

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
شبه پژوهی مطالعات قرآنی

دوفصلنامه علمی - دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره پیاپی ۴



صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم - دانشکده علوم قرآنی قم

مدیر مسئول: رحمان عشریه

سردبیر: دکتر علی نصیری

اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد)	دکتر مهدی جلالی
(استاد گروه علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه قم)	دکتر محمد جواد اسکندرلو
(دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران)	دکتر ابراهیم اقبال
(دانشیار گروه ادبیات عرب دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)	دکتر رضا امانی
(دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)	حجت الاسلام والمسلمین سید عبدالرسول حسینی زاده
(دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران)	دکتر محمد رضا شاهرودی
(دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه قم)	حجت الاسلام والمسلمین حسین علوی مهر
(دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)	حجت الاسلام والمسلمین سید محمد قیب

مدیر داخلی: سید ادريس ناصری عیلامی

ویراستار ادبی: علی سلیمانی * مترجم و ویراستار انگلیسی: حسن عالمی بکتاش * صفحه آرا: محمد باقر مهرآبادی

دوفصلنامه علمی شبهه پژوهی مطالعات قرآنی بر اساس مجوز شماره ۸۵۳۸۰ مورخ ۱۳۹۸/۴/۳۱
اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود.

نشانی: قم، بلوار پانزده خرداد نبش نوبهار دانشکده علوم قرآنی قم، دفتر دوفصلنامه علمی شبهه پژوهی مطالعات قرآنی

تلفن: ۰۲۵ ۳۷۷۸۰۱۵۰ - داخلی دفتر مجله: ۱۱۵ - کد پستی: ۳۷۱۴۶۶۸۶۸۶

وب سایت دوفصلنامه: shobhe.quran.ac.ir

پذیرش مقاله در این نشریه فقط از طریق ثبت در سامانه فوق امکان پذیر است.

راهنمای نگارش و تنظیم مقالات

- هرگونه مقاله پژوهشی مرتبط با موضوع دوفصلنامه «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» که در آن موازین علمی رعایت شود، برای بررسی، داوری و چاپ در مجله پذیرفته می‌شود.
- هیأت تحریریه نشریه در رد یا قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- مسئولیت صحت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده/ نویسندگان است.
- نویسندگان محترم بایستی مقالات ارسالی خود را براساس قالب محتوایی و صورتی مجله تدوین نمایند؛ در صورت نادیده گرفتن الگوی پیشنهاد شده، هیأت تحریریه از پذیرش آن معذور است.
- نویسندگان مقالات مجاز نیستند در مرحله داوری، همزمان مقالات خود را به نشریات دیگر ارسال کنند.
- حق چاپ پس از پذیرش برای مجله «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» محفوظ است و نویسندگان نباید مقالات خود را در جای دیگر چاپ کنند.
- مقالات ارسالی بایستی در محیط word (۲۰۱۰—۲۰۰۷) و با فونت ۱۳ و قلم B zar تایپ و از طریق سامانه مجله «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» به نشانی shobhe.quran.ac.ir ارسال فرمایند. قلم عنوان و سرفصل‌ها پررنگ (Bold) باشد.
- مجله از پذیرش مقاله‌های بیش از ۲۰ صفحه A4 (۸۰۰۰ کلمه) معذور است.
- مقالات مستخرج از پایان نامه بایستی با تأیید استاد راهنما ارسال شوند. در این گونه از مقالات، نام دانشجو به عنوان نفر اول و نام استاد راهنما به عنوان نفر دوم و نویسنده مسئول مقاله آورده می‌شود.
- مقالات ارسالی بایستی بر اساس اصول حرفه‌ای تایپ گردند و اصول ویرایشی و نگارشی کاملاً در آن رعایت شوند. معیار نگارش و رسم الخط مقالات باید بر اساس آخرین دستور خط فرهنگستان زبان و ادب فارسی است.
- معادل انگلیسی واژه‌ها، درون متن مقاله و در مقابل همان واژه با قلم Times New Roman 12 آورده شود.
- تصاویر، جداول و نمودارها با مشخصات دقیق در صفحات جداگانه آورده شوند.
- نقل قول‌های مستقیم کوتاه و بلند داخل گیومه فرانسوی «» قرار بگیرد. و نقل قول‌های غیر مستقیم بدون علامت گیومه نوشته شود اما در مقابل آن، منبع ارجاع آورده شود. نقطه پایان جمله در ارجاعات درون متنی، بیرون از پراگماتر قرار گیرد.
- مقالات ارسالی بایستی دارای ساختار: عنوان، چکیده (۳۰۰—۲۵۰ کلمه)، کلید واژه (۶—۵ کلمه)، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه، پی‌نوشت و فهرست منابع و مآخذ (به ترتیب الفبایی) باشند.
- شیوه ارجاع‌دهی و تنظیم منابع و مآخذ دوفصلنامه «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، بر اساس شیوه APA (American Psychological Association) تعیین شده است. لذا نویسندگان محترم می‌توانند برای دریافت اطلاعات بیشتر در زمینه شیوه ارجاع‌دهی و تنظیم منابع و مآخذ درون متنی و پایانی به سامانه دوفصلنامه «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» به نشانی shobhe.quran.ac.ir مراجعه فرمایند.

سخن سردبیر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

به استناد آیه شریفه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَمَّتْ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ فِي أُفُنِّيهِ...﴾ (حج: ۵۲). در هر دوره تاریخی هر پیامبری که از سوی خداوند برای هدایت مردم گسیل شد، با تلاش مستمر شیطان برای ممانعت از تحقق آرمان‌های مقدس خود روبرو شد.

یکی از راهبردهای شیطان در مقابله با دعوت الهی القاء شبهه بوده و هست؛ زیرا شبهه چنان که از نام آن پیداست، با چهره‌ای شبیه به حق خودنمایی می‌کند؛ چنان که حضرت امیر (ع) در این باره فرمود: «وَأِنَّمَا سُمِّيَتْ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ». (نهج البلاغه، خطبه ۳۸). روند شبهه افکنی ابتداء از سوی ابلیس دنبال شد؛ چنان که او در ماجرای سرکشی از فرمان سجده بر آدم، خطاب به خداوند چنین گفت: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (اعراف، ۱۶)؛ در واقع شیطان به دروغ و از روی القای شبهه، لغزیدن خود را به خدا نسبت داد، در حالی که خدا در اغوای شیطان دخالتی نداشت؛ زیرا شیطان خود در پی هوای نفس و از روی تکبر در برابر آدم سجده نکرد.

نیز قرآن تأکید می‌کند که مشرکان وقتی که به شرک گراییدند و در دین بدعت گذاشتند، می‌گویند: ﴿... لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَمَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾. (انعام: ۱۴۸)؛ یعنی آنان به دروغ شرک خود و پدران خویش و تغییر شریعت را به خداوند نسبت دادند، در

حقیقت انحرافات باوری و رفتاری خود را به دروغ و از روی القای شبهه به اراده الهی نسبت دادند!

این روند و فرایند القای شبهه در طول تاریخ درباره همه پیامبران، کتب و صحف آنان دنبال شد تا هنگامی که نوبت به اسلام رسید، بر شدت و دامنه آن افزوده شد؛ زیرا اسلام دینی جامع، جهانی، جاودانه و پیامبر برترین پیامبر الهی معرفی شد و از قرآن به عنوان معجزه‌ای یاد شد که سرآمد همه معجزات است و خود با تحدی و بدون تکیه به حیات آورنده آن می‌تواند از حقانیت خود دفاع کند.

چنین ویژگی‌ها برای شیطان و کسانی که پیرو او هستند، گران تمام می‌شود؛ زیرا زمینه جهان‌گیر شدن اسلام و برچیده شدن عرصه کفر، الحاد و محو ادیان باطل و منسوخ را فراهم خواهد آورد.

از این جهت معاندین از همان آغاز به دامن زدن شبهه درباره اسلام روی آوردند. شبهات معاندان قرآن عموماً شخصیت پیامبر و جایگاه و اعتبار قرآن را هدف گرفت. آنان پیوسته می‌گفتند که پیامبر ساحر، کاهن، شاعر یا مجنون است و در یک کلمه می‌کوشیدند تا قرآن را ساخته و پرداخته ذهن پیامبر معرفی کنند و انتساب این کتاب را به خداوند مورد انکار قرار دهند. در سویی دیگر قرآن را ساخته و پرداخته افسانه‌های پیشینیان؛ همچون افسانه‌های کهن ایران، یونان یا هند باستان یا سایر ملل یا برگرفته از آموزه‌های تورات و انجیل و تعلیم داده شده توسط دانشمندان یهودی و نصرانی معرفی کردند.

این روند از القای شبهه در طول سالیان پس از نزول قرآن دنبال شد، اما با فرارسیدن عصر مدرنیته و ظهور پدیده‌های نوین دهکده جهانی؛ همچون ماهواره، اینترنت و گسترش شگفت‌آور فضای مجازی بر دامنه آن افزوده‌تر شد.

زیرا معاندان قرآن به گمان خود از این رهگذر بدون هیچ مانعی می‌توانند شبهات علیه اسلام و قرآن را گسترش داده و در تضعیف باورهای شمار بیشتری از مخاطبان عام به عنوان جامعه هدف به نتایجی دست یابند؛ به ویژه آن که عموم بانیان، مدیران و حمایت‌کنندگان پدیده‌های نوین مدرنیته در اختیار حکومت‌ها و گروه‌هایی قرار دارد که از رهگذر تضعیف جایگاه قرآن و پیامبر اسلام منافی به کف می‌آورند.

این شرایط مسئولیت مراکز علمی کشور؛ اعم از حوزه و دانشگاه و عالمان ربانی به عنوان سنگربانان مرزهای اعتقادی و اخلاقی دین را دو چندان می‌سازد.

بر این اساس، دانشگاه علوم و معارف قرآن که در بستر وقف و بر پایه عشق بانیان آن به قرآن و اسلام و به برکت انقلاب اسلامی شکل گرفت و بر مدار تدریس، تحقیق و تبلیغ، فعالیت‌های قابل ستایشی را دنبال می‌کند، دفاع از حریم قرآن و نقد شبهات در عرصه این کتاب آسمانی را جزو اهداف و وظایف اصلی خود به شمار آورده است.

دو فصلنامه «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» با چنین آرمان مقدسی با همراهی شماری از فرهیختگان و صاحب‌نظران در زمینه مطالعات قرآنی شکل گرفت و از جامعه فکری و فرهنگی کشور دعوت به عمل آمد تا با ارسال مقالات این معهد مبارک علمی را در این راه خطیر یاری رسانند.

با لطف و عنایت الهی این تلاش در گام نخست و مبارک به ثمر نشست و نخستین شماره از این دو فصلنامه آماده انتشار شده است. خداوند فیض گستر را به خاطر این نعمت بزرگ شاکریم و از ساحت او مدد می‌خواهیم که ما را در این مسیر پر خطر یاری رساند تا از عهده وظیفه سنگین سنگربانی از مرزهای قرآن بر آییم.

امیدواریم به مدد همراهی و همدلی پژوهشگران و اندیش‌وران عرصه مطالعات قرآنی و با انتشار مقالات وزین و در خور به آرمان تقویت هر چه بیشتر مبانی و معارف قرآن کریم و سنگربانی از مرزهای آن نائل آییم.

علی نصیری

سردبیر دو فصلنامه شبهه پژوهی مطالعات قرآنی

فهرست مقالات

- ۱۱..... نقد مقاله «دستان ابولهب و غزال کعبه» اثر آری رویین
سهیلا جلالی کندری | آذر زمانی
- ۳۳..... نقد و بررسی مقاله «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» از بهاءالدین خرمشاهی
علی‌اکبر کلاتری | مجتبی مصلحی
- ۵۹..... تحلیل محتوای کیفی کتاب «نقد قرآن» دکتر سها
محمد عرب صالحی | فریده پیشوایی
- ۸۷..... تحلیلی انتقادی بر شبهات خاورشناسان درباره جهاد در قرآن
رضا جعفری
- ۱۰۹..... خوانش انتقادی انگاره عالمان غیر شیعی از عصمت انبیا علیهم‌السلام با تطبیق بر نصوص قرآن کریم
محمد‌هادی فرقانی | محمد عباس‌زاده جهرمی
- ۱۴۳..... نقد و بررسی اندیشه‌های ریچار د بل در رابطه با وحی و نبوت در کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن»
فرج اله عباسی | حسن رضا رضایی



Critique of the article "the hands of abu lahab and the gazelles of the ka'ba" by uri rubin

Soheila Jalali kondori¹
Azar Zamani²

Abstract

In the Holy Qur'an, various expressions have been used to rebuke the enemies of Islam, but the most severe of these rebukes for naming the rebuked person and its unique interpretation is given in Surah al-Masad. This interpretation has attracted the attention of some Orientalists. Uri Rubin considers the beginning of the surah to refer to a story which he claims has been deliberately neglected by Muslim commentators. In order to explain the verse "*Tabbat yada Abi-lahab'in wa tabb*" (Al-Masad / 1), this study examines the article "The Hands of Abu Lahab and the gazelles of the Ka'ba" written by Uri Rubin using the library method and text analysis. Rubin relates this verse to the theft of the Kaaba's golden gazelles by Abu Lahab. However, assuming the truth of this story, the verse in question cannot be referred to; because it raises the binding rule for Abu Lahab (amputation of hands) which is never actually executed, and this is a kind of fallacy of the rule of Islam. Moreover, considering that the oldest source of this story is the poem of Hassan bin Thabit, which he wrote to Harith ibn Umar, the connection between this verse and the theft of the gazelles of the Kaaba is denied; Because Rubin has not done anything in the historical documents and his only documentary is the book "Monammaq".

Keywords: Abu Lahab, Gazelles of the Ka'ba, Surah al-Masad, Uri Rubin.

1. Associate Professor of Quranic Studies and Hadith, Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology Alzahra University Tehran, Iran | s.jalali@alzahra.ac.ir
2. Al-Zahra University PhD Student | azamani832@gmail.com (Corresponding author)



نقد مقاله «دستان ابولهب و غزال کعبه» اثر آری روبین

سهیلا جلالی کندری^۱
آذر زمانی^۲

چکیده

در قرآن کریم عبارات گوناگونی جهت عتاب دشمنان اسلام به کار رفته است اما شدیدترین این سرزنش‌ها از جهت نام بردن شخص مورد عتاب و تعبیر منحصر به فرد، در سوره «تبت» آمده است. این تعبیر توجه برخی مستشرقان را جلب کرده است. آری روبین ابتدای سوره را اشاره به ماجرای دانسته است که به ادعای او مفسران مسلمان عامدانه از آن غفلت کرده‌اند. این پژوهش به منظور تبیین آیه «تبت یدا ابی لهب و تبت» (المسد/ ۱)، مقاله «دستان ابولهب و غزال کعبه» تألیف آری روبین را با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای و تحلیل متن بررسی می‌کند. روبین این آیه را با سرقت غزال کعبه توسط ابولهب مرتبط می‌داند. این در حالی است که با فرض صحت این ماجرا، نمی‌توان آیه مورد بحث را به آن ارجاع داد؛ زیرا حکم لازم الاجرائی را برای ابولهب مطرح می‌کند (قطع دستان) که هیچ‌گاه در واقع اجرا نمی‌شود و این به نوعی وهن حکم اسلام است. علاوه بر این با توجه به این که قدیمی‌ترین منبع این داستان شعر حسان بن ثابت است که آن را خطاب به حارث بن عمر سروده، اصل ارتباط این آیه با سرقت غزال کعبه نفی می‌شود؛ زیرا روبین تبعی در مستندات تاریخی انجام نداده و تنها مستند او کتاب «منمق» است.

واژه‌های کلیدی: ابولهب، غزال کعبه، سوره مسد، آری روبین.

^۱ دانشیار دانشگاه الزهرا (س) | s.jalali@alzahra.ac.ir

^۲ دانشجوی دکتری دانشگاه الزهرا (س) (نویسنده مسئول) | azamani832@gmail.com

۱. بیان مسأله

سوره مَسَد یا تَبَّت صد و یازدهمین سوره مصحف، و از سور مکی است که در جزء سی‌ام قرار دارد. از نظر ترتیب نزول آن را ششمین سوره نازل شده می‌دانند (معرفت، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۱۳۴؛ رامیار، ۱۳۶۹ ش: ۶۱۱). نام «مسد» به معنای ریسمانی از لیف خرما (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷: ۲۳۵)، از کلمه آخر سوره و «تَبَّت» به معنای نابود شود (همان، ج ۸: ۱۱۰)، از آیه اول این سوره گرفته شده است. این سوره درباره ابولهب و همسرش، دشمنان سرسخت پیامبر (صلی الله علیه و آله) نازل شده است و آن دو را گرفتار آتش جهنم می‌داند. در این سوره خداوند، همسر ابولهب را «حماله الحطب» یعنی حمل کننده هیزم، می‌خواند؛ زیرا او برای آزار دادن پیامبر، خار جمع می‌کرد و جلوی پای ایشان می‌ریخت (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰: ۸۵۳). سوره مبارکه مسد تنها سوره‌ای است که محتوای آن در بردارنده حمله‌ای شدید به یکی از دشمنان اسلام با ذکر نام است و از عداوت خاص این شخص نسبت به اسلام و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) حکایت می‌کند. تعبیر شدید و خاص به کار رفته در ابتدای این سوره توجه هر قرآن‌پژوه اعم از مسلمان و غیر مسلمان را به خود جلب می‌کند تا آنجا که برخی مستشرقان خواسته‌اند از گفت‌وگویی ضمنی میان قرآن و برخی اخبار معروف در جاهلیت پرده بردارند و گفته‌اند این نقل‌ها از آن رو توانسته است به جوامع تفسیری راه یابد که اندیشه‌های اسلامی مفسران صدر اسلام، آنها را با تفاسیر مقبول از قرآن بی‌ارتباط

دانسته‌اند (روبین، ۱۳۹۲ش: ۶۲). پژوهش حاضر با بررسی مقاله آری روبین^۱ با عنوان «دستان ابولهب و غزال کعبه»^۲ به ارزیابی نتایج وی از عبارت «تبت یدا ائی لهب» پرداخته است.

۲. پیشینه تحقیق

جست‌وجوهای انجام شده در این زمینه نشان می‌دهد، تنها یک اثر علمی در قالب مقاله پژوهشی به نقد مقاله روبین پرداخته است. این اثر که «تحلیل انتقادی نظریه آری روبین درباره آیه نخست سوره مسد» نام دارد، به کوشش مجید معارف و حسام امامی دانالو (۱۳۹۵) تألیف شده و در دوفصلنامه «پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن» به چاپ رسیده است. این پژوهش، پس از گزارش کلی محتوای مقاله «دستان ابولهب و غزال کعبه»، از دو جنبه: اول از جهت روش‌شناسی یعنی نقد روش، نحوه استدلال روبین و کیفیت نظم موجود در مقاله وی (معارف و امامی دانالو، ۱۳۹۵ش: ۶۶) و دوم از جهت محتوا، شامل مبانی ناصحیح و غیر عالمانه، دقت در کاربرد مفردات آیات در قرآن کریم، تاریخ‌گذاری سوره مسد و عدم ارائه تحلیل صحیح تاریخی از سوی روبین (همان: ۷۳-۶۸)، به بررسی آن پرداخته و در آخر با عنوان «نگاهی دیگر به سوره مسد»، تفسیر آیه را آورده است.

همچنین کتاب «دروغ‌پردازی و دجال‌گری علیه دولت نبوی و علوی؛ از هیاهوی ملحدانه در شرق مکه تا غوغای منافقانه در غرب رقه» که در سال ۱۳۹۰ شمسی به همت

۱. آری روبین Uri Rubin در سال ۱۹۴۴ در کریات اونو Kiryat Ono از توابع تل‌آویو در اسرائیل به دنیا آمد. پس از پایان دوره کارشناسی وارد مرکز زبان و ادبیات عربی دانشگاه تل‌آویو شد و تا مقطع دکترا ادامه داد. رساله دکترا خود را در سال ۱۹۷۵ میلادی درباره زندگی‌نامه و سنت پیامبر در صدر اسلام، ارائه داد. پس از اتمام دوره دکترا به تدریس در دانشکده زبان عربی دانشگاه تل‌آویو مشغول شد و پس از مدتی به سمت استاد تمامی منصوب شد. حوزه‌های پژوهشی روبین پیرامون اسلام آغازین با تأکید ویژه بر قرآن، تفسیر قرآن و سیره و حدیث اسلامی است. روبین در تحقیقاتش به وقایع و تاریخ پیش از ظهور اسلام نیز توجه دارد؛ چراکه آن را بستری برای پیدایش اسلام می‌داند و از نظر او آثار و فرهنگ آن دوران در اسلام نمود دارد. وی با مطالعه منابع مختلف اسلامی و غیر اسلامی مربوط به یهودیان و مسیحیان، درصدد یافتن تاریخ حقیقی و جریان‌ات واقعی مربوط به دوران پیامبر اسلام است (برگرفته از پایگاه مرکز مطالعات اسلامی زبان‌های اروپایی: www.clisel.com).

۲. این مقاله از کتاب حاوی مجموعه مقالاتی با مشخصات ذیل چاپ شده است: زبان قرآن، تفسیر قرآن: مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان (با مقالاتی از جان ونز برو، آندرو ریپین، هربرت برگ، هارالد موتسکی، آری روبین، فرانسوا دولووا و جیمز بلمی)، ترجمه و تألیف مرتضی کریمی نیا (۱۳۹۲ ش). تهران: هرمس.

مؤسسه فرهنگی هنری قدر ولایت چاپ گردید، به ماجرای غزال کعبه اشاره کوتاهی کرده و به دلایلی آن را نپذیرفته است.

نویسندگان در نوشتار حاضر، مجدداً مقاله روین را تحلیل و در نقد آن به شعر حسان بن ثابت و ماجرای غزال کعبه توجه ویژه کرده‌اند. نگاهی تاریخی به شعر حسان بن ثابت در ماجرای غزال کعبه و اشاره به سنت آویزه‌های کعبه و متفاوت بودن آن با قرار دادن بت‌ها در کعبه و پنج نقد برای نتیجه‌گیری روین، از نوآوری‌های این پژوهش است.

۳. سبب نزول سوره تبت

أری روین در مقاله خود آورده است: «معروف‌ترین روایت درباره سبب نزول این سوره چنین می‌گوید که وقتی ابولهب نخستین دعوت آشکار پیامبر را شنید، به وی گفت: «تَبّاً لک» و سوره مسد ناظر به همین ماجرا نازل شد» (روین، ۱۳۹۲ش: ۵۶).

بیشتر تفاسیر فریقین، به روایاتی متضمن این سبب نزول اشاره کرده‌اند. به عنوان مثال: هنگامی که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) نزدیکان خود را به طور خصوصی به پرستش خداوند یکتا دعوت کرد، ابولهب گفت: ما را برای این دعوت کردی؟! (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۷۹۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷: ۶۲۱؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۶۳۲) و در بعضی نقل‌ها آمده که ابولهب پرسید: اگر من اسلام بیاورم بر سایر مسلمانان برتری و امتیازی خواهم داشت؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در جواب فرمودند: هیچ مسلمانی بهره شخصی نخواهد بُرد و تو بر چه چیزی برتری می‌جویی؟ ابولهب با عصبانیت گفت: دینی که در آن من و سایرین مساوی باشیم، هلاک شود. پس سوره تبت نازل شد (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۵۸۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۱: ۲۳۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۴۲۷). یا در هنگام دعوت عمومی، ابولهب از میان جمع فریاد زد: برای این سخن ما را جمع کردی؟ هلاکت و خسران بر تو (تَبّاً لک). آن‌گاه این سوره نازل شد (مغنیه، بی‌تا، ج ۱: ۸۲۵). بخاری و ترمذی این روایت را در صحیح خود به نقل از عبدالله بن عباس آورده و آن را صحیح دانسته‌اند (بخاری، ۱۳۹۰ش، ج ۵: ۳۵۷ و ۵۷۹؛ ترمذی، ۱۹۹۶م، ج ۵: ۳۷۹). ملاحظی این مطلب را به عنوان سبب نزول صحیح ندانسته و گفته است: این سوره بعد از این ماجرا نازل نشد و درست نیست که امر مؤخر را سبب امر مقدم بدانیم. بعید نیست که دشنام ابولهب به پیامبر (تَبّاً لک) مقابله به مثلی باشد برای آنچه در سوره تبت آمده است؛ چرا که

عرب با کلمه‌ای که به او گفته شود، هر چند بعد از مدتی، مقابله به مثل می‌کند (ملاحویش، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۱۲۱). او به نقل از کتاب «تأویلات النجمیه» شیخ نجم الدین (قرن هفتم) سبب نزول مناسب را این می‌داند که خداوند این سوره را نازل کرد تا اعلام کند، امتیاز و اعتباری که ابولهب از جانب پیامبر به آن امید داشت، از بین رفت. همچنین، اعتبار و امتیازی نزد قریش نیز نخواهد داشت؛ زیرا قریش خود به سبب تکذیب پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ایمان نیاوردن دچار ذلت شده و هیچ اعتباری نزد پیامبر ندارد (همان: ۱۲۰).

مطلبی که ملاحویش به آن استناد کرد در «تأویلات النجمیه» ذیل تفسیر سوره مسد، وجود ندارد (ر.ک: نجم الدین کبری، ۲۰۰۹م، ج ۶: ۳۶۳ — ۳۶۲). البته این احتمال وجود دارد که سوره مسد نوعی مقابله به مثل باشد؛ یعنی ابولهب نسبت به دین اسلام و نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) سخن زشتی گفته و نفرین کرده باشد و در مقابل همان نفرین از طرف خداوند به او گفته شده باشد، همانند آنچه در سبب نزول سوره کوثر آمده است؛ اما چرا به دستان ابولهب توجه شده است؟

برخی مفسران گفته‌اند: ابولهب با هر دو دستش سنگی برداشت و خواست که بر آن حضرت بیندازد، در همان حال خداوند این سوره را نازل فرمود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۳۴۵؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۳۰: ۵۲۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۴: ۴۹۲). روایت نادری نیز آورده‌اند که سوره مسد به موجب این عمل آزار ابولهب نسبت به حیوانی که شهادت به حقانیت نبی اکرم داد، نازل شد (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۵۸۹).

همچنین از ابن عباس نقل کرده‌اند که ابولهب گفت: همانا محمد به ما وعده چیزهایی می‌دهد که ما نمی‌بینیم و گمان می‌کند که زندگی پس از مرگ وجود دارد. پس چیزی در دستانش گذاشت و در آن دمید و گفت: نابود شوید، چرا در شما خبری از آنچه محمد می‌گوید، نمی‌بینم. پس «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ...» نازل شد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲: ۳۵۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۴۰۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵: ۴۹۷؛ طنطاوی، بی تا، ج ۱۵: ۵۳۵). مشخص است که با پذیرفتن چند سبب نزول اخیر، دست‌ها در همان معنای حقیقی خود به کار رفته‌اند (همان). از نظر نویسندگان مقاله، این روایت نیز صرف نظر از سند، از نظر متن و

محتوا پذیرفتنی نیست؛ زیرا از جایگاه وحی و وزانت آن دور است که به سبب هر کنایه و عملی از سوی دشمنان، آیاتی برای پاسخ نازل شود. لازم به ذکر است، روین تنها به سبب نزول مشهور اشاره کرده و آن را در پاسخ به سؤال خود ناکارآمد دانسته و با اشاره نکردن به سایر اسباب نزول این سوره، هیچ علت دیگری برای نزول سوره مسد ذکر نمی‌کند. او واقعه‌ای را تعریف می‌کند که فقط ناظر به سوره است؛ همانند جریان سپاه ابرهه که هرچند سوره فیل ناظر به آن است اما این رویداد سبب نزول سوره فیل به شمار نمی‌آید.

۴. علت ذکر ید و معنای عبارت «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ»

روین پس از ذکر سبب نزول مشهور مفسران می‌گوید: «از این داستان به خوبی بر نمی‌آید که چرا قرآن کریم به جای اشاره به خود ابولهب (تَبَّتْ لَأَبِي لَهَبٍ)، داستان او را لعنت می‌کند. دیگر تفاسیر چنین پاسخ می‌دهند که دست‌ها کاربردی ادبی دارند و از این رو به توصیف اعمال فیزیکی متعدد ابولهب علیه پیامبر و اصحاب وی می‌پردازند» (روین، ۱۳۹۲ش: ۵۶).

روین ترکیب «تَبَّتْ يَدَا» را که در آن نابودی به داستان نسبت داده شده، به معنای قطع دست گرفته و با این برداشت، فعل «تَبَّتْ» را به معنای قطع کردن دانسته است. این در حالی است که مشتقات فعل «تَبَّ» چهار بار در قرآن کریم به کار رفته که دو مورد آن در سوره تَبَّتْ و دو مورد دیگر در آیه ۳۷ سوره غافر: «وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ» و آیه ۱۰۱ سوره هود: «لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ مَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ» آمده و در هر دو آیه اخیر به معنای «هلاکت» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۲۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸: ۱۱۰). از سوی دیگر، از بریده شدن دست در قرآن با فعل «قطع» تعبیر شده است (مانده/ ۳۳ و ۳۸؛ اعراف/ ۱۲۴؛ یوسف/ ۳۱ و ۵۰؛ طه/ ۷۱؛ شعرا/ ۴۹). اهل ادب نیز در معنای «تَبَّتْ يَدَا» گفته‌اند: گمراه شد و زیان کرد؛ چنانکه سروده‌اند:

أَحْسِرُ بِهَا مِنْ صَفْقَةٍ لَمْ تُسْتَقَلْ تَبَّتْ يَدَا صَافِقِهَا مَاذَا فَعَلْ

منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۲۶) (ابن

«چه زیان بار است معامله‌ای که کنار گذاشته نشد، معامله گرانش گمراه شدند از آنچه کردند». یا در مثالی دیگر:

أَيَا مَلِكًا تَأْتِي الْخِمَاصُ لِبَابِهِ فَتَغْدُو بِطَانًا مِنْ نَوَالٍ وَ مِنْ حَاجِهِ
«إِذَا جَاءَ نَضْرُ اللَّهُ وَ الْفَتْحُ» بَعْدَهُ فَتَبَّتْ يَدَا «شَانِيك» وَ الْحَمْدَلَلَهُ
(حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۲۷۵)

«ای پادشاهی که گرسنگان به درگاه او می آیند و از بخشش او سیر می شوند، وقتی یاری خدا و پیروزی فرا رسد و دشمنان زیان کند، خداوند را سپاس».

به نظر می رسد، در قرن چهارم هجری برای نخستین بار مفهوم و معنای قطع برای «تب» به کتاب‌های لغت راه یافته است. هر چند در این لغت‌نامه‌ها نیز با اشاره به آیه نخست سوره مسد، معنای «تب» هلاکت و خسران دانسته شده است (معارف و امامی دانالو، ۱۳۹۵ش: ۶۹). علاوه بر این، به تبع پذیرش معنای مفروض روین، باید پذیرفت که حکم سارق به صورت امضایی در مکه برای مسلمانان آشکار شده، در حالی که این ادعا درست نیست و این حکم در سوره مدنی مائده آیه ۳۸ آمده است (همان: ۷۲). علاوه بر این، حکم سارق مربوط به قطع دست راست، آن هم فقط چهار انگشت آن است (با توجه به روایات و حدّ تعیین شده از سوی فقها) اما پذیرش معنای مطرح شده روین، متضمن قطع دو دست در اجرای حدّ سارق است.

خطیب، تشبیه آوردن «ید» را به این معنا دانسته که اگر دست راست از بین برود، دست چپ به نوعی جایگزین است؛ اما اگر هر دو دست از بین برود، انسان دیگر نمی تواند خیری به دست بیاورد و مانند پرنده‌ای است که هر دو بالش را از دست داده است که قطعاً هلاک می شود (خطیب، بی تا، ج ۱۶: ۱۷۰۴). مفسر دیگری آن را اشاره به بی نتیجه بودن تلاش‌های ابولهب می داند (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۴: ۲۹۴) که می توان گفت، «ید» کنایه از قدرت است و نداشتن هیچ دست آویز و حامی مد نظر می باشد.

همچنین گفته شده که در آیه «یدا» شکل اصلی واژه است، نه حالت تشبیه آن؛ زیرا «ید» در اصل سه حرفی است و «الف» آن حذف شده؛ اگرچه بیشتر معتقدند که واژه مثنی است (به حذف نون) و به این دلیل دست «ید» ذکر شده که ابولهب دست بر دوش کسی که از طرف پیامبر نزد او آمده بود، می گذاشت و می گفت: برو هدایت شوی، او دیوانه است (حسینی

شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۴: ۳۷۸). با بررسی تفاسیر مختلف به این نتیجه دست می‌یابیم که معنای هلاکت دستان ابولهب، همان هلاکت خود اوست و تعبیر به دو دست به این دلیل است که کارهای انسان با آن دو انجام می‌شود (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۰۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۴۲۷؛ طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۳۷: ۳۴۷) و همین دستان سبب اذیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بودند. چنان که در زبان عرب به کسی که سخنان ناشایست می‌زند، گفته می‌شود «سنگ بر دهانت» (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۳۰: ۵۲۷). پس کلمه «ید» در آیه به معنای لغویش نیست، بلکه کنایه است از قدرت آدمی، تباب و خاسر شدن دست به معنای باطل شدن اعمال او و به نتیجه نرسیدن آن است؛ به طوری که زحماتش هدر رود و مورد استفاده‌اش قرار نگیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰: ۶۶۴). هم‌چنین، گاهی عرب برای سخن گفتن از چیزی، به کنایه نام جزئی از آن را بر زبان می‌آورد (ذکر جزء و اراده گل)؛ مثلاً می‌گوید: دست بلاها یا دست روزگار. مانند: و لقد مررت علی دیارهم، اطلالها بید البلاء نهب: بر خانه‌های ایشان گذشتم که بازمانده‌های آنها به دست بلا غارت شده بود (مدرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۱۸: ۳۹۵).

با توجه به آنچه گذشت، مفسرانی معتقدند که آیه، هلاکت نفس ابولهب را بیان می‌کند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۶۲۶). البته اشاره لطیفی در تقدم هلاکت دستان بر هلاکت نفس است و آن این که ذات انسان، شرّ خلق نشده است، بلکه از قبل کارهای ناشایست به خصوص اعمال عامدانه چنین ویژگی می‌یابد و خداوند اینان را در گمراهی رها می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۳۰: ۵۰۵)؛ چنان که فرموده است: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (الصف / ۵). البته بیشتر ظلم‌های ابولهب به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله)، با دست‌هایش انجام شد، خصوصاً هنگامی که برخی از جمله ابولهب عبا به گردن حضرت انداختند و آن قدر فشار دادند که نفس در سینه مبارک حضرت حبس شد و روی زمین افتاد؛ به گونه‌ای که خیال کردند از دنیا رفته است (طیب، ۱۳۸۷ش، ج ۱۴: ۲۵۶).

طبرسی هلاکت دست را خالی بودن آن از هر خیر و ثوابی می‌داند (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۳۷: ۳۴۷). سبزواری نیز «تبا» را به معنای تأکید در خسارت نفس و عدم تحصیل خیر دانسته است (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۰۸). برخی معتقدند خسارت اول در آیه از نظر مالی است و خسارت دوم به نفس برمی‌گردد (تستری، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۲۰۹)؛ چنان که با سیاق آیه

بعد نیز سازگار است. البته اولی احتمالاً می‌تواند خسارت در دنیا و دومی خسارت در آخرت باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۱۴۸۷)؛ پس در عقوبت دست‌هایش در زنجیر آتشی گرفتار می‌شود و جایگاه خودش هم در آتش خواهد بود و در دنیا نیز دست‌هایش از کار می‌افتد (طیب، ۱۳۸۷ش، ج ۱۴: ۲۵۶). یا اینکه گفته شود، حیات ابدی و اتصال اخروی‌اش را با دست‌های خودش قطع کرد (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۲۸۰). پس دنیا و آخرت او نابود شد یا هر دو دستش از هر خیری خالی و بی‌نصیب باشد (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۴: ۳۷۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۴: ۴۷۷).

هرچند روبین به نقل از تفاسیر می‌گوید: دست‌ها کاربردی ادبی دارند اما خود به این سؤال ذهنی پاسخ نمی‌دهد که مگر آرایه‌های ادبی جایگاهی در متن ندارند که نمی‌توانند در این آیه پاسخ‌گو باشند؟ در واقع یکی از روش‌های روبین در این مقاله، ناتمام رها کردن مباحث است. او بدون طرح برداشت اخیر و بیان اشکالات آن، موضوع را تغییر داده و مطلب دیگری را ادامه می‌دهد و با این روش مخاطب را سردرگم می‌کند (معارف و امامی‌دانلو، ۱۳۹۵ش: ۶۸ - ۶۷).

۵. معنای عبارت از دیدگاه روبین و نقد آن

پس از بیان آنچه درباره معنای عبارت مورد بحث آمد، ادامه سخن روبین بررسی می‌شود:

«در این میان، روایتی خاص و استثنایی داریم که بیش از آنکه این سوره را با دشمنی ابولهب علیه پیامبر پیوند زند، موضوع را به توجه وی در عبادت بت العزی مرتبط می‌داند که معبدش خارج از مکه، در نخله واقع بود (روبین، ۱۳۹۲ش: ۵۶). اکنون این روایت از نظر من چیزی جز پردازشی تفسیری در باب متن قرآنی و تبیینی از علت نام‌گذاری ابولهب به عبدالعزی نیست. روایت یاد شده تعبیر دو دست را نماد یا استعاره‌ای از «نعمت» می‌شمارد. نقل است که ابولهب هم از بت العزی و هم از پیامبر جانبداری می‌کرد و امید بسته بود تا دست کم یکی از این دو جانب، او را به برخورداری برسانند. بنا به این روایت، سوره مسد در مقام بیان تباهی امیدهای ابولهب نازل شده است» (همان: ۵۷).

۱-۵. روایت غزال کعبه

روبین در ادامه مقاله آورده است: «با تمام این احوال گمان می‌کنم راه حل ممکن برای یافتن معنای آیه نخست سوره مسد را باید خارج از حیطه متداول تفسیر، در روایتی یافت که تاکنون در مباحث مربوط به تفسیر سوره مسد مورد توجه قرار نگرفته است. این روایت خاص را می‌توان روایت غزال نامید. کامل‌ترین نقل آن را ابن حیب در مُنَمَّق خود آورده است» (همان: ۵۷).

خلاصه ماجرای غزال کعبه چنین است: اولین کسی که در زمان جاهلیت چیزی را به کعبه آویزان کرد، عبدالمطلب بود که دو مجسمه آهو از جنس طلا را هنگام حفر زمزم پیدا می‌کند و هر دو را به کعبه می‌آویزد (خفاجی و عبدالجبار، ۱۹۸۰م: ۳۲۹). اما بعد از مدتی هر دو دزدیده شد. ماجرای سرقت از این قرار بود که جماعتی از قریش که ابولهب نیز در میان ایشان بود، در بعضی شب‌ها به عیاشی می‌پرداختند. یک شب که اسباب آنان برای ادامه خوش گذرانی تمام شده بود، به سمت کعبه رفتند و دو آهو را سرقت کردند تا با پول حاصل از فروش آن لوازم عیش خود را فراهم کنند. آنان یک ماه دیگر به لهو و لعب پرداختند و کسی هم سارق را پیدا نکرد. تا اینکه شبی عباس بن عبدالمطلب از کنار خانه‌ای که جماعت مذکور در آن بودند، عبور کرد و شنید که «القیان» — یکی از سارقان غزال کعبه — ماجرای دزدیدن دو غزال و فروش آن را به آواز می‌خواند. پس عباس قریش را مطلع ساخت، آنان نیز جماعت سارق را گرفتند و زدند و دستان بعضی از ایشان را قطع کردند (همان: ۳۳۰). همان‌طور که روبین اشاره می‌کند، روایت مفصل داستان، در کتاب منمق ذکر شده است؛ این در حالی است که در ده صفحه‌ای که ابن حیب به نقل داستان می‌پردازد، هیچ سندی ذکر نمی‌کند و تنها در قسمت‌هایی به دیوان حسان بن ثابت ارجاع می‌دهد (بغدادی، ۱۴۰۵ق: ۷۰-۵۹).

روبین درباره این ماجرا می‌گوید: «روایت غزال کاملاً غیرقرآنی و به کلی از نزول سوره مسد بیگانه است. به عبارت دیگر، بیشتر از آن که بوی این روایت از آیه نخست سوره مسد به مشام برسد، باید گفت پیش‌ترها، قبل از آغاز رسالت پیامبر، در میان مردم متداول بوده است. بنابراین، چندان دشوار نیست که بپنداریم دو آیه نخست سوره مسد را می‌شود و حتی باید اشاره‌ای به فضای داستان غزال دانست که احتمالاً برای نخستین مخاطبان قرآن شناخته شده بوده است (روبین، ۱۳۹۲ش: ۶۱-۶۰). معنای ضمنی این آیات در ظاهر چنین است که حتی

اگر ابولهب یک بار حرم کعبه را هتک حرمت کرد و از مجازات معمول برای دزدی گریخت، خداوند چنین مقرر داشته است که به زودی دو دستش به جزای شایسته برسد (آیه ۱)؛ این بار نه جایگاه ممتاز خانوادگی، نه مال یا هیچ کرده دیگر او نتواند وی را رهایی بخشد (آیه ۲). مؤید دیگری برای این حدس من که می‌گویم ملامت قرآن نسبت به ابولهب اشاره به قصه غزال دارد، از اینجا برمی‌آید که حسان بن ثابت نیز وقتی یکی از دزدان را مخاطب قرار می‌دهد، وی را با تعبیر «تَبَّأ ل» نفرین می‌کند (همان: ۶۱).

بنابراین قدیمی‌ترین منبع و سرمنشأ بیان داستان غزال کعبه را باید در شعر حسان بن ثابت در دوران جاهلیت و قبل از ظهور اسلام جستجو کرد. روبین سعی می‌کند چنین بنمایاند که عبارت قرآن کریم برگرفته از اشعار و عبارات دوران جاهلیت است. گویی قرآن کریم عبارت «تَبَّتْ يَدَا» را از «تَبَّأ ل» شعر حسان بن ثابت اخذ کرده است؛ اما این نتیجه به احراز مشابهت تام میان قرآن کریم و مضامین این اشعار نیاز دارد، حال آن که چنین شباهتی وجود ندارد. همچنین اگر قرآن کریم از اشعار جاهلیت اقتباس کرده بود، بهترین دست‌مایه برای مخالفان اسلام بود تا با نشان دادن مواضع اقتباس قرآن کریم مانع گسترش اسلام شوند (معارف و امامی‌دانلو، ۱۳۹۵ش: ۷۵). علاوه بر این، اگر قرآن با اخذ از شعر حسان و دزدی ابولهب او را با «تَبَّتْ يَدَا» نفرین کرده باشد، باید حسان نیز خطاب خود به دزد را به همین عبارت نقل می‌کرد نه به صورت «تَبَّأ ل». همچنین قصیده‌ای که روبین به آن استناد می‌کند به صورت کامل چنین است (انصاری، ۱۹۷۴م، ج ۱: ۳۷۰):

- | | |
|------------------------------------|------------------------------------|
| ۱. یا عین جودی بدمع منک منسکب | و ابکی خبیسا مع الغادین لم یثوب... |
| ۷. سائل بنی الحرث المزری بمعشره | أین الغزال علیه الدرّ من ذهب |
| ۸. یا حار قد کنت لو لا ما غضبت له | لله دزک فی عزّ و فی حسب |
| ۹. جلّلت قومک مخزاة و منقصه | ما لن یجلّله حی من العرب |
| ۱۰. یا سالب البیت ذی الأركان حلّته | أذ الغزال فلن یخفی لمستلب |
| ۱۱. بئس البنون و بئس الشیخ شیخهم | تَبَّأ لذلک من شیخ و من عقب |
| ۱۲. تلکم قبیلته حصّت و قلّلهما | دعوی خیبب التي حقّت و لم تخب |

حسان در این قصیده برای خیبب بن عدی انصاری مرثیه‌سرای و بنوحرث بن عامر بن نوفل را هجو می‌کند. حرث (حارث) بن عامر را در جنگ بدر می‌کشد و به همین

دلیل خودش بعدها کشته می‌شود. ابیات ۷ تا ۱۱ به این ترتیب در دیوان تکرار شده‌اند: ۸-۹-
 ۱۰-۷-۱۱ (همان: ۳۷۱) اما بیت ۱۲ فقط در همین جا آمده است. این ابیات که در دیوان
 حسان تکرار شده‌اند، با اندکی تغییر چنین است:

يا حار قد كنت لو لا ما رميت به	لله درك في عزّ و في حسب
جللت قومك محزاة و منقصه	ما لم يجلله حي من العرب
يا سالب البيت ذي الأركان حليته	أذ الغزال فلن يخفى لمستلب
سائل بني الحرث المزري بمعشره	أين الغزال عليه الدرّ من ذهب
بئس البنون و بئس الشّيوخ شيخهم	تبّأ لذلك من شيخ و من عقب

ترجمه: ای حارث! اگر آن تهمتی که به تو زدند، نبود، تو در عزّت و شرف چه بزرگ
 بودی. به قوم خویش جامه ننگ و نقص پوشانیدی، که هیچ کس با قبیله‌اش چنین نکرد. ای
 کسی که از خانه کعبه زیورهایش را دزدیدی، آهویی را که دزدیده‌ای بازگردان، چون دزد
 از آنچه دیده آگاه است. از پسران حارث که عشیره‌اش را خوار کرد، پرس: آهویی را که بر
 آن طلا و جواهر بود، کجاست؟ پسران (حارث) بد پسرانی هستند و بزرگ (پدر) آنها بد
 بزرگی است؛ از همین رو بزرگ (شان) و نسل (ش) هلاک شود.

حسان این شعر را برای حرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف، سرود. گفته شده این
 احتمال نیز وجود دارد که این سروده مستقل از مرثیه خیب باشد؛ اما این احتمال ضعیف
 است به دلیل این که بیت ۱۲ در قصیده اولی، حارث و فرزندان او را به عنوان قبیله‌ای خطاب
 می‌کند که موجب شهادت خیب شد. دلیل دوم این که در جای دیگر نیز مرثیه خیب با اشاره
 به سرقت غزال آمده است (همان، ج ۱: ۲۱۳):

ما بال عينك لا ترقا مدامعها	سحّا على الصّدر مثل اللؤلؤ القلق
على خيب و في الرحمن مصرعه	لا فشل حين تلقاه و لا نرق...
أبا إهاب فبّين لي حديثكم	أين الغزال محلى الدرّ و الورق
لا تذكرنّ إذا ما كنت مفتخرا	أبا كثيبة، قد أسرفت في الحمق
و لا عزيزا فإنّ الغدر منقصه	إنّ عزيزا دقيق النفس و الخلق

در این شعر، ابواهاب - یکی از سارقان غزال کعبه - کسی است که خیب را برای
 فرزند خواهرش، عتبه بن حارث، خرید تا به خاطر کشته شدن پدرش (حارث) او را بکشد
 (همان، ۱۹۸۰م: ۳۴۷).

به هر حال، با توجه به کشته شدن حارث در جنگ بدر و مدتی بعد از آن، شهادت خیب، این قصیده در دوران هجرت به مدینه و بعد از جنگ بدر سروده شده است؛ بنابراین، نمی‌تواند مستند رویین در بیان آیات سوره مسد باشد؛ زیرا این سوره در مکه نازل شد. علاوه بر این، اگر سوره مسد به ماجرای سرقت غزال اشاره داشت، شایسته بود که حسان در شعر خود به آن اشاره کند، نه این که از افرادی غیر از ابولهب نام ببرد. ضمن اینکه ابن حیب هیچ مستندی برای بیان داستان غزال ارائه نمی‌دهد؛ بنابراین میزان واقع‌نمایی و تخیل در آن مشخص نیست.

ابن سعد (۲۳۰-۱۲۸ ق) در کتاب خود نقل می‌کند که این غزالها را قبیله جرهم به هنگام خروج از مکه در چاه زمزم دفن کردند. بعدها هنگام حفر مجدد چاه زمزم توسط عبدالمطلب، این غزالها به همراه سایر اموال پیدا شد و ایشان، آن غزالها را به عنوان اموال کعبه بر آن آویختند که توسط سه نفر دزدیده شد (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۶۹). ابن هشام (متوفی ۲۱۳ یا ۲۱۸ ق) نیز در کتاب خود نقل می‌کند که عبدالمطلب پس از ادعای قریش برای شراکت در اموال پیدا شده، قرعه انداخت و شمشیرها و آهن طلایی را به عنوان اموال کعبه به در آن آویخت (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱: ۱۹۷). این درحالی است که ازرقی (به دلیل اختلاف متوفی بین ۲۵۰-۲۱۲ ق) به دفن شمشیرها و دو مجسمه در چاه زمزم اشاره می‌کند (ازرقی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۹۲) اما هنگام بر شمردن آویزه‌های کعبه سخنی از غزالها نمی‌آورد. در هر صورت نصب اشیای ارزشمند در کعبه سنتی بود که قبل از اسلام وجود داشت و تا چند قرن پس از ظهور اسلام نیز ادامه یافت (همان: ۲۲۶-۲۲۳).

رویین در ادامه می‌گوید: «چنین برداشتی از سوره مسد، یعنی سوره مذکور به مقطع تاریکی از زندگی ابولهب در جاهلیت اشاره دارد که آن روزها وی با تکیه بر قدرتش گستاخانه علیه خداوند اقدام می‌کرد و به هتک حرمت غزال عبدالمطلب پرداخت. این خاطره کهن با شروع دشمنی ابولهب علیه پیامبر بار دیگر زنده شد و سوره مسد آمده است تا گناهان و جرایم گذشته و امروز او علیه خداوند و فرستاده‌اش را محکوم کند» (رویین، ۱۳۹۲ ش: ۶۱).

رویین، سپس سؤالی درباره علت غفلت مفسران از این ماجرا مطرح کرده و خود به آن

پاسخ می‌دهد: «چرا نمی‌توان در منابع تفسیری اشاره‌ی روشنی یافت که ما را از سوره‌ی مسد به یاد روایت غزال اندازد؟ به نظرم پاسخ ساده است. پس از تثبیت و جا افتادن الگوهای تفسیری، این اندیشه که قرآن شاید سرقت گذشته از کعبه و هتک حرمت غزال طلایی را گناهی بزرگ دانسته است، دیگر چندان مقبول و مناسب نبود. عالمانی که دانش رسمی تفسیر را شکل دادند، پیش‌تر خود متأثر از اندیشه‌های بت‌شکناهی بودند که طی سده‌ی نخست هجری جا افتاده بود. مطابق این اندیشه‌ها، تمام مجسمه‌ها و تصاویر از موجودات زنده بایست از درون کعبه محو می‌شد. نقل است که پیامبر نیز خود با پارچه‌ای خیس تصاویر جاهلی را از درون خانه خدا زدود. با غزالی طلایی، حتی اگر دیگر در کعبه هم نباشد، چندان بیش از این تسامح صورت نمی‌گرفت. بنابر برخی روایات، پیامبر به همسرش ام سلمه دستور داده بود خود را از چنین غزال طلایی مشابهی خلاصی بخشد و آن را صدقه دهد. از این منظر و در فضای بت‌شکناهی پس از اسلام، محو غزالی طلایی از کعبه، حتی به طریق دزدی، دیگر آن اندازه که مکیان جاهلی می‌پنداشتند، گناه بزرگی نبود؛ از این رو، مفسران قرآن نمی‌توانستند ماجرای غزال ابولهب را به منابع تفسیری بازگردانند. در بیان اسباب نزول سوره‌ی مسد، ابولهب را باید با گناهان دیگر پیوند می‌زدند که بیشتر با الگوی رایج مخالفت مستقیم علیه پیامبر تطابق داشته باشد. اقوال تفسیری که مفسران قرآن تمایل به ثبت و ضبط آنها داشته‌اند، انواع تفاسیل و ریزه‌کاری‌های تفسیری در باب «دستان ابولهب» است. با این حساب، سوره‌ی مسد از تمام زمینه‌ها و پیوندهای ماقبل اسلام جدا می‌شود و صرفاً به اختلاف میان پیامبر و ابولهب انحصار می‌یابد» (همان: ۶۲).

در سخنان روبین بایستی به چند نکته توجه کرد:

اول: تعمدی بودن پرهیز از تفسیر صحیح آیه به دلیل ناسازگار بودن وجود بت در کعبه با اندیشه اسلامی و مسلمانان؛ اما پیامبر اکرم و ائمه معصومان (علیهم السلام) ابایی از بیان حقیقت نداشتند. پس چرا چنین اشاره‌ای توسط ایشان صورت نگرفته و از طریق نقل روایات به ما نرسیده است؟

دوم: اگر در فضای بت‌شکناهی پس از اسلام، محو غزالی طلایی از کعبه، حتی به طریق دزدی، دیگر آن اندازه که مکیان جاهلی می‌پنداشتند، گناه بزرگی نبود، پس چرا خداوند با

نزول سوره مسد، این مسأله را یادآوری کرد؟ بنابراین، باید گفت بنا به نظر روبین مفسران مسلمان دچار انحراف در بیان حقایق شدند یا این که اهمیت گناهان را حتی با نزول سوره ای مرتبط با آن متوجه نشدند.

سوم: یکسان دانستن خروج بت از کعبه چه به قصد پاک سازی و طهارت کعبه، چه به قصد سرقت اشیای درون کعبه. نتیجه این می شود که دو عمل یکسان و مشابه را که به هدف و نیت متفاوت انجام می شود و هر یک اسم خاصی دارد، دارای یک حکم بدانیم. در اولی پیشبرد حکومت اسلامی مورد نظر بود و در دومی منافع شخصی. به مثالی در این زمینه اشاره می شود: در مسجد و اماکن مقدس حفظ طهارت از هر لحاظ واجب است. فرض شود فرشی نجس در مسجد وجود دارد، باید سریع آن را خارج کرد و چون مال مسجد است، منافع آن پس از تطهیر به مسجد باز می گردد. حال اگر کسی همین فرش نجس را به نیت سرقت و فروش آن از مسجد خارج کند، حکمش چیست؟ یا فرض شود اینکه استفاده از طلا برای معماری مساجد حرام است، حال اگر طلایی به کار رفت، جواز دزدی آن به دلیل جدا کردنش از مسجد وجود دارد یا این که باید آن را برداشت و هزینه اش را صرف مسجد نمود؟ علاوه بر این، نوع بیان روبین به گونه ای است که گویا دو غزال به عنوان بت در کعبه قرار گرفت؛ در حالی که آن ها به عنوان اموال کعبه به دیواره آن آویخته شدند.

چهارم: این که سوره مسد به چه دلیل نازل شد، یک مسأله است و این که یادآور چیست، مسأله ای دیگر. برای مثال سوره فیل یادآور ماجرای حمله به کعبه به جهت ویران نمودن آن است اما به سبب این حمله نازل نشد. آیه اول سوره مسد، با توجه به سیاق آیه بعد، مفهومی ادبی و مجازی دارد و نه مفهومی وابسته به یکایک الفاظ. بنابراین، یادآور سرقت غزال کعبه نیست.

پنجم: معنای مطرح شده روبین درباره آیه، حق مطالبه گری و اعمال قانون در جرم های جاهلیت را برای حاکم سرزمین اسلامی باقی می گذارد و نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) می تواند حد سرقت را بر ابولهب جاری کند. پس اگر چنین نکرد، به این معنا است که یا ابولهب توبه کرده و بخشیده شده است که دیگر جایی برای تهدید سوره مسد و حتی نزول آیه دال بر آن باقی نمی ماند، و یا توبه نکرده و همچنان تحت تعقیب قانون الهی است. در این

صورت، جاری نشدن حکم بر او و موکول ساختن آن به آخرت با عدالت سازگار نیست و خلاف عقل است. در نتیجه باید عملی غیر از سرقت، در میان باشد که تنها در آخرت حکم آن قابل اجرا است؛ زیرا خداوند کارنامه سیاه یک مجرم را به او یادآوری نمی‌کند، مگر اینکه حال کنونی وی بدتر از قبل باشد. پس آنچه موجب نزول سوره مسد بوده، جرایم سنگین‌تر از گذشته امروز ابولهب است.

ششم: با در نظر گرفتن این نکته که سوره مسد در مکه نازل شده است و در آن زمان، اغلب مسلمانان قشر فقیر جامعه را تشکیل می‌دادند، تعداد اندک مسلمانان و نظام طبقاتی حاکم بر شهر مکه که به ثروتمندان جامعه و ارتباط خونی و قبیله‌ای بهای بیشتری می‌داد و نیز بر مسند قدرت نبودن مدعیان غزال از جمله عبدالمطلب و در عین حال اتحاد کفار مکه علیه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و مسلمانان، به نظر می‌رسد که اشاره به سرقت غزال بیشتر موجب تمسخر مسلمانان از سوی کفار می‌شد تا اینکه محق بودن آنان را نشان دهد (معارف و امامی دانالو، ۱۳۹۵ش: ۷۳).

هفتم: روایت غزال کعبه، موضوع تقابل ابولهب با رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و آزار مدام آن حضرت را که مورخان و راویان حدیث نقل کرده‌اند، به حاشیه می‌برد و چنان وانمود می‌کند که خداوند بیش از آن که از دشمنی و تکذیب‌های مداوم ابولهب خشمگین باشد، از رفتار او در عصر جاهلیت خشمگین بوده است (گروه نویسندگان، ۱۳۹۰ش: ۳۶). ممکن است گفته شود، تفسیری که بتواند از یک سو به رفتار ابولهب اشاره کند و از سوی دیگر پرسش روین را پاسخ دهد، این است که «یدا» در این سوره نه به معنای «دو دست ظاهری» بلکه کنایه از دو پسر ابولهب است که او از آنها برای آزار پیامبر (صلی الله علیه و آله) استفاده کرده است (معارف و امامی دانالو، ۱۳۹۵ش: ۷۶)؛ اما پذیرش این نظر تنها یکی از مصادیق «دست» به عنوان نماد قدرت را شامل می‌شود و قبول این مصداق به عنوان تفسیر آیه مورد بحث به قرینه احتیاج دارد. از طرف دیگر همواره بین چند مصداق، آن که قرینه قوی‌تر و نزدیک‌تری دارد، انتخاب می‌شود. به عبارت دیگر، سیاق آیات سوره مسد تهدید شدیدی به هلاکت ابولهب، اموالش، هر چه به دست می‌آورد و هلاکت همسرش

است. این سیاق با محدود نمودن بیان آیات به فرزندان ابولهب بیگانه است و حداکثر می‌توان فرزندان او را یکی از انواع تلاش‌های ابولهب برای ضربه زدن به اسلام دانست.

نتیجه

روایت غزال کعبه، نمی‌تواند نشانگر سبب نزول سوره مسد باشد؛ زیرا تقابل ابولهب با رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و آزار مداوم ایشان را به حاشیه می‌برد و بین صدر و ذیل آیه ارتباطی ایجاد نمی‌کند. مدعای روبین علاوه بر اینکه نوعی خلط مبحث میان سبب نزول و جریان تاریخی مورد اشاره در سوره است، مفسران مسلمان را به پنهان ساختن حقایق متهم می‌کند که ادعایی بدون دلیل است. ضمن آن که روبین استدلال خود را بر روایات نامعتبر بنا کرده و تتبع تمام نیز در مستندات تاریخی انجام نداده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). **الطبقات الكبرى**. تحقیق محمد عبدالقادر عطا. بیروت: لبنان.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). **التحریر و التنویر**. بی جا: بی نا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
۵. ابن هشام، عبدالملک. (بی تا). **السیرة النبویة**. تصحیح ابراهیم ایاری، مصطفی سقا و عبدالحفیظ شبلی. بیروت: دارالمعرفة.
۶. ازرقی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۶ق). **أخبار مکه و ما جاء فيها من الآثار**. تحقیق رشدی صالح ملحس. بیروت: دارالأندلس.
۷. انصاری، حسان بن ثابت. (۱۹۸۰م). **دیوان حسان بن ثابت**. شارح عبدالرحمان برقوی. بیروت: دارالأندلس.
۸. _____ . (۱۹۷۴م). **دیوان حسان بن ثابت**. تحقیق ولید عرفات. بیروت: دارصادر.
۹. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**. به تحقیق علی عبدالباری عطیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. بحرانی، سیدهاشم. (۱۴۱۶ق). **البرهان فی تفسیر القرآن**. تهران: بعثت.
۱۱. بخاری، ابو محمد بن اسماعیل. (۱۳۹۰ش). **الجامع الصحیح** (صحیح بخاری). ترجمه عبدالعلی نور احراری. تربت جام: شیخ الاسلام احمد جام.
۱۲. بغدادی، محمد بن حبیب (۱۴۰۵ق). **کتاب المنمق فی أخبار قریش**. تصحیح و تعلیق خورشید احمد فاروق. بیروت: عالم الکتب.
۱۳. بیضاوی، محمد بن عمر. (۱۴۱۸ق). **انوار التنزیل و اسرار التأویل**. بیروت: دار إحیا التراث العربی.
۱۴. پایگاه مرکز مطالعات اسلامی به زبان های اروپایی: www.clisel.com
۱۵. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۹۹۶م). **الجامع الكبير** (سنن ترمذی). تحقیق بشار عواد معروف. بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۱۶. تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ق). **تفسیر تستری**. تحقیق محمد باسل عیون السود. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. (۱۳۶۳ش). **تفسیر اثنا عشری**. تهران: میقات.
۱۸. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۳ق). **تبیین القرآن**. بیروت: دارالعلوم.
۱۹. حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقیق و تصحیح علی هلالی و علی سیری. بیروت: دارالفکر.

۲۰. خطیب، عبدالکریم. (بی تا). **التفسیر القرآنی للقرآن**. بی جا: بی نا.
۲۱. خفاجی، محمد عبدالمنعم؛ عبدالجبار، عبدالله (۱۹۸۰م). **قصه الأدب فی الحجاز**. قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه.
۲۲. رامیار، محمد. (۱۳۶۹ش). **تاریخ قرآن**. تهران: امیرکبیر.
۲۳. روبین، آری. (۱۳۹۲ش). «دستان ابولهب و غزال كعبه. ترجمه علی رضا کریمی نیا». **زبان قرآن، تفسیر قرآن**. مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان. تهران: هرمس.
۲۴. سزوارى نجفی، محمد. (۱۴۱۹ق). **ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن**. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۵. سمرقندی، نصر بن محمد. (بی تا). **بحر العلوم**. بی جا: بی نا.
۲۶. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۷. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۸. طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲ش). **پرتوی از قرآن**. چاپ چهارم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۹. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. ترجمه گروه مترجمان. تحقیق رضا ستوده. تهران: فراهانی.
۳۱. _____ . (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تحقیق محمد جواد بلاغی. تهران: ناصر خسرو.
۳۲. طنطاوی، سید محمد. (بی تا). **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**. بی جا: بی نا.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: دار إحیا التراث العربی.
۳۴. طب، عبدالحسین. (۱۳۸۷ش). **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ دوم. تهران: انتشارات اسلام.
۳۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. چاپ سوم. بیروت: دار إحیا التراث العربی.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**. چاپ دوم. قم: هجرت.
۳۷. فضل الله، محمدحسین. (۱۴۱۹ق). **تفسیر من وحی القرآن**. چاپ دوم. بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۳۸. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۸ق). **الأصفی فی تفسیر القرآن**. تحقیق محمدحسین درایتی و محمد رضا نعمتی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۹. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). **الجامع لأحكام القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۴۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ش). **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**. تحقیق حسین درگاهی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۴۱. گروه نویسندگان. (۱۳۹۰ش). **دروغ‌پردازی و دجال‌گری علیه دولت نبوی و علوی** (از هیاهوی ملحدانه در شرق مکه تا غوغای منافقانه در غرب رقه). تهران: مؤسسه فرهنگی هنری قدر ولایت.
۴۲. گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق). **تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده**. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، دوم.
۴۳. مدرسی، محمد تقی. (۱۳۷۷ش). **تفسیر هدایت**. ترجمه احمد آرام. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴۴. مرکز مطالعات اسلامی زبان‌های اروپایی <http://www.clisel.com>
۴۵. معارف، مجید؛ امامی دانالو، حسام. (۱۳۹۵ش). «دستان ابولهب: تحلیل انتقادی نظریه آری روبین درباره آیه نخست سوره مسد». **پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن**. سال پنجم. شماره ۱. صص: ۶۳-۸۰.
۴۶. معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۵ق). **التمهید فی علوم القرآن**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۷. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). **تفسیر الکاشف**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. _____ . (بی تا). **التفسیر المبین**. قم: بنیاد بعثت.
۴۹. ملاحویش، عبدالقادر. (۱۳۸۲ق). **بیان المعانی**. دمشق: مطبعه الترقی.
۵۰. نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۲۰۰۹م). **تأویلات النجمیه فی التفسیر الاشاری الصوفی**. تحقیق احمد فرید مزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۱. نیشابوری، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. تحقیق شیخ زکریا عمیرات. بیروت: دارالکتب العلمیه.



Critique of the article "reflection of the culture of the revelation time in the qur'an" by baha'uddin khorramshahi

Ali Akbar Kalantari ¹
Mojtaba Moslehi ²

Abstract

In some verses of the Qur'an, the culture and beliefs contemporary to the time of revelation are mentioned. This factor led some to the theory of "the influence of the culture of the revelation time on the Qur'an." One of these people is Mr. Baha'uddin Khorramshahi. He presented his theory in the article "Reflection of the culture of the revelation time in the Qur'an". He believes: although the Qur'an was revealed to the Prophet (PBUH) by God with all his words, but sometimes in order to accompany and appease the people of the age of revelation, God has expressed their beliefs knowingly and intentionally; Therefore, if in some cases, verses from the Qur'an were contrary to science and the real world, one should not think that a verse from the Qur'an has been invalidated. Khorramshahi has relied on evidences and proofs from the Qur'an to prove his theory, including: the issue of the causes of revelation, the reflection of the culture of ignorance with the intention of transgression and correction, the Qur'an's use of literary forms and methods and words of the age of revelation, and the mention of jinn, magic and the evil eye in the Qur'an. In the present study, in a descriptive-analytical method and with a critical tendency, each of these evidences and reasons was analyzed and examined with reference to other verses of the Qur'an. The result of the research was that none of the evidences cited by Khorramshahi can prove the theory that there is a superstitious and contrary science in the Qur'an and the Qur'an has accepted it.

Keywords: Holy Quran, Culture and Beliefs, Time of Revelation, Baha'uddin Khorramshahi.

1. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Shiraz University, Faculty of Theology and Islamic Studies | aak1341@gmail.com

2. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Shiraz University | mojtaba.moslehi.lar44@gmail.com (Corresponding author)



نقد و بررسی مقاله «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» از بهاء‌الدین خرمشاهی

علی اکبر کلانتری^۱
مجتبی مصلحی^۲

چکیده

در آیاتی از قرآن به فرهنگ و عقاید مردم معاصر نزول اشاره شده است. همین عامل سبب شد عده‌ای نظریه «تأثیر قرآن از فرهنگ زمانه» را مطرح کنند. یکی از این افراد آقای بهاء‌الدین خرمشاهی است. ایشان نظریه خود را در مقاله «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» ارائه داده است. ایشان معتقد است: قرآن هرچند با تمام الفاظش از طرف خداوند بر پیامبر (ص) نازل شده، اما برخی مواقع به جهت همراهی و مماشات با مردم عصر نزول، خداوند عالماً و عامداً عقاید آنان را بیان کرده است؛ لذا اگر در مواردی، آیاتی از قرآن مخالف علم و جهان واقع بود، نباید پنداشت که آیه‌ای از قرآن ابطال شده است. خرمشاهی برای اثبات نظریه خود به شواهد و دلایلی از قرآن استناد کرده، از جمله: مسأله اسباب‌النزول، انعکاس فرهنگ جاهلیت به قصد تخطئه و اصلاح، استفاده قرآن از قالب‌ها و شیوه‌های ادبی و واژگان عصر نزول و همچنین ذکر جن، سحر و چشم‌زخم در قرآن. در پژوهش حاضر، به روش توصیفی - تحلیلی و با گرایش انتقادی، تک‌تک این شواهد و دلایل با استناد به سایر آیات قرآن، تحلیل و بررسی شد. حاصل پژوهش این شد که هیچ‌یک از شواهدی که خرمشاهی به آن استناد کرده، نمی‌تواند اثبات‌کننده این نظریه باشد که در قرآن مطلبی خرافی و خلاف علم آمده و قرآن نیز آن را پذیرفته است.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، فرهنگ و عقاید، عصر نزول، بهاء‌الدین خرمشاهی.

^۱ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی | aak1341@gmail.com

^۲ دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول) | mojtaba.moslehi.lar44@gmail.com

۱. مقدمه

قرآن کریم به زبان عربی مبین (شعراء/ ۱۹۵)، زبان قوم پیامبر^(ص)، در قرن هفتم میلادی در شبه جزیره عربستان بر حضرت محمد^(ص) نازل شد. از آنجا که قرآن به زبان عربی است و برای بیان مقاصد و معانی خود از قالب‌های زبان عربی مانند: استعاره، تشبیه، تمثیل و... استفاده نموده و همچنین با توجه به اینکه در قرآن به پدیده‌ها و اعتقادات و آداب و رسوم و مسائلی اشاره شده که در آن زمان شبه جزیره عربستان مطرح بوده، این فرضیه مطرح شد که قرآن متأثر از فرهنگ زمان خود است.

شایان ذکر است که فرضیه اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه هرچند، دو سه قرن اخیر رواج یافته اما باید توجه داشت که این تفکر در بین مشرکین عصر نزول نیز مطرح بوده است: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا افْتِرَاءُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخِرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا أُسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا»^۱ (فرقان/ ۴ و ۵). حتی پس از آن در همان قرن اول این فرضیه توسط یوحنا دمشقی مسیحی^۲ پسر سرجون بن منصور رومی مسیحی کاتب و مشاوره معاویه بن ابی‌سفیان مطرح شد که اسلام را متأثر از آموزه‌های مسیحیت می‌دانست (دره حداد، ۱۹۸۲: ۱۰۶۶؛ معلمی، ۱۳۹۸: ۱۸). سپس این تفکر در بین تعداد اندکی از مفسران اسلامی نفوذ کرد. این مفسران در تفسیر برخی آیات به تأثیرپذیری از فرهنگ عصر نزول و مطابقت برخی آیات با باورهای عصر جاهلیت اذعان کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۲۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۷۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۶۲).

البته فرضیه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول به شکل‌های متفاوتی تقریر شده که هر یک پیامدهای خاص خود را دارد؛ مثلاً تعدادی از مستشرقان با انکار و حیانی بودن قرآن بر این عقیده‌اند که قرآن کاملاً تسلیم فرهنگ و باورهای عرب جاهلی بوده و پیامبر^(ص) همان سنت‌های بت‌پرستان، عقاید ادیان مختلف و قوانین معاملاتی عرب‌ها و... را با اندک

^۱ قرآن این بندار را رد کرده است: «قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا رَحِيمًا» (فرقان/ ۶) «وَلَقَدْ

تَنَزَّلْنَا نَهْمًا يَتُوقَلُونَ إِنَّهَا عَلَّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانٍ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل/ ۱۰۳).

^۲ در منابع اسلامی نام او منصور یا جبر ذکر شده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۳۰۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲۰: ۱۶۱).

اصلاحاتی به‌عنوان دین برای مردم بیان کرده است؛ به‌طوری‌که قرآن بازتابی از افکار و ایده‌های عصر نزول است (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۶).

برخی نیز با پذیرش وحیانی بودن قرآن بر این باورند که اساساً هرگونه متنی بازتاب مناسبات فرهنگی و باورهای حاکم بر زمانه تاریخی به وجود آمدن آن متن است. قرآن نیز به‌عنوان یک متن تاریخی لزوماً با معتقدات، باورها و مناسبات عصر خویش همراهی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که متن و نص چیزی جز یک محصول فرهنگی عصر مؤلف متن نخواهد بود (ابوزید، ۱۹۹۴: ۲۴؛ همان، ۱۹۹۲: ۱۹۴-۱۹۳).

عده‌ای نیز ضمن پذیرش وحیانی بودن قرآن، بر این باورند که در مواردی قرآن کریم از اصطلاحات و آداب محاوره عرب جاهلی و همچنین از فرهنگ مردم و آداب و باورهای آنان ولو غلط و مخالف واقعیت و گزاره‌های علمی، به‌عنوان ابزاری برای تفهیم معارف الهی استفاده کرده است. به‌عبارت‌دیگر، در مواردی قرآن کریم فرهنگ و باورهای مردم عصر پیامبر^(ص) را گزارش داده و آن‌ها را در خود انعکاس داده، بدون آنکه داوری کند؛ بنابراین اگر بطلان آن‌ها ثابت شود پیام و مدلول قرآن نقض و ابطال نشده است (دروزه، ۱۴۰۰: ۱۱۲؛ جلیلی، ۱۳۷۳: ۳۹). یکی از افرادی که به این نظریه گرایش دارد، بهاء‌الدین خرمشاهی است. ایشان مقاله خود با عنوان «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم» را در سال ۱۳۷۴ شمسی در مجله «بینات» به چاپ رسانده‌اند.

در پژوهش حاضر پس از بیان معنای لغوی و اصطلاحی «فرهنگ» و «زمانه»، سعی می‌شود نظریه بهاء‌الدین خرمشاهی به روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به آیات قرآن و برداشت مفسران از آن‌ها، بررسی و نقد شود.

۲-۱. پیشینه پژوهش

در تحلیل و نقد نظریه انعکاس فرهنگ زمانه در قرآن، کتاب‌ها و مقالات متعددی نوشته شده است؛ مانند: ۱- کتاب «قرآن و فرهنگ زمانه» (۱۳۸۰) اثر محمدعلی ایازی. نویسنده در فصل سوم این کتاب ابتدا نظریه بازتاب فرهنگ زمانه را توضیح داده و سپس به تفاوت این نظریه با نظریه زبان قوم بودن قرآن و همچنین نظریه تأثیر قرآن از فرهنگ زمانه اشاره داشته است؛ پس از آن، اهداف و پیامدهای نظریه را تبیین نموده و در انتها هشت اشکال

بر کلیت نظریه بازتاب فرهنگ زمانه بیان کرده است. نویسنده در این کتاب متعرض تک‌تک شواهد و دلایل خرمشاهی نشده است. ۲- مقاله «قرآن و فرهنگ عصر نزول» اثر عبدالمجید طالب‌تاش (فصلنامه علمی پژوهشی قبسات: ۱۳۸۷)؛ در این مقاله به تبیین این امر پرداخته شده که هرچند قرآن متنی عربی است اما این متن محصول فرهنگ عربی نیست، بلکه فرهنگ عربی و دیگر فرهنگ‌ها و ام‌دار فرهنگ قرآنی هستند. ۳- مقاله «مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه» از حسن‌رضا رضایی (دوفصلنامه قرآن پژوهی خاور شناسان: ۱۳۸۸)؛ در این مقاله تفکیکی بین نظریه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه که از سوی مستشرقان مطرح شده، با نظریه خرمشاهی (بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن) صورت نگرفته است. نویسنده در این مقاله با توجه به اینکه قرآن با بسیاری از فرهنگ عصر جاهلی برخورد انکاری یا اصلاحی داشته، نتیجه گرفته که قرآن از فرهنگ زمانه متأثر نشده و همچنین عربی بودن قرآن نیز به معنای ورود فرهنگ خرافی در قرآن نیست. ۴- مقاله «قرآن و فرهنگ عصر نزول» از حسین فقیه (مجله بینات: ۱۳۸۹)؛ در این مقاله سه دیدگاه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، قرآن به زبان قوم و قرآن، بازتاب فرهنگ زمانه (دیدگاه خرمشاهی)، از هم تفکیک شده و هر کدام به صورت جداگانه نقادی شده است. نویسنده در این مقاله بدون اینکه متعرض شواهد و دلایل بهاء‌الدین خرمشاهی شود، سه اشکال را بر اصل این نظریه وارد کرده است. ۵- مقاله «قرآن و فرهنگ زمانه» از حیدرعلی رستمی (فصلنامه مطالعات تفسیری: ۱۳۸۹)؛ در این مقاله نیز تفکیکی بین تقریرات متفاوت تأثیر قرآن از فرهنگ زمانه صورت نگرفته است. نویسنده در این مقاله کوشیده است خاستگاه تاریخی و نظری این دیدگاه را ریشه‌یابی کند و به نقد این عوامل بپردازد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در تمام این تألیفات، راجع به اصل نظریه انعکاس فرهنگ زمانه در قرآن و تقریرات مختلفی که از آن وجود دارد، بحث شده است اما به صورت مجزا، راجع به تک‌تک شواهد و دلایلی که خرمشاهی در تأیید نظریه خود بدان اشاره کرده، مطالب مستقلاً بیان نشده است.

البته دو مقاله نگاشته شده که فقط ناظر به یکی از پنج دلایل و شواهدی است که بهاء‌الدین خرمشاهی نظریه خود را مستند بدان کرده است؛ آن دلیل عبارت است از: استفاده قرآن از قالب‌های زبانی، ادبی و شیوه‌های بیانی. یکی مقاله «تشبیهات و تمثیلات قرآن و

فرهنگ زمانه» اثر فتحیه فتحی زاده و نجمیه افشاری (مجله سفینه: ۱۳۸۸). دیگری مقاله «استعاره‌های مثال‌های قرآن و فرهنگ زمانه» از مریم صالحی منش (پرتو وحی: ۱۳۹۵). در این دو مقاله به تبیین این امر پرداخته شده که استفاده قرآن از شیوه‌های بیانی مردم عصر نزول با جاودانگی قرآن منافات ندارد؛ اما خرمشاهی چهار شاهد و دلیل دیگر نیز مطرح کرده که نیاز به تبیین و توضیح دارد.

۲. معنای لغوی و اصطلاحی «فرهنگ» و «زمانه»

از آنجا که محور بحث بر انعکاس فرهنگ زمانه در قرآن کریم است، ضروری است در ابتدا منظور از «فرهنگ» و «زمانه» روشن شود.

«فرهنگ» در لغت به معانی مختلفی آمده است؛ از جمله: «تعلیم و تربیت، علم و دانش و ادب، کتاب لغات (واژه‌نامه)، مجموع آداب و رسوم، مجموعه علوم و معارف و هنرهای یک قوم» (دهخدا، ۱۳۴۱: ذیل مدخل)؛ اما از آنجا که فرهنگ از اصطلاحات مورد استفاده در علوم جامعه‌شناسی نیز هست، جامعه‌شناسان فرهنگ را چنین تعریف کرده‌اند: «مجموعه علوم، دانش‌ها، هنرها، افکار و عقاید، اخلاقیات، مقررات و قوانین، آداب و رسوم و سایر آموخته‌ها و عاداتی است که انسان به‌عنوان یک عضو از جامعه کسب می‌کند» (محسنی، ۱۳۶۳: ۱۶۴). «زمانه» در لغت به معنای «دهر و روزگار» آمده است (معین، ۱۳۷۱: ذیل مدخل) و منظور ما در این پژوهش، روزگار و عصر حیات پیامبر اکرم (ص) و نزول قرآن است. شایان ذکر است تعاریفی که ارائه شد، منطبق با تعریف ارائه شده بهاء‌الدین خرمشاهی نیز هست (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۱).

۳. بررسی و نقد دیدگاه بهاء‌الدین خرمشاهی مبنی بر انعکاس فرهنگ

زمانه در قرآن

در این قسمت ابتدا ادعای بهاء‌الدین خرمشاهی را بیان می‌کنیم. سپس شواهد و دلایلی را که نویسنده مقاله برای ادعای خویش آورده، ذکر کرده و در ذیل هر یک از این شواهد، به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم و در پایان نیز ایرادات و ابهاماتی که بر کلیت این نظریه وارد است، ذکر می‌کنیم.

قبل از شروع بحث ضرورت رعایت اخلاق علمی ایجاب می‌کند دو نکته را یادآور شویم: یکی اینکه جناب خرمشاهی این ادعا را یک نظریهٔ موقت و قابل نقد می‌داند و در ابتدای مقاله می‌نویسد: «از آنجا که این نظریه تازه است و قطعی و استدلالی و اثبات پذیر نهایی نیست، لذا هم ادب شرعی و هم اخلاق و احتیاط علمی ایجاب می‌کند که آن را مسلم و مفروغ تلقی نکنیم» (همان: ۹۰). نکته دیگر اینکه باید توجه داشت که خرمشاهی قرآن را اثری و حیانی می‌داند که با تمام الفاظ آن از طرف خداوند توسط جبرئیل بر پیامبر نازل شده است (همان: ۹۰). لذا نباید تصور شود که ایشان منکر و حیانی بودن عین الفاظ قرآن است.

۱-۳. نظریهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی

خرمشاهی معتقد است که خداوند به صلاحدید خود عالماً و عامداً بخشی از فرهنگ و جهان‌بینی مردمان عصر نزول قرآن را در قرآن راه داده است؛ لذا اگر در قرآن مطالبی مخالف علم بود، نباید انکار کرد؛ چرا که قرآن فرهنگ زمانه را بازتاب داده است. خرمشاهی در این باره می‌نویسد: «راقم این سطور خود بر آن است که فرهنگ یعنی آداب و عادات و عقاید و معارف و رسوم و مناسبات و جهان‌بینی مردمان عصر نزول قرآن (و طبعاً مقادیری از فرهنگ یا شبه فرهنگ جاهلیت) عالماً و عامداً به صلاحدید صاحب قرآن، خداوند سبحان، در کلام الله (قرآن) راه داده شده است (نه اینکه قهراً و طبعاً راه یافته است)» (همان: ۹۱). ایشان در ادامهٔ مقاله خود می‌نویسد: «خداوند همان‌گونه که قطعه یا قطعی از زبان مردم عربستان سدهٔ هفتم میلادی یعنی زبانی با زمان و مکان و تاریخ و جغرافیای معین و معلوم برای بیان وحی خود استفاده کرده است، همان‌گونه قطعه یا قطعی از کل فرهنگ آن عصر برگرفته است تا بر مبنای آن بتوان نامتناهی را در متناهی بازگفت و دریا را در برکه انعکاس داد» (همان: ۹۱)؛ «لذا اگر در قرآن کریم هیئت بطلمیوسی یا طب جالینوسی منعکس باشد، نباید انکار کرد و اگر پیشرفت علم هیئت بطلمیوسی و طب جالینوسی را ابطال کرد نباید نتیجه گرفت که احکامی از قرآن را ابطال کرده است؛ زیرا قرآن و فرهنگ زمانه را بازتاب داده است نه لزوماً و در همه موارد حقایق ازلی و ابدی را» (همان: ۹۵).

چنانکه ملاحظه می‌شود، طبق نظر خرمشاهی نظریهٔ بازتاب فرهنگ زمانه مربوط به همه آیات قرآن نیست بلکه تنها شامل بخشی از آیات است و پاره‌ای دیگر از آیات حکایت از

حقایق ازلی و ابدی و ثابت دارد؛ بنابراین از نظر خرمشاهی اگر در قرآن آیاتی مخالف واقع و علم بود، از آن‌روست که هدف آن، همراهی با فرهنگ و باور مردمان عصر نزول بوده و خداوند این را عامداً در قرآن ذکر کرده است. تفاوت نظریه مشهور مسلمانان با ادعای خرمشاهی در این است که مشهور مسلمانان هر چند منکر ورود فرهنگ عصر در قرآن نیستند اما این امر را به معنای ورود گزاره‌های خرافی و غیرعلمی در قرآن نمی‌دانند. خرمشاهی در تأیید نظریه خود دلایلی از قرآن ذکر می‌کند که در ادامه به بیان و ارزیابی آن‌ها می‌پردازیم:

۳. ۱. ۱. مسأله اسباب‌النزول یا شأن نزول

اولین مبحثی که نویسنده مقاله «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» در تأیید نظریه خود مطرح کرده، مسأله اسباب‌النزول^۱ است. خرمشاهی در این باره می‌نویسد: «اولین پدیده‌ای که حاکی از راه دادن بخشی از زندگی و فرهنگ مردم معاصر با نزول قرآن در قرآن کریم است و مقبول همگان از مسلمان و غیرمسلمان است، مسأله اسباب‌النزول یا شأن نزول است؛ یعنی این پدیده که مسائل مادی و رویدادها یا حتی سؤال‌هایی پیش می‌آید که غالباً حضرت رسول (ص) و اصحاب یا معاصران او در معرض آن‌ها بوده‌اند و به دنبال آن و به تناسب آن آیه یا آیاتی از قرآن کریم نازل شده است» (همان: ۹۲-۹۱).

بررسی و نقد

درباره اسباب‌النزول و اینکه آیا این مسأله می‌تواند تأییدی بر نظریه خرمشاهی باشد، نیاز است دو نکته بیان گردد؛ اول اینکه بیشتر آیات قرآن بدون پیش‌زمینه خاصی و بدون این که ناظر به حادثه یا پیشامدی باشد، نازل شده است. از میان ۶۲۳۶ آیه قرآن، حداکثر ۴۶۰ آیه آن دارای سبب و نزول است (حنفی، ۱۹۹۰: ۱۳۶)؛ بنابراین بیشتر آیات قرآن جنبه عام و کلی دارد و ناظر به پیشامدهای عصر نزول نیست و لذا این دسته از آیات نمی‌تواند مختص به زمان یا مکان خاصی باشد. دوم اینکه مسأله اسباب‌النزول، تنها ورود فرهنگ مردم معاصر قرآن را

^۱. سبب نزول عبارت از اموری (حادثه، اوضاع و شرایط و سؤالهایی که در جامعه مطرح می‌شد) است که یک یا چند آیه و یا سوره‌ای در پی آنها و به خاطر آنها نازل شده است (حجتی، ۱۳۸۹: ۲۰). به تعبیر دیگر، حادثه یا پیشامدی را که متعاقب آن آیه یا آیاتی نازل می‌شد، سبب نزول می‌نامند (معرفت، ۱۳۸۸: ب: ۶۶).

در قرآن اثبات می‌کند اما این مسأله اثبات نمی‌کند که مطالب خرافی و مخالف علم، عالماً و عامداً در قرآن راه یافته است.

اما برای اینکه شبهه چرایی انعکاس مسائل روز جامعه معاصر رسول اکرم (ص) در قرآن پاسخ داده شود، باید گفت: اولاً با توجه به آیاتی که در آن قرآن را به ذکری برای همه جهانیان توصیف کرده (یوسف/ ۱۰۴) و همچنین پیامبر (ص) را پیامبری برای همه مردم ذکر نموده (فرقان/ ۱)، لذا مفسران طبق این آیات گفته‌اند که قرآن برای همه عصرها و نسل‌هاست و اختصاصی به عصر رسالت و همچنین به شبه جزیره عربستان ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۵۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۲۶۰)؛ اما معنای این سخن این نیست که قرآن به واقعیت‌های موجود زمان خود توجه نداشته باشد. اتفاقاً رسالت جهانی و جاودانی قرآن اقتضا می‌کند در مرحله اول پاسخگویی مسائل و واقعیت‌های مخاطبان نخستین خود باشد. اگر قرآن به واقعیت‌های موجود جامعه خود توجه نداشت یا به مسائل و مشکلات مطرح در جامعه خود پاسخ نمی‌داد، چطور می‌توانست جاودانگی و جهانی بودن را داشته باشد. ثانیاً: درست است که آیاتی که به خاطر پیشامد خاصی نازل شده (آیات دارای اسباب‌النزول) خصوصیت زمانی و فرهنگی عصر نزول قرآن را دارد، اما باید توجه داشت که چنانکه دانشمندان علوم قرآنی گفته‌اند خصوصیت واقعه موجب محدودیت حکم نمی‌گردد و موضوع خاص حکم را خاص نمی‌کند. بلکه پیام یا دستورالعمل و قانون وضع شده در این آیات همانند سایر آیات عام و فراگیر است (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۲۶؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۲۳؛ معرفت، ۱۳۸۸ الف، ج ۱: ۲۷۴). به‌عنوان مثال، هرچند سبب نزول آیات لعان (نور/ ۹-۶) هلال بن امیه (و یا به روایت ابن عباس، عویمر عجلاتی) است (حجتی، ۱۳۸۹: ۱۰۶) اما حکم آن آیات عام و فراگیر است و برای همه مکان‌ها و همه نسل‌ها جاری و ساری است. ثالثاً در برخی موارد احکام مطرح شده عکس و نقیض آداب و عقاید عصر نزول است مانند جواز ازدواج با همسران پسرخوانده که سبب نزول آن ازدواج پیامبر (ص) با زینب است (احزاب/ ۳۷).

با توجه به نکاتی که ذکر شد، باید گفت که بسی جای تعجب و ابهام است که چرا خرمشاهی از مبحث اسباب‌النزول این برداشت را کرده که این مسأله می‌تواند دلیل و شاهدهی بر این مطلب باشد که قرآن از روی مماشات و تسامح، مسائل فرهنگی را در خود جای داده و لذا اگر در مواردی مخالف واقع و قوانین علمی بود، نباید آن را انکار کرد؛ چراکه

همان‌طور که گذشت پیام‌ها و عبرت‌ها و احکام آیات اسباب‌النزول عام و فراگیر است.

۲-۱-۳. انعکاس فرهنگ جاهلیت در قرآن به قصد تخطئه یا اصلاح

دومین موردی که خرمشاهی آن را به‌عنوان دلیلی بر ادعای خود مطرح می‌کند، وجود مواردی از آداب و رسوم و عقاید جاهلیت در قرآن است. ایشان می‌نویسد: «مورد دیگر راه دادن پدیده‌هایی از فرهنگ یا شبه فرهنگ جاهلیت در قرآن کریم است، به این قصد که تخطئه شود و اصلاح گردد و به اصطلاح از آنان احکام امضایی پدید آید؛ یعنی احکامی که در گذشته به صورت دیگری سابقه داشته است و شارع اسلام آن را با تغییر و تحولی در قرآن آورده است» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۳). ایشان همچنین به مواردی از قبیل: حج، ظهار، لعان، زنده به گور کردن دختران به‌عنوان شاهد مثال اشاره کرده است (همان: ۹۴-۹۳).

بررسی و نقد

پیش از آن‌که به بررسی و نقد این دلیل بپردازیم، باید به این نکته توجه داشت که برخورد قرآن کریم با فرهنگ‌های موجود عصر خویش سه‌گونه بوده است:

- برخورد انکاری: قرآن بسیاری از آداب و عقاید دوران جاهلیت را رد کرده و به شدت با آن برخورد کرده است؛ مانند: اعتقاد به شفاعت بت‌ها (یونس / ۱۸)، تکبر و فخر فروشی (تکواثر / ۱)، کشتن نوزاد به خاطر فقر و تنگدستی (انعام / ۱۵۱؛ اسراء / ۳۱)، رباخواری (آل عمران / ۱۳۰).

- برخورد اثباتی: قرآن کریم برخی از عقایدی که در دوران جاهلیت رواج داشته و ریشه آن اعتقادات ادیان آسمانی پیشین بوده را پذیرفته است؛ مانند: اعتقاد به خالق جهان بودن الله (عنکبوت / ۶۳-۶۱)، حرام بودن جنگ در ماه‌های حرام (ذی‌قعدة، ذی‌حجه، محرم، رجب)^۱ (بقره / ۲۱۷؛ توبه / ۳۶).

- برخورد اصلاحی: قرآن کریم بسیاری از آداب و رسوم و عقاید جاهلیت را نیز اصلاح نموده است؛ مانند: آداب حج (بقره / ۱۵۸)، ظهار (مجادله / ۳-۲)، احکام طلاق (بقره / ۲۲۹)، ایلاء (بقره / ۲۲۶).

^۱ هرچند گاهی اوقات در عصر جاهلیت ماه‌های حرام را تغییر می‌دادند (توبه / ۳۷) اما اصل اعتقاد به حرام بودن چهار ماه از ماه‌های سال را داشته‌اند. قرآن آن فرهنگ اولیه را اثبات و فرهنگ تغییر آن را رد کرده است (بقره / ۲۱۷).

با مطالعه موارد بازتاب یافته از فرهنگ عصر نزول در قرآن مشخص می‌شود که اکثر قریب به اتفاق این اعتقادات و آداب و رسوم در قرآن یا رد و انکار شده و یا اصلاح شده است. پس از بیان این مقدمه باید گفت که قرآنی که ادعای جهانی و جاودانگی را دارد، در مرحله اول باید مسائل و مشکلات اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و غیره جامعه مخاطب خود را اصلاح کند. همچنین باید در نظر داشت که قرآن در خلأ نازل نشده که یک سری مطالب کلی را بیان کند. بلکه قرآن در طول ۲۳ سال در مواجهه پویا با جامعه خود نازل شده و باید به صورت مصداقی مسائل و مشکلات فرهنگی آنان را اصلاح می‌کرد. قرآن خود را «تبیانا لکل شیء» (نحل/ ۸۹) نامیده و حداقل برداشتی که می‌توان از این آیه داشت، این است که طبق گفته مفسران شیعه و سنی قرآن تمام چیزهایی که در امر شریعت و دین به آن نیاز هست را بیان کرده است (طوسی، بی تا، ج ۶: ۴۱۸؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳: ۴۱۵)؛ بنابراین اقتضای تبیان بودن این است که قرآن ابتدا مشکلات فرهنگی جامعه خود را حل کند. یکی از پژوهشگران در این زمینه می‌نویسد: «اگر قرآن به مسائل عصر خود می‌پردازد و احکامی را بیان می‌کند که مختص به رفتارهای دوران خود هست، به این دلیل است که به مشکلات و نیازهای آنان نظر دارد و در حقیقت پاسخ پرسش مخاطبان است. اگر قرآن ظهار، لعان، زنا و... را حرام بیان می‌کند، از آن روست که جامعه معاصر او به این بیماری‌ها مبتلا بوده است و لذا دستورات قرآن ملموس و مطابق با نیازها و درمان دردهای آنان است» (یازی، ۱۳۸۰: ۵۳).

نکته درخور توجه آن است که، چنانچه پیش از این بیان شد، پیام‌های تربیتی و یا احکامی که ناظر به فرهنگ عصر نزول است، جامع و فراگیر است و فقط مخصوص مردمان عصر نزول نیست.

در پایان این بخش تذکره سه نکته ضروری است:

- برخی از اعتقادات و باورهایی که در قرآن آمده (مانند اعتقاد به جن) فقط مخصوص مردمان قرن هفتم شبه جزیره عربستان نیست؛ بلکه سایر ملل و اقوام نیز چنین اعتقاداتی داشته‌اند (جوادی، ۱۹۷۶، ج ۶: ۷۰۸).

- بسیاری از اعتقادات و باورهای عصر نزول که در قرآن انعکاس یافته (مانند نماز، حج، روزه و...) ریشه در ادیان الهی پیشین دارد و وجود آن‌ها در قرآن به خاطر تثبیت یا اصلاح آن ادیان الهی است (رضایی، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

- بسیاری از باورهای دیگر که در قرآن آمده نیز جنبه عمومی دارد و متناسب با فطرت انسانی است و در همه زمان‌ها و مکان‌ها بروز و ظهور دارد؛ مانند: اجرای عدالت (نساء/ ۱۳۵)، رعایت امانت (انفال/ ۲۷)، نیکی به پدر و مادر (اسراء/ ۲۳) و

۳-۱-۳. قالب‌های زبانی ادبی و شیوه‌های بیانی

شاهد دیگری که مؤلف مقاله در تأیید نظریه خود آورده و آن را مصداق بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن دانسته، استفاده قرآن از امکانات و قوالب زبانی- ادبی و شیوه‌های بیانی اعم از رعایت سجع، سوگند، نفرین و تشبیه است (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۴).

بررسی و نقد

پیش از نقد این مطالب، باید این نکته روشن شود که منظور خرمشاهی از بیان این مطالب چیست؟ آیا منظورش این است که قرآن مانند کتاب‌های دیگر از شیوه بیانی و ادبی و زبانی مخاطب خود استفاده کرده؟ یا منظورش این است که قرآن در بیان تشبیهات و تمثیلات و سایر آرایه‌های ادبی به فرهنگ عصر خود توجه داشته است؟ یعنی از همان تشبیهات و استعارات معهود نزد عرب جاهلی استفاده کرده است.

اگر منظور ایشان فرض اول باشد، در پاسخ باید گفت: استفاده از قالب‌های زبانی مانند: تشبیه، استعاره، قسم، نفرین و... مخصوص عرب‌زبانان نیست، بلکه ادبیات و زبان سایر ملل و اقوام مملو از این نوع شیوه سخن گفتن و انتقال مفاهیم است (ایازی، ۱۳۸۰: ۶۰). گذشته از این، قرآن از ادبیات و زبان و نحوه سخن گفتن (مانند: سوگند یاد کردن، تشبیه و تمثیل آوردن و...) برای القای مطالب به بهترین وجه استفاده نموده و چنین استفاده‌های ابزاری از ضروریات هر سخن و متنی است؛ زیرا هدف از سخن گفتن ارتباط برقرار کردن است و این امر جز با ادبیات قوم حاصل نمی‌شود. لذا به کارگیری قوالب زبانی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. قرآن کریم نیز از این قالب‌های زبانی و صنایع ادبی رایج برای تفهیم مفاهیم بلند و پیام‌های ژرف و متعالی خود استفاده نموده است. البته باید توجه داشت که قرآن از شیوه‌های بیانی معهود نزد عرب جاهلی به گونه‌ای کاملاً نو و بدیع استفاده کرده که اعجاب همگان از جمله مخالفان را برانگیخته (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۹۸) و پس از گذشت ۱۴ قرن هنوز کسی نتوانسته حتی سوره‌ای مانند قرآن ارائه دهد.

اما اگر منظور خرمشاهی فرض دوم باشد،^۱ در پاسخ باید گفت: هر چند معانی و حقایقی از سوی خدا از طریق وحی بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده اما این حقایق و معانی در قالب الفاظ، حروف و کلماتی استفاده شده که جنبه بشری دارد و مطابق آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيَتَّبِعَهُمْ» (ابراهیم/ ۴) هر پیامبری ناچار است مفاهیم ژرف و متعالی را در قالب کلماتی بریزد که در میان مردم آن و مخاطبان آن رواج دارد؛ و اگر بناست واژه‌ها وسیله انتقال معانی باشد، هیچ کس نمی‌تواند بدون الفاظ متداول مردم عصر خود مفاهیم و معانی را به دیگران منتقل کند؛ بنابراین چاره‌ای نیست جز آن که معانی بلند در قالب الفاظی ریخته شود که بشر با آن‌ها مانوس است.

شایان ذکر است که اگر در قرآن از تشبیهات و تمثیلات و استعارات آشنا برای مردم عصر نزول مانند: تشبیه یهودیانی که به دستورات کتاب خود عمل نمی‌کردند به حمار (جمعه/ ۵)، تشبیه خروج انسان‌ها از قبرها به ملخ‌ها (قمر/ ۸-۶)، تشبیه شراره‌های جهنم به شتران (مرسلات/ ۳۳-۳۲) استفاده کرده، به این دلیل است که قرآن در محیطی خاص نازل شده و مخاطبان آن خصایص ویژه‌ای داشته‌اند؛ لذا شرایط محیط و سطح افق فکری مخاطبان خود را در نظر گرفته است و بدین جهت از مثل و تشبیه و سایر صنایع ادبی برای آسان ساختن درک مطالب سودمند اما پیچیده بهره برده و از این طریق مقصود خود را به مخاطبان منتقل کرده تا مفاهیم عقلی و ذهنی دشوار را عینی کند و مطالب را واضح و قابل فهم سازد (فتاحی‌زاده و افشاری، ۱۳۸۸: ۳۱).

همچنین در این مورد ذکر چند نکته ضروری است:

- بسیاری از تمثیلات، تشبیهات و استعارات حالت عام دارد و فقط مخصوص منطقه خاص و مردم عصر بعثت نیست (ر.ک: همان: ۳۲؛ صالحی‌منش، ۱۳۹۵: ۵۱)؛ مانند آیات: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره/ ۷۴)، «وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُحْمٌ عُمْجٍ فَهُمْ لَا يَحْكُمُونَ» (بقره/ ۱۷۱)، «يَوْمَ نَطُوي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ»

^۱. هر چند خرمشاهی منظور خود را دقیق مشخص نکرده اما احتمالاً منظور ایشان همین فرض دوم است؛ چرا که فرض اول کاملاً ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و اصولاً لازمه هر تفهیم و تفاهم و ارتباط برقرار کردن است.

(انبیاء / ۱۰۴) و «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتُخَطِّفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ» (حج / ۳۱).

– آن دسته از صنایع ادبی و شیوه‌های بیانی که در آن‌ها به فرهنگ عصر نزول توجه شده نیز، بدان معنا نیست که برای دیگران قابل فهم نباشد؛ بلکه آن‌ها نیز برای همگان قابل فهم است؛ بنابراین دیگران و غیر معاصران نزول قرآن نیز می‌توانند زیبایی‌های این آیات را درک کنند.

– هرچند در قرآن جلوه‌هایی از زبان، ادبیات و فرهنگ عصر نزول انعکاس یافته و چنانچه پیش از این گفته شد، این امر ضروری و اجتناب‌ناپذیر است اما قرآن آنچه را بیان می‌کند برخلاف حقیقت و واقعیت نیست و از امر باطل و خلاف علم استفاده نمی‌کند: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَتَّبِعُ مَنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت / ۴۲).

– در برخی از تعبیرات منطبق با جهان‌بینی و اعتقادات و باورهای مردم عصر نزول نیز که شبهه مخالف واقع و مخالف علم بودن را داراست، باید این نکته را توجه داشت که در این گونه موارد قرآن هرچند آن تعبیرات را به کار برده اما آن‌ها را اصلاح و تصحیح کرده و در معنای مورد نظر خود به کار برده است (ایازی، ۱۳۸۰: ۸۵)؛ به عنوان مثال عقیده عرب جاهلی از واژه «مجنون» که معادل فارسی آن «دیوانه» است این بوده: «انسانی که بر اثر ضربات جن آسیب دیده است». قرآن هرچند از این واژه استفاده کرده اما منظور از این واژه در قرآن کسی است که دچار اختلالات روانی شده است (زمانی، ۱۳۹۸: ۱۶۸). نمونه دیگر آیات مربوط به حرکت خورشید است که اگرچه برخی از مفسران آن را بر همان نظریات سابق تطبیق داده‌اند (ر.ک: مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸: ۳۸۲-۳۸۱) اما جالب است که واژه‌های قرآن به گونه‌ای کنار هم چیده شده که قابلیت این را دارد که با نظریاتی که علم امروزی نیز آن‌ها را اثبات کرده، قابل تطبیق باشد.

۴-۱-۳. استفاده از واژگان زبان عربی عصر نزول و واژه‌های دخیل

مورد دیگری که نویسنده مقاله شاهدهی بر نظریه خود می‌داند، استفاده قرآن از واژگان عربی عصر نزول قرآن است. ایشان می‌نویسد: «مورد دیگر این است که خداوند از واژگان زبان عربی عصر نزول قرآن که در آن مانند هر زبانی واژه‌های قرضی (یا وام‌واژه‌ها) وجود

داشته است، استفاده برده است. همین است که در قرآن کریم بیش از ۲۰۰ واژه غیرعربی از جمله نزدیک به ۵۰ واژه فارسی دیده می‌شود» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۵). ایشان همچنین می‌نویسد: «نثر قرآن کریم با اختصاصاتی که دارد از واژگانش گرفته تا دستور زبانش یا امکانات بلاغی و بیانی، ازلی نیست بلکه برگرفته از زبان عربی شفاهی (و نام بدون و نامکتوب) عربستان در اوایل قرن هفتم میلادی است و در آن حتی خصوصیات لهجه (لهجه قریش و به‌ندرت سایر لهجات قبایل عرب) دیده می‌شود» (همان: ۹۵).

بررسی و نقد

چنان که پیش از این اشاره شد، استفاده از واژگان معهود و آشنا نزد عرب‌های معاصر نزول، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه لازمه تفهیم و تفاهم، استفاده از زبان مشترک است؛ لذا تمام کتب آسمانی از جمله قرآن از واژگان متعارف مخاطبان اولیه خود بهره گرفته است.

درباره واژه‌های دخیل نیز باید گفت که این واژه‌ها تعریف شده و در بین مردم عصر نزول شناخته شده بوده است و آنان به‌عنوان مخاطبان اولیه نزول قرآن با این واژگان آشنا بوده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۳۹۶).

۵-۱-۳. جن، چشم‌زخم، سحر

خرمشاهی در آخرین بخش از مقاله خود به ذکر چند مصداق (وجود جن، چشم‌زخم، سحر) اشاره می‌کند و استعمال این موارد را در قرآن به‌عنوان شواهدی روشن‌تر (نسبت به دلایل و شواهد قبلی) بر تأیید نظریه خود می‌داند (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۷-۹۵).

بررسی و نقد

در نقد این موارد نیاز است مواردی بیان گردد:

^۱ هر چند روایات زیادی درباره چشم زخم رسیده اما باید توجه داشت که آیه «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزِلُّوكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ» (قلم/ ۵۱) که آقای خرمشاهی بدان استناد کرده، مربوط به چشم زخم نیست؛ یعنی اگرچه برخی مفسران چنین برداشتی کرده‌اند اما صحیح آن است که ارتباطی بین آیه ۵۱ قلم با چشم زخم وجود ندارد (ر.ک: کلاتری، ۱۳۹۷: ۲۴-۷).

– اعتقاد به این امور که مؤلف مقاله از آن یاد کرده، مخصوص مردم شبه جزیره عربستان عصر نزول نبوده بلکه سایر اقوام و ملل نیز چنین اعتقاداتی داشته‌اند (ایازی، ۱۳۸۰: ۶۲). حتی در قرون معاصر و در جوامع پیشرفته کنونی اعتقاد به جن، سحر و... وجود دارد.

– قرآن در مورد برخی از این موارد مانند: «جن و سحر و جادو» چنان سخن گفته که نمی‌توان گفت: قرآن این موارد را از باب مماشات با فرهنگ زمانه عصر خود بیان کرده و در پی اثبات یا ابطال آن‌ها نبوده است؛ لذا اگر در موردی اثبات شود که آیاتی از قرآن مخالف علم است، نباید پنداشت که احکامی از قرآن ابطال شده است؛ به عنوان مثال در آیاتی از قرآن به خلقت جن اشاره شده است: «وَالْجَانُّ خَلْقَنَا مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر / ۲۷)، «وَوَخَّلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ» (رحمن / ۱۵). یا در بعضی آیات به مکلف بودن اجنه اشاره شده است: «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ» (رحمن / ۳۱)، «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶). همچنین درباره تأثیر گذاری سحر در قرآن چنین آمده است: «وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ» (بقره / ۱۰۲).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، قرآن به گونه‌ای درباره مسأله جن و سحر سخن گفته که نشان از واقعیت خارجی آن‌ها دارد؛ بنابراین دو راه بیشتر وجود ندارد؛ یا باید بپذیریم آیات قرآن حق و حقیقت و مطابق واقع است و یا باید آیات قرآن را انکار کنیم و دیگر راهی وجود ندارد که بگوییم اشاره قرآن به وجود جن و سحر از باب همراهی با فرهنگ عصر بوده است؛ چراکه اگر این آیات از باب هماهنگی با فرهنگ مردم بود، حداقل می‌بایست قرآن به آن‌ها به نحوه اشاره و گذرا اشاره می‌کرد، نه با تفصیل و جملات خبری.

– دانش امروز نه نغیا و نه اثباتاً توان ورود در عرصه این گزاره‌ها را ندارد و نسبت به آن‌ها ساکت است و دلیلی بر انکار این امور ندارد. لذا صرف سکوت علم دلیلی بر خرافی بودن و مخالف واقع بودن نیست (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۶۶).

– شواهدی بر اثبات و واقعی بودن این امور غیبی وجود دارد؛ به‌عنوان مثال: می‌دانیم ساحران یا مرتاضان کارهای خارق‌العاده‌ای انجام می‌دهند که معلول اسباب مادی و طبیعی نیست؛ مانند: دادن خبرهای غیبی، حرکت بعضی اشیاء بدون تماس با آن و... (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۴۳) و یا اینکه کافران و مشرکان همواره معجزات پیامبران را به سحر و جادو و تشبیه می‌کردند. همچنین به پیامبر اکرم (ص) لقب «کاهن» می‌دادند (طور / ۲۹؛ حاقه / ۴۲) و کاهنان کسانی بودند که خبر از گذشته و آینده می‌دادند یا مردم برای پیدا کردن اشیا گم شده یا دزدیده شده به آنان مراجعه می‌کردند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۹۸). همچنین گفته شده کاهنان این خبرهای غیبی را از طریق ارتباط با جنیان می‌داده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۴۱۳). این افراد اگرچه همیشه گفته‌هایشان با واقع جور در نمی‌آید اما روشن است که بعضی خبرهای درستی نیز می‌دادند. حتی در عصر حاضر نیز مشاهده می‌کنیم که بعضی افراد چنین قدرت‌های غیرطبیعی دارند. این بود شواهد و دلایلی که خرمشاهی بر ادعای خود اقامه کرده بود اما پس از نقد و بررسی این شواهد و دلایل باید گفت که کلیت این ادعا نیز با چالش‌ها و اشکال‌هایی روبه‌روست که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲-۳. اشکال‌ها و چالش‌های فرضیه انعکاس فرهنگ زمانه در قرآن

ادعای خرمشاهی گذشته از نقدهایی که بر شواهد و دلایل آن ایراد شد، کلیت این فرضیه نیز با ابهامات اشکالات و چالش‌هایی که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود روبه‌روست. چنانکه بیشتر اشاره شد قرآن با بسیاری از عقاید باطل و خرافی مردم عصر نزول به مبارزه برخاسته و آن‌ها را رد و ابطال کرده است؛ مانند: پرستش جن (سبا / ۴۱)، شریک قرار دادن جنیان برای خدا (انعام / ۱۰۰)، مؤنث دانستن ملائکه (زخرف / ۱۹). با این وجود اگر گفته شود برخی از آیات قرآن به خاطر همراهی با عقاید مردم عصر نزول است (هرچند خرافی و مخالف علم باشد)، در این صورت جای این پرسش و اشکال است که طبق چه معیار و قاعده‌ای باید بپذیریم که فلان آیه از باب همراهی با عقاید عصر نزول است و فلان آیه نیست؟ به عبارت دیگر، بر طبق چه معیاری قرآن بسیاری از عقاید عصر جاهلیت را تخطئه کرده و برخی را تخطئه نکرده؟

قرآن عقاید و فرهنگ مردم عصر نزول قرآن و پیش از آن را «جاهلیت» نامیده است (احزاب / ۳۳؛ مائده / ۵۰). همچنین خداوند در سوره اسراء پیامبر اکرم (ص) را به شدت از تمایل به عقیده مشرکان بر حذر می‌دارد (اسراء / ۷۵-۷۴). با این وجود، چگونه ممکن است بپذیریم که قرآن باورها و دانستنی‌های غلط و خرافی عصر جاهلیت را در خود جای داده و آن‌ها را تخطئه و ابطال نکرده است. حال آنکه چنانکه گذشت شواهد زیادی بر ابطال بسیاری از عقاید جاهلیت در قرآن وجود دارد؛ بنابراین این ادعا که قرآن بر طبق فرهنگ زمانه سخن گفته یا تخطئه بسیاری از فرهنگ آن عصر در آیات قرآن، سازگار نیست.

این نظریه با مجموعه‌ای از آیات قرآن ناسازگار است که در ادامه به برخی از این آیات

اشاره می‌کنیم:

الف) «قَوْلُهُ الْحَقُّ» (انعام / ۷۳)، «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزُلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (بقره / ۲۵۲) و «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران / ۶۲). طبق این دسته از آیات، قرآن و تمام مطالب آن حق است و «حق» چنان که لغویین و مفسرین معنا کرده‌اند، به معنای چیز ثابت و مطابق واقع است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۲: ۳۰۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۸)؛ بنابراین معنا ندارد که بپذیریم برخی از مطالب قرآن خرافی یا مخالف واقع و علم است.

ب) «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ وَمَا هُوَ بِالْمُزَلِّ» (طارق / ۱۴-۱۳). قرآن در این آیه خود را «قول فصل» نامیده و چنان که مفسران اشاره کرده‌اند، «فصل» به معنای جداکننده حق و باطل است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ۹۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۴۵۳).

ج) «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت / ۴۱ و ۴۲). طبق این آیه هرگز هیچ‌گونه مسأله باطلی در قرآن را پیدا نکرده است.

همچنین این نظریه با روایات مستفیض عرضه حدیث بر قرآن^۱ نیز ناسازگار است؛ چراکه وقتی پاره‌ای از آیات قرآن مطابق واقع نباشد، دیگر معنا ندارد احادیث را بر قرآن

^۱ مانند: ۱. «كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ رُخْرَفٌ»: هر حدیثی که با قرآن مخالف باشد، باطل است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۹). ۲. «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُدُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»: پس آنچه که موافق کتاب خدا است، بدان عمل کنید و آنچه مخالف کتاب خدا است، آن را رها سازید» (همان، ج ۱: ۶۹؛ برای آگاهی بیشتر از این روایات، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۹؛ متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۹۷-۱۹۶).

عرضه کنیم. مگر اینکه دایره احادیث عرضه را محدود کنیم و بگوییم احادیث عرضه مربوط به آن دسته از آیاتی نیست که موافق فرهنگ عصر نزول و مخالف واقع و علم است؛ در این صورت نیز برداشتی خلاف ظاهر روایات است و با مطلق بودن روایات سازگاری ندارد.

چنانکه می‌دانیم مسلمانان از صدر اول اسلام تمام مطالب قرآن را حق و حقیقت می‌پنداشتند. همچنین مفسران و فقها در طول این چهارده قرن به تفسیر و بررسی این آیات اقدام کرده‌اند و احکام مختلفی را در زمینه‌های گوناگون با استناد به قرآن بیان کرده‌اند؛ در این صورت اگر ادعای خرمشاهی صحیح بود، حکمت و لطف خداوند اقتضا می‌کرد که با آیه‌ای از قرآن به این امر اشاره می‌کرد یا اینکه پیامبر اکرم (ص) یا یکی از معصومین (ع) این امر را تذکر می‌دادند تا علما و همچنین سایر مسلمانان در این امور خرافی و باطل به اشتباه نمی‌افتادند. در صورتی که هیچ آیه یا روایتی نیست که به چنین مطلبی اشاره کرده باشد؛ بنابراین این نظریه با حکمت و لطف خداوند سازگار نیست.

خرمشاهی در دو جا از مقاله خود به ورود هیئت بطلمیوسی و طب جالینوسی در قرآن اشاره کرده است (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۵ و ۹۷). در پاسخ به این قضیه باید گفت: آیات قرآن با این نظرات هماهنگ نیست. چرا که اگر منظور خرمشاهی از طب جالینوسی، همان مراحل خلقت و شکل‌گیری و رشد جنین باشد، باید گفت که بیان قرآن با طب جالینوسی تفاوت‌هایی دارد؛ مثلاً جالینوس معتقد بود که اعضای اصلی جنین از نطفه مرد به وجود می‌آید و همچنین مراحل خلقت انسان را بعد از مضغه، گوشت می‌دانست (رضایی زرنندینی، ۱۳۹۹: ۱۰۷)؛ اما از دید قرآن جنین از نطفه مختلط مرد و زن تشکیل می‌شود و این امر در سوره انسان به آن اشاره شده است: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان/ ۲) که منظور از نطفه امشاج (مختلط)، نطفه مرد و زن است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۱: ۱۲۴) و روایات رسیده از اهل بیت نیز این قضیه را تأیید می‌کند؛ مانند روایت امام صادق (ع) که درباره «امشاج نبتیه» می‌فرماید: «مَاءُ الرَّجُلِ وَ مَاءُ الْمَرْأَةِ اخْتَلَطَا جَمِيعًا» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۹۸). همچنین طبق آیات قرآن بعد از مرحله مضغه، مرحله استخوان‌بندی است: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا» (مؤمنون/ ۱۴) و اتفاقاً

آنچه علم امروز آن را اثبات کرده، همین نظر قرآن است نه طب جالینوسی (رضایی زرندینی، ۱۳۹۹: ۱۲۰).

درباره هیئت بطلمیوسی نیز باید بیان داشت، اگر منظور خرمشاهی از ورود هیئت بطلمیوسی در قرآن، گردش خورشید به دور زمین است که هیچ آیه‌ای در قرآن به این امر اشاره ندارد (خانی، جزائری و عشریه، ۱۳۹۹: ۱۱۸). همچنین باید توجه داشت در قرآن آیات متعددی است که با هیئت بطلمیوسی سازگار نیست. به عنوان مثال تعداد افلاک در هیئت بطلمیوسی ۹ عدد (قمر، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری، زحل، ثوابت و اطلس) است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۲۷) اما در قرآن به هفت آسمان اشاره شده است. نمونه دیگر آیه «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (انبیاء/ ۳۳؛ یس/ ۴۰) هست. طبق ظاهر این آیه اجرام در افلاک خود حرکت می‌کنند و شناورند، درحالی که طبق هیئت بطلمیوسی فلک حرکت می‌کند اما کواکب و اجرام در افلاک ثابتند (امین، بی‌تا، ج ۱۱: ۳۳-۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۵۴). گذشته از این مطالب، مسلمانان سال‌ها پس از نزول قرآن و در زمان خلافت عباسیان با هیئت بطلمیوسی آشنا شدند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۲۷)؛ بنابراین ادعای ورود طب جالینوسی و هیئت بطلمیوسی در قرآن^۱ از اساس باطل است و طرح آن اگرچه از باب ذکر مثال باشد، باز هم موجب تشویش اذهان به ساحت قرآن کریم می‌شود.

نتیجه

در این پژوهش دریافتیم که اگر قرآن از واژه‌ها و اصطلاحات مردم عصر نزول قرآن در تفهیم مطالب استفاده نموده، این امر کاملاً طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه لازمه گفتگو این است که طرفین گفتگو با زبانی که به آن آشنا هستند با یکدیگر گفتگو کنند. همچنین در قرآن به بسیاری از عقاید و آداب عصر جاهلی اشاره شده اما این اشاره یا به قصد ابطال و تخطئه این عقاید بوده یا تصحیح آن و یا اگر آن عقاید موافق اصول انسانی و ادیان پیشین بوده، قرآن آن را تأیید کرده است؛ بنابراین از موارد پیش گفته نمی‌توان نتیجه گرفت که آورنده قرآن، نظریه‌ها و عقاید مردم عصر نزول را هرچند باطل و خرافی در قرآن آورده

^۱. البته ما می‌پذیریم در قرن‌های پیشین برخی مفسران تلاش کرده‌اند تا افلاک نه‌گانه هیئت بطلمیوسی را بر آیات قرآن تطبیق دهند (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۶۶) اما فهم مفسران مطلبی است و آنچه که قرآن بیان کرده مطلب دیگر.

۵۲ | دوفصلنامه شبهه‌پژوهی مطالعات قرآنی؛ سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره پیاپی ۴

و هدف آن تأیید و تثبیت، نبوده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن عساکر، ابوالقاسم. (۱۴۱۵). **تاریخ مدینه دمشق**. تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر.
۳. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲). **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن ندیم، محمد. (۱۳۵۰). **الفهرست**. تحقیق رضا تجدد. تهران: مروی.
۵. ابوحنیف، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰). **البحر المحیط فی التفسیر**. بیروت: دار الفکر.
۶. ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲). **نقد الخطاب الدینی**. قاهره: سینا للنشر.
۷. ----- (۱۹۹۴). **مفهوم النص**. بیروت: المرکز الثقافی العربی.
۸. امین، نصرت بیگم. (بی تا). **تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن**. بی جا: بی نا.
۹. ایازی، محمدعلی. (۱۳۸۰). **قرآن و فرهنگ زمانه**. رشت: کتاب مبین.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). **عقل و اعتقادات دینی**. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
۱۲. جلیلی، سید هدایت. (۱۳۷۳). «وحی در هم زبانی با بشر و هم لسانی با قوم». **ماهنامه کیهان**. شماره ۲۳. صص: ۳۷-۴۴.
۱۳. جواد، علی. (۱۹۷۶). **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**. بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۴. حجتی، محمدباقر. (۱۳۸۹). **اسباب النزول**. تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. حنفی، حسن. (۱۹۹۰). **الوحی و الواقع**. سلسله مقالات کتاب الاسلام و الحدائث. بیروت: دارالساقی.
۱۶. خانی، محمدرضاء، سیدحمید جزائری و رحمان عشریه. (۱۳۹۹). «ارزیابی و نقد پندار وجود آیات مخالف علم و مطابق باورداشت مخاطبان عصر نزول». **فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث**. شماره ۲۶. صص: ۱-۲۴.
۱۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۴). «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم». **مجله بینات**. شماره ۵. صص: ۹۷-۹۰.
۱۸. دروزه، محمد عزة. (۱۴۰۰). **القرآن و الملحدون**. دمشق: دار قتیبه.
۱۹. دره حداد، یوسف. (۱۹۸۲). **القرآن و الكتاب**. چاپ هشتم. بیروت: منشورات مکتبه البوسیه.

۲۰. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۱). **لغت‌نامه دهخدا**. تهران: شرکت چاپ افست گلشن.
۲۱. رستمی، حیدرعلی. (۱۳۸۹). «قرآن و فرهنگ زمانه». **فصلنامه مطالعات تفسیری**. شماره ۴. صص: ۶۵-۸۶.
۲۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۱). **پژوهشی در اعجاز علمی قرآن**. رشت: کتاب مبین.
۲۳. رضایی زرنندینی، حسن‌رضا. (۱۳۹۹). «نقد دیدگاه اقتباس قرآن از یافته‌های ارسطو و جالینوس درباره مراحل تکوین جنین». **فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان**. شماره ۲۸. صص: ۱۲۶-۱۰۳.
۲۴. رضایی، حسن‌رضا. (۱۳۸۸). «مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمان». **فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان**. شماره ۶. صص: ۱۶۲-۱۳۷.
۲۵. زرکشی، محمود. (۱۴۱۰). **البرهان فی علوم القرآن**. بیروت: دارالمعرفة.
۲۶. زمانی، محمدحسن. (۱۳۹۸). **مستشرقان و قرآن**. چاپ هفتم. قم: بوستان کتاب.
۲۷. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. چاپ سوم. بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۸. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. (۱۴۲۱). **الاتقان فی علوم القرآن**. بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۹. صالحی‌منش، مریم. (۱۳۹۵). «استعاره‌های مثال‌های قرآن و فرهنگ زمانه». **مجله پرتو وحی**. شماره ۱. صص: ۵۲-۳۱.
۳۰. طالب‌تاش، عبدالمجید. (۱۳۸۷). «قرآن و فرهنگ عصر نزول». **فصلنامه علمی-پژوهشی قیسات**. شماره ۴۸. صص: ۷۹-۹۶.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۳۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار المعرفة.
۳۴. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**. تهران: مرتضوی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۶. فتاحی‌زاده، فتحیه و نجمیه افشاری. (۱۳۸۸). «تشبیهات و تمثیلات قرآن و فرهنگ زمانه». **مجله سفینه**. شماره ۲۴. صص: ۳۶-۹.
۳۷. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. فقیه، حسین. (۱۳۸۹). «قرآن و فرهنگ عصر نزول». **مجله بینات**. شماره ۶۷. صص: ۱۷۸-۱۶۰.

۳۹. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴). **تفسیر قمی**. قم: دارالکتاب.
۴۰. کلاتری، علی اکبر. (۱۳۹۷). «بررسی تفسیری ارتباط آیهٔ إن یکاد و مسأله چشم‌زخم». **مجله مطالعات تفسیری**. شماره ۳۴. صص: ۲۴-۷.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). **الکافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. گلدزیهر، ایگناس. (۱۳۵۷). **درس‌هایی دربارهٔ اسلام**. ترجمهٔ علینقی منزوی. قم: کمانگیر.
۴۳. متقی‌هندی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۰۱). **کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال**. بیروت: مؤسسه الرساله.
۴۴. محسنی، منوچهر. (۱۳۶۳). **مقدمات جامعه‌شناسی**. تهران: شرکت پژوهشیار.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). **معارف قرآن**. چاپ هفتم. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۴۶. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰). **التحقیق فی کلمات قرآن الکریم**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۷. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۸ الف). **التمهید فی علوم القرآن**. قم: مؤسسه التمهید.
۴۸. ----- (ب. ۱۳۸۸). **تاریخ قرآن**. تهران: سمت.
۴۹. معلمی، مصطفی. (۱۳۹۸). «یوحناى دمشقى و خاستگاه رهیافت‌های او به اسلام». **مجله تاریخ و تمدن اسلامی**. شماره ۳۰. صص: ۳۳-۳.
۵۰. معین، محمد. (۱۳۷۱). **فرهنگ فارسی**. چاپ هشتم. تهران: امیر کبیر.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.



Qualitative content analysis of dr. Soha's book "critique of the quran"

(Emphasizing the author's intellectual foundations)

Mohammad Arab Salehi¹

Farideh Pishvaei²

Abstract

The book "Critique of the Quran" written by Dr. Soha has been published in cyberspace in recent years. The author of the book is unknown, then again it's unknown whether he is a person or a group, Muslim or non-Muslim. In any case, according to the author or authors, there are certain doubts in the Qur'an. This highlights the need to pay attention to the critique of this book. In the meantime, more than a case-by-case response to doubts, it is necessary to identify and critique the intellectual foundations of the author or authors of this book that form the foundations of doubts. In this research, by the method of qualitative content analysis with a conventional approach, the hidden or invisible themes indicating the intellectual foundations that form doubts are revealed. The research findings show 7 categories of using unreliable sources, imposing personal views, proposing blasphemous beliefs, denying the principles of belief, scientism and scientific expansionism, not providing scientific and sound documents and not being familiar with the rules of the Qur'anic sciences and its interpretation are the result of a combination of 14 concepts. These concepts resulted from signs. Then from the connection of signs, concepts and categories, the main themes, ie interpretation by personal opinion, the apostasy of the author, the formal rationality of the modern world and the lack of scientific standards of interpretation are obtained. Many doubts can be answered jointly by referring to the obtained categories and themes.

Keywords: Quran Criticism, Soha, Content Analysis, Basics, Doubt.

1. Associate Professor, Department of Logic, Understanding Religion, Institute of Islamic Culture and Thought | salehnasrabad@yahoo.com

2. Level four courses of comparative interpretation of Masoumiyah Theological Higher Education Institute | fpishvaei@gmail.com (Responsible author)



تحلیل محتوای کیفی کتاب «نقد قرآن» دکتر سها

(با تأکید بر مبانیفکری مؤلف)

محمد عرب صالحی^۱

فریده پیشوایی^۲

چکیده

کتاب «نقد قرآن» نوشته دکتر سهاست که در سال‌های اخیر در فضای مجازی منتشر شده است. نه نویسنده کتاب شناخته شده و نه معلوم است که یک شخص است یا یک لجنه، مسلمان است یا غیرمسلمان. به‌هر روی به‌زعم نگارنده یا نگارندگان آن، شبهاتی به قرآن وارد است. این مسأله ضرورت توجه به نقد این کتاب را روشن می‌سازد. در این میان بیش از پاسخ‌موردی به شبهات، شناسایی و نقد مبانی فکری نگارنده یا نگارندگان این کتاب که بنیان‌های شبهات را شکل می‌دهند، ضروری می‌نماید. در این پژوهش به روش تحلیل محتوای کیفی با رویکرد عرفی، تم‌ها یا همان مضامین نهفته و ناپیدای دال بر مبانی فکری شکل‌دهنده شبهات آشکار می‌شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد ۷ مقوله بهره‌گیری از منابع غیر معتبر، تحمیل دیدگاه‌های شخصی، طرح اعتقادات کفرآمیز، نفی اصول اعتقادی، علم‌زدگی و ساینیتیزم، عدم ارائه مستندات علمی و متقن و عدم آشنایی با قواعد علوم قرآن و تفسیر، حاصل ترکیب مفاهیمی ۱۴ گانه است. این مفاهیم از نشانه‌ها منتج شدند. از پیوند نشانه‌ها، مفاهیم و مقولات، تم‌های اصلی یعنی تفسیر به رأی، ارتداد نویسنده، عقلانیت صوری دنیای مدرن و فقدان استانداردهای علمی تفسیر به دست می‌آید. با استناد به مقولات و تم‌های به‌دست آمده می‌توان به‌صورت مشترک به بسیاری از شبهات پاسخ داد.

واژه‌های کلیدی: نقد قرآن، سها، تحلیل محتوا، مبانی، شبهه.

^۱ دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی | salehnasrabad@yahoo.com

^۲ سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه (نویسنده مسئول) | fpishvaei@gmail.com

۱. مقدمه

«نقد قرآن» نوشته دکتر سهاست که در سال‌های اخیر با ویراست جدید به صورت گسترده در فضای مجازی منتشر شده است. به‌زعم نگارنده یا نگارندگان این کتاب، اشکالاتی به قرآن وارد است. فایل دیجیتال این کتاب در دسترس همگان هست و به صورت ویژه مورد توجه دانشگاهیان و دانش‌پژوهان حوزه علوم قرآن قرار گرفته و احیاناً شبهه‌های نیز ایجاد کرده است. این مسأله ضرورت توجه بیشتر به آن را روشن می‌سازد. در پاسخ به این کتاب آثاری منتشر شده، اما رویکرد غالب آثار پاسخ‌موردی به شبهات است که در جای خود صحیح است؛ اما سؤالی که این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی بدان است، این است که بنیان‌های فکری نگارنده یا نگارندگان این کتاب که شبهات از آن‌ها منتج شده‌اند، چیست؟ و چه مضامین ناپیدا و نهفته‌ای در این متن بر آن‌ها دلالت دارند؟

به دنبال انتشار کتاب «نقد قرآن» در فضای مجازی، تلاش‌های زیادی در رد و پاسخ به این کتاب نوشته شد؛ از جمله کتاب «بررسی مبانی نقد قرآن دکتر سهاست» تألیف آقای دکتر محمدعلی رضایی‌اصفهان‌ی و کتاب «دفاع از قرآن» آقای محمد باقری. علاوه بر آن، پایان‌نامه‌هایی در سطح دکتری، سطح ۴ حوزه و کارشناسی ارشد به انجام رسیده و مقاله‌هایی نیز با همین مضمون منتشر شده است. مهمتر از همه این‌ها، کتابی است که اهل سنت در رد این کتاب نوشته‌اند که با عنوان «کشف نیرنگ و بهتان در پاسخ به نقد قرآن» توسط گروه عبدالرحمان منتشر شده و به تمام شبهات آن پاسخ داده است.

گفتنی است تمام این پژوهش‌ها درصدد پاسخ‌گویی محتوایی به شبهات و اشکالات مطرح در این کتاب می‌باشند؛ ولی محتواهای پنهان این کتاب استخراج نشده است. بنابراین تفاوت این پژوهش با سایر پژوهش‌های پیشین، بررسی و کشف لایه‌های پنهان و ناآشکار این متن است.

۱-۱. روش تحقیق

تحلیل محتوا امروز در ارتباطات اجتماعی از جمله تحلیل پیام‌های ارتباطی نوشتاری، حوزه جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علوم سیاسی کاربرد و پیشینه دارد (ر.ک: درانی، ۱۳۷۴: ۲۷-۲۵). این فن، تحقیقی از روش‌های مهم اسنادی است که به وسیله آن می‌توان هر سند ثبت

شده‌ای را مورد ارزیابی دقیق تر قرار داد. برخی معتقدند تحلیل محتوا باید تا حد تحلیل و تفسیر عناصر نهفته در متن هم پیش رود (صدیق سروسناتی، ۱۳۷۵: ۹۵-۹۳). تحلیل محتوای کیفی را می‌توان روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی محتوایی داده‌های متنی از طریق فرایندهای طبقه‌بندی نظام‌مند، کدبندی و تم‌سازی یا طراحی الگوهای شناخته‌شده دانست. این تحلیل به محققان اجازه می‌دهد اصالت داده‌ها را به گونه‌ی ذهنی، ولی با روش علمی تفسیر کنند. براساس نظریه‌ی شی‌یه و شاننون^۱ می‌توان رهیافت‌های موجود در تحلیل محتوا را به تحلیل محتوای عرفی، جهت‌دار و تلخیصی تقسیم کرد. در تحلیل محتوای عرفی، پژوهشگران از به‌کارگرفتن مقوله‌های پیش‌پنداشته می‌پرهیزند و در عوض ترتیبی می‌دهند که مقوله‌ها از داده‌ها ناشی شوند. در این حالت، محققان خودشان را بر امواج داده‌ها شناور می‌کنند تا شناختی بدیع برایشان حاصل شود. در این روش محقق براساس ادراک و فهم خود از متن، نوشتن تحلیل اولیه را می‌آغازد و این کار ادامه می‌یابد تا پیش‌زمینه‌هایی برای ظهور رموزها آغاز شود. این عمل اغلب موجب می‌شود که طرح‌ریزی رموزها از متن ظهور یابد و سپس براساس شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان مقوله‌بندی شوند. این مقوله‌بندی از سازمان‌دهی و گروه‌بندی رموزها به صورت خوشه‌های معنادار دسته‌بندی می‌شود (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۲۳-۲۲). روش مقاله حاضر نیز، تحلیل محتوای کیفی کتاب «نقد قرآن» با رویکرد عرفی است.

۲. معرفی کتاب نقد قرآن

این کتاب چنانکه از نامش پیداست، انتقاداتی به قرآن وارد کرده و جامعترین و مستندترین کتابی که تاکنون در نقد قرآن توسط یک متخصص علوم اسلامی نوشته شده، معرفی شده است. نگارنده تصریح کرده که دکتر دارد ولی «سها» نام واقعی او نیست و مدعی است که درس حوزوی خوانده است. مرکز چاپ و نشر کتاب نامعلوم است. فایل اول این کتاب در سال ۱۳۹۱ و ویراست دوم آن با ظاهری جذاب و قلم روان در سال ۱۳۹۳ به صورت پی‌دی‌اف در ۹۳۴ صفحه منتشر شده است. این کتاب با یک مقدمه شامل معرفی نویسنده، روش استدلال و منابع نویسنده، در بیست و سه فصل با عناوین مختلف تدوین شده است. فصل بیستم و دوم با عنوان «نتیجه‌گیری نهایی» و فصل بیست و سوم با یک عنوان پرسش قابل

^۱. Shieh & Shannon.

تأمل «کدام دین را برگزینیم؟»، پایان می‌یابد. نویسنده «نقد قرآن» تلاش زیادی نموده تا از هر طریق مخاطب را نسبت به حقانیت قرآن مردد کند. گفتنی است این کتاب تقریباً همه شبهات قرآنی را جمع‌آوری و دسته‌بندی کرده است. زبان نوشتاری فارسی و تا حدود زیادی مؤدبانه و بدون توهین است (نویسنده خود را خداپاور معرفی می‌کند که به دنبال حقیقت است). به نظر می‌رسد کتاب حاصل کار گروهی و صاحب قلم با اصطلاحات حوزوی و علوم قرآنی آشنا بوده (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۴: ۲۱) و مهمتر آنکه در پایان کتاب همه ادیان را خرافه معرفی کرده و منکر وحی و الهام خدا به بشر می‌شود.

۳. مبانی تفسیر قرآن

در نقد و تحلیل هر اثر تفسیری، در گام اول لازم است مبانی پنهان دیدگاه مؤلف آن اثر به تفصیل تبیین شود. از این رو هر مفسری پیش از ورود به بحث، گریزی از تنقیح دیدگاه خود درباره چگونگی فهم قرآن در کنار تبیین روش‌شناسی تفسیر خود ندارد. در «نقد قرآن» به این مبانی و بنیان‌های پشتیبان شبهات اشاره نشده و نگارنده این مقاله تلاش کرده به کمک روش تحلیل محتوای کیفی به تم‌های اصلی این کتاب دست یابد که بر مبانی طرح شبهات از سوی مؤلف دلالت دارند.

گفتنی است مبانی یا باورهای پایه، تأثیر به‌سزایی در شیوه فهم اصول، قواعد فهم، معیارها و منطق فهم یک متن دارد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۹۰). مبانی و اصول تفسیر، همواره سبب چگونگی رویکرد مفسران در تفسیر و شکل‌گیری روش‌ها و در مواردی گرایش‌ها و قواعد تفسیری مفسران می‌گردد (مؤدب، ۱۳۸۶: ۲۵) و عهده‌دار نظریات کلانی است که اصول و قواعد تفسیر از آن برمی‌خیزد و در چارچوب آن شکل می‌گیرد (بابایی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۴). در اینجا مراد از مبانی نظری در فهم قرآن، گزاره‌های تعیین‌کننده مسیر فهم قرآن و طرح شبهات توسط مؤلف است. در این مقاله از «مبانی» تحت عنوان «تم» یاد می‌شود.

۴. فرآیند انجام این پژوهش

مرحله انجام این پژوهش با نمونه‌گیری آغاز می‌شود:

۱-۴. نمونه‌گیری

متداول‌ترین روش در روش‌های کیفی، نمونه‌گیری هدفمند است؛ به این معنا که نمونه‌هایی انتخاب می‌شوند که از نظر مسأله و اهداف پژوهش غنی باشند (پتی، تامسون و استیو، ۲۰۱۲، به نقل از مؤمنی‌راد، ۱۳۹۲: ۲۰۲). جامعه نمونه این پژوهش به صورت هدفمند، ۱۰۰ صفحه ابتدایی از ویراست اول این کتاب است. نمونه غیر تصادفی، نمونه‌ای است که بر اساس احتمالات ریاضی انتخاب نمی‌شود و همه اعضای جامعه، شانس انتخاب شدن در آن را ندارند و محقق بر اساس هدف تحقیق خود، آن مقدار از جامعه آماری مورد مطالعه را که در راستای پرسش‌های تحقیق می‌تواند تأثیرگذار باشند، انتخاب می‌کند. اشباع نظری نیز میزان نمونه‌ها را تعیین می‌کند. «بارنی گلیرز» و «انسلم استراوس»^۱ (۱۹۶۷) اشباع نظری را این‌گونه توضیح می‌دهند: اشباع نظری به وضعیتی اشاره می‌کند که هیچ داده بیشتری یافت نمی‌شود که پژوهشگر به وسیله آن بتواند ویژگی‌های مقوله را گسترش دهد. به موازاتی که پژوهشگر داده‌های مشابه را بارها و بارها مشاهده می‌کند، از لحاظ تجربی اطمینان می‌یابد که یک مقوله به کفایت رسیده است (همان: ۲۰۳). در این تحقیق نیز تکرار نشانه‌های مشابه دال بر مفاهیم مربوطه، اشباع نظری را ایجاد کردند.

۲-۴. مراحل انجام کار

همان‌گونه که در نمودار زیر نشان داده شده، رمزگذاری و در نتیجه مقوله‌بندی مطالب در تحلیل محتوای عرفی بدون در نظر داشتن هیچ پیشینه تئوریک، هم‌زمان با مطالعه متن آغاز می‌شود. با توجه به موضوع، مرحله به مرحله به تعیین واحد معنا و فشرده‌ساختن آن تا تعیین رمز می‌پردازیم و در صورت داشتن زمینه‌ای مشترک، مفاهیم خرد ادغام می‌شوند تا مقوله‌ها تعیین گردند و سپس مفهوم کلی که حاصل جمع‌بندی این مقوله‌هاست (تم)، حاصل می‌آید. برای حفظ پایایی، بازبینی مطالب در دو مرحله، یکی پس از اینکه بین ۱۰ الی ۵۰ درصد مقوله‌بندی‌ها تکمیل شد و دیگری در پایان کار صورت می‌پذیرد.

نمودار مراحل کار تحلیل محتوا

۱. Anselm Strauss & Barney Glaser



روش نگارنده در این کار به این شکل بوده که با در نظر گرفتن روش تحلیل محتوای عرفی، اقدام به یافتن مضامین کرده است. مراحل کار به این ترتیب است:

آماده سازی داده‌ها

در تحلیل محتوای کیفی کتاب «نقد قرآن» از آنجا که خود محتوا، متن است، داده‌ها آماده است. نگارنده با دانلود فایل پی‌دی‌اف و پرینت آن، متن مکتوب را آماده کرده است.

تعیین واحد تحلیل (یا کدگذاری)

اینجا واحد تحلیل مفهوم است. واحد تحلیل در این تحقیق از یک جمله شروع می‌شود و تا حداکثر یک پاراگراف می‌تواند واحد تحلیل باشد.

کد گذاری اولیه و ساختن مقولات

چون در اینجا رویکرد استقرایی است، باید مفاهیمی ساخته شود که از خودِ متن استخراج می‌شود. نگارنده با خواندن خط به خط متن کتاب «نقد قرآن»، کد گذاری اولیه انجام داد. بعد از اتمام کد گذاری اولیه و مرور چندباره آن با مطالعه مجدد کدها، برچسب‌های کلی‌تر بر دسته‌ای از کدها قرار داده شد تا اینکه مقولات ساخته و آماده تحلیل شوند.

بررسی پایایی میانی طرح تحقیق

بعد از بررسی ۱۰ الی ۵۰ درصد متن (به این معنا که کد گذاری کیفی انجام شد)، باید بررسی شود که آیا دیگران هم همین کدها را می‌دهند یا خیر؟ در این مرحله پژوهشگر متنی را که کد گذاری کرده، در اختیار یک کارشناس حوزه تفسیر قرار داد. بسیاری از کدهای داده شده به صورت اشتراکی مورد توافق بود. در موارد اختلافی بعد از بحث و گفتگو محقق با کارشناس به اشتراک نظر رسید.

کد گذاری کل متن

پس از اینکه پایایی کدها انجام و اختلافات حل شد (دو نفر بر سر کدها به توافق رسیدند)، کل متن کد گذاری شد.

بررسی پایایی نهایی

پس از کد گذاری کل متن، پایایی نهایی انجام شد تا مقولات یک دست شده، متقن شوند.

نتیجه گیری

در اینجا مقولات فرعی ادغام شده و مفهوم کلی از آن استخراج می‌شود.

گزارش یافته‌ها

آخرین مرحله ارائه گزارشی از یافته‌هاست که در جدول تنظیم می‌شود.

۵. گزارش یافته‌های تحقیق

نتایج حاصل از تحلیل محتوای کیفی صد صفحه اول کتاب نقد قرآن به شرح زیر

است:

۱-۵. یافته‌های تحقیق

در گام اول این تحقیق که با مطالعه دقیق صفحه به صفحه متن و مرور چندباره آن انجام شده، نشانه‌ها شناسایی و با ذکر شماره صفحه ثبت شدند. نشانه‌ها یا همان واحدهای معنا، خردترین کدهای تحقیق یا همان عبارات متنی کتابند. تطبیق مستمر نشانه‌ها و مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌ها محقق را به مفاهیم رهنمون می‌شود. مجموع نشانه‌های مشترک با برجسب مفهومی ترکیب شده و مفاهیم را تشکیل می‌دهند. مفاهیم واحدهای پایه‌ای یا خرد تحلیل هستند (دانایی فرد و امامی، ۱۳۸۶: ۸۱). از گروه‌بندی مفاهیم، مقولات به دست می‌آید. مقوله‌ها در مقایسه با مفهوم، انتزاعی‌تر بوده و سطحی بالاتر را نشان می‌دهند. آن‌ها از طریق همان فرآیند تحلیلی انجام مقایسات برای برجسته‌سازی شباهت‌ها و تفاوت‌ها که در سطح پایین‌تر برای تولید مفاهیم استفاده شد، تولید می‌شوند (همان: ۸۲-۸۱). پیوند مقولات با هم، تم‌ها را می‌سازد. تم‌ها بالاترین و انتزاعی‌ترین کدها هستند که مبانی فکری نگارنده یا نگارندگان را نشان می‌دهند. یافته‌های این مقاله یعنی نشانه‌ها، مفاهیم، مقولات و تم‌های پشتیبان شباهت، در جدول‌های زیر قابل مشاهده است:

جدول (۱) مبنای (تم) اول: تفسیر به رأی

مقوله‌ها (طبقات اصلی)	مفاهیم (واحدهای فشرده)	نشانه‌ها ^۱ (واحدهای معنا)
بهره‌گیری از منابع غیر معتبر	اتکاء صرف بر منابع خاصی از اهل سنت	منابع تفسیر قرآن دو چیز بیشتر نیست: قرآن و سنت معتبر. سنن معتبر، شامل: کتب معتبر، احادیث نبی، مخصوصاً صحیحین بخاری و مسلم (سها، ۱۳۹۱: ۲۴-۲۳ و ۸۶).
		سنت معتبر شامل سیره رسول الله ابن اسحق و ابن هشام و تاریخ طبری است (همان: ۲۴-۲۳).
		من تفاسیر قدیمی‌تر و متکی بر سنت را ترجیح می‌دهم، چون تفاسیر را از صحابه یا تابعین نقل می‌کنند؛ مثل: تفسیر طبری و تفسیر الدر المنثور (همان: ۳۹).
		قال النبی العلم ثلاثه فما سوی ذلک فهو فضل آیه محکمه أو سنه قائمه أو... (سنن ابن ماجه و سنن ابی داوود) (همان: ۴۴).
		این حدیث در منابع متعدد با اندک تفاوتی آمده؛ از جمله: المستدرک علی صحیحین، سنن ابن ماجه، سنن ابی داوود (همان: ۷۵).
انحرافی مستشرقان	استفاده از دیدگاه‌های	ادعای تأثر پیامبر ^(ص) از کتب مقدس یهود و مسیحیان (همان: ۲۹).
		همه جای قرآن از نظر زیبایی یکسان نیست. جملات نه چندان زیبا و درهم و برهم فراوان نیز دارد (همان: ۲۷).
		ادعای تکراری‌ترین کتاب بودن قرآن (همان: ۲۸).
تحلیل دیدگاه‌های شخصی	پیش‌داوری	ادعای بی‌نظم‌ترین کتاب بودن قرآن (همان: ۳۱).
		نسبت جعل قرآن به پیامبر ^(ص) (همان: ۳۴).
		بی‌ارتباط دانستن قرآن با خداوند (همان: ۲۵).
		بیشتر آیات قرآن نیازی به تفسیر ندارند و با خواندن می‌توان فهمید، اما در قرآن، ابهام نیز فراوان است (همان: ۳۳).
		ادعای فقدان هدایت بشر و استدلال معتبر بر وجود خدا و معاد و وحی در قرآن (همان: ۲۱).
همه جای قرآن از نظر زیبایی یکسان نیست. جملات نه چندان زیبا و درهم و برهم فراوان نیز دارد. به این موضوع در فصل "خطاهای نوشتاری قرآن" خواهیم پرداخت (همان: ۲۷).		

۱. در بخش نشانه‌ها، در اکثر موارد عین عبارت کتاب آورده شده، ولی در مواردی که تعبیرات ناپسند و توهین‌آمیز بود، به جای عین عبارت، عنوان آورده شد تا ساحت مقدس قرآن حفظ گردد.

نشانه‌ها ^۱ (واحد‌های معنا)	مفاهیم (واحد‌های فشرده)	مقوله‌ها (طبقات اصلی)
نسبت بی‌اطلاع بودن پیامبر از امور طبیعی و یکی دانستن ایشان با دیگر مردم (همان: ۶۹).		
روش استدلال این کتاب بسیار ساده است: - کبری: اگر قرآن از خدا باشد، بدون خطا و ضعف و دارای معجزه است؛ صغری: ادعای وجود خطا و ضعف در قرآن؛ - نتیجه: پس قرآن از خدا نیست. کار این کتاب اثبات صغری است (همان: ۲۳).	پیش‌فرض‌های غلط	
واقعیت تلخ این است که در اکثر قریب به اتفاق موارد، مؤمن و روحانی هیچ دینی نمی‌تواند محقق واقعی در دین خودش باشد (همان: ۳۶).		
مثل هر عالم دینی دیگر، هرگاه به ضعف یا ایرادی در اسلام برخورد می‌کردم با گفتن استغفرالله از آن می‌گذشتم و به خود اجازه نمی‌دادم که در مورد آن بیندیشم و پیوسته در تلاش بوده‌ام که اسلام را به‌عنوان ایده‌آل‌ترین و کامل‌ترین دین معرفی و از آن دفاع کنم و مثل هر عالم دیگری برای دفاع از اسلام به فریب خود و دیگران پرداخته‌ام (همان: ۲۴).		
نوشته‌هایی به زیبایی قرآن و بسیار بهتر از آن، در جهان حاضر وجود دارند، از جمله شعر حافظ که در قله ادبیات جهانست یا مثنوی مولانا (همان: ۲۳).		
به این نتیجه رسیدم که اسلام دینی ضد حقوق بشر است و راه حل معقول و مطلوبی برای اداره جامعه نوین بشری ندارد. بخش اعظم مشکلات امروز جهان اسلام، ریشه در اسلام دارد (همان: ۲۵).		

جدول (۲) مبنای (تم) دوم: کفر یا ارتداد نویسنده

نشانه‌ها (واحد‌های معنا)	مفاهیم (واحد‌های فشرده)	مقوله‌ها (طبقات اصلی)
بیچاره خدا که این همه تهمت و افتراء و خطا را به او نسبت داده‌اند (همان: ۲۵).	ترسیم خدای انسان‌وار	طرح اعتقادات کفر آمیز
گفتم اگر اسلام واقعاً از خدا باشد، نباید در مقابل انسان کوچکی چون من کم بیاورد (همان: ۲۴).		
نهایتاً آنچه انتظارش را نداشتم، پیش آمد: من کافری شدم تمام عیار و عشق چند ده ساله‌ام را در پای عقلم قربانی کردم (همان: ۲۵).	اعتراف صریح به کفر	نفی اصول اعتقادی
نسبت ناروا به پیامبر ^(ص) (همان: ۲۵).	نفی عصمت پیامبر ^(ص)	
نسبت کذب به پیامبر ^(ص) (همان: ۳۹).	خطا آمیز دانستن قرآن	
بیشتر دانستن خطاهای قرآن در مقایسه با کتاب‌های اندیشمندان بشری (همان: ۲۵).		
غلط دانستن بیانات قرآن در مورد مشرق و مغرب (همان: ۹۲).		
ادعای وجود بیش از هزار غلط فاحش در قرآن (همان: ۲۵-۲۴).		

جدول (۳) مبنای (تم) سوم: عقلانیت صوری دنیای مدرن

نشانه‌ها (واحد‌های معنا)	مفاهیم (واحد‌های فشرده)	مقوله‌ها (طبقات اصلی)
علم تجربی حتی اندیشه‌های اخلاقی ما را دگرگون کرده و ما را به اخلاق واقع گرایانه‌تری رهنمون کرده (همان: ۴۷).	استناد به علوم انسانی ظنی غربی	ساینیتیزم و علم‌زدگی
برای تحقیق بی طرفانه، محقق باید از روی اعتقاد و باور به دین ننگرد. اعتقاد قبلی به چیزی به معنی اینست که شما قبل از تحقیق، قضاوتتان را کرده‌اید. بنابراین تحقیق بعدی چیزی جز تأیید اعتقادات قبلی شما نمی‌زاید. این مطلب از بدیهیات روانشناسی مدرن محسوب می‌شود (همان: ۳۶).		
خطاهائی که در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرند، مربوط به شناخت ما از دنیای پیرامون است که علم تجربی نامیده می‌شود (همان: ۴۰).	تکیه صرف بر علوم تجربی	

نشانه‌ها (واحدهای معنا)	مفاهیم (واحدهای فشرده)	مقوله‌ها (طبقات اصلی)
پیامبر غیر از علم دین را، علم نمی‌داند و بقیه علوم را فضل می‌داند. با توجه به فحوای سخن پیامبر به نظر می‌رسد که منظور وی زیادی بیهوده باشد (همان: ۴۵).		
انصافاً می‌بینید که گلن مراحل ذکر شده توسط قرآن (در مورد مراحل جنین) را با دقت و صحت بیشتر گفته است (همان: ۶۰).		
اگر محمد در جانی از قرآن یا سنت، نیروی جاذبه را مطرح کرده بود، قطعاً کار بزرگی کرده بود؛ مثل نیوتون (همان: ۷۱).		
علم تجربی حقوق غیر عادلانه باستانی را تغییر داد و به جای آن حقوق بشر و حقوق منبعث از آن را نهاد. مثلاً در گذشته بردگان و زنان و بعضی نژادها را مادون انسان قلمداد می‌کردند، اما علم تجربی نشان داد که آنان هم انسان‌هایی هستند مثل ما و دلیلی بر تفاوت حقوق بین انسان‌ها وجود ندارد (همان: ۴۷).		
خطا دانستن گفته‌های قرآن در مورد طبیعت (همان: ۴۸).		
ادعای عدم اطلاع پیامبر ^(ص) و قرآن از دانش تجربی (همان: ۴۸).		
علم تجربی حکومت‌های استبدادی را فروریخت و نشان داد که پادشاهان، روحانیون و نظامیان، برتری خاصی بر دیگر انسان‌ها ندارند؛ بنابراین حق ویژه‌ای برای حکومت بر مردم ندارند (همان: ۴۷).		
دانش‌های غیردینی در اسلام ارزشی ندارند، از جمله علوم تجربی (همان: ۴۶).		
علوم تجربی معتبرترین دانش‌های بشری هستند و دقت و صحت علوم دیگر بستگی به میزان هماهنگی آنان با دانش تجربی است (همان: ۴۶).		
علم تجربی باورهای خرافی بشر را آشکار کرد و امکان نقد ادیان را برای ما فراهم کرد (همان: ۴۶).		
حتی برای تشخیص اینکه کسی که ادعای پیامبری کرده، درست گفته یا دروغ، علم تجربی است که بهترین معیار را به دست می‌دهد (همان: ۴۶).		
کسی که سخنانی گفته که با شواهد تجربی مخالف است، بدیهی است که پیغمبر نیست (همان: ۴۷).		

نشانه‌ها (واحد‌های معنا)	مفاهیم (واحد‌های فشرده)	مقوله‌ها (طبقات اصلی)
بشر امروز تا میلیاردها سال نوری، ستارگان و کهکشان‌ها را رصد کرده و اثری از آسمان‌های هفتگانه و عرش نیافته است (همان: ۷۹).		
با توجه به این اهمیت فوق‌العاده علم تجربی، عدم شناخت قرآن نسبت به علوم تجربی، یکی از بزرگترین عیوب قرآن است (همان: ۴۷).		
اگر قرآن از خدا بود، خدا به علوم تجربی و جایگاه آن آگاهی داشت و در کتابش از این بخش اساسی از زندگی انسان غفلت نمی‌کرد (همان: ۴۸).		

جدول (۴) مبنای (تم) چهارم: فقدان پابندی به استانداردهای علم تفسیر

نشانه‌ها (واحد‌های معنا)	مفاهیم (واحد‌های فشرده)	مقوله‌ها (طبقات اصلی)
عده‌ای از آیات را با مراجعه به سنت هم نمی‌توان فهمید چون چیز قابل اعتمادی در مورد آنان در سنت نیست (همان: ۳۳).	طرح ادعاهای غیردقیق و غیر مستند	عدم ارائه مستندات علمی و متقن
من یک محققم. من در همان مدارس دینی که علمای بزرگ اسلامی از آنان برآمده‌اند، سال‌ها درس خوانده‌ام. مطالعاتم را ده‌ها سال و تا آنجا ادامه دادم که در اکثر علوم اسلامی مثل: تفسیر و حدیث و تاریخ اسلام و فقه و فلسفه صاحب نظر شدم و مدتی طولانی مدرس بعضی علوم اسلامی بوده‌ام (همان: ۲۴).		
مبارزطلبی قرآن یک مغالطه است (همان: ۲۲).	طرح ادعای بدون دلیل	
غلط بودن ادعای همه چیز داشتن قرآن بدیهی است (همان: ۲۵).		
نسبت تأثیرپذیری پیامبر(ص) از کتب مقدس یهود و مسیحیان، فرهنگ جاهلیت، زبان عربی و سایر فرهنگ‌ها (همان: ۲۷ و ۳۰).		
نسبت کم محتوا بودن به قرآن (همان: ۲۹).		
محمد تحت تأثیر شدید محیطش، محور اصلی قرآن را مبارزه با بت‌پرستی قرار داده است؛ غافل از اینکه این همه بحث از بت‌پرستی به درد نقاط دیگر جهان و یا آینده بشریت نمی‌خورد (همان: ۳۰).		
عوام پسندبودن مطالب قرآن و فقدان استدلال مناسب و تعمق کافی در آن (همان: ۲۹ و ۲۱).		

نشانه‌ها (واحدهای معنا)	مفاهیم (واحدهای فشرده)	مقوله‌ها (طبقات اصلی)
<p>نسبت جعلی بودن قرآن (همان: ۲۹).</p> <p>در مجموع محمد قادر نشده که کتابی فرافرهنگی و همگانی بیاورد (همان: ۳۱).</p> <p>کل محتوای قرآن را بدون تکرار می‌توان در ۲۰٪ از حجم موجود قرآن جای داد (همان: ۲۸).</p> <p>عالمان دینی در طول تاریخ ۱۴۰۰ ساله گذشته حتماً به اسلام آبرو داده‌اند (همان: ۳۴).</p> <p>تکراری بودن قرآن دلیلی مهم بر کم محتوا بودن قرآن است (همان: ۲۹).</p> <p>وجود آسمان‌های هفت‌گانه که مسیر حرکت سیارات هفتگانه (شامل خورشید و ماه) به حساب می‌آمده و همچنین وجود عرش و کرسی (در قرآن آمده)، در دوره جاهلیت قبل از محمد رایج بوده. محمد همان مفاهیم را از محیط بدوی گرفته و وارد قرآن کرده است (همان: ۷۴).</p>		
<p>در مواردی با گذر زمان نظر قرآن تغییر پیدا کرده، مثلاً در ابتدای دعوت توصیه به جنگ نمی‌شد ولی در مدینه، جنگ سر لوحه دعوت محمد قرار گرفت (همان: ۳۵).</p> <p>در مواردی حکم‌های قبلی قرآن توسط آیات بعدی نسخ (لغو) شده، مثلاً در ابتدا در مکه، ظاهراً آزادی عقیده مورد قبول قرآن است، اما در مدینه این آزادی عقیده نسخ شده که این نسخ بعدی روی بیش از صد آیه قبلی تأثیر گذاشته است. مشکل اینجاست که در هیچ آیه‌ای ذکر نشده که این نسخ است یا منسوخ (همان: ۳۶-۳۵).</p> <p>یکی از بهترین راه‌های پی بردن به معنی آیه مبهم، توجه به شأن نزول آیه است (همان: ۳۶).</p> <p>در بیان مطالب قرآن دقت کافی به کار برده نشده، مثلاً مطلبی را در آیه‌ای به‌طور کلی گفته و چند سال بعد متوجه شده که کلیت آیه قبل غلط بوده؛ بنابراین در آیه‌ای دیگر آن را تخصیص زده است. در بسیاری موارد هم، بی دقتی‌های قبلی اصلاح نشده‌اند.</p>	<p>فهم نادرست از ناسخ و منسوخ، شان نزول و حکمت نزول تدریجی قرآن</p>	<p>عدم آشنایی با قواعد علوم قرآنی و تفسیری</p>
<p>واضح است که خروج شیر از بین سرگین و خون، سخن بی معنی و غلطی است که نمی‌تواند گفته خدا باشد (همان: ۶۲).</p>		

نشانه‌ها (واحد‌های معنا)	مفاهیم (واحد‌های فشرده)	مقوله‌ها (طبقات اصلی)
آیاتی به مسطح بودن زمین به صراحت اشاره دارند: مانند: والارض بعد ذلک دحیها ترجمه: و (خدا) زمین را بعد از آسمان پهن کرد (همان: ۸۷).	ترجمه تحت اللفظی قرآن (ظاهرگرایی)	
آیه از زمین به‌طور کلی صحبت کرده و نه قطعه‌ای از زمین، یعنی زمین مسطح است، نه بخشی از آن. در سنت چیزی در مورد این آیه وجود ندارد (همان: ۸۸)		
در آیه (۹ سبأ) آسمان سقفی تصور شده که می‌توان تکه‌ای از آن را کند و بر سر مردم گناهکار کوبید. این مطلب غلط است چون سقفی در ورای زمین وجود ندارد (همان: ۶۵).		
آیه می‌رساند که دلیل حرکت سایه، حرکت خورشید است که تأیید مجدد حرکت خورشید است نه زمین (همان: ۸۳).		
در بیشتر آیاتی که صحبت از حرکت خورشید شده، بحث حرکت خورشید همراه است با بحث روز و شب، که مؤید قطعی بر این است که هدف محمد حرکت روزانه خورشید بوده است (همان: ۸۴).		
در ترجمه‌ای دیدم لغت «مکر» را «تدبیر» معنی کرده، برای اینکه برخلاف قرآن، مکر را به خدا نسبت ندهد. جالب است بسیاری از مترجمان و مفسران دایه‌های دلسوزتر از مادرند و آنقدر بعضی آیات را حکک و اصلاح می‌کنند تا آیه از معنی واقعی‌اش خارج می‌شود (همان: ۳۶).		

۲-۵. تحلیل و نقد یافته‌ها

یافته‌های این تحقیق در سه محور مفاهیم، مقولات و تم‌ها قابل دسته‌بندی هستند. جداول فوق نشان می‌دهد نشانه‌های استخراج شده از صد صفحه اول این کتاب، تحت مفاهیم ۱۴ گانه قرار می‌گیرند که با پیوند آن‌ها ۷ مقوله و در نهایت ۴ تم استخراج می‌شوند. این مفاهیم عبارتند از:

۱-۲-۵. اتکای صرف بر منابع خاصی از اهل سنت

منابع مورد استناد نگارنده در صفحات مطالعه شده شامل کتبی مانند: «سیره ابن هشام» و «تاریخ طبری»، «تفسیر طبری» و «تفسیر الدرالمثور»، «سنن ابن ماجه» و «سنن ابی داوود» است که همه از منابع اهل سنت است. تأکید وی بر احادیث پیامبر^(ص) و صحیحین است؛ در حالی که به دلیل تفاوت مبنایی تفاسیر امامیه با اهل سنت، استناد صرف به منابع خاصی از اهل سنت و حجت دانستن قول صحابه و تابعین بدون بررسی سند و محتوای سخن و اثبات اسناد به پیامبر^(ص) قابل پذیرش نیست (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۸۴-۲۸۳). برای مثال در تفسیر طبری احادیث ضعیف و اسرائیلیات متعدد دیده می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۱)؛ علاوه بر آنکه اولاً در کتاب «نقد قرآن» مطالب ضعیف و غیرقابل قبول از نظر بزرگان اهل سنت فراوان است. اهل سنت اساساً این کتاب را قبول ندارند و چنانکه گذشت ضمن نیرنگ و بهتان دانستن آن، در یک کتاب با حجم ۳۶۵۰ صفحه و طی ۲۳ فصل، تمام محتوای آن را به نقد کشیده‌اند. بررسی‌ها نشان می‌دهد هیچ یک از مفسران اهل سنت نیز که به منابع خودشان بسنده کرده‌اند، هیچ‌گاه دیدگاه‌های این کتاب را تایید نمی‌کنند؛ به ویژه آنکه از نظر ایشان نیز صرف دیدن حدیث در کتاب حدیث کفایت نمی‌کند و پیش از استناد به حدیث، بررسی اسناد آن ضروری است و بی‌شک نویسنده کتاب «نقد قرآن» از علم الحدیث بی‌بهره بوده است (جمعی از نویسندگان، بی تا: ۳۸). از نظر قاطبه دانشمندان اهل سنت، قرآن کریم کتابی مقدس، معجزه جاودان پیامبر^(ص) و شاهد بر حقانیت آن حضرت و به دور از هرگونه خطا و تحریف است. ثانیاً در کتب اهل سنت مطالبی وجود دارد که گرچه از نظر دانشمندان اهل سنت پذیرفتنی است، اما در منابع دیگر مذاهب اسلامی از جمله شیعه، روایات و دیدگاه‌های خلاف آن وجود دارد. از این رو این مفهوم زیر مقوله «بهره‌گیری از منابع غیر معتبر» و در نتیجه تم اصلی آن یعنی «تفسیر به رأی» قرار می‌گیرد. البته باید توجه داشت پراکنده‌گویی و اختلاف اقوال و گاه اقوال متناقض در منابع، زمینه را برای القای تشکیک در اصالت قرآن فراهم می‌کند. بلاشر در این زمینه می‌نویسد: «باید اذعان داشت که هنوز نکات فراوانی در تاریخ قرآن همچنان مبهم و مرموز و از بسیاری جهات دور از دسترس باقی مانده است. البته این واقعیت، بیشتر معلول خصلت مدارکی است که در اختیار ماست و ما مجموعه آن را به طور کلی «سنت» نام می‌دهیم» (بلاشر، ۱۳۷۴: ۱۱). از جمله عوامل به وجودآورنده چنین

ضعفی در برخی منابع اسلامی، جمع آوری تمام اقوال بدون قصد تأیید، فضیلت تراشی برای افراد خاص، بزرگ‌نمایی‌ها و از همه مهم‌تر کنار گذاشتن اهل بیت پیامبر^(ص) پس از رحلت ایشان است. بنابراین در گام اول اعتبار این کتاب از لحاظ منبع، قابل مناقشه و به تبع آن، گزاره‌های منتج از آن «تفسیر به رأی» و بی‌پایه محسوب می‌شوند.

۲-۲-۵. استفاده از دیدگاه‌های انحرافی مستشرقان

تأثیرپذیری پیامبر^(ص) و قرآن از عهدین و بی‌نظم و بی‌ارتباط دانستن آیات قرآن از اتهامات مستشرقان است. (ر.ک: گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۲۹؛ میر، ۱۳۸۷: ۹۹؛ بلاشر، ۱۳۷۴: ۳۰۱). کتب مستشرقان که منبع برخی شبهات از جمله شبهات فوحد، «منابعی غیر معتبر» هستند و تحت تم «تفسیر به رأی» قرار می‌گیرند که به تصریح روایت پیامبر^(ص) حرام و مرتکب آن در آتش است (عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۸: ۱۳۷). غفلت اصلی مستشرقان در مطالعه آثار مسلمانان این است که به نقد و بررسی منابع، روایات و گزارش‌های تاریخی از سوی علما به‌خصوص علمای شیعه توجه نداشته‌اند (ر.ک: مؤدب و موسوی‌مقدم، ۱۳۸۷: ۱۱۶). بررسی صحت و سقم روایات و شواهد تاریخی چه از جهت صحت سند، چه از جهت دلالت و متن و عدم تعارض با صریح قرآن و سنت قطعی پیامبر^(ص) از اصول اولیه الزامی در مطالعات دینی است؛ اما مستشرقان به همه منابع مسلمانان از منابع تفسیری، حدیثی، تاریخی، ادبی، کلامی و... مراجعه کرده و طبقه‌بندی خاصی از جهت کیفیت اعتبار آن‌ها در نظر نمی‌گیرند (معارف، ۱۳۸۴: ۵۲).

۳-۲-۵. پیش‌داوری

طرح مسائلی مانند: «نسبت جعل قرآن به پیامبر^(ص)»، «کم اطلاع بودن ایشان»، «عدم نیاز بیشتر آیات به تفسیر» یا «وجود ابهام در قرآن» و بالاتر از آن طرح ادعاهایی مانند اینکه «قرآن چیزی برای هدایت ندارد» یا اینکه «اسلام ضد حقوق بشر است»، صرفاً ذهنیت و پیش‌داوری نگارنده و حاکی از نگاه مغرضانه و عدم انصاف در پژوهش و داوری است. این مفهوم زیر مقوله «تحلیل دیدگاه‌های شخصی» قرار می‌گیرد که مصداق «تفسیر به رأی» است. این مفهوم نشان می‌دهد نگارنده بدون تحقیق و با نگاه و نیتی سوء و غرض‌ورزانه با قرآن مواجه شده است. اساساً پیش‌داوری در فهم و تفسیر قرآن اعتباری نداشته و مصداق

تفسیر به رأی خواهد بود که بطلان آن آشکار است؛ چه اینکه تمام مدعاهای این کتاب با رعایت ضوابط و استانداردهای علمی، به تفصیل در کتاب‌های مختلف و آثار پژوهشی متعدد پاسخ داده شده است؛ مانند کتاب «توطئه جدید» تالیف آیت‌الله مکارم شیرازی که یک‌به‌یک مطالب گفته شده از سوی دکتر سها نقد شده و پاسخ داده می‌شود. همچنین آقای رضایی اصفهانی در کتابی با عنوان «بررسی مبانی نقد قرآن دکتر سها» که به تفصیل به شبهات آن پاسخ داده یا کتاب «کشف نیرنگ و رد بهتان در پاسخ به نقد قرآن» از اهل سنت و مقاله‌های پژوهشی متعدد که در پایگاه‌های نورمگز و مگیران قابل مشاهده است، بطلان مباحث کتاب نقد قرآن را آشکار می‌سازد.

۴-۲-۵. پیش‌فرض‌های غلط

بخشی شبهات این کتاب ناشی از پیش‌فرض‌های غلط است. هنگامی که استدلال بر اساس کبری و صغری طراحی می‌شود، گزاره‌های دال بر کبری یا صغری پیش‌فرض‌های استدلال است. برای اثبات استدلال فرضیه‌ها باید صحیح باشند. زمانی که هریک از این‌ها نادرست باشند، نگارنده در استدلال خود پیش‌فرض غلطی را در دستگاه استدلالش وارد کرده، بنابراین استدلال مغالطه‌آمیز بوده (مظفر، ۱۳۹۴: ۴۸۲) و در نتیجه منجر به «تحمیل دیدگاه‌های شخصی» شده و تحت تم اصلی «تفسیر به رأی» قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، پیش‌فرض‌های غلط در استدلال، طبیعتاً منجر به نتیجه غلط خواهد شد. در واقع تلاش نگارنده در استدلالش اثبات پیش‌فرض غلط و نه حقیقت‌جویی است. اشکال این نوع استدلال، مغالطه پیش‌فرضی است. در نقد استدلالی که یکی از مقدمات غلط است، می‌توان با توجه دادن مخاطب به نادرستی پیش‌فرض، نتیجه را خدشه‌دار کرد. با اثبات نادرستی پیش‌فرض‌های دکتر سها که در آثار متعدد به انجام رسیده، شبهات نیز رد خواهد شد.

۵-۲-۵. ترسیم خدای انسان‌وار

طرح اعتقادات کفرآمیز همانند ترسیم خدای انسان‌وار با عباراتی نظیر «بیچاره خدا که این‌همه تهمت و افتراء و خطا را به او نسبت داده‌اند» یا «اگر اسلام واقعاً از خدا باشد، نباید در مقابل انسان کوچکی چون من کم بیاورد»، تحت برچسب مفهومی «طرح اعتقادات کفرآمیز» قرار می‌گیرند که دلالت بر «ارتداد» نگارنده دارند.

۶-۲-۵. اعتراف صریح به کفر

اعتراف صریح نگارنده به کفر هم دلیل روشن بر ارتداد اوست.

۷-۲-۵. نفی عصمت پیامبر(ص)

نسبت کذب به پیامبر(ص) و یا قرآن را نسبت ناروای پیامبر دانستن، مصادیق زیر مقوله «نفی اصول اعتقادی» آمیزند که بر «ارتداد» نگارنده گواهی می‌دهند. طبق ادله درون دینی، پیامبر(ص) و ائمه معصومان(ع) به واسطه عنایت الهی از هرگونه خطا و سهو و نسیان در امانند و عصمت ایشان از مسلمات اعتقادی شیعه است. همچنین در بعضی روایات به دانش برتر امامان معصوم(ع) تصریح شده است. امام صادق(ع) می‌فرمایند: «از برای خدا دو علم است: علمی که در اختیار ملائکه و انبیاء و رسل قرار داده که آن علم نزد ما است و علمی که آن را مخصوص به خود قرار داده و هنگامی که در آن بداء حاصل شود، ما را از آن آگاه خواهد ساخت و امامان پیش از ما نیز از آن آگاه بودند» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۵۵).

۸-۲-۵. خطاآمیز دانستن قرآن

خطاآمیز دانستن قرآن نیز از مصادیق نفی اصول اعتقادی است که بر ارتداد نگارنده گواهی می‌دهد. بنا به تصریح قرآن هیچ باطلی بدان راه نمی‌یابد (فصلت / ۴۲). موارد فوق یعنی تلقی خصوصیات انسانی برای خداوند یا نفی عصمت پیامبر(ص) و حقانیت قرآن، حکایت از «ارتداد» نگارنده یا نگارندگان این کتاب دارد. از شروط اصلی مفسر قرآن، ایمان به خدای یگانه و اعتقاد به اصول دین از جمله نبوت پیامبر(ص) و اعجاز قرآن است. هنگامی که وی از دایره ایمان خارج شود، سخنان وی نیز از اعتبار علمی و دینی برخوردار نخواهد بود.

۹-۲-۵. استناد به علوم انسانی غربی ظنی

تأکید نگارنده بر منقولات روان‌شناسی مدرن غربی و بدیهی تلقی کردن آن و قرار دادنش به عنوان معیار سنجش صحیح از سقیم، از تکیه‌گاه‌های نگارنده در استدلال است.

۱۰-۲-۵. تکیه صرف بر علوم تجربی

از منظر نگارنده یافته‌های علم تجربی اصالت دارند و دانشمندان و یافته‌های علمی‌شان از اعتبار خاصی برخوردارند؛ تا جایی که نگارنده حتی برای اثبات صدق و کذب مدعی

نبوت، علم تجربی را بهترین معیار می‌داند. این مفهوم و مفهوم قبلی هر دو تحت مقوله «علم‌زدگی و ساینیتیزم» قرار می‌گیرند که ویژگی دنیای مدرن غربی در قرن معاصر است. موارد فوق اولاً ناشی از مسلم و قطعی پنداشتن تمام یافته‌های علوم تجربی و ثانیاً تسری دادن خطاهای علمی واقع در عهدین به قرآن است. در کتاب مقدس (عهدین) گزاره‌هایی وجود دارد که به هیچ عنوان قابل جمع با دست‌آوردهای علمی آن زمان نبود. گزاره‌هایی از قبیل: آفرینش جهان و مراحل آن زمین، تاریخ پیدایش انسان در روی زمین، داستان طوفان نوح (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۴۶).

توجه صرف به علوم تجربی و علوم انسانی غربی که در آثار روشنفکرانی غرب‌زده مانند سروش نیز دیده می‌شود، شالوده‌های عقلانیت صوری دنیای مدرن را تشکیل می‌دهند که در منابع تفسیری به این شکل جایگاهی ندارند. سروش اصالت علوم تجربی در جهان امروز را گریزناپذیر دانسته و می‌نویسد: «اگر دین را بهترین تجلی‌گاه جهان ماقبل مدرن بدانیم، علم جدید بهترین تجلی‌گاه خرد و عقلانیت مدرن است. حقیقتاً علم تجربی مدرن، مدار و محور جهان جدید است. همانطور که جهان قدیم به بهترین نحو در دینی که از آن دوران به یادگار مانده، تجلی کرده و به همین دلیل است که امروز علم و دین با هم مقابله و معارضه پیدا کرده‌اند. مسئولیت علم، این است که هرچه بیشتر از این عالم، راز زدایی کند و به ما بیاموزد که آنچه را که پیشتر به مدد نیروهای غیبی و نامرئی توجیه می‌کردیم، امروزه می‌توانیم به مدد قوانین تجربی، تأییدپذیر و ابطال‌پذیر توجیه کنیم، بدون آنکه چندان نیازی به چنان عوامل و نیروهای غیبی داشته باشیم» (سروش، ۱۳۷۹: ۳۵۹-۳۵۸). این علم‌زدگی و بها دادن به عقلانیت انسان، از اومانیسیم و اصالت انسان در تمام ابعاد زندگانی نشئت گرفته که با جهان‌بینی و حیانی در تعارض است. علوم و یافته‌های انسانی تنها با رعایت شروط و ضوابطی می‌توانند برای فهم قرآن به استخدام درآیند که در جای خود گفته شده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۱: ۴۱۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۳۹-۳۸).

۱۱-۲-۵. طرح ادعاهای غیردقیق

بسیاری از ادعاهای کتاب نقد قرآن غیردقیق و یا کلی است. نگارنده این کتاب خود را معرفی نکرده و اعتراف می‌کند اسم روی جلد مُستعار است. او به صورت کلی ادعا می‌کند

تعدادی از آیات را با مراجعه به سنت هم نمی‌توان فهمید، چون چیز قابل اعتمادی در مورد آنان در سنت نیست، ولی مورد آیه را مشخص نمی‌کند.

اولاً بی‌نام و نشان بودن نگارنده این کتاب نقضی آشکار است. بدیهی است در یک مناظره علمی، شناخت شخصیت، آثار و رتبه علمی فرد در نحوه استدلال موثر خواهد بود؛ ضمن آنکه وی خود را صاحب نظر علوم اسلامی معرفی کرده! ولی مستندی بر ادعای خود ندارد. ثانیاً: بی‌شک در هر گونه مباحثه علمی طرح ادعاهای غیردقیق، مبهم، کلی و شائبه‌برانگیز تحت مقوله «عدم استناد به مستندات دقیق و متقن» قرار گرفته و از آن، عدم پایبندی مفسر به قواعد مباحثات علمی به صورت عام و قواعد علم تفسیر به صورت خاص منتج خواهد شد و یافته مستند به آن علمی نخواهد بود.

۱۲-۲-۵. طرح ادعای بدون دلیل

بسیاری از ادعاهای کتاب نقد قرآن بدون دلیل و مستند است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۴: ۴۷) و نگارنده آن‌ها را قطعی و مسلم پنداشته و از آن نتیجه دلخواه خود را گرفته؛ مانند «بیشتر بودن خطاهای قرآن نسبت به کتاب‌های اندیشمندان بشری» یا «جا دادن کل محتوای بدون تکرار قرآن در ۲۰ درصد از حجم موجود قرآن». نگارنده در بیان عبارات اخیر، منطقی و دلیل خود را در این زمینه بیان نمی‌کند. برای مثال برای این ادعا که قرآن تحت تأثیر فرهنگ زمان نزول یا عهدین قرار گرفته، مستند علمی نمی‌آورد. ضمن اینکه اگر مفسران آیاتی از قرآن مانند هفت آسمان را مطابق یافته‌های علمی زمان خود تفسیر کرده و به مرور زمان آن یافته‌ها منسوخ شده‌اند، دلیل بر وجود خطای علمی در قرآن نمی‌شود (ر.ک: رضایی و میرعرب، ۱۳۹۸: ۱۶-۱۹).

به نظر می‌رسد گاه خودشیفتگی و غرور علمی به فرد اجازه می‌دهد با طرح ادعاهای غیردقیق یا بدون دلیل، تمام بنیان‌های اعتقادی را کنار زند و راه کفر در پیش گیرد. شاهد اینکه مؤلف «نقد قرآن»، خودش را صاحب نظر در اکثر علوم اسلامی مثل تفسیر و حدیث و تاریخ می‌داند (سها، ۱۳۹۱: ۲۴)، بدون اینکه احتمال درصدی از خطا برای آرای خود در نظر بگیرد. یافته‌های حاصل از این مفهوم نیز همانند مفهوم قبل، علمی و قابل قبول نخواهند بود.

۱۳-۲-۵. فهم نادرست از ناسخ و منسوخ، شأن نزول و حکمت نزول تدریجی قرآن

از عبارات صریح کتاب نقد قرآن به دست می‌آید که دکتر سها فهم درستی از مباحثی از علوم قرآن مانند «ناسخ و منسوخ» ندارد. از نظر او مشکل اینجاست که در هیچ آیه‌ای ذکر نشده که این ناسخ است یا منسوخ. یا وی تناسب آیات نازل شده با شرایط زمانی و قوت و ضعف مسلمانان را تغییر نظر قرآن می‌داند. چنین ادعاهایی حاکی از «عدم آشنایی نگارنده با قواعد علوم قرآنی و تفسیری» است که در نتیجه ثابت می‌کند نگارنده به استانداردهای علم تفسیر پایبند نبوده است.

۱۴-۲-۵. ترجمه تحت‌اللفظی قرآن (ظاهرگرایی)

بخشی از شبهات نقد قرآن ناشی از ترجمه «تحت‌اللفظی قرآن»، ظاهرگرایی و عدم توجه به قواعد فهم قرآن است. وی می‌نویسد: «واضح است که خروج شیر از بین سرگین و خون، سخن بی‌معنی و غلطی است که نمی‌تواند گفته خدا باشد». شکی نیست که «عدم آشنایی با قواعد علوم قرآنی و تفسیری» بزرگترین اشکال نگارنده است که منشأ بسیاری از شبهات شده است. تصریح بزرگان دین این است که مفسر باید احاطه بر علوم خاص داشته باشد تا بتواند وارد تفسیر قرآن شود. ادعاهای فوق ناشی از «عدم آگاهی نگارنده با اصول و قواعد ترجمه و تفسیر» است. بدیهی است که مراد آیه «لُشْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا» (نحل / ۶۶)، خروج شیر از بین سرگین و خون نیست، بلکه اشاره به فرآیند تولید شیر در بدن حیوان دارد. این شبهه ناشی از ترجمه تحت‌اللفظی آیه و اکتفا به معنای ظاهری تعابیر است.

نکته مهم اینکه با استناد به این مفاهیم به صورت مشترک می‌توان بسیاری از شبهات این کتاب را بدون ورود به پاسخ موردی به شبهه و به شکل مبنایی جواب داد؛ به این صورت که چون مفاهیم و مقولات برچسب‌های معنایی کلی هستند، شامل مصادیق متعددند و هنگامی که ضعف و سستی آن مفاهیم و مقولات آشکار شود، طبیعتاً آن مصادیق یا همان شبهات نیز مردود خواهند بود. برای مثال هنگامی که ثابت شود نویسنده این کتاب از جرگه دین اسلام خارج شده و عصمت پیامبر (ص)، نبوت ایشان و حقانیت قرآن را نمی‌پذیرد، بدیهی است که ادعاهای وی از جمله شبهات مطرح در ۸۰۰ صفحه بعدی نیز کفرآمیز، غیرعلمی و

غیرقابل قبول خواهد بود. همچنین سایر ادعاهای نگارنده اگر صرفاً نقل از منابع اهل سنت باشد، باید صحت و سقم مطلب نقل شده بررسی شود. ضمن اینکه قول صحابه یا تابعی بدون انتساب به پیامبر^(ص) دلیل بر پذیرش سخن و صدور حکم بر اساس آن نیست. نیز تمام شبهاتی که متأثر از دیدگاه مستشرقان باشد، با دلایلی که گذشت، مردود است. شبهاتی هم که کلی و غیردقیق بوده یا صرفاً ادعایی باشند، بدون مستند و داشتن دلیل متقن، اعتبار علمی نداشته و قابل اعتنا نیستند. علاوه بر آنکه در استدلال علمی به ویژه درباره کتاب مقدسی همچون قرآن، محقق باید با پیش فرض‌های صحیح و منطبق با چارچوب اعتقادی وارد تفسیر شود (واعظی، ۱۳۹۲: ۳۵۴-۳۶۲)، در حالی که نگارنده «نقد قرآن»، به غلط، این اصل را آسیب فهم قرآن معرفی می‌کند (سها، ۱۳۹۱: ۳۷).

اساساً در دستگاه استدلال منطقی و چیدن کبری و صغری و نتیجه‌گیری شبهه، گرچه شکل ظاهری استدلال درست است، اما زمانی که هر یک از مقدمات استدلال یا همان پیش فرض‌ها غلط باشند، بی‌نهایت استدلال نامعتبر و یا همان شبهه قابل تصور است و در کتاب «نقد قرآن» نیز همین رویه دیده می‌شود. در این گونه موارد از طریق آشکار کردن غلط بودن پیش فرض‌ها، نتایج حاصله یا شبهات نیز باطل خواهند شد.

همچنین نیاز مفسر به علوم، قواعد و اصولی برای تفسیر صحیح امری مسلم و قطعی است (ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۵۳-۶۱؛ همان: ۳۷۳-۳۱۷). لذا هر شبهه‌ای که ناشی از عدم اطلاع نگارنده از قواعد علوم قرآنی یا تفسیری باشد، مانند ترجمه تحت‌اللفظی و بسنده کردن به ظاهر آیات بر اساس معنای لغت، بدون در نظر گرفتن قواعد ترجمه و تفسیر بی‌اساس است.

نتیجه

نقد قرآن نوشته دکتر سها کتابی است که تمام شبهات موجود درباره قرآن را در یک مجموعه گردآوری کرده است. نام نویسنده مستعار است. تاکنون بر این کتاب نقدهایی نوشته شده که رویکرد آنان پاسخ‌گویی محتوایی به شبهات است. به روش تحلیل محتوای کیفی، می‌توان مضامین نهفته و ناپیدای کتاب نقد قرآن را کشف و توصیف کرد. تحلیل محتوای کیفی کتاب نقد قرآن نشان می‌دهد مفاهیم، مقوله‌ها و تم‌هایی که ظاهر متن بدان

دلالت ندارد، در لایه‌های پنهانی متن وجود دارد که خواننده در مطالعه اولیه و بدون تأمل متوجه آن‌ها نخواهد شد. این مبانی فکری، شبهات را پشتیبانی می‌کنند. شناسایی و نقد این مبانی، مسیر پاسخگویی به شبهات را آسان ساخته و شمولیت خواهد داشت.

برآیند این تحقیق آن است که چهار مقوله تفسیر به رأی، ارتداد نویسنده، عقلانیت صوری دنیای مدرن و فقدان استانداردهای علمی، مبانی تمام شبهات این کتاب را تشکیل می‌دهد. مهمترین اشکال مبانی اول یعنی تفسیر به رأی، بهره‌گیری از منابع غیرمعتبر و تحمیل دیدگاه‌های شخصی است. نیز طرح اعتقادات کفرآمیز و نفی اصول اعتقادی، حاکی از ارتداد نویسنده و خروج وی از دین اسلام است که موجب می‌شود آرای وی در این کتاب مردود اعلام شود. سایتتیزم و علم‌زدگی ناشی از غرب‌زدگی، سبب حاکمیت عقلانیت صوری دنیای مدرن بر تفکر نویسنده کتاب شده که مبانی سوم شبهات را تشکیل می‌دهد. همچنین عدم ارائه مستندات علمی و متقن و عدم آشنایی نویسنده با قواعد علوم قرآنی و تفسیری، مبانی چهارم شبهات این کتاب است. خدشه‌دار بودن این چهار مبنا، پایه تمام شبهات را متزلزل می‌سازد. مناسب است در پژوهش‌های بعدی از رویکردهای دیگر تحلیل محتوای کیفی از جمله رویکرد تلخیصی استفاده شود تا شبکه معنایی مفاهیم به کاررفته در این کتاب و فراوانی آنان آشکار شود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ایمان، محمدتقی و محمدرضا نوشادی. (۱۳۹۰). «تحلیل محتوای کیفی». **پژوهش**. سال سوم. شماره ۲. صص: ۴۴-۱۵.
۳. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۲). **مکاتب تفسیری**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. بابایی، علی اکبر؛ غلامعلی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد. (۱۳۷۹). **روش شناسی تفسیر قرآن**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. بلاشر، رژیس. (۱۳۷۴). **در آستانه قرآن**. ترجمه محمد رامیار. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. جمعی از نویسندگان. (بی تا). **کشف نیرنگ و رد بهتان در پاسخ به نقد قرآن**. بی جا: گروه عبادالرحمن.
۷. دانایی فرد، حسن و سیدمجتبی امامی. (۱۳۸۶). «استراتژی های پژوهش کیفی، تأملی بر نظریه پردازی داده بنیاد». **اندیشه مدیریت**. سال اول. شماره ۲. صص: ۹۷-۶۹.
۸. درانی، کمال. (۱۳۷۴). «درآمدی بر تجزیه و تحلیل محتوا (فن تعبیر و تفسیر نظارتی)». **دانش مدیریت**. شماره ۳۱ و ۳۲. صص: ۳۴-۲۵.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۳). **درآمدی بر تفسیر علمی قرآن**. تهران: اسوه.
۱۰. _____ . (۱۳۸۱). **پژوهشی در اعجاز قرآن**. رشت: کتاب مبین.
۱۱. _____ . (۱۳۹۴). **بررسی مبانی کتاب نقد قرآن دکتر سها**. قم: پژوهش های تفسیر قرآن.
۱۲. رضایی، حسین و فرج الله میرعرب. (۱۳۹۸). «بررسی شبهات دکتر سها در مورد هفت آسمان در قرآن». **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**. سال شانزدهم. شماره ۳. صص: ۲۸-۱.
۱۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹). **بسط تجربه نبوی**. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۱۴. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۳). **تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم قرآن**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. سها. (۱۳۹۱). **نقد قرآن**. چاپ اول. بی جا: بی نا.
۱۶. صدیق سروسستانی، رحمت الله. (۱۳۷۵). «کاربرد تحلیل محتوا در علوم اجتماعی». **نامه علوم اجتماعی**. شماره ۸. صص: ۱۱۴-۹۱.
۱۷. عاملی، حر. (۱۴۱۲). **وسائل الشیعه**. قم: مهر، تحقیق موسسه آل البیت.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). **اصول کافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۹. گلدزیهر، ایگناس. (۱۳۸۳). **گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان**. ترجمه سیدناصر طباطبایی. تهران: ققنوس.
۲۰. مظفر، محمد رضا. (۱۳۹۴). **المنطق**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۱. معارف، مجید. (۱۳۸۴). «درآمدی بر قرآن پژوهی مستشرقان و آسیب‌شناسی آن». **پژوهش دینی**. شماره ۹. صص: ۶۲-۴۱.
۲۲. معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۹). **تفسیر و مفسران**. قم: التمهید.
۲۳. _____ . (۱۳۸۱). **علوم قرآنی**. قم: التمهید.
۲۴. مؤدب، سید رضا و سید محمد موسوی مقدم. (۱۳۸۷). «دایرةالمعارف قرآن لیدن بر اساس آراء و مبانی شیعه». **شیعه‌شناسی**. سال ششم. شماره ۲۳. صص: ۱۴۴-۱۰۵.
۲۵. مؤدب، سید رضا. (۱۳۸۶). **مبانی تفسیر قرآن**. قم: دانشگاه قم.
۲۶. مؤمنی‌راد، اکبر. (۱۳۹۲). «تحلیل محتوای کیفی در آیین پژوهش، ماهیت، مراحل و اعتبار نتایج». **اندازه‌گیری تربیتی**. شماره ۱۴. صص: ۲۲۲-۱۸۷.
۲۷. میر، مستنصر. (۱۳۸۷). «قرآن به مثابه اثری ادبی». **مجموعه مقالات ادبیات قرآن**. ترجمه محمد حسن محمدی مظفر. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۸. واعظی، احمد. (۱۳۹۲). **نظریه تفسیر متن**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



A critical analysis of orientalists' doubts about jihad in the qur'an

Reza Jafari¹

Abstract

Islam is the last divine sharia and the Holy Qur'an is the last book revealed by God to the last prophet, though a group of Orientalists have widely raised doubts about the verses concerning jihad in the Qur'an. Of course, there are Orientalists who have considered the Qur'an and its followers free from these accusations and have mentioned significant points on these false statements. This article tries to analyze some of the Orientalists' doubts about jihad in Islam with a critical approach. Of course, the suspicions of the Orientalists are based on the brutal and violent actions of Salafi and Takfiri groups organized by some Western governments, which, with their financial support and weapons, have led these groups to create terror in the world which is spread all over the world [falsely] in the name of Islam. The results of the research show the divinity and rationality of Islamic commands regarding jihad and the baselessness of Orientalists' doubts in this regard, and that violent groups such as al-Qaeda, ISIS, Salafis, other takfiri groups such as Wahhabism, etc., which have no significant connection with true Islam.

Keywords: Islam, Quran, Orientalists, War, Jihad.



تحلیلی انتقادی بر شبهات خاورشناسان درباره جهاد در قرآن

رضا جعفری^۱

چکیده

اسلام، آخرین شریعت آسمانی و قرآن کریم، آخرین کتابی است که از جانب خداوند بر خاتم پیامبران نازل شده است و گروهی از مستشرقان، شبهاتی به صورت گسترده پیرامون آیات ناظر بر جهاد در قرآن مطرح کرده‌اند. البته هستند مستشرقانی که قرآن و پیروانش را مبرا از این شبهات دانسته و در تنزه آن از این سخنان نادرست، نکات قابل توجهی ذکر نموده‌اند. این نوشتار به روش کتابخانه‌ای کوشیده است پاره‌ای شبهات مستشرقان پیرامون جهاد در اسلام را با رویکردی نقادانه، واکاوی کند. البته دست‌مایه شبهات مستشرقان، اقدامات وحشیانه و خشونت‌آمیز گروه‌های سلفی و تکفیری سازماندهی شده توسط برخی دولت‌های غربی است که با پشتیبانی مالی و تسلیحاتی از آنان، این گروه‌ها را در جهت ایجاد رعب و وحشت در جهان به نام اسلام در سراسر جهان پراکنده‌اند. نتایج تحقیق نشانگر الهی و عقلانی بودن فرامین اسلام در خصوص جهاد و بی‌بایه بودن شبهات مستشرقان در این راستا بوده و اینکه گروه‌های خشن و قسی‌القلب نظیر: القاعده، داعش، سلفیون، گروه‌های تکفیری دیگر مانند وهابیت و... هیچ‌گونه ارتباط معناداری با اسلام حقیقی ندارند.

واژه‌های کلیدی: اسلام، قرآن، خاورشناسان، جنگ، جهاد.

۱. مقدمه

یکی از احکام قرآن، موضوع «جنگ» است. قرآن کریم نیز به عنوان آخرین کتاب آسمانی، از این موضوع غافل نبوده و آن را تحت شرایطی جایز دانسته است. از آنجا که فرامین قرآن با منافع افراد و گروه‌هایی تمامیت‌خواه در تضاد بوده، همواره مورد مخالفت آنان قرار گرفته و به‌منظور کم فروغ نمودن پیام روشن‌گر آن، به تشکیک در مبانی و احکام آن می‌پردازند (المدرثر / ۲۵-۱۶؛ القلم / ۱۵-۱۰) و با چنگ زدن به هر وسیله در جهت بدبین کردن جامعه به قرآن و اسلام کوشیده و نسبت‌های ناروایی پیرامون قرآن مطرح کرده‌اند. شبهه‌افکنی مستشرقان پیرامون مسائل مختلف قرآنی با هدف اسلام‌هراسی و قرآن‌ستیزی، از این دسته اقدامات بوده و عمده‌ترین شبهه آنان این است که اسلام بر پایه جنگ و خونریزی استوار است و با سازماندهی برخی نحله‌های انحرافی در میان فرق اسلامی نظیر وهابیت و اخیراً القاعده و داعش، که اقدامات خشن و تروریستی را در نقاط مختلف جهان منتشر می‌کنند، در این هدف تاحدودی موفق شده‌اند. بنابراین، مسأله اصلی این نوشتار، اثبات نزاهت قرآن کریم از این نسبت‌های ناروا و یافتن پاسخ منطقی به شبهات مستشرقان پیرامون جهاد در اسلام و زدایش هرگونه گرد و غبار و هاله‌های دروغین از چهره پاک و نورانی اسلام ناب محمدی (ص) است.

همچنین به‌منظور پاسخ به این شبهه سعی شده است که برخی از شبهات مستشرقان پیرامون جنگ و جهاد در اسلام را مطرح و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای، بی‌اساس بودن این شبهه‌ها را اثبات و چهره پاک اسلام را از گرد و غبار این هاله‌های دروغین پاک نماید. برای انجام این پژوهش که از نظر هدف کاربردی، از نظر داده‌ها کیفی و از نظر ماهیت و مطالعه انتقادی و در عین حال پیمایشی است، نظرات تعدادی از مستشرقان معاند با اسلام و برخی مستشرقان موافق اسلام، به‌عنوان جامعه اسنادی تحقیق انتخاب شده و مسأله اصلی پژوهش از نگاه این دو دسته مورد ارزیابی قرار گرفته است که با توجه ماهیت تحقیق، که توصیفی — تحلیلی است، روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای بوده و با فیش‌برداری از نظرات خاورشناسان و تحلیل و تفسیر این نظرات، مطالعه حاضر شکل گرفته است.

۱- ۱. تعاریف

در این بخش از مطالعه، متغیرهای اصلی که بیشترین استعمال و کاربرد مفهومی را ایفا می‌کنند، به اختصار تعریف می‌شوند:

استشراق و مستشرق

تعاریف گوناگونی از شرق‌شناسی یا استشراق، از سوی اندیشمندان غربی و شرقی ارائه شده است. ادوارد سعید در تعریف استشراق یا خاورشناسی می‌گوید: «اگر اواخر قرن هجده را به‌عنوان نقطه شروع شرق‌شناسی در نظر بگیریم که از آن مرحله به بعد شرق‌شناسی تا حدودی معنای امروزی خود را یافت، باید شرق‌شناسی را به‌عنوان یک نهاد ثبت شده و دارای تشخص که با شرق سروکار دارد، مورد بحث و بررسی قرار داد. این امر سروکار داشتن به معنای اظهار نظر کردن پیرامون موضوع آن و رسمیت بخشیدن به نظرات گوناگون در مورد آن، شرح و توصیف آن و سرانجام تعلیم دادن، تنظیم و داوری کردن درباره آن است» (سعید، ۱۳۷۱: ۱۶).

جنگ

درباره جنگ نیز، همانند سایر مفاهیم تعریف‌های مختلفی بیان شده است که هر یک بیانگر نگرشی خاص به جنگ است. برخی جنگ را خشونت‌ناز سازمان‌یافته می‌دانند که دو یا چند کشور علیه همدیگر انجام می‌دهند. این تعریف، جنگ‌های داخلی را دربرنمی‌گیرد. برخی دیگر معتقدند جنگ به کارگیری حد اعلای خشونت در راه خدمت به دولت یا کشور است؛ عده‌ای هم در تعریفی جامع‌تر گفته‌اند: «جنگ هنر سازمان دادن و به کار گرفتن نیروهای مسلح برای انجام مقصود است» (شیرودی، ۱۳۸۵: ۵۶).

علامه طباطبایی هم نظر به تبیین دستور قرآن به مسلمانان پیرامون حفظ آمادگی رزمی و تجهیز قوا، در تفسیر آیه «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...»؛ (انفال/ ۶۰) می‌فرماید: «مسأله جنگ و جدال و اختلافاتی که منجر به جنگ‌های خسارت‌زا می‌شود، امری است که در مجتمعات بشری، گریزی از آن نبوده و خواه ناخواه پیش می‌آید و اگر این امر قهری نبود، انسان در خلقتش به قوائی که جز در مواقع دفاع به کار نمی‌رود، از قبیل غضب و شدت و نیروی فکری، مجهز نمی‌شد. پس اینکه می‌بینیم انسان به چنین قوائی در بدن و در فکرش

مجهز است، خود دلیل بر این است که وقوع جنگ امری است اجتناب‌ناپذیر و چون چنین است به حکم فطرت بر جامعه اسلامی واجب است که همیشه و در هر حال تا آنجا که می‌تواند و به همان مقداری که احتمال می‌دهد دشمنش مجهز باشد، مجتمع صالحش را مجهز کند» (طباطبایی، ۱۳۸۹ ج ۹: ۱۵۱).

جهاد

در فرهنگ معین واژه «جهاد» به این معانی آمده است: «کارزار کردن، جنگ کردن. جنگیدن در راه حق، جنگ دینی، غزوه مسلمانان با کافران» (معین، ۱۳۸۲: ذیل مدخل). اما در اصطلاح دینی، جهاد یکی از فروع ده‌گانه اسلام و عبارت از تکلیفی شرعی است که بر اساس آن هر مکلفی موظف است با صدور دستور امام مسلمین، در برابر خصم انجام دهد. یکی از اندیشمندان معاصر در تعریف «جهاد» گفته است: «واژه جهاد و مشتقات آن ۳۵ بار در قرآن به کار رفته است. جهاد در لغت به معنای تلاش کردن و به کار گرفتن نیرو و توان خویش برای تحقق بخشیدن به یک هدف می‌باشد؛ لکن چون از باب مفاعله است، در مواردی به کار می‌رود که نوعی همکاری، تقابل و رقابت در آن وجود دارد. بنابراین در جهاد معمولاً طرف دیگری هم در کار است و دوطرف در برابر هم، صف‌آرایی کرده، هر یک برای دستیابی به هدف خویش و پیروزی بر دیگری به فعالیت می‌پردازد و هر چه در توان دارد به کار می‌گیرد. البته باید توجه داشت که جهاد تنها شکل نظامی ندارد و هر نوع مبارزه و پیکاری، خواه نظامی باشد، یا اقتصادی یا فرهنگی و سیاسی، همه را دربرمی‌گیرد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۹).

در یک نگاه کلی جهاد با دشمن به دو نوع «جهاد ابتدایی» و «جهاد دفاعی» تقسیم شده که تعریفی از هر کدام ارائه می‌شود:

برخی نویسندگان در تعریف «جهاد ابتدایی» گفته‌اند: «خداوند دستورها و برنامه‌هایی برای سعادت و آزادی و تکامل و خوشبختی و آسایش انسان‌ها طرح کرده است و پیامبران خود را موظف ساخته که این دستورها را به مردم ابلاغ کنند؛ حال اگر فرد یا جمعیتی موانعی ایجاد نماید، آنها حق دارند نخست از طرق مسالمت‌آمیز و اگر ممکن نشد با توسل به زور، این موانع را از سر راه دعوت خود بردارند و آزادی تبلیغ را برای خود کسب کنند. به عبارت

دیگر، مردم در همه اجتماعات این حق را دارند که ندای منادیان حق را بشنوند و در قبول دعوت آن‌ها آزاد باشند، حال اگر کسانی بخواهند آنها را از حق مشروعشان محروم سازند و اجازه ندهند صدای منادیان راه خدا به گوش آن‌ها برسد تا از قید اسارت و بردگی فکری و اجتماعی آزاد شوند، طرفداران این برنامه‌ها حق دارند برای فراهم ساختن این آزادی از هر وسیله‌ای استفاده کنند و از اینجا ضرورت «جهاد ابتدایی» در اسلام و سایر شرایع آسمانی روشن می‌شود. همچنین اگر کسانی مؤمنان را تحت فشار قرار دهند که به آیین سابق بازگردند، برای رفع این فشار نیز از هر وسیله‌ای می‌توان استفاده کرد» (حیدری کاشانی، ۱۳۶۷: ۶۲-۶۳). پاره‌ای دلایل جواز جهاد ابتدایی به شرح جدول زیر است:

جدول شماره ۱: دلایل و شواهد جواز جهاد ابتدایی

سیرهٔ رسول‌الله (ص) که پیامبر و سپاه او در حالت دفاع نبوده‌اند؛ مانند جنگ بدر کبری و جنگ خیبر و...	دلیل اول
که به خاطر رفع فتنه و جلوگیری از خطر کفار به ضرورت آن حکم گردیده است (ر.ک: بقره/ ۱۹۲؛ انفال/ ۳۹؛ نساء/ ۸۴).	دلیل دوم
اطلاق آیات قرآن کریم.	دلیل سوم
آیات آغازین سورهٔ براءت که ده آیه ابتدای آن در تشریح جهاد ابتدایی‌اند (ر.ک: شیب، ۱۳۶۹: ۳۹ - ۲۹).	دلیل چهارم

در تعریف «جهاد دفاعی» نیز گفته‌اند: «گاهی جنگ بر فرد و یا گروهی تحمیل می‌شود؛ به این معنی که مورد هجوم و تجاوز حساب شده و یا غافلگیرانه دشمن قرار می‌گیرد؛ در اینجا تمام قوانین آسمانی و بشری به شخص یا گروهی که مورد هجوم واقع شده حق می‌دهد که برای دفاع از خویش به پا خیزد و آنچه در قدرت و توان دارد، به کار گیرد و از هرگونه اقدامی برای حفظ موجودیت خود فروگذار نکند، این نوع جهاد را جهاد دفاعی گویند. جنگ‌هایی مانند: احزاب، احد، تبوک، حنین و بعضی دیگر از جنگ‌های اسلامی جزء این بخش از جهاد بوده و جنبه دفاعی داشته‌است» (حیدری کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۳-۳۲).

در تحلیلی منطقی و با دقت در غرض و غایت هر دو نوع جهاد ابتدایی و دفاعی که همانا برداشتن موانع مزاحم، بر سر راه تکامل و آزادی بشر است، هر دو نوع جهاد ابتدایی و دفاعی به یک هدف واحد منتهی می‌شود که عبارت از دفاع از ارزش‌های والای انسانی و آزادی بشر از قید و بند اسارت ظالمان است. بر این اساس، اهداف جهادی اسلام، صرفاً

دفاعی است و جهاد ابتدایی و حتی جهاد با نفس نیز به نوعی به جهاد دفاعی برگشت می‌کند که هدف، در همه آنها، دفاع از ارزش‌های فطری، اخلاقی و اعتقادی بشر است.

۲. بحث

از نظر برخی مستشرقان، در قرآن کریم آیاتی درباره جهاد وارد شده که برخی از این آیات به صورت مطلق فرمان جهاد با همه کافران را صادر کرده و برخی آیات دیگر، وجوب جهاد را مقید به کافرانی نموده که به دشمنی و تجاوز علیه مسلمانان به پا خاسته‌اند. این نوشتار در جمع بین این دو دسته آیات، بار دگرگونه تفاوت موضوعی و مبنایی بین این آیات، از بعضی مفسران نقل نموده که شرایط سیاسی مسلمانان در زمان نزول این دو گروه آیات متفاوت بوده است؛ ضمن اینکه از میان مستشرقان کسانی هم هستند که دیدگاهی واقع‌گرا و توأم با انصاف پیرامون جهاد اسلام مطرح کرده‌اند که تحقیق حاضر از آن‌ها با عنوان «مستشرقان منصف» یاد کرده است. اما پیش از پرداختن به آرای مستشرقان، به اختصار اهداف اجتماعی جهاد در قرآن بیان می‌شود:

۱-۲. علل تشریح جهاد و اهداف اجتماعی آن

جهاد یکی از احکام مختص اسلام است که در ادیان گذشته به شکل بارزی وجود نداشته است اما این حکم فقط در موضع دفاع از حق و دفاع از خود جایز است و راه را برای تجاوز و تعدی برای احدی باز نکرده است. لذا در دوران ۱۳ سالد رسالت پیامبر در مکه دستور جهاد صادر نشد و همواره فرمان مدارا با دشمن بود و نزدیک به هفتاد آیه در نهی از جنگ و قتال وارد شده است. تا آنکه پیامبر گرامی اسلام (ص) را از مکه اخراج نمودند و در مدینه قصد ترور او را کردند که آیات جهاد در سال دوم هجری نازل شد (ر.ک: حج / ۴۰ - ۳۹)؛ بنابراین در یک جمع‌بندی کلی، علل تشریح جهاد در موارد ذیل قابل احصاست که تماماً به خاطر صیانت از خود و اجتماع است:

جدول شماره ۲: علل تشریح حکم جهاد از دیدگاه قرآن

مورد ظلم واقع شدن مسلمانان به دست مشرکین؛	علت اول
اخراج مسلمانان از خانه و دیارشان؛	علت دوم
حفظ مراکز عبادت مانند: مساجد، کلیساها، نمازخانه‌ها و صومعه‌ها؛	علت سوم

باتوجه به موارد یادشده به‌خوبی روشن می‌شود که تشریح جهاد، برای حفظ عزت و عظمت بشریت و اجتماع مسلمانان است که در سایهٔ جهاد، مراکز دینی و عبادی همچون «مساجد» که مهم‌ترین شعائر و علامت‌های اجتماع دینی است، محفوظ بماند. به دیگر سخن، در امم گذشته، خداوند مخالفان دین را با عذاب‌هایی چون: مسخ، طوفان، صاعقه و... ناپود می‌کرد اما در اسلام، وظیفه حفظ کیان اسلام و جامعه اسلامی را برعهده مسلمانان گذاشته است؛ ضمن آنکه خداوند همواره یار و یاور مؤمنین بوده و آن‌ها را هرچند اندک هم باشند، یاری می‌رساند. مرحوم علامه طباطبائی جنگ بعضی از مردم با بعضی دیگر را برای منافع حیات و حفظ سلامت زندگی، سنت فطری و جاری در بین مردم می‌داند و هر سنت فطری را منتهی به سنن الهی می‌بیند؛ شاهد این مدعا را نیز تجهیز انسان به قوایی برای دفع شرور و بلا یا معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۱۲۹؛ همان، ج ۱۴: ۴۲۳).

۲-۲. شبهات مستشرقان پیرامون جنگ و جهاد در اسلام

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که به بحث جهاد در برابر دشمنان و اهل بغی پرداخته‌اند که از سوی دشمنان اسلام، به‌ویژه آن دسته کشورهای غربی که مراکز ضد اسلامی و یا پژوهشکده‌های استشرافی با اهداف تحقیقاتی تبشیری علیه اسلام و قرآن تأسیس کرده‌اند، این آیات دستاویزی شده است تا در سایه آن بتوانند مردم دنیا را نسبت به اسلام و مسلمین بدبین نموده و راه گسترش اسلام را در جهان سد نمایند. لذا در این راستا دست به تبلیغات منفی دامنه‌داری زده و شبهاتی پیرامون جهاد در اسلام و آیات قرآنی ناظر بر آن مطرح کرده‌اند که مطالعه حاضر چهار شبههٔ اصلی مطرح شده از سوی مستشرقان را به شرح زیر ذکر و سپس با استفاده از آراء و نظرات اندیشمندان مسلمان و برخی مستشرقان منصف، آن شبهات را نقد می‌نماید:

شبههٔ اول: تنافی و تضاد میان آیات مرتبط با جهاد از حیث اطلاق و تقیید

ریون فایرستون در مقاله «جنگ» در دایرةالمعارف قرآن می‌گوید: «قرآن در برخی آیات، مردم را از جنگ باز می‌دارد، گرچه جنگ برای دفاع را اجازه می‌دهد. همچنین در برخی آیات، جنگ را با شرایط خاصی مجاز می‌داند اما در آیات دیگری فرمان بی‌قید و

شرایط به جهاد می‌دهد؛ نظیر: *كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ* (بقره/ ۲۱۶) و در مقام جمع این آیات از قول مفسران می‌نویسد که دوران حیات حضرت محمد^(ص) شرایط و مراحل مختلفی داشته است (Jane dammen mcauliffe, 2002, Vol 2: 208)

نقد شبهه اول

«مطلق» – آنگونه که سیوطی گفت است – آن است که بر ماهیت بدون قید دلالت کند؛ مانند: شهادت دو عادل و «مقید» آن حکم مطلق است که دلیلی بر تقیید آن یافت شود؛ مانند: مواریث زوجین که ابتدا به صورت مطلق بیان شده، سپس با جدا کردن موارد وصیت و دین از آن، قید خورده است؛ (ر.ک: سیوطی، بی تا: نوع چهل و نهم). آنچه که برخی مستشرقان، مستقیماً یا به نقل از مسلمانان درباره نزول آیات مطلق و مقید قرآن در موضوع جهاد گفته‌اند، حکایت از آن دارد که درک درست و دقیقی از حکمت این دو دسته آیات پیدا نکرده‌اند؛ چه، هر کدام از این دسته آیات، ناظر به احکامی مخصوص به خود است که خداوند متعال هر کدام را برای موضوع خاصی و به تناسب شرایط ویژه‌ای که مسلمانان با آن روبرو بوده یا با آن مواجه خواهند شد، تشریح فرموده است. مفسران مسلمان در مقام جمع بین آیات این چنین اظهار نظر کرده‌اند که دوران حیات حضرت محمد^(ص) شرایط و مراحل مختلفی داشته است که هر مرحله، مقتضی شرایط خاصی بوده که مستشرقان بدون توجه به این شرایط اظهار نظر کرده‌اند. اشکال دیگری که بر این اظهار نظر مستشرقان همسو با سایر نظرات‌شان سایه افکنده است، نگاه بشری به قرآن و ساخته و پرداخته دانستن آن به دست حضرت محمد^(ص) است که بارها در آثار بسیاری از دانشمندان حقیقت‌جوی مسلمان و غیرمسلمان نیز ثابت گردیده که قرآن کریم تماماً کلام خدا و نازل شده از سوی اوست و نقش پیامبر اسلام^(ص)، جز دریافت وحی و ابلاغ آن به مردم و تلاش در جهت تعلیم و بسط معارف قرآن، چیز دیگری نبوده است.

شبهه دوم: پیروزی‌های اولیه اسلام در سایه شمشیرها نه از ماهیت اسلام و

اقبال مردم

یکی دیگر از شبهات خاورشناسان درباره جهاد در اسلام، تحمیل اسلام به مردم دنیا در سایه شمشیر و توسل به اجبار بوده است و این شبهه به‌طور گسترده‌ای مورد تمسک مستشرقان واقع شده است، چنانکه منتسکیو می‌گوید: «دیانت اسلام که به زور شمشیر بر مردم تحمیل

شده است، چون اساس آن متکی بر زور و اجبار بوده، باعث سختی [رفتار] شده و اخلاق و روحیات مردم را سخت می‌کند» (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۶۷۱).

نقد شبیههٔ دوم

راجع به پیشرفت اسلام و پذیرش گسترده این آیین الهی از طرف سایر ملت‌ها، باید گفت اگر در تاریخ صدر اسلام و نیز قرن‌های بعدی شاهد پیشرفت دین اسلام در جهان و اقبال مردم کشورهای مختلف از این دعوت آسمانی هستیم، استقبال مردم این سرزمین‌ها مرهون درون‌مایه‌های عقلانی و موافق با خاستگاه فطرت پاک انسانی و جذابیت فرهنگ و معارف اسلامی بوده که موجب علاقه‌مندی و ایمان آنان به اسلام شده است؛ مانند: عدالت‌گستری، مواسات مؤمنانه و مساوات مسلمانان با یکدیگر، عدم تعدی و تجاوز به همدیگر، تقوا و پرهیزگاری ملاک برتری نه مظاهر و ظواهر مادی و

دلیل روشن‌تر بر عدم اجبار کسانی که به اسلام گرویده‌اند، خود قرآن است که با عبارت «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، صریحاً از آن نهی کرده است. علامه طباطبایی ذیل آیه ۲۵۶ بقره که می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»، در رد شبیههٔ یاد شده بالا آورده است: «این آیه شریفه یکی از آیاتی است که دلالت می‌کند بر اینکه مبنا و اساس دین اسلام شمشیر و خون نیست و اکراه و زور را تجویز نکرده، پس سست بودن سخن عده‌ای که خود را دانشمند دانسته یا متدین به ادیان دیگرند و یا به هیچ دینانی متدین نیستند و گفته‌اند: اسلام دین شمشیر است و به مسأله جهاد که یکی از ارکان این دین است، استدلال نموده‌اند، معلوم می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۲۵-۵۲۴).

ضمن آنکه ارزش مسائل اعتقادی به آن است که با خواست و اراده و اختیار شخصی باشد نه از سر اکراه و اجبار؛ چنانکه اگر ایمان بندگان از این راه پسندیده بود، خود خداوند پیش‌تر از همه با قدرت غالب و قاهرهٔ خود مردم را مجبور به آن می‌فرمود، اما ایمان و اعتقادی که ناشی از زور و اجبار باشد، نه ارزشمند است و نه منشأ اثر؛ از این روست که خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس / ۹۹). بنابراین اگر این مستشرقان - همچنانکه برخی محققین گفته‌اند - به

آیات قرآن توجه نموده، از سخنان و تقریرهای دانشمندان اسلامی بهره‌مند می‌شدند و بر روایات صحیح اعتماد نموده و عالمانه و موضوعی در قرآن کاوش می‌کردند، به نتایجی دقیق‌تر می‌رسیدند (ر.ک: رضوان، ۱۴۱۳: ۵۰۲ به بعد).

سید قطب که از جنبه‌های مختلف به موضوع جهاد در اسلام پرداخته است، علت پیشرفت اسلام و عامل تأثیرگذار در پیروزی‌های درخشان سپاه اسلام را، قوانین عادلانه و نظامات اجتماعی مبتنی بر تساوی و تعادل در میان همه افراد و اقشار جامعه دانسته و می‌گوید: «ساکنان ممالک مفتوحه وقتی می‌دیدند تمام کارها طبق قوانین عادلانه انجام شده و نظامات اجتماعی اسلام نسبت به همه به‌طور تساوی اجرا می‌شود و در نتیجه مردم به رفاه و سعادت همه‌جانبه می‌رسند، ندای اسلام را پاسخ مثبت گفته و عضویت جمعیت جهان مزبور (جهان اسلام) را با جان و دل می‌پذیرفتند. اینان که به زیر سایه پرچم اسلامی پناهنده می‌شدند، پس از مدتی خود [پرچم] آن را به دوش کشیده و هدف آن را دنبال می‌کردند» (سید قطب، ۱۳۵۹: ۴۲-۴۳).

از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که اقبال دیگر ملت‌ها به اسلام و گسترش سریع آخرین شریعت الهی، برگرفته از جوهره جذاب دین مبین اسلام و خلق و خوی نیکوی مسلمانان حقیقی است که در اخلاق حسنه، از پیامبر اسلام (ص)، که پیام‌آور رحمت است، الگو گرفته و همین ماهیت جذاب اسلام و خوی پسندیده مسلمانان راستین موجب گسترش روز افزون اسلام و اقبال بیش از پیش ملت‌های دیگر به آن شده است.

شبهه سوم: علاقه اعراب به کشورگشایی و دستیابی به غنایم، عامل اصلی پیروزی‌های اولیه اسلام

از دیگر شبهات خاورشناسان درخصوص موضوع جهاد در اسلام و پیروزی‌های خیره‌کننده مسلمین صدر اول، ناظر بر انگیزه‌های دنیایی و مسائل حقیری چون: میل به غنایم جنگی و کشورگشایی و دسترسی به سرزمین‌های سرسبز و آباد دیگر سرزمین‌هاست؛ چنانکه از توماس آرنولد نقل شده که گفته است: «روحیه پست مادی و علاقه اعراب برای به چنگ آوردن غنایم، عامل اصلی و نیروی اساسی به پا دارنده پیروزی‌هایشان بوده است؛ زیرا اعراب اقوام صاحب

پشتکار و سخت کوش‌اند. این قوم برای فرار از مشکل گرسنگی نیازمند ترک صحرای خشک و رسیدن به اراضی پر ثروت و مرفه مجاور خویش بودند» (شوقی، ۱۳۵۵: ۳۹۵).
آلبرت حورانی نیز، انگیزه اقتصادی و کشورگشایی را مهم‌ترین عامل موفقیت مسلمین و پیشروی آنان در سایر سرزمین‌های جهان می‌داند (حورانی، ۱۳۸۴: ۴۸-۴۷).

نقد شبهه سوم

در رد این ادعا نگاهی تاریخی به وقایع صدر اسلام و نوع دعوت پیامبر اسلام (ص) و پیشنهادهایی که از سوی مشرکان برای دست کشیدن از دعوت جهانی‌اش مطرح گردید، بی‌اساس بودن این شبهه را روشن می‌نماید. یکی از نویسندگان در این باره گفته است: «مشرکان قریش در سال‌های اولیه بعثت پیامبر اکرم (ص) برای آن که او را از دعوتش منصرف کنند، پیشنهاد کردند هر مقدار ثروت و هر مقامی را که بخواهد در اختیارش می‌گذارند، اما پاسخ پیامبر اسلام (ص) این بود که اگر خورشید را در دست راست و ماه را در دست چپ من قرار دهید (کنایه از این که اگر تمام عالم را به من بدهید)، دست از دعوت خود بر نمی‌دارم (آیتی، ۱۳۸۵: ۸۵).

پس از گسترش اسلام و در اوج عزت و عظمت بودن پیامبر اسلام (ص)، زندگی آن حضرت هرگز رنگ اشرافیت نیافت و همچنان زندگی را به سادگی و به دور از هر گونه آلایشی سپری می‌کرد، تا آن حد ساده که اعتراض برخی از همسرانش را برانگیخت تا اینکه آیه ۲۸ سوره احزاب از جانب خدا نازل شد و به آن حضرت اینگونه دستور داده شد که: «ای پیامبر! به همسرانت بگو اگر شما زندگی دنیا و زرق و برق آن را می‌خواهید، بیایید با هدیه‌ای شما را بهره‌مند کنم و شما را به طرز نیکی رها سازم».

از سوی دیگر، نگاهی به آیات قرآن که کلمه «جهاد» و «قتال» در آن‌ها آمده، جهت و مآل جهاد را مشخص می‌کند که فقط در راه خدا جهاد جایز است؛ چنانکه ۱۱ بار واژه جهاد و ۲۰ بار واژه قتال با کلمه «فی سبیل الله» ذکر شده است. بنابراین، این شبهه با ماهیت حقیقی اهداف جهاد اسلامی سازگار نیست و با اهداف جاه‌طلبانه و دنیایی مانند: کسب غنیمت، کشورگشایی، دستیابی به سرزمین‌های سرسبز دیگر مردمان و... هیچ‌گونه همخوانی ندارد.

شبهه چهارم: حکم جهاد در اسلام، اعلان جنگ دائمی به همه دنیا

یکی از شبهات شایع مستشرقان پیرامون اسلام، القای جنگ‌محوری و صلح‌گریزی

اسلام است؛ چنانکه جیمس لوریمر نوشته: «تا زمانی که اسلام باقی است، صلح و سازش پیروان اسلام حتی با کلیمی‌ها و مسیحی‌ها و از این بالاتر با سایر افراد بشر، یک مسأله لاینحل خواهد بود» (لوریمر، ۱۸۸۳، ج ۱: ۱۰۱).

برنارد لویس انگلیسی نیز معتقد است: «اسلام خود را تنها دین بر حق، نهایی و جهانی می‌شناسد و بر اساس تفوق و برتری مسلمانان و کشور اسلامی، سیاست‌گذاری نموده است و جهان را به دو ناحیه دارالاسلام و دارالکفر تقسیم نموده و بین آن دو، حالت جنگ دائمی برقرار کرده است، تا زمانی که جهان را تحت کنترل خود آورد... حکومت اسلامی همواره بر این عقیده است که همه مردم جهان یا باید مسلمان شوند، یا خود را برای جنگ با اسلام آماده نمایند» (بهزادی، ۱۳۵۱: ۱۱۷-۱۱۶).

نقد شبهه چهارم

خداوند در آیات متعددی مسلمانان را به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز با پیروان سایر ادیان و حتی کفار فرامی‌خواند و دستور می‌دهد چنانکه آنان زینانی متوجه جامعه اسلامی نمایند و از جنگ با مسلمانان خودداری کنند، جنگ با آنان ممنوع است که در زیر به برخی از این آیات اشاره می‌شود:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» ای مؤمنان همگی در صلح و آشتی درآید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید که او دشمن آشکار شماست» (البقره/ ۲۰۸).

«وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» اگر دشمنان برای صلح مایل شوند، تو نیز قبول کن و بر خدا توکل نما چه آنکه خدا کاملاً شنوا و دانا می‌باشد» (انفال/ ۶۱).

«لَا يَهْدِيكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَهَيْتُمُوهُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» خداوند شما را از (نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به) کسانی که با شما پیکار نکردند و شما را از دیارتان بیرون نرولند، منع نمی‌کند که از آنها بیزارى جوئید بلکه می‌خواهد به عدالت با آنان رفتار کنید، خدا عادلان را دوست دارد» (الممتحنه/ ۸).

«فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُتَّقِينَ فَلَكُمْ إِذَا تَلَّوْا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» اگر از شما کناره گرفتند و با شما نجنگیدند و پیشنهاد صلح دادند، خدا برای شما راهی (برای

جنگ) علیه آنها قرار نداده است» (النساء/۹۰)؛ یعنی پس از پیشنهاد صلح از سوی دشمنان، شما حق جنگیدن ندارید.

یکی از محققین اسلامی گفته است: «اگر بنا بود جنگ میان کشورها حالت عادی باشد، قرآن هیچ‌گاه مسلمانان را به صلح دعوت نمی‌کرد. و نیز در سنت پیامبر (ص) نمونه‌های قابل عنایتی در این زمینه به چشم می‌خورد؛ به طوری که پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «ای انسان‌ها! تمایل نداشته باشید که با دشمن روبه‌رو شوید. از خداوند عافیت و صلح و سلامت بخواهید؛ اما در صورت جنگ با دشمن، صبر و پایداری پیشه کنید و بدانید که جنگ، زیر سایهٔ شمشیرهاست» (حسینی، ۱۳۸۲: ۹۲-۹۰).

این روایت نشان می‌دهد که در اسلام جنگ فقط یک ضرورت تلقی می‌شود که در صورت بروز، چاره‌ای جز پایداری و پایمردی نیست اما خونریزی و قتال، از اساس پسندیده نبوده است؛ لذا با عنایت به فراز پایانی روایت، فراز اول آن نیز تبیین می‌شود. همان حضرت در روایت دیگری خطاب به جنگجویان مسلمان فرمود: «من بیشتر دوست دارم که شما را هنگام بازگشت، همراه با مردمی ببینم که به اسلام گرویده‌اند، نه با عده‌ای کودک و زن که پدران و شوهرانشان را کشته‌اید» (همان: ۹۲-۹۰).

آیات و روایات یادشده، تنها بخش اندکی از متون دینی اسلام است که بر صلح و زندگی مسالمت‌آمیز انسان‌ها و از جمله مسلمانان با دیگران تأکید کرده‌اند و گویای این حقیقت‌اند که پایه و اساس اسلام مبتنی بر صلح و آرامش و تعامل سازنده با پیروان سایر ادیان آسمانی و غیر آنهاست.

جدول شماره ۳: خلاصه شبهات چهارگانه مستشرقان و پاسخ اجمالی به آنها

شبهات	پاسخ اجمالی به شبهه‌ها
تنافی و تضاد میان آیات مرتبط با جهاد از حیث اطلاق و تقیید	هر کدام از این دسته آیات ناظر به احکامی مخصوص به خود بوده که خداوند متعال هر کدام را برای موضوع خاصی و به تناسب شرایط ویژه‌ای تشریح فرموده است. - دوران حیات حضرت محمد (ص)، شرایط و مراحل مختلفی داشته که هر مرحله، مقتضی شرایط خاصی بوده است. - نگاه بشری مستشرقان به قرآن و ساخته و پرداخته دانستن آن به دست حضرت محمد (ص)، موجب طرح شبهه برای آنان شده است.

شبهات	پاسخ اجمالی به شبهه‌ها
پیروزی‌های اولیه اسلام در سایه شمشیرها نه از ماهیت اسلام و اقبال مردم	مهم‌ترین علل پیروزی‌های درخشان و گسترش سریع اسلام، عوامل زیر است: - جهان‌بینی وایدنولوژی عقلانی اسلام؛ - استقبال مردم از عناصر جذاب در درون فرهنگ و معارف اسلام مانند: عدالت، مساوات، اخلاق فاضله و...؛ - عدم اجبار و اکراه در پذیرش اسلام.
علاقه اعراب به کشورگشایی و دستیابی به غنایم، عامل اصلی پیروزی‌های اولیه اسلام	- سیره زندگی پیامبر اکرم ^(ص) در رد پیشنهادهای خیره‌کننده مادی و دنیایی مشرکان در صورت دست کشیدن از دعوت به اسلام و گذران زندگی آن حضرت به شکل بسیار ساده و تغییر نکردن همین شیوه ساده‌زیستی در اوج قدرت و عظمت اسلام در سال‌های پایانی عمر شریف‌شان، گواه روشنی بر اهداف مقدس غیردنیایی و غیرمادی در جهاد اسلامی است. - فهم دقیق آیات قرآن، گواه آن است که هدف از جهاد، دفاع از ارزش‌های مقدس و راه و مسیر الهی است؛ چنانکه کلمه «جهاد»، ۱۱ بار و کلمه «قتال» ۲۰ بار (با کلمه فی سبیل الله) در قرآن کریم ذکر شده است. بنابراین، این شبهه با ماهیت حقیقی اهداف جهاد اسلامی سازگار نیست و با اهداف جاه‌طلبانه و دنیایی مانند: کسب غنیمت، کشورگشایی، دستیابی به سرزمین‌های سرسبز دنیا و... هیچ‌گونه همخوانی ندارد.
حکم جهاد در اسلام، اعلان جنگ دائمی به همه دنیا	- اسلام مایه صلح و امنیت است نه سبب خطر و ناآرامی در جهان؛ - اگر محور اصلی قرآن مبتنی بر جنگ بود، هیچ‌گاه مسلمانان را به صلح دعوت نمی‌کرد و نیز در سنت پیامبر ^(ص) نمونه‌های قابل توجهی در این زمینه به چشم می‌خورد که مسلمانان را به صلح و دوستی و پرهیز از جنگ تا سرحد امکان سفارش و دستور فرموده است.

۳-۲. آرای خاورشناسان منصف پیرامون آیات ناظر بر حکم جهاد در قرآن

در مقابل آن دسته از مستشرقان که در موضع ستیز یا تجاهل و یا ناآگاهانه، حقیقت جهاد اسلامی را نادرست به جهانیان معرفی کرده‌اند، برخی دیگر از خاورشناسان، موضعی منصفانه اتخاذ و احکام جهاد در اسلام و آیات قرآنی ناظر بر جهاد را آن‌گونه که حق است، معرفی و تبیین نموده و بر آن دسته از مستشرقان که علیه اسلام سخن گفته‌اند، خرده گرفته و اظهاراتشان را دور از منطق و ناصواب خوانده‌اند و علت پیشرفت‌های مسلمانان و انتشار اسلام به دیگر کشورها، به‌ویژه کشورهای اروپایی را، ناشی از جوهره ذاتی اسلام و برخورد عادلانه و توأم با احترام مسلمانان فاتح نسبت به مردم سرزمین‌های مفتوحه و آزاد گذاشتن آنان در انتخاب اسلام یا باقی ماندن بر آیین خود دانسته‌اند که در جدول زیر برخی نظرات از ده تن خاورشناس، که

نوشتار حاضر از آنان به عنوان «خاورشناسان منصف» نام برده، ذکر می‌شود تا با اعترافات همین خاورشناسان، بی‌پایگی شبهات مستشرقانی که پیشرفت اسلام و انتشار برق‌آسای این آیین ناب به دیگر سرزمین‌ها را در سایهٔ شمشیر مسلمانان معرفی کرده‌اند، روشن شود:

جدول شماره ۴: آراء مستشرقان منصف پیرامون آیات جهادی قرآن کریم

نام مستشرق	دیدگاه
۱ رژی بلاشر	پیروزی محمد ^(ص) از سوی خداست و فرشتگان به فرمان خدا یاری‌دهندگان اویند. سپاه اسلام از آترو شکست نمی‌خورد که مرگب از انسان‌هایی است پرهیزگار و شایسته، انسان‌هایی که شایستگی یاری و کمک یافتن از سوی خدا را دارند (بلاشر، ۱۳۷۲: ۸۸).
۲ موریس بوکای	- اسلام، دین عشق است. - در غرب، عبارت «جنگ مقدس» یا جهاد، غلط تفسیر و ترجمه شده است؛ در حقیقت «الجهاد فی سبیل الله»، تلاش برای گسترش اسلام و دفاع از آن در مقابل متجاوزین است. - ماهیت دین اسلام برخلاف تصور برخی - که آن را دین وحشت می‌دانند - جذاب و گیراست، منادی صلح و عدالت، برادری و برابری و به تعبیر زیباتر، داعیه‌دار عشق و محبت. - اخلاق‌مداری نیز واقعیت مشهود و غیرقابل انکار ماهیت بی‌بدیل اسلام است؛ به طوری که در اسلام، اخلاق، مبنا و محور تمام اصول و فروع در تمام زمینه‌هاست. - جهاد، برای گسترش حقوق خداوند و تعمیم حقوق فطری بشر در تمام سرزمین‌های عالم است (بوکای، ۱۳۸۷: ۱۹۰-۱۸۹).
۳ ادوارد براون	این تصور که جنگجویان اسلام اقوام و ممالک مفتوحه را در انتخاب یکی از دو راه مخیر می‌ساختند، اول قرآن و دوم شمشیر، صحیح نیست؛ زیرا گبر و ترسا و یهود اجازه داشتند آیین خود را نگاه دارند و فقط مجبور به دادن جزیه بودند و این ترتیب کاملاً عادلانه بود؛ زیرا اتباع غیرمسلم خلفا از شرکت در غزوات و دادن خمس و زکات که بر امت پیامبر ^(ص) فرض بود، معاف بودند (براون، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۶۷).

دیدگاه	نام مستشرق	
<p>زور شمشیر هم موجب پیشرفت قرآن نگشت، زیرا رسم اعراب این بود که هر کجا را فتح می کردند، مردم آنجا را در دین خود آزاد می گذاردند و اینکه مردم مسیحی از دین خود دست برمی داشتند و به دین اسلام می گرویدند و زبان عرب را بر زبان مادری خود انتخاب می کردند، بدان جهت بود که عدل و دادی که از آن عرب‌های فاتح می دیدند، مانندش را در زمامداران پیشین خود ندیده بودند و برای آن سادگی و سهولتی بود که در دین اسلام مشاهده می کردند و نظیرش را در کیش قبلی سراغ نداشتند (لوبون، ۱۳۸۷: ۱۴۵).</p>	<p>گوستاو لوبون</p>	<p>۴</p>
<p>بعضی از مسیحیان در مقام طعن و ایراد بر اسلام می گویند: محمد (ص) آیین خود را به شمشیر و نوک نیزه نشر داد: گویندگان این حرف چقدر از حقیقت دور و در خطا هستند؛ زیرا باید نیک تدبیر کنند آن قوه‌ای که این شمشیر را در جزیره‌العرب از غلاف بیرون کرده و برق آن را در قلّه کوه‌های فرانسه و اسپانیا و کنگره طاق مداین تا سمرقند و روی اهرام مصر در دست فاتحین بزرگ ظاهر و نمایان کرد، کدام قوه بود؟ بی شک همان قوه، آیین محمد (ص) بود.</p> <p>اکنون وقت آن است که با این سخنان شرم آور به مبارزه برخیزیم؛ زیرا رسالتی که این پیامبر انجام داد، همچون چراغ نورافکنی است که دوازده قرن صدها میلیون انسان هم نوع ما را هدایت کرده است. محمد در دیدگاه من قطره‌ای از جوهره حقیقت عالم بود. سطح شخصیتی او برتر از آن بود که به خواسته حقیر و ناچیزی چون: سلطنت و حکومت و مانند آن بیندیشد. محمد ستاره و شهاب نورافشانی بود که تمام عالم را روشن کرد (کارلایل، بی تا: ۵۸-۵۳).</p>	<p>توماس کارلایل</p>	<p>۵</p>
<p>این توهم که در ذهن پاره‌ای اشخاص راه یافته و کسانی که هنوز تصور می کنند دینی را که قرآن تعلیم داد، به وسیله شمشیر تبلیغ شده است، یک اشتباه و خبط خارق‌العاده است (دیون پورت، ۱۳۸۴: ۱۲۱).</p> <p>اسلام هیچ گاه در اصول عقاید هیچ دینی مداخله نکرده است و هیچ وقت کسی را به این جرم مجازات نکرده است و هیچ گاه محکمه تفتیش عقاید (انگیزاسیون) راه نینداخته است و هیچ وقت نظر نداشته است که عقاید دینی را بر دیگران تحمیل کند. بلی دین اسلام را بر دیگران عرضه می داشتند، ولی هیچ گاه آن را با زور و عُنْف تحمیل نمی کردند؛ زیرا که قرآن دستور داده بود: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (همان: ۱۱۸).</p>	<p>جان دیون پارت</p>	<p>۶</p>

نام مستشرق	دیدگاه
۷ ادوارد سعید	اگر عرب‌ها و ترک‌ها و سایر اقوام اسلامی نسبت به مسیحیان همان روشی را اتخاذ می‌کردند که اروپائیان دربارهٔ قرآن داشته‌اند، شاید از دین مسیحیت در مشرق زمین اثری باقی نمی‌ماند (سعید، ۱۳۷۱: ۵۶-۵۵).
۸ لورا واکسیا واکگیری	اگر به پیشگویی‌ها (و سخنان) محمد یا به فتوحات مسلمانان صدر اسلام توجه کنیم، به سهولت خواهیم دید که تهمت تحمیل اسلام با زور و شمشیر تا چه اندازه کذب (و بی‌اساس) است. قرآن می‌گوید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»: در قبول دین اکراهی نیست؛ «و قل الحق من ربکم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليکفر»: و تو سخن حق را از جانب پروردگارت بیان کن! هر کس خواست ایمان بیاورد و هر کس خواست کفر بورزد. محمد (ص) که این همه اصول ملکوتی را همیشه به کار می‌برد، بسیار بردبار بود، مخصوصاً دربارهٔ ادیان توحیدی می‌دانست که تا چه حد باید مدارا کند (واکگیری، ۱۳۳۷: ۱۷).
۹ کت دوگوینو	اگر اعتقاد مذهبی را از ضرورت سیاسی جدا کنند، هیچ دیانتی تسامح‌جوی‌تر و شاید بی‌تعصب‌تر از اسلام وجود ندارد و در واقع همین تسامح و بی‌تعصبی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام و امم گوناگون تعاون و معاضدت را که لازمهٔ پیشرفت تمدن اسلامی است، به وجود آورد و همزیستی مسالمت‌آمیز عناصر نامتجانس را ممکن ساخت. اما آنچه استفاده از این همزیستی را در زمینهٔ علم و فرهنگ فراهم می‌کرد، علاقهٔ مسلمین بود به علم که منشأ آن، تأکید و توصیهٔ اسلام بود در اهمیت و ارزش علم (دوگوینو، به نقل از زرین کوب، ۱۳۵۲: ۲۵).
۱۰ مونگمری وات	من مسلمانان را رقیبانی که سرزده وارد اروپا شدند، نمی‌دانم بلکه آنان را نمایندگان یک تمدن بزرگ با دستاوردهای بزرگ می‌دانم که به‌خاطر اعتبار و منزلت‌شان بر بخش وسیعی از زمین مسلط شدند و منافعشان به سرزمین‌های مجاور نیز جریان یافت (وات، ۱۳۹۰: ۱۶).

نتیجه

دسته‌ای از خاورشناسان، شبهاتی دربارهٔ احکام جهاد در قرآن مطرح کرده‌اند که به‌طور خاص، چهار شبههٔ «تنافی و تضاد میان آیات مرتبط با جهاد از حیث اطلاق و تقیید»، «پیروزی اسلام در سایهٔ شمشیر»، «علاقهٔ اعراب به کشورگشایی و دستیابی به غنایم، عامل اصلی پیروزی‌های اولیهٔ اسلام» و «حکم جهاد در اسلام، اعلان جنگ دائمی به همهٔ دنیا» که از سوی

خاورشناسان مطرح‌شده، در این تحقیق، مطالعه و مورد نقد واقع گردید. برون‌داد سخنان دانشمندان اسلامی و خاورشناسان منصف غربی، تأکیدی بر این حقیقت است که قرآن کریم به‌عنوان بزرگترین معجزهٔ پیامبر اسلام^(ص)، کلامی و حیانی و الهی است که از جانب خداوند شامل رهنمودهایی دربارهٔ توحید و معاد و ایمان و عمل صالح است و در این راستا قوانین و احکامی متناسب با فطرت انسان و با لحاظ حکمت و مصلحت بشری وضع نموده است؛ قوانینی که مبتنی بر مدار توحید بوده و تضمین‌کنندهٔ سعادت دنیا و آخرت انسان و مشخص‌کنندهٔ وظایف او در برابر خداوند هستی، خودش، دیگر انسان‌ها و سایر موجودات جهان است و حکم جهاد نیز از این قواعد کلی خارج نیست.

احکام تشریحی قرآن پیرامون «جنگ و جهاد»، احکامی حکیمانه است. اسلام و مسلمانان هرگز درصدد تعدی و تجاوز به هیچ سرزمین و یا ملتی نبوده و جنگ را فقط به‌عنوان یک اضطرار و فقط در مقام دفاع از خود در برابر دشمن متجاوز یا برای نجات مردمی ستم‌دیده، جایز می‌دانند. هرگونه خشونت، بی‌رحمی، ایجاد وحشت، ترور، جنگ‌طلبی، آدم‌کشی، آزار و آسیب و مزاحمت برای دیگران، از هر اُمت و آیین و مذهبی که باشند، در دین اسلام جایگاهی ندارد و از دیدگاه اسلام، محکوم و از امور منهی^۱ عنه اسلام تلقی می‌گردد. بر این اساس، تمامی گروه‌هایی که به نام اسلام و یا تحت بیرق اسلام و شعارهای اسلامی و با هر نامی از قبیل: القاعده، داعش، سلفیون، وهابیت، گروه‌های تکفیری دیگر و...، در هر سرزمینی، اعم از سرزمین‌های اسلامی و غیراسلامی و با هر شعاری، مرتکب جنایت علیه بشریت می‌شوند، هیچ‌گونه ارتباط حقیقی با اسلام و مبانی صلح‌طلب و رحمت‌گرای اسلام ندارند و همهٔ آنها از نظر اسلام، اهل بغی و ستم بوده و محارب محسوب می‌شوند که باید در دنیا و آخرت در محکمهٔ عدل الهی محاکمه شده و به عقوبت اعمال خود برسند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آیتی، محمدابراهیم. (۱۳۸۵). تاریخ پیامبر اسلام. چاپ هفتم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. براون، ادوارد. (۱۳۶۷). تاریخ ادبیات ایران. ترجمه فتح‌الله مجتبیایی. چاپ چهارم. تهران: مروارید.
۴. بلاشر، رژی. (۱۳۷۲). درآمدی بر قرآن. ترجمه اسدالله مبشری. تهران: ارغنون.
۵. بوکای، موریس. (۱۳۸۷). بررسی کتاب‌های مقدس در پرتو دانش نوین روز. ترجمه محمود نورمحمدی. قزوین: سایه‌گستر.
۶. بهزادی، حمید. (۱۳۵۱). «روابط بین‌المللی اسلام در دورهٔ امپراتوری عثمانی». نشریهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. شماره ۱۲. صص: ۱۲۴-۱۱۲.
۷. حسینی، سیدابوالقاسم. (۱۳۸۲). جهاد و حقوق بین‌الملل. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. حورانی، آلبرت. (۱۳۸۴). تاریخ مردمان عرب. ترجمه فرید جواهر کلام. تهران: امیرکبیر.
۹. حیدری کاشانی، حسین. (۱۳۶۷). جنگ یا فرمان‌های نظامی در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. دیون پورت، جان. (۱۳۸۴). عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن. ترجمه سیدغلامرضا سعیدی. قم: دار.
۱۱. رضوان، عمر بن ابراهیم. (۱۴۱۳ ق). «آراء مستشرقان حول القرآن الکریم». در: درسه و نقد. جزء دوم. ریاض: دارطیبة للنشر والتوزیع.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۲). کارنامه اسلام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. سعید، ادوارد. (۱۳۷۱). شرق‌شناسی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. سید قطب، حسن البناء ابوالاعلی مودودی. (۱۳۵۹). فلسفه جهاد در اسلام. ترجمه سید محمود خضری. تهران: اسلامی.
۱۵. سیوطی، ابوالفضل جلال‌الدین عبدالرحمن. (بی‌تا). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: منشورات رضی بیدار عزیز.
۱۶. شیب، ابومیش. (۱۳۷۹). الجهاد (تقریری بر بحث آیت‌الله محمد مهدی آصفی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. شوقی، ابوخلیل. (۱۳۵۵). اسلام در زندان اتهام. ترجمه حسن اکبری مرزناک. تهران: بعثت.
۱۸. شیروودی، مرتضی. (۱۳۸۵). مسائل نظامی و استراتژیکی معاصر. قم: زمزم هدایت.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. چاپ ۲۹. قم: انتشارات اسلامی.
۲۰. کارلایل، توماس. (بی‌تا). الابطال. ترجمه محمدبن محمد سباعی. مصر: مکتبه الهلال.
۲۱. لویون، گوستاو. (۱۳۸۷). تمدن اسلام و عرب. ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: کتابچی.
۲۲. لوریمر، جیمس. (۱۸۸۳ م). مؤسسات حقوق ملل. جلد ۱. ادنبروک.

۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). جنگ و جهاد در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۴. معین، محمد. (۱۳۸۲). فرهنگ فارسی یک جلدی. تهران. نشر ساحل.
۲۵. منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندن. (۱۳۴۹). روح القوانین. ترجمه علی اکبر مهتدی. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
۲۶. وات، مونگمری. (۱۳۹۰). تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی. ترجمه حسین عبدالحمیدی. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۷. واگلیری، واکسیا. (۱۳۳۷). پیشرفت سریع اسلام. ترجمه غلامرضا سعیدی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
28. Jane dammen mcauliffe. (2020). Encyclopaedia of the Quran. Vol.2. Brill, Leiden – boston.



Critical reading of the non-shiite scholars' view of the infallibility of the prophets by adapting to the texts of the holy quran

Mohammad Hadi Forghani¹
Mohammad Abbaszadeh Jahromi²

Abstract

The Holy Qur'an, in addition to several verses, speaks of the immunity of the Prophets (peace be upon them) and especially the Holy Prophet of Islam (peace be upon him), of committing sins, mistakes, slips and forgetfulness, and commands absolute obedience to them; The same obedience that exposes the infallibility of the great prophets (peace be upon them) and considers their sacred status free from any immorality and impureness. However, from the research on the written heritage of Sunni narrators, historians and commentators, we come across narrations about the personality, affairs and authorities of the divine prophets (peace be upon them) whose content and nature are in clear contradiction with the texts of the Holy Quran. This hadiths, which attribute ridiculous and indecent accusations to the holy site of those Imams, unfortunately, is also documented by Sunni theological views and beliefs, thus have changed their attitudes and beliefs towards the various dimensions of the personality and characteristics of the Prophets, including the dear Prophet of Islam (peace be upon him and his family). The idea of non-Shiite scholars about the infallibility of the prophets (peace be upon them) is also among the feathers who have been no exception to this issue; Accordingly, the author in this article, considering the importance of the issue of infallibility of the prophets and explaining the truth and its scope, while applying the views and opinions of followers of different Sunni sects about the infallibility of the prophets in general and the infallibility of the Holy Prophet of Islam and his pure progeny which has specifically criticized the texts of the Holy Quran.

Keywords: Immunity from Sin, Infallibility of the Prophets, Infallibility of the Holy Prophet, Infallibility in the Qur'an, Evidence of Infallibility, Sunnis.

1. PhD student in Imamology, Ahlul Bayt (AS) Institute of Education, Qom | mhadiforghani@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Jahrom University | m.abbaszadeh@jahromu.ac.ir



خوانشی انتقادی انگاره عالمان غیر شیعی از عصمت انبیا علیهم السلام با تطبیق بر

نصوص قرآن کریم

محمد هادی فرقانی^۱

محمد عباس زاده جهرمی^۲

چکیده

قرآن کریم ضمن آیات متعددی، از مصونیت انبیا علیهم السلام و بویژه رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، از ارتکاب معاصی، خطا، لغزش و نسیان سخن گفته و به اطاعت مطلق از ایشان، امر نموده است؛ همان اطاعتی که با قید اطلاق از عصمت انبیای عظام علیهم السلام، پرده برداشته و ساحت مقدسشان را منزله از هر گونه رجس و پلیدی می‌داند. با این حال از جستاری در میراث مکتوب روایی، تاریخی و تفسیری اهل سنت، به روایاتی پیرامون شخصیت، شئون و مقامات انبیای الهی علیهم السلام برمی‌خوریم که محتوا و ماهیتشان، تضاد و تناقضی آشکار با نصوص قرآن کریم دارد. این اخبار که اتهامات سخیف و ناروایی را به ساحت مقدس آن حضرات علیهم السلام، منتسب می‌کنند، متأسفانه مستند آراء و عقائد کلامی اهل سنت نیز قرار گرفته و نگرش و باور ایشان را نسبت به ابعاد مختلف شخصیت و مقامات انبیا علیهم السلام و از جمله رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، تا حد زیادی تغییر داده است. انگاره عالمان غیر شیعی در باب عصمت انبیا علیهم السلام نیز در شمار مقاماتی است که از این مسأله مستثنی نبوده است؛ بر این اساس نگارنده در این نوشتار با عنایت به اهمیت مسأله عصمت انبیا علیهم السلام و تبیین حقیقت و گستره آن، ضمن تطبیق آراء و نظریات پیروان مذاهب مختلف اهل سنت پیرامون عصمت انبیا علیهم السلام به صورت کلی و عصمت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به صورت ویژه بر نصوص قرآن کریم، به نقد و بررسی آنها پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: مصونیت از گناه، عصمت انبیا، عصمت پیامبر اکرم، عصمت در قرآن، ادله

عصمت، اهل سنت.

^۱ دانشجوی دکتری رشته امام‌شناسی مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام قم (نویسنده مسئول) | mhadiforghani@gmail.com

^۲ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم | m.abbaszadeh@jahromu.ac.ir

۱. مقدمه

مسأله عصمت انبیای الهی علیهم السلام به معنای مصونیت آنان از ارتکاب اقسام معاصی، علی‌رغم داشتن قدرت و اختیار بر انجام و ترک آنها، گرفته تا مصونیت از ارتکاب خطا و اشتباه و حتی ابتلا به نسیان، را می‌توان به عنوان یکی از مهمترین و در عین حال چالش برانگیزترین مسائل مطرح در بحث نبوت و رسالت در میان علمای اسلامی دانست؛ چه اینکه پیروان امامیه با استناد به نصوص مقدس خویش اعم از محکومات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام معتقدند، عصمت انبیا علیهم السلام در کنار سایر مقامات ایشان، از ضروری‌ترین مقامات انبیا علیهم السلام به شمار رفته و خدشه در اصل آن، اساس نبوت نبی را خدشه‌دار می‌نماید. در مقابل، نگرش و انگاره عالمان غیرشیعی از مسأله عصمت انبیا علیهم السلام نه تنها یک نگرش حداقلی است بلکه این گروه با استناد به پاره‌ای از اخبار و گزارش‌های ساختگی و ضعیف منقول در متون و منابع خود، اتهامات سخیف و ناروایی را به ساحت مقدس انبیای عظام علیهم السلام نسبت داده که پذیرش آنها شأن و مقام انبیا علیهم السلام را تا سرحد انسان‌های عادی عامی تنزل داده و آنها را نه تنها از عصمت که از عدالت نیز ساقط می‌نمایند.

آوردگاه این دو دیدگاه در مسأله عصمت انبیا علیهم السلام، نظریه‌ها، اندیشه‌ها و باورهای متقابل و گاه متضادی را رقم زده که جمع میان آنها را ناممکن ساخته است و راهی جز عرضه بر قرآن کریم جهت تشخیص صحیح از سقیم آنها را بر جویندگان حقیقت امر باقی نگذاشته است.

در این نوشتار جهت روشن شدن حقیقت عصمت انبیا علیهم السلام و بویژه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، پس از بیان دیدگاه پیروان مذاهب مختلف اهل سنت در این خصوص، به نقد و بررسی آنها با تطبیق بر نصوص قرآن کریم می‌پردازیم.

۱-۱. پیشینه پژوهش

مسأله عصمت پیامبران علیهم السلام از جمله مباحث مهمی است که ماهیت و گستره آن از دیرباز مورد اختلاف پیروان مذاهب اسلامی بوده است. از این‌رو از گذشته تا کنون آثار متعددی پیرامون این مسأله توسط متکلمان و مفسران فریقین به رشته تحریر درآمده و آراء و

نظریات مختلفی نیز در این خصوص مطرح شده است. در برخی از این آثار، ضمن تبیین واژه «عصمت» در لغت و اصطلاح و اشاره به آرای مختلف، به بررسی گستره و قلمرو آن نیز پرداخته شده است. از قدیمی‌ترین کتب موجود در این خصوص، کتاب «عصمة الأنبياء» اثر مرحوم سید مرتضی (۴۳۶ – ۳۵۵ ق) است. او کتاب خویش را به دو بخش تقسیم نموده است؛ بخش اول آن را به مباحثی پیرامون عصمت انبیا و بخش دوم آن را به مباحثی پیرامون عصمت ائمه علیهم السلام اختصاص داده و به تناسب به برخی آیات منافی عصمت نیز اشاره و آنها را توجیه نموده است. در قرون بعد، علمای دیگر نیز به این مسأله پرداخته و جهت ارائه دیدگاه‌های خود و نقد آرای مخالفین، کتاب‌هایی تألیف نموده‌اند که مهمترین آنها عبارت است از: «تنزیه الأنبياء» نوشته فخرالدین رازی شافعی (متوفی ۶۰۶)، «تنزیه الأنبياء عن تسفيه الأغبياء» تألیف جلال‌الدین سیوطی شافعی (متوفی ۹۱۱)، «تنزیه المصطفى المختار عما يثبت من الأخبار والآثار» تألیف احمد وفائی (متوفی ۱۰۸۶)، «التنبيه بالعلوم من البرهان على تنزیه المعصوم عن السهو والنسيان» یا «التنبيه بالتنبيه»، تألیف محمد بن حسن حرّ عاملی (متوفی ۱۱۰۴ ق) از علمای بزرگ شیعه و «تنزیه الأنبياء و تأويل ما يظهر منه خلافه و الرد على من يزعم تخطأهم» تألیف محمدباقر استرآبادی شیعه (متوفی ۱۰۴۱ ق) به زبان فارسی (ر.ک: آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴: ۴۵۶ و ج ۱۴: ۲۰۵ و ج ۲۱: ۱۸۳ و ج ۲۴: ۱۴۷ و ج ۲۶: ۲۲۳).

در دوران معاصر نیز آثار متعددی پیرامون مسأله عصمت انبیا علیهم السلام در قالب کتب، مقالات و رساله‌های علمی نگاشته شده که هر یک از زاویه‌ای به این بحث پرداخته‌اند. برخی از این آثار به بحث عصمت انبیا به صورت کلی و قلمرو آن اختصاص دارند^۱ و برخی

۱. به عنوان نمونه از میان کتب می‌توان به دو کتاب «عصمت انبیا و رسولان»، تألیف سیدمرتضی عسکری و «نور عصمت بر سیمای نبوت» نوشته جعفر انواری اشاره نمود و از میان مقالات نیز می‌توان از مقالات متعددی در این زمینه نام برد؛ از جمله: «عصمت انبیا و مراتب آن از نظرگاه تفسیری آیت‌الله معرفت»، نوشته سیده سعیده غروی و صدیقه اسلامی (۱۳۹۸)، «گستره عصمت انبیا از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی» از رضا اکبری، علی‌رضا ازدر، ناصر محمدی، محمدصادق واحدی‌فرد و علی پریمی (۱۳۹۳)، «عصمت انبیا» از مرتضی اعدادی خراسانی (۱۳۹۰)، «گستره عصمت انبیا و عدم تعارض آن با علم آنها از دیدگاه شیخ مفید» از مالک عبدیان کردکندی و سیدعلی علم الهدی (۱۳۹۸)، «قبض و بسط عصمت انبیا» نوشته عباس همای و سعید فقیه ایمانی (۱۳۹۵)، «آراء متکلمان و آیات مورد استفاده ایشان در اثبات عصمت انبیا» از زهرا مصطفوی (۱۳۸۲)، «بازکاوی مسأله عصمت در اندیشه تفسیری علامه طبرسی» از محمدعلی راغبی و محمدتقی موسوی کراماتی (۱۳۹۷) و «عصمت انبیا در قرآن» از سیدمحمدعلی دیباجی (۱۳۷۶).

دیگر به بحث پیرامون عصمت رسول خدا صلی الله علیه و آله پرداخته^۱ و برخی نیز در خصوص عصمت ائمه علیهم السلام نگاشته شده‌اند.^۲ برخی این بحث را از منظر آیات قرآن کریم بررسی کرده و برخی نیز به تطبیق آراء و نظریات علمای فریقین یا پاسخ به شبهات مرتبط با عصمت پرداخته‌اند.^۳

حال با توجه به اختلافات گسترده‌ای که در مسأله عصمت انبیا علیهم السلام در میان پیروان مذاهب مختلف اسلامی وجود دارد، نوشتار حاضر اندیشه‌ها و نظریات موجود در این مسأله را بر آیات قرآن کریم تطبیق نموده و ضمن پاسخ به برخی شبهات مرتبط، به خوانش انتقادی دیدگاه‌های پیروان فرق و مذاهب فقهی و کلامی اهل سنت در حوزه عصمت انبیا و قلمرو آن پرداخته و صحت و سقم آنها را مورد بررسی قرار داده است.

۲. انگاره عالمان غیرشیعی از عصمت انبیا علیهم السلام

همانگونه که اشاره شد، اخبار و گزارش‌های بسیاری در میراث روایی مکتوب اهل سنت نقل شده که به بیان احوال و سرگذشت برخی انبیای الهی علیهم السلام پرداخته و ضمن بیان داستان‌هایی موهن، اتهامات ناروایی را به ساحت مقدس انبیا علیهم السلام نسبت داده‌اند. گویی جاعلان، راویان و ناقلان این اخبار با اهدافی خاص به جعل، نقل و نشر این اخبار پرداخته و تنقیص مقام انبیا علیهم السلام را دنبال می‌کرده‌اند. مقام عصمت انبیا علیهم السلام یا مصونیت آنان از ارتکاب محرمات الهی، افعال خلاف مروت و عرف، خطا، نسیان و اشتباه

۱. مانند مقالات: «محدوده عصمت پیامبر اکرم در سورة اسراء از منظر آیات و روایات (معتبر) شیعه و اهل سنت» از پوران محمدی‌پور (۱۳۹۶)، «عصمت پیامبر و سورة عبس» از محمدحسن صرام مفروز (۱۳۸۶)، «بررسی دلایل عصمت پیامبر و امامان از سهو و خطا و نسیان» از محمد اصغری‌نژاد (۱۳۸۶)، «بررسی عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی» از محمدرضا آرام و اکرم معصومی (۱۳۹۵) و «نقد شبهات پیرامون عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در قرآن» از مددعلی ملاح (۱۳۸۵).

۲. مانند کتاب «عصمت از منظر فریقین» اثر آیت الله سید علی حسینی میلانی.

۳. مانند مقالات: «بررسی مسأله عصمت انبیا از دیدگاه شیخ طوسی و فخرالدین رازی»، از افضل‌الدین رحیم‌اف (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی عصمت انبیا در اندیشه عضدالدین ایچی، ابن‌ابی‌الحدید و سید حیدر آملی» نوشته علیرضا عبدالرحیمی، مهدی دهباشی و سیدحسین واعظی (۱۳۹۹)، «گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخر رازی» از علی‌رضا پارسا و علی پرمی (۱۳۹۴)، «بررسی عصمت انبیا از نگاه فریقین با تأکید بر سورة یوسف علیه السلام» از حسین رضایی، زهرا رضایی و فاطمه شفیعی (۱۳۹۷) و «اشاعره و نظریه عصمت انبیا» از رضا الهامی (۱۳۸۳).

در رأس مهمترین مقاماتی است که در غالب اخبار و گزارش‌های مذکور به صورت مستقیم و غیرمستقیم مورد هجومه قرار گرفته و نگرش عالمان غیرشیعی به شخصیت و مقامات انبیا علیهم السلام را به کلی تغییر و به یک نگرش حداقلی در خصوص عصمت تنزل داده است. شاهد اینکه ابن تیمیه حرانی سلفی، درباره عقیده اهل سنت پیرامون عصمت انبیا علیهم السلام می‌نویسد: «این سخن که انبیا تنها از گناهان کبیره و نه صغیره، معصومند، قول بسیاری از علمای اسلام و بلکه همه طوایف است. بلکه این قول بسیاری از متکلمان است؛ چنانکه ابوالحسن آمدی آن را قول اشعریان دانسته. این عقیده همچنین قول اکثر مفسران و محدثان و فقها است و آنچه از پیشوایان و بزرگان سلف، صحابه و تابعین ایشان نیز در این خصوص نقل شده، موافق با این عقیده است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ق، ج ۴: ۳۱۹).

در ادامه به بیان کلمات و دیدگاه‌های کلامی پایه‌گذاران مذاهب اربعه اهل سنت، پیروان ایشان و برخی دیگر از بزرگان این فرقه درباره عصمت انبیا علیهم السلام می‌پردازیم.

۱-۲. حنفی‌ها و ماتردیان

به پیروان نعمان بن ثابت، معروف به ابوحنیفه، در فقه، حنفی گفته می‌شود. جستاری در کلمات ابوحنیفه حاکی از آن است که وی برخلاف بسیاری از بزرگان اهل سنت، معتقد به انحصار قلمرو عصمت و مصونیت انبیا علیهم السلام از ارتکاب اقسام گناه است. در این باره از وی چنین نقل شده که می‌گوید: «پیامبران از تمام گناهان کبیره و صغیره و کفر و زشتی‌ها، مصون و معصوم هستند، اگر چه لغزش‌ها و خطاهایی از آنها سر زده است» (قاری، ۱۴۲۸: ۹۹-۱۰۴). این کلام، گرفتاری ابوحنیفه در گرداب تردید و دوگانگی قبول یا رد گزارش‌ها و روایات نافعی عصمت انبیا علیهم السلام و عدم قدرت وی بر توجیه و تأویل برخی آیات مشعر به صدور عصیان از انبیا علیهم السلام را نشان می‌دهد. اگر چه وی با قاطعیت، انبیا علیهم السلام را مصون از ارتکاب اقسام معاصی دانسته اما جواز ارتکاب برخی لغزش‌ها و خطاها را نیز برای انبیا علیهم السلام پذیرفته است که این مسأله نشان می‌دهد در اندیشه او لغزش و خطا غیر از گناه و معصیت است.

کلام دیگر وی در بیان حدود عصمت رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز تاییدی بر این برداشت است؛ چراکه او تنها به عصمت آن حضرت از معاصی اشاره کرده و می‌گوید:

«پیامبر اکرم، هرگز لحظه‌ای به خدا شرک نرزید و هرگز گناه صغیره یا کبیره‌ای مرتکب نشد» (همان: ۱۰۸-۱۰۵).

گذشته از ابوحنیفه، باید دانست که اکثر حنفی‌ها به لحاظ اعتقادی، ماتریدی یعنی پیرو ابومنصور، محمد بن محمود ماتریدی هستند که خود در فقه و فروع و اعتقادات و اصول تابع ابوحنیفه بود (حلبی، ۱۳۷۳: ۴۹). او نظام کلامی خویش را بر پایه تعالیم ابوحنیفه بنیان نهاد و به همین جهت بعدها آیین خود را همان آیین ابوحنیفه معرفی کرد (مادلونگ، ۱۳۶۱: ۳۲۹). وی علاوه بر معجزه که به عقیده او معیار بیرونی شناخت نبی است، دارا بودن اخلاق نیکو و صفات حسنه را از جمله معیارهای درونی یک شخص در پذیرش ادعای نبوت او برشمرده است (جلالی، ۱۳۸۶: ۶۵ و ۱۳۰ به بعد). برخی دیگر از ماتریدیان، شرایط دیگری همچون مرد بودن، کامل‌ترین فرد زمان خویش بودن و معصوم بودن را نیز برای مدعی نبوت بیان کرده‌اند (صابونی، ۱۹۶۴: ۹۵).

جستاری در کلمات ماتریدیان نشان می‌دهد که از منظر آنان، قلمرو عصمت انبیا صرفاً در عصمت از کفر و ارتکاب عمدی کبائر آن هم پس از دوران نبوت، محدود می‌گردد؛ به عنوان نمونه سعدالدین عمر تفتازانی که به باور برخی در احکام، حنفی مذهب و در اعتقادات، پیرو ماتریدی و هم مسلک بانسفی است (لکنوی، بی‌تا: ۱۳۶ — ۱۳۴؛ به نقل از حاشیه طحطاوی بر «المدر المختار»: ۱۳۵؛ نیز ر.ک: فؤاد، بی‌تا، ج ۱: ۲۳۱). در شرح خود بر کتاب «العقائد النسفیة»، گستره عصمت انبیا علیهم السلام را محدود به مصونیت از کفر و ارتکاب عمدی کبائر آن هم پس از رسیدن نبی به مقام نبوت، دانسته و می‌گوید: «به اجماع علما، پیامبران از ارتکاب عمدی کذب بویژه در آنچه که متعلق به امر شارع است و نیز در تبلیغ احکام و ارشاد امت معصومند؛ اکثر علما، انبیا علیهم السلام را از ارتکاب سهوی کذب نیز معصوم دانسته‌اند، اما در مورد ارتکاب سایر گناهان تفصیل داده شده و به اجماع علما، پیامبران پیش از وحی و پس از آن از کفر معصومند. همچنین نزد جمهور علما، انبیا علیهم السلام از گناهان کبیره عمدی معصوم می‌باشند. اما انجام گناه کبیره به صورت سهوی و ناخودآگاه را اکثر علما جایز دانسته‌اند. ضمن اینکه انجام عمدی گناهان صغیره نیز جایز

است. اما پیش از وحی دلیلی بر امتناع صدور گناهان کبیره از انبیا علیهم السلام وجود ندارد» (تفتازانی، ۲۰۰۰: ۱۲۷).

۲-۲. مالکی‌ها و اشاعره

مالک بن انس، پیشوا و فقیه مذهب مالکی است. در شرح حال وی آورده‌اند که او از جمله خوارج و مدلسین حدیث بوده است (المبرد النحوی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۱۷۸؛ خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱: ۱۶۵). بدیهی است که استناد به احادیث ساختگی جهت رسیدن به مقاصد شخصی، از طرف کسی که خود در اسناد احادیث، تدلیس می‌نماید، نه تنها بعید به نظر نمی‌رسد بلکه تقریباً قطعی نیز خواهد بود. بر این اساس، می‌توان مالک را از جمله کسانی به حساب آورد که علاوه بر اعتماد به روایات جعلی موهن در شأن انبیا علیهم السلام، خود نیز مدلس در حدیث بوده و عقیده خود در مسأله عصمت را بر این گونه روایات بنا نهاده است. وجود ۶۰۰ حدیث مسند، ۲۲۲ حدیث مرسل، ۶۱۳ روایت موقوف (گفتار صحابه)، ۲۸۵ حدیث مقطوع (گفتار تابعان) (ابوریة، ۱۴۱۶ ق: ۳۱۱) و ۷۰ حدیثی که به نقل سیوطی از ابن حزم اندلسی و به باور البانی، خود مالک نیز عمل کردن به آنها را ترک کرده بود در مشهورترین کتاب حدیثی وی به نام «موطأ» (سیوطی، ۱۴۲۳ ق: ۸؛ ابوریة، ۱۴۱۶، ج ۶: ۱) و نیز عدم مقبولیت آن نزد بسیاری از اهل سنت (ذهبی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۸: ۲۰۳؛ همان، ۱۴۱۳ ق، ج ۳۰: ۴۱۷)، قول به اعتماد مالک بن انس بر روایات جعلی، ضعیف، سخیف و موهن به مقام انبیا علیهم السلام را تقویت می‌نماید؛ تا جایی که از نگاه برخی محققان اگر مالک فرصتی دیگر می‌یافت، در پی مراجعه مکرر، همه روایات کتابش را حذف می‌کرد (ابوریة، ۱۴۱۶ ق: ۳۱۱ - ۳۱۰).

از طرفی، اکثر پیروان مذهب فقهی مالکی، در کلام، اشعری مذهبند و اشاعره در باب عصمت انبیا علیهم السلام بر این باورند که خطای پیامبران از روی سهو و نسیان اشکالی ندارد و پیش از نبوت، ارتکاب گناه کبیره نیز از آنان جایز است (الجسر الطرابلسی، ۱۳۵۱ ق: ۵۲). صاحب کتاب «الحصون الحمیدیة» ضمن تصریح به لزوم وجود عصمت در انبیا علیهم السلام به معنای طهارت ظاهری و باطنی ایشان از معاصی و منہیات الهی و رذایل اخلاقی چون: حسد، کذب و امثال اینها، معتقد است در مواجهه با روایاتی که توهم ارتکاب معاصی از

انبیا علیهم السلام و رسل را در انسان ایجاد می‌نمایند، باید به تأویل یا توجیه آن روایات روی آورد (همان: ۴۹). این در حالی است که وی آن هنگام که به بحث جواز نسیان برای انبیا علیهم السلام می‌رسد، می‌نویسد: «فراموشی در تبلیغ و رساندن آن به مردم به خاطر حکمتی از جانب خداوند جایز است، اما فراموشی برای پیامبر از جانب شیطان، محال است» (همان: ۵۲). بدیهی است که اعتقاد اشاعره به جواز ارتکاب کبیره توسط نبی، پیش از رسیدن به مقام نبوت و همچنین امکان خطا، سهو و نسیان از سوی انبیا علیهم السلام، پس از رسیدن به مقام نبوت، حاکی از پذیرش همان روایات ضعیف و مجعولی است که چنین اتهاماتی را به انبیای الهی علیهم السلام و از جمله به نبی مکرم اسلام نسبت می‌دهند.

۳-۲. شافعی‌ها

ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴-۱۵۰ ق)، مؤسس مذهب دیگری در میان اهل سنت است که با نام وی گره خورده است. نقل شده که شافعی نیز مانند اهل حدیث، جهت گسترش دامنه سنت در کنار حجت دانستن روایات نبوی، اخبار آحاد و مرسل و همچنین اجماع صحابه را نیز معتبر و داخل در سنت می‌دانست (کریمی، ۱۳۷۷: ۲۶۴). روشن است که توسعه سنت نبوی تا این حد و دخول اخبار آحاد و مرسل در قلمرو آن با توجه به گرایش ظاهری شافعی به رویکرد اهل حدیث از یکسو و اعتماد وی بر صحابه و روایات ایشان از سوی دیگر، موجبات ورود بسیاری از احادیث ضعیف و مجعول از این رهگذر را به قلمرو سنت نبوی فراهم می‌آورد؛ آن هم احادیثی که در خلال خود اتهامات سخیف و موهنی را به انبیا علیهم السلام نسبت می‌دهند. از جستاری در روایات موجود در منابع معتبر اهل سنت که توسط هواداران نامدار مذهب شافعی، در ادوار و قرون مختلف نقل شده نیز می‌توان این مدعا را به راحتی به اثبات رسانید. ضمن اینکه غالب شافعی‌ها، در کلام اشعری مسلک هستند (برخی بزرگان شافعی مثل قاضی عبدالجبار در کلام پیرو مذهب اعتزال هستند)^۱ و بر این

۱. امروزه اثری از پیروان مذهب اعتزال وجود ندارد و این مذهب جای خود را به ماتریدیه داده است. برخی از پیروان معتزله معتقدند هر آنچه باعث نفرت مردم از پیامبران علیهم السلام شود، خواه گناه صغیره باشد یا چیز دیگر، از آنجا که با مصحلت بعثت انبیا علیهم السلام منافات دارد، جایز نیست و به همین جهت ایشان آیات و روایاتی را که حکایت از ارتکاب گناه

اساس همان باورها و اعتقاداتی را که درباره عصمت انبیا علیهم السلام در باب اشاعره مطرح نمودیم، بر غالب پیروان شافعی نیز منطبق می‌گردد.

به عنوان نمونه، مسلم بن حجاج نیشابوری شافعی (۲۶۱-۲۰۴ ق) با اعتماد بر روایات مذکور، بسیاری از آنها را در صحیح خود نقل نموده است. وجود چنین روایاتی را می‌توان در اثناء متون تفسیری، روایی و تاریخی شخصیت‌هایی چون: فخر رازی، جلال‌الدین سیوطی، ابن کثیر دمشقی و دیگر علما و بزرگان شافعی مذهب نیز مشاهده نمود. چه اینکه مسأله عصمت انبیا علیهم السلام از جمله مسائلی است که فخر رازی در اکثر کتب کلامی خود بسویژه در *عصمة الانبیا و اربعین* به آن پرداخته است. وی گستره عصمت انبیا علیهم السلام را در چهار مسأله اعتقاد، تبلیغ و رسالت، احکام و فتاوی و افعال و سیرت دانسته و بر این باور است که همه مسلمانان بر عصمت انبیا علیهم السلام در باب اعتقاد، اتفاق نظر دارند و آنان را از کفر مبرا می‌دانند (رازی، ۱۳۷۵ ق، ج ۳: ۱۱۵۹؛ همان، ۱۳۴۲ ق: ۴۵). باور او این است هیچ یک از اعضای امت اسلام خیانت و تحریف در تبلیغ و احکام پروردگار از سوی پیامبران را جایز نمی‌دانند، چه عمدی و چه سهوی؛ چراکه در این صورت نمی‌توان به دین اعتماد کرد (همان: ۴۶-۴۵). اعتقاد او در مسأله احکام و فتاوی هم این است که مسلمانان در جایز نبودن *تعمد خطا* نسبت به مسائلی که درباره فتاوی است اتفاق نظر دارند، ولی در سهوی بودن با هم اختلاف دیدگاه دارند (همان: ۴۶-۴۵). نیز معتقد است که انبیا علیهم السلام در زمان نبوتشان در بیان احکام از هرگونه خطای عمدی و یا سهوی معصومند (همان، ۱۴۰۹: ۹۷). انگاره او در مسأله افعال و سیرت نیز این است که انبیا علیهم السلام در دوران نبوت از ارتکاب عمدی کبائر و صغائر معصومند. اگرچه امکان صدور سهوی آن اعمال از آنها ممکن است (همان: ۹). در یک جمع‌بندی کلی از آراء و عقاید فخر رازی در باب عصمت انبیا علیهم السلام می‌توان گفت که وی صدور بسیاری از معاصی کبیره و صغیره را از انبیا علیهم السلام قبل از بعثتشان ممکن دانسته و لزوم عصمت و مصونیت ایشان از معاصی را به دوران پس از بعثت ایشان مربوط می‌داند.

توسط انبیا علیهم السلام دارد، توجیه کرده و یا به تأویل می‌برند و می‌گویند: مقصود از این گونه ظواهر، ترک اولی است نه اینکه پیامبران علیهم السلام دروغ گفته و یا مرتکب معصیت شده باشند (ر.ک: تفتازانی، ۲۰۰۰: ۲۸-۲۷).

۴-۲. حنابله، اهل حدیث

احمد بن حنبل (۲۴۱-۱۶۴ ق) مؤسس و پیشوای چهارمین مذهب از مذاهب اربعه اهل سنت است. احمد به دلیل رویکرد نقل‌گرای، بیشترین اعتماد را بر اخبار و روایات داشت. در شرح حال وی آورده‌اند که او بیش از هر روش دیگری به روش نقلی علاقه داشت و عمر خویش را نیز به سماع و نقل گذراند و در مقابل به عقل و استفاده از روش‌های عقلی برای رسیدن به مبانی فقهی و کلامی بدبین بود. او هرگز به مسأله‌ای جز از راه عقل، حکم نمی‌کرد و از آنجا که منبعی جز منابع عقلی را قبول نداشت، تساهل در پذیرش احادیث و نیز قبول احادیث ضعیف از جمله مبانی وی به شمار می‌رفت (احمد امین، ۱۹۹۶: ۲۴۳). به همین دلیل شاید به جرأت بتوان گفت که حجم قابل توجهی از روایات موضوع سخیف و موهن نسبت به انبیا علیهم السلام، توسط وی و در کتاب مسند او نقل شده است (ابوریثه، ۱۴۱۶: ۳۴۴).

از دیگر دلایلی که اعتماد احمد بر احادیث ضعیف و مجعول را تقویت می‌کند، مبانی حدیث‌گرایی وی است. او به «رأی» و «قیاس» عمل نمی‌کرد و در هنگام تعارض میان دو خبر، به مرجحات توجهی نداشت؛ بلکه میان آن اخبار جمع می‌نمود و همین امر موجب شده بود تا گاهی به دلیل وجود دو خبر متعارض در یک مسأله، احمد دو حکم متفاوت درباره آن مسأله داشته باشد (ر.ک: ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۲۹). از جمله شواهدی که گرایش افراطی احمد به احادیث را ثابت می‌نماید، سخن عبدالله بن احمد بن حنبل است که می‌گوید: پدرم می‌گفت: «حدیث ضعیف نزد من، از رای بهتر است» (همان: ۸۸). همه این عوامل موجب شده تا کتاب حدیثی احمد با عنوان «مسند» نیز که محصول زحمات یک عمر وی در حوزه حدیث است، از وجود احادیث ساختگی و ضعیف، مصون نباشد. گویی این مسأله آن قدر در این کتاب مشهود است که برخی از علمای اهل سنت همچون ابن تیمیه (ابوریثه، ۱۴۱۶ ق: ۳۴۲)، ابوالفرج ابن جوزی (همان: ۳۴۶-۳۴۳) و ابن کثیر دمشقی سلفی (همان: ۳۴۴) نیز بدان اعتراف کرده‌اند.

۵-۲. حشویه

حشویه نام فرقه‌ای از اهل سنت است که به عناد و دشمنی با امیرالمومنین علیه السلام شهره (مفید، ۱۴۱۳: ۴۳-۴۲ و ۱۲۰) و به وجوب پیروی از بنی‌امیه (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴: ۴۴)

۱۶۵؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۲۳؛ همان: ۱۳۰) باور دارند. هر چند این فرقه را نمی‌توان در ردیف مذاهب فقهی اهل سنت جای داد، لکن به جهت دیدگاه‌های شاذ و متفرد پیروان آن پیرامون عصمت انبیا، به مناسبت در این بخش از آن نام برده می‌شود. حشویه به هر خبری، هر چند متناقض عمل کرده و به ظواهر قرآن، هر چند مخالف با دلیل قطعی نیز تمسک می‌جویند (معتزلی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶: ۳۷۴). از این گذشته در تأیید عقائد باطل خویش به جعل حدیث روی آورده و آن را وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خود می‌دانند (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۰۹). بر این اساس، جعل اخباری در راستای قداست شکنی و تنقیص مقام انبیا الهی علیهم السلام با نسبت دادن اقسام معاصی به ایشان و نیز اعتماد به اخباری که دربر دارنده چنین مضامین سخیف و موهنی هستند از پیروان این فرقه نه تنها بعید نیست که عیناً مطابق با باور ایشان است که پیامدهای تأسف بار آن را می‌توان با سیری در کلمات علمای این فرقه پیرامون عصمت انبیا علیهم السلام مشاهده نمود؛ چه حشویه نه تنها صدور اقسام کبائر و صغائر را به صورت مطلق (عمداً یا سهواً، قبل از دوران بعثت یا پس از آن) از انبیا علیهم السلام روا می‌دانند، بلکه با استناد به همان اخبار موهن، صدور معاصی را نیز از انبیا علیهم السلام به اثبات می‌رسانند (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۱: ۹۰؛ معتزلی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۰: ۳۱).

برخی از پیروان این فرقه به این مقدار نیز اکتفا نکرده و حتی کذب در شریعت را برای انبیا در هر حالی (مخفیانه یا آشکارا) جایز می‌دانند (علم الهدی، بی تا: ۱۶؛ معتزلی، ۱۴۰۴ ق، ج ۷: ۱۱).

اعتقاد به خیانت حضرت یوسف علیه السلام نسبت به همسر عزیز مصر، علاقه‌مندی حضرت داوود به همسر اوریا و بسترسازی جهت گُشته شدن اوریا در جنگ و ازدواج با همسر وی پس از آن (همان، ج ۲۰: ۳۲)، اعتقاد به کفر و گمراهی رسول خدا صلی الله علیه و آله قبل از بعثت و خطای آن حضرت در تبلیغ دی (همان، ج ۷: ۹؛ همان، ج ۲۰: ۳۲؛ همان، ج ۷: ۱۸) در شمار بخشی از اعتقادات فاسد ایشان پیرامون انبیاست که از اسرائیلیات یا همان اخبار موهن گرفته شده است.

۳. عصمت انبیا علیهم السلام از منظر قرآن کریم

در این بخش به بررسی دیدگاه قرآن کریم در خصوص عصمت انبیا علیهم السلام پرداخته و با تطبیق دیدگاه‌های اهل سنت بر برخی آیات عصمت، تضاد و تنافی عقاید ایشان را با نصوص قرآن کریم به اثبات می‌رسانیم.

واژه «عصمت»، اسم مصدر از ریشه «عصم» است که در لغت به معنای: منع (طریحی، ۱۹۸۵م، ج ۶: ۱۱۶)، دفع (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲: ۱۲۲۰) و حفظ و نگهداری آمده است (جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۱۹۸۶؛ الفیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲: ۴۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۴۰۳؛ زبیدی، ۱۳۰۶ ق، ج ۸: ۳۹۹). مفسران و متکلمان اسلامی تعاریف مختلفی برای این واژه ارائه کرده‌اند که می‌توان از غالب آن تعاریف چنین برداشت نمود که از منظر ایشان «عصمت» به معنای لطفی است از جانب خدای متعال به برخی بندگان برگزیده خود که در پرتو آن، به رغم داشتن اختیار، از ارتکاب هرگونه لغزش به دور خواهند بود (انواری، ۱۳۹۶ ش: ۴۵).

این واژه در اصطلاح قرآن کریم معنایی عمیق و گستره‌ای وسیع داشته و مصونیت از ارتکاب هر نوع گناه، خطا، سهو، اشتباه و نسیان را در بر می‌گیرد. اگرچه این مصونیت برای انسان‌های برگزیده الهی در قرآن کریم با واژه مصطلح «عصمت» یا سایر واژگان همسو و مترادف بیان نشده لکن این واژه برگرفته از مضامین و مفاهیم معنوی دسته‌ای از آیات و روایات است؛ چه اینکه خداوند متعال صفت «عصمت» را برای دو گروه انبیا و اوصیای ایشان و در قالب چهار دسته از آیات بیان فرموده که به عنوان ادله عصمت انبیا علیهم السلام شناخته می‌شوند. قرآن کریم گستره و قلمرو عصمت انبیا علیهم السلام را نیز در سه دسته کلی عصمت در اخذ و ابلاغ وحی، عقیده و رفتار بیان کرده است و در ادامه به تبیین و تفسیر این ادله می‌پردازیم.

۳-۱-۱. ادله قرآنی عصمت انبیا علیهم السلام

۳-۱-۱-۱. آیات منحصر در عصمت انبیا علیهم السلام

در برخی از آیات قرآن کریم خصوصیات همچون: اصطفا‌ی الهی، وجوب اطاعت تام و عدم تسلط شیطان بر برخی انسان‌های برگزیده و نیز الگو بودن انبیا بیان شده که به مصونیت ایشان از ارتکاب کبائر، خطا، نسیان و اشتباه که همان حقیقت عصمت است، اشاره دارند.

عدم تسلط شیطان بر انبیای الهی

به عنوان نمونه خدای متعال در آیه‌ای خطاب به شیطان می‌فرماید: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ: قطعاً تو بر بندگان (خالص) من تسلطی نداری و حمایت و نگهداری پروردگارت (برای آنان) کافی است» (حجر / ۴۲).

فراز «لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ»، نکره در سیاق نفی و مفید عموم است؛ در نتیجه هرگونه سیطره و تصرف شیطان به هر نحوی از انحاء از بندگان حقیقی خداوند را منتفی می‌کند. از طرفی عمومیت این بخش از آیه، قرینه است بر اینکه مراد از «عبادی»، صرفاً بندگان خالص و حقیقی خداوند است، نه گنه کاران یا کسانی که در زندگی خویش مرتکب برخی گناهان شده‌اند. با این بیان، مراد از اثر، اعم از ارتکاب معاصی، خطا، اشتباه و نسیان است که از تأثیر وسوسه‌های ابلیس نشئت می‌گیرد. بدیهی است که انتقای اثر صرفاً به معنای نفی تأثیر وسوسه در عبادالله است، نه نفی خروج ایشان از دایره وسوسه‌های ابلیس. همین معنا در آیه دیگری از قرآن کریم و با بیان دیگر نیز آمده و تسلط شیطان بر مومنانی که به خدا توکل می‌کنند را نفی نموده است که حقیقت عصمت را در بندگان واقعی خدا ثابت می‌نماید (نحل / ۱۰۰ - ۹۹).

شبهه: برخی با استناد به ظاهر آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَتَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» و پیش از تو [نیز] هیچ رسول و پیامبری را نفرستادیم جز اینکه هرگاه چیزی تلاوت می‌نمود، شیطان در تلاوتش القای [شبهه] می‌کرد. پس خدا آنچه را شیطان القا می‌کرد محو می‌گردانید، سپس خدا آیات خود را استوار می‌ساخت و خدا دانای حکیم است» (حج / ۵۲)، معتقدند که شیطان به القای امور شبهه‌انگیز در گفتار پیامبران پرداخته و بدین وسیله موجب سلب اعتماد مردم از گفتار آنان می‌شود. این گروه جهت اثبات مدعای فاسد خویش، با استناد به داستانی جعلی که به افسانه «غرانیق» شهرت دارد و اتهام تسلط شیطان را به هنگام نزول آیات سوره مبارکه «نجم» به رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت می‌دهد (طبری، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۷: ۱۸۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ذیل سوره حج: آیات ۵۷-۵۲)، منکر عصمت آن حضرت حتی در دریافت و ابلاغ وحی شده و بر این اساس پیامبر اکرم را در این خصوص نیز معصوم نمی‌دانند. چنانچه برخی گفته‌اند: در میان علمای اهل سنت اختلاف شده که آیا جایز است سخنی بر

زبان پیامبر جاری شود که خدا آن را بر آن حضرت نازل نکرده و رسول خدا نیز احتمال خطا در آن ندهد؟! (ابن تیمیّه، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۴۷۱).

نقد و بررسی: استدلال به آیه مذکور و مؤیدات روایی آن جهت خدشه‌دار نمودن عصمت انبیا علیهم السلام از طریق اثبات ورود القائنات شیطانی بر ایشان، از چند جهت ناممکن است؛ چرا که اولاً هر چند برخی لغت‌شناسان دو واژه «تمنی» و «امنیّه» را به لحاظ لغوی به معنای «آرزو» (فیومی مفری، ۱۴۱۴ ق: ۵۸۲؛ مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۹: ۱۱) و برخی دیگر به «قرائت» (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳: ۱۷۳۱) معنا کرده‌اند اما با نگاهی به کاربردهای قرآنی این دو واژه در آیات دیگر (نجم/ ۲۴؛ قصص/ ۸۲ و ۹۴ و ۹۵؛ بقره/ ۱۱؛ نساء/ ۶ و...)، می‌توان به این نتیجه رسید که واژه «تمنی» در قرآن صرفاً در معنای «آرزو» استعمال شده است (انواری، ۱۳۹۶ ش: ۱۱۸). ثانیاً: به فرض که مراد از «تمنی» در این آیه، قرائت باشد، باز هم نمی‌توان آن را نافی عصمت انبیا دانست؛ در این صورت می‌توان گفت: مراد آیه این است که هر گاه پیامبری آیات الهی را تلاوت می‌کرد، شیطان با شبهه پراکنی به مقابله با آن می‌پرداخت تا ایمان مؤمنان را فاسد کند اما خدای متعال به یاری پیامبرش شتافته و تلاش‌های شیطان را خنثی می‌نمود. یا اینکه می‌توان چنین گفت که هر گاه پیامبر، آیات قرآن را بر مردم می‌خواند، دشمنان به القای شبهه در میان مردم می‌پرداختند (همان: ۱۱۹ – ۱۱۸). ثالثاً: روایات جریان غرانیق تماماً نه تنها دارای ضعف سندی بوده و برخی بزرگان اهل سنت نیز به فقدان اعتبار اسناد این روایت اعتراف کرده‌اند (قرطبی، ۱۴۱۶ ق، ج ۶: ۵۶؛ مراغی، ۱۹۸۵ م، ج ۱۷: ۱۳۰)، بلکه محتوای آن نیز با توجه به برخی آیات دیگر قرآن کریم که به واسطه امر به اطاعت تام از انبیا، سفارش به الگو قرار دادن آنها در زندگی، تأکید بر خالص بودن آنها و... از عصمت انبیا علیهم السلام حکایت دارند، تضاد و تعارض با این دسته از آیات بوده و فراتر از اینها با غرض از بعثت که همان نفی شرک و بت پرستی و دعوت به توحید است، ناسازگار است.

اصطفای الهی

واژه «اصطفا» در لغت در معنای خالص چیزی را به دست آوردن استعمال شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴ ق: ذیل مدخل صفو). بر اساس برخی آیات دیگر، خداوند متعال

تعدادی از بندگانش را از میان خلق خود برگزیده و آنها را برای خود خالص گردانیده است (مریم / ۵۸؛ دخان / ۳۲). روشن است که حاصل گزینش الهی و خالص کردن برخی توسط او چیزی جز عصمت نیست.

به عنوان نمونه قرآن کریم در جایی می‌فرماید: «اللَّهُ يَضْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ: خدا از میان فرشتگان رسولانی برمی‌گزیند، و نیز از میان مردم. بی‌گمان خدا شنوای بیناست * آنچه در دسترس آنان و آنچه پشت سرشان است می‌داند و [همه] کارها به خدا بازگردانیده می‌شود» (حج / ۷۶ — ۷۵). با توجه به اینکه ضمائر «هم» در کلمات «أَيَّدِيهِمْ» و «خَلْفَهُمْ» بر اساس دیدگاه برخی مفسران به «رُسُلٌ» (طباطبایی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱۰: ۴۱۰) و طبق نظر برخی دیگر به «ناس» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳: ۱۷۲؛ آلوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰: ۳۰۶) برمی‌گردد و با عنایت به معنای لغوی «اصطفا»، تفسیر آیه چنین می‌شود که خداوند از میان مردم و فرشتگان، شایستگان را برمی‌گزیند. از این رو اگر عصمت پیام‌آور تضمین نشده باشد، ابلاغ این پیام دچار آسیب شده و با غرض ارسال رسل ناسازگار خواهد بود (انواری، ۱۳۹۶ ش: ۷۹).

امر به اطاعت تام و مطلق از انبیا علیهم السلام

خداوند متعال در آیات دیگری به وجوب اطاعت مطلق از رسولان خود و نیز تأسی به آنان امر کرده است (نساء / ۵۹ و ۶۴). روشن است که بر اساس قواعد کلامی صدور چنین امری از سوی خدای متعال، مستلزم عصمت آن شخص است؛ چرا که در غیر این صورت گرفتار تناقض خواهیم شد و تناقض از مولای حکیم صادر نمی‌شود. عصمت در اینجا به معنای مصونیت از اقسام معاصی، نسیان، خطا و اشتباه است؛ چرا که اگر مصونیت را منحصر در عدم ارتکاب معاصی دانسته و به جواز صدور نسیان، خطا و اشتباه از انبیا علیهم السلام، معتقد شویم، غرض از ارسال نبی یا رسول نقض شده و اطمینان به گفتار و کردار انبیا و رسل علیهم السلام در نظر مکلفین به اطاعت به صورت کامل محقق نخواهد شد.

شبهه: برخی منکرین عصمت انبیا بر این باورند که در این بحث باید میان عصمت ایشان در امور مربوط به حوزه دین با عصمت ایشان در امور عادی و روزمره زندگی تفکیک قائل شد؛ از این رو این گروه معتقدند به فرض که مصونیت انبیا از ارتکاب معاصی، نسیان،

خطا و اشتباه را در امور دینی بپذیریم، لکن دلیلی بر مصونیت ایشان از صدور نسیان، خطا و اشتباه در امور شخصی و زندگی عادی انبیا علیهم السلام، وجود ندارد و به همین جهت قول به عصمت مطلق ایشان، سخنی گزاف و بدون دلیل است.

تبیین شبهه: پیش از پاسخ به این شبهه لازم است ابتدا مراد از امور عادی و روزمره بیان شود. منظور از امور عادی و شخصی، اموری است که انسان در زندگی دنیوی و روزمره خود با آنها سر و کار دارد. این امور نسبی هستند. بدین معنا که گاهی صرفاً شخصی بوده و تحقق آنها در خارج به وجود شخص یا اشخاص دیگری وابسته نیست؛ مانند اموری که به نوع پوشش، خوراک و نظافت شخص مرتبط است. برخی دیگر اگرچه شخصی هستند اما تحقق آنها در خارج و عالم واقع نیازمند ارتباط با دیگران است؛ بدین معنا که تصور تحقق این امور با قطع نظر از ارتباط یا کمک دیگران، ممکن نیست. مانند روابط اجتماعی فرد با خانواده، آشنایان، دوستان و سایر مردم در اموری همچون: خرید و فروش، ازدواج و... سؤال این است که آیا رفتار، گفتار و کردار انبیا علیهم السلام در این امور نیز حجت است، بدین معنا که آیا آنان در کلیه امور شخصی و عادی زندگی خویش نیز مصون از خطا، نسیان و اشتباه هستند یا آنکه این مصونیت تنها به حوزه امور دینی محدود می‌گردد؟

نقد و بررسی: در پاسخ به این پرسش می‌گوییم: دلایل متعددی بر شمولیت عصمت انبیا به هر دو حوزه دینی و شخصی وجود دارد از جمله اینکه:

۱. هر چند متکلمان اسلامی در تعریف اصطلاحی «نبی» به خبر دادن وی از خدای تعالی بدون واسطه فردی دیگر (حلی، ۱۳۷۰ ش: ۸) اکتفا کرده و غالباً به شئون و وظایف وی در تعریف اشاره‌ای نکرده‌اند اما از تعاریف آنها پیرامون «امامت» یا همان جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌توان به تعریف جامع‌تری از نبی دست یافت که وظایف او را نیز تا حدودی مشخص نماید. تعاریف متکلمان اسلامی از «امامت» بر دو قسم است: برخی «امامت» را به ریاست عمومی بر امور دینی و دنیوی مردم از جانب خدای تعالی تعریف کرده‌اند (جرجانی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۲۳۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۱۷۴) که این تعریفی عام بوده و علاوه بر امامت، نبوت را نیز شامل می‌شود؛ به خصوص اگر امام را به معنای لغوی آن یعنی رهبر، پیشوا و کسی که به او اقتدا می‌شود، معنا نماییم. برخی دیگر اما با

افزودن قیدی به آخر تعریف مذکور، امامت را ریاست عمومی بر امور دینی و دنیوی مردم از سوی انسانی به نیابت از نبی تعریف کرده‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۳۲۶-۳۲۵؛ جرجانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۸: ۳۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۲۳۴). روشن است که این تعریف اگرچه با قید «نیابة عن النبى»، نبی را خارج کرده و تنها بر امامت صدق می‌کند، لکن از آنجا که امام، جانشین نبی و ادامه دهنده وظایف اوست، پس می‌توان گفت که نبی نیز فردی است که از سوی خدای تعالی جهت ریاست بر امور دینی و دنیوی مردم برگزیده شده و از این رو بدون واسطه فردی دیگر از او خبر می‌دهد. لذا لازم است از هر آنچه که مردم در امور زندگی دنیوی و اخروی خود بدان نیازمندند، آگاه باشند و آنها را به درستی و بدون خطا و اشتباه به مردم برساند. بدیهی است که امور شخصی نیز با توجه به آنچه در توضیح آن گذشت، به نوعی به امور دنیوی مربوط بوده و از این رو صدور خطا و نسیان از سوی نبی در این امور نیز قابل پذیرش نیست؛ ضمن اینکه شارع برای امور شخص و عادی نیز احکامی را بیان کرده است که بر مکلفین آگاهی و تبعیت از آن احکام نیز واجب است.

۲. در دسته‌ای از آیات، به اطاعت از نبی به صورت تام، مطلق و بدون قید و شرط، امر شده‌ایم (نساء / ۵۹ و ۶۴) و بر اساس قواعد اصولی، این امر ظهور در وجوب داشته و لذا تبعیت از نبی در کلیه امور حتی امور شخصی و عادی او در زندگی برای دیگران لازم و واجب است.

۳. غرض از بعثت، اطمینان مردم به گفتار و کردار نبی است. روشن است که اگر میان مصونیت انبیا از خطا، نسیان و اشتباه در امور دینی و شخصی، تفاوت قائل شویم، غرض از بعثت حاصل نشده و اطمینان تام به انبیا توسط مردم محقق نخواهد شد؛ چراکه از نظر مردم، کسی که در امور عادی خود دچار خطا و نسیان می‌شود، در امور مربوط به دین و ابلاغ وحی نیز از این مسأله مستثنی نبوده و احتمال صدور خطا و نسیان در این امور نیز از سوی وی وجود دارد.

۴. در برخی آیات دیگر به اقتدا به انبیا و قرار دادن ایشان به صورت مطلق و بدون قید و شرط در تمام امور زندگی امر شده‌ایم (ر.ک: احزاب / ۲۱؛ ممتحنه / ۴) که این امر نیز از عصمت ایشان در تمام امور حکایت دارد که در ادامه بیشتر در این مورد سخن خواهیم گفت.

۵. در برخی آیات نیز به صورت مطلق، چنین آمده که سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله همگی مستند به وحی بوده و آن حضرت از روی هوا و هوس سخن نمی‌گوید که اطلاق کلام، هر دو حوزه را در برمی‌گیرد (نجم/ ۴-۲).

معرفی انبیا به عنوان الگوی حسنه

مصونیت انبیا علیهم السلام را می‌توان از آیات دیگری نیز که ضمن نام بردن از برخی انبیا، آنان را به صورت مطلق به عنوان الگویی حسنه معرفی کرده و به تاسی از آنان ترغیب می‌نمایند، دریافت. قرآن کریم از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به عنوان اسوه‌ای نیکو یاد کرده و می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا: قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست: برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می‌کند» (احزاب / ۲۱)؛ نیز از حضرت ابراهیم علیه السلام یاد کرده و می‌فرماید: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ...: قطعاً برای شما در [پیروی از] ابراهیم و کسانی که با اویند سرمشقی نیکوست...» (ممتحنه / ۴). واژه «اسوه» در کتب لغت به معنای «قدوه» است. قدوه نیز در مورد کسی به کار می‌رود که به او اقتدا می‌شود (فیومی مقری، ۱۴۱۴ ق: ۴۹۴). کیفیت استدلال به این آیات چنین است که خدای متعال، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت ابراهیم علیه السلام را به صورت مطلق و بدون هیچ قید و شرطی به عنوان الگو و سرمشق دیگران معرفی کرده است. با عنایت به معنای لغوی «اسوه»، این آیات در شمار آیاتی قرار می‌گیرند که به نحو مطلق به اقتدا و اطاعت از انبیا علیهم السلام امر کرده‌اند و چنانچه پیشتر گذشت، امر مطلق به اطاعت از شخصی، مساوی با عصمت اوست؛ چراکه در غیر این صورت هرگز امر به اقتدا به غیر معصوم و اسوه قرار دادن او تعلق نگرفته و این مسأله به تناقض خواهد انجامید.

اتمام حجت، هدف از بعثت انبیا علیهم السلام

در آیاتی دیگر از قرآن، اتمام حجت بر مردم به عنوان یکی از اهداف بعثت انبیا معرفی شده است. قرآن کریم در این خصوص می‌فرماید: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ غَزِيرًا حَكِيمًا: پیامبرانی که بشارتگر و هشداردهنده بودند، تا برای

مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بِهانه و] حجّتی نباشد، و خدا توانا و حکیم است» (نساء/ ۱۶۵).

کیفیت استدلال: این آیه در شمار آیاتی است که عصمت انبیا علیهم السلام را در اخذ و ابلاغ وحی، ثابت می‌نماید. بر اساس این آیه خدای متعال از ارسال رُسل و انبیا چنین اراده کرده که آنان حجت را بر مردم تمام کنند تا مردم پس از آن در ارتکاب معاصی، عذر و بهانه‌ای نداشته باشند. بدیهی است که فقدان عذر در صورتی محقق می‌شود که انبیا علیهم السلام، سخن شارع مقدس را به واسطه وحی، به صورت کامل و بدون هیچ زیاده و نقصانی دریافت و به همان صورت به مردم برسانند. چنانچه گفته شده: «قطع عذر مردم آنگاه تحقق می‌یابد که چیزی برخلاف خواست الهی از جانب انبیا، رخ ندهد، خواه خطای در گفتار و یا اشتباه در کردار یا گناهی از گناهان باشد. چراکه در غیر این صورت مردم می‌توانند آن را بهانه خود در برابر خدا قرار دهند که این نیز موجب نقض غرض الهی از بعثت انبیا که همان اتمام حجت بود، خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۳۰ ق، ج ۲: ۱۳۸-۱۳۵).

۲-۱-۳. آیات منحصر در عصمت پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله»

پس از اثبات عصمت انبیا علیهم السلام، اثبات عصمت رسول خدا صلی الله علیه و آله که خود افضل از سایر انبیا و رسل است، امری سهل خواهد بود؛ چراکه شخص افضل نمی‌تواند فاقد مقامی باشد که مفضول آن را داراست. با این حال نگاه عالمان غیر شیعی به عصمت رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز همچون سایر انبیا علیهم السلام یک نگاه حداقلی بوده و با نصوص قرآن کریم فرسنگ‌ها فاصله دارد. در ادامه، ابتدا به نقل و بررسی آیاتی می‌پردازیم که بر عصمت رسول خدا صلی الله علیه و آله حکایت داشته و در انتها به برخی شبهات مرتبط با عصمت آن حضرت پاسخ می‌گوییم.

۱-۲-۱-۳. ادله قرآنی عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

آیات دال بر عصمت رسول خدا صلی الله علیه و آله را می‌توان در چهار دسته کلی زیر خلاصه نمود:

خبر از دوری حضرت از گمراهی و هوای نفس

قرآن کریم ضمن بیان اوصاف پیامبر صلی الله علیه و آله و نفی هر گونه گمراهی از آن حضرت، سخنان و گفته‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مستند به وحی الهی دانسته و می‌فرماید: «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا عَوَى * وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى: صاحب شما (محمد مصطفی) هیچگاه در ضلالت و گمراهی نبوده است و هرگز به هوای نفس سخن نمی‌گوید. سخن او هیچ غیر وحی خدا نیست» (نجم/ ۴-۲).

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر این آیات می‌گوید: «ما یَنْطِقُ»، مطلق است و مقتضای این اطلاق آن است که هوای نفس از تمام سخنان پیامبر نفی شده باشد، اما از آن جایی که در این آیات خطاب «صَاحِبُكُمْ» به مشرکین است، به خاطر این قرینه مقامی باید گفت که منظور این است که سخنان آن جناب در آنچه شما مشرکین را به سوی آن می‌خواند و آنچه از قرآن برایتان تلاوت می‌کند، ناشی از هوای نفس نیست، بلکه هر چه در این باب می‌گوید، وحیی است که خدای متعال به او نازل می‌کند» (طباطبائی، ۱۴۳۰، ذیل نجم: ۴-۲).

با این وجود برخی مفسران معاصر معتقدند، از آیه «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى» چنین استفاده می‌شود که رفتار و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله هم علاوه بر گفتار آن جناب، هیچگاه بدون اذن وحی نبوده است و اگر هم به فرض چنین معنای فراگیری را نتوانیم از این آیه استنباط کنیم، از آیات دیگری همانند آیه ۵۰ سوره انعام و آیات دیگر، چنین چیزی آشکار می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷ ش، ج ۸: ۳۲).

امر به اطاعت مطلق از آن حضرت

قرآن کریم در آیه‌ای به‌طور مطلق به اطاعت از فرامین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امر کرده (نساء/ ۵۹ و آل عمران/ ۳۲) و بدیهی است چنانچه پیشتر بیان شد، مقام آمریت مطلق مستلزم عصمت است. این معنا از آیات دیگری که به وجوب اطاعت مطلق از اوامر و نواهی رسول خدا صلی الله علیه و آله امر فرموده نیز قابل استفاده است:

«... مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...: آنچه رسول حق دستور دهد (و منع یا

عطا کند) بگیریید و هر چه نهی کند را واگذارید» (حشر/ ۷).

معرفی حضرت به عنوان اسوه حسنه

توضیح این بخش پیشتر و در ادله قرآنی عصمت انبیا بیان شد.

تأکید بر عدم ارتکاب فراموشی

آنچه باقی می ماند عصمت آن حضرت از نسیان و فراموشی است که قرآن کریم در این باره نیز چنین می فرماید: «سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسِي» ما تو را قرائت آیات قرآن چندان آموزیم که هیچ فراموش نکنی» (اعلی / ۶).

شبهه: با این وجود برخی بر این باورند که با استناد به این آیه حداکثر می توان مصونیت آن حضرت را از فراموشی آیات قرآن کریم، ثابت نمود. نه نسیان به صورت مطلق و در غیر قرآن را.

پاسخ: سابقاً در همین نوشتار در پاسخ به شبهه شمولیت یا عدم شمولیت مصونیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از خطا، نسیان و اشتباه به صورت مطلق (در امور دینی و غیر آن) مطالبی بیان شد. این در حالی است که صاحبان صحاح به نقل روایاتی منافی با این نص شریف پرداخته اند. چنانچه از عایشه چنین نقل کرده اند که می گوید: «پیامبر، صدای قرائت شخصی را از مسجد شنید و فرمود: خدای او را رحمت کند که مرا به یاد آیه ای انداخت که آن را فراموش کرده بودم» (نیشابوری، بی تا، ج ۱: ۵۴۳).

از همین باب است اتهام فراموشی برخی رکعات نماز به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۸: ۱۶) و نیز فراموش کردن زمان شب قدر (همان: ج ۱: ۱۶۲).
دسته دیگر از مفسرین اهل سنت، نیز اگرچه عصمت پیامبر از نسیان را پذیرفته اند، لکن آن را به بعد از نزول این آیه بر قلب مقدس آن حضرت مرتبط دانسته اند (ر.ک: طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶: ۴۷۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳: ۵۷۱؛ بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۵: ۲۴۲).

۲-۱-۳. نقد و بررسی برخی شبهات مرتبط

پیامبر و وسوسه های شیطانی

برخی منکران عصمت رسول خدا صلی الله علیه و آله، بر این باورند که بر اساس آیه «وَأِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نِزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» و اگر از شیطان وسوسه ای به تو رسد، به خدا پناه بر، زیرا که او شنوای داناست» (اعراف / ۲۰۰). اگر پیامبر هرگز مرتکب گناهی

نمی‌شد، معنا نداشت که این گونه مورد خطاب خداوند قرار گیرد (رازی، ۱۴۲۳ ق، ج ۸: ۱۰۲) و از آنجا که چنین خطاب‌ی نسبت به آن حضرت در قرآن آمده، این نتیجه حاصل می‌شود که آن حضرت نیز از وسوسه‌های شیطان در امان بوده و به عبارت دیگر مصون از ارتکاب گناه و لغزش نیست.

نقد و بررسی: به این شبهه چندین پاسخ داده شده است؛ از جمله اینکه گفته شده جمله شرطیه هرگز با تحقق مشروط آن پیوند ندارد. نیز گفته شده مخاطب واقعی این آیه، امت پیامبر هستند نه خود پیامبر. طبق این تفسیر، مراد از «نزع» و وسوسه شیطان نسبت به امت است و نه نسبت به رسول خدا صلی الله علیه و آله، چه اینکه قلب مقدس آن حضرت از وسوسه شیاطین خالی است. همچنین گفته شده که این آیه منافی با عصمت پیامبر نیست؛ چرا که انبیا و رسل نیز باید در برابر وسوسه‌های شیاطین به خدای متعال پناه برند (ر.ک: انواری، ۱۳۹۶ ش: ۵۰۷-۵۰۴) و انبیا از دایره وسوسه‌های شیطان خارج نیستند؛ هر چند تحت تأثیر آنها واقع نشده و القائنات شیطانی هرگز به آنها راه نخواهد داشت.

عدم عصمت پیامبر از نسیان

برخی با استناد به آیه «... وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَعْتَدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ: و اگر شیطان تو را [در این باره] به فراموشی انداخت، پس از توجه، [دیگر] با قوم ستمکار منشین» (انعام/ ۶۸)، معتقدند: بر اساس این آیه، امکان راهیابی شیطان در روح پاک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به گونه‌ای که موجب شود آن حضرت حکم الهی را از یاد ببرد، وجود دارد، پس با این وجود چگونه می‌توان به عصمت آن حضرت حداقل از نسیان باور داشت؟!

نقد و بررسی: مفسران به این شبهه نیز پاسخ‌های متعددی داده‌اند؛ از جمله اینکه گفته شده مخاطب اصلی در این آیه، امت پیامبر است و نه خود آن حضرت. بر این اساس، تفسیر آیه چنین می‌شود که اگر مسلمانان به واسطه مکر شیطان، گرفتار فراموش کاری شده و در جلسات آمیخته با گناه کفار شرکت کردند، به محض توجه، باید آنجا را ترک گویند. نیز گفته شده مفاد آیه، زشتی آن مجالس را بیان می‌کند که این نوعی اخطار شدید به رسول خداست که از مجالست با مشرکان برحذر باشد؛ زیرا بر اساس نص قرآن کریم (نحل/ ۹۹)،

شیطان قادر به تسلط بر مؤمنان راستین نیز نیست، چه برسد به تسلط بر شخص خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله (ر.ک: انواری، ۱۳۹۶ ش: ۵۱۸-۵۱۴).

عدم عصمت پیامبر قبل از بعثت

برخی عالمان غیرشیعه با استناد به این آیه «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى: و تو را سرگشته یافت، پس هدایت کرد؟»، (ضحی / ۷)، بر این باورند که از آنجا که واژه «ضال» در لغت عرب در معنای انحراف از مسیر حق و ضد ارشاد و هدایت (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴ ق: ذیل مدخل ضل) و نیز گمراهی (گم کردن راه) (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲: ۱۰۵۰) به کار رفته، از این تعبیر چنین برداشت می شود که رسول خدا صلی الله علیه و آله در گذشته [و پیش از بعثت] از جمله گمراهان بوده (قمی نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۶: ۵۱۷) و خدای متعال آن حضرت را هدایت کرده و روشن است که گمراهی خود لغزشی بزرگ است که آن حضرت پیش از رسیدن به مقام نبوت گرفتار آن بوده است.

نقد و بررسی: مفسران پاسخ های متعددی به این شبهه داده اند که در این نوشتار به برخی از آنها اشاره می نمایم؛ به عنوان نمونه مرحوم علامه طباطبایی می نویسد: «انسان در اصل ذاتش نیازمند هدایت الهی است و ضلالت پیامبر بدان معناست که آن حضرت بدون هدایت الهی، خود بهره ای از هدایت ندارد. چه اینکه حضرت اگر چه ذاتاً هدایت یافته نیست اما هدایت الهی از آغاز آفرینش او را همراهی کرده و آن حضرت هیچگاه از وادی هدایت دور نبوده است» (طباطبایی، ۱۴۳۰ ق، ج ۲۰: ۴۴۴). برخی دیگر معتقدند آیه بدین معناست که رسول خدا صلی الله علیه و آله از نبوت و رسالت خود آگاهی نداشت که خدای متعال آن حضرت را به نبوت و رسالت هدایت فرمود. از نظر ایشان آیات ۵۲ سوره شوری و ۳ سوره یوسف، این تفسیر را تأیید می کنند (مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۶۸ ش، ج ۲۷: ۱۰۳؛ قرطبی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲۰: ۹۶).

۳-۱-۳. آیات مرتبط با عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اوصیای آن

حضرت

از دسته دیگری از آیات نه تنها عصمت رسول خدا صلی الله علیه و آله به دست می آید بلکه عصمت جانشینان و اوصیای آن حضرت نیز قابل استفاد است. در این بخش اهم آیاتی

را که مرتبط با عصمت ایشان است بررسی نموده و بحث از ارتباط آیات با این دو گروه و شأن نزول آنها را مفروغ عنه می‌گیریم. از جمله آیاتی که دلالت بر عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام می‌کند، آیه تطهیر است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا: خدا چنین اراده کرده که هر رجس و پلیدی را از شما خاندان اهل بیت برداشته و شما را از هر عیب پاک و منزّه گرداند» (احزاب/ ۳۳).

از ظاهر کلام در این آیه، می‌توان دریافت که مراد خداوند از جمله «يُرِيدُ اللَّهُ» همان اراده تکوینی است، نه تشریعی. این حقیقت از دلالت «إِنَّمَا» بر حصر نیز به روشنی فهمیده می‌شود؛ زیرا اراده تشریعی امر به دوری از رجس، اختصاص به اشخاص و گروه معینی ندارد و این اراده، همه بندگان خدا را در بر گرفته است. بنابراین با وجود «إِنَّمَا» که اراده خداوند را در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام منحصر می‌کند، روشن می‌شود که این آیه در مقام بیان اراده تکوینی خداوند است (حسینی میلانی، بی‌تا، ج ۲۲: ۹۸-۹۷). البته در خصوص این آیه نیز شبهاتی چون: تلازم جبری بودن عدم ارتکاب معصیت، خطا و اشتباه توسط اهل بیت در فرض قول به تکوینی بودن اراده الهی، مطرح شده که در این پژوهش مجال پرداختن بدان نیست.

یکی دیگر از آیاتی که بیانگر لزوم عصمت در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، آیه ابتلای حضرت ابراهیم علیه السلام است که می‌فرماید: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ: و (به یاد آر) هنگامی که خدا ابراهیم را به اموری امتحان فرمود و او همه را به جای آورد، خدا به او گفت: من تو را به امامت و پیشوایی خلق برگزیدم، ابراهیم عرض کرد: به فرزندان من چه؟ فرمود: عهد من به مردم ستمکار نخواهد رسید» (بقره/ ۱۲۴).

مرحوم طبرسی در این باره چنین می‌نویسد: «اصحاب ما بر اساس این آیه چنین استدلال می‌کنند که شخصی امام نمی‌شود مگر آنکه از زشتی‌ها معصوم باشد؛ زیرا خدای سبحان رسیدن عهد خودش - که امامت است - به ظالم را نفی کرده است و هر کس معصوم نباشد، پس به یقین ظالم است. یا به نفس خود ظلم کرده و یا به غیر خودش» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۷۷).

قرآن کریم در آیات متعدد دیگری نیز به طور مستقیم و غیر مستقیم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیتش را معصوم از هرگونه معصیت، خطا و نسیان معرفی کرده که در منابع کلامی و تفسیری در این خصوص سخن گفته شده است (ر.ک: حسینی میلانی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۲۱-۸۶؛ صرام مفروز، ۱۳۸۶: ۱۲۴-۱۰۳؛ کاظمی، ۱۳۹۰: ۱۱۰-۵۰). آیاتی همچون: اولی الامر (نساء/ ۵۹)، تطهیر (احزاب/ ۳۳) و صادقین (توبه/ ۱۱۹) در این دسته قرار می گیرند.

۴-۱-۳. آیات منحصر در عصمت امامان معصوم علیهم السلام

دسته چهارم، آیاتی هستند که به عصمت جانشینان رسول خدا علیهم السلام اختصاص دارند. با توجه به این که امامان معصوم علیهم السلام، خلیفه واقعی رسول الله صلی الله علیه و آله هستند و خلیفه هم به حسب معنای لغوی اش به معنای کسی است که خلاء حاصل از مستخلف عنه را پُر می کند، لذا خلیفه باید دارای جمیع حیثیات و خصوصیات وی بوده و در اصطلاح، به حمل شایع صناعی، خلیفه باشد؛ چراکه در غیر این صورت باز خلاء مذکور، باقی خواهد بود (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۹: ۸۵). لذا اگر ثابت شود که خلفای آن حضرت، معصوم بوده اند، پس خود آن حضرت به طریق اولی از این ویژگی برخوردار خواهد بود؛ چراکه در غیر این صورت خلیفه پیامبر صلی الله علیه و آله به لحاظ جایگاه بالاتر از خود پیامبر صلی الله علیه و آله قرار خواهد گرفت که این نیز امری غیر معقول و محال است. آیاتی همچون: تطهیر (احزاب/ ۳۳)، اعتصام به حبل الله (آل عمران/ ۱۰۳)، هدایت (رعد/ ۷)، بندگان تکریم شده (انبیا/ ۲۷-۲۶)، یشاقق الرسول (نساء/ ۱۱۵)، و مودت (شوری/ ۲۳)، از جمله آیات این دسته هستند.

نتیجه

از جستاری در میراث روایی مکتوب اهل سنت به اخبار و گزارش هایی برمی خوریم که به بیان احوال و سرگذشت برخی انبیای الهی علیهم السلام پرداخته و اتهامات ناروایی را به ساحت مقدس ایشان نسبت داده اند که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، عصمت انبیا و بویژه رسول گرامی اسلام علیهم السلام به معنای مصونیت ایشان از هرگونه گناه، خطا، نسیان و اشتباه را خدشه دار می نمایند. تأسف بارتر اینکه با مراجعه به کتب کلامی عالمان غیر شیعی به

این نتیجه می‌رسیم که برخی از مبانی اعتقادی ایشان و از جمله اعتقاد به عصمت انبیا علیهم السلام نیز بر اساس پذیرش همین روایات شکل گرفته است؛ تا جایی که به جرأت می‌توان گفت: انگاره عالمان غیرشیعی از مسأله عصمت انبیا علیهم السلام نه تنها یک نگرش حداقلی است بلکه بررسی آراء و نظریات پیروان مختلف مذاهب فقهی و کلامی اهل سنت حاکی از تضاد و تنافی عمیق آنها با نصوص قرآن کریم در این خصوص است. زیرا اهل سنت به جز پیروان حشویه، تنها به ضرورت عصمت انبیا علیهم السلام از گناهان کبیره آن هم به صورت عمدی تأکید کرده و معتقد به جواز ارتکاب سهوی صغائر شده‌اند و عصمت از ارتکاب کبائر را نیز به دوران پس از بعثت منحصر دانسته‌اند. همچنین ارتکاب خطا، نسیان، سهو و اشتباه را به طور مطلق از دایره عصمت آنان خارج دانسته‌اند. حال آنکه در برخی از آیات قرآن کریم خصوصیات همچون: اصطفای الهی، وجوب اطاعت تام و عدم تسلط شیطان بر برخی انسان‌های برگزیده و نیز الگو بودن انبیا بیان شده که به مصونیت ایشان از ارتکاب کبائر، خطا، نسیان و اشتباه که همان حقیقت عصمت است، اشاره دارند. قرآن کریم این مصونیت را برای دو گروه انبیا و اوصیای ایشان و در قالب چهار دسته آیات، بیان فرموده که برخی منحصر در عصمت انبیا و برخی منحصر در عصمت رسول خدا صلی الله علیه و آله، و سایر آیات نیز بیان‌کننده عصمت انبیا و اوصیای ایشان و نیز امامان معصوم یا همان اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله هستند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن تیمیة، أحمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ ق). **مجموع الفتاوی**. محقق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. المدینة النبویة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۳. _____ (۱۴۰۶ ق). **منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة**. تحقیق رشاد سالم محمد. چاپ اول. قاهره: مؤسسه قرطبه.
۴. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۴۱۱ ق). **اعلام الموقعین عن رب العالمین**. تحقیق محمد عبدالسلام ابراهیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). **لسان العرب**. مصحح جمال الدین میردامادی. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر دار صادر.
۶. الهامی، رضا. (۱۳۸۳). «اشاعره و نظریة عصمت انبیاء». **علامه**. شماره ۱ و ۲. صص: ۲۴۲ - ۲۲۱.
۷. ابوریة، محمود. (۱۴۱۶). **اضواء علی السنة المحمّدیة**. قم: انصاریان.
۸. احمد امین. (۱۹۹۶ م). **فجر الاسلام**. بی جا: دارالکتب العربی.
۹. اصغری نژاد، محمد. (۱۳۸۶). «بررسی دلایل عصمت پیامبر و امامان از سهو و خطا و نسیان». **کلام اسلامی**. شماره ۶۲. صص: ۱۰۳ - ۹۷.
۱۰. اعدادی خراسانی، مرتضی. (۱۳۹۰). «عصمت انبیاء». **سفینه**. شماره ۳۱. صص: ۳۶ - ۱۰.
۱۱. اکبری، رضا و همکاران. (۱۳۹۳). «گستره عصمت انبیا از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی». **آیین حکمت**. شماره ۲۲. صص: ۱۳۲ - ۱۰۵.
۱۲. انواری، جعفر. (۱۳۹۶ ش). **نور عصمت بر سیمای نبوت**. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. آرام، محمد رضا و اکرم معصومی. (۱۳۹۵). «بررسی عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی». **دانشنامه علوم قرآن و حدیث**. شماره ۵. صص: ۷۶ - ۵۳.
۱۴. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ ق). **الذریعة الی تصانیف الشیعة**. بیروت: دارالاضواء.
۱۵. آلوسی، ابوالفضل. (۱۴۱۷ ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**. بیروت: دار الفکر.
۱۶. بحرانی، سید میثم. (۱۴۰۶ ق). **قواعد المرام فی علم الکلام**. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۱۷. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۵ ق). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. بیروت: دار الفکر.
۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ ق). **الجامع المسند الصحیح المختصر**. محقق محمد زهیر بن ناصر الناصر. بیروت: دار طوق النجاة.

۱۹. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ ق). **تفسیر معالم التنزیل**. محقق عبدالرزاق المهدی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. پارسا، علی‌رضا و علی پرمی. (۱۳۹۴). «گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخر رازی». **پژوهشنامه فلسفه دین**. شماره ۲۶. صص: ۵۲-۲۷.
۲۱. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر. (۲۰۰۰ م). **شرح العقائد النسفیة**. تحقیق طه عبدالرئوف سعد. قاهرة: مكتبة الازهریة للتراث.
۲۲. _____ . (۱۴۰۹ ق). **شرح المقاصد**. قم: منشورات الشریف الرضی.
۲۳. الجسر الطرابلسی، حسین بن محمد. (۱۳۵۱ ق). **الحصون الحمیدیة**. مصر: مكتبة الرحمانیة.
۲۴. جلالی، سید لطف‌الله. (۱۳۸۶ ش). **تاریخ و عقائد ماتریدیة**. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). **تفسیر موضوعی قرآن، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن**. قم: مرکز نشر اسراء.
۲۶. جرجانی، علی بن محمد. (بی تا). **التعریفات**. بیروت: دارالسرور.
۲۷. جرجانی، میرسید شریف. (۱۴۱۲ ق). **شرح المواقف**. قم: منشورات الشریف الرضی.
۲۸. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ ق). **الصحاح**. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۹. حسینی میلانی، سید علی. (۱۳۹۲ ش). **جواهر الکلام فی معرفة الامامة و الامام**. قم: الحقائق.
۳۰. _____ . (۱۳۹۶). **عصمت از منظر فریقین**. قم: مرکز حقایق اسلامی.
۳۱. _____ . (بی تا). **نفحات الازهار فی خلاصة عقبات الانوار**. قم: الحقائق.
۳۲. حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۳ ش). **تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام**. تهران: دیبا.
۳۳. حلبی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۰ ش). **باب حادی عشر**. چاپ اول. مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی بن ثابت ابوبکر. (بی تا). **الکفایة فی علم الروایة**. تحقیق ابو عبدالله السورقی و ابراهیم حمدی المدنی. المدینة المنورة: المكتبة العلمیة.
۳۵. دیباجی، سید محمد علی. (۱۳۷۶). «عصمت انبیا در قرآن (بخش اول)». **رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی**. شماره ۳۱. صص: ۵۲-۴۵.
۳۶. ذهبی، شمس‌الدین. (۱۴۱۳ ق). **تاریخ الاسلام**. تحقیق عمر عبدالسلام التدمری. بیروت: دار الکتب العربی.
۳۷. _____ . (۱۴۱۴ ق). **سیر اعلام النبلاء**. تحقیق ارناووط شعیب. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۸. رازی، فخرالدین. (۱۳۴۲ ش). **البراهین فی علم الکلام**. تصحیح محمدباقر سبزواری. تهران: دانشگاه تهران.

۳۹. _____ (ق. ۱۴۲۳). **تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الكبير و مفاتيح الغيب**. بيروت: دار الفكر.
۴۰. _____ (ق. ۱۴۰۹). **عصمة الانبياء**. بيروت: دار الكتب العلمية.
۴۱. _____ (ق. ۱۳۷۵). **مفاتيح الغيب**. ترجمه علی اصغر حلبی. بی جا: اساطیر
۴۲. راغب اصفهانی، حسین. (۱۳۸۴ ش). **مفردات الفاظ القرآن**. قم: ذوی القربی.
۴۳. راغبی، محمدعلی و محمدتقی موسوی کراماتی. (۱۳۹۷). «باز کاوی مسأله عصمت در اندیشه تفسیری علامه طبرسی». **مطالعات تفسیری**. شماره ۳۵. صص: ۴۰-۲۳.
۴۴. رحیم اف، افضل الدین. (۱۳۹۸). «بررسی مسأله عصمت انبیا از دیدگاه شیخ طوسی و فخرالدین رازی». **پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی**. شماره ۳۲. صص: ۷۴-۴۹.
۴۵. رضایی، حسین؛ رضایی، زهرا و فاطمه شفیعی. (۱۳۹۷). «بررسی عصمت انبیا از نگاه فریقین با تأکید بر سوره یوسف علیه السلام». **معارف قرآن و عترت**. سال چهارم. شماره ۷. صص: ۱۱۷-۹۶.
۴۶. زبیدی، محمدمرتضی. (۱۳۰۶ ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. چاپ اول. بیروت: دار مکتبه الحیاة.
۴۷. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). **الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوابیل فی وجوه التأویل**. بیروت: دار الكتاب العربی.
۴۸. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ ق). **تفسیر بحر العلوم**. تحقیق عمروی عمر. بیروت: دار الفكر.
۴۹. سیوطی، جلال الدین محمد. (۱۴۰۴ ق). **لدر المثور فی التفسیر بالمأثور**. چاپ اول. تهران: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۰. سیوطی، جلال الدین محمد. (۱۴۲۳ ق). **تنویر الحوالمک شرح علی موطاء مالک**. تصحیح خالدی شیخ محمد عبدالعزیز. بیروت: دار الكتب العلمية.
۵۱. شوشتری، قاضی نورالله. (۱۳۶۷ ق). **الصوارم المهرقة**. تهران: چاپخانه نهضت.
۵۲. صابونی، نورالدین. (۱۹۶۴ م). **البداية من الکفایه فی الهدایة فی اصول الدین**. تحقیق فتح الله خلیف. مصر: دار المعارف.
۵۳. صرام مفروز، محمدحسن. (۱۳۸۶). «عصمت پیامبر و سوره عبس». **اندیشه دینی**. دوره ۷. شماره ۲۳. صص: ۱۲۴-۱۰۳.
۵۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۰ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ نهم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۵. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸ م). **تفسیر القرآن العظیم**. اردن: دار الكتاب الثقافی.
۵۶. طریحی، فخرالدین. (۱۹۸۵ م). **مجمع البحرین**. بیروت: دار و مکتبه الهلال.

۵۷. عبدالرحیمی، علیرضا؛ دهباشی، مهدی و سیدحسین واعظی. (۱۳۹۹). «بررسی تطبیقی عصمت انبیا در اندیشه عضدالدین ایجی، ابن ابی‌الحدید و سید حیدر آملی». **انسان پژوهی دینی**. شماره ۴۴. صص: ۲۲۷-۲۱۳.
۵۸. عبدیان کردکندی، مالک و سیدعلی علم‌الهدی. (۱۳۹۸). «گستره عصمت انبیا و عدم تعارض آن با علم آنها از دیدگاه شیخ مفید^(ره)». **پژوهشنامه فلسفه دین**. شماره ۳۴. صص: ۱۲۰-۱۰۳.
۵۹. عسکری، سیدمرتضی، (۱۳۷۷). **عصمت انبیا و رسولان**. ترجمه محمدجواد کرمی. بی‌جا: مجمع علمی اسلامی.
۶۰. علم‌الهدی، سیدمرتضی. (بی‌تا). **تنزیه الانبیا**. قم: شریف رضی.
۶۱. غروی، سیده‌سعیده و صدیقه اسلامی. (۱۳۹۸). «عصمت انبیا و مراتب آن از نظرگاه تفسیری آیت‌الله معرفت». **قیسات**. شماره ۹۳. صص: ۱۹۷-۱۷۷.
۶۲. فاضل مقداد، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). **ارشاد الطالبین**. قم: مکتبه المرعشی.
۶۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ ق). **ترتیب کتاب العین**. جلد ۱. تحقیق مخزومی مهدی و سامرایی ابراهیم. قم: اسوه.
۶۴. فؤاد، عبدالفتاح احمد. (بی‌تا). **الفرق الاسلامیة و اصولها الایمانیة**. قاهره: دار الدعوة.
۶۵. فیومی‌مقری، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**. چاپ دوم. قم: دار الهجر.
۶۶. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**. قم: دار الهجرة.
۶۷. قاری، علی بن سلطان محمد. (۱۴۲۸ ق). **شرح کتاب الفقه الاکبر لابی حنیفه**. تحقیق دندل علی محمد. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶۸. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ ق). **الجامع لاحکام القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسه تاریخ العربی.
۶۹. قمی نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد. (۱۴۱۶ ق). **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷۰. کاظمی، سیدمحسن. (۱۳۹۰ ش). «بررسی آیات متشابه در حوزه عصمت پیامبر». **پایان نامه کارشناسی ارشد**. دانشگاه معارف اسلامی قم: دانشکده الهیات و معارف.
۷۱. کرمی، محمدتقی. (۱۳۷۷). «شافعی و معرفت‌شناسی شریعت». **نقد و نظر**. سال چهارم. شماره ۳ و ۴. صص: ۲۸۸-۲۴۲.
۷۲. لکنوی، ابوالحسنات محمد بن عبدالحی. (بی‌تا). **الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة**. تصحیح محمد النعمانی. بیروت: دار المعرفة.

۷۳. المبرد النحوی، ابوالعباس محمد بن یزید. (۱۴۰۷ ق). **الکامل فی اللغة و الادب**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ ق). **بحار الانوار**. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۷۵. محمدی پور، پوران. (۱۳۹۶). «محدوده عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در سوره اسراء از منظر آیات و روایات (معتبر) شیعه و اهل سنت». **مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه**. دوره سوم. شماره ۱. صص: ۱۶۰ - ۱۴۵.
۷۶. مراغی، احمد مصطفی. (۱۹۸۵ م). **تفسیر المراغی**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۷. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵ ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۷۸. مصطفوی، زهرا. (۱۳۸۲). «آراء متکلمان و آیات مورد استفاده ایشان در اثبات عصمت انبیاء». **مقالات و بررسی ها**. شماره ۷۴. صص: ۱۳۸ - ۱۱۱.
۷۹. معتزلی، ابن ابی الحدید. (۱۴۰۴ ق). **شرح نهج البلاغه**. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۸۰. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). **الافصاح فی الامامة**. قم: کنگره شیخ مفید.
۸۱. _____ . (۱۴۱۳ ق). **الارشاد**. قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.
۸۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۸۶ ش). **تفسیر نمونه**. چاپ دهم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸۳. ملاح، مددعلی. (۱۳۸۵). «نقد شبهات پیرامون عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در قرآن. **پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی**. شماره ۲۰. صص: ۱۵۸ - ۱۲۷.
۸۴. نیشابوری، مسلم بن الحجاج. (بی تا). **المسند الصحیح المختصر**. محقق محمدفواد عبدالباقی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸۵. مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۶۱ ش). **مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه**. ترجمه یوسف فضایی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
۸۶. همای، عباس و سعید فقیه ایمانی. (۱۳۹۵). «قبض و بسط عصمت انبیاء». **پژوهش دینی**. شماره ۳۲. صص: ۴۰ - ۲۷.



A critique of richard bell's thoughts on revelation and prophecy in the book "an introduction to the history of the qur'an"

Farajullah Abbasi¹
Hassan Reza Rezaei²

Abstract

In order to know any idea, one must know the criteria set by the same idea, and it is necessary to see the criteria by which orientalist, especially the Quranic researchers of them, study the Qur'an and what is their attitude towards revelation, prophecy and the Holy Book. In this article, the book "Introduction to the Qur'an" by Richard Bell, revised by his student William Montgomery Watt, translated into Persian by Bahauddin Khorramshahi under the title "An Introduction to the History of the Qur'an", is re-examined in relation between revelation and prophecy to determine what objections are to Richard Bellward's views to decide whether the criteria of Quranology have been observed in this book or whether the Quran has been studied with a standard that Christianity understands from revelation, prophecy and the holy book.

In this descriptive-analytical and critically acclaimed article, it is concluded that Richard Bell has a misunderstanding of revelation and prophecy rooted in non-Shiite sources, weak hadiths, and Christian thought.

Keywords: Quran History, Verse Order, Revelation, Prophecy, Quran Introduction Book, Richard Bell, William Montgomery Watt.

1. Student of The Third level of Seminary School – Qom | f.abbasi1350@gmail.com (Corresponding author)
2. Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Al-Mustafa University | hasanreza.rezaee@gmail.com



نقد و بررسی اندیشه‌های ریچارد بل در رابطه با وحی و نبوت در کتاب «در آمدی بر تاریخ قرآن»

فرج اله عباسی^۱

حسن رضا رضایی^۲

چکیده

برای شناخت هر اندیشه‌ای می‌بایست معیارهای تعیین شده همان اندیشه را شناخت و باید دید شرق‌شناسان و به‌خصوص آن‌هایی که درباره قرآن کریم مطالعه می‌کنند، قرآن را با چه معیاری مطالعه می‌کنند و نگرششان به وحی، نبوت و کتاب آسمانی چیست؟ در این نوشتار کتاب «مقدمه قرآن» ریچارد بل با تجدید نظر شاگردش ویلیام مونتگمری وات که توسط بهاء‌الدین خرمشاهی تحت عنوان «در آمدی بر تاریخ قرآن» به فارسی ترجمه شده، مورد درنگی دوباره در رابطه با وحی و نبوت قرار می‌گیرد تا مشخص شود چه ایراداتی بر نگرش‌های ریچارد بل وارد است و آیا معیارهای قرآن‌شناسی در این کتاب مراعات شده یا اینکه قرآن با معیاری مورد مطالعه قرار گرفته است که مسیحیت از وحی، نبوت و کتاب برداشت می‌کنند. در این نوشتار که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی تنظیم شده، این نتیجه به‌دست آمده که ریچارد بل برداشت ناصحیحی از وحی و نبوت دارد که ریشه در منابع غیر شیعی و احادیث ضعیف و تفکر مسیحیت دارد.

واژه‌های کلیدی: تاریخ قرآن، ترتیب آیات، وحی، نبوت، کتاب مقدمه قرآن، ریچارد بل، ویلیام مونتگمری وات.

^۱ طلبه سطح سه حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) | f.abbasi1350@gmail.com

^۲ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه | hasanreza.rezaee@gmail.com

۱. مقدمه

۱-۱. شناخت‌نامه‌ای از ریچارد بل (Richard Bell)

ریچارد بل بریتانیایی (۱۹۲۵—۱۸۷۶ م)، متخصص زبان، فرهنگ و ادبیات عرب در دانشگاه ادینبروی اسکاتلند بود. او در فاصله سال‌های ۱۹۳۷ تا ۱۹۳۹ میلادی ترجمه‌ای از قرآن را به زبان انگلیسی منتشر نمود و در ۱۹۵۳ میلادی اثر دیگری با عنوان «درآمدی بر تاریخ قرآن» نوشت که در ۱۹۷۰ میلادی مورد تجدیدنظر ویلیام مونتگمری وات^۱ قرار گرفت و انتشار یافت. هر دو اثر، نقشی تأثیرگذار بر مطالعات قرآنی در غرب داشته‌اند (سلطان و احمدیان، ۱۳۹۹ش: ۲۰۸-۱۸۷). وی به اذعان قرآن‌پژوهان غربی، نخستین «تاریخ قرآن» را در عصر جدید با استفاده از آخرین شیوه‌های نقد و شناخت متون و متن‌پژوهی تاریخی و فقه اللغة، تدوین کرده است (بل، ۱۳۸۲ش: ۱۰). ریچارد بل بر این باور بود که آیات وحی در قالب واحدهایی بسیار کوچک‌تر و اغلب اوقات تنها تشکیل یافته از یک یا دو یا سه آیه بوده و طبق استدلال او، تاریخ‌گذاری مناسب آیات قرآنی باید خود را با این واحدهای کوچک‌تر سازگار نماید؛ از این رو، ریچارد بل به تاریخ‌گذاری آیات پرداخته است.

۱-۲. کتاب‌شناخت «درآمدی بر تاریخ قرآن»

ریچارد بل برای قرآن ترجمه‌ای شیوا همراه با توضیحات، در دو جلد به زبان انگلیسی ارائه و در آن تلاش کرده است در قالب آرایبی انتقادی، به تجدید ترتیب و توالی قرآن کریم بپردازد؛ البته وی در این کتاب همه یادداشت‌هایی را که ثابت‌کننده دیدگاه‌های او درباره چگونگی آرایش سوره‌ها بود، انتشار نداد، تا این که در سال ۱۹۵۳ میلادی کتاب «مقدمه قرآن» را در تکمیل ترجمه‌اش منتشر نمود. این کتاب از هشت فصل تشکیل شده است: ۱. موقعیت تاریخی [حضرت] محمد(ص)؛ ۲. ریشه و اصل قرآن و مسأله جمع قرآن و روایات آن؛ ۳. شکل و صورت قرآن؛ ۴. سبک‌ها و اسلوب‌های بیانی قرآن؛ ۵. تهیه و تنظیم سوره‌ها؛ ۶. ترتیب نزول؛ ۷. مراحل تکمیل قرآن؛ ۸. محتویات و منابع قرآن (شامل تعالیم، داستان‌ها و احکام) (اسکندرلو، ۱۳۸۵ش: ۹۸-۷۱).

^۱. William Montgomery Watt

این کتاب بعدها توسط شاگرد ریچارد بل یعنی موننگمری وات در یازده فصل تجدیدنظر و چاپ شد و توسط بهاء‌الدین خرمشاهی با عنوان «درآمدی بر تاریخ قرآن» به فارسی ترجمه شده که انتشارات مرکز ترجمه قرآن قم در سال ۱۳۸۲ شمسی آن را در یازده فصل چاپ کرده است: ۱. زمینه تاریخی نزول قرآن؛ ۲. تجربه پیامبری حضرت محمد (ص)؛ ۳. جمع و تدوین قرآن کریم؛ ۴. هیئت ظاهری قرآن؛ ۵. ویژگی‌های سبک قرآنی؛ ۶. تدوین قرآن؛ ۷. دیدگاه مسلمانان درباره زمان نزول سوره‌ها (مکی و مدنی)؛ ۸. اسامی و اوصاف قرآن؛ ۹. آموزه‌ها و معارف قرآن؛ ۱۰. پژوهش‌های مسلمانان پیرامون قرآن؛ ۱۱. پژوهش‌های شرق‌شناسان درباره قرآن (بل، ۱۳۸۲ش: ۱۲).

۳-۱. پیشینه پژوهش

کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن» از سوی پژوهش‌گران قرآنی مورد نقد قرار گرفته است؛ از جمله: پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد نقد و بررسی «درآمدی بر تاریخ قرآن اثر ریچارد بل» توسط علی صدیقیان بیدگلی در دانشکده الهیات دانشگاه قم که در سال ۱۳۹۲ شمسی دفاع شده است. مقاله «تاریخ‌گذاری آیات قرآن از نگاه ریچارد بل» توسط دکتر محمدجواد اسکندرلو و مقاله «بسط متن و روش‌های ارائه مطلب در گفت‌مان قرآنی (بررسی ادعاهای ریچارد بل در خصوص منقطع بودن قرآن)» از استاد مطالعات قرآنی دانشگاه لیدز انگلستان حسین عبدالرؤوف (۱۳۹۰) که ابوالفضل حری آن را ترجمه کرده است. وجه تمایز نوشتار حاضر با نوشته‌های یاد شده در این است که نقد آقای اسکندرلو هم کلی است و هم فقط به مطالب ریچارد بل پرداخته و سه فصلی که توسط ویلیام موننگمری وات اضافه شده، بررسی نشده است. مقاله عبدالرؤوف هم فقط به بحث انقطاع وحی پرداخته است و پایان‌نامه صدیقیان بیدگلی هم چاپ نشده و در دسترس عموم نیست. از این رو این پژوهش در نوع خود بکر است و جدید و مسبق به سابقه نیست.

۲. بررسی اندیشه‌های ریچارد بل در رابطه با نبوت و حضرت محمد (ص)

ریچارد بل از سویی بر این باور است که درباره شخصیت حضرت محمد (ص) باید برداشت‌های اشتباه قرون وسطی کنار گذاشته شود؛ از سوی دیگر خود در آثارش به همین

روال ادامه داده و به ایمان داشتن رسول خدا بر وحیانی بودن قرآن اعتراف نمی‌کند و چنان وانمود می‌کند که خود حضرت تصور می‌کرد بر او وحی می‌شود.

۱-۲. حضرت محمد (ص) شخصیتی راستین

نویسنده کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن» بر این باور است که برداشت‌های (خصمانه یا جاهلانه) قرون وسطی باید کنار گذاشته شود و حضرت محمد (ص) به‌عنوان شخصیتی شناخته شود که صادقانه و با ایمان درست پیام‌هایی ابلاغ می‌کرده است که اعتقاد داشته از جانب خداوند به او رسیده است (بل، ۱۳۸۲ش: ۴۷). در این کتاب به جای اعتراف به وحیانی بودن قرآن کریم، آمده که حضرت محمد (ص) پیام‌هایی ابلاغ می‌کرده که اعتقاد داشته از جانب خداوند به او رسیده است؛ یعنی ریچارد بل هم در خصوص وحیانی بودن یا نبودن آیات، نظری ندارد.

این در حالی است که رسول‌الله (ص) نه در مفاهیم و بلکه حتی در الفاظ قرآن نیز هیچ دخالتی نداشته و همه وحی الهی است که توسط جبرئیل امین بر آن حضرت نازل شده است: «وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتَتْ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ عَظِيمٌ» و هنگامی که آیات روشن ما بر آن‌ها خوانده می‌شود، کسانی که ایمان به لقای ما ندارند می‌گویند: قرآنی غیر از این بیاور، یا آن را تبدیل کن! بگو: من حق ندارم که از پیش خود آن را تغییر دهم؛ فقط از چیزی که بر من وحی می‌شود، پیروی می‌کنم! من اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از مجازات روز بزرگ می‌ترسم» (یونس/ ۱۵). این سلب اختیار، نشان دهنده آن است که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر نیست و گرنه هر انسانی می‌تواند آنچه را که گفته به تعبیر و بیان دیگر بگوید. این فقط تصور رسول خدا (ص) نبود که گفته شود ممکن است وحی نباشد، بلکه رسول خدا (ص) بر وحی بودن آن اعتقاد داشته و در حقیقت نیز همه قرآن، وحی خدا بود.

۲-۲. برخورد کریمانه رسول‌الله (ص) در فتح مکه

کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن» جریان فتح مکه را چنین ترسیم می‌کند: «حضرت محمد (ص) در رأس سپاهی متشکل از ده هزار نفر در ژانویه سال ۶۳۰ م، به عزم [تسخیر] مکه به راه افتاد و فاتحانه تقریباً بدون هیچ جنگی وارد مکه شد و نرمش و بزرگواری بسیاری به

دشمنان پیشینش یعنی مکیان نشان داد و اغلب آنان در آخرین مرحله از رسالت حضرت به او پیوستند و به این واقعیت که او پیامبر الهی است، گردن نهادند» (بل، ۱۳۸۲: ش: ۳۹).

هرچند این سخن که رسول‌الله^(ص) بر خوردی کریمانه با قریش داشته، سخنی درست و قابل تقدیر است، اما اگر گفته شود رسول‌الله^(ص) برای تسخیر مکه لشکرکشی کرد، بدین معناست که آن حضرت عهدنامه حدیبیه را زیر پا گذاشته است که قرار بود از سال ششم هجری تا ده سال بین مسلمانان و مشرکان درگیری نباشد و هنوز این ده سال تمام نشده بود (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج: ۱؛ ۳۵۱؛ هاشمی بصری، ۱۴۱۰ق، ج: ۲؛ ۷۴). این در حالی است که رسول خدا^(ص) هیچ‌وقت عهدشکنی نمی‌کند و این مشرکان بودند که با کشتار قبیلہ خزاعه که هم‌عهد رسول‌الله^(ص) بود، عهد خود را شکسته و صلح حدیبیه را از بین بردند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج: ۲؛ ۴۵۷؛ مقدسی، بی تا، ج: ۴؛ ۲۳۳).

۳-۲. تغییر قبله، دستور الهی نه عربی‌سازی دین اسلام

ریچارد بل بر این باور است که تغییر قبله از سمت بیت‌المقدس به سوی مکه، نشانه آن بود که دین جدید بر آن بود که اختصاصاً عربی باشد و حضرت محمد^(ص) در صدد آن بود که بیشتر بر عربی‌سازی پیروانش تکیه کند، تا بر یهودی‌گرایی آنان. وی می‌گوید: «آنچه به قطع رابطه با یهود معروف است که در حدود مارس ۶۲۴م اندکی پیش از غزوه بدر رخ داد و نشانه بیرونی عمده این صف‌آرایی جدید نیروها در مدینه، این بود که قبله یا سمت و سوی عبادت نماز که تا آن هنگام به سمت بیت‌المقدس، همانند یهودیان بود، به طرف مکه تغییر یافت. این نشانه آن بود که دین جدید بر آن بود که اختصاصاً عربی باشد و حضرت محمد^(ص) در صدد آن بود که بیشتر بر عربی‌سازی پیروانش تکیه کند، تا بر یهودی‌گرایی آنان» (بل، ۱۳۸۲: ش: ۳۸).

با توجه به تعریفی که مسیحیت از وحی و الهام دارند که فردی با تجربه‌هایی که دارد، اندیشه‌ای را ترویج می‌دهد و خدا به واسطه روح‌القدس آن را تأیید می‌کند (میشل، ۱۳۷۷: ش: ۲۶؛ بوش و همکاران، ۱۳۷۸: ش: ۵۱۷)، ریچارد بل تلویحی این نوع نگرش را به وحی قرآن نیز سرایت داده و به صورت ضمنی این نکته را یادآور می‌شود که وحیانی بودن قرآن همان تجربه نبوی است که به تأیید روح‌القدس رسیده است و رسول خدا^(ص) کارهایی انجام می‌داد

که مورد تأیید روح القدس و خدا بود (بل، ۱۳۸۲ ش: ۵۰). به دیگر سخن، در عقیده مسیحیت، الهام یعنی عمل و ظهور خدا در یک جامعه خاص؛ در این جامعه نویسندگان درباره تجربه جمعی خود تأمل می‌کنند و به آن‌ها بها می‌دهند و آن را می‌نویسند. آنچه نویسندگان می‌نویسند و همچنین روش نوشتن، بر نویسندگان الهام می‌شود، یعنی نفوذ و تأثیر الهی پشت آن است؛ بنابراین، خدا کتاب مقدس را به وسیله الهامات روح القدس تألیف کرد و بدین منظور مؤلفانی از بشر برای نوشتن آن‌ها برانگیخت و آنان را در نوشتن به گونه‌ای یاری کرد که فقط چیزهایی را که او می‌خواسته است نوشته‌اند (ویور، ۱۳۸۱ ش: ۳۷).

این در حالی است که اولاً و حیانی بودن قرآن به هیچ وجه به معنای وحی مسیحیت نیست و رسول الله (ص) نه در مفاهیم و بلکه حتی در الفاظ قرآن نیز هیچ دخالتی نداشته و همه وحی الهی است که توسط جبرئیل امین بر آن حضرت نازل شده است: «وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أُمْتٌ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ يَدَّبُّهُ قُلٌّ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي— إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ» و هنگامی که آیات روشن ما بر آن‌ها خوانده می‌شود، کسانی که ایمان به لقای ما ندارند می‌گویند: قرآنی غیر از این بیاور، یا آن را تبدیل کن! بگو: من حق ندارم که از پیش خود آن را تغییر دهم؛ فقط از چیزی که بر من وحی می‌شود، پیروی می‌کنم! من اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از مجازات روز بزرگ می‌ترسم (یونس/ ۱۵). این سلب اختیار، نشان‌دهنده آن است که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر (ص) نیست، و گرنه هر انسانی می‌تواند آنچه را که گفته به تعبیر و بیان دیگر بگوید. ثانیاً تغییر قبله و دیگر برخوردهای پیامبر خدا (ص) با یهودیان هیچ وقت به معنای عربی‌سازی دین اسلام نبود و قرآن هر چند به تناسب اینکه در عربستان نازل شده، به زبان عربی است، اما دینی جهانی و برای همه اعصار است و عربی بودنش موضوعیت ندارد.

۴-۲. ایمان رسول الله (ص) به نبوت خود

ریچارد بل با تجربه دانستن نبوت و اینکه رسول الله (ص) هنگام بعثت در نبوت خود تردید داشت، می‌نویسد: «حضرت محمد (ص) پس از تجربه‌های اولیه‌اش از دریافت الهام یا وحی، حیران بود و نمی‌دانست که باید با آن‌ها چه کند. (اگرچه در قرآن اشاره‌ای به آن نیست) در این مورد حکایتی در احادیث هست که او در این حیص و بیص از جانب ورقه بن نوفل

تشویق و تشجیع شد که تجارب و حیانی خود را همانند انبیای سلف تلقی کند. ورقه پسرعموی خدیجه همسر پیامبر^(ص) و مسیحی بود. در این مورد، چه‌بسا احادیث کاملاً معتبر و قابل اعتماد نباشند، ولی این نکته قطعی از قرآن برمی‌آید که مسلمانان از دیرباز قائل به همانندی و همسانی بین تجارب و احوال حضرت محمد^(ص) و تجارب و احوال پیامبران پیشین بوده‌اند. داستان‌های مربوط به اینان در قرآن کریم، نشان می‌دهد که حضرت محمد^(ص) نیاکان و پیشینیان معنوی ممتازی دارد» (بل، ۱۳۸۲ش: ۵۰).

این داستان چندین ایراد اساسی دارد:

اول اینکه این روایت بیشتر در کتاب‌های اهل سنت آمده است (بخاری، ۱۳۱۲ق، ج: ۱؛ نیشابوری، ۱۹۹۱م، ج: ۱؛ ۱۳۹) و در کتب معتبر و اولیه شیعه نیامده است و برخی از نویسندگان شیعه نیز آن را از کتاب‌های اسباب‌النزول و تفسیری اهل سنت گرفته‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج: ۱؛ ۴۴؛ مجلسی، ۱۹۸۳م، ج: ۱۸؛ ۱۹۵) و دارای ایرادات فراوانی هست و از نظر اعتبار مورد قبول نیست (مظفر، ۱۹۷۸م، ج: ۱؛ ۶۶۹). بنابراین شک داشتن رسول خدا^(ص) بر نبوت خویش مخالف آیات و روایات است و ممکن نیست بر پیامبر^(ص) وحی شود، ولی او خودش شک داشته باشد که این وحی بوده یا تخیل، جبرئیل بوده یا شیطان، اما حضرت خدیجه هیچ تردیدی در نبوت او نداشته باشد.

دوم اینکه خود ریچارد بل هم، چنین روایاتی را قابل اعتماد نمی‌داند؛ چنانچه می‌نویسد: «در این مورد، چه‌بسا احادیث کاملاً معتبر و قابل اعتماد نباشند، ولی این نکته قطعی از قرآن برمی‌آید که مسلمانان از دیرباز قائل به همانندی و همسانی بین تجارب و احوال حضرت محمد^(ص) و تجارب و احوال پیامبران پیشین بوده‌اند» (بل، ۱۳۸۲ش: ۵۰).

سوم اینکه تناقض‌ها در قصه ورقه بن نوفل خود گویاترین دلیل بر ساختگی بودن این داستان است؛ زیرا برخی گفته‌اند رسول‌الله^(ص) در نبوت خود تردید داشت و با حضرت خدیجه نزد ورقه رفتند؛ برخی دیگر گفته‌اند که حضرت خدیجه خودش پیش عمومیش رفته و بعثت رسول‌الله^(ص) را به او خبر داد و هیچ سخنی از تردید رسول‌الله^(ص) نیامده است؛ برخی گفته‌اند حضرت خدیجه پیش عمومیش رفت تا از نشانه‌های نبوت و صادق بودن رسول‌الله^(ص) از وی پرس‌وجو کند و باز سخنی از تردید نبوت توسط رسول‌الله^(ص) نیست؛ در برخی نقل‌ها آمده

است که بعد از خبر حضرت خدیجه، ورقه نزد رسول‌الله (ص) آمد، اما برخی دیگر گفته‌اند ورقه به حضرت خدیجه گفت محمد را نزد من بیاور (جوادعلی، ۱۴۱۳ق، ج ۶: ۵۰۰).

چهارم اینکه، پیامبران الهی هیچ‌وقت در رسالت خویش تردید نمی‌کنند؛ چنانکه مرحوم طبرسی نوشته است: خداوند به پیامبرش وحی نمی‌کند، مگر با براهین درخشان و آیات روشن دال بر این که آنچه به او وحی می‌شود، از ناحیه خدای تعالی است؛ پس در این باره به چیز دیگری نیاز ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰: ۵۷۹). در خطبه «قاصعه» از زبان امیرالمؤمنین نقل شده است: «هنگامی که از شیر گرفته شد، خدا بزرگ‌ترین فرشته از فرشتگانش را شب و روز همنشین او فرمود تا راه‌های بزرگواری را پیمود و خوی‌های نیکوی جهان را فراهم نمود» (رضی، ۱۳۷۸ش: ۲۲۲). اگر این «بزرگ‌ترین فرشته» همان جبرئیل باشد، پس پیامبر از دوران کودکی با ایشان مأنوس بودند و ترس یا نشناختن ملک برای ایشان منتفی خواهد بود و اگر این بزرگ‌ترین ملک غیر از جبرئیل است، پس رسول خدا که از کودکی با ملکی بزرگ‌تر از جبرئیل مأنوس بودند، از جبرئیل نخواهند ترسید. بنابراین نمی‌توان نقل مورخان مبنی بر اینکه پیامبر از سخنان ورقه آرام گرفتند را پذیرفت (طبری، ۱۹۶۸م، ج ۲: ۳۰۳؛ بیهقی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۱۴۹).

پنجم اینکه ریچارد بل بعثت انبیا را تجربه نبوی می‌پندارد و آمدن داستان گذشتگان در قرآن را دلیل این می‌داند، درحالی که داستان انبیا در قرآن به معنای تجربه نبوی و همسان‌سازی مسلمانان بین تجربه رسول‌الله (ص) با تجربه‌های پیامبران پیشین نیست؛ چراکه مسلمانان هیچ‌وقت وحی پیامبران الهی را تجربه نبوی نمی‌دانستند.

۵-۲. راز بی‌خبری رسول‌الله (ص) از داستان‌های گذشتگان

در نگاه نویسنده کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن»، یک مشخصه دیگر قرآن، ظهور داستان‌های پندآمیز کتاب مقدس نظیر داستان حضرت یوسف (ع) است؛ وی بر این باور است که «در آیه سوم سوره یوسف گفته شده که حضرت محمد (ص) از این حکایت بی‌خبر بوده است و می‌توان استنباط کرد که مراد از این سخن آن است که حضرت ربط و پیوند آن قصص را نمی‌دانسته است. این قصه‌ها که دارای شخصیت‌های دینی است، با داستان‌هایی که

حاکمی از مکافات الهی است فرق دارد؛ زیرا نکته اصلی آن‌ها طرد و تخطئه بی‌ایمانان نبوده، بلکه به دست دادن سرمشق نیک و پاداش شخص نیکو کار است» (بل، ۱۳۸۲ ش: ۲۰۷).

بی‌خبری رسول‌الله^(ص) از داستان‌های پیامبران بدین معناست که هر چه بر رسول‌الله^(ص) وحی می‌شود همه از سوی خدای متعال است و از جای دیگر یاد نگرفته است و اگر از طریق وحی باخبر نمی‌شود، هیچ‌وقت بدان‌ها آگاهی نمی‌یافت. ریچارد بل چون تصورش از داستان‌ها این است که باید در آن‌ها عذاب الهی ذکر شود تا عبرت دیگران قرار گیرد و چون در داستان حضرت یوسف^(ع) عذاب قوم نیست، نتیجه گرفته که ندانستن حضرت محمد^(ص) بدین معناست که وی ارتباط این داستان را نمی‌توانست به اصل داستان پیوند دهد.

۶-۲. روزه یهودیان در دهم ماه تشرین، نه دهم محرم

ریچارد بل واجب شدن روزه ماه رمضان بر مسلمانان را چنین ترسیم می‌کند: «وجوب روزه در آیات مکی ذکر نشده است، ولی اندک زمانی پس از هجرت به مدینه، بر وفق آیه ۱۸۳ سوره بقره روزه عاشورا که در شریعت یهود هم سابقه دارد، برای مسلمانان تجویز و توصیه می‌شود. این بخشی از شباهت‌ها و وجوه مشترک اسلام و یهودیت است. پس از قطع ارتباط با یهودیان به جای آن روزه، روزه ماه رمضان شاید به‌عنوان شکرگزاری مربوط به پیروزی در غزوه بدر، تعیین و تشریح می‌گردد» (همان: ۲۴۱).

با مراجعه به تاریخ و اقوال محققان به دست می‌آید که مدار تغییر سال نزد یهود، سال قمری نبوده تا بخواهد در بین آنان این گونه سنت شده باشد که همه ساله روزی که مطابق با روز عاشورا یعنی دهم ماه محرم می‌شود، روزه بگیرند تا پیامبر اکرم^(ص) بخواهد در مخالفت و یا متابعت با یهود، روزه عاشورا را مورد امر یا نهی قرار دهد؛ زیرا روزه یهود در روز دهم از ماه تشرین الاول که مطابق با آبان ماه شمسی و اکتبر میلادی است، انجام می‌شود که آن را روز کیپور «kipur» یعنی روز «کافر» یا «کفار» نامیده‌اند و آن روزی است که اسرائیلیون با لوح دوم از دین خود آشنا شدند (عهد عتیق، سفر لاوین، فصل ۱۶، شماره ۳۶؛ محمدیان و همکاران، ۱۳۸۰ ش: ۳۸۱). بنابراین، روز دهم یهودیان هیچ‌وقت مصادف با روز عاشورا نیست و یهودیان روز دهم محرم را روزه نمی‌گرفتند و این سخن که سنت یهود این بوده که همه

ساله در روز عاشورا از ماه محرم روزه می‌داشته و رسول خدا هم برای همسان‌سازی با آن‌ها روزه این روز را واجب کرده بود، غیرقابل توجیه است.

۳. بررسی اندیشه‌های ریچارد بل در رابطه با وحی الهی و قرآن کریم

ریچارد بل درباره وحیانی بودن قرآن کریم و اینکه قرآن تغییرناپذیر است و افراد در شکل‌گیری آن نقشی نداشته‌اند، گاهی دچار تناقض شده و در عین اعتراف به غیرقابل تردید بودن آموزه‌های قرآنی، آن را تقریباً اشتباه‌ناپذیر می‌داند و در عین اعتراف به جمع‌آوری قرآن در عصر رسول‌الله^(ص)، سخنانی دارد که تلویحاً دلالت بر تحریف قرآن است.

۱-۳. اصالت قرآن، غیرقابل تردید

در نگاه ریچارد بل، «سبک بخش‌های مختلف قرآن مختلف است، ولی تقریباً اشتباه‌ناپذیر است. یکدستی و یکنواختی آیات و عبارات قرآن چنان روشن است که جایی برای تردید در اصالت آن باقی نمی‌گذارد و حتی برخی از مستشرقان مانند: سیلواستر دوساسی^۱ و هرشفلد^۲ پُل کازانووا^۳ از دانشمندان فرانسوی و... که در آیاتی تردید می‌کنند، دلیل قانع‌کننده و منطقی بر این تردید ندارند» (بل، ۱۳۸۲ش: ۸۵).

اشتباه‌پذیر دانستن قرآن هرچند ناچیز، هم با ادامه سخن ریچارد بل تناقض دارد که می‌گوید تردید بر اصالت قرآن هیچ دلیلی ندارد و هم این که به معنای تحریف قرآن کریم است و این درحالی است که دلایل فراوانی وجود دارد که تحریف‌پذیری قرآن را رد می‌کنند، از جمله:

– **گواهی تاریخی:** قرآن از روز نخست به‌طور ویژه مورد توجه همه مردم، به‌خصوص مسلمین بوده است. پیامبر اکرم^(ص) شخصاً محافظ قرآن بود و پیوسته دستور حفظ، ثبت و ضبط آن را می‌داد و مسلمانان موظف بودند آن را ثبت و حفظ کنند (حسن‌زاده آملی، بی‌تا: ۲۸). چنانچه خود ریچارد بل جمع قرآن در زمان ابوبکر را به چالش کشیده و ثابت می‌کند که: «قرآن در عصر رسول‌الله^(ص) نوشته شده بود و فقط در بین

¹. Silvestre Desacy

². Hirschfeld

³. Casanova Paul

دو جلد نبود، چون روایاتی ثابت می‌کند قرآن در عصر رسول‌الله (ص) نوشته می‌شد؛ از سوی دیگر، روایات جمع قرآن توسط ابی‌بکر متناقض است، زیرا گاهی گفته می‌شود این جمع به ابتکار ابی‌بکر بود و گاهی گفته می‌شود به ابتکار عمر بود و برخی نیز می‌گویند قرآن در زمان عمر جمع شد و برخی دلیل جمع قرآن را کشته شدن قاریان در یمامه می‌دانند و این درحالی است که تعداد کمی در جنگ یمامه کشته شدند و حافظان و کاتبان اصلی قرآن زنده بودند» (بل، ۱۳۸۲ ش: ۷۱).

– **تواتر قرآن:** بر اساس آنچه که از نظرات علمای اسلام، اعم از شیعه و اهل سنت استفاده می‌شود، تمام قرآن، آیات و کلمات آن متواتر بوده و دست تحریف در آن راه پیدا نکرده است، مگر عده کمی از هر دو طرف که پاسخ آن‌ها به صورت مفصل داده شده است (معرفت، بی تا: ۳۱).

– **روایات:** روایاتی که از حضرات معصومین (علیهم‌السلام) به دست ما رسیده، بیانگر آن است که در قرآن هیچ تحریفی صورت نگرفته است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۸۶).

– **دلیل عقلی:** قرآن، کتابی است که برای هدایت و راهنمایی بشر نازل شده است و به ضرورت عقل نیز باید معارف دینی و اصول کلی و قانون اساسی اسلام در قالب یک کتاب مدون همواره در اختیار بشر باشد و معقول نیست که خداوند کتابی را در اختیار بشر قرار دهد، سپس آن را رها کند تا هرکس به میل خود از آن کم نماید و یا بر آن بیفزاید (عمید زنجانی، ۱۴۰۴ ق: ۲۴).

۲-۳. همه قرآن موجود، وحی الهی

ریچارد بل بر این باور است که: «دلیلی در دست نیست که فکر کنیم چیز مهم و معتناهی از قرآن از دست رفته است. همین واقعیت که عبارات متغایر و حتی متعارض همچنان محفوظ مانده‌اند، اقوی دلیل بر این است که ما همه آنچه را که به حضرت محمد (ص) وحی شده است، در دست داریم» (بل، ۱۳۸۲ ش: ۹۲).

این سخن که همه آنچه امروز به عنوان قرآن شناخته می‌شود، وحی الهی است، سخنی درست و قابل تقدیر است اما دلایل عدم تحریف قرآن، چه به زیاده و چه به نقصان، قابل خدشه نیست و این دلایل ثابت می‌کند هیچ چیزی از قرآن کریم کم نشده است. از سوی

دیگر، تصریح خود قرآن کریم این است که هیچ تعارض و اختلافی در قرآن وجود ندارد: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا: آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟! اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند» (نساء / ۸۲).

۳-۳. دخالت افراد در وحی الهی در تضاد با آموزه‌های قرآنی

ریچارد بل بر این باور است که افراد در اضافه کردن مطالب بر قرآن دخالت داشتند و همه قرآن فعلی وحی الهی نیست؛ از جمله می‌نویسد: «پس از آن که حضرت محمد (ص) به مدینه رفت، مسأله استخدام کردن کاتبان، مسأله‌ای مسلم و مستند است. از جمله کسانی که در کتابت وحی قرآنی دست داشتند، عبدالله بن ابی سرح بود. هنگامی که حضرت به او عبارت آغازین آیه ۱۲ از سوره مؤمنون را املا می‌کرد، او از توصیف خلقت انسان شگفت‌زده شد و پس از عبارت «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» بی‌اختیار فریاد زد: «فتبارك الله احسن الخالقين» و حضرت آن را به‌عنوان دنباله وحی پذیرفت و به او گفت که همان را به دنبال آن عبارت بنویسد. این امر شک و شبهه‌ای در دل ابن ابی سرح پدید آورد و اسلام را رها کرد و به مکه بازگشت. سپس هنگام فتح مکه، او از جمله کسانی بود که خونش هدر اعلام شد، ولی با شفاعت عثمان مورد عفو پیامبر (ص) قرار گرفت و این داستان به نحوی است که بعید است جعل شده باشد» (بل، ۱۳۸۲ش: ۶۶).

این درحالی است که برخلاف نظر ریچارد بل، دلایلی وجود دارد که ثابت می‌کند این داستان جعلی است؛ یکی مکی بودن آیه مورد نظر ریچارد بل؛ طبق نقل مفسران، آیه مورد نظر که برخی در داستان عبدالله بن ابی سرح آورده‌اند و ریچارد بل نیز بدان استناد کرده، در مکه نازل شده است و عبدالله بن ابی سرح در مدینه مسلمان شده و سپس مرتد شد (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۴۷۶؛ میدی، ۱۳۷۱ش: ج ۶: ۴۲۱). دوم کاتبان وحی؛ قرآن کریم کاتبان وحی زیادی از جمله امیر مؤمنان (سلام الله علیه)، زید بن ثابت، زبیر بن عوام، عبدالله بن ارقم، عبدالله بن رواحه، ابی بن کعب ثابت بن قیس و... داشتند (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۵: ۲۷۴؛ کمالی دزفولی، ۱۳۷۰ش: ۹۵). باید دید عبدالله بن ابی سرح که در مدینه مسلمان شده (بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۲: ۱۱۹۰)، چگونه ممکن است جمله: «فتبارك الله احسن الخالقين» را به قرآن اضافه کرده باشد، درحالی که همین جمله را همه کاتبان وحی قبل از وی نوشته بودند. سوم مستند نبودن داستان

عبدالله بن ابی سرح؛ این داستان در برخی از کتاب‌های تفسیری با لفظ «قیل» یعنی «گفته شده است» آمده است (ابن حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۲۱۰۳) و چنین نقلی را نمی‌توان نقل مستند دانست و در برخی از کتاب‌های تفسیری بدون سند آمده است (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱: ۳۴۴). از سوی دیگر، وی از کاتبان مشهور هم نبود و هیچ‌جا نیامده است که هر وقت وحی می‌آمد، وی اولین نویسنده آن بود. هر چند در مرتد شدن عبدالله بن ابی سرح تردیدی وجود ندارد.

۴-۳. حنفاء یعنی یکتاپرستان خالص، نه مشرکان به خدا

ریچارد بل حنیف را به مشرک معنا می‌کند، نه مسلمان و موحد: «دیانت ابراهیم، طبق آنچه قرآن می‌گوید، توحید خالص بوده که با وحی‌ای که به حضرت محمد (ص) می‌شده، یکسان بوده است. پیرو چنین دین خالصی در آغاز «حنیف» نامیده می‌شد که علی‌الظاهر در زبان عربی یک واژه نو بود که بدبختانه جمع آن یعنی حنفاء، در سریانی به معنای مشرکان بود. بعدها حنیف، مسلمان نامیده شد، یعنی کسی که در برابر خداوند تسلیم است» (بل، ۱۳۸۲ش: ۱۸۱).

ریچارد بل در جای دیگر می‌نویسد: «شاعران عرب پیش از اسلام «حنیف» را به معنای مشرک یا بت پرست به کار برده‌اند و کاربرد مسیحی آن هم با همین معنی بوده است، چه این کلمه به هیئت جمعش، یعنی حنفا از سریانی «حنپه» hanpe گرفته شده است. مسیحیان در انتقادات تمسخرآمیزشان از مسلمانان این کلمه را با این فحوا به کار برده‌اند و سرانجام مسلمانان از حنیف و حنفا نامیدن خودشان دست برداشته‌اند» (همان: ۴۲).

در این کلام ریچارد بل تناقض وجود دارد؛ زیرا وی از یک سو اعتراف می‌کند که کلمه حنیف در اشعار قبل از اسلام بود و از دیگر سو می‌نویسد این کلمه در زبان عربی یک واژه نو بود و باز بر این باور است: «این کلمه را مشرکان بر پیروان آیین حنیف می‌گفتند، چون آن‌ها با اینکه خود مشرک بودند، اما غیر خود را مشرک و کافر می‌دانستند» (همان: ۴۲) و این یعنی حنفاء و حنیف به معنای مشرک نیست و بلکه به معنای پیروان توحید خالص است.

آرتور جفری^۱ در این باره می‌نویسد: «واژه حنیف در شعر سال‌های آغازین اسلام بسیار به کار رفته است. هوروویتس^۲ همه مواردی را که این واژه در آن‌ها به کار رفته، گردآوری کرده و مورد بررسی قرار داده است؛ مارگلیوث^۳ هم بسیاری از شواهد استعمال این واژه را مورد مذاقه قرار داده و نتیجه این بررسی‌ها آن است که معنای حنیف به‌طور کلی مسلمان است و در موارد نادری که ممکن است از دوران پیش از اسلام باشد، به معنای مشرک است» (جفری، ۱۳۸۵: ۱۸۴).

سپس آرتور جفری دلیل استعمال این کلمه در شرک را این‌گونه توضیح می‌دهد: «هیچ دلیل و زمینه قانع‌کننده‌ای برای پذیرش این تصور که حنیف از واژه عبری به معنای کفرآمیز و ناپاک گرفته شده است، وجود ندارد و بیشترین احتمال، چنان‌که نولدکه^۴ نیز یادآور شده، آن است که واژه حنیف را همان واژه سریانی بدانیم که در آن زبان، تداول عام داشته و به معنای مشرک به کار می‌رفته و ممکن است در میان اعراب پیش از اسلام، آن را به‌عنوان اصطلاحی رایج و معروف بر کسانی که نه بر دین یهود بودند و نه بر دین خود ایشان، اطلاق می‌کرده‌اند و این معنا با شواهد احتمالی کاربرد واژه در پیش از اسلام نیز سازگار است. گذشته از این، مارگلیوث یادآور شده که ممکن است کاربرد این واژه در ارتباط با حضرت ابراهیم^(ع) متأثر از این اعتقاد باشد که آیین ابراهیم^(ع) به روزگاران شرک و پیش از آنکه دین یهود روی کار بیاید، آیین درستی و عدالت محسوب می‌شد» (همان: ۱۸۴).

این واژه در زبان عرب نه به معنای شرک، بلکه در اصل به معنای تمایل پیدا کردن و به سمت چیزی رفتن است و در کتب لغت آمده است: حنف در پاها یعنی تمایل و اقبال هر کدام به دیگری که وقتی کنار هم گذاشته می‌شود، انگشتان هر کدام به سمت پای دیگر است و در دست نیز چنین می‌شود و به چیزی هم که به چیز دیگر میل کند، حنیف گفته می‌شود؛ مانند: میل از شر به خیر یا میل از خیر به شر، و به مسلمان هم از این منظر حنیف گفته می‌شود که از باطل به حق میل پیدا می‌کند و ملت ابراهیم بودن یعنی کسی که به دین ابراهیم تمایل پیدا کند و در جاهلیت نیز هر کس حج می‌رفت یا ختنه می‌کرد، حنیف گفته می‌شد؛

1. ARTHUR JEFFERY

2. HOROVIZ

3. DAVID SAMUEL MARGOLIOUTH

4. THEODOR NOLDEKE

چون این دو در دین ابراهیم بود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۵۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۲۴۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۲: ۲۹۳). با این نگرش، سخن ریچارد بل دقیق نبوده و حنیف ریشه غیرعربی ندارد و بلکه هر کسی به چیزی، باوری، فکری میل داشته باشد به او حنیف گویند و چون پیروان یک آئین میل به آن آئین دارند، به پیروان حضرت ابراهیم «حنیف» می‌گفتند.

۳-۵. خدشه‌پذیری در فرضیه اسناد مکتوب قرآن

ریچارد بل نظریه‌ای را طرح کرده که مربوط به اسناد مکتوب در جمع و تدوین قرآن است. این نظریه قائل به این است که در وسط برخی از سوره‌ها، عبارت‌هایی آمده است که به کلی بی‌ارتباط با مفاهیم مطرح شده در آن سوره هست و دلیلش این بوده که این عبارت‌های به‌ظاهر غیر مرتبط بر پشت «کاغذی» که برای کتابت بخش یا سوره دیگر به کاررفته، نوشته شده و به سوره دیگری مربوط بوده است و در هنگام تدوین و جمع قرآن، آن نوشته‌های پشت کاغذ یا در حاشیه به اصل متن اضافه شده و گسست مفاهیم در قرآن رخ داده است. به دیگر سخن، ریچارد بل این فرضیه را مطرح می‌کند که آیاتی که در قرآن از نظر سجع و فاصله متمایز است، به خاطر این است که کاتبان آیاتی را در کاغذی می‌نوشتند و گاهی آیات دیگری پشت برخی از آن صفحه‌ها می‌نوشتند که در هنگام جمع قرآن این آیات پشت ورقه، داخل متن شده و سجع و نظم آیات به هم ریخته است.

ویلیام مونتگمری وات در نقد این نظریه می‌نویسد: «باید اذعان کرد که آنچه بل حدس می‌زند و پیش می‌نهد عقلاً امکان وقوع داشته است، اما سوره‌هایی هست (نظیر سوره‌های عبس و علق) که گسسته پیوند است، اما ریچارد بل آن‌ها را بدون اعمال کردن نظریه‌اش می‌پذیرد و به رسمیت می‌شناسد. بدین سان می‌توان استنباط کرد که لااقل در بعضی دوره‌ها، هر کسی که مسئول جمع و تدوین قرآن بوده، به صرف ملاحظه فقدان توالی معنایی، نگران و بدگمان نمی‌شده و از این قرار امکان داشته است که در یک سوره گسستگی معنایی پیش آید، بدون این که لزوماً ناشی از این باشد که بخشی از عبارات را پشت عبارات دیگر نوشته‌اند و این نکته بعضی از بازسازی‌های آگاهانه و ماهرانه ریچارد بل را پا در هوا می‌سازد. از سوی دیگر، از این نظریه چندان سودی حاصل نمی‌گردد. مسأله‌ای که پیش‌روی محققان است، این است که بعضی عبارات قرآنی اتفاقاً گسسته پیوند است؛ دیگر اینکه حتی اگر

کاربرد نظریه او دقیق بود، به درک و دریافت ما از صدر اسلام چندان چیزی افزوده نمی‌شد. حاصل آن که باید برای مطالعات تفصیلی متن‌پژوهی قرآن، از آن دست که ریچارد بل انجام داده، اهمیت شایان قائل شد و در عین حال، باید نیاز به تمرکز بر جنبه‌هایی از موضوع را که ممکن است به تعمیق دریافت از حیات جامعه صدر اسلام مدد برساند، به محققان یادآور شد» (بل، ۱۳۸۲ش: ۱۶۵-۱۵۵).

فرضیه ریچارد بل به دو دلیل خدشه‌پذیر است: یکی اینکه ساحت قرآن منزّه از شعر است؛ نگرش ریچارد بل از این روی است که وی قرآن را کتابی همانند کتاب شعر و با سجع و قافیه تصور کرده است و از منظر مفهومی همانند دیگر کتاب‌ها پنداشته که یک موضوعی را بیان می‌کنند و بعد از تمام شدن آن به مطلب دیگری روی می‌آورند و این درحالی است که اسلوب بیان و شیوه نظم قرآن، جمله‌بندی‌ها، چینش الفاظ و عبارات در قالبی بر عرب عرضه شده که کاملاً بی‌سابقه بوده است. با اینکه این گونه نظم و تألیف کلام تازگی داشت، اما از چارچوب اسلوب‌های کلامی عرب بیرون نبوده است. قرآن میان سه نوع کلام (شعر، نثر و سجع) جمع کرده شده و دارای محاسن هر یک و فاقد معایب آن‌هاست؛ کفّار پیامبر^(ص) را متهّم به شاعری می‌کردند: «او شاعر است» (انبیاء/ ۵)؛ «آیا ما خدایان خود را به خاطر شاعر دیوانه‌ای رها کنیم» (صافات/ ۳۶؛ طور/ ۳۰)؛ اما قرآن گاهی تهمت شاعر بودن را از پیامبر^(ص) نفی می‌کند: «و قرآن سخن شاعر نیست» (حاقه/ ۴۱)؛ «ما هرگز شعر به او نیاموختیم و شایسته او نیست، این تنها ذکر و قرآن مبین است، هدف این است که افرادی را که زنده‌اند، انذار کند و بر کافران اتمام حجّت شود» (یس/ ۷۰-۶۹). گاهی هم در کنار رد شعر بودنش، شعرا و خط و مشی آن‌ها را ترسیم کرده: «پیامبر شاعر نیست». شعرا کسانی هستند که گمراهان از آنان پیروی می‌کنند، آیا نمی‌بینی آن‌ها در هر وادی سرگرداندند و سخنانی می‌گویند که عمل نمی‌کنند...» (شعراء/ ۲۲۷-۲۲۴). بنابراین، شعر و شاعری لایق شأن یک شخصیت والایی چون پیامبر^(ص) نیست و به گفته علامه طباطبایی، عدم تعلیم شعر به پیامبر خدا^(ص) نه تنها نقص و کاستی نیست، بلکه نوعی ترفیع درجه است و پاکیزه نمودن ساحت قدس آن حضرت است از آنچه نوع شاعران خیال‌زده و خلاف‌گو به آن آلوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲ش، ج ۱۷: ۱۱۲).

خط «وحی» از خط «شعر» کاملاً جداست؛ زیرا سرچشمه شعر تخیل و پندار است، اما وحی از

مبدأ هستی سرچشمه می‌گیرد. شعر از عواطف متغیر انسانی می‌جوشد، اما قرآن بیانگر حقایق ثابت است. لطف شعر در بسیاری از موارد در اغراق گویی و مبالغه‌های آن است، اما در وحی جز صداقت چیزی نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ ش، ج ۱۸: ۴۳۹).

دومین دلیل غیر قابل پذیرش بودن نظریه فوق، این است که میان فاصله‌های قرآنی با سجع تفاوت وجود دارد. سجع یا تسجیع، آن است که کلمات آخر قرینه‌ها، در وزن یا حرف روی یا هر دو موافق باشند و آرایه سجع در کلامی دیده می‌شود که حداقل دو جمله باشد؛ زیرا سجع‌ها باید در پایان دو جمله بیایند تا آرایه سجع آفریده شود (طاهرخانی، ۱۳۸۳ ش: ۸۳)؛ بنابراین سجع اختصاص به نثر دارد و به ندرت در شعر می‌آید و به آخر قرینه‌ها اختصاص دارد؛ اما فاصله بین جملات قرآن را «مقاطع» آیات می‌نامند و با سجع تفاوت دارد، همچنان که با «قافیه» فرق دارد؛ زیرا قافیه مربوط به حرف آخر شعر است (مؤدب، ۱۳۷۹ ش: ۱۵۵). سجع فقط شباهت ظاهری دارد و قصد دیگری متصور نباشد، اما در فواصل آیات، گاهی آخر دو فاصله شبیه هم هستند و گاهی هیچ شباهتی از نظر وزن و قافیه ندارند (معرفت، ۱۴۱۵ ق، ج ۵: ۲۵۲). فاصله در شعر، جداکننده کلام از بعد خود هست، اما در آیات قرآن گاهی یک کلام در دو آیه آمده است. در فاصله‌های شعری، دو مصرع باهم، هم وزن هستند، اما در آیات قرآن این ملاک مطرح نیست (سیوطی، ۱۳۶۰ ش، ج ۲: ۱۸۶).

۶-۳. شیعه پرچمدار مبارزه با فتنه قدیم یا مخلوق بودن قرآن کریم

یکی از بحث‌هایی که در فصل دهم کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن» آمده، بحث قدیم یا مخلوق بودن قرآن کریم است و آنچه قابل تأمل است اینکه مؤلف کتاب در تحلیلی می‌نویسد: «در آن زمان دو گروه بودند: گروهی استبدادگرا و گروه قانون‌گرا و این مناقشه کلامی دامن‌گیر علما یا محققان دینی در جناح قانون‌گرا و دیوانیان و کارمندان در جناح استبدادگرا بود؛ گروه قانون‌گرا متمایل به آرا و نظریات فرقه شیعه بودند که لاقلاً بخشی از آنان طرفدار ماهیت فرهمند یا الهی رهبر جامعه مسلمین‌اند. اگر این نکته پذیرفته شود، معنایش این است که رهبر به الهام [یا استنباط] فردی خویش می‌تواند یک حکم شرعی را که تاکنون مقبول یا معمول بوده است، به حال تعلیق درآورد و اگر قول به مخلوق بودن قرآن مورد قبول قرار می‌گرفت، قدرت رهبر زیادتر می‌شد؛ زیرا آنچه خلق کرده بود، متکی به

اراده خلّاقه او بود و می‌توانست اراده کند که آن را به نحو دیگری بیافریند؛ اما قائلان به قدیم بودن قرآن بر آن بوده‌اند که کلام از صفات جاودانه و قدیم الهی است و این اعتقاد حتی توسط رهبر مسلمین قابل تغییر یا صرف نظر کردن نیست و شئون و امور امپراتوری اسلام باید دقیقاً بر وفق مفاد عقیده به کلام قدیم الهی نظم یابد. برچیدن دستگاه تفتیش عقاید یکی از چند عاملی بود که به مدد آن بسیاری سرزمین‌ها و سواد اعظم جهان اسلام عمدتاً سنی شد و سنی باقی ماند، به استثنای ایران که این وضع تا امروز هم ادامه دارد» (بل، ۱۳۸۲ش: ۲۵۴).

در این ادعا دو نکته قابل تأمل وجود دارد:

- نکته اول این است که شیعه پرچم‌دار مبارزه با فتنه مخلوق یا قدیم بودن قرآن است. در این تجزیه و تحلیل به خطا، داستان «مخلوق بودن» به شیعه نسبت داده شده است، در حالی که ائمه اطهار (سلام الله علیهم) مخالف جدی این بحث بودند و به شیعیان حتی اجازه نمی‌دادند که وارد این فتنه‌انگیزی‌ها شوند.

یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین جریان‌های فکری و عقیدتی در دوران امام هادی^(ع) جنجال و کشمکش شدید بر سر مخلوق یا قدیم بودن قرآن بود. «معتزله» که عقل‌گرای افراطی بودند، مسأله «مخلوق» و «حادث» بودن قرآن را در ارتباط با صفات خدا مطرح کردند و با «قدیم» بودن قرآن که اهل حدیث از آن جانبداری می‌کردند، به مخالفت برخاستند و درگیری بین طرفداران این دو بینش اعتقادی رخ داد. بحث پیرامون مخلوق بودن قرآن، از اواخر حکومت بنی امیه آغاز گردید و نخستین کسی که این بحث را در محافل اسلامی مطرح کرد، «جعّد بن درهم»، معلم «مروان بن محمد»، آخرین خلیفه اموی بود. در زمان خلافت «هارون»، «بشر- مریسی» که گفته می‌شود یهودی تبار بوده، این بحث را دنبال کرد و مدت چهل سال به ترویج فکر مخلوق بودن قرآن پرداخت و این بحث همچنان بین دو گروه مطرح بود تا آنکه «مأمون» به آن دامن زد و آتش اختلاف را شعله‌ورتر کرد (پیشوایی، ۱۳۷۷ش: ۶۰۶).

مأمون در سال ۲۱۸ هجری قمری، به اسحاق بن ابراهیم حاکم بغداد و به همه عاملان خویش در ولایت‌های شام، حمص، اردن و فلسطین نامه نوشت که فقها و علما و محدثین ما را جمع و درباره قرآن امتحان کنید و هر کس بگوید: قرآن مخلوق و حادث شده است، آزاد و رها شود و هر کس این عقیده را نپذیرد به خود مأمون گزارش داده شود که درباره او دستور

بدهد. نامه خود را هم با ادله و براهین، مفصل نمود. هر کس هم به آن عقیده قائل نشود، ترک و طرد شود (ابن اثیر، بی تا، ج ۱۱: ۵۳؛ طبری، ۱۳۷۵ ش، ج ۱۳: ۵۷۵۱). این قصه ادامه داشت تا اینکه متوکل مردم را از بحث درباره قرآن نهی کرد و زندانیان شهرها و کسانی را که در خلافت و ائمه دستگیر شده بودند، آزاد و همه را رها نمود (یعقوبی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲: ۴۹۱).

اما ائمه عصمت و طهارت (سلام الله علیهم) در برابر این فتنه موضع تندی گرفته و ضمن شکستن سکوت در برابر این فتنه، خط بطلان بر افکار آن‌ها می کشیدند و شیعیان را از ورود به این مناظرات به شدت منع می کردند؛ از جمله: ریّان بن صلت به امام رضا سلام الله علیه عرض کرد: نظر شما درباره قرآن چیست؟ فرمود: قرآن کلام خداست، همین! در این باره بیش از این بحث نکنید که گمراه می شوید. امام هادی سلام الله علیه نیز در پاسخ یکی از شیعیان بغداد چنین نوشتند: بسم الله الرحمن الرحيم. خداوند ما و تو را از دچار شدن به این فتنه حفظ کند، که در این صورت بزرگ‌ترین نعمت را بر ما ارزانی داشته و گرنه هلاکت و گمراهی است. بحث و جدال درباره قرآن (که مخلوق است یا قدیم؟) بدعتی است که سؤال کننده و جواب دهنده در آن شریک هستند؛ زیرا پرسش کننده دنبال چیزی است که سزاوار او نیست و پاسخ دهنده نیز برای موضوعی بی جهت خود را به زحمت و مشقت می افکند که در توان او نیست. خالق جز خدا نیست و به جز او همه مخلوق اویند، قرآن نیز کلام خداست، از پیش خود اسمی برای آن قرار مده که از گمراهان خواهی گشت. خداوند همه را از مصادیق سخن خود قرار دهد که می فرماید: «الَّذِينَ يَحْسَبُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَ هُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ» (انبیاء/ ۴۹) همانا که از پروردگارشان در نهان می ترسند و از قیامت بیم دارند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش: ۵۴۶؛ پیشوایی، ۱۳۷۷ ش، ج ۲: ۶۱۰). بنابراین، نه تنها شیعه هیچ نقشی در پیدایش این فتنه نداشت، بلکه خود از پرچم داران مبارزه با این فتنه انگیزی‌ها بود.

- نکته دوم این است که ائمه اطهار^(ع) مجریان دستورات الهی هستند، نه تغییر دهندگان آن. در ادعای نویسنده کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن»، شیعه متهم شده به اینکه رهبران دینی می توانند احکام را عوض کنند؛ در حالی که شیعه چنین دیدگاهی را رد می کند و ائمه عصمت و طهارت^(ع) فقط عهده دار اجرای دستورات دینی هستند و حق تغییر آن را ندارد و شیعه خود را پیرو راستین قرآن کریم می داند که بارها تصریح دارد که حتی شخص رسول الله^(ص) نیز حق تغییر

دستورات الهی را ندارد: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ: اگر او سخنی دروغ بر ما می‌بست، ما او را با قدرت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را قطع می‌کردیم» (حاقه / ۴۶-۴۴)؛ همچنین می‌فرماید: «وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا يَتَّبِعْتِ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتَبِهُوا بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي- إِنْ أَتَعْبُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ» و هنگامی که آیات روشن ما بر آن‌ها خوانده می‌شود، کسانی که ایمان به لقای ما (و روز رستاخیز) ندارند، می‌گویند: «قرآنی غیر از این بیاور، یا آن را تبدیل کن! (و آیات نکوهش بت‌ها را بردار)» بگو: من حق ندارم که از پیش خود آن را تغییر دهم؛ فقط از چیزی که بر من وحی می‌شود، پیروی می‌کنم! من اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از مجازات روز بزرگ (قیامت) می‌ترسم (یونس / ۱۵).

نتیجه

ریچارد بل درباره وحی از منظر اسلام هرچند نگرش‌های مثبتی نسبت به برخی از مستشرقان دارد و از جمله جمع قرآن در زمان ابوبکر را به چالش کشیده و ثابت می‌کند که قرآن در عصر رسول‌الله (ص) نوشته شده بود و یا بر وحیانی بودن همه آیات قرآن موجود تأکید دارد، اما نگاه وی به وحی الهی نگاهی اسلامی نبوده، بلکه همانند نگاه الهام‌گونه مسیحیت به وحی هست که قابل تجربه است و همین نگرش‌هاست که ریچارد بل را به بیان نظراتی وامی‌دارد که با آموزه‌های قرآنی در تضاد است؛ از جمله: وی قرآن را ابلاغ‌هایی می‌داند که حضرت محمد (ص) اعتقاد داشت که از سوی خداست و بر این باور است که ممکن است مقداری از قرآن از دست رفته باشد یا افرادی در اضافه کردن مطالبی بر قرآن دخالت داشته باشند و این با تحریف‌ناپذیری قرآن در تضاد است. وی در ترسیم سیره رسول خدا (ص) با نادیده گرفتن همه جوانب آن، سیره‌ای ناقص از رسول خدا (ص) ارائه می‌دهد. وی تغییر قبله را دلیل بر عربی کردن دین اسلام می‌داند، درحالی‌که صریح قرآن، اسلام را دینی جهانی و برای همه قومیت‌ها معرفی می‌کند. ریچارد بل رسول خدا (ص) را مخالف یهود از روی تعصب دانسته و این درحالی است که مخالفت رسول‌الله (ص) با یهود به خاطر کینه‌توزی آن‌ها به دین اسلام و نپذیرفتن احکام الهی از روی عنادورزی بود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد. (بی تا). **الکامل**. ترجمه عباس خلیلی. تهران: انتشارات مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). **الامالی**. چاپ ششم. تهران: کتابچی.
۴. ابن حموش، مکی بن ابی طالب. (۱۴۲۹ق). **الهدایة الی بلوغ النهایة**. شارجه: جامعه الشارقة.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). **دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر**. چاپ دوم. بیروت: دار الفکر.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). **مناقب آل ابی طالب**. قم: علامه.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. چاپ سوم. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۸. اسکندرلو، محمدجواد. (۱۳۸۵ش). **تاریخ گذاری آیات قرآن از نگاه ریچارد بل**. دو فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان). سال اول. شماره اول. صص: ۷۱-۹۸.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۳۱۲ق). **الجامع الصحیح (صحیح بخاری)**. بولاق: مطبعة المنیریة.
۱۰. بل، ریچارد. (۱۳۸۲ش). **درآمدی بر تاریخ قرآن**. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. قم: مرکز ترجمه قرآن.
۱۱. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). **جمل من انساب الأشراف**. بیروت: دارالفکر.
۱۲. بلاغی، عبدالحجّه بن حسن. (۱۳۸۶ق). **حجّة التفاسیر و بلاغ الاکسیر**. قم: چاپخانه حکمت.
۱۳. بوش، ریچارد و همکاران. (۱۳۷۸ش). **جهان مذهبی**. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۸ق). **دلایل النبوه**. قاهره: دارالریان.
۱۵. پیشوایی، مهدی. (۱۳۷۷ش). **سیره پیشوایان**. قم: انتشارات مؤسسه امام صادق.
۱۶. جفری، آرتور. (۱۳۸۵ش). **واژه‌های دخیل در قرآن مجید**. ترجمه فریدون بدره‌ای. چاپ دوم. تهران: توس.
۱۷. جواد علی. (۱۴۱۳ق). **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**. بغداد: [بی نا].
۱۸. حسن زاده آملی، حسن. (بی تا). **قرآن هرگز تحریف نشده**. قم: [بی نا].
۱۹. بروس، رابرت و همکاران. (۲۰۰۲م). **کتاب مقدس**. چاپ سوم. ترجمه انتشارات ایلام. لندن: انتشارات ایلام.

۲۰. رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۸ش). **نهج البلاغة**. ترجمة جعفر شهیدی. چاپ چهاردهم. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۱. زنجانی، ابوعبدالله بن نصرالله. (۱۴۰۴ق). **تاریخ القرآن**. تهران: منظمة الاعلام الاسلامی.
۲۲. سلطان، محمد و زینب احمدیان. (۱۳۹۹ش). **نقد دیدگاه ریچارد بیل درباره تاریخ گذاری قرآن**. دو فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان). سال ۱۵. شماره ۲۸. صص: ۲۰۸-۱۸۷.
۲۳. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). **تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم**. بیروت: دارالفکر.
۲۴. سیوطی، جلال‌المدين عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۳۶۰ش). **الاتقان فی علوم القرآن**. چاپ سوم. قاهره: [بی‌تا].
۲۵. طاهر خانی، جواد. (۱۳۸۳ش). **بلاغت و فواصل قرآن**. تهران: جهاد دانشگاهی.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۲ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
۲۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵ش). **تاریخ طبری**، ترجمة ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
۲۹. _____ (۱۹۶۸م). **تاریخ الرسل و الملوك**. قاهره: دار المعارف بمصر.
۳۰. فراء، یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰م). **معانی القرآن**. چاپ دوم. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**. چاپ دوم. قم: هجرت.
۳۲. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). **قاموس قرآن**. چاپ ششم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **کافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. کمالی دزفولی، علی. (۱۳۷۰ش). **شناخت قرآن**. تهران: اسوه.
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۹۸۳م). **بحار الانوار**. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۶. محمدیان، بهرام و همکاران. (۱۳۸۰ش). **دایرة المعارف کتاب مقدس**. تهران: روزنو.
۳۷. مصطفوی، حسن بن عبدالرحیم. (۱۳۶۸ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۸. مظفر، محمدحسن بن محمد. (۱۹۷۸م). **دلائل الصدق نهج الحق**. قاهره: دارالمعلم.
۳۹. معرفت، محمد هادی بن علی. (۱۴۱۵ق). **التمهید فی علوم القرآن**. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۰. _____ (بی‌تا). **مصونیت قرآن از تحریف**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۴۱. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). **اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات**. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۲. مقدسی، شمس‌الدین ابونصر بن مطهر. (بی تا). **البدء و التاريخ**. [بی جا]: مکتبه الثقافه الدینیة.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۰ش). **تفسیر نمونه**. چاپ هشتم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۴. مؤدب، رضا. (۱۳۷۹ش). **اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام**. قم: احسن الحدیث.
۴۵. میدی، احمد. (۱۳۷۱ش). **کشف الاسرار و عدة الابرار**. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
۴۶. میشل، توماس. (۱۳۷۷ش). **کلام مسیحی**. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۴۷. نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۹۹۱م). **الصحيح (صحيح مسلم)**. قاهره: دار احیاء الکتب.
۴۸. هاشمی بصری، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). **الطبقات الكبرى**. [بی جا]: دار الکتب العلمیه.
۴۹. ویور، مری جو. (۱۳۸۱ش). **درآمدی به مسیحیت**. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵۰. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. (۱۳۷۴ش). **تاریخ یعقوبی**. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.