

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

شبه پژوهی مطالعات قرآنی

دوفصلنامه علمی - دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱، شماره پیاپی ۶



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

مدیر مسئول: رحمان عشریه

سر دبیر: دکتر علی نصیری

اعضای هیأت تحریریه

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

مدیر داخلی: دکتر سید ادریس ناصری عیلامی

ویراستار ادبی: دکتر زهرا آبیاری * 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 - کدپستی: 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 سر فصل‌ها پُررنگ (Bold) باشد.
- مجله از پذیرش مقاله‌های بیش از ۲۰ صفحه A۴ (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 ۱۲ 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 پایانی جمله در ارجاعات درون متنی، بیرون از پرانتز 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 اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

به استناد آیه شریفه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَحْيُ إِلَّا إِذَا يَمِي أَلْهَى الشَّيْطَانُ فِي أَمْنِيَّتِهِ...﴾ (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: «وإِذَا سَمِيتِ الشَّهِيَّةُ شَهِيَّةً لَهَا تَشْبَهُ الْحَقِّ» (نهج البلاغه، خطبه ۳۸).

روند شبهه افکنی ابتداءً از سوی ابلیس دنبال شد؛ چنان که او در ماجرای سرکشی از فرمان سجده بر آدم، خطاب به خداوند چنین گفت: ﴿فَمَا أُغْوِيْتِي لِأَقْعِدَنَّ 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 اللّٰهُ مَا أُبْرِكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمُنَا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ (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 اسلام 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 برجیده 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

- تحلیل انتقادی مستندات روایی کتاب «نقد قرآن» مبنی بر اثبذیری قرآن از اشعار جاهلی (اعتبارسنجی صدوری و انگیزه‌شناسی جعل) ۱۱
عبدالهادی فقهی زاده | حسین رضایی
- عاطفه پذیری پیامبران (ع) در قرآن؛ چالش‌ها، شبهات و راه کارهای برون رفت ۳۵
کاوس روحی برندق
- ریشه یابی و تقدشبه وارد به آیات ۴۳-۴۷ سوره سبأ و مقدمات آن از طرف یوسف دره حداد ۵۷
سیدمحمد رضا حسینی نیا | فاطمه افراسیابی
- نقد استناد یوسف دره حداد به آیه ۳۱ سوره فاطر در مورد مصدریت قرآن ۸۵
محمد شریفی | اکرم حسین زاده
- انگاره‌های اقتباس نام محمد و احمد (ص) از عناصر سریانی- مسیحی در ترازی نقد ۱۰۹
رحمان عشریه | سید فضل الله میرزینلی
- پاسخ به شبهه‌های قدیمی پیرامون عصمت پیامبر (ص) و ائمه شیعه (ع) براساس تمایز میان زبان عینی و زبان ذهنی ۱۳۷
محمدعلی عباسیان چالشری
- تحلیل انتقادی انگاره‌های وهابیت از خُمس با تطبیق بر نصوص قرآن و روایات ۱۶۵
علی اصغر شعاعی | عبدالمؤمن حکیمی
- بازتقریر خاستگاه شبهه به‌منابۀ مبنای معرفتی مواجهه و مقابله با آن ۱۹۳
فرانک بهمنی | سعید بهمنی
- نقد و ارزیابی مقاله «یوسف و زلیخا» در دائره المعارف لیدن ۲۲۳
کیوان احسانی | فرهاد امرایی | رضا ملازاده یامچی
- آسیب‌شناسی مؤلفه‌های عدم عینیت معنا در فهم و تفسیر قرآن از دیدگاه مفسر محوران ۲۵۳
علی فتحی | فاطمه سلطان محمدی | حسین سلطان محمدی
- تحلیل چالش قرآن و هیئت بطلمیوسی در مسئله هفت آسمان ۲۸۵
سید عیسی مسترحمی
- بررسی تطبیقی آیه «وَوَرثَ سَلیمانُ دَاوودَ...» از نظر فریقین ۳۱۱
کریم علی محمدی | محمد تقی عبادی آذر



A critical analysis of the narrative documents of the book "critique of the qur'an" based on the impressionability of the qur'an from jahilid poetry (issuance validation and motivation of falsification)

Abdulahdi Feghhizadeh ^۱

Hossein Rezaei ^۲

Abstract

In Jahilid poetry, there are phrases more or less similar to some verses of the Qur'an. Some of these poems appear in hadith sources in the form of statements and narrations, and this has caused some people like Dr. Soha to consider them as one of the sources of the Qur'an, and by raising certain doubts, they try to harm the divinity of the Holy Qur'an. The purpose of the current research, which was carried out using a descriptive-analytical method, is to analyze the documents and denotations of these statements and narrations, so to deal with this claim. The result of the research is that there is at least one narrator accused of falsifying the hadith in the documents of the hadiths and sources cited by Soha, and therefore the aforementioned sources are invalid in terms of credibility and are considered among the weak and falsified hadiths. Also, the time period of these citations and narrations can be estimated from the second half of the second century to the second half of the third century. According to the text of the hadiths in which the news of mission of the Holy Prophet (PBUH) were reported, as well as the socio-political situation of this age (emergence of the era of translation of Greek works and various sects such as Zanādiqah), the motivation of their falsification could be intentions such as assisting religion and strengthening Islamic beliefs against the ideological attacks of opponents and deniers.

Keywords: Jahilid Poetry, the Book "Critique of The Qur'an", Narrative Documentation, Issuance Validation, Soha.

^۱ Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran; Iran | faghhizad@ut.ac.ir

^۲ Ph.D. student of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran; Iran (responsible author) | hossein.rezaee@ut.ac.ir



تحلیل انتقادی مستندات روایی کتاب «نقد قرآن» مبنی بر اثرپذیری قرآن از اشعار جاهلی (اعتبارسنجی صدور و انگیزه‌شناسی جعل)

عبدالهادی فقهی زاده^۱

حسین رضایی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶

چکیده

در لابه‌لای اشعار جاهلی، عبارت‌های هابش و کم مشابه برخی از آیات قرآن دیده می‌شود. برخی از این اشعار در قالب منقولات و روایاتی در منابع حدیثی آمده و سبب شده‌است عده‌ای مانند سها (فردی مجهول‌الهویه که نویسنده کتابی با عنوان نقد قرآن است) آنها را یکی از منابع قرآن تلقی کند و با طرح شبهاتی خاص، به وحیانی بودن قرآن کریم خدشه وارد کنند. هدف پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده، تحلیل سندی و دلالتی این منقولات و روایات و پاسخ‌گویی به این ادعاست. نتیجه تحقیق آن که در اسناد روایات و منقولات مورد استناد سها، حداقل یک راوی متهم به جعل حدیث حضور دارد و از این رو منقولات پیش‌گفته از حیث اعتبار ساقط‌اند و در زمره روایات ضعیف و موضوع شمرده می‌شوند. همچنین بازه زمانی وضع این منقولات و روایات را می‌توان نیمه دوم قرن دوم تا نیمه دوم قرن سوم تخمین زد. با توجه به دلالت متنی روایات که در آنها خبر از مبعوث شدن پیامبر اکرم (ص) مطرح شده و نیز وضع سیاسی-اجتماعی این عصر (باز شدن باب ترجمه آثار یونانی و ظهور فرقه‌های گوناگونی از قبیل زنادقه) می‌توان انگیزه وضع آنها را یاری دین و تقویت معتقدات اسلامی در برابر هجمه‌های اعتقادی مخالفان و منکران تصور کرد.

واژه‌های کلیدی: اشعار جاهلی، کتاب نقد قرآن، مستندات روایی، اعتبارسنجی صدور، سها.

^۱ . استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه تهران؛ ایران | faghhezad@ut.ac.ir

^۲ . دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه تهران؛ ایران (نویسنده مسئول) | hossein.rezaee@ut.ac.ir

بیان مسئله

جایگاه شعر در عصر جاهلیت عرب را می‌توان جایگاهی مهم و ویژه برشمرد. چنان که مردم آن عصر شعر را در مقام تأثیرگذاری در میدان نبرد، حتی بر شمشیر مقدم می‌دانستند. شاعر زبان قبیله بود و با رجزهای خود، علاوه بر برانگیختن احساسات و هیجان لشکر قبیله خویش، دشمن را هجو و روحیه او را تضعیف می‌کرد. در این تلقی شعر و شاعر در جاهلیت چنان اهمیت داشت که مردم معتقد بودند موجودی نامرئی و نیرومند؛ یعنی جن به شاعران الهام می‌کند. هر شاعر هم جن خاص خود را داشت (رافعی، ۱۹۷۴ م، ج ۳: ۴۲). علاوه بر این عرب شعر را دیوان علم خویش (الجمعی، ۲۰۱۹ م، ج ۱: ۲۴) و اصلی می‌دانست که در بسیاری از علوم و حکمت‌ها بدان مراجعه می‌شد (ابن خلدون، ۱۴۰۸ ق: ۷۸۵). بعد از ظهور اسلام نیز جمع آوری شعر جاهلی از دوران بنی امیه و ابتدای خلافت بنی عباس، همزمان با آغاز مطالعات زبانی برای فهم معانی قرآن و حدیث، به طور جدی در کوفه و بصره آغاز شد. ادیبان برای شرح معنا و چگونگی استعمال واژه‌ها، راهی جز استشهاد به اشعار جاهلی نداشتند و در نتیجه نیاز به شعر برای شاهد گرفتن در نحو یا تفسیر غریب القرآن نمود پیدا کرد، تا آنجا که برخی گفته‌اند اگر نیاز مردم به فهم زبان عرب و یاری گرفتن از شعر برای علم غریب قرآن و احادیث پیامبر اکرم (ص) و صحابه و تابعان و پیشوایان نبود، شعر عربی از بین رفته بود (رازی، ۱۹۸۵ م، ج ۱: ۱۶۰).

در میان اشعار منسوب به عصر جاهلی، منقولات و عبارتهایی مشاهده می‌شود که با برخی از آیات قرآنی شباهتهایی دارند. برخی از این اشعار در قالب روایاتی نقل شده، این گمانه را به وجود آورده است که این اشعار یکی از منابع قرآن است و عده‌ای از این رهگذر با طرح شبهات اعتقادی، به وحیانی بودن قرآن کریم خدشه وارد کرده‌اند. از جمله دکتر سها در بخش‌هایی از کتاب «نقد قرآن» (سها، ۱۳۹۳ ش: ۷۳، ۱۲۰، ۱۳۱)، با استناد به همین منقولات روایی مدعی شده که پیامبر اکرم (ص) آیات مورد بحث را از اشعار شعرای جاهلی عرب وام گرفته است. او در این رابطه به روایات مربوط به اشعار منتسب به قس بن ساعده و کعب بن لوی استناد کرده است. نشر گسترده کتاب مذکور در فضاهای رسانه‌ای و مجازی، لزوم پاسخگویی به ادعاهای آن را تأکید می‌کند. خاصه آنکه تاکنون پژوهشی درباره این

شبهه انجام نشده است و بر این اساس، تحقیق حاضر عهده‌دار بررسی اشکال پیش گفته و پاسخگویی به آن است.

۱. پیشینه تحقیق

موضوع اثرپذیری قرآن از اشعار جاهلی با ادعای برخی قرآن‌پژوهان اروپایی از قبیل پور (Power)، ویلیام تسدال (William St. Clair Tisdall)، لوئیس شیخو (Louis Cheikho)، آلویس اسپرنگر (Aloys Sprenger) و کلمن آوار (Clement imbaut Huart) شدت یافت. دلیل اصلی آنان بر این ادعا تشابه بین برخی آیات قرآن با اشعار جاهلی بود. در پاسخ به ادعاهای مطرح شده از سوی مستشرقان که این شبهه نیز جزئی از آن ادعاهاست، محققان مسلمان به صورت مستقل یا در لابه‌لای تحقیقات خود، در مقام پاسخگویی برآمده و آثاری در این زمینه تألیف کرده‌اند. از جمله کتاب‌ها و آثار: «آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره» تألیف عمر بن ابراهیم رضوان (۱۹۹۲م، ج ۱: ۲۵۵)، «من الدراسات القرآنیة» تألیف عبدالعال سالم مکرم (۱۴۲۱ق: ۲۴)، «الوحی القرآنی فی منظور استشرافی» تألیف محمود ماضی (۲۰۰۱م: ۱۵۰)، «نقد الخطاب الاستشرافی» تألیف سالم الحاج ساسی (۲۰۰۲م، ج ۱: ۲۷۰)، «قصه الادب فی الحجاز» تألیف عبدالله عبدالجبار (۲۰۱۰م، ج ۱: ۳۷۰) و «تاریخ الادب العربی؛ العصر الجاهلی» تألیف شوقی ضیف (۱۳۸۴ش: ۳۹۶).

مقالاتی نیز به صورت خاص به بررسی ادعای اثرپذیری قرآن از اشعار جاهلی پرداخته‌اند از جمله:

- ۱) مقاله «نقد و بررسی ادعای اقتباس قرآن از اشعار جاهلی» (معارف و وحیدنیا، ۱۳۹۳ش) که با بررسی اشعاری از امرؤالقیس و امیه بن ابی الصلت، وجود تعبیر و مفاهیم دینی در اشعار جاهلی را - با فرض اعتبار این اشعار - حاصل اثرپذیری اشعار مزبور از اصطلاحات و تعبیرهای دینی به جامانده از ادیان ابراهیمی در جزیره العرب دانسته و برخورد قرآن با فرهنگ جاهلی در حد استفاده قرآن از مفاهیم رایج در آن فرهنگ و بازسازی و غنابخشی به آن را امری معقول و قابل تصور عنوان کرده است.

۲) مقاله «نقد دیدگاه مستشرقان در مورد تأثیرپذیری قرآن از اشعار عصر نزول» (اسکندرلو، و ابراهیمی، ۱۳۹۵ش) که با بررسی اشعاری از امرؤالقیس و امیه بن ابی الصلت، به این نتیجه دست یافته است که قرآن تحت تأثیر اشعار عرب نبوده و چه بسا شاعران از قرآن اثر پذیرفته و مفاهیم قرآنی را در اشعار خود گنجانده باشند.

۳) مقاله «تأملی در ایرادهای مستشرقان بر وحیانی بودن قرآن» (راشدی‌نیا، ۱۳۸۲ش) که با پرداختن به ادعای تأثیرپذیری قرآن از اشعار امیه بن ابی الصلت، اساسی‌ترین اشکال بررسی‌های مستشرقان را نگرش متعصبانه و غیرعقلانی به قرآن و اسلام معرفی کرده و معتقد است که هیچ‌یک از اشکالات آن‌ها راه‌های صحیح علمی و تحقیقی نیموده و در هیچ مورد، مستندی تاریخی که بتواند مدعایشان را اثبات کند، ارائه نکرده‌اند.

نکته مشترک در کتب و مقالات پیش‌گفته این است که موضوع اشعار جاهلی عرب را تنها به عنوان یک میراث ادبی در نظر گرفته و مولفان آن‌ها، اشعار مورد استناد خود را از منظر محتوایی بررسی کرده‌اند. به همین دلیل در هیچ یک از این مقالات، بررسی روایاتی که نقل‌کننده اشعار جاهلی بوده‌اند، مورد توجه قرار نگرفته‌است. همچنین محور بحث در این مقالات، بررسی اشعار امرؤالقیس و امیه بن ابی الصلت بوده و به اشعار شاعران جاهلی دیگر پرداخته نشده‌است. بر این اساس، وجوه تمایز تحقیق حاضر نسبت به پژوهش‌های پیشین در جنبه‌های ذیل قابل تبیین است:

۱) توسعه دایره بررسی به اشعار شعرای دیگری از عصر جاهلیت؛ غیر از امرؤالقیس و امیه بن ابی الصلت؛

۲) توجه به روایاتی که نقل‌کننده اشعار جاهلی بوده و بررسی سندی آنها؛

۳) ارائه دلایل و شواهدی دال بر انتقال در اشعار مورد استناد، با توجه به بررسی اعتبار راویان منقولات مورد بحث، ضمن تاریخ‌گذاری صدوری و انگیزه شناسی جعل در روایات مورد استناد کتاب «نقد قرآن».

۲. روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش، از نوع توصیفی-تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای

می‌باشد که در آن به تحلیل سندی و دلالتی روایات مورد استناد ناقد قرآن پرداخته می‌شود. همچنین جامعه مورد مطالعه در این پژوهش، کتب رجالی، حدیثی، ادبی و سایر پژوهش‌های انجام شده در حوزه موضوع تحقیق است. جامعه نمونه در این تحقیق نیز، روایات و منقولات مورد استناد دکتر سها در کتاب «نقد قرآن» مبنی بر اثرپذیری قرآن از اشعار جاهلی عرب است.

با توجه به اینکه اساس استدلال دکتر سها در ادعای اثرپذیری قرآن از اشعار جاهلی قرآن گونه بر دو فرض تقدم زمانی اشعار جاهلی بر قرآن کریم و نیز اعتبار منقولات و روایات مشتمل بر این اشعار استوار است، بعد از بررسی مختصر درباره اصالت شعر عرب و نقل خلاصه ادعاهای مورد نظر از کتاب نقد قرآن، سه گام اساسی به جلو برداشته‌ایم: اعتبارسنجی روایات مورد استناد دکتر سها از نظر سندی، تاریخ‌گذاری این دسته از روایات و منقولات بر اساس شواهد تاریخی و در نهایت بررسی انگیزه جعل و وضع روایات و منقولات مشتمل بر اشعار جاهلی قرآن گونه.

۳. اصالت شعر جاهلی عرب

تردید در اصالت اشعار جاهلی عرب به سده‌های نخستین پس از اسلام می‌رسد و برخی اندیشمندان شواهدی نیز در اثبات انتحال^۱ شعر جاهلی عرب ارائه نموده‌اند. به عنوان مثال ابن سلّام جمّحی (متوفی ۲۳۱) در کتاب «طبقات فحول الشعراء» روایتی با این مضمون نقل نموده که: «ذکر مسامة من محارب عن أبيه قال دخل النابغة ... على الحسن من علي فودعه فقال له الحسن أُنشدنا من بعض شعرك فأنشده الحمد لله لا يبريك له ... من لم يقلها فنفسه ظالما) فقال له يا أبا ليلي ما كنا بروى هذه الأبيات إلا لامية من أبي الصلت قال يا من رسول الله والله إني لأول الناس قال نابغه جعدى بر حسن بن علي (ع) وارد شد و حسن (ع) از به او گفت شعری از اشعارت را

۱ «انتحال» از ریشه «نحل» به معنی ادعاست (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵: ۴۰۲). وقتی درباره کسی گفته شود «انتحل الشعر او القول» یعنی سخن یا شعری را به خود نسبت داد در حالیکه از دیگری بوده است و یا بالعکس. انتساب دروغین اشعار به پیشینیان، در ملل دیگر نیز سابقه داشته و خاص قوم عرب نیست. چنان که شواهدی از انتحال را می‌توان در آثار شعرای بزرگ یونان و روم نیز مشاهده کرد. (طه ۱۹۳۳م: ۱۱۵) همچنین انتحال اشعار به انگیزه‌های گوناگون سیاسی، دینی، فرقه‌ای و ... انجام شده‌است.

برایمان بخوان، نابغه چنین خواند: الحمد لله لا شريك له من لم يقلها فنفسه ظالما. حسن (ع) به او فرمود: ابا لیلی! ما این ابیات را از امیه بن ابی الصلت تاکنون روایت می‌کردیم. نابغه گفت ای پسر رسول خدا (ص) به خدا من اول کسی هستم که این را سروده است (الجمعی، ۲۰۱۹م، ج ۱: ۱۲۸). نکته قابل ذکر اینکه بر اساس این روایت، اگر انتحال و ادعای دروغین در قالب روایتی حدیث مطرح شده باشد، موضوع از این منظر، به نوعی با روایت یا حدیث مجعول ارتباط پیدا می‌کند که این پژوهش به آن اختصاص یافته است.

این تردیدها تا عصر حاضر نیز ادامه داشته و گاه نیز شدت یافته است. به عنوان مثال شوقی ضیف در کتاب «تاریخ الادب العربی العصر الجاهلی»، با بررسی بعضی اشعار منسوب به امیه بن ابی الصلت که در آنها به مضامین قرآن اشاره شده، به ضعف‌های بلاغی در این اشعار تأکید کرده و چنین نتیجه می‌گیرد که: «واضح أن هذا شعر رکیک ساقط الأسلوب نظمه بعض القصاص والوعاظ فی عصور متأخرة عن الجاهلیة و یظهر أن الانتحال علی أمیه قدیم»؛ واضح است که این شعر رکیک که فاقد اسلوب صحیحی است را بعضی قصاصین و واعظان در عصرهای بعد از جاهلیت به نظم درآورده‌اند و نشان می‌دهد مسئله انتحال به امیه از قدیم وجود داشته است (شوقی عبدالسلام، ۱۳۸۴ق: ۳۹۷).

اما در خصوص انتحال اشعار جاهلی عرب، می‌توان برای این تردیدها سه علت اساسی

برشمرد:

۴) چگونگی روایت و تدوین شعر جاهلی: زیرا عرب جاهلی به دلایلی چون کمبود ابزار نگارش و عدم انتشار کتابت، به تدوین شعر نپرداخت و به نظر می‌رسد آنچه در آن روزگار مرسوم بود، یاری جستن از حافظه برای ثبت شعر و نثر است. با این حال حتی اگر احتمال تدوین اشعار را در دوران جاهلیت بعید ندانیم، نظر به اینکه نسخه‌های اولیه قرآن با وجود اهمیت بسیار زیاد آن از بین رفته‌اند، دیگر از بین رفتن آنچه در ایام ملوک حیره گردآوری شده است، بعید به نظر نمی‌رسد.

۵) طبیعت اشعار جاهلی: زیرا به عقیده برخی، این اشعار گاه نشان دهنده زندگی، امیال و حالات مسلمانان است، تا زندگی عرب جاهلی. آنچه مایه شگفتی

است اینکه در میان انبوه اشعاری که به نام اشعار جاهلی به دست ما رسیده، تنها تعداد اندکی از آن‌ها به پرستش‌ب‌ها اشاره دارد و از جو شرکی که در سنگ نوشته‌ها نمایان است، در این اشعار خبری نیست (معارف، ۱۳۹۳ش: ۳۰۴).

۶) لهجه اشعار جاهلی: زیرا آنچه به نام شعر جاهلی به دست ما رسیده به لغت علنانی و به لهجه قریش است و لغت علنانی در بسیاری از موارد با لغت حمیری فرق داشته‌است. حال آن‌که شعرای جاهلی همه از قبیله غیر قریش و از مردم یمن بوده‌اند (سلمانی، ۱۳۹۶ش: ۱۲۳).

البته دلایل پیشگفته، به این معنا نیست که شعر جاهلی به کلی جعلی و فاقد اصالت است؛ زیرا هر جعلی می‌تواند بازتاب واقعیتی باشد. از این رو لازم است تا این اشعار را با دقت بررسی کرد و در هر مورد خاص، موارد جعل، جابه‌جایی و اضافه شدن بخشهایی به آن را دریافت (معارف، ۱۳۹۳ش: ۳۰۹). اما به‌طور کلی از این رهگذر، استناد به اشعار جاهلی و ادعای منبع بودن آنها برای آیات قرآن کریم، با توجه به تردیدهای موجود در اصالت آنها فاقد وجهت علمی تشخیص داده می‌شود. پروفیسور فیشر^۱ (باستان‌شناس کانادایی) نیز در کتاب خود (بین امپراتوری‌ها) ضمن بحث درباره شعر جاهلی و اصالت آن، همین نتیجه را گرفته و می‌گوید: «آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که این اشعار برای استفاده به عنوان منابع تاریخی چندان مناسب نیستند» (Fisher, ۲۰۱۱, p: ۱۵۶).

۴. ادعای «سه‌ها» در کتاب «نقد قرآن»

«نقد قرآن» عنوان کتابی است که در فضاهای رسانه‌ای و مجازی جدید مجال انتشار یافته و به زعم برخی، یکی از جامع‌ترین و کامل‌ترین کتاب‌ها در نقد قرآن است. نویسنده (سه‌ها) در این کتاب، در صدد اثبات وجود خطاها و ضعف‌های فراوان در قرآن کریم و در نتیجه اثبات غیرالهی بودن آن است. نویسنده در بخش‌هایی از کتاب به روایاتی در منابع روایی استناد کرده که در آنها اشعاری از شعرای جاهلی با عبارت‌هایی شبیه آیات قرآن کریم

وجود دارد. وی در مواردی از فصل ۲ (خطاهای علمی قرآن)، و به صورت مفصل در فصل ۲۱ کتاب خود (منابع قرآن)، بخشی را به عنوان «مفاهیم و کلمات قرآن در شعر جاهلی» (سها، ۱۳۹۳ش: ۸۸۷-۸۹۸) اختصاص داده و در آنجا ادعا کرده که یکی از منابع قرآن کریم، اشعار جاهلی عرب است. به عنوان مثال وی مدعی شده آیه ۵ «الطور» (وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ)، آیه ۱۰۵ «یوسف» (وَكَايِبٍ مِنْ آيَةٍ فِي السَّيْلَاتِ)، آیه ۱۰ «لقمان»، آیه ۱۵ «النحل» (وَأَلْفِي فِي الْأَرْضِ رِوَاسِي)، آیه ۲۲ «البقره» (وَالسِّمَاءِ بِنَاءٍ)، آیه ۱ «البروج» (وَالسِّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ)، آیه ۳۱ «الانبياء» (وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رِوَاسِيًا أَنْ مَيِّدَ بِهِمْ)، آیه ۶ و ۷ «النبأ» (الْأَرْضِ مِهَادًا وَالْحِبَالِ أُوْيَادًا) از اشعار مربوط به قس بن ساعده الایادی و کعب بن لؤی گرفته شده است (همان، ۱۳۹۳: ۷۳، ۱۲۱، ۱۳۱، ۸۹۴-۸۸۷).

او اشعار جاهلی را از منابع مختلف نقل کرده است. اشعار مشابه آیاتی که ذکر شده را نیز در قالب ۳ روایت از کتاب «دلایل النبوه بیهقی» و «البدایه و النهایه ابن کثیر» نقل کرده است.

۵. تحلیل انتقادی ادعا

۵-۱: نقد سندی روایات مربوط به اشعار قس بن ساعده

قس بن ساعده بن حذافه بن زفر بن ایاد بن نزار الایادی (بغدادی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۹۱)، خطیب، شاعر و حکیم مشهور عرب و از حنفا بود که به توحید و روز قیامت اعتقاد داشتند (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۴۱۳) از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که درباره او فرمود: «وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ لَقَدْ آمَنَ قَسِي بِالْبَيْتِ»^۱ (ابن کثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۹۵) درباره سال ولادت او چیزی گفته نشده؛ اما نقل است که حدود ۲۳ سال پیش از هجرت در گذشته است. (ذکاوتی، ۱۳۶۹ش: ۶) بررسی روایات مربوط به اشعار او که دکتر سها در کتاب «نقد قرآن» به آن استناد کرده، به شرح ذیل است:

الف: بررسی سندی روایت سقف مرفوع

«حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ بْنِ أَحْمَدَ الْأَصْبَهَانِيَّ إِمْبَلَاءً قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ بْنِ فَرَّحٍ الْإِجَمِيُّ، بِمَكَّةَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَهْدِيٍّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدٍ اللَّهِ سَعِيدُ بْنُ

۱ سوگند به آنکه هر ابه حقم بعون کرد، قس (بن ساعده) ایمان به قیامت داشت.

عبد الرحمن المحزومی قال: حَدَّثَنَا سَفِيَانُ بْنُ عَيِّنَةَ، عَنِ أَبِي حَبْرَةَ الْيَمَالِيِّ، عَنِ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَدِمَ وَفَدَّ إِبَادَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهُمْ عَنِ قَسَمِ بْنِ سَاعِدَةَ الْإِبَادِيِّ، فَقَالُوا: هَلَكِيَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَقَدْ يَهْدِيهِ فِي الْمَوْسِمِ بَعْكَازٌ وَهُوَ عَلَى جِوَلٍ لَهُ أَجْرٌ أَوْ عَلَى بَاقِيَةِ حَبْرَاءَ وَهُوَ يَنَادِي فِي النَّاسِ: أَيُّهَا النَّاسُ، اجْتَمِعُوا وَاسْبِعُوا وَعَوَا، وَاتَّعِظُوا تَنْتَفِعُوا، مِنْ عَاشٍ مَاتَ، وَمِنْ مَاتٍ فَاتَ، وَكُلِّ مَا هُوَ آتٍ آتٍ. أَمَا بَعْدُ، فَإِنَّ فِي السَّمَاءِ خَبْرًا، وَإِنَّ فِي الْأَرْضِ لَعِبْرًا: مَجُومٌ تَعُورُ، وَلَا تَعُورُ، وَبِحَارٍ تَفُورُ، وَلَا تَفُورُ، وَسَقْفٌ مَرْفُوعٌ، وَمِهَادٌ مَوْضُوعٌ، وَأَهَارٌ مَبْنُوعٌ. أَقْسِمُ قَسِيًّا بِاللَّهِ لَا كَذِبًا وَلَا إِيْمًا لِيَتَّبِعَنِ الْإِمْرُ سِخَطًا، وَلَيْسَ كَانَ فِي بَعْضِهِ رِضًا، إِنَّ فِي بَعْضِهِ لِسِخَطًا. وَمَا هَذَا بِاللَّعِبِ، وَإِنْ مِنْ وَرَاءِ هَذَا لِلْعَجَبِ. أَقْسِمُ قَسِيًّا بِاللَّهِ لَا كَذِبًا وَلَا إِيْمًا إِنَّ لِلَّهِ دِينًا هُوَ أَرْضِي لَهُ مِنْ دِينِ بَنِي عَلَيْهِ" (بيهقي، ۴۰۸، ج ۳: ۱۰۲)؛

دو کتب از راویان این روایت متهم به جعل و وضع حدیث هستند. یکی «أحمد بن سعید بن فرسخ الخُمیمی» که ابن حجر در «لسان المیزان» و سیوطی در «اللاکئیء المصنوعه فی

الأحادیث الموضوعه» به نقل از دارقطنی درباره او می‌گویند: «أَنَّ أَحْمَدَ بْنَ سَعِيدِ بْنِ فَرَسَخِ رَوَى عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَهْدِيٍّ أَحَادِيثَ مَوْضُوعَةً كُلِّهَا كَذِبٌ لَا يَحِلُّ رَوَايَتُهَا وَالْحَمْلُ فِيهَا عَلَى ابْنِ فَرَسَخٍ فَإِنَّهُ الْوَجْهُ بِهَا فَإِنَّهُ كَانَ رَكِبَ الْإِسَانِيَّةَ وَيَضَعُ عَلَيْهَا الْأَحَادِيثَ»؛ احمد بن سعید بن فرسخ از قاسم بن عبدالله بن مهدی احادیث موضوعی نقل کرده که همه آنها کذب بوده و نقل آنها جایز نیست و مشکل در این روایات متوجه ابن فرسخ است. زیرا او متهم به جعل است. چنانکه او سندها را سوار و احادیث را بر آنها جعل می‌کرد (عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۷۹؛ سیوطی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۶۹) علاوه بر اینکه ابن فرسخ به ساخت سند و سپس وضع روایت بر آن

۱. ترجمه: سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده است که روزی گروهی از قبیله ایباد بر پیامبر اکرم (ص) وارد شدند. حضرت از ایشان درباره قس بن ساعده ایادی پرسید. گفتند: ای رسول خدا، او مُرد. پیامبر خدا فرمود: قس بن ساعده ایادی را دیدم که در عکاظ بر شتر سرخ مویش نشسته است و برای مردم خطبه می‌خواند و می‌گوید: ای مردم! گرد آید و چون گرد آمدید، خاموش شوید و چون خاموش شدید، گوش دهید و چون شنیدید، بیندیشید و خوب فهم کنید و چون نیکو فهم کردید، پند بپذیرید تا سود دهد، بدانید که هان! هر زنده‌ای، می‌میرد و هر کس بمیرد، از دست می‌رود و هر کس از دست برود، نمی‌آید؛ اما بعد در آسمان، خبری و در زمین، عبرت‌هایی است. ستارگان غروب کنند و دریاها به خروش درآیند. سقفی افزاشته و گاهواره‌ای نهاده و رودهایی جاری. قس، صادقانه و راستگویانه سوگند یاد می‌کند که این، بازیچه نیست و از پس این، شگفتی است. قس سوگند یاد می‌کند، سوگندی بی‌دروغ و به دور از گناه که خداوند را دینی است که در نزد او بهتر از دین شماست.

اقدام کرده‌است، «القاسم بن عبد الله بن مهدی» نیز از نظر علمای حدیث اهل سنت به جعل احادیث متهم شده‌است. چنان که ابن عدی او را ضعیف شمرده‌است (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۱۵۵) و ذهبی و ابن حجر عسقلانی از قول دارقطنی درباره او گفته‌اند: «او متهم به جعل حدیث است» (ذهبی، ۲۰۰۹م، ج ۳: ۳۷۲؛ عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۴: ۴۶۱).

درباره تاریخ ولادت و یا وفات راوی متهم به جعل حدیث در این روایت (أحمد بن سعید بن فرضخ) چیزی نقل نشده؛ اما سال وفات استادش (قاسم بن عبدالله) را که او نیز متهم به جعل حدیث بوده و در زنجیره اسناد همین روایت قرار دارد، «۳۰۴ هجری» عنوان کرده‌اند (موسوعه الحدیث).^۱ بر این اساس، تاریخ پیدایش این روایت که از سوی ابن فرضخ یا استادش قاسم بن عبدالله وضع شده، نیمه دوم قرن سوم تخمین زده می‌شود.

ب: بررسی سندی روایت و سَمَاءُ ذَاتُ أُبْرَاجٍ - وَجِبَالُ مَرْسِيَّةٍ

«قَالَ الْحَافِظُ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ سَهْلِ الْخِرَائِطِيِّ فِي كِتَابِ هَوَاتِفِ الْجِبَالِ حَدِيثًا دَاوِدَ الْقَنْطَرِيِّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَيْهَقِيُّ، عَنِ أَبِي الْحَارِثِ الْوَرَّاقِ، عَنِ ثَوْرِ بْنِ مَرْيَدٍ، عَنِ مَوْزِقِ الْعَجَلِيِّ، عَنِ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ. قَالَ: لَمَّا قَدِمَ وَفِدٌ إِبَادِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " يَا مَعْيِرُ - وَفِدٌ إِبَادِ مَا فَعَلَ قَسِ بْنِ سَاعِدَةَ الْإِبَادِي " قَالُوا: هَلَكِيَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: " لَقَدْ سِپَهْدْتَهُ يَوْمًا بِسُوقِ عَكَاظٍ عَلَى جِبَلِ أَحْمَرَ يَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ مَعْجَبٍ مُونِقٍ لَا أُجِدُّي أَحْفَظَهُ ". فَقَامَ إِلَيْهِ أُعْرَابِيٌّ مِنْ أَقْصَى الْقَوْمِ فَقَالَ: أبا أَحْفَظَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: فَسِرْ - النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ قَالَ: " فَكَانَ بِسُوقِ عَكَاظٍ عَلَى جِبَلِ أَحْمَرَ وَهُوَ يَقُولُ: يَا مَعْيِرُ النَّاسُ اجْتَمَعُوا فَكُلْ مِنْ فَاتِ فَاتٍ، وَكُلْ مِنْ بَيْتِ آتِ آتِ، لَيْلٍ دَاخٍ، وَسَمَاءُ ذَاتِ أُبْرَاجٍ، وَبِحُجْرٍ عَجَاجٍ، بِحُجْرٍ بُوَهْرٍ، وَجِبَالِ مَرْسِيَّةٍ، وَأَهَارِ حَجْرِيَّةٍ، إِنَّ فِي السَّمَاءِ حُجْرًا، وَإِنَّ فِي الْأَرْضِ لَعَبْرًا، مَا لِي أَرَى النَّاسَ يَذْهَبُونَ فَلَا يَرْجِعُونَ، أَرْضُوا بِالْإِقَامَةِ فَأَقَامُوا، أَمْ يَرْكَبُوا فَنَامُوا. أَلَيْسَ قَسِي هَالِكًا قَسِيمًا لَا رَيْبَ فِيهِ. إِنَّ لِلَّهِ دِينًا هُوَ أَرْضِيٌّ مِنْ دِينِكُمْ

^۱. <https://hadith.islam-db.com>

۲. ترجمه: از عباده بن صامت نقل شده که گفت: هنگامی که گروهی از قبیله ایاد خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مشرف شدند، ایشان فرمودند: ای قبیله ایاد چه بر قس بن ساعده گذشت؟ گفتند: ای رسول خدا هلاک شد. ایشان فرمودند: من یک روز او را در بازار عکاظ دیدم که بر سوار بر شتر سرخ موی. کلامی تحسین برانگیز و حکیمانه به زبان آورد که چیزی از آن را در خاطر ندارم. فردی بادیه‌نشین از دورترین قسمت قوم در برابر ایشان ایستاد و گفت من آن (کلام) را از

در این سند هم راویان ضعیف و متهم به جعل وجود دارد. «ثور بن یزید الحمصی» که ابن عدی نام او را در کتاب «الکامل فی ضعف الرجال» آورده (بن عدی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۳۰۹) و «أبو عبد الله المَشْرِقی» که مجهول الحال است. راوی دیگر نصر بن حماد معروف به «أبی الحارث الوراق» است که از نظر علمای حدیث اهل سنت، متروک الحدیث است؛ عقیلی علاوه بر اینکه او را متروک الحدیث خوانده، از قول یحیی بن معین او را کذاب دانسته است (عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۳۰۰). خطیب بغدادی و جمال‌الدین مزی درباره نظر محدثان بزرگ اهل سنت درباره او می‌نویسند: «یحیی بن معین او را کذاب خوانده، نسایی او را غیر موثق دانسته، مسلم ابن حجاج او را ذاهب الحدیث خوانده، ابوزرعۀ گفته‌است که حدیثش نوشته نمی‌شود، ابوحاتم رازی و ابوالفتح ازدی او را متروک الحدیث دانسته‌اند، ابن حبان درباره وی گفته‌است که خطای بسیار داشت و ...» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۲۸۳؛ مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۹: ۳۴۴).

درباره سال وفات راوی متهم به جعل در این حدیث (نصر بن حماد الوراق) نیز اطلاعاتی در دست نیست؛ اما با توجه به سال وفات شاگردان او از قبیل «محمد بن إسحاق صاغانی» (متوفی ۲۷۰ ق) و «محمد بن سعید بغدادی» (متوفی ۲۶۱)، می‌توان تاریخ ظهور روایت مذکور را نیمه اول قرن سوم تخمین زد.

۲-۵. نقد سندی روایات مربوط به اشعار کعب بن لوی

كَعْبِ بْنِ لُؤَيِّ بْنِ عَلَلِ بْنِ فَهْرِ بْنِ مَالِكِ بْنِ النَّضْرِ (ابن کثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۳۱۵) جد هشتم پیامبر اکرم (ص) و مادرش ماریه بنت کعب قضاعیه بود که در قبیله قریش بر دیگران برتری داشت. درباره سخاوتش نوشته‌اند که خانه‌اش ملجأ فقرا و مساکین بود. همسر کعب

حفظ دارم، رسول خدا (ص) (از شنیدن این حرف) شادمان شد. آن مرد گفت: او (قس بن ساعده) در بازار عکاظ سوار بر شتر سرخ موی چنین گفت: ای مردم جمع شوید، هر آن کس که مُرد، مُرد و هر آن چیز که شد، شد. شب تاریک و آسمان دارای برج‌ها و دریا پر جنب و جوش و ستاره درخشان و کوههای ثابت و رودخانه‌ها جاریست. در آسمان خبر و در زمین عبرت‌هاست. مرا چه شده که (نمی‌بینم) مردم می‌روند و بر نمی‌گردند. آیا به ماندن راضی شده‌اند که مانده‌اند یا که رها شده و خوابیده‌اند. سوگند می‌خورم به خداوند، سوگندی که شکی در آن نیست. همانا برای خداوند دینی است که مورد پسندتر از دین شماس است.

محشیه دختر شیبان بوده است که از او صاحب سه پسر به نامهای مره، عدی و هُصیص گردیده و از میان آنان نور نبوت به مره منتقل شد (میلانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۴۷). درباره وجه تسمیه روز جمعه نیز آورده‌اند که او مردم را در این روز در کنار یکدیگر گرد می‌آورد و آنان را موعظه می‌کرد و از این رو تغییر نام این روز را از یوم‌العروبه به جمعه، به کعب نسبت داده‌اند (عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۲۸۱). درباره سال وفات او گفته شده است که بین وفات او تا سال ولادت پیامبر اکرم (ص) در عام الفیل، ۵۲۰ سال فاصله بود^۱ (مرزبانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۲۷۳) بررسی روایت مربوط به شعر او که دکتر سها در کتاب «نقد قرآن» به آن استناد کرده، به شرح ذیل است:

«رَوَى أَبُو نَعْمٍ مِنْ طَرِيقِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْلَاهِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ طَلْحَةَ التَّمِيمِيِّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمِ بْنِ الْحَارِثِ عَنِ أَبِي سَلَابَةَ. قَالَ: كَانَ كَعْبٌ مِنْ لُؤَيِّجِمْ قَوْمِهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَكَانَتْ قَرِيشٌ تَسْمِيهِ الْعَرُوبَةَ فَيَخْطُبُهُمْ فَيَقُولُ: أَمَّا بَعْدُ فَاسْمِعُوا وَتَعْلَمُوا، وَاسْمِعُوا وَاعْلَمُوا، لَيْلِ سَاحِجٍ، وَبِهَارٍ ضَاحِحٍ، وَالْأَرْضِ مِهَادٍ، وَالسَّمَاءِ بِنَاءٍ، وَالْجِبَالِ أَوْيَادٍ، وَالنَّجْمِ أَعْلَامٍ، وَالْأَوَّلِينَ كَالْآخِرِينَ، وَالْإِنْبِيَّ وَالذِّكْرَ وَالرُّوحَ وَمَا يَنْبَغِي لِي بَلِي فَصَلُّوا أَرْحَامِكُمْ، وَاحْفَظُوا أَصْبَارَكُمْ، وَيَمِروا أَمْوَالَكُمْ. فَبَلِّ رَأْيِمِ مِنْ هَالِكٍ رَجَعُ؟ أَوْ مَيِّتٍ نَبِيرٍ؟ الدَّارُ أَمَامِكُمْ، وَالظَّنِّي غَيْرُ مَا تَقُولُونَ، حَرِّمَكُمْ زِينَةَ وَعَظْمَهُ، وَيَمْسِكُوا بِه فَيَسْبِئُ لِي نَبَأُ عَظْمٍ؛ وَسَيُخْرِجُ مِنْهُ نَبِيٌّ كَرِيمٌ (ابن كثير، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۳۳۴).»

در سند این روایت نیز راوی متهم به جعل حدیث وجود دارد و او «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ زَيْلَالَةَ» است که از نظر علمای حدیث اهل سنت کذاب و دروغگو بوده و باید حدیثش را ترک کرد. بخاری، عقیلی و ابن عدی او را سارق الحدیث و کذاب معرفی کرده (بخاری، ۲۰۰۹م، ج ۱: ۶۷؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۵۸؛ ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۷۲)، ابن ابی حاتم و

۱. البته اگر کعب بن لوی جد هشتم پیامبر (ص) باشد، فاصله ۵۲۰ ساله بین وفات او تا سال ولادت پیامبر اکرم (ص) معقول به نظر نمی‌رسد.

۲. ترجمه: روزی کعب بن لوی قومش را در روز جمعه که قریش آن را روز عروبه می‌نامیدند جمع کرد و آنها را مورد خطاب قرار داده و گفت: اما بعد، پس بشنوید و بیاموزید. بفهمید و بدانید؛ شب فراگیر، روز آشکار، زمین مهد، آسمان برافراشته، کوه‌ها همچون میخ و ستارگان راهنما هستند. اولین‌ها مثل آخرین‌ها و زن‌ها همچون مردها. با ارحام و خویشان خود بیبندید و اموال خود را زیاد کنید. آیا تاکنون دیده‌اید هلاک شده‌ای بر گردد؟ یا مرده‌ای برخیزد؟ خانه (کعبه) در مقابل شماس است و یقین غیر از آنچه می‌گویید است. (کعبه) حرم شماس است، آن را زینت داده و بزرگ بدارید و به آن تمسک جوید. به زودی برای آن خبری عظیم در راه است و به زودی از آن پیامبر بزرگی خارج خواهد شد.

ابن حجر عسقلانی درباره او آورده‌اند: «ابن معین می‌گوید او. (محمد بن الحسن) کذاب و خبیث است. أحمد بن صالح می‌گوید بعد از نوشتن هزاران حدیث از او، برایم مشخص شده که وی حدیث جعل می‌کرد پس حدیثش را ترک کردم. أبوزرعۀ، او را واهی الحدیث خوانده و نسایی او را متروک الحدیث دانسته و ابی داود درباره او گفته‌است: کذاب مدینه او و وهب بن وهب است و...» (ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲، ج ۷: ۲۲۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ج ۹: ۱۱۶). سال وفات راوی متهم به جعل حدیث در این روایت (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ زَبَّالَةَ) را ۱۹۹ هجری عنوان کرده‌اند^۱ و بر این اساس تاریخ ظهور روایت مذکور، نیمه دوم قرن دوم تخمین زده می‌شود.

با توجه به مطالب پیش گفته روشن است که در سند همه روایت‌های مورد استناد دکتر سها، دست کم یک راوی متهم به جعل حدیث وجود دارد؛ از این رو این روایات (علاوه بر شواهدی که در خصوص تردید در اصالت اشعار جاهلی ذکر گردید) از نظر علم حدیث نیز از حیث اعتبار ساقط و در زمره احادیث موضوع به شمار می‌روند و بر این اساس می‌توان انتحال این اشعار را استنتاج کرد. همچنین با توجه به بررسی تاریخ تقریبی وفات راویان متهم به جعل در این روایات، بازه زمانی وضع روایات مذکور را می‌توان نیمه دوم قرن دوم تا نیمه دوم قرن سوم دانست. تخمین بازه زمانی وضع روایات مذکور از این جنبه مهم به نظر می‌رسد که با بررسی اوضاع سیاسی، اجتماعی، مذهبی و ... آن عصر، بهتر می‌توان انگیزه جعل چنین منقولاتی را بررسی کرد.

۳-۵. انگیزه‌های جعل روایات و منقولات مورد بحث

برای جعل و وضع حدیث دلایل متعددی نقل شده که برخی از آنها عبارتند از: انشعابات مذهبی، اهداف سیاسی، دسیسه دشمنان، ترغیب به دین، تأیید آرای شخصی و ... (مسعودی، ۱۳۹۶ش: ۶۵-۱۵۵) اما در پژوهشهایی که به بررسی موضوع انتحال و جعل اشعار جاهلی عرب پرداخته‌اند، به دو دلیل خاص اشاره شده‌است:

(۱) در دوران بنی امیه و ابتدای خلافت بنی عباس، شعر جاهلی ابزاری برای فهم معانی قرآن و حدیث مطرح شد و علما از شعر جاهلی به مثابه شاهدهی

بر مدعای خود در نحو، تفسیر غریب القرآن و جز اینها استفاده می‌کردند. از این رو، گاه برخی برای اثبات نظر خود نیازمند وضع و جعل شواهدی از شعر بودند (معارف و وحیدنیا، ۱۳۹۳ش: ۳۰۲)، تا آنجا که گاه حتی به دو متن مختلف برای یک قصیده واحد، بر می‌خوریم که از دو روایت مختلف در دو مدرسه مختلف نحوی حکایت دارد (Noldeke, ۱۸۶۴, (p: vii).

۲) دومین انگیزه جعل اشعار جاهلی می‌تواند دسیسه دشمنان اسلام باشد تا با استفاده از بعضی مضامین قرآنی در شعر و انتساب دروغین آن به شعرای جاهلی، بتوانند به اسلام لطمه وارد کنند (ماضی، ۲۰۰۱م: ۱۵۰).

اما در خصوص روایات مورد بحث در مقاله حاضر، دلایل فوق صحیح به نظر نمی‌رسند؛ زیرا اولاً این مستندات از نکات نحوی و تفسیری تهی بوده و از این رونمی‌توان از آنها به مثابه شاهدی در این زمینه استفاده کرد. ثانیاً در انتهای این روایات خبر از مبعوث شدن پیامبر اکرم (ص) داده شده و نمی‌تواند به انگیزه دشمنی با اسلام وضع شده باشند. در نتیجه باید دلیل و انگیزه وضع چنین روایاتی را در جایی دیگر جستجو کرد. برای بررسی انگیزه جعل، دو راه منطقی به نظر می‌رسد. یکی بررسی اوضاع سیاسی-اجتماعی عصر ظهور روایات مورد بحث؛ و دیگری توجه به دلالت، محتوای روایات و قرائن متنی مندرج در آنها، که در ذیل به آن پرداخته می‌شود.

در روایت اول و دوم به نقل از قس بن ساعده ایادی گفته شده: «أقسم قس بالله قسما لا ريب فيه، إن لله دينا هو أرضي من دينكم هذا». در روایت سوم نیز به نقل از کعب بن لوی گفته شده: «وسیخرج منه نبی کریم ... یأتی النبی محمد». در واقع بررسی محتوایی و دلالتی متن روایات مذکور که در آنها خبر از آمدن دینی مورد پسند و مبعوث شدن پیامبر اکرم (ص) داده شده، این گمان را قوت می‌بخشد که انگیزه وضع منقولات مورد بحث، به ظاهر دفاع از حقانیت دین اسلام و نبوت رسول خدا (ص) بوده است. بررسی اوضاع سیاسی-اجتماعی عصر ظهور این روایات نیز، نظریه مذکور را تقویت می‌کند.

وضع سیاسی-اجتماعی نیمه دوم قرن دوم، با عصر اقتدار بنی عباس مقارن بود. دوران خلافت مهدی عباسی تا هارون الرشید عصر علم‌گرایی و تقدیر از علماء بود و مردم در این زمان به روایت حدیث و تدوین و ضبط آن اشتغال فراوان داشتند؛ اما در عصر امین و مأمون علاوه بر منازعات و اضطرابات سیاسی، باب ترجمه کتب یونانی و فلسفی گشوده و هیأت‌هایی برای جمع‌آوری کتب و رسالات قدیم یونانی راهی روم هند، ایران، چین، مرو و بلخ شدند. مراکز ترجمه در بسیاری از شهرهای معتبر مثل جندی شاپور و بغداد دایر شد و به ترجمه اسناد یونانی پرداخت. جالب اینکه در همین عصر و بدون هیچگونه تعصب دینی علماء اسلامی، یهودی و مسیحی در جهت اعتلای علم با یکدیگر به گفتگو نشستند. به‌طوری که «ابوعلی سینا» با «ابن‌بختیشو» و «ابن‌میمون» تفاوتی نداشتند (بیگدلی، ۱۳۷۲ش: ۴۰). با ترجمه بسیاری از آثار فکری و فلسفی این سرزمین‌ها، بازار نشر آرا و عقاید کلامی، مجادلات و مناظرات فرقه‌ای گرم‌تر گردید و همین امر موجب شد تا خلیفه، متکلمان و محققان را از اقصی نقاط به دربار دعوت و آنان را به تألیف کتاب‌های ضد زندق تشویق نماید (جان‌احمدی، ۱۳۷۹ش: ۹۲). همچنین در این عصر فرقه‌های مختلفی از قبیل معتزله، جهمیه، زنادقه و ... ظهور کردند، چنانکه معتزله به مذهب رسمی دولت مأمون بدل شد (ابن اثیر، ۱۴۰۰ق، ج ۵: ۲۲۲). زنادقه که شکاکانی کژاندیش به‌شمار می‌رفتند و اعتقاد راسخی به اسلام نداشتند، فرصت یافتند تا اندیشه‌های انتقادی، انکارها و تردیدهای خود را اظهار کنند. علاوه بر این، خلفای عباسی بر جامعه‌ای اعمال قدرت می‌کردند که به سبب فتوحات اعراب و مسلمانان و دست‌یافتن آنان به سرزمین‌های دیگر از جمله ایران و روم، گروه‌ها و اقوام بسیاری با دین و باورهای مختلف در آن حضور داشتند. این گروه‌ها غالباً مسلمان نبودند و هنگام حضور در جامعه اسلامی اندیشه‌ها و باورهای دینی خود اعم از زرتشتی، مانوی، مسیحی، یهودی و ... را با خود به درون جامعه اسلامی انتقال دادند و این آراء گاه با اصول و عقاید مسلمانان در تقابل و رویارویی قرار می‌گرفت (پرنیان، ۱۳۹۶ش: ۳) در نتیجه وضعی به‌وجود آمد که تشخیص راه صحیح از خطوط انحرافی به دشواری صورت می‌پذیرفت (معارف، ۱۳۸۸ش: ۲۲۳). در چنین شرایطی، یکی از انگیزه‌های وضع و جعل روایات، یاری دین و ترغیب مردم به معتقدات اسلامی در برابر هجمه‌های اعتقادی بود. در

نتیجه افرادی پیدا شدند که جهت تأیید رأی و معتقدات مذهبی و دینی خودشان، اقدام به جعل حدیث کرده و آنچه از نظرشان مورد پسند بود، در قالب حدیث نقل می‌کردند. ابن لَهَيْعَةَ که خود متوفی نیمه دوم قرن دوم (ابن خلکان، ۱۹۰۰ م، ج ۳: ۳۹) است در این رابطه از یکی از این افراد نقل می‌کند که: «فَإِذَا كُنَّا إِذَا هُوِنَا أَمْرًا صَرِيحًا حَدِيثًا: عَادَتْنَا أَنْ نَقُولَ مَا نَحْبُوهُ مِنْ حَدِيثٍ نَحْبُوهُ» (ابن جوزی، ۱۳۸۶ ق، ج ۱: ۳۸). چه را خوش داشتیم آن را در قالب حدیثی قرار می‌دادیم» (ابن جوزی، ۱۳۸۶ ق، ج ۱: ۳۸).

با عنایت به مطالب فوق، می‌توان گفت بررسی قرائن دلالتی و محتوایی روایات و اوضاع سیاسی-اجتماعی عصر ظهور منقولات مورد بحث ما را به آن رهنمود می‌سازد که روایات مذکور به انگیزه دفاع از حقانیت دین اسلام و نبوت رسول خدا (ص) وضع شده؛ به عبارت دیگر عده‌ای با توجه به محتوای آیات قرآنی اشعاری می‌سرودند که در آنها خبر از مبعوث شدن پیامبر اکرم (ص) داده شده و این اشعار را به شعرای قبل از پیامبر نسبت می‌دادند تا به گمان خود از دین دفاعی کرده باشند.

۶. نتایج تحقیق

در میان اشعار منسوب به جاهلیت، گاه منقولات و عبارتهایی مشاهده می‌شود که با برخی از آیات قرآنی شباهتهایی دارد. برخی از این اشعار در قالب روایاتی در منابع حدیثی آمده که سبب شده عده‌ای این اشعار را یکی از منابع قرآن تلقی کرده و از این رهگذر با طرح شبهات اعتقادی، به و حیانی بودن قرآن کریم خدشه وارد کنند. از جمله دکتر سها که کتابی با عنوان «نقد قرآن» تألیف نموده و در بخش‌هایی از آن، به استناد همین منقولات مدعی شده که پیامبر اکرم (ص) آیات مورد بحث را از اشعار شعرای جاهلی عرب قرض گرفته است. پژوهش حاضر عهده دار تحلیل این منقولات و روایات و پاسخ‌گویی به این ادعا گردیده و با توجه به اینکه اساس استدلال دکتر سها در ادعای اثرپذیری قرآن از اشعار جاهلی قرآن گونه بر دو فرض تقدم زمانی اشعار جاهلی بر قرآن کریم و نیز اعتبار منقولات و روایات مشتعل بر این اشعار استوار بود، این تحقیق در سه مرحله اعتبارسنجی روایات مورد استناد دکتر سها از نظر سندی، تاریخ‌گذاری این دسته از روایات و منقولات بر اساس تاریخ

وفات راویان متهم به جعل و در نهایت بررسی انگیزه جعل و وضع روایات و منقولات مشتمل بر اشعار جاهلی قرآن گونه انجام شد.

بر اساس نتایج به دست آمده:

(۱) در سند همه روایت‌های مورد استناد دکتر سها، حداقل یک راوی متهم به جعل حدیث حضور داشته و لذا این روایات از نظر علم حدیث از حیث اعتبار ساقط و در زمره احادیث موضوع محسوب شده و بنابراین می‌توان انتحال این اشعار را نتیجه‌گیری کرد.

(۲) با توجه به تاریخ وفات راویان متهم به وضع حدیث در روایات مورد بحث؛ بازه زمانی وضع روایات مذکور در این تحقیق را می‌توان نیمه دوم قرن دوم تا نیمه دوم قرن سوم دانست.

(۳) با توجه به دلالت متنی منقولات و روایات مورد بحث که در آنها خبر از مبعوث شدن پیامبر اکرم (ص) مطرح شده، وضع سیاسی-اجتماعی نیمه دوم قرن دوم و باز شدن باب ترجمه کتب غربی، یونانی و فلسفی و ظهور فرقه‌های مختلفی از قبیل زنادقه، انگیزه وضع و جعل روایات مورد بحث در این تحقیق را می‌توان، یاری دین و اثبات معتقدات اسلامی در برابر هجمه‌های اعتقادی عنوان کرد.

منابع و مآخذ

۱) قرآن کریم.

- ۲) ابن ابی حاتم، عبد الرحمن التمیمی. (۱۹۵۲ م). **الجرح والتعديل**. حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانية.
- ۳) ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۴۰۰ ق). **الکامل فی التاریخ**. چاپ سوم. بیروت: نشر دار الکتب العربی.
- ۴) ابن جوزی، جمال الدین عبد الرحمن بن علی. (۱۳۸۶ ق). **الموضوعات**. مدینه منوره: المكتبة السلفية.
- ۵) عسقلانی، ابن حجر، (۱۴۱۲ ق). **الاصابة فی تمييز الصحابة**، چاپ علی محمد بجاوی، بیروت.
- ۶) ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ ق) **مقدمة تاریخ**. الطبعة الثانية. بیروت: دارالفکر.
- ۷) ابن خلکان اربلی، أحمد بن محمد بن إبراهیم بن أبی بکر. (۱۹۰۰ م). **وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان**. بیروت: دار صادر.
- ۸) الجمحی، ابن سلام محمد بن عبیدالله. (۲۰۱۹ م). **طبقات فحول الشعراء**. جده: دار المدنی.
- ۹) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زکریاء القزوینی الرازی. (۱۳۹۹ ق). **معجم مقاییس اللغة**. بیروت، دار الفکر.
- ۱۰) ابن کثیر، الحافظ ابی الفداء اسماعیل بن کثیر الدمشقی. (۱۴۱۷ ق). **البدایة و النهایة**. چاپ اول. بیروت، مرکز البحوث و دراسات العربیة و الاسلامیة بدار هجر.
- ۱۱) شوقی عبد السلام، احمد. (۱۳۸۴ ق). **تاریخ الأدب العربی العصر الجاهلی**. بیروت، دار المعارف.
- ۱۲) بخاری، محمد بن إسماعیل بن إبراهیم الجعفی. (۲۰۰۹ م). **التاریخ الکبیر**. حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانية.
- ۱۳) بروکلمان، کارل. (۱۴۲۹ ق). **تاریخ الادب العربی**. مترجم: الدكتور عبدالحلیم النجار. مصر: دارالمعارف.
- ۱۴) بغدادی، عبدالقادر بن عمر. (۱۴۱۸ ق). **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- ۱۵) بیگدلی، علی. (۱۳۷۲ ش) **نهضت ترجمه در جهان اسلام**. مجله معرفت. تهران، شماره ۵. ص ۴۰-۴۳.
- ۱۶) بیهقی، أحمد بن الحسين بن علی بن موسی. (۱۴۰۸ ق). **دلایل النبوة**، دار الکتب العلمیة. قاهره، دار الریان للتراث.
- ۱۷) پرنیان، زهره و ربانی زاده، محمدرحیم. (۱۳۹۶ ش). **نقش مأمون در مناظره‌های بین الادیانی**. مطالعات تاریخ فرهنگی. سال هشتم، شماره ۳۱، ص ۱-۲۶.
- ۱۸) جان احمدی، فاطمه. (۱۳۷۹ ش). **نهضت ترجمه؛ نتایج و پیامدهای آن**. مجله تاریخ اسلام. دوره ۱. شماره ۴، ص ۸۶-۱۴۲.
- ۱۹) جرجانی، أبو أحمد بن عدی. (۱۴۰۹ ق). **الکامل فی ضعف الرجال**. چاپ سوم. بیروت، دار الفکر.

١. خطيب بغدادى، حافظ أبى بكر أحمد بن على. (١٤١٧ ق). **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**. بيروت: دار الكتب العلمية بيروت.
- ٢٠ (ذهى، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. (٢٠٠٩ م). **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. بيروت: دار المعرفة.
- ٢١ (رازى، أبى حاتم. (١٩٨٥ م). **كتاب الزينه**. تحقيق: حسين الهمدانى. القاهرة، منشورات الجمل.
- ٢٢ (راشدى نيا، اكبر. (١٣٨٢ ش). **تأملی بر ایرادهاى مستشرقان بر وحيانى بودن قرآن**. قيسات. شماره ٢٩، ص ١٨٩-٢٠٠.
- ٢٣ (رافعى، مصطفى صادق. (١٩٧٤ م). **تاريخ آداب العرب**. بيروت، دارالكتاب العربى.
- ٢٤ (ساسى، سالم الحاج. (٢٠٠٢ م). **نقد الخطاب الاستشراقى**. بيروت، دار المدار الاسلامى.
- ٢٥ (سالم مكرم، عبدالعال. (١٤٢١ ق). **من الدراسات القرآنيه**. القاهرة: عالم الكتاب.
- ٢٦ (سلطانى رنانى، مهدى. (١٣٨٧ ش). **بررسى دیدگاه مستشرقان در مورد مصادر وحي قرآنى**. قرآن پژوهى خاورشناسان. دوره ٣. شماره ٤، ص ١٣١-١٤٤.
- ٢٧ (سها. (١٣٩٣ ش). **نقد قرآن**. ويرايش سوم. <https://archive.org>.
- ٢٨ (سيوطى، جلال الدين. (١٤١٧ ق). **الآلى المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة**. المحقق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة. بيروت: ناشر: دار الكتب العلمية.
- ٢٩ (طه، حسين. (١٩٣٣ م). **فى الادب الجاهلى**. قاهره: مطبعه فاروق محمد عبدالرحمن محمد.
- ٣٠ (عبدالجبار، عبدالله. (٢٠١٠ م). **قصه الادب فى الحجاز**. قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية.
- ٣١ (عسقلانى، أبو الفضل أحمد بن على بن محمد. (١٣٢٦ ق). **تهذيب التهذيب**. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية.
- ٣٢ (عسقلانى، أبو الفضل أحمد بن على بن محمد. (١٣٩٠ ق). **لسان الميزان**. بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ٣٣ (عسقلانى، أبو الفضل أحمد بن على بن محمد. (١٤١٥ ق). **الإصابة فى تمييز الصحابة**. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود و على محمد معوض. بيروت: الناشر: دار الكتب العلمية.
- ٣٤ (عقيلى، أبو جعفر محمد بن عمرو. (١٤٠٤ ق). **الضعفاء الكبير**. چاپ اول. بيروت: دار المكتبة العلمية.
- ٣٥ (رضوان، عمر بن ابراهيم. (١٩٩٢ م). **آراء المستشرقين حول القرآن الكريم و تفسيره**. رياض: دار الطيبه.
- ٣٦ (ماضى، محمود. (٢٠٠١ م). **الوحي القرآنى فى منظور استشراقى**. اسكندريه: دار الدعوه.
- ٣٧ (مرزبانى، محمد بن عمران. (١٤٢٥ ق). **معجم الشعراء**. محقق فاروق اسليم. بيروت: دار صادر.

- ۳۸) مزی، یوسف بن عبدالرحمن بن یوسف. (۱۴۰۰ ق). **تهذیب الکمال فی أسماء الرجال**. الطبعة الأولى. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ۳۹) مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۹۶ ش). **وضع و نقد حدیث**. تهران: سمت.
- ۴۰) معارف، مجید و وحیدیان، آلاء. (۱۳۹۳ ش). **نقد و بررسی ادعای اقتباس قرآن از اشعار جاهلی**. پژوهش‌های قرآن و حدیث. سال ۴۷. شماره ۲، ص ۳۰۱-۳۲۰.
- ۴۱) معارف، مجید. (۱۳۸۸ ش) **تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی**. تهران، انتشارات کویر.
- ۴۲) میلانی، سید هاشم. (۱۴۲۲ ق). **تعریب منتهی الآمال فی تواریخ النبی و الآل**. قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.

۴۳) <https://hadith.islam-db.com> (سایت موسوعه الحدیث)

۴۴) Nöldeke, Theodor. (۱۸۶۴). **Beiträge Zur Kenntnis Der Poesie Der Alten Araber**. Carl Rümpler, Hannover.

۴۵) Fisher, Greg, ۲۰۱۱, **Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity**, Published in the United States by Oxford University Press Inc, New Yor.

References

۱. The Holy Quran.
۲. Ibn Abi Hatim, Abdurrahman al-Tamimi (۱۹۵۲). *Al-Jurh wa al-Tadil*. Haidarabad, Encyclopedia of Al-Osmaniyah.
۳. Ibn al-Athir, Ali bin Muhammad (۱۴۰۰ AH). *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Third edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
۴. Ibn Jawzi, Jamaluddin Abdurrahman bin Ali (۱۳۸۶). *Al-Mawduat*. Al-Medinah al-Munawwarah: Al-Maktaba al-Salafiyah.
۵. Asqalani, Ibn Hajar, (۱۴۱۲ AH). *Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*. Published by Ali Mohammad Bajawi, Beirut.
۶. Ibn Khaldun, Abdurrahman (۱۴۰۸ AH). *Muqaddamah al-Tarikh*. Beirut: Dar al-Fikr.
۷. Ibn Khallakan Irbili, Ahmad bin Muhammad bin Abraham bin Abibakr (۱۹۰۰). *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*. Beirut: Dar Sadir.
۸. Al-Jamhi, Ibn Sellam Muhammad bin Ubaidullah. (۲۰۱۹). *Tabaqat Fuhul al-Shuara*. Jeddah: Dar al-Madani.
۹. Ibn Faris, Ahmad bin Faris bin Zakaria al-Qazwini al-Razi (۱۳۹۹ AH). *Mujam Maqayis al-Lughah*. Beirut, Dar al-Fikr.
۱۰. Ibn al-Kathir, al-Hafiz Abi al-Fida Ismail ibn Kathir al-Dimashqi (۱۴۱۷ AH). *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. First Edition. Beirut, The center of al-Bahuth wa al-Dirasat al-Arabiya al-Islamiyah, Dar Hijr.
۱۱. Shawghi Abdussalam, Ahmad (۱۳۸۴). *Tarikh al-Adab al-Arabi al-Asr al-Jahili*. Beirut, Dar al-Maarif.
۱۲. Bukhari, Muhammad ibn Ismail ibn Abraham al-Jafi (۲۰۰۹). *Al-Tarikh al-Kabir*. Haidarbad, the encyclopedia of al-Osmaniyah.
۱۳. Brookman, Carl (۱۴۲۹ AH). *Tarikh al-Adab al-Arabi*. Translated by: Dr. Abdul Halim Najjar. Egypt: Dar al-Maarif.
۱۴. Baghdadi, Abdul Qadir bin Omar (۱۴۱۸ AH). *Khizanat al-Adab wa Lub Lubab Lisan al-Arab*. Cairo: Al-Khanji Bookstore.
۱۵. Bigdeli, Ali (۱۳۷۲) *Translation Movement in the Islamic World*. Marifat Magazine. Tehran, No. ۵. Pp. ۴۰-۴۳.
۱۶. Baihaqi, Ahmad bin al-Hussein bin Ali bin Musa (۱۴۰۸ AH). *Dalail al-Nubuwwah*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Cairo: Dar al-Rayyan li al-Turath.

۱۷. Parnian, Zohreh and Rabbanizadeh, Mohammad Rahim (۱۳۹۶). Naqsh Mamun dar Monazerehaye Beyn Adyani. Cultural History Studies. Eighth Year, No. ۳۱, pp. ۱-۲۶.
۱۸. Jan Ahmadi, Fatemeh (۱۳۷۹). Translation movement; The results and its consequences. Journal of Islamic History. Seri ۱. No. ۴, pp. ۸۶-۱۴۲.
۱۹. Jorjani, Abu Ahmad bin Uday (۱۴۰۹ AH). Al-Kamil fi Dhuafa al-Rijal. Third edition. Beirut, Dar al-Fikr.
۲۰. Khatib Baghdadi, Hafiz Abi Bakr al-Muhammad bin Ali (۱۴۱۷ AH). Tarikh Baghdad aw Madinah al-Salam. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۲۱. Dhahabi, Muhammad bin Ahmad bin Uthman bin Qaimaz (۱۴۱۷). Mizan al-Itidal fi Naqd al-Rijal. Beirut: Dar al-Marifah.
۲۲. Razi, Abi Hatim (۱۹۸۵). Kitab al-Zinah. Research: Hossein al-Hamadani. Cairo: Al-Jamal publications.
۲۳. Rashidinia, Akbar (۱۳۸۲). Taammuli bar Iradhaye Mostashreghan ber Wahyani budan Qur'an. Qabasat. No. ۲۹, pp. ۱۸۹-۲۰۰.
۲۴. Rafii, Mustafa Sadiq (۱۹۷۴). Tarikh Adab al-Arab. Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.
۲۵. Sasi, Salim al-Hajj (۲۰۰۲). Naqd al-Khitab al-Istishraqi. Beirut, Dar al-Madar al-Islami.
۲۶. Salim Mukarram, Abdul Al. (۱۴۲۱ AH). Min al-Dirasat al-Qur'aniyah. Cairo: Alam al-Kitab.
۲۷. Sultani Rannani, Mahdi (۲۰۰۸). Investigating the view of the Orientalists on the origin of the Qur'anic revelation. Quranic Research by Orientalists. Seri ۳. No. ۴, pp. ۱۳۱-۱۴۴.
۲۸. Soha. (۲۰۱۴). Critique of the Qur'an. Third Edition. <https://archive.org>.
۲۹. Suyuti, Jalaluddin. (۱۴۱۷ AH). Research by: Abu Abdurrahman Salah ibn Muhammad ibn Uwaydah. Beirut: Publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۳۰. Taha, Hussein (۱۹۳۳). Fi al-Adab al-Jahili. Cairo: Farouk Mohammad Abdurrahman Muhammad.
۳۱. Abdul Jabbar, Abdullah. (۲۰۱۰). Qissat al-Adab fi al-Hijaz. Cairo, Maktaba al-Kulliyat al-Azhariyyah.
۳۲. Asqalani, Abulfazl Ahmad bin Ali bin Muhammad (۱۳۲۶ AH). Tahzib al-Tahzib. India: Matbaa Al-Nizamiyah Encyclopedia.
۳۳. -----, (۱۳۹۰). Lisan al-Mizan. Beirut: Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah. Research by: Adil Ahmad Abd al-Mawjud and Ali Muhammad Miwadh. Beirut. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۳۴. Aghili, Abu Jafar Muhammad ibn Amr (۱۴۰۴ AH). Al-Dhuafa al-kabir. First Edition. Beirut: Dar al-Maktaba al-Ilmiyyah.
۳۵. Ridwan, Omar ibn Ibrahim (۱۹۹۲). The views of Orientalists about the Holy Qur'an and its interpretation. Riyadh: Dar al-Tayba.
۳۶. Maadhi, Mahmoud (۲۰۰۱). Al-Wahy al-Qur'ani fi Manzoor Istishraqi. Alexandria: Dar al-Dawah.
۳۷. Marzbani, Muhammad ibn Imran (۱۴۲۵ AH). Mujam al-Shuara'. Researcher: Farouk Slim. Beirut: Dar Sadir.
۳۸. Mizi, Yusuf bin Abdurrahman bin Yusuf (۱۴۰۰ AH). Tahzib al-Kamal fi Asma al-Rijal. First edition. Beirut: Al-Risalah Institute.
۳۹. Masoudi, Abdul Hadi, (۱۳۹۶). Wadh wa Naqd Hadith. Tehran: Samt.
۴۰. Maarif, Majid and Vahidian, Ala (۱۳۹۳). Criticism of the Qur'an's adaptation claim of Jahilid poems. Quran and Hadith Research. Year ۴۷. No. ۲, pp. ۳۰۱-۳۲۰.
۴۱. Maarif, Majid (۱۳۸۸) General History of Hadith with Analytical Approach. Tehran, Kavir Publications.
۴۲. Milani, Seyid Hashim (۱۴۲۲ AH). Tarib Muntaha al-Amal fi Tawarikh al-Nabi wa al-Aal. Qom, Jama'ah al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-Ilmiyyah.



The emotionality of the prophets in the qur'an; challenges, doubts and solutions

Kavoos Roohi Barandagh^۱

Abstract

According to the verses of the Qur'an, God's messengers have the status of infallibility, and considering that they are the bests of those devoted to Allah, there is no fear, sadness, or jealousy in their spirit. However, in some verses of the Qur'an, fear and sadness have been attributed to the several prophets such as - Ibrahim, Musa, Dawood, and Yaqoob (PBUTH), and similarly, envy has been attributed to prophet Suleiman (AS). This article is organized with the aim of explaining the compatibility between the position of infallibility with the emotional aspect of divine prophets and the rejection of any feature incompatible with infallibility from the status of the prophets (PBUTH). And after classifying and evaluating the challenges, it has been drawn the conclusion that among the various types of rational and verbal resolutions, only two of them are justifiable in solving the challenge of fear and sadness of the Prophets: ۱) Acceptance of fear and sadness by describing them as admirable fear ۲) Fear and sadness are the requirements of the human aspect of divine prophets and their status of Baqa ba'd al-Fana (i.e. trying to survive after neglecting the world). As for the solution to the challenge of the envy of the Prophet Suleiman (A.S), among the many solutions to the issue, there is one effective solution, and this intellectual solution is based on analyzing the concept of envy and dividing it into reprehensible and non-reprehensible, and the evidence for praiseworthiness of that of Suleiman is the multiple benefits that have resulted from it. This research has been carried out through the library method in collecting materials, and in the way of citing data, it follows the documentary method, and in analyzing the materials, the research method is descriptive, analytical and critical.

Keywords: Prophets, Devoted to Allah, Fear and Sadness, Envy, Position of Infallibility, Emotionality.

^۱ Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University; Tehran; Iran | k.roohi@modares.ac.ir



عاطفه پذیری پیامبران (ع) در قرآن؛ چالش‌ها، شبهات و راه کارهای برون رفت

کاوس روحی برندق^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۶

چکیده

بر اساس آیات قرآن پیامبران خدا دارای مقام عصمت هستند و به لحاظ اینکه سرآمد اولیاء الهی‌اند، بیم و اندوه و حسادت در وجود آنان راه ندارد. با این حال، در پاره‌ای از آیات قرآن به تنی چند از پیامبران چون -حضرت ابراهیم(ع)، حضرت موسی(ع)، حضرت داوود(ع)، و حضرت یعقوب(ع) - ترس و اندوه و به حضرت سلیمان(ع) حسادت نسبت داده شده است. این مقاله با هدف تبیین سازگاری میان مقام عصمت با بعد عاطفه‌پذیری پیامبران الهی و نفی هرگونه امورناسازگار با عصمت از ساحت وجودی پیامبران(ع)، سامان یافته، پس از طبقه‌بندی و ارزیابی چالش‌ها به این نتیجه دست یافته است که از میان انواع برون رفت‌های عقلانی و لفظی، دو وجه در حل چالش ترس و اندوه پیامبران(ع) موجه است: ۱) پذیرش ترس و اندوه و ارجاع آن به ترس ممدوح و ۲) ترس و اندوه اقتضای مقام بشری و مقام بقاء بعد الفناء پیامبران الهی است. در برون رفت از چالش حسادت حضرت سلیمان(ع) از میان پاسخ‌های متعدد، انحصاراً یک پاسخ کارآمد است و آن برون رفت عقلی مبتنی بر تحلیل مفهوم حسادت و تقسیم آن به مذموم و غیرمذموم و ممدوح بودن درخواست حضرت سلیمان(ع) است به لحاظ مصالح‌گوناگونی که بر آن مترتب بوده است. روش این پژوهش در گردآوری مطالب، به شیوه کتابخانه‌ای است و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، روش تحقیق از نوع توصیفی تحلیلی و انتقادی است.

واژه‌های کلیدی: پیامبران(ع)، اولیای الهی، ترس و اندوه، حسادت، مقام عصمت، عاطفه‌پذیری.

بیان مسئله

پیامبران خدا دارای مقام عصمت هستند و به لحاظ اینکه از اولیاء الله بلکه سرآمد اولیاء الهی‌اند، بیم و اندوه در وجود آنان راه ندارد: «إِلَّا إِنْ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس / ۶۲)؛ آگاه باشید، که بر دوستان خدا نه بیمی است و نه آنان اندوهگین می‌شوند. با این حال، در پاره‌ای از آیات قرآن نسبت ترس و اندوه به تنی چند از پیامبران نسبت داده شده است. از جمله بنا بر نص صریح آیات قرآن، ابراهیم (ع) هنگامی که به فرشتگانی برخورد کرد که توانایی خوردن غذا را نداشتند، ترسید (هود، ۷۴-۷۰)؛ عبارات «وَأَوْجِسُ مَهْمًا» «خَيْفَةً» «لَا يَحْفَ» و «فَلْيَا ذَهَبٍ عَنِ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعِ» در آیات مورد اشاره به روشنی دلالت بر این دارد که ترس بر ابراهیم (ع) عارض شده است. در مورد دیگر، بنا بر ظاهر برخی آیات قرآن، حضرت موسی (ع) در دو موقعیت دچار ترس شده است: (۱) هنگامی که عصای خود را انداخت و به فرمان خداوند به مار بزرگی تبدیل شد. این موضوع در دو آیه قرآن کریم (قصص / ۳۱؛ نمل / ۱۰) آمده است. (۲) هنگامی که سحر ساحران را مشاهده کرد که در سوره طه، آیه ۶۷-۶۸ به آن اشاره شده است و این همه با مقام عصمت آن حضرت (که اقتضای آن این است نباید از چیزی جز خدا هراس داشته باشد) ناسازگار است (بلاغی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۸۹؛ علم الهدی، بی تا: ۱۰۶؛ فخر رازی، ۱۹۸۸م: ۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۲: ۷۳) در این آیات نیز عبارات «فَأَوْجِسُ»، «خَيْفَةً»، «لَا يَحْفَ» و «لَا يَجَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ» صریح در وقوع ترس از سوی حضرت موسی (ع) است. افزون بر این، در پاره‌ای از آیات دیگر قرآن، سخن از احساس ترس حضرت داود (ع) است (ص / ۲۲-۲۱). عبارت «فَفَزِعَ» و «لَا يَحْفَ» در این آیات نیز دلالت بر وقوع ترس از حضرت داود (ع) دارد. همچنین بر اساس آیه ۸۴ سوره یوسف، شبهه‌ای که در مورد عصمت حضرت یعقوب (ع) مطرح است، گریه و بی‌تابی بیش از اندازه وی در فراق و دوری فرزندش یوسف است. این شیون و زاری به حدی بوده که بر اساس آیات قرآن منجر به کوری چشمان ایشان شد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۱: ۲۳۳). در روایتی از امام صادق (ع) نقل است که در مورد میزان ناراحتی یعقوب (ع) از ایشان سؤال شد و حضرت پاسخ فرمودند، هفتاد برابر مادری که فرزندش را از دست داده باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۳۸) به هر حال میزان تأثر و تألم حضرت یعقوب (ع) در فراق یوسف

(ع) به قدری زیاد و شدید بوده که ضرب‌المثلی برای بیان شدت غم و اندوه شده است. در زمینه این آیات، این شبهه مطرح شده است که اگر انبیاء الهی دارای مقام عصمت بوده و از ایمان بالایی برخوردار هستند و تسلیم محض خداوندند، نباید از این حوادث و وقایع بترسند و این ترس با مقام عصمت آنها مغایر است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۰: ۳۲۱)، آیا سزاوار است پیامبر الهی، در دوری فرزندی که می‌داند زنده است و روزی او را ملاقات خواهد کرد، تا این حد بی‌تابی کند؟ آیا این عمل مغایر با صبر و رضا، که از انبیای الهی مورد انتظار است، نیست؟

گذشته از مساله ترس و اندوه، بر اساس سوره ص آیه ۳۵ حضرت سلیمان (ع) از خداوند سلطنتی را درخواست می‌کند که برای هیچ کس غیر از او شایسته نباشد: «قال رب اغفر لی وهب لی ملکاً لا ینبغی لاجدٍ من بعدی...»؛ (ص / ۳۵) گفت: پروردگارا، مرا ببخش و مملکتی به من ارزانی دار که هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد. آنچه از ظاهر آیه برمی‌آید این است که گویی حضرت خواهان چنین نعمتی فقط برای خود بوده و از خداوند می‌خواهد تا ابد چنین سلطنت و حکومتی را در دسترس دیگران قرار ندهد. بدین سان، بر اساس عبارت «لا ینبغی لاجدٍ من بعدی» این شبهه مطرح شده است که حضرت سلیمان (ع) حسادت داشته است (سید مرتضی، بی تا: ۱۳۳؛ رازی، ۱۹۸۸م: ۸۶).

بر این اساس، این مقاله درصدد پاسخ به دو پرسش زیر است که:

۱) وجه سازگاری میان داشتن مقام عصمت و نفی بیم و اندوه از اولیای الهی

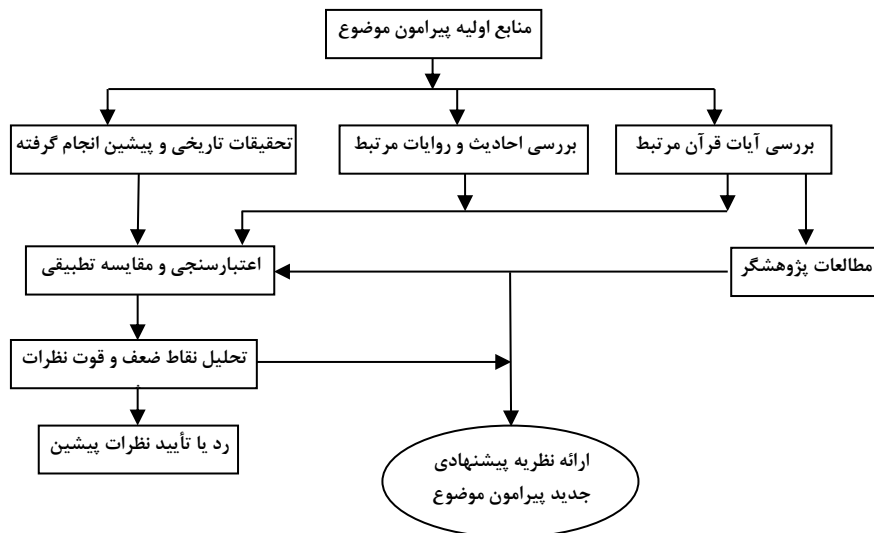
از سوئی و وقوع ترس و اندوه از سوی برخی پیامبران الهی چیست؟

۲) آیه ۳۵ سوره ص را که مشعر به حسد ورزی حضرت سلیمان (ع) است،

چگونه می‌توان موجه ساخت؟

این دو شبهه از نظری یک شبهه کلامی و الاهیاتی است و از نظر دیگر یک مساله تناقض نمای اخلاقی که چگونه میان دو امر اخلاقی به ظاهر متضاد با هم (عصمت مقام نفی بیم و اندوه از سوئی و تحقق بیم و اندوه از سوی دیگر) می‌توان جمع کرد؟ اگرچه در این زمینه در لابلای تفاسیر به مناسبت تفسیر آیات قرآن و برخی نگاشته‌های مستقل که به پاسخ شبهات اختصاص دارد - از جمله عصمه‌الانبیاء، نگاشته فخر رازی، و تنزیه الانبیاء، نوشته سید

مرتضی - به صورت پراکنده اقدام به پاسخ برخی شبهات یادشده نموده‌اند؛ ولی تاکنون در هیچ اثری پیشینه‌ای از موضوع که از سویی به صورت یک جا در مورد تمامی انبیای الهی به حل مساله پرداخته باشد و از سوی دیگر به نقل وجوه و احتمالات بسنده نکرده؛ بلکه به تجزیه و تحلیل اقدام کرده باشد، یافت نشد؛ اما در این پژوهش گردآوری مطالب، به شیوه کتابخانه‌ای است و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، روش تحقیق حاضر از نوع توصیفی تحلیلی و انتقادی بوده و روند تحقیق در این مقاله به این صورت بوده است که نویسنده تمامی دیدگاه را در باره مساله مورد بررسی در مقاله را از منابع اسلامی استخراج نموده و یکایک آنها را ارزیابی نموده و بعد از بررسی تمامی آنها، برخی را به عنوان پاسخ صحیح اثبات کرده، افزون بر این پاسخ جدید دیگری را نوآوری نموده است (شکل ۱).



شکل ۱- روند انجام تحقیق

۱. تحلیل انواع برون رفت‌ها در نسبت ترس و اندوه به پیامبران

۱-۱. وجوه ناکارآمد

ممکن است گفته شود اساساً ترس، ضد ارزش نیست تا نبود آن اشکالی بر عصمت انبیاء (ع) وارد کند؛ به عبارت دیگر اقتضای مقام عصمت و قلمرو آن شامل امور قلبی مانند ترس نمی‌شود؛ لیکن باید توجه کرد پیامبران الهی از جمله حضرت موسی (ع) دارای مقام

مخلصیت هستند (مریم / ۵۱) و عصمتی که مخلصین از آن برخوردارند، بسیار فراتر از وظایف و شؤون نبوت است و دایره آن از دیدگاه قرآن کریم شامل انواع اعمال قلبی و تمایلات و خطورات قلبی نیز می‌شود. از جمله از آیه ۲۴ سوره یوسف برمی‌آید که دیدن برهان ربّ که به معنای مشاهده حضوری پروردگار است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۱: ۱۱۶) مانع از قصد و آهنگ گناه و تمایل به آن شد (همان: ۱۲۹) نیز از جمله بعد: «كذَلِك لِنَصْرِفَ عَنْهَا لِسُوءِ وَ الْفَحْشَاءِ» برمی‌آید که حضرت یوسف (ع) تمایلی به گناه پیدا نکرد و گرنه گفته می‌شد یوسف را از گناه بازداشتیم (همان). بر این پایه، از این آیه شریفه استفاده می‌شود مفهوم عصمت از خطیئه که نمود عینی آن در ماجرای یاد شده در این آیه متجلی است، نوعی علم حضوری گرایشی است که چنان موجب تنفر از گناه می‌شود که حتی دارنده آن تمایل به گناه پیدا نمی‌کند؛ اما در ادامه آیه سخن از ریشه این نوع از ادراک است که می‌فرماید: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ». از این جمله که یک جمله تعلیلیه است، برمی‌آید دو عامل در عصمت و ریشه آن - که عبارت از تصرف الهی در مبدأ میل انسان و بازگرداندن از توجه به گناه است - نقش دارد و وجود این دو عامل در یوسف (ع)، موجب شده است که خداوند او را از گناه مصون بدارد. این دو عامل عبارت‌اند از: ۱) عبد بودن؛ ۲) مخلص بودن. روشن است از آن جا که جمله تعلیلیه است و جمله‌های تعلیلیه، ارتکازی و ارجاع به عقل انسان‌ها است، از آن برمی‌آید که هر کس این دو عامل را دارا باشد هر چند پیامبر و امام نباشد، خداوند ویژگی عصمت را به او ارزانی می‌دارد (ر.ک: روحی برندق، ۱۳۹۵ش: ۷۲-۷۳).

بنابراین، این پاسخ در مورد حضرت موسی (ع) و سایر انبیای الهی که ترس و اندوه به آنان استناد داده شده، غیرقابل پذیرش خواهد بود. لیکن این پاسخ در صورتی درست است که حوزه عدم امکان تصرف در مورد مخلصین توسط ابلیس و سایر شیاطین شامل هر گونه ترس و اندوه و سایر حالات و انفعالات و صفات روحی گردد و این در حالی است که از متن آیات نمی‌توان این گونه اطلاقی را استنباط کرد؛ بلکه آیات مربوط به عدم امکان تصرف در مورد مخلصین توسط شیطان به مناسبت حکم و موضوع، صرفاً اموری را شامل می‌گردد که در مورد آن نهی و دستور الزامی و یا حد اقل نهی تنزیهی صادر شده باشد که عدم انجام و ترک آن، ترک واجب یا ارتکاب حرام یا حداقل ترک مستحب یا ترک اولی یا انجام

عمل مکروه به شمار آید و مسئله کنترل امیال و حالات و انفعالات و عواطف مشمول این گونه امور نمی‌گردد. مثال مورد بحث در آیه مربوط به یوسف (ع) گرایش به یک عمل حرام است؛ بنابراین، از این راه نمی‌توان اثبات کرد که پیامبران به کنترل امیال و حالات و انفعالات و عواطف خود مکلف بوده‌اند؛ لذا حوزه عواطف خارج از قلمرو عصمت خواهد بود.

با این حال، این احتمال در صورتی صحیح است که متغیر مقابل ترس و اندوه در مورد انبیای الهی، منحصر در عصمت باشد و این در حالی است که متغیر دیگر اولیاء الله بودن است. چنانکه در آیه «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس / ۶۲) آمده است و نیز متغیر دیگر عدم اعتراض به خدا است که یک متغیر عقلی متناقض با ترس و اندوه است؛ مگر آنکه در مورد متغیر دوم گفته شود هر گونه ترس و لندوهی اعتراض به خدا به شمار نمی‌آید و اما تناقض اولیاء الله بودن با ترس و اندوه به این صورت قابل جمع است که مقصود از نفی ترس و اندوه از اولیاء الله گونه خاصی از ترس و اندوه یا در مورد امر یا امور خاصی است، نه اینکه اولیاء الله هیچ گونه ترس و لندوهی ندارند. بدین ترتیب، این وجه حداقل در مورد تمامی متغیرها نمی‌تواند پاسخ مناسبی برای رفع تضاد میان ترس و اندوه پیامبران الهی باشد.

در برون رفت از شبهه مورد بحث، ممکن است گفته شود موسی (ع) ترسید؛ اما وقتی خداوند گفت «قُلْنَا لَاحْفَ إِذْكَ أَنْتَ الْأَعْلَى» (طه / ۶۸)؛ گفتیم: مترس که تو خود برتری، اطمینان قلبی پیدا کرد و ترس او فرو نشست. واقعیت این است که این برون رفت، یک برون رفت عقلی است و به دو صورت قابل توجیه است: (۱) زمانی حضرت موسی (ع) هراسید و بعد از گذشت آن با سخن خدا اطمینان قلبی پیدا کرد؛ که این برون رفت جدیدی بجز برون رفت پیشین نخواهد بود؛ (۲) هم زمان با ترس و قبل از آن اطمینان قلبی پیدا کرد که در این صورت این برون رفت قابل پذیرش خواهد بود. لیکن این برون رفت، همان برون رفت «اقتضای مقام بشریت و مقام جمع الجمعی» است که در ادامه خواهد آمد؛ بنابراین، در هیچ صورت پاسخ مستقلی نخواهد بود.

از این گذشته، در پاسخ شبهه ممکن است گفته شود از آیات مورد بحث برمی‌آید که صرفاً حالت ترس در بدن رخ داده است، بدون آنکه روح متأثر شده باشد؛ بنابراین، مثلاً در

مورد حضرت ابراهیم (ع) به هیچ وجه قلباً از موضوع متأثر نشده است. لیکن باید توجه کرد. «روع» به حالت ترسی گفته می‌شود که در دل وجود دارد (مصطفوی، بی تا، ج ۴: ۲۸۰) نیز عبارات «نکره» (هود/ ۷۰)؛ «اوجس» (هود/ ۷۰)؛ «خيفة» (هود/ ۷۰) که در آیات مورد اشاره آمده، همگی بر ترس روحی حضرت ابراهیم (ع) اشاره دارد؛ بنابراین، این توجیه لفظی که مبتنی بر مباحث واژگانی و مفرداتی آیات، منکر ترس روحی ابراهیم (ع) است، صحیح نخواهد بود.

علامه طباطبایی با توجه به معنای لغوی «فأوجس» بر آن است که ترس برای حضرت موسی (ع) به صورت کامل اتفاق نیفتاد، بلکه فقط یک‌خطور قلبی بود که هیچ اثر عملی در او نداشت (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴: ۱۷۷)؛ زیرا «اوجس» در کتاب‌های معتبر لغت از ریشه «وجس» به معنای «صوت خفی» و به معنای «خطوری» که به ذهن انسان می‌آید و انسان را به فکر وادار می‌دارد» آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴: ۱۷۷-۱۷۸). علامه طباطبایی (ره) روایت منقول از امیرمؤمنان علی (ع) را که در برون رفت آینده ذکر خواهد شد، بر این معنا حمل کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴: ۱۸۴) لیکن باید توجه داشت از عبارت «ولي مدبراً ولم يعقب يا موسى اقبل ولا يحف» (قصص / ۳۱)؛ پشت کرد و برنگشت. ای موسی، پیش آی و مترس که تو در امانی. عبارتت مشابهی که در سوره نمل، آیه ۱۰ آمده است، کاملاً برمی‌آید که حضرت موسی (ع) واقعاً ترسیده و این ترس دلش را نیز فرا گرفته، به طوری که متعاقب آن فرار کرده و به پشت سر خود نیز نگاهی نکرد؛ بنابراین نمی‌توان فقط به واژه «اوجس» تکیه و از مضمون ادامه آیات صرف نظر کرد. پس با توجه به سیاق آیات و کل ماجرا نمی‌توان پذیرفت که این ترس فقط یک پیش‌زمینه و یا خطور خفیف ذهنی بوده است. بدین ترتیب، این برون رفت لفظی (مبتنی بر ارائه معنای مفردات آیه و ریشه واژه اوجس) هر چند در مورد مفردات آیه و نیز با تعبیر «فی نفسیه» که در آیه «فأوجس فی نفسیه خيفة موسى» (طه/ ۶۷) که مربوط به ترس دوم حضرت موسی (ع) در مقابله با ساحران است، سازگار است؛ لیکن هرگز نمی‌تواند مفاد آیات مربوط به ترس اول که فرار و گریز را در پی داشته است، توجیه کند؛ از این رو قابل پذیرش نخواهد بود.

بدین ترتیب، اگرچه علامه طباطبایی (ره) بر آن است که ترس از چیزی برای انبیای

الهی به گونه‌ای که در ادراک درونی و روح آنها تأثیر بگذارد، معنا ندارد؛ اما لرز و حالت فیزیکی مانند جا خوردن در اثر شنیدن صدای ناگهانی نه تنها برای پیامبران الهی اشکال ندارد؛ بلکه طبیعی بوده و لازمه بشر بودن آنها است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۷: ۱۹۱)؛ لیکن باید توجه کرد که واژه «فَفَزِعَ» بر اساس لغت به معنای ترس درونی شدید است که آثار آن در بدن انسان نیز ظاهر شود (مصطفوی، بی تا، ج ۹: ۸۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۴۷۲؛ موسی و صعیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۶۷) و دلیل بر این ادامه آیه است که می‌فرماید: «قَالُوا لَا تَخَفْ» و حمل آن بر اساس این برون رفت لفظی که از پشتوانه عقلی برخوردار است، به لرز فیزیکی، پذیرفتنی نیست.

در مواجهه با شبهه مورد بحث ممکن است گفته شود حضرت موسی (ع) از مار نترسید؛ بلکه از گمراهی مردم و تأثیر نداشتن معجزه در آنها ترسید. امیرمؤمنان علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «لم یوجس موسی (ع) خيفة علی نفسه بل أشفق من غلبة الجهال و دول الضلال»؛ (علی بن ابی طالب (ع) ۱۴۱۴ق، خطبه ۴: ۵۱) ترس حضرت موسی (ع) برای خودش نبوده؛ بلکه از غلبه جاهلان و رسیدن دولت به دست افراد گمراه ترسید.

لیکن باید توجه کرد که این فرمایش امیرمؤمنان (ع) با مورد دوم ترس حضرت موسی (ع) که هنگام برخورد با ساحران و مشاهده سحر آنان احساس کرد تطبیق می‌کند و این وجه برون رفت موجهی برای عملکرد حضرت موسی (ع) در این موقعیت است؛ ولی در مورد اول ترس حضرت موسی (ع) که بدون حضور ساحران و هنگام دریافت وحی و تبدیل شدن عصا به مار بزرگ رخ داد، کاربرد ندارد و نمی‌توان سخن امیر مؤمنان (ع) را به آن ناظر دانست؛ زیرا در آنجا حضرت موسی (ع) تنها بود و از مار ترسید، نه از گمراهی و تأثیر نداشتن معجزه او بر سحر ساحران. بدین ترتیب، این برون رفت که یک برون رفت عقلی با توجه به غایت و هدف ترس است، صرفاً در تفسیر ترس مرحله دوم حضرت موسی (ع) کارساز بوده و در تحلیل و تفسیر همه آیات مربوط به ترس حضرت موسی (ع) کارساز نخواهد بود.

۲-۱. وجوه کارآمد؛ تبیین اخلاقی و عرفانی

ترسیدن که عبارت از تأثر روح انسان از دیدن امور ناخوشایند است، در هر صورتی مذموم نیست؛ بلکه در صورتی که موجب شود انسان نظر و تدبیر خود را از دست دهد و از

اقدام در برابر امور ناخوشایند ناتوان گردد، مذموم و از رذایل اخلاقی است. ترس حضرت ابراهیم (ع) با توجه به شجاعت مثال زدنی که قرآن کریم از او گزارش می‌کند، قطعاً از نوع اول بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۰: ۳۲۱).

به عبارت دیگر، گاه ترس در برابر شجاعت به معنای دلیری قرار می‌گیرد. در این معنا ترسو کسی است که از انجام کارهایی که احتیاج به شجاعت و اعتماد به نفس دارد خودداری می‌کند. این نوع ترس یک رذیله اخلاقی و زیر مجموعه جبن است، (نراقی، بی تا، ج ۱: ۱۰۳، ۲۴۵، ۳۱۶) اما یک نوع ترس است که جزء سرشت بشری است؛ لذا اگر در آیاتی از قرآن کریم می‌فرماید اولیاء الله حزن و خوف ندارند: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس / ۶۲)؛ آگاه باشید که بر دوستان خدا نه بیمی است و نه آنان اندوهگین می‌شوند. اما در آیاتی دیگر از ترس حضرت ابراهیم (ع) و موسی (ع) سخن به میان آمده است. این اختلاف ناظر به دو جنبه بشریت و نورانیت آنان است. جنبه بشریت آنان اقتضا می‌کند که در هنگام ترس بترسند، در هنگام غم و اندوه گریه کنند و...، اما این منافاتی با مقام نورانیت و اتصال و توجه تام آنان به حضرت حق ندارد. همان گونه که در شبهه ترس حضرت ابراهیم (ع) گفته شد، اقتضای مقام بشریت این است که پیامبر خنده، گریه، ترس و... داشته باشد. اگر پیامبر احساسات و عواطف انسانی نداشته باشد، نمی‌تواند برای فراز و نشیب زندگی بشر عادی الگوی مناسبی باشد؛ اما مهم این است که هر کدام از انبیای الهی به اندازه مقام نورانیت خود، جنبه بشری خود را تحت الشعاع این مقام قرار می‌دهند؛ بنابراین چنین ترسی طبیعی بوده و منافاتی با مقام عصمت انبیای الهی ندارد. بنابر آنچه گفته شد ترس موسی (ع) به معنای جبن و ترسو بودن نیست؛ بلکه از گونه ترسی است که جزء لاینفک جنبه بشری است؛ یعنی سرشت بشری به این صورت است که وقتی با یک امر وحشتناک روبرو می‌شود می‌ترسد و این امر خللی در عصمت آن بزرگوار ایجاد نمی‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۵۹؛ بغوی، بی تا، ج ۳: ۲۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۲: ۷۴-۷۳).

اگر شکوه از مصائب و سختی‌ها «الی الله» باشد، اشکالی ندارد؛ ولی اگر «عن الله» باشد، مغایر با شکر، صبر و رضا بوده و ناپسند است؛ بنابراین، اگر انسان ناراحتی خود از سختی، مصائب و مشکلات خود در زندگی دنیوی را به هر شکل ممکن، به درگاه الهی عرضه کند و

با خداوند در میان بگذارد، نه تنها ایرادی ندارد، بلکه خوب و ممدوح است؛ زیرا هیچگاه زندگی انسان، بدون سختی، مصیبت و ناراحتی نیست و در زندگی اجتماعی، ناراحتی‌هایی از سوی خانواده، دوستان، اجتماع و یا به صورت ناخواسته برای انسان پیش می‌آید. اگر در چنین شرایطی انسان به خداوند پناه برده و به درگاه الهی عرض شکوه و یا حاجت کند، نه تنها ایرادی ندارد، بلکه در این موارد درد دل کردن نزد انسان مؤمن نیز توصیه شده است. در

روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «وَأَيُّ رَجُلٍ مُؤْمِنٍ شَكَاهُ حَاجَتَهُ وَ صَرَّهٖ إِلَىٰ مُؤْمِنٍ مِّثْلِهِ، كَأَنْتَ شَكَاوَاهُ إِلَىٰ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۱۴۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۲۱)؛ هر مؤمنی که حاجت و ناراحتی خود را با برادر مؤمنی در میان بگذارد، گویی با خداوند بلند مرتبه در میان گذاشته است. در روایت مشابهی در نهج البلاغه نیز امیر مؤمنان علی (ع) همین توصیه را فرموده‌اند (علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۱۴ق، رحمت ۴۲۷: ۵۵۱).

برخی این موضوع را به این صورت تحلیل کرده‌اند که میان «رضا به قضا» و «رضا به مقضی» تفاوت است (ابن عربی، ۱۳۷۰ق، ج ۱: ۱۷۴؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۸؛ جندی، ۱۴۲۳ق: ۶۰۸؛ قاسانی، ۱۳۷۰ق: ۲۶۵؛ قیسری، ۱۳۸۷ق: ۱۰۰؛ غراب، ۱۴۱۶ق: ۳۰۸-۳۰۶) قضا فعل خداوند است که اراده کرده و محقق شده است؛ ولی مقضی آن چیزی است که قضا در آن پیاده شده است. بنابراین، اگر انسان از خود سختی و مصیبتی که اتفاق افتاده، ناراحت باشد، طبیعی بوده و اقتضای خلقت بشری وی است و هیچ ایرادی بر او وارد نیست؛ ولیکن اگر از خداوند به دلیل آنچه به انسان رسیده و یا مصیبتی که تحقق یافته ناراضی بوده و گلایه کند، خلاف رضاست و از اولیاء الهی چنین انتظاری نیست.

در مورد حضرت یعقوب (ع) نیز مطلب فوق قابل تعمیم است. یعقوب (ع) در فراق فرزندش که هم برای او بسیار عزیز بود و هم ناجوانمردانه مورد حسادت برادرانش قرار گرفته بود، به شدت ناراحت و غمگین بود و آنقدر بی‌تابی کرد که بیمار شد؛ ولی هیچ‌گاه از خداوند به دلیل این سختی‌ها شکایت نکرد و هیچ اعتراضی از خداوند نه بر زبان آورد و نه از دلش گذشت: «قَالَ أَيُّمَا أَشْكَوْهُ بِي وَ جَزَيْتَنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یوسف/ ۸۶). بنابراین، این برون رفت عقلی - لفظی که مبتنی بر تحلیل مسأله ترس و تقسیم آن به مذموم و ممدوح و نیز تحلیل مسأله رضا به قضا و نیز تحلیل واژگان و عبارات آیه مورد بحث است، موجه خواهد بود.

در پاسخ شبهه در یک وجه عرفانی می‌توان گفت که انبیای الهی به اعتبار دارا بودن مقام نورانیت بر ترس فائق می‌آیند و ترس و دیگر امور بشری آنها مغلوب مقام نورانیت آنها است. به عبارت دیگر، ترس در صورتی ایمان و یقین آنان را تحت تأثیر قرار دهد ایراد دارد؛ ولی اگر ایمان و یقین آنها را تحت تأثیر قرار ندهد، بلکه مغلوب مقام یقین آنها باشد، نه تنها اشکال ندارد که اگر اصلاً نترسند بشر عادی نبوده و نمی‌توانند برای دیگران الگو باشند. بدین ترتیب، برون رفت این شبهه با توجه به مقام جمع الجمعی پیامبران و اوصیای الهی و تفکیک مقام نورانیت و بشریت آنان نیز ممکن است. آن بزرگواران (ع) از یک سو به دلیل مقام نورانیتی که دارند، در اوج توحید، تسلیم و رضا در برابر افعال الهی هستند، از سوی دیگر از جهت بشری، بالاترین احساس و عواطف را دارا هستند؛ لذا ضمن این که نسبت به خانواده و فرزندان خود بیشترین عاطفه را دارند و در از دست دادن آنها غمگین و سوگوار می‌شوند، در برابر افعال الهی نیز کاملاً تسلیم و راضی هستند و همواره جنبه بشریت آنان تحت الشعاع مقام نورانیت آنان است. این برون رفت لفظی - عقلی که هم با ظاهر آیات سازگار است و هیچ اشتباه در تفسیر مفردات و مخالفت با ظهور و سیاق آیات در آن دیده نمی‌شود و هم مبتنی بر تحلیل مفهوم ترس و تقسیم آن به مذموم و غیر مذموم است، در رفع شبهه موّجه است (ر.ک: روحی برندق، ۱۳۹۷ش: ۶۵-۶۸).

۲. تحلیل انواع برون رفت‌ها در نسبت حسادت به حضرت سلیمان (ع)

۱-۲. وجوه ناکارآمد

بسیاری از مفسران این پاسخ را پذیرفته‌اند که عبارت «لا ینبغی لاحد من بعدی» کنایه از عظمت مُلک بوده و هیچ توجهی به دیگران ندارد، بدین ترتیب درخواست حضرت سلیمان (ع) در این جمله، صرفاً مُلک و فرمانروایی جهان‌گشایی است که خیلی بزرگ و عظیم است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۷: ۲۰۵؛ قاری، ۲۰۰۱م، ج ۲: ۳۰۴) ولی این برون رفت، معنای کنایی مناسبی برای جمله مورد بحث نیست؛ زیرا این جمله بیانگر مقایسه مُلک حضرت سلیمان (ع) با مُلک دیگران است و استفاده معنای کنایی که مفاد آن عظمت مُلک باشد، به دور از ظهور جمله است؛ بنابراین، این توجیه لفظی مبتنی بر ارائه معنای کنایی از جمله، مخالف با ظهور جمله و ناکارآمد است.

برخی دیگر بر این عقیده‌اند که عبارت «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» اشاره به همان زمان دارد نه تمامی زمان‌ها، یعنی من که پیامبر هستم بیشتر از دیگران دارا باشم تا به این واسطه واجد کلامی نافذ شوم، یعنی یک پسوند به آن اضافه کرده‌اند (سید مرتضی، بی تا: ۱۳۳). لیکن این جواب با عبارت «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» که اطلاق دارد سازگار نیست و نمی‌توانیم بگویم همه زمان‌ها را شامل نمی‌شود؛ بنابراین، این برون رفت لفظی مبتنی بر تفسیر بدون مقید ناکارآمد خواهد بود.

گروهی دیگر گفته‌اند منظور ملک آخرت است نه ملک دنیایی (سید مرتضی، بی تا: ۱۳۳؛ رازی، ۱۹۸۸م: ۸۶) این پاسخ نیز قابل قبول نیست؛ زیرا با ظاهر عبارات قرآن که در مورد ملک دنیایی است مطابقت ندارد. بدین ترتیب، این برون رفت لفظی نیز تفسیر بلامقید و ناموجه خواهد بود.

برخی گفته‌اند منظور این است که ملک من پایدار باشد و کسی در این زمان جانشین من نشود (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۸: ۷۴۳) این پاسخ نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا با عبارت «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» که اطلاق و عموم آن شامل همه زمان‌های بعد از او می‌گردد، سازگار نیست. بر این اساس، این برون رفت لفظی تخصیص و یا تفسیر بلاوجه و ناکارآمد خواهد بود.

عده‌ای از مفسران بر این نظرند که حضرت سلیمان (ع) دریافته بود این مُلک عظیم معجزه اوست، از این رو از خداوند آن را درخواست کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۹۵؛ رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۶: ۲۰۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ش، ج ۱۹: ۲۸۲؛ سید مرتضی، بی تا: ۱۳۳؛ رازی، ۱۹۸۸م: ۸۶)؛ اما این برداشت از آن جهت پذیرفته نیست که از سیاق عبارات قرآن بر نمی‌آید که حضرت در مقام احتجاج و معجزه آوردن باشد، یعنی مردم از او نشان و دلیلی خواسته باشند و حضرت سلیمان (ع) از خدا این را خواسته باشد. از این گذشته، اشکال «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» و مقایسه مُلک خود با مُلک دیگران همچنان باقی است و پاسخ داده نشده است. بدین ترتیب، این برون رفت لفظی که درصدد تعیین مصداق مُلک ناظر به هدف استفاده از آن می‌باشد، در رفع اشکال ناکارآمد خواهد بود.

در یک تبیین عرفانی، ممکن است گفته شود آیه مورد بحث اشاره‌ای به مقام توحیدی حضرت سلیمان (ع) است که در مقایسه با مقام توحیدی پیامبر اکرم (ص) در سطح پایین‌تری

قرار دارد، یعنی حضرت بین خواستن و نخواستن از خداوند در مورد دستیابی به ملک گسترده و عظیم، خواستن را انتخاب کرده در حالی که لازمه مقام توحیدی بالاتر تسلیم بودن در برابر خواست خداست؛ بنابراین اگرچه حضرت سلیمان (ع) در مقام درخواست دچار اشتباه نشده، اما از جهت مقایسه مقامات توحیدی، این درخواست، بیانگر این است که مقام توحیدی حضرت سلیمان (ع) نسبت به مقام محمدی مقام نازل‌تری است و این سخن بدین معنا است که مقامات انبیاء دارای رده‌ها و درجات مختلف است، یعنی اگرچه همه انبیاء از مقام عصمت به یک نسبت برخوردار هستند؛ اما در مقاماتی مانند اخبات، اصطفاء، انابه، مخلصیت و... در سطوح مختلفی قرار دارند. «حیدر آملی» عارف شیعی در تفسیر عبارت «و لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (اسراء / ۵۵) می‌گوید این برتری و فضیلت در رسالت و نبوت نیست؛ زیرا همگی پیامبر و رسول بودند، بلکه در پذیرش ولایت، یعنی درجه و مقام توحیدی آنان است (آملی، ۱۳۶۷ش: ۴۹، ۲۰۸). بنابراین انبیای الهی از جهت کسب مقامات توحیدی متفاوت بودند. بر این اساس، از این عبارت نقص حضرت سلیمان (ع) ولی از مقام محمدی (ص) مستفاد می‌گردد؛ اما این برون رفت عقلی مبتنی بر تحلیل مقام توحیدی متفاوت انبیای الهی اگرچه در اصل درخواست، برون رفت عرفانی عالی به شمار می‌آید، لیکن در توجیه خصوص درخواست مُلک عظیم برای خود و نه برای دیگران، ناکارآمد است.

۲-۲-۱. وجوه کارآمد؛ تبیین اخلاقی

درخواست نعمت (اعم از دنیوی، اُخروی و معنوی) از خداوند در صورتی که خواسته در جهت خیر باشد، نه تنها حسادت به شمار نمی‌آید که «غبطه» به شمار آمده و مطلوب است (نراقی، بی تا، ج ۲: ۱۴۸) توضیح آنکه حسادت از صفات نفسانی و به این معناست که انسان روحیه‌ی زوال نعمت دیگران را داشته باشد. کسی که این صفت را دارا باشد، حتی اگر با خود حدیث نفس نکند و سخنی هم به زبان هم نیاورد، مبتلا به صفت «حسادت» است. اگر انسان ذهن خود را به این صفت مشغول و یا به زبان بیاورد، یا کاری علیه دیگری انجام دهد، این صفت درونی حسادت را در بیرون اجرا کرده است. البته آرزوی داشتن نعمتی که دیگران دارند، همیشه به معنای حسادت نیست. این خواسته‌ی درونی تنها در صورتی حسادت تلقی

می‌شود که انسان آرزو کند فقط او این نعمت را داشته و دیگران از آن محروم شوند. برای مثال اگر انسان آرزو کند فردی که به کار خیر مشغول است، در کارش موفق نباشد، حسادت است؛ ولی اگر مشابه همان کار را از خدا برای خود بخواهد، به آن «غبطه» می‌گویند که نه تنها اشکالی ندارد، بلکه ممدوح و مستحب است. آیات متعدد قرآن ناظر به این است که در این گونه امور باید از دیگران سبقت گرفت (بلاغی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۳۴؛ رازی، م ۱۹۸۸: ۸۰)^۱ بنابراین، با توجه به آیات قرآن چنین درخواستی در نعمت‌های آخرتی و امور معنوی و کمالات اشکالی ندارد؛ اما برای نعمت‌های دنیوی چند حالت می‌توان متصور شد: (۱) انسان نعمتی مشابه نعمت دیگری از خدا بخواهد. به عنوان مثال بگویند خدایا خانه‌ای مانند خانه فلانی به من بده. این حالت به طور قطع حسادت نیست؛ زیرا هم برای خود خواسته و هم برای دیگران. (۲) انسان به خواسته‌ی دنیایی خود یک پسوند «برتر» و در جهت خیر اضافه کند. به عنوان مثال بگویند خدایا او خانه‌ی بزرگی دارد به من بزرگترش را بده تا خانواده‌ام در آسایش باشند و کارهای خیر انجام دهم. این حالت هم نه تنها اشکال ندارد؛ بلکه مستحب است. در روایت است شخصی خدمت یکی از ائمه (ع) رسید و گفت: من نسبت به جمع آوری مال دنیا خیلی علاقه‌مند هستم، حضرت فرمود قصد داری با این همه مال چه کاری انجام دهی؟ راوی گفت می‌خواهم خانواده‌ام در رفاه و آسایش باشند. حضرت فرمود این امر، دنیایی نیست، بلکه آخرتی است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۷۲). (۳) انسان در خواسته دنیایی خود هیچ جهت خیری نداشته باشد و با دیگران مسابقه بگذارد مثلاً بگویند خدایا او خانه‌ی بزرگی دارد من بزرگترش را می‌خواهم. این حالت اگرچه حرام نیست؛ اما مکروه است. فیض کاشانی و غزالی این مطلب را بسیار جالب توضیح می‌دهند که وقتی می‌گویی خدایا به او مال و ثروت دادی به من بالاتر از آن را بده، باید دقت کنی که به این دلیل که او دارد از خدا می‌خواهی، یا این که واقعاً چنین چیزی را می‌خواهی (غزالی، بی تا، ج ۳: ۱۴۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۳۳۰) این گفته بیانگر این است که معمولاً اینجا جای لغزش است؛ یعنی اگر هنگام

۱. حکم شریعت اسلامی در این مورد این است که اگر گوسفندانی در شب به کشتزار مردم بیابند و خسارتی را به آن وارد کنند از آنجا که صاحب گوسفندان وظیفه نگهداری آنها را در شب دارد، باید خسارت وارده را بپردازد؛ در حالی که اگر این اتفاق در روز بیفتد ایرادی بر صاحب گوسفندان وارد نبوده و صاحب کشتزار وظیفه حراست از مَلک خود را دارد. ر. ک: نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۳: ۴۰۲؛ طباطبایی کربلایی؛ ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۶۳.

درخواست بالاتر، در دل انسان این باشد که دیگری کم داشته باشد، حسادت به شمار می‌آید. بدین ترتیب این برون رفت عقلی مبتنی بر تحلیل مفهوم حسادت و تقسیم آن به مذموم و غیرمذموم و درخواست حضرت سلیمان (ع) که از جهت لفظی نیز با دلالت مطابقی آیه مورد بحث سازگار است، موجه خواهد بود.

برخی دیگر مانند «فخر رازی» در پاسخ به این شبهه گفته‌اند: خداوند برای هر پیامبری ریاضت خاصی قرار داده است. پیامبری مانند حضرت نوح (ع) باید بر مخالفت قوم خود و از دست دادن فرزند صبر کند، پیامبری دیگر هم مانند حضرت سلیمان (ع) باید مال و اموال بسیار داشته باشد؛ اما بر خلاف روحیه خود ریاضت بکشد و به آن آلوده نگردد (رازی، ۱۹۸۸م: ۸۶)؛ اما این برون رفت پاسخ مستقلی نیست، بلکه از فروع برون رفت پیشین است؛ یعنی حضرت سلیمان (ع) با وجود عدم کشش نفس به حکومت داری، از خداوند این را درخواست کرده تا به وسیله برخوردار بودن از انواع تجملات دنیایی و عدم استفاده شخصی از آنها ریاضت بکشد و به سوی آن کشش نداشته باشد و خدا را نیز شکرگزار باشد؛ همان گونه که قرآن او را از بندگان محض خداوند و شاکر معرفی کرده است. (ص / ۳۰؛ نمل / ۴۰) و این همان جهت خیری است که در این درخواست مُلک عظیم نهفته است و در شمار یکی از فروع برون رفت پیشین می‌گنجانند. بدین ترتیب، این برون رفت نیز، برون رفتی مرگب از عقلی - لفظی و موجه است.

در این راستا، ممکن است گفته شود حالات انبیاء و اولیاء الهی متفاوت است. گاهی به عظمت حضرت حق توجه می‌کنند و آن را پشتوانه خود می‌بینند، لذا استعزاز به عزت الهی می‌کنند و خود را بزرگ نشان می‌دهند؛ اما گاهی به فقر و ناداری خود توجه و ابراز خاکساری و ذلت می‌کنند. در کلمات امام حسین (ع) در دعای عرفه است که می‌فرماید:

« (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵: ۲۲۶)؛ خدایا چگونه سَر بلند کنم در حالی که در کانون دلت قرار دارم ولی در عین حال

چگونه احساس سرافرازی و عزت نکنم در حالی که تو مرا به خود نسبت می‌دهی و بنده خود می‌خوانی. نیز می‌فرماید: «إلهی کیف لا أفتقر و أنت الذی فی الفقراء أفتتی...» (همان)؛ خدایا چگونه احساس نیاز نکنم و حال آن که همه وجود مرا فقر فرآور گرفته‌است. حضرت سلیمان

(ع) نیز در چنین موقعیتی قرار گرفته و از خداوند درخواست مُلکِ عظیم کرده است. لیکن این پاسخ نمی‌تواند جواب مستقلی باشد، بلکه با ضمیمه برون رفت پیشین قابل پذیرش خواهد بود و در واقع استعزاز به عزّ الهی، جهت خیر والایی است که عمل حضرت سلیمان (ع) را از حسادت مذموم به حسادت ممدوح و غبطه مبدل می‌سازد و این جهت خیر، به لحاظ اینکه سیر بر اساس اسمای جلال و جمال الهی و در اینجا عمل و سیر بر اساس اسماء و صفات جلال الهی است، وجه خیر والایی در سیر عملی خواهد بود. بدین ترتیب، این برون رفت مرکب عقلی - لفظی نیز موجه خواهد بود.

چنانکه در برون رفت از شبهه، ممکن است گفته شود حضرت سلیمان (ع) مُلکِ عظیم را برای استفاده در راستای اهداف الهی درخواست کرده است. این برون رفت نیز جواب مستقلی به شمار نمی‌آید، بلکه مطابق با برون رفت پیشین و تعبیر دیگری از آن است.

نتیجه پژوهش

حاصل پژوهش حاضر در زمینه چالش ناسازگاری بیم و اندوه پیامبران الهی با مقام عصمت و از اولیاء الله بودن آنان سامان یافته، این است که از میان انواع برون رفت های عقلانی و لفظی که در برون رفت از شبهه مورد اشاره ارائه گردید، پاسخ شبهه به اینکه (۱) ترس به روح پیامبران سرایت نکرده است یا (۲) اساساً این مسأله خارج از قلمرو و لزوم عصمت پیامبران است یا (۳) ترس و اندوه نپاییده و بلافاصله اطمینان قلبی حاصل شده است یا (۴) ترس از گمراهی مردم، ناکارآمد است یا در تمامی موارد کارآمد نیست و اما دو وجه: (۱) پذیرش ترس و اندوه و ارجاع آن به ترس ممدوح؛ (۲) اینکه ترس و اندوه اقتضای مقام بشریت و جمع الجمعی پیامبران الهی است، پاسخی کارآمد در شبهه مورد بحث است.

چنانکه دستاورد پژوهش حاضر در زمینه استناد حسادت به حضرت سلیمان (ع) و در برون رفت از این چالش این است که اگرچه پاسخ‌های متعدد در برون رفت از این چالش ارائه شده است، لیکن بیشتر این برون رفت ها خود دچار چالش لفظی یا عقلی هستند و انحصاراً یک پاسخ کارآمد است و آن برون رفت عقلی مبتنی بر تحلیل مفهوم حسادت و تقسیم آن به مذموم و غیرمذموم و ممدوح بودن درخواست حضرت سلیمان (ع) است به لحاظ مصالح گوناگونی که بر آن مترتب بوده است.

منابع و مأخذ

۱) قرآن کریم.

- ۲) ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰ق). **فصوص الحکم**. تهران: الزهراء.
- ۳) ----- (بی تا). **الفتوحات المکیه**. اول. بیروت: دارالصادر.
- ۴) آملی، حیدر. (۱۳۶۷ش). **المقدمات من کتاب نصّ النصوص**. تحقیق هانری کرین. تهران: انتشارات توس.
- ۵) بغوی، خالد عبدالرحمن العک. (بی تا). **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی)**. بیروت: دار المعرفة.
- ۶) بلاغی، محمدجواد. (۱۴۰۵ق). **الهدی الی دین المصطفی**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۷) بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **انوار التنزیل و اسرار التاویل (تفسیر بیضاوی)**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۸) جندی، مؤیدالدین محمود. (۱۴۲۳ق). **شرح فصوص الحکم**. قم: بوستان کتاب.
- ۹) حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). **هدایه الامه الی احکام الائمه (ع)**. مشهد مقدس: آستانه الرضویه المقدسه، مجمع البحوث الاسلامیه.
- ۱۰) خوئی، حبیب‌الله الهاشمی. (بی تا). **منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه**. سید ابراهیم المیانجی. الرابعه. طهران: مطبعة الاسلامیه، بنیاد فرهنگ امام المهدی (عج).
- ۱۱) رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۱ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۲) ----- (۱۹۸۸م). **عصمة الانبیاء**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۳) روحی برندق، کاووس. (۱۳۹۵ش). **قلمرو عصمت فاطمه زهراء (س) در حدیث (فاطمه بضعه منی)**. پژوهش‌های اعتقادی کلامی. دوره ۲۲. شماره ۲۲. صص ۶۹-۹۰.
- ۱۴) ----- (۱۳۹۷ش). **اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث: با تأکید بر مناظره‌های امام رضا (ع)**. مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی.. دوره ۲۲، شماره ۷۴. صص ۷۴-۵۳.
- ۱۵) زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل**. بیروت: دارالکتب العربی.
- ۱۶) سید مرتضی، علم‌الهدی، علی بن حسین. (بی تا). **تنزیة الانبیاء علیهم السلام**. قم: دار الشریف الرضی.
- ۱۷) طباطبایی کربلایی، علی بن محمدعلی. (۱۳۸۲ق). **ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل (ط - الحدیثه)**. قم: مؤسسه آل‌البت (ع) لاحیاء التراث.
- ۱۸) طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۳ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- ۱۹) طبرسی، امین‌الدین یوعلی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
- ۲۰) عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین. (۱۳۷۰ش). **شرح فصوص الحکم ابن عربی (قاسانی)**. قم: بیدار.
- ۲۱) علی بن ابی‌طالب (ع)، امام اول. (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغه (صبحی صالح)**. قم: دار الهجره.
- ۲۲) غراب، محمود محمود. (۱۴۱۶ق). **شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الاکبر محیی‌الدین بن العربی (الغراب)**. دمشق: مؤلف.
- ۲۳) غزالی، ابوحامد محمد، (بی‌تا)، **احیاء علوم الدین**، تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دارالکتب العربی، اول.
- ۲۴) فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۷۶ش). **المحجبه البیضاء فی تهذیب الاحیاء**. ۱۰ جلد. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- ۲۵) ----- (۱۴۱۵ق). **تفسیر الصافی**. تحقیق: حسین اعلمی. دوم. تهران: انتشارات صدر.
- ۲۶) فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**. قم: موسسه دار الهجرة.
- ۲۷) قاری، ملاعلی. (۲۰۰۱م). **شرح الشفا**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۸) قیصری، داود بن محمود. (۱۳۸۷ش). **شرح فصوص الحکم**. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- ۲۹) کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۰) مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: موسسه الوفاء.
- ۳۱) مصطفوی، حسن. (بی‌تا). **التحقیق فی کلمات القرآن**، سوم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۳۲) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵ش). **تفسیر نمونه**. ۲۷ جلد. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۳) موسی، حسین یوسف. (۱۴۱۰ق). **الإفصاح فی فقه اللغة**. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳۴) نجفی، محمدحسن بن باقر. (۱۳۶۲ش). **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**. ۴۳ جلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۵) نراقی، مهدی بن ابی‌ذر. (بی‌تا). **جامع السعادات**. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

References

1. The Holy Quran.
2. Ibn Arabi, Mohiuddin. (۱۳۷۰ AH). *Fusus al-Hikam*. Tehran: Al-Zahra.
3. ----- (No Date). *Al-Futuhat al-Makkiyah*. First ed. Beirut: Dar al-Sadir.
4. Amoli, Haidar. (۱۳۶۷). *Al-Muqaddamat min Kitab Nas al-Nusus*. Research by Carbon. Tehran: Toos Publications.
5. Baghawi, Khalid Abdul Rahman al-Ak. (No Date). *Maalim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Baghawi)*. Beirut: Dar al-Marifah.
6. Balaghi, Mohammad Jawad. (۱۴۰۰ AH). *Al-Huda ila Din al-Mustafa*. Beirut: Al-Alami Institute for Press.

۷. Beydawi, Abdullah bin Omar. (۱۴۰۵ AH). Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Tawil. (Tafsir al-Beydawi). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi
۸. Jundi, Maiyyiduddin Mahmoud. (۱۴۲۳ AH). Sharh Fusus al-Hikam. Qom: Bustan Ketab.
۹. Hur Amili, Muhammad bin Hassan. (۱۴۱۴ AH). Hidayat al-Ummah ila Ahkam al-A'immah (AS). Mashhad: Astana Qods al-Razawiyah, Majma al-Buhuth al-Islamiyah. Imam al-Mahdi Cultural Foundation.
۱۰. Khoi, Habibullah al-Hashimi. (No Date). Minhaj al-Bara'ah fi Sharh Nahj al-Balaghah. Seyed Ibrahim al-Miyajaji. Forth ed. Tehran: Imam al-Mahdi Cultural Foundation.
۱۱. Razi, Fakhruddin Muhammad ibn Omar. (۱۴۲۱ AH). Mafatih al-Ghaib. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۱۲. -----, (۱۹۸۸ AD). Ismat al-Anbiya'. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۱۳. Ruhi Barandaq, Kavus. (۱۳۹۵). The scope of Fatima Zahra's infallibility in the hadith of "Fatima Bid'at-un Minni". Theological Belief Research. Vol. ۲۲, No. ۲۲, pp. ۹۰-۶۹.
۱۴. -----, (۱۳۹۷). The ethics of dialogue in the Qur'an and hadith; Emphasizing the debates of Imam Reza (AS). Epistemic Studies at Islamic University. Seri. ۲۲, No. ۷۴, pp. ۷۴-۵۳.
۱۵. Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (۱۴۰۷ AH). Al-Kashshaf an Haqiq Ghawamid al-Tanzil wa Uyoun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۶. Seyed Murtaza, Alam al-Huda, Ali bin Hussein. (B). Tanzih al-Anbia' (AS). Qom: Dar al-Sharif al-Razi.
۱۷. Tabatabai Karbala'i, Ali bin Mohammad Ali. (۱۳۸۲ AH). Riyadh al-Masail fi Tahqiq al-Ahkam bi al-Dalail (New ed) Qom: Al al-Bayt (AS) Institute li Ihya al-Turath.
۱۸. Tabatabai, Mohammad Hussein. (۲۰۱۴). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: The Institute of Al-Alami Press.
۱۹. Tabarsi, Aminuddin Bu Ali, Fazl bin Hasan. (۱۳۷۲). Majma Al-Bayanfi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow.
۲۰. Kashi, Abdul Razzaq bin Jalaluddin. (۱۳۷۰). Sharh Fusus al-Hikam Ibn Arabi (Ghasani). Qom: Bidar.
۲۱. Ali bin Abi Talib (AS), the first Imam. (۱۴۱۴ AH). Nahj al -Balagha (Subhi Salih). Qom: Dar al -Hijrah.
۲۲. Ghurab, Mahmoud Mahmoud (۱۴۱۶ AH). Sharh Fusus al-Hikam min Kalam al-Sheikh al-Akbar Muhyiddin ibn Arabi (Ghasanai). Damascus: Muallif.
۲۳. Ghazali, Abu Hamid Muhammed, (No Date), Ihya Ulum al-Din, Abdul Rahim bin Hussein Hafiz Iraqī. Beirut: Dar al-Kutab al-Arabi, First Ed.
۲۴. Feyz Kashani, Mullah Mohsen. (۱۳۷۶). Al-Mahajjah al-Bayda fi Tahzib al-Ahya. ۱۰ volumes. Qom: Al-Nashr al-Islami Institute affiliated to Jamia al-Mudarrisin.
۲۵. -----, (۱۴۱۵ AH). Tafsir al-Safi. Research: Hossein Alami. Second. Tehran: Sadr Publications.
۲۶. Fayyumi, Ahmad bin Muhammad. (۱۴۱۴ AH). Al-Misbah al-Munir fi Gharib Sharh al-Kabir li al-Rafii. Qom: Dar al-Hijrah Institute.
۲۷. Qari, Mullah Ali. (۲۰۰۱). Sharh al-Shifa. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. ۲۸. Qaysari, Davood bin Mahmoud. (۱۳۸۷). Sharh Fusus al-Hikam. Tehran: Scientific Cultural Publishing Company.
۲۹. Kulaini, Muhammad ibn Ya'qub. (۱۴۰۷ AH). Al-Kafi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۳۰. Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi. (۱۴۰۳ AH). Bihar al-Anwar. Beirut: Al-Wafa Institute.
۳۱. Mustafawi, Hasan. (No Date). Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran, Third ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۳۲. Makarem Shirazi, Nasir. (۱۳۷۷). Tafsir Nomooneh. ۲۷ volumes. Tehran. Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۳۳. Musa, Hussein Yusuf. (۱۴۱۰ AH). Al-Ifsah fi Fiqh al-Lughah. Qom: Maktab al-Ilam al-Islami.
۳۴. Najafi, Muhammad Hasan bin Baqir. (۱۳۶۲ AD). Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam. Dar Ihya al-Turath al-Islami.
۳۵. Naraqī, Mehdi bin Abizar. (No Date). Jami al-Saadat. Beirut: Al-Alami Institute for Press.



Criticizing and finding the roots of the doubt on the verses 43-47 of surah saba and its groundings by yusuf durrah haddad

Seyed Mohammad Reza Hosseininia^۱

Fatemeh Afrasiabi^۲

Abstract

Since some orientalists, seeing the set of Qur'anic teachings as superior to human thoughts and considering them unattainable except from the divine origin, have refused to acknowledge the revelation to be ascended to the Prophet (PBUH) and rather, have assumed the possibility of adapting these teachings from the Torah, the Bible and other previous divine books. Therefore, in line with insisting on this claim, they searched for clues and evidence from the text of the Quran in order to prove the inevitability of their theory. However, due to the many verses indicating the negation of this claim, the commonality of divine religions in generalities, the completion of the epistemological-ideological, jurisprudential and moral framework, and the expansion of the wide and concise teachings of the previous religions due to the improvement of human ability to comprehend and act, and the theory of the Prophet's different treatment regarding the People of the Book, it is very necessary to deal with these doubts, examine and criticize their claims. Yusuf Durrah Haddad claims that the Prophet (PBUH) constantly referred to the Torah and scholars of the People of the Book to form the teachings of the Qur'an. This research has achieved the following results with the descriptive-analytical method and the use of library-software resources and referring to Quranic verses and traditions: A) This claim is against the clear verses of the Qur'an, which indicate the negation of any origin to it other than God. B) The existence of narrations stating that the Prophet (PBUH) has not ever referred to the scholars of the People of the Book. C) Historical evidence indicates that the Prophet (PBUH) was Ummi (illiterate) and did not have a teacher. D) Lack of any report in history about it, in spite of sufficient motivation and history of enmity with the Prophet (PBUH). F) There is no reason that Prophet is studying Torah in particular; because other divine books have a similar position with the Torah. E) The verses indicating the invalidation of the polytheists' belief are based on their ignorance and lack of learning lesson from the divine book and prophet.

^۱ Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ilam University; Iran | m.hosseinia@ilam.ac.ir

^۲ PhD student of Quran and Hadith Sciences, Ilam University; Iran(responsible author) | f.afraziabi۱۳۵۶@gmail.com

Keywords: Yusuf Durrah Haddad, verses ۴۳-۴۷ of Saba, The People of the Book, Christians, Two Testaments.



ریشه یابی و نقدشبهه وارده بر آیات ۴۳-۴۷ سوره سبأ و مقدمات آن از طرف

یوسف دره حداد

سیدمحمد رضا حسینی نیا^۱

فاطمه افراسیابی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۷

چکیده

از آنجا که برخی از مستشرقان با برتر دیدن مجموعه معارف قرآن از اندیشه های بشری و غیر قابل وصول دانستن آنها جز از مبدأ عالم، از اعتراف به نزول وحی بر پیامبر (ص) ابا کرده و احتمال اقتباس این معارف از تورات و انجیل و دیگر کتابهای آسمانی پیشین را مطرح کردند؛ لذا در راستای اصرار بر این ادعا به جست و جوی قرائن و شواهدی از متن قرآن برای اثبات این نظریه اقدام نمودند، تا قطعی بودن احتمال خود را اثبات کنند؛ اما با توجه به وجود آیات فراوان دال بر نفی این ادعا، اشتراک ادیان الهی در کلیات، تکمیل چهارچوب معرفتی-عقیدتی، فقهی و اخلاقی و گسترش معارف مبسوط و مختصر ادیان پیشین به خاطر آماده تر شدن استعداد درک و عمل انسانها و تنوعی اختلاف مواضع پیامبر (ص) نسبت به اهل کتاب پرداختن به این شبهات، بررسی و نقد ادعای آنها بسیار ضرورت دارد. یوسف دره حداد مدعی است که پیامبر (ص) برای درس گرفتن آموزه های قرآن، پیوسته به تورات و علمای اهل کتاب مراجعه می نموده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه ای-نرم افزاری و استناد به آیات قرآن و روایات به این نتایج دست یافته است: الف) این ادعا با آیات صریح قرآن، که دلالت بر نفی مصدریت غیر خداوند دارد، مخالف است. ب) وجود روایاتی مبنی بر عدم ارجاع پیامبر (ص) به علمای اهل کتاب. ج) شواهد تاریخی حاکی از اُمی بودن پیامبر (ص) و نداشتن آموزگار. د) عدم ثبت گزارش در تاریخ علیرغم وجود انگیزه کافی و سابقه دشمنی با پیامبر (ص). و) دلیلی برای اختصاص درس گرفتن ایشان از تورات نیست؛ زیرا دیگر کتب آسمانی نیز موقعیتی مشابه با تورات دارند. (آیات دال بر ابطال عقاید مشرکان به دلیل جهل و عدم درس گرفتن آنها از کتاب آسمانی و پیامبری الهی است.

واژه های کلیدی: یوسف دره حداد، آیات ۴۳-۴۷ سبأ، اهل کتاب، نصارا، عهدین.

^۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام؛ ایران | m.hoseininia@ilam.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام؛ ایران (نویسنده مسئول) | f.afraasiabi1306@gmail.com

مقدمه

برخی از مستشرقان هنگامی که سطح معارف ناب و الهی قرآن را بالاتر از سطح معارف بشری یافتند، از اعتراف به این واقعیت و پذیرش نزول قرآن بر پیامبر (ص) ابا کردند؛ بنابراین به دنبال مطرح کردن نظریه‌ای مبتنی بر احتمال اقتباس قرآن از تورات و انجیل و دیگر کتابهای آسمانی رفتند و با اصرار بر این احتمال، کم کم به فکر افتادند تا شواهد و قراین محکمی از درون آیات قرآن، برای اثبات ادعای خود ارائه دهند. یکی از آنها نویسنده و محقق مسیحی لبنانی به نام «یوسف دره حداد» است که بیشتر از بیست سال از عمر خود را صرف پیدا کردن شواهد و قراینی از متن قرآن برای اثبات این نظریه کرد. دانشمندان ما معتقدند که هر چند این شبهه مورد توجه اسلام شناسان غربی قرار گرفت و قرن‌ها برای اثبات آن به دنبال قرائن و شواهد و تکثیر و تبلیغ آنها بودند؛ اما تعدادی از آنها چون (جرهارد بوئرینگ) (George Hard Bowering) و رودی پارت (Rudy Part)، به طور خیلی صریح نظریه اقتباس قرآن از تورات و انجیل را انکار می‌کنند (زمانی، ۱۳۸۵ش: ۱۴۳).

آقای یوسف دره حداد در تحقیقات گسترده خودش برای اثبات این مدعا، دوره سه جلدی «القرآن و الكتاب» را تألیف می‌کند که دارای سه محور اصلی؛ الف) اقتباس قرآن از کتابهای آسمانی پیشین به دلیل اشتراکات فراوان با آموزه‌های آنها؛ ب) مواضع متغیر پیامبر اسلام (ص) در برابر تورات و دیگر کتاب‌ها و ادیان آسمانی در دوران مکه و مدینه؛ ج) ترویج معارف تورات (الكتاب) توسط قرآن در بخش‌های عقاید، فقه و تصوف به زبان عربی (زمانی، ۱۳۸۵ش: ۱۵۰). ایشان در جلد اول کتاب، دوازده فصل را برای اثبات مدعای خود مطرح می‌کند و در فصل آخر دوازده دلیل را برای اثبات اقتباس قرآن از تورات آورده که به گمان وی، همه آنها بیان‌کننده اقتباس قرآن از «الكتاب المقدس» است (دره حداد، ۱۹۸۲م: ۱۸۵-۱۷۳). خلاصه و مجموعه آیات دوازده گانه مورد ادعای وی این است که مجموعه معارفی را که خداوند بر همه پیامبران فرستاده، تنها یک کتاب بوده که هر پیامبری بخشی از آن را فرا گرفته است (دره حداد، ۱۹۸۲م: ۱۸۵). یکی از این دلایل، تمسک به آیات ۴۳-۴۷ سوره سبأ است مبنی بر این که این آیات دلالت بر درس گرفتن پیامبر (ص) از تورات دارد، در حالی که مشرکین از آن محروم بودند و به سبب این محرومیت، نمی‌توانستند بفهمند که

آیات محمد توراتی و خدایی است؛ بنابراین مطالب قرآن در «الکتاب» وجود داشته و مراد از «الکتاب» در قرآن، تورات است که خداوند همه آن را به بنی اسرائیل و بخشی از آن را به پیامبر (ص) داده است و از آنجا که علمای اهل کتاب معلم پیامبر بودند، پیامبر را همانند فرزندانشان می‌شناختند و قرآن تصدیق کننده و تفصیل دهنده آموزه‌ها و معارف تورات و انجیل است.

پیشینه

«بررسی شبیهه وارده بر آیه ۹۴ سوره یونس از طرف یوسف دره حداد»؛ از نبی الله صدری فر، رجب اکبرزاده و محمد مولوی، فصلنامه تفسیر پژوهی، دوره ۴، شماره ۸، صفحات (۶۴-۸۷)، پائیز و زمستان ۱۳۹۶؛ این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی ادعای دره حداد در ذیل آیه مبنی بر ارجاع پیامبر به اهل کتاب برای رفع تردید از خود می‌پردازد؛ لذا علاوه بر اثبات عدم شک و تردید پیامبر (ص)، مدعای ایشان را دارای ۵ اشکال اساسی می‌داند؛ ناسازگاری با سیاق آیات تحدی و روح کلی حاکم بر قرآن، ناتوان در اثبات ادعای مطرح شده در روایات، وجود نمونه‌های قرآنی فراوان مانند آن، عدم دلالت «إن» بر وقوع و حتمیت در شرط و جزا و بر فرض محال به وجود چنین دلالتی، دیگران نسبت به پیامبر (ص)، اولی به شک و تردید است.

۱) «بررسی دیدگاه‌های یوسف دره حداد در باره اتهام نصرانیت به پیامبر اکرم (ص) در ترازوی نقد»؛ از محمد مولوی، ریانهباسستانی پاریزی و محسن نورایی؛ فصلنامه علمی پژوهشی، انجمن کلام اسلامی حوزه، سال ۵، شماره ۱۹، (صص ۹۹-۱۱۸)، زمستان ۱۳۹۶؛ این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی ابتدا به بیان دیدگاهها و دلایل یوسف دره حداد مبنی بر نصرانیت پیامبر (ص) پرداخته و مدعای ایشان را که مستند به برخی آیات قرآن است با دلایل و شواهد قرآنی، عقلی و تاریخی، مورد نقد و بررسی قرار داده و نادرستی این دیدگاه‌ها را به اثبات رسانده است.

۲) «دیدگاه اقتباس قرآن از منظر یوسف دره حداد»، از حسین فقیه، نشریه معرفت کلامی، بهار ۱۳۸۹، شماره ۱، صص (۱۲۷-۱۴۳)؛ در این پژوهش به

بررسی نظریه اقتباس قرآن یوسف دره حداد پرداخته که قرآن را کتابی جدید یا دربردارنده نبوتی مستقل نمی‌داند؛ زیرا اسلام و توحیدی که قرآن از آن تبلیغ می‌کند، همان اسلام و توحید تورات و انجیل، اما به زبان عربی است؛ از این رو، ایشان با بررسی اندیشه‌های اصلی مبانی نظری دیدگاه یوسف دره حداد، به نقد تفصیلی نظریه وی پرداخته، مهمترین اشکالات وارده بر ایشان را بیان می‌کند.

۳) بنابراین در مورد پیشینه این پژوهش باید گفت که دانشمندان اسلامی همواره به تحلیل و نقد آرای خاورشناسان مخصوصاً یوسف دره حداد درباره اسلام، قرآن و پیامبر (ص) پرداخته‌اند و آثار ارزشمند فراوانی را هم پدید آورده‌اند؛ اما در مورد این نقد و بررسی این شبیه تاکنون پژوهشی به صورت مستقل صورت نگرفته است.

مفاهیم

درس

در لغت به معنای: باقیمانده اثر شیء (فراهیدی، ق ۱۴۰۹: ج ۷، ۲۲۸؛ راغب، ۱۳۸۷ ش: ۳۱۱) پیوسته خواندن (قرشی، ۱۳۰۷ ش، ج ۲: ۳۳۸) خواندن، قرائت (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۴: ۷۰) و در اصطلاح عبارت است از چون باقی ماندن اثر چیزی در ذهن با پی در پی خواندن امکان دارد؛ لذا خواندن مداوم به واژه درس تعبیر می‌شود (راغب، ۱۳۸۷ ش: ۳۱۲). درس به معنای استمرار داشتن در تلاوت است (قرشی، ۱۳۰۷ ش، ج ۲: ۳۳۸) در این تحقیق معنای اصطلاحی آن، یعنی مراجعه پیوسته به کتابهای آسمانی مدنظر است.

تورات

در لغت از ریشه «تور» به معنای: عربی معروف، رسول بین قوم (ابن درید، ۱۳۸۶ ش، ج ۱: ۳۹۶؛ ابن سیر، بی‌تا، ج ۹: ۵۳۰) ظرفی که از آن می‌نوشند (موسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۴۵۵) جریان (فیروزآبادی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲: ۳۰) و در اصطلاح عبارت است از کتابی است که به صورت الواح بر حضرت موسی بن عمران نازل گردید و آن غیر از تورات موجود است

(قرشی، ۱۳۰۷ق، ج ۱: ۲۹۳) به معنای شریعت و علم است که از زبان عبرانی وارد زبان عربی شده است (خسروی حسینی، ۱۳۸۳ش، ج ۱: ۳۴۹) و در این تحقیق معنای اصطلاحی آن، یعنی کتابی که به صورت الواح بر حضرت موسی نازل شد، مد نظر است.

اقتباس

در لغت از ریشه «قبس» به معنای: أخذ شعله (قرشی، ۱۳۰۷ق، ج ۵: ۲۲۲) شعله آتش در رأس عود (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۴: ۹۴) گرفتن از شعله آتش (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۱۶۷) و در اصطلاح، طلب آتش است که به صورت استعاره برای خواستن و طلب علم و هدایت نیز به کار رفته است (راغب، ۱۳۸۷ق: ۶۵۲). شعله‌ای از آتش است که از آتشی برداشته می‌شود، أخذ شعله به طور استعاره به طلب علم و استفاده گفته می‌شود (قرشی، ۱۳۰۷ق، ج ۵: ۲۲۲) اقتباس از علم به معنای استفاده از آن است (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۴: ۹۴) در این تحقیق معنای اصطلاحی آن خواستن و طلب علم مورد نظر است.

الف) ریشه یابی و بررسی منشأ پیدایش شبیهه

در حقیقت ادعای یوسف دره حداد مبنی بر درس گرفتن محمد (ص) از تورات، بر اساس پیش زمینه‌هایی از قبل بوده است؛ چون آنها بر این باورند که پیامبر (ص) معارف قرآن را با توجه به معارف تورات و انجیل بیان کرده است. آن‌ها گاهی با ارائه شواهدی خارجی (مانند دیدار با ورقه بن نوفل و بحیرای راهب و بهره گرفتن پیامبر (ص) از تعالیم آنها) این مدعا را اثبات می‌کنند و گاهی متأسفانه با تمسک به خود آیات قرآن به دنبال اثبات نظریات خود هستند و گاهی هم برای محکم کاری ادله‌های خود به سراغ جوامع حدیثی اهل سنت می‌روند، که شواهد دال بر ادعای آنها در بین این کتابها فراوان یافت می‌شود. در برخی کتب معتبر اهل سنت مانند «تاریخ و تفسیر طبری» به دلیل وجود اسرائیلیات، داستان‌های ساختگی، قصص و اخبار منقول از اهل کتاب متأسفانه این فرصت را در اختیار خاورشناسان قرار داده است که با استناد به آنها اساس اسلام را زیر سؤال ببرند (خرمشاهی، ۱۳۷۲ش: ۱۶۹).

یوسف دره حداد معتقد است که اولین مصدر برای قرآن، خداوند است که مبدأ هر چیزی است و این عقیده ایمانی نزد مسلمانان است و کلام و جدالی در آن نیست؛ اما این عقیده بحث از مصادر ثانویه درباره قرآن را که پیامبر به سبب حضورش در آن محیط خاص، به طرق مختلف

تحت تأثیر آنها بوده است منع نمی‌کند (دره حداد، ۱۹۸۲م: ۱۷۳) و با تمسک بر این شواهد قرآن را نسخه عربی «الکتاب» دانسته و معتقد است که پیامبر اسلام (ص) نخست آموزه‌های قرآن را از علمای نصارا فرا گرفته و سپس همان آموزه‌ها را با زبان عربی به عرب‌ها انتقال داده است (دره حداد، بی تا: ۶۵-۶۶، ۱۸۵-۱۸۶؛ دره حداد، ۱۹۸۲م: ۱۷۹-۱۸۰). همچنین معتقد است که قرآن تفصیل و توضیح کتاب مقدس برای عرب زبان‌ها و تصدیق آن در میان آنان است (دره حداد، ۱۹۸۲م: ۱۸۸). او معتقد است که پیامبر پیش از بعثت نصرانی بود و پس از بعثت نیز هنگام شک در قرآن مأمور مراجعه به اهل کتاب و اساتید نصرانی‌اش بود (فقیه، ۱۳۸۹ش: ۹۳).

آن‌ها دو نفر را به عنوان واسطه‌های انتقال آموزه‌های تورات و انجیل به پیامبر معرفی می‌کنند: «بحیرای راهب» و «ورقه بن نوفل» (اسکندرلو، ۱۳۸۵ش، ج ۱۰: ۱۳۳). آن‌ها پنداشته‌اند که قرآن، نمادی از تلمود است که از عالمان یهود و دیگر ادیان که با جزیره العرب ارتباط نزدیک داشتند به پیامبر (ص) رسیده است و پیامبر (ص) قبل از آن که نبوت خود را علنی سازد با آن برخورد داشت (معرفت، ۱۳۸۵ش: ۲۴). در باور آقای یوسف دره حداد، برای قرآن مصدري غیر خداوند وجود دارد که به دلیل حضور پیامبر (ص) در محیط خاص و تحت تأثیر ارتباط ایشان با اهل کتاب بوده است و در حقیقت قرآن را نسخه عربی الکتاب (تورات) می‌داند که توسط پیامبر (ص) با توجه به آموزش‌های آنان برای مخاطبان پیامبر (ص) که عرب زبان بوده‌اند، تدوین شده است. در حقیقت، هدف یوسف دره حداد این است که ثابت کند قرآن از تورات اقتباس شده و بلکه یک نوع برگردان و ترجمه عربی آزاد آن است و پیامبر اسلام (ص) تغییرات و اضافاتی را در آن ایجاد کرده است؛ بنابراین قرآن استمرار و امتداد تورات و دین ایلام جلوه و شعبه‌ای از آیین یهود و مسیحیت است. او مسلمانان و مسیحیان و یهودیان را به پذیرش این نظریه و تعامل و همکاری مشترک دعوت می‌کند.

۱. ادعای یوسف دره حداد مبنی بر دیدار پیامبر (ص) با ورقه بن نوفل و کسب

معارف قرآن از ایشان

۱-۱. طرح ادعا

اولین مقدمه یوسف دره حداد این است که دیدار پیامبر (ص) با برخی از علما و

دانشمندان یهود و نصاری در کسب تعالیم تورات و انجیل از ناحیه پیامبر (ص) و اقتباس قرآن از عهدین مؤثر و کارآمد بوده است و در حقیقت اصرار آنها بر این احتمال سبب شده است که برای اثبات ادعای خود، در پی یافتن شواهدی محکم و مستدل باشند که گاه این شواهد برگرفته از جوامع معتبر حدیثی و کتب تاریخی است.

در برخی از کتب معتبر اهل سنت ادعا کرده‌اند که پیامبر (ص) قرآن را از «ورقه بن نوفل» که به کتب آسمانی دیگر مخصوصاً کتاب مقدس مسیحیت و یهودیت آگاهی داشته فرا گرفته است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳-۴؛ ابن هشام، بی تا، ج ۲: ۲۵۲-۲۵۵؛ طبری، بی تا، ج ۲: ۳۰۲) در تاریخ نیز آمده است که پیامبر در سن نه تا دوازده سالگی به اتفاق عمویش ابوطالب، سفری به شام داشت که در بین راه کاروان آنها در بازاری به نام بصری به راهبی به نام بحیرا برخورد کرد که به ابوطالب گفت: «من نشانه‌های نبوت را در سیمای این کودک می‌بینم، تو از او محافظت کن» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۷).

طبق روایات پس از نزول نخستین آیات وحی، خدیجه هر آنچه را که از پیامبر (ص) دیده و شنیده بود، به ورقه گزارش داد و ورقه به خدیجه بشارت داد که ناموس و سر اکبری که روزی به سوی موسی می‌آمد، امروز به سوی محمد (ص) آمده و این همان پیامبری است که عیسی بن مریم نوید آمدن او را داده بود. گویند این جا بود که پیامبر اسلام (ص) احساس آرامش کرد و فرمودند اکنون دانستم که پیامبرم. (ابن هشام، بی تا، ج ۱: ۲۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۱۶۲؛ طبری، بی تا، ج ۲: ۲۹۸-۳۰۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۲۶۸-۲۶۹؛ ابن کثیر، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۲۳۸؛ یعقوبی، ۱۳۸۹ش، ج ۱: ۲۹۸).

یوسف دره حداد نیز با تمسک به شواهد موجود معتقد است که پیامبر تحت حمایت خدیجه (س) و در جوار ورقه، حدود ۱۵ سال دین نصرانیت را با او فرا گرفته است و در حضور او ترجمه انجیل نصاری را به عربی که بر پایه دعوت و نبوت بود، آموخت (دره حداد، ۱۹۸۶م: ۷۸۴). پیامبر نابغه‌ای است که در خانواده نصرانی رشد نمود و در فاصله ۲۵-۴۰ سالگی تورات و انجیل را از استاد نصرانی‌اش ورقه بن نوفل فرا گرفت و نصرانی شد. در این مدت ۱۵ ساله در ماه‌های رمضان به همراه استادش ورقه در غار حراء به عبادت و مناجات خدا مشغول بود و پس از مرگ او به مقام ریاست نصارا در مکه و حجاز و پس از فوت بحیرا

به ریاست نصارا در کل جزیره العرب دست یافت (دره حداد، ۱۹۸۷م: ۹۷-۹۹، ۲۹۵-۳۰۰؛ دره حداد، بی تا: ۸۳-۸۴).

۱-۲. بررسی و نقد

واقعیت این است که چگونه پیامبر (ص) با گوش دادن به سخنان یک راهب مسیحی، به حیانی بودن مطالب و برانگیخته شدنش به مقام نبوت یقین پیدا کرده و آرامش از دست رفته خویش را بازیافته است، در حالی که این مطلب با برخی از آیات قرآن و روایات اهل بیت پیامبر (ص) همخوانی ندارد (طبرسی، بی تا، ج ۲: ۵۷۹-۵۸۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹م: ۳۳۱-۳۳۳) چگونه پیغمبری که با صعود به مدارج کمال و دستیابی به والاترین عقول از مدت‌ها پیش نوید نبوت را در خود احساس کرده حقایق بر وی آشکار نشده است؛ زیرا ما روایات معتبری در این زمینه داریم، مانند اینکه «خداوند قلب و روان پیامبر را بهترین و پذیراترین قلب‌ها یافت و آن گاه او را برای نبوت برگزید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸: ۵۲) و اینکه «خداوند متعال هیچ پیامبری را در طول تاریخ به میان مردم نفرستاد، مگر آن وقتی که عقل او کامل شده باشد و عقل او برتر از عقول تمام امتش باشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳).

آیت‌الله معرفت معتقدند چگونه چنین انسان متکاملی دچار نگرانی می‌شود و با تجربه یک زن و پرسش یک مرد کم سواد، این نگرانی از وی رفع می‌شود و مطمئن می‌شود که پیغمبر است! لذا این داستان علاوه بر منافات داشتن با مقام شامخ نبوت، با ظواهر آیات و روایات صادره از اهل بیت (ع) نیز مخالف است (معرفت، ۱۳۷۵ش: ۱۹) از طرفی دینی که آورنده آن حقیقت وحی را شناسد و بخواهد نبوت خود را با سخنان یک نفر یهودی بشناسد یک ورق هم ارزش ندارد و چگونه ممکن است که این شخص «وحی لدنی» را به علم شهودی بیابد؛ اما در حال شک و تردید باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش: ۳۱۹).

این ادعای یوسف دره حداد به دلایلی قابل قبول نیست؛ اولاً: سلسله سند روایت به شخص نخست که شاهد داستان باشد نمی‌رسد و مرسله تلقی می‌شود، ثانیاً: اختلاف متن روایت در نقل‌های مختلف، همه و همه دال بر ساختگی بودن روایت است، ثالثاً: در متن بیشتر نقل‌ها بشارت بر نبوت پیغمبر را نوید داده است (معرفت، ۱۳۷۵ش: ۲۱). از طرفی هیچ یک از انبیاء چنین جریان زندگی نداشته‌اند؛ زیرا چگونهممکن است که موسی (ع) با شنیدن ندای

الهی اطمینان یابد و فوراً از او درخواست یاری کند؛ اما پیامبر (ص) باید مدت‌ها در شک و تردید بماند تا ورقه او را نجات دهد، چرا او فقط از نبوت موسی (ع) گفته و از مذهب ورقه غفلت کرده، در حالی که این کار گواه جعل و اسرائیلی بودن است و چرا ورقه بعد از یقین پیامبر (ص) به او ایمان نیاورد؟ و اگر ایمان آورده چرا نام او در تاریخ ثبت نشده است؟! از طرفی به مقتضای قاعده لطف و حساسیت مسئله، پذیرفتنی نیست که خداوند پیامبر را در چنین موقع حساسی در حال ترس قرار دهد، در صورتی که افراد عادی با رسیدن به مقام لقاء آرام می‌گیرند (طاهری، ۱۳۷۷ش: ۲۶۳).

بنابراین اگر قرآن دربردارنده هیچ پیام نو و نبوت جدیدی نیست، پس نبی حقیقی باید ورقه باشد نه پیامبر که شاگرد اوست و اگر قرآن واقعاً نسخه عربی انجیل است و ورقه آن را به عربی ترجمه کرده است، پس نباید با مرگ ورقه در نزول وحی، تعطیلی و فترتی پیش بیاید؛ زیرا او قبل از مرگش انجیل را به طور کامل به عربی ترجمه کرده بود و پس از مرگ استاد و جانشینی یگانه شاگردش به جای وی، پیامبر به چه کسی می‌خواهد و می‌تواند مراجعه کند؟! (فقیه، ۱۳۹۱ش: ۱۸۱)؛ زیرا به ادعای یوسف دره حداد، ورقه استاد پیامبر (ص) بوده، عالم به نصرانیت و انجیل عبرانی و مسلط به زبان عربی بوده است، در حالی که نه خود ورقه و نه دیگر مسیحیان چنین ادعایی را نداشتند (مولوی و دیگران، ۱۳۹۶ش: ۱۰۷) از طرفی در تمام روایات گوناگون نقل شده در مورد ورقه، هیچ مطلبی دال بر تعلم پیامبر از ورقه و انتقال برخی معارف و داستان‌های عهدین از وی به ایشان موجود نیست (رشید رضا، ۱۳۶۱ش: ۱۲۸). علاوه بر این که این داستان مخالف با ظاهر و نص آیاتی از قرآن (فرقان/۳۲؛ نحل/۱۰۳؛ انعام/۵۷) است که نزول قرآن بر پیامبر (ص) را هایه آرامش روحی و اطمینان قلبی ایشان می‌داند، همچنین به دلیل اختلاف در نقل و مخالفت با روایات موجود و سیره عقلا و نظر دانشمندان علوم قرآنی از هر جهت مطرح کردن آن دارای اشکال است؛ زیرا وقتی که خداوند متعال انبیای گذشته چون: موسی (ع) (طه/۱۱-۱۴؛ نمل/۱۰) و ابراهیم (ع) (انعام/۷۵) را در آن موضع حساس و سرنوشت ساز به حال خود رها نکرده و آنها را به آرامش و عین یقین رسانده، چگونه ممکن است این عنایت را در مورد پیغمبر (ص) که خاتم انبیای الهی است روا نداشته باشد؟! پس مطرح کردن این مقدمه بی اساس به عنوان شالوده و پایه شکل‌گیری

نظریه اقتباس قرآن از عهدین، به دلیل درس گرفتن پیامبر از تورات و انجیل و علمای آنان، دارای اشکال است.

۲. ادعای یوسف دره حداد مبنی بر دیدار پیامبر (ص) با بحیرای راهب و کسب معارف قرآن از ایشان

۲-۱. طرح ادعا

دومین مقدمه یوسف دره حداد برای مطرح کردن نظریه درس گرفتن پیامبر (ص) از تعالیم تورات و انجیل و اقتباس قرآن از عهدین، دیدار پیامبر (ص) در سنین کودکی با بحیرای راهب است. یوسف دره حداد بر این عقیده است که پیامبر اکرم (ص) در دوران کودکی در جریان سفری به شام به همراهی عموی خود و دیدار با بحیرای راهب، آموزه‌های مسیحیت را از او فرا گرفته و آن را به زبان عربی ترجمه کرده است، پس محتوای قرآن حاصل آموزش‌های بحیرای راهب نصرانی است (دره حداد، ۱۹۸۶م: ۶۸۰).

برخی از مستشرقان نیز ادعا کرده‌اند که بحیراء معتقد بوده است که خداوند به او ظاهر شده و به او خبر داده که او راهنمای اولاد اسماعیل به دین مسیح خواهد بود (رشید رضا، ۱۳۶۱ش: ۷۷). گروهی از خاورشناسان پس از قرن‌ها این سرگذشت را دستاویز قرار داده و اصرار دارند که اثبات کنند پیامبر تعالیم خود را که ۲۸ سال بعد اظهار کرد در مسافرت از بحیرا گرفته است (روشن ضمیر، ۱۳۸۵ش: ۲۱۱).

۲-۲. بررسی و نقد

اما مشکل اینجاست که در هیچ یک از گزارش‌های تاریخی نقل شده در این مورد، هیچ اشاره‌ای به آموزش مطلبی از ناحیه بحیرا به پیامبر نشده است. به علاوه، هیچ سخنی در این زمینه از ابوطالب که ناظر داستان بوده نقل نشده است و این که راهب مسیحی در آن وقت اندک چه اندازه می‌توانست آیین مسیحیت و داستان‌های موجود در عهدین را به پیامبر منتقل کند، به شکلی که پیامبر پس از سی سال بتواند همان معارف و داستان‌ها را به عنوان معارف و داستان‌های قرآنی برای مسلمانان بازگو کند (روشن ضمیر، ۱۳۷۵: ۱۶۷)؛ به علاوه این که دشمنان معاصر پیامبر (ص) نیز درباره این دیدار در هیچ جایی صحبتی به میان نیاورده‌اند (صبحی صالح، ۱۳۶۸ش: ۴۴؛ زمانی، ۱۳۸۵ش: ۱۴۸) اگر این اتهام واقعاً صحت

داشته، شایسته بود که قبل از همه، اقوام پیامبر (ص) به دلیل فراگیری آموزه‌ها و معارف مسیحیت توسط پیامبر (ص) شادمان شوند؛ زیرا به دلیل شناخت بیشتر ایشان، نسبت به مسائل زندگی او بیشتر از سایرین حریص بودند (زرقانی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۷) حتی در فرض وجود چنین ملاقاتی مذاکرات راهب مسیحی با پیامبر (ص) دال بر شناخت پیامبر آخرالزمان و بشارت به نبوت ایشان است؛ زیرا از نظر عقلی هم بسیار بعید است که یک نوجوان ۱۲ ساله درس ناخوانده در یک ملاقات چند ساعته بتواند حقایقی را دریابد و بعد از ۲۸ سال آن را به عنوان یک شریعت آسمانی عرضه کند (همان: ۶۲-۵۳).

همچنین مدت زمان این دیدار خیلی کمتر از آن است که فردی بتواند کتاب‌های آسمانی را که به زبان غیر عربی هم بوده فرا بگیرد (سبحانی، ۱۳۵۱ ش، ج ۱: ۱۴۲). اصل دیدار پیامبر با بحیرای راهب مسیحی سوری یکی از قضیه‌های مشهور، اما بی سند است، نه تنها محققان شیعه آن را قبول ندارند؛ بلکه برخی از محققان اهل سنت مانند دکتر دراز، منکر اصالت این داستان هستند (جوادی آملی، ش ۱۳۸۵: ۳۱۹؛ زمانی، ۱۳۸۵ ش: ۱۴۸)؛ بنابراین در این زمینه می‌توان گفت: دیدگاه یوسف دره حداد مبنی بر اقتباس قرآن از تورات و انجیل بر اساس داستان دیدار با بحیرای راهب مخالف با آیات قرآنی (یوسف ۲-۳؛ نساء ۸۲؛ فرقان ۴-۶) که به صراحت تمام، خداوند را منشأ و نازل کننده قرآن می‌داند و مصدریت غیر خدا، اعم از تورات و کتاب‌های آسمانی پیشین و یا غیر آن را نفی می‌کند، از طرفی با وجود دلایل نقلی و شواهد معتبر عقلی، این ادعا مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد، بر فرض محال اگر چنین روایاتی هم باشند، در نهایت به بشارت و نوید بر پیامبری و رسالت ایشان دلالت دارد. درحقیقت منشأ و ریشه اصلی ذکر این شبهه در تاریخ، مواردی بی‌اساس و غیرقابل طرح است و می‌توان گفت یوسف دره حداد میخ بر دیوار محکمی نکوبیده است.

ب) طرح شبهه وارد هبر آیات ۴۳-۴۷ سوره سبأ به عنوان شاهدهی بر مدعای یوسف دره حداد

یوسف دره حداد در اثبات ادعای خود، فقط به ذکر منشأ آن یا ارائه شواهدی خارجی بسنده نکرده و به دنبال تأیید مدعای خود پا را فراتر گذاشته و ادعا کرده است که خود قرآن نیز این موضوع را تأیید می‌کند؛ لذا به دنبال یافتن شواهدی از درون خود قرآن برای اثبات

مدعای خویش است؛ بنابراین برای اثبات ادعای خود، مبنی بر اقتباس قرآن از کتاب‌های پیشینیان، اهتمام به نوشتن یک دوره کتاب سه جلدی به نام القرآن و الکتاب می‌کند؛ لذا ایشان در جلد اول کتاب که جلد دوم دروس قرآنیه اوست، دوازده فصل را برای اثبات نظریه‌اش مورد بحث قرار می‌دهد که در فصل یازدهم، دوازده دلیل عمده را برای اقتباس قرآن از تورات بیان می‌کند. ایشان در دلیل سوم از دلایل خود ادعا می‌کند که پیامبر اسلام (ص) از تورات درس می‌گرفته و مشرکان از این درس گرفتن محروم بودند؛ زیرا آنها از تورات و آموزه‌های آن بهره‌ای نداشتند و به همین دلیل نمی‌توانستند بفهمند که آیاتی را که از جانب محمد (ص) آمده، هم توراتی و خدایی است. ایشان این ادعا را به آیه ۴۳ سوره سبأ مستند می‌کند.

البته طرفداران این شبهه فقط منحصر در یوسف دره حداد نیست، بلکه شمار دیگری از مستشرقان چون تسدال، ماسیه، اندریه، لامنز، گلدزیهر و نولدکه نیز هستند (اسکندرلو، ۱۳۸۵ش: ۶۷۱). گلدزیهر نیز معتقد است دعوت پیامبر اسلام چیزی جز آمیزه و برگرفته‌ای از شناخت‌ها و اندیشه‌های دینی که آنها را در اثر پیوند و ارتباط با شخصیت‌های یهودی و مسیحی و جز آنان دریافت نموده و به شدت تحت تأثیر آنها قرار گرفته است، نیست و پیامبر (ص) را شاگرد دانشمندان یهودی و مسیحی معرفی می‌کند (دیاری، ۱۳۸۳ش: ۷۱).

ج) پاسخ به ادعای یوسف دره حداد آیات ۴۳-۴۷ سوره سبأ مبنی بر درس گرفتن پیامبر (ص) از تورات

خداوند متعال در آیات ۴۳-۴۷ سوره سبأ می‌فرماید: «و إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصِدِّقَ مَا كَانَ يُعْبَدُ آبَاؤَكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا فِكْ مِغْرِيٍّ وَقَالَ النَّاسُ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كِتَابٍ يَدْرُسُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلِكَ مِنْ نَذْرٍ وَكَذَّبَ النَّاسُ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا يَلْعَوْنَ مَعَشَارًا مَا آتَيْنَاهُمْ فَكَذَّبُوا رُسُلِي فَكَيْفَ كَانَ نَكَلِ الْقَوْمِ إِذْ جَاءَهُمْ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفِرْدِي بِمَا تَتَفَكَّرُونَ مَا بَصَّحْتُمْ مِنْ حِينِهِ إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذْرٌ لَكُمْ بِبَيْتِي عَذَابٌ شَدِيدٌ قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ بَشِيرٌ»^۱

با ملاحظه آیات مطرح شده در شبهه، به قصد پاسخ دادن به ادعای یوسف دره حداد در می‌یابیم که محتوا و مضمون آنها در پی بیان حقایق دیگری است که با توجه به نظر مفسران برخی از آنها ذکر می‌شود. در حقیقت خداوند در مقام بیان این نکته است که هرگز

به مشرکین قریش کتابی ندادیم که آن را بخوانند و به سبب خواندن آن بفهمند که آنچه پیامبر (ص) آورده استحق استیا باطل، بلکه از روی هوای نفس بدون هیچ دلیل و برهانی پیامبر (ص) را تکذیب می‌کنند (طبرسی، بی‌تا، ج ۲۰: ۲۸۵) و همین که ما به ایشان کتاب‌هایی را ندادیم که از آن درس بگیرند یا پیغمبری برای انذار نفرستادیم که بگویند ما از کتاب خود می‌گوییم و آن پیغمبر خبر داد، نشانه اعتقادات فاسد آنهاست (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶: ۸۲) و برهانی برای صحت شرک آنان است (زمخشری، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۵۸۹)؛ یعنی خداوند متعال هیچ کتابی به کفار نداد که بخوانند و به استناد آن، این قرآن را باطل بدانند و رسولی هم قبل از پیامبر (ص) برایشان نفرستاده که با بیان حق و باطل انذارشان کرده باشد و به استناد گفته‌های آن رسول، این کتاب را باطل تشخیص دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۶: ۵۸۵). چون این ادعاها از طرف کسی قابل طرح است که قبلاً پیامبری و کتاب آسمانی برای او آورده و محتوای دعوت تازه را با آن مخالف می‌بیند و به دلایلی چون از دست رفتن آئین نیاکان و... به تکذیب بر نمی‌خیزد؛ اما کسیکه تنها به اتکاء فکر خود بدون هیچ‌گونه وحی آسمانی - و با نداشتن بهره‌ای از علم، خرافاتی به هم بافته حق ندارد چنین قضاوت کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۸: ۱۳۱).

بنابراین در پاسخ به ادعای ایشان باید گفت محتوای آیات دال بر توییح کفار قریش است که با وجود آیات قرآنی معجزه آسا و صریح در حق و حقیقت بالججت آن را سحر و افسانه خوانند، هر چند کتاب آسمانی دیگری، یا رسولی قبل از این برای قریش فرستاده نشده بود، تا اینکه انکار و تکذیب کفار قریش مستند به دلیل باشد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳: ۲۴۵). این آیات ضمن پاسخ به تهمت‌های مشرکان و ناآگاهی و سوابق بد آنان در طول تاریخ اشاره می‌کند که مشرکان به دلیل عدم دسترسی به وحی و علوم نقلی و کتاب‌های آسمانی، اگر چیزی می‌گویند ناآگاهانه است، در حالی که آیات مبتنی بر اتمام حجّت برای مشرکان، چند برابر آیاتی بوده که در اختیار مشرکان قبلی قرار داده شده بود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ج ۱۷: ۷۱). پس محتوای آیات هیچ گونه دلالتی بر درس گرفتن پیامبر (ص) از تورات ندارد و محور اصلی بحث این آیات دلالت بر توییح کفار قریش به دلیل جهل و عناد آنان است؛ زیرا کسی می‌تواند ادعای تکذیب پیامبر یا بطلان آیین و شریعتی را

داشته باشد که خودش از قبل پیامبر یا کتابی آسمانی داشته و با استناد به آن‌ها می‌تواند در مورد آنها قضاوت کند و حکم صادر کند، درحالی که خداوند متعال کفار را از داشتن نعمت پیامبر و کتاب آسمانی محروم کرده بود و آنها فقط بر اساس افکار باطل خود و بدون هیچ بهره‌ای از علم و دانش آیات قرآن را سحر و افسانه می‌خواندند.

این آیات در مقام بیان این حقیقت است که یکی از مراحل استفاده از کتاب‌های آسمانی، «درَس» گرفتن است؛ یعنی مراجعه‌ی مکرر به کتاب‌های آسمانی، از جمله قرآن سبب می‌شود که انسان استفاده‌ی بیش‌تری از آن کتاب‌ها ببرد؛ یعنی در حقیقت به بیان عکس‌العمل‌های مشرکان به هنگام شنیدن آیات قرآن می‌پردازد که متأسفانه به دلیل جهل و عناد و تکیه بر افکار شخصی در مورد آیات قرآن و سخنان پیامبر (ص) به قضاوت می‌پرداختند و با دادن نسبت‌های دروغ به فرستاده خداوند و تکذیب سخنان الهی همواره در کفر فرو می‌رفتند. در حقیقت خداوند متعال با نزول این آیات این مطلب را اثبات می‌کند که خداوند از قبل برای مشرکان کتاب یا رسولی نفرستاده که آنها بخواهند با مراجعه و درس گرفتن از آنها بخواهند ادعاهای خود در مورد قرآن و پیامبر (ص) را به آن مستند کنند.

(د) بررسی و نقد ادعای یوسف دره حداد

عمده‌ترین دلایلی و سف دره حداد برای اثبات احتمال اقتباس قرآن از عهدین، شباهت فراوان و غیر قابل انکار بین آموزه‌های کتاب‌های مقدس و قرآن، به دلیل تقدم زمانی تورات بر قرآن، مشابهت میان آموزه‌های این دو کتاب و فراهم بودن امکانات و زمینه‌های انتقال و اقتباس و عملی شدن است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۰: ۱۳۰-۱۳۱) که ادعای اول ایشان تقریباً غیر قابل انکار است؛ ولی ادعای دوم به طور نسبی در برخی آموزه‌ها پذیرفتنی است؛ اما دلیل مشابهت اعم از مدعاست؛ زیرا می‌تواند به دلیل خاستگاه مشترک این دو کتاب یعنی وحی آسمانی باشد که دلایل و شواهد فراوان درون قرآنی و برون قرآنی بر آن دلالت دارد و صرف مشابهت دال بر اقتباس یکی از دیگری نیست و هیچ‌گونه دلیل و شواهد تاریخی برای آن ذکر نشده است. در حقیقت یوسف دره حداد، طبق این تحقیق برای اثبات ادعای خودش مبنی بر اقتباس قرآن از عهدین به شواهدی چون برخی آیات قرآن (مبنی بر درس گرفتن پیامبر از آموزه‌های تورات)، برخی روایات (دیدار پیامبر (ص) با علمای اهل

کتاب مانند بحیرا و ورقه بن نوفل) تمسک کرده است، درحالی که وجود آیات فراوانی مخالف با ادعای ایشان، وجود روایاتی مخالف با روایات مورد تمسک ایشان و همچنین شواهد تاریخی و عقلی فراوان در این زمینه، حکایت از بی اساس بودن ادعای ایشان دارد، که منجر به عدم پذیرش آن می شود؛ لذا در این قسمت به تفصیل دلایل رد ادعای یوسف دره حداد پرداخته می شود.

۱. مخالفت با آیات قرآن

اگر ما طبق آیات قرآن به داوری و قضاوت در مورد این ادعا پردازیم- همان طور که خود یوسف دره حداد نیز برای اثبات مدعای خود، به آیات قرآن استناد می کند- باید بگوییم که آیه مورد استناد ایشان مبنی بر درس گرفتن پیامبر از تورات و علمای آن در انتقال آموزه های قرآن، هیچ دلالتی بر مدعای آنان ندارد، به علاوه آیات دیگری در قرآن کریم داریم (یوسف/۲-۳؛ نساء/۸۲؛ فرقان/۴-۶)) که به صراحت تمام، خداوند را منشأ و نازل کننده قرآن می داند و مصدريت غير خدا، اعم از تورات و کتاب های آسمانی پیشین یا غیر آن را نفی می کند؛ بنابراین دیدگاه اقتباس به شکل عام و دیدگاه یوسف دره حداد به شکل خاص مبنی بر درس گرفتن پیامبر از تورات و علمای آن، مستند قرآنی ندارند؛ زیرا طبق نظر مفسران قرآن، این آیات دلالت بر تویخ کفار و اشاره به بطلان ادعای آنان در طول تاریخ که برخاسته از جهل و سوابق بد آنهاست، دارد و این ادعا از جانب کسی قابل طرح است که قبلاً پیامبری به سراغ او آمده باشد یا کتاب آسمانی برایشان فرستاده شده باشد که از آن درس بگیرند.

از طرفی دانشمندان علوم قرآنی نیز معتقدند که اگر قرآن از عهد عتیق اقتباس شده و به گفته یوسف دره حداد برگردان عربی تورات است، پس چرا این ترجمه عربی تورات خود را در آیات (فرقان/۴-۶؛ نمل/۶؛ فاطر/۳۱) وحی مستقل الهی می داند؟! (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۰: ۱۳۵) و اگر واقعاً قرآن از تورات و انجیل گرفته شده، بایست عقاید آنان را تصدیق می کرد، در حالی که در بعضی آیات (آل عمران/۱۸۱؛ مائده/۶۴؛ اسراء/۳۰) عقاید آنان را تویخ می کند، پس چگونه می گویند قرآن می تواند برگرفته از تورات و انجیل باشد، در حالی که قرآن در آیاتی (آل عمران/۹۳-۹۴؛ صافات/۱۵۶-۱۵۷) از اهل کتاب درخواست

می‌کند که کتاب‌های آسمانی خود را بر پیامبر (ص) عرضه کنند تا ایشان تحریف‌های آنان و انحرافات گزارش قرآن را اثبات کند و آیات فراوانی (آل عمران/۷۰؛ مائده/۶۰) دال بر تکفیر و تویخ آنان به شدیدترین وجه ممکن در قرآن وجود دارد (سیوطی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۹۴).

بنابراین با وجود تلاش فراوان مخالفان برای اثبات اقتباس قرآن از عهدین و درس گرفتن پیامبر از بیگانگان و پیروان آیین‌های یهود و مسیحیت؛ اما دلایل اقامه شده از ناحیه آنها چنین ادعایی را اثبات نمی‌کند و تنها این معنا را می‌رساند که برخی از مسلمانان در زمان‌های بعد، به محتوای انجیل آگاه بوده‌اند؛ زیرا قدیمی‌ترین ترجمه انجیل به نقل از ابن عربی مربوط به سال‌های ۶۳۱ و ۶۴۱ است و پیامبر در سال ۵۷۱ به دنیا آمده و در سال ۶۳۲ رحلت کرده است، به علاوه این که سیره و زندگی او نشان می‌دهد که که ایشان آمی بوده و هیچ استاد و مربی نداشته است (دیاری، ۱۳۸۳ش: ۶۹).

در حالی که قرآن خود گواه و حیانی بودن آن است (نساء/۱۶۳-۱۶۶؛ انعام/۱۹)؛ اما در مورد اینکه پیامبر (ص) آن را در کتب پیشین یافته یا از ایشان دریافته یا از دانشمندان بنی اسرائیل آموخته چیزی است شگفت‌انگیز که هرگز بافت استوار و ضخیم قرآن آن را باور ندارد (معرفت، ۱۳۸۵: ۲۹). با وجود این که در زمان نزول، آیات قرآن به گوش یهودیان و مسیحیان عربستان رسیده است؛ اما هرگز نشنیده‌اند که آنان ادعا کرده باشند که پیامبر این مطالب را از آنان فرا گرفته باشد؛ زیرا اگر چنین بود آن‌ها می‌توانستند کتابی مانند قرآن را بیاورند و زحمتی برای مقابله با دین اسلام نداشتند (روشن ضمیر، ۱۳۸۵ش: ۲۲۰) گواهی دانشمندان غیر مسلمان یکی دیگر از شواهد محکم و متقنی است که بر شکوه و عظمت و حقانیت قرآن گواهی می‌دهند (احمدیان، ۱۳۸۲ش: ۲۳۳) بنابراین اعتراف دانشمندانی از جنس خود آنان، به حقانیت و عظمت قرآن دال بر عدم تأثیر آن از آموزه‌ها و معارف غیر دارد.

در نتیجه افرادی مانند یوسف دره حداد، تسدال و... از سر نوعی خودشیفتگی و دیدن شباهت‌هایی میان قرآن و دیگر کتب آسمانی تلاش کرده‌اند تا پیامبر را به تألیف قرآن متهم کنند و بیان کنند که بیشتر داستان‌ها و تصور آفرینی‌های بیانی، امثال و حکم از کتاب‌های مقدس و شبه مقدس مسیحی و یهودی به عاریت گرفته است (معرفت، ۱۳۸۵ش: ۲۴؛ نصیری

و دیگران، ۱۳۹۰ش: ۱۲۸-۱۲۹)؛ بنابراین اگر تمسک به این شبهه، به این معنا باشد که پیامبر (ص) اغلب مطالب خود را از آن‌هایی گرفته است و این سخن در راستای تضعیف قرآن کریم باشد و بخواهند برتری تورات و انجیل یا همسانی آنها را نسبت به قرآن ثابت کنند، با تمام دلایل و شواهد ارائه شده در پاسخ آنها باید گفت که این نظریه فقط یک ادعای بدون سند است؛ زیرا هرگز نتوانسته‌اند آن را اثبات کنند و طرح این شبهه توسط دره حداد از اساس باطل است و دلیل مناسبت آن با این آیه مطرح شده کاملاً بیگانه است.

۲. وجود روایات متقابل

از طرفی وجود روایاتی در این زمینه، که مخالف ادعای مطرح شده یوسف دره حداد می‌باشد، نشان از این دارد که نه تنها ادعای ایشان صحت ندارد، بلکه مخالف شواهد معتبر روایی به نقل از پیامبر (ص) است که حاکی از عدم اعتماد رسول خدا (ص) به علمای اهل کتاب و نپذیرفتن اقوال آنان است.

جابر نقل می‌کند که روزی عمر بن خطاب با نسخه‌ای از تورات به نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: «ای رسول خدا! این نسخه‌ای از تورات است» بعد از رد و بدل شدن مکالمه‌ای بین آنها، پیامبر به او فرمودند: «از اهل کتاب چیزی نپرسید که آنان هرگز شما را هدایت نمی‌کنند؛ زیرا خودشان گمراهند (دیاری: ۱۳۳) همچنین می‌فرمایند: «حتی اگر شده یک آیه، پیام من را منتقل کنید دوباره آن را به نقل از پسران بنی اسرائیل بیان نمایید و هیچ مشکلی در انجام این امر وجود ندارد؛ اما اگر کسی به من دروغ ببندد، باید خود را برای جهنم آماده کند و اقوال صاحبان کتاب را نه بپذیرید و نه رد کنید، به آنها بگویید ما به خدا و به آنچه به ما وحی شده است، ایمان داریم» (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰ش، ج ۷: ۲۰۳).

از طرفی شواهد روایی گواه این است که پیامبر (ص) به سبب برخورداری از نعمت هدایت الهی و آراستگی به کمالات، هیچ‌گاه نیازمند طلب راهنمایی و ارشاد برای برطرف شدن تردید خود به غیر نبوده است. امام علی (ع) در خطبه قاصعه می‌فرماید: «و لقد قرن الله به (ص) من لدن أن كان فطيمًا، أعظم ملك من ملائكته و محاسن اخلاق العالم ليله و بهاره...» (دشتی، ۱۳۸۵ش: ۲۸۴) خداوند متعال شبانه روز ملکی را بر او گمارده بود تا او را به کمالات انسانی رهنمون باشد...؛ بنابراین چگونه ممکن است چنین انسان برگزیده‌ای نیازمند به کسب آگاهی، راهنمایی و درس

گرفتن از محضر دیگر مخلوقات باشد و بخواهد به وسیله آنان از خود رفع تردید و ابهام کند، در حالی که خود آنان بیشتر از همه گرفتار شبهات و تردیدهایی هستند که برگرفته از جهل آنان است؛ لذا طرح مدعای یوسف دره حداد و همفکران او در این زمینه بی اساس است.

به نظر می‌رسد وجود احادیث و اخبار تحریف شده و ساختگی در برخی از تفاسیر قرآن، تشابه آنها با اندیشه‌های دینی اهل کتاب و گاهی پذیرش ضمنی برخی از این‌ها از سوی برخی اندیشمندان اسلامی یا سکوت برخی از آنان در مقابل آنها و یا بیان توجیه‌ها و تأویل‌های نامعقول از طرف آنان برای آنها، به‌طور کلی سبب پیدایش چنین طرز تفکری شده است. همچنین به نظر می‌رسد نکته‌ای که یوسف دره حداد از آن غفلت کرده یا خودش رو به تغافل زده، این است که ایشان فراموش کرده که دین اسلام و ادیان آسمانی قبل از آن به هم پیوسته‌اند و لازمه آن پیوستگی این است که به قرآن و همه کتاب‌های آسمانی قبلی ایمان داشته باشند و نسبت به پیامبران و فرستادگان الهی تفاوت و تمایزی قائل نشوند؛ زیرا همه آنها فرستادگانی برگزیده از ناحیه خداوند متعال هستند که حامل کتابی آسمانی از طرف خالق برای هدایت و راهنمایی جامعه بشری هستند.

۳. ناسازگاری با شواهد تاریخی

یکی از دلایل وحیانی بودن قرآن و عدم اقتباس آن از کتب دیگر علاوه بر شواهد قرآنی (عنکبوت/۷؛ اعراف/۱۵۷؛ آل عمران/۱۵۷-۱۵۸) شهادت تاریخ به درس ناخوانده بودن پیامبر (ص) است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ش: ج ۲۰: ۶۵). با استناد به دلایل تاریخی می‌توان گفت اگر واقعاً برای پیامبر (ص) آموزگاران از یهود و نصارا بوده، با توجه به سابقه دشمنی اهل کتاب با ایشان می‌بایست خبر آن رامنتشر می‌کردند و در تاریخ ثبت می‌شد که ایشان قرآن را از آموزه‌ها یا کتاب‌های ما فرا گرفته است؛ زیرا به دلیل وجود بدخواهان و مخالفان با پیامبر (ص) همواره انگیزه لازم برای ثبت و ضبط این گونه وقایع تاریخی وجود داشته است، اما حال که هیچ شاهدی دال بر این ادعا در دست نیست، می‌توان با قاطعیت پاسخ داد که ادعای ایشان با شواهد تاریخی همخوانی ندارد، در حالی که برعکس این ادعا برای امی بودن پیامبر (ص) و نداشتن هیچ آموزگار و مربی در طول تاریخ حیات ایشان، شواهد فراوانی در تاریخ وجود دارد.

۴. ناسازگاری با دلایل عقلی

به حکم عقل نیز این گونه ارتباط قرآن با کتاب‌های پیشین اختصاصی به تورات نداشته است؛ بلکه به همان میزان که قرآن در برخی کلیات مشابهت و اختلافاتی با تورات دارد، به همان اندازه نیز این نسبت‌ها را دقیقاً با دیگر کتاب‌های آسمانی دارد، پس دلیلی برای اختصاص اقتباس قرآن به شکل خاص از تورات و طرح این شبهه باقی نمی‌ماند. از طرفی با وجود گواهی دانشمندان غیر مسلمان از بین خود مستشرقان به عظمت و اعجاز و حقانیت قرآن جایی برای این گونه بحث‌ها باقی نمی‌ماند؛ پس با تمسک به شواهد قرآنی، روایی، تاریخی و عقلی نادرستی ادعای یوسف دره حداد اثبات می‌شود.

نتیجه گیری

۱. شبهه مطرح شده از ناحیه یوسف دره حداد با آیات صریح قرآن که دلالت بر نفی مصدریت غیر خداوند دارد، ناسازگار است.
۲. منشأ اصلی پیدایش این شبهه مبنی بر دیدار پیامبر (ص) با برخی علمای اهل کتاب به دلیل اختلاف در نقل، اشکالات سندی، متنی و عقلی قابل پذیرش نیست.
۳. شواهد تاریخی حکایت از اُمی بودن پیامبر (ص) و عدم تعلیم و درس گرفتن ایشان از محضر آموزگاران در هر زمانی دارد.
۴. سیره عقلا نشان می‌دهد که به علت وجود انگیزه‌های فراوان برای ثبت و گزارش این حادثه در صورت وقوع باید ثبت و ضبط می‌شده، در حالی که هیچ شاهدهی در دست نیست.
۵. اصل تمسک ایشان به این آیات برای اثبات درس گرفتن پیامبر (ص) از تورات و علمای اهل کتاب دارای اشکال است؛ زیرا با محتوای واقعی آیات بیگانه است.
۶. اصرار دره حداد بر این ادعا و اختصاص درس گرفتن پیامبر (ص) از تورات هیچ سندیتی ندارد؛ زیرا مناسبت قرآن با تورات همانند دیگر کتب آسمانی است.

منابع و مآخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) نهج البلاغه.
- ۳) ابن دُرید، محمد بن حسن. (۱۳۸۶ ش). **جمهره اللغه**. ج ۱. مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
- ۴) ابن سیره، علی بن اسماعیل. (بی تا). **المحکم و المحيط الاکبر**. ج ۹. بیروت: محمد علی بیضون.
- ۵) ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۲۶ ق). **البدایه و النهایه فی التاریخ**. ج ۲. بیروت، دارالکتب علمیه.
- ۶) ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). **لسان العرب**. ج ۶. بیروت: دار صادر.
- ۷) ابن هشام، عبدالملک. (بی تا). **السیره**. ج ۱. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۸) ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ ق). **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**. ج ۱۶. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس.
- ۹) احمدیان، عبدالله. (۱۳۸۲ ش). **قرآن شناسی (جامع علوم قرآنی)**. تهران: بی تا.
- ۱۰) اسکندرلو، محمدجواد. (۱۳۸۵ ش). **مستشرقان و تاریخ گذاری در قرآن**. قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
- ۱۱) بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۷ ق). **صحیح (شرح و تحقیق: قاسم الشماعی الرفعی)**. ج ۱. بیروت: دارالعلم.
- ۱۲) جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵ ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن در قرآن**. قم: مرکز نشر اسراء.
- ۱۳) حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴ ق). **انوار درخشان در تفسیر قرآن**. تهران: لطفی.
- ۱۴) خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۷۲ ش). **قرآن پژوهی**. تهران: مرکز نشر فرهنگی شرق.
- ۱۵) خسروی حسینی، غلامرضا. (۱۳۸۳ ش). **ترجمه مفردات الفاظ قرآن راغب**. تهران: مرتضوی.
- ۱۶) دره حداد، یوسف. (۱۹۸۶ م). **القرآن دعوه نصرانیه**. چاپ دوم. بیروت: منشورات المکتبه البولسیه.
- ۱۷) ----- (۱۹۸۲ م). **القرآن و الكتاب، بینها لقرآنا لکتابیة**. بیروت: منشورات المکتبه البولسیه.
- ۱۸) ----- (بی تا). **نظم القرآن و الكتاب معجزه القرآن**. بیروت: منشورات المکتبه البولسیه.
- ۱۹) دشتی، محمد. (۱۳۸۵ ش). **ترجمه نهج البلاغه**. دقم: دمو سسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- ۲۰) دیاری، محمدتقی. (۱۳۸۳ ش). **پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن**. تهران: نشر سهروردی.
- ۲۱) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۷ ش). **مفردات الفاظ قرآن کریم**. دقم: نوید اسلام.
- ۲۲) رشید رضا، محمد. (۱۳۶۱ ش). **دوحی محمدی (مترجم: محمد علی خلیلی)**. چاپ دوم. بی جا: بهارستان.

- (۲۳) رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۰ش). **قرآن پژوهی خاورشناسان**. قم: ناشر پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- (۲۴) ----- (۱۳۸۷ش). **تفسیر قرآن مهر**. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- (۲۵) روشن ضمیر، محمدابراهیم. (۱۳۸۵). **نقد و بررسی دیدگاه خاورشناسان درباره پیامبر اسلام (ص)**. مجله تخصصی الهیات و حقوق، شماره ۲۱ و ۲۲، صص ۱۶۵-۲۲۰.
- (۲۶) زرقانی، محمد عبدالعظیم. (بی‌تا). **مناهل العرفان فی علوم القرآن**. ج ۲. بیروت: دار احیاء التراث عربی.
- (۲۷) زمانی، محمدحسن. (۱۳۸۵ش). **نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن**. چاپ پنجم. قم: موسسه بوستان کتاب.
- (۲۸) زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**. ج ۳. چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العربی.
- (۲۹) سبحانی، جعفر. (۱۳۵۱ش). **فروغ ابدیت**. ج ۱. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- (۳۰) سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۷ق). **الاتقان فی علوم القرآن**. ج ۶. بیروت: دارالکتب علمیه.
- (۳۱) ----- (۱۴۰۴ق). **درالمنثور**. قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- (۳۲) صالح، صبحی. (۱۳۶۸ق). **مباحث فی علوم القرآن**. بیروت: دارالعلم ملایین.
- (۳۳) طاهری، حبیب الله. (۱۳۷۷ش). **درس‌هایی از علوم قرآن**. ج ۱. قم: ناشر اسوه.
- (۳۴) طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **تفسیر المیزان**. جامعه مدرسین. چاپ پنجم. قم: انتشارات اسلامی
- (۳۵) طبرسی، فضل بن حسن. (بی‌تا). **تفسیر مجمع البیان**. تهران: فراهانی.
- (۳۶) طبری، ابوجعفر محمدبن جریر. (بی‌تا). **تاریخ الأمم و الملوک**. محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم. ج ۲. بیروت: التراث العربی.
- (۳۷) ----- (۱۴۱۲). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. ج ۳۰. بیروت: بی‌نا.
- (۳۸) طریحی، فخرالدین (حسینی اشکوری، احمد). (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرین**. تهران: مکتب المرتضویه.
- (۳۹) فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **العیین**. ج ۷. قم: دارالهجره.
- (۴۰) فضل الله، محمدحسین. (۱۴۱۹ / ۱۹۹۸). **تفسیر من وحی القرآن**. ج ۲۴. بی‌جا: انتشارات دارالملاک.
- (۴۱) فقیه، حسین. (۱۳۹۱ش). **قرآن و فرهنگ عصر نزول**. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۴۲) _____. (۱۳۸۹ش). **دیدگاه اقتباس قرآن از منظر یوسف دره حداد**. مجله معرفت کلامی. سال اول. شماره ۱. صص ۷۹-۱۱۲.
- (۴۳) فیروزآبادی، محمدبن یعقوب. (۱۴۱۲ق). **قاموس المحیط**. ج ۲. بیروت: دارالاحیاء تراث عربی.
- (۴۴) قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۰۷ق). **قاموس قرآن**. تهران: دارالکتب اسلامی.

- (۴۵) کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **اصول کافی**. ج ۱. بی جا: دارالکتب اسلامیة.
- (۴۶) مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمة الاطهار**. ج ۱۸. بیروت: دارالوفاء.
- (۴۷) معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۵ش). **نقد شبهات پیرامون قرآن**. مترجم حسن حکیم باشی. قم: مؤسسه التمهید.
- (۴۸) ----- (۱۳۷۵ش). **تاریخ قرآن**. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.
- (۴۹) ----- (۱۳۸۷ش). **قصه در قرآن**. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- (۵۰) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). **تفسیر نمونه**. ج ۱۸. چاپ دهم. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- (۵۱) موسی، حسن یوسف. (۱۴۰۴ش). **افصاح فی اللغة**. ج ۱. چاپ چهارم. قم: مرکز نشر مکتب الاعلام اسلامی.
- (۵۲) مولوی، باستانی پاریزی و نورابی، محمد، ریانه و محسن. (۱۳۹۶ش). **دیدگاههای یوسف دره حداد درباره اتهام نصرانیت به پیامبر اکرم (ص)**. فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن کلام اسلامی. شماره ۱۹. صص ۹۹-۱۱۸.
- (۵۳) نصیری و مدبر، علی و محمد حسین. (۱۳۹۰ش). **بررسی اقتباس قرآن از تورات**. مجله قرآن پژوهی خاورشناسان. دوره ۶، شماره ۱۰. صص ۱۲۷-۱۴۲.
- (۵۴) یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۳۸۹ش). **تاریخ یعقوبی**. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. ج ۱. چاپ یازدهم. بی جا: علمی فرهنگی.

References

1. The Holy Quran.
2. Nahj al-Balaghah.
3. Ibn Duraid, Muhammad bin Hasan (۱۳۸۶). Jamharat al-Lughah. Vol. Mashhad. Astan Qod Razavi Research Foundation.
4. Ibn Sira, Ali ibn Ismail. (No Date). Al-Muhkam wa al-Muhit al-Azam. Vol. ۹. Beirut. Muhammd Ali Beydoon.
5. Ibn Kathir, Ismail ibn Omar. (۱۴۲۶ AH). Al-Bidayah wa al-Nihayah fi al-Tarikh. Vol. ۲. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
6. Ibn Manzoor, Muhammad bin Mukarram (۱۴۱۴ AH). Lisan al-Arab. Vol. ۶. Beirut. Dar Sadir.
7. Ibn Hisham, Abdul Malik. (No Date). Al-Sirah. Vol. ۱. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
8. Abul Futuh Al-Razi, Hussein ibn Ali (۱۴۰۸ AH). Rawdh al-Jinan wa Ruh al-Jananfi Tafsir al-Qur'an. Vol. ۱۶. Mashhad: Astan Qods Razavi Islamic Research Foundation.
9. Ahmadian, Abdullah (۱۳۸۲). Quran Shenasi [Study of Quran] (Comprehensive Quranic Sciences). Tehran: No Name.
10. Eskandarlu, Mohammad Javad (۱۳۸۵). Orientalists and Dating in the Qur'an. Qom: Quranic Interpretation and Science Research.
11. Bukhari, Mohammad bin Ismail. (۱۴۰۷ AH). Sahih. Commentary and Research: Qasim al-Shamaei al-Rafaei. Vol. ۱. Beirut. Dar al-Ilm.

۱۲. Javadi Amoli, Abdullah (۱۳۸۵). The Subjective Interpretation of the Qur'an, (Quran dar Quran). Qom: Esra Publishing Center.
۱۳. Hosseini Hamadani, Mohammad. (۱۴۰۴ AH). Anvar Derakhshan dar Tafsir Quran. Tehran: Lotfi.
۱۴. Khorramshahi, Baha'uddin (۱۳۷۲). Quran Pajuhi [Quranic Research]. Tehran: Sharq Cultural Publishing Center.
۱۵. Khosravi Hosseini, Gholamreza. (۱۳۸۳). Translation of Mufradat Alfaz al-Qur'an by Raghb. Tehran: Mortazavi.
۱۶. Durrah Haddad, Yusuf. (۱۹۸۶). Al-Qur'an Dawah Nasraniyah. Second edition. Beirut: Al-Maktabah al-Polsiyah.
۱۷. -----, (۱۹۸۲). Al-Quran wa al-Kitab: Bayyinat al-Quran Kitabiyah. Beirut: Al-Maktabah al-Polsiyah.
۱۸. -----, (No Date). Nazm al-Quran wa al-Kitab: Mujizat al-Quran. Beirut: Al-Maktabah al-Polsiyah.
۱۹. Dashti, Muhammad. (۱۳۸۵). Translation of Nahj al-Balaghah. Amir al-Muminin Cultur and Research Institute.
۲۰. Diari, Mohammad Taghi. (۱۳۸۳). Research on Israiliyat in the commentary of the Qur'an. Tehran: Suhrawardi Publishing.
۲۱. Raghیب Al-Isfahani, Hussein ibn Muhammad (۱۳۸۷). Mufradat Alfaz al-Quran al-Karim. Qom. Navid Islam.
۲۲. Rashid Rida, Muhammad. (۱۳۶۱). Dawhi Muhammadi (Translated by: Mohammad Ali Khalili). No Place: Baharistan.
۲۳. Rezaei Isfahani, Muhammad Ali. (۱۳۹۰). Quranic Research by Orientalists. Qom: Publisher of Quranic Interpretation and Science Research.
۲۴. -----, (۱۳۸۷). Tafsir Quran Mehr. Qom: Quranic Interpretation and Science Research.
۲۵. Roshan Zamir, Mohammad Ibrahim (۲۰۰۶). Criticising and investigating Orientalists View on The Massenger of Islam. Specialized Journal of Theology and Law, No. ۲۱ and ۲۲, pp. ۱۶۵-۲۲۰.
۲۶. Zarqani, Mohammed Abdul Azim (No Date). Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an. Vol. ۲. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۲۷. Zamani, Muhammad Hasan (۱۳۸۵). Criticism of Orientalists' opinions on the Qur'an. Fifth Edition. Qom: Bustan Ketab Institute.
۲۸. Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (۱۴۰۷ AH). Al-Kashshaf an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil, Vol. ۲. Third Edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
۲۹. Sobhani, Ja'far (۱۳۵۱). Forough Abadiyat. Vol. ۱. Qom. Tablighat Office of Hawzah al-Ilmiyah.
۳۰. Suyuti, Jalaluddin (۱۴۰۷ AH). Al-Itqan fi Ulum al-Quran. Vol. ۶. Beirut. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۳۱. -----, (۱۴۰۴ AH). Al-Dur al-Manthur. Qam: Ayatollah Marashi Najafi Library.
۳۲. Salih, Subhi, (۱۳۶۸ AH). Mabahith fi Ulum al-Quran. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.
۳۳. Taheri, Habibullah (۱۹۹۸). Lessons from Quranic Sciences. Vol. ۱. Qom: Publisher: Uswah.
۳۴. Tabatabai, Muhammad Hossein (۱۳۷۴). Tafsir al-Mizan. Jama'at al-Mudarrisin. Fifth Edition. Qom: Islami Publications.
۳۵. Tabarsi, Fazl bin Hasan (No Date). Majma al-Bayan. Tehran: Farahani.
۳۶. Tabari, Abu Jafar Muhammad bin Jarir (Beta). Tarikh al-Umam wa al-Muluk. Researcher: Mohammad Abolfazl Ibrahim. Vol. ۲. Beirut: Al-Turath al-Arabi.
۳۷. -----, (۱۴۱۲). Jami al-Bayan fi tafsir al-Quran. Vol. ۳۰. Beirut: No Name.
۳۸. Turaihi, Fakhruddin (Hosseini Eshkavari, Ahmad). (۱۳۷۵). Majma al-Bahrain. Tehran: Al-Mortaziyyah Bookstore.
۳۹. Farahidi, Khalil bin Ahmad (۱۴۰۹ AH). Al-Ain. Vol. ۷. Qom: Dar al-Hijrat.
۴۰. Fadlullah, Muhammad Hussein (۱۹۹۸). Tafsir min Wahy al-Quran, Vol. ۲۴. No Place: Dar al-Malak Publications.

۴۱. Faghih, Hussein (۲۰۱۲). The Qur'an and the culture of the era of revelation. Qom: Imam Khomeini Educational Institute.
۴۲. -----, (۱۳۸۹). The View of Adaptaion of the Quran from Yusuf Durrah Haddad's Perspective. Journal of Marifat Kalami. First year. No. ۱. pp. ۷۹-۱۱۲.
۴۳. Firouzabadi, Muhammad bin Ya'qub (۱۴۱۲ AH). Qamus al-Mutah. Vol. ۲. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۴۴. Qurashi Bonabi, Ali Akbar (۱۳۰۷ AH). Qamoos Qur'an. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۴۵. Kulaini, Abu Jafar Mohammad bin Yaqoub (۱۴۰۷ AH). Usul al-Kafi. Vol. ۱. No Place. Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۴۶. Majlis, Mohammad Baqir (۱۴۰۳ AH). Bihar al-Anwar al-Jamia li Durar Akhbar al-Aimmah al-Athar, Vol. ۱۸. Beirut. Dar al-Wafa.
۴۷. Marifat, Muhammad Hadi (۲۰۰۶). Criticism of doubts around the Quran. Translated by: Hassan Hakim Bashi. Qom: Al-Tamhid Institute.
۴۸. -----, (۱۳۷۵). History of the Qur'an. Tehran: Organization of the Universities Books about Humanities Study.
۴۹. -----, (۱۳۸۷). Story in the Qur'an. Qom: Al-Tamhid Cultural Institute.
۵۰. Makarem Shirazi, Nasir. (۱۳۷۱). Tafsir Nomooneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۵۱. Musa, Hasan Yusuf (۱۴۰۴). Al-Ifsah fi al-Lughah. Vol. ۱. Forth Edition. Qom: Maktab al-Ilam al-Islami Publishing Center.
۵۲. Molavi, Bastani Parizi and Nourai, Mohammad, Rayaneh and Mohsen (۱۳۹۶). Yusuf Durra Haddad's views on the slander of Cristianity to Prophet Muhammad (PBUH). Quarterly Journal of the Islamic Theology Association. No. ۱۹. pp. ۹۹-۱۱۸.
۵۳. Nasiri and Modabbir, Ali and Mohammad Hossein. (۱۳۹۰). Investigating the Qur'an's adaptation of the Torah. Journal of Orientalists study of Quran. Vol. ۶, No. ۱۰, ۱۲۷-۱۴۲.
۵۴. Yaqubi, Ahmad bin Ishaq. (۲۰۱۰). Tarikh al-Yaqubi. Translated by: Muhammad Ibrahim Ayati. Vol. ۱. ۱۱th edition. No Place: Elmi Farhangi.



A critique of yusuf durrah haddad's reference to verse 31 of surah fatir concerning the origin of the qur'an

Mohammad Sharifi¹

Akram Hosseinzadeh²

Abstract

The Qur'an, the divine word, has been attacked by deniers or followers of other religions since the beginning of its revelation. Some doubts about the Quran are biased, caused by the contempt and long-standing grudge of its owners. Most orientalist do not consider the Qur'an as divine revelation. Yusuf Haddad tried to prove the theory of derivation of the Qur'an from the Torah by referring to Quranic verses such as: {And that which We have revealed to you of the Book (the Holy Quran), that is the truth verifying (the Torah and the Bible) that became before it} (Fatir/31). He believes that wherever the word "Al-kitab" (the Book) appears in the Qur'an, it refers to the Torah, and in the above verse, the proposition "min" (of/from) was used in the phrase "min al-Kitab" for partition (Tab'id); That is, the Qur'an is a part of the Torah. The present research has given an answer to Yusuf Haddad's doubt by using the descriptive-analytical method while expressing the opinion of commentators about the verse by referring to the rules of Arabic literature and other verses that have been neglected by Yusuf Haddad. The results indicate that, contrary to the opinion of many Muslim commentators, "min" in verse 31 of Surah Fatir means "some of", which refers to the origin of divine revelation. It means that the Qur'an, which is a part of Al-Lawh al-Mahfoûdh, was not completely revealed at the time of the revelation of Surah Fatir, which is Meccan, and its revelation would continue. Other verses such as: (Ankabut/40; Raad/43; Maedah/48; Nisa/51; Baqarah/174) explicitly reject Yusuf Haddad's opinion.

Keywords: Origin of the Qur'an, Yusuf Haddad, verse 31 of Surah Fatir, the Domination of the Qur'an over the Holy Books.

¹ Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Mazandaran University; Babolsar; Iran. | m.sharifi@umz.ac.ir

² PhD student of the Department of Quran and Hadith Sciences, Mazandaran University; Babolsar; Iran (Responsible author) | akramhoseinzadeh@gmail.com



نقد استناد یوسف در حداد به آیه ۳۱ سوره فاطر در مورد مصدریت قرآن

محمد شریفی^۱
اکرم حسین زاده^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۴

چکیده

قرآن کلام الهی از ابتدای نزول تا کنون مورد هجمه‌ی منکران یا پیروان ادیان دیگر قرار گرفته است. برخی شبهات پیرامون قرآن، مغرضانه بوده، ناشی از حقارت و کینه‌ی دیرینه‌ی صاحبان آن است. عموم مستشرقان قرآن را وحی الهی نمی‌دانند. یوسف حداد با استفاده از آیات قرآن سعی نموده تا نظریه‌ی اقتباس قرآن از تورات را اثبات کند. وی به آیت‌های از جمله آیه‌ی: «وَالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ وَمَصَدَقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» (فاطر/ ۳۱) و آنچه از کتاب (آسمانی قرآن) بر تو وحی فرستادیم آن حق است که کتب آسمانی (تورات و انجیل) را که پیش از اوست تصدیق می‌کند؛ استناد جسته و معتقد است هر کجا در قرآن واژه‌ی «الکتاب» آمده مراد تورات است و در آیه‌ی فوق کلمه‌ی «من» در عبارت «من الکتاب» بعضیه بوده؛ یعنی قرآن بخشی از تورات است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی ضمن بیان نظر مفسران پیرامون آیه با استناد به قواعد ادبیات عرب و آیات دیگری که مورد غفلت یوسف حداد قرار گرفته، به شبهه‌ی مورد نظر وی پاسخ گفته است. نتایج حاکی از آن است که برخلاف نظر بسیاری از مفسران مسلمان، «من» در آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی فاطر، «بعضیه» است که آیه به ابتدای وحی الهی اشاره دارد؛ یعنی قرآن که بخشی از لوح محفوظ است در زمان نزول سوره‌ی فاطر که مکی است بطور کامل نازل نشده و نزول آن ادامه خواهد داشت. آیات دیگری چون: (عنکبوت/ ۴۵؛ رعد/ ۴۳؛ مائده/ ۴۸؛ نساء/ ۵۱؛ بقره/ ۱۷۴) نظر یوسف حداد را به‌طور صریح رد می‌کند.

واژه‌های کلیدی: مصدریت قرآن، یوسف حداد، آیه‌ی ۳۱ سوره فاطر، هیمنه‌ی قرآن بر کتب آسمانی.

^۱ . دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران؛ بابلسر؛ ایران. | m.sharifi@umz.ac.ir

^۲ . دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران؛ بابلسر؛ ایران. (نویسنده مسئول) | akramhoseinzade@gmail.com

۱. بیان مسأله

قرآن معجزه الهی است که با گذشت ۱۴۰۰ سال از نزولش، مورد توجه محققان و اندیشمندان قرار گرفته است. در این میان برخی از پیروان ادیان دیگر یا مخالفان دین اسلام، قرآن را به عنوان یک کتاب غیر الهی قلمداد نموده و سعی کردند تا مغرضانه ناکارآمدی قرآن و نقایص آن را اثبات کنند. موضوعی که از زمان نزول قرآن مطرح بوده و مشرکان و کافران پیوسته به این کتاب آسمانی خرده گرفتند که قرآن کریم شبهات زمان نزول را پاسخ گفته و مسلمانان و حق جوینان، در طول تاریخ به پاسخگویی شبهات جدید مشغول بودند.

مستشرقان مغرض کسانی هستند که تلاش بی وقفه خود را جهت بی اعتبار ساختن قرآن به عنوان کلام وحی به کار گرفته‌اند. سرخوردگی برخی از یهودیان و مسیحیان در مقابل عظمت قرآن، آنان را وادار نموده تا به هر لطایف الحیلی مردم را از پیوستن به آیین کامل اسلام دور نگه دارند. برخی از آنان کوشیدند، قرآن را برگرفته از تورات و انجیل و بر ساخته حضرت محمد (ص) نشان دهند. برخی از مستشرقان چون مونتگمری وات (William Montgomery Watt) انگلیسی، برنارد لوئیس (Bernard Lewis) یهودی، لوت (Loot)، ریچارد بل (Richard Bell)، رودی پارت (Rudi Paret) آلمانی و یوسف دره حداد (Yusuf Haddad) لبنانی، مصدر قرآن را تورات و انجیل و دیگر کتب آسمانی پیشین شمرده و پیامبر اسلام (ص) را به اخذ مجموعه معارف قرآن از برخی کشیشان یا مردم مسیحی و یهودی متهم کردند.

از پژوهشگران مسیحی که با تلاش بیست ساله خود در نگارش کتاب‌های مختلف به مبارزه با قرآن پرداخته، یوسف دره حداد (۱۹۱۳-۱۹۷۹) است. وی که اصلیتی سوری دارد و عرب زبان است به ظرافت‌های زبان عربی آشنا است. استشراق وی با نکته سنجی و ظرافت خاصی مطرح شده و هوشمندانه سعی در بیان غیر الهی بودن قرآن دارد. قرآن را دارای مصدر یهودی دانسته و سعی کرده با توجه به آیات قرآن، این موضوع را به اثبات برساند. یوسف دره حداد در «القرآن و الكتاب: بیئة القرآن الکتابیة» در فصل یازدهم کتاب دوازده فصلی خود، به دوازده دسته از آیات قرآن، برای اثبات نظریه اقتباس قرآن از مصدر یهود، تمسک کرده است. علی‌رغم تحقیق برخی دیگر از مستشرقان چون «گرهارد باورینگ» (gerhard

bowering) در دایرة المعارف قرآن در نادرست بودن و غیر قابل اعتماد بودن نظریه‌ی فوق، آنان ده‌ها کتاب مستقل برای القاء نظریه‌ی اقتباس قرآن از تورات و انجیل، تألیف و منتشر کرده‌اند.

پیامبر اسلام از منظر یوسف درّه حداد یک پیامبر تبلیغی است که تنها تورات را به عربی ترجمه و آن‌ها را در قالبی جدید دسته بندی نموده و به تبلیغ آیین یهود پرداخته است. یوسف حداد، به آیاتی استناد جسته تا نشان دهد که همه‌ی معارف قرآن در کتب پیشینیان آمده است، پس قرآن چیز جدیدی برای بیان ندارد و اصولاً قرآن برگرفته از تورات و ترجمه‌ی عربی آن است. وی برای القاء نظر خویش به آیاتی چون: (اعلی / ۱۸-۱۹)، (نجم / ۳۶-۳۷)، (قلم / ۳۶-۳۷)، (انعام / ۱۰۵)، (انبیاء / ۷)، (یونس / ۹۴) استناد جسته است. از آیات مورد استناد یوسف حداد برای اثبات نظریه‌ی ناصواب اقتباس قرآن از تورات و انجیل استناد به آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی فاطر است که در آن آمده «و الذی اوجرتنا لیتک من الکتاب هو الحقی مصدقاً لما بهی بدیهه إن الله بعباده لخبیر بصیر» و آنچه از کتاب (آسمانی قرآن) بر تو وحی فرستادیم آن حق است که کتب آسمانی (تورات و انجیل) را که پیش از اوست تصدیق می‌کند (و آنها حقانیت آن را تصدیق می‌کنند. تو از تکذیب کافران میندیش که) همانا خدا به اعمال بندگان خود کاملاً بصیر و آگاه است (فاطر / ۳۱). وی در این آیه به دو ادعا اشاره نموده است:

۱. هر کجا در قرآن واژه‌ی «الکتاب» آمده مراد تورات است پس در این آیه «الکتاب» تورات است. ۲. واژه‌ی «من» در «من الکتاب» در آیه‌ی ۳۱ سوره فاطر «بعضیه» بوده که به بخشی از کتاب اشاره دارد. وی مدعی شده است که «من الکتاب»؛ یعنی قرآن که بخشی از تورات است.

وی با استناد به عبارت «من الکتاب» سعی دارد که نشان دهد که بر طبق آیات قرآن، بخشی از کتاب به مسلمانان داده شده و تمام کتاب (کل الکتاب) به بنی اسرائیل داده شده است و در این رابطه از آیات «تربیل الکتاب من الله العزیز العلم» (غافر / ۲) و «النس ایتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم» (بقره / ۱۴۶) استفاده نموده که در آن واژه‌ی «الکتاب» آمده و به قوم یهود اشاره دارد. پس در سراسر قرآن هر کجا واژه‌ی «الکتاب» آمده، منظور تورات است و «من الکتاب» در آیه‌ی (فاطر / ۳۱) بخشی از تورات یعنی قرآن است. پس قرآن بخشی

از تورات است. وی قرآن را ترجمه عربی تورات و برگرفته از تورات و برساخته حضرت محمد (ص) در قالبی جدید می‌داند. در یک کلام، قرآن کلام وحی نیست؛ زیرا با استناد به آیهی (فاطر / ۳۱) به مسلمانان «من الکتاب»؛ یعنی بعضی از کتاب آسمانی تورات داده شده است. حال با توجه به نظریه‌ی یوسف حداد و اینکه وی عرب زبان بوده و به دقائق و لطافت‌های زبان عربی آگاه است، باید جستجو نمود که مراد از «من الکتاب» چیست؟ آیا به بخشی از قرآن اشاره دارد یا کل قرآن؟ اگر به بخشی از قرآن اشاره دارد پاسخ شبهه‌ی یوسف حداد چه خواهد بود؟ بنابراین هدف از پژوهش پیش‌رو، پرداختن به شبهه‌ی مطرح شده و دریافت جواب قانع کننده است.

۱-۱. پیشینه‌ی پژوهش

پیرامون شبهه‌ی مستشرقان و همچنین نظریه‌ی اقتباس قرآن از تورات مقالات زیادی نگارش یافته است. مانند مقاله‌ی: «دیدگاه اقتباس قرآن از منظر یوسف درّه حداد (نقد و بررسی)» (۱۳۸۹ش) از حسین فقیه؛ «نقدی گذرا بر اندیشه «یوسف دره حداد» مبنی بر نصرانیت قرآن کریم» (۱۳۹۵ش) از رحمت شایسته فرد و عباس همای؛ «دیدگاه‌های یوسف حداد درباره اتهام نصرانیت به پیامبر اکرم (ص) در ترازوی نقد» (۱۳۹۶ش) از محمد مولوی و چندین مقاله‌ی دیگر که به نقد نظریه‌ی اقتباس قرآن از مصادر یهودی و مسیحی پرداخته‌اند. مقالات موجود تلاش نمودند تا با بررسی‌های علمی و قرآنی، پاسخ‌های قانع کننده‌ای را در رد نظریه‌ی یوسف حداد بیان کنند که اغلب موارد، پاسخ‌ها به صورت کلی بیان شده است. مقاله‌ی «شبهه‌ی وارده بر آیه‌ی ۹۴ سوره یونس از طرف یوسف حداد و نقد آن» (۱۳۹۶ش) از نبی اله صدری فر و همکاران به صورت موردی آیه‌ی ۹۴ سوره یونس را مورد واکاوی قرار داده است. پژوهش پیش‌رو با پرداختن به آیه‌ی (فاطر / ۳۱) به صورت موردی به نقد نظریه‌ی یوسف حداد پرداخته که از این جنبه تا کنون پژوهشی مشاهده نشده است.

۲. آیه ۳۱ سوره فاطر و شبهه‌ی یوسف حداد

از مستندات یوسف حداد برای اثبات نظریه‌ی اقتباس قرآن آیه‌ی: «وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا فِي تِيبْتِهِ إِنَّ اللَّهَ بَعِبَادَهُ لَجِئِرٌ بِصَدْرِ» (فاطر / ۳۱) است. خداوند متعال

در این آیه، قرآن را تصدیق کننده کتاب‌های آسمانی پیشین معرفی کرده است؛ اما یوسف حداد با استفاده از آیاتی دیگر سعی دارد تا نشان دهد که مراد از «الکتاب» در آیه فوق تورات است و مراد از «من الکتاب» بخشی از تورات است؛ یعنی به پیامبر اکرم (ص)، بخشی از کتاب تورات یعنی قرآن اعطا شده است. وی با استناد به آیات دیگر «الکتاب» را تورات نامیده است

مانند آیه: «الذی اٰتیناهم الکتاب یُعرفونه کما یُعرفون اٰبناءهم و ان فریقاً مېهم یتکتبون الحقی و هم یُجاهلون؛ گروهی که ما بر آنها کتاب فرستادیم، (مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ اٰلِهِ وَ سَلَّمَ وَ حَقَّانِیتُ) او را به خوبی می‌شناسند همان گونه که فرزندان خود را، و لکن گروهی از آنان (از راه عناد) حق را کتمان می‌کنند در صورتی که علم به آن دارند (بقره/ ۱۴۶) که به اتفاق مسلمانان مراد از «الذی اٰتیناهم الکتاب» یهود و نصاری و یا علمای آنان هستند (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۲: ۲۴۱؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۱۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۱۱۰) و نتیجه می‌گیرد که هر جا در قرآن «الکتاب» آمده مراد تورات است و «من» در آیه (فاطر/ ۳۱)، «من بعضیه» است.

۱-۲. دیدگاه مفسران در تفسیر عبارت «مِنَ الْکِتَابِ» در آیه ۳۱ سوره فاطر

مفسران در تفسیر آیه‌ی فوق دیدگاه‌های متفاوتی ارائه نموده‌اند که علت اختلاف آنان به جنبه‌ی قواعدی و ادبیات زبان عربی برمی‌گردد. هر مفسری با توجه به اینکه چه نقشی برای کلمه‌ی «من» در عبارت «من الکتاب» در نظر گرفته، آیه‌ی فوق را تفسیر نموده و برخی از مفسران تمام وجوه آن و برخی دیگر یک یا دو وجه تفسیری را مطرح نموده‌اند که در ذیل آمده است:

۱-۱-۲. «من» در «من الکتاب»، بیانیه است. اکثر مفسران، در تفسیر آیه‌ی (فاطر/ ۳۱)،

«من» را بیانیه دانسته و مراد از آن را قرآن گرفته‌اند؛ یعنی «و الذی اوحینا الیه تک من الکتاب.....» (فاطر/ ۳۱) و آنچه وحی کردیم به تو از کتاب، مراد قرآن است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱: ۳۶۶؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲۲: ۱۶۲؛ ایبازی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۱: ۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۳: ۳۷۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۰: ۵۶۲) مفسران مسلمان با استفاده از قواعد ادبیات عرب، «من» را بیانیه دانسته، مشکلی با تفسیر آیه نداشته‌اند. اکثر قریب به اتفاق مسلمانان، با این قاعده، آیه را تفسیر نمودند یا اینکه در بیان وجوه مختلف تفسیر «من»، «من بیانیه» را ابتدا ذکر نمودند و مراد از «الکتاب» در آیه را قرآن دانسته‌اند. با این تفسیر، نظریه‌ی یوسف درّه حداد وجهی نخواهد داشت.

۲-۱-۲. «من» در «من الكتاب»، جنس است؛ یعنی آنچه از جنس کتاب به تو وحی کردیم که باز به قرآن اشاره دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳: ۶۱۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۵: ۵۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۳: ۳۷۳؛ عاملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳: ۵۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۰: ۵۶۲) مفسران در بیان این وجه از تفسیر به طور جزم سخن نگفته؛ بلکه آن را در کنار وجوه دیگر تفسیری مطرح ساخته‌اند.

۲-۱-۳. «من» در «من الكتاب»، تبعیضیه است؛ یعنی بخشی از کتاب را به تو وحی کردیم (خطیب، بی تا: ج ۱۱: ۸۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۳: ۳۷۳؛ مشهدی قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۰: ۵۶۲) که مراد از آن بخشی از قرآن است؛ زیرا قرآن کامل در زمان نزول آیه فرستاده نشده بود و عطف به «ثم» برای بیان تراخی در زمان از نزول این آیه تا پایان یافتن نزول کل قرآن بوده است (خطیب، بی تا، ج ۱۱: ۸۸۶)؛ اما برخی از مفسران به صورت نادر و شاذ، «الكتاب» را در آیه ۳۱ سوره فاطر، تورات دانسته‌اند و با استناد به آیه بعد آن «^{بِمَ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِي اصْطَفَيْنَا} مِنْ عِبَادٍ بِمِثْلِهِمْ ظَالَماً لِنَفْسِهِ وَمِمَّنْ مَقْتَصِدٌ وَمِمَّنْ سَابِقَ بِالْخَيْرِ اتَّيَّذُنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» آن گاه (پس از آن پیمبران سلف) ما آن خاندان را که از بندگان خود برگزیدیم (یعنی رسول خاتم و آتش صلی الله علیه و آله را) وارث علم قرآن گردانیدیم. باز هم بعضی از آنها (یعنی فرزندان او) به نفس خود ظلم کردند و بعضی راه عدل پیمودند و برخی به هر عمل خیر (با جان و دل) به دستور حق سبقت گیرند. این رتبه در حقیقت همان فضل بزرگ (و عطای بی‌منتهای الهی) است (فاطر / ۳۲) و جمله‌ی «^{أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ}» معتقدند واژه‌ی «الكتاب» در دو آیه پیش گفته تورات است که به مسلمانان از امت محمد(ص) به ارث رسیده است؛ یعنی به تو تورات دادیم (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۲: ۸۸). طبری «الكتاب» را بقرینه‌ی جمله‌ی «^{مُصَلِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ}»، تورات دانسته که معنای جمله اینگونه می‌شود که «ایمان به تورات را میراث ملت محمد کردیم» (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۲: ۸۸؛ عاملی، ۱۳۶۰ ش، ج ۷: ۲۴۲).

پس با این تفسیر، «من الكتاب»؛ یعنی بخشی از تورات، که تفسیری نادرست است. از مطلب گفته شده، استفاده می‌شود که نظر مستشرقان در مورد قرآن، جدید نبوده؛ بلکه این شبهات را از احتمالات مطرح شده در آثار مسلمانان پیدا نموده و به آن دامن زده‌اند. مستشرقان با شاخ و برگ دادن به نظریات شاذ و حتی غیرقابل قبول در نزد مفسران، سعی

می‌نمایند قرآن را بی اعتبار جلوه دهند. نگاه پژوهش به مورد سوم از نگاه مفسران است. اگر «من» در «من الكتاب» را بیانیه یا جنس بگیریم، مشکلی در تفسیر آیه نخواهیم داشت و شبهه‌ی یوسف حداد از اساس باطل است؛ اما اگر طبق نظریه‌ی سوم «من بعضیه» باشد باید دنبال جواب قانع‌کننده‌ای برای شبهه‌ی مطرح شده بود.

۲-۲. «من بعضیه» در عبارت «من الكتاب»

مفسران در بیان وجه سوم از تفسیر خودشان که غالباً آخر ذکر نموده و یا با واژه‌ی «قیل» به آن پرداخته‌اند^۱ (شوکانی، ۱۴۱۴ ق، ج ۴: ۴۰۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱: ۳۶۶)، نسبت به این وجه از تفسیر جزم نداشته‌اند. از میان مفسران، تنها خطیب عبدالکریم در التفسیر القرآنی للقرآن، با جزم «من» را در «من الكتاب» بعضیه دانسته است. مفسران در تفسیر آیه با این نگاه، به دو تفسیر رسیده‌اند.

۲-۲-۱. «من ابتدائیه»

کمت‌ر کسی از مفسران، بیان نموده‌اند که «من» در عبارت «من الكتاب»، ابتدائیه است^۲ (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶: ۲۳۷؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷ ش، ج ۹: ۵۲)؛ یعنی نظر به ابتدای نزول دارد که با این تفسیر، «الكتاب» اشاره به لوح محفوظ دارد؛ یعنی ما به تو بخشی از لوح محفوظ را وحی کردیم. در این تفسیر، با توجه به واژه‌ی «أوحینا» که به وحی الهی اشاره دارد و واژه‌ی «الكتاب» که به کل کتاب اشاره دارد، مراد از آن کتابی است که کامل و بی نقص باشد و آن لوح محفوظ است و «من الكتاب» که به بخشی از کتاب اشاره دارد؛ قرآن است؛ یعنی قرآن بخشی از لوح محفوظ است که خداوند بر محمد (ص) وحی نموده که تصدیق‌کننده‌ی کتاب‌های پیشین است. دیدگاه مفسران در تفسیر آیه دو گونه است: ۱. اگر «من» در «الكتاب» تبعیضیه باشد؛ اشاره به وجود قرآن در لوح محفوظ دارد، قرآن مجید مراتب نزول

۱. وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ يَعْنِي: الْقُرْآنَ، وَ قِيلَ: اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ عَلَيَّ أَنْ مِنْ تَبْعِيضِيَّةٍ أَوْ ابْتِدَائِيَّةٍ (شوکانی، ۱۴۱۴ ق، ج ۴: ۴۰۰).

۲. قوله: مِنَ الْكِتَابِ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لِابْتِدَاءِ الْغَايَةِ وَ عَلَيَّ هَذَا فَالْكِتَابُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ يَعْنِي الَّذِي أَوْحَيْنَا مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ إِلَيْكَ حَقَّ (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶: ۲۳۷). «أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ» أَي مِنَ الْكِتَابِ الْكَبِيرِ وَ هُوَ اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ. مَقْتَنِيَّاتِ الدَّرَرِ وَ مَلْتَقَطَاتِ الثَّمَرِ (حائری تهرانی، ۱۳۷۷ ش، ج ۹: ۵۲).

داشت اول در عالم نورانیه بنور مقدس نبوی تمام علوم افاضه شد و پس از آن در لوح محفوظ ثبت شد به استناد آیه‌ی «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجْتَبٍ بِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج / ۲۲) پس از آن در شب قدر در شهر رمضان نازل شد (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۱۱: ۲۸)؛ ۲. شاید (من) تبعیضی باشد بنا بر اینکه مقصود از (اوحینا) جنس وحی باشد؛ یعنی قرآن بعضی از مطلق وحی است. (بانو اصفهانی، ۱۳۶۱ ش، ۱۰ ج: ۳۵۳) با این تفسیر نیز شبهه‌ی یوسف حداد باطل ماست؛ زیرا در آیه‌ی مورد استناد وی از واژه «اوحینا» استفاده شده که نشان می‌دهد قرآن ترجمه عربی تورات نیست؛ بلکه وحی جدیدی است از سوی خداوند. همچنین «الکتاب» به تورات اشاره ندارد بلکه به لوح محفوظ اشاره دارد که قرآن بخشی از لوح محفوظ است. پس با توجه به اینکه یوسف حداد سخنان خود را با استناد به آیات الهی مطرح ساخته، پسندیده نیست که بخشی از آیه را رها ساخته و نادیده بگیرد- واژه‌ی «اوحینا» - و بخشی دیگر را با توجه به دیدگاه خویش تفسیر نماید.

۲-۲-۲. «من بعضیه»، بخشی از قرآن

با توجه به نظرات پیش گفته هیچ مشکلی در پاسخ به شبهه‌ی یوسف حداد وجود ندارد اما اگر «من» بعضیه باشد که به بخشی از قرآن اشاره داشته باشد، شبهه‌ی یوسف حداد به نظر درست است. در نگاه یوسف حداد، آیه‌ی (فاطر / ۳۱) می‌گوید ما بخشی از قرآن را به تو وحی کردیم که تصدیق کننده تورات و انجیل است؛ یعنی قرآن بخشی از تورات است. اما در خصوص این موضوع که «الکتاب» در آیه‌ی (فاطر / ۳۱) قرآن باشد یا تورات، قطعیت وجود ندارد. در مورد آیه‌ی (توبه / ۳۶) می‌توان با جزم سخن گفت که «الکتاب» قرآن است؛ اما در مورد آیه‌ی مورد بحث، این احتمال وجود دارد که مراد قرآن نباشد. گرچه مفسران مسلمان غیر از مورد شاذی که پیش‌تر گفته شد، «الکتاب» را قرآن دانسته‌اند.

اختلاف محققان، به خاطر اطلاق «الکتاب» به قرآن است: «مفسران و محققان علوم قرآنی دیدگاه‌های مختلفی در این باب مطرح کرده‌اند. برخی اطلاق کتاب بر قرآن را حقیقی دانسته و گفته‌اند: آیاتی که در آنها واژه‌ی کتاب در مورد قرآن به کار رفته است، زمانی نازل شده که بخشی از آیات قرآن نوشته شده بود و به این لحاظ واژه‌ی کتاب بر قرآن اطلاق شده است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ش: ۳۸-۴۰) پس سخن بر سر این است که آیا واژه «الکتاب» به

قرآن اطلاق می‌شود یا خیر؟ اطلاق الکتاب بر قرآن درست به نظر می‌رسد؛ زیرا وحی بخشی از تورات بر پیامبر (ص) به استناد واژه «اوحینا» کاری عبث است. اگر به ترتیب نزول سوره‌ها توجه کنیم در خواهیم یافت که زمان نزول سوره فاطر، کل قرآن نازل نشده بود (خطیب، بی تا، ج ۱۱: ۸۸۵) این سوره مکی و چهل و سومین سوره‌ی نازل شده است.

تفسیری که با این دید از واژه‌ی «**من الکتاب**» یعنی بخشی از قرآن کریم و اطلاق واژه «کتاب» به دست می‌آید، نشان می‌دهد که: ۱. قرآن در عصر پیامبر نیز به صورت مکتوب بوده است (قرائتی، ۱۳۸۳ ش، ج ۳: ۹۹). ۲. وجه دیگر برای اطلاق «کتاب» بر قرآن، این است که «مراد، مکتوب بودن قرآن در «لوح محفوظ» و «کتاب مکنون» است، در این صورت شناخت کیفیت آن به شناخت لوح محفوظ بستگی دارد تا معلوم شود که چه سنخ کتابتی با آن مناسبت دارد» (رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ش: ۳۸-۴۰) با توجه به دو دیدگاه به نظر می‌رسد: وجه اول درست باشد؛ زیرا در زمان پیامبر آیات الهی بر نوشت افزارهایی بصورت مکتوب درآمده بودند. خداوند در آیه ۳۱ فاطر خطاب به پیامبر خویش (ص) می‌فرماید که ما به سوی تو بخشی از قرآن را فرستادیم که تصدیق کننده‌ی کتاب‌های آسمانی پیشینیان است؛ یعنی بخشی از قرآن، کتاب آسمانی آنان را تأیید می‌کرد که از واژه‌ی «اوحینا» استفاده می‌گردد که آنچه از کتاب پیشینان تأیید شده، همان است که وحی الهی بوده نه هر آنچه در کتاب‌های آنان از دست نوشته‌های بشری آمده است.

۳. آیات نقض کننده‌ی نظر یوسف حداد

یوسف حداد در پرداختن به نظریه‌ی خویش و تلاش بیست ساله‌ای که به زعم خود در اثبات اقتباس قرآن از تورات نموده، به آیات متناقض با نظریه‌ی خود توجه نموده که به نظر می‌رسد با توجه به نوع نگاه وی، کاملاً آگاهانه و مغرضانه بوده است. آیات زیادی دلالت دارد بر اینکه مراد از «الکتاب» قرآن است. از جمله آیه‌ی:

۱-۳. آیه‌ی ۴۵ سوره عنکبوت

آیه‌ی «**تِلْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَهَيِّئُ عَنِ الْفَجَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يُعَلِّمُ مَا يَشَاءُ لِمَنْ يَشَاءُ**» (ای رسول ما) آنچه را که از کتاب آسمانی قرآن بر تو وحی شد

بر خلق) تلاوت کن و نماز را (که بزرگ عبادت خداست) به جای آر (عنکبوت / ۴۵) که در آیه فوق، خداوند دستور به تلاوت وحی الهی دارد که باز هم به بخشی از «الکتاب» اشاره دارد. عبارت «تِلْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ» به روشنی نظر یوسف حداد را رد می‌کند؛ زیرا سوره‌ی عنکبوت جزو سوره‌های مکی و در ترتیب نزول، هشتاد و پنجمین سوره است. پس اگر در آیه، بخشی از کتاب مطرح شده، مراد قرآن است؛ زیرا بر طبق آیات قرآن، زمانی تلاوت وحی «من الکتاب» معنا دارد که از سوی خداوند نازل شده باشد؛ یعنی همان قرآن.

۲-۳. آیه‌ی ۴۳ سوره رعد

آیه‌ی دیگری در قرآن وجود دارد که جزو سوره‌های مکی و از نود و ششمین سوره‌های نازل شده است. آیه‌ی «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِيتَ مِرْسَلًا قُلْ كَيْفَ مَالَهُ يَمْشِي وَمِنْ بَيْنِكُمْ وَمِنْ عِنْدِ عِلْمِ الْكِتَابِ» و کافران بر تو اعتراض کنند که تو رسول خدا نیستی، بگو: تنها گواه بین من و شما خدا و عالمان حقیقی به کتاب (خدا که انبیاء و اولیاء و علماء ربانیند) کافی خواهد بود (رعد/۴۳). در مقابل آیه‌ی «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» کس که به علمی از کتاب الهی دانا بود (یعنی آصف بن برخیا یا خضّر که دارای اسم اعظم و علم غیب بود) (نمل / ۴۰) است که چهل و هشتمین آیه نازل شده در قرآن است. در این دو آیه از دو عبارت «وَمِنْ عِنْدِ عِلْمِ الْكِتَابِ» و «عِنْدِ عِلْمِ الْكِتَابِ» آمده است. مصداق دو عبارت را در آیه‌ی اول: حضرت علی (ع) و اولاد وی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۲۹؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۶۰) و در دومی آصف بن برخیا دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۳۶۳) نکته‌ی مورد بحث اینجاست که علم و دانش صاحب «علم من الکتاب» نسبت به صاحب «علم الکتاب» نسبت خیس شدن بال مگس (پشه‌ای) در دریای آب است (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۶۰). پس آنکه «من الکتاب» دارد نسبت به آنکه «کتاب» دارد، قابل مقایسه نیست. در روایات دیگر ائمه معصوم (ع)، مصداق «علم الکتاب» معرفی شده‌اند و علم صاحب «علم من الکتاب» نسبت به علم صاحب «علم الکتاب» یعنی معصومین (علیهم السلام) قابل مقایسه نیست. قطره‌ای در برابر دریای بیکران.^۱

۱. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَدِيدِ بْنِ قَالٍ: كُنْتُ أَنَا وَ أَبُو بَصِيرٍ وَ يَحْيَى الْبُرَّازُ وَ دَاوُدُ بْنُ كَثِيرٍ فِي مَجْلِسِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ إِذْ خَرَجَ إِلَيْنَا وَ هُوَ مُغْضَبٌ فَلَمَّا أَخَذَ مَجْلِسَهُ قَالَ يَا عَجَبًا لِأَقْوَامٍ

نکته اینجاست که آیا طبق نظر یوسف حداد علم الکتاب که من عندالله نیز هست به علمای یهود داده شده است؟ یا اینکه «الکتاب» ربطی به تورات نداشته و ناظر به علمای یهود نیست. برخی مفسران مسلمان احتمال داده‌اند که آیه به عالمان یهود اشاره دارد و به خاطر حب و معرفتی که نسبت به پیامبر (ص) داشتند به وی ایمان آوردند؛ پس صاحب علم الکتاب هستند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ ق، ج ۷: ۴۴۴؛ طوسی، بی تا، ج ۶: ۲۶۷)؛ اما برخی دیگر از مفسران، عالمان اهل کتاب را مصداق آیه ندانستند؛ زیرا اول اینکه آیه از شهادت سخن می‌گوید نه از صرف علم داشتن. دوم اینکه آیه در مکه نازل شده و در آنجا عالمان اهل کتاب حضور نداشتند: «در آن ایام احدی از علمای اهل کتاب ایمان نیاورده بود و کسی از ایشان به رسالت آن جناب شهادت نداده بود و با این حال معنا ندارد احتجاج را مستند به شهادتی کند که هنوز احدی آن را اقامه نکرده باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۳۸۵). با توجه به نظر مفسران در رد نظریه اختصاص آیه‌ی (رعد/۴۳) به یهود و تأیید اختصاص آن به خاندان پیامبر (ص) (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ج ۵: ۳۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۶: ۴۶۲-۴۶۴)، صاحبان علم الکتاب، پیشوایان مسلمانان (ائمه معصوم) هستند.

۳-۳. آیه‌ی ۴۸ سوره مائده

آیه‌ی دیگر که نقض کننده‌ی نظریه یوسف حداد است، آیه‌ی ۴۸ سوره مائده است که

می‌فرماید: «وَأُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْحَقِّ حِقْلًا لَمَّا بَدَأْنَا بِهِ آلَ الْكَتَابِ وَ مِمَّنَّا عَلَيْهِ فَاجْزِمُوا بِهِمْ

يُرْعَمُونَ أَنَّا نَعْلَمُ الْغَيْبَ مَا يَعْلَمُ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَقَدْ هَمَمْتُ بِضَرْبِ جَارِيَّتِي فَلَأَنَّهُ فَهَرَبَتْ مِنِّي فَمَا عَلِمْتُ فِي أَيِّ بَيْتِ الدَّارِ هِيَ قَالَ سَدِيرٌ فَلَمَّا أَنْ قَامَ مِنْ مَجْلِسِهِ وَ صَارَ فِي مَثَرِلِهِ دَخَلْتُ أَنَا وَ أَبُو بَصِيرٍ وَ مُسَيَّرٌ وَ قُلْنَا لَهُ جُعِلْنَا فِدَاكَ سَمِعْنَاكَ وَ أَنْتَ تَقُولُ كَذَا وَ كَذَا فِي أَمْرِ جَارِيَّتِكَ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّكَ تَعْلَمُ عِلْمًا كَثِيرًا وَ لَا تَتَّسِبُكَ إِلَى عِلْمِ الْغَيْبِ قَالَ فَقَالَ يَا سَدِيرُ أَلَمْ تَقْرَأِ الْقُرْآنَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَهَلْ وَجَدْتَ فِيهَا قُرْآنَ مَنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفَكَ قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ قَرَأْتَهُ قَالَ فَهَلْ عَرَفْتَ الرَّجُلَ وَ هَلْ عَلِمْتَ مَا كَانَ عِنْدَهُ مِنَ عِلْمِ الْكِتَابِ قَالَ قُلْتُ أَخْبِرْنِي بِهِ قَالَ قَدَّرُ قَطْرَةَ مِنَ الْمَاءِ فِي الْبَحْرِ الْأَخْضَرِ فَمَا يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ عِلْمِ الْكِتَابِ - قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا أَقَلَّ هَذَا فَقَالَ يَا سَدِيرُ مَا أَكْثَرَ هَذَا أَنْ يَنْسِبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى الْعِلْمِ الَّذِي أَخْبِرُكَ بِهِ يَا سَدِيرُ فَهَلْ وَجَدْتَ فِيهَا قُرْآنَ مَنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَيْضًا قُلْتُ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ قَالَ قُلْتُ قَدْ قَرَأْتَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ أَفَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ كُلُّهُ أَفَهُمْ أَمْ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ بَعْضُهُ قُلْتُ لَا بَلْ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ كُلُّهُ قَالَ فَأَوْمَأَ يَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ وَ قَالَ عِلْمُ الْكِتَابِ وَ اللَّهُ كُلُّهُ عِنْدَنَا عِلْمُ الْكِتَابِ وَ اللَّهُ كُلُّهُ عِنْدَنَا

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۵۷).

مَا أُرِلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ بَرِعَةً وَ مِهَاجًا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِنُجَلِّبُكُمْ فِي مَا آيَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَتُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» وَ مَا أَيْنَ (قرآن عظیم) را به حق بر تو فرستادیم که تصدیق به درستی و راستی همه کتب که در برابر اوست نموده و بر حقیقت کتب آسمانی پیشین گواهی می‌دهد. پس حکم کن میان آنها به آنچه خدا فرستاد و در اثر پیروی از خواهش‌های ایشان حکم حقی که بر تو آمده و امگذار، ما برای هر قومی از شما شریعت و طریقه‌ای مقرر داشتیم، و اگر خدا می‌خواست همه شما را یک امت می‌گردانید و لیکن (این نکرد) تا شما را به احکامی که در کتاب خود به شما فرستاد بیازماید. پس به کارهای نیک سبقت گیرید که بازگشت همه شما به سوی خداست و در آنچه اختلاف می‌نمایید شما را به (حقیقت) آن آگاه خواهد ساخت (مانده / ۴۸).

به حق این آیه جواب محکمی است بر شبهه‌ی ناصواب یوسف حداد که هر جا در قرآن «الکتاب» دیده به تورات تفسیر کرده است. وی با نادیده گرفتن آیه‌ی ۴۸ سوره‌ی مائده، نشان داده که عموم مستشرقان به دنبال حقیقت نیستند. در آیه‌ی فوق دیگر لفظ «من الکتاب» نیامده بلکه خداوند با بیان واژه‌ی «الکتاب» نشان داده که مراد قرآن کریم است (نوی‌جاوی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۲۷۲) که تصدیق کننده کتاب‌های پیشین است. این سوره مدنی و بر طبق ترتیب نزول صد و سیزدهمین سوره‌ی قرآن است؛ یعنی تقریباً کل قرآن پس با استناد به آیه‌ی فوق، این سخن که «من» در «من الکتاب» بعضیه باشد درست و سخنی نزدیکتر به صواب است؛ زیرا در زمان نزول سوره‌ی فاطر، هنوز کل قرآن نازل نشده است؛ اما زمانی که نزول قرآن رو به اتمام می‌رسد، خداوند با حذف «من» و بیان «الکتاب» چه زیبا نشان می‌دهد که نزول قرآن رو به اتمام است.

توجه ویژه‌ی دیگر به لفظ «اوحینا» در دو آیه‌ی (فاطر / ۳۱، عنکبوت / ۴۵) است. این واژه به زیبایی نشان می‌دهد که باب وحی الهی در نزول کتاب آسمانی (قرآن) همچنان گشوده بوده است؛ یعنی هشدار می‌دهد که آنچه تا کنون نازل شده بخشی از قرآن است و هنوز مانده تا این کتاب آسمانی به پایان برسد. پس در حقیقت آیات (فاطر / ۳۱، عنکبوت / ۴۵) هشدار می‌دهد به مشرکان و کافران در مکه که نزول قرآن هنوز ادامه دارد و همین امر

موجب دلگرمی مؤمنان و خشم منافقان و مشرکان بوده است. کسانی از مفسران که «من» را ابتدائیه گرفته و «الکتاب» را لوح محفوظ دانسته‌اند، دلیل متقنی ارائه نکردند. پس «من الکتاب» یعنی بخشی از آغاز وحی و بر این اساس «من» ابتدائیه باشد؛ اما خداوند در سوره مائده آیه ۴۸ با بیان واژه «أولینا» به جای «اوحینا» به نزول قرآن اشاره دارد و اینکه کل قرآن فروفرستاده شده است. این امر بیانگر به پایان رسیدن وحی الهی نیز بوده است و اگر خداوند در این آیه به جای ذکر واژه «قرآن» واژه «الکتاب» را آورده بیانگر این نکته است که قرآن اصلی است که دیگر کتاب‌های آسمانی به آن اصل بر می‌گردد (خطیب، بی‌تا، ج ۳: ۱۱۰۹). پاسخ محکم دیگر در رد نظریه یوسف حداد، ادامه‌ی آیه ۴۸ سوره مائده است که با عبارت «وَمُؤْتَمِنًا عَلَيْهِ» آمده است:

۱-۳-۳. هیمنه‌ی قرآن بر تورات

هیمنه‌ی قرآن بر سایر کتب آسمانی، پاسخی محکم به نظریه‌ی اقتباس قرآن از تورات است. در این آیه نه تنها از نزول قرآن سخن می‌گوید؛ بلکه آن را مهیمن بر «لِما بهن ینذیه من الکتاب» دانسته است. پس «الکتاب» که همان قرآن است، حافظ اصول کتاب‌های آسمانی دیگر است. (قرائتی، ۱۳۸۳ ش، ج ۳: ۹۹) آیه با بیان واژه‌ی «بالحق» در عبارت «وَأولینا إلیک الکتابِ بالحق» به تکریم پیامبر (ص) پرداخته است و قرآن را «من عندالله» معرفی می‌نماید و اینکه هیچ‌گاه دستخوش تحریف و تبدیل نخواهد شد و اصل و مرجع سایر کتب آسمانی است و تأویل سایر کتب آسمانی به این کتاب برمی‌گردد. (خطیب، بی‌تا، ج ۳: ۱۱۰۹) همانگونه که در آیه‌ی (فاطر / ۳۱) نیز واژه‌ی «هُوَ الْحَقُّ» آمده که اشاره به حق بودن وحی الهی دارد.

۲-۳-۳. پاسخ به یک اشکال

شاید اشکال شود که بین «الکتاب» و «من الکتاب» در آیه‌ی مذکور فرقی نیست و مراد از هر دو تورات است. با رجوع به آیات قبل و بعد و نظر لغت‌شناسان، «الکتاب» در آیه‌ی فوق تعریف عهد است که مراد از آن قرآن است و در دومی تعریف جنس است که منظور جنس کتاب نازل شده می‌باشد که هر کتابی غیر قرآن است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۶۴۰)؛

ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۱۹۹) نکته‌ی قابل تأمل بیان عبارت «من الکتاب» در آیه ۴۸ سوره مائده است. با استناد به سخن یوسف حداد «من» در این عبارت، بعضیه است. یعنی وقتی کل قرآن نازل شود بخشی از کتاب در دست اهل کتاب را تصدیق خواهد کرد. دلیل هم این است که کتابی که نزد یهود و مسیحیان است تحریف شده و کل کتاب آسمانی یا وحی الهی نیست. پس هنگامی که قرآن کامل نازل شده همه‌ی کتاب‌های گذشتگان را تأیید نکرد؛ بلکه بخشی از آن را تنذیر نمود و اگر در سوره‌ی فاطر آیه ۳۱ آمده «وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا فِي يَدَيْهِ...» (فاطر / ۳۱) و لفظ «مُصَدِّقًا لِمَا فِي يَدَيْهِ» آمده اشاره دارد به اینکه سوره فاطر مکئی است و معارف سوره‌های مکئی غالباً در باب توحید و معاد... بوده که از مشترکات میان ادیان الهی است. پس بخشی از قرآن که ابتدای نزول آمده، تصدیق کننده‌ی معارف کتب آسمانی پیشینان است؛ اما کل قرآن که در نزول به انتهای خود نزدیک می‌شود؛ بخشی از معارف کتب پیشینان را تأیید کرده است. برخی از مفسران به این نکته توجه داده‌اند (حقی بروسوی، بی تا، ج ۲: ۳۹۹).

۴-۳. آیه‌ی ۵۱ سوره نساء

آیه‌ی «إِنَّمَا يُرِيكُمُ إِلَهِكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (نساء / ۵۱) در این آیه خطاب به اهل کتاب آمده که آنها نصیبی از «مِنَ الْكِتَابِ» دارند؛ یعنی دارای بخشی از کتاب هستند.

۵-۳. آیه‌ی ۱۷۴ سوره بقره

آیه‌ی «إِنَّمَا يُرِيكُمُ إِلَهِكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (بقره / ۱۷۴) در این آیه خطاب به اهل کتاب آمده که آنها نصیبی از «مِنَ الْكِتَابِ» دارند؛ یعنی دارای بخشی از کتاب هستند.

۱. مُصَدِّقًا لِمَا بِيَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ ای مصدقا لما تقدمه من جنس الكتب المنزلة من حيث انه نازل حسبما نعت فيه و موافقا له في التوحيد و العدل و اصول الشرائع.

يُطَوِّبُهُمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا تَزْكُمُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ آنان که پنهان دارند آیاتی از کتاب آسمانی را که خدا فرستاده بود و آن را به بهای اندک فروشند، جز آتش جهنم در شکم نمی‌برند و در قیامت خدا با آنها سخن نگوید و (از پلیدی عصیان) پاکشان نگرداند، و هم آنان را در قیامت عذابی دردناک خواهد بود (بقره/۱۷۴). آیه دیگری است که خطاب به اهل کتاب آن‌ها را صاحب «من الکتاب» یعنی بخشی از کتاب معرفی کرده است. شأن نزول آیه نشان می‌دهد که آیه به رؤسای یهود و علماء آنان نظر دارد (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۴۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۵: ۲۰۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۴۲۶).

آیات دیگری که اشاره به اهل کتاب دارد، مانند: «أَلَمْ يَرْ إِلَى الذِّمِّيِّ أَوْتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِتَحْكُمَ بِهِمْ بِهِمْ بِمِثْلِهِمْ فَرِيقٌ مِّمَّهِمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ»؛ آیا ننگریستی آنها را که بهره‌ای از کتاب داده‌اند که چون دعوت شوند تا کتاب خدا بر آنها حکم کند گروهی از آنان (از حکم حق) روی گردانند و از آن دوری گزینند؟ (آل عمران/۲۳) و «أَلَمْ يَرْ إِلَى الذِّمِّيِّ أَوْتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُشِيرُونَ الضَّلَالَةَ وَرُتِدُونَ أَنْ تَضَلُّوا السَّبِيلَ»؛ آیا ندیدی و ننگریستی به (حال) آنان که اندک بهره‌ای از علم کتاب یافتند که خریدار ضلالت هستند و همی خواهند که شما (اهل ایمان) نیز گمراه شوید؟ (نساء/۴۴) که در توصیف آنان از عبارت «أَوْتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ» استفاده شده است.

۴. آیاتی که در آن واژه‌ی «الکتاب» بصورت مطلق آمده است.

آیاتی در قرآن وجود دارد که برای هر دو گروه مسلمانان و سایر ادیان الهی واژه «الکتاب» را آورده است؛ اما تفاوت‌هایی با هم دارند، مانند: آیه‌ی «أَفَعَبَّرَ اللَّهُ أَلْبَتَغِي حِكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِي آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُعْلَمُونَ أَنَّهُ مُبَرَّلٌ مِّن رَّبِّكَ فَالْحَقُّ فَلَ تَكُونُوا مِنَ الْمُمْتَرِينَ»؛ آیا من غیر خدا حاکم و داوری بجویم و حال آنکه او خدایی است که کتابی (چون قرآن) که همه چیز در آن بیان شده به شما فرستاد؟ و آنان که به آنها کتاب فرستادیم (یهود و نصاری) می‌دانند که این قرآن از خدای تو به حق بر تو فرستاده شده، پس در آن البته هیچ شک و تردید راه مده (انعام/۱۱۴) که این آیه خطاب به مسلمانان است و مراد از «الکتاب» اول، قرآن است و «الکتاب» دوم، مراد کتاب‌های در دست پیشینیان است و خداوند

در این آیه با بیان لفظ «مفصلاً» برای قرآن آن را بر سایر کتب در دست پیشینیان، برتری داده است.

آیه‌ی «و آتینا موسی‌ الکتاب و جعلناه هدی لیبی اسرائیل»؛ و به موسی کتاب (تورات) را فرستادیم و آن را وسیله‌ی هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم (و گفتیم) که غیر من هیچ کس را حافظ و کارساز فرا نگیرید (اسراء / ۲) و آیه‌ی «و لقد آتینا موسی‌ الکتاب فلا تکن فی مرتبه من لقائه و جعلناه لیبی اسرائیل»؛ و همانا ما به موسی کتاب (تورات) را عطا کردیم پس تو در ملاقات او (یعنی ملاقات موسی با خدا در قیامت یا شب معراج با تو) هیچ شک مدار، و ما او را سبب هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم (سجده/ ۲۳) و آیه‌ی «یا ایها الذمی آمنوا بالله و برسوله و الکتاب الذی برل علی رسوله و الکتاب الذی برل من قبل و من ینکفر بالله و ملائکته و کتبه و رسوله و التوم الاخر فقد ضل ضللاً بعتدا»؛ ای کسانی که (به زبان) ایمان آورده‌اید، (به حقیقت و از دل هم) ایمان آورید به خدا و رسول او و کتابی که به رسول خود فرستاده و کتابی که پیش از او فرستاده (تورات و انجیل) و هر که به خدا و فرشتگان و کتاب‌ها (ی آسمانی) و رسولان او و روز قیامت کافر شود به گمراهی سخت و دور (از سعادت) درافتاده است (نساء/ ۱۳۶) که نشان دهنده‌ی عدم تفاوت در ماهیت کتب آسمانی است.

نتیجه

۱. بسیاری از مستشرقان در طول تاریخ به غیر الهی بودن قرآن، اشاره دارند. یوسف حداد با استناد به برخی از آیات الهی نظریه‌ی اقتباس قرآن از کتب پیشینیان را نتیجه گرفته است. وی معتقد است که «الکتاب» در قرآن، به تورات اشاره دارد و خداوند قرآن را با وصف «من الکتاب» در آیه ۳۱ سوره فاطر توصیف نموده؛ یعنی قرآن بخشی از تورات است. ۲. مفسران مسلمان در تفسیر آیه به اعتبار بیانیه یا جنس بودن «من» در آیه مشکلی نداشته و «الکتاب» را به قرآن تفسیر کرده‌اند. گرچه برخی نظرات شاذ، آن را به تورات تفسیر نموده است؛ اما برخی از مفسران، «من» را در آیه بعضیه گرفته و این نظر را قوی‌تر دانسته‌اند و از آنجا که خداوند از واژه‌ی «کتاب» در توصیف قرآن استفاده کرده، معتقدند که «کتاب» لوح محفوظ و قرآن بخشی از لوح محفوظ است. آنان معتقدند که «من» در آیه ابتدائیه است یعنی به ابتدای نزول قرآن از لوح محفوظ اشاره دارد.

۳. اندکی از مفسران به نکته دقیق‌تری توجه نموده و «من» را در آیه بعضیه دانسته به اعتبار اینکه اولاً لفظ «کتاب» به قرآن اشاره دارد؛ زیرا در زمان پیامبر (ص) مکتوب بوده است و دوماً چون سوره‌ی فاطر مکی است و هنوز آیات مدنی نازل نشده پس تا آن زمان بخشی از قرآن نازل شده و هشدار به مشرکان، منافقان و کافران بوده است.

۴. پژوهش حاکی از آن است که نظریه‌ی بعضیه بودن «من» در آیه قویترین نظریه است که ناظر به نزول بخشی از قرآن کامل است که وجود آیاتی دیگر آن را ثابت می‌کند. آیه ۴۸ سوره مائده که از سوره‌های مدنی و سوره‌های پایانی نازل شده است از قرآن با لفظ «الکتاب» و از سایر کتب آسمانی با لفظ «من الکتاب» نام برده و صریح‌ترین آیه در رد نظریه یوسف در حداد است. خداوند در این آیه و آیات دیگر با بیان عبارتی چون: «الکتاب»، «وَمِنْهَا عَلِيمٌ» و «مَفْصَلًا» قرآن را بر سایر کتب آسمانی چون تورات برتری داده است. آیات دیگر در قرآن وجود دارد که همه کتاب آسمانی را به اعتبار الهی بودنشان در یک ردیف بر شمرده است.

۵. از اشکالات مهم یوسف حداد در بیان نظریه‌ی ناصواب خود، عدم توجه به الفاظ به کار رفته در آیات مورد استناد خود است. الفاظی چون «او حیناً»، «انزلنا» و «هو الحق» در

توصیف قرآن، نشان دهنده‌ی الهی بودن قرآن است و اگر قرآن ترجمه‌ی تورات و برساخته از جانب پیامبر (ص) بوده باشد، وحی دوباره‌ی آن معنایی نخواهد داشت. از آنجایی که وی عرب زبان بوده و شایسته بود به دقائق زبان عربی بیش از دیگران توجه می‌نمود که عدم توجه وی به این امر نشان از مغرضانه بودن نظریاتش دارد. از اشکالات دیگر وی استناد به قسمتی از آیه و نادیده گرفتن بخش دیگر آن است.

منابع و ماخذ

- ۱) قرآن کریم، مترجم: مهدی الهی قمشه‌ای (۱۳۸۰ ش)، چاپ دوم، قم: انتشارات الزهراء.
- ۲) ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ ق). **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**. محقق: محمد عبدالسلام عبدالشافی بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳) ابن عاشور، محمد بن طاه. ر. (بی تا). **التحریر والتنویر**. بی جا: بی نا.
- ۴) ایباری، ابراهیم. (۱۴۰۵ ق). **الموسوعه القرآنیه**. بی جا: مؤسسه سجل العرب.
- ۵) آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ ق). **روح المعانی من تفسیر القرآن العظیم**. محقق: علی عبدالباری عطیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۶) بانو اصفهانی، سیده نصرت امین. (۱۳۶۱ ش). **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- ۷) ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ ق). **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۸) حائری تهرانی، می رسید علی. (۱۳۷۷ ش). **مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۹) حسینی همدانی، سید محمد حسین. (۱۴۰۴ ق). **انوار درخشان**. محقق: محمد باقر بهبودی. تهران: کتابفروشی لطفی.
- ۱۰) حقی برسوی، اسماعیل. (بی تا). **تفسیر روح البیان**. بیروت: دارالفکر.
- ۱۱) خطیب، عبدالکریم. (بی تا). **التفسیر القرآن للقرآن**. بی جا: بی نا.
- ۱۲) زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العربی.
- ۱۳) سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۱۹ ق). **ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن**. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- ۱۴) شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ ق). **فتح القدیر**. دمشق / بیروت: دار ابن کثیر / دارالکلم الطیب.
- ۱۵) طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۶) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۱۷) ----- (۱۳۷۷ ش). **تفسیر جوامع الجامع**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

- ۱۸) طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دارالمعرفه.
- ۱۹) طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی نفسیر القرآن**. محقق: احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث.
- ۲۰) طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸ ش). **أطیب البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ دوم. تهران: انتشارات اسلام.
- ۲۱) عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰ ش). **تفسیر عاملی**. محقق: علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات صدوق.
- ۲۲) عاملی، علی بن حسین. (۱۴۱۳ ق). **الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز**. محقق: شیخ مالک محمودی. قم: دارالقرآن الکریم.
- ۲۳) فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). **مفاتیح الغیب**. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۴) قرآتی، محسن. (۱۳۸۳ ش). **تفسیر نور**. چاپ یازدهم. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- ۲۵) کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). **الکافی**. محقق: علی اکبر غفاری / محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۶) مشهدی قمی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ ش). **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**. محقق: حسین درگاهی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۲۷) مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۴ ش). **قرآن شناسی جداول (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)**. تحقیق و نگارش: محمود رجبی. تصحیح و ویرایش: حمید آریان. چاپ ششم. قم: انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره).
- ۲۸) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱ ق). **الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل**. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.
- ۲۹) نووی جاوی، محمد بن عمر. (۱۴۱۷ ق). **مراح لیید للکشف معنی القرآن المجید**. محقق: محمد امین الضاوی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳۰) نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد. (۱۴۱۶ ق). **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. محقق: شیخ زکریا عمیرات. بیروت: دارالکتب العلمیه.

References

۱. The Holy Quran, Translated by: Mehdi Elahi Qomshai (۱۳۸۰), Second Edition, Qom: Al-Zahra Publications.
۲. Ibn Atiyah Andalusi, Abdul Haq ibn Ghalib. (۱۴۲۲ AH). Al-Muharrir al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, Research by: Muhammd Abdussalam Adb al-Shafi. Beirut. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۳. Ibn Ashour, Muhammad bin Tahir (No Date). Al-Tahrir wa al-Tanwir. No Place: No Name.
۴. Abyari, Ibrahim. (۱۴۰۰ AH). Al-Mawsuah al-Quraniyah. No Place: Sijil al-Arab Institute.

۹. Alusi, Seyed Mahmoud. (۱۴۱۵ AH). Ruh al-Maani min Tafsir al-Quran al-Azim. Researcher: Ali Abdolbari Atiyeh. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۱۰. Banu Isfahani, Seyyedeh Nusrat Amin. (۱۳۶۱). Makhzan al-Irfan dar Tafsir al-Quran. Tehran: Muslim Women's Movement.
۱۱. Nishaburi, Abu Ishaq Ahmad bin Ibrahim. (۱۴۲۲ AH). Al-Kashf wa al-Bayan an Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۲. Hairi Tehrani, Mir Seyed Ali. (۱۴۲۲). Muqtaniyat al-Durar wa Multaqatat al-Thamar. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۱۳. Hosseini Hamadani, Seyyed Mohammad Hossein. (۱۴۰۴ AH). Anwar Derakhshan [Shining Lights]. Researcher: Mohammad Bagher Behbudi. Tehran: Lotfi Bookstore.
۱۴. Haqqi Bursawi, Ismail. (No Date). Tafsir Ruh al-Bayan. Beirut: Dar al-Fikr.
۱۵. Khatib, Abdul Karim. (No Date). Tafsir al-Quran lil-Quran. No Place: No Name.
۱۶. Zamakhshari, Mahmoud. (۱۴۰۷ AH). Al -Kashshaf an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil. Third edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
۱۷. Sabzevari Najafi, Mohammad bin Habibullah. (۱۴۱۹ AH). Irshad al-Azhan ila Tafsir al-Quran. Beirut: Dar al-Taarup for Press.
۱۸. Shawkani, Muhammad bin Ali. (۱۴۱۴ AH). Fath al-Qadir. Damascus/ Beirut: Dar Ibn Kathir/ Dar al-Kalim al-Tayyib.
۱۹. Tabatabai, Seyyed Muhammad Hussein. (۱۴۱۷ AH). Al -Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Fifth Edition. Qom: Qom Seminary of Islamic Publications Office.
۲۰. Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (۱۳۷۲). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Third edition. Tehran: Naser Khosrow Publications.
۲۱. ----- (۱۳۷۷). Tafsir Jawami' al-Jami'. Tehran: Tehran University and Qom Seminary Publications.
۲۲. Tabari, Abu Jafar Muhammad bin Jarir. (۱۴۱۲ AH). Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Dar al-Marifah.
۲۳. Tusi, Muhammad bin Hasan. (No Date). Al -Tabian fi al -Qur'an. Researcher: Ahmad Qasir Amili. Beirut: Dar ihya al-Turath al-Arabi.
۲۴. Tayyib, Seyid Abdul Hussein. (۱۳۷۸). Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Second edition. Tehran: Islam Publications.
۲۵. Amili, Ibrahim (۱۳۶۰). Tafsir Amili. Researcher: Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Sadough Publications.
۲۶. Amili, Ali bin Hussein. (۱۴۱۳ AH). Al-Wajiz fi Tafsir al-Quran al-Aziz. Researcher: Sheikh Malik Mahmoudi. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim.
۲۷. Fakhr Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar. (۱۴۲۰ AH). Mafatih al-Ghaib. Third edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۲۸. Qeraati, Mohsen. (۲۰۰۴). Tafsir Noor. ۱۱th Edition. Tehran: Darshayi az Qoran Cultural Center.
۲۹. Kulaini, Muhammad bin Ya'qub. (۱۴۰۷ AH). Al-Kafi, Researcher: Ali Akbar Ghaffari/ Muhammad Akhundi. Fourth edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۳۰. Mashhadi Qommi, Muhammad bin Muhammad Ridha (۱۳۶۸), Tafsir Kanz al-Daqaiq wa Bahr al-Gharaib, Researcher: Hossein Dargahi, Tehran: Institute of Publications of the Ministry of Islamic Guidance.
۳۱. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. (۱۳۹۴). Qur'anology Vol. ۱ (Quranic Educational Teaching Collection). Research and Writing: Mahmoud Rajabi. Correction and Editing: Hamid Arian. Sixth Edition. Qom: Imam Khomeini Institute of Education and Research Publications.
۳۲. Makarem Shirazi, Nasir. (۱۴۲۱ AH). Al-Amthal fi Tafsir Kitabillah al-Munzal. Qom: Imam Ali bin abi Talib School.
۳۳. Nawawi Jawi, Muhammad bin Omar. (۱۴۱۷ AH). Marah Labid Li Kashf Mana al-Quran al-Majid. Researcher: Muhammad Amin al-Dhavi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۳۴. Nishaburi, Nizamuddin Hasan bin Muhammed. (۱۴۱۶ AH). Gharaib al-Quran wa Raghaib al-Furqan. Researcher: Sheikh Zakaria Amirat. Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiyah.



The theory of derivation of the names muhammad and ahmad from syriac-christian origin in the scale of criticism

Rahman Oshriyeh^۱

Seyed Fazlollah Mirzeinali^۲

Abstract

One of the study fields of orientalists as well as modern Islamic scholars is the Prophet's Sīrah and his prophetic biography. In most cases, the results of these studies are inconsistent. Recently, a doubt has been raised in this regard that the names Muhammad and Ahmad were derived from Syriac-Christian sources, and the connection of these two names with the Prophet of Islam has been ruled out. This view is based on numerous literary, historical, Quranic and archaeological evidences. In the literary category, the scientific nature of the words Muhammad and Ahmed has been denied and their descriptive nature has been proven, and on this basis, the name Muhammad is considered to be the same as the name Mehmet in Aramaic, which is used for Christ. He also considered the expressions written in the ancient inscription of Jerusalem to be about Christ. On the subject of the Qur'an, he uttered about the silence of the Meccan verses regarding the name of the Prophet of Islam and considered the Prophet's name to be influenced by the teachings of the Bible. In this article, the evidence of the derivation theory has been criticized and evaluated by analytical-descriptive method. Based on the findings of this research, the scientific nature of the names Muhammad and Ahmad has been proven and their public acknowledgment has been pointed out. Also, the issue of aligning these names with Christian-Syriac elements has been rejected. On the other hand, the expressions of the ancient inscriptions have been analyzed and interpreted in the regard of the Prophet of Islam. The issue of the Prophet's being influenced by Christian teachings has also been reviewed, as well as substantial answers have been provided regarding other Qur'anic and historical evidences.

Keywords: Doubt of Derivation, Muhammad, Ahmad, Syriac, Christian, Orientalists.

^۱ Associate Professor, Department of Qur'an Interpretation and Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education; Qom; Iran | oshriyeh@quran.ac.ir

^۲ Ph.D. student of comparative interpretation of the Holy Quran, University of Sciences and Education; Qom; Iran (responsible author) | syedmirzeinali@gmail.com



انگاره‌های اقتباس نام محمد و احمد (ص) از عناصر سریانی - مسیحی در ترازوی نقد

رحمان عشریه^۱

سید فضل الله میرزینلی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۶

چکیده

سیره و تاریخ زندگی پیامبر اسلام یکی از عرصه‌های مطالعاتی خاورشناسان و اسلام پژوهان نوین است. نتایج حاصله از این پژوهش‌ها در اغلب موارد دچار نقصان است. اخیراً شبهه‌ای در این خصوص مطرح شده است که نام‌های محمد و احمد از عناصر سریانی - مسیحی اقتباس شده و ارتباط این دو نام با پیامبر اسلام را منتفی دانسته است. این دیدگاه مستند به شواهد متعدد ادبی، تاریخی، قرآنی و باستان شناسی است. در مقوله ادبی، علمیت واژه‌های محمد و احمد نفی و وصفیت آن‌ها اثبات گردیده است و بر همین فرض واژه محمد را همسو با واژه محمّت در زبان آرامی دانسته که در خصوص مسیح است. همچنین عبارات منقوش در کتیبه باستانی اورشلیم را نیز در مورد مسیح دانسته است. در مقوله قرآن، از سکوت آیات مکی در خصوص نام پیامبر اسلام سخن رانده و نام پیامبر را متأثر از تعالیم انجیل دانسته است. در این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی ادله نظریه اقتباس مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، مسئله علمیت اسم‌های محمد و احمد اثبات و به شهرت پذیرش آن اشاره شده است. همچنین مسئله همسوانگاری این اسامی با عناصر مسیحی - سریانی نفی گردیده است. از سویی دیگر عبارات کتیبه باستانی مورد تحلیل قرار گرفته و در شأن پیامبر اسلام معنا شده است. مسئله تأثیر پیامبر از تعالیم مسیحی نیز مورد نقد و بررسی قرار گرفته و در خصوص سایر ادله قرآنی و تاریخی دیگر نیز پاسخ‌های مستدلی ارائه گردیده است.

واژه‌های کلیدی: شبهه اقتباس، محمد، احمد، سریانی، مسیحی، اسلام پژوهان غربی.

^۱ . دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ قم؛ ایران | oshryeh@quran.ac.ir

^۲ . دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ قم؛ ایران (نویسنده مسئول) | syedmirzainali@gmail.com

۱. مقدمه

در میان ادیان زنده جهان تاکنون هیچ دینی به اندازه اسلام مورد هجمه شبهات دینی قرار نگرفته است. در همین راستا برخی از اسلام پژوهان غیر مسلمان نوظهور و به تبعیت از آنها برخی از روشنفکران در عرصه اسلام پژوهی در دوران معاصر، با شکاکیت بنیادی نسبت به قرآن و روایات به عنوان مهمترین منابع شناخت دین اسلام، به تحقیق و پژوهش در این زمینه پرداخته‌اند. یکی از موضوعاتی که اخیراً در قالب یک شبهه از سوی برخی از اسلام پژوهان معاصر در خصوص پیامبر اکرم (ص) مطرح شده است، پنداره اقتباس نام‌های محمد و احمد به عنوان مشهورترین نام‌های آن حضرت (صدوق، ۱۳۶۲ق، ج ۲: ۴۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶: ۱۱۴) از منابع سریانی - مسیحی و پیوند با آنهاست. این گروه با طرح این ادعا که جستجو برای یافتن ریشه اصلی نام محمد و احمد به عنوان نام‌های پیامبر اسلام (ص) در منابع اسلامی تلاشی بی‌حاصل است؛ در خصوص منشأ اسامی پیامبر اسلام (ص)، نظریه اقتباس را مطرح نموده‌اند. در بخشی از دلایل این نظریه با تکیه بر مباحث ادبی - نحوی علمیت اسم‌های محمد و احمد نفی شده و معنای وصفی بودن آنها مطرح شده است. محمد یعنی برگزیده و خجسته و احمد نیز ستایش و خجسته داشتن است که این معانی نمی‌تواند در خصوص پیامبر اسلام (ص) باشد؛ بلکه با استناد به شواهد دیگر از جمله همسویی با واژه محمت در زبان سریانی در خصوص مسیح است (ر.ک: مونتگمری وات، ۱۹۵۳م: ۱۱۳؛ فولکر پپ، ۱۳۹۳ش: ۲۰) مدعیان نظریه اقتباس با در نظر گرفتن همین معنا عبارات قرآنی موجود در کتیبه‌های معبد اورشلیم را در مورد پیامبر اسلام نمی‌دانند و آنها را در مورد عیسی می‌دانند. (Ohlig، ۲۱۰: ۱۲۷) این گروه به این ادله بسنده نکرده و ذکر شدن نام‌های احمد و محمد تنها در سوره‌های مدنی و سکوت آیات مکی در خصوص نام پیامبر اسلام (ص) را نیز دلیلی بر این ادعا دانسته‌اند و اینکه پیامبر در برخورد با عناصر مسیحی نام محمد را برای خود برگزید. (ر.ک: عمادالدین خلیل، ۲۰۰۵م: ۲۵) ادله اثبات کننده نظریه اقتباس نام‌های احمد و محمد از عناصر سریانی - مسیحی به موارد بالا خلاصه نمی‌شود و توجیحات دیگری نیز در این خصوص مطرح است که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است.

گرچه ادله و مستندات نظریه اقتباس گوناگون و مشوش بوده، قائلین به آن عمدتاً از

طیف تجدیدنظرطلبان معاصر محسوب می‌گردند؛ اما تبیین و پاس‌خگویی به ادله آن‌ها ضرورتی است که این پژوهش بر اساس آن شکل گرفته است. نتایج ارزیابی این دیدگاه حاکی از این است که ادله اثبات‌کننده ارتباط نام‌های محمد و احمد با عناصر سریانی- مسیحی مستند به مبانی غیر علمی و ضعیف‌اند. عدم توجه به منابع دست اول و اصیل ادبی- تاریخی و همچنین برداشت ناصحیح از آیات قرآن و یکجانبه‌نگری از مهمترین ویژگی‌های این نظریه و قائلین به آن است.

۲. پیشینه پژوهش

موضوع ارتباط زبان سریانی با واژگان قرآن و ورود برخی از واژگان از این زبان به قرآن در مقوله واژگان معرب یا واژگان دخیل در قرآن در کتب علوم قرآنی بحث شده است که در این زمینه می‌توان به سیوطی در «الاتقان فی علوم القرآن» در نوع سی و نهم اشاره نمود. همچنین زرکشی نیز در نوع هفدهم از کتاب «البرهان فی علوم القرآن» به این موضوع پرداخته است. کتاب «المعرب فی القرآن» نوشته محمد السید علی بلاسی نیز به این موضوع پرداخته است. این موضوع مورد توجه برخی از مستشرقان نیز بوده است که آثاری نیز توسط آنها به رشته تحریر درآمده که می‌توان به کتاب «واژه‌های دخیل در قرآن» اثر آرتور جفری (۱۹۵۹م) و به صورت ویژه در مورد تأثیر زبان سریانی در قرآن می‌توان به اثر «قرائت سریانی-آرامی قرآن جستاری برای رازگشایی زبان قرآن» اثر کریستوف لوگزنبرگ (Christoph Luxenberg) زبان‌شناس آلمانی تبار اشاره نمود. تاکنون نقدهای متعددی در خصوص دیدگاه‌های مطرح در این کتاب به رشته تحریر درآمده است که ابتدا می‌توان به کتاب «گزارش، نقد و بررسی آراء کریستف لوگزنبرگ در کتاب قرائت آرامی-سریانی قرآن» (۱۳۹۵) توسط محمد علی همتی و محمد کاظم شاکر اشاره نمود. همچنین می‌توان به مقاله «بررسی دیدگاه لوگزنبرگ در سریانی-آرامی بودن واژه قرآن» (۱۳۹۸) به قلم محمد علی همتی اشاره نمود. از همین نویسندگان مقاله‌ای تحت عنوان «نقد قرائت سریانی-آرامی لوگزنبرگ از آیه ۲۴ سوره مریم» (۱۳۹۶) به رشته تحریر درآمده است. همچنین آقای کریمی نیا مقاله‌ای تحت عنوان «مسئله تأثیر زبانهای آرامی و سریانی در زبان قرآن» به رشته تحریر درآورده است.

نظریه اقتباس نام‌های محمد و احمد از عناصر مسیحی - سریانی در مقاله‌ای تحت عنوان «تفسیری جدید از کتیبه عربی در گنبد صخره اورشلیم» به قلم کریستف لوگزنبرگ و در کتاب «خاستگاه‌های پنهان اسلام» اثر کارل هاینتس اولیگ (Karl- Heinz Ohlig) که در برگیرنده چندین مقاله در حوزه اسلام پژوهی، آمده است. این دیدگاه توسط شخصی به نام فولکر پپ (Volker Popp) در کتاب «آغاز اسلام از آگاریت به سامره» دنبال شده است. همچنین سخن هشام جعیت روشنفکر اهل تونس در بخشی از کتاب خویش به نام «فی السیره النبویه (تاریخیه المدعوه المحمدیه فی مکه)» که میان این دو واژه با کلمه فارقلیط و محمدان سریانی ارتباط معنایی برقرار نموده و آن‌ها را همسو معرفی نموده است، نیز مویدی دیگر بر این ادعاست. در خصوص نقد پنداره اقتباس نام‌های محمد و احمد از منابع سریانی - مسیحی تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.

۳. ادله اقتباس نام محمد و احمد از عناصر مسیحی - سریانی

نظریه اقتباس یا همسویی نام احمد و محمد از عناصر سریانی - مسیحی مستند به دلایلی چند است که در ادامه به تفصیل بیان می‌گردد.

۳-۱. واژه محمد و احمد همسو با واژه محمت (MHMT) در زبان آرامی

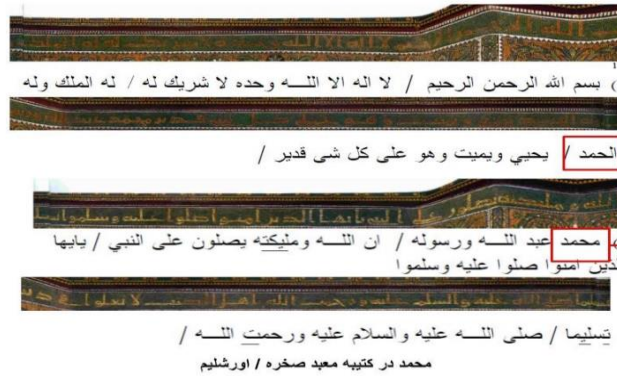
قائلین به نظریه اقتباس نام محمد و احمد از عناصر مسیحی - سریانی، این نام‌ها را بر خلاف نظر مشهور اسم علم نمی‌دانند؛ بلکه به نوعی جنبه صفت یا به تعبیری وصفیت برای این دو اسم قائل‌اند. مونتگمری وات (Montgomery Watt) نام احمد را اسم علم نمی‌داند و معتقد به صفت آن است. (Watt, ۱۹۵۳: ۱۱۳) از سویی دیگر واژه محمد همسو با واژه «محمت» در زبان آرامی است که به معنی «بهترین»، «ناب‌ترین» و «خالص‌ترین» و به عبارتی دیگر به معنای «خجسته»، «منتخب» و «برگزیده» ترجمه شده است. این مضامین با کتیبه‌های کشف شده از شهر باستانی «اوگاریت» در سوریه ارتباط دارد. نام «محمد» یا همان «محمت» در کتیبه‌های اوگاریتی^۱ در ارتباط با فلز «طلا» آمده است و او کسی است که درجه ناب بودن

^۱ . نوشته‌های برجای مانده از شهر گمشده اوگاریت در سوریه که به دست باستان‌شناسان فرانسوی در سال ۱۹۲۸ کشف

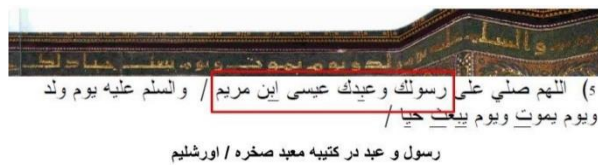
طلا را تشخیص می‌دهد. بعدها مسیحیان شام و میانرودان به صورت نمادین این نام را برای شخص «مسیح» به کار برده‌اند. بنابراین کلمه «مسیح» یعنی «محمد» یعنی «برگزیده» (فولکر پپ، ۱۳۹۳ش: ۲۰). این مفهوم تا زمان ظهور اسلام باقی مانده است و حتی در نوشتارهای اولیه منسوب به دوران اسلامی (مانند سکه‌های دوران عبدالملک مروان) نیز به همین صورت آمده است. از سویی دیگر در زبان عربی هم گفته شده است که ریشه کلمه «محمد» از ریشه «حَمَد» به معنای «ستایش»، «تمجید»، «تحسین» یا «خجسته داشتن» می‌آید. نام «احمد» هم به معنای «منزه باد نام او» نیز در همین راستا معنا می‌شود؛ بنابراین نام «محمد» قبل از اسلام وجود نداشته و به عنوان یک نام شناخته نمی‌شده است. با این تحلیل جمله عربی «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» به عبارت «خجسته است پیامبر خدا یا منزه است فرستاده خدا» ترجمه می‌شود. این درحالی است که در ترجمه رایج، محمد رسول خدا ترجمه شده است (لنگرودی، ۱۳۹۹ش: ۴۴).

۲-۳. ارتباط واژه محمد با عبدالله در کتیبه معبد صخره اورشلیم

یکی از دلایل ارتباط واژه محمد با ادبیات سریانی - مسیحی بر مبنای ارتباط مفهوم این واژه با لقب «عبدالله» به معنای «خادم خدا» استوار است. بر این اساس عبارت «محمد عبدالله و رسوله» که در معبد صخره در اورشلیم [تصویر ۲ و ۱] توسط عبدالملک مروان (۸۶ق) بنا شده به معنای «خجسته است خادم خدا و پیامبرش»؛ این عبارت با آیه «قَالَ إِبْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَيُّبِيُّ الْكِتَابِ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا» (مریم/۳۰) و آیه «أَهْلِ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَةٌ ...» (نساء/۱۷۱) که در خصوص حضرت عیسی (ع) است، مرتبط بوده و هیچ ارتباطی با شخص محمد به عنوان پیامبر اسلام یا پدر او عبدالله ندارد. بدین ترتیب رسول الله، عیسی است و عبدالله، لقب اوست نه نام پدر محمد. در خصوص کتیبه معبد صخره و تأیید این مطلب که منظور از رسول در عبارت محمد عبدالله و رسوله عیسی (ع) است می‌توان به فراز انتهایی منقوش بر این کتیبه استناد کرد که در آن آمده است: «اللهم صلی علی رسولک و عبدک عیسی بن مریم/ و السلام علیه یوم ولد و یوم یموت و یوم یبعث حیا» (۱۲۷: ۲۰۱۰، Ohlig)



تصویر ۱



تصویر ۲

۳-۳. سکوت قرآن در خصوص نام پیامبر قبل از هجرت

قائلین به غیر اسلامی بودن نام محمد یا اقتباس آن از منابع مسیحی به آیات قرآن استدلال کرده‌اند. این استدلال بر این اساس استوار است که نام محمد تنها در دوره مدنی و در آیات نازل شده در مدینه آمده و آیات مکی خالی از نام آن حضرت بوده و نام او در مکه نامشخص است. نام محمد تنها در آیات مدنی زیر آمده است:

«و ما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل» (آل عمران/۱۴۴)؛ «ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين» (احزاب/۴۰)؛ «و آمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم» (محمد/۲)؛ «محمد رسول الله و الذم معه أشداء على الكفار رجاءً يبينهم» (فتح/۲۹).

بر اساس این دیدگاه نام محمد تنها در این ۴ آیه مدنی آمده و پیامبر اسلام قبل از هجرت به این نام‌ها شناخته شده نبوده است. از آلویس اشپرنگر (Aloys Sprenger) خاورشناس اتریشی نقل شده است که واژه محمد پیش از هجرت نام خاص و علم برای پیامبر اسلام نبوده و او این نام را تحت تأثیر خواندن انجیل و پیوند با مسیحیان برای خود برگزیده است (ر.ک: عمادالدین خلیل، ۲۰۰۵م: ۲۵).

۴-۳. نام پیامبر قبل از بعثت از مجهولات تاریخ

یکی از نویسندگان معاصر عرب با بیان این مطلب که مطالعه زندگی پیامبر اسلام بعد از ولادت و قبل از بعثت از موضوعات پیچیده تاریخ است، یکی از سؤالات در این زمینه را مرتبط با نام پیامبر می‌داند. او معتقد است که نام پیامبر تا قبل از بعثت نامعلوم بوده و منابع در این زمینه کافی نیستند. برخی گفته‌اند او در زمان تولدش محمد نامیده شده و اینکه بعضی از اعراب فرزندان‌شان را به این اسم خوانده‌اند به جهت تقرب به نبوت بوده است؛ ولیکن معترف‌اند که این اسم نه نزد قریش و نه نزد عرب استعمال نمی‌شده است. همچنین بلاذری در «انساب الاشراف» ذیل نام عبد الله می‌گوید: «کنه‌اش ابا قثم است و ابا محمد هم گفته می‌شود» و او کنیه اول را ترجیح داده است. در جایی دیگر به هنگام یادآوری از فرزندان عبدالمطلب از «قثم» یاد می‌کند که در کودکی مرده است و پدرش بسیار او را دوست داشته است. نتیجه معقول این است که پیامبر به نام عمومی در گذشته‌اش نامیده شود و این از عادات قریش است. زمانی که پیامبر به نام محمد ملقب شد و یا به نحو دقیق‌تر وحی او را به این نام لقب داد، عباس فرزندی داشت که نامش را قثم گذاشته بود و این تصریح دارد به اینکه نام پیامبر در اصل قثم بوده است (جعیط، ۲۰۰۷م، ج ۲: ۱۴۷).

۵-۳. ارتباط واژه احمد با کلمات پراکلیتوس و محمدان سریانی

نام احمد در قرآن و کلمه پراکلیتوس در انجیل با هم مرتبط‌اند. نام احمد تنها در آیه ۶ سوره صف آمده: «وَمِنْ بَيْنِهِمْ رَسُولٌ مِّنْ بَيْتِ إِسْمٰهٖ أَحْمَدُ» واژه محمد به زبان عربی یعنی خیلی پسندیده و احمد یعنی کسی که بسیار ستوده شده و حمید از صفات خداوند در قرآن است. ارتباط آیه ۶ سوره صف با مسیحیت و انجیل یوحنا مشهود است؛ زیرا در آنجا از کلمه «باراکلیتس» یاد می‌کند و این کلمه مبهمی است که به زبان لاتینی (advocatus) به معنای طرفدار و به زبان فرانسوی یعنی (consolateur) و این به نص قرآنی نزدیک است و ابن اسحاق نیز به آن اعتماد کرده است؛ بنابراین شکی در این نیست که نام «محمد» از زبان سریانی نشأت گرفته (همان).

کلمه «محمدان» سریانی ترجمه عبارت «پراکلیتوس» هست و ابن اسحاق از آن یاد کرده است و اینکه پیامبر زمانی که در مدینه مقام و منزلت سیاسی بالایی یافت برای خود

برگزید و این معنای دینی دارد و با میراث مسیحیت علاوه بر معنای دنیوی مرتبط است. محمد لقب است و اسم نیست و لقب صفتی است که به شخصی متصف می‌شود و این در این دوره نزد عرب بسیار کم بوده است. این لقب نه معنای دنیوی دارد تا با بحث حکومت و سلطه مرتبط باشد و نه معنای دینی. مانند لقب مسیح برای عیسی که از سوی اصحابش در کنار نام اصلی او استفاده شده است (همان).

از طرف دیگر و در اثبات همین ادعا، در مورد ریشه تاریخی نام محمد و ارتباط آن با زبان سریانی به تاریخ حکومت غسانیان^۱ در شام اشاره کرده‌اند. امیران غسانی به نام بطارقه یا فیلا رکس شناخته می‌شدند. به خصوص حارث بن جبلة (۵۶۱ م) که بزرگترین پادشاهان غسانی بوده است.

کلمه بطارقه یا همان اسقف بزرگ برای آنها استعمال شده و این لقب در زبان سریانی به کلمه «محمدان» تبدیل شده است و بر بزرگان غسانی اطلاق می‌شده که به معنای بزرگ و مشهور بوده و به زبان یونانی و لاتینی (illoustrios) و به معنای مشهور و سرشناس است (نولدکه، ۱۹۳۳ م: ۱۴).

۴. نقد و بررسی دلایل نظریه اقتباس

همانطور که اشاره شد برخی از اسلام پژوهان غربی با دلایل و مستندات چند بر غیر اسلامی بودن نام‌های محمد و احمد و اثبات مسیحی - سریانی بودن آنها تأکید نموده‌اند و در اثبات این دیدگاه تلاش بسیاری نموده‌اند. در ادامه مباحث به پاسخ و ارزیابی دلایل مذکور خواهیم پرداخت و روشن خواهیم کرد که این دلایل معتبر نبوده و بر مبانی صحیح و علمی استوار نیستند.

۱-۴. علمیت واژه‌های محمد و احمد و ناهمسویی با محمت آرامی

در خصوص علمیت یا وصفیت واژه‌های محمد و احمد دو قول میان ادبا و مفسران وجود دارد:

۱. جریان دولت غسانیان به قرن پنجم میلادی بر می‌گردد که عده‌ای از اطراف جزیره العرب به سوی شمال غربی آن که در مرزهای کشور روم واقع شده مهاجرت کردند و سلسله غسانه را که تحت الحمایه رومی‌ها بود، تأسیس کردند. آن‌ها به رومی‌ها تمایل داشتند و تعداد حاکمانشان ده نفر و اندی ذکر شده است (عربی، ۱۳۸۳ ش، ج ۱: ۱۵۵).

الف) قول مشهور این است که واژه‌های محمد و احمد اسم علم برای پیامبر هستند و اسم علم آن اسمی است که بر شخص یا چیز معینی دلالت دارد (زمخشری، ۱۹۹۳ق، ج ۱: ۲۳). واژه «محمد» اسم علم است و مشتق از «حمد» بر وزن مفعَل (اسم مفعول) بضمّ میم و فتح عین است (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۳۲۴؛ درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۹: ۱۹۷).

همچنین در مورد اسم «احمد» نیز از نظر دستوری و دیدگاه غالب، صیغَةُ اِفْعَلِ تفضیل از ریشه «ح م د» است. قرطبی در تفسیر خویش ذیل آیه ۶ سوره مبارکه صف می گوید: احمد اسم پیامبر اسلام است و این اسم علم منقول از صفت است و این صفت تفضیلی است؛ یعنی پیامبر اسلام احمد الحامدین برای پروردگارش بوده است و همچنین کلمه محمد نیز منقول از صفت است و به معنای محمود است و در صفت محمود دو ویژگی منحصر به فرد وجود دارد: یکی مبالغه و دیگری تکرار. محمد کسی است که مکرراً مورد ستایش و تمجید قرار می گیرد (قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۱۹: ۸۳).

ب) قول دیگر اینکه همه اسامی پیامبر از جمله محمد و احمد علم محض نیستند؛ بلکه اسامی هستند که از صفاتی مشتق شده‌اند که برای مسمای خود ستایش و کمال را ایجاب می نمایند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۸۴).

بر اساس گفتار اهل لغت نیز واژه «محمد» اسم علم است و از سه حرف اصلی «حمد» اخذ شده است که این سه حرف دلالت بر مدح دارد. اطلاق محمود و محمد بر انسان زمانی است که اوصاف پسندیده او زیاد است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۰۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۴: ۲۲۲). در آیه شریفه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» (فتح/ ۲۹) ترجیح با علمیت محمد برای پیامبر (ص) است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۵۶) و محمد کسی است که پی در پی مدح و تمجید می گردد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۱۵۶). همچنین گفته شده محمد یعنی مستغرق در همه محامد و این به جهت برخورداری از منزلت والای انسانی است (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۲: ۸۴۷)؛ بنابراین دیدگاه علیمت واژه‌های محمد و احمد از شهرت بیشتری نسبت به وصفیت آن برخوردار است. حتی در صورت پذیرش معنای وصفی برای آن ترجمه به برگزیده و بهترین و تلاش برای همسو انگاری آن‌ها با واژه مسیح توجیه علمی ندارد. پس ترجمه آیه شریفه: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالدِّمَاءُ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رِجَاءٌ بِرَحْمَةٍ...» (فتح/ ۲۹) به جمله «خجسته

است پیامبر خدا یا منزّه است فرستاده خدا» ترجمه صحیح و عالمانه‌ای نیست و با ادله زیر مورد مناقشه قرار می‌گیرد:

الف) از منظر قوانین صرف و نحو و ادبیات عرب ترجمه نادرستی است؛ زیرا اولاً همانطور که در مباحث پیشین بیان شد ترجیح با علمیت اسم «محمد» است و لذا در ترجمه مذکور این اسم از علمیت افتاده است و به اسم نکره ترجمه شده است. همچنین از لحاظ اعراب «محمد» در این آیه مبتدا و «رسول» خبرش است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۹: ۲۵۴؛ نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۱۳۶).

ب) ترجمه مذکور بدون توجه به سیاق آیات سوره فتح انجام پذیرفته است. در بحث ترجمه قرآن توجه به سیاق آیات مترجم را از بروز لغزش باز می‌دارد (نجار، ۱۳۸۱ش: ۶۱). با نگاه به سیاق آیات و دقت قبل و بعد فراز مذکور می‌توان گفت عبارت: «و الذین معهُ» به معنای «کسانی که با او هستند» بوده، روشن است که منظور باید شخص ویژه‌ای باشد و مضاف بر این، ضمیر «ه» به کلمه «محمد» بر می‌گردد و همچنین با دقت در آیات قبلی «لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق...» (فتح/۲۷) مشخص می‌گردد که بی تردید مراد از کلمه «محمد» شخص پیامبر اسلام است و علمیت آن آشکار است؛ بنابراین ترجمه آن به خجسته است یا منزّه است نادرست می‌نماید.

ج) با فرض صحت ترجمه واژه محمد به «خجسته» بر اساس ادعای مذکور، آیا در مورد آیات دیگری که واژه «محمد» در آن‌ها آمده نیز می‌توان معنای مفروض را پذیرفت؟! آیات:

«و ما محمد إلا رسول...» (آل عمران/۱۴۴)؛ «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبيين...» (احزاب/۴۰) و «و آمنوا بما نزل على محمد...» (محمد/۲).

بنابراین علمیت واژه محمد با توجه به مثال‌های قرآنی که بیان گردید ثابت است. حتی در صورت پذیرش معنای وصفی نیز نمی‌توان میان کلمه «محمد» آرامی که به معنای «بهترین»، «ناب‌ترین»، «منتخب» و «برگزیده» است و واژه (محمد) همانطور که در مباحث مذکور مطرح گردید، ارتباط مفهومی برقرار نمود و تلاش برای همسو انگاری میان مفاهیم اسامی محمد و مسیح ناممکن است. از منظر مسلمانان احمد و محمد یکی از بزرگترین و مشهورترین اسامی پیامبر اسلام‌اند و گواه منزلت والای آن حضرت در نزد پروردگار عالم دارند (صدوق، ۱۳۶۲ق، ج ۲: ۴۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶: ۱۱۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۴۲۶).

بنابر آنچه آمد می‌توان گفت همسوانگاری واژه «محمد» در سکه‌های زمان عبدالملک مروان با مسیح نیز برداشت صحیحی نیست و به موازات همان دیدگاه مطرح شده است. گفته شده است که نخستین کسی که در یکسان‌سازی سکه در قلمرو اسلامی نقش کلیدی داشته عبدالملک مروان بوده است. او اولین کسی است که به صورت رسمی درهم و دینار اسلامی را رواج داد (واقعی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۱۷۷؛ ابن کثیر، بی‌تا: ج ۹: ۱۵). عبدالملک روزی کاغذی مشاهده نمود که روی آن شعارهای پدر، پسر و روح القدس نوشته شده بود. او در پاسخ به امپراتور روم نامه‌ای نوشت و عبارت: «قل هو الله احد» را در آن نوشت که این اقدام باعث عصبانیت امپراتور روم شد و او عبدالملک را تهدید کرد که اگر این کار را ترک نکنید بر روی دینارهای رومی عباراتی نقش خواهد شد که به پیامبر شما توهین شود. به دنبال این جریان بود که عبدالملک با راهنمایی امام باقر (ع) سکه‌های رومی را تحریم و به ضرب سکه‌های اسلامی دست زدند (سید محسن امین، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۶۵۴؛ زیدان، ۱۳۸۹ق، ج ۱: ۱۰۲). گفته شده است که به دستور امام (ع) در یک روی این سکه‌ها سوره توحید و در روی دیگر نام رسول الله را نقش زدند. عبدالملک به پیشنهاد امام این سکه‌ها را در بلاد اسلامی رایج ساخت (دمیری، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۹۵؛ شریف قرشی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۳۶). بنابراین اقدام عبدالملک مروان در خصوص رواج سکه‌های اسلامی اقدامی علیه امپراطوری روم بود و این دیدگاه که واژه محمد در روی این سکه‌ها به معنای مسیح بوده، صحت ندارد.

۲-۴. عدم ارتباط واژه محمد و مسیح

سنخیت و اشتراک مفهومی دو واژه مسیح و محمد طبق دیدگاه مذکور مستدل نیست؛ بلکه در تضاد با ادله معناشناسی و واژه پژوهی است. واژه مسیح در میان اعراب پیش از اسلام شناخته شده بوده؛ اما در مورد منشأ آن در قرآن اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را عربی می‌دانند و کسانی مانند زمخشری و بیضاوی از لغات عبری دانسته (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۱۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۶۳) و برخی از مستشرقان آن را واژه‌ای سریانی شمرده‌اند (جفری، ۱۳۸۶ ش: ۳۸۲). در مورد معنای آن اقوال متعددی وجود دارد تا حدی که ابن عربی می‌گوید ۲۵ معنا برای واژه «مسیح» ذکر شده است و اینکه اسم علم برای عیسی (ع) است (ابن عربی، ۱۹۵۸م، ج ۱: ۵۱۷). از منظر واژه پژوهی اگر این واژه را مأخوذ از «سیح»

بدانیم به معنای کسی است که در زمین سیاحت و گردش می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۲۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۲: ۴۹۳) و اگر آن را مأخوذ از «مسح» بدانیم معنای دیگری از آن استفاده می‌شود؛ کسی که بیماران پوستی را مسح می‌کرد و شفا می‌داد یا کسی است که خداوند او را از ناپاکی و گناه مسح کرد و پاک گردانید (ابن اثیر جزری، بی‌تا، ج ۴: ۳۲۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۶۸؛ مکارم، ۱۳۷۴ش، ج ۲: ۵۴۹).

واژه «مسیح» ۹ بار در قرآن (آل عمران/۴۵؛ نساء/۱۵۷، ۱۷۱، ۱۷۲؛ مائده/۱۷، ۷۲، ۷۵؛ توبه/۳۰، ۳۱ ذکر شده است. لفظ «مسیح» در ضمن بشارتی که جبرئیل به مادرش داده بود آمده: «إِنَّ اللَّهَ يُبَيِّرُكَ بِكَلِمَةٍ وَنَهْ إِسْمِهِ الْمَسِيحَ...» (آل عمران/۴۵)؛ یعنی آن جناب قبل از اینکه کوری را بینا کند یا بیماری را شفا دهد و اصولاً قبل از ولادت، مسیح نامیده شده بود. همچنین واژه «مسیح» معادل کلمه «مشیحا»ی عبری است که در کتب عهدین آمده و اشاره به رسم بنی اسرائیل دارد که هر پادشاهی تاجگذاری می‌کرده، کاهنان او را با روغن مقدس مسح می‌کردند تا سلطنتش مبارک شود و بدین مناسبت پادشاه را مشیحا می‌گفتند، که یا به معنای خود شاه است یا به معنای مبارک است و در کتب بنی اسرائیل آمده است که حضرت عیسی (ع) را مشیحا نامیدند؛ زیرا او به زودی در بنی اسرائیل ظهور می‌کند و حاکم و منجی ایشان خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۱۹۳) از مطالبی که در معنای و مفهوم واژه مسیح بیان شد چگونه می‌توان بین این واژه و واژه محمد اشتراک مفهومی برقرار نمود؟!

۳-۴. ترجمه صحیح عبارت «محمد عبدالله و رسوله» در کتیبه معبد صخره اورشلیم

مدعیان نظریه اقتباس تلاش نمودند میان واژه «محمد» با فرض معنای مورد پذیرش خودشان و کلمه «عبدالله» در عبارت «محمد عبد الله و رسوله» در کتیبه معبد صخره اورشلیم ارتباط مفهومی برقرار سازند. بر این اساس می‌گویند واژه «عبدالله» به معنای «خادم خدا» است که بر اساس آیات قرآن در خصوص عیسی مسیح استعمال شده است؛ بنابراین عبارت «محمد عبد الله و رسوله»؛ یعنی خجسته است پیامبر و خادم خدا یعنی حضرت عیسی نه پیامبر اسلام. این ادعا از چند منظر قابل مورد مناقشه است.

الف) معانی وصفی که مدعیان برای واژه محمد قائل بودند با دیدگاه علمیت این واژه مورد نقد قرار گرفت؛ اما کلمه «عبدالله» در اصطلاح ادبیات عرب مرکب اضافی است و روی

هم رفته اسم علم محسوب می‌شود (غلائینی ۱۴۲۵ق: ۲۰). این کلمه بر خلاف نظر قائلین به این دیدگاه تنها در مورد عیسی مسیح نیست؛ بلکه دوبار در قرآن آمده که یکبار در خصوص حضرت عیسی (ع): «قَالَ إِبْنِي عَبْدُ اللَّهِ آيَاتِي الْكِتَابِ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا» (مریم/۳) است؛ اما در آیه: «وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا لَّئِيْلًا» (جن/۱۹) در خصوص پیامبر اسلام (ص) است (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۱۰: ۵۶۱). سخن حضرت عیسی (ع) «إِبْنِي عَبْدُ اللَّهِ» اعتراف ایشان به عبودیت خود برای خداوند است که راه غلو را مسدود کند؛ زیرا مسیحیان در آن زمان در مورد او دچار غلو شده بودند و او با این عبارت نسبت به امتش حجت را تمام کرد، همچنان که در آخر کلامش فرمود: «وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبِّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۴۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱: ۵۳۱).

ب) از سویی دیگر بر اساس آیات قرآن پیامبران الهی عبدالله هستند و عبدالله به معنای بنده خداست؛ اما استعمال این کلمه در مورد حضرت عیسی (ع) در حقیقت پاسخی به اعتقاد باطل پیروانش به الوهیت آن حضرت است. به تعبیر قرآن حضرت عیسی (ع) بنده خداست و او بر این بندگی معترف است؛ زیرا در مورد ایشان آمده است: «لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ...» (نساء/۱۷۲) خود مسیح از اینکه بنده‌ای برای خدا باشد هرگز استتگاف نداشت، ملائکه مقرب نیز ابا ندارند. کلمه عبد در قرآن کریم در مورد شخص

پیامبر اکرم (ص) نیز به کار رفته است مانند آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...» (بقره/۲۳)؛ و ما آنچه را بر ما نازل کردیم بر بنده‌ای که ما را نازل کردیم، اگر در شک و تردید هستید از آنچه ما نازل کردیم بر بنده‌ای که ما را نازل کردیم، بیاورید سوره‌ای مانند آنچه ما نازل کردیم بر بنده‌ای که ما را نازل کردیم...» (اسراء/۱) این کلمه در مورد حضرت یوسف (ع) در آیه: «...إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف/۲۴)؛ حضرت نوح (ع) در آیه: «...إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا» (اسراء/۳) و حضرت زکریا (ع) در آیه: «...عَبْدٌ ذَكَرْنَا» (مریم/۳) نیز به کار رفته است. ج) همچنین پنداره همسویی واژه محمد و عبدالله و ارتباط این‌ها با عیسی مسیح در اثر

تغافل از سیاق عبارات منقوش در کتیبه به وجود آمده است. اگر مدعیان به عبارت بعدی در این فراز یعنی: «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب/۵۶) توجه می‌نمودند و نیز به سیاق آیات سوره احزاب و تصریح مفسران مراجعه می‌نمودند دچار این برداشت نمی‌شدند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۸: ۵۷۸)؛ بنابراین مراد از

محمد در عبارت مورد نظر پیامبر اسلام است و عبدالله به معنای نهایت بندگی و عبودیت آن حضرت است.

اما فراز انتهایی کتیبه: «اللهم صلی علی رسولک و عبدک عیسیٰ- مریم/ و السلام علیه یوم ولد و یوم موت و یوم یبعث حیا» عبارتی مستأنفه بوده و همانطور که مدعیان نیز می‌گویند در خصوص حضرت عیسی (ع) است. در خصوص اینکه فراز مذکور در مورد حضرت عیسی (ع) است شکی نیست؛ اما در کنار هم قرار گرفتن این بخش‌ها به مفهوم این نیست که مشارالیه «عبد» در همه این عبارات حضرت عیسی (ع) است؛ بلکه در عبارت نخستین مراد پیامبر اسلام (ص) است و در عبارت انتهایی مراد حضرت عیسی (ع) است. عبارات منقوش در این کتیبه ترتیب منطقی را دنبال می‌کند؛ زیرا ابتدا توصیف پروردگار آمده و سپس مدح نبی اکرم (ص) آمده است و نهایتاً حضرت عیسی (ع) ذکر شده است.

۴-۴. حکمت نیامدن نام محمد در آیات مکی

در بخش دیگری از این نظریه به آیات قرآن استناد شده و اینکه نام محمد صرفاً در آیات مدنی آمده و در آیات مکی نشانی از این نام نیست و پیامبر اسلام در مدینه و در اثر ارتباط با عناصر مسیحی این نام را برای خود برگزید. در خصوص نتایج پژوهش‌های خاورشناسان به ویژه در مورد پیامبر اسلام (ص) در اغلب موارد دچار نقصان هست و این نشان از یکجانبه‌نگری و توجه نکردن به جمیع مستندات است که موجب برداشت‌های نادرست می‌گردد. مانند پژوهش‌های یوری روبین در خصوص نام‌ها و القاب پیامبر اسلام در قرآن که تنها به نام محمد و القاب عبد و رسول و مزمل و مدثر اکتفا نموده است (ر.ک: رضایی هفتاد، ۱۳۹۸: ۲۲-۹). این دیدگاه نیز از چند منظر قابل خدشه هست.

الف) می‌دانیم که مواجهه پیامبر با بزرگان دین مسیح و یهود و احتجاج آن حضرت با آنها بیشتر در دوران مدنی رخ داده است و همانطور که اندیشمندان اسلامی گفته‌اند از خصایص سور مدنی همین احتجاج با اهل کتاب است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۲ش: ۵۱؛ حکیم، ۱۴۱۷ق: ۷۷). فرض آمدن نام پیامبر (ص) در آیات مدنی و سکوت آیات مکی در این رابطه و اشارات انجیلی در خصوص پیامبر خاتم نمی‌تواند دلیل اقتباس نام پیامبر (ص) از منابع سریانی- مسیحی باشد. در آیات مدنی جهت اثبات حقانیت رسالت پیامبر و در احتجاج با اهل کتاب به صورت ویژه به نام

و نشان پیامبر اشاره شده است و به اهل کتاب تذکر می‌دهد که نام و اوصاف محمد (ص) در منابع دینی آنها آمده است. در همین زمینه ذیل آیه ۶ سوره صف مستندات آمده است که بعضی از یهود از پیامبر در مورد چرایی نام‌های محمد، احمد و بشیر و نذیر سؤال نمودند و ایشان در پاسخ فرمودند: «أما محمد فإبى في الأرض محمود، و أما أحمد فإبى في السوء أحمد [منه في الأرض]، و أما البشير فأبى - من أطاع الله بالجنة، و أما النذير فأنذر من عصى الله بالنار» (قمی، ۱۳۶۷ق، ج ۲: ۳۶۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۲۱۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ۱۳۶).

ب) مسائل متعددی در سور مدنی قرآن آمده است و در سور مکی به آن‌ها اشاره نشده است، مانند برخی از مسائل فقهی و اجتماعی. پیامبر در سرتاسر قرآن مخاطب وحی بوده و نام‌های احمد و محمد نام‌های ویژه آن حضرت است. خداوند در دوران مکی نیز مکرراً با عناوین مختلفی ایشان را مورد خطاب قرار داده است. نام‌های دیگر پیامبر در قرآن عبارت‌اند از طه (طه/۱)، عبدالله (جن/۱۹) و یاسین (یس/۱). قرآن کریم همچنین آن حضرت را با عناوینی نظیر: نبی (اعراف/۱۵۷، احزاب/۴۵ و ۶)، رسول الله (احزاب/۴۰)، خاتم النبیین (احزاب/۴۰)، بشیر (بقره/۱۱۹، سبا/۲۸)، نذیر (بقره/۱۱۹، سبا/۲۸)، رحمه للعالمین (انبیاء/۱۰۷) و ... ستوده است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ج ۲۶، ۲۵). در کنار این القاب و اسامی، خداوند در قرآن کریم پیامبر را با ضمیر خطاب «ک» مورد خطاب قرار داده است. مانند «ارسلناک»، «اعطیناک»، «ثبتناک»، «جعلناک» و «آتیناک». از مجموع دلایل ارائه شده چنین برداشت می‌شود که شخص پیامبر در دوران مکه هم به این نام شناخته می‌شده و نام‌های مبارک دیگری نیز داشته‌اند.

۵-۴. عدم تأثیر پیامبر از عناصر مسیحی

بر اساس دیدگاه اشپرنگر، پیامبر با خواندن انجیل و متأثر از آیین مسیحیت نام محمد را بر خود نهاده است. این پندار که پیامبر متأثر از عناصر مسیحی یا یهودی است از گذشته تاکنون مطرح بوده و در خود قرآن نیز آمده است (نحل/۱۰۳). مستشرقان عمدتاً در این زمینه به داستان ورقه بن نوفل و بحیرای نصرانی استناد می‌کنند (رضوان، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۶۴ و ۲۳۹). اقوال مربوط به جریان ورقه از حیث سند و دلالت مورد نقد جدی است (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱: ۷۸). از سویی دیگر در خلال این گفتگوها مطلبی که نشان دهد پیامبر نام محمد را از

این میان برگزیده وجود ندارد (ابن هشام، بی تا، ج ۱: ۲۳۸؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۴۸). در مورد روایات مربوط به دیدار پیامبر با بحیرای نصرانی نیز همین قضیه ثابت است (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۰۸۴)؛ بنابراین مسئله تأثیر پیامبر از آیین مسیحیت و ارتباط پیامبر با مسیحیان به شکلی که مستشرقان مطرح نموده‌اند، مورد پذیرش نیست.

۶-۴. نام پیامبر بعد از تولد و قبل از بعثت

قائلین به دیدگاه اقتباس جهت اثبات نظریه اشان به منابع تاریخی نیز استناد کرده‌اند. از دیدگاه آنان تاریخ زندگی پیامبر بعد از تولد و قبل از بعثت از مجهولات تاریخ است که یکی از این مجهولات نام پیامبر است. تاریخ و روایات صحیح در کنار قرآن منابع شناخت برای پیامبر اسلام هستند. بر خلاف ادعای مذکور، بر اساس منابع تاریخی - روایی نام پیامبر بعد از تولد و قبل از بعثت مشخص بوده است و گفته شده است که نام «محمد» را عبدالمطلب برای ایشان انتخاب کرده است. کتب معروف در سیره پیامبر نقل می‌کنند که عبدالمطلب در روز هفتم درحالی که پیامبر را در بغل گرفته بود، وارد کعبه شد و بعد از مدتی از کعبه خارج شد و فرزند را به آمنه داد و عادت عرب این بود که در روز هفتم فرزندان را عقیقه می‌کردند و همچنین گفته شده که قریش نام فرزند تازه متولد شده را از عبدالمطلب پرسیدند و او در پاسخ فرمود نامش را محمد گذاشتم (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۸؛ ابن هشام، بی تا، ج ۱: ۱۶۰؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۸۲). همچنین در منابع شیعی نیز مستندات ولادت پیامبر و نام گذاری ایشان به محمد آمده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۶ق: ۲۸۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۳۰۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱: ۲۹). در روایات مشهور میان فریقین، ده اسم مبارک برای آن حضرت بیان شده است که عبارت‌اند از «محمد، و أحمد، و الماحی الذی یحو الله بی الکفر، و العاقب الذی لیس بعده أحد، و الحایر الذی یحیر العباد علی قدمی، و رسول الرحمة، و رسول التوبة، و رسول الملاحم، و المقبی قفیت الناس، و قیّم» و نام قُتْم که نویسنده به آن اشاره دارد نیز بنابر نقل فریقین یکی از اسامی و القاب آن حضرت است و به معنای کسی است که نسبت به مردم بخشش زیادی دارد و به معنای جامع خیرات نیز آمده است (مسلم، بی تا، ج ۴: ۱۸۲۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۶۵۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷: ۵۴۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۶۱۳).

۷-۴. مسئله اشارات انجیلی در خصوص نام پیامبر

ارتباط نام «احمد» با کلمه «پراکلیتوس» در انجیل یوحنا بخش دیگری از استدلال ارتباط نام محمد و احمد با منابع سریانی - مسیحی است. این موضوع از گذشته تاکنون در میان اندیشمندان و دین پژوهان مطرح بوده است، حتی روایاتی نیز با این مضمون در دسترس است، مانند روایت جابر بن عبدالله انصاری از رسول خدا (ص) که در آن از لسان پیامبر آمده است که در تورات و انجیل از ایشان یاد شده است (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۵۵) و در روایت مفصل مباحثه آمده است که عالمان مسیحی نجرانی به فرازی از یوحنا مبنی بر بشارت به احمد به عنوان پیامبر آخر الزمان اشاره داشته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۱۲). از همین رو موضوع بشارت به آمدن حضرت محمد (ص) در وصایای حضرت عیسی (ع) به پیروانش با تعبیری به معنای «بسیار ستاینده» است که با واژه احمد مطابقت دارد. مطلب مهم در این زمینه این است که زبان حضرت عیسی (ع) عبری است و زبان انجیل یوحنا نیز عبری است و بعداً به یونانی ترجمه شده است و ظاهراً کلمه پراکلیتوس به زبان یونانی است. معادل عربی این واژه فارقلیطا است (معرفت، ۱۴۲۳ق: ۹۵). در مورد معنای فارقلیط نیز نقل‌ها متفاوت است برخی آن را به معنای کسی که بین حق و باطل را جدایی می‌افکند، معنا نمودند (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۷۹) برخی آن را به معنای تسلی دهنده، معلم و شفیع معنا کرده‌اند یا از ریشه‌ای به معنای حمد دانسته‌اند (نیآوردی، ۱۹۸۷ق: ۱۷۱؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۲: ۲۸۱).

برخی از مفسران فارقلیط را منطبق با واژه احمد در آیه ۶ سوره صف دانسته‌اند. سیاق عبارت «اسمه احم» در این آیه و ظواهر آن نشان می‌دهد که عیسی (ع) این نام را در مورد رسول اکرم (ص) به کار برده است. همچنین این دلالت دارد بر اینکه اهل تورات و انجیل آن حضرت را به این نام و همچنین به نام «محمد» می‌شناختند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹: ۵۲۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹: ۲۵۳).

در مجموع می‌توان گفت مسئله آمدن نام و یا اوصاف پیامبر (ص) در کتاب مقدس موضوعی مورد اتفاق است. گرچه برخی تلاش نموده‌اند میان مفهوم واژه‌های پراکلیتوس یا فارقلیط و احمد ارتباط مفهومی برقرار نمایند؛ اما قائلین به این دیدگاه در اقلیت‌اند و از سویی دیگر نمی‌توان پذیرفت که پیامبر قبل از اشارات انجیلی به نام احمد شناخته نمی‌شده است و مبدأ این نام از انجیل بوده باشد.

۸-۴. عدم ارتباط کلمه محمد با محمدان سریانی

قائلین به دیدگاه اقتباس نام‌های محمد و احمد از عناصر مسیحی - سریانی جهت اثبات نظریه خود به سخن نولدکه مستشرق آلمانی تمسک جسته‌اند مبنی بر اینکه او در پژوهش‌های خویش به این مطلب اشاره دارد که کلمه بطارقه به معنای امیران و بزرگان سلسله غسانی است و این کلمه به زبان سریانی «محمدان» و به معنای بزرگ و مشهور است (نولدکه، ۱۹۳۳م: ۱۴) همچنین گفته شده که کلمه «محمد» ترجمه همان کلمه بارقلیطس یا پراکلیتوس یونانی است که در سیره ابن اسحاق آمده است و این واژه مرتبط با واژه محمدان مورد اشاره نولدکه است؛ زیرا به مقام و منزلت والای پیامبر که در مدینه کسب نمودند اشاره دارد. در پاسخ به این استدلال نیز مطالب ذیل متذکر می‌گردد.

الف) از گفتار نولدکه برمی‌آید که کلمه «محمدان» اشاره به یک مقام تشریفاتی و یک سمت سیاسی است، همانطور که در مورد پادشاهان غسانی به کار رفته است؛ اما منزلت و مقام پیامبر اسلام به شهادت منابع اسلامی بالاتر از یک مقام صرفاً سیاسی و تشریفاتی است.

ب) ارتباط مفهومی میان واژه محمد و واژه (illoustrios) به معنای بزرگ و مشهور وجود ندارد. در مطالب پیشین به معنای کلمه محمد اشاره شد.

ج) آنچه هشام جعیت از قول ابن اسحاق آورده است در اصل نقل یکی از حواریون حضرت عیسی (ع) از ایشان درباره بشارت به پیامبر اکرم (ص) است. در بخشی از آن آمده: «پس هر گاه "منحمننا" بیاید، همان کسی که خداوند او را بسوی شما می‌فرستد و روح القدسی که از نزد پروردگار خارج شد، پس او بر من و شما گواه است، چون شما از زمان قدیم در این جریان با من بودید، این را گفتم تا شک نوزید». ابن اسحاق کلمه «منحمننا» را سریانی و معادل «محم» می‌داند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱: ۲۳۳). ارتباط میان واژه منحمننا در سخن ابن اسحاق و واژه محمدان نامعلوم است.

د) در نهایت می‌توان گفت هیچ‌کدام از اندیشمندان تفسیر و علوم قرآنی به سریانی بودن نام محمد و احمد در قرآن اشاره نکرده‌اند. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۴۲۵؛ بلاسی، ۲۰۰۱م: ۱۴۵؛ جفری، ۱۳۸۶ش: ۹۷ به بعد).

در نتیجه باید گفت تلاش برای اثبات نظریه اقتباس با دستاویز قرار دادن سخن نولدکه و ابن اسحاق در این خصوص بی‌ثمر بوده و نتیجه منطقی در بر ندارد.

جمع بندی

از مجموع نکات پیش گفته در خصوص نقد نظریه اقتباس نام‌های احمد و محمد از عناصر سریانی - مسیحی، نتایج زیر بدست می‌آید:

- ۱) علمیت واژه محمد و احمد بر خلاف نظر قائلین به دیدگاه اقتباس دیدگاه غالب مفسرین و اهل لغت است و با فرض پذیرش معنای وصفیت، مشارالیه آن به کمک سایر ادله شخص پیامبر اسلام است.
- ۲) میان واژه محمد و مِحْمِت MHMT در زبان آرامی اشتراک معنایی وجود ندارد.
- ۳) برداشت صحیحی از عبارات منقوش در کتیبه صخره اورشلیم نشده و بر خلاف این دیدگاه عبارت «محمد عبد الله و رسوله» در خصوص پیامبر اسلام است.
- ۴) نام محمد و احمد به عنوان مهمترین نام‌های پیامبر در قرآن کریم و روایات و منابع تاریخی شناخته می‌شوند.
- ۵) خداوند هم در آیات مکی و هم در آیات مدنی پیامبر اسلام را با نام‌ها و القابی مورد خطاب قرار داده است. و آمدن نام‌های محمد و احمد در آیات مدنی دلیل بر بی نام و نشان بودن پیامبر قبل از هجرت نمی‌باشد.
- ۶) پیامبر هرگز تحت تأثیر آیین مسیحیت نبوده تا در نتیجه نام و نشانش را از آن عناصر اقتباس نماید.
- ۷) مسئله شرح اوصاف پیامبر اسلام در منابع مسیحی مستلزم پذیرش اقتباس نام محمد و احمد از آن منابع نیست.
- ۸) واژه محمدان سریانی که مرتبط با مسئله مقام و منزلت سیاسی است و ارتباطی با واژه محمد و پیامبر اسلام ندارد؛ زیرا واژه محمد حاکی از منزلت سیاسی و جایگاه حکومتی نیست.

منابع

۱) قرآن کریم

- ۲) ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (بی‌تا). **النهاية في غريب الحديث و الأثر**. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۳) ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ش). **مناقب آل أبي طالب عليهم السلام**. قم: نشر علامه.
- ۴) ابن عربی، محمد بن عبد الله. (۱۹۵۸م). **احكام القرآن**. بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
- ۵) ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۶) ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۴۰۷ق). **زاد المعاد في هدى خير العباد**. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ۷) ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (بی‌تا). **البدایة والنهاية**. بیروت: مكتبة المعارف.
- ۸) ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ق). **تفسير القرآن العظيم**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۹) ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
- ۱۰) ابن هشام حمیری، عبدالملک. (بی‌تا). **السيرة النبوية**. بیروت: دار المعرفة.
- ۱۱) بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). **البرهان في تفسير القرآن**. تهران: بنیاد بعثت.
- ۱۲) بزائیه، حسن. (۱۳۹۴ش). **سیره نبوی در پرتو نقد نو: خوانش آثار معروف الرصافی**. علی دشتی، هشام جعیط. **آیینة پژوهش**. شماره ۴. صص: ۲۴-۱۲
- ۱۳) بلاسی، محمد السید علی. (۲۰۰۱م). **المعرب في القرآن**. بنغازی: جمعیة الدعوة الاسلامیة العالمیة.
- ۱۴) بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۵) بیهقی، ابو بکر. (۱۴۰۵ق). **دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۱۶) جرجی زیدان. (۱۳۸۹ش). **تاریخ تمدن اسلام**. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیر کبیر.
- ۱۷) جعیط، هشام. (۲۰۰۷م). **في السیره النبویه (تاریخیه الدعوه المحمديه في مکه)**. بیروت: دار الطلیعه.
- ۱۸) جفری، آرتور. (۱۳۸۶ش). **واژه‌های دخیل در قرآن**. تهران: انتشارات توس.
- ۱۹) حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). **المستدرک علی الصحیحین**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۲۰) حکیم، سید محمد باقر. (۱۴۱۷ق). **علوم القرآن**. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۲۱) درویش، محیی الدین. (۱۴۱۵ق). **اعراب القرآن و بیانه**. سوریه: دارالارشاد.
- ۲۲) دمیری، کمال الدین. (۱۴۲۴ق). **حياة الحيوان الكبرى**. بیروت: دار الکتب العلمیة.

- ۲۳) رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتيح الغيب**. بيروت: دار احياء التراث العربي.
- ۲۴) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات في غريب القرآن**. بيروت: دارالعلم.
- ۲۵) رضایی هفتادر، حسن، همتیان، مهدی. (۱۳۹۸ش). **نقد دیدگاه یوری روبین درباره نام‌ها و القاب پیامبر (ص)**. **مجله قرآن پژوهی خاورشناسان**. شماره ۲۶. صص: ۲۲-۹.
- ۲۶) رضوان، عمر بن ابراهیم. (۱۴۱۳ق). **آراء المستشرقين حول القرآن الكريم و تفسيره**. رياض: دار الطيبة.
- ۲۷) زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بيروت: دارالفکر.
- ۲۸) زمخشری، محمود. (۱۴۱۷ق). **الفائق في غريب الحديث**. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ۲۹) _____ (۱۴۰۷ق). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**. بيروت: دار الكتاب العربي.
- ۳۰) _____ (۱۹۹۳م). **المفصل في صنعة الاعراب**. بيروت: مكتبة الهلال.
- ۳۱) سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵ش). **فروغ ابدیت تجزیه و تحلیل کاملی از زندگی پیامبر اکرم (ص)**. قم: بوستان کتاب.
- ۳۲) سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۱ق). **الاتقان في علوم القرآن**. بيروت: دار الكتاب العربي.
- ۳۳) _____ (۱۴۰۴ق). **الدر المثور في تفسير المأثور**. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ۳۴) شاکر، محمد کاظم؛ فیاض، محمد سعید. (۱۳۸۹). **سیر تحوّل دیدگاه‌های خاورشناسان در مورد مصادر قرآن**. **مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث**. شماره ۱. صص: ۱۳۸-۱۱۹.
- ۳۵) شریف قرشی، باقر. (۱۴۱۳ق). **حياة الامام محمد الباقر عليه السلام**. بيروت: دار البلاغة.
- ۳۶) صافی، محمود بن عبد الرحیم. (۱۴۱۸ق). **الجدول في اعراب القرآن**. بيروت: دار الرشید.
- ۳۷) صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۶ق). **الأمالی**. تهران: کتابچی.
- ۳۸) _____ (۱۳۶۲ش). **الخصال**. قم: جامعه مدرسین.
- ۳۹) _____ (۱۴۰۳ق). **معانی الأخبار**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ۴۰) طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). **الميزان في تفسير القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- ۴۱) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ق). **مجمع البيان في تفسير القرآن**. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۴۲) عاملی، سید محسن امین. (۱۴۰۳ق). **أعيان الشيعة**. بيروت: دار التعارف.
- ۴۳) عربی، حسین علی. (۱۳۸۳ق). **تاریخ تحقیقی اسلام**. قم: مؤسسه امام خمینی.
- ۴۴) عمادالدین خلیل. (۲۰۰۵م). **المستشرقون و السیره النبویه**. دمشق: دارابن کثیر.
- ۴۵) غلائینی، مصطفی. (۱۴۲۵ق). **جامع الدروس العربیه**. بيروت: دار الکوخ.
- ۴۶) فولکر پ. (۱۳۹۳ش). **آغاز اسلام از آگاریت به سامره**. ترجمه ب. بی نیاز. پاریس: انتشارات پگاه.

- (۴۷) فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۸ق). **علم الیقین فی أصول الدین**. قم: انتشارات بیدار.
- (۴۸) قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). **الجامع لأحكام القرآن**. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- (۴۹) قطب راوندی. (۱۴۰۹ق). **الخرائج و الجرائح**. قم: مدرسه امام مهدی.
- (۵۰) قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). **تفسیر قمی**. قم: دار الکتب.
- (۵۱) کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- (۵۲) نیآوردی، أبو الحسن علی بن محمد. (۱۹۸۷م). **أعلام النبوة**. بیروت: دار الکتب العربی.
- (۵۳) مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- (۵۴) مسلم بن حجاج نیشابوری. (بی تا). **صحیح مسلم**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- (۵۵) مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: مرکز الکتب للترجمة و النشر.
- (۵۶) معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۵ق). **التمهید فی علوم القرآن**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- (۵۷) _____ (۱۳۸۲ش). **تاریخ قرآن**. تهران: انتشارات سمت.
- (۵۸) _____ (۱۴۲۳ق). **شبهات و ردود حول القرآن**. قم: موسسه التمهید.
- (۵۹) مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). **الاختصاص**. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- (۶۰) مقریزی، تقی الدین. (۱۴۲۰ق). **إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۶۱) مکارم، ناصر. (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- (۶۲) نجار، علی. (۱۳۸۱ش). **اصول و مبانی ترجمه قرآن**. شماره اول. کتاب مبین.
- (۶۳) نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). **اعراب القرآن**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۶۴) نولدکه، تودور. (۱۹۳۳م). **رساله امراء غسان من آل جفنه**. بیروت: کلیه العلوم و الآداب.
- (۶۵) وارسنه، الهام، اسدپور، حمید، ولی عرب، مسعود. (۱۳۹۷ش). **نگاه نومعتزلیان به سیره نبوی (مطالعه موردی: کتاب فی السیره النبویه تألیف هشام جعیط)**. شماره ۲۵. رهیافت تاریخی. صص: ۱۳۳-۱۰۵.
- (۶۶) واقدی، ابن سعد. (۱۴۱۸ق). **الطبقات الکبری**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۶۷) هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۳ش). **فرهنگ قرآن**. قم: بوستان کتاب.
- (۶۸) همتی، محمد علی. (۱۳۹۸ش). **بررسی دیدگاه لوکزنبرگ در سریانی-آرامی بون واژه قرآن**. **مجله قرآن پژوهی خاورشناسان**. شماره ۲۷. صص ۱۷۸-۱۵۷.

- ۷۰) Athur ,Jeffery.(۲۰۰۷). «**THE FOREIGN VOCABULARY OF THE QURAN**». Koninklijke Brill .
- ۷۱) Karl, Heinz Ohlig And Gerd, R, Puin. (۲۰۱۰). **The Hidden Origins of Islam**. New- York: Prometheus Books.
- ۷۲) Montgomery, Watt.(۱۹۰۳). «**His Name Is Ahmad**», The Muslim World. vol. XLIII. New York

References

1. The Holy Quran.
۲. Ibn al-Athir Jazari, Mubarak ibn Muhammad. (No Date). Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar. Qom: Ismailian Press Institute.
۳. Ibn Shahr Ashub Mazandarani, Muhammad ibn Ali. (۱۳۷۹). Manaqib Aal Abi Talib (AS). Qom: Allamah Publishing.
۴. Ibn Arabi, Muhammad ibn Abdullah. (۱۹۰۸ AD). Ahkam al-Quran. Beirut: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah.
۵. Ibn Faris, Ahmad. (۱۴۰۴ AH). Mujam Maqayis al-Lughah. Qom: The Islamic Tablighat Office Publications.
۶. Ibn Qayyim Jawzieh, Muhammad bin Abib Bakr. (۱۴۰۷ AH). Zad al-Ma'ad fi Huda Khair al-Ibad. Beirut: Al-Risalah Institute.
۷. Ibn Kathir, Ismail bin Omar. (No Date). Al-Bidayah wa al-Nihayah. Beirut: Maktabah al-Maarif.
۸. Ibn Kathir Al-Dimashqi, Ismail ibn Amr. (۱۴۱۹ AH). Tafsir al-Qur'an al-Azim. Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiah.
۹. Ibn Manzoor, Muhammad ibn Mukarram. (۱۴۱۴ AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar al-Fikr for Publishing and Distributing.
۱۰. Ibn Hisham Humairi, Abdul Malik. (No Date). Al-Sirah al-Nabawiyah. Beirut: Dar al-Marifah.
۱۱. Bahrani, Seyid Hashim. (۱۴۱۶ AH). Majma al-Bahrain fi Tafsir al-Quran. Tehran: Bi that Foundation.
۱۲. Bazainieh, Hasan. (۱۳۹۴). Prophecy in the light of new criticism: Reading the famous works of al-Rasafi. Ali Dashti, Hisham Juait. Ayeneh Pajuhesh. No ۴. pp: ۲۴-۱۲
۱۳. Balasi, Muhammad Al-Seyyid Ali. (۲۰۰۱). Al-Murab fi al-Quran. Bengehazi: Jamiat al-Dawah al-Islamiyah al-Alamiyyah.
۱۴. Beydawi, Abdullah bin Omar. (۱۴۱۸۰). Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Tawil. Beirut. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۱۵. Baihaqi, Abu Bakr. (۱۴۰۵ AH). Dalail al-Nubuwwah wa Marifat Ahwal Sahib al-Sharia. Beirut. Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
۱۶. Georgie Zidane. (۱۳۸۹). Tarikh Tamaddun Islam [The History of Islamic Civilization]. Translated by: Ali Javaher Kalam. Tehran: Amir Kabir.
۱۷. Juait, Hisham. (۲۰۰۷). Fi al-Sirah al-Nabawiyah (Tarikh al-Dawah al-Muhammadiyah fi Makkah). Beirut: Dar al-Taliah.
۱۸. Jeffrey, Arthur. (۱۳۸۶). Vajehaye Dakhil dar Quran. Tehran: Toos Publications.
۱۹. Hakim Nishaburi, Muhammad bin Abdullah. (۱۴۱۱ AH). Al-Mustadrak ala al-Sahahain. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۲۰. Hakim, Seyid Muhammad Baqir. (۱۴۱۷ AH). Ulum al-Quran. Qom: Majma al-Fikr al-Islami.
۲۱. Darwish, Muhyiddin. (۱۴۱۵ AH). Irbah al-Quran wa Bayanuh. Syria: Dar al-Irshad.

۲۲. Dumairi, Kamaluddin. (۱۴۲۴ AH). Hayat al-Haywan al-Kubra. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۲۳. Razi, Abu Abdullah Muhammad ibn Omar. (۱۴۲۰ AH). Mafatih al-Ghaib. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۲۴. Raghīb Al-Isfahani, Hussein ibn Muhammad. (۱۴۱۲ AH). Al-Mafradat fi Gharib al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ilm.
۲۵. Rezaī Haftadar, Hasan, Hemmatian, Mehdi. (۱۳۹۸). Criticism of Yuri Rubin's view of the names and titles of the Prophet (peace be upon him). The Journal of Orientalists' Quranology. No. ۲۶. pp: ۲۲-۹.
۲۶. Ridwan, Omar bin Ibrahim. (۱۴۱۳ AH). The views of Orientalists about the Holy Qur'an and its interpretation. Riyadh: Dar al-Taybah.
۲۷. Zubaidi, Muhammad Murteza. (۱۴۱۴ AH). Taj al-Arus min Jawahir al-Qamoos. Beirut: Dar al-Fikr.
۲۸. Zamakhshari, Mahmoud. (۱۴۱۷ AH). Al-Fa'iq fi Gharib al-Hadith. Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiyah.
۲۹. _____. (۱۴۰۷ AH). Al-Kashshf an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۳۰. _____. (۱۹۹۳). Al-Mufasssal fi Sanat al-Irab. Beirut: Al-Hilal Bookstore.
۳۱. Sobhani, Ja'far (۱۳۸۵). Forough Abadiyat: Complete Analysis of the Life of the Prophet (peace be upon him). Qom: Bustan Ketab.
۳۲. Suyuti, Jalaluddin. (۱۴۲۱ AH). Al-Itqan fi Ulum al-Quran. Beirut. Dar al-Kitab al-Arabi.
۳۳. _____. (۱۴۰۴ AH). Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Mathur. Qom: Ayatollah Marashi Najafi's Library.
۳۴. Shakir, Muhammad Kazim; Fayyad, Muhammad Saeed. (۱۳۸۹). History of the views of the Orientalists on the Qur'an. Journal of Quran Research and Hadith. No ۱. pp. ۱۳۸-۱۱۹.
۳۵. Sharif Qurashi, Baqir. (۱۴۱۳ AH). Hayat al-Imam Muhammad al-Baqir (AS). Beirut: Dar al-Balaghah.
۳۶. Safi, Mahmoud ibn Abdul Rahim. (۱۴۱۸ AH). Al-Jadwal fi Irab al-Quran. Beirut: Dar al-Rashid.
۳۷. Saduq, Muhammad ibn Ali (۱۳۷۶ AH). Al-Amali. Tehran: Ketabchi.
۳۸. _____. (۱۳۶۲). Al-Khisal. Qom: Jama'at al-Mudarrisin.
۳۹. _____. (۱۴۰۳ AH) Maani al-Akhbar. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Seminary Teachers.
۴۰. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein. (۱۴۱۷ AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Qom: Islamic Publications Office of Teachers.
۴۱. Tabarsi, Fazl ibn Hassan. (۱۳۷۲ AH). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran. Tehran: Naser Khosrow Publications.
۴۲. Amili, Seyed Mohsen Amin. (۱۴۰۳ AH). Ayan al-Shi'a. Beirut: Dar al-Ta'aruf.
۴۳. Arabi, Hussein Ali. (۱۳۸۳ AH). Tarikh Tahqiqi Islam. Qom: Imam Khomeini Institute.
۴۴. Imaduddin Khalil. (۲۰۰۵). Al-Mustashriqun wa al-Sirah al-nabawiyyah. Damascus: Dar Ibn Kathir.
۴۵. Ghalaini, Mustafa. (۱۴۲۵ AH). Jami al-Durus al-Arabiyah. Beirut: Dar al-Kukh.
۴۶. Fulker Pep. (۱۳۹۳). The beginning of Islam from Agarit to Samarra. Translated by: B. Biniyaz. Paris: Pegah Publications.
۴۷. Feyz Kashani, Mulla Mohsen. (۱۴۱۸ AH). Ilm al-Yaqin fi Usul al-Din. Qom: Bidar Publications.
۴۸. Qurtubi, Muhammad bin Ahmad. (۱۳۶۴). Al-Jami' li Ahkam al-Quran. Tehran: Naser Khosrow Publications.
۴۹. Qutb, Ravandi (۱۴۰۹ AH). Al-Kharaj wa al-jaraih. Qom: Imam Mahdi School.
۵۰. Qommi, Ali ibn Ibrahim. (۱۳۶۷). Tafsir al-Qommi. Qom: Dar al-Kitab.

۵۱. Kulaini, Muhammad ibn Ya'qub (۱۴۰۷ AH). Al-Kafi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۵۲. Niavardi, Abul-Hasan Ali bin Muhammed. (۱۹۸۷). Alam al-Nubuwwah Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
۵۳. Majlisi, Muhammad Baqir. (۱۴۰۳ AH). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۵۴. Muslim bin Hajjaj Nishaburi. (No Date). Sahih Muslim. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi
۵۵. Mustafawi, Hasan. (۱۴۰۲ AH). Al-Tahqiq fi kalimat al-Quran al-Karim. Tehran: The Book Center for Translation and Publication.
۵۶. Marifat, Muhammad Hadi. (۱۴۱۵). Al-Tamhid fi Ulum al-Quran. Qom: Al-Nashr Al-Islami Institute.
۵۷. _____ (۱۳۸۲). Tarikh Qur'an. Tehran: Samt Publications.
۵۸. _____ (۱۴۲۳ AH). Doubts and Solutions around the Qur'an. Qom: Al-Tamhid Institute.
۵۹. Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (۱۴۱۳ AH). Qom: Al-Ikhtisas. Qom. International Confronce of al-Sheikh al-Mafid.
۶۰. Miqizi, Taghiyuddin. (۱۴۲۰ AH). Imta' al-Asma' bima li al-Nabi min al-Ahwal wa al-Amwal wa al-Hafadah wa al-Mata'. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۶۱. Makarem, Naser. (۱۳۷۴). Tafsir Nomooneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۶۲. Najjar, Ali. (۱۳۸۱). Principles of Translation of the Qur'an, First No. Mobin Book.
۶۳. Nuhas, Abu Jafar Ahmad ibn Muhammad. (AH ۱۴۲۱). Irab al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۶۴. Noldke, Theodore. (۱۹۳۳). Risalah Umara Ghassan min Aal Jafnah. Beirut: Faculty of Sciences and Litrary.
۶۵. Varasteh, Elham, Asadpour, Hamid, Wali Arab, Massoud. (۱۳۹۷). Nawamzilian's look at the prophetic course (Case Study: The Book of Al-Sira al-Nabawiyah by Hisham Juait). No. ۲۵. Historical approach. P. ۱۳۳-۱۰۵.
۶۶. Waqidi, Ibn Sa'ad. (۱۴۱۸ AH). Al-Tabaqat al-Kubra. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۶۷. Hashemi Rafsanjani, Akbar. (۱۳۸۳). Farhang Qur'an. Qom: Bustan Ketab.
۶۸. Hemmati, Mohammad Ali. (۱۳۹۸). Investigating Lucsberg's view in Syriac-Aramic origin of Quranic words. The Journal of Orientalists' Quranology. No. ۲۷. pp. ۱۷۸-۱۵۷.



The answer to an old doubt about the infallibility of the prophet (pbuh) and the shiite imams (pbuh) based on the distinction between objective and subjective languages

Mohammad Ali Abbasian Chaleshtari¹

Abstract

There is a relatively old doubt regarding the infallibility of the Prophet and the Shiite Imams, which refers to some verses of the Qur'an and the verbal prayers of the Shiite imams, in which the Prophet and the imams seek forgiveness from God for their sins and thereby seek His protection and mercy. If the Prophet and Shiite Imams are infallible, they should not commit sins, and if they do not commit sins, why do they seek forgiveness from God for committing sins? Various answers have been given by Shiite scholars to this doubt. The vast majority of these answers presuppose that the words uttered by the Prophet or Imams containing "forgiveness" and "sin" are objective texts that speak of the external world and the events and actions (sins) have been committed there. The answer presented in this article does not agree with that premise. The method of this research is analytical and it is based on the hypothesis that the phrases containing "forgiveness" (Istighfar) and "sin" (Zdanb) uttered by the Prophet and Imams are subjective texts, not objective. This article tries to show, citing evidence from the Qur'an and Nahj al-Balagha, that the Prophet and Imams' forgiveness is for something that depends on the perceptions, inner states and sensual tendencies of the Prophet and Imams, not for something (sin) that belongs to the world of external realities. One of the most important achievements of this article is that, for the first time, it puts forward the hypothesis that the correct analysis of the language of the Prophet and Imams depends on having a correct understanding of the use of that language whether it is subjective or objective.

Keywords: Doubt about the infallibility of the Prophet and Imams, Seeking Forgiveness (Istighfar), Sensual Tendencies, Objective Language, Subjective Language.

¹ Associate Professor of Payam Noor University, Department of Islamic Philosophy and Theology, Tehran, Iran; |
abbasian@pnu.ac.ir.



پاسخ به شبه‌های قدیمی پیرامون عصمت پیامبر (ص) و ائمه شیعه (ع) بر اساس تمایز میان زبان عینی و زبان ذهنی

محمدعلی عباسیان چالشتری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۵

چکیده

یک اشکال نسبتاً قدیمی پیرامون عصمت پیامبر و ائمه شیعه وجود دارد که به برخی از آیات قرآن و دعاهای ائمه شیعه استناد می‌کند که پیامبر و ائمه در آن‌ها از گناهان خود به درگاه خداوند استغفار می‌کنند و بدین وسیله از او طلب پوشش و بخشش دارند. اگر پیامبر و ائمه شیعه عصمت دارند نباید مرتکب گناه شوند و اگر گناه انجام نمی‌دهند چرا از انجام گناهان خود به درگاه خداوند استغفار می‌کنند؟ پاسخ‌های مختلفی از سوی دانشمندان شیعه به این شبهه داده شده است. اکثر قریب به اتفاق این پاسخ‌ها پیش فرض گرفته‌اند که جمله‌های ادا شده‌ی مشتمل بر «استغفار» و «گناه» از سوی پیامبر یا ائمه متون عینی هستند که از عالم بیرون و وقایع و افعالی (گناهی) که در آن انجام گرفته شده است حکایت می‌کنند. پاسخ ارائه شده در این مقاله با آن پیش فرض موافق نیست. روش این تحقیق تحلیلی است و بر این فرضیه تکیه کرده است که جمله‌های ادا شده‌ی مشتمل بر «استغفار» و «گناه» توسط پیامبر و ائمه متون ذهنی هستند نه عینی. این مقاله تلاش می‌کند تا، با استناد به شواهدی از قرآن و نهج‌البلاغه، نشان دهد استغفار پیامبر و ائمه از چیزی (گناهی) است که به طرز تلقی‌ها، حالات و گرایش‌های درونی و نفسانی پیامبر و ائمه وابستگی دارد، نه از چیزی (گناهی) که متعلق به دنیای واقعیات بیرونی است. یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این مقاله این است که برای نخستین بار این فرضیه را به پیش می‌کشاند که تحلیل درست از زبان پیامبر و ائمه در گرو داشتن درکی درست از کاربرد آن زبان، و ذهنی یا عینی بودن آن، است.

واژه‌های کلیدی: شبهه در عصمت پیامبر و ائمه، استغفار، گرایش‌های نفسانی، زبان عینی، زبان ذهنی.

۱. بیان مسأله

یک شبهه یا اشکال به عصمت پیامبر به آیاتی استناد می‌کند که در آن‌ها خداوند پیامبر(ص) را به استغفار از گناه فرمان می‌دهد: «وَاسْتَغْفِرِ اللَّهُ إِنْ اللَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (انساء/ ۱۰۶)؛ «وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنْ تَوَابَ» (نصر/ ۳) و «وَاسْتَغْفِرْ لَذَنْبِكَ» (غافر/ ۵۵؛ محمد/ ۱۹). با استناد به همین آیات برخی، به عنوان نمونه علی دشتی (دشتی، بی تا: ۹۱)، عصمت پیامبر را انکار کرده، او را بشری جایز الخطا مانند سایر انسان‌ها می‌دانند. دانشمندان مسلمان به این اشکال پاسخ‌های مختلفی داده‌اند. شبیه این شبهه یا اشکال در مورد عصمت ائمه هم وجود داشته است. یکی از قدیمی‌ترین منابع شیعه که این شبهه در آن مطرح شده است کتاب «کشف الغمه» اربلی (اربلی، ۱۴۰۱ ق، ج ۳: ۴۲) است. اشکال و شبهه، به اختصار، به این قرار است اگر پیامبر و ائمه شیعه عصمت دارند، که باید این‌طور باشد، نباید مرتکب گناه شوند و اگر گناه انجام نمی‌دهند چرا آن‌طور که در قرآن و نیز در دعاهای منقول از آن‌ها آمده است، از انجام گناهان خود به درگاه خداوند استغفار می‌کنند؟ اکثر قریب به اتفاق پاسخ‌هایی که تاکنون به شبهه داده شده است، به عنوان پیش فرض، زبان پیامبر و امام را هنگام استغفار «عینی» (objective) دانسته‌اند. «زبان عینی» زبانی است که گوینده با آن از چیزهایی گفتگو می‌کند که واقعیت و چیستی آن‌ها به درک، گرایش‌های روان‌شناختی و تلقی گوینده از آن‌ها وابسته نیست و از خودشان در عالم بیرون چیستی مستقل دارند. اما پاسخ این مقاله بر این فرض استوار است که زبان پیامبر و ائمه در حین استغفار ذهنی (subjective) است. «زبان ذهنی» زبانی است که گوینده با آن از چیزهایی گفتگو می‌کند که واقعیت و چیستی مستقلی از درک، گرایش‌های روان‌شناختی و تلقی گوینده ندارند.

با وجود ادبیات نسبتاً غنی میان مفسران و متکلمان مسلمان پیرامون شبهه استغفار پیامبر و ائمه و راه‌حل‌های متنوعی که آن‌ها برای حل شبهه پیشنهاد کرده‌اند، و به برخی از آن‌ها در قسمت ۲ اشاره خواهد شد، هیچ پیشینه‌ای برای حل یا رفع شبهه با استفاده از تفکیک میان زبان ذهنی و زبان عینی وجود ندارد. حتی در میان مقالات علمی و پژوهشی متعددی که پیرامون عصمت انبیاء و ائمه تاکنون نوشته شده است موردی وجود ندارد که در آن به کاربرد ذهنی زبان و نقش آن برای حل یا رفع شبهه پرداخته شده باشد. روشن است که دلیل اصلی

این عدم پیشینه، همان‌طور که خواهیم گفت، جدید بودن اندیشه زبان ذهنی در زبان‌شناسی و عدم تفتن مفسران و متکلمان به آن اندیشه است.

۲. چند پاسخ رایج به شبهه

به‌رغم تفاوت‌هایی که میان مفسران و متکلمان اهل سنت و شیعه در مورد حدود عصمت وجود دارد، اغلب آن‌ها در این پیش‌فرض اشتراک نظر دارند که زبان پیامبر و امام در هنگام استغفار، «عینی» است. براساس همین پیش‌فرض است که آن‌ها تلاش زیادی به‌خرج می‌دهند تا برای «گنا» مورد استغفار پیامبر و ائمه مصداقی عینی پیدا و معرفی کنند.

۲-۱. پاسخ متکلمان و مفسران اهل سنت به شبهه

اکثریت قاطع متکلمان و مفسران اهل سنت اصل انجام فعل گناه را در اینجا مفروض گرفته‌اند؛ اما تلاش می‌کنند تا آن را به گناه صغیره یا سهوی یا کبیره قبل از بعثت محدود کنند، یا آن را به کسی دیگر غیر از پیامبر نسبت دهند. اشاعره، روی هم‌رفته، انجام گناه کبیره توسط پیامبر پیش از بعثت و نیز خطا و گناه صغیره پیامبر از روی سهو و نسیان را فاقد اشکال می‌دانند؛ اما انجام گناه کبیره عمدی و سهوی و نیز صغیره عمدی پیامبر بعد از بعثت را جایز نمی‌دانند. برخی اشاعره هم انجام گناه صغیره از روی عمد را برای پیامبر بعد از بعثت مجاز می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۱۲ ق: ۵۵).

به‌نظر قاضی عضد ایجی انجام گناهان صغیره سهوی از سوی انبیا بعد از رسیدن به پیامبری اشکالی ندارد و مجاز است، او حتی این اعتقاد را مورد اتفاق اشاعره و معتزله می‌داند (جرجانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۸: ۲۶). فخر رازی، طلب استغفار قرآن از پیامبر و استغفار پیامبر از گناه را دلیلی بر انجام فعل گناه توسط پیامبر می‌داند؛ اما آن فعل را گناهی می‌داند که پیامبر پیش از بعثت یا صغیره‌ای که بعد از بعثت انجام داده است (فخر رازی، ۱۴۰۹ ق: ۱۳۶). طنطاوی مفهوم اصلی «استغفار» پیامبر در آیه ۱۰۶ سوره نساء را استغفار پیامبر از تصمیم اشتباهی می‌داند که او برای مجازات فردی یهودی گرفته بود، هرچند که این تصمیم به اجرا درنیامد و عملی نشد. بغوی هم آن را استغفار از تصمیم اشتباه پیامبر برای عقاب فرد یهودی می‌داند (۱۴۲۰ ق، ج ۱: ۶۹۹). طبری و قرطبی هم همین نظر را دارند (طبری، ۱۴۲۲ ق، ج ۷: ۴۵۷)؛

قرطبی، ۱۴۲۷ ق، ج ۷: ۱۷۰)، باین فرق که قرطبی بر صغیره بودن آن گناه تأکید کرده است. آن‌طور که طنطاوی می‌گوید «گناه» پیامبر در این آیه در سطح «حسنات الاررار سیئات المقربین» است (۱۴۰۷ ق، ج ۳: ۳۹۴).

مؤلفان تفسیر و سیط «استغفار» پیامبر در آیه ۱۰۶ سوره نساء را به معنای استغفار پیامبر برای گناه کاران از امت خودش تفسیر کرده‌اند (۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۹۰۱). ابن عاشور آن استغفار را نه استغفار پیامبر برای خودش بلکه برای دیگران دانسته است (۱۹۸۴، ج ۵: ۱۹۳). ابن کثیر استغفار پیامبر در آیه ۵۵ سوره غافر را نه از گناه شخصی، بلکه برای تشویق مردم به استغفار تفسیر کرده است. زمخشری برخلاف نظر خود در تفسیر سوره نصر که استغفار را در آن اظهار فروتنی و تواضع از سوی پیامبر می‌داند (۱۴۰۷ ق، ج ۴: ۸۱۲)، استغفار پیامبر در آیه ۱۰۶ سوره نساء را از تصمیم اشتباه پیامبر برای عقاب فرد یهودی می‌داند (۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۵۶۲).

۲-۲. پاسخ متکلمان و مفسران شیعه به شبهه

متکلمان و مفسران شیعه به‌طور کلی دامن پیامبر و ائمه را از گناه پاک می‌دانند؛ کبیره باشد یا صغیره، (درمورد پیامبر) قبل از نبوت باشد یا بعد از آن. باین وجود اکثر آن‌ها هم متون مشتمل بر استغفار پیامبر یا ائمه از گناه را عموماً عینی قرائت کرده‌اند. آن‌ها هم «گناه» موردنظر پیامبر یا امام را فعلی می‌دانند که باید در عالم واقع انجام گرفته باشد. بنابراین، آن‌ها «استغفار» پیامبر یا امام از گناه را یا استغفار برای گناهایی می‌دانند که دیگران انجام داده‌اند، یا گناه را چیزی می‌دانند که خود پیامبر یا امام انجام داده است؛ اما از جنس «ترک اولی» است، یا فعلی است که واقعاً گناه نیست؛ اما دیگران آن را گناه می‌دانند. از نظر شیخ طوسی، مخاطب آیه ۵۵ سوره غافر خود پیامبر است؛ اما استغفار او نه برای خود بلکه برای گناهان امت اوست (طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۸۷).

علم‌الهدی مراد از «ذنب» در «لِیَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا بَآخِرُ» را نه گناه پیامبر، بلکه گناهایی می‌داند که مردم نسبت به پیامبر انجام دادند و مانع ورود او به مکه و مسجدالحرام شدند و معنای «غفران» را نیز از میان بردن داوری‌های این دشمنان علیه پیامبر می‌داند (علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۱۷-۱۱۸). علامه طباطبایی منظور از «ذنب» را در همین آیه اعمالی از پیامبر می‌داند که پیامبر آن‌ها را انجام داده است؛ اما آن‌ها واقعاً گناه نبوده‌اند، بلکه اعمالی

درست و نیک بودند که کفار قریش آن‌ها را گناه می‌دانستند و خداوند با فتح مکه آن‌ها را پوشش داد و پیامبر را از شر کفار نجات داد (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ج ۱۸: ۲۵۴).

جوادی آملی مدلول «گناه» در آیات مشتمل بر استغفار پیامبر را گناهان امت پیامبر می‌داند که پیامبر به دلیل آن که پدر معنوی امت است آن‌ها را به خود می‌گیرد و به‌وسیله آن‌ها در درگاه خداوند استغفار می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش: ۲۶۴-۲۶۵). به نظر مکارم شیرازی گناه امری نسبی است؛ گاهی اعمالی که برای بعضی انسان‌ها نیکو و حسنه به‌شمار آورده می‌شوند، به مصداق «حسنات الاررار سیئات المقربین»، برای پیامبر گناه شمرده می‌شوند. فرمان به استغفار پیامبر در آیات نیز می‌تواند از چنین اعمالی باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۰: ۱۳۴). از نظر برخی دیگر، مانند علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۰۱۷ ق: ۸۴) و صدرالمتألهین (ملاصدرا، ۱۴۱۹ ق: ۱۲۳)، استغفار و توبه اصناف مختلف مردم در پیشگاه خداوند یک جور نیست و مراتبی دارد. بعضی از مردم از کبایر استغفار می‌کنند، بعضی از صغایر و برخی هم از ترک اولی و انجام هرچیزی که آن‌ها را از یاد خدا ممکن است غافل کند. استغفار و توبه انبیاء و امامان (ع) هم از نوع اخیر و از ترک اولی است نه از گناهان کبیره یا صغیره. گاهی هم برخی از مفسران شیعه، مثل فضل‌الله (۱۴۱۹ ق، ج ۲۰: ۵۸) و جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۳ ش، ج ۳: ۲۶۰) از قرائت رایج و اصلی از استغفار که قرائت عینی است فاصله می‌گیرند و به قرائتی ذهنی نزدیک می‌شوند و «استغفار» پیامبر یا ائمه را نه از گناه بلکه اظهار تواضع و فروتنی آنان در برابر خداوند می‌دانند.

۳. پاسخ به شبهه استغفار پیامبر (ص) و ائمه شیعه (ع)

راه‌حل یا پاسخ مقاله حاضر به این شبهه، اجمالاً، مبتنی بر این اندیشه است: متون و جمله‌های مشتمل بر «استغفار» پیامبر در قرآن و دعاهای مأثور از ائمه شیعه «ذهنی» هستند. آن متون اساساً برای حکایت از افعالی که توسط پیامبر و امام در عالم انجام گرفته‌اند و ما با تکیه بر هنجارهای عینی رایج اخلاقی آن‌ها را «گناه» می‌دانیم ابراز و بیان نشده‌اند، بلکه آن‌ها بیان و ابراز گرایش‌ها و حالات نفسانی پیامبر و ائمه نسبت به چیزی هستند که واقعیت و چیستی مستقلی از گرایش‌ها و حالات نفسانی آنان ندارد. در واقع، «استغفار» پیامبر و ائمه بیان و ابراز گرایشی نفسانی از سوی آن‌هاست، گرایشی که در اثر آگاهی آن‌ها از اسماء خداوند، به‌ویژه

آگاهی آن‌ها از عظمت و جلال بی‌حد و مالکیت مطلق الهی، در آن‌ها پیدا شده است. «گناه» موردنظر هم در این جا یک فعل ناهنجار اخلاقی عینی، مثل دروغ، غیبت، ظلم و مانند آن نیست، که پیامبر و امام آن را انجام داده باشند و مستقل از حالات و گرایش‌های نفسانی آن دو چیستی و واقعیتهای داشته باشد. آن گناه چیستی و واقعیتهای ذهنی دارد و به حالات، طرز تلقی و گرایش‌های نفسانی پیامبر و امام وابستگی دارد. شرح و تفصیل این راه‌حل یا پاسخ نیازمند مقدمات و مطالبی است که در زیر آن‌ها را بیان می‌کنیم.

۱-۳. زبان و ذهنی‌گرایی

مفهوم «ذهنی‌گرایی» در این مقاله مشابه با چیزی است که در زبان‌شناسی معاصر آن را «ذهنی‌گرایی» می‌گویند. «ذهنی‌گرایی» یک جریان مهم در زبان‌شناسی معاصر است که عمدتاً تحت تأثیر آثار دو زبان‌شناس دهه هفتم قرن بیست میلادی، امیل بنوینست (Émile Benveniste) و جان لیونز (John Lyons)، پیدا شده است. پیش از آن جریان اصلی در زبان‌شناسی «عینی‌گرایی» بود. زبان‌شناسی عینی‌گرا زبان را پنجره‌ای می‌داند که از طریق آن به عالم بیرون نگرسته می‌شود. در این زبان‌شناسی زبان باید با آنچه در عالم بیرون و مستقل از گوینده می‌گذرد، هماهنگ و متناسب باشد. در زبان‌شناسی عینی‌گرا بین زبان و عالم واقع تناظر وجود دارد و صادق یا کاذب بودن یک گزاره از زبان را تنها می‌توان با ارجاع به عالم واقع مشخص کرد. این زبان‌شناسی شخص‌گوینده و نقش ذهنی او را در زبان و مدلولات آن نادیده گرفته یا انکار می‌کند. بنوینست معتقد است زبان آن‌قدر با ذهنیت گره خورده است که فرض جداسازی ذهنیت از زبان را به چیزی دیگر و با کارکردی دیگر تبدیل می‌کند (Benveniste, ۱۹۷۱: ۲۲۵). لیونز هم زبان را وسیله‌ای می‌داند که گوینده هم‌زمان با ادای جملات آن گرایش‌های خودش را، مثل اعتقادات، امیال و احساسات، نسبت به آنچه از آن سخن می‌گوید بیان می‌کند (Lyons, ۱۹۷۷: ۷۳۹).

ادوارد فینگان (Edward Finegan) «ذهنیت» را در زبان ابراز خود و بازنمایی چشم‌انداز و دیدگاه متکلم در کلام می‌داند، چیزی که «مهر» یا «اثر انگشت متکلم» دانسته می‌شود (Finegan, ۱۹۹۵: ۱). یکی از نتایج حداقلی و البته مهم که ما می‌توانیم از زبان‌شناسی ذهنی‌گرا به دست بیاوریم این است که: زبان همیشه کاربرد عینی ندارد و کلمات ادا شده

توسط گوینده همیشه بر معانی و مدلولاتی عینی و مستقل از گوینده دلالت نمی‌کنند، برعکس گاهی معانی و مدلولات ذهنی و وابسته به طرز تلقی‌ها و حالات نفسانی گوینده هستند.

۲-۳. زبان ذهنی و زبان عینی و تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر

زبانی که ما با آن گفتگو می‌کنیم، از جهاتی، دارای دو کاربرد است: (۱) کاربرد عینی و (۲) کاربرد ذهنی. هر کدام از این دو قسم از کاربردهای زبان در زندگی روزمره ما استفاده‌های زیادی دارند و طبیعی است که نمی‌توان یکی را به نفع دیگری کنار گذاشت. زبان عینی در مطالعات و پژوهش‌های علمی نقش محوری دارد و زبان ذهنی هم بخشی مهم از زبان است که در ارتباطات و مفاهیم میان اشخاص نقشی اصلی را بازی می‌کند. زبان عینی در جایی به کار می‌رود که نویسنده یا گوینده بی‌طرف است، اطلاعات او مبتنی بر واقعیات است و تحت تأثیر احساسات، حالات درونی یا عقاید شخصی خود نیست و هیچ تمایل یا دغدغه خاطر یا ترجیحی را از خود نشان نمی‌دهد. زبان عینی صرفاً بر روی واقعیات تمرکز دارد، بر قطعه یا قطعاتی از اطلاعات که می‌توانند اثبات یا نفی شوند؛ چیزهایی که با ارجاع به واقعیات عینی نشان داده می‌شود صادق و غیرقابل انکارند یا کاذب و انکار شدنی هستند. دیدگاه عینی از واقعیات حکایت دارد، کمی و قابل سنجش با معیارهای معرفت‌شناختی فراگیر ناظر به عالم واقع است. در مقابل، زبان ذهنی بر حالات، گرایش‌ها، ارزش‌ها، اندیشه‌ها، احساسات و یا باورهای شخصی متکلم، صرف‌نظر از ارتباط آن‌ها با بیرون، تمرکز می‌کند. زبان ذهنی چشم‌انداز یا دیدگاهی را بیان می‌کند که گوینده یا نویسنده از آن به موضوع یا چیزی نگاه می‌کند و ممکن است صفات واقعیات عینی را توصیف یا بیان نکند. پیام زبان ذهنی را نمی‌توان با هنجارهای معرفتی و حتی اخلاقی ناظر به عالم واقع ثابت یا اندازه‌گیری کرد. این نوع زبان حاوی دآوری‌ها، تفاسیر، طرزتلقی‌ها، دغدغه‌ها، ارزیابی‌ها و گرایش‌های درونی شخص اداکننده آن زبان است. یکی از ویژگی‌های زبان عینی این است که واقعیات مورد حکایت از زبان، درک و تلقی گوینده از آن‌ها استقلال دارند. در این صورت، صادق یا کاذب بودن زبان عینی دقیقاً به واقعیات عینی وابستگی دارد که آن زبان از آن‌ها حکایت می‌کند؛ اما وضعیت در زبان ذهنی عکس این حالت است. در زبان ذهنی چستی و چگونگی

امور مورد حکایت به گرایش‌ها و حالات روان‌شناختی گوینده وابسته هستند و باید با آن‌ها متناسب و هماهنگ باشند.

رایج است که بر روی محصولاتی که در فروشگاه‌ها به فروش می‌رسند، برای فروش بیشتر، برخی ویژگی‌های آن‌ها، به‌عنوان ویژگی‌های مثبت درج‌شده شوند. مخصوصاً بر روی محصولات غذایی و بهداشتی یک گزاره فراوان مورد استفاده قرار می‌گیرد، این گزاره که این محصول، مثلاً «این نام تجاری از شکلات فاقد شیرینی مصنوعی است» یا «این نام تجاری از شامپو حاوی فرآورده‌های نفتی نیست و بر روی حیوانات آزمایش نشده است.» معلوم است که زبان این گزاره‌ها عینی است و بر روی واقعیاتی متمرکز شده است که می‌تواند در مورد این نام‌های تجاری خاص از شکلات و شامپو اثبات شود. شما می‌توانید نمونه‌ای از شکلات و شامپو را آزمایش کنید تا دریابید که آیا آن‌ها حاوی قند مصنوعی یا فرآورده‌های نفتی هستند یا نه، یا می‌توانید در مورد فرآورده‌های مورد استفاده شرکت سازنده در ساخت شامپو تحقیق کنید، برای این که بفهمید آیا حیوانات در آزمایش‌ها مورد استفاده قرار گرفته‌اند یا خیر؛ اما تولیدکنندگان و تبلیغات آن‌ها در تلاش برای متقاعد کردن مصرف‌کنندگان برای خرید محصولات خود از زبان ذهنی هم استفاده می‌کنند. در مورد مثال‌های شکلات و شامپو، زبان تجاری ذهنی می‌شود هنگامی که آن وعده می‌دهد که شکلات «حسی دلچسب» به مصرف‌کننده می‌دهد یا شامپو به مصرف‌کننده موهای «جذاب» یا «مطلوب» می‌دهد یا شکلات و شامپو از «بهترین» مواد تشکیل‌دهنده ساخته شده‌اند. «حس دلچسب»، «جذاب»، «مطلوب» و «بهترین» کلماتی هستند که در این مثال‌ها عقیده و نظر گوینده را بیان می‌کنند و به آن وابستگی دارند. کسی نمی‌تواند به‌نحو تجربی، واقع‌نمایانه و مستقل از نگاه گوینده در این مثال‌ها ثابت کند که شکلات دلچسب است، مو جذاب یا مطلوب است و یا مواد تشکیل‌دهنده بهترین هستند.

تأکید می‌کنیم که قصد متکلم در زبان ذهنی این نیست که از واقعیات بیرونی سخن بگوید، امر ذهنی چیزی است که به ذهن یا نفس یک شخص، به تجربه درونی فردی و درک و احساسات او، وابستگی دارد و نه به دنیای بیرونی. احساس درد، محبت، خوشبختی، پشیمانی، گناه‌کاری، و درخواست بخشش، برای کسانی که واجد آن‌ها هستند هم اموری

ذهنی هستند. باین حال، کاربرد من و شما از زبان برای گفتگو از شخص دارای درک ذهنی و حالات و گرایش‌های نفسانی او می‌تواند کاربردی عینی و نه ذهنی از زبان باشد؛ زیرا آن شخص و حالات و گرایش‌های نفسانی او برای من و شما احتمالاً بخشی از عالم واقع و پدیده‌های موجود در آن است، همان‌طور که شما و حالت‌ها و گرایش‌های نفسانی شما و من بخشی از عالم واقع هستیم که برای شخص دیگر به‌عنوان یک شیء عینی به‌نظر می‌آییم.

۳-۳. زبان ذهنی در قرآن

گاهی آیات قرآن از ماهیات یا واقعیاتی گزارش می‌دهند که ذهنی؛ یعنی وابسته به حالات و طرز تلقی‌های روان‌شناختی انسان‌ها، هستند و این بدان مفهوم است که نه تنها قرآن بر وقوع پدیده ذهنیت در زبان صحه می‌گذارد، بلکه خودش در مقام گزارش از آن برآمده است. موارد زیر دو نمونه از گزارش‌های متعدد قرآنی از رواج پدیده ذهنی‌گرایی در میان انسان‌ها هستند:

«وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلِمَهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مِنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ» (بقره/۱۴۳)؛ این آیه گزارش از تجربیات درونی و ذهنی متفاوت افراد نسبت به یک واقعیت عینی واحد، یعنی تغییر قبله توسط خداوند است. این آیه شرح می‌دهد که پدیده یا واقعیت عینی واحد تغییر قبله، می‌تواند برای دو دسته از آدم‌ها دوجور به‌نظر می‌آید: برای یک دسته سنگین و گران و برای دسته دیگر سبک و خفیف. کاملاً روشن است که مفاهیم «سنگین و گران» و «سبک و خفیف» که در این آیه از آن‌ها گفتگو می‌شود، مفاهیمی ذهنی هستند که جدا از طرز تلقی‌ها و حالات نفسانی دو گروه از آدم‌های مورد گفتگو در این آیه چیستی و هستی مستقلی ندارند، برخلاف پدیده «تغییر قبله» که یک واقعیت عینی است و از طرز تلقی‌ها و حالات انسان‌ها جداست و استقلال دارد؛ بنابراین، براساس مفاد این آیه، این که کسانی واقعه تغییر قبله را به‌لحاظ ذهنی سنگین و گران (یا سبک و خفیف) ببینند دلیلی بر آن نیست که آن واقعه در بیرون هم آن‌گونه است.

«قُلْ لَوْ أَنِّي مَلَائِكَةٌ خَرُفْتُ رِجْلِي إِذَا لَأَمْسِكَنَّ خَشِيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا» (اسراء/۱۰۰)؛ این آیه وضعیتی مفروضی را به‌تصویر می‌کشد که در آن خزاین بی‌حد و اندازه و کاهش‌ناپذیر خداوند در اختیار و در مالکیت کسانی قرار می‌گیرند و آن کسان از ترس آن که

مبادا چیزی از آن‌ها کم شود از انفاق آن‌ها خودداری می‌کنند. در این جا هم قرآن چشم‌انداز ذهنی کسانی را بیان می‌کند که آن‌ها از آن چشم‌انداز به موضوعی نگاه می‌کنند و این چشم‌انداز صفات واقعیات عینی را توصیف یا بیان نمی‌کند. این آیه نیز درک و طرز تلقی ذهنی بعضی مردم از چیزی با وصفی خاص را دلیلی بر آن نمی‌داند که آن چیز در خارج و عالم واقع هم با همان وصف تحقق دارد. این که کسی در درون نفس خود بترسد از این که از خزائن نامحدود الهی در اختیار او چیزی کم شود دلیلی بر آن نیست که در عالم واقع هم از آن خزائن چیزی کم می‌شود. تلاش ما در مطالب آینده برای اثبات این فرضیه است که: آیات مشتمل بر «ذنب» و «استغفار» پیامبر، مثل مفاهیم ذهنی مورد گفتگو در این آیات ذهنی هستند و درک شخصی و ذهنی پیامبر از این که چیزی برای او «گناه» است دلیلی بر آن نیست تا آن چیز در عالم عینی و براساس هنجارهای عام معرفتی-اخلاقی هم «گناه» باشد.

۴-۳. ذهنی‌گرایی و ایمان دینی

ممکن است انسان‌ها در هنگام مواجه شدن با برخی از وقایع یا گزاره‌های الهیاتی ناظر به عالم واقع تحت تأثیر آن‌ها قرار گیرند و در درون و قلب خویش حالات روان‌شناختی خاصی را پیدا کنند و با زبان این حالات را ابراز کنند. ممکن است انسان‌ها در واکنش به یک پدیده دینی یا گزاره‌ای الهیاتی خود را به نادانی بزنند یا دچار هراس، اضطراب، آرامش، یا خشیت شوند. «ایمان» یک مفهوم کلیدی و محوری در همه ادیان، به‌ویژه در قرآن، است. ایمان دینی یک شخص بخش عینی و معرفتی دارد، و از این جهت قابل ارزیابی با ملاک‌های صدق و کذب و عقلانیت معرفتی است؛ اما بخش ذهنی هم دارد و در این بخش است که به حالات و گرایش‌های درونی و نفسانی افراد مؤمن ارتباط پیدا می‌کند. ما به‌عنوان مؤمن مجاز نیستیم هر حالت یا گرایش روان‌شناختی را داشته باشیم، مثلاً خود را بنده خدا ندانیم، شکر نعمت‌های او را به‌جا نیاوریم، او را نافرمانی کنیم، خواسته‌هایمان را با او در میان نگذاریم، او را اجابت‌کننده دعاها و خواسته‌ها ندانیم و از او طلب بخشش نکنیم. صرف ادعای زبانی شخص به اعتقادی دینی، مثل این ادعا که خدا مالک هر چیزی است، یا اعتراف به صدق آن اعتقاد و حتی استدلال برای صدق آن، برای مؤمن دانستن شخص مدعی کفایت نمی‌کند. شخص باید به اعتقاد دینی و پیامدهای روان‌شناختی و رفتاری آن اتصاف و التزام عملی داشته

باشد تا بتواند مؤمن دانسته شود. آنچه در درون و نفس یک شخص مؤمن می‌گذرد باید با آنچه در درون و نفس یک شخص کافر می‌گذرد فرق داشته باشد، افعال یک فرد مؤمن هم باید با افعال فرد غیرمؤمن فرق داشته باشد. چگونه می‌شود فرد اعتقاد داشته باشد که خدا مالک حقیقی هر چیزی حتی نفس اوست؛ اما در درون خودش را مالک خودش و دارایی‌ها و بسیاری چیزهای دیگر بدانند؟! شخص مؤمن نمی‌تواند در حالات روحی-روانی و رفتار خود نسبت به مفاد گزاره‌ها و اعتقادات دینی بی‌تفاوت باشد و خود را از نیروی انگیزشی و تحریکی آن‌ها کنار بکشد. او نمی‌تواند همان امیال، درخواست‌ها، کشش‌ها، پرسش‌ها، پاسخ‌ها، آرزوها، داوری‌ها، کنش‌ها، عواطف و احساساتی را داشته باشد که قبل از ایمان آن‌ها را داشت. هنگامی که کسی گزاره‌ای دینی را، مثل «خدا پاک کننده ما از گناهان است»، از روی صدق و اخلاص ادا می‌کند او نه تنها گزاره یا اعتقادی را بیان کرده است که از واقعیتی در عالم حکایت می‌کند، بلکه او هم‌چنین اذعان کرده است که در روح، قلب و جان، خودش را به این گزاره و اعتقاد پای‌بند کرده و نسبت به آن دغدغه خاطر دارد؛ بنابراین، او خودش را مستقل و جدا از خداوند مصون و عاری از گناه نمی‌داند، خودش را پاک و پیراسته نمی‌شمارد، حتی خودش را فاعل پاک شدن خود نیز نمی‌داند، هرچند که در واقع یا از نگاه ناظرانی که از بیرون رفتار و افعال او را مشاهده می‌کنند مصون و خالی از گناه باشد.

۳-۵. پیامدها و تأثیرات پدیدارها و معارف قرآنی-دینی در نفس پیامبر و امام و شواهد آن در قرآن و نهج‌البلاغه

قرآن تأکید دارد که اعتقادات دینی باید وارد قلب ما شوند، به تحول درونی در ما منجر شوند و در افعال ما خود را نشان دهند (مائده/ ۴۱؛ حجرات/ ۷، ۱۴). قرآن از کسانی گفتگو می‌کند که وقتی به قرآن گوش فرا می‌دهند و به آن معرفت پیدا می‌کنند در جان و روح خود تحت تأثیر قرار می‌گیرند و به دنبال آن اشک از چشم‌های آنان روان شده و می‌گویند خدایا ما را در زمره شاهدان قرار ده (مائده/ ۸۳). نیز قرآن مؤمنان را کسانی معرفی می‌کند که هنگام ذکر خداوند نزد آنان دل‌هایشان از عظمت و جلال خداوند به هراس می‌افتد و چون آیات او بر آنان خوانده می‌شود بر ایمان آن‌ها افزوده می‌شود و بر پروردگارشان توکل می‌کنند (انفال/ ۲).

یکی از اهداف خداوند از ذکر برخی مثال‌ها در قرآن، مثل تجلی خداوند بر کوه طور یا فرض و تصور فرود آمدن قرآن بر کوه و خاشع شدن کوه در برابر خداوند، این بوده است تا انسان‌ها به تفکر بیفتند، در درون خدا را یاد کنند، در قلب نسبت به او خشوع پیدا کنند و درک کنند که اگر خداوند با همه عظمت اسمائی خود بر نفس کسی ورود و ظهور پیدا کند نفس باید خود را در هستی، خلق و خو و آگاهی در برابر خدا ناچیز شمرد (ابراهیم/ ۲۵؛ اعراف/ ۱۴۳؛ حشر/ ۲۱).

پیامبر، به تصریح قرآن، به همه آیات قرآن آگاهی دارد: «عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (رحمن/ ۲)؛ «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ» (نساء/ ۱۱۳)؛ «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى، وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَجْهُ يُوحَى، عَلَيْهِ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم/ ۲-۵)؛ اما معرفت پیامبر فقط به الفاظ قرآن منهای معانی و مدلولات آن‌ها نیست، این طور نیست که پیامبر طوطی وار قرآن را برای مردم قرائت کند و تنها الفاظ آن را بدون این که به معانی و مفاهیم آن‌ها علم داشته باشد به مردم منتقل کند. پیامبر فقط قرائت کننده آیات برای مردم نیست او باید کتاب و حکمت را به مردم بیاموزد، نفس آن‌ها را تزکیه و آن‌ها را هدایت کند. واضح است که آگاهی پیامبر از آیات قرآن پیامدها و تأثیراتی در درون و حالات و گرایش‌های نفسانی او دارد. تعدادی از آیات از همین آگاهی‌ها، حالات درونی و افعال پیامبر گفتگو می‌کنند. پیامبر در قرآن به وضوح بیان می‌کند که به خداوند شرک نمی‌ورزد: «قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا» (جن/ ۲۰)، از امیال و هواهای انسان‌ها پیروی نمی‌کند، چرا که این پیروی باعث گمراهی او می‌شود، درحالی که او از هدایت‌شدگان است: «قُلْ إِنِّي بِهِتِّ أَنْ أَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُمْ إِذَا وَمَا أَبَا مِنَ الْبُهْتَمِيِّ» (أنعام/ ۵۶)؛ «قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَدِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (أنعام/ ۱۶۱). قرآن هم چنین تصریح دارد که پیامبر به واسطه ارتباط مستمری که با خدا دارد و با بهره‌مندی از فضل و رحمت بی‌اندازه خداوند و معرفت و حکمتی که خدا به او داده است تحت تأثیر

هواها و انگیزه‌های مخالف با دلایل معرفتی قرار نمی‌گیرد: «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتِ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضَلُّوكَ وَمَا يُضَلُّونَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَصِرُونَكَ مِنْ بَنِيءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (نساء/ ۱۱۳).

معرفت پیامبر به قرآن و این آیات آثاری درونی در او دارد این که پیامبر در نفس خودش هر چه را دارد از فضل و رحمت خدا بداند، خودش را فی نفسه و منهای ارتباط با خدا چیزی نداند؛ علم، ایمان، هدایت و هر فضیلت دیگر را از خداوند بداند. در همین راستا است که پیامبر می گوید: «من اگر خودم را در نفس خودم مستقل و منهای خدا لحاظ کنم گمراهم؛ اما به اعتبار نسبتی که از طریق وحی با خدا پیدا کرده‌ام هدایت شده‌ام»؛ «قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي - وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فَمَا يُوحِي إِلَيَّ ربي فَقَطُّ خَدَّاسْتُ» که هدایت می کند و پیامبر این را می داند و به آن اذعان دارد: «قُلْ إِنْ هَدَى اللّهُ هُوَ الْهَدَىٰ وَ ... جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ» (بقره / ۱۲۰). پیامبر اعتراف می کند که بدون ارتباط با خداوند از سود و زیان خود هم خبر ندارد: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللّهُ» (اعراف / ۱۸۸؛ یونس / ۴۵). اثر دیگر آگاهی پیامبر از آیات قرآن این است که او از وسوسه‌های شیطان و نفوذ او به درون خود به خدا پناه ببرد: «وَقُلْ رَبِّ اعُوذُ بِكَ مِنَ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ، وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ» (مؤمنون / ۹۷، ۹۸). واضح است که هدف آیات فوق (و به دنبال آن اعتراف زبانی پیامبر به آنها) آن نیست که از واقعیاتی بیرونی در عالم خبر دهد، مثل این که پیامبر علم ندارد، هدایت نشده است، گمراه است و سود و زیان خودش را تشخیص نمی دهد. همه می دانند که پیامبر به قرآن و بسیاری از امور آگاهی دارد، گمراه نیست و دست کم به اندازه انسان‌های عادی سود و زیان خودش را تشخیص می دهد. پیامبر با ادای این سخنان می خواهد گرایش‌ها و حالات درونی خودش را نسبت به خداوندی ابراز کند که همه چیز خود را از او می داند. یوسف نبی در داستان زلیخا همین کار را کرد، آن جا که گفت: «وَمَا أَرِيئُ نَفْسِي - إِنْ النِّفْسَ لِإِطَارَةَ بِاللَّيْسِ» (یوسف / ۵۳). یوسف با ادای این جمله از واقعه‌ای که در بیرون رخ داده است خبر نمی دهد، این واقعه که او تحت تأثیر وسوسه نفس خود قرار گرفته و مرتکب گناه شده است. به وضوح می دانیم که یوسف خطایی مرتکب نشده است. یوسف با این کلام حالت و گرایش نفسانی درونی خودش را نسبت به خداوند رحیم و غفور ابراز کرده است؛ این را که او با تکیه بر نفس خودش و منهای رحمت و مغفرت خداوند از گناه مبرا نیست: «إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنْ غَفِرَ لِي رَحِمٌ» (یوسف / ۵۳)؛ بنابراین، آیات بالا از طرز تلقی‌ها، حالات و گرایش‌های روان‌شناختی

درونی پیامبر و از چیزهایی که به این حالات وابسته هستند خبر می‌دهند، نه از افعال و واقعیاتی که در بیرون و عالم رخ داده یا می‌دهند و او در آن‌ها نقش فاعلی داشته است. در واقع، آیات و سخنان فوق پیامدها و تأثیراتی را که آگاهی پیامبر از خداوند و قرآن در زبان، حالات درونی و افعال او داشته‌اند برای ما بیان می‌کنند. به عبارت دیگر، آن آیات (و اجابت زبانی پیامبر از آن‌ها) از اموری عینی و مستقل از حالات نفسانی پیامبر، مثل گمراهی، تأثیرپذیری از وسوسه‌های شیطانی و عدم مالکیت پیامبر نسبت به سود و زیان خویش گزارش نمی‌دهند. آن‌چه آیات به ما می‌گویند این است که گمراهی، تأثیرپذیری از وسوسه‌های شیطانی و عدم مالکیت پیامبر نسبت به سود و زیان خودش اموری نفسانی و ذهنی هستند و به ذهن و نفس او وابستگی دارند و بدون ارتباط با حالات ذهنی و نفسانی پیامبر و مستقل از آن‌ها وجود و واقعیتی ندارند.

گناه موردنظر در آیات «وَاسْتَغْفِرِ اللّٰهَ» و «وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْبِكَ» که از پیامبر استغفار از آن طلب می‌شود هم مثل طلب قرآن از پیامبر برای اعتراف به این که او از سود و زیان خودش خبر ندارد است، مثل طلب قرآن از پیامبر برای اعتراف به گمراهی است، مثل طلب قرآن از پیامبر برای پناه بردن به خداوند از شر شیطان است و همان‌گونه که مفهوم آیات این نیست که پیامبر به لحاظ عینی از سود و زیان خودش خبر ندارد، گمراه است و در حالات و افعال عینی خودش تحت تأثیر وسوسه‌های شیطان است مفهوم آیات مربوط به استغفار پیامبر از «گناه» هم این نیست که او در عالم خارج واقعاً گناه کار است. ما دلیلی نداریم تا «استغفار» و «گناه» پیامبر در آیات مربوط به استغفار پیامبر را هم مثل آیات بالا ذهنی ندانیم. «گناه» مورد استغفار پیامبر در این جا هم امری ذهنی و وابسته به حالات نفسانی او است نه فعلی از او که در جهان بیرون انجام گرفته است. به ویژه آن که هیچ‌گاه در قرآن به صورت خبری گفته نشده است که «پیامبر گناه کار است» یا «پیامبر فلان گناه را انجام داده است». وقتی قرآن هر خوبی را از خدا می‌داند و هر بدی را از نفس منهای خداوند (نساء/ ۱۷۹)، چرا نباید از پیامبر انتظار داشته باشیم که در عالم نفس و ذهنیت خودش را منهای خدا گناه کار بدانند و از آن در پیشگاه خداوند استغفار کند؟ «ذنب» در آیه «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا بَآخِرُ» (فتح/ ۲) هم می‌تواند گناهی ذهنی باشد، به ویژه اگر فتح مکه را پاداشی برای این «گناه» بدانیم که خداوند به پیامبر

عطا کرده است. چگونه می‌شود کسی گناه (در مفهوم عینی) انجام دهد؛ اما خدا به جای مجازات، به او پاداشی بسیار بزرگ، مثل فتح مکه، عطا کند؟! بنابراین، زبان مشتمل بر «استغفار» پیامبر در آیات مورد بحث تصویری واقع‌نما از ویژگی واقعی فعل یا افعالی مشخص از پیامبر که «گناه» نامیده می‌شود، نیست، آن زبان ذهنی، یعنی ابراز و بیان پاسخ و واکنش پیامبر به گزاره‌ها یا اعتقاداتی صادق درباره خداوند است. ما نمی‌توانیم چستی «گناه» را در این زبان تصور کنیم مگر آن که بدانیم چطور می‌شود که چیزی برای پیامبر «گناه» به نظر می‌آید. ما نمی‌توانیم چستی «گناه» را در این زبان درک کنیم مگر آن که چشم‌انداز، گرایش و حالت نفسانی پیامبر را هم نسبت به آن در نظر بگیریم.

گاهی خداوند از پیامبر می‌خواهد تا او را تسبیح کند (واقعه / ۷۴، ۹۶)، همه امور را از خدا بداند و در زبان هم به آن اعتراف کند (آل عمران / ۹۴)، هر چه دارد و تمام حیات و ملمات خود را هم در درون و هم در زبان از خدا بداند (انعام / ۱۶۲)، نعمت‌های خداوند بر خودش را ذکر کند، (ضحی / ۱۱)، با ذکر پیوسته خدا خود را از هر چیزی غیر از خدا جدا کند و تنها به او دل ببندد، (انسان / ۲۵؛ مزمل / ۸). پیامبر هم همین کار را می‌کند، او خود و همه امور مربوط به خودش را به خدا می‌سپرد (غافر / ۴۴)، در این صورت خدا هم پیامبر را رها نکرده و او را حفظ می‌کند (ضحی / ۳). در این موارد هم پیامبر از این که او صرف نظر از خدا و بدون ارتباط با خدا در نفس خودش چیزی نیست، چیزی ندارد و هر چه دارد از خداوند دارد، سخن می‌گوید؛ اما مفهوم این سخنان آن نیست که پیامبر در واقع چیزی نیست و چیزی ندارد. معلوم است که، با نگاه عینی، او یکی از موجودات عالم است، فردی از انسان‌ها است، پیامبر خداست، از چیزها و نعمت‌های بسیاری برخوردار است، و اما او باید، با نگاه ذهنی، هر چه را دارد از خداوند بداند و در زبان هم به آن اعتراف کند. حال چرا نباید مدلول «ذنب» مورد استغفار پیامبر هم مانند این امور ذهنی و وابسته به حالات نفسانی و ملاحظات درونی او نباشد؟

در تعدادی از آیات (مائده / ۱۶؛ یونس / ۳، ۱۰۰؛ احزاب / ۴۶) گفته شده است که پیامبر با اذن خداوند هدایت شده است و هدایت می‌کند؛ هیچ کس به تنهایی و مستقل از خداوند نمی‌تواند شفیع کسی دیگر قرار بگیرد، مگر با اذن خداوند. ایمان آوردن انسان‌ها هم

با تکیه بر خودشان نیست، بلکه با اذن خداوند است. دعوت به سوی خداوند توسط پیامبر هم با اذن خداوند است. قرآن فقط خداوند را عامل طهارت و پاکی انسان‌ها از بدی‌ها، رذایل و گناهان می‌داند. قرآن ادعای کسان را که با خودستایی خود را عامل پاکی از بدی‌ها، رذایل و گناهان می‌دانند نادرست می‌شمرد: «أَلَمْ يَر إِلَى النَّاسِ يَرْكُوعُونَ أَنفُسِهِمْ بِإِذْنِ اللَّهِ مُرَكَّبِينَ مِّنْ بَشَرٍ مِّنْ نَّسَاءٍ» (۴۹)؛ «ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكيتكم من أحد أبداً ولكن الله موكب من يشاء» (نور/ ۲۱). مگر غیر از این است که ما برای پاک شدن و پاک ماندن از بدی‌ها، آلودگی‌ها و گناهان باید به خدا پناه آوریم و از او یاری درخواست کنیم؟ چرا نباید پیامبر همانک با منطبق این آیات خودش را مستقل از خداوندی که پاک کننده از گناهان است پاک نشمرد، به او پناه نیاورد و در پیش او استغفار نکند؟!!

قرآن همه اسماء حسنی را خاص خداوند می‌داند (أعراف/ ۱۸۰؛ اسراء/ ۱۱۰؛ طه/ ۸؛ حشر/ ۲۴). قرآن تنها خدا را مالک، ولی، ناصر، عزت بخش، ذلت بخش، روزی دهنده، رب و حق می‌داند، خدا هم چنین مالک نفس انسان و هر چه انسان دارد و به انسان می‌رسد نیز هست. (یونس/ ۳۱، ۳۲؛ آل عمران/ ۲۶) اثر اطلاع و آگاهی از این آیات بر روی شخص مؤمن باید این باشد که او خودش را مالک چیزی، مثل خیر و شر و سود و زیان نداند و یاری، خیر و روزی را از خداوند طلب کند.

امام علی (ع) در نهج البلاغه همین مضمون را بیان می‌کند هنگامی که می‌گوید هر چیزی جز خدا واحد نامیده شود در واقع قلیل، هر عزیزی جز او خوار، هر قوی‌ای جز او ضعیف، هر مالکی جز او مملوک، هر عالمی جز او متعلم، هر قادری جز او گاه توانا و گاه ضعیف، هر ظاهری جز او غیر باطن و هر باطنی جز او غیر ظاهر است (نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۶۵). امام علی در مناجات مسجد کوفه هم از همین مطلب سخن می‌گوید آن‌جا

که به خداوند می‌گوید: «أَنْتَ الْمَوْلَىٰ وَ أبا الْعَبْدِ، أَنْتَ الْمَالِكُ وَ أبا الْمَمْلُوكِ، أَنْتَ الْعَزِيزُ وَ أبا الضَّعِيفِ، أَنْتَ الْعَظِيمُ وَ أبا الْحَقِيرِ، أَنْتَ الْقَوِيُّ وَ أبا الضَّعِيفِ، أَنْتَ الْغَنِيُّ وَ أبا الْفَقِيرِ، أَنْتَ الْمَجْعَلِيُّ وَ أبا السَّائِلِ، أَنْتَ الْحَيُّ وَ أبا الْمَيِّتِ، أَنْتَ الدَّائِمُ وَ أبا الزَّائِلِ، أَنْتَ الْجَوَادُّ وَ أبا الْبَخِيلِ، أَنْتَ الْمِعْجَبِيُّ وَ أبا الْمُبْتَلَىٰ، أَنْتَ الْكَبِيرُ وَ أبا الصَّغِيرِ، أَنْتَ الْهَادِي وَ أبا الضَّالِّ، أَنْتَ الدَّلِيلُ وَ أبا الْمْتَحِرِ، أَنْتَ الْغَفُورُ وَ أبا الْمُنْتَبِ» (شهادت اول، ۱۴۱۰ ق: ۲۴۸-۲۵۱؛ مجلسی، ۱۴۲۳ ق: ۴۹۴-۴۹۵).

جایی دیگر امام می‌فرماید وقتی خداوند در نفس و قلب کسی جلال و عظمت داشته باشد آن کس باید هر چیز و هر کس جز خدا، حتی خودش، را در برابر جلال و عظمت نامتناهی خدا ذلیل، ضعیف، گمراه، و جاهل ببیند و من (امام علی) هم مصداق چنین کسی هستم. پس من در برابر عظمت و جلالی که خدا در نفس من دارد نباید خودم را بالاتر از آن بدانم که در قول و فعلم خطا و اشتباه نمی‌کنم، مگر آن که خداوند مرا در نفسم حفظ و کفایت کند، خداوندی که از من به نفس من مالک‌تر است؛ خداوندی که مالک چیزهایی از من است که من مالک آنها نیستم. من و شما بندگانی مملوک خداوندیم و او صاحب‌اختیار ماست، او ما را از آن چه در آن بودیم خارج و به آن چه صلاح ما بود درآورد. پس ما را از گمراهی هدایت کرد و از جهل به معرفت رساند. از پست‌ترین حالات والیان پیش یک شخص صالح این است که به آنان گمان علاقه به خودستایی برده شود و امور آنان رنگ و بوی کبر به خود گرفته باشد و من میل ندارم که در خاطر شما بگذرد که من به خودستایی علاقه‌مندم و مایل به شنیدن مدح، به حمد خدا من این گونه نیستم، حتی به فرض هم اگر دوست می‌داشتم که این سخنان در حق من گفته شود؛ اما به خاطر کوچکی من در برابر عظمت و کبریایی خدا که از همه کس به آن سخنان سزاوارتر است این کار را ترک می‌کردم. (نهج البلاغه، صبحی صالح: خطبه ۲۱۶). سروش سخن امام را که «من در برابر عظمت و جلالی که خدا در نفس من دارد نباید خودم را بالاتر از آن بدانم که در قول، اعتقاد و فعلم خطا و اشتباه نمی‌کنم» به صورت عینی قرائت کرده است؛ بنابراین آن را دلیلی دانسته است برای این که امام علی (ع) معصوم و عاری از اشتباه نیست (سروش، ۱۳۷۷ش: ۲۰)؛ اما روشن است که قرائت سروش از کلام امام درست نیست؛ زیرا امام در این جا نمی‌خواهد از بیرون و وقایع عینی خبر دهد، او نمی‌خواهد بگوید که «من مثلاً در بعضی از سخنان و افعال خودم دچار اشتباه می‌شوم» برعکس، زبان امام در این جا «ذهنی» است. او در این جا از حالات نفسانی و درونی خودش، هنگامی که خودش را با عظمت و جلال نامتناهی خداوند مواجه می‌بیند، سخن می‌گوید.

نیز امام می‌فرماید آن کس که عظمت خدا را شناخت شایسته نیست خود را بزرگ شمارد؛ زیرا بزرگی آنان که به عظمت خدا معرفت دارند در این است که در برابر او فروتنی

کنند و خود را کوچک شمارند و سلامت آنان که از قدرت خدا آگاهند در این است که تسلیم او باشند (خطبه ۱۴۷). حتی اگر فرشتگان ساکن آسمان‌ها، که آگاه‌ترین مخلوقات به خداوند و خائف‌ترین آن‌ها از او و نزدیک‌ترین آن‌ها به او هستند، با همه مقام و منزلتی که نزد خداوند دارند و دائم در حال عبادت و طاعت او هستند و نسبت به سایر مخلوقات از او غفلت کم‌تری دارند، هم‌کنه و عظمت آن بخش از خداوند را که از آنان پنهان است درک کنند بی‌شک اعمال خود را در برابر او بسیار کوچک خواهند شمرد و بر خود عیب می‌گیرند و درک می‌کنند که حق عبادت خداوند را به جای نیاورده و طاعتی که شایسته اوست انجام نداده‌اند (خطبه ۱۰۹).

امام در خطبه ۱۸۴ نیز از ارتباط معرفتی و هستی‌شناختی اهل تقوی با خداوند و ثمرات ذهنی که این ارتباط برای آن‌ها به‌بار می‌آورد سخن می‌گوید: «خداوند خالق در نفوس متقین بزرگ داشته می‌شود و غیر او در چشم‌های آنان کوچک دیده می‌شود... متقین در مواجهه با آیات قرآن اندوهگین می‌شوند و داروی دردهای‌شان را از آن برمی‌گیرند. هنگامی که آنان به آیه‌ای بشارت دهنده از قرآن مواجه می‌شوند در دل به آن طمع می‌کنند و نفس آنان از روی شوق به آن خیره شود و گمان برند که مورد بشارت در برابر آن‌هاست و چون به آیه‌ای که در آن بیم داده شده است، بگذرند گوش دل به آن دهند و گمان برند شیون و فریاد عذاب بیخ گوش آنان است. به طاعت اندک خشنود نمی‌شوند و طاعت زیاد را زیاد ندانند؛ بنابراین خود را به کوتاهی در بندگی متهم کنند و از عبادت خود در وحشتند. هرگاه یکی از آنان را تمجید کنند از آن تمجید دچار بیم شده و گوید: من از دیگران به خود آگاه‌ترم و پروردگرم از من به من دلناتر است؛ خداوندا، مرا به آن‌چه دربارم گویند مگیر و از آن‌چه می‌پندارند بهتر گردان و زشتی‌هایی را که از من خبر ندارند بر من ببخش».

۳-۶. زبان ذهنی و ارتباط آن با شبهه استغفار پیامبر و امام

گفتیم که زبان آیات و دعاهاى مربوط به استغفار پیامبر و ائمه ذهنی است و نه عینی. باز گفتیم که این زبان از چیزی (گناهی) سخن می‌گوید که وابسته به حالات، احساسات و گرایش‌های درونی پیامبر و ائمه است، نه از وصفی عینی از افعال قابل مشاهده از پیامبر و امامان که در عرف شرع «گناه» نامیده می‌شوند؛ بنابراین، ما نیاز نداریم تا زبان مشتعل بر

«استغفار» پیامبر و امام را عینی و ناظر بر واقعیات بیرونی بدانیم و نتیجتاً سعی کنیم برای گناه مورد استغفار مصداقی را در خارج پیدا کرده و معرفی نماییم. جمله‌های مشتمل بر «استغفار» پیامبر و ائمه اساساً نه برای این که بازتاب یا حکایت از واقعیات بیرونی باشند؛ بلکه به قصد ذهنی بودن ادا شده‌اند، آن‌ها اثبات‌پذیر با معیارها و نظریات عینی رایج معرفتی نیستند. زبان پیامبر و امامان در این جمله‌ها زبانی عینی نیست که با اشیاء، اوضاع و احوال یا واقعیات بیرون از خود گره خورده باشد و از آن‌ها حکایت کند، آن زبانی ذهنی است که گرایش‌ها و حالت‌های درونی پیامبر و امامان را ابراز کرده و از چیزی سخن می‌گوید که به آن گرایش‌ها و حالت‌ها وابستگی دارد؛ بنابراین، لازم نیست تا استغفار پیامبر و امامان را از گناهی بدانیم که آن‌ها واقعاً آن را در عالم انجام داده‌اند. پیامبر و ائمه می‌دانند که همه اسماء حسنی به نحو مطلق خاص خداوند است. آن‌ها می‌دانند که تنها خداوند است که عظیم، قادر، عالم، هادی، پاک‌کننده، غفور و مانند آن‌ها است. تحت تأثیر این آگاهی، هنگامی که پیامبر یا امام خود را در برابر جلال و عظمت بی‌کران خداوند و اسماء خاص و مطلق دیگر او مثل قادر، عالم، پاک‌کننده، غفور می‌بیند، هرچیز و هرکس جز خدا، حتی خودش، را در برابر او ذلیل، ضعیف، جاهل، گمراه، و گناه‌کار می‌بیند، پس از او عزت، قدرت، علم، پاکی و مغفرت از گناه را طلب می‌کند. هنگامی که پیامبر و امامان در برابر خدایی قرار می‌گیرند که به‌طور مطلق مالک آن‌ها است و همه چیز در عالم از او و وابسته به اوست و در همان حال به خودشان به‌عنوان افرادی با هویت و ماهیتی مستقل در برابر این خدا نگاه می‌کنند می‌بینند که چیزی از خود ندارند، پس هرچیز خوب و نیک را از خدا می‌دانند و از او طلب می‌کنند. کاربرد زبان توسط پیامبر و امام در این هنگام عینی نیست که بشود صدق آن را با تکیه بر شواهد بیرونی اثبات کرد. ادای این سخنان توسط پیامبر و امامان ویژگی پاسخ و واکنش آن‌ها به گزاره‌ها یا اعتقاداتی درباره خداوند و اسماء او هستند که پیامبر و امامان آن‌ها را صادق می‌دانند.

ما وقتی می‌شنویم که پیامبر یا امام معصوم در پیشگاه خداوند از گناه استغفار می‌کند نباید آن را تصویری دقیق و واقع‌نما از ویژگی واقعی فعل یا افعالی مشخص از او که «گناه» نامیده می‌شود بدانیم. ما نمی‌توانیم چستی «گناه» را در این اداها تصور کنیم مگر آن که بدانیم چطور می‌شود که چیزی برای پیامبر و ائمه «گناه» به‌نظر می‌آید. به‌عبارت دیگر، «گناه» در این

جمله‌ها بدون ملاحظه چشم‌انداز، گرایش و حالت درونی و نفسانی پیامبر و ائمه نسبت به آن قابل درک و فهم نیست. درحالی که جمله‌های عینی از بیرون یا واقع آن‌گونه که هست، صرف‌نظر از این که چطور به نظر می‌آیند، گزارش می‌کنند، جمله‌های ذهنی از یک چیز آن‌گونه که برای گوینده تجربه شده و به نظر آمده است حکایت می‌کنند. حالات و گرایش‌های نفسانی افراد، در کاربرد ذهنی، به چیزهایی تعلق می‌گیرند که محصول ویژگی‌های منظر خاص، و به بیان دیگر محصول حالات و گرایش‌های نفسانی، آن‌ها هستند، درحالی که ما برای رسیدن به واقعیت و آنچه در بیرون اتفاق می‌افتد باید چیزهایی را که ناشی از حس و تجربه درونی خاص افراد است کنار بزنیم تا بتوانیم به تصویری قابل انطباق از آنچه مستقل از ما و آن‌ها وجود دارد برسیم. ما دلیلی نداریم تا آیات یا دعاهای مشتمل بر استغفار پیامبر یا امام را از سایر اداهایی که به وضوح ذهنی بودند متفاوت بدانیم. استغفار از گناه پیامبر و امام مثل طلب عزت، قوت، علم و هدایت از خداوند است. استغفار آن‌ها مثل اعتراف آن‌ها به این است که منهای خداوند مالک سود و زیان خود نیستند، مثل پناه بردن آن‌ها به خداوند از شر شیطان و مثل درخواست از خداوند برای پاک شدن و پاک ماندن از رذایل و بدی‌ها است.

نتیجه‌گیری

زبان دو کاربرد دارد: کاربرد عینی و کاربرد ذهنی. کاربرد عینی زبان در جایی است که گوینده تنها می‌خواهد از واقعیت بیرون از خود خبر دهد، او در این حالت تنها به انطباق زبان با واقع و هنجارهای فراگیر معرفتی مثل صدق و کذب تمرکز دارد و در حالات روانی خود نسبت به پیامدهای آن زبان بی‌تفاوت است. در مقابل، زبان ذهنی بروی حالات، گرایش‌ها، ارزش‌ها، اندیشه‌ها، احساسات و یا اعتقادات شخص ادا کننده، صرف نظر از ارتباط آن‌ها با بیرون، تمرکز دارد. زبان ذهنی چشم‌اندازی را بیان می‌کند که شخص از آن به چیزی نگاه می‌کند، زبان ذهنی تصویری واقع‌نما از اشیاء و اوصاف عینی آن‌ها نیست و کاری با آن‌ها ندارد. زبان ذهنی ابراز طرز تلقی‌ها، حالات نفسانی یا گرایش‌هایی است که یک شخص نسبت به یک چیز، کس، وضعیت و اموری مانند آن دارد. کاربرد زبان هنگامی که کسی از احساسات و عواطف، تمایلات درونی، کنش‌ها و واکنش‌های درونی خود، صرف نظر از ارتباط آن‌ها با عالم بیرون، گفتگو می‌کند، معمولاً کاربردی ذهنی از زبان است. امر ذهنی چیزی است که به ذهن یا نفس یک شخص وابستگی دارد و نه به دنیای بیرونی. براساس قرآن و نیز روایات مأثور شیعه همه اسماء حسنی به خداوند اختصاص دارند. فقط خداست که مالک، ولی، ناصر، ذوالجلال، عظیم، عزت‌بخش، ذلت‌بخش، روزی‌دهنده، رب، حق، مالک نفس انسان و هر چه انسان دارد و به او می‌رسد است. پس هیچ کس، حتی پیامبر و ائمه، مستقل از خداوند مالک چیزی از آن‌ها نیست. آگاهی پیامبر و امامان به خدا و اسماء حسنی او همراه با تأثیراتی در نفوس و درون آن‌هاست. وقتی خداوند بسیار بزرگ، مالک حقیقی، هادی، عالم، پاک کننده و غفور مطلق در نفس کسی ظهور داشته باشد او هر چیز و هر کس جز خدا، حتی خودش، را در برابر خداوند ذلیل، ضعیف، ناآگاه، گمراه، و گناه کار می‌بیند. و بدون شک پیامبر و ائمه مصداق چنین کسی هستند. اصلاً بزرگی پیامبر و ائمه در گرو آن است که در برابر خداوند خشوع و فروتنی کرده و خود را کوچک شمارند، و سلامت، هدایت و پاکی آنان مرهون آن است که تسلیم او باشند، او را هدایت کننده، پاک کننده، و پاک نگه‌دارنده خویش از گناه بدانند.

زبانی که پیامبر و ائمه با آن از گناه استغفار می‌کنند زبانی ذهنی است و نه عینی. زبان ذهنی زبانی است که پیامبر و ائمه با آن از چیزی که به حالات، احساسات و گرایش‌های

درونی آن‌ها وابسته است و از خودش چپسی مستقلی ندارد سخن می‌گویند نه از واقعیت، روی داد یا فعلی که در عالم بیرون تحقق یافته است. بنابراین نمی‌توانیم صدق یا درستی آن زبان را با تکیه بر شواهد بیرونی اثبات کنیم. نباید استغفار پیامبر یا امام معصوم را تصویری حکایت‌گر و واقع‌نما از ویژگی یک فعل خاص از آن‌ها بدانیم که براساس هنجارهای عینی اخلاقی «گناه» نامیده می‌شود. این‌گونه سخنان ویژگی پاسخ و واکنش پیامبر و امام به گزاره‌ها یا اعتقاداتی صادق پیرامون خداوند و اسماء او هستند. ما نمی‌توانیم چپستی «گناه» را در این سخنان تصور کنیم مگر آن‌که بدانیم چطور می‌شود که چیزی برای پیامبر یا امام «گناه» به نظر می‌آید. جمله‌های ادا شده مشتمل بر استغفار توسط پیامبر و امام جمله‌هایی ذهنی از چیز یا چیزهایی هستند آن‌گونه که به نظر آن‌ها می‌آیند، نه آن‌گونه که در واقع و خارج هستند. یکی از پیامدهای مهم روی کرد مقاله حاضر به شبهه استغفار پیامبر و ائمه این است که ارائه تحلیلی درست از زبان پیامبر و ائمه درگرو داشتن درکی درست از کاربرد آن زبان، یعنی ذهنی یا عینی بودن آن، است.

منابع و مأخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) نهج البلاغه.
- ۳) ابن عاشور، محمد الطاهر. (۱۹۸۴م). **التحریر و التنویر**. جلد ۵. تونس: الدار التونسية للنشر.
- ۴) ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۲۵ ق). **تفسیر القرآن العظیم**. جلد ۱۲. ریاض: دار عالم الکتب.
- ۵) اربلی، علی بن عیسی. (۱۴۰۱ ق). **کشف الغمه فی معرفه الأئمه**. بیروت: دار الکتب الاسلامی.
- ۶) بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ ق). **معالم التنزیل**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۷) تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۱۲ ق). **شرح المقاصد**. قم: منشورات الشریف الرضی.
- ۸) جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۱۲ ق). **شرح المواقف**. قم: منشورات الشریف الرضی.
- ۹) جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). **ادب فنای مقربان**. جلد ۲، قم: اسراء.
- ۱۰) ----- (۱۳۸۸ش). **ادب فنای مقربان**. جلد ۳. قم: اسراء.
- ۱۱) حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ ق). **النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر**. بیروت: دار الأضواء.
- ۱۲) دشتی، علی. (بی‌تا). **بیست و سه سال**. ویرایش بهرام چوبینه. بی‌جا.
- ۱۳) زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). **الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل**. جلد ۲ و ۴. بیروت: دارالکتب العربی.
- ۱۴) سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷ش). «**ولایت باطنی و ولایت سیاسی**». کیان. شماره ۴۴: ۱۰-۲۰.
- ۱۵) شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۰ ق). **المزار**. تصحیح محمدباقر ابطحی اصفهانی. قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام.
- ۱۶) صبحی صالح. (۱۴۲۵ ق). **نهج البلاغه**. القاهرة: دارالکتب المصری.
- ۱۷) صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۹ ق). **تفسیر القرآن الکریم**. جلد ۲. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- ۱۸) طباطبایی، علامه محمد حسین. (۱۳۹۳ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. جلد ۱۸. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- ۱۹) طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ق). **تفسیر الطبری**. جلد ۷. قاهره: هجر.
- ۲۰) طنطاوی، سید محمد. (۱۴۰۷ ق). **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**. جلد ۳. قاهره: دار الرساله.
- ۲۱) طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. جلد ۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۲) علم الهدی، سید مرتضی. (بی‌تا). **تنزیه الأنبیاء**. قم: منشورات الشریف الرضی.
- ۲۳) فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ ق). **عصمه الانبیاء**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ۲۴) فضل‌الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ ق) **من وحی القرآن**. جلد ۲۰. بیروت: دار الملاک.
- ۲۵) قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۲۷ ق). **الجامع لأحكام القرآن**. جلد ۷. بیروت: مؤسسه الرساله.
- ۲۶) لجنه من العلماء، بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. (۱۴۱۳ ق) **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**. جلد ۲. قاهره: جامعه الأزهر.
- ۲۷) مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ ق). **زادالمعاد-مفتاح الجنان**. تصحیح علاء‌الدین اعلمی. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۸) مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴ ش). **تفسیر نمونه**. جلد ۲۰. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۹) Benveniste, Emile. (۱۹۷۱). **Problems in General Linguistics**. trans. M.E. Meek. Coral Gables. FL: University of Miami press.
- ۳۰) Finegan, Edward. (۱۹۹۵). '**Subjectivity and subjectification: an introduction**'. In D. Stein and S. Wright eds. *Subjectivity and Subjectification*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ۳۱) Lyons, John. (۱۹۷۷). **Semantics**. Vol. ۲. Cambridge: Cambridge University Press.

References

۱. The Holy Quran.
۲. Nahj al-Balaghah.
۳. Ibn Ashour, Muhammad al-Tahir. (۱۹۸۴ AH). *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*. Vol. ۵. Tunisia: Al-Dar al-Tunisiyah for publishing.
۴. Ibn Kathir, Ismail bin Omar. (۱۴۲۵ AH). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Vol. ۱۲. Riyadh: Dar Alam al-Kutub.
۵. Erbili, Ali ibn Isa. (۱۴۰۱ AH). *Kashf al-Ghummah fi Marifat al-A'immah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۶. Baghawi, Hussein ibn Massoud. (۱۴۲۰ AH). *Maalim al-Tanzil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۷. Taftazani, Saaduddin. (۱۴۱۲ AH). *Sharh al-Maqasid*. Qom: Al-Sharif al-Razi.
۸. Jorjani, Ali bin Mohammad. (۱۴۱۲ AH). *Sharh al-Mawaqif*. Qom: Al-Sharif al-Razi.
۹. Javadi Amoli, Abdullah. (۱۳۸۷). *Adab Fana Moqarraban*. Vol. ۲, Qom: Esra.
۱۰. ----- (۱۳۸۸). *Adab Fana Moqarraban*. Vol. ۳, Qom: Esra.
۱۱. Hilli, Hasan bin Yusuf. (۱۴۱۷ AH). *Al-Nafi Yawm al-Hashr fi Sharh Bab Hadi Ashar*. Beirut: Dar al-Adwa.
۱۲. Dashti, Ali. (No Date). *Twenty-three Years*. Edited by Bahram Choubineh. No Place.
۱۳. Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar. (۱۴۰۷ AH). *Al-Kashshaf an Ghawamidh Haqaiq al-Tanzil*. Vol. ۲ and ۴. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
۱۴. Soroush, Abdul Karim. (۱۹۹۸). "Welayat Bateni va Welayat Siyasi". *Kiyan*. No ۴۴: ۱۰-۲۰.
۱۵. Shahid Awwal, Muhammad ibn Makki. (۱۴۱۰ AH). *Al-Mazar*. Correction by Mohammad Bagher Abtahi Esfahani. Qom: Imam Mahdi School.
۱۶. Subhi Salih. (۱۴۲۵ AH). *Nahj al-Balaghah*. Cairo: Dar al-Kitab al-Misri.
۱۷. Sadr al-Mutaallihin, Muhammad ibn Ibrahim. (۱۴۱۹ AH). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Vol. ۲. Beirut: Hija.
۱۸. Tabatabai, Allameh Mohammad Hussein. (۲۰۱۴ AH). *Al-Mizan fi Tafisr al-Qur'an*. Vol. ۱۸. Beirut: The Institute of Al-Alami.
۱۹. Tabari, Muhammad ibn Jarir. (۱۴۲۲ AH). *Interpretation of Al-Tabari*. Vol. ۷. Cairo: Hija.
۲۰. Tantawi, Seyid Muhammad. (۱۴۰۷ AH). *Al-Tafsir al-Wasit li al-Quran al-Karim*. Vol. ۳. Cairo: Dar al-Risalah.
۲۱. Tusi, Muhammad ibn Hasan. (No Date). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Vol. ۹. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۲۲. Alam al-Huda, Seyid Murteza. (No Date). *Tanzih al-Anbia*. Qom: Al-Sharif al-Razi.

۲۳. Fakhr Razi, Muhammad ibn Omar. (۱۴۰۹ AH). Ismat al-Anbia. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah.
۲۴. Fadlullah, Seyid Muhammad Hussein. (۱۴۱۹ AH) Min Wahy al-Qur'an. Vol. ۲۰. Beirut: Dar al-Malak.
۲۵. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (۱۴۲۷ AH). Al -Jami' li Ahkam al-Qur'an. Vol. ۷. Beirut: Al-Risalah Institute.
۲۶. A group of Scholars, by the Assembly of the Al-Bahuth al-Islamiyah in Al-Azhar. (۱۴۱۳ AH) Al-Tafsir al-Wasit li al-Quran al-Karim. Vol. ۲. Cairo: Al-Azhar University.
۲۷. Majlisi, Mohammad Bagher. (۱۴۲۳ AH). Zad al-Maad – Miftah al-Jinan. Correction by Alaidin Alami. Beirut: The Institute of Al-Alami Press.
۲۸. Makarem Shirazi, Naser et al. (۱۳۷۴). Tafsir Nomooneh. Vol. ۲۰. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.



A critical analysis of wahhabi perceptions about khums; by presenting them on the quran and hadiths

Abdul Momin Hakimi^۱

Ali Asghar Shoaie^۲

Abstract

Khums (One Fifth of Gain) is one of the Shariah obligations that plays an effective role in meeting the financial needs of society and the Islamic state, which is divided into two main parts based on the belief of Shia jurists. Part of it is the share of Prophet's near of the kin, orphans, the needy and the wayfarer, and the other part is the share of Imam Mahdi (AS). With the passage of time, the duty of Khums has been affected by some social factors and deviant doubts. Especially in our era, when worshipping (Taabbud) is accepted in the shadow of reasoning (Taaqul), and the public mind is faced with all kinds of doubts, as well as destructions and analyses, so the choice of each of them requires a rational and legitimate reason. However, there are differences between Shia and Sunni scholars regarding Khums; and unfortunately, some biased people have cast doubts on this religious belief and practice. In this research, by applying the descriptive-analytical method, the Wahhabi ideas about Khums have been analyzed and criticized by applying them to the texts of the Qur'an and hadiths, and they have been responded. The findings of the research show that Khums is one of the important Islamic duties which was legislated with the revelation of verse ۴۱ of Surah al-Anfal, and basically, there is no difference between the Islamic schools of thought regarding the obligation of Khums, and all Islamic schools accept its obligation based on the verse of Khums. But the difference is whether the obligation of Khums (of war spoils) is extended to other cases or not? Shia believe that the obligation of Khums is not limited to war spoils and it is extended to other cases as well, while other religions have accepted Khums only in mining and treasure. Also, many hadiths have been narrated from the Holy Prophet (PBUH) who ordered his companions to collect Khums from people, or he reminded the people who used to come to visit him, not in war, of the obligation to pay Khums, which has been also examined and approved by Shiite jurists.

^۱ Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Al-Mustafa Al-Alamiya University; Qom; Iran (responsible author) | mohammadiya۲۰۲۰@gmail.com

^۲ Assistant Professor, Department of Qur'an Interpretation and Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education; Qom; Iran | shoaiei@quran.ac.ir

Keywords: Qur'an and Hadiths, Khums, Critical Analysis, Wahhabism, Khums of Profit, Khums of War Spoils.



تحلیل انتقادی انکارهای وهابیت از خمس با تطبیق بر نصوص قرآن و روایات

عبدالمؤمن حکیمی^۱

علی اصغر شجاعی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۱

چکیده

خمس یکی از واجبات شرعی است که نقشی مؤثر در رفع نیازهای مالی جامعه و حکومت اسلامی دارد که بر اساس اعتقاد فقهای شیعه به دو بخش عمده تقسیم می‌شود؛ بخشی از آن سهم سادات فقیر، یتیم و در راه مانده و بخش دیگر آن، سهم امام زمان (عج) است. با گذشت زمان، فریضه خمس تحت تأثیر بعضی از عوامل اجتماعی و شبهات انحرافی قرار گرفته است. به‌ویژه در عصر ما که تعبد را در سایه تعقل می‌پذیرند و اذهان عمومی در برابر انواع شبهات، تخریب‌ها و تفسیرهای مختلف قرار دارد و انتخاب هر یک از آنها نیازمند دلیل معقول و مشروع است. هرچند در مورد خمس، تفاوت‌هایی بین علمای شیعه و سنی وجود دارد؛ اما متأسفانه برخی افراد مغرض، شبهاتی را به این اعتقاد و عمل دینی وارد کرده‌اند. در این تحقیق با کاربست روش توصیفی-تحلیلی انگاره‌های وهابیت درباره‌ی خمس با تطبیق بر نصوص قرآن و روایات مورد تحلیل و نقد قرار گرفته و به آن‌ها پاسخ داده شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد خمس، یکی از فرایض مهم اسلامی که با نزول آیه ۴۱ سوره انفال تشریح شده و در وجوب خمس بین مذاهب اسلامی اختلافی نیست و تمامی مذاهب اسلامی بر اساس آیه خمس، وجوب آن را می‌پذیرند؛ ولی اختلاف بر سر این است که آیا وجوب خمس، گسترش به دیگر موارد هم می‌شود یا خیر؟ شیعه معتقد است که وجوب خمس منحصر در غنایم جنگی نیست و به دیگر موارد هم سرایت می‌کند، در حالیکه سایر مذاهب در معدن و گنج خمس را پذیرفته‌اند. همچنین احادیث فراوانی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که به صحابه فرمان می‌داد تا از مردم خمس بگیرند یا در غیر ایام جنگی، افرادی که به حضرت مراجعه می‌کرد، وی وجوب پرداخت خمس را به آنان یادآور می‌شد که از سوی فقهای شیعی نیز مورد بررسی و تأیید قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: قرآن و روایات، خمس، تحلیل انتقادی، وهابیت، خمس منفعت، خمس غنیمت.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه؛ قم؛ ایران (نویسنده مسئول) |

mohammadiya2020@gmail.com

۲. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ قم؛ ایران | shoaiei@quran.ac.ir

مقدمه

خُمس یکی از مهم‌ترین فرایض اسلامی است که قرآن مجید در مقام بیان اهمیت آن، ایمان را با آن پیوند زده و آن را در کنار جهاد قرار داده است: «و اعابوا أما غنیم من پی پی فأن لله حسیه و للرسول و لذی القری و التامی و المساکین و ابن السبیل ان کنیم آمنیم بالله و...» (انفال/۴۱) همچنین اهمیت خُمس تا آنجاست که برای زنده نگه داشتن دین خدا و استقرار حکومت اسلامی واجب شده و ائمه معصومین (ع) همواره بر اقامه آن در جامعه اسلامی تأکید ورزیده‌اند؛ زیرا تحقق این امر مهم تأثیرشگرفی در تحقق عدالت اجتماعی و بهبود وضعیت زندگی مادی و معنوی ایفا می‌کند.

بدون شک اسلام به صورت یک مکتب اعتقادی، اخلاقی یا فلسفی محض ظهور نکرد؛ بلکه به عنوان یک آیین جامع که مشتمل بر تمام نیازهای مادی و معنوی انسان است متبلور شد. از دیگر سوی، مکتب‌رهایی بخش اسلام از ابتدای عصر ظهور رسول خدا (ص) با تأسیس حکومت و نظام اداری همراه بود. از این رو، برای اداره‌ی اثربخش نیامند پشتوانه مالی مقتدر، غنی و منظم بود. بدین منظور خداوند متعال منت گذاشت و با نزول آیات مبارکه زکات دست‌یاری و رحمت بی‌پایانش را به یاری نبی اکرم (ص) و مسلمانان فرستاد (توبه/۶۰) و با واجب ساختن زکات، این خلأ اقتصادی را برطرف ساخت و مصارف آن عموماً موارد یاد شده در آیه مبارکه زکات است.

اما پیامبر اسلام (ص) و بعد از ایشان، امامان معصوم (ع) و در زمان غیبت فقهای شیعه که جانشینان ائمه (ع) هستند نیز، به عنوان رهبر جامعه اسلامی همواره هزینه‌های مختلف دیگری دارد که با پرداخت خُمس، این هزینه‌ها تأمین می‌شود.

خداوند متعال خمس را به‌خاطر کارکردهای بی‌بدیل آن در جامعه اسلامی از جمله حفظ عزت و کرامت رسول خدا (ص)، یکی از فریضه‌های مهم اسلامی برشمرده و در قرآن کریم آن را در کنار جهاد قرار داده است و در بیان اهمیت آن، ایمان را با آن پیوند زده،

می‌فرماید: «و اعابوا أما غنیم من پی پی فأن لله حسیه و للرسول و لذی القری و التامی و المساکین و ابن السبیل ان کنیم آمنیم بالله و ما ازلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التبی الجیعان و الله علی کل پی پی قد» (انفال/۴۲). همچنین خُمس، به غیر از عرصه‌های فردی، عرصه‌های اجتماعی و

نهادهای آن را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد، چه اینکه باعث تقویت حکومت اسلامی شده و زمینه ساز عدالت اجتماعی می‌شود.

از منظر فقه اسلامی اموالی که خمس به آنها تعلق می‌گیرد هفت چیز است. ۱. منفعت و در آمد کسب و کار؛ ۲. معدن؛ ۳. گنج؛ ۴. مال حلال مخلوط به حرام؛ ۵. جواهری که بواسطه غواصی یعنی فرو رفتن در دریا به دست می‌آید؛ ۶. غنیمت جنگ؛ ۷. زمینی که کافر ذمی از مسلمان بخرد (بحرانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۲: ۳۲۴-۳۲۷؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۳۶۴) انحصار متعلق خمس در این هفت چیز بر حسب استقراء و تفحص در ادله‌ی شرعی است (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۴۲۲-۴۲۳) پندار اهل سنت بر این استوار است که تخمینی که در آیه ۴۱ سوره انفال آمده است، منحصر به غنائم جنگی است؛ در حالی که از منظر شیعیان غنیمت به لحاظ مفهومی هفت مورد است (همان، ج ۱۶: ۵).

در این میان، فرقه وهابیت با طرح شبهات و سؤالات انحرافی درباره‌ی آن، سعی در تخریب این باور اصیل اسلامی دارند؛ زیرا دریافته‌اند که رشد و اعتلای تشیع در طول تاریخ به وسیله فقهای بوده است که با زندگی ساده و مجاهدت فراوان و کسب و دریافت دانش و تقوای الهی، با مشکلات و موانع مبارزه کرده و با تکیه بر خُمس که از جانب مردم پرداخت می‌شود، به تبلیغ و گسترش آموزه‌های دین کمک کرده‌اند.

افزون بر آن، با گذشت زمان، فریضه خُمس تحت تأثیر بعضی از عوامل اجتماعی و شبهات انحرافی قرار گرفته و کم رنگ شده است. به‌ویژه در عصر ما که تعبد را در سایه تعقل می‌پذیرند و اذهان عمومی در برابر انواع شبهات، تخریب‌ها و تفسیرهای مختلف قرار دارد و انتخاب هر یک از آنها نیازمند دلیل معقول و مشروع است. از این رو، می‌طلبد که علاوه بر مقابله جدی با شبهه افکنی‌های وهابیت، جایگاه خمس به عنوان یکی از مهمترین فرائض و ارزشهای دینی، بیش از پیش در جامعه اسلامی تبیین شود.

با توجه به جایگاه «خُمس» در جامعه اسلامی از یک سو و شبهاتی که از سوی جریان‌های لائیک و تکفیری درباره‌ی این اصل اقتصادی و عبادی صورت می‌گیرد، در صورت بررسی و تبیین درست موضوع، آثار و فوائد زیادی در پی خواهد داشت؛ آثاری مانند اثبات اصل «خُمس» از منابع اصیل اسلامی (قرآن و سنت)، تبیین جایگاه خمس در

ترویج و گسترش آموزه‌های دین و پاسخ به شبهات معاندین مکتب اهل بیت (ع)؛ از این رو، در این مقاله با کاربست روش توصیفی-تحلیلی، ضمن تحلیل خُمس از منظر آیات و روایات، با نگاه انتقادی به چند انگاره‌ی وهابیت درباره‌ی خُمس که از سوی قفاری و ابن تیمیه مطرح شده است، پاسخ می‌دهد.

مفهوم‌شناسی

۱. خُمس

خُمس، واحدی از خمسه است؛ یعنی یک پنجم (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۲۰۵) و در اصطلاح فقهی به معنای پرداخت یک پنجم مازاد در آمد سالانه و برخی موارد دیگر مانند معدن و گنج با شروطی که در فقه آمده است (فاضل مقداد، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۶۹). خُمس از فروع دین است و آیه ۴۱ سوره انفال و بیش از ۱۱۰ حدیث در کتاب‌های روایی از آن سخن گفته‌اند (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۴۸۳) و از موضوعات مهم فقه اسلامی و به‌طور خاص فقه امامیه است. محاسبه و پرداخت خُمس از تکالیفی است که شیعیان در طول زندگی به آن عنایتی ویژه دارند. نیمی از خُمس به سادات فقیر اختصاص دارد و نیم دیگر به عنوان سهم امام در دوران غیبت امام زمان (عج) توسط مراجع تقلید در اموری که با توجه به تاریخ زندگی اهل بیت (ع) مورد مصرف خُمس تشخیص می‌دهند، هزینه می‌گردد (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۴۵۷).

۲. غنیمت

برای روشن شدن زوایای بحث ضروری است در ابتدا مفهوم غنیمت آشکار گردد. با مراجعه به لغت معلوم می‌شود که غنیمت به معنای مطلق فائده‌ای است که انسان به دست می‌آورد و اختصاصی به غنیمت جنگی ندارد. غنیمه، مصدر و جمع آن غنائم یا مغانم (فیومی، بی تا، ج ۲: ۴۵۴) و به مفهوم مالی است بدون تلاش از دوست یا دشمن نصیب انسان شود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۴۲۶؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۹۳). هرچند برخی اهل لغت آن را به فایده بردن از آنچه در ملکیت او قرار نداشته معنا کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۳۹۷؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۶: ۱۲۹) و نیز به مالی که از کفار گرفته می‌شود که اگر به واسطه

جنگ با دشمنان به دست مسلمانان برسد، غنیمت نامیده می‌شود (جزری، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۳۸۹؛ واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷: ۵۲۷) و اگر بدون جنگ بدست مسلمان رسیده باشد، اسمش فعی است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۱۲۹).

همان گونه که از گفتار و تصریح لغت شناسان به دست آمد این که غنم در لغت معنای وسیع تری از غنیمت جنگی دارد و به معنای مطلق فائده‌ای است که انسان بدون مشقت و سختی به دست آورده باشد، ولی بعدها پس از نزول قرآن به خاطر جنگ‌هایی که پیش آمد غنیمت بیشتر در معنای اموالی به کار رفت که از مشرکان گرفته می‌شد؛ بنابراین لفظ غنیمت در آیه بر همان معنای لغوی آن حمل می‌شود، مگر این که قرینه قطعی وجود داشته باشد که مقصود از آن غنیمت جنگی باشد.

همین معنای لغوی که غنیمت در اصل معنای وسیعی دارد، مورد تأیید بسیاری از مفسران شیعه و سنی است؛ زیرا از منظر اندیشوران شیعه خُمس به هر گونه منفعتی تعلق می‌گیرد و بر هر فرد مسلمانی واجب است که در صورت وجود شرایط، آن را به فقیه جامع‌الشرایط بپردازد. (ظبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۲: ۵۴۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۱۲۳) چه اینکه به باور صاحب مجمع‌البیان، خُمس به هر منفعتی اعم از راه کسب و تجارت یا گنج و معدن و حتی غواصی در دریا که برای انسان حاصل شود، تعلق می‌گیرد و دلیل مصرح آن آیه ۴۱ مبارکه سوره انفال است (ظبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۵۴۴-۵۴۳).

به نظر علامه طباطبایی «غنم و غنیمت یعنی رسیدن به فایده؛ خواه از راه تجارت باشد یا کار و یا جنگ و در این آیه به حسب مورد نزول، بر غنیمت جنگی منطبق شده است» (طباطبایی، ۱۳۹۷ش، ج ۳: ۱۰۴-۸۹). طبق دیدگاه علامه، غنائم از دو ویژگی برخوردار است؛ یکی مفهوم خاص غنیمت که از طریق مقاتله به دست می‌آید و دوم معنای عام آن است که افزون بر غنائم جنگی، موارد دیگری که از راه کسب، گنج، معدن و غواصی به دست می‌آید را نیز شامل می‌شود (سیوری، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۸).

اندیشوران اهل سنت غنیمت را به مفهوم دست یازیدن به چیزی گرفته (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۷: ۳۶۱؛ کیا الهراسی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۸۳۶) و چنین برداشت کرده‌اند که مقصود از غنیمت دست یافتن به مال کفار است که از طریق مقاتله حاصل شده و عرف شرع آن را

مقیّد به این نوع کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۶) قرطبی هم با پذیرفتن سخن وی، آنچه از کفار به دست مسلمانان می‌افتد را به دو دسته تقسیم کرد؛ دسته‌ی اول مالی است که بدون جنگ بدست مسلمانان می‌افتد و دسته دوم؛ مالی که از راه جنگ به دست می‌آید، که به اولی «فیء» و به دومی «غنمیت» اطلاق می‌شود (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۸: ۱).

صاحب تفسیر المنار مفهوم غنمیت را وسعت بخشیده و آن را فقط به غنائم جنگی اختصاص نداده است. رشیدرضا در تفسیر المنار غنمیت به کار رفته در آیه را به معنای وسیع ذکر کرده و آن را به غنائم جنگی اختصاص نداده است (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱۰: ۳) چه آنکه آلوسی در کتاب تفسیر روح المعانی واژه‌ی «غنم» را به مفهوم هرگونه منفعت و سود گرفته است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۰). فخر رازی در تفسیر خویش آن را دست یازیدن به هر چیزی دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۱۶۴).

بر اساس گفته‌های مفسرین که برخی از آنان مرور شد، می‌توان گفت «غنمیت» به کار رفته در آیه شریفه سوره انفال عام است و مطلق سود و منفعت را که توسط انسان به دست آمده باشد، در برمی‌گیرد و اختصاص به غنائم جنگی ندارد، هرچند به اساس برداشت برخی از آنان از آنجایی که بر مبنای مفاد روایات اهل سنت «غنمیت» در عرف شرعی به غنائم جنگی انحصار یافته، از این رو، آن را تنها بر غنیمت‌های جنگی حمل کرده است؛ اما بر اساس قاعده بایست دلالت آیه به یک مطلبی به صورت مستقل به دست آید و در نهایت چنانچه با احادیث دیگر تعارض داشت، باید آن را علاج کرد و بر فرض اینکه اهل سنت آن را منحصر به غنیمت جنگی کرده، این مسئله به حد تواتر نرسیده و طبق مبنای مشهور اهل سنت در اصول فقه، خبر واحد عموم آیه را نمی‌تواند تخصیص بزند. اگر گفته شود که کلمه «غنمیت» در آیه به دلیل کثرت کاربرد در غنیمت جنگی، به صورت حقیقت عرفیه درآمده است و شارع نیز همان را اراده کرده، در وجوب آن باید گفت که به فرض اینکه در مورد غنمیت، قضیه این گونه باشد؛ ولی در استعمال ساختار ماضی «غنمیت» و نیز ساختار «مغایم» چنین ادعایی درست نیست. مؤید آن، کاربرد کلمه «مغانم» در سوده‌های غیر جنگی و بلکه سوده‌های اخروی است (نساء/۹۵).

افزون بر آنچه گفته شد، رجوع به منابع اهل سنت روشن می‌سازد که آنان افزون بر غنائم جنگی، حکم خمس را بر امور دیگری نیز جاری کرده‌اند. از باب نمونه زمانی که

پیامبر اکرم (ص) فرستادگان اعزامی از سوی قبیله عبد قیس خدمت ایشان رسیدند و از وقوع مسئله‌ای شکایت کردند، حضرت آنان را به چهار چیز دستور داد؛ ایمان به خدا، اقامه نماز، پرداخت زکات و خُمس اموال (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۲۵۰؛ نیشابوری، بی تا، ج ۱: ۳۵). در حدیث یاد شده، پیامبر اکرم (ص) از اهل عبد قیس غنائم جنگی را درخواست نکرده و اصلاً آنان به خاطر ترس از مشرکین نمی توانستند به محضر رسول خدا (ص) برسند، پس جنگی اتفاق نیفتاده است تا مراد از غنیمت در حدیث، به غنائم جنگی حمل شود.

یا وقتی پیامبر اکرم (ص) عمرو بن حرم را به یمن فرستاد، ضمن دعوت وی به رعایت تقوای الهی، دستور داد تا خُمس غنائم جنگی را بستاند و بر مزارع مؤمنین مالیات مقرر کند به این صورت که یک دهم از آنچه با دیم آبیاری و یک بیستم از آنچه با دلو آبیاری شده است (ابن هشام، بی تا، ج ۴: ۲۵۶؛ بلاذری، ۱۳۹۸م، ج ۱: ۸۱).

پس می توان گفت خُمس یکی از مسلمات دین اسلام است که در قرآن کریم و خوب آن به صراحت بیان شده است و چون در آیه مبارکه ادای این فریضه الهی به اهل ایمان مقید شده، مشخص می کند نه تنها باور به وجوب خُمس، بلکه پرداخت آن از ضروریات دین است. بر اساس یافته‌هایی که از سخنان اندیشوران به دست آمد، «غنیمت» دارای معنای وسیع و هرگونه منفعت و سودی را در بر می گیرد؛ زیرا از نظر لغوی عام بوده و دلیل خاصی بر تخصیص دادن آن به مورد خاصی موجود نیست. تنها قرینه‌ای که برخی از مفسران اهل سنت بر آن تکیه کرده آن است که آیات پیشین و پسین آن در مورد جهاد نازل شده که قرینه می شود بر اینکه آیه‌ی یاد شده درباره‌ی غنیمت جنگی و این قرینه است، در حالی شأن نزول و سیاق نمی تواند عمومیت آیه را تخصیص بزند. به عبارت دیگر، مانعی وجود ندارد تا مفهوم آیه‌ای مثل آیه مزبور که کلی و عام است، دارای مصادیق جزئی باشد. مکتب تشیع با عنایت به ظاهر آیه مذکور و نیز قرینه عرفی، حکم وجوب خمس را افزون بر غنائم جنگی، متعلق به مصادیق دیگر که در منابع فقهی نیز آمده می داند.

انگاره‌های وهابیت

انگاره اول

قفاری نویسنده وهابی در نقد آموزه‌های شیعه در مسأله خمس می گوید: پیامبر (ص)

هیچگاه اموال مسلمین را تخمیس نکرد. «من المعلوم بالبریورة أن النبی صلی الله علیه وسلم لم یخمس أموال المسلمین، ولا طلب أحداً قط من المسلمین بحمس ماله» (قفاری، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۱۲۴۲).

پاسخ به انگاره اول

خُمس، یکی از فرایض مهم اسلامی که با نزول آیه ۴۱ سوره انفال تشریح شده و همچنین احادیث زیادی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که به صحابه فرمان می‌داد که از مردم خُمس بگیرند یا در غیر ایام جنگی افرادی که به حضرت مراجعه می‌کرد، وجوب پرداخت خمس را یاد آور می‌شد (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۲۵۰؛ نیشابوری، بی‌تا، ج ۱: ۳۵) از این رو: اولاً احکام اسلامی به تدریج بیان شده است. گاهی برخی از احکام در عصر رسالت تشریح شده؛ اما گسترده‌گی آن محدود به آن زمان نبوده؛ از این رو، در ابتدای نزول آیه خُمس، اصل آن بر هر غنیمی تشریح شده، اما اخذ خُمس از جانب پیامبر (ص) به خاطر مصالحی در اموال و درآمدها عملی نمی‌شده است.

ثانیاً اولین اعلام عمومی وجوب خُمس، با نزول آیه ۴۱ سوره انفال انجام گرفت: «و

اعلوا أئمة غنیم من بیء فأن لله حیسه وللرسول ولذی القربی و البیتامی و المساکین و ابن السبیل إن کنتم آمنتم بالله و ما أہلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التھی الجمعان و الله علی کل شیء قدیر» (انفال/۴۱) که به تناسب ابدیت احکام این کتاب آسمانی، مخاطبان آیه، همه مسلمانان در هر عصری هستند.

همان گونه که در نظرات مفسران شیعه و اهل سنت بیان شد، بسیاری از مفسران فریقین تصریح داشته‌اند «غنمیت» دارای معنای گسترده است که غنائم جنگی و غیر آن را شامل می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۱۶۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰: ۲؛ رشید رضا، بی‌تا، ج ۱۰: ۳؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۸: ۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۷ش، ج ۳: ۱۰۴-۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۹ش، ج ۴: ۵۴۴-۵۴۳).

ثالثاً شیوه قرآن، اجمال‌گویی است و تفصیل آن به سنت مربوط می‌شود؛ چنانکه در قرآن به رکعت‌ها و ارکان نماز اشاره نشده است؛ اما از سنت پیامبر (ص) و قول و رفتار ایشان، تعداد رکعت‌ها و ارکان آن فهمیده می‌شود؛ از این رو، در منابع حدیثی، روایات فراوانی وجود دارد که

پیامبر (ص) حکم خُمس سود تجارت را هم برای مردم بیان نموده‌اند و هم از آنها خمس سود تجارت در خواست کرده‌اند. از باب نمونه در صحیحین بخاری و مسلم و مسند احمد آمده است که نمایندگان قبیله عبدالقیس به پیامبر (ص) گفتند که بین ما و شما، مشرکین قبیله‌ی مضر قرار دارند و ما نمی‌توانیم به خدمت شما برسیم مگر در ماه‌های حرام، پس مطالبی بفرمایید که با عمل به آن، داخل در بهشت گردیم. حضرت (ص) فرموده است: «چهار چیز را به شما امر و چهار چیز را نهی می‌کنم، امر می‌کنم شما را به ایمان به خدا و اقامه صلاه و ایتاء زکات و این که خُمس آنچه را به دست می‌آورید، پردازید» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۲۰۵؛ نیشابوری، ۱۴۰۰ق، ج ۱: ۳۵-۳۶؛ نسائی، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۳۳۳؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۳: ۳۱۸؛ همان، ج ۵: ۱۳۶).

روشن است که پیامبر اکرم (ص) از آنها خُمس غنائم جنگی را در خواست نکرده است، چون معقولانه نیست درباره گروهی که از چنین شرایطی برخوردار بودند و نمی‌توانستند از دیار و شهر خود از ترس مشرکین مضر خارج گردند، احتمال دهیم که پیامبر (ص) از آنها خواسته است خُمس غنائم جنگی خود را پرداخت نمایند؛ از این رو، تاریخ اخذ خُمس به زمان خود پیامبر (ص) بر می‌گردد. بلکه می‌توان گفت که خلفا خُمس را در غیر از غنائم جنگی اخذ نکرده‌اند و ائمه (ع) هم تا مدت‌ها بدان نپرداخته‌اند؛ یعنی به خاطر شرایط سیاسی حاکم، توان علنی کردن و بیان این مسأله را نداشته‌اند و آنگاه که شرایط تا اندازه‌ای تغییر کرد هم خُمس در غیر غنائم جنگی را برای اصحاب خود بیان فرمودند و هم وکلایی داشتند که خُمس را دریافت می‌نمودند و پس از آن به خدمت ائمه می‌رساندند.

رابعاً بعضی از مورخان اهل سنت نوشته‌اند که رسول اسلام (ص) مأمورینی را برای گرفتن خُمس اموال به شهرهای دیگر می‌فرستاد که چند نمونه از آن ذکر می‌شود:

۱. پیامبر اکرم (ص) عمرو بن حزم را برای جمع‌آوری خُمس و زکات به یمن فرستاد، با اینکه در آن سرزمین، جنگی در کار نبود. ابن سعد می‌نویسد: «پیامبر اکرم (ص) با برخی از قبایل، عهدنامه‌ای امضا کردند که زمین و دشت و دره‌ها و آنچه در آنهاست، در اختیار شماست تا حیوانات از گیاهانش بهره ببرند و خودتان از آب‌های آن استفاده کنید، مشروط بر این که خمس اموالتان را پرداخت کنید» (ابن سعد، بی‌تا، ج ۴: ۱۶۸؛ مرتضی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۳۱۴؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۶۷).

۲. رسول اکرم (ص) به سعد هدیم و جذام که از رؤسای دو طایفه معروف بودند، نامه‌ای نوشت و دستور داد: زکات و خمس را به مأموران تحویل دهند. (ابن سعد، بی تا، ج ۱: ۲۷-۲۴).

۳. «بلاذری» صورت عهدنامه‌ای از رسول خدا (ص) را تدوین و ارائه داده که در آن، پس از نام خدا و ذکر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده/۱)، چنین نوشته است: «امر به تقوی الله فی الامر کله و أن ینخذ من المغایم جسم الله؛ پیامبر (ص) آنان را به تقوای الهی در تمام کارها امر کرد و فرمود: از غنیمت‌ها و فواید کسب و تجارت و مطلق منافع مالی، خمس خدا را بگیرید و محاسبه کنید (بلاذری، ۱۳۹۸ق: ۸۱).

۴. پیامبر اکرم (ص) برای «رکاز» خمس در نظر گرفته که مراد از آن طلا و نقره است (ابن علی، بی تا، ج ۴: ۱۵۳) برخی وجوب خمس در آن را مورد اتفاق فریقین دانسته است (عسقلانی، بی تا، ج ۳: ۲۸۸).

۵. در یکی از نامه‌ها، پیامبر اکرم (ص) به اهل قبیله بنی قضاعه دستور داد تا خمس پرداخت کنند (نیشابوری، ۱۴۰۰ق، ج ۷: ۶۵).

۶. پیامبر اکرم (ص) در یکی از نامه‌های خود پرداخت خمس دفائن و معادن را از قبیله مسروق بن وائل مکلف می‌کند (ابن اثیر، ۱۴۴۲ق، ج ۴: ۳۸).

۸. در برخی از نامه‌های پیامبر خدا (ص) پس از ذکر سهم پیغمبر، از (صفی) خالصة آن حضرت نیز نام برده شده است. مانند آنچه در نامه آن حضرت به پادشاهان حمیر آمده است: «اما بعد، خدایتان به هدایت ویژه خویش راهنمایی تان فرموده است هرگاه به صلاح آمده، خدا و پیامبرش را فرمانبردار باشید و نماز را برپا داشته، زکات مالتان را بپردازید و از دستاوردهای خود، خمس خدا و سهم پیامبر و خالصة او را، و نیز آنچه را که خداوند از صدقه بر مؤمنان واجب فرموده است، پرداخت کنید» (بلاذری، ۱۳۹۸ق، ج ۱: ۸۵؛ ابن هشام، بی تا، ج ۴: ۲۵۸-۲۵۹؛ نیشابوری، بی تا، ج ۱: ۳۹۵؛ ابن عساکر، ۱۳۷۹ق، ج ۶: ۲۷۳).

۸. در نامه‌ای به بنی زهیر العکلیین آورده است که قبیله‌ای از عکلی است که پیغمبر (ص) بر ایشان نامه نوشته و فرموده است: «... شما اگر گواهی به یکتایی خداوند و رسالت و پیامبری محمد (ص) داده، نماز را برپا داشته، زکات مالتان را پرداخته و از دستاوردهای خود

خمس و سهم پیغمبر و خالصه او را بپردازید، در امان خدا و رسول او در آمده‌اید» (سجستانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۵۵؛ نسائی، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۱۷۹؛ ابن سعد، بی تا، ج ۱: ۲۷۹؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۵: ۷۷-۷۸-۳۶۳).

بنابراین آیا با وجود این همه تصریحات و قراین می‌توان گفت که پیامبر هیچگاه اموال مسلمین را تخمیس نکرده است، ظاهراً فقاری از نزول آیه خُمس و تشریح این واجب مهم اسلامی و نیز روایات بسیاری که در این زمینه از پیامبر اکرم (ص) نقل شده بی اطلاع است که چنین ادعای بدون علم و نامربوطی را به زبان رانده است!!!

انگاره دوم

نویسنده وهابی مدعی است که خُمس هیچ پایه و اساسی در اسلام ندارد «ان مسألة الخمس لا يعرفها دى الاسلام» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۱۵۴).

پاسخ به انگاره دوم

بررسی آیه مبارکه خُمس، روایات، سیره رسول خدا (ص)، سیره خلفاء و آرای فقهای طراز اول اسلامی نشان می‌دهد که خمس به عنوان یک اصل ثابت در دین مبین اسلام تشریح شده است؛ بنابراین:

اولاً خمس یک اصل قرآنی است که به عنوان یکی از فرایض اسلامی مطرح شده است، به گونه‌ای که قرآن مجید آن را در کنار جهاد قرار داده و هر دو را از ریشه ایمان دانسته

است. «و اعابوا أما غنیم من بیی ء فأن لله خمس و للرسول و لذی القربى و التامى و المساکین و این السبیل» با نگاهی به تاریخ نزول آیه در می‌یابیم که بعضی زمان نزول آیه را جنگ بنی قینقاع (۱۵ شوال سال دوم هجری) می‌دانند، (طبری، بی تا، ج ۲: ۱۷۳) برخی زمان نزول را جنگ أحد (۷ شوال سال سوم هجری) و بعضی جنگ بدر (رمضان سال دوم هجری) می‌دانند. (طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۴: ۵۱۸) که خداوند از مجاهدان اسلام می‌خواهد خُمس آنچه را در جنگ به غنیمت برده‌اند، پرداخت نمایند؛ از این رو، انکار این اصل مسلم اسلامی به معنای انکار یکی از آیات مهم اسلامی است.

ثانیاً در سنت نبی مکرم اسلام (ص) و سیره‌ی آن حضرت، خُمس به عنوان یک امر

جاری وجود داشته است که در موارد مختلف ایشان خُمس را دریافت می‌کرد. رسول خدا (ص) مقرر داشته تا از غنایم جنگی و غیر غنایم جنگی، مانند دَینَه و گنجینه، و معدن، خُمس آن پرداخت شود. این مطلب را ابن عباس و ابو هریره و جابر بن عبدالله و عبادۀ بن صامت و انس بن مالک، ابن ماجه در سننش و نیز احمد در مسند آورده‌اند. از جمله احمد در مسند خویش چنین نقل کرده است: «قضی رسول الله (ص) فی الرکاز الخمس؛ پیغمبر خدا (ص) برای دَینَه و گنجینه و معدن خمس مقرر فرموده است» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۴؛ قزوینی، ۱۳۵۹ش: ۸۳۹).

همچنین در صحیح مسلم، بخاری، سنن ابوداود، ترمذی، ابن ماجه، موطأ مالک و مسند احمد بن حنبل از قول ابوهریره آمده است که رسول خدا (ص) فرمود: «العجماء جرحها جبار، والمعدن جبار، و فی الرکاز الخمس»؛ صدمه چهار پادیه ندارد، و معدن هم همین طور، و بر دَینَه و معدن خُمس تعلق می‌گیرد (نیشابوری، بی‌تا، ج ۵: ۱۲۷؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۸۲؛ سجستانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۵۴؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۱۳۸؛ قزوینی، ۱۳۵۹ش: ۸۰۳؛ ابن ابی شیبه، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۴؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲: ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۵۴).

نیز پیامبر اکرم (ص) برای هیئت‌هایی که به حضورش می‌رسیدند بعد از امر به ایمان در کنار نماز و زکات، خُمس را نیز مطرح می‌فرمودند: «شما را به چهار چیز، امر می‌کنم: این که به خدا ایمان بیاورید و... و یک پنجم آنچه به دست می‌آوردید را بپردازید» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۲، ۳۳، ۱۳۱) و نیز پیامبر اکرم (ص) در نامه‌هایی که برای قبایل می‌فرستادند به موضوع خمس اشاره می‌کردند. (ابن سعد، بی‌تا، ج ۱: ۳۷۴).

ثالثاً بعد از رحلت رسول خدا (ص) خُمس و تقسیم آن در زمان خلفاء هم وجود داشت، هر چند در نحوه تقسیم آن تفاوت‌هایی وجود دارد (طبری، بی‌تا، ج ۱: ۱۰؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۴: ۸۳؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳: ۷۱؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۴: ۵۱۹). از باب نمونه در تاریخ شیعه و سنی آمده است که عبدالرحمن بن ابی لیلی می‌گوید: «از حضرت علی (ع) پرسیدم: روش ابابکر و عمر درباره سهم شما (بنی‌هاشم) از خُمس چگونه بوده است؟ حضرت فرمود: اما در عهد خلافت ابوبکر، خُمس مال نبود و آنچه بود ایشان می‌پرداخت. عمر نیز هر بار که خُمس به دستش می‌رسید، سهم ما را می‌داد تا اینکه خُمس شوش و جندی شاپور را آوردند.

در آن هنگام من نیز حاضر بودم، او رو کرد به من و گفت: این سهم شما از خُمس است؛ ولی اکنون بیت‌المال خالی شده و مسلمان‌ها سخت در تنگنا قرار دارند. اگر موافقت کنید فعلاً از حق خود صرف نظر کرده تا آن را در بیت‌المال قرار دهم و چون مال زیادی فراهم شد معادل آن را به شما می‌پردازم. من گفتم: مانعی ندارد. در این هنگام ابن عباس از جایش بلند شد و گفت: تو را چه رسد که ما را از حَقمان محروم سازی؟ من به او گفتم: ای اباالفضل! ما به ترحّم بر مسلمان‌ها از دیگران سزاوارتریم... عبدالرحمان می‌گوید: امام علی (ع) هم چنان به گفتارش ادامه داد تا این که فرمود: خداوند صدقه را بر پیغمبر و اهل بیت او حرام کرده است، از این رو سهمی از خُمس را به آنان اختصاص داد» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۵۱۹).

چنان که وافدی به نقل از صحیح بخاری در باب غزوه خیبر نقل می‌کند که: «فاطمه زهرا (س) اموال باقی مانده از خُمس خیبر را از ابوبکر مطالبه کرد و او از دادن آن خودداری کرد. فاطمه (س) هم از وی اعراض نمود و تا آخر عمر با او تکلم نکرد» (وافدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴۰: ۵۵) یا جصاص در فرازی دیگر به نقل از صحیح بخاری در تفسیر خود نقل کرده است که: «ابوبکر، خُمس را از بنی هاشم منع کرد» در حالی که این ممانعت، مخالف با صریح قرآن است (جصاص، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۸۵۶).

رابعاً فقهای فریقین با استناد به آیه خُمس و روایات متواتر، در وجوب پرداخت خُمس اتفاق نظر دارند. اختلاف نظر درباره موارد وجوب خُمس و نیز مصارف آن است (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۳۱۳-۳۱۴) در اینجا به تفکیک به نظرات برخی از فقها اشاره می‌شود:

۱. از منظر شیخ طوسی آنچه از مشرکان با غلبه به دست آید غنیمت بوده و به آن خُمس تعلق می‌گیرد. افزون بر آن به نظر وی، هر نفعی که انسان از راه تجارت، کسب، صنعت و... نصیب انسان شود، داخل در غنیمت است. وی دلیل مسئله را آیه خمس و اجماع می‌داند (طوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۱۰).

۲. به نظر علامه حلی، هر غنیمتی چه از طریق جنگ یا غیر آن، نصیب انسان شود، واجب است خُمس آن پرداخت شود و تخصیص دادن به غنائم جنگی دلیل ندارد (حلی، ۱۴۰۷ق؛ ۴۵۸؛ حلی، ۱۴۱۴ق؛ ۴۲۱؛ همان، ۱۴۲۳ق؛ ۵۴۸).

۳. مرحوم شیخ مفید در باب «الخمس و الغنائم» کتاب «المقنعه» می‌نویسند: پرداخت

خمس در هر فایده‌ای واجب است؛ زیرا خداوند در قرآن آن را واجب کرده است (مفید، ۱۴۱۰ق: ۲۷۶).

۴. مرحوم سید مرتضی در کتاب «الانتصار» می‌فرماید: «خمس در همه فواید و کسب‌ها و معادن و گوهرهایی که از دریا استخراج شود و گنج و سود کسب، اگر بیشتر از خرج سالانه باشد، واجب است» (شریف مرتضی موسوی، ق ۱۴۱۵: ۲۲۵).

۵. مرحوم صاحب جواهر نیز در این باره می‌فرماید: «واجب است سهم و حصه امام (ع) در زمان غیبت به کسی که دارای شرایط فتوا است، داده شود.» (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۱۶: ۱۷۷). لازم است ذکر شود وجوب پرداخت خُمس در زمان غیبت امام عصر (عج) یکی از مسائل مورد اتفاق فقهاء شیعه است (فاضل مقداد، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۷۲).

اما مهم‌ترین مورد وجوب خُمس، بنا بر نظر همه‌ی مذاهب اهل سنت، غنائم جنگی است و مستند اصلی آنان آیه خُمس یعنی آیه ۴۱ سوره انفال است؛ از این رو، در همه کتب فقهی اهل سنت بحث خُمس آمده است، عده‌ای بعد از باب زکات و عده‌ای در فروع و جهاد از آن بحث کرده‌اند. قرطبی از مفسران اهل سنت به نقل از قاضی ابن رشد (۵۹۵ق) چنین آورده است که «البته در میان اصحاب (اهل سنت) اختلاف شده است که ذی القربی چه کسانی هستند؟ عده‌ای گفتند فقط بنی هاشم مراد است و دیگران گفته‌اند هم بنی هاشم و هم بنی عبدالمطلب، وی روایت جیبیر بن مطعم را دلیل بر قول اخیر می‌آورد (قرطبی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۲-۳۸۳). البته فقهای اهل سنت گنج را هم با شرایطی خاص از جمله موارد خمس دانسته‌اند و در باب وجوب خُمس در فی اختلاف نظر دارند (ابویوسف، ۱۳۹۹ق: ۲۱-۲۲).

۶. شافعی پس از پذیرفتن اصل خُمس، آن را پنج سهم می‌داند: «سهمی خاص حضرت رسول است که هر گونه که بخواهد در مصالح مسلمان‌ها مصرف می‌کند؛ مانند پرورش جنگ جویان و تهیه اسلحه و ساز و برگ نظامی، سهمی برای خویشاوندان از اغنیا و فقرای رسول اکرم (ص) است که مانند ارث اموال به فرزندان ذکور دو برابر فرزندان اناث داده می‌شود و باقی مانده‌ی آن بین گروه‌های سه گانه؛ یعنی یتیمان، مستمندان و در راه ماندگان تقسیم می‌شود.» (ابن قدامه، بی تا، ج ۷: ۳۰۱).

۷. حنفیان در برخی از انواع معادن مانند طلا و نقره که ذوب کردن آنها برای بهره

برداری ضرورت دارد، خمس دادن را واجب شمرده‌اند (کاسانی، ۱۳۹۴ق، ج ۲: ۶۷؛ ابن قدامه، بی تا، ج ۲: ۵۹۳).

۸. همچنین مالک، پیشوای مذهب مالکی‌ها معتقد است: خمس، موکول به رأی امام است و هر گونه که بخواهد عمل می‌کند؛ ولی فخر رازی، قول شافعی را مطابق با مضمون آیه می‌داند و می‌گوید: «نمی‌توان آن را نادیده گرفت و به نظر دیگران عدول کرد، مگر دلیل جداگانه‌ای در کار باشد» (ابن قدامه، بی تا، ج ۷: ۳۰۱).

باید از این تیمیه پرسید با وجود آیه صریحی که درباره خمس وجود دارد و با وجود این همه روایات و نیز سیره رسول خدا (ص) و سیره خلفاء و نظریات صریح فقهای طراز برجسته اسلامی، باز هم می‌توان چنین ادعای ناصوابی را مطرح کرد که خمس هیچ پایه و اساسی در اسلام ندارد؟ بی‌شک خمس یک اصل ثابت و مسلم در دین مبین اسلام است که در زمان حیات پیامبر (ص) با نزول آیه مبارکه ۴۱ انفال تشریح شده و سیره عملی نبوی (ص) و خلفاء و آراء فقهای اسلامی دلیل روشنی بر آن است.

انگاره سوم

ابن تیمیه گفته است: «أما ما تقوله الرافضة من أن خمس مكاسب المساكين يؤخذ منهم، ويصرف إلى من رونه هو نائب الإمام المعصوم أو إلى غيره، فهذا قول لم يقله أحد من الصحابة لا على ولا غيره، ولا أحد من التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من القرباة لا بی هاسم ولا غيرهم. وكل من نقل هذا عن علي أو عباة أهل بيته، كالحسن والحسين وعلي بن الحسين وأبي جعفر الباقر وجعفر بن محمد، فقد كذب عليه، فإن هذا خلاف المتواتر من سنة علي رضي الله عنه، فإنه قد تولى الجلالة أربع سنين وبعض آخر، ولم يأخذ من المساكين من أموالهم شيئاً، بل لم يكن في ولايته قط خمس مقسوم، أما المساكين فما خمس لا هو ولا غيره أموالهم» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۶: ۱۰۵)؛ پرداختن خمس درآمدها به نائب امام و فقیه جامع الشرائط ساخته و پرداخته شیعیان است و هیچ یک از صحابه و تابعین چنین حرفی را نزده‌اند و آنچه را که شیعیان در این رابطه به ائمه نسب می‌دهند، دروغ و مخالف سیره‌ی علی (ع) است که در مدت خلافتش از مسلمین خمس دریافت نکرده است.

پاسخ انگاره سوم

با یک نگاه کوتاه به آیات قرآن کریم و آثار مکتوب و سیره عملی مسلمانان در ادوار مختلف تاریخی، به خوبی آشکار می‌شود که خُمس یکی از اصول مسلم مسلمانان بوده است و به هیچ عنوان نمی‌توان آن را تنها اندیشه شیعیان دانست؛ زیرا:

اولاً خُمس اصل مسلم قرآنی است و دلیل اصلی برای وجوب خُمس قرآن کریم است. قرآن کریم خُمس را به صورت کلی بیان نموده و چون کلیت قرآن کریم نیاز به تفسیر و بیان دارد، جزئیات مسأله خُمس و بیان تفسیر آیه شریفه در روایات اهل بیت (ع) بیان شده است. ثانیاً با نگاهی به پیشینه‌ی اندیشه تشیع به خوبی آشکار می‌شود که موضوع خُمس اصلی فقهی پذیرفته شده در تمام ادوار فقهی و عملی شیعیان بوده است. رساله‌ها و آثار متعددی را برخی از شاگردان امامان معصوم (ع) و نیز فقهای دوران غیبت صغری مانند: حسین بن سعید اهوازی، علی بن مهزیار اهوازی، محمد بن اورمه قمی، احمد بن محمد بن دؤل قمی و محمد بن حسن صفار درباره خُمس نگاشته‌اند. نگارش رساله و کتاب در این باره در ادوار بعد نیز مورد توجه فقهای شیعه بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۵۸، ۹۰، ۲۵۳، ۲۵۴؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۴۷۲؛ همان، ج ۷: ۳۵۳-۳۵۶) در منابع متقدم فقه امامیه، مباحث خُمس ذیل مبحث زکات و مباحثی مانند فیء و تقسیم غنائم و صدقات مطرح شده است (طوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۱۶، ۱۲۵؛ همان، ج ۴: ۱۸۳، ۲۲۳) و گاه خُمس یا دیگر واجبات مالی در یک فصل آمده است (حلبی، ۱۴۱۰ق: ۱۶۴) تا اینکه به تدریج در منابع فقهی فصل مستقلی به خمس اختصاص یافت (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۷۷).

ثالثاً روایات صحیح‌السند از ائمه معصومین (ع) در منابع معتبر اهل تشیع بر وجوب خُمس وجود دارد که به برخی اشاره می‌شود:

۱. از امام موسی بن جعفر (ع) در مورد خُمس سؤال شد. به نظر حضرت هر منفعتی که نصیب انسان شود چه کم یا زیاد به آن خُمس تعلق می‌گیرد (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱: ۵۴۵؛ حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۵۰۳).

۲. ابوعلی بن راشد از امام (ع) درباره ستاندن حق امام از مردم پرسش می‌کند و امام در جواب او می‌فرماید که حق ما خُمس اموال (امتعه و صنایع) است که بر مردم واجب است پرداخت کنند. افزون بر آن، آنچه از راه تجارت به دست مردم می‌رسد و پس از کفاف

زندگی، واجب است خُمس آن را بپردازند (طوسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۵۵؛ طوسی، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۱۲۳).

۳. یکی از اصحاب به امام جواد (ع) چنین نوشت: «به ما اطلاع بدهید که آیا خمس بر تمام چیزهایی است که انسان استفاده می‌کند، از کم و زیاد از تمام انواع درآمدها و همچنین بر صنعتگران هم واجب است؟ و این خمس را چگونه باید پرداخت؟ امام به خطّ خویش نوشت خُمس بعد از هزینه‌ی زندگی است» (طوسی، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۱۲۳).

۴. امام جواد (ع) در نامه‌ای علی بن مهزیاد یادآور شد که بر غنائم و فواید خمس تعلق می‌گیرد که در هر سال بایست از مردم گرفته شود و به آیه غنمیت تمسک می‌جوید (طوسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۶۰-۶۲).

بنابراین با عنایت به آنچه گفته شد، در می‌یابیم که مسأله خُمس آن گونه که امروز در فقه شیعه مطرح است برگرفته از قرآن کریم، سنت رسول الله (ص) و امامان معصوم (ع) است.

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شده نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. بر اساس آموزه‌های قرآن خمس یکی از واجبات الهی است که در هنگام تقسیم غنائم به دست آمده از جنگ بدر، تشریح شد و شیعه و سنی در اصل و جوب آن اتفاق نظر دارند، با اختلاف در بعضی از موارد و مسائل آن. اهل سنت خمس را فقط در غنائم جنگی و معادن و گنج‌ها محدود می‌کنند؛ اما شیعیان علاوه بر این چند مورد، به موارد دیگری؛ مانند خمس در آمد مازاد بر زندگی هم اعتقاد دارند.

۲. در مورد وجوب خمس بین مذاهب اسلامی هیچ اختلافی نیست و تمامی مذاهب اسلامی بر اساس آیه خمس، وجوب آن را می‌پذیرند؛ ولی اختلاف بر سر این است که آیا وجوب خمس، گسترش به دیگر موارد هم می‌شود یا خیر؟ شیعه معتقد است که وجوب خمس منحصر در غنائم جنگی نیست و به دیگر موارد هم سرایت می‌کند، در حالیکه سایر مذاهب در معدن و گنج خمس را پذیرفته‌اند.

۳. گرچه دوران حکومت پیامبر (ص) محدود به ده سال بود؛ ولی با این حال شیوه آن حضرت در فرستادن نمایندگان برای جمع‌آوری، تقسیم و مصرف آن در موارد خاص خود دارای جایگاه خاصی است که نمونه‌های زیادی از آن بیان شد.

۴. روایات صحیح‌السند فراوانی در منابع معتبر تشیع وجود دارد که شیعیان بر مبنای آنها معتقد به پرداخت خمس است که به برخی از آنها اشاره شد. به گواهی تاریخ، شیعیان در زمان پیغمبر اکرم (ص) و در زمان حضرت علی (ع) و همچنین در زمان‌های امامان معصوم (ع) دیگر، هم خمس غنائم و هم خمس غیر غنائم مثل خمس گنج‌ها یا خمس معادن دریافت می‌شد.

۶. اندیشمندان وهابیت با وجود این همه مستندات متقن که جای هیچ شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد، باز بر عقاید بی‌پایه خود پا می‌فشارد و با ایجاد شبهه‌های واهی سعی در زیر سؤال بردن این اصل مسلم اسلامی را دارند. حال اینکه بر اساس آنچه در این پژوهش گفته شد، هیچ یک از شبهات مطرح در این باب وارد نیست؛ بلکه از ریشه مردود است و امر خمس هم مانند دیگر اوامر الهی مفترض‌الاطاعه است که مؤمنان با میل و علاقه به انجام فرائض

الهی، آن را انجام می‌دهند. در طول تاریخ، شیعیان سعی کرده‌اند تا همواره قول سدید و حسن را به زبان بیاورند و از نصوص قرآنی و سنت نبوی (ص) و سیره معصومان (ع) هم بهره‌مند شوند و اقوالی را که به فتوای پرداخت خُمس منجر می‌شود در معرض استفاده‌ی عموم مسلمانان قرار داده‌اند.

منابع و مأخذ

- ١) قرآن کریم.
- ٢) ابن ابی شیبیه، حافظ عبدالله بن محم. (بی‌تا). **مصنف ابن ابی شیبیه فی الاحادیث و الآثار (موطأ مالک)**. بیروت: دارالفکر.
- ٣) ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (١٤١٥ق). **النهاية فی غریب الحدیث و الأثر**. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ٤) ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد بن محمد بن عبدالکریم. (١٣٨٥). **الکامل فی التاریخ**. بیروت: دارصادر.
- ٥) ----- (١٤٤٢). **اسدالغابة**. تهران: المكتبة الاسلامية.
- ٦) ابن براج، عبدالعزيز بن نحریر. (١٤٠٦ق). **المهذب**. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ٧) ابن تیمیة الحرانی الحنبلی دمشقی. (١٤٠٦ق). تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبی القاسم بن محمد، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیة، المحقق: محمد رشاد سالم. عربستان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ٨) ابن حنبل، احمد. (بی‌تا). **مسند أحمد**. بیروت: دار صادر.
- ٩) ابن زکریا، ابو الحسن، احمد بن فارس. (١٤٠٤ق). **معجم مقائیس اللغة**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ١٠) ابن سعد، محمد بن سعد. (بی‌تا). **طبقات الكبرى**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ١١) ابن عساکر، علی بن حسن. (١٣٧٩ق). **تهذیب تاریخ دمشق الكبير**. بیروت: چاپ عبدالقادر بدران.
- ١٢) ابن علی، احمد بن الحسین. (بی‌تا). **السنن الكبرى**. بیروت: دارالفکر.
- ١٣) ابن قدامه، عبدالله بن احمد. (بی‌تا). **المغنی**. بیروت: دارالحدیث.
- ١٤) ابن هشام، ابو محمد عبدالملک. (بی‌تا). **سیرة النبی (ص)**. بیروت: دارالمعرفة.
- ١٥) ابن عربی، محمد بن عبدالله. (بی‌تا). **احکام القرآن**. قاهره: بی‌نا.
- ١٦) ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم. (١٣٩٩ق). **الخراج**. بیروت: دارالمعرفة.
- ١٧) ابی منصور، محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی حنفی. (١٤٢٥ق). **تفسیر القرآن العظیم المسمی تأویلات اهل السنة**. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ١٨) امام خمینی، روح الله. (١٤٠٩ق). **تحریر الوسيلة**. قم: دار الکتب العلمیه.
- ١٩) آبی، فضل، حسن بن ابی طالب یوسفی. (١٤١٧ق). **کشف الرموز فی شرح مختصر النافع**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ٢٠) آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن. (١٤٠٣ق). **الذریعة إلى تصانیف الشیعة**. قم: اسماعیلیه.

- (٢١) آلوسى، سيد محمود. (١٤١٥ق). **روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم**. بيروت: دارالكتب العلمية.
- (٢٢) بحراني، شيخ يوسف. (١٤١٠ق). **الحدائق الناضرة**. قم: انتشارات جامعه مدرسين.
- (٢٣) بخارى، محمد بن اسماعيل. (١٤١٠ق). **صحيح البخارى**. بيروت: دار الفكر.
- (٢٤) بلاذرى، احمد. (١٣٩٨ ق). **فتوح البلدان**. بيروت: دارالمكتبة العلمية.
- (٢٥) بيهقى، أحمد بن الحسين بن على. (بى تا). **سنن الكبرى**. بيروت: دارالفكر.
- (٢٦) ترمذى، محمد بن عيسى بن سوره. (١٤٠٣ق). **سنن الترمذى**. بيروت: دار الفكر.
- (٢٧) جصاص، احمد بن على. (١٤١٥ق). **احكام القرآن**. بيروت: دارالكتب العلمية.
- (٢٨) حر عاملى، محمد بن حسن. (١٤١٤ق). **وسائل الشيعه**. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- (٢٩) حلبى، ابى الصلاح. (١٤١٠ق). **الكافى فى الفقه**. بيروت: مؤسسه فقه الشيعه و الدار الاسلاميه.
- (٣٠) ----- (١٤٠٧ق). **نهج الحق وكشف الصدق**. قم: دار الهجرة.
- (٣١) حلبى، حسن بن يوسف. (١٤٢٣ق). **المنتبهى المطلب**. مشهد: مجمع بحوث الاسلاميه.
- (٣٢) ----- (١٤١٤ق). **تذكرة الفقهاء**. قم: مؤسسه آل البيت.
- (٣٣) رشيد رضا، محمد. (بى تا). **تفسير القرآن الكريم (المنار)**. بيروت: دارالفكر.
- (٣٤) زمخشري، جار الله محمود بن عمر. (١٣٨٥ ق). **تفسير الكشاف**. مصر: مصطفى البابى الحلبي.
- (٣٥) سجستاني، سليمان بن الأشعث (١٤١٠ق). **سنن أبى داود**. بيروت: دار الفكر.
- (٣٦) سرخسى، محمد بن احمد. (١٤٠٣ق). **شمس الأئمه**. استانبول: كتاب المبسوط.
- (٣٧) سيورى، مقداد بن عبدالله. (بى تا). **كنز العرفان**. تحقيق محمدباقر بهبودى. تهران: المكتبة الرضوية لاهياء الآثار الجعفرية.
- (٣٨) شافعى، محمد ادريس. (١٤١٢ق). **احكام القرآن**. بيروت: دارالكتب العلمية.
- (٣٩) شريف مرتضى موسى، على بن حسين. (١٤١٥ق). **الانتصار فى انفرادات الإماميه**. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- (٤٠) شهيد ثانى، زين الدين بن على بن احمد عاملى. (١٤١٣ق). **مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام**. قم: مؤسسه المعارف الاسلاميه.
- (٤١) صابونى، محمدعلى. (بى تا). **تفسيرالآيات الاحكام من القرآن**. بيروت: دارالكتب العلمية.
- (٤٢) صاحب بن عباد، كافي الكفاة، اسماعيل بن عباد. (١٤١٤ق). **المحيط فى اللغة**. بيروت: بى نا.
- (٤٣) طباطبائى، محمدحسين. (١٣٩٧ ق). **الميزان فى تفسير القرآن**. تهران: دارالكتب الاسلاميه.
- (٤٤) طبرسى، ابو على الفضل بن حسن. (١٣٧٩ ق). **مجمع البيان فى تفسير القرآن**. بيروت: دارالاحياء التراث العربى.
- (٤٥) طبرى، محمدبن جرير. (بى تا). **تفسير طبرى**. بيروت: دارالكتب العلمية.

- (۴۶) طریحی، فخر الدین. (۱۴۱۶ق). **مجمع البحرين**. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- (۴۷) طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). **الاستبصار فیما اختلف من الاخبار**. بیروت: دارالاضواء.
- (۴۸) ----- (۱۴۱۰ق). **تهذیب الاحکام**. بیروت: دارالتعارف.
- (۴۹) طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ق). **الخلاف**. قم: جامعه المدرسین.
- (۵۰) ----- (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۵۱) عسقلانی، ابن حجر. (بی تا). **فتح الباری**. بیروت: دارالمعرفة.
- (۵۲) فاضل الآبی، الحسن بن أبی طالب الیوسفی. (۱۴۱۷ق). **کشف الرموز فی شرح مختصر النافع**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- (۵۳) فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۵۴) فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). **کتاب العین**. قم: نشر هجرت.
- (۵۵) فیومی، احمد بن محمد مقرئ. (بی تا). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**. قم: منشورات دار الرضی.
- (۵۶) قرطبی، ابن رشد. (۱۴۱۵ق). **بداية المجتهد و نهاية المقتصد**. بیروت: دارالفکر.
- (۵۷) قرطبی، محمد بن احمد الانصاری. (۱۴۰۵ق). **الجامع الاحکام القرآن**. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- (۵۸) قزوینی، ابی عبدالله محمد بن یزید. (۱۳۵۹ق). **سنن ابن ماجه**. تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- (۵۹) قفاری، ناصر بن عبدالعزیز. (۱۴۱۴ق). **أصول مذهب الشیعة الإمامیة الإثنی عشریة - عرض و نقد**. بی جا: بی تا.
- (۶۰) کاسانی ابوبکر بن مسعود. (۱۳۹۴ق). **بدايع الصنائع**. بیروت: دارالکتاب.
- (۶۱) کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ش). **الکافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- (۶۲) کیا الهراسی، علی بن محمد. (۱۴۰۵ق). **احکام القرآن**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۶۳) متقی هندی، علی بن حسام الدین. (۱۴۰۹ق). **کنز العمال**. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- (۶۴) مرتضی عاملی، جعفر. (۱۴۱۹ق). **الصحيح من سيرة النبي الاعظم (ص)**. بیروت: دارالسیره.
- (۶۵) مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۰ق). **المقنعه**. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- (۶۶) موسوی عاملی، سید محمد علی. (۱۴۱۰ق). **مدارک الأحکام فی شرح شرایع الإسلام**. قم: مؤسسه آل البيت.
- (۶۷) نجاشی، ابی العباس احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). **رجال نجاشی**. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- (۶۸) نجفی، محمد حسین. (۱۹۸۱م). **جواهر الکلام**. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

- ۶۹) نسائی، احمد بن علی. (۱۴۰۱ق). **سنن النسائی**. استانبول: بی-تا.
- ۷۰) نیشابوری، حاکم. (۱۴۰۰ق). **کنز الاعمال**. بیروت: دارالمعرفة.
- ۷۱) ----- (بی-تا). **مستدرک علی الصحیحین**. بیروت: دارالمعرفة.
- ۷۲) نیشابوری، مسلم بن الحجاج. (بی-تا). **صحیح مسلم**. بیروت: دار الفکر.
- ۷۳) واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ۷۴) واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). **کتاب المغازی**. تحقیق: مارسدن جونز. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

References

۱. The Holy Quran.
۲. Ibn Abi Shaibah, Hafiz Abdullah bin Muhammad. (No Date). Musannaf Ibn 'Abi Shaibah fi al-Ahadith wa al-Athar. (Muwatta' Malik). Beirut: Dar al-Fikr.
۳. Ibn al-Athir Jazari, Mubarak ibn Muhammad. (۱۴۱۰ AH). Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa al-Athar. Qom: Ismailian Press Institute.
۴. Ibn al-Athir, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Abdul Karim. (۱۳۸۵). Al-Kamil fi al-Tarikh. Beirut: Dar Sadir.
۵. ----- (۱۴۴۲). Usd al-Ghabah. Tehran: Al-Maktaba al-Islamiyah.
۶. Ibn Barraj, Abdulaziz bin Nahrir. (۱۴۰۶ AH). Al-Muhazzab. Qom: Al-Nahr al-Islami Institute.
۷. Ibn Taymiyyah al-Hanbali al-Dimashqi. (۱۴۰۶ AH). Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqz Kalam al-Shi'a al-Qadariyyah, Research by Muhammad Rashad Salim. Saudi Arabia: Al - Muhammad ibn Saud al-Islamiyah.
۸. Ibn Hanbal, Ahmad. (No Date). Musnad Ahmad. Beirut: Sadir.
۹. Ibn Zakaria, Abu al-Hussein, Ahmad ibn Faris. (۱۴۰۴ AH). Mujam Maqayis al-Lughah. Qom: Qom Seminary Islamic Tablighat Publications.
۱۰. Ibn Sa'ad, Muhammad ibn Sa'ad. (No Date). Al-Tabaqat al-Kubra. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۱۱. Ibn Asakir, Ali bin Hasan. (۱۳۷۹ AH). Tahzib Tarikh Dimash Al-Kabir. Beirut: Abdul Qadir Badran.
۱۲. Ibn Ali, Ahmad ibn al-Hussein. (No Date). Al-Sunan al-Kubra. Beirut: Dar al-Fikr.
۱۳. Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmad. (No Date). Al-Maghni. Beirut: Dar al-Hadith.
۱۴. Ibn Hisham, Abu Muhammad Abdul Malik. (No Date). Sirah al-Nabi. Beirut: Dar Al-Marifah.
۱۵. Ibn Arabi, Muhammad ibn Abdullah. (No Date). Ahkam al-Qur'an. Cairo: No Name.
۱۶. Abu Yusuf, Yaqoub bin Ibrahim. (۱۳۹۹ AH). Al-Kharaj. Beirut: Dar Al-Marifah.
۱۷. Abi Mansour, Mohammad bin Mahmoud Maturidi Samarkandi Hanafi. (۱۴۲۰ AH). Tafsir al-Qur'an al-Azim al-Musamma Tawilat Ahl al-Sunnah. Beirut: Al-Risalah Institute.
۱۸. Imam Khomeini, Ruhollah. (۱۴۰۹ AH). Tahrir al-Wasilah. Qom: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۱۹. Abu Fazil, Hassan ibn Abi Talib Yousefi. (۱۴۱۷ AH). Kash al-Romooz fi Sharh Mukhtasar al-Nafi. Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers.
۲۰. Agha Bozorg Tehrani, Mohammad Mohsen. (۱۴۰۳ AH). Al-Zaria ila Tasanif al-Shi'a. Qom: Ismailiyah.
۲۱. Alusi, Seyed Mahmoud. (۱۴۱۰ AH). Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۲۲. Bahrani, Sheikh Yusuf. (۱۴۱۰ AH). Al-Hadaiq al-Nazirah. Qom: Jami'ah Mudarresin Publications.
۲۳. Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (۱۴۱۰ AH). Sahih al-Bakhari. Beirut: Dar al-Fikr.
۲۴. Balaziri, Ahmad. (۱۳۹۸ AH). Futuh al-Buldan. Beirut: Dar al-Maktabah al-Ilmiyyah.

۲۵. Baihaqi, Ahmad bin al-Hussein bin Ali. (No Date). Al-Sunnan al-Kubra. Beirut: Dar al-Fikr.
۲۶. Tirmizi, Muhammad bin Isa bin Surah. (۱۴۰۳ AH). Sunan al-Tirmizi. Beirut: Dar al-Fikr.
۲۷. Jassas, Ahmad ibn Ali. (۱۴۱۵ AH). Ahkam Al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۲۸. Hur Amili, Muhammad ibn Hassan. (۱۴۱۴ AH). Wasa'il Al -Shi'a. Qom: Al al-Bayt Institute.
۲۹. Halabi, Abi al-Salah. (۱۴۱۰ AH). Al-Kafi fi al-Fiqh. Beirut: The Institute of Jurisprudence of Al-Shi'a and Dar al-Islamiyah.
۳۰. ----- (۱۴۰۷ AH). Nahj al-Haq wa Kashf al-Sidq. Qom: Dar al-Hijrah.
۳۱. Hilli, Hassan bin Yusuf. (۱۴۲۳ AH). Muntaha al-Matlab. Mashhad: Majma Buhuth al-Islamiyyah.
۳۲. ----- (۱۴۱۴ AH). Tazkirat al-Fuqaha. Qom: Al al-Bayt Institute.
۳۳. Rashid Rida, Muhammad. (No Date). Tafsir al-Qur'an al-Karim (Al-Manar). Beirut: Dar al-Fikr.
۳۴. Zamakhshari, Jarullah Mahmoud ibn Omar. (۲۰۰۶ AH). Tafsir al-Kashshaf Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi.
۳۵. Sijistani, Sulaiman ibn al-Ash'ath (۱۴۱۰ AH). Sunan Abi Dawood. Beirut: Dar al-Fikr.
۳۶. Sarakhsi, Mohammad bin Ahmad. (۱۴۰۳ AH). Shams al-Aimmah. Istanbul: Kitab Al-Mubsut.
۳۷. Siwari, Miqdad bin Abdullah. (No Date). Kanz al-Irfan. Research by Mohammad Bagher. Tehran: Al-Maktaba al-Razaviyah li Ihya al-Athar al-Jafariyah.
۳۸. Shafi'i, Mohammad Idris. (۱۴۱۲ AH). Ahkam al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۳۹. Sharif Morteza Mousavi, Ali bin Hussein. (۱۴۱۵ AH). Al-Intisar fi Infiradat al-Aimmah. Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers.
۴۰. Shahid Thani, Zeinuddin bin Ali bin Ahmad Amili. (۱۴۱۳ AH). Masalik al-Afham ila Tanqih Sharai al-Islam. Qom: Al-Maarif al-Islamiyyah.
۴۱. Sabuni, Muhammad Ali. (No Date). Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۴۲. Sahib ibn Abbad, Kafi al-Kufat, Ismail ibn Abbad. (۱۴۱۴ AH). Al-Muhit fi al-Lughah. Beirut: No Name.
۴۳. Tabataba'i, Mohammad Hossein. (۱۳۹۷ AH). Al -Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
۴۴. Tabarsi, Abu Ali al-Fadl bin Hasan. (۱۳۷۹ AH). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۴۵. Tabari, Mohammad bin Jarir. (No Date). Tafsir al-Tabari. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
۴۶. Turaifi, Fakhruddin (۱۴۱۶ AH). Majma al-Bahrain. Tehran: Mortazavi Bookstore.
۴۷. Tusi, Muhammad ibn Hasan. (۱۴۰۶ AH). Al-Istibsar fima ikhtalafa min al-Akhbar. Beirut: Dar al-Adwa.
۴۸. ----- (۱۴۱۰ AH). Tahzib al-Ahkam. Beirut: Dar al-Taaruf.
۴۹. Tusi, Muhammad ibn Hassan. (۱۴۱۵ AH). Al-Khilaf. Qom: Jamiat al-Mudarrisin.
۵۰. ----- (No Date). Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an. Introduction by Sheikh Agha Bozorg Tehrani and Research by Ahmad Qasir Amili. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۵۱. Asqalani, Ibn Hajar. (No Date). Fath al-Bari. Beirut: Dar Al-Marifah.
۵۲. Fazil Al-Abi, Al-Hassan ibn Abi Talib al-Yusufi. (۱۴۱۷ AH). Kashf al-Romooz fi Sharh Mukhtasar al-Nafi. Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers.
۵۳. Fakhr Al-Razi, Muhammad ibn Omar. (۱۴۲۰ AH). Mafatih al-Ghaib. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۵۴. Farahidi, Khalil bin Ahmad. (۱۴۱۰ AH). Al-Ain. Qom: Hijra Publishing.
۵۵. Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad Moghri. (No Date). Al-Misbah al-Munir fi Sharh al-Kabir li al-Rafii. Qom: Dar Al-Raziy.
۵۶. Qurtubi, Ibn Rushd. (۱۴۱۵ AH). Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid. Beirut: Dar al-Fikr.
۵۷. Qartubi, Muhammad ibn Ahmad al-Ansari. (۱۴۰۵ AH). Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Beirut: Al-Tarikh al-Arabi Institute.
۵۸. Qazwini, Abi Abdullah Muhammad ibn Yazid. (۱۳۵۹ AH). Sunan Ibn Maja. Research: Mohammad Fuad Abdulbaqi. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

۵۹. Qifari, Nasir bin Abdulaziz. (۱۴۱۴ AH). Usul Mazhab al-Shi'a al-Imamiyyah al-Ithnay Ashariyyah - Presentation and Criticism. No Place: No Name.
۶۰. Kasani, Abu Bakr bin Massoud. (۲۰۱۵ AH). Bada'i al-Sana'i. Beirut: Dar al-Kitab.
۶۱. Kulaini, Muhammad ibn Ya'qub. (۲۰۰۹). Al-Kafi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۶۲. Kia al-Harasi, Ali bin Mohammed. (۱۴۰۵ AH). Ahkam al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۶۳. Mottaghi Hindi, Ali bin Hussamaddin. (۱۴۰۹ AH). Kanz al-Ummal Beirut: Al-Risalah Institute.
۶۴. Murteza Amili, Ja'far. (۱۴۱۹ AH). Al-Sahih min Sirat al-Nabi al-Azam. Beirut: Dar al-Sirah.
۶۵. Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (۱۴۱۰ AH). Al-Muqniah. Qom: Sheikh Mufid Millennium International Congress.
۶۶. Mousavi Amili, Seyyed Mohammad Ali. (۱۴۱۰ AH). Madarik al-Ahkkam fi Shara'i al-Islam. Qom: Al al-Bayt Institute.
۶۷. Najashi, Abi al-Abbas Ahmad bin Ali. (۱۴۱۶ AH). Rijal Najashi. Qom: Jamiat al-Mudarrisin Publications.
۶۸. Najafi, Mohammad Hussein. (۱۹۸۱). Jawahir al-Kalam. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۶۹. Nisa'i, Ahmad bin Ali. (۱۴۰۱ AH). Sunan al-Nisa'i. Istanbul: No Name.
۷۰. Neyshaburi, Muslim bin Hajjaj. (۱۴۰۰ AH). Kanz al-Ummal. Beirut: Dar al-Marifah.
۷۱. ----- (No Date). Mustadrak al al-Sahihain. Beirut: Dar al-Marifah.
۷۲. Neyshaburi, Muslim bin Hajjaj. (۱۴۰۰ AH). Sahih Muslim. Beirut: Dar al-Fikr.
۷۳. Wasiti, Zubidi, Hanafi, Muhibbuddin, Seyyed Mohammad Morteza Hosseini. (۱۴۱۴ AH). Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus. Beirut: Dar al-Fikr for publishing and distributing.
۷۴. Waqidi, Muhammad ibn Omar. (۱۴۰۹ AH). Kitab Al-Maghazi. Research: Marsden Jones. Beirut: The Institute of Al-Alami Press.



Redefining the origin of the doubt, as an epistemic basis for facing and confronting it

Faranak Bahmani ^۱

Saeed Bahmani ^۲

Abstract

If the origin and grounds of the emergence and formation of the doubt among the members of the society are explained and removed, the doubt-casters will not succeed in their strategies to destroy the original identity and beliefs of the society. Therefore, explaining the origin of the doubt, its acceptance and cast helps the society to prevent the initial development and formation of the doubt, its growth and spread. If the doubt is published, it also helps the society to take action to face it correctly. The present research has been carried out with the aim of knowing the origin of doubt, its acceptance and cast as a necessary epistemic basis in facing doubt and resolving it, through a descriptive-analytical method. According to the nature of the research and the type of attitude towards the subject, for inference and analysis, data and information have been collected by documentary method. Therefore, as proof, it has redefined their origin in the light of the authentic Islamic culture. The findings indicate that doubts are rooted in the human spiritual abilities. Although many external factors play a role in the formation and acceptance of doubt; but what makes a doubt acceptable is the inner origin of doubt in humans. Therefore, in order to face doubts, three basic components are needed: analysis of the existential causes of the doubt, analysis of proven causes of the doubt and casting it, and explanation of the identity of doubt-casters and their goals to sustenance the wisdom of the addressees in order not to accept the doubt.

Keywords: Internal Origin, External Origin, Accepting Doubt, Casting Doubt.

^۱ Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Yasouj University, Iran (Responsible Author). | fbahmani@mail.yu.ac.ir

^۲ Assistant Professor, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom; Iran | s.bahmani@isca.ac.ir



بازتقریر خاستگاه شبهه به مثابه مبنای معرفتی مواجهه و مقابله با آن

فرانک بهمنی^۱

سعید بهمنی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۷

چکیده

چنانچه خاستگاه و زمینه‌های پیدایش و شکل‌گیری شبهه در افراد جامعه تبیین گردد و از بین برود، شبهه افکنان در راهبردهای خود برای اضمحلال هویت و اعتقادات اصیل جامعه موفق نخواهند شد؛ بنابراین تبیین خاستگاه شبهه، شبهه‌پذیری و شبهه‌افکنی به جامعه کمک می‌کند، تا از تکوین ابتدایی و شکل‌گیری شبهه، رشد و انتشار آن، جلوگیری شود. در صورت نشر شبهه نیز به جامعه کمک می‌کند تا گام اول مواجهه با آن را به درستی بردارد. پژوهش حاضر با هدف شناخت خاستگاه شبهه، شبهه‌پذیری و شبهه‌افکنی به مثابه مبنای معرفتی لازم در مواجهه با شبهه و رفع آن، به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است. با توجه به ماهیت پژوهش و نوع نگرش به موضوع، برای استنباط و تحلیل، جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات به روش اسنادی صورت پذیرفته است. بدین جهت در مقام اثبات، به بازتقریر خاستگاه آنها در فرهنگ اصیل اسلام پرداخته است. یافته‌ها بیانگر این است که شبهات، ریشه در ملکات نفسانی انسان دارند؛ اگر چه عوامل بیرونی متعددی در تکوین و پذیرش شبهه نقش دارد؛ لکن آنچه شبهه‌پذیری را ممکن می‌سازد خاستگاه درونی شبهه در انسان است؛ بنابراین برای مواجهه با شبهات سه مؤلفه اساسی: تحلیل علل وجودی شبهه‌پذیری، تحلیل علل ثبوتی ایجاد شبهه و شبهه‌افکنی و تبیین عناصر شبهه‌پرداز و اهداف آنان برای پشتیبانی خرد مخاطبان در جهت عدم پذیرش شبهه مورد نیاز است.

واژه‌های کلیدی: خاستگاه درونی، خاستگاه بیرونی، شبهه‌پذیری، شبهه‌افکنی.

^۱ . استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یاسوج، ایران (نویسنده مسئول) | fbahmani@mail.yu.ac.ir

^۲ . استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم؛ ایران | s.bahmani@isca.ac.ir

مقدمه

شبهات وارده بر اعتقادات در طول تاریخ، سابقه‌ای دیرینه دارند، شاید بتوان گفت آغاز شبهه‌پذیری و شبهه‌افکنی مقارن با خلقت انسان و فرایند تفکر بشر است. عصر نوین، عصر گفتگوی تمدن‌ها و تعامل با افکار متضاد توسط نیروی استدلال و اندیشه است. فضای آزاد علمی، به‌دور از تعصب‌های خودمحرانه سبب شده است جریان‌های نقادی و شکاکیت بیش از هر زمان دیگر مجال ظهور بیابند.

جوامع اسلامی بر اساس باورها و اعتقادات اصیل، استثمار پذیر نیستند، بدین جهت افراد و گروه‌هایی که منافع خویش را در استثمار می‌بینند، در پی اضمحلال اعتقادات و اصول اسلامی ملتها هستند. شبهه‌افکنی و ایجاد تشکیک در مبانی و احکام عملی اسلام، از مهمترین حلقه‌های عملیاتی آنان برای انحراف جامعه اسلامی از صراط مستقیم و افتادن در ورطه گناهان بی‌پایان با توجهات است. امام علی (ع) فرمودند: «پرهیزید از افتادن در شبهات و آزمندی به شهوات؛ زیرا این دو امر، تو را به افتادن در حرام و ارتکاب بسیاری از گناهان می‌کشاند» (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۱۴).

ایجاد و انتشار شبهه و پذیرش آن، معضلات و مشکلاتی را برای نسل حاضر، در عرصه اندیشه دینی و التزام عملی به قوانین شریعت ایجاد نموده است (بهمنی، ۱۴۰۰: ۲۳-۴۲). بیان نادرست، ناقص یا مبهم حقایق، بی‌توجهی به اقتضائات زمانی و مکانی و گفتن مسائل بدون در نظر گرفتن سطح دانش، فرهنگ و سن مخاطب از جمله عوامل بیرونی ایجاد شبهه است که در صورت مهیا بودن زمینه‌های وجودی و درونی، اعتقادات و باورهای سلیم انسان را در معرض آسیب نظری قرار داده، انحرافات فکری در فرد آغاز می‌گردد؛ ایجاد کردن شبهه به منزله‌ی به وجود آمدن نوعی جراحت و ناهنجاری در اذهان، نسبت به ادراک حقیقت است؛ زیرا هرگاه جراحتی در پیکره‌ی اندیشه‌ای انسان پدید آید زمینه، برای دردها و رنج‌های روحی جبران‌ناپذیر دیگر فراهم می‌شود. امام علی (ع) دقیقاً به ماهیت پوشاندگی شبهه و تأثیر آن بر کاهش دید فهم اشاره نموده‌اند: «فاحذر الشبهة و اشغالها علی لبسها؛ فإن الفتنة طالما أغدفت جلابها، و أغشت الإبصار ظلمتها»؛ «از شبهه و اشتباه افکنی‌های آن پرهیز؛ زیرا دیر زمانی است که فتنه، پرده‌های سیاه خود را گسترده و تاریکی آن، دیدگان را فرو پوشانده

است (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۵۶؛ محمدی ری شهری، ۱۳۷۸، ج ۵: ۴۶۸) از این رو، ضروری است علاوه بر تبیین دقیق مبانی شبهه‌گران، خاستگاه شبهه و شبهه‌پذیری نیز معلوم گردد. با یافتن عوامل و زمینه‌های ایجاد شبهه و شبهه‌پذیری می‌توان علاوه بر دفاع با ارائه گزاره‌های شناختی و استدلالی، بنیاد شبهه‌پذیری و طرق گسترش شبهه را متزلزل و فرو ریخت و گام موثری در پیشگیری از ابتلا به شبهات انحرافی برداشت. نکته کلیدی دیگر این است که فرد مبتلا به شبهه اعم از شبهه‌گر یا حامل شبهه که در اثر غفلت یا فقر شناختی دچار چنین معضلی شده است، در موقعیتی است که باورها و حقایق را آماج آسیب نظری قرار داده و آنها را مخدوش می‌کند. طرد این افراد نه تنها رافع مشکل نیست بلکه موجب ایجاد جبهه مخالف خواهد گردید؛ بنابراین تأکید بر این است که سامان دادن تعاملی سازنده و مؤثر با آنان همان قدر ضرورت دارد که تدارک پاسخ‌های استدلالی و علمی. تعامل با فرد دارای شبهه به مثابه‌ی تعامل پزشکی با بیمار است. پزشک بیمار دارای بیماری سرایت‌کننده شبهه؛ پزشکی دوار است که به درمان ذهن حیرت‌زا یا حیرت‌زده‌ی بیمار اقدام می‌کند و کسی که با هدف درمانگری نظری و سالم‌سازی حیطه‌ی شناختی مبتلایان به شبهه، به تعامل با آنان می‌پردازد، مسلماً نیازمند فهم و کشف منشاء بیماری و شبهه است.

پیشینه

درباره شبهه‌شناسی و مواجهه با آن مقالات متعددی نوشته شده، برای نمونه پایان‌نامه جمیله حسین پوردوکش با عنوان «روش‌شناسی شبهه در قرآن»، با بهره‌گیری از نص صریح قرآن ضمن بررسی مفهوم شبهه و بسترهای بروز آن، به شیوه‌های شبهه‌افکنی در قرآن پرداخته تا با شناخت هر چه بهتر این شیوه‌ها، راهکارهای مناسبی جهت مقابله با آنان اتخاذ گردد. کتاب «شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات»، اثر علی اصغر رضوانی، در موضوع شیعه و پاسخ به شبهاتی که به این مذهب می‌شود، تألیف شده است. در هر قسمت از کتاب، پس از بحث در مورد عنوان، سعی کرده به شبهه‌هایی که پیرامون آن موضوع مطرح شده‌اند، پاسخ دهد. کتاب «روش‌شناسی علم کلام» رضا برنجکار، نیز به شبهه و نحوه پاسخگویی به آن پرداخته است.

کیوان احسانی و سیدمجید نبوی در مقاله ارزشمند خود، «کتاب شناسی پاسخ به شبهات قرآنی» به شناخت منابعی که به شبهات قرآنی پاسخ داده‌اند؛ پرداخته است. شناخت این منابع مسلماً برای محققانی که در حوزه شبهات فعالیت می‌کنند ضروری و مهم است. کتاب‌ها در موضوعاتی چون: روش شناسی پاسخ به شبهات، پاسخ به شبهات و اشکالات مستشرقان و دائره‌المعارف لایدن، پاسخ به شبهات و اشکالات نواندیشان و پاسخ به اشکالات پیرامون وحی و غیره هستند؛ لکن هیچ‌یک از کتاب‌ها و مقالات حاضر به شناسایی خاستگاه شبهه به مثابه مبنای معرفتی مواجهه و مقابله با شبهه نپرداخته‌اند.

مفهومی شناسی

۱-۱. شبیه

شبهه از «شبه» گرفته شده و هنگامی به کار می‌رود که میان دو امر شباهت عینی یا معنوی باشد به گونه‌ای که تمایز دقیق آن دو مشخص نباشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴۴۳؛ غزالی، ۱۳۵۱، ج ۲: ۲۱۴). ابن منظور شبهه را همان التباس می‌داند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳: ۵۰۴) بدین صورت که بر قامت باطل لباس حق پوشانده شده است. مولای متقیان حضرت علی (ع) نیز فرموده‌اند: «و إِمَّا سِئِمَتْ الشَّبَهَةُ شَبَهًا لِأَنَّهَا تَشْبَهُ الْحَقَّ»؛ شبهه را شبهه نام نهادند، بدین جهت که شبیه حق است (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق: ۸۲). در قرآن کریم نیز به این شباهت اشاره شده است: «و آخر متشابهات» (آل عمران/۷) یا فرموده است: «تشابهت قلوبهم» یعنی از جهت گمراهی و ضلالت قلب‌های آن‌ها مشابه یکدیگر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۲۵۴).

شبهه از ترکیب حق و باطل ایجاد می‌شود و به مثابه نمودی معرفت شناسانه وارد سامانه معرفتی افراد می‌شود و اعتقادات و باورهای آنان را دچار آسیب و خدشه می‌کند، خواه شبهه از سوی شبهه‌گران با هدف مخدوش ساختن اعتقادات و ارزش‌ها صادر گردد و خواه به وسیله واسطه‌هایی نقل شود که خود در شکل‌دهی آن نقشی نداشته‌اند و مقصودشان پرسشگری است (بقره/۱۱۸؛ نساء/۱۵۷). برخی از فقیهان توریه را به همین جهت که موجب خلط حق و باطل می‌گردد، نوعی شبهه می‌دانند و حکم به عدم جواز آن داده‌اند. (فاضل یگانه، ۱۴۰۱: ۱۳۲۳) به طور خلاصه ویژگی‌های شبیه را می‌توان اینچنین برشمرد:

۱. شبهه، تشخیص افراد یا جوامع را در شناخت و تفکیک حق از باطل دچار مشکل می‌کند؛
 ۲. شبهه، موجب تردید و تزلزل در اندیشه یا رفتار فرد و جامعه می‌شود؛
 ۳. شبهه، سبب غفلت از حق، اختفای واقعیات و انحراف افکار عمومی از حقیقت می‌گردد؛
 ۴. شبهه بستری مناسب برای بروز و ظهور ناهنجاری‌های اجتماعی و هرج و مرج و ناامنی در جامعه است (علیزاده موسوی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۲۲۰-۲۲۲)؛
 ۵. شبهه با پاسخ منطقی پایان نمی‌یابد، برای تخریب عقاید است و قصد تفهیم ندارد؛ از این رو همواره در صدد بیان، در قالبی جدید و عوام پسند است بدون آنکه دلیل منطقی برای اثبات نظر خود داشته باشد (علیزاده موسوی، ۱۳۹۵: ۱۹) کتاب آیات شیطانی سلمان رشدی یکی از این نمونه‌ها است.
- با توجه به آنچه گذشت، شبهه معمولاً در فضایی بیشترین رشد را دارد که پاسخگو ندارد و اگر پاسخگویی باشد فضا به گونه‌ای است که به آن توجه نمی‌شود، مانند پیام رسان‌های فضای مجازی؛ از این رو، وجود شبهه نه تنها نشان رشد و تحول مثبت اجتماعی و فکری نیست؛ بلکه با انگیزه پنهان کردن حق و وارونگی واقعیت صورت می‌پذیرد تا اندیشه‌ها و اعتقادات را به فساد بکشاند.

۲-۱. تفاوت شبهه و شک

تحلیل تفاوت و افتراق میان شبهه و شک، دارای اهمیت ویژه است؛ زیرا یکی منتهی به یقین و دیگری منتهی به تردید و تزلزل می‌گردد. شک و شبهه ارتباط معنایی دارند لکن مساوق هم نیستند و در برخی موارد مابین نیز هستند. معنای اصلی شک در لغت تداخل است (ابن فارس، ۱۳۸۷: ۵۰۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۰۵). لغت پژوهان شک را نقطه مقابل یقین می‌دانند و بر همین مبنا آن را معنا کرده‌اند. ابن فارس می‌نویسد: «حالت شک هنگامی است که دو چیز بر انسان وارد شود و او در میان آن دو مردد است و یقین ندارد» (ابن فارس، ۱۳۸۷: ۵۰۲) بدین ترتیب شک حالتی در درون و روان انسان است که موجب عدم یقین در وی

می‌گردد؛ لکن شبهه به معنای تشابه میان دو یا چند چیز در نفس الامر است؛ اگر چه همراه با ایجاد حالت عدم تمیز در انسان است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۹۱).

یکی از عوامل ایجاد شک می‌تواند وجود شبهه باشد، هنگامی که شخص در مواجهه با شبهه به دلیل ناتوانی ثبوتی یا اثباتی، قادر به پاسخگویی نباشد؛ چنانچه به پردازش شک خود اقدام کند و پاسخ مستدل آن را بیابد، شک رفع می‌گردد؛ لکن اگر فرد به پاسخ منطقی دست نیابد، شک وی تبدیل به شبهه می‌شود. پرسش در حالت شک با هدف کسب دانایی بسیار مفید است: «السؤال: استدعاء معرفة، أو ما يؤدي إلى المعرفة»؛ سؤال درخواست معرفت (شناخت) یا چیزی است که منجر به شناخت می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۲۲۴) لکن به کار بردن جملات استفهامی برای انکار ابطالی، انکار توییخی، تسویه، تقریر، تهکم، تعجب، أمر و استبطاء که صرفاً سؤال نیستند و در آنها پیام‌هایی ارائه می‌شود، می‌تواند کارکرد شبهه‌گرایانه یا پاسخ به شبهه را دربر داشته باشد.

برخی معتقدند افتراق دیگر شک و شبهه، آن است که بروز شک اغلب غیر اختیاری است؛ اما شبهه‌پذیری یا شبهه‌افکنی امری اختیاری است که با ارائه استدلال‌های نادرست به منظور حق جلوه دادن باطل و بالعکس صورت می‌گیرد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۹۳) در روایت امام علی (ع) نیز شک و شبهه، قسیم یکدیگر قرار گرفته‌اند: «بئى الكفر على اربع دعائم: الفسق والغلو والشك والشبهة...» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۹۳).

در نهایت می‌توان گفت شک در صورتی که با پرسش همراه گردد و مراد از پرسش توسعه‌ی درک حقیقت باشد، منتهی به شبهه نمی‌گردد. رابطه مفهوم سؤال، شبهه و شک، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا همه شبهات در قالب خبری نیستند و برخی قالب سؤالی دارند. پرسش‌ها نیز همیشه همراه شک یا دربردارنده‌ی شبهه نیستند.

نکته قابل توجه این است که میان دانش، پرسش، شک و شبهه ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. افرادی که بیشتر می‌دانند، بهتر می‌پرسند. (غروی نائینی و ابیضی شلمانی، ۱۳۸۷: ۸۸) و با دانش بیشتر قادرند، دقیق‌تر شبهات را سامان داده و پاسخ دهند.

۳-۱. شبهه‌گر

القاء کننده شبهه، فردی که پیام خود را از طریق ترکیب حق و باطل به مخاطب

می‌رساند تا حقیقت یا واقعیت را در مقام اثبات در ذهن مخاطب مخدوش سازد (سعید بهمنی، ۱۳۹۴: ۲۸)؛ «فَأَمَّا الذِّمِّيُّ فَيُزَيِّغُ قُلُوبَهُمْ زِينَةَ فِتْنَتِهِمْ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ بِلَاءِ آلِ عِمْرَانَ (۷/۳) کسانی که انحراف از حق به سوی باطل دارند، به دنبال متشابهات قرآن هستند برای فتنه‌انگیزی و گمراه کردن مردم (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ج ۱: ۲۶۴).

۴-۱. شبهه‌پذیر

اشخاصی که به دلیل محدودیت در فهم یا فقر شناختی و علمی، قدرت تمیز حق از باطل را ندارند، شبهات بر نفس آنان تأثیر جدی دارد (سعید بهمنی، ۱۳۹۴: ۲۸). یکی از شیوه‌های راهبردی شبهه‌گران در طول تاریخ، «شبهه‌سازی» و «شبهه افکنی» با استفاده از جهل و سطحی‌نگری مردم بوده است. مشرکان عصر پیامبر (ص) به مردم می‌گفتند، محمد مجنون است، با اجنه در ارتباط است و آیات را از آنها فرامی‌گیرد. برای القاء این مطلب که قرآن وحی الهی نیست و القائنات شیطانی است! قرآن با معرفت‌افزایی در صدد پاسخ به شبهات موهوم آنان است، پس می‌فرماید: «وَمَا تَرْبُّوهُ إِلَّا بِرَبِّهِ؛ وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَتِفِعُونَ؛ إِيَّاهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمِعْزُولُونَ» (شعراء/ ۲۱۰-۲۱۲-۱۹۲).

دشمنان در عصر امیر مؤمنان (ع) و امامان معصوم (ع) توانستند با مخفی نگاه داشتن حق و ترویج اطلاعات نادرست، بسیاری از مردم را نسبت به آن بزرگواران دچار شبهه نمایند. شبهه‌پذیری مردم نیز موجبات انزوا و شهادت آن بزرگواران را فراهم آورد درحالی که وجودشان، لطف الهی و منشاء نزول نعمات برای مردمان بود.

۲. خاستگاه‌های درونی شبهه و شبهه‌پذیری (علل وجودی شبهه)

به نظر می‌رسد که شبهه‌خاستگاهی بیرونی دارد و همیشه عواملی با اهداف و اغراض پلید دست اندر کار ایجاد شبهه‌اند، درحالی که مستندات دینی بیانگر این حقیقت است که شبهه‌سازی و شبهه‌پذیری در گام نخست مبتنی بر ویژگی‌های وجودی افراد است. شبهات، بد فهمی‌هایی هستند که یا تبدیل به عقایدی شده‌اند که با ذهن و روح انسان‌ها در ارتباطند و زمینه انحراف از معیار و صراط مستقیم را فراهم می‌آورند یا تبدیل به شک شده و آرامش و آسایش را از فرد سلب می‌کنند.

حضرت علی (ع) در کلامی جامع، به خاستگاه‌های درونی شبهه اشاره می‌کنند: «و

الشَّيْبَةُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ إِعْجَابُ مَا لَيْسَ بِمِثْلِهِ وَ تَسْوِيلُ النَّفْسِ وَ يَأْوِلُ الْعُوجُ وَ لَيْسَ الْحَقُّ بِالْبَاطِلِ وَ ذَلِكَ
 هُنَّ الزُّبُنَةُ تَصْدِفُ عَنِ الْبَيِّنَةِ وَ أَنْ تَسْوِيلُ النَّفْسِ يَتَّجِمُ عَلَى الْبُهْمَةِ وَ أَنَّ الْعُوجَ يَمْتَلِئُ بِصَاحِبِهِ مِمَّا
 عَظَّمَا وَ أَنَّ اللَّيْسَ ظِلْمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ فَذَلِكَ الْكُفْرُ وَ دَعَائِمُهُ وَ شَعْبُهُ»؛ و شبهه چهار شعبه
 دارد، شیفتگی نسبت به دنیا، توجیه و زیباسازی گناه توسط نفس، تاویل گرایي و توجیه گرائي
 درباره کجی‌ها و بدی‌ها، پوشانیدن لباس حق بر باطل و این برای آنست که زینت گرایي
 (دنیاطلبی) انسان را از دلیل گرایي باز می‌دارد و تسویل النفس موجب فرو رفتن در شهوات
 می‌گردد و عوج گرایي، صاحب خود را به انحراف بزرگی بکشاند و آمیختن حق با باطل
 تاریکی‌هایی است که روی هم انباشته می‌شود. اینست کفر و ستون‌ها و شعبه‌های آن
 (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴: ۱۰۷) روایت چهار خاستگاه شبهه را بیان می‌کند. گرچه هر کدام از این
 خاستگاه‌ها وابسته به نفس و اراده انسان است؛ اما سه خاستگاه اول ارتباط موثرتری با نفس
 انسان دارند و نقش نفس مسوله را به خوبی تبیین می‌نمایند.

۱-۲. دنیازدگی

منظور از دنیازدگی، علاقه و التذاذ از دنیا به جهت خواهش نفس است، نه برای استیفاء
 آن، جهت کسب عزت دنیا و آخرت. این گونه علاقه، منجر به وابستگی می‌گردد و منشأ
 بسیاری از صفات خبیثه از جمله شبهه‌سازی و شبهه‌پذیری است (نراقی، ۱۳۸۸: ۳۲۰). شبهه‌ی
 قارون نمونه روشنی از شبهه، ناشی از دنیازدگی است. قارون با داشتن ثروت بسیار، گمان
 می‌کرد که تنها فاعل و علت کسب این ثروت، فقط خودش است؛ لذا توحید افعالی خداوند
 را انکار کرد و مدعی شد آنچه به دست آورده دستاورد علم و آگاهی اوست (مکارم
 شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۷۲). شبهه اول قارون، اخذ ما بالعرض به جای ما بالذات بود. قارون با
 این شبهه، اقدام به نمایشی با شکوه از اموال خود نمود: «فَجَرَحَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ» (قصص ۲۸-
 ۷۹) تفاخر با اموال، که تقریباً به صورت یک جنون عمومی در همه ثروتمندان مغرور وجود
 دارد و مردم ساده‌بین را در حیرت فرو برد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۷۳). این نمایش،
 برخی مردم ظاهرین را که آرزومند زندگی دنیایی بودند تحت تأثیر قرار داد؛ بنابراین کسانی
 که طالب دنیا بودند شبهه در وجودشان جان گرفت. شبهه‌ای مبنی بر اینکه خداوند هر کس

را دوست بدارد به او ثروت می‌بخشد؛ پس داشته و دارایی قارون را تمنا کردند: «قال الذی بریدون الحیة الدینیا لایتم لنا مثل ما اوی قارون إنه لذو حظ عظم» (قصص/۲۸-۷۹). نتیجه دنیاطلبی افراطی این است که فرد دنیازده از منظر انکار و تردید به گزاره‌هایی دینی مشتمل بر بی‌توجهی به دنیا می‌نگرد، بنابراین به راحتی پذیرای شبهات مشتمل بر هر نوع طرد دنیا می‌گردد. امام علی (ع) نیز اولین واقعیت ابتلا به شبهه را دنیازدگی برشمرده و فرموده‌اند: «إعجاب بالزینة، و تسوئیل النفس، و یاول العوج، و لبس الحقی بالباطل»؛ شبهه چهار شاخه دارد؛ دل باختن در برابر آراستگی، وسوسه نفس، توجیه کردن کجی‌ها، و آمیختن حق به باطل» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴: ۱۰۷).

نکته قابل تأملی در این باب از امام خمینی (ره) در کتاب شریف اربعین حدیث وجود دارد، مبنی بر اینکه چگونه دنیاطلبی می‌تواند گرایش فطری انسان به کمال را با شبهه همراه کند. امام فرمودند، کسی که جمال دنیا در چشمش زینت یافته است چون توجه فطری و عشق ذاتی، متعلق به کمال مطلق است و سایر تعلقات عرضی است؛ برای این شخص خطا در تطبیق رخ می‌دهد؛ بنابراین هر قدر از مال و ثروت دنیا بیشتر کسب می‌کند یا در اختیار داشته باشد، اشتیاقش به دنیا بیشتر می‌گردد و این اشتیاق مفرط خاستگاه شبهات بسیار دیگری می‌گردد. از جمله برخی از این افراد هنگام مرگ با این شبهه که خداوند باعث جدایی آنان از دنیا و ثروتشان است نسبت به خداوند، خشمگین هستند: «وجاءت سكرة الموت بالحق ذلک ما کنت منه یحسد» (ق/۱۹)؛ در سكرات مرگ حقیقت برای او مکشوف می‌شود، حقیقتی که از آن می‌گریخت پس نسبت به خداوند مهربان دشمنی می‌ورزد که با مرگ، وی را از دنیای محبوبش جدا می‌سازد. (خمینی ره، ۱۳۷۱: ۱۲۷-۱۲۴) به همین دلیل شبهه ممکن است از علل کفر گردد (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴: ۱۰۷).

۲-۲. نفس مسوله

دانشمندان علم اخلاق در بیان انواع نفس به دو نفس مسوله و اماره اشاره نموده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۶) که آدمی را به انحراف از مسیر حق سوق می‌دهند. نفس مسوله متفاوت از نفس اماره است، انسان نفس اماره را تا حدودی می‌شناسد. نفس اماره، انسان را امر به گناه می‌کند، به‌همین جهت انسان چون می‌داند آنچه را مرتکب شده گناه است؛ مادامی

که از کسوت انسانی خارج نشده باشد یا توبه می‌کند یا در اندیشه توبه است؛ اما نفس مسوله با ایجاد شبهه انسان را مبتلا به گناه می‌کند، بدین ترتیب که از ابتدا انسان را به زشتی و گناه امر نمی‌کند؛ بلکه به زشتی‌ها جامعه زیبایی می‌دهد (لبس الحقی بالباطل) و زمینه را برای انحراف به باطل فراهم می‌سازد.

واژه «تسویل» مصدر «سول» به معنای جلوه دادن چیزی است که نفس آدمی بر آن حریص است، به گونه‌ای که نه تنها زشتی‌اش پوشیده گردد؛ بلکه زیبا به نظر رسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۳۷) ابن منظور نیز تسویل را به معنی تزئین دانسته «سولت له نفسه کذا، زینته له» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱: ۳۵۰) نفس او چیزی را برایش تسویل نمود؛ یعنی آن چیز را برایش زیبا جلوه داد: «التسویل: محسب الی-ء و یرینه و یحیه الی الإنسان لیفعله أو یقوله» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱: ۳۵۰)؛ بنابراین، تسویل به معنای زیبا جلوه دادن زشتی‌ها است که البته با نوعی شبهه و فریب همراه است. این نوع شبهه، شبهه‌ای است که به واسطه «لبس الحقی بالباطل» طبق بیان مولا ایجاد می‌شود (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴: ۱۰۷).

نفس مسوله هر فرد، خصوصیات روانی وی را شناسایی می‌کند و می‌داند مطلوب نزد هر فرد چیست. پس درمی‌یابد که هر فردی را از چه راهی باید به دام اندازد، نفس مسوله با این اطلاعات، بدی‌ها و کژی‌ها را با لباسی که مطلوب هر شخص است می‌پوشاند و تمام پلیدی‌ها را زیر آن لباس پنهان می‌کند؛ بنابراین امر بر فرد مشتبه شده و زشتی را زیبایی و پلیدی را پاکی می‌پندارد، در این مرحله شبهه شکل می‌گیرد و شخص بدون توجه به آن، به راحتی خطا می‌کند و با این گمان که فعل و فکرش صحیح است در صدد اصلاح و جبران نیز نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۸) تصمیم برادران یوسف مبنی بر انداختن او به چاه، این قسم از شبهه بود. کشتن یوسف در نزدشان نادرست بود اما انداختن او در چاه را حق خود دانسته و

صحیح برمی‌شمردند: «قال قائل مهم لا تقتلوا یوسف وألقوه فی غیابت الحی یلتقطه بعض السیارة إن کنتم فاعیس» (یوسف/۱۰) حضرت یعقوب (ع) هم به آنان فرمود: «... قال بل سولت لکم أنفسکم أمرا..» (یوسف/۱۸) نفس مسوله (شما را مبتلا به این شبهه کرد که) به چاه انداختن برادران رفتار صحیح است.

سامری نیز در پاسخ به حضرت موسی (ع) برای ترویج گوساله پرستی در سوره طه آیه

۹۶ اعتراف می کند که نفسش با تزئین گناه موجب شده دچار شبهه گردد و گوساله پرستی را جایگزین اعتقاد توحیدی نماید.

خداوند متعال می فرماید: «الذمی ضل سبوعاً فی الحیاة الدنیا وهم یحسبون أنهم یحسبون صنیعاً» (کهف/۱۰۴)؛ (زیانکارترین مردم) آن‌ها هستند که (عمر و) سعی شان در راه دنیای فانی تباہ گردید و به خیال باطل می پنداشتند که نیکوکاری می کنند. خیال باطل همان شبهه ذهنی است که جایگزین حقیقت شده است؛ از این رو، مرتکب خطا بودند ولی می پنداشتند فعلشان صحیح است.

شناسایی نفس مسوله و نجات از تسویل آن آسان نیست. تشخیص این مسئله که در انجام هر امری اعم از افکار، گفتار و رفتار، حسن فعل و فاعلی در کنار هم جمع شده باشد، قدری دقیق است و نیاز به توجه دائمی دارد؛ حتی ممکن است فرد برای گریز از عذاب وجدان، خواسته یا ناخواسته، افعال و اعمال خود را اگرچه در دایره گناه باشد، توجیه کند و دچار شبهه گردد، آنچه را حق نیست حق و آنچه را باطل است حق پندارد (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۸-۱۱).

۳-۲. انحراف قلبی

همان گونه که در معنای لغوی شبهه آمد، آنچه حقیقت آن مشتبه و تشخیصش دشوار باشد؛ شبهه نامیده می شود، بنا بر فرموده قرآن افراد منحرف، حقایقی را که فهم آن، دقت و تأمل لازم دارد انتخاب کرده و در غیر معنای اصلی بکار می برند تا در فهم قرآن شبهه ایجاد کنند. قرآن به این واقعیت اشاره کرده و فرموده است: «او است خدایی که قرآن را بر تو نازل کرد، برخی از آن آیات محکم است و برخی دیگر متشابه است، و آنان که در دلشان انحراف و گرایش به بدی است به دنبال آیات متشابه می روند تا با تأویل کردن آن، در دین راه شبهه و فتنه گری پدید آرند، در صورتی که تأویل آن را کسی جز خداوند و اهل دانش نمی دانند؛ گویند: ما به همه کتاب گرویدیم که از جانب پروردگار ما آمده، و به این (دانش) تنها خردمندان آگاهند» (آل عمران/۷) و در آیه دیگری در معرفی این افراد آمده است «فی قلوبهم

مرض فزادهم الله مرضاً و لهم عذاب أليم بما كانوا یکنذبون؛ و إذا قتل لهم لا تفسدوا فی الارض قالوا ایما یجن مصیحون؛ ألا لهم هم الیفسدون و لکن لا یسعون» (بقره/۱۰-۱۴)؛ در دل آنان بی‌ماری است،

پس خداوند بر بیماری‌شان افزود، و برای آنان در برابر آنچه همواره دروغ می‌گفتند، عذاب‌ی دردناک است و چون به آنان گویند: در زمین فساد نکنید، می‌گویند: فقط ما اصلاح‌گر هستیم. آگاه باشید! یقیناً خود آنان فساد کردند؛ ولی درک نمی‌کنند. سخن‌امیرالمؤمنین (ع) نیز این واقعیت را تبیین می‌نماید: «و اجذروا الشبهة فإيها وضعت للفتنه»؛ از شبهه دوری کنید؛ زیرا شبهه به قصد فتنه و گمراه‌سازی ساخته شده است (حرانی، ۱۳۶۳: ۱۵۵).

نمونه دیگری از شبهه‌گری بیماردلان ایجاد شبهه برای انکار معاد است تا بی‌دغدغه

گناه کنند و کسی آنها را مؤاخذ نکند: «أَيَسِبُّ الْإِنْسَانُ أَنْ يَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَدْ سَأَلْنَا عَلَىٰ أَنْ نَسُوِيَ بِنَانِهِ * بَلَىٰ نَسُوِيَ الْإِنْسَانَ لِمَنْ يَجْعَرُ أَمَامَهُ» (قیامت/۳-۵)؛ آیا انسان می‌پندارد که ما دیگر ابداً استخوانهای (پوسیده) او را باز جمع نمی‌کنیم؟ آری ما قادریم که سرانگشتان او را هم درست کنیم. بلکه انسان می‌خواهد مادام‌العمر گناه کن. این افراد به بیان قرآن به خاطر جهل مبتلا به شبهه وجود یا عدم وجود معاد نیستند؛ بلکه بیماردلی و علاقه به گناه، آن‌ها را دچار شبهه نموده است؛ از این رو، با تشکیک و تبعّد در زندگی پس از مرگ، آن‌را انکار می‌کنند تا به آسودگی گناه کنند و از پاسخگویی در امان باشند.

۴-۲. فقر معرفتی

برخورداری از علم و حقیقت، سد محکمی در برابر ورود شک و شبهه و زایل‌کننده آنها است و در مقابل زمین جهل، کشتگاه شبهات و انحرافات فکری است. عدم استحکام و اتقان عقاید فرد، التزام به باورهای خرافی و موهوم، تقلیدی و موروثی بودن باورها، عدم اتکای اعتقادات به استدلال و براهین معتبر، مستودع و عاریتی بودن ایمان به جای استقرار متکی به معارف، زمینه را برای شکل‌گیری و پذیرش شبهات اعتقادی که مهمترین شبهات هدف‌گذاری شده هستند، فراهم می‌کند (محمدی، ۱۳۹۰: ۲۷).

ابلیس برای اطاعت نکردن از فرمان خدا در سجده بر آدم (ع)، استدلالی را طرح کرد که ناشی از مشکل شناختی است او ملاک برتری را در جنس می‌داند نه عملکرد افراد، با این داده نادرست، در برابر خداوند برای اثبات برتری خود به مقایسه ماده‌ی آفرینش خود و انسان می‌پردازد؛ در حالی که به مخلوق بودن خود و انسان اذعان دارد: «و لقد خلقناکم بی صور یاکم بی قلنا لبلائکة اسجدوا لادم فاسجدوا إلا ایس لم یکن من الساجدین * قال ما منعک ألا تسجد إذ

أمرتك قال أبا خيثم منه خلقتي من بار و خلقتيه من طهر» (اعراف/۱۱-۱۲) البته برخی مفسرین معتقدند که ابلیس مشکلات شناختی دیگری نیز داشت که زمینه‌ساز ایجاد شبهه در او شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۰۰).

ضعف بنیان‌های فکری، نداشتن زیرکی و تیزهوشی، ساده اندیشی، فقدان روحیه علمی و نقادانه، عوامل تأثیرپذیری انسان از شبهه‌اند. امام صادق (ع) فرمودند: «العالم بزمانه لا یحجم علیه اللوابس»؛ کسی که به اوضاع زمانش آگاه باشد شبهات بر او هجوم نیاورد (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۶؛ حرانی، ۱۳۶۳: ۳۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸: ۳۰۷).

داشتن اطلاعات علمی و دینی کافی به انسان توانایی تشخیص دام شبهه را می‌دهد و وی را از ابتلا به آن مصون می‌دارد. وسوسه‌های نفسانی و شیطانی در انسانی که اهل تفقه و ژرف اندیشی در دین نباشد، مؤثرتر است چرا که دلیلی عقلی و علمی برای پذیرفتن شبهه ندارد؛ پس به آسانی گرفتار شک و سپس شبهه می‌گردد و تا تحقیق و تفحص علمی انجام نپذیرد در گمراهی شبهه باقی خواهد ماند. امام علی (ع) به شخصی مبتلا به شک در قرآن، دستور دادند که فهم خود از دین را در نزد علما کامل نماید: «أن رجلاً أتى أبا عبد المؤمن ع فقال يا أبا عبد المؤمن إني قد شككت في كتاب الله المبرر قال له عليه ع تكلك أمك إلى أن قال ع فأياك أن تفسر القرآن ترك حي تفهمه عن العباد» (صَدُوق، ۱۳۵۷: ۲۶۴) روایات مؤلف بیانگر این حقیقت است که توسعه علمی نه تنها موجب پیشگیری از ابتلا به شبهه و سردرگمی و تحیر در آن است بلکه پس از ایجاد شبهه نیز با تفقه و مطالعه و فهم حقیقت می‌توان از دام شبهه رها شد.

۳. خاستگاه بیرونی شبهه (علل ثبوتی و عناصر شبهه پرداز)

عقاید و باورهای انسان مبنای معرفتی تصمیمات و عملکرد وی در زندگی هستند. همچنان که عوامل وجودی متعددی بر این افکار تأثیر گذاشته، در شکل‌گیری تصمیم‌های وی مؤثر هستند؛ عوامل تأثیرگذار خارجی نیز نقش مهمی در اراده و تصمیم انسان دارند. وسوسه‌های شیاطین جنی و انسی، بدعت‌گذاری‌های آشکار و پنهان در دین، عالمان گمراه و... از عوامل مؤثر بر تفکر و باورهای انسان هستند.

خاستگاه بیرونی شبهه را می‌توان در دو گروه کلی دسته‌بندی نمود. کسانی که گمراه

و اسیر شبهات‌اند و گاهی نادانسته عامل گسترش شبهات مبتلا به آن هستند. گروه دوم کسانی که حق و باطل را می‌شناسند؛ لکن برای حفظ منافع یا استعمار دیگران در حوزه‌های گوناگون، شبهه‌سازی می‌کنند. تمسک این گروه به شبهه با وجود افراد کم معرفت و بی‌بصیرت ممکن می‌گردد.

۱-۳. ابلیس

ابلیس، دشمن قسم خورده انسان، نخستین عامل بیرونی است که نقش مهمی در گمراهی انسان دارد. او به عزت پروردگار قسم خورده که انسان را فریب دهد: «قال فَبِعِزَّتِكَ لَا غَوْيَ لِي أَجْرِي» (ص/۸۲) و پس از مهلت یافتن اولین شبهه‌گری خویش را با ایجاد تردید مَبْنِيٌّ بر تَزِينِ زَشْتِي و گناه بیان می‌دارد: «قال رَبِّ هَذَا غَوِيٌّ لِأَنْ يَكُونَ لِي فِي الْأَرْضِ وَلَا غَوْيَ لِي أَجْرِي» (حجر/۳۹). در قرآن کریم اشاره شده است که ابلیس تأکید نموده از مُقَابِلِ وُؤُثِشْتِ انسان و از جانب راست و چپ به سمت او می‌آید و برای گمراه ساختن او تلاش می‌کند (اعراف/۱۷). در روایتی از امام باقر (ع) از سمت راست آمدن شیطان در این آیه چنین معنا شده است: «وَعَنِ الْإِبْرَاهِيمِ أَفْسَدَ عَلَيْهِ أَمْرٌ دَنِيهِمْ بِرِيحِ الضَّلَالَةِ وَ مَجَسِدِ الشَّيْطَانِ»؛ معنای آمدن از سمت راست فساد در دین افراد، با زینت دادن گمراهی و نیکو شمردن شبهات در نظر ایشان است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۰: ۱۵۳).

نفس مسوئله انسان با زینت دادن پلیدی‌ها، انسان را به ورطه شبهات می‌کشاند، ابلیس نیز گناه را در نظر انسان زیبا جلوه می‌دهد و زمینه تردید در زشتی یا خوبی گناه را فراهم می‌آورد. همسویی ابلیس با نفس مسووله روشن‌کننده این حقیقت است که ابلیس برای گمراهی انسان از نقاط ضعف استفاده می‌نماید و با تشدید آنها فرد را مبتلا به شبهه و قدرت تشخیص او را تضعیف می‌نماید.

۲-۳. بدعت

بی‌توجهی به اثرات مخرب بدعت در جامعه زمینه استحاله فرهنگی و اعتقادی را فراهم می‌آورد. بدعت در معنای لغوی احداث و اختراع چیزی است که نمونه و همانندی ندارد (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۵۴). راغب اصفهانی نیز می‌گوید: بدعت انشاء و آفریدنی است که

بدون نمونه قبلی ایجاد گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۱۱۰). «بدیع» از همین ماده اشتقاق یافته، بدیع از اسمای الهی و به معنای ابداع و احداث اشیا از عدم است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۲: ۳۴۲).

بدعت در اصطلاح عبارت است از نوآوری و اختراع در مسائل دینی بدون اصل و اساس دینی. بر این اساس، بدعت شامل نوآوری در عرصه‌های علوم تجربی و حوزه‌های غیردینی نمی‌گردد. همچنین هر گونه نوآوری در دین بدعت نیست. فتاوی‌ای جدیدی که فقیهان و مجتهدین در زمینه‌های گوناگون اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی با ابتنا بر منابع اصیل اسلامی صادر می‌کنند، مشمول بدعت نمی‌گردد؛ زیرا بر اساس کتاب، سنت و در پرتو عروض عناوین ثانوی و پیدایی موضوعات جدید در بستر زمان و مکان صادر می‌گردند. بدعت دینی در دو بستر شکل می‌گیرد:

۱. تأویل: عبارت است از استناد جستن به رأی، در فهم متون معتبر دینی. شیخ

انصاری (ره) می‌نویسد:

مقصود از رأی، احتمال عقلی ظنی است که بر استحسان مبتنی است (انصاری، ۱۴۱۶ ق: ۳۵)؛ به عبارت دیگر تکیه بر فکر خویش در استنباط احکام شرعی است (شرف الدین، ۱۴۳۱ ق: ۴۳). روایات متعددی بر ممنوعیت اتکا به رأی تأکید می‌کنند. از جمله امام ششم به قتاده می‌فرمایند: «ای قتاده! اگر قرآن را از پیش خود و بر پایه رأی خویش تفسیر کنی، هم هلاک شده‌ای و هم هلاک کرده‌ای و اگر قرآن را بر مبنای رأی دیگران تفسیر می‌نمایی نیز هلاک شده و هلاک می‌کنی» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۳۱۱) و در جای دیگری فرموده‌اند: «مردم در فهم الفاظ متشابه قرآن دچار هلاکت می‌گردند؛ زیرا در معنای آن تفقه نمی‌کنند و حقیقت آن را در نمی‌یابند؛ بنابراین از پیش خود تأویل می‌کنند و بر اساس آرای خود استنباط می‌کنند و بدین وسیله خود را از پرسش از اوصیای بی‌نیاز می‌بینند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۰: ۱۲).

۲. مصلحت اندیشی: مصلحت اندیشی، دخالت دادن منافع مطابق با عقل بشری

است در وضع احکام و مقررات شرعی، به این معنی که بدون آن که نص یا دلیلی عمومی بر وجود حکم شرعی دلالت کند، با تشخیص مصلحت، حکمی به نام شرع وضع گردد؛ به

عقیده شیعه امامیه، مصلحت هیچگونه رابطه استنادی با احکام شرع ندارد و نمی‌تواند مبنای جعل حکم باشد.^۱

بدعت در نزد عامه نیز با افزودن به دین و فرو کاستن از دین است. مانند آداب و رسومی که در طول زمان به نام دین در افواه مردم منتشر شده و هیچ مبنایی در دین ندارند. بدعت به هر شکل و به هر صورت از بزرگترین عوامل انحراف از دین و ایجاد شبهه در حقایق دینی است؛ زیرا باطل جایگزین حق می‌گردد. خداوند درباره تصرف و تحریف در احکام الهی و بدعت در شریعت می‌فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا يُبْرِلُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ لِيُعْلِمَ مِنْهُ جَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْهِيمُونَ» (یونس/۵۹) بگو: به من خبر دهید، آنچه از روزی که خدا بر شما فرود آورده [چرا] بخشی از آن را حرام و [بخشی را] حلال گردانیده‌اید؟ بگو: آیا خدا به شما اجازه داده یا بر خدا دروغ می‌بندید؟

امام علی (ع) بدعت‌گذاران را بدترین خلائق بر شمرده‌اند که زمینه شبهه و گمراهی دیگران را فراهم می‌آورد: «مغبوض‌ترین افراد نزد خدا دو گروهند: مردی که خدا او را به خود وانهاده و او از راه راست به دور افتاده، دل او شیفته بدعت است و مردمان را نیز دچار ضلالت می‌کند. دیگران را به فتنه در اندازد و راه رستگاری پیشینیان را به روی خود مسدود می‌سازد. در مرگ و زندگی گمراه کننده پیروان خویش است و برگیرنده بار گناه دیگران و خود گناهان خویش را پایبندان» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷: ۱۸).

همان گونه که قرآن کریم می‌فرماید این عده علاوه بر گناهان خود، سنگینی بار خطای دیگران را هم بر دوش دارند. این گروه با بدعت‌گذاری در دین خدا، تابعین و یاران خود را دچار شبهه می‌کنند به نحوی که امر بر ایشان مشتبه می‌گردد که حق کدام است و باطل چیست؟ بنابراین گناه ضلالت و گمراهی این گروه نیز بر دوش کسانی است که زمینه شبهه را فراهم نموده‌اند. امام صادق (ع) نیز فرموده‌اند: «إِنَّ الْكُذَّابَ يَهْلِكُ بِالْإِثْمَاتِ وَيَهْلِكُ أَتْبَاعُهُ بِالشُّبُهَاتِ» (کلینی، ۱۳۶۳: باب دوم: ۳۳۸) دروغگو با دلیل هلاک می‌شود و تابعین او با پیروی از شبهات.

^۱. برای دیدن بحث تفصیلی پیرامون این نظریه رجوع کنید به مقاله «جایگاه مصلحت در شریعت»، مجموعه مقالات کنگره امام و اندیشه حکومت اسلامی، ج ۳۷۰/۷.

۳-۳. جاهلان عالم نما

خداوند متعال چهار عهد از دانشمندان گرفته است، آنان ملتزم هستند این عهد را در حیات علمی خود به جا آورند. طبق بیان امام محمد باقر (ع) عهد عبارتند از: «اگر دانشمندان نصیحت را پنهان دارند، خیانت کرده اند. اگر سرگشته گمراهی را دیدند و او را راهنمایی نکردند یا (دل) مرده ای را زنده نمودند، عمل ایشان زشت و ناپسند است! چون خداوند تبارک و تعالی در قرآن، از ایشان پیمان گرفته است، به معروف و آنچه فرمان یافته اند فرمان دهند و از آنچه نهی شده اند نهی کنند و بر نیکوکاری و پرهیزکاری یکدیگر را یاری دهند و در گناه و ستم یکدیگر را یاری نکنند» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۸: ۵۴).

هنگامی که عالمان و وظایف خود را به درستی انجام ندهند، جاهلان عالم نما جای آنها را در جامعه می گیرند. آنان کسانی هستند که برای کسب مقام، ثروت و اعتبارات دنیوی با آنکه از کمی علم و جهل گسترده خویش اطلاع دارند، با استفاده از عبارات و کلمات پرطمطراق، معلومات اندک خود را بزرگ جلوه داده و خود را در زمره عالمان قرار می دهند. حضرت علی (ع) می فرماید این افراد نه تنها دانا و دانشمند نیستند، بلکه مجموعه ای از نادانی جاهلان و گمراهی گمراهان را فراهم آورده اند، گفته ها و ادعاهای ایشان، دام های نیرنگ و دروغ است؛ داده های قرآن را بر آراء خود تطبیق می دهند و حق را با هوس های خویش تعبیر می کنند؛ خیال مردم را از بلاهای عظیم رستخیز آسوده می سازند و گناهان بزرگ را کوچک و حقیر جلوه می دهند؛ مدعی اند که از ارتکاب شبهات می پرهیزند، اما در آن غوطه ورنند؛ مدعی اند از بدعت ها برکنارند، ولی به واقع در آنها آرمیده اند؛ صورت ایشان صورت انسان است، اما قلب حیوانی دارند؛ راه رستگاری را نمی شناسد تا در آن گام بردارند و راه گمراهی را نیز تا از آن دوری نمایند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷).

برخی مردم ساده اندیش یا غیر متخصص نیز نا آگاهانه به این افراد اعتماد می کنند و سخنانشان را مؤثق و معتبر برمی شمردند و در اشکالات اعتقادی به آنها مراجعه می نمایند و به سخنان نادرست آنان اعتماد می کنند، درحالی که این جاهلان خود در تار شبهات گرفتارند و

با ارائه داده های نادرست، بر شبهات دیگران می افزایند. «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَلْبَسُونَ الشُّبُهَاتِ فِي مِثْلِ نَيْسَجِ الْعَنْكَبُوتِ لَا يَلْبَسُهَا إِلَّا الْغَيُّ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷: ۵۹). حضرت علی (ع) می فرماید در میان راویان احادیث نیز این گروه جاهل وجود دارند که حتی اگر تعمد بر کذب نداشته

باشند؛ اما به جهت کم اطلاعی از محتوا و حقیقت دین، کلامشان نادرست است و اعتماد به این گروه از افراد موجب گرفتاری در شبهات می‌گردد.

۳-۴. سردمداران حکومت‌ها

شبهه‌سازی، جنگ نرم حکومت‌های سلطه طلب بر علیه حکومت‌هایی است که خواهان آزادی و استقلال هستند. آنان برای تداوم، غارت و چپاول، در صدد استعمار فرهنگی ملت‌ها برمی‌آیند تا آنان مختارانه تسلیم شوند و بهترین گزینه برای دور شدن از فرهنگ خودی، ایجاد شبهه و در نتیجه تردید در صحت مبانی و مناسک آن، سپس جایگزینی باورهای نادرست تزئین شده به جای آن است. یک نمونه از این شبهه افکنی‌ها عملیات روانی عمروعاص در جنگ صفین بود. هنگامی که عمار یاسر در صف یاران امام وارد میدان مبارزه شد، مردمی که حدیث پیامبر^(ص) را در مورد عمار شنیده بودند، در جنگ با حضرت علی^(ع) دچار شک و تردید شدند. معاویه که نمی‌توانست روایت پیامبر^(ص) را انکار کند، از طرفی هم سربازان دچار شک و تردید و فروپاشی شده بودند، برای گمراه کردن جنگاوران شبهه‌سازی کرد و گفت کسی که عمار را به جنگ آورده، قاتل اوست. با ایجاد این شبهه توانست حق و باطل را درهم آمیزد و افراد شبهه‌پذیر را از حقیقت، هر چند موقت دور نماید.

۳-۵. جاهلان بی بصیرت

ضعف بنیه اعتقادی و معرفتی جامعه، بدفهمی خواص و نخبگان جامعه در حوزه عقاید و سایر معارف دینی یکی دیگر از خواستگاه‌های ایجاد و رواج شبهه در جامعه است. این افراد در مورد مطالبی جدال می‌کنند که معلومات یا برداشت صحیحی از آن ندارند؛ به عبارت دیگر تهی از دانش مورد نظر هستند و با پیروی ناآگاهانه از شیطان به القای شبهات می‌پردازند.

قرآن مجید می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَتَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ» (حج/۳)؛ و برخی از مردم درباره خدا بدون هیچ علمی مجادله می‌کنند و از هر شیطان

^۱ «با عمار تقتلک الفئنة الباغية: عمارا تو را گروه باغی و ستم‌گر می‌کشند» (البانی، ۱۳۹۳: ۱۱-۲۲).

سرکشی پیروی می نمایند. خداوند در آیه دیگری متذکر می شود: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ» (ج/۸)؛ و از میان مردم، کسی است که درباره خدا بدون هیچ دانش و بی هیچ رهنمود و کتاب روشنی به مجادله می پردازد.

جاهلان بی بصیرت اغلب در نهاد خویش مبتلا به شبهه و تردیدند؛ اما به جهت خودآگاهی فرهنگی بیگانه در پی فهم درست و رفع شبهات فکری خود نیستند. بلکه تردیدها را چون گزاره‌های شناختی، طرح می نمایند که موجب تخریب اعتقادی می گردد. به تعبیر قرآن این افراد نادان، سرگردان و گمراه هستند: «مَذْهَبِي فِي ذَلِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ سَبِيلًا» (نسا/۱۴۳)؛ آن‌ها افراد بی هدفی هستند که نه سوی آنها هستند، و نه سوی آنها. [دُرِّ وَأَقْع، نه در صف مؤمنان قرار دارند و نه در صف کافران] و هر کس را خداوند گمراه کند، راهی برای [نجات] او نخواهی یافت.

اگر این جاهلان بی بصیرت از مسئولین و مدیران باشند از آنجا که شناخته شده‌تر هستند و قدرت اجرای افکار خویش در جامعه را دارند، انحرافات فکری و التقاطی آنان، شبهات بسیار بیشتری را در جامعه ایجاد می کند؛ به عنوان نمونه اگر کارگزاران و مسئولان رده‌های اول حکومتی یا میانی جامعه اسلامی دارای تفکرات سکولاریستی باشند، زمینه‌های شکل‌گیری انواع شبهه‌های سیاسی، مذهبی، اجتماعی و فرهنگی فراهم می آورند.

افزون بر این، کردار نامناسب و خارج از عرف و مخالف شرع برخی از به ظاهر نخبگان، تعارض بین گفتار و رفتار آنها، کاهش تعامل معقول و منطقی خواص باتوده مردم، زمینه ساز جولان جاهلان بی بصیرت می گردد و شکل‌گیری و شیوع شبهه را تسریع می کند. قرآن با استفاده در صدد معرفی این افراد است تا جامعه دقت بیشتری بر تضاد رفتاری این اشخاص داشته باشد و تأثیر پذیری از آنان به حداقل کاهش یابد «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ» (صف/۲).

۶-۳. منافقان

این افراد به دلیل دشمنی ذاتی با اسلام و حکومت اسلامی به ایجاد شبهه‌های فکری، دینی، سیاسی و اجتماعی می پردازند. مردم با توجه به اشتغالات روزمره و مطالعه اندک، کمتر می توانند شبهه را از حقیقت تشخیص دهند یا پاسخ آن را بیابند، بنابراین بعضی در شبهه

می‌مانند و برخی به سراغ متخصص می‌روند که باید منتظر پاسخگویی ایشان به شبهه باشند. بی‌تفاوتی و انتظار، بستر زمانی مناسبی است تا شبهه، در ابعادی گسترده شیوع یابد و تأثیر منفی خود را گذاشته و جامعه را آلوده سازد.

قرآن کریم با اشاره به گفتار و عمل شبهه‌آمیز منافقان می‌فرماید: «لَقَدْ ابْتِغُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلِ وَقَلَبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّىٰ جَاءَ الْحَقُّ وَطَهَّرَ اللَّهُ وَهَمَّ كَارِهِونَ» (توبه/۴۸)؛ در حقیقت پیش از این (نیز) در صدق فتنه‌جویی برآمدند و کارها را بر تو وارونه ساختند؛ تا حق آمد و امر خدا آشکار شد، درحالی که آنان ناخشنود بودند.

در آیه دیگری می‌فرماید اینها هیچ‌وقت خیرخواهی ندارند و اگر با شما به ظاهر همراهی نمایند برای ایجاد فتنه و شبهه بین شما مؤمنین است: «لَوْ خَرَجُوا مِنْكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خِيَالًا وَلَا وُضِعُوا لِخَلَالِكُمْ لِيُبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سِيَاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ» (توبه/۴۷)؛ اگر این منافقین هم در میان شما مؤمنان بیرون می‌آمدند جز خیانت و مگر در سپاه شما چیزی نمی‌افزودند و هر چه می‌توانستند در کار شما اخلال و خرابی می‌کردند، برای شما از هر سو در جستجوی فتنه برمی‌آمدند و هم در میان لشکر شما از آنان جاسوس‌هایی وجود دارد و خدا به احوال ظالمان داناست.

منافقان بهر روی در تلاشند تا مردم را از مسیر درست منحرف ساخته، باطل را حق و حق را باطل نمایانند. چنانچه موقعیت ایجاب کند مسجد می‌سازند در حالی اهل نماز نیستند، برای اینکه حقایق را وارونه کنند. خداوند می‌فرماید: «وَأَنان (منافقان) که مسجدی برای زیان به اسلام برپا کردند و مقصودشان کفر و عناد و تفرقه کلمه بین مسلمین و ساختن کمینگاهی برای دشمنان دیرینه خدا و رسول بود و با این همه قسم‌های مؤکد یاد می‌کنند که ما جز قصد خیر غرضی نداریم، و خدا گواهی می‌دهد که محققا دروغ می‌گویند» (توبه/۱۰۷).

شایسته است انسان با افزایش اطلاعات و معارف خویش را واکسینه نماید و فریب شبهه‌گران را نخورد. امام صادق (ع) به سادگی حقیقت را بیان فرموده‌اند: «إِنَّ الْكُذَّابَ هَلَاكٌ بِالْبَيِّنَاتِ وَ هَلَاكٌ أَتْبَاعَهُ بِالشَّهَادَاتِ»؛ دروغگو با دلیل هلاک می‌شود و تابعین او با پیروی از شهادت (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۳۸).

۴. خاستگاه شبهه‌سازی شبهه‌گران (اهداف عناصر شبهه‌پرداز)

به عبارت دیگر علل رویکرد گروه‌های نام برده شده برای القاء شبهه در جامعه چیست؟ شبهه، حلقه‌ای از فرآیند کلی عملیات اضلال و گمراه سازی جامعه دینی است که توسط شبهه‌گران طراحی می‌گردد؛ بنابراین علل و انگیزه‌های متعددی دارد که در این قسمت مهمترین آن ذکر می‌گردد:

۴ - ۱. سلطه فرهنگی

فرهنگ زیربنای باورها و هنجارهای فردی و اجتماعی است، راهبردهای اقتصادی، اجتماعی و... در هر جامعه بر چارچوب فرهنگ استوار است و از آن تأثیر می‌پذیرد؛ از این رو، سلطه فرهنگی همراه است با سلطه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، نظامی و... به عنوان نمونه برای کاهش فرزندآوری در ایران، دیده شد که چگونه از مولفه‌های فرهنگی استفاده شد و تأثیر آن به اندازه‌ای شد که کنون کشور با بحران جمعیتی مواجهه است.

قرآن در آیات متعددی تاکید می‌کند که هدف دشمنان، تغییر هویت فرهنگی و اعتقادی شماست. «... وَلَا يَرْوُلُونَ يُمَاتَلُونَكُمْ حِجِّي رُودُكُمْ عَنِ دِينِكُمْ إِنِ اسْتِطَاعُوا» (بقره/۲۱۷) و کافران پیوسته با شما مسلمین کارزار کنند تا آنکه اگر بتوانند شما را از دین خود برگردانند.

مقام معظم رهبری سال ۱۳۸۰ این حقیقت را تبیین نمودند که هدف دشمن تسخیر پایگاه‌های فرهنگی در کشورها است. آنان با این عملیات درصددند، باورهای اسلامی و انقلابی مردم را که اصلی‌ترین عامل ایستادگی ملت در برابر نظام سلطه‌ی استکبار است تغییر داده و باورهای متناسب با سلطه‌پذیری و فرودستی در برابر غرب را جایگزین نمایند. از این طریق قادرند بدون جنگ و خونریزی بر تمام کشورها استیلا یافته و منافع ملتها را به راحتی به نفع خود مصادره نمایند. نخستین آماج این تهاجم، جوانان، قشر پویا و تاثیرگذار می‌باشد، به ویژه جوانانی که در جاده‌ی دانش و فرزاندگی قدم برمی‌دارند و آینده‌ی فرهنگی و سیاسی کشور در دست آنها رقم می‌خورد (بیانات در کنگره جامعه اسلامی دانشجویان در مشهد / ۱۳۸۰/۰۶/۱۰)

هدف شبهه‌گران اضمحلال عقاید دینی و اصیل از طریق شبهه‌سازی و ایجاد تردید در باورها و عقایدی است که اساس پایداری و استقلال ملتها است. بدین جهت در قرآن کریم

تأکید می‌شود بر اینکه این گروه دوست شما نیستند، معاشرت دوستانه با آنان موجب می‌شود آرام آرام از دین خود فاصله بگیرید. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید کفار و اهل کتابی را که دین شما را به مسخره گرفته و بازیچه می‌پندارند، به دوستی نگیرید و از خدا پروا داشته باشید، اگر مردمی با ایمان هستید» (مائده/۵۷). «هزو» در معنای شوخی در غیاب فرد و «لعب» اعمالی است که بدون هدف و غرض صحیح انجام می‌شود. کفار و اهل کتاب دین مسلمانان را مسخره می‌کردند برای الغای این مطلب در اذهان مسلمین که دین شما بی‌ارزش است، هیچگونه فایده عقلایی و جدی در آن نیست. ولایت یعنی محبت و آمیزش با کفار که مستلزم امتزاج روحی و تصرف در شئون نفسانی و اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۳۶). قرآن تبیین می‌نماید که چرا مؤمنین از دوستی با کسانی که معتقد نیستند، نهی شده‌اند؛ زیرا آنان از طریق دوستی ظاهری و ارتباط با شما در پی خاموش ساختن نور الهی و اسلام ناب در قلبهائتان هستند: «رَبُّیونَ اَنْ یُّطْفِئُوْا نُوْرَ اللّٰهِ بِاَفْوَاهِهِمْ سَخْنانِ خویْشِ خاموشِ کنند.» (توبه/۳۲)؛ می‌خواهند نور خدا را با سخنان خویش خاموش کنند.

۴ - ۲. سلطه اقتصادی و نظامی

بعد از جنگ جهانی دوم، استثمارگران مجبور شدند به کشورهای تحت سلطه خود، استقلال سیاسی دهند؛ زیرا حضور نیروهای نظامی بیگانه در مستعمره‌ها، بدبینی و مخالفت مردم آن کشورها را برمی‌انگیخت. دادن استقلال ظاهری سیاسی به کشورهای زیر سلطه، موجب می‌شد احساس نیاز به مبارزه در مردم از بین برود، درحالی که کشورهای استثمارگر با تغییر روابط سیاسی از حملهٔ هجومی به حملهٔ اعتقادی و شبهه افکنی، همچنان به سلطهٔ خود بر این کشورها ادامه دادند. یکی از بهترین روش‌های آنان برای مدیریت اعتقادی و جایگزینی اعتقادات و باورهای خویش در جوامع دیگر این است که اشخاصی را برای کسب قدرت در کشورهای به ظاهر مستقل، تربیت کنند، و با نفوذ در صاحب منصبان این کشورها، در تصمیم‌گیری‌های راهبردی مداخله نموده و قراردادها را به نفع خود تنظیم نمایند. برخی متصدیان قدرت نیز برای حفظ قدرت و جایگاه خود اهمیتی به شبهات فکری، اجتماعی، سیاسی و... که توسط این فراد در جامعه منتشر می‌گردد، نمی‌دهند و با حمایت خود، بستر مناسب را نیز فراهم می‌آورند.

۴ - ۳. انگیزه‌ها و اهداف حزبی

حُبّ و بغض‌ها و گرایش‌های حزبی و سیاسی یکی دیگر از علل رویکرد به این شیوه است. آنان می‌کوشند با شبهه‌سازی خود را موجه و رقیب را نالایق معرفی نمایند تا زمام اختیار در دست هم طیف ایشان باشد؛ غافل از اینکه در طول زمان ثمرات تلخ شبهه‌ها به کام دشمنان فرو می‌رود و نه تنها فایده‌ای بر آن مترتب نیست؛ بلکه زمینه‌های بی‌اعتمادی و رویگردانی مردم را نسبت به تمام احزاب فراهم می‌آورد. قرآن کریم به معرفی این افراد می‌پردازد: «*مِنَ الَّذِينَ فُوقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شُرَكَاءَ لِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ*» (روم/۳۲)؛ کسانی که دینشان را بخش بخش کردند و [سرانجام] گروه گروه شدند، درحالی که هر گروهی به آنچه [از بخشی از دین] نزد آنان است [به تصور اینکه حق است] شادمانند!

پروپاگاندا^۱ سیاه (Black propaganda) یا پروپاگاندا پنهان نوعی از شبهه‌افکنی است که تلاش می‌کند مفاهیم، متناسب به منابع دیگری غیر از منابع حقیقی به نظر برسند و از این طریق هویت خود را مخفی نگه می‌دارد. در پروپاگاندا سیاه نه تنها تحریف عمدی صورت می‌گیرد؛ بلکه هویت منبع نیز معمولاً نامشخص یا نادرست است؛ زیرا هنگامی که هویت نامعلوم باشد، وظیفه تحلیلگر دشوار شده و شناسایی پروپاگاندا سیاه تا زمانی که تمامی حقایق آشکار نشوند تقریباً ناممکن است (علوی، ۱۳۷۶: ۱۸۲).

^۱ . تبلیغات و آوازه‌گری.

نتیجه گیری

مواجهه و مقابله با شبهات نیازمند بررسی سه مؤلفه اساسی است: ۱. تحلیل علل وجودی شبهه‌پذیری ۲. تحلیل علل ثبوتی ایجاد شبهه و شبهه افکنی؛ ۳. تبیین عناصر شبهه‌پرداز و اهداف آنان برای پشتیبانی خرد مخاطبان در جهت عدم پذیرش شبهه. مشخص شد که بر اساس داده‌های دینی، شبهات، ریشه در ملکات نفسانی انسان دارند؛ اگر چه عوامل بیرونی متعددی در تکوین و پذیرش شبهه نقش دارند؛ لکن آنچه شبهه‌پذیری را ممکن می‌سازد، خاستگاه درونی شبهه در انسان است.

همچنین شبهه‌پذیری مهم‌ترین عامل ترویج شبهه در جامعه است. در گزاره‌های دینی نیازدگی، فقر معرفتی و نادیده انگاری انحرافات نفسانی علاوه بر اینکه تعادل قوا را تهدید می‌کنند موجب کاهش معنادار توانایی ادراک گذشته، روند شبهه‌پذیری را در حوزه درونی شخصیت، تسهیل و ممکن می‌سازند؛ بنابراین اساسی‌ترین گام برای نجات جامعه از ابتلا به شبهاتی که به هدف تخریب و تضعیف باورها و اعتقادات صحیح جامعه شکل می‌گیرد، اصلاح نفوس و تسلیح^۱ نظری جامعه است. بنابراین برای مواجهه و مقابله با شبهه باید مجامع علمی، فرهنگی و خانواده‌ها، به غنای سامانه معرفتی و اخلاقی متربیان توجه تام داشته باشند و سیاست‌گذاری‌های جدی و علمی در این راستا صورت پذیرد.

خاستگاه بیرونی شبهه را می‌توان در دو گروه کلی دسته بندی نمود: گروه اول کسانی که خود نیز گمراهند و اسیر شبهات علمی شده‌اند و نادانسته مسبب ایجاد و گسترش شبهاتی هستند که به آن مبتلا بوده و هستند. گروه دوم کسانی که حق و باطل را می‌شناسند؛ لکن برای حفظ منافع یا استثمار دیگران در حوزه‌های گوناگون، شبهه سازی و شبهه افکنی می‌کنند. تمسک این گروه به شبهه با وجود افراد کم معرفت و بی بصیرت ممکن است؛ از این رو، آگاهی از هدف‌گذاری‌های شبهه پردازان، موجب پشتیبانی خرد مخاطبان در شناسایی شبهه پردازان می‌گردد و افراد را نسبت به گفتار و رفتار آنان حساس نموده، تشخیص شبهه تسهیل می‌شود. چرا که پس از رهایی نفس از انحرافات درونی نیاز به بصیرتی است که سره از ناسره تفکیک گردد.

^۱ . تسلیح به معنی مسلح کردن است. در این جا تقویت برای تغییر حالت انفعال به حالت فعال و تهاجمی مراد است. از این رو جایگزینی بهتر از تسلیح نیافتیم. حتی تقویت نیز این مفهوم را نمی‌رساند.

منابع و مآخذ

- ۱) قرآن کریم
- ۲) نهج البلاغه. (۱۴۱۴ ق). تصحیح صبحی صالح. قم: دارالهجرت.
- ۳) آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین. (۱۳۶۶). شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم. چاپ چهارم. تهران: دانشگاه تهران.
- ۴) ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. تحقیق و تصحیح جمال الدین میردامادی. چاپ سوم. بیروت: دارالفکر.
- ۵) البانی، عصری. (۱۳۹۳). حدیث الفئدة الباغية. چاپ اول. تهران: مشعر.
- ۶) ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، عبدالسلام محمد هارون. (۱۳۸۷). ترتیب مقایس اللغه. چاپ اول. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- ۷) انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۶). فرائد الاصول. چاپ پنجم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- ۸) برنجکار، رضا. (۱۳۹۱). روش شناسی علم کلام. چاپ اول. قم: دارالحدیث.
- ۹) بهمنی، سعید. (۱۳۹۴). منطق پاسخ دهی قرآن. چاپ اول. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۱۰) بهمنی، فرانک. (۱۴۰۰). «آسیب شناسی تبیین گزاره‌های دینی حوزه‌ی زنان از منظر عقل منطقی». فصلنامه اندیشه نوین دینی. ۱۷/ ۶۷. صص ۲۳-۴۲.
- ۱۱) خزانی، ابن شعبه. (۱۳۶۳). تحف العقول. احمد جنتی. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: بی‌نا.
- ۱۲) خمینی (ره)، روح الله. (۱۳۷۱). چهل حدیث. تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۳) جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۷). «نفس مسوله و راه‌های رهایی از آن». نشریه پاسدار اسلام. شماره ۲۰۳، صص ۶-۱۵.
- ۱۴) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). مفردات الفاظ قرآن. بیروت: دارالقلم.
- ۱۵) شرف الدین، عبدالحسین. (۱۴۳۱ ق/ ۲۰۱۰ م). النص والاجتهاد. چاپ دوم. بیروت: دار المورخ العربی.
- ۱۶) صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۵۷). التوحید، قم: هاشم حسینی طهرانی.
- ۱۷) طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۲). ترجمه تفسیری‌المیزان. سید محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۸) علیزاده موسوی، سید مهدی. (۱۳۹۴). سلفی‌گری و وهابیت. چاپ ششم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۹) علیزاده موسوی، سید مهدی. (۱۳۹۵). «درآمدی بر چیستی شبهه در علم کلام»، پژوهشنامه حج و زیارت. سال ۲/۱. صص ۶۵-۹۰.
- ۲۰) علوی، پرویز. (۱۳۷۶). ارتباطات سیاسی: ارتباطات، توسعه و مشارکت سیاسی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات ثانیه.

- ۲۱) غروی نائینی، نهله و حسین ایضی شلمانی. (۱۳۸۷). «انواع پرسش پرسشگران عصر نزول قرآن کریم و رابطه آن با دانش». پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم. زمستان ۱/، ۸۱-۱۰۳.
- ۲۲) غزالی، محمد. (۱۳۵۱). احیاء العلوم. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۳) فاضل یگانه، مسعوده و فرانک بهمنی. (۱۴۰۰). «ماهیت توریه و بازخوانی نقش آن در جواز و عدم جواز». فصلنامه پژوهش‌های فقهی، ۴/۱۷، ۱۳۱۹-۱۳۴۶.
- ۲۴) فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق.). کتاب العین. قم: انتشارات هجرت.
- ۲۵) فیومی، احمد بن محمد. (۱۹۷۷ م.). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قاهره: دار المعارف.
- ۲۶) کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۹). اصول کافی. چاپ اول. سید جواد مصطفوی. تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة.
- ۲۷) کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). الکافی. قم: دار الحدیث.
- ۲۸) مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق.). بحارالانوار. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ۲۹) محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۷). میزان الحکمة. ج اول. حمیدرضا شیخی. قم: دارالحدیث.
- ۳۰) محمدی، رضا. (۱۳۹۰). «شیوه شناسی پاسخ‌گویی به سؤالات و شبهات دینی - زمینه‌های پیدایش شبهه». نشریه پیام. زمستان ۱۰۸/، صص ۲۶-۳۳.
- ۳۱) مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۲) مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ ق.). تفسیر مقاتل بن سلیمان. محقق عبدالله محمود شحاته. ج اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۳) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن. ۳ جلدی. چاپ اول. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع).
- ۳۴) نراقی، ملا احمد. (۱۳۸۸). معراج السعاده. چاپ دوم. قم: آل طه.

۳۵) <https://farsi.khamenei.ir/>

۳۶) www.KHAMENEI.IR

References

1. The Holy Quran.
2. Nahj al-Balaghah. (۱۴۱۴ AH). Edited by Subhi Salih. Qom: Dar al-Hijrat.
3. Agha Jamal Khansari, Muhammad ibn Hussein. (۱۳۶۶). Agha Jamal Khansari's Sharh Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim. Fourth edition. Tehran: University of Tehran.
4. Ibn Manzoor, Muhammad bin Mukarram. (۱۴۱۴ AH). Lisan al-Arab. Research and correction by Jamaluddin Mirdamadi. Third edition. Beirut: Dar al-Fikr.
5. Albani, Asri. (۱۳۹۳). Hadith al-Fi'ah al-Baghiyah. First Edition. Tehran: Mash'ar.

۶. Ibn Faris bin Zakaria, Abulhussein Ahmad, Abdul Salam Muhammad Haroon. (۱۳۸۷). *Tartib Maqayis al-Lughah*. First Edition. Qom: Institute of Seminary and University Press.
۷. Ansari, Murtaza bin Muhamm Amin. (۱۴۱۶). *Faraid al-usul*. Fifth Edition. Qom: The Institute of Al-Nashr al-Islami.
۸. Berenjkar, Reza. (۱۳۹۱). *Methodology of Science*. First Edition. Qom: Dar al-Hadith.
۹. Bahmani, Said. (۱۳۹۴). *The logic of the answer of the Qur'an*. First Edition. Qom: Institute of Islamic Science and Culture.
۱۰. Bahmani, Faranak. (۱۴۰۰). "Pathology of Explaining the Religious Function of Women from the Perspective of Logical Reason". *Journal of Modern Religious Thought*. ۱۷/۶۷. ۲۳-۴۲.
۱۱. Harrani, Ibn Shubah. (۱۳۶۳). *Tuhaf al-Aqul*. Ahmad Jannati. Correction by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: No Name.
۱۲. Khomeini, Ruhullah. (۱۳۷۱). *Forty Hadithes*. Tehran: The Institute for regulating and publishing Imam Khomeini's Works.
۱۳. Javadi Amoli, Abdullah. (۱۹۹۸). "Nafs Musawwilah ve Rahhaye Rahayi az an." *Pasdar Islam Magazine*. No. ۲۰۳, pp. ۶-۱۰.
۱۴. Raghīb Isfahani, Hussein ibn Muhammad. (۱۴۱۲ AH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam.
۱۵. Sharafuddin, Abdul Hussein. (۱۴۳۱ AH/۲۰۱۰). *Al-Nas wa al-Ijtihad*. Second edition. Beirut: Dar al-Muwarrikh al-Arabi.
۱۶. Saduq, Muhammad bin Ali ibn Babwayh, (۱۳۰۷). *Al-Tawhid*, Qom: Hashem Hosseini Tehrani.
۱۷. Tabatabaei, Seyed Muhammed Hussein (۱۳۸۲). *Translation of Tafsir al-Mizan*. Seyed Muhammad Baqir Mousavi hamadani. Qom: Islamic Publishing Office.
۱۸. Alizadeh Mousavi, Seyyed Mahdi. (۱۳۹۴). *Salafism and Wahhabism*. Sixth edition. Qom: Islamic Tablighat Office.
۱۹. Alizadeh Mousavi, Seyyed Mahdi. (۱۳۹۰). "Daramadi bar Chisti Shobheh dar Elm Kalam", *Hajj and pilgrimage Research Journal*. Year ۱/۲. Pp. ۶۰-۹۰.
۲۰. Alavi, Parviz. (۱۳۷۶). *Political Communication: Communication, Development and Political Participation*. Fourth edition. Tehran: Saniyah Publications.
۲۱. Gharavi Naeni, Nahleh and Hossein Abyazi Shelmani. (۱۳۸۷). "Types of Questions for the Qur'an's Questionnaires of the Holy Quran and its Relationship with Knowledge". *Quranic Science and Education Journal*. Winter /۱, ۸۱-۱۰۳.
۲۲. Ghazali, Muhammad. (۱۳۰۱). *Ihya Ulum al-Din*. Translated by Muayyiduddin Mohammad Kharazmi. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
۲۳. Fazel Yeganeh, Masoud and Faranak Bahmani. (۱۴۰۰). "Mahiyat Tawriyah va Naqsh an da Jawaz va Adam-Jawaz". *Jurisprudential Research Quarterly*, ۴/۴, ۱۳۱۹-۱۳۴۶.
۲۴. Farahidi, Khalil bin Ahmad. (۱۴۱۰ AH). *Al-Ain*. Qom: Hijrat Publications.
۲۵. Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad. (۱۹۷۷). *Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir li al-Rafii*. Cairo: Dar Al-Maarif.
۲۶. Kulaini, Muhammad ibn Ya'qub. (۱۳۶۹). *Usul al-Kafi*. First Edition. Seyed Javad Mostafavi. Tehran: Ilmiyyah Islamiyyah Bookstore.
۲۷. -----, (۱۳۶۳). *Al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith.
۲۸. Majlisi, Mohammad Bagher. (۱۴۰۳ AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۲۹. Mohammadi Ray Shahri, Mohammad. (۱۳۸۷). *Mizan al-Hikmah*. First edition. Hamid Reza Sheikh. Qom: Dar al-Hadith.
۳۰. Mohammadi, Reza. (۱۳۹۰). "The style of answering religious questions and doubts- the grounds for the emergence of the doubt." *Magazine of Peyam*. Winter/۱۰۸. Pp. ۲۶-۳۳.
۳۱. Mustafavi, Hassan. (۱۳۶۸). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim*. First Edition. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
۳۲. Muqatil bin Sulaiman (۱۴۲۳ AH). *Tafsir Muqatil bin Sulaiman*. Research by Abdullah Mahmoud Shahhata. First ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۳۳. Makarem Shirazi, Nasir. (۱۳۷۷). *Ethics in the Qur'an*. ۳ volumes. First Edition. Qom: Al-Imam Ali bin Abi Talib (AS) School.
۳۴. Naraqī, Mulla Ahmad. (۱۳۸۸). *Mi'raj al-Sa'adah*. Second edition. Qom: Al Taha.



A critique and evaluation of the article "Yusuf and Zulaikha" in the Leiden encyclopedia

Keyvan Ehsani ^۱

Farhad Amraei ^۲

Reza Mollazadeh Yamchi ^۳

Abstract

One of the common stories narrated in the Holy Quran and the Old Testament (Torah), is the story of Yusuf and Zulaikha. Various angles of this story such as: Zulaikha's plan to deceive Yusuf (AS), and the way of Yusuf confronting Zulaikha, etc. have been stated in some works of Orientalists, including the article "Yusuf and Zulaikha" written by "Angelika Neuwirth", a German professor of Quranic studies, in the "Leiden encyclopedia". There are some shortcomings and incompatibility in those works with the Holy Quran such as: confirmation of the inherent nature of deceitful behavior in women, Yusuf's deviation and complete lack of attention to God, and Yusuf's sexual desire to Zulaikha, etc. Therefore, in the following article, an attempt has been made with a descriptive-analytical method, in addition to the necessity of answering the doubts and challenging the mentioned views. These results have also been obtained that according to the verses of the Holy Quran, there is no evidence in the Quran or even in hadith that confirm innate deceitfulness of the women. As for the prophet Yusuf (A.S) regarding Zulaikha's evil plan, in addition to his previous innocence and lack of will and desire to commit a sin, has never neglected for a moment remembrance of God, the Almighty, not in the scene that Zulaikha had prepared to harass him, nor in the other events and incidents that happened to him in this story.

Keywords: Leiden's Qur'an Encyclopedia, Yusuf and Zulaikha, Quranic Verses, Angelika Neuwirth.

^۱ Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Arak University, | Iran k-ehsani@araku.ac.ir

^۲ Ph.D. student of Quran and Hadith Sciences, Arak University; Iran (responsible author) | farhadamraei@gmail.com.

^۳ Ph.D. student of Hadith Sciences and Quran, Ferdowsi University of Mashhad; Iran | reza.mollazadehyamchi@um.ac.ir



نقد و ارزیابی مقاله «یوسف و زلیخا» در دایره المعارف لیدن

کیوان احسانی^۱

فرهاد امرایی^۲

رضا ملازاده یامچی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۸ | تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۰۳/۲۶

چکیده

داستان یوسف (ع) و زلیخا از جمله قصص مشترک قرآن کریم و عهد قدیم (تورات) است که به گزارش و روایت آن پرداخته شده است. زوایای مختلف این داستان مانند: نقشه‌ی زلیخا برای به دام انداختن یوسف (ع)، نحوه مواجهه‌ی یوسف (ع) با زلیخا و... در برخی از آثار مستشرقان از جمله مقاله «یوسف و زلیخا» نوشته «آنجلیکا نیورت»، قرآن پژوه آلمانی، «در دایره‌المعارف لیدن» مورد پژوهش قرار گرفته و در آن کاستی و نسبت‌های غیرسازگاری با قرآن کریم از قبیل: تأیید ذاتی بودن رفتار فریبکارانه در زنان، انحراف و عدم توجه کامل یوسف (ع) به خداوند، تمایل جنسی یوسف (ع) به زلیخا و... وجود دارد؛ از این رو در نوشتار پیش رو تلاش شده است با روش توصیفی-تحلیلی علاوه بر ضرورت پاسخ دهی به شبهات و به چالش کشاندن دیدگاه‌های مذکور، این نتایج نیز به دست آمده است که با توجه به آیات قرآن کریم، هیچ شاهد قرآنی و حدیثی مبنی بر فریب‌گر بودن ذاتی زنان وجود نداشته، حضرت یوسف (ع) در ماجرای نقشه‌ی شیطانی زلیخا، علاوه بر عصمت پیشگی و عدم تمایل و اراده در ارتکابِ معصیت، هرگز در صحنه‌ای که زلیخا برای کامیابی از وی تدارک دیده بود و همچنین تمام اتفاقات و حوادث دیگری که در این داستان برای او پیش آمده، لحظه‌ای از ذکر و یاد خداوند غفلت نورزیده است.

واژه‌های کلیدی: دایره‌المعارف قرآن لیدن، یوسف و زلیخا، آیات قرآن، آنجلیکا نیورت.

^۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک؛ ایران | ir.k-ehsani@araku.ac

^۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک؛ ایران (نویسنده مسئول) | farhadamraii@gmail.com

^۳. دانشجوی دکتری علوم و قرآن حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد؛ ایران | reza.mollazadehyamchi@um.ac.ir

۱. مقدمه

ضرورت آشنایی و پژوهش پیرامون آثار و تحقیقات پژوهشی مستشرقان و خاورشناسان از جمله فعالیت‌های علمی اجتناب‌ناپذیری است که بر هیچ فردِ مطلعی پوشیده نیست؛ چرا که در برخی از موارد این فعالیت‌های علمی غالباً با حمایت دولت‌های غربی و کلیساها با انگیزه‌های گوناگونی از قبیل: تبشیر مسیحیت، مسائل سیاسی و القاء شبهات در ضروریات و معارف اسلامی و... انجام شده است. از جمله آثار مهم در این زمینه، مطالعات و پژوهش‌های قرآنی دایره‌المعارف بزرگ قرآن لیدن است که سرویراستاری آن برعهده «جین دمن مک اولیف»، استاد دانشگاه جرج تاون (آمریکا)، است. این اثر قرآنی توسط انتشارات بریل در شهر لیدن هلند مورد حمایت قرار گرفت. یکی از مقالاتی که در این در جلد نخست این کتاب به نگارش در آمده است؛ مقاله‌ی «یوسف و زلیخا» تألیف «آنجلیکا نیویورت» بوده که با دقت نظر در مطالعات قرآنی او و همچنین تعدادی دیگری از مستشرقان می‌توان دریافت که وی تمایل به عدم و حیانی بودن قرآن کریم و تأثیر پذیری قصص قرآنی از متون مقدس پیشین و فرهنگ زمانه دارد؛ از این رو با توجه به ضرورت ارزیابی و بررسی آثار قرآن پژوهان غربی به دلیل مواردی چون: جلوگیری و پاسخ‌گویی به شبهات، تسلط و کشف مبانی علمی مستشرقان و... تلاش شده است در نوشتار پیش رو، مقاله «یوسف و زلیخا» نوشته‌ی آنجلیکا نیویورت را که دارای نقاط ضعف مهم و کاستی‌های قابل توجهی است؛ با محوریت آیات شریفه سوره یوسف (ع) و دیدگاه‌های تفسیری معتبر، مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد و به این مسأله پاسخ داده شود که تا چه اندازه‌ای دیدگاه و برداشت‌های نیویورت از داستان یوسف و زلیخا با آیات قرآن کریم در سوره یوسف (ع) مطابق و سازگار است؟

۲. پیشینه پژوهش

در ارتباط با داستان یوسف و زلیخا پژوهش‌های متفاوت و متعددی از قبیل: بررسی حوادث مربوط به یوسف و زلیخا در منابع (نعیم آبادی، حسین، مجله سخن ۱۳۸۹: شماره ۱۰) با تمرکز بر مباحث کلامی مانند: عصمت حضرت یوسف (ع)، معجزه جوان شدن زلیخا و... و همچنین مقالات دیگری مانند تطبیق روایت داستانی یوسف و زلیخا در قرآن و تورات (راد فر، ابوالقاسم؛ مجله مطالعات قرآنی ۱۳۹۳: شماره ۱۷)، نقش تربیتی داستان حضرت

یوسف (ع) و زلیخا در قرآن (خلیل زاده، الهه و همکاران، آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، ۱۳۹۵: شماره ۳) بررسی تطبیقی داستان یوسف و زلیخا در منظومه‌های فارسی (کاظمی، داریوش؛ حیدری، محمد، ادبیات تطبیقی، ۱۳۹۱: شماره ۶)، بررسی روایات تفسیری ازدواج یوسف (ع) با زلیخا (معارف، مجید و همکاران، دوفصلنامه حدیث پژوهی، ۱۳۹۴: شماره ۱۳) انجام گرفته است؛ اما نکته قابل توجه در ارتباط با مقالات مذکور این است که محوریت و انگیزه‌ی تألیف بیشتر آن‌ها تأکید بر تطبیق آموزه‌های اخلاقی و تربیتی این داستان در قرآن و کتاب مقدس، بررسی جنبه‌های ادبیات منظوم داستان یوسف و زلیخا در اشعار فارسی و مباحث حدیث پژوهی بوده است. لذا با توجه به بررسی و جستجوهای گوناگون انجام شده، در ارتباط با مقاله «یوسف و زلیخا» در دائرة المعارف «لیدن» تألیف «آنجلیکا نویورت» تا کنون هیچ گونه پژوهش مستقل یا تألیف علمی قابل ذکری که با تأکید بر آیات قرآن کریم و دیدگاه‌های مفسران، به تحلیل و ارزیابی انتقادی ابعاد مختلف مقاله یاد شده پرداخته باشد، یافت نشد؛ از این رو با توجه به ضرورت یاد شده، در نوشتار حاضر کوشش شده است به عنوان نخستین اثر و گام پژوهشی در این زمینه، به بررسی و سنجش مدخل ذکر شده با محوریت و تکیه بر آیات قرآن کریم و همچنین تفاسیر معتبر پرداخته شود.

۳. زیست شناخت

«آنجلیکا نویورت» مستشرق اسلام‌شناس آلمانی و از جمله استادان برجسته مطالعات و پژوهش‌های قرآنی و ادبیات عرب و همچنین رئیس دانشکده ادبیات عرب در دانشگاه برلین است که در سال ۱۹۴۳ میلادی در شهر «نیونبرگ» آلمان به دنیا آمده است. او در سن ۲۲ سالگی (در سال ۱۹۶۵ میلادی) سفری به ایران داشته تا به عنوان آموزگار در خانواده‌ای فرانسوی خدمت کند؛ و علاقمندی او به زبان و ادبیات فارسی موجب می‌شود تا در این رشته در دانشگاه تهران ثبت نام کند؛ ولی او تنها شش ماه در ایران می‌ماند که در همین مدت زمان زبان فارسی را تا حدود زیادی می‌آموزد.

پس از بازگشت از ایران به آلمان تصمیم می‌گیرد تا مطالعاتش را در حوزه زبان و ادبیات فارسی ادامه دهد؛ اما هیچ دانشگاه یا مؤسسه آموزشی مناسبی را در این زمینه نمی‌یابد که در آن به تحصیل بپردازد، به ناچار به مطالعات زبان عربی روی می‌آورد. او زبان عربی، مطالعات اسلامی،

مطالعات و ادبیات سامی و زبان‌شناسی کلاسیک را در دانشگاه «گونیگن آلمان» و دانشگاه «اورشلیم» می‌آموزد؛ و درجه دکتری خود را در سال ۱۹۷۲ میلادی با عنوان «تحقیق در ساختار سوره‌های مکی قرآن» که شهرت بسیاری در میان قرآن‌پژوهان غرب دارد، کسب می‌کند. نیویورت بعد از اخذ مدرک دکتری سپس به دانشگاه مونیخ می‌رود و درجه دکترای علوم انسانی را نیز با موضوع ترجمه «کتابی عربی از ارسطو درباره فلسفه الهی» بدست می‌آورد (سید موسوی، ۱۳۹۹/سایت مرکز مطالعات اسلامی به زبان‌های اروپایی/ <https://clisel.com/tag/>).

معروف‌ترین استاد او در پژوهش و مطالعات قرآنی، «آنتوان اشیتالر» در دانشگاه مونیخ بوده است که از شاگردان «پرتسِل» به شمار می‌رود. از نیویورت تألیفات و آثار متعددی به چاپ رسیده است. وی در دو زمینه اصلی پژوهش، تدریس و تألیفات قابل توجه داشته است:

۱. مطالعات قرآنی و تفسیری؛

۲. ادبیات معاصر عرب، به ویژه شعر فلسطین.

مهم‌ترین و معروف‌ترین کتاب وی در حوزه مطالعات قرآنی کتابی است تحت عنوان «بررسی‌هایی در باب ساخت و ترکیب سوره‌های مکی قرآن» که در سال ۱۹۸۱ میلادی در شهر برلین در ۴۴۳ صفحه به زبان آلمانی تألیف شده است. که بیش از ۱۰ تن از معروف‌ترین اسلام‌شناسان و قرآن‌پژوهان غربی چون یوزف فان‌اس (Josef van Ess)، جان ونزبرو (John Wansbrough)، جان برتن (John Burton) بر آن نقد و معرفی‌هایی نوشته‌اند.

برخی از مقالات مهم وی عبارتند از: «درباره ساختار سوره یوسف»، «موقعیت کنونی تحقیقات قرآنی»، «سیمای تاریخی حضرت محمد (ص) در آئینه قرآن»، «تصاویر و استعارات در بخش‌های آغازین سوره‌های مکی»، «ساختار ادبی سوره الرحمن»، و... که برخی از آنها به زبان فارسی ترجمه یا معرفی شده است؛ از جمله:

۱. «تصاویر و استعارات در بخش‌های آغازین سوره‌های مکی» ترجمه و تلخیص از

ابوالفضل خوش‌منش؛

۲. گزیده مقالات و متون درباره مطالعات قرآنی در غرب، به کوشش مرتضی

کریمی‌نیا (کریمی‌نیا، ۱۳۸۰: ج ۱۴: ۶۹).

نیویورت علاوه ارائه و شرکت در بسیاری از کنفرانس‌های بین‌المللی در حوزه

پژوهش‌های قرآنی، عهده دار برخی از عناوین و اشتغال دانشگاهی از قبیل: استاد میهمان در دانشگاه اردن، بورس پژوهشی یکساله در دانشگاه مونیخ ۱۹۸۴، استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه بامبرگ به مدت ۳ سال، مدیر انجمن شرق‌شناسان آلمان در بیروت و استانبول ۱۹۹۴ — ۱۹۹۹ و همچنین استاد ثابت در دانشگاه برلین بوده است (نیویورت، ۱۳۸۶: ۳۴-۸۰) وی اکنون مشاور علمی و از نویسندگان پرتلاش دائرةالمعارف لیدن است؛ که مقاله «اسطوره‌ها و قصه‌ها در قرآن»، طولانی مقالات این دائرةالمعارف را تألیف نموده است. (فاضلی، محمدی، ۱۳۹۹: ۶۶).

۴. ترجمه مدخل یوسف و زلیخا

در این بخش ابتدا متن کامل مدخل یوسف و زلیخا را آورده و سپس به ارزیابی آن پرداخته می‌شود:

«اسطوره زنی که از طریق اغوا کردن مرد، شرارت را در جهان وارد کند، در قرآن وجود ندارد. حوا واسطه عصیان آدم نیست و از این رو مسئولیت گرفتاری آدم را برعهده ندارد. با وجود این، تصور رفتار فریبکارانه‌ای که ذاتی زن است، با تعبیر «کید النساء»، در قرآن تأیید می‌شود که به صورت آشکار و تمام عیار به همسر پوطیفار، کارگزار مصری که یوسف در خانه او سکنی داشت، نسبت داده شده است. اگرچه زلیخا در اغوای یوسف موفق نشد و نتوانست او را از راهش در مقام فرد برگزیده‌ی خداوند منحرف کند، به نحوی بر یوسف اعمال قدرت کرد. یوسف که از نظر جنسی به او تمایل یافته و به این ترتیب از توجه کامل به خدا منحرف شده است، فقط با مداخله‌ی خداوند قدرت می‌یابد در مقابل این زن مقاومت کند با این همه، زلیخا با قاطعیت در قرآن خوار شمرده نمی‌شود؛ بلکه برخلاف موقعیتش در کتاب مقدس، به او فرصتی برای توبه و اذعان به انحطاط اخلاقی‌اش داده می‌شود. این امر راه را برای بازگشت به مقام قبلی‌اش در متون پس از قرآن باز می‌کند و او می‌تواند به مرتبه‌ی محبوب یوسف و سپس همسرش برسد. شایسته توجه است که هرچند رفتار وی در قرآن ظاهراً اقدامی عامدانه برای «زنا» می‌تواند باشد، او عملاً متهم به چنین تخطئه‌ای از محدوده‌های تعیین شده برای آزادی زنان نیست. با نظر به تصویر مثبت زلیخا در قرآن، تعجبی ندارد که او در تصوف در مقام الگویی زنانه پذیرفته شده باشد (Maculiffe, ۲۰۰۱, ۷۳: ۴۸۵).

۱-۴. نقاط قوت مقاله

۱. در برخی از جزئیات مقاله فوق‌الذکر، دیدگاه قرآن کریم به شکل صحیحی منعکس شده است به عنوان نمونه در ابتدای مقاله به این مطلب تصریح شده است که: «اسطوره زنی که از طریق اغوا کردن مرد، شرارت را در جهان وارد کند، در قرآن وجود ندارد. حوا واسطه عصیان آدم نیست و از این رو مسئولیت گرفتاری آدم را برعهده ندارد» (ibid) چنان که در آیات قرآن کریم دقت شود بر این دیدگاه وی تصریح شده است (طه/ ۱۲۰-۱۱۷).
۲. آنجلیکا نیبورت در مقاله یوسف و زلیخا، به ظاهر تلاش نموده است رویکرد تطبیقی مبتنی بر قرآن و کتاب مقدس نسبت به داستان یوسف و زلیخا داشته باشد و در موارد محدود و جزئی توانسته است به این مطلوب دست بیابد. به عنوان نمونه بیان کرده است «اگرچه زلیخا در اغوای یوسف موفق نشد و نتوانست او را از راهش در مقام فرد برگزیده‌ی خداوند منحرف کند؛ اما به نحوی بر یوسف اعمال قدرت (او را زندانی) کرد» (Maculiffe, ۲۰۰۱, v۳: ۴۸۵) چنان که در قرآن کریم (یوسف/ ۳۳-۳۲) و کتاب مقدس (پیدایش، ۲۰/۳۹) به این امر اشاره شده است.

۲-۴. نقاط ضعف مقاله

۱. نسبت دادن انحراف و عدم توجه کامل یوسف (ع) به خداوند و تمایل جنسی او به زلیخا که برخلاف آیات قرآن کریم (یوسف/ ۲۴ و ۲۳) است، چنانچه می‌گوید: «یوسف که از نظر جنسی به او تمایل یافته و به این ترتیب از توجه کامل به خدا منحرف شده بود، اگرچه زلیخا در اغوای یوسف موفق نشد» (ibid).
۲. تصور و تأیید فریب‌گری ذاتی زنان چنان که گفته است: «تصور رفتار فریبکارانه‌ای که ذاتی زن است با تعبیر کید النساء در قرآن تأیید می‌شود» (ibid).
۳. تأیید نمودن فرصت توبه به زلیخا و مثبت بودن شخصیت وی از منظر قرآن کریم.

۵. ارزیابی و نقد مقاله

۱-۵. کید النساء

از جمله برداشت‌هایی که «آنجلیکا نیبورت» در ابتدای مقاله‌ی یوسف و زلیخا که آن را به قرآن کریم نسبت داده، بحث «کید النساء» است به این معنا که «تمام زنان ذاتاً دارای

رفتارهای فریبگرانه هستند» را تأیید نموده است و می‌گوید: «در قرآن تصوّر رفتارهای فریبکارانه ذاتی زنان، با توجه به تعبیر «کید النساء» به صورت آشکار و تمام عیار به همسر پوطیفار، کارگزار مصری که یوسف در خانه او سکنی داشت، متناسب و مورد تأیید قرار گرفته است؛^{۱۱} اما نکته قابل ملاحظه این است که وی هیچ شهادی را برای اثبات دیدگاه خود از آیات قرآن کریم ارائه نکرده است؛ چرا که هیچ گونه تعبیری تحت عنوان «کید النساء» در قرآن وجود ندارد؛ ولی با توجه به این که مدخل فوق الذکر ناظر به داستان و زلیخا در سوره یوسف است، این احتمال را قوت می‌بخشد که آیه‌ی مد نظر وی «قال إنه من كذبتك إن كذبتك عظیم» (یوسف/۲۸) است که براساس دیگر آیات سوره یوسف، این آیه شریفه مربوط به زمانی است که یوسف (ع) از آن مکان قصد فرار و خروج از محل گناه را گرفت، در این هنگام بود که زلیخا از پشت پیراهن یوسف (ع) را کشید و لباس آن حضرت پاره شد و این صحنه در زمانی اتفاق می‌افتد که عزیز مصر جلوی آن مکان حضور می‌یابد که به دلیل روشن تر شدن بحث، آیات مرتبط با این قضیه آورده می‌شود: «و استبقا الباب و قدت و تصبه من دبر و ألفتا سبتها لذي الباب قالت ما جزاء من أراد باهلك سوءا إلا أن يسجن أو عذاب أليم»؛^{۱۲} «قال هي رأودتني عن نفسي- و يهد شاهد من أهلها إن كان و تصبه قد من قبل فصدقت و هو من الكاذبين»؛^{۱۳} «و إن كان و تصبه قد من دبر فكذبت و هو من الصادقين» و «فأيا رأي و تصبه قد من دبر قال إنه من كذبتك إن كذبتك عظیم» (یوسف/۲۸-۲۵)؛ و آن دو به سوی در بر یکدیگر سبقت گرفتند و [آن زن] پیراهن او را از پشت بدرید و در آستانه در، آقای آن زن را یافتند زن گفت: «کیفر کسی که قصد بد به خانواده تو کرده چیست؟ جز اینکه زندانی یا [دچار] عذابی دردناک شود». [یوسف] گفت: «او از من کام خواست و شهادی از خانواده آن زن شهادت داد: «اگر پیراهن او از جلو چاک خورده، زن راست گفته و او از دروغگویان است و اگر پیراهن او از پشت دریده شده، زن دروغ گفته و او از راستگویان است. پس چون [شوهرش] دید پیراهن او از پشت چاک خورده است (عزیز مصر) گفت: «بی شک، این از نیرنگ شما است، که نیرنگ شما [زنان] بزرگ است.

همانطور که گفته شد به نظر می‌رسد با توجه به این آیات، آنجلیکا نیورت ادعا می‌کند قرآن کریم رفتار فریبکارانه ذاتی زنان را تأیید و تصدیق نموده است.

۲-۵. وجوه اعرابی آیه ۲۸ یوسف

«فَلَمَّا رَأَىٰ وَتَّصَّه قَد مِّن دِرَّةٍ قَالَ إِنَّهُ مِن كَثِدٍ لِّمَنِ عِظْمٌ» (یوسف/۲۸)؛ پس چون دید پیراهن او از پشت چاک خورده است (عزیز مصر) گفت: بی شک، این از نیرنگ شما [زنان] است، که نیرنگ شما بزرگ است.

در ارتباط با فاعل «رأى» آیه شریفه دیدگاه مشهور و غالب مفسرین فریقین (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ج ۱۱: ۱۴۳، طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵: ۳۴۷، طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۲: ۱۱۷) معتقدند فاعل آن، عزیز مصر است که به همسرش زلیخا خطاب نموده است. البته بنا بر قول ضعیف و شاذ (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶: ۴۱، میدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۵۳۱) دیگری گفته شده مقصود از فاعل فعل «رأى» آن شاهدهی است که از نزدیکان و اهل زلیخا بوده است که در تفاسیر اقوال مختلف برای معرفی او مانند: این که آن شاهد طفل، پسر عمو، پسر دایی، و... بوده نقل شده است. (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۴: ۳۰۴) اما به نظر می‌رسد با توجه به سیاق آیات (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۲: ۵۲) این دیدگاه که گوینده این سخن آن شاهد باشد، ضعیف است و در مورد معنای کلمه «رأى» در آیه شریفه نیز دو قول گفته شده است:

۱. دیدن به معنی دیدن با چشم ظاهری بدین معنا که پیراهن یوسف (ع) پاره شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵: ۳۴۶، اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۲: ۵۱۱)؛

۲. رویت به معنی علم پیدا کردن به پاره گشتن پیراهن یوسف (ع) از پشت (طوسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۶: ۱۲۷، نیوردی، ۱۴۳۱ ق، ج ۳: ۲۸).

همچنین در ارتباط با مرجع ضمیر کلمه «أنه» احتمالات گوناگونی بیان شده است: الف: برخی گفته‌اند مقصود و مرجع ضمیر «ها» همان قضیه و درخواست نامشروعی است که بین یوسف (ع) و زلیخا اتفاق افتاده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۱: ۱۴۳)؛ ب: عده‌ای دیگر بیان داشته‌اند که مرجع و مقصود از ضمیر «ها» اتهام و نسبت ناروایی (رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۲۸۸) است که زلیخا به یوسف (ع) داده است؛

به نظر می‌رسد با توجه و دقت در سیاق آیه و این که کلمه «کید» غالباً بار منفی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۷۲۸) دارد این قول صحیح‌تر است؛ زیرا در کلمه‌ی «کید» قصد زیان رساندن در آن لحاظ می‌شود و این در حالی است که زلیخا در ابتداء که شیفته یوسف (ع) بود قصد نداشت به او زیانی برساند؛ اما پس از عدم تمکین یوسف (ع) در برابر درخواست

نامشروعش او را متهم به دروغ گویی و نسبت ناروا کرد؛ به عبارت روشن تر مفهوم آیه شریفه بیانگر این است که این دروغ گویی و اتهام زنی تو زلیخا، برای رهایی و تبرئه خود نقشه‌ای بر گرفته از کید شما زنان است. (رجائی، ۱۳۹۴: ۶۶) و در مشخص کردن مرجع ضمیر «کُنَّ» در عبارت «کید کُنَّ» مفسران دو دیدگاه را مطرح نموده‌اند:

۱. غالب و مشهور مفسران گفته‌اند مرجع آن، همه زنان است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۱: ۱۴۳؛ طوسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۶: ۱۲۷؛ پانی‌پتی، ۱۴۱۲ ق، ج ۵: ۱۵۷، آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶: ۴۱۴).

۲. در مقابل قول مشهور برخی برگشت ضمیر را به زلیخا و کنیزش که او را در نقشه و برنامه‌ای که برای یوسف (ع) تدارک دیده بود و یاری می‌کرده است، دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۴۶۲؛ نسفی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲: ۳۱۳؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ج ۲: ۳۳۱)؛ اما به نظر می‌رسد که دیدگاه نخست با توجه ظاهر و سیاق آیه شریفه صحیح‌تر است؛ چرا اگر خطاب به زلیخا و کنیزش بود، باید با لفظ تثنیه «کُما» می‌آمد.

در هر صورت با توجه به این که نظرات گوناگونی در جزئیات آیه شریفه بیان شده است؛ این دیدگاه‌ها تأثیری در این نسبت و برداشت که قرآن کریم تصور فریبکارانه‌ای که مقتضای سرشت و ذاتی زنان است را تصدیق نموده؛ نخواهد داشت؛ بلکه این برداشت، نسبتی ناروا و فاقد هر گونه دلیل و شاهدی از قرآن کریم است؛ چرا اگر این مسأله مورد تأیید و تصدیق قرآن کریم می‌بود بایستی شواهد و دلیلی برای تقویت و تأیید این دیدگاه از آیات دیگر ارائه می‌شد؛ لذا هیچ یک از مفسران آیه‌ی «إِنَّ كَيْدَ كُنَّ عَظِيمٌ» را خطاب مستقلاً از جانب خداوند به همه‌ی زنان تلقی و تفسیر نموده‌اند و این خطاب، صرفاً حکایت و نقل قولی از ناحیه عزیز مصر به زلیخا است که خداوند متعال آن را بیان فرموده است. (نظام الاعرج، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۴۵). و دلیلی مبنی بر تأیید و تصدیق این کلام از ناحیه خداوند بر آن وجود ندارد؛ که بتوان بر پایه آن فریب کاری ذاتی زنان را اثبات نمود؛ به عبارت دیگر این کلام، سخن عزیز مصر و قضیه‌ای شخصی، یعنی «قضیه فی الواقعه» بوده که عزیز مصر آن را در ماجرای حلیه گری و خیانت زلیخا بیان کرده است. که برخی نیز بدین مطلب نیز تصریح کرده‌اند (حیدری، ۱۳۹۶: ۱۷) لذا قلمداد کردن خطاب «إِنَّ كَيْدَ كُنَّ عَظِيمٌ» به عنوان یک

قضیه‌ی حقیقه‌ای بدین صورت که فریب کاری را ذاتی و سرشت تمام زنان بدانند به هیچ عنوان صحیح نیست و صرفاً حکایت عزیز مصر از بزرگ بودن فریب کاری زنان از جمله زلیخا است (نظام الاعرج، ۱۴۱۶ ق، ج ۴: ۸۱) همانگونه که خداوند متعال در قرآن کریم در گزارش برخی آیات داستانی، صرفاً گفتگوهایی را به نقل از شخصیت‌ها در قصص قرآنی مطرح و گزارش نموده است که ممکن است به هیچ عنوان برخی از مفاهیم آن گزارش نقل شده در قرآن کریم، مورد تأیید آموزه و معارف قرآنی هم نباشد. حتی بدون این که ردیه‌ای بر آن وارد سازد. که این امر می‌تواند به دلایل وانگیزه‌های متعددی چون امانت در نقل، زیبایی‌های ادبی و بلاغی، بیان وقایع اتفاق افتاده و... در قرآن کریم منعکس شده باشد. برای نمونه می‌توان به آیاتی از قبیل سوره هود آیه ۵۴، سوره یوسف آیه ۸ و سوره کهف آیه ۸۶ و... اشاره نمود.

نکته قابل توجه دیگر آن که هیچ گونه روایتی از رسول خدا (ص)، اهل البیت (ع) و اصحاب و حتی تابعین، ناظر به مکر و فریب بزرگی که از خصوصیات ذاتی جنس و نوع زنان باشد، در تفاسیر روایی متقدم و متأخر اعم از شیعه و اهل سنت وارد نشده است؛ بنابراین نمی‌توان گفت که آیه «إِنَّ كَيْدَ كُنَّ عَظِيمٌ» که خدای متعال به نقل از عزیز مصر حکایت فرموده، مربوط به همه زنان است و این تصور و برداشت که فریب کاری و مکر، عنوان و حالتی طبیعی و ذاتی برای همه زنان باشد، به هیچ وجه صحیح نیست (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۲: ۱۹۱) بلکه فریب کاری یک ویژگی و حالتی است که در هر فضایی که شرایط به کارگیری آن فراهم باشد، ممکن است هر فردی اعم از مرد یا زن با توجه به نیت و اهداف سوئی که دارند آن را عملی و اجراء کنند.

۶. انحراف و عدم توجه کامل یوسف (ع) به خداوند و تمایل جنسی او

به زلیخا

از جمله برداشت‌های دیگری که نویورت در مقاله بدان پرداخته، این است که «اگرچه زلیخا در اغوای یوسف موفق نشد و نتوانست او را از راهش در مقام فرد برگزیده خداوند منحرف کند، به نحوی بر یوسف اعمال قدرت کرد. یوسف که از نظر جنسی به او تمایل یافته و به این ترتیب از توجه کامل به خدا منحرف شده است، فقط با مداخله خداوند قدرت

می‌یابد در مقابل این زن مقاومت کند». این دیدگاه و برداشت، با ظاهر آیات شریفه سوره یوسف (ع) در تضاد است که در ادامه به نقد و ارزیابی این دیدگاه از منظر مفسران خواهیم پرداخت.

قرآن کریم در ارتباط با نقشه‌ی عملی و شیطانی که زلیخا، در ذهن خود آن را پرورانده بود می‌فرماید: «و لقد هَمَّ بِهٖ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا اَنْ رَّا بِرَهَانَ رِبَّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهٖ السُّوْءَ وَ الْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُحْلَصِيْنَ» (یوسف/۲۴) و آن زن به جد آهنگ وی کرد و (یوسف نیز) اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، آهنگ او را می‌کرد این چنین (خواستیم) تا بدی و زشتکاری را از او بازگردانیم، چراکه او از بندگان ناب برگزیده ما بود.

نکته مهم آن است با دقت نظر در جهات و صحنه‌های مختلفی که خداوند در سوره یوسف از زندگی یوسف (ع) و حوادث مربوط به وی گزارش فرموده است بدون تردید دریافت می‌شود که یوسف (ع) از همان ابتدای خردسالی به خاطر دارا بودن ویژگی‌های خاصی تحت نظارت و عنایت ویژه خداوند قرار داشته است؛ لذا همواره در حوادث گوناگونی چون: تصمیم بر قتل او توسط برادرانش، به چاه انداختن او، خریداری شدن به عنوان برده و به حکومت رسیدن و... مورد توجه و عنایت خاص خداوند متعال بوده است؛ اما در ارتباط با آیه شریفه فوق نظرات و وجوه مختلفی بیان گردیده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ج ۵: ۳۴۲) که می‌توان آن‌ها را در دو دسته تقسیم بندی نمود:

۱. حضرت یوسف (ع) در این قضیه مرتکب هیچ گونه معصیت کبیره و حتی صغیره ای نشده است (طبرسی، بی تا: ج ۵: ۳۴۲).

۲. قول دیگر آن که یوسف (ع) قصد و اراده‌ی بر آن عمل ناروا را گرفت؛ اما با مشاهده برهان پروردگار از این عمل منصرف شد، به طوری که برخی از مفسران گفته‌اند بنا بر قول منسوب به ابن عباس (طبری، ۱۱۴۱۲ ق، ج ۱۲: ۱۰۹، ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۶: ۲۵۷) عده‌ای در تفسیر و تبیین این آیه آنچنان لغزیده و سخنانی را به یوسف (ع) نسبت داده‌اند که حتی سزاوار هیچ شخص فاسقی هم نیست (زمخشری ۱۴۰۷ ق، ج ۱۸: ۴۳۹)؛ به عبارت دیگر اشکال مهمی که در سخن «نویورت» مشاهده می‌شود؛ همان برداشت غیر صحیحی است که عده‌ی قلیلی از مفسران هم در گذشته آن را بیان کرده‌اند؛ از این رو، دور از ذهن نیست که

این دیدگاه نوبورت هم متأثر از روایات جعلی و اسرائیلیاتی باشد که پیرامون آیه شریفه نقل شده است و در ادامه برای روشن تر شدن بحث به توضیح آیه پرداخته می‌شود:

۱-۶. «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا»؛ در معنای کلمه‌ی «هَمَّ» دانشمندان علم لغت دو معنا را ذکر کرده‌اند:

۱. قصد، اراده و عزم بر کاری که در نفس انسان به وجود می‌آید که اصل در این واژه همین است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۸۴۵، ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۲: ۴۷، ابن الازدی، ۱۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۷۰).

۲. به معنی حُزن و اندوه (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۳۵۷، زبیدی، ۱۳۸۵ ق، ج ۱۷: ۷۶۴) که به چند نمونه که در قرآن کریم استعمال شده است؛ اشاره می‌شود:

الف: تصمیم گرفتن بر انجام کاری مانند: آیه «إِذْ هَمُّ قَوْمٍ أَنْ يُبْسَطُوا لَكُمْ آيَاتٍ» (مانده/۱۱)؛

ب: گذشتن و خطور کردن چیزی در ذهن بدون انجام و تصمیم گرفتن بر آن عمل. «إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَ اللَّهُ وَهَمَّ بِمَا» (آل عمران/۱۲۲) یعنی زمانی را که دو طایفه از شما تصمیم (در ذهن) گرفتند که سستی نشان دهند.

ج: سوء قصد کردن: «و هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ رَسُوْلَهُمْ أَنْ يَأْخُذُوْهُ» (غافر/۵). کلمه‌ی «هَمَّتْ» که با حرف «با» متعدی شده، در آیه به معنای این است که هر اُمتی قصد کرد رسول خود را، چون عبارت «هَمَّ به» به معنی «قصد کرد آن را» آمده؛ به عبارتی بیشتر در مورد «قصد سوء» استعمال می‌شود؛ از این رو، معنای این عبارت در آیه شریفه این است که «هر اُمتی قصد سوء به پیغمبر خود کرد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷: ۳۰۶) و در ارتباط با کلمه‌ی «هَمَّ» در آیه ۲۴ سوره یوسف، می‌توان نظرات مختلف مفسران را چنین خلاصه نمود:

۱. همسر عزیز مصر عزم و تصمیم قطعی بر کامجویی از یوسف (ع) را گرفته بود و یوسف (ع) هم اگر برهان پروردگارش را مشاهده نکرده بود به اقتضای غریزه جنسی و بشری عزم بر این کار می‌گرفت؛ اما میان «هَمَّ» یعنی قصد همسر عزیز مصر و یوسف (ع) در این جا تفاوت است، بدین معنی که قصد یوسف (ع)، مشروط بود بر شرطی که حاصل نشد یعنی عدم وجود برهان پروردگار، ولی «هَمَّ» زلیخا به نحو مطلق بوده است و چون دارای مقام تقوا

و پرهیزکاری نبود، چنین تصمیمی را گرفت و تا آخرین مرحله بر آن اصرار نمود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۹: ۳۷۰)؛ از این رو، در روایتی هم از امام رضا (ع) آمده است که در مجلسی مأمون از حضرت سؤال کردند مگر نه این است که پیامبران الهی معصوم هستند؟

پس معنای این قول خدای متعال چیست؟ که فرموده است: «و لَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاہِیْ بِرَہَانَ رَیْبَہٗ» که امام (ع) در جواب فرمودند: «لَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَ لَوْلَا اَنْ رَّاہِیْ بِرَہَانَ رَیْبَہٗ لَہُمْ بِہَا کِمَا هَمَّتْ بِهٖ لَکِنِّہٖ کَانَ مَعْصُومًا وَ الْمَعْصُومُ لَا یُحْمَزُ بِذَنْبٍ وَ لَا یَاْتِیْہٖ» یعنی اگر یوسف (ع) برهان پروردگار را ندیده بود او هم قصد او (زلیخا) را می کرد اما چون یوسف (ع) معصوم بود و معصوم هم مرتکب گناه نمی شود، لذا او را قصد ننمود (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۴۱۹).

۲. «هم» یوسف و زلیخا در این آیه، مربوط به کامجویی جنسی نبوده است؛ بلکه تصمیمی برای حمله و زدن یکدیگر بوده است، چرا همسر عزیزمصر به خاطر این که در نقشه شیطانی خود شکست خورده بود، درصدد انتقام جویی از یوسف (ع) بر آمده، به قصد آسیب رساندن به او حمله کرد؛ بنابراین یوسف (ع) به خاطر دفاع از خویشتن و تسلیم نشدن در برابر کامجویی او قصد دفع حمله از خود را نمود؛ از این رو، خداوند هم با نشان دادن برهان خود به یوسف (ع) او را از کشتن (زلیخا) و درخواست کامجویی او دور نمود؛ زیرا اگر یوسف (ع) این کار می کرد با اطلاع دیگران از این قضیه او کشته یا در معرض تهمت زنا قرار می گرفت (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۱: ۵۰)؛ اما به نظر می رسد که حمل نمودن کلمه «هم» به معنای «زدن و حمله کردن» به دلالتی چون عدم تصریح و اشاره لغوین، عدم توجه به سیاق، مخالفت با نص (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۴: ۱۹۸۱) و همچنین ظاهر آیات قبلی مانند: «و رَاوِدْتِہٖ اِلَیْہِیْ وَ ہُوَ فِیْ یَثْمِہَا عَنِ نَفْسِہٖ» (یوسف ۲۳) و آیه بعدی یعنی «قَالَ هِیْ رَاوِدْتِیْ عَنِ نَفْسِیْ» (یوسف ۲۶) صحیح نباشد.

۳. برخی دیگر هم گفته اند: «یوسف (ع) با توجه به غریزه جنسی و شهوانی که خداوند در وجود افراد بشر قرار داده است، یوسف (ع) هم به اقتضای غریزه قصد آن عمل ناروا را در دل خود نمود. البته قصدی که تنها درونی بوده و از خواسته‌ی دل فراتر نرفته است.» (سید قطب، ۱۴۲۵ ق: ۱۹۸۱/۴) به عبارت دیگر خداوند متعال در این آیات تصویر واقعی از مقاومت یوسف (ع) با نفسش و ضعف آن را نشان داده است، اما در نهایت خدا با نشان دادن برهان خودش او را از سقوط و گرفتار شدن در این گناه زشت باز داشت.

۴. در مقابل این نظرات، برخی از مفسران (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۲: ۱۰۹، ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۷: ۲۱۲۳) اقوال ناسازگاری با آیات قرآن کریم از دیگران بدین صورت نقل کرده‌اند که یوسف (ع) تصمیم و قصد قطعی به سوی آن کار ناپسند را گرفت؛ اما یوسف (ع) با مشاهده برهان پروردگارش از آن کار منصرف شد. در این دیدگاه ضعیف، سخنان شرم آور و غیر قابل بیان متأثر از اسرائیلیات بیان شده است (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۴: ۱۹۸۱) که بنا بر گفته برخی مفسرین (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۸: ۴۳۹) این گونه سخنان حتی به فرد فاسقی نسبت داده نمی‌شود چه آن که بتوان آن را به مقام و منزلت حضرت یوسف (ع) که بنا بر تصریح قرآن کریم او متّصف به صفاتی مانند «آبِئَاهُ حِکْمًا وَ عِلْمًا» (یوسف/ ۲۲) و «إِنِّهِ مِن عِبَادِنَا الْمُحْلِصِينَ» (یوسف/ ۲۴) شده است، نسبت داد!

اما نکته قابل توجه و ضروری آن است که جمله‌ی «و هُم بِهَا» در آیه شریفه «و لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هُم بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ» نمی‌تواند جواب و جزای «لَوْلَا» که دارای معنای شرط است، باشد؛ زیرا از جهت قواعد نحوی، جزای شرط بر خود ادات شرط مقدم نمی‌شود (حسن، بی‌تا، ج ۴: ۴۵۰) بنابراین جواب جمله «و هُم بِهَا» نمی‌تواند جواب «لَوْلَا» باشد چرا که بر آن مقدم شده است (درویش، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۴۷۱)؛ بلکه جواب «لَوْلَا» در آیه محذوف است، که تقدیرش چنین خواهد بود: «لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ لَجَاطَهَا» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۴۵۶/۲) و جمله «و هُم بِهَا» هم معطوف بر جمله «و لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ» است و خود جمله «همت به» مقسم به (قسم خورده شده) برای «لام» قسم در کلمه «لَقَدْ» است؛ از این رو، جمله «و هُم بِهَا» هم که بر آن عطف شده نیز در حکم آن خواهد بود؛ بنابراین معنای صحیحی آیه شریفه این چنین است «به خدا قسم همسر عزیز مصر قصد او را کرد و به خدا قسم او (یوسف) هم اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود قصد او را می‌کرد». نکته مهم و ظریفی که این نظر را تأیید می‌کند، این است که آیه نفرموده است «لِنَصْرِفَهُ عَنِ السُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ» یعنی «تا او (یوسف) از سوء و فحشاء دور بگردانیم»؛ بلکه آیه شریفه می‌فرماید «لِنَصْرِفَهُ عَنِ السُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ»؛ یعنی «این چنین کردیم تا سوء و فحشاء را از او دور بگردانیم» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۱: ۱۲۸).

۶- ۲. آیات مربوط به عدم خواهی یوسف (ع) از زلیخا

با دقت در تعبیر و عباراتی که در آیات سوره یوسف آمده است، این دیدگاه تأیید

می‌شود که یوسف (ع) هیچ‌گونه عزم و تصمیمی در جهت کامجویی از زلیخا را نداشته است. در این قسمت به نحو اختصار، آن‌ها را بیان می‌کنیم:

۱-۲-۶. مقام نبوت و حکمت یوسف (ع)

«وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حِكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْتَبِينَ» (یوسف/۲۲) یعنی «و هنگامی که به بلوغ و قوت رسید، ما «حکم» [نبوت] و «علم» به او دادیم و این چنین نیکوکاران را پاداش می‌دهیم!» اگر با دقت به آیات قبل و بعد از آیه شریفه فوق توجه شود روشن می‌شود که زمانی زلیخا برای عملی کردن نقشه‌ی شیطانی خود تصمیم گرفته، حضرت یوسف (ع) دارای مقام نبوت و حکمت بوده است و بعد از این آیه شریفه که مقام نبوت را برای حضرت یوسف (ع) اثبات نموده، سپس به گزارش نقشه‌ی زلیخا برای دست‌یابی و کام‌خواهی به یوسف (ع) فرموده است «و رَأَوْتَهُ إِلَىٰ هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنِ نَفْسِهِ وَ غَلَقَتِ الْإِبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ...» (یوسف/۲۳) و لذا با توجه به این امر که انبیاء الهی از انجام هرگونه خطا و معصیتی مصون است، نتیجه گرفته می‌شود هیچ‌گونه تمایل و رضایتی مبنی بر اجابت درخواست شیطانی زلیخا از ناحیه یوسف (ع) وجود نداشته است.

۲-۲-۶. دور نمودن بدی و فحشاء از یوسف (ع)

«كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ إِنِّهِ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف/۲۴) یعنی «این چنین کردیم تا بدی و فحشاء را از او (یوسف) دور سازیم؛ چرا که او از بندگان مخلص ما بود». بر اساس تعبیری که در این آیه شریفه به کار رفته است خداوند متعال بیان فرموده که ما هرگونه فحشاء و بدی را از یوسف منصرف نمودیم؛ بدین معنا روشن می‌شود که یوسف (ع) قصد هیچ‌گونه تمایل و کام‌خواهی از زلیخا نداشته است چرا که اگر چنین چیزی در وجود یوسف (ع) بروز می‌نمود بایستی از عبارتی مانند «لِنَصْرِفَهُ عَنِ السُّوءِ» یعنی این چنین او را از بدی و فحشاء منصرف نمودیم تعبیر می‌شد؛ اما خداوند متعال در ارتباط با اثبات عفت یوسف (ع) از تعبیر بلیغ «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ» بدین معنا که ما بدی و فحشاء را از او دور گردانیدیم استفاده نموده است که این امر دلالت بر عدم تمایل یوسف (ع) به نقشه شیطانی زلیخا را می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱: ۱۲۸).

۲-۶-۳. استعاذه و پناه بردن یوسف (ع) به خداوند

«وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسِنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (یوسف/۲۳) و (زلیخا) به یوسف گفت: بیا که برای تو آماده شده‌ام. یوسف گفت: پناه بر خدا! او پروردگار من است که جایگاه مرا نیکو قرار داده است و هرگز ستمگران رستگار نمی‌شوند.

در این آیه شریفه که به دنبال درخواست نفسانی زلیخا آمده است به خوبی روشن است که یوسف (ع) هیچ‌گونه کشش و میل درونی برای پاسخ مثبت به عملی شدن نقشه زلیخا را نداشته است؛ چرا که با توجه به آیه فوق هنگامی با درخواست زلیخا مواجه می‌شود، بلافاصله در جواب او می‌گوید «قال معاذ الله» یعنی به خدا پناه می‌برم و در ادامه این سخن خویش نیز به عباراتی که حاکی از مقام نبوت و حکمت وی بوده؛ بدین صورت استدلال می‌فرماید که «إِنَّهُ رَبِّي أَحْسِنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» یعنی چرا که او پروردگار من است و مقام مرا نیکو قرار داده است و هرگز ستمگران یعنی گناه کاران رستگار نمی‌شوند.

۴-۲-۶. تصریح یوسف (ع) به اقدام درخواست از ناحیه زلیخا

بعد از آن که یوسف (ع) برای دور شدن از مکان و صحنه گناه تصمیم به فرار نمودن از اتاق‌های بسته نمود پس از باز شدن درهای قفل شده، عزیز مصر را در جلوی درب اتاق مشاهده کردند زلیخا برای متهم نمودن یوسف (ع) بلافاصله گفت: «قالت ما جزاء من أراد بهاهلك سوءا إلا أن يسجن أو عذاب أليم» (یوسف/۲۵) که یوسف (ع) هم برای تبرئه و رد اتهام خود از هر گونه گناهی به عزیز مصر خطاب نمودند: «قال هي راودتني عن نفسي» (یوسف/۲۶) یوسف گفت: «او مرا با اصرار به سوی خود دعوت کرد!» و در واقع من هیچ‌گونه قصد سوئی را به او نداشته‌ام. به تصریح قرآن کریم در این هنگام شاهدهی از نزدیکان زلیخا که براساس پاره‌ای از روایات کودکی بوده است به سخن می‌آید و سپس بی‌گناهی یوسف (ع) را براساس حکمش (پاره شدن پیراهن از پشت) اثبات می‌کند.

۵-۲-۶. اعتراف به عفت ورزی یوسف (ع) توسط زلیخا

بعد از انتشار خبر ماجرای درخواست زلیخا از یوسف (ع) زنان اشراف شهر شروع به سرزنش و شماتت زلیخا نمودند. این امر موجب شد که زلیخا در صدد تبرئه خود برآمده و مجلسی را تشکیل دهد و از زنانی که او را ملامت کرده بودند دعوت نمود که در آن مجلس

حضور پیدا کنند و دستور داد تا یوسف (ع) وارد مجلس بشود که در این هنگام، زنان شرکت کننده در مراسم با دیدن چهره زیبای یوسف (ع) آن چنان محو چهره‌ی او شدند که داستان خود را زخمی کردند و زلیخا در جواب شماتت آن‌ها شروع به سخن گفتن نمود که: «قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِتْنَةً و لقد رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَبْعَمَ - و لِي لَمْ يُفْعَلْ مَا أَمَرَهُ تُسَبِّحِينَ و اِتَّكُوبَا مِنِ الصَّاغِرَاتِ» (یوسف/۳۲) و (زلیخا) گفت: این همان است که مرا دربارہ او سرزنش کردید؛ آری، از او کام خواستم که خویشتنداری کرد و اگر آنچه به او فرمان می‌دهم انجام ندهد بی گمان به زندان افکنده می‌شود و از خوارشدگان خواهد بود. زلیخا در این شریفه تصریح می‌کند که من از یوسف (ع) در خواست نمودم؛ ولی او «فَاسْتَبْعَمَ» یعنی خویشتنداری نمود (عفت و رزید) و درخواست مرا نپذیرفت.

۲-۶-۶. اقرار زلیخا به کام خواهی از یوسف (ع)

بعد از زندانی شدن ظالمانه یوسف (ع) توسط زلیخا به دلیل عدم تسلیم یوسف در برابر خواسته‌های نفسانی وی، یوسف (ع) بعد از تعبیر نمودن خواب پادشاه به وسیله هم زندانی خود، که ساقی پادشاه بود، گفت پیام من را به پادشاه برسان و از او پرسش کن و بگو «ما بال النسوة اللاتي قطعن عيبي» (یوسف/۵۰) یعنی ماجرای زنانی که دستهای خود را بریدند چه بود؟ که بعد از جمع‌آوری و پرسش از زنانی که در مجلس زلیخا آمده بودند آن‌ها در جواب سؤال یوسف (ع) به پادشاه گفتند: «قَلْبِنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلَيْنَا عَلَيْهِ مِن سِوَاءِ قَالَتْ اِمْرَاةُ الْعَزْمَةِ الْاِن حَصْحَصَ الْحَقُّ اَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ و اِنَّهُ لَمِنَ الصَّاغِرَاتِ» (یوسف/۵۱) یعنی آن زنان گفتند: «منزه است خدا، ما گناهی بر او نمی‌دانیم» همسر عزیز گفت: «اکنون حقیقت آشکار شد. من [بودم که] از او کام خواستم و بی‌شک او از راستگویان است» که با توجه به این آیه شریفه، زنان مصری و زلیخا بر عدم بی‌گناه بودن یوسف (ع) اقرار و شهادت می‌دهند که وی مرتکب هیچ معصیتی در این قضیه نشده، یوسف از راست‌گویان است.

۲-۶-۷. عدم خیانت یوسف (ع)

نکته آخر در ارتباط با عدم تمایل و اراده‌ی یوسف (ع) برای در خواست نامشروع زلیخا آن است که بعد از اقرار نمودن زلیخا و زنان مصری بر بی‌گناه بودن وی در این ماجرا

یوسف (ع) در جواب فلسفه و حکمت پرسشش مورد تقاضا از زنان مصری و زلیخا چنان که قرآن کریم بیان نموده است می‌فرماید: «ذلک لیتعلم ابی لم أخنه بالغیب و أن الله لا یهدی کتید الخائیین» (یوسف/۵۲) یعنی این سخن را بخاطر آن گفتیم تا بدانند من در غیاب به او خیانت نکردم؛ و خداوند مکر خائنان را هدایت نمی‌کند!

از این رو، از تعبیری که در آیات فوق در سوره یوسف (ع) به آن‌ها تصریح شده است می‌توان نتیجه گرفت:

اولاً: یوسف (ع) دارای مقام نبوت بوده؛ هرگز از یاد خداوند متعال غافل نشده است چرا که در زمره «مخلصین» بوده است چرا که به تصریح آیه شریفه «قال فبجزتک لاغوتیوم أجمعین إلا عبادک مهم المخلصین» (صاف/۸۲ و ۸۳) شیطان هیچ گونه تسلط و سلطه‌ای بر مخلصین نخواهد داشت.

ثانیاً: یوسف (ع) به هیچ عنوان تمایل و قصدی برای نزدیک شدن به فحشاء را نداشته است؛ از این رو، برداشتی که نیورت در مدخل یوسف و زلیخا آن را مطرح نموده است؛ به هیچ عنوان با آیات شریفه سوره یوسف (ع) قابل همخوانی و سازگاری نیست.

۷. عدم خوار شمردگی، تصویر مثبت و توبه زلیخا در قرآن

مطلب دیگری که نیورت در ادامه مقاله «یوسف و زلیخا» بیان نموده، آن است که «زلیخا با قاطعیت در قرآن خوار شمرده نمی‌شود؛ بلکه بر خلاف موقعیتش در کتاب مقدس فرصتی برای توبه و اذعان به انحطاط اخلاقی‌اش داده می‌شود»؛ در حالی که با دقت در آیات شریفه سوره یوسف (ع) و گزارش رفتارهای فریبنده و کینه ورزانه زلیخا با یوسف (ع) به هیچ عنوان چهره‌ای مثبت از او بیان نشده است، بلکه شخصیت او دارای ویژگی‌های منفی بوده که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۷-۱. کام خواهی زلیخا از یوسف (ع)

با توجه به آیات شریفه سوره یوسف زلیخا تمام درهای ورود و خروج مکانی که یوسف (ع) در آنجا حضور داشت قفل نمود تا بتواند او را طبق نقشه شیطانی که از قبل طراحی شده، به دام خود بیندازند که در این هنگام است یوسف (ع) با متوجه و روبرو شدن با این

صحنه بلافاصله به خداوند پناه می‌برد. چنانچه که آیه شریفه می‌فرماید: «و راودته الی هو بی بیها عن نفسه و غلقت الابواب و قالت هتت لك قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواك إنه لا يفلح الظالمون» (یوسف/۲۳) و آن زنی که یوسف در خانه او بود از یوسف خواست که خود را در اختیار او نهد و درها را محکم بست و به یوسف گفت بیا که برای (کامجویی) تو آماده شده‌ام. یوسف گفت: پناه بر خدا! او پروردگار من است که جایگاه مرا نیکو قرار داده است.

۲-۷. اتهام سوء و خیانت به یوسف (ع)

با اصرار شدید قصد و فضایی که زلیخا برای آلوده کردن یوسف (ع) به عمل فحشاء تدارک دیده بود، یوسف (ع) بدون هیچ گونه درنگی برای ترک محل با سرعت به سوی درهای بسته شتاب کرد، تا از فضای گناه نجات پیدا کند؛ اما در هنگام خروج یوسف (ع)، عزیز مصر با این صحنه تعقیب زلیخا و گریز یوسف (ع) مواجه شد که در این هنگام، زلیخا با چهره‌ای به ظاهر بی‌گناه به عزیز مصر رو نمود و بدون هیچ تعللی به یوسف (ع) اتهام زد و به عزیز مصر خطاب کرد: «کیفر کسی که قصد بد به خانواده تو کرده چیست؟»

همان طور که آیه شریفه فرموده است: «و استبقا الباب و قدت فتیه من در و ألتا ستهما لدی الباب قالت ما جزاء من أراد باهلیک سوءا إلا أن یسجن أو عذاب أليم» (یوسف/۲۵) و آن دو به سوی در بر یکدیگر سبقت گرفتند، و (آن زن) پیراهن او را از پشت بدرید و در آستانه در آقای آن زن را یافتند. زن گفت: «کیفر کسی که قصد بد به خانواده تو کرده چیست؟ جز اینکه زندانی یا [دچار] عذابی دردناک شود. با توجه در این آیه شریفه، تصویری دیگر از عمل غیراخلاقی از زلیخا یعنی اتهام به یوسف (ع) به نمایش گذاشته شده است.

۳-۷. آشکار شدن دروغ گویی زلیخا

بعد از ماجرای اتهام زدن زلیخا به یوسف (ع) بلافاصله یوسف (ع) شروع به دفاع نمودن از خویشتن نمود که زلیخا از من درخواست کام داشته است نه من! لذا در این هنگام، براساس آیات شریفه شاهی از نزدیکان زلیخا که در تفاسیر اقوال مختلفی (طبرسی، بی‌تا، ج ۵: ۳۴۷، طبری، ۱۱۴۱۲ ق، ج ۱۲: ۱۱۶) در مورد او به میان آمده است؛ بدین صورت شروع به سخن گفتن نمود (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۱: ۱۴۲). «إِنْ كَانَ وَتَّصِيهِ قَدْ مِنْ قَبْلِ فِصْدِقَةٍ وَ هُوَ

من الكاذِبين و إن كان فِتْنِه قَدْ مِنْ دِرِّ فَكذِبْتِ و هُوَ مِنَ الصِّادِقِينَ» (یوسف/۲۶ و ۲۷) یعنی اگر پیراهن او از جلو چاک خورده، زن راست گفته و او از دروغگویان است و اگر پیراهن او از پشت دریده شده، زن دروغ گفته و او از راستگویان است. در این هنگام، عزیزمصر با توجه به گفته شاهد متوجه شد که همسرش زلیخا به وسیله دروغ یوسف (ع) را مورد اتهام قرار داده است و در نتیجه دروغ گویی زلیخا آشکار گشته به او خطاب نمود: «إِنَّهُ مِنْ كَذِبِكُنَّ إِنَّ كَذِبَكُنَّ عِظْمٌ» (یوسف/۲۸).

۴-۷. دستور به زندانی کردن یوسف (ع)

پس از انتشار خبر خیانت زلیخا به همسرش و همچنین ملامت شدن او توسط زنان شهر، وی مجلس میهمانی را با حضور زنانی اشرافی که او را سرزنش می کردند به جهت اثبات عدم ملامتش تدارک دید. در آن مجلس مجدداً درخواست قبلی خود یعنی کامجویی از یوسف (ع) را مطرح نمود و سپس در مقام تهدید به یوسف (ع) برآمده، گفت: «و لِيْلِمَ لَمْ يُفْعَلِ مَا أَمَرَهُ تُشَجِّبِي وَ تَكُونِي مِنَ الصَّاعِرِينَ» (یوسف/۳۲) یعنی اگر آنچه به او فرمان می دهم انجام ندهد بی گمان به زندان افکنده می شود و از خوارشدگان خواهد بود. با توجه به عبارات و آدات تأکیدی مانند: لام قسم، در عبارت «و لِيْلِمَ لَمْ يُفْعَلِ» (درویش، ۱۴۱۵، ج ۲، ۸۶)، نون تأکید و لام در کلمه «لِيْسَجَنَّ»، لام در «لِيَكُونَا» و کلمه «الصَّاعِرِينَ» که در آیه شریفه وجود دارد این مطلب را می رساند که زلیخا بر این تصمیم و انتقام شیطانی خود از یوسف (ع) بسیار مصمم بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ج ۱۱: ۱۵۱)؛ از این رو، لذا در این هنگام است یوسف (ع) با توجه و تضرع به درگاه الهی پناه می برد و می فرماید: «قَالَ رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ وَ إِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَتَمْتُمُنِي مِنْ دُونِ دَعْوَتِي تَرْتَدُّونَ عَلَيَّ كَمَا تَرْتَدُّونَ عَلَيَّ» (یوسف/۳۳) و (یوسف) گفت: آنان را از من بازنگردانی، به سوی آنان خواهم گرایید و از نادانان خواهم شد.

نکته مهم دیگر آن که نیورت گفته است: «در قرآن بر خلاف موقعیتش در کتاب مقدس فرصتی برای توبه و اذعان به انحطاط اخلاقی اش داده می شود» در حالی که هیچ آیه ای از قرآن کریم حال به نحو صریح یا اشاره بتواند دلیل بر توبه و پشیمانی زلیخا از رفتارهایی که در گذشته انجام داده، باشد وجود ندارد و تمام روایاتی هم که در منابع روایی و کتب تفسیری

فریقین در ارتباط با مسأله ازدواج حضرت یوسف (ع) با زلیخا آمده است؛ براساس بررسی‌های سندی و محتوایی همه آن‌ها دچار ضعف و غیر قابل اعتماد است (معارف، ۱۳۹۴: ۷) و مشخص نیست نوپورت براساس کدام آیه این مطلب را بیان نموده است؟! و همچنین در هیچ جای کتاب مقدس برخلاف ادعای نوپورت، سخنی از عدم فرصت توبه به زلیخا بخاطر اعمال و رفتار ناپسندی که نسبت به یوسف (ع) انجام داده، بیان نشده است (تورات، پیدایش، ۲۳-۱/۳۹).

۸. نتیجه

۱. با بررسی‌های انجام شده، در مقاله یوسف و زلیخا تألیف آنجلیکا نیورت در دائرة المعارف لیدن، مشخص شد که مقاله وی علاوه بر دارا بودن نقاط مثبت بسیار جزئی مانند: انعکاس دیدگاه قرآن کریم در موارد محدود و همچنین ارائه تطبیقی برخی جزئیات داستان یوسف و زلیخا، دارای نقاط ضعف بسیار مهم و اساسی مبتنی بر فریب‌گری ذاتی زنان، تمایل جنسی یوسف (ع) به زلیخا، غفلت یوسف (ع) از خداوند و... بوده، که آن‌ها را بدون هیچ شاهدی از آیات به قرآن کریم نسبت داده است.

۲. دیدگاه ادعایی نیورت در ارتباط با مثبت بودن چهره‌ی زلیخا از منظر قرآن کریم در مقاله مذکور، فاقد هر گونه دلیل و شاهد قرآنی است؛ زیرا در میان مباحث فوق بیان شد که براساس آیات شریفه قرآن، در سوره یوسف مانند: آیات ۲۶، ۲۷ و ۳۲ و... زلیخا علاوه بر داشتن چهره و شخصیت منفی، در هیچ آیه‌ای، حتی اشاره‌ای مبنی بر توبه و پشیمانی وی از اعمالی که در گذشته انجام داده، به میان نیامده است.

۳. با دقت در آیات شریفه قرآن کریم و آراء تفسیری معتبر، علی‌رغم برداشت نیورت، هیچ‌گونه دلیل و شاهدی که بتواند تمایلی جنسی یوسف (ع) به زلیخا و همچنین غافل شدن آن حضرت را از یاد خداوند در ارتباط با نقشه‌ی زلیخا اثبات کند، وجود ندارد؛ بلکه با توجه به نکات ادبی و بلاغی برخی آیات سوره‌ی یوسف مانند آیات ۲۳ و ۲۵ در صدد اثبات پاکدامن بودن حضرت یوسف (ع) در این قضیه هستند.

۴. با توجه و دقت در مقاله یوسف و زلیخا می‌توان دریافت علاوه بر آن که ادعاهای نادرستی چون: غفلت یوسف (ع) از ذکر خدا، تمایل وی به زلیخا و... در این مقاله وجود دارد؛ اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین محور و دیدگاهی که وی در مقاله مذکور آن را دنبال نموده، اثبات انتساب فریب‌گری ذاتی زنان، و ارائه چهره‌ی منفی زنان از دیدگاه قرآن کریم بوده است.

۵. از جمله دستاوردهایی مهمی که در نویسندگان در این نوشتار در پی آن تلاش نموده و به آن دست یافته‌اند علاوه بر مواردی چون: رفع اتهامات وارد شده بر یوسف (ع) مبنی اثبات عدم عفت پیشگی و توجه یوسف (ع) کامل به خدا و... می‌توان به طور ویژه به

نادرست و غیر صحیح بودن دیدگاه ادعایی نویورت، مبتنی فریب گر بودن ذاتی زنان اشاره نمود. لذا این ادعای وی صرفاً یک سوء برداشت مبتنی بر آیه‌ی «قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنِ إِنَّ كَيْدَكُنِ عَظِيمٌ» در سوره یوسف بوده است که هرگز پذیرفتنی نیست؛ چرا که آیه فوق الذکر منحصرأً نقل قولی از عزیز مصر و خطابى شخصیه در قضیه فی الواقعه، به همسرش زلیخا بوده است و هیچ استدلال قرآنی و یا روایتی که دلالت بر تعمیم و سرایت دادن آیه مذکور، و همچنین انتساب و تأیید فریب کاری ذاتی همه‌ی زنان باشد وجود ندارد.

۶. با توجه به مطالبی که بیان شد می‌توان دریافت که منشأ اساسی برداشت‌های ناصحیح نویورت متأثر از عواملی از قبیل: عدم دقت و توجه کافی در آیات سوره یوسف، توجه ویژه به آراء تفسیری برخی از مفسران اهل سنت و رجوع نکردن به منابع تفسیری و روایی شیعه بوده است.

منابع و مأخذ

۱) قرآن کریم.

- ۲) ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰). **التحریر و التنویر**. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- ۳) ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹). **تفسیر القرآن العظیم**. بیروت: نشر دار الکتب العلمیة.
- ۴) ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸). **روض الجنان و روح الجنان**. مشهد: نشر آستان قدس.
- ۵) ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰). **البحر المحیط فی التفسیر**. بیروت: نشر دار الفکر.
- ۶) الأزدی، ابو بکر محمد بن الحسن بن درید. (۱۴۰۷). **جمهرة اللغة**. بیروت: نشر دار العلم للملایین.
- ۷) اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۳). **تفسیر شریف لاهیجی**. تهران: نشر داد.
- ۸) آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۹) پانی‌پتی، ثناءالله. (۱۴۱۲). **التفسیر المظهری**. کویت: نشر مکتبة رشدیة، کویت.
- ۱۰) حسن، عباس. (بی‌تا). **النحو الوافی**. تهران: نشر ناصر خسرو.
- ۱۱) حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵). **نور الثقلین**. قم: نشر اسماعیلیان.
- ۱۲) حیدری، کمال. (۱۳۹۶). **درس خارج فقه المرء**. فایل صوتی جلسه ۱۷.
- ۱۳) درویش، محی‌الدین. (۱۴۱۵). **اعراب القرآن الکریم و بیانه**. حمص: نشر الارشاد.
- ۱۴) دژه حداد، یوسف. (۲۰۰۴). **القرآن و الكتاب**. لبنان، مکتبه البولسیه.
- ۱۵) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). **مفردات ألفاظ القرآن**. بیروت: دار الشامیة.
- ۱۶) رجائی، مهدی. (۱۳۹۴). **فرب گری زنان در آیین قرآن و حدیث**. فصلنامه اخلاق، شماره ۱۷.
- ۱۷) رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴). **تفسیر المنار**. بیروت: دار المعرفة.
- ۱۸) زبیدی، محمد بن محمد. (۱۳۸۵). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بیروت: دار الهدایه.
- ۱۹) زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. بیروت: دار الکتب العربی.
- ۲۰) سید قطب، (۱۴۲۵). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دار الشروق، بیروت.
- ۲۱) صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۸۸). **ترجمان فرقان**. قم: نشر شکرانه.
- ۲۲) طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ۲۳) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: نشر ناصر خسرو.
- ۲۴) طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). **جامع البیان عن تأویل القرآن**. بیروت: دار المعرفة بیروت.
- ۲۵) طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۹). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۲۶) فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار إحياء التراث العربی، بیروت.
- ۲۷) فراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۹). **العین**. قم: نشر هجرت.

- ۲۸) فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹). **من وحی القرآن**. بیروت: دار الملائک.
- ۲۹) **کتاب مقدس**. (۲۰۱۴). ترجمه هزاره نو. تهران: نشر ایلام.
- ۳۰) کریمی نیا، مرتضی. (۱۳۸۰). **مقالات و متون مطالعات قرآنی در غرب**. تهران: نشر الهدی.
- ۳۱) مآوردی، علی بن محمد. (۱۴۳۱). **النکت و العیون تفسیر الماوردی**. بیروت: نشر دار الکتب العلمیه.
- ۳۲) محمدی، محمدحسین، فاضلی، محمدتقی. (۱۳۹۹). **نقد مقاله اسطوره‌ها و قصه‌ها در قرآن EQ**. دو فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان. شماره ۲۹.
- ۳۳) معارف، مجید و همکاران. (۱۳۹۴). **بررسی روایات تفسیری ازدواج حضرت یوسف (ع) با زلیخا**، دو فصلنامه علمی. پژوهشی. شماره ۱۳.
- ۳۴) مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴). **التفسیر الکاشف**. قم: نشر دار الکتب الإسلامی، قم.
- ۳۵) مقاتل بن سلیمان، ابوالحسن. (۱۴۲۳). **تفسیر مقاتل بن سلیمان**. بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
- ۳۶) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). **تفسیر نمونه**. تهران: نشر دار الکتب الإسلامیه.
- ۳۷) موسوی، سیدعلی. (۱۳۹۹). **مقاله معرفی آنجلیکا نیویورت**، سایت مرکز و کتابخانه‌ی مطالعات اسلامی.
- ۳۸) میدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). **کشف الاسرار و عدة الابرار**. تهران: نشر امیر کبیر.
- ۳۹) نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶). **مدارک التنزیل و حقایق التاویل**. بیروت: نشر دار النفاثس.
- ۴۰) نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶). **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. بیروت: نشر دار الکتب العلمیه.
- ۴۱) نیویورت، آنجلیکا. (۱۳۹۰). **دائرة المعارف لیدن**، جین دمن مک اولیف. تهران: انتشارات حکمت.
- ۴۲) ----- (۱۳۸۶). **قرآن پژوهی در غرب**. مجله هفت آسمان. دوره ۹، شماره ۳۴.

۴۳) Jane Dammen Maculiffe. (۲۰۰۶). **Encyclopaedia of quran(EQ)**; Leiden:Bril.

References

1. The Holy Quran.
2. Ibn Ashour, Muhammad Tahir. (۱۴۲۰). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Al-Tarikh al-Arabi Institute.
3. Ibn Kathir, Ismail bin Omar. (۱۴۱۹). *Interpretation of al-Qur'an al-Azim*. Beirut: Publisher: Al-Alami.
4. Abul Futuh Al-Razi, Hussein ibn Ali. (۱۴۰۸). *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Janan*. Mashhad: Astan Qods Publishing.
5. Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf. (۱۴۲۰). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir*. Beirut: Al-Fikr Publishing.
6. Al-Azdi, Abu Bakr Muhammad bin al-Hasan bin Duraid. (۱۴۰۷). *Jamharat al-Lughah*. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.
7. Eshkavari, Muhammad ibn Ali. (۱۳۷۳). *Tafsir Sharif Lahiji*. Tehran: Daad Publishing.
8. Alusi, Mahmoud bin Abdullah. (۱۴۱۵). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
9. Panipety, Sana'allah. (۱۴۱۲). *Al-Tafsir al-Mazhari*. Quetta: Maktabah Rushdiyah publishing.
10. Hasan, Abbas. (No Date). *Al-Nahw al-Wafi*. Tehran: Naser Khosro Publishing.

۱۱. Huwaizi, Abd Ali bin Jumah. (۱۴۱۵) Noor al-Thaqalain. Qom: Ismailian Publishing.
۱۲. Heidari, Kamal. (۱۳۹۶). Dars Kharej in Fiqh al-Mar'. Audio file, Session ۱۷.
۱۳. Darwish, Muhyiddin. (۱۴۱۵). I'rab al-Qur'an al-Karim wa Bayanuh. Homs: Al-Irshad Publishing.
۱۴. Durrah Haddad, Yusuf. (۲۰۰۴). Al-Qur'an wa al-Kitab. Lebanon, Maktabah Al-Bolsiyah.
۱۵. Raghbi al-Isfahani, Hussein bin Muhammad. (۱۴۱۲). Mufradat Alfaz al-Qur'an. Beirut: Dar al-Shamiyah.
۱۶. Raja'i, Mahdi. (۱۳۹۴). The deceit of women in the mirror of the Qur'an and hadith. Journal of Akhlaq, No. ۱۷.
۱۷. Rida, Muhammad Rashid. (۱۴۱۴). Tafsir Al-Manar. Beirut: Dar al-Marifah.
۱۸. Zubaidi, Muhammad bin Muhammad. (۱۳۸۵). Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus. Beirut: Dar al-Hidayah.
۱۹. Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (۱۴۰۷). Al-Kashshaf an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
۲۰. Sayed Qutb, (۱۴۲۵). Fi Zilal al-Quran. Beirut: Dar al-Shoruq, Beirut.
۲۱. Sadiqi Tehrani, Muhammad. (۱۳۸۸). Tarjuman Furqan. Qom: Shokraneh publishing.
۲۲. Tabatabai, Seyed Muhammad Hussein. (۱۳۹۰). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: The Institute of Al-Alami for Press.
۲۳. Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (۱۳۷۲). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow Publishing.
۲۴. Tabari, Muhammad ibn Jarir. (۱۴۱۲). Jami al-Bayan an Tawil al-Qur'an. Beirut: Dar al-Marifah.
۲۵. Tusi, Muhammad bin Hasan. (۱۴۱۹). Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۲۶. Fakhr Al-Razi, Muhammad bin Omar. (۱۴۲۰). Al-Tafsir al-Kabir. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۲۷. Farahidi, Khalil bin Ahmad. (۱۴۰۹). Al-Ain. Qom: Hijra Publishing.
۲۸. Fadlullah, Muhammad Hussein. (۱۴۱۹). Min Wahy al-Quran. Beirut: Dar al-Malak.
۲۹. Kitab Moqaddas. (۲۰۱۴). Translated by: Hezareh Now. Tehran: Ilam Publishing.
۳۰. Kariminia, Morteza. (۱۳۸۰). Articles and texts of Quranic studies in the West. Tehran: Al-Huda Publishing.
۳۱. Mawardi, Ali bin Mohammed. (۱۴۳۱). Al-Nukat wa al-Uyun (Tafsir Mawardi). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۳۲. Mohammadi, Mohammad Hossein, Fazeli, Mohammad Taghi. (۱۳۹۹). Criticism of the article titled Myths and Stories in the Qur'an EQ. Two Quranic Quarterly of Quranic Studied. No. ۲۹.
۳۳. Maaref, Majid et al. (۱۳۹۴). Investigating the Interpretive Hadiths about the Marriage of Prophet Yusuf (AS) and Zulaikha, Scientific two quarterly. Research. No. ۱۳.
۳۴. Mughniyah, Muhammad Jawad. (۱۴۲۴). Tafsir al-Kashif. Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
۳۵. Muqatil bin Suleiman, Abul Hasan. (۱۴۲۳). Tafsir Muqatil ibn Suleiman. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۳۶. Makarem Shirazi, Nasir. (۱۳۷۱). Tafsir Nomooneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۳۷. Mousavi, Seyed Ali. (۱۳۹۹). Article of Introducing Angelika Neuwirth. Website of Islamic Studies Center and Library.
۳۸. Meybodi, Ahmad bin Muhammad. (۱۳۷۱). Kashf al-Asrar wa Uddat al-Abrar. Tehran: Amir Kabir Publishing.
۳۹. Nasfi, Abdullah bin Ahmad. (۱۴۱۶). Madarik al-Tanzil wa Haqaiq al-Tawil. Beirut: Dar Al-Nafais Publishing.
۴۰. Nizam al-Araj, Hasan bin Muhammad. (۱۴۱۶). Gharaib al-Qur'an wa Raghbaib al-Furqan. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

۴۱. Neuwirth, Angelika. (۱۳۹۰). Leiden Encyclopedia, Jane Damman McAlif. Tehran: Hekmat Publications.

۴۲. ----- . (۲۰۰۷). Quran Pajuhi dar Gharb [Quranology in the West]. Seven Heavens Magazine. Seri ۹, No. ۳۴.



Examining the impact of the components of lack of meaning objectivity in the understanding and interpreting the qur'an due to the commentator-centered approach

Ali Fathi ^۱

Fatemeh Sultan Mohammadi ^۲

Hossein Sultan Mohammadi ^۳

Abstract

One of the fundamental issues in the interpretation of religious texts, especially the interpretation of the Qur'an, is the issue of understanding. The importance of this subject is so much that it has attracted the attention of many thinkers, and so, various interpretations have been presented. Some of these interpretations are author-centered approach, others are text-centered and commentator-centered. The commentator-centered approach considers the position of the interpreter beyond the understanding and to be involved in the formation of the meaning of the text. The purpose of this article is to explain the commentator-centered approach and its disadvantages in the category of understanding and interpreting the Holy Quran. In this regard, the main question is what are the harms of the components of the lack of meaning objectivity in understanding and interpreting the Qur'an due to the commentator-centered approach? The present research has analyzed the results of the application of this idea in the lack of objectivity of meaning in the understanding of the Qur'an, using a descriptive and analytical method, and has dealt with its harms and consequences in detail. The findings of the research show that commentator-centered approach is associated with problems such as the variability of meaning, ignoring the author, etc., which is rooted in beliefs such as: denying the authenticity of the meaning and its narrating nature, independence of the text, and ignoring the role of the author. This is while the most important basis in the interpretation of the Qur'an is that by using the rules of this science, it is possible to understand the intended meaning of the author; because God has sent down His book to guide people, and if the understanding of the Qur'an is based on the interpretation of the commentator, the guidance goal of the Qur'an will not be fulfilled. Determining the meaning of the text and the need to discover the intention of the author from the appearance of the words are other principles in the interpretation and understanding of the Qur'an. Therefore, the commentator-centered approach has no connection with the characteristics

^۱ Associate Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Hawzah and University Research Institute; Qom; Iran | afathi@rihu.ac.ir

^۲ Student of the fourth level of Al-Zahra University (S) Qom; Iran | god۴۴۵۵۰@yahoo.com

^۳ PhD student in Jurisprudence and Fundamentals of Law, Qom, Iran (responsible author). | hosinsoltan@yahoo.com

of the Qur'an and the goals of interpretation, and however, it is far away from its main purpose.

Keywords: Examination of Impact, Commentator-Centeredness, Lack of Meaning Objectivity, Understanding and Interpretation of the Qur'an.



آسیب‌شناسی مؤلفه‌های عدم عینیت معنا در فهم و تفسیر قرآن از دیدگاه مفسر محوران

علی فتاحی^۱

فاطمه سلطان محمدی^۲

حسین سلطان محمدی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۴

چکیده

از مسائل بنیادین در تفسیر متون دینی به‌ویژه تفسیر قرآن، مسئله فهم است. اهمیت این مسئله تا آن اندازه است که توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود معطوف کرده و تقریرهای گوناگونی از آن ارلئه شده است. تعدادی از این تقریرها، مبتنی بر رویکرد مؤلف محوری است شماری دیگر متن محورند و برخی نیز مفسر محورند. مفسر محوری، جایگاه مفسر را فراتر از فهم کننده دانسته و مفسر را در ساخت معنای متن دخیل می‌دانند. هدف این نوشتار تبیین دیدگاه مفسر محوری و آسیب‌های آن در مقوله فهم و تفسیر قرآن کریم است. در این راستا پرسش اصلی آن است که آسیب‌های مؤلفه‌های عدم عینیت معنا در فهم و تفسیر قرآن از دیدگاه مفسر محوران چیست؟ پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی رهاوردهای کاربست این اندیشه در عدم عینیت معنا در فهم قرآن را بررسی کرده، به آسیب‌ها و پیامدهای آن به صورت تفصیلی پرداخته است. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که دیدگاه مفسر محوری با آسیب‌هایی مانند سیال بودن معنا، نادیده گرفتن مؤلف و... همراه است که ناشی از باورهایی چون: نفی حقیقی بودن معنا، انکار حکایت‌گری آن، استقلال متن و نادیده گرفتن نقش مؤلف است. این در حالی است که مهم‌ترین مبنا در تفسیر قرآن این است که با استفاده از قواعد این علم، امکان فهم مراد مؤلف امکان‌پذیر است؛ زیرا خداوند کتابش را برای هدایت مردم و ارشاد آنها نازل کرده است و اگر فهم قرآن بر اساس فهم مفسر باشد هدف هدایتی قرآن محقق نخواهد شد. تعین معنای متن و لزوم کشف اراده متکلم از ظاهر کلام از دیگر مبانی در تفسیر و فهم قرآن است؛ بنابراین مفسر محوری هیچ‌سختی با ویژگی‌های قرآن و اهداف تفسیر نداشته و از هدف اصلی آن دور می‌نماید.

واژه‌های کلیدی: آسیب‌شناسی، مفسر محوری، عدم عینیت معنا، فهم و تفسیر قرآن.

۱. استاد یار گروه علوم قرآن و حدیث پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ قم؛ ایران | afathi@rihu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته سطح چهار جامعه الزهرا (س) قم؛ ایران | god4500@yahoo.com

۳. دانش‌آموخته دکترای فقه و مبانی حقوق؛ قم؛ ایران (نویسنده مسئول) | hosinsoltan@yahoo.com

مقدمه

شناخت فرایند تفسیر و فهم متون دینی از یک سو و عوامل مؤثر در گوناگون شدن تفاسیر متون دینی از سوی دیگر، از موضوعات مهمی است که در عصر معاصر چالش برانگیز شده است. گسترش ارتباطات علمی میان فرهنگ‌های گوناگون به خصوص میان تمدن اسلام و فرهنگ غرب و ترجمه کتب غربی به زبان فارسی و ورود آن به محافل علمی و متون نوشتاری کشورمان باعث ایجاد چالش‌هایی شده است که فهم قرآن کریم را نیز بی‌نصیب نگذاشته است. به گونه‌ای که از دهه هفتاد شمسی، روشنفکران دینی، بدون تعمق و تحلیل درست مبنی بر اینکه عرصه تفکر اسلامی، متفاوت با تجربه‌های کلیسا در مورد کتاب مقدس و حوزه‌های گوناگون آن است، با بهره‌گیری از اندیشه‌های هرمنوتیک، مخصوصاً هرمنوتیک فلسفی و پذیرش پیامدهای آن در حوزه فهم متون دینی، شبهات بسیاری را در زمینه معارف اسلامی و مخصوصاً نصوص دینی، القای می‌کنند. اگرچه برخی از این مفاهیم هرمنوتیکی از قبل در علوم اسلامی مانند اصول فقه و فلسفه و عرفان مطرح بود؛ اما کاربرد نوظهور هرمنوتیک فلسفی، به دلیل گسستگی مبنا و ساختار نامنتظم و غیرروشمند نمی‌تواند در متون دینی ما جایگاه خاصی داشته باشد، چراکه آسیب‌های زیادی را در پی دارد. به همین دلیل، ارزیابی دیدگاه مفسر محوری و بررسی و نقد مفاهیم آن ضروری است و از بروز برخی افراط و تفریط‌ها و پیامدهای نادرست آن در عرصه فهم و تفسیر جلوگیری می‌کند و با تصحیح و تنظیم افق‌های فهم، شیوه‌ای جدید در روش‌های فهم و تفسیر می‌گشاید.

مسئله اصلی در بحث مفسر محوری، تبیین سازوکار فهم و بررسی شروط تفسیر و چگونگی تأویل است که خاستگاه یونانی دارد. قدیمی‌ترین کاربرد هرمنوتیک مفسر محوری، در تبیین مبانی و قواعد تفسیر متون مقدس بود که آغاز آن در عهد باستان و با تفسیر تمثیلی آثار هومر بود و بعدها با تلاش متألهان یهودی و مسیحی تا قرون وسطی نیز ادامه یافت. جنبش پروتستان نیز تأثیر زیادی بر فرایند تکامل هرمنوتیک مفسر محوری داشت، به گونه‌ای که بعد از قرن نوزدهم، بسیاری از اندیشمندان غربی با بازسازی تاریخی و عدم همدلی با مؤلف، به بازتولید مکانیزمی که به تولید اثر منجر شود، پرداختند. مفسر محوران قرن بیستم نیز، با تأثیرپذیری از افکار هایدگر، راه مفسر محوران گذشته را ادامه دادند. هایدگر کوشش

پدیدارشناسانه در تحلیل ساختار وجودی دازاین را که مقدمه‌ای بر هستی‌شناسی است هرمنوتیک نامید. (هایدگر، ۱۳۷۶: ۵۷-۶۳) پس از هایدگر، شاگرد او گادامر نیز از فهم روش‌شناسانه فاصله گرفت؛ اما هدف او درک ماهیت تفسیر و هستی‌شناسی فهم بود. وی در کتاب معروفش «حقیقت و روش» برای اولین بار، این نحله فکری را هرمنوتیک فلسفی نامید. (هوی، ۱۳۷۸: ۲۷۸) پس از گادامر، دانش هرمنوتیک با تفکرات خاص ریکور وارد حوزه ادبیات، نمادشناسی و نقد ادبی شد. بتی با انتقاد از این رویکرد تفسیری به تألیف کتابی با عنوان «نظریه عام تفسیر» پرداخت و هرش نیز با تألیف کتاب «اعتبار در تفسیر» به دفاع از عینی‌گرایی در تفسیر پرداخت. هابرماس نیز نقدهایی بر نگرش هرمنوتیک فلسفی وارد ساخت. این مباحث از سوی روشنفکران دینی نیز مورد استقبال قرار گرفته است و به دلیل اهمیت موضوع تا کنون کتاب‌ها و مقالاتی زیادی از سوی اندیشمندان غربی و دانشمندان اسلامی به نگارش درآمده است.

هرمنوتیک و منطق فهم دین، از علی ربانی گلپایگانی (۱۳۸۳)؛ کتاب هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون، از علی پریمی (۱۳۹۳)؛ هرمنوتیک: معنا و زبان، از حسین مختاری (۱۳۹۷) نمونه‌هایی از تألیفات موجود در این زمینه است؛ اما با توجه به پیشینه تألیفات در این مورد می‌توان گفت تاکنون اثر پژوهشی مستقل و جامع و شایسته‌ای در مورد موضوع مفسر‌محوری به‌طور عام و آسیب‌شناسی مؤلفه‌های عدم عینیت معنا در دیدگاه مفسر‌محوری به‌طور خاص به سامان نرسیده است و آنچه وجود دارد تنها بیان بعضی از آسیب‌های موجود در این زمینه است. پژوهش پیش رو، به لحاظ نوع، از نوع پژوهش بنیادی بوده و روش به کار گرفته شده با عنایت به موضوع این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است.

اهمیت و ضرورت تحقیق

از آنجاکه لازمه برخی از رویکردهای تفسیری ذهن‌گرا مانند هرمنوتیک فلسفی، شالوده‌شکنی و نوپراگماتیسم، نادیده گرفتن عینیت معنا در تفسیر متون است، لازم است این رویکردها شناسایی و چالش‌های آن در مواجهه با تفسیر متون، به صورت علمی و منطقی، بررسی و نقد شود، تا پیامدهای نادرست آن، تفسیر متون دینی را به انحراف از مسیر اصیل خود نکشانند. همچنین رواج برخی از تفسیرهای بی‌ضابطه از قرآن کریم با رویکردهای

صوفی، باطنی، علمی و کلامی در جامعه اسلامی و همچنین هجمه گسترده و حساب‌شده بدخواهان دین اسلام بر مبانی تفسیر، با هدف تشکیک در فهم و تفسیر صحیح، آثار جبران‌ناپذیری را بر پیکره اندیشه اسلامی وارد می‌سازد. از طرف دیگر، روشنفکران اسلامی نیز با الگوگیری از دیدگاه مفسر محوران، تفاسیر متعدد و عموماً نادرستی را از قرآن ارائه داده‌اند و با تخریب مبانی و قواعد تفسیر و پایبند نبودن به ضوابط مشخص در فهم متن و تفسیر، باعث خدشه‌دار شدن نتایج تفسیر و فهم شده‌اند. از این رو، ضرورت تبیین و تحلیل علمی و استدلالی عدم عینیت معنا در مفسر محوری دوچندان می‌شود.

مفهوم شناسی

شناسایی دقیق معانی، مفاهیم و اصطلاحات هر پژوهش، از عناصر اصلی در پژوهش به شمار می‌رود. به همین دلیل، تعریف و تبیین دقیق مفاهیم کلیدی و اصطلاحات هر پژوهش برای هماهنگی و تفاهم در مباحث علمی، امری ضروری است. هر اصطلاح علمی، صرف نظر از ریشه‌یابی زبان‌شناسانه و نیز تعریف‌های متعدد فرهنگ‌نامه‌ای، در هر شاخه علمی، کاربرد خاص خود را دارد که توجه به آن، از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا بعضی کلمات از چنان وسعت معنایی برخوردارند که در بسیاری از موارد به نظر می‌رسد که یک مشترک لفظی است تا یک حقیقت واحد. بر این اساس، در این نوشتار ابتدا به اختصار به تعریف این واژه‌ها اشاره می‌شود:

۱. آسیب‌شناسی

«آسیب» در لغت به معنی زخم، کوب و ضرب بیان شده است. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۴۴) معانی دیگر این واژه عبارت‌اند از صدمه، کوس، عیب و نقص، شکستگی‌ای که از زخم و ضرب پدید آید، ضربت، ضربه، تعب، رنج، جرح، خستگی، فکاری، آفت، نکبت، بلا، فتنه، مصیبت، خطر، زیان و ضرر، گزند، آزار، کوفتگی، آفات و مصائب (همان).

آسیب‌شناسی در علم پزشکی، ترجمه اصطلاح «پاتولوژی» به معنای «دانش شناخت جاهای آسیب‌دیده» در بیماری‌هاست. آسیب‌شناسی در اصطلاح اندیشمندان، به آن دسته از علل و اختلالاتی اطلاق می‌شود که وجودشان تداوم و حرکت پدیده‌ای را تهدید می‌کند و

مانعی از رسیدن به اهداف و آرمان‌ها می‌شود یا حرکت آن پدیده را از کارایی لازم می‌اندازد (حاجی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۴۳۳). برخی منظور از آسیب را «عاملی دانسته‌اند که سبب اختلال و ناهنجاری‌ها و آفت در پدیده‌ها می‌شود و گاهی به خود اختلالات، آسیب گفته می‌شود» (همان). عده‌ای آن را، آفت‌شناسی و تشخیص علل آسیب‌های واردشده بر سیستمی مشخص می‌دانند (شمس مورکاتی، ۱۳۹۴: ۷۱-۸۰). عده‌ای نیز معتقدند آسیب‌شناسی فرایندی است نظام‌مند از جمع‌آوری داده‌ها، به‌منظور یافتن علت یا علل رکود یا بحران در روند طبیعی پدیده‌ها، فعالیت‌ها و همچنین ایجاد چارچوبی برای افزایش تلاش‌ها در راستای برقراری سلامت پدیده‌ها و تعامل اثربخش و سودمند در راستای حل مشکلات، چالش‌ها، فشارها و محدودیت‌های محیطی که در سازمان صورت می‌گیرد (مانزینی، ۱۳۸۵: ۱۲). به‌عبارت‌دیگر، در آسیب‌شناسی، علت جستجو می‌شود و سعی بر آن است که مشخص شود چه عواملی سبب بروز این مشکلات شده و چه تغییراتی برای ساماندهی امور ضروری است (فرهنگی، ۱۳۷۹: ۴۰-۵۰).

۲. عینیت معنا

«عینیت» در لغت معادل کلمه «Objectivity» به معنی واقعیت یا حقیقت، وحدت، اتحاد یک امر عین دیگری است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه) در مقابل آن ذهنیت که معادل کلمه «Subjectivity» به معنی ذهنی و تصویری است. عینیت در اصطلاح عینی‌گرایان به معنای بی‌طرفی محقق در فرایند تحقیق و دوری از گرایش‌های فردی در بازگویی و واکاوی رویدادها است (عضدانلو، ۱۳۸۴: ۳۵). عینی‌گرایی آن است که معنای متن امری عینی و ثابت است و بر حسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و عمق تاریخی تغییر نمی‌کند (هرش، ۱۳۹۵: ۲۰۹). اگر روش علمی به‌گونه‌ای باشد که اجازه‌ی تاثیر هیچ‌گونه ارزش، پیش‌فرض، خواست و باور فردی یا جمعی را در فرآیند علم ندهد، آن‌گاه یافته‌های علمی واجد صفت عینیت خواهند بود (دیرباز، ۱۳۷۷: ۵۱).

۲. تفسیر

«تفسیر» از ریشه «فسر» و به معنای کشف القناع؛ یعنی پرده برداشتن از روی چیزی که نوعی

حجاب یا پرده بر روی آن کشیده شده است. همچنین به معنای جدا کردن، بیان، کشف و آشکار ساختن امر پنهان یا معنای معقول (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۶۳۶) است. برخی نیز «تفسیر» را به معنای کشف و شرح معانی الفاظ و عبارات دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۱۳۹۰). در فرهنگ‌نامه‌های فارسی واژه تفسیر به معنای شرح کردن مطالب برای ریشه‌یابی و مشخص شدن مقصود نهایی گوینده به کار رفته است. واژه «تفسیر قرآن» به معنای نوشته یا کتابی است که در آن آیات قرآن به منظور دست‌یابی به مراد مؤلف شرح داده شده است (انوری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۸۱۴). با توجه به ویژگی باب تفعیل که اکثراً برای مبالغه بکار می‌رود، مفهوم مبالغه نیز در آن نهفته و معنای آن، به‌خوبی آشکار نمودن معانی الفاظ و حقایق پنهان است (راغب، ۱۳۸۳: ۶۳۶).

اصطلاح تفسیر در نزد مفسران اسلامی و اصولیون و هرمنوتیست‌های روشی در راستای همان معنای لغوی تفسیر است. تعدادی از دانشوران علم اصول، تفسیر را رفع ابهام از لفظ دانسته‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۶۰). برخی آن را بیان معانی آیات و کشف مدلول و مقصود خدا از آن دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۴). عده‌ای نیز آن را به آشکار نمودن معانی قرآن و کشف اسرار آن تعریف کرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۸۴). هرمنوتیست‌های روشی نیز تفسیر را همان تبیین ابهامات احتمالی مراد گوینده دانسته‌اند، مثلاً کلاونیوس تفسیر را تنها در مواردی لازم می‌داند که کلام در رساندن معنا صراحت نداشته و نوعی تقیید و ابهام در آن وجود داشته باشد (فیاضی، ۱۴۰۰: ۵۲).

در مقابل این دسته از مفسران، هرمنوتیست‌های فلسفی هستند که به تفسیر نگاه هستی‌شناختی دارند و آن را خصلتی از وجود انسان می‌دانند که هویتی مستقل از وجود انسان ندارد و متناسب با موقعیت فعلی مفسر است. به همین دلیل، آنان تفسیر را فنی برای برطرف کردن ابهام کلام نمی‌دانند؛ بلکه آن را برای دانستن هر فهمی، چه مجمل و چه غیرمجممل، ضروری می‌شمارند. تفاوت تعریف هرمنوتیست‌های روشی با هرمنوتیست‌های فلسفی در این است که اگرچه مفسران روشی نیز مانند هرمنوتیست‌های فلسفی تفسیر را در هر فهمی لازم می‌دانند و براین باورند که فهم درست بدون تفسیر صورت نمی‌پذیرد؛ ولی دلایل آن‌ها برای این امر با یکدیگر متفاوت است. در نزد هرمنوتیست‌های روشی بر خلاف هرمنوتیک فلسفی، تفسیر نه خصلتی از وجود انسان، بلکه یک فن محسوب می‌شود.

علاوه بر آن، هرمنوتیست‌های روشی معتقدند تفسیر، مقدمه‌ای برای رسیدن به همه فهم‌هاست؛ زیرا همه فهم‌ها در ابتدا مجمل است. ودلیل آن هم این است که فردیت هر کسی برای دیگران در ابتدای امر مجهول است و تا فردیت متکلم شناخته نشود، مراد مؤلف از کلامش نیز برای خواننده مشخص نیست. به همین دلیل باید ابتدا به وسیله تفسیر، فردیت مؤلف معلوم شود و سپس به مراد مؤلف در متن نائل شد.

۳. مفسر محوری

مفسر، اسم فاعل از ماده «فسر» است که به باب تفعیل رفته و به معنای تفسیر کننده است. مفسر به معنای کسی است که به تفسیر و تأویل چیزی می‌پردازد (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل واژه)، یا کسی است که معنی سخنی را بیان می‌کند و مطلبی را شرح و بسط می‌دهد (عمید، ۱۳۸۷: ذیل واژه). مفسر در اصطلاح به فردی می‌گویند که متون دینی یا موضوع دیگری را با صداقت و رعایت امانت‌داری توضیح می‌دهد و معنای آن را آشکار می‌سازد (حسینی، ۱۳۷۰: ۲۹۱). بر اساس پژوهش نگارنده واژه مفسر محوری از جمله واژگانی است که اندیشمندان غربی بر آن دامن می‌زند است؛ اما علمای دین چنین واژه‌ای را به کار نبرده و آن را درست نمی‌دانند. اندیشمندان در تعریف اصطلاحی این کلمه این عبارات را بیان نموده‌اند:

مفسر محوری به این معناست که مفسر در دست‌یابی به معنا و بلکه آفریدن آن نقش محوری ایفا نماید (مختاری، ۱۳۹۱: ۳۳). یعنی متن و مؤلف از جای برمی‌خیزد و مفسر به جای آن می‌نشیند و همه چیز، اعم از متون دینی و اعتقادی را صرف‌نظر از اینکه صلاحیت علمی لازم در مورد موضوع مورد تفسیر را دارد یا نه، بر اساس ذهنیات، سلیقه‌ها و پیش‌فرض‌های خود تحلیل نماید (هادی، ۱۳۸۸: ۴۱).

دیدگاه مفسر محوری در عدم عینیت معنا

مفسر محوران عینیت معنا در متن را نادیده گرفته و نقش اصلی در تفسیر متون را به مفسر می‌دهد. البته در دیدگاه مفسر محوری، تقریر یکسانی وجود ندارد. عده‌ای رویکرد نسبتاً اعتدالی دارند مانند (هرمنوتیک فلسفی)، معتقدند فهم متن در پی امتزاج افق ذهنی مفسر و افق متن حاصل می‌شود؛ برخی رویکرد افراطی به نقش مفسر و خواننده در تفسیر متن دارند

(ساختار شکنان)، و هیچ نقشی برای عناصر اصلی تفسیر، یعنی مؤلف و حتی متن قائل نیست و مفسر بر اساس سنت‌ها، آداب و رسوم و ذهنیت‌های خود، معنای متن را تولید می‌کند. از نظر این دسته، زبان، دیگر ساختاری متشکل از واحدهای متقارن دال و مدلول نیست تا معنایی متعین وجود داشته باشد؛ بلکه باید متن را آغاز خواندن دانست و مؤلف را مخترعی دانست که دیگر سودی ندارد. نتیجه آن ویران شدن دلالت معنایی و سویه کلام محوری متن است. بر اساس این رویکرد متن از نظر رتبه همسنگ با مفسر است و لزومی بر سازگاری مفسر با متن و اطاعت از آن نیست، بلکه در نهایت این مفسر است که فعالانه، خود را داخل متن می‌کند و معنای تفسیر شده را به معنایی خلق شده تبدیل می‌کند (احمدی، ۱۳۹۳: ۲۰)؛ بنابراین، معنای امری از پیش تعیین شده نیست که ما آن را از قوانین حاکم بر متن دریابیم؛ بلکه بر اساس کنش مفسر، معنایی که ساخته ذهن اوست خلق می‌شود.

مؤلفه‌های عدم عینیت معنا

هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر و بعد او، اعم از ساختار شکنان و نوپراگماتیسم، زمینه‌ای فراهم آوردند که روش رایج و مقبول فهم متن آسیب‌های جدی ببیند و به تبع آن، «معرفت دینی» با تأثیر پذیری از نظریات طرح شده توسط مفسر محوران، در ساحت‌های گوناگون با چالش‌هایی مواجه گردد (واعظی، ۱۳۹۹: ۷۰-۷۴). این آسیب ناشی از اعتقاد به عدم عینیت معنا در نگرش مفسر محوری است که در ادامه ضمن اشاره به تعدادی از آن‌ها، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد:

۱. اعتقاد به پدیدار بودن معنا

مفسر محوران بر این باورند که برای درک بی‌واسطه اشیا باید بازگشتی به خود اشیا صورت گیرد؛ اما همان‌طور که هایدگر در کتاب خود تصریح می‌کند (هایدگر، ۱۳۷۷: ۷۰) پدیدارشناسی، امکان دسترسی به حقیقت اشیا را ندارد، بلکه فقط با ظهور آن‌ها سروکار دارد که این ظهور به نحوی معنا نیز خوانده می‌شود و مورد فهم قرار می‌گیرد؛ بنابراین معنا واقع‌نما و عینی نبوده، بلکه بیشتر شبیحی از واقعیت است. تعریف پدیدارشناسی از حقیقت و واقعیت با تعریفی که طبق مبانی کلامی و فلسفی اصول فقه از حقیقت و واقعیت ارائه می‌دهد، متفاوت است. از دیدگاه پدیدارشناسی، معنای فهم شده توسط مفسر همواره مطابق با واقع است،

در حالی که بر اساس مبانی اصول فقه واقعیت همان نفس الامر است و بر وجود انسان مبتنی نیست؛ بلکه وجود انسان نیز جزیی از آن است و ملاک درستی و نادرستی فهم معنا، همان تطابق یا عدم تطابق معنای درک‌شده با واقعیت مزبور است، نه اینکه معنای درک‌شده در هر حالی معنای واقعی باشد؛ از این رو در پدیدارشناسی، واقعیت‌ها بیرون از موقعیت انسان را نشان نمی‌دهد و تنها شبیحی از آن است (فیاضی، ۱۴۰۰: ۲۷۸).

۲. اعتقاد بر فرادستی و دم‌دستی بود معنا

از نگاه مفسر محوران، موجودات در عالم به دو دسته فرادستی و دم‌دستی تقسیم می‌شوند. موجودات دم‌دستی به نوعی وارد جهان دازاین^۱ شده است؛ ولی موجودات فرادستی در جهان دازاین وارد نشده و با آن برخوردی نداشته‌اند. اشیایی که در جهان دازاین وارد نشده باشند، فاقد هر نوع معنایی هستند و اگر بخواهند معنادار شوند، بایستی وارد جهان دازاین شوند. هایدگر از معناداری هستی در جهان دازاین تعبیر به گشودگی انسان به سوی هستی تفسیر می‌کند؛ بنابراین معنایی که به اشیای دم‌دستی داده می‌شود، به خود این اشیای وابسته نیست؛ بلکه وابسته به جهان دازاین است و به نوعی از کاربردها و غرض‌های دازاین متأثر می‌شود و این تأثیرپذیری از خصلت‌های دازاین، هر یک به نوعی در انکارعینیت معنا دخیل است (واعظی، ۱۳۹۹: ۱۶۰-۱۶۵).

۳. اعتقاد بر تاریخ‌مندی معنا

به باور مفسر محوران، فهم به صورتی اجتناب‌ناپذیر، تاریخی است؛ زیرا دازاین (مفسر) هرگز از موقعیت تاریخی‌اش رهایی نمی‌یابد و پیش‌داوری‌های او با تاریخ و موقعیت شخصی‌اش گره‌خورده‌اند. اگرچه آغاز و انجام فهم در درون خود فرد است؛

۱. دازاین یک مفهوم اساسی در کتاب معروف هایدگر، به نام هستی و زمان است. وی برای اشاره به تجربه «بودن» که مختص به انسان است، از این کلمه استفاده می‌کرده است. بدین معنی که دازاین یک شکل از بودن است. سیاوش جمادی در ترجمه کتاب هستی و زمان مارتین هایدگر، این واژه را به همان صورت دازاین استفاده می‌کند. اما در انتهای کتاب و در بخش واژه‌نامه آلمانی-انگلیسی-فارسی در ذیل مدخل «Dasein» معادل‌های فارسی «آنجا بودن» و «آنجا هستی» را می‌آورد. بابک احمدی، در کتاب خود «هایدگر و تاریخ هستی» در مورد واژه دازاین می‌نویسد: عنوانی است که هایدگر در مورد وجود انسان، هم‌چون یگانه هستنده‌ای که می‌تواند به معنای هستی بیندیشید، به کار می‌برد (واعظی، ۱۳۹۹: ۱۴۹).

اما ریشه در گذشته‌ای دارد که مخلوق او نیست و به‌سوی آینده‌ای در حرکت است که بر آن کنترلی ندارد (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۹۷-۳۰۵)؛ بنابراین ما نمی‌توانیم خود را از قید سیروورت تاریخی رها سازیم یا از آن فاصله بگیریم تا از این طریق، گذشته را به موضوعی عینی برای خود بدل سازیم. ما همواره در متن تاریخ قرار داریم و آگاهی ما توسط یک تحول یا شدن تاریخی واقعی تعیین می‌گردد. به همین دلیل، این آگاهی از آزادی برخوردار نیست که خود را در موقعیت تسلط بر گذشته قرار دهد (کوزنزهوی، ۱۳۹۰: ۴۱ - ۴۲).

گادامر معتقد است ادعای دانش عینی معتبر، مبتنی بر موقفی در ورای تاریخ است که بتوان از آن موقف به خود تاریخ نگریست؛ ولی چنین موقفی در دسترس انسان نیست، بلکه انسان تاریخی همواره از موقفی در زمان و مکان می‌بیند و می‌فهمد؛ از این رو نمی‌تواند فراتر از نسبیّت تاریخ بایستد و دانشی به‌طور عینی و معتبر کسب کند (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۹۵). به تعبیر هایدگر، انسان چون ماهی در آب است. آب ماده حیاتی برای ماهی است، چنانکه هستی، حیاتی‌ترین مقوله برای فهم انسان است. هستی‌ای که انسان بدان تعلق دارد خصلتی تاریخی، زمانی و مکانی دارد. موقعیت‌مند بودن انسان به زمان و مکان، در آگاهی و شناخت او به‌صورت مستقیم اثرگذار خواهد بود و فهم مطابق با واقع را دور از دسترس قرار می‌دهد (منوچهری، ۱۳۹۱: ۵۵). شبستری نیز تجربه تاریخی مفسر را ملاک فهم می‌داند و می‌گوید: «برای اینکه بتوانیم متون گذشته را واقعی و بامعنا بدانیم، باید این مقدمه را بپذیریم که ما با انسان‌های گذشته یک انسانیت مشترک داریم. باید بپذیریم که با وجود همه آن تاریخی که تجربه‌های ما و انسان‌های گذشته را متفاوت ساخته است؛ اما تجربه‌هایی پایدار به اصل و اساس انسانیت میان ما و آنها مشترک است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۳ - ۲۴). وی همچنین در نفی عینیت معنا می‌گوید: «رفتن به دنبال عینیت و یقین آن‌طور که گذشتگان عمل می‌کردند، بی‌نتیجه شده و در همه زمینه‌ها، جزمیت‌نداشتن بر تفکر بشر چیره شده است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۷۲).

۴. اعتقاد بر دیالکتیکی بودن معنا

مفسر محوران یکی از ویژگی‌های فهم و معنا را دیالکتیکی بودن آن می‌دانند؛ یعنی فرایند تولید معنا به شکل دو طرفه است. از یک طرف با گزاره‌هایی که باید تفسیر شود

روبه‌رو هستیم (مثل اندیشه‌ها، اعمال، متون و ...) و از طرف دیگر با مفسر یا مفسران مختلف مواجهیم و با تعامل و دیالکتیک این دو عنصر، معنا تولید می‌شود. از ویژگی‌های روند دیالکتیکی، نفی‌کنندگی است؛ یعنی حاصل این روند، از پیش مشخص نیست و هیچ‌کس نمی‌داند که چه نتیجه‌ای از یک گفت‌وگو به دست خواهد آمد؛ زیرا رسیدن به معنا دوجانبه است و به تفکر و ذهنیت مفسر یا مفسرانی بستگی دارد که متن را تفسیر می‌کنند. گادامر در تبیین این ادعای دیالکتیکی خود، از واژه «گفت‌وگو» (dialogue) یا «مذاکره» (negotiation) نام می‌برد؛ یعنی فهم بر اساس پرسش مفسر از متن است و این پرسش برگرفته از ذهنیت مفسر است و چون ذهنیت هر مفسری با مفسر دیگر متفاوت است، متن دارای معانی بسیاری خواهد بود و رسیدن به معنای عینی و مطابق با واقع در متن ممکن نخواهد بود. علاوه بر آن، چون رسیدن به معنای واقعی و عینی امکان‌پذیر نیست، ملاکی هم برای شناخت معنای معتبر از نامعتبر وجود ندارد و ممکن است مفهومی در این زمان واقعیت داشته باشد؛ اما برای فرد دیگری و در زمان دیگری فاقد حقیقت باشد؛ در نتیجه می‌توان از هراثرتفاسیر متنوعی ارائه نمود (واعظی، ۱۳۹۳: ۱۵۵). شبستری در این مورد چنین می‌نویسد: «در سایه مشترکات تاریخی و تجربه‌های پایدار از اصل و اساس انسانیت است که ما پرسش‌های خود را در پرسش‌های آن‌ها بازمی‌شناسیم و می‌توانیم پاسخ‌هایی را که آن‌ها دادند با پرسش‌های خودمان مرتبط بباییم و بدین گونه به فهم متن در زمان حال دست یابیم» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۳: ۲۳ - ۲۴).

۵. اعتقاد بر پیش‌ساختارهای حصول معنا

پیش‌ذهنیت، شرط حصول به معناست و جدا کردن آن از انسان در رسیدن به معنا محال است. به همین دلیل، معنا متعلق به فرایند فهم و تفسیر است، نه آنکه مقدم از تفسیر موجود بوده و مستقل باشد. از نظر این اندیشمندان، هر مفسری به هنگام تفسیر، ذهنش خالی نیست؛ بلکه پیش‌ذهنیتی در مورد موضوع دارد که تأثیر زیادی در فهم متن دارد. گادامرا این پیش‌زمینه‌های ذهنی را حاصل از دو چیز می‌داند:

۱. تاریخ اثرگذار؛ یعنی سخنان افراد پیش از مفسر در مورد متن، خواه‌ناخواه بر فهم

موثر خواهد بود؛

۲. سنت؛ گادامر معتقد است که ما در سنت زندگی می‌کنیم و از آن تأثیر می‌پذیریم و نمی‌توانیم از سنت بیرون بیاییم و به آن به‌عنوان «ابژه» نگاه نماییم و حتی زمانی هم که از سنت خارج شویم و در مقابل دیدگاه‌های رایج بایستیم، باز هم از سنت تأثیر می‌پذیریم و بدون آن نمی‌توان مدعی رسیدن به معنای کامل شد، بلکه تنها وجهی از حقیقت برای ما کشف می‌شود؛ زیرا «فهم و معنا» لایه‌لایه بوده و وصول به معنای غایی و حصول آن بدون داشتن پیش‌زمینه‌های ذهنی مختلف غیرممکن است. همچنین چون در هر جامعه‌ای سنتی خاص وجود دارد، این تنوع سنت‌ها موجب تنوع پیش‌زمینه‌های ذهنی و تنوع پیش‌زمینه‌های ذهنی موجب تنوع قرائت از آن موضوع یا متن می‌شود؛ پس معنای متن به‌حسب تنوع جوامع مختلف، متفاوت می‌شود؛ بنابراین نمی‌توان از فهم عینی متن بر اساس قصد مؤلف سخن گفت. گادامر در این باره می‌نویسد: «هر عصری باید متنی را که به او منتقل شده است بر طریقه خاص خویش بفهمد؛ زیرا آن متن به تمام سنتی تعلق دارد که محتوای آن، مردمان عصر را به خود جلب کرده است و بر پایه محتوای آن سنت، می‌خواهند خود را بفهمند. معنای واقعی یک متن آن‌گونه که برای مفسر به سخن درمی‌آید به پیشامدهای ذهنی مؤلف و مخاطبان اولیه توقف و بستگی ندارد» (واعظی، ۱۳۹۳: ۱۶۱).

بنابراین «فهم عینی» به معنای «درک مطابق با واقع» امکان‌پذیر نیست (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۰). گادامر نه تنها از عینیت‌گرایی ناخرسند است، بلکه از ذهنیت‌گرایی محض نیز به‌خوبی یاد نمی‌کند؛ زیرا هر قدر، پرسشگری مفسر در محوطه متن، ما را به سمت ذهنیت‌گرایی بکشاند، ما را به سوی عینیت‌گرایی نزدیک می‌کند، هر چند هیچ‌گاه به آن نخواهیم نرسید (حسین زاده، ۱۳۸۰: ۱۷). در میان روشنفکران، سروش نیز بر این باور است که پیش‌فرض‌ها نقش مهمی در فهم متون دارد. وی در این باره می‌نویسد: «هیچ تفسیری بدون تکیه بر پیش‌فرض ممکن نیست و چون این پیش‌فرض‌ها از بیرون دین می‌آید و بیرون دین متغیر و سیال است؛ بنابراین معانی‌ای که در پرتو آن‌ها تولید می‌شود متنوع و متحول خواهند بود و رسیدن به معنای واقعی غیرقابل دسترس است» (سروش، ۱۳۷۳: ۳۷۰).

۶. اعتقاد بر امتزاج افق‌ها

دستیابی به معنا فقط از طریق گفت‌وگو و تعامل میان افق‌های دو گانه امکان‌پذیر خواهد

شد و رسالت هرمنوتیک، ورود به دیالوگ و گفت‌وگو با متن است و زبان که سنتزی پایدار بین افق گذشته و افق حال است، در واقع عمل فهم را تسهیل می‌کند و شرط حصول فهم و معنا به حلقوی بودن دیالکتیک میان افق مفسر و متن وابسته است؛ یعنی معنای اولیه متن بر اساس پیش‌ساختار فهم حاصل می‌شود و سپس در چند حرکت رفت و برگشتی از سوی متن و مفسر معنای متن، تعدیل شده و متوقف می‌گردد و این توقف دقیقاً همان لحظه‌ای است که فهم متن و وجود معنا برای مفسر حاصل شده است. امتزاج افق گذشته و حال، نه تنها مستلزم شکل‌گیری افق جدید است؛ بلکه باعث گسترش افق موجود نیز هست؛ زیرا عناصر جدیدی را وارد کرده و برخی از عناصر را از چرخه فهم خارج می‌نماید. به همین دلیل دیگر رسیدن به معنای واقعی و عینی غیرممکن است (احمدی، ۱۳۸۷: ۲۰۳ — ۲۲۱). شبستری هم دیدگاه مشابهی در این مورد دارد و چنین بیان می‌کند: «وقتی مفسر در یک افق تاریخی متفاوت با افق تاریخی پدیدآورنده متن زندگی کند و تجربه‌های آن دو از خود و از جهان، متفاوت باشد باید معنای متن در افق تاریخی مفسر به گونه‌ای ترجمه شود. واضح است که این ترجمه، ترجمه از یک زبان به زبان دیگر نیست؛ ترجمه تجربه‌ها به تجربه‌هاست» (شبستری، ۱۳۷۹: ۲۹).

۷. اعتقاد بر کاربردی بودن معنا

از دیدگاه مفسر محوران، هر تفسیری با توجه به زمان حال و موقعیت و علاقه مفسر صورت می‌پذیرد. در واقع ما با چنین پرسشی مواجهیم: «این کار یا اثر چه کاربردی در زندگی من داشته و چه مشکلی را از زندگی من برطرف می‌نماید؟ لازمه کاربردهای متفاوت یعنی تغییر در معنا و تفسیر متن، یعنی ما دیگر نمی‌توانیم از متون، معانی عینی برداشت نماییم و فهم را بازسازی معنای گذشته بدانیم» (هولاب، ۱۳۷۵: ۹۱). برای مثال کاربرد آموزه‌های کتاب قرآن در زمان حال بسیار متفاوت از برداشت‌های تاریخی و الهیاتی آن است؛ زیرا فهم مفسر از متن بر اساس کاربرد آن در موقعیت کنونی صورت می‌پذیرد (قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۳۱).

۸. اعتقاد بر عدم فهم مراد مؤلف

مفسر محوران به استقلال معنای متن از مؤلف گرایش دارند و هدف تفسیر را فهم مراد مؤلف نمی‌دانند. مؤلف به عنوان یک مفسر، اقتداری بر شخصی که اثر به او رسیده

است، ندارد و معنایی که مؤلف به‌عنوان خواننده به اثر خویش می‌دهد نمی‌تواند معیار قرار گیرد؛ بلکه یگانه معیار تفسیر، همان معنای خلق‌شده توسط مفسر از متن است. از نظر این افراد، معنایی مستقل از خواننده وجود ندارد و هر خواننده‌ای در مواجهه با متن، معنایی در افاق ذهنی‌اش ظهور می‌یابد که مستقل از معنای مورد قصد مؤلف است؛ بنابراین اعتقاد به «یگانه تفسیر صحیح»، گمان باطلی است؛ زیرا معنا، تجلی ذهنیت مؤلف نیست، بلکه گفت‌وگویی میان مفسر و متن است (واعظی، ۱۳۹۹: ۹۰-۱۰۰)؛ بنابراین رسیدن به فهم عینی مطابق با قصد مؤلف ناممکن است و معیارپذیری صدق و کذب فهم متون هم منتفی است (احمدی، ۱۳۸۹: ۲۰۳-۲۱۵). سروش نیز با اتخاذ این رویکرد، معتقد است: «اگر مفسر به این مطلب آگاه باشد که متن، مستقل از نیت و مراد مؤلف معنا می‌دهد، هیچ‌وقت به راحتی افراد را به گمراهی متهم نمی‌کند. البته منظور از متن صرفاً متن مکتوب نیست، بلکه مقصود، نظامی از نهادها یا نشانه‌هاست» (سروش، ۱۳۷۶: ۱۷) همچنین وی می‌نویسد: «محدودیت‌های ساختاری در متن وجود دارد که تحمل هر معنایی را ندارد؛ اما در عین حال و ضرورتاً معنای واحدی هم وجود ندارد. در عالم متن، چیزی به معنای انطباق با نیت مؤلف وجود ندارد و مؤلفی که زبان را برای استفاده از معنا انتخاب می‌کند یکی از معناهایش را خودش فهمیده است والا معنایی دیگری هم برای آن متن وجود دارد» (سروش، ۱۳۷۶: ۱۷).

بررسی و نقد

در این قسمت از نوشتار، ابتدا اشکالات مؤلفه‌های عدم عینیت معنا را تبیین و سپس آسیب‌های آن‌ها را بیان می‌کنیم:

۱. وجود یک گزاره کامل از یک مؤلف آگاه و جدی، دلیلی بر وجود عینیت در معنای نهایی متن است که وظیفه اصلی خواننده، کشف آن است، و انکار آن مانند انکار دلالت الفاظ بر معنای خاص خود، انکار یک امر بدیهی و وجدانی خواهد بود. چنانچه اریک هرش می‌گوید: «رسالت اصلی هرمنوتیک یافتن روشی است که بتوان با آن نیت اصلی یا معنای راستین را بازشناخت» (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۹۶)؛ بنابراین، برخلاف تعبیر عده‌ای از مفسر محوران «عبارات آبستن معانی‌اند، نه گرسنه معانی و حکیم آن‌ها را همچون شکم‌هایی سیر می‌بیند و نه مثل دهان‌هایی باز» (سروش، ۱۳۷۳: ۲۸۶).

۲. بدون تردید وجود برخی پیش‌دانسته‌ها برای فهم متن، ضروری است، چنانچه عالمان تفسیر متون اسلامی لزوم اطلاع از دانش‌هایی همچون صرف‌ونحو و فقه و اصول فقه و رجال و درایه را برای مفسر لازم انگاشته‌اند؛ اما طریقت سخنان مفسر محوران به سمت تکثرونسیت معنایی متن یا پایان‌ناپذیری فهم و درنهایت عدم دست‌یابی به عینیت معنا قابل قبول نیست.

۳. گادامر در حالی استفاده از فضای تاریخی و سنتی متأثر از عوامل متنوعی همچون تجربه را برای تفسیر همه متون جایز می‌داند که بسیاری از عوامل تاریخ‌ساز و شکل‌دهنده سنت و فرهنگ اجتماعی، همچون تجربه، در طول سالیان متمادی، باطل شده‌اند. آیا گادامر می‌تواند تضمین کند که تجارب معاصر که دستاویزی برای تفسیر هستند، در سالیان بعد باطل نشوند؟ اگر پاسخ گادامر این باشد که ما چاره‌ای غیر از تمسک به این عوامل نداریم، باید سخن از تعطیل فهم یقینی و افتادن در مسیر ازپیش تعیین‌شده سنت بود که نتیجه آن این است که عملیات فهم دچار انحراف ازپیش‌بنیاد است و در نتیجه، امکان فهم عینی اصلاً وجود نخواهد داشت.

۴. گادامر عملیات فهم را محصول آمیختگی افق معنایی متن و مفسر می‌داند و افق معنایی مفسر را متأثر از شرایط تاریخی. حال اگر با متنی مواجه شدیم که دارای تاریخ اثر نباشد و قبل از مفسر، کسی درباره‌اش سخنی نگفته باشد و از سوی دیگر، سنتی هم که در موقعیت مفسر است، درباره آن اثر ساکت باشد، آیا گادامر درباره چنین موقعیتی طرحی دارد و می‌تواند از خود دفاع کند؟ مطالعات دانشمندان نشان می‌دهد که گادامر در این زمینه نتوانسته دفاع متقن و قابل‌قبولی از دیدگاه خود داشته باشد؛ بنابراین نباید گفت که فهم متن، همواره وابسته به سنت یا تاریخ، سابق بر فهم است و اگر چنین بگوییم در چنین مواردی باید معتقد به عدم حصول فهم باشیم (غفاری، ۱۳۸۹: ۹۹).

۵. وجود فاصله تاریخی نمی‌تواند دلیلی بر انکار معنای عینی متن باشد؛ زیرا امکان عبور از موانع تاریخی فهم، برای رسیدن به معنای عینی ممکن است. مفسران اسلامی معتقدند علی‌رغم فاصله زمانی میان عصر نزول و عصر تفسیر، فهم عینی امکان‌پذیر است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷۲-۷۵)؛ زیرا اولاً می‌توان دگرگونی‌های زبانی را در گذر زمانی ردیابی

کرد و چنین نیست که وجود این فاصله زمانی، فهم معانی لغات و متون را با مشکل جدی مواجه کند به نحوی که ظهور لفظی کلام برخلاف معنایی باشد که خداوند اراده نموده و مخاطبان اولیه هم آن را درک کرده‌اند. ثانیاً برخی قرائن فهم قرآن از طریق احادیث و نقل‌های تاریخی و اسباب نزول آیه‌ها که به دست ما رسیده، فهم عینی آن‌ها را از ورای فاصله تاریخی امکان‌پذیر ساخته است. برخی هرمنوتیک‌های کلاسیک نظیر شلایرماخر و دیلتا نیز بر این مسئله تأکید داشته‌اند. برای باورند که می‌توان از هرمنوتیک به‌عنوان ابزاری کارآمد برای عبور از فاصله‌های تاریخی و رسیدن به فهم عینی از طریق پدیده‌های تاریخی نائل آمد (واعظی ۱۳۹۳: ۲۱۸).

۶. رکن اصلی فهم را باید به گونه‌ای تعیین کرد که براساس آن بتوان عینیت معنا در جریان فهم را تضمین نمود و تنها عاملی که می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند، مؤلف و نیت اوست. سایر ارکان فهم یا در تغییرند یا امکان تغییر در آن‌ها وجود دارد. عینیت به دنبال معنایی ثابت و تغییرناپذیر می‌گردد و معنای ثابت نیازمند پایگاهی ثابت و مستقر است که این پایگاه ثابت همان آگاهی از نیت مؤلف است. تعدادی از اندیشمندان غربی در این مورد تصریح می‌کنند که اگر معنا را به آگاهی مفسر نسبت دهیم روشن است که باید از عینیت و تغییرناپذیری بودن معنا صرف نظر کنیم؛ پس تنها راه چاره آن است که معنا را در آگاهی و نیت مؤلف جستجو کنیم؛ زیرا معنا امری است که یک‌بار و برای همیشه با توجه و التفات متکلم تعیین می‌یابد (سعیدی روشن، ۱۳۸۶: ۱۷۲-۱۷۶).

۷. اعتقاد شبستری مبنی بر اینکه، اگرچه باید در پی آن چیزی بود که پدیدآورنده متن در پی آن است؛ اما این حقیقت را باید درک کرد که گذشت زمان و حوادث تاریخی بین ما و پیشینیان فاصله انداخته، از این رو تجربه‌های ما با گذشتگان متفاوت است. سؤالی که از سخنان آقای شبستری به وجود می‌آید این است که چگونه می‌توان ملاک فهم متن را مراد مؤلف دانست و در پی نیت جدی مؤلف بود و در عین حال تجربه مفسران را نیز ملاک قرار داد؟ و چگونه می‌توان این انحراف را پذیرفت که مفسر به جای اینکه خود متن را به سخن درآورد و برای پرسش‌ها و پیش‌دانسته‌های خود از متن تأییدیه بگیرد و متن را بر آن تطبیق کند، تجربه‌های مفسر را اصل قرار دهد و آن را عاملی مهم برای فهم قلمداد نماید؟

آسیب‌ها

سخنان مفسر محوران در انکار فهم عینی و مطابق با واقع، باعث بروز آسیب‌هایی در فهم و تفسیر می‌شود که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. استقلال متن در رسیدن به معنا

اندیشه مفسر محوران مبنی بر استقلال متن و معنای آن از مؤلف و نظریات متأثر از آن، با هدف تفسیر که بر محوریت معنا بر اساس قصد مؤلف است مخالف است؛ زیرا بر مبنای نظر مفسر محوران، معنای اثر در ظرف آگاهی‌های مفسر و افق معنایی او به سخن درمی‌آید و قبل از قرائت متن، معنایی تبلور ندارد و واقعه معنا پس از تعامل افق ذهن مفسر و متن، پا به عرصه وجود می‌گذارد و متولد می‌شود؛ از این رو، هیچ عینیتی برای متن نمی‌توان در نظر گرفت. این در حالی است که بر اساس مبانی تفسیر متون دینی، هدف از ابداع زبان و حکمت وجود آن، چیزی جز محوریت نیت مؤلف نیست که بر اساس فطرت انسانی و به منظور ارتباط با سایر افراد جامعه و به منظور انتقال مفاهیم صورت گرفته است. در ورای هر متنی، مؤلفی قرار دارد که برای القای قصد خود، مطالبی را با شیوه عقلا و در قالب متن در اختیار انسان قرار داده است؛ از این رو تفهیم معنا و تفاهم آن به دیگران به قصد انتقال نیت مؤلف متن صورت می‌گیرد؛ بنابراین با نادیده گرفتن قصد مؤلف هیچ‌گاه هدف مزبور یعنی فهمیدن مقصود دیگران محقق نمی‌شود. از طرف دیگر، هرگاه شخصی لب به سخن می‌گشاید، به‌طور طبیعی و فطری و ارتکازی، در صدد است که مفهومی را به مخاطب انتقال دهد و به همین دلیل است که هر مؤلفی اصرار دارد که سخن یا نوشته‌اش درست فهمیده شود و اگر مخاطب در فهم آن اشتباه کند مؤلف واکنش نشان می‌دهد و به مخاطب اعتراض می‌کند. به همین دلیل، هدف اول در فهم متن، فهم مراد مؤلف است و معیار فهم درست، مطابقت آن فهم با قصد مؤلف است؛ لذا مفسر، تعیین‌کننده معنای متن نیست، بلکه همه معنای آن مؤلف است و ماهیت تفسیر متون دینی باز تولید پیام‌هایی است که مؤلف برای تعالی انسان نازل کرده است نه معنا بخشیدن به متن (سعیدی روشن، ۱۳۸۶: ۴۳۱). برای این اساس، فهم عینی لازمه جدایی‌ناپذیر متون دینی است و عینیت و ثبات به گونه‌ای ملازم با فهم و تفهیم است و اگر مفسر در صدد کشف نیت مؤلف باشد، فهم او می‌تواند مطابق با واقع بوده باشد و به راحتی آن را به متن نسبت دهد.

۲. نادیده گرفتن روش عقلا در فهم متن

در نزد عقلا، زبان به مجموعه‌ای از نشانه‌ها و ابزاری در دست گوینده و نویسنده برای ارتباط با دیگران از طریق بیان مقصود و تفهیم مراد به دیگران اطلاق می‌شود و نقشی در پدید آوردن معنا یا انکار معنای عینی متن ندارد؛ زیرا هر زبانی، دارای سه شاخصه «لفظ» و «معنی» و «محکی» است و کارکرد عمده آن نیز، حکایت‌گری و تصویرگری ذهنی از جهان و تفکرات خویش است؛ البته ممکن است این حکایت‌گری مطابق با واقع باشد یا نباشد. درحقیقت، ما زبان را برای بیان آن چیزی به کار می‌گیریم که آن چیز مقدم بر زبان است و در ذهن ما وجود دارد. به همین دلیل، عقلا به زبان اعتماد می‌کنند و آن را به گونه‌ای انکارناپذیر، بازنمود یک امر حقیقی می‌شمارند و حکایت‌گری آن را از معانی، نه بر اساس قراردادهای شخصی، بلکه بر اساس قراردادهای نوعی و عقلایی می‌دانند که وظیفه آن، بازنمایی و تصویرگری واقعیت بیرونی است؛ بنابراین، حکایت‌گری آن تعیین دارد و ثابت و غیرسیال و عینی است (لاریجانی، ۱۳۹۸: ۱۳۰).

از نظر عقلا، الفاظ قبل از وضع، فاقد هرگونه معنا هستند و در فرایند وضع، لباس معنا را برتن می‌پوشند و سپس با تکرار این کلام در معنای موضوع له، رابطه‌ای بین آن دو ایجاد می‌شود به نحوی که با تصور لفظ، آن معنا نیز در ذهن متصور می‌شود. استعمال لفظ و مفاهمه از طریق همین الفاظی که حاوی معنا شده‌اند صورت می‌گیرد و شارع مقدس نیز الفاظ و عبارات را در همان معنای موضوع استعمال کرده و با انسان‌ها سخن می‌گوید؛ بنابراین در ذهن هر مؤلف یا متکلم عاقل و عالم به وضع کلمات، معانی ویژه‌ای وجود دارد که او تلاش می‌کند تا برای تفهیم آن‌ها به مخاطب، الفاظی صحیح و مطابق وضع، گزینش و استعمال کند؛ حتی در صورت نیاز با آوردن قرائنی، معنای متعین را معین می‌نماید تا آنچه را مدنظر خودش است به خواننده منتقل نماید. عدم تعین معنا، اقتضا می‌کند که اصلاً معنایی در ذهن متکلم یا مؤلف وجود نداشته باشد و مؤلف بدون هرگونه قصدی، تنها یک سری از الفاظ را پشت سرهم آورده باشد. در این صورت، کلام متکلم یا متن نویسنده‌ای، علاوه بر تعین‌نداشتن معنا، عقلانیت مؤلف یا گوینده کلام نیز مورد تردید قرار می‌گیرد و کار وی غیرعقلانی جلوه می‌کند؛ بنابراین یا باید وجود معنا را در ذهن مؤلف منکر شد یا عینیت معنا در متن را پذیرفت. بر این اساس، باید این نکته را پذیرفت که هر کلامی دارای معنای مرکزی

ثابت و عینی است که در قالب قراردادهای زبانی که بین عقلا وجود دارد پذیرفته شده و جنبه خصوصی ندارد (همان: ۱۳۱).

۳. مخالفت با مبانی قرآن

مبنای مفسر محوران در انکار فهم عینی، در مورد تفسیر متون دینی و به‌ویژه قرآن قابل‌پذیرش نیست و با مبانی تفسیر قرآن مخالف است؛ زیرا فهم متون دینی امری ثابت و تغییرناپذیر است و بر حسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم وافق تاریخی او تغییر نمی‌کند (همان). مبنای شارع در قرآن، بیان گزاره‌های واقع‌نماست، به گونه‌ای که از طریق امور حقیقی محسوس، حقایق غیبی را تبیین می‌کند: «سِرِّهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَيِّ يَتَّبِعِي لِهَم اَنَّهُ الْحَقِّ» (فصلت: ۵۳)؛ به زودی نشانه‌های خود را در افق‌های گوناگون و در دل‌هایشان به آنها نشان خواهیم داد تا برایشان روشن گردد که او خود حق است. انسان نیز به‌عنوان مخاطب قرآن، ظرفیت لازم برای دستیابی به حقایق قرآن را دارد و خداوند بر اساس این ظرفیت او را موظف می‌کند که در آیات قرآن بی‌اندیشد: «كِتَابٌ اَرْسَلْنَا بِكَ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ اٰيَاتِهِ» (صاد/ ۲۹)؛ این کتاب پربرکتی است که آن را بر تو نازل کرده ایم تا آیاتش را تدبیر کنند. استدلال‌های قرآنی نیز بر مبنای براهین عقلی است و برهان‌های عقلی ثابت و تغییرناپذیرند و موجب جزم و یقین می‌شوند. از نظر مفسران اسلامی، ادراکات حقیقی، واقعیت‌های نفس الامری در ذهن هستند که حقیقی بودن آنها به لحاظ مطابقت آنها با واقعیت خارجی و نفس الامری است و اگر مطابق با واقع نباشد غیر معتبر است و تغییر در شرایط زمانی و مکانی تأثیر در مطابقت با واقع و عدم مطابقت ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۲۴). علامه مطهری عینیت را به معنای حقیقت و حقیقت را به معنای مطابقت با واقعیت دانسته‌اند که هم‌ردیف با واژه «صدق» و «صحیح» است؛ یعنی اگر بگوییم مطلبی حقیقی است یعنی مطابق واقع است و اگر بگوییم خطاست یعنی مطابق با واقع نیست (کرجی، ۱۳۵۸: ۱۱۱). ایشان تصور از عینیت را مستلزم سه امر می‌دانند؛ اول: واقعیتی در ورای ادراکات موجود باشد؛ دوم: دستیابی به فهم مطابق با واقع ممکن باشد؛ سوم: فهم و ادراک، مطابق با واقع ثابت باشد. اگر هر یک از این سه امر ممکن نباشد، ادراک مطابق با واقع ممکن نیست؛ یعنی فهم به مقتضای خاص ذهن بشر است و مطابق

با واقع و نفس الامر نیست و این همان چیزی است که مدنظر مفسر‌محروران است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۶: ۲۱۳).

۴. خلط بحث میان ادراک اعتباری و حقیقی

نفی عینیت در فهم و ادراکات حقیقی، مردود و صرفاً در خصوص امور مادی است نه علم و ادراک؛ زیرا علم و ادراک مجرد از ماده است و تغییر و تحول مادی در آن راه ندارد. از نظر علامه نیز، تغییر و عدم عینیت مخصوص سلسله ویژه‌ای از معلومات و اعترافات است که مطابق خارجی آن‌ها از اجزای اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و به‌ناچار با تغییراتی که خودمان در اجزا و شرایط اجتماعی ایجاد می‌کنیم، ادراکات ویژه آن‌ها نیز تغییر می‌پذیرد؛ اما یک سلسله ادراکات که مطابق آن‌ها خارج از ظرفیت اجتماع است و با فرض وجود و عدم انسان یا هر جانور زنده اجتماعی، وسعت تحقق وجود ندارد؛ یعنی بود و نبود حیوان مدرک در واقعیت آن‌ها مؤثر نیست آن‌ها با اختلاف محیط زندگی و تربیت، اختلاف پیدا نمی‌کنند؛ بنابراین از نظر علامه طباطبایی گونه‌ای از نسبیّت در فهم متن پذیرفتنی است؛ اما آن مربوط به فهم و ادراک اعتباری است، نه فهم و ادراک حقیقی و اگر این نسبیّت در فهم و ادراک حقیقی اتفاق بیفتد صحیح نیست (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۳۶۵-۳۶۴).

۵. نادیده گرفتن مبانی زبان‌شناسی قرآن

مبانی زبان‌شناسی قرآن بر اساس سیره عقلاست که ثابت و تغییرناپذیر است و موجب یقین می‌شود و روند فهم آن بر حکمت و موعظه و جدال احسن استوار است که معرفت آفرین و به‌دوراز هرگونه ابهام است.^۱ علاوه بر آن، مبنای شارح در کتاب خود، قرآن، بیان عبارت‌های حقیقی و واقع‌نماست، به‌طوری که از راه امور حقیقی محسوس، حقایق غیبی را تبیین می‌کند: «سُرِّمَهُمْ ءَايَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حِجِّبٍ يَتَّبِعِ لِهَمٍّ اَنَّهُ الْحَقِّ» (فصلت/ ۵۳)؛ به‌زودی نشانه‌های خود را در آسمان‌ها و در جان‌هایشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آن‌ها روشن شود که او (خدا) حق است.

^۱. امام باقر (ع) در این باره می‌فرماید: «فمن زعم أن كتاب الله مبهم فقد هلك و اهلك» هرکس گمان کند کتاب خدا مبهم است، هم خود هلاک شده و هم دیگران را هلاک کرده است.

انسان نیز که مخاطب آیات قرآن است، از ظرفیت لازم برای رسیدن به حقایق قرآن برخوردار است و خداوند بر اساس این ظرفیت او را مکلف به تدبیر و تفکر در آیات قرآن می‌نماید: «کتاب ابرلناه الیک مبارک لیدروا آیاته» (صاد/ ۲۹)؛ کتاب مبارکی است که برای تو فرستادیم تا مردم در آن تدبیر نمایند.

این فرمان خدا مبنی بر اندیشه در جهان و آیاتش، دلالت بر وجود معنای عینی در متن است که خداوند همگان را به درک آن فراخوانده است. البته این نکته را باید توجه داشت که ثبات مدلول‌های آیات وحی به معنای عدم‌تعالی معرفت انسان به آیات قرآن نیست؛ بلکه با تعالی نفس و گذر از مراتب آن، معرفت انسان به قرآن عمیق‌تر می‌شود و حقایق بیشتری از بواطن قرآن برای او ظهور می‌یابد. چنانچه امام علی (ع) می‌فرماید: «إن القرآن ظاهره انیق و باطنه عمیق» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸)؛ قرآن ظاهرش زیبا و شگفت‌انگیز است و باطنش ژرف. آیت‌الله جوادی آملی نیز در این مورد چنین می‌فرماید: «علم چون از سنخ وجود است و حقیقت وجود مشکک است، حتی در مراحل تجردی آن، دارای شدت و ضعف است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۵۶)؛ یعنی‌اندیشه و تفکرات آدمی تکامل‌پذیر است، ولی تکامل‌پذیری علم به این معنا نیست که امکان فهم ثابت از حقایق وجود ندارد.

۶. تعمیم بی‌حد و حصر تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم

اگرچه وجود پیش‌فرض‌ها در حصول فهم، فی‌الجمله انکارپذیر نیست؛ اما به صورت بالجمله و در همه علوم نمی‌توان آن را بپذیرفت. برای مثال، در حوزه ادراکات حقیقی، بدون داشتن تصورات بسیط، نمی‌توان تصورات مرکب و پیچیده را فهمید. بنابراین برای فهم هر متنی، پیش‌فرض‌های بسیط‌تصوری و تصدیقی، ضروری است؛ اما چنان نیست که هیچ فهمی بدون پیش‌فرض حاصل نشود؛ چنانچه در فهم‌های بسیط و تصورات حسی، بدون هیچ پیش‌فرضی، فهم حاصل می‌شود. همین‌طور در تصوراتی که از علوم حضوری داریم داشتن پیش‌فرض ضرورتی ندارد. در بدیهیات تصدیقات اولیه، مانند امتناع اجتماع نقیضین هیچ‌گونه پیش‌فرضی نیاز نیست؛ بنابراین چنین نیست که همیشه و در مورد همه فهم‌ها، به پیش‌دانسته نیاز داشته باشیم، زیرا چنین تصویری باعث نسیت در فهم می‌شود. نسیت در فهم یعنی حقیقت عینی واحدی وجود ندارد مگر اینکه فهمی از نظر کسی حقیقت دانسته شود. علامه

طباطبایی معتقد است کسانی که به ثبات در ادراک معتقد نیستند، به‌ناچار به اندیشه خود که فهم و ادراک مطلق است باور دارند. ایشان نفی عینیت را صرفاً در امور مادی می‌پذیرند نه در مورد علم و ادراک؛ زیرا در علم و ادراک، تغییرمندی راه ندارد. از نظر علامه، حتی دانشمندانی که به تحول اندیشه قائل هستند نیز به این مطلب واقف‌اند و می‌دانند که می‌توانند مقصود خود را به دیگران بفهمانند و دیگران نیز مقصود آنها را بفهمند؛ بنابراین عینیت ثبات ملازم با فهم است و سلب عینیت و ثبات ملازم با اثبات عینیت و ثبات است (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۳۳۱). از نظر علامه جعفری نیز فهم در خلأ صورت نمی‌گیرد و انسان در فرایند فهم، منفعل محض نیست. علامه جعفری در مورد نقش انسان در فهم هستی، او را هم بازیگر و هم تماشاگر می‌داند و می‌گوید: «بازیگری انسان به این معناست که دریای معرفت هستی وقتی بخواهد به ظرف وجود ما وارد شود، از کانال‌هایی عبور می‌کند که آنجا به‌طور محسوس و نامحسوس دست‌کاری می‌شوند» (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۸۰-۱۹۰)؛ از نظر ایشان، هایدگرو گادامر تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم را مطلق و کنترل‌ناپذیر می‌دانند، درحالی‌که انسان مطلقاً اسیر پیش‌فرض‌های خود نیست و توان کنترل و نقد آنها را دارد. وی در مورد دستیابی به واقعیت عینی می‌گوید: «هرچند ما در درک حقایق، هم بازیگر و هم تماشاگریم؛ یعنی گاه واقعیات را مطابق خواسته و ذهنیت خود ادراک می‌کنیم؛ اما برخی حقایق به‌گونه‌ای هستند که از بازیگری ما می‌کاهند و بازیگری انسان موجب انکار آنها نمی‌شود» (همان)؛ بنابراین پیش‌فرض‌ها نقش مطلق و اجتناب‌ناپذیر ندارند؛ بلکه انسان قادر است آنها را مدیریت کند و به نقد آنها پردازد و آنها را باطل کند. همه تلاش بشر برای این است که معارف خود را نقد کند تا آنها را استحکام بخشد.

۷. انکار وجود معیار در فهم

بر اساس قواعد زبان، اگرچه می‌توان به رشته واحدی از واژه‌ها معانی مختلفی را نسبت داد، اما اگر مفسران در مورد این معانی متعدد با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کنند، تنها راه حل اختلاف نظر آنان رجوع به نیت مؤلف اصلی، به‌عنوان بهترین تعیین‌گر معنا که می‌تواند تفسیر را معتبر سازد و اگر رجوع به این بهترین معنا نباشد ناچار می‌بایست رجوع به معنای مورد نظر مفسری باشد که جای مؤلف را غصب کرده است و چنین امری باعث پریشانی معانی و عدم

تعیین آن می‌شود. چراکه پیشتر تنها یک مؤلف وجود داشت؛ اما اکنون تعداد زیادی مؤلف جایگزین آن شده است و فهم‌های این مؤلف‌ها متغیر است و دیگر چیزی به نام پیام متن یا معنای معین وجود ندارد تا به وسیله آن جلوی سوء فهم گرفته شود. بنابراین فهم برتر درجایی قابل تصور است که بتوان از طریق معیارهای مشخص، معنایی معین را که هرگز تغییر نمی‌کند، پیش‌بینی نمود. نشانه این سخن، سلب‌های بی‌انتهایی است که در طول تاریخ، همواره در مورد یک متن انجام می‌گیرد. این سلب‌ها دلیلی بر آن است که هر متنی یک قلمرو معنایی خاص دارد که دائماً با او ثابت می‌ماند و تا این معنا به دست نیاید، فهم متن صورت نگرفته است و در نتیجه تفاهمی هم واقع نخواهد شد. در نصوص دینی، فهم برتر که همان مطابقت فهم با مراد مؤلف است قابل حصول است؛ اما در مفسر‌محوری به دلیل نبود معیار برای فهم درست از نادرست، فهم برتر جایگاهی ندارد؛ زیرا معنای متن بر اساس افق ذهنی مفسر صورت می‌گیرد و چون افق ذهنی هر فردی با دیگری تفاوت دارد این امر باعث تکثر معنایی می‌گردد. (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۲۷-۳۵).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت:

۱. مفسر محوران با طرح پدیدارشناسی، نوعی نسبیّت در فهم متون را به رسمیت می‌شناسند؛ در حالی که مفسران اسلامی به دنبال معیار و روشی برای تضمین صحّت تفاسیر هستند تا به «معنای اصلی» دست یابند، همان چیزی که گادامر اساساً وجودش را باور ندارد.
۲. از نظر مفسران قرآن، تنها یک فهم درست وجود دارد که همان فهم مطابق با قصد مؤلف است. این در حالی است که مفسر محوران فهم را سیال می‌دانند و جایی برای معنای ثابت باقی نمی‌گذارند.
۳. مفسر محوران، حقیقت را نه تطابق ذهن و عین، بلکه سازگاری معارف در نظر می‌گیرند که این امر منجر به نسبی‌گرایی و حتی ایده‌آلیسم می‌شود.
۴. مفسران اسلامی با پذیرش امکان فهم عینی و مطابق واقع، به دنبال روش دست‌یابی به نیت مؤلف هستند و معتقدند که قواعدی برای تشخیص فهم درست از نادرست وجود دارد؛ اما در مفسر محوری این امکان مورد تردید قرار گرفته است؛ زیرا وجود اموری هم‌چون زمینه تاریخی و پیش‌فرض‌ها مانع از آن است که فهمی را ادراک مطابق با واقع تلقی کنیم. از این رو، مسئله عینیت فهم، مهم‌ترین چالش مفسر محوری است.
۵. مفسران اسلامی تأثیر عناصری چون تاریخ‌مندی و دیالکتیکی بودن را در فهم متن انکار نمی‌کنند؛ اما آنچه بر آن تأکید دارند این است که این عوامل نباید ماهیت تفسیر را در بازتولیدی بودن آن عوض کند. با پذیرش بازتولیدی بودن تفسیر، همه این عناصر در چارچوب پذیرفته‌شده زبان‌شناختی تحلیل می‌شود و تنها در این صورت است که مفسر می‌تواند ادعا کند که تفسیر او مطابق با واقع است.
۶. در تفکر مفسر محور، حقیقت همان وجود یا هستی دازاین است که آشکار می‌شود و به فهم در می‌آید بر این اساس، هرگونه فهمی که برای انسان حاصل می‌شود، حقیقی و درست و معتبر است و سخن گفتن از فهم نادرست و نامعتبر بی‌معناست، و هر انسانی با توجه به زمان و مکان و شرایطی که در آن واقع شده است، موقعیت هرمنوتیکی ویژه‌ای دارد که بر اساس آن، فهمی از امور مختلف خواهد داشت که متفاوت از فهم سایر افراد است.

۷. برخلاف دیدگاه مفسر محور، از نظر عقلا، ظواهر الفاظ حجیت دارد و الفاظ تابع وضع لغوی و قواعد عقلایی محاوره هستند و هر انسانی که بر اساس آن سخن بگوید، برای همه قابل فهم خواهد بود. در وضع لغوی، لفظ، دالّ و نقطه مقابل آن مدلول یا همان معنایی است که مؤلف قصد نموده است؛ و مخاطب یا گوینده باید در محدوده آن به تفهیم و تفاهم بپردازد. در سیره عقلا، رسیدن به مقصود مؤلف میسر است؛ زیرا الفاظ برای معانی واقعی وضع شده و اراده و ذهنیت هیچ فردی، به‌عنوان شرط یا جزء، در تغییر آن تأثیری ندارد.

منابع و مآخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) احمدی، بابک. (۱۳۹۳). **آفرینش و آزادی**. چاپ هشتم. تهران: گام نو.
- ۳) اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۵). **هرمنوتیک**. محقق علی بخشی. چاپ اول. تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان.
- ۴) انوری، حسن. (۱۳۸۷). **فرهنگ بزرگ سخن**. جلد سه. چاپ پنجم. تهران: انتشارات سخن.
- ۵) پالمر، ریچارد. (۱۳۸۴). **علم هرمنوتیک**. ترجمه محمد سعید خنایی کاشانی. چاپ اول. تهران: هرمس.
- ۶) پریمی، علی. (۱۳۹۳). **هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون**. چاپ اول. تهران: آسمان نگار.
- ۷) جعفری، محمد تقی. (۱۳۸۹). **مولوی و جهان بینی ها**. چاپ دوازدهم. قم: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- ۸) جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۹). **رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)**. چاپ سوم. قم: انتشارات مرکز.
- ۹) حاجی، محمد علی. (۱۳۹۸). **آسیب شناسی تربیت دینی در حیطه فردی از منظر نهج البلاغه**. جلد چهارم. چاپ دوم. قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۰) حسین زاده، محمد. (۱۳۸۰). **مبانی معرفت دینی**. چاپ اول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۱۱) دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). **لغت نامه دهخدا**. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۲) دیرباز، عسگر. (۱۳۷۷). **عینیت علمی و نگرش دینی**. مجله حوزه و دانشگاه. ش ۱۶ و ۱۷. صص ۵۰-۷۳.
- ۱۳) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۳). **المفردات فی غریب القرآن**. ج ۱. چاپ سوم. مصحح صفوان عدنان داودی. بیروت: دار الشامیه.
- ۱۴) رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷). **منطق تفسیر قرآن**. چاپ دوم. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- ۱۵) زرکشی، بدرالدین محمد. (۱۴۱۰). **البرهان فی علوم القرآن**. چاپ اول. بیروت: دار المعرفه.
- ۱۶) سروش. عبدالکریم. (۱۳۷۳). **قبض و بسط تئوریک شریعت**. چاپ دوم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط
- ۱۷) ----- (۱۳۷۶). **حقانیت، عقلانیت هدایت**. مجله کیان. شماره ۴۰.
- ۱۸) سعیدی روشن، محمد باقر. (۱۳۹۰). **تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن**. چاپ اول. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- ۱۹) طباطبایی محمدحسین. (۱۳۸۶). **قرآن در اسلام**. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.

- ۲۰) ----- (۱۳۹۶). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. چاپ ۲۶، تهران: انتشارات صدرا.
- ۲۱) عرب صالحی، محمد. (۱۳۹۱). **تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه**. مجله حقوق اسلامی. شماره ۳۴. صص ۱۳۹-۱۶۵.
- ۲۲) عضدانلو، حمید. (۱۳۸۴). **آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی**. تهران: نشر نی.
- ۲۳) عمید، حسن. (۱۳۷۴). **فرهنگ عمید**. جلد یک. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲۴) فراهیدی، خلیل بن احمد عمر بن تمیم ابو عبدالرحمن. (۱۴۰۹). **العين**. چاپ دوم. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- ۲۵) فیاضی، مسعود. (۱۴۰۰). **اصول فقه و نقد هرمنوتیک فلسفی**. چاپ اول. قم: انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۶) فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵). **قاموس المحيط**. جلد چهارم و یازدهم. چاپ چهارم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۲۷) قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). راز متن. **فصلنامه هفت آسمان**، شماره ۸. صص ۲۳۵-۲۵۲.
- ۲۸) کوزنزهوی، دیوید. (۱۳۷۱). **حلقه انتقادی**. ترجمه مراد فرهادپور. چاپ اول. تهران: انتشارات گیل.
- ۲۹) لاریجانی، محمد صادق. (۱۳۷۰). **معرفت دینی**. چاپ اول. تهران: انتشارات مرکز.
- ۳۰) مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹). **هرمنوتیک کتاب و سنت**. چاپ چهارم. تهران: انتشارات طرح نو.
- ۳۱) مجلسی، محمد باقر. (۱۴۱۴). **بحار الانوار**. چاپ دوم. موسسه الوفاء: بیروت.
- ۳۲) مختاری، محمدحسین. (۱۳۹۱). **حلقه مطالعاتی متن**. چاپ اول. تهران: انتشارات مرتضی.
- ۳۳) مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷). **فلسفه تاریخ (فلسفه تاریخ در قرآن)**. جلد یک. چاپ یازدهم. قم: انتشارات صدرا.
- ۳۴) نصری، عبد الله. (۱۳۹۱). **راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین**. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش.
- ۳۵) هادی، قربانعلی. (۱۳۸۸). **نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین**. چاپ اول. قم: نشر المصطفی.
- ۳۶) هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸). **هستی و زمان**. ترجمه سیاوش جمادی بوده. چاپ سوم. تهران: انتشارات ققنوس.
- ۳۷) ----- (۱۳۷۶). **جان مک کواری**، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی. چاپ دوم. تهران: گروس.
- ۳۸) هولاب، رابرت، یورگن هابرماس. (۳۷۵). **نقد در حوزه عمومی**. ترجمه حسین بشریه. چاپ اول. تهران: نشر نی. صص ۳۰۴-۳۰۸.
- ۳۹) هوی، دیوید کوزنز. (۱۳۸۷). **حلقه انتقادی**. ترجمه مراد فرهادپور، چاپ سوم. تهران: انتشارات روشنگران.

- ۴۰) واعظی، احمد. (۱۳۹۹) / **نظریه تفسیر متن**. چاپ دوم. قم: نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- ۴۱) ----- (۱۳۹۳). **درآمدی بر هرمنوتیک**. چاپ هفتم. قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴۲) Hirsch, Eric Donald. (۱۹۶۷). **Validity In Interpretation**. New York: Yale University.

References

۱. The Holy Quran.
۲. Ahmadi, Babak (۱۳۹۳). Creation and Freedom. Eighth Edition. Tehran: Gam Now.
۳. Arafı, Alireza (۲۰۱۶). Hermeneutics. Researcher: Ali Bakhshi. First Edition. Tehran: Publications of Eshraq and Irfan Cultural Institute.
۴. Anvari, Hassan. (۱۳۸۷). Farhang Bozorg Sokhan. Vol. ۳. Fifth Edition. Tehran: Sokhan Publications.
۵. Palmer, Richard. (۱۳۸۴). Hermeneutics. Translated by: Mohammad Saeed Hanai Kashani. First Edition. Tehran: Hermes.
۶. Parimi, Ali (۱۳۹۳). Hermeneutics and its effect on understanding texts. First Edition. Tehran: Aseman Negar.
۷. Jafari, Mohammad Taghi (۱۳۸۹). Mowlavi and Worldviews. Twelfth edition. Qom: Allameh Jafari Institute for Editing and Publishing.
۸. Javadi Amoli, Abdullah. (۱۳۸۹). Rahiq Makhtum (Sharh Hikmat Mutaaliyah). Third edition. Qom: Markaz Publications.
۹. Haji, Mohammad Ali. (۱۳۹۸). Pathology of Religious Education in the individual domain from the perspective of Nahj al -Balaghah. Vol. ۴. Second edition. Qom: Publications of Islamic Culture and Thought Research Institute.
۱۰. Hosseinzadeh, Mohammad. (۱۳۸۰). The Basics of Religious Knowledge. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
۱۱. Dehkhoda, Ali Akbar. (۱۳۷۳). Dehkhoda Dictionary. Fifth Edition. Tehran: Tehran University Press.
۱۲. Dirbaz, Asgar (۱۳۷۷). Scientific objectivity and religious attitude. Journal of Hawzah and University. No. ۱۶ and ۱۷. pp. ۵۰-۷۳.
۱۳. Raghıb Al-Isfahani, Hussein bin Muhammad. (۱۳۸۳). Al-Mufradat fi Gharib Alfaz al-Qur'an. Vol. ۱. Third edition. Corrected by: Adnan Davoodi. Beirut: Dar al-Shamiyah.
۱۴. Rezai Esfahani, Mohammad Ali. (۱۳۸۷). The logic of the interpretation of the Qur'an. Second edition. Qom: Al -Mustafa International University.
۱۵. Zarkashi, Badruddin Muhammed. (۱۴۱۰). Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an. First Edition. Beirut: Dar al-Marifah.
۱۶. Soroush. Abdul Karim. (۱۳۷۳). Qabz va Bast Teorik Shari'a. Second edition. Tehran: Sirat Cultural Institute
۱۷. ----- (۱۳۷۶). Haqqaniyyat, Aqlaniyyat, Hidayat. Journal of Kiyan. No. ۴۰.
۱۸. Saeedi Roshan, Mohammad Bagher. (۱۳۹۰). Analysis of the language of the Qur'an and the methodology of its understanding. First Edition. Qom: Institute of Culture and Thought.
۱۹. Tabatabai Muhammad Hussein (۱۳۸۶). The Qur'an in Islam. Third edition. Qom: Bustan Ketab.
۲۰. ----- (۱۳۹۶). Principles of philosophy and the method of realism. ۲۶th Edition, Tehran: Sadra Publications.
۲۱. Arab Salehi, Muhammad. (۱۳۹۱). The effect of hermeneutics and its foundations on the principles of jurisprudence. Journal of Islamic Law. No. ۳۴. pp. ۱۳۹-۱۶۵.
۲۲. Azdanlu, Hamid. (۱۳۸۴). Introduction to the basic concepts of sociology. Tehran: Ney Publishing House.

۲۳. Amid, Hasan. (۱۳۷۴). Amid Dictionary. Vol. ۱. Third edition. Tehran: Amir Kabir Publications.
۲۴. Farahidi, Khalil bin Ahmad Omar bin Tamim Abu Abdurrahman. (۱۴۰۹). Al-Ain. Second edition. Qom: Al-Hijrat Institute.
۲۵. Fayyazi, Massoud. (۱۴۰۰). Principles of Jurisprudence and Criticism of Philosophical Hermeneutics. First Edition. Qom: Islamic Culture and Thought Publications.
۲۶. Firouzabadi, Muhammad ibn Ya'qub (۱۴۱۵). Qamus al-Mahit. Vol. ۴ and ۱۱. Fourth edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
۲۷. Ghaemina, Alireza (۱۳۸۹). The Secret of the Text. Seven Heavens Quarterly, No. ۸. Pp. ۲۳۵-۲۵۲.
۲۸. Kozenschui, David. (۱۳۷۱). Halgheh Enteghadi. Translated by: Murad Farhadpour. First Edition. Tehran: Gil Publications.
۲۹. Larijani, Mohammad Sadegh. (۱۳۷۰). Religious knowledge. First Edition. Tehran: Markaz Publications.
۳۰. Mojtaheh Shabestari, Mohammad. (۱۳۷۹). Hermeneutics of the Book and Sunnah. Fourth edition. Tehran: Tarh Now Publications.
۳۱. Majlisi, Muhammad Bagher. (۱۴۱۴). Bihar al-Anwar. Second edition. Al-Wafa Institute: Beirut.
۳۲. Mokhtari, Mohammad Hossein. (۱۳۹۱). Halgheh Motaleati Matn [Text Study Circle]. First Edition. Tehran: Morteza Publications.
۳۳. Motahhari, Morteza (۱۳۹۷). Philosophy of History (Philosophy of History in the Qur'an). Vol. ۱. ۱۱th Edition. Qom: Sadra Publications.
۳۴. Nasri, Abdullah. (۱۳۹۱). The Secret of the Text: Hermeneutics, the reading of the text, and the logic of the understanding of religion. Second edition. Tehran: Soroush Publications.
۳۵. Hadi, Ghorban Ali. (۱۳۸۸). Criticism of Hermeneutical Basics of Different Readings of Religion. First Edition. Qom: Al-Mustafa Publishing.
۳۶. Heidegger, Martin. (۱۳۸۸). Hasti va Zaman [Being and Time]. The translation of Siavosh Jamadi. Third edition. Tehran: Qoqnus Publications.
۳۷. ----- (۱۹۹۷), John McCavari, Translated by Mohammad Saeed Hanai Kashani. Second edition. Tehran: Gross.
۳۸. Hulab, Robert, Jurgen Habermas (۳۷۵). Criticism in the public field. Translated by Hussein Bushriyeh. First Edition. Tehran: Ney Publishing. Pp. ۳۰۴-۳۰۸.
۳۹. Hui, David Koznez. (۲۰۰۸). Halgheh Enteghadi [Critical Circle]. Translated by Murad Farhadpour, Third Edition. Tehran: Roshangaran Publications.
۴۰. Vaezi, Ahmad. (۱۳۹۹) Text Interpretation Theory. Second edition. Qom: Publication of the Hawzah and University Research Center.
۴۱. ----- (۱۳۹۳). An Introduction to Hermeneutics. Seventh Edition. Qom: Islamic Culture and Thought Research Publications.



Analysis of the challenge between the qur'an and the ptolemaic astronomy regarding the seven heavens

Seyed Isa Mostrahmi¹

Abstract

The study of nature and extent of the heavens is one of the issues that has been considered in both religious teachings and empirical research. The Holy Qur'an talks about the phenomenon of Seven Heavens (Al-Samawat Al-Sab') in several verses and introduces it as a sign of divine power and knowledge. The essence and example of Seven Heavens have been among the issues discussed by Islamic scholars. A group of commentators compare Seven Heavens with the Ptolemaic constellations and consider it influenced by it or retelling the same theory. The central issue of this research is evaluating the hypothesis of the impressionability of the Qur'an by contemporary culture and particularly, the theory of the Ptolemaic system. Through the use of a comparative study method and an interdisciplinary approach in the verses related to the Seven Heavens in Quran and the Ptolemaic consolations, it was obtained that there are significant differences between these two approaches, in terms of nature, content, number, and whether they have been created or were uncreated and eternal, as well as whether they are mobile or immobile. Contrary to the Ptolemaic theory, the Holy Quran considers the nearest sky of the seven skies to have stars that are moving freely. This sky, like other skies, is a divine creation and has a definite end. Meanwhile, Ptolemy talks about the existence of nine skies (consolations), where the stars are attached to the eighth sky and move according to it, and are uncreated and eternal. The context and evidence in the verses of the Qur'an confirm that all that has been discovered so far about the heavens/skies, is a part of the first heaven, and mankind is still unaware of the nature of the other heavens/skies.

Keywords: Seven Heavens (Al-Samawat Al-Sab') in the Qur'an, Ptolemaic Consolations, Ptolemaic System, Orbit of Stars

¹ Assistant Professor of Qur'an and Science Department, Al-Mustafa International University; Qom; Iran
dr.mostarhami@chmail.ir



تحلیل چالش قرآن و هیئت بطلمیوسی در مسئله هفت آسمان

سید عیسی مسترحمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵

چکیده

ماهیت و گستره آسمان‌ها از مسائلی است که هم در آموزه‌های دینی و هم در تحقیقات تجربی مورد توجه بوده است. قرآن کریم در آیات متعددی از پدیده هفت آسمان سخن گفته و آن را نشانه‌ای از قدرت و علم الهی معرفی می‌کند. چستی و مصداق هفت آسمان، از جمله مسائل مورد گفتگوی دانشمندان اسلامی بوده است. دسته‌ای از مفسران به تطبیق هفت آسمان با افلاک منظومه بطلمیوسی پرداخته و آن را متأثر یا بازگوکننده همان نظریه می‌دانند. مسئله‌ی محوری این پژوهش، آزمون فرضیه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه و به‌طور خاص، نظریه منظومه بطلمیوسی است. بهره‌گیری از روش مطالعه تطبیقی و به کار گرفتن شیوه میان‌رشته‌ای در آیات مربوط به هفت آسمان و افلاک بطلمیوسی نشان از این دارد که تفاوت‌های جدی بین این دو در ماهیت، محتوا، تعداد، مخلوق بودن یا ازلی و ابدی بودن، ثابت یا متحرک بودن، وجود دارد. برخلاف نظریه بطلمیوسی، قرآن کریم نزدیک‌ترین آسمان از هفت آسمان، را دارای ستارگانی می‌داند که آزادانه در حال حرکت‌اند. این آسمان همچون دیگر آسمان‌ها مخلوق الهی و دارای اجلی مشخص است. این در حالی است که بطلمیوس از وجود نه فلک که ستارگان به هشتمین فلک چسبیده‌اند و به تبع آن حرکت می‌کنند و ازلی و ابدی‌اند سخن می‌گوید. سیاق و قرائن موجود در آیات قرآن تأیید می‌کند که آنچه از آسمان‌ها تا به امروز کشف شده است همه، جزئی از آسمان اول بوده و بشر هنوز از ماهیت آسمان‌های دیگر بی‌اطلاع است.

واژه‌های کلیدی: هفت آسمان در قرآن، منظومه بطلمیوسی، افلاک بطلمیوسی، مدار ستارگان.

۱. بیان مسئله

آن‌گونه که خواهد آمد، دسته‌ای از مفسران گذشته، به خطا، به تطبیق آیات نجومی قرآن با منظومه بطلمیوسی دست زدند. با آشکار شدن شواهدی بر بطلان برخی آموزه‌های این منظومه، گروهی از مستشرقان و روشنفکران معاصر مسلمان، بر این گمان شدند که قرآن در بیان مطالب نجومی، متأثر از منظومه باطل شده بطلمیوس بوده است. آن‌گلیکا نیورث (Angelika Neuwirth) در مدخل کیهان‌شناسی از دائرةالمعارف قرآن لایدن، مشابهت میان بیانات قرآنی و مدل ارسطویی - بطلمیوسی درباره جهان را ادعا کرده، می‌نویسد: «به نظر می‌رسد قرآن مدل ارسطویی - بطلمیوسی را با جهان (الدنیا) به‌عنوان پایین‌ترین سطح در مرکز که به‌وسیله محورهای هفت‌گانه دارای مرکزیت واحد پوشیده شده است، انعکاس می‌دهد ... در اینجا جهان به صورتی انگاشته می‌شود که نه تنها به‌وسیله هفت محور آسمانی انباشته شده است؛ بلکه بر روی لایه‌های بسیاری از زمین‌ها قرار دارد» (نیورث، ۲۰۰۱ م. ج ۱: ۴۴۰).

وی با معماگونه دانستن اظهارات قرآنی به دیدگاه طبری در تفسیر این آیات اشاره می‌کند و مدعی است، اظهار نظر وی مطابق با اسناد و مدارک قرآنی است. نیورث می‌نویسد: «تنها طبری تفسیری هماهنگ با گفته‌های قرآن ارائه می‌دهد؛ تصویر جهانی که درون اقیانوسی شناور است و به‌وسیله اقیانوس دیگری بالای بلندترین آسمان پوشیده شده است» (همان، ج ۱: ۴۴۰).

ماهر جرّار (Maher Jarrar) نیز در مدخل «آسمان و فضا» از همین دائرةالمعارف پیشینه بحث آسمان‌های هفت‌گانه را مردمان کهن غرب آسیا دانسته و می‌نویسد: «ایده خلقت و مسئله هفت‌آسمان، قبلاً به‌وضوح در مسیر ناهموار خود برای مردمان کهن خاور نزدیک آشنا بود» (جرّار: ۲۰۰۴ م. ج ۲: ۴۱۰).

پائول کونیتچ (Paul Kunitzsch) از دیگر نویسندگانی است که در ابتدای مدخل «سیارات و ستارگان» دائرةالمعارف لایدن، تأثیرپذیری قرآن از دانش کیهان‌شناختی عصر نزول قرآن را پذیرفته و می‌نویسد: «دور از انتظار نیست که اشاره قرآن به پدیده‌های آسمانی تحت تأثیر دانش عصر نزول در شبه‌جزیره عربستان قرار داشته باشد. اعراب قدیم پیش از ارتباط با دانش فارسی، هندی و یونانی در طول قرون، دانش عمومی خود را درباره فضا و

پدیده‌های آسمانی گسترش داده بودند؛ بنابراین اعراب قدیم اجرام آسمانی را می‌شناختند» (کونیچ: ۲۰۰۴ م. ج ۴: ۱۰۶).

وی با اشاره به گزارش قرآن درباره آفرینش هفت آسمان، آن را یادآور کیهان‌شناسی یونانی (بطلمیوسی) می‌داند (همان: ۱۰۸) اما اندکی بعد در ادعای خود دچار تردید شده و احتمال رسیدن هرگونه پژوهش این نظریه یونانی به مرز دانش عربستان قرن هفتم را، رد می‌کند. او با مقایسه گزارش قرآن با آنچه به مدل یونانی - بطلمیوسی شناخته می‌شود، دلیل تردید پیش‌گفته را چنین بیان می‌کند: «نظام یونانی نیازمند هشت محور برای خورشید، ماه، پنج سیاره و ستارگان ثابت است، این در حالی است که قرآن تنها درباره هفت محور سخن می‌گوید. پس به نظر نمی‌رسد هفت آسمان مورد اشاره در قرآن متعلق به کیهان‌شناسی و اخترشناسی باشد» (همان: ۱۰۸).

بهرامی نژاد طرح مسئله هفت آسمان در قرآن را شاهدهی بر تأثیرپذیری افکار پیامبر از نظریه باطل شده بطلمیوسی می‌داند (بهرامی نژاد، ۱۳۳۷: ۲۰۹) یوسف فضایی از دیگر اندیشانی است که مسئله هفت آسمان را از سنخ نظریات منسوخ شده بطلمیوس می‌داند (فضایی، ۱۳۵۶: ۱۵۶). برخی از نویسندگان مسلمان معاصر که تحت تأثیر این گونه افکار قرار گرفته‌اند نیز بر دلالت ظاهر آیات قرآن بر هیئت بطلمیوسی تأکید دارد و می‌نویسد: «ماجرای هفت آسمان از این‌ها هم روشن‌تر است، بدون استثناء همه مفسران پیشین آن را به روانی و آسانی بر تئوری‌های هیئت بطلمیوس تطبیق می‌کردند (و چرا نکنند؟ همه ظواهر بر آن دلالت دارد) و فقط در قرن نوزدهم و بیستم است که مفسران جدید قرآن (عرب و غیر عرب) به فکر تفسیر تازه‌ای از این آیات آن‌هم در پرتو معارف جدید می‌افتند» (سروش، ۱۳۸۷: ۱۲-۱۹). او در کتاب بسط تجربه نبوی از تعبیر «تئوری بطلمیوسی هفت آسمان» برای اشاره به مسئله هفت آسمان در قرآن استفاده کرده است (سروش، ۱۳۸۳: ۶۵).

این پژوهش به دنبال مقایسه نظریه منظومه بطلمیوسی با آموزه هفت آسمان قرآنی است تا با بررسی مشابهت‌ها و تمایزات این دو، زمینه قضاوت بهتر درباره تأثیرپذیری یا تأثیرناپذیری قرآن کریم از منظومه باطل شده بطلمیوسی را فراهم سازد.

۲. پیشینه منظومه بطلمیوسی و هفت آسمان

بطلمیوس (Ptolemy) یا بطلمیوس، مشهورترین منجم قبل از کپرنیک بود که در

اسکندریه زندگی کرد (کالین، ۱۳۷۱ ش: ۱۷۱) او به جمع‌آوری و تنظیم دیدگاه‌های دانشمندان پیش از خود در حوزه نجوم پرداخت (معصومی همدانی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱۲: ۲۵۱). مکتوبات او توانست برای مدتی طولانی، جای آثار پیشینیان را بگیرد و بر ذهن دانشمندان حاکم شود (دگانی، ۱۳۹۳ ق: ۱) این تأثیر به گونه‌ای شگرف بود که در اندیشه برخی اندیشمندان در رتبه و شمار احکام آسمانی عهدین محسوب شد (هیوی، ۱۳۴۵ ش: ۵) به طوری که شورای مقدس کلیسای کاتولیک رومی، دیدگاهی را که برخلاف هیئت بطلمیوسی، مدعی بود زمین به دور خورشید می‌گردد، محکوم و خلاف تعالیم کتاب مقدس دانست (پترسون، ۱۳۷۹ ش: ۳۵۸). منظومه بطلمیوسی، عالم را کره‌ای می‌داند که زمین در مرکز آن قرار دارد (طوسی، بی تا (الف): ۴؛ مروزی بخاری، بی تا: ۱۲) اطراف کره زمین کره هوا است که زمین را احاطه کرده است (طوسی، بی تا (الف): ۵؛ حسینی مرعشی، بی تا: ۷۷) کره هوا را کره آتش فراگرفته است (طوسی، بی تا (الف): ۵؛ قطب‌الدین شیرازی، بی تا: ص ۱۰) و فلک قمر نیز کره آتش را در بر گرفته است (حسینی مرعشی، بی تا: ۷۷) به این بخش از جهان مادی که از زمین تا فلک قمر است، منطقه تحت القمر و عالم کون و فساد یا عالم سفلا می‌گویند (طوسی بی تا (ب): ۲۸) و از فلک قمر تا بقیه جهان متناهی را منطقه فوق القمر (آلن اف، ۱۳۸۱ ش: ۸۶) یا عالم علوی و عالم افلاک می‌نامند (طوسی، بی تا (الف): ۵). در منطقه فوق القمر فلک‌های: عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری، زحل، به ترتیب بر فلک قبلی احاطه دارند. فلک زحل را فلک هشتم که همه‌ی ستاره‌های ثابت مانند میخ بر پیکر آن کوبیده شده، در بر گرفته، و پس از آن، فلک نهم که اطلس نامیده می‌شود قرار دارد و همه افلاک در داخل این فلک جای داده می‌شود. این فلک ستاره‌ای نداشته و قطر آن نامحدود است؛ مجموعه این افلاک نه‌گانه (طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۱۴۹؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳ ش: ۱ - ۱۸۸؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳ ش: ۸۳) یا هشتگانه (نصر، ۱۳۵۹ ش: ۱۵۹؛ همان، ۱۳۴۲ ش: ۳۱۵؛ ابوریحان بیرونی، ۱۴۰۳ ق: ۱۶۳) مجموعه جهان مادی را تشکیل می‌دهد.

ستارگان، سیارات، ماه و خورشید، همه کروی‌اند و از خود حرکتی ندارند، بلکه حرکت آن‌ها به تبع حرکت افلاک است و در حقیقت این افلاک هستند که حرکت می‌کنند و اجرام آسمانی به دلیل اتصالشان به این افلاک متحرک به نظر می‌رسند (ارسطو، ۱۳۷۹ ش: ۱۰۲).

بطلمیوس دیدگاه‌هایش را در دو کتاب مجسطی (معصومی همدانی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱۲: ۲۵۱) و اقتصاص (ابن ندیم، ۱۳۴۶ ش، ج ۱: ۳۷۵). مکتوب کرد. مجسطی اولین کتابی است که علم هیئت را مدون کرد (شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۱ ش، ج ۳: ۲۶).

این کتاب در اواخر قرن دوم قمری در زمان هارون‌الرشید به دستور یحیی بن خالد برمکی به عربی ترجمه شد (سزگین، ۱۳۷۱ ش: ۹۶) و چند دهه بعد نیز به دست اسحاق بن حنین ترجمه و ثابت بن قره، آن را تصحیح نمود (ابن ندیم، ۱۳۴۶ ش: ۳۷۴؛ زمانی قمشه‌ای، ۱۳۸۱ ش، ج ۳: ۱۰۳) و مورد توجه دانشمندان مسلمان قرار گرفت (قطان مروزی، ۱۳۹۰ ش: ۲۲۱).

شواهد متعددی وجود دارد که اثبات می‌کند موضوع هفت آسمان، قبل از اسلام هم مطرح بوده است. ربیون (بزرگان یهود) معتقد به وجود هفت آسمان هستند که سه عدد از آن مادی و چهار عدد معنوی و جایگاه فرشتگان است (هاکس، ۱۳۰۶ ش: ۶۳). در کتاب مقدس نیز از صعود پولس به آسمان سوم سخن گفته شده است (کتاب مقدس، باب ۱۲: ۲) قرآن نیز این موضوع را از زبان حضرت نوح (نقل می‌کند. (نوح / ۱۵) علامه طباطبایی احتجاج نوح (به مسئله هفت آسمان در برابر مشرکان را دلیلی بر مطرح بودن این موضوع در ادیان گذشته می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲۰: ۳۲).

قرآن کریم در پنج آیه با عبارت «سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره / ۲۹؛ فصلت / ۱۲؛ ملک / ۳؛ نوح / ۱۵؛ طلاق / ۱۲) و در دو آیه به صورت «السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ» (اسراء / ۴۴؛ مؤمنون / ۸۶) به صراحت از آسمان‌های هفتگانه سخن گفته است. بسیاری از مفسران (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷: ۱۶۱؛ طباطبایی: ۱۴۱۷ ق، ج ۱۵: ۲۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۵ ق، ج ۵: ۴۰۹) دو عبارت «سَبْعَ طَرَائِقٍ» (مؤمنون / ۱۷) و «سَبْعَا شِدَادًا» (نبأ / ۱۳) را نیز اشاره به آسمان‌های هفتگانه می‌دانند.

پس از آغاز نهضت ترجمه در قرن دوم هجری و ورود برخی آراء و افکار یونانیان به ویژه نظریه افلاک بطلمیوسی به حوزه اسلام، برخی مسلمانان در صدد مقایسه آن با آموزه‌های دینی برآمدند. در این بین هر مفسر و دانشمندی راه و شیوه خاصی را در پیش گرفت. برخی از دانشمندان هفت آسمان را اشاره به هفت فلک از افلاک بطلمیوسی می‌دانند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱: ۱۵۶؛ قاسمی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱۶: ۵۸۷۷؛ تشر، ۱۳۶۸ ش: ۳؛ ابن سینا، بی تا: ۱۲۹، به

نقل از ذهبی، ۱۳۹۶ م، ج ۲: ۴۲۶) گروهی نیز با افزودن کرسی (بقره/ ۲۵۵) و عرش (یونس/ ۳؛ هود/ ۷؛ سجده/ ۴) به آسمان‌های هفت‌گانه، آموزه‌های دینی را هماهنگ با افلاک نه‌گانه این هیئت دانسته‌اند (مجلسی، ۱۳۶۲ ش، ج ۵۷: ۵؛ سبزواری، بی‌تا: ۲۶۹).

این نویسندگان علی‌رغم اینکه می‌دیدند قرآن به‌صراحت از هفت آسمان سخن می‌گوید، برای هماهنگ‌کردن جلوه دادن آیات قرآن با آنچه آن را در علوم تجربی اثبات شده می‌پنداشتند (مجلسی، ۱۳۶۲ ش، ج ۵۷: ۵) دست به چنین تأویلاتی می‌زدند درحالی‌که نه معنای لغوی و اصطلاحی عرش و کرسی با فلک هشتم و نهم مناسبتی دارد و نه آنچه را آنان علمی و اثبات‌شده تصور می‌کردند، آن‌گونه بود.

برخی نیز مراد از هشت فرشته حامل عرش (حاقه/ ۱۷) را هشت فلک از افلاک بطلمیوسی و مقصود از عرش را فلک اطلس معرفی کردند (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۲۸ به نقل از رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱: ۱۳۶). گروهی نیز هفت آسمان را به هفت سیاره از سیارات منظومه شمسی که به دور زمین و خورشید در گردش‌اند (نیازمند شیرازی، ۱۳۵۵ ش: ۱۴۵؛ بهبودی، بی‌تا: ۱۳؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۱ ق، ج ۱: ۳۸۰؛ قاسمی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱۶: ۵۸۷۷) یا مدار آن‌ها در این گردش (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ ق: ۱۵) تفسیر کرده‌اند.

تصریح قرآن به تزیین آسمان دنیا به وسیله کواکب دسته‌ای از مفسران را بر آن داشت تا معتقد شوند که تمام کهکشان‌ها و فضایی که ما می‌توانیم ببینیم و تاکنون کشف شده، جزئی از آسمان اول (نزدیک) است و ما از شش آسمان دیگر خبری نداریم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱: ۱۶۵؛ طیب، ۱۳۶۶ ش، ج ۱: ۴۹۴؛ صادقی، ۱۳۵۶ ش: ۲۲۶) در مقابل، برخی از نویسندگان معاصر نیز با توجه به اکتشافات علمی اخیر و تقسیم جو زمین به چند طبقه (عدالتی، ۱۳۸۵ ش: ۲۵۳) به تطبیق هفت آسمان به این طبقات هفت‌گانه اقدام نموده‌اند (قرشی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱: ۸۳).

کنایی بودن عدد هفت در این مجموعه از آیات، از دیگر تفاسیر ارائه‌شده درباره این آیات است. بنابراین دیدگاه، احتمال دارد تعداد زیادتری آسمان وجود داشته باشد و این تعبیر قرآنی، منافاتی با وجود آسمان‌های متنوع ندارد (طنطاوی جوهری، بی‌تا، ج ۱: ۴۶؛ شریعتی مزینانی، ۱۳۶۸ ش: ۱۳؛ بوکای، ۱۳۶۵ ش: ۱۹۱). دسته‌ای از مفسران نیز آسمان را در

این آیات امری معنوی دانسته و معتقدند مراد از هفت آسمان، مقام قرب، حضور و راه سلوک امر و تدبیر عالم و رفت و آمد ملائکه است که امر الاهی از آن طریق جریان می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶: ۲۴۸؛ همان، ج ۱۹: ۳۲۷؛ زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲۹: ۱۱؛ ابو حجر، ۱۹۹۱ م: ۳۸۳؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۲۵).

برای تبیین مراد از هفت آسمان، باید به چند سؤال پاسخ گفت. الف: مراد از آسمان در این مجموعه آیات چیست؟ ب: آیا عدد هفت در این آیات، در معنای حقیقی به کار رفته یا نمادی از کثرت و زیادی است؟ ج: آیا هفت آسمان در تمام موارد به یک معناست یا اینکه ممکن است در معانی متفاوتی به کار رفته باشد؟

۳. معنانشناسی سماء

کتاب لغت ریشه سماء را «سَمَو» و «سُمُو» گفته‌اند که به معنای علو و بلندی است (جوهری، ۱۴۰۴ ق، ج ۶: ۲۳۸۱؛ ابن فارس، ۱۴۲۰ ق، ج ۳: ۹۸) در لغت به چیزی که بالای چیز دیگری قرار بگیرد و بر آن احاطه داشته باشد «سماء» آن چیز گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۴۰۲ ق، ج ۵: ۲۲۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۶ ق: ۴۲۷) به عقیده برخی از لغویان، «سماء» معرب شمای در آرامی، عبری و سریانی است (مصطفوی، ۱۴۰۲ ق، ج ۵: ۲۲۰).

واژه سماء، اسم جنس است و برای مفرد و جمع، هر دو به کار می‌رود؛ چنانچه در آیه شریفه ۲۹ بقره ﴿يَوْمَ نَبْطِئُ السَّمَوَاتِ إِلَى الْبُيُوتِ مِنَ الْسَّمَاءِ فَيَسْأَلُونَ عَنِ السَّمَاءِ﴾ ضمیر جمع به آن ارجاع داده شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶ ق: ۴۲۷؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ ق، ج ۵: ۲۲۱). سپس به آسمان پرداخت و آن‌ها را [به صورت] هفت آسمان مرتب نمود (برای واژه «سماء» جمع‌های متعددی از جمله اُسمیه، سماوات و سُمی ذکر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۶: ۳۷۸).

برابر فارسی واژه سماء، آسمان است که از دو کلمه «آس» به معنای آسیا و «مان» به معنای مانند، ترکیب شده است و این نام مناسبی است؛ چرا که آسمان [کرات آسمانی] در حرکت ظاهری همانند سنگ آسیا می‌چرخد (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ج ۱: ۱۳۷) این دیدگاه را از ابوریحان و برخی فرهنگ نویسان نقل می‌کند؛ ولی معتقد است این نظریه مبتنی بر اساس صحیحی نیست.

الف) مفهوم و کاربردهای سماء در قرآن

واژه سماء در قرآن کریم در معانی گوناگونی به کار رفته است که برخی مادی و برخی معنوی‌اند و نیز با مراجعه به کاربرد اعدادی مانند هفت و هفتاد در قرآن و زبان عربی می‌توان دریافت این عدد همان‌گونه که به معنای حقیقی خود به کار می‌رود (بقره/ ۱۹۶؛ یوسف/ ۴۳؛ کهف/ ۲۲) در برخی موارد نیز در معنای کنایی و نمادی از کثرت کاربرد دارد (لقمان/ ۲۷؛ حاقه/ ۳۲؛ توبه/ ۸۰).

واژه سماء در قرآن، ۱۲۰ بار به صورت مفرد و ۱۹۰ بار به صورت جمع به کار رفته است، اما در تمام این موارد به یک معنا و در یک مصداق به کار نرفته است. به طور کلی، آسمان در قرآن در دو مفهوم مادی [حسی] و معنوی به کار رفته است که برخی از موارد آن عبارت‌اند از:

- سماء در معنای جهت بالا: دومین آیه از سوره ابراهیم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱: ۱۶۵).
- هوای فشرده اطراف زمین یعنی همان جو زمین: سوره انبیاء آیه ۳۲ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۳: ۳۹۸).
- اجرام و کرات آسمانی: در آیه دوم سوره رعد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱: ۱۵۴).
- جایگاه اجرام آسمانی: سوره فرقان آیه ۶۱.
- ابر در برخی از آیات، که نزول باران از آسمان را مطرح می‌کنند (قرطبی، ۱۳۷۸ ق، ج ۱۷: ۶).
- باران در گروهی از آیات همچون یازدهمین آیه سوره نوح که از بارانیدن آسمان بر انسان‌ها سخن می‌گویند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰: ۵۴۳).
- مقام قرب و مقام حضور که محل تدبیر امور عالم است همچون سوره سجده آیه ۵ (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶: ۲۴۷؛ مصباح، ۱۳۷۳ ش، ج ۲، ص ۳۴).
- سقف خانه در سوره حج آیه ۱۵ (حیری نیشابوری، ۱۳۸۰ ش: ۱۳۴؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۳: ۲۹۵؛ طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷: ۲۹۸).

با توجه به استعمال لفظ «سماء» در معانی متعدد در قرآن، باید آن را مشترک لفظی دانست؛ البته می‌توان اطلاق سماء بر ابر و باران را مجازی دانست چراکه آسمان محل ابر و

تشکیل باران است. ادعای استعمال واژه سماء در معنای سقف خانه با استناد به آیه ۱۵ سوره حج، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا آیه می‌فرماید: «پس طنابی به سوی بالا بکشد». بنابراین وجهی برای عدول از معنای اصلی این واژه موجود ندارد. با توجه به استعمالات قرآنی واژه «سماء» می‌توان این گونه نتیجه گرفت که آسمان گاهی در معنایی مادی و گاهی در معنایی معنوی به کار رفته است و تفکیک این موارد در فهم و تفسیر آیات حائز اهمیت است.

ب) حقیقی بودن عدد هفت

در قرآن کریم اعداد متعددی در معنای حقیقی یا کنایی به کار رفته است. از جمله عدد هفت که در برخی از آیات قرآن بیانگر کثرت معدود خویش است. از جمله آیه ۲۷ سوره

لقمان که ﴿سَبْعَةَ أَمْجُورٍ﴾ کنایه از دریاهاى بسیار است: «و لو أن ما فی الارض من سِجْرَةٍ أَقْلَامٍ و البحر یوَدّه من بعدہ سَبْعَةَ أَمْجُورٍ ما نفدت کلمات اللّٰه»؛ و اگر بر فرض هر درختی که در زمین است قلم شود، در حالی که دُرّیا (مرکب شود) بعد از آن، هفت دریا به کمکش آید (آفریده‌ها و کلمات خدا پایان نمی‌یابد).

برخی از مفسران بر این عقیده‌اند که عدد هفت را در این آیات نیز از همین باب و بیانگر کثرت آسمان‌ها است بدون اینکه بخواهد تعداد معینی از آسمان‌ها را بیان کند (طنطاوی جوهری، بی‌تا، ج ۱: ۴۷) در مقابل گروهی بر حقیقی بودن عدد هفت در عبارت سبع سماوات اصرار دارند و معتقدند بنا به گفته قرآن کریم ما تنها هفت آسمان داریم که به صورتی متمایز از همدیگر آفریده شده‌اند (صادقی، ۱۳۵۶ ش: ۲۲۶) شواهدی نیز وجود دارد که حقیقی بودن عدد هفت را در این مجموعه آیات تأیید می‌کند از جمله:

- اگر عدد هفت نشانه‌ای از کثرت باشد، آوردن آن فقط در چند آیه بی‌مورد است. علاوه بر اینکه جمع بودن سماوات این کثرت را بیان می‌کند (بلادی، ۱۳۵۸ ش: ۳۴).

- در تمام آیاتی که از تعداد آسمان‌ها سخن گفته‌اند آن را با عدد هفت به شمارش در آورده‌اند در حالی که اگر عدد هفت صرفاً عدد کثرت بود، لااقل در برخی آیات، اعداد کثرت دیگری همچون چهل، هفتاد و هزار برای بیان این کثرت به کار می‌رفت.

- دو واژه «قضاہین» (فصلت/ ۱۲) و «سواہین» (بقره/ ۲۹) که بر مرتب و منظم نمودن هفت آسمان دلالت می‌کنند نیز می‌توانند قرینه‌ای بر حقیقی بودن عدد هفت در این آیات است؛ چراکه مرتب کردن و تسویه نمودن آسمان‌ها با محدود بودن آن‌ها سازگاری بیشتری دارد.

۴. گوناگونی مراد از هفت آسمان در آیات مختلف

سیاق، از جمله قرائن مؤثر در فهم آیات قرآن است. تعبیر هفت آسمان نیز در قرآن در سیاق‌های متفاوتی به کار رفته است که با توجه به آن‌ها مراد از هفت آسمان نیز دگرگون می‌شود. به عنوان نمونه مراد از سبع سماوات در آیه «اللہ الذی خلق سبع سماوات» (طلاق/ ۱۲) نمی‌تواند صرفاً طبقات جو یا مجموعه منظومه شمسی باشد؛ زیرا آیه در ادامه می‌فرماید: «لِتَعْبُوهَا أَنْ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا»؛ تا اینکه بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست و اینکه به یقین، علم خدا به هر چیزی احاطه دارد. این بیان نشان‌دهنده نامتناهی بودن علم و قدرت خداوند متعال است و این مسئله با منحصر کردن هفت آسمان در محدوده جو زمین یا منظومه شمسی مناسبت چندانی ندارد.

یا در آیه «أَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا» (نوح/ ۱۵) آیا نظر نکرده‌اید که خدا چگونه هفت آسمان را طبقه‌بندی شده آفریده است. نیز با توجه به اینکه در ادامه، از قرار دادن ماه و خورشید به عنوان نور و چراغی فروزان در آسمان‌های هفت گانه سخن می‌گوید: «وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِي مَنِّ نُّورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا» (نوح/ ۱۶) می‌توان نتیجه گرفت مراد از آسمان‌های هفت گانه در این آیه، کهکشان‌های دیگر نیست؛ زیرا خورشید و ماه در کهکشان‌های دیگر اصلاً قابل رؤیت نیستند؛ مگر اینکه گفته شود مراد از خورشید و ماه، جنس این دو، یعنی هر نوع ستاره و قمری است.

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان گفت ممکن است عدد هفت در این آیات، عدد کثرت یا عدد حقیقی باشد؛ اگرچه آیات قرآن شواهد بیشتری بر حقیقی بودن آن ارائه می‌دهند. آسمان نیز در این آیات در معانی متفاوتی به کار رفته است که بررسی تک تک آن‌ها مجال واسع دیگری می‌طلبد.

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد تطبیق هفت آسمان به کهکشان‌های

کشف شده درست نباشد؛ زیرا آنچه از ستارگان و کهکشان‌ها در آسمان دیده می‌شود همگی متعلق به آسمان اول است. شاهد این ادعا، آیاتی است که ستارگان را تزیینی برای آسمان دنیا (نزدیک‌تر) می‌دانند (فصلت/ ۱۲؛ صافات/ ۶) با این لحاظ ماهیت آسمان‌های دیگر نیز برای ما معلوم نیست.

البته تأمل در آیاتی از قرآن کریم که تسویه آسمان به صورت هفت آسمان را پس از تشکیل زمین می‌داند می‌تواند به روشن شدن مراد از هفت آسمان کمک شایانی نماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره/ ۲۹) او کسی است که همه آنچه در زمین است را برای شما آفرید، سپس به آسمان پرداخت، و آن‌ها را [به صورت] هفت آسمان مرتب نمود.

۵. تمایزات هفت آسمان و افلاک بطلمیوسی

برای نقد و بررسی دقیق‌تر مسئله، ابتدا به تبیین برخی از مبانی و آموزه‌های منظومه بطلمیوسی به ویژه درباره افلاک پرداخته، تفاوت‌های آن را با نگرش قرآن به پدیده‌های نجومی ذکر می‌کنیم تا جواب بسیاری از اشکالات و شبهات مطرح شده روشن گردد. منظومه بطلمیوسی که امروزه در تاریخ علم نجوم برای کمتر کسی ناآشناست، بیش از هزار سال بر افکار نه تنها منجمان بلکه بر ذهن همه دانشمندان سیطره داشت. امروزه بسیاری از آموزه‌های این منظومه مورد تشکیک و حتی ابطال قرار گرفته است. قرآن در آن دوران به بیان برخی گزاره‌های نجومی پرداخته و به دلیل فراگیر بودن اعتقاد به این منظومه، به گمان صحت آن آموزه‌ها، آن‌ها را بازگو کرده است.

از آنجاکه یکی از آموزه‌های مهم منظومه بطلمیوس (ر.ک. روسو، ۱۳۳۵ ش: ۱۰۶؛ هلزی هال، ۱۳۷۶ ش: ۱۲۰؛ کرومبی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱: ۹۲) قرار داشتن زمین در مرکز جهان بود، به نام «منظومه زمین مرکزی» مشهور شده است. از جمله آموزه‌های پذیرفته شده در این منظومه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) محوریت زمین برای جهان مادی

بر اساس ایده منظومه بطلمیوسی، زمین محور پرگار حرکت تمام اجرام آسمانی بوده و

تمامی ستارگان و سیارات به دور آن درحالی که متصل به افلاک هستند، به تبع افلاک در حال چرخش‌اند. محوریت زمین این اقتضا را داشت که در جای خود ثابت و بی حرکت باشد. این آموزه بطلمیوسی با تعابیر قرآنی همچون «کفات» (مرسلات/ ۲۵)، «پُورِ مِوِ السَّحَابِ» (نمل/ ۸۸)، «مِهْدِ» (طه/ ۵۳؛ زخرف/ ۱۰)، «ذَلُولِ» (بقره/ ۷۱)، «دِحَاهَا» (نازعات/ ۳۰) که به درستی می‌توان آن‌ها را اشاره به حرکت زمین دانست، هیچ تناسبی ندارد (مسترحمی، ۱۳۸۷ ش: ۲۰۵-۲۵۱) بلکه کاملاً با آن در تعارض است.

ب) افلاک نه گانه

بطلمیوسیان معتقد بودند جهان عبارت است از مجموعه‌ای از نه فلک است که هر یک بر دیگری احاطه دارد و همانند لایه‌های پوست پیاز هم دیگر را پوشانده و بر هم تکیه دارد. این در حالی است که قرآن از «هفت آسمان» سخن می‌گوید، نه «نه آسمان». از همین رو برخی دانشمندان گذشته همچون فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱: ۱۵۶) علامه مجلسی (علامه مجلسی، ۱۳۶۲ ش، ج ۵: ۵۷) و سبزواری (سبزواری، بی تا: ۲۶۹) که به خطا به دنبال تطبیق آیات قرآن با این منظومه بودند، عرش و کرسی را به عنوان فلک هشتم و نهم می‌شمردند. البته روشن است که چنین تأویلاتی هیچ پشتیبان قرآنی، روایی، ادبی و علمی ندارد و قابل پذیرش نیست.

ج) افلاک نگه‌دارنده اجرام آسمانی از سقوط

ستارگان، خورشید، ماه و پنج سیاره‌ای که تا آن زمان کشف شده بودند، هر کدام در یکی از افلاک و به آن متصل بودند. اتصال اجرام به این افلاک و قرار گرفتن افلاک بر روی همدیگر، عاملی بود که منظومه بطلمیوسی برای توجیه علت عدم سقوط اجرام آسمانی بر زمین ارائه می‌داد. برخلاف این تصور، قرآن کریم از وجود نیروهایی که باعث برافراشته ماندن کرات آسمانی و عدم سقوط آن‌ها سخن می‌گوید: (فاطر/ ۴۱؛ رعد/ ۲؛ لقمان/ ۱۰) بسیاری از مفسران و دانشمندان (مکارم، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۷: ۹؛ حنفی، ۱۹۸۰ م: ۲۴۷؛ زغلول، ۱۴۲۵ ق: ۳۴۱؛ معرفت، ۱۴۱۷ ق، ج ۶: ۱۲۳) تعبیر «عمد» در دومین آیه از سوره رعد و ده سوره لقمان را اشاره به این نیروها می‌دانند: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (لقمان/ ۱۰) آسمان‌ها را، بدون ستون‌هایی که آن‌ها را ببینید آفرید.

د) حرکت تبعی اجرام آسمانی

در این منظومه، ستارگان، سیارات، خورشید و ماه و از خود هیچ حرکت آزادانه و مستقلی ندارند؛ بلکه حرکت آن‌ها به دنبال حرکت افلاک است و در واقع این افلاک هستند که حرکت می‌کنند و اجرام آسمانی به دلیل اتصالشان به این افلاک متحرک پنداشته می‌شوند. ارسطو که بطلمیوسیان در بسیاری از آراء متأثر از اویند می‌نویسد: «پس باید ستارها به چیز دیگری متصل باشند و چون به تبع آن حرکت می‌کنند، صدایی ایجاد نمی‌کنند. لذا نمی‌توان آن‌ها را شناور دانست» (ارسطو، ۱۳۷۹ ش: ۱۰۲).

این در حالی است که قرآن کریم از شناور بودن ماه و خورشید در مدارها و فلک‌هایی سخن می‌گوید: «لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون» (یس / ۴۰) نه خورشید برایش سزاوار است که ماه را درآید و نه شب بر روز پیشی گیرنده است درحالی که هر یک در مداری شناورند. شاید به کار رفتن تعبیر «فلک» در آیات قرآن، یکی از مناشی دیدگاه تأثیرپذیری قرآن کریم از دیدگاه بطلمیوسیان در توصیف ساختار هندسی جهان بوده است. درحالی که با توجه به معنای لغوی فلک (فراهدی، همان، ج ۵: ۳۷۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۶: ۲۶۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۶ ق: ۶۴۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰: ۴۷۸) و شواهد درونی آیه (مسترحمی، ۱۳۹۷: ۴۲۸)، بین مفهوم فلک در آیات قرآن و کاربرد آن توسط بطلمیوسیان تفاوت بسیاری وجود دارد. این آیه از شناور بودن آزادانه اجرام آسمانی در فلک [مدار] سخن می‌گوید؛ ولی منظومه بطلمیوسی اجرام را متصل به افلاک می‌دانست و حرکت را اصالتاً از آن افلاک می‌دانستند.

ه) افلاک ازلی و ابدی

برخی افکار فلسفی و نیز ویژگی‌هایی که برای آسمان تصور می‌شد ارسطو [که دیدگاه‌های او مبنای بسیاری از گزاره‌های منظومه بطلمیوسی است] (کرومبی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱: ۸۴) را بر آن داشت تا افلاک و اجرام آسمانی خارج از فلک قمر، را دارای ماهیتی لاهوتی و جاودانه بداند (همان: ۸۶). وی معتقد بود اجرام آسمانی در منطقه فوق القمری [به افلاکی که بعد از فلک ماه قرار داشتند افلاک فوق القمری گفته می‌شد] از عنصر فسادناپذیری به نام اتر (aether) ساخته شده‌اند: «بنابراین اینکه آسمان در کل آن نه کائن شده است و نه ممکن

است فاسد شود، آن گونه که بعضی می‌گویند، بلکه واحد و ابدی است و دهر آن را آغاز و انجامی نیست، بلکه خود حاوی و شامل لایتهای زمان است، چیزی است که به یقین از آنچه گفتیم برمی‌آید» (ارسطو، ۱۳۷۹ ش: ۷۱) بعدها این اندیشه در اخترشناسی بطلمیوسی بسط و گسترش یافت (آلن اف، ۱۳۸۱ ش: ۸۶).

مشاهده سطح زمین گونه‌ماه توسط تلسکوپ گالیله، تمایز ارسطویی بین سماوات کامل و فسادناپذیر و زمین فسادپذیر را ویران کرد (آلن اف، ۱۳۸۱ ش: ۸۸) و مدتی بعد با مشاهده لکه‌هایی بر روی خورشید، لاهوتی بودن افلاک مابعد القمر که مورد اعتقاد ارسطو بود، باطل شد (هلزی هال، ۱۳۷۶ ش: ۷۲).

خداوند متعال در قرآن، بر ایده ازلی بودن آسمان‌ها خط بطلان کشیده و از آفرینش آسمان‌ها و زمین در آیات متعددی (هود/۷؛ انبیا/۲۱؛ فصلت/۱۱؛ نبأ/۱۲؛ فاطر/۱) سخن می‌گوید و نیز با طرح مسئله پایان جهان مادی (رعد/۲؛ تکویر/۱-۲؛ قمر/۱؛ انفطار/۱-۲؛ انشقاق/۱؛ حاقه/۱۶؛ فرقان/۲۵) ابدی پنداشتن آن را باطل دانسته است.

و) فلک هشتم، فلک ثوابت

همان‌گونه که بیان شد در ساختار هندسی منظومه ارائه‌شده توسط بطلمیوس، فقط فلک هشتم (فلک ثوابت) دارای ستاره است و در افلاک نزدیک‌تر به زمین [غیر از فلک خورشید] هیچ ستاره‌ای وجود ندارد. این در حالی است که در آیات دوازده سوره فصلت و پنجم سوره ملک، از تزیین نزدیک‌ترین آسمان یعنی اولین آسمان، به وسیله ستارگان سخن گفته شده است: «زینا الیماء الدنیا بمصابیح» (فصلت/۱۲) و آسمان پست [دنیا] را با چراغ‌هایی آراستیم. بسیاری از مفسران بر این عقیده‌اند که مراد از آسمان دنیا، اولین و نزدیک‌ترین آسمان به ما زمین است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱: ۱۶۵؛ طیب، ۱۳۶۶ ش، ج ۱: ۴۹۴؛ صادقی، ۱۳۵۶ ش: ۲۲۶) بنابراین تا هر محدوده‌ای از فضا که ستاره‌ای در آن قابل مشاهده است، بخشی از آسمان اول شمرده می‌شود و این مسئله نیز نمی‌تواند متأثر از ایده منظومه بطلمیوسی باشد.

۵. نقد و بررسی

مطالعه تطبیقی بین آیات قرآن کریم در موضوع آسمان و اصول و مؤلفه‌هایی که

منظومه بطلمیوسی را تشکیل می‌دهند و به‌طور خاص به تشریح افلاک می‌پردازند، نشان از تمایز جدی بین آن دو دارد و اگر برخی دانشمندان مسلمان به تطبیق هفت آسمان با افلاک بطلمیوسی پرداخته‌اند به دلیل عدم رعایت معیارها و ضوابط تفسیر علمی معتبر بوده است و در حقیقت این خطای دانشمندان است نه خطای قرآن کریم.

این مسئله مورد تأیید برخی از مستشرقان منصف نیز بوده است. مستشرق معروف مسیحی، موریس بوکای پس از طرح آیات ۳۳ سوره انبیا و ۴۰ سوره یس که از مدارهای خورشید و ماه سخن می‌گوید، می‌نویسد: «دستگاه زمین مرکزی در قرن دوم میلادی از عهد بطلمیوس به بعد مورد پذیرش قرار گرفت و می‌رفت که تا زمان کپرنیک در قرن شانزدهم میلادی مورد احترام و تعظیم قرار گیرد. این نظریه که در زمان محمد (هم مورد گرایش بود در هیچ جای قرآن به چشم نمی‌خورد)» (بوکای، ۱۳۶۵: ش: ۲۱۵).

نکته عجیب این که برخی نویسندگان پیش‌گفته، مسئله هفت آسمان را از جنس علم ناقص زمانه نزول می‌دانند و کار تطبیق هفت آسمان با هیئت بطلمیوس را به همه مفسران پیشین نسبت می‌دهند! در حالی که اگر کسی مراجعه کوتاهی به تفاسیر عیاشی، قمی، مجمع‌البیان، تبیان و ... بنماید متوجه می‌شود که این نسبت در مورد بسیاری از مفسران صحیح نیست.

از سوی دیگر، یادکرد هفت آسمان به‌عنوان «تئوری بطلمیوسی هفت آسمان» سخنی به‌گزارف است؛ زیرا علاوه بر تمایزات جدی که بین این دو مسئله بیان شد، قطعی نیست که منظومه بطلمیوسی در زمان نزول قرآن برای مردم شبه‌جزیره عربستان شناخته‌شده باشد. شاهد این مطلب این است که عموم ترجمه‌ها و شروح آثار بطلمیوس به زبان عربی، در دوران پس از اسلام صورت پذیرفته است (مولوی، ۱۳۸۳، ج ۱۲: ۲۵۹). ابن ندیم، اولین ترجمه عربی المجسطی را مربوط به دوران عباسی می‌داند (ابن ندیم، ۱۳۴۳: ۴۸۲).

علاوه بر این، قرآن این مطلب را از حضرت نوح (ع) در حالی که اطلاعات نجومی موجود بسیار اندک بود، نقل می‌کند. پس منشأ این مسئله از وحی الهی است که انبیاء پیشین نیز از آن بهره‌مند بوده‌اند؛ نه از فرهنگ عرب و علم ناقص زمانه پیامبر.

۶. نتیجه‌گیری

تفسیر دقیق آیات قرآن که از مسئله هفت آسمان پرده برمی‌دارد نشان می‌دهد، این کتاب آسمانی مدلی کیهانی غیر از آنچه تا آن زمان و حتی قرن‌ها بعد بر جهان علم حاکم بود، ارائه می‌دهد. مدلی که برخلاف منظومه بطلمیوسی دارای هفت بخش مجزاست و هر آنچه از اجرام به‌عنوان ستاره، سیار، قمر و شهاب تاکنون دیده‌شده جزء اولین بخش از آن است و بشر هنوز از ماهیت دیگر بخش‌های آن بی‌اطلاع است.

ستارگان و سیارات تحت سیطره برخی نیروها در آسمان شناورند نه اینکه همچون متصل و چسبیده به افلاک باشند. زمین نیز همچون دیگر اجرام آسمانی نه در مرکز جهان، بلکه در گوشه‌ای از این پهنه گسترده هستی در حال حرکت است. حرکتی که همچون حرکت و عمر دیگر اجرام به پایان خواهد رسید و نشان خواهد داد که برخلاف اعتقاد بطلمیوسیان آسمان و آسمانیان از بین رفتنی هستند و تنها، خالق این جان مادی است که ازلی بوده و ابدی خواهد بود.

بعید نیست که بتوان طرح هفت آسمان را از پیشگویی‌های علمی قرآن برشمرد که از وجود آسمان‌هایی غیر از آنچه تاکنون کشف شده [که دارای ستاره است] خبر می‌دهد. به نظر می‌رسد آنچه مفسران گذشته را به تطبیق آیات قرآن با فرضیه افلاک بطلمیوسی سوق داده، کاربرد واژه فلک در قرآن است؛ درحالی که این واژه در قرآن به معنای مدار بوده و ارتباطی با افلاک خیالی بطلمیوسی ندارد.

منابع و مأخذ

۱) قرآن کریم.

- ۲) ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۱ ق). **التحریر و التنویر**. بیروت: موسسه التاریخ.
- ۳) ابن عربی، محی الدین. (۱۴۲۲ ق). **تفسیر ابن عربی**. بیروت. داراحیاء التراث العربی.
- ۴) ابن فارس، احمد. (۱۴۲۰ ق). **معجم مقاییس اللغة**. چاپ سوم. بیروت: دارالکتب اسلامیه.
- ۵) ابن کثیر، اسماعیل ابن عمر. (۱۴۱۵ ق). **تفسیر القرآن العظیم**. بیروت. داراحیاء التراث العربی.
- ۶) ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). **لسان العرب**. چاپ سوم. بیروت: دارصادر بیروت.
- ۷) ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۴۳ ش). **الفهرست**. ترجمه رضا تجدد، تهران: انتشارات کتابخانه ابن سینا.
- ۸) ابو حجر، احمد عمر. (۱۹۹۱ م). **التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان**. چاپ اول. بیروت: نشر دارقتیبه.
- ۹) ابو ریحان بیرونی، محمد بن احمد. (۱۴۰۳ ق). **تحقیق ما للهند**. ۱ جلد. چاپ دوم. بیروت: عالم الکتب.
- ۱۰) ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۳۶۵ ش) **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**. مشهد. بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- ۱۱) ارسطو. (۱۳۷۹ ش). **در آسمان**. ترجمه اسماعیل سعادت. چاپ اول. تهران: هرمس.
- ۱۲) آلن اف، چالمرز. (۱۳۸۱ ش). **چیستی علم**. ترجمه سعید زیبا کلام. تهران: سمت.
- ۱۳) الهی قمشهای، مهدی. (۱۳۶۳ ش). **حکمت الهی عام و خاص**. تهران: بی جا.
- ۱۴) بلادی، عبدالعزیز. (۱۳۵۸ ش). **آسمان های هفت گانه**. تهران. نشر عطایی.
- ۱۵) بوکای، موریس. (۱۳۶۵ ش). **مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم**. ترجمه ذبیح الله دبیر. چاپ سوم. تهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۶) بیهودی، محمد باقر. (بی تا). **هفت آسمان**. تهران. نشر معراجی.
- ۱۷) بهرامی نژاد، ابوالفضل. (۱۳۳۷ ش). **پژوهشی پیرامون طبیعت و ماورای طبیعت**. تهران: گلشن.
- ۱۸) پترسون، مایکل. (۱۳۷۹ ش). **عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین**. ترجمه نراقی و سلطانی، احمد، ابراهیم. تهران: طرح نو.
- ۱۹) تشنر، مقبول احمد. (۱۳۶۸ ش). **تاریخچه جغرافیا در تمدن اسلامی**. ترجمه محمد حسن گنجی. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- ۲۰) جوهری، اسماعیل ابن حماد. (۱۴۰۴ ق). **الصاحح - تاج اللغة و صحاح العربیة**. چاپ سوم. بیروت: دارالعلم.
- ۲۱) حسینی مرعشی، فتح الله بن محمدرضا. (بی تا). **تسویة التعلیم فی معرفة التقویم**. سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران. شماره بازیابی: ۱۶۰۹۰-۵.
- ۲۲) حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۳ ق). **تبیین القرآن**. بیروت. دارالعلوم.

- ۲۳) حنفی، احمد. (۱۹۸۰ م). **التفسیر العلمی للآیات الکوئیة فی القرآن**. چاپ سوم. قم. دارالمعارف.
- ۲۴) حیری نیشابوری، اسماعیل بن احمد. (۱۳۸۰ ش) **وجوه القرآن**. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۲۵) دگانی، مایر. (۱۳۹۳ ق). **نجوم به زبان ساده**. ترجمه محمد رضا خواجه پور. تهران: موسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی.
- ۲۶) دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ ش). **لغتنامه**. چاپ دوم. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۲۷) ذهبی، محمد حسین. (۱۳۹۶ م). **التفسیر و المفسرون**. چاپ دوم. قم. دارالکتب الحدیثه.
- ۲۸) راغب اصفهانی. (۱۴۲۶ ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. چاپ پنجم. قم. ذوی القربی.
- ۲۹) رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۵ ش). **پژوهشی در اعجاز علمی قرآن**. چاپ اول. قم. پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- ۳۰) روسو، پی. یر. (۱۳۳۵ ش). **تاریخ علوم**. ترجمه حسن صفاری. چاپ دوم. تهران. امیر کبیر.
- ۳۱) زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸ ق). **التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج**. چاپ دوم. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- ۳۲) زغلول راغب محمد نجار. (۱۴۲۵ ق). **السماء فی القرآن الکریم**. چاپ اول. بیروت: دارالمعرفة.
- ۳۳) زمانی قمشه‌ای، علی. (۱۳۸۱ ش). **هیئت و نجوم اسلامی**. قم: موسسه فرهنگی سما.
- ۳۴) سبزواری، حاج ملا هادی. (بی تا). **شرح منظومه**. قم. نشر دارالعلم.
- ۳۵) سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸ ش). **بشر و بشیر**. روزنامه کارگزاران، تاریخ ۱۳۸۷/۱۲/۱۹ ش.
- ۳۶) سزگین، فؤاد. (۱۳۷۱ ش). **گفتارهایی پیرامون تاریخ علوم عربی و اسلامی**. ترجمه محمد رضا عطائی. مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ۳۷) شریعتی مزینانی، محمد تقی. (۱۳۶۸ ش). **تفسیر نوین**. تهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۳۸) شمس‌الدین آملی، محمد بن محمود. (۱۳۸۱ ش). **نفائس الفنون فی عرائس العیون**. تهران: اسلامیه.
- ۳۹) صاحب بن عباد، کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ ق) **المحیط فی اللغة**. چاپ اول. بیروت: عالم الكتاب.
- ۴۰) صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۵۶ ش). **زمین و آسمان و ستارگان از نظر قرآن**. چاپ دوم. قم. کتاب فروشی مصطفوی.
- ۴۱) طباطبایی سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ پنجم. قم. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- ۴۲) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.

- (۴۳) طنطاوی جوهری. (بی تا). **الجواهر فی تفسیر القرآن**. قم. نشر دارالفکر.
- (۴۴) طوسی، محمد. (۱۴۰۷ ق). **تجربید الاعتقاد**. تهران: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
- (۴۵) طوسی، محمد. (بی تا الف). **زبده الهیئة**. چاپ اول. طهران: کتابخانه و مرکز اسناد ملی جمهوری اسلامی ایران. شماره بازیابی: ۶-۱۶۱۹۴.
- (۴۶) طوسی، محمد. (بی تا ب). **معینیه**. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی شماره بازیابی: ۲/ ۶۳۴۶.
- (۴۷) طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت. دارالاحیاء التراث العربی.
- (۴۸) طبیب، عبدالحسین. (۱۳۶۶ ش). **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ دوم. تهران: انتشارات اسلام.
- (۴۹) عدالتی، تقی و فرخی، حسن. (۱۳۸۵ ش). **اصول و مبانی جغرافیای ریاضی**. چاپ سوم. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی (ع).
- (۵۰) فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). **مفاتیح الغیب**. چاپ سوم. بیروت. دارالاحیاء التراث العرب.
- (۵۱) فراهیدی، خلیل ابن احمد. (۱۴۱۰ ق). **کتاب العین**. چاپ دوم. قم. هجرت.
- (۵۲) فضایی، یوسف. (۱۳۵۶ ش). **پیدایش انسان و آغاز شهر نشینی**. تهران: امیرکبیر.
- (۵۳) فیاض لاهیجی ملا عبد الرزاق. (۱۳۸۳ ش). **گوهر مراد**. تهران: نشر سایه.
- (۵۴) قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۳۹۸ ق). **محاسن التأویل**. چاپ دوم. قم. دارالفکر.
- (۵۵) قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷ ش). **تفسیر احسن الحدیث**. چاپ سوم. تهران: بنیاد بعثت.
- (۵۶) قرطبی، محمد ابن احمد. (۱۳۷۸ ق). **الجامع لاحکام القرآن**. قم. دارالکتب العربی.
- (۵۷) قطان مروزی، حسن بن علی. (۱۳۹۰ ش). **کیهان شناخت**. تهران: موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- (۵۸) قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود. (بی تا). **اختیارات مظفری**. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی: ۱-۶۴۹۲.
- (۵۹) کالین، ارنان. (۱۳۷۱ ش). **تاریخ علم کمبریج**. ترجمه حسن افشار. چاپ دوم. تهران: نشر مرکز.
- (۶۰) **کتاب مقدس**. (۱۳۸۳ ش). ترجمه فاضل خان همدانی. چاپ دوم. تهران. اساطیر.
- (۶۱) کرومبی، آسی. (۱۳۷۱ ش). **از آگوستین تا گالیله**. ترجمه احمد آرام. چاپ اول. تهران. سمت.
- (۶۲) مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۲ ش). **بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)**. چاپ دوم. قم. دارالکتب الاسلامیه.
- (۶۳) مروزی بخاری، محمد بن مسعود. (بی تا). **کفایة التعلیم فی صناعة التنجیم**. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

۶۴) مسترحمی، سید عیسی. (۱۳۸۷ ش). **قرآن و کیهان شناسی**. چاپ اول. قم. پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

۶۵) مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۳ ش). **معارف قرآن**. قم. در راه حق.

۶۶) مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ ق). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. چاپ اول. قم. مرکز الکتاب للترجمة و النشر.

۶۷) معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۷ ق). **التمهید فی علوم القرآن**. قم. دفتر انتشارات اسلامی.

۶۸) معصومی همدانی، حسین. مولوی، محمد علی. (۱۳۶۷ ش). **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۶۹) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ ش). **تفسیر نمونه**. چاپ بیست و هشتم. قم. دارالکتب اسلامیة.

۷۰) مولوی، محمد علی. (۱۳۸۳ ش). «**بطلمیوس**»؛ **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

۷۱) نصر، سید حسین. (۱۳۵۹ ش). **علم و تمدن در اسلام**. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات خوارزمی.

۷۲) نصر، سید حسین. (۱۳۴۲ ش). **نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت**. تهران: دانشگاه تهران.

۷۳) نیازمند شیرازی، ید الله. (۱۳۵۵ ش). **اعجاز قرآن از نظر علوم امروزی**. چاپ چهارم. تهران. میهن.

۷۴) هاکس، جیمز. (۱۳۰۶ ش). **قاموس کتاب مقدس**. چاپ اول. تهران. اساطیر.

۷۵) هلزی هال، لوئیس ویلیلم. (۱۳۷۶ ش). **تاریخ و فلسفه علم**. ترجمه عبد الحسین آذرننگ. تهران. سروش.

۷۶) هیوی، سید باقر. (۱۳۴۵ ش). **هیئت در مکتب اسلام**. تهران: کتابفروشی اسلامیة.

۷۷) Jarrar, Maher. (۲۰۰۲). **Heaven and sky. Encyclopedia of the Quran**, ed. Jane Dammen Mc Auliffe. General Editor. Leiden: Brill

۷۸) Neuwirth, Angelika. (۲۰۰۱). **Cosmology. Encyclopedia of the Quran**, ed. Jane Dammen Mc Auliffe. General Editor. Leiden: Brill.

۷۹) Kunitsch, Paul. (۲۰۰۴). **Planets and stars. Encyclopedia of the Quran**, ed. Jane Dammen Mc Auliffe. General Editor. Leiden: Brill

References

۱. The Holy Quran.
۲. Ibn Ashour, Muhammad ibn Tahir. (۱۴۲۱ AH). *Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Institute of Al-Tarikh.
۳. Ibn Arabi, Muhyiddin. (۱۴۲۲ AH). *Tafsir Ibn Arabi*. Beirut. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۴. Ibn Faris, Ahmad. (۱۴۲۰ AH). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Third edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۵. Ibn Kathir, Ismail bin Omar. (۱۴۱۵ AH). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Beirut. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۶. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (۱۴۱۴ AH). *Lisan al-Arab*. Third edition. Beirut: Dar Sadir.
۷. Ibn Nadim, Muhammad ibn Ishaq. (۱۳۴۳). *Al-Fahrasht*. Translated by Reza Tajaddud. Tehran: Ibn Sina Library Publications.
۸. Abu Hajar, Ahmad Omar. (۱۹۹۱). *Al-Tafsir al-Ilmi li al-Quran fi al-Mizan*. First Edition. Beirut: Dar Qutaibah publishing.

۹. Abu Reyhan Biruni, Muhammad ibn Ahmad. (۱۴۰۳ AH). Tahqiq ma li al-Hind. ۱ volume. Second edition. Beirut: Alam al-Kutub.
۱۰. Abul Futuh al-Razi, Hussein ibn Ali. (۱۳۶۵ A) Rawd al-Jinan wa Ruh al-Janan fi Tafsir al-Quran. Mashhad. Islamic Research Foundation.
۱۱. Aristotle. (۱۳۷۹). In the Sky. Translated by Ismail Saadat. First Edition. Tehran: Hermes.
۱۲. Alen F, Chalmers. (۱۳۸۱). What is science. Translated by Said Ziba Kalam. Tehran: Samt.
۱۳. Elahi Ghomshei, Mehdi. (۱۳۶۳). Hekmat Elahi Amm va Khas. Tehran: No Place.
۱۴. Biladi, Abdulaziz. (۱۳۵۸). Seven heavens. Tehran. Ataei publishing.
۱۵. Bukai, Morris. (۱۳۶۵). A comparison between the Torah, the Bible, the Qur'an and science. Translated by Zabihullah Dabir. Third edition. Tehran. Islamic Culture Publishing Office.
۱۶. Behbudi, Mohammad Bagher. (No Date). Seven Heavens. Tehran. Meraji Publishing.
۱۷. Bahrami Nejad, Abolfazl. (۱۳۳۷). Research on nature and supernatural. Tehran: Golshan.
۱۸. Peterson, Michael. (۱۳۷۹). Religious Reason and Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion. Translated by Naraqī and Soltani, Ahmad, Ibrahim. Tehran: Tarhi Now.
۱۹. Teshner, Maqbul Ahmad. (۱۳۶۸). History of geography in Islamic civilization. Translated by Mohammad Hassan Ganji. Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.
۲۰. Johari, Ismail Ibn Hamad. (۱۴۰۴ AH). Al-Sihah Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabiyyah. Third edition. Beirut: Dar al-Ilm.
۲۱. Hosseini Marashi, Fathullah bin Mohammad Reza. (No Date). Taswiyat al-Talim fi Marifat al-Taqwim. The National Library of the Islamic Republic of Iran. Recovery Number: ۱۶۰۹۰-۵, ۵.
۲۲. Hosseini Shirazi, Seyyed Mohammad. (۱۴۲۳ AH). Tabyin al-Quran. Beirut. Dar al-Ulum.
۲۳. Hanafi, Ahmad. (۱۹۸۰). Al-Tafsir al-Ilmi li al-Ayat al-Kawniyyah fi al-Qur'an. Third edition. Qom. Dar al-Maarif.
۲۴. Nishaburi, Ismail bin Ahmad. (۱۳۸۰) Wujuh al-Qur'an. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
۲۵. Degani, Mayer. (۱۳۹۳). Astronomy in simple language. Translated by Mohammad Reza Khajehpour. Tehran: Geographical and Cartography Institute of Universe Science.
۲۶. Dehkhoda, Ali Akbar. (۱۳۷۷). Lughatnameh. Second edition. Tehran: Tehran University Publishing and Printing Institute.
۲۷. Dhahabi, Muhammad Hussein. (۱۳۹۶). Al-Tafsir wa al-Mufasssirun. Second edition. Qom. Dar al-Kutub al-Hadithah.
۲۸. Raghīb Al-Isfahani. (۱۴۲۶). Mufradat Alfaz al-Qur'an. Fifth Edition. Qom. Zavi al-Qurba.
۲۹. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali. (۱۳۸۵). Research in the scientific miracle of the Qur'an. First Edition. Qom. Quranic Interpretation and Science Research.
۳۰. Rousseau, Payir. (۱۳۳۵). History of Science. Translated by Hassan Saffari. Second edition. Tehran. Amir Kabir.
۳۱. Zuhaili, Wahba ibn Mustafa. (۱۴۱۸ AH). Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Mahnaj. Second edition. Beirut: Dar al-Fikr al-Muasir.

۳۲. Zughlul Raghīb Muhammad Najjar. (۱۴۲۵ AH). Al-Sama'a fi al-Qur'an al-Karim. First Edition. Beirut: Dar al-Marifah.
۳۳. Zamani, Qomshai, Ali. (۱۳۸۱). Heyat va Nojum Islami [Islamic Astronomy]. Qom: Sama Cultural Institute.
۳۴. Sabzevari, Haj Mulla Hadi. (No Date). Sharh Manzomeh. Qom. Dar al-Ilm Publishing.
۳۵. Soroush, Abdul Karim. (۱۳۷۸). Bashar and Bashir. Cargoaran Newspaper, ۱۹/۱۲/۱۳۸۷ ۳۶.
۳۶. Sazgin, Fuad. (۱۳۷۱). Speeches about the history of Arabic and Islamic sciences. Translated by Mohammad Reza Atai. Mashhad: Astan Quds Razavi Foundation for Islamic Research.
۳۷. Shariati Mazinani, Mohammad Taghi. (۱۳۶۸). Modern Interpretation. Tehran. Islamic Culture Publishing Office.
۳۸. Shamsuddin Amoli, Muhammad ibn Mahmud. (۲۰۰۲). Nafais al-Funun fi Arais al-Uyun. Tehran: Islamiyah.
۳۹. Saheb ibn Abbad, Kafi al-Kufat, Ismail ibn Abbad. (۱۴۱۴ AH) Al-Muhit fi al-Lughah. First Edition. Beirut: Alam al-Kitab.
۴۰. Sadeghi Tehrani, Mohammad. (۱۳۵۶). Earth and heaven and stars in the Qur'an. Second edition. Qom. Mustafavi's bookstore.
۴۱. Tabatabai Seyyed Mohammad Hussein. (۱۴۱۷ AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Fifth Edition. Qom. Islamic Publications Office of Jamia al-Mudarrisin.
۴۲. Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (۱۳۷۲). Majma al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an. Third edition. Tehran: Naser Khosrow.
۴۳. Tantawi Jawhari. (No Date). Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an. Qom. Dar al-Fikr.
۴۴. Tusi, Muhammad. (۱۴۰۷ AH). Tajrid al-Itiqad. Tehran: Publishing Center of Maktab al-Ilam al-Islami.
۴۵. -----, (No Date. A). Zubdat al-Heyah. First Edition. Tehran: The National Library and Center of the Islamic Republic of Iran. Recovery Number: ۶-۶۱۹۴.
۴۶. -----, (No Date. B). Moeiniyah. Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. Recovery Number: ۶/۶۳۴۶.
۴۷. -----, (۱۴۰۹ AH). Al-Tabian fi Tafsir al-Qur'an. Beirut. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۴۸. Tayyib, Abdul Hussein. (۱۳۶۶). Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Second edition. Tehran: Islam Publications.
۴۹. Adalati, Taqi and Farrokhi, Hassan. (۱۳۸۵). Principles and Principles of Mathematical Geography. Third edition. Mashhad: Astan Quds Razavi Publications.
۵۰. Fakhruddin Razi, Muhammad ibn Omar. (۱۴۲۰ AH). Mafatih al-Ghaib. Third edition. Beirut. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۵۱. Farahidi, Khalil bin Ahmad. (۱۴۱۰ AH). Al-Ain. Second edition. Qom. Hijrah.
۵۲. Faza'ei, Yusef. (۱۳۵۶). The emergence of man and the beginning of the urban life. Tehran: Amir Kabir.
۵۳. Fayyad Lahiji Mullah Abdul Razzaq. (۲۰۰۴). Gowhar Murad. Tehran: Sayeh Publishing house.
۵۴. Qasimi, Mohammad Jamaluddin. (۱۳۹۸ AH). Mahasin al-Tawil. Second edition. Qom. Dar al-Fikr.
۵۵. Qurashi, Seyed Ali Akbar. (۱۹۹۸). Tafsir Ahsan al-Hadith. Third edition. Tehran: Bi'that Foundation.
۵۶. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (۱۳۷۸ AH). Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Qom. Dar al-Kitab al-Arabi.

۵۷. Qattan Marwzi, Hasan bin Ali. (۱۳۹۰). Keyhan Shenakht. Tehran: Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly.
۵۸. Qutbuddin Shirazi, Mahmoud bin Massoud. (No Date). Ikhtiyarat Muzaffari. Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. Recovery Number: ۱-۶۴۹۶.
۵۹. Colin, Renan. (۱۳۷۱). The History of Cambridge Science. Translated by Hassan Afshar. Second edition. Tehran: Markaz Publishing.
۶۰. Bible. (۱۳۸۳). Translated by Fazel Khan Hamadani. Second edition. Tehran. Asatir.
۶۱. Crombie, A.C. (۱۳۷۱). From Augustine to Galileo. Translated by Ahmad Aram. First Edition. Tehran, Samt.
۶۲. Majlisi, Muhammad Baghir. (۱۳۶۲). Bahar al-Anwar al-Jami'ah li Durar Akhbar al-A'imma al-At'har (AS). Second edition. Qom. Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۶۳. Marwzi Bukhari, Muhammad bin Massoud. (No Date). Kifayat al-Talim fi Sinaat al-Tanjim. Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly.
۶۴. Mostarhami, Seyed Isa. (۱۳۸۷). Quran and Cosmology. First Edition. Qom. Quranic Interpretation and Science Research.
۶۵. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. (۱۳۷۳). Maaref Quran. Qom. Dar Rah Haq.
۶۶. Mustafawi, Hasan. (۱۴۰۲ AH). Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim. First Edition. Qom. The center of the translating and publishing.
۶۷. Marifat, Muhammad Hadi. (۱۴۱۷ AH). Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an. Qom. Islamic Publications Office.
۶۸. Masoumi Hamadani, Hussein. Rumi, Mohammad Ali. (۱۳۶۷). Great Islamic Encyclopedia. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.
۶۹. Makarem Shirazi, Nasir. (۱۳۷۱). Tafsir Nomooneh. ۲۸th edition. Qom. Islamiyah.
۷۰. Mawlawi, Mohammad Ali. (۱). "Ptolemy"; Great Islamic Encyclopedia. Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center.
۷۱. Nasr, Seyed Hussein. (۱۳۵۹). Science and civilization in Islam. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Kharazmi Publications.
۷۲. -----, (۱۳۴۲). Islamic Thinkers' Opinion on Nature. Tehran: University of Tehran.
۷۳. Niazmand Shirazi, Yadollah. (۱۳۵۵). The miracle of the Qur'an in today's science. Fourth edition. Tehran. Mihaan.
۷۴. Hawks, James. (۱۳۰۶). Qamoos Ketab Moqaddas. First Edition. Tehran. Asatir.
۷۵. Helsi Hall, Lewis Willilm. (۱۳۷۶). History and philosophy of science. Translated by Abdul Hussein Azarang. Tehran. Soroush.
۷۶. Hivi, Sayed Bagher. (۱۳۴۵). Astronomy in the school of Islam. Tehran: Islamiyah Bookstore.



A comparative study of the verse {and sulaiman was dawood's heir} from the standpoint of the two sects

Karim Ali Mohammadi ^۱

Mohammad Taghi Ebadi Azar ^۲

Abstract

One of the special and challenging topics of Islamic rulings is the verses of inheritance in the Qur'an. Paying attention to jurisprudential and legal foundations in rulings verses (Ayat Al-Ahkam) expresses the instructions of authentic traditions of belief. This article is compiled with a descriptive-analytical method in order to explain the word "Irth" (inheritance) in the Qur'an, especially regarding the two verses contained in Surahs of Naml and Maryam. The historical approach and the inferential controversies of Islamic groups and practices, being influenced by the atmosphere of the society and the effects of the political issues of the governments of the time, has doubled the importance and sensitivity of the issue. One of the main subjects of this article is investigating issues surrounding the inheritance of prophets and whether it refers to prophecy and knowledge or rule and worldly property. The research in the authenticity and the relevant issuance the narration "We (the prophets) do not bequeath. What we leave is to be considered as charity", which is the source of the most of criticisms, has been discussed as a valid answer. Various interpretative viewpoints, regarding the religious views of supporters and opponents and their perception of the divine verses and the examination of the authenticity of the narrations about the aforementioned verse and the issue of historical challenges with regard to political events, are discussed in this article. At the end, referring to the issue of the usurpation of Fadak, whether it was an inheritance or a gift from the Holy Prophet of Islam (PBUH), the evidence has been presented to prove the validity of Fadak's claim, by mentioning the oppression of the Ahl al-Bayt of Infallibility and Purity (AS).

Keywords: Inheritance, Heritage of Prophets, Inheritance in Wealth, Fadak, Two Sects (Sunni and Shia).

^۱ Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan; Tabriz; Iran (responsible author) | Karim^{۱۱}_ali@yahoo.com

^۲ PhD. student of Quran and Hadith Sciences, Azad University of Tabriz; Iran | Ebadiazar@tabrizu.ac.ir



بررسی تطبیقی آیه «و وَرَثَ سَلِيمَانَ دَاوُودَ...» از نظر فریقین

کریم علی محمدی^۱

محمد تقی عبادی آذر^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۱

چکیده

آیات ارث در قرآن، یکی از مباحث ویژه و پرچالش احکام اسلامی است؛ توجه به مبانی فقهی و حقوقی در آیات الاحکام، بیانگر دستورالعمل سنت‌های اصیل اعتقادی است. تدوین این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی در راستای تبیین واژه ارث در قرآن، به ویژه در خصوص دو آیه مندرج در سوره‌های نمل و مریم است. رویکرد تاریخی و فراز و فرودهای استنباطی گروه‌ها و نحله‌های اسلامی، با تأثیر پذیری از فضای جامعه و اثرات مسائل سیاسی حکومت‌های وقت، اهمیت موضوع را دوچندان و حساسیت آن را مضاعف نموده است. بررسی مسائلی پیرامون وراثت انبیاء و اینکه متعلق ارث، نبوت و علم است یا حکومت و اموال دنیوی؛ از موضوعات اصلی این نوشتار است. تحقیق در سند و دلالت صدور روایت «بجناح معاییر الانبیاء لانورث» که مصدر اتکاء غالب مستشکلین است به عنوان پاسخی متقن مورد مذاقه قرار گرفته است. دیدگاه‌های مختلف تفسیری، با لحاظ نظرات اعتقادی موافقین و مخالفین و برداشت آن‌ها از آیات الهی و بررسی اصالت استنادات روایی، پیرامون آیه یادشده و موضوع چالش‌های تاریخی با توجه به رویدادهای سیاسی، مورد بحث این مقاله قرار گرفته و چنین به دست آمد که اثبات مسئله در خصوص این که موضوع مطروحه، ارث بوده یا هبه و اعطائی رسول مکرم اسلام (ص)، به حقانیت فدک و مظلومیت اهل بیت عصمت و طهارت (ع)، اشاره شده است.

واژه‌های کلیدی: ارث، وراثت انبیاء، ارث در مال، فدک، فریقین.

^۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ تبریز؛ ایران (نویسنده مسئول) |

Karim110_ali@yahoo.com

^۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد تبریز؛ ایران | Ebadiazar@tabrizu.ac.ir

مقدمه

مراد از ارث، در آیه «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ...» (نمل/۱۶) وارث شدن مال و حکومت است نه علم و نبوت؛ زیرا نبوت قابل انتقال نیست و علوم انبیاء نیز چون اکتسابی نیست قابل ارث بردن نخواهد بود؛ همچنین روایت «بِحُجْرٍ مَعَايِرِ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورُثُ...» (ابن حجاج، ۱۴۱۲، ج ۳: ۳۷۹؛ بخاری، بی تا، ج ۸: ۱۸۵) با آیه مذکور سازگاری ندارد. کتاب تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، توسط علامه محقق آیه الله سبحانی در جواب کتاب تفسیر آیات مشکله قرآن، نوشته آقای یوسف شعاع که ابتدا در سال ۱۳۳۹ و سپس در تاریخ ۱۳۶۹ به چاپ رسیده، تنظیم و ارائه گردیده است. روش تفسیری استاد سبحانی در همه تألیفات علوم قرآنی، از عمق و دقت قابل توجهی برخوردار است؛ در مورد کتاب تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن نیز که تعدادی از آیات قرآن از جمله آیه مربوط به ارث یعنی آیه ۱۶ سوره نمل که می‌فرماید:

«وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْنَا مَنَاقِبُ الطَّيِّبَاتِ وَأَوْثِقْنَا مِنْ كُلِّ سَيِّئَةٍ إِنَّ هَذَا لِهَوِ الْفَضْلِ الْمُبِينِ»؛ سلیمان وارث داود شد و گفت ای مردم، زبان پرندگان را آموخته و از همه چیز دانه شده‌ایم و این برتری آشکاری است، بحث و بررسی شده است. نویسنده (یوسف شعاع) در تفسیر آیات قرآن، خطاهای آشکاری داشتند. همچنین برداشت ایشان با توجه به مباحث انجام یافته در اعصار گذشته و روش تک بعدی مفسران اهل تسنن، دارای ایراد بوده و در استدلال به آیه مذکور، مبنی بر ارث بردن سلیمان از داود، خدشه نموده است. شبهه وارد شده، همان شبهه قدیمی است که وی پس از بیان، آن را به نام خود قلمداد نموده است.

نویسنده در ما قبل آیه، کاملاً تصریح می‌کند که این وراثت در علم و نبوت است نه در

مال دنیا، چنان که آیه ۱۵ سوره نمل قرآن که می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ عَمِيَاهُ الْمُؤْمِنِينَ»؛ به داود و سلیمان علم دادیم ایشان گفتند حمد برای خدائی را که ما را بر بیشتری از بندگان مؤمن خود تفضیل داده است و سپس می‌فرماید: «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ» و سلیمان وارث داود شد؛ یعنی در خصوص علم و فضیلت و پیغمبری را، سلیمان از داود ارث برد و سلیمان به مردم گفت ای مردم، خداوند زبان مرغان را به ما تعلیم کرده و این جمله بعدی دلیل است که منظور از وراثت، همان وراثت در علم و دانش و پیغمبری است. از دیرزمانی دانشمندان شیعه به پیروی از پیشوایان بزرگ خود با آیه

یاد شده بر رد قول معروف میان علماء اهل تسنن «مِنْ مَعَايِرِ الْاَنْبِيَاءِ لَا تَوَرَّثُ»؛ ما گروه پیامبران ارث نمی‌گذاریم، استدلال کرده‌اند و پیش از همه، حضرت فاطمه زهرا (س) در حضور بزرگان اصحاب رسول خدا (ص)، طی خطبه‌ای با این آیه و آیه دیگری استدلال و از این طریق اثبات کرده که خبر مزبور مجعول و مخالف قرآن است و هرگز پدرم مخالف قرآن سخن نمی‌گوید.

جای یادآوری است که غالب مفسرین اهل سنت و جماعت از یک روش و از منشی واحد تبعیت کرده، نویسندگانی که از مشی آن‌ها پیروی می‌نمایند دچار لغزش‌هایی از قبیل نادیده گرفتن اخبار صحیح، ابتلا به جمود در سیاق آیات و اشتباه در مفهوم و مصداق گردیده‌اند. غالب مفسران اهل سنت کاستی‌های خود را در ابراز حقایق تاریخ و علوم قرآنی نادیده گرفته و باعث گردیده‌اند بعد از خود نیز تحقیقات قرآنی و روایی به صورت غیر اصولی و استنباطات تقلیدی انجام پذیرد. در حالی که تحقیق و پژوهش‌های علمی و بدون تعصب و خالی از گرایش‌های فکری سبب روشنگری و تنویر افکار و آشکار شدن واقعیت‌ها خواهد بود. انجام پژوهش در این زمینه فوایدی از قبیل ترمیم خلأ موجود که از مدت‌ها قبل بوده به همراه داشته و در رفع ابهامات اعتقادی یاری خواهد کرد. در این تحقیق با استناد به آیه ۱۶ سوره نمل و آیه ۶ سوره مریم، در مورد پیشینه آن در قرآن بحث گردیده، سپس به نظرات مفسران فریقین پرداخته شده، آنگاه اشاره به اصالت روایت منقوله از خلیفه اول در مصادر روایی با لحاظ نظرات محدثین شده و در نهایت تاریخچه فدک که یکی از اصلی‌ترین علل احتجاجات بوده و این که آیا آن ارث بوده و یا هبه؟ اقدام گردیده است.

مفهوم ارث

ارث از ریشه «وَرَّثَ» به معنای آثار باقی مانده از چیزی است (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۸: ۲۳۵) و انتقال اموال یا امور معنوی از انسان به دیگری است (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱۳: ۷۸). در اصطلاح فقهی، انتقال دارایی و ترک میّت به نزدیکان نسبی و سببی او را ارث گویند (جبل عاملی، ۱۴۱۰ ق، ۱۱/۸). ارث و تراث، مصدر ثلاثی مجرد هستند و افزون بر معنای مصدری، به معنای اسم مفعول نیز به کار می‌روند. میراث مفهوم اسم مفعولی دارد و به چیزی که به ارث برده شود، گفته می‌شود. گروهی از لغویان نیز، برای واژه ارث معنایی ذکر

نکرده‌اند که بیان‌گر روشنی مفهوم آن است (فیومی، ۱۴۱۴ ق: ۶۵۴). همه لغویان، کاربرد ارث را در انتقال مال حقیقی می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۵: ۲۶۶).

ارث در قرآن

از تعداد ۳۳ آیه قرآنی که در آن‌ها واژه «ورث» آمده است، فقط دو آیه در خصوص انتقال وراثت در این مقاله قابل بحث است:

۱. «بِئْتَىٰ وَرَثَتِ مِنْ آلِ يٰعْقُوبَ» (مریم/۶)؛ از من و از آل یعقوب ارث به برد و پروردگارا او را پسندیده قرأ ده، مریم. مراد اصلی از «یرثنی» همان ارث بردن از مال است. البته این مطلب به این معنی نیست که این لفظ در غیر وراثت مالی، مانند وراثت در علم و نبوت به کار نمی‌رود؛ بلکه مقصود این است که تا قرینه قطعی بر معنی دوم نباشد، مقصود از آن ارث، خواهد بود، نه علم و نبوت. همچنین اگر به مجموع اشتقاقات لفظ ورث در قرآن دقت شود، خواهیم یافت که این کلمه در تمام قرآن به جز آیه ۳۲ سوره فاطر، درباره وراثت در اموال به کار رفته است.

۲. «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ» (نمل/۱۵)؛ سلیمان از داود ارث برد، روشن است که مقصود از آیه، این است که سلیمان، مال و سلطنت را از داود به ارث برد؛ و تصور این که مقصود، وراثت در علم بوده، هم تفسیر بر خلاف ظاهر است و هم بدون قرینه است و این که علم باید اکتسابی و از طریق استاد باشد در حالی که مقام نبوت و علم الهی موهبتی است که اکتسابی و موروثی نمی‌تواند باشد (سبحانی، ۱۳۸۴ ش: ۲۴۲) پس در مسئله ارث که در آیات قرآن آمده و اقوال متعددی هم مطرح گردیده است، منظور از میراث نبوت، علم و حکمت و مال است. در این راستا، باید گفت منظور، نبوت نیست، برای این که نبوت امر ارثی نیست، بر اساس آیه: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام/۱۲۴)؛ خداوند آگاه‌تر است که رسالت خویش را در کجا قرأ دهد، نبوت ارثی نیست و هیچ‌یک از انبیا، نبوت را از نبی قبل از خود ارث نبرده‌اند. سلسله انبیای ابراهیمی، از وجود مبارک حضرت ابراهیم و انبیای بعدی، این‌ها هر کدام بر اساس اعطای الهی به نبوت رسیده‌اند، نه این که ارث برده باشند. درباره علم و حکمت، روایت «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ»؛ دانشمندان وارثان پیامبران‌اند (کلینی، ۱۳۴۸ ش، ج ۱: ۳۴۵) آمده و این به معنای این است که عالمان، وارثان انبیاء هستند، برای اینکه انبیاء معلم

کتاب و حکمت‌اند و علما هم علم و حکمت را از انبیاء به ارث می‌برند، این هم اختصاص به هیچ پیغمبری ندارد.

۳. در مسئله مال که قول سوم است، اختصاص به ما شیعیان ندارد، عده‌ای از اهل سنت و از قداما و از اصحاب، مانند ابن عباس و دیگران هم، این ارث را ارث مال دانسته‌اند. ما باید بینیم که این ارث، ارث مال است یا غیر مال. روایتی را مرحوم کلینی در کافی نقل می‌کند که انبیاء درهم و دینار را به ارث نمی‌گذارند. این‌ها علم را به ارث می‌گذارند. این روایت را که مرحوم کلینی نقل کرده حق است؛ یعنی بنای انبیاء بر این نیست که مال جمع کنند و آن را به دیگری منتقل کنند. آن چه محور نزاع بین فریقین است، ذیل آن است که جعل شده؛ یعنی «ما ترکناه صدقه»، این «ما ترکناه صدقه» را که نقل کرده‌اند سند ندارد و جعلی است و در جوامع روایی معتبر نیامده، در کتاب شریف کافی هم نیست. آن‌ها این را جعل کرده‌اند تا بگویند فدک و امثال فدک صدقه است، وقتی صدقه عمومی شد، به بیت المال می‌رسد، وقتی بیت المال شد به حاکم وقت منتقل می‌شود و همین کار را هم کردند. ما باید به بینیم این روایت درست است یا نه؟

دلایل ضعف حدیث مذکور چنین است:

۱. این حدیث خبر واحد است و سند آن فقط به خلیفه اول منتهی می‌شود؛
۲. این حدیث با متن قرآن سازگار نیست و هر حدیثی که موافق قرآن نباشد از درجه اعتبار ساقط است؛
۳. روایت فوق با روایات دیگر در تعارض است؛
۴. متن این روایت به همین جمله ختم می‌شود که در کافی نقل شده است: «إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَلَكِنْ وِرثُوا الْعِلْمَ مَا يَرْكَنَاهُ صَدَقَةٌ» در جوامع روایی معتبر نیست؛
۵. حجیت روایت، چه معارض داشته باشد و چه نداشته باشد، باید بر کتاب خدا عرضه شود، تا اثبات شود. حضرت فرمود: «مَّا وَاْفَقَ كِتَابَ اللَّهِ فِحْدُوْهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَاصْبِرْ بُوْهُ عَلَي الْجِدَارِ»؛ آن چه موافق قرآن بود، اخذ کنید و آن چه مخالف قرآن بود، آن را به دیوار به زیند (کلینی، ۱۳۴۸ ش، ج ۱: ۱۳۷)؛ یعنی روایت‌هایی که معارض و یا مطلق هستند، بر قرآن کریم است که حجیت آن‌ها ثابت شود؛ وجود مبارک پیامبر اکرم (ص) و همچنین ائمه اطهار (ع)

فرمودند به نام ما حدیث جعل می‌کنند، ولی به نام خدا، آیه قرآن را نمی‌توانند جعل کنند؛ هر روایتی که از ما به شما رسید، بر کتاب خدا عرضه کنید، اگر مطابق با کتاب خدا نبود، این حجت نبوده و حرف ما نیست. در این جا معلوم می‌شود که احادیث موضوع و مجعول در بین روایات موجود است و اگر این روایت صادر نشده باشد، همین دلیل بر جعل است، یعنی به نام پیامبر (ص) احادیثی جعل می‌کنند. پس هر روایتی چه معارض داشته باشد چه معارض نداشته باشد، باید بر قرآن کریم عرضه شود؛ از این رو، اول باید خطوط کلی قرآن ارزیابی شود، بعد روایت را بر قرآن عرضه کنیم (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش: ۱۴۶).

نکته دیگر این که وقتی در عرف گفته می‌شود ارث؛ یعنی مسئله مال. فلان فرد ارث برد، آن فلان فرد، وارث است؛ یعنی مال به ارث برد. درست است که می‌شود گفت فلان شخص وارث علم فلان فرد است یا وارث حکمت فلان شخص است؛ ولی نیازمند قرینه است. با قرینه می‌شود ارث را در مسائل علم و حکمت مطرح کرد؛ ولی بدون قرینه، همان مسئله، ارث مال است. این موضوع، هم در لغت، هم در عرف، این گونه است و اعتبار عاقلان نیز، این طور است. مهم‌تر از همه، استدلال حضرت زهرا (س) در حضور همه مهاجر و انصار، با اطلاع وجود مبارک امام زمانش یعنی امام علی (ع) است. حضرت باخبر بود که وجود مبارک صدیقه طاهره (س) چگونه احتجاج می‌کنند. یکی از کسانی که این خطبه را حفظ کرد و نقل کرد زینب کبری (س) بود که این خطبه را حفظ کرده بود و برای دیگران نقل کرد. یکی از روایت این خطبه حضرت زینب (س) است. این خطبه نورانی حضرت، از چند بخش تشکیل می‌شود و از چند جهت، حضرت استدلال می‌کنند: «از حمد و ثنا و توحید الهی و وحی و نبوت و...» به مسئله ارث می‌رسند که خطاب به مهاجر و انصار فرمود: «أما المسلمون، أ أغلب علی إرپی! یا اس ائی لحافه، ائی کتاب الله أن یرث أباک ولا أرث ائی؟» در قرآن آمده که تو ارث می‌بری؛ ولی من از پدرم ارث نمی‌برم؟ «لقد جئت شیئا فریا أ فعلی عمد یرکیم کتاب الله ونبذیموه وراء ظهورکم إذ یقول (و ورث سلمان داوود) و قال فما اقتص من خیر یحیی س زکریا عاذا قال فهب لی من لدنک ولیا رثی ورث من آل یعقوب»؛ پس این آیاتی است مربوط به انبیاء که ارث می‌برند و همچون این " و قال و أولوا الإرحام بعضهم أولى ببعض فی کتاب الله و قال یوصیکم الله فی أولادکم للذکر مثل حظ الانثیین وقال إن یرک خیرا الوصیة للوالدس والإقربس بالمعروف

حقاً علی المتقین و زعمیم أن لا حظوة لی و لا إرث من ائی و لا رحم بیننا أخصکم الله بایة أخرج ائی مهياً؛ آیه خاصی داریم، دلیل مخصوصی داریم که پدرم ارث نمی‌گذارد؟ بعد هم آن جمله جگرسوز را فرمود که: مسئله در و پیکر زدن با دردناک بودن این جمله اصلاً قابل قیاس نیست؛ فرمود: شما هیچ دلیلی ندارید که مرا از ارث محروم کنید، مگر اینکه به گوئید: معاذالله ... نقل نکنم. خوب، در جمله‌های بعد، این خطبه را ادامه می‌دهد، بعد از یک صفحه می‌فرماید: «أهصم-یراث ائی»، به مردم خطاب کرد «و ائیم برای می و مسمع»؛ همه‌تان حاضرید. دارید می‌بینید ارث مرا دارند هضم می‌کنند (طبرسی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱: ۲۳۴).

آیات اختصاصی ارث

ماده «ورث» (واو- راء - ثاء)، تعداد ۳۵ کلمه مربوط به ارث با اشتقاقات آن در ۳۳ آیه قرآن آمده است. از آن تعداد، فقط تعداد دو آیه در خصوص وراثت انبیاء مورد بحث قرار گرفته است. سوره‌هایی که در قرآن کریم در مورد ارث، در آن‌ها اشاره شده و به بیان احکام آن‌ها پرداخته‌اند؛ به ترتیب نزول عبارتند از: سوره‌های (فجر/ ۱۰؛ مریم/ ۴۴؛ نمل/ ۴۸؛ انقال/ ۸۸؛ احزاب/ ۹۰؛ نساء/ ۹۲).

۱. آیه ۱۹ سوره فجر: «وَيَاكُونِ الْوِثَاثِ أَكْلًا لَهَا»؛ و میراث [ضعیفان] را چپاولگرانه می‌خورید.

۲. آیه ۶ سوره مریم: «وَوَرَّثَ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ۖ وَاجْعَلْهُ رِبًّا رَضِيًّا»؛ که از من ارث برد و از خاندان یعقوب [نیز] ارث برد و او را -ای پروردگار من- پسندیده گردان.

۳. آیه ۱۶ سوره نمل: «وَوَرَّثَ سُلَيْمَانَ دَاوُودَ ۖ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْنَا مَنْطِقُ الطَّيْرِ ۖ أَهْ يَتَّبِعُنَا مِنْكُمْ عَلِيمٌ ۖ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ»؛ و سلیمان از داوود میراث یافت و گفت: ای مردم، ما زبان پرندگان را تعلیم یافته‌ایم و از هر چیزی به ما داده شده است. راستی که این همان امتیاز آشکار است.

۴. آیه ۷۵ سوره انفال: «وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الْمُحْسِنُونَ ۗ بَعْضٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ و کسانی که بعداً ایمان آورده و هجرت نموده و همراه شما جهاد کرده‌اند، اینان از زمره شمایند و خویشاوندان نسبت به یکدیگر [از دیگران] در کتاب خدا سزاوارترند. آری، خدا به هر چیزی داناست.

است و اگر [دختری که ارث می‌برد] یکی باشد، نیمی از میراث از آن اوست و برای هر یک از پدر و مادر وی [=متوفی] یک ششم از ماترک [مقرر شده] است، این در صورتی است که [متوفی] فرزندی داشته باشد؛ ولی اگر فرزندی نداشته باشد و [تنها] پدر و مادرش از او ارث برند، برای مادرش یک سوم است [و بقیه را پدر می‌برد] و اگر او برادرانی داشته باشد، مادرش یک ششم می‌برد، [البته همه اینها] پس از انجام وصیتی است که او بدان سفارش کرده یا دینی [که باید استثنا شود]. شما نمی‌دانید پدران و فرزندان کدام یک برای شما سودمندترند. [این] فرضی است از جانب خدا، زیرا خداوند دانای حکیم است و نیمی از میراث همسران از آن شما [شوهران] است اگر آنان فرزندی نداشته باشند و اگر فرزندی داشته باشند یک چهارم ماترک آنان از آن شماست، [البته] پس از انجام وصیتی که بدان سفارش کرده‌اند یا دینی [که باید استثنا شود]، و یک چهارم از میراث شما برای آنان است اگر شما فرزندی نداشته باشید و اگر فرزندی داشته باشید، یک هشتم برای میراث شما از ایشان خواهد بود، [البته] پس از انجام وصیتی که بدان سفارش کرده‌اید یا دینی [که باید استثنا شود] و اگر مرد یا زنی که از او ارث می‌برند کلاله [=بی‌فرزند و بی‌پدر و مادر] باشد و برای او برادر یا خواهری باشد، پس برای هر یک از آن دو، یک ششم [ماترک] است و اگر آنان بیش از این باشند در یک سوم [ماترک] مشارکت دارند، [البته] پس از انجام وصیتی که بدان سفارش شده یا دینی که [باید استثنا شود]، به شرط آنکه از این طریق [زیانی] به ورثه [نرساند]. این است سفارش خدا و خداست که دانای بردبار است. این‌ها احکام الهی است، و هر کس از خدا و پیامبر او اطاعت کند، وی را به باغهایی درآورد که از زیر [درختان] آن نهرها روان است. در آن جاودانه‌اند و این همان کامیابی بزرگ است. و هر کس از خدا و پیامبر او نافرمانی کند و از حدود مقرر او تجاوز نماید، وی را در آتشی درآورد که همواره در آن خواهد بود و برای او عذابی خفت‌آور است.

ج: آیه ۱۹: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكُمْ طَرْفُ النِّسَاءِ كَرِهًا ۖ وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَعِينَةٍ ۚ وَاعْلَمُوا ۚ هُنَّ عَاظِمَةٌ وَأَنْ تَكُنَّ هُنَّ أَعْيُنًا وَمَجْعَلًا ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۚ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای شما حلال نیست که زنان را به اکراه ارث برید و آنان را زیر فشار مگذارید تا بخشی از آنچه را به آنان داده‌اید [از چنگشان به در] برید، مگر

آنکه مرتکب زشتکاری آشکاری شوند و با آنها بشایستگی رفتار کنید و اگر از آنان خوشتان نیامد، پس چه بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و خدا در آن مصلحت فراوان قرار می‌دهد.

د: آیه ۳۳: «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا رَكَ مِنَ الدَّانِ وَالْآقِبِينَ الذَّمُّ عَقْدَتْ أُيْمَانِكُمْ فَاتُوهُمْ نَصِيحَتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا نَجِيمًا»؛ و از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان، و کسانی که شما [با آنان] پیمان بسته‌اید، بر جای گذاشته‌اند، برای هر یک [از مردان و زنان]، وارثانی قرار داده‌ایم. پس نصیبتان را به ایشان بدهید؛ زیرا خدا همواره بر هر چیزی گواه است.

ه: آیه ۱۷۶: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرُهُ هَلِكٌ لِّمَنْ يَلَسَ بِهِ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا يَرِكُ وَهُوَ بَيْنَهُمَا إِنْ لَمْ يُكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتْ أَثْنَيْنِ فَلَهُمَا التَّثَانِ مِمَّا يَرِكُ وَ إِنْ كَانَتْ إِخْوَةً حَالًا نَسَاءً فَلِلذَكَ مِثْلًا حِظَّ الْأُنثِيَّتَيْنِ يَرِيحُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضْلَعَهُ اللَّهُ سَكَرًا سَمًّا عِلْمًا»؛ از تو [در باره کلاله] فتوا می‌طلبند؛ بگو: خدا در باره کلاله فتوا می‌دهد: اگر مردی بمیرد و فرزندی نداشته باشد و خواهری داشته باشد، نصف میراث از آن اوست. و آن [مرد نیز] از او ارث می‌برد، اگر برای او [=خواهر] فرزندی نباشد. پس اگر [ورثه فقط] دو خواهر باشند، دو سوم میراث برای آن دو است، و اگر [چند] خواهر و برادرند، پس نصیب مرد، مانند نصیب دو زن است. خدا برای شما توضیح می‌دهد تا مبدا گمراه شوید، و خداوند به هر چیزی داناست.

بررسی تطبیقی آیات از نظر فریقین

نظرات مختلف مفسران، در سه دیدگاه شاخص قابل بررسی است:

دیدگاه اول: وراثت در نبوت

تعدادی از مفسران، مفهوم ارث را در قرآن، فقط به نبوت و پادشاهی تعبیر کرده‌اند. این گروه از اهل سنت به تبع از یک گرایش خاص در طول زمان، فقط وراثت را در نبوت دانسته و به نظرات دیگر اعتنا ندارند. از جمله:

- صاحب‌الکشاف (۵۳۸ق) با شرح مختصر آیه، ضمن پذیرش نبوت و ملک در خصوص حضرت سلیمان، به داستان گفتگو با حیوانات پرداخته، در بحث بلاغی آیه، عبارت «إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ» را جمله خبری، به غرض شکر و حمد از خداوند می‌داند (زمخشری، ۱۳۶۶ق، ج ۳: ۳۵۲).

-فخر رازی (۶۰۶ ق) در تفسیر کبیر خود می گوید در مورد ارث سلیمان از داود اختلاف شده است. حسن بصری گفته است مقصود از ارث، مال است؛ چرا که نبوت و پیامبری موهبت و عطای الهی بوده و قابل توارث نیست. خدای متعال مرگ فرد را سبب ارث بردن از او قرار داده است؛ ولی نبوت و علم به مجرد مرگ، به وارث منتقل نمی شود تا عنوان ارث بر آن صادق باشد. پس از این جهت، مال و نبوت با یکدیگر تفاوت دارند. ایشان در ادامه می گوید: طبق «بعض معاییر الانبیاء لا نورث ارث»؛ همان نبوت و ملک است (فخر رازی، بی تا، ج ۳۴: ۱۸۶).

-همین نظر را قرطبی (۶۷۱ ق) ذیل آیه مذکور اظهار کرده و می گوید: نبوت و پادشاهی، ارثیه حضرت سلیمان بوده است؛ زیرا اگر مراد آیه وراثت مال و ثروت بود، همه برادران در ارث یکسان بودند و به همین علت است که می گویند: «العلماء ورثه الانبیاء» (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۳: ۱۶۴).

-صاحب انوار التنزیل و اسرار التاویل (۶۸۵ ق) نیز نظیر عبارت زمخشری را آورده است (بیضاوی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲: ۱۷۲).

-نظر صاحب تفسیر مدارک التنزیل و حقایق التاویل (۶۹۹ ق)، مثل نظر قرطبی است (نسفی، ۱۳۷۶ ش، ج ۳: ۳۰۰).

-صاحب تفسیر ابن کثیر (۷۷۴ ق) می گوید: «وقوله: (وورث سلیمان داود) أی: فی الملک والنبوه، ولیس المراد وراثته المال فإن الانبیاء لا تورث أموالهم، كما أخبر بذلك رسول الله: نحن معیبر الانبیاء لا نورث، ما یرکناه صدقه»؛ ارث در سلطنت و نبوت است و مراد ارث مال نیست، چرا که پیامبر فرمود: ما پیامبران ارث نمی گذاریم، آن چه ترک کرده ایم صدقه است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق: ۱۶۴۱۶).

-در تفسیر الدر المثنور (۹۹۱ ق) آمده است: «عن قتاده فی قوله و ورث سلیمان داؤد قال: ورثه نبوته و ملکه و علمه»؛ یعنی قتاده می گوید منظور از آیه، وراثت نبوت، ملک و علم است (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵: ۱۰۳).

-تفسیر روح المعانی (۱۲۷۰ ق) آورده است: «و ورث سلیمان داؤد أی قام مقامه فی النبوه و الملک و صار نبی ملکا بعد موت أبیه داود. و قیل: المراد وراثته النبوه فقط، و قیل: وراثته الملک فقط، و عن الحسن و نسبه الطبرسی إلى أمة أهل البيت أباها وراثته المال» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۰: ۱۶۶).

-مراغی (۱۳۷۱ ق) گفته است: «قام مقامه فی النبوه و الملک بعد موته»؛ یعنی وراثت در نبوت و ملک بعد از موت متوفی است (المراغی، ۱۹۸۵ م، ج ۱۹: ۱۲۷).

-تفسیر التحریر و التنویر (۱۳۹۴ ق) نیز نظر فوق را اظهار کرده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹: ۲۳۴).

دیدگاه دوم: وراثت در مال و ثروت

صاحبان این دیدگاه هرچند به وراثت در ملک و علم به طور مجاز معتقد هستند؛ ولی نظرشان فقط به وراثت در مال و ثروت است. این دیدگاه به خود آیه توجه داشته و روایت موضوعه را رد می‌نمایند. از جمله تفسیر من وحی القرآن می‌نویسد: «ورث سلیمان داؤد کما ورث الاسر اباة، فی ملکه و ماله، و کما ورث الاسباحاص الموقع و المدرجه»؛ همان گونه که پسر از پدر ارث می‌برد و اشخاص از حیث موقعیت و درجه ارث می‌برند، سلیمان نیز از داود ارث می‌برد (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۷: ۱۹۴). صاحب تفسیر المیزان می‌گوید: «و ورث سلیمان داود»؛ یعنی سلیمان مال و ملک را از داود ارث برد و این که بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از این ارث، ارث بردن نبوت و علم است، صحیح نیست، برای اینکه نبوت ارثی نیست، چون قابل انتقال نیست و اما علم، هر چند با نوعی عنایت و مجاز می‌توان گفت که قابل انتقال است - نه حقیقتاً - برای این که استاد، علم را از خود به شاگرد انتقال نمی‌دهد و گرنه باید دیگر خودش علم نداشته باشد؛ لیکن این انتقال مجازی هم، در علم فکری است که با درس خواندن به دست می‌آید و علمی که انبیاء اختصاص به آن داده شده‌اند، از مقوله درس خواندن نیست؛ بلکه کرامتی است از خدا به ایشان که دست فکر و ممارست بدان نمی‌رسد. ممکن است با همان عنایت و مجاز گویی به گوئیم فلان مرد عادی، علم را از پیغمبری ارث برده، یعنی آن پیغمبر، وی را تعلیم داده، ولی نمی‌شود گفت فلان پیغمبر علم خود را از پیغمبر دیگر یا از غیر پیغمبر، ارث برده است (طباطبایی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۵: ۵۳۸).

در تفسیر منهج الصادقین آمده است: «و ورث سلیمان» و میراث گرفت سلیمان از داود ملک و مال و پادشاهی را. این قول حسن و جمیع اهل الیبت است و بسیاری از مفسران؛ پس آیه دال است بر آن که انبیاء مورث مال بوده‌اند و منافی و مناقض حدیث موضوع «لین معاییر الانبیاء لا نورث»؛ ما گروه پیامبران ارث نمی‌گذاریم که مخالفین نقل کرده‌اند (کاشانی، ۱۴۱۰

ق، ج ۷: ۱۱). صاحب تفسیر الصافی نیز نظیر اظهارات فوق را بیان داشته است (فیض کاشانی، ۱۳۹۹ ق، ج ۴: ۶۰).

صاحب تفسیر مجمع البیان می‌گوید «و سلیمان وارث داود شد»؛ این جمله دلالت دارد بر این که پیامبران مانند دیگران مال به ارث می‌گذارند، قول حسن هم همین است. برخی گویند: یعنی داود، علم و نبوت و ملک خود را به ارث، به سلیمان داد نه به سایر اولادش؛ بنابراین معنی میراث، این است که سلیمان جانشین داود گردید. به این جانشینی میراث گفته شده، هم چنان که در مورد بهشت نیز میراث گفته شده است. این معنی از جایی است و خلاف ظاهر آیه و مخالف تفسیر اهل بیت است (طبرسی، ۱۳۵۴ ش، ج ۱۸: ۸۸). در تفسیر التبیان آمده است: «اخیر الله تعالی أن سلیمان ورث داود. و اختلفوا فما ورث منه، فقال أصحابنا إنه ورث المال و العلم. و قال مجالوفیا: انه ورث العلم، لقوله (ص) بحن معاییر الانبیاء لا نورث» (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸: ۸۳). صاحب تفسیر اطیب البیان می‌گوید: «و ورث سلیمان داود»؛ این جمله سنگی است به دهان کسانی که صدیقه طاهره (س) را ممنوع از فدک کردند و متمسک به حدیث مجعول خود شدند که پیغمبر (ص) فرمود: «بحن معاییر الانبیاء لا نورث درهما و دینارا و کما یرکناه صدقه» و همچنین آیه زکریا که دعاء کرد «فهب لی من لدنک ولیا ترثی و برث من آل یعقوب» (مریم/ ۶ و ۵)؛ (طیب، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۰: ۱۱۹). تفسیر اثنا عشری می‌نویسد: آیه شریفه دال است بر آن که پیغمبران، مورث مال بوده‌اند مانند توریث غیر ایشان، پس حدیث منقول از ابو بکر که پیغمبر فرموده است: «بحن معاییر الانبیاء لا نورث»؛ مجعول و متناقض با آیه شریفه و از درجه اعتبار ساقط است؛ زیرا وقتی حدیث مجعوله، مقابله با قرآن نموده، مردودیت آن ثابت می‌شود. چه آنکه می‌بینیم در قرآن مجید آیات بسیاری راجع به ارث انبیاء موجود است و این می‌رساند که انبیاء عظام همگی ارث داشتند و وارث آن‌ها بعد از فوت، تصرف در ارث می‌کردند (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۰: ۲۱).

صاحب تفسیر الفرقان می‌نویسد: «ورث هنا لا تعی ارث النبوه، بل هو هنا المال، فالنبوه لیست التورث لاهها و هبة إلهية»؛ ارث در این جا نبوت معنی نمی‌دهد؛ بلکه به معنی مال است. چون نبوت قابل ارث گذاشتن نیست (صادقی تهرانی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲۲: ۱۵۵) و تفسیر نمونه نیز می‌نویسد در این که منظور از ارث در اینجا چه چیز است؟ در میان مفسران گفتگو بسیار

است. بعضی آن را منحصر به میراث علم و دانش دانسته‌اند، چرا که به پندار آن‌ها پیامبران با لحاظ حدیثی که از ابوبکر منقول است، ارثی از اموال خود نمی‌گذارند؛ بعضی دیگر منحصر میراث مال و حکومت را ذکر کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱۵: ۴۱۷).

دیدگاه سوم: وراثت در ارث مالی و مادی

علی رغم علمای اهل تسنن که سعی کردند میراث را تنها به معنای نبوت و علم نشان دهند، برخی از علمای آنان، صریحاً به این نکته اشاره کرده‌اند که منظور از ارث در آیات فوق می‌تواند ارث مالی و مادی باشد. قبل از این که اقوال آن دسته از علما نقل شود، به دو نکته اشاره می‌شود:

۱. اینکه منظور از ارث در آیات فوق نبوت و علم باشد، هیچ تضاد و مخالفتی با این مطلب ندارد که منظور از ارث، اموال مادی و مالی نیز باشد؛ بلکه تمام این‌ها قابل جمع با یکدیگر هستند، چرا که ارث در این جا یک واژه عام است. نکته مهم این که حتی یک اشاره در قرآن نداریم که انبیاء مشمول ارث مالی نمی‌شوند.

۲. اگر به خواهیم طبق ادعای ابن تیمیه و اتباع وی و امثال بن باز، بن عثیمین و سایرین پیش برویم، بایستی معنای ارث در آیه فوق را ابتدا ارث مالی در نظر بگیریم، چون از نظر وهابیان در قرآن و حتی در زبان عربی اصلاً مجاز وجود ندارد. در این راستا اقوال برخی از علمای عامه در مورد این که منظور از ارث در آیات شانزدهم سوره نمل و ششم سوره مریم، می‌تواند ارث مالی نیز باشد قابل تأمل است؛ از قبیل:

سفیان ثوری در مورد آیه ششم سوره مریم گفته است که منظور حضرت زکریا این است که از من ارث مالی به برد و از آل یعقوب، نبوت را به ارث به برد (ثوری، ۱۹۸۳ م: ۱۸۱) و به نظر عکرمه منظور این است که حضرت زکریا گفته است اموال را ارث به برد و از آل یعقوب نبوت را ارث به برد و ضحاک نیز چنین گفته است (سمرقندی، ۱۴۱۶ ق: ۳۱۸). یکی از وجوه در معنای آیه این است که منظور این است که حضرت زکریا گفته است: مالم را ارث به برد و از آل یعقوب نبوت را ارث به برد و ابوصالح نیز در این خصوص، این طور گفته است (نیآوردی، بی تا، ج ۳: ۳۵۵) و در مورد منظور ارث در آیه، مفسرین و علماء

اختلاف کرده‌اند و حسن بصری گفته است: یعنی مال من را به ارث به برد و از آل یعقوب نبوت و جانشینی را ارث به برد (بغوی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۲۱۸).

اینکه منظور از ارث چیست؟ در این باره چهار قول وجود دارد و یکی از آنها این است که حضرت زکریا گفته است مال من را به ارث ببرد و از آل یعقوب نبوت را به ارث ببرد. عکرمه از ابن عباس این را روایت کرده است و ابوصالح هم چنین گفته است (ابن جوزی، ۱۴۱۴ ق: ۸۷۷) و در مورد معنای وراثت اختلاف شده است و از ابن عباس و حسن بصری و ضحاک گفته شده است که منظور وراثت مال است (نیشابوری، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۴۷۰) و اما وراثت مال هم ممکن است و اگر چه گروهی به خاطر قول پیامبر که فرمود: ما از خود ارث به جا نمی‌گذاریم و آن چه از ما باقی می‌ماند صدقه است؛ این را انکار کرده‌اند؛ اما حجتی در این قول نیست (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۳: ۴۱۵). ابن عباس و مجاهد و قتاده و ابوصالح گفته‌اند که حضرت زکریا ترسید که دیگران مالش را به ارث ببرند. اکثر مفسرین بر این اعتقاد هستند که منظور، وراثت مال است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ ق، ج ۴: ۴).

آیا فدک ارث بوده یا هبه؟

چنانکه در روایات بی‌شماری از طریق خاصه و عامه آمده است، رسول خدا (ص) در زمان حیات خود فدک را به فاطمه زهرا (س) واگذار کردند و این، سه سال قبل از رحلت پیامبر بود؛ یعنی همان ایامی که فدک به تصرف آن حضرت درآمد. طبرسی در مجمع البیان، ذیل تفسیر آیه: «وَأْتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» (اسراء/۲۵) و حق خویشاوندان را به پرداز. از امام باقر و امام صادق (ع) و نیز ابوسعید خدری چنین روایت می‌کند: «إِنَّهُ لَمَّا بَرِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَعْطَاهَا وَسَلَّمَهَا دَا وَبَقِيَتْ فِي يَدِهَا ثَلَاثَ سِنِينَ قَبْلَ وَفَاتِ النَّبِيِّ»؛ همین که آیه کریمه به پیامبر (ص) دستور داد حق ذوی القربی؛ یعنی خویشاوندان پیامبر و مسکین و ابن سبیل را به دهد، آن حضرت فدک را به فاطمه (س) داد و سه سال قبل از وفات حضرتش در دست حضرت فاطمه (س) بود. همین مطلب را سیوطی در الدر المنثور از ابی سعید خدری نقل کرده است: «أَخْرَجَ الْبَرَّازُ وَابُو يَعْلَى وَاسْحَائِمُ وَاسْمُ مَرْدِيَهٍ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ، قَالَ: لَمَّا بَرِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ.. دَعَا رَسُولَ اللَّهِ فَاطِمَةَ فَأَعْطَاهَا فَدَكَ»؛ چون آیه شریفه نازل شد پیامبر (ص)، فاطمه (س) را فراخواند و فدک را به او داد. نیز از قول ابن عباس آورده: «لَمَّا بَرِلَتْ وَأَتِذَا

ذالقرنی حقه أقطع رسول الله فاطمه فدکاً؛ چون آیه شریفه نازل شد، رسول خدا (ص) فدک را ملک فاطمه (س) قرار داد. هیشمی در مجمع الزوائد و ذهبی در میزان الاعتدال، متقی هندی در کنز العمال و برخی دیگر از محدثان عامه نیز عین این مطلب را نقل کرده‌اند (نقوی قاننی، ۱۴۱۴ ق: ۱۳۴). کوتاه سخن اینکه فدک حق پیامبر گرامی بوده و در زمان حیات خود به امر خداوند آن را به فاطمه زهرا (س) داده است. این اقدام پیامبر (ص) بر اساس مصلحت دین و مسلمین و آینده خلافت اسلام بوده؛ زیرا:

اولاً هرگاه فدک در دست زهرا (س) و علی (ع) بود، آن را جز برای دین و مسلمین و مصالح جامعه اسلامی نمی‌خواستند و همان راه و روش پیامبر (ص) را می‌پیمودند.

ثانیاً خلافت آینده اسلام که بایست در دودمان اهل بیت استمرار می‌یافت، به بنیه مالی و پشتوانه اقتصادی نیاز داشت و فدک به عنوان یک منبع درآمد، بخشی از این بودجه را تأمین می‌کرد و رمز این که پیامبر (ص) آن را به فاطمه (س) دادند و مستقیماً به امام علی (ع) نسپردند، شاید این باشد که حضرت فاطمه (س) دختر و ذی‌القربای مستقیم پیامبر (ص) بود و دادن فدک به حضرتش دستور خداوند در آیه کریمه بود و بدیهی است که فاطمه زهرا (س) نیز با فدک همان گونه عمل می‌کرد که پیامبر (ص) می‌خواست و آن را در جهت خلافت امیرمؤمنان (ع) و مصلحت مسلمانان قرار می‌داد. این در حالی است که گروهی از اهل نفاق و دنیا طلبان، از قبل با خلافت امیرمؤمنان سرستیز داشتند و اگر فدک به طور مستقیم در اختیار آن حضرت قرار می‌گرفت، عکس‌العمل‌هایی نشان می‌دادند. پس نتیجه می‌گیریم که علاوه بر مباحث تفسیری ذیل آیه ۱۶ سوره نمل و استنادهای چالش‌برانگیز روایت «بمن معاير الانبياء لا نورث» اصلاً فدک، ارثیه نبوده است؛ بلکه آن اعطائیه و هبه پیامبر اسلام (ص) به دخترش بوده است. در تحلیل این ماجرا نکاتی را باید خاطر نشان ساخت که از گفته‌های تاریخی می‌توان استفاده کرد که شخص ابوبکر نیز در باطن امر، به حقانیت حضرت زهرا (س) در امر فدک معتقد بوده است. در این خصوص به چند مورد شاهد می‌توان اشاره کرد:

۱. در اصول کافی از حضرت موسی بن جعفر (ع) روایتی نقل شده که در بخشی از آن آمده است: «در پی احتجاجات حضرت زهرا (س) و گواهی امیرمؤمنان (ع) و ام‌ایمن، ابوبکر در نوشته‌ای دستور ترک تعرض از فدک را صادر کرد و چون فاطمه (س) نامه را

گرفت و برگشت، در راه، عمر خبردار شد و آن نامه را گرفت و پاره کرد و دور ریخت» (کلینی، ۱۳۴۸ ش، ج ۱: ۳۴۵).

۲. بنابر آنچه در کتاب الإمامة والسیاسة ذیل صفحه، به عنوان یک روایت آمده است هنگامی که ابوبکر و عمر برای عذرخواهی و عیادت به خانه فاطمه آمدند، ابوبکر با اعتراف به اشتباه خود در مورد فدک و خلافت چنین گفت: «یا حبیبة رسول الله، أغضناک فی میراثک منه و فی زوجک؛ ای حبیبه پیامبر خدا، ما تو را درباره میراث از پدرت و در مورد شوهرت، خشمگین و ناراحت کردیم و آنگاه فاطمه (س) فرمود: چگونه خلدان تو از تو ارث به برند و ما از حضرت محمد (ص) ارث نبریم؟ «ما مالک مرثک اهلک ولا یرث محمد» (دینوری، ۱۳۸۸ ش: ۱۸۱).

۳. بنا به نوشته مورخ شهیر، مسعودی: ابوبکر، هنگام مرگ از چند چیز اظهار پشیمانی و تأسف کرد؛ از جمله اینکه گفت: ای کاش به تفتیش خانه فاطمه (س) اقدام نمی کردم. در متون روایی و تاریخی، مواردی از این قبیل می توان یافت که بیانگر حقانیت دختر پیغمبر اسلام (ص)، بهترین داور خداوند است (مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۱۲۶).

بررسی روایت نحن معاشر الانبیاء لا نورث

اهل سنت حدیثی در کتاب های مختلف خود از پیامبر اسلام (ص) به این مضمون نقل کرده اند که فرمود: «نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما یرکناه صدقه»؛ ما پیامبران ارثی از خود به یادگار نمی گذاریم، و آن چه از ما به ماند باید به عنوان صدقه در راه خدا مصرف شود و گاه آن را با حذف جمله اول، به صورت «ما یرکناه صدقه» نقل کرده اند. سند این حدیث غالباً در کتب معروف اهل سنت به ابوبکر منتهی می شود که بعد از پیامبر (ص) زمام امور مسلمین را به دست گرفت و هنگامی که حضرت فاطمه (س) یا بعضی از همسران پیامبر (ص) میراث خود را از او خواستند او به استناد این حدیث از دادن میراث به آنان سر باز زد. البته این حدیث از جهات مختلفی قابل نقد و بررسی است ولی آنچه در حوصله این موضوع می گنجد امور زیر است:

۱. این حدیث با متن قرآن سازگار نیست و طبق قواعد اصولی که در دست داریم هر حدیثی که موافق کتاب الله نباشد از درجه اعتبار ساقط است و نمی توان به عنوان حدیث پیامبر (ص) یا سایر معصومین (ع) روی آن تکیه کرد.

۲. روایت فوق معارض با روایات دیگری است که نشان می‌دهد ابوبکر تصمیم گرفت فدک را به فاطمه (س) بازگرداند؛ ولی دیگران مانع شدند، چنانکه در سیره حلبی می‌خوانیم: «فاطمه دختر پیامبر (ص) نزد ابوبکر آمد در حالی که او بر منبر بود، گفت: ای ابوبکر آیا این در کتاب خدا است که دختری از تو ارث به برد و من از پدرم ارث نبرم، ابوبکر گریه کرد و اشکش جاری شد سپس از منبر پایین آمد» (حلبی، ۱۴۲۷ ق: ۱۲۴).

۳. روایت معروفی از پیامبر (ص) در بسیاری از کتب اهل سنت و شیعه آمده است که «العلماء ورثة الانبياء»؛ دانشمندان وارثان پیامبرانند و نیز از پیامبر اکرم (ص) نقل شده «ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما»، پیامبران درهم و دیناری از خود به یادگار نگذاشتند. از مجموع این دو حدیث چنین به نظر می‌رسد که هدف اصلی این بوده که روشن سازند افتخار انبیاء و سرمایه آن‌ها علم و دانش بوده است و مهم‌ترین چیزی که از خود به یادگار گذاشتند، برنامه هدایت بود و کسانی که سهم بیشتری از این علم و دانش را بر گرفتند، وارثان اصلی پیامبرانند، بی‌آنکه نظر به اموالی داشته باشد که از آنان به یادگار باقی می‌ماند. بعداً این حدیث نقل به معنی شده و سوء تعبیر از آن گردیده و احتمالاً جمله «ما یرکناه صدقه» که استنباط بعضی از روایت بوده است، بر آن افزوده‌اند.

۴. متون احادیثی را که در کتاب‌های حدیث وارد شده است چنین است:

الف: «بجن معاير الانبياء الانوث ذهاباً و لا فض ولا أرضاً ولا عقار ولا دارا و لکنا نوث الإيمان و الحکمة والعلم و الشئت»؛ ما گروه پیامبران طلا و نقره و زمین و خانه به ارث نمی‌گذاریم، ما ایمان و حکمت و دانش و حدیث به ارث می‌گذاریم؛

ب: «إن الانبياء لا يورثون»؛ پیامبران چیزی را به ارث نمی‌گذارند یا موروث واقع نمی‌شوند؛

ج: «إن النبی لا یورث»؛ پیامبر چیزی به ارث نمی‌گذارد یا موروث واقع نمی‌شود؛

د: «نورث ما یرکناه صدقه»؛ چیزی به ارث نمی‌گذاریم، آن چه از ما به ماند صدقه است. موارد بالا متون احادیثی است که محدثان اهل تسنن آن‌ها را نقل کرده‌اند. خلیفه اول، در بازداشتن دخت گرامی پیامبر (ص) از ارث آن حضرت، به حدیث چهارم استناد می‌جست. درباره حدیث نخست می‌توان گفت که مقصود این نیست که پیامبران چیزی از خود به ارث

نمی‌گذارند، بلکه غرض این است که شأن پیامبران آن نبوده که عمر شریف خود را در گردآوری سیم و زر و آب و ملک صرف کنند و برای وارثان خود ثروتی به گذارند؛ یادگاری که از آنان باقی می‌ماند طلا و نقره نیست، بلکه همان حکمت و دانش و سنت است. این مطلب غیر این است که بگوییم اگر پیامبری عمر خود را در راه هدایت و راهنمایی مردم صرف کرد و با کمال زهد و پیراستگی زندگی نمود، پس از درگذشت او، به حکم این که پیامبران چیزی به ارث نمی‌گذارند، باید فوراً ترکه او را از وارثان او گرفت و صدقه داد. به عبارت روشن‌تر، هدف حدیث این است که امت پیامبران یا وارثان آنان نباید انتظار داشته باشند که آنان پس از خود مال و ثروتی به ارث به گذارند؛ زیرا آنان برای این کار نیامده‌اند؛ بلکه برانگیخته شده‌اند که دین و شریعت و علم و حکمت در میان مردم اشاعه دهند و این‌ها را از خود به یادگار به گذارند. از طریق دانشمندان شیعه حدیثی به این مضمون از امام صادق (ع) نقل شده است و این گواه بر آن است که مقصود پیامبر همین بوده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَذَلِكَ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرثُوا دَرَاهِمَ وَلَا دِينَارًا وَ إِمَّا وَرثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ»؛ دانشمندان و وارثان پیامبران هستند؛ زیرا پیامبران درهم و دیناری به ارث نگذاشته‌اند بلکه احادیثی را از احادیث خود به یادگار نهاده‌اند (کلینی، ۱۳۴۸ ش، ج ۱: ۴۲).

هدف این حدیث و مشابه آن این است که شأن پیامبران مال اندوزی و ارث‌گذاری نیست؛ بلکه شایسته حال آنان این است که برای امت خود علم و ایمان باقی به گذارند. مقصود از حدیث دوم و سوم نیز همین است؛ هرچند به صورت کوتاه و مجمل نقل شده‌اند. درحقیقت، یک حدیث بیش نبوده است که در موقع نقل، تصرفی در آن انجام گرفته و به صورت کوتاه نقل شده است. مشکل، حدیث چهارم است؛ زیرا در آن، توجیه یاد شده جاری نیست و به صراحت می‌گوید که ترکه پیامبر (ص) یا پیامبران به عنوان صدقه باید ضبط شود. حدیثی که خلیفه اول بر آن تکیه می‌کرد، از جهاتی فاقد اعتبار است:

۱. از میان یاران پیامبر اکرم (ص)، خلیفه اول در نقل این حدیث متفرد است و احدی از صحابه حدیث یاد شده را نقل نکرده است؛ زیرا این مطلب از مسلمات تاریخ است، تا آنجا که ابن حجر تفرد او را در نقل این حدیث گواه بر اعلیت او می‌گرفته است (صواعق، ۱۴۱۷ ق: ۱۹). پس از درگذشت پیامبر، ابوبکر در نقل این حدیث متفرد بود و احدی جز او این

حدیث را نقل نکرد. فقط برخی از مهاجران در دوران خلافت عمر به صحت آن گواهی داده‌اند (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۴ م، ج ۱۶: ۲۲۷)؛ بنابراین، آیا صحیح است که خلیفه وقتی که خود طرف دعوا بوده است، به حدیثی استشهد کند که در آن زمان جز او کسی از آن حدیث اطلاع نداشته است؟ چگونه می‌توان گفت که خلیفه در بازداشتن دخت گرامی پیامبر (ص) از میراث پدر به علم خویش عمل کرده و کتاب خدا را با حدیثی که از پیامبر شنیده بود تخصیص زده است؟

۲. چنانچه حکم خداوند در باره ترکه پیامبر این بوده است که اموال او می‌گردد و در مصالح مسلمانان مصرف شود، چرا پیامبر (ص) این مطلب را به یگانه وارث خود نگفت؟ آیا معقول است که پیامبر اکرم (ص) حکم الهی را از دخت گرامی خود که حکم، مربوط به او بوده است پنهان سازد؟ یا این که به او به گوید، ولی او آن را نادیده بگیرد؟ عصمت پیامبر (ص) و مصونیت دختر گرامی او از گناه، مانع از آن است که چنین احتمالی در باره آنان به رود. بلکه باید انکار فاطمه (س) را گواه بر آن بگیریم که چنین تشریحی حقیقت نداشته است و حدیث مزبور مخلوق اندیشه کسانی است که می‌خواستند، به جهت سیاسی، وارث به حق پیامبر را از حق مشروع او محروم سازند.

۳. اگر حدیثی که خلیفه نقل کرد به راستی حدیثی صحیح و استوار بود، پس چرا موضوع فدک در کشاکش گرایش‌ها و سیاست‌های متضاد قرار گرفت و هر خلیفه‌ای در دوران حکومت خود به گونه‌ای با آن رفتار کرد؟ با مراجعه به تاریخ روشن می‌شود که فدک در تاریخ خلفا وضع ثابتی نداشت. گاهی آن را به مالکان واقعی آن باز می‌گرداندند و گاهی هم مصادره می‌کردند، به هر حال، در هر عصری به صورت یک مسئله حساس و بغرنج اسلامی مطرح بود (امینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۷: ۱۵۹).

۴. پیامبر گرامی (ص) غیر از فدک ترکه دیگری هم داشت؛ ولی فشار خلیفه اول در مجموع ترکه پیامبر، بر فدک بود. از جمله اموال باقی مانده از رسول اکرم (ص) خانه‌های زنان او بود که به همان حال در دست آنان باقی ماند و خلیفه متعرض حال آنان نشد و هرگز به سراغ آنان نفرستاد که وضع خانه‌ها را روشن کنند تا معلوم شود که آیا آن‌ها ملک خود پیامبر بوده است یا اینکه آن حضرت در حال حیات خود آن‌ها را به همسران خود بخشیده

بوده است. ابوبکر، نه تنها این تحقیقات را انجام نداد، بلکه برای دفن جنازه خود در جوار مرقد مطهر پیامبر اکرم (ص) از دختر خود عایشه اجازه گرفت؛ زیرا دختر خود را وارث پیامبر می‌دانست و نه تنها خانه‌های زنان پیامبر را مصادره نکرد، بلکه انگشتر و عمامه و شمشیر و مرکب و لباس‌های رسول خدا (ص) را، که در دست علی (ع) بود، از او باز نگرفت و سخنی از آن‌ها به میان نیاورد. آیا محرومیت از ارث مخصوص دخت پیامبر اسلام (ص) بود یا شامل تمام وارثان او می‌شد، یا این که اساساً هیچ نوع محرومیتی در کار نبوده و صرفاً انگیزه‌های سیاسی حضرت فاطمه (س) را از ترکه او محروم ساخت؟

۵. چنان چه در تشریح اسلامی محرومیت وارثان پیامبر اکرم (ص) از میراث او امری قطعی بود، چرا دخت گرامی پیامبر (ص)، که به حکم آیه تطهیر از هر نوع آلودگی مصونیت دارد، در خطابه آتشین خود چنین فرمود: «ماں ائی محافه ائی کتاب الله ان یرث اباک ولا ارث ائی؟ لقد جنّت شیئاً فریاً. أفعلی محمد یرکیم کتاب الله فنذیموه وراء بپهورکم و... و میم ان لا حظوة لی ولا ارث من ائی ولا رحم بیننا؟ ألعصمک الله بایة أخرج ائی مباءا أم هل تقولون: إن أهل ملتس لا یتواریان؟ أو لست ابا و ائی من أهل ملیه واحده أم أنیم أعلم بخصوص القرآن وعمومه من ائی واس عمی؟ دونکها مجظومه مرخوله تلقاک یوم حپیرک فنعم الحکم الله و الزعم محمد و الموعد القیامة و عند الساعه یحسیر المبطلون؛ ای پسر ابی قحافه، آیا در کتاب الهی است که تو از پدرت ارث به بری و من از پدرم ارث نبرم؟ امر عجیبی آوردی؛ آیا عمداً کتاب خدا را ترک کردید و آن را پشت سر انداختید و تصور کردید که من از ترکه پدرم ارث نمی‌برم و پیوند رحمی میان من و او نیست؟ آیا خداوند در این موضوع آیه مخصوصی برای شما نازل کرده و در آن آیه پدرم را از قانون وراثت خارج ساخته است، یا این که می‌گویید پیروان در کیش از یکدیگر ارث نمی‌برند؟ آیا من و پدرم پیرو آیین واحدی نیستیم؟ آیا شما به عموم و خصوص قرآن از پدرم و پسرعمویم آگاه‌ترید؟ بگیر این مرکب زین شده را که روز رستاخیز با تو روبرو می‌شود. پس، چه خوب داوری است خداوند و چه خوب رهبری است محمد (ص). میعاد من و تو روز قیامت؛ و روز رستاخیز، باطل‌گرایان زیانکار می‌شوند (طبرسی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱: ۲۲۴). آیا صحیح است که با این خطابه آتشین احتمال دهیم که خبر یاد شده صحیح و استوار بوده است؟ این چگونه تشریحی است که صرفاً مربوط به دخت گرامی پیامبر (ص) و پسرعم

اوست و آنان خود از آن خبر ندارند و فرد بیگانه‌ای که حدیث، ارتباطی به او ندارد از آن آگاه است؟

نتیجه‌ای که حاصل می‌شود:

الف: نزاع دخت گرامی پیامبر (ص) با حاکم وقت در باره چهار چیز بود:

۱. میراث پیامبر اکرم (ص)؛

۲. فدک، که پیامبر در دوران حیات خود آن را به او بخشیده بود و در زبان عرب به آن

نحله می‌گویند؛

۳. سهم دوی القربی، که در سوره انفال آیه ۴۱ وارد شده است؛

۴. حکومت و ولایت

که در خطابه حضرت زهرا (س) و احتجاجات او به این امور چهارگانه اشاره شده

است؛ از این رو، گاهی لفظ میراث و گاه لفظ نحله به کار برده است (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۴

م، ج ۳، ۱۶: ۳۲۰).

ب: برخی از دانشمندان شیعه مانند مرحوم سید مرتضی، حدیث «لا نورث ما یرکنا صدقه»

را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با ارث بردن دخت پیامبر (ص) منافاتی ندارد. ایشان می

گویند که لفظ «نورث» به صیغه معلوم است و «ما» ی موصول، مفعول آن است و لفظ «صدقه»

به جهت حال یا تمیز بودن، منصوب است. در این صورت، معنی این حدیث چنین می‌شود

آنچه که به عنوان صدقه باقی می‌گذاریم به ارث نمی‌نهم. ناگفته پیداست که چیزی که در

زمان حیات پیامبر (ص) رنگ صدقه به آن خورده است، قابل وراثت نیست و این مطلب غیر

آن است که به گویم پیامبر اکرم (ص) هرگز از خود چیزی را به ارث نمی‌گذارد.

ج). مجموع سخنان دخت گرامی پیامبر (ص)، چه در خطابه آتشین آن حضرت و چه

در مذاکرات او با خلیفه وقت، می‌رساند که فاطمه (س) از وضع موجود سخت ناراحت بوده

است و بر مخالفان خود خشمگین و تا جان در بدن داشتند، از آنان راضی نشده است

(سبحانی، ۱۳۸۴ ش: ۲۴۸). در نهایت، مناظره و احتجاج دخت گرامی پیامبر (ص) با ابوبکر به

نتیجه نرسید و فدک از زهرا (س) گرفته شد و آن حضرت چشم از این جهان بر بست در

حالی که بر خلیفه خشمگین بود. این مطلب از نظر تاریخ چنان روشن است که هرگز

نمی‌توان آن را انکار کرد. محدثان اسلامی، به اتفاق، این حدیث را از پیامبر گرامی (ص) نقل کرده‌اند: «فاطمة بضعة مني من أغضها أغضبي»؛ فاطمه پاره تن من است، هر کس او را خشمگین سازد مرا خشمگین ساخته است (ابن قتیبه، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۱۴). دوره بیست و پنج ساله سه خلیفه سپری شد و خلافت ظاهری، با همه مشکلات و بحران‌هایش در کف با کفایت امیر مؤمنان قرار گرفت. در این حال، آن حضرت می‌توانست حق بر باد رفته اهل بیت را به خاندانش برگرداند؛ اما چنین نکرد. چرا؟ این مسئله مورد تحلیل‌های گوناگون قرار گرفت؛ برخی تصور کردند اقدام امام علی (ع) تأییدی بود بر سیره خلفای پیشین و امضای غضب فدک که این تفسیر ناروایی است؛ چرا که آن حضرت از هر کس بهتر می‌دانست که فدک متعلق به حضرت فاطمه زهرا (س) و اهل بیت است و برای این موضوع شهادت داد که ابوبکر پذیرفت. همچنین امام علی (ع) هم درد حضرت فاطمه (س) بود و موضع‌گیری‌های او را در برابر غاصبان تأیید و از وی حمایت می‌کرد؛ بنابراین، سکوت آن حضرت در مسئله فدک همانند سکوت او در برابر تصرف خلافت بود، پس از اتمام حجت‌های لازم که مصلحت اسلام و مسلمین آن را ایجاب می‌کرد، آن چه برای علی و زهرا (ع) اهمیت داشت و هستی خود را به پای آن فدا کردند، شریعت والای احمدی (ص) بود که در مقام حفظ آن از هر چه هست می‌توان گذشت؛ در این مورد امام نامه‌ای به عثمان ابن حنیف مرقوم فرموده‌اند که نظرات آن حضرت در نامه مذکور تبیین شده است (نهج البلاغه، نامه ۴۵).

نتجه گیری

۱. واژه ارث در قرآن، سی و پنج بار در سی و سه آیه و در بیست سوره آمده است. طبق نظر فرهنگ نامه‌های ارث مالی است که از دیگری بدون پیمان با عقد قرار دادی، به کسی می‌رسد و به آن میراث وارث می‌گویند.
۲. نبوت و رسالت، یک موهبت الهی است. نبوت امر ارثی نیست و هیچ یک از انبیاء، نبوت را از نبی قبلی به ارث نبرده‌اند. از آدم تا خاتم، هر کدام براساس اعطای الهی به نبوت رسیده‌اند. درباره علم و حکمت و منظور روایت «العلماء ورثة الانبياء» به این علت است که همه انبیای عظام، معلمان کتاب و حکمت هستند و این مختص یگ پیغمبر نیست.
۳. غالب مفسران اهل سنت و جماعت، به تبع از گرایشات کلامی خود از یکدیگر که متمایل به یک نحله اعتقادی هستند و نیز استناد به روایت منقوله از خلیفه اول؛ کلمه ارث را در آیات سوره‌های نمل و مریم به وراثت در نبوت تعبیر نموده‌اند. از مفسران عامه، عده‌ای نیز با توجه به دقت در مفردات و سیاق آیات، آن را به معنی مال و ثروت دانسته‌اند.
۴. مجموع علما و مفسران شیعه، با استفاده از ریشه یابی لغات و فرهنگ و عرف، آن را به مال و ثروت، تعبیر کرده‌اند؛ اگر قرینه‌ای در خصوص غیر آن باشد که در قرآن به جز آیه سی و دوم سوره فاطر وجود ندارد؛ حسب سیاق آیات الهی و با در نظر گرفتن فضای نزول و سبب آن، در محل خود تفسیر نموده‌اند.
۵. تنها استناد مفسران اهل جماعت در تعبیر آیه و ورث سلیمان داود به نبوت و ملک، روایت «ابا معایر الانبياء لا نورث» بوده که از ابوبکر است. این خبر را هیچ یک از اصحاب نقل نکرده است؛ فقط از خود خلیفه اول بوده و آن متفرد است:
اولاً به احادیث متفرد اعتنا نمی‌شود.
- ثانیاً هم از حیث فقه الحدیثی و هم از نظر درایت الحدیثی مشکل دارد.
۶. موضوع آیات ارث مربوط به فدک و انتقال ارثیه حضرت زهرا (س) نمی‌شود، چرا که فدک جزو اموال خصوصی پیامبر اسلام (ص) نبوده؛ بلکه از اموال خالصه می‌باشد. مقررات اموال خصوصی و خالصه در ابواب فقهی اسلام روشن و مشخص است؛ برداشتها با گرایش خاص در این مورد نمی‌تواند نافذ باشد.

۷. اعمال فشارهای سیاسی و دشمنی‌های سخت با اهل بیت (ع) و عدم ظرفیت کوتاه نظران در پذیرش فضائل و مناقب امام علی (ع) و حضرت زهرا (س)، مخالفان را به چنین اظهارات واداشته است.

منابع

- ۱) قرآن مجید.
- ۲) نهج البلاغه.
- ۳) ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (۱۹۶۴ م). شرح نهج البلاغه. قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی
- ۴) ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی. (۱۴۱۴ ق). زاد المسیر فی علوم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی
- ۵) ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ ق). صواعق المحرقه. تحقیق عبدالرحمن التركي. بیروت: مؤسسه الرساله.
- ۶) ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۱۰ ق). التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ۷) ابن عطیه، ابو محمد عبد الحق. (۱۴۲۲ ق). المحرر الوجیز فی تفسیر العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۸) ابن قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۰ ق). الامامه و السیاسه. بیروت: دارالاضواء.
- ۹) ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. تحقیق محمد حسین شمس الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۱۰) ابن حجاج، مسلم. (۱۴۱۲). صحیح مسلم، گردآوری محمد فؤاد عبدالباقی. قاهره: دارالحديث.
- ۱۱) ابن منظور، جمال الدین ابی الفضل. (۱۴۰۸ ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۲) آلوسی، شهاب الدین محمود. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۱۳) امینی، عبدالحسین. (۱۳۶۳ ش). الغدیر. ترجمه محمد تقی واحدی. چاپ چهارم. تهران: نشر کتابخانه بزرگ اسلامی.
- ۱۴) بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۰۹ ق). معالم التنزیل. بیروت: دار طیبه.
- ۱۵) بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل. (بی تا). صحیح بخاری. بی جا.
- ۱۶) بیضاوی، عبد الله بن عمر. (۱۳۶۳ ش). انوار التنزیل و اسرار التاویل. تهران: مطبعه مروی.
- ۱۷) ثوری، سفیان بن سعید. (۱۹۸۳ م). تفسیر سفیان ثوری. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۸) جبل عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ ق). الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه. تصحیح سید محمد کلانتر. قم: انتشارات داوری.
- ۱۹) جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲ ش). تسنیم. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.
- ۲۰) حسینی شاه عبد العظیمی، حسین بن احمد. (۱۳۶۳ ش). تفسیر اثنی عشری. تهران: انتشارات میقات.
- ۲۱) حلبی، علی بن ابراهیم. (۱۴۲۷ ق). السیره الحلبیه. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ۲۲) زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۶۶ ق). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في وجود التاويل**. قم: نشر ادب الحوزه.
- ۲۳) سبحانی، جعفر. (۱۳۸۴ ش). **فروغ ولایت**. قم: نشر موسسه امام صادق (ع).
- ۲۴) ----- (۱۳۹۵ ش). **تفسیر صحیح آیات مشكله قرآن**. تنظیم سید هادی خسروشاهی. قم: انتشارات توحید.
- ۲۵) سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ ق). **تفسیر سمرقندی**. بیروت: دار الفکر.
- ۲۶) سیوطی، عبد الرحمن. (۱۴۰۴ ق). **الدر المنثور فی التفسیر الماثور**. قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- ۲۷) شعار، یوسف. (۱۳۶۹ ش). **تفسیر آیات مشكله**. تهران: نشر مجلس تفسیر قرآن.
- ۲۸) صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۳۴ ق). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**. قم: نشر شکرانه.
- ۲۹) طبرسی، احمد بن علی. (۱۳۸۵ ش). **الاحتجاج علی اهل اللجاج**، ترجمه بهزاد جعفری. چاپ دوم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۰) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۹ ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تعلیق ابوالحسن شعرانی. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
- ۳۱) طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۲ ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**. تصحیح احمد حبیب عاملی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۳۲) طیب، سید عبد الحسین. (۱۳۸۶ ش). **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسه سبطين.
- ۳۳) فخر رازی، محمد بن عمر. (بی تا). **مفاتیح الغیب**. قاهره: المطبعة البهیه المصریه.
- ۳۴) فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق). **العین**. چاپ دوم. قم: انتشارات هجرت.
- ۳۵) فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ ق). **تفسیر من وحی القرآن**. چاپ دوم. بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر.
- ۳۶) فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۳۶۶ ق). **تفسیر الصافی**. تصحیح ابوالحسن شعرانی. تهران: مکتبه الصدر الاسلامیه.
- ۳۷) فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). **المصباح المنیر**. قم: نشر دار الهجره.
- ۳۸) قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۷ ق). **الجامع لاحکام القرآن**. چاپ سوم. مصر: دار الکتب المصریه.
- ۳۹) کاشانی، فتح الله. (۱۳۸۸ ق). **منهج الصادقین فی الزام المخالفین**. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
- ۴۰) کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۴۸ ش). **اصول کافی**. ترجمه سید جواد مصطفوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع).

- ۴۱) نیاوردی، علی بن محمد. (بی تا). **النکت و العیون**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴۲) مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). **تفسیر المراغی**. بیروت: دار الفکر.
- ۴۳) مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۶۵ ش). **مروج الذهب**. ترجمه علی اکبر یاننده. چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴۴) مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: انتشارات نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴۵) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۱ ش). **تفسیر نمونه**. به اهتمام جمعی از نویسندگان. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۶) نسفی، عبد الله بن احمد. (۱۴۱۶ ق). **مدارک التنزیل و حقائق التاویل**. بیروت: دار النفایس
- ۴۷) نقوی قائنی، محمد تقی. (۱۳۷۲ ش). **سوگ نامه فدک**. قم: نشر الزهرا.
- ۴۸) نیشابوری، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ ق). **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. بیروت: دار المعرفه.

References

1. The Holy Quran.
2. Nahj al-Balaghah.
3. Ibn Abi Al-Hadid, Abdul Hamid ibn Hibatullah. (۱۹۶۴). Sharh Nahj al-Balaghah. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
4. Ibn Jawzi, Abdul Rahman Bin Ali. (۱۴۱۴ AH). Zad al-Masir fi Ulum al-Tafsir. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
5. Ibn Hajar Haithami, Ahmad Ibn Muhammad. (۱۴۱۷ AH). Sawaiq al-Muhriqah. Research by abdurrahman al-Turkey. Beirut: Al-Risalah Institute.
6. Ibn Ashour, Muhammad Tahir. (۱۴۱۰ AH). Al-Tahrir wa al-Tanwir. Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Institute.
7. Ibn Atiyah, Abdulhaq. (۱۴۲۲ AH). Al-Muharrir al-Wajiz fi Tafsir al-Aziz. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
8. Ibn Qutaibah Dinwari, Abdullah Bin Muslim. (۱۴۱۰ AH). Al-Imamat wa al-Siyasah. Beirut: Dar al-Adwa.
9. Ibn Kathir, Ismail bin Amr. (۱۴۱۹ AH). Tafsir al-Quran al-Azim. Research by Mohammed Hussein Shamsuddin. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
10. Ibn Hajar, Muslim. (۱۴۱۲). Sahih Muslim, Collectied by Mohammed Fuad Abdul Baqi. Cairo: Dar al-Hadith.
11. Ibn Manzoor, Jamaluddin Abi al-Fadl. (۱۴۰۸ AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
12. Alusi, Shahabuddin Mahmud. (۱۴۱۰ AH). Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Mathani. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
13. Amini, Abdul Hussein. (۱۳۶۳). Al-Ghadir. Translated by Mohammed Taghi Wahedi. Fourth edition. Tehran: Grand Islamic Library Publishing.
14. Baghawi, Hussein bin Massoud. (۱۴۰۹ AH). Maalim Al-Tanzil. Beirut: Dar Tayyebah.
15. Bukhari, Abdullah Muhammad bin Ismail (No Date). Sahih Bukhari. No Place.
16. Beydawi, Abdullah bin Omar. (۱۳۶۳). Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil. Tehran: Marvi publishing hause.
17. Thawri, Sufyan bin Said. (۱۹۸۳). Tafsir Sufyan Thawri. Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyah.
18. Jabal Amili, Zeinuddin bin Ali. (۱۴۱۰ AH). Al-Rawdah al-Bahiyyah fi Sharh al-Luma al-Dimashqiyyah. Corrected by Seyed Muhammad Shariff. Qom: Dawari publications.
19. Javadi Amoli, Abdullah. (۱۳۸۲). Tasnim. Second Edition. Qom: Esra Publishing Center.

۲۰. Hosseini Shah Abdul Azimi, Hussein bin Ahmad. (۱۳۶۳). Tafsir Ithna Ashari. Tehran: Miqat publications.
۲۱. Halabi, Ali bin Ibrahim. (۱۴۲۷ AH). Al-Sirah al-Halabiyah. Second Edition. Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyah.
۲۲. Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (۱۳۶۶ AH). Al-Kashshaf an Ghawamid Haqaiq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil. Qom: Adab al-Hawzah Publishing.
۲۳. Sobhani, Ja'far. (۱۳۸۴). Forough Welayat. Qom: Imam Sadiq Institute Publishing.
۲۴. -----, (۱۳۹۵). Tafsir Sahih Ayat Moshkeleh Quran. Seyed Hadi khosrowshahi. Qom: Tawhid publications.
۲۵. Samarkandi, Nasr bin Mohammed. (۱۴۱۶ AH). Samarkandi's Commentary. Beirut: Dar al-Fikr.
۲۶. Suyuti, Abdurrahman. (۱۴۰۴ AH). Al-Dur al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Mathur. Qom: Ayatollah Marashi Najafi's Library.
۲۷. Shiar, Yusuf. (۱۳۶۹). Tafsir Ayat Moshkeleh. Tehran: Majlis Tafsir Quran Publishing House.
۲۸. Sadeghi Tehrani, Mohammed. (۱۴۳۴ AH). Al-Furqan fi Tafsir al-Quran bi al-Quran wa al-Sunnah. Qom: Shukraneh publishing.
۲۹. Tabarsi, Ahmad bin Ali. (۱۳۸۵). Al-Ihtijaj ala Ahl al-Lijaj. Translated by Behzad Jafari. Second Edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۳۰. Tabarsi, Fazl Bin Hassan. (۱۳۸۹). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Commented by Abulhasan Sharani. Tehran: Al-Maktaba al-Murtazawiyah li Ihya al-Turath al-Jafariyah.
۳۱. Tusi, Muhammad bin Hasan. (۱۳۸۲ AH). Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an. Correction of Ahmad Habib Amili. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
۳۲. Tayeb, Sayyid Abdul Hussein. (۱۳۸۶). Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Sibtain Institute.
۳۳. Fakhr Al-Razi, Muhammad bin Omar. (No Date). Mafatih Al-Ghaib. Cairo: Al-Matbaah al-Bahiyah al-Misriyah.
۳۴. Farahidi, Khalil bin Ahmad. (۱۴۱۰ AH). Al-Ain. Second Edition. Qom: Hijrat publications.
۳۵. Fadlullah, Seyid Muhammed Hussein. (۱۹۱۹ AH). Tafsir Min Wahy al-Quran. Second Edition. Beirut: Dar al-Malak for publishing.
۳۶. Feyz Kashani, Muhammad bin Murtaza. (۱۳۶۶ AH). Tafsir Al-Safi. Correction by Abolhassan Sharani. Tehran: Maktabah Al-Sadr Al-Islamiyah.
۳۷. Fayyumi, Ahmad bin Muhammad. (۱۴۱۴ AH). Al-Misbah al-Munir. Qom: AL-Hijrah Publishing.
۳۸. Qurtubi, Muhammad bin Ahmad. (۱۳۸۷ AH). Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Third Edition. Egypt: Dar al-Kutub al-Misriyah.
۳۹. Kashani, Fathullah. (۱۳۸۸ AH). Minhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin. Correction by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Ilmiyah Islamiyah Publications.
۴۰. Kulaini, Muhammad bin Ya'qub. (۱). Usul Al-Kafi. Translated by Seyyed Javad Mostafavi. Tehran: Ahlul Bayt Culture Publishing Office.
۴۱. Niyawardi, Ali bin Muhammed. (No Date). Al-Nukat wa al-Uyun. Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyah.
۴۲. Maraghi, Ahmad Mustafa. (No Date). Tafsir Al-Maraghi. Beirut: Dar al-Fikr.
۴۳. Masoudi, Ali bin Hussein. (۱۳۶۵). Muruj al-Dhahab. Translated by Ali Akbar Payandeh. Third Edition. Tehran: Elmi Farhangi publications.
۴۴. Mustafawi, Hasan. (۱۳۶۰). Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim. Tehran: Bongah Tarjomeh va Nashe Ketab Publications.
۴۵. Makarem Shirazi, Nasir. (۱۳۶۱). Tafsir Nomooneh. Collective Effort of a group of the Authors. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
۴۶. Nasfi, Abdullah bin Ahmad. (۱۴۱۶ AH). Madarik al-Tanzil wa Haqaiq al-Tawil. Beirut: Dar al-Nafais.
۴۷. Naqavi Ghaeni, Mohammad Taghi. (۱۳۷۲). Sugnameh Fadak. Qom: Al-Zahra Publishing.
۴۸. Neyshaburi, Hasan bin Muhammed. (۱۴۱۲ AH). Gharab al-Qur'an wa Raghayb al-Furqan. Beirut: Dar al-Marifah.