

سفید

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بررسی و نقد

مداخل قرآن، حدیث، رجال و تفسیر

در دائرة المعارف اسلام

(*Encyclopaedia of Islam*)



مجمع عالی تفسیر و تبلیغ اسلامی

نام کتاب: بررسی و نقد مداخل قرآن، حدیث، رجال و تفسیر

در دائرة المعارف اسلام (Encyclopaedia of Islam)

مؤلف: دکتر مژگان سرشار

ناشر: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی - معاونت فرهنگی

نوبت چاپ: اول، ۱۳۸۹ هـ ش

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۱۶۷-۱۱۷-۶ / ISBN: 978-964-167-117-6

قیمت: ۲۲۰۰۰ ریال

آدرس: تهران - ص. پ: ۶۹۹۵ - ۱۵۸۷۵ تلفکس: ۸۸۳۲۱۴۱۲

دکتر مژگان سرشار

حق چاپ و نشر محفوظ

سرشناسه

: سرشار، مژگان، ۱۳۵۲ -

عنوان و نام پدیدآور : بررسی و نقد مداخل قرآن، حدیث، رجال و تفسیر در دائرة المعارف اسلام =
Encyclopaedia of Islam / مژگان سرشار.

مشخصات نشر

: تهران : مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی، ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری

: ۲۱۶ص

شابک

: ۲۲۰۰۰ ریال : ۶-۱۱۷-۱۶۷-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست‌نویسی

: فیبا

موضوع

: دائرة المعارف اسلام - - نقد و تفسیر

موضوع

: اسلام - - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها

شناسه افزوده

: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی. معاونت فرهنگی

رده‌بندی کنگره

: ۱۳۸۹ ب۴ س/۲/۵ BP

رده‌بندی دیویی

: ۲۹۷/۰۳

شماره کتابشناسی ملی : ۲۰۳۳۹۷۴

۶ بررسی و نقد مداخل قرآن، حدیث، رجال و تفسیر
۱۰۳ نقد فصل شکل‌های ادبی و موضوع‌های عمده
۱۲۲ دوره‌ی آفرینش
۱۲۵ عوامل آفرینش
۱۶۹ نقد فصل قرآن در زندگی و اندیشه‌ی مسلمانان
۱۷۷ مروری بر مقاله‌ی حدیث
۱۹۱ مروری بر مقاله‌ی رجال
۲۰۳ مروری بر مقاله‌ی تفسیر
۲۱۱ فهرست منابع

فهرست

۷ مقدمه‌ی معاونت فرهنگی
۱۱ نقد مقاله‌ی قرآن
۱۱ مقدمه
۲۰ نقدی در بخش "اشتقاق واژه‌ی قرآن و معنای آن در قرآن کریم"
۲۲ نقدهایی در بخش " مترادف‌های قرآن در خود قرآن"
۲۷ نقد بخش "قرآن و محمد"
۶۶ نقد فصل تاریخ قرآن پس از سال ۱۱ هجری
۷۶ نقد فصل ساختمان قرآن
۸۵ نقد فصل تاریخ‌گذاری متن
۹۸ نقد فصل واژگان و زبان قرآن

۸ بررسی و نقد مداخل قرآن، حدیث، رجال و تفسیر

EI است که همواره مورد استناد قرار می‌گیرد، چه از ویراست سوم آن (آغاز: ۲۰۰۷) تنها چند جزوه انتشار یافته و ویراست نخست نیز اکنون پس از گذشت قریب یکصد سال، از بسیاری جهات قدیمی شده است. درباره‌ی این اثر و معرفی پیشینه‌ی شکل‌گیری ویراست اول و دوم آن بنگرید به: محمد نوری، «دائرة المعارف اسلام»، در فصلنامه‌ی کتاب‌های اسلامی، سال سوم، ش ۸، بهار ۱۳۸۱، ص ۹۵-۱۰۴.

منتقدان بسیاری نیز در جهان اسلام کمابیش این اثر مهم در حوزه‌های پژوهش اسلامی غریبان را با نگاهی انتقادی ارزیابی کرده‌اند. نمونه‌ای متأخر از این دست آثار در زبان عربی، کتاب *دائرة المعارف الاستشرافیة: اذالیل و اباطیل* (قاهره، ۱۹۹۸) نوشته‌ی دکتر ابراهیم عوض، استاد دانشگاه عین شمس است که در آن کوشیده است مروری بر مهم‌ترین دعاوی باطل غریبان در ویراست نخست EI داشته باشد.^۱ این ویراست همچنانکه گذشت اکنون کمتر مورد توجه و استناد است، گویانکه ترجمه‌ی عربی کاملی از آن فراهم آمده است. پیش از این، برخی مدخل‌های ویراست دوم EI نیز به صورت جداگانه در زبان فارسی مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته بود. از جمله می‌توان به کتاب *تصویر امامان شیعه در دائرة المعارف اسلام* اشاره کرد که در موسسه‌ی شیعه‌پژوهی (قم، ۱۳۸۴) انتشار یافته و محققان مختلف در آن، ۱۲ مقاله‌ی این دائرة المعارف درباره‌ی ائمه‌ی شیعه علیهم السلام را با نگاهی انتقادی مورد ارزیابی قرار داده‌اند.

۱. برای نمونه‌هایی دیگر از قضاوت‌های منفی در این باره به‌ویژه در میان محققان مسلمان ترکیه و جهان عرب نک: محمد نوری، مقاله‌ی «دائرة المعارف اسلام»، در فصلنامه‌ی کتاب‌های اسلامی، سال سوم، ش ۸، بهار ۱۳۸۱، ص ۹۵-۱۰۴.

مقدمه‌ی معاونت فرهنگی

دائرة المعارف اسلام (Encyclopaedia of Islam) یا به اختصار EI از جمله مهم‌ترین متون مرجع شناخته شده در حوزه‌ی اسلام پژوهی غریبان است که هم در مغرب زمین و هم در میان محققان مسلمان کشورهای اسلامی شناخته شده است. تمام یا بخش‌هایی از این اثر که در سه نوبت انتشار یافته، امروزه به برخی از زبان‌های اسلامی چون عربی، فارسی، ترکی و اردو ترجمه شده است. به جز این، مقالات متعدد این کتاب درباره‌ی تاریخ، فرهنگ، ادبیات، هنر، معماری، جغرافیا، فرّق، مذاهب، اعلام قدیم، شخصیت‌های معاصر، متون و شاخه‌های مختلف علوم اسلامی همواره برای محققان و منتقدان پژوهش‌های اسلامی (چه مسلمانان و چه غیرایشان) مورد توجه بوده است.

ویراست نخست EI در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۱۳ تا ۱۹۳۹ انتشار یافت که بعدها در ۱۹۸۷ مجدداً در ۹ جلد تجدید چاپ گردید. ویراست دوم پس از جنگ جهانی دوم در بیست و یکمین کنگره‌ی خاورشناسان (پاریس، ۱۹۴۸) تصویب و از ۱۹۶۰ انتشار یافت. این ویراست که انتشار آن در ۱۳مجلد تا سال ۲۰۰۳ میلادی به طول انجامید، رایج‌ترین ویراست

معاونت فرهنگی مجمع تقریب مذاهب اسلامی در راستای اهداف خود در تعمیق امر پژوهش‌های اسلامی معاصر با هدف آشنایی بیشتر مسلمانان مذاهب مختلف با هویت و حقانیت دین مشترکشان اسلام، با انجام پژوهش حاضر قصد آن داشته است تا برخی از مهم‌ترین مدخل‌های EI را با نگاهی تازه مورد ارزیابی قرار دهد و از این منظر، برای محققان مسلمان در حوزه و دانشگاه، فضایی علمی و انتقادی همراه با تقویت روح حمیت و دفاع از کیان اسلامی و فرهنگی به همراه آورد.

از جمله مهم‌ترین مقالات ویراست دوم EI، مدخل‌های قرآن (نوشته‌ی آلفورد ولچ و جیمز پیرسون)، تفسیر (نوشته‌ی آندرو ریپین)، حدیث (نوشته‌ی جیمز رابسون) و رجال (نوشته‌ی خوتیر یُنیل) است که در پژوهش حاضر مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد. در بررسی چهار مقاله‌ی فوق نکاتی چند مورد نظر بوده است که در زیر بدان‌ها اشاره می‌کنیم:

از میان مدخل‌های فوق، بیشترین تمرکز کتاب بر نقد مدخل قرآن است. در مدخل‌های تفسیر، حدیث و رجال تنها به مروری کلی و در عین حال، یادآوری نکاتی جانبی و جزئی بسنده شده است، زیرا بخش اعظم این مدخل‌ها با رویکردی انتقادی همراه نیست و صرفاً در قالب گزارشی تاریخی درباره‌ی تفسیر قرآن و پیدایش علم رجال و کتب رجالی است. نهایت مطلبی که در این بخش‌ها به چشم می‌خورد، نادیده گرفتن برخی تعریف‌های جزئی یا بخشی از وقایع نگارش حدیث و رجال است که نویسندگان و ناقد محترم به آن اشاره کرده است.

اصلی‌ترین روش در نقد مقاله‌ی قرآن، توجه به روش آلفورد ولچ در انتقاد و بررسی پیش‌فرض‌های او — از جمله توجه به ادب عرب، استشهاد به آیات قرآن، تاریخ، کتاب مقدس و نظر برخی دانشمندان و مفسران اسلامی — است. از همین رو، نگارنده برای نقد نظرات ولچ، مطابق همین

روش به پاسخ‌گویی پرداخته است. در بسیاری از فرازها، ولج آیاتی را شاهد گرفته تا حقانیت سخن خود را اثبات کند؛ در این موارد، نویسنده نیز با در نظر گرفتن همان آیات، استشهاد به آیات مشابه و بیان ترجمه و تفسیر آن از منظر برخی مفسران مسلمان، به نقد و ارزیابی دعاوی وی پرداخته است. گاه ولج در حوزه‌ی علوم قرآنی وارد شده و درباره‌ی موضوع‌هایی چون وحی، نسخ، اختلاف قرائت و نزول قرآن سخن رانده است؛ در این صورت نویسنده نیز مطابق روش وی به رفع شبهه پرداخته و درباره‌ی همان موضوع‌ها در قلمرو علوم قرآنی نگاشته است. گفتنی است که در بسیاری از بخش‌ها، شبهه‌های آلفورد ولچ به گونه‌ای است که مؤلف به ناچار به تفسیر موضوعی پرداخته است تا در اثنای آن، برداشت نابجای ولج از آن آیه یا واقعه‌ی تاریخی روشن شود. از دیگر روش‌های نقد مدخل قرآن این است که در مقام نقد، نویسنده گاه مجبور است به روایات تاریخی استشهاد کند تا فرهنگ زمان نزول معلوم شود؛ در این موارد، تلاش بر ارجاع به احادیثی بوده است که بیشتر مورد قبول فریقین باشد.

در پایان، معاونت فرهنگی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی بر خود لازم می‌داند از تمامی دست‌اندرکاران تولید این اثر به ویژه سرکار خانم دکتر مژگان سرشار که در به انجام رسیدن آن اهتمام فراوان داشته‌اند، سپاس‌گزاری کند.

۱۲بررسی و نقد مداخل قرآن، حدیث، رجال و تفسیر

جمله: ادیان خاور میانه، مقایسه‌ی تطبیقی ادیان، هرمنوتیک، تاریخ ادیان، تاریخ پیش از اسلام، شعائر اسلامی و پدیده‌شناسی دین. یکی از مقالاتی که ولج در *دائرة المعارف اسلام* نوشته، در مدخل "قرآن" چاپ شده است که نقد برخی از آراء وی از نظر خوانندگان می‌گذرد. لازم به ذکر است که بخش عمده‌ی این مقاله نوشته‌ی ولج است.

دو بخش از این مقاله را جیمز داگلاس پیرسون تحریر نموده است که از برجسته‌ترین پیشگامان کتاب‌داری و کتاب‌شناسی در زمینه‌ی مطالعات

insights from the history and anthropopology of religions, ed. by F. E. Reynolds and E.H. Waugh, University Park : Pennsylvania State University Press, 1977, pp. 183-199.

4. "Formulaic features of the punishment-stories," *Literary structures of religious meaning in the Qur'an*, ed. by Issa J. Boullata, Richmond (Surrey): Curzon, 2000, pp. 77-116.
5. "Introduction: Qur'anic studies problems and prospects," *Journal of the American Academy of Religion* 47 (1980) pp. 620-634.
6. "Muhammad's understanding of himself: the Koranic data," *Islam's understanding of itself*, ed. by R.G. Hovannisian & S. Vryonis, Malibu: Undena, 1983 (8th G. Levi Della Vida Conference, 1981), pp. 15-52.
7. "Qur'an and tomb: the religious epigraphs of two early Sultanate tomb in Delhi," *Indian epigraphy: its bearing on the history of art*, ed. F. M. Asher & G. S. Gai. New Delhi: 1985, pp. 257-267.
8. "The translatability of the Qur'an: literary and theological implications of what the Qur'an says about itself," *Translation of scripture: proceedings of a conference at the Annenberg Research Institute*, edited by David A. Goldenberg, Philadelphia (PA, U.S.A.): Annenberg Research Institute, 1990, pp. 249-285.

نقد مقاله‌ی قرآن

مقدمه

مقاله‌ی قرآن در *دائرة المعارف اسلام*، توسط دو نفر، به نام‌های ولج و پیرسون به رشته‌ی تحریر درآمده است. آلفورد تی ولج (Alford T. Welch) استاد زبان عربی و مطالعات اسلامی، در شهر اُکلاهوما در جنوب امریکا به دنیا آمد. ولج در ۱۹۷۰ مدرک دکترای خود را در زمینه‌ی ادبیات عرب و مطالعات اسلامی، در دانشگاه ادین‌بورو در اسکاتلند دریافت کرد. وی از ۱۹۷۲ در دانشگاه ایالت میشیگان شروع به تدریس در ماده‌ی دین تطبیقی کرد و از ۱۹۶۵ مطالعات خود را به طور ویژه بر روی قرآن متمرکز نمود و مقاله‌هایی در *دائرة المعارف اسلام* و *دائرة المعارف اسلام معاصر آکسفورد* درباره‌ی قرآن و تاریخ زندگانی محمد (ص) به چاپ رسانید. ولج بین ۱۹۹۵-۹۶ درباره‌ی بیوگرافی پیامبر اسلام محمد (ص) مطالبی نگاشت. او آثار دیگری نیز دارد؛ از

-
1. WELCH, Alford T.
 1. "Afternoon," *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. by Jane Dammen McAuliffe, Leiden : Brill, 2001, vol. 1, pp. 35-36.
 2. "Allah and other supernatural beings: the emergence of the Qur'anic doctrine of Tawhid," *Journal of the American Academy of Religion*, Thematic Studies 47iv (1979) pp. 733-758.
 3. "Death and dying in the Qur'an," *Religious encounters with death*:

←

اسلامی و پدیدآورنده‌ی ایندکس اسلامیکوس بود. پیرسون در آذر ۱۲۹۰/ دسامبر ۱۹۱۱ در خانواده‌ای تنگدست، در کیمبریج، به دنیا آمد و در شانزده سالگی، به عنوان آورنده‌ی کتاب، در کتابخانه‌ی دانشگاه کیمبریج به کار پرداخت. او پس از اتمام جنگ، از ۱۳۲۴ ش/ ۱۹۴۵ تا ۱۳۲۹ ش/ ۱۹۵۰، کمک کتابدار کتابخانه‌ی دانشگاه کیمبریج شد و بلافاصله در کتابخانه‌ی مدرسه مطالعات شرقی و افریقایی در لندن به سمت کتاب‌داری منصوب گردید. پیرسون از ۱۳۳۳ ش/ ۱۹۵۴ کار نگارش و تألیف را آغاز کرد. نخستین کتاب او که در همین سال انتشار یافت فهرستی از مجموعه‌های نسخ خطی شرقی در کتابخانه‌های انگلیس بود.^۱

بخش‌هایی که پیرسون در مقاله‌ی قرآن از *دائرة المعارف اسلام* نوشته است، نقد قابل ملاحظه‌ای نمی‌طلبد؛ از این رو محور سخن، بیشتر بر روی مطالبی است که ولج نگاشته است.

متن مقاله‌ی قرآن که توسط دکتر ولج در *دائرة المعارف اسلام* به رشته‌ی تحریر درآمده، حاکی از آن است که وی درباره‌ی قرآن پیش فرضی دارد. ظاهراً او با در نظر داشتن این مطلب که سابقه‌ی نزول قرآن تنها در بیست سال ابتدای ظهور پیامبر خلاصه می‌شود، به طرح مباحث قرآنی پرداخته است. ولج در تمام مباحث خود این فرضیه را وسعت می‌بخشد و سعی می‌کند تا با توجه به موضوعات مختلف، پیش فرض خود را مبنی بر ظهور تحول افکار و عقائد در قرآن به اثبات برساند. وی بر این اساس حتی واژگان قرآن، محتوای آیات، احکام عملی و سبک بیان و تعابیر قرآن را دارای نوعی تطوّر می‌داند و در زمینه‌ی تاریخ‌گذاری

۱. فرهنگی، سوسن، *دانشنامه‌ی جهان اسلام*، ۵.

سوره‌های قرآن بیشتر پیرو مکتب بل است. این مطلب به ویژه در بخش‌هایی چون اشتقاق واژه‌ی قرآن، قرآن و محمد، تاریخ‌گذاری متن و تاریخ قرآن پس از سال ۱۱ هجری قابل ملاحظه است. بی‌آمد این پیش فرض این است که قرآن هیچ سابقه‌ی نزول دفعی، در قلب پیامبر اسلام نداشته است.

براساس نظر بسیاری از محققان مسلمان از آن جا که قرآن، سند صدق خویش است، باید خود را معرفی کند. به این ترتیب می‌بایست مشخصات سبک نزول آن را از آیات خود قرآن بیرون کشید. به نظر می‌رسد در برخی از آیات قرآن، شواهدی وجود دارد که ادّعا می‌کند قرآن در ابتدای امر، بر قلب پیامبر اسلام یک جا نازل گردیده است. پیش از پرداختن به آیاتی که ناظر به نزول کلّ قرآن بر قلب پیامبر است، ضروری است به این نکته توجه دهیم که تطوّر و تحوّل آیات قرآن در طول بیست سال که مقاله‌ی ولج ناظر بر آن است، لازمه‌ای دارد؛ لازمه‌ی چنین تطوّر بهتر شدن نص قرآن از نظر فصاحت و بلاغت است. در حالی که هیچ صاحب فنی نمی‌تواند مدعی شود که فصاحت و بلاغت سوره‌های مکی از درجه‌ی پایین‌تری نسبت به سوره‌های مدنی برخوردار است. به علاوه به هیچ وجه نمی‌خواهیم بگوییم که قرآن قدیم است یا جدید است. تنها همین قدر از آیات قرآن می‌فهمیم که قرآن مخلوق است. چنان که در سوره‌ی "ص" می‌گوید: "ما كان لي من علم بالملأ الاعلى إذ يختصمون. إن يوحى إليّ إلّا أنّما أنا نذيرٌ مبينٌ. إذ قال ربك للملائكة إني خالقٌ بشراً من طين" (۶۹-۷۱) یعنی اینک خبری دیگر با شگفتی و اعجاب بیشتر از عالم غیب. من اطلاعاتی از سنای بالاتر نداشتم که چرا در کنکاش و جدل بوده‌اند. اشارتی که من دریافت می‌کنم، فقط همین است که من اخطار کننده‌ام و مسئولیتی ندارم جز این که پیام خود را آشکارا اعلام کنم. خاطرنشان ساز که آن

روز در سنای بالا پروردگارت به فرشتگان گفت: من بر آنم که آدمی از گل بیافرینم.

توضیح مطلب این که در آیات فوق و برخی آیات مشابه دیگر قرآن، گزارش‌ها به گونه‌ای است که گویی همواره مسائل مهم جامعه و سرنوشت انسان‌ها در همان ملا اعلی و سنای بالا به جرّ و بحث گذاشته می‌شود و تا حدّی متن قرآن و سایر کتاب‌های آسمانی گزارشی است از همان کنکاش‌ها و جرّ و بحث‌ها و نتایج حاصل شده از آن کنکاش که به صورت قوانین شرعی نازل می‌شود.^۱ برای نمونه آیات ۲۹ تا ۳۴ سوره‌ی بقره نیز ناظر بر این امر است که در ملا اعلای فرشتگان به هنگام اعلام آفرینش بشر و تجدید حیات انسانی بر روی کره‌ی زمین، کنکاشی صورت گرفت. در گنجینه‌ی تلمود نیز آمده است: «فرشتگان بارگاه آسمانی را تشکیل می‌دهند و خداوند بدون مشورت با ایشان کاری را در جهان انجام نمی‌دهد. ولی اخذ تصمیم نهایی با خود اوست. از این رو خداوند با فرشتگان درباره‌ی آفرینش انسان مشورت کرد و خرده‌گیری‌های ایشان را نپذیرفت».^۲ با این توضیح، مفهوم مخلوق بودن قرآن، روشن‌تر می‌نماید.

اشاره کردیم در قرآن آیاتی وجود دارد که به ظاهر نشان می‌دهد قرآن به طور یک جا بر قلب پیامبر نازل گردیده بود، اکنون می‌افزاییم که به گزارش قرآن، در وضعیت‌های مختلف که پیش می‌آمد، به تناسب آن موقعیت، بنا بر اشارات وحی، پیامبر هر بار موظف بود که بخشی از آیات را تلاوت کند. در فرازی از سوره‌ی الشعراء که موضوع سخن قرآن است، چنین آمده است: "و إِنَّهُ لَنَنْزِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلِي

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/۱۶.

۲. کهن، گنجینه‌ی تلمود، ۷۴.

قلیك لتكون من المنذرین. بلسان عربی مبین. و إِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ. أولم یکن لهم ءایةٌ أَن یعلمه علموا بنی‌اسرائیل" (۱۹۲-۱۹۷) یعنی و این قرآن بدون شک تنزیل پروردگار عالمیان است که با نزول تدریجی بر کلاس تربیتی ناظر و گواه باشد. همان روح‌القدس که امین پروردگار است، قرآن را با خود فرود آورده است؛ و بر صفحات قلبت ثبت کرده است تا مانند سایر رسولان به بندگان خدا اخطار کنی، قرآن را به زبان عربی نازل کرده است که روشن‌گر معانی است. نزول این قرآن در نوشته‌های مقدسی که از پیشینیان به جا مانده، اعلام شده است. آیا همین خود نشانه‌ی صدق رسالت نیست که دانشمندان بنی‌اسرائیل هم می‌دانند که آخرین کتاب آسمانی به زبان عرب است.

در سوره‌ی البقره آیه‌ی ۹۷ نیز چنین آمده است: "قل من كان عدوًّا لجبریل فانه نزله علی قلبك بإذن الله مصدقًا لما بین یدیه و هدی و بشری للمؤمنین" یعنی بگو: هر کس مانند شما یهودان با جبریل امین دشمن باشد که چرا آخرین وحی را بر کاهنان بنی‌اسرائیل نازل نکرد، معلوم است که جبرئیل را نمی‌شناسد. جبرئیل همان نیروی عظیم الهی است که با اجازه از ساحت قدس خداوند، قرآن را بر قلب تو فرود آورده است. قرآن کتاب‌های پیشین آسمانی را تصدیق می‌کند و برای مؤمنان راهنما و بشارت است.

چنان که در ترجمه‌ی فارسی بالا مشهود است، در تمام آیاتی که با تعبیر "قل" شروع می‌شود، بدون استثناء زمینه‌ی بحث و ماجرا و گفت‌و شنودی بین مردم موجود بوده و یا القاء شبهه‌ای از طرف منکران صورت می‌پذیرفته و آن گاه قرآن با "قل" جواب خود را آغاز می‌کرده است. چنان که در آیات ۱۰۱ تا ۱۰۲ سوره‌ی النحل نیز آمده است: "و إذا بدلنا ءایةً مکان ءایة و الله اعلم بما ینزل قالوا انما أنت مفتر بل أكثرهم

لا يعلمون. قل نزلّه روح القدس من ربك بالحقّ ليثبتّ الذين آمنوا و هدىّ و بشرى للمسلمين" یعنی و چون آیتی از آیات قرآن را با آیت دیگری تبدیل کنیم تا نکته‌های آن را از زاویه‌های مختلف بررسی نماییم - با آن که خداوند رحمان به آیتی که نازل می‌کند، داناتر از دیگران است - مشرکان می‌گویند: جز این نیست که تو یک افترا پردازی. هماره گفته‌ها پت را اصلاح می‌کنی و هر نکته‌ی تازه‌ای که به خاطرت برسد، بر آن می‌افزایی و به خداوند جهان می‌بندی. نه چنین است که مشرکان از راز قرآن باخبر شده‌اند، بلکه بیشتر آنان از مسائل تعلیم و تربیت بی‌اطلاعند. در پاسخ آنان بگو: قرآن را روح القدس به حق از جانب پروردگارت نازل کرده است تا مردمان را با چهره‌های مختلف قرآن آشنا سازد و مؤمنان را در ایمانشان تثبیت کند و رهنمود و بشارتی باشد برای آن مردمی که تسلیم شده‌اند.^۱

هم چنین است در فضایی که مشرکان در مقام اعتراض و ایراد بر پیامبر، بهانه‌ها ساز می‌کردند و از جمله گزارشی که در این زمینه با جوابش، در آیات ۳۲ تا ۳۳ سوره‌ی الفرقان رسیده است که: "وقال الذين كفروا لو لا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبتت به فؤادك و رتلناه ترتيلاً. و لا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحقّ و أحسن تفسيراً" یعنی کافران بهانه‌ی دیگری ساز کردند و گفتند: اگر قرآن کلام خدا باشد، می‌باید مانند پیام‌ها و رسالت‌های دیگر یک‌جا بر او نازل گردد. معلوم می‌شود که قرآن را خودش به مرور ایام می‌سازد و هر چند گاهی که یک سوره‌ی کوتاه و بلند آماده شود، بر مردم تلاوت می‌کند. ما قرآن را به همین صورت،

۱. درباره‌ی این آیه و آیتی که به موضوع نسخ در قرآن مربوط می‌شود، به طور گسترده‌تر در متن نقد، مطالبی آمده است.

سوره‌سوره بر تو نازل کردیم تا ارتباط خود را با تو بر قرار نگه داریم و در مواقع لازم روحیه‌ات را تقویت نماییم. ما قرآن را شمرده و آرام بر تو تلاوت کردیم تا شیوه‌ی تلاوت را بیاموزیم. با این فرصت و با این ارتباط دائم است که می‌بینی هیچ‌گاه برای شکست کلامت مثلی نمی‌آورند جز آن که به یاریت می‌شتابیم و مثلی درست و بر حق برایت می‌آوریم با واضح‌ترین تفسیر و بیان، مسائل اجتماعی را ارزیابی و تفسیر می‌نماییم. آیات فوق به روشنی گواه بر این است که قرآن همچون پرونده‌ی مفتوحه بوده است و پیامبر باید صبر می‌کرد تا بسیاری از اشکالات توسط مردم مطرح شود و آن گاه به تناسب، به پاسخ‌گویی بپردازد تا موقعیت پیامبر و مؤمنان را بیشتر تثبیت کند. ولی التزام به این نظر، به معنای ردّ نزول دفعی قرآن بر قلب پیامبر نیست و هم چنین نمی‌توان ادعا کرد که قرآن در علم خدا وجود نداشته است.

علاوه بر آیات فوق، آیات دیگری نشان می‌دهد که پیامبر اسلام بر کلّ معانی و الفاظ ابلاغ نشده‌ی قرآن نیز به دلیل نزول آن در گذشته بر قلبش، آگاه بوده است ولی باید برای ابلاغ قسمت‌های مختلف آن با تأنی و بدون عجله منتظر اشارت وحی بماند. برخی از دانشمندان قرآنی نیز بر این باورند که چه بسا با پیش آمدن موقعیت‌های مناسب، پیامبر تصور می‌کرده است که باید آیات مناسب آن واقعه را بر مردم تلاوت کند تا از حکم و حکمت آن با خبر شوند، ولی قرآن با ابلاغ و نزول آیه‌ی زیر، دست رسول را بسته بود و نمی‌توانست بدون اشارات وحی و در واقع بدون اجازة‌ی رسمی، آیات و سوره‌ها را بر مردم تلاوت کند.^۱ برای نمونه زمانی که

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۲۲۸.

سخن از پیام مکتب وحی در قالب کلام عرب است، در سوره‌ی طه آیه‌ی ۱۱۴ می‌فرماید: "فتعلی الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیک وحیه و قل ربّ زدنی علماً" یعنی بلند باد پایه‌ی آن خدا که پادشاه بر حق است. اگر فرصتی حاصل آید، پیش از آن که فرمان وحی به تو واصل شود، در خواندن قرآن و ابلاغ احکام آن شتاب مکن. بگو: پروردگارا دانش مرا افزون کن که تکلیف خود را بهتر بشناسم و آن را به موقع، به مرحله‌ی اجرا بگذارم.^۱

با توجه به مطالب فوق نمی‌توان از متن قرآن به این نتیجه رسید که قرآن دارای سابقه‌ی نزول یک‌باره بر قلب پیامبر، پیش از ابلاغ بیست ساله به جامعه نبوده است. بنابراین با این فرض که قرآن پیش از نزول تدریجی، یک جا بر قلب پیامبر اسلام نازل شده است، می‌توان برای فهم بیشتر آیات قرآن، از روش تفسیر آیه به آیه بهره برد. در این صورت بسیاری از اشکالاتی که ولج بر قرآن وارد آورده است، قابل پذیرش نخواهد بود.

در برخی از بخش‌ها نیز زمانی که ولج ادعا می‌کند که مطلبی در فقرات مکّی درباره‌ی فلان موضوع وجود ندارد، نگارنده به آیاتی اشاره خواهد کرد که همان مطلب، مطابق تقسیم‌بندی ولج و پیروان بل که از نظر ولج تقریباً بهترین سخن را درباره‌ی تاریخ‌گذاری متن ارائه کرده، در فقرات مکّی نیز یافت می‌شود.^۲ به این ترتیب پیش فرض نویسنده‌ی مقاله از ریشه دارای وهن است و باید برای نشان دادن تطوّر متن و نتیجه‌ی تالی آن، یعنی زمینی بودن آیات قرآن و دخالت تحول افکار و عقائد در شکل‌دهی به آیات قرآن، به مثال‌ها و یا دست کم به فرضیه‌ی دیگری

۱. هم چنین است آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره‌ی التیامه که شرح مفصل آن را در متن نقد آورده‌ام.

۲. برای نمونه رک. به نقد بخش دوم، درباره‌ی روح‌القدس و نزول قرآن.

تمسک جوید. افزون بر آن وی با این پیش‌فرض که قرآن در طول زمان به همراه تحول بر مردم ابلاغ شده، به بررسی متن می‌پردازد و بر این باور است که چون متن به مرور ایام شکل گرفته است، دارای چنان خصوصیتی است؛ و از سوی دیگر بر اساس مثال‌هایی که با استفاده از آیات قرآن ذکر می‌کند، می‌خواهد پیش فرض خود را به ثبوت برساند. یعنی می‌گوید قرآن در فقرات مختلف دچار تطوّر و تحوّل شده، چون فلان آیات و واژگان به این صورت‌های متفاوت ذکر گردیده؛ و فلان آیات یا واژگان به این صورت (با تحول افکار و عقاید) مذکور است، چون قرآن در طول زمان دارای تطوّر بوده است. این سبک سخن، مستلزم نوعی دور و در نتیجه باطل است. در این نوشتار برآنیم که مهم‌ترین موضوعاتی را که ولج مطرح کرده است، با در نظر داشتن فرضیه مذکور، مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

نقدی در بخش "اشتقاق واژه‌ی قرآن و معنای آن در قرآن کریم"

دکتر ولج در این بخش، مانند همه‌ی آن چه در سرتاسر مقاله‌ی خود آورده، بر آن است که به طرق مختلف نشان دهد که قرآن به مرور زمان، دچار تحول شده است. وی این هدف خود را در ابتدای کارش، از مترادف‌های واژه‌ی "قرآن" آغاز کرده است. در این مقاله ابتدا از واژه‌ی "قرآن"، معنای لغوی و اصطلاحی آن، سخن به میان آورده و به این مطلب اشاره کرده است که "قرآن" در این کتاب مقدس، به معنای گوناگون به کار رفته و گاهی بر تلاوت یک یا چند آیه اطلاق شده است. در این زمینه به آیاتی از سوره‌ی جن و یونس نیز اشاره نموده است.

در سوره‌ی جن مفهوم آیات مذکور چنین است: "... به آنان گفتند:

بی‌شک ما در این گشت و گذار خود قرآنی شنیدیم بس شگفت و عجیب که مردم را به سوی رشد و فلاح آنان رهبری می‌کرد. ما به آن قرآن ایمان آوردیم...". در آیه‌ی ۶۱ سوره‌ی یونس نیز آمده است: "... و ما تتلوا منه من قرآن و لا تعملون من عمل... یعنی و (ای پیامبر) هر آیه‌ای را که تلاوت کنی و شما مردم هر عملی را که انجام دهید... ترجمه‌ی آیه‌ی ۳۱ رعد نیز چنین است: "و اگر قرآنی بود که با تلاوت آن کوه‌ها از جا کنده می‌شد و به هوا می‌رفت...".

با توجه به مفاهیم فوق، نمی‌توان گفت که در این آیات قرآن به معنای یک یا چند آیه که پیامبر آن را می‌خواند، است. بلکه واژه‌ی "قرآن" به همان معنای تلاوت کردن است و صرف این واژه، مفهومی درباره‌ی شمار آیات را بر نمی‌تابد. مگر این که در یک جمله قرینه‌ای برای این مفهوم یافت شود. مثلاً در (یونس، ۶۱) با تعبیر "من قرآن" معلوم می‌شود که تلاوت "هر آیه‌ای" مدّ نظر است. این امر به قرینه‌ی "من" فهمیده می‌شود. نه این که خود واژه‌ی قرآن چنین مفهومی را برتابد.

دکتر ولج نوشته است که آیات مذکور را با آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی یونس مقایسه کنید. در این آیه نیز چنین آمده است: "و اذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله... یعنی و چون آیات آسمانی ما بر آنان تلاوت شود و درستی رسالت را روشن سازد، آنان که روز قیامت را نمی‌پذیرند و ملاقات با ما را امید ندارند می‌گویند: آیاتی که تلاوت شود خودش نمی‌تواند درستی و صحت خود را به اثبات برساند؛ یا قرآن دیگری بیاور که معجزه‌ی این قرآن باشد و صحت آن را اثبات کند و یا معجزه‌ی خود را عوض کن.

با توجه به مفهوم فوق نیز دیده می‌شود که به درستی در مقایسه‌ی آیات دقت نشده است. بنابراین به نظر می‌رسد هر جا که سخن از قرآن است، همین مجموعه‌ی خواندنی مدّ نظر است.

پس از آن نگارنده آورده است که قرآن گاهی به معنای تنزیل است. مثلاً در طه آیات ۲ تا ۴ که می‌فرماید: "ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى إلبا تذكرةً لمن يخشى تنزيلاً ممن خلق الارض... یعنی ما قرآن را بر تو نازل نکردیم تا در میان مردم نامراد و محروم گردی (و با یارانت در میان یک درّه محصور و منزوی بمانی). ما قرآن را نازل کردیم تا پسندواره‌ای باشد برای آن مردمی که از اخطار الهی می‌ترسند. تنزیلی به تدریج از جانب آن خداوندی که زمین را آفریده است.

آن چه در این جا مفهوم تنزیل را القاء می‌کند، خود واژه‌ی "قرآن" نیست. بلکه واژه‌هایی چون "أنزلنا" و "تنزیلاً" این معنا را به قرآن اضافه می‌کند. نه این که "قرآن" خود به تنهایی حامل چنین معنایی باشد.

هم چنین گفته است که در سوره‌ی زخرف، قرآن روایت عربی از الکتاب است. ترجمه‌ی آن عبارت نیز چنین است: "سوگند به کتاب روشن‌گر که ما این کتاب را به صورت قرآنی درآوردیم به زبان عرب که ریشه‌ای متین و استوار دارد، باشد که شما ببیندیشید. این قرآن در لوحه‌ی کتاب تکوین که نزد ما محفوظ است، والا و کاردان است". قرآن در این جا نیز به همان معنایی است که در جاهای دیگر بود. مفاهیم دیگر، برآمده از واژگان دیگری است که به همراه "قرآن" در جمله به کار برده شده است.

نقدهایی در بخش " مترادف‌های قرآن در خود قرآن "

نویسنده‌ی مقاله در قسمت مترادف‌های قرآن، بحثی درباره‌ی "الکتاب"، "کتاب مکنون"، "لوح محفوظ" و "أمّ الکتاب" به میان آورده است. وی این تعابیر را نامفهوم و مبهم خوانده است. او معتقد است که هرگونه تفسیری در این باره با مشکلات جدی مواجه می‌شود.

برای توضیح این تعابیر به ناچار به بیان نظرات مفسران می‌پردازیم تا روشن شود چنان ابهامی که ولج ادعا می‌کند، در این باره وجود ندارد.

برخی معتقدند منظور از کتاب مکنون، همان لوح محفوظ است که به آن کتاب تکوین گویند. نسخه‌ی اصلی قرآن و به اصطلاح امروزی دیسکت آن و راز و رمز آن از دسترس ناپاکان به دور است و تنها پاکان می‌توانند از آن با خبر باشند. به همین دلیل می‌فرماید: "إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِی كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" (الواقعة، ۷۸ و ۷۹). در "أمّ الکتاب" قرآن مجید به صورت لفظ و مکتوب هجائی _ خواه به الفبای عرب و خواه به الفبای زبان‌های دیگر_ نیست. در آن جا صورتی بسیار حکیمانه و والا دارد.^۱

نویسنده‌ی مقاله معتقد است که در آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی الرعد تعابیر "کتاب مبین" و "أمّ الکتاب" از هر جای دیگر مبهم‌تر است. توضیح مطلب آن که برخی از دانشمندان اسلامی معتقدند که سرنوشت بشر از آغاز تا انجام، به صورت خاصی برنامه‌ریزی شده است و صورت برنامه را در کتابی تدوین کرده‌اند که همچون کامپیوتر عصر حاضر عمل می‌کند و هر

۱. رک. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۴۸۶، ۴۸۷ و ۴۰۸.

چه را لازم است در لوح مبین آن می‌توان مشاهده کرد. از این رو به آن لوح محفوظ هم می‌گویند. این برنامه‌ریزی که گاهی نام مقدّرات را به خود می‌گیرد، در سایه‌ی کاربرد مشیت و براساس قضا، قدر، إذن و أجل در همان کتاب تدوین پیش بینی شده است و در اختیار فرشتگان قرار دارد تا برنامه‌های زمان‌بندی شده را به مرحله‌ی اجرا بگذارند. چه بسا که در این برنامه تغییر و تبدیلی صورت پذیرد که عنوان محو و اثبات به خود می‌گیرد و اصطلاحاً به آن "بداء" می‌گویند. این تغییر و تبدیل از جانب پروردگار عالم به کتاب تکوین وارد می‌شود. اصل برنامه‌ها، برنامه‌های اولی و برنامه‌های اصلاحی ثانوی، از علم مکنون الهی افاضه می‌شود که عنوان "أمّ الکتاب" هم خواهد داشت.^۱

به این ترتیب، ادعای نویسنده مبنی بر این که "نه در این آیه‌ها و نه در جاهای دیگری در قرآن، هیچ تصریحی به این که برای قرآن نسخه یا نمونه اصل آسمانی هست، وجود ندارد؛ نمی‌تواند از ریشه و اصلیتی برخوردار باشد. به علاوه درباره‌ی "الکتاب" و کاربرد آن در قرآن مطلبی را ذکر نموده که در جای خود به آن می‌پردازیم.

خوبست متذکر شویم که نویسنده درباره‌ی "سوره" و تحدی قرآن به یک سوره و ده سوره، به طور خلاصه مطلبی را ذکر کرده و در پایان اشاره می‌کند به این که در آیه‌ی ۴۹ سوره‌ی القصص، معارضه به آوردن کتابی از جانب خدا صورت گرفته است.

باید دانست که در بسیاری از مسایل، تعمّق در آیات بدون در نظر گرفتن سیاق میسر نیست. در این مورد نیز سیاق سخن درباره‌ی کسانی

۱. همو، ۱۴۸ و ۱۴۹.

است که به اصل رسالت کافرند و هیچ معجزه‌ای را باور نمی‌دارند و گرنه تا زمان نزول قرآن، باید یهودی شده باشند یا باید به قرآن ایمان آورده و مسلمان شده باشند. در چنین شرایطی است که می‌فرماید: "قل فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين" (القصص، ۴۹) یعنی به آنان بگو اگر شما راست می‌گویید کتابی بهتر از قرآن یا بهتر از تورات موسی برای من بیاورید که بیشتر به هدایت الهی نزدیک باشد تا من نیز از همان کتاب الهی پیروی کنم و از قرآن و تورات حمایت نکنم.

این گزارش حال کافران، در موقعیتی است که همین افراد، از آن رو که مبدا در اثر دستاورد سوء و کردار ناصوابشان عذابی بر سر آنان فرود آید، به بهانه می‌گویند: پروردگارا چرا مانند سایر اُمّت‌ها برای ما رسولی از خودمان گسیل نکردی تا از نشانه‌های الهام بگیریم و رسولت را بپذیریم و در زمره‌ی مؤمنان درآییم.^۱ قرآن در ادامه چنین گزارش می‌کند: و اینک که دین حق بدون پیرایه و دست نخورده بر در خانه‌ی آنان فرود آمده است، می‌گویند: چرا نشان و آیتی همچون نشانه‌های موسی نمی‌آورد تا به او ایمان بیاوریم. سپس قرآن به ناباوری آنان درباره‌ی همان نشانه‌های موسی نیز اشاره می‌کند که چگونه او و آیاتش را ساحر و سحر قلمداد کردند.^۲ بنابراین تحدی به آوردن "کتاب من عند الله" تنها در این سیاق قابل فهم است که البته در ضمن، ارتباطی با بحث "سوره" که نویسنده در این قسمت بدان پرداخته ندارد.

در مبحث مترادف‌های قرآن، نویسنده اشاره کرده است که برای وحی منزل بر پیامبر، واژگانی چون تذکرة، ذکری، ذکر، مثنی و فرقان به کار

۱. رک. القصص، ۴۷.

۲. رک. القصص، ۴۸.

رفته است. باید گفت این تعابیر صفاتی برای قرآن است که به تناسب بحث، در جای جای قرآن مورد بهره قرار گرفته است. این امر را به طور مفصل در بحث‌های علوم قرآنی دانشمندان اسلامی می‌توان ملاحظه نمود. اما آن چه که در این جا قابل ذکر است توضیحی اجمالی درباره‌ی "الکتاب" و "الحکمة" است که نویسنده به طرز نامفهومی آن را جلوه می‌دهد. برخی از مفسران مسلمان معتقدند که منظور از "الکتاب" احکام الهی است که به صورت قرآن بر شخص پیامبر نازل شده و منظور از "الحکمة" حکمت و کاردانی است که احکام الهی را در قالب سنن، توسط پیامبر جاوید و پایدار می‌سازد. چنان که می‌فرماید: "... و أنزل الله عليك الكتاب و الحکمة... (النساء، ۱۱۳).^۱ در سراسر قرآن کریم هر کجا "الکتاب و الحکمة" به چشم می‌خورد، این مفهوم نیز خودنمایی می‌کند. مثلاً در "... و اذکروا نعمت الله عليكم و ما أنزل عليكم من الكتاب و الحکمة يعظکم به ... (البقرة، ۲۳۱) یعنی شما باید نعمت هدایت را خاطر نشان خود سازید و تکالیف قطعی و سنت‌های اجرایی آن را که از آسمان بر شما نازل شده است در خاطر خود مرور نمایید.

بنابراین منظور از "الکتاب" فرایضی قطعی است که در قرآن به صراحت آمده است و منظور از "الحکمة" سنت‌هایی است که توسط پیامبر در جامعه طرح‌ریزی گردید. در این صورت "آیات أمّ الکتاب" عبارت از آن آیاتی خواهد بود که اصول احکام الهی را تشکیل می‌دهد و آیاتی که مشابه با آیات "أمّ الکتاب" می‌باشد، آن دسته از آیاتی است که به ظاهر، مانند آیات "أمّ الکتاب" در قالب اصول احکام جلوه‌گر می‌شود، در حالی

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/ ۳۶۴.

که به واقع چنین نیست بلکه فروع و سنن احکام را تشکیل می‌دهد (متشابهات). از این رو باید به اصول خود ارجاع شود. مانند کودکانی که به مادران خود الحاق می‌شوند.^۱ به این ترتیب تفاوت "أم‌الکتاب" با "آیات أم‌الکتاب" و نیز مفهوم "الکتاب" و "الحکمة" قابل تشخیص خواهد بود.

برای تکمیل شرح فوق، به این توضیح توجه کنید: در آیه‌ی ۷ سوره‌ی آل‌عمران، "آیات متشابهات" در مقابل "آیات أم‌الکتاب" است. با این ویژگی که "أم‌الکتاب" حاوی احکام و فرائض است و متشابهات به "أم‌الکتاب" حاوی سنن و فرائض. بر این اساس تأویل متشابهات عبارت از الحاق سنن به فرائض است که رسول خدا به انجام این مهم قرآنی مکلف بوده است.^۲

نقد بخش "قرآن و محمد"

در این بخش دکتر ولج درباره‌ی چند مطلب سخن رانده است. هر یک به طور جداگانه نقدی می‌طلبد که به ترتیب در زیر به آن می‌پردازیم. شروع ماجرا از ارتباط ناگسستنی بین قرآن و آورنده‌ی آن و در نتیجه لزوم بحث درباره‌ی نوع این ارتباط است. مواردی که در متن به طور خلاصه، قابل نقد می‌نماید را به ترتیب آورده و سپس نقد هر یک از اشکال‌ها را در ذیل آن متذکر می‌شویم.

پیش از هر چیز لازم است متذکر شویم که در تمامی اشکال‌ها،

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/ ۳۶۴.

۲. همو، ۹؛ و نیز بنگرید به قولی که سیوطی از ماوردی درباره‌ی محکم و متشابه نقل می‌کند، الإقتان فی علوم القرآن، نوع ۴۳.

مهم‌ترین معضلی که به چشم می‌خورد، تفسیر و برداشت ناروا از آیات، عدم توجه به سیاق آیات مورد استدلال و البته گاهی جبهه‌گیری برای رسیدن به این پیش فرض است که قرآن ماهیتی زمینی دارد؛ زیرا که تطوّر آن به مرور ایام، در متنش قابل ملاحظه است. این اشکال‌ها با پاسخ‌ها در زیر آمده است.

۱. نویسنده مطالبی را ذکر کرده که گویی می‌رسد: بالاخره گوینده، گیرنده و واسطه‌ی وحی قرآن کیست؟ پیامبر؟ خدا؟ جبرائیل؟ فرشتگان؟ ولج در این راستا همواره درصدد است که ثابت کند در فقرات مکی تنها سخن از خدایی سوم شخص است که قرآن را بر پیامبر فرو می‌خواند و سپس به مرور ایام که مردم با یهودیان تماس می‌گیرند و با تعابیری چون روح و جبرائیل آشنا می‌شوند، پیامبر نیز دست به کار شده و از همین تعابیر برای هماهنگی با جامعه، استفاده می‌کند.

نقد: پیش از پرداختن به منطق قرآن درباره‌ی وحی و سبک نزول آن، ترجیح می‌دهم به آیاتی اشاره نمایم که مطابق اعتقاد ولج مکی است، ولی بر خلاف ادعای او، در آن سخن از روح‌القدس است. برای نمونه در سوره‌ی القدر که وی آن را طبق تقسیم‌بندی بل مکی معرفی می‌کند، آمده است: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ. وَ مَا أَدْرِيكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ. لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ. تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" (۱-۴). در این آیات سخن از نزول قرآن در شب قدر است؛ شب قدری که از هزار شب بهتر است و در این شب فرشتگان عالم بالا در التزام روح‌القدس با اجازه‌ی پروردگارشان همه‌ی فرمان‌ها را فرود می‌آورند.

چنان که ملاحظه شد، از "الروح" تعبیر به "روح‌القدس" کردیم، از آن رو که مطابق قاعده‌ای در زبان و ادبیات عرب، گاهی الف و لام به جای مضاف‌إلیه محذوف می‌آید. یعنی در بعضی موارد مضاف‌إلیه حذف می‌شود

و به جای آن الف و لام بر سر مضاف در می‌آید.^۱ در بسیاری از آیات قرآن با این قاعده درباره‌ی برخی واژگان مواجه هستیم.^۲ در این جا نیز الف و لام در "الروح" به جای مضاف^۳‌یّه محذوف آمده است.^۴

تعبیر "الروح" در آیات ۲ و ۱۰۲ سوره‌ی النحل که به زعم بل بیشتر مدنی است ولی مبتنی بر فقرات مکی است و در آیه‌ی ۲۶ سوره‌ی الشعراء که به گمان وی مکی و در عین حال دارای اضافاتی از دوره‌ی مدنی است، به کار برده شده است و حاوی گزارش درباره‌ی نزول قرآن بر قلب پیامبر است. چنان که می‌فرماید: "و إِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحِ الْأَمِينِ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ".

با توجه به برخی از آیات قرآن که ناظر به یکدیگر است، معلوم می‌شود که آن رسول صاحب قدرت شگرف که قرآن قول او خوانده شده، روح القدس یا الروح الامین همان جبرئیل است. با این تفاوت که تعبیر روح القدس عام است و مفهومی وسیع دارد و از هویت وجودی او خبر می‌دهد، ولی جبرئیل اسم خاص است. به گزینه‌های زیر توجه کنید:

۱. همو، ۹؛ و نیز بنگرید به قولی که سیوطی از ماوردی درباره‌ی محکم و متشابه نقل می‌کند، الإِتقان فی علوم القرآن، نوع ۴۳.

۲. برای نمونه بنگرید به: النازعات، ۴۱ که در آن النفس به جای نفس و الماوی به جای ماویه آمده است؛ الشوری، ۲۳ که در آن القربی به جای قربای آمده است؛ النساء، ۵۹ که در آن اولی الامر به معنای اولی امره و الرسول به جای رسوله آمده است؛ البقرة، ۳۱ که در آن به قول زمخشری افزون بر نیابت الف و لام از ضمیر مضاف‌الیه، جایز است که "ال" از اسم ظاهر نیز نیابت کند، الاسماء به جای اسماء المسمیات آمده است. هم چنین است "ال" در "الحمد لله" که می‌تواند "ال" به جای مضاف‌الیه "نا" باشد (نیز رک. بهبودی، ترجمه و تفسیر معانی القرآن؛ میرباقری، رشد آموزش قرآن، "نکته‌هایی درباره‌ی قرآن، ش ۳، ۵۴).

۳. بهبودی، تدبری در قرآن، ذیل آیه‌ی ۸۵ سوره‌ی الاسراء.

الف- آیات ۱۹۲ تا ۱۹۷ سوره‌ی الشعراء، قرآن را تنزیلی توسط الروح الامین بر قلب پیامبر معرفی می‌کند.

ب- آیه‌ی ۹۷ سوره‌ی البقرة، قرآن را تنزیلی توسط جبرئیل بر قلب پیامبر معرفی می‌کند.

ج- آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره‌ی النحل، قرآن را تنزیلی توسط روح القدس از جانب خدا برای تثبیت موقعیت مؤمنان معرفی می‌کند.

د- در آیات ۱۹ تا ۲۳ سوره‌ی التکویر که بر طبق تقسیم‌بندی بل جزو سور مکی است، سخن از رسولی دارای قدرت شگرف است که قرآن قول او قلمداد می‌شود.

از مجموع آیات فوق نتیجه می‌شود که رسول کریم همان روح امین و او همان روح القدس و وی همان جبرئیل است که به تناسب فضای ابلاغ، هر بار به گونه‌ای از وی نام و نشانی به میان آمده است. به علاوه در روایات شیعه روح القدس همان جبرئیل معرفی شده است.^۱

به عقیده‌ی برخی از دانشمندان اسلامی "جبرئیل" به معنی قدرت قاهر و نیروی خلّاق کائنات است که نمودار اراده و مشیت الهی می‌باشد. جبرئیل واژه‌ای عبری است. جبر به معنی قدرت جبار؛ و ئیل به معنی الله است و معادل این کلمه در زبان عربی "روح القدس" است. روح القدس یعنی موجی از عالم قدس که گرداننده‌ی کائنات و چرخاننده‌ی الکترون‌هاست. از این رو مظاهر قدرت جبرئیل، مظهر قدرت خدای یکتا خواهد بود.^۲

ظاهراً قرآن مجید نیز از زبان گروهی از ملائکه و روح القدس یعنی

۱. رک. روایات کلینی، الکافی، ۱/ ۲۷۳ و ۲۷۴.

۲. بهبودی، "هفت آسمان"، معارف قرآنی، ۲۹۲.

همان جبرائیل است. آیات فراوانی دالّ بر این مطلب است. در این جا به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: الف- قرآن از زبان جبرائیل یا همان روح القدس است: در سوره‌ی النجم، آیه‌ی ۴ می‌فرماید: "و ما ينطق عن الهوى. إن هو إلاّ وحى يوحى" این آیه ناظر به این است که احکام شریعت، نه مطلق سخن که مربوط به عالم بشریت و خواسته‌های غریزی انسانی باشد، از روی هوی و هوس از پیامبر اسلام صادر نمی‌شود. او به خواسته‌ی دل زبان باز نمی‌کند بلکه تا به او دستور نرسد، آیات قرآن را بر مردم تلاوت نمی‌کند. در آیه‌ی ششم می‌فرماید: "علّمه شديد القوى. ذو مرة فاستوى" یعنی قرآن را جبرائیل به محمد آموخت. جبرائیل سخت پر قدرت و صاحب سرعتی شگرف است. در سوره‌ی التکویر، آیه‌ی ۲۰ نیز چنین آمده است: "إنّه لقول رسول كريم. ذى قوّة عند ذى العرش مكين. مطاع ثمّ أمين" یعنی همانا که این قرآن سخن پیامداری والاست. آن که صاحب قدرتی شگرف است و در پیشگاه خدای عرش رتبه‌ای بلند دارد. فرمان او روان است و اختیارات کامل دارد.

ب- بخشی از قرآن از زبان ملائکه است: در سوره‌ی الرحمن، با تکرار در فواصل معین آیه‌ی "قبأى آلاء ربكما تكذبان" به چشم می‌خورد. برخی از مفسران بر این عقیده‌اند که تکرار این آیه به صورت شعار در سراسر سوره ادامه یافته است و این شعار به وسیله‌ی جمعی از ملائک در ملاً اعلیٰ - حتّی در وسط سخنان ناطق - تکرار شده است، بی‌آن که ناطق سخن خود را قطع کند و یا پیوند کلام را از دست بدهد.^۱ از

۱. بهبودی، تدبیری در قرآن، ۲/ ۴۷۷.

همین نوع است تکرار آیه‌ی "إنّ فى ذلك لآية و ما كان اكثرهم مؤمنين" در سوره‌ی الشعراء.

در سوره‌ی القیامة، آیات ۱۶ تا ۱۹، به صورت چند جمله‌ی معترضه، در وسط بیان اشراط ساعت به میان می‌آید و رسول خدا را مکلف می‌سازد که با شتاب و ناپختگی زبان به اشراط ساعت باز نکند، چرا که رستاخیز عمومی، حوادث و اشراط بیشتری دارد که بعدها باید تلاوت شود و با هم تلفیق و تبیین گردد تا چهره‌ی رستاخیز را نمودار سازد.^۱ این آیات چنین‌اند: "لا تحرك به لسانك لتعجل به. إنّ علينا جمعه و قرآنه. فإذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثمّ إنّ علينا بيانه". دقیقاً به همین دلیل است که یک دست نبودن در آیات قرآن کریم به چشم می‌خورد. به نظر این مفسر با چنین فهمی از آیات نامبرده، هرگز نمی‌توان و نباید توقع داشت که قرآن سراسر از زبان یک نفر در نظر گرفته شود.

۲. نویسنده معتقد است که برخلاف تصوّر رایج، جبرائیل هرگز در قرآن یکی از فرشتگان شمرده نشده است و هرگز گفته نشده که فرشتگان واسطه‌های وحی‌اند. (النحل، ۲ از همه به این مضمون نزدیکتر است).

نقد: با توجه به توضیحی که به طور اجمالی درباره‌ی روح القدس داده شد، تقریباً جایگاه وی روشن می‌شود. در این صورت مناقشه در این امر که آیا وی یکی از فرشتگان محسوب می‌شود یا خیر، چندان هدایت آمیز به نظر نمی‌رسد. تنها یک مطلب شایان ذکر است و آن این که با توجه به آیات سوره‌ی القدر، مطابق گزارش قرآن، در شب قدر فرشتگان عالم

۱. همو، ۲/ ۵۸۷.

بالا در التزام روح القدس با اجازه‌ی پروردگارشان همه‌ی فرمان‌ها را فرود می‌آورند، آن شب تا سپیده‌دم شعار فرشتگان سلام است.^۱ از این رو به نظر می‌رسد که روح القدس فرمانده فرشتگان باشد؛ خواه خود نیز از جنس فرشتگان باشد یا نباشد. تنها چیزی که مسلم است آن که دارای قدرت و شتاب بیشتری نسبت به دیگر ملائک است. شتابی در حدود ۵۰ برابر سایر فرشتگان.^۲

همان طور که گذشت، نویسنده ادعا کرده است در قرآن هرگز گفته نشده که فرشتگان واسطه‌های وحی‌اند؛ با توجه به آن چه گفته شد و با نگاهی اجمالی به آیات اول سوره‌ی الصافات، بی‌پایه بودن این نظر نیز آشکار می‌شود. در ابتدای سوره‌ی الصافات چنین آمده است: "وَالصَّافَّاتُ صَفًّا. فَالزَّاجِرَاتُ زَجْرًا. فَالتَّالِيَاتُ ذِكْرًا. إِنَّ الِهْكَمَ لَوَاحِدٌ" یعنی سوگند به فرشتگان صف در صف. تا شیطان را از سر راه خود برانند و سپس یاد خدا را بر پیامبر او تلاوت نمایند که پروردگار شما یکتاست. در تفسیر این آیات آمده است که منظور از الصافات، فرشتگان وحی هستند که از پس و پیش امواج وحی صف می‌بندند و از آن پس صفوف پیشین شیاطین را از مسیر امواج دور می‌کنند و می‌رانند تا در امواج وحی خللی وارد نشود و صفوف پسین مراقبت می‌نمایند که شیاطین، خود را به امواج وحی نرسانند. پس از آن نیز آیات قرآن را بر پیامبر تلاوت می‌کنند.^۳

نویسنده‌ی فصل "قرآن و محمد"، در این زمینه به آیه‌ی دوم سوره‌ی

۱. رک. آیات ۴ و ۵.

۲. برای توضیح بیشتر رک. بهبودی، "هفت آسمان"، معارف قرآنی، ۲۸۸ تا ۲۹۱.

۳. همو، تدبری در قرآن، ۲/۳۴۷.

النحل ارجاع داده است که دقیقاً بر خلاف برداشت وی در زمینه‌ی نزول وحی، به وساطت فرشتگان اشاره می‌کند؛ زیرا می‌فرماید: "يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيِّ مِنْ يَشَاءُ مَنْ عِبَادَهُ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ" یعنی خداوند رحمان فرشتگان خود را با موجی از فرمان خود، بر آن بنده‌ای که بخواهد نازل می‌کند که مشرکان را از فرا رسیدن رستاخیز بترسانید، چرا که خدایی جز من نیست، پس باید از خشم من بترسید و شرک نورزید. ظاهراً با توجه به این که کلمه‌ی "أَنْ" تفسیریه است، مضمون وحی فرشتگان را که با اِنداز مشرکین شروع می‌شود، تفسیر می‌کند. به عقیده‌ی برخی از مفسران، این فرود روح القدس و فرشتگان وحی، با انزال کتاب و صحیفه همراه است.^۱

۳. نویسنده معتقد است که قرآن در آیات ۵۱ و ۵۲ سوره‌ی الشوری

به صراحت اعلام می‌کند که محمد را نشاید که با خداوند سخن گوید و این در حالی است که در فقراتی دیگر می‌گوید: "إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا" (المزمل، ۵) و "سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنسَى" (الأعلى، ۶).

نقد: جای بسی شگفت است اگر کسی آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی الشوری را تا به آخر بخواند و چنین ادعایی کند. آیه‌ی مذکور این است: "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يَرْسُلَ رَسُولًا فَيُوحِي بآذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ" یعنی هیچ یک از افراد بشر لیاقت آن را ندارد که خداوند جهان با او سخن بگوید جز با اشارت یا از پس پرده یا رسولی از فرشتگان بفرستد تا آن فرشته با اجازه‌ی پروردگارش، به آن

بشر آن چه بخواهد اشارت کند. خداوند رحمان والا و کاردان است.

بسیاری از مفسران مسلمان معتقدند که بر اساس این آیه، پیامبر اسلام توسط جبرائیل، وحی را از جانب خدا دریافت نموده است.^۱ برخی از دانشمندان علوم قرآنی، بر اساس این آیه وحی رسالی را سه گونه دانسته‌اند: الف - وحی مستقیم: القای مستقیم وحی و بدون واسطه بر قلب پیامبر است؛ ب - خلق صوت: با رسیدن وحی به گوش پیامبر، به گونه‌ای که کسی جز او نشنود. این گونه شنیدن صوت و عدم رؤیت صاحب صدا، مانند سخن گفتن از پس پرده است، از این رو با تعبیر "أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ" آمده است. وحی بر موسی (ع)، به ویژه در کوه طور چنین بود؛ ج - القای وحی به وسیله‌ی رسولی: مانند نزول جبرائیل و القای وحی بر پیامبر اسلام.^۲

برخی دیگر از دانشمندان اسلامی معتقدند که آیه‌ی مذکور عطف بر مقدر است، به این صورت: "مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ...". منظور از وراء حجاب آن است که جنس بشر تاب رؤیت روح القدس را ندارد، مگر آن که میلیاردها فرشته به صورت "ظِلُّلٍ مِنَ الْغَمَامِ" در میانه حاجب باشند. جمله‌ی اول، "أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً"، مانند مانند تکلیم موسی بن عمران است که با اشارات یعنی ایجاد موج، کلام خود را به سمع موسی می‌رسانید و یا فتون‌های

۱. برای نمونه رک. طبرسی، مجمع البیان لعلوم القرآن، ۱۷۶/۶؛ طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ۵۸/۲۵؛ قرطبی، تفسیر القرطبی، ۵۵/۷؛ ثعالبی، تفسیر الثعالبی، ۱۶۹/۵؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۴۰۳/۶.

۲. معرفت، علوم قرآنی، ۲۵ و ۲۶.

الکتریکی را به مغز او می‌رسانید و موسی مانند موارد عادی سخن خدا را می‌شنید. به همین ترتیب درباره‌ی آن هفتاد نفر نماینده‌ی بنی‌اسرائیل که با موسی به طور آمدند و آوای کلام خدا را شنیدند.^۱

این اندیشمند قرآنی معتقد است این آیه، افزون بر آیه‌ای که در تقدیر گرفته بود و الفاظ آن را از سوره‌ی آل‌عمران، آیه‌ی ۷۹ اقتباس کرده بود، مقدمه‌ای است بر آیه‌ی بعدی که به عنوان نتیجه می‌فرماید: "و كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا ...". به این معنا که متن قرآن نیز با همان ملاک و معیاری که به دست دادیم، به وسیله‌ی موج روح القدس، در قلب تو جای گرفت و ثبت شد. در این صورت آیه‌ی "مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابَ وَلَا الْإِيمَانَ"، به این معناست که با نزول روح قدسی و دریافت حقیقت وحی، تو هم با متن قرآن به آشنایی و آگاهی رسیدی و هم حقیقت ایمان را درک کردی. قبل از نزول روح القدس مانند سایر افراد بشر، بیش از این نبود که تصویری در قلب تو جای گرفته باشد که تورات و انجیلی به موسی و عیسی وحی شده است و مردم راستی و درستی آن دو کتاب را باور کرده‌اند (همو). بنابراین توضیح و توضیحاتی که در قسمت‌های قبلی درباره‌ی وحی توسط گروهی از فرشتگان به آن اشاره کردیم، جمع بین آیه‌ی مورد بحث و آیاتی که نویسنده‌ی مقاله به آن اشاره کرده است، "إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلاً" (المزمل، ۵) و "سَنَقْرُوكَ فَلَا تَنْسَى" (الأعلى، ۶)، معلوم می‌گردد.

۴. برخی از آیات نشانگر این است که پیامبر خدا را می‌دیده و دست کم در مکه صدای خدا را می‌شنیده است، نه این که صدای واسطه‌ای

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/۴۰۶ و ۴۰۷.

را بشنود. مثلاً "إِنَّا سُنَّلِقِي عَلَيْكَ قَوْلًا تَقِيلاً" (الزَّمَل، ۵) و "سَنُنْفِثُكَ فَلَا تَنْسَى" (الأعلى، ۶).

نقد: درباره‌ی شنیدن صوت در بالا به طور مفصل سخن راندم. خاطر نشان می‌کنیم که تعبیری چون "سنلقی" و "سنقرئک" که به صورت جمع است، دال بر همان نظری است که ادعا می‌کرد جبرائیل و گروهی از ملائکه، در ملاً اعلی سازه‌ی قرآن هستند و در نهایت بخشی از آن که به تأیید ذات اقدس الهی برسد، توسط جبرائیل، به صورت امواج وحی به قلب پیامبر نازل و ثبت می‌گردید.

اما درباره‌ی دیدن خدا توسط پیامبر، نویسنده تنها ادعایی بدون دلیل آورده است. در این باره نظر مفسران اسلامی متفاوت است. قدر مشترک این نظرات، رؤیت ربّ توسط پیامبر اسلام در معراج است. یکی از دانشمندان در این باره نظری مطرح می‌کند که با نظرات دیگر اندکی متفاوت است. وی بر این باور است که پیامبر اسلام جبرائیل را دیده است. همان روح القدس یا رسولی که قرآن درباره‌ی وی می‌گوید: "علمه شدید القوی. ذو مرّة فاستوی" (النجم، ۵ و ۶). چنان که در سوره‌ی التکویر می‌گوید: "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ وَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ" که دقیقاً مشابه همان آیات سوره‌ی النجم است.^۱

وی می‌نویسد که جمله‌ی "ذو مرّة فاستوی" یادآور آیتی است که در قرآن به این صورت تکرار شده است: "أَأَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمِينَ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا. ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ... ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۴۶۶.

و هی دخانٌ فقال لها و للارض اثتیا طوعاً أو کرهاً قالتا أتینا طائعين. فقضاهن سبع سماواتٍ فی یومین و أوحی فی کلّ سماءٍ أمرها" (فصلت، ۹-۱۲). به همین ترتیب آیه‌ی "ثم استوی علی العرش" که در هشت آیه‌ی دیگر نیز بدان تصریح شده است. وی برای تفهیم هر چه بهتر «ذومرّة»، به آیه‌ی ۱۴۳ سوره‌ی الأعراف اشاره می‌کند که درباره‌ی میقات اوست. آن جا که می‌فرماید: "و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربّه قال ربّ أرنی أنظر إلیک قال لن ترانی ولكن انظر إلی الجبل فإن استقرّ مکانه فسوف ترانی فلما تجلّی ربّه للجبل جعله دکا و خرّ موسی صعقاً".^۱

وی معتقد است که صاعقه‌ی یاد شده، در اثر تجلّی جبرائیل بر کوه، با نیروی برق‌طیس و سرعت الکترونی او، سبب نابودی کوه مزبور و تبدیل آن به گاز شد که البته با غرشی مهیب همراه بود و موسی را به خاک انداخت. از این رو نفی ابدی رؤیت پروردگار که در اثنای مکالمه‌ی موسی و خدا گزارش شده است، به دلیل دریغ و رزیدن نیست بلکه به دلیل عدم تاب و تحمل ساختمان بدن انسان با ویژگی‌های کنونی است. همان طور که کوچک‌ترین تجلّی او بر کوه، سبب نابودی تار و پود آن گردید.^۲

از نظر همین دانشمند، درباره‌ی پیامبر اسلام وضعیت به گونه‌ای است که گویا جبرائیل، به صورت بار عظیم الکتریسیته، در غبار عظیمی یا در توده‌ی عظیمی از غمام (ابر سفید)، آویخته و متجلّی شده است و پیامبر اسلام او را در ملاً اعلی مشاهده کرده است. به عقیده‌ی وی توده‌ی ابر سفید، همان توده‌ای از فرشتگانند که حول عرش در طوافند و به صورت

۱. همو.

۲. همو، ۱/ ۶۳۷ و ۶۳۸؛ ۲/ ۴۶۶.

عایق عمل می‌کنند. در این باره ذیل آیات "و هو بالافق الاعلی. ثمّ دنی فتدلی. فکان قاب قوسین أو أدنی. فأوحی إلی عبده ما أوحی" (النجم، ۷-۱۰)، به آیات زیر نیز استناد می‌کند: "هل ينظرون إلّا أن یأتیهم الله فی ظلل من الغمام" (البقرة، ۲۱۰) و "وترى الملائكة حافّین من حول العرش یسبّحون بحمد ربّهم" (الزمر، ۷۵).^۱

۵. نویسندگان بر این باور است که در آیات "و قال الذین کفروا انّ هذا الاّ اّفکّ اّفتربه و اعانه علیه قوم آخرون... وقالوا اساطیر الاولین اکتتبها فهی تمّلی علیه بکره و اصیلاً" (الفرقان، ۴-۵) و "و لقد نعلم أنّهم یقولون انما یعلمه بشر، لسان الذی یلحدون إلیه أعجمی و هذا لسان عربیّ مبین" (النحل، ۱۰۳)، اتهام‌های وارد شده رد نگردیده است، در اولی تنها عامل دروغ‌بافی منکران و در دومی تنها تعلیم عبارات و الفاظ قرآن انکار شده است.

نقد: در این سبک اشکال‌گیری نویسنده، با دو مطلب مواجه هستیم: الف- در این آیه‌ی به‌خصوص، نحوه‌ی پاسخ‌گویی قرآن چه گونه است و به چه چیزی جواب داده است؟ ب- در مقابل این اشکال که بگویند قرآن "اساطیر الاولین" است که بر او املاء می‌شود و او می‌نگارد، قرآن چه جوابی دارد؟

۱. برای توضیح بیشتر رک. همو، ۲/ ۴۶۶ و ۴۶۷؛ برخی از احادیث اهل تسنن نیز حاکی از این است که این دسته از آیات سوره‌ی النجم، دالّ بر این است که پیامبر اسلام جبرائیل را مشاهده کرده است، رک. ابن حنبل، مسند، ۱/ ۳۹۸ و ۴۰۷؛ بخاری، الجامع الصحیح المسند المختصر من أمور رسول الله و سننه و آیامه، ۴/ ۸۳ و ۸۴ / ۶-۵۰-۵۱؛ مسلم بن حجاج، صحیح، ۱/ ۱۰۹؛ نیز طوسی، التبیان، ۹/ ۴۲۲؛ طبرسی، مجمع البیان لعلوم القرآن، ۹/ ۲۸۶ و ۲۹۱، وی معتقد است که پیامبر جبرائیل را در همان صورتی که خلق شده، مشاهده کرده است.

در مورد مطلب نخست باید گفت گاهی قرآن در پاسخ‌گویی به مشرکان، به استدلال نمی‌پردازد. این روش در صورتی است که چهره‌ی ایرادکننده را مزور و سیه‌کار ترسیم کند. آیه‌ی مورد نظر نویسنده نیز از همین نوع است. به ویژه که قرآن آن را تهمتی می‌داند که پیامبر را آماج قرار داده و در گزارش این تهمت، جریان نگارش را مدّ نظر قرار نداده است؛ چه این که این ادعا را نیز در جای خود، در آیات دیگر، به تناسب سیاق کلام پاسخ داده است (ما نیز در جای خود به گفتگو در این‌باره می‌پردازیم). در این صورت بهترین روش این است که در مقام پاسخ‌گویی در چنین فضایی، تنها ادعای خود را تکرار کند، چنان که بدون فاصله می‌فرماید: "قل أنزله الذی یعلم السّرفی السّماوات و الارض إنّه کان غفوراً رحیماً". بنابراین به صراحت به پاسخ‌گویی پرداخته و مدعی است که قرآن را خداوندی نازل کرده که در آسمان‌ها و زمین سرّ نهران را می‌داند. باید توجه داشت که با این پاسخ، اصل اتهام، اساطیر الاولین بودن قرآن را، رد کرده است و دیگر جایی برای پرداختن به اتهام دوم، نوشتن از روی نسخ کهن که مبتنی بر اتهام نخست است، باقی نمی‌ماند.

علاوه بر آن، بهترین شیوه‌ی فهم این آیات، توجه دقیق به معنای آن در سیاق است. زیرا سبک قرآن این است که گاهی اشکال‌های کافران را پشت سر هم مطرح می‌کند و سپس در پایان به روش خود، به پاسخ‌گویی یا تحلیل روانی گفته‌ها می‌پردازد. آیات ۴ تا ۵ از سوره‌ی الفرقان به این معناست: «آن کسانی که به قرآن کافر شده‌اند، گفته‌اند این قرآن سخنی است که خود بافته و بر خدا بسته است و جمعی از اهل کتاب او را در ساختن قرآن یاری داده‌اند. بی شک کافران با سیه‌کاری و با تهمت و تزویر

به مقابله‌ی قرآن آمده‌اند؛ و گفته‌اند که از افسانه‌های مردم پیشین نسخه‌ای به دست آورده و بام و شام بر او می‌خوانند تا در نماز صبح و عصر خود انشاء کند و با طنطنه بر مردم تلاوت کند».

پس از گزارش چند سخن و خواسته‌های نابه‌جای دیگر از قول کافران (از آیه‌ی ۶ تا ۱۰)، در آیه‌ی ۱۱ به پاسخ‌گویی در قالب تحلیل روانی آنان در تهمت‌ها و مغالطه‌کاری ایشان برآمده، می‌فرماید: "بل کذبوا بالساعة..." یعنی مشکل این مردم نزول فرشتگان نیست و نه مال، منال، ثروت و یا گنج و دولت؛ بلکه آنان روز قیامت را تکذیب کرده‌اند و به ناچار رسالت قرآن را که دم از قیامت می‌زند منکر شده‌اند. در صورت دوم باید گفت قرآن در ۸ جای دیگر این سخن را از قول کافران نقل می‌کند،^۱ ولی مشخص نیست که چرا نویسنده تنها به آیه‌ی ۵ سوره‌ی الفرقان بسنده کرده است. در هر صورت پیش از بررسی این آیات، به موضع قرآن در برابر کتب پیشین اشاره می‌کنیم. قرآن در بسیاری از آیات، برخی از پیام‌های تورات و انجیل را تصدیق و در آیاتی دیگر، بسیاری از مکتوبات تورات و انجیل را تحریف شده تلقی می‌کند.^۲

بنابراین لزومی ندارد که به نقل و کتابت از روی نسخه‌هایی بپردازد که خود، بخشی از آن را تحریف شده می‌پندارد. با مراجعه به آیات نامبرده،

۱. الأنعام، ۲۵؛ الأنفال، ۳۱؛ النحل، ۲۴؛ المؤمنون، ۸۳؛ النمل، ۶۸؛ الأحقاف، ۱۷؛ القلم، ۱۵؛ المطففين، ۱۳.

۲. در موضع تصدیق رک. البقرة، ۴۱، ۸۹، ۹۱، ۹۷ و ۱۰۱؛ آل عمران، ۳ و ۵۰؛ الأنعام، ۹۲؛ المائدة، ۴۶ و ۴۸؛ الأحقاف، ۳۰ و الصف، ۶؛ در موضع تحریف رک. البقرة، ۷۹؛ النساء، ۴۶؛ المائدة، ۱۳ و ۴۱.

چنین به نظر می‌رسد که در اغلب موارد علت ایراد این سخن را از طرف کافران، عدم باور ایشان به معاد، مغالطه‌کاری و گمراه کردن مردم، حفظ مقام و موقعیت و تداوم کام‌جوئی آنان می‌داند.

درباره‌ی آیه‌ی ۱۰۳ سوره‌ی النحل نیز باید متذکر شویم که عمده‌ی تحدی قرآن به هم‌اوردی نظیر همین الفاظ و سبک عبارات، از نظر ادبیات است و عجز مردم در برابر همین امر است که قرآن را معجزه می‌خواند (هود، ۱۳). پس اگر بگوییم در همین آیه نیز فصاحت و بلاغت ادبیات قرآن به رخ مشرکین کشیده شده است، به خطا نرفته‌ایم. به این معنا که گویی قرآن مدعی است اگر راست می‌گویید که این قرآن به تعلیم مردی عجم است، شما نیز آن را فرا بگیرید و در قالبی چنین فصیح، به مردم ابلاغ کنید.

همچنین باید در نظر داشت که در این فراز از سوره‌ی نحل، سخن بر سر این است که مشرکان پیامبر را به دلیل تبدیل آیات، جهت بیان نکات جدید و بررسی نکته‌ها از زوایای مختلف، دروغ‌پرداز خوانده و او را متهم به اصلاح گفته‌ها و افزودن بر آن می‌کنند. قرآن نیز به پیامبر امر می‌کند که تأکید نماید که این کلام را روح القدس به حق، از جانب پروردگار نازل کرده تا مردم را با چهره‌های مختلف قرآن آشنا سازد.^۱

در آیه‌ی بعدی نیز به مغالطه‌های دروغ‌پردازان اشاره می‌کند و این‌گونه پاسخ می‌دهد: «به یقین ما گاه و بی‌گاه می‌بینیم که مشرکان می‌گویند: یک نفر هست که قرآن را به او می‌آموزد. نه فرشته‌ای در کار است و نه

۱. رک. النحل، ۱۰۱ و ۱۰۲.

روح القدس. اما این سخن مغلطه‌کاری است: زبان آن مردی که قرآن را به او نسبت می‌دهند، زبان نارسای عجمی است و زبان این قرآن عربی است که می‌تواند هر مفهومی را آزادانه بیروراند و به مستمع برساند». بنابراین چگونه می‌توان ادعا کرد که مردی با زبان عربی، زبان نارسای عجم را، آن هم در قالب تعلیم قرآنی با چنین مضامینی، همچون زبان مادری بفهمد و سپس در قالب قرآن بریزد و آن را از جانب خدا به مردم ابلاغ نماید؟ همان‌طور که ملاحظه می‌شود، قرآن دقیقاً مورد شبهه را پاسخ داده است.

به این ترتیب نمی‌توان گفت که مدلول آیه، صرفاً ناظر بر الفاظ و عبارات ظاهری قرآن است. با این پاسخ روشن می‌شود که امکان فراگیری قرآن از طریق معلمی که به زبان دیگری سخن می‌گوید، منتفی است. به این ترتیب، اگر مانند نویسنده به این معنا ملتزم شویم که آیه‌ی مذکور تنها تعلیم عبارات و الفاظ قرآن را منکر شده، همواره راه میدان مبارزه باز است. البته در صورت قبول ادعای نویسنده، باید بپذیریم که یا پیامبر زبان عجمی را نیز می‌دانسته و یا آن مرد زبان عربی را نیک می‌دانسته است تا به این ترتیب، امکان برقراری ارتباط استاد و شاگردی قابل تصور باشد. اگر بر فرض محال این امر را نیز بپذیریم، باید در نظر داشته باشیم که قرآن همگان را به آوردن سوره‌ای مانند خود، بدون مدد گرفتن از خدا فرا می‌خواند.^۱

بهترین راه برای گریز از این همه کشمکش، تنها آوردن سوره‌ای مانند آن است. اگر زمانی به تعلیم معلمی زیر دست، شاگردی چون پیامبر توانست در قالب الفاظی چنین فصیح کتابی بنویسد، امروز نیز با امکانات بیشتر نباید آوردن مانند آن، به همان فصاحت و بلاغت محال باشد.

۱. البقرة، ۲۳ و یونس، ۳۸.

۶. نویسنده آورده است که در خود قرآن چندین فقره مدنی، این احساس را به ما منتقل می‌کند که محمد سخت خواهان و جویای اطلاعاتی از کتب مقدسه یهود بوده است؛ زیرا اینان محکوم شده‌اند که کتاب خود را از او پنهان می‌دارند (در الأنعام، ۹۱؛ البقرة، ۷۷، ۷۹، ۱۴۰، ۱۷۴؛ آل عمران، ۷۱ و المائدة، ۱۵، به آسانی می‌توان دید که محمد داستان‌ها و اطلاعات دیگری از مخبران گوناگون، از جمله یهود و نصاری می‌گیرد و سپس در لحظات الهام آن مواد را به شکل قرآنی آن‌ها درمی‌آورد).

نقد: باید گفت همان‌طور که نویسنده ادعا کرده است، این که پیامبر اسلام سخت خواهان اطلاعاتی از کتب مقدس یهود بوده، تنها احساسی است که به وی منتقل گردیده است؛ زیرا آیاتی که در این باره به آن تمسک جسته، به هیچ وجه چنین مفهومی را بر نمی‌تابد. به ویژه که در انتها بر اساس همین آیات، ادعا کرده است که پیامبر با تلفیق اطلاعاتی که از یهود و نصارا و دیگران می‌گرفته، قرآن را ساخته است. این سخن زمانی عجیب‌تر می‌شود که او اضافه می‌کند که پیامبر همان اطلاعات را در زمان الهام به شکل قرآنی در می‌آورد. سؤال این جاست که اگر اطلاعات را از اطراف و اکناف جمع می‌کرد، دیگر چه نیازی به الهام داشت؟ و اگر به او الهام می‌شد، دیگر چه نیازی به اطلاعات خبرگزاران یهود و نصارا داشت؟ و اگر در این شرایط باز هم به او الهام می‌شد، چه چیزی به او الهام می‌شد؟ خبرهایی که از یهود و نصارا گرفته بود؟ یا الفاظ و عباراتی که از پیش خود می‌ساخت؟ روشن است که این سخن شایسته‌ی نقد نیست. تنها برای نشان دادن تضاد ادعای احساسی نامبرده با آیات مذکور، به بیان آن آیات می‌پردازیم:

"و إذا لقوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا و إذا خلا بعضهم إلى بعض قَالُوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون.

أولاً يعلمون أن الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون" (البقرة، ۷۶ و ۷۷) یعنی و چون (یهودیان) با مؤمنان ملاقات کنند، ادعا می‌کنند که ایمان آورده‌ایم و چون با نیک‌اندیشان خود به خلوت می‌شوند به صراحت می‌گویند: چرا احکام تورات را که خداوند برای شما روشن کرده است با مؤمنان در میان می‌گذارید تا اعتراف شما را سند بگیرند و شما را در پیشگاه پروردگارتان محکوم سازند؟ آیا اندیشه به کار نمی‌بندید؟ آیا خداوند رحمان اسرار تورات و احکام تلمودشان را در همین قرآن برای همگان تشریح نکرده است؟ و آیا نمی‌دانند که خداوند جهان، گفت‌و شنود پنهانی و ادعای علنی آنان را می‌داند؟

چنان که ملاحظه می‌شود، آیات فوق به هیچ وجه مبنی بر تلاش پیامبر برای دست یافتن به کتب یهود و نصارا نیست. به علاوه نشان دهنده‌ی این است که خداوند احکام الهی را که امم سلف تحریف کرده‌اند، در قرآن به روشنی و به دور از تحریف روشن کرده است. البته در این میان، بسیاری از احکام الهی بین امت‌ها مشترک است و قرار نیست سخن جدیدی بیاورند. بنابراین به عکس احساس منتقل شده به نویسندگان، این آیات دال بر آن است که پیامبر و قرآن را نیازی به کتب اقوام سلف نیست. بلکه با توجه به گزارش قرآن، ابلاغ پیام تورات، سبب وهن یهودیان زمان پیامبر می‌شده است. از این رو عده‌ای از آنان، برخی دیگر را از خبرگزاری درباره‌ی تورات منع می‌کردند تا به عنوان اعتراف علیه خودشان به کار برده نشود؛ و گرنه پیامبر خود، به گزارش درباره‌ی احکام و قصص می‌پردازد که البته در بعضی از آن‌ها با گذشتگان مشترک است. با این تفاوت که به گواهی قرآن، کتب مقدس امم سلف مورد تحریف واقع شده بود و پیامبر اسلام امور حقیقی را با دریافت از طریق وحی، گزارش می‌کرد. برای روشن شدن مطلب، به بقیه‌ی آیات بنگرید:

"و منهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانی و إن هم إلا یظنون. فویل للذین یکتبون الكتاب بأیدیهم ثم یقولون هذا من عند الله لیشتروا به ثمناً قليلاً فویل لهم ممّا کتبت أیدیهم و ویل لهم ممّا یکسبون" (البقرة، ۷۸ و ۷۹) یعنی گروهی از این یهودیان بی سوادند و از کتاب خدا چیزی جز زمزمه‌ی تلاوت نمی‌شناسند و از معانی آن فقط پنداری در ضمیر خود می‌پروراندند. ولی وای بر دانشمندانشان که با دست خود رساله می‌نویسند و به مردم می‌گویند: این فرمان خداست. تا با دست‌نویس خود، زر و سیم ناچیزی به دست آورند. وای بر آنان از دست‌نویس آنان. وای بر آنان از سیم و زری که به دست می‌آورند.

آیه‌ی فوق به قدری روشن است که نیازی به توضیح در جهت نقض ادعای نویسندگان، وجود ندارد. به آیه‌ی بعد بنگرید:

"أم تقولون إن إبراهیم و إسمعیل و إسحق و یعقوب و الاسباط كانوا هوداً أو نصاری قل ءأنتم أعلم أم الله و من أظلم ممن کتم شهادةً عنده من الله و ما الله بغافل عما تعملون" (البقرة، ۱۲۰) یعنی آیا ادعا دارید که شما یهودیان و یا نصرانیان صددرصد پیرو ابراهیم و زادگان او هستید؟ یا ادعا دارید که ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و فرزندان‌شان یعقوب، یهودی و یا نصرانی بوده‌اند؟ بگو: شما بهتر می‌دانید که در آن زمان نبوده‌اید یا خداوند جهان که پروردگار آن‌ها است؟ کیست که سیه‌کارتر باشد از کسی که مانند شما یهود و نصاری، شهادت خود را از خدای خود پنهان کند، با آن که خداوند جهان از دستاورد شما غافل و بی‌خبر نیست. در آیه‌ی فوق نیز سخن از این نیست که پیامبر به دنبال کسب اطلاعات از کتب مقدس اقوام سلف باشد بلکه به نوعی مبتنی بر ترویج اهل کتاب است که خود را متدین به دین پیامبران قبلی می‌دانستند.

"إن الذین یکتبون ما أنزل الله من الكتاب و یشترون به ثمناً قليلاً

أولئك ما يأكلون في بطونهم إنا النار... " (البقرة، ۱۷۴) یعنی کسانی که احکام آسمانی را کتمان می‌کنند و به این وسیله سیم و زری اندک به کف می‌آورند، اینان چیزی جز آتش دوزخ در شکم خود جای نمی‌دهند...

توضیح مطلب آن که در آیه‌ی ۱۷۳، حکمی از احکام خوراکی‌ها بیان شده است. این حکم به دنبال گزارش قرآن درباره‌ی رفتار کافران، در آن زمان است. قرآن مدعی است که آنان در قبال دعوت پیامبر به پیروی از فرمان‌های قرآن، پاسخ می‌گفتند که خواهان پیروی از سنت‌های پدران خود بوده‌اند. به همین مناسبت آنان را دنباله‌روی فساد معرفی می‌کند که راه به جایی نمی‌برند. سپس مردم را به تناول از روزی‌های پاک دعوت می‌کند.^۱ پس از آن، دام‌های مرده، خون جهنده، گوشت خوک‌های گردن گراز چشم تنگ و هر دامی که با نام بردن معبودی جز نام "الله" قربانی شود را حرام و ناپاک دانسته است (۱۷۳). این احکام در نزد اقوام سلف که متدین به دین موسی و عیسی بودند نیز سابقه داشته است.^۲

بنابراین طبق گزارش قرآن، پنهان کردن احکام کتاب مقدس توسط یهودیان و نصرانیان، دلیل بر عدم اطلاع پیامبر یا جستجوی او برای دست یابی به این نسخ نبوده است. این گزارش، حاکی از سرزنش نسبت به کسانی است که با وجود علم به برخی از احکام الهی، آن را زیر پا می‌گذاشتند و حتی مطابق دین خود نیز عمل نمی‌کردند. به علاوه برای این که در مقابل مردم مورد سرزنش قرار نگیرند، این احکام را از مردم پنهان می‌کردند تا شاهدی علیه خودشان و تأییدی بر صدق گفتار پیامبر اسلام نباشد.^۳

۱. رک. آیات: ۱۷۰ تا ۱۷۲.

۲. پیدایش، ۹: ۵؛ لاویان، ۱۱: ۷، ۱۱: ۱-۱۴، ۱۷: ۱۱؛ پطرس، ۲: ۲۲؛ متی، ۸: ۳۲.

۳. چنان که در آیات مشابه گذشت. نیز رک. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۲/ ۲۱ و ۴۵ و



در غیر این صورت، قرآن که خود حاوی اخبار اُمم سلف است، نیازی به جستجوی آورنده‌ی آن ندارد. به ویژه که در بسیاری از موارد، خواه احکام عملی خواه داستان‌های اُمم سلف، تفاوت‌های آشکاری با "کتاب مقدس" دارد. همچنین است آیات دیگر، مانند: "یا أهل الكتاب لم تلبسون الحقّ بالباطل و تکتُمون الحقّ و أنتم تعلمون" (آل عمران، ۷۱) یعنی چرا باطل را بر اندام حق می‌پوشانید و حقیقت را کتمان می‌کنید با این که خود می‌دانید؟

برخی مفسران این تلبس حق به باطل را همان کتمان حقایق پیامبر اسلام پنداشته‌اند که با توجه به نشانه‌های وی در کتبشان، به خوبی آن را می‌دانستند (همان). خوبست ادامه‌ی این آیه را که نویسنده در مقام اثبات مدعای خود، به آن استناد ورزیده نیز بنگریم: "و قالت طائفةٌ من أهل الكتاب ءامنوا بالذی أنزل علی الذین ءامنوا وجه النهار و اکفروا ءاخره لعلمهم یرجعون" یعنی و جمعی دگر از یهودان گفتند: با رخ نمودن روشنایی به قرآن مؤمنان ایمان بیاورید تا از خود حسن نیتی ظاهر کرده باشید و در پایان روز به دین و قرآنشان کافر شوید و بگویید آیین شما را با کتاب‌های آسمانی هماهنگ و برابر ندیدیم، باشد که به این وسیله مؤمنان نیز با تردید و شک از آیین خود بازگردند. ربنابراین هرگز سخنی از کسب اطلاعات توسط پیامبر از کتب اقوام سلف نیست. بلکه بر عکس سخن از عدم هماهنگی و وجود اختلافاتی است که می‌توانسته، دست‌آویزی برای مخالفت بیشتر منکران باشد.

از این روشن‌تر آیه‌ی دیگری است که نویسنده به آن اشاره کرده

۸۷: طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ۲/ ۱۲۱؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱/

است: "یا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لکم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب و يعفوا عن كثير قد جاءكم من الله نوراً و كتابٌ مبينٌ" (المائدة، ۱۵) یعنی ای صاحبان کتاب آسمانی، اینک رسول ما فراسویتان آمده است که شما را بر خطاهایتان واقف سازد و آن بخش عظیمی از کتاب‌ها و نوشته‌ها را که پنهان می‌کرده‌اید، برای مردم روشن سازد. گرچه بخش عظیمی از خیانت‌های شما را مسکوت می‌گذارد. ما آن کتاب‌ها، نوشته‌ها و آن احکام و سننی را که شما پنهان کرده‌اید، در خلال آیات قرآن برای همگان روشن کرده‌ایم و شما خود شاهد آن هستید و بهتر از دیگران می‌دانید. به یقین از پیشگاه خدا فراسویتان پرتوی فرود آمده است که تاریکی‌ها را می‌زداید و کتابی نازل شده است که روشن‌گر حقیقت خواهد بود.

این آیه به روشنی گویاست که قرآن خود کتابی مستقل و به دور از هرگونه تحریف و تقلید از کتب دست‌نوشته‌ی یهودیان و مسیحیان است. به علاوه منظور از پنهان کردن احکام و حقایق کتب، نهان کردن آن از پیامبر نیست بل کتمان حقیقت و گواه بودن بر صدق ادعای پیامبر و الهی بودن احکام آن است.

۷. نویسنده معتقد است که در برخی از این آیات قرآن، از نسخه‌های مکتوبی ذکر رفته که به محمد یا پیروانش نشان داده می‌شد (الأنعام، ۹۱ و البقرة، ۷۹).

نقد: جای تعجب است که وی در این زمینه، به آیاتی اشاره کرده که دال بر دست‌نوشته بودن "کتاب مقدس" و تحریفی بودن آن است.^۱ قرآن خود این عمل‌کرد، یعنی نگارش توسط احبار و ادعای خدایی بودن کتاب

۱. البقرة، ۷۹، پیش‌تر بررسی شد.

را تقلب می‌داند و مورد عتاب قرار می‌دهد، به این ترتیب چگونه می‌تواند برگرفته از آن باشد. بنابراین نشان دادن یا ندادن آن دست‌نوشته‌ها به پیامبر یا مؤمنان، دلیلی بر تقلید یا تعلیم پیامبر از روی آن محسوب نمی‌شود.

همین طور است آیه‌ی ۹۱ از سوره‌ی الأنعام که می‌فرماید: "و ما قدروا الله حقّ قدره إذ قالوا ما أنزل الله علی بشر من شیءٍ قل من أنزل الكتاب الّذی جاء به موسى نوراً و هدیً للنّاس تجعلونه قراطیس تبدونها و تخفون كثيراً و علمتم ما لم تعلموا أنتم و لا آباؤکم قل الله ثمّ ذرهم فی خوضهم یلعبون" یعنی مردم رسولان خدا را به درستی نشناخته‌اند و نه خدایی خداوند رحمان را به درستی مقیاس کرده‌اند که گفتند: "رسالت این رسولان از نبوغی مایه می‌گیرد که در فطرت آنان وجود دارد و خداوند جهان بر هیچ کس چیزی به نام کتاب و حکمت از آسمان نازل نکرده است". بگو: آن کتابی را که موسی هم چون مشعل هدایت برای مردم آورد و امتی را رهبری کرد، چه کسی نازل کرده بود. همان کتابی که اینک شما آن را در چند جزوه‌ی داستانی محدود کرده‌اید و بخش زیادی از معارف و احکام آن را نهان کرده‌اید که راه ایمان را بر مردم خود ببندید. شما مردم از همان کتاب موسی چیزهایی فراگرفته‌اید که خود نمی‌دانستید و پدران شما هم نمی‌دانسته‌اند. بگو این خدا بود که تورات را بر موسی نازل کرد. تو این پاسخ را به نام خدا اعلام کن و مردم مشرک را و ابگذار که در بازی الفاظ غوطه‌ور گردند.

به قدری پاسخ قرآن روشن است که ما نیز به همان سخن اکتفا می‌کنیم.

۸. نویسنده اصرار دارد به مخاطب بقبولاند که قرآن دال بر شواهدی است که نشان می‌دهد تورات کنونی از جانب خدا نازل شده است و وقتی قرآن می‌گوید "أهل الكتاب"، منظور دقیقاً یهودیانی هستند که دارای کتابی

هستند که از جانب خدا نازل گشته است. او سعی دارد که تعبیر "امّی" را در آیات قرآن، به روش تقابل، چنین معنا کند: کسی یا کسانی که قبلاً به آن‌ها کتابی نازل نشده بود.

نقد: در قسمت قبل به روشنی به این سخن پاسخ داده شد. معلوم شد طبق گزارش قرآن، بخشی از تورات و انجیل به دست احبار یهود و نصاری نگاشته شده و مورد تأیید قرآن نیست. به علاوه پیش از این گفته شد که قرآن بخشی از تورات و انجیل کنونی را تصدیق و برخی را باطل و خالی پروری تلقی می‌کند. چنین گزارش‌های صریحی در قرآن با ادعای نویسنده هرگز سازگار نیست. در این زمینه، یکی از دانشمندان معاصر شیعه^۱ توضیح مفصلی دارد که ذکر آن خالی از لطف نیست. وی می‌نویسد: پس از آن که در سال ۷۲۲ قبل از میلاد، حکومت یهودیان منقرض شد و بنی‌اسرائیل به سرزمین‌های دور و نزدیک تبعید شدند، در سال ۵۸۶ قبل از میلاد یعنی ۱۳۶ سال بعد، کشور یهودا نیز که باقی‌مانده‌ی قلمرو بنی‌اسرائیل بود، سقوط کرد. معبد بیت المقدس ویران شد و سران قوم را که آنبیا بودند به بابل به اسارت بردند. در این عهد عزرا یا عزیر برای احیای تورات، به تدریس و تدوین احکام همّت گماشت تا کیان قوم بنی‌اسرائیل را از خطر نابودی برهاند. برای این که بعد از او هم اساس سیاست وی برقرار بماند، مجمع کبیر کاتبان را تأسیس نمود. از این رو گفته‌اند موسی با آوردن تورات، از بردگانی آزاد شده، ملتّی به وجود آورد و عزرا با اعاده‌ی تورات، نیروی حیات آن ملت مشرف به موت را تجدید کرد. هم چنین گفته‌اند موسی تورات کتبی و شفاهی را در کوه سینا

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۵۰-۵۲.

دریافت کرده، آن را به یوشع سپرد، یوشع به پیران دانشمند و آنان نیز به انبیا که از آن جمله و در رأس آنان عزرا است، تقدیم کردند. انبیا به اعضا انجمن کبیر کاتبان و معلّمان سپردند. ایشان نیز سه مطلب گفته‌اند: «در قضاوت متین، صبور و با احتیاط باشید. شاگردان بسیاری تربیت کنید. (با وضع قوانین دینی احتیاطی و اضافی) حصاری بر گرد قوانین تورات بکشید». کشیدن حصاری بر گرد تورات به این صورت توجیه شده است: «اگر شخصی به اجرای احکام تورات به طور سطحی اکتفا کند، ممکن است از روی عدم اطلاع از احکام تورات تخطی کند. همان گونه که باید پیرامون یک کشتزار پرچینی باشد تا از تجاوزهای احتمالی محفوظ بماند، همین طور حیطة‌ی مقدس تورات نیز باید با اقدامات احتیاطی اضافی، به نیت اجتناب از تجاوز غیر عمد محصور گردد»^۱.

در این میان جماعتی فقط طرفدار تورات مکتوب (ده فرمان) بودند. آنان آن چه را که در تورات موسی به صورت طومارهای جداگانه دریافت کرده بودند، به مرحله‌ی اجرا می‌نهادند و از پذیرش تورات منقول که عبارت از سنت‌های به جا مانده از امت یهود است، خودداری می‌کردند. جماعتی دیگر، رعایت سنت‌ها، آیین‌ها و روایت‌های اجداد خود را محترم شمرده و بر پذیرش و رعایت آن اصرار می‌ورزیدند. سرانجام با تفسیر جدیدی که بر آیات تورات مکتوب نوشتند، نزاع را خاتمه دادند و دسته‌ی اول را منزوی ساختند. گروه باقی‌مانده معترف بود که زندگانی انسان با شرایط دائم‌التغییر خود نمی‌تواند در چارچوب یک شریعت مکتوب ثابت و تغییر ناپذیر باقی بماند. از این رو با ابداع روش نوین در تفسیر و تأویل

۱. کهن، گنجینه‌ی تلمود، ۱۴۴ و مقدمه‌ی آن، ۷ و ۸.

تورات کتبی، احکام آن را با اوضاع و احوال متغیر زندگی سازگار نموده و آشتی ملی برقرار کردند. با توجه به روح این آشتی که تنها سیاست قومی و اهداف ملی را دنبال کرده است، می‌بینیم که تورات موسی، اسفار اربعه، سایر اسفار و یا کتوبیم‌ها (نوشته‌های مقدس) و کتاب‌های پیامبران، به صورت داستان، روایت و تاریخ، سرگذشت موسی، اجداد امت اسرائیل و اعقاب اسرائیل را رقم می‌زند و همواره بقای کیان این ملت را در نظر دارد. اگر کسی در الفاظ و اصطلاحات این نوشته‌ها دقت کند، متوجه می‌شود که در همه‌ی احوال روایت‌های سلف، پس از قرن‌ها و قرن‌ها به صورت دل‌خواه این ملت بازسازی و ویرایش شده است. فراوان دیده می‌شود که احکام متن تورات و اسفار خمسه به وسیله‌ی انبیا متروک مانده و یا بر خلاف آن عمل شده است، در حالی که حکم خلاف به نام حکم الهی قالب شده است. قرآن یک نمونه‌ی آن را در آیه‌ی ۸۰ سوره‌ی البقرة مطرح می‌کند.^۱

در این باره که مفهوم "اهل الکتاب" چیست، پیش از آن که به نظر برخی از مفسران نگاهی بیندازیم، به این آیه توجه کنید: "و منهم اُمّیون لا یعلمون الکتاب إلاّ امانیّ و إنّ هم إلاّ یظنون. فویلٌ للذّین یکتبون الکتاب بأیدیهم ثمّ یقولون هذا من عند الله لیشتروا به ثمناً قليلاً فویلٌ لهم ممّا کتبت أیدیهم و ویلٌ لهم ممّا یکسبون" (البقرة، ۷۸ و ۷۹). آیه‌ی نخست نشان می‌دهد که عده‌ای از اهل الکتاب، اُمّی هستند. صفت واژه‌ی "اُمّیون" در آیه‌ی فوق، جمله‌ی لا یعلمون الکتاب... است. یعنی کسانی که دارای کتاب هستند ولی بی سوادند و از کتاب خدا چیزی جز زمزمه‌ی تلاوت نمی‌شناسند و از معانی آن فقط پنداری در ضمیر خود می‌پروراند. نه این

۱. برای توضیح بیشتر رک. بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/ ۵۲ به بعد.

که اُمّی کسی باشد که اصلاً کتابی نداشته باشد. به این ترتیب می‌توان فهمید که قرآن، اصطلاحات خود را تعریف می‌کند. به علاوه برخی از مفسران معتقدند که اُمّی به معنای درس ناخوانده و تعلیم نیافته توسط معلّم است. کسی که از علوم و معارف چیزی نیاموخته و دارای تحصیلات نبوده است. گاهی در این زمینه، به آیه‌ی ۱۶ سوره‌ی یونس، به این مطلب اشاره می‌کنند که پیامبر اسلام درس ناخوانده بود. بر اساس آیه‌ی نامبرده، گواه بر این ادعا نیز زندگی گذشته‌ی وی در میان کافران بود که سوابق هیچ‌گونه تعلیم و درس خواندنی را نشان نمی‌داد.^۱

برخی از مفسران معتقدند اُمّی کسی است که از دامن مادر به دامن جامعه قدم گذارده و از تحصیلات خواندن و نوشتن که سرآغاز فهم کتاب‌های آسمانی است محروم مانده است.^۲ در این باره به آیه‌ی ۲۰ آل عمران اشاره می‌کند که می‌فرماید: "و قل للذّین اوتوا الکتاب و الامّیین ءأسلمتم". در این جا اهل کتاب در مقابل مشرکانی قرار می‌گیرند که همگی جز تعداد اندکی بی‌سواد بودند.^۳ بنابراین اُمّی در مقابل اهل کتاب، چنان که نویسنده پنداشته، قرار نمی‌گیرد. چه بسا افراد مشرک، کافر و مسلمان که اُمّی باشند. خواه کتابی بر آنان نازل شده یا نشده باشد. به این ترتیب سخن نویسنده مبنی بر این که در قرآن هیچ دلیلی بر مفهوم بی‌سواد بودن اُمّی وجود ندارد، از اصلتی برخوردار نیست.

لازم به ذکر است که نویسنده تمامی این سخنان را از آن جهت آورده

۱. طبرسی، مجمع البیان لعلوم القرآن، ۱/ ۱۲۶؛ طوسی، التبیان، ۱/ ۳۱۷؛ فیض کاشانی، التفسیر الصافی، ۲/ ۳۹۷، ۴/ ۱۱۹؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱/ ۵۸ و ۶۰ و ۲۰/ ۳۲۴.

۲. بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/ ۴۹.

۳. همو.

که دست آخر نتیجه بگیرد که منظور از "الکتاب" کتابی وحیانی است که امت یهود آن را در اختیار داشتند. پیامبر اسلام در صدد بوده که این کتب را به دست بیاورد و در قالب عربی، به شیوه‌ی کنونی تدوین کند. به آن نشانی که در زمان جنگ بدر، به دلیل بروز اختلاف بین مسلمانان و یهودیان، کتاب قرآن از کتب مقدس یهود جدا شد و به شکل مستقل تدوین گردید. قابل توجه‌تر آن که در اثبات مدعای خود، به آیاتی استناد می‌کند که چنان چه گذشت، هیچ یک مطابقتی با گفته‌ی وی ندارد.

۹. نویسنده معتقد است که در محدوده‌ی زمانی جنگ بدر، تازه کتاب مسلمانان از کتاب‌های تورات و انجیل جدا شد و همان مطالب کتاب مقدس، بیشتر با قالب وحی قرآنی انطباق پیدا کرد.

نقد: آیه‌ی ۴۸ آل عمران و ۱۱۰ المائدة که وی به آن استناد می‌کند، مربوط به اعطای دستوره‌های آسمانی با شیوه‌ی اجرای آن و آموزش تورات و انجیل (نه آن چه که به گواهی قرآن و تاریخ توسط احبار نوشته شد) به عیسی بن مریم است. منظور از واژه‌ی "الکتاب" در این آیات، همان فرائض است. نویسنده معتقد است که با توجه به آیه‌ی ۲۳ آل عمران و ۴۴ و ۵۱ النساء، در مقطعی از زمان (حوالی جنگ بدر) قرآن از "الکتاب" جدا شد. سؤال این است که وی از چه طریقی اثبات کرده که از نظر زمانی، آیه‌ی ۴۸ سوره‌ی آل عمران قبل از آیه‌ی ۲۳ همین سوره نازل شده است؟ به علاوه، وی بر اساس تعبیر "أوتوا نصیباً من الکتاب" چنین برداشتی نموده است. آیه‌ی مذکور چنین است: "ألم تر إلی الذین أوتوا نصیباً من الکتاب یدعون الی کتاب الله لیحکم بینهم ثم یتولّی فریقٌ منهم و هم معرضون" یعنی آیا به آن دسته‌ی دیگر که مدعی ایمانند و از کتاب تورات هم نصیب و بهره‌ای دارند نمی‌نگری که چون به کتاب تورات خود دعوت می‌شوند تا در اختلاف آنان داوری کند، یک دسته‌ی آنان که

داوری کتاب خدا را به زیان خود می‌بینند، واپس می‌روند و رویگردان می‌شوند. به عقیده‌ی برخی مفسران منظور از حکومت کتاب الله، همان رفع اختلافات فقهی است که فریسیان با صادقان داشتند و یکدیگر را تخطئه می‌کردند.

در این باره قرآن می‌فرماید: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ یَقْصُ عَلَی بَنِی إِسْرَائِیلَ أَكْثَرَ الذِّی هُمْ فِیهِ یخْتَلِفُونَ و إِنَّهُ لَهْدِی و رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِینَ" (النمل، ۷۷) و نیز می‌فرماید: "و ما أنزلنا علیک الکتاب إلاّ لتبین لهم الذّی اختلفوا فیهِ. و هدی و رحمة لِّقوم یؤمنون" (النحل، ۶۴). از این رو حاکمیت قرآن را بر تورات و انجیل اعلام کرده، می‌فرماید: "و أنزلنا إلیک الکتاب بالحقّ مصدّقاً لما بین یدیه من الکتاب و مهیماً علیه ..." یعنی و بعد از تورات و انجیل ما کتاب قرآن را بر تو نازل کردیم. قرآن بر همه‌ی کتاب‌های پیشین صحّه می‌گذارد و بر همه‌ی آن کتاب‌ها حق نظارت و بازرسی دارد.^۱

این تفسیر بیانگر جایگاه قرآن نسبت به تورات و انجیل است. درباره‌ی "نصیباً من الکتاب" نیز آورده است که این تعبیر به اعتبار آن است که قسمتی از کتاب تورات مفقود و فراموش شده باقی ماند. در آن زمان که بیت المقدس سقوط کرد و نسخه‌های معدود تورات که در اختیار کاهنان معبد بود و در خزانه نگه‌داری می‌شد، با تخریب مسجد و هیکل نابود شد. عزرا که عرب او را عزیر می‌نامد، به بازنویسی تورات پرداخت و اهداف سیاسی، ملی و قومی امت یهود را بر احکام واقعی حاکم ساخت. او تشکّل قومی و کیان مذهبی را سامان داد. آن چه او و پس از او هیلل و شمعی یافتند و تدوین کردند، ضلالتی بود که مورد پذیرش بنی اسرائیل قرار

۱. المائدة، ۴۸؛ بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/ ۲۰۷.

گرفت و صادوقیان بنیادگر مغلوب و مقهور فریسیان شدند. آنان مصلحت‌گرا بودند و می‌گفتند: زندگی انسان با شرایط دائم‌التغییر نمی‌تواند در چهارچوب یک شریعت (تورات) مکتوب، ثابت بماند. یهودیان مدینه از این که قرآن و اسلام آمده و با سنت‌گزاری نو، راه صادوقیان را احیا می‌کند و شیوه‌ی قوم بنی‌اسرائیل مصلحت‌گرا را تقبیح می‌نماید، سخت به وحشت افتاده و مسلمانان را تخطئه می‌کردند. گاهی به اهداف ملی قوم عرب دعوت می‌کردند که بالاترین نوع دشمنی با اسلام و مسلمانان بود.^{۱۰} به این ترتیب می‌توان به کاربرد تعبیر مذکور، "او توا نصیباً من الکتاب"، در قرآن پی برد. این مفهوم از برداشت نویسنده‌ی مقاله، فرسنگ‌ها فاصله دارد.

۱۰. نویسنده نگاشته است در فقرات مکی متأخر و مدنی متقدم، گفته شده که معارضه‌ی از پیامبر خواسته شده کتابی بیاورد که مردم خودشان بتوانند بخوانند (مثلاً الإسراء، ۹۳) و پیروان او شکایت می‌نمودند که کتابی مانند کتاب مقدسه یهود و نصاری ندارند (الأنعام، ۱۵۵-۱۵۷).

نقد: گفته شد که قرآن بخشی از تورات و انجیل کنونی را تأیید و بخشی دیگر را تقبیح می‌کند و معتقد است که "قرآن" بر تورات و انجیل حکومت دارد. درباره‌ی مطلب فوق به مفهوم آیات نامبرده، ۱۵۴-۱۵۷ الأنعام، با توجه به سیاق که پس از برشماری حرام‌های الهی است، توجه بفرمایید: ما در ابتدای رسالت همین ده فرمان را به موسی عطا کردیم سپس کتاب تورات را به او دادیم تا عطای ده فرمان را که به نیکی اجرا کرده بود، کامل کرده باشیم؛ و به این منظور که تورات آسمانی، فصل به

۱. همو، ۱/ ۳۲۵ و ۳۲۶.

فصل، احکام همه چیز را روشن کند و هدایت و رحمتی باشد برای همگان و با این امید که مردم به دیدار پروردگارشان ایمان بیاورند؛ و اینک این قرآن کتاب دیگری است که نازل کرده‌ایم. فرخنده و مبارک. پس شما باید همین قرآن را پیروی نمایید و از کتاب‌های دیگر پیروی نکنید که خدا را به خشم می‌آورد. از خشم خدا بترسید. باشد که مورد رحمت او قرار بگیرید. ما این قرآن را بر شما مردم عرب نازل کردیم تا نگویید که منشور آسمانی بر دو طایفه از امت‌های پیشین نازل شده بود و ما از آموزش زبان و تعلیمات مذهبی آنان در بابل و یونان غافل و بی‌خبر بودیم. یا بگویید که اگر بر ما هم منشوری نازل شده بود، به خاطر شرافت حسب و نجابت در نسب، بهتر از آنان در راه هدایت گام می‌زدیم. اینک شما را کتابی روشن‌گر از پیشگاه پروردگارتان، به همراه رهنمود و رحمت فرا آمده است. کیست که سبه‌کارتر باشد از کسی که مانند شما مشرکان آیات خدا را تکذیب کند و به سختی رو برتابد؟...

این مفاهیم به خوبی نمایان‌گر موقعیت کتب آسمانی در نزد مردم عصر پیامبر بود. به علاوه معلوم می‌شود که در هیچ‌بخش از آیات فوق، پیروان پیامبر از او نخواستند که کتابی مانند تورات بیاورد. بلکه مشرکان از روی عناد، به پیامبر پیشنهادها می‌کردند. از جمله مطابق آیه‌ی ۹۳ الإسراء، از وی می‌خواستند خانه‌ای زراندود بیاورد یا به آسمان عروج کند و ارتباط خود را با خدای آسمان‌ها به ثبوت برساند. به علاوه ادعا می‌کردند که زمانی به عروج او ایمان می‌آوردند که به قول خودشان، نامه‌ای از آسمان با خود بیاورد تا مشرکان بتوانند آن را بخوانند. از این رو باید گفت که این آیات از آن مسیری که نویسنده به دنبالش رفته است، بسیار دور می‌نماید.

۱۱. نویسنده با اصرار قصد دارد وانمود کند که پیامبر اسلام خود

اهل قلم و نگارش بوده است (به فرقان، ۴-۵ استناد می‌کند). او معتقد است که پیامبر اکرم حتی پس از نگارش، بخشی از قرآن را نیز تغییر داده است (البقرة، ۱۰۶؛ النحل، ۱۰۱ و الحج، ۵۲).

نقد: بطلان این ادعا که پیامبر اسلام اهل قلم بوده، پیش از این گذشت. وی در این جا به ویژه به آیات ۴ تا ۵ سوره‌ی الفرقان متمسک شده است. این آیات چنین است: "و قال الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا آيَاتُ الْفِكَرِ افْتِرَاهِ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخِرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَ زُورًا. وَ قَالُوا أَطِيرَ الْأَوَّلِينَ اِكْتَبَهَا فَهِيَ تَمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا" یعنی آن کسانی که به قرآن کافر شده‌اند گفته‌اند این قرآن سخنی است که خود بافته و بر خدا بسته است و جمعی از اهل کتاب او را در ساختن قرآن یاری داده‌اند. بی‌شک کافران با سبیه‌کاری، تهمت و تزویر به مقابله‌ی قرآن آمده‌اند؛ و گفته‌اند که از افسانه‌های مردم پیشین نسخه‌ای به دست آورده که بام و شام بر او می‌خوانند تا در نماز صبح و عصر خود انشاء کند و با طنطنه بر مردم تلاوت کند. چنان که ملاحظه می‌شود، در این آیه سخن از نگارش قرآن توسط پیامبر نیست.

احتمالاً نویسنده گمان کرده است که منظور از "اکتبها" و "تملی علیه" این است که کسانی بخوانند (املا کنند) و پیامبر به رشته‌ی تحریر درآورد. "اکتبها" از ماده‌ی "ک.ت.ب"، از باب افتعال به معنای طلب و پذیرش کتابت است. گویان که کافران با این تصور که پیامبر از اساطیر چیزی انتخاب می‌کرده و از آنان می‌خواسته برایش به صورت نسخه‌ای در آورند و بخوانند تا او نیز در نماز و برای مردم بخواند. قرآن این اتهام را توهمی بیش نمی‌داند و به طور صریح آن را رد می‌کند.^۱ بنابراین دیده

می‌شود که در تصور کافران عصر پیامبر، حتی خواندن از روی نسخه‌های تورات و انجیل توسط پیامبر نمی‌گنجیده؛ زیرا آنان چنین مطرح می‌کردند که کسانی می‌خوانند، او می‌شنود و بعد برای مردم تلاوت می‌کند، چه رسد به نگارش توسط پیامبر. از این رو، آیه‌ی مورد نظر چنان که نویسنده مدعی است، به هیچ وجه از نگارش به دست رسول سخنی به میان نمی‌آورد.

بخش دیگر اشکال نویسنده بر قرآن، مسأله‌ی تغییر وحی پس از نگارش است. پیش از پرداختن به آیاتی که وی سعی کرده بر اساس آن چنین ادعایی را پرورش دهد، متذکر می‌شویم که از نظر تاریخی گواهی بر وجود نسخه‌های قرآنی تغییر یافته و متفاوت با قرآن کنونی موجود نیست. آیات نامبرده متضمن موضوع "نسخ" در قرآن است. در این باره دانشمندان مسلمان نظرات متفاوتی مطرح کرده‌اند. با وجود اختلاف نظر در معنای "نسخ"، هیچ یک معتقد نیستند که مطالبی نگارش می‌شد و سپس محو می‌گردید. بخشی از مهم‌ترین نظرها درباره‌ی "نسخ" در قرآن، به طور خلاصه چنین است: نسخ در قرآن به سه صورت قابل تصور است: ۱- نسخ حکم و نسخ تلاوت آیه هر دو. ۲- نسخ حکم با بقای تلاوت آیه. ۳- نسخ تلاوت آیه با بقای حکم.^۱

گزینه‌ی سوم را اغلب دانشمندان علوم قرآنی شیعه نپذیرفته‌اند.^۲ در مورد نوع دوم نسخ نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی تنها به نسخ یک آیه، آیه‌ی نجوی، معتقدند.^۳ برخی دیگر نسخ این آیه را نیز نپذیرفته‌اند.^۱

۱. سیوطی، الإیتقان فی علوم القرآن، نوع ۴۷.

۲. عسکری، أحادیث أم المؤمنین العائشة، ۱/ ۳۵۹-۳۶۰؛ خویی، البیان فی علوم القرآن، ۲.

۳. خویی، البیان فی علوم القرآن، ۲.

برخی دیگر معتقدند که حکم بعضی از آیات، توسط آیات دیگر نسخ گردیده است.^۲

هیچ یک از نظرات فوق، به معنای محو پس از نگارش نیست؛ زیرا تلاوت آیه باقی است و فقط حکم آن منسوخ قلمداد می‌گردد یا آیه‌ای از آیات قرآن، سنت و عمل مسلمانان صدر اسلام را منسوخ می‌کند. اگر همچون نوع نخست نسخ که نام بردیم، کسی ملتزم به این عقیده شود که آیاتی بر پیامبر نازل می‌شده و سپس درباره‌ی حکم و تلاوت آن، پیامبر به فراموشی افکنده می‌شد نیز هیچ ارتباطی به محو پس از نگارش ندارد. در این زمینه یکی از دانشمندان شیعی معتقد است در آیه‌ی ۱۰۱ النحل که نویسنده به آن اشاره کرده، منظور از تبدیل یک آیه به آیه‌ی دیگر، برداشتن و فراموشی دادن آیه‌ای است که دارای حکم سخت و ریاضت شاقه باشد و آوردن آیه‌ای دیگر که حکم مناسب‌تری را تکلیف کند. چه بسا برعکس، مانند آن که روزی ایام عُشر که در هر ماه سه روز روزه بگیرند (البقرة، ۱۸۴)، با نزول آیه‌ی بعدی تبدیل شد به یک ماه روزه‌ی رمضان که سی روز یا بیست‌ون روز پیاپی روزه بگیرند. کلمه‌ی "ایاماً معدودات" که شامل سه روز می‌شد با سی روز روزه‌ی ماه رمضان تفسیر گردید. هم چنین مانند روزه‌ی بیست و چهار ساعته که تبدیل به یک روز بیاض شد و آیه‌ی "أحلّ لكم ليلة الصيام الرّث إلى نسائکم" مباشرتی را هم که تحریم کرده بود (البقرة، ۱۸۳)، مجاز اعلام کرد. مشرکان سرّ این‌گونه تفسیر و تخصیص را نمی‌توانستند درک کنند. از این رو تغییر و تبدیل را بهانه‌ی مغلطه‌کاری و عوام‌فریبی قرار می‌دادند و حقیقت را بر

۱. عسکری، معالم المدرستین، ۳/ ۲۶۹.

۲. معرفت، علوم قرآنی، ۲۵۹-۲۶۹.

عوام مشرکان لوٹ می‌کردند و تهمت و افترا می‌زدند.^۱ وی معتقد است که نسخ در آیه‌ی "مانسخ من آیه أو نساها نأت بخیر منها أو مثلها ... " (البقرة، ۱۰۶)، به معنای نسخ در معارف نیست؛ زیرا حقایق عالم آفرینش و شناخت آن‌ها یا ضرورت شناخت آن، نه قابل تعویض و تبدیل است، نه قابل نسبت که این خوبست و این دیگر نیست. هم چنین است اگر بگوییم که تبدیل و تغییر به حقیقت دیگر است. به این معنا که جبرائیل قرآن را بر قلب رسول نازل نکرده، بلکه میکائیل قرآن مکتوب را در پارچه‌ی مخمل پیچیده و در غار حراء به رسول خدا هدیه کرده، عنوان نسخ و انشاء نخواهد داشت بلکه عنوان تناقض‌گویی دارد. وی می‌نویسد کلمه‌ی "نسخ" در ریشه‌ی لغت به معنای جابه‌جا کردن است: اگر اصل ماده‌ی آن جابه‌جا شود، جنبه‌ی ازاله و نفی دارد. مانند نسخ حکم که عموم آن تخصیص بخورد و یا اطلاق آن تقیید شود و یا شرایط آن تغییر یابد. از این قبیل است آیه‌ی "فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثمّ یحکم الله آیاته" (الحج، ۵۲) که به معنای ازاله، نفی و محو است.

اگر صورت آن جابه‌جا شود و اصل آن برقرار بماند، جنبه‌ی ازاله و نفی ندارد که موجب محو گردد. مانند آیه‌ی "هذا کتابنا ینطق علیکم بالحقّ إنّنا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون" (الجاثیه، ۲۹) که از اعمال مردم صورت‌برداری می‌کنند؛ و مانند آیه‌ی "و لما سکت عن موسی الغضب أخذ اللواح و فی نسختها هدی و رحمةً للذین هم لربهم یرهبون" (الأعراف، ۱۵۴) که از الواح شکسته، صورت ده فرمان را نسخه‌برداری کردند؛ زیرا نمی‌توانستند اصول الواح را که در هم شکسته بود، به هم

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۱۶۸؛ نیز رک. ۱/ ۱۰۷-۱۰۸.

بجسباندند. کلمه‌ی "ننسه‌ها" ناقص یایی از باب افعال، به معنای به فراموشی افکندن است. بنابراین آیه‌ی ۱۰۶ البقرة، مقدمه‌ای بر نسخ قبله‌ی بیت المقدس و ایجاد قبله‌ی کعبه است. با توجه به این مصداق قاطع، مفهوم "نأت بخیر منها" بهتر به دست می‌آید. جمله‌ی "أو مثلها" افاده می‌کند که گاهی آیتی از آیات قرآن را به فراموشی می‌سپاریم و مانند آن حکمی را که برداشته‌ایم، به جای آن نازل می‌کنیم. مثلاً آیتی را که فرمان داده بود «یک روز در میان روزه بگیر» از خاطرات پاک کردیم و این آیت را نازل کردیم که تمام ماه رمضان را روزه بگیر.^۱

در تأیید نسخ به معنای فوق آیه‌ای دیگر قابل توجه است که می‌فرماید: "سنقرنک فلا تنسی. إلاً ما شاء الله إنه يعلم الجهر و ما یخفی" (الاعلی، ۶-۷) یعنی به زودی ما قرآن را بر تو می‌خوانیم تا فراگیری و فراموش نسازی. مگر سنت‌های سخت و مشکل را که خدا خواسته باشد حذف کند. خداوند جهان آشکار و نهان را می‌داند. در هر صورت هیچ یک از نظرات فوق حاکی از نگارش قرآن و سپس محو آن، چنان که نویسنده ادعا کرده، نیست.

۱۲. یکی از مواردی که نویسنده در زمینه‌ی تغییر مکتوبات اولیه‌ی پیامبر اسلام و تغییر وحی ادعا می‌کند، این آیه است: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى، أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ. فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ، ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ...". وی تلاش می‌کند این آیه را به انضمام آیاتی که بیانگر نسخ در قرآن است، دلیل بیاورد بر این که شیطان در وحی چیزی می‌گنجانید.

نقد: بار دیگر متذکر می‌شویم که برداشت غیر فنی از آیات قرآن سبب اشتباه می‌شود. توضیحات لازم در بالا داده شد، تنها یک مطلب باقی است و آن این که شیطان چه القاء می‌کرده و تا چه اندازه موفق بوده است؟ آیا پیام‌های نازل شده به پیامبر اسلام به همراه القائات شیطان بوده یا پیش از رسیدن پیام و نزول آن بر قلب پیامبر، جلوی القائات شیطان گرفته می‌شده است؟

ترجمه‌ی آیه‌ی مذکور چنین است: ما پیش از تو رسولی نفرستادیم و نه پیامبری که آیات ما را بر مردم تلاوت کنند، جز آن که هر گاه آیات خدا را زیر لب زمزمه کردند، شیطان در زمزمه‌ی آنان طنین افکند و صورت آن را دگرگون کرد. از پس این واقعه‌ها، خداوند رحمان همواره القائات شیطانی را محو و آیات خود را تحکیم می‌کند تا عصمت آیات الهی و عصمت رسالت برقرار بماند. خداوند رحمان دانا و کاردان است. از این رو خداوند از خراب‌کاری شیطان مانع نشد تا القائات شیطان وسیله‌ی آزمونی باشد برای آن مؤمنانی که در دل‌هایشان بیماری نفاق و آن کافرانی که دل‌هایشان چون سنگ است.

یکی از مفسران ذیل آیه‌ی فوق چنین می‌نویسد: در این آیه، "نبی" در رتبه‌ی دوم قرار گرفته است؛ با آن که باید در رتبه‌ی اول باشد؛ زیرا شأن رسول از شأن نبی بالاتر است. خصوصاً که پیام الهی و کتاب‌های آسمانی به عهد رسولان در حافظه‌ی مؤمنان و یا در صفحات دفترها و کتاب‌ها ثبت می‌شود و از دگرگونی، اختلاف و تشتت مصونیت پیدا می‌کند. به این ترتیب اگر شیطان در صدد القاء برآید، در عهد انبیاء و حافظان مکتب القای او بی‌اثر خواهد ماند. ولی علت آن است که قرآن نمی‌خواهد مسأله‌ی ارسال رسولان و انبیاء را مطرح کند، بلکه می‌خواهد حرص شیطان را در اغوای مردم مطرح کند و بگوید: شیطان در اخلال به

امر رسالت و اغوای مردم، از هیچ دقیقه‌ای فروگذار نخواهد کرد و نه تنها در تلاوت رسولان رخنه می‌کرده است، بلکه در تلاوت انبیاء هم رخنه می‌کرده است. باشد که لحظاتی و ایامی چند مردم را در حیرت و اختلاف نگه دارد.^۱

وی معتقد است که بر خلاف تصور بسیاری از مفسران کلمه‌ی "تمنی" به معنای آرزو نیست، بلکه به معنای "تلاوت زیر لب" است که در اشعار عرب جاهلی هم سابقه دارد. او در این جا، واژه‌ی "تمنی" را از ماده‌ی "م.ن.ی" به معنای آرزو نمی‌داند، بلکه از ماده‌ی "م.ن.ن" می‌داند که از تلاوت زیر لب حکایت دارد. به گونه‌ای که "أمؤنة" از ماده‌ی "منن" به "أمؤیة" تبدیل می‌شود؛ زیرا اگر در یک مورد از صیغه‌های یک ماده اعلالی صورت بگیرد، همان اعلال در سایر موارد و صیغه‌ها نیز جاری می‌شود.^۲

درباره‌ی کلمه‌ی "تمنی" هم که در این آیه از ماده‌ی "من، یمن" به معنای "تلاوت زیر لب" است، چون به باب "تفعل" رفته است، نون سوم آن به "یاء" بدل شده و به صورت ناقص یایی تلفظ می‌شود. به هر حال قرآن که به طرح این مسأله می‌پردازد مبنی بر این که تمام رسولان و انبیاء با چنین مشکلی مواجه شده‌اند، یعنی در حین تلاوت زیر لب، شیطان در موج پیام آنان رخنه می‌کرده است، به این دلیل بود که روزی رسول خدا در مسجدالحرام، سوره‌ی "النجم" را در نماز خود تلاوت کرد. وقتی به این آیه رسید: "أفرأیتم اللّات و العزیّی. و مناة الثالثة الاخری ..."، از آن رو

۱. بهبودی، "مسأله‌ی تحریف و مشکلات ادبی قرآن"، بینات، ش ۳، ۸۲.

۲. ابن منظور، لسان العرب، ذیل ماده‌ی "ث.و.ب" و طبرسی، مجمع البیان لعلوم القرآن، ۱/ ۲۷۳ و ۲۷۴.

که رسول خدا به تنهایی نماز می‌خواند و آیات سوره‌ی النجم را زیر لب تلاوت می‌کرد، گویا شیطان صدای وی را به این صورت به گوش مشرکان رسانید: "فأرأیت اللّات و العزیّی. و مناة الثالثة الاخری ...". یعنی من که به معراج رفتم، لات و عزّی را دیدم و با سومین خدای مشرکان ملاقات کردم ... مشرکان که در نادای خود، ضلع شرقی و جنوبی کعبه جلوس کرده بودند، گه‌گاه به تلاوت رسول خدا گوش می‌دادند. با شنیدن این جمله شاد شدند و هلله‌سر دادند که بالاخره محمد تسلیم شد و خدایان ما را ستایش کرد. به محض این که رسول خدا از ماجرا با خبر شد، لازم دید که مکرر سوره‌ی النجم را با آوای بلند و پرطنین در نمازهای خود تلاوت کند، تا اشتباه مردم برطرف شود.^۱ بنابراین توضیح کامل‌تر مطلبی که نویسنده در قسمت آخر همین فصل، به آن پرداخته، روشن می‌شود. وی درباره‌ی افسانه‌ی غرائق سخن رانده و با دلایل خود به ردّ آن پرداخته و دست آخر به منسوخ بودن آیه‌ی مورد نظر حکم کرده است. این مطلب نیز با توجه به توضیح‌های فوق غیر قابل قبول می‌نماید.

نقد فصل "تاریخ قرآن پس از سال ۱۱ هجری"

در این فصل نویسنده درباره‌ی دو مطلب سخن به میان آورده است. الف- جریان "جمع و تدوین قرآن"؛ ب- قرائت‌های مختلف و مصحف‌های عثمانی.

الف- وی در زمینه "جمع و تدوین قرآن" به روایات و گزارش‌های تاریخی، درباره‌ی زیدبن ثابت و ابی‌بن‌کعب اشاره کرده که بیشتر توسط اهل

۱. بهبودی، "مسأله‌ی تحریف و مشکلات ادبی قرآن"، بینات، ۸۳ و ۸۴.

تسنن نقل گردیده و در نزد برخی از علمای شیعه غیر قابل پذیرش است.^۱ نویسنده بر اساس این گزارش‌ها نتیجه گرفته است که قرآن در زمان پیامبر به طور کامل مکتوب نشده بود. به عبارت دیگر او چنین ادعا می‌کند که نگارش این متن از زمان پیامبر آغاز گردیده بود ولی هنوز تا زمان عثمان، یک متن مکتوب قابل قبول برای عامه وجود نداشت.

گزارش‌هایی در قالب روایت در زمینه‌ی جمع و تدوین قرآن رسیده است. به عقیده‌ی برخی دیگر^۲ روایات اسلامی از دوران صحابه با مشکلاتی روبه‌رو بوده است (۵-۱۲). این مشکلات زمانی زیادتر شد که پس از سقوط حکومت شرق و غرب به دست مسلمانان و فتح بلاد روم شرقی، کارگزاران نصرانی و سیاست‌مداران‌شان دریافتند که اسلام با ویژگی‌هایی که دارد، علاوه بر نفوذ در قلب‌ها، عقائد مردم را تحت تأثیر قرار می‌دهد، کیان مذهب و حکومت آنان را به زودی منحل و زبان آنان را نیز متحول خواهد کرد. از این رو پس از چاره‌اندیشی از افراد با کفایت و بعد از تبادل آرا با افراد با بصیرت، عمال خود را به بلاد مسلمانان در مجمع قرآ، فقها و عرفای آنان گسیل داشتند تا جوان و پیر را با القای شبهه و انتشار اکاذیب، جهت مزید تفرقه در میان آنان گمراه کنند.^۳

۱. خوبی، البیان، ۱، بخش جمع‌آوری و تدوین قرآن.

۲. بهبودی، معرفة الحدیث، ۵-۲۶.

۳. برای روشن‌تر شدن بحث به طور مستند رک: بهبودی، معرفة الحدیث، ۷۳-۸۰. در گفت‌وگویی شفاهی بهبودی اظهار کرد که این نتایج را بیشتر علاوه بر منقولات سید مرتضی در امالی، بیشتر با تدبیر در روایت‌هایی به دست آورده که نشان می‌دهد جعل بعضی احادیث از فتنه‌ی زنادقه نشأت گرفته است؛ او به اخباری درباره‌ی فتنه‌ی غلات و زنادقه در جلد ۲۵ بحارالانوار اشاره کرد که براساس آن، معلوم می‌شود بسیاری از فرقه‌های دیگر که در بین مسلمانان به وجود آمدند از ریشه‌ی فردی چون مسیلمه‌ی کذاب ←

توضیح مطلب این که حکومت شرق و غرب به دست مسلمانان سقوط کرد و بلاد روم شرقی فتح گردید. با انتشار اسلام و استیلای مسلمانان بر شرق و غرب، با روشنایی نور قرآن و سنت در جوامع آنان، بسیاری از مردم جهت فهم اسرار و معارف قرآن، جذب زبان عرب و اسلوب آن شدند. در این میان زعمای نصرانی و سیاست‌مداران‌شان متوجه شدند که اسلام با ویژگی‌هایی که دارد و به قدرت ایمان مسلمانان، چونان سیل عرم بنیان‌برانداز است. به گونه‌ای که گوش مردم را پر کرده، بر قلب‌هاشان نفوذ نموده و بر عقاید و درون مردم چیره شده است. به علاوه کیان مذهب و حکومت ایشان را به سوی زوال کشانده، حتی زبان‌شان را مورد تحول و دگرگونی قرار داده است. از این رو با تدبیر و تبادل آرا با افراد صاحب کفایت و دارای بصیرت‌شان، عمال خود را به سوی بلاد مسلمانان، در لابه‌لای گروه قرآ، فقها و عرفا گسیل داشتند تا جوان و پیر

بودند (رک: مجلسی، بحارالانوار، ۲۵ / ۲۶۳). وی به روایت‌هایی اشاره کرد که ریشه‌ی غلات و زنادقه را از یهود، نصارا و مجوس معرفی می‌کند (همو، ۲۶۵). با مروری بر این روایات روشن می‌شود که روشن‌فکران مملکت‌هایی که مغلوب سپاه مسلمانان شدند، این جریان را به راه انداختند. بهبودی با ریشه‌یابی دقیق عملکردهای راویان دروغ پرداز در روایات این بخش و مطالعه‌ی پیدایش نام زنادقه در کتب تاریخی، مطالب فوق را نتیجه گرفته است. علاوه بر آن برای روشن شدن وضعیت آنان به رجال کشی ارجاع می‌دهد تا معلوم شود اصل این دو گروه مثلاً از اعضای کاتولیک ریشه می‌گیرد. بهبودی می‌گوید چرا یک نفر کاتولیک باید در لباس مسلمانان، بین آنان به القای شبهه بپردازد؟ (رک. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲۶۲-۲۶۵). او هم چنین به روایاتی در عیون اخبار الرضا ارجاع می‌دهد که براساس آن معلوم می‌شود، هزینه‌های هنگفتی برای تحقق اهداف این خراب‌کاری‌ها صرف می‌شد. به عقیده‌ی وی این خرج‌ها از اموال خارجی تأمین شده است. ناگفته نماند پژوهش در این باره می‌تواند خود موضوعی مجزا برای تحقیق جدیدی باشد.

را با القاء شبهه، پرداختن اکاذیب و ترهات و ترویج اباطیل و خرافات گمراه‌کننده؛ و از این رهگذر تفرقه‌ی بین مسلمانان را گسترش دهند. گاهی مسائل جبر و قدر، مشکلات اختیار و معضل تشبیه و تعطیل را القاء می‌کردند. این مسائل را از طریق جعل احادیث مزور وارد می‌کردند. به صورتی که یک بار به طرح و ترویج آن می‌پرداختند و بار دیگر در نقد و نقض آن حدیث می‌ساختند. گاهی نیز درباره‌ی نزول قرآن و جمع و تدوین آن طرح سؤال می‌کردند، به گونه‌ای که در أثناء آن شبهه‌ی تحریف را وارد می‌کردند. زمانی دیگر احادیثی می‌ساختند که بر اساس آن، به مسلمانان چنین وعده داده می‌شد که با تلاوت صرف آیات قرآن، حفظ، رعایت تجوید و ترتیل آن و خواندن زنبوروار در صبح و شام ثواب‌های گزاف می‌برند. این خراب‌کاری‌ها توسط دو فرقه زنداقه و غلات که نشأت گرفته از همان منشأ بودند، انجام می‌شد.^۱

به این ترتیب امکان ساختگی بودن بسیاری از روایاتی که در زمینه‌ی جمع و تدوین قرآن رسیده، منتفی به نظر نمی‌رسد. با این مقدمه، به بیان نظر گروهی از شیعیان در زمینه‌ی جمع و تدوین قرآن، بر اساس روایات صحیح از طریق شیعه می‌پردازیم. به عقیده بسیاری از مسلمانان و بر اساس برخی از گزارش‌های تاریخی، در زمان پیامبر اسلام، کاتبان وحی موجود بودند.^۲

برخی از روایت‌های صحیح ناظر بر این مطلب است که آنان در زمان حیات پیامبر اسلام قرآن را به طور کامل، با مرکب سیاه، بر روی نوشت‌افزارها مکتوب کردند. چنان‌که به سند صحیح از طریق

۱. برای توضیح بیشتر رک. همان ۱۲-۲۶.

۲. حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، ۲۰۲-۲۰۴.

محمدبن وراق وارد شده که گفت: «عرضت علی ابی‌عبدالله (ع) کتاباً فیہ قرآن مختم معشر بالذهب و کتب فی آخره سورة بالذهب فأریته إیاه فلم یعب فیہ شیئاً الا کتابة القرآن بالذهب و قال: لا یعجبنی أن یکتب القرآن إلا بالسواد كما کتب أول مرة»^۱ یعنی قرآنی از نظر ابوعبدالله صادق (ع) گذراندم که خاتم کاری شده بود و ده آیه ده آیه با آب طلا تذهیب و علامت‌گذاری شده بود. در آخر قرآن یک سوره را نیز با آب طلا نوشته بودند. ابوعبدالله از هیچ قسمت آن عیب نگرفت جز نوشتن آیات قرآن با آب طلا که گفت: من مسرور نمی‌شوم که قرآن را جز با مرکب سیاه بنویسند، آن چنان که اول بار نوشته شد.

روایت‌های دیگر از وجود قرآنی تمام و کامل در عهد حیات رسول خدا خبر می‌دهد. بنابر این دسته از گزارش‌های تاریخی، دستور حفظ قرآن تنها به معنای نگه داشتن در حافظه‌ها نبوده بلکه به این معنا بوده است که هر یک برای خود نسخه‌ای مکتوب تهیه کنند و برای خود در خانه‌ها نگه داری نمایند. این استنساخ از روی نسخه‌ای انجام می‌شده که به صورت یک دوره‌ی کامل قرآن، بین دیوار قبله و منبر، در مسجد رسول خدا موجود بوده است. این روایت به نقل از روح‌بن‌عبدالرحیم چنین است: «عن ابی‌عبدالله قال: سألته عن شراء المصاحف و بیعها. فقال: إنما کان یوضع الورق عند المنبر- و کان ما بین المنبر و الحائط قدر ما تمر الشاة أو رجلٌ منحرف، قال: - فکان الرجل یأتی و یکتب من ذلک. ثم إنهم اشتروا بعد [ذلک] قلت: فما تری فی ذلک؟ قال لی: أشتري أحبّ إلی من أن أبیعه، قلت: فما تری أن أعطی علی کتابته أجرة؟ قال لا بأس ولكن

۱. کلینی، الکافی، ۲/ ۶۴ و بهبودی، صحیح الکافی، رقم ۵۲۷ و گزیده‌ی تهذیب، رقم ۲۵۹۰.

هكذا كانوا يصنعون^۱ یعنی از ابوعبدالله صادق پرسیدم: خرید و فروش قرآن چه صورت دارد؟ ابوعبدالله گفت: در عهد اول، اوراق قرآن کریم را پشت منبر رسول خدا می‌نهادند. در آن زمان بین دیوار قبله‌ی مسجد با منبر رسول خدا به اندازه‌ی سی سانت فاصله بود که یک گوسفند به راحتی رد می‌شد و یک آدم می‌بایست خود را به پهلو رد می‌کرد و می‌گذشت. هر کس که مایل بود، می‌آمد و از روی آن قرآن برای خود، رونویس می‌کرد. ولی بعدها مردم به خرید و فروش قرآن پرداختند. من پرسیدم: شما در این باره چه نظر دارید؟ ابوعبدالله گفت: من ترجیح می‌دهم که خریداری کنم اما نفروشم. خریدن قرآن مسؤلیت کمتری دارد، تا فروختن آن. من گفتم: اگر برای رونویس کردن قرآن حق‌الزحمه بپردازم، چه صورت دارد؟ ابوعبدالله گفت: مانعی ندارد. اما پیشینیان به همان صورتی که گفتم شخصاً به رونویس کردن قرآن می‌پرداختند.

در روایتی دیگر، همان مضمون با اندکی تفاوت چنین آمده است: «... فكان الرجل يأتي فيكتب البقرة. و يجيء آخر فيكتب السورة. و كذلك كانوا، ثم إنهم اشتروا بعد ذلك...»^۲ یعنی ... یک نفر سوره‌ی بقره را می‌نوشت و دیگری می‌آمد و سوره‌ی آل‌عمران را می‌نوشت. مدت‌ها بر همین منوال گذشت تا آن که مردم نسخه‌ی قرآن را به معرض فروش نهادند...^۳

در روایتی دیگر از قول امام صادق (ع) روایت شده که یک خانم

۱. کلینی، الکافی، ۵/ ۱۲۱ و بهبودی، صحیح الکافی، رقم ۲۵۱۲.

۲. بهبودی، گزیده‌ی تهذیب، رقم ۲۵۸۶.

۳. نیز رک. رقم ۲۵۸۷ و ۲۵۸۹؛ نیز درباره‌ی "مکان مصحف" بین دیوار قبله و منبر، رک.

مسلم، صحیح، ۳۶۴؛ ابن‌حنبل، مسند احمد، ۵۴.

می‌خواست یک نسخه‌ی قرآن تهیه کند. مقداری ورق سفید خریداری کرد و کاتبی را فراخواند تا برای او یک نسخه‌ی قرآن رونویس کند، بی‌آن که اجرتی مشخص نماید. بعد از تمام شدن نسخه، پنجاه دینار طلا به کاتب عطا کرد. نسخه‌های قرآن تا این اواخر خرید و فروش نمی‌شد.^۱

مطابق این گزارش‌های تاریخی، هر چه که از قرآن نازل می‌شده، به صورت مکتوب بین دیوار قبله با منبر رسول خدا موجود بوده^۲ و مردم

۱. همان، رقم ۲۵۸۸.

۲. محمد باقر بهبودی: فی السنّة الثانیة من الهجرة حولت القبلة إلى المسجد الحرام و لذلك بنی رسول الله جداراً من المشرق إلى المغرب فی جنوب مسجد لیصلی المصلون مواجہین لهذا الجدار و كان هو (ص) یصلی فی وسط هذا الجدار بجنب الجذع الذی كان یخطب فی صلواته الجامعة: بحيث يتأخر عن الجدار القبلی قدر ذراع و بعدما عمل له المنبر فی السنة السابعة من الهجرة، جعلوا المنبر فی القبلة بحيث تأخر عن الجدار مقدار ذراع فكان بین الجدار و المنبر قدر ممر شاة و بعد ذلك جعلوا اوراق القرآن ما بین الجدار و المنبر و كان الناس یقعدون تحت المنبر بین عضادته الراسیتین فی الارض و یکتبون ما یریدون من سور القرآن و لما جمعوا تمام القرآن و جعل فی مصحف، أخذوا الاوراق السابقة و جعلوا المصحف و هو الذی استكتبه عثمان مكانه لیكون اماماً لسائر المصاحف التی كانت بالمدينة.

و اما ما رواه مسلم فی صحیحه (راجع الصفحة ۳۶۴ من طبعة الاخيرة) و آورده احمد بن حنبل فی مسنده (۴/ ۵۴) عن یزید بن ابی عبید (ت ۱۴۷) عن مولاہ سلمة بن عمرو بن الاكوع (ت ۷۴) من أن سلمة مولاہ كان یتحرى موضع مكان المصحف یسبح فيه و كان یزعم أن رسول الله كان یتحرى ذلك المكان لصلاته، متناقض فان مكان اوراق القرآن و هو بعینه مكان المصحف الامامی لصلاة و لا للجلوس و لا للسجدة، بل و لا للقیام متمكناً، بعد ما كان مقدار ممر شاة أو مریض شاة فقط و خصوصاً بعد ما جعل اوراق القرآن و المصحف الامام فی هذا المكان بعینه، و لو قیل بأن سلمة كان یتحرى الفراغ الذی كان بجنب المنبر، فان رسول الله كان یصلی فی هذا المكان بجنب المنبر، فالصحیح أن یقال: كان سلمة بن الاكوع یتحرى مقام رسول الله فی صلواته الفریضة بجماعة أصحابه لصلواته المندوبة اعنی النوافل، و هذا مرجوح فان النوافل مكانها بیوت الناس كما یفعله رسول الله صلوات الله علیه (مصاحبه‌ی منتشر نشده‌ی مؤلف با بهبودی).

برای خود از روی آن نسخه‌ها می‌نوشتند و در منزل برای خود نگه می‌داشتند. بنابراین اگر کسی بخواهد خلاف این امر را مدعی شود یا بگوید بخشی از قرآن نوشته نشده بود، باید دلیل بیاورد. چنان که نویسنده‌ی مقاله خود معترف است که امثال ونزبرو بر ادعای خود، مبنی بر این که قرآن تا قرن سوم و حتی دیرتر به طور نهایی مدون و مرتب نشده بود، دلیلی اقامه نکرده‌اند. به هر حال نهایت کاری که بتوان به زمان ابوبکر نسبت داد، جمع این نسخه‌های مکتوب بین دو جلد است. زیرا در روایاتی که در بالا ذکر شد، کلمه‌ی "ورق" به معنای این است که آن مکتوبات به صورت صفحه صفحه بوده و بین دو جلد قرار نداشته است.

در عهد رسول خدا سوره‌های بلند و کوتاه به وسیله‌ی صحابه در نمازها تلاوت می‌شد. برای نمونه معاذبن جبل در نماز عشاء، سوره‌ی البقرة را قرائت کرد و جمعی نماز را رها کردند و به خانه‌های خود رفتند تا نماز فردای بخوانند.^۱ سؤال این است که آیا معاذبن جبل این سوره‌ی بلند را بدون نسخه‌ی مکتوب از حفظ کرده است؟

راوی دیگری می‌گوید: رسول خدا در نماز جمعه سوره‌ی النحل را قرائت کرد. آیا این راوی آیات این سوره را بدون اطلاع کافی و بدون درایت و بدون شهرت و نسخه‌های متداول تشخیص داده است؟

عمر بن خطاب نیز موقعی موفق شد سوره‌ی البقرة را حفظ کند، ولیمه‌ای ترتیب داد. حفظ سوره بدون نسخه‌ی موجود، گرچه در چند برگ کاغذ و یا پوست باشد، ممکن نیست. گزارش‌های دیگری در روایت‌ها حاکی از آن است که عمر پیش از اسلام آوردن، به منزل خواهرش رفت و

۱. مجلسی، بحارالانوار، ۷۹/۳۶۵.

اوراق قرآن را مشاهده کرد، ابتدا تعرض کرد و سرانجام با آشنایی با قرآن اسلام آورد.^۱

ب- به عقیده‌ی برخی از دانشمندان شیعه،^۲ گزارش‌های رسیده درباره‌ی جمع قرآن در زمان عثمان و اختلاف قرائات پس از آن و معرفی قرائات مشهور در زمان مجاهدبن جبر بر اساس حدیث "احرف سبعة" از اصلاتی برخوردار نیست. این نظر به این معنا نیست که قرائت‌های مختلف و یا معرفی ۷، ۱۰ یا ۱۴ قرائت معتبر، به عنوان یک واقعیت تاریخی اتفاق نیفتاده باشد. اما استناد به گزارش‌های حاکی از وجود نسخه‌های متعدد و در ضمن متفاوت در نزد ابی‌بن‌کعب و ابن‌مسعود و قرآنی به ترتیب نزول در نزد علی‌بن‌ابیطالب (ع)، زمانی صحیح است که صحت این روایات ثابت شود. ضمناً اعتبار واقعی قرائات نامبرده نیز زمانی قابل حصول است که منطبق با سنت پیامبر باشد؛ زیرا در غیر این صورت، این جریان‌ها صرفاً اتفاق‌هایی است که به طور طبیعی در طول تاریخ به وقوع پیوسته است. به گونه‌ای که نقل آن‌ها در قرن‌های بعدی به عنوان اقامه‌ی دلیل بر این مدعا که فرایند تکامل قرآن در طول سه قرن، از ابتدای ظهور پیامبر بوده است، موجه نمی‌نماید؛ زیرا اساس استدلال غیر قابل قبول است.

بر اساس روایتی که به سند صحیح از طریق علی‌بن‌ابراهیم از پدرش از ابن‌ابی‌عمیر از عمر بن‌أذینه از فضیل بن‌یسار رسیده است، روایت "سبعة احرف" باطل دانسته شده است. در این حدیث چنین آمده است: «قال: قلت لابی‌عبدالله (ع): إنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ: إنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ. فَقَالَ: كَذَبُوا أَعْدَاءَ اللَّهِ وَلَكِنَّهُ نَزَلَ عَلَيَّ حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ» یعنی به

۱. ابن‌اثیر، اسد الغابة، ۴/۵۴-۵۶.

۲. خویی، البیان، بخش ۶.

ابوعبدالله صادق گفت: همانا مردم می‌گویند که قرآن با هفت لغت نازل شده است. ابوعبدالله گفت: دشمنان خدا دروغ گفته‌اند. قرآن فقط با یک لغت و از سوی خدای واحدِ اَحَد نازل شده است.

در توضیح روایت فوق بهبودی^۱ چنین نوشته است: حدیثی روایت شده است بر این اساس که لغت قرآن را تا هفت نوبت، می‌توان با لغات دیگری از لغات مترادف عرب تبدیل کرد، بدون این که صورت قرآن را تغییر و تبدیل دهند. این حدیث جعلی از جانب زنادقه شهرت یافت تا الفاظ قرآن از صورت اصلی خارج شود و در نتیجه قرآن واقعی مشتبه و استناد به آن مخدوش گردد. یعنی به طور مثال عوض "یتذکرون"، "یتنبهون" بنویسند یا "یتفکرون" و امثال آن که از نظر مفهوم مترادف و یکسانند. ولی بر اساس وعده‌ی خدا که گفت: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ"، این توطئه‌های زنادقه عقیم و الفاظ و حروف قرآن با پیکر واحد و رسم‌الخط واحد باقی ماند.

بهبودی می‌گوید قرآن با صراحت و تأکید می‌گوید: ما خودمان قرآن را به صورت امواج ربوبی بر تو نازل کردیم، نه شیاطین و در نیمه‌ی راه مانع شده‌ایم که شیاطین به آن دست یابند. بعد از این هم در طول زمان خودمان قرآن را از دست‌برد شیاطین جن و انس حفاظت خواهیم کرد تا پیام ما دگرگون نشود و خلل نیابد و این برای آن است که این رسول ما رسول خاتم است؛ یعنی بعد از این پیام‌دار دیگری گسیل نمی‌شود. از این رو پیام خود را معجزه‌وار و آسیب‌ناپذیر و رد عین حال پر جاذبه، در اختیار شما نهاده‌ایم و تا بشریت و بساط تکلیف و آزمون برقرار است،

باید خودمان پیام خود را از گزند مفسده‌جویان دور نگه داریم. مادامی که ارتباط و حیانی ما باشد، قرآن محفوظ می‌ماند. گواين که در هر زمان، شب و روز، رسول ما در میان شما است و پیام آسمانی ما را در گوش شما زمزمه می‌کند.^۱

نقد فصل ساختمان قرآن

در این بخش نویسنده اطلاعاتی درباره‌ی تعداد سوره‌ها، ساختار آیه و برخی سوره‌ها را بیان کرده است. گاهی در لابه‌لای مکتوبات خود مطالبی را طرح کرده که در زیر به نقد آن می‌پردازیم. وی آورده است:

۱. بیشتر سوره‌ها مرکب از چندین فقره است که فقط ارتباط صوری سستی با هم دارند و غالباً از حیث فکر و موضوع ظاهراً اندک ارتباطی دارند یا هیچ ارتباطی ندارند.

نقد: این جمله‌ی نویسنده بسیار کلی است. بهتر بود این سخن خود را با مثالی بدرقه می‌کرد و بی‌ارتباطی دو فراز از آیات یک سوره را به روشنی نمایان می‌کرد. مهم‌ترین توضیحی که به نظر نگارنده می‌رسد این که دریافت اشتباه، کمی اطلاع از اسلوب بیان قرآن در سوره‌ها، عدم فهم دقیق متن و خطاهایی در زمینه‌ی ادب عرب از سوی مفسران و مترجمان، اصلی‌ترین اسباب عدم درک ارتباط بین فرازهای مختلف، از آیات یک سوره را فراهم می‌آورد.

به عقیده‌ی برخی از محققان علم مناسبت میان آیات، در پی کشف روابط خارجی نیست و بیرون از متن قرآنی به هیچ شاهده‌ی استناد نمی‌کند؛ بلکه در این علم، متن قرآنی خود شاهد خویش است و همان

است که ملاک و معیار رابطه‌های درون خود را بر اساس بافت زبانی، عقلی یا حسّی‌اش می‌سازد.^۱ هم‌چنین عقیده دارند که دانش "مناسبت میان آیات" و دانش "اسباب نزول" با آن که دو وجه مختلف از پژوهش در متن قرآنی را ارائه می‌کنند، گاه در کشف معنا و دلالت بخشی از متن قرآنی با هم تلاقی دارند.^۲

این سخن را می‌توان به آیه‌ی ۱۱۴ سوره‌ی طه تأیید نمود که می‌فرماید: "... و لا تعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیک وحیه و قل ربّ زدنی علماً" یعنی اگر فرصتی حاصل آید، پیش از آن که فرمان وحی به تو واصل شود، در خواندن قرآن و ابلاغ احکام آن شتاب مکن. بگو: پروردگارا دانش مرا افزون کن که تکلیف خود را بهتر بشناسم و آن را به موقع، به مرحله‌ی اجرا بگذارم. برخی از مفسران معتقدند که این آیه شاهد قاطعی است بر این که قبل از ابلاغ آیات قرآن، رسول خدا قرآن را با تنزیل روح‌القدس بر قلب او، می‌دانسته است و چه بسا با پیش آمدن موقعیت‌های مناسب، تصور می‌کرده است که باید آیات مناسب آن واقعه را بر مردم تلاوت کند تا از حکم و حکمت آن باخبر شوند؛ ولی قرآن با ابلاغ و نزول این آیه، دست رسول خدا را بسته بود و نمی‌توانست بدون اشارت (وحی) و در واقع بدون اجازه‌ی رسمی، آیات و سوره‌ها را بر مردم تلاوت کند.^۳ به این ترتیب نمی‌توان به کلی و به طور مطلق، "اسباب نزول" و "مناسبت میان آیات" را جدای از هم انگاشت. در این راستا باید همواره صحت اخبار رسیده در اسباب نزول را نیز مد نظر داشت.

۱. ابوزید، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه‌ی کریمی‌نیا، ۲۸۵.

۲. همو، ۲۹۶.

۳. بهبودی، تدبیری در قرآن، ۲/ ۲۲۷ و ۲۲۸.

ابوزید بر این باور است که این‌گونه روابط، عینی نیست و فارغ از اندیشه‌ی خواننده و مفسر وجود ندارد؛ بلکه باید دانست که این امور ناشی از دیالکتیک خواننده با متن _ در فرایند قرائت _ است.^۱ در این باره باید متذکر شویم که اسلوب قرآن دارای عملکردی و رای ذهن خواننده و دیالکتیک اوست؛ زیرا سبک قرآن در ابلاغ پیام‌های مکتب توحیدی اسلام، چینش مخصوصی دارد که متخصص فن، مفسران واجد شرایط، با در نظر گرفتن آن می‌توانند به ارتباط بین آیات دست یابند. گرچه که ممکن است در طول تاریخ، هر یک از مفسران و محققان، بنا به میزان فهم خود، به گوشه‌ای از این نوع ارتباطها دست یافته باشند.

بنابراین واقعیت ارتباط بین آیات یک چیز است و تشخیص آن به گونه‌های مختلف، به عنوان حوادث تاریخی چیز دیگر است. به عبارت دیگر، بین تشخیص متفاوت افراد درباره‌ی ارتباط بین آیات، در طول تاریخ و واقعیت این نوع مناسبت میان آیات قرآن تفاوت است. به هر میزان که قدرت مفسر در تسلط به زبان و ادبیات عرب، تاریخ نزول، شناخت فرهنگ مردم عصر نزول و علم حدیث بیشتر باشد، فهم وی از ارتباط میان آیات که عینی است نیز بیشتر خواهد بود.

برای نمونه ابوزید درباره‌ی ارتباط بین آیه‌ی ۱۸۹ سوره‌ی "البقره" در صدد یافتن ارتباط بین "هلال ماه" و "از پشت‌بام به خانه آمدن" است. آن جا که می‌فرماید: «یسنلونک عن الالهة قل هی مواقیت للناس و الحجّ و لیس البرّ بان تأتوا البیوت من ظهورها.....». ابوزید به نقل از زرکشی مناسبت‌هایی را به گونه‌ای متذکر شده که منجر به نمادین انگاشتن سبب نزول شود. در نتیجه "از پشت به خانه در آمدن" را به صورت تصویری

۱. ابوزید، معنای متن، ۲۸۵-۲۸۶.

مجازی به تأویل می‌برد. سرانجام نتیجه می‌گیرد که آیات قرآنی وقایع خارجی را به گونه‌ای ظاهری و مکانیکی بازسازی نمی‌کند، بنابراین در کنار هم بودن آن‌ها، نه به معنای وجود ناسازگاری در میان آن‌هاست و نه این امر حتی با وجود اسباب نزول‌های مختلف، سبب پیچیدگی متن می‌گردد؛ بلکه دانش "اسباب نزول" و "مناسبت بین آیات و سور" هر یک جداگانه به متن قرآن می‌پردازد.^۱

اکنون اگر همین آیه را به گونه‌ای دیگر تفسیر کنند، دیگر هیچ تبیین، تأویل و صورت بخشی مجازی را نیازی نیست. مانند این که بگویند در ابتدای آیه مرز و حدّ زمانی برای شمارش ماه و سال و حدّ زمانی برای زیارت حجّ مطرح شده است تا زائری که از راه دور می‌آید بتواند طول مسافت را با ایام زیارت هماهنگ سازد. به ظاهر این زمان، میقاتی است که براساس سنت ابراهیم (ع) پی‌گیری شده است. جمله‌ی بعد را نیز می‌توان عطف بر مقدّر دانست. به این صورت: «قل هی مواقیب للناس و الحجّ فمن أحرّم منکم للحجّ فلیأت رجالا و علی کل ضامر یأتین من کلّ فج عمیق و لیس البرّ أن تأتوا البیوت من ظهورها».

بهبودی معتقد است که حکم حاجیان چنین به دست می‌آید که مسیرشان باید از این مواقیب مکانی صورت بگیرد. در زمان استراحت در اثنای حج، می‌توانند از زیر سقف گلی، سایه‌ی چادر و فسطاط استفاده کنند؛ چنان که مرسوم مسافران عهد خلیل است. بنابراین کار نیک آن نیست که به هنگام ورود به صحن خانه، از پشت بام وارد حیاط منزل شوید، مبادا که از زیر سقف درگاهی عبور کنید.^۲

۱. همو، ۲۹۵ و ۲۹۶.

۲. بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/ ۱۱۵ تا ۱۱۷؛ نیز رک. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱/ ۴۰ و ۴۱.

وی معتقد است که این مطلب و آیه‌ی ۱۱۷ همین سوره، ناظر به ریاکاری حاجیان است که برای تظاهر، با این که در حجّ و اعتکاف، برای گذر و استراحت ساده می‌توانستند از سایه‌ی دیوار و خانه‌های مسقف استفاده کنند، از زیر سقف گلی رد نمی‌شدند. قرآن نیز مردان باتقوا که مظهر نکوکاری هستند را نشان می‌دهد و خاطر نشان می‌سازد که در موقع استراحت می‌توانید از چادر، خانه‌های گلی و یا حیاط خانه‌ها بهره‌مند شوید، گرچه که مجبور باشید از زیر سقف درگاهی بگذرید که از نظر شریعت اسلامی مانعی در کار نیست.^۱ با این توضیح، چه لزومی دارد که تا به این حدّ خود را متکلف سازیم تا تصاویری مجازی به همراه تأویل، جهت دریافت ارتباط بین آیات ارائه دهیم؟

یکی از روش‌های قرآن در بیان احکام و ابلاغ پیام‌های مکتبی این است که وقتی مطلبی را طرح می‌کند، به مرور به روشن کردن مطلب مورد نظر خود می‌پردازد. گویی با ابلاغ پیام نخست، ذهن خواننده درگیر سؤالی شده باشد. آن‌گاه آیات بعدی آرام آرام به پاسخ‌گویی تمام نکات مبهم پرداخته و پرسش‌های ذهن مخاطب را جواب می‌دهد. این شیوه‌ی بیان، در ضمن دارای نوعی گیرایی است.

با توجه به اسلوب ویژه‌ی قرآن در بیان قصص و در نظر داشتن تفسیر و تبیین آیات و قصص، هدف اصلی از طرح آن واقعه‌ی تاریخی و مناسبت بین آیات بهتر رخ می‌نماید. پی‌گیری قصص قرآن در هر یک از سوره‌ها، با در نظر داشتن این روش ویژه که: قرآن در گام نخست، یکی از پیام‌های مکتب توحیدی را ابلاغ می‌کند و سپس در پی آن، مقدمه‌چینی می‌کند و

آنگاه به تناسب پیام‌های اصلی یا فرعی و گاه به مناسبت مقدمه‌ی سخن، بخشی از سرگذشت‌های اقوام و انبیای سلف را گزارش می‌کند؛ مهم‌ترین نوع تناسب بین آیات را نمایش می‌دهد. گاهی با بررسی داستان‌های قرآن، با توجه به پیام اولیه‌ی سوره (به عنوان پیام اصلی) و پیام‌های میان سوره (به عنوان پیام فرعی)، سرّ این مطلب شناخته می‌شود که: قرآن بعضی از سرگذشت‌ها را، به تناسب پیام مکتب، در سوره‌های مختلف تکرار کرده است؛ و آن قسمت مخصوص از داستان، در هر یک از سوره‌ها، برای وصول به مقصود پیام مذکور آمده است.

۲. نویسنده درباره‌ی نام سوره‌ها نیز نظراتی بیان داشته که برخی از آن‌ها چندان موجه به نظر نمی‌رسد. برای نمونه وی آورده است که نویسندگان مسلمان برای اشاره و ارجاع به سوره‌ها معمولاً نام‌های آن‌ها را ذکر می‌کنند و نه شماره‌های ترتیب آن‌ها را؛ زیرا این نام‌ها در زمان حیات محمد مقرر نگردید و به مرور زمان هم جزو متن قرآن دانسته نشد، بیشتر سوره‌ها به بیش از یک نام معروف شدند.

نقد: این مطلب که نام سوره‌ها در عصر پیامبر اسلام مقرر نگردید، به طور مطلق صحیح نیست؛ زیرا گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که این سوره‌ها با نشانی و نام‌هایی در آن زمان، خوانده و معلوم می‌گردید. البته این مطلب به آن معنا نیست که نام سوره‌ها توقیفی است و دیگر مجاز نیست که سوره‌ها با نام‌های دیگر خوانده شود.

مسلمانان سوره‌ها را با نام‌های مختلف، در طول تاریخ خوانده‌اند. بسیاری از این نام‌ها بیش از اسامی قدیمی، گویای موضوع آن سوره‌ی مورد نظر است؛ زیرا قرار نبوده که در همان صدر نخست عنوان یک سوره، به صورت علمی که امروزه موجود است، گویای محتوای سوره‌ها باشد. به علاوه این اسامی جزو قرآن محسوب نمی‌شده و از جانب

جبرائیل برای سوره‌ها مشخص نگردیده بود. بنابراین مناقشه در این باره که نام‌های سوره‌ها در روایت شفاهی نشأت کرده و نه در سنت مکتوب، چنان که نویسنده گفته است، بی‌مورد به نظر می‌رسد.

نام سوره‌ها از جملاتی استخراج شده است که از همان صدر اول معلوم بود و بعدها کوتاه شد و به صورت کنونی درآمد. برای نمونه چنین می‌گفتند: "سورة یذکر فیها البقرة و آية الكرسي" در جای دیگر آمده است: "سورة من آل حمیم آی سورة أولها حمیم".^۲ سوره‌های کوچک را نیز غالباً با نخستین کلمه‌ی آن می‌خواندند.^۳

در روایات آمده است: «و السیف الثالث علی مشرکی العجم یعنی الترتک والدیلم و الخزر، قال الله عزّ و جلّ فی أوّل السورة التی یذکر فیها "الذین کفروا" فقصّ قصّتهم ثمّ قال...»^۴

به مرور زمان کلمات اولیه‌ی این جمله‌ها حذف شده و نام سوره‌ها به صورت یک یا دو کلمه‌ای خوانده شده است. مثلاً «السورة التی یذکر فیها البقرة» تبدیل شده است به "البقرة". از این رو برخی از مفسران^۵ بر این

۱. برقی، المحاسن، ۲/ ۳۶۸ و ۳۸۰؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۸۹/ ۲۶۲ و ۱۱۰/ ۲۶۳.

۲. طریخی، مجمع البحرین، ۱/ ۵۸۰.

۳. طوسی، تهذیب الأحکام، رقم ۷۱۳ و مصباح المتهدج، ۱۲۱.

۴. کلینی، الکافی، ۵/ ۱۱؛ حرّانی، تحف العقول، ۲۸۹؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۴/ ۱۱۶ و نیز

درباره‌ی نام سور دیگر رک. نوری، مستدرک الوسائل، ۶/ ۱۰۵؛ نوری، خاتمة المستدرک،

۳/ ۱۹۹؛ طوسی، الأمالی، ۴۹۱؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۳۶/ ۹۶ و ۶۷/ ۲۰ و ۸۶/ ۳۹۵

و ۸۹/ ۳۱۱؛ امینی، الغدیر، ۱۰/ ۲۸۵؛ هم چنین رک. ابن حنبل، مسند احمد، ۱/ ۶۹؛

بخاری، صحیح البخاری، ۲/ ۱۹۳؛ نووی، شرح مسلم، ۴/ ۱۸۲ و ۶/ ۴۶ و ۹۰ و ۹/ ۴۳؛

ابن حجر، فتح الباری، ۸/ ۴۷۲ و ۹/ ۷ و ۱۸؛ طیب‌السی، مسند طیب‌السی، ۴۲؛ نسائی، سنن

الکبری، ۵/ ۱۰؛ طبری، جامع البیان، ۱/ ۱۲۹ و ۲/ ۴۵۸.

۵. بهبودی، معانی القرآن.

عقیده‌اند که در ترجمه، الزامی بر تبعیت از همان نام‌های معمول نیست. به این ترتیب برای سوره‌های قرآن، نام‌های دیگری را که به تعبیر امروزی گویای "عنوان" سوره باشد، انتخاب کرده‌اند. برای مثال در ترجمه‌ی عنوان سوره‌ی "البقرة" آورده است: "گاو بنی‌اسرائیل - ایمان. نفاق. اخلاص. فرمان‌های اجتماعی". در ترجمه‌ی "آل‌عمران" آورده است: "خاندان عمران - ایمان. اخلاص. اعتدال". برای "النساء" آورده‌اند: "خانم‌ها - بشریت. ساختاری جامعه". برای "الفرقان" آورده است: "فرقان - محک ایمان و نفاق". برای "هود" آورده است: "هود - پیام رسالت".

۳. نویسنده درباره‌ی حدّ و مرز آیات آورده است: ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که برخی از آیه‌ها در اصل کجا پایان می‌یافته است.

نقد: از نظر بسیاری از محققان مسلمان قطعی است که ابتدا و انتهای آیات در همان عصر پیامبر کاملاً مشخص بوده است. البته این امر به آن معنا نیست که قرآن مکتوب به صورت کنونی در همان عصر، علامت و شماره‌ی آیه داشته است. ابتدا بین آیات را فاصله می‌گذاشتند. این فاصله‌ها از سبک قرائت پیامبر اسلام معلوم می‌شد. در روایات چنین آمده است که از امّ سلمه درباره‌ی قرائت رسول خدا سؤال می‌کنند، وی پاسخ می‌گوید: "کان یقطع قرائته آیهً آیهً بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمین ...". هم چنین از وی نقل می‌شود که "... کان یصلی قدر ما ینام . ینام قدر ما یصلی و إذا هی تنعت قرائة مفسرة حرفاً حرفاً ..."^۱

برخی از روایات حاکی از آن است که محدوده‌ی آیات معلوم بوده

۱. عاملی، وسایل الشیعة، ۶/ ۲۰۸؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۰/ ۳۷۸؛ ابن حنبل، مسند احمد، ۶/ ۲۸۹ و ۳۰۲.

است. برای نمونه درباره‌ی آداب قرائت، به سند صحیح آمده است: "ینبغی لمن یقرء القرآن إذا مرّ بآیه من القرآن فیها مسألة أو تخويف أن یسأل الله عند ذلك خیر ما یرجو و یسأله العافیة من النار و من العذاب"^۱ به علاوه رعایت فاصله‌ها در آیات خود نیز گواه است. بعدها هر پنج آیه و هر ده آیه را در حاشیه‌ی مصحف معلوم می‌کردند.^۲

رفته رفته در انتهای آیات علامتی به شکل گل گذاشتند. به تدریج شماره‌ی هر آیه را به شکل کنونی در مقابل آن ثبت نمودند. هیچ یک از این مطالب این واقعیت را نفی نمی‌کند که در شمارش آیات، در مکاتب مختلف حجازی، بصری، کوفی، شامی و مدنی اختلافاتی موجود است. اما مهم‌ترین مطلب این است که هیچ یک از این اختلاف‌های موجود، اصل مکتوب قرآن را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد و نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که در زمان پیامبر نیز مرز آیات مشخص نبود.

از سوی دیگر تعبیری در برخی روایات به چشم می‌خورد که نشان‌دهنده‌ی این است که ابتدا و انتهای آیات در زمان پیامبر اسلام معلوم بوده است. برای نمونه در برخی روایات آمده است که پیامبر در نماز روز جمعه فلان سوره را تلاوت نمود؛ از جمله: «قرأ یوم الجمعة علی المنبر بسورة النحل»؛^۳ «ما أخذت ق و القرآن المجید إلّا علی لسان رسول الله (ص) کان یقرء بها کلّ جمعة علی المنبر»؛^۴ «حفظت ق و القرآن المجید

۱. بهبودی، صحیح الکافی، رقم ۹۸۲.

۲. کلینی، الکافی، ۲/ ۶۴؛ بهبودی، صحیح الکافی، رقم ۵۲۷ و صحیح التهذیب، رقم ۲۵۹۰.

۳. بخاری، صحیح، باب سجود، رقم ۱۰.

۴. مسلم بن حجاج، صحیح، باب جمعة، رقم ۵۲ و ابن حنبل، مسند، ۶/ ۴۳۶.

من فی رسول الله و هو علی المنبر یوم الجمعة^۱ این روایات و روایاتی نظیر آن بیان‌گر این است که قرآن تمام و کمال در عصر پیامبر اسلام موجود بوده است.

نقد فصل تاریخ‌گذاری متن

۱. در این فصل نویسنده به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی از قرآن انتظار می‌رود همچون مورخان به ذکر وقایع تاریخی، به همراه بیان جزئیات و تعیین وقت دقیق آن بپردازد. پیش از پاسخ‌گویی به هر شبهه‌ی دیگر در این فصل، شایان ذکر است که قرآن به هیچ وجه به‌سان یک کتاب تاریخ نیست. قرآن حاوی وقایعی است که اجمالاً بدون اهتمام به مسیر زمان – از نظر ذکر دقیق زمان وقوع – کلیاتی را بر محور عصرهای پیامبران و امت‌ها بیان کرده است. قرآن با توجه به انگیزه‌ها، کلیات امور را به نحوی پرداخته که با نتایج عبرت‌آموز، موجب هدایت و تربیت بشر باشد. برای روشن‌تر شدن مطلب، به ذکر پاره‌ای از تفاوت‌های پردازش تاریخ در قرآن با کتب تاریخی می‌پردازیم:

الف – محور سخن در کتب تاریخی نوعاً بر شخصیت‌های مقتدر زمان، سلاطین و حکومت‌ها یا بر اساس سنوات و زمان است.^۲ اما در قرآن، تاریخ بر اساس ظهور انبیا و اُمم ایشان گزارش شده است. البته درباره‌ی خلقت آسمان‌ها و زمین، آدم و حوا^۳ نیز مطالبی را مطرح نموده؛ ولی هرگز شخصیت سلاطین یا فرد به خصوص را جز انبیا محور قرار نداده است.

۱. نسائی، سنن، جمعة، رقم ۲۸.

۲. رک. ابویعقوب، تاریخ یعقوبی، ۱؛ طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ۱.

قرآن اگر با هدف ویژه‌ای قصد دارد که از نخستین ملت دارای شریعت سخنی به میان آورد، ابتدا پیامبر آن عصر، نوح را معرفی می‌کند تا مبنا و معیار ارزش و اصالت را از منظر خود، برای مخاطبان روشن سازد. اگر بنا دارد برخی از وقایع زمان دومین امت را گزارش کند، دومین پیامبر صاحب شریعت را محور بحث می‌کند. به همین دلیل از ابراهیم (ع) شروع می‌کند. قرآن احتجاج‌های ابراهیم (ع) را در برابر امت زمانش و مقتدرترین دشمنش، نمرود، بازگو می‌کند؛ بی‌آن‌که نامی از نمرود بیاورد.^۱ ب – مورخان در مکتوبات خود، بر نگاشتن جزئیات اصرار ورزیده و خود را مکلف به نگارش تمام زوایای فرعی می‌کنند. از جمله: سال تولد، وفات، نام دقیق و کامل اشخاص، مکان جغرافیایی، سبک دقیق معماری محل وقوع حادثه، تمام گفتگوهای ردّوبدل شده در میان شخصیت‌های داستان. اما قرآن بخشی از کلیات وقایع را که سبب عبرت و تربیت شود، بیان می‌کند. مگر در مواردی که گزارش جزئیات هدف ویژه‌ای چون جهات تربیتی، اخلاقی، حکم عملی، آینده‌ی جهان یا زمین، مسأله‌ای علمی و مواردی مانند آن را به دنبال داشته باشد. مانند ذکر دعای ابراهیم (ع) (ابراهیم، ۳۷) که اهدافی چون برجسته نمودن اخلاق، ادب سخن گفتن با خدا، صبر، متانت و شاکر بودن در برابر فرمان خدا را در پی دارد.^۲ مقایسه‌ای کوتاه درباره‌ی داستان ابراهیم در عهد عتیق و گزارش آن در قرآن، به روشنی بیان‌گر نوع نگارش تاریخ در قرآن را معلوم می‌کند.

۱. رک. البقرة، ۲۵۸.

۲. برای نمونه‌های بیشتر رک. القصص، ۳۰ و ۴۴ و ۴۶؛ طه، ۸۰؛ مریم، ۲۸ و برای توضیح

بیشتر رک. طبرسی، مجمع البیان، ۳/ ۵۱۱؛ رازی، تفسیر فخر رازی، ۱۳/ ۷۳؛ کتاب

مقدس، خروج، پانزدهم، ۲۰؛ ارشیا، هشتم، ۳؛ بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۲۱۴.

قرآن در صدد ایجاد یک خط فکری، بر محور هدایت و تربیت است. این در حالی است که مکتوبات تاریخی بشر بر گزارش جزئیاتی نه چندان مهم، تأکید می‌ورزد.^۱ بنابراین قرآن بر خلاف اسلوب تاریخ‌نگاری بشر، شناسنامه‌ی شخصیت‌های اصلی و فرعی، جزئیات سرگذشت‌ها، عنصر زمان و مکان به طور دقیق، اعم از موقعیت جغرافیایی، وضعیت اجتماعی و دینی را لحاظ نکرده است؛ بلکه به طور نادر به ذکر مکان - آن هم به اجمال - پرداخته است. قرآن زمان‌ها را نیز به ترتیب ردیف نکرده است، گرچه که با اندکی دقت، برخی از تقدّم‌ها و تأخّرهای وقایع، در آن قابل شناسایی است؛

ج- از دیگر تفاوت‌های مکتوبات تاریخی با گزارش‌های تاریخی قرآن این که در اغلب کتب تاریخی صرفاً به نقل حوادث و رویدادها می‌پردازند. اما در قرآن اولاً سرگذشت‌هایی گزارش می‌شود که مطابق با هدف هدایت باشد؛ یعنی برای عبرت‌آموزی، اندیشه‌سازی، بیان اصول دین، سنن و احکام الهی است. ثانیاً هر گزارشی از وقایع، به همراه نتیجه‌گیری است. ثالثاً هر بار، بخشی از سرگذشت‌ها که متناسب با موضوع سخن باشد، مطرح می‌گردد. مانند این که در سوره‌ی "الکهف" پس از بیان واقعه‌ی تاریخی جوان‌مردان آزاده‌ای که به غار مخصوصی پناهنه شدند، مثلی آورده که حاوی نکات عبرت‌آموزی است.

این امر به تناسب سخن از سرنوشت آدمی و بازگشت او به سوی خدا بر گزار گردیده است. این مثال در قالب گزارش گفتگوهای دو مرد است. مرد الهی سخنانی حکمت‌آمیز بر زبان می‌راند و مرد دنیاپرست، متکبری

۱. رک. پیدایش، باب ۵ تا ۱۱.

است که به زندگی پس از مرگ اعتقادی ندارد.^۱ تمام این گفتگو به مناسبت تقویت یکی از مهم‌ترین اصول مکتب اسلام، ایمان به رستاخیز، گزارش شده است؛

د- از دیگر تفاوت‌ها، عدم تحلیل رفتارها، انگیزه‌ها و گفتارها در کتب تاریخی است؛ و در مقابل، تحلیل قرآن از انگیزه‌های شخصیت‌ها و افراد امت‌ها و حتی نقد و بررسی آن است؛ زیرا به عقیده‌ی برخی از محققان^۲ مورّخ جزئی از تاریخ است و تاریخ هنگامی نگاشته می‌شود که بینش مورّخ از گذشته، با بصیرت مسائل حال روشن شده باشد. به علاوه دیدگاه یک مورّخ، خود ریشه در پیشینه‌ی اجتماعی و تاریخ دارد و اندیشه‌ی مورخان هم‌چون سایر انسان‌ها، با شرایط زمانی و مکانی شکل می‌گیرد. اما گزارش‌های تاریخی قرآن، به عقیده‌ی مسلمانان، کلام خدایی است که آفریننده‌ی انسان و پدیدآورنده‌ی شرایط متفاوت زمانی و مکانی برای او است.^۳

ه- یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها در شیوه‌ی نگارش سرگذشت‌ها است. تاریخ‌نویسان، فصلی را نگاشته و به اتمام می‌رسانند و سپس به فصل بعدی می‌پردازند. اما قرآن با توجه به هدفی که دنبال می‌کند، سرگذشت‌ها را در سوره‌های مختلف پراکنده می‌سازد. سرگذشت‌هایی مانند سرگذشت موسی، قوم بنی‌اسرائیل، ابراهیم، آدم و حوا را در بخش‌های مختلفی ذکر می‌کند. به گونه‌ای که خواننده باید برای دست‌یابی به کل ماجرا، بخش‌های

۱. الکهف، ۳۲-۴۴.

۲. ایچ‌کار، تاریخ چیست، ۶۵، ۶۷، ۷۰، ۷۵.

۳. برای نمونه رک. عملکرد و تحلیل انگیزه و انگیزه‌های مشرکان در الأنعام، ۱۰۹-۱۱۳ و الإسراء، ۸۹-۹۵.

مختلف را از سوره‌های متفاوت جمع‌آوری کند و کنار هم بچیند تا به کل داستان و وقوف یابد. گفتنی است که این سبک قرآن، به سبب رعایت تناسب موضوع سخن با بخشی از سرگذشت مورد نظر است. هر بار نکته یا نکاتی مطرح می‌گردد که مناسب با پیام مکتبی آن سوره باشد. شیوه‌ی تبیین در گزارش‌های تاریخی قرآن این‌گونه است که با نوعی اجمال شروع شده، رفته رفته مطالب مبهم و سؤال‌هایی که در ذهن خواننده به وجود می‌آید را روشن می‌کند.

نگاهی به سوره‌ی طه این مطلب را روشن‌تر می‌کند: پیام ابتدای سوره که موضوع سخن را تشکیل می‌دهد، این است: "ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى" (طه، ۲) یعنی قرآن را بر تو نازل نکردیم که به مشقت آفتی. گاهی واژه‌ی "شقاوت" به جای رنج، تعب و دشواری استعمال می‌شود؛ مانند "شقیق فی کذا". هم‌چنین گفته‌اند که هر شقاوتی، تعب است ولی هر تعبی شقاوت نیست.^۱ بنابراین منظور از شقاء در آیه‌ی مورد نظر، نمی‌تواند "تهجد" و "عبادت" باشد، چنان که برخی از مفسران معتقدند؛ زیرا عبادت برای پیامبر اسلام، حتی به میزان زیاد، دل‌پذیر بوده است، نه این که موجب رنجش خاطر و مرارت زندگی او باشد، تا جایی که او را در قرآن، از این عمل نهی کنند. از این رو به نظر می‌رسد که این سختی و مرارت به روزگاری از زندگانی رسول خدا نظر دارد که مسلمانان ماه‌ها و سال‌هایی در انزوا بودند. حدّ اعلای این تعب و مرارت زمانی بود که پیامبر و مسلمانان در شعب‌أبی‌طالب از دریافت توش و توان محروم بودند؛ و تمام قوم قریش علیه آنان متحد شده، ایشان را به محاصره‌ی اقتصادی و

۱. راغب، معجم مفردات الفاظ القرآن، ۲۷۱.

۲. رازی، تفسیر رازی، ۱۳/۱۲۹؛ طبرسی، معجم البیان، ۲/۴.

تحریم اجتماعی کشانده بودند.^۱ بنابراین، سوره‌ی طه با لطافت و حسن انسجام، به دل‌داری پیامبر و اصحاب او پرداخته و پس از مقدمه‌ای کوتاه، به طرح بخشی از سرگذشت موسی (ع) می‌پردازد.

بخشی از سرگذشت که نمایش‌گر صبر وی در برابر سختی‌ها، مرارت‌ها، محرومیت‌های اجتماعی و اقتصادی بود و سرانجام منجر به پیروزی وی بر فرعون گردید. مقدمه‌ی سخن متضمن پندواره بودن قرآن و نزول تدریجی آن از جانب خداست. به همین مناسبت، به اقتدار و آفرینش پروردگار اشاره کرده و شعار مکتب توحیدی اسلام را چنین بیان کرده است: "الله، خدایی که جز او خدایی نیست و نیکوترین نام‌ها از آن اوست" (طه، ۳-۸). پس از این مقدمه، از آیه‌ی ۹ تا ۹۸ به گزارش بخشی از سرگذشت موسی (ع) پرداخته که حاوی سردرگمی او با خانواده‌اش در کوهستان طور است. سختی‌هایی که او و خانواده‌اش متحمل شدند تا به رسالت مبعوث گردید (۱۰-۳۶).

در خلال همین سرگذشت، به خاطر دل‌داری موسی متذکر می‌شود که من تو را برای رسالتی مهم انتخاب کرده‌ام. انجام این رسالت مشکلات زیادی دارد. مبادا کارشکنی دشمن کافر تو را از انجام وظیفه باز دارد؛ و پس از آن که موسی را با استوارنامه‌ی رسالت (عصا و ید بیضاء)، مجهّز می‌کند، با ملاحظت همه‌ی خواسته‌های موسی را هم می‌پذیرد؛ و دیگر بار برای دل‌داری بیشتر به گذشته‌ی دور موسی برگشت می‌کند. زمانی که مادرش وی را در تابوت نهاد تا زمانی که به آغوش مادرش بازگشت. این تذکر به همراه سبب وقوع این رویدادها مطرح شده است. قرآن متذکر

۱. بیهقی، السنن الکبری، ۶/۳۶۶.

می‌شود که علت این جدایی‌ها و مرارت‌ها القای محبت موسی در قلب فرعون بوده است. به‌گونه‌ای که فرصتی برای سامان‌دهی موسی، تحت نظر الهی باقی باشد (۳۷-۴۶).

سپس دوباره به سرگذشت موسی، در پی مبعوث شدن پرداخته که چه تعبیری در مقابل فرعون، در راه رسالت متحمل گردید تا سرانجام از راه دریا به همراه قوم بنی‌اسرائیل گریخت. ماجرای رنج موسی به همین جا ختم نگردیده؛ بلکه به دستاورد شوم قوم او پس از رسیدن به ساحل نجات سخن رانده و مسأله‌ی گوساله‌پرستی قوم وی را در غیاب او، متذکر شده است (۴۷-۹۸). بعد از فراغت از این بخش، به نتیجه‌گیری پرداخته و پیام نخستین سوره را به صورت مفصل‌تر توضیح می‌دهد (۹۹-۱۱۴).

پس از شرح این نمونه‌ی تاریخی، به بیان مثالی دیگر می‌پردازد. بار دیگر به گذشته‌ای بسیار دور برمی‌گردد و درباره‌ی ابتدای آفرینش انسان سخن می‌راند. زمانی را خاطر نشان می‌کند که در مراسم بزرگداشت خلقت بشر، شیطان دشمنی خود را با نسل بشر، آشکارا اعلام کرد. این گزارش با هشدار بدرفه شده است که حاوی به رنج و تعب افتادن است، در صورتی که آدمی به تسویل‌های شیطان تن دهد (۱۱۵-۱۱۹).

نتیجه این که تعبیر "تشیقی" در ابتدای خلقت نیز به آدم، ابلاغ شده بود. ماجرای سقوط در مرارت‌ها به سبب وسوسه‌ی شیطان و عصیان آدم، توبه‌ی او و جریان هبوط نیز به عنوان نتایج داستان در همین فراز آمده است (۱۲۰-۱۲۳). قابل ذکر است که ماجرای وسوسه‌ی شیطان، هبوط و به تعبیر افتادن نسل بشر و برپایی نظام آزمون در زمین، با این تفصیل، در سوره‌ی "البقرة" گزارش نشده بود. بنابراین همین بخش از داستان آدم و حوا نیز به تناسب موضوع سوره‌ی "طه"، به تفصیل ذکر گردیده است.

قرآن در این سوره پس از طرح سرگذشت پیشینیان، جهت دل‌داری

پیامبر، نتیجه‌ی سخن را بیان کرده است (۱۲۴-۱۳۵). سرانجام پیام صبر و ظفر را با شرح بیشتر چنین ابلاغ می‌کند: "فاصبر علی ما یقولون ... و امر أهلك بالصلوة و اصطر علیها لانسلک رزقاً نحن نرزقک و العاقبة للتحقوی" (طه، ۱۳۰-۱۳۲) یعنی بر استهزاء، ستم و ناسزای آنان صبوری پیشه کن ... و خاندانت را به اقامه‌ی نماز فرمان ده و خودت نیز (بر نمازهای فریضه و نافله‌ات) پایداری پیشه کن که در تلاوت نمازهایت، آیات خدا را به مردم تبلیغ کنی. ما از تو ابلاغ رسالت خواسته‌ایم، از تو نخواستیم که برای تلاش معاش برخیزی. ما خودمان روزی تو را تأمین می‌نماییم. فرجام زندگی به سود تقوا و اهل تقوا خواهد بود.

به این ترتیب در جریان تاریخ‌گذاری متن، نمی‌توان قرآن را چونان هر متن تاریخی دیگر قلمداد نمود؛ زیرا نمی‌توان قرآن را کتاب تاریخ نامید. چنان که نویسنده نیز خود آورده است: «بلاشر در چاپ اول ترجمه خود سوره‌ها را برحسب آن چه به زعم او ترتیب زمانی بود مرتب کرد، اما در چاپ دوم آن‌ها را به ترتیب زمانی سنتی درآورد (این چاپ دوم را بلاشر برای دایره‌ی وسیع‌تری از خوانندگان در نظر گرفته بود؛ ولی احتمال این نیز می‌رود که وی، پس از آشنائی عمیق‌تر با اثر بل دریافت کرده باشد که مرتب نمودن سوره، به ترتیب زمانی درست و دقیق، ممکن نیست)».

لازم به ذکر است که نویسنده به روش‌های متفاوت تاریخ‌گذاری سوره‌های قرآن، در نزد غریبان اشاره کرده است. در هیچ یک از روش‌های نام‌برده نیز به نتیجه‌ی مطلوبی نرسیده است. در هر یک از مراحل چهارگانه‌ای که از قول اصحاب "مکتب چهار دوره‌ای"، نقل می‌کند، ملاک تشخیص زمان نزول سوره‌ها، خصوصیات از قبیل شاعرانه بودن، به نثر نزدیک بودن، دارای سوگندهای کاهن‌وار بودن، است.

این سبک پردازش سخن درباره‌ی قرآن را جز نوعی غرض‌ورزی

نامی نمی‌توان نهاد که شایسته‌ی نقد نیز نیست. فقط متذکر می‌شویم که اگر نیازی به تشخیص زمان نزول آیات، آن هم به طور اجمال باشد، بهترین شیوه، توجه به پیام‌های هر سوره است. سوره‌هایی که دارای آیات کوتاه، توجه به نماز و تعلیم اصول مکتب اسلام باشد (رسالت، توحید و معاد)، غالباً مربوط به دوران مکه است. آن که آیات بلندتری دارد، احکام جهاد، انفاق، روزه و رویارویی با یهودیان و مانند آن را مطرح می‌کند، به دوران مدینه مربوط می‌شود. این امر بدیهی است که در ابتدای دعوت، قرآن از نوع کلامی استفاده کند که برای مردم جاذبه و گیرایی داشته باشد. اگر قرار باشد از جملات بلند استفاده کند، مردم مشرکی که از هیچ یک از این سخنان سر در نمی‌آوردند، حوصله نمی‌کردند که به آن سخنان گوش فرادهند.

به علاوه چه بسیار آیاتی که سال‌ها پس از ابلاغ یک سوره نازل می‌شده و پیامبر اسلام امر می‌کرد که این آیه و یا این آیات را در فلان جای آن سوره قرار دهید.^۱ در این زمینه نمونه‌ی روشنی در قرآن مشهود است و آن نزول آیات ۱۸۵-۱۸۶ سوره‌ی البقرة است که پس از آیات ۱۸۳-۱۸۴ ثبت شده، در حالی که یک سال و یا بیشتر بین نزول این دو فقره، فاصله‌ی زمانی بوده است و هم چنین پس از دو سال دیگر آیه‌ی ۱۸۷، به دنبال آیه‌ی ۱۸۶ ثبت شده است.^۲ از این رو بیش از این، سخن پیرامون تاریخ‌گذاری سوره‌ها بهره‌ای در پی ندارد.

۱. ابوداود سجستانی، سنن ابی‌داود، ۱/ ۱۸۲؛ ترمذی، سنن الترمذی، ۴/ ۳۳۷؛ حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۲/ ۲۲۱ و ۳۳۰؛ بیهقی، السنن الکبری، ۲/ ۴۲؛ نسائی، السنن الکبری، ۵/ ۱۰.
۲. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۱۰۵-۱۱۴.

۲. نویسنده مدعی است که دانشمندان اسلامی، به جای مخدوش جلوه دادن تناقض‌ها در متن قرآن، به نسخ روی آورده‌اند تا ناهم‌سازی‌های مربوط به احکام عملی موجود در این متن را مرهمی باشد. از جمله به نسخ آیه‌ی جواز شرب خمر! اشاره کرده است.

نقد: الف- درباره‌ی نسخ پیش از این سخن راندم. خویست یادآور شویم که نسخ در نزد دانشمندان مسلمان، شرایطی دارد. یکی از این شرایط این است که آیه‌ای می‌تواند ناسخ آیه‌ی دیگر از قرآن باشد که ناظر بر آن باشد؛ نه این که از راه تنافی و تعارض باشد، چه این که به عقیده‌ی مسلمانان تعارض و تضادی بین آیات قرآن موجود نیست.^۱

ب- در این جا به بررسی همان موردی می‌پردازیم که نویسنده به آن اشاره کرده است. به نظر بسیاری از دانشمندان اسلامی، هیچ گونه نسخی در آیاتی که درباره‌ی خمر در قرآن آمده است، وجود ندارد. اول این که نویسنده درباره‌ی نسخ آیه‌ی شرب خمر، مبنی بر این که در آن جواز این امر صادر شده بود، ادعایی بدون استدلال آورده است. وی گفته است بنا به آیه‌ی ۱۰۶ سوره‌ی البقرة، این آیه در قرآن بوده است و پس از نسخ، دیگر در قرآن وجود ندارد. این سخن ادعایی بدون دلیل و شاهد است و در نتیجه از اصالتی برخوردار نیست. به علاوه که بر خلاف ادعای وی، در پاره‌ای از گزارش‌های تاریخی دلیل روشنی وجود دارد که در زیر به آن می‌پردازیم.

پیش از این اشاره شد که قرآن به تمامی و یک جا بر قلب پیامبر نازل شده است؛ ولی هر زمان که وقتش می‌رسید، به اشاره‌ی وحی، بخشی از

۱. خوی، البیان، فصل کیفیت نسخ.

آیات را به مردم ابلاغ می‌کرد. آیاتی که درباره‌ی حرمت شرب خمر و قمار نازل شده بود، در مکه بر مردم تلاوت نشده است. از جمله همین آیه، آیه‌ی ۴۳ سوره‌ی النساء و آیات ۹۳ تا ۹۴ سوره‌ی المائدة که شرح آن می‌آید. ولی پیامبر در مکه به عنوان فرمان شخصی و سنت دینی، مردم را از شرب خمر، قمار، ربا، زنا و بسیاری از محرّمات دیگر که آیات آن را در سیاق آیات مدنی می‌یابیم، نهی می‌کرد. نوشته‌اند که میمون بن قیس، اعرشی بنی بکر، قصیده‌ای در مدح رسول خدا سرائید و عازم مدینه شد تا به دین اسلام مشرف شود. قریش از این سفر اعرشی با خبر شدند. بر سر راه با او ملاقات کردند و از رسول و دین اسلام نکوهش کردند. اعرشی نپذیرفت، جز این که راهی مدینه شود و اسلام آورد. به او گفتند: اسلام از ارتکاب زنا نهی می‌کند. گفت: باشد. من دیگر به زنان نیازی ندارم. گفتند: او قمار را تحریم کرده است. گفت: باشد. من که از قمار و میسر خیری ندیده‌ام. گفتند: او شرب خمر را تحریم کرده است. گفت: ای وای، پس بروم شرابی را که ذخیره دارم بنوشم و بعد بیایم تا ایمان بیاورم. او رفت و در همان سال مرد.^۱

این داستان به زعم برخی از مفسران، نشانه‌ی این است که رسول خدا بر اساس سنت، شرب خمر و قمار بازی را در مکه، قبل از هجرت تحریم کرده بود.^۲ وی می‌نویسد به خاطر همین سابقه‌ی ذهنی است که مردم از شراب و قمار سؤال می‌کنند و رسول به آنان پاسخ منفی می‌دهد. او رخصت نوشیدن نمی‌دهد تا سرانجام این آیه به اشاره‌ی وحی ابلاغ

۱. ابن هشام، سیرة النبی، ۷/۱.

۲. بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/۱۴۶.

می‌شود و به طور ضمنی - نه با صراحت کامل - از نوشیدن شراب و بازی‌های قمار نهی می‌کند تا سند آن از قرآن، برای مردم تلاوت شود. بهبودی می‌گوید این آیه تصریح می‌کند که در شرب خمر و بازی قمار گناه زورمداری است. گناه سهمگین و سودهایی که برای مردم حاصل می‌شود؛ ولی گناه بی‌آمد آن سهمگین‌تر از سود آن است. به لحاظ دقیق علمی و با توجه به سبک قرآن، همین آیه نیز افاده می‌کند که یک فرد مؤمن باید از شرب خمر و قمار بپرهیزد؛ زیرا هر دو به نام "إثم کبیر" معرفی شده است. این تعبیر عنوانی است که قرآن برای شرب خمر و قمار به کار می‌برد. گرچه برای آن نفعی هم تصویر می‌کند؛ ولی بلافاصله حکم می‌کند که گناه و تالی فاسد آن، بر سود آن می‌چربد و طبیعی است که ارتکاب آن چه در نظر قرآن اثم و گناه باشد، جرم است و روا نخواهد بود. بنابراین چنین نیست که رفته رفته و نرم نرمک حکم به حرمت شرب خمر و قمار صادر شده باشد؛ بلکه ابتدا پیامبر براساس همین آیات، منتهی به عنوان سنت از ارتکاب این دو عمل نهی می‌کرد.

او ادامه می‌دهد که شاید کسی بتواند در این زمینه تردید کند، اما آیاتی که در مکه نازل شده و حکم به تحریم "إثم" می‌کند، خصوصاً "کبائر اثم" و "إثم باطن" گواه حرمت شرب خمر است؛ زیرا آیه‌ی مورد بحث می‌گوید: "فیهما اثم کبیر". اگرچه که رسول خدا سنت خود را بر این آیات کریمه معلق نکرده باشد.^۱

ج- برخی از دانشمندان^۲ معتقدند که در این مورد هیچ نسخی واقع

۱. همو، ۱۴۵-۱۴۶.

۲. خوبی، البیان، فصل نسخ.

نشده است. استدلال بر عدم ظهور نسخ در این حکم این چنین است: آیه‌ی "لا تقربوا الصلوة و أنتم سكارى" (النساء، ۴۳) به هیچ وجه دالّ بر جواز شراب خوردن در غیر حالت نماز نیست تا با آیه‌ی تحریم خمر نسخ گردد. به علاوه منظور از مستی در این آیه، همان مستی عقل برانداز و غفلت‌انگیز است که همیشه موجب بطلان نماز خواهد بود. بر هر مکلفی نیز واجب است که در چنین حالتی نماز نخواند. این حکمی ثابت و غیر قابل فسخ است.

به ویژه که برخی نیز معتقدند که تعبیر "لا تقربوا" نصّ در تحریم است. منظور از این نوع مستی، تنها مستی حاصل از نوشیدن شراب نیست؛ بلکه سکر و مستی نقطه‌ی مقابل هشیاری و توجّه است. بنابراین اگر هشیاری و توجه از دست رفته باشد - خواه در اثر نوشیدن مسکرات، یا کشیدن انواع حشیش، عارض شدن حال اغما و بی‌هوشی، غلبه‌ی خواب، عارض شدن صرع و یا جنون ادواری - وارد شدن به نماز و ادامه‌ی نماز بر مؤمنان حرام و قدغن خواهد بود. گو این که با عروض هر یک از این عوارض، طهارت انسان نقض می‌شود. این آیه رفع سکر و مستی را با قید: "حتّی تعلموا ما تقولون" محک و معیار می‌زند. یعنی اگر شما بعد از عروض مستی، تا آن حدّ هشیار شوید که معنی گفته‌های خود را بفهمید و تا آن حد توجه و حضور ذهن خود را بازیابید که بدانید نماز می‌خوانید و با خدا راز و نیاز دارید، وارد شدن به نماز مجاز خواهد گشت.^۱

وی ادامه می‌دهد که قرآن می‌توانست قید هشیاری را با عبارت معروف و شناخته شده‌ی در فرهنگ عرب بیاراید و بگوید: "حتّی

تعلموا ما تقولون"، ولی از واژه‌ی "صحو" اعراض نمود و با جمله‌ی مزبور: "حتّی تعلموا ما تقولون" و رود به نماز را تجویز نمود تا اشاره‌ای باشد به این که حقیقت نماز همان توجه و حضور ذهن است که شما خود را در پیشگاه خدا احساس کنید و با شعور و اراده، او را ثنا بگویید. دانسته و فهمیده کلام او را بر زبان جاری نمایید. در واقع می‌خواهد بگوید: اگر شما بدون توجه و حضور ذهن، به صف نمازگزاران ببینید، حقیقت نماز را از دست داده‌اید و هرگز تقرّبی حاصل نخواهید کرد.^۱

نقد فصل واژگان و زبان قرآن

دکتر ولج در بخش سجع و برگردان‌ها، به این مطلب اشاره کرده است که در قرآن تکرارهای بی‌جا وجود دارد. مانند آیات "فبأی آلاء ربّکما تکذّبان" در سوره‌ی "الرحمن"، "ویلٌ یومئذٍ للمکذّبین" در سوره‌ی "المرسلات" و "و لقد یسرّنا القرآن للذکر فهل من مدّکر" در سوره‌ی "القمر". وی معتقد است که این تکرارها گاهی هیچ ارتباطی با معنای آیات دیگر ندارد.

نقد: ترجیح بر این است که آیات نامبرده را در فضای همان سوره، مورد بررسی جداگانه قرار دهیم. از نظر محققان مسلمان، هیچ یک از این تکرارها بی‌مورد نبوده و هر یک با معنای آیات دیگر دارای ارتباط وثیق و لطیفی است. در مورد تکرار آیه‌ی "فبأی آلاء ربّکما تکذّبان"، در سوره‌ی "الرحمن" باید توجه داشت که بسیاری از مفسران معتقدند که

۱. بهبودی، "محکم و مشابه"، معارف قرآنی، ۱۹-۲۰.

۱. همو.

خطاب این سوره، به دو گروه انس و جن، در سراسر سوره است.^۱ برخی از مفسران بر این باورند که این تکرارها، در پس هر بار برشماری بسیاری از نعمت‌های متنوع خدا صورت پذیرفته است؛^۲ به گونه‌ای که برای تأکید، تفهیم مطالب^۳ مبالغه در بیان و اتخاذ حجت بر این دو گروه باشد.^۴ این سبک تکرار به عقیده‌ی بعضی صاحب‌نظران، یکی از اسلوب‌های شناخته شده به فصاحت است.^۵

برخی از مفسران نیز عقیده دارند که به قرینه‌ی مسائل تکلیفی که شامل انس و جن می‌شود و به قرینه‌ی آیات بعدی که نام جن و انس به میان آمده است، خطاب آیه‌ی مذکور به جن و انس خواهد بود. تکرار آن به صورت شعار، در سراسر سوره ادامه یافته است. این شعار توسط جمعی در ملأً اعلیٰ _ حتی در وسط سخنان ناطق _ تکرار می‌شود، بی‌آن‌که ناطق سخن خود را قطع کند و یا پیوند کلام را از دست بدهد. به علاوه با تکرار این شعار پس از نام جن و بشر، خطاب آیه، مخاطب خود را بیشتر می‌یابد.^۶ هم‌چنین اشاره می‌کنند به این که در آیه‌ی ۲۱، این شعار تکراری، در وسط کلام ناطق قرار گرفته است. به صورتی که با وضوح کامل روشن می‌کند که شعاردندگان، جمع حاضر در جلسه‌ی ملأً اعلیٰ هستند، نه

۱. قمی، تفسیر قمی، ۲/ ۳۴۴؛ طوسی، التبیان، ۹/ ۴۶۸؛ طبرسی، مجمع البیان، ۹/ ۱۵۵ و ۳۳۵؛ طباطبایی، المیزان، ۱۹/ ۹۲؛ طبری، جامع البیان، ۲۷/ ۱۶۲؛ ابن جوزی، زادالمسیر، ۷/ ۲۵۷؛ بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۴۷۷.

۲. طبرسی، مجمع البیان، ۱/ ۳۷۱؛ طوسی، التبیان، ۹/ ۴۶۸.

۳. ابن جوزی، ۷/ ۲۰۷.

۴. قرطبی، تفسیر قرطبی، ۱۷/ ۱۵۹.

۵. ثعالی، تفسیر ثعالی، ۵/ ۳۴۹.

۶. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۴۷۷.

شخص ناطق. از این رو دنباله‌ی کلام ناطق ادامه می‌یابد، بی‌آن‌که از نظر ادبی و رابطه‌ی کلامی، به شعار تکراری محلی از اعراب داده باشد.^۱ به عقیده‌ی مفسران مسلمان تکرار آیه‌ی "و یلُّ یومئذٍ للمکذبین"، در سوره‌ی "المرسلات" نیز از حسن انسجام برخوردار است. بهبودی می‌گوید با توجه به همان مطالبی که درباره‌ی تردد جملات "فبأی آلاء ربکما تکذبان"، در سوره‌ی "الرحمن" گذشت، "و یلُّ یومئذٍ للمکذبین" نیز که از آیه‌ی ۳۴ به بعد تکرار و تردد شده است، به منزله‌ی شعار حاضرین در ملأً اعلیٰ، ظاهر می‌شود که جنبه‌ی شعاری دارد.^۲

درباره‌ی تکرار آیه‌ی "و لقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر" برخی از دانشمندان اسلامی عقیده دارند که مردم به بطلان قول گوینده معتقد بودند، از این رو با ذکر داستان عذاب اقوام سلف، این تذکار را تکرار می‌کند.^۳ برخی نیز معتقدند که سبب این تکرار، گوشزد کردن این امر است که پس از انکار هر رسولی، باید منتظر عذاب الهی بود.^۴

برخی دیگر بر این باورند که با این عبارت، سوره‌ی قمر به پنج قسمت تقسیم می‌شود. به گونه‌ای که بعد از مقدمه، داستان نوح را که بی‌نظیر تلخیص کرده، مطرح نموده است. با پایان این فصل، آیه‌ی فوق را آورده است. این آیه افاده می‌کند که با تلاوت یک قطعه از آیات قرآن که مطلبی را تکمیل و روشن کند، می‌توان در نمازها به آن اکتفا نمود. رسول خدا به تناسب پنج آیتی که در این سوره عنوان شده است، یعنی پنج آیت

۱. نیز در آیات ۴۰ و ۷۳؛ همو، ۴۷۸ - ۴۷۹.

۲. همان، ۵۹۴.

۳. طوسی، التبیان، ۴/ ۲۷۱.

۴. فیض کاشانی، التفسیر الصافی، ۵/ ۱۰۴؛ قرطبی، تفسیر القرطبی، ۱۷/ ۱۳۴.

از آیات رستاخیز که مطلع سوره حاکی از آن بود، نماز آیات را با پنج رکوع و دو سجده در هر رکعت سنت نهاد. وی ادامه می‌دهد که در فصل اول آیت طوفان مطرح شد. از این فصل استنباط می‌شود که هر گاه طوفان آب، چه از زمین، چه از آسمان و چه از هر دو با هم اتفاق افتد، نماز آیات سنت خواهد بود.^۱

از جایی که نویسنده مدعی است این فراز از داستان‌ها گاهی بی‌دلیل و بی‌ارتباط با هم مطرح گردیده و با تکرار جمله‌ی "فکیف کان عذابی و نذر" مواجه هستیم، ترجیح دارد که به نوع برقراری ارتباط آیات در این سوره نیز توجه دهیم. البته پیش از آن متذکر می‌شویم که برخی مفسران، سبب تکرار این آیه را بیان انواع عذاب و پیوند این تذکر به آن عقاب‌ها دانسته‌اند.^۲

در ذیل آیه‌ی هجدهم، "كذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نَذْرِي"، بهبودی آورده است:^۳ "این دومین داستان است که با تلخیص و اجمال عنوان شده است. در آیات سابق و شرح حال مشرکین با انبیاء، مسطور شد که مشرکین در گام نخست اصل رستاخیز را منکر می‌شده‌اند؛ وگرنه به خاطر مصالح زندگی حاضر بودند که توحید و رسالت را به‌صورتی که پای رستاخیز در میان نباشد، بپذیرند. از این رو در این سوره، نمونه‌ی پنج حادثه از حوادث روز قیامت مطرح می‌شود و پس از تلاوت هر یک، باید یک رکوع به‌جای آورد تا نماز آیات رستاخیز تمام شود.^۳ در آیه‌ی ۲۲، دومین عبارت است که فصل داستان عاد را تکمیل می‌کند. آیه‌ی ۲۳،

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۴۷۲.

۲. طبرسی، مجمع‌البیان، ۹/ ۳۱۵.

۳. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۴۷۲.

سومین داستان است که به اجمال داستان صالح در چند آیه‌ی کوتاه مطرح می‌گردد. در آیه‌ی ۳۲ سومین عبارت تکراری است که پایان فصل را اعلام می‌کند. اگر کسی این سوره را در نماز آیات خود تلاوت کند، باید در این جا سومین رکوع را انجام دهد و پس از رکوع، مجدداً به تلاوت سوره بازگردد. در آیه‌ی ۳۳ چهارمین داستان سوره شروع می‌شود. آیت آن نیز برق عظیم جهنده‌ای است که سبب کوری چشم‌ها گردید. به ظاهر این نکته تنها در همین سوره مطرح گردیده و به عقیده‌ی برخی از مفسران این نکته در این جا می‌خواهد معلوم کند که برق جهنده‌ی خیره‌کننده، از آیات است و باید با رؤیت آن، نماز آیات بخوانند. بنابر این تفسیر، منظور از "بطشه" در آیه‌ی ۳۶، سقوط شهاب است و علت کور شدن چشم‌ها، درخش الکتریکی خواهد بود.^۱ در آیه‌ی ۴۰ تکرار عبارت صورت گرفته که مجوز رکوع چهارم را امضاء می‌کند. آیه‌ی ۴۵ پنجمین فصل و آخرین فصل سوره است که خاتمه‌ی آن نیازی به تکرار آن عبارت ویژه ندارد.

به عقیده‌ی بهبودی، داستان فرعون در این سوره، فقط با دو آیه تلخیص شده است و از آن جایی که می‌خواهد عذاب دمار قریش را بر داستان آل‌فرعون تفریع کند، سخن از داستان آب دریا به میان نمی‌آورد، جز به صورت ضمنی که می‌گوید: "كذَّبُوا بِآيَاتِنَا كَلَّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ"^۲ به این ترتیب می‌توان چرایی این مطلب را نیز دریافت که براساس نوع هدف و پیام سوره، بخشی از سرگذشت اقوام سلف مطرح گردیده که متناسب با ابلاغ آن پیام مخصوص باشد.

۱. همو، ۴۷۲-۴۷۳.

۲. برای توضیح بیشتر رک. همو، ۴۷۳-۴۷۴.

نقد فصل شکل‌های ادبی و موضوع‌های عمده

الف- در بخش سوگندهای قرآنی، نویسنده چنان سخن رانده است که گویی این قسم‌ها اغلب رمزی، با ترجمه‌ای دشوار و گاهی کاهن‌وار است. وی به این سخن تصریح نموده است که گویی سوگندهای قرآنی، بازتابی از رفتارها و وردهای فال‌گیرهای قدیم عربستان است و غالباً با نوعی پیش‌گویی همراه است.

نقد: بار دیگر متذکر می‌شویم که برای فهم مطالب قرآن، باید فرهنگ اصطلاحی خود قرآن را آموخت. به علاوه که فهم بسیاری از مطالب آن با توضیح مفسران صاحب فن، بیش‌تر میسر است. با رجوع به تفاسیر موجود در زمینه‌ی سوگندهای قرآنی، در هر سوره، رمز آن سوگند - اگر رمزی در میان باشد - روشن شده و ترجمه‌ی آن سوگندها نیز به راحتی امکان‌پذیر می‌شود.

اما این کلام که سوگندهای موجود در قرآن، بازتابی از رفتار فال‌گیرها و پیش‌گویان قدیم عربستان بوده است؛ و احساس وجود شباهت بین آن‌چه رسول خدا قرائت می‌کرده با آن‌چه کاهنان می‌خواندند، در عصر پیامبر، چنان که نویسنده آورده، محل تأمل است.

در این امر که قرآن به زبان عربی روشن سخن می‌گوید و بسیاری از اسلوب‌های عرب را به کار می‌بندد، تردیدی نیست. از آن جمله عادت عرب به قسم خوردن، برای تأکید در امری است.^۱ شاید یکی از زیبایی‌های کلام قرآن نیز در همین باشد که با استفاده از اسلوب زبان عربی معمول در بین مردم، مجموعه‌ای آورده که نظیر ندارد.

۱. سیوطی، الإیتقان، نوع ۶۷.

اکنون به آیاتی نظر می‌افکنیم که به زعم نویسنده، کاهن‌وار است! البته راقم این سطور نمی‌داند که منظور دقیق نویسنده از "شکل کاهنانه" برای این سوگندها چیست؟ مشخص نیست که سبک تلفظ کاهنان قدیم عربستان، مورد نظر است یا منظور این است که عین همین الفاظ را به‌کار می‌بردند و یا توالی سوگند به وردهای کاهنان شباهت دارد. به هر حال آیه‌هایی را که نویسنده در این زمینه متذکر شده است، از این قرار است: "و الصّافّات صفاً. فالزّاجرات زجراً. فالتّالیات ذکرراً. إنّ الّهمکم لواحد" (الصافات، ۱-۴) یعنی سوگند به فرشتگان صف‌درصف تا شیطان را از سر راه خود برانند و سپس یاد خدا را بر پیامبر او تلاوت نمایند که پروردگار شما یکتاست. نظرات مرجوح گوناگونی درباره‌ی معنای صافات، زاجرات و تالیات رسیده است. مانند این که صف مؤمنان یا انبیاء منظور باشد و زاجرات راندن مردم از گنه‌کاری یا راندن ابرها باشد.^۱

تفسیر دیگری در این باره رسیده که ظاهراً انسجام این آیات را با دیگر آیات همین سوره، بیشتر حفظ می‌کند. به این صورت که منظور از صافات، فرشتگان وحی باشند که از پس و پیش امواج وحی صف می‌بندند و از آن پس صفوف پیشین، شیاطین را از مسیر امواج صوتی قرآن، به هنگام نزول، می‌رانند. این راندن برای آن است که در امواج وحی خللی وارد نشود و صفوف پسین مراقبت می‌نمایند که شیاطین خود را به امواج وحی نرسانند تا از پس آن، آیات قرآن را بر پیامبر تلاوت کنند. با این تفسیر، سوگند آیه فقط به صافات است و زاجرات و تالیات، متعلقات

۱. رک. قمی، تفسیر القمی، ۲/ ۲۱۸؛ طوسی، التبیان، ۸/ ۴۸۱؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ۸/ ۲۹۶؛

طباطبایی، المیزان، ۱۷/ ۱۲۰؛ طبری، جامع‌البیان، ۲۳/ ۴۱؛ ابن‌جوزی، زاد‌المسیر، ۶/

۲۸۵؛ قرطبی، تفسیر القرطبی، ۱۵/ ۶۱.

آن خواهد بود. جواب قسم نیز جمله‌ی آخر است که می‌گوید جز یک خدا، بر گیتی حکومت ندارد.^۱

این سبک ترجمه و تفسیر، براساس برداشت مفسر از سایر آیات قرآن، درباره‌ی آسمان‌ها و عملکرد جن است. آیات درباره‌ی نزول قرآن می‌گوید: "عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه أحدًا. إنا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصداً. لیعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم و أحاط بما لدیهم و أحصى کل شیء عددًا" (جن، ۲۷-۲۸). قرآن در صدر سوره‌ی نازعات، مرسلات و ذاریات نیز درباره‌ی این سبک نزول گزارش‌هایی دارد.

در سوره‌ی نازعات می‌گوید: "والنّازعات غرقاً. والنّاشطات نشطاً. والسّابحات سبحاً. فالسّابحات سبقاً. فالمدبرات أمراً" (۱-۵) یعنی سوگند به آن فرشتگان که چله‌ی کمان را تا آخرین حد بکشند. سوگند به آن فرشتگان که از پایگاه خود، چون تیر از کمان بجهند؛ و آن فرشتگان که در فضا به شنا پردازند. سپس به تناسب بال‌ها از هم سبقت بگیرند؛ و چون به زمین درآیند، به تدبیر فرمان پردازند.

درباره‌ی این آیات نیز ترجمه‌ها و تفاسیر گوناگون، به رشته‌ی تحریر درآمده است. مانند این که نازعات روح، سابقات ارواح مؤمنان و ناشطات شیاطین باشند؛^۲ البته برخی نازعات را به همان ملائکه تعبیر کرده‌اند.^۳ بیشترین اختلاف در تفسیر این آیات بر روی مورد نزع و نشط است.

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۳۴۷.

۲. قمی، تفسیر القمی، ۲/ ۴۰۲.

۳. طوسی، التبیان، ۱۰/ ۲۵۱-۲۵۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۰/ ۲۵۲؛ فیض کاشانی، التفسیر الصافی، ۵/ ۲۷۹، ابن جوزی، زاد المسیر، ۸/ ۱۶۹-۱۸۰.

آرای گوناگونی از قبیل راندن ارواح از اجساد و یا اخذ روح کافران از بدن‌هاشان با شدت، توسط ملائکه موجود است. برخی گویند منظور ستارگانی است که از افقی بیرون می‌جهد تا در افقی دیگر ناپدید گردد یا از مطلعش طلوع می‌کند تا از مغربش افول نماید.^۱ چنان که ملاحظه شد، غالباً مورد نزع محل اختلاف است.

در این زمینه، تفسیری که به ظاهر مطابقت بیشتری با دیگر آیات داشته باشد، به گونه‌ای که انسجام آیات سوره را نیز حفظ کند نیز چنان که در ترجمه‌ی آن گذشت، موجود است. مطابق این تفسیر، آیات مورد نظر، حاوی شرح نزول و صعود فرشتگان به سیارات منظومه‌ی شمسی، هفت آسمان و زمین، است. گو این که تعبیر "النّازعات غرقاً" تشبیهی است از کشیدن کمان و پرتاب تیر. به گونه‌ای که اگر زه کمان تا سرحد امکان کشیده شود، زه بیش‌ترین تأثیر را می‌گذارد و تیر را به نقطه‌ی دورتر پرتاب می‌کند. به این معنا که فرشتگان از سیاره‌ای به سیاره‌ی دیگر صعود و نزول دارند، ولی به هنگام جدا شدن از جاذبه‌ی الکتریکی آن سیاره، باید با نهایت قدرت جهش کنند. مانند این که بند را از پای خود می‌گسلند و سپس به شناوری می‌پردازند. پس از آن که شناوری آغاز می‌شود، نوبت به سبقت گرفتن می‌رسد. هر فرشته‌ای که بال و پر بیشتری دارد، یعنی الکترون بیشتر و هسته‌ی مرکزی فراوان‌تر و بار الکتریکی قوی‌تر دارد، می‌تواند پیش بیفتد و جمعاً شبیه عرف و یال اسب، در حالت یک تیرکمان راست و مستقیم به سوی هدف روانه شوند. پس از رسیدن به مقصد نیز به تدبیر فرمان می‌پردازند. مانند این که می‌گوید: "یدبر الامر من السماء إلی

۱. برای توضیح بیشتر رک. طباطبایی، المیزان، ۲۰/ ۱۷۹-۱۸۰؛ طبری، جامع البیان، ۳۰/ ۳۵-۳۶.

الارض ثم يعرج إليه في يومٍ كان مقداره ألف سنة مما تعدون" (السجدة، ۵).^۱

در سوره‌ی مرسلات نیز آمده است: "و المرسلات عرفاً. فالعاصفات عصفاً. و النّاشرات نشرأً. فالفرقات فرقأً. فالملقيات ذكراً. عذراً أو نذراً" (۶-۱) یعنی سوگند به آن فرشتگان که مانند نسیم از برج نگهبانی فرستاده شوند. پس از لحظاتی شتاب گیرند و چون تندبادی، راهی پایگاه زمین گردند؛ و به پخش امواج پردازند. سپس موج‌های آسمانی را از موج‌های شیطانی جدا سازند؛ و آن‌گاه یادواری آسمانی را به صورت قرآن بر حافظه‌ی رسول خدا القاء نمایند. معذرت و اتمام حجت باشد یا اخافه و انذار. درباره‌ی آیات فوق هم نظرات گوناگون موجود است. از قبیل این‌که عاصفات قبر، ناشرات نشر اموات، فارقات جنبنده و ملقیات ملائکه باشند.^۲

برخی از مفسران به نقل از راویان، آورده‌اند که منظور از مرسلات بادهای یا ملائکه هستند و منظور از المرسلات عرفا، انبیاء شناخته شده هستند. منظور از فرقات نیز جدا کنندگان حق و باطل است که ممکن است ملائکه یا آیات قرآن باشند.^۳ برخی دیگر المرسلات عرفاً را بادهایی پشت سر هم می‌دانند که هم‌چون یال اسب می‌مانند. به زعم ایشان الناشرات نشرأً بادهایی است که باران به همراه آورده و ابرهای باران‌زا را هدایت می‌کند. در این صورت منظور از الفارقات فرقأً، ملائکه‌ای هستند

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۵۹۷-۵۹۸.

۲. قمی، تفسیر التمی، ۲/ ۴۰۰.

۳. طوسی، التبیان، ۱/ ۲۲۳-۲۲۴؛ طبری، جامع البیان، ۲۹/ ۲۸۳.

که بین حق و باطل جدایی می‌افکنند.^۱ البته باید متذکر شویم که این‌گونه تفسیر، سبب می‌شود که هر یک از آیات به طور جداگانه در نظر گرفته شود و چندان انسجامی در بین آن به چشم نخورد. اما مطابق ترجمه‌ای که گذشت، منظور آیه این خواهد بود که صفوف فرشتگان به یال گردن اسب تشبیه شده که در عین انبوهی، فضای مستطیلی را اشغال می‌کنند و پس از حرکت از پایگاهی به پایگاه دیگر و یا به پایگاه زمین، تندبادی در مسیر خود ایجاد می‌کنند تا شیاطین را برانند و امواج لطیفی پخش کنند. این امواج لطیف نوید رحمت و عافیت به مؤمنان است. پس از جدا کردن موج‌های طوفانی و موج‌های رحمانی، باید به القاء قرآن پردازند که عذری باشد و اتمام حجت؛ یا اندازی باشد و هشدار برای هر دو صنف مشرکان و مؤمنان.^۲

با تفسیر فوق، سبک نزول قرآن توسط ملائکه معلوم می‌گردد. اکنون معلوم نیست که آیا کاهنانی که دکتر ولج به اوارد آنان اشاره نموده، چنین سخنانی بر زبان می‌راندند یا با این فصاحت، مجموعه‌ای از آگاهی‌ها را به مخاطب القاء می‌کردند.

در سوره‌ی ذاریات نیز آمده است: "و الذّاریات ذروأً. فالحاملات وقرأً. فالجاریات یسراً. فالمقسّمات أمراً. إنّما توعدون لصادق. و إنّ الدّین لواقع" (۶-۱) یعنی سوگند به آن بادهای که خار و خس را پُران سازند. سپس بار سنگینی از آب دریا را بر دوش کشند. سپس با نرمی و سهولت در آسمان روان گردند؛ و آب را قطره‌قطره، این‌جا و آن‌جا با فرمانی که در

۱. طبرسی، مجمع البیان، ۱۰/ ۲۲۸.

۲. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۵۹۲؛ و نیز رک. طباطبایی، المیزان، ۲۰/ ۱۴۵ و قرطبی،

تفسیر القرطبی، ۱۹/ ۱۵۴.

دست دارند، پخش کنند که تمام این وعده‌ها و وعیدها که می‌شنوید، درست و بر حق است؛ و قانون خدا جا خواهد افتاد. بر اساس تفسیری که گذشت، مفسر در ذیل این آیات توجه می‌دهد که موج باد و الکتریسیته، در اثر صعود و فرود فرشتگان حاصل می‌شود. در این صورت تنها چیزی که مشهود می‌شود، جریان باد و ابر است. وی ادامه می‌دهد که در جمله‌ی "إِنَّ مَا تَعْدُونَ لَصَادِقٌ"، کلمه‌ی "إِنَّمَا" باید جدا ملحوظ شود. "إِنَّ" حرف تأکید، "ما" اسم "إِنَّ"، "توعدون" صله‌ی آن و "لصادق" خبر "إِنَّ" خواهد بود که با لام تأکید، مؤکد شده است؛ از آن رو که در جواب قسم آمده است.^۱

در این جا لازم به ذکر است که نویسنده، آیات یکم تا ششم سوره‌ی العادیات را نیز در شمار آیات فوق آورده است که به زعم وی، به "شکل کاهنانه" است. این آیات از موضوع سخن درباره‌ی ملائکه و سبک نزول قرآن خارج است و به موضوعی دیگر می‌پردازد که نویسنده آن را پیش‌گویی نیز خوانده است. آیات مذکور از این قرار است: "و العادیات ضیحاً. فالموریات قدحاً. فالمغیرات صیحاً. فأثرن به تعافاً. فوسطن به جمعاً. إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ. وَ إِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِك لَشَهِيدٌ" یعنی سوگند به اسب‌های دونده‌ی تیزتک که با سم‌های خود از سنگ‌ها شرر برآورند و در صیح‌دم بر دشمن بتازند و گرد و غباری عظیم برانگیزند و ناگهان در میان جمع دشمن قرار گیرند؛ به یقین زاده‌ی آدمی در برابر پروردگارش ناسپاس است و بر ناسپاسی خود گواه و معترف است. برخی از مفسران معتقدند این سوره مدنی است و درباره‌ی جنگ بدر یا ذات‌السلاسل، گزارش می‌دهد.^۲

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۴۵۷.

۲. فیض کاشانی، التفسیر الصافی، ۵/ ۳۶۰؛ طباطبایی، المیزان، ۲۰/ ۳۴۴-۳۴۵.

برخی دیگر بر این باورند که این سوره در مکه نازل گردیده است.^۱ بهبودی بر این باور است که تنها یک سوگند در این آیات وجود دارد. سوگند به اسبانی که تاخت می‌برند و سبک آیات و بحث پس از سوگند و متعلقاتش مسائلی است که در مکه مطرح می‌شده است. وی معتقد است که این آیات اغلب خصائل انسانی را به شرح می‌گذارد تا تبیین کند که چرا از ایمان به قرآن پرهیز می‌کند. او ادامه می‌دهد که کلمه‌ی "انسان"، ۶۵ مورد در قرآن ذکر شده و جز در سه یا چهار مورد، همگی در سوره مکیه قرار دارد و خصوصاً در این سوره‌های کوتاه که گاهی تا چند نوبت تکرار می‌شود. بنابراین تصور این که سوره‌ی عادیات به تناسب تاخت و تاز جنگی، در مدینه نازل شده، اشتباه است. وی می‌گوید سوگند به عادیات، ناظر به آینده‌ی اسلام است.

نظیر آن را در سوره‌ی الدهر و الأحقاف آیات ۱۵ و ۱۶ می‌توان دید.^۲ به عقیده‌ی وی با الهام از همین سوره، امام علی (ع) در جنگ ذات السلاسل که می‌خواهد دشمن را در حال آماده‌باش غافل‌گیر کند، شب‌ها حرکت می‌کند و روزها در پناه دره‌ها تپه‌ها اطراق می‌کند و در اول وقت صبح، بر دشمن تاخت می‌برد. تاختی که از سم اسبان آتش برمی‌جهد و غبار زمین را بر هوا متصاعد می‌سازد و ناگهان در مجمع چادرهای دشمن وارد می‌شوند.^۳ به هر حال این آیات ارتباطی با آیات قبلی ندارد و نویسنده تنها به ذکر سوره‌هایی اشاره کرده که خود نیز از میزان ارتباط آن‌ها با یکدیگر آگاهی چندانی ندارد.

۱. طبری، جامع البیان، ۳۰/ ۳۴۵؛ طبری، مجمع البیان، ۱۰/ ۴۲۲.

۲. برای توضیح بیشتر رک. بهبودی، "قرآن و حماسه‌ی خونین کربلا"، معارف قرآنی.

۳. بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/ ۶۵۰؛ در تأیید این توضیح رک. طوسی، التبیان، ۱۰/ ۳۹۶.

ب- در بخش فقرات آیات، نویسنده سردرگم است که چگونه آیه به معنای "نشانه"، به آیه به معنای "هر یک از تقسیم‌های سنتی یک سوره" درآمد.

نقد: مطلبی که در این جا نویسنده به آن اشاره کرده، از جمله مطالبی است که محققان مسلمان، گاهی در مقدمه‌ی بحث اعجاز قرآن به آن پرداخته‌اند. توضیح اجمالی مطلب این است که واژه‌ی "آیه" در لغت، چنان که نویسنده اشاره کرده، به معنای "نشانه‌ی آشکار" است. در متن قرآن، کلماتی مانند "الآیه"، "البینة"، "البرهان"، "السلطان" و "البصيرة" به معنای "معجزه" نزدیک است. به این معنا که اگر در آیه‌ای از آیات قرآن، کلمه‌ی "الآیه" آمده باشد، منظور نشانی الهی است که حاکی از صدق دعوی رسولان باشد. به گونه‌ای که دیگران از آوردن آن نشانی عاجز بوده و از هر گونه معارضه مصون و مقرون به تحدی است. به این ترتیب "آیه" یعنی نشانه‌ی آشکار بر نبوت رسولان. برای نمونه به آیات زیر بنگرید: "هذه ناقه الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله..." (الأعراف، ۷۳؛ نیز هود، ۶۴)؛ "تخرج بيضاء من غير سوء آية أخرى..." (طه، ۲۲)؛ "و ما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله..." (غافر، ۷۸).

در صدر اسلام، به یک جمله‌ی معلوم شده توسط پیامبر یا به قول نویسنده، به هر یک از تقسیم‌های سنتی یک سوره، آیه می‌گفتند. این مطلب از گزارش‌های روایی به دست می‌آید. مانند این که در روایت‌هایی از ام‌سلمه درباره‌ی سبک قرائت پیامبر رسیده است: «كان يقطع قرائته آيةً آيةً بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين...». همچنین از وی نقل می‌شود که «... كان يصلي قدر ما ينالم. ينالم قدر ما يصلي وإذا هي تنعت

قراءة مفسرة حرفاً حرفاً...». ^۱ در روایتی دیگر به سند صحیح آمده است: «ينبغي لمن يقرأ القرآن إذا مرّ بآية من القرآن فيها مسألة أو تخويف أن يسأل الله عند ذلك خير ما يرجو ويسأله العافية من النار ومن العذاب». ^۲ بعدها هر پنج آیه و هر ده آیه را در حاشیه‌ی مصحف معلوم می‌کردند. ^۳ بنابراین هر "آیه" از قرآن در اصطلاح مسلمانان، مصداقی از آیات الهی است. آیاتی که فرازی از آن، یک معجزه‌ی پیامبر اسلام به نام سوره است و نشانه‌ی آشکاری بر صدق دعوی او به‌شمار می‌رود.

جواز این نوع نام‌گذاری، به معنای نامبرده، برای "هر یک از تقسیم‌های یک سوره" از متن قرآن به دست می‌آید. برای نمونه در قرآن آمده است: "ما نسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها..." (البقرة، ۱۰۶)؛ "و إذا بدلنا آية مكان آية... (النحل، ۱۰۱)؛ نیز ۱۰۴ و ۱۰۵)؛ "تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق... (البقرة، ۲۵۲)؛ "ذلك نتلوها عليك من الايات والذكر الحكيم... (آل عمران، ۵۸)؛ "... كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون" (البقرة، ۲۱۹). بنابراین هر یک از تقسیم‌های سنتی یک سوره، مصداقی از آیات الهی است؛ از این رو به آن "آیه" می‌گویند.

ج- در بخش حکایت‌ها نویسنده مطالبی را آورده است که هر یک به طور جداگانه نقدی می‌طلبد.

۱. ابتدا توجه می‌دهیم که نویسنده با نوعی غرض‌ورزی آشکار،

۱. عاملی، وسایل الشیعة، ۶ / ۲۰۸؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۰ / ۳۷۸؛ ابن حنبل، مسند احمد، ۶ /

۲۸۹ و ۳۰۲.

۲. کلینی، الکافی، رقم ۹۸۲.

۳. همو، ۲ / ۶۴ و بهبودی، صحیح الکافی، رقم ۵۲۷ و صحیح التهذیب، رقم ۲۵۹۰.

گزارش‌های تاریخی قرآن درباره‌ی انبیا و امم سلف را حکایت نام‌نهاده است. وی این سبک نام‌گذاری را از آن جهت به‌کار برده است که مطابق تعریفی که ارائه نموده، آن را اعم از داستان‌های خیالی و واقعی جلوه دهد. نویسنده ادعا کرده است که هیچ حکایت تاریخی در قرآن یافت نمی‌شود. در ادامه گفته است که بیشتر حکایات قرآنی، روایاتی است از برخی قصه‌های سنتی موجود در دیگر فرهنگ‌های خاور نزدیک که با جهان‌بینی و تعالیم قرآن تطبیق داده شده‌اند. او معتقد است که قصص قرآن، روایاتی چند از افسانه‌های قدیم خاور نزدیک و بسیاری از موضوعات و عناصر افسانه‌ای است. در این زمینه مثال‌هایی نیز آورده است. از جمله اشاره به جریان خلقت آسمان و زمین، عرش و کرسی. او در جریان آفرینش شش روزه‌ی آسمان‌ها و زمین، مدعی است که در هیچ جای قرآن نیامده است که در این شش روز چه چیزهایی آفریده شده است. وی کنترل اوضاع زمین و آسمان را از عرش، افسانه‌ای موهوم پنداشته است.

نقد: این سبک نقد و پاسخ‌گویی که فردی بدون دلیل ادعایی بیاورد و فردی دیگر نیز در مقابل وی، ادعای خود را تکرار کند، مطلوب ما نیست. نویسنده بدون آوردن دلیلی، افسانه بودن گزارش‌های قرآنی و تاریخی نبودن این اطلاعات را ادعا می‌کند. اگر ما نیز بخواهیم به روش او پاسخ دهیم، تنها باید بگوییم این گزارش‌ها صددرصد تاریخی و واقعی است. به این ترتیب، موضوع به صورت علمی مورد بررسی قرار نخواهد گرفت. از این رو با مقدمه‌ای درباره‌ی قصص قرآن، به مورد مثال نویسنده، درباره‌ی کیفیت آفرینش هفت آسمان می‌پردازیم و در خلال این بیان، منطق قرآن را درباره‌ی عرش و کرسی مورد مطالعه و بازنگری قرار می‌دهیم.

قرآن در بیان وقایع و داستان‌های مورد نظرش، به شیوه‌ای خاص، مکرراً به تبیین آن‌ها می‌پردازد و از زوایای مختلف، یک واقعه را بازگو

می‌کند. در هر نوبت، یک قسمت از حوادث را بیان داشته و سپس بر روی نکته‌ی مورد نظر و هدف خود تکیه می‌کند.

برخی از محققان معتقدند که قصص قرآن لزوماً حقیقت ندارد، بلکه از مسائل مشهور و متداول میان مردم و فرض‌های خیالی قصه‌گو نشأت می‌گیرد، نه این که وجود خارجی داشته باشد.^۱ برخی دیگر معتقدند که داستان‌های قرآن چون افسانه، از خیال مایه نمی‌گیرد، بلکه بازگوکننده‌ی عینیت واقعی است. به زعم ایشان قصص قرآن مانند برخی نوشته‌های بشری نیست که برای عبرت همگان، با آرایه‌های ساختگی و آمیزه‌های غیرواقعی از هر گوشه و کناری فراهم آمده و در قالب اسطوره تدوین گردیده باشد؛ چنان که خود می‌گوید: "لقد کان فی قصصهم عبرة لاولی الالباب...". (یوسف، ۱۱۱) یعنی به یقین در داستان‌های برادران یوسف برای خردمندان عبرت‌ها وجود دارد. این داستان‌ها در قرآن سخنی نیست که جعلی و دروغ‌پردازی باشد، بلکه چنان است که با تعابیر معجزه‌آسای خود سایر کتاب‌های آسمانی را تصدیق و تأیید کند و حکم هر پدیده‌ای را از چهره‌های مختلف به تفصیل بگذارد و برای اهل ایمان رهنمود و رحمت بوده باشد. بنابراین ایراد بر این که این قصص، افسانه‌های موجود در نزد پیشینیان است، غیر قابل قبول می‌نماید.

قرآن مدعی است که سرگذشت‌های موجود در کتب امم پیش، به تحریف کشیده شده و این نقص را قرآن جبران می‌کند. نه این که همان مطالب را در قالب افکار مکتب خود بریزد. از این رو به نظر می‌رسد که قرآن بخشی از سرگذشت پیامبران و امت‌هایی را نقل می‌کند که مخاطب

۱. خلف الله، الفن القصصی، ۱۴۹-۱۵۲.

خود را به سوی اهداف مکتب اسلامی سوق دهد. در قرآن درباره‌ی داستان «اصحاب کهف» آمده است: نحن نقصّ علیک نبأهم بالحقّ...؛ (الکهف، ۱۳) یعنی ما اینک ماجرای آنان را به درستی برایت روایت می‌کنیم.

از این گزارش معلوم می‌شود که از منظر قرآن، بسیاری از وقایع تاریخی که در کتب مورخان قدیمی یا کتاب مقدس آمده، آمیخته به انواع موهومات و افسانه‌ها ارائه شده است.

برخی بر این باورند که جمله‌ی "نقصّ... بالحق" اشاره‌ای است به این نکته که درباره‌ی اصحاب کهف، سخنان ضدّ و نقیضی وجود داشته که خداوند خواسته است واقعیت را بیان فرماید.^۱

درباره‌ی داستان «هابیل» و «قابیل» نیز چنین می‌گوید: "و اتل علیهم نبأ ابنی آدم بالحقّ... (المائدة، ۲۷) یعنی و بر آن‌ها به حقیقت و راستی حکایت دو فرزند آدم (هابیل و قابیل) را بخوان.

در این جا نیز «بالحق» به «اتل» مربوط است و حاکی از آن است که قصّه در میان یهود تحریف شده بود^۲ و اینک ماجرای واقعی و گزارش حقیقی در قرآن بیان می‌شود. این آیات و مواردی نظیر آن، غالباً بیانگر این است که قصص قرآن افسانه‌سرایبی نیست و برای عبرت‌آموزی بشر، نیازی به اسطوره‌سازی نداشته است. برای نمونه، برخی از موارد تحریف درباره‌ی این داستان در میان یهود را ملاحظه نمایید: در کتاب مقدس به جای «قابیل» نام «قائن» ذکر گردیده و بخشی از داستان چنین وارد شده است: "و آدم، زن خود حوا را بشناخت و او حامله شده، قائن را زایید و

۱. قرشی، احسن الحدیث، ۶ / ۱۹۰.

۲. همو، ۳ / ۵۴.

گفت: "مردی از یهوه حاصل نمودم" و بار دیگر برادر او هابیل را زایید و هابیل گله‌بان بود، و قائن کارکن زمین بود".^۱ اما در قرآن از این که حوا «هابیل و قابیل» را به دنیا آورده باشد، سخنی به میان نیامده است.

تنها چیزی که در این باره موجود است، تعبیر «ابنی آدم» است که آن نیز نمی‌تواند دال بر این امر باشد که این دو تن از صلب آدم ابوالبشر و بطن حوا، همسرش، به دنیا آمده باشند؛ زیرا کلمه‌ی فرزند آدم و فرزندان آدم به عنوان نسل آدم تلقی می‌شوند نه فرزندان صلبی او. برخی از مفسران معتقدند که قرآن در هفت مورد کلمه‌ی «بنی آدم» را ذکر می‌کند و بدون تردید، فرزندان صلبی او را منظور نمی‌دارد. حدیث مشهوری در «الکافی» نیز روایت شده که می‌گوید: «بابن آدم، بمشیتی کنت أنت الّذی تشاء لنفسک». ^۲ بدون تردید در این حدیث نیز فرزند صلبی آدم منظور نبوده است؛ از این رو چه اصراری است که اگر کلمه‌ی موردنظر به صورت تشبیه به کار رود، باید به معنای دو تن از فرزندان صلبی آدم در نظر گرفته شود؟

از سوی دیگر موضوع قربانی که پذیرش و عدم پذیرش آن با آتش آسمانی و سوختن قربانی معلوم می‌شد، مربوط به انبیا و خوابگزاران بنی اسرائیل است که قرآن در این باره می‌گوید: "الّذین قالوا إنّ الله عهد إلینا ألا نؤمن لرسول حتی یأتینا بقربان تأکله النّار... (آل عمران، ۱۸۳). این علامتی بود که در امت بنی اسرائیل، صاحبان واقعی نبوت و امامت را از مدعیان دروغین امتیاز می‌دادند و همین عدم پذیرش قربانی که باعث

۱. ترجمه‌ی کتاب مقدس، پیدایش، چهارم، ۱ و ۲.

۲. بهبودی، صحیح الکافی، ۱ / ۱۹، ش ۶۲.

رسوایی مدعیان دروغین بود، می‌توانست حسد و کینه‌توزی را برانگیزد. تا آن‌جا که مانند قابیل را به کشتن هابیل وا بدارد. به‌ویژه که قرآن در تعقیب این داستان، به صراحت اعلام می‌دارد: "من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل النَّاسَ جميعاً... (المائدة، ۳۲)" یعنی به‌خاطر این واقعه، بر امت یهود مقرر کردیم که هر کس آدمی زاده‌ای را بکشد بدون این که مقتول کسی را کشته باشد و یا فسادی برانگیخته باشد، قاتل را قاتل همه جهانیان می‌شناسیم. در فرازی دیگر از کتاب مقدس آمده است: «خداوند به وی گفت: "پس هر که قاتن را بکشد، هفت چندان انتقام گرفته شود." و خداوند به قاتن نشانه‌ای داد که هر که او را یابد، وی را نکشد. پس قاتن از حضور خداوند بیرون رفت و در زمین نود، به طرف شرقی عدن، ساکن شد»^۱.

به علاوه، نام قابیل و هابیل، مطابق عرف و اصطلاح امت یهود، به ثبت رسیده و مشابه آن را فقط در نام‌ها و القاب ملت یهود می‌توان پیدا یافت. مانند "بنی اسرائیل" که لقب یعقوب پیامبر است. مانند محویائیل، متوشائیل، مهللئیل، عزازیل، دردائیل، رفایل و مانند آن که در اساطیر ملت یهود دیده می‌شود. این امر نیز گواهی می‌دهد که داستان هابیل و قابیل باید مربوط به امت یهود باشد، نه فرزندان صلیبی آدم ابوالبشر.

در ضمن تعبیر «قتل أخیه» در آیه‌ی "فطوّعت له نفسه قتل أخیه فقتله فأصبح من الخاسرين" (المائدة، ۳۰) برای تعاطف و بشریت، به معنای برادر نوعی و نه برادر نسبی است. مانند این که می‌فرماید: "... فمن عفی

۱. پیدایش، چهارم، ۱۵ و ۱۶.

له من أخیه شیء فاتباعاً بالمعروف... (البقرة، ۱۷۸). به این ترتیب اگر داستان اسرائیلی که در تورات آمده است و این دو تن را فرزندان صلیبی آدم می‌داند، درست باشد، برادر نسبی صحیح است. لیکن شواهد بسیاری گذشت که چنین نیست.^۱ بنابراین قرآن در نقل تاریخ نه تنها به ذکر وقایع می‌پردازد، بلکه به فلسفه‌ی وقایع نیز توجه دارد. پس از قرآن نیز این شیوه در تاریخ‌نگاری، از مورّخینی چون ابن خلدون در میان کتب متداول شروع می‌شود.

با این مقدمه، به تبیین جریان آفرینش هفت آسمان از منظر قرآن می‌پردازیم. برخی از آیات قرآن حاوی نکاتی درباره‌ی آفرینش آسمان و زمین است. در این زمینه، به طور پراکنده در آیات و سوره‌های گوناگون، اطلاعاتی را در اختیار مخاطب می‌گذارد. برخی از این نکات مربوط به کیفیت پیدایش آسمان و زمین است. برخی دیگر مربوط به تعداد آن و بعضی دیگر مربوط به پدید آورنده و منشأ پیدایش آن است. فهم کلّ سخن، در گرو چینش صحیح آیات در کنار یکدیگر است. از کتابی مانند قرآن که برای ابلاغ پیام خود، با هدفی ویژه و معلوم، مطالب خود را به مخاطب ابلاغ می‌کند، به هیچ وجه انتظار نمی‌رود که تمام نکات یاد شده در ارتباط با این موضوع یا موضوع‌هایی نظیر آن را با نظم و ترتیب در کنار یکدیگر بچیند و هم‌چون جزوه‌ی یک ماده‌ی درسی در اختیار مخاطب قرار گیرد. از این رو در نظر گرفتن آیات مربوط به موضوع مورد بحث، برای احاطه بر کلّ مطلب الزامی می‌نماید. برای تبیین منطقی قرآن درباره‌ی کیفیت پیدایش هفت آسمان و زمین، به بیان پیشینه‌ی تئوری‌های

۱. بهبودی، "بازنگری تاریخ انبیاء"، پژوهش‌های قرآنی، ۱۱ و ۱۲/۲۹۴.

کیهان شناسی به نقل از برخی محققان^۱ و آرای گوناگون مفسران در این زمینه می‌پردازیم.

۱- در علم کیهان‌شناسی رایج‌ترین تئوری‌ها از بطلمیوس (۹۰-۱۶۸ م) به یادگار مانده است. مطابق این نظریه، زمین مرکز عالم است و سیارات بر گرد آن می‌چرخند. سیارات عبارتند از: ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری و زحل. فلک هشتم ستارگان ثابت و فلک نهم پایان جهان به شمار می‌رفت.

۲- در زمان نزول قرآن، حدود نه قرن از رواج این تئوری می‌گذشت. مسلمانان به دلیل عدم آگاهی از علم کیهان‌شناسی، هفت آسمان قرآن را بسیار ساده، هم‌چون یک عمارت هفت طبقه بر روی یکدیگر تصور می‌کردند.

۳- در اوایل عهد عباسیان، با ورود هیأت بطلمیوسی و آشنایی مسلمانان با این علم، هفت آسمان قرآن مورد انتقاد قرار گرفت؛ زیرا قرآن خورشید و ماه را از ردیف آسمان‌ها خارج می‌شمارد و بدون در نظر گرفتن خورشید و ماه، تعداد آسمان‌های بر فراز زمین را هفت عدد اعلام می‌کند.

۴- خواجه‌ی طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ه) تلاش کرد عدد نه در افلاک را به هفت کاهش دهد ولی تلاش او بی‌فایده بود.

۵- دیگری خواست هفت آسمان قرآن را با عرش و کرسی جمع کند تا رقم نه پدیدار شود؛ غافل از این که عرش و کرسی به معنای تخت فرمان‌روایی، در منطق قرآن دارای مفهومی واحد است.

۱. بهبودی، "هفت آسمان"، معارف قرآنی، با اندکی تلخیص.

۶- عده‌ای دیگر پاسخ دادند که هفت آسمان قرآن بر فراز این آسمان‌های نه‌گانه قرار دارد. این پاسخ حاکی از درماندگی کامل بود؛ زیرا علاوه بر این که حواله به مجهول بود، با منطق قرآن که ستارگان شب‌تاب را زینت آسمان اول می‌شمارد، برابر نبود. چگونه می‌توان گفت که زینت آسمان اول قابل رؤیت است و در عین حال پشت فلک نهم مخفی شده است؟

۷- در این جنگ و گریز تئوری کپرنیک و گالیله تثبیت شد. به این صورت که خورشید در مرکز منظومه‌ی شمسی است. ماه فقط بر گرد زمین می‌چرخد و زمین به همراه سیارات دیگر بر گرد خورشید، در حال گردش است. در این صورت رقم سیارات به شش می‌رسید که عبارت بود از: عطارد، زهره، زمین، مریخ مشتری و زحل. این رقم نیز با عدد هفت تناسبی نداشت.

۸- صد سال بعد، سیاره‌ی هفتم یعنی اورانوس به وسیله‌ی هرشل کشف شد. به علاوه که از همان زمان به دلیل مسیر حرکت اورانوس، نشان می‌داد که سیاره‌ی دیگر نیز در ماورای آن قرار دارد.

۹- در سال ۱۸۴۶ م، نپتون، یعنی هشتمین سیاره‌ی خورشید را نیز کشف کردند.

۱۰- با توجه به اختلال در مسیر نپتون، در سال ۱۹۳۰، نهمین سیاره‌ی منظومه‌ی شمسی یعنی پلوتون هم کشف شد. پس از این اکتشاف، بار دیگر رقم منحوس نه، مفسران مسلمان را در ابهام فرو برد.

۱۱- علامه‌ی شهرستانی موضوع هفت آسمان قرآن را چنین توجیه نمود که در قرآن آمده است که ما هفت زمین داریم و هفت آسمان. هفت زمین عبارتند از: عطارد، زهره، زمین، مریخ، مشتری، زحل و اورانوس؛ و

هفت آسمان همان جوّ و اتمسفر محیط بر این سیارات هفت‌گانه است. او نپتون و پلوتون را به حساب نیاورد؛ زیرا معتقد بود که آن دو سیاره با چشم عادی قابل رؤیت نیست؛ از این رو در لیست قرآن و حدیث نیامده است.

۱۲- برخی دیگر این نظر را ابراز داشتند که تمامی این سیارات و منظومه‌ها، ستارگان غول و ابر غول و حتی کهکشان‌ها فقط آسمان اول قرآن است و شش آسمان دیگر خارج از دیدگاه بشری قرار گرفته است. این نظر بدون این که توضیح دهد که مقیاس این تشخیص، دیدگاه چشم مسلح است یا دیدگاه چشم عادی، مطرح شد. معلوم نیست معیار آن در صورت دیدگاه چشم مسلح، کدام تلسکوپ با چه قطری در عدسی و دارای چه نوعی از تکنیک است. به علاوه این پرسش به میان می‌آید که آیا این فضای بی‌کران، قابل تقسیم به هفت قسمت مجزاً هست؟

۱۳- سرانجام این نظر مطرح گردیده که قرآن درباره‌ی هفت آسمان، تنها به خانواده‌ی منظومه‌ی شمسی نظر دارد، نه سایر منظومه‌ها؛ زیرا سرنوشت کره‌ی زمین فقط با سرنوشت همین منظومه‌ی شمسی در ارتباط است. در منظومه‌ی شمسی هفت آسمان همان هفت کره‌ی سیاری است که بر فراز کره‌ی زمین و فراز سر بشر در پرواز است، نه آن سیاره‌های زیرین که در حکم زمین است و بر فراز سر دیده نمی‌شود. این هفت آسمان عبارت است از: ۱. کره‌ی مریخ؛ ۲. خرده سیارات آستروئید (کلید معمای هفت آسمان)؛ ۳. کره‌ی مشتری؛ ۴. کره‌ی زحل؛ ۵. کره‌ی اورانوس؛ ۶. کره‌ی نپتون؛ ۷. کره‌ی پلوتون.

با این مقدمه، نظر محمدباقر بهبودی (۱۳۰۷ ش) را درباره‌ی دوره‌ی آفرینش شش روزه، عوامل آفرینش، پالایش و پیرایش، عرش و کرسی،

تدبیر امور از آسمان برای زمینیان و سیمای آسمان‌ها و زمین بیان می‌کنیم. از آن جهت به تفصیل این مطلب را توضیح می‌دهیم که میزان افسانه‌ای بودن یا نبودن و دیگر اشکال‌هایی که نویسنده به این آیات وارد کرده است را بسنجیم.

دوره‌ی آفرینش

قرآن به صراحت اعلام کرده که خدا آسمان و زمین را ظرف شش روز آفریده است. در این باره هشت آیه نازل شده است.^۱ به نظر بهبودی، مقیاس زمان از نظر قرآن نسبی است. مانند آن که در سوره‌ی السجدة، آیه‌ی سوم از روزی یاد می‌کند که با هزار سال بشر مساوی است. متن آیه این است: "يَدَّبَّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرَجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ" یعنی خداوند بعد از آفرینش آسمان‌ها، بر عرش خود مستقر گشت، اینک به تدبیر کارها پرداخته است: فرمان خود را به همراه فرشته‌ی پیک، از آسمان عرش به کره‌ی زمین گسیل می‌دارد. این فرشته راهی زمین می‌شود، پس از رسیدن به زمین در پست خود جای می‌گیرد و پیام را اجرا می‌کند و آخر روز به ستاد خود باز می‌گردد. اما همین یک روز فرشته با هزار سال عمر شما برابر است. به نظر وی این آیه به معیار اختلاف در نسبیت زمان نیز اشاره می‌کند. این معیار همان سرعت و شتاب است که با هبوط و عروج از کره‌ی مشتری تا زمین برآورد شده است.

بهبودی می‌گوید این آیه بیان‌گر آن است که ساختمان افراد بشر، دارای آفرینشی ویژه و متناسب با محیط کار و کوشش آن‌ها است. از این

۱. ق، ۳۸؛ الأعراف، ۵۴؛ هود، ۷؛ یونس، ۳؛ الفرقان، ۵۹؛ السجدة، ۴؛ الحدید، ۴؛ فصلت، ۱۲.

رو یک روز بشر بیش از ۱۲ ساعت نیست. فرشته‌ی پیک نیز آفرینش ویژه‌ای متناسب با محیط کار و کوشش خود و مسیر آمد و رفتش دارد که فضای بین ستارگان است.^۱ در سوره‌ی الطلاق، آیه‌ی ۱۲ می‌فرماید: "اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ" یعنی خدا است که هفت آسمان را آفرید و از جنس زمین مانند آسمان‌ها آفرید، فرمان خدا از آسمانی به آسمانی فرود می‌آید تا به زمین واصل شود. وی می‌گوید: فرشتگان باید جاده‌های ماریج فضایی را طی کنند تا از آسمانی به آسمان دیگر برسند و بالاخره به زمین فرود آیند.

مطابق آیه‌ی ۷۴ سوره‌ی الحج، ظرف یک مأموریت فضایی که نسل بشر هزار سال عمر زمین را در گاه‌شماری خود ثبت می‌کند، فرشته‌ها فقط یک روز خود را سپری کرده‌اند. متن آیه این است: "وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ - وَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ - وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ" یعنی از تو می‌خواهند که در عذاب دوزخ آنان شتاب ورزی - البته خدا وعده‌ی عذاب را نادیده نمی‌انگارد - اما باید دانست که اینک مقیاس یک روز در پیشگاه ما، برابر هزار سال از گاه‌شماری شما خواهد بود.^۲

قرآن نسبت به زمان را در همین مرحله محدود نمی‌کند، بلکه از روز دیگری خبر می‌دهد که با پنجاه هزار سال عمر بشریت برابر است. در

۱. لازم به تذکر است که از نظر او فرشتگان به سان اتم‌ها هستند. همان طور که در بخش‌های قبل اشاره کریم، هر فرشته‌ای که بال و پر بیشتری دارد، یعنی الکترون بیشتر و هسته‌ی مرکزی فراوان‌تر و بار الکتریکی قوی‌تر دارد، می‌تواند پیش بيفتد و جمعاً شبیه عرف و بال اسب، در حالت یک تیرکمان راست و مستقیم به سوی هدف روانه شوند و پس از رسیدن به مقصد نیز به تدبیر فرمان می‌پردازند.

۲. برای توضیح بیشتر رک. "هفت آسمان"، معارف قرآنی، ۲۸۸.

سوره‌ی المعارج آیه‌ی ۱ تا ۷ می‌گوید: "سَالٍ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ. لِلْكَافِرِينَ - لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ. مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ: تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ. فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا. إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَنَاهٍ قَرِيبًا" یعنی روان شد کره‌ی سیالی از گاز مایع که فرو افتد بر سر کافران. سپر دفاعی در برابر آن وجود ندارد. این کره‌ی سیال از سوی خدای صاحب درجات آمده است. فرشته‌ها در رکاب روح‌القدس به سوی ستاد او پرواز می‌کنند، در آن روزی که با پنجاه هزار سال شما مقیاس می‌شود. اینک ای رسول حق استقامت کن. آنان می‌پندارند که سقوط آن کره‌ی سیال چه دور است و ما می‌بینیم که چه نزدیک است. با توجه به توضیح‌های فوق، روز فرشته‌ها با هزار سال بشری مساوی است و روز روح‌القدس، فرمان‌روای فرشتگان، با پنجاه هزار سال بشر برابر می‌شود. با این محاسبه، این ضریب هم روشن می‌شود که روز روح‌القدس پنجاه برابر روز فرشته‌ها است و شتاب روح‌القدس نیز پنجاه برابر شتاب فرشته‌ها خواهد بود. البته اگر فرشته‌ها در التزام جبرئیل باشند، با پرواز او هم‌عنان می‌شوند.

وی ادامه می‌دهد که سازمان منظومه‌ی شمسی، دست‌پرورد همین روح‌القدس است. او معتقد است که قرآن و از جمله عبارت "ما آسمان و زمین را در شش روز آفریدیم" از سخنان همین جبرئیل است. چنان که در سوره‌ی التکویر، پس از چند سوگند مؤکد می‌گوید: "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ. مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٌ" یعنی همانا که این قرآن سخن پیام‌داری والا است. آن که صاحب قدرتی شگرف است و در پیشگاه خدای عرش رتبه‌ای بلند دارد. فرمان او روان است و اختیارات کامل دارد. به این ترتیب معلوم می‌گردد که روزهای آفرینش نیز که از شش روز جبرائیل محسوب شده است، با مقیاس پنجاه هزار سال بشری

بر آورد می‌شود. به گونه‌ای که مجموع شش روز، سیصد هزار سال کهری زمین خواهد بود. این دانشمند در ادامه‌ی بحث، نظریه‌ی نسبیت انشتین در باب زمان را متذکر شده و آن را با پیام هزار و چهارصد ساله‌ی قرآن مقایسه کرده است.

عوامل آفرینش

در این بحث، بهبودی این آیه را محور سخن قرار داده است که می‌فرماید: "و هو الَّذی خلق السَّموات و الارض فی سِتَّةِ آیام و کان عرشه علی الماء لیبلوکم اَیکم اَحسن عملاً..." (هود، ۷) یعنی او خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در ظرف شش روز آفرید و عرش او بر زبر "آب" بود، تا ببازماید شما را که کدام یک کار نیکوتر می‌کنید. وی بر این باور است که با توجه به جمله‌ی "و کان عرشه علی الماء"، سه عامل آفرینش در جریان خلقت آسمان‌ها و زمین دخالت دارند: عامل اول جبرائیل است که کارفرمای عالم آفرینش می‌باشد؛ عامل دوم عرش است که مانند یک کره‌ی مغناطیسی عمل می‌کند و عامل سوم مایعی است که با نام "آب" معرفی می‌شود.

وی درباره‌ی هر یک از این عوامل، به طور مجزا توضیح‌هایی بر اساس منطق قرآن ارائه کرده است. عامل اول، "جبرئیل" را به معنای قدرت قاهره و نیروی خلاق کائنات می‌داند که نمودار اراده و مشیت الهی است. او توضیح می‌دهد که "جبرئیل" یک واژه‌ی عبری است. جبر به معنی قدرت جبار؛ و ئیل به معنی الله است. به زعم وی "روح‌القدس" در زبان عربی معادل این کلمه است. روح‌القدس یعنی موجی از عالم قدس که گرداننده‌ی کائنات و چرخاننده‌ی الکترون‌ها است. از این رو می‌گوید: مظاهر قدرت جبرئیل، مظهر قدرت خدای یکتا خواهد بود. وی هم‌چنین

می‌نویسد که در بحث آفرینش، نیروی برق‌طیس و سرعت بسیار شگرف روح‌القدس حائز اهمیت است. مانند این که در سوره‌ی النجم آیات ۵ تا ۹ چنین آمده است: "... عَلَّمَهُ شَدِیدَ الْقَوِی. ذُومِرَّةً فَاسْتَوِی. وَ هُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلٰی. ثُمَّ دَنٰی فَتَدَلٰی. فَكَانَ قَابَ قَوْسِینَ أَوْ أَدْنٰی ... " یعنی قرآن را جبرئیل به محمد آموخت. جبرئیل سخت پر قدرت و صاحب سرعتی شگرف است. با جهشی بال و پر گسترده، آن هنگام که در دیدگاه برتر بود. سپس نزدیک شد و مانند توده‌ی امواج فرود آمد تا آن حد که گویا دو خط منحنی با هم مماس شده‌اند و یا نزدیک‌تر.^۱

بهبودی درباره‌ی عامل دوم، عرش، معتقد است که ماهیت آن به کلی معلوم نیست، جز این که می‌دانیم از مواد بسیار سنگینی تشکیل شده است. به عقیده‌ی وی این عرش اینک در میان کره‌ی مشتری مستقر است و در سایه‌ی مغناطیس کیهانی، مانند فرفره به دور خود می‌چرخد.

درباره‌ی عامل سوم نیز می‌گوید ماده‌ای آب‌نما، گاز مایعی جوشان است که از پیکر خورشید جدا شده است. به گونه‌ای که عرش الهی بر فراز آن متمرکز شده است. او اشاره می‌کند به این که قرآن از پیکر خورشید به نام "البحرالمسجور" یاد می‌کند. به معنای دریایی جوشان و خروشان از گاز مایع جوشانی که دائم در حال تکویر و تلاطم است.

در این باره توضیح می‌دهد که در این دریای امواج و متلاطم، گرداب‌های عظیمی وجود دارد که به صورت کلف رؤیت می‌شود. زمانی که این دریای خروشان و جوشان فوران می‌کند، موج‌های سهمگینی به فضا پرتاب می‌گردد. زبانه‌ی این موج‌ها هم اینک تا صدها هزار کیلومتر،

۱. نیز درباره‌ی نیروی برق‌طیس و سرعت الکترونی او رک. الأعراف، ۱۴۳.

از سطح خورشید فراتر می‌جهد و دوباره بر سطح خورشید می‌غلطد. این موج‌ها به صورت حلقه تکویر می‌شود؛ از این رو قرآن نام این موج‌ها را تکویر نهاده است. برای بازسازی منظومه‌ی شمسی، تکویر بسیار عظیمی رخ می‌دهد که از مدار زمین نیز قابل رؤیت باشد. این تکویر عظیم، شدیدترین و وسیع‌ترین آتشفشان خورشیدی است. در اثر این آتشفشان سهمگین، یک رشته گاز مایع، همراه دود و غباری عظیم به فضای بسیار دوری پرتاب می‌شود.

عرش جبرئیل با جاذبه‌ی عظیمی که دارد، این گاز مایع را به سوی خود جذب می‌کند و بر فراز آن قرار می‌گیرد. کره‌ی مغناطیسی عرش که مانند فرفره به دور خود می‌چرخد، این رشته گاز مایع را به صورت حلزون در می‌آورد. فرمان عرش به این گاز حلزونی چنین است: "همراه من بیا، خواه و ناخواه". این گاز مایع می‌گوید: "آدمم با رغبت و خواهان"؛ زیرا گاز حلزونی شکل، اسیر جاذبه‌ی عرش است و با کمال میل و رغبت، پایه‌ی عرش می‌چرخد و راه را طی می‌کند تا در مداری بیضی شکل، راه و رسم طواف را بر گرد عرش اعظم (خورشید) بیاموزد. طبیعی است که در فاصله‌ی اندک رأس این حلزون گازی، جدا شده، کره‌ی زمین را تشکیل دهد و در فاصله‌ی دیگر دم حلزون متراکم شده، مانند گوی عطارد به سوی خورشید پرتاب شود و قسمت وسط با گردش وضعی ناچیزی که داشته، به صورت کره‌ی زهره درآید.

در اثر حرکت گازهای سبک و دود و غباری که از آتشفشان خورشیدی برخاسته و حرکت به دنبال عرش، طوفان‌های شدیدی به راه می‌افتد و هفت سحابی مختلف پدید آمده و پیکر هفت آسمان را می‌آراید. در این باره به آیه‌ی دیگر اشاره می‌کند که منطق قرآن را با نوامیس طبیعی، به همین صورت تأیید می‌کند؛ در آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی الأنبیاء که

می‌گوید: "أولم یر أذین کفروا أن السموات و الارض کانتا رتقاً ففتقناهما و جعلنا من الماء کلّ شیء حی. أفلا یؤمنون" یعنی آیا رأی کافران بر این نیست که آسمان‌ها و زمین چسبیده و در هم تپیده بودند و ما آن‌ها را شکافتیم و جدا کردیم و از همان آب موجودات زنده آفریدیم؟ آیا باز هم ایمان نمی‌آورند؟ به این ترتیب وی نتیجه می‌گیرد که ماده‌ی آسمان‌ها و زمین در اثر فتق کیهانی از پیکر خورشید جدا شده است و در اثر فتق و شکاف، به صورت سه کره‌ی سنگین متشکل شده است. به گونه‌ای که توده‌ی گازهای آسمانی هم‌چون توده‌ی ابری که از هم می‌شکافتد و پاره‌پاره می‌شود، به صورت هفت کره‌ی مجزاً متراکم و متحجر شده است. سرانجام نتیجه می‌گیرد که این سیارات ده‌گانه همان گاز مایعی است که در پیکره‌ی خورشید به هم چسبیده بودند. وی می‌گوید این همان گاز مایعی است که سرمنشأ همه‌ی خیرات و برکات و مایه‌ی آفرینش حیات است.^۱

در این بخش نویسنده مدعی شده که در هیچ جای قرآن نیامده است که در این شش روز دقیقاً چه چیزهایی آفریده شده است. بهبودی در ادامه‌ی مقاله‌ی هفت آسمان، بر اساس آیات ۹ تا ۱۲ سوره‌ی فصلت به این ایراد نیز پاسخ گفته است. ترجمه‌ی آیات نام‌برده چنین است: بگو آیا به آن خدایی کافر می‌شوید که کره‌ی خاک را ظرف دو روز آفرید؟ آیا برای او همتا می‌تراشید، همان که پروردگار عالمیان است؟ در آن کره‌ی خاکی از فراز قلّه‌ها کوه‌های پابرجا قرار داد و برکت در آن نهاد و خوراک آن را در همان خاک ظرف چهار روز تمام هندسه کرد: پاسخی یکسان برای همگان و رایگان برای همه‌ی خواستاران. سپس به سوی آسمان پر کشید و آسمان توده‌ای بود از دود- خدا به آن دود و آن زمین گفت خواه

و ناخواه با من بیایید. گفتند: آمدیم خواهان - پس خدا آن دودها را به هفت پیکر ظرف دو روز بیاراست و به هر آسمانی وظیفه‌اش را پیام داد. و ما آسمان نزدیک‌تر را با چراغ‌های شب‌تاب زینت بخشیدیم و هم برای نگهبانی. این است هندسه‌ی عزتمند دانا.

بهبودی در تفسیر آورده است که بر اساس آیه‌ی فوق، سرد شدن کره‌ی زمین ظرف دو روز کیهانی به عمل آمده است. یعنی صد هزار سال تمام گذشت تا عناصر سنگین متراکم شد، به سردی گرایید و سطح کره‌ی زمین به صورت بالزات متحجر گشت. سپس دو روز کیهانی دیگر گذشت تا سطح بالزات زمین در هم شکست و گازهای داخلی، هم‌چون آتش‌فشان‌هایی عظیم به هوا پرتاب شد و با فرو ریختن بر سطح زمین، رشته‌های جبال را تشکیل داد. غبار و دود این آتش‌فشان‌ها به فضا متصاعد گشت و جوّ سنگینی در اطراف کره‌ی زمین تشکیل داد. این جوّ سنگین، در زیر ضربات صاعقه‌ی عرش تجزیه شد و آب و خاک از تجزیه و ترکیب عناصر پدید آمد. سرانجام کوه، درّه، دشت و هامون منبع خیرات و برکات شد. در این دوره‌ی پالایش که چهار روز کیهانی وقت لازم داشت، جرم زمین از مغناطیس عرش بارور شد. از یک طرف گردش وضعی پیدا کرد که ظرف ۲۴ ساعت، یک بار به دور خود می‌چرخد. از طرف دیگر، پایه‌ی پای عرش به گرد خورشید که عرش اعظم الهی است، به طواف و نیایش پرداخت و مدار خود را تنظیم نمود.

وی معتقد است که پس از این قرآن پالایش آسمان‌ها را گزارش می‌کند. به این صورت که جبرئیل از پالایش کره‌ی زمین فارغ شد و به سوی آسمان‌ها پرکشید. در این موقع، آسمان منظومه‌ی شمسی از دود آتش‌فشان‌های خورشیدی یک پارچه و انبوه بود. جبرئیل عرش خود را از

فراز کره‌ی زمین راند و در اولین منطقه‌ی آسمان شناور ساخت. این عرش همانند فرفره به دور خود می‌چرخید. در نتیجه‌ی این سرعت و گردش "خواه و ناخواه"، توفانی در این منطقه ایجاد شد که رفته‌رفته به صورت یک سحابی درآمد. در این موقع عرش جبرئیل، سحابی مریخ را رها کرد و در منطقه‌ی دوم آسمان شناور گشت تا سحابی دوم را ایجاد کند. آسمان دوم اینک درهم ریخته و پاشان است. از این رو نمی‌توانیم از شکل سحابی دوم اطلاعی در دست داشته باشیم. زمانی که عرش جبرئیل در منطقه‌ی سوم شناور گشت، باز هم در اثر طوفان سحابی دیگری پدید آمد. این سحابی به صورت مارپیچی بازوان متعدد داشت. از این رو آسمان مشتری دوازده قمر دارد. بر همین منوال آسمان چهارم با یک سحابی مارپیچی دیگر، به نام زحل متولد شد که اقمار متعدد دارد و از آن پس آسمان پنجم با پنج قمر، آسمان ششم با دو قمر و آسمان هفتم به صورت سحابی بیضی، بدون بازو شکل گرفت که فاقد قمر است. پس از تشکیل این هفت کره‌ی سحابی، عرش جبرئیل راهی کره‌ی مشتری شد و در میان سحابی نیمه متراکم مستقر گشت.

بهبودی درباره‌ی مدارهای آسمان‌ها و طومار شدن آن مطالبی را به همین سبک، با استناد به آیات ذکر کرده است.^۱ به عقیده‌ی وی زهره و عطارد در شمار زمین است؛ چون از لحاظ کیفیت نظیر زمین است و از سوی دیگر کلمه‌ی "مثلهن" در آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی الطلاق، از نظر ادبی نمودار کیفیت است.^۲

۱. رک. همو، ۳۰۰-۳۰۴.

۲. همو، ۳۰۵ و ۳۰۶.

وی سیمای آسمان‌ها را بر اساس منطق قرآن، جامد، سنگی، سرد و یخ زده ترسیم می‌نماید. دلایل وی به طور اجمال چنین است: ۱- برخی از آیات قرآن پیکر آسمان‌ها را سخت و باصلابت که یک‌سره از صخره و بالزات است، معرفی می‌کند (النازعات، ۲۷-۳۳). ۲- با توجه به آیات ۴۷ و ۴۸ سوره‌ی الذاریات، جمله‌ی "بنیناها" نشان می‌دهد که این آسمان‌ها متحجر است. زیرا کلمه‌ی بنیان در مورد ساختمان‌هایی به کار می‌رود که با زحمت از سنگ، آجر و سیمان ساخته شود. ۳- با توجه به آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی النبأ که می‌گوید: "و بنینا فوقکم سبغاً شداداً"، از دو کلمه‌ی "بنینا" و "شداداً" نیز جامد و سخت بودن سیمای آسمان‌ها نتیجه می‌شود.^۱ وی در تأیید توضیح‌های خود به چگالی آسمان‌ها و زمین اشاره کرده است.^۲ به علاوه برای اثبات وجود آسمان دوم (آستروئیدها) که آن را کلید حل معمای هفت آسمان نام نهاده، فاصله‌ی آسمان‌ها و زمین، از یک‌دیگر و از خورشید را با ارائه‌ی فرمول‌های مشخصی بیان کرده است.^۳ پس از آن هر یک از آسمان‌ها را به طور مجزاً مورد بررسی و انطباق با آیات قرآنی قرار داده است.^۴

با این توضیح، قضاوت درباره‌ی افسانه بودن یا نبودن موضوع‌هایی چون عرش و آفرینش هفت‌آسمان و کنترل اوضاع زمین از ناحیه‌ی عرش و آسمان در قرآن را به خواننده واگذار می‌کنیم.

۱. همو، ۳۰۶-۳۰۹.

۲. ۳۰۹ و ۳۱۰.

۳. ۳۱۱ تا ۳۱۳.

۴. رک. ۳۱۴-۳۴۳.

۲. یکی دیگر از اشکال‌هایی که نویسنده درباره‌ی گزارش‌های قرآنی مورد هجمه قرار داده، جریان "صور" در زمان قیامت است. وی این مطلب را نیز از جمله افسانه‌های موجود در فرهنگ امت‌های قدیمی تلقی کرده است.

نقد: اگر عده‌ای بر این باور باشند که زمانی فرشته‌ای به‌سان دختری زیبا، شیپور بزرگی در دست گرفته، در آن می‌دمد تا صدای بوقی مهیب از آن به گوش رسد و آن‌گاه قیامت برپا گردد، ما نیز با نویسنده‌ی مقاله همراه می‌شویم و این مطالب را جز اوهام و افسانه‌های قدیمی تلقی نمی‌کنیم. اما در این میان تفسیر متفاوتی از علائم ظهور قیامت و حوادث قبل از وقوع آن، در اختیار داریم که منطق قرآن درباره‌ی نشانه‌های ظهور رستاخیز را نه تنها موهوم پردازش نمی‌کند؛ بلکه به نظر می‌رسد با وقایع طبیعی بیشتر انطباق دارد. در بخشی از مجموعه آیات قرآنی که درباره‌ی وقوع قیامت گزارش می‌کند، تعبیری چون الطارق، الواقعة، القارعة، البطشة و الحاقّة نیز به چشم می‌خورد. با توجه به مفاهیم این تعبیر، گویا قرآن چهره‌ها و زوایای مختلف از یک پدیده را توصیف می‌کند. الطارق یعنی شهاب کوبنده، الواقعة یعنی چیزی که فرو افتد (شهاب افتادنی که فرو افتد)، القارعة یعنی شهاب کوبنده و البطشة یعنی مشت‌ی محکم و آهنین.

بر اساس نظری که درباره‌ی آفرینش زمین و آسمان‌ها بیان کردیم، بهبودی معتقد است که اگر ماده‌ی مذاب و سیالی (المعارج، ۱-۱۰) از کره‌ی سیال و جوشانی همانند خورشید جدا گردد، پس از رهایی در فضا، صورت کروی به خود خواهد گرفت. وی می‌گوید که این یک قاعده‌ی طبیعی است که ماده‌ی سیال و مذاب با طی مسیری پنجاه هزار ساله خنک می‌شود و به خاطر جاذبه‌ی خود، گازها، غبارها و شن‌های فضایی را به دنبال خود می‌کشد و مانند تمام شهاب‌ها که بر زمین سقوط کرده‌اند، با

حالت آتشین خود با دنباله‌ی جاروب شکل، وارد جوّ زمین می‌شود و غرّشی مهیب و سهمگین می‌آفریند. وی بر این باور است که در قرآن، منظور از "نجم ثاقب" همان شهاب طارق است که باید منظومه‌ی شمسی را در هم بکوبد. او می‌گوید درباره‌ی شهاب طارق یا نجم ثاقب در سوره‌ی المعارج گفته شده است: این ماده‌ی سیال و مذاب باید مسیر پنجاه هزار ساله را طی کند تا به زمین برسد. وی از این مطلب نتیجه می‌گیرد که شهاب طارق از جنس دنباله‌داران نیست، بلکه از جنس ستارگان است و چگالی سنگینی دارد. به صورتی که با تصادم خود، سیارات آسمانی را می‌شکافد، در هم می‌پاشد و صاعقه می‌آفریند.^۱

برای روشن تر شدن موضوع به بیان برخی آیات می‌پردازیم: "و السماء و الطّارِق. و ما أدْرِیک ما الطّارِق. النّجم الثّاقِب. إن کلّ نفسٍ لَمّا علیها حافظٌ" (الطارق، ۱-۴) یعنی سوگند به آسمان مریخ و سوگند به آن شهاب کوبنده که بر گرده‌ی مریخ بکوبد. و چه دانی که آن شهاب کوبنده کدام است. آن شهاب کوبنده نه سیاره است؛ که ستاره‌ای است سوراخ کن که مریخ را می‌شکافد و منفجر می‌سازد. اما هنوز آن لحظه فرا نرسیده است؛ چرا که بساط تکلیف را برنچیده‌اند. هنوز بر سر هر انسانی فرشته‌ای به حفاظت و پاسداری موکل و مأمور است.

"إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ. لَیْسَ لَوْعَتِهَا کَاذِبَةٌ. خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ. إِذَا رَجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا. وَ بَسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا. فَکَانَتْ هِبَاءً مُنْبَثًّا. وَ کُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً" (الواقعة، ۱-۷) یعنی آن روز که شهاب افتادنی فرو افتد. مانعی بر سر راهش نباشد که این خبر دروغ آید: قطب شمال را پایین آورد و قطب جنوب را بالا ببرد تا دو قطب زمین با محور خورشید موازی گردد. این

۱. "آغاز و انجام انسان"، معارف قرآنی، ۷۱-۷۳.

همه در آن روز است که بستر خاک در هم بلرزد و پاشان گردد و کوه‌ها پاره پاره در فضا روان گردد. توده‌های خاک و شن به هوا پرتاب شود و در فضا پراکنده و پاشان بماند. آن روز شما مردم برای دریافت پاداش و کیفر به سه گروه جفت، متشکل می‌شوید: پیش‌تازان با یارانشان. بهشتیان با اتباعشان و دوزخیان با هوادارانشان.

"القارعة. ما القارعة. و ما أدْرِیک ما القارعة. یوم یكون النّاس کالفرّاش المبتوث. و تكون الجبال کالعین المنفوش. فأما من تقلت موازینه فهو فی عیشة راضیة. و أما من خفّت موازینه فأمهّ هابیة. و ما أدْرِیک ما هیة. نارٌ حاميةٌ" (القارعة، ۱-۱۱) یعنی همان شهاب کوبنده. آن شهاب کوبنده چیست؟ و چه دانی که آن شهاب کوبنده چیست؟ روزی که آن شهاب کوبنده فروافتد و ضربه‌ای سهمگین بر گرده‌ی زمین بکوبد و بستر خاک را به هوا پرتاب کند. اجساد آدمیان پروانه‌وار در فضا شناور شوند و کوهستان‌ها در هم ریزند و چون حلاجی به هر طرف پرتاب شوند. آن روز مردم به دو دسته تقسیم می‌شوند: هر آن‌کس که وزنه‌های سنگین باشد، در عیش و نوشی رضایت‌بخش به‌سر می‌برد و هر آن‌کس که وزنه‌هایش یوک و سبک باشد، مأوای او دره‌های ژرف دوزخ باشد؛ و چه دانی که پا انداز او در آن دره‌ها چیست؟ آتشی است فروزان از گازهای جوشان.

۱. وی به نقل از کتاب مبادی علم نجوم و دائره‌ی وجدی درباره‌ی علم حرکت این مطلب را نقل می‌کند که اگر جسمی در حال حرکت سریع، ناگهان متوقف گردد یا شتاب خود را چند برابر کند، هرچه بر سطح آن باشد، پرتاب می‌شود. از آن جایی که در مناطق مختلف زمین، استوا، معتدل و دو قطب، سرعت حرکت وضعی مختلف است؛ با توقف ناگهانی زمین یا دو برابر شدن سرعت آن، از شدت تصادم همه چیز نابود می‌شود و به جوّ زمین پرتاب می‌شود (بهودی، "آغاز و انجام انسان"، معارف قرآنی، ۷۱).

"الحاقّة. ما الحاقّة. و ما أدريک ما الحاقّة. کذبث ثمود و عادٌ بالقارعة: فأما ثمود فاهلکوا بالطّاغية. و اما عادٌ فاهلکوا بریح صرصر عاتية" (الحاقّة، ۱-۶) یعنی حاق حقیقت. حاق حقیقت چیست؟ و چه دانی که حاق حقیقت چیست؟ اینک رمزی از این حقیقت بشنو: قوم ثمود و قوم عاد به شهاب کوبنده‌ای که بر گرده‌ی زمین می‌کوبد و قیامت را بر پا می‌کند، تکذیب کردند و ما قوم ثمود را با یک شهاب سرکش هلاک کردیم و قوم عاد را با تندبادی پرخروش به خاک هلاک افکندیم.

با این مقدمه، به معنای "صور" می‌پردازیم. آن چه در میان امم سلف شهرت داشته، "صور اسرافیل" است. قرآن مضافاً‌لیه آن را حذف کرده و به جای آن الف و لام، بر اول کلمه افزوده است. نفخ صور یعنی دمیدن در صُرنا. صورنای (و در فارسی سورنای) به معنای کرنای بزرگ است (همان، ۷۵). بهبودی می‌گوید برای شادی و سورچرانی در گذشته و حتی هم اینک، در میان برخی از قبائل در صور دمیده می‌شود. صُرنا به دو صورت تهیه می‌شود: نوعی راست و مستقیم با دهانه‌ای گشاد که در نقاره‌ها دمیده می‌شود و با کوبیدن انواع طبل‌ها همراهی می‌گردد؛ نوعی دیگر خمیده و شاخی با انحنايي در میان است که برای بسیج عمومی به‌کار می‌رفت. قرآن نیز هم از "صور" و هم از "نافور" یاد می‌کند. چنان که می‌فرماید: "فإذا نفخ فی الصور نفخةً واحدةً. و حملت الارض و الجبال فدکتا دکتةً واحدةً. فيومئذٍ وقعت الواقعة. و انشقت السماء فهی يومئذٍ واهيةً. و الملك علی ارجائها و یحمل عرش ربک فوقهم يومئذٍ ثمانيةً" (الواقعة، ۱۳-۱۷) یعنی اما آن گاه که برای مرحله‌ی اول تنها و یک بار در شیپور دمیده شود و بستر دشت‌ها و کوهستان‌ها از ریشه درآید و به فضا پرتاب گردد. آن روز است که شهاب افتادنی فرو افتاده است و آسمان مریخ با درخشی عظیم و رنگین در هم شکافته و منفجر شده است. آن‌سان که از

جرم سنگین آن، جز یک هاله‌ی مشتعل از گاز و غبار بر جا نمانده است. آن روز فرشتگان پست‌های حفاظتی خود را وانهند و بر کرانه‌های این هاله جا گیر شوند. در آن روز عرش پروردگارت را هشت تن از فرشتگان مقرب بر دوش می‌برند.

بهبودی در ادامه‌ی بحث خود می‌گوید تعبیر "نقر ناقور" با "نفخ صور" در قرآن یکی است (المذثر، ۸-۱۰). از آن جا که کلمه‌ی "اسرافیل" و با لهجه‌ی فرانسوی "اسرافین" به معنای درخش آتشین است (معین، فرهنگ معین)، وی نتیجه گرفته است که الصور یا صور اسرافیل همان شهاب طارق است که غرشی دهشت‌زا و سهمگین دارد و دنباله‌ی آتشین، تابناک و خیره‌کننده‌ی آن، به شکل شیپور و بوق مشهود و مصور می‌گردد.

از سوی دیگر به دلیل همین غرش مهیبی که ایجاد می‌کند، قرآن به آن "صیحة" نیز می‌گوید. برای نمونه در سوره‌ی یس از نفخ صور اول به عنوان صیحة یاد می‌کند (۴۸-۵۰) و در پی همین آیات با صراحت بیشتر، متذکر می‌شود که "صیحة" همان "نفخ صور" است (یس، ۵۱-۵۳). به همین ترتیب از نفخ صور دوم نیز با تعبیر صیحة یاد می‌کند: "و استمع یوم ینادی المنادی من مکان قریب. یوم یسمعون الصیحة بالحق ذلک یوم الخروج" (ق، ۴۲-۴۳) یعنی گوش فرا دار آن روز که جارچی از فاصله‌ی نزدیکی بر سر رستاخیزیان فریاد برکشد تا برای جواب‌گویی اعمال خود حاضر شوند. آن روز که فریاد آن صیحة را به حق و درستی بشنوند. آن روز روزی است که باید از زادگاه خاکی خود، سربرآورند و دعوت منادی را لبیک بگویند.

بنا به گزارش قرآن دو نوبت در صور دمیده می‌شود: نوبت اول برای

مرگ یا به تعبیر بهبودی شیپور خواب؛^۱ نوبت دوم برای بازسازی آفرینش پس از گذشت سال‌های بسیار یا شیپور بیداری. در این باره قرآن می‌فرماید: "و نَفخ فی الصور فصعق من فی السماوات و الارض - إلیا من شاء الله - ثم نَفخ فیهِ آخری فإِذا هم قیامٌ یَنظرون" (الزمر، ۶۸).

یعنی نوبت اول که در صور دمیده شود، هر آن که در آسمان‌ها باشد با هر آن که در زمین باشد، از غرّش سهمگین آن مدهوش و بی‌جان می‌شود، جز آن کسانی که با مشیت الهی زنده و برقرار می‌مانند. سپس نوبتی دیگر در صور اسرافیل دمیده می‌شود، ناگهان همگان از دل خاک زادگاهشان برخاسته، حشر خلائق را نظاره‌گر می‌شوند.

بهبودی مباحثی را از علم کیهان‌شناسی، به نقل از دائره‌ی فرید وحیدی، سهر نوردی و جهان ستارگان گزارش کرده است. وی می‌گوید کیهان‌شناسان درباره‌ی ستارگان دنباله‌دار و سنگ‌های آسمانی، به طور مشروح سخن گفته‌اند. از جمله می‌گویند که از میان ستارگانی که با دنباله‌ی خود حرکت می‌کند، ۱۷۷ عدد آن مسیر مشخصی دارد و ۴۴ مورد رصد شده است و مانند ستاره‌ی هالی که در ۱۹۱۰، ۱۹۸۶ م و چند بار دیگر رؤیت شد؛ زیرا این ستاره مسیر خود را طی می‌کند و دوباره گرد خورشید طواف می‌کند. او ادامه می‌دهد که اگر کوه‌ی زمین از داخل ستاره‌های دنباله‌دار عبور کند و یا مثلاً ستاره‌ای مانند ستاره‌ی هالی سقوط کند و گازهای آن پخش گردد، علاوه بر خسارت تصادم، حالت مسمومیت ایجاد خواهد کرد و سبب از بین رفتن حیوانات، نباتات و افراد آن منطقه خواهد شد. وی به نقل از محققان علم نجوم به این مطلب نیز اشاره می‌کند

۱. آیات مربوط به این دوران ذکر گردید؛ و نیز رک. الانبیاء، ۱۰۴ و توضیح آن در معارف قرآنی، "هفت آسمان"، ۳۰۰-۳۰۲.

که در صورت تصادم سنگ آسمانی به قطر ۸ کیلومتر با زمین، به اغلب احتمال یک قاره‌ی کامل نابود می‌شود. بهبودی تعبیر "البطشة الکبری" را نیز همان شهاب طارق می‌داند که با سقوط خود به زمین بساط حیاط را از زمین برمی‌چیند.^۱

در پایان متذکر می‌شویم که او معتقد است که مطابق منطق قرآن و نکات نقل شده از علم کیهان‌شناسی، شهاب‌های کوچک‌تری نیز وجود دارد که گه‌گاه با فرود و فریاد مهیب و آتش‌زای خود، زمین و زمینیان را به آتش کشیده است. قرآن از این وقایع با عنوان "صیحة" یا "صاعقة" یاد می‌کند که در خلال گزارش عذاب اقوام سلف مطرح کرده است.^۲

۳. یکی دیگر از گزارش‌های قرآن که نویسنده آن را از افسانه‌های خاور نزدیک پنداشته، طوفان نوح و ماجرای ستاره‌ی دنباله‌دار است.

نقد: درباره‌ی ستاره و خلقت آسمان و زمین پیش از این سخن راندم. اما درباره‌ی طوفان نوح، به دقت معلوم نیست که نویسنده چه بخشی از این سرگذشت یا عذاب را افسانه می‌پندارد. آیا منظورش سوار کردن حیوانات در کشتی است؟ یا فوران آب از آسمان و زمین را اسطوره می‌داند؟ یا سالم ماندن کشتی نوح در این ماجرا را حکایت غیر تاریخی قلمداد می‌کند؟ به هر حال درباره‌ی تمام این موارد به طور اجمال به بررسی منطق قرآن می‌پردازیم.

کامل‌ترین شرحی که درباره‌ی طوفان نوح در قرآن مذکور است، در سوره‌ی هود به چشم می‌خورد. در آیات ۳۷ تا ۴۰ این سوره آمده است: "و اصنع الفلک بأعیننا و وحینا و لاتخاطبنی فی الذین ظلموا إنا نهم

۱. رک. الدخان، ۹-۱۶.

۲. برای نمونه الحاقه، ۱-۶؛ بهبودی، "آغاز و انجام"، معارف قرآنی، ۷۴-۸۱.

مغرقون. و يصنع الفلك و كلما مرّ عليه ملاً من قومه سخروا منه قال إن تسخروا مناّ فإنا نسخر منكم كما تسخرون. فسوف تعلمون من يأتيه عذابٌ يخزيه و يحلّ عليه عذابٌ مقيمٌ. حتّى إذا جاء أمرنا و فار التّنور قلنا احمل فيها من كلّ زوجين اثنين و أهلك إلّا من سبق عليه القول و من ءامن و ما ءامن معه إلّا قليلٌ" یعنی ساختن آن کشتی که در رؤیا بر روی توفان چرخان دیدی، آغاز کن و زیر نظر ما و با اشارات ما به کارت ادامه بده و در مورد این مردم سیه‌کار که رسالت را دروغ می‌پندارند با من سخن مکن که باید غرقه شوند. نوح به ساختن کشتی پرداخت و هر روز که جمعی از سران آن قوم بر او می‌گذشتند، او را به باد مسخره می‌گرفتند که این جعبه‌ی بزرگ مخروطی را با این عظمت برای چه می‌خواهید؟ نوح به آنان می‌گفت: اگر شما امروز ما را به مسخره می‌گیرید، فردا نوبت ما است که شما را به استهزاء بگیریم. شما در آینده‌ای نه چندان دور می‌بینید که عذاب خدایی بر سر چه کسانی نازل می‌شود تا رسوایشان سازد و کیفر دائمی گریبان کدامین گروه را خواهد گرفت. نوح به ساختن کشتی ادامه داد تا آن روز که فرمان ما سر رسید و آب از تئور نان فوران کرد. به نوح گفتیم: در کشتی از هر دام اهلی یک جفت آن را سوار کن و بعد خاندانت را به استثنای همسرت که قبلاً کفر او برایت روشن شده است. بعد از آن تمام مؤمنان را در طبقه‌ی سوم جا بده. با نوح فقط مردمی اندک ایمان آورده بودند.

در توضیح این آیات به سه نکته تذکر می‌دهیم. اول ساختن کشتی است که برخی از مفسران معتقدند که طرز ساخت آن در رؤیا به نوح نشان داده شد. به‌گونه‌ای که در میان امواج شدید و کوه پیکر دوام بیاورد و واژگون نگردد و در مقابل بارش و نزولات آسمانی و توفان دریائی که فصل به فصل آب‌های دریا، مانند آبشاری عظیم بر روی منطقه ریزان می

شده است، مقاومت کند.^۱ وی با توجه دادن به جمله‌ی "تجری بأعیننا" در آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی القمر، می‌گوید این کشتی به نحوی ساخته شد که جریان و شتاب آن، از زبر موج‌ها به پایین و بالا زیر نظر خداوند بود. وی هم چنین می‌گوید قرائن نشان می‌دهد که این کشتی را باید به صورت یک مخروط ساخته باشد که نوک آن در زیر آب باشد. قسمت مدور آن بر روی آب قرار بگیرد تا از صدمات موج‌های سهمگین آسیب نبیند و به زیر آب نرود. خصوصاً که در آیه‌ی ۴۱ متذکر می‌شود که آن کشتی بادبان و سگان نداشته است که در البته با چنان توفانی، نه بادبان نه دکل و نه سگان باقی می‌ماند. به علاوه وی اضافه می‌کند که کشتی زمانی بادبان، دکل و سگان لازم دارد که بخواهند مسیر معینی را طی کنند، در حالی که کشتی نوح تنها برای نجات از توفان بود و باید طوری ساخته شود که همواره عرشه‌ی آن بالا بماند و این ممکن نیست جز آن که قسمت زیرین سنگین و قیفی شکل باشد تا موج دریا آن را واژگون نسازد.^۲

دومین نکته درباره‌ی نوع توفان است که بهبودی در این باره می‌گوید آب‌های آسمانی به نزدیک زمین رسید و آب‌های زیر زمینی در اثر فشار آب‌های دریایی از رخنه‌ها و شکاف‌های سطح سنگی و بالزات زمین فوران کرد. این امر علامت توفان بود که نوح، همراهان و خانواده‌اش باید سوار کشتی شوند. سومین نکته درباره‌ی حیواناتی است که بر کشتی سوار شدند. بهبودی معتقد است که در آیه‌ی ۴۰، واژه‌ی "کل" که از کلمات دائم‌الإضافة است و بدون اضافه معنایش تکمیل نمی‌شود، دارای مضاف‌إلیه محذوف است؛ زیرا مضاف‌إلیه حذف شده و تنوین به جای آن نشسته

۱. بهبودی، تدبیری در قرآن، ۲/ ۱۰۱.

۲. همو، ۱۰۱ و ۱۰۳.

است. وی به آیه‌ی دیگری در این زمینه اشاره می‌کند که می‌فرماید: "خلقکم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها و أنزل لکم من الانعام ثمانية أزواج" (الزمر، ۶) یعنی و انعام ثمانية را از آسمان فرود آورده است، از آن رو که سطح زمین از انعام حلال گوشت اهلی خالی بوده است. این هشت جفت عبارت از چهار جفت: گاو، گوسفند، شتر و بز اهلی است که آن را بهیمه می‌نامند و چهار جفت: گاو، گوسفند، شتر و بز وحشی است که آن را صید می‌نامند. وی می‌افزاید که احادیث اهل بیت در این زمینه - که منظور آیه همین دام‌های حلال است - قطعی است، ولی مفسران به تبع اهل سنت مضافاً به آن را عام گرفته‌اند و جواب‌گوی مسؤولیت آن خواهند بود و اکثر قاریان کلمه‌ی "کل" را اضافه کرده‌اند به "زوجین" و کلمه‌ی "اثنین" را مفعول "احمل" گرفته‌اند تا بیشتر با اساطیر یهود انطباق یابد.^۱

در ادامه‌ی آیات آمده است: "و قال اركبوا فيها بسم الله مجربها و مرسيها إن ربی لغفورٌ رحیمٌ. و هی تجری بهم فی موج کالجبال و ... " (هود، ۴۱-۴۲) یعنی نوح به آنان گفت سوار شوید در این صندوق بزرگ بی‌بادبان و بی‌سکّان که با نام خدا راه می‌افتد با نام خدا لنگر می‌افکند. به یقین پروردگار من آمرزنده‌ای مهربان است. کشتی آنان را بر سر موج‌هایی چون کوه می‌چرخاند ... در توضیح این عبارت آمده است که نوح کشتی‌بان نبود؛ زیرا هدف کشتی نجات از غرق شدن بود. یعنی مقصد معینی را دنبال نمی‌کرد تا به موقع حرکت کند و به موقع توقف نماید. کشتی بر زبر آب رها بود، با فشار موج حرکت می‌کرد و با آرامش موج متوقف می‌گشت. در ادامه‌ی آیات آمده است: "و قیل یا أرض ابلعی ماءک و یا سماء اقلعی و غیض الماء و قضی الامر و استوت علی الجودی و قیل

بعداً للقوم الظالمین" یعنی مردم نوح هلاک شدند و توفان آرام گرفت: به زمین فرمان رسید آب را در گلوی خود فرو کش و به آسمان فرمان رسید بس کن. آب‌ها فرو کشید و کار کافران یک‌سره شد و کشتی بر زبر قلّه قرار گرفت و ندایی برآمد: نفرین بر مردمان سیه‌کار باد.

در توضیح این آیه نیز آورده‌اند که با فرو نشستن توفان دریایی، آب‌های موجود بر سطح زمین از همان شکاف‌ها فروکش کرد. آب‌های رودخانه‌ها و خلیج و ساحل به طرف دریا عقب‌نشست و آن دریای عظیم و موج، ظرف ساعتی معدود از سطح زمین ناپدید شد، در غیر این صورت چنان دریای عظیمی، با تبخیر و نشست به اعماق زمین تا قرن‌ها خشک نمی‌شد.^۱ به علاوه بهبودی آورده است که به تناسب ساختمان قیفی شکل کشتی، غیر از قلّه‌ی آتش‌فشانی و یا قلّه‌های لاخ لاخ که بتواند کشتی را مهار کند و نگه دارد تا به یک جانب سقوط نکند، جای دیگری مناسب نبود.^۲

۴. از دیگر مسائلی که نویسنده آن را افسانه پنداشته، جریان هبوط آدم، حوّا و ابلیس است.

نقد: هبوط آدم، حوّا و ابلیس در سوره‌ی البقرة، الاعراف و طه آمده است. درباره‌ی این مطلب آرای متفاوتی از سوی مفسران مسلمان، مطرح گردیده است. برای نمونه در برخی روایات آمده است که آدم در صفا هبوط کرد و حوا در مروه. از این رو کوه صفا را با این نام خواندند؛ چون آدم برگزیده‌ی خدا بود و از سوی دیگر مروه را به این نام خواندند؛ چون زنی (امرأة) بر آن هبوط نمود ...^۳

۱. همان، ۱۰۳.

۲. همو.

۳. قمی، تفسیر التمی، ۱/ ۴۳-۴۴؛ حویزی، نور الثقلین، ۱/ ۶۱.

این دسته از روایات جریان هبوط را به گونه‌ای مطرح می‌کند که گویی پس از هبوط، القای کلمات از جانب خدا صورت گرفت. در حالی که قرآن در سوره‌ی البقرة، القای کلمات و توبه‌ی آدم را در بین دو فرمان هبوط قرار داده است. در سوره‌ی طه آیه‌ی ۱۲۲ و الاعراف آیه‌ی ۱۲۳ نیز از مسأله‌ی هبوط، پس از توبه یاد می‌کند. برخی دیگر این هبوط را هبوط از رتبه‌ی عصمت و درجه‌ی بالا به معصیت و درجه‌ی پایین معنا می‌کنند.^۱ البته طوسی از قول جبائی آورده است که هبوط اول از بهشت به آسمان و هبوط دوم از آسمان به زمین صورت گرفته است.^۲ طبرسی هبوط را به معنای نزول از بالا به پایین دانسته و آن را عبارت از حلول در مکانی توصیف کرده است.^۳ برخی دیگر فقط گفته‌اند که منظور، هبوط از آسمان به زمین و امری تکوینی است.^۴ به علاوه در برخی روایات تفسیری چنین رسیده است که آدم و ذریه‌اش و ابلیس با ذریه‌اش هبوط کردند.^۵ گرچه که در برخی روایات سخن از هبوط مار اغواگر با آدم، حوا و ابلیس نیز مطرح گردیده است،^۶ ولی این سخنان در شمار روایات اسرائیلی محسوب می‌شود.^۷

بهبودی با توجه به نظریه‌ای که درباره‌ی هفت آسمان ارائه می‌کند، معتقد است که منظور از بهشت آدم و حوا، مکانی در آسمان سوم (کلید

۱. طوسی، التبیان، ۱/ ۱۶۳.

۲. همو، ۱/ ۱۷۳.

۳. طبرسی، مجمع البیان، ۱/ ۱۷۱.

۴. طباطبائی، المیزان، ۱/ ۱۳۵ و ۱۳۷.

۵. طبری، جامع البیان، ۱/ ۳۴۳.

۶. همو و قرطبی، تفسیر قرطبی، ۱/ ۳۱۱-۳۱۳.

۷. رک. ترجمه‌ی کتاب مقدس، پیدایش، سوم.

معمای هفت آسمان) یا همان آستروئیدهای کنونی است. او "هبوط" را به معنای فرود دانسته و به نقل از قرآن که آخرین حدّ فرود را کراهی خاکی می‌شناسد «و لکم فی الارض مستقرٌّ و متاعٌ إلی حین»، بر این باور است که بهشت آدم و حوا و محلّ ساختار نطفه‌ها و کشت آن‌ها کراهی در هم ریخته‌ی آستروئید بوده است که بالاتر از مدار مریخ در گردش است.^۱

بهبودی نیز هم‌چون طباطبائی این هبوط را تکوینی می‌داند، با این تفاوت که درباره‌ی کیفیت وقوع آن، نظر ویژه‌ای ارائه می‌کند. او با اشاره به فرمان هبوط که در قرآن پس از توبه‌ی آدم ذکر گردیده، معتقد است که در جمله‌ی "ثمّ اجتباه ربّه فتاب علیه و هدی" در سوره‌ی طه، تعبیر "اجتباه" دلالت دارد بر نابسامانی آدم دارد و افاده می‌کند که آدم و حوا پس از غوایت و نافرمانی، مدّتی در کراهی بالایی درنگ داشته‌اند و پس از مدّتی آشفتگی، مرارت ندامت، عجز و لابه مورد عفو واقع شدند، اگرچه که هبوط آنان و ساکنان آن کره، پس از تمرّد شیطان و نافرمانی آدم و حوا قطعی شده بود؛ زیرا فرمان الهی دائر به درهم ریختن آن کره صادر شد، همگان از شیطان، آدم، حوا و نطفه‌های بشری - چه آنان که در داخل مرداب، آماده‌ی خلعت لباس بشری بودند و چه آن‌ها که به صورت ذره، در صلب آدم و یا در هوا پراکنده بودند - همگان با هم به زمین هبوط کردند.

بهبودی فرمان "اهبطوا" را یک فرمان تکلیفی یا تشریحی نمی‌داند، بلکه آن را به عنوان یک فرمان تکوینی به صورت درهم ریختن کراهی بهشت آدم و روانه شدن وی به سوی زمین معرفی می‌کند. به گونه‌ای که در حالت هبوط کسی زنده نبوده و یا دست کم آدم و حوا به هوش نبودند که

۱. بهبودی، تدبیری در قرآن، ۱/ ۲۳.

دنباله‌ی خطاب را در این آیه نشنوند که می‌گوید: "قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. و الذين كفروا و كذبوا باياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون" (البقرة، ۳۸-۳۹). وی می‌گوید این خطاب، خطاب غیابی است که به‌عنوان سرنوشت القا می‌شود. از این رو در آیات ۲۳ تا ۲۴ سوره‌ی الاعراف می‌گوید: "قال اهبطوا بعضكم لبعض عدوًّا و لكم في الارض مستقرًّا و متاعٌ إلى حين. قال فيها تحيون و فيها تموتون و منها تخرجون". وی بر این اساس معتقد است که این خطاب که شما بر زمین یا به عرصه‌ی حیات می‌نهدید، افاده می‌کند که در حال هبوط، بلکه با انفجار کره‌ی استروئید، همگان قالب تهی کردند. نه آدم زنده ماند، نه حوا یا دست کم هیچ یک به هوش نبودند که این خطاب را بشنوند.

بهبودی ادامه می‌دهد که با تطبیق آیاتی که فرمان "اهبطوا" را صادر می‌کند، دو نوبت در سوره‌ی البقرة و یک نوبت در آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی الاعراف، معلوم می‌شود که خطاب لفظی نبوده است که تا این حد عبارات آیات کریمه با هم متفاوت است. وی به این مطلب توجه می‌دهد که در سوره‌ی البقرة، دو نوبت فرمان "اهبطوا" صادر شده و نوبت دوم به منزله‌ی تجدید مطلع است که شرایط تکلیف را روشن کند و بگوید: اینک به زمین فرود آید و با هم بجوشید که مرا با شما کاری نیست تا آن‌گاه که شما را لایق ببینم و برای شما هادی راهنما مبعوث کنم. پس از آن که رسول من آمد، هر کس اطاعت کند به همین بهشت مطلوب باز می‌گردد و هر کس کافر شود، به دوزخ روانه خواهد گشت. به ظاهر این شرایط فقط در همین یک جا، در قرآن مطرح شده است.

بهبودی با در نظر گرفتن آیات ۱۲۳ و ۱۲۴ سوره‌ی الاعراف که می‌گوید: "قال اهبطوا منها جميعاً بعضكم لبعض عدوًّا فإما يأتينكم مني هدى

فمن أتبع هداي فلا يضلّ و لا يشقى. و من أعرض عن ذكرى فإن له معيشةً ضنكاً و نحشره يوم القيامة أعمى"، خطاب تشبیه را خطاب به نسل بشر و نسل شیطان تلقی می‌کند؛ زیرا به زعم وی در این زمان آدم و حوا دیگر در قید حیات یا دست کم در حال هوش و استماع نبودند. به‌علاوه می‌گوید که نمی‌توان تصور کرد که آدم و حوا پس از فرود، دشمن هم باشند. بلکه برعکس، انسان در حالت غربت و بدبختی، حتی اگر با یک‌دیگر ناآشنا نیز باشند، دوست می‌شوند، چه رسد به زن و شوهر که نیاز مبرمی به هم دارند.

او به این نکته‌ی ادبی اشاره می‌کند که تشبیه‌ی آدم و حوا با کلمه‌ی "جميعاً" ناسازگار است و اگر منظور از تشبیه، آدم و حوا بودند، باید گفته می‌شد: "اهبطوا منها معاً".^۱ وی معتقد است که فرمان هبوط به همه‌ی فرشتگان آن سیاره و همه‌ی آدمیان اعم از آدم، حوا، نطفه‌ها و اسپرم‌های داخل مرداب که هنوز ناکامل بودند با همه‌ی نطفه‌ها که در فضای آن سیاره رها بودند یا داخل میوه‌ها، برگ‌ها، رودخانه‌ها و چشمه‌ها جا گرفته بودند و مدام جابه‌جا می‌شدند، با همه‌ی جنیان ساکن آن سیاره با سرورشان ابلیس که تا روز هبوط مهلت گرفته بود، به زمین منتقل شدند و برخی از فرشتگان نیز همراه جنیان در مریخ مستقر گشتند. بهبودی هم چنین می‌نویسد طبیعی است که آدم و حوا با همان جسم و جان بهشتی، همراه با قطعه سنگی از قطعات استروئید، به زمین هبوط کرده باشند.^۲ تذکر این نکته خالی از لطف نیست که بهبودی درباره‌ی هبوط و تکثیر

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/ ۲۳-۲۵.

۲. برای توضیح بیشتر درباره‌ی آسمان سوم، رک. بهبودی، "هفت آسمان"، معارف قرآنی، ۳۳۵-۳۴۱.

نسل انسان نیز نظر ویژه‌ای ارائه می‌کند. این نظر به طور اجمال این است که پس از هبوط نطفه‌های بشری و همراه شدن آب حیات و سایر شرایط بهشتی بود که نسل بشر در سراسر کره‌ی زمین منتشر گشت. وی روایات در باب تکثیر نسل بشر را که می‌گوید برای اولین فرزند آدم حوریه‌ی بهشتی از آسمان آمد و دومین فرزند او را با یک زن جنّی به نکاح در آوردند. مخالف قرآن است و اسطوره‌ای بیش نیست؛ زیرا در قرآن آمده است که ما برای نسل بشر، از جنس خود آنان همسر و جفت آفریدیم.^۱ هم‌چنین تناقض‌هایی در این روایات به چشم می‌خورد. از جمله که برخی روایات می‌گویند: ابتدا ازدواج برادر و خواهر به خاطر ضرورت حلال بود و بعدها حرام شد.^۲

۵. نویسنده گفته است که تسمیه‌ی جانوران در آیات ۳۰ تا ۳۹ سوره‌ی البقرة، ۱۱ تا ۲۵ الأعراف و ۲۸ تا ۴۴ الحجر نیز جزو افسانه‌ها است؛ اگرچه که نام جانوران در آن مذکور نگردیده است.

نقد: شاید این کلام نویسنده، برداشت وی از نظر برخی مفسران باشد. در هیچ یک از آیات قرآن که وی در بالا به آن اشاره کرده است، سخن از تسمیه‌ی جانوران به میان نیامده است. آیات مذکور چنین است: "و إذ قال رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (البقرة، ۳۰) یعنی به مردم خاطر نشان ساز که پروردگارت به فرشته‌های سنا گفت: می‌خواهم در روی زمین نسلی دیگر جایگزین سازم،

آماده‌ی فرمان باشید. فرشته‌ها گفتند: آیا باز هم نسلی دیگر در کره‌ی خاکی جایگزین خواهی ساخت که چون پیشینیان در عوض تسبیح و تقدیست تباهی بینگیزند و خون بریزند، با آن که ما در پهنه‌ی زمین از دشت و دریا و کوهستان و صحرا تو را ستایش می‌کنیم و به تقدیست زبان گشاده‌ایم؟ پروردگارت گفت که من چیزها می‌دانم که شما نمی‌دانید.

برای حفظ انسجام آیات، پیش از پرداختن به تفسیر واژه‌ی "الاسماء" که به احتمال قوی موضوع مورد نظر نویسنده بوده است، از همین آیه به تبیین موضوع می‌پردازیم. زیرا چنان که نویسنده نیز این آیه را در شمار تفسیر مورد نظر خود ذکر نموده، شرح آن سبب فهم بیشتر معنای "الاسماء" می‌شود. این امر موجب می‌شود که تفاسیر اسطوره‌ای، به عنوان برداشت‌های نا به جا از این آیات نیز معلوم گردد.

مهم‌ترین مطلبی که در این آیه مورد اختلاف است، تعریف تعبیر "خلیفه" است. برخی از مفسران بر این باورند که منظور جانشین خدا بودن است. به این معنا که خداوند انسان را آفرید تا او مظهر نمایش صفات الهی باشد. چنین فرد مطلوبی هم‌چون جانشین خدا بر روی زمین به‌شمار می‌رود. مانند آدم و انبیاء دیگر که خلیفه‌ی الله بر روی زمین، به‌شمار می‌روند تا عهده‌دار شئون الهی باشند.^۱ برخی دیگر آورده‌اند که خداوند آدم و ذریه‌ی او را جانشین نسل جن خون‌ریز با برخی فرشتگانی قرار داد که سکان‌دار زمین بودند.^۲ بنابراین، دو نکته در این جا قابل توجه است: اول آن که آیا منظور آیه این است که افرادی به عنوان جانشین خدا بر

۱. طبرسی، مجمع البیان، ۱/ ۱۴۷؛ طوسی، التبیان، به نقل از ابن مسعود، ۱/ ۱۳۱؛ طباطبائی،

المیزان، ۱/ ۱۱۵.

۲. طوسی، التبیان، ۱/ ۱۳۱؛ قمی، تفسیر قمی، ۱/ ۳۷.

۱. الشوری، ۱۱؛ الزمر، ۶؛ فاطر، ۱۱؛ النحل، ۷۲؛ النساء، ۱؛ الاعراف، ۱۸۹.

۲. رک. مجلسی، بحار الانوار، ۱۱/ ۲۱۸-۲۴۹؛ بهبودی، "بازنگری تاریخ انبیاء در قرآن"،

مجله‌ی پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۱ و ۱۲، ۲۹۴.

روی زمین مطرح هستند یا خیر؛ دوم این که ارتباط جانشینی این افراد بر روی زمین با نسل گذشته که به گزارش برخی از این روایات روی زمین بودند، چیست؟

طبری آورده است که خلیفه به معنای جانشین، این است که شخصی می‌رود و شخص دیگری به جای او مستقر می‌شود. مانند این که به یک پادشاه از آن رو خلیفه می‌گویند که وی جانشین پادشاه قبلی است و به جای وی عهده‌دار امور می‌شود.^۱ این تعبیر را به همین معنا در آیات دیگر قرآن نیز چنان که بهبودی اشاره کرده،^۲ می‌توان دید: برای نمونه در آیه‌ی ۲۶ سوره‌ی "ص"، داوود (ع) را خلیفه به معنای جانشین می‌نامد. هم چنین قوم بنی‌اسرائیل را که در زمان داوود بر سایر قدرت‌های قومی، ملی و محلی قاهر شدند، خلافت نامیده است (یونس، ۱۴). گاهی این خطاب به نسل زمان رسول خدا و عهد نزول قرآن است.^۳ گاهی این خلافت ناظر به نسل باقی‌مانده از عهد نوح است (یونس، ۷۳)، گاهی نسل باقی‌مانده‌ی عهد هود (الاعراف، ۶۹) و گاهی نسل باقی‌مانده‌ی عهد صالح (الاعراف، ۷۴) مورد نظر است. با این مقدمه بهبودی آورده است که احتمال این که نسل بشر خلیفه الله باشند و یا انبیا و اوصیا، هر یک در عهد خود منفرداً و جمعاً خلیفه الله باشند، هم از سیاق آیات به دور است و هم مستلزم اعراض ذات اقدس الهی از تربیت نسل بشر است. به این معنا که خداوند خود را از تربیت، هدایت، ارشاد، حکومت، قضاوت، ولایت و همه‌ی شئون نظارت خلع کند و امور مزبور را به جانشین خود بسپارد، به ضرورت عقل و منطق و رسالت قرآن باطل است.

۱. طبری، جامع البیان، ۱/ ۲۸۷.

۲. تدبری در قرآن، ۱/ ۱۶-۱۸.

۳. رک. الانعام، ۱۶۵؛ یونس، ۷۳.

بهبودی معتقد است که با تطبیق آیات ۲۸ سوره‌ی الحجر که می‌گوید: "إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ" و آیه‌ی ۷۱ سوره‌ی ص که می‌گوید: "إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ"، با توجه به تعبیر واحد در ابتدای جملات، مشخص می‌شود که آیات نام‌برده ناظر به آفرینش نسل بشر است و از همین نسل بشر، به عنوان "خلیفة" یاد کرده است. این همان معنای تجدید نسل بشر است که جانشین نسل قبلی شده است. با این تفاوت که این نوبت، مانند نوبت قبلی نخواهد بود؛ زیرا برای هدایت نسل بشر، معلّمان و مربّیان از رسولان و امامان منظور شده‌اند که از صفوف فرشتگان، به صف بشریت منتقل شوند و به تعلیم و تربیت آنان پردازند و مردم را به سوی صلاح و سعادت سوق دهند و از فساد و تباهی دور کنند.^۱

با این تفسیر تعبیر "خلیفة الله" که در هیچ یک از آیات قرآن به چشم نمی‌خورد، مردود قلمداد شده و به جای آن، کل نسل کنونی بشر در نظر گرفته می‌شود. از سوی دیگر نوع ارتباط این نسل جدید با نسل قبلی که بر روی کره‌ی زمین بوده‌اند، با عنصر تربیت معلوم می‌شود. به این معنا که گویی برای انسان جانشین، به نوعی کلاس درس تربیتی برقرار کرده‌اند و به ظاهر برای تفهیم این نکته است که در ادامه، آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی البقرة، قرآن می‌گوید: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" یعنی به این منظور که فرشتگان راز خلقت نو را دریابند و با اهداف آن آشنا گردند، پروردگارت نام آدمیان را به آدم آموخت، سپس چند تن از اشباح آنان را بر فرشتگان جلوه‌گر ساخت و گفت: اگر شما به‌راستی از راز آفرینش نو آگاهید، شخصیت این چند تن را مکشوف نمایید.

۱. بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/ ۱۸.

اکنون که این تفسیر را نیز از منظر بهبودی بیان کردیم، ادامه‌ی سخن را نیز از همان تفسیر می‌آوریم که وی آورده است این ماجرا بعد از زمانی بود که نطفه‌های افراد بشر، همگی در داخل مرداب به وجود آمده بود^۱ و آماده‌ی کشت دادن، رشد و بلوغ به عالم بشری بودند. آیات قرآنی حاکی از این است که نطفه‌های بشری در همان عالم ویژه‌ی خود^۲ که مانند یک ملکول، در عالم سکون و سکوت به سر می‌برند، از درک و شعور شایسته و بایسته برخوردارند و با فرشته و شیطان جن نیز تفاهم و تلاقی دارند.

برخی از مفسران درباره‌ی کلمه‌ی "الاسماء" نظرات گوناگون ارائه کرده‌اند. برای نمونه گفته‌اند که منظور، نام زمین‌ها، کوه‌ها، دره‌ها، دشت، بیابان، گیاه‌ها، حیوانات و همه‌ی موجودات است.^۳ برخی دیگر گفته‌اند که منظور تعلیم معانی این نام‌ها است. به عنوان نظر مرجوح نیز آورده‌اند منظور، تعلیم نام ذریه‌ی آدم به او و نام ملائکه است.^۴ برخی نیز می‌گویند منظور تعلیم نام موجودات زنده‌ی دارای عقلی هستند که در پس پرده‌ی غیب به سر می‌برند.^۵

بهبودی می‌گوید کلمه‌ی "الاسماء" به قرینه‌ی بحث از رسالت اشاره به نام انبیاء دارد و الف و لام آن مانند همه‌ی این موارد، عوض مضاف‌الیه است.^۶ مضاف‌الیه آن نیز "النَّبیین" خواهد بود. از این رو آن را با کلمه‌ی

۱. رک. بهبودی، "بازنگری تاریخ انبیاء در قرآن"، پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۱ و ۱۲، ۲۸۸-۲۹۰.

۲. همو، گزیده‌ی کافی، ۱/ ۱۴۴-۱۴۶.

۳. عیاشی، تفسیر عیاشی، ۱/ ۳۲؛ قمی، تفسیر قمی، ۱/ ۴۵؛ طبری، جامع البیان، ۱/ ۲۹۷.

۴. طوسی، التبیان، ۱/ ۱۳۸؛ طبری، جامع البیان، ۱/ ۲۹۵.

۵. طباطبایی، المیزان، ۱/ ۱۱۶ و ۱۱۸.

۶. رک. طبری، جوامع الجامع، ۱/ ۹۲.

"کَلِّهَا" توصیف می‌کند. یعنی نام همه‌ی انبیاء را به آدم آموخت. به عقیده‌ی وی این آموزش فقط از طریق ارائه‌ی نطفه‌های آنان در همان عالم ویژه‌ی نطفه‌های مولکولی امکان‌پذیر است. به ویژه که جمله‌ی "عَلِّم" مؤید همین معنی است. او می‌گوید نام تمام اشیا غیر متناهی است و غیر متناهی قابل تعلیم و تعلّم نیست. وی دلایل دیگری نیز بر مدعای خود می‌آورد. مانند این که در قرآن آمده است: "ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ" و ضمیر جمع مذكر بر الفاظ قابل اطلاق نیست و مفهومی هم به‌بار نخواهد داشت. وی^۱ هم چنین ادامه می‌دهد که عرضه‌ی اسامی امکان ندارد، مگر با عرضه‌ی مسمّی‌ها و عرضه‌ی مسمّی نیز فایده‌ای ندارد، جز با معرفی کردن و نام بردن یکایک آن مسمّی‌ها که صورت نطفه‌های انبیاء باشد. از این رو در تعقیب آن می‌گوید: "فَقَالَ أُنَبِّئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ؛" زیرا "هَؤُلَاءِ" اسم جمع اشاره است و بدون مشارالیه که همان مسمّی‌ها باشد، گفتن این جمله صحیح نیست.

بهبودی می‌گوید با ارائه‌ی تک‌تک نطفه‌ها و نامیدن یکایک آنان، آدم ابوالبشر آگاه و دانا می‌شود که از نسل او شخصیت‌های والایی پا به عرصه‌ی بشریت می‌گذارند و به تعلیم و تربیت نسل او می‌پردازند و با ارائه‌ی تمام نطفه‌ها به فرشتگان، ذات احدیت از نام آن نطفه‌ها سؤال می‌کند که قهراً نام بشری آنان گواه بشریت آنان بوده و می‌توانست باشد، ولی آنان از این نام‌ها و این که آنان به‌صورت بشری نسل بشر را به اوج افتخار و عظمت می‌رسانند، بی‌خبر بودند؛ از این رو در پاسخ ذات ربوبی گفتند: "... سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ... (البقرة، ۳۲)."^۲

۱. نیز قرطبی، تفسیر قرطبی، ۱/ ۲۸۱.

۲. برای توضیح بیشتر رک. بهبودی، تدبری در قرآن، ۱/ ۱۹-۲۱.

۶. نویسنده معتقد است که داستان زندگی یوسف (ع) از دیگر داستان‌های قرآن، به حکایت‌های تورات در این زمینه بسیار نزدیک‌تر است. وی می‌گوید نشانه‌ی تجدید نظر در این داستان دیده می‌شود. او اختلاف گزارش جریان ولادت عیسی (ع) و یحیی (ع) در قرآن با مکتوبات کتاب مقدس را به حساب تحریف شدن کتاب مقدس نگذاشته است که اینک قرآن به اصلاح آن پرداخته باشد؛ بلکه این اختلاف را بازتابی از تحوّل افکار در قرآن دانسته است. وی گزارش‌هایی چون استقرار مریم (س) در معبد و معجزه‌های عیسی (ع) را عناصری از مکتوبات مشکوک عیسوی می‌نامد.

نقد: در قرآن بخشی از سرگذشت‌های اقوام و انبیاء سلف گزارش شده است (غافر، ۷۸). در این میان بسیاری از موضوع این سرگذشت‌ها، با برخی داستان‌های کتاب مقدس مشترک و از بعضی لحاظ قابل تطبیق است و بسیاری از آن‌ها، تفاوت‌های زیادی با هم دارند. پیش از این درباره‌ی تفاوت‌های مکتوبات بشری با گزارش‌های تاریخی در قرآن سخن راندم. یکی از این تفاوت‌ها نگرارش جزئیات در مکتوبات بشری، از جمله داستان‌های کتاب مقدس است. درباره‌ی سرگذشت یوسف (ع) نیز همین مطلب به چشم می‌خورد. هم‌چنین در بخش‌های قبل اشاره کردیم که قرآن بخشی از کتاب مقدس را تأیید و تصدیق می‌کند^۱ و در بعضی موارد ادعا می‌کند که حقیقت امر را خودش بیان می‌کند؛^۲ زیرا در بسیاری از موارد معتقد است که مطالب کتاب مقدس مورد تحریف قرار گرفته است.^۳

۱. البقرة، ۴۱؛ یوسف، ۱۱۱؛ آل عمران، ۸۱؛ المائدة، ۴۶ و ۴۸؛ الأحقاف، ۳۰.

۲. آل عمران، ۶۲؛ المائدة، ۲۷.

۳. النساء، ۴۶؛ المائدة، ۱۳ و ۴۱؛ البقرة، ۷۵.

در خصوص سرگذشت یوسف (ع)، جریان ولادت عیسی (ع) و یحیی (ع) نیز تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد که نمی‌توان این تفاوت‌ها را که بیشتر در جزئیات امور است، به حساب تحوّل افکار در زمان نزول قرآن نهاد، بلکه شاید بهتر باشد که آن را به حساب تحریف داستان در کتاب مقدس یا پرداختن به نکات غیر ضروری، به سبک مورخان و سیره‌نویسان در آن دانست. به‌ویژه که مشخص نیست منظور نویسنده از تحوّل افکار در قرآن چیست و باز هم معلوم نیست که افکار عمومی در زمان نگرارش این داستان‌ها در تورات و انجیل چگونه بوده است. هم‌چنین مشخص نیست که این تحوّل افکار در عصر نزول قرآن، از نظر نویسنده در چه زمینه‌ای مدّ نظر است. بنابراین اشکال فوق بسیار کلی به نظر می‌رسد. به علاوه نویسنده معتقد است که ماجرای استقرار مریم در معبد و معجزات عیسی (ع)، عناصری از مکتوبات مشکوک عیسوی است. این سخن، خود نوعی اعتراف از سوی نویسنده به شمار می‌رود مبنی بر این که در کتاب مقدس، مکتوبات مشکوک وجود دارد. اما قرآن به صراحت ماجراهای فوق را مطرح می‌کند. درباره‌ی معجزات عیسی سخنی به میان نمی‌آوریم؛ زیرا بحث بر روی مطلبی که از پایه مورد قبول مخاطب نباشد، شایسته‌ی توضیح نیست. از این‌رو ذکر معجزه‌های عیسی در قرآن و کتاب مقدس، در این جا مطلوب به نظر نمی‌رسد. اما گزارشی از جریان ولادت یحیی و استقرار مریم در معبد را از متن قرآن، به اجمال متذکر می‌شویم تا از رهگذر آن، مکتوبات مشکوک عیسوی به اصطلاح نویسنده و میزان اختلاف گزارش درباره‌ی ولادت یحیی (ع) و عیسی (ع) چهره‌ی روشن‌تری بیابد.

در ابتدای سوره‌ی مریم آیاتی درباره‌ی جریان ولادت یحیی و استقرار مریم در معبد آمده است که ترجمه‌ی آن چنین است: "یادی است از

رحمت پروردگارت که بنده‌ی خود، زکریا را نواخت. آن روز که در خلوت عبادت پروردگارش را ندا کرد، گفت: پروردگار من، استخوانم سست شد و سپیدی مو چون شعله‌ی آتش بر سرم زبانه کشید و من تا کنون با دعای به درگاهت، محروم و بدبخت نبوده‌ام" (۲-۴). پس از این قرآن اشاره می‌کند به این که زکریا از وارثان خود خائف است که پس از وی میراثش را در راه خیر به مصرف نرسانند. وی به درگاه خدا نیاز می‌برد که همسرش نازا است و از وی صاحب فرزندی نگشته که وارثی داشته باشد. به این ترتیب زکریا از خدا درخواست می‌کند از پیشگاه خود که برای مریم خوراک آسمانی می‌فرستد، فرزند پسری نیز به وی عطا کند تا وارث او شود و حجابت معبد را از زکریا و ریاست را از خاندان یعقوب به ارث برد.^۱

قرآن گزارش می‌کند که فرشتگان به او بشارت میلاد فرزندی را دادند که نام او یحیی است (مریم، ۶). بنابراین آیه، پیش از آن کسی به این نام نبوده است. زکریا نیز از چگونگی این بارداری سؤال می‌کند با اشاره به این که خودش پیری فرتوت و همسرش زنی عقیم است. سؤال وی نیز با این پاسخ بدرقه می‌شود که این موهبتی است که بر خدا آسان است. خدایی که پیش از آن خود زکریا را آفریده بود، در حالی که چیزی نبود و در این عالم بی‌نام و نشان بود (مریم، ۷-۹). به درخواست زکریا برای شناختن زمان مباشرت، نشانه‌ای برقرار می‌شود. این نشان از این قرار بود که زکریا نمی‌توانست با مردم، سه روز کامل سخن بگوید. به گواهی قرآن زکریا پس از مدتی، علامت را دریافت و سه روز تمام، هر صبح و شام از محراب عبادت بیرون می‌آمد و درعوض صلا‌ی نماز، با حاضران معبد، به

اشارات می‌گفت که نماز بخوانید و خدا را تسبیح بگویید (مریم، ۱۰-۱۱). قرآن درباره‌ی یحیی می‌گوید که وی در دوران کودکی فرمان و قضاوت را دریافت کرد و از پیشگاه خدا رأفت و مهری همراه با پاکی جان و دل دریافت نمود. قرآن وی را با تقوا و نکوکار با پدر و مادر معرفی می‌کند (۱۲-۱۴). در کتاب مقدس نیز درباره‌ی زکریا، همسرش و ولادت یحیی (ع) چنین آمده است: "و ایشان را فرزندی نبود؛ زیرا که ایصابات نازاد بود و هر دو دیرینه سال بودند." "ناگاه فرشته‌ی خداوند به طرف راست مذبح بخور ایستاده، بر وی ظاهر گشت. چون زکریا او را دید، در حیرت افتاده، ترس بر او مستولی شد. فرشته بدو گفت: ای زکریا ترسان مباش؛ زیرا که دعای تو مستجاب گردیده است و زوجات ایصابات برای تو پسری خواهد زایید و او را یحیی خواهی نامید.^۲" زکریا به فرشته گفت: این را چگونه بدانم و حال آن که من پیر هستم و زوجه‌ام دیرینه سال است؟ فرشته در جواب وی گفت: من جبرائیل هستم که در حضور خدا می‌ایستم و فرستاده شدم تا به تو سخن گویم و از این امور تو را مژده دهم. و الحال تا این امور واقع نگردد، گنگ شده یارای حرف زدن نخواهی داشت؛ زیرا سخن‌های مرا که در وقت خود به وقوع خواهد پیوست، باور نکردی.^۳ در ادامه نیز به عدم توانایی وی برای سخن گفتن با جماعت منتظر زکریا گزارش می‌کند.

توجه به این نکته ضروری است که توضیح‌های بیشتری با جزئیات بیشتر در این باب، در کتاب مقدس به چشم می‌خورد. قرآن هم چنین درباره‌ی وی می‌گوید: "و سلامٌ علیه یوم ولد و یوم یموت و یوم یبعث

۱. لوقا، ۱: ۷.

۲. همان، ۱۱-۱۳.

۳. همان، ۱۸-۲۰.

حیاً" (مریم، ۱۵) یعنی درود بر یحیی روز میلادش که پاک و مطهر به دنیا آمد و درود بر یحیی روز وفاتش که شهید، پاک و مطهر از دنیا رفت و درود بر یحیی، آن روز که زنده از خاک سر برآرد و برای شهادت به محشر آید. این سخن مانند کلام عیسی است که در آیه‌ی ۳۲، سوره‌ی مریم می‌گوید: "و السلام علیّ یوم ولدت و یوم أموت و یوم أبعثُ حیاً". درباره‌ی یحیی، کتاب مقدس نیز گزارش‌هایی دارد. برای نمونه گزارش می‌کند که ولادت او شش ماه قبل از تولد عیسی بود و اشعیا از این مطلب، به این صورت اخبار نمود: "صدای ندا کننده‌ای در بیابان، راه خداوند را مهیا سازید و طریقی برای خدای ما در صحرا راست نمایید.^۱ البته چنین گزارش‌هایی را می‌توان به قول نویسنده، در شمار مکتوبات مشکوک به حساب آورد. در حالی که قرآن از این‌گونه پردازش‌ها عاری است. هم چنین وی را تعمیم دهنده نامیده‌اند.^۲

یکی دیگر از موارد افتراق کتاب مقدس با قرآن، درباره‌ی یحیی این است که وی از سی سالگی شروع به بشارت در بیابان یهودیه نمود.^۳ اما قرآن وی را به‌هنگام دریافت حکمت و قضا، صبیبا معرفی می‌کند.

برای روشن شدن تفاوت‌های اصلی جریان ولادت عیسی در قرآن با کتاب مقدس، به طور اجمال به بیان مهم‌ترین نکات در این باره می‌پردازیم. درباره‌ی عیسی (ع) در کتاب مقدس آمده است "در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود"^۴؛ "و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد، پر از فیض و راستی و جلال او را دیدیم، جلالی شایسته‌ی پسر

۱. کتاب مقدس، اشعیا، ۴۰:۳.

۲. همان، مرقس، ۱: ۱-۱۱.

۳. لوقا، ۳: ۳-۱۴.

۴. همان، یوحنا، ۱: ۱.

یگانه‌ی پدر"^۱. در قرآن آمده است: "یا أهل الكتاب لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله إلا الحق انما المسيح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته التیها إلى مریم و روح منه فامنوا بالله و رسله و لا تقولوا ثلاثة انتهوا خیراً لکم إنما الله واحد سبحانه أن یكون له ولدٌ... " (النساء، ۱۷۱) یعنی ای صاحبان کتاب آسمانی، در دین خود راه گزاف مپوید و جز سخن درست را به خدا نسبت مدهید. مسیح عیسی پسر مریم فقط رسول خدا است و کلمه‌ی او است که به سوی مریم افکند و موجی از روح خدا. پس ایمان بیاورید به خدا و رسولان خدا و مگویید: "پدر و پسر و روح‌القدس". بس کنید که برای شما بهتر است. خداوند جهان همان خداوند یکتاست. منزه است که برای او فرزندی باشد. این غلو از سوی نصرانیان چیزی را عاید مسیح نمی‌کند مگر شرمندگی و مسؤولیت در برابر حق. چنان که در آیه‌ی ۱۱۶ سوره‌ی المائدة نیز آمده است: "أنت قلت للناس اتخذونی و أممی إلهین". به علاوه به عقیده‌ی برخی مفسران از آن جا که غلو در دین، هماره با عقیده‌ی باطل شکل می‌گیرد، در این آیه می‌فرماید: "و لا تقولوا علی الله إلا الحق".

مهم‌ترین چیزی که شایان بررسی است و جریان ولادت را روشن‌تر می‌کند، تفسیر واژه‌ی "کلمه" است که هم در قرآن و هم در کتاب مقدس آمده است. درباره‌ی کلمه در نزد مفسران معانی متعددی رسیده است. از جمله این که به معنای رسالتی باشد که خداوند ملائکه‌اش را به آوردنش امر کرد تا بشارتی باشد.^۲ برخی دیگر مقصود از آن را عیسی دانسته‌اند

۱. همان، ۱: ۱۴.

۲. طوسی، التبیان، ۳/ ۴۰۰.

ولی توضیح چندانی در این باره ارائه نکرده‌اند.^۱ برخی دیگر بر این باورند که منظور از "کلمه" عیسی پسر مریم است و با تعبیری که در قرآن آمده، «و کلمته التيها الی مریم»، معلوم می‌شود که وی بدون پدر به دنیا آمده و از دائره‌ی بشریت خارج نیست.^۲ امروزه به دنیا آمدن کودکانی که از طریق القای اسپرم به رحم مادران، به دنیا می‌آیند، حتی بدون این که پدری وجود داشته باشد، عجیب به نظر نمی‌رسد.

در ادامه بهبودی به آیه‌ی ۲۷ سوره‌ی لقمان اشاره می‌کند که می‌گوید: "و لو أن ما فی الارض من شجرة أقلام و البحر یمدّه من بعده سبعة أبحر مانفدت کلمات الله" و سپس می‌گوید کلمات خدا قابل آمار نیست. وی معتقد است که عیسی از نظر هویت وجودی فرقی با سایر کلمات خدا ندارد. تنها فرق عیسی آن است که نطفه‌ی او به وسیله‌ی روح‌القدس، به دامن مریم دمیده شده است؛ نه از راه صلب افراد بشر و جان گرفتن در بیضه‌ها، چنان که نطفه‌ی عیسی و دیگران با نطفه‌ی آدم تفاوتی ندارد، جز آن که نطفه‌ی آدم را در مرداب کشت داده‌اند. وی ادامه می‌دهد که با توجه به تعبیر قرآنی "و روح منه"، جان گرفتن نطفه‌ی آدم در مرداب حاصل شد^۳ و جان گرفتن نطفه‌های افراد بشر در بیضه‌ی پدرانشان و جان گرفتن نطفه‌ی عیسی به وسیله‌ی ذات حق که هر آن چه یک "اسپر" دارد، نطفه‌ی عیسی با دمیدن روح قدسی حق حاصل کرد.^۴

با این توضیح ادامه‌ی جریان ولادت را از سوره‌ی مریم بی می‌گیریم

۱. طباطبایی، المیزان، ۴۸/۱۴.

۲. بهبودی، تدبری در قرآن، ۴۰۹/۱.

۳. برای توضیح بیشتر رک. بهبودی، "بازنگری تاریخ انبیاء در قرآن"، پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۱ و ۱۲، ۲۸۸-۲۹۰.

۴. همو، تدبری در قرآن، ۴۰۹/۱.

که می‌فرماید: "و اذکر فی الکتاب مریم إذ اتبذت من اهلها مکاناً شرقیاً. فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً. قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً. قال إنما أنا رسول ربک لاهب لک غلاماً زکیاً"^۱ (۱۶-۱۹) یعنی در فرمان آسمانی خود داستان مریم را خاطر نشان کن: آن روز که از خانواده‌ی خود جدا شد و در سمت مشرق آنان جایی خلوت برگزید تا در برابر آفتاب تن را صفا بخشد. از دید خانواده‌ی خود در پشت شاخ و برگ بوته‌ها و گندم‌ها در حجاب شد تا بتواند لباس را از تن برکند و ما روح قدسی خود را به سویی گسیل کردیم و روح قدسی با قد و بالای بشر در برابر او ظاهر گشت. مریم که لخت و عریان بود با وحشت گفت: من از تو به خدای رحمان پناه می‌برم. اگر تو مردی با تقوا بوده باشی از انتقام خداوند رحمان پرهیز می‌کنی و به پناهنده‌ی او تعرض نخواهی کرد. روح قدسی گفت من از جنس بشر نیستم. من فرستاده‌ی پروردگار تو هستم. آمده‌ام تا پسری پاک و مطهر به تو ارزانی بدارم.

در کتاب مقدس نیز آمده است: "و در ماه ششم جبرائیل فرشته از جانب خدا به بلدی از جلیل که ناصره نام داشت، فرستاده شد. نزد باکره‌ای نامزد مردی مسمی به یوسف از خاندان داوود و نام آن باکره مریم بود. پس فرشته نزد او داخل شده، گفت: سلام بر تو ای نعمت رسیده، خداوند با توست و تو در میان زنان مبارک هستی."^۱

در آیه‌ی ۲۱ همین سوره، در پاسخ به مریم که از چگونگی بارداریش سؤال می‌کند، چنین آمده است: "قال کذلک قال ربک هو علی هین و لنجعله آيةً للناس و رحمةً منّا و کان أمراً مقضياً" یعنی روح قدسی

۱. لوقا، ۱: ۲۶-۲۹.

نسیمی در او دمید و گفت: "به این صورت". پروردگارت گفت: "این آفرینش برای من آسان است". ما کلمه‌ی خدا را به صورت لقاح مقدس در وجود مریم دمیدیم و آفرینش عیسی را آغاز نهادیم تا قدرت خدا را به نمایش بگذاریم و عیسی را نشانه‌ای از نشانه‌های الهی قرار دهیم، برای مردم و رحمتی از جانب خود برای عالمیان. آفرینش این فرزند فرمانی بود که از جانب حق مسجل شده بود.

در این باره در کتاب مقدس نیز آمده است: "مریم به فرشته گفت: این چگونه می‌شود و حال آن که مردی را نشناخته‌ام؟ فرشته در جواب وی گفت: روح القدس بر تو خواهد آمد و قوت حضرت اعلی بر تو سایه خواهد افکند، از آن جهت آن مولود مقدس، پسر خدا خوانده خواهد شد.^۱ با این توضیح‌ها شاید ماجرای ولادت عیسی و بارداری مریم در قرآن و میزان اختلاف آن با گزارش‌های کتاب مقدس روشن‌تر به نظر بیاید. اما هم چنان این سؤال برای ما باقی است که منظور نویسنده از تحول افکار در عصر نزول قرآن و تأثیر آن بر گزارش‌هایی که از قرآن در این زمینه گذشت، کدام است.

ح- در بخش احکام، نگارنده مطالبی را درباره‌ی سبک بیان قرآن در ابلاغ احکام، به طور ناقص مطرح کرده است. وی نتیجه گرفته که قرآن فرائض عمدی دینی را در طی مراحل فراهم آورده است که در برخی از این مقررات، ناهم‌سازی‌هایی نیز یافت می‌شود. مانند این که واژه‌ی "زکوة" در فقرات مکی، هم‌چون الکهف، ۸۱ و مریم، ۱۳، به معنی «پاکی و طهارت» است. البته او اشاره کرده است که در قرآن اشاراتی به روش انبیاء پیشین در پایه‌گذاری نماز و زکوة وجود دارد. ولی توجه نکرده است

۱. همان، ۳۴-۳۶.

که همین اشارات قرآن دالّ بر آن است که پیامبر از ابتدا می‌داند که برای نمونه، واژه‌ی صلوة و یا زکوة را برای چه مفهوم اصطلاحی به کار می‌برد و مردم نیز با این اصطلاحات که توسط پیامبران پیشین پایه‌گذاری شده بود، آشنا بودند. به این ترتیب دیگر سخن از تحول افکار در این موارد بی‌معنی می‌نماید. وی هم چنین مدعی است که حج احتمالاً پیش از بدر به عنوان شعائر اسلامی اتخاذ شد ولی تا آخرین سال‌های زندگی پیامبر اسلام، حج معمول نشد.

نقد: این سخن نیز قابل قبول نیست؛ زیرا واژه‌ی "زکوة" در ۸۱ الکهف و ۱۳ مریم، به صورت نکره آمده و در این دو جایگاه دقیقاً به معنای لغوی که البته به نوعی در ارتباط با مفهوم اصطلاحی آن نیز هست، به کار برده شده است. پرداخت زکوة شرعی سبب پاکیزگی مال از هر نوع رجس و پلیدی می‌گردد، چنان که حرس شاخ و برگ‌های زیادی درختان، سبب بهتر شدن ثمر آن می‌شود. از سوی دیگر در آیاتی که زکات را به عنوان یک فریضه‌ی دینی مورد توجه قرار می‌دهد، به صورت معرفه آمده و مفهوم اصطلاحی این واژه را مد نظر دارد. برای نمونه در همان دو آیه‌ای که نویسنده به آن اشاره کرده، آمده است: "فأردنا أن يبدلها ربّهما خيراً منه زکوةً و أقرب رحماً" (الکهف، ۸۱) یعنی ما تصمیم گرفتیم که ترتیبی دهیم تا پروردگارشان فرزندی دیگر عطا کند که پاک‌تر از فرزند مقتول او باشد و از رحم نزدیک‌تری ژن‌های معرفت را به میراث برده باشد؛ نه ژن‌های کم‌خرد و بی‌ایمان را از اجداد کهن.

در آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی مریم نیز آمده است: "و حناناً من لدنا و زکوةً و کان تقياً" یعنی و از پیشگاه خود رأفت و مهری به او مرحمت نمودیم با پاکی جان و دل؛ و او پرهیزکار و با تقوا بود.

البته در آیاتی که این واژه در معنای اصطلاح دینی خود به کار رفته،

با الف و لام تعریف آمده است. مانند این که می‌فرماید: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ... (البقرة، ۴۳). در این باره آیات زیادی وجود دارد که واژه‌ی "الزکوة" به صورت معرفه و با معنای اصطلاحی در آن به چشم می‌خورد.^۱

تنها در یک آیه این واژه بدون حرف تعریف الف و لام آمده و همان معنای اصطلاحی مراد است. در آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی الروم که می‌فرماید: "... و مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغَفُونَ" یعنی ... اما آن چه را به رسم زکات پردازید که رضای خدا را تحصیل کنید، در نزد خدا رشد می‌کند و افزون می‌گردد. صاحبان زکات سودهای چند برابر حاصل می‌کنند. در این آیه به لحاظ ادبی اسلوب "ما ... من" به چشم می‌خورد. در این اسلوب آمدن واژه‌ی "زکوة" بدون حرف تعریف الف و لام کاملاً طبیعی و مطابق با قاعده است. خصوصاً که زکوة به معنای پاکی و طهارت، دادنی و پرداخت کردنی نیست؛ و نمی‌تواند کسی را به پاداشی نائل کند که چند برابر باشد. در این صورت این کلمه ناظر به همان زکوة شرعی و پرداختنی است و در این جا می‌گوید هر چند کم باشد، پاداش آن چند برابر خواهد بود. به علاوه که در صدر این آیه می‌گوید: "مَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَا لِيُرِيَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرِيوْا عِنْدَ اللَّهِ". در این جا نیز سخن از پرداخت کردن است ولی نه به ایتم و مسکین، بل به شرکت‌های سهامی که سرمایه‌ی ناچیز شما در میان سایر سرمایه‌ها که با هم جمع شود، سودی حاصل خواهد کرد بدون پاداش الهی.

۱. برای نمونه رک. البقرة، ۸۳؛ ۱۷۷؛ ۲۷۷؛ النساء، ۷۷؛ ۱۶۲؛ المائدة، ۱۲؛ ۵۵؛ الاعراف، ۱۵۶؛ التوبة، ۵؛ ۱۱؛ ۷۱؛ مریم، ۳۱؛ ۵۵؛ الانبياء، ۷۳؛ الحج، ۴۱؛ ۷۸؛ المؤمنون، ۴؛ النور، ۳۷؛ ۵۶؛ النمل، ۳؛ لقمان، ۴؛ الاحزاب، ۳۳؛ فصلت، ۷؛ المجادلة، ۱۳؛ المزمل، ۲۰؛ البينة، ۵.

بنابراین معلوم نیست که ادعای نویسنده مبنی بر ناهم‌سازی در تقنین قوانین اسلام، به صورت تدریجی چه مفهوم و شاهد مثالی دارد. در این که قوانین در هر جامعه‌ای باید به تدریج القا شود، تردیدی نیست. ابتدا فرهنگ یک ملت به سوی آن قوانین سوق داده می‌شود و سپس به طور جدی به اعمال قانون می‌پردازند. این مطلب چیزی نیست که مختص به جامعه‌ی عصر نزول قرآن در میان اعراب باشد. امروزه نیز در بسیاری از جوامع، عملکرد قانون‌گذاران همین گونه است. به‌ویژه زمانی که می‌خواهند قوانینی را پی‌ریزی کنند که از فرهنگ آن جامعه فرسنگ‌ها فاصله دارد. در روش اعمال قوانین اسلامی در قرآن نیز همین اصل مد نظر بوده و تناقضی به چشم نمی‌خورد.

قرآن در فقرات مکی خبر می‌دهد که مسلمانان در آینده‌ای نه چندان دور، جهاد و جنگ در راه خدا خواهند داشت؛ اکنون و هم در آینده نیز باید به اقامه‌ی نماز جماعت و اعطاء زکوة بپردازند. برای نمونه در سوره‌ی "المزمل" که از نظر بل مربوط به مرحله‌ی قرآن از واحدهای نزول که در مکه و بیش از یک سال از هجرت او به مدینه را شامل می‌شود، نازل شده و به زعم ولج مربوط به پس از سال دوم هجرت است و به گمان قاطبه‌ی مسلمانان از نخستین سوره‌های نازل شده بر پیامبر، به طور قطع در مکه است، چنین آمده است:

"إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثَلَاثِ أَيْلٍ وَنِصْفِهِ وَ ثَلَاثَةَ طَائِفَاتٍ مِنْ الَّذِينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يَقْدِرُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ عِلْمَ أَنْ لَنْ تَحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَ ءَاخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ ءَاخِرُونَ يِقَاتُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَ مَا تَقَدَّمُوا لَانْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا وَ

استغفروا لله إن الله غفورٌ رحيمٌ" (المزمل، ۲۰) یعنی پروردگار تو می‌داند که نزدیک به ثلث دوم شب، نیمه‌ی شب، ثلث آخر شب، برای نافله بر پا می‌شوی و جماعتی که اینک در این سفر همراه تو هستند، برای نافله بر پا می‌شوند. خداوند جهان هماره شب و روز را با کاستی و فزونی تنظیم می‌کند و دانست که شما در شب‌های کوتاه نمی‌توانید تمام قرآن را بر وجه ترتیل در یک سوم شب به پایان برسانید، گرچه اینک سوره‌های قرآن چندان نیست. از این رو با رحمت خود به سوی شما بازگشت فرمود تا آن چه میسر و ممکن باشد از سوره‌های قرآن تلاوت کنید و نافله‌ها را به پایان ببرید. باز هم خداوند رحمان دانست که در آینده‌ی نزدیک آمار شما مؤمنان چندان بالا می‌رود که در میان شما بیمارانی یافت می‌شوند و جماعتی دیگر یافت می‌شوند که در سرزمین‌های دور از وطن به سفر رفته‌اند تا تجارت کنند و از فضل خدا نصیبی به دست آورند و جماعتی دیگر به سفر رفته‌اند که در راه خدا پیکار کنند. در آن صورت با ضعف و بیماری و حال خستگی آن چه از سوره‌های کوچک تر میسر باشد، تلاوت کنید و نافله‌ها را به پایان برسانید. شما باید نماز فریضه را بر پا بدارید و زکات فریضه را بپردازید و علاوه بر آن به خداوند رحمان قرض نیکویی بدهید که تا روز قیامت مهلت داشته باشد. آن چه را که شما بر وجه قرض و به صورت زکوة اختیاری و استحبایی به خانه‌ی آخرت بفرستید، به روز قیامت خواهید یافت که انفاق شما در پیشگاه خدا برای شما بهتر بوده است و اجر و پاداش بیشتری به بار آورده است. شما مردم باید استغفار کنید و از گناهان خود آمرزش بخواهید که خداوند جهان آمرزنده و مهربان است.

یکی از مفسران نوشته است که آیه‌ی فوق، به ویژه جمله‌ی "علم أن سیکون منکم مرضی و آخرون ... و اتوا الزکوة" به صراحت گواهی

می‌کند که در آن تاریخ جمع مسلمانان چندان کم بوده است که در میان آنان یک تن مریض نبوده است. یک تن در حال سفر نبوده است، نه برای تجارت که تاجر نداشته‌اند و نه برای پیکار با دشمن که هنوز حکم قتال با دشمن صادر نشده است. بنابراین هماره باید مراقب فرصت باشند و کمی فرصت موجب ترک نماز نگردد.^۱

باید متذکر شد که با توجه به مطالب فوق، نمی‌توان ادعای ولج را در این زمینه که آیات حاوی زکوة شرعی، در دوران مدینه نازل شد یا این که کاربرد این واژه در قرآن بیانگر نوعی تحول افکار است یا تناقض‌هایی دارد، پذیرفت. هم‌چنین دیده می‌شود که حتی صدور فرمان جهاد در آینده، در این آیه پیش‌بینی شده است. از این رو نمی‌توان پذیرفت که قرآن با تحول افکار و عقائد پرداخته شده است و یا دست کم از این مواردی که ولج به آن دست یازیده، چنین مفهومی بر نمی‌آید.

درباره‌ی این که نگارنده می‌گوید حج احتمالاً پیش از بدر به عنوان یکی از شعائر اسلامی اتخاذ شد و در سال‌های آخر در مدینه معمول گردید، باید یادآوری کرد که صورت حج از زمان ابراهیم خلیل با راهنمایی اسماعیل، در میان مردم آن سامان معلوم و رایج شده بود، ولی در طول ادوار بعدی با مظاهر شرک آلوده گشته و مورد رضای خدا نبود. از این رو قرآن در سوره‌ی البقرة و الحج، صورتی از حج صحیح را تعلیم داد تا مسلمانان را با حقیقت آشنا سازد.

به علت این که قریش از ورود مسلمانان به قلمرو خود، مکه، ممانعت می‌کردند، پیامبر در سال ششم با جمعی راه مکه را در پیش گرفت، ولی با ممانعت شدید قریش روبه‌رو شد. البته چون در ظرف این شش سال

۱. بهبودی، تدبیری در قرآن، ۲/ ۵۸۳.

قدرت نظامی مسلمانان به اثبات رسیده بود، به ویژه در جنگ احزاب ناکامی قریش از مقابله با قدرت اسلام آشکار شد، قریش ناچار شد به مصالحه تن دهد. در ضمن شرایط صلح، به مدت ده سال آتش بس اعلام شد که مسلمانان در این سال جاری ناموفق بازگردند. اما قرار شد در سال بعد که سال هفتم هجرت بود، سه روز کامل کعبه و حرم را در اختیار مسلمانان قرار دهند؛ به این ترتیب مسلمانان برای عمره، در سال هفتم مشرف شدند و برخوردی پیش نیامد. در سال هشتم که قریش شرایط صلح را درباره‌ی هم پیمانان مسلمانان زیر پا گذاشتند، رسول خدا با سپاهی عظیم راهی مکه شد، آن را فتح کرد و حاکمی از جانب خود در آن جا منصوب کرد. در سال نهم چند تن معدود راهی مکه شدند و در میان آنان امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب مأمور شد به همگان اخطار کند که پس از این، کسی حق ندارد مانند گذشته عریان طواف کند و هیچ کشرکی حق ندارد به حرم نزدیک شود؛ و از آن جا که در سال دهم جوّ مساعدی از هر جهت آماده شده بود، پیامبر اسلام برای تعلیم صحیح مراسم حج بسبیح عمومی اعلام کرد و با جمع زیادی از مسلمانان منطقه به حج رفت.

با توجه به این مسائل، تأخیر در اجرای مراسم عمره و حج، اگر کسی تصور کند که در مسأله‌ی حج و انجام آن ناهمسازی وجود داشته است، تصور او جاهلانه و سم‌پاشی او مغرضانه خواهد بود.

خ- در بخش شکل‌های عبادی، نویسنده اشکال خود را به‌گونه‌ای مطرح نموده که گویی توقع دارد که قرآن به‌سان یک کتاب درسی برای یک واحد دانشگاهی، اطلاعات خود را به صورت طبقه‌بندی شده در اختیار مخاطب قرار دهد و در امتحان آخر ترم نیز همان مواد را به شکل فرمولی شده مورد سؤال قرار دهد. وی می‌نویسد: «وجود تعداد کثیری از صحنه‌های دراماتیک (نمایشی) که معمولاً مرگ، روز جزا، لذات بهشت و

عذاب‌های آتش دوزخ در آن‌ها به میان می‌آید، دارای اهمیّت خاصی در بخش‌های مدنی قرآن است. این موضوعات بطور کامل و سیستماتیک (منظم) در هیچ جای قرآن توضیح داده نشده، و صحنه‌های دراماتیک وسیله‌ی عمده‌ی ذکر و وصف آن‌ها است. این صحنه‌ها در حکایت هم غالباً دیده می‌شود و این حاکی از خصلت شفاهی این بخش‌های مدنی قرآن است. بیانات خطابی بسیاری هم درباره‌ی انواع موضوع‌ها هست. در بیشتر خطاب‌های مکی، سخن از موضوع‌های خدانشناسی است (نشانه‌های خدا، پیامهای انبیاء قدیم، و غیره)؛ از این رو می‌توان آن‌ها را جزو مواعظ طبقه‌بندی کرد».

نقد: به زعم مسلمانان قرآن کتابی نیست که مانند هر کتاب دست‌نوشته‌ی بشری، درصدد نگارش یک سری مطالب علمی یا تاریخی باشد. از این رو قرار نیست که به‌سان مؤلفان، فصلی را آغاز کند که از ابتدا تا انتها به گزارش علمی یا تاریخی پیرامون آن مطلب بپردازد. بلکه برعکس، در هر سوره، بخشی از خبرهای علمی یا تاریخی را با نقد و بررسی ویژه‌ی خود، در حدّی مطرح می‌کند که متناسب با پیامی باشد که از ابتدا آن را محور سخن قرار داده است. به این ترتیب فرقی نمی‌کند، خواه کسی نام آن را موعظه بگذارد خواه نگذارد.

شیوه‌ی کلام و القای مطلب در قرآن، بر اساس هدفی که دنبال می‌کند، چنین است: قرآن نمی‌خواهد انسانی بسازد که دانشمند فیزیک، شیمی، نجوم و یا تاریخ باشد تا برای تأمین این هدف مجبور باشد فصول خود را از ابتدا تا انتها به صورت سیستماتیک ترتیب دهد. بنابراین اگر چیزی غیر از این اسلوب کنونی در قرآن ملاحظه شود، قابل نقد می‌نماید. حتی در سوره‌ی "القیامة"، با این که بعضی از احوال قیامت را از آیه‌ی ششم تا پانزدهم با توجه به حالت‌های درونی انسان بیان می‌کند، از آن جایی که نمی‌خواهد تمام مطالب مربوط به رستاخیز را یک جا و به‌طور منظم ارائه

کند، در میان سخن به صورت معترضه چنین می‌گوید: "لا تحرک به لسانک لتعجل به. إن علينا جمعه و قرآنه. فاذا قرآنه فاتبع قرآنه. ثم إن علينا بیانه" (القیامة، ۱۶-۱۹) یعنی زبانت را به تلاوت این چند آیه مچرخان که شتاب کنی و عوالم رستاخیز را تشریح کنی تا گمان شود که عوالم رستاخیز همین است و بس. طرح همه‌ی عوالم و تلاوت آن بر عهده‌ی ما است. هر گاه همه را بر تو فروخواندیم، تلاوت آن را دنبال کن. علاوه بر تلاوت، بر عهده‌ی ما است که آن را شرح و توضیح کنیم.

پس از این آیات که به صورت معترضه در میان سخن آمده است، دوباره به بحث قبلی خود بازگشته، با توجه به احوال انسان، درباره‌ی جریان قیامت به گزارش بعضی مطالب می‌پردازد. نکته‌ی قابل توجه این جاست که برخی از مفسران معتقدند که این جملات معترضه در میان سخن درباره‌ی اشراف ساعت، گواه این است که رسول خدا مکلف است با شتاب و ناپختگی زبان به اشراف باز نکند؛ زیرا رستاخیز عمومی، حوادث و اشراف بیشتری دارد که بعدها باید تلاوت شود و با هم تلفیق گردد تا چهره‌ی رستاخیز را نمودار سازد.^۱

نقد فصل قرآن در زندگی و اندیشه‌ی مسلمانان

در این فصل نویسنده مدعی است که به موازات پیدایش و تحوّل جدال‌ها در دوران "محنت"، دوران ظهور بحث‌های کلامی جنجالی توسط فرقه‌های اشاعره و معتزله، عقیده‌ی جزمی به اعجاز قرآن شکل گرفت. وی این ادعا را به زمان به‌کارگیری لفظ "اعجاز" در نزد مسلمانان و پیدایش نظریه‌ی "صرفه" مستند نموده است. او معتقد است که

۱. بهبودی، تدبیری در قرآن، ۲/ ۵۸۷.

در عصر پیامبر، اعجاز قرآن تنها در حدّ موضوع تحدّی مطرح بوده است. در این باره باید دانست که قلم زدن درباره‌ی اعجاز قرآن، به طور مستقل از قرن چهارم به بعد، بدون شک یک واقعیت تاریخی محسوب می‌شود. اما این که در عصر پیامبر مسأله‌ی اعتقاد جزمی به اعجاز قرآن وجود نداشته یا این امر که اعجاز قرآن تنها پیرامون موضوع تحدّی مطرح بوده، قدری مناقشه‌آمیز است. نخست آن که تحدّی به معنای مبارزه‌طلبی است و اگر قرآن از ناتوانی مردم که همان عجز است، مطمئن نبود، تحدّی نمی‌کرد.

موضوع تحدّی، خود امری بسیار دقیق و گسترده است. با طرح مسأله‌ی "تحدّی" تمام وجوه اعجاز قرآن مطرح می‌گردد. اگر چه که به صورت مجموعه‌ای مدون، در عصر پیامبر یا زودتر از قرن چهارم، به طور مستقل کتابی در این زمینه تدوین نشده باشد یا در آن زمان، با تعبیر "معجزه" و "اعجاز" مشهور نباشد. دیگر این که هیچ یک از واقعیت‌های علمی و تاریخی که زمانی مورد بحث بوده ولی به صورت مدوّن و مکتوب در نیامده باشد، از این قاعده مستثنی نیست. غالباً برخی موضوعات، زمانی به‌طور مستقل به رشته‌ی تحریر در می‌آید که نیاز جامعه یا موقعیتی نظیر آن اقتضا کند. بر این اساس چرا باید بحث اعجاز قرآن را از این قاعده جدا انگاشت و سپس آن را فرایند بحث‌های کلامی، سال‌ها پس از نزول قرآن دانست؟ این امر بسیار طبیعی است که در مقطعی از زمان شبهه‌های مختلف، در زمینه‌های متفاوت در جوامع القا شود و سپس صاحبان آن فنّ مورد هجوم، به پاسخ‌گویی و بیان آراء و نظرات گوناگون پردازند و در آن زمینه کتاب‌هایی تدوین نمایند. هیچ یک از این جریان‌ها نمی‌تواند این واقعیت را نفی کند که سال‌ها پیش از آن، هیچ یک از آن شبهه‌ها مطرح نبوده و در نتیجه بحث‌ها پیرامون آن مطلب بسیار ساده‌تر

مطرح می‌شده است. بدون آن که نیازی به اختراع عناوین جدید و نگارش به طور مستقل، در مورد آن موضوع مخصوص باشد.

سخن از اعجاز قرآن در همان عصر پیامبر، در زمان نزول قرآن با تعبیر دیگری چون "الآیه"، "البینه"، "البرهان"، "سلطان" و "بصائر" که مفاهیمی متقارب به معجزه است، مطرح بود. بسیاری از آیات در قرآن، درباره‌ی اعجاز و معجزه‌ی پیامبر اسلام و سایر انبیاء، با همین عناوین وجود دارد.^۱

البته کلمه‌ی عجز و بعضی از مشتقاتش در قرآن به‌کار رفته است. مانند "بمعجز، معجزی و معجزین"؛ ولی معنای اعجاز و معجزه، به مفهوم اصطلاحی آن در این مشتقات وجود ندارد.^۲

بنابراین به کار بردن اصطلاح "اعجاز و معجزه" پس از دوران محنت یا پس از رشد جامعه و سم‌پاشی‌های دشمنان و نیاز به پاسخ‌گویی و ایجاد بحث‌های کلامی، دلیل بر عدم وجود اعتقاد جزمی به اعجاز قرآن در عصر نزول نمی‌شود. بلکه از همان ابتدا به همراه تحدی به هم‌آوردی، قرآن معجزه قلمداد می‌شد و به طور قطع اعتقاد به اعجاز قرآن وجود داشت.

از آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی الاسراء نیز به خوبی این مطلب منعکس است که برخلاف بهانه‌جویی‌ها و پیشنهادهای غیرمنطقی مردم عصر نزول، تنها و تنها همان قرآن به عنوان معجزه‌ی پیامبر اسلام قلمداد می‌شود. این اصرار

۱. برای نمونه رک. البقرة، ۱۱۸، ۱۴۵، ۲۱۱؛ آل عمران، ۴۹، ۵۰؛ الانعام، ۴، ۲۵، ۳۵، ۳۷، ۱۰۹، ۱۲۴؛ الاعراف، ۷۳، ۱۰۶، ۲۰۳؛ هود، ۶۴؛ الرعد، ۷، ۲۷، ۳۸؛ طه، ۲۲، ۴۷ و نیز البقرة، ۹۲، ۹۹، ۲۱۱، ۱۵۷؛ الاعراف، ۷۳؛ یونس، ۱۳، ۱۵؛ ابراهیم، ۹؛ الاسراء، ۱۰۱؛ الصف، ۶ و نیز القصص، ۳۲ و الاعراف، ۷۱؛ الصافات، ۱۵۶؛ غافر، ۲۳؛ الدخان، ۱۹ و نیز الانعام، ۱۴۴؛ الاعراف، ۲۰۳؛ الاسراء، ۱۰۲، ۵۹؛ القصص، ۴۳.

۲. برای نمونه رک. الاحقاف، ۳۲؛ التوبة، ۲-۳؛ الشوری، ۳۱.

قرآن از یک سو و انکار ملحدان از سوی دیگر در این فراز از آیات مشهود است. چنان که پس از تحدی در آیه‌ی ۸۸، در آیه‌ی ۸۹ متذکر شده که در قرآن انواع مثل زیرورو شده تا مردم رشد فکری خود را بازیابند و با ناسپاسی پاسخ ندهند و انتظارهای واهی نداشته باشند. سپس با وجود این برنامه به عکس‌العمل برخی از مردم اشاره می‌کند که گفته‌اند: "... لن نُؤمن لک حتّی تفجر لنا من الارض ینوعاً. أو تکون لک جنّة من نخیل و عنب فتفجر الانهار خلالها تفجیراً. أو تسقط السماء کما زعمت علينا کسفاً أو تأتي بالله و الملائکة قبیلاً. أو یکون لک بیت من زخرف أو ترقی فی السماء و لن نُؤمن لرقیک حتّی تنزل علينا کتاباً نقرؤه قل سبحان ربّی هل کنت إلّا بشراً رسولاً" (۹۰-۹۳) یعنی ما هرگز به قرآن تو تسلیم نخواهیم شد مگر آن که به اعجاز الهی، از دل این خاک خشک چشمه‌ی آبی روان سازی که سخت به آن نیازمندیم؛ و یا بوستانی از خرما و انگور برایت پدید آید و تو نهرها در خلال بیشه‌هایش خروشان سازی؛ یا سنگ‌های آسمانی را - آن‌سان که می‌گویی بر سر کافران فروافتاده است - پاره‌پاره بر سر ما فرو اندازی و یا خداوند را با فرشتگانش رودرو به گواهی بیاوری که قرآن تو را تأیید کنند؛ و یا خانه‌ای زران‌دود برایت پدید آید که چشم مردم را خیره کند و مردم را گرد تو جمع آورد؛ یا به آسمان بالا روی که ارتباط خود را با خدای آسمان‌ها به ثبوت برسانی و ما هرگز به عروج تو ایمان نمی‌آوریم مگر آن‌گاه که نامه‌ای با خود نازل کنی که آن را بخوانیم. بگو منزّه است پروردگار من که به این پیشنهادهای پوچ و احمقانه پاسخ دهد. او مرا به رسالت فرستاده است تا اذار و اخطار کنم، نه برای آن که چشمه برآورم و باغ خرما و انگور بیاریم. من نگفتم که دستیار خدایم و سنگ‌های آسمانی را بر سر هر که بخواهم فرو می‌اندازم. من نگفتم که فرشته‌ی آسمانی هستم و به آسمان‌ها عروج می‌کنم.

جز این است که من بشری بوده‌ام و ادّعی رسالت کرده‌ام؟ نظیر این آیات را در ارتباط با این که قرآن تنها خود را سند رسالت و معجزه معرفی می‌کند، می‌توان در آیات ۱۵ تا ۱۷ سوره‌ی یونس ملاحظه نمود که ترجمه‌ی آن به تفصیل چنین است: "و چون آیات آسمانی ما بر آنان تلاوت شود و درستی رسالت را روشن سازد، آنان که روز قیامت را نمی‌پذیرند و ملاقات با ما را امید ندارند می‌گویند: آیاتی که تلاوت شود خودش نمی‌تواند درستی و صحّت خود را به اثبات برساند. یا قرآن دیگری بیاور که معجزه‌ی این قرآن باشد و صحّت آن را اثبات کند؛ و یا معجزه‌ی خود را عوض کن و معجز دیگری از قبیل اژدها و ید بیضاء برای صحت قرآن بیاور. در پاسخ آنان بگو: مرا نمی‌رسد که معجزه‌ی خود را تبدیل کنم و معجزی دیگر بیاورم. من فقط پیام‌گزارم و جز آن چه را به من وحی و اشارت شود پیروی نمی‌نمایم. من فرمان یافته‌ام که آیات قرآن را تلاوت کنم و همان آیات را گواه رسالت خود بدانم. اگر من فرمان خدا را عصیان کنم و از تلاوت قرآن ابا ورزم، از عذاب روز بزرگ قیامت بر خود خائف هستم. اگر خدا خواسته بود که معجز قرآن مخفی بماند و معجز دیگری بر صحت رسالت من ارائه گردد، من قرآن را بر شما تلاوت نمی‌کردم و نه شما را از وجود آن باخبر می‌ساختم. بلکه آن را برای خود و خاندانم ذخیره می‌ساختم. این قرآن کلام خداست که هم متن رسالت است و هم سند رسالت. هم دلیل است و هم مدلول. اگر شما تصور می‌کنید که قرآن کلامی است که خود به هم بافته‌ام، من که پیش از نزول قرآن یک عمر در میان شما به سر برده‌ام و چنین بیانی نداشته‌ام و نه از مقوله‌ی رسالت کلمه‌ای بر زبان داشته‌ام. آیا اندیشه‌ی خود را به کار نمی‌بندید....

این پاسخ قرآن به سخنانی است که در عصر نزول به سادگی مطرح می‌شد و امروزه رنگ و بوی فلسفی به خود گرفته و با شکلی دیگر مطرح

می‌شود که البته پاسخ همان است که بود. چنان که برخی از متفکران^۱ معتقدند که ادعا باید با عمل تناسب داشته باشد. برای روشن‌تر شدن مطلب، مثال می‌زنند که اگر کسی ادعا بکند که مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است، نباید و نمی‌تواند برای اثبات ادعای خود کوه دماوند را از شمال تهران به جنوب قم منتقل کند؛ زیرا هر چیزی نمی‌تواند دلیل هر چیز دیگر باشد. بلکه باید نوعی مسانخت بین علت و معلول وجود داشته باشد. گویی صاحب این سخن می‌خواهد بگوید که یک فرد مدعی رسالت الهی، باید متناسب با ادعای رسالتش دلیل ارائه کند. البته این اندیشمند روشن‌فکر معتقد است که ملاک حقانیت هر دین، این است که آن دین بتواند نیازهای وجودی انسان را برآورد. از این رو، وی کارکرد هر دین را در به‌سازی اخلاقی و ذهنی_ روانی انسان‌ها معرفی می‌کند.

در این جا سؤال پیش می‌آید که معیار بهتر بودن در زمینه‌ی اخلاقی و ذهنی_ روانی هر انسان یا انسان‌ها چیست؟ به عبارت دیگر از کجا می‌توان به یقین رسید که فردی در سایه‌ی عمل به برنامه‌ها و تکالیف یک دین، به وضعیت بهتری در حوزه‌های نام‌برده رسیده است؟ چه چیزی وضعیت بهتر نامیده می‌شود؟ آن وضعیت بهتر یا به‌سازی انسان در زمینه‌های نام‌برده چه شاخصه‌هایی دارد؟

پاسخ قرآن به این شبهه‌ها که در هر عصری با چهره‌ی جدیدی رخ می‌نماید، روشن است. قرآن خود را هم متن رسالت و هم سند رسالت، هم دلیل و هم مدلول معرفی می‌کند. در ادامه‌ی سوره‌ی الاسراء پاسخ دیگری نیز مذکور است که می‌فرماید: "قل لو كان فى الارض ملئكة يمشون مطمئننين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً" (الاسراء، ۹۵) یعنی نسل

۱. ملکیان، "ملاک حقانیت هر دین"، هفت‌آسمان، ش ۳۲.

بشر باید رسولی از جنس بشر داشته باشد. اگر در عرصه‌ی زمین فرشتگانی پا به مرحله‌ی زندگانی می‌نهادند که هموار و سنگین بر روی زمین گام بردارند، در آن صورت ما از آسمان برای آنان فرشته‌ای را به رسالت نازل می‌کردیم.

در سوره‌ی الشعراء نیز به همین مطلب از زبان منکران اشاره کرده و پاسخ می‌دهد. قریش در مقام احتجاج می‌گفتند این صحیح نیست که کسی از حلقوم خود سخن بگوید، بعد مدعی شود که این سخن من نیست، بلکه سخن خدا است. اگر خدا سخنی داشته باشد، جز این نخواهد بود که باید از طریق فرشتگان مقرب که کارگزاران عالم بالابند، القا فرماید.

در آیات ۱۹۲ تا ۱۹۵ سوره‌ی الشعراء مذکور است که اتصال وحی به توسط روح القدس صورت گرفته است،^۱ آن هم نه به این صورت که حقائق و معارف در قلب پیامبر القاء شده باشد و وی با ابداع خود، در قالب الفاظ عربی ریخته باشد؛ بلکه به گونه‌ای که عین آیات عربی بر قلب او القاء شده و او فقط قاری آیات است. از این رو قرآن خود را آیت رسالت معرفی می‌کند. لازم به ذکر است که آیات ۱۹۵ تا ۲۰۹ سوره‌ی الشعراء، گواه دیگر بر صدق رسالت محمد و این که قرآن کلام حق است، آورده و آن نامه‌هایی است که از انبیاء گذشته بر جای است و در آن‌ها پیش‌بینی شده است که رسولی از عرب، با قرآن عربی مبین مبعوث می‌گردد. آیت دیگر خبر از اطلاع کافی علمای یهود از آن نامه‌ها است.

به این ترتیب نباید توقع داشت که یک فرد مدعی رسالت الهی، فرشتگان را گروه‌گروه، برای دیدن مردم آماده کند یا خود غیر از جنس بشر باشد. که این انتظارها هم چون جابه‌جا کردن کوه دماوند است برای

اثبات ۱۸۰ درجه بودن زوایای داخلی مثلث. وقتی گفته می‌شود که قرآن خود دلیل بر حقانیت خود است، به این معناست که قرآن محک به‌سازی انسان‌ها را در حوزه‌ی اخلاق و امور ذهنی- روانی انسان‌ها ارائه می‌کند. این امر عین تناسب ادعا و عمل است. بنابراین چنان که دیده می‌شود، برخلاف تصور نویسنده‌ی مقاله، معجز بودن قرآن و دلیل بودن آن بر حقانیت دین محمد (ص)، چیزی نبوده که اعتقاد جزمی نسبت به آن قرن‌ها پس از عصر نزول حاصل شده باشد، بلکه در همان ابتدای نزول به عنوان دلیل بر حقانیت دین اسلام، مطرح و مقبول بسیاری از مردم بوده است. آن هم به گونه‌ای که در متن قرآن، در این زمینه به رفع هر شبهه‌ای نیز می‌پردازد.

۱. توضیح این مطلب به طور گسترده در ابتدای نقد بخش "قرآن و محمد" گذشت.

یا تأیید ضمنی چیزی که در حضور وی گفته یا انجام شود، حدیث نام دارد. خوبست اضافه کنیم که سنت عبارت است از قول، فعل و تقریر معصوم که منشأ حکم شرعی باشد. به این ترتیب بهتر است بگوییم حدیث کلامی است که حاکی از قول، فعل و تقریر معصوم باشد. با این مقدمه به بررسی متن مقاله می‌پردازیم.

۱. در این مقاله آمده است که در زمان پیامبر اسلام، اساساً هیچ مجموعه‌ای از متون روایی فراهم نیامده بود. در این باره نظرات دیگری نیز در نزد اهل تسنن وجود دارد. اول آن که باید نقل حدیث را در صدر اسلام، به دو صورت در نظر گرفت: الف- نقل حدیث به طور شفاهی؛ ب- نگارش حدیث. درباره‌ی نقل و روایت حدیث به طور شفاهی، شواهد فراوانی از زبان خود پیامبر اسلام رسیده است. از جمله آن که شیعه و سنی از رسول خدا روایت کرده‌اند که ضمن ایراد خطبه‌ای در حجة الوداع فرمود: «نَصَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها فَبَلَّغَهَا مِنْ لِي يَسْمَعُهَا قُرْبًا حَامِلٌ فَفَقِهَ لَيْسَ بِفَقِيهٍ وَ رَبٌّ حَامِلٌ فَفَقِهَ إِلَيَّ مِنْ هُوَ أَفْقَهُ». درباره‌ی تحدیث به طور شفاهی روایات دیگری نیز از شیعه و سنی رسیده است.^۱

درباره‌ی کتابت حدیث در نزد اهل تسنن نیز قرائنی وجود دارد که مبنی بر تهیه‌ی یادداشت‌های شخصی از سوی صحابه است که با موافقت رسول خدا نیز همراه بوده است. از جمله گزارش‌هایی که درباره‌ی معاهدات و پیمان‌های رسول اسلام با سایر قبائل به صورت مکتوب نقل شده که غالباً با تعبیر "اهل هذه الصحیفة" مشخص شده‌اند.^۲ هم‌چنین

۱. کلینی، ۴۰۳/۱؛ ابن‌ماجه، ۸۴/۱؛ ترمذی، ۳۴/۵؛ احمدابن‌حنبل، ۲۲۵/۳ و ۸/۴؛ دارمی، ۷۴/۱.

۲. رک. معارف، تاریخ حدیث عمومی، به نقل از کلینی، مجلسی، ابن‌عبدالبر، نیشابوری، صدوق و قاسمی.

۳. ابن‌هشام، ۱۴۸/۲ - ۱۵۰.

مروری بر مقاله‌ی حدیث

در مدخل حدیث، نویسنده ابتدا به تعریف حدیث پرداخته، سپس سیر حدیث را از نظر تاریخی و تدوین مکتوبات حدیثی اهل تسنن مورد مطالعه قرار داده است. وی برای بیان تاریخ تدوین مکتوبات حدیثی، سیر منطقی نقد حدیث را در نزد اهل تسنن نیز مورد توجه قرار داده است. در این سیر، حدیث را در جریان نقد، از لحاظ سند و متن مورد پژوهش قرار داده است. در نتیجه به تعریف اصطلاحات حدیثی پرداخته، شرایط راوی، طرق تحمل حدیث و جمع و تأویل در روایات را نیز بیان کرده است. در خلال بیان این سیر تاریخی و تعاریف ارائه شده از سوی نویسنده مطالبی مطرح گردیده که بر این اساس، ذکر نکاتی ضروری می‌نماید. در این مقاله به مهم‌ترین این نکات اشاره می‌کنیم.

نخستین مطلبی که به طور کلی در این مقاله جای خالی آن به چشم می‌خورد، سیر تاریخ و تدوین حدیث در نزد شیعه است که اساساً در جریان حدیث مسلمانان، راهی جدا از تاریخ حدیث اهل تسنن را به خود اختصاص داده است. پیش از پرداختن به این امر به بیان نقاط ضعف دیگر موجود در این مقاله می‌پردازیم و پس از آن به گزارش اجمالی حدیث شیعه نیز اشاراتی خواهیم داشت.

در تعریف حدیث، نویسنده‌ی مقاله نوشته است که الحدیث برای سنت به کار برده می‌شود و آوردن بخشی از آن چه که پیامبر فرمود یا انجام داد،

نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی رسول خدا در صدر اسلام.^۱ اما از مهم‌ترین قرائن نگارش حدیث در عصر حیات رسول خدا، جریان اعتراض قریش به عبدالله بن عمرو بن العاص است که نویسنده‌ی مقاله به هیچ وجه به آن اشاره‌ای نکرده است. طبق این گزارش‌ها عبدالله اعتراف می‌کند به این که هر چه از رسول خدا می‌شنیده، می‌نوشته است و قریش وی را به بهانه‌ی این که رسول بشری بیش نیست که در حال خشم و رضا سخن می‌گوید، او را از نگارش سخن پیامبر منع می‌کردند.^۲

از رسول خدا درباره‌ی نگارش حدیث، گزارش‌های مخالفی مبنی بر نهی از نگارش حدیث نیز رسیده است. این گزارش‌ها در قالب روایاتی از ابوسعید خدری، زیدین ثابت و ابوهیره است.^۳ برخی دانشمندان اهل تسنن نیز در جمع روایات اذن و نهی نظراتی ابراز کرده‌اند که از سوی محققان شیعه مورد نقد قرار گرفته است.^۴ به‌علاوه روایاتی که از سه راوی یاد شده به دست رسیده، از نظر متن و سند مورد خدشه است.^۵ به هر روی پیش از نگارش حدیث اهل تسنن، به طور رسمی در زمان عمر بن عبد العزیز (م ۱۰۱ ق)، به گواهی تاریخ، مجموعه‌های حدیثی به طور مکتوب موجود بوده است. به جز مواردی که در بالا متذکر شدیم، دفترچه‌ی حدیثی ابوبکر که شامل ۵۰۰ حدیث از رسول خدا بود و به گواهی خودش آن را از بین برد، قابل توجه است.^۶

۱. کلینی، ۶۶۶/۲.

۲. رک. دارمی، ۱/۱۲۵؛ ابن اثیر، ۳/۲۴۵ و ۲۴۶ نیز رک. ترمذی، ۵/۳۹؛ درباره‌ی اذن پیامبر به نگارش روایات دیگری نیز رسیده است. در این باره رک. معارف، تاریخ حدیث عمومی، ۵۴-۵۶.

۳. معارف، ۵۷-۵۸.

۴. همو، ۵۹-۶۳.

۵. همو، ۶۳-۶۶.

۶. ذهبی، ۱/۵.

از سوی دیگر ممانعت‌های خلیفه‌ی دوم از نگارش حدیث و جریان‌هایی که از وی در این زمینه نقل می‌شود نیز دال بر امر نگارش حدیث، اگرچه به صورت اندک و گاهی مخفیانه است.^۱ برای نمونه در روایتی آمده است: «قال ابو حاتم: جالس سليمان بن قيس البشكري جابراً و كتب عنه صحيفة و توفي، و روى ابو الزبير و سفیان و الشعبي عن جابر، و هم قد سمعوا من جابر و أكثره من الصحيفة و كذلك قتادة»؛^۲ هم چنین «و قالت سلمی: إنَّ عبدالله بن عباس قد كتب عن زوجي إلى رافع بعض اعمال الرسول على أوراق»؛^۳ «و قال عكرمة: قدم جماعة على ابن عباس بكتاب من كتبه فجعل يقرء عليهم فيقدم و يؤخر، فقال: إنَّي بلهت لهذه المصيبة فاقروا على فان اقرارى به كقرائتى عليكم»؛^۴ «سأل عبدالرحمن بن ابي لیلی الحسن بن علی عن رأی والده فی الخيار فدعا بربعة فأخرج منها صحيفة صغراء مکتوب فیها قول علی فی الخيار».^۵

۲. در این مقاله آمده است که در کنار قرآن تنها حدیث بود که به عنوان اساس اسلام، دومین منبع برای مراجعه شناخته می‌شد. باید گفت که این سخن از منظر تاریخ اهل تسنن، صحیح به نظر می‌رسد ولی از دیدگاه تاریخ شیعه، از همان ابتدای رحلت پیامبر اسلام، وجود امامان بدون تردید به عنوان مهم‌ترین و اساسی‌ترین منبع مراجعه، در کنار قرآن مطرح بود.^۶

۳. نویسنده در بخش مجموعه‌های حدیثی، مکتوبات حدیثی را اندکی درهم و بدون رعایت تقدم زمانی مطرح کرده است. در این جا تنها

۱. ذهبی، ۱/۷؛ ابن سعد، ۲/۲۵۶؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۶۴؛ ابن عبدالبر، ۱/۶۴-۶۵.

۲. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۴/۲۱۵؛ ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۴/۱۳۶.

۳. ابن سعد، طبقات ابن سعد، ۲/۳۷۱.

۴. ترمذی، سنن، ۵/۴۰۷.

۵. ابن حنبل، العلل، ۱۰۴.

۶. رک. مسلم، ۴/۱۸۷۳؛ احمد بن حنبل، ۳/۱۴.

به این نکته توجه می‌دهیم که پس از ابن‌شهاب زهری یا سعیدبن‌عروه یا ابن‌جریر یا ربیع‌بن‌صبیح که به عنوان نخستین مدوّنان حدیث از ایشان نام برده‌اند،^۱ موطأ مالک‌بن‌انس (۹۳-۱۷۹ ق) به عنوان نخستین تصنیف قابل ذکر است که در سال ۱۴۸ ق به درخواست منصور، خلیفه‌ی عباسی تدوین گردید.

پس از آن مسندنویسی در حدیث اهل سنت باب شد که در آن، روایات رسول خدا جدا از توضیحات صحابه و تابعان و یا فتاوی‌ای فقها جمع‌آوری شد. به گونه‌ای که کتبی با نام مسند به وجود آمد که دارای دو خصوصیت بود: الف- روایات هر باب بر حسب نام صحابی روایت‌کننده طبقه‌بندی شده بود؛ ب- متن روایات از آراء صحابه، تابعین و دیگران تجرید شده بود.^۲ لازم به ذکر است که علاوه بر صعب‌الوصول بودن احادیث، به دلیل عدم تبویب و دسته‌بندی روایات بر حسب موضوعات حدیثی که به عنوان تقیصه‌ی مسندها در مقاله مطرح گردیده، وجود هر گونه حدیث، اعم از صحیح و غیر صحیح در این کتب، محققان اهل سنت را بر آن داشت که مجموعه‌های حدیثی فراهم آورند که از این عیوب عاری باشد. از این رو صحاح نویسی باب شد.

۴. نویسنده در این مقاله تنها کتاب بخاری و مسلم را جامع حدیثی معرفی کرده است. در حالی که سنن ترمذی نیز از میان سنن اربعه، به عنوان جامع حدیثی شناخته شده است.^۳

۵. ادعای عجیبی از سوی نویسنده در ارتباط با کتب اربعه‌ی حدیثی شیعه، در این مقاله مطرح شده است و آن این که این کتب مشتمل بر همان

۱. رک. معارف، ۱۱۵-۱۱۶.

۲. همو، ۱۲۶.

۳. معارف، ۱۴۶-۱۴۷.

تصانیفی است که در کتب اهل سنت نیز گزارش شده است. این مطلب قدری نامفهوم به نظر می‌رسد که البته در خلال گزارش اجمالی درباره‌ی تاریخ نگارش حدیث شیعه که خود روش دیگری جدای از سیر حدیث اهل تسنن داشته، روشن تر می‌گردد.

۶. در این مقاله تدوین کارهای رجالی اهل تسنن به قرن سوم به بعد نسبت داده شده است. خوبست در همین جا متذکر شویم که در جریان پایه‌گذاری حدیث شیعه، از همان ابتدای نگارش حدیث به طور رسمی در عهد امام ابو‌جعفر الباقر (ع) (۹۵-۱۱۴)، موازین صحت و اعتبار حدیث مطرح بود و تنها حدیثی مورد توجه و عمل قرار می‌گرفت که از شرائط صحت و اعتبار برخوردار بود.^۲

ظاهراً شیعیان با دیدن مشکلاتی که در حدیث اهل سنت به وجود آمده بود، از همان ابتدا با دقت لازم در نقل و نگارش حدیث عمل می‌کردند. به علاوه مشکلاتی که درباره‌ی یافتن احوال راویان اهل تسنن در این مقاله رسیده است، به هیچ وجه در مورد کتب رجالی شیعه وارد نیست.^۳

۷. یکی دیگر از مواردی که قابل توجه است، تعریف غیرکاملی است که در اصطلاحات حدیثی آمده است. برای نمونه، در تعریف حدیث مشهور آورده است: مشهور حدیثی است که بیش از دو راوی آن را نقل کرده باشند. در ضمن درباره‌ی مستفیض آورده است که به نظر گروهی، معادل مشهور در نظر گرفته می‌شود؛ و توسط عده‌ای نیز معادل متواتر تلقی می‌شود. البته بیشتر محدثان، مستفیض را به عنوان یک مرحله‌ی میانی

۱. بهبودی، معرفة الحدیث، ۳۵.

۲. بهبودی، مقدمه‌ی گزیده‌ی کافی و نیز رک. نقد مقاله‌ی رجال در همین کتاب.

۳. بررسی اجمالی این مطلب با ارجاع به اسناد، در نقد مقاله‌ی رجال دائرة‌المعارف اسلام مذکور است.

(بین متواتر و مشهور) در نظر گرفته‌اند. در حالی که شاید بهتر باشد بگوییم که مستفیض خبری است که روایت آن در هر طبقه، بیش از دو تن و به قولی بیش از سه تن باشند ولی به سر حدّ تواتر نرسیده باشد؛ در حالی که در مشهور ممکن است فقط در پاره‌ای از طبقات چنین باشد. ممکن است خبری بر زبان‌ها تکرار شود و اشتها یابد، گرچه که روایت آن در هر طبقه یا بعضی طبقات از یک نفر تجاوز نکند.^۱

در تعریف عزیز آورده است: عزیز برای روایتی به کار برده می‌شود که یک نفر از ائمه‌ی قابل اعتماد آن را گرد آورده باشد؛ زمانی که دو یا سه نفر از روایت در نقل آن‌ها سهیم باشند. در حالی که در تعریف عزیز گفته‌اند: خبری است که در هر طبقه دو نفر از دو نفر نقل کند.^۲

۱. نویسنده آورده است مقلوب (جا به جا شده) برای حدیثی به کار می‌رود که به شخصی غیر از شیخ حقیقی و اصلی حدیث نسبت داده شده باشد، تا آن حدیث را "غریب" قابل قبول جلوه دهند؛ یا زمانی که دو حدیث را که سند واحدی دارد، با متن دیگری بیاورد. برخی مقلوب را زمانی به کار می‌برند که جابه‌جایی جزئی در واژگان حدیث صورت گرفته باشد. برای کامل‌تر شدن معنای حدیث مقلوب، اضافه می‌کنیم که در این حدیث ممکن است که عبارتی از متن پس و پیش شده باشد یا نام برخی روایان سلسله‌ی سند، به شخص یا اشخاص دیگری بدل شده باشد.^۳

۲. در این بخش نام برخی احادیث و تعریف آن ذکر نشده است. مانند: روایة الأقران، متابیع، شاهد، مؤنن، معضل، مساوات، مصافحه، مشترک، مزید، مضطرب، مضمّر، مؤتلف، مختلف و مهمل.^۴ همچنین

۱. شانه‌چی، علم‌الحدیث و درایة‌الحدیث، ۵۰.

۲. همو، ۵۱.

۳. همو، ۸۷.

۴. برای تعریف این اصطلاحات رک. شانه‌چی، ۵۸، ۶۲، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۶، ۷۷، ۸۳.

درباره‌ی اصطلاح "اصحاب اجماع" که تعبیری خاص شیعه است، هیچ ذکری به میان نیامده است.^۱

درباره‌ی حدیث شاذ، منکر، مقبول و محفوظ نیز تعاریف بهتر و کامل‌تری وجود دارد که نویسنده متعرض نشده است. مانند این که در تعریف حدیث شاذ می‌توان گفت حدیثی است که یک نفر ثقه آن را نقل کرده باشد که در مقابل و معارض حدیث مشهوری نیز باشد. عکس حدیث شاذ را محفوظ گویند.^۲ حدیث منکر خبری است که فقط یک نفر غیر ثقه آن را نقل کرده باشد و مخالف معروف باشد.^۳ درباره‌ی حدیث "معنعن" نیز تنها آورده است اگر سند طولانی باشد، در این صورت (عنعنه) از تفصیل ملال‌آور جلوگیری می‌کند. حدیثی که با یک واژه‌ی دیگر یا بیش از یک واژه شروع می‌شود، غالباً تا پایان تنها از عن استفاده می‌کند؛ یا ممکن است که سند با یکی از واژگان شناخته شده شروع شود و با عن ادامه یابد تا به آخر برسد. خوبست اضافه شود که حدیث "معنعن" خبری است که در تمام سلسله‌ی سند، هر یک از ناقلان به لفظ "عن فلان" تصریح کرده باشند، بدون آن که راوی لفظ سمعت و مانند آن را بیاورد.^۴

۳. نویسنده آورده است مطالعه‌ی حدیث، علوم الحدیث (دانش‌های حدیث) نامیده می‌شود. شاید بهتر باشد بگوییم که علم شناخت قول، فعل و تقریر معصوم است یا علمی است که با آن احوال سند و متن شناخته می‌شود.

۴. درباره‌ی کاربرد الفاظی چون "أخبرنی فلان"، "حدّثنی فلان"،

۱. رک. خوبی، مقدمه‌ی معجم‌الرجال، غریفی، قواعد الحدیث، ۳۷-۷۶ و بهبودی، کاوشی در

فقه و علوم وابسته‌ی آن، "طلوع و غروب اصحاب اجماع"، ش ۵، ۳۹۷-۴۱۴.

۲. شانه‌چی، ۶۱.

۳. همو، ۶۹.

۴. همو، ۵۷.

"فلان عن فلان" و مانند آن مطالبی در این مقاله آمده است که با کاربرد این تعابیر، دست کم در نزد شیعه متفاوت می‌نماید. یکی از دانشمندان حدیثی شیعه^۱ معتقد است که در دوره‌ی دوم نشر و تدوین حدیث شماری از مشایخ حدیث، برای حصول صحت حدیث شرایطی قایل شدند؛ از جمله این که حدیث باید با قرائت و سماع همراه باشد. این امر به تبعیت از همان شیوه‌ای بود که در میان اهل تسنن متداول بود. مبنای این سیره نیز شیوه‌ی پذیرش حدیث از باب شهادت و اعتراف است. بنابراین همان طور که شهادت صحیح نیست مگر با دیدن، حضور و تعقل و درک صحیح نسبت به آن چه مورد شهود است، در مورد حدیث هم سماع و قرائت صحیح تنها زمانی حاصل می‌شود که راوی به کمال بلوغ و درک رسیده و واجد شناخت و معرفت باشد. به گونه‌ای که مفهوم و مقصود حدیث را درک کند. به ویژه روایاتی که مربوط به مسایل پیچیده در ابواب فقهی و کلامی باشد. از این رو در سیره‌ی پیشینیان می‌بینیم که اگر حدیث بر مبنای سماع در نزد آنان باشد، می‌گویند: "حدَّثنا فلان"، اگر حدیث در نزد آنان بر مبنای اجازه باشد، می‌گویند: "أخبرنا فلان"، اگر حدیث در نزد ایشان بر مبنای کتابت بدون سماع و اجازه باشد، می‌گویند: "قال فلان"، "ذکر فلان" و "وجدنا فی کتاب فلان" و زمانی که کیفیت تحمل حدیث برای روات، در نزد آنان معلوم نباشد، می‌گویند: "نقل فلان عن فلان"، یعنی سند حدیث را به صورت معنعن می‌آورند. البته وی اضافه می‌کند که این روش در طبقه‌ی بالاتر یعنی دوره‌ی صحابی و تابعین به چشم نمی‌خورد و در آن طبقه به ذکر "فلان عن فلان" اکتفا می‌شود.

۸. درباره‌ی شرایط راوی تنها به سن و بلوغ آن هم به طور ناقص اشاره کرده است. وی نوشته است که در گفتگو درباره‌ی سنواتی که افراد

۱. بهبودی، معرفة الحدیث، ۶۵.

ممکن است شروع به سماع و نقل حدیث کرده و سنواتی که باید توقّف کرده باشند، ابن الصلاح آورده است که هیچ قانون سریع و دقیقی نمی‌تواند تعیین شود. برخی گویند که جوان‌ترین سن پنج سال است و آن افراد تا هشتاد سالگی پیش می‌رفتند.

در حالی که شرایط راوی تنها به سن او محدود نمی‌شود و شرایط مهم‌تری را نیز شامل می‌شود. این شرایط به طور اجمال عبارتند از: عقل، بلوغ، اسلام، ایمان، عدالت و ضبط^۱ برخی دیگر این شرایط را در دو مرحله‌ی تحمل و ادا نیز با تقسیم‌بندی دقیق‌تری مطرح کرده‌اند. برای نمونه آورده‌اند که تحمل حدیث در حال کودکی (صغر) یا کفر، مانع از نقل و ادای حدیث و جواز تحمّل از وی پس از بلوغ و اسلام نیست؛ زیرا از صحابه‌ی رسول خدا، انس بن مالک و ابوسعید خدری و ابن عباس و عبدالله بن عمر که از مکتوبین حدیث‌اند، در زمان حیات پیامبر به سن بلوغ نرسیده بودند.^۲

۹. درباره‌ی تعارض حدیث، ترجیح و اعتبار حدیثی بر حدیث دیگر نیز در پایان این مقاله مطالبی به طور اجمال و بسیار گذرا به میان آمده است. در مورد مرجحات حدیثی توضیحات منظم‌تر و روشن‌تری نیز وجود دارد که بخشی از آن، به طور اجمال به قرار زیر است:

الف - مرجحات سندی: ۱- عادل بودن راوی حدیثی به خلاف حدیث معارض آن؛ ۲- کثرت روات؛ ۳- وجود صفات ممتازی در حدیث. ترجیح حدیثی بر دیگری، به اعتبار صفات مرجحه در سند را نیز به این امور دانسته‌اند: ۱- خردمندی راوی؛ ۲- پارسائی؛ ۳- علم؛ ۴- ضبط راوی؛ ۵- قلت وسائط که به علو سند تعبیر می‌شود.

۱. شانه‌چی، به نقل از فرزند شهید ثانی، ۱۰۴ و ۱۰۵.

۲. همان، ۱۳۹.

ب- ترجیح به حسب متن: ۱- برخی از محققان فصاحت الفاظ حدیثی را نسبت به حدیث دیگر موجب رجحان آن دانسته‌اند؛ ولی شماری دیگر به دلیل عارضه‌ی نقل به معنا در حدیث، بحث در این نوع ترجیح را بی‌فایده دانسته‌اند. ۲- عدم اضطراب متن روایت که بر روایت معارضی که از لحاظ متن مضطرب نقل شده است، مقدم است. ۳- تأکید دلالتی. ۴- دلالت لفظ بر معنای حقیقی بر حدیثی که دلالت الفاظ آن بر معنای مجازی است، بر سبیل اولویت است.^۱ این علائم به همراه بسیاری از امور دقیق دیگر، به ویژه تسلط فرد به متن قرآن و سیره‌ی پیامبر، صحابی و امامان (در نزد شیعه) و تسلط کافی بر اطلاعات رجالی و انواع عوارضی که احادیث را تحت الشعاع قرار داده است (مانند عنصر تقیه برای احادیث شیعه)، می‌تواند شخص را در گزینش روایات صحیح یاری رساند.^۲

در پایان لازم است مرور اجمالی، بر سیر تاریخ حدیث شیعه نیز داشته باشیم. همان طور که گفته شد، تاریخ حدیث شیعه از همان ابتدا، دامنه‌اش از تاریخ حدیث اهل تسنن جدا شد. از این رو شایسته است برای شناخت سیر حدیث شیعه، آن را به طور جداگانه مورد پژوهش قرار دهیم. تاریخ حدیث شیعه به طور کلی در دو دوره‌ی زمانی متقدم و متأخر قابل تقسیم‌بندی است. مقصود از دوره‌ی متقدم همان پنج قرن نخست هجری است که در این دوره حدیث شیعه، توسط امامان صادر گشت. به وسیله‌ی اصحاب و راویان آنان به رشته‌ی تحریر کشیده شد، توسط دانشمندان طبقات بعد دسته‌بندی و تدوین گشت و در نهایت توسط محدثان سه‌گانه‌ی اوّل یعنی کلینی، صدوق و طوسی در کتب اربعه جای گرفت. با این توضیح

۱. شانه‌چی، ۱۹۶-۱۹۸.

۲. هم چنین برای شناخت پاره‌های دیگر از نقاط ضعف حدیث رک. بهبودی، علل الحدیث.

می‌توان وضعیت حدیث را در دوران متقدمان، با توجه به شرائط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در قرون اولیه به فصول زیر تقسیم نمود: الف- دوران امام علی (ع) تا عصر امام علی‌بن‌الحسین سجاد (ع). ب- عصر امامان ابوجعفر باقر (ع) و امام ابو‌عبدالله صادق (ع). ج- عصر امام موسی‌بن‌جعفر (ع) تا اواخر غیبت صغری. د- عصر پیدایش جوامع حدیثی در شیعه.

مقصود از دوره‌ی متأخران، دوره‌ی پیدایش جوامع تکمیلی در حدیث شیعه است. این دوران از ابتدای قرن ششم شروع شده و تا طبقه‌ی معاصران امتداد میابد. در این دوران نیز محدثان بزرگی ظهور کردند که آثار مهمی در حدیث از خود بر جای گذاشتند، مشهورترین آنان عبارتند از: حرّعاملی صاحب وسائل‌الشیعة، فیض کاشانی صاحب الوافی و مجلسی صاحب بحارالانوار.^۱

از بقایای مکتوبات حدیثی در دوران متقدمان، دستاوردهایی اندک باقی است. مهم‌ترین این دستاوردها کتاب جامعه‌ی علی (ع) است که به گواهی گزارش‌های تاریخی، به املاء رسول خدا و خط علی بن ابیطالب (ع)، به صورت میراث خصوصی در اختیار امامان شیعه، یکی پس از دیگری قرار گرفته که گاهی آن را به بعضی از اصحاب نشان می‌دادند. برای نمونه از محمدبن مسلم نقل شده که گفت: «أقرأنی أبو‌جعفر صحیفه کتاب الفرائض الّتی هی إملاء رسول الله و خطّ علی بیده...»^۲ از زراره نیز نقل شده که گفت: «سألت اباجعفر عن الجدّ. فقال: ما أجد أحداً قال فیه إلّا برأیه إلّا أميرالمؤمنین. قلت: و ما قال أميرالمؤمنین؟ قال: إذا کان غداً

۱. معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۹۸.

۲. بهبودی، صحیح الکافی، رقم ۳۹۵۰، ۳۹۴۳، ۳۹۷۴.

فالقنی حتّی أقرئکة فی کتاب. قلت: أصلحک الله حدّثنی فإن حدیثک أحبّ إلی من أن تقرئنی فی کتاب. فقال لی الثانية: اسمع ما أقول لک؛ إذا کان غداً فالقنی حتّی أقرئکة فی کتاب. فأتیته من الغد بعد الظهر - و كانت ساعتی الّتی كنت أخلو به فیها بین الظهر و العصر، و كنت أکره أن أسأله إلاً خالیاً خشية أن یفتینی من أجل من یحضره بالتّقیة - فلما دخلتُ علیه أقبیل علی ابنه جعفر (ع) فقال له: أقرئ زرارة صحيفة الفرائض، ثمّ قام لینام. فبقیتُ أنا و جعفرُ فی البیت فمأخرج صحيفة مثل فخذ البعیر...»^۱ نجاشی نیز آورده است: «عن محمدین جعفر قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن سعید عن محمد بن أحمد بن حسن عن عبّاد بن ثابت عن أبی مریم عبد الغفّار بن القاسم عن غُذافر الصیرفی قال: كنت مع الحکّم بن عتیبة عند أبی جعفر (ع) فجعل یسأله، و کان أبو جعفر له مکراً. فاختلفا فی شیء. فقال أبو جعفر: یا بنی قم. فأخرج کتاباً مدروجاً عظیماً ففتحه و جعل ینظر حتّی أخرج المسألة. فقال أبو جعفر: هذا خطُّ علی و إملاء رسول الله صلوات الله علیهما. و أقبیل علی الحکم و قال: یا أبا محمد، اذهب أنت و سلّمّة و أبوالمقدّام حیث شئتم یمیناً و شمالاً. فوالله لا تجدون العلم أو تقمنه عند قوم کان ینزل علیهم جبرئیل»^۲

همان گونه که قبلاً اشاره کردیم، حدیث شیعه به طور رسمی در دوران امام باقر (ع) (۹۵-۱۱۴) پایه ریزی شد و به طور رسمی تدوین گردید. در این باره بهبودی آورده است: «و بعد ما صار الامر إلی أبی جعفر محمد بن علی الباقر إمام العترة الهادیه فی القرن الثانی (۹۵-۱۱۴) أتاح الله له فرصة فبثّ دعوة الحقّ فی الوافدین علیه من رجال الکوفة و البصرة:

۱. همو، ۳۹۴۴.

۲. الفهرست، ۲۷۹؛ نیز رک. کشی، رجال، ۲۰۹، رقم ۳۶۹.

یعرّفهم الدین الخالص و یعلّمهم الکتاب و السنّة العادلة، فانحاز إلیه جماعة من أحرارهم و ذوی درایاتهم سامعین مطیعین. و عندما حملوا رسالة العترة الظاهرة إلی بیئاتهم و معاهد ثقافتهم ناصحین مشفقین، أجاب أمة کبیره منهم تارکین للأهواء و البدع، فكانوا یفدون کلّ عام أياماً فی أشهر الحجّ و الاعتمار تعمیةً لوفادتهم و سترأ علی أهدافهم، و یتعلّمون من إمام العترة المقدّسة معالم دینهم بالتّفقّه و التّحقیق طیلة حیاة الشریف، و بعد ذلك دامت وفادتهم علی خلفه الصّدق أبی عبد الله الصادق فتکامل بدراسته فقه مذهبهم و معارفهم، و باسمه المبارک سمّی مذهبهم و عقائدهم»^۱.

ناگفته نماند که نگارش حدیث در نزد شیعه، از همان ابتدا با راهنمایی امامان، از شرائط صحت و اعتبار برخوردار بود. از آن جایی که حدیث شیعه نیز فراز و نشیب زیادی طی کرده و در طول تاریخ با مشکلاتی مواجه گردیده است،^۲ از این رو برخی از دانشمندان حدیث شیعه،^۳ همواره تلاش کرده‌اند که روایات مجعول را شناسایی کنند و از دسترس آیندگان خارج کنند. برخی نیز تلاش کرده‌اند که روایان ضعیف را به مردم معرفی کنند.^۴

۱. معرفة الحدیث، ۳۵.

۲. بهبودی، مقدمه‌ی معرفة الحدیث.

۳. فرزند شهید ثانی، منتقى الجمال فی أحادیث الصحاح و الحسان؛ مجلسی، مرآة العقول؛ بهبودی، صحاح کتب اربعه.

۴. مانند احمد بن حسین بن عبید الله بن الغضائری؛ دربارهی وی رک. بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۱۱-۱۱۶؛ شرح این مطالب را به طور اجمال، در مروری بر مقاله‌ی رجال دائرة المعارف اسلام آورده‌ام.

با احادیث دیگر باز شناخته شود. به این ترتیب موضوع علم رجال، عبارت از روایان حدیث است که در سند آن حدیث قرار دارند. از آن جایی که در هر علم از عوارض موضوع معینی و احوالی که بر او می‌گذرد، سخن رانده می‌شود، در این علم نیز از احوال روایان از آن جهتی بحث می‌شود که در اعتبار یا عدم اعتبار سخنشان مؤثر است.^۱

برای روشن شدن جایگاه علم رجال نیز ابتدا به تعریف علم حدیث می‌پردازیم. علم حدیث یعنی علم شناخت قول، فعل و تقریر معصوم. به عبارت دیگر علم به قوانینی است که با آن، احوال سند و متن حدیث شناخته می‌شود. علم الحدیث را می‌توان به دو دسته‌ی کلی: روایة الحدیث و درایة الحدیث تقسیم کرد.

الف - درایة الحدیث یا فقه الحدیث علمی است که از مفاد الفاظ متن حدیث (از قبیل شرح لغات، بیان حال حدیث از نظر اطلاق، تقييد، عموم و خصوص یا داشتن معارض و مانند آن) بحث می‌کند. در درایة الحدیث غرض اصلی آشنایی با متن و محتوای حدیث است. ب - روایة الحدیث علمی است که از کیفیت اتصال احادیث به معصوم، از جهت احوال روایان (از این جهت که عادل یا ضابط هستند یا خیر) و از لحاظ کیفیت سند (از این نظر که آیا متصل است یا منقطع) و اموری مانند آن، گفت‌وگو می‌کند. روایة الحدیث خود به دو نوع علم قابل تقسیم است: علم رجال و علم مصطلح الحدیث یا درایة. در مصطلح الحدیث از این مطلب گفت‌وگو می‌شود که کدام حدیث معتبر است و در یک حدیث معتبر چه خصوصیات فراهم آمده است. به عبارت دیگر در این علم، از کیفیت نقل حدیث توسط

مروری بر مقاله‌ی رجال

نویسنده در این مقاله ابتدا تعریف ناقصی از علم رجال ارائه داده و جایگاه علم رجال را در بین علوم حدیث نیز تا حدودی بیان کرده است. به نظر می‌رسد که به دلیل عدم تعریف کامل موضوع مورد سخن، وی نتوانسته است که تاریخ صحیحی از جریان علم رجال را نیز در نزد مسلمانان بازگو کند. خوبست در همین جا پیش از پرداختن به گزارش اجمالی درباره‌ی این مقاله و بیان نقاط ضعف آن، به تعریف علم رجال و بیان جایگاه آن پردازیم. از رهگذر این تعاریف، میزان دقت مسلمانان در قبول یا عدم قبول اقوال منقول از پیامبر اسلام رخ می‌نماید.

علم رجال علمی است که در آن درباره‌ی احوال روایان، از نظر اتصاف آنان به شرایطی که منجر به قبولی یا عدم قبول قولشان می‌شود، بحث می‌کند. بنا بر این تعریف، در این علم، آن چه مطلوب است شناخت احوال روایان از نظر عدالت، عدم عدالت، موثقان، غیر موثقان، ممدوحان یا مذمومان، مهملان یا مجهولان و شناخت مشایخ، شاگردان، زندگی آنان، زمان‌ها و طبقه‌ی آن‌ها در روایت است. تمام این بررسی‌ها از آن جهت روی سند احادیث صورت می‌گیرد که حدیث مرسل از مسند یا مشترک

۱. سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ۱۱ و ۱۲.

راویان از لحاظ اتصال و انقطاع زنجیره‌ای حدیث و داشتن سند و مانند آن سخن می‌رود. در این علم از سند، متن، کیفیت تحمل حدیث و آداب نقل آن سخن می‌رود. با این تقسیم‌بندی، جایگاه علم رجال در علم حدیث مسلمانان آشکار می‌شود.

نویسنده‌ی مقاله، تاریخ شروع نگارش اطلاعات رجالی را به دقت متذکر نشده است. مهم‌ترین نقدی که به نظر نگارنده بر این مقاله وارد است، این است که نویسنده به سیر اجمالی کارهای رجالی در نزد اهل تسنن پرداخته و هنگامی که در اواخر مقاله‌ی خود ذکری از کارهای رجالی شیعه به میان می‌آورد، هرگز حق مطلب را ادا نکرده است. نویسنده با یک کلی‌گویی مدعی شده است که در طی سه قرن نخست اطلاعات خاصی درباره‌ی شخصیت‌های مخصوص وجود داشت. برخی معتقدند که در همان سده‌ی اول از جانب پیامبر اسلام هشدارهایی در ارتباط با راویان سخن پیامبر موجود بود. از جمله این که از پیامبر نقل شده که فرمود: «من کذب علی متعمداً فلیتیواً مقعده من النار»^۱. شاید اگر نویسنده به سیر جداگانه‌ی تاریخ حدیث در نزد اهل تسنن و شیعه توجه می‌کرد، می‌توانست اطلاعات دقیق‌تری درباره‌ی سیر تدوین اطلاعات رجالی در اختیار مخاطبان خود قرار دهد. با این مقدمه، به طور اجمال، به ذکر پیشینه‌ی بحث‌های رجالی در تاریخ شیعه می‌پردازیم.

پیش از هر چیز لازم است متذکر شویم که تاریخ حدیث مسلمانان در دو مقطع جداگانه قابل بررسی است: تاریخ حدیث شیعه و تاریخ حدیث

۱. ابن حنبل، مسند احمد، ۱/ ۷۸؛ دارمی، سنن، ۱/ ۷۶؛ بخاری، صحیح البخاری، ۱/ ۳۶؛

مسلم، صحیح المسلم، ۱/ ۸؛ ترمذی، سنن ترمذی، ۳/ ۳۵۷؛ مجلسی، بحارالانوار، ۲/

اهل تسنن. با این جداسازی، بدون تردید، فعالیت‌های رجالی نیز در نزد شیعه و سنی به طور جداگانه قابل بررسی است. مهم‌ترین مشکلی که در این مقاله وجود دارد، عدم توجه به این دو سیر جداگانه درباره‌ی حدیث مسلمانان است. به این ترتیب، بسیاری از فعالیت‌های رجالی در نزد شیعه مغفول مانده و پیشینه‌ی بحث نیز به درستی روشن نمی‌شود.

برخی از بزرگان معاصر حدیث شیعه^۱ معتقدند از روزی که حدیث شیعه به طور رسمی پایه‌گذاری شد- دوران امام باقر (ع) که مقارن با ابتدای نیمه‌ی نخست قرن دوم است- موازین صحت و اعتبار حدیث مطرح بود؛ و تنها حدیثی مورد توجه قرار می‌گرفت و سپس به مرحله‌ی اجرا نهاده می‌شد که از شرائط صحت و اعتبار برخوردار باشد. برای صحت و اعتبار حدیث دو معیار در نظر گرفته می‌شد: الف- راوی حدیث فاسق نباشد (الحجرات، ۶)؛ ب- متن حدیث از تقیه و استتار عاری باشد. نظر به معیار نخست، دو حکم شرعی به مسؤلان امر حدیث متوجه شد: ۱- فاسق را امین ندانند و سخن او را سند نگیرند؛ ۲- دروغ و نادرغ آن را مشخص کنند و تکلیف راستین را از زبان راویان معتبر به دست آورند و به مرحله‌ی اجرا بگذارند.

بهبودی می‌نویسد که در ابتدای امر به‌کار بستن این معیارها ی فنی سهل بود؛ زیرا در مرحله‌ی نخست شناخت فاسقان با معاشرت و تحقیق به سهولت انجام می‌گرفت و با کنار نهادن حدیث فاسقان، از خیانت احتمالی آنان در امان می‌ماندند و در مرحله‌ی دوم نظر فقهای مخالف در میان مردم شهرت داشت و با یک مقایسه‌ی ساده می‌توانستند حدیث واقعی را از حدیث تقیه‌آمیز جدا سازند. البته دیری نپایید که مشکلات جدیدی

۱. بهبودی، گزیده‌ی کافی، مقدمه.

رخ داد و به‌کار بستن این دو معیار به دقت و هشیاری بیشتری نیازمند شد؛ زیرا منافقان و خراب‌کاران از دو جبهه وارد عمل شدند تا هر دو معیار علمی را از کار بیندازند؛ از یک طرف نسخه‌ها جعل کردند و حدیث دروغ را از زبان راویان معتبر روایت نمودند و یا در نسخه‌های معتبر دست بردند و احکام خدا را تحریف کردند. در نتیجه لازم شد تا علاوه بر شناخت راویان، به شناخت نسخه‌های حدیث همت گمارند و نسخه‌های جعلی را از نسخه‌های معتبر جدا کنند. از طرف دیگر عقایدی خودساخته، به امامان شیعه نسبت می‌دادند. در اثر این فتنه‌های غلات و زنادقه، شناخت حدیث سره از ناسره دچار ابهام و پیچیدگی و هم چنین منجر به پیدایش اختلاف میان منقولات گروه‌های مختلف مسلمانان گردید.

از این رو می‌توان گفت که تدوین مکتوبات حاوی اطلاعات رجالی، زمانی به طور جدی آغاز گردید که در بین احادیث مسلمانان، اختلاف به وجود آمد. بنابراین مادامی که شمار معدودی از راویان در جامعه‌ی کوچک اسلامی سده‌ی نخست موجود است، اختلافی در گفته‌ها وجود ندارد. با ظهور فرقه‌های متفاوت کلامی، هم چون اشاعره و معتزله^۱ از یک سوی و فتنه‌ی غلات و زنادقه^۲ از سوی دیگر، جعل حدیث برای اثبات حقانیت هر گروه و یا القای فتنه و اختلاف بین مسلمانان و احادیشان، رو به افزایش نهاده و در نتیجه تفتیش احوال راوی مورد نیاز می‌نماید. ولی این زمان جلوتر از زمانی است که نویسنده‌ی مقاله به آن اشاره نموده است (یعنی جلوتر از زمان نوشته‌های یاقوت، ۶۲۶ و ابن خلکان، ۶۸۱ و یا حتی زودتر از نیمه‌ی دوم قرن دوم).

۱. بغدادی، تاریخ بغدادی، ۴/ ۳۷۵.

۲. سید مرتضی، امالی، ۱/ ۱۲۷-۱۴۸؛ طبری، تاریخ الامم و الملوک، ۸/ ۴۸؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۲/ ۶۴۴.

این اطلاعات رجالی با توجه به توضیح‌هایی درباره‌ی طبقه‌ی آنان و اساتید و شاگردانشان، چنان که نویسنده آورده است، صرفاً به این دلیل تدوین نشد که میزان امکان ملاقات راوی با مروی‌عنه را مورد سنجش قرار دهد؛ بلکه مهم‌تر از آن، به این منظور بود که بتوانند راویان دروغ‌گو و غیر موثق را با توجه به مکتب و روش آنان که در چه مجامعی آمدوشد می‌کنند، شناسایی نمایند و روایات ضعفا را از دسترس آیندگان خارج کنند. این دقت‌های رجالی از لابه‌لای اعتراف‌های شاگردان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) که در روایات مضبوط است، به دست می‌آید.

بهبودی^۱ معتقد است که در دوره‌ی دوم نشر و تدوین حدیث شماری از مشایخ حدیث، برای حصول صحت حدیث شرایطی قایل شدند؛ از جمله این که حدیث باید با قرائت و سماع همراه باشد. این امر به تبعیت از همان شیوه‌ای بود که در میان اهل تسنن متداول بود. مبنای این سیره نیز شیوه‌ی پذیرش حدیث از باب شهادت و اعتراف است. بنابراین همان طور که شهادت صحیح نیست مگر با دیدن، حضور و تعقل و درک صحیح نسبت به آن چه مورد شهود است، در مورد حدیث هم سماع و قرائت صحیح تنها زمانی حاصل می‌شود که راوی به کمال بلوغ و درک رسیده و واجد شناخت و معرفت باشد. به‌گونه‌ای که مفهوم و مقصود حدیث را درک کند. به‌ویژه روایاتی که مربوط به مسایل پیچیده در ابواب فقهی و کلامی باشد. از این رو در سیره‌ی پیشینیان می‌بینیم که اگر حدیث بر مبنای سماع در نزد آنان باشد، می‌گویند: "حدَّثنا فلان"، اگر حدیث در نزد آنان بر مبنای اجازه باشد، می‌گویند: "أخبرنا فلان"، اگر حدیث در نزد ایشان بر

۱. معرفة الحدیث، ۶۵.

مبنای کتابت بدون سماع و اجازه باشد، می‌گویند: "قال فلان"، "ذکر فلان" و "وجدنا فی کتاب فلان" و زمانی که کیفیت تحمل حدیث برای روایت، در نزد آنان معلوم نباشد، می‌گویند: "نقل فلان عن فلان"، یعنی سند حدیث را به صورت معنعن می‌آورند. البته وی اضافه می‌کند که این روش در طبقه‌ی بالاتر یعنی دوره‌ی صحابی و تابعین به چشم نمی‌خورد و در آن طبقه به ذکر "فلان عن فلان" اکتفا می‌شود.

اضافه می‌شود که با توجه به تأخیر در امر نگارش حدیث به طور رسمی، در نزد اهل تسنن و بسیاری از علل دیگر که در این جا مجالی برای ذکرش نیست، رفع مشکلات رجالی در سند حدیث نیز با تأخیر آغاز گردید. چنان که نویسنده‌ی مقاله به آن اشاره کرده است. اما در میان شیعیان به راهنمایی علمای شیعه از همان آغاز نگارش، دقت و مراقبت کامل در اخذ حدیث از راوی موثق لحاظ می‌شد. این ادعا از طریق بررسی شرح احوال راویان از زبان امامان شیعه و روایاتی که در کتب رجالی و حدیثی شیعیان به دست رسیده، قابل اثبات است. برای نمونه در کتاب فهرست ابن‌النجاشی رقم ۸۰، پس از ذکر سند به این صورت: أخبرنا ابن‌شاذان حدثنا احمد بن محمد بن یحیی عن سعد عن احمد بن محمد بن عیسی، آورده است که وی گفت: «خرجت إلى الكوفة في طلب الحديث فلقيت بها الحسن بن علي الوشاء، فسألته أن يخرج لي كتاب العلاء بن رزين القلاء و أبان بن عثمان الاحمر، فأخرجهما إلي. فقلت له: أحب أن تبيزهما لي. فقال لي رحمك الله؛ و ما عجلتک؟ اذهب فاكتبهما و اسمع من بعد. فقلت: لا أمن الحديثان...» یعنی از قم به قصد کوفه در طلب حدیث خارج شدم، در آن شهر با حسن بن علی و شَاء ملاقات نمودم. از او درخواست کردم کتاب‌های علاء بن رزین قلاء و ابان بن عثمان احمر را در اختیارم قرار دهد.

او این کار را انجام داد و من به او گفتم: دوست دارم اجازه‌ی نقل این دو کتاب را به من بدهی. وی به من گفت: چه عجله‌ای داری؟ برو از روی این دو کتاب رونویسی کن و سپس با سماع قرائت متن، آن را کنترل کن. به او گفتم از حوادث ایمن نیستم.

در روایتی از حسن بن محمد بن سماع آمده است که گفت: «دفع إلی صفوان کتاباً لموسی بن بکر فقال لی: هذا سماعی من موسی بن بکر. و قرأته علیه فإذا فیہ: موسی بن بکر عن علی بن سعید عن زرارة...» یعنی صفوان دفتری از احادیث موسی بن بکر را به من داد و گفت: این سماع من از موسی بن بکر است. کتاب را بر او قرائت کردم (مقابل نمودم)، سند آن به این صورت بود: موسی بن بکر از علی بن سعید از زراره ...

نجاشی در فهرست خود آورده است: «علی بن محمد بن عبد الله أبو الحسن القزوينی القاضی. وجه من وجوه أصحابنا. ثقة في الحديث. قدم بغداد سنة ۳۵۶ و معه من كتب العیاشی قطعة، و هو أوّل من آوردها بغداد و رواها عن أبي جعفر الزاهد عن العیاشی». هم چنین آورده است: «علی بن عبد الله بن عمران القرشی، أبو الحسن المخزومی الذی يعرف بالمیمونی، كان فاسد المذهب و الروایة. و كان عارفاً بالفقه، و صنّف كتاب الحج، و كتاب الرد علی أهل القیاس، فأما كتاب الحج فسلم الی نسخه فنسختها» و سپس آورده است: «أبو الحسن المیمونی، مضطرب جداً، له كتاب الحج، و كان قاضياً بمكة سنين كثيرة، قرأت هذا الكتاب علیه».^۳

۱. کلینی، الکافی، ۷/ ۹۷ و بهبودی، صحیح الکافی، ش ۳۹۴۷.

۲. ص ۲۰۴.

۳. ص ۲۵۷؛ برای مدارک بیشتر رک. کشی، رجال، رقم ۱۰۱۴ و ۱۰۱۳.

یکی از محققان حدیث شیعه^۱ نوشته است که از مهم‌ترین اسنادی که گواه تعهد علمی علمای شیعه بر تحمل حدیث است، سلسله‌ی اسناد کتب حدیثی و اجازات حدیثی علمای شیعه در طول تاریخ است. به‌ویژه فهرست‌های کتب دانشمندان شیعه که با توجه به قرائن، معلوم می‌شود که رسم آنان بوده که از کتب موجود در نزد خود، فهرستی گرد آورده و در آن شیوه‌ی درسی و نحوه‌ی تحمل خود را روشن می‌کردند. بعضی از این فهرست‌ها در نزد ابن‌النجاشی و شیخ طوسی موجود بوده است. وی به قدیمی‌ترین این فهرست‌ها از جمله رساله‌ی ابوغالب زراری، مشیخه‌ی صدوق و مشیخه‌ی شیخ طوسی در پایان تهذیبین اشاره کرده است. کتب نام‌برده حاوی اطلاعات رجالی و در نتیجه نشانه‌ی توجه علمای شیعه و به ویژه امامان صادقین علیهما السلام به سلسله‌ی راویان حدیث و احوال آنان است.

فهرست ابوغالب زراری، حاوی رساله‌ای طویل است که ابن‌النجاشی رساله‌ی بلند وی را در کتاب أخبار بنی سنسن آورده است. به گزارش ابن‌النجاشی در نامه‌ای بلند که به رساله‌ی ابوغالب زراری معروف است، سند روایت‌های ابوغالب‌احمدبن‌محمد زراری (۲۸۵-۳۶۸) و طریق دسترسی او به کتب و سندهایش که بالغ بر ۱۲۰ عدد است، ذکر گردیده است. هم چنین باید توجه داشت که ابوالحسین احمدبن‌الغضائری نیز دارای نوشته‌هایی بوده که حاوی نام راویان ضعیف بوده است. درباره‌ی نسخه‌ای از مسودات وی که به صورت شفاهی یا مذاکره‌ای در اختیار ابن‌النجاشی

۱. معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۳۳۵.

قرار گرفته بود، در ص ۲۷۴ فهرست ابن‌النجاشی آمده است که محمدبن‌عبداله حمیری ثقه و وجه بود و کاتب صاحب الامر بود و از او مسایلی در ابواب دین پرسید، سپس ادامه می‌دهد: «قال لنا احمدبن‌الحسین: وقعت هذه المسائل إلی فی اصلها و التوقيعات بین السطور». با توجه به گزارش‌هایی نظیر این، می‌توان دریافت که بخشی از نوشته‌های ابن‌غضائری در نزد دوست و هم‌درس وی، ابن‌النجاشی بوده است. این مسودات حاوی مقادیر زیادی اطلاعات رجالی درباره‌ی راویان حدیثی است.^۱

با مطالعه‌ی این دست گزارش‌ها معلوم می‌شود که در نزد شیعه از همان ابتدای نگارش حدیث، توجه به احوال راوی مد نظر بوده است. برای نمونه در فهرست نجاشی رقم ۴۶۷، دیده می‌شود که حسین‌بن‌عبیدالله غضائری می‌گوید: کتاب منتخبات سعدبن‌عبدالله اشعری را به نزد ابوالقاسم‌بن‌قولویه برده و آن را به این صورت بر وی قرائت کردم: حدثک سعد، عن ... اما ابن‌قولویه گفت: نه، این کتاب را سعدبن‌عبدالله بر من حدیث نکرده است بلکه من به واسطه‌ی پدر و برادرم این کتاب را از سعد روایت می‌کنم. سعد به جز دو حدیث دیگر مرا روایتی نکرده است.

برخی از محققان معتقدند که بر اساس گزارش‌های موجود در رساله‌ی ابوغالب زراری، معلوم می‌شود که در حوزه‌های شیعه علاوه بر القای دروس، تاریخ عرضه‌ی درس، سماع و قرائت استاد و شاگرد محفوظ می‌ماند. اطلاعات این کتاب نشان می‌دهد که چه کتابی در چه تاریخی و

۱. رک. بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۱۲-۱۱۶.

توسط چه کسانی مورد سماع و قرائت قرار گرفته است.^۱ به علاوه با توجه به ستایش‌ها و نکوهش‌هایی که از امامان شیعه نسبت به شماری از صحابه‌ی ایشان رسیده، می‌توان گفت که هسته‌ی اولیه‌ی علم رجال در همان ابتدای قرن دوم در خلال روایات شیعه پایه‌ریزی شده است. این سیره توسط امامان دیگر به ویژه امام رضا(ع) در معرفی و تکذیب سران واقفیه و نیز امامان هادی و عسکری (ع) در معرفی و لعن غلات نیز پی‌گیری شد. این مطلب نیز در روایات منقول از آنان به چشم می‌خورد.^۲ نجاشی و علامه‌ی حلی از قول ابن‌غضائری به بسیاری از آنان در فهرست و رجال خود اشاره می‌کنند.^۳ پس از آن نیز در اوایل قرن سوم، برخی از بزرگان به شناسایی و معرفی راویان بدنام پرداخته‌اند؛ از جمله عبدالله بن جبلة کنانی (م ۲۱۹)، حسن بن محبوب (م ۲۲۴)، احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۷۴).^۴ کتب اربعه‌ی رجالی شیعه نیز در قرن چهارم، به طور رسمی تدوین گردید که البته حاوی اطلاعات ارزشمندی از طریق روایات‌های باقی‌مانده به طریق مذکور است.

۱. معارف، تاریخ حدیث عمومی، ۳۳۶.

۲. برای نمونه درباره‌ی آروزی زراره که نشانه‌ی اخلاص اوست رک. کشی، رجال، ۱۷۸ و برای مشاهده‌ی ستایش‌هایی درباره‌ی برخی صحابه‌ی امامان و نکوهش نسبت به بسیاری از اخابت رک. بهبودی، معرفة الحدیث، ۵۲-۵۴ و ۷۵-۸۰.

۳. فهرست، ۱۱۹ و خلاصة الاقوال، رقم ۵۴؛ برای توضیح بیشتر رک. بهبودی، معرفة الحدیث، ۱۲۰-۱۲۵.

۴. برای مشاهده‌ی سیر تاریخی مکتوبات و اطلاعات رجالی شیعه رک. معارف، تاریخ حدیث عمومی، ۳۴۴-۳۴۸.

می‌کند. ما قرآن را به همین صورت سوره‌سوره بر تو نازل کردیم تا ارتباط خود را با تو برقرار نگه داریم و در مواقع لازم روحیه‌ات را تقویت نماییم. ما قرآن را شمرده و آرام بر تو تلاوت کردیم تا شیوه‌ی تلاوت را بیاموزیم. با این فرصت و با این ارتباط دائم است که می‌بینی هیچ‌گاه برای شکست کلامت مثلی نمی‌آورند جز آن که به یاریت می‌شتابیم و مثلی درست و بر حق برایت می‌آوریم و با واضح‌ترین تفسیر و بیان، مسائل اجتماعی را ارزیابی و تفسیر می‌نماییم.»

ریبین ذیل عنوان دسته‌بندی تفاسیر، درباره‌ی جداسازی تفاسیر و تقسیم‌بندی آن به تفسیر عقلی و نقلی اشاره نموده و این امر را نشان‌گر کشمکش‌ی میان اقتدار سنت و عقل دانسته است. خویست متذکر شویم که غالباً مفسران بین تفسیر نقلی و عقلی خط متمایز کننده‌ی قرمزی نکشیده‌اند. طبیعی است که انتخاب روایات در ذیل آیات، برای بیان و شرح آن، متأثر از رأی و نظر هر فرد مفسر است و برعکس، هرگز تفسیر به رأی به تنهایی نمی‌تواند شرح آیات را به طور کامل بازگو کند و همواره برای شرح کامل آیات، در بعضی از موارد نیاز به نقل روایت دارد. بنابراین ظاهراً کشمکش و نزاعی به نظر نمی‌رسد.

ریبین ذیل عنوان تفسیر و عناصر مؤثر بر آن، آورده است که «هر مفسر با نگاه به جهان خارج به تحلیل متن می‌پردازد.» به نظر می‌رسد که این سخن به طور مطلق صحیح نباشد. زیرا بسیاری از مفسران، مجموعه‌ی لغت، نحو، تاریخ، فقه، فرهنگ عامه، تاریخ زمان نزول و مواردی نظیر آن را به عنوان ابزاری در دست دارند که با به‌کارگیری آن، به شرح و تفسیر آیات می‌پردازند. به‌ویژه در مواردی که مفسر از روش تفسیر آیه به آیه بهره می‌برد.

وی در همین قسمت ادامه می‌دهد که ورود هر یک از عوامل ذکر شده

مروری بر مقاله‌ی تفسیر

اندرو ریبین نویسنده‌ی مقاله‌ی «تفسیر» در *دائرة المعارف اسلام* است. وی پس از توضیح اصطلاح تفسیر، با توجه به عناصر تأثیرگذار بر فرایند تفسیر، به تلاش‌های متفاوت برای دسته‌بندی تفاسیر اشاره می‌کند. سپس از توجه مفسران به منابع پیشین در تفسیر سخن می‌راند. در بخش بعدی مقاله، تاریخ طولانی قرآن را به چهار دوره‌ی مستقل تقسیم می‌کند و به صورت فشرده و گذرا ویژگی‌ها و تفاسیر مشهور هر دوره را معرفی می‌نماید که در این میان درباره‌ی دوره‌ی معاصر مطالب بیشتری را متذکر می‌شود.

ریبین در ابتدای این مقاله، پیش از پرداختن به معنای اصطلاحی تفسیر، آیات ۳۲ و ۳۳ سوره‌ی الفرقان را آورده و درباره‌ی آن گفته است: «از توالی این دو آیه، می‌توان فهمید که خداوند درباره‌ی علت نزول تدریجی وحی به پیامبر توضیحی (تفسیری) عرضه کرده است.» ترجمه‌ی آیات فوق چنین است: «کافران بهانه‌ی دیگری ساز کردند و گفتند: اگر قرآن کلام خدا باشد، می‌باید مانند پیام‌ها و رسالت‌های دیگر، یک جا بر او نازل گردد. معلوم می‌شود که قرآن را خودش به مرور ایام می‌سازد و هرچند گاهی که یک سوره‌ی کوتاه و بلند آماده شود، بر مردم تلاوت

به تفسیر، از یک سو به فرایند تفسیر متن کمک می‌کند (به این معنی که مفسر به تعارضی بین متن و عالم واقع پی برده است) و از سوی دیگر نشان دهنده‌ی آن است که مفسر بر کدام روی‌کرد (approach) تفسیری تمرکز و تأکید دارد. این سخن قدری مبهم به نظر می‌رسد. تعارض بین متن و عالم واقع به چه معناست؟ آیا منظور این است که متن قرآن با واقعیت‌های جهان هستی مخالف است یا فهم و درک مفسر درباره‌ی آن آیه با واقعیت‌های جهان فاصله دارد؟ در این صورت باید با مثال‌هایی از متن قرآن، سخن خود را بدرقه کند و تعارض بین عالم واقع و آیات قرآن را به روشنی متذکر شود تا بتوان به مفهوم سخن وی پی بُرد.

ریبین ذیل عنوان عوامل متغیر در نگارش تفاسیر، در قسمتی آورده است هر مفسر بر اساس مبانی (certain framework) خود و با توجه به علایق و دل بستگی‌هایش تفسیر کرده است. وی هم چنین نوشته است که هم نقل قول‌ها و هم منابع، همواره در معرض انتخاب و گزینش مفسر قرار دارند. به نظر وی عواملی چون زمان، مکان و گرایش‌های عمومی و فرقه‌ای مفسر نیز بر انتخاب‌های او مؤثر است. بر این اساس نتیجه گرفته است که انتخاب منابع، دقیقاً بیانگر سبک (tradition) تفسیری مفسر است. سپس در بخش پایانی این عنوان، آورده است که نقد و بررسی روایات، اولویت دادن به علوم نزدیک به عصر نزول و نهضت مقابله با اسرائیلیات معیارهایی فراهم کرد تا معانی محدودتری از قرآن به دست آید. با دقت در این گزارش تاریخی درباره‌ی وضعیت تفاسیر، ملاحظه می‌شود که ریبین خود پاسخ خویش را نسبت به مطلبی که ابتدا مطرح کرده بود، آورده است. ابتدا سخن از گسترش معانی در تفاسیر و سپس سخن از محدود کردن معانی در تفاسیر به میان می‌آید که ناشی از حذف برخی اسرائیلیات وارد شده در روایات اسلامی است. از نقل این

سرگذشت‌ها درباره‌ی تفسیر، می‌توان به این نتیجه رسید که گرچه یک مفسر احتمالاً بر اساس یافته‌های خود و دیگر عناصری که ریبین نیز از آن یاد کرده، فهمی جدای از مفسران دیگر در ارتباط با بعضی از قسمت‌های متن دارد، ولی نمی‌توان منکر این حقیقت شد که اولاً کلیت امر در فهم امور هدایت‌آمیز در قرآن ثابت است و ثانیاً با زدودن عوامل انحراف‌آمیز از ابزار فهم متن، می‌توان به معیارهای مشترک و تفاسیری با مشترکات بیشتر دست یازید تا حتی المقدور به تفسیر زمان پیامبر نزدیک شود. همه‌ی این مطالب گویای وجود مفهوم و حقیقتی واحد درباره‌ی متن قرآن است که در عین حال، طی زمان، این متن به دلایل مختلف، مورد برداشت‌های متفاوتی قرار گرفته و در صورت حذف این امور عارضی از ابزار فهم، احتمالاً به گونه‌ای واحد رخ می‌نماید. به علاوه، کدام متن می‌تواند از چنین فهم‌های متفاوتی بر حذر باشد؟ ظاهراً این وظیفه‌ی سخن‌گو است که کلام خود را تفسیر کند و آن را بدون شرح رها نکند. اگر قرار است قرآن تا همیشه برای تمام مردم جهان هدایت‌گر باشد، باید علی‌القاعده با بیان روشن و مفهومی واحد در اختیار قرار گیرد تا مانع از اختلاف شود یا دست‌کم ابزار و معیاری برای فهم معنای مراد شده در زمان نزول، موجود باشد. اگر به گفته‌ی ریبین، این متن در همان ابتدا با تفسیر عرضه شده است، بنابراین به‌رغم این واقعه‌ی تاریخی که مورد برداشت‌های متفاوت قرار گرفته، باید تا جایی که ممکن است، به همان تفسیر سنتی زمان نزول نزدیک شود تا هدف نزول قرآن تأمین گردد.

در ذیل عنوان سیر تاریخی تفسیر، آمده است: «بر فرض پذیرش این مطلب که پیامبر اسلام تفسیر قرآن را جایز می‌دانست، بنابراین، اقوال باقی مانده از او و صحابه نزدیک او باید معتبرترین آرای تفسیری به شمار آیند.» این سخن گرچه از جهاتی صحیح است، ولی ظاهراً به طور مطلق

قابل پذیرش نیست؛ زیرا در درجه‌ی اول بقایای اقوال رسول خدا باید مورد مذاق‌هی اهل فن قرار گیرد تا روایات جعلی از روایات صحیح بازشناخته شود. به علاوه، همه‌ی اقوال باقی‌مانده از صحابه‌ی پیامبر را نمی‌توان جزو معتبرترین آرای تفسیری به حساب آورد؛ زیرا به گواهی تاریخ که از لابه‌لای روایات صحیح به دست می‌آید، برداشت نزدیک‌ترین صحابی‌های پیامبر نیز به دلیل استعدادهای متفاوت ایشان، مختلف بوده و همه‌ی آن‌ها به طور یک جا قابل تأیید و قبول نیست. برای نمونه به برداشت اشتباه ابن عباس در باب صلاة مسافر و محرمات حج و در نتیجه فتوای خطای وی در این باره اشاره می‌کنیم. بخاری در صحیح^۱ "باب ما جاء فی التقصیر و کم یقیم حتی یقصر" آورده است: «حدَّثنا موسى بن اسماعيل حدثنا أبو عوانة عن عاصم و حُصَيْن عن عكرمة عن ابن عباس قال: أقام النَّبي تسعة عشر يقصر. فنحن إذا سافرنا تسعة عشر قصرنا و إن زدنا أتمنا.» هم چنین در باب مقام النَّبي بمكة زمن الفتح، آورده است: «حدَّثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا عاصم عن عكرمة عن ابن عباس قال: أقام النَّبي بمكة تسعة عشر يوماً يصلي ركعتين»^۲. پس از آن نیز اضافه می‌کند: «حدَّثنا أحمد بن يونس حدثنا أبو شهاب عن عاصم عن عكرمة عن ابن عباس قال: أقمنا مع النَّبي في سفر تسع عشرة تقصر الصلاة. و قال ابن عباس: و نحن نقصر ما بيننا و بين تسع عشرة فإذا زدنا أتمنا»^۳. این فتوا و غایت درک شخصی مثل ابن عباس از سیره‌ی پیامبر است که "حبر الأمة" لقب یافته است. به‌ویژه که وی مدعی است که دقیقاً مطابق

۵۳/۲.۱

۱۹۱/۵.۲

۳. نیز رک. مسلم، صحیح، ۴۸۱/۱؛ ابن ماجه، سنن، ۳۴۲/۱.

سنت رسول خدا عمل می‌کند و می‌گوید: «نفع مثل ما فعله رسول الله فی سفره»، در حالی که در این فتوایی که از او نقل شده، هیچ نشانی از فهم و درایت نسبت به سنت پیامبر اسلام وجود ندارد؛ زیرا رسول خدا با اکراه وارد مکه می‌شد و نمی‌خواست ده روز یا بیشتر در آن اقامت کند، از این رو دستور می‌داد بر فراز مکه، خیمه‌ای برایش بر پا کنند که به حالت اضطرار در آن جا و قوف یابد.^۱

به عقیده‌ی برخی از دانشمندان^۲ اگر می‌خواست پس از ورود به مکه بیش از سه روز بماند و اقامت کند، هجرت خود را نقض می‌نمود. به همین دلیل رسول خدا در زمان حجة الوداع در حج خود دستور داد که خیمه‌ای در ابطح بر پا کنند تا داخل مکه نشود مگر برای انجام طواف یا رفع بعضی از حوائجش. بنابراین طبیعی بود که پیامبر نمازش را قصر کند. چون به اندازه‌ی ده روز در جایی اقامت نکرده بود. این برداشت ابن عباس ملقب به "حبر الامة" است. از سوی دیگر از انس بن مالک نیز نقل شده است: «خرجنا مع النَّبي من المدينة إلى مكة. فكان يصلي ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة. قيل له: أقمتم بمكة شيئاً؟ قال أقمنا بها عشراً»^۳.

به این ترتیب ظاهر درک و فهم آنان از عمل رسول خدا این است که با وجود اقامت ده روزه، نماز قصر می‌شود، چنان که پیامبر چنین عمل می‌کرد. در حالی که رسول خدا در مکه ده روز به طور پی‌درپی رحل اقامت نی‌فکنده بود، بلکه در روز پنجم ذی‌حجه به حالت احرام، به مکه آمد، طواف و سعی انجام داد، مهاجران و انصار نیز به همراه او با وی

۱. ابن هشام، سیره‌ی ابن هشام، ۲/۴۰۷.

۲. بهبودی، معرفة الحديث، ۸.

۳. بخاری، صحیح، ۵۳/۲؛ مسلم، صحیح، ۴۸۱/۱؛ ابن ماجه، سنن، ۳۴۲/۱.

طواف و سعی انجام دادند. پس از آن تنها سه روز پس از احلال اقامت گزیدند و در روز ترویبه به منی رفتند، پس از آن به عرفات و از عرفات به مشعر رفتند، سپس صبح عید به منی و پس از رمی، ذبح و حلق به مکه کوچ نمودند. در آنجا رسول خدا طواف نساء انجام داد. در تمام این مدت پیامبر از آن رو که در سفر بود، نمازش را قصر می‌کرد.^۱

بنابراین اقوال باقی مانده از سده‌ی نخست در باب تفسیر، به زعم شیعیان باید به معیارهای سنجش روایات عرضه شود تا سره از ناسره ممتاز گردد، گرچه که این روایات را اصحاب نزدیک پیامبر نقل کرده باشند. به این ترتیب متذکر می‌شویم که دغدغه‌ی مسلمانان کم شدن محدوده‌ی منقولات تفسیری نیست، بلکه در درجه‌ی اول دسترسی به سنت و تفسیر صحیح پیامبر، مهم‌ترین اصل مورد نیاز در امر تفسیر و فهم قرآن به شمار می‌رود.

ریپین در انتهای عنوان فوق، درباره‌ی مجموعه‌های حاوی روایات تفسیری در قرون نخست، سؤالی را به این صورت مطرح کرده است: از پراکنده بودن این کتاب‌ها چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ تفاسیر کهن خود طبیعی پراکنده داشته‌اند، یا این که استخراج آن‌ها از لابه‌لای منابع متأخر در قرون میانی سبب پراکندگی آن‌ها شده است؟ همان‌طور که ریپین اشاره کرده است، بسیاری از این تفاسیر، منسوب به افرادی است که نام آنان در شمار مفسران کهن مذکور است. ظاهراً این توضیح لازم است که تفسیر، اعم از نقلی یا عقلی، در سده‌ی نخست، به صورت روایات تفسیری بوده که شاخه‌ای از حدیث به شمار می‌رفته است. از این رو بسیار طبیعی است

۱. درباره‌ی فتوای خطای ابن‌عباس در مورد استعمال پماد و مشک در حج، رک. بهبودی، معرفه الحدیث، ۹-۱۱.

که مجموعه‌ای مدون در این موضوع یافت نشود. تمام آن چه امروزه از آرای تفسیری قرن اول به دست ما رسیده، روایاتی متفرق است که زمانی نوشته می‌شد و به عنوان زیر شاخه‌ای از حدیث، برای نسل‌های بعد نقل شد و در دوران تابعین استخراج و مرتب گردید.^۱

۱. رک. ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۱۴۰-۱۴۱.

۲۱۲بررسی و نقد مداخل قرآن، حدیث، رجال و تفسیر

- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ ق.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالملک بن هشام بن ایوب، سیرة النبی، مصر: مصطفى البابی الحلبي، ۱۳۷۵ ق.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالله جمال الدین، مغنی البیب، مؤسسة الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۸۶ ش.
- ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۰ ق.
- ابوزید، نصر حامد، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، به ترجمه‌ی مرتضی کریمی نیا، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.
- امینی، عبدالحسین احمد، الغدیر فی الکتاب و السنّة و الادب، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ چهارم، ۱۹۷۷ م.
- ایچ کار، تاریخ چیست، ترجمه‌ی حسن کامشاد، انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم، ۱۳۷۸ ش.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح المسند المختصر من أمور رسول الله و سننه و آیامه، بیروت: دارالفکر، افسست، ۱۴۰۱ ق.
- برقی، ابوجعفر احمد بن محمد، المحاسن، دارالکتب الاسلامیة، بی تا.
- بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ ق / ۱۹۹۷ م؛
- بهبودی، محمدباقر، «مسأله‌ی تحریف و مشکلات ادبی قرآن»، بینات، ش ۳.
- همو، «بازنگری تاریخ انبیاء»، پژوهش‌های قرآنی، قم: چاپ‌خانه دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، ش ۱۱، ۱۲، ۱۳۷۶ ش.
- همو، تدری در قرآن، انتشارات سنا، ۱۳۷۸ ش.
- همو، ترجمه و تفسیر معانی القرآن، نشر سرا، چاپ سوم، ۱۳۸۰ ش.
- همو، صحیح الکافی، انتشارات سنا، ۱۳۸۴ ش.
- همو، «طلوع و غروب اصحاب اجماع»، کاوشی نو در فقه اسلامی، قم: ش ۵، ۱۳۷۴ ش؛

فهرست منابع

- علاوه بر قرآن کریم؛
- کتاب مقدس، انتشارات ایلام، چاپ سوم، ۲۰۰۲ م.
- ابن الاثیر، عزالدین أبو الحسن علی بن أبی الکریم، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، انتشارات اسماعیلیان، بی تا.
- همو، الکامل فی التاریخ، بیروت: دارصادر للطباعة و النشر، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛
- ابن جوزی، جمال الدین بن عبد الرحمان، زادالمسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ ق.
- ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، تهذیب التهذیب، بیروت: ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م.
- ابن ادریس بن منذر تمیمی رازی، محمد، الجرح و التعذیل، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۲۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛
- ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۷ ق؛
- همو، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، چاپ دوم، بی تا.
- ابن حنبل، احمد، اللعل، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۸ ق؛
- همو، المسند، بیروت: دار صادر، بی تا.
- ابن عبدالبر، یوسف، جامع بیان العلم و فضله، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا؛
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ ق.
- ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، السنن، بیروت: دارالفکر، بی تا؛

فهرست منابع ۲۱۳

- همو، علل الحديث، سنأ، ۱۳۷۸ش؛
- همو، گزیده‌ی تهذیب، انتشارات کویر، ۱۳۷۰ ش.
- همو، گزیده‌ی کافی، چاپ‌خانه‌ی مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
- همو، معارف قرآنی، نشر سرا، ۱۳۸۰ ش.
- همو، معرفة الحديث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشيعة الامامية، بيروت: دار الهادي، ۱۴۲۷ ق.
- بيهقي، احمدبن حسين، السنن الكبرى، بيروت: دار الفكر، بی تا.
- ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی، سنن الترمذی، بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۳ ق.
- ثعالبی، عبد الرحمن بن محمد، (الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن) تفسیر الثعالبی، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- حاکم نیشابوری، محمد بن محمد، المستدرک علی الصحیحین، به تحقیق ندیم مرعشلی، بيروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶ ق.
- حجتی، محمد باقر، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دهم، ۱۳۷۶ ش.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل‌البیته، ۱۴۱۴ ق.
- حرّانی، حسن بن علی بن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، به تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی لجماعة المدرسین، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ش.
- حلّی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، چاپ دوم، حیدریه، نجف ۱۳۸۱ ق؛
- حویزی، عبد علی بن جمعه، نور التنقلین، قم: مطبعة العلمية، چاپ دوم، بی تا.
- خلف الله، محمد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، به شرح و تعلیق خلیل عبدالکریم، لندن، بيروت، قاهره: الانتشارات العربی، چاپ چهارم، ۱۹۹۹ م.
- خوئی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، دارالزهراء، بيروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۵ ق.

۲۱۴ بررسی و نقد مداخل قرآن، حدیث، رجال و تفسیر

- همو، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، چاپ پنجم، قم ۱۴۲۳ ق؛
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، السنن، دمشق: مطبعة الاعتدال، ۱۳۴۹ ق؛
- ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال، بيروت: دارالمعرفة، ۱۳۸۲ ق؛
- رازی، ابوالفتح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶-۱۳۷۴.
- راغب، ابوالقاسم حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، به تحقیق ندیم مرعشلی، چاپ‌خانه‌ی حیدری، چاپ دوم، افسست، ۱۳۷۶ ش.
- زركشي، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الكتب العربیة، ۱۳۷۷ ق.
- سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، پنجم، ۱۴۲۳ ق؛
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الإتقان فی علوم القرآن، ترجمه‌ی مهدی حائری قزوینی، امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۸۰ ش.
- همو، تدریب الراوی، به تحقیق دکتر احمد، بيروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۵ ق؛
- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الإسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۹۷ ق.
- طبرسی، امین‌الدین ابوعلی الفضل بن الحسن، جوامع الجامع، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- همو، مجمع البیان لعلوم القرآن، دار احیاء التراث العربی، بيروت، ۱۳۷۹ ق.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، بيروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۸۷۹ م.
- همو، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، دارالفکر، بيروت، ۱۴۱۵ ق.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین و مطلع النیرین، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۸.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، قم: مؤسسه آل‌البیته علیهم‌السلام، ۱۴۰۴ ق؛

فهرست منابع ۲۱۵

- همو، الأمالی، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ ق.
- همو، التبیان فی تفسیر القرآن، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
- همو، تهذیب الأحكام، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ ق.
- همو، مصباح المنتهجد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ ق.
- طیبالسی، سلیمان بن داوود، مسند طیبالسی، بیروت، دارالحديث، بی تا.
- عسکری، مرتضی، احادیث أمّ المؤمنین العائشة، التوحید للنشر، چاپ پنجم، ۱۴۱۴ ق.
- همو، معالم المدرستین، بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۰ ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود بن محمد، تفسیر عیاشی، المکتبة العلمیة الاسلامیة، بی تا.
- غریفی، محی الدین، قواعد الحدیث، قم: منشورات مکتبة المفید، بی تا، افست؛
- فرهنگي، سوسن، "پیرسن"، دانشنامه‌ی جهان اسلام، ۵.
- فیض کاشانی، محسن، الصافی فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة الهادی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.
- قرشی، علی اکبر، احسن الحدیث، نشر واحد تحقیقات اسلامی، بنیاد بعثت، ۱۳۶۶ ش.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، مؤسسة دارالکتاب للطباعة و النشر، چاپ سوم، بی تا؛
- کشی، محمد بن عمر بن عبد العزیز، اختیار معرفة الرجال (معروف به رجال کشی)، مؤسسة آل البيت، قم ۱۴۰۴ ق؛
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق.
- کُهن، آ، رو، گنجینه‌ی تلمود، به ترجمه‌ی امیر فریدون گرگانی، چاپخانه‌ی زیبا، ۱۳۵۰، افست.
- مجلسی، بحارالانوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- مدیر شانه‌چی، کاظم، علم الحدیث و درایة الحدیث، قم: دفتر انتشارات اسلامی، دوازدهم، ۱۳۷۶ ش؛

۲۱۶ بررسی و نقد مداخل قرآن، حدیث، رجال و تفسیر

- مرتضی، ابوالقاسم، علی بن طاهر شریف، الامالی، قم: منشورات مکتبة المرعشی النجفی، ۱۹۰۷م؛
- مسلم بن حجاج نیشابوری، الجامع الصحیح، بیروت: دار الفکر، بی تا.
- معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، کویر، ششم، ۱۳۸۵ و نهم، ۱۳۸۷؛
- معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم: مؤسسه‌ی فرهنگي تمهید، چاپ دوم، ۱۳۸۰ ش.
- معین، محمد، فرهنگ معین، آدنا: کتاب راه نو، ۱۳۸۱ ش.
- ملکیان، مصطفی، "ملاک حقانیت هر دین"، هفت آسمان، ش ۳۲؛ ۱۳۸۵ ش.
- میرباقری، محسن، "نکنه‌هایی درباره‌ی قرآن"، رشد آموزش قرآن، ش ۳، ۱۳۸۲ ش.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، الفهرست، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، چاپ پنجم، قم ۱۴۱۶ ق؛
- نسائی، احمد بن شعیب، سنن، بیروت: دار الفکر، ۱۳۴۸ ق.
- نوری، حسین، خاتمة المستدرک، بیروت: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ ق.
- همو، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
- نووی، ابوزکریا یحیی بن شرف، شرح صحیح مسلم، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۷ ق.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر، بی تا.