



شبهه پژوهی

دوفصلنامه علمی
مطالعات قرآنی

دوفصلنامه علمی - دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

سال ششم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره پیاپی ۱۱



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

مدیر مسئول: رحمان عشریه

سردبیر: رحمان عشریه

اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

دکتر محمد جواد اسکندرلو (استاد گروه علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه قم)
دکتر سید محمود طیب حسینی (استاد گروه تفسیر و علوم قرآن پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
حجت الاسلام والمسلمین حسین علوی مهر (استاد گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه قم)
دکتر علی نصیری (استاد گروه علوم قرآن دانشگاه علم و صنعت)
دکتر زهره اخوان مقدم (دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
دکتر ابراهیم اقبال (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران)
حجت الاسلام والمسلمین سید عبدالرسول حسینی زاده (دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
حجت الاسلام والمسلمین سید محمد تقیب (دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
حجت الاسلام والمسلمین رحمان عشریه (دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

مدیر داخلی: دکتر سید ادريس ناصری عیلامی

ویراستار ادبی: دکتر زهرا آبیار ❖ مترجم و ویراستار انگلیسی: حسن عالمی بکتابش ❖ صفحه آرا: محمد فرهمند

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 ۳۷۷۸۰۵۵۰ - داخلی دفتر مجله: ۱۱۵ - کدپستی: ۳۷۱۴۶۶۸۶

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 حک 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 (۲۰۰۷.۲۰۱۰) 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 پررنگ (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 تحریر 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 پایان جمله در ارجاعات درون متنی، بیرون از پرانتز قرار گیرد.
- ❖ مقالات ارسالی بایستی دارای ساختار: عنوان، چکیده (۲۵۰.۳۰۰ کلمه)، کلید واژه (۵.۶ کلمه)، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه، پی‌نوشت و فهرست منابع و مآخذ (به ترتیب الفبایی) باشند.
- ❖ شیوه ارجاع‌دهی و تنظیم منابع و مآخذ دوفصلنامه «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، بر اساس شیوه APA (American Psychological Association) تعیین شده است. لذا نویسندگان محترم می‌توانند برای دریافت اطلاعات بیشتر در زمینه شیوه ارجاع‌دهی و تنظیم منابع و مآخذ درون متنی و پایانی به سامانه دوفصلنامه «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» به نشانی shobhe.quran.ac.ir مراجعه فرمایند.

سخن سردبیر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قرآن کریم، پیام آسمانی وحی، کتابی که فروغ بی پایان آن، کمراهان را به هدایت راهنمایی می کند: «یا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا». (نساء: ۱۷۴). این کتاب عزیز، قلوب مؤمنان را سیراب از معارف ناب توحیدی نموده و انس با انوار تابناک آن رستگاری را به ارمغان می آورد. در این میان گروهی از سر لجاجت و نادانی راه ستیز را در پیش گرفته و باب شبهات را بروی این کتاب آسمانی گشوده و به حکم آیه: «وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲) خود را دچار خسران نموده و از معارف رهایی بخش قرآن کریم محروم نموده و راه ضلالت را در پیش گرفته اند.

براین پایه نشریه «شبهه پژوهی مطالعات قرآنی» در راستای تبیین حقایق سترگ قرآن کریم با بهره گیری از سرچشمه انوار تابناک الهی، با هدف پاسخگویی به شبهات قرآنی، به این امر مهم مبادرت نموده است تا شاید قدمی هرچند ناچیز در راه آموزه های قرآن کریم اقدام نماید.

رحمان عشریه

سردبیر دو فصلنامه شبهه پژوهی مطالعات قرآنی

فهرست مقالات

- نقد ادبی روش یوری رویین در زائده شمردن حرف باء در نخستین آیه علق
- ۶ ○ حسن رضایی هفتادار، حسین پورفرخ
- نقد مقاله «دستان ابولهب و غزال کعبه» اثر آری رویین
- ۲۰ ○ سهیلا جلالی کندی، آذر زمانی
- تحلیل انتقادی انگاره حق طلاق در کتاب احکام قرآن (سها)
- ۳۸ ○ سکینه آخوند
- بازکاوی پاسخ‌های شبهه دور در توهّم تحریف قرآن
- ۵۲ ○ محمّد جواد توکلی خانیکی، زهرا حیدری آبروان
- واکاوی و تحلیل ادعای مستشرقان مبنی بر تناقض در قرآن، مورد پژوهی آیات جبر و اختیار
- ۶۸ ○ زهره اخوان مقدم، فرزانه پاشازاده، سیدادریس ناصری عیلامی
- بررسی و نقد شبهه دکتر سها در مورد «شهاب سنگ» در قرآن کریم
- ۹۰ ○ یوسف جمالی، علی اصغر شعاعی
- بررسی چرایی و کیفیت حرمت شراب و نوشیدنی‌های الکلی در پاسخ به کتاب نقد قرآن
- ۱۰۶ ○ زهرا گوهری
- نقد و بررسی اندیشه‌های ریچارد بل در رابطه با وحی و نبوت در کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن»
- ۱۲۸ ○ فرج اله عباسی، حسن رضا رضایی
- شبهات پیرامون زنان در قرآن کریم از منظر مفسران فریقین
- ۱۵۰ ○ علی غضنفری
- ارزیابی تحلیلی انتقادی شبهه اقتدارگرایی در سیره اجتماعی و روش حکومتی پیامبر اکرم (ص) در برخورد با یهودیان بنی قینقاع
- ۱۷۰ ○ ابوالفضل صادقی، سیّد محمّد نقیب، سکینه آخوند
- واکاوی تفسیر آیات قرآن درباره جنسیت جنین با پاسخ به شبهات
- ۱۹۲ ○ صمد اسمی قیه باشی
- نقد و بررسی دیدگاه قضایی درباره اخبار قرآنی در دوران مکی
- ۲۱۶ ○ مرتضی سازجینی





A Literary Critique of Yuri Rubin's Approach to Considering the Letter Ba' as Redundant in the First Verse of Surat Al-'Alaq

Hasan Rezaei Haftadar ¹, Hossein Pourfarrokh ²

1. Associate Professor, University of Quranic Sciences and Hadith (Farabi Campus), Tehran University, Iran, Qom; hrezaii@ut.ac.ir
2. PhD student, University of Quranic Sciences and Hadith (Farabi Campus), Corresponding Author, Iran, Qom; yaesoub128@gmail.com

Abstract

Yuri Rubin, a well-known Islamic scholar, in his article "Points in the Interpretation of the First Verses of Surat Al-'Alaq," argues that the command "Read in the Name of your Lord" is for counting the blessings of God, and ultimately he concludes that the main purpose of Surah Al-'Alaq is to encourage the Prophet to praise the omnipotence of his Lord. Rubin based his understanding of the first verse of Surat Al-'Alaq on several premises, the most important of which is an innovative approach, which he uses to consider the letter Ba' in the aforementioned verse as redundant. Since the theories of non-Muslim scholars regarding Quranic verses have a significant impact on introducing the Holy Qur'an to non-Muslim circles and societies, it is necessary to study these theories carefully to discover their strengths, highlight their weaknesses, and reflect about them. In this paper, which relies on a descriptive, analytical, and critical approach, in addition to discussing Rubin's approach, evidence is presented, such as the fragmentation of the verse's structure, the disregard for the subtle connotations of similar structures, and the Quranic custom of using words from the same family, to prove the invalidity of his innovative approach. This, of course, given the dependence of his premises on each other, would also entail invalidity of the whole approach.

KEYWORDS: Yuri Rubin, Surah al-'Alaq, Literary Criticism, The Redundant Letter "Ba", Interpretation by Opinion.

Research Article



Received: 2024-10-04; Received in revised form: 2024-12-28; Accepted: 2025-01-09; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



نقد ادبی روش یوری روبین در زائده شمردن حرف باء در نخستین آیه علق

حسن رضایی هفتادار^۱ ID، حسین پورفرخ^۲ ID

۱. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (پدیس فارابی)، ایران، قم؛ hrezaii@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (پدیس فارابی)، نویسنده مسئول، ایران، قم؛
yaesoub128@gmail.com

چکیده

یوری روبین که از اسلام‌شناسان معروف است در مقاله خود با عنوان «نکاتی در تفسیر نخستین آیات سوره علق»، فرمان «أَفْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ» را به معنای برشمردن نعمت‌های پروردگار فهم می‌کند و در نهایت دیدگاه وی این می‌شود که هدف اصلی سوره علق، ترغیب پیامبر به ستایش قدرت مطلق پروردگار خویش است؛ روبین این فهم خود از آیه نخست سوره علق را بر چند مقدمه مبتنی ساخته است که مهم‌ترین و اساسی‌ترین مقدمه او، یک روش ابتکاری است که با اتکالی به آن، حرف باء در آیه مذکور را زائده می‌شمارد؛ از آنجاکه نظریه‌های عالمان غیرمسلمان درباره آیات قرآنی تأثیر بسزایی در معرفی قرآن به محافل و جوامع غیر اسلامی دارد، ضروری است که این نظریه‌ها با دقت بررسی گردد تا نقاط قوت آن کشف و نقاط ضعف آن نیز تذکر و بازتاب داده شود. در این نگاه‌شده که روش تحقیق در آن از نوع توصیفی-تحلیلی با رویکرد انتقادی است، ضمن گزارش روش روبین، ادله‌ای از قبیل تقطیع ساختار آیه، بی‌توجهی به ظرافت‌های معنایی ساختارهای مشابه و بی‌توجهی به عرف قرآنی حاکم بر استعمال واژه‌های هم‌خانواده بر نادرستی روش ابتکاری او، اقامه شده‌اند؛ که البته با توجه به ترتب مقدمات دیدگاه او بر یکدیگر، نادرستی آن نیز در پی خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: یوری روبین، سوره علق، نقد ادبی، باء زائده، تفسیر به رأی.

۱. مقدمه

اصل زائنده شمرده شدن حرف باء در آیه نخست سوره علق مطلبی است که برخی از عالمان و مفسران اسلامی مانند ابو عبیده (ابو عبیده، ۱۳۸۱ ق، ج ۲: ۳۰۴) و ابن قتیبه دینوری (ابن قتیبه، بی تا، ۱۵۵) به آن معتقد بوده‌اند؛ اما آقای یوری روبین^۱ در مقاله خود با عنوان «نکاتی در تفسیر نخستین آیات سوره علق»^۲ با روشی مبتکرانه، زائنده بودن حرف باء را نتیجه گرفته است و نظر عالمانی مانند ابو عبیده (ابو عبیده، ۱۳۸۱ ق، ج ۲: ۳۰۴) و ابن قتیبه دینوری (ابن قتیبه، بی تا: ۱۵۵) که به زائنده بودن باء معتقد بوده‌اند را تأییدی بر روش ابتکاری خود دانسته و مدعی آن است که با بازنگری تفاسیر اسلامی، از رهیافتی ممکن و مناسب در

۱. یوری روبین یهودی و استاد گروه مطالعات اسلامی و عربی دانشگاه تل‌آویو اسرائیل و یکی از اعضای هیأت مشورتی دایرةالمعارف قرآن (Encyclopaedia of the Qurān) بود؛ زمینه پژوهش‌های روبین: بررسی صدر اسلام با تکیه بر قرآن، تفاسیر قرآن، سیره و حدیث است. تحقیقات اخیر وی درباره اهمیت بیت المقدس در صدر اسلام است. به بیان دقیق‌تر وی در این تحقیقات به بررسی جایگاه قبة الصخره بیت المقدس در صدر اسلام پرداخته و به مقایسه منزلت آن با کعبه مکه از نگاه مسلمانان صدر اسلام مبادرت کرده است. در حال حاضر پژوهش‌های وی بر روی بررسی توصیف نبوت محمد (ص) در قرآن و مقایسه آن با منابع غیر قرآنی متمرکز است. برخی از آثار وی بدین قرارند:

«بنی اسرائیل» (این اثر توسط دکتر حسن رضایی هفتادار به فارسی ترجمه شده و در حال چاپ است)
The eye of the beholder. The life of Muhammad as viewed by the early Muslims, Princeton 1995;

نگاه بیننده. زندگی محمد (ص) از منظر مسلمانان صدر اسلام.
The life of Muhammad (The formation of the classical Islamic world: Vol.4), Aldershot 1998;

زندگی محمد (ص) (شکل‌گیری جهان صدر اسلام: ۴ جلدی).
«The shrouded messenger. On the interpretation of al-muzzammil and al-mudaththir», JSAI 16 (1993);

«رسول جامه به خود پیچیده در تفسیر سوره‌های مزمل و مدثر».
«Muhammad», in Encyclopaedia of the Qurān, (Leiden, Brill, 2003).

«محمد(ص)» (این اثر توسط دکتر حسن رضایی هفتادار به فارسی ترجمه شده و در حال چاپ است).
«Apes, Pigs and the Islamic identity», IOS 17 (1997);

«بوزینه‌ها و خوکها و تشبیه به آنها در اسلام»
«Prophets and Caliphs. The biblical foundations of the Umayyad authority», Method and Theology in the study of Islamic origins, Leiden 2003.

«انبیاء و خلفاء. اساس قدرت بنی امیه».
«Prophets and prophethood», in Encyclopaedia of the Qurān, (Leiden, Brill, 2004).

«انبیاء و نبوت» (این اثر توسط دکتر حسن رضایی هفتادار به فارسی ترجمه شده و در حال چاپ است).
«Prophets and Progenitors in the early Shī'a tradition», JSAI 1 (1979).

«انبیاء و نیاکان در روایات اولیه شیعه».
2. Uri Rubin, "Iqra bi-smi rabbika ...! Some notes on the interpretation of Surat al-Alaq," Israel Oriental Studies 13 (1993) pp. 213-230

روبین، یوری. (۱۳۷۸). «نکاتی در تفسیر نخستین آیات سوره علق». ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. فصلنامه پژوهش‌های قرآنی. دوره ۵. شماره ۱۹-۲۰. صص ۳۹۲-۴۱۵.

سوره علق پرده برداری می‌کند (کریمی نیا، ۱۴۰۱ ش: ۶۵).

او در روش ابتکاری خود با مقایسه ساختار آیه نخست سوره علق با ساختار برخی آیات مشابه دیگر، به زائنده بودن حرف باء در این آیه معتقد می‌شود و در نتیجه «اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» را هم معنا با «اَقْرَأْ اسْمَ رَبِّكَ» می‌پندارد و با ذکر شواهد مختلف شعری و حدیثی- که در ادامه به طور مفصل از آن بحث خواهد شد- به تحکیم و تأیید پنداره خود می‌پردازد؛ او سپس فرمان «اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» را با برداشت نادرست از کلام فخر رازی، معادل «اذکر اسم ربک» قلمداد می‌کند؛ او همچنین اسم خداوند و اسماء حسناى او را بیانگر جوانب مختلف قدرت نامتناهی او برمی‌شمرد و از این جهت امر به قرائت اسم رب را به معنای برشمردن نعمت‌های او می‌داند و در نهایت با مؤید قرار دادن کلام برخی از مفسران (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۰: ۳۹۸) بزرگداشت اسم را همان بزرگداشت صاحب اسم فهم می‌کند و نتیجه می‌گیرد که هدف اصلی سوره علق، ترغیب پیامبر به ستایش قدرت مطلق پروردگار خویش است؛ او پس از این به گونه‌های مختلف به تضعیف دیدگاه مفسران اسلامی ذیل آیه نخست سوره علق می‌پردازد تا آن‌ها را از صحنه رقابت خارج کند.

ترجمه مقاله مذکور توسط مرتضی کریمی نیا و با عنوان نکاتی در تفسیر نخستین آیات سوره علق در فصلنامه پژوهش‌های قرآنی در سال ۱۳۷۸ به چاپ رسیده است؛ بعدها نیز در کتاب زبان قرآن تفسیر قرآن که حاوی مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان است، آورده شده است.

در پژوهش حاضر علاوه بر نقد ادبی روش مبتکرانه یوری روبین در زائنده دانستن حرف باء، تلاش شده است تا تفسیر به رأی بودن روش ایشان نیز اثبات شود که این خود یک ثمره علمی-تفسیری است که در کشف و شناخت هر چه بهتر روش ممنوع و مذموم تفسیر به رأی ظاهر می‌شود.

سؤال تحقیق در این نگاشته آن است که روش ابتکاری یوری روبین در زائنده شمردن حرف باء در آیه نخست سوره علق چیست؟ و این روش با چه کاستی‌هایی مواجه است؟ لازم به ذکر است که نظریه‌های عالمان غیرمسلمان درباره قرآن و چگونگی فهم و برداشت آنان از منابع اسلامی و قضاوت نهایی آنان درباره آیات قرآنی تأثیر به‌سزایی در معرفی قرآن و اسلام به محافل و جوامع غیر اسلامی دارد؛ بنابراین ضرورت دارد که این نظریه‌ها با دقت بررسی شود تا نقاط قوت آن که می‌تواند به فهم دقیق‌تر آیات کمک کند کشف شود و نقاط ضعف آن نیز تذکر و بازتاب داده شود.

در ارتباط با پیشینه این تحقیق باید گفت که در خصوص بررسی و نقد دیدگاه یوری روبین نسبت به نخستین آیه سوره علق، جز تنها مورد ذیل، پژوهش دیگری یافت نشد؛ پژوهش مذکور به نویسندگی آقای علی قانع اردکانی و خانم معصومه غفاری با عنوان «دیدگاه یوری روبین درباره تفسیر آیه اول سوره علق؛ بررسی و نقد» در سال ۱۴۰۰ در نشریه حکمت بالغه به چاپ رسیده است. وجه تمایز نگاشته پیش رو با مقاله مذکور اولاً در این است که این نگاشته بر نقد ادبی دلیل و شواهد یوری روبین در زائده شمردن حرف باء در نخستین آیه سوره علق متمرکز است؛ اما مقاله مذکور چنین محوریتی ندارد و ثانیاً مقاله مذکور شواهد حدیثی روبین در زائده شمردن حرف باء را مورد بررسی و نقد قرار نداده است؛ اما در نگاشته پیش رو این شواهد به طور کامل مورد نقد قرار گرفته اند.

۲. گزارش کلی از محتوای مقاله «نکاتی در تفسیر نخستین آیات سوره علق»

این مقاله در شش بخش تنظیم شده است که بخش اول و دوم آن از آن جهت که نظریه او در آن‌ها تبیین می‌شود، مهم‌ترین بخش‌های مقاله را تشکیل می‌دهند که ما ابتدا خلاصه‌ای از دو بخش اول را ذکر نموده و در ذیل هر یک به نقدهای روشی و محتوایی می‌پردازیم.

الف) خلاصه‌ای از بخش اول مقاله «نکاتی در تفسیر نخستین آیات سوره علق»
روبین می‌نویسد: «اکثر مترجمان معاصر قرآن به انگلیسی، فرانسوی و آلمانی معتقدند که «اقرأ» ناظر به متن نبوی معینی است که حضرت محمد (ص) مأمور به خواندن یا قرائت آن بوده است؛ اما این مترجمان درباره مضامین یا محتوای آن متن اتفاق نظر ندارند؛ به عبارت دیگر «بِاسْمِ رَبِّكَ» را سرآغاز متنی می‌دانند که حضرت محمد (ص) به خواندن آن مأمور بوده است؛ اما بسیاری از مترجمان چنین فرض کرده‌اند که «بِاسْمِ رَبِّكَ» بخشی از متنی که پیامبر می‌بایست می‌خوانده نبوده است بلکه این عبارت تنها کیفیت انجام دستور اقراراً را بیان می‌کند». او همچنین می‌گوید: «محققان غربی در حوزه قرآن و سیره نبوی همین‌گونه ترجمه کرده‌اند» و این‌گونه نتیجه می‌گیرد که طبق هر دو دیدگاه، ترجمه «بِاسْمِ رَبِّكَ» یکسان می‌شود: «به نام پروردگارت» (کریمی نیا، ۱۴۰۱ ش: ۶۴ - ۶۵).

نقد محتوایی بخش اول (بی‌توجهی به دستور زبان عربی): روبین پس از بیان دو دیدگاه در ترجمه «بِاسْمِ رَبِّكَ» نتیجه گرفت که هر دو ترجمه یکسان

است؛ این در حالی است که او از قاعده ضرورت تعلق جار و مجرور به یک عامل (لابد من تعلق الجار والمجرور بفعل أو بما فی معناه) غفلت کرده است (ابن هشام، ۱۴۲۸ ق، ج ۲: ۸۷؛ مدنی شیرازی، ۱۴۳۲ ق: ۷۹۶ - ۷۹۷؛ ازهری، بی تا: ۹۵)؛ بنابراین قاعده، عبارت «بِاسْمِ رَبِّكَ» در صورتی بیانگر کیفیت و حالت انجام دستور اقرار است که به کلمه‌ای مقدر همانند «مستعینا» یا «مفتتحا» (شرتونی، ۱۴۳۴ ق، ج ۳: ۶۸۲؛ همان، ج ۴: ۱۱۳) یا امثال آن تعلق داشته باشد؛ در نتیجه ترجمه صحیح و کامل عبارت «بِاسْمِ رَبِّكَ» طبق دیدگاه دوم در صورتی نمایان می‌شود که ترجمه آن لفظ مقدر نیز در ترجمه آن لحاظ شود؛ بنابراین ترجمه عبارت چنین می‌شود: «بخوان درحالی که از نام پروردگارت استعانت می‌جویی (با استعانت از نام پروردگارت بخوان)» یا «بخوان درحالی که با نام پروردگارت آغاز می‌کنی (با نام پروردگارت آغاز بخواندن کن)»؛ و این ترجمه همان طور که مشخص است به طور کامل با ترجمه دیدگاه اول متفاوت است.

ب) خلاصه بخش دوم مقاله «نکاتی در تفسیر نخستین آیات سوره علق»

در بخش دوم روبین به این نکته تذکر می‌دهد که عبارت «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» را باید با دیگر آیات قرآنی که مشتمل بر «بِاسْمِ رَبِّكَ» هستند مقایسه کرد؛ از نظر او این آیات عبارت‌اند از آیه ۷۴ و ۹۶ سوره واقعه و ۵۲ سوره حاقه که هر سه با تعبیر یکسان «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ» آمده است؛ سپس روبین با یک مقایسه ساده میان «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ» با آیه «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (أعلى ۱) زائده بودن باء در «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ» را روشن و واضح می‌شمارد؛ روبین پس از ذکر این مقدمات نتیجه می‌گیرد که به دلیل همانندی ظاهری میان ساختار آیه «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» با آیه «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ» باء در آن نیز زائده است و این مطلب را نیز روشن و بدیهی محسوب می‌کند و در نهایت «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» را به دلیل زائده پنداشتن باء در آن، هم‌معنای با «أَقْرَأْ اسْمِ رَبِّكَ» قلمداد می‌کند. خلاصه آن که ایشان به صرف یک مقایسه ظاهری میان سه آیه ۷۴ و ۹۶ سوره واقعه و ۵۲ سوره حاقه با آیه نخست سوره أعلى، زائده بودن باء در آن سه آیه را نتیجه می‌گیرد و چون ساختار آن سه آیه، مشتمل بر «بِاسْمِ رَبِّكَ» است و آیه نخست علق نیز همچنین است، آن‌ها را مثل هم دانسته و حکم آن سه آیه را به آیه نخست علق داده و به زائده بودن باء در آن نیز معتقد شده است.

در ادامه بخش دوم، روبین به کلام دو نفر از عالمان اسلامی (ابوعبیده، ۱۳۸۱ ق، ج ۲: ۳۰۴؛ ابن قتیبه دینوری، بی تا: ۱۵۵) اشاره می‌کند که زائده بودن باء در آیه نخست علق را تأیید می‌کنند. روبین برای تحکیم نظر خود نسبت به هم‌معنایی

«قرأ ب» و «قرأ» به ذکر شواهد مختلف می‌پردازد و ادعا می‌کند که این مطلب در متون پیش از اسلام یافت می‌شود اما مثالی را از آن دوره ذکر نمی‌کند. سپس می‌گوید: فخر رازی در تأیید نظر ابو عبیده بیتی از اخطل - شاعر عصر اموی - (برای آشنایی بیشتر با اخطل ر.ک: فاتحی نژاد، ۱۳۷۵ ش، ج ۷: ۳۰۱۵) را شاهد می‌آورد که می‌گوید: «... و سود المحاجر لایقرآن بالسور».

در ادامه نیز تعدادی از احادیث نبوی را به عنوان شاهد می‌آورد که به اعتقاد او نشان از زائده بودن حرف باء دارند. او پس از ذکر شواهد خود می‌گوید: این‌گونه مثال‌ها که در آن‌ها آمدن یا نیامدن باء تغییری در معنا ایجاد نمی‌کند، نشان می‌دهند که بسیار بهتر است همانند ابو عبیده و ابن قتیبه عبارت «أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ» را به معنای «أَقْرَأُ اسْمَ رَبِّكَ» بدانیم (کریمی نیا، ۱۴۰۱ ش: ۶۷ - ۶۸).

۳. نقد بخش دوم

پس از آن که خلاصه‌ای از بخش دوم مقاله نکاتی در تفسیر نخستین آیات سوره علق از نظر گذشت به نقد محتوایی و روشی بخش مذکور می‌پردازیم.

الف) نقد محتوایی

- بی‌توجهی به بلاغت بی‌بدیل قرآن: او با مقایسه «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ» با «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» زائده بودن باء را واضح شمرد؛ به عبارتی دیگر ایشان به صرف یک مقایسه ظاهری میان دو عبارت و بدون توجه به بار معنایی که حرفی همانند باء می‌تواند در یک منظومه‌ای در اوج بلاغت بر عهده داشته باشد، چنین حکم می‌کند. بر اهل فن پوشیده نیست که تک‌تک کلمات در سخنان هر سخنران عاقل بلیغ بر اساس دلیل و حکمت و مقتضای حال و مقام است به‌گونه‌ای که اگر در عبارتی کلمه‌ای را ذکر کند و در عبارت مشابه دیگری آن کلمه را نیاورد، علی‌القاعده میان دو عبارت تفاوتی وجود دارد که آن سخنران، آن تفاوت را با اندک تغییری میان دو عبارت، اراده کرده است؛ حال چگونه ممکن است در سخنان ارباب سخن و حکمت و معلم بیان (الرحمن/۴) به صرف یک مقایسه ظاهری و بدون ارائه هیچ دلیلی، قائل به هم‌معنایی میان «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ» و «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» و در نتیجه قائل به زائده بودن باء در عبارت اول شد؟!

گزارش ناقص و نادرست آراء مفسران اسلامی: روبین در دو مورد گزارشی ناقص بلکه نادرستی از نظر فخر رازی ارائه می‌دهد؛ یکی آنجا که می‌گوید فخر رازی در تأیید نظریه ابو عبیده بیتی از اخطل را شاهد می‌آورد (کریمی نیا، ۱۴۰۱ ش: ۶۷) و این

تأیید را نظر نهایی فخر برمی شمرد و دیگری آنجا که می گوید فخر رازی «اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» را معادل «اذکر اسم ربک» می داند (کریمی نیا، ۱۴۰۱ ش: ۶۸)؛ درحالی که این گونه نیست؛ به دلیل اهمیت مطلب، عبارت فخر رازی که مورد استشهاد روبین است، اینجا آورده می شود: «اعْلَمْ أَنَّ فِي الْبَاءِ مِنْ قَوْلِهِ: بِاسْمِ رَبِّكَ قَوْلَيْنِ: أَحَدُهُمَا: قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: الْبَاءُ زَائِدَةٌ، وَالْمَعْنَى: اَقْرَأْ اسْمَ رَبِّكَ، كَمَا قَالَ الْأَخْطَلُ: هُنَّ الْحَرَائِرُ لَا رَبَّاتُ أَحْمَرَةَ سُودُ الْمَحَاجِرِ لَا يَقْرَأَنَّ بِالسُّورِ وَمَعْنَى اَقْرَأْ اسْمَ رَبِّكَ، أَيْ اذْكَرْ اسْمَهُ، وَهَذَا الْقَوْلُ ضَعِيفٌ لُجُوهٌ أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعْنَاهُ اذْكَرْ اسْمَ رَبِّكَ مَا حَسُنَ مِنْهُ أَنْ يَقُولَ: مَا أَنَا بِقَارِيٍّ، أَيْ لَا اذْكَرُ اسْمَ رَبِّي وَتَأْنِيهَا: أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَلِيْقُ بِالرُّسُولِ، لِأَنَّهُ مَا كَانَ لَهُ شُغْلٌ سِوَى ذِكْرِ اللَّهِ، فَكَيْفَ يَأْمُرُهُ بِأَنْ يَشْتَغَلَ بِمَا كَانَ مَشْغُولًا بِهِ أَبَدًا وَتَأْلُفُهَا: أَنَّ فِيهِ تَضْيِيعَ الْبَاءِ مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ؛» درباره گزارش اول ایشان باید گفت که فخر رازی صرفاً درصدد بیان نظریه ابوعبیده است که باء در «اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» را زائده می داند و آن شاهد شعری «... و سود المحاجر لايقران بالسور» را در تأیید اولیه این نظریه مبنی بر زائده بودن باء در «اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» آورده است و با عبارت «كما قال الأخطل» درصدد تمثیلی برای زائده واقع شدن باء بعد از ماده قرائت است درحالی که روبین از این تمثیل فخر نتیجه گرفته است که فخر با این شاهد شعری، نظر ابوعبیده را تأیید کرده است و نظر نهایی خود فخر نیز همین است؛ قوی ترین شاهد در نفی ادعای روبین نیز کلام خود فخر در ادامه است که در مقام تضعیف نظریه اول، زائده دانستن باء در «اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» را تضييع بی فایده معنای حرف باء برشمرده است؛ حال چگونه باوجود چنین تضعیفی از جانب فخر، می توان گفت که او مؤید زائده بودن باء است؟!

درباره گزارش دوم ایشان نیز باید گفت که فخر رازی صرفاً در مقام شرح و توضیح نظریه ابوعبیده است و کاملاً روشن است که به آن معتقد نیست؛ زیرا که بلافاصله دو اشکال را بدین صورت بر این هم معنایی وارد می سازد:

اشکال اول فخر: اگر «اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» به معنای «اذکر اسم» بوده باشد، نیکو نیست که حضرت رسول (ص) در جواب بگوید که «ما أنا بقارئ» (من نام پروردگارم را یاد نمی کنم)؛ درنتیجه مشخص می شود که اقرأ «اسم ربک» به معنای «اذکر اسم» نیست.

اشکال دوم فخر: چنین فرمانی شایسته مقام حضرت رسول (ص) نیست زیرا آن حضرت جز یاد پروردگار به چیز دیگری مشغول نبوده است؛ پس چگونه ایشان به آنچه همیشه به آن مشغول بوده است امر شده باشد؟! (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۲: ۲۱۵).

بی توجهی به ظرافت‌های معنایی میان ساختارهای مشابه عربی): روبین تعدادی از احادیث نبوی را ذکر می‌کند که به اعتقاد او نشان از زائده بودن حرف باء در استعمال «قرأ ب» دارند؛ به عنوان مثال فعل قرأ در حدیث «من قرأ بقل هو الله أحد فکانما قرأ بثلاث القرآن» (ابن حنبل، ۱۴۲۱، ق، ج ۳۵: ۱۹۷) با باء استعمال شده است و در حدیث مشابه دیگری «... من قرأ الله الواحد الصمد فقد قرأ ثلاث القرآن» (ترمذی، ۱۳۹۵، ق، ج ۵: ۱۶۷) بدون باء استعمال شده است.

در این خصوص باید گفت که این حدیث و با همین سند در تعدادی از منابع حدیثی بدون باء نقل شده است. در کتاب فضائل القرآن این چنین آمده است: «حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا حُصَيْنٌ، عَنْ هِلَالِ بْنِ يَسَافٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، أَوْ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ{ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَكَانَ مَقْرَأً ثَلَاثَ الْقُرْآنِ» (ابن سلام، ۱۴۱۵، ق، ج ۱: ۲۶۸)؛ در کتاب عمل الیوم واللیلہ نیز بدین گونه نقل شده است: «۶۸۵ - أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ قَالَ أَخْبَرَنَا حُصَيْنٌ عَنْ هِلَالِ بْنِ يَسَافٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَكَانَ مَقْرَأً ثَلَاثَ الْقُرْآنِ».

۶۸۶ - «أَخْبَرَنَا هِلَالُ بْنُ الْعَلَاءِ بْنِ هِلَالٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ حُصَيْنٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَكَانَ مَقْرَأً ثَلَاثَ الْقُرْآنِ» (نسائی، ۱۴۰۶، ق، ج ۱: ۴۲۵).

در کتاب المستخرج من الاحادیث المختاره بدین صورت گزارش شده است: «أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مَعْمَرٍ بِنِ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْقُرَشِيِّ بِأَصْبَهَانَ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ أَبِي الرَّجَاءِ أَخْبَرَهُمْ أَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ أَحْمَدَ الْبَقَّالِ أَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ يَعْقُوبَ أَنَا جَدِّي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ نَا هُشَيْمٌ أَنَا حُصَيْنٌ عَنْ هِلَالِ بْنِ يَسَافٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ أَوْ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَكَانَ مَقْرَأً ثَلَاثَ الْقُرْآنِ» (مقدسی، ۱۴۲۰، ق، ج ۳: ۴۳۸).

با این وجود و مطابق با قاعده «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» احتمال این می‌رود که اصل حدیث بدون باء صادر شده باشد و مطابق با این احتمال بحث از زائده بودن یا نبودن باء، سالبه به انتفای موضوع است؛ در هر صورت این حدیث

۱. پیامبر خدا (ص) فرمود: هر کسی که قل هو الله أحد (سوره توحید) را بخواند، گویا یک سوم قرآن را خوانده است.

نمی‌تواند شاهی برای ادعای ربوبین در نظر گرفته شود.

روبین دو حدیث دیگر نیز می‌آورد که به گمان او ذکر یا عدم ذکر باء در معنای آن‌ها تأثیری ندارد: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» (بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۱۵۱ و ترمذی، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۲۵) و «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن، فهي خداج، هي خداج، غير تمام» (ترمذی، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۱۲۱).

در خصوص این دو حدیث اولاً باید گفت که این دو بدون حرف باء نقل نشده‌اند و همین نکته به این اشعار دارد که بین ذکر باء و عدم ذکرش تفاوت وجود دارد؛ تفاوت آن‌ها در قاعده تضمین است (برای آشنایی بیشتر با جوانب مختلف بحث تضمین ر.ک: ابن جنی، ۱۴۳۵ ق، ج ۲: ۳۱۴-۳۱۰؛ ابن هشام، ۱۴۲۸ ق، ج ۲: ۳۰۵-۳۰۶؛ حسن، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۲-۴۳۶)؛ یعنی ماده قرائت در این دو حدیث متضمن معنای فعل دیگری نیز است؛ اما این‌که آن فعل دیگر چیست و راه تشخیص چه است پرسشی است که پاسخش در مفهوم حدیث نهفته است و باید توجه کافی بدان مبذول شود؛ در خصوص حدیث اول باید گفت که صرف نخواندن سوره حمد در نماز، موجب نفی نمازیت از نماز خوانده شده نیست؛ همچنانی که نخواندن سوره حمد در نماز از روی فراموشی، موجب نفی نمازیت از نماز خوانده شده نیست (طوسی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲: ۱۴۶-۱۴۷؛ حر عاملی، بی‌تا، ج ۶: ۹۰-۹۱) بلکه مراد حدیث، ملازم نبودن به خواندن سوره حمد در نماز است که این عدم ملازمت، موجب نفی نمازیت می‌شود.

خلاصه آن‌که ماده قرائت در حدیث، متضمن معنای ماده لزوم (ملازمت داشتن) شده است و چون ماده لزوم با باء نیز استعمال می‌شود (ر.ک: جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۲۰۲۹؛ فیومی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۲)، ماده قرائت نیز با باء استعمال شده است.

مطلب مذکور در ذیل حدیث سابق، درباره حدیث «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن...» نیز صادق است؛ بدین معنا که صرف نخواندن سوره حمد موجب ناتمامی نماز نیست بلکه ملازمت نداشتن به خواندنش، موجب ناتمامی آن است. با مطلب ذکر شده مشخص می‌شود که برخلاف نظر روبین، حرف باء در حدیث زائده و بدون معنا نیست و این همان ظرافت معنایی بین دو ساختار مشابه است که او اصلاً متوجه آن نشده است. برای وضوح و تأیید هرچه بیشتر مطلب مذکور در ذیل این دو حدیث، توجه خوانندگان را به دو حدیث متوالی در کتاب المستخرج جلب می‌کنیم:

حدیث ۱۷۵۰ با حذف سند: «أَنَّ رَجُلًا كَانَ يَوْمَ النَّاسِ بِقُبَاءٍ وَكَانَ إِذَا صَلَّى افْتَتَحَ صَلَاتَهُمْ افْتَتَحَ بِ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} ثُمَّ قَرَأَ بَعْدَهَا سُورَةً يَقْرَأُ بِهَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي

صَلَاتِهِ كَلَّهَا فَقَالَ لَهُ أَصْحَابُهُ لَوْ جَعَلْتَ الَّذِي تَقْرَأُ بِهِ فِي الصَّلَاةِ لَكَانَ أَحَبَّ إِلَيْنَا فَقَالَ لَهُمْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ أَنْ أُوَكِّمَ فَإِنِّي لَا أَقْرَأُ إِلَّا بِهَذِهِ السُّورَةِ قَالَ وَكَانُوا يَكْرَهُونَ أَنْ يُؤْمَهُمْ غَيْرُهُ وَكَانُوا يَرَوْنَهُ مِنْ أَفْضَلِهِمْ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ{سَلَّمَ فَدَعَاهُ فَسَأَلَ عَمَّا قَالَ الْقَوْمُ فَأَعْتَرَفَ بِذَلِكَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ{سَلَّمَ وَلِمَ تَفْعَلُ ذَلِكَ قَالَ أَحِبُّهَا قَالَ حُبُّكَ إِيَّاهَا أَدْخَلَكَ الْجَنَّةَ» (مقدسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۵: ۱۲۸ - ۱۲۹).

حدیث ۱۷۵۱ با حذف سند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ{سَلَّمَ لِرَجُلٍ لِمَ تَلْزَمُ قِرَاءَةَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ قَالَ إِنِّي لِأُحِبُّهَا قَالَ فَإِنْ حُبَّهَا أَدْخَلَكَ الْجَنَّةَ» (مقدسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۵: ۱۲۹).

از نظر نگارنده عبارت «لِمَ تَلْزَمُ قِرَاءَةَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» در حدیث دوم، روشن کننده مراد از عبارت های «يَقْرَأُ بِهَا»، «تَقْرَأُ بِهِ» و «فَإِنِّي لَا أَقْرَأُ إِلَّا بِهَذِهِ السُّورَةِ» در حدیث اول است؛ زیرا آنچه مورد سؤال پیامبر (ص) است ملازمت داشتن آن شخص به قرائت سوره توحید در نماز است و نه صرف قرائت آن؛ به عبارتی دیگر پیامبر از گزارش اصحاب نسبت به عملکرد آن مرد، ملازمت به قرائت را فهم کرده بودند که بعد از همان ملازمت سؤال پرسیدند و نه از صرف قرائت آن سوره؛ و این مؤید به کار رفتن قاعده تضمین در خصوص دو حدیث مورد استشهاد روبین است. با این نقد، تمامی شواهد حدیثی مورد استشهاد روبین از دست او گرفته شد.

ب) نقد روشی

- نادیده گرفتن و برخورد گزینشی با استدلال مفسران اسلامی: روبین که در مواضع متعدد از مقاله اش به کلام فخر رازی استشهاد کرده است، ای کاش تفاوت گذاشتن فخر رازی میان دو عبارت «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ» و «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» را متذکر می شد تا اگر نقد و اشکالی بر آن وارد بود خوانندگان را از آن آگاه می کرد نه آن که خاموش از کنار آن بگذرد و به نظر مخالف با خود هیچ اشاره ای نکند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹: ۴۲۳ - ۴۲۴)؛ به دیگر سخن، روبین در تعامل با گفته های فخر رازی، گزینشی عمل کرده است؛ موردی که به گونه ای - ولو با سوء برداشت - با دیدگاه خودش موافق دیده است - مانند آنچه ذیل نقد محتوایی (گزارش ناقص و نادرست آراء مفسران اسلامی) از نظر گذشت - را آورده و این مورد مخالف با دیدگاهش را ذکر نکرده است؛ و همان طور که واضح است گزینشی عمل کردن یکی از آفات بسیار بزرگ عرصه پژوهش است.

- تقطیع ساختار آیه: یوری روبین در گام نخست عبارت «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» را با دیگر آیات قرآنی که مشتمل بر «بِاسْمِ رَبِّكَ» بوده اند مقایسه کرده است و تلاش

کرده تا از این رهگذر به معنای «اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» دست یابد؛ اما بزرگ‌ترین اشتباه روبین آن است که ساختار آیه را تقطیع کرده و با مقایسه عبارت تقطیع شده (بِاسْمِ رَبِّكَ) با آیات مشابه دیگر سعی در فهم معنای آیه کرده است؛ درحالی‌که او می‌بایست تمامی ساختار خصوصاً رکن این ساختار را که همان «اَقْرَأْ ب» است را با سایر استعمالات قرآنی مشابه - برفرض وجود- مقایسه می‌کرد.

- بی‌توجهی به عرف قرآنی حاکم بر استعمال واژه‌های هم‌خانواده: روبین در مقاله‌اش به عرف قرآنی حاکم بر استعمال ماده قرائت توجه نداشته است؛ و این در حالی است که باء زائده در هیچ‌کدام از استعمالات این ماده وجود ندارد؛ تنها همین آیه نخست سوره اقرأ است که زائده بودن باء در آن مشکوک و احتمالی بیش نیست؛ نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که استعمال ماده قرائت همراه با باء زائده در عرف قرآنی ثابت نیست و نمی‌توان مورد مشکوک را بر آن حمل کرد.

تا به اینجا روشن گردید که نقدهایی از قبیل (۱) بی‌توجهی به دستور زبان عربی، (۲) بی‌توجهی به بلاغت بی‌بدیل قرآن، (۳) تقطیع ساختار آیه و مقایسه عبارت تقطیع شده با سایر آیات (۴)، بی‌توجهی به ظرافت‌های معنایی میان ساختارهای مشابه عربی (۵) بی‌توجهی به عرف قرآنی حاکم بر استعمال واژه‌های هم‌خانواده بر عملکرد روبین وارد است؛ این نقدها به خودی خود نقدهای ادبی است که به منظور اثبات اشتباه ایشان در روش استنباط زائده بودن حرف باء بیان شد؛ اما نتیجه اصلی این نقدها این است که عملکرد و روش آقای روبین، نمونه بارزی از تفسیر به رأی است چون هرکدام از نقدهای مذکور شاخصه‌ای از تفسیر به رأی است؛ زیرا یکی از تعاریفی که از تفسیر به رأی شده این است که مفسر رأی و نظر شخصی خویش را بیان کند و آن را تفسیر آیه قرار دهد بدون آن‌که اسلوب کلام و جهات مربوط به دلالت الفاظ و مقاصد واقعی را مراعات کند (عمید زنجانی، ۱۳۶۶ش، ۱۳۸).

نتایج

۱. آقای روبین برای یافتن ساختارهای مشابه «اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» عبارت مورد نظر را تقطیع کرده و تلاش نموده است تا عبارات قرآنی مشابهی با بخش تقطیع شده (بِاسْمِ رَبِّكَ) به دست آورد؛ درحالی‌که برای یافتن ساختارهای مشابه یک عبارت قرآنی و یا به‌طور کلی یک عبارت عربی، می‌بایست از تقطیع ساختار عبارت پرهیز کرد.

۲. بی‌توجهی آقای روبین به بلاغت بی‌بدیل قرآن کریم، سبب شده است تا

ایشان به صرف یک مقایسه ظاهری میان دو عبارت «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ» و «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» به زائده بودن حرف باء در عبارت اول حکم کند. ۳. بی توجهی آقای روبین به ظرافت‌های معنایی میان ساختارهای مشابه عربی، موجب توهم هم‌معنایی میان استعمال «قرأ» و «قرأ ب» در شواهد حدیثی ایشان شده است.

۴. توجه به عرف قرآنی حاکم بر استعمال واژه‌های هم‌خانواده قرائت، مانع از زائده دانستن باء در «اقرأ باسم ربك» می‌شود؛ اما آقای روبین بدین عرف توجهی نداشته است.

۵. در مجموع، روش ابتکاری آقای روبین در زائده شمردن حرف باء در آیه نخست سوره علق، نمونه بارزی از تفسیر به رأی محسوب می‌شود.

منابع

- ابن سلام، قاسم، (۱۴۱۵ ق). فضائل القرآن. جلد ۱. چاپ اول. بیروت: دارابن کثیر.
- ابن هشام، عبد الله. (۱۴۲۸ ق). مغنی اللیبیب عن کتب الأعراب. جزء ۲. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن جنی، عثمان. (۱۴۳۵ ق). الخصائص. جلد ۲. چاپ اول. قم: ذوی القربی.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ ق). مسند أحمد بن حنبل. جلد ۳۵. چاپ اول. بی جا: مؤسسة الرسالة.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی. (۱۳۸۱ ق). مجاز القرآن. جلد ۲. قاهره: مكتبة الخانجي.
- ازهری، خالد. (بی تا). موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب. با تحقیق بدر اوی زهران. بی جا: بی نا.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ ق). صحیح البخاری. جلد ۱. چاپ اول. بی جا: دار طوق النجاة.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۳۹۵ ق). سنن الترمذی. جلد ۲ با تحقیق احمد محمد شاکر و جلد ۵ با تحقیق ابراهیم عطوه عوض. چاپ دوم. مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- جوهری، ابونصر. (۱۴۰۷ ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية. جلد ۵. چاپ چهارم. بیروت: دار العلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (بی تا). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. ج ۶. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- حسن، عباس. (بی تا). النحو الوافی. ج ۲. قم: ذوی القربی.
- دینوری، ابن قتیبہ. (بی تا). تأویل مشکل القرآن. با تحقیق ابراهیم شمس الدین. بیروت: دار الکتب العلمیہ.
- شرتونی، سعید. (۱۴۳۴ ق). أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد. ج ۳ و ۴. چاپ سوم. تهران: دار الأسوة.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ ق). مجمع البیان لعلوم القرآن. ج ۱۰. چاپ اول. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ ش). تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة. ج ۲. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۶ ش). مبانی و روش های تفسیر قرآن. چاپ اول. بی جا: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فاتحی نژاد، عنایت الله. (۱۳۷۵ ش). أخطل در دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۷. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. ج ۲۹ و ۳۲. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير. قم: دار الهجرة.
- کریمی نیا، مرتضی. (۱۴۰۱ ش). زبان قرآن تفسیر قرآن. چاپ چهارم. تهران: انتشارات هرمس.
- مدنی شیرازی، سید علیخان. (۱۴۳۲ ق). الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة. با تصحیح، تحقیق و تعلیق سید ابوالفضل سجادی. چاپ دوم. قم: ذوی القربی.
- مقدسی، ضیاء الدین. (۱۴۲۰ ق). الأحادیث المختارة أو المستخرج من الأحادیث المختارة مما لم یخرجه البخاری و مسلم فی صحیحیهما. با تحقیق عبدالملک ابن عبدالله بن دهیش. ج ۳ و ۵. چاپ سوم. بیروت: دار خضر.
- نسائی، ابو عبدالرحمن. (۱۴۰۶ ق). عمل الیوم و اللیلة. ج ۱. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الرسالة.



Critique Of The Article “The Hands Of Abu Lahab And The Gazelles Of The Ka’ba” By Uri Rubin

Soheila Jalali kondori¹ , Azar Zamani² 

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

Abstract

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

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

Research Article



Received: 2024-09-02 ; Received in revised from: 2024-12-25 ; Accepted: 2025-01-07 ; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur’anic Exegesis and Sciences



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

سهیلا جلالی‌کندری^۱، آذر زمانی^۲

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

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

چکیده

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

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

۱. بیان مسأله

سورهٔ مَسَد یا تَبَّتْ صَد و یازدهمین سورهٔ مصحف، و از سور مکی است که در جزء سی ام قرار دارد. از نظر ترتیب نزول آن را ششمین سورهٔ نازل شده می‌دانند (معرفت، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۱۳۴؛ رامیار، ۱۳۶۹ ش: ۶۱). نام «مسد» به معنای ریسمانی از لیف خرما (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷: ۲۳۵)، از کلمهٔ آخر سوره و «تَبَّت» به معنای نابود شود (همان، ج ۸: ۱۱۰)، از آیهٔ اول این سوره گرفته شده است. این سوره دربارهٔ ابولهب و همسرش، دشمنان سرسخت پیامبر (صلی الله علیه و آله) نازل شده است و آن دو را گرفتار آتش جهنم می‌داند. در این سوره خداوند، همسر ابولهب را «حماله الحطب» یعنی حمل کننده هیزم، می‌خواند؛ زیرا او برای آزار دادن پیامبر، خار جمع می‌کرد و جلوی پای ایشان می‌ریخت (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰: ۸۵۳). سورهٔ مبارکه مسد تنها سوره‌ای است که محتوای آن در بردارندهٔ حمله‌ای شدید به یکی از دشمنان اسلام با ذکر نام است و از عداوت خاص این شخص نسبت به اسلام و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) حکایت می‌کند. تعبیر شدید و خاص به کار رفته در ابتدای این سوره توجه هر قرآن‌پژوه اعم از مسلمان و غیر مسلمان را به خود جلب می‌کند تا آنجا که برخی مستشرقان خواسته‌اند از گفت‌وگویی ضمنی میان قرآن و برخی اخبار معروف در جاهلیت پرده بردارند و گفته‌اند این نقل‌ها از آن رو نتوانسته است به جوامع تفسیری راه یابد که اندیشه‌های اسلامی مفسران صدر اسلام، آنها را با تفاسیر مقبول از قرآن بی‌ارتباط دانسته‌اند (روبین، ۱۳۹۲ ش: ۶۲). پژوهش حاضر با بررسی مقاله آری روبین ۱ با عنوان «دستان ابولهب و غزال کعبه» ۲ به ارزیابی نتایج وی از عبارت «تبت یدا ابی لهب» پرداخته است.

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

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

۲. پیشینه تحقیق

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

همچنین کتاب «دروغ‌پردازی و دجال‌گری علیه دولت نبوی و علوی: از هیاهوی ملحدانه در شرق مکه تا غوغای منافقانه در غرب رقه» که در سال ۱۳۹۰ شمسی به همت مؤسسه فرهنگی هنری قدر ولایت چاپ گردید، به ماجرای غزال کعبه اشاره کوتاهی کرده و به دلایلی آن را نپذیرفته است.

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

۳. سبب نزول سوره تبت

آری روبین در مقاله خود آورده است: «معروف‌ترین روایت درباره سبب نزول این سوره چنین می‌گوید که وقتی ابولهب نخستین دعوت آشکار پیامبر را شنید، به وی گفت: «تَبَّتْ لَكَ» و سوره مسد ناظر به همین ماجرا نازل شد» (روبین، ۱۳۹۲ ش: ۵۶). بیشتر تفاسیر فریقین، به روایاتی متضمن این سبب نزول اشاره کرده‌اند. به عنوان مثال: هنگامی که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) نزدیکان خود را به طور خصوصی به پرستش خداوند یکتا دعوت کرد، ابولهب گفت: ما را برای این دعوت کردی؟! (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۵: ۷۹۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۷: ۶۲۱؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۶۳۲) و در بعضی نقل‌ها آمده که ابولهب پرسید: اگر من اسلام بیاورم بر سایر مسلمانان برتری و امتیازی خواهم داشت؟ رسول خدا (صلی الله علیه

و آله) در جواب فرمودند: هیچ مسلمانی بهره شخصی نخواهد بُرد و تو بر چه چیزی برتری می جویی؟ ابولهب با عصبانیت گفت: دینی که در آن من و سایرین مساوی باشیم، هلاک شود. پس سوره تبت نازل شد (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۵۸۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۱: ۲۳۵؛ طوسی، بی تا، ج ۱۰: ۴۲۷). یا در هنگام دعوت عمومی، ابولهب از میان جمع فریاد زد: برای این سخن ما را جمع کردی؟ هلاکت و خسران بر تو (تبتا لك). آن گاه این سوره نازل شد (مغنیه، بی تا، ج ۱: ۸۲۵). بخاری و ترمذی این روایت را در صحیح خود به نقل از عبدالله بن عباس آورده و آن را صحیح دانسته‌اند (بخاری، ۱۳۹۰ش، ج ۵: ۳۵۷ و ۵۷۹؛ ترمذی، ۱۹۹۶م، ج ۵: ۳۷۹). ملاحویش این مطلب را به عنوان سبب نزول صحیح ندانسته و گفته است: این سوره بعد از این ماجرا نازل نشد و درست نیست که امر مؤخر را سبب امر مقدم بدانیم. بعید نیست که دشنام ابولهب به پیامبر (تبتا لك) مقابله به مثلی باشد برای آنچه در سوره تبت آمده است؛ چراکه عرب با کلمه‌ای که به او گفته شود، هرچند بعد از مدتی، مقابله به مثل می‌کند (ملاحویش، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۱۲۱). او به نقل از کتاب «تأویلات النجمیه» شیخ نجم الدین (قرن هفتم) سبب نزول مناسب را این می‌داند که خداوند این سوره را نازل کرد تا اعلام کند، امتیاز و اعتباری که ابولهب از جانب پیامبر به آن امید داشت، از بین رفت. همچنین، اعتبار و امتیازی نزد قریش نیز نخواهد داشت؛ زیرا قریش خود به سبب تکذیب پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ایمان نیاوردن دچار ذلت شده و هیچ اعتباری نزد پیامبر ندارد (همان: ۱۲۰).

مطلبی که ملاحویش به آن استناد کرد در «تأویلات النجمیه» ذیل تفسیر سوره مسد، وجود ندارد (ر.ک: نجم الدین کبری، ۲۰۰۹م، ج ۶: ۳۶۳-۳۶۲). البته این احتمال وجود دارد که سوره مسد نوعی مقابله به مثل باشد؛ یعنی ابولهب نسبت به دین اسلام و نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) سخن زشتی گفته و نفرین کرده باشد و در مقابل همان نفرین از طرف خداوند به او گفته شده باشد، همانند آن چه در سبب نزول سوره کوثر آمده است؛ اما چرا به دستان ابولهب توجه شده است؟ برخی مفسران گفته‌اند: ابولهب با هر دو دستش سنگی برداشت و خواست که بر آن حضرت بیندازد، در همان حال خداوند این سوره را نازل فرمود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۳۴۵؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۳۰: ۵۲۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۴: ۴۹۲). روایت نادری نیز آورده‌اند که سوره مسد به موجب این عمل آزار ابولهب نسبت به حیوانی که شهادت به حقانیت نبی اکرم داد، نازل شد (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۵۸۹).

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

لازم به ذکر است، روبین تنها به سبب نزول مشهور اشاره کرده و آن را در پاسخ به سؤال خود ناکارآمد دانسته و با اشاره نکردن به سایر اسباب نزول این سوره، هیچ علت دیگری برای نزول سوره مسد ذکر نمی‌کند. او واقعه‌ای را تعریف می‌کند که فقط ناظر به سوره است؛ همانند جریان سپاه ابرهه که هرچند سوره فیل ناظر به آن است اما این رویداد سبب نزول سوره فیل به شمار نمی‌آید.

۴. علت ذکرید و معنای عبارت «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ»

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

روبین ترکیب «تَبَّتْ يَدَا» را که در آن نابودی به داستان نسبت داده شده، به معنای قطع دست گرفته و با این برداشت، فعل «تَبَّتْ» را به معنای قطع کردن دانسته است. این در حالی است که مشتقات فعل «تَبَّ» چهار بار در قرآن کریم به کار رفته که دو مورد آن در سوره تَبَّتْ و دو مورد دیگر در آیه ۳۷ سوره غافر: «وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ» و آیه ۱۰ سوره هود: «لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ مَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتَّبِيبٍ» آمده و در هر دو آیه اخیر به معنای «هلاکت» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۲۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸: ۱۱۰). از سوی دیگر، از بریده شدن دست در قرآن با فعل «قطع» تعبیر شده است (مائده/ ۳۳ و ۳۸؛ اعراف/ ۱۲۴؛ یوسف/ ۳۱ و ۵۰؛ طه/ ۷۱؛ شعرا/ ۴۹). اهل ادب نیز در معنای «تَبَّتْ يَدَا» گفته‌اند: گمراه شد و زیان کرد؛ چنانکه سروده‌اند:

أَخْسِرُ بِهَا مِنْ صَفْقَةٍ لَمْ تُسْتَقَلْ تَبَّتْ يَدَا صَافِقِهَا مَاذَا فَعَلَ

(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج: ۱، ۲۲۶)

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

أَيَّا مَلِكًا تَأْتِي الْخِمَاصُ لِيَابِهِ فَتَغْدُو بِطَانًا مِنْ نَوَالٍ وَمِنْ جَاهٍ
«إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» بَعْدَهُ فَتَبَّتْ يَدَا «شَانِيك» وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

(حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج: ۹، ۲۷۵)

«ای پادشاهی که گرسنگان به درگاه او می‌آیند و از بخشش او سیر می‌شوند، وقتی یاری خدا و پیروزی فرا رسد و دشمنت زیان کند، خداوند را سپاس».

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

خطیب، تشبیه آوردن «ید» را به این معنا دانسته که اگر دست راست از بین برود، دست چپ به نوعی جایگزین است؛ اما اگر هر دو دست از بین برود، انسان دیگر نمی‌تواند چیزی به دست بیاورد و مانند پرنده‌ای است که هر دو بالش را از دست داده است که قطعاً هلاک می‌شود (خطیب، بی‌تا، ج: ۱۶، ۱۷۰۴). مفسر دیگری آن را اشاره به بی‌نتیجه بودن تلاش‌های ابولهب می‌داند (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج: ۴: ۲۹۴) که می‌توان گفت، «ید» کنایه از قدرت است و نداشتن هیچ دست‌آویز و حامی مد نظر می‌باشد.

همچنین گفته شده که در آیه «یدا» شکل اصلی واژه است، نه حالت تشبیه آن؛ زیرا «ید» در اصل سه حرفی است و «الف» آن حذف شده؛ اگرچه بیشتر معتقدند که واژه مثنی است (به حذف نون) و به این دلیل دست «ید» ذکر شده که ابولهب دست بر دوش کسی که از طرف پیامبر نزد او آمده بود، می‌گذاشت و می‌گفت: برو هدایت شوی، او دیوانه است (حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳ش، ج: ۱۴:

(۳۷۸). با بررسی تفاسیر مختلف به این نتیجه دست می‌یابیم که معنای هلاکت دستان ابولهب، همان هلاکت خود اوست و تعبیر به دو دست به این دلیل است که کارهای انسان با آن دو انجام می‌شود (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۰۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۴۲۷؛ طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۳۷: ۳۴۷) و همین دستان سبب اذیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بودند. چنان که در زبان عرب به کسی که سخنان ناشایست می‌زند، گفته می‌شود «سنگ بر دهانت» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳: ۵۲۷). پس کلمه «ید» در آیه به معنای لغویش نیست، بلکه کنایه است از قدرت آدمی، تباب و خاسر شدن دست به معنای باطل شدن اعمال او و به نتیجه نرسیدن آن است؛ به طوری که زحماتش هدر رود و مورد استفاده‌اش قرار نگیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰: ۶۶۴). هم‌چنین، گاهی عرب برای سخن گفتن از چیزی، به کنایه نام جزئی از آن را بر زبان می‌آورد (ذکر جزء و اراده کُل)؛ مثلاً می‌گوید: دست بلاها یا دست روزگار. مانند: و لقد مررت علی دیارهم، اطلالها بید البلاء نهب: بر خانه‌های ایشان گذشتم که بازمانده‌های آنها به دست بلا غارت شده بود (مدرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۱۸: ۳۹۵).

با توجه به آنچه گذشت، مفسرانی معتقدند که آیه، هلاکت نفس ابولهب را بیان می‌کند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۶۲۶). البته اشاره لطیفی در تقدیم هلاکت دستان بر هلاکت نفس است و آن این که ذات انسان، شرّ خلق نشده است، بلکه از قبیل کارهای ناشایست به خصوص اعمال عامدانه چنین ویژگی می‌یابد و خداوند اینان را در گمراهی رها می‌کند (صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۳: ۵۰۵)؛ چنان‌که فرموده است: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (الصف/ ۵). البته بیشتر ظلم‌های ابولهب به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله)، با دست‌هایش انجام شد، خصوصاً هنگامی که برخی از جمله ابولهب عبا به گردن حضرت انداختند و آن قدر فشار دادند که نفس در سینه مبارك حضرت حبس شد و روی زمین افتاد؛ به‌گونه‌ای که خیال کردند از دنیا رفته است (طیب، ۱۳۸۷ش، ج ۱۴: ۲۵۶).

طبرسی هلاکت دست را خالی بودن آن از هر خیر و ثوابی می‌داند (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۳۷: ۳۴۷). سبزواری نیز «تَبَا» را به معنای تأکید در خسارت نفس و عدم تحصیل خیر دانسته است (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۰۸). برخی معتقدند خسارت اول در آیه از نظر مالی است و خسارت دوم به نفس برمی‌گردد (تستری، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۲۰۹)؛ چنان‌که با سیاق آیه بعد نیز سازگار است. البته اولی احتمالاً می‌تواند خسارت در دنیا و دومی خسارت در آخرت باشد (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۱۴۸۷)؛ پس در عقبی دست‌هایش در زنجیر آتشی گرفتار می‌شود

و جایگاه خودش هم در آتش خواهد بود و در دنیا نیز دست‌هایش از کار می‌افتد (طیب، ۱۳۸۷ش، ج ۱۴: ۲۵۶). یا اینکه گفته شود، حیات ابدی و اتصال اخروی‌اش را با دست‌های خودش قطع کرد (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۲۸۰). پس دنیا و آخرت او نابود شد یا هر دو دستش از هر خیری خالی و بی‌نصیب باشد (حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۴: ۳۷۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۴: ۴۷۷). هرچند روبین به نقل از تفاسیر می‌گوید: دست‌ها کاربردی ادبی دارند اما خود به این سؤال ذهنی پاسخ نمی‌دهد که مگر آرایه‌های ادبی جایگاهی در متن ندارند که نمی‌توانند در این آیه پاسخ‌گو باشند؟ در واقع یکی از روش‌های روبین در این مقاله، ناتمام رها کردن مباحث است. او بدون طرح برداشت اخیر و بیان اشکالات آن، موضوع را تغییر داده و مطلب دیگری را ادامه می‌دهد و با این روش مخاطب را سردرگم می‌کند (معارف و امامی دانالو، ۱۳۹۵ش: ۶۸-۶۷).

۵. معنای عبارت از دیدگاه روبین و نقد آن

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

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

۵-۱. روایت غزال کعبه

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

خلاصه ماجرای غزال کعبه چنین است: اولین کسی که در زمان جاهلیت چیزی

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

روبین دربارهٔ این ماجرا می‌گوید: «روایت غزال کاملاً غیرقرآنی و به کلی از نزول سورهٔ مسد بیگانه است. به عبارت دیگر، بیشتر از آن‌که بوی این روایت از آیهٔ نخست سورهٔ مسد به مشام برسد، باید گفت پیش‌ترها، قبل از آغاز رسالت پیامبر، در میان مردم متداول بوده است. بنابراین، چندان دشوار نیست که بیندازیم دو آیهٔ نخست سورهٔ مسد را می‌شود و حتی باید اشاره‌ای به فضای داستان غزال دانست که احتمالاً برای نخستین مخاطبان قرآن شناخته شده بوده است (روبین، ۱۳۹۲ش: ۶۱-۶۰). معنای ضمنی این آیات در ظاهر چنین است که حتی اگر ابولهب یک بار حرم کعبه را هتک حرمت کرد و از مجازات معمول برای دزدی گریخت، خداوند چنین مقرر داشته است که به زودی دو دستش به جزای شایسته برسد (آیهٔ ۱)؛ این بار نه جایگاه ممتاز خانوادگی، نه مال یا هیچ‌کدام دیگر او نتواند وی را رهایی بخشد (آیهٔ ۲). مؤید دیگری برای این حدس من که می‌گویم ملامت قرآن نسبت به ابولهب اشاره به قصهٔ غزال دارد، از اینجا برمی‌آید که حسان بن ثابت نیز وقتی یکی از دزدان را مخاطب قرار می‌دهد، وی را با تعبیر «تَبَّأ ل» نفرین می‌کند (همان: ۶۱).

بنابراین قدیمی‌ترین منبع و سرمنشأ بیان داستان غزال کعبه را باید در شعر حسان بن ثابت در دوران جاهلیت و قبل از ظهور اسلام جستجو کرد. روبین سعی می‌کند

چنین بنماید که عبارت قرآن کریم برگرفته از اشعار و عبارات دوران جاهلیت است. گویی قرآن کریم عبارت «تبت یدا» را از «تَبَّالٍ» شعر حسان بن ثابت اخذ کرده است؛ اما این نتیجه به احراز مشابهت تام میان قرآن کریم و مضامین این اشعار نیاز دارد، حال آن که چنین شباهتی وجود ندارد. همچنین اگر قرآن کریم از اشعار جاهلیت اقتباس کرده بود، بهترین دست‌مایه برای مخالفان اسلام بود تا با نشان دادن مواضع اقتباس قرآن کریم مانع گسترش اسلام شوند (معارف و امامی دانالو، ۱۳۹۵ش: ۷۵). علاوه بر این، اگر قرآن با اخذ از شعر حسان و دزدی ابولهب او را با «تبت یدا» نفرین کرده باشد، باید حسان نیز خطاب خود به دزد را به همین عبارت نقل می‌کرد نه به صورت «تَبَّالٍ». همچنین قصیده‌ای که روبین به آن استناد می‌کند به صورت کامل چنین است (انصاری، ۱۹۷۴م، ج ۱: ۳۷۰):

- | | |
|-------------------------------------|------------------------------------|
| ۱. یا عین جودی بدمع منک منسکب | و ابکی خبیبا مع الغادین لم یئوب... |
| ۷. سائل بنی الحرث المزری بمعشره | أین الغزال علیه الدّر من ذهب |
| ۸. یا حار قد کنت لولا ما غضبت له | لله دُرک فی عزّ و فی حسب |
| ۹. جلّلت قومک مخزاة و منقصة | ما لن یجلّله حیّ من العرب |
| ۱۰. یا سالب البیت ذی الأركان حلّيته | أدّ الغزال فلن یخفی لمستلب |
| ۱۱. بئس البنون وبئس الشّیخ شیخهم | تَبَّا لذلک من شیخ و من عقب |
| ۱۲. تلکم قبیلة حصّت و قلّها | دعوی خیبب التي حقّت و لم تخب |

حسان در این قصیده برای خیبب بن عدی انصاری مرثیه سرایی و بنوحرث بن عامر بن نوفل را هجو می‌کند. خیبب، حرث (حارث) بن عامر را در جنگ بدر می‌کشد و به همین دلیل خودش بعدها کشته می‌شود. ابیات ۷ تا ۱۱ به این ترتیب در دیوان تکرار شده‌اند: ۸-۹-۱۰-۷-۱۱ (همان: ۳۷۱) اما بیت ۱۲ فقط در همین جا آمده است. این ابیات که در دیوان حسان تکرار شده‌اند، با اندکی تغییر چنین است:

- | | |
|---------------------------------|------------------------------|
| یا حار قد کنت لولا ما رمیت به | لله دُرک فی عزّ و فی حسب |
| جلّلت قومک مخزاة و منقصة | ما لم یجلّله حیّ من العرب |
| یا سالب البیت ذی الأركان حلّيته | أدّ الغزال فلن یخفی لمستلب |
| سائل بنی الحرث المزری بمعشره | أین الغزال علیه الدّر من ذهب |
| بئس البنون وبئس الشّیخ شیخهم | تَبَّا لذلک من شیخ و من عقب |
- ترجمه: ای حارث! اگر آن تهمتی که به تو زدند، نبود، تو در عزّت و شرف چه

بزرگ بودی. به قوم خویش جامه ننگ و نقص پوشاندی، که هیچ کس با قبیله اش چنین نکرد. ای کسی که از خانه کعبه زیورهایش را دزدیدی، آهویی را که دزدیده‌ای بازگردان، چون دزد از آنچه دیده آگاه است. از پسران حارث که عشیره اش را خوار کرد، بپرس: آهویی را که بر آن طلا و جواهر بود، کجاست؟ پسران (حارث) بد پسرانی هستند و بزرگ (پدر) آنها بد بزرگی است؛ از همین رو بزرگ (شان) و نسل (ش) هلاک شود.

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

ما بال عينك لا ترقا مدامعها	سحّا على الصدر مثل اللؤلؤ القلق
على خبيب وفي الرحمن مصرعه	لا فشل حين تلقاه ولا نزق...
أبا إهاب فيين لي حديثكم	أين الغزال محلّى الدرّ والورق
لا تذكرنّ إذا ما كنت مفتخرا	أبا كئيبه، قد أسرفت في اللحم
و لا عزيزا فإنّ الغدر منقصة	إنّ عزيزا دقيق النفس والخلق

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

به هر حال، با توجه به کشته شدن حارث در جنگ بدر و مدتی بعد از آن، شهادت خبیب، این قصیده در دوران هجرت به مدینه و بعد از جنگ بدر سروده شده است؛ بنابراین، نمی‌تواند مستند روبین در بیان آیات سوره مسد باشد؛ زیرا این سوره در مکه نازل شد. علاوه بر این، اگر سوره مسد به ماجرای سرقت غزال اشاره داشت، شایسته بود که حسان در شعر خود به آن اشاره کند، نه این که از افرادی غیر از ابولهب نام ببرد. ضمن اینکه ابن حبیب هیچ مستندی برای بیان داستان غزال ارائه نمی‌دهد؛ بنابراین میزان واقع‌نمایی و تخیل در آن مشخص نیست. ابن سعد (۲۳۰-۱۲۸ ق) در کتاب خود نقل می‌کند که این غزال‌ها را قبیله جرهم به هنگام خروج از مکه در چاه زمزم دفن کردند. بعدها هنگام حفر مجدد چاه

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

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

رویین، سپس سؤالی درباره علت غفلت مفسران از این ماجرا مطرح کرده و خود به آن پاسخ می‌دهد: «چرا نمی‌توان در منابع تفسیری اشاره روشنی یافت که ما را از سوره مسد به یاد روایت غزال اندازد؟ به نظر پاسخ ساده است. پس از تثبیت و جا افتادن الگوهای تفسیری، این اندیشه که قرآن شاید سرقت گذشته از کعبه و هتک حرمت غزال طلایی را گناهی بزرگ دانسته است، دیگر چندان مقبول و مناسب نبود. عالمانی که دانش رسمی تفسیر را شکل دادند، بیش‌تر خود متأثر از اندیشه‌های بت‌شکنانه‌ای بودند که طی سده نخست هجری جا افتاده بود. مطابق این اندیشه‌ها، تمام مجسمه‌ها و تصاویر از موجودات زنده بایست از درون کعبه محو می‌شد. نقل است که پیامبر نیز خود با پارچه‌ای خیس تصاویر جاهلی را از درون خانه خدا زدود. با غزالی طلایی، حتی اگر دیگر در کعبه هم نباشد، چندان بیش از این تسامح صورت نمی‌گرفت. بنابر برخی روایات، پیامبر به همسرش ام سلمه دستور داده بود خود را از چنین غزال طلایی مشابهی خلاصی بخشد و آن را صدقه دهد. از این منظر و در فضای بت‌شکنانه پس از اسلام، محو غزالی طلایی از کعبه، حتی به طریق دزدی، دیگر آن اندازه که میان جاهلی

می‌پنداشتند، گناه بزرگی نبود؛ از این رو، مفسران قرآن نمی‌توانستند ماجرای غزال ابولهب را به منابع تفسیری بازگردانند. در بیان اسباب نزول سوره مسد، ابولهب را باید با گناهان دیگر پیوند می‌زدند که بیشتر با الگوی رایج مخالفت مستقیم علیه پیامبر تطابق داشته باشد. اقوال تفسیری که مفسران قرآن تمایل به ثبت و ضبط آنها داشته‌اند، انواع تفصیل و ریزه‌کاری‌های تفسیری در باب «دستان ابولهب» است. با این حساب، سوره مسد از تمام زمینه‌ها و پیوندهای ماقبل اسلام جدا می‌شود و صرفاً به اختلاف میان پیامبر و ابولهب انحصار می‌یابد» (همان: ۶۲).

در سخنان روبین بایستی به چند نکته توجه کرد:

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

دوم: اگر در فضای بت‌شکنانه پس از اسلام، محو غزالی طلایی از کعبه، حتی به طریق دزدی، دیگر آن اندازه که مکیان جاهلی می‌پنداشتند، گناه بزرگی نبود، پس چرا خداوند با نزول سوره مسد، این مسأله را یادآوری کرد؟ بنابراین، باید گفت بنا به نظر روبین مفسران مسلمان دچار انحراف در بیان حقایق شدند یا این‌که اهمیت گناهان را حتی با نزول سوره‌ای مرتبط با آن متوجه نشدند.

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

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

پنجم: معنای مطرح شده روبین درباره آیه، حق مطالبه‌گری و اعمال قانون در جرم‌های جاهلیت را برای حاکم سرزمین اسلامی باقی می‌گذارد و نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌تواند حد سرقت را بر ابولهب جاری کند. پس اگر چنین نکرد، به این معنا است که یا ابولهب توبه کرده و بخشیده شده است که دیگر جایی برای تهدید سوره مسد و حتی نزول آیه دال بر آن باقی نمی‌ماند، و یا توبه نکرده و همچنان تحت تعقیب قانون الهی است. در این صورت، جاری نشدن حکم بر او و موکول ساختن آن به آخرت با عدالت سازگار نیست و خلاف عقل است. در نتیجه باید عملی غیر از سرقت، در میان باشد که تنها در آخرت حکم آن قابل اجرا است؛ زیرا خداوند کارنامه سیاه یک مجرم را به او یادآوری نمی‌کند، مگر اینکه حال کنونی وی بدتر از قبل باشد. پس آنچه موجب نزول سوره مسد بوده، جرایم سنگین‌تر از گذشته امروز ابولهب است.

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

هفتم: روایت غزال کعبه، موضوع تقابل ابولهب با رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و آزار مدام آن حضرت را که مورخان و راویان حدیث نقل کرده‌اند، به حاشیه می‌برد و چنان وانمود می‌کند که خداوند بیش از آن که از دشمنی و تکذیب‌های مداوم ابولهب خشمگین باشد، از رفتار او در عصر جاهلیت خشمگین بوده است (گروه نویسندگان، ۱۳۹۰ ش: ۳۶).

ممکن است گفته شود، تفسیری که بتواند از یک سو به رفتار ابولهب اشاره کند و از سوی دیگر پرسش روبین را پاسخ دهد، این است که «یدا» در این سوره نه

به معنای «دو دست ظاهری» بلکه کنایه از دو پسر ابولهب است که او از آنها برای آزار پیامبر (صلی الله علیه و آله) استفاده کرده است (معارف و امامی دانالو، ۱۳۹۵ش: ۷۶)؛ اما پذیرش این نظر تنها یکی از مصادیق «دست» به عنوان نماد قدرت را شامل می‌شود و قبول این مصداق به عنوان تفسیر آیه مورد بحث به قرینه احتیاج دارد. از طرف دیگر همواره بین چند مصداق، آن‌که قرینه قوی‌تر و نزدیک‌تری دارد، انتخاب می‌شود. به عبارت دیگر، سیاق آیات سوره مسد تهدید شدیدی به هلاکت ابولهب، اموالش، هرچه به دست می‌آورد و هلاکت همسرش است. این سیاق با محدود نمودن بیان آیات به فرزندان ابولهب بیگانه است و حداکثر می‌توان فرزندان او را یکی از انواع تلاش‌های ابولهب برای ضربه زدن به اسلام دانست.

نتیجه

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

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الكبرى. تحقیق محمد عبدالقادر عطا. بیروت: لبنان.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحرير والتنوير. بی جا: بی نا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
- ابن هشام، عبدالملک. (بی تا). السیرة النبویة. تصحیح ابراهیم ایباری، مصطفی سقا و عبدالحفیظ شبلی. بیروت: دارالمعرفه.
- ازرقی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۶ق). أخبار مکة و ما جاء فیها من الآثار. تحقیق رشدی صالح ملحس. بیروت: دارالاندلس.
- انصاری، حسان بن ثابت. (۱۹۸۰م). دیوان حسان بن ثابت. شارح عبدالرحمان برقوقی. بیروت: دارالاندلس.
- _____ (۱۹۷۴م). دیوان حسان بن ثابت. تحقیق ولید عرفات. بیروت: دارصادر.
- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. به تحقیق علی عبدالباری عطیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، سیدهاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بعثت.
- بخاری، ابومحمد بن اسماعیل. (۱۳۹۰ش). الجامع الصحیح (صحیح بخاری). ترجمه عبدالعلی نور احراری. تربت جام: شیخ الاسلام احمد جام.
- بغدادی، محمد بن حبیب (۱۴۰۵ق). کتاب المنمق فی أخبار قریش. تصحیح و تعلیق خورشید احمد فاروق. بیروت: عالم الکتب.
- بیضاوی، محمد بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پایگاه مرکز مطالعات اسلامی به زبان های اروپایی: www.clisel.com
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۹۹۶م). الجامع الکبیر (سنن ترمذی). تحقیق بشار عواد معروف. بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ق). تفسیر تستری. تحقیق محمد باسل عیون السود. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. (۱۳۶۳ش). تفسیر اثنا عشری. تهران: مبقات.
- حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۳ق). تبیین القرآن. بیروت: دارالعلوم.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقیق و تصحیح علی هلالی و علی سیری. بیروت: دارالفکر.
- خطیب، عبدالکریم. (بی تا). التفسیر القرآنی للقرآن. بی جا: بی نا.
- خفاجی، محمد عبدالمنعم؛ عبدالجبار، عبدالله (۱۹۸۰م). قصه الأدب فی الحجاز. قاهره: مکتبه کلیات الأزهريه.
- رامیار، محمد. (۱۳۶۹ش). تاریخ قرآن. تهران: امیرکبیر.
- رویین، آری. (۱۳۹۲ش). «دستان ابولهب و غزال کعبه. ترجمه علی رضا کریمی نیا». زبان قرآن، تفسیر قرآن. مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان. تهران: هرمس.
- سبزواری نجفی، محمد. (۱۴۱۹ق). ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- سمرقندی، نصر بن محمد. (بی تا). بحر العلوم. بی جا: بی نا.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- صادق تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲ش). پرتوی از قرآن. چاپ چهارم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۷۴ش). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه محمد باقر موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ترجمه گروه مترجمان. تحقیق رضا

ستوده. تهران: فراهانی.

- _____. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تحقیق محمد جواد بلاغی. تهران: ناصر خسرو.
- طنطاوی، سید محمد. (بی تا). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. بی جا: بی نا.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین. (۱۳۸۷ش). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم. تهران: انتشارات اسلام.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. چاپ دوم. قم: هجرت.
- فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن. چاپ دوم. بیروت: دارالملاک للطباعه والنشر.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۸ق). الأصفی فی تفسیر القرآن. تحقیق محمد حسین درایتی و محمدرضا نعمتی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تحقیق حسین درگاهی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- گروه نویسندگان. (۱۳۹۰ش). دروغ‌پردازی و دجال‌گری علیه دولت نبوی و علوی (از هیاهوی ملحدانه در شرق مکه تا غوغای منافقانه در غرب رقه). تهران: مؤسسه فرهنگی هنری قدر ولایت.
- گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق). تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، دوم.
- مدرسی، محمد تقی. (۱۳۷۷ش). تفسیر هدایت. ترجمه احمد آرام. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مرکز مطالعات اسلامی زبان‌های اروپایی <http://www.clisel.com>
- معارف، مجید؛ امامی دانالو، حسام. (۱۳۹۵ش). «دستان ابولهب: تحلیل انتقادی نظریه آری روبین درباره آیه نخست سوره مسد». پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن. سال پنجم. شماره ۱. صص: ۸۰-۶۳.
- معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۵ق). التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____. (بی تا). التفسیر المبین. قم: بنیاد بعثت.
- ملاحویش، عبدالقادر. (۱۳۸۲ق). بیان المعانی. دمشق: مطبعه الترقی.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۲۰۰۹م). تأویلات النجمیه فی التفسیر الاشاری الصوفی. تحقیق احمد فرید مزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نیشابوری، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. تحقیق شیخ زکریا عمیرات. بیروت: دارالکتب العلمیه.



Critical Analysis of the Concept of the Right to Divorce in the Book of "Rulings of the Qur'an" (by Soha)

Sakineh Akhund ¹ 

1. Assistant Professor, Faculty of Holy Quran Sciences and Education University. s.akhond@yahoo.com

Abstract

This study aims to critically evaluate the doubts surrounding women's right to divorce in the book of "Critique of the Qur'an" by Dr. Soha. Islamic judicial rulings are just and based on the interests of mankind. Among the family rulings is the right to divorce, which is granted to men based on Qur'anic and hadith evidence, except in special cases. However, some prominent thinkers consider this legal ruling to be in violation of women's rights. They believe that Islam has placed women in a lower position than men and placed their affairs in the hands of men. This article aims to respond to this doubt using a critical-analytical approach, and through a narrative and rational Qur'anic study. As results it has reached the following conclusions: All judicial rulings in the Qur'an, including the right to divorce for men, are just, proportionate, and based on divine wisdom. The doubts of opponents are unfounded and based on bias or ignorance of the true Islamic religion.

KEYWORDS: Divorce, Concept of Right to Divorce, Critical Analysis of the doubt about Right to Divorce, the Rulings of the Qur'an by Soha.

Research Article



Received: 2024-08-02; Received in revised from: 2024-09-29; Accepted: 2024-10-12; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



تحلیل انتقادی انگاره حق طلاق در کتاب احکام قرآن (سها)

سکینه آخوند ID

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم s.akhoond@yahoo.com

چکیده

پژوهش پیش رو عهده دار ارزیابی انتقادی شبهه حق طلاق زن در کتاب نقد قرآن است. احکام قضایی اسلام عادلانه و بر اساس مصالح بندگان صادر شده است. از جمله احکام قضایی خانواده حق طلاق است که طبق ادله قرآنی و روایی جز در مواردی خاص به مرد اعطا شده است. ولی برخی از روشنفکر نمایان این حکم شرع را منافی با حقوق زن دانسته و قائلند اسلام شأن زن را پایین تر از مرد قرار داده و زمام او را به دست مرد سپرده است. این مقاله به روش تحلیلی انتقادی عهده دار پاسخ به این شبهه بوده و از رهگذر بررسی قرآنی، روایی و عقلی به این نتایج دست یافته که تمامی احکام قضایی قرآن از جمله اعطای حق طلاق به مرد عادلانه، متناسب و بر اساس حکمت الهی بوده و شبهات معاندان بی پایه و اساس و از روی غرض ورزی یا بی اطلاعی از دین مقدس اسلام است.

واژگان کلیدی: طلاق، انگاره حق طلاق، تحلیل انتقادی شبهه حق طلاق، احکام قرآن سها.

پژوهشی



بیان مسئله

در حوزه مباحث خانواده مرتبط با زنان مباحث چالشی گوناگونی وجود دارد که مورد کنکاش صاحب نظران واقع شده است و هر کس به تناسب نگرش و دیدگاه عقیدتی خویش، آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. یکی از پدیده‌های حقوقی - اجتماعی در زندگی خانوادگی مسئله «حق طلاق» است. که چرا تنها به مردان داده شده و زنان از آن بی بهره‌اند.

طلاق که یکی از ضروریات اسلام است، در لغت به مفهوم آزادی، رهایی و خالی شدن از پیوند، عهد و پیمان بوده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۸۴)، در اصطلاح فقهی به معنای زائل نمودن میثاق و عهدی که با ازدواج برای مرد و زن حاصل شده با صیغه مخصوص (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۱۲: ۲۷۴) و در اصطلاح علم حقوق نیز نوعی رفع قید نکاح است (امامی، ۱۳۶۶: ۲) شکی نیست که طلاق همانند نکاح، یک ضرورت اجتماعی نیز به حساب می‌آید؛ زیرا گاهی کانون خانواده به گونه‌ای می‌شود که طاقت ادامه آن برای زن و مرد یا یکی از آن دو مقدور نیست، لذا طلاق تنها راه خلاصی زن و مرد به حساب می‌آید. در غیر این صورت طلاق امری مبعوض به حساب آمده و شارع مقدس شدیداً از آن نهی کرده است. اما متأسفانه برخی روشنفکران سعی دارند الهی بودن احکام اسلام را زیر سؤال برده، آن را ساخته دست بشر بدانند؛ از جمله فردی با نام مستعار دکتر سها که با تألیف و نگارش کتب متعدد از قبیل «نقد قرآن» و «احکام قرآن» به دنبال ایجاد شبهات مختلف نسبت به قرآن از جمله ناعادلانه بودن احکام قضایی قرآن است. از این رو، به دلیل لزوم پاسخ‌گویی و دفع شبهات از ساحت قرآن، انگاره حق طلاق از احکام خانواده مورد بررسی قرار می‌گیرد.

پیشینه

در زمینه مسائل پیرامون زنان و خصوصاً مسئله طلاق آثار متعددی تحریر شده است؛ از جمله کتاب «زنان و مسائل اجتماعی» نگارش سید حسین حسینی که به مسائل متعددی پیرامون زنان پرداخته و یک بخش آن درباره طلاق سخن گفته است. مقاله رضوانی در مجله شمیم یاس «بررسی مسائل شبهه انگیز درباره زن» که از نظر حقوقی و فقهی به مسائل مرتبط با زن چون قضاوت، مرجعیت، تنبیه زن و قرار دادن حق طلاق به دست مرد پرداخته است. همچنین مقاله «حق طلاق» اثر جمشید جعفر پور که از لحاظ حقوقی در قانون مدنی دیدگاه‌های مختلف درباره حق طلاق را بررسی کرده است. همانگونه که ملاحظه می‌شود آثار موجود به کلیات مسائل زنان و بحث طلاق پرداخته و کمتر پاسخگوی شبهات

در این زمینه است. بنابراین ضروری می‌نماید که شبهات طلاق به صورت خاص مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. نوآوری این مقاله نسبت به آثار پیشین این است که به صورت متمرکز شبهات مربوط به حق طلاق را با توجه به اثر سها تحلیل و نقد نماید.

شبهه حق طلاق نداشتن زن

یکی از احکام اسلام که کم و بیش، مورد انتقاد برخی از افراد به خصوص معاندان و روشنفکران قرار گرفته است، مسئله حق طلاق مردان است، این افراد قائل اند در اکثر قضاوت‌ها در اختلافات خانوادگی، زن مورد ظلم واقع می‌شود و احکام ظالمانه که همگی متکی بر مرد سالاری است ده‌ها هزار سال در سراسر جهان اجرا شده و تقریباً بدون تغییر جدی وارد اسلام شده‌اند و تنها در ۶۰ سال گذشته است که به مدد علوم تجربی، زن به عنوان یک انسان به رسمیت شناخته شده است. در کتاب نقد احکام سها چنین آمده: «زنی که در خانه زندانی است حق اعتراض ندارد. زنی که جاننش به لبش رسیده، حق طلاق ندارد و واقعاً مرد می‌تواند او را طلاق ندهد تا به اصطلاح موهای سرش چون دندان‌هایش سفید شوند (سها، ۱۳۹۱: ۱۸۷) این در صورتی است که در بعضی تمدن‌های گذشته، وضعیت زن بهتر از اسلام بوده است. مثلاً در تمدن بسیار قدیمی بابلی در قوانین حمورابی (پادشاه بسیار برجسته‌ی آنان) در اصل ۱۴۲ آمده است که اگر زن بتواند به دادگاه ثابت کند که شوهرش مناسب نیست می‌تواند بدون اینکه چیزی به شوهرش بپردازد، طلاق بگیرد؛ یعنی حق طلاق برای زن به رسمیت شناخته شده است (همان: ۱۸۸) در نهایت نتیجه می‌گیرد که هیچ‌یک از احکام اسلامی در مورد زنان در خانواده عادلانه نیست.

بررسی شبهه

طلاق از جمله حقوق حلالی است که از دیدگاه شرع مقدس ناپسند و مذموم است. امام جعفر صادق (ع) فرمود: «مَا مِنْ شَيْءٍ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الطَّلَاقِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۵۴)؛ چیزی از امور حلال، در پیشگاه خداوند مبعوض‌تر از طلاق نیست. رسول خدا (ص) فرمودند: «تَزَوَّجُوا وَلَا تَطْلِقُوا فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَهْتَرُ مِنْهُ الْعَرْشُ» (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۹) ازدواج کنید و طلاق ندهید که طلاق عرش خدا را به لرزه در می‌آورد. دین مقدس اسلام در اصل، اختیار طلاق را به مرد داده، لکن چنین نیست که مرد در هر شرایطی بتواند همسر خود را طلاق دهد و زن از اختیار طلاق محروم باشد (بستان، ۱۳۹۰: ۷۸) در این نوشتار سعی بر این است با بررسی

آیات و روایات، ادله اعطای اختیار طلاق به مرد و مواردی که زن اختیار طلاق را دارد، مشخص شود.

۱. ادله انحصار طلاق به مرد

در فقه اسلامی اختیار طلاق به مرد داده شده که مبانی قرآنی و روایی آن به شرح ذیل است:

۱-۱. آیات قرآن

قرآن کریم گرچه به طور صریح نفرمود که طلاق به دست مرد است، ولی از آیاتی که در این مورد رسیده، به خوبی استفاده می‌شود که اسلام حق طلاق را به مرد داده است و اوست که می‌تواند در این مورد تصمیم بگیرد. در آیه ۲۲۷ سوره بقره از عبارت «وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ» استفاده شده است یعنی اگر مردان تصمیم بر طلاق دارند، در آیه ۲۳۰ همین سوره «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...» آمده است و در ادامه تعبیر چنین است: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ طَنَّا أَنْ يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ...» از ظاهر تعبیر این آیه نیز به روشنی استفاده می‌شود که طلاق به وسیله مرد انجام می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۳۵).

در آیه ۲۳۱ می‌خوانیم: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» گاه زنان را طلاق دادید و پایان زمان عده فرا رسید یا آنان را به خوبی و سازگاری در خانه نگهدارید و یا آنان را به نیکی رها سازید. در آیه ۲۳۲ نیز عبارت «و ان طلقتم النساء» به کار رفته است که نشانگر آن است که طلاق به وسیله مرد صورت گرفته است و در آیه ۲۳۶ نیز می‌فرماید: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفَرَّضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً...» اگر زنانی را که با آنان نزدیکی نکرده‌اید یا مهری بر ایشان مقرر نداشته‌اید، طلاق دهید باکی بر شما نیست. آیه ۲۳۷ نیز مقرر می‌دارد: «إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَرَضْتُمْ مَا فَرَضْتُمْ...» اگر زنان را پیش از نزدیکی طلاق دهید و برای آن مهری مقرر نموده‌اید، باید نصف مهر تعیین شده را به آن‌ها بپردازید. تمامی این آیات به روشنی از این امر حکایت می‌کند که زمام طلاق در دست مردان است.

آیه ۴۹ سوره احزاب می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا» ای مردان با ایمان هر گاه زنان با ایمان را به عقد نکاح خویش در آورید و پیش از آن که با آن‌ها نزدیکی کنید آنان را طلاق دهید، عده‌ای برای شما بر آن‌ها نیست پس آنها را بهره مند کنید و به نیکی رهایشان سازید.

این آیه شریفه نیز از انجام طلاق توسط مردان حکایت دارد. آغازین آیه سوره مبارکه طلاق نیز بیان می‌دارد: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ» ای پیامبر هرگاه زنان را طلاق دهید به وقت عده آنها طلاق دهید و زمان عده (سه طهر) را به حساب آورید.

بالاخره در آیه شریفه ۵ سوره مبارکه تحریم خطاب به برخی از زنان پیامبر (ص) آمده است: «عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَ». اگر پیامبر اکرم (ص) شما را طلاق دهد امید است خداوند زنانی بهتر از شما را به جای شما به همسری وی برگزیند. بنابراین آیاتی که واژه طلاق در آن‌ها به کار رفته ما را به این واقعیت رهنمون می‌کنند که حق طلاق به عنوان یک اصل اولی در اختیار مردان است.

۲-۱. روایات

در اخبار و احادیث نیز با صراحت بیان شده که طلاق به دست مردان است. حدیث مشهوری که شیعه و سنی نقل کرده اند که رسول خدا (ص) فرمود: «الطلاق بيد من اخذ بالساق» (متقی هندی، ج ۹: ۶۴۰؛ ابن ابی الجهمور احسائی، ج ۱: ۲؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۸: ۴۳۰)؛ بنابراین کسی که حق تصرف و اختیار خانواده در دست اوست حق طلاق با اوست (طباطبایی، ۱۴۲۱، ج ۱۰: ۶۹) در روایت دیگری رسول خدا (ص) فرمودند: «حَمْسٌ لَا يَسْتَجَابُ لَهُمْ رَجُلٌ جُعِلَ بَيْدِهِ طَلَاقُ امْرَأَتِهِ وَهِيَ تُؤْذِيهِ» (حرّ عاملی، ج ۲۲: ۱۱) خداوند دعای پنج گروه را اجابت نمی‌کند: یکی از آن‌ها مردی است که خداوند اختیار طلاق زن را به او داده در حالیکه آن زن، وی را اذیت می‌کند. همان‌گونه که در نمونه‌های ذکر شده از روایات مشخص است، مسئله جواز طلاق امری مسلم و قطعی است و مرد می‌تواند زن خود را طلاق دهد.

۳-۱. اجماع

قاعده اختیار مرد در طلاق زن میان فقهای شیعه اتفاقاً و اجماعی است (نجفی، بی تا، ج ۳: ۱۴) از بررسی کتب فقهی ملاحظه می‌گردد که اولاً تمامی فقها با مفروض دانستن این که اختیار طلاق به دست مرد است، بحث طلاق را با شرایط طلاق دهنده شروع کرده، و سپس از شرایط مطلقه سخن به میان آورده‌اند که این امر نشان دهنده آن است که همه بر این عقیده‌اند که اختیار طلاق به دست مرد است. ثانیاً بسیاری از فقها در بحث ولایت در طلاق به استناد روایت «الطلاق بيد من اخذ بالساق» اظهار عقیده کرده‌اند که اختیار طلاق متعلق به صاحب بضع

(شوهر) است (همان: ۲۷۵؛ محقق حلی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۵۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴: ۴۹۴).

۲. حکمت و فلسفه اختیار طلاق به دست مرد

برخورداری از نگرشی منصفانه به احکام اسلام، و بررسی حکمت و فلسفه احکام بسیاری از شبهه‌ها را خنثی و برطرف می‌سازد. در بیان حکمت و فلسفه اختیار داشتن مرد در طلاق، اقوال و ادله متعددی مطرح است که علاوه بر اینکه در منابع اسلامی - قرآن و روایات - بیان شده، از جنبه اجتماعی و روانشناسی هم مورد بحث است.

- از نگاه قرآن به حکم آیه شریفه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء/ ۳۴): مردان سرپرست و نگهبان زنان هستند و تصمیم گیرنده در همه امور، سرپرست خانواده است از این رو حق طلاق نیز جزء اختیارات او است.

- از لحاظ زیستی و فیزیولوژی آفرینش مرد و زن، مرد در کارها اندیشه می‌کند و عقل او بر احساساتش غلبه دارد؛ لذا زود تصمیم به طلاق نمی‌گیرد، در حالی که موجودی عاطفی است و از لطافت روحی زیادی برخوردار است و عاطفه و احساسات او بر عقل وی غلبه دارد و همین امر باعث می‌شود که سریع تصمیم گیری کند و در برخی موارد نیز زود از تصمیم خود پشیمان می‌گردد (انصاری، ۱۳۸۹: ۸) اگر شارع اختیار طلاق را به دست او قرار دهد، سریع با آینده و موقعیت خود بازی می‌کند و این درست بر خلاف ویژگی مرد است که آینده نگر بوده و عقلش بر عاطفه‌اش غلبه دارد (رضوانی، ۱۳۸۵: ۲۷).

- از حیث اقتصادی معمولاً طلاق برای مرد مستلزم فشار اقتصادی و بار مالی و اخلاقی است، مهریه را که به صورت یک بدهی نقد است، باید به زن بپردازد و همسر دیگری اختیار کند که آن هم معمولاً با هزینه‌های جدید همراه است؛ سرپرستی فرزندان را یک تنه بر دوش بکشد و بعد اجتماعی و اخلاقی قضیه را که احتمالاً به صورت ملامت و توبیخ است از سر بگذراند و از این رو طلاق در دست طرفی است که بیشتر از دیگری از آن منفور می‌شود و به مصلحت او نیست (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۱۸۲).

- از حیث روان شناسی نیز دادن حق طلاق به مرد به نفع زن است (ابوذری، ۱۴۰۰: ۲۵) تحقیقات دانشمندان اثبات می‌کند که روان شناسی مرد و زن از همدیگر متفاوت است. طبیعت علایق زوجین را به این نحو قرار داده که زن پاسخ دهنده به علایق مرد باشد، بدین صورت که اگر مرد زن را دوست بدارد، زن نیز به او علاقه مند خواهد شد ولی چنانچه زن نسبت به مرد بی علاقه باشد، مرد می‌تواند

با محبت خویش، علاقه زن را برگرداند. به عبارتی قطع علاقه مرد، پایان زندگی مشترکی است، در حالی که قطع علاقه زن پایان زندگی مشترکی نیست؛ پس کلید فسخ و گسستن چنین زندگی باید به دست مرد باشد (کاظم زاده، ۱۳۸۶: ۱۶۵؛ مطهری، ۱۳۸۸: ۲۴۹).

علاوه بر این اگر زنان در تأمین هزینه‌های زندگی به مرد وابسته نباشند، جز در شرایط خاص، شاید هیچ اصراری بر حفظ پیمان زناشویی نداشته باشند. چه بسا زنانی هستند که حتی در دوران بارداری، از مرد خود متنفرند و گسستن رشته زناشویی برای آنان چندان مهم جلوه نمی‌کند. این بدان دلیل است که برخی از آنان در ایام عادت یا شیر دادن به کودک، به گونه‌ای عصبانیت، ناراحتی و نگرانی روحی دچار می‌شوند (حقانی ربانی، ۱۳۷۴: ۲۷). به طور کلی می‌توان گفت تصمیم‌گیری شتاب زده و زودرنجی در زنان بیش‌تر دیده می‌شود. در مقابل، ساختار روحی مردان به گونه‌ای است که می‌کوشند کارها را با عقلانیت و دوراندیشی بیشتری پیش ببرند (مهرپور، ۱۳۷۹: ۱۶) می‌دانیم که پاره‌ای از طلاق‌ها بر سر مسائل کوچک و جزئی رخ می‌دهد. اگر قرار بود اختیار طلاق به دست زنان باشد، آمار طلاق به مراتب بیش از این فزونی می‌گرفت؛ زیرا با اندکی دقت در رویدادهای اطراف خود پی می‌بریم که بردباری مردان در برابر مسائل جزئی بیش از زنان است.

-از حیث طبیعی از آن‌جا که احساس نیاز جنسی مرد به زن بیش از احساس نیاز زن به مرد است، مرد در مقایسه با زن دیرتر به فکر طلاق می‌افتد و احتمال کمتری دارد که از حق طلاق استفاده کند؛ اما برخورداری زن از حق طلاق، احتمال طلاق را افزایش می‌دهد (بستان، ۱۳۸۹: ۲۴۶). اصولاً هر زمان که شعله محبت و علاقه مرد خاموش شود، ازدواج از نظر طبیعی مرده است. بنابراین، همان‌گونه که مرد آغازگر زندگی در طبیعت است، پایان دهنده نیز اوست و این طبیعت است که کلید فسخ طبیعی را به مرد داده است. اصولاً چیزی که طبیعت به کسی بدهد، قابل واگذاری نیست (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۴۸).

در مجموع می‌توان گفت تمام احکام و قوانینی که اسلام قرار داده، در راستای تحقق نیافتن طلاق و مواجه نشدن جامعه با پیامدهای زیانبار فرهنگی و اجتماعی آن است. در این راه، موانع و سدهای مختلفی برای زن و مرد قرار داده که یکی از آن‌ها ندادن اختیار مطلق طلاق به زن است.

۳. حقوق زن مطلقه در اسلام

در پاسخ به این شبهه سها که هیچیک از احکام اسلامی در مورد زنان در خانواده

عادلانہ نیست، بیان این نکته حائز اهمیت است که در مقابل دادن اختیار طلاق به مرد، برای زنان مطلقه نیز حقوقی در نظر گرفته شده است که مرد موظف به پرداختن آن است؛ از قبیل:

- الف) پرداخت تمام مهریه در صورت نزدیکی و نصف آن در صورت عدم آن؛
 - ب) استحقاق نفقه مادامی که در عده است؛ در صورتی که طلاق او رجعی باشد؛
 - ج) حق مسکن داشتن مادامی که در عده است و طلاق او رجعی باشد؛
 - د) احقیّت مادر به شیر دادن فرزندش از دیگران؛
 - ه) استحقاق مادر بر حضانت فرزند تا مدتی؛
 - و) عدم جواز محرومیت زن از اولادش، حتی بعد از انقضای مدت حضانت؛
 - ز) در صورتی که شوهرش در زمان عده زن بمیرد، زن از او ارث می‌برد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ج ۱، ص ۳۳۳).
- این موارد بیانگر اهمیت جایگاه زن و حفظ حقوق اوست گرچه حق طلاق با او نباشد.

۴. راه‌های حق طلاق برای زن

هر چند اصل اولی آن است که حق طلاق با مرد است، ولی بدان معنا نیست که هیچ راهکاری برای سپردن حق مزبور به دست زن وجود ندارد. شریعت اسلام که مبتنی بر قرآن و سنت پیامبر (ص) است، برای نجات زنانی که در زندگی مشترک به بن بست رسیده‌اند، راه‌هایی را پیشنهاد کرده است که زن می‌تواند از آن‌ها استفاده نماید:

۴-۱. **شرط ضمن عقد یا وکالت در امر طلاق:** آسان‌ترین راه برای ایجاد حق طلاق برای زن، شرط در ضمن عقد نکاح است. که مشمول آیه «وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده/۱) خواهد بود. از این طریق زن می‌تواند از هر گونه سوء استفاده احتمالی زوج جلوگیری نموده و در صورتی که به وظایف شرعی و قانونی خود عمل ننماید، از دادگاه تقاضای طلاق نماید. با شرط ضمن عقد، زن می‌تواند درخواست طلاق از شوهر را برای خود احراز نماید و از او وکالت بگیرد که در صورت عدم تعهد به وظایف خویش، خود شخصاً نسبت به امر طلاق اقدام نماید (انصاری، ۱۳۸۹: ۱۰).

قاعده شرط ضمن عقد به عنوان تبصره‌ای بر قواعد و احکام اولیه، امکان تصمیم‌گیری در امر طلاق را در اختیار زنان قرار می‌دهد؛ زیرا زن علاوه بر این که می‌تواند از طریق شرط وکالت از جانب شوهر، حق انتخاب طلاق را به دست آورد، می‌تواند در ضمن عقد شرط کند که شوهر از حق طلاق خود استفاده نکند

و به این ترتیب، حق انتخاب شوهر را محدود سازد یا به طور کلی از اعمال این حق جلوگیری کند (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۰۵). پس می‌توان گفت قرآن نیز حق طلاق را به رسمیت شناخته است؛ ولی مشروط بر این که چنین حقی در ضمن عقدی از عقود لازم قرار گیرد و زوجه به عنوان وکیل زوج، خود را طلاق می‌دهد. این حکم را بسیاری از فقها فتوا داده‌اند (گلیایگانی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۲۵۷؛ خمینی، ۱۳۸۲: ج ۳، ۳۳۲).

۴-۲ طلاق خلع: خلع به فتح به معنای کندن از قبیل کندن جامه است همچنین و به معنای از جا برکندن، عزل نمودن و کسی را از شغل و عمل انداختن است (دهخدا، ۱۳۶۵، ج ۲۱: ۶۸۸). در اصطلاح فقهی خلع آن است که زوجه به دلیل کراهتی که از زوج دارد و بیم مخالفت شدید و نافرمانی او می‌رود، با توافق مالی را به او می‌بخشد تا شوهر وی را از قید زوجیت خود رها سازد (نجفی، بی تا، ج ۳۳: ۲) این مال می‌تواند از میزان مهر بیشتر یا کمتر یا معادل آن باشد و بنا بر احتیاط واجب، شرط است که خلع، ناشی از کراهت شدید زن باشد؛ به طوری که از گفتار و کردار زن، بیم خروج وی از اطاعت و ورود به معصیت برود (خمینی، ۱۳۹۲: ۳۵۲)؛ بنابراین یکی از راه‌هایی که زن می‌تواند به وسیله آن مقدمات طلاق خود را فراهم کند، بخشیدن چیزی به شوهر است.

۴-۳. طلاق قضایی

یکی دیگر از مواردی که می‌توان در آن به حق زن در جدا شدن اشاره کرد، طلاق قضایی است. طلاق غیر قضایی، طلاق است که زوج یا ابتدائاً راضی به طلاق است یا به سبب بذل مال از سوی همسرش. در طلاق خلع یا مبارات. راضی به طلاق شده است. اما در طلاق قضایی، بدون اینکه زوج راضی به طلاق باشد یا حضور داشته باشد حاکم شرع بنا به دلایلی و به درخواست زوجه همسر او را طلاق می‌دهد (حبیبی تبار، ۱۳۹۹: ۴۲۰). فقهای اسلام با استناد به روایات رسیده از معصومین (ع) مواردی مشخص کرده‌اند که زن می‌تواند با مراجعه به حاکم شرع تقاضای طلاق کند و آن‌ها عبارت‌اند از:

الف) طلاق در صورت مفقود شدن زوج؛

ب) طلاق در صورت امتناع زوج از انفاق زوجه؛

ج) طلاق در صورت عسر و حرج قرار گرفتن زوجه.

الف) طلاق در صورت مفقود شدن زوج: شایع‌ترین موردی که تقریباً در همه کتب فقهی ذکر شده، مفقود شدن زوج است. اگر مردی چهار سال تمام مفقود بوده و خبری از حیات و ممات او در دست نباشد، همسر او می‌تواند به دادگاه رجوع کند

و تقاضای طلاق نماید. طبق نظر بسیاری از فقها، در صورتی که شوهر مالی نداشته باشد که از آن نفقه زن داده شود یا کسی نباشد که نفقه زن را بدهد، در این صورت به درخواست زن، حاکم او را طلاق می‌دهد و باید عده وفات نگه دارد؛ ولی اگر از لحاظ نفقه، زن در مضیقه نباشد، باید صبر کند، تا شوهرش پیدا شود یا خبر قطعی مرگش به او برسد (لطفی، ۱۳۸۸: ۵۰۶؛ خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۳۴).

ب) طلاق در صورت امتناع زوج از انفاق زوجه: از جمله حقوقی که زوجه بر زوج دارد، حق نفقه است. وجوب نفقه از جمله مسلمات فقه اسلامی است که آیات و روایات فراوانی به آن دلالت دارد. مرد وظیفه دارد نفقه همسر خود را مطابق عرف آن جامعه تأمین کند. حق نفقه در اسلام به حدی مورد اهتمام است که اگر مردی از دادن نفقه به همسر خود امتناع ورزد، حاکم شرع ابتدا باید وی را نصیحت کند و اگر موعظه و پند اثر نکرد باید او را تعزیر کند تا نفقه همسر خود را تأمین نماید. از نظر فقهی این امر از مصادیق نشوز زوج بوده (محقق داماد، ۱۳۷۶: ۳۶۴) و زن می‌تواند با مراجعه به حاکم حقوق خود را استیفا نماید. در این صورت حاکم با احراز نشوز زوج، وی را ملزم به انفاق می‌نماید. اگر این امر صورت نگرفت، حاکم به درخواست زن و در صورت امتناع زوج از اجرای صیغه طلاق، زن را مطلقه می‌نماید (خویی، ۱۴۱۰: ۲۸۲).

ج) طلاق در صورت عسر و حرج قرار گرفتن زوجه: مورد دیگری که برای درخواست طلاق از ناحیه زن عنوان شده است، عسر و حرج وی در ادامه زندگی زناشویی است. بر این مبنا، اگر ادامه زندگی زناشویی به هر علت از قبیل سوء رفتار شوهر، بیماری صعب‌العلاج، اعتیاد، غیبت طولانی، حبس طویل‌المدت شوهر، عقیم بودن زوج، ابتلا به مرض ایدز و امثال آن‌ها، زندگی را بر زن دشوار و او را در مضیقه و سختی شدید قرار دهد، می‌تواند از دادگاه درخواست طلاق کند و چنان‌چه، موضوع در دادگاه اثبات شد، به حکم دادگاه شوهر ملزم به طلاق دادن می‌شود و چنان‌چه الزام وی به طلاق ممکن نباشد به اذن دادگاه طلاق واقع می‌گردد (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۶۹۱) این نوع طلاق مصادق طلاق خلع است که در فقه به آن اشاره شده است (خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۴۰۰).

۴-۴. حق فسخ نکاح

زن در مواردی خاص حق فسخ نکاح را دارد. قانون مدنی به تبعیت از فقه امامیه (نجفی، ۱۴۳۲، ج ۳: ۳۷۶) در ماده ۱۱۲۲ عیوب خاصی را در مورد مرد موجب حق فسخ برای زن شمرده است. همچنین برابر ماده ۱۱۲۱ قانون مدنی، «جنون هر یک از زوجین به شرط استقرار، اعم از این‌که مستمر یا ادواری باشد، برای

طرف مقابل موجب حق فسخ است» (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۶۹۲). افزون بر این موارد، اگر مرد هنگام ازدواج، زن را به برخی از صفات خود فریب داده باشد و پس از آن آشکار شود که مرد آن صفت را نداشته است، زن حق فسخ نکاح خواهد داشت (خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۳۱۴).

نتیجه

با عنایت به نزول حکیمانه قرآن و تشریح احکام بر اساس مصلحت فرد و جامعه با استناد به آیات و روایات و عقل می‌توان نتیجه گرفت حق طلاق به عنوان یک اصل اولی در اختیار مرد قرار دارد لیکن در این مورد توجه به چند امر لازم و ضروری است:

- این حق با توجه به روحیات و فطرت زن و مرد و جایگاه اجتماعی آن‌ها از حیث فیزیولوژی آفرینش مرد و زن، از حیث اقتصادی، از حیث روانشناسی، از حیث طبیعی و... به مرد اعطا شده است.

- البته وجود حق طلاق برای مرد، بدان معنا نیست که مرد بتواند آن را وسیله‌ای برای اضرار و آسیب رسانی به زن قرار دهد، در عین حال بر آن برای زن مطلقه حقوقی در نظر گرفته شده است.

- حق طلاق به صورت مطلق در اختیار شوهر قرار ندارد، بلکه برای زن نیز حق انتخابی در نظر گرفته شده است. اسلام برای جلوگیری از ظلم و اجحاف به زن راهکارهایی پیش روی ایشان قرار داده است مانند شرط ضمن عقد و وکالت در امر طلاق، طلاق قضایی، خلع و... که می‌تواند اقدام به طلاق کند. بنابراین شبهات در مورد حق طلاق مردان بی پایه و اساس بوده نشان دهنده عدم آگاهی و اطلاع معاندین از شرایط، حکمت و فلسفه احکام است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم، ترجمه آیه الله مکارم.
ابن ابی الجمهور احسانی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۳ ق). عوالی اللئالی. تهران: نشر سیدالشهدا.
ابوذری، حسین. (۱۴۰۰ ش). روانشناسی طلاق. یزد: انتشارات نسل روشن.
امامی، اسدالله. (۱۳۶۶). حقوق مدنی. تهران: انتشارات اسلامی.
انصاری، محمد جواد. (۱۳۸۹ ش). حق طلاق برای زن از دیدگاه امام خمینی. تهران: چاپ و نشر عروج.
بستان (بستان (نجفی)، حسین. (۱۳۹۰ ش). اسلام و تفاوت های جنسیتی. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
بستان (بستان (نجفی)، حسین. (۱۳۸۹ ش). اسلام و جامعه شناسی خانواده. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
جعفر پور، جمشید. (۱۳۸۷ ش). «حق طلاق». مطالعات راهبردی زنان. شماره ۵، صص ۷-۲۰.
حبیبی تبار، جواد. (۱۳۹۹ ش). حقوق خانواده. تهران: انتشارات میزان.
حزعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
حسینی، سید حسین. (۱۳۸۰ ش). سراج (نگاهی گذرا به مسائل اساسی و بررسی شبهات زنان). تهران: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما.
حقانی ربانی، حسین. (۱۳۷۴ ش). طلاق یا فاجعه انحلال خانواده. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
خامنه‌ای، محمد. (۱۳۸۷ ش). فلسفه زن بودن (مقدمه‌ای بر حقوق زن). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
خمینی، روح الله. (۱۳۹۲ ش). استفتائات. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
خمینی، روح الله. (۱۳۷۹ ش). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
خوانساری، احمد. (۱۴۰۵ ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
خویی، سید ابو القاسم موسوی. (۱۴۱۰ ق). منهاج الصالحین (للخوئی). قم: نشر مدینه العلم.
دهخدا، علی اکبر. (۱۳۶۵ ش). لغت نامه دهخدا. تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار الشامیه.
رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۵ ش). «بررسی مسائل شبهه انگیز درباره زن». شمیم یاس. شماره ۴۶، صص ۵۲-۶۰.
رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۵ ش). اسلام شناسی و پاسخ به شبهات. قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
سها. (۱۳۹۱ ش). نقد احکام حقوقی، سیاسی و اقتصادی اسلام. ویرایش دوم.
طباطبایی، علی. (۱۴۲۱ ق). ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالادلة. قم: مؤسسه آل البیت علیه السلام لاحیاء التراث.
طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ ش). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: المکتبه المرتضویه.
عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی). (۱۴۱۳ ق). مسالک الافهام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
کاتوزیان، ناصر. (۱۳۹۰ ش). قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی. تهران: میزان.
کاظم زاده، علی. (۱۳۸۶). تفاوت حقوقی زن و مرد. تهران: میزان.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: انتشارات اعلمی.
گلپایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۰۹ ق). مجمع المسائل. قم: دار القرآن الکریم.
لطفی، اسدالله. (۱۳۸۸ ش). ترجمه مباحث حقوقی شرح لمعه. تهران: مجد.
متقی هندی، علی. (۱۴۰۱ ق). کنز العمال. بیروت: مؤسسه الرساله.
مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی جعفر بن حسن، محقق حلی. (۱۳۷۴ ش). شرائع الاسلام. ترجمه ابوالقاسم ابن احمد یزدی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
محقق داماد، مصطفی. (۱۳۷۶ ش). تحلیل فقهی حقوقی خانواده - نکاح و انحلال آن. تهران: نشر علوم اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ ش). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). استفتاءات. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع); پایگاه اطلاع رسانی
مکارم شیرازی. <https://www.makarem.ir>
مهرپور، حسین. (۱۳۷۹ ش). مباحثی از حقوق زن. تهران: انتشارات اطلاعات.
نجفی، محمد حسن. (۱۴۳۲ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.



Re-Examining The Answers To The Doubt Of The Existence Of An Infinite Regress In The Illusion Of Distorting The Qur'an

Mohammad Javad Tavakoli Khaniki ¹ , Zahra Heidari Abravan ² 

1. Assistant Professor, University of Qur'anic Sciences and Thoughts. tavakoli.mj@quran.ac.ir

2. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad Email: zahra.heidary@mail.ru

ABSTRACT

“Regress” (Dawr) means to support an argument by the same one. Some, such as Fakhr al-Razi and Alusi following the verse {We have, without doubt, sent down the message; and We will assuredly guard it} consider the argument of this verse to reject the distortion of the Qur'an as an example of infinite regress and attribute it to the Shiites. In contrast, Shiite thinkers have made great efforts to answer this doubt. Despite the strength of some of the answers, none of them have been able to fully overcome this doubt. The aim of the present study is to provide a more complete and better defense. Therefore, the authors of this study, in an analytical method, have examined and analyzed their answers and have raised the criticisms of each and presented different refutations from the others. Through this study and analysis, we found that, first, the attribution of the doubt to the Shiites is nothing more than an accusation, and the Shiite thinkers unanimously deny it. Secondly, according to the existing definitions about the infinite regress, the raise of this doubt about the Qur'an is a kind of sophistry and the “regress” is not being relevant with any approach and conditions.

KEYWORDS: Doubt of Infinite Regress, Distortion, the Holy Quran, Rational Argument, Theological Argument.

Research Article



Received: 2024-06-09; Received in revised form: 2024-09-30; Accepted: 2024-10-16; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



بازکاوی پاسخ‌های شبهه دور در توهم تحریف قرآن

محمد جواد توکلی خانیکی^۱، زهرا حیدری آبروان^۲ 

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم Email: tavakoli.mj@quran.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد Email: zahra.heidary@mail.ru

چکیده

«دور» به معنای بازگرداندن کلام به نفس کلام است. برخی همچون فخر رازی و آلوسی ذیل آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»، استدلال به این آیه برای رد تحریف از دامن قرآن را، از مصادیق دور در کلام دانسته و بیان سخن مزبور را به شیعه نسبت می‌دهند. در مقابل، متفکران شیعی تلاش زیادی برای پاسخ به این شبهه انجام داده‌اند. با وجود قوت برخی پاسخ‌ها، هیچ‌یک به طور کامل نتوانسته‌اند از عهده شبهه مذکور برآیند. هدف پژوهش حاضر، ارائه دفاعی کامل‌تر و بهتر است. لذا نویسندگان این پژوهش، به روشی تحلیلی به بررسی پاسخ‌ها و واکاوی آنها پرداخته و انتقادات وارد بر هر یک را مطرح و ردیه‌ای متفاوت از سایرین ارائه کرده‌اند. از رهرو این بررسی و تحلیل دریافتیم که اولاً، نسبت طرح شبهه دور به شیعه، اتهامی بیش نیست و اندیشمندان شیعه بالاتفاق آن را رد می‌کنند. ثانیاً، با توجه به تعاریف موجود درباره دور، طرح این شبهه درباره قرآن نوعی سفسطه است و «دور» با هیچ رویکرد و شرایط موضوعیت نداشته و ندارد. **واژه‌های کلیدی:** شبهه دور، تحریف، قرآن کریم، استدلال عقلی، استدلال کلامی.

پژوهشی



۱. مقدمه

کتاب مقدس هر دین به منزله سند رسمی استنباط آموزه‌های آن دین است. از این رو، دینی که کتاب متقن تری داشته و بتواند درمقابل اتهاماتی همچون: تحریف از خود دفاع کند، از اعتبار بیشتری برخوردار است. اتهام تحریف برای کتاب آسمانی قرآن نیز مطرح شده است. برخی برای دفاع از قرآن درمقابل این اتهام، از آیات آن بهره گرفته‌اند. درمقابل، عده‌ای معتقدند این امر مستلزم «دور» است و دور در سخن، به معنای بازگرداندن آن مطلب به نفس خود است. مطرح‌کنندگان شبهه دور درباره قرآن برآنند که استناد به آیات قرآن برای اثبات تحریف ناپذیری آن از مصادیق دور در کلام است. اگرچه اولین بار شبهه مذکور از زبان فخر رازی و سپس آلوسی بیان شده، اما ایشان طرح این شبهه را به شیعه نسبت می‌دهند. تاکنون بزرگان بسیاری به این شبهه پاسخ گفته و آن را رد کرده‌اند. ولی هیچ‌یک از این پاسخ‌ها قادر به دفاع کامل نیست. استناد به روایات اهل بیت علیهم‌السلام، معجزات غیر قرآنی، بهره‌جستن از علم اجمالی و استدلال به اعجاز و تحدی قرآن ردیه‌های شبهه دور است.

برخی از این دفاعیات، علی‌رغم برخورداری از قوت وجودی، دروجهی قابل‌خداشه‌اند. لذا ضرورت دارد در این زمینه بررسی درخوری صورت گیرد که هم اتهام از دامن شیعه رفع شود و هم خلأ موجود در پاسخ‌های داده شده به شبهه دور پر شود. باید توجه داشت که در این نوشتار نه تنها به رد متقن شبهه دور اقدام می‌شود، بلکه پاسخ‌های اندیشمندان نیز نقد و بررسی می‌شود که در نهایت منجر به فصل الخطاب پاسخ‌ها می‌شود. تاکنون چنین بازکاوی موشکافانه‌ای در این موضوع انجام نشده است و پژوهش حاضر در نوع خود بکر است و مسبوق به سابقه نیست. تفاوت نوشتار حاضر با سخن بزرگانی همچون: علامه جوادی آملی، در استفاده از تعاریف پذیرفته برای رد شبهه دور است؛ زیرا اگرچه ممکن است استدلال این نوشتار از جهاتی با استدلال بهره‌گیری از علم اجمالی و تفصیلی مشابهت داشته و مدار شک مورد ادعا در هر دو استدلال، مبحثی کلامی است، اما تفاوت اصلی، در نوع بیان و نیز استفاده از جزئیاتی است که به نظر می‌رسد از آن‌ها استفاده کاربردی نشده است.

۲. مفهوم‌شناسی تحریف

۲-۱. تحریف

واژه «تحریف» در لغت از ریشه «ح ر ف» به معنای جانب و کناره گرفته شده است و در واقع حرف هر چیز طرف [جانب، کناره] آن است (راغب، ۱۴۱۲، ج: ۱، ۲۲۸). در

برخی آثار نیز این واژه به معنای مایل کردن و بردن به کنار و دگرگون ساختن نیز آمده است (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۵۴، ج ۲: ۴۳). در نتیجه در این واژه، ایجاد نوعی دگرگونی در آن است. نخستین بار این واژه در قرآن و سپس در احادیث به کار رفته است. ابن منظور آن را از حروف تهجی و نیز به معنای قرائت دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۴۱). صاحب مجمع‌البحرین نیز، حرف را بیشتر در معنای تغییر دادن می‌داند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۵).

گفته می‌شود تحریف الکلام، یعنی جابه‌جایی کلام از موضع اصلی خود و تحریف در قرآن و کلمه به معنای تغییر حروف و کلمات از معنای اصلی خود می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۴۳). فراهیدی در این باره می‌گوید: «تحریف در قرآن همان تغییر کلمه از معنای خویش است و این مشابه کاری است که یهود در تغییر معنای تورات به شبیه خود می‌کرد و خداوند (مائده/۱۳) عمل ایشان را چنین توصیف می‌کند: يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۱۱). از برآیند این معانی می‌توان این‌گونه گفت که تحریف، نوعی خارج کردن کلام از محور مورد نظر گوینده است و ممکن است به هر شیوه‌ای انجام گیرد. گاه به شکل تغییر در حروف و الفاظ و گاه به صورت تغییر در معانی و وصف کلام با واژگانی دور از منظور مخاطب که البته به نظر می‌رسد هیچ یک از انواع آن ممدوح نیست. اگرچه در برخی موارد همچون تغییر در حروف، البته در صورتی که تغییر معنایی را در پی نداشته باشد، سختگیری نمی‌شود.

۲-۲. تحریف در قرآن

در یک تقسیم‌بندی کلی، تحریف قرآن را می‌توان به دو نوع «معنوی» و «لفظی» تقسیم کرد. مقصود از تحریف معنوی، برداشت انحرافی و تفسیر و توجیه سخن برخلاف مقصود گوینده است. این نوع تحریف به طور قطع در قرآن رخ داده و قرآن مجید نیز از وقوع این نوع تحریف در کتاب‌های آسمانی گذشته گزارش داده است: «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره/۷۵)؛ «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (نساء/۴۶).

برخی بر این باورند که واژه تحریف در قرآن جز در معنای لغوی خود یعنی به حاشیه کشاندن و از مسیر خارج کردن که همان تحریف معنوی می‌باشد، به کار نرفته است (معرفت، ۱۳۸۸: ۳۹). با بررسی آیات مشخص می‌شود که در ۴ آیه،

این نوع تحریف، یعنی تحریف معنوی یاد شده است؛ این آیات عبارتند از:
«مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (نساء/۴۶).

«وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره/ ۷۵).

«وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (مائده/ ۱۳).

«لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» (مائده/ ۴۱).

واژه تحریف در تمامی موارد فوق دال بر جابه‌جایی سخن از منظور اصلی گوینده یعنی خداوند متعال بوده و این کار از جانب پروردگار مورد سرزنش قرار گرفته و مذمت شده است. این تعریف مناسب‌ترین تعریف است؛ زیرا اغلب تعاریف از جامعیت لازم برخوردار نیست.

۳. مفهوم‌شناسی دور

«دور» در لغت به معنای بازگشت شیء به موضعی است که از آن جا آغاز شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴: ۲۹۶). فراهیدی مشابه معنای فوق را بیان نموده و تقریباً در تمامی مشتقات این کلمه، معنای حرکت دورانی را بیان می‌کند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۵۶).

«دور» در اصطلاح مستلزم آن است که شیء قبل از معلوم شدن معلوم باشد. به عبارت دیگر، نوعی توقف شیء بر خود را می‌طلبد و این امر محال است (مظفر، ۱۳۷۰: ۱۲۶). در نتیجه، دور به معنای دایره‌وار چرخیدن و به حالت اول بازگشتن است. خداوند در آیه ۱۹ سوره احزاب می‌فرماید: «يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ...»: آنان را می‌بینی به سوی تو می‌نگرند در حالی که چشمانشان [بی‌اختیار در حدقه] می‌گردد، مانند کسی که بیهوشی مرگ او را فرامی‌گیرد. با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی می‌توان گفت: «دور در کلام» یعنی بازگرداندن کلام به خود؛ یعنی با وجود استدلال‌ات فراوان، گویی راهی برای معرفی سخن مزبور وجود نداشته و شناخت آن کلام تنها متکی به نفس آن کلام است. البته لازمه تحقق این تعریف و طرح دور در یک کلام آن است که کلیت یک سخن به همان کلیت ارجاع داده شود. اما اگر برای توضیح و دفاع از بخشی از سخن، به بخشی دیگر از همان سخن استناد داده شود و ابهام درباره بخشی توسط بخش دیگر روشن گردد، این امر مصداق دور نیست؛ چراکه به خود آن بخش ارجاعی داده نشده است که دور در کلام برای آن قابل طرح باشد. به منظور تقریب به ذهن، مثالی بیان می‌گردد. فرض شود بدون گفتن هیچ مقدمه‌ای به کسی گفته شود که چربی خون او بالاست. اگر مخاطب دلیل سخن را بطلبد و در پاسخ تنها به او گفته شود چون چربی خون او بالاست، این سخن عیناً مستلزم دور است؛ زیرا در پاسخ به مطلبی استناد شده که خود، مورد سؤال است و ابهام پرسش را برطرف نساخته است. اما هنگامی که به

شخص گفته شود چون روغن زیاد مصرف کرده است، چربی خون او بالاست. اگر شخص مزبور همان سؤال پیشین را مطرح کند و در پاسخ با تأکید به او گفته شود چون روغن بیش از حد مصرف نموده است، این استدلال مستلزم دور نیست؛ زیرا برای توضیح و تبیین ابهام در بخشی از سخن به بخش دیگر استناد شده است و از نظر عقلی کاملاً قابل پذیرش است.

۴. بیان شبهه

نگارنده مفاتیح الغیب ذیل آیه ۹ سوره حجر «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» و در جواب ارجاع قاضی ابوبکر به این آیه، برای پاسخ به شبهه تحریف، استدلال وی را ضعیف دانسته و طرح این شبهه را به شیعه نسبت می‌دهد. سپس این امکان را مطرح می‌کند که شاید امامیه این آیه را از جمله افزودنی‌های قرآن بدانند. در نتیجه استفاده از آیات قرآن برای رد تحریف را مساوی با «اثبات شیء بنفسه» یا همان دور می‌داند که مردود است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹: ۱۲۴). آلوسی نیز مشابه سخنان فخر رازی را تکرار نموده و آن را نه به تمام شیعیان، بلکه تنها به گروهی از امامیه که مورد اعتنا نیستند، نسبت می‌دهد. وی معتقد است امکان آن وجود دارد که امامیه ادعا کنند این آیه به قرآن اضافه گردیده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۲۶۴). به نظر می‌رسد ایشان نیز این نکته را در نظر نگرفته که لااقل کسی ادعا نموده است که آیه حفظ به قرآن اضافه شده است. قاطبه علما از جمله علامه طباطبایی (۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۹۸)، طبرسی (۱۳۷۲، ج ۹: ۲۴) تأکید دارند که آیه حفظ، جزئی از قرآن و کلام خداوند است. آیت‌الله معرفت نیز تحریف به زیاده و نقصان را از قول تمامی بزرگان شیعه رد می‌کند (معرفت، ۱۳۸۸: ۳۸). با توجه به سخنان مزبور، می‌توان گفت فخر رازی و آلوسی استناد به آیاتی مانند حفظ (حجر/ ۹)، نفی باطل (فصلت/ ۴۱)، اطفاء نور الهی (توبه/ ۳۲، صف/ ۸) و سایر آیات از این نوع را برای رد تحریف، بی‌معنا و دور باطل می‌دانند؛ زیرا رد تحریف به چیزی استناد داده می‌شود که خود مشکوک به تحریف است. اما نه فخر رازی و نه آلوسی احتمال نقصان در آیه حفظ را مطرح نکرده‌اند. در ادامه به کاربرد این عدم ادعا درباره وجود نقصان در آیه حفظ، پرداخته شده است.

۵. پاسخ‌ها به شبهه دور و نقد این پاسخ‌ها

۱-۵. استناد به روایات اهل بیت

آیت‌الله خویی رحمته‌الله در پاسخ به این شبهه با استناد به روایات اهل بیت علیهم‌السلام چنین فرموده‌اند: «این شبهه بر کسانی وارد است که معتقد به مقام ولایت ائمه

اطهار علیه السلام نبوده و آنان را عدل و قرین قرآن، بدان گونه که در حدیث ثقلین آمده است نمی‌شناسند؛ زیرا ائمه علیهم السلام به مقدار موجود از قرآن تمسک جسته و استناد اصحابشان به آن را امضا می‌نمودند» (خویی، ۱۴۰: ۲۲۸). سیره ائمه اطهار علیهم السلام در دفاع از قرآن موجود، خود بیانگر حُجیت داشتن آن است و قرآن با تقریر امام معصوم علیه السلام سندیت و اعتبار می‌یابد.

۵-۱-۱. نقد و بررسی

در نقد استدلال فوق گفته شده این سخن مستلزم آن است که حُجیت قرآن با روایاتی مانند حدیث ثقلین به اثبات برسد. درحالی‌که قرآن ثقل اکبر و اهل بیت علیهم السلام ثقل اصغر هستند و سخن اهل بیت علیهم السلام مستند به قرآن است. اصالت از آن قرآن که کلام خدا و حجت بالذات است، می‌باشد نه حدیث که حجت بالغیر است. ضمن اینکه تنها شخص امام، همتای قرآن است و نه روایات ذکر شده از ایشان. همچنین، در اعتماد به روایاتی چون حدیث ثقلین نه به قرآن و نه اهل بیت علیهم السلام استناد نشده است؛ بلکه به روایت استدلال شده است که چون از ایشان می‌رسد معتبر است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۸۹).

این نقد اگرچه صحیح است اما باید توجه داشت که اولاً: در مقام عمل، تفاوتی میان حجت بالاصاله و حجت بالغیر نیست و باید به هر دو حجت عمل کرد. ثانیاً درست است که شخص امام همتای قرآن است و نه روایاتش، اما روایات قطعی صدور از وی نیز حجت است؛ البته با رعایت مسائلی چون: عدم احتمال تقیه، در مقام بیان بودن و.... سیره عملی ائمه علیهم السلام، به عنوان امام شیعیان متواتراً و بالاتصال سخنشان به جد بزرگوارشان نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله می‌رسد. همانگونه که امام رضا علیه السلام در حدیث سلسله الذهب کلام خویش را بدین شکل مستند می‌سازد (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸، ج ۲۵: ۳۲؛ همان، ۱۳۷۶، ج ۸: ۱۹۵؛ همان، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳۵). فلذا استدلال فوق اگر نگوئیم حُجیت قرآن را برای عامه مسلمانان، لااقل برای شیعه به اثبات می‌رساند. زیرا عصمت ائمه علیهم السلام برای شیعه محرز بوده و هنگامی که این بزرگواران به امری توصیه نموده و خود نیز به آن عمل می‌کردند، یقیناً حُجیت کامل را دارا هستند. در نتیجه، چون ائمه علیهم السلام به همین قرآن موجود عمل کرده‌اند، می‌توان گفت که این قرآن محرف نبوده و حفظ شده است. اما اگر از نمای کلی تری به استدلال آیت الله خوبی نظر شود، باید گفت همین که شبهه دور مشکل غیر شیعیان دانسته شده است، یکی از دلایل ضعف این پاسخ به شبهه دور است. زیرا قرآن کتاب عموم مسلمانان بوده و در این شبهه حُجیت کتاب فریقین درکنار هم مورد هجوم قرار گرفته است. در نتیجه این پاسخ توانایی دفاع از کلیت و عمومی بودن قرآن برای مسلمانان را ندارد.

۵-۲. استناد به معجزات غیر قرآنی

استدلال دیگر گفته شده این است که سنجش ارزش روایات به واسطه سندیت سخن رسول خدا ﷺ و اثبات حُجَّتِ سخن ایشان به وسیله معجزات غیر قرآنی حضرت، امکان پذیر است. بنابراین اگر پیامبری ایشان از رهگذر سایر معجزاتشان و نه قرآن به اثبات برسد، کلام شان نیز سندیت یافته و به این واسطه سایر روایات نیز حُجَّتِ می یابد. بدین شکل تمامی روایاتی که دال بر عدم تحریف هستند، مستند و مستدل گشته و از این روایات می توان عدم تحریف را قرآن نتیجه گرفت (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۹۰).

درواقع استدلال فوق مترصد بیان آن است که با اثبات پیامبری رسول اکرم ﷺ از طریق سایر معجزاتشان غیر از قرآن، تمامی سخنان ایشان و به تبع آن سخنان ائمه اطهار علیهم السلام حُجَّتِ یافته و در این بین، روایات دال بر عدم تحریف نیز اعتبار می یابد. نتیجه این فرایند اثبات تحریف ناپذیری قرآن است.

۵-۱-۲. نقد و بررسی

در نقد این استدلال، سه ایراد مطرح است: نخست آن که در حدیث ثقلین و امثال آن، روایات در کنار قرآن قرار داده شده و حُجَّتِ آن ها با قرآن اثبات می گردد. بر این اساس اگر قرآن تحریف شده باشد، روایات نیز از حُجَّتِ ساقط می گردد؛ زیرا با ضمیمه شدن معلوم به مشکوک، معلوم نیز مشکوک می شود. بنابراین حتی اگر رسالت و نبوت پیامبر اکرم ﷺ با سایر معجزات اثبات شود و حُجَّتِ روایات از قرآن گرفته نشود، باز هم روایات به تنهایی برای اثبات عدم تحریف قرآن کافی نیست؛ چرا که این دو، ارتباطی ناگسستنی با یکدیگر داشته و پشتوانه اعتبار روایات، اعتبار قرآن است و نمی توان برای اثبات مصونیت قرآن از تحریف به روایات اکتفا کرد. دوم آن که حتی اگر رسالت نبی اکرم ﷺ با سایر معجزات اثبات گردد، باز هم حُجَّتِ کلام ایشان ناشی از منتهی شدن به کلام الهی است. زیرا رسول خدا ﷺ جز سخن خدا نمی گوید. در نتیجه حُجَّتِ اصیل متعلق به کلام الهی بوده و کلام رسول که امری تبعی است باید به ذات خود یعنی کلام پروردگار ارجاع داده شود. ایراد سوم آن است که اثبات نبوت حضرت رسول ﷺ به وسیله معجزاتی چون شق القمر و غیره، از لحاظ زمانی برای بعد از رحلت حضرت کارساز نیست؛ زیرا این معجزات برای مسلمانان دوره های بعد به تواتر اثبات نشده است و حتی برای غیرمسلمانان با خبر واحد نیز اثبات نمی گردد. ضمن این که قرآن، رسالت نبی اکرم ﷺ را در آیاتی مانند «لَيَكُونَنَّ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان/ ۱) جهانی معرفی می کند و اگر قرار است رسالت نبی اکرم ﷺ جهانی باشد، نمی توان حقانیت رسالت ایشان را به معجزاتی محدود کرد که تنها، صحابه ایشان شاهد

آن بوده‌اند. پس با توجه به موارد فوق، این استدلال نیز در رد شبهه دور کافی نیست و آن را مرتفع نخواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۹۰-۹۲).

به نظر می‌رسد اگرچه نقدهای مطرح شده به میزان کافی بیان‌کننده نارسایی استدلال مزبور هستند اما لزوماً میان تحریف قرآن و سقوط حجیت و اعتبار روایات اهل بیت ملازمه‌ای نیست؛ زیرا خاستگاه اصلی اعتبار و حجیت قول و فعل و تقریر معصومان عصمت آنها و علم لدنی آنها و علمی است که از دریای علم رسول خدا نشات می‌گیرد. از سوی دیگر ادله عصمت اهل بیت علیهم‌السلام تنها قرآن نیست بلکه ادله عصمت غیر قرآنی همچون عقل نیز داریم.

البته این نکته مطمح نظر است که اصلی‌ترین معجزه رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قرآن بوده و اگر این معجزه محرف خوانده شود، سایر معجزات که اکنون تنها وصف آن‌ها از طریق روایات به دست ما رسیده است، اعتبار چندانی نخواهند داشت. زیرا اصلی‌ترین راه سنجش اعتبار روایات، عرضه آن بر قرآن است و اگر قرآن محرف خوانده شود، طبیعتاً به اعتبار روایات نیز خدشه وارد خواهد گردید. لذا برای اثبات تحریف ناپذیری قرآن باید از راه دیگری غیر از روایات وارد شد؛ چراکه روایات، خود به نوعی برای اثبات اعتبار خویش نیازمند به قرآن هستند.

۳-۵. استناد به اعجاز قرآن و آیات تحدی

گفته شده در این که آیات تحدی با همین مفاد، در قرآن نازل شده بر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وجود داشته تردیدی نیست و مدعیان تحریف نیز آن را قبول دارند. تحدی به قرآن از مسلمات تاریخی و روایی است و افزون بر تمام این موارد با استفاده از قرآن موجود و فعلی می‌توان اعجاز آن را در زمینه‌های مختلف به اثبات رساند. پس می‌توان با تکیه بر اعجاز، عدم تحریف را نتیجه گرفت. بنابراین در استدلال به آیات تحدی مشکل دور وجود ندارد. زیرا اول آن که از مسلمات تاریخی است که در بیش از چهارده قرن قبل پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ادعای نبوت و به کتابی مانند قرآن تحدی کرده است. دوم آن که قرآن موجود از سوی پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آورده شده است یعنی چنین نبوده است که در مقطعی از تاریخ این قرآن مفقود شود و به جای آن کتابی همسان با آن تألیف شده باشد. سوم آن که قرآن به اوصاف عامی که مربوط به تمامی آیات است، تحدی می‌کند و با اندکی دقت در آیات مشخص می‌شود که این اوصاف در تمامی آیات وجود دارد و از این جهات خارق‌العاده و معجزه است. پس استناد به اعجاز قرآن نشان می‌دهد که تحریفی در قرآن رخ نداده است و مشکل دور در این استدلال وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۱۲). شکل دیگری که در استدلال به تحدی مطرح

شده، برهان تحدّی خداوند متعال به اوصاف عمومی قرآن مانند: نظم، فصاحت و بلاغت، هماهنگی و عدم اختلاف است. خلاصه برهان مذکور چنین است: قرآنی که خداوند بر پیامبرش نازل کرده و در آیات فراوانی آن را با اوصاف ویژه‌ای وصف نموده است، اگر با فزونی یا کاستی مواجه می‌گردید قطعاً آثار آن از دست می‌رفت و قابل تحدّی نبود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۱۰۵.۱۰۷).

با توجه به مطالب فوق باید گفت اثبات اعجاز قرآن از طریق اوصاف آن مانند عدم وجود اختلاف، فصاحت و بلاغت و غیره، و همچنین استناد به آیات تحدّی و شواهد تاریخی آن که کسی تاکنون نتوانسته است مثل قرآن را با همین ویژگی‌ها بیاورد، دلیل محکمی است تا تحریف و به تبع آن شبهه دور را مرتفع سازد.

۵-۳-۱. نقد و بررسی

در نقد این استدلال می‌توان گفت که تحدّی به اوصاف و ویژگی‌های قرآن، زمانی برای رفع شبهه دور مفید است که افزایش، کاهش و تغییرات دگرگون‌ساز اوصاف یاد شده مانند: هدایت، ذکر، حق و غیره را نفی کند؛ اما اگر کاهش یا افزایش به گونه‌ای نباشد که این نظم و ویژگی‌ها را مختل کند، دیگر این استدلال پاسخگوی شبهه دور نخواهد بود. به عنوان مثال نمی‌تواند ادعای تحریف در حذف کلمه «فی علی» در آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مائده/ ۶۷) را نفی کند؛ زیرا در صورت وجود یا عدم وجود عبارت «فی علی»، هیچ يك از اوصاف قرآن دگرگون نمی‌شود (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۱: ۲۰۹).

این نقد قابل پذیرش نیست به دو جهت: نخست آنکه در بیان مرحوم علامه رحمته الله در چند مورد تأکید شده که این استدلال برای نفی کاهش آیه‌ای یا تغییر در اعراب یا نقطه‌های کلماتی است که مؤثر در اوصاف عام قرآن است؛ و مورد نقض یعنی «فی علی»، چون در اوصاف عمومی قرآن مؤثر نیست، از قلمرو این دلیل خارج است. از سوی دیگر این گونه نیست که صرف اندک بودن افزوده یا کاستی، معیار دگرگون نشدن اوصاف عمومی قرآن شود، بلکه گاه افزوده یا کاسته شدن يك حرف، اوصاف یاد شده را دگرگون می‌کند؛ به عنوان مثال، اگر در آیه «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران/ ۸۵) حرف «لَنْ» برداشته شود، آن گونه که طبق نقل مرحوم مغنیه در قرآن چاپ شده از سوی اسرائیل، حذف شده بود (ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۴: ۴۶۸.۴۶۹)، مفاد حق آیه، به باطل، و هدایت آن به گمراهی مبدل می‌شود و از این گونه موارد در قرآن مجید بسیار است. اما در هر صورت این استدلال خودبه‌خود نظری به آینده ندارد و تحریف مفروض در آینده را نفی نمی‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۱۳).

مضاف بر آن، در پاسخ مذکور تمامی وجوه اعجاز قرآن، قابل طرح و ارائه برای حل شبهه دور نیستند؛ زیرا وجوهی مانند: اعجاز معارفی، تشریحی، اخبار غیبی و وجوه نوظهوری همانند اعجاز تربیتی، اقتصادی، سیاسی- اجتماعی و تأثیری قرآن کریم، زمانی قابل طرح خواهند بود که احتمال تحریف در آیات آن وجود نداشته باشد. پس در این استدلال وجه اعجاز کلی نبوده و به نوعی مساوی با همان تحدی است که قرآن به اوصاف خود نموده است و ایرادات فوق بر وجه اعجاز قرآن از طریق تحدی، منطقی به نظر می‌رسد. در انتها شاید بتوان گفت ثمره آیات تحدی در بحث تحریف، آن است که آیات تحدی صیانت قرآن از تحریف به زیاده و نه صیانت از تحریف به نقصان را اقتضاء می‌کند.

۴-۵. بهره‌جستن از علم اجمالی

راه حل دیگر از تفکیک علم تفصیلی و علم اجمالی و قانون سبوت تقسیم بهره می‌برد. بر این اساس، برای پاسخ به ادعای تحریف، چهار حالت متصور است که تنها یک حالت از آن محتمل به وجود آوردن شبهه دور بوده و آن نیز قابل پاسخگویی است: حالت نخست، ادعای تحریف در آیات خاصی است. در این حالت تنها آیاتی معتبر نیستند که تحریف شده فرض می‌شوند. در نتیجه، سایر آیات اجمالاً یا تفصیلاً مصون بوده و می‌توان عدم تحریف قرآن را برداشت کرده و آیات مورد نظر را نیز مبری کرد.

در حالت دوم، مدعی تحریف به اصل تحریف علم اجمالی دارد اما نمی‌داند آیات محرف کدامند و نیز این علم منعی برای حجیت ظواهر قرآن ندارد. در این حالت، ارجاع به قرآن دچار شبهه دور نخواهد شد؛ زیرا فرض آن است که حتی با وجود چنین علمی، باز هم می‌توان به ظواهر آیات استناد کرد و ظواهر آیاتی همچون: حفظ، نفی باطل و غیره، بر عدم تحریف قرآن دلالت دارند.

صورت سوم مطرح شده می‌گوید مدعی تحریف، علم اجمالی یا تفصیلی به تحریف ندارد بلکه فقط احتمال تحریف می‌دهد. این شخص دارای شکی بدئی و محتمل تحریف بوده و مدعی آن نیست. در این حالت باید گفت که به صرف وجود یک احتمال بدئی، نمی‌توان از قرآن دست کشید و آن را محرف دانست.

در صورت چهارم، مدعی تحریف به اصل تحریف علم اجمالی دارد اما نمی‌داند آیات تحریف شده کدامند. این علم اجمالی مانع از حجیت ظواهر قرآن است. تنها در این صورت است که شبهه دور قابل طرح است. در پاسخ باید گفت: این حالت تنها منحصر به معتقدین به منع علم اجمالی در حجیت ظواهر قرآن است و چون کسی تحریف به زیاده را ادعا نکرده است و آیات موجود در هر صورت کلام خداوند هستند، پس در ظاهر حجیت دارند و با این سخن حالت فوق نیز از میان

می‌رود و شبهه دور مرتفع می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۹۴).

به نظر می‌رسد استدلال فوق در حالت‌های ۱، ۲ و ۴ سعی در اثبات حُجیت ظواهر قرآن داشته تا با استفاده از این حُجیت عدم تحریف را به اثبات برساند. در حالت سوم نیز احتمال عامی مطرح شده است که قابل اعتنا نیست. در نتیجه آن چه در این استدلال اهمیت دارد اثبات حُجیت ظواهر قرآن است.

۵-۴-۱. نقد و بررسی

علامه جوادی آملی استدلال فوق را خالی از تشویش نمی‌داند؛ زیرا نه سبروتقسیم آن حاضر است و نه احکام آنها به درستی بیان شده است. ضمن اینکه شک ابتدائی تنها در صورتی قابل اعتنا نیست که مدار شک، حکم فقهی باشد و نه کلامی یا اصول فقه؛ چراکه در حکم فقهی اصل «برائت از وجوب» مطرح است و چون پشتوانه و اصول معتبر برای آن حکم وجود دارد، شک مطرح شده قابل اعتنا نخواهد بود و اصول یادشده برای رفع شکوک غیر معتبر کافی است. اما اگر در اصل حُجیت چیزی شک شود، دیگر نمی‌توان به آن اصل استناد کرد. نکته دیگر آن که چگونه می‌توان به کلامی که حُجیت آن مشکوک است، استناد نمود و مطلب اعتقادی و اخلاقی را ثابت کرد. در مجموع می‌توان گفت استدلال به خود قرآن برای اثبات عدم تحریف آن خالی از گزند نبوده و با احتمال کاهش در برخی آیات، اصل استناد آیات به خدای سبحان مورد تأمل قرار می‌گیرد (همان: ۹۶). چون می‌شود احتمال داد که برخی از عبارات آیه مورد بحث حذف شده، در حالی که اگر آن عبارات می‌بود ما ضمیر له لحافظون را به پیامبر ﷺ بر می‌گردانیم نه به قرآن؛ مثلاً به شکل زیر: «انا نحن الذکر و انا ارسلنا رسولنا لیبینه للناس و لو اراد الکافرون بقتله و انا له لحافظون». لذا استدلال مذکور نیز با تقریر مذکور کارساز نیست.

نقد دیگر وارد بر استدلال فوق، آن است که برای اثبات حُجیت ظواهر قرآن الزامی در ورود از طریق علم اجمالی، یا حداقل کاربرد لفظی آن نیست؛ زیرا نوع دیگری از همین استدلال قابل طرح است که به تشویش پاسخ فوق دچار نمی‌گردد و در ادامه مورد بررسی قرار گرفته است.

۶. استدلال عقلی-کلامی

با توجه به اینکه تحریف به زیاده در هر صورت و هر نوع آن رد شده است، پس آیات ذکر، نفی باطل و امثال آن را کسی به قرآن نیفزوده و نزول آن‌ها از طرف خداوند قطعی است و نیز در هیچ یک از روایاتی که تحریف قرآن را گزارش می‌کنند، به افزایش در این آیات و سایر آیات قرآن حتی در حد یک کلمه اشاره نشده است. همچنین تاکنون کسی ادعای ساختگی بودن آیات قرآن توسط بشر را نداشته و نتوانسته است مدعای خود را به اثبات برساند. لازمه این مطلب پذیرش و حیانی

بودن قرآن بوده و مسجل است قرآن فعلی قطعاً سخن خداوند متعال است. در نتیجه، پذیرش وحیانی بودن قرآن، از نظر عقلی امکان‌پذیر است. با این مقدمه، ارجاع مدعی شبهه دور، به قرآنی که در هر روی کلام خداوند است و طرح این سؤال از وی، ضروری به نظر می‌رسد که: منظور از وعده حفظ قرآن که خداوند در آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر/ ۹) داده‌است، باتوجه به این که احتمال تحریف برای این آیه طرح نشده، چیست؟

باید گفت خداوند متعال در آیاتی که به هر حال استناد آن به خداوند به اثبات رسیده‌است، وعده حفظ به معنای نگهداری و مراقبت داده و همان‌گونه که از متن آیه پیداست، هیچ قیدی را در ارتباط با حافظ بودن خویش بیان نکرده‌است. در نتیجه این وعده، باتوجه به راستگویی خداوند، درست و حقیقی بوده و این حفظ شامل تمامی آیات و کل قرآن می‌شود. پس وحی‌انیت قرآن برای کل آیات مطرح است. در نتیجه، استدلال به آیات قرآن برای اثبات عدم تحریف، از جمیع جهات مصداق دور نیست؛ چرا که گفته شد:

۱. دور در تعریف، به معنای بازگشت شیء به خودش، یعنی بازگشت کُل به کُل است.
۲. احتمال تحریف تنها در بخشی از آیات قرآن مطرح شده‌است؛ یعنی جزئی از قرآن و نه کُل قرآن. زیرا صرف احتمال تحریف در کل آیات قرآن شکی بدئی است که قابلیت توجه را ندارد.

۳. پاسخگویی به شبهه تحریف، با آیاتی غیر از آیات مورد اتهام است. یعنی از جزئی از قرآن با جزئی دیگر رفع اتهام می‌شود و نه خود آن جزء و آیاتی که مورد اتهام هستند. با توجه به مقدمات مطرح شده، می‌توان نتیجه مذکور را چنین تبیین کرد که «دور»، بازگرداندن شیء به نفس خود است و نه به چیزی که شبیه آن است. یعنی پاسخگویی به اتهام تحریف با استفاده از آیات قرآن، ارجاع جزئی به جزء دیگر است و این ارجاع از نظر منطقی، مصداق دور نیست. پس در هر روی شبهه دور به هیچ عنوان قابلیت طرح ندارد؛ زیرا آیاتی به آیات دیگر برگردانده می‌شود و نه خود آن آیات. در نتیجه کسانی که این‌گونه استدلال را دور پنداشته‌اند، «شبه دور» را دور فرض کرده‌اند و سفسطه‌ای بیش نیست.

۷. شبهات قابل طرح

همان‌گونه که برای سایر استدلال‌ات، شبهات و نقدهایی وارد گردید، ممکن است در خصوص این استدلال نیز مواردی مطرح شود. از جمله آن که:
(۱) شک در حجیت چیزی مساوی با قطع به عدم حجیت آن است و چگونه می‌شود به کلامی که حجیت آن مشکوک است، استناد نمود؟ زیرا شک در تحقق تحریف، شک در صحت استناد قرآن موجود به خداوند متعال را در پی خواهد داشت.

پاسخ: در استناد قرآن موجود به خداوند متعال، سه حالت بیشتر متصور نیست. در حالت اول، قرآن به تنهایی کلام خداوند بوده و کس دیگری با خداوند در این کلام شریک نیست و قرآن بی هیچ کاستی به دست ما رسیده‌است. حالت دوم، آن است که قرآن کلام الهی بوده و کسی با او شریک نیست اما قسمتی از سخنانش مفقود شده‌است. در حالت سوم، گفته می‌شود این قرآن به تنهایی به خداوند استناد ندارد و انسانی با خداوند در این کلام شریک شده و تحریف به زیاده در آن روی داده است.

بررسی: حالت سوم همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد در طی قرون متمادی پس از نزول قرآن ادعا نشده و کسی معتقد نیست که کلام بشر با کلام خداوند در قرآن جمع شده‌است. در نتیجه صحت مبانی فرض در این حالت موجود نیست و رد می‌گردد. در حالت دوم با استفاده از دلایل بسیاری از جمله انسجام آیات به اثبات می‌رسد که منظور از حفظ، در قرآن منتسب به خداوند، حفاظت قرآن در لوح محفوظ و یا قلب پیامبر ﷺ نیست و بلکه معنای عام آن یعنی هرگونه حفظی را شامل می‌شود (به منظور اطلاع از دلایل مذکور ر.ک: نجارزادگان: تحریف ناپذیری قرآن؛ معرفت: مصونیت قرآن از تحریف) و چون خداوند راستگوست، پس به وعده خویش عمل کرده و خواهد کرد. لذا با اثبات عدم تحریف به زیاده، می‌توان تحریف به نقصان را رد کرد؛ چراکه با صرف استناد قرآن به خداوند تمامی ویژگی‌ها و تعهدات موجود در آن که توسط خداوند به عنوان قوانین بیان گردیده، به اثبات می‌رسد و از جمله این قوانین، حفاظت از کلام الهی است. پس از میان این سه وجه، تنها حالت اول باقی می‌ماند که توسط اذهان عقل‌گرایی که در پی بهانه‌جویی نیستند، پذیرفته می‌شود.

۲) در صورت علم به تحریف اعم از تفصیلی و اجمالی، کذب و خلف وعده آیاتی مانند آیه حفظ ظاهر می‌شود و در چنین حالتی چگونه ممکن است بتوان به این آیات استناد نمود؟

پاسخ: مسلماً از صفات ثبوتی خداوند، راستگویی است و صفات خداوند عین ذات او هستند. پس کسی که خداوند را به راستگویی قبول ندارد، در واقع ذات او را قبول نداشته و کسی که ذات خداوند را به تردید کشاند، یقیناً کلام او را نیز نخواهد پذیرفت و چنین افرادی از دایره هر نوع سخن و استدلالی بیرون خواهند بود. اگر مدعی تحریف بر راستگویی خداوند مشکوک نیست، پس الهی بودن قرآن را نیز پذیرفته است. لذا وعده حفظ خداوند نیز به تبعیت پذیرفته شده‌است. در واقع، مستند ما در این استدلال آیات قرآن نیست بلکه براهین کلامی و عقلی است که هرگونه کذب و خلف وعده را از این آیات مرتفع می‌سازد. مضاف بر آن که حتی با وجود خدشه در برخی پاسخ‌ها، همان‌گونه که گفته شد، باز هم شبهه دور قابلیت طرح را ندارد و در رفع اتهام

تحریف از دامان قرآن، به هیچ یک از آیاتی که مورد اتهام هستند ارجاع داده نمی‌شود و بلکه از آیات دیگر استفاده می‌گردد و این مصداق دور در کلام نیست. (۳) چه فایده‌ای بر این امر مترتب است که شبهه دور مرتفع گردد اما همچنان ادعای تحریف برجا باشد؟

پاسخ: اولاً همان‌گونه که ذکر شد این دو، ارتباطی حداقل به شکل مستقیم و اثرگذار با یکدیگر ندارند. به طوری که موجودیت یکی وابسته به دیگری باشد و چون شبهه تحریف مطرح است، نتوان به دور پاسخ گفت و بالعکس. فلذا حتی اگر یکی از شبهات مطرح درباره قرآن پاسخ داده شود، نیکوست. ثانیاً شبهه دور از تحریف نیز خطرناک‌تر است؛ زیرا در تحریف با استناد به سایر آیات، به ادعای تحریف در مورد سایر آیات می‌توان پاسخ گفت اما با طرح دور، هرگونه توانایی از قرآن برای دفاع از خود سلب می‌شود. پس پاسخگویی به شبهه دور ضروری‌تر می‌نماید. ثالثاً با توجه به مورد قبل اگر شبهه دور را بتوان از ساحت قرآن مرتفع نمود، می‌توان با استناد به سایر آیات ادعای تحریف را پاسخ داده و حتی به روایات نیز حُجَّتِ بخشید.

نتیجه

در خصوص پاسخگویی به شبهه دور با استفاده از روایات اهل بیت علیهم‌السلام باید گفت چون سخنان ایشان همان سخن قرآن و مستند به آن است و قرآن که در این بحث حُجَّتِ ذاتی است مورد شک قرار گرفته است، در نتیجه نمی‌توان به روایات اهل بیت برای رد شبهه دور استناد نمود. ضمن این که این شبهه، قرآن کتاب تمام مسلمانان را نشانه گرفته است و این استدلال به تنهایی قادر به پاسخگویی به نیاز فریقین نمی‌باشد. در بحث استناد به معجزات غیرقرآنی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز دلایل فراوانی از جمله دلایل تاریخی برای رد این استدلال و پاسخگو نبودن آن در مقابل شبهه دور است. بهره جستن از علم اجمالی و اعجاز و آیات تحدی نیز هر یک متحمل نقدهای بسیاری بوده و قادر به پاسخگویی کامل در برابر این شبهه نخواهند بود. اما در بحث استناد به دلایل عقلی و کلامی، چون مُسجَل است که تحریف به زیاده مورد ادعای کسی نیست و آنچه فی مابین الدفتین است صرفاً کلام خداست. پس می‌توان گفت که استدلال به قرآن در حقیقت استدلال به کلامی است که در آن ضعف و خدشه و دروغی راه ندارد و استدلال به جزئی از قرآن برای دفاع از جزئی دیگر است. لذا از نظر عقلانی و منطقی شبهه دور موضوعیت ندارد. این نکته را نیز باید در نظر داشت، هنگامی یک پاسخ از عهده شبهه‌ای این چنین برمی‌آید که از تمامی جهات مورد بررسی قرار گرفته باشد. بر این اساس نیاز است تمامی پژوهشگران دینی در خصوص پاسخ قاطع به این شبهه و شبهات مشابه از حساسیت لازم برخوردار باشند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم (ترجمه انصاریان).

ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸). التوحید (للسدوق). جلد ۲۵. چاپ اول. قم: جامعه مدرسین.

_____. (۱۳۷۶). الامالی (للسدوق). چاپ اول. تهران: کتابچی.

_____. (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا. به تحقیق مهدی لاجوردی. جلد ۲. چاپ اول. تهران: نشرجهان.

ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴). معجم مقانیس اللغة. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الإسلامی مرکز النشر.

ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۴۱۴). لسان العرب. چاپ اول. بیروت: دار صار.

آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳). نزهت قرآن از تحریف. به تحقیق علی نصیری. چاپ اول. قم: اسراء.

خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۰۱). البیان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. تهران: انوارالهدی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۳). المفردات فی غریب القرآن. جلد ۱. چاپ اول. بیروت: دارالعلم الشامیه.

طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه موسوی همدانی. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات جامعه اسلامی مدرسین حوزه علمیه.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲). مجمع البیان. جلد ۹. چاپ اول. تهران: ناصر خسرو.

طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵). مجمع البحرین. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.

فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۷۱). مدخل التفسیر. چاپ اول. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.

فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب. جلد ۱۹. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰). کتاب العین. چاپ دوم. قم: هجرت.

مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۶). قرآن شناسی. جلد ۱. گردآورنده محمود رجیبی. چاپ اول. تهران: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۶.

مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۰). منطق مظفر. ترجمه منوچهر صانعی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات حکمت.

معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۸). تحریف ناپذیری قرآن. ترجمه علی نصیری. چاپ اول. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴). تفسیر الکاشف. چاپ اول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

نجازادگان، فتح الله، (۱۳۸۴). تحریف ناپذیری قرآن. تهران: مشعر.



An Analysis of the Orientalists' Claim of Contradiction in the Qur'an: A Case Study of the Verses of Jabr and Ikhtiyār

Zahra Akhavan Moghaddam ¹, Farzaneh Pashazadeh ², Seyyed Idris Nasiri Ilami ³

1. Assistant Professor and Faculty member of Holy Qur'an Sciences and Education University

dr.zo.akhavan@gmail.com

2. Master's degree in Holy Quran Sciences (Corresponding author), farzanehpashazadeh@gmail.com

3. PhD in Quran and Hadith Sciences, quraneqom@gmail.com

Abstract

The verses of the Holy Qur'an related to Jabr (determinism) and Ikhtiyār (free will) are far from contradictory. These verses indicate that in human acts and deeds there is neither determinism, which is forced him to do what God wants without his chose, nor authorization, which makes him completely independent in his execution without divine interference and that God is ineffective and has no influence. There is a third approach in between, which is that God intervenes in human deeds, by providing man with the strength, will, choice, success in action, and other necessary prerequisites and means, and man himself has power in his actions, who performs all of them with his own will and choice, and he is the doer of the work. Some Orientalists, with their limited knowledge, have attempted, by comparing and misinterpreting these verses, to demonstrate that there is a contradiction between the verses of the Qur'an, in an attempt to raise doubts about the status of the Holy Qur'an and prove its non-revelational source. In this paper, which followed a descriptive, analytical, and critical research approach, and after analyzing and examining the claims of Orientalists using the method of Quranic inference and interpretation, it became clear that they were incomplete in proving the results they claimed.

KEYWORDS: Contradiction, Orientalists, the Holy Qur'an, Beliefs, Jabr and Ikhtiyār.

Research Article



Received: 2024-06-14; Received in revised from: 2024-08-18; Accepted: 2024-08-25; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



shobhe.quran.ac.ir

واکاوی و تحلیل ادعای مستشرقان مبنی بر تناقض در قرآن، مورد پژوهی آیات جبر و اختیار

زهرة اخوان مقدم^۱، فرزانه پاشازاده^۲، سید ادریس نصری عیلامی^۳

۱. دانشجویار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم dr.zo.akhavan@gmail.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن مجید (نویسنده مسئول)، farzanehpashazadeh@gmail.com

۳. دانش‌آموخته دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، quraneqom@gmail.com

چکیده

آیاتی که در قرآن در زمینه‌ی جبر و اختیار بیان شده به دور از هرگونه تناقض است. این آیات بیانگر این است که در اعمال و افعال بشر نه جبری وجود دارد که در انجام آن مجبور و بی‌دخالیت باشد و نه تفویض که در انجام آن کاملاً مستقل باشد و خداوند در آن بی‌اثر و بی‌دخالیت باشد. بلکه راه سومی در این مورد وجود دارد و آن این که در افعال و اعمال بشر، هم خداوند دخالت دارد که نیرو، اراده، اختیار، توفیق عمل و دیگر مقدمات و وسایل لازم را در اختیار بشر می‌گذارد و هم خود بشر در اعمال خویش دخالت دارد که همه آن‌ها را با اراده و اختیار خود انجام می‌دهد و کننده کار هم اوست. برخی از مستشرقان با سطح کم اطلاعات و مقایسه‌ی این آیات و تفسیر ناصحیح آن‌ها، سعی بر این داشته‌اند که نشان دهند بین آیات قرآن تناقض و اختلاف وجود دارد و با هدف ایجاد تزلزل در جایگاه قرآن و اثبات غیر وحیانی بودن آن، قرآن را به تناقض‌گویی متهم می‌کنند. در این نگاشته که روش تحقیق در آن از نوع توصیفی-تحلیلی با رویکرد انتقادی است، پس از تحلیل و بررسی ادعاهای مطرح شده توسط مستشرقان به روش استنباط و استظهار قرآنی، ناتمام بودن آنها را در اثبات نتایج مورد ادعا نشان می‌دهد.

کلید واژه: تناقض، خاورشناسان، قرآن، اعتقادات، جبر و اختیار.

طرح مسئله

مسئله آزادی یا مجبور بودن انسان، از مسائل دیرینه‌ای است که در همه تمدن‌ها به صورت یک مسئله شاخص و بارز مطرح بوده و علاقه‌ی نوع انسان‌ها، هرچند فاقد تفکرات فلسفی ممتد و عمیق به سوی آن کشیده شده است. این مسئله مستقیماً به قضیه‌ی «جبر و اختیار» و بحث «قضا و قدر» ارتباط دارد. از همان ابتدای ظهور اسلام و نزول قرآن کریم و طرح آیاتی که دلالت بر قدرت مطلق «وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (انفال/۴۳) و اراده و مشیت فراگیر خدا داشت «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (دهر/۳۸) و نیز از سوی دیگر آیاتی که هرکس را مسئول اعمال خویش می‌دانست «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف/۲۹) و آیه «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (دهر/۳) مطرح بوده است. عقیده به مجبور بودن انسان یا عقیده به خودمختار بودن انسان به صورت رب‌النوعی در حیطه‌ی ملک و سلطنت خویش، عقایدی است که کاملاً مغایر با اسلام و تعالیم قرآن است و تفسیر غلط و نابجا از آیات وارده در این موضوع، سبب پیدایش مکاتب مختلف در این زمینه گردیده است.

در این بین، مستشرقان نیز، به دلیل سوء فهم و تفسیر نادرست این دو دسته از آیات که گروهی بیانگر قدرت مطلق خداوند و گروهی نیز بیانگر اراده و اختیار بشر می‌باشند دچار کج‌فهمی شده و این آیات را به تناقض‌گویی متهم کرده‌اند که با تفسیر صحیح این آیات و با مراجعه به روایات رسیده در این زمینه، این ادعا باطل می‌شود.

مفهوم شناسی

الف) تناقض در لغت: تناقض مصدر باب تفاعل، از ریشه‌ی نقض است و در لغت به معنای به هم خوردن پیوستگی ساختمان و گره و ریسمان و محکم نکردن است: «نَقَضْتُ ابْنَاءَ وَالْحَبْلَ وَالْعِقْدَ»؛ یعنی بناء و طناب و گره را باز کردم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ذیل ماده نقض؛ انیس، ابراهیم، بی‌تا، ج ۲: ۹۴۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۵: ۵۲۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۲۶۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۵: ۵۰).

ب) تناقض در اصطلاح: علمای متقدم منطق، تناقض را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «تناقض عبارت است از اختلاف دو قضیه به طوری که خودبه‌خود از صدق هر یک از آن دو کذب دیگری لازم آید و همچنین به عکس یعنی از کذب هر یک، صدق دیگری لازم آید» (تفتازانی، ۱۳۶۷ ش: ۲۱۸).

مستشرقان و ادعای تناقض در آیات جبر و اختیار

یکی از مهم‌ترین ادعای خاورشناسان درباره‌ی وجود تناقض در قرآن کریم، مسئله‌ی جبر و اختیار است. جبر و اختیار یکی از مسائلی است که خاورشناسان آیات مربوط به آن را دستاویزی بر وجود تناقض در قرآن گرفته‌اند. آن‌ها معتقدند در قرآن آیاتی وجود دارد که حاکی از مجبور بودن آدمی است، یعنی همه‌ی کارها را به خدا نسبت می‌دهد و برعکس بعضی از آیات وجود دارد که برای انسان اختیار قائل می‌شود. ایگناتس گلدزیهر Goldziher Ignác از همین گروه، معتقد است که مشکل می‌توان از قرآن به مذهب اعتقادی واحد و عاری از تناقض دست یافت. او در کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» نخست آیاتی که از دیدگاهش، مذهب جبری را تأیید می‌کند ذکر کرده، آنگاه انتقادی شدیدی نسبت به خداوند مبنی بر عذاب اخروی انسان فاقد اختیار دارد (گلدزیهر، ۱۴۰۳ ق: ۷۸).

ماکدونالد دانکن بلک Danken Black Macdonald، نیز یکی دیگر از مستشرقانی است که آیات وارده در قرآن در زمینه‌ی جبر و اختیار را به تناقض متهم کرده و می‌گوید شاید پیامبر یک واعظ سیاسی باشد، اما یک فرد لاهوتی یا همان پیامبر نیست تا صاحب یک مکتب فکری عقیدتی باشد و در ادامه می‌گوید مستشرق جریم ثابت کرده است که سخن در مورد اختیار، در اواخر حیات پیامبر به وجود آمد و مسلمانان در ابتدا قائل به جبر مطلق بودند (عوض، ابراهیم ۱۴۱۹ ق: ۹۵) ماکدونالد برای اثبات سخن خود در مورد تناقض قرآن در زمینه‌ی جبر و اختیار به آیات زیر استناد می‌کند:

آیه‌ای که بیانگر جبر است: «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا» (کهف/۱۷)؛ خدا هر که را راهنمایی کند او راه‌یافته است و هر که را بی‌راه گذارد، هرگز برای او یاری راهبر نخواهی یافت.

آیه‌ای که بیانگر اختیار است: «وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (توبه/۱۰۵) و بگو: [هر کاری می‌خواهید] بکنید که به‌زودی خدا و پیامبر او و مؤمنان در کردار شما خواهند نگریند.

یولیوس ولهاوزن Julius Wellhausen مستشرق آلمانی در این زمینه می‌گوید: «در قرآن گاهی سخن از قدرت خداوند مطرح می‌شود و گاهی سخن از عدالت خداوند است؛ انتخاب‌های مناسب برای هر کدام از آن دو صفت به تشخیص و سلیقه‌ی محمد بستگی داشته است، البته ایشان هیچ‌گونه تعادل و توازنی را برای ذکر این دو صفت رعایت نکرده است و بلکه اصلاً متوجه تناقض این دو با یکدیگر نبوده است، زیرا او نه فیلسوف و نه پایه‌گذار یک مکتب فکری - عقیدتی

بوده است (ولهاوزن، بی تا: ۱۰).

کاتب آمریکایی، ولفسون، صاحب کتاب «علم، فلسفه، کلام» معتقد است که آیات قرآن در زمینه‌ی قضا و قدر و جبر و اختیار متناقض بوده و تحت تأثیر این دیدگاه «یحی و یمیت» را در آیه‌ی دوم سوره‌ی حدید این‌گونه ترجمه می‌کند: او هر کس را که بخواهد زنده کرده و هر کس را که بخواهد می‌کشد (ابولیله، ۱۴۲۳ ق: ۴۰۵).

توشی هیکو ایزوتسو Toshihiko Izutsu قرآن شناس ژاپنی، علی‌رغم اینکه یکی از محققان و قرآن‌پژوهان منصف و تیزبین است، در موضوع جبر و اختیار و تحت عنوان هدایت الهی این چنین می‌نویسد: آیات قرآن، دو دستگاه و نگرش را در خصوص ارتباط خدا با انسان و عکس‌العمل انسان ارائه داده است:

الف) خداوند انسان را هدایت می‌کند، واکنش انسان چنین است که یا تصدیق می‌کند و هدایت می‌شود و یا تکذیب کرده و گمراه می‌شود «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (دهر/۳).

ب) خداوند بعضی انسان‌ها را هدایت می‌کند، آن‌ها هدایت می‌شوند و برخی را گمراه کرده، آنان گمراه می‌شوند «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (ابراهیم/۴) در این نگرش دیدگاه قضا و قدر حاکم است، هیچ‌کدام از این دو به اختیار خویش چیزی را برای خود انتخاب نکرده‌اند، بلکه نوع واکنش آن‌ها نتیجه ضروری خواست و مشیت خداست: «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انعام/۳۹) همه چیز از پیش تعیین و مسجل شده است. هیچ‌کس نمی‌تواند در برابر مشیت خداوند ایستادگی کند. حتی طبق تصریح قرآن، پیامبر خدا هم نمی‌تواند امید داشته باشد که کسی را هدایت کند که خدا گمراهش کرده است: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَن أَحْبَبْتَ» (قصص/۵۶) بدین ترتیب تقابلی اساسی میان «هدی» و «اضل» مشاهده می‌کنیم. وجود این دو دستگاه و نگرش و روایت مختلف از یک «سرگذشت» و تضاد میان آن‌ها در قرآن جز این نمی‌توانست باشد که بعدها در میان متفکران اسلامی، مسائل دشواری را درباره مفهوم آزادی بشر و مسئولیت اخلاقی پیش آورد، چه اگر منحصراً لحاظ منطقی را در نظر بگیریم، ناچار به وجود تناقض منطقی این دو دستگاه پی خواهیم برد. چیزی که هست، ایستگاه قرآن، ایستگاه منطقی محض نیست، اندیشه قرآنی بر سطحی آشکار می‌شود که به صورت اساسی با منطق عقل بشری تفاوت دارد و تا زمانی که شخص خود را بر این سطح از تفکر نگاه دارد جا برای چنین مشکلی باقی نخواهد ماند (ایزوتسو، ۱۳۶۸ ش: ۱۷۸-۱۸۱).

البته باید گفت دقت در آیاتی که ایزوتسو آن‌ها را مطرح کرده و آیات شبیه به

این آیات (بقره/۲۴۷؛ ابراهیم/۲۷؛ غافر/۶۹-۷۴؛ مؤمنون/۱۰۷؛ مدثر/۳۷) نشان می‌دهد که هرکجا خداوند اضلال و گمراه شدن را به خود نسبت داده است، هیچ‌گاه ابتدایی نبوده، بلکه بر اثر جرم و لجاجت و عناد خودشان بوده است و خواست خداوند در هریک از دو نوع هدایت و گمراهی، جایگاه خاص و کاملاً مشخصی دارد، زیرا خداوند فقط کسانی را می‌خواهد هدایت کند که اقدامات و مجاهدات مخلصانه در حق طلبی و انجام اعمال صالحه کرده باشند و فقط کسانی را می‌خواهد گمراه کند که لجاجت و عناد و تبهکاری و ستم بر خویش و دیگران را به نهایت رسانده باشند و خودشان گمراهی را بر هدایت ترجیح دهند. پس خداوند به کسی ظلم نمی‌کند و برای کسی معصیت را خواستار نیست و آن‌ها را به گناه امر نمی‌کند بلکه به قسط و عدل امر می‌کند، ولی مردم به خودشان ظلم کرده و راه ضلالت را به جای هدایت انتخاب کرده و به جای مغفرت الهی دچار عذاب الهی می‌شوند. این‌گونه نبوده است که خداوند خواستار گمراه شدن آنان باشد، بلکه خودشان خواستار گمراهی بوده‌اند و خدا پلیدی و ضلالت را نصیب انسانی می‌کند که معاند حق است و در برابر حق لجاجت می‌کند چون خود او با سبب بدی اختیارش سبب پلیدی و ضلالت را که همان عناد و لجاجت است انتخاب کرده است پس امیدی به ایمان آوردن او و سعادت یافتنش نیست. بدیهی است که این‌گونه هدایت و گمراهی ثانویه و ویژه، هیچ منافاتی با هدایت اولیه‌ای که خداوند همه انسان‌ها را از آن بهره‌مند کرده و پیامبران و عقل را برای همگان فرستاده، ندارد و هر دو کاملاً قابل جمع هستند؛ چنان‌که این هدایت و ضلالت ثانویه توسط خداوند که در پی اراده خود انسان انجام می‌گیرد نیز موجب جبر نمی‌شود، زیرا با اراده خود انسان انجام گرفته است. (زمانی، ۱۳۸۵، ش: ۴۱).

رنالد الین نیکلسون Reynold Alleyne Nicholson، مستشرق انگلیسی که از بزرگ‌ترین محققان در زمینه‌ی تصوف اسلامی است (بدوی، ۱۹۹۳، م: ۵۹۳) در علت پیدایش گروه‌های مختلف در اسلام می‌گوید: «قاریان قرآن اروپایی، متوجه اضطراب آیات قرآن و عدم توانایی مؤلفش در مواجهه‌ی اضطراب این آیات نیستند و خود پیامبر نیز متوجه این تعارضات نبوده است، ولی مشکل اینجاست که نتیجه‌ی این اضطراب‌ها به زودی آشکار شده و سبب پیدایش گروه‌های مختلف مرجئه و قدریه و جبریه و معتزله و اشاعره شد» (البهی، ۱۳۹۵، ق: ۱۹۰؛ السائح، ۱۴۳۰، ق: ۵۴۰-۵۴۱).

مستشرق دی لیزی اولیری De Lacy O'Leary، در این زمینه می‌گوید: «پیامبر نمی‌توانست بین مسئولیت خلق از یک سو و قدرت نامحدود خداوند از سوی

دیگر تفاوت قائل شده و آن‌ها را در ذهن خود تبیین کند، اما این امر در اواخر حکومت اموی به نتیجه‌ای منطقی رسید و به همین جهت ما می‌بینیم که از یک سو قدریه از اختیار دفاع می‌کنند و از سویی دیگر جبریه از جبر، دفاع می‌کنند» (اولیری، بی‌تا: ۱۰).

گلدزیهر نیز در این زمینه می‌گوید: «این چنین انتقادهایی در زمینه جبر و اختیار در میان نسل اول بعد از ظهور اسلام تا به حدی بوده است که نیازی به مخاصمان اسلام نبوده است که مواضع ضعف قرآن را بیان کنند و آن‌ها را برملا سازند بلکه وضع بحث پیرامون تناقضات قرآن به گونه‌ای مشخص و آشکار بود که حتی در بین خود مسلمانان نیز این‌گونه بحث‌ها و مجادله‌ها وجود داشته است» (گلدزیهر، ۱۴۰۳ ق: ۶۸).

شاید منظور این دو مستشرق، یعنی «نیکلسون» و «اولیری» اشاره به اختلاف نظرهایی باشد که متکلمان اسلامی دچار آن شدند، مانند این‌که آیا صفات خداوند مانند ذات هستند یا این‌که جدا از ذات می‌باشند. باید گفت که این مسائل باعث دور شدن مسلمانان از اسلام واقعی نمی‌شود، زیرا مسلمانان منبعی از عقاید صحیح، یعنی قرآن را در اختیار دارند و همه‌ی آن‌ها به اصولی مانند خدای واحد، قبله‌ی واحد، معاد، کتب آسمانی و مهم‌تر از همه قرآن، ایمان دارند و به این اصول که باعث وحدت میان آنان می‌شود پایبند هستند، اگرچه علمای متقدم برای حفظ دین از این مناظره‌ها نهی می‌کردند، مانند «مالک بن انس» که زمانی که از او در مورد استوا خداوند بر عرش سؤال شد گفت: استوا معلوم و کیفیت نا مجهول است (بنی عامر، ۲۰۰۴ م: ۱۶۵-۱۶۶) اما در مقابل علمای متأخر، مسلمانان را بر این‌گونه بحث‌ها و مناظره‌ها تشویق می‌کنند، زیرا این اختلاف نظرهایی که بین مسلمانان در بعضی از مسائل پیش می‌آید، سبب ایجاد فرقه‌های کلامی می‌شود که با استدلال‌های قوی دینی و عقلی خود با سایر گروه‌هایی که دارای استدلال‌های سست و بی‌پایه هستند مناظره کرده و آن‌ها را متوجه اشتباهاتشان کرده و باعث رشد و پیشرفت و ترویج صحیح عقاید دینی می‌شوند.

با توجه به آراء مطرح شده‌ی مستشرقان، مشاهده می‌کنیم که آن‌ها به دلیل کج فهمی آیات جبر و اختیار، این آیات را به تناقض متهم کرده‌اند، اما این امر، دلیل پیدایش فرقه‌های مختلف کلامی در اسلام نیست، زیرا این مستشرقان می‌پندارند که تناقض آیات جبر و اختیار عامل پیدایش این فرق شده در صورتی که این فرقه‌ها به دلیل سوء فهم آیات قرآنی و تأویل ناصحیح آیات متشابه و ترجیح

برخی از آیات بر برخی از آیات دیگر، به وجود آمده‌اند. مستشرقان نیز با توجه به فهم نادرست آیتی که از یک سو قدرت را در اختیار انسان و از سوی دیگر در اختیار خداوند قرار داده است، این آیات را به تناقض گویی مطرح کرده‌اند و حتی برخی از آنان مانند ولفسون، تحت تأثیر این دیدگاه آیات قرآن را به گونه‌ای ناصحیح ترجمه کرده‌اند، در حالی که این مسئله در پرتو تعالیم و آموزه‌های اسلامی امری کاملاً صریح و آشکار و به‌دوراز هرگونه تناقضی است.

مفهوم شناسی جبر و اختیار

الف) معنای لغوی جبر: راغب گوید: «اصل الجبر اصلاح الشئیء بضرب من القهر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۱۸۳) در العین آمده است: «جبر: الاسم، وهو أن تجبر إنساناً علی ما لا یرید و تکرهه جبرية علی کذا» (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۶: ۱۱۵) و نیز به این معنا آمده است که: «هو ظهور العظمة و نفوذ القدرة و التسلط علی أمر، بحيث يجعل الطرف تحت نفوذه و حکمه و سلطان» (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۲: ۴۵).

جبر در لغت به معنای اصلاح شیء به نوعی از قهر، بستن ضد شکستن، واداشتن کسی به کاری با زور، ظهور عظمت و نفوذ قدرت و تسلط در امر است به گونه‌ای که طرف مقابل تحت تأثیر این نفوذ و قدرت قرار گیرد و نیز به معنای غنی کردن شخص و اصلاح حال اوست (قریشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲: ۲).

ب) جبر در اصطلاح علمای عقاید اسلامی: «جبر» در این اصطلاح یعنی خدای متعال بندگان را بر آنچه می‌کند، مجبور کرده است در کار نیک باشد یا بد، زشت باشد یا زیبا، به گونه‌ای که بنده در این باره اراده و اختیار ترک فعل و سرپیچی از آن را ندارد. پیروان «جبر» را عقیده بر آن است که هر چه برای انسان پدید آید همان سرنوشت از پیش تعیین شده اوست. انسان را آنجا که باید می‌برند، او اختیاری ندارد. این سخن، سخن اشاعره است (عسگری، بی تا: ۲۸۶).

ج) معنای لغوی اختیار: اختیار در لغت به معنای متعددی به کار رفته است که همه‌ی آن‌ها در اصل به یک معنا بازگشت می‌کند و آن برگزیدن، برتری دادن و انتخاب نمودن است، لیکن برگزیدن و انتخاب کردنی که همراه با خیر و نیکی باشد. (قریشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲: ۳۱۷؛ سیاح، ۱۳۶۸ ش، ج ۱: ۳۸۲).

د) اختیار در اصطلاح علمای عقاید اسلامی و در اصطلاح علمای الهیات: به معنای قدرت بر فعل و ترک است؛ بنابراین، اختیار در دو مورد به کار می‌رود:

۱. قدرت در انتخاب فعل یا ترک که مقدم بر فعل یا ترک است (صفت ذاتی)؛

۲. برگزیدن فعل یا ترک که همراه با فعل یا ترک است (صفت فعلی) (روحانی، حسینی، ۱۳۸۱ ش: ۳۱).

خدای متعال بندگانش را به وسیله‌ی انبیا و رسولان خود بر برخی از کارها مکلف و از برخی نهی فرموده است. خداوند پس از آن که قدرت و اراده انجام کار و ترک آن را به بندگانش بخشیده و برای آنان در آنچه می‌کنند، حق انتخاب و گزینش قرار داده و هیچ‌کس را در این راه مجبور نکرده، از آنان خواسته است تا در آنچه به آن فرمان داده یا از آن بازداشته، او را اطاعت نمایند (عسگری، بی‌تا: ۲۸۷).

پاسخ به ادعای تناقض در آیات جبر و اختیار با اندکی دقت در این آیات، متوجه می‌شویم که در بین این آیات هیچ تناقضی وجود ندارد و مسئله نیازمند این است که از دو جهت به آن نگریسته شود؛ یکی این که خداوند سبحان خالق هر چیزی است و اراده‌اش مطلق است و هیچ چیزی در زمین و آسمان از اراده‌اش خارج نیست و مظهر این اراده مطلق همان قوانینی است که خداوند آن‌ها را خلق کرده و جهان و هستی طبق این قوانین سیر می‌کند و به همین جهت گفته می‌شود که خداوند خالق هر چیزی است و هر چه را که بخواهد همان خواهد شد، ولی از طرفی دیگر همین خداوند اراده کرده است که انسان صاحب اختیار و اراده باشد و این اراده‌اش را از طریق عقل و اعضا و جوارحش اجرا کند و به همین جهت گفته می‌شود که انسان خودش صاحب افعالش و اعمالش است و در مقابل آن‌ها پاسخگو خواهد بود و در مورد مسئله‌ی جبر و اختیار لازم است که گاهی از زاویه‌ی اول و گاهی از زاویه‌ی دوم به موضوع نگاه کرد.

شیخ محمد غزالی می‌گوید: ما می‌بینیم که مطلق بودن اراده‌ی خداوند در یک آیه با آیه‌ی دیگری که اختیار انسان را بیان می‌کند مقید شده است پس معنای این که خداوند شخصی را گمراه می‌سازد این است که وقتی فرد از راه هدایت طغیان می‌کند خداوند نیز او را به خواسته‌اش می‌رساند و او را گمراه می‌سازد و این است همان معنای قول خداوند که می‌فرماید: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (صف / ۵)؛ پس چون [از حق] برگشتند، خدا دل‌هایشان را برگردانید و خدا مردم نافرمان را هدایت نمی‌کند (غزالی، بی‌تا: ۱۰۵).

شیخ محمود شلتوت می‌گوید: «قضا و قدر که هر دو در قرآن ذکر شده و مرتبط با افعال و اعمال انسان ذکر شده چیزی جز همان نظام و سنت‌های عمومی که خداوند خلق کرده و در کل هستی جاری است نیست، سنتی دائمی که در تمام هستی جریان دارد و هیچ‌گاه دچار اشتباه نمی‌شود و خداوند انسان را در افعال و اعمالش آزاد خلق کرده است» (شلتوت، ۱۴۰۴ ق: ۹۵-۹۶) بنابراین مشیت الهی اقتضای آن را دارد که انسان نیز صاحب اراده باشد و این جزئی از قوانین هستی است که

مظهري از اراده‌ی الهی به شمار می‌آید و از اینجا معلوم می‌شود که هیچ تناقضی بین آیاتی که از انسان سخن می‌گوید و او را مسئول می‌داند و آیاتی که مطلق بودن اراده‌ی انسان را بیان می‌کند وجود ندارد؛ و اگر به آخرین سوره‌های نازل شده قرآن یعنی ممتحنه، تحریم، مائده و توبه مراجعه شود، چیزی که اثبات‌کننده‌ی ادعای ماکدونالد و جریم باشد، یافت نمی‌شود. از سویی دیگر، چگونه می‌توان گفت که مسلمانان در آغاز جبرگرا بودند، در حالی که اعتقادات آن‌ها، باعث اتحاد قبایل آن‌ها و استقلال آن‌ها از سایر کشورها شد، طوری که توانستند فارس و روم را تصرف کرده و فرهنگ اسلامی را جایگزین فرهنگشان کنند و مجرای تاریخ بشری را تغییر دهند؟ آیا عملکرد یک گروه جبرگرای مطلق این‌گونه است؟ در حالی که جبرگرا بودن مطلق باعث سستی اراده و عجز می‌شود و ماکدونالد و سایر مستشرقان به خوبی به این امر معترف هستند اما به خاطر عنادی که با اسلام دارند حاضر به قبول این مطلب نیستند. (عوض، ۱۴۱۹ ق: ۹۴-۹۵)

شهید مطهری در این زمینه می‌گوید: «علت این که این دو دسته از آیات متعارض شناخته شده‌اند، این است که به عقیده‌ی متکلمین و برخی از مفسرین لازمه‌ی این که همه چیز به تقدیر الهی باشد این است که انسان آزاد نباشد، آزادی با مقدر بودن سازگار نیست و لازمه‌ی این که همه چیز در علم خدا گذشته است این است که همه چیز باید جبراً و بدون اختیار صورت بگیرد و گرنه علم خدا جهل خواهد بود. از آن طرف لازمه‌ی این که انسان خود عامل مؤثر در خوشبختی یا بدبختی خود باشد و سرنوشت خود را خوب یا بد کند این است که تقدیری قبلی در کار نباشد یعنی آزادی اراده را با قضا و قدر الهی مغایر می‌دانستند و حال این که آزادی اراده با قضا و قدر الهی مغایر نیستند» (مطهری، ۱۳۸۲ ش: ۱۷).

ایشان در ادامه می‌گوید: «کتاب کلامی و تفسیری اشاعره و معتزله پر است از تأویل و توجیه. معتزله آیات تقدیر را تأویل کردند و اشاعره آیات اختیار را، برای نمونه به تفسیر امام فخر رازی که فکری اشعری دارد و به کشف زمخشری که فکری معتزلی دارد می‌توان مراجعه کرد، علی‌هذا نظر، راه حلّ سومی است که بتواند این تعارض ظاهری را حل کند و هیچ‌گونه منافاتی بین قضا و قدر الهی قائل نباشد احتیاجی به تأویل هیچ‌یک از این دو دسته آیات نخواهد بود» (همان: ۱۸) برای حل تعارض ظاهری بین این آیات باید گفت که فعل انسان در میانگین جبر و تفویض واقع است و از هر یک بهره‌ای و نشانه‌ای دارد و به کار بردن قدرت از سوی انسان چه در فعل و چه در ترک اگرچه تحت اختیار او است، این قدرت و هم چنین سایر مبادی و معدّات از جانب خداست و آیات قرآن ناظر به همین معنا

و مبین این حقیقت است که اختیار انسان در فعل خود مانع از تسلط خدا و منافی با نفوذ قدرت خدا نیست.

افعالی که از سوی فاعل مختار صادر می‌شود همگی از این قبیل است، با این توضیح که فعل با خواست خود انسان صادر می‌شود ولی انسان چیزی را جز به خواست خدا نمی‌خواهد و آیات قرآنی اشاره به همین حقیقت دارد چنان‌که جبر را که مورد اعتقاد اکثر عامه است ابطال می‌کند، زیرا اختیار را ثابت می‌سازد و همچنین تفویض محض را که مورد اعتقاد برخی از ایشان است را ابطال می‌سازد، زیرا فعل را به خدا نسبت می‌دهد، بنابراین افعالی که انسان آن‌ها را انجام می‌دهد از یک سو به خود او منتسب است زیرا خودش با اختیار خودش این افعال را انجام داده و از طرفی نیز به خداوند منتسب است، زیرا خداوند توانایی انجام این امور را به او عطا کرده است، بدین ترتیب نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری است بین آن دو، چنان‌چه شیعه نیز در این بین، نظریه‌ی امر بین الامرین را پذیرفته است.

پاسخ به مسئله‌ی امر بین الامرین

بحث در زمینه جبر و اختیار امر بسیار دشوار و مشکلی است که هر کس توان خروج سالم از این دریای عمیق ظلمانی را ندارد و بدین جهت است که وقتی از ائمه معصومین (ع) در مورد جبر و اختیار سؤال می‌شود، به دشواری و پیچیدگی این امر متذکر شده و از آن به عنوان دریای عمیق و راهی تاریک و سزای الهی نام می‌برند و وارد شدن افراد ناتوان و ضعیف در این دریای عمیق را خطا دانسته و به شدت نهی کرده‌اند؛ لذا امام علی (ع) در این زمینه می‌فرماید: «بحر عمیق فلا تلجوه، طریق مظلم فلا تسلكوه و سراه فلا تتكفلوه» (سید رضی، بی تا: ۲۲۸).

شیعه در این بین نه معتقد به جبر است و نه تفویض، بلکه نظریه‌ی امر بین الامرین را پذیرفته و با توجه به روشنگری‌های اهل بیت و ائمه هدی، نه گرفتار جبر شد تا محکوم به جمود فکری و سکون و بی‌انگیزگی شود و نه قائل به تفویض شد که منجر به شرک و خودمختاری بی حد و حصر شود، بلکه شعار «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین» را سرلوحه کار خویش قرار داد. راه میانه، نظریه‌ی بین الامرین، یا امر بین الامرین، یعنی راه و روش میانه جبر و تفویض، نظریه‌ی ای است شیعی برآمده از حدیث «لا جبر و لا تفویض بل» (لکن) امر بین الامرین» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۴: ۱۹۷؛ همان، ج ۵: ۱۲) که بر طبق آن باورهای افراطی و تفریطی نشئت گرفته از نظریه‌های جبر و تفویض مردود اعلام می‌گردد و راهی میانه، در زمینه حدود توانایی و اختیار انسان در انجام گرفتن کارهای

ارادی، پیش رو قرار می‌گیرد و برای اثبات آن تلاش می‌شود. در نظر طرفداران نظریه‌ی بین الامرین، یعنی متفکران امامیه، دیدگاه‌های مبتنی بر جبر و تفویض، دیدگاه‌هایی افراطی و تفریطی است. چنین است که متکلمان امامیه با روی گردانیدن از جبر و تفویض و روی آوردن به قول معصوم کوشیده‌اند تا راهی میانه‌ی جبر و تفویض بجویند و معماهای برآمده از جبر و تفویض را حل کنند که به نظر آنان، حقیقت راه میانه یا بین الامرین است. ابن بابویه گوید: «اعتقاد ما در این باب قول جناب صادق «علیه السلام» است که نه جبری است و نه تفویضی، بلکه امری است میان دو امر، پس شخصی پرسید که چه چیز است امر میان دو امر؟ آن جناب فرمود: این مثل آن است که تو مردی را مشرف بر معصیتی دیده منعش نموده باشی و او بازنايستاده باشد از آن معصیت، پس تو او را به حال خود واگذارده باشی و او آن معصیت را کرده باشد؛ پس در آن مقام که قبول منع ننمود و تو او را واگذاری نه این است که تو باشی آن کسی که او را امر به معصیت نموده است؛ و الله اعلم» (حسنی، بی‌تا: ۲۱).

شیخ مفید می‌فرماید: «واسطه بین جبر و تفویض آن است که حق تعالی اقتدار فرمود خلق را بر افعال و متمکن ساخت ایشان را بر اعمال و بیان فرمود برای ایشان حدود و رسوم را و نهی فرمود ایشان را از قبایح به زجر و تخویف و وعد و وعید، پس نه آن است که خدا چون متمکن ساخت بندگان را به افعال جبر نموده باشد ایشان را به افعال و تفویض هم ننمود امور را به ایشان، زیرا بیان فرمود برای آن‌ها حدود و رسوم را از امور معاصی و منکرات و نهی فرمود آن‌ها را از شنایع و مقبحات و امر فرمود به محسنات امور و بندگان مختارند در افعال این است فصل بین جبر و تفویض» (همان: ۲۰).

مسئله‌ی «امر بین الامرین» اولین بار از طرف ائمه معصومین (ع) ابراز شده و سپس محدثان و متکلمان و فلاسفه، در طی چند قرن با توجه به اصول و مبانی خویش به تبیین آن پرداخته‌اند. در اینجا لازم می‌دانیم که جهت تبرک به چند حدیث در این زمینه اشاره نماییم. از جمله احادیثی که به این نظریه اشاره دارد این حدیث است که مردی از امام صادق (ع) نقل می‌کند، از آن حضرت سؤال کردم آیا خداوند بندگان را مجبور به گناهان کرده است؟ فرمود: نه. گفتم آیا خداوند تفویض امر کرده است؟ فرمود: نه خیر. گفتم پس چه چیز است؟ فرمود لطفی از پروردگارت بین آن (کلینی، ۱۳۶۵، ش، ج ۸: ۱۵۹).

در تاریخ داریم که حسن و شاء می‌گوید: از حضرت امام رضا (ع) پرسیدم: که آیا خداوند تمام امور و کارها را به بندگان خویش تفویض کرده است؟ امام فرمودند:

نه خداوند برتر از آن است که امور خلقت را به مردم واگذارد. گفتم: پس خداوند در کارها و اعمال مردم دخالت کند و آنان را بر گناهان مجبور می‌سازد؟ امام جواب داد: نه بلکه خداوند دادگرت‌تر، داناتر و عادل‌تر از آن است که مردم را به گناه وادارد، سپس اضافه نمود که خداوند فرموده است: ای فرزند آدم من به اعمال نیک تو از تو نزدیک‌ترم زیرا همه‌ی آن‌ها را با نیرو، توفیق و وسایل لازمی که من در اختیار گذاشته‌ام انجام داده‌ای و به اعمال زشت و گناهانت از من اولی‌تر و سزاوارتری زیرا این گناهان را بشر به اختیار خود انجام می‌دهد تنها به دلیل این‌که خداوند به او نیروی عمل و اختیار بخشیده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱:۱۱). از این روایت چنین برمی‌آید که هرچند بنا بر آیات، انسان، مختار و نظریه‌ی جبر باطل است، ولی این بدان معنا نیست که او در اعمال خویش مستقل است و می‌تواند بدون تکیه بر حول و قوه الهی کاری انجام دهد. از این رو، در روایات صحیح و متعددی آمده است که خداوند نه بندگان را به فعل مجبور می‌کند و نه آن‌ها را به حال خود و می‌نهد تا هر آنچه را که می‌خواهند انجام دهند و این همان معنای امر بین امرین است. به عبارتی دیگر همان‌گونه که فاعلیت اختیاری انسان انکارپذیر نیست، تأثیر عالی و استقلالی خداوند در افعال او که در مرتبه‌ای بالاتر از تأثیر انسان در کارهایش قرار دارد انکارپذیر نیست.

منتها همان طور که در روایت مذکور آمده است، تأثیر و دخالت خداوند مهربان در عبادات و اعمال نیک بشر بیش‌تر است تا دخالت وی در گناهان، زیرا در اعمال نیک علاوه بر اراده و نیرو، دیگر وسایل لازم را نیز فراهم می‌سازد و توفیق عمل هم عنایت می‌فرماید. تشویق و راهنمایی نیز می‌کند، ولی در گناهان و معاصی تنها نیرو و اختیار داده است و آن هم به این صورت که خداوند این نیرو و اختیار را به بشر داده است تا در مسیر خیر به کار برد و اگر اعمال زشت انجام می‌دهد و یا افساد می‌کند، از نعمت‌های الهی سوءاستفاده کرده است.

پس انسان از آن جهت که فاعل فعل خویش است و اختیار او آخرین جزء علت تامه برای فعل اوست به طور مختار، فاعل اعمال خود است، ولی از سویی دیگر از آنجاکه قدرت، اراده و سایر اموری که میان انسان و فعل او واسطه‌اند، همگی آفریده‌ی آفریدگار توانا و بکتایند، نمی‌توان انسان را موجد مستقل افعال دانست، بلکه جاعل و موجد کامل و تام پدیده‌ها، مالک بی‌نیاز حقیقی، یعنی خداوند متعال است، به همین علت فعل واحد در همان حال که به انسان نسبت داده می‌شود، به خداوند نیز مستند است و بدون اذن او هیچ حادثه‌ای در عالم محقق نمی‌شود (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵ ش: ۵۵۷).

این است یکی از معانی سخن معروف «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» یعنی، در اعمال بشر نه جبر است و نه تفویض بلکه راه سومی وجود دارد. طبرسی در احتجاج ذیل آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء/۲۳) از عمر بن معاویه شامی روایت کرده گفت: در مرو حضور حضرت رضا (ع) شرفیاب شده عرض کردم: ای فرزند رسول خدا، برای ما از حضرت صادق (ع) روایت کرده‌اند که فرموده‌اند ما نه معتقد به جبر مطلق و نه آن که پای بند به تفویض کامل هستیم، بلکه بین این دو امر و حد وسط این دو نظر را متوجه بوده و اعتدال را از دست نمی‌دهیم و فرمود: هر کس عقیده داشته باشد که خداوند ما را مجبور به افعالمان می‌نماید سپس به کیفر کارهای زشتمان عذاب کند چنین شخصی جبری مذهب است و معتقد به جبر، کافر است، کسی که معتقد باشد که خداوند امور مردم و ارزاق آن‌ها را تفویض و واگذار نموده به حجت‌های خود، تفویضی است و قائل به تفویض، مشرک است. حضور معصوم عرض کردم پس «امر بین امرین» این دو عقیده چیست؟ فرمود مؤمن باید اوامر خداوند را به جا آورد و آنچه را که نهی فرموده مرتکب نشود. گفتم در انجام دادن اوامر و ترک نواهی، اراده خداوند وجود دارد یا خیر؟ فرمود اراده خداوند در طاعات همان امر و راضی بودن و کمک نمودن ذات پروردگار است و مراد از اراده خداوند و مشیت او در معاصی نهی نمودن و سخط او است و خذلان فاعل، حضورش عرض کردم برای خداوند در امور قضا است یا خیر؟ فرمود هیچ فعلی از فعل مردم نیست خواه شر باشد یا خیر، مگر آن که به قضا خداوند است. سؤال کردم قضا چیست؟ فرمود حکم نمودن بر بندگان به آنچه استحقاق دارند از ثواب و عقاب چه در دنیا و چه در آخرت (طبرسی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲: ۴۱۴).

این عقیده و نظریه، همان نظریه بین جبر و تفویض است و بهترین نظریه‌ای است در اعمال و افعال انسان که ایمان خالص به خدا این نظریه را اقتضا و تأیید می‌کند، زیرا عقیده به جبر مستلزم آن است که خداوند گناه کاران را در برابر اعمالی که در انجام آن مجبورند، عذاب و شکنجه کند، در صورتی که عذاب در برابر عمل غیر اختیاری، ظلم و خلاف عدالت است که ساحت قدس پروردگار از این نسبت، پاک و مبرا است. عقیده به تفویض هم مستلزم این است که به خالق دیگری غیر از خدا قائل شویم زیرا برگشت مفهوم تفویض بر این است که بندگان در اعمال و کردار خودشان مستقل و خالق و به وجود آورنده اعمال خویش‌اند و این طرز تفکر هم موجب شرک به خدای بزرگ و عقیده به تعدد خالق است. این است که باید گفت: عقیده به جبر و تفویض هر دو باطل و در میان آن دو، راه

سومی وجود دارد و آن این‌که افعال و کردار بندگان خدا افعال و کردار خود آنان است و با اختیار خود، آن‌ها را انجام می‌دهند و بدین سبب سزاوار ثواب و عقاب می‌گردند و از سوی دیگر خداوند نیز در اعمال بندگان دخالت دارد که حیات، قدرت و مقدمات لازم افعال را به‌طور مدام و مستمرًا بر آنان افزوده می‌کند و این افزوده هیچ لحظه و آنی قطع نمی‌شود. پس انسان در اعمال و افعال خود مستقل نیست و کوچک‌ترین امکان تصرف در برابر تسلط و قدرت پروردگار ندارد. صدرالمتألهین ملاصدرای شیرازی نیز «امر بین الامرین» را پذیرفته و می‌گوید: «مراد از امر بین امرین یا نه جبر و نه اختیار، این نیست که فعل آدمی ترکیبی از این دو است (به‌گونه‌ای که در یک عمل مقداری جبر و مقداری اختیار یافت شود). به معنای خالی بودن عمل از هردو نیز نیست که بگوییم در اعمال آدمی نه جبر است و نه اختیار) و نیز به معنای اختیار ناقص و جبر ناقص هم نیست که گفته شود در فعل آدمی جبر است اما ناقص، اختیار نیز هست اما به‌طور ناقص. هم‌چنین به معنای اختیار از جهتی و اضطرار از جهت دیگر هم نیست؛ بلکه مراد این است که آدمی مختار است از همان حیث در عین حال که مجبور است و مجبور است در همان حال که مختار است، به عبارتی اختیاری او عین اضطرار اوست و بالعکس» (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۷۴).

و در جای دیگر نیز می‌گوید: «از امتیازات (امر بین الامرین) این است که هم عمومیت قدرت الهی را حفظ می‌کند و هم اختیار و آزادی انسان را و میان آن دو هیچ منافاتی ندیده و می‌گوید، در صدور افعال هم خداوند دخیل است و هم انسان؛ چون کسی که معتقد به این نظریه است همانند کسی است که هردو چشم او سالم است و نقصی در دید خود چه دور و چه نزدیک ندارد و این شخص با یک چشم تأثیر خلق و با چشم دیگر تأثیر خالق را در صدور افعال می‌بیند و در نتیجه در مورد هیچ‌کدام دچار نقص و غفلت نمی‌شود، صدرالمتألهین در وصف این‌ها می‌گوید: «و اما کسی که به‌طور حق بنگرد، قلبش دارای دو چشم خواهد بود، با چشم راست حق را می‌بیند و اعمال چه خیرش و چه شرش را و با چشم چپ خلق را می‌بیند، پس تأثیر آن‌ها در اعمال را به واسطه خداوند سبحان اثبات می‌کند و نه به‌طور استقلال» (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۰۲)

روایاتی از امامان اهل بیت (ع) در قضا و قدر یا جبر و اختیار

روایت اول را از امام صادق (ع) می‌آوریم که فرمود:

«إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدْرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: رَجُلٌ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللَّهَ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ، وَرَجُلٌ يَزْعَمُ أَنَّ الْأَمْرَ مَفْوُضٌ إِلَيْهِمْ

فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهُ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ. وَرَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ مَا يَطِيقُونَ وَلَمْ يَكْلَفْهُمْ مَا لَا يَطِيقُونَ وَإِذَا أَحْسَنَ حَمْدَ اللَّهِ وَإِذَا أَسَاءَ اسْتَغْفَرَ اللَّهُ فَهَذَا مُسْلِمٌ بِالْبُغِ» (صدوق، ۱۳۷۵، ش: ۳۶۱-۳۶۰).

مردم درباره «قَدْر» بر سه راه رفته‌اند: ۱. کسی که عقیده دارد خدای عزوجل مردم را بر گناهان مجبور کرده است، او درباره‌ی فرمان الهی به خداوند ستم کرده، پس او کافر است.

۲. کسی که معتقد است همه کارها به مردم واگذار شده، او خدا را در قدرت و سلطنت خویش ضعیف و ناتوان پنداشته، پس او [نیز] کافر است.

۳. کسی که عقیده دارد خداوند بندگان را به آنچه می‌توانند مکلف کرده و آنچه را در توانشان نیست از آنان نخواست است، او هرگاه کار نیکی انجام دهد خدا را سپاس گوید و اگر کار بدی از او سرزند از خدا آمرزش می‌خواهد، این همان مسلمان [به حق] رسیده است.

روایت دوم از امام علی بن موسی الرضا (ع) است که فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَطْع بِإِكْرَاهٍ، وَلَمْ يَعْصِ بِغَلْبَةٍ وَلَمْ يَهْمِلِ الْعِبَادَ فِي مُلْكِهِ، هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ فَإِنْ اتَّمَرَتِ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ مِنْهَا صَادِقًا، وَلَا مِنْهَا مَانِعًا، وَإِنْ اتَّمَرُوا بِمَعْصِيَةٍ فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ فَعَلَّ وَإِنْ لَمْ يَحُلْ وَفَعَلُوهُ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ» (همان: ۳۶۱)

خدای عزوجل از روی اجبار اطاعت نشده و از ضعف و شکست نافرمانی نگردیده و بندگان را در مملکت خویش بیهوده نگذاشته، او بر همه آنچه در اختیارشان نهاده مالک و بر همه اموری که توانشان داده توانمند است. اگر بندگان در پی طاعتش باشند خداوند راه آنان را نمی‌بندد و از اطاعت بازشان نمی‌دارد و اگر به دنبال نافرمانی‌اش باشند و او بخواهد میان آنان و گناه فاصله شود، خواهد کرد و اگر مانع از گناه نشد و آنان انجامش دادند، او نیست که آنان را در آن راه انداخته است.

روایت سوم از امام صادق (ع) روایت است که فرمود:

«لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ وَلَكِنْ أَمْرَيْنِ، قَالَ قُلْتُ: وَمَا أَمْرَيْنِ أَمْرَيْنِ؟ قَالَ (ع): مَثَلُ ذَلِكَ رَجُلٌ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَنْتَه فَتَرَكْتَهُ فَعَلَّ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ، فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكْتَهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۶۰؛ صدوق، ۱۳۷۵، ش: ۳۶۲).

نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی میان این دو است. راوی گوید گفتیم: چیزی میان این دو یعنی چه؟ فرمود: مثال آن، مثال کسی است که در حال گناه است و تو او را نهی می‌کنی و او نمی‌پذیرد. پس از آن رهاش می‌کنی و او آن گناه

را انجام می‌دهد، پس چنان نیست که چون از تو نپذیرفت و تو به حال خود رهایش کردی، این تو بوده‌ای که به گناه فرمانش دادی! در روایت چهارم داریم: «عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الجبر والقدر فقال: لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيهما الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم» (فلسفی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱: ۳۳۷).

از حضرت جعفر بن محمد (ع) سؤال شد آیا مردم در اعمال خود مجبورند یا مختار؟ فرمود: نه جبر است نه اختیار، بلکه منزلی است بین این دو و حق در همان منزل است. درک این مرحله وسط تنها در خور عالم است یا کسی که عالم آن را به وی آموخته باشد.

با توجه به آیات قرآن و روایات و مطالب بیان شده به این نتیجه می‌رسیم که خداوند انسان را به حال خود رها نکرده و او را به خود واگذار ننموده تا هر چه را بخواهد، همان‌گونه که دوست دارد و هوای نفس او فرمانش می‌دهد، همان را انجام دهد، بلکه خداوند به وسیله انبیای خود راهنمایی‌اش کرده و راه سعادت و شقاوت را به او نشان داده و عاقبت و سرانجام هر کدام از این دو راه را نیز به او نشان داده و هم او را از موهبت بزرگی مانند عقل و اختیار بهره‌مند ساخته است و از سویی دیگر به او توانایی انجام امور را داده است حال این به خود فرد بستگی دارد که با اختیار خود سعادت یا ضلالت را برگزیند؛ و این انسان است که به اختیار خویش راه سعادت یا ضلالت را انتخاب می‌کند و افعالی که انسان آن‌ها را انجام می‌دهد از یک سو به خود او منتسب است، زیرا خودش با اختیار خودش این افعال را انجام داده و از طرفی نیز به خداوند منتسب است، زیرا خداوند توانایی انجام این امور را به او عطا کرده است. پس نه جبر درست است و نه تفویض، بلکه امری است میان دو امر «امر بین الامرین» و این همان مشیت خدا و سنت و قانون او درباره افعال بندگان است. «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَجْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر/۴۳)؛ و هرگز برای سنت خدا تبدیلی نمی‌یابی و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت.

قضا و قدر در ادیان

برخی از مستشرقان، معتقدند که مسلمانان از همان ابتدا قائل به جبر و عدم اختیار و آزادی بشر بوده‌اند و این همان چیزی است که اسلام تعلیم داده است؛ اما بعدها معتزله این حرف اسلام را مانند بسیاری از حرف‌های دیگر آن که با عقل و منطق منطبق نمی‌شد، نپذیرفتند؛ بنابراین، مسئله‌ی اختیار و آزادی بشر را نخستین بار معتزله در میان مسلمانان مطرح کرده و این طرز فکر را نیز در اثر

معاشرت و مجاورت با ملل دیگر، مخصوصاً مسیحیان به دست آوردن (براون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۱۳).

چنانچه مستشرق «جیته» می‌گوید: «این عقیده «قضا و قدر» از افکار خاص محمدیون^۱ است و این عقیده را به جوانان خود می‌آموزند که هرچه خداوند بخواهد همان خواهد شد و این اعتقاد را از ازل داشته‌اند» (فؤاد محمود، ۱۴۲۲ ق: ۲۵۰).

مستشرقان گمان می‌کنند که این عقیده (قضا و قدر)، سبب روی‌گردانی مسلمانان از پیشرفت و باعث روی آوردن آنان به سستی و تنبلی شده است، چراکه مسلمانان معتقدند که هر چه که خداوند بخواهد همان خواهد شد و جز آن نخواهد شد (تمام، عبدالعزیز، ۱۹۹۰ م: ۸۲).

این قول که مسلمانان مسئله‌ی قضا و قدر را از خود اختراع کرده‌اند، قولی نادرست است، چراکه این مسئله در ادیان سابق و قبل از اسلام هم وجود داشته است و قرآن کریم به این مسئله که همه‌ی انبیاء و پیامبران در برابر قضای الهی تسلیم بوده اشاره کرده است که برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

قوم حضرت نوح وقتی که از ایشان درخواست تعجیل در عذاب الهی که به آنان وعده داده شده بود را کردند، حضرت نوح به آنان گفت: «قَالَ إِنَّمَا يَا تَيْكُم بِهِ اللَّهُ إِن شَاءَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (هود/۳۳-۳۴)؛ گفت: تنها خداست که اگر بخواهد، آن را برای شما می‌آورد و شما عاجز کننده [او] نخواهید بود و اگر بخواهم شما را اندرز دهم، در صورتی که خدا بخواهد شما را بی‌راه گذارد، اندرز من شما را سودی نمی‌بخشد. او پروردگار شماست و به سوی او باز گردانیده می‌شوید.

در اینجا حضرت نوح به قومش می‌گوید که اکنون که خداوند قرار است شما را به خاطر گناهانتان عذاب کند، نصایح من به حال شما سودی نمی‌بخشد. حکم از آن خداست و به سوی او بازگردانده می‌شوید و او به اعمال شما رسیدگی می‌کند و خداوند به احدی از بندگان ظلم نمی‌کند (مزید عبدالله، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۴۱۳).

حضرت ابراهیم زمانی که به فرزندش اسماعیل گفت که در خواب دیده که او را ذبح کرده است، از آنجایی که فرزندش می‌دانست که رؤیای انبیا حق است و این

۱. منظور از محمدیون مسلمانان هستند، چرا که مستشرقان می‌پندارند که علاقه‌ی مسلمانان به حضرت محمد، مانند علاقه‌ی مسیحیان به حضرت عیسی است در حالی که این سخنی باطل است، زیرا عنوانی که خداوند برای پیروان پیامبر اسلام انتخاب کرده، مسلمان است (غزالی، ۲۰۰۵ م: ۸۹).

دستوری از سوی خداوند متعال است، در مقابل اراده‌ی الهی تسلیم شده و به پدرش گفت که: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَالَ يَا بُنَىٰ إِنِّي آرَىٰ فِي الْمَنَامِ إِنِّي أَدْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمُرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (صافات/۱۰۲)؛ و وقتی با او به جایگاه «سعی» رسید، گفت: ای پسرک من! من در خواب [چنین] می‌بینم که تو را سر می‌بُرم، پس ببین چه به نظرت می‌آید؟ گفت: ای پدر من! آنچه را مأموری بکن. ان شاء الله ما را از شکیبایان خواهی یافت!

در این آیه حضرت اسماعیل به پدرش می‌گوید: اکنون که خداوند چنین کاری را از تو خواسته است، تو این کار را انجام بده و به خواست خدا عمل کن من نیز در مقابل این امر صبر می‌کنم (محمود، ۱۴۰۵ ق: ۱۲۷).

حضرت موسی نیز در برابر مشیت الهی تسلیم بوده و دلیل این امر آن است که زمانی که همراه هفتاد نفر از افراد قومش به میقات رفت و آن‌ها را لرزه گرفت، خطاب به پروردگارش گفت: «قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ إِيَّايَ! أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ» (اعراف/۱۵۵)؛ گفت: پروردگارا، اگر می‌خواستی، آنان را و مرا پیش از این هلاک می‌ساختی. آیا ما را به [سزای] آنچه کم‌خردان ما کرده‌اند هلاک می‌کنی؟ این جز آزمایش تو نیست هر که را بخواهی به وسیله آن گمراه و هر که را بخواهی هدایت می‌کنی تو سرور مایی پس ما را بیامرز و به ما رحم کن و تو بهترین آمرزندگان.

هم‌چنین در مورد حضرت یوسف داریم که بعد از گذشت چندین سال در فراق پدر و بی‌گناه متهم شدن و سپری کردن چندین سال در زندان، حق تعالی بر او منت نهاده و او را به مکانی رفیع رساند و او نیز برادرانش را به مصر فراخواند و آن‌ها در برابر او به سجده افتادند و بدین ترتیب رؤیایی که در دوران کودکی دیده بود به یاد آورد و گفت: «يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَ جَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي إِنْ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (یوسف/۱۰۰)؛ ای پدر! این است تعبیر خواب پیشین من، به یقین، پروردگارم آن را راست گردانید و به من احسان کرد آنگاه که مرا از زندان خارج ساخت و شما را از بیابان [کنعان به مصر] بازآورد- پس از آنکه شیطان میان من و برادرانم را به هم زد- بی‌گمان، پروردگار من نسبت به آنچه بخواهد صاحب لطف است، زیرا که او دانای حکیم است. بدین ترتیب از بیان آیات قرآن، روشن شد که عقیده‌ی به قضا و قدر در همه‌ی ادیان آسمانی وجود داشته و اختراع و ابداع مسلمانان نیست و این امر

نشانگر آن است که اگرچه زمان پیامبران و بعضی از شرایع آنان متفاوت بوده است اما همه‌ی آنان به قضا و قدر الهی، معتقد بودند.

از سوی دیگر، دلیلی ندارد که ما در جستجوی منشأ دیگری برای طرح این مسئله در جهان اسلام باشیم. مستشرقان معمولاً برای اینکه علوم و معارف اسلامی را نفی کنند، کوشش دارند به هر شکلی برای همه‌ی علوم که در میان مسلمانان پدید آمده است، ریشه‌ای در خارج از دنیای اسلام، خصوصاً از دنیای مسیحیت بیابند، از این رو کوشش دارند به هر شکل ممکن، ریشه‌ی اصلی علم کلام را از خارج بدانند. استاد مطهری در این زمینه می‌گوید: «اگر چنین است که بحث اختیار و آزادی اراده را برای اولین بار معتزله مطرح کرده و ریشه‌ی آن هم از مسیحیان بوده باشد پس برای بحث در مسائل توحید و معاد، بلکه نماز و روزه نیز باید این چنین ریشه‌ی تاریخی جست‌وجو کنیم و این که مسلمانان متوجه بحث در توحید، معاد، نماز و روزه شدند، سوابقی است که این مباحث از حوزه‌های مسیحی داشته است! لیکن حقیقت این است که مستشرقان، نه صلاحیت تحقیق در عقاید و افکار اسلامی را دارند و نه غالباً حسن نیت آن را» (مطهری، ۱۳۸۲ ش: ۱۱۰-۱۱۳)

نتیجه‌گیری

تدبر در قرآن، این حقیقت را آشکار می‌کند که آیات آن باهم تناقض و تعارض ندارند و آیات آن از هرگونه اضطراب و اختلاف در سلامت‌اند، قرآن کتابی است که آیاتش در طول بیست‌وسه سال در شرایط و مکان‌های گوناگون و با موضوعات مختلف نازل شده، اما با این وجود هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی در بین آن‌ها یافت نمی‌شود، قرآن نه با عقل اختلاف دارد که آنچه را که عقل ادراک و ارزش‌گذاری می‌کند نفی کند و نه با علم و نه دستاوردهای علمی در تضاد است، بلکه کاملاً با آن‌ها هماهنگ است، قرآن نه در درون خود اختلافی را برمی‌تابد و نه با بیرون خود در حوزه‌های مختلف علم و عقل و واقعیت در اختلاف است. اگر در برخی آیات آن اجمالی باشد، آیات دیگر آن را شرح می‌دهند.

آیاتی که در قرآن در زمینه‌ی جبر و اختیار بیان شده به‌دوراز هرگونه تناقض بوده، این آیات بیانگر این است در اعمال و افعال بشر نه جبری وجود دارد که در انجام آن مجبور و بی‌دخال باشد و نه تفویض که در انجام آن کاملاً مستقل باشد و خداوند در آن بی‌اثر و بی‌دخال باشد. بلکه راه سومی در این مورد وجود دارد و آن این که در افعال و اعمال بشر، هم خداوند دخالت دارد که نیرو، اراده، اختیار، توفیق عمل و دیگر مقدمات و وسایل لازم را در اختیار بشر می‌گذارد و هم خود بشر

در اعمال خویش دخالت دارد که همه آن‌ها را با اراده و اختیار خود انجام می‌دهد و کننده کار هم اوست. متأسفانه افرادی مانند برخی از مستشرقان با سطح کم اطلاعات و مقایسه‌ی این آیات و تفسیر ناصحیح آن‌ها سعی بر این داشته که نشان دهند بین آیات قرآن تناقض و اختلاف وجود دارد و با هدف ایجاد تزلزل در جایگاه قرآن و اثبات غیر وحیانی بودن آن، قرآن را به تناقض‌گویی متهم می‌کنند، در مقابل دانشمندان اسلامی نیز با تکیه به منابع اصیل دینی و با تکیه به آیات قرآن و تفسیر صحیح این آیات به این افتراءات پاسخ داده و عدم تناقض بین آیات را به عنوان اصل اساسی پذیرفته و وجود اختلاف در قرآن را امری محال می‌دانند، چنان‌که آیات قرآن نیز مؤید این مطلب است «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/۸۲)؛ از سوی دیگر خداوند در قرآن، ضمانت حفظ قرآن را وعده کرده و فرموده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر/۹)، بی‌تردید، ما این قرآن را به تدریج نازل کرده‌ایم و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود؛ بنابراین قرآن کتابی است که هیچ‌کس توانایی ایجاد خلل در آن را ندارد و برای همیشه دست طاعنان از ضربه زدن به ساحت آن کوتاه خواهد بود.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
ابولیل، محمد. (۱۴۲۳ق). القرآن الکریم من منظور الاستشراقی. مصر: دارالنشر للجامعات.
انیس، ابراهیم. (بی تا). معجم الوسیط. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
اولیری دیلاسی. (بی تا). الفکر العربی و مكانه فی التاریخ. ترجمه تمام حسان. مصر: عالم الکتب.
ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۶۸ش). خدا و انسان در قرآن. ترجمه ی احمد آرام. چاپ سوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی

براون، ادوارد گرانویل. (۱۳۷۵ش). تاریخ ادبیات ایران. ترجمه بهرام مقدادی. تهران: انتشارات مروارید.
بنی عامر، محمدامین حسن محمد. (۲۰۰۴م). المستشرقون و القرآن الکریم. اردن: دارالامل للنشر والتوزیع.
البهی، محمد. (۱۳۹۵ق). الفکر الإسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی. چاپ هشتم. قاهره: مکتبه وهبه.

تفتازانی، سعد الدین، مسعود بن عمر. (۱۳۶۷ش). تهذیب المنطق. ترجمه حسن ملکشاهی. چاپ چهارم. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.

تمام، عبدالعزیز. (۱۹۹۰م). الغزو الفکری ابعاده و مواجهته. مصر: دار القومیة للطباعة و النشر حسنی، محمد علی. (بی تا). اعتقادات شیخ صدوق ره. تهران: انتشارات اسلامیة.

حسینی تهرانی، سید هاشم. (۱۳۶۵). توضیح المراد. تهران: انتشارات مفید.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). الفردات فی غریب القرآن. چاپ اول. بیروت: دارالعلم.

زمانی، محمد حسن. (۱۳۸۵ش). مستشرقان و قرآن. قم: بوستان کتاب.

السائح، علی حسین. (۱۴۲۰ق). مدخل الدراسات القرآنیة جمعیة الدعوة الاسلامیة. چاپ اول. بی جا.

سیاح، احمد. (۱۳۶۸ش). فرهنگ بزرگ جامع نوین. تهران: انتشارات اسلام.

سید رضی. (بی تا). نهج البلاغه. قم: دارالهجرة.

شلتوت، محمود. (بی تا). الاسلام عقیده و شریعه. بیروت: دارالقلم.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). (بی تا). رساله قضا و قدر. بیروت: دارالفکر.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). (بی تا). الرسائل رساله مسئله القدر فی الافعال. قم: مکتبه المصطفوی.

روحانی، طاهره، حسینی، حلیمه. (۱۳۸۱ش). آزادی اراده انسان در کلام اسلامی. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب. (۱۳۶۲ش). الاحتجاج. با مقدمه و ترجمه حسن مصطفوی.

چاپ سوم. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: چاپ سوم. کتاب فروشی رضوی.

عسگری، سید مرتضی (بی تا). برگستره ی کتاب و سنت. ترجمه ی محمد جواد کرمی. قم: دارالعلم.

عوض، ابراهیم. (۱۴۱۹ق). دایره المعارف الاسلامیة و الاستشراقیة اضالیل و اباطیل. چاپ اول. مصر: نشر و التوزیع مکتبه البلد الامین.

غزالی مصری، محمد. (۲۰۰۵م). دفاع عن العقیده الشریعه ضد مطاعن المستشرقین. چاپ هفتم. مصر: نهضت مصر للطباعة والنشر و التوزیع.

غزالی مصری، محمد. (بی تا). عقیده ی مسلم. قاهره: دارالکتب الاسلامیة.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین. چاپ دوم. قم: انتشارات هجرت.

فلسفی، محمد تقی. (بی تا). الحدیث - روایات تربیتی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

فواد محمود، عبدالمنعم. (۱۴۲۲ق). من افترات المستشرقین علی اصول العقیده فی الاسلام. چاپ اول. ریاض: مکتبه العیبیکان.

فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۷۵). الوافی. تحقیق علامه شعرانی. چاپ اول. تهران: کتاب فروشی اسلامیة.

قریشی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ش). اصول الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محمود، عبدالرحمن بن الصالح. (بی تا). قضا و قدر فی ضوء الكتاب و السنه و مذاهب الناس فیہ. ریاض: دارالوطن.

مزید، عبدالله. (۱۴۰۴ق). مختصر تفسیر بغوی. مصر: مکتبه المعارف للنشر و التوزیع.



مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. چاپ اول. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲ش). انسان و سرنوشت. قم: انتشارات صدرا.

ولهاوزن، یولیوس. (بی تا). الدوله العربیة و سقوطها. ترجمه عبدالهادی ایوریده. دمشق: دارالفکر.



A Critical Analysis of the Doubt Raised by Dr. Soha Regarding the "Meteorites" in the Holy Qur'an

Yousef Jamali¹ , Ali Asghar Shoa'i² 

1. Level 4 student of Qom Seminary, Yosef_jamaly@yahoo.com

2. Associate Professor, University of Quranic Sciences and Education, Qom, Corresponding Author;
shoaiei@quran.ac.ir

Abstract

This article responds to a doubt about the contradiction between Quranic verses and natural sciences, which Dr. Soha collected and raised in his book "Criticism of the Qur'an." In this book, Soha seeks to prove the unscientific nature of Quranic verses, thereby casting doubt on their authenticity, and to prove that the verses of the Holy Qur'an are inspired by pre-Islamic stories narrated by the Prophet (PBUH). However, from the researcher's perspective, the Holy Qur'an not only complies with definitive science, but also encourages us to reflect on this matter. In his book "Critique of the Qur'an," Dr. Soha, through an examination of the verses relating to the creation of the heavens and stars, and the verses relating to the expulsion of demons from the sky with meteorites, claims that these verses are taken from pre-Islamic stories and contradict contemporary natural science. In response to this doubt, the researcher demonstrated, using a descriptive-analytical approach, that meteorite doesn't mean star, as the critic assumed, and that the terms "Shihab'un Thaqib" (piercing meteor) and "Al-Najm al-Thaqib" (piercing star) are not synonymous in meaning. Regarding the aforementioned verses, some, such as Sayyid Qutb, believe that understanding these verses is beyond our comprehension, let alone comparison with contemporary science. On the other hand, Allamah Tabatabai believes that the aforementioned verses are a form of simile and metaphor to deprive demons and false jinn of the light of divine wisdom. The narrations that explain and interpret the aforementioned verses are weak in their chain of transmission, and, according to Sunni scholars, are even rejected in terms of their content.

KEYWORDS: Doubts Regarding the Natural Sciences, Astronomy, Meteorites, The Book of Critique of the Qur'an, Dr. Soha

Research Article



Received: 2024-11-27; Received in revised form: 2025-01-15; Accepted: 2025-01-22; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



بررسی و نقد شبهه دکتر سها در مورد «شهاب سنگ» در قرآن کریم

یوسف جمالی¹، علی اصغر شعاعی²

۱. طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم، Yosef_jamaly@yahoo.com

۲. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآنی، قم، نویسنده مسئول؛ shoaei@quran.ac.ir

چکیده

این نوشتار پاسخی به شبهه‌ای مربوط به تهاافت آیات قرآن کریم با علوم طبیعی است که توسط فردی به نام سها در کتاب نقد قرآن گردآوری و مطرح شده است. ایشان در کتاب مذکور درصدد اثبات غیرعلمی بودن آیات قرآن کریم و به دنبال آن، زیرسؤال بردن وحیانی بودن آن است تا در نتیجه ثابت شود که آیات قرآن از داستان‌های دوران جاهلیت الهام گرفته است که توسط شخص پیامبر اکرم (ص) بیان گردیده است. از دید نویسنده، قرآن کریم نه تنها مخالفتی با علم قطعی ندارد، بلکه ما را تشویق به تفکر در این زمینه نموده است. دکتر سها در کتاب نقد قرآن با بررسی آیات مربوط به خلقت آسمان‌ها و ستارگان و آیات مربوط به رانده شدن شیاطین از آسمان توسط شهاب سنگ‌ها، مدعی است که این آیات برگرفته از داستان‌های عصر جاهلی و برخلاف علوم طبیعی امروزی است. در پاسخ به این شبهه با استفاده از روش توصیفی تحلیلی بیان شد که مراد از شهاب سنگ آن چنان که ناقد پنداشته است، ستارگان نیست و از حیث معنایی دو عبارت شهاب ثاقب و نجم ثاقب، مترادف نیستند. در خصوص آیات مذکور نیز عده‌ای مانند سید قطب قائل اند که درک آیات از فهم ما خارج است، چه رسد به این که با علوم امروزی تطبیق و مقایسه شود. در مقابل علامه طباطبایی قائل اند که آیات مذکور نوعی تشبیه و مجاز از محرومیت شیاطین و جنیانی که خود باطل و پیرو باطل اند، از نورو حکمت الهی است. روایات مطرح شده در خصوص بیان و تفسیر آیات مذکور نیز از حیث سندی ضعیف و حتی طبق کلام علمای اهل سنت، از حیث محتوا نیز مردود هستند.

کلیدواژه‌ها: شبهات علوم طبیعی، نجوم، شهاب سنگ، کتاب نقد قرآن، دکتر سها.

مقدمه

در قرآن کریم، آیات بسیاری با محوریت طبیعت و اجزای آن مانند آسمان، خورشید، ستارگان و سایر مخلوقات دنیوی، وجود دارد که برخی از این آیات به صورتی بسیار جزئی، این مخلوقات توصیف و حکمت خلقت آن‌ها نیز بیان شده است. در طول تاریخ و حتی از صدر اسلام همواره مبارزاتی علیه این کتاب، اعم از ممنوعیت مطالعه این کتاب، توهین و اهانت و شبهات و اشکالات علمی علیه آیات آن، جهت از بین بردن و حتی تحریف قرآن رخ داده است. برخی از شبهات مطرح شده، درصدد افسانه‌پنداری و غیرعلمی بودن این کتاب برآمده‌اند تا با تخریب وجهه علمی این کتاب، آن را از اعتبار ساقط کنند. به علاوه روایاتی در ذیل این آیات وجود دارد که به نوعی مفسر و مبین مراد آیات هستند که صحت و سقم این روایات نیازمند بررسی است. برخی از نظریه پردازان با بررسی آیات مذکور و تطبیق و تحلیل این گزاره‌ها با علوم طبیعی، قائل‌اند که این آیات و روایاتی که به نوعی آن‌ها را تفسیر می‌کند، برخلاف علوم طبیعی و یافته‌های تجربی و علمی هستند؛ از جمله این موارد، نظریه «شهاب سنگ» است که در کتابی به نام «نقد قرآن» توسط فردی به نام «دکتر سها» مطرح شده که ناظر به تعارض آیات قرآنی و علوم طبیعی است و آیات مربوط خلقت آسمان و شهاب سنگ‌ها را مخالف با یافته‌های علم کیهان‌شناسی و علوم طبیعی می‌داند. آنانی که از مبارزه مستقیم با قرآن کریم و پاسخ به تحدی آن ناتوان بودند، سعی کردند پیامبر اسلام (ص) را نابغه‌ای معرفی کنند که محتوای کتاب آسمانی را از کاهنان و علمای یهود و نصارا گرفته است یا اینکه از علوم شناخته شده قبل از خود استفاده نموده است. برای اثبات این ادعا بایستی قرآن کریم را در مقابل علم قرار می‌دادند.

مقاله پیش رو سعی کرده با روش توصیفی تحلیلی، با بررسی تمام جوانب شبهه و تحقیق در منابع تشیع و اهل سنت، ادله متقنی برای پاسخ به شبهه مذکور از آیات، روایات، منابع تفسیری و علوم طبیعی ارائه دهد. در این نوشتار مغالطات صورت گرفته توسط منتقد به خوبی، روشن گردیده و با بررسی جزئیات استدلال از جمله مباحث، تفسیری، رجالی و تاریخی، ضعف استدلال مدعی بر نقد قرآن روشن خواهد شد. از آنجاکه بیان منتقد به صورت نقل قول و بدون دخل و تصرف نقل شده، پیش از هر چیز خواننده گرامی با مطالعه این نوشتار به شدت ضعف منتقد در احاطه به جوانب مهم مسئله مانند بررسی معانی الفاظ در کتب طراز اول لغوی، لزوم بررسی سند روایات طبق علوم رجال فریقین، ضعف در مباحث تاریخی و عدم اکتفا به صرف یک احتمال در تفسیر آیات، پی خواهد برد.

۲. بیان شبهه

سه‌ها در کتاب نقد قرآن با بررسی آیات سوره مبارکه صافات و طرح روایاتی از منابع اهل سنت، بدون بررسی سندی آن‌ها و پس از بیان مراد آیه، آن را برگرفته از افسانه‌های پیش از اسلام و گفته‌ی کاهنان و منجمان عرب جاهلی و مخالف با یافته‌های علم کیهان‌شناسی امروزی می‌داند، وی در این باره این‌گونه نوشته است:

«شهاب سنگ تیری است که به سوی شیطان و جن پرتاب می‌شود. در این آیات گفته شده که ستارگان غیر از زینت، برای حفاظت آسمان بالا از شیاطین نیز هستند و شیطانی که گوش دهد با شهاب سنگ ثاقب هدف قرار می‌گیرد؛ «إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ * وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ * لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ * إِلَّا مَنْ حَظَّفَ الْخُطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ» (صافات/ ۶-۱۰)؛ ما آسمان این دنیا را به زیور ستارگان آراستیم و تا آن را از هر شیطان سرکشی حفظ کنیم آن‌ها نمی‌توانند به عالم بالا گوش فرا دهند و از هر سوی هدف قرار می‌گیرند با شدت به دور رانده می‌شوند و برایشان عذابی دائم است مگر کسی که استراق سمع کند که شهابی ثاقب (شکافنده) از پی او می‌تازد». در این آیه نیز به صراحت گفته که ستارگان تیرهایی برای شیطان اند؛ «وَلَقَدْ زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ» (ملک، ۵)؛ و در حقیقت آسمان دنیا را با چراغ‌هایی زینت دادیم و آن‌ها را تیرهایی برای شیاطین قرار دادیم و برای آن‌ها عذاب آتش فروزان آماده کرده‌ایم» و در آیات زیر نیز ستارگان را شهاب ثاقب می‌داند: «وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ * النَّجْمُ الثَّاقِبُ» (طارق، ۱-۳)؛ قسم به آسمان و قسم به طارِق (کوبنده) و تو چه دانی که کوبنده چیست. ستاره‌ی ثاقب است. (سه‌ها، ۱۳۹۳: ص ۱۲۷ و ۱۲۸)

و در تفسیر این آیات در حدیثی آمده است:

«أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ، حَدَّثَهُ، أَخْبَرَنِي رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْأَنْصَارِ، قَالَ: بَيْنَمَا هُمْ جُلُوسٌ لَيْلَةً مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ رُمِيَ بِنَجْمٍ فَاسْتَنَارَ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ إِذَا رُمِيَ بِمِثْلِ هَذَا؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، كُنَّا نَقُولُ: وُلِدَ اللَّيْلَةَ رَجُلٌ عَظِيمٌ، وَمَاتَ اللَّيْلَةَ رَجُلٌ عَظِيمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَإِنَّهَا لَا يَرْمِي بِهَا لِمَوْتِ أَحَدٍ، وَلَا لِحَيَاتِهِ، وَلَكِنْ رَبَّنَا إِذَا قَضَى أَمْرًا سَبَّحْتَهُ حَمَلَةُ الْعَرْشِ، ثُمَّ سَبَّحْتَهُ أَهْلُ السَّمَاءِ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ سَبَّحْتَهُ أَهْلُ السَّمَاءِ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، حَتَّى يَبْلُغَ

التَّسْبِيحُ أَهْلَ السَّمَاءِ الدُّنْيَا، ثُمَّ يَقُولُونَ الَّذِينَ يُلُونَ حَمَلَةَ الْعَرْشِ لِحَمَلَةِ الْعَرْشِ: مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ فَيَجِيبُونَهُمْ، فَيَسْتَخْبِرُ أَهْلُ السَّمَوَاتِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْخَبْرُ هَذِهِ السَّمَاءَ الدُّنْيَا، فَتَخْطَفُ الْجِنُّ السَّمْعَ فَيَلْقُونَهُ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ» (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳۷: ۲۳)؛ هنگامی که پیامبر در جمعی از اصحابش نشسته بود ستاره‌ای پرتاب شد و نور ایجاد کرد. پیامبر گفت در جاهلیت وقتی چنین چیزی را می‌دیدید در مورد آن چه می‌گفتید؟ گفتند ما می‌گفتیم که فرد بزرگی می‌میرد یا به دنیای آید. پیامبر گفت برای مرگ و حیات کسی پرتاب نمی‌شود و لکن پروردگار هرگاه تصمیم به کاری می‌گیرد (قضی امر) حمل‌کنندگان عرش او را تسبیح می‌گویند سپس اهل آسمان مجاور آنان تسبیح می‌گویند تا تسبیح به این آسمان (آسمان دنیا) می‌رسد. سپس اهل آسمان ششم از اهل آسمان هفتم می‌پرسند خدای شما چه گفت؟ پس به آنان خبر می‌دهند. سپس اهل هر آسمان از خبر می‌پرسند تا خبر به اهل آسمان دنیا می‌رسد و شیاطین استراق سمع می‌کنند پس به سوی آنان پرتاب می‌شوند و اولیائشان مورد هدف قرار می‌گیرند.

حدیث فوق هم مطالب آیات را تکرار می‌کند (سها، بی تا: ۱۲۰-۱۲۳). در ادامه سها می‌گوید: در مجموع در آیات فوق دو غلط فاحش وجود دارد. اول اینکه ستارگان را همان شهاب‌های ثاقب دانسته است. و دوم اینکه گفته این شهاب‌های ثاقب تیرهایی هستند که در هنگام گوش دادن شیاطین (یا جن در آیه ۹ سوره ی جن) به سوی شیاطین پرتاب می‌شوند. اما امروزه ما می‌دانیم که ستارگان کرات آسمانی فروزانی شبیه خورشید هستند که با سوخت هسته‌ای حرارت و نور تولید می‌کنند و ربطی به شهاب ثاقب ندارند و آنچه ما به عنوان شهاب ثاقب می‌بینیم خرده‌های سنگ ناشی از انفجارهای ستارگان اند که در فضا پراکنده‌اند و هنگامی که زمین در مسیر حرکتش در معرض این قطعات سنگ قرار می‌گیرد، برخورد سنگ‌ها با جو زمین موجب سوختن آنان و ایجاد نور می‌شود. زمان و موقعیت برخورد جو با این قطعات نیز قابل محاسبه و پیش‌بینی است. بنابراین نه ستارگان شهاب‌اند و نه شهاب برای زدن شیطان پرتاب می‌شود (همان). وی در ادامه می‌گوید:

«در بین مردم و مخصوصاً در گذشته رایج بوده و هست که فاصله‌ها را برحسب زمان نه مسافت بیان کنند. مثلاً می‌گوییم فاصله‌ی انگلستان تا آمریکا مثلاً ۷-۶ ساعت است. بدین معنی که اگر با هواپیما این مسیر طی شود این مدت طول می‌کشد. در زمان گذشته فاصله‌ها را برحسب مسافتی که اسب یا قاطر و یا شتر می‌پیمود، بیان می‌کردند. در احادیث فوق همین روش به کار برده شده است....»

از نظر محمد (قرآن و سنت) در بالای زمین هفت آسمان قرار دارد و سپس یک دریا و سپس هشت بز و سپس عرش و روی عرش خداست. محمد به جای آسمان هشتم که در سیستم بطلمیوسی فلک ثوابت است دریا و هشت بز و عرش را قرارداده است... همچنین در مصر باستان، وجود هفت آسمان پذیرفته شده بود. به نظر می‌رسد محمد چیزهایی را از محیط گرفته و چیزهایی هم خودش به آن افزوده است و می‌دانیم که همه این‌ها غلط است اولاً چنانچه گفتیم اصلاً آسمانی وجود ندارد تا هفت عدد باشد. ثانیاً باید دید فاصله‌هایی که محمد ارائه کرده جمعاً چه مقدار می‌شود. بشر امروز تا میلیاردها سال نوری ستارگان و کهکشان‌ها را رصد کرده است و اثری از آسمان هفتگانه و اثری از دریا و بزها و عرش نیافته است» (سها، بی تا: ۸۴-۸۶).

۳. بررسی شبهه

قرآن کریم در آیات متعددی سخن از شهاب ثاقب و دفع شیاطین به وسیله آن نموده است. خداوند متعال در آیاتی مانند «الَّذِينَ اسْتَرْقُوا فَاتَّبِعُوا شُهَابًا مُّبِينًا» (حجر/۱۸) و «الَّذِينَ خَطَفُوا السَّبْحَةَ فَاتَّبِعُوا شُهَابًا ثاقِبًا» (صافات/۱۰) و «وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا مُلَأَةً مِّمَّا كَفَرْنَا لَنَعْلَمَنَّ أَنَّهَا مَقَاعِدٌ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعْ آلَانَ يَجِدْ لَهُ شُهَابًا رَصَدًا» (جن/۸ و ۹) «شهاب سنگ» را وسیله‌ای برای راندن شیاطینی که برای استراق سمع به آسمان می‌آمدند، می‌داند.

همچنین خداوند متعال در سوره مبارکه طارق، از ستارگان با عنوان «النجم الثاقب» نام برده است (طارق/۳).

با کنار هم قرار دادن مضمون آیات گذشته با آیه سوره طارق به این نتیجه می‌رسیم که مراد از شهاب سنگ‌ها همان ستارگان هستند که مأموریتشان دور کردن اجنه و شیاطین از نزدیک شدن به آسمان است؛ زیرا در هر دو یک صفت ثابت به کار رفته است که همان ثاقب باشد و هر دو نیز از اجرامی هستند که در آسمان وجود دارند.

۳-۱. پیش فرض‌های شبهه

۳-۱-۱. منظور از شهاب سنگ‌ها از نظر قرآن کریم ستارگان هستند که این مطلب با توجه به توضیح و هم‌خوانی واژه‌های نجم و شهاب و یکسانی صفت به کار رفته در مورد آن‌ها به دست می‌آید.

۳-۱-۲. پیامبر اسلام (ص) دفع شیاطین توسط ستارگان را از کاهنان زمان خود

گرفته است. آنچه محل استشهاد است گفته خطر بن مالک است که نشان دهنده وجود چنین اعتقادی نسبت به شهاب سنگ‌ها قبل از زمان نزول این آیات است (سها، بی تا: ۱۲-۱۲۳).

۳-۲. بازشناسی شبیهه

برخلاف اعتقاد قرآن، شهاب سنگ‌ها بر اثر برخورد با جو و اتمسفر زمین و هر سیاره‌ای مشتعل می‌شوند در نتیجه نه ستاره‌اند و نه برای دفع شیاطین و جن خلق شده‌اند.

۴. مفهوم شناسی

یکی از محورهای اساسی شبیهه شهاب سنگ، مترادف دانستن «نجم ثاقب» در آیه سوم سوره طارق با عبارت «شهاب ثاقب» است. که او از این مترادف نتیجه می‌گیرد، مراد از شهاب سنگ‌ها در قرآن همان ستارگان هستند و چنین مطلبی نادرست است. بنابراین لازم است که این دو واژه شناسایی شود تا محور اصلی شبیهه برطرف شود. برای شناخت تفاوت معنایی این عبارات، معانی الفاظ و مفردات این آیات بررسی می‌کنیم:

۴-۱. شهاب

ریشه کلمه شهاب الشَّهَب والشُّهْبَة است. برخی آن را به معنای رنگ سفید که سیاهی از آن بلند شود، دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۴۰۳) و عده‌ای شعله و روشنایی از آتشی افروخته، از همان شعله‌ای که در جو و هوا رخ می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۴۶۵) را معنای آن می‌دانند. غلبه سفیدی بر سیاهی نیز از معانی شهاب است که در کتاب «المصباح المنیر» آمده است (فیومی، بی تا، ج ۲: ۳۲۴).

در قرآن کریم شهاب در آیه «سَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ سَيْحَةٍ بِشُهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (نمل/۷) به کار رفته است که به معنای آن چیزی است که از شعله آتش برمی‌خیزد یا به نوشته لسان العرب شهاب چوبی است که آتشی از آن بلند می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۵۱۰) لذا نمی‌توان گفت شهاب آتشی است که به همراه آن دود یا سیاهی باشد و از نظر لغت، بر بیشتر از آتشی که از شیء بلند می‌شود، دلالت ندارد.

۴-۲. ثاقب

ثَقَبٌ یعنی نفوذ کرد و سوراخ نمود، ثاقب به آن گونه جسمی اطلاق می‌شود که

نورش از هر آنچه بر آن قرار گیرد درگذرد و نفوذ کند و آن را روشن سازد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱:۱۷۳) از این رو، نجم ثاقب به معنای ستاره‌ای است که نور آن درخشانده است و همین درخشندگی سبب نفوذ آن می‌شود و البته نفوذ نور در ظلمت است حال این ظلمت چه ظلمت تاریکی باشد و یا جهل و نادانی.

به هرگونه نفوذ و تعمق ثقب گویند چه مادی باشد چه معنوی البته به نسبت موارد مختلف می‌شود مثلاً در نور ثاقب بودن به معنای شدت نورانیت است و در مورد آتش به معنای شدت حرارت است. و در مورد علم به معنای کمال تحقیق و دقت است، لذا به مطلق نفوذ و تعمق ثقب گویند (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۲:۱۷ و ۱۸).

۵. مراد از شهاب سنگ‌ها در قرآن

در اینکه منظور از آیه «الْمُنْخَطِفَاتُ الْمُخَطَفَاتُ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ» (صافات/ ۶-۱۰) چیست، بین مفسرین اختلاف نظر وجود دارد. به طور کلی دیدگاه‌های مختلف را در موارد زیر می‌توان برشمرد:

۱. خارج از درک بودن و بی ثمره بودن بحث در آیه: این دیدگاه توسط سید قطب مطرح شده است ایشان می‌نویسد: «این آیه غیبی از غیب‌های الهی است و برای ما از طریق متون دینی راهی به سوی آن نیست و ثمره‌ای در تفکر در آن وجود ندارد؛ زیرا بر اعتقاد ما نخواهد افزود و جز مشغله ذهنی ثمری ندارد (سید قطب، ۱۳۷۸ ش، ج ۴:۲۱۳۳). طبق این دیدگاه قضیه شهاب سنگ جزو علوم غیبی است که عقل ما به آن راه ندارد و بنابراین نمی‌توانیم درک صحیحی از آن داشته باشیم تا بخواهیم به بررسی آن پردازیم و در نتیجه یک جدال بی‌فایده است.

۲. تأکید بر حفظ ظاهراًیه: آن‌ها می‌گویند: ممکن است ما دقیقاً مفاهیم این تعبیرات را امروز درک نکنیم؛ اما موظف هستیم ظواهر آیه را حفظ کرده و اطلاع بیشتر را به آینده واگذاریم. لذا در مورد آیه مورد بحث بیان کرده‌اند که در آسمان‌های نزدیک و دوردست گروه‌هایی از فرشتگان ساکن‌اند و اخبار حوادث این جهان پیش از آنکه در زمین صورت گیرد در آنجا منعکس است.

گروهی از شیاطین می‌خواهند به آسمان‌ها صعود کنند و با استراق سمع چیزی از آن اخبار را بدانند، و به کاهنان یعنی عوامل مربوط خود در میان انسان‌ها منتقل سازند، اینجا است که شهاب‌ها که همانند ستاره‌های متحرک و کشیده‌ای هستند به سوی آن‌ها پرتاب می‌شود و آن‌ها را به عقب می‌راند یا نابود می‌کند. این تعبیر در تفسیر مجمع‌البیان آمده است (طبرسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸:۶۸۵).

۳. کنایه‌ای و از باب تشبیه بودن تعبیر آیه: علامه طباطبائی ره در این باره ذیل آیه ۶ تا ۹ صافات می‌نویسد: «این احتمال در آیه وجود دارد، که از قبیل تصویر

و تبیین حقایق غیر حسی و غیبی در قالب امور حسی باشد چنان‌که عناوین «عرش» و «کرسی» که برای خداوند در آیات مختلف آمده از همین قبیل است. بنابراین منظور از «سما» عالم فرشتگان است که بر عالم حسی ما، برتر و حاکم است. آیات فوق، کنایه است از این‌که شیاطین می‌خواهند به عالم فرشتگان نزدیک شوند تا از اسرار خلقت و حوادث آینده خبرگیرند، ولی به وسیله نور ملکوت که تحمل آن را ندارند از آن محروم و مطرود می‌شوند یا این‌که در تلاش‌اند تا با هجوم خود باطل را مشتبه سازند ولی فرشتگان با (نور) حق ابطال آن‌ها را از بین می‌برند و با توجه به این‌که ترتیب آیات چنین است که طرد شیاطین بعد از ذکر ملائکه و فرشتگان وحی و قسم خوردن به آن‌ها مطرح شده، احتمال مذکور تأیید می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۲۵: ۱۷).

هم‌چنین در آیات «أَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شُهَابًا رَصَدًا» (جن/۹) ما پیش از این به استراق سمع در آسمان‌ها می‌نشستیم، و اخباری از آن را دریافت می‌داشتیم و به اطلاع دوستان خود می‌رساندیم، ولی الآن چنان است که هر کس بخواهد استراق سمع کند، شهابی را در کمین خود می‌یابد که او را هدف قرار می‌دهد!

به این مطلب می‌رسیم که آن‌ها قبل از ظهور پیامبر اعظم (ص) قدرت بر استراق سمع داشته‌اند و الآن نظم جدید و قانونی نو، قرار گرفته شده است که شما منع شده‌اید از آن؟ خبرهایی که برای فریب از آن استفاده می‌کردید دیگر قابل دسترسی شما نیستند.

آیا این وضع تازه دلیل بر این حقیقت نیست که با ظهور این پیامبر و نزول کتاب آسمانی او دگرگونی عظیمی در جهان رخ داده است؟ چرا شما قبلاً قدرت بر استراق سمع داشتید و الآن احدی توانایی بر این کار ندارد؟! آیا مفهوم وضع جدید این نیست که دوران شیطنت و کهنانت و فریب پایان گرفته و شب تاریک جهل به پایان رسیده و آفتاب عالم تاب وحی و نبوت طلوع کرده است؟! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۱: ۲۵).

۶. بررسی نظرات مفسرین

در مورد دیدگاه اول باید گفت قرآن کتاب نور و هدایت برای همه بشریت است و خود قرآن و سیره اهل بیت (ع) بر تفکر و بهره‌برداری از همه آیات الهی بوده است. هرچند ما نتوانیم به درک بطون آیه برسیم؛ اما این مانع از تفکر و جستجوگری دریافتن حقیقت آیات نیست. اگر دیدگاه سید قطب از این کلام این بوده است که علم امروز پاسخ‌گوی فهم این آیه نیست، حرف درستی است؛ کما اینکه

بسیاری از آیات علمی در زمان ظهور بر مسلمانان مخفی بوده است و الآن روشن شده است. در مورد حفظ ظاهر آیات باید گفت اصل این است که آیات بر ظاهر خود باقی بمانند مگر اینکه نشانه‌های بر حمل برخلاف ظاهر داشته باشیم که ظاهراً دلیلی بر منع حمل بر ظاهر نداریم. البته این به معنای رد قول سوم نیست، زیرا قرآن کریم ظواهر و باطنی دارد و اینکه نور قرآن کریم و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) باعث طرد و دفع شیاطین می‌شود قطعی و روشن است، اما چرا قرآن کریم این مطلب را به صورت واضح نفرمود و از تعبیر شهاب مبین و شهاب ثاقب و استراق سمع استفاده نموده است؟ پاسخ این پرسش نیازمند واکاوی واژه هاست:

۷. مراد از ستاره‌های دنباله‌دار و شهاب سنگ‌ها در علم نجوم

وقتی یک شهاب آسمانی-ریزه‌های بین سیاره‌ای- به جو زمین وارد می‌شود خطی از نور در آسمان تولید می‌شود که شهاب نام دارد اگر هر ماده‌ای در هوا غوطه‌ور باقی بماند به صورت یک شهاب سنگ با زمین تصادم خواهد کرد، شهاب‌های آسمانی با سرعت‌هایی در محدوده ۱۲ تا ۷۲ کیلومتر بر ثانیه به جو برخورد می‌کنند و پس از نیمه شب نسبت به قبل از آن شهاب‌های بیشتری دیده می‌شوند. شهاب‌ها به منظومه شمسی تعلق دارند به طوری که تندی آن‌ها در مدار زمین نمی‌تواند از ۴۲ کیلومتر بر ثانیه که تندی فرار منظومه است تجاوز نماید. اکثر شهاب‌های آسمانی ذرات شکننده‌ای هستند که به هنگام تماس با هوا به سرعت خرد خواهد شد.

منبع این شهاب آسمانی کم چگال چیست؟ ستاره‌های دنباله‌دار (زیلیکواسمیت، ۱۳۸۵ ش: ۲۸۶-۲۸۸) دنباله‌دارها گلوله‌های یخی کثیف از ناحیه خارجی منظومه شمسی هستند که مدارهای بیضی شکل با خروج از مرکز بالا را دنبال می‌کنند، بنابراین سهم کمی از عمرشان را در نزدیکی خورشید سپری می‌کنند وقتی که دنباله‌دار به نزدیکی خورشید در نقطه قرین خورشیدی می‌رسد لایه‌های خارجی آن گرم می‌شود و به شکل گاز درمی‌آیند و باعث تشکیل گیسو و یک دم می‌شود خیلی نزدیک به خورشید دم به دو بخش شکافته می‌شود یک دم یونیا پلاسمایی و یک دم گرد و غباری (استسی پلن، ۱۳۸۸ ش: ۱۰۳). در خلال عبور موفقیت آمیز یک ستاره دنباله دار از نزدیک خورشید گرمای خورشید سبب کاهش پیوسته مواد یخی از هسته ستاره دنباله‌دار می‌شود. گرد و غبار و ذرات جامد پاشیده شده در یخ ورقه ورقه شده و در یک صف در اطراف ستاره دنباله دار پخش می‌شوند. این قطعه کوچک جامد بسیار شکننده است و چگالی کمی دارد. حدود ۹۹ درصد از کل شهاب‌ها از ستاره دنباله‌دار سرچشمه گرفته‌اند. احتمالاً باقیمانده‌ها

به سیارک‌ها مربوط اند (زیلیکواسمیت، ۱۳۸۵ ش: ۲۸۶-۲۸۸). سه نوع اصلی شهاب‌سنگ وجود دارد آهنی سنگی و سنگی آهنی شهاب‌سنگ‌های آهنی راحت‌ترین نوع برای تشخیص هستند. آن‌ها نسبت به ابعادشان سنگین هستند چون آهن زیادی دارند (استسی پلن، ۱۳۸۸ ش: ۱۰۸).

۸. بررسی پیش فرض‌های شبهه

در این بخش پیش فرض‌های ذکر شده در متن شبهه را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۸-۱. منظور از شهاب‌سنگ‌ها از نظر قرآن کریم ستارگان اند.

در آیه ی «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ» (ملک/۵) که مورد استدلال دکتر سه‌ها قرار گرفته است آمده است که ما آسمان دنیا را با مصابیح زینت دادیم و آن‌ها را تیرهایی برای شیاطین قرار دادیم. سؤال این است که آیا منظور از مصابیح ستارگان هستند؟ خود ستارگان وسیله رجم قرار می‌گیرند یا شهاب‌سنگ‌هایی که از ستاره‌های دنباله‌دار جدا شده و به شکل شهاب‌سنگ به جو زمین برخورد می‌کنند؟ از نظر مفهوم شناسی مصابیح هم چراغ‌اند و هم تیرها و رجوم‌اند که شیاطین را می‌رانند، ولی کواکب فقط زینت‌اند نه رجوم (قرشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۴:۶۱) لذا در تفسیر مجمع‌البیان از جبائی نقل شده است که از ستارگان جرّقه‌ها جدا می‌شود که شیاطین را رجم می‌کند و اما خود ستارگان تا خدا نخواهد فنا آن‌ها را از بین نمی‌روند (طبرسی، ۱۴۱۷ قج ۱۰:۴۸۵) یا در تفسیر مخزن‌العرفان ذکر شده است که از خصوصیات کواکب این است که به تیر شهاب که آن شعله آتشی است که از ستارگان منفصل می‌گردد مانع می‌شوند که شیاطین عروج به آسمان‌ها نمایند (بیگم، ۱۳۶۱ ش، ج ۱۳:۱۴) اگر منظور از مصابیح ستارگان باشد و آن‌ها وسیله رجم باشند دیگر زینت بودن آن‌ها بی‌معنی است (ملاحویش، ۱۳۸۲ ش، ج ۴:۳۹۴) در هر صورت اگر مصابیح را رجوم دانسته است اسناد عمل بعضی از شیء به جمیع آن است مانند اسناد دادن اعمال به قبایل در حالی که برخی از قبیله کاری را انجام می‌دهند مانند «ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ» (بقره/۸۵) که عمل برخی به همه اسناد داده شده است (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۰:۲۹) به ویژه اینکه آیات «إِلَّا مَنْ اسْتَرْقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ» (حجر/۱۸) و «إِلَّا مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ» (صافات/۱۰) و «وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مِثْلَ حَرِّ سَاءٍ شَدِيدًا وَ شُهَبًا» (جن/۸) و «وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا» (جن/۹) هم شاهد بر این ادعاست که در همه شهاب به کار برده شده است نه نجوم و کواکب.

۸-۲. پیامبر اسلام (ص) دفع شیاطین توسط ستارگان را از کاهنان زمان خود

گرفته است.

دلیل دکتر سها روایتی است که ایشان نقل می‌کنند که شخصی به پیامبر اسلام (ص) عرضه می‌دارد به پدر و مادرم سوگند من اولین کسی هستم که در مورد حفاظت و حراست آسمان از شنیدن شیاطین آگاه شدم. سپس از قول کاهنی به نام خطر بن مالک نقل می‌کند که گفته است شهاب سنگ‌ها برای دور کردن شیاطین پرتاب می‌شوند.

اولاً باید دید این روایت صحیح است یا خیر؟ در کتاب الاصابه فی معرفه الصحابه بعد از نقل این روایت به صورت مفصل می‌نویسد «ابو عمر گفته است اسناد این روایت ضعیف اگر در آن حکم قرار داشته باشد؛ زیرا روات او مجهول است و عماره بن زید او را متهم به جعل حدیث کرده است» (عسقلانی، ۱۳۲۸ ق، ج ۳: ۲۸).

اگر از بحث سندی آن بگذریم می‌بینیم خطر بن مالک در زمان پیامبر اسلام (ص) زندگی می‌کرده است و در پایان هم مسلمان می‌شود. در مورد زمان زندگی خطر بن مالک در کتاب المفصل فی تاریخ العرب آمده است «وکان فی بنی لهب کاهن لهم یقال له خطر بن مالک، وکان فی ایام الرسول. وکان إذ ذاک شیخاً کبیراً؛ در میان قبیله بنی لهب کاهنی بود که به او خطر بن مالک می‌گفتند و در ایام رسول خدا (ص) زندگی می‌کرد و پیرمرد بوده است» (جواد علی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱۲: ۳۴۴) همان طور که از متن پیداست او هم‌زمان با پیامبر اسلام (ص) زندگی می‌کرده است و از کجا مشخص می‌شود کدام از دیگری گرفته‌اند؟

همچنین سها به روایت دیگری نیز برای اثبات ادعای خود تمسک جسته است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: «أَتَدْرُونَ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؟» فَقُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: «بَيْنَهُمَا مَسِيرَةٌ خَمْسٌ مِائَةَ سَنَةٍ، وَمِنْ كُلِّ سَمَاءٍ إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي تَلِيهَا مَسِيرَةٌ خَمْسٌ مِائَةَ، وَكَثْفٌ كُلِّ سَمَاءٍ مَسِيرَةٌ خَمْسٌ مِائَةَ سَنَةٍ، وَفَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ بَحْرٌ بَيْنَ أَغْلَاهُ وَأَسْفَلِهِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، ثُمَّ فَوْقَ ذَلِكَ ثَمَانِيَةٌ أَوْ عَالٍ بَيْنَ رُكْبِهِمْ وَأَظْلَافِهِمْ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَاللَّهُ تَعَالَى فَوْقَ ذَلِكَ لَيْسَ يَخْفَى عَلَيْهِ مِنْ أَعْمَالِ بَنِي آدَمَ شَيْءٌ» (حاکم نیشابوری، ۱۹۹۰ م، ج ۲: ۴۱۰)؛ پیامبر (ص) فرمود: آیا می‌دانید فاصله‌ی بین آسمان و زمین چقدر است؟ گفتیم خدا و رسولش آگاه‌ترند. گفت بین آن‌ها مسیر پانصد سال است. و از هر آسمان به آسمان بعدی مسیر پانصد سال است و ضخامت (کثف) هر آسمان هم مسیر پانصد سال است. و بعد از آسمان هفتم دریایی است که از کف تا سطح آن معادل فاصله‌ی بین آسمان و زمین است. سپس بالای آن هشت بز نر کوهی قرار دارند که فاصله‌ی بین سم و زانویشان مثل فاصله‌ی بین آسمان و زمین است. سپس

در بالای آنعرش قرار دارد که فاصله‌ی بین پایین و بالای آن معادل فاصله‌ی زمین تا آسمان است و خدای تعالی در روی عرش قرار دارد و چیزی از اعمال بنی آدم از او پنهان نیست (سها، ۸۲: ۱۳۸۳).

این روایت نیز که دستاویز نقد توسط سها قرار گرفته تنها در منابع روایی اهل سنت یافت می‌شود که از حیث سندی نیز ضعیف است. مجموعاً در کتب روایی در خصوص سلسله روایان این روایت، سه طریق نقل شده است که در هر طریق روات ضعیف و مجهول و حتی مذموم وجود دارند. فارغ از این که این روات از دیدگاه بزرگان مذهب تشیع مردود و از ضعفا هستند، حتی علمای علم حدیث و رجال اهل سنت نیز در قول به ضعف این روات را تأیید کرده و قبول دارند.

در طریق اول سلسله روات حدیث که در سنن ابن ماجه نقل گردیده است، فردی به نام «ولید ابن ابی ثور» وجود دارد. نام کامل وی ولید ابن عبدالله ابن ابی ثور همدانی کوفی است. علامه امینی در الغدیر به نقل از طبری وی را کذاب معرفی می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ ه. ق، ج ۱۳: ۴۴۰). ابن جوزی نیز در این باره می‌نویسد: ابن نمیر او را از کذابان دانسته، احمد ابن حنبل در مسند و نسائی در سنن خویش او را از ضعفا می‌دانند و یحیی ابن معین نیز او را از اهل وثوق نمی‌داند (ابن جوزی، ۱۴۰۳ ه. ق، ج ۱: ۲۵).

در طریق دوم روایت که احمد ابن حنبل روایتش را نقل کرده است (احمد ابن حنبل، ۱۹۹۶ م، ج ۱۴: ۴۲۲) سلسله روات بدین صورت است: «حَدَّثَنَا سُرَيْجٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَكْمُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ...».

در این طریق دو راوی ضعیف وجود دارد: ۱. شخص ابوهریره که در روایات تشیع از لسان معصوم (ع) ذم او صادر شده است، ابن ابی الحدید که خود از اهل سنن است در روایتی از امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «الان اکذب الناس علی رسول الله (ص) ابوهریره الدوسی»؛ آگاه باشید که دروغ‌گوترین مردمانبر رسول خدا (ص) ابوهریره دوسی است (ابن ابی الحدید ۱۳۶۳، ج ۴: ۶۸). ۲. حکم ابن عبدالملک که از دیدگاه علمای اهل سنت مانند ابن جوزی، وی منکر الحدیث است (ابن جوزی، ۱۴۰۳ ه. ق، ج ۱: ۲۷). البته عبارت منکر الحدیث در قواعد رجالی اهل سنت، لفظی دو پهلو است به این معنا که هم برای سند حدیث به کار می‌رود و هم برای دلالت و نوع محتوای حدیث، در هر صورت طبق طریق دوم، یا روایت از حیث سند متروک و ضعیف است یا اصلاً از حیث دلالت و محتوا مردود است.

در طریق سوم که حاکم در مستدرک آن را نقل کرده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵

۵.ق، ج ۲: ۴۱۰) نیز روایت به این شکل نقل شده است: «أَخْبَرَنَا أَبُو زَكْرِيَّا الْعَنْبَرِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ، ثنا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أَنبَأَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَنبَأَ يَحْيَى بْنُ الْعَلَاءِ، عَنْ عَمِّهِ شُعَيْبِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي سِمَاكُ بْنُ حَرْبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمِيرَةَ، عَنْ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...». در این روایت نیز، دو راوی ضعیف وجود دارند: ۱. عبدالله ابن عمیره؛ ۲. یحیی ابن علاء که احمد ابن حنبل او از جعل حدیث می‌داند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶ ه. ش، ج ۱: ۲۶۱).

۹. پاسخ شبهه

شبهه دکتر سها در دو جمله خلاصه می‌شود: اول اینکه ستارگان را همان شهاب‌های ثاقب دانسته است و دوم اینکه گفته این شهاب‌های ثاقب تیرهایی هستند که در هنگام گوش دادن شیاطین (یا جن در آیه ۹ سوره ی جن) به سوی شیاطین پرتاب می‌شوند.

در پیش فرض‌ها گفته شد منظور از مصابیح ستارگان نیستند، اما اینکه شهاب‌ها تیرهای دفع شیاطین یا جنیان هستند به فرموده علامه طباطبایی ره می‌تواند از باب تشبیه باشد، اما اگر بخواهیم بر ظاهر آیه پای بفرسیم آیه «وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا» (جن/ ۹) نشان می‌دهد مسئله معنوی است و از جنس خبر آوردن اجنه است. چه بگوییم قبل از بعثت بوده است و بعد از آن غلیظ تر شده است یا قبل از بعثت به هدف نمی‌خورده است و بعد از آن همه به هدف می‌خورد، لذا بنا نیست هر چه به چشم نمی‌بینیم یا هنوز ثابت نشده است را رد کنیم.

۱۰. نتیجه‌گیری

دکتر سها با طرح آیات مرتبط با خلقت هفت آسمان و ستارگان و آیاتی که در خصوص راندن شیاطین و اجنه‌ای که برای استراق سمع به آسمان می‌آمدند، توسط شهاب سنگ‌ها و ستارگان در قرآن کریم آمده است و همچنین نقل روایتی که دال بر این معنا بود، سعی در اثبات این ادعا داشت که اولاً از منظر قرآن شهاب سنگ همان ستاره است که به منظور دفع شیاطین خلق شده‌اند؛ در حالی که، امروزه می‌دانیم شهاب سنگ‌ها اجرامی غیر از ستارگان هستند و ثانیاً ارتباطی بین خلقت ستارگان و دفع اجنه وجود ندارد و این عبارات در قرآن کریم، برگرفته از داستان‌های عرب جاهلی است که با علوم امروزی سازگار نیست. در پاسخ به این شبهات بیان شد که طبق کتب لغت، «نجم ثاقب» با «شهاب ثاقب» متفاوت

است و اصلاً از منظر قرآن ستارگان برای دفع اجنه و شیاطین نیستند؛ در نتیجه ادعای سها چه عمداً و چه سهواً از اساس اشتباه و نادرست است. به علاوه با تکیه بر نظر مفسرینی مانند علامه طباطبایی (ره) می‌توان آیه را نوعی تشبیه و مجاز دانست؛ بدین صورت که مراد از کنایه است از این‌که شیاطین می‌خواهند به عالم فرشتگان نزدیک شوند تا از اسرار خلقت و حوادث آینده خبر گیرند؛ ولی به وسیله نور ملکوت که تحمل آن را ندارند از آن محروم و مطرود می‌شوند. در خصوص روایات مطرح شده نیز معلوم گردید که سند روایت اول، ضعیف است و نمی‌توان از آن برای تفسیر آیات فوق استفاده نمود. به علاوه بر فرض صحت روایت، این ادعا که نبی مکرم (ص) این مطلب را از داستان‌های عصر جاهلی گرفته نیز مردود است چراکه خطر ابن مالک، معاصر ایشان بوده و طبق مبانی سها نیز، نمی‌توان ادعای فوق را اثبات نمود.

در روایت دوم نیز که به سه طریق در منابع اهل سنت نقل شده است، در هر سه طریق چه از حیث محتوا و چه از حیث سندی افرادی مانند ابن ابی ثور، ابوهریره و حکم ابن عبدالملک وجود دارند که همگی از ضعف بودند. ابن جوزی در بررسی یک طریق از روایت دوم، از عبارت منکر الحدیث استفاده نموده که می‌تواند دلیل متقنی در رد محتوای اصل حدیث فارغ از بررسی سندی آن باشد. چراکه این عبارت در قواعد علم رجال اهل سنت برای هر دو مورد (سند و حدیث) به کار می‌رود.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم با ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- نهج البلاغه، شرح عبدالحمید بن ابی الحدید معتزلی، ۱۳۶۳، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن جوزی، ابو الفرج عبدالرحمن. (۱۴۰۳ ق). العلل المتناهیة فی الاحادیث الواهیة. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحریر و التنویر، تونس، دار التونسیه للنشر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۰۵ ق). لسان العرب. چاپ اول. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- احمد ابن حنبل. (۱۹۹۶ م). مسند احمد ابن حنبل. چاپ ۱. بیروت، دارالکتب العلمیه.
- پلن، استنسی (۱۳۸۸ ش). نظریه و مسائل نجوم. ترجمه دکتر جمشید قنبری و شهرام عباسی. چاپ دوم. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- بیگم سیده نصرت (بانوی امین). (۱۶۱ ش). مخزن العرفان در تفسیر قرآن. تهران: انتشارات نهضت زن مسلمان.
- علی، جواد. (۱۳۸۰ ش). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. چاپ اول. قم: شریف الرضی.
- حاکم نیشابوری، محمد ابوعبدالله. (۱۴۲۵ ق). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالتأسیل.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). المفردات فی الفاظ قرآن. دمشق: دارالعلم الدار الشامیه.
- زیلیک، مایکل، اسمیت، السکون پانویز (۱۳۸۵ ش). نجوم و اختر فیزیک مقدماتی. ترجمه دکتر جمشید قنبری و تقی عدالتی. چاپ پنجم. مشهد: انتشارات دانشگاه امام رضا (ع).
- سها. نقد قرآن. سایت INTERNET ARCHIVE.
- سید قطب، إبراهیم (۱۳۸۷ ش). فی ظلال القرآن. چاپ دوم. تهران: نشر احسان.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ ش). ترجمه تفسیر المیزان. مترجم سید محمد باقر موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۷ ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: رابطه الثقافه والعلاقات الاسلامیه.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان عن تأویل القرآن (تفسیر طبری). چاپ اول. بیروت: دارالمعرفه.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۲۸ ق). الإصابة فی معرفة الصحابة. چاپ اول. بیروت: احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، ابی عبد الرحمن خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). العین. تحقیق دکتر مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی. چاپ دوم. موسسه دار الهجرة، قم.
- فیومی، احمد بن محمد مقری. (بی تا). مصباح المنیر. چاپ اول. قم: منشورات دارالرضی.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱ ش). قاموس قرآن. چاپ ششم. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ ش). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ ش). تفسیر نمونه. چاپ اول. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- ملاویش آل غازی، سید عبدالقادر. (۱۳۸۲ ق). بیان المعانی. چاپ اول. دمشق: مطبعة الترقی.



A Study of the Reason and Method of Prohibition of Wine and Alcoholic Beverages in Response to the Book “Critique of the Qur’an”

Zahra Gohari ¹ 

1. PhD in Quran and Hadith Sciences, Usuluddin University of Tehran; z.gohari313@gmail.com

Abstract

Human life is always plagued by problems, and if a person doesn't know how to deal with them, instead of solving them, he prefers to forget them, even for a short time, by drinking intoxicating beverages. However, Islam forbids drinking alcohol and requires the implementation of hadd (Islamic punishment). The author of "Critique of the Qur'an" sought to challenge the Islamic ruling on the prohibition of alcohol by raising five doubts. This research, which is a type of fundamental research aims to improve the planning of human society, and its approach is descriptive-analytical through a library-based method. The results of the study show that firstly, alcohol is also prohibited in other divine religions, as noted in various verses of the Holy Bible. Secondly, according to recent medical research, drinking alcohol, whether in small or large quantities, causes irreversible damage to various organs of the body, especially the brain, nerves, and digestive system, and causes fetal alcohol syndrome, which is a wide range of physical disorders and mental and structural abnormalities in the fetus. Thirdly, to prevent the various harms that befall human society and its offspring, severe punishments were prescribed for drinking alcohol in the Old Testament and Islam. The Torah prescribes stoning, while in Islam, a drunkard is sentenced to eighty lashes for the first and second offenses, and to death for the third offense. Fourthly, Islam prohibits not only alcohol but also any substance that intoxicates the human mind. Fifthly, the Taliban leader in Afghanistan, both at the beginning of the group's existence and now that they have become rulers of the country, has banned the use and trafficking of all types of drugs and alcohol. **KEYWORDS:** Alcoholic Beverages, Fetal Alcohol Syndrome, Book of the Critique of the Qur'an, Taliban, Drugs.

Research Article



Received: 2024-09-03; Received in revised form: 2024-11-26; Accepted: 2024-12-18; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



بررسی چرایی و کیفیت حرمت شراب و نوشیدنی های الکلی در پاسخ به کتاب نقد قرآن

زهرا گوهری¹

۱. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصول الدین تهران؛ z.gohari313@gmail.com

چکیده

زندگی بشر همواره با مشکلاتی همراه است و انسان اگر راه کار مواجهه با مسائل را نداند، به جای حل آن‌ها، ترجیح می‌دهد ولو برای مدت کوتاه آن‌ها را به فراموشی سپرده و به نوشیدن مشروبات الکلی بپردازد. لکن دین اسلام نوشیدن آن را حرام و مستلزم اجرای حد می‌داند. نویسنده کتاب نقد قرآن با ایراد پنج شبهه، خواسته است قانون حرمت شراب را در اسلام به چالش بکشد. نتایج این تحقیق که از نوع تحقیقات بنیادی برای بهبود برنامه‌ریزی جامعه انسانی و رویکرد آن توصیفی-تحلیلی و روش آن کتابخانه‌ای است، نشان می‌دهد اولاً شراب در سایر ادیان الهی نیز حرام است و این مطلب در آیات مختلف کتاب مقدس مشاهده می‌شود، ثانیاً بنا بر تحقیقات پزشکی جدید نوشیدن شراب چه کم چه زیاد، در ارگان‌های مختلف بدن، به خصوص مغز و اعصاب و گوارش، صدمات جبران ناپذیری به جامی‌گذارد و سندروم الکلی جنین که طیف وسیعی از اختلالات بدنی و ناهنجاری های عقلی و اسکلتی است، برای جنین ایجاد می‌شود. ثالثاً برای ممانعت از ایجاد صدمات مختلف به جامعه انسانی و نسل او، برای شرابخواری در عهدین و اسلام مجازات شدید در نظر گرفته شده که در تورات سنگسار و در اسلام، دو بار اول هشتاد ضربه تازیانه و در بار سوم قتل شرابخوار دستور داده شده است. رابعاً نه تنها شراب، بلکه هر ماده‌ای که عقل انسان را بپوشاند در اسلام حرام اعلام شده و خامساً رهبر طالبان در افغانستان چه در بدو ظهور این گروه و چه اکنون که حاکمان این کشور هستند، استعمال و تجارت هر گونه مواد مخدر و شراب را ممنوع اعلام کرده است.

کلیدواژه: نوشیدنی های الکلی، سندروم الکلی جنین، کتاب نقد قرآن، طالبان، مواد مخدر.

۱. مقدمه

از هنگام نزول قرآن، همواره مخالفان وحی الهی، درصدد مقابله با قرآن برآمده‌اند؛ اما آیات تحدی قرآن نشان می‌دهند هیچ‌گاه در این امر موفق نخواهند بود. در صدر اسلام، دشمنان با ایجاد جنگ‌های ابتدایی، خواستند پیام الهی به گوش جان انسان‌ها نرسد؛ اما از باب «يُرِيدُونَ اَنْ يُطْفِئُوا نُوْرَ اللّٰهِ بِاَفْوَاهِهِمْ وَيَاْبِىَ اللّٰهُ اِلَّا اَنْ يَّتَمَّرْ نُورُه» اسلام در سراسر جهان گسترش یافت. لذا مساوق با جنگ‌های ابتدایی، به ایجاد شبهه برای تحریف مطالب قرآن دست زدند. کتاب «نقد قرآن» نیز از همان دست فعالیت‌هاست که از شخص مجهولی به نام دکتر سها در رد مطالب قرآن نوشته شده است. این پژوهش در پاسخ به شبهه واردۀ او نسبت به چرایی و کیفیت حرمت شراب در قرآن تهیه شده است.

۱-۱. بیان مسئله

شراب‌خواری در دوران زندگی بشر، همواره وجود داشته است. ادیان الهی همواره با این پدیده در زندگی انسان‌ها مخالف بوده‌اند و این مخالفت اختصاصی به دین اسلام ندارد. درزمینه اثبات زیان بار بودن شراب‌خواری در زندگی بشر، پژوهش‌های متعدد در زمان‌های گوناگون صورت گرفته است. لکن کسانی که به هر دلیل به شراب‌خواری اقبال نشان داده‌اند، با طرح دلایل به ظاهر متقن، درصدد اثبات این مسئله بودند که این مطلب، چندان مهم نبوده و در زندگی افراد خللی ایجاد نمی‌کند. ازجمله نویسنده کتاب نقد قرآن، در اثبات موارد متناقض با دلایل علمی و عقلی در قرآن، به منابع اسلامی موردنظر خود، مخصوصاً صحیحین بخاری و مسلم و سیره رسول اکرم (ص) در کتاب‌های ابن اسحاق، ابن هشام و تاریخ طبری مراجعه کرده است. بنا بر برداشت‌های نویسنده، پنج دلیل بر بی‌پایه بودن احکام قرآن در موضوع شراب‌خواری عنوان شده است:

الف) شراب‌خواری که از طریق شهادت یا اقرار ثابت می‌شود، فقط در اسلام به عنوان جرم محسوب می‌شود.

ب) از نظر علمی، خوردن کم شراب زیان جدی ندارد و حتی زیانش از سیگار هم کمتر است. چنانچه اکثر مردم جهان هزاران سال است که مصرف می‌کنند و در عربستان قبل از اسلام هم استفاده می‌شده و فاجعه‌ای رخ نداده است.

ج) مجازات شراب‌خوار در اسلام، در مرتبه اول و دوم هشتاد ضربه شلاق است و در بار سوم باید کشته شود. این مجازات با جرم تناسب ندارد.

د) مصرف مواد زیان‌باری مانند سیگار، تریاک، هروئین، حشیش و داروهای روان‌گردان، در اسلام حتی حرام هم نیست، چه برسد به این‌که برای آن حد

تعیین کنند. چون در زمان پیامبر اسلام شناخته شده نبودند.

ه) طالبان، اسلامی‌ترین گروه در جهان، با تولید ۹۰٪ مواد مخدر دنیا، پول جهاد با کفار را به دست می‌آورد و آن را حرام نکرده است.

بر اساس پژوهش‌های مختلفی که در باب زیان بار بودن شراب خواری صورت گرفته، آسیب‌های وارده از این موضوع در زندگی بشر قابل چشم‌پوشی نیست. هدف این پژوهش آن است که نه تنها این آسیب‌ها را در حوزه‌های مختلف بهداشت و سلامتی و حوزه اخلاقی و اجتماعی بررسی کند، بلکه به جهت جلوگیری از این آسیب‌ها که هدف ادیان الهی هستند، حرمت شراب خواری در همه ادیان الهی را نیز مستدل و تبیین کند.

۱-۲. پیشینه

از زمان انزال وحی چه در متن قرآنی و چه آورنده آن رسول اکرم (ص)، شبهه وارد شده است. اساساً شبهه، می‌تواند امری پسندیده و ضامن پیشرفت علم و دانش باشد، به شرطی که انسان پس از مطالعه پیرامون آن به یقین رهنمون شود. امیرالمؤمنین (ع) در خطبه ۳۸ نهج البلاغه، شبهه را این‌گونه تعریف می‌کند: «وَأِنَّمَا سُمِّيَتْ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ فَأَمَّا أَوْلِيَاءُ اللَّهِ فَضِيَاؤُهُمْ فِيهَا الْيَقِينُ وَ دَلِيلُهُمْ سَمْتُ الْهُدَى وَ أَمَّا أَعْدَاءُ اللَّهِ فَدَعَاؤُهُمْ فِيهَا الضَّلَالُ وَ دَلِيلُهُمُ الْعَمَى»؛ شبهه را به این خاطر شبهه می‌گویند که شبیه حق است، اما چراغ اولیای خدا در امور شبهه‌ناک، یقین و راهنماییشان، راه هدایت است. ولی دعوت‌کننده دشمنان خدا در مسیر شبهه، ضلالت و راهنماییشان کوردلی است.

کتب متعددی در فریقین، عهده‌دار پاسخ به شبهات گردیده‌اند. کتاب «البرهان فی متشابه القرآن» و «اسرار التکرار فی القرآن» اثر محمود بن حمزه کرمانی، کتاب «شبهات و ردود حول القرآن الکریم» محمدهادی معرفت، کتاب «اسرار الحروف و یلیه الحروف المقطعه فی القرآن الکریم» کاظم محمدعلی شکر، کتاب «عصمه الانبیاء فی القرآن الکریم» آیت الله جعفر سبحانی، کتاب‌های «احکام القرآن» که از ابن عربی و جصاص و شافعی هستند، همگی به شبهات پیرامون قرآن به صورت مستقیم و غیرمستقیم پرداخته‌اند. البته این کتاب‌ها به شبهات عمومی پرداخته‌اند و اختصاصی به بررسی شراب خواری ندارند. در زمینه بررسی موضوع شراب و حرمت آن، کتاب‌های اختصاصی هم وجود دارد. از جمله:

کتاب «آخرین دستاوردها پیرامون شراب خواری» مؤلف مهران خوش سلوک و سحر جواد پور. در این کتاب به طور گسترده پیامدهای نامطلوب مصرف مشروبات الکلی و مبانی فقهی حرمت آن بررسی شده، لکن حرمتان از دیدگاه دیگر

ادیان و بقیه شبهات کتاب نقد قرآن پاسخ داده نشده است. کتاب «اثرات مشروبات الکلی از دیدگاه دانش پزشکی و دانشمندان غرب» مؤلف علی اصغر اکبری هم آسیب‌های مشروبات الکلی از نظر پزشکی را مورد تحقیق قرار داده، ولی نظر کتاب مقدس درباره آن را بیان نکرده است.

کتاب «گناهان و محرمات در اسلام» مؤلف همت سهراب پور، شراب خواری از دیدگاه اسلام را بررسی کرده، ولی به حرمت این مطلب از دیدگاه کتاب مقدس نپرداخته است.

کتاب «پرسش‌ها و پاسخ‌های روز» مؤلف احمد دهقان نیز به فراخور کتاب به آسیب‌های شراب خواری پرداخته، ولی برای پاسخ‌گویی به شبهات کتاب نقد قرآن کافی نیست.

در هر صورت مطابق آموزه‌های ائمه (ع)، مواجهه با شبهات، باید مبتنی بر استدلال و کریمانه باشد تا یقین حاصل شود و بدین وسیله راه هدایت گسترش یابد.

۳-۱. اهمیت و ضرورت تحقیق

از آنجاکه مطابق آیات قرآن کریم، بیانات این کتاب برای هدایت عموم مردم است، باید برای تبیین مفاهیم آیات در نزد جوامع و روشنگری اذهان عموم مردم تلاش کرد. امیرالمؤمنین (ع) در حکمت ۱۳ نهج البلاغه می‌فرماید: «مَنْ ضَيَّعَهُ الْأَقْرَبُ أَتَيْحَ لَهُ الْأَبْعَدُ»؛ آن را که نزدیک واگذارد، یاری بیگانه بسیار دور را دریابد. اگر نتوانیم اذهان مردم را نسبت به فرمان‌های قرآن، به طور مستدل و عقلانی خاضع و خاشع کنیم، دشمنان اسلام ناجوانمردانه قلوب و عقول آن‌ها را تسخیر می‌کنند. این مقاله از نوع تحقیقات بنیادی و با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد کتابخانه‌ای در مقام تبیین مستدل شبهات بیان شده در کتاب نقد قرآن، برآمده و پنج ایراد وارده بر احکام شراب خواری در اسلام را مورد بحث قرار داده است. در این روش کتاب‌های موجود در این موضوع مورد بررسی قرار گرفته و بر اساس شبهات وارد شده، پاسخ مناسب و کامل ارائه می‌گردد.

۲. پاسخ به شبهات مطروحه

۲-۱. پاسخ اول در مورد منابع کتاب

مطابق گفتار نویسنده نقد قرآن درباره منابع این کتاب، فقط از قرآن و سنت استفاده شده و سنت هم به سنت معتبر، شامل کتب معتبر احادیث نبی، خصوصاً صحیحین بخاری و مسلم و کتب سیره ابن اسحاق، ابن هشام و تاریخ طبری مراجعه شده است. با توجه به این گفتار، فقط به منابع اهل سنت مراجعه و منابع شیعیان

نادیده انگاشته شده است. درحالی که در شبهات مطرح شده به احکام شیعه ایراد گرفته، ولی از مراجعه به کتب صحیح منابع روایی شیعه، غفلت ورزیده است.

۲-۲. پاسخ به پنج شبهه مطرح شده

شبهه اول: جرم بودن شراب خواری فقط در اسلام

نویسنده نقد قرآن، بیان می کند که شراب خواری فقط در اسلام جرم است. درحالی که با یک مراجعه مختصر به کتاب مقدس، حرام بودن شراب در مسیحیت و یهودیت، مشخص می شود. کتاب مقدس، شامل عهد قدیم و عهد جدید است که بنا بر توافق مسیحیان و یهودیان، قوانین این دو کتاب، باید از طرف پیروان هر دو دین الهی رعایت شود.

نهی از شراب خواری و عواقب آن در عهد عتیق: در عهد عتیق، درباره قوانین برای کاهنان، این طور آمده است: خداوند به هارون فرمود: «هرگز بعد از خوردن مشروب، وارد خیمه مقدس نشوید، زیرا خواهید مرد و این قانون دائمی برای تو و پسرانت و نسل های آینده است. شما باید فرق بین مقدس و غیر مقدس و پاک و ناپاک را بدانید و همه احکامی را که من به وسیله موسی به تو دادم، باید به تمام قوم بنی اسرائیل تعلیم بدهی» (لاویان، ۱۰: ۸-۱۱). از این آیات عهد عتیق می توان متوجه شد که شراب از زمان حضرت ابراهیم و حضرت هارون، نه تنها بر خود این انبیاء حرام بوده، بلکه مکلف بوده اند حرمت آن را به پیروانشان بیاموزند.

در آیات دیگر عهد عتیق، قانون بسیار سخت گیرانه تر است و حتی انگور و کشمش هم نباید خورده شود. «خداوند به موسی فرمود این دستورها را به قوم بنی اسرائیل بدهد: هر مرد یا زنی که نذر مخصوصی کند و خود را وقف خداوند نماید تا هنگامی که خود را وقف خداوند کرده است، نباید مشروبات الکلی، شراب، سرکه و آب انگور بنوشد و نباید انگور، کشمش و هر چیزی که از تاک به دست آمده باشد، حتی دانه و پوست آن را بخورد» (اعداد: ۶: ۴-۱).

در عواقب شراب خواری، در کتاب امثال، این طور آمده است: «مصیبت و بدبختی نصیب چه کسی می شود؟ چه کسی همیشه، جنگ و دعوا برپا می کند؟ چه کسی بی جهت زخمی می شود و چشمانش تار می گردد؟ کسی که دائم شراب می خورد و به دنبال میگساری می رود. پس فریفته شراب سرخ فام نشو که در جام به تو چشمک می زند و بعد آهسته از گلویت پایین می رود. در آخر همچون مار تو را خواهد گزید و مانند افعی تو را نیش خواهد زد» (امثال، ۲۳: ۲۹-۳۳) در کتاب هوشع، این گونه آمده است: «زنا، شراب کهنه و نو، عقل قوم مرا از بین برده است»

(هوشع نبی، ۴: ۱۱). در سفر داوران، فرزند شایسته‌ت خداوند را کسی می‌داند که مادرش شراب نخورده باشد. «در شهر صرعه، مردی زندگی می‌کرد که از طایفه دان و نام او مانوح بود. زن او نازا بود و نمی‌توانست فرزندی داشته باشد. روزی فرشته‌ت خداوند نزد آن زن آمد و گفت: تو نازا هستی و طفلی نداری، اما باردار می‌شوی و فرزندی به دنیا می‌آوری. باید از خوردن شراب و هر نوع مسکرات خودداری کنی و چیزهای حرام نخوری... زیرا پسرت از زمان تولد تا روز وفات نذر خداوند می‌باشد» (داوران، ۱۳: ۷-۲). همچنین در مجازات فرزند شراب‌خوار، این چنین آمده است: «اگر شخصی پسر نافرمان و سرکش داشته باشد و از والدین خود اطاعت نمی‌کند، باید او را نزد رهبران شهر ببرند و بگویند: پسر ما سرکش و سرسخت است و از اطاعت کردن، خودداری می‌کند، و لخرج و میگسار است، آنگاه مردان شهر او را سنگسار کنند» (تثنیه، ۲۱: ۱۸-۲۱).

نهی از شراب‌خواری در عهد جدید: در آیات عهد جدید (انجیل) نیز، موارد متعددی از نهی شراب‌خواری مشاهده می‌شود. در انجیل لوقا، درباره‌ی فضیلت حضرت یحیی، این‌طور آمده است: «ای زکریا نترس، دعاهای تو مستجاب شده و همسرت برای تو پسری خواهد زایید... او در نظر خداوند بزرگ خواهد بود و هرگز به شراب و باده لب نخواهد زد» (لوقا، ۱: ۱۳-۱۶). در کتاب تیطس، از شراب‌خواری اسقفان نهی شده است. «رهبرانی که در کلیساها در هر شهر بگماری، باید اشخاصی بی‌عیب و بی‌آلایش ... باشند نه خودخواه و نه تندخو و نه مست باده» (تیطس، ۱: ۵-۹) در کتاب افسسیان، عواقب شراب‌خواری را بیان می‌کند: «مست شراب نشوید، زیرا شراب شما را به سوی کارهای زشت می‌کشاند. بلکه از روح القدس پر شوید» (افسسیان، ۵: ۱۸-۱۹).

در مورد ماجرای شام آخر و پیاله‌ای که حضرت عیسی (ع) چیزی را از آن آشامیده است، این‌طور آمده: «وقتی ساعت معین رسید، عیسی با رسولان بر سر سفره نشست و به آنان فرمود چقدر مشتاق بودم که پیش از مرگم این فصیح را با شما بخورم... بعد پیاله‌ای به دست گرفت و پس از شکرگزاری گفت: این را بگیرید و بین خودتان تقسیم کنید. چون به شما می‌گویم از این لحظه تا آن زمان که پادشاهی خدا فرامی‌رسد، من دیگر شراب نخواهم خورد» (لوقا، ۲۲: ۱۴-۱۹).

از بیانات حضرت عیسی، این‌طور برمی‌آید که ایشان به احکام تورات پایبند هستند: «فکر نکنید که من آمده‌ام تا تورات و نوشته‌های انبیا را منسوخ نمایم. نیامده‌ام تا منسوخ کنم، بلکه تا به کمال برسانم. یقین بدانید تا آسمان و زمین برجای هستند، هیچ حرف و نقطه‌ای از تورات از بین نخواهد رفت تا همه‌ی آن به انجام برسد. پس

هرگاه کسی حتی کوچک‌ترین احکام شریعت بشکند و به دیگران تعلیم دهد در پادشاهی آسمان، پست‌ترین فرد محسوب خواهد شد» (متی، ۵: ۱۵-۱۹).

مطابق این بیان، قطعاً حضرت عیسی به حرمت شراب معتقد و از نوشیدن آن خودداری می‌کند.

پاسخ شبهه اول: مطابق بررسی‌های متن کتاب مقدس در عهد قدیم و جدید، این نتایج به دست می‌آید:

۱. در هر دو کتاب عهد قدیم و جدید، به طور مکرر از شراب خواری نهی شده است.

۲. این نهی در مورد کاهنان و اسقفان که مأمور به تربیت افراد جامعه هستند، قوی‌تر است.

۳. مجازات شراب خواری در یهودیت که مسیحیت هم آن را نسخ نکرده، سنگسار بیان شده است.

۴. شراب، عقل را زایل کرده و به دنبال آن، انسان مرتکب اعمال نادرست می‌شود.

۵. اگر کسی می‌خواهد در درگاه خداوند محبوب باشد، باید از نوشیدن شراب خودداری کند.

بنابراین شبهه اول نویسنده نقد قرآن که مدعی است حرمت شراب فقط در اسلام بیان شده، وارد نیست.

شبهه دوم: زیان بار نبودن جدی شراب و مشروبات الکلی

هر فردی برای مقابله با این مشکلات، راهکاری را برمی‌گزیند. بدترین کار آن است که به جای مواجهه و حل مسئله، به دنبال فراموشی و فرار از آن مسئله باشند. از طرف دیگر، هر انسانی برای تمدد اعصاب و روحیه، احتیاج به اوقات فراغت دارد. گاهی بعضی انسان‌ها، روش درستی برای گذران این اوقات فراغت ندارند. متأسفانه میگزساری و شراب خواری روشی است که هر دو روی مطلب را پوشش می‌دهد. به عبارت دیگر هم می‌تواند برای زندگی‌های مصیبت‌زده، عاملی برای فراموشی و فرار از مسئله‌ای باشد که با ظاهر بغرنج، زندگی فرد را درگیر کرده است، هم می‌تواند برای مرفهین بی‌درد، عاملی برای پر کردن اوقات فراغت باشد.

بر پایه تحقیقات و نظریه شرطی شدن عاملی، مردم زمانی به نوشابه‌های الکلی پناه می‌برند که یا احساس مثبت کنند یا از شدت احساس منفی مانند اضطراب کاسته شود (شاملو، ۱۳۸۱: ۲۲۴، به نقل از Baer, Wills, Lang, Marlatt, ۱۹۹۸). همچنین مشخص شده است که مردم به این دلیل زیاد مشروب می‌نوشند که از تفکرات منفی نسبت به خود رهایی پیدا می‌کنند (شاملو، ۱۳۸۱: ۲۲۴، به نقل از Hull, Young, Jouriles, ۱۹۹۵).

نویسنده نقد قرآن، معتقد است شراب از قدیمی‌ترین سرگرمی‌های بشر است که چه در عربستان قبل از اسلام و چه اکنون در کشورهای مختلف استفاده می‌شود و ضرر خاصی هم نداشته است.

برخلاف نظریه نویسنده، تحقیقات پزشکی بر تأثیرات عمیق و وسیع الکل بر دستگاه بدن انسان تأکید دارند. الکل بر مغز و اعصاب، استخوان‌ها، کلیه، کبد، گردش خون، هضم غذا، نوزاد و جنین بسیار مؤثر است. علاوه بر اثرات بدنی الکل، عوارض سوء اخلاقی هم در اثر نوشیدن مشروبات الکلی ایجاد می‌شود که در اثر آن‌ها، جرائم و جنایات اخلاقی و اجتماعی اتفاق می‌افتد. علاوه بر آسیب‌های بدنی و روانی که دامن‌گیر شراب‌خواران می‌شود، آسیب‌های اقتصادی، اجتماعی در بسیاری مواقع چنان چشمگیر است که نمی‌توان از آن‌ها چشم‌پوشی کرد. اکنون به اختصار، به بیان این آسیب‌ها پرداخته می‌شود.

الکل و ناهنجاری‌های جنینی: الکل، طیف وسیعی از نقایص جنینی، از عقب‌ماندگی ذهنی تا ناهنجاری‌های ساختمانی مغز، مانند میکروسفالی، هولوپروزفالی، ناهنجاری‌های صورت و قلب ایجاد می‌کند.

سندروم الکل جنینی (FAS (fetal alcohol syndrome) نشانگر طیف شدیدی از بیماری‌ها، شامل اختلالات ساختمانی، نقص‌های رشدی و عقب‌ماندگی‌های ذهنی است. نوع دیگری از اختلالات رشد عصبی وابسته به الکل به نام ARND (Alcohol related Neurodevelopmental Disorder) به مواردی اشاره دارد که شواهد درگیری دستگاه عصبی مرکزی وجود دارد، ولی معیارهای آن با FAS همخوانی ندارد. مجموع بروز FAS و ARND یک مورد در هر صد تولد زنده است. ولی در هر دو مورد الکل علت اصلی عقب‌ماندگی ذهنی تشخیص داده شده است. مهم آن است که مشخص نیست چه مقدار الکل برای بروز این اختلالات تکاملی، ضروری است (سدلر، ۱۳۹۴: ۱۸۷-۱۸۸).

طبق تحقیقات، نوزادانی که از پدران مشروب‌خوار به دنیا می‌آیند، ضعیف و مبتلا به تشنج‌های شدید بوده و در برابر عفونت‌ها، بسیار حساس‌اند. نقص بدنی و انحراف ستون فقرات، کر و لالی، عقب‌ماندگی عقلی، رشد نکردن ماهیچه‌ها در آن‌ها بسیار دیده می‌شود (Fa.parsiteb.com).

الکل و بیماری‌های کبدی: مصرف طولانی و زیاد الکل، یکی از علل عمده بیماری‌های کبدی محسوب می‌شود و مسئول ۵۰٪ مرگ و میرها در انواع سیروز است. پاتولوژی بیماری کبد الکلی از سه ضایعه تشکیل شده است: کبد چرب، هیپاتیت الکلی، سیروز.

کبد چرب در بیش از ۹۰٪ الکی‌ها وجود دارد. پیش‌آگهی بیماری کبد الکی شدیداً ناامیدکننده است. میزان مرگ و میر بیماران هپاتیت الکی همراه سیروز در طی چهار سال به حدود ۶۰٪ می‌رسد. مصرف مضر الکل باعث ۳۱۵ میلیون مرگ در هر سال می‌شود. مرگ و میر ناشی از سیروز مستقیماً به سوء مصرف الکل مرتبط بوده و بار قابل توجهی در کشورهای غربی دارد. خانم‌ها بیشتر مستعد کبد الکی هستند و با میزان مصرف الکل کمتر، دچار بیماری شدیدتری می‌شوند. عفونت مزمن هپاتیت C در افراد دائم‌الخمر یک بیماری مهم است که باعث پیشرفت بیماری کبد الکی به سیروز می‌شود (دن لونگو، ۱۳۹۷: ۲۰۱۸).

الکل و بیماری‌های قلبی: الکل، سریعاً وارد خون شده و دستگاه گردش خون، قلب و عروق در معرض آسیب آن خواهد بود. در بیشتر حالات، قلب زرهی از چربی می‌پوشاند که کاملاً مزاحم کار کردن آن است؛ زیرا بدین ترتیب انقباض و انبساط نمی‌تواند به سهولت انجام گیرد و بطن چپ قلب، دیگر نخواهد توانست به آسانی و با نیروی کافی خون‌ها را به داخل شریان‌ها براند. اتساع قلب و بزرگ شدن آن، تپش دائمی، خفقان‌های شبانه و سکتۀ قلبی ایجاد می‌کند (فلسفی، ۱۳۷۸: ۴۹۵، به نقل از کی‌نیا: ۸۵۱-۸۵۳).

الکل و بی‌پروایی‌های اخلاقی و اجتماعی: کودکان و نوجوانان مشاهده می‌کنند که مردم اطراف آن‌ها از جمله خانواده و اقوام و دوستان برای سرخوشی و لذت بردن در میهمانی‌ها، مشروب می‌نوشند. در نتیجه آن را فعالیت مثبتی می‌پندارند که بزرگ‌ترها انجام داده و از آن الگوبرداری می‌کنند. نوجوان می‌پندارد با استفاده از مشروبات الکی، بر حیثیت اجتماعی آن‌ها افزوده می‌شود (شاملو، ۱۳۸۱: ۲۲۴). نوشابه‌های الکی پس از استعمال، سریعاً جذب خون شده و در مسیر مغز و نخاع، عمل سلسلهٔ اعصاب را ضعیف کرده، کف نفس که امری ارادی و مانع بروز اعمال وقیحانه است، از بین می‌رود؛ بنابراین، در ادامه، نقص شرم و حیا ایجاد شده و باضایع شدن قوهٔ درک، راه برای انجام هر عمل قبیح، تسهیل می‌شود. جنایات جنسی، آدم کشی، ضرب و جرح، دزدی و ولگردی در بسیاری موارد متعاقب نوشیدن نوشابه‌های الکی رخ می‌دهد (فلسفی، ۱۳۷۸: ۴۸۵-۴۸۶، به نقل از کی‌نیا: ۸۳۱-۸۴۳).

بنا بر نتایجی که در کنگرهٔ جهانی مبارزه با الکل و الکل‌سیسم ارائه شده است، حتی مصرف کم الکل، می‌تواند ضایعات مغزی بسیاری را سبب شود. مردم خیال می‌کنند مصرف کم الکل، نه تنها خطری ندارد، درحالی‌که تحقیقات نشان می‌دهد که مشروبات الکی حتی به میزان بسیار کم، سبب اختلال در کار سلول‌های مغزی می‌شود (فلسفی، ۱۳۷۸: ۴۹۱-۴۹۲).

پاسخ به شبهه دوم: بی ضرر بودن مشروبات الکلی به دلیل استفاده آن قبل و بعد از اسلام

مطابق بررسی‌های انجام شده، این نتایج حاصل می‌شود:

۱. ادعای نویسنده مبتنی بر تحقیقات مستند نیست و نامی از دانشمندی که در این نتیجه دخیل باشند، به میان نمی‌آید.
۲. بنا بر نتایج تحقیقاتی که ارائه شد، مشروبات الکلی، تأثیرات جبران نشدنی بر روی کبد، قلب و مغز، جنین و نوزاد می‌گذارند.
۳. الکل، با تخدیر عقل، اراده انسان را زایل کرده و زمینه برای اجرای اعمال وقیحانه و جرائم فراهم می‌شود.
۴. بنا بر تحقیقات، حتی نوشیدن کم مشروبات الکلی هم زیان بار است. بنابراین شبهه دوم نویسنده نقد قرآن هم وارد نیست و ضرر و زیان مشروبات الکلی بنا بر تحقیقات واضح و مبرهن است.

شبهه سوم: عدم تناسب جرم و مجازات

انسانی که شایستگی خلافت الهی را دارد، برنامه‌های زندگی خود را منطبق بر نظر شارع مقدس، تنظیم و اعمال فردی و اجتماعی خود را ملازم با قواعد شرعی قرار می‌دهد. طبیعتاً راه حل مشکلات، رویارویی صحیح و حل یا مدارا با آن‌ها است و فرار از مشکلات و فراموشی مقطعی آن‌ها دردی دوا نخواهد کرد. همچنین در برنامه‌ریزی زندگی یک انسان طبیعی باید ساعاتی برای اوقات فراغت در نظر گرفته شود تا برای ادامه درست برنامه‌ها، تجدیدقوا صورت بگیرد.

هر دو عامل، دستاویزی برای استفاده از مشروبات الکلی در تمام ادوار زندگی انسان‌ها، قبل از اسلام و بعد از اسلام، بوده است. بعد از ظهور اسلام، تحریم شرب خمر به دلیل رسوخ شراب‌خواری در فرهنگ جامعه، در ۴ یا ۵ مرحله صورت گرفته است. در این قسمت، ابتدا هویت انسان در نظام قرآن و علت نیاز به دین و اهمیت عقل در انسان مطرح و سپس مراحل تحریم شراب در قرآن و اعلام مجازات در روایات و تناسب مجازات با جرم بیان می‌گردد.

هویت انسان در نگاه قرآن: قرآن کریم، در مورد انسان از دو جنبه سخن می‌گوید: جنبه طبیعی و جنبه الهی. گرچه فصل مشترک انسان با حیوانات، خواسته‌های طبیعی اوست که برای رشد بدن او لازم است، اما آنچه انسان را انسان کرده است، روح الهی دمیده شده در اوست. این جنبه انسان مورد نظر خداوند است که او را شایسته خلافت و جانشینی پروردگار کرده است. قرآن کریم در بیش از پنجاه آیه، صفات نکوهیده‌ای را به انسان نسبت داده و او را سرزنش می‌کند. صفاتی مانند

بخیل، ضعیف، هلوع، جزوع، منوع، عجول، قتور، ظلوم، جهول و ... همه این صفات رذیله به طبیعت انسان برمی‌گردد؛ اما از آنجاکه بخش اصیل انسان، روح اوست، انسان را شایسته دریافت کرامت از جانب خداوند کرده است. بازگشت کرامت انسان به بخش طبیعی او، توجیه علمی و معقول ندارد؛ زیرا در میان حیوان‌ها، زیباتر از انسان هم وجود دارد، ولی کرامت الهی شامل حال آن‌ها نشده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء/۷۰) (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۷۹-۸۰).

پس آنچه از نظر قرآن در مورد انسان، اصالت دارد روح اوست که زنده‌ای پاینده است، یعنی هرگز نمی‌میرد. از این بُعد انسان، در قرآن به فطرت هم یاد شده است که نه بدون جایگزین، تغییر می‌یابد تا به نابودی منتهی شود و نه با جایگزین، متفاوت می‌شود تا سخن از تبدیل به میان آید. «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم/۳۰) هر جا در قرآن سخن از تغییر خلق و تبدیل نعمت به میان آمده، پیروان شیطان در آن کار دخیل‌اند که خلقت خدا را تغییر می‌دهند: «فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» (نساء/۱۱۹) (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۰-۲۳).

بنابراین در سیاق قرآن، انسانی حیات دارد که جنبه روحانی و فطری او که پشتوانه الهی دارد، زنده باشد. در این صورت این انسان از حیات معقول برخوردار است. حیات معقول، نوعی از زندگی است که در آن همه استعدادها و وجود آدمی تا آنجا که مقدور است در برطرف ساختن نیازهای مادی و معنوی او (نه نیازهای ساختگی) به فعلیت می‌رسد (جعفری، ۱۳۸۵: ۳۷۷-۳۷۹).

رابطه حیات معقول و احکام الهی: زندگی در حیات طبیعی معمولی که همه جانداران از آن برخوردارند، احتیاج به دین ندارد. بلکه در پاره‌ای از موارد، دین مزاحم آن است. چراکه در حیات طبیعی معمولی، انسان از هر چیز می‌خواهد به نفع خود بهره‌برداری کند؛ اما در حیات معقول که شخصیت انسانی متکی به آن است، چون مقصد نهایی انسان به سمت کمال مطلق است، روش حرکت او را هم همان کمال مطلق تعیین می‌کند. این برنامه حرکت به سوی هدف، احکام و تکالیف نامیده می‌شود که مبتنی بر دو رکن است: اخلاقیات و احکام فقهی. احکام فقهی به دو قسم تقسیم می‌شوند: احکام اولیه که مستند به نیازهای ثابت انسان است و جز در موارد اضطرار، هرگز تغییر و دگرگونی ندارند؛ مانند وجوب عبادات معین، تنظیم حیات فردی و اجتماعی از دیدگاه اقتصادی، فرهنگی، حقوقی، حرمت قتل نفس، زنا، شراب‌خواری، نقض عهد و خیانت. قسم دوم، احکام ثانویه است که در هنگام بروز ضرورت‌های زندگی فردی و اجتماعی، مقرر می‌شوند (جعفری، ۱۳۸۵: ۱۲۵-۱۲۷).

کیفیت تعیین احکام فقهی: بنا بر آنچه گفته شد، اگر انسان بخواهد به حیات معقولی که خالق انسان برای او مقدر کرده است، برسد باید در مدار دین که همان روش حرکت به سوی خالق است، قدم بردارد. طبیعتاً در حین حرکت، کاستی‌هایی که منجر به خروج او از برنامه مدون دینی است در علم فقه، بررسی می‌شود. موضوع فقه عبارت است از همه اعمال انسانی، اعم از درونی و بیرونی و گفتارها و ترک آن‌ها. منابع اسلامی فقه، عبارت است از کتاب، سنت، عقل و اجماع (جعفری، ۱۳۸۵: ۱۵۹). «عقل» نیرویی آماده برای پذیرش علم و دانشی است که نیروی باطنی انسان از آن سود می‌برد. عقل دو گونه است: عقل طبیعی و فطری و عقل اکتسابی. اگر عقل فطری در انسان نباشد، عقل اکتسابی برای او سودآور نیست. اصل کلمه «عقل» به معنای بند کردن و بازایستادن است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۳۰) از نظر لغوی، به معنای فهم و درک و معرفت است. در روایت، عقل این‌گونه معرفی شده است: «العقل ما عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ»؛ عقل، چیزی است که به وسیله آن خدای رحمان عبادت می‌شود و بهشت به وسیله آن به دست می‌آید (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۱۱).

مراحل تحریم شراب خواری مطابق آیات قرآن: «خمر» در لغت به معنای پوشاندن چیزی است و اگر به نوشیدنی که سُکرآور است، «خمر» گفته می‌شود برای این است که در مرکز و جایگاه خرد انسان پنهان می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۳۸-۶۳۹). ابن عباس می‌گوید: مقصود از خمر، همه مشروبات سکرآور (و الکلی) است. پیامبر گرامی اسلام فرمود: خمر از نه چیز است: عسل، انگور، مویز، خرما، گندم، ذرت، جو، نوعی از جو که پوست ندارد. (طبرسی، بی‌تا، ج ۷: ۱۶۶)

همچنین در مورد «خمر» گفته شده هر شراب مست‌کننده و آمیزنده با عقل و پوشاننده آن است و آنچه کثیر آن مست‌کننده باشد، قلیل آن نیز «خمر» است. نظر دیگر که مؤید همین مطلب است، «خمر» را نامی برای هر مایع مست‌کننده، می‌داند و اصل آن به معنای پوشاندن و مستور کردن است که چون عقل را مستور می‌کند و نمی‌گذارد خیر و شر و زشت و زیبا را تشخیص بدهد، به آن «خمر» گفته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۲۸۱).

قرآن کریم با زمینه‌سازی و مقدمه چینی و آماده کردن مردم، در ۴ یا ۵ دسته آیات آن را حرام کرده است، ولی در اصل شریعت اسلام و نیز تمام ادیان الهی، شراب مطلقاً حرام بوده است. غیرمعقول است چیزی که مُزیل عقل است در دینی حلال و در دین دیگر حرام اعلام شده باشد (قرشی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰).

آیات متعرض امر شراب، پنج دسته‌اند:

(الف) آیه نحل/۷۳: «وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا»؛ از ثمر درخت نخل و انگور، شراب و رزق نیکو به دست می‌آورید. «سکر» حالتی است که میان انسان و عقل او قرار می‌گیرد و بیشتر درباره «مُسکِر» به کار می‌رود و گاهی از خشم و عشق هم عارض شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۳۲). در این آیه، پلیدی شراب را بیان می‌کند و چون «سکر» در مقابل «رزق حسن» قرار داده شده، معلوم می‌شود روزی خوبی نیست.

(ب) آیه اعراف/۳۳: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَ الْأِثْمَ»؛ بگو: خدای من حرام کرده است تنها زشتی‌های آشکار و پنهان و گناه. در این آیه، صریحاً اثم تحریم شده، ولی بیان نشده که انواع اثم چیست. مراد از «اثم»، گناهایی است که باعث انحطاط و ذلت و سقوط در زندگی می‌گردد، مانند میگساری که آبروی انسان و مال و جانش را تباه می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۵: ۱۱۸).

(ج) آیه نساء/۴۳: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ»؛ ای مردم مؤمن، در حال مستی به نماز نزدیک مشوید تا بدانید چه می‌گویید. در آیه سوره نساء، به نظر می‌آید مردم متوجه حرمت شراب نبودند و با نزول این آیه تاندازه‌ای از میگساری و مستی جلوگیری شد. در حقیقت آیه در مقام توضیح تحریم است.

(د) آیه بقره/۲۱۹: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»؛ درباره شراب و قمار از تو سؤال می‌کنند ای محمد (ص) بگو در آن‌ها گناه بزرگی است و منافعی (نیز) برای مردم دارد (ولی) گناهشان از منافعشان زیادتر است. در سوره بقره، به‌طور کلی خمر تحریم شد. از آن باب که «خمر» را اثم معرفی می‌کند و اثم قبلاً تحریم شده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۲۸۵).

در این آیه، اثم در مقابل منفعت نیست که بتوان معنای آن را ضرر در نظر گرفت؛ زیرا در موارد استفاده اثم در قرآن، عناوینی مانند شرک مشاهده می‌شود که به‌هیچ‌وجه مفهوم ضرر از آن استنباط نمی‌شود. ولی حتی اگر به همین معنای ضرر باشد و مناط حرمت هم ضرر فرض شود، صراحت آیه بیان می‌کند اثم آن از منفعتش بیشتر است؛ بنابراین مطابق با همین آیه، شراب تحریم شده است.

(ه) آیه مائده/۹۱: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رُجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ

الْبَعْضَاءِ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»؛ ای مردم مؤمن، شراب و قمار و بت‌ها و تیرها جز پلیدی عمل شیطان نیستند، بنا بر این از آن‌ها اجتناب کنید، شاید رستگار شوید. تنها اراده شیطان این است که در شراب و قمار میان شما دشمنی و کینه افکند و شما را از یاد خدا و نماز بازدارد.

چون مسلمانان با وجود این چهار مرحله هنوز به طور کلی شراب را کنار نگذاشته بودند، آیات سوره مائده نازل می‌شود که دلالت بر حرمت قطعی شراب می‌کنند. اولاً کلمه اثم در آن به کار رفته، دوم این که شراب را پلید و رجس خوانده، سوم این که عمل شیطان نامیده، چهارم این که دستور صریح بر اجتناب از آن داده شده، پنجم این که در آن اجتناب، انتظار و توقع رستگاری است، ششم آن که مفاسد شراب را بیان می‌کند، هفتم این که می‌پرسد آیا این بیان، شما را از این عمل زشت شراب‌خواری بازمی‌دارد یا نه؟ هشتم آن که بعد از این همه تأکید، مجدداً به اطاعت خدا و رسول دعوت می‌کند، نهم آن که خداوند از این که او را اطاعت بکنند یا نکنند، بی‌نیاز است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۱: ۲۵۴). بررسی آیات نشان می‌دهد که شارع مقدس، گرچه شراب را به تدریج تحریم فرموده است، ولی از همان اول با تأکید بر آن که «اثم» حرام است، مشخص شد که شراب هم اثم و در نتیجه حرام است.

مجازات شرب خمر در روایات: بنا بر نص قرآن، شراب‌خواری، اثم و رجس نامیده شده و عملی پلید از اعمال شیطان محسوب می‌شود؛ اما مجازات این عمل در قرآن بیان نشده و در روایات، تبیین شده است. در روایت از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «لَا تَدْخُلْ بَيْتاً وَاحِدَةً مِنْهُنَّ إِلَّا خَرَبَ وَلَمْ يَعْمُرْ بِالْبِرِّكَهَةِ الْخِيَانَةَ وَالسَّرْفَةَ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالزَّانَا»؛ چهار چیز است که وارد خانه‌ای نمی‌شود مگر این که آن خانه خراب شده و بابرکت، آباد نخواهد شد: خیانت، سرقت، شراب خوردن و زنا. همچنین در روایت از امام صادق (ع) چهل شبانه‌روز نماز شراب‌خوار پذیرفته نمی‌شود و حتی شراب خوردن از نماز نخواندن بدتر معرفی شده است. چرا که با شراب‌خواری انسان حالی پیدا می‌کند که خدایش را هم نمی‌شناسد (شیخ صدوق، ۱۳۷۷: ۵۲۳، روایات ۱، ۲، ۳). چون شراب، عقل انسان را می‌پوشاند، شراب‌خوار مرتکب هر عمل زشتی می‌شود. لذا برای شارب خمر مجازات شدیدی در نظر گرفته شده است. از امام باقر (ع) روایت است که فرمودند: رسول خدا (ص) ده نفر را در رابطه با شراب لعنت کردند: کسی که درخت آن را بکارد، باغبان آن، سازنده آن، کسی که آن را می‌نوشد، ساقی آن، حمل‌کننده آن، کسی که آن را برای او حمل می‌کنند، فروشنده آن و کسی که سود آن به جیب او می‌رود (شیخ صدوق، ۱۳۷۷: ۵۲۷، روایت ۱۱).

این حجم از مقابله با شراب‌خواری در کمتر گناه دیگری دیده می‌شود و این، فقط

به دلیل آن است که با پوشیده شدن عقل در شراب خوار، هر نوع بدی می تواند صورت بگیرد. در روایت دیگری، پیامبر (ص) می فرماید: یکی از پادشاهان بنی اسرائیل، مردی را ناگزیر کرد که به انتخاب و اختیار خویش، باید یکی از اعمال شراب خواری، قتل، زنا، خوردن گوشت خوک را انجام دهد، وگرنه او را خواهد کشت. آن مرد شراب خواری را برگزید و چون مست شد همه کارهای دیگر را هم انجام داد (نوری، بی تا، ج ۴: ۲۵۷).

به اجماع علما، در مجازات شراب، حد شرب مسکر، هشتاد ضربه شلاق است. در مورد تعداد هشتاد ضربه ای که به شراب خوار زده می شود، این تعداد به زمان پیامبر اکرم (ص) استناد داده می شود. در زمان حضرت، بعد از نزول آیات تحریم خمر، اگر کسی شرب خمر می کرد، با کفش، بر او چند ضربه ای می زدند. تا آن که شراب خوار زیاد شد، پیامبر بر تعداد ضربات افزودند تا آن که بر روی هشتاد ضربه توقف کردند. در زمان عمر هم وقتی موضوع شراب خواری پیش آمد و عمر از امیرالمؤمنین (ع) سؤال کرد، حضرت فرمود هشتاد ضربه بزن (حر عاملی، ۱۳۷۰، ج ۲۸: ۲۲۱، ح ۱).

در توضیح چرایی هشتاد ضربه شلاق، از امام باقر (ع) روایت است که از امیرالمؤمنین (ع) نقل می کنند که حضرت فرمود: وقتی کسی شرب خمر می کند، مست می شود و کسی که مست می شود، هذیان می گوید و در هذیان گفتنش افترا می بندد. پس حد مفتری (حد قذف) به او بزنید؛ یعنی هشتاد ضربه شلاق (حر عاملی، ۱۳۷۰، ج ۲۸: ۲۲۲، ح ۴).

البته باید توجه کرد بیان امیرالمؤمنین (ع) به عنوان علت حکم نیست که کسی بگوید هرکجا شراب خوار گرفتار افترا بستن شد، حد می خورد و اگر مفتری نشد، حد نمی خورد، بلکه فرمایش حضرت، از باب بیان حکمت حکم است که غالباً شراب خوار، مرتکب مستی و هذیان و افترا می شود؛ بنابراین حکم به جهت مورد غالب در تمام موارد جاری است. (مقتدایی، درس خارج فقه) نکته مهم اینجاست که در روایات، حد خمر، به مجرد آشامیدن است که کم و زیاد آن تفاوتی ندارد. (حر عاملی، ۱۳۷۰، ج ۲۸: ۲۲۲، ح ۴)

از آنجا قانون مجازات اسلامی در ایران مبتنی بر نص قرآن و متن روایات است، مجازات شراب خوار هم در صورت ثبوت، هشتاد ضربه شلاق تعیین شده است. مطابق با این قانون، خوردن مسکر، موجب حد است، اعم از آن که کم باشد یا زیاد، خالص باشد یا مخلوط. همچنین حد مسکر بر شخص بالغ و عاقل و مختار و آگاه به مسکر بودن جاری می شود. در این صورت حد شرب خمر، هشتاد ضربه تازیانه است. هرگاه کسی چند بار شرب خمر بنماید و هر بار حد بر او جاری شود،

در مرتبه سوم کشته می‌شود (میرزایی، ۱۳۸۵، ماده ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۷۹).
با توجه به آنچه گذشت، شراب می‌تواند اثرات سوء فردی و خانوادگی و اجتماعی ایجاد کند. بسیاری از افعال قبیح مانند شرک و قتل و زنا، به راحتی بعد از شرب خمر ایجاد می‌شود. اگر کسی با حد خوردن هم دست از شراب خواری بر نمی‌دارد، وجود او برای افراد جامعه خطرناک است. به واسطه پوشیده شدن عقل به دنبال مستی، فرد شراب‌خوار بر روی اعمال خود، اراده ندارد و هر کاری از او ساخته است. اصالت در اسلام بر جامعه است نه فرد. لذا برای سلامت و آزادی جامعه، حذف این فرد ضروری است.

فردی که به نسل و فرزندان خود هم رحم نمی‌کند و در صورت اقدام برای فرزند آوری در حال مستی، آن همه بیماری برای فرزند خود به ارمغان می‌آورد، آیا باید در افعال خود آزاد باشد. کدام عقل سلیمی می‌پذیرد که صرف عقیده آزادی فردی بی‌نهایت، آزادی گروه‌های بسیاری به خطر بیفتد؟

پاسخ به شبهه سوم: عدم تناسب مجازات شراب‌خواری با جرم

۱. تحریم شراب‌خواری در قرآن به دلیل شیوع آن در دوران جاهلیت، مرحله به مرحله صورت گرفته است.

۲. مطابق روایات، حد شراب‌خواری هشتاد ضربه تازیانه است و فرقی بین کم‌وزیاد آن نمی‌کند.

۳. چون شراب‌خوار در این هنگام، از عقل کافی برای تشخیص عمل درست و اراده برخوردار نیست، می‌تواند مبتلا به افترا شود؛ بنابراین حد مفتری بر او جاری می‌شود.

۴. تبعات شراب‌خواری چه جنبه اخلاقی و اجتماعی و چه جنبه سلامتی و بهداشتی آن زیاد است؛ بنابراین اگر کسی با وجود اجرای حد در مرحله اول و دوم متنبه نشد، در مرتبه سوم به قتل می‌رسد تا جامعه از آسیب او در امان بماند. بنابراین شبهه سوم نویسنده نقد قرآن باطل است.

شبهه چهارم: حرام نبودن مواد مضر دیگر در اسلام به دلیل شناخته نبودن

این ادعا، از عدم شناخت کافی در آیات قرآن نشئت می‌گیرد. اختیار بدن فرد در دست خودش نیست تا بتواند هر تصمیمی می‌خواهد برای آن بگیرد. لذا در گروهی از آیات قرآن، به این امر اشاره شده است.

در آیه بقره/۱۹۵ می‌فرماید: «وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»؛ خودتان را به هلاکت و خطر نیفکنید. در آیه نساء/۲۹ می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»؛ و خودتان را نکشید. این دو آیه به طور عموم استفاده از هر ماده یا وسیله‌ای که به سلامت انسان آسیب وارد می‌کند را، نهی کرده است. بلکه از آن بالاتر در آیه

سوره نساء نه تنها استفاده شخصی آن منع شده است، بلکه از آنجاکه دیگران در زبان قرآن، مثل خود انسان شمرده شده‌اند، پس وادار کردن یا تشویق دیگران به استفاده از مواد یا چیزهایی که برای سلامتی آن‌ها مضر است، چه کم چه زیاد، نهی شده است؛ بنابراین گرچه خیلی از مواد صنعتی و شیمیایی که برای انسان ضرر دارند، در زمان پیامبر (ص) شناخته یا ساخته نشده بودند، ولی طبق قانون کلی استعمال آن‌ها در هر زمان به محض تشخیص ضرر آن‌ها، حرام است.

در روایات هم آنچه به بدن انسان ضرر برساند، به طور کلی حرام شمرده شده است. امام صادق (ع) فرموده‌اند: «وَأَمَّا مَا يَجِلُّ لِلْإِنْسَانِ أَكْلُهُ مِمَّا أَخْرَجَتْ الْأَرْضُ فَثَلَاثَةٌ صُنُوفٍ مِنَ الْأَعْزِيَةِ... وَكُلُّ شَيْءٍ يَكُنُ فِيهِ الْمَضَرَّةُ عَلَى الْإِنْسَانِ فِي بَدَنِهِ فَحَرَامٌ أَكَلُهُ إِلَّا فِي حَالِ الضَّرُورَةِ»؛ هر چیزی که برای انسان مضر باشد، خوردن آن حرام است مگر در حال ضرورت و ناچاری باشد (حرعاملی، ۱۳۷۰، ج ۲۵: ۸۴، ح ۵). پیامبر اسلام می‌فرماید: بدانید هر مست‌کننده‌ای حرام است و هر ماده تخدیر گری حرام است و آنچه بسیارش مست‌کند، اندک آن نیز حرام است و آنچه عقل را زایل کند حرام است (کنز العمال، ۱۴۰۹، ق، ج ۵: ۳۶۸). مشهور فقها معتقدند که ضرر رساندن به بدن با هر چیزی که ضرر آن مشخص است، حرام خواهد بود. این قاعده در ذیل قانون فقهی «لَا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» بیان شده است. به استناد همین قاعده، مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی در کتاب وسیله النجاه و بسیاری از مراجع تقلید و فقهای عظیم‌الشان به حرمت استعمال مواد مخدر حکم نموده‌اند (رحمتی شهرضا، ۱۳۸۹: ۱۵۹). بعضی فقها معتقدند استفاده از هر چیزی که ثابت شود برای بدن خالی از ضرر بوده و سودمند است چه سود نزدیک و چه در آینده، مباح و هر چیزی که خالی از منفعت برای انسان بوده و جز ضرر چیز دیگری نیست، استفاده آن قبیح و ظلم به انسان محسوب می‌شود. (سید مرتضی، ۱۳۹۹، ج ۲: ۸۰۹، ۸۱۰). در عبارت دیگر بیان شده: «وَضَابِطَةُ الْمُحَرَّمِ مَا يَحْصُلُ بِهِ الضَّرَرُ عَلَى الْبَدَنِ وَ اِفْسَادِ الْمَزَاجِ»؛ ضابطه حرام بودن چیزی برای انسان، آن است که برای بدن و مزاج انسان، ضرر داشته باشد (شهید ثانی، ۱۴۰۰، ج ۷: ۳۲۹).

این معنا در فتوای فقهای دیگر هم آمده است که هر چیزی که تناول آن به ضرر انسان باشد، حرام است، اعم از آن که موجب هلاکت انسان شود، مثل استفاده از سم و خودکشی، یا آن که به مزاج انسان آسیب برساند. (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۶۳، مسئله ۲)

پاسخ به شبهه چهارم: حرام نبودن سایر مواد مضر به انسان

۱. در آیات قرآن، ضرر رساندن به بدن انسان به هر ترتیب، اعم از قتل یا آسیب

به او نهی شده است.
۲. در روایات نیز، استعمال یا خوردن هر چیزی که به بدن انسان ضرر برساند، حرام شناخته شده است.
۳. با توجه به قرآن و روایات، مشهور فقها هم این است که استعمال یا خوردن هر چه برای بدن ضرر داشته باشد، اعم از آن که در زمان پیامبر (ص) وجود داشته یا نه نامش مطرح شده یا نه حرام است.
بنابراین شبهه وارد شده از طرف نویسندۀ نقد قرآن، حاکی از بی‌اطلاعی است و قرآن و روایات که ایشان به عنوان منبع سخنان خود به آن‌ها استناد کرده است، متفقاً استعمال هر چیز مضر به بدن را حرام اعلام کرده‌اند.

شبهه پنجم: حرام نبودن مواد مخدر در گروه طالبان به عنوان بزرگ‌ترین گروه اسلامی جمعیت‌شناسی افغانستان: مرکز تحقیقات و پژوهش‌های آمارگیری استراتژیک انگلیس ویژه ادیان و مذاهب موسوم به «لیوفر» جمعیت مسلمانان جهان را یک میلیارد و ۶۰۰ میلیون نفر اعلام کرده که ۴۰۰ میلیون نفر را شیعیان تشکیل می‌دهند. (جمعیت مسلمانان شیعه، namnak.com) در آمار دیگر جمعیت مسلمانان همین حدود اعلام شده، لکن جمعیت شیعیان را ۲۰۳/۰۰۰/۵۷۴ نفر اعلام کرده است (مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات حوزه علمیه قم، pasokh.org)؛ اما جمعیت در افغانستان به دلیل سال‌ها جنگ و مسائل مختلف، به دقت آمارگیری نشده است. آنچه از شبکه‌های اطلاع‌رسانی افغانستان برمی‌آید این است که جمعیت افغانستان بین ۳۸-۴۰ میلیون نفر است. این جمعیت، متشکل از گروه‌های قومی، زبانی متعدد است. در بین این اقوام، چهار قوم جمعیت اصلی را تشکیل می‌دهند: پشتون، تاجیک، هزاره، ازبک. پشتون‌ها ۳۸٪، تاجیک ۲۵٪، هزاره ۹٪، ازبک ۶٪ و بقیه را ترکمن و بلوچ و سایر تیره‌های نژادی تشکیل می‌دهند. اکثریت مردم افغانستان مسلمان هستند، مطابق برآوردها، ۶۵-۷۰٪ اهل سنت و ۳۰-۳۵٪ شیعیان است (www.afghanpaper.com).

نسبت طالبان و جمعیت افغانستان: گروه طالبان در آغاز از میان پشتونان سر برآورد. ساختار قدرت در افغانستان، همواره متکی به یک قوم بوده است: قوم پشتون. این‌که آن‌ها توانسته بودند به مدد برپایی سلطنت، موقعیت ویژه‌ای برای خود کسب کنند، موجب شد نوع خاصی از تفکر در آن‌ها شکل بگیرد که خود را نسبت به بقیه اقوام برتر ببینند. این تفکر بر این باور است که یا افغانستان وجود دارد که در این صورت باید زعامت پشتونان را بپذیرد یا مردم افغانستان این زعامت را نمی‌پذیرند که در این صورت افغانستانی وجود نخواهد داشت. طالبان، اسلام

را بر اساس فقه حنفی و فرمان‌های دینی ملاعمر تفسیر می‌کنند (پهلوان، ۱۳۷۸، ص ۲۰-۳۴). در مقایسهٔ آمار، گرچه طالبان از گروه‌های پرجمعیت افغانستان محسوب می‌شوند، اما در مقایسه با جمعیت مسلمانان کل جهان، نمی‌توان آن‌ها را بزرگ‌ترین گروه مسلمان در جهان معرفی کرد و این مطلب مغالطه‌ای بیش نیست. چهار مذهب اصلی اهل سنت، حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی است. آمار هرکدام از این مذاهب در جهان، عبارت‌اند از: حنفی ۴۵۰ میلیون نفر، شافعی ۳۵۰ میلیون نفر، مالکی ۱۵۰ میلیون نفر و حنبلی ۵۰ میلیون نفر (مجلهٔ حوزه، شمارهٔ ۱۵۷).

طالبان و مواد مخدر: ملا هبت‌الله آخوندزاده رهبر گروه طالبان، در فروردین ۱۴۰۱ کشت تمام انواع مواد مخدر در افغانستان را ممنوع اعلام کرده است. انعام‌الله سمگانی سخنگوی طالبان در صفحهٔ توئیتر خود نوشت: بر اساس دستور رهبری طالبان کشت انواع مواد مخدر در افغانستان به صورت مطلق ممنوع اعلام شده است و اگر کسی از این فرمان تخلف کند، کشت وی تخریب و با این افراد برخورد خواهد شد. بر اساس فرمان رهبری طالبان همچنین در سراسر افغانستان استعمال و انتقال، خرید و فروش، واردات و صادرات و کارخانه‌های تولید هرگونه مخدر مثلاً شراب، هروئین، شیشه و غیره ممنوع شده است. این در حالی است که افغانستان یکی از عمده‌ترین کشورهای تولیدکننده مواد مخدر جهان است (پورتال جامع ستاد مبارزه با مواد مخدر، news.dchq.ir).

در سال ۱۳۹۹ ناصر اصلانی-معاون وقت مقابله با عرضه و امور بین‌الملل ستاد مبارزه با مواد مخدر اعلام کرد که در حال حاضر بیشترین تولید کشور افغانستان تریاک و مواد استحصالی از آن (هروئین، مورفین و کراک) است. به اذعان او، بر اساس اطلاعات موجود، در سال ۲۰۰۰ مجموعه کشت مواد مخدر در کشور افغانستان ۲۶۵ هکتار بوده است، اما در سال ۲۰۲۰ این رقم به ۶۸۰۰ هکتار رسیده است. در سال ۲۰۰۰ مجموعه تولید مواد مخدر ۲۰۰ تن بوده اما در حال حاضر این رقم به ۸۵۰۰ تا ۱۰ هزار تن می‌رسد (خبرگزاری دانشجویان ایران «ایسنا» www.isna.ir).

به نظر می‌آید طالبان در ظاهر قانون مبارزه با مواد مخدر را اعلام می‌کنند، ولی در عمل تجارت پرسود مواد مخدر را انجام می‌دهند. دست‌های پشت پردهٔ این تجارت پرسود، همان دولت‌هایی هستند که گروه طالبان را بر سر کار آورده‌اند، ولو آن‌که در ظاهر همهٔ این اعمال را به طالبان نسبت دهند.

پاسخ شبههٔ پنجم

با توجه به مطالب بالا می‌توان پاسخ شبههٔ پنج را این‌گونه خلاصه کرد:
۱. اطلاق بزرگ‌ترین گروه مسلمان بر طالبان، مطلب گزافی بیش نیست.

۲. طالبان چه در بدو ظهور که گروه مسلحانه‌ای بیش نبودند و چه اکنون که بر افغانستان حکومت می‌کنند، فرمان‌های منع کشت و تجارت مواد مخدر را اعلام کرده‌اند.

۳. مانند همه حکومت‌های جهان، چه بسا گروه‌هایی از تجارت‌کنندگان مواد مخدر، با طالبان در تعامل باشند. لکن اثبات این امر به دلیل پنهان بودن آن، مطلب ساده‌ای نیست.

بنابراین ادعای نویسنده نقد قرآن در این زمینه نیز پایه علمی نداشته و باطل است.

۳. نتیجه‌گیری

مخالفت با قرآن چه در سیاق علمی، مانند کتاب نقد قرآن و چه تهاجمی، مانند آتش زدن آن، امر جدیدی نیست. از آنجاکه دست مخالفان از هرگونه دلایل متقن خالی است، طبیعی است که با سرهم کردن دلایل به ظاهر علمی، مخالفت خود را متقن نشان دهند. با بررسی‌های دقیق در تحقیق این نتایج حاصل شدند:

۱. نهی از شراب‌خواری، مختص به دین اسلام نبوده و در کتب عهدین، عهد قدیم و جدید، نهی مکرر از شراب‌خواری ذکر شده است.

۲. نوشیدن مشروبات الکلی، تأثیرات جبران‌ناپذیری بر روی کبد، دستگاه گوارش، دستگاه عصبی و جنین ایجاد می‌کند. همچنین با ایجاد تخدیر بر روی عقل انسان، راه را برای اجرای اعمال قبیح به طرزی وقیحانه جری کرده و از این طریق، جامعه را به ناامنی می‌کشاند.

۳. تحریم شراب‌خواری به تدریج صورت گرفته تا جامعه آمادگی مقابله با آن را پیدا کند. از آنجاکه شراب‌خوار به دنبال زوال عقلی که بر اثر نوشیدن پیدا می‌کند، می‌تواند افترا ببندد، لذا حد شراب‌خوار در دین اسلام حد مفتری، یعنی هشتاد ضربه شلاق مشخص شده است. چون تبعات منفی شراب‌خواری زیاد است، اگر کسی با اجرای حد در دو مرتبه جداگانه متنبه نشد، حکم قتل برای او اجرا می‌شود.

۴. در اسلام خوردن و آشامیدن و استعمال هر ماده مضر برای سلامتی انسان حرام است و این مطلب منحصر به شراب نیست.

۵. اطلاق بزرگ‌ترین گروه مسلمان، بر گروه طالبان ادعایی بیش نیست. باین‌همه رهبر طالبان در دستوراتش، استعمال و کاشت مواد مخدر را حرام اعلام کرده است. تحقیق در مورد مسائل پنهانی مواد مخدر در حیطة اطلاعات نویسنده نقد قرآن نیست و لذا قابل استناد نخواهد بود.

منابع و مأخذ

*قرآن کریم.

*نهج البلاغه.

*کتاب مقدس.

امینی، عبدالحسین. (بی تا). الغدير. بی تا. ترجمه محمدباقر بهبودی. ج ۴. تهران: بنیاد بعثت. پهلوان، چنگیز. (۱۳۷۸ ش). افغانستان عصر مجاهدين و برآمدن طالبان. تهران: نشر مهد مینا. ت. و. سدلر. (۱۳۹۴ ش). جنین شناسی پزشکی لانگمن. ترجمه دکتر غلامرضا حسن زاده، دکتر بهنام الدین جمعی. دکتر سالومه سادات صالحی. مریم قره داغی. چاپ اول. تهران: انتشارات ارجمند. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۵ ش). فلسفه دین. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳ ش). صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲ ش). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۰ ش). وسایل الشیعه. ج ۱۷. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۰ ش). وسایل الشیعه. ج ۲۵. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۰ ش). وسایل الشیعه. ج ۲۸. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث. خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲ ش). تحریرالوسیله. ج ۲، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی. دن لونگو. (۱۳۹۷ ش). اصول داخلی هاریسون، بیماری های کبد و پانکراس. ترجمه دکتر آسیه شکیب. چاپ اول. تهران: انتشارات اندیشه رفیع. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۵ ش). مفردات الفاظ قرآن. ترجمه غلامرضا خسروی. تهران: انتشارات مرتضوی.

رحمتی شهر رضا، محمد. (۱۳۸۹ ش). آداب خودسازی در جوانی. قم: نشر محمدامین. سها. (۱۳۹۳ ش). نقد قرآن. نسخه اینترنتی. سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۳۹۹ ش). الذریعه الی اصول الشریعه. ج ۲. نسخه الکترونیکی. کتابخانه مدرسه فقاقت.

شاملو، سعید. (۱۳۸۱ ش). بهداشت روانی. تهران: انتشارات رشد. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۰). شرح لمعه. ترجمه علی شیروانی و محمد مسعود عباسی. ج ۷. چاپ هفدهم. قم: انتشارات دارالعلم.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۷ ش). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال. قم: انتشارات اخلاق. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳ ش). تفسیر المیزان. ج ۳. تهران: انتشارات محمدی. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳ ش). تفسیر المیزان. ج ۱۱. تهران: انتشارات محمدی. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳ ش). تفسیر المیزان. ج ۱۵. تهران: انتشارات محمدی. طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). تفسیر مجمع البیان. ترجمه هاشم رسولی. ج ۷. چاپ اول. تهران: انتشارات فراهانی.

فلسفی، محمدتقی. (۱۳۷۸ ش). جوان از نظر عقل و احساسات. تهران: دفتر نشر معارف اسلامی. قرشی، سید علی اکبر. (بی تا). قاموس قرآن. ج ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۴۸ ش). اصول کافی. ج ۱. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام. متقی هندی. علاء الدین المتقی بن حسام الدین. (۱۴۰۹). کنز العمال. نسخه الکترونیکی.

فرمانیان کاشانی، مهدی. (۱۳۸۹ ش). «فرق و مذهب فعال در جهان اسلام»، شماره ۱۵۷، مجله حوزه، میرزایی، علیرضا. (۱۳۸۵ ش). قانون مجازات اسلامی. تهران: انتشارات بهنامی. Fa.parsiteb.com (سایت پارسی طب. مقاله مضرات مشروبات الکلی)

www.eshia.ir (سایت ارتباط شیعی. مدرسه فقاقت. مقتدایی، مرتضی، درس خارج فقه ۱۳۷۲/۲/۸۷)

pasokh.org (سایت مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه علمی قم)

www.afghanpaper.com (سایت شبکه اطلاع رسانی افغانستان)

www.isna.ir (سایت خبرگزاری دانشجویان ایران «ایسنا»)

news.dchq.ir (سایت پورتال جامع ستاد مبارزه با مواد مخدر)



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

Farajullah Abbasi ¹ , Hassan Reza Rezaei ² 

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

Abstract

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

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

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

Research Article



Received: 2024-06-04; Received in revised from: 2024-09-23; Accepted: 2024-10-07; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



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

فرج اله عباسی¹ (ID)، حسن رضا رضایی² (ID)

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

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

چکیده

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

۱. مقدمه

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

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

۱-۲. کتاب شناخت «درآمدی بر تاریخ قرآن»

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

این کتاب بعدها توسط شاگرد ریچارد بل یعنی مونتگمری وات در یازده فصل تجدیدنظر و چاپ شد و توسط بهاء‌الدین خرمشاهی با عنوان «درآمدی بر تاریخ قرآن» به فارسی ترجمه شده که انتشارات مرکز ترجمه قرآن قم در سال

1. William Montgomery Watt.

۱۳۸۲ شمسی آن را در یازده فصل چاپ کرده است: ۱. زمینه تاریخی نزول قرآن؛ ۲. تجربه پیامبری حضرت محمد(ص)؛ ۳. جمع و تدوین قرآن کریم؛ ۴. هیئت ظاهری قرآن؛ ۵. ویژگی‌های سبک قرآنی؛ ۶. تدوین قرآن؛ ۷. دیدگاه مسلمانان درباره زمان نزول سوره‌ها (مکی و مدنی)؛ ۸. اسامی و اوصاف قرآن؛ ۹. آموزه‌ها و معارف قرآن؛ ۱۰. پژوهش‌های مسلمانان پیرامون قرآن؛ ۱۱. پژوهش‌های شرق‌شناسان درباره قرآن (بل، ۱۳۸۲ ش: ۱۲).

۱-۳. پیشینه پژوهش

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

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

ریچارد بل از سویی بر این باور است که درباره شخصیت حضرت محمد(ص) باید برداشت‌های اشتباه قرون وسطی کنار گذاشته شود؛ از سوی دیگر خود در آثارش به همین روال ادامه داده و به ایمان داشتن رسول خدا بر وحیانی بودن قرآن اعتراف نمی‌کند و چنان وانمود می‌کند که خود حضرت تصور می‌کرد بر او وحی می‌شود.

۲-۱. حضرت محمد(ص) شخصیتی راستین

نویسنده کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن» بر این باور است که برداشت‌های (خصمانه یا جاهلانه) قرون وسطی باید کنار گذاشته شود و حضرت محمد(ص) به عنوان شخصیتی شناخته شود که صادقانه و با ایمان درست پیام‌هایی ابلاغ

می‌کرده است که اعتقاد داشته از جانب خداوند به او رسیده است (بل، ۱۳۸۲ش: ۴۷). در این کتاب به جای اعتراف به وحیانی بودن قرآن کریم، آمده که حضرت محمد (ص) پیام‌هایی ابلاغ می‌کرده که اعتقاد داشته از جانب خداوند به او رسیده است؛ یعنی ریچارد بل هم در خصوص وحیانی بودن یا نبودن آیات، نظری ندارد.

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

۲-۲. برخورد کریمانه رسول الله (ص) در فتح مکه

کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن» جریان فتح مکه را چنین ترسیم می‌کند: «حضرت محمد (ص) در رأس سپاهی متشکل از ده هزار نفر در ژانویه سال ۶۳۰ م، به عزم [تسخیر] مکه به راه افتاد و فاتحانه تقریباً بدون هیچ جنگی وارد مکه شد و نرمش و بزرگواری بسیاری به دشمنان پیشینش یعنی مکیان نشان داد و اغلب آنان در آخرین مرحله از رسالت حضرت به او پیوستند و به این واقعیت که او پیامبر الهی است، گردن نهادند» (بل، ۱۳۸۲ش: ۳۹).

هرچند این سخن که رسول الله (ص) برخوردی کریمانه با قریش داشته، سخنی درست و قابل تقدیر است، اما اگر گفته شود رسول الله (ص) برای تسخیر مکه لشکرکشی کرد، بدین معناست که آن حضرت عهدنامه حدیبیه را زیر پا گذاشته است که قرار بود از سال ششم هجری تا ده سال بین مسلمانان و مشرکان درگیری نباشد و هنوز این ده سال تمام نشده بود (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج: ۱، ۳۵۱؛ هاشمی بصری، ۱۴۱۰ق، ج: ۲، ۷۴). این در حالی است که رسول خدا (ص)

هیچ وقت عهدشکنی نمی‌کند و این مشرکان بودند که با کشتار قبیله خزاعه که هم عهد رسول‌الله (ص) بود، عهد خود را شکسته و صلح حدیبیه را از بین بردند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۴۵۷؛ مقدسی، بی تا، ج ۴: ۲۳۳).

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

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

با توجه به تعریفی که مسیحیت از وحی و الهام دارند که فردی با تجربه‌هایی که دارد، اندیشه‌ای را ترویج می‌دهد و خدا به واسطه روح القدس آن را تأیید می‌کند (میشل، ۱۳۷۷ش: ۲۶؛ بوش و همکاران، ۱۳۷۸ش: ۵۱۷)، ریچارد بل تلویحی این نوع نگرش را به وحی قرآن نیز سرایت داده و به صورت ضمنی این نکته را یادآور می‌شود که وحیانی بودن قرآن همان تجربه نبوی است که به تأیید روح القدس رسیده است و رسول خدا (ص) کارهایی انجام می‌داد که مورد تأیید روح القدس و خدا بود (بل، ۱۳۸۲ش: ۵۰). به دیگر سخن، در عقیده مسیحیت، الهام یعنی عمل و ظهور خدا در یک جامعه خاص؛ در این جامعه نویسندگان درباره تجربه جمعی خود تأمل می‌کنند و به آن‌ها بها می‌دهند و آن را می‌نویسند. آنچه نویسنده می‌نویسد و همچنین روش نوشتن، بر نویسنده الهام می‌شود، یعنی نفوذ و تأثیر الهی پشت آن است؛ بنابراین، خدا کتاب مقدس را به وسیله الهامات روح القدس تألیف کرد و بدین منظور مؤلفانی از بشر برای نوشتن آن‌ها برانگیخت و آنان را در نوشتن به گونه‌ای یاری کرد که فقط چیزهایی را که او می‌خواسته است نوشته‌اند (ویور، ۱۳۸۱ش: ۳۷).

این در حالی است که اولاً وحیانی بودن قرآن به هیچ وجه به معنای وحی مسیحیت نیست و رسول‌الله (ص) نه در مفاهیم و بلکه حتی در الفاظ قرآن نیز هیچ دخالتی نداشته و همه وحی الهی است که توسط جبرئیل امین بر آن

حضرت نازل شده است: «وَإِذَا تُلِّيَ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَشَرٌ مِثْلُ بَشَرِهِمْ أَوْ بَدَّلَهُمْ فَلَمْ يَكُونُوا لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ: و هنگامی که آیات روشن ما بر آن‌ها خوانده می‌شود، کسانی که ایمان به لقای ما ندارند می‌گویند: قرآنی غیر از این بیاور، یا آن را تبدیل کن! بگو: من حق ندارم که از پیش خود آن را تغییر دهم؛ فقط از چیزی که بر من وحی می‌شود، پیروی می‌کنم! من اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از مجازات روز بزرگ می‌ترسم (یونس/ ۱۵). این سلب اختیار، نشان‌دهنده آن است که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر (ص) نیست، و گرنه هر انسانی می‌تواند آنچه را که گفته به تعبیر و بیان دیگر بگوید. ثانیاً تغییر قبله و دیگر برخوردهای پیامبر خدا (ص) با یهودیان هیچ‌وقت به معنای عربی‌سازی دین اسلام نبود و قرآن هرچند به تناسب اینکه در عربستان نازل شده، به زبان عربی است، اما دینی جهانی و برای همه اعصار است و عربی بودنش موضوعیت ندارد.

۲-۴. ایمان رسول‌الله (ص) به نبوت خود

ریچارد بل با تجربه دانستن نبوت و اینکه رسول‌الله (ص) هنگام بعثت در نبوت خود تردید داشت، می‌نویسد: «حضرت محمد (ص) پس از تجربه‌های اولیه‌اش از دریافت الهام یا وحی، حیران بود و نمی‌دانست که باید با آن‌ها چه کند. (اگرچه در قرآن اشاره‌ای به آن نیست) در این مورد حکایتی در احادیث هست که او در این حیص و بیص از جانب ورقة بن نوفل تشویق و تشجیع شد که تجارب و حیانی خود را همانند انبیای سلف تلقی کند. ورقه پسرعموی خدیجه همسر پیامبر (ص) و مسیحی بود. در این مورد، چه بسا احادیث کاملاً معتبر و قابل اعتماد نباشند، ولی این نکته قطعی از قرآن برمی‌آید که مسلمانان از دیرباز قائل به همانندی و همسانی بین تجارب و احوال حضرت محمد (ص) و تجارب و احوال پیامبران پیشین بوده‌اند. داستان‌های مربوط به اینان در قرآن کریم، نشان می‌دهد که حضرت محمد (ص) نیاکان و پیشینیان معنوی ممتازی دارد» (بل، ۱۳۸۲ش: ۵۰).

این داستان چندین ایراد اساسی دارد:

اول اینکه این روایت بیشتر در کتاب‌های اهل سنت آمده است (بخاری، ۱۳۱۲ق، ج ۱: ۷؛ نیشابوری، ۱۹۹۱م، ج ۱: ۱۳۹) و در کتب معتبر و اولیه شیعه نیامده است و برخی از نویسندگان شیعه نیز آن را از کتاب‌های اسباب‌النزول و تفسیری اهل سنت گرفته‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱: ۴۴؛ مجلسی، ۱۹۸۳م، ج ۱۸: ۱۹۵)

و دارای ایرادات فراوانی هست و از نظر اعتبار مورد قبول نیست (مظفر، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۶۶۹). بنابراین شک داشتن رسول خدا (ص) بر نبوت خویش مخالف آیات و روایات است و ممکن نیست بر پیامبر (ص) وحی شود، ولی او خودش شک داشته باشد که این وحی بوده یا تخیل، جبرئیل بوده یا شیطان، اما حضرت خدیجه هیچ تردیدی در نبوت او نداشته باشد.

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

سوم اینکه تناقض‌ها در قصه ورقه بن نوفل خود گویاترین دلیل بر ساختگی بودن این داستان است؛ زیرا برخی گفته‌اند رسول الله (ص) در نبوت خود تردید داشت و با حضرت خدیجه نزد ورقه رفتند؛ برخی دیگر گفته‌اند که حضرت خدیجه خودش پیش عمویش رفته و بعثت رسول الله (ص) را به او خبر داد و هیچ سخنی از تردید رسول الله (ص) نیامده است؛ برخی گفته‌اند حضرت خدیجه پیش عمویش رفت تا از نشانه‌های نبوت و صادق بودن رسول الله (ص) از وی پرس و جو کند و باز سخنی از تردید نبوت توسط رسول الله (ص) نیست؛ در برخی نقل‌ها آمده است که بعد از خبر حضرت خدیجه، ورقه نزد رسول الله (ص) آمد، اما برخی دیگر گفته‌اند ورقه به حضرت خدیجه گفت محمد را نزد من بیاور (جوادی علی، ۱۴۱۳ق، ج ۶: ۵۰۰).

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

بنابراین نمی‌توان نقل مورخان مبنی بر اینکه پیامبر از سخنان ورقه آرام گرفتند را پذیرفت (طبری، ۱۹۶۸م، ج ۲: ۳۰۳؛ بیهقی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۱۴۹).
پنجم اینکه ریچارد بل بعثت انبیا را تجربه نبوی می‌پندارد و آمدن داستان گذشتگان در قرآن را دلیل این می‌داند، درحالی‌که داستان انبیا در قرآن به معنای تجربه نبوی و همسان‌سازی مسلمانان بین تجربه رسول‌الله (ص) با تجربه‌های پیامبران پیشین نیست؛ چراکه مسلمانان هیچ‌وقت وحی پیامبران الهی را تجربه نبوی نمی‌دانستند.

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

در نگاه نویسنده کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن»، يك مشخصه دیگر قرآن، ظهور داستان‌های پندآمیز کتاب مقدس نظیر داستان حضرت یوسف (ع) است؛ وی بر این باور است که «در آیه سوم سوره یوسف گفته شده که حضرت محمد (ص) از این حکایت بی‌خبر بوده است و می‌توان استنباط کرد که مراد از این سخن آن است که حضرت ربط و پیوند آن قصص را نمی‌دانسته است. این قصه‌ها که دارای شخصیت‌های دینی است، با داستان‌هایی که حاکی از مکافات الهی است فرق دارد؛ زیرا نکته اصلی آن‌ها طرد و تخطئه بی‌ایمانان نبوده، بلکه به دست دادن سرمشق نیک و پاداش شخص نیکوکار است» (بل، ۱۳۸۲ش: ۲۰۷).

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

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

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

با مراجعه به تاریخ و اقوال محققان به دست می‌آید که مدار تغییر سال نزد یهود، سال قمری نبوده تا بخواد در بین آنان این‌گونه سنت شده باشد که همه ساله روزی که مطابق با روز عاشورا یعنی دهم ماه محرم می‌شود، روزه بگیرند تا پیامبر اکرم (ص) بخواد در مخالفت و یا متابعت با یهود، روزه عاشورا را مورد امر یا نهی قرار دهد؛ زیرا روزه یهود در روز دهم از ماه تشرین الاول که مطابق با آبان ماه شمسی و اکتبر میلادی است، انجام می‌شود که آن را روز کیپور «kipur» یعنی روز «کافر» یا «کفاره» نامیده‌اند و آن روزی است که اسرائیلیون با لوح دوم از دین خود آشنا شدند (عهد عتیق، سفر لاوین، فصل ۱۶، شماره ۳۶؛ محمدیان و همکاران، ۱۳۸۰ش: ۲۸۱). بنابراین، روز دهم یهودیان هیچ‌وقت مصادف با روز عاشورا نیست و یهودیان روز دهم محرم را روزه نمی‌گرفتند و این سخن که سنت یهود این بوده که همه ساله در روز عاشورا از ماه محرم روزه می‌داشته و رسول خدا هم برای همسان‌سازی با آن‌ها روزه این روز را واجب کرده بود، غیرقابل توجیه است.

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

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

۳-۱. اصالت قرآن، غیرقابل تردید

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

اشتباه‌پذیر دانستن قرآن هرچند ناچیز، هم با ادامهٔ سخن ریچارد بل تناقض دارد که می‌گوید تردید بر اصالت قرآن هیچ دلیلی ندارد و هم این‌که به معنای

1. Silvestre Desacy

2. Hirschfeld

3. Casanova Paul

تحریف قرآن کریم است و این درحالی است که دلایل فراوانی وجود دارد که تحریف‌پذیری قرآن را رد می‌کنند، از جمله:

- **گواهی تاریخ:** قرآن از روز نخست به طور ویژه مورد توجه همه مردم، به خصوص مسلمین بوده است. پیامبر اکرم (ص) شخصاً محافظ قرآن بود و پیوسته دستور حفظ، ثبت و ضبط آن را می‌داد و مسلمانان موظف بودند آن را ثبت و حفظ کنند (حسن زاده آملی، بی تا: ۲۸). چنانچه خود ریچارد بل جمع قرآن در زمان ابوبکر را به چالش کشیده و ثابت می‌کند که: «قرآن در عصر رسول الله (ص) نوشته شده بود و فقط در بین دو جلد نبود، چون روایاتی ثابت می‌کند قرآن در عصر رسول الله (ص) نوشته می‌شد؛ از سوی دیگر، روایات جمع قرآن توسط ابی بکر متناقض است، زیرا گاهی گفته می‌شود این جمع به ابتکار ابی بکر بود و گاهی گفته می‌شود به ابتکار عمر بود و برخی نیز می‌گویند قرآن در زمان عمر جمع شد و برخی دلیل جمع قرآن را کشته شدن قاریان در یمامه می‌دانند و این درحالی است که تعداد کمی در جنگ یمامه کشته شدند و حافظان و کاتبان اصلی قرآن زنده بودند» (بل، ۱۳۸۲ ش: ۷۱).

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

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

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

۳-۲. همه قرآن موجود، وحی الهی

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

این سخن که همه آنچه امروز به عنوان قرآن شناخته می‌شود، وحی الهی است، سخنی درست و قابل تقدیر است اما دلایل عدم تحریف قرآن، چه به زیاده و چه به نقصان، قابل خدشه نیست و این دلایل ثابت می‌کند هیچ چیزی از قرآن کریم کم نشده است. از سوی دیگر، تصریح خود قرآن کریم این است که هیچ تعارض و اختلافی در قرآن وجود ندارد: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا: آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟! اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند» (نساء/ ۸۲).

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

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

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

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

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

ریچارد بل حنیف را به مشرک معنا می‌کند، نه مسلمان و موحد: «دیانت ابراهیم، طبق آنچه قرآن می‌گوید، توحید خالص بوده که با وحی‌ای که به حضرت محمد (ص) می‌شده، یکسان بوده است. پیرو چنین دین خالصی در آغاز «حنیف» نامیده می‌شد که علی‌الظاهر در زبان عربی يك واژه نو بود که بدبختانه جمع آن یعنی حنفاء، در سریانی به معنای مشرکان بود. بعدها حنیف، مسلمان نامیده شد، یعنی کسی که در برابر خداوند تسلیم است» (بل، ۱۳۸۲ش: ۱۸۱). ریچارد بل در جای دیگر می‌نویسد: «شاعران عرب پیش از اسلام «حنیف» را به معنای مشرک یا بت پرست به کار برده‌اند و کاربرد مسیحی آن هم با همین معنی بوده است، چه این کلمه به هیئت جمعش، یعنی حنفا از سریانی «حنیه» hanpe گرفته شده است. مسیحیان در انتقادات تمسخرآمیزشان از مسلمانان این کلمه را با این فحوا به کار برده‌اند و سرانجام مسلمانان از حنیف و حنفا نامیدن خودشان دست برداشته‌اند» (همان: ۴۲).

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

آرتور جفری^۱ در این باره می‌نویسد: «واژه حنیف در شعر سال‌های آغازین اسلام بسیار به کار رفته است. هوروویتس^۲ همه مواردی را که این واژه در آن‌ها به کار

رفته، گردآوری کرده و مورد بررسی قرار داده است؛ مارگلیوث^۱ هم بسیاری از شواهد استعمال این واژه را مورد مذاقه قرار داده و نتیجه این بررسی‌ها آن است که معنای حنیف به طور کلی مسلمان است و در موارد نادری که ممکن است از دوران پیش از اسلام باشد، به معنای مشرک است» (جفری، ۱۳۸۵ش: ۱۸۴).

سپس آرتور جفری دلیل استعمال این کلمه در شرک را این‌گونه توضیح می‌دهد: «هیچ دلیل و زمینه قانع‌کننده‌ای برای پذیرش این تصور که حنیف از واژه عبری به معنای کفرآمیز و ناپاک گرفته شده است، وجود ندارد و بیشترین احتمال، چنان‌که نولدکه^۲ نیز یادآور شده، آن است که واژه حنیف را همان واژه سریانی بدانیم که در آن زبان، تداول عام داشته و به معنای مشرک به کار می‌رفته و ممکن است در میان اعراب پیش از اسلام، آن را به عنوان اصطلاحی رایج و معروف بر کسانی که نه بر دین یهود بودند و نه بر دین خود ایشان، اطلاق می‌کرده‌اند و این معنا با شواهد احتمالی کاربرد واژه در پیش از اسلام نیز سازگار است. گذشته از این، مارگلیوث یادآور شده که ممکن است کاربرد این واژه در ارتباط با حضرت ابراهیم (ع) متأثر از این اعتقاد باشد که آیین ابراهیم (ع) به روزگاران شرک و پیش از آنکه دین یهود روی کار بیاید، آیین درستی و عدالت محسوب می‌شد» (همان: ۱۸۴).

این واژه در زبان عرب نه به معنای شرک، بلکه در اصل به معنای تمایل پیدا کردن و به سمت چیزی رفتن است و در کتب لغت آمده است: حنف در پاهای یعنی تمایل و اقبال هر کدام به دیگری که وقتی کنار هم گذاشته می‌شود، انگشتان هر کدام به سمت پای دیگر است و در دست نیز چنین می‌شود و به چیزی هم که به چیز دیگر میل کند، حنیف گفته می‌شود؛ مانند: میل از شر به خیر یا میل از خیر به شر، و به مسلمان هم از این منظر حنیف گفته می‌شود که از باطل به حق میل پیدا می‌کند و ملت ابراهیم بودن یعنی کسی که به دین ابراهیم تمایل پیدا کند و در جاهلیت نیز هر کس حج می‌رفت یا ختنه می‌کرد، حنیف گفته می‌شد؛ چون این دو در دین ابراهیم بود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۵۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۲۴۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۲: ۲۹۳). با این نگرش، سخن ریچارد بل دقیق نبوده و حنیف ریشه غیرعربی ندارد و بلکه هر کسی به چیزی، باوری، فکری میل داشته باشد به او حنیف گویند و چون پیروان یک آئین میل به آن آئین دارند، به پیروان حضرت ابراهیم «حنیف» می‌گفتند.

۳-۵. خدشه‌پذیری در فرضیه اسناد مکتوب قرآن

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

ویلیام مونتهگمری وات در نقد این نظریه می‌نویسد: «باید اذعان کرد که آنچه بل حدس می‌زند و پیش می‌نهد عقلاً امکان وقوع داشته است، اما سوره‌هایی هست (نظیر سوره‌های عبس و علق) که گسسته پیوند است، اما ریچارد بل آن‌ها را بدون اعمال کردن نظریه‌اش می‌پذیرد و به رسمیت می‌شناسد. بدین سان می‌توان استنباط کرد که لااقل در بعضی دوره‌ها، هرکسی که مسئول جمع و تدوین قرآن بوده، به صرف ملاحظه فقدان توالی معنایی، نگران و بدگمان نمی‌شده و از این قرار امکان داشته است که در یک سوره گسستگی معنایی پیش آید، بدون این‌که لزوماً ناشی از این باشد که بخشی از عبارات را پشت عبارات دیگر نوشته‌اند و این نکته بعضی از بازسازی‌های آگاهانه و ماهرانه ریچارد بل را پا در هوا می‌سازد. از سوی دیگر، از این نظریه چندان سودی حاصل نمی‌گردد. مسأله‌ای که پیش‌روی محققان است، این است که بعضی عبارات قرآنی اتفاقاً گسسته پیوند است؛ دیگر اینکه حتی اگر کاربرد نظریه او دقیق بود، به درک و دریافت ما از صدر اسلام چندان چیزی افزوده نمی‌شد. حاصل آن‌که باید برای مطالعات تفصیلی متن‌پژوهی قرآن، از آن دست که ریچارد بل انجام داده، اهمیت شایان قائل شد و در عین حال، باید نیاز به تمرکز بر جنبه‌هایی از موضوع را که ممکن است به تعمیق دریافت از حیات جامعه صدر اسلام مدد برساند، به محققان یادآور شد» (بل، ۱۳۸۲ ش: ۱۶۵-۱۵۵).

فرضیه ریچارد بل به دو دلیل خدشه‌پذیر است: یکی اینکه ساحت قرآن منزله از شعر است؛ نگرش ریچارد بل از این روی است که وی قرآن را کتابی همانند

کتاب شعر و با سجع و قافیه تصور کرده است و از منظر مفهومی همانند دیگر کتاب‌ها پنداشته که یک موضوعی را بیان می‌کنند و بعد از تمام شدن آن به مطلب دیگری روی می‌آورند و این درحالی است که اسلوب بیان و شیوه نظم قرآن، جمله‌بندی‌ها، چینش الفاظ و عبارات در قالبی بر عرب عرضه شده که کاملاً بی‌سابقه بوده است. با اینکه این‌گونه نظم و تألیف کلام تازگی داشت، اما از چارچوب اسلوب‌های کلامی عرب بیرون نبوده است. قرآن میان سه نوع کلام (شعر، نثر و سجع) جمع کرده شده و دارای محاسن هر يك و فاقد معایب آن هاست؛ کفار پیامبر (ص) را متهم به شاعری می‌کردند: «او شاعر است» (انبیاء/ ۵)؛ «آیا ما خدایان خود را به خاطر شاعر دیوانه‌ای رها کنیم» (صافات/ ۳۶؛ طور/ ۳۰)؛ اما قرآن گاهی تهمت شاعر بودن را از پیامبر (ص) نفی می‌کند: «و قرآن سخن شاعر نیست» (حاقه/ ۴۱)؛ «ما هرگز شعر به او نیاموختیم و شایسته او نیست، این تنها ذکر و قرآن مبین است، هدف این است که افرادی را که زنده‌اند، انذار کند و بر کافران اتمام حجت شود» (یس/ ۷۰-۶۹). گاهی هم در کنار رد شعر بودنش، شعرا و خط و مشی آن‌ها را ترسیم کرده: «پیامبر شاعر نیست». شعرا کسانی هستند که گمراهان از آنان پیروی می‌کنند، آیا نمی‌بینی آن‌ها در هر وادی سرگردانند و سخنانی می‌گویند که عمل نمی‌کنند...» (شعراء/ ۲۲۷-۲۲۴). بنابراین، شعر و شاعری لایق شأن يك شخصیت والایی چون پیامبر (ص) نیست و به گفته علامه طباطبایی، عدم تعلیم شعر به پیامبر خدا (ص) نه تنها نقص و کاستی نیست، بلکه نوعی ترفیع درجه است و پاکیزه نمودن ساحت قدس آن حضرت است از آنچه نوع شاعران خیال‌زده و خلاف‌گو به آن آلوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱۷: ۱۱۲). خط «وحی» از خط «شعر» کاملاً جداست؛ زیرا سرچشمه شعر تخیل و پندار است، اما وحی از مبدأ هستی سرچشمه می‌گیرد. شعر از عواطف متغیر انسانی می‌جوشد، اما قرآن بیانگر حقایق ثابت است. لطف شعر در بسیاری از موارد در اغراق‌گویی و مبالغه‌های آن است، اما در وحی جز صداقت چیزی نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ ش، ج ۱۸: ۴۳۹).

دومین دلیل غیرقابل پذیرش بودن نظریه فوق، این است که میان فاصله‌های قرآنی با سجع تفاوت وجود دارد. سجع یا تسجیع، آن است که کلمات آخر قرینه‌ها، در وزن یا حرف روی یا هر دو موافق باشند و آرایه سجع در کلامی دیده می‌شود که حداقل دو جمله باشد؛ زیرا سجع‌ها باید در پایان دو جمله بیایند تا آرایه سجع آفریده شود (طاهرخانی، ۱۳۸۳ ش: ۸۳)؛ بنابراین سجع اختصاص به نثر دارد و به ندرت در شعر می‌آید و به آخر قرینه‌ها اختصاص دارد؛ اما فاصله بین جملات

قرآن را «مقاطع» آیات می‌نامند و با سجع تفاوت دارد، همچنان‌که با «قافیه» فرق دارد؛ زیرا قافیه مربوط به حرف آخر شعر است (مؤدب، ۱۳۷۹ ش: ۱۵۵). سجع فقط شباهت ظاهری دارد و قصد دیگری متصور نباشد، اما در فواصل آیات، گاهی آخر دو فاصله شبیه هم هستند و گاهی هیچ شباهتی از نظر وزن و قافیه ندارند (معرفت، ۱۴۱۵ ق، ج ۵: ۲۵۲). فاصله در شعر، جداکننده کلام از بعد خود هست، اما در آیات قرآن گاهی یک کلام در دو آیه آمده است. در فاصله‌های شعری، دو مصرع باهم، هم‌وزن هستند، اما در آیات قرآن این ملاک مطرح نیست (سیوطی، ۱۳۶۰ ش، ج ۲: ۱۸۶).

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

یکی از بحث‌هایی که در فصل دهم کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن» آمده، بحث قدیم یا مخلوق بودن قرآن کریم است و آنچه قابل تأمل است اینکه مؤلف کتاب در تحلیلی می‌نویسد: «در آن زمان دو گروه بودند: گروهی استبدادگرا و گروه قانون‌گرا و این مناقشه کلامی دامن‌گیر علما یا محققان دینی در جناح قانون‌گرا و دیوانیان و کارمندان در جناح استبدادگرا بود؛ گروه قانون‌گرا متمایل به آرا و نظریات فرقه شیعه بودند که لااقل بخشی از آنان طرفدار ماهیت فرهمند یا الهی رهبر جامعه مسلمین اند. اگر این نکته پذیرفته شود، معنایش این است که رهبر به الهام [یا استنباط] فردی خویش می‌تواند یک حکم شرعی را که تاکنون مقبول یا معمول بوده است، به حال تعلیق درآورد و اگر قول به مخلوق بودن قرآن مورد قبول قرار می‌گرفت، قدرت رهبر زیادتر می‌شد؛ زیرا آنچه خلق کرده بود، متکی به اراده خلاقه او بود و می‌توانست اراده کند که آن را به نحو دیگری بیافریند؛ اما قائلان به قدیم بودن قرآن بر آن بوده‌اند که کلام از صفات جاودانه و قدیم الهی است و این اعتقاد حتی توسط رهبر مسلمین قابل تغییر یا صرف نظر کردن نیست و شئون و امور امپراتوری اسلام باید دقیقاً بر وفق مفاد عقیده به کلام قدیم الهی نظم یابد. برچیدن دستگاه تفتیش عقاید یکی از چند عاملی بود که به مدد آن بسیاری سرزمین‌ها و سواد اعظم جهان اسلام عمدتاً سستی شد و سستی باقی ماند، به استثنای ایران که این وضع تا امروز هم ادامه دارد» (بل، ۱۳۸۲ ش: ۲۵۴).

در این ادعا دو نکته قابل تأمل وجود دارد:

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

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

مأمون در سال ۲۱۸ هجری قمری، به اسحاق بن ابراهیم حاکم بغداد و به همه عاملان خویش در ولایت‌های شام، حمص، اردن و فلسطین نامه نوشت که فقها و علما و محدثین ما را جمع و درباره قرآن امتحان کنید و هر کس بگوید: قرآن مخلوق و حادث شده است، آزاد و رها شود و هر کس این عقیده را نپذیرد به خود مأمون گزارش داده شود که درباره او دستور بدهد. نامه خود را هم با ادله و براهین، مفصل نمود. هر کس هم به آن عقیده قائل نشود، ترك و طرد شود (ابن اثیر، بی تا، ج ۱۱: ۵۳؛ طبری، ۱۳۷۵ش، ج ۱۳: ۵۷۵). این قصه ادامه داشت تا اینکه متوکل مردم را از بحث درباره قرآن نهی کرد و زندانیان شهرها و کسانی را که در خلافت واثق دستگیر شده بودند، آزاد و همه را رها نمود (یعقوبی، ۱۳۷۴ش، ج ۲: ۴۹۱).

اما ائمه عصمت و طهارت (سلام الله علیهم) در برابر این فتنه موضع تندی گرفته و ضمن شکستن سکوت در برابر این فتنه، خط بطلان بر افکار آن‌ها می‌کشیدند و شیعیان را از ورود به این مناظرات به شدت منع می‌کردند؛ از جمله: رثان بن صلت به امام رضا سلام الله علیه عرض کرد: نظر شما درباره قرآن چیست؟ فرمود: قرآن کلام خداست، همین! در این باره بیش از این بحث نکنید که گمراه می‌شوید. امام هادی سلام الله علیه نیز در پاسخ یکی از شیعیان بغداد چنین نوشتند: بسم الله الرحمن الرحیم. خداوند ما و تو را از دچار شدن به این فتنه حفظ کند، که در این صورت بزرگ‌ترین نعمت را بر ما ارزانی داشته و گرنه هلاکت و گمراهی است. بحث و جدال درباره قرآن (که مخلوق است یا قدیم؟) بدعتی است که

سؤال کننده و جواب دهنده در آن شریک هستند؛ زیرا پرسش کننده دنبال چیزی است که سزاوار او نیست و پاسخ دهنده نیز برای موضوعی بی جهت خود را به زحمت و مشقت می افکند که در توان او نیست. خالق جز خدا نیست و به جز او همه مخلوق اویند، قرآن نیز کلام خداست، از پیش خود اسمی برای آن قرار مده که از گمراهان خواهی گشت. خداوند همه را از مصادیق سخن خود قرار دهد که می فرماید: «الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ (انبیاء/ ۴۹) همانا که از پروردگارشان در نهان می ترسند و از قیامت بیم دارند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش: ۵۴۶؛ پیشوایی، ۱۳۷۷ ش، ج ۲: ۶۱۰). بنابراین، نه تنها شیعه هیچ نقشی در پیدایش این فتنه نداشت، بلکه خود از پرچم داران مبارزه با این فتنه انگیزی ها بود.

- نکته دوم این است که ائمه اطهار(ع) مجریان دستورات الهی هستند، نه تغییردهندگان آن. در ادعای نویسنده کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن»، شیعه متهم شده به اینکه رهبران دینی می توانند احکام را عوض کنند؛ درحالی که شیعه چنین دیدگاهی را رد می کند و ائمه عصمت و طهارت (ع) فقط عهده دار اجرای دستورات دینی هستند و حق تغییر آن را ندارد و شیعه خود را پیرو راستین قرآن کریم می داند که بارها تصریح دارد که حتی شخص رسول الله(ص) نیز حق تغییر دستورات الهی را ندارد: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ: اگر او سخنی دروغ بر ما می بست، ما او را با قدرت می گرفتیم، سپس رگ قلبش را قطع می کردیم» (حاقه/ ۴۶-۴۴)؛ همچنین می فرماید: «وَإِذَا تَتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنِّي بِمُحَمَّدٍ لَوْلَا بَدَلُهُ لَفُلٌّ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدِلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحِي إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ: و هنگامی که آیات روشن ما بر آن ها خوانده می شود، کسانی که ایمان به لقای ما (و روز رستاخیز) ندارند، می گویند: «قرآنی غیر از این بیاور، یا آن را تبدیل کن! (و آیات نکوهش بت ها را بردار)» بگو: من حق ندارم که از پیش خود آن را تغییر دهم؛ فقط از چیزی که بر من وحی می شود، پیروی می کنم! من اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از مجازات روز بزرگ (قیامت) می ترسم (یونس/ ۱۵).

نتیجه

ریچارد بل درباره وحی از منظر اسلام هرچند نگرش های مثبتی نسبت به برخی از مستشرقان دارد و از جمله جمع قرآن در زمان ابوبکر را به چالش کشیده و ثابت می کند که قرآن در عصر رسول الله(ص) نوشته شده بود و یا بر وحیانی

بودن همه آیات قرآن موجود تأکید دارد، اما نگاه وی به وحی الهی نگاهی اسلامی نبوده، بلکه همانند نگاه الهام‌گونه مسیحیت به وحی هست که قابل تجربه است و همین نگرش هاست که ریچارد بل را به بیان نظراتی وامی‌دارد که با آموزه‌های قرآنی در تضاد هست؛ از جمله: وی قرآن را ابلاغ‌هایی می‌داند که حضرت محمد (ص) اعتقاد داشت که از سوی خداست و بر این باور است که ممکن است مقداری از قرآن از دست رفته باشد یا افرادی در اضافه کردن مطالبی بر قرآن دخالت داشته باشند و این با تحریف ناپذیری قرآن در تضاد هست. وی در ترسیم سیره رسول خدا (ص) با نادیده گرفتن همه جوانب آن، سیره‌ای ناقص از رسول خدا (ص) ارائه می‌دهد. وی تغییر قبله را دلیل بر عربی کردن دین اسلام می‌داند، در حالی که صریح قرآن، اسلام را دینی جهانی و برای همه قومیت‌ها معرفی می‌کند. ریچارد بل رسول خدا (ص) را مخالف یهود از روی تعصب دانسته و این در حالی است که مخالفت رسول الله (ص) با یهود به خاطر آن‌ها نبود که تواریخ آن‌ها به دین اسلام و نپذیرفتن احکام الهی از روی عنادورزی بود.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد. (بی تا). الکامل. ترجمه عباس خلیلی. تهران: انتشارات مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الامالی. چاپ ششم. تهران: کتابچی.
- ابن حموش، مکی بن ابی طالب. (۱۴۲۹ق). الهدایة الی بلوغ التهایة. شارحه: جامعه الشارقة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر. چاپ دوم. بیروت: دار الفکر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب. قم: علامه.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. چاپ سوم. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- اسکندرو، محمدجواد. (۱۳۸۵ش). تاریخ‌گذاری آیات قرآن از نگاه ریچارد بل. دو فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان). سال اول. شماره اول. صص: ۷۱-۹۸.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۳۱۲ق). الجامع الصحیح (صحیح بخاری). بولاق: مطبعه المنیریة.
- بل، ریچارد. (۱۳۸۲ش). درآمدی بر تاریخ قرآن. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. قم: مرکز ترجمه قرآن.
- بلادزی، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). جمل من انساب الأشراف. بیروت: دارالفکر.
- بلاغی، عبدالحجّة بن حسن. (۱۳۸۶ق). حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر. قم: چاپخانه حکمت.
- بوش، ریچارد و همکاران. (۱۳۷۸ش). جهان مذهبی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۸ق). دلائل النبوه. قاهره: دارالریان.
- پیشوایی، مهدی. (۱۳۷۷ش). سیره پیشوایان. قم: انتشارات مؤسسه امام صادق.
- جفری، آرتور. (۱۳۸۵ش). واژه‌های دخیل در قرآن مجید. ترجمه فریدون بدره‌ای. چاپ دوم. تهران: توس.
- جواد علی. (۱۴۱۳ق). المفضل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. بغداد: [بی تا].
- حسن زاده املی، حسن. (بی تا). قرآن هرگز تحریف نشده. قم: [بی تا].
- بروس، رابرت و همکاران. (۲۰۰۲م). کتاب مقدس. چاپ سوم. ترجمه انتشارات ایلام. لندن: انتشارات ایلام.
- رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۸ش). نهج البلاغة. ترجمه جعفر شهیدی. چاپ چهاردهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- زنجانی، ابو عبدالله بن نصرالله. (۱۴۰۴ق). تاریخ القرآن. تهران: منظمة الاعلام الاسلامی.
- سلطان، محمد و زینب احمدیان. (۱۳۹۹ش). نقد دیدگاه ریچارد بل درباره تاریخ گذاری قرآن. دو فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان). سال ۱۵. شماره ۲۸. صص: ۲۰۸-۱۸۷.
- سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم. بیروت: دارالفکر.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۳۶۰ش). الاتقان فی علوم القرآن. چاپ سوم. قاهره: [بی تا].
- طاهرخانی، جواد. (۱۳۸۳ش). بلاغت و فواصل قرآن. تهران: جهاد دانشگاهی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۲ش). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵ش). تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- _____ (۱۹۶۸م). تاریخ الرسل و الملوک. قاهره: دار المعارف بمصر.
- فراء، یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰م). معانی القرآن. چاپ دوم. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. چاپ دوم. قم: هجرت.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. چاپ ششم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کمالی دزفولی، علی. (۱۳۷۰ش). شناخت قرآن. تهران: اسوه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۹۸۳م). بحار الانوار. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- محمدیان، بهرام و همکاران. (۱۳۸۰ش). دایرة المعارف کتاب مقدس. تهران: روزنو.
- مصطفوی، حسن بن عبدالرحیم. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مظفر، محمدحسن بن محمد. (۱۹۷۸م). دلائل الصدق لنهج الحق. قاهره: دار المعلم.
- معرفت، محمد هادی بن علی. (۱۴۱۵ق). التمهید فی علوم القرآن. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (بی تا). مصونیت قرآن از تحریف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مقدسی، شمس الدین ابونصر بن مطهر. (بی تا). البدء و التاریخ. [بی جا]: مکتبه الثقافة الدینیة.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۰ش). تفسیر نمونه. چاپ هشتم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مؤدب، رضا. (۱۳۷۹ش). اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام. قم: احسن الحدیث.
- میبدی، احمد. (۱۳۷۱ش). کشف الاسرار و عدة الابرار. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- میشل، توماس. (۱۳۷۷ش). کلام مسیحی. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۹۹۱م). الصحيح (صحيح مسلم). قاهره: دار احیاء الکتب.
- هاشمی بصری، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الکبری. [بی جا]: دار الکتب العلمیة.
- ویور، مری جو. (۱۳۸۱ش). درآمدی به مسیحیت. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. (۱۳۷۴ش). تاریخ یعقوبی. ترجمه محمدابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.



Doubts about Women in the Holy Qur'an from the Perspective of Shiite and Sunni Interpreters

Ali Ghazanfari ¹ 

1. Assistant Professor, Faculty of Holy Quran Sciences and Education University. ghazanfari@quran.ac.ir

Abstract

During history, some interpreters have misunderstood the status of women in the Holy Qur'an and have discriminated between men and women in their interpretations, based on their traditional, justifying, exegetical, modern, and gender-oriented view, regarding the understanding of certain verses. As a result, by raising doubts based on Quranic verses, they have undermined the status of women. Since books on women have mostly limited themselves to presenting verses related to women's moral virtues and have not comprehensively explained and answered the doubts, this study seeks to examine doubts about women in the Holy Qur'an to help women understand them better. Examples of doubts about women in the Holy Qur'an from the perspectives of interpreters from both schools of thought are defined in individual, family, and social dimensions. In the individual dimension, it deals with the existential status of women in the world (the way of women's creation, addressing with the male pronoun, deceit of women, growth in adornments, condemnation of women, and equality between men and women), the construction of deeds in the afterlife (the reason of man's deception from Satan in Paradise, the subordination of women's deeds to men in the afterlife, and discrimination in the bliss of Paradise) and in the family dimension, there are doubts about the role of women as wives (the enmity of wives, physical punishment, the type of obedience of women to their husbands, and the equality or inequality of the rights of women and men). In the social dimension, it examines the doubts related to the specificity of prophethood and guardianship to men. The findings indicate that the doubts raised by some commentators regarding women's existential gender are due to their incorrect analysis of the verses, which neglect to consider various aspects (the reason of revelation, the terms and meanings of the verses related to the verse in question).

KEYWORDS: Qur'anic Doubts, Individual Status of Women, the Role of the Wife.

Research Article




Received: 2024-05-02; Received in revised form: 2024-09-26; Accepted: 2024-10-07; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



شبهات پیرامون زنان در قرآن کریم از منظر مفسران فریقین

علی غضنفری 

۱. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم ghazanfari@quran.ac.ir

چکیده

برخی مفسران قرآن کریم در طول تاریخ نسبت به جایگاه زنان در تفاسیر - سنتی، توجیهی، تبیینی، نوگرایانه و جنسیتی - پیرامون فهم برخی آیات دچار برداشت اشتباه و تبعیض آمیز میان زن و مرد شده‌اند؛ و با ارائه شبهاتی با استناد به آیات قرآن کریم موجب متزلزل شدن جایگاه زنان شدند. از آنجاکه کتاب‌های پیرامون زنان بیشتر به طرح آیات مربوط به فضایل اخلاقی زنان بسنده کرده‌اند و به تبیین شبهات و پاسخ‌گویی آن‌ها به صورت جامع نپرداخته‌اند، این تحقیق سعی دارد به بررسی شبهات مربوط به زنان در قرآن کریم بپردازد تا زنان را در فهم بهتر یاری رساند. مصادیق شبهات پیرامون زنان در قرآن کریم از دیدگاه مفسران فریقین در ابعاد فردی، خانوادگی و اجتماعی تعریف می‌شود؛ که در بُعد فردی به جایگاه وجودی زن در دنیا (نحوه خلقت، خطاب‌های مردانه، کید، رشد در زینت، مذمت زنان و برابری زن و مرد) و سازندگی اعمال در آخرت (عامل فریب از شیطان در بهشت، وابستگی اعمال اخروی زن به مرد و تبعیض در نعمت‌های بهشتی) و در بُعد خانوادگی به تبیین شبهات نقش همسری زن (دشمنی همسران، تنبیه بدنی، نوع اطاعت زن از همسر و برابری یا نابرابری حقوق زن و مرد) و در بُعد اجتماعی به بررسی شبهه مربوط به اختصاص نبوت و ولایت به مردان می‌پردازد. شبهاتی که برخی مفسران در ارتباط با جنس وجودی زن بیان کرده‌اند، همه به تحلیل‌های نادرست آن‌ها از آیات، بدون نظر گرفتن وجوه مختلف (شأن نزول، مفردات و مفهوم آیات مرتبط با آیه مورد نظر) برمی‌گردد.

کلیدواژه: شبهات قرآن کریم، جایگاه فردی زن، نقش همسری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

خداوند متعال نظام هستی را به گونه‌ای آفریده که هر موجودی دارای جایگاه «عام» و «خاص» است. انسان‌ها علاوه بر جایگاه عام - مانند موجودات - دارای جایگاه خاصی در نظام خلقت هستند؛ از جمله زن که به مقتضای خلقتش دارای جایگاه ممتازی است، به گونه‌ای که مرد قابلیت جانشینی آن را ندارد. بررسی «شبهات پیرامون زنان در قرآن کریم»، به مسئله‌ی زنان کمک فراوانی می‌کند، تا جایگاه مهم زن شناخته شود.

کتاب‌هایی که مستقلاً پیرامون «زن در قرآن کریم»، «شبهات» و در قالب «تفاسیر» به رشته تحریر درآمده است، به صورت جامع به تحلیل شبهات پرداخته‌اند. محتوای مقالات از جمله مقاله «بررسی شبهات در مورد کرامت زنان در قرآن از منظر مفسران معاصر» نیز در بردارنده‌ی معرفی اجمالی زنان در قصص قرآنی، صفات خوب و بد، بررسی بخشی از شبهات مربوط به زنان به صورت محدود و... بوده ولی منظور ما در این مباحث بیان نشده است. در واقع جنبه‌ی نوآوری این پژوهش، بررسی شبهات در مورد زنان در قرآن کریم از منظر مفسران فریقین است که به تبیین و تحلیل و پاسخ‌گویی شبهاتی که مفسران با توجه به ظاهر آیات قرآن کریم مطرح کرده‌اند؛ می‌پردازد. روش جمع‌آوری اطلاعات نیز به صورت کتابخانه‌ای و روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی است.

۲. مفهوم شناسی

شبهه: در لغت شبهه از ریشه (ش ب ه) به معنای پوشیده شدن چیزی، اشتباهی، همانندی و مشکل بودن وصف آن به دلیل شبیه بودن دو چیز از نظر خصوصیات است؛ به گونه‌ای که فرد برای رسیدن به مراد اصلی دچار مشکل می‌شود؛ زیرا همه‌ی اجزاء آن مانند یکدیگرند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳: ۵۰۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۶: ۵۹). آیات قرآن کریم نیز بر این معانی دلالت می‌کنند (ر. ک: نسا/ ۱۵۷؛ رعد/ ۱۶؛ بقره/ ۱۱۸؛ اعراف/ ۷؛ زمر/ ۲۳؛ بقره/ ۲۵؛ انعام/ ۱۴۱؛ انعام/ ۹۹؛ بقره/ ۷۰). مقصود از شبهه در اصطلاح، آشکار نمودن حقیقت معنا و هدف اصلی در گفتار یا کرداری است که معنای اصلی آن به دلیل همانندی در مفهوم، واضح نیست، که برای رسیدن به مراد اصلی باید سخن یا عمل تأویل شود (رکنی یزدی، ۱۳۷۹ ش: ۱۲۰).

۳. مصادیق شبهات پیرامون جایگاه فردی زنان در قرآن کریم از منظر

مفسران فریقین

شبهات پیرامون زنان در قرآن کریم از منظر مفسران فریقین در دو حوزه‌ی جایگاه

فردی زن در دنیا و آخرت است؛ که به آن‌ها می‌پردازیم:

الف) شبهات در ارتباط با جایگاه فردی زن در دنیا

طفیلی بودن آفرینش زن: برخی مفسران با توجه به آیه‌ی «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (نسا/۱)؛ ای مردم، از پروردگارتان که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید. در ارتباط با آفرینش زن از دنده‌ی چپ حضرت آدم (ع) و ضعف جسمانی او نظرهایی مبنی بر طفیلی بودن او مطرح می‌کنند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹: ۲۵) در صورتی که قوه تعقل موجب تکامل انسان است و محدودیت در پذیرفتن برخی وظایف دلیل محکمی بر این‌گونه خلقت زن نیست (کمالی دزفولی، ۱۳۷۱ ش: ۲۱۸) و نبودن جزئیات در قرآن کریم پیرامون زنان را نباید به کم‌اهمیتی خداوند متعال درباره‌ی آن‌ها دانست (ودود، ۱۳۹۱ ش: ۶۴).

عدم برتری جنسیت در آفرینش از منظر قرآن کریم: خداوند متعال برای لغو تفکرات جاهلی و دفاع از جنس وجودی زنان ابتدا به نفی برتری جنس مذکر بر مؤنث می‌پردازد: «أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ» (صافات/۱۵۳؛ اسراء/۴۰؛ نجم/۲۱؛ زخرف/۱۶-۱۷؛ نحل/۵۷)؛ آیا [خدا] دختران را بر پسران برگزیده است؟. سپس انتخاب جنس مذکر توسط اعراب جاهلی و نسبت دادن جنس مؤنث به خداوند و فرشتگان را مورد مؤاخذه قرار می‌دهد: «فَاسْتَفْتِهِمُ الرَّبُّكِ الْبَنَاتِ وَلَهُمُ الْبَنُونَ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ» (صافات/۱۴۹-۱۵۰)؛ پس از مشرکان جو یا شو: آیا پروردگارت را دختران و آنان را پسران است؟! یا فرشتگان را مادینه آفریدیم و آنان شاهد بودند؟

عامل فریب خوردن از شیطان در بهشت: کتاب‌های دینی قبل از قرآن کریم و برخی تفاسیر عامل فریب خوردن از شیطان در بهشت را همسر حضرت آدم (ع) - حوّا - می‌دانند. درحالی‌که خداوند متعال با آوردن ضمایر تشبیه در داستان حضرت آدم (ع) و حوّا هر دو را مسئول بیرون رفتن از بهشت می‌داند (اعراف/۲۰-۲۳-۲۷؛ طه/۱۱۷-۱۲۱؛ بقره/۳۶) و حتی برخی آیات حضرت آدم (ع) را به دلیل امامت وی مسئول ماجرا می‌داند (طه/۱۱۵-۱۲۱).

خطاب‌های مردانه: برخی شبهاتی در ارتباط با ادبیات مذکر در قرآن کریم مبنی بر کم‌اهمیتی جنس مؤنث مطرح می‌کنند؛ از جمله استفاده از ادبیات مذکر برای عموم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره/۱۰۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید؛ مقدم آوردن مذکر در مواردی که مذکر و مؤنث با هم می‌آیند: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ» (توبه/۷۱)؛ و مردان و زنان باایمان و استفاده ضمیر حاضر برای مردان و ضمیر

غایب برای زنان: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ مَرَوِّئْتُمْ لِبَاسٍ لِهِنَّ» (بقره/۱۸۷)؛ آنان برای شما لباسی هستند و شما برای آنان لباسی هستید. در پاسخ باید گفت که زبان عربی از قاعده‌ی تغلیب برای خطاب عام جهت رعایت اختصار و جلوگیری از تطویل از ساختار مذکر استفاده می‌کند؛ قرآن کریم نیز که در قالب زبان عربی است، با توجه به دارا بودن بلاغت و فصاحت؛ در مواردی مانند کاربرد جداگانه مذکر و مؤنث برای تأکید: «لِرِّجَالٍ نَّصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ... وَلِلنِّسَاءِ نَّصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ» (نسا/۷)؛ برای مردان، از آنچه بر جای گذاشته‌اند سهمی است و برای زنان از آنچه بر جای گذاشته‌اند سهمی [خواهد بود؛ مقدم شدن مؤنث بر مذکر: «يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا لَهُ وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ» (شوری/۴۹)؛ به هرکس بخواهد فرزند دختر و به هرکس بخواهد فرزند پسر می‌دهد و آمدن مسئله زنان با خطاب حاضر استفاده می‌کند: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ» (احزاب/۳۲)؛ ای همسران پیامبر، شما مانند هیچ‌یک از زنان [دیگر] نیستید. در مجموع می‌توان گفت که تمام تعبیرهای مذکر در قرآن کریم معنای عام دارد، مگر آن‌که با قرینه‌ای برای جنس مذکر بیاید. عدم توجه به این مسئله سبب برداشت‌های نادرست در حوزه‌ی مسائل اعتقادی و فقهی مربوط به زنان می‌شود (مهریزی، ۱۳۸۸ ش: ۵۰۶). برای نمونه در آیه‌ی «وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (اعراف/۱۹)؛ و ای آدم! تو با جفت خویش در آن باغ سکونت گیر؛ به خاطر امامت و تدبیر آدم (ع) مخاطب اصلی او واقع شده و این نمی‌تواند دلالتی بر فرع بودن حوا باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ش، ج ۳: ۲۵۲).

کید زنان: برخی با توجه به آیه‌ی ۲۸ سوره یوسف: «فَلَمَّا رَأَىٰ قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكِنَّ إِنَّ كَيْدَكِنَّ عَظِيمٌ» (یوسف/۲۸)؛ پس چون [شوهرش] دید پیراهن او از پشت چاک خورده است گفت: بی‌شک، این از نیرنگ شما [زنان] است که نیرنگ شما [زنان] بزرگ است. به مکر زنان و تأثیر منفی آن بر مردان به وسیله آیه‌ی «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (نسا/۷۶)؛ نیرنگ شیطان ضعیف است، اشاره می‌کنند و مکر زنان و شیطان را همانند همدیگر تلقی می‌کنند. برخی مفسران این مسئله را نادرست و «کید» را به معنای مثبت و آن را برای تسخیر قلوب مردان می‌دانند. عده‌ای دیگر قائل اند که به دلیل آنکه خداوند سخن عزیز مصر را بدون رد و نقد نقل فرموده، زن‌ها دارای مکر بزرگی هستند (رشید رضا، ۱۳۶۷ ق، ج ۱۲: ۲۸۸؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۲: ۵۲) ولی این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا در بسیاری موارد عزیز مصر یوسف را به زندان انداخت، درحالی‌که نقد نشد. ابن عاشور نیز قائل به مکر زنان در همه زمان‌هاست؛ درحالی‌که کید زنان در

قرآن کریم (یوسف/۳۳-۳۴-۵۰) به گروه خاصی اشاره شده است (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۲: ۱۹۲) این واژه گاهی برای خداوند: «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (قلم/۴۵)؛ تدبیر من استوار است و مردان: «وَقَدْ مَكَرُوا وَمَكَرَهُمْ... وَإِنْ كَانَ مَكَرُهُمْ لِيَتْرُوكَ مِنْهُ الْجِبَالَ» (ابراهیم/۴۶)؛ و به یقین آنان نیرنگ خود را به کار بردند، هرچند از مکرشان کوه‌ها از جای کنده می‌شد؛ به کار می‌برد (مهریزی، ۱۳۹۳ ش: ۳۸۹).

رشد و نمو زنان در زینت: برخی مفسران آیه‌ی: «أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف/۱۸)؛ آیا کسی [را شریک خدا می‌کنند] که در زر و زیور پرورش یافته و در مجادله، بیانش غیر روشن است؟ را حمل بر نقصان عقل زن به دلیل ناتوانی او از آوردن دلیل هنگام نزاع می‌دانند و آن را دلیلی بر پست بودن زن می‌دانند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۷: ۱۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۳: ۷۰؛ رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۷: ۶۲۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۶: ۵۴۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹: ۶۷؛ مراغی، بیتا، ج ۲۵: ۷۷). علامه طباطبایی قائل است که مردان دارای تعقل قوی و عاطفه‌ی ضعیف‌تری نسبت به زن‌ها که دارای عاطفه قوی و ضعیف بودن در آوردن دلیل که اساسش قوه عاقله است، می‌باشند و این برای هر دو نقص محسوب نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۸: ۹۰) به عبارتی وصف ذاتی زن این نیست که سرگرم زیور بوده و در احتجاج‌های عقلی و مناظره‌های علمی محروم باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش: ۴۲) و از طرفی خداوند در قرآن کریم در مورد به کار بستن و حلال بودن زینت اشاره می‌کند (اعراف/۳۲).

مذمت زنان از مسخره نمودن: برخی آمدن لفظ (نساء) در آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمًا مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ» (حجرات/۱۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، نباید قومی قوم دیگر را ریشخند کند، شاید آن‌ها از این‌ها بهتر باشند و نباید زنانی زنان [دیگر] را [ریشخند کنند]؛ را دلیل بر مذمت زنان می‌دانند. علامه و طبرسی قائل اند که (قوم) به معنی جماعتی از مردان و (نساء) نقطه مقابل آن است، برای همین نکوهشی برای زنان تلقی نمی‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹: ۲۰۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۸: ۳۲۲) و شأن نزول آیه شامل مردان - ثابت بن قیس شماس - و زنان - ام سلمه - است (غازی؛ ۱۴۱۱ ق: ۳۵۶).

برتری مرد بر زن از منظر قرآن کریم: برخی مفسران شبهاتی را مبنی بر برتری جنس مذکر بر مؤنث مطرح می‌کنند که ما به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

آیه‌ی ۳۶ آل عمران

برخی آیه‌ی: «قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَصَّعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَصَّعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ

كَالْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ» (آل عمران / ۳۶)؛ پس چون فرزندش را بزاد، گفت: پروردگارا، من دختر زاده‌ام - و خدا به آنچه او زایید داناتر بود - و پسر چون دختر نیست و من نامش را مریم نهادم را دستاویزی برای برتری فرزند پسر بر دختر می‌کنند. در واقع عبارت: «قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ» کلام مادر مریم (س) مبنی بر پذیرش نذرش برای خدمتگزاری فرزند دخترش در معبد است (کمالی دزفولی، ۱۳۷۱ ش: ۵۴) که خداوند ضمن قبولی نذرش پیامبری نیز جهت بالندگی فرزندش می‌گمارد: «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ... وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا» (آل عمران / ۳۷)؛ پس پروردگارش وی را با حُسن قبول پذیرا شد و زکریا را سرپرست وی قرار داد. برخی نیز عبارت: «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ» را تشبیه معکوس مبنی بر برتری مرد بر زن می‌دانند؛ که این نظریه رد می‌شود. عده‌ای قائل اند که تشبیه اصلی و به این معنی است که هیچ پسری نمی‌تواند جای مادر حضرت عیسی (ع) را بگیرد که این نظریه تأیید می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش: ۱۴۸).

آیه ۳۴ نسا

آیه ی «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» (نسا/۳۴)؛ مردان، سرپرست زنان اند، به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آنکه از اموالشان خرج می‌کنند. پس زنانِ درستکار، فرمان بردارند [و] به پاس آنچه خدا [برای آنان] حفظ کرده، اسرار [شوهرانِ خود] را حفظ می‌کنند و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید و [اگر تأثیر نکرد] آنان را بزنید پس اگر شما را اطاعت کردند [دیگر] بر آن‌ها هیچ راهی [برای سرزنش] مجوید. از آیاتی است که امروزه شبهه‌هایی از قبیل واگذاری سرپرستی زن به مرد، برتر شمردن مردان، جواز تنبیه بدنی زنان را در ذهن متبادر می‌کند (تقدیسی، ۱۳۸۹ ش: ۹۷) که ما به تبیین آن می‌پردازیم.

ویژگی‌های تفسیری آیه ۳۴ نسا از منظر مفسران فریقین برای تحلیل و بررسی شبهه مطرح شده در آیه ۳۴ سوره نسا، ابتدا به ویژگی‌های تفسیری آن می‌پردازیم:

شأن نزول آیه: آیه درباره‌ی حبیبه دختر زید بن ابو زهیر و سعد بن ربیع است که حبیبه با همسرش ناسازگاری می‌کرد؛ برای همین همسرش او را کتک زد. زن به همراه پدرش خدمت رسول الله (ص) رسیدند و شکایت کردند، پیامبر اکرم (ص)

دستور قصاص دادند، ولی هنوز دور نشده بودند که پیامبر اکرم (ص) فرمود: برگردید، جبرئیل از جانب خداوند آیه‌ای نازل کرد (واحدی، ۱۴۲۶ ق: ۲۸۶).

معنای «قَوَامُونَ» از منظر مفسران فریقین: از نظر لغوی «قَوَامُونَ» از ریشه‌ی «قوم» به معنای سرپرست، مسئول، محافظ، مصلح؛ و برای نظارت، مراقبت، پیگیری و اعمال قدرت نیز به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۲۹۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۶۹۰) از نظر اصطلاح برخی مفسران «قَوَامُونَ» را به معنای سرپرستی مردان بر زنان می‌دانند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ج ۳: ۲۴؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۶: ۱۴۲) طبرسی معتقد است که تفاوت ذاتی است که وظائف زن و مرد را متفاوت کرده است؛ زیرا برتری مرد به دلیل تفکر، اداره امور و تحمّل کارهای سخت و برتری زن به دلیل عاطفه اوست (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۳: ۶۹) برخی منظور از آیه را مسئولیت مرد از جهت پرداختن مهریه و تأمین مخارج زن می‌دانند (قرشی، ۱۳۷۱ ق، ج ۶: ۵۱) به طور کلی می‌توان گفت که «قوامیت» در آیه به معنای مسئولیت مرد جهت محافظت جسمی، روحی و تأمین معاش مادی زن است (ودود، ۱۳۹۱ ش: ۱۳۴).

معنای «فَضْلٌ»: برخی مفسران قائل اند که مراد از «فَضْلٌ» زیادی قوه تعقل مردان نسبت به زنان است که به دلیل وضوح سبب، این مسئله در آیه بیان نشده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۳: ۲۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۴: ۳۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۳: ۶۹؛ زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵: ۵۵) و ناتوانی زنان در زمینه دانش و زندگی را از آن استنباط می‌کنند (عقاد، بی‌تا: ۷؛ ابن عاشور، بی‌تا، ۱۱۳: ۴) برخی دیگر محدودیت زنان در دوران قاعدگی، بارداری، شیردهی و مقاومت بیشتر مردان در برابر رویدادهای خشن زندگی را سبب برتری می‌دانند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷: ۲۳۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲: ۳۱۵؛ ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۱) در مجموع می‌توان گفت که برتری مردان در تأمین مادی زنان خلاصه می‌شود و قرآن کریم در مورد برتری مالی مرد بر زن تنها به مسئله‌ی ارث - که سهمشان دو برابر زنان است - اشاره می‌کند (نسا/۷)؛ زیرا مردان مسئول تأمین هزینه زندگی زنان هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۴: ۳۴۴) و مقصود از فضیلت مرد تکالیف او به تناسب خلقت اوست و این به معنای برتری مرد بر زن نیست (کمالی دزفولی، ۱۳۷۱ ش: ۳۶۰؛ مهریزی، ۱۳۸۸ ش: ۴۴۵).

معنای «بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ»: برخی مفسران معنای «بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» را «الرِّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ» می‌دانند و معتقدند به دلیل وضوح آیه، از ضمیر استفاده شده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۳: ۲۴؛ همان، ج ۲: ۳۱۶) و این عبارت قرینه‌ی

داخلی است که قوامیت مردان را به طور مطلق بیان نمی‌کند و آیه به مسئله «نشوز» و «اطاعت» زنان از مردان که مربوط به امور زناشویی است، برمی‌گردد (ودود، ۱۳۹۱ ش: ۴۱۴؛ تهرانی، بی‌تا: ۴۱).

ب) شبهات در ارتباط با جایگاه فردی زن در آخرت

برخی شبهاتی در ارتباط با نقش سازندگی اخروی زن را مطرح می‌کنند که به آن‌ها می‌پردازیم.

وابستگی اعمال اخروی زن به مرد: برخی مفسران به وابسته بودن اعمال زن به اعمال شوهر اذعان می‌کنند؛ درحالی‌که قرآن کریم در آخرت با لفظ «شما و ازواجتان» استفاده می‌کند؛ سپس هر فرد را طبق اعمال خودش مجازات می‌کند (صافات/۲۱-۲۲) و تنها کسانی که عمل صالح انجام داده‌اند، در بهشت پاداش دریافت می‌کنند (بقره/۲۵).

تبعیض در نعمت‌های بهشتی: برخی قائل‌اند که با توجه به برخی آیات قرآن کریم نعمت‌های بهشتی ویژه مردان است و زنان از آن‌ها بهره‌ای ندارند؛ مانند: «وَزَوْجَانَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» (دخان/۵۴)؛ آن‌ها را با حوریان درشت چشم همسر می‌گردانیم. در پاسخ باید گفت که نعمت‌های بهشتی در قرآن کریم دو گونه لذت‌های معنوی و مادی است که لذت‌های معنوی: «فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (= قمر/۵۵)؛ در قرارگاه صدق، نزد پادشاهی توانایند و لذت‌های مادی عام و هیچ‌گونه تبعیضی ندارند: «مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف/۷۱)؛ در آنجا آنچه دل‌ها آن را بخواهند و دیدگان را خوش آید. تعبیر «تزوید» برای حورالعین به معنای همراهی است؛ زیرا به معنای نکاح به صورت دو مفعولی استعمال شده: «رَزَوْنَاكُمَا» (احزاب/۳۷)؛ وی را به نکاح تو درآوردیم و در آیات مربوط به حورالعین «تزوید» یک مفعولی و با حرف جر، مفعول دوم گرفته است (مهریزی، ۱۳۸۸ ش: ۵۰۳).

۴. مصادیق شبهات پیرامون جایگاه خانوادگی زنان در قرآن کریم از منظر مفسران فریقین

برخی مفسران شبهاتی در ارتباط با جایگاه زن در خانواده مطرح می‌کنند که به آن می‌پردازیم:

الف) دشمنی همسران

برخی آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ» (تغابن/۱۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در حقیقت برخی از همسران

شما و فرزندان شما دشمن شمایند، از آنان بر حذر باشید را دستاویزی برای غیرقابل اعتماد بودن و دشمنی زنان برای مردان تلقی می‌کنند. در پاسخ باید بگوییم حرف (مِنْ) تبعیضیه و علت دشمنی بعضی از همسران مؤمنین به دلیل برگرداندن آن‌ها از ایمان و اعمال صالح است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹: ۳۰۷).

ب) تنبیه بدنی

برخی در ارتباط با تنبیه بدنی زن نافرمان با توجه به آیه‌ی: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ... وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَتَّبِعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» (نسا/۳۴)؛ مردان، سرپرست زنان اند... و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید و [اگر تأثیر نکرد] آنان را بزنید پس اگر شما را اطاعت کردند [دیگر] بر آن‌ها هیچ راهی [برای سرزنش] مجوید. از دین اسلام انتقاد می‌کنند و آن را امری ناپسند می‌شمارند (تقدیسی، ۱۳۸۹ ش: ۹۷؛ رشید رضا، ۱۳۶۷ ق، ج ۵: ۷۴) که در اینجا به تبیین مسئله می‌پردازیم:

شأن نزول: آیه ۳۴ سوره نسا درباره‌ی حبیبه دختر زید بن ابوزهیر و سعد بن ربیع نازل شده است. حبیبه با همسرش ناسازگاری می‌کرد؛ برای همین همسرش او را کتک زد. آن زن به همراه پدرش خدمت رسول الله (ص) رسیدند و شکایت کردند. پیامبر اکرم (ص) دستور قصاص دادند ولی هنوز آن‌ها دور نشده بودند که پیامبر (ص) فرمود: جبرئیل بر من فرود آمد و از جانب خداوند آیه‌ای نازل کرد. (واحدی، ۱۴۲۶ ق، ۲۸۶) برخی نام همسرش را خوله دختر محمد بن سلمه می‌دانند (رشید رضا، ۱۳۶۷ ق، ج ۵: ۷۴)؛ ولی سیوطی به نام آن‌ها اشاره نکرده است (سیوطی، ۱۴۱۰ ق: ۱۰۳).

زمان نزول: طبق نظر عالمان علوم قرآنی سوره‌ی نسا پس از هجرت و در مدینه نازل شده است (زرکشی، ۱۴۱۰ ق: ۲۸۱؛ مدنی، ۱۴۱۲ ق: ۷؛ معرفت، ۱۴۲۵ ق، ج ۱: ۱۳۷؛ رامیار، ۱۳۷۹ ش: ۶۱۲).

دیدگاه‌های مفسران فریقین پیرامون «وَاصْرِبُوهُنَّ»: پیرامون «وَاصْرِبُوهُنَّ» میان مفسران فریقین شش نظریه وجود دارد که به آن‌ها می‌پردازیم:

رأی مشهور: برخی مفسران «ضرب» را حکم دائمی الهی به معنای زدن به شرط صدور عمل خلافی از زن، رعایت مراتب هدایت زن (موعظه، قهر کردن و سپس زدن)، اصلاح، اکتفا به حداقل به گونه‌ای که منجر به خونریزی، کبودی و شکستگی نشود و موجب دیه نگردد، می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۳: ۶۹). بیشتر مفسران کتک زدن با این شرایط را مباح ولی ترک آن را بهتر می‌دانند (رشید رضا، ۱۳۶۷ ق، ج ۵: ۷۴؛

ابوسعود، ۱۳۷۵ ق، ج ۱: ۱۷۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۱۵۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۴۴۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲: ۷۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۴: ۳۴۵؛ رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰: ۷۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۵: ۱۷۲؛ قمی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱: ۱۳۷؛ مراغی، بیتا، ج ۵: ۲۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳: ۳۹۸) تفاسیری نیز به دفاع عقلانی از رأی مشهور به تبیین کلامی پرداخته‌اند (رشید رضا، ۱۳۶۷ ق، ج ۵: ۷۴؛ مراغی، بیتا، ج ۵: ۲۶؛ گلایری، ۱۳۸۲ ش: ۱۲۵-۱۳۶) زمخشری قائل است که اگر این‌ها مؤثر واقع نشد، باید زن را بر عمل زناشویی وادار نمود (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۵۰۷).

رعایت فرهنگ جامعه: ابن عاشور معتقد است که آیه دلالت بر اباحه‌ی مشروط به عرف هر زمان می‌کند، یعنی در جامعه‌ای که تنبیه بدنی زن ستم نباشد، امری روا و مجاز؛ و اگر ستم تلقی شود ناروا خواهد بود (ابن عاشور، بیتا، ج ۴: ۱۱۹)؛ اما این نظر درست نیست؛ زیرا بیشتر مفسران آیه را به عدم اضرار به زن تقیید کرده‌اند.

تلطیف و مهربانی: یکی از علما زدن زن را به معنی تلطیف و مهربانی می‌گیرد (عقاد، بیتا: ۱۲۸).

نسخ تمهیدی: آیه‌الله معرفت معتقد است که در جامعه‌ی جاهلی زدن زنان امری رایج بوده و شریعت اسلام برای از بین بردن آن از شیوه‌های مختلفی مانند تعدیل، انحصار و منع استفاده کرده است (مانند مراحل منع شراب)؛ بنابراین ظاهر آیه با توجه به جایگاه والای زنان در احادیث پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) و نهی صریح آن‌ها بر اعمال خشونت‌آمیز به نوعی منسوخ تلقی می‌گردد. روایات نیز بر منع، انحصار، تقیید، اندرز، عامل روانی و... دلالت دارند تا «ضرب» محقق نشود و برداشت مجتهدان نیز از مجموع شریعت، اعمال خشونت نبوده، برای همین زدن را به «غیر مبرح، غیر مدمن و غیر مؤمن» تقیید کرده‌اند (مهریزی، ۱۳۸۸ ش: ۲۷۵).

شرایط بحرانی جنگ: محمد الطالبی معتقد است مطالعه‌ی شرایط نزول آیه و سیره‌ی پیامبر اکرم (ص) در ارتباط با این مسئله دلیلی بر منع پیامبر اکرم (ص) از زدن زنان پیش از نزول آیه و به دنبال آن کینه‌توزی مردان و عدم فرمان‌بری آن‌ها در جنگ احد؛ آیه در آن شرایط تنبیه بدنی زنان را برای عقده‌گشایی مردان تجویز کرد؛ بنابراین اگر در جامعه‌ای اباحه‌ی تنبیه بدنی حاکم بود، ممکن است باوجود آمدن شرایطی حکم اباحه از میان برداشته شود (طالبی، ۱۹۹۶ م: ۴۳۶).

ترک و کناره‌گیری از خانه: عبدالحمید احمد ابو سلیمان معتقد است که «ضرب» به معنای ترک خانه توسط شوهر برای سازگاری زن است؛ زیرا در اسلام اساس خانواده بر پایه‌ی موَدّت و رحمت است و ذکر مجازات در آیه برای بازگرداندن زن

بوده که باتوجه به جواز طلاق و حَقّ طلاق خُلع برای زن، کتک زدن نیز نمی‌تواند این اثر را داشته باشد. استدلال روایات «ضرب غیر مبرح» از قبیل فاحشه مبینه (فحشایی آشکار) و یوطئن فرشکم من تکروهونه (کسی را به بستر راه دهد که نمی‌پسندید) که به ارتکاب فحشاء برمی‌گردد، مربوط به نشوز زن نیست و استفاده از آن‌ها در تفسیر آیه اشتباه است (ابو سلیمان، ۱۴۲۲ ق: ۱۱۷).

تحلیل و بررسی: در یک جمع‌بندی می‌توان شش نظریه مذکور را به دو گروه تقسیم کرد؛ گروه اول که حکم آیه را همیشگی می‌دانند، قائل به تنبیه بدنی، تلطیف و مهربانی و ترک خانه توسط مرد است و گروه دوم که حکم آیه را موقت می‌انگارند؛ قائل به نسخ آیه، دانستن آیه به بحران جنگ احد یا شرایط فرهنگی جوامع هستند. در مجموع می‌توان گفت که مشهور مفسران «ضرب» را به معنای تنبیه بدنی گرفته‌اند و آن را حکم ثابت می‌دانند و فعل «وَاضْرِبُوهُنَّ» را از معنای اصلی امر - وجوب - منسوخ کرده و جواز از آن فهمیده‌اند و اطلاق جواز را نیز محدود و مقید به عدم کبودی و خونریزی بدن می‌دانند و گاه ترک آن را افضل می‌دانند. صاحبان رأی مشهور که دلیلی جز ظاهر آیه نیاورده‌اند و از طرفی استناد حکم موقت و منسوخ به آیه نیز که خلاف ظاهر آیه نیست با تأکید بر شواهد تفسیری از استمرار حکم آن صرف نظر می‌شود. پیامبر اکرم (ص) نیز به منع تنبیه بدنی زن پیش از نزول آیه و بعد از آن تأکید می‌کردند (مه‌ریزی، ۱۳۹۳، ش: ۴۴۳).

ج) اطاعت زن از همسر

برخی با توجه به آیه ی ۳۴ سوره ی نسا؛ «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» (نسا/۳۴)؛ و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید و [اگر تأثیر نکرد] آنان را بزنید پس اگر شما را اطاعت کردند [دیگر] بر آن‌ها هیچ راهی [برای سرزنش] مجوید. شبهه‌ای مبنی بر این که آیا اطاعت زن از مرد مطلق و در صورت اعراض، مستحق زدن است؟ مطرح می‌کنند که ما به تبیین آن می‌پردازیم.

برخی آمدن کلمه ی «طاعة» در آیه را حمل اطاعت مطلق زن از شوهر می‌دانند؛ در حالی که قرآن کریم «نشوز» را برای مردان هم به معنای «ناسازگار» به کار می‌برد (نسا/۱۲۸). سید قطب «نشوز» را نوعی ناهنجاری میان زوجین می‌داند (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۲: ۶۳۵) در واقع عبارت «فَإِنْ أَطَعَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» جمله ی شرطیه و هرگز به زنی دستور نداده که از شوهرش اطاعت کند و این مسئله به ازدواج‌های سلطه جویانه، به دلیل تأمین نیازهای مادی زندگی توسط

همسر برمی‌گردد که بر مبنای آن او را سزاوار اطاعت می‌دانستند. در واقع این امر بیشتر متضمن بدفهمی از آیات قرآن کریم جهت تأمین کمبود در بعضی از مردان - حتی اگر نفقه زن را پرداخت نکنند- بوده است، ولی در جامعه کنونی این نوع نگرش به ازدواج وجود ندارد؛ زیرا زوجها به آن به عنوان امری عاطفی که توأم حمایت متقابل است، نگاه می‌کنند. در مجموع می‌توان گفت که در عصر نزول هیچ التزامی مبنی بر کتک زن با نافرمانی شوهر وجود نداشته است؛ زیرا این کار با اساس قرآن کریم و سنت الهی مغایر است و این نوع ازدواج برای ارائه الگویی سازگار با نوسان نیازها و لوازم تمدن‌های درحال توسعه‌ی جهانی ناکام مطرح شده است (ودود، ۱۳۹۱ ش: ۱۳۶)؛ زیرا برای نوع رفتار مردان با زنان قیودی را بیان کرده و از طرفی برای حل مشکلات زناشویی آن‌ها راه حلی همچون مشاوره و حکمیت ارائه می‌دهد: «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» (نسا/۱۲۸) و اگر زنی از شوهر خویش بیم ناسازگاری یا رویگردانی داشته باشد، بر آن دو گناهی نیست که از راه صلح با یکدیگر، به آشتی گرایند که سازش بهتر است.

د) برابری یا نابرابری حقوق زن و مرد از منظر مفسران فریقین

آیه‌ی «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره/۲۲۸) و مانند همان [وظایفی] که بر عهده زنان است، به طور شایسته، به نفع آنان [بر عهده مردان] است به برابری حقوق و تکالیف زن و مرد و از سوئی به برتری مردان اشاره دارد؛ که با توجه به برخی روایات (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۸: ۳۶۰) و تفاسیری که به برتری عقلی، روانی، حقوقی و جسمی مردان قائل‌اند (قمی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱: ۷۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲: ۵۷۵) به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

قرآن کریم امتیازهایی برای انسان‌ها مطابق اعمالشان می‌دهد (نسا/۹۵)؛ ولی ارزش اعمال خاص را تعیین نمی‌کند که این امر سبب ارزش‌گذاری اعمال گوناگون مطابق نظر نظام اجتماعی می‌شود؛ تا جایی که میان کار مرد و زن تفاوت قائل می‌شوند؛ و عملکرد مرد را ارزشمندتر از زن به حساب می‌آورند و بی‌طرفی قرآن کریم را جوازی برای تفاوت‌های طبیعی می‌دانند. این در حالی است که خداوند تقوا را ملاک برتری می‌داند (حجرات/۳؛ نسا/۳۲) برای نمونه گوسفند چرانی دختران شعیب (ع) در میان اهل مدین کار غیراخلاقی به حساب نمی‌آمد؛ زیرا آن‌ها ناچار بودند که به طور غیرمتعارف این کار را برای گذران زندگی انجام دهند. در مجموع می‌توان گفت که انجام کارهایی که لازمه‌ی بقاست، بر نقشی که جامعه تعیین می‌کند اولویت دارد، برای همین قرآن کریم نظام جزایی

عادلانہی واحدی را که قابلیت مطابقت با بافت های اجتماعی گوناگون را دارد به کار می برد (حجرات، ۱۳) و گاهی برای آزمودن فرد با توجه به تفاوت هایشان امتیازهایی قائل می شود: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره/۲۲۸)؛ و مانند همان [وظایفی] که بر عهده زنان است، به طور شایسته، به نفع آنان [بر عهده مردان] است و مردان بر آنان درجه برتری دارند؛ اما برخی استنباط نادرستی از این آیات می کنند و آن را حمل بر برتری عقلی، جسمانی و فکری مرد بر زن می کنند.

برای تبیین بهتر آیه به بررسی فضای نزول، مفردات، عام و خاص بودن و دیدگاه مفسران می پردازیم:

شأن نزول: برخی در ارتباط با شأن نزول آیه می گویند اسماعیل بن عبدالله غفاری همسرش «قبیله» را طلاق داد؛ ولی بعد از آن که متوجه بارداری همسرش شد، رجوع کرد. هنگام وضع حمل همسر و فرزندش هر دو فوت شدند، پس آیه نازل شد. (سیوطی، بیتا، ۴۹) علامه طباطبایی در تفسیرش می آورد که اسماء انصاریه گفت: زمان رسول خدا (ص) همسر مرا طلاق داد و تا آن ایام زن مطلقه عده نداشت، پس آیه نازل شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۲۶۲).

بررسی مفردات آیه: در این قسمت به بررسی دو حرف «لام» و «علی» و سه کلمه ی «مثل»، «معروف» و «درجه» می پردازیم.

«ل»: حرف «لام» از حروف جاژه به این معناست که در رابطه ی معنا و ذات آن معنا حقی برای آن ذات است (ابن قدامه، بیتا، ج ۱: ۴۴۷).

«علی»: حرف «علی» از حروف جاژه و یکی از معانی آن استعلاء لفظی و معنوی به معنای برتری است (ابن قدامه، بیتا، ج ۱: ۳۳۳).

«مِثْلُ»: کلمه ی (مِثْلُ) هفتاد و پنج بار در قرآن کریم (عبدالباقی، ۱۳۸۷ ش: ۶۵۹) برای نشان دادن برابری به کار می رود (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۸: ۲۸۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱: ۶۱۰).

«معروف»: کلمه ی (معروف) ضد منکر و به هر کاری که حسن و خوبی آن با عقل و شرع شناخته شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۵۶۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱: ۳۷۵).

«درجه»: واژه ی (درجه) به معنای بلندی جایگاه، طبقه و مرتبه ماست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۳۱۰) که در قرآن کریم چهار بار به صورت مفرد و چهارده مورد به صورت جمع استعمال شده است (عبدالباقی، ۱۳۸۷ ش: ۲۵۶)؛ از این

هیجده مورد به جز آیه‌ی مورد بحث که به برتری میان مردان و زنان پرداخته؛ سایر موارد برای درجات معنوی استعمال شده‌اند و به خداوند برمی‌گردد (توبه/۲۰).

دیدگاه مشهور در تفسیر آیه: مفسران فریقین در تفسیر آیه به برابری و توسعه‌ی امتیازهای مردان تصریح کرده‌اند؛ و هر یک برای آن مصادیقی را بیان کرده‌اند؛ مجاهد برتری مرد بر زن را در جهاد و میراث؛ ابن مالک در حق طلاق دادن مرد؛ زید بن اسلم در امارت؛ قرطبی عقل، قوت بر انفاق، دیه، ارث، جهاد و وجوب بیشتر حق مرد بر زن می‌دانند (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۳: ۱۲۵). برخی آن را در حق استمتاع مرد و در مقابل آن وجوب نفقه مرد به زن و سرپرستی آن می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲: ۵۷۵؛ امین، ۱۳۶۱ ش، ج ۲: ۳۲۲). ابن عاشور برتری را از جهت عقل، قوت بدنی و بسیاری امور خانوادگی و اجتماعی - که مردان در آن‌ها نقش پررنگ‌تری نسبت به زنان دارند - می‌داند (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۲۳۲) بیشتر مفسران قائل‌اند که منظور از انتهای آیه برتری حقوق زن بر مرد است، به این معنا که امتیاز مردان را به توانایی آن‌ها برگذشت کردن از برخی حقوق دانسته‌اند؛ زیرا در این صورت توصیه می‌شود که مردان بخشی از حقوق برابر را نادیده بگیرند. علت این نوع گذشت در سخن مفسران نیامده است (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۲۷۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۳: ۱۲۵؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲: ۲۷۶) آیه از یک سو برابری تکالیف و حقوق را بیان می‌کند و از سوی دیگر به گذشت مردان و رعایت برخی از احوال جسمانی زنان - عادت ماهانه‌ی زنان، دوران حاملگی و شیردهی - دعوت می‌کند و برای ترغیب مردان به این امر آن را رتبه‌ای معنوی قلمداد می‌کند (مهریزی، ۱۳۹۳ ش: ۴۰۲).

برابری حقوق و تکالیف قاعده‌ای عام یا حکمی خاص: سید قطب و محمدجواد مغنیه به اختصاص آیه به مسئله‌ی طلاق قائل‌اند؛ که برتری مرد را در برگشت به زوجیت در زمان عدّه و حق طلاق به او به قصد صلاح داده است و معقول نیست که مرد طلاق بدهد؛ ولی حق رجوع را به زن بدهند تا او مرد را به زوجیت برگرداند و این حقبه اقتضای اوضاع و احوال است و برای همین دلالت مطلق نیست (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۴۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲: ۳۴۳)؛ اما بیشتر مفسران معتقدند که آیه عام است؛ مانند ابن عاشور که می‌گوید جایز نیست که ضمیر در «لهن» به «المطلقات» برگردد، چون میان مطلقات و مردان رابطه‌ای نمانده است که بر یکدیگر حق یا تکلیفی داشته باشند؛ بنابراین ضمیر «لهن» به طور تعیینی به قرینه‌ی «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» که مراد از مردان در این جا ازواج است، باید به ازواج - زنانی که قول «بردهن» مقتضی آن است - برگردد (ابن

عاشور، بیتا، ج ۲: ۳۷۶). برخی مفسران همچون شیخ الطائفه، طبری و طبرسی نیز به طور غیرمستقیم به عمومیت آیه اشاره می‌کنند و می‌گویند مراد از آن چیزی است که به حسن معاشرت، ترک ضرر رسانی، تساوی در تقسیم نفقه و پوشش برمی‌گردد، مانند داشتن عفت و نگهداری از مادر باردار و جنین که حق زن بر مرد است (طوسی، بیتا، ج ۲: ۲۴۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲: ۵۷۵)؛ به عبارتی مفسران وجود بخشی از یک آیه را در سیاق، منافی با قاعده بودن آن نمی‌دانند و معتقدند که این قسمت از آیه نیز به برابری حقوق و تکالیف زنان و مردان اشاره می‌کند.

میزان برابری: ابن عاشور تنها مفسری است که به اجمال و بدون نتیجه‌ای موضوع میزان برابری در تعداد حقوق و تکالیف یا برآیند کلی حقوق و تکالیف را مطرح کرده است؛ وی معتقد است که تفصیل این برابری باید از تفصیل احکام شریعت گرفته شود و مرجع آن نفی ضرر و حفظ مقاصد شریعت توسط امت است؛ همچنان که در آیه، به کلمه‌ی «المعروف» اشاره شده است، به این معنا که زنان حقی دارند و باید آن همراه با معروف باشد؛ زیرا اقتضای فطرت، آداب، مصالح، نفی ضرر و پیروی شرع بر این اساس است، همان‌طور که مجتهدان نیز به آن قائل‌اند (ابن عاشور، بیتا، ج ۲: ۳۸۰).

جمع بندی: در مجموع می‌توان گفت که سیاق آیه ۲۲۸ بقره درباره‌ی طلاق است و مردان در این مورد خاص بر زنان برتری دارند و مزیت مردان این است که آن‌ها می‌توانند به تنهایی بدون حکم یا معاون، صیغه‌ی طلاق را بر همسرانشان جاری کنند و تنها بعد از مداخله‌ی فردی قاضی طلاق به زن واگذار می‌شود، برای همین مراد از (درجه) تنها مربوط به طلاق است؛ به‌ویژه این‌که در آیات پیشین و پسین، درباره‌ی ازدواج، طلاق و بیوگی صحبت شده است (بقره/۲۲۱-۲۲۹-۲۳۲).

۵. مصداق شبهه پیرامون جایگاه اجتماعی زنان در قرآن کریم از منظر

مفسران فریقین

شبهاتی که مفسران در ارتباط با جایگاه زن در اجتماع به معنای عدم شایستگی زنان برای پذیرش مسئولیت را مطرح می‌کنند، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اختصاص نبوت و ولایت به مردان: با توجه به برخی آیات قرآن کریم که پیام‌آوران الهی مردان بودند: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى...» (یوسف/۱۰۹)؛ و پیش از تو [نیز] جز مردانی از اهل شهرها را - که به آنان وحی می‌کردیم - نفرستادیم؛ قائل‌اند که جنس وجودی زن در صورت دارا بودن همه کمالات نمی‌تواند به این مسئولیت مهم دست یابد (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۶: ۳۳۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۴: ۳۳۲) در پاسخ باید گفت که زن

بودن مانعی در راه کمال انسانی نیست. حکمت اختصاص پیامبری به مردان به نوع وظایف آن‌ها برمی‌گردد؛ برای همین رهبری مردم اگر برای زن غیرممکن نباشد، طاقت فرساست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ۴۳؛ جمشیدی، ۱۳۸۵، ش: ۱۰۸) و در حقیقت خداوند متعال زنان را مستعد مسئولیت‌هایی همچون مادر شدن و مردان را عهده‌دار وظایفی نظیر رسالت قرار داده که این سیاستی برای اثرگذاری پیام الهی و نه تأیید اولویت الهی بوده است (ودود، ۱۳۹۱، ش: ۱۲۳).

نتیجه

۱. مفسران قرآن کریم در طول تاریخ نسبت به جایگاه زنان تفاسیر مختلفی از جمله سنتی، توجیهی-تبیینی، نوگرایانه و جنسیتی داشته‌اند که هرکدام با رویکردی، فهم خود را از آیات مربوط به زنان ارائه کردند، اما هرکدام از آن‌ها دارای عیب‌هایی بودند که منجر به برداشت اشتباه و گاه موجب تبعیض میان مرد و زن در خانواده و جامعه شد، این نوع دیدگاه‌ها به تدریج با روی کار آمدن روش تفسیری بهتر اصلاح شد تا این‌که به آخرین روش، یعنی تفسیری با رویکرد جنسیت زن و مرد رسید.

۲. از نظر مفسران فریقین قرآن کریم مصادیق شبهات پیرامون زنان در قرآن کریم در بُعد فردی به جایگاه وجودی زن در دنیا که شامل: نحوه خلقت، عامل فریب از شیطان در بهشت، نوع خطاب‌های مردانه، کید، رشد و نمو در زینت، مذمت زنان و برابری زن و مرد؛ و به نقش زن در سازندگی اعمال اخروی؛ که شامل وابستگی اعمال اخروی زن به مرد و تبعیض نعمت‌های بهشتی می‌پردازد.

۳. از نظر مفسران فریقین قرآن کریم مصادیق شبهات پیرامون زنان در قرآن کریم در بُعد خانوادگی به تبیین شبهات جایگاه زن در نقش همسری که شامل: دشمنی همسران، تنبیه بدنی، نوع اطاعت زن از همسر و برابری یا نابرابری حقوق زن و مرد می‌پردازد.

۴. از نظر مفسران فریقین قرآن کریم مصادیق شبهات پیرامون زنان در قرآن کریم در بُعد اجتماعی به بررسی شبهات میزان ارزش‌گذاری خداوند به زن با بررسی مباحثی مانند اختصاص نبوت و ولایت به مردان می‌پردازد.

۵. با توجه به طرح شبهات از سوی مفسران فریقین با استناد به آیات قرآن کریم می‌توان گفت که شبهاتی که برخی مفسران در ارتباط با جایگاه فردی، خانوادگی و اجتماعی زن بیان کرده‌اند، همه به تحلیل‌های نادرست آن‌ها از آیات، بدون در نظر گرفتن وجوه مختلف-شأن نزول، معانی مفردات، مفهوم آیات پیشین و پسین- برمی‌گردد.

منابع و مأخذ

*قرآن کریم.

۲۲. آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. ج ۳. سیزدهم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله. (بی تا). شرح نهج البلاغه. بی جا: دارالعلم للملایین.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحریر و التنویر. جلد ۲، ۴ و ۱۲. بی جا: بی نا.
۵. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة. ج ۳. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن قدامه، عبدالله بن احمد. (بی تا). المغنی. ج ۱. بیروت: دارالکتب العربی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. ج ۱۱، ۱۲ و ۱۳. بیروت: دار صادر.
۸. ابویحان اندلسی محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ ق). البحر المحیط فی التفسیر. ج ۶. بیروت: دارالفکر.
۹. ابوسعود، محمد بن محمد. (۱۳۷۵ ق). تفسیر ابی سعید المسمی: ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم. ج ۱. قاهره: مکتبه محمد علی صبیح.
۱۰. ابوسلیمان، عبدالحمید احمد. (۱۴۲۲ ق). «الفهم المقاصدی: ضرب المرأه و وسیله لحل الخلافات الزوجیه؛ رؤیه منهجیه»، مجله ی اسلامیه المعرفه، شماره ۲۴.
۱۱. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. ج ۱۷. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۲. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ ق). تهذیب اللغة. ج ۶. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. بانوی اصفهانی، نصرت امین. (۱۳۶۱ ش). مخزن العرفان در تفسیر قرآن. جلد ۲. تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۴. بحرانی، سیدهاشم. (۱۴۱۶ ق). البرهان فی تفسیر القرآن. ج ۱ و ۲. تهران: بنیاد بعثت.
۱۵. تقدیسی، محمد مهدی. (۱۳۸۹ ش). «بررسی شبهات در مورد کرامت زنان در قرآن از منظر مفسران معاصر»، مجله پژوهش های علوم و معارف قرآن کریم، شماره ۶.
۱۶. تهرانی، محمد حسین. (بی تا). رساله بدیعه. تهران: منشورات الحکمه.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲ ش). تفسیر تسنیم. ج ۳، قم: اسرا.
۱۸. (۱۳۷۸ ش). زن در آینه جلال و جمال. قم: اسرا.
۱۹. جمشیدی، اسدالله، عزیزی کیا، غلامعلی، زارع، حسن، طاهری نیا، احمد. (۱۳۸۵ ش). «زن در فرهنگ و اندیشه اسلامی: جستاری در هستی شناسی زن». قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ ق). الصحاح. ج ۶. بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۱. حقی برسوسی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان. ج ۴. بیروت: دارالفکر.
۲۲. حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم. ج ۶. دمشق: دارالفکر.
۲۳. خلیل بن احمد فراهیدی. (۱۴۱۰ ق). کتاب العین. ج ۸. قم: هجرت.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). مفردات الفاظ قرآن. ج ۱. بیروت: دارالعلم.
۲۵. رامیار، محمود. (۱۳۷۹ ش). تاریخ قرآن. بی جا: امیر کبیر.
۲۶. رشیدرضا، محمد. (۱۳۶۷ ق). تفسیر المنار. ج ۵ و ۱۲. مصر: دار المنار.
۲۷. رکنی یزدی، محمد مهدی. (۱۳۷۹ ش). آشنایی با علوم قرآن. مشهد-تهران: آستان قدس-سمت.
۲۸. زحیلی، وهبه بن مصطفی. (۱۴۱۸ ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج. ج ۵. بیروت: دارالفکر المعاصر.
۲۹. زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۰ ق). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
۳۰. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. ج ۱. بیروت: دارالکتب العربی.
۳۱. سید قطب، سید بن قطب بن ابراهیم. (۱۴۱۲ ق). فی ظلال القرآن. ج ۱ و ۲. بیروت- قاهره: دارالشروق.
۳۲. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۱۰ ق). أسباب النزول. دمشق: دارالهجره.




۳۳. (۱۴۰۴ ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانہ آیة اللہ مرعشی نجفی.
۳۴. (بی، تا). لباب النقول فی أسباب النزول. بیروت: دارالکتب العلمیہ.
۳۵. طالبی، محمد. (۱۹۹۶ م). أمه الوسط. تونس: سراسر للنشر.
۳۶. طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۲، ۴، ۵، ۱۳، ۱۸ و ۱۹. قم: جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ ش). جوامع الجامع. تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزہ علمیہ قم.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مجمع البیان لعلوم القرآن). ج ۲، ۳ و ۹. تهران: ناصر خسرو.
۳۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفہ.
۴۰. طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵ ش). مجمع البحرین. ج ۶. تهران: مرتضوی.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی، تا). التبیان فی تفسیر القرآن. ج ۲. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۲. عبدالباقی، محمد فؤاد. (۱۳۸۷ ش). المعجم المفهرس. قم: نوید اسلام.
۴۳. عقاد، عباس، محمود. (بی، تا). المرأه فی القرآن. القاہرہ: نہضہ مصر.
۴۴. غازی، عنایہ. (۱۴۱۱ ق). أسباب النزول القرآنی. بیروت: دارالجلیل.
۴۵. فخررازی، ابو عبد اللہ محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. ج ۱۰، ۱۱، ۲۵ و ۲۷. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۶. فضل اللہ، محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). تفسیر من وحی القرآن. ج ۷ و ۱۲. بیروت: دارالملاک للطباعہ و النشر.
۴۸. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ ق). القاموس المحیط. ج ۴. بیروت: دارالکتب العلمیہ.
۴۹. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی. ج ۱. تهران: صدر.
۵۰. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن. (۱۳۷۱ ش). ج ۴ و ۶. تهران: دارالکتب الاسلامیہ.
۵۱. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ ش). الجامع لاحکام القرآن. ج ۳ و ۵. تهران: ناصر خسرو.
۵۲. قمی، علی بن ابراہیم. (۱۳۶۷ ش). تفسیر قمی. ج ۱. قم: دارالکتاب.
۵۳. قمی مشہدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. ج ۳. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۵۴. کمالی دزفولی، علی. (۱۳۷۱ ش). قرآن و مقام زن. قم: اسوہ.
۵۵. گلایری، علی. (۱۳۸۲ ش). «اسلام و مسألہ ضرب زن»، رواق اندیشہ، شماره ۲۷.
۵۶. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار الجامعہ لدر اخبار الائمۃ الطہار. ج ۴۳. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۵۷. مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ ق). روضۃ المتقین فی شرح من لا یحضرہ الفقیہ. ج ۸. قم: مؤسسہ فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۵۸. مدنی، محمد. (۱۴۱۲ ق). المجتمع الاسلامی کما تنظمہ سورہ النساء. قاہرہ: وزارہ الاوقاف.
۵۹. مراغی، احمد بن مصطفی. (بی، تا). تفسیر المراغی. ج ۵ و ۷. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶۰. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. ج ۱۱. بیروت: دارالفکر.
۶۱. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت- قاہرہ- لندن: دارالکتب العلمیہ- مرکز نشر آثار علامہ مصطفوی.
۶۲. مطہری، مرتضی. (۱۳۵۹ ش). نظام حقوق زن در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۳. مظاہری، حبیب. (۱۳۹۰ ش). شخصیت زن در قرآن و عہدین. قم: مؤسسہ بوستان کتاب.
۶۴. معرفت، محمد ہادی. (۱۴۲۵ ق). التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسہ نشر اسلامی.
۶۵. مغنیہ، محمد جواد. (۱۴۲۴ ق). تفسیر الکاشف. تهران: دارالکتب الإسلامیہ.
۶۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ ش). تفسیر نمونہ. ج ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیہ.
۶۷. مہرپزی، مہدی. (۱۳۸۸ ش). «تفاوت های فقهی و حقوقی زن و مرد»، مجلہ آیہ ی پژوهش،

شماره ۱۱۶-۱۱۷.

۶۸. (۱۳۹۳ ش). قرآن و مسئله زن. تهران: نشر علم.
۶۹. مهنا، عبد الله علی. (۱۴۱۳ ق). لسان اللسان. ج ۱ و ۶. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷۰. واحدی، ابوالحسن احمد بن علی. (۱۴۲۶ ق). أسباب نزول القرآن. ریاض: دارالمیمان.
۷۱. ودود، آمنه. (۱۳۹۱ ش). قرآن و زن (بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن). ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی. تهران: حکمت.



A Critical Analytical Evaluation of the Doubt of Authoritarianism in the Social Life and Governance Method of the Prophet (PBUH) in Dealing with the Jews of Banu Qaynuqa

Abolfazl Sadeghi¹ , Seyyed Mohammad Naqib² , Sakineh Akhund³ 

1. PhD student of Comparative Interpretation, University of Quranic Sciences and Education. Qom, Iran (Corresponding Author); sadeghi9610@gmail.com
2. Associate Professor, University of Quranic Sciences and Education. Qom, Iran; nagheb@quran.ac.ir
3. Assistant Professor, University of Quranic Sciences and Education. Qom, Iran; s.akhond@yahoo.com

Abstract

One of the issues that requires careful study and analysis in the governance method and social life of the Prophet (PBUH) is the presence or absence of authoritarianism in his acts, which has been the subject of many doubts in order to lacerate his holy personality and distort his divine status. The main problem of this article is that some have raised doubts by citing certain verses and historical sources and thus, in their opinion, have proven the authoritarianism of the Prophet (PBUH). This makes it necessary to accurately understand these doubts, provide a logical and convincing response to them, and defend the sanctity of the Prophet (PBUH). In this study, conducted using a desk-based approach, critical analysis, and a cross-section of historical and exegetical texts from both Shiite and Sunni, doubts were presented and logical answers were provided regarding the analysis of the Prophet's authoritarian performance, focusing on the Battle of Banu Qaynuqa.

The findings of this research concluded that numerous verses, hadiths, and historical narrations confirm the absence of authoritarianism and despotism in the Prophet's social life and governance style. All objections and doubts raised in this regard are unfounded, and no trace of authoritarianism can be observed, especially in his dealings with the Jews of Banu Qaynuqa.

KEYWORDS: Authoritarianism, Battle of Banu Qaynuqa, Prophet Muhammad (PBUH), Jews, Governance Method, Doubt Research.


Research Article



Received: 2024-05-27; Received in revised form: 2024-06-22; Accepted: 2024-06-28; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



 shobhe.quran.ac.ir

ارزیابی تحلیلی انتقادی شبهه اقتدارگرایی در سیره اجتماعی و روش حکومتی پیامبر اکرم (ص) در برخورد با یهودیان بنی قینقاع

ابوالفضل صادقی^۱، سید محمد نقیب^۲، سکینه آخوند^۳

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. قم. ایران (نویسنده مسئول)؛

sadeghi9610@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. قم. ایران؛ nagheb@quran.ac.ir

۳. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. قم. ایران؛ sa.khoond@yahoo.com

چکیده

یکی از مسائلی که در روش حکومتی و سیره اجتماعی نبی اکرم (ص)، نیازمند بررسی و تحلیل دقیق است، وجود یا عدم اقتدارگرایی در عملکرد آن حضرت است که دستمایه طرح شبهات فراوانی در جهت ترور شخصیت و تحریف مقام آن حضرت، قرار گرفته است. مسئله اصلی نوشتار حاضر، آن است که عده‌ای با استناد به برخی آیات و منابع تاریخی، شبهاتی مطرح نموده و بدین سان، به زعم خود، اقتدارگرایی شخص پیامبر اکرم (ص) را اثبات نموده‌اند که شناخت دقیق این شبهات و پاسخ‌گویی مستدل و متقن به آن‌ها و دفاع از ساخت مقدس پیامبر (ص) را امری بایسته و ضروری، ساخته است. در پژوهش حاضر که به صورت کتابخانه‌ای و با روش تحلیل انتقادی و تتبع در میان کتب تاریخی و تفسیری فریقین صورت پذیرفته، به طرح شبهات و پاسخ‌های مستدل با موضوع تحلیل عملکرد اقتدارگرایی پیامبر (ص) با محوریت غزوه بنی قینقاع پرداخته شده است. نتایج حاصل از این پژوهش، حاکی از آن است که آیات، روایات و گزارش‌های تاریخی فراوانی بر نبود اقتدارگرایی و وجود استبداد در سیره اجتماعی و روش حکومتی آن حضرت، تأکید دارند و تمامی ایرادها و شبهات مطرح شده در این باره، بی اساس بوده و هیچ‌گونه اثری از اقتدارگرایی، خصوصاً در جریان برخورد ایشان با یهودیان بنی قینقاع، مشاهده نمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها: اقتدارگرایی، غزوه بنی قینقاع، پیامبر اکرم (ص)، یهود، روش حکومتی، شبهه پژوهی.

۱. بیان مسئله

نبی اکرم (ص) به عنوان اشرف مخلوقات، سبب خلقت و اعظم انبیای الهی، نسبت به تمامی انسان‌ها، با ملایمت و مهربانی رفتار می‌نمود. این خصلت ستودنی، باعث گردید که ایشان در طول ۲۳ سال رسالت خویش، دل‌های بسیاری را شیفته مکتب اسلام نموده و از ضلالت و گمراهی، به حق و صراط مستقیم هدایت نماید. رحمت و مهربانی آن حضرت، به گونه‌ای فراگیر بود که حتی با کسانی که سال‌ها با ایشان دشمنی کرده بودند با مدارا و گذشت برخورد می‌نمود. اهمّیتِ مطلب تا بدان جاست که خدا در آیه ۱۰۷ سوره انبیا رسولش را با عنوان «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» معرّفی نموده و در آیات فراوانی نیز بر رحمت، مهربانی و دلسوزی آن حضرت، تصریح نموده است که در این باره، می‌توان به آیاتی همچون: «فَمِمَّا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْتَفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران/۱۵۹)، «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَئُوفٌ رَّحِيمٌ» (توبه/۱۲۸)، «وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (شعراء/۲۱۵) و «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم/۴) استناد جست؛ اما با این حال، در سال‌های اخیر، هجمه‌های فراوانی بر شخصیت پیامبر اکرم (ص) در ابعاد گوناگون، از داخل و خارج کشور، توسط برخی معاندان، شبهه پراکنان، نواندیشان دینی و مستشرقان وارد گردیده است که حقیقتاً بسیاری از آن‌ها، از روی ناآگاهی و عدم شناخت شخصیت والای آن حضرت و نیز بعضاً از روی غرض ورزی‌های دینی و سیاسی و در جهت عدم گسترش و نفوذ محبوبیت آن حضرت در میان حقیقت‌جویان و ارادتمندان ایشان، مطرح گردیده که تلاش مذبوحانه نشریه «یولاندز پستن» دانمارک در سال ۲۰۰۵م و نشریه شارلی ابدو فرانسه در سال ۲۰۱۱م، با انتشار تصاویر کاریکاتوری پیامبر (ص) و توهین به مقدّسات مسلمانان، تنها مواردی از آن است که انجام تحقیقات و پژوهش‌های جامع و تخصصی را در جهت تبیین شخصیت والای ایشان و نیز عملکرد صحیح و عالمانه ایشان در تمامی وقایع و رویدادهای حیات خویش، برای مردم اقصی نقاط جهان، خصوصاً حقیقت‌جویان و اسلام‌دوستان، در جهت آگاه‌بخشی و رفع شبهات احتمالی، ضرورت می‌بخشد. گفتنی است از آن‌جا که سیره اجتماعی و روش حکومتی آن حضرت برای تمامی انسان‌ها، بالأخص مسلمانان، به عنوان الگو، حجت و چراغ راه سعادت، مطرح است؛ از این‌رو لازم است که تحلیل جامعی در این باره، در زندگی و سیره آن حضرت، مخصوصاً در جنبه‌های تربیتی، اجتماعی و حکومتی، انجام گیرد که همین امر، هدف از انجام تحقیق حاضر

گردیده و شاکله این پژوهش را سامان داده است. گفتنی است که اقتدارگرایی، چنان که در ادامه خواهد آمد، به معنای تبعیت بی چون و چرا از قدرت است که نقطه مقابل آزادی فرد در فکر و عمل است و شخصیت اقتدارگرا کسی است که می خواهد دیگران را با اکراه و زور، تحت کنترل و تسلط خویش در بیاورد؛ اما پیامبر (ص)، هرگز به دنبال چنین چیزی نبودند، چنان که سیره آن حضرت گواه آن است؛ پس می توان گفت که ایشان، دارای یک شخصیت مقتدر و اخلاق نیکویی بودند که دیگران را تحت تأثیر فراوان خویش قرار می دادند و این شخصیت قوی و مقتدر، ریشه در توکل، تقوای درونی، کرامت و عزت نفس ایشان، داشته است. شایان ذکر است به جهت مطالعه موردی و تمرکز بخشی به مطالب و نکات مطرح شده، تمامی شبهات، نقدها و پاسخ های ارائه شده، با محوریت غزوه بنی قینقاع بیان گردیده است. نکته قابل توجه آن است که علت اصلی انتخاب این واقعه از میان وقایع مختلف حیات پیامبر (ص)، آن است که این موضوع، به تناسب، کمتر مورد توجه پژوهش گران قرار داشته است؛ درحالی که اولین جنگ رسمی و برخورد جدی پیامبر اکرم (ص) با گروه یهودیان بوده و آثار فراوانی را نیز به دنبال داشته است و تحقیق و تتبع پیرامون آن، می تواند نقش مهمی در تبیین هرچه ابعاد موضوع ایفا نموده و نکات ارزشمندی را درباره عملکرد پیامبر (ص) و تحلیل انتقادی شبهه اقتدارگرایی در سیره اجتماعی و روش حکومتی آن حضرت، در برخورد با یهودیان بنی قینقاع، در اختیار پژوهشگران، سیره شناسان و قرآن پژوهان محترم بگذارد.

۲. پیشینه تحقیق

قرآن کریم از زمان نزول تاکنون، همواره مورد مخالفت و هجوم شبهات فراوان دشمنان اسلام قرار گرفته است، چنان که در سال های اخیر، کتاب هایی نیز با عنوان (نقد قرآن) نگاشته شده و انتشار یافته است. از جمله شبهات مطرح شده، شبهات قرآنی جنگ های پیامبر (ص) و اقتدارگرایی ایشان با یهودیان است که مخالفان اسلام به طرح آن ها پرداخته اند تا بدین سان، به خیال خام خویش، شخصیت پیامبر اکرم (ص) را تخریب نموده و اسلام هراسی و دین گریزی را در سرتاسر جهان، خصوصاً در میان کشورهای غیرمسلمان گسترش دهند. گفتنی است که جنگ های پیامبر (ص) با یهود از منظر تاریخی با شبهات فراوانی مواجه بوده است؛ اما در دوران جدید و با پیدایش نگاه نقادانه به قرآن کریم، برخی از دشمنان و غرض ورزان، با مستند نمودن شبهات یاد شده به قرآن کریم، تلاش کرده اند تا به زعم خویش، اعتبار قرآن کریم و دین اسلام را خدشه دار سازند؛ بنابراین مستند اصلی در انتشار شبهات جدید جنگ های پیامبر (ص) با یهود،

همان آیات قرآن کریم است که به اعتقاد آنان، شبهات تاریخی را تأیید نموده است؛ لذا هدف اصلی در این جستار، بررسی مستندات قرآنی و تحلیل انتقادی شبهه اقتدارگرایی در سیره اجتماعی و روش حکومتی پیامبر (ص) در برخورد با یهودیان بنی قینقاع با رویکرد تفسیری و تاریخی است.

گفتنی است که تاکنون پژوهشی جامع و مستقل با محوریت موضوع یاد شده، سامان نیافته و همین موضوع، انگیزه نگارش این جستار گردیده و وجه نوآوری این نوشتار را می‌نمایاند؛ چه بنظر می‌رسد نوع نگرش تخصصی در تبیین این موضوع، کمتر مورد تفتن پژوهش‌گران بوده است. با این حال، شایسته است به پژوهش‌هایی چند، در این زمینه اشاره گردد که هریک به نوعی، به تحلیل و تبیین یک یا چند بُعد از ابعاد و موضوعات مطرح شده در موضوع مورد بحث، همت گمارده‌اند. از جمله مقالات ذیل: «تأملی بر دلایل برخورد پیامبر (ص) با یهود مدینه» از امیر اکبری (۱۳۹۰ش) که به موضوع هجرت پیامبر (ص) به مدینه، ضرورت عقد اتحاد با تمامی قبایل و از جمله یهود، جهت حفظ وحدت و عدم خیانت پرداخته و در ادامه، تبیینی از درگیری‌های پیامبر (ص) با یهودیان بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه، ارائه نموده است؛ «آیات مرتبط با رخدادها؛ سرانجام یهود بنی قینقاع» از محمد اسماعیل نوری زنجانی (۱۳۹۳ش) که به تبیین حوادث ماه شوال و پیدایش غزوه بنی قینقاع و سرانجام آن و نیز آیات مربوطه پرداخته است؛ «راهبرد پیامبر اکرم (ص) در برابر فتنه‌های یهودیان مدینه» از حبیب زمانی محبوب (۱۳۹۳ش) که به تبیین راهبردهای پیامبر اکرم (ص) در برخورد با یهودیان مدینه، خصوصاً درباره غزوات بنی نضیر، بنی قینقاع و بنی قریظه پرداخته است؛ «مقایسه تحلیلی نحوه انعکاسی غزوه بنی قینقاع در قرآن کریم و منابع تاریخی» از بهمن زینلی و سید محمد صادق حسینی کجانی (۱۳۹۷ش) که به تشریح کیفیت تقابل یهود بنی قینقاع با رسول خدا (ص) در قرآن کریم و منابع تاریخی پرداخته است؛ «بررسی و نقد سه شبهه در دایره المعارف لیدن، پیرامون برخورد پیامبر (ص) با اهل کتاب» از سید محمد اسماعیلی (۱۳۹۸ش) که به تبیین سه شبهه پیرامون برخورد پیامبر (ص) با اهل کتاب، خصوصاً برخورد آن حضرت، با یهودیان بنی قینقاع و بنی قریظه پرداخته است.

۳. مفهوم شناسی

در ابتدای کار، لازم است که به تبیین معنای لغوی و اصطلاحی واژگانی همچون: «شبهه»، «اقتدار» و «اقتدارگرایی» به طور مختصر پرداخته شود تا درک بهتری از مباحث پیش رو، فراهم آید.

معنای لغوی و اصطلاحی «شبهه»: «شبهه» بر وزن فَعَلَه است. اهل لغت آن را «التباس» معنا کرده‌اند (رک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ۵۰۳؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۴۵) که به نظر می‌رسد، این معنا با توجه به اثر آن است؛ زیرا شبهه به مقداری از شباهت اطلاق می‌شود که به طور معمول، سبب التباس و اشتباه می‌گردد. کلمه «شبهه» بر مشابه بودن دو چیز و هم شکل بودن دو چیز از نظر رنگ و صفت دلالت می‌کند و این که گفته می‌شود، امر مشتبه شد یعنی کار به مشکل رسید (رک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۲۴۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۴۳) در واقع می‌توان گفت که شبهه، به معنای مشابهت و پوشیدگی است و چیزی را که حق و باطل در آن معلوم نیست، شبهه می‌نامند (معین، ۱۳۷۱ش: ج ۲: ۲۵۳)؛ لذا شبهه درجایی مطرح است که دو چیز در اثر مماثلت از همدیگر تشخیص داده نشوند. معانی دیگری چون: اشتباه، احتمال اشکال و شک نیز دارد و همچنین اموری که جواز و حرمت، صحت و فساد و حق و باطل در آن، اشتباه شده باشد را شبهه می‌نامند (رک: معلوف، ۱۳۸۹ش: ۳۷۳-۳۷۲).

معنای مفاهیم «اقتدار» و «اقتدارگرایی»: اقتدار، مصدر باب افتعال بوده و یکی از مفاهیم همسوی قدرت است که از ریشه (قدر) به معنای قدرت و توانایی است (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۴۴۹). اقتدار، صفت فرد یا مقامی است که افراد تحت اقتدار به راحتی از دستورات او اطاعت می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۱ش: ۴). اقتدار (Authority)، با نوعی ارج و شکوه و به طور دقیق‌تر با یک اعتماد و اتکال شخصی یا جمعی به کسی که اقتدار به او نسبت داده شده است، همراه است؛ لذا اقتدار چیزی نیست که شخص یا نهادی آن را فی نفسه و بالاستقلال داشته باشد بلکه معنایی است که در ربط با دیگران و در طی یک فرآیند اجتماعی پدید می‌آید و اشاره به نوعی شناسایی و اقرار به صلاحیت‌ها و کفایت‌هایی دارد که نزد دیگران، آشکار گردیده است (رک: شجاعی زند، ۱۳۷۶ش: ۲۰۷-۲۱۱) در واقع می‌توان گفت که اقتدار به نوعی، قدرت مشروع و مقبولی است که در شرایط مقتضی، مورد اطاعت و فرمانبرداری قرار می‌گیرد؛ از این رو آن را قدرت مبتنی بر رضایت دانسته‌اند. در اقتدار، توجیه و استدلالی نهفته است که آن را از شکل قدرت عریان خارج ساخته و برای موضوع قدرت، پذیرفتنی می‌کند؛ از این رو گفته می‌شود که اقتدار برای پیروان و تبعیت‌کنندگان، خصلت بیرونی ندارد. همچنین باید اشاره نمود که واژه فرانسوی (اتوریتته) نیز در معنای (قدرت، نفوذ مادی یا معنوی و اقتدار) (معین، ۱۳۷۱ش: ج ۱: ۲۴۸) و نیز در معنای (توانایی، اختیار، اعتبار، قدرت، اجازه، نفوذ و تسلط) آمده است (<https://abadis.ir/entofa/authority>).

در تکمیل بحث، باید گفت که (اقتدار) از مفاهیم همسوی قدرت است که در لغت آن، مفهوم اندازه‌گیری و قدرت داشتن بر امری، موجود است (رک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۲۳۹؛ بستانی، ۱۳۷۵ش: ۶۳). این واژه با ورود به دنیای سیاست با نوعی مشروعیت و پذیرش اعمال قدرت همراه است؛ بنابراین می‌توان گفت که اقتدار، قدرتی است که مشروعیت آن پذیرفته شده است، حال بر اساس سنت یا قانون (آشوری، ۱۳۷۴ش: ۲۴۷). گفتنی است که مشروعیت به لحاظ لغوی در فارسی و عربی، به معنای مطابقت با احکام شرع و دین است؛ اما در انگلیسی و در کاربرد آن در علم سیاست، بنا بر نقل وینسنت (Vincent)، معادل واژه (Legitimacy) است که هم ریشه‌کلماتی همانند: (Legal) قانونی، (Legislation) قانون‌گذاری، (Legislator) قانونگذار است؛ بنابراین به معنای قانونی بودن و حقانیت است به این معنا که حاکمان، حق دارند بر مردم حکمرانی کنند و مردم نیز باید از آنان اطاعت نمایند؛ بنابراین مشروعیت، ارتباط نزدیکی با مفهوم تعهد و التزام به فرمانبرداری دارد (وینسنت، ۱۳۷۱ش: ۶۵). گفتنی است که ماتی‌ه دوگان (Dugan) معتقد است که مشروعیت، باور به این امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور حق دارد که فرمان صادر کند و شهروندان نیز موظفند، به آن گردن نهند (دوگان، ۱۳۷۴ش: ۴). عبدالحمید ابوالحمد نیز مشروعیت را باوری می‌داند که بر اساس آن، حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای شهروندان، محقق می‌شود (ابوالحمد، ۱۳۵۳ش: ۲۴۵). برخی دیگر از اندیشمندان نیز به همین معنا از مشروعیت اشاره نموده‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت که مشروعیت در علم سیاست، نتیجه تحقق دو امر است: یکی وجود حق حکومت برای حاکمان و دیگری لزوم شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت شونده‌گان؛ از این رو مشروعیت، به عنوان اساس حاکمیت و عاملی در تبدیل قدرت به اقتدار محسوب می‌گردد. نکته مهم آن است که در مشروعیت، بحث از توجیه اعمال قدرت و گردن نهادن است، حال منبع توجیه از هر جا که باشد، همانند عقلانیت، زور، فره ایزدی و سنت (لاریجانی، ۱۳۷۲ش: ۱۵۴)؛ لذا می‌توان گفت که در اقتدار که با مشروعیت پیوندی تنگاتنگ دارد، نوعی رضایت مندی، قانونمندی و خواست مردم هست، برخلاف قدرت که می‌تواند، مشروع یا نامشروع باشد (سیدباقری، ۱۳۹۰ش: ۷۱)؛ اما درباره اقتدارگرایی (Authoritarianism) باید اشاره نمود که این کلمه، از واژه فرانسوی (Authorite) به معنای قدرت و آمریت گرفته شده و نوعی از اشکال حکومت است که در آن حاکمان، خواهان اطاعت تردید ناپذیر از اتباع حکومت‌اند. به طور سنتی، اقتدارگرایان خواستار آن هستند

که عقاید و رفتار، بیشتر از سوی حکومت‌ها تعیین شود و در مقابل، به انتخاب فردی اهمیت کمتری می‌دهند؛ اما این امکان وجود دارد که در برخی حوزه‌ها، اقتدارگرا باشد و در عین حال، در حوزه‌های دیگر لیبرال. اقتدارگرایی، به آسانی این روزها به واژه‌ای طعنه‌آمیز تبدیل شده و به حکومتی بسیار مغرور و نابردبار اشاره داشته و گاه دقیقاً به معنی کلمه قدیمی‌تر استبدادگرایی است (رک: مک لین، ۱۳۸۱ش: ۵۳-۵۴). به عبارت دیگر، اقتدارگرایی، باوری است که بر پایه آن، اراده مردم باید در دست یک قدرت برتر، اعم از یک فرد یا گروه یا بر مبنای یک عقیده باشد (میرشکاری، ۱۳۹۶ش: ذیل واژه اقتدارگرایی).

۴. بنی قینقاع

بنی قینقاع، قبیله‌ای بوده‌اند که در صدر اسلام در مدینه سکونت داشتند (یا قوت حموی، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۴۲۴). برخی در یهودی تبار بودن این قبیله، تردید نموده و آنان را از نسل بنی اسرائیل (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۸۲) یا برخی دیگر دانسته‌اند؛ اما محققان، در ریشه یهودی آنان تردیدی ندارند (فرهانی منفرد، ۱۳۷۵ش، ج ۴: ۴۷۰). در گزارشی، قبیله بنی قینقاع نخستین ساکنان منطقه مدینه معرفی شده‌اند؛ زیرا آن هنگام که جمعی از بنی اسرائیل، همراه با حضرت موسی (ع) برای انجام مناسک حج به مکه رفته بودند، در راه بازگشت به منطقه‌ای رسیدند که مشخصات آن منطقه را همانند مشخصات محل زندگی آخرین پیامبر الهی که در تورات ذکر شده بود، یافتند؛ از این رو، در آنجا ساکن گردیده و در ادامه، گروهی از اعراب نیز به آنان ملحق شدند. با این حال، برخی تاریخ‌نگاران، عمالقه را نخستین ساکنان مدینه دانسته و بنی قینقاع را قبیله دوم ساکن شده در مدینه معرفی نموده‌اند (سمهودی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۲۶). نکته قابل توجه این‌که، بنی قینقاع برخلاف بنی نضیر و بنی قریظه (دو قبیله از یهودیان مدینه) که با قبیله اوس، پیمان بسته بودند با قبیله خزرج، هم‌پیمان شده بودند (طبری، ۱۹۸۲م، ج ۳: ۱۳۶۱؛ ابن هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۵۴۰) و بنابر نقل‌های تاریخی، میان بنی قینقاع، بنی قریظه و بنی نضیر رقابت‌هایی وجود داشته و بارها با هم جنگیده بودند (خالد، ۱۴۰۶ق: ۳۹). در برخی منابع تاریخی از مخیربیک به عنوان یکی از افراد سرشناس بنی قینقاع نام برده شده که در جنگ اُحد به شهادت رسید (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۱: ۳۸۹؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۲۵). عبدالله بن سلام را نیز از بنی قینقاع دانسته‌اند که سرانجام، مسلمان شد (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۳: ۲۲۸؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۲۱). بنی قینقاع در جنوب غربی مدینه می‌زیستند و دارای قلعه‌های مهمی بودند. آنان برخلاف دیگر یهودیان

ساکن مدینه، زمین کشاورزی و نخلستان نداشتند و زرگری، از پیشه‌های مهم آنان بود (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۰۹). بازار بنی قینقاع نیز هنگام ظهور اسلام، از مشهورترین بازارهای اعراب بوده است (رک: ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۲: ۳۵۷؛ جواد علی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴: ۵۹) و به نوعی می‌توان گفت که قدرت اقتصادی مدینه، در اختیار قبیله بنی قینقاع بوده است (سبحانی، ۱۳۸۵ش: ۵۱۲).

بنی قینقاع، نخستین قبیله از یهودیان مدینه بودند که پیمان خود را با پیامبر اسلام (ص) شکستند (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۷۷). پیامبر (ص) پس از اتمام حجّت با آنان، در پانزدهم شوال سال دوّم هجری، علیه آن‌ها اعلام جنگ نمود (رک: ابن سعد، ۱۹۶۸ق، ج ۲: ۲۲؛ مسعودی، بی تا: ۲۰۶). با آغاز جنگ، یهودیان بنی قینقاع به قلعه‌های خود رفتند و پیامبر (ص) آنان را در قلعه‌هایشان محاصره نمود. پس از گذشت پانزده روز، یهودیان بنی قینقاع در برابر پیامبر (ص) تسلیم شدند (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۴۸۰) آن حضرت دستور داد تا همه را بازداشت کنند و قصد کشتن آنان را داشت (رک: واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۷۷؛ ابن سعد، ۱۹۶۸ق، ج ۲: ۲۲)؛ اما با اصرار منافق معروف مدینه، عبدالله ابن اُبی که هم پیمان آنان بود، اموالشان را مصادره و آنان را تبعید نمود (رک: واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۷۸؛ ابن هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۴۸) و این جنگ، بدون خونریزی و درگیری به نفع مسلمانان، پایان یافت. در ادامه، بنی قینقاع به منطقه شام تبعید گردیدند و در منطقه اِذْرَعَات، ساکن گردیدند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۰۹).

۵. واکاوی دلایل وقوع غزوه بنی قینقاع

اگر جنگ‌های پیامبر اکرم (ص)، مورد تحلیل و بررسی عمیق قرار گیرد، روشن می‌گردد که غالباً جنبه دفاعی داشته‌اند و جنگ‌هایی که برحسب ظاهر، جهاد ابتدایی ارزیابی می‌شوند، درحقیقت آن‌ها نیز نبردی دفاعی بوده‌اند؛ یعنی توطئه‌ای علیه جامعه اسلامی وجود داشته و آن حضرت، به جهت دفع فتنه قطعی دشمن و کاهش دادن تعداد کشته‌های احتمالی، پیش دستی می‌کردند تا از خونریزی و کشتار زیاد مسلمانان ممانعت کنند و جنگ بنی قینقاع نیز شاهد همین مدّعاست که شرح آن در ادامه، خواهد آمد.

تحقیق و تتبع در منابع تاریخی، روشن می‌سازد که پس از هجرت پیامبر اکرم (ص) به مدینه و قدرت یافتن مسلمانان، یهودیان بنی قینقاع موقعیت خود را در خطر دیدند و به همین دلیل، با نشر اشعار توهین‌آمیز، درصدد تضعیف پیامبر (ص) و مسلمانان برآمدند (سبحانی، ۱۳۸۵ش: ۵۱۲). آن حضرت با یهودیان پیمان صلح بست و به آنان اجازه داد تا در مدینه بمانند، به شرط آن که کسی را

علیه مسلمانان یاری نکنند (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۷۶)؛ اما بنی قینقاع، نخستین قبیله از یهود بودند که این پیمان را شکستند و با مسلمانان، به ستیز برخاستند (رک: واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۷۷؛ ابن هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۴۷).
 روایت مورخان درباره آغاز این ماجرا و شروع غزوه بنی قینقاع، در مجموع، دربردارنده سه مطلب است:

۱. پیامبر اکرم (ص) پس از بازگشت از بدر، بنی قینقاع را در بازارشان، گرد آورد و از آنان خواست که از شکست قریش، عبرت بگیرند و اسلام آورند؛ اما یهودیان درپاسخ گفتند که جنگاور هستند و همانند قریش، تن به شکست نخواهند داد.
 ۲. زنی مسلمان، به قصد فروش شیر یا خرید زیور به بازار بنی قینقاع رفت و زرگری یهودی به او اهانت نمود و او را به سُخره گرفت. مردی مسلمان به یاری و پشتیبانی آن زن شتافت و یهودی را کُشت و در ادامه، خودش، به دست دیگر یهودیان کشته شد. خبر این ماجرا به پیامبر اکرم (ص) رسید و آن حضرت، آماده پیکار با آنان گردید.

۳. هنگامی که آیه ۵۸ سوره انفال بر پیامبر اکرم (ص) نازل گردید، آن حضرت با اظهار بیمناکی از بنی قینقاع، به جنگ آنان رفت: «وَإِنَّمَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِبِينَ»؛ و اگر از گروهی بیم خیانت داری [پیمانشان را] به سویشان بینداز [تا طرفین] بطور یکسان [بدانند که پیمان گسسته است]، زیرا خدا خائنان را دوست نمی‌دارد..

ابن سعد و ذهبی، به مطلب اول اشاره نموده‌اند (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ج ۲: ۲۲؛ ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۴۶)؛ ابن هشام و ابن اثیر به مطالب اول و دوم اشاره نموده‌اند (ابن هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۴۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۱۳۸)؛ واقدی مطالب دوم و سوم را ذکر نموده است (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۷۶) و طبری و ابن خلدون نیز با تلفیق مطالب اول و سوم معتقدند که پس از امتناع یهودیان از پذیرش سخنان پیامبر (ص)، این آیه نازل گردیده است (طبری، ۱۹۸۲م، ج ۳: ۱۳۶۲؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳ش، ج ۲: ۴۳۲). ضمناً برخی مفسرین همچون طوسی و طبرسی نیز به این موضوع اشاره نموده‌اند که آیه یاد شده، در شأن یهود بنی قینقاع، نازل گردیده است (طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۱۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴: ۸۵۰).

قابل توجه آن‌که با شکست بنی قینقاع که از شجاع‌ترین گروه اهل کتاب در مدینه بودند، دیگر یهودیان نیز از قدرت پیامبر (ص) ترسیدند و تا مدتی از تعرض به مسلمانان، دوری نمودند (صلابی، ۱۴۲۸ق: ۹۱). مسلمانان نیز با شکست آنان، اعتماد به نفس بیشتری یافتند و ترس و تردید را کنار گذاشتند (سید جعفر مرتضی،

۱۴۲۶ق، ج ۷: ۴۰). با اخراج یهودیان بنی قینقاع از مدینه، وحدت سیاسی- مذهبی در مدینه حاکم گردید و اکثریت مدینه، به دست مسلمانان افتاد (سبحانی، ۱۳۸۵ش: ۵۱۶). با این جنگ، پیامبر (ص) قاطعیت خود را در امر حکومت نشان داد و بر پندار یهودیان که تسامح پیامبر (ص) را ناشی از ترس ایشان می‌دانستند، خط بطلان کشید (معروف حسنی، ۱۴۱۶ق: ۳۷۵). برخی بر این باورند که غزوه بنی قینقاع، آزمایشی برای مردم مدینه و خصوصاً خزرجیان بود که پایبندی آنان به پیامبر (ص) و دین اسلام در برابر پیمان‌های قبیله‌ای سنجدیده شود که البته در این آزمایش، بیشتر مردم، مگر اندکی همانند عبدالله بن اُبی، پایبندی خود به اسلام را نشان دادند (سلب، ۱۴۲۶ق: ۱۲۴). گفتنی است که عبدالله بن اُبی، در این ماجرا نقشی دوگانه داشت؛ از سویی ظاهراً یهودیان را به سرکشی و تحضن در حصار تحریک کرده بود و از سویی دیگر، از پیوستن به آنان سرباز می‌زد. او پس از اسارت آنان، از پیامبر (ص) خواست که از خون متحدانش درگذرد و بر این خواسته، آنچنان پافشاری نمود که پیامبر (ص)، او و یهودیان را لعنت نمود و به تبعید آنان حکم داد (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۲۹). به نظر می‌رسد که پذیرفتن این درخواست از سوی پیامبر اکرم (ص)، به این دلیل بوده که از سویی، قلب پیروان عبدالله بن اُبی، به آن حضرت متمایل گردیده و زمینه همراهی آنان، با جامعه اسلامی فراهم آید و از سویی دیگر، توان جامعه اسلامی، تنها صرف دشمنان اصلی شود (سیدجعفر مرتضی، ۱۴۲۶ق، ج ۷: ۴۲). قابل ذکر آن‌که از قلعه‌های بنی قینقاع، سلاح و ابزار زرگری فراوانی، نصیب مسلمانان گردید (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۷۹) و پیامبر (ص)، غنائم بدست آمده را بین اصحاب خویش، تقسیم نمود (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۴۸۱؛ مسعودی، بی تا: ۲۰۷).

۶. تبیین شبهه

به گفته برخی مورخان همچون واقدی و طبری و برخی مفسران همچون طوسی و طبرسی، آیه ذیل، در شأن یهود بنی قینقاع، نازل گردیده است: «وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ» (انفال/ ۵۸).

برخی از مخالفان اسلام با استناد به ظاهر آیه یاد شده، به طرح شبهه (جواز شکستن قرارداد، در صورت ترس خیانت از طرف کفار) پرداخته و گمان کرده‌اند که ترس و ظن، نسبت به خیانت طرف مقابل، می‌تواند معیار نقض معاهده باشد و معتقدند که شاهد تاریخی آن، جنگ بنی قینقاع است؛ چنان‌که پیامبر (ص)، گناه یک یهودی در اهانت به یک زن مسلمان و ترس از فتنه احتمالی بنی قینقاع را بهانه حمله و قتل عام آنان قرار داده است (رک: سها، ۱۳۹۳ش: ۶۸۱) و این

پیمان شکنی را به نوعی، می‌توان با اقتدارگرایی، ستم‌ورزی و سلطه‌جویی ایشان، مرتبط دانست.

۷. ارزیابی و نقد

در پاسخ به شبهه فوق، تحلیل و بررسی تفسیری آیه از جهت سبب نزول، واکاوی دلایل غزوه بنی قینقاع، تحلیل ابعاد تاریخی موضوع و نیز تبیین ابعاد فرهنگ نقض معاهده در قرآن کریم و سیره پیامبر اکرم (ص) ضروری می‌نماید که با تحقیق و تتبع، می‌توان به نکات و دلایل بسیاری، استناد جست که به اهم آنان، اشاره می‌گردد.

۱. شبهه اهتمام پیامبر (ص) بر قتل عام بنی قینقاع و عدم بخشش و گذشت ایشان، نسبت به یهودیان، مخالف الگوی اخلاقی ایشان در قرآن کریم و سیره آن حضرت است؛ چنان‌که قرآن کریم در آیات فراوانی بر رحمت، مهربانی و دلسوزی آن حضرت، تصریح نموده است که در این باره، می‌توان به آیاتی همچون: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران/۱۵۹)، «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (توبه/۱۲۸) و «إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم/۴) اشاره نمود. مضافاً بر این‌که، از برخی روایات، چنین استفاده می‌شود که وفای به عهد در سیره نبوی نیز از اهمیّت بالایی برخوردار بوده است؛ چنان‌که در روایتی از امام صادق (ع) در این باره، چنین آمده است: پیامبر (ص) با مردی قرار گذاشت که در کنار صخره مشخصی منتظر او بماند. رسول خدا (ص) به او فرمود: من در اینجا منتظر می‌مانم تا برگردی. پس از مدتی، حرارت آفتاب شدت یافت و اصحاب گفتند: ای رسول خدا! ای کاش، به سایه می‌آمدید تا آفتاب شما را نیاززارد. پیامبر (ص) درخواست آنان را نپذیرفت و فرمود: من با آن مرد، در اینجا قرار گذاشته‌ام و در همین جا منتظر او می‌مانم و چنان‌چه او نیامد، خُلف وعده، از طرف او خواهد بود (رک: صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱: ۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶: ۲۹۳).

۲. دلیل دیگر، آن است که اصل پایبندی به معاهدات و پیمان نامه‌ها، یکی از مهم‌ترین سفارش‌های قرآن کریم است و نقض عهد، از مصادیق فساد در زمین و زیانکاری انسان‌ها دانسته شده است، آنجا که خدای متعال می‌فرماید: «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَفْسُدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (بقره/۲۷)؛ همانانی که پیمان خدا را پس از بستن آن می‌شکنند و آن‌چه را خدا به پیوستنش امر فرموده می‌گسلند و در زمین به فساد می‌پردازند؛ آنانند که زیانکارانند.

گفتنی است که حرف «ما» در عبارت «مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ» موصول و مفید عموم است و شامل همه پیوندها از جمله پیوندهای اجتماعی همانند معاهدات می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱: ۱۵۵) ضمناً عبارت «يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ» عطف تفسیری است با این بیان که سبب فساد در روی زمین، قطع پیوندهایی است که خداوند متعال، امر به وصل آن‌ها نموده است، از جمله معاهدات: (رک: سیدقطب، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ۵۲؛ شبّر، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۸۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۱۰۵)؛ بنابراین می‌توان گفت که از دیدگاه قرآن کریم، لزوم پایبندی به معاهده با هدف حفظ عدالت و پیشگیری از فساد اجتماعی وضع گردیده است و نقض معاهده، یکی از عوامل مهم فساد بر روی زمین خواهد بود.

۳. دلیل دیگر، آن است که اهتمام به پایبندی عهد و پیمان نامه، در روایات فراوانی، مورد تأکید قرار گرفته است که به جهت اختصار مطلب، تنها به سه مورد آن، از منابع روایی فریقین، اشاره می‌گردد.

الف. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ»؛ کسی که پایبند عهد و پیمان خویش نیست، دین ندارد (رک: احمد حنبل، ۱۴۲۱ ق، ج ۲۰: ۴۲۳؛ وژام، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۲۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۹: ۱۹۸).

ب. امام علی (ع) فرمود: «أَصْلُ الدِّينِ آدَاءُ الْأَمَانَةِ وَالْوَفَاءُ بِالْعُهُودِ»؛ اساس دین، ادای امانت و وفای به عهد است (رک: تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۹۴؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۶ ش، ج ۳: ۲۸۷).

ج. امام باقر (ع) فرمود: «ثَلَاثَةٌ لَا عُدْرَ لِأَحَدٍ فِيهَا آدَاءُ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ بَرِّينَ كَانَا أَوْ فَاجِرِينَ»؛ سه چیز است که هیچ کس درباره آنها عذرش پذیرفته نیست: برگرداندن امانت به صاحبش نیک باشد یا بد، وفای به عهد با نیک و بد و نیکی کردن به پدر و مادر، خوب باشند یا بد (رک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۱۶۲؛ بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۴: ۱۰۴؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۹: ۷۱).

۴. نکته دیگر، آن است که لزوم پایبندی به عهد و پیمان، در بین تمامی مردم، یک امری فطری است و کمتر واجب را می‌توان همچون وفای به عهد، مثال آورد که در میان مردم جهان با تمام اختلافاتشان، مورد اتفاق و تأکید باشد. چنان‌که امام علی (ع) در بخشی از فرمایشات خویش در نامه ۵۳ به این مطلب صریح نموده و می‌فرماید: «...فَأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ شَيْءٌ النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعًا مَعَ تَفَرُّقِ أَهْوَائِهِمْ وَتَشْتُّتِ أَرَائِهِمْ، مِنْ تَعْظِيمِ الْوَفَاءِ بِالْعُهُودِ...»؛ هیچ یک از واجبات الهی همانند وفای به عهد نیست که همه مردم جهان با تمام اختلافاتی که در

افکار و تمایلات دارند، در آن اتفاق نظر داشته باشند (سیدرضی، ترجمه دشتی، ۱۳۸۴ش: نامه ۵۳)؛ بنابراین می‌توان گفت که معاهدات و پیمان‌ها، از بنیان‌های حیات جامعه انسانی بوده و نقض آن‌ها، تنها با استناد به گمان ترس خیانت از طرف مقابل، اساسی جامعه انسانی را مختل می‌سازد.

۵. با توجه به این‌که برخورد مسلمانان با بنی قینقاع بدون خونریزی و حتی رها شدن یک تیر از سوی طرفین پایان پذیرفت و این‌که برخی همانند ابن هشام در مورد این حادثه، از کلمه «غزوه» استفاده نکرده‌اند (ابن هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ۴۷)؛ می‌توان دریافت که حکم یهود بنی قینقاع نیز همانند یهود بنی نضیر، تبعید بوده و نه قتل عام و کشتار و این مطلب از قرآن کریم نیز قابل دریافت است، چنان‌که خداوند متعال در آیه ۳ سوره حشر می‌فرماید: «وَلَوْلَا اَنَّ كَتَبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ»؛ و اگر خدا این جلای وطن را بر آنان مقرّر نکرده بود، قطعاً آن‌ها را در دنیا عذاب می‌کرد و در آخرت [هم] عذاب آتش داشتند. لازم به ذکر است که این آیه به اتفاق مفسران، در مورد تبعید یهود بنی نضیر، نازل شده است (رک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۸: ۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹: ۵۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹: ۳۸۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴: ۲۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹: ۲۵)، لیکن با توجه به مشابهت جرم بنی نضیر و بنی قینقاع که همانا افساد فی الارض بدون انجام قتل و سرقت بوده است، می‌توان دریافت که حکم آنان نیز در دین اسلام، تبعید خواهد بود.

۶. حکم تبعید یهود از طرف خدا تشریح شده است و منصرف شدن پیامبر اکرم (ص) از این تصمیم، آن‌هم با اصرار یک منافق (عبدالله ابن ابی)، هرگز پذیرفتنی نیست؛ چرا که قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مَوْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهُ اَمْرًا اَنْ يَكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»؛ و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد؛ و هرکس خدا و فرستاده‌اش را نافرمانی کند، قطعاً دچار گمراهی آشکار گردیده است (احزاب/۳۶).

۷. توجه و دقت در مفاد آیه (انفال/۵۸) روشن می‌سازد که این آیه، خطاب به پیامبر (ص) است و چنان‌چه دلالت آن بر جواز شکستن قرارداد در صورت ترس از خیانت کفار صحیح باشد، امثال آن، برای آن حضرت نیز لازم الاجرا بوده است، خصوصاً که ترس از خیانت همواره از سوی طرف‌های معاهده با ایشان وجود داشته است؛ اما آن‌چه از سیره پیامبر اکرم (ص) در موضوع معاهدات برداشت می‌شود، برخلاف این تصور است؛ چنان‌که پیامبر (ص)، معاهده حدیبیه با

مشرکین عرب را به دلیل ترس نسبت به آنان، نقض نکرد و در فرض ترس آن حضرت از خیانت دشمنان، می‌توان با صراحت گفت که ترس ایشان از خیانت مشرکین به مراتب، بیش از یک گروه یهودی بوده است؛ زیرا آنان نسبت به یهود، از قدرت و تمکن بیشتری برخوردار بوده‌اند؛ از این رو هیچ روایتی، مبنی بر نقض عهد نبی اکرم (ص)، گزارش نشده است و بررسی‌های انجام شده توسط محققین، درباره معاهدات پیامبر (ص)، نشان می‌دهد که آن حضرت، همواره بر عهد و پیمان‌های خویش، پایبند بوده‌اند (رک: احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق: ذیل معاهدات پیامبر (ص) با مشرکین و یهود).

۸. گرچه در ظاهر آیه (انفال/۵۸)، اشاره صریحی به معاهده نشده است؛ اما از لوازم آن، می‌توان دریافت که آیه دلالت بر چگونگی نقض معاهده دارد، چه آن که لازمه کلمه «خِیَانَةً» عهد و پیمان است؛ از این رو «فَأَنذِرْ إِلَيْهِمْ» نیز بیانگر نقض عهد است؛ اما استفاده از مصدر (خوف) که بیانگر ظن است (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۳: ۱۴۵)، باعث گردیده است تا گمان شود که ترس و ظن نسبت به خیانت طرف مقابل، می‌تواند معیار نقض معاهده باشد؛ بنابراین برخی از مفسران، با درک شبهه یادشده، ترس در آیه را ترس از قرائنی دانسته‌اند که از آن‌ها نسبت به وقوع خیانت طرف مقابل، علم حاصل می‌گردد (رک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۴۹۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۲۱۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹: ۱۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۷: ۲۱۸).

۹. نکته دیگر، آن است که آیه (انفال/۵۸)، هیچ دلالتی بر شبهه یاد شده ندارد؛ زیرا در مورد دلالت آن بر نقض معاهده، سه حالت ذیل متصور است که تنها حالت دوم می‌تواند صحیح باشد: الف) ترس از خیانت، معیار نقض معاهده است (نقض پیش‌دستانه ظنی). ب) علم به وقوع خیانت (بدون وقوع خیانت)، معیار نقض معاهده است (نقض پیش‌دستانه علمی). ج) وقوع خیانت، معیار نقض معاهده است (نقض پیشین). حالت اول با شبهه یاد شده تناسب دارد؛ اما حالت دوم و سوم، مخالف آن هستند؛ بنابراین آیه شریفه، دلالتی بر جواز نقض معاهده بر اساس ترس ناشی از ظن ندارد (رک: مؤدب و عزّتی، ۱۳۹۸ش: ۳۳-۳۲).

۱۰. بررسی جنگ بنی قینقاع نشان می‌دهد که این جنگ نمی‌تواند شاهی برای شبهه یاد شده باشد، چه این‌که علت این جنگ، در گناه یک یهودی در اهانت به یک زن مسلمان خلاصه نمی‌شود؛ زیرا در دیگر منابع تاریخی، چنان‌که شرح آن گذشت، بر پیمان شکنی یهود بنی قینقاع پس از جنگ بدر، تصریح شده است (رک: واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۷۶؛ ابن هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۴۷)؛ لذا جنگ

بنی قینقاع، به دلیل شورش و دشمنی یهود با نبی اکرم (ص) آغاز گردیده است و شاهد تاریخی یاد شده، برای شبهه پیمان شکنی پیامبر (ص)، به دلیل تتبع ناقص، مخدوش خواهد بود.

۱۱. دلیل دیگر، در تبیین و تحلیل سبب نزول آیه (انفال/۵۸) است که دستاویز طرح این شبهه گردیده است، چراکه انتخاب جنگ بنی قینقاع، به عنوان شاهد تاریخی برای شبهه (جواز شکستن قرارداد در صورت ترس شکستن از طرف کفار)، برگرفته از سبب نزولی است که واقدی به ذکر آن پرداخته و چنین آورده است: «فحدثنی محمد، عن الزهري، عن عروه بن زبير، قال: ان رسول الله (ص) لما رجع من بدر حسدوا فأظهروا الغش، فنال عليه جبرئيل بهذه الآية... قال: فلما أنا أخافهم. فسار رسول الله (ص) بهذه الآية. حتى نزلوا على حكمة» (رک: واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۷۶)؛ اما واقعیت آن است که این سبب نزول، قابل اعتماد و استناد نیست، چراکه اولاً؛ سبب نزول یاد شده مفرد است و تنها واقدی به ذکر آن پرداخته است، درحالی که این مسئله، از جمله موضوعاتی است که انگیزه زیادی برای نقل آن، وجود داشته است؛ اما هیچ یک از صحابه آن را نقل نکرده اند و تنها عروه که از تابعین است، به نقل آن پرداخته است. ثانیاً؛ روایت مذکور در تعارض با اخباری است که توسط بسیاری از مفسران فریقین، نقل گردیده و آیه را در شأن یهود بنی قریظه (رک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰: ۴۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ۵۴۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۴۹۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۸: ۳۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۹۱) یا عموم کافران یهود و نیز همه اقوام با انجام هرگونه خیانت (رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۳۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۲۱۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ۱۴۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹: ۱۱۳) دانسته اند. ثالثاً؛ بسیاری از بزرگان اهل سنت، همچون: احمد حنبل، بخاری، مسلم، نسائی، دارقطنی، ابن جوزی، ذهبی و ابن حجر، احادیث واقدی را متروک دانسته اند (رک: ابن حجر، ۱۳۲۶ق، ج ۹: ۳۶۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳: ۶۶۴).

در جمع بندی و نتیجه گیری مطالب، می توان گفت که با ذکر دلایل یاد شده، به روشنی اثبات گردید که شبهه وارد شده توسط برخی مخالفان، شبهه پراکنان و مغرضان در این باره، مخدوش بوده و اتهام قتل عام، اقتدارگرایی و استبداد جویی پیامبر اکرم (ص) در جنگ بنی قینقاع، منتفی و مردود است.

در بخش پایانی مباحث مطرح شده، در تبیین سیره اجتماعی پیامبر اکرم (ص) باید اشاره نمود، از آن جا که اخلاق یکی از گسترده ترین و مؤثرترین اسباب ارتباط و تعامل انسان، با جامعه خویش بوده و آن چه به انسان کمک می کند تا بتواند

موقّیّت‌های زیادی را در این زمینه کسب نماید، بهره‌گیری از الگوی مناسب اخلاقی است؛ لذا از این منظر، پیامبر (ص)، عالی‌ترین سرمشق اخلاقی برای دنیای بشریّت است، چراکه الگو بودن خُلق عظیم نبوی که عامل عمده نفوذ و محبوبیّت ایشان در بین امت اسلامی و علت اساسی موقّیّت ایشان در نشر دین اسلام بوده، مورد تمجید قرآن کریم قرار گرفته (آل عمران/۱۵۹) و خداوند متعال، ایشان را به داشتن خُلقی عظیم، ستوده است (قلم/۴)؛ از این رو پرداختن به سیره عملی، اجتماعی و روش اخلاقی پیامبر (ص) که جنبه الگویی دارند، از اهمیّت ویژه‌ای برخوردارند. در چگونگی اخلاق اجتماعی آن حضرت، محورهای متعدّدی در گفتار و رفتار، قابل بحث است که به تناسب مطالب مطرح شده در این جستار، به اختصار، تنها به ذکر موضوعاتی همچون: پایبندی به عهد و پیمان و مقدّم نمودن عفو و گذشت بر انتقام‌جویی و کینه‌توزی، پرداخته خواهد شد.

شایان ذکر است که در آموزه‌های دینی، وفای به عهد یکی از نشانه‌های دین‌داری، دانسته شده و به اندازه‌ای اهمیّت دارد که قرآن کریم، یکی از ویژگی‌های ایمان و نیکوکاری را وفای به عهد شمرده (بقره/۱۷۷) و یکی از شروط ورود به بهشت را پایبندی به عهد و پیمان دانسته است (بقره/۴۰). پیامبر اکرم (ص) نیز که پیام‌آور فرمان الهی بود، الگو و آینه تمام‌نمای عمل به دستورات و فرمان‌های الهی بوده است؛ از این رو آن حضرت، به شدّت پایبند عهد و پیمان بودند و از بدقولی و پیمان‌شکنی، منع می‌کردند. پیامبر (ص) پیمان‌های زیادی با افراد و قبایل و طوایف گوناگون می‌بست که برخی از آن‌ها بسیار مهم و دارای تأثیرات بزرگی بودند؛ از جمله دو پیمان عقبه که شالوده حکومت اسلامی را تشکیل دادند و بعدها تأثیرات بزرگی بر جای نهادند. این پیمان‌ها که به روابط مسلمانان با مردم مدینه مربوط می‌شد، سرانجام به هجرت مسلمانان و تدوین قانون اساسی انجامید (رک: حمیدالله، ۱۳۷۷ش: ۷۵). گفتنی است که رسول خدا (ص) از همه مردمان در پایبندی به عهد و پیمان و وفاداری، جدی‌تر بود و هرگز خلاف پیمان و آن‌چه لازمه وفاداری است، عمل نکرد، به طوری که امام علی (ع) در توصیف آن حضرت فرمود: «كَانَ أَوْفَى النَّاسِ بِذِمَّتِهِ»؛ ایشان از همه مردم نسبت به آن‌چه تعهد کرده بود، وفادارتر بود. سیره مدیریّتی پیامبر (ص) نیز بر پایبندی به عهد و پیمان استوار بود و آن حضرت، هرگز خلاف آن عمل نکرد؛ چنان‌که در عمرة القضاء، طبق پیمانی که بسته بود، عمل نمود و قدمی از آن تجاوز ننمود (رک: دلشاد تهرانی، ۱۳۷۳ش: ۴۴۷-۴۴۸). یکی دیگر از خصلت‌های ارزشمند اجتماعی، عفو و گذشت است. برخورد نرم و مهرآمیز در روابط اجتماعی، بسیار اثرگذار بوده

و زداینده بسیاری از کینه‌ها و آرام‌کننده طوفان مخالفت هاست. خدای متعال می‌فرماید: (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) (شوری/۴۰). در سیره اجتماعی پیامبر (ص) نیز مهربانی و سازش با مردم، ویژگی برجسته آن حضرت بود و روشی که باید از ایشان آموخت، مدارا کردن با مردم و رفتار نمودن با آنان، بر اساس اخلاق و معیارهای اسلامی است (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۲۹۱). نبی اکرم (ص)، افزون بر بیان دستورات الهی، در عمل نیز مظهر رحمت الهی و اهل گذشت بودند تا جایی که وقتی در مکه، برای دعوت مردم به خداپرستی با عکس‌العمل شدید مواجه گشت و قریشیان از هیچ‌گونه آزار و شکنجه و اهانت، نسبت به ایشان دریغ نورزیدند و او را فردی دروغ‌گو، ساحر و مجنون معرفی می‌کردند؛ اما واکنش آن حضرت، همچنان هدایت، راهنمایی و دلسوزی نسبت به آنان بود (متقی هندی، ۱۴۰۹: ح ۲۹۸۸۳). اهمیت این مهرورزی، عفو و گذشت تا بدان جاست که آن حضرت، اُسرای مشرک جنگ بدر را با شرط باسواد نمودن ده مسلمان بخشید و آزاد نمود و در زمان فتح مکه، مشرکان مکه را مورد بخشش قرار داد و فرمود: امروز، زمان رحمت و مهرورزی است و روز کینه‌توزی و انتقام‌جویی نیست. همچنین آن حضرت، با وجود نقض عهد بنی قینقاع، هیچ‌گونه خشونت و کشتار جدی، نسبت به آنان به کار نبرد و همچون گذشته، به نوعی، بخشش و گذشت را سرلوحه کار خود قرار داد و تنها به تبعید آنان اکتفا نمود که شرح آن، پیش‌تر گذشت.

نتیجه

در این جستار، بیان گردید که برخی از مخالفان اسلام و شبهه‌افکنان، با استناد به ظاهر آیه ی (انفال/۵۸)، به طرح شبهاتی پیرامون اقتدارگرایی آن حضرت پرداخته و چنین گمان کرده‌اند که ترس و ظن، نسبت به خیانت طرف مقابل، می‌تواند معیار نقض معاهده باشد؛ چنان‌که پیامبر (ص)، گناه یک یهودی در اهانت به یک زن مسلمان و ترس از فتنه احتمالی بنی قینقاع را بهانه حمله و قتل عام آنان قرار داده و این پیمان‌شکنی را به نوعی، با اقتدارگرایی، ستم‌ورزی و سلطه‌جویی ایشان، مرتبط دانسته‌اند؛ درحالی‌که دقت در سیره و منش نبی اکرم (ص) به روشنی اثبات می‌نماید که آن حضرت دارای خُلُقِ عظیم بوده و همواره در تعامل با دیگران، با عطف و رحمت و مهربانی عمل می‌نمود و هرگز دارای خلق تند و منش استبدادی نبود. همچنین با تحلیل و بررسی مسائل مطرح‌شده، روشن گردید که آن چه درباره اقتدارگرایی در روش حکومتی و سیره اجتماعی ایشان، در جنگ بین قینقاع، بیان گردیده، بی‌اساس و نادرست است، چراکه

برخورد پیامبر (ص) و مسلمانان با آنان، بدون خونریزی و حتی رها شدن یک تیر از سوی طرفین، پایان یافته است. همچنین به تبیین آیات و روایات فراوانی، پرداخته شد که بر لزوم پایبندی به معاهدات و پیمان نامه‌ها، تأکید بسیاری نموده‌اند. همچنین به تحلیل و بررسی گزارش‌های تاریخی، پرداخته شد که گویای عدم اقتدارگرایی و وجود استبداد در عملکرد آن حضرت هستند. همچنین به اثبات رسید که ترس مطرح شده در آیه یاد شده، ترس از قرائنی است که از آن‌ها نسبت به وقوع خیانت طرف مقابل، علم و نه ظن حاصل می‌گردد. ضمناً با توجه به مشابهت جرم بنی قینقاع و بنی نضیر که همانا افساد فی الارض، بدون انجام قتل و سرقت بوده است، ثابت گردید که حکم یهودیان بین قینقاع، تبعید و نه قتل عام، بوده است. در چگونگی اخلاق اجتماعی آن حضرت نیز با وجود محورهای گوناگون در گفتار و رفتار، به تناسب مطالب مطرح شده در این جستار، به موضوعاتی همچون پایبندی آن حضرت به عهد و پیمان و مقدم نمودن عفو و گذشت بر انتقام جویی و کینه‌توزی، اشاره گردید.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم، مترجم: محمد مهدی فولادوند.
- * نهج البلاغه، سید رضی، (۱۳۸۴ش)، مترجم: محمد دشتی، قم: مؤسسه امیرالمؤمنین (ع).
- ابن اثیر جززی، علی بن محمد، (۱۳۸۵ق)، الكامل فی التاريخ. بیروت: دارصادر.
- ابن حبان، ابوحاتم محمد، (۱۳۹۳ق)، کتاب الثقات، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن محمود، (۱۳۲۶ق)، تهذیب التهذیب، هند: مطبوعه دائره المعارف النظامیه.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۲۱ق)، المسند. بیروت: موسسه الرساله.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۳۶۳ش)، تاریخ ابن خلدون، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن سعد بغدادی، محمد، (۱۹۶۸ق)، طبقات الکبری، بیروت: دارصادر.
- ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، التحریر و التنبیر، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، الاستیعاب، تحقیق: محمد البجاوی، بیروت: دارالجلیل.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز، تحقیق: محمد عبدالسلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، ابی الحسین، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل ابن عمر، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق: جمال الدین میردامادی، چاپ سوّم، بیروت: دارصادر.
- ابن هشام، ابو محمد عبدالملک، (۱۴۱۲ق)، السیره النبویه، تحقیق: سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
- ابوالحمد، عبدالحمید، (۱۳۵۳ش)، مبانی سیاست، تهران: انتشارات توس.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، (۱۴۱۵ق)، الاغانی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- اسماعیلی، سید محمد، (۱۳۹۸ش)، «بررسی و نقد سه شبهه در دایره المعارف لیدن، پیرامون برخورد پیامبر (ص) با اهل کتاب»، شبهه پژوهی مطالعات قرآنی، سال اول، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ش، صص ۱۳۵-۱۶۱.
- احمدی میانجی، علی، (۱۴۱۹ق)، مکاتیب الرسول (ص)، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- آشوری، داریوش، (۱۳۷۴ش)، دانشنامه سیاسی، تهران: انتشارات مروارید.
- اکبری، ایمان، (۱۳۹۰ش)، «تأملی بر دلایل برخورد پیامبر (ص) با یهود مدینه»، پژوهشنامه تاریخ، سال ششم، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۹۰ش، صص ۱-۱۸.
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، (۱۴۱۰ق)، غررالحکم، قم: دارالاعلام الاسلامی.
- بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۷۵ش)، فرهنگ ابجدی، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم، بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، صحیح بخاری، بیروت: دار النجاه.
- بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷ق)، انساب الاشراف، تحقیق: سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
- جواد علی، (۱۴۰۸ق)، المفضل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت: دار الساقی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، الصحاح اللغه، تحقیق: احمد عبدالغفور، بیروت: نشر دارالعلم.
- حزّ عاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت.
- حسنی، هاشم معروف، (۱۴۱۶ق)، سیره المصطفی، بیروت: دار التعارف.
- حمیدالله، محمد، (۱۳۷۷ش)، نامه ها و پیمان های سیاسی حضرت محمد (ص) و اسناد صدر اسلام، مترجم: سید محمد حسینی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش.
- خالد، حسن، (۱۴۰۶ق)، مجتمع المدینه قبل الهجرة و بعدها، بیروت: دار النهضه العربیه.
- دلشاد تهرانی، مصطفی، (۱۳۷۲ش)، سیره نبوی، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و نشر
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

دوگان، ماتیبه، (۱۳۷۴ش)، «سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد»، مترجم: پرویز پیران، نشریه اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۹۷-۹۸، صص ۴-۱۰.

ذهبی، شمس الدین، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، بیروت: دارالمعرفه

ذهبی، شمس الدین، (۱۴۱۰ق)، تاریخ الاسلام، بیروت: دارالکتب العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالشامیه.

زمانی محبوب، حبیب، (۱۳۹۳ش)، «راهبرد پیامبر اکرم (ص) در برابر فتنه های یهودیان مدینه»، نشریه معرفت، سال ۲۳، شماره ۱۹۶، فروردین ۱۳۹۳ش، صص ۳۹-۵۰.

زینلی، بهمن؛ حسینی کجانی، سید محمد صادق، (۱۳۹۷ش)، «مقایسه تحلیلی نحوه انعکاسی غزوه بنی قینقاع در قرآن کریم و منابع تاریخی»، تاریخ نگری و تاریخ نگاری، شماره ۲۱ (پیاپی ۱۰۶)، بهار و تابستان ۱۳۹۷ش، صص ۵۳-۷۷.

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

سلهب، حسن. (۱۴۲۶ق)، غزوات الرسول (ص) و سرایاه، بیروت: دار الهادی.

سمهودی، علی بن عبدالله، (۱۴۱۹ق)، وفاء الوفاء، بیروت: دار الکتب العلمیه.

سها، (۱۳۹۳ش)، نقد قرآن، بی جا: بی نا.

سیدباقری، سیدکاظم، (۱۳۹۰ش)، «ماهیت و مؤلفه های قدرت سیاسی از منظر قرآن کریم»، فصلنامه کتاب نقد، سال ۱۳، شماره ۵۹-۶۰، صص ۶۷-۱۱۲.

سیدقطب، (۱۴۰۸ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ق). الدر المنثور، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

شیر، عبدالله، (۱۴۰۷ق). الجوهر الثمین، چاپ اول، کویت: مکتبه الالفین.

شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۷۶ش)، «اقتدار در اسلام». فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۵، صص ۲۰۷-۲۱۹.

شوکانی، بدرالدین، (۱۴۱۴ق)، فتح القدر، دمشق: دار ابن کثیر.

صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، چاپ اول، قم: انتشارات داوری.

صلابی، علی محمد، (۱۴۲۸ق)، غزوات الرسول (ص)، قاهره: مؤسسه اقرء.

طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، سید جواد، (۱۳۸۱ش)، مفهوم ولایت مطلقه، تهران: نشر نگاه معاصر.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان. بیروت: دارالمعرفه.

طبری، محمد بن جریر، (۱۴۰۸ق)، تاریخ طبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.

طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تهران: چاپ سؤم، نشر مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

عاملی، سیدجعفر مرتضی، (۱۴۲۶ق)، الصحیح من سیره النبی الاعظم، قم: دارالحدیث.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سؤم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فرهانی منفرد، مهدی، (۱۳۷۵ش)، «بنی قینقاع»، دانشنامه جهان اسلام. بنیاد دایره المعارف اسلامی.

فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵ق)، الصافی، تصحیح: حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر،

قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لاحکام القرآن، تهران: نشر ناصر خسرو.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق). کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

لاریجانی، محمد جواد، (۱۳۷۲ش)، نقد دینداری و مدرنیسم، تهران: نشر اطلاعات.

متقی هندی، علی بن حسام الدین، (۱۴۰۹ق)، کنز العمال، بیروت: مؤسسه الرساله.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۶ش)، میزان الحکمه، مترجم: حمیدرضا شیخی، قم: مؤسسه دارالحدیث.

مسعودی، علی بن حسین، (بی تا)، التنبیه و الاشراف، قاهره: چاپ الصاوی.

مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: انشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

معلوف، لویس، (۱۳۸۹ش)، المنجد، مترجم: محمّد بندر ریگی، تهران: انتشارات اسلامی.

معین، محمّد، (۱۳۷۱ش)، فرهنگ فارسی معین، تهران: نشر امیرکبیر.

مک لین، ایان، (۱۳۸۱ش)، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد. مترجم: حمید احمدی. چاپ اول: نشر میزان.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تنظیم: جمعی از فضلاء، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مؤدّب، سیّدرضا؛ عزّتی، محمّدرضا، (۱۳۹۸ش)، «نقد و بررسی شبهات قرآنی جنگ های پیامبر (ص) با یهود»، رساله دکتری، دانشگاه قم.

میرشکاری، جواد، (۱۳۹۶ش)، فرهنگ واژه‌های مصوّب فرهنگستان، تهران: انتشارات فرهنگستان زبان فارسی.

نوری زنجانی، محمّد اسماعیل، (۱۳۹۳ش)، «آیات مرتبط با رخدادها؛ سرانجام یهود بنی قینقاع»، نشریه مبلّغان، شماره ۱۸۰، مرداد و شهریور ۱۳۹۳ش، صص ۱۷-۲۵.

واقدی، محمّد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، المغازی، قاهره: چاپ افست.

وزّام بن ابی فراس حلّی، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ق)، تنبیه الخواطر، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.

وینسنت، اندرو، (۱۳۷۱ش)، نظریه‌های دولت، مترجم: حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

یاقوت حموی، ابن عبدالله، (۱۴۱۶ق)، معجم البلدان، بیروت: دارصادر.



Two Quarterly Scientific
Doubt-research Journal
of Quranic Studies

Two Quarterly Scientific
Doubt-research Journal of
Quranic Studies

ISSN Print: 2980-7727
Online: 2717-3879

An Analysis of the Interpretation of Qur'anic Verses Related to the Gender of the Fetus, with Answers to Doubts

Samad Esmi Qayabashi ¹

1. Assistant Professor, Faculty of Holy Quran Sciences and Education University, esmi@quran.ac.ir

Abstract

One of the issues that humanity has long been curious to know is the gender of fetus before birth. Today, with the advancement of human sciences, the fetus's gender is determined from the moment of fertilization. Deniers and opponents have challenged verses 37-39 of Surat al-Qiyamah, which outline some stages of fetal development, claiming that these verses stipulate determining the fetus's gender after the clot stage (Alaqah). They also believe that knowing the fetus's gender, as stated in the verse, "He knows what is in the wombs," is the exclusive domain of God. However, the fetus's gender can be determined before birth, if it is male or female, thus, these issues in the Qur'an conflict with modern science. Using a critical-analytical approach and sound interpretive methods, this study concluded that in verses 37-39 of Surat al-Qiyamah, two opinions have been put forward among interpreters: one is that the pronoun in "fa ja'ala minhu" (then made of it/him) refers to man, and in another view, to the sperm. According to the Holy Qur'an, the sperm is the first step of embryo formation. Some verses refer to the gender of the embryo at the sperm stage (Nutfah), not at the clot stage (Alaqah). The Almighty's statement, "He knows what is in the wombs," means detailed knowledge and complete comprehension of all the characteristics in all wombs. This knowledge is exclusive to God and does not conflict with general knowledge of certain aspects of the fetus.

KEYWORDS: Sperm, Clot, Nutfah, Alaqah, Doubt about Determining the Gender of the Fetus.

Research Article



Received: 2024-09-26; Received in revised form: 2024-11-28; Accepted: 2024-12-04; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



shobhe.quran.ac.ir

واکاوای تفسیر آیات قرآن درباره جنسیت جنین با پاسخ به شبهات

صمد اسمی قیه باشی¹ ID

۱. استادیار، هیات علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، esmi@quran.ac.ir

چکیده

یکی از مسائلی که بشر از دیرباز کنجکاو بوده است که از آن اطلاع پیدا کند، آگاهی از جنس جنین قبل از ولادت است. امروزه با پیشرفت علوم بشری، جنس جنین از زمان آغازین لقاح و باروری مشخص می‌گردد. منکران و معاندان آیات ۳۹-۳۷ سوره قیامت را که به برخی مراحل رشد جنین، تصریح کرده است با چالش مواجه نموده‌اند و مدعی‌اند که این آیات تعیین جنس جنین را بعد از مرحله علقه بیان نموده‌اند. همچنین معتقدند آگاهی از جنس جنین در عبارت قرآنی «یعلم ما فی الاحرام» از علم انحصاری خداوند دانسته شده؛ درحالی‌که می‌توان از جنسیت جنین، قبل از تولد آگاهی پیدا کرد و این مسائل در قرآن با علم امروزی در تعارض است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-انتقادی و با بهره‌گیری از روش‌های صحیح تفسیری به این نتیجه رسید که در آیات ۳۷-۳۹ سوره قیامت دو دیدگاه میان مفسران مطرح شده است: یکی اینکه ضمیر در «فجعل منه» به انسان و در دیدگاهی دیگر به نطفه برمی‌گردد. از نظر قرآن کریم مرحله نطفه، اولین مرحله شکل‌گیری جنین است و برخی آیات به جنس مذکر و مؤنث بودن جنین در مرحله نطفه اشاره دارد نه مرحله علقه. عبارت «یعلم ما فی الاحرام» به معنای آگاهی تفصیلی و احاطه کامل با تمام خصوصیات در همه رحم‌هاست که منحصر به علم خداوندی است و با علم اجمالی به برخی از امور جنین در تعارض نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: نطفه، علقه، شبهه تعیین جنسیت جنین، شبهات علقه.

۱. طرح مسئله

جنین‌شناسی شاخه‌ای از علم آناتومی (Anatomy) است که به مطالعه تکوین بدن انسان از ابتدای سلول تخم تا تولد یک نوزاد می‌پردازد. گروهی از دانشمندان تا قرن نوزدهم، تصویر هومونکولوس (Homunculus) را به عنوان تصویری نمادین از باروری مطرح می‌کردند. هومونکولوس یعنی کوتوله یا ریز موجود یک شکل و بدون داشتن قسمت‌های مختلف بدن (به تعبیر ساده‌تر، انسان بالقوه) که به صورت چمباتمه زده در «مایع منی» مرد وجود دارد و حتی جنس نوزاد به شکل دختر یا پسر مینیاتوری از همان ابتدا مشخص است که با ورود «منی» مرد به داخل رحم زن، رشد این ریز موجود آغاز می‌شود. طبق این نظریه که تحت عنوان تئوری پیش‌سازی (Preformed Idea) نیز شناخته شده بود، مرد حاوی ماده تولیدمثل است و زن فقط نقش ظرف و جایگاهی برای رشد جنین را بر عهده دارد. بر اساس این دیدگاه در روند تکامل جنین، هیچ چیز جدیدی به وجود نمی‌آید و تکامل آن جز به معنای ظهور و شکوفایی آن نیست (نور محمدی، ۱۳۸۸ش: ۸).

پس از اختراع میکروسکوپ در سال ۱۶۷۷ م. «لیون هوک (Lion Hook) و «هام» (Ham) به وجود اسپرم در منی انسان پی بردند و در قرن هیجدهم سپالانزانی (Spallanzani) و ولف (Wolf) در پی آزمایش‌های بسیار، روشن ساختند که زن و مرد هر دو در پیدایش جنین نقش آفرینند. «ولف» معتقد بود که جنین به صورت کامل نه در اسپرم وجود دارد و نه در اوول بلکه در آغاز کاملاً بسیط است، سپس به تدریج رشد نموده و دارای اجزاء و اعضای مختلف می‌شود. در سال ۱۸۲۹ «شلیدن» (Schleiden) و «شوان» (Schwan) اعلام کردند که موجودات زنده، مرگب از یاخته‌ها می‌باشند. این دیدگاه زیربنای تشریح، بافت‌شناسی و رویان‌شناسی جدید قرار گرفت و در سال ۱۸۵۹ م. دانشمندان به این نتیجه رسیدند که اسپرم و اوول چیزی جز همین یاخته‌های حیاتی نیستند. در سال ۱۸۷۵ م. برای اولین بار «هرتویگ» (Hertwig) توانست چگونگی لقاح (Fertilization) اسپرم و اوول را مشاهده کند و ثابت نمود که هر دوی آن‌ها در تکوین تخم (Zygote) مؤثرند و در سال ۱۸۸۳ م. «وان بندن» (VanBeneden) ثابت کرد که آن دو در تکوین جنین نقشی برابر دارند (شاکرین، ۱۳۷۵ش، ۲۳؛ نورمحمدی، ۱۳۸۸ش، ۸)؛ بنابراین، تا قرن هیجدهم در علوم بشری تفسیری دقیق از چگونگی شکل‌گیری جنین در دست نبود؛ اما آیات قرآن کریم در باب پیدایش جنین، حقایق اساسی را با بهترین

اصطلاحات و درعین حال ساده‌ترین بیان ارائه نموده است (البار، ۱۴۱۵م: ۱۸۵-۱۹۰ با تلخیص).

در آیات و روایات با الفاظ بسیار روشن به موضوع پیدایش جنین و نقش مشترک زن و مرد و تعیین جنسیت جنین پرداخته شده است؛ درحالی‌که دانش امروزی توانست در قرن هیجدهم و پس از ابطال نظریات و باورهای نادرست به نظریه صحیح دست یابد. شاید اگر شکاف عمیق و ناآگاهی غرب در قرون وسطا از آموزه‌های دین اسلام نمی‌بود، بسیار زودتر از قرن هیجدهم، بشر با واقعیت پیدایش جنین و روند تکامل وی آشنا می‌گردید.

قرآن کریم آفرینش انسان در جنین را به شش مرحله تقسیم نموده است: نطفه، علقه، مضغه، استخوان بندی و اسکلت بندی، پوشاندن استخوان با گوشت و عضله و دمیدن روح در جنین (مؤمنون/۱۴). در بیان قرآن کریم مرحله نطفه مرحله آغازین شکل‌گیری جنین است که این مرحله از حساس‌ترین مراحل رشد جنین است؛ چون جنین دارای حجم بسیار کوچکی است به‌ویژه در هفته‌های اول بارداری و به همین دلیل به آسانی قابل مشاهده نبوده و فحص و بررسی و چگونگی استقرار آن در رحم بدون داشتن تجهیزات و ابزار میکروسکوپی امکان‌پذیر نیست. تا قرن‌های طولانی قبل از اکتشاف میکروسکوب در قرن ۱۷ میلادی هیچ فهم درستی از نقش زن و مرد در تکوین و شکل‌گیری جنین وجود نداشت؛ درحالی‌که قرآن کریم که تاریخ آن به قرن هفتم میلادی برمی‌گردد به‌عنوان منبع و حیانی مراحل مختلف و متمایزی را برای جنین بیان می‌کند. مهم‌ترین عملیات و رخدادهایی که در داخل رحم برای هر مرحله جنین اتفاق می‌افتد با نام‌گذاری‌ها و اصطلاحاتی به بررسی جنین می‌پردازد که این اصطلاحات قرآنی با نهایت دقت و شگفت‌انگیز تمام شروطی را که اصطلاحات دقیق علمی آن را ایجاب می‌کند، داراست (زندانی، ۱۴۳۲ق: ۳۳).

آگاهی از جنسیت جنین و یا تعیین زمان آن یکی از مسائل مهم دوران جنین محسوب می‌شود که بشر از دیرباز کنج‌کاو بوده است تا راه دستیابی بدان پیدا کند. برخی آیات قرآن کریم نیز درباره خلقت جنین و مراحل آن به‌نر و ماده بودن اشاره نموده است. سؤال این است آیا می‌توان بر اساس آیات قرآن از زمان تعیین جنس جنین اطلاع پیدا کرد و آیا علم آگاهی آن انحصار به خداوند است؟ آیا آنچه در این خصوص قرآن کریم بیان کرده است با علم امروزی که برخی حقایق جنین را روشن نموده است، در تعارض است یا با آن هماهنگی کامل دارد؟ و

سؤالاتی از این قبل که این پژوهش درصدد پاسخ بدان است.

۲. پیشینه پژوهش

هم‌زمان با نزول قرآن کریم از جانب معاندان و منکران شبهاتی علیه قرآن کریم نیز مطرح بوده است و مسلمانان متعهد و مؤمن نیز در طول تاریخ درصدد پاسخ به آنان و دفاع از ساحت مقدس قرآن کریم برآمده‌اند. برخی هم‌زمان با پیشرفت علم در قرن معاصر، شبهاتی درباره قرآن کریم به‌ویژه درباره آیات علمی قرآن مطرح نموده‌اند. اندیشمندان مسلمان نیز در کتاب‌ها و مقالات متعددی به شبهات آنان پاسخ داده‌اند.

طرح این‌گونه مباحث از چند جهت اهمیت دارد: از یک طرف ابعاد جدیدی از آموزه‌های علمی قرآن کریم را روشن می‌نماید که میان پژوهشگران و مفسران قرآنی اختلاف نظر وجود دارد و از طرف دیگر با تبیین حقایق قرآنی، موجب دلگرمی و تشویق مسلمانان نسبت به ساحت مقدس قرآن کریم و آشکار شدن حقیقت بر مخاطبان می‌گردد. با توجه به گستردگی آثار اندیشمندان و مفسران درباره آیات علمی قرآن، در اینجا به‌طور مختصر کتب و مقالاتی که به شبهات مطرح‌شده درباره کتاب نقد قرآن دکتر سه‌پا پرداخته‌اند؛ معرفی می‌گردد.

پژوهش و تحقیقاتی که درباره کتاب نقد قرآن نوشته‌اند به دو بخش می‌توان تقسیم نمود: برخی از این پژوهش‌ها عام و کلی بوده است و به نقد روش و مبانی و منابع مورد استفاده مؤلف پرداخته‌اند. پژوهش‌های دیگر نیز به صورت موردی یا موضوعی به شبهات مطرح‌شده پاسخ داده‌اند.

۱. رضایی اصفهانی (۱۳۹۵ش) در مقاله «بررسی مبانی نقد قرآن» بر اساس مبانی و قواعد صحیح تفسیری، روش و پیش‌داوری و پیش‌فرض‌های غلط و چگونگی بهره‌مندی از منابع غیر معتبر کتاب نقد قرآن را به چالش کشیده و به برخی شبهات مطرح‌شده نیز پاسخ داده است.

۲. حیدری نسب (۱۳۹۴ش) در مقاله «دفاع از قرآن در رد کتاب نقد قرآن» سعی نموده است به روش ساده و به‌اجمال شبهاتی که در کتاب نقد قرآن آمده است را پاسخ دهد؛ اما پاسخ‌ها به قدری کلی است که مخاطب را در برخی موارد اقتناع نمی‌نماید.

۳. اسمی قیه‌باشی و زاهدی (۱۴۰۰ش) در کتاب نقد و بررسی شبهات مرتبط با آیات جنین در قرآن کریم «شبهات مربوط به آیات جنین را بررسی نموده که برخی از این شبهات نیز مربوط به کتاب نقد قرآن است و این پژوهشگر بر اساس مبانی

و قواعد تفسیر و با توجه به منابع مهم فهم قرآن کریم شبهات ایشان درباره آیات جنین را نقد نموده است. از مزایای این کتاب علاوه بر بهره‌گیری از معیار صحیح تفسیری استفاده از دستاورد علوم پزشکی در نقد شبهات است.

۴. رضایی و میر عرب در مقاله «بررسی شبهات دکتر سها در مورد هفت‌آسمان در قرآن کریم به طور اختصاصی شبهه علمی درباره هفت‌آسمان پرداخته و دیدگاه مختلف مفسران را گزارش نموده‌اند.

۵. رضایی اصفهانی و فراهی بخشایش (۱۳۹۳ش) در مقاله «سازگاری قرآن و علوم طبیعی از منظر مستشرقان» برخی مباحث قرآن از جمله: کیهان‌شناسی، زیست‌شناسی و علم پزشکی را مورد بررسی قرار داده و سعی نموده‌اند، برخی آیات در این موضوعات را با علوم طبیعی سازگار جلوه دهند و نظرات مستشرقان موافق سازگاری قرآن و علوم طبیعی را نیز گزارش داده‌اند.

۶. رضایی اصفهانی و راهی (۱۳۹۵ش) در مقاله «بررسی شبهات قرآن و علم و شیوه برخورد با آن‌ها با تأکید بر نظریات معرفت و دکتر سها» به طور کلی شیوه بیان شبهات مربوط به قرآن و علم از طرف سها مطرح و همچنین نحوه و چگونگی برخورد با شبهات از جانب آیت‌الله معرفت نیز بیان می‌گردد.

درباره جنسیت جنین و آگاهی از آن نیز مقالاتی نوشته شده است که ارتباط با موضوع این پژوهش دارد نیز اشاره می‌گردد:

۱. میثاقی نژاد و همکاران (۱۳۹۴ش) در مقاله «جستاری در قرآن با موضوع تعیین جنسیت جنین و اخلاق با رویکرد رفع تعارض علوم تجربی و دین» سعی نموده‌اند میان مشیت و علم و اراده الهی با پیشرفت‌هایی که بشر در علم تجربی به دست آورده است، هماهنگی ایجاد کنند و به این نتیجه رسیده‌اند که بشر با توجه به اختیارات و اشرف مخلوقات بودن، توانایی که خداوند بدو اعطا کرده است، پس از ایجادش که منحصراً متعلق به خداوند است، قابلیت هرگونه تغییر و یا تکمیل در روند خلق و آفریده شدن را خواهد داشت اما به رعایت نکات اخلاقی و حفظ حرمت و حریم‌های شرعی نیز تأکید دارند تا جامعه از انحراف یک جنسی (مذکر و یا مؤنث) بودن جلوگیری شود.

۲. طاهر خانی (۱۳۸۷ش) در مقاله «تکنولوژی تعیین جنسیت جنین» دیدگاه‌های مختلف درباره استفاده از تکنولوژی درباره ترجیح جنسیتی را گزارش نموده و نتیجه گرفته است که دلایل موافقان و مخالفان ترجیح جنسیتی با استفاده از تکنولوژی نارسا بوده و جواز مشروط و محدود به شرایط استفاده از این تکنولوژی تأکید دارد.

۳. تحقیق دیگر درباره جنسیت جنین تحت عنوان «قرآن و آگاهی از جنسیت جنین» اثر جهان مهین (۱۳۹۶ش) بعد از تقسیم‌بندی آیات و توضیح آن‌ها به این نتیجه رسیده است: آگاهی از علم تفصیلی موارد پنج‌گانه در آیه ۳۴ لقمان مخصوص خداوند است، هرچند ممکن است علم اجمالی برای معصومان و اولیاء الهی حاصل شود و هم‌چنین علم و آگاهی جامع و همه‌جانبه به جنین که انحصار به علم الهی است از نتایج خوب این تحقیق است.

تفاوت پژوهش حاضر با کتاب‌ها و مقالات انجام‌گرفته در این است: بر اساس قواعد معتبر تفسیری، شبهه مطرح‌شده در آیات ۳۹-۳۷ سوره مبارکه قیامت که تعیین جنس جنین را بعد از مرحله علقه می‌داند، نقد نموده است و هم‌چنین نقد شبهه دیگر درباره آیه مبارکه ۳۴ لقمان است که مدعای شبهه مطرح‌شده این است، آگاهی از جنس جنین و یا تعداد آن برای انسان امری ساده بوده و با مراد آیه که انحصار علم جنین را برای خدا می‌داند در تعارض است.

۳. طرح شبهه

جناب سها از منکران و معاندان قرآن کریم در کتاب نقد قرآن با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم نتیجه گرفته است که از نظر قرآن کریم تعیین جنس جنین بعد از مرحله علقه است؛ در حالی که از نظر علم جنین‌شناسی در مرحله آغازین شکل‌گیری جنین، جنس آن مشخص می‌گردد. ایشان با استناد به آیات «الَّذِي يَكْنُزُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيَّ يَمْنَى تُمْرًا كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» (قیامت/۳۹-۳۷) نوشته است: «جنس جنین بعد از مرحله علقه بیان شده است. چون از نظر علم ثابت شده است که جنسیت جنین به محض تشکیل تخم (ترکیب اسپرم و تخمک در چند ساعت اولیه‌ی پس از آمیزش جنسی) مشخص است؛ بنابراین تعیین نر و ماده بودن جنین پس از مرحله‌ی علقه غلطی فاحش است» (سها، ۱۳۹۱ش: ۵۲).

تبیین شبهه: شبهه مطرح‌شده بدین صورت است که ضمیر «منه» را در عبارت «فَجَعَلَ مِنْهُ» به مرحله «علقه» برگردانده و گفته است که بعد از مرحله «علقه» نر و ماده بودن جنین مشخص می‌گردد؛ ولی هیچ دلیل دیگری بر این نظر که ضمیر در «فَجَعَلَ مِنْهُ» به «علقه» برمی‌گردد، ارائه نمی‌نماید؛ بنابراین در توضیح دیدگاه ایشان می‌توان گفت نقد ایشان از حیث ژنتیکی و کروموزومی است؛ یعنی در همان مرحله‌ای که نطفه بسته می‌شود جنس جنین مشخص می‌گردد، نه بعد از مرحله علقه. لازم است در ادامه بحث دیدگاه مفسران

فریقین در خصوص آیه مورد نظر بررسی گردد. نقد و بررسی دیدگاه ایشان نیز در ادامه بحث خواهد آمد.

الف) بررسی دیدگاه مفسران درباره آیه مورد بحث

به نظر می‌رسد، برداشتی که نویسنده از آیه دارند در تفاسیر هیچ کدام از مفسران دیده نمی‌شود و دارای اشکالاتی است که بدان پرداخته می‌گردد. هیچ مفسری در این آیه ضمیر را به مرحله «علقه» بر نمی‌گرداند بلکه مفسران و ادیبان دیدگاه دیگری دارند که می‌توان آن را به دو گروه تقسیم نمود:

دیدگاه اول: برگشت ضمیر به انسان

برخی از مفسران معتقدند که ضمیر «منه» در عبارت «فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ» به انسان برمی‌گردد؛ از ابن عباس و مقاتل نقل شده است، گفته‌اند: «فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ» یعنی خداوند سبحان از انسان دو نوع مذکر و مؤنث را قرار داده است (نووی جاوی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۵۸۵).

علامه طبرسی در تفسیر شریف مجمع البیان در این آیه مرحله تسویه را بعد از مرحله علقه دانسته و فرموده است: مرحله تسویه مرحله‌ای است که اعضای باطنی و ظاهری جنین در شکم مادرش آشکار می‌گردد و در ادامه گفته‌اند: ضمیر در عبارت «فَجَعَلَ مِنْهُ» به انسان برمی‌گردد یعنی خداوند تبارک و تعالی از انسان دو نوع نر و ماده را قرار داد. درباره این که ضمیر در آیه به منی برگردد به عنوان یک احتمال بیان کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰: ۶۰۷).

علامه طباطبایی می‌فرماید در آیه «الَّذِي يَكُنُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيَّيْكَ» اسم «کان» ضمیری است که به انسان برمی‌گردد. درباره آیه مبارکه «فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» نیز فرموده‌اند: مراد این است که خداوند از انسان دو نوع، یکی نر و دیگری ماده قرار داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲۰: ۱۱۵).

صاحب تفسیر روح المعانی نیز گفته است: منظور از ضمیر «فَجَعَلَ مِنْهُ» انسان است و منظور از «الزَّوْجَيْنِ» دو نوع و دو صنف و منظور از الذکر والانثی بدل از «الزَّوْجَيْنِ» است؛ یعنی خداوند از انسان دو نوع نر و ماده قرار داده است؛ و قرار دادن نر و ماده از منی را به عنوان یک احتمال مطرح کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵: ۱۶۵).

بسیاری از مفسران از جمله: قرطبی در تفسیر الجامع لأحكام القرآن (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۹: ۱۱۷)، طبری در تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۹: ۱۲۵) علامه مغنی در تفسیر الکاشف (مغنیه، ۱۴۲۴ ق،

ج ۷: ۴۷۴) و حسینی شیرازی در تفسیر تقریب القرآن إلى الأذهان (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ ق، ج ۵: ۵۶۸) نیز همین دیدگاه را پذیرفته و گفته‌اند که ضمیر در آیه به انسان برمی‌گردد.

دلایل این گروه از مفسران را این‌گونه می‌توان تبیین نمود که آیه به طور کلی درصدد بیان این نکته است. خداوند از انسان دو نوع مذکر و مؤنث قرار داده است و برای تناسل و توالد و برای بقاء نسل بشر دو نوع انسان یعنی نر و ماده لازم است نه این‌که بعد از مرحله علقه، نر و ماده بودن جنین مشخص می‌گردد.

دلیل دیگر که می‌توان این دیدگاه را تقویت نمود: آمدن فعل «جعل» است، فعل «جعل» غیر از فعل «خلق» است، چون فعل «خلق» به آفرینشی که در آن دگرگونی و تغییر و تحول باشد اشاره دارد: «خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ» درحالی‌که فعل جعل به معنای قرار دادن است؛ بنابراین اگر در این آیه فعل «خلق» می‌آمد یعنی می‌فرمود: «فخلق منه» در این صورت می‌توانستیم بحث کنیم که بر کدام یک از مراحل: «نطفه»، «علقه» یا مرحله «تسویه» قابل تطبیق است.

علاوه بر دلایل فوق دلیل دیگری نیز وجود دارد؛ مبتنی است بر اینکه خداوند سبحان همان‌گونه که در این آیه به مذکر و مؤنث بودن انسان برای تداوم نسل بشر اشاره دارد؛ در برخی دیگر از آیات علاوه بر انسان به جفت و زوج بودن چیزهای دیگر نیز اشاره دارد که آن‌ها را می‌توان هم مضمون آیه مورد نظر دانست: «سُجَّحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» (یس/۳۶)؛ منزه است خداوندی که همه چیز را جفت آفریده است، از آنچه در زمین می‌روید، از خود انسان‌ها و از آنچه که نمی‌دانند؛ «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاریات/۴۹)؛ از هر چیزی دو نوع (نر و ماده) آفریدیم تا شاید متذکر شوید؛ «وَ خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا» (نبا/۸)؛ و شما را جفت آفریدیم.

بنابراین، در این دیدگاه روشن شد که هدف از آیه مورد ذکر، این نیست که نر و ماده بودن انسان را به یکی از مراحل رشد برگرداند بلکه تبیین دو صنف و دو نوع از انسان (مذکر و مؤنث) برای تداوم نسل بشر است و برای همین ضمیر به انسان برمی‌گردد.

دیدگاه دوم: برگشت ضمیر در آیه «فجعل منه الزوجین» به نطفه یا منی
همان‌گونه که در دیدگاه اول گفته شد، برخی از مفسران از جمله طبرسی و آلوسی در تفسیر این آیه که ضمیر به منی برگردد، به عنوان یک احتمال مطرح کرده‌اند.

دیدگاه برخی دیگر از مفسران این است ضمیر در آیه به اولین مرحله آفرینش انسان برمی‌گردد، به عبارت دیگر ضمیر به منی برمی‌گردد و خداوند سبحان نر و ماده را از نطفه قرار داده است.

در تفسیر جلالین آمده است خداوند سبحان از منی که تبدیل به علقه و سپس تبدیل به مضغه می‌شود دو نوع نر و ماده را آفریده است (محلّی و همکاران، ۱۴۱۶ ق: ۵۸). وهبه زحیلی در تفسیرش گفته است: «فَجَعَلَ مِنْهُ» یعنی خداوند از منی دو نوع انسان: مرد و زن را قرار داده است (زحیلی، ۱۴۱۸ ق: ۲۹/۲۷۶). آیه الله مکارم شیرازی نوشته‌اند که ضمیر در آیه به منی برمی‌گردد، بنابراین خداوند سبحان از نطفه دو جفت مرد و زن را آفرید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۵: ۳۲).

برخی دیگر از مفسران «ماء» و یا «مَنی» را در آیه در تقدیر گرفته و گفته‌اند: «فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى» ای خلق من مائه اولادا ذکورا و ایناتا (بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۵: ۱۸۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۰: ۳۰۸). یعنی خداوند از مایع منی انسان، فرزندان مذکر و مؤنث را آفریده است؛ بنابراین اگر دیدگاه دوم را بپذیریم، ضمیر به نطفه برمی‌گردد مراد آیه این است که خداوند سبحان از منی و یا نطفه دو نوع انسان نر و ماده را آفریده است.

ب) نقد و بررسی

یکی از مبانی مهم در تفسیر آیات توجه به آیات متحد الموضوع بوده و اکثر پژوهشگران و مفسران قرآنی آن را پذیرفته‌اند و حتی کسانی که قرآن را وحی الهی نمی‌دانند و سعی دارند آن را نوشته بشری معرفی نمایند، این مبنا را در فهم آیات قرآن پذیرفته‌اند.

نویسنده کتاب نقد قرآن که خود منکر و حیانی بودن قرآن است، به برخی از مبانی تفسیر آیات در کتاب خود اشاره نموده و گفته است بر اساس آن‌ها به بررسی آیات قرآن خواهد پرداخت. یکی از آن‌ها توجه به آیات متحد الموضوع است.

درجایی از نوشته‌های خود، پراکنده‌گی گویی آیات قرآن را از موانع فهم آن بیان کرده و گفته است: «عدم دنبال کردن موضوع خاص و ذکر مخلوط موضوعات متنوع، به نحوی که اگر بخواهید نظر قرآن را در موضوع خاصی بدانید لازم است که تمام قرآن را بگردید» (سه‌ها، ۱۳۹۱ ش: ۲۵). درجای دیگر از کتابش نوشته است: «پاره پاره بودن مطالب و پراکنده بودن هر مطلب در بیش از ۶۶۰ آیه، کار فهم نظر قرآن در مورد یک موضوع خاص را بسیار مشکل می‌کند. راه حل اساسی برای مقابله با این مشکل این است که باید

تمام آیات مربوط به یک موضوع را یافت و در کنار هم نهاد. این کار در گذشته بسیار مشکل بود؛ ولی امروز با استفاده از کامپیوتر بسیار آسان تر شده است» (سها، همان: ۳۵).

به نظر می‌رسد این مطالب گواه روشن بر این است که این افراد تفسیر موضوعی قرآن یعنی کنار هم قرار دادن آیات مربوط به یک موضوع و استخراج نظر قرآن درباره آن را به عنوان یکی از مبانی تفسیر قرآن کریم قبول دارد. حالا باید دید که آیا در ارائه نظرات خود بدان پای بند هست یا نه؟

به نظر می‌رسد به آنچه گفته و پذیرفته است، بدان عمل نمی‌کند. از دیدگاه مفسران شیعه و سنی روشن شد که ضمیر به مرحله علقه و یا بعد از آن بر نمی‌گردد یا به انسان برمی‌گردد که موضوع سخن درباره انسان است یا به مرحله نطفه برمی‌گردد که از آن با تعبیر «نُطْفَةٌ مِنْ مَنِي يَمَنِي» سخن گفته است و برای تقویت این دیدگاه می‌توان به آیات دیگر نیز استناد کرد که معنای آیه مورد نظر را نیز روشن نموده و با آن هماهنگی و مطابقت دارد: «وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ اَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ اُنْثٰى» (فاطر/۱۱)؛ و خداوند شما را از خاک آفرید، سپس از نطفه و پس از آن شما را جفت (نر و ماده) قرار داد و آنچه زنان حمل می‌کنند؛ بنابراین اگر منظور از ازوج، نر و ماده بودن باشد، خداوند سبحان طبق صراحت آیه مبارکه بعد از مرحله نطفه، نر و ماده بودن را قرار می‌دهد. در این صورت با آنچه در علم جنین‌شناسی گفته شده است تعارض پیش نخواهد آمد؛ چون در بیان قرآن کریم اولین مرحله شکل‌گیری جنین همان مرحله نطفه است.

علاوه بر دیدگاه فوق آیات دیگری در قرآن کریم است، آفرینش مذکر و مؤنث یا همان تعیین جنسیت جنین را مرحله نطفه یا از نطفه می‌داند که با علم جنین‌شناسی نیز کاملاً هماهنگ است که در مرحله آغازین لقاح جنس جنین مشخص می‌گردد.

قرآن کریم می‌فرماید: «وَ اِنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْاُنْثٰى مِنْ نُطْفَةٍ اِذَا تُمْنٰى» (نجم/۶-۴۵)؛ و اوست (خداوندی) که دو زوج نر و ماده را آفرید از نطفه هنگامی که ریخته می‌شود و هم چنین آیه مبارکه «وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ اَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ اُنْثٰى» (فاطر/۱۱) که در توضیح دیدگاه دوم بیان شد به صراحت بعد از مرحله نطفه نر و ماده بودن جنین را مطرح کرده است. چند نکته در بیان این آیات وجود دارد:

اول این که نفرمود «از نطفه» بلکه فرمود «از نطفه زمانی که ریخته شود»؛

بنابراین به مرحله لقاح که نطفه مرد و زن با هم جمع می‌گردد، اشاره دارد و دلیل دیگر این‌که در جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان/۲) طبق این آیه که نطفه را با قید «امشاج» آورده است به اختلاط نطفه مرد و زن اشاره دارد؛ بنابراین هرکجا آفرینش انسان را به طور مطلق از «نطفه» بیان کند همان نطفه امشاج خواهد بود؛ پس در هر دو آیه‌ای که بدان استناد شد، منظور از مرحله نطفه همان مرحله لقاح و تخم است که در اصطلاح علمی به آن زایگوت گویند.

دوم این‌که در آیه اول به صراحت فعل «خلق» آمده است، فعل «خلق» غالباً درجایی به کار می‌رود که چیزی بر شکل و کیفیت خاصی آفریده شود که بدون تردید به آفرینش نر و ماده از نطفه اشاره دارد. برخلاف آیه «فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» که فعل «جعل» آمده است و درباره آن اختلاف نظر وجود داشت و دیگر این‌که در این مرحله آفرینش خاصی صورت نمی‌گیرد بلکه از جانب خداوند نر و ماده بودن جنین از بین سلول‌های جنسی انتخاب می‌گردد. همان‌گونه که آیه دوم بدان اشاره داشت: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا».

اگر اشکال مطرح شده از حیث آناتومیکی و سونوگرافی هم باشد که بعد از ظاهر شدن آلت تناسلی جنین، مذکر و مؤنث بودن آن آشکار می‌گردد در این صورت خود آیه مورد بحث می‌تواند پاسخ همین شبهه باشد که بعد از مرحله علقه با ظاهر شدن آلت جنسی، جنس مذکر و مؤنث بودن آن مشخص می‌گردد.

آیا این‌ها از رساترین و گویاترین تعبیر قرآنی برای تعیین جنس جنین نیست، قرآن کریم نه تنها به آفرینش نر و ماده از «نطفه» تصریح نموده است بلکه تعیین جنس جنین را نیز مشخص می‌نماید که آیا بر عهده نطفه مرد است یا نطفه زن؟ از برخی آیات قرآن کریم این دیدگاه نیز قابل برداشت است.

بر اساس بیان قرآن کریم بعد از این‌که نطفه مرد (اسپرم) با نطفه زن (اوول) به هم آمیخته شد (نطفه امشاج) و به صورت تخمک لقاح یافته (زایگوت) درآمد؛ یعنی طبق بیان قرآن کریم «نطفه امشاج» تشکیل یافت و بعد از این در رحم زن قرار می‌گیرد که قرآن کریم می‌فرماید: «ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ» (مؤمنون/۱۳)؛ سپس او را به صورت نطفه (تخمک لقاح یافته) در قرارگاه امن قراردادیم. منظور از قرارگاه مکین رحم زنان است که نطفه در آن، تمکن زیست دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۲۰). و محفوظ‌ترین نقطه بدن که از هر طرف کاملاً حفاظت شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴: ۲۰۷). قرآن کریم از مرحله‌ای به نام حرث (کشت) از

آن یاد کرده و می‌فرماید: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (بقره/۲۲۳)؛ زنانان کشتزاری برای شما هستند هرگونه یا هرزمانی خواستید در آن بذرافشانی کنید.

قرآن کریم رحم زن را به زمین کشتزار تشبیه کرده است که محل مناسب برای بذرافشانی است یعنی همان‌گونه که زمین در دل خود تخم دانه را رشد می‌دهد و هیچ نقشی در جنسیت تخم دانه ندارد، رحم زن نیز این‌گونه است؛ یعنی تعیین جنسیت تخم در شکل‌گیری جنین به عهده نطفه مرد است. این نکته‌ای است که تلویحاً از برخی دیگر آیات قرآن کریم نیز قابل برداشت است: «وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ» (نجم/۴۶-۴۵)؛ و اوست (خداوندی) که دو زوج نر و ماده را آفرید از نطفه‌ای هنگامی که ریخته می‌شود. قید «إِذَا تُمْنَىٰ» در عبارت «نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ» می‌تواند، بیانگر خصوصیت نطفه مرد باشد که امری محسوس است (قرشی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱۰: ۴۲۶ در این صورت طبق آیه نطفه مرد است که جنس جنین را از نظر نر و ماده بودن تعیین می‌نماید.

۴. تعیین جنس جنین از نظر علم جنین‌شناسی

از نظر علم جنین‌شناسی تخمک لقاح یافته‌ای که جنین از آن به وجود می‌آید، حاوی ۲۲ جفت کروموزوم عادی و یک جفت کروموزوم جنسی است، کروموزوم‌های مذکور از اجتماع تخمک زن و نطفه‌ی مرد به وجود می‌آیند و هریک نیز از اجزای زیر تشکیل می‌گیرند:

تخمک زن: ۲۲ کروموزوم عادی + یک کروموزوم جنسی X

نطفه مرد: ۲۲ کروموزوم عادی + یک کروموزوم جنسی X یا Y

بر اساس علم جنین‌شناسی نصف نطفه مرد را کروموزوم‌های جنسی X و نصف دیگر را کروموزوم‌های Y تشکیل می‌دهد، اما تخمک زن، همیشه حامل کروموزوم‌های X هستند. بر این اساس هنگامی که تخمک با نطفه‌ی حامل کروموزوم‌های جنسی X ترکیب شود؛ جنین دختر خواهد بود و اگر با نطفه حامل کروموزوم جنسی Y پیوند بخورد، جنس جنین پسر خواهد بود؛ بنابراین این نطفه مرد است که تعیین جنس جنین را بر عهده دارد؛ زیرا هم حاوی کروموزوم جنسی X و هم حاوی کروموزوم جنسی Y است (وی سادلر، ۱۳۹۴ ش: ۳۶-۳۳ و ۶۴).

جنسیت جنین (مذکر یا مونث بودن) بر اساس ترکیب کروموزوم‌های جنسی تعیین می‌شود. بدیهی است این مسأله در آزمایشگاه، در روش‌های کمک

باروری مانند: لقاح خارج رحمی (IVF) از همان مراحل اولیه رشد (روز ۳ تا ۵ پس از لقاح) قابل تشخیص است. اما تشخیص جنسیت جنین در رحم به کمک معاینه خارجی (اولترا سونوگرافی) معمولاً بین هفته ۱۶ تا ۲۰ قابل تشخیص است (همان). بنابراین این از رازگویی علمی و بیان اعجاز آمیز قرآن کریم است که ۱۴ قرن پیش به این مطلب اشاره کرده است و این نطفه مرد است که جنس جنین را از لحاظ دختر و یا پسر بودن تعیین می‌کند و زن شبیه کشتزار مستعدی برای تخمک لقاح یافته است که در آن کاشته می‌شود؛ بنابراین بر مخاطبان روشن است که نه تنها قرآن کریم با یافته‌های جدید علم جنین‌شناسی در تعارض نیست بلکه برخی از حقایق آن با پیشرفت علم آشکار می‌گردد و در نتیجه حقانیت، و حیانت و الهی بودن آن به اثبات می‌رسد.

الف) شبیه: آگاهی بشر از جنس جنین و تعداد آن تعارض با انحصار علم آن به خداوند

شبیه دیگر درباره جنس جنین و آگاهی از آن است که از برخی آیات قرآن کریم استفاده می‌شود: آگاهی از جنس جنین و تعداد آن اختصاص به علم خداوند دارد. در برخی آیات قرآن کریم تصریح شده است که آنچه در جنین هست، علم آن اختصاص به خداوند دارد: «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (لقمان/۳۴): آگاهی از زمان قیام قیامت مخصوص خداست و اوست که باران را نازل می‌کند و آنچه را که در رحم‌ها (ی مادران) است می‌داند و هیچ‌کس نمی‌داند فردا چه به دست می‌آورد و هیچ‌کس نمی‌داند در چه سرزمینی می‌میرد؟ خداوند دانا و آگاه است!

در این آیه تصریح شده است که علم پنج چیز مختص خداوند است و کسی در این علوم شریک او نیست؛ که عبارت‌اند از: علم زمان برپایی قیامت، نزول باران، علم آنچه در رحم است و علم این‌که هیچ‌کسی نمی‌داند فردا چه چیزی به دست می‌آورد و هیچ‌کسی نمی‌داند که در کدام سرزمین می‌میرد.

نظم و سیاق این آیه و عطف «يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ» به ما قبل آن و تعبیر «مَا تَدْرِي نَفْسٌ» دو مورد پس از آن همه حکایت از آن دارند که تعبیر «يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ» مفهوم مخالف داشته و در مقام اختصاص دادن علم مزبور به خداوند و نفی آن از دیگران است.

آنچه در روایات آمده است، این برداشت از آیه را تأیید می‌نماید. از پیامبر

اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نقل شده است که فرمودند: این پنج چیز را جز خدا کسی نمی‌داند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۵: ۳۰۵) یا این که در روایت دیگر آمده است که فرمودند: «مفتاح الغیب خمس لا یعلمهن إلا الله»؛ کلیدهای غیب پنج چیز هستند که جز خداوند کسی آن‌ها را نمی‌داند. بعد از این پیامبر آیه «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ...» را تا آخر خواندند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۱: ۵۶)؛ بنابراین علم به «ما فی الارحام» هم ردیف علم به قیامت دانسته شده که تنها نزد خداست؛ در حالی که «در عصر حاضر، امکان تشخیص جنسیت و تعداد جنین پیش از تولد فراهم شده است. به گفته دانشمندان جنین‌شناسی، اندام‌های تولیدمثل خارجی جنین و تعداد آن پیش از تولد و جنسیت وی در این مرحله قابل تشخیص است) رودس رادنی، ۱۳۸۴ ش، ج ۲: ۹۴۳). کامل نجار گفته است: «پزشکان اکنون می‌توانند دریابند که جنین مذکر است یا مؤنث و یکی است یا بیشتر در حالی که جنین هنوز در رحم مادرش است» (نجار، ۱۴۲۵ ق: ۱۷۷).

در عصر ما آگاهی از جنس جنین امری عادی و طبیعی است و علاوه بر سونوگرافی، دانشمندان با خارج کردن مقداری از مایع آمینوتیک (مایع درون جفت که جنین را احاطه کرده است) و آزمایش آن، در اوایل شکل‌گیری جنین، به جنسیت جنین پی می‌برند (دیاب و قرقوز، بی‌تا: ۵۲) حتی امکان انتخاب جنس نوزاد را به والدین نوید می‌دهند و گام‌های مؤثری هم در این زمینه برداشته‌اند. آنان در مورد خرگوش موفقیت‌هایی داشته‌اند و می‌گویند این ترکیبات یک عمل شیمیایی است و از این پس تعیین نوع جنس بر اساس توافق پدر و مادر خواهد بود (پاک‌نژاد، ۱۳۵۰ ش، ج ۱: ۲۵۵) از سوی دیگر بشر توانسته است به جنس جنین، حتی قبل از شکل‌گیری و موقع لقاح، دست یابد. آیا می‌توان این تناقض را پذیرفت؟

ب) نقد و بررسی

در آیه مورد بحث آگاهی از پنج چیز جزو علوم انحصاری خداوند دانسته شده است. اول این که مراد از آگاهی پنج چیز چیست؟ دوم این که آیا آگاهی از آن‌ها منحصر به خداوند است یا نه؟ که پژوهش جداگانه‌ای می‌طلبد؛ ولی در این بخش از پژوهش به بررسی و تبیین عبارت «یعلم ما فی الارحام» پرداخته می‌شود که مورد بحث است و در اینجا چند سؤال مطرح است که نیاز به پاسخ دارد. مراد از عبارت «یعلم ما فی الارحام» چیست؟ مفسران درباره این عبارت از آیه چه دیدگاه‌های مطرح کرده‌اند؟ آیا روایتی که بتواند مراد از آیه را تبیین نماید وجود

دارد؟ آیا آگاهی از جنین جزو علوم انحصاری و اختصاصی خداوند است یا این که دیگران هم می‌توانند بدان آگاهی یابند؟

بررسی بحث ادبی آیه «یعلم ما فی الارحام»: از کاربردهای کلمه «ما» اسم موصول و یا مصدر است. زمانی که «ما» مصدریه باشد؛ فعل بعد از خود را تأویل به مصدر می‌برد؛ اما زمانی که «ما» اسم موصول باشد، برای انسان و غیر انسان هر دو به کار می‌رود و از کاربرد آن ابهام است یا این که ماهیت و حقیقتش مجهول است (مالقی، ۱۴۰۵ ق: ۲۶۵) برخی گفته‌اند: «ما» اسم مبهمی است در نهایت ابهام (زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴: ۳۴۲)؛ اما زمانی که «ما» معرفه باشد، افاده عموم می‌کند؛ بنابراین «ما» در «ما فی الارحام» ممکن است معرفه باشد. افاده عموم می‌نماید و اسمی است که برای مفرد و مثنی و جمع و مؤنث و مذکر به یک صورت به کار می‌رود (همان)؛ بنابراین از این که بعضی مراد از آیه «یعلم ما فی الارحام» را محدود به آگاهی از جنس جنین می‌نمایند که با به‌کارگیری تجهیزات پزشکی و سونوگرافی مشخص می‌گردد، مطلب صحیحی نیست؛ چون آیه کریمه نمی‌گوید: «یعلم من فی الارحام» بلکه گفته است «ما فی الارحام» یعنی این که خداوند سبحان هر آنچه بر جنین می‌گذرد از زمان ولادتش تا زمان وفات آن همه را می‌داند؛ یعنی این که نر می‌شود یا ماده، بلندقامت می‌شود یا کوتاه قد، زیرک و باهوش می‌شود یا کم‌هوش و نادان، حلیم و صبور می‌شود یا خشمگین و غیره، همه را می‌داند؛ بنابراین هر تفصیلی از تفصیل زندگی جنین را خداوند می‌داند (فیومی، بی تا: ۲۳).

بررسی آیات قرآن درباره انحصار تمام آگاهی‌های جنین نسبت به خداوند: همان طور که در نقد شبهه قبلی نیز بیان گردید یکی از مبانی مهم در تفسیر آیات قرآن کریم رجوع به آیات متحد الموضوع است به عبارت دیگر برخی از آیات قرآن کریم مفسر و مبین برخی آیات دیگر است. در قرآن کریم آمده است: «اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد/۸)؛ خدا می‌داند که هر ماده‌ای آنچه حمل می‌کند و رحم‌ها چه کم‌وزیاد می‌کنند و همه چیز نزد او به اندازه است.

از این آیه نکات زیر قابل استفاده است:

۱. طبق بیان آیه کلمات «ما» و «کل» بیانگر اطلاق است؛ بنابراین علم و آگاهی به ارحام، علمی است که شامل کل زنان باردار و حتی مخلوقات دیگر است که علم هم‌زمان به همه آن‌ها و احاطه بر آن‌ها مختص خداوند سبحان است.
۲. انسان فقط می‌تواند برخی مسائل مربوط به جنین از جمله نر و ماده بودن

آن را بفهمد بلکه آیه کریمه چه بسا مهم‌ترین مسائل مربوط به جنین را قصد نموده است که محال است کسی از بندگان خدا بتواند در هر لحظه هر جنینی از مخلوقات بشر و غیر بشر آگاهی پیدا کند.

۳. بر اساس آیات قرآن کریم جنین امور فراوانی دارد، از جمله: شکل، اندازه، رنگ، سالم و معیوب بودن، صفات جسمی و روحی و بسیاری از صفات دیگر که بعداً برای او رخ خواهد داد، همه این نکات از کلمه «ما» که در آیه «یعلم ما فی الارحام» آمده است، به دست می‌آید؛ بنابراین این علمی است که خداوند آن را به خود اختصاص داده است.

۴. دلیل دیگر این که علم آنچه در رحم‌هاست فقط به جنس مذکر و مؤنث بودن جنین محدود نمی‌شود بلکه امور دیگر را نیز شامل می‌شود که این امور، از آیات دیگر نیز قابل برداشت است: «و ما تغییض الارحام و ما تزدد»؛ یعنی رحم دائماً در حال کم‌وزیاد شدن است که جز خداوند کسی بدان آگاهی ندارد.

از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که عبارت «یعلم ما فی الارحام» جزو امور غیبی خداوند است: «اللَّهُ یَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ کُلُّ اُنْثٰی وَّ مَا تَغْیِضُ الْاَرْحَامُ وَّ مَا تَزْدَادُ وَّ کُلُّ شَیْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ»؛ خدا از جنین‌هایی که هر (انسان یا حیوان) ماده‌ای حمل می‌کند آگاه است؛ و نیز از آنچه رحم‌ها کم می‌کنند (و پیش از موعد مقرر می‌زایند) و هم از آنچه افزون می‌کنند (و بعد از موقع می‌زایند)؛ و هر چیز نزد او مقدار معینی دارد.

بررسی دیدگاه مفسران درباره انحصار تمام آگاهی‌های جنین برای خداوند: مفسران درباره تفسیر آیه «یعلم ما فی الارحام» دیدگاه متفاوتی بیان کرده‌اند که بدان اشارت می‌شود. مراد از اینکه خداوند فرموده است: آنچه در رحم‌هاست می‌داند، چیست؟ برخی از مفسران در تفسیر خود این آیه را به برخی از امور محدود کرده و گفته‌اند: مراد از آنچه در رحم‌هاست می‌داند، از جهت مذکر و مؤنث بودن، تام الخلقه و ناقص الخلقه بودن، صحیح و سقیم بودن یا از نظر تعداد: یکی یا بیشتر بودن است. برای نمونه در تفاسیر ذیل آمده است: مقاتل بن سلیمان در تفسیر خود گفته است: مراد از این آیه این است که خداوند مذکر یا مؤنث بودن یا غیر آن را می‌داند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۴۴۰).

در تفسیر جلالین آمده است: مراد از «یعلم ما فی الارحام» مذکر و مؤنث بودن جنین است؛ بنابراین مواردی که در آیه آمده است از «علم قیامت، نزول باران و...» کسی جز خداوند آن‌ها را نمی‌داند (محلّی و همکاران، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۴۱۷).

صاحب تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن گفته است: مراد از جهت مذکر و مؤنث بودن است (طوسی، بی تا، ج ۸: ۲۸۹).

علامه طبرسی در تفسیر مجمع البیان فرموده است: مراد از «یعلم ما فی الارحام» از جهت مذکر و مؤنث بودن سالم و ناسالم بودن و یکی یا بیشتر بودن است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸: ۵۰۷). صاحب تفسیر الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین گفته است مراد از جهت مذکر و مؤنث بودن و تام الخلقه و ناقص الخلقه بودن است (شبر، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۱۱۴).

سیوطی در تفسیر خود گفته است: مراد از آیه «یعلم ما فی الارحام» مذکر و مؤنث بودن و از نظر قرمز یا سیاه بودن است که جز خداوند کسی آن را نمی داند (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵: ۱۶۹).

صاحب تفسیر مراغی گفته است: مراد از جهت مذکر و مؤنث و تام الخلقه و ناقص الخلقه بودن و احوالاتی که بر جنین عارض می گردد که خداوند آن ها را می داند (مراغی، بی تا، ج ۲۱: ۱۰۰). برخی دیگر از مفسران از جمله سمرقندی، بیضاوی و ابن جوزی نیز همین احتمال را داده اند (سمرقندی، بی تا، ج ۳: ۳۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴: ۲۱۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۴۳۶).

نقد و بررسی

طبق بیان آیه مراد از دانستن آنچه در رحم است، جزو علوم انحصاری و اختصاصی خداوند است؛ بنابراین همان گونه که برخی از مفسران گفته اند اگر مراد از دانستن آنچه در رحم هاست را محدود به برخی از امور از جمله: جنس جنین، تعداد جنین در رحم، کامل الخلقه یا ناقص الخلقه و یا اموری از این قبیل دانست؛ بنابراین اشکال وارد است، چون فهم این گونه امور برای بشر امروزی با پیشرفتی که در عصر حاضر دارد، سهل و آسان است؛ در حالی که این گروه از مفسران برای محدود و مقید کردن معنای آیه دلیل خاصی ارائه نمی نمایند.

برخی دیگر از مفسران آیه را محدود به امور ذکر شده نمی دانند بلکه معتقدند؛ محدود نمودن آیه به برخی از موارد، ادعای بدون دلیل است. آیت الله مکارم شیرازی درباره آیه «اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ» دو احتمال را مطرح نموده و فرموده اند: اول این که ممکن است این آیه اشاره به صورت های سه گانه حمل باشد که گاهی به موعد مقرر متولد می شود «یَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ» و گاهی قبل از موعد «مَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ» و گاهی بعد از موعد مقرر تولد می یابد: «وَمَا تَزْدَادُ».

خداوند همه این‌ها را می‌داند و از تاریخ تولد جنین و لحظه آن بی‌کم‌وکاست آگاه است. این از اموری است که هیچ‌کس و هیچ دستگاهی دقیقاً نمی‌تواند آن را مشخص کند. این علم مخصوص ذات پاک پروردگار است و دلیل آن هم روشن است چراکه استعداد رحم‌ها و جنین‌ها کاملاً متفاوت است و هیچ‌کس از این تفاوت‌ها، دقیقاً آگاه نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰: ۱۳۳).

مکارم شیرازی در جای دیگر فرمودند: ظاهر آیه این است که این از علوم خاص الهی است که ویژگی‌های جنین را قبل از تولد از هر نظر می‌داند. نه تنها از مسئله جنسیت بلکه از تمام استعدادها، ذوق‌ها و صفات ظاهر و باطن جنین باخبر است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ج ۲: ۸۸).

ایشان در تفسیر آیه ۳۴ لقمان در تفسیر نمونه می‌نویسد: منظور از عدم آگاهی مردم از این امور پنج‌گانه تمام خصوصیات آن‌ها است، فی‌المثل اگر روزی وسایلی در اختیار بشر قرار گیرد- که هنوز آن روز فرانسیده است- و از پسر یا دختر بودن جنین به‌طور قطع آگاه شوند، باز این امر اشکالی برای آیه مورد بحث ایجاد نمی‌کند، چراکه آگاهی از جنین به آن است که تمام خصوصیات جسمانی، زشتی و زیبایی، سلامت و بیماری، استعدادهای درونی، ذوق علمی و فلسفی و ادبی و سایر صفات و کیفیات روحی را بدانیم و این امر برای غیر خدا امکان‌پذیر نیست.

همچنین اینکه باران در چه موقع نازل می‌شود؟ و کدام منطقه رازیر پوشش قرار می‌دهد؟ و دقیقاً چه مقدار در دریا و چه مقدار در صحرا و دره و کوه و بیابان می‌بارد؟ جز خدا کسی نمی‌داند. در مورد حوادث فردا و فرداها و خصوصیات و جزئیات آن‌ها نیز همین‌گونه است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۷: ۹۹ با تلخیص) و در مورد تفسیر آیه «وما تحمل من أنثی ولا تضع إلا بعلمه» (فاطر/۱۱) می‌فرماید: «آری مسئله بارداری و تحولات و دگرگونی‌های بسیار عجیب و پیچیده جنین، سپس رسیدن به مرحله وضع حمل و ... به قدری ظریف و دقیق است که جز به اتکای علم بی‌پایان خداوند امکان‌پذیر نیست و اگر نظام حاکم بر آن سرسوزنی اختلال یابد برنامه حمل یا وضع حمل دچار آشفتگی و یا اختلال می‌گردد و به فساد و تباهی می‌کشد» (همان، ج ۱۱: ۲۵).

یکی دیگر از مفسران نوشته است: مراد از آیه «یعلم ما فی الأرحام» یعنی آنچه در رحم‌هاست می‌داند، از انسان، جن، حیوان، نبات و جماد همه را شامل می‌گردد، علم کاملی که از زمان شکل‌گیری جنین و انعقاد نطفه تا آن زمانی

که جنین در رحم است، از نظر شکل‌ها، طبیعت‌ها و عمرها و مشغله‌های آن، همه را می‌داند؛ بنابراین مراد از آیه، همه این علوم هست و دانستن همه این علوم مستلزم قدرت کاملی است و محدود نمودن آن به علم ناقصی مثل تعیین جنس جنین نر و ماده ادعای بدون دلیل بوده و صحیح نیست (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱: ۴۱۴).

اختصاص علم در این آیه، علم به تمام مراحل جنین از نطفه، علقه و مضغه و غیره و پس از آن از نر و ماده بودن جنین و همه مسائل مربوط به جنین را شامل می‌شود و از نظر ادبی آمدن فعل «یعلم» افاده تکرار علم را می‌رساند از جهت تبدیل جنین به مراحل مختلف و احوالات گوناگون؛ بنابراین اختصاص به علم تمام آن مراحل از جنین را بیان می‌کند که انسان‌ها آن را نمی‌دانند (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۱: ۱۳۶).

بررسی روایات درباره انحصار تمام آگاهی‌های جنین برای خداوند

درباره تفسیر این آیه از امام علی بن ابی طالب علیه السلام درباره علم غیب سؤال می‌کنند و امام علیه السلام نیز در پاسخ به آن‌ها به توضیحاتی می‌فرمایند که می‌تواند مفسر آیه مورد بحث باشد. در نهج البلاغه آمده است: «عن أمير المؤمنين عليه السلام: ... يا أبا كلبٍ ليس هو بعلم غيب، وإنما هو تعلم من ذي علم و إنما علم الغيب علم الساعة و ما عدده الله سبحانه بقوله: إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث و يعلم ما في الأرحام و ما تدرى نفس ما إذا تكسب غدا و ما تدرى نفس بأى أرض تموت، فيعلم الله سبحانه ما في الأرحام من ذكر أو أنثى و قبيح أو جميل و سخي أو بخيل و شقي أو سعيد و من يكون في النار حطباً أو يكون في الجنان للنيين موافقاً. فهذا علم الغيب الذي لا يعلمه أحد إلا الله، و ما سوى ذلك فعلم علمه الله نبيه فعلمنيه و دعا لى بأن يعيه صدرى و تضطم عليه جوانجى (جوارحی)» (سید رضی، خطبه ۱۲۸).

پس از پیشگویی امیرالمؤمنین (علیه السلام) از حوادث بزرگ شهر بصره، یکی از اصحاب آن حضرت که از طایفه «بنی کلب» بود پرسید: ای امیرمؤمنان آیا از غیب سخن می‌گویی؟ علی (علیه السلام) فرمود: ای برادر کلبی این علم غیب نیست. این فراگرفته‌ای است از عالمی (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم).

علم غیب تنها علم قیامت است و آنچه خداوند سبحان در این آیه برشمرده است که «آگاهی به وقت قیام قیامت نزد اوست، او باران را نازل می‌کند و از آنچه در رحم‌هاست باخبر است و کسی نمی‌داند که فردا چه کاری خواهد کرد و کسی

نمی‌داند که در کدام سرزمین از دنیا می‌رود؛ پس خدای سبحان از آنچه در رحم‌هاست، پسر یا دختر، زشت یا زیبا، سخاوتمند یا بخیل، سعادت‌مند یا شقی و آن‌کس که آتش‌گیره جهنم است یا در بهشت همسایه و دوست پیامبران است، از همه این‌ها خداوند بلندمرتبه آگاه است.

این علم غیبی است که جز خدا کسی نمی‌داند و جز این‌ها علمی است که خداوند به پیامبرش تعلیم کرده و او به من آموخته است و برایم دعا کرده است تا آن را در سینه‌ام جای دهد و اعضا و جوارحم را از آن مالا مال سازد. از بیان نهج البلاغه نیز نامحدود بودن مضمون این آیه شریفه قابل استفاده است. بر این اساس از نگاه امام علیه‌السلام در نهج البلاغه نیز علم به «ما فی الارحام» بسیار گسترده و وسیع است و به هیچ‌رو نمی‌توان آن را به شناخت جنسیت جنین محدود کرد؛ بنابراین مقصود از آگاهی خدا از این امور آگاهی از تمام خصوصیات (جنس جنین، زشتی و زیبایی، صفات اخلاقی، سعادت و شقاوت و بهشتی یا جهنمی بودن و...) است که از علوم غیبی محسوب می‌شود؛ پس عدم اطلاع مردم از این امور به معنای عدم اطلاع از تمام خصوصیات آن‌هاست.

نتیجه

آنچه در این پژوهش آمده است، می‌توان به نتایج زیر تأکید نمود:

۱. مفسران درباره مرجع ضمیر «منه» در آیه «الْمَرِيكَ نُطْفَةً مِنْ مَنِي يَمْنَى ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ فَحَلَقَ فَسَوَى فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى». دو دیدگاه ارائه نموده‌اند: بر اساس دیدگاه اول ضمیر به انسان برمی‌گردد و بر اساس دیدگاه دوم ضمیر به نطفه برمی‌گردد و هیچ مفسری ضمیر را در آیه به مرحله علقه ارجاع نداده است که گفته شود جنس جنین بعد از مرحله علقه مشخص می‌گردد؛ و از برخی آیات دیگر قرآن استفاده می‌شود که به صراحت مشخص شدن جنس جنین و تفکیک آن را به مرحله نطفه که اولین مرحله جنین است، نسبت داده است «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى» که با آنچه در علم جنین‌شناسی در این باره تشریح شده است. کاملاً هماهنگ است.

۲. بدیهی است، دانستن آنچه در رحم‌هاست به دانستن جنسیت و تعداد جنین محدود نمی‌شود، گرچه این‌ها از موارد بارز و برجسته آن هستند بلکه جنین خصوصیات دیگری دارد که انسان نتوانسته است به آن دست پیدا کند، مانند سعادت و شقاوت طفل، استعدادها، ذوق‌ها، مدت عمر. هرچند بشر می‌تواند بعضی از صفات مانند شکل ظاهری، طول بدن... را کشف نمایند؛ اما آگاهی از صفات روانی و غیره، منحصر در علم خداوند است. خداوند می‌فرماید من از آنچه

در رحم است (با تمام خصوصیات) آگاهی دارم؛ اما اطلاع اجمالی انسان از برخی امور جنین مثل جنس مذکر و مؤنث یا تعداد آن، با علم تفصیلی و انحصاری آن به خداوند مغایر نخواهد بود به دیگر سخن، علم خداوند به آنچه در رحم هاست. علمی شامل، همه جانبه است. چراکه او به همه رحم‌ها احاطه کامل دارد و می‌داند هر رحمی در هر لحظه در چه وضعیتی قرار دارد یا چه پیشامدی در انتظار اوست و این مسئله با علم به برخی از خصوصیات جنین نقض غرض نخواهد بود.



فهرست منابع

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ ق.). زاد المسیر فی علم التفسیر. محقق/عبدالرزاق المهدی. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحریر و التنویر. چاپ اول. بیروت: موسسه التاریخ.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ ق.). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. محقق/محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. چاپ اول. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی. اسمی قیه باشی، صمد؛ زاهدی، عبدالرضا. (۱۴۰۰). بررسی شبهات مرتبط با آیات جنین در قرآن. دانشگاه آیت الله بروجردی.
- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ ق.). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- البار، محمد علی. (۱۴۱۵ ق.). خلق الانسان بین الطب و القرآن. چاپ دهم. عربیة السعودیة: دارالسعودیة. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ ق.). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. تحقیق: عبدالرزاق المهدی. چاپ اول. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ ق.). تفسیر مقاتل بن سلیمان. محقق/عبد الله محمود شحاته. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر. (۱۴۱۸ ق.). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. محقق/محمد عبد الرحمن المرعشلی. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پاک نژاد، سید رضا. (۱۳۵۰ ش.). اولین دانشگاه و آخرین پیامبر. اخلاق، تهران
- جهان مهین، شکرالله. (۱۳۹۶ ش.). «قرآن و آگاهی از جنسیت جنین (۱)». نشریه درسهایی از مکتب اسلام. شماره ۶۷۲، صص ۶۳-۵۳.
- دیاب، عبدالحمید و قرقوز، احمد. (بی تا). مع الطب فی القرآن الکریم. الطبعة السابعة. دمشق: مؤسسه علوم القرآن.
- رضایی اصفهانی، محمد علی و فراهی بخشایش علی اکبر. (۱۳۹۳ ش.). «سازگاری قرآن و علوم طبیعی از منظر مستشرقان». قرآن پژوهی خاورشناسان. شماره ۱۶، صص ۱۰۹-۱۴۶.
- رودس رادنی، ریچارد فلانزر. (۱۳۸۴ ش.). فیزیولوژی بدن انسان. مترجم: حمید علمی غروی و حسین دانش فر. تهران: مدرسه.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸ ق.). التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج. چاپ دوم. بیروت- دمشق: دار الفکر المعاصر.
- زرکشی، محمد بن عبد الله. (۱۴۱۰ ق./ ۱۹۹۰ م.). البرهان فی علوم القرآن. چاپ اول. بیروت: دار المعرفة.
- زندانی، عبدالمجید. (۱۴۳۲ هـ ق/ ۲۰۱۱ م.). علم الاجنة فی ضوء القرآن والسنة. بیروت: الطبعة الأولى.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد. (بی تا). بحر العلوم. محقق/ابو سعید عمر بن غلامحسن عمروی. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.
- سها. (۱۳۹۱ ش.). نقد قرآن، بی جا: بی نا.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ ق.). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. چاپ اول. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۷۵ ش.). قرآن و رویان شناسی، روش شناسی علوم انسانی، شماره ۸، صص ۲۲-۳۳.
- شیر، سید عبد الله. (۱۴۰۷ ق.). الجوهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین. محقق/سید محمد بحر العلوم. چاپ اول. کویت: مکتبة الألفین.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ ق.). البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن. چاپ اول. قم: مؤلف.
- طاهر خانی، فاطمه. (۱۳۸۷ ش.). «تکنولوژی تعیین جنسیت جنین». نشریه حقوق پزشکی. شماره ۴، صص ۱۶۹-۱۸۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق.). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. محقق/محمد جواد بلاغی. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۳ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. بیروت: دار المعرفه.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. محقق/احمد قصیرعاملی. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فیومی، سعید صلاح. (بی تا). الإعجاز الطبی فی القرآن الکریم. چاپ اول. قاهره: مکتبه القدسی للنشر و التوزیع.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ ش). الجامع لأحكام القرآن. چاپ اول. تهران: ناصر خسرو.

مالقی، احمد بن عبد النور. (۱۴۰۵ ق). رصف المبانی فی شرح حروف المعانی. تحقیق احمد خراط. چاپ دوم. دمشق: دار القلم.

محلی، جلال الدین و جلال الدین سیوطی. (۱۴۱۶ ق). تفسیر الجلالین. چاپ اول. تحقیق: عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی. بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.

مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مسترجمی، سید عیسی و گودرزی جواد. (۱۳۹۸). «حرکت خورشید در قرآن و پاسخ به شبهات نوپدید آن»، مجله قرآن و علم. شماره ۲۴. صص ۷۷-۹۴.

مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ ق). تفسیر الکاشف. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ ش). تفسیر نمونه. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶ ش). پیام قرآن. چاپ نهم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ ش). کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری). به اهتمام: حکمت علی اصغر. چاپ پنجم. ایران- تهران: امیر کبیر.

میثاقی نژاد، مهدی و همکاران. (۱۳۹۴). «جستاری در قرآن با موضوع تعیین جنسیت جنین و اخلاق با رویکرد رفع تعارض علوم تجربی و دین». نشریه پژوهش در دین و سلامت. شماره ۱. صص ۴۳-۵۱.

نخار، کامل. (۱۴۲۵ ه ق). قرائة منهجیة لاسلام. طرابلس: ناله للطباعة والنشر.

نور محمدی، غلامرضا. (۱۳۸۸ ش). «مراحل رشد جنین از منظر قرآن». پژوهش های میان رشته ای قرآن کریم. ش ۲. صص ۱۶-۵.

نووی جاوی، محمد بن عمر. (۱۴۱۷ ق). مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید. محقق/محمد امین الصناوی. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.

وی سادلر، توماس. (۱۳۹۴ ش/۲۰۱۵ م). جنین شناسی پزشکی لانگمن. مترجمان: غلامرضا حسن زاده و همکاران. ویرایش سیزدهم. تهران: ابن سینا.



A Critical Review of the Judicial View on Qur'anic Statements in the Meccan Period

Mortaza Sazjini ¹ 

1. Assistant Professor, University of Quranic Sciences and Education. mortazasazjini@yahoo.com

Abstract

One of the most important Quranic issues is the revelation of the Holy Qur'an. Some doubts have been raised based due to the paucity of Quranic news in Meccan era compared to the Medinan era. Recently, in the book "Letters to the Prophet Muhammad (PBUH)" written by Mr. Amin Qazaei it is stated that the Meccan verses were sent to the Prophet by a Jewish-Christian sect called the Ebionites. Therefore, considering the importance of the issue, the historical documents of this view were examined based on a descriptive-analytical method. The result is that by examining the people of the Book present in the Arabian Peninsula (Habash, Busra and Najran) and the gradual revelation of the Qur'an and the revelation of some verses based on evants and reasons, as well as the lack of translation of the two Testaments during the era of revelation and monitoring the activities of the Prophet (PBUH) by the polytheists during the Meccan period and the issue of the Prophet (PBUH) not reading and writing; we conclude that based on historical documents, there is no connection between the aforementioned sect and the Prophet; therefore, the aforementioned opinion lacks documentary and historical support, and is therefore considered invalid.

KEYWORDS: Holy Qur'an, Prophet Muhammad, Abionites, Mecca, People of the Book.

Research Article



Received: 2024-10-20; Received in revised from: 2025-01-29; Accepted: 2025-02-01; Published online: 2025-03-10

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



نقد و بررسی دیدگاه قضایی درباره اخبار قرآنی در دوران مکی

مرتضی سازجینی^{ID}

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. mortazasazjini@yahoo.com

چکیده

مسئله نزول قرآن و وحیانی بودن آن از مهم ترین مسائل قرآنی است. در این بین دوران مکی با توجه به اینکه اخبار قرآنی در این دوره نسبت به دوران مدنی کمتر است؛ شبهه هایی پیرامون آن مطرح شده است. اخیراً در کتابی با عنوان «نامه هایی برای محمد پیامبر (ص)» نوشته آقای امین قضایباد عا شده است که آیات مکی قرآن توسط فرقه ای یهودی - مسیحی به نام ایبونی ها برای پیامبر (ص) ارسال می شده است؛ از این رو با توجه به اهمیت موضوع بر اساس روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مستندات تاریخی این دیدگاه پرداخته شد. نتیجه آنکه با بررسی اقوام اهل کتاب حاضر در جزیره العرب (حبشه، بصری و نجران) و نزول تدریجی قرآن و نزول برخی آیات بر اساس مناسبات و اسباب و همچنین عدم ترجمه عهدین در عصر نزول و رصد فعالیت های پیامبر (ص) توسط مشرکان در دوران مکی و مسئله عدم خواندن و نوشتن رسول خدا (ص)؛ بر اساس مستندات تاریخی به هیچ عنوان ارتباطی بین فرقه مذکور با ایشان وجود ندارد؛ بنابراین رأی مذکور فاقد مستند و پشتوانه تاریخی است و در نتیجه بی اعتبار خواند.

کلیدواژه ها: قرآن کریم، پیامبر خاتم، ایبونی ها، مکه، اهل کتاب.

پژوهشی



۱. طرح مسئله

موضوع نزول قرآن و مسائل مرتبط با آن از مباحث مهم و بنیادی در تاریخ قرآن است که به دلیل جایگاه و نقش مهمی که در ارتباط با وحیانی بودن قرآن کریم دارد همواره مورد بحث و توجه دانشمندان اسلامی قرار گرفته است. محققان و پژوهشگران علوم اسلامی با استناد به شواهد عقلی و قرائن متقن تاریخی بر وحیانی بودن ساختار قرآن (لفظ و معنا) اتفاق نظر دارند؛ اما آنچه ضرورت بحث در مباحث تاریخی قرآن به ویژه منشأ صدور آن را بیشتر می‌کند، نظرات مختلف خاورشناسان و برخی اسلام‌شناسان سکولار است که عمدتاً به دلیل دشمنی با اسلام و متن مقدس آن شباهات مختلفی را دال بر بشری بودن قرآن بیان کردند. خاورشناسان با پیش کشیدن نظریه‌های مختلف به دنبال واکاوی مصدر نزول قرآن کریم هستند، در این بین یکی از نویسندگان معاصر به نام امین قضایی در کتاب خود با عنوان نامه‌هایی برای محمد پیامبر (ص) پژوهشی بر ریشه‌های قرآن با کنار نهادن وحیانیّت قرآن دیدگاه جدیدی درباره مصدر قرآن مطرح می‌کند و با استناد به برخی از آیات مکی، معتقد است قرآن کریم حاصل نامه‌هایی پراکنده و از هم گسیخته است که توسط فرقه یهودی - مسیحی به نام «ابیونی» برای پیامبر (ص) ارسال می‌شد.

به طور کلی شاخص‌ترین نوآوری نویسنده در کتاب مذکور در بیان چگونگی تأثیرپذیری قرآن از کتاب مقدس است. قضایی بر این عقیده است که در نظریه پردازی درباره مصدر قرآن نیازی به پذیرش منابع اسلامی یعنی حدیث و سیره رسول گرامی اسلام (ص) وجود ندارد و با اتکا به تحلیل‌های ادبی و زبان‌شناختی می‌توان تفسیری صحیح از قرآن ارائه داد. نویسنده اعتقادی به وحیانی بودن قرآن و حتی کتاب مقدس ندارد و منظور وی از تفسیر قرآن در کتاب مزبور ارائه نظریه‌ای درباره ساختار ادبی قرآن است که به زعم وی ساختاری نامه گونه دارد.

مؤلف کتاب مذکور در چگونگی توجیه رأی خود می‌نویسد: «قرآن در واقع مجموعه نامه‌هایی است که از سوی فرقه‌ای یهودی - مسیحی (ابیونی‌ها) برای پیامبر (ص) ارسال می‌شده و به همراه این نامه‌ها، بخش‌های مختلفی از کتب مذهبی ترجمه می‌شده تا پیامبر (ص) از روی آن‌ها ذکر یا موعظه کند و این «ذکر» از روی کتاب همان چیزی است که نویسنده نامه‌ها قرآن می‌خواند؛ بنابراین وقتی در متن از قرآن، کتاب و ... صحبت می‌شود، منظور همین متن نامه نیست؛ بلکه ملحقاتی است که یک فرقه مذهبی برای میسیونر مذهبی

خودشان ارسال کرده‌اند» (قضایی، ۱۳۹۴ش: ۱۳-۱۴).

درباره پیشینه تحقیق نیز قابل ذکر است که مقالاتی با عناوین ذیل به چاپ رسیده است: ۱. «تحلیل انتقادی شبهه نامه انگاری قرآن» نوشته رحمان عشریه، محمد علی رضایی اصفهانی و مرتضی سازجینی، چاپ شده در شماره ۱۰ دو فصلنامه الاهیات قرآنی که به دلایل متنی و ادبی رأی نامه بودن قرآن پرداخته شده است. ۲. «بررسی تطبیقی آئین ایبونی با قرآن: پاسخگویی به شبهه اقتباس» نوشته مرتضی سازجینی، رحمان عشریه و محمد علی رضایی اصفهانی، چاپ شده در شماره ۱۴ مجله پژوهش‌های ادیانی که به صورت تطبیقی به شباهت و افتراقات آئین ایبونی با قرآن پرداخته شده است. با توجه به اینکه فرضیه قضایی تنها در مورد آیات مکی قرآن است و شامل آیات و سوره مدنی نمی‌شود و تاکنون به بررسی تاریخی این موضوع در آیات مکی پرداخته نشده است؛ لذا پژوهش حاضر با واکاوی گزاره‌های تاریخی درباره شیوه آموزش و تدوین قرآن در دوران مکی به شبهات مطرح شده در کتاب نامه‌هایی برای محمد پیامبر (ص) پرداخته است و احتمال ارتباط رسول خدا (ص) با فرقه‌های اهل کتاب در مکه را مورد بررسی قرار داده است.

۲. بررسی امکان ارتباط پیامبر (ص) با ایبونی‌ها در مکه

قضایی در کتاب خویش بیان نموده است که پیامبر اسلام (ص) نماینده فرقه‌ای یهودی-مسیحی به نام «ایبونی» بوده است؛ بنابراین ضرورت دارد که به سؤالات ذیل پاسخ داده شود:

آیا رسول خدا زمانی که در مکه بود با ایبونی‌ها ارتباط داشت؟ و اگر ارتباط داشت به چه شکل بود؟ آیتی دال بر ارتباط پیامبر با اهل کتاب در مکه وجود دارد؟ آیا این موضوع می‌تواند مستمسکی برای دیدگاه مطرح شده در کتاب نامه‌هایی برای محمد پیامبر (ص) قرار گیرد؟

آیاتی که دال بر تعامل پیامبر (ص) با اهل کتاب به ویژه با یهودیان اشاره شده است یا خطاب به آنان نازل شده عمدتاً در سوره‌های مدنی است (رامیار، ۱۳۹۳ش: ۶۰۷-۶۰۸؛ معرفت، ۱۳۸۶ ش: ۸۳) با توجه به اینکه آئین ایبونیان بر اساس تعلیمات یهودی - مسیحی است و در قرآن از پیروان ادیان الهی از جمله یهودیان و مسیحیان با نام «اهل کتاب» نام برده شده است؛ این پرسش مطرح است که آیا احتمال دارد، اهل کتاب حاضر در حجاز همان ایبونیان باشند؟ در صورتی که ایشان همان ایبونیان بوده باشند، آیا با پیامبر تعامل و ارتباطی در مکه داشته‌اند؟ قضایی درباره مکان حضور نویسندگان نامه‌ها که به زعم وی ایبونی‌ها یا صابئان

هستند، سه احتمال را بیان می‌کند: ۱. سوریه و آناتولی (فلسطین)، ۲. حبشه، ۳. یمن. از بین این سه احتمال نویسنده کتاب احتمال اول را قوی‌تر می‌داند. دلایل وی بر این احتمال به شرح ذیل است:

۱. وجود لغات سریانی در قرآن: وی بر این باور است که شناخت کلمات غیرعربی قرآن و اینکه به کدام یک از زبان‌های پیرامونی (آرامی - سریانی - عبری و قبطی ...) نزدیک‌تر است، زبان اصلی نویسندگان و مکان حضور آن‌ها را مشخص می‌سازد. در این رابطه دلایل وی وامدار از دیدگاه کریستف لوکنبرگ (Christoph Luxenberg) در کتاب *خوانش سوری - آرامی از قرآن* است. برای نمونه وی درباره معنای واژه «فصل» در آیه سوم سوره فصلت به دیدگاه لوکنبرگ استناد کرده است: «کتابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»؛ (همان) کتابی که آیاتش تشریح شده است؛ درحالی‌که خواندنی عربی (واضح)، برای گروهی است که می‌دانند. لوکنبرگ بر این باور است که واژه «فصل» در زبان سریانی به معنای ترجمه کردن است؛ بنابراین آیه فوق را این‌گونه ترجمه می‌کند: «کتابی که ما به صورت یک قرآن عربی (ذکر عربی) ترجمه کرده‌ایم». قضایی عنوان می‌کند این سخن لوکنبرگ مطابقت کامل با فرضیه وی درباره ارسال کتب به همراه نامه‌ها دارد. البته خود قضایی نیز به این امر اذعان دارد که وجود لغات سریانی در قرآن الزاماً نمی‌تواند اثبات‌کننده حضور نویسندگان نامه‌ها در شام باشد، زیرا بسیاری از عالمان مسیحی به زبان آرامی یا سریانی تسلط داشتند و از طرف دیگر زبان سریانی یک زبان معتبر و علمی در کل اروپای شرقی بوده است (قضایی، ۱۳۹۴ش: ۱۴۳-۱۴۴).

۲. دلالت آیات قرآن بر مکان جغرافیایی نویسندگان: از دید قضایی در برخی از آیات قرآن، نشانه‌هایی از مکان جغرافیایی نویسندگان نامه‌ها وجود دارد. برای نمونه وی به آیه: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ» (الرحمن/ ۱۹-۲۰)؛ دو دریا را درآمیخت، درحالی‌که روبروی همدیگر (و) بین آن دو مانعی است تا به یکدیگر تجاوز نکنند. قضایی می‌نویسد احتمالاً منظور از دو دریا، دریای سیاه و مدیترانه است که از طریق تنگه بوسفور به یکدیگر وصل می‌شوند. آب دریای سیاه شیرین و آب دریای مدیترانه یا اژه شور است. به عقیده قضایی اگرچه نمی‌توان با اطمینان کامل محل زندگی آن‌ها را تعیین کرد؛ ولی حداقل می‌توان گفت نویسندگان با محیط فرهنگی و جغرافیایی قسطنطنیه آشنا بوده‌اند (قضایی، ۱۳۹۴ش: ۱۴۶-۱۴۷).

۳. سفرهای تجاری پیامبر (ص) به منطقه شام: چنان‌که در نصوص تاریخی

ذکرشده حضرت محمد (ص) در دوره کودکی و بزرگسالی به شام سفر کرده است. قضایی می نویسد هیچ بعید نیست که در حین یکی از این سفرها با عقاید فرقه مذکور آشنا شده و سمت سفیری فرقه مذکور را پذیرفته باشند (ر.ک: قضائی: ۱۳۹۴ ش: ۱۴۹).

الف) بررسی حضور مسیحیت در مکه

باتوجه به اینکه ایبونی‌ها دارای فرهنگ یهودی - مسیحی بودند، بعید به نظر می‌رسد که یهودیان ساکن در حجاز در عصر نزول همان ایبونی‌ها باشند؛ لذا نزدیک‌ترین دین الهی به ایبونیان، مسیحیت است. سؤال مهم این است که آیا در زمان نزول قرآن در مکه، مسیحیان در این شهر حضور داشته‌اند؟ و آیا قبل نزول قرآن و چه در زمان نزول در مکه با آن حضرت ارتباط داشته‌اند؟ لذا ضرورت دارد به مسیحیان حاضر در مکه و ارتباط آن‌ها با پیامبر (ص) پرداخته شود.

مسیحیان نجران: شهر نجران، شهری در جنوب غربی جزیره العرب است که از مهم‌ترین مراکز مسیحیت به شمار می‌آمده است ابن خلدون می‌گوید: «نجران سرزمینی جدا از یمن است و دیگران گویند: نجران جزء یمن است. بیهقی گوید: مسافت آن بیست مرحله است و در جانب شمال و شرق صنعا است، پیوسته به حجاز و در آن دو شهر است یکی نجران و دیگری جرش» (ابن خلدون، ۱۴۰۸ ق، ج ۴: ۲۸۹) و طبری آن را مرکز اصلی مسیحیت در سرزمین عربی می‌داند (طبری: ۱۳۸۷ ق، ج ۲: ۱۲۲) قبل از نزول قرآن بین قریش و نجران ارتباط تجاری بوده است؛ چنان‌که مفسران منظور از «رحلة الشتاء» در آیه شریفه: «إِلَّا فِيهِمْ رِحْلَةَ الْشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ» (قریش/ ۲) را سفرهای تابستانی به یمن (نجران) دانسته‌اند (صنعانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱۰: ۸۲۹) باتوجه به اینکه سرزمین مکه خشک و قابل زراعت نبود به همین جهت قریش با تجارت روزگار خود را می‌گذرانند. آن‌ها دو سفر تجاری در سال به شام و یمن داشتند و باتوجه به گرمسیری بودن یمن، در زمستان بدان جا سفر می‌کردند و در مقابل باتوجه به سردسیری بودن سرزمین شام، در تابستان بدان جا سفر می‌کردند.

در زمان جاهلیت اعراب ده بازار برای امور تجاری داشتند و در آنجا جان و مالشان در امان بود، از جمله این بازارها، بازار عکاظ بود. پیش از ظهور اسلام، مسابقه ادبی و معارضه شعری بین اقوام عرب رسم بود و بیشتر در همین بازار (عکاظ) انجام می‌گرفت که سه شبانه‌روز با مکه فاصله داشت. هر ساله در بیست روز اول ذی‌القعدة قبایل عرب گرد می‌آمدند در بازار عکاظ دورهم جمع می‌شدند. درباره موقعیت این بازار نوشته‌اند: در عکاظ از اجتماع دینی و اقتصادی استفاده شده

بود و محلی برای اشاعه فرهنگ و ادب و مسائل سیاسی نیز بود. در آنجا شعرا اشعار خود را می‌خواندند و قبایل و طوایف از مفاخر و مناقب خود سخن می‌گفتند و پیمان‌های صلح و آشتی در آن بسته می‌شد. در همین جاست که حوایات قرأت و در معرض نمایش و داوری سخن‌شناسان گذاشته می‌شد (نک: یعقوبی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۰؛ رکنی یزدی، ۱۳۷۹ ش: ۱۶۰-۱۶۱).

از مهم‌ترین فعالیت‌های تبشیری مسیحیان نجران حضور در بازار عکاظ و دعوت عرب‌ها به پذیرش دین مسیحیت بود و سعی داشتند که اعراب را از حج به کعبه بازدارند و آنان را به سوی معبد مسیحیان در نجران سوق دهند (همتی‌گیان، ۱۳۹۴ ش: ۱۳۴) از جمله مهم‌ترین شعرای مسیحی نجران قس بن ساعده است. آوازه برتری ادبی خطبه‌های قس بن ساعده چنان بود که قاضی فاضل، صاحب دیوان انشا صلاح‌الدین ایوبی، اثر عمادالدین اصفهانی را از آن‌رو الفتح القسی ... نامیده که به نظر وی، عمادالدین در زمینه بلاغت عربی و سجع نویسی از قس بن ساعده مسیحی، خطیب معروف عرب، پیشی گرفته است (عمادالدین اصفهانی، بی‌تا: ۵-۶) درباره ارتباط این شاعر با رسول خدا گفته شده که ایشان، قس را در بازار عکاظ در قبل از بعثت دیده است (ابن اثیر، ۱۴۰۹ ق، ج ۴: ۱۰۳) و قبل از بعثت ایشان نیز فوت نموده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۵ م، ج ۵: ۴۱۲).

در اخبار آمده است که گروه اعزامی قبیله ایاد نزد پیامبر آمدند، حضرت رسول (ص) درباره قس بن ساعده از ایشان پرسید، گفتند مرده است، پیامبر فرمود سالی در عکاظ بودم و او درحالی‌که بر شتری سرخ موی سوار بود میان مردم چنین ندا می‌داد که ... ابن عباس می‌گوید، آنگاه پیامبر پرسید آیا قس وصیتی هم باقی گذاشته است؟ گفتند آری پس از مرگش صفحه‌ای زیر سرش یافتند که در آن این اشعار نوشته بود:

یا ناعی الموت و الأموات فی جدت
دعهم فإِنَّ لهم یوما یصاح بهم
علیهم من بقایا ثوبهم خرق
کما ینبّه من نوماته الصّعق
منهم عراة و موتی فی ثیابهم
منها الجدید و منها الأورق الخلق

«ای خبر دهنده مرگ، میدانی که مردگان در گورها هستند و پاره جامه کهنه‌ای بر ایشان باقی مانده است، آن را رها کن که روزی صیحه‌ای بر ایشان زده خواهد شد و چون خفتگان بیدار خواهند شد، برخی از ایشان برهنه و برخی در کفن برانگیخته می‌شوند، پاره‌ای از ایشان تازه مرده‌اند و پاره‌ای چون برگ خاک شده‌اند» پیامبر فرمود سوگند به او که مرا به حق مبعوث کرده است، قس به قیامت ایمان داشته است (بیهقی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۱۰۱-۱۰۲) در روایتی از امام باقر

(ع) آمده است که «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) رَحِمَ اللَّهُ فُسّاً يَحْشُرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أُمَّةً وَحَدَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج: ۱، ۱۶۷)؛ «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: خدا قس را رحمت کند، او در روز قیامت به تنهایی به مانند امتی محشور می شود. درباره قس بن ساعده آمده که وی پیرو مسیحیت تثلیثی نبود، بلکه مسیحی منوفیزیتی بود و به وحدانیت خداوند اقرار می کرد و اعراب را به پرهیز از شرک فرامی خواند (شیخو، بی تا: ۲۱۱)

بررسی: آنچه در اخبار و روایات آمده بیانگر این است پیامبر (ص) تنها قس بن ساعده را در بازار عکاظ دیده و برخی اشعار وی که به صورت بلند برای همگان می خوانده شنیده است؛ ولی دیگر در تاریخ مطلبی درباره ارتباط ایشان با قس بن ساعده نقل نشده و همچنین چنان که در کتب تاریخی تصریح شده وی قبل از بعثت پیامبر (ص)، فوت نموده است؛ ولی بر اساس دیدگاه قضایی در طول دوران مکی بین نویسندگان و پیامبر ارتباط برقرار بوده است. در دیدگاه قضایی آمده که نویسندگان نامه ها هیچ اطلاعی از منطقه حجاز نداشته اند، این در صورتی است که قس بن ساعده و همکیشان وی یعنی مسیحیان نجران به منطقه حجاز به دلایل مختلف آمدو شد، داشتند.

نکته دیگر اینکه دین و آئین قس بن ساعده و افرادی همچون امیه ابن ابی الصلت که در جاهلیت با مشرکان از لحاظ اعتقادی زاویه داشتند به صورت دقیق مشخص نیست و از این افراد با نام حنفاء یاد شده است؛ در صورتی که آن ها خود را هیچ گاه حنیف نخوانده اند. حنفاء مردمی بودند که رسوم زمانه را قبول نداشتند؛ اما قیام و اقدامی هم علیه آن نکرده اند. در میان مردم زندگی می کردند و حداکثر گاهی در جو مساعدی زبان به انتقادی می گشادند و باز با همان مردم بودند. هیچ یک از حنفاء اقدامی مثبت و علنی نکرد و بدین جهت تصادمی هم با دیگران نیافتند؛ اما پیامبر اکرم (ص) تنها به آگاهی از درستی راه خود و فساد اجتماع اکتفا نکرد بلکه چنانکه مأمور بود پرستش بتان را نکوهش نمود و مردم را به شرع تازه ای فراخواند و از هیچ قیام و اقدام و عمل مثبتی در این راه باز نایستاد. همان طور که مردم مکه نیز از هیچ آزار و اذیتی در حق وی کوتاهی نورزیدند. او (ص) صاحب دعوت و رسالت بود و مکلف به ابلاغ رسالتش به جهانیان. در صورتی که حنفاء آئینی داشتند که تنها برای خود برگزیده بودند. تکلیف به ابلاغ در کار نبود (رامیار، ۱۳۹۳ ش: ۴۳-۴۴).

جریان مباحله، دلیل دیگری است که نویسندگان و مؤلفان اصلی قرآن (بر اساس پندار قضایی) نمی توانند مسیحیان نجران باشند. مباحله در سال دهم هجری

در اواخر عمر شریف پیامبر رخ داده است. هیئت نجرانی با پیامبر (ص) به گفت‌وگو نشستند و نظر ایشان درباره حضرت عیسی (ع) جویا شدند؛ ولی دست از عقیده خویش مبنی بر پسر خدا بودن عیسی برنداشتند و پیامبر (ص) بر اساس دستور آیه «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (المائدہ/۶۱) آن‌ها را به مباحله دعوت کرد. به این صورت که آن‌ها عزیزان خود مانند فرزندان و زنان و جان‌هایشان را بخوانند و این‌ها نیز چنین کنند و روبه‌روی هم قرار بگیرند و هر دو گروه دست به دعا بردارند و در پیشگاه خدا تضرع و زاری نمایند و طرف دیگر را نفرین کنند و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار بدهند. مسیحیان وقتی دیدند که پیامبر (ص) با اهل بیت (ع) خویش برای مباحله آمده از این امر منصرف شده و صلح نموده و حاضر به پرداخت جزیه شدند (ابن اثیر، ۱۹۶۵، م، ج ۲: ۲۹۳).

قضایی احتمال اینکه ایونیان در یمن ساکن بوده باشند را داده و برخی داستان‌های قرآن همچون داستان اصحاب اخدود یا اصحاب فیل که به یمن ارتباط دارند را نیز بیان می‌کند؛ ولی درنهایت می‌گوید که دلایل زیادی برای پذیرش این فرض در اختیار ندارد و با اتکا به متن قرآن نمی‌توان مکان نویسندگان نامه‌ها را مشخص کرد (قضایی، ۱۳۹۴، ش: ۱۵۱). نزدیک‌ترین احتمال برای دیدگاه قضایی، این است نامه‌های ادعاشده توسط وی، از سوی مسیحیان نجران ارسال شده باشد، به جهت عرب‌زبان بودن و داشتن فرهنگ «یهودی - مسیحی»، ولی با توجه به دلایل فوق اگر پیامبر سفیر مذهبی آنان بود یا سخنانش برگرفته از الهیات مسیحی بود، بی‌تردید این موضوع مورد اعتراض مسیحیان نجران قرار می‌گرفت.

مسیحیان حبشی: دسته دوم از مسیحیان که در مکه حضور داشته و با مردمان عصر نزول در ارتباط بودند، مسیحانی بودند که اصالتی حبشی داشتند. درباره چرایی حضور آن‌ها در مکه گفته شده است که در سده ششم میلادی، پادشاهی حمیر - از قبایل معروف و بانفوذ یمن - در پی حمله حبشیان، ساقط و حاکمی مسیحی جایگزین وی شد (علی: ۱۹۶۸، م، ج ۳: ۴۶۲ - ۴۶۳، ۴۶۹ - ۴۷۰) پس از اندکی (عابدین، بی‌تا: ۴۵) و در پی مرگ وی پیش از سال ۵۲۳ میلادی، گروهی از بومیان غیرمسلحی به سرکردگی شخصی به نام «ذونواس» با آگاهی از عدم امکان ارسال نیروهای پشتیبان و حاکم جانشین از سوی حبشه، به سبب زمستان و ضعف در امر کشتیرانی و با استفاده از ناتوانی لشگر بازمانده، زمام امور

را در دست گرفتند (نولدکه، ۱۳۸۷ ش: ۳۳۰-۳۳۱).

بر اساس گزارش‌های تاریخی یوسف اسأر (ذونواس) با سپاه خود به نواحی مسیحی نشین و مرکز آن یعنی نجران حمله می‌برد و به آتش زدن کلیساها و آزار و اذیت و کشتن مردم می‌پرداخت (نولدکه، ۱۳۸۷ ش: ۳۳۰-۳۳۱) هنگامی که خبر قتل عام مسیحیان به قیصر روم رسید او حاکم حبشه را مأمور مقابله با ذونواس کرد. در فاصله کوتاهی سپاهی به فرماندهی اریاط و ابرهه به سوی یمن فرستاده شد و در نتیجه ذونواس شکست خورد و مسیحیان به نجران بازگشتند. چندی بعد همین حبشی‌ها برای تخریب کعبه به مکه حمله کردند؛ ولی دچار شکست سختی شدند که داستان آن در سوره فیل نیز آمده است (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱: ۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰: ۸۲۲؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۲۴۹).

پس از شکست ابرهه، حبشی‌ها در غرب جزیره العرب پراکنده شدند، در مکه نیز مهاجرنشینی پدید آمد که از آن به اما بیش تعبیر شده است. (همان، ج ۳: ۲۴) ازرقی به صراحت گفته که حبشی‌ها در مکه اما بیش خوانده می‌شدند (ازرقی، ۱۳۸۹ ق، ج ۱: ۱۱۵) احابیش با بنی بکر که طایفه‌ای از قریش بودند، هم پیمان شدند (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۵: ۵۷) در شفا الغرام در مورد هم‌پیمانی قریش با احابیش، به نقل از زبیر بن بکار آمده که احابیش با سایر تیره‌های قریش از قبیل بنوعبد مناف، بنوحارث بن عبد مناه و غیره نیز هم‌پیمان گردیدند (فاسی، ۱۹۹۹ م، ج ۲: ۱۷۲).

احتمالاً پس از هم‌پیمانی، حبشی‌ها برای ثروتمندان قریش کارهای گوناگونی انجام می‌دادند. از جمله از کاروان‌های تجاری‌شان محافظت می‌کردند و برای آنان می‌جنگیدند. مثلاً برخی از احابیش در جنگ احد در صفوف قریش قرار گرفتند، در این نبرد حمزه، عموی پیامبر (ص) توسط یکی از آنان که غلام جبیر بن مطعم بود به شهادت رسید (ابن هشام، بی‌تا، ج ۲: ۶۱).

بررسی: همان‌طور که مشاهده می‌شود دسته دوم از مسیحیان یعنی مسیحیان حبشی در مکه حضور داشتند و بر اساس مدارک تاریخی در غزوه احد نیز به مشرکان قریش یاری رساندند و در برابر مسلمانان جنگیدند. اگر قرآن همان کتاب یهودیان و مسیحیان بود، بایست اولین اعتراض‌ها و انکارها توسط همین مسیحیان حاضر در مکه صورت می‌گرفت. اگر گفته شود که همین گروه‌های حبشی حامل پیام‌ها و رابط پیامبر (ص) بودند چرا در دوران مدنی به جنگ ایشان شتافتند؟ اگر نظر قضایی مبنی بر قطع رابطه و گسست فکری در دوران مدنی صحیح باشد، چرا این امر را اعلام نکردند؟ مسیحیان با مشرکان ارتباط

بسیار نزدیکی داشتند و آن‌ها را نیز به مسیحیت دعوت می‌کردند با این وجود چون تهدیدی برای مشرکان محسوب نمی‌شدند حتی با گسترش و تبلیغ مسیحیت مخالفتی نمی‌کردند (همتی گلیان، ۱۳۹۱ش: ۱۴۲) بنابراین مسیحیان نیازی به ارسال نماینده به صورت مخفیانه نداشتند و اگر این نماینده در ادامه مسیر با آن‌ها مخالفت می‌کرد؛ قطعاً مورد تکذیب آن‌ها قرار می‌گرفت.

در نظر قضایی نیز احتمال اینکه نویسندگان نامه‌ها مسیحیان حبشه باشند ضعیف است؛ زیرا کلیسای قبطی و مسیحیان حبشی عقاید بنیادی آن‌ها متفاوت با عقاید ایوونی‌ها داشتند و به جهت سال‌ها خصومت بین حکومت یهودی در یمن با حکومت حبشه، بعید است که فرقه‌ای از مسیحیان یهودی با باورهای الحادی می‌توانستند در آنجا آزادانه فعالیت مسیونری داشته باشند و پیروان خود را که در مکه به خطر افتاده بودند به حبشه فراخوانند (قضایی، ۱۳۹۴ش: ۱۵۱). به احتمال زیاد اهالی حبشه از ایونیان نبوده‌اند، این دیدگاه را می‌توان از برخورد مسیحیان با اهالی و بزرگان حبشه با مهاجرین استنباط کرد. در گزارش‌های تاریخی آمده است که محمد بن اسحاق از حضرت محمد بن علی باقر علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: (پس از دفاعی که نجاشی از سخن مهاجرین درباره حضرت عیسی کرد) مردم حبشه علیه او قیام کردند و گفتند: تو از دین ما بیرون رفته‌ای (و معتقد شده‌ای که عیسی بنده خدا است)! نجاشی کسی به دنبال جعفر بن ابی‌طالب و رفقای او فرستاده گفت: من برای مبارزه به سوی مردم می‌روم و برای اینکه مبادا شما گرفتار شوید کشتی‌هایی برایتان آماده کرده‌ام، بنابراین، شما سوار این کشتی‌ها شوید و همچنان در کشتی بمانید، اگر دیدید من شکست خوردم شما به هر جا که خواهید با این کشتی‌ها بروید و اگر پیروز شدم پیاده شوید و دوباره به جای خود بازگردید.

از این گزارش تاریخی مشخص می‌شود که اهل حبشه معتقد بودند که عیسی پسر خداوند است و این مسئله در تعارض با تفکر ایونیان است. گفته شده است که نجاشی حاکم حبشه در حجاز جاسوسانی داشته است، به طوری که خبر نصرت مسلمانان در جنگ بدر توسط وی به مهاجرین داده شده است. نجاشی در سال نهم هجری در ماه رجب وفات یافت، خبر درگذشت او با یک الهام الهی در همان روز به پیامبر رسید، پیامبر به مسلمانان فرمود یکی از برادران شما در خارج از سرزمین حجاز از دنیا رفته است، حاضر شوید تا به پاس خدماتی که در حق مسلمانان کرده است بر او نماز بخوانیم، بعضی سؤال کردند او کیست؟ فرمود: نجاشی، آنگاه به اتفاق مسلمانان به قبرستان بقیع آمد و از دور بر او نماز

خواند و برای او طلب آموزش کرد و به یاران خود دستور داد آن‌ها نیز چنین کنند. بعضی از منافقان گفتند محمد (ص) بر مرد کافری که هرگز او را ندیده است نماز می‌خواند، و حال آنکه آئین او را نپذیرفته است، آیه «وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (آل عمران/ ۱۹۹) نازل شد و به آن‌ها پاسخ گفت (واحدی، ۱۴۱۱ ق : ۱۴۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸ م، ج ۲: ۱۸۰). از این روایت استفاده می‌شود که نجاشی اسلام را به طور کامل پذیرفته بود اگرچه به آن تظاهر نمی‌کرد. (مکارم شیرازی: ۱۳۷۴ ش، ج ۳: ۲۳۱) از اسناد تاریخی به دست می‌آید که نجاشی تا سال‌های واپسین نبوت حضرت رسول (ص)، در قید حیات بوده و نه تنها هیچ‌گاه متعرض عدم اصالت قرآن نشده است بلکه چنان‌که آمد، از اخبار تاریخی حتی اسلام آوردن وی نیز قابل استنباط است، پس این احتمال نیز منتفی است.

باتوجه به حضور مسیحیان در مکه و اینکه بین ابیونی‌ها و مسیحیان دیگر مشابهت بسیاری است، این امر بر آن‌ها پنهان نمی‌ماند و بدان اعتراض و تعالیم اسلامی را برگرفته از دین خود معرفی می‌کردند. علی‌رغم این موضوع نویسنده خود، احتمال اینکه مسیحیان حبشه همان ابیونی‌ها باشند را ضعیف می‌داند.

مسیحیان بصری: شهر «بصری» از جمله شهرهای بزرگ شام و مرکز ولایت حوران بود. بر اساس یافته‌های باستان‌شناسی، این شهر قبل از اسلام یکی از پایگاه‌های عمده مسیحیت بوده است؛ زیرا آثاری از کنیسه‌ها و معابد باشکوه مسیحی در آنجا برجای مانده است. اهل این ناحیه با ساکنان حجاز روابط گسترده‌ای داشتند به‌گونه‌ای که در عصر جاهلیت در نزد مردم حجاز بصری نسبت به دمشق دارای شهرت بیشتری بود. شهر بصری جایگاه تاجران عرب و حجاز بود. آنان از مناطقی همچون حبشه و یمن کالاهایی را به این شهر وارد می‌کردند. اعراب حجاز از بصری بیشتر شراب شام و شمشیرهای معروف این شهر را به حجاز می‌آوردند (همتی گلیان و عبدالله، ۱۳۹۱ ش: ۱۳۹) بر اساس شواهد تاریخی شهری بصری برای اهل مکه که با شام روابط تجاری داشتند یکی از منازل تجاری بوده است. تاریخ‌نویسان آورده‌اند که محمد (ص) به هنگام کودکی در یکی از سفرهای عمومیش به شام همراه وی رفت و در بین راه در محلی که بصری نام داشت راهبی نصرانی به نام بحیرا نشانه‌های پیغمبری را در او دید و سفارش او را به عمومیش کرد و مخصوصاً به او توصیه کرد که این کودک را از آسیب یهودیان که دشمن وی هستند برکنار دارد. کاروانیان از نزد بحیرا پراکنده

شدند وی محمد (ص) را نگه داشت و گفت تو را به لات و عزی قسم می‌دهم آنچه از تو می‌پرسم پاسخ بده! محمد (ص) گفت مرا به لات و عزی می‌پرس که هیچ چیز را به اندازه این دو بت ناخوش نمی‌دارم؛ سپس بحیرا او را به خدا سوگند داد (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۲۸-۲۹).

ناحیه حجاز و مرکز آن شهر مکه، در مسیر جاده کاروان‌هایی قرار داشت که در آن تاجران در جنوب حجاز از نجران و یمن گرفته تا در شمال آن یعنی بصری و شام در رفت و آمد بودند (حموی: ۱۹۹۵ م، ج ۲: ۴۷۸) از قرائن تاریخی چنین برمی‌آید که در سده ششم میلادی در میان اعراب حجاز به ویژه قریش، گرایش فزاینده به مسیحیت وجود داشت. گفته شده چهار نفر (وَرَقَه بن نُوْفَل و عبیدالله بن جحش و عثمان بن حُوَیْرث و زیدبن عمرو) انحراف مردم و پرستش بت‌ها را سرزنش می‌کردند و در جستجوی دین حق برخاستند. درباره این چهار نفر آمده است که ورقه بن نوفل به نصرانیت راه یافت و در آن استوار گردید. کتب نصاری را خواند تا آنجا که از عالمان اهل کتاب شد؛ اما عبیدالله بن جحش بر همان اعتقاد خویش بماند تا آنگاه که اسلام آمد و او نیز اسلام آورد و به حبشه مهاجرت کرد و در آنجا به کیش نصرانیت درآمد و بر همان دین مُرد. او در حبشه چون به مهاجران می‌رسید می‌گفت: ما آنچه را که می‌خواستیم دیده‌ایم و شما همچنان در پی چشم می‌گردید؛ اما عثمان بن الحویرث نزد قیصر رفت و نصرانیت اختیار کرد و در آنجا منزلتی شایان یافت؛ اما زید بن عمرو در هیچ دینی داخل نشد و از هیچ کتابی پیروی ننمود؛ ولی از بت‌ها و ذبایح بتان و مردار و خون اعراض می‌کرد و از زنده‌به‌گور کردن دختران، نهی می‌کرد. او می‌گفت: پروردگار ابراهیم را می‌پرستم و خدایان اعراب را به صراحت عیب می‌کرد (ابن خلدون، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۴۰۶-۴۰۷).

بررسی: با بیان گزارش‌های تاریخی حداقل مبرهن است چه در زمان بعثت پیامبر (ص) و چه قبل از آن مسیحیانی در شهر مکه حضور داشته‌اند و علاوه بر ارتباطی دائمی بین شام و مکه به جهت امور تجاری در برهه‌های مختلف تاریخ، وجود داشته است، به طوری که در بین این ارتباط‌ها برخی از اعراب به دین مسیحیت گرویده بودند. باتوجه به حضور مسیحیان در شهر مکه و ارتباط اهل مکه با شام چگونه قضایی ادعا می‌کند که نویسندگان نامه‌ها که در شام بودند، هیچ‌گونه اطلاعی از سرزمین حجاز و آداب و رسوم آن‌ها نداشتند؟ اگر آن‌ها می‌خواستند یک نماینده بین مردم حجاز داشته باشند چرا از همین افراد مسیحی که از بومیان مکه نیز بودند، استفاده نکردند؟ گویی فرضیه قضایی در خلأ بیان شده و به گون‌های به قضایای تاریخی عصر نزول می‌نگرد که گویا هیچ‌گونه ارتباطی بین

اقوام وجود نداشته است و این امر خلاف نگاشته‌های تاریخی است.

از دیگر دلایل نفی ارتباط پیامبر (ص) با ایبونی‌ها، جنگ‌هایی است که ایشان در دوران مدینه با مسیحیان رومی داشته‌اند، پرواضح است اگر ساکنان شامات همان ایبونی‌ها بوده باشند، راز رسول خدا را فاش می‌کردند، قابل ذکر است که این جنگ‌ها در مرزهای سرزمین شام بوده؛ یعنی همان جایی که قضایی ادعا دارد که ساکنان آن ایبونی‌ها یا صابثان بوده‌اند، تنها راه این است که نویسنده حضور ایبونی‌ها را در جنگ انکار کند و ادعا کند که آن‌ها غیر از ایبونی‌ها بوده‌اند.

این جنگ‌ها عبارت‌اند از: ۱. **غزوه دومه الجندل**: در سال پنجم هجری پیامبر به غزوه دومة الجندل رفت که در مرز روم قرار داشت و داستان آن چنین بود که بازرگانان و راهیان از اکیدر کندی - که کارگزار هرقل بر آنجا بود - شکایت کردند. پیامبر با هزار مرد به راه افتاد. اکیدر که خبردار شد گریخت و بار خود را بست و بازار را رها کرد و رفت و اهل آنجا پراکنده شدند و پیامبر هیچ‌کس را در آنجا نیافت و بازگشت (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۴۴۶). ۲. **جنگ مؤته**: در سال هشتم از هجرت رسول خدا (ص) کعب بن عمیر غفاری را به ذات‌الاطح فرستاد. فرستادگان با گروهی برخورد کردند و آن‌ها را به اسلام دعوت نمودند، اما نپذیرفتند و مسلمانان را نیز تیرباران کردند. در جمادی‌الاول سال هشتم پیغمبر (ص) لشکری را به مؤته در سرزمینی که جزء متصرفات امپراتوری روم بود، فرستادند. فرماندهی سپاه را زید بن حارثه بر عهده داشت و پیغمبر گفته بود اگر زید کشته شد جعفر بن ابی طالب فرماندهی را به عهده بگیرد و اگر او نیز کشته شد، عبدالله بن زواحه امیری لشکر را بر عهده بگیرد. در این جنگ هر سه فرمانده شهید شدند و لشکر خالد بن ولید را به امارت برگزید و او لشکر را به مدینه رساند (ابن اثیر: ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۱۳۱). ۳. **غزوه تبوک**: از وقایع سال نهم هجرت غزوه تبوک است. به پیغمبر خبر رسید که رومیان سپاه انبوهی در بَلقاء فراهم آورده‌اند و می‌خواهند به مسلمانان حمله کنند. جنگ تبوک آخرین درگیری مسلمانان با نامسلمانان در زندگی پیغمبر بود. پس از آن سراسر عربستان تسلیم شد. پس از این جنگ بود که از هر قبیله نمایندگانی برای اظهار اطاعت قبیله‌های خود و پذیرفتن اسلام نزد پیغمبر آمدند و همچنین امیران قبایل ایله و جریاء و اذرح نزد ایشان آمدند و جزیه دادند (ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۱۶).

اما درباره سفر پیامبر (ص) به شام نیز باید متذکر شد پیامبر در دیدار اول از شام، کودک ده، دوازده سال‌های بود که در حضور ابوطالب و یاکاروانیان چندکلمه‌ای با این راهب سخن گفته است. در دیدار دوم از شام هم که راهب دیگری بوده،

ولی باز با هم تنها نبوده‌اند و میسره غلام خدیجه نیز حضور داشته و شاهد دیدار آن‌ها بوده است (رامیار، ۱۳۹۳ ش: ۱۲۹) این گفت‌وگو در تاریخ ثبت شده است و شاهدانی نیز حضور داشته‌اند؛ بنابراین سخنی سَرّی بین ایشان صورت نگرفته است و نمی‌تواند دلالتی بر نظریه قضایی داشته باشد.

۳. نزول تدریجی قرآن و اسباب نزول

سوره‌ها و آیات قرآن مجید یکجا نازل نشده است، این مطلب علاوه بر تاریخ قطعی که به نزول تدریجی قرآن مجید در امتداد بیست و سه سال مدت دعوت پیغمبر اکرم (ص) شهادت می‌دهد از مضامین خود آیات نیز قابل استنباط است. خدای متعال می‌فرماید: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (اسراء/۱۰۶)؛ و قرآن را (آیات) ش را از هم جدا کردیم، تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی و آن را (به تدریج) کاملاً فرو فرستادیم. قرآن مجید دارای ناسخ و منسوخ است و برخی از آیات آن ارتباط تام با حوادث و رخداد‌های عصر نزول دارد، و از این منظر هرگز در یک زمان جمع نمی‌شوند تا آیات مربوط به آن‌ها یکجا نازل شده و درباره آن‌ها به گفتگو پردازد (طباطبایی، ۱۳۹۱ ش: ۱۶۷).

آیات قرآن کریم دودسته‌اند. گروهی بدون آن‌که مسبوق به سبب نزول خاصی باشند صرفاً برای هدایت مردم به سوی حق نازل شده‌اند. این گروه از آیات که بخش زیادی از قرآن را تشکیل می‌دهند، گروه دیگر که موضوع سخن ما هستند عبارت‌اند از آیاتی که بر اساس علت و سبب خاص نازل شده‌اند (زرقانی، بی‌تا، ج ۱: ۹۹). در اهمیت شناخت اسباب نزول یا شأن نزول باید گفت: همان‌گونه که می‌دانیم قرآن، تدریجی و در مناسبت‌های مختلف نازل شده است. برحسب اقتضا اگر حادثه‌ای پیش می‌آمد یا مسلمانان دچار مشکلی می‌شدند، یک یا چند آیه و احیاناً یک سوره برای رفع مشکل نازل می‌گردید. پرواضح است که آیات نازل شده در هر مناسبتی، به همان حادثه و مناسبت نظر دارد؛ پس اگر ابهام یا اشکالی در لفظ یا معنای آیه پدید آید، با شناخت آن حادثه یا پیشامد، رفع اشکال می‌کرد (معرفت، ش ۱۳۹۲: ۹۷).

با در نظر گرفتن مسئله اسباب نزول و پرسش‌هایی که از پیامبر در طول رسالت صورت می‌گرفت و بعضاً بلافاصله وحی نازل می‌شد و بعضاً گفته شده است چند روز بعد آیات و پاسخ‌ها نازل می‌شده است که در تاریخ قرآن از آن به نام فترت وحی نام می‌برند؛ بنابراین؛ توجه به مسئله نزول تدریجی قرآن و جاری بودن قرآن در بستر وقایع جامعه، جای این پرسش از صاحب دیدگاه نامه‌نگاری قرآن وجود دارد که با توجه به فاصله مکانی مکه تا شام، پاسخ این سؤالات چگونه به

دست پیامبر (ص) می‌رسیده است؟ برای روشن شدن بحث به نمونه‌ای از سبب نزول در سوره مکی اشاره می‌شود. در آیات سوره عبس به داستان چهره در هم کشیدن و اخم نمودن در برابر فردی نابینا بیان شده است و قرآن به این حرکت واکنش نشان و عامل آن را عتاب کرده است. در مورد اینکه چه کسی این فعل را انجام داده است، دو قول مشهور وجود دارد: ۱. فردی از بنی‌امیه ۲. رسول اکرم (ص) (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰: ۶۶۴) فارغ از بحث‌های تفسیری و کلامی در ترجیح قول صواب، باید بدین نکته اشاره شود که باتوجه به قرینه‌های کلامی تاریخی موجود در سوره، فاصله چندانی در انجام این فعل و نزول آیات وجود نداشته است و بعید به نظر می‌رسد باتوجه به نوع نظریه‌پردازی که قضایی در دیدگاه خود نموده است کسی به عنوان ناظر اعمال پیامبر در شهر مکه همراه وی بوده که حتی اعمال سایر پیروان (اگر سبب نزول را در مورد فرد اموی باشد) به این اندازه برای او اهمیت داشته باشد که زحمت فرستادن نامه را به جهت اخم کردن یکی از پیروان در مقابل فرد نابینا را به خود بدهد؟ حتی اگر آیات درباره رسول خدا (ص) نیز باشد، توییح به جهت برافروختگی چهره که علت آن نیز ممکن چیزی غیر از ناراحتی از فرد نابینا باشد، غیرمنطقی به نظر می‌رسد؛ زیرا امکان دارد فرد گزارش‌کننده به درستی دلیل درهم کشیدن چهره را نفهمیده باشد و نکته دیگر اینکه بر اساس سبب نزول آیه فرد نابینا نیز رعایت آداب مجلس را نکرده بود چراکه هنگامی که می‌شنود پیامبر (ص) با گروهی مشغول صحبت است، نباید سخن ایشان را قطع کند. اگر قرآن را از مجرای وحیانی‌ات خارج بدانیم این توییح هیچ پشتوانه منطقی نخواهد داشت، زیرا که تنها خدای سبحان است که بر نهان آدمی وقوف دارد و اینکه بر اساس فضا و سیاق آیات سوره به نظر نمی‌رسد بین فعل چهره درهم کشیدن و نزول آیات فاصله چندانی وجود داشته باشد: «عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي أَوْ يَذَّكُرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى. أَمَّا مَنْ اسْتَعْجَى. فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى وَمَا عَلَيْكَ إِلَّا الْيَزْكِي وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى وَهُوَ يَخْشَى. فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى» (عبس ۱-۱۰)؛ چهره درهم کشید و روی برتافت، (به خاطر) اینکه نابینا به سراغ او آمد و چه چیز تو را آگاه می‌کند؟ شاید او رشد یابد [و پاک شود]، یا متذکر گردد پس یادآوری او را سود بخشد؛ اما کسی که توانگری نماید، پس تو به او روی می‌آوری، درحالی‌که [پاک نشدن و] رشد نیافتن او، ایرادی بر تو نیست و اما کسی که با کوشش به سراغ تو می‌آید، درحالی‌که او می‌هراسد، پس تو از او (غافل می‌گرددی و به دیگری) سرگرم می‌شوی. چهره در هم کشید و روی برتافت. از اینکه نابینایی به سراغ او آمده

بود! تو چه می‌دانی شاید او پاکی و تقوا پیشه کند یا متذکر گردد و این تذکر به حال او مفید باشد! اما آن کس که توانگر است، تو به او روی می‌آوری، درحالی که اگر او خود را پاک نسازد، چیزی بر تو نیست! اما کسی که به سراغ تو می‌آید و کوشش می‌کند، و از خدا ترسان است، تو از او غافل می‌شوی!

الف) ترجمه عهدین به زبان عربی

هم‌زمان با شروع نهضت ترجمه، اولین اثر ترجمه شده به زبان عربی، در عهد خالد بن یزید بن معاویه (متوفی سال ۸۵ قمری) انجام پذیرفته است (ابن خلکان، ۱۳۹۸ ق، ج ۲: ۲۲۴). وی به گروهی از فلاسفه مصری پیشنهاد ترجمه کتاب‌های یونانیان و قبطی‌ها به زبان عربی را داد. بر اساس گزارش ابن ندیم نخستین ترجمه در کشورهای اسلامی در پی این تقاضا صورت گرفت. (ابن ندیم، ۱۳۹۸ ق، ج ۱: ۳۰۳) نقطه عطف در نهضت ترجمه در دوران مأمون عباسی رخ داده است. به دستور او گروهی از مترجمان که به زبان‌های مختلف تسلط داشتند در بیت‌الحکمه گرد هم آمدند تا به ترجمه آثار مهم علمی جهان به زبان عربی همت گمارند (زیدان، ۱۳۶۹ ش، ج ۳: ۵۵۸-۵۹۰).

مسیونر انگلیسی، توماس پاتریک هوگز (Patrick Hughes) (۱۹۱۱-۱۸۳۸ م) می‌گوید: «دلیلی ندارد که محمد (ص) از محتوای اسفار مقدس مسیحی اطلاع داشته باشد. آثار روشنی بر وجود ترجمه عربی عهدین یافت نمی‌شود. قدیمی‌ترین ترجمه عربی عهد قدیم که خبرش به ما رسیده، ترجمه اسقف سعدیا فیومی (۸۸۲-۹۴۲ م) است» (معارف، ۱۳۹۴ ش، ج ۱: ۱۱۶-۱۱۷). گرهارد بورینگ (Gerhard Böwering) بر این باور است که هیچ مجموعه‌ای از آثار مشروع یا مجعول تورات و انجیل وجود نداشته است که مبنای مستقیم و منبع اصلی قرآن باشد... هیچ مدرکی دال بر اینکه سنت تورات و انجیل از زمان محمد (ص) به صورت مجموعه‌ای کامل یا به صورت کتبی متفرقه به عربی ترجمه شده باشد، قابل ذکر نیست (حیدری، ۱۳۹۷ ش: ۳۱). بروس متزگر (Bruce Metzger) نیز در این باره می‌گوید: «قول ارجح این است که قدیمی‌ترین ترجمه کتاب مقدس به قرن هشتم برمی‌گردد» (معارف، ۱۳۹۰ ش: ۱۲۵).

یکی از پایه‌های استدلال قضایی، ترجمه کتاب مقدس بود که دلیل تاریخی بر ترجمه آن در پیش از بعثت یا هم‌زمان در دوران مکی وجود ندارد. افزون بر این فرستادن ترجمه کتاب مقدس برای شخصی که خواندن و نوشتن نمی‌داند، چه معنایی دارد؟

در سوره عنکبوت که از جمله سور مکی است، آمده است: «وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ

قَبْلَهُ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُهُ بِمِمينِكَ إِذَا لَرْتَابِ الْمُبْطَلُونَ» (عنكبوت / ۴۸)؛ و پیش از این (قرآن) هیچ کتابی نمی خواندی [و پیروی نمی کردی] و با دست راست آن را نمی نوشتی در صورتی که (اگر می خواندی و می نوشتی) حتماً باطل گرایان شک می کردند.

علامه طباطبایی می فرماید معنای آیه این است که عادت تو قبل از نزول قرآن چنین نبود که کتابی را بخوانی، و نیز این نبود که کتابی را با دست خود بنویسی - خلاصه تو نه مسلط بر خواندن بودی، و نه مسلط بر نوشتن، چون امی و بی سواد بودی - و اگر غیر این بود یعنی بر خواندن و نوشتن مسلط می بودی، مبطلان که همواره می خواهند حق را باطل معرفی کنند بهانه به دست آورده، و به درستی که در حقانیت دعوت تو به شک می افتادند، لیکن از آنجایی که خوب نمی توانستی بخوانی و بنویسی، و سال ها است که مردم تو را به این صفت می شناسند، چون با تو معاشرت دارند، دیگر هیچ جای شکی برایشان باقی نمی ماند که این قرآن کتاب خدا است، و خدا آن را بر تو نازل کرده، از بافته های خودت نیست، و چنین نیست که از کتاب های قدیمی، داستان ها و مطالبی اقتباس کرده، و به این صورت در آورده باشی، و دیگر مبطلان نمی توانند آن را ابطال نموده، و به این عذر اعتذار جویند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶: ۱۳۹).

در بین صاحب نظران درباره اینکه تا قبل از بعثت، ایشان خواندن و نوشتن نمی دانسته است، اختلاف چندانی دیده نمی شود، اما بعد از بعثت و خصوصاً در اواخر عمر شریفشان در این باره اختلاف نظر وجود دارد. برای مثال، سید مرتضی علم الهدی گوید این آیه (عنكبوت / ۴۸) بهترین دلیلی است که پیامبر (ص) قبل از نبوت خواندن و نوشتن را نمی دانست و اما بعد از نبوت به اعتقاد من (سید مرتضی) حضرتش به هر دو آگاهی داشت (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸: ۴۵۰).

در قرآن کریم از رسول خدا به تعبیر «امی» نیز یاد شده است: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» (الاعراف / ۱۵۷)؛ کسانی که از فرستاده (خدا)، پیامبر درس نخوانده پیروی می کنند آن (پیامبری) که (صفات) او را در تورات و انجیل نزدشان، نوشته می یابند. فیومی در معنای «امی» می نویسد: «(الْأُمِّيُّ) فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الَّذِي لَا يَحْسُنُ الْكِتَابَةَ فَقِيلَ نِسْبَةً إِلَى (الْأُمِّ) لِأَنَّ الْكِتَابَةَ مُكْتَسَبَةٌ فَهُوَ عَلَى مَا وُلِدَتْهُ أُمُّهُ مِنَ الْجَهْلِ بِالْكِتَابَةِ وَقِيلَ نِسْبَةً إِلَى أُمَّةِ الْعَرَبِ لِأَنَّهُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ أُمِّيَيْنِ» (فیومی، بی تا، ج ۲: ۲۳) یعنی امی در کلام عرب به کسی اطلاق می شود که کتابت را به خوبی نمی داند و گفته شده نسبت آن به «ام» یعنی مادر به این جهت است کتابت، اکتسابی است و انسان

زمانی که از مادرش متولد می‌شود، نسبت به کتابت جهل دارد و اینکه چرا به امت عرب نسبت امی داده شده نیز گفته شده چون اکثراً کتابت نمی‌دانستند. مهم‌ترین دلیل بر امی بودن رسول خدا (ص) این است که صحابه و یاران آن حضرت که به احوال ایشان آگاهی کامل داشته‌اند و درباره زندگی پیامبر اسلام (ص) و صفات و خصوصیات او مطالب بی‌اندازه فراوانی برای دیگران نقل کرده‌اند، و کتب مفصلی از سیره پیامبر اکرم (ص) به وسیله مورخان نگارش شده است که حتی جزئیات ساده زندگی آن حضرت در آن منعکس شده است، در حالی که در هیچ‌یک از کتب مذکور یادآور نشده‌اند که پیامبر اکرم (ص) خواندن و نوشتن می‌دانسته است (حجتی، ۱۳۸۸ ش: ۱۹۸) مستندات تاریخی بسیاری بر ناخوانا بودن رسول خدا (ص) دارد که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

(۱) رسول خدا (ص) برای نوشتن وحی الهی، نامه‌ها و هر نوشته‌ای از نویسندگان استفاده می‌کردند و در هیچ گزارش تاریخی نقل نشده است که ایشان با دست خود چیزی نوشته باشند.

(۲) نامه‌های محرمانه‌ای که برای رسول خدا ارسال می‌شد نیز توسط کاتبان برای ایشان قرائت می‌شده است؛ چنانکه نقل شده است نامه محرمانه عباس عموی پیامبر که حاوی اطلاعاتی از لشکر ابوسفیان که عازم غزوه احد بودند توسط ابی بن کعب قرائت شد در صورتی که اگر رسول خدا (ص) خواندن می‌دانست یک چنین نامه پنهانی را به دیگری نمی‌دادند که بخواند.

(۳) گزارش‌های تاریخی که در آن‌ها رسول خدا از دیگران خواسته‌اند که دست ایشان را بر روی کلمه‌ای از متن قرار دهند مانند داستان صلح حدیبیه که واژه «رسول‌الله» را محو نمودند و یا در داستان ایمان آوردن گروهی از ثقیف که شروطی چون حلال بودن زنا و ربا داشتند و این موارد را مکتوب نموده بوده‌اند. رسول خدا (ص) به خواننده نامه فرمودند که نامه را بخواند و زمانی به کلمه ربا رسید فرمودند دست مرا بر آن بگذار و دستش را بر آن کلمه نهاد و آن را پاک کرد (رامیار، ۱۳۹۳ ش: ۵۱۱-۵۱۲).

سوره عنکبوت جزء آخرین سوره‌هایی است که در مکه نازل شده است؛ و حتی اگر بحث سواد را در دوران مدنی محتمل بشماریم، این آیه خواندن و نوشتن پیش از خود را نفی می‌کند که در این صورت کل دوران مکی را در برمی‌گیرد. با این بیان یکی دیگر از پایه‌های نظریه قضایی سست می‌شود، مگر اینکه وی برای حل این مشکل دوباره مقدمات و فرضیه‌های دیگری برای نجات این گمان خویش بیاورد.

نکته پایانی در نقد دیدگاه قضایی، استدلال بر بحث تحدی قرآن است، مسئله تحدی در پنج سوره قرآن عنوان شده است (ر.ک، طور/۳۳-۳۴؛ هود/۱۳؛ یونس/۳۸؛ بقره/۲۳؛ اسراء/۸۸). در بین آیات تحدی تنها آیه ۲۳ سوره بقره در مدینه نازل شده است. از لحاظ سیر نزولی بیشتر آیات تحدی در سور مکی آمده‌اند. چنان‌که مفسران گفته‌اند نزول سوره بقره نیز در اوایل دوران مدنی است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۱۵۲؛ مراغی، بی تا، ج ۱: ۳۹) اگر سور مکی از جانب ایبونیان یا هر فرقه‌ای دیگر است؛ چرا در دوره‌های بعدی برای مقابله با پیامبر دست به تحدی نزدند، در اینجا استدلال قضایی نیز زیر سؤال است که مدعی است بحث تحدی امری غیرممکن و نامعقولی است؛ زیرا که اگر این‌گونه است چرا - در فرض وی - نویسندگان نامه‌ها بحث تحدی را مطرح کرده‌اند؟ چرا تا به امروز ساکت نشسته‌اند و قضایی برای رد اعجاز و تحدی قرآن به کتابی توسط کمیته امگا در سال ۲۰۰۰ میلادی نوشته شده است، استناد می‌جوید؟!

ب) رصد فعالیت‌های پیامبر (ص) در دوران مکی توسط مشرکان

کفار و مشرکان معاصر پیغمبر، با دقت و مراقبت فوق‌العاده‌ای اعمال آن حضرت را بررسی می‌کردند، در مجمع‌البیان از ابن عباس نقل شده در مکه آهنگری بود نصرانی، از اهل روم به نام «بلعام» که قریش می‌گفتند: آن حضرت قرآن را از او یاد می‌گیرد، از قتاده و مجاهد نقل کرده او از اهل روم به نام «یعیش یا عائش» و غلام بنی‌الحضرمی بود صاحب کتابی بود که اسلام آورد و مسلمان خوبی شد، به قولی دو نفر غلام نصرانی بودند به نام یسار و خیر که کتابی به زبان خود داشتند، آن حضرت گاهی آن‌ها را می‌دید و به قرائتشان گوش می‌داد، مشرکان گفتند که: قرآن را از آن‌ها یاد می‌گیرد (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵: ۵۹۵) در پاسخ به این شبهه آیه ذیل نازل گردید: «وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل/۱۰۳)؛ و به یقین می‌دانیم که آنان می‌گویند: (این قرآن را) تنها بشری به او می‌آموزد. «درحالی‌که زبان کسی که به او نسبت می‌دهند مبهم (و غیرعربی) است و این (قرآن، به) زبان عربی روشن است.

درباره شبهه حاضر، دو احتمال داده می‌شود: ۱. معلم قرآن در تعلیم الفاظ آن یک غیر عرب بوده است. ۲. پیامبر محتوای قرآن را از یک غیر عرب گرفته و خود در قالب الفاظ ریخته است. درباره احتمال اول باید گفته شود، یک غیر عرب چگونه می‌تواند عباراتی این‌چنین فصیح و بلیغ بیاورد که صاحبان اصلی لغت همگی در برابر آن عاجز بمانند و حتی توانایی مقابله با یک سوره از آن را نداشته باشند؟! و

اگر منظورشان این است که محتوای قرآن را از یک معلم عجمی گرفته است، باز این سؤال پیش می‌آید که ریختن آن محتوا در قالب چنین الفاظ و عبارات اعجاز آمیزی که همه فصیحان جهان عرب در برابر آن زانو زدند، به وسیله چه کسی انجام شده است؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۱: ۴۰۹).

متخصصان علم سبک‌شناسی معتقدند که متن اثرانگشت نویسنده است و با تحلیل متن می‌توان به هویت نویسنده پی برد. امروزه با بررسی احادیث برجای مانده از رسول خدا (ص) از لحاظ ادبی و بلاغت با قرآن متفاوت است، و به همین جهت نمی‌توان هر دو را تألیف یک نفر دانست. این تفاوت و دوگانگی انکارناپذیر است و با اندکی توجه آشکار می‌شود، بهترین گواه بر عدم دخالت پیامبر در شکل‌گیری ساختار لفظی و بیانی قرآن است (حسینی، ۱۳۷۹ ش: ۲۱-۲۲). جالب توجه است که شبهه مطرح شده توسط مشرکان بسیار با آنچه قضایی گفته مطابقت دارد، قضایی نیز ابیونیان که زبانشان غیرعربی بوده را نویسندگان قرآن می‌داند، در صورتی که قاعدتاً چنین افرادی توانایی ارائه متنی در چنین مرتبه‌ای از فصاحت و بلاغت را ندارند. با توجه قدرت کمی که مسلمانان در مکه داشتند و از طرف مشرکان تحت آزار و اذیت قرار می‌گرفتند؛ و همان طور که در داستان بالا ذکر شد به کوچک‌ترین ارتباط پیامبر با دیگران واکنش نشان می‌دادند، دیدگاه دریافت نامه از ابیونی‌ها توسط پیامبر (ص) در مکه بعید به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

امین قضایی در کتاب «نامه‌هایی برای محمد پیامبر (ص)» مدعی است که سور مکی قرآن به صورت نامه‌هایی توسط فرقه‌ای یهودی - مسیحی به نام ابیونی‌ها برای پیامبر (ص) که سفیر و نماینده این فرقه بوده‌اند؛ ارسال می‌شده است و رسول خدا (ص) از روی این نامه‌ها مردم را موعظه می‌کرده است. در پژوهش حاضر با بررسی مستندات تاریخی کتاب نامه‌هایی برای محمد پیامبر (ص) مشخص شد که فرضیه ایشان فاقد مستندات تاریخی است و از جهات ذیل قابل نقد است:

۱. امکان برقراری ارتباط پیامبر (ص) با اهل کتاب در مکه وجود نداشته است و در صورت تماس ایشان با اهل کتاب این قضیه موردنقد مشرکان قرار می‌گرفت.
۲. عقاید بسیاری از مسیحیانی که به عنوان مصدر نامه‌های ارسالی بیان شده‌اند با عقاید مطرح در قرآن مخالفت دارد.
۳. با توجه به اذعان نویسنده مبنی بر قطع ارتباط رسول خدا با ابیونی‌ها و فاصله

گرفتن ایشان از افکار آنان در دوران مدنی و همچنین جنگ‌های رسول خدا با مسیحیان که در اواخر دوران مدنی صورت گرفت؛ اگر رسول خدا (ص) سفیر و نماینده اهل کتاب می‌بود قطعاً این موضوع مورد استناد آنان قرار می‌گرفت.

۴. در دوران رسالت، عهدین به عربی ترجمه نشده بود و بر اساس گزارش‌های تاریخی رسول خدا (ص) قادر به خواندن و نوشتن نبوده است و به همین جهت ارسال نامه برای ایشان بی‌فایده می‌بود.

۵. با توجه به اینکه بسیاری از آیات دارای سبب نزول است و بر اساس مناسبت‌های اجتماعی و رخداد‌های عصر نزول و در فاصله‌ای زمانی بسیار نزدیک نسبت به حادثه برای پیامبر (ص) نازل می‌شد؛ امکان ارسال نامه که شرح و توضیح وقایع حاضر از سوی چنین فرقه‌ای در فاصله‌ای بسیار اندک ممکن نیست.

در نهایت نیز باید متذکر شد که دیدگاه قضایی در کتاب مزبور ناقص است و فقط در مورد آیات مکی است و ایشان هیچ‌گونه تحلیلی درباره چگونگی ارسال آیات مدنی ندارد و علی‌رغم اینکه ایشان مدعی ارائه تفسیری سکولار از دین است، با قرار دادن پیش‌فرض‌های مستشرقان و بدون ارائه مستند تاریخی فرضیه‌ای خیالی درباره آیات مکی قرآن ارائه نموده است.

منابع و مأخذ

*قرآن کریم.

ابن اثیر، عز الدین أبو الحسن علی بن ابی الکریم. (۱۴۰۹ق). أسد الغابة فی معرفة الصحابة. بیروت: دار الفکر.

ابن اثیر، عزالدین أبو الحسن علی بن ابی الکریم. (۱۹۶۵م). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. چاپ دوم. تهران: اسلامیه.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.

ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی. (۱۹۹۵م). الإصابة فی تمييز الصحابة، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض. طبع الأولى. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق)، دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر. تحقیق خلیل شحادة. طبع الثانية. بیروت: دار الفکر.

ابن خلکان، احمد بن محمد. (۱۳۹۸ق). وفيات الاعیان. تحقیق احسان عباس. بیروت: دار صادر.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع الهاشمی البصری. (۱۴۱۰ق). الطبقات الکبری. تحقیق محمد عبد القادر عطا. طبع الأولى. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن کثیر دمشقی، أبو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر الدمشقی. (۱۴۰۷ق). البداية و النهاية. بیروت: دار الفکر.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۹۸ق). الفهرست. بیروت: دارالمعرفه.

ابن هشام، عبد الملک بن هشام الحمیری المعافری. (بی تا). السیرة النبویه. تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلیبی. بیروت: دار المعرفة.

ازرقی، محدب بن عبدالله. (۱۳۸۹ق). اخبار مکه و ما جاء فیها من الآثار. تحقیق رشدی الصالح ملحس. بیروت: دار الاندلس.

حجتی، سید محمد باقر. (۱۳۸۸ش). پژوهشی در تاریخ قرآن کریم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حسینی، موسی. (۱۳۷۹ش). «و حیاتی بودن الفاظ قرآن». پژوهش های قرآنی. دوره ۶. شماره پیاپی ۲۱. صص ۲۱۸-۲۳۵.

حیدری، محمدصادق؛ ربیع نتاج، سید علی اکبر؛ حلیمی جلودار، حبیب اله. (۱۳۹۷ش)، «بررسی دیدگاه تسدال در مقایسه تطبیقی مفهوم قرآنی میزان با دین مصر باستان». پژوهشنامه ادیان. سال دوازدهم. شماره بیست و چهارم. صص ۱۵-۴۶.

الذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. (۱۴۱۳ق). تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الأعلام. تحقیق عمر عبد السلام تدمری. طبع الثانية. بیروت: دار الکتب العربی.

رامیار، محمود. (۱۳۹۳ش). تاریخ قرآن. تهران: انتشارات امیرکبیر.

رکنی یزدی، محمد مهدی. (۱۳۷۹ش). آشنایی با علوم قرآن. تهران: انتشارات سمت.

زرقانی، محمد عبد العظیم. (بی تا). مناهل العرفان فی علوم القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

زیدان، جرجی. (۱۳۶۹ش). تاریخ تمدن اسلام. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: انتشارات امیرکبیر.

سازجینی، مرتضی؛ عشریه، رحمان؛ رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۹۸ش). «بررسی تطبیقی آیین ابیونی با قرآن: پاسخگویی به شبهه اقتباس». پژوهش های ادیانی، دوره ۷. شماره ۱۴. صص ۸-۳۳.

شهاب الدین ابو عبد الله یاقوت بن عبد الله الحموی. (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.

شیخو، لوئیس. (۱۴۰۶ق). شعراء النصرانیة و آدابها بین عرب الجاهلیة. بیروت: دارالمشرق.

صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: فرهنگ اسلامی.

صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۱۱ق). تفسیر القرآن العزیز. بیروت: دار المعرفة.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۱ش). قرآن در اسلام. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). تفسیر القرآن العظیم. اربد: دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- الطبری، أبو جعفر محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق)، تاریخ الأمم والملوک. تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم. بیروت: دار التراث.
- عابدین، عبدالمجید. (بی تا). بین الحبشة و العرب. القاهرة: دار الفکر العربی.
- عشریه، رحمان؛ رضایی اصفهانی، محمد علی؛ سازجینی، مرتضی. (۱۳۹۷ش). «تحلیل انتقادی شبهه نامه انگاری قرآن کریم». الاهیات قرآنی. سال ششم. شماره ۱۰. صص ۳۵-۵۵.
- علی، جواد. (۱۹۶۸م). المفصل فی تاریخ العرب قبل از اسلام. بیروت: دارالعلم الملایین.
- عمادالدین اصفهانی، محمد. (بی تا). الفتح القسی فی الفتح القدسی. بیروت: دار المنار.
- فاسی، تقی الدین محمد بن احمد. (۱۹۹۹م). شفاء الغرام باخبار البلد الحرام. تحقیق مصطفی محمد الذهبی. مکه: النهضة الحدیثه.
- قضایی، امین. (۱۳۹۴ش). نامه هایی برای محمد پیامبر/ پژوهشی بر ریشه های قرآن. سوئد: گروه انتشارات آزاد ایران.
- مراغی، احمد مصطفی. (بی تا)، تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر.
- معارف، مجید و همکاران. (۱۳۹۰ش). «نقد دیدگاه خاورشناسان درباره تأثیرپذیری قرآن از کتاب مقدس». فصلنامه کتاب قیّم. سال اول. شماره چهارم. صص ۱۱۷-۱۴۰.
- معارف، مجید. (۱۳۹۴ش). شناخت قرآن. تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۹۲ش). علوم قرآنی. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. قم: دار الکتب الإسلامیة.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۸۷ش). تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان. ترجمه عباس زریاب. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۱ق). اسباب نزول القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- همتی گلیمان، عبدالله. (۱۳۹۱ش). «مسیحیت در حجاز و غرب جزیره العرب مقارن ظهور اسلام». پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی. سال چهل و پنجم. شماره یکم. صص ۱۳۱-۱۴۴.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب. (بی تا). تاریخ الیعقوبی. بیروت: دار صادر.