



مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

فصلنامه علمی - تخصصی علوم قرآن و حدیث

سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۹۸

۱

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن)
www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: محمدصادق یوسفی مقدم

دبیر تحریریه: سیدعلی هاشمی نسلجی

کارشناس امور اجرایی: سیدعبدالعلی میرحسینی

مترجم چکیده‌ها: محمدرضا عموحسینی

بهموجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی
پروانه انتشار رسانه غیربرخط مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ در زمینه علوم قرآن و حدیث (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب
انتشار فصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۷/۰۸/۱۴ به شماره ثبت ۸۳۲۷۵ صادر می‌گردد.

فصلنامه مطالعات علوم قرآن در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran); پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags); پایگاه
استنادی سیولیکا (Civilica); پرتال جامع علوم انسانی، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، سامانه نشریه: (jqss.isca.ac.ir)
و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۱۱۶۱ - ۰۲۵ سامانه نشریه: jqss.isca.ac.ir

رایانامه jqss@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین اعرابی

دانشیار دانشگاه قم

سیدعبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدتقی دیاری بیدگلی

استاد دانشگاه قم

سیدجعفر صادقی فدکی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی مبینی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدفاکر مبینی

استاد مجتمع آموزش عالی فقه امام خمینی علیه السلام

فرج الله میرعرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

سیدجعفر صادقی فدکی، سیدعلی اکبر حسینی رامندی، سیدمجید پورطباطبایی، عباس کوثری، غلامحسین اعرابی، فرج الله میرعرب، مجتبی الهی خراسانی، محمدعلی مبینی، محمد مهدی فیروز مهر.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه مطالعات علوم قرآن با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و ترویج یافته‌های پژوهشی و آثار دانشمندان در حوزه تفسیر، علوم قرآنی، مرجعیت علمی قرآن، پاسخ به مسأله‌ها و نیازها و بازنشر تازه‌های مطالعات نوین قرآن‌بنیان از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن) به صورت دیجیتال منتشر می‌شود.

اهداف فصلنامه «مطالعات علوم قرآن» در عرصه علوم و معارف قرآن

۱. گسترش و اعتلای فرهنگ و معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام؛
۲. مرجعیت بخشی به قرآن کریم در علوم اسلامی و انسانی؛
۳. تعمیق یافته‌های قرآنی؛
۴. ایجاد محیط پویا و مولد اندیشه قرآنی؛
۵. پاسخگویی به نیازهای فکری و معارفی جامعه و نظام اسلامی؛
۶. تأثیرگذاری و مشارکت در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی‌های ملی و کلان قرآنی؛
۷. همکاری با پژوهشگران برجسته سایر مراکز قرآن‌پژوهی؛
۸. بسط مطالعات تطبیقی قرآن‌بنیان.

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. بازخوانی و نقد دیدگاه‌ها در حوزه تفسیر، معارف و علوم قرآنی؛
۲. قرآن‌پژوهی ناظر به مرجعیت علمی قرآن؛
۳. تمرکز بر مسأله محوری با تاکید بر مطالعات کاربردی؛
۴. قرآن‌پژوهی ناظر به پرسش‌ها و شبهات قرآنی؛
۵. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی در ابعاد روشی و نظری؛
۶. مطالعات قرآنی خاورشناسان در زمینه‌های مختلف قرآنی اعم از تفسیر، معارف و علوم قرآنی.

از صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقمند به موضوعات و مباحث تفسیر، معارف و علوم قرآنی دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه مطالعات علوم قرآن بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jqss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

۱. حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛
حجم مقاله تایپ‌شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف‌چینی گردد.
۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:

❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).

❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **نکته:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.

منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288) و با صفحات متفاوت: Kant, 1788: (pp.44, 288).

❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

تذکر:

- ✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰، «الف»؛ ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰، «ب»؛ ص ۱۴۵).
 - ✓ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.
 - ✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به منابع لاتین در متن به جای واژه «همان» از «ibid» و «همو» از «Idem» استفاده شود.
 - ۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید و توضیحات دیگر در پاورقی آورده شود؛
 - ۵. عبارات تکریمی: از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ﷺ به جای (ص)؛ ﷺ به جای (ع)؛ ﷺ به جای (ره) و ﷺ به جای (علیهم‌السلام) و ...
 - ۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:
- ❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

- ❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله؛ مانند: (ص ۲۵-۴۵).
- ❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
- ❖ **پایان نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.
- ❖ **تذکر:** در منابع، به جای سال «س»، جلد «ج»، شماره «ش» و چاپ «چ» آورده شود.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

- الف) صفحه اول شامل:** ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه).
- وابستگی سازمانی نویسندگان دقیق و مطابق یکی از الگوهای زیر درج شود:**
- اعضای هیأت علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه، مدرسه علمیه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- ❖ **در صورتی که مقاله برگرفته از پایان نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد، باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.**
- ❖ **مقاله پیش تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.**
- ❖ **اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.**
- ❖ **در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.**
- ب) صفحات دوم تا آخر شامل:** ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیروی از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- مرجعیت علمی قرآن از نگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه ۸
محمد فاکر میبیدی - محمدحسین رفیعی
- مرجعیت قرآن و گستره آن در اندیشه علامه سیدمحمدحسین فضل الله ۳۹
فرج الله میرعرب
- بررسی و نقد اثرپذیری قرآن از تورات و انجیل در EQ (دائرةالمعارف قرآن لیدن) ۶۰
علی خراسانی
- درآمدی بر مبانی علوم قرآنی مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه آیت الله معرفت ۸۹
سیدعلی ساداتفخر
- بررسی شبهات دکتر سها درباره تعدد زوجات در قرآن کریم ۱۱۳
حسین رضایی - فرج الله میرعرب
- نقد مغالطات مستشرقان در مطالعات قرآنی ۱۳۴
محمدعلی محمدی
- قواعد حاکم بر بهره‌مندی از روایات تفسیری ۱۵۷
محسن قمرزاده - فاطمه السادات ارفع

The Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences

Vol. 1 • No. 1 • Autumn, 2019 • Issue 1

Received: 11/08/2019

Accepted: 02/11/2019

**The Scientific Authority of the Holy Qur'an from
the Viewpoint of Allameh Tabatabaei**

**Mohammad Faker Meibodi¹
Mohammad Hossein Rafi'ei²**

Abstract

The scientific authority of the Holy Qur'an is a novel term in Qur'anic studies and it means that the Qur'an has higher scientific qualifications in meeting the scientific needs and expectations than other scientific sources. The belief in the scientific authority of the Qur'an depends on accepting the principle of the Qur'an's comprehensiveness. However, the belief in the authority in all its aspects does not necessarily mean the belief in the scientific authority of the Qur'an.

Examining the scientific authority of the Qur'an from the viewpoint of Allameh Tabatabaei, which is the topic of this study, does not have any special background. The current study has been carried out by a descriptive-analytical and discovery method of Tafsir al-Mizan and other works of Allameh Tabatabaei and its aim is to investigate the level of belief in the scientific authority of the Qur'an from the viewpoint of Allameh Tabatabaei. The findings from the examination of Allameh Tabatabaei's works on the issue of the scientific authority of the Qur'an suggest that he believes in the relative scientific authority of the Qur'an.

There is not an independent topic on the issue of comprehensiveness and scientific authority in the works of Allameh Tabatabaei, but the importance of the Qur'an has led Allameh, like other commentators, to clarify his view with different literature in the light of some interpretive issues.

Keywords

the scientific authority of the Qur'an, the scientific functions of the Qur'an, Tafsir al-Mizan, Allameh Tabatabaei.

1. Professor of Qur'an interpretation and sciences at Al-Mustafa University, Qom, Iran. m_faker@miu.ac.ir

2. Assistant professor of the department of Qur'an and Hadith at Al-Mustafa University, Qom, Iran. Rafiee57@gmail.com.

فصلنامه علمی - تخصصی



سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۹۸
(صفحات: ۸-۳۷)

مرجعیت علمی قرآن از نگاه علامه طباطبایی علیه السلام

محمد فاکر میبیدی *

محمدحسین رفیعی **

چکیده

مرجعیت علمی قرآن عنوان نوپدیدي در مطالعات قرآنی است و به این معناست که قرآن دارای بالاترین شایستگی‌های علمی در رفع نیازها و انتظارات علمی به نسبت دیگر منابع علمی می‌باشد. اعتقاد به مرجعیت علمی قرآن تابعی از پذیرش اصل جامعیت قرآن است؛ اما اعتقاد به جامعیت در همه ابعاد آن لزوماً به معنای اعتقاد به مرجعیت علمی قرآن نیست. بررسی مرجعیت علمی قرآن از نگاه علامه طباطبایی، که موضوع این پژوهش است، پیشینه خاص ندارد. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و کشفی از تفسیر المیزان و دیگر آثار علامه طباطبایی انجام شده است و هدفش بررسی میزان اعتقاد به مرجعیت علمی قرآن از نگاه علامه طباطبایی است. از بررسی‌های انجام شده در آثار علامه طباطبایی پیرامون مسئله مرجعیت علمی قرآن، به دست می‌آید که وی به مرجعیت نسبی علمی قرآن کریم معتقد است. در نوشته‌های علامه طباطبایی بحث مستقلی در موضوع جامعیت و مرجعیت علمی به چشم نمی‌خورد، اما اهمیت مسائل و موضوعات مرتبط با جامعیت و پاسخگویی قرآن موجب شده است علامه همچون دیگر مفسران ناگزیر در ذیل برخی مباحث تفسیری، دیدگاه خود را با ادبیات متفاوت در این باره روشن کند.

کلیدواژه‌ها

مرجعیت علمی قرآن، کارکردهای علمی قرآن، جامعیت قرآن، تفسیر المیزان، علامه طباطبایی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۲

m_faker@miu.ac.ir

rafiee57@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۱

* استاد گروه تفسیر و علوم قرآن جامعة المصطفی العالمیه، قم - ایران

** استادیار گروه قرآن و حدیث جامعة المصطفی العالمیه، قم - ایران

مقدمه

در تعیین قلمرو مأموریت قرآن کریم در پاسخگویی به انواع خواسته‌ها و نیازهای علمی بشر، دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است؛ اما برای دستیابی به پاسخ این پرسش که قلمرو و مأموریت پاسخگویی علمی قرآن تا کجاست، انواع خواسته‌ها و نیازهای بشر باید بررسی و شمارش شوند. در فرض مرجعیت علمی قرآن در علوم انسانی یا تجربی بنا بر تعریفی که از مرجعیت ارائه می‌شود، لاجرم هدف دین نیز ترسیم می‌شود؛ یعنی اگر مرجعیت علمی قرآن در همه حوزه‌ها به اثبات رسید، می‌توان گفت هدف دین، ترسیم چهارچوب‌های زندگی بشر در همه ابعاد آن اعم از مادی و معنوی است و در صورت اثبات نشدن این گزاره، باید پذیرفت مأموریت‌ها یا قلمرو قرآن محدود به حوزه‌های خاصی است. اعتقاد به مرجعیت علمی قرآن کریم تابعی از اعتقاد به جامعیت آن است؛ بدین سان اگر بتوان جامعیت قرآن را از نگاه علامه طباطبائی اثبات کرد، آن‌گاه اثبات مرجعیت این کتاب از نگاه وی کار دشواری نخواهد بود؛ البته اثبات مرجعیت علمی قرآن مستلزم تبیین معنا و حدود و تقسیمات آن است؛ چه اینکه اثبات جامعیت قرآن نیز نیازمند تنقیح معنا و تحدید ثغور است.

عدم مرجعیت یا نقص قرآن

از مجموع مباحث علامه طباطبائی فهمیده می‌شود وی مرجعیت علمی قرآن در برخی حوزه‌ها را به رسمیت می‌شناسد. باید توجه داشت که اعتقاد به مرجعیت قرآن در حوزه‌های خاص و اعتقاد نداشتن به مرجعیت آن در دیگر حوزه‌ها به معنای نقص قرآن در آن حوزه‌ها نیست، بلکه به معنای نبود مأموریتی برای قرآن در آن حوزه‌ها است؛ بدین سان اگر از نگاه اندیشمندی، مرجعیت علمی قرآن برای برخی حوزه‌ها به اثبات نرسید، این دقیقاً به آن معنا است که از نظر آن اندیشمند برای قرآن مأموریت جامع در این حوزه‌ها وجود ندارد؛ گرچه ممکن است قرآن نکات و دقایقی نیز در آن حوزه‌ها ارائه کرده باشد.

بحث را در این نوشتار با بیانی در پیشینه و سپس مفهوم‌شناسی مرجعیت علمی و واژگان مرتبط پی می‌گیریم و با بررسی انگاره‌های علامه در موضوع مرجعیت علمی قرآن، موضع ایشان را درباره این موضوع روشن خواهیم ساخت.

۱. پیشینه پژوهش

مفهوم «مرجعیت» در برخی دانش‌ها سابقه طولانی دارد؛ اما اثبات آن درباره قرآن، موضوعی نوپدید است. در ادبیات مفسران قرآن، عمدتاً به تأسی از برخی روایات در این زمینه، از مفهوم «جامعیت» و «کمال» برای تبیین قلمرو علمی قرآن به صورت گسترده استفاده شده است؛ چنان‌که آثاری نیز در خصوص «جامعیت قرآن از منظر علامه طباطبایی» نگاشته شده است، مانند «جامعیت قرآن از نگاه علامه طباطبایی» (حسینی، ۱۳۹۲: ص ۷ - ۲۰)، «بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان» (ناصر و اسفندیاری، ۱۳۹۴: ص ۳۳ - ۵۴) و «جامعیت قرآن در بیان مفسر المیزان» (آریان، ۱۳۸۷: ص ۱۳۱ - ۱۶۶). این پژوهش‌ها به‌رغم کاوش‌های قابل‌قدردانی در انعکاس دیدگاه علامه در تعیین قلمرو مأموریت‌های قرآن، به دیدگاه ایشان در موضوع مرجعیت علمی قرآن و تبیین زوایای این مرجعیت نپرداخته‌اند.

کتاب قرآن‌شناسی تألیف محمدتقی مصباح یزدی نیز از مهم‌ترین آثار است که به صورت نسبتاً مبسوط به موضوع جامعیت قرآن کریم و نقد و بررسی دیدگاه‌های مرتبط با آن پرداخته است. همچنین کتاب جامعیت و کمال دین تألیف علی ربانی گلپایگانی و کتاب جامعیت قرآن نوشته سیدمحمدعلی ایازی از جمله نگارش‌های مرتبط با جامعیت قرآن کریم‌اند؛ البته می‌توان به این آثار، نوشته‌هایی را که به صورت کلی‌تر در حوزه قلمرو دین نگارش شده‌اند افزود. گفتنی است عمده نگارش‌ها درباره جامعیت و کمال قرآن، مستند به آیه «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) هستند و در ذیل آن ارائه شده‌اند.

همان‌گونه که اشاره شد، مفهوم مرجعیت مفهومی تازه‌وارد در ادبیات علوم قرآنی است؛ از این رو نگارش مستقل یا حتی نوشته منضم اما مبسوطی در این زمینه تحقق نیافته است؛ گرچه در طول تاریخ در زمینه «مرجعیت علمی اهل‌بیت» کاوش‌های بسیاری انجام و آثار فراوانی نگارش شده است. در مقدمه تفسیر الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة نیز اشاره‌هایی به موضوع مرجعیت قرآن شده است؛ البته منظور نویسنده این کتاب از مرجعیت قرآن، خودبستگی آن برای فهم و تفسیر و ارجاع حدیث به آن است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ص ۱۵-۱۶). همچنین برخی مفسران به مرجعیت قرآن در امور دینی مانند اصول، فروع و

معارف الهی تصریح (ملکی، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ص ۲۳۴) و برخی از نویسندگان با استناد به آیاتی از قرآن، بر مرجعیت همه‌جانبه قرآن تأکید کرده‌اند (هاشمی، بی‌تا، ج ۲۲: ص ۱۷۷ - ۱۸۵). در نوشته‌های علامه طباطبائی بحث مستقلی در موضوع جامعیت و مرجعیت علمی قرآن به چشم نمی‌خورد؛ اما اهمیت مسائل و موضوعات مرتبط با جامعیت و پاسخگویی قرآن موجب شده است علامه نیز مانند دیگر مفسران ناگزیر در ذیل برخی مباحث تفسیری، دیدگاه خود را با ادبیات متفاوت در این باره روشن کند.

۱-۱. پدیدارشناسی مسئله مرجعیت علمی قرآن

در سده‌های اخیر، دو نقطه عطف مهم در پیدایش گزاره قرآن‌گرایی و لزوم بازگشت به قرآن قابل مشاهده و تحلیل است. نقطه عطف اول، عصر استعمار و ایجاد دغدغه‌های تجدیدگرایی در کشورهای اسلامی و مبارزه غرب برای افول قدرت دین اسلام در کشورهای اسلامی است. در این عصر، عالمانی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، رشید رضا، سیدقطب و دیگران، در تقابل با هجمه‌های تجدد، ایده بازگشت به قرآن و احیای تفکر دینی (موتقی، ۱۳۷۵، ج ۱: ص ۲۹۲) را تنها راه نجات از افول تمدنی و دفع هجمه‌های فکری و فرهنگی استعمار معرفی کردند (همو، ۱۳۸۰: ص ۱۱۳). تلاش‌های عالمانی مانند امام خمینی علیه السلام در حوزه‌های فقهی و سیاسی و علامه طباطبائی علیه السلام در حوزه‌های فلسفی و تفسیری به نوعی در امتداد این نگرانی‌ها قابل تحلیل است (خوش‌منش، ۱۳۸۸: ص ۲۸۶). طبیعتاً مبنای ایده بازگشت به قرآن که به منظور علاج ضایعه دین‌گریزی و پناه‌آوری به فرهنگ و اندیشه غربی بیان شد، در اعتقاد به مرجعیت قرآن است. گرچه زوایا و ابعاد این مرجعیت در اندیشه متفکران اسلامی این دوره و این ایده، نیاز به بررسی‌های جداگانه‌ای دارد، اصل اعتقاد به مرجعیت قرآن کریم، مفروض قلمداد شده است. در اواخر این دوره، مفهوم «جامعیت» قرآن کریم و تلاش برای اثبات یا تبیین زوایای آن در نوشته‌های تفسیری اندیشمندان اسلامی، قابل مشاهده است (همان: ص ۱۶۲)؛ اما هنوز به مفهوم «مرجعیت» توجه نشده است.

ایده بازگشت به قرآن توانست سالیان متمادی از افول قدرت مسلمانان و کشورهای اسلامی تا حدی جلوگیری کند یا آن را به تأخیر اندازد؛ اما تغییر شیوه‌های استعماری

به ویژه در دوران پس از جنگ‌های اول و دوم جهانی مانع از کارآمدی این ایده شده و به رغم استقلال یافتن بسیاری از کشورهای اسلامی در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی، همچنان سیر فزاینده غرب‌گرایی و تمایل به نظام لیبرال - دموکراسی در میان اندیشمندان و نخبگان کشورهای اسلامی در جریان است. علت این تمایل نیز به نوعی ریشه در اعتقاد به ناکارآمدی دین از نظر آنان دارد.

اما نقطه عطف دوم در پدیدارشناسی مسئله مرجعیت، به اعتقاد نویسنده، ماجرای یازده سپتامبر و حوادث پس از آن است. در پس این حادثه، ایالات متحده امریکا و برخی کشورهای غربی اقدامات متعددی انجام دادند که در عمل منجر به تضعیف قدرت مسلمانان و کشورهای اسلامی گردید. همچنین این کشورها توانستند با ارائه قرائت‌های نادرست از اسلام و قرآن، ناکارآمدی یا اصالت نداشتن آن را ترویج کنند. موفقیت نسبی تحولات حدود یک دهه پس از یازده سپتامبر در تضعیف کشورهای اسلامی و ترویج تصویر چهره مخدوش از اسلام، موج دوم تحلیل‌های مبتنی بر کارآمدی دین و مرجعیت علمی قرآن را در میان اندیشمندان اسلامی پدید آورد. از این دوره، مفاهیمی چون «مرجعیت قرآن»، «مرجعیت تمدنی قرآن» یا «مرجعیت علمی» به فراوانی در تحلیل و تبیین کارآمدی و پاسخگویی دین و نص دینی در دنیای پیچیده فکری و فرهنگی جدید استفاده شد.

۲. مفهوم‌شناسی مرجعیت علمی قرآن

با توجه به پیچیدگی مفهوم مرجعیت علمی قرآن، معنای این واژه را از زوایای مختلف تبیین و سرانجام تعریف برگزیده خود از این مفهوم را بیان و تشریح خواهیم کرد.

۲-۱. مرجعیت در لغت

مرجع یا مرجع، مصدر میمی و به معنای محل بازگشت است و ذیل آیه «ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ» (صافات: ۶۸) تقریباً همه مترجمان فارسی، آن را به معنای بازگشت یا محل بازگشت ترجمه کرده‌اند. در متون لغوی نیز به همین معنا اشاره شده است. مبدأ اشتقاق این واژه، ماده «رجع» است که معنای مخالف «ذهب» دارد و هماهنگ با معنای «عاد» است

(مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۴: ص ۶۵)، با این تفاوت که «رجوع» معنای عام‌تری از «عود» دارد و هر گونه بازگشتی را دربرمی‌گیرد (همان)، مانند بازگشت به مکان سابق یا هر مکانی «لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ»، بازگشت به مردم «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ»، بازگشت به خدا «ثُمَّ إِلَىٰ مَرْحَلِكُمْ»، بازگشت به عقیده حق یا از عقیده حق «وَبَلَّوْنَا لَهُمُ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»؛ پس مرجعیت لزوماً به معنای بازگشت به مکان یا امر سابق نیست، بلکه هر نوع بازگشتی را دربرمی‌گیرد.

۲-۲. مرجعیت و جامعیت

با توجه به اینکه تعیین محدوده مبنا و مصدر بودن قرآن، نیازمند تبیین واژگانی مانند «جامعیت» و «کمال» است، باید این دو واژه نیز به‌اجمال بررسی شوند و نسبت میان این دو روشن گردد. تقریباً همه مترجمان فارسی، ذیل آیه «رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِعَادَ» (آل‌عمران: ۹) و آیات مشابه، معنای گردآوری و جمع کردن را ترجیح داده‌اند (از جمله: علی مشکینی، ۱۳۸۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ و رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ترجمه آیه مورد نظر) که با ملاحظه این معنای لغوی، مراد از اصطلاح «جامعیت قرآن» چنین می‌شود:

کتابی که همه چیز در آن گردآوری شده است یا به عبارت دیگر جامعیت علمی قرآن به معنای دربرگیری قرآن کریم بر تمام مایحتاج علمی و روشی فرد و جامعه برای کمال یافتن در زندگی مادی و معنوی است.

با توجه به معنای جامعیت، نسبت آن با مرجعیت به این صورت است که جامعیت به کمال و تمامیت ذاتی قرآن قطع نظر از امکان مراجعه به آن، توجه می‌کند؛ اما مرجعیت علاوه بر شامل شدن معنای جامعیت، بر امکان مراجعه به آن نیز تأکید می‌کند؛ به عبارت دیگر اگر به قدرت و توانمندی علمی قرآن در نسبت با مخاطبان یا متقاضیان توجه شود، می‌توان آن را به معنای پاسخگویی به نیازها و انتظارات مخاطبان و مراجعه‌کنندگان دانست؛ اما اگر از زاویه عرضه به آن نگریسته شود، می‌توان آن را به معنای منبعی دارای جامعیت و شایستگی‌ها و نوآوری‌های لازم و رقابت‌پذیر، اعلم، خلاق و بنیان‌گذار تعریف کرد.

۲-۳. مرجعیت مطلق و وابسته

مفهوم مرجع را می‌توان در مقابل «وابسته» نیز تبیین کرد؛ به این معنا که منبع دارای مرجعیت علمی منبعی است که در حوزه‌های علمی مورد نظر، هیچ وابستگی به دیگر منابع دانشی ندارد. با این تبیین از مفهوم مرجعیت، می‌توان طیف وسیعی از مرجعیت یا وابستگی را در میانه مرجعیت مطلق و وابستگی مطلق قرار داد؛ بدین ترتیب مفهوم مرجعیت را می‌توان به «مطلق» و «نسبی» تقسیم کرد و اثبات آن در مورد قرآن باید با ملاحظه این تفکیک باشد. با این وصف، به راحتی می‌توان ادعا کرد اعتقاد به مرجعیت نسبی قرآن امری اجماعی میان مفسران و اندیشمندان است؛ اما مرجعیت مطلق قرآن، نیازمند بررسی دقیق است و البته رسالت این نوشتار هم اثبات آن در اندیشه مفسر بزرگ عالم اسلام، مرحوم علامه طباطبایی است.

۲-۴. تقریرهای مختلف از مفهوم مرجعیت علمی قرآن

برخی از نویسندگان تقریرهای مختلفی از مفهوم مرجعیت علمی قرآن ارائه کرده‌اند (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶). برخی از این تقریرها عبارت‌اند از:

۱. منبع بودن: منبع و حجت بودن قرآن کریم و آموزه‌های آن برای متخصصان هر علمی؛
۲. مرجع امضایی: مرجع و شاخص بودن قرآن برای تعیین اعتبار آموزه‌های یک دانش؛
۳. پاسخگو بودن: پاسخگویی قرآن به نیازهای هر عصر و ملاک عمل قرار گرفتن آن؛
۴. جهت‌دهی به علوم: تأثیرگذاری قرآن بر مبانی و مبادی علوم و جهت‌دهی به آنها؛
۵. مرجع معرفتی: منبع بودن قرآن برای معرفت بشری مانند عقل و حس و تجربه؛
۶. سیطره علمی: حاکمیت داشتن آموزه‌ها و تعالیم قرآن در ساحت‌های مختلف زندگی انسان؛
۷. مرجعیت الگویی: الگو قرار گرفتن قرآن برای علوم مانند الگو قرار گرفتن آن برای نظام سیاسی و نظام تربیتی.

از این هفت تقریر، موارد اول، پنجم و ششم در مقام تبیین یک امرند و هر سه به یک موضوع، یعنی حجیت و اعتبار معارف و آموزه‌های قرآن کریم اشاره دارند؛ گرچه در قلمرو حاکمیت این معارف ممکن است اندک تفاوتی داشته باشند.

همچنین به نظر می‌رسد مورد هفتم نمی‌تواند تبیین مناسبی از مفهوم مرجعیت علمی ارائه کند، مگر آنکه منظور از آن، اعتبار و حجیت معارف قرآن برای علوم باشد که در این صورت با موارد اول، پنجم و ششم در معنا مشترک خواهد بود.

۵-۲. تعریف برگزیده

به نظر می‌رسد تعریفی که در ادامه می‌آید مناسب‌ترین و گویاترین تعریف برای مرجعیت علمی قرآن باشد. گرچه با تنوع تلقی‌ها از مرجعیت قرآن، تعریف‌ها نیز امکان تنوع دارند، با توجه به اینکه باید مبنایی برای پیگیری بحث در این نوشتار داشته باشیم، بر این تعریف تأکید می‌کنیم: «دارای بالاترین شایستگی‌های علمی در رفع نیازها و انتظارات علمی به نسبت دیگر منابع علمی».

۱- ۵-۲. بازشناسی عناصر تعریف برگزیده

۱. قید «دارای بالاترین شایستگی‌های علمی» یعنی پیشتازی در مرزهای علم و دانش به نسبت دیگر منابع دانشی به سبب داشتن شایستگی‌های لازم در همه یا برخی حوزه‌های دانشی که به اثبات می‌رسد؛ به عبارت دیگر متن مرجع، متن دارای صلاحیت رهبری علمی و بالاترین شاخص‌ها در دانش‌آفرینی و ایده‌پردازی علمی و اقناع‌کننده است.
۲. قید «رفع نیازها و انتظارات علمی» یعنی متن و منبع برتری که به آن رجوع می‌شود، باید در دو حوزه «نیازها» و «انتظارات» دارای شایستگی‌های لازم باشد؛ یعنی هم بتواند گره از مشکلات و مسائل علمی موجود باز کند و هم واجد ظرفیت زمینه‌سازی ایجاد دانش‌های نو و توسعه علمی در حوزه‌های شناخته‌نشده باشد؛ البته ممکن است متنی دارای شایستگی‌های لازم برای مرجعیت علمی باشد، اما به آن مراجعه نشود؛ به همین سبب نیازی به تأکید بر «مورد مراجعه قرار گرفتن» در تعریف مرجعیت علمی نیست.
۳. قید «نسبت به دیگر منابع علمی» یعنی مرجع علمی در حوزه‌های علمی اثبات‌شده، نباید هیچ‌گونه وابستگی به بیرون از خود داشته باشد، بلکه در ذات خود، کامل و جامع است و به‌عنوان ابراندیشه در مصاف با دیگر منابع و مراجع، دارای اعلمیت و اقتدار است.

۳. مرجعیت علمی قرآن و دیدگاه علامه طباطبایی علیه السلام

با توجه به نیازهای متنوع حیات و تفکر انسانی در حوزه‌های مختلف همچون معرفتی، هدایتی و تربیتی، معیشتی، معنوی، فکری و عقلی، روانی و عاطفی، دانشی، تقنینی، اخلاق و آداب، سیاسی و اجتماعی که هر یک نقش بنیادین در زندگی فردی و اجتماعی و تکامل آن دارند، مرجعیت قرآن نیز لاجرم باید در هر یک از این حوزه‌ها و ساحت‌ها بررسی شود. گرچه ممکن است برخی از حوزه‌های برشمرده شده مانند تربیت، هدایت، اخلاق و آداب تخصصاً از دایره «علم» خارج باشند، روش‌های دستیابی و محتوایشان از سنخ علم است؛ از این جهت موضوع مرجعیت یا عدم مرجعیت علمی در مورد آنها نیز صادق است.

۳-۱. گونه‌های مرجعیت علمی یا کارکردهای علمی قرآن

برای پردازش و کاوش موشکافانه‌تر منبع و مرجع بودن قرآن از منظر علامه طباطبایی، به نظر می‌رسد لازم است آن را در قالب «کارکردهای علمی قرآن» ارائه کنیم؛ به این معنا که قرآن کریم در حوزه‌های مختلف نیازهای بشری، چه کارکردهای علمی‌ای دارد. طبیعتاً هر کارکرد علمی‌ای که برای قرآن کریم اثبات شود، لاجرم مرجعیت علمی قرآن در همان کارکرد، قابل اثبات خواهد بود.

با این مبنا، مسئله مرجعیت علمی قرآن از نگاه علامه را ابتدا در حوزه کارکردهای علمی قرآن کریم بررسی می‌کنیم و در ادامه به دیگر شواهد بر اعتقاد وی به مرجعیت علمی قرآن در مجموع آثار ایشان اشاره می‌کنیم و در پایان در ضمن جمع‌بندی، دیدگاه مرحوم علامه در مرجعیت علمی قرآن را در حوزه‌های مختلف روشن خواهیم ساخت.

با بررسی آثار علامه طباطبایی به‌ویژه تفسیر قِیم المیزان می‌توان به کارکردهای علمی مختلف قرآن کریم به‌خصوص در حوزه روش‌پردازی دست یافت. گرچه در این آثار به این کارکردها تصریح نشده است، ردیابی آنها چندان دشوار نیست و حتی به برخی از این کارکردها به‌صورت پیاپی و به‌گونه‌های غیرصریح اشاره شده است.

۱-۱-۳. روش‌پردازی^۱ در تربیت

یکی از نوآوری‌ها و پیشتازی‌های قرآن کریم، ارائه روش تربیتی و هدایتی است که به تعبیر علامه طباطبائی این روش قرآن در هیچ‌یک از کتاب‌های آسمانی، بلکه در مکاتب فلسفی و نگاه‌های مصلحان و حکمای تاریخ سابقه ندارد. این روش مبتنی بر القای علوم و معارف بر دل‌ها و جان‌ها است، به گونه‌ای که راه برای رذایل اخلاقی بسته می‌شود. تبیین و اثبات این انگاره عمدتاً پیرامون مسئله توحید شکل می‌گیرد. علامه طباطبائی در توضیح این روش تأکید می‌کند هر کاری که انسان برای غیر خدا انجام می‌دهد، یا برای به‌دست آوردن عزت و منفعتی است یا برای دور شدن از ترس. قرآن کریم در امتداد این تمایل انسانی، همه عزت‌ها و منفعت‌ها را در خدا منحصر کرده (یونس: ۶۵) و همه نیروها را خاص خداوند متعال شمرده است (بقره: ۱۶۵)؛ بنابراین انسان مؤمن و خداپاور هیچ‌گاه انگیزه‌ای برای ریا و سمعه در جلب منفعت یا ترس و وحشت از دیگران در عین اعتماد به خدا نخواهد داشت و این دو (حصر عزت‌ها و قدرت‌ها در خداوند) زمینه‌ای است برای آراسته شدن انسان به صفات فضیله و دور ماندن وی از رذایل اخلاقی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۳۵۸-۳۶۰).

علامه طباطبائی در استدلالی دیگر برای اثبات این ایده قرآنی با استناد به آیاتی که مالکیت مطلق را از آن خداوند می‌داند، تأکید می‌کند انسان موحد با اعتقاد به مالکیت مطلق خداوند بر همه چیز و همه مخلوقاتش، هیچ نوع استقلال برای خود در هیچ امری در نظر نمی‌گیرد و با این تلقی، نه تنها دیگر چیزی غیر از خدا را اراده نمی‌کند و به غیر او امید نمی‌بندد، بلکه فقط از او می‌ترسد و فقط برای او تواضع و خضوع می‌کند (همان). از نگاه علامه طباطبائی انسانی که در دامان چنین روش تربیتی قرار گرفته باشد، هیچ‌گاه «غیر وجه خدای تعالی را اراده نمی‌کند و در برابر هیچ قدرتی خضوع نمی‌کند، امید به چیزی نمی‌بندد، از چیزی خوشحال نمی‌شود، به چیزی تکیه و توکل نمی‌کند، در برابر چیزی تسلیم نمی‌شود و نیز امور خود را واگذار نمی‌کند مگر به خداوند متعال» (همان: ص ۳۵۹).

۱. منظور از این مفهوم در اینجا، ایجاد روش‌ها و شیوه‌های جدید است.

علامه در ادامه با ارائه شواهد فراوانی از آیات قرآن کریم، از جمله آیه «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) بیان می‌کند «این آیه و امثال آن مشتمل بر معارف خاصه الهی هستند که نتایج ویژه‌ای را دربردارند. معارفی که نوع تربیت آن با شیوه تربیت حکمای اخلاقی هیچ شباهتی ندارد و حتی با طریقه تربیتی انبیای الهی هم مشابهتی ندارد... این مسلک تربیتی مبتنی بر توحید کامل و خالصی است که مختص دین اسلام است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۳۶۰).

از این بیان صریح علامه می‌توان دریافت که ایشان در حوزه روش‌پردازی قرآن کریم در تعلیم و تربیت، نقشی جامع و مرجع برای این کتاب قائل است و آن را سرآمد همه متون دینی و فلسفی در ارائه روش‌های مناسب تربیتی قلمداد می‌کند.

۲-۱-۳. بهره‌گیری از روش‌های تازه در تبیین معارف

در بیان علامه طباطبایی، منشأ همه علوم از جمله علوم حسی و تجربی، خود خداوند متعال است، با این توضیح که خداوند خالق حواس است و حواس انسانی نیز مجاری ادراکی او برای علوم طبیعی و پس از آن، علوم عقلی‌اند؛ بنابراین همه علوم که انسان در مسیر زندگی خود به آنها نیازمند است و به تدریج کسب می‌کند، حتی بدیهیات، مستند به خود انسان نیست (همان، ج ۵: ص ۳۰۸) و منشأ الهی دارد و از این حیث، علم، خود مصداقی از هدایت است. این دیدگاه عمدتاً در ذیل آیه «يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارَى سَوَاءَهُ أَحْيَى فَأُضْحِكُ مِنَ النَّادِمِينَ» (مائده: ۳۱) ارائه شده و البته برای اثبات آن از آیات «الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)، «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (اعلی: ۳)، «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵) و «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» (نحل: ۷۸) بهره گرفته شده است.

علامه طباطبایی با تقسیم علوم به «علوم حسی و تجربی»، «علوم عملی» یا علم باید و نبایدها و «علوم عقلی کلی»، بر این عقیده است که منشأ علوم تجربی، حس است که در طول زندگی انسان تبدیل به معلوم می‌شود؛ منشأ علوم عملی، الهام است و منشأ علوم عقلی، تسخیر و اعطا است که در واقع به الهام برمی‌گردد؛ البته مشروط به سلامت فطرت و عقل و همان‌گونه که بیان شد، سرنخ همه این علوم به دست خداوند است. علوم نوع اول

که عبارت‌اند از علوم صناعی، در راه بالابردن پایه‌های زندگی مادی و رام کردن و به خدمت گرفتن طبیعت به کار گرفته می‌شوند، از قبیل طبیعیات و امثال آن. این علوم از سنخ علمی‌اند که محتاج تغییر و تحول‌اند. علوم نوع دوم و سوم نیز معارف عام الهی‌اند که در مسائل مبدأ و معاد و سعادت و شقاوت و امثال آن احکامی قطعی و متوقف دارند. این دسته از علوم نیز از سنخ علوم ایستا و تغییرناپذیر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ص ۳۱۰-۳۱۱). آنچه گذشت سخن علامه در مورد تقسیم معلومات بشری و منشأ ایجاد آن بود؛ اما اینکه آیا این علوم تماماً مستند به تعلیم خداوندند و از طریق قرآن نیز قابل انتقال‌اند یا نه، به این معنا که دست کم بخشی از تعلیم علم در تقسیم‌های سه‌گانه بالا را خداوند از طریق قرآن کریم ارائه کرده یا اینکه با واسطه دیگر اسباب انتقال یافته و می‌یابد، پاسخ روشنی به دست نمی‌آید. چیزی که هست، استفاده قرآن از روش‌های مذکور در تعلیم دانش‌ها است و این عقیده می‌تواند پایه عزیمتی برای اثبات مرجعیت دانشی قرآن کریم باشد.

بر اساس این دیدگاه، قرآن کریم در ارائه پیام‌های خود، در آنچه که مرتبط با خواص اشیا است و به وسیله احساس درک می‌شود، آنها را به حواس بشر ارجاع می‌دهد، مانند خطاب‌های «أَلَمْ تَرَ»، «أَفَلَا يَرَوْنَ»، «أَفَرَأَيْتُمْ» و «أَفَلَا تُبْصِرُونَ» و در مواردی که معلومات قابل ارائه از سنخ کلیات عقلی یا ماورای ماده باشند، در آن موارد عقل را معیاری جازم می‌داند و انسان را با عقلش خطاب قرار می‌دهد مانند آیات «لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴)، «لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (یونس: ۲۴) و «لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (بقره: ۲۲۱).

اما در القای پیام‌ها و معارف مرتبط با حوزه علم عملی و بایدها و نبایدها که با خیر و شر و منافع و مضار انسان‌ها در ارتباط است، درک آنها را به الهام الهی مستند ساخته تا بشر را متوجه الهام‌های باطنی خود کند، نظیر آیات: «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ»، «فَأِنَّهُ آتِمُّ قَلْبُهُ» و «فِيهِمَا إِثْمٌ» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ص ۳۱۲).

از این مدل تقسیم معلومات بشری و تأکید بر پیروی قرآن در ارائه پیام‌ها و انتقال دانش‌ها بر اساس این تقسیمات و مراعات روش‌های پیش‌گفته در القای معارف و معلومات بشری در حوزه‌های سه‌گانه، می‌توان به نوعی اثبات مرجعیت قرآن در روش‌های تعلیمی نزدیک شد؛ اما در عین حال اثبات اینکه نفس این معلومات قابل انتزاع از قرآن کریم باشد، اندکی دشوار است.

علامه طباطبایی در تبیین روش‌های تعلیمی قرآن کریم بر این اعتقاد است که قرآن در روش تعلیمی مانند معلمی است که کلیات علمی را در کوتاه‌ترین بیان به شاگردانش بیان می‌کند و دستور می‌دهد به آن عمل کنند و مشفقش نمایند. آن‌گاه نوشته آنان را تجزیه و تحلیل می‌کند و صحیح آن را از فاسدش جدا می‌کند و دوباره به شاگردان ارائه می‌دهد تا به صحیح آن عمل کرده، از فاسدش پرهیزند. این عمل را معلم بارها تکرار می‌کند تا شاگردش در فن خود کامل شود و معلم به اهداف تعلیمی خود دست یابد (همان، ج ۴: ص ۱۸).

۳-۱-۳. طراحی مکتبی استوار و قیّم

از دیگر کارکردهای علمی قرآن کریم که باور به مرجعیت علمی این کتاب را تقویت می‌کند، طراحی مکتبی است جامع، استوار و قیّم در تناظر با دیگر کتاب‌های آسمانی یا دیگر شرایع. این اعتقاد عمدتاً با تحلیل آیه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء: ۹) اثبات شده است. قرآن و هدایت‌های آن از این جهت اقوم است که در آن هم خیر دنیا و هم خیر آخرت انسان‌ها به مقتضای فطرت انسانی و خلقت او ترسیم شده است و تمام ابزار لازم برای هدایت‌های معاد و معاش وی به تناسب نیازهای فطرت و خلقت وی طراحی شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ص ۴۷؛ همو، ۱۳۸۷: ص ۸۰-۸۱). علامه طباطبایی به اقوم بودن هدایت‌های قرآنی به صورت خاص در مقابل دو نوع هدایت دیگر توجه می‌کند: هدایت‌های مکاتب مادی و هدایت‌های دیگر شرایع. هدایت‌های مکاتب مادی و بشری از این حیث که جامع همه هدایت‌ها و نیازهای انسانی نیست، ناقص است و در عین اینکه امکان برآوردن برخی از نیازها در آنها وجود دارد، از تأمین دیگر نیازها عاجز است و نیز اگر برخی از امیال و هواها را تأمین کند، در تدارک دیگر هواها و امیال، درمانده است. این در حالی است که هدایت‌های قرآن از جامعیتی برخوردار است که همه نیازها و امیال را چه در حوزه حیات مادی و چه در حوزه حیات معنوی و اخروی تدارک می‌کند، بدون آنکه ضرری متوجه انسان شود یا خیری از او دور شود.

اما جامعیت و اقوم بودن هدایت‌های قرآنی در مقایسه با دیگر شرایع از این حیث است که قرآن تمامی معارف الهی را تا آنجا که بنیه بشری طاقتش را دارد و همچنین تمامی

شرایعی را که بشر در زندگی خود بدان نیازمند است، تدارک دیده و حتی عملی از اعمال فردی و اجتماعی بشر را بدون حکم نگذاشته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ص ۴۷). همین معنا را علامه در ذیل مفهوم «مهیمن» در آیه ۴۸ سوره مائده برداشت کرده است. بنا بر آنچه گذشت می توان تأکید کرد به اعتقاد علامه طباطبائی، قرآن کریم در حوزه طراحی نظام و مکتبی که نیازها و امیال انسانها را تأمین کند، دارای مرجعیت است.

۳-۱-۴. تمدن سازی و راهبرد ایجاد مدینه فاضله

صاحب تفسیر المیزان با نقد نظریه یکی از شرق شناسان در اعتقاد به ابتدای ترقی و تمدن اسلامی بر خصایص روحی مسلمانان و شئون تمدنی دین اسلام، شکل گیری تمدن اسلامی در سده های نخستین را انعکاسی از معارف و آموزه های دین و کتاب مسلمانان می داند. علامه طباطبائی در پاسخ به این اعتقاد که معارف دین اسلام، دسته ای امور اخلاقی اند که در تعالیم همه ادیان و انبیا یافت می شوند، پس زیربنای تمدن را باید در خصایص روحی میان مسلمانان جستجو کرد نه در معارف دین اسلام، معتقد است تمدن عصر اسلامی نتیجه مقدمه ای به نام معارف اسلامی و اثری خارجی مترتب بر نوع معارف و تربیت اسلامی است نه زاینده روحیات مسلمانان و شیوه دعوت اسلام (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۳۶۰) و این معارف نیز مبتنی بر حق و توحید خالص و کمال نهایی است که بالاتر از آن کمالی متصور نیست.

این دیدگاه علامه نیز شاهد مناسبی بر اعتقاد به هیمنه تعالیم قرآن کریم بر دیگر انواع تعالیم الهی و بشری و مرجعیت آن در تمدن سازی و ایجاد مدینه فاضله است.

۳-۱-۵. نظام سازی سیاسی اجتماعی

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ضمن ارائه نقدهایی به برخی نظام های سیاسی معاصر به ویژه نظام لیبرال - دموکراسی، نظام برساخته اسلام و قرآن کریم را مناسب ترین نظام برای هماهنگی با عقل و فطرت آدمی معرفی می کند و بر وجود ضمانت های اجرایی در این نظام اصرار می ورزد. چکیده سخنان علامه در تبیین ماهیت نظام سازی دین و قرآن در حوزه های مختلف، در ادامه می آید (همان، ج ۴: ص ۱۱۸-۱۳۲).

۱- ۵- ۱-۳. در حوزه تشکیل ملت و دولت

۱. افراد اجتماع اسلامی فارغ از مرزهای جغرافیایی یا طبیعی و نژادی گرد هم آمده و امت اسلام را تشکیل می‌دهند.
۲. نظام سیاسی اسلام میل به دیکتاتوری و تمامیت‌خواهی که دیگر نظام‌های سیاسی با آن مواجه‌اند، ندارد.
۳. در نظام اسلامی، اختلاف طبقاتی میان افراد اجتماع وجود ندارد.
۴. حاکم و ولی حکومت اسلامی مأمور به اجرای سیاست‌ها و حدود و امثال آنها است.

۲- ۵- ۱-۳. در حوزه سنت‌های اجتماعی و تأکید بر زندگی اجتماعی

۱. تحقق سنت‌های اجتماعی اسلام در دوران حاضر مقدور است و اگر تاکنون نظام سیاسی اسلامی محقق نشده، دلیلی بر بطلان احکام اسلام و فساد نظام بر ساخته آن نیست.
۲. دیگر سنت‌های اجتماعی نیز دارای همین مشکلات و مصائب‌اند و بارها تجربه کرده‌اند تا توفیق نسبی برای برخی از آن مکاتب آن هم در برخی از ادوار تاریخی حاصل شده است.
۳. نمی‌توان تردیدی در این داشت که منشأ تحول عصر حاضر و عامل بسیار مؤثر آن، ظهور اسلام و سنت‌های اجتماعی آن بوده است و حتی دانشمندان منصف غربی نیز منکر این تأثیر شگرف نیستند.
۴. اسلام برخلاف برخی دیگر از ادیان الهی، بشر را به زندگی اجتماعی فرامی‌خواند. اسلام در همه شئون فردی و اجتماعی بشر مداخله می‌کند و هیچ شأنی از این شئون را استثنا نکرده است.

۳- ۵- ۱-۳. در حوزه وضع قوانین و ضمانت‌های اجرایی آن

۱. اسلام قوانین خود را بر مبنای حقیقت بنا نهاده نه طبع انسان و نه اراده و امیالش و نه بنای اکثریت جامعه؛ چون عقل آدمی تابع حقیقت و منافی با فساد و جهل است.
۲. اسلام برای نظارت بر حکومت، اصل «امر به معروف و نهی از منکر» از طریق مردم و

جامعه را تشریح کرد.

۳. در اسلام، همگان مأمور اجرای قانون‌اند نه افراد خاص یا صرفاً قوه مجریه.

۴. اسلام ضمانت اجرای احکامش را بر عهده اجتماع قرار داده است. برخی احکام اسلامی که عمدتاً ناظر به حوزه فردی و دور از چشمان حاکمان‌اند، ضمانت اجرای درونی دارند که همان اخلاق و طهارت نفس است.

۴-۵-۱-۳. در حوزه اخلاق فردی و اجتماعی و نقش آن در بقای حیات اجتماعی

۱. زندگی حقیقی از نظر اسلام همان زندگی آخرت است و این جز با مکارم اخلاق و طهارت نفس از همه رذایل محقق نمی‌شود.

۲. تحقق کمال اخلاقی انسان زمانی ممکن می‌شود که بشر دارای زندگی اجتماعی صالحی باشد؛ جامعه‌ای که زندگی و حیات در آن، انسان را برای بندگی خدا و خضوع در برابر او و تحقق عدالت اجتماعی مهیا سازد.

۳. اسلام برای تحقق هدف بالا، دعوت به «توحید» را محور اصلاحات خود قرار داد و آن‌گاه قوانین خود را بر مدار آن بنا نهاد و آن قوانین را نیز با قوانین عبادی، معارف حق و اخلاق فاضله تکمیل کرد؛ آن‌گاه ضمانت اجرای قانون را اولاً بر عهده حکومت اسلامی و سپس بر عهده جامعه نهاد.

علامه طباطبایی در ادامه، برخی شرایط حاکم جامعه اسلامی را به این صورت برمی‌شمارد:

الف) حاکم باید کسی باشد که بتواند طبق سیره رسول الله صلی الله علیه و آله حکومت کند.

ب) باید احکام الهی را بدون هیچ کم و زیاد حفظ کند.

ج) در مواردی که حکمی از احکام الهی نیست، حاکم اسلامی با مشورت عقلای قوم به تصمیمی دست یابد.

علامه با مطرح کردن اعتقادات بالا، تأکید می‌کند «اسلام صلاحیت خود را برای هدایت مردم به سوی سعادتشان و پاکی حیاتشان ثابت کرده است و دینی که چنین است، پس چگونه ممکن است کسی آن را یک فرضیه غیر قابل انطباق بر زندگی انسانی بداند و بپندارد که چنین فرضیه‌ای حتی امید نمی‌رود یک روز هم امور دنیا را بر عهده گیرد»

(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۱۰۰).

بنابر آنچه گذشت از نظر علامه طباطبایی، نظام سیاسی و اجتماعی بر ساخته قرآن کریم، نظامی متعالی و بدون رقیب است. با این باور علامه نیز می‌توان به اعتقاد وی به مرجعیت قرآن کریم دست کم در حوزه نظام‌سازی سیاسی و اجتماعی راه یافت.

۱-۳-۶. راهنمایی برای تفکر و اندیشه‌پردازی

یکی از مهم‌ترین نقاط عزیمت در مباحث علامه طباطبایی برای اثبات مرجعیت علمی قرآن کریم، اعتقاد وی به کارکرد قرآن در روش‌پردازی برای تفکر و هدایت و مدیریت عقل و اندیشه است. ایشان برای تحلیل و اثبات این امر (که از قرآن، روایات و مباحث فلسفی کمک می‌گیرد)، از چند مقدمه استفاده می‌کند (و البته در میانه این مباحث، گریزی به اثبات ضرورت مراجعه به علم منطق و فلسفه می‌زند):

۱. قرآن کریم در آیات مختلفی بشر را به فکر صحیح و طریقه صحیح علم دعوت کرده است.

۲. قرآن کریم چگونگی فکر صحیح را معین نکرده و آن را به عقل فطری بشر واگذار کرده است و چنانچه عقل بشر آزادی و پاکی خود را حفظ کرده باشد، فکر صحیح را می‌شناسد.

۳. قرآن کریم هیچ‌گاه بشر را به تقلید کورکورانه از معارف دین مأمور نکرده و حتی برای شرایع و احکام و آدابی که بشر را مأمور بدان کرده، تعلیل آورده و حکمت آن را بیان کرده است مانند بیان حکمت نماز و روزه.

۴. احکام دین و حکمت‌ها و تعلیل‌های آن با فطرت و عقل پاک بشر قابل تحلیل و دریافت است و میان فطرت انسان‌ها در تشخیص روش فکر صحیح، اختلاف و تغییری نیست.

۵. انسان‌ها هنگام شک یا تنازع در تحلیل و استنباط امور فطری، از قضایای اولیه بدیهی که روشی منطقی است بهره می‌گیرند.

۶. قرآن کریم بی‌تقوایی را مانع شکل‌گیری تفکر صحیح معرفی می‌کند و درمقابل، تقوا و عمل صالح را پایه تفکر صحیح می‌داند و «صریحاً اعلام می‌کند آنهایی که

اسیر قوای غضبی هستند از پیروی حق ممنوع‌اند، و به سوی راه غی و خطا سوق داده می‌شوند؛ آن‌گاه اضافه کرده که این کیفر به جرم آن است که از حق غافل شدند» (همان، ج ۵: ص ۲۵۴-۲۷۱).

۷. تأکید بر لزوم پیروی از حق و حقیقت، گرچه اکثریت مخالف آن باشند (همان، ج ۴: ص ۱۰۲-۱۰۴).

علامه طباطبائی با بیان این مقدمات، بر این نتیجه تأکید می‌کند که فهم علوم مکنون در قرآن مبتنی بر فهم آن علم در بیرون از قرآن است. وی این سخن را در پاسخ عده‌ای مطرح می‌کند که معتقدند همه نیازهای بشر در قرآن مکنون است و نیازی به تأمین نیاز از بیرون قرآن نیست؛ البته ایشان تأکید می‌کند نیاز مسلمانان در فهم کتاب و سنت به علم منطقی (یا دیگر علوم) به معنای نیاز قرآن و سنت به غیر خود نیست. علامه برای اقناع بیشتر، گفتار کسانی که فهم علوم و معارف قرآن را بی‌نیاز از فهم دیگر علوم می‌دانند، به جاهلی تشبیه می‌کند که حاضر به علم‌آموزی نیست و هنگامی که از او علت این امر را می‌پرسند، پاسخ می‌دهد خمیرمایه همه علوم در فطرت انسان است و نیازی به آموختن آن از بیرون نیست (همان، ج ۵: ص ۲۵۸).

از این شبیه‌سازی و از این بیان می‌توان به این نکته دست یافت که علامه به نوعی دیالکتیک میان متن و بیرون متن اعتقاد دارد؛ به این معنا که قرآن کریم از هر جهت کامل و جامع است و مکنون علوم و علم مکنون است و به تعبیر ایشان خمیرمایه همه علوم در آن یافت می‌شود؛ اما نقطه عزیمت برای فهم و توسعه علم و دانش و عقل و منطق، نمی‌تواند خود قرآن کریم باشد، بلکه باید زمینه‌ها و مقدمات علمی در بیرون از قرآن فراهم گردد، آن‌گاه به قرآن مراجعه کرد و با فهم و استنباط از قرآن، به توسعه علم یا عقل و منطق مبادرت کرد و این سیر رفت و برگشت همچنان ادامه می‌یابد.

۷-۱-۳. بهره‌گیری از راهبردهای دوگانه در بیان

نحوه بیان‌های قرآنی به‌ویژه در دایره ظاهر و باطن، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و تأویل و تنزیل به‌گونه‌ای است که معارف فراوانی را در این کتاب نهفته می‌دارد تا در زمان مقتضی رخ بنمایاند. این از شیوه‌های بیانی قرآن است که در قالب دو گانه‌های مذکور، به

القای معارف مبادرت می‌ورزد. در حوزه ظاهر و باطن، اعتقاد علامه این است که بیانات ظاهری قرآن کریم، حکم مَثَل برای معارف باطنی آن را دارد و به جهت انس انسان با مادیات و محسوسات، برخی معارف بلند که دور از دسترس افهام عموم بشر قرار دارند، در لایه‌های زیرین الفاظ و عبارات ظاهری پنهان شده و حالت متشابه به خود گرفته‌اند که البته این معانی در امتداد مدلول همان الفاظاند نه در عرض آنها (طباطبایی، ۱۴۰۲ق: ص ۴۶-۵۰) و اینکه این معانی نیز قابل فهم‌اند، اما نه لزوماً برای همه افراد.

همچنین از نظر علامه تمام قرآن چه محکم و چه متشابه‌اش تأویلی دارد که از قبیل مفاهیم لفظی نیست، بلکه از اموری است حقیقی و خارجی، که نسبتش با معارف و مقاصد بیان شده با لفظ، نسبت ممثل است با مثال و اینکه تمامی معارف قرآنی مثل‌هایی است که برای تأویل نزد خدا زده شده است (همو، ۱۴۱۷ق، ج: ۳: ص ۶۴).

بنابراین بیان و اعتقاد علامه، چنین نتیجه می‌توان گرفت که چون نهایی برای معارف مکنون و باطنی قرآن کریم متصور نیست، این کتاب می‌تواند در مجموعه مدلول‌های ظاهری و باطنی خود، دارای معارف بی‌نهایتی باشد و از این حیث، کتابی کامل و جامع و مرجع خواهد بود.

۸-۱-۳. حل مخاصمات فطری بشر

از دیگر کارکردهای علمی قرآن به‌عنوان بخشی از مجموعه تعالیم الهی، رفع مخاصمات و اختلافات انسان‌ها است. اختلافاتی که همواره در طول تاریخ در میان اجتماعات بشری بوده و بشر را به چالش کشیده است. در این میان اما اجتماعاتی که از تعالیم وحیانی و حضور انبیای الهی بهره‌مند بوده‌اند، به کمال دست یافته و از شر اختلافات نجات یافته‌اند. علامه طباطبایی با استناد به عقل و تجربه بشر، این دیدگاه را بررسی و اثبات می‌کند؛ چون دعوت دین به اصل «عقاید حقه»، «اخلاق فاضله» و «اعمال نیک» است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۸۰-۸۱) و صلاح عالم انسانی هم لاجرم در همین سه است. تجربه کوتاه‌مدت صدر اسلام هم نشان داد با آموزه‌های اسلام و قرآن، می‌توان منحط‌ترین انسان‌ها و جوامع را اصلاح کرد، بلکه تمدن حاضر غرب نیز ریشه در پیشرفت‌های اسلامی دارد که در سده‌های اولیه اسلام تجلی یافت (همو، ۱۴۱۷ق، ج: ۲: ص ۱۵۱).

این نیز یکی دیگر از نمونه‌های قدرت علمی قرآن کریم است که علامه بر آن تأکید می‌کند و می‌تواند شاهدهی باشد برای اعتقاد ایشان به مرجعیت قرآن کریم دست‌کم در حوزه تربیت و هدایت.

۹-۱-۳. قانونگذاری بر اساس مصالح و مفاسد واقعی

از کارکردهای علمی قرآن کریم، قانونگذاری برای استکمال بشر است. اینکه قرآن آموزه‌ای است که احکام و شریعتش برای انسان کافی است و انسان به بیش از آن نیازمند نیست، از اعتقادات مرحوم علامه در المیزان است. تردیدی نیست از مهم‌ترین کارکردهای قرآن کریم و هر کتاب و آموزه الهی، وضع باید‌ها و نبایدها برای نظم‌بخشی و اصلاح زندگی بشر است. این دیدگاه که قرآن کریم مهم‌ترین و کارآمدترین منبع وضع قانون است و قوانین و مقررات آن راقی‌ترین قوانین و مقررات‌اند، در ذیل آیات متعددی ارائه و اثبات شده است. علامه طباطبائی ضمن بیان ناکارآمدی عقل و کفایت نکردن آن در قانونگذاری به سبب تضادهای آن با تمایلات انسانی و تراحم قوانین با نیازهای بشر، وحی را تنها راه برای هدایت بشر معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۲ق: ص ۱۰۹-۱۱۲).

علامه طباطبائی به صورت مشخص دو مبحث اساسی درباره وضع تقنینی قرآن و اسلام مطرح می‌کند:

مبحث اول، پاسخ ایشان به پرسش از چرایی نبود توفیق اجرای قوانین الهی در جوامع اسلامی است و اینکه چرا قوانین و سنت‌های اسلامی آثار و نتایج فاسدی را در جوامع اسلامی در پی داشته‌اند. علامه در پاسخ به این پرسش، ضمن اشاره به توفیق نداشتن سنت‌ها و قوانین تمدن غربی در جوامع تابع این تمدن، معیار خوبی و بدی قوانین را انطباق آن با حقیقت و عقل و فطرت می‌داند نه در پسند یا ناپسند مردم. پس اگر در جوامعی به قانونی عمل نشد و چه بسا به خلاف آن قوانین عمل شد، آسیب و اشکال متوجه قانونگذار و قانون نیست. حکم صالح و مصلح چیزی است و انسان فاسد و مفسد چیز دیگر (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۱۹۲-۱۹۴).

مبحث دوم این است که «قوانین اسلامی و احکامش از نظر مبنا و مشرب با دیگر قوانین اجتماعی که میان مردم حاکم است، تفاوت دارد. قوانین اجتماعی که میان مردم حاکم

است، با اختلاف زمان مختلف شده و با تغییر مصالح تغییر می‌یابد؛ اما قوانین اسلامی هیچ‌گونه اختلاف و تبدیلی در واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح آن راه ندارد. در این نظام اجتماعی، اعمالی که توسط افراد آن انجام می‌پذیرد و هر شخصی امکان انجام یا ترک آن را دارد، بر والی این نظام است که فرد را به آن عمل امر کند یا از آن نهی نماید. مانند اینکه آن مجتمع یک فرد است و زمامدار آن نیز نیروی فکری و اداره کننده آن است» (همان: ص ۱۹۴).

اعتقاد علامه طباطبایی این است که فسادها و انحطاط‌های ایجاد شده در جوامع اسلامی، مستند به اصل اسلام نیستند، بلکه اسلام در ذات خود بهترین قوانین و آموزه‌ها را در اصلاح زندگی بشر طراحی کرده است؛ اما جوامع اسلامی هیچ‌گاه در عمل به اسلام، اهتمام لازم را نداشته‌اند؛ بنابراین اسلام در حوزه قانونگذاری و طراحی نظام مبتنی بر مصالح، دارای بهترین نظام‌ها و شایسته مرجعیت است.

۱۰-۱-۳. خودتبیینی و بی‌نیازی در تبیین معارف به علم

شاید صریح‌ترین مطالب علامه طباطبایی در موضوع مرجعیت علمی قرآن کریم در ذیل مباحث مرتبط با خودتبیینی و بی‌نیازی فهم معارف قرآن به غیر ارائه شده باشد. حاصل گفتار ایشان در این موضوع آن است که قرآن معیار صحت اندیشه‌ها و علوم است نه عکس آن. این نگاه عمدتاً در ذیل تبیین روش تفسیری علامه و نقد وی بر برخی روش‌های مفسران در فهم مراد کلام خدا ارائه شده است؛ بنابراین اینکه مفسر در فرایند تفسیر باید همه پیش‌فرض‌ها را کنار نهد و تنها منتظر دریافت پیام باشد، به همراه اعتماد به آموزه‌ها و پیام آیات و حجیت آنها، می‌تواند دلیل یا شاهد مهمی بر مرجعیت قرآن کریم باشد.

علامه در تبیین روش تفسیری خود در مقدمه تفسیر المیزان و به تناسب در جلد هفتم این تفسیر، به صورت تفصیلی به نقد روش‌های تفسیری برخی از مفسران پرداخته است. از اساسی‌ترین مباحث علامه در این حوزه، طرح این دیدگاه است که قرآن کریم برای تبیین مطالب خود نیاز به غیر خود ندارد و مفسر قرآن کریم باید به این امر ملتزم باشد. وی در نقد اهل حدیث و نیز نقد کسانی که بر پایه علوم طبیعی به تفسیر قرآن کریم مبادرت کرده‌اند، بیان می‌کند آنچه آنان انجام داده‌اند و به آن دست یافته‌اند، تطبیق یافته‌هایشان بر

قرآن کریم است نه آموزه قرآن. ساحت قرآن کریم مبرای از آن است که برای فهم به غیر از خود محتاج باشد. اصطیاد معارف قرآن کریم تنها در پرتو عقل و استدلال حاصل می‌شود نه حس و تجربه (همان: ص ۹-۱۳).

علامه طباطبائی معتقد است که فهم حقایق قرآن کریم از راه علمی به دو شیوه ممکن است. اول اینکه در موضوع مورد کاوش، ابتدا بحث‌های علمی و فلسفی صورت گیرد تا حق مطلب روشن شود؛ آن‌گاه سراغ قرآن کریم برویم و بگوییم قرآن هم همین حرف را زده یا تأیید می‌کند. روش دوم این است که در فهم یک مسئله، از آیه مورد نظر یا آیات مشابه دیگر کمک بگیریم تا مراد آیه مورد نظر به دست آید؛ آن‌گاه بگوییم علم هم این را می‌گوید.

علامه روش اول را پسند قرآن کریم نمی‌داند و معتقد است روش دوم برابر با «تفسیر» قرآن کریم است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۱۱). ایشان روش تفسیری خود را بر همین مبنا قرار می‌دهد و هیچ‌گاه مباحث علمی و فلسفی را مقدمه فهم قرآن قرار نمی‌دهد، بلکه پس از تبیین معارف قرآن کریم، آن را بر مباحث عقلی و فلسفی تطبیق می‌کند (همان: ص ۱۳-۱۴).

۳-۲. شواهدی دال بر مرجعیت علمی قرآن

همان‌گونه که بیان شد، مجموع دیدگاه‌های علامه طباطبائی را که به‌نحوی با مسئله مرجعیت قرآن کریم ارتباط دارد، در دو حوزه کلان «کارکردهای علمی قرآن» و «شواهدی دال بر مرجعیت» طبقه‌بندی کرده‌ایم. در میان شواهدی که بر مرجعیت علمی قرآن کریم دلالت دارند، چهار شاهد روشن از میان نوشته‌ها و شیوه عملی مرحوم علامه به دست آمده است که در ادامه بررسی خواهند شد.

۳-۲-۱. جامعیت و کمال دین

از جمله مباحث علامه طباطبائی که مرجعیت قرآن کریم از آن استنباط می‌شود، اعتقاد ایشان به کمال و تمامیت دین اسلام در مقابل دیگر ادیان است. ایشان این مطلب را در موارد مختلف از جمله در ذیل آیه «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ

يَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْحَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ
عَزَّوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف: ۱۵۷) بیان
می‌کند. به اعتقاد علامه ظاهر آیه بر این دلالت دارد که موارد پنج‌گانه مذکور در آیه یعنی
۱. امر به معروف، ۲. نهی از منکر، ۳. تحلیل طبیات، ۴. تحریم خبائث، ۵. برداشتن تکالیف
شاقه جعلی و غیرالهی، از مختصات دین اسلام و موجب کمال این دین است. از نگاه علامه
قوانین وضع شده در هیچ دین و هیچ قانون اجتماعی به تفصیل قوانین دین اسلام نیستند و
مانند آن به جزئیات و دقایق امور نپرداخته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج: ۸، ص ۲۸۱).

ایشان در کتاب رسالت تشیع در دنیای امروز نیز به مناسبت، جامعیت دین در تأمین
حیات معنوی انسان تصریح کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۰۶).

علامه طباطبایی همچنین در ذیل آیه ۱۴۵ سوره اعراف و ۴۸ سوره مائده ضمن اثبات
کامل نبودن ادیان مسیحیت و یهودیت، بر کمال دین اسلام تأکید می‌کند؛ همچنین در جای
دیگر با استناد به روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام، بر کامل نبودن شریعت‌های گذشته و کمال و
جامعیت شریعت اسلام تأکید کرده است (همو، ۱۴۱۷ق، ج: ۲، ص ۱۴۷).

علامه در کتاب قرآن در اسلام معتقد است قرآن مشتمل بر حقایق مقاصد همه
کتاب‌های آسمانی است و بلکه بیشتر از آنها و هر آنچه که بشر در پیمودن راه سعادت از
اعتقاد و عمل به آن نیازمند است، در این کتاب به صورت تام و کامل وجود دارد (همو،
۴۰۲ق: ص ۴۰) نتیجه این کمال و تمامیت لاجرم این است که قرآن کتابی است که اعتبار و
صحتش محدود به زمان خاصی نیست، چراکه ماورای کمال، چیزی نیست.

وی در بحث تاریخی دربارهٔ پیدایش علوم در میان امت اسلام بیان می‌کند قرآن کریم
هیچ شأنی از شئون انسان را واگذار نکرده و نوع انسان را در همه احوالش محکوم به
احکام خود می‌داند و این امر اختصاص به انسان‌های خاص و زمان‌های خاصی ندارد. وی
ادامه می‌دهد قرآن با تمامی علوم و صنعت‌هایی که ارتباطی با زندگی بشر دارند،
اصطکاک دارد و این از آیاتی که بشر را به تدبر، تفکر، تذکر و تعقل دعوت و تشویق
می‌کنند، فهمیده می‌شود و هدف قرآن از این دعوت و تشویق، معرفت خداوند است (همو،
۱۴۱۷ق، ج: ۵، ص ۲۷۱).

گرچه بر اساس مباحثی که از علامه در موضوع جامعیت معرفتی قرآن بیان کردیم،

به سادگی می‌توان دریافت که مراد علامه از تمامیت و کمال دین، صرفاً تمامیت در امر هدایت و تشریح است، همین مقدار نیز می‌تواند شاهدهی باشد برای اعتقاد وی به مرجعیت قرآن کریم در هدایت و تشریح.

۲-۲-۳. جامعیت معارف قرآن و معجزه

مرحوم علامه طباطبایی اعجاز قرآن کریم را به صورت مشخص در سه جهت معرفی می‌کند: ۱. در حقایقی که راهی برای کشف آنها نیست، مانند: الف) امور غیبی؛ ب) اختلاف در حکم. ۲. علم. ۳. بیان. ایشان معتقد است اعجاز قرآن که در جهات مختلف تحقق یافته است، برای تمام افراد بشر و در هر شرایطی ادعا شده است.

انسان اگر در فضایل خود یا دیگران بیندیشد، خواهد دید که معارف قرآن کریم برترین معارف اند و بدیلی برای آنها نمی‌توان یافت. همچنین در اخلاق و سعادت بشر نیز دستوری یافت نمی‌شود که هم‌سنگ قرآن باشد. همچنین در احکام و رفتار و فروع، قرآن کریم دارای جامعیت و شمولی است که هیچ قانون و قانونگذاری را توان همسانی با قرآن نیست.

علامه طباطبایی در اثبات اعجاز قرآن کریم ضمن ادعای عمومیت و فراگیر بودن ادعای جامعیت قرآن برای تمامی انواع بشر، در بسط این ادعا تأکید فراوانی بر جامعیت معرفتی، هدایتی، قانونی و نظام‌مندی اخلاقی آخرین کتاب آسمانی می‌کند که دل‌ها و عقول بشر را متوجه خود ساخته و انسان‌های دارای فطرت پاک را مجذوب خود کرده است. آخرین معجزه آسمانی از سنخ علم و معرفت است و فهم و ادراک آن منحصر در قوای ادراکی حسی نیست تا ادعای آن مخاطبان محدودی در زمان محدود را دربرگیرد (همان: ص ۶۰-۶۱). علامه پس از فتح باب دیگری در ارائه بحث اعجاز، با اشاره به تحدی قرآن کریم به علم و معرفت و اشاره به آیاتی چون: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) و «لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹) می‌نویسد:

«هر کس در تعالیم اسلام و کلیاتی که قرآن کریم بیان کرده است، سیر کند، و نیز در جزئیاتی که قرآن کریم بدان اشاره دارد مانند: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» (حشر: ۷) یا آیه «لِنُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء: ۱۰۴) و

آیاتی از این قبیل که معارف قرآن را به بیان پیامبر گرامی اسلام حواله داده است، تأمل نماید، خواهد دید که اسلام از معارف الهی فلسفی، اخلاق فاضله و قوانین دینی و فرعی، از عبادت‌ها و معاملات و سیاست اجتماعی و هر چیز دیگری که انسان‌ها در مرحله عمل بدان نیازمندند، نه تنها متعرض کلیات و اصول مسائل شده است، بلکه جزئی‌ترین مسائل را نیز بیان کرده است و عجیب این که تمام معارفش بر اساس فطرت و اصل توحید بنا شده، به گونه‌ای که تفصیل و جزئیات احکامش، بعد از تحلیل، به توحید برمی‌گردد و اصل توحیدش بعد از تجزیه به همان تفصیل بازگشت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۶۲).

سخن بالا از علامه می‌تواند شاهی برای مرجعیت قرآن کریم در حوزه‌های معرفتی، اخلاق، احکام و قوانین باشد.

۳-۲-۳. رابطه قرآن با علوم

یکی از مهم‌ترین شواهد موجود در نوشته‌های علامه طباطبایی برای اثبات اعتقاد وی به مرجعیت قرآن کریم، مسئله پیوند قرآن و علم از نگاه علامه است. وی در ضمن تبیین تجلیل قرآن کریم از علم و دانش‌اندوزی و ترغیب به تحصیل علم و دانش، به نمونه‌هایی از تأکیدهای قرآنی در این مورد اشاره می‌کند، آن‌گاه از سه دسته از علمی که با قرآن کریم ارتباط برقرار می‌کنند، نام می‌برد:

۱. علمی که قرآن کریم به تعلیم آنها دعوت می‌کند؛

۲. علمی که خاص قرآن کریم و درباره آن هستند؛

۳. علمی که قرآن کریم در پیدایش آنها نقش داشته است.

گروه اول شامل مجموعه‌ای از علوم می‌شود که در دسترس فکر انسانی است و یادگرفتن آنها به نفع بشر و سعادت جامعه انسانی است؛ البته دعوت قرآن به تعلیم و تعلم این دانش‌ها به شرطی است که به حق و حقیقت منتهی شوند و گرنه علمی که انسان را به خود مشغول سازد و از حقیقت باز دارد، از نگاه قرآن کریم مترادف با جهل است.

نوع دوم از علوم نیز مجموعه‌دانش‌هایی هستند از قبیل فنون و هنرهای تلاوت، فنون

قرائات مختلف، فنون شمارش اعداد و سوره‌ها و کلمات و حروف، فنون رسم و ضبط و املائی قرآن کریم و فن تفسیر.

نوع سوم از علوم، عموماً دانش‌هایی هستند که در صدهای نخستین عصر اسلامی و در میان امت اسلام پدیدار گشته‌اند. گرچه برخی از آنها ریشه یونانی نیز داشته‌اند، اما پس از اندکی در عالم اسلام از ماهیت یونانی خود جدا شده‌اند و با فکر و فرهنگ اسلامی آمیخته گردیده‌اند. این دانش‌ها عبارت‌اند از: حدیث، رجال، درایه، اصول فقه، فقه، کلام، ادبیات و تاریخ. مرحوم علامه حتی ارتقای علمی مانند فلسفه، طبیعیات و ریاضیات در عالم اسلام را مرهون دعوت و انگیزه‌بخشی قرآن کریم می‌داند (همو، ۱۴۰۲ق: ص ۱۲۳-۱۲۹).

گرچه وجود هر سه قسم ارتباطی قرآن و علم، نشان از عظمت علمی قرآن کریم دارد، مرجعیت علمی قرآن لزوماً در هر سه قسم گفته‌شده، قابل اثبات نیست.

۱. در بخش اول که تنها دعوت به تعلیم علوم مختلف می‌کند، این دعوت، خاص قرآن کریم نیست که به آن مرجعیت ببخشد، چرا که دیگر کتاب‌های آسمانی و دیگر نوشته‌های بزرگان علمی دنیا نیز مشحون از تمجید دانش و دعوت به آن است.

۲. در بخش دوم نیز دانش‌ها که اساساً دانش‌هایی بیرون از قرآن کریم و صرفاً در مورد قرآن‌اند، نه بر ساخته قرآن کریم.

۳. بخش سوم در صورت اثبات نقش قرآن کریم در ایجاد، توسعه یا راهبری علوم، می‌تواند از ابراندیشگی قرآن کریم و هیمنه آن بر دانش‌ها و درنهایت مرجعیت علمی قرآن کریم حکایت کند.

همان‌گونه که بیان شد، مرجعیت علمی قرآن کریم تنها در گرو ایجاد یا توسعه دانش‌ها نیست، بلکه امکان پاسخگویی به نیازهای علمی و نیز راهبری جریان تفکر و اندیشه در حوزه‌های مختلف دانشی نیز می‌تواند به مرجعیت علمی قرآن کریم بینجامد. تأسیس و تولید دانش امری است و روش‌پردازی و جریان‌سازی دانش و راهبری آن امری دیگر. قرآن کریم لزوماً تولید دانش نمی‌کند، اما بر اساس کلیات و ارزش‌های مطرح در این کتاب می‌توان روش‌ها، مکاتب و مبانی مختلفی در دانش‌های مختلف ایجاد کرد؛ به عبارت دیگر قرآن لزوماً مولد دانش‌ها نیست، بلکه مقوم آنها است.

۴-۲-۳. روش عملی علامه در رجوع به قرآن

قطع نظر از اندیشه و نوشته‌های علامه طباطبایی در اثبات مرجعیت علمی قرآن کریم در حوزه‌های برشمرده، با استناد به روش علمی خود علامه در مواجهه و مراجعه به قرآن کریم نیز می‌توان به اعتماد وی به قدرت علمی قرآن کریم و مرجعیت آن پی برد. از شیوه‌ها و روش‌های ایشان در المیزان و دیگر آثار ایشان چنین برمی‌آید که وی فارغ از اعتقاد یا عدم اعتقاد به مرجعیت علمی قرآن کریم، خود در فرایند فهم معارف عقلی و شهودی، قرآن کریم را میزان و معیار معرفت قرار داده است. این نکته علاوه بر اینکه در برداشت‌های تفسیری ایشان روشن می‌شود، بلکه در نقد روش‌های تفسیری برخی مفسران نیز بیان شده است.

مشرب وی در معرفت‌شناسی این گونه است که مسائل مختلف علوم را اعم از فلسفی و عرفانی (که در حوزه تخصص وی بود) بر معارف قرآن کریم عرضه می‌کرد، آن‌گاه هر چه با آن مطابق بود، می‌پذیرفت و هر آنچه مطابق نبود، رها می‌کرد. این نوع عرضه معارف به قرآن کریم و سنجه قرار دادن آن برای صحت‌سنجی معرفت، شاید مهم‌ترین دلیل بر مرجعیت علمی قرآن کریم از نگاه علامه باشد که بیش از کاوش در نوشته‌هایش، از روش علمی ایشان به دست می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۷۴). این در حالی است که علامه در مقدمه تفسیر المیزان، یکی از چالش‌های مهم برخی از مفسران در روش فهم از قرآن را در این می‌داند که آنان هر چه از بحث‌های علمی و یا فلسفی به دست آورده‌اند، بر قرآن کریم تحمیل کرده‌اند، بدون اینکه آیات بر آنها دلالت داشته باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به تعریف پیش گفته از «مرجعیت قرآن کریم» و اینکه قرآن کریم ابراندیشه‌ای است که معیار شناخت صحت یا عدم صحت دیگر اندیشه‌ها است و نیز با توجه به بازشناسی کارکردهای مختلف علمی قرآن کریم از نگاه علامه طباطبایی، می‌توان مرجعیت علمی قرآن در اعتقاد وی را به امور زیر تعمیم داد؛ اما همچنان به نظر می‌رسد نتوان از اندیشه وی به مرجعیت تمام‌عیار علمی قرآن کریم به‌عنوان ابراندیشه در همه حوزه‌های معرفتی و دانشی بشر راه یافت.

- از بررسی‌های انجام‌شده در دیدگاه علامه طباطبایی درباره مسئله مرجعیت علمی قرآن کریم، به دست می‌آید وی مانند بسیاری دیگر از اندیشمندان اسلامی معتقد به مرجعیت علمی قرآن کریم است؛ اما این مرجعیت نسبی است نه مطلق؛ چون اساساً حوزه مأموریت کتاب نیز مطلق نیست؛ البته نسبی بودن مأموریت کتاب، غیر از اعتقاد به جامعیت معارف آن است؛ چرا که جامعیت و کمال معارف نیز به معنای کمال و جامعیت نسبی و در حوزه‌های مشخص است. اما حوزه‌هایی که علامه طباطبایی قائل به مرجعیت علمی قرآن در آن است عبارت‌اند از:
۱. مرجعیت علمی قرآن کریم در حوزه معارف عالی مرتبط با هدایت و تربیت انسان؛
 ۲. مرجعیت علمی قرآن کریم در حوزه قوانین قابل تحقق و به همراه ضمانت اجرا در مقابل دیگر قوانینی که نه ضمانت اجرای مناسبی برای آنها در نظر گرفته شده و نه نفس قوانین امکان تحقق دارند؛
 ۳. مرجعیت علمی قرآن کریم در حوزه نظام‌سازی و طراحی ساختار و نظام‌های مختلف که هم امکان تحقق دارد و هم امکان تداوم و هم امکان تأمین سعادت انسان؛
 ۴. مرجعیت علمی قرآن کریم در حوزه اخلاق فاضله و سعادت‌بخش؛
 ۵. مرجعیت علمی قرآن کریم در حوزه تأمین سعادت اخروی انسان به‌عنوان آخرین دین و آخرین برنامه زندگی انسان؛
 ۶. مرجعیت علمی قرآن در حل مخاصمات فطری بشر و تعیین مسیر صحیح زندگی اجتماعی انسان به همراه ارائه راه‌حل‌های جلوگیری از تعارض و تزامم حقوق و آزادی‌ها؛
 ۷. مرجعیت علمی قرآن کریم در صحت‌سنجی محتوای دیگر کتاب‌های آسمانی و نیز صحت‌سنجی روایات معصومان علیهم‌السلام؛
 ۸. مرجعیت علمی قرآن کریم در روش‌های تعلیم و تربیت؛
 ۹. مرجعیت علمی قرآن کریم در تصحیح فرایندهای منتهی به استنباط عقلی و منطقی و هدایت و مدیریت عقل و اندیشه؛
- به این ترتیب به اعتقاد علامه طباطبایی، قرآن کریم در حوزه‌های هدایتی و تربیتی، معنوی، فکری و عقلی، بعضی از حوزه‌های دانشی، تقنینی، اخلاق و آداب، سیاسی و اجتماعی دارای مرجعیت علمی است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. آریان، حمید (۱۳۸۷)، «جامعیت قرآن در بیان مفسر المیزان»، قرآن شناخت، ش ۱، ص ۱۳۱-۱۶۶.
۳. ایازی، محمدعلی (۱۳۸۰)، جامعیت قرآن، رشت: کتاب مبین.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، شمس‌الوحي تبریزی، قم: نشر اسراء.
۵. حسینی، سیدمعصوم (۱۳۹۲)، «جامعیت قرآن از نگاه علامه طباطبایی»، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ش ۱۴.
۶. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۸)، بیداری و بین‌الملل اسلامی، قم: بوستان کتاب.
۷. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۹)، جامعیت و کمال دین، تهران: دانش و اندیشه معاصر.
۸. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۱)، ترجمه قرآن کریم، قم: مرکز تحقیقاتی فرهنگی دارالذکر.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۶)، مرجعیت علمی قرآن، مجموعه آثار کنگره بین‌المللی قرآن و علوم انسانی، ج ۱، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، رسالت تشیع در دنیای امروز، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، بررسی‌های اسلامی، قم: بوستان کتاب.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۲ق)، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق «الف»)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق «ب»)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۶. مشکینی، علی (۱۳۸۱)، ترجمه قرآن کریم، قم: الهادی.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، قرآن‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۸. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، ترجمه قرآن کریم، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۰. ملکی، محمدباقر (۱۴۱۴ق)، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. موثقی، سیداحمد (۱۳۸۰)، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: سمت.
۲۲. موثقی، سیداحمد (۱۳۷۵)، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۳. ناصح، علی احمد و فرزاد اسفندیاری (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان»، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ش ۲.
۲۴. هاشمی، محمود و همکاران (بی تا)، مجله فقه اهل البیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دایرة المعارف اسلامی بر فقه اهل بیت علیهم السلام.

The Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences

Vol. 1 • No. 1 • Autumn, 2019 • Issue 1

Received: 11/08/2019

Accepted: 02/11/2019

**The Authority of the Qur'an and its spectrum in the Thought
of Allameh Sayyid Mohammad Hossain Fazlollah**

Farajollah Mirarab¹

Abstract

The holy Qur'an has considered itself as "the clarification for everything" which means the authority of the Qur'an in all sciences. The problem for the Qur'an scholars is that how such an impression is defensible and what are the reasons for the general authority of the Qur'an for all sciences. Some of the scholars such as Allameh Fazlollah consider the Qur'an needless to be included in non-human sciences, given that the purpose of the Qur'an is to guide man to the divine destination. The current study has answered this question "does the existence of various topics such as natural sciences in the Qur'an contradict his view?" and shows that the aim for the emergence of the limited natural data is to provoke the intellect, turning the human from effect into cause and to provoke thought to find the signs of God in the world. The way the Qur'an explains these types of verses shows that his argument is correct, because in human knowledge the almighty God has ordered to obey and has mentioned the do's and don'ts. The study which does not have any special background has been conducted through a descriptive-analytical and discovery method, and it aims to examine the theory of Allameh Fazlollah on the authority of the Qur'an in sciences. The finding of this study suggests that the theory of the general authority is not defensible and the authority of the Qur'an has a certain range; which means Fazlollah has considered divine revelation to be as the authority in human guidance needs such as Legislation, forming lifestyle and the origin of life (imitations and habits) and believes that human must refer to the Qur'an in beliefs, tendencies, dependencies, types of dependencies, lifestyle and human relations.

Keywords

The Qur'an, the authority of the Qur'an, Allameh Fazlollah, human sciences, natural sciences.

1. Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. mirarab@isca.ac.ir

مرجعیت قرآن و گستره آن در اندیشه علامه سید محمد حسین فضل الله

فرج الله میرعرب*

چکیده

قرآن خود را «تبیان کل شیء» خوانده است که ظاهرش مرجعیت قرآن در همه علوم است. مسئله قرآن پژوهان این است که چگونه چنین برداشتی قابل دفاع است و دلایل مرجعیت عام قرآن برای همه علوم چیست؟ بعضی مانند علامه فضل الله با توجه به هدف قرآن که هدایت انسان به مقصد الهی است، قرآن را بی نیاز از شمول بر علوم غیر انسانی می دانند. پژوهش به این پرسش که وجود مباحث متنوع اعم علوم طبیعی در قرآن بر خلاف نظر ایشان است پاسخ داده که هدف از آمدن داده های محدود طبیعی، برانگیختن عقل و رساندن انسان از معلول به علت و تحریک اندیشه برای یافتن نشانه های خدا در جهان است. نوع بیان قرآنی ذیل این دسته آیات برهان ایشان بر صحت نظر است، زیرا در معارف انسانی خدای متعال دستور اطاعت داده و بایدها و نبایدها را آورده است. این پژوهش که پیشینه خاص ندارد، به روش توصیفی تحلیلی و کشفی انجام شده، هدفش یافتن نظریه علامه فضل الله در مورد محدوده مرجعیت قرآن در علوم است. نتیجه پژوهش این است که نظریه مرجعیت عمومی، قابل دفاع نیست و مرجعیت قرآن محدوده خاصی دارد؛ یعنی فضل الله وحی الهی را مرجع در نیازهای هدایتی انسان، مانند: قانون گذاری، شکل دهی سبک زندگی و منهج حیات (تقلیدها و عادت ها) دانسته و معتقد است انسان باید در باورها، گرایش ها، وابستگی ها و نوع تعلقات، سبک زندگی و روابط انسانی، به قرآن رجوع کند.

کلیدواژه ها

قرآن، مرجعیت قرآن، علامه فضل الله، علوم انسانی، علوم طبیعی.

مقدمه

سیدمحمدحسین فضل‌الله (۱۴۳۱-۱۳۵۴ق) از جمله دانشمندان و روحانیان فعال در عرصه مطالعات قرآنی است که به‌طورجدی و گسترده وارد مطالعات قرآنی شده و مدت قابل توجهی از عمر خود را به قرآن پژوهی اختصاص داده است. علامه فضل‌الله خود می‌گوید: «متواضعانه می‌گویم من نیم قرن است که با قرآن زندگی می‌کنم، با تدریس، با تفسیر و در خطابه و منبر. از آن‌گاه که در نجف اشرف بودم، در هر موضوع سیاسی، اجتماعی و اندیشگی، قرآن را فراراه خود می‌نهادم. بدین‌گونه روح، فلسفه، اندیشه و فقه من با قرآن زیسته است و تاکنون نیز چنین بوده است» (فضل‌الله، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲: ص ۳۸۷).

بررسی آثار این اندیشمند، به‌روشنی گویای این است که فعالیت قرآنی او کاملاً اجتهادی است و نگاهی ویژه به عظمت، منزلت و گستره علم و دانش قرآن و توانایی معارف وحیانی در هدایت و جهت‌دهی علوم و معارف مورد نیاز بشر برای سیر به مقصد دارد. آثار متنوع و متعدد علامه فضل‌الله اهتمام و جولان فکری او را به‌خوبی نشان می‌دهد. آثار قرآنی این متفکر عاشق قرآن را می‌توان در چند محور معرفی کرد:

۱. تفسیر قرآن: فضل‌الله که حدود پنجاه سال فعالیت قرآنی و مطالعات وحیانی داشته، حاصل تحقیقات و درس‌های تفسیری خود را در قالب تفسیر ترتیبی من وحی القرآن منتشر کرده است. این تفسیر که یک دوره کامل تفسیر قرآن است، نخست در سال ۱۴۰۰ق در یازده جلد منتشر شد و پس از افزودن بر غنا و توسعه دادن معارف مستفاد از آیات، در ۲۴ جلد منتشر شد که آخرین چاپ آن مربوط به ۱۴۱۹ق است که دارالملاک در بیروت انجام داده است. این تفسیر چنان‌که از عنوانش پیداست، الهاماتی است که مفسر از آیات گرفته و همه تلاش ایشان بر پاسخگویی به نیازها و نشان دادن توان کتاب خدا بر هدایت بشر به مقصد مطلوب در همه ابعاد زندگی است.

۲. ساحت دیگر فعالیت‌های قرآنی علامه فضل‌الله در قالب موضوعی ارائه شده است. کتاب‌هایی مانند الحوار فی القرآن، اسلوب الدعوه فی القرآن، من عرفان القرآن، حرکه النبوه فی مواجهه الانحراف، دراسات و بحوث قرآنیّه و مطارحات و قضایا قرآنیّه در واقع از نوع تفسیر موضوعی‌اند.

۳. دغدغه مهمی که فضل‌الله داشته، بخش دیگری از فعالیت‌های قرآنی او را رقم زده است. او همواره تلاش داشته ثابت کند قرآن می‌تواند به همه پرسش‌ها و نیازهای انسان در جهت هدایت به سعادت واقعی پاسخ دهد. به دلیل داشتن همین روحیه، استادان، طلاب و دانشجویان و عموم مردم به ایشان بسیار مراجعه می‌کردند. پرسش‌ها و پاسخ‌ها در مجموعه‌ای با عنوان *الندوه* در بیست جلد تدوین و منتشر شده است.

فضل‌الله به دلیل اعتقاد عمیقی که به قرآن و معارف آن دارد محور اساسی همه آثار و نگاه‌های فقهی، اصولی و غیره او قرآن کریم است که در بیش از یکصد جلد از نوشته‌های چاپ‌شده او، حاکمیت قرآن و نفوذ وحی و الهامات وحیانی مشهود است.

فضل‌الله افزون بر موارد یادشده، با تدریس تفسیر قرآن و خطابه‌های قرآنی تلاش وسیعی در ترویج معارف قرآنی کرده و با تأسیس برخی مراکز قرآنی مانند مدرسه القرآن الکریم تلاش‌های خود را گسترش داده است.

۱. بیان مسئله

مرجعیت علمی قرآن کریم اصطلاح جدیدی است که در سال‌های اخیر به موازات توجه خاصی که رهبر انقلاب اسلامی ایران به قرآن و تمدن‌سازی آن داشته، مطرح شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان پیش از این حتی در میان اندیشمندان مسلمان نیز به بهره‌گیری از معارف قرآن و وارد کردن آن در متن زندگی بی‌مهری شده است. پیش از انقلاب اسلامی سیدجمال‌الدین اسدآبادی و همفکرانش و پس از انقلاب اسلامی بزرگان انقلاب، قرآن را وارد عرصه زندگی کردند و مرجع بودن کتاب خدا را هدف خود قرار دادند. هدف اساسی این رویکرد، اسلامی‌سازی علوم است که بر اساس دو دیدگاه ممکن است پیگیری شود:

۱. علوم به معنای فراگیر که همه رشته‌های علمی اعم از انسانی و طبیعی را در بر گیرد؛ البته در مورد علوم طبیعی ممکن است گفته شود قرآن مبانی و اصول حاکم بر این علوم یا راهکارهای کلی کشف و کاربرد صحیح آنها را بیان کرده است.
۲. علوم به معنای علوم مورد نیاز انسان برای رشد و کمال انسانی و رسیدن به هدف متعالی از خلقت.

۲. مرجعیت قرآن مبتنی بر چند اصل

مرجعیت قرآن کریم مبتنی بر چند اصل است: ۱. قرآن کتاب عمل و زندگی است؛ ۲. قرآن کتابی جامع است؛ ۳. قرآن کتابی زمان شمول و جهان شمول است. قرآن جامع ترین کتاب آسمانی است. خدای متعال درباره تورات می فرماید: «وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ؛ و برای او در الواح (تورات) از هر موضوعی پندی، و برای هر چیزی (از امور اعتقادی و عملی مردم) تفصیلی نوشتیم» (اعراف: ۱۴۵) و درباره دامنه وحی دریافتی حضرت عیسی علیه السلام فرموده است: «وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَ لِأَبِينِ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ...؛ و چون عیسی دلایل روشن [از معجزات نبوت خود] آورد، گفت: من برای شما حکمت (احکام شریعت و علوم عقلی) آوردم [و آمدم] تا بیان کنم برای شما برخی از آنچه را که در آن اختلاف می کنید» (زخرف: ۶۳)؛ اما درباره قرآن می فرماید: «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ؛ این کتاب را بر تو فرو فرستادیم، در حالی که بیان رسا و روشنگر هر چیزی (از علوم و معارف) است» (نحل: ۸۹) در روایتی از امام صادق علیه السلام همین نکته بیان شده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ص ۷۳-۷۴).

این گستردگی و جامعیت مختص کتاب پیامبر خاتم صلوات الله علیه است. بر اساس مبنای قرآن شناختی، کتاب خدا دست کم در حوزه علوم انسانی و علوم هدایتگر انسان به سعادت مقصود از آفرینش انسان مرجعیت دارد.

بر اساس آنچه گفته شد، پرسش های مهم درباره نظریه مرجعیت قرآن این پرسش ها است: از نظر علامه فضل الله، جایگاه قرآن در منظومه معرفتی کجاست؟ قرآن از چه دایره معنایی و گستره معرفتی برخوردار است؟ آیا قرآن مشابه همه کتاب های آسمانی دیگر از علم محدودی برخوردار است و با دیگر منابع هم افزایی دارد یا فراتر از دیگر مکتوبات بشری مرجع همه علوم است؟ دایره پاسخگویی قرآن تا کجاست و در مراجعه به قرآن چه انتظاری می توان داشت؟ دین تا چه حدی وابسته به قرآن است و رابطه دیگر معارف دینی با قرآن چگونه است؟ قرآن با ادیان گذشته و کتاب های آسمانی پیشین چه نسبتی دارد؟ و پرسش هایی از این دست.

۳. معنای مرجعیت قرآن

مرجعیت مصدر جعلی از ماده "رجع" به معنای بازگشتن و رجوع کردن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ص ۱۱۴) و در معانی زیر کاربرد دارد:

۱. متفکر و صاحب‌نظری که دیگران برای نظرخواهی یا رفع مشکلات و اختلافات به او رجوع می‌کنند، مانند مراجع تقلید.

۲. مخزن یا منبعی که برای دسترسی به اطلاعات به آن مراجعه می‌شود، مانند کتاب‌های

مرجع.

۳. کلمه‌ای که ضمیر به آن برمی‌گردد (انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، واژه مرجع).

۴. گستره مرجعیت قرآن از منظر علامه فضل‌الله

علامه فضل‌الله ذیل آیه «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» (شوری: ۱۰) با انتخاب عنوان «اللَّهُ مرجع الإنسان الدائم»، مرجعیت وحی الهی را ضرورتی دائمی دانسته است. دلیل ایشان این است که خدای متعال تنها صاحب حقیقی حکم است که میان مردم، فصل خصومت می‌کند؛ زیرا خدا سرمنشأ حق و خالق آن، تشریح‌کننده حق و حقوق و حرکت‌دهنده هستی بر اساس حق است. خدا تنها کسی است که بر هستی سیطره مطلق دارد و بازگشت وجود در آغاز و پایان به او است. با این مبنا در خداشناسی و هستی‌شناسی، فضل‌الله درک خود را چنین ارائه می‌کند که هرگاه سخن و نظریات انسان‌ها مختلف شد، باید خدا که مقصود همان وحی است، مرجع قرار گیرد؛ بر این اساس باید در تشریح به روش الهی رجوع کرد و مرجعیت الهی را در سبک زندگی و منهج حیات پذیرفت و اختلافات تشریحی را با مرجعیت خدا حل و فصل کرد. به نظر ایشان مردم باید در تقلیدها و عادت‌ها نیز مرجعشان خدا باشد. در نتیجه انسان‌ها در اندیشه، روش و سبک زندگی، حرکت و گرایش، وابستگی‌ها و نوع تعلقات و روابط، نباید جز خدا را مدار و محور قرار دهند و باید در همه این امور چشم به حکم خدا داشته باشند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، «ب»، ج ۲۰: ص ۱۵۱-۱۵۲). این بیان به روشنی مقصود از مرجعیت را ارائه می‌کند.

ایشان نمونه اجرایی این مرجعیت را در آیه ۶۵ سوره نساء «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِمَا شَازَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»

می‌بیند و کیفیت اجرای آن را توضیح می‌دهد. به بیان فضل‌الله اگر در صحنه عملی زندگی اجتماعی اختلافی رخ داد و نظر و آرای مردم متعدد شد و هر کسی برای نظر خود دلیلی آورد، نشان ایمان مردم این است که به مقام رسالت مراجعه کنند و به هرآنچه این مقام حکم کرد، پایبند باشند. به نظر فضل‌الله این مراجعه، مرجع قراردادادن و تحکیم رسالت است که مساوی با وحی است. این رجوع هم باید در همه حوادث و امور جاری زندگی و همه اختلافات و تعارض‌های فکری و نظری، چه جزئی و چه کلی، باشد. در این مراجعه نظر مقام رسالت هرچه باشد، همه باید تسلیم باشند و با اطمینان آن را بپذیرند و عمل کنند (همان، ج ۷: ص ۳۴۲).

پس اگر کسی یا ملتی خود را مسلمان می‌داند، باید در همه امورش به وحی و مقام رسالت مراجعه کند و در برابر این مرجع خاضع باشد، چه این مراجعه در امور فردی باشد یا امور عمومی و کلان؛ چرا که شامل همه ساحت‌های زندگی انسانی می‌شود.

۵. مبانی مرجعیت قرآن از نظر علامه فضل‌الله

۵-۱. جامعیت دین و قرآن در حوزه علوم انسانی

قرآن اولین و اساسی‌ترین منبع دین اسلام است. اگر هدف دین اسلام به امور فردی و رابطه انسان با خدا محدود باشد، سخن گفتن از مرجعیت قرآن در گستره علوم و مسائل اجتماعی بی‌معنا خواهد بود؛ بر این اساس یکی از مبانی مهم در بحث مرجعیت قرآن، فراگیری مرجعیت دین نسبت به همه نیازهای فردی و اجتماعی انسان و هدف‌گذاری اسلام برای رساندن انسان به کمال مطلوب در همه ابعاد است. پس از رنسانس و انقلاب صنعتی در اروپا و تعارضی که میان سران کلیسا و تفکر صنعتی جدید به وجود آمد، رهبری جریان جدید اجتماعی، دین را مانع توسعه و پیشرفت دانست و درصدد حذف یا محدود کردن دین برآمد؛ بر همین اساس عده‌ای در جوامع اسلامی نیز تلاش کردند و هنوز تلاش می‌کنند قلمرو دین را به زندگی فردی در معبد محدود کنند و جامعه را قانع کنند که دین پاسخگوی همه نیازها، به خصوص نیازهای اجتماعی مانند اقتصاد، تجارت و پیشرفت علمی نیست. علامه فضل‌الله نه تنها اسلام را مانع پیشرفت در همه عرصه‌های علمی و صنعتی نمی‌داند، بلکه معتقد است دین همه گستره زندگی را شامل می‌شود. ایشان

در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره، ذیل عنوان «التشريع يشمل كل مجالات الحياه» می‌نویسد:

رسالت‌های الهی تنها برای آگاهی مردم در شئون عبادت، بندگی و اخلاق عمومی نازل نشده‌اند، بلکه نازل شدند تا حاکم باشند میان مردم در هر آنچه ممکن است دچار اختلاف شوند، چه در زمینه روابط شخصی یا در زمینه روابط اجتماعی یا اقتصادی یا سیاسی یا غیر اینها، تا تفکری که دین را محدود به حوزه روابط بین بنده و پروردگار دانسته و آن را فاقد حرکت در زندگی عمومی مردم و منحصر به فضای معبد می‌داند، درهم بکوبد. نقشی را که آیه ۲۱۳ بقره از آن برای دین سخن می‌گوید، به‌طور طبیعی مفروض می‌گیرد که تشریح همه جوانب زندگی را که زمینه اختلاف می‌شود، دربرمی‌گیرد و اینکه شریعت راه‌حل عادلانه تمام مشکلات را برای قرار گرفتن زندگی اجتماعی انسان در مسیر درست عهده‌دار است (همان، ج ۴: ص ۱۴۶).

علامه فضل‌الله برای نشان دادن این نوع از جامعیت دین، در پاسخ کسانی که مدعی شده‌اند اسلام دولت و تعالیم لازم برای ایجاد نظام سیاسی، اجتماعی و حکومتی ندارد و دینی فردی است، پس از اشاره به نمونه عینی جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان نماد توانایی دین در ایجاد نظام سیاسی و حکومت، یادآور می‌شود اگر منظور این است که اسلام در مورد جزئیات امور سیاسی و اجتماعی، به‌خصوص پیشرفت صنعتی و اقتصادی، همه تعالیم را ندارد، اشکال وارد نیست؛ زیرا هیچ مکتب بشری مانند مکتب دمکراتیک یا سوسیالیسم هم وارد جزئیات امور سیاسی یا اجتماعی نمی‌شود و نیازی هم به آن نیست. هیچ مکتبی وارد جزئیات امور تجارت، صنعت و زراعت نمی‌شود. اسلام هم به‌عنوان یک مکتب، تعالیم لازم و برنامه کلان برای ایجاد نظام سیاسی و اجتماعی دارد؛ ولی در مورد امور جاری جامعه و نیازهای خاص، مبانی و اصول کلان را ارائه می‌دهد و راه را برای تلاش‌های بشر در چارچوب آن تعالیم بازمی‌گذارد؛ برای نمونه قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ؛ خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند!» (رعد: ۱۱) یا «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ؛ فساد در خشکی و دریا به سبب کارهایی که مردم انجام داده‌اند، آشکار شده است. خدا می‌خواهد نتیجه

بعضی اعمالشان را به آنان بچشانند، شاید (به سوی حق) باز گردند!» (روم: ۴۱). یعنی به مخاطب می‌آموزد که «هر چه بکاری، همان بدروی»؛ پس مبنای دین اسلام دخالت در جزئیات نیست و بشر باید در چارچوب تعالیم و قوانین کلان برای پیشرفت تلاش کند. دین (اسلام) قوانین حاکم بر صنعت، تجارت، زراعت و اقتصاد را بیان می‌کند و تذکر می‌دهد عمل به این مبانی و اصول چه نتایج مثبت و مخالفت با آنها چه عواقبی دارد! دین نمی‌گوید چه چیزی تجارت کن و چه اندازه، چه چیز کشت کن و چه صنعتی را دنبال کن، بلکه می‌گوید در نیازهای خود خیانت نکن، دزدی را ترک کن، سلامت را مراعات کن. دین خطوط کلی و فراگیر را بیان می‌کند و از انسان می‌خواهد که زندگی خود را در آن چارچوب متحول و رو به رشد کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، «الف»: ص ۳۴-۳۹).

پس اسلام از نظر تعالیم جامعیت دارد، نه به معنای بیان همه جزئیات علوم انسانی و همه علوم طبیعی و ریاضی، بلکه خطوط کلی و کلان و راهبردهای علوم انسانی را بیان کرده است که باید در قرآن جستجو شوند.

۲-۵. پاسخگویی قرآن به همه نیازها در همه عصرها

علامه فضل‌الله آنجا که منهج اهل بیت علیهم‌السلام در فهم قرآن را بیان می‌کند، تصریح می‌کند در روش اهل بیت علیهم‌السلام بر قرآن محوری و پویا بودن معارف قرآن و فهم‌پذیر بودن آن برای مردم تأکید شده است. مستند ایشان حدیثی از امام صادق علیه‌السلام است: «ما من أمر یختلف فیه اثنان إلا و له أصل فی کتاب الله عز و جل، و لکن لا تبلغه عقول الرجال» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۴۹، ح ۶). برداشت ایشان از حدیث این است که دانشمندان باید در فهم قرآن بسیار دقیق شوند تا عمق آن و امتداد زمانی آن را دریافت کنند و بر حروف و کلمات قرآن بر اساس روش ادبی جمود نکنند، بلکه جریان عصری و دائمی معارف قرآن را دریابند. به نظر ایشان، ممکن است قصه‌ای مربوط به زمان معینی باشد، ولی بتواند هزاران ماجرای همانند خود را در تاریخ پوشش دهد و نوع برخورد درست با واقعه و درس‌های آن را مشخص کند؛ چنان‌که آیه‌ای برای جماعتی مشخص نازل شده، ولی همه جماعت‌های انسانی را در جهان دربرمی‌گیرد و واقعیت زندگی آنان را بیان می‌کند؛ به همین دلیل، قرآنی که خدای متعال کتاب انسان قرار داده، به گونه‌ای است که قابل الهام‌گیری و دریافت همه اموری

است که انسان با آن مواجه می‌شود و همه مشکلات، قضایا، دگرگونی‌ها و پیشامدهای متغیر را می‌تواند بررسی کند و راهکار مواجهه و برون‌رفت از آنها را بیان کند. فضل‌الله ناتوانی «عقول رجال» را نیز ناشی از قابل فهم نبودن قرآن ندانسته، بلکه دلیل آن را نخواستن و عمیق نشدن و جمود ذهنی دانسته است (فضل‌الله، ۱۹۴۱ق، «ب»، ج: ۶: ص ۲۸۹-۲۹۰).

۳-۵. حجیت همه قرآن

یکی از مبانی مهم فضل‌الله که می‌تواند مرجعیت قرآن را پشتیبانی کند، حجت دانستن همه ظواهر قرآن است. ایشان در مقابل کسانی که به دلیل وجود متشابهات در قرآن، همه ظواهر آن را حجت نمی‌دانند، نظر آنان را به دلیل خصوصیات قرآن مانند «نوربودن»، هدایت‌گری مطلق و تفسیر متشابهات به محکومات به تصریح قرآن، مردود شمرده است. فضل‌الله معتقد است زندگی بر اساس ظهور می‌چرخد و اگر به ظواهر کلمات پایند نباشیم و استلال نکنیم، با هیچ کس تفاهم نخواهیم داشت و سخن یکدیگر را نخواهیم فهمید. به نظر ایشان پیامبر ﷺ قرآن را آورد و میان مردم گذاشت تا خودشان آن را بر اساس روش متعارف بفهمند. پیامبر ﷺ آیاتی را که برای حوادث و ماجراهای خاص نازل می‌شد، به آنان می‌داد و آنان همه موارد را می‌فهمیدند، مگر موارد کمی که نیازمند مراجعه به پیامبر و پرسش از آن حضرت می‌شدند؛ پس همه قرآن حجت و قابل فهم است (همو، ۱۴۱۸ق، ج: ۶: ص ۴۰۱-۴۰۲).

۴-۵. قرآن مرجع تشخیص حق و باطل

مبنای مهم دیگری که مرجعیت قرآن را پشتیبانی می‌کند، مرجعیت قرآن و حاکمیت آن بر احادیث است. مبنای علامه فضل‌الله در باب نسبت دلالت ظاهر قرآن و حدیث، تقدم ظاهر قرآنی بر ظاهر حدیث است؛ زیرا قرآن در هر آنچه با مردم سخن گفته، نور است. تنها شرط ایشان تأمل عمیق در ظاهر قرآن و حدیث است (همان: ص ۴۳۸-۴۳۹). افزون بر این، فضل‌الله معتقد است فهم‌های مفسران گذشته که به روش آنان انجام شده، بر دیگر مفسران حجت نیست و مفسران عصر جدید می‌توانند به روش خود به قرآن مراجعه کنند و فهم‌های عصری مورد نیاز خود را داشته باشند؛ پس قرآن همیشه زنده و در

حرکت است و دلالت‌های عصرهای بعد بر برداشت‌های مفسران پیشین می‌تواند مقدم باشد (همان: ص ۲۹۱).

فضل‌الله به احادیث متعددی که در باب عرضه احادیث و افکار بر قرآن از پیامبر ﷺ و اهل بیت نقل شده، استناد کرده است. ایشان برای نمونه حدیثی از امام صادق نقل می‌کند امام از رسول خدا نقل کرده است: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نَوْرًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ؛ بر سر پرده هر حقیقی است و هر صواب و درستی، نوری دارد که صواب بودنش را نشان می‌دهد؛ بنابراین آنچه با قرآن هماهنگ است، بگیرید و عمل کنید و آنچه مخالف است، رها کنید» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۶۹)؛ یعنی هر چه که ادعا شود حق است، باید بینیم آیا حقیقتی مستند و شاهدهی دارد که بر درست بودنش شهادت دهد. قرآن آن حقیقتی است که در پشت صحنه حقایق، آنها را پشتیبانی می‌کند و روشنگری آن، سبب تشخیص صواب از ناصواب است.

نتیجه‌ای که فضل‌الله از این حدیث می‌گیرد این است که هر مفهومی که بر ما عرضه شود، گوینده‌اش هر کس باشد یا برداشتی از آیات و روایات باشد، باید بر قرآن عرضه شود؛ اگر با قرآن، پس از تعمق در آیات، موافق و هم‌نوا باشد، قرآن دلیل بر حق بودن آن است؛ زیرا قرآن حق است و باطل در آن راه ندارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲)؛ اما اگر مخالف کتاب خدا باشد و از نظر مفهومی، قرآن در جهت فکری خاصی باشد و آن مفهوم در جهت مخالف، باطل است و باید رها شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱، «ب»، ص ۶: ۱۹۲-۱۹۳). بیان کلی فضل‌الله پس از آوردن چند حدیث از این باب، چنین است: «فليحمل الناس من المفاهيم و افكار و الاحكام ما شاءوا، و لكن عليهم إذا ارادوا أن يعرفوا الحقيقه في ذلك أن يردّوه إلى الكتاب و السنه، فما وافقهما يؤخذ به» (همان: ص ۲۹۳).

فضل‌الله پس از آوردن این حدیث رسول خدا ﷺ که می‌فرماید: «يا أيها الناس، ما جاءكم عنى يوافق القرآن فأنا قلته، و ما جاءكم عنى لا يوافق القرآن فلم أقله» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۹: ح ۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸: ح ۱)، هدف رسول خدا ﷺ را چنین بیان می‌کند: «فلقد اراد أن يربط الناس بالقرآن على أساس أنه الاصل» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱، «ب»، ص ۶: ۲۹۳)؛ پس اصل و مرجع تشخیص در حق و باطل قرآن است.

۵-۵. قرآن کتاب زنده، پویا و جاری در همه عصرها

از نظر علامه فضل‌الله قرآن کتابی زنده و جاری در تمام بشر و تا پایان تاریخ است. ایشان بارها به دسته‌ای از احادیث که قرآن را دارای ظاهر و باطن دانسته و بطن قرآن را تأویل و برداشت‌های متناسب با نیازهای عصری معرفی کرده‌اند، تمسک کرده است؛ برای نمونه در حدیثی فضیل بن یسار از امام باقر علیه السلام معنای ظهر و بطن قرآن را می‌پرسد، حضرت در مورد بطن قرآن می‌فرماید: «بطنه، تأویله، منه ما مضی و منه ما لم یکن بعد، یجری کما تجری الشمس و القمر...» (عیاشی، ۳۸۰ق، ج: ۱، ص: ۱۱).

برداشت فضل‌الله این است که در هر آیه‌ای که ظاهرش خاص است، باطنی هست که در طول زمان نو می‌شود و در همه موارد مشابه، امتداد حکمی دارد. ایشان معنای این دسته از احادیث را در حدیثی جستجو کرده است که از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «إن القرآن حی لا یموت، و الآیة حیة لا تموت، فلو كانت الآیة إذا نزلت فی الأقسام ماتوا فمات القرآن، و لکن هی جاریة فی الباقین - کما جرت فی الماضین... إن القرآن حی لم یمت، و أنه یجری کما یجری اللیل و النهار، و کما تجری الشمس و القمر، و یجری علی آخرنا کما یجری علی أولنا» (همان، ج: ۲، ص: ۲۰۳-۲۰۴).

علامه فضل‌الله از این حدیث استفاده کرده است که امام علیه السلام رهنمود داده قضایای نقل شده در قرآن نمونه‌اند که فکر عام قرآنی و اندیشه فراگیر آن در مورد خاصی عینیت خارجی یافته است و آیه بر اساس آن اندیشه کلی که هدف قرآن است، نازل شده است؛ پس الفاظ قرآن دو معنا ندارند، بلکه یک معنا که در جریان زمان از گذشته تا حاضر حرکت می‌کند، تا بر آینده سایه بیفکند، در ادامه همان خطی که همه مراحل و افراد را پوشش داده بود و در آنها متجسد شده بود (فضل‌الله، ۴۱۹ق، «ب»، ج: ۱، ص: ۱۳-۱۴). فضل‌الله بارها این نظر را تکرار کرده و بر همین مبنا معتقد است که «قرآن تنها مجموعه‌ای از واژگان جامد و بی‌روح نیست، بلکه کتابی است که در فضاها و فکری و عملی جاری و ساری است» (همان، ج: ۱، ص: ۲۵).^۱

۱. او افزوده است: «إننا نشعر أنه حياة تتحرك و تعطى و توحى و تهدى و تقود إلى الصراط المستقیم» (فضل‌الله، ۴۱۹ق، «ب»، ج: ۱، ص: ۲۵).

بر اساس همین دریافت از قرآن است که ایشان در تفسیر من وحی القرآن در میانه یا پایان تفسیر بسیاری از آیات، اقدام به استخراج پیام‌هایی برای بهبود و اصلاح زندگی عملی مسلمانان می‌کند و با عناوینی مانند «من وحی الآيات، الإيحاءات و الدروس، ما نستوحيه من الآيه، من وحی الآيه فی حركة الحاضر و المستقبل و...» منهج کلی و معارف فرازمانی آیات را نشان می‌دهد. اگر فضل‌الله تفسیرش را «من وحی القرآن» نام‌گذاری کرده، بر مبنای جریان و حیات عصری قرآن است. فضل‌الله به حدیث حمران بن اعین استناد کرده است که از امام باقر علیه السلام پرسید مقصود از ظهر و بطنه چیست و امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «ظهره الذین نزل فیهم القرآن و بطنه الذین عملوا بأعمالهم یجری فیهم ما نزل فی أولئك» (صدوق، ۱۴۰۳ق: ص ۲۵۹). علامه فضل‌الله در ادامه تحلیل خود، مقصود خود را از «من وحی» چنین توضیح می‌دهد: همان‌گونه که وحی در صدر نزول، داده‌های معرفتی و عملی خاصی برای مردم آن روزگار داشته، در گذار زمان و متناسب با درک مردمان در هر عصری، داده‌های راهبردی ویژه آن عصر را دارد و به موازات تغییر و تحول اوضاع و احوال جوامع، قرآن داده‌ها و الهامات جدیدی دارد. قرآن هرگز در تاریخ جا نمانده و جمود نداشته است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، «ب»، ج ۱: ص ۱۷-۱۸).^۱

۶. دامنه علوم و معارف قرآن

در میان اندیشمندان مسلمان عده‌ای معتقدند قرآن کریم، مشتمل بر تمامی علوم، اعم از انسانی و غیرانسانی است. علامه فضل‌الله چنین دیدگاه گسترده‌ای را در قلمرو معارف قرآن باور ندارد. ایشان چه در تفسیر من وحی القرآن و چه در مکتوبات دیگر خویش، بارها به نفی و نقد این دیدگاه می‌پردازد.

۱. «نجد أن القرآن الکریم لا يتوقف عند الخصوصیات التاريخية التي كانت المنطلق لنزوله، بل یمتد إلى کل النماذج الحية فی الزمن کلها، كما أنه- فی مفاهيمه العامة- يتحرك من أجل أن یشیر إلى حركة الواقع، فی قضايا الحق و الباطل، و الشرعية و الاشرعية، لیکون دلیلا على خطوط الاستقامة و الانحراف فی الواقع الإسلامی، الذی جاء عقب مدة طويلة من وقت نزوله، لیتحدث عن کل مرحلة جدیدة من خلال حدیثه عن المرحلة السابقة المماثلة، و لیوجه الناس إلى رموز الحق فی المستقبل، و یبعدهم عن رموز الباطل فیها، من خلال توجيهه و إبعاده عن الرموز المماثلة فی الماضي، لأن القرآن یمثل الحقيقة الواسعة التي تشمل الزمن کلها و ترتفع فوقه» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ص ۱۷-۱۸).

در نشست‌ها به علامه فضل‌الله گفته می‌شود ادعا این است که «قرآن کریم کتاب جامع همه علوم است و هر اکتشافاتی که دانشمندان غرب انجام می‌دهند، قرآن به آن اشاره کرده است! اگر چنین است چرا دانشمندان مسلمان در عصر ما هیچ کشفی ندارند، با اینکه قرآن کتاب آنان است و در دست آنان قرار دارد و به علومش واقف‌اند؟» علامه پاسخ می‌دهد: هر کسی که گفته همه علوم در قرآن است و از قرآن گرفته شده و قرآن «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) است، مقصودش این است که شامل هر آن چیزی است که انسان به آن احتیاج دارد و می‌خواهد انجام دهد یا ترک کند یا بدان اعتقاد آورد و یا سبک و روش زندگی خود قرار دهد (نه همه علوم به معنای امروزی)؛ البته قرآن اشاراتی به دیگر علوم دارد؛ چنان‌که آیاتی از مظاهر آفرینش خدا و بعضی اسرار هستی سخن می‌گویند (نه اینکه همه جزئیات را بیان کرده باشد) (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، «ب»، ج: ۶ ص: ۴۴۱-۴۴۲).

همچنین فضل‌الله در تفسیر آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) که بعضی مفسران (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج: ۴ ص: ۵۱۰)^۱ تصریح کرده‌اند، مراد از «کلّ شیء»، تمامی دانش‌های بشری را شامل می‌شود، این نظر را صحیح نمی‌دانند، بلکه همانند بسیاری از مفسران، وظیفه دین و کتاب خدا را بیان راه‌های هدایت و وظایف انسان برای رسیدن به مقصد دانسته است.^۲ ایشان تصریح می‌کند آیه بیان تمامی موجودات هستی را در گستره مفهومی خویش ندارد. به بیان ایشان در آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» مقصود از «کلّ شیء» هر آن چیزی است که مردم در زندگی عمومی و متعارف خود به آن نیازمندند، یعنی آنچه مربوط به نظام عقیدتی، شرعی و اخلاقی است، چه در سطح خُرد و جزئی و چه در سطح منهج و راهبردها و روش‌های کلان. اساساً ضرورتی ندارد مراد از «کلّ شیء»، چیزی باشد که همه علوم با همه جزئیات، و همه اشیا و موجودات با همه

۱. «قال ابن مسعود: قد بین لنا فی هذا القرآن کل علم و کل شیء..... و قول ابن مسعود أعم و أشمل، فإن القرآن اشتمل علی کل علم نافع من خبر ما سبق و علم ما سیأتی، و کل حلال و حرام، و ما الناس إلیه محتاجون فی أمر دنیاهم و دینهم و معاشهم و معادهم» (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج: ۴ ص: ۵۱۰).

۲. نظر فضل‌الله مشابه نظر علامه طباطبایی است. علامه طباطبایی می‌نویسد: «إذ كان کتاب هداية لعامة الناس و ذلك شأنه كان الظاهر أن المراد بكل شیء، کل ما يرجع إلی أمر الهداية مما يحتاج إلیه الناس فی اهتدائهم من المعارف الحقيقية المتعلقة بالمبدأ و المعاد و الأخلاق الفاضلة و الشرائع الإلهية و القصص و المواعظ فهو تبيان لذلك كله» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص: ۳۲۴-۳۲۵).

جزئیاتشان را، شامل شود؛ زیرا این چنین بیانی شأن رسالت الهی و دغدغه پیامبران نیست. در تاریخ طولانی پیامبران نیز رفتار یا دعوتی که بیانگر چنین اهتمامی باشد، نقل نشده است.^۱

پس اگر پیامبران و قرآن به علم دعوت کرده‌اند، راهبردی بوده است و کلیاتی را بیان کرده‌اند که بشر به رشد علمی تشویق شود؛ ولی هرگز درس ریاضی، فیزیک، طبیعیات و مانند آن نداشته‌اند. علامه فضل‌الله باصراحت می‌گوید:

قرآن کتاب فیزیک و شیمی نیست و از علوم حیوان‌شناسی و گیاه‌شناسی سخن نمی‌گوید، بلکه نور است: «... قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ...» (مائده: ۱۵-۱۶)؛ یعنی خدا قرآن را بر پیامبرش نازل کرد تا نوری باشد که ظلمت جهل را پاره کند و مردم را به نور رهنمون شود: «وَ يَخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (همان: ۱۶). پس اساس در قرآن نور بودن است تا عقل را از تاریکی و گمراهی و بیراهه رفتن نجات دهد و نوری آورد تا قلب را روشن کند که میدان محبت و خیر باشد، همان نوری که زندگی را روشن کند تا بر اساس عدل بچرخد و راه انسان به سوی خدا روشن و منفتح باشد و انسان با این نور بتواند بندگی خدا کند در همه خیرات، عدالت ورزیدن‌ها، دانش آموزی‌ها و علم‌اندوزی‌ها و هر آنچه که انسان را بالا می‌برد؛ پس قرآن نیامد که علوم طبیعی یا ریاضی تأسیس کند، شأن قرآن این نیست، بلکه آمد که منهج بنا کند و به انسان بگوید: تو از طریق این منهج و طرز تفکر می‌توانی به شناخت هر آنچه که خدا در دایره حیات آفریده و قرار داده، دست پیدا کنی» (فضل‌الله، ۱۴۱۸ق، ج ۶: ص ۴۳۶).

خلاصه دلایل علامه فضل‌الله چنین است:

۱. در ارتباط با آیات تکوین، خود قرآن ما را دعوت به تفکر و تجربه می‌کند: «الَّذِينَ يَدْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا

۱. «و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء يحتاجه الناس في حياتهم العامة، في ما يتعلق بنظامهم العقيدى و الشرعى و الأخلاقى، على مستوى المفردات و المنهج، و ليس من الضرورى أن يكون المراد بكل شيء، ما يشمل العلوم بكل تفاصيلها، و الأشياء و الموجودات بكل جزئياتها، لأن ذلك ليس من شأن الرسالة، و لا من مهمة الأنبياء، و لم ينقل في تاريخهم الطويل أى عمل أو دعوة تشير إلى ذلك» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، «ب»، ج ۱۳: ص ۲۷۹).

حَلَقَتْ هَذَا بِاطِلَالٍ...» (الْعمران: ۱۹۱) و آن را مسیر کشف اسرار خلقت و عبرت از آن می‌شناسد: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (حشر: ۲). این نکته نشان‌دهنده آن است که فهم مظاهر و رموز آیات طبیعی هستی را باید از طریق مطالعات تجربی دنبال کرد، نه آنکه خود قرآن متکفل آن باشد (فضل الله، ۱۴۱۸ق، ج: ۶، ص: ۴۴۲).

اگر خدای متعال می‌فرماید «يَقْلَبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» و از حرکت بدون وقفه زمان سخن می‌گوید، هدف راهیابی به تفکر، درس آموزی و عبرت گرفتن و راه یافتن از مشاهدات به نظریات است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِيَ الْأَبْصَارِ» (نور: ۴۴).^۱

۲. سنت تاریخی الهی بر آن بوده است که انسان از طریق تلاش فکری و تجربه حسی، اسرار دانش مادی هستی را تعقیب کند (فضل الله، ۱۴۱۸ق، ج: ۷، ص: ۴۵۱).

۳. قرآن کتاب دانش نیست، بلکه کتاب ایمان است؛ چه اینکه بارها و بارها بر ایمان به کتاب تأکید شده است، از جمله «وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ» (الْعمران: ۱۱۹) که این آیه نشان می‌دهد تمامی آیات قرآن و معارف نهفته در هر آیه، بایستی متعلق «ایمان» قرار گیرد و مسائلی از قبیل آنچه در دانش‌هایی چون فیزیک و شیمی مطرح است، متعلق دانش قرار می‌گیرد و نه ایمان (فضل الله، ۱۴۱۸ق، ج: ۹، ص: ۵۶۴).

۴. قرآن خود را کتاب هدایت معرفی می‌کند؛ بنابراین قرآن کتاب دانش‌هایی مانند طب، فیزیک و اتم‌شناسی نیست (همان، ج: ۱۹، ص: ۴۷۸. همو، ۱۴۱۹ق، «ب»، ج: ۱، ص: ۱۰۴).

۵. پیامبران الهی در دوره طولانی خط نبوت و رسالت، چنین داعیه‌ای نداشته‌اند و سخن یا رفتاری از ایشان که ناظر به این ادعا باشد، سر نزنده است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، «ب»، ج: ۱۳، ص: ۲۷۹).

با وجود این ادله، از نظر فضل الله طبیعی است که اگر با قرآن همراه و هم‌نوا شویم و این کتاب از آسمان‌ها و زمین و از مظاهر قدرت خدا با اشاراتی علمی سخن گوید، برای ما زمینه‌های رشد و توسعه علمی فراهم شود و ما در طریق تطور علمی قرار گیریم؛ به همین

۱. «يَقْلَبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» في حركة الزمن التي يتبدل معها الليل إلى نهار، و النهار إلى ليل، في نظام متقن دائم متواصل، لا يقف عند حد، و لا يتعثر أمام أية عقبة، «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِيَ الْأَبْصَارِ» (نور: ۴۴) الذين يرون في الظواهر منطلقاً للتفكير و الدرس و الاعتبار، لا أداة للهو و للمتعة، و بذلك يلتقي عندهم البصر الداخلي الذي تجسده البصيرة بالبصر الخارجي الذي يمثل النظر (فضل الله، ۱۴۱۹ق، «ب»، ج: ۱۶، ص: ۳۳۹).

دلیل مسلمانان توانستند از خلال تذکرات قرآن در مدت صد سال به تمدنی دست پیدا کنند که مادر تمدن‌های جدید معرفی شده است؛ البته وقتی مردم الهامات قرآن در منهج فکری را رها کردند و رشد فکری خود را در سایه تقلید از افکار دیگران دیدند و روش خود را مانند کافران لجوج تقلید از دیگران قرار دادند «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ» (زخرف: ۲۲)، از مسیر منحرف شدند (فضل الله، ۱۴۱۸ق، ج: ۶، ص: ۴۳۷). بر اساس همین نظر، فضل الله با طبی کردن قرآن مخالفت کرده و معتقد است، قرآن شفابخش دردهای بی‌درمان روحی است، اما عده‌ای می‌خواهند آن را به کتاب طب تبدیل کنند و آن را در شفای امراض جسمی - روانی به کار گیرند. ایشان این تفسیر را از «شفاء» بودن قرآن نفی می‌کند؛ زیرا خداوند خود فرمود: «شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ» (یونس: ۵۷)؛ بنابراین بایستی شفابخشی قرآن را در ابعاد اخلاقی - تربیتی جستجو کرد و آن را به دامنه‌هایی نبرد که علم و عقل بشر عهده‌دار آن است (فضل الله، ۱۴۱۸ق، ج: ۱، ص: ۱۶۷)؛ به همین دلیل ایشان به شدت از کسانی انتقاد می‌کند که کتاب هدایت را به کتاب رمل و اسطرلاب و مانند آن تبدیل می‌کنند و آن را وسیله‌ای برای پیشگویی و آینده‌بینی قرار می‌دهند. او می‌نویسد: «انَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ كِتَابًا يَفْتَحُ فِيهِ الْمُسْتَقْبَلُ، وَلَكِنَّهُ كِتَابٌ يَصْنَعُ فِيهِ الْمُسْتَقْبَلُ؛ قرآن کتابی نیست که با آن آینده را پیشگویی کرد، بلکه کتابی است که باید آینده را با آن ساخت» (همان، ج: ۵، ص: ۴۵۵).

نتیجه‌گیری کلی علامه فضل الله چنین است: «فَإِنَّ قِيَمَةَ الْقُرْآنِ فِي أَنَّهُ يَخْطُطُ لَكَ الطَّرِيقَ نَحْوَ اكْتِشَافِ الْمَعْرِفَةِ فِي الْأَرْضِ وَفِي السَّمَاءِ وَفِي مَجَالَاتِ الْفِكْرِ كُلِّهَا» ارزش قرآن به این است راه را به سوی اکتشافات در زمین و در آسمان و در همه مجالات فکری مشخص کند [و خطوط کلی هدایتی را بیان کند] (همان، ج: ۶، ص: ۴۳۷).

۷. راهکار کشف جامعیت و مرجعیت قرآن

به نظر فضل الله، اجتهاد عمیق و پویا تنها راه استفاده از قابلیت‌ها و ظرفیت‌های قرآن است. به نظر ایشان، قرآن که کتابی پویا و در حرکت است، باید با حرکت انسان در جامعه و تاریخ حرکت کند و دانشمندان همپای حوادث و تحولات و حوادث جدید حرکت انطباقی قرآن را بفهمند و از الهامات قرآن استفاده کنند. ایشان از اینکه دانشمندان مسلمان با جمود

بر الفاظ و کلمات، ناتوانی و انحراف خود را به پای قرآن گذاشته‌اند، بسیار تأسف خورده و از همه خواسته است که بفهمند قرآن کلماتی محدود دارد؛ ولی از نظر معنا گسترده است و همواره گشادگی معنایی آن تداوم دارد (همان: ص ۲۹۰).

مستند علامه فضل‌الله در این نظر، حدیثی از امام موسی کاظم علیه السلام است که در آن سماعه از حضرت می‌پرسد: آیا همه چیز در کتاب خدا و سنت پیامبرش هست یا از خودتان می‌گویید؟ فضل‌الله توضیح می‌دهد این سؤال ناشی از جدال جاری در جامعه اسلامی بوده است که آیا مسلمانان نیازمند قیاس ابتکاری ابوحنیفه هستند که مستلزم انسداد باب علم است یا نه نیازی به این قیاس نیست و باب علم باز است؛ یعنی آیا کتاب و سنت وافی به همه نیازهای عمومی‌اند و هر حکمی که مورد نیاز انسان باشد، در کتاب و سنت هست؟

به نظر فضل‌الله اهل بیت علیهم السلام رهبر جریان‌ی بودند که معتقد بود قرآن و سنت مرجع همه نیازهای بشری است و نیازی به قیاس نیست؛ چنان‌که امام کاظم علیه السلام پاسخ دادند: «بل کُلُّ شئی فی کتاب الله و سنه نبیه» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۶۲، ح ۱۰)؛ پس قصور از کتاب و سنت در اجابت نیازهای عمومی و خصوصی انسان نیست، بلکه اگر نقصانی احساس می‌شود، از جمود ذهنی در استفاده از کتاب خدا است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، «ب»، ج ۶: ص ۲۹۰).

پس ذهن باز و اجتهاد عمیق راه اثبات مرجعیت قرآن است. فضل‌الله به این توجه می‌دهد که در این مسیر نباید از غوغاها و مخالفت‌های متحجران با اجتهاد پویا و اندیشه متحرک و زنده، ترسید (همان: ص ۲۹۱)؛ همچنین در مقابل جریان مخالف پاکسازی روایات از ساختگی‌ها و جعلیات باید ایستاد تا اجتهادی پاک و مطابق وحی الهی واقع شود (همان: ص ۲۹۲).

روش اجتهادی فضل‌الله در مورد قرآن استیحاء و استنتاج است که در هر عصری می‌تواند مشکلات را حل کند و راهبردهای مناسب زمان ارائه کند. به همین دلیل می‌گوید: «ضروری دیدم که در همه ساحت‌های عقیدتی، تشریحی، اخلاقی و... از قرآن استیحاء کنم و هم در نظریه‌پردازی و هم در تطبیق و مقام عمل، الهام بگیرم» (همان، ج ۱: ص ۱۹). این روش در الفاظ و عبارات قرآن تصرف نمی‌کند. فضل‌الله معتقد است: «خطوط عام در قرآن پخش شده و در جای‌جای آن بیان شده است. نمونه‌های زنده و پویایی که در داخل خود

قرآن کریم وجود دارد، برای ما ممکن می‌سازد که چیزی را که لازم داریم، الهام بگیریم، اما با دلیل و برهان» (همان: ص ۱۸). پس قرآن مرجع الهاماتی است که راه آینده و ساختن زندگی سعادت‌مندانه را فراروی انسان قرار می‌دهد و بشر باید همه نیازهای خود را به قرآن عرضه و از آن استیحاء کند.

نتیجه‌گیری

از نظر علامه فضل‌الله انسان باید در همه امور، حوادث و هر چیزی که مربوط به زندگی اوست، از ابتدا تا انتها خدا را محور قرار دهد و چارچوب خط سیرش را بر این اساس معین کند؛ در نتیجه در اندیشه، روش و سبک زندگی، حرکت و گرایش، وابستگی‌ها و نوع تعلقات و روابط، جز خدا مدار و محور او نباشد و در همه این امور چشمش به حکم خدا باشد.

علامه فضل‌الله فراگیر کردن دامنه معارف قرآن را به‌عنوان مرجع همه علوم بشری، طبیعی و غیره نمی‌پذیرد و بارها به نفی و نقد این دیدگاه پرداخته است. ایشان این نظر را که قرآن کریم کتاب جامع همه علوم است و هر اکتشافی که دانشمندان غربی انجام می‌دهند، قرآن به آن اشاره کرده است، مردود دانسته و تصریح کرده است مقصود از «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)، این است که شامل هر آن چیزی است که انسان به آن احتیاج دارد و می‌خواهد انجام دهد یا ترک کند یا بدان اعتقاد آورد یا سبک و روش زندگی خود قرار دهد، نه همه علوم به معنای امروزی. قرآن اشاراتی به دیگر علوم دارد و آیاتی، مظاهر آفرینش خدا و بعضی اسرار هستی را بیان کرده‌اند، آن هم با اهداف هدایتی، نه اینکه همه جزئیات را بیان کرده باشند.

فضل‌الله ذیل آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (همان) که بعضی مفسران تصریح کرده‌اند، مراد از «کُلِّ شَيْءٍ»، تمامی دانش‌های بشری است، وظیفه دین و کتاب خدا را بیان راه‌های هدایت و وظایف انسان برای رسیدن به مقصد می‌داند و معتقد است آیه بیان تمامی موجودات هستی را در گستره مفهومی خویش ندارد، بلکه هر آن چیزی است که مردم در زندگی عمومی و متعارف خود به آن نیازمندند؛ یعنی آنچه مربوط به نظام عقیدتی، شرعی و اخلاقی است، چه در سطح خُرد و جزئی و چه در سطح منهج و

راهبردها و روش‌های کلان؛ زیرا این چنین بیانی شأن رسالت الهی و دغدغه پیامبران نیست. در تاریخ طولانی پیامبران هم رفتار یا دعوتی که بیانگر چنین اهمی باشد، نقل نشده است. قرآن کتاب فیزیک و شیمی نیست و از علوم حیوان‌شناسی و گیاه‌شناسی سخن نمی‌گوید، بلکه نور است تا عقل را از تاریکی و گمراهی و بیراهه‌رفتن نجات دهد. قرآن آمد که منهج بنا کند و به انسان بگوید: تو از طریق این منهج و طرز تفکر می‌توانی به شناخت هر آنچه که خدا در دایره حیات آفریده و قرار داده، دست پیدا کنی. پس:

۱. قرآن ما را به تفکر و تجربه دعوت می‌کند و آن را مسیر کشف اسرار خلقت و عبرت از آن می‌شناسد.

۲. سنت تاریخی الهی بر آن است که انسان از طریق تلاش فکری و تجربه حسی، اسرار دانش مادی هستی را تعقیب کند.

۳. قرآن کتاب دانش نیست، بلکه کتاب ایمان است و معارف نهفته در هر آیه، باید متعلق «ایمان» قرار گیرد و مسائلی از قبیل آنچه در دانش‌هایی چون فیزیک و شیمی مطرح است، متعلق دانش قرار می‌گیرد، نه ایمان.

۴. قرآن خود را کتاب هدایت معرفی می‌کند؛ بنابراین قرآن کتاب دانش‌هایی مانند طب، فیزیک و اتم‌شناسی نیست.

۵. پیامبران الهی در دوره طولانی خط نبوت و رسالت، چنین داعیه‌ای نداشته‌اند. پس ارزش قرآن به این است راه را به سوی اکتشافات در زمین و در آسمان و در همه مجالات فکری مشخص کند و خطوط کلی هدایتی را بیان کند و مرجعیت قرآن باید در همین حیطة تعریف شود.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چ ۳، بیروت: دار صادر.
۴. انوری، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن.
۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۷. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۸. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تصحیح: رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمی.
۹. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۸ق)، الندوه (شامل سخنرانی‌ها، پرسش‌ها و پاسخ‌های هفتگی در حوزه علمیه مرتضی در سوریه)، بیروت: نشر عادل قاضی.
۱۰. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، «الف»، تحدیات الاسلام بین الحدائث و المعاصره، بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.
۱۱. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، «ب»، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

The Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences

Vol. 1 • No. 1 • Autumn, 2019 • Issue 1

Received: 04/07/2019

Accepted: 02/11/2019

A Study and Critique of the Influence of the Torah and the Bible on the Qur'an in EQ (Leiden Encyclopedia of the Qur'an)

Ali Khorasani¹

Abstract

The doubt "the Influence of the Torah and Bible on the Qur'an has long history, but in the last two centuries (nineteenth and twentieth centuries) due to the expansion of the Qur'anic studies of Orientalists, this doubt has been raised in numerous works, and even numerous works by the Orientalists have been devoted solely to the Qur'an's adoption of the Torah and the Bible. The Leiden Encyclopedia of the Qur'an (EQ), which is the most important work of Qur'anic studies in the third millennium and in the contemporary era, has a relatively positive performance in comparison with other Orientalist works on this subject and no article, has referred to the Qur'an's adoption of the Torah and the Bible and only mentioned the content similarities of the Qur'an with them in some articles and without any prejudice.

The study has been carried out by descriptive-analytical and discovery method based on the articles of the Leiden Encyclopedia of the Qur'an (EQ).

Orientalists who have dealt with this issue, have referred to the Qur'an by hypothesis of "being human". Because they have ignored the Holy Prophet's illiteracy and his lack of connection with the scholars in Mecca and Medina, as well as the violation of many beliefs and practices of the scholars in the Quran, and rather, they have insisted on the origin of the Bible. EQ papers have a mild and soft tone compared to other past orientalists and people in charge of that have tried to avoid expressing their clear opposition against revelation of the Qur'an, as well as to empower the scientific and impartial image in the papers. However, it seems that this is not the basic and fundamental approach, but it is a way to affect their own audience more, especially Muslim audience.

Keywords

the Qur'an, Orientalists, the Torah, the Bible, origins of the Qur'an.

1. Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. khorasani110@isca.ac.ir

بررسی و نقد اثرپذیری قرآن از تورات و انجیل در EQ (دائرة المعارف قرآن لیدن)

علی خراسانی*

چکیده

شبهه اثرپذیری قرآن از تورات و انجیل سابقه دیرینه دارد، ولی در دو سده اخیر (سده نوزدهم و بیستم) که مطالعات قرآنی شرق شناسان گسترده تر شده، این شبهه در آثار فراوانی مطرح شده و حتی آثار پرشماری از مستشرقان فقط به اقتباس قرآن از تورات و انجیل اختصاص یافته اند. دایرة المعارف قرآن لیدن (EQ) که مهم ترین اثر قرآن پژوهی در هزاره سوم و دوران معاصر است، در مقایسه با دیگر آثار خاورشناسان در این موضوع نسبتاً عملکرد مثبتی دارد و در هیچ مقاله ای به اقتباس قرآن از تورات و انجیل تصریح نکرده است و فقط به شباهت های محتوایی قرآن با آنها در برخی مقالات اشاره و بدون هیچ گونه پیش داوری از آن عبور کرده است. این پژوهش با توجه به مقالات دایرة المعارف قرآن لیدن (EQ) به روش توصیفی - تحلیلی و کشفی صورت گرفته است.

خاورشناسانی که به این موضوع دامن زده اند با پیش فرض بشری بودن به سراغ قرآن رفته اند؛ زیرا امی بودن رسول خدا ﷺ و عدم ارتباط آن حضرت با اهل کتاب در مکه و مدینه و نیز تخطئه بسیاری از باورها و رفتار اهل کتاب در قرآن را نادیده گرفته و بر منشأ بودن کتاب مقدس اصرار کرده اند. مقالات EQ در مقایسه با آثار دیگر خاورشناسان پیشین از لحن ملایم و نرمی برخوردار است و دست اندرکاران آن کوشیده اند که از ابراز مواضع صریح علیه و حیانت قرآن بپرهیزند و وجهه علمی و بی طرفی در مقالات را تقویت کنند، ولی به نظر می رسد این تفاوت رویکرد مبنایی و اساسی نباشد، بلکه روشی برای اثرگذاری بیشتر بر مخاطبان خود، به ویژه مخاطبان مسلمان است.

کلیدواژه ها

قرآن، خاورشناسان، تورات، انجیل، مصادر قرآن.

۱. طرح مسئله

در سده‌های اخیر برخی اندیشمندان غربی با هدف توجیه نابسامانی‌های موجود در کتاب مقدس یا با اعتماد به اصول مادی‌گری و علوم طبیعی و نفی امور ماورایی، تأویل‌ها و تفسیرهای نامتعارفی از وحی مطرح کرده‌اند که لازمه آن انکار وحی و نفی الاهی‌بودن قرآن کریم است.

به جز عده کمی از خاورشناسان که پس از مواجهه با شگفتی‌های ادبی و محتوایی قرآن به وحی‌انیت قرآن اعتراف کرده و به اسلام گرویده‌اند، بیشتر شرق‌شناسان از الهی‌بودن و وحیانی‌بودن قرآن سر باز زده و در جستجوی مصدر و منشائی برای قرآن برآمده‌اند. یکی از دیدگاه‌هایی که بسیاری از خاورشناسان درباره منشأ قرآن مطرح کرده‌اند، موضوع اثربخشی قرآن از تورات و انجیل است. آنان از برخی شباهت‌های محتوایی در برخی قصص و مباحث قرآن با کتاب مقدس نتیجه گرفته‌اند که رسول خدا ﷺ این مطالب را مستقیماً یا با واسطه عالمان یا عموم مردم از کتاب مقدس فرا گرفته است.

توجه به چند نکته ضرورت پرداختن به این پژوهش را تبیین می‌کند:

۱. دائرةالمعارف بر اساس کارکرد و نقشی که برای خود قائل است، وظیفه دارد با ساماندهی همه پژوهش‌های انجام‌شده درباره یک علم یا موضوع خاص، آنها را در قالب مدخل تعریف کند و همه مباحث و مطالعات انجام‌شده مرتبط با یک مدخل را در قالب مقاله‌ای جامع گزارش کند. دائرةالمعارف قرآن لیدن نیز از این قاعده مستثنا نیست و طبعاً عهده‌دار گزارش پژوهش‌های قرآنی انجام‌شده در میان مسلمانان و خاورشناسان در خصوص هریک از مدخل‌های مربوط است.

۲. از آنجا که آثار خاورشناسان به راحتی در دسترس متولیان و مؤلفان EQ قرار داشته و ارتباط علمی با آن آثار از جهت زبانی آسان بوده است و همچنین به دلیل رسالت‌های مشترک و هماهنگی در گرایش‌ها و اهداف، دیدگاه‌های خاورشناسان در هر موضوع در کانون توجه دست‌اندرکاران و مؤلفان EQ بوده است و حتی در مواردی که نویسندگان EQ نظر به پژوهش‌های مسلمانان داشته‌اند، اتکای آنان به مطالعات و دیدگاه‌های اهل سنت بوده است؛ زیرا آثار اهل سنت در مقایسه با آثار شیعه در حد گسترده‌تری در اختیار آنان است. افزون بر این، گستردگی مهاجرت مسلمانان سنی از افریقا و شرق آسیا به کشورهای

اروپایی و غربی موجب شده است ارتباط علمی خاورشناسان با اسلام از طریق اهل سنت باشد. این درحالی است که بسیاری از آموزه‌های موجود در منابع اهل سنت درباره وحی و قرآن و رسول خدا ﷺ از نظر شیعه غیر قابل دفاع است.

۳. بر اساس تجربه‌ای که از دائرةالمعارف اسلام EI وجود دارد، دائرةالمعارف‌های غربی در موضوعات اسلامی به سرعت به زبان‌های دیگر، از جمله زبان‌های رایج در کشورهای اسلامی ترجمه می‌شوند و محتوای آنها به صورت فراگیر در اختیار طیف‌های مختلف فرهنگی و علمی مسلمانان قرار می‌گیرد؛ چنان‌که با فاصله کوتاهی از انتشار EQ، سازوکار ترجمه آن به فارسی ایجاد شد و تاکنون سه جلد از آن ارائه شده است.

۴. آثار قرآنی خاورشناسان از جهات مختلف صوری و محتوایی قابل نقدند، جهاتی همانند جامعیت نداشتن مقالات، عدم درک مطلب و استناد نداشتن به منابع معتبر یا برداشت‌های سوء و مغرضانه از برخی آیات قرآنی (ر.ک: خراسانی، ۱۳۹۵: ص ۷۵-۱۴۲)؛ ولی هیچ موضوع نقدپذیری، به اهمیت و حیانت قرآن کریم نیست؛ زیرا با خدشه در و حیانت قرآن، اساس اسلام و رسالت پیامبر ﷺ مخدوش می‌شود و اساساً مهم‌ترین چالش بین دانشمندان مسلمان و خاورشناسان در مباحثی است که به تردید در و حیانت قرآن می‌انجامد.

۵. خاورشناسان در دهه‌های اخیر مدعی‌اند رویکردی کاملاً متفاوت و تعدیل یافته در مورد قرآن کریم، رسول خدا و اسلام دارند (مونتگمری وات، ۱۳۸۲: ص ۴۵) و البته می‌توان این تفاوت در رویکرد را با مقایسه دو دائرةالمعارف EQ و EI از جمله در مقاله «محمد» ملاحظه کرد؛ یعنی در حالی که مقاله محمد در EI سرشار از اشکال‌ها و ایرادهای تند و تیز است، مقاله محمد EQ با لحن بسیار مثبت نوشته شده و اشکال‌های آن انگشت‌شمار است. این تفاوت رویکرد، در جای خود ارزشمند است؛ ولی در عین حال این نگرانی وجود دارد که در قالب نگارش محترمانه و جملات نرم و ملایم که طبعاً پذیرش بیشتری در مخاطب مسلمان ایجاد می‌کند، اندیشه‌های خود را به‌ویژه در زمینه و حیانت تحمیل کنند.

با توجه به نکات پیش گفته و با عنایت به رسالت حوزه و حوزویان در دفاع از آموزه‌های اسلام، ضرورت چنین نقدی روشن می‌شود.

برای اینکه میزان صداقت متولیان EQ در ادعای تغییر در رویکردها و روش‌های خود

روشن شود لازم است در مرحله نخست برخی مطالب دیگر شرق شناسان ارائه شود و در مرحله بعد با ارائه بخش هایی از مقالات EQ مقایسه ای بین این رویکردها و روش ها صورت گیرد و در مرحله آخر هم به نقد اجمالی این دیدگاه ها پرداخته شود.

۲. اثربرداری قرآن از کتاب مقدس در آثار خاورشناسان

تأثیر پذیری قرآن از منابع دیگر ادیان، به خصوص کتاب مقدس، از موضوعاتی است که در میان خاورشناسان سابقه دیرینه دارد. ابن هشام در سیره خود گفتگوی پیامبر ﷺ با راهب مسیحی را از یوحنا دمشقی (در گذشته در حدود ۷۵۰ میلادی) عالم مسیحی دربار امویان، (زنده در قرن دوم هجری)، گزارش کرده است. پس از یوحنا دمشقی شماری دیگر از آباء کلیسای شرق تا قبل از شروع رنسانس نیز بر این مسئله پافشاری کرده اند.

بعدها به ویژه در دوسده اخیر این شبهه به صورت فراگیرتری در منابع شرق شناسان مطرح شده است. آبراهام گایگر (Abraham Geiger) (۱۸۱۰-۱۸۷۴م) از خاورشناسانی است که در نیمه دوم سده نوزدهم کتاب خود را به همین موضوع اختصاص داد. کتاب او با عنوان محمد از متون یهودیت چه برگرفته است؟ بعدها به انگلیسی ترجمه شد و با عنوان یهود و اسلام منتشر شد. این کتاب در رویکرد آثار بعدی خاورشناسان اثرگذار بوده است، به گونه ای که این کتاب را ستوده و بر ملاحظات گایگر در مورد ارتباط اسلام و داستان های یهودی صحنه گذاشته و آن را زیر کانه دانسته اند (نولدکه، ۲۰۰۰م: ص ۷). همزمان ویلیام مویر (W. Muir) (۱۸۱۹-۱۹۰۵م) اسلام را برگرفته از آیین مسیحیت می داند. تئودور نولدکه (Theodor Noldke) (۱۸۳۶-۱۹۳۰م) خاورشناس مشهور آلمانی و مؤلف کتاب تاریخ قرآن در اثر خود به مصادر تعلیم پیامبر پرداخته و می گوید: «مصدر وحی که بر پیامبر نازل شد، بر حسب اعتقاد قرون وسطی و بسیاری از معاصران بدون هیچ تردیدی، نوشته های یهودی بوده و اما تأثیر انجیل بر قرآن بسیار کمتر از این است» (نولدکه، ۲۰۰۰م: ص ۷). نولدکه «لااله الا الله» را برگرفته از عبارتی یهودی در کتاب سموئیل می داند. او همچنین تعالیم مسیحی موجود در قرآن را اصالتاً یهودی می داند و البته برخی از شکل های نماز و نیز وصف قرآن به فرقان را دارای ریشه ای مسیحی می داند (همان: ص ۸).

هرشفلد (Hirschfeld) نیز یکی دیگر از خاورشناسانی است که در سال ۱۸۷۸م کتابی

با عنوان عناصر یهودی در قرآن منتشر کرد. اشپرنگر (Sprenger) (۱۸۱۳-۱۸۹۳) که سال‌های فراوانی را در هندوستان حضور داشته و با منابع اسلامی مرتبط بوده است، کتابی با عنوان زندگی و تعالیم محمد نوشته است که بخشی از آن به قرآن و ریشه‌های یهودی آن اختصاص دارد. رودلف دورژاک (Rudolf Duoruk) (۱۸۶۰-۱۹۲۰م) نیز در پایان سده نوزدهم در دو کتاب خود، موضوع لغات بیگانه در قرآن و اثرپذیری قرآن از تورات را پی گرفته است.

در سده بیستم این حرکت پرشتاب‌تر ادامه داشت و خاورشناسان بسیاری به تأثیرپذیری قرآن از منابع یهودی پرداختند، از جمله شاپیرو (Shapiro) در سال ۱۹۰۷ با کتاب «بازگویی‌های تورات در بخش‌های قرآن، رودلف (Rudolph) در سال ۱۹۲۲ با کتاب وابستگی قرآن به دین یهود و نصارا، اشپایر (Speyer) در سال ۱۹۲۵ با کتابی با عنوان داستان‌های کتاب مقدس در قرآن، واکر (Walker) در سال ۱۹۳۱ با کتاب شخصیت‌های انجیل در قرآن، سیدرسکی (Siderskey) فرانسوی با نگارش کتاب اصول اسطوره‌های قرآن و سیره پیامبران، کلایر تیزدال (Clair Tisdell) با کتاب منابع اصلی قرآن، چارلزتری (Charles Torrey) با تدوین کتاب بنیان یهودی اسلام، ریچارد بل (Richard Bell) خاورشناس اسکاتلندی با نگارش کتاب خاستگاه اسلام در محیط مسیحی‌اش، رژی بلاشر (egis Blachers) در برخی از آثارش، آبراهام کاتش (Abraham Katesh) با کتاب یهودیت در اسلام، سابقه انجیلی و تلمودی قرآن (ر.ک: شاکر و دیگران، بی‌تا، ص ۱۲۵).

کتاب منابع اصلی قرآن تیزدال یکی از منابع مهم، پریرگ و مورد توجه خاورشناسان در موضوع منابع قرآن است. این کتاب دارای شش بخش است. بخش اول به اعتقاد مسلمانان درباره قرآن پرداخته و شبهاتی را در خصوص نگارش و جمع و تدوین قرآن مطرح کرده است. بخش‌های دوم تا ششم به ترتیب به تأثیرپذیری قرآن از اعتقادات و آداب عرب، عقاید صابئین و یهود، مسیحیت و اناجیل، فرهنگ زرتشتی و بالأخره از حنفاء پرداخته‌اند. سیدرسکی در کتاب خود داستان موسی، عیسی، داوود، سلیمان و دیگر انبیا را به کتاب‌های یهود و مسیحی نسبت می‌دهد (حاج، ۱۹۹۱م، ج ۱: ص ۱۲۷).

کتاب خاستگاه اسلام در محیط مسیحی‌اش اثر ریچارد بل نیز از منابع اثرگذار در این موضوع است. بل در بخش‌های هفت گانه کتاب خود با تمسک به شباهت‌ها و قرائنی به

تأثیرپذیری پیامبر و قرآن از آموزه‌های مسیحی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد شماری از مفاهیم مانند «روز جزا» «بهشت» و «جهنم» بدون تردید از مسیحیت وارد جزیره‌العرب شدند. همچنین ریچارد بل بر این نظر است که بیشترین منابع داستان‌هایی که محمد از آنها بهره گرفته، مصادر و متون دین یهود و مسیح است. حضور محمد در مدینه فرصت مناسبی بود که وی بیش از دوران مکه با کتاب‌های یهود آشنا شود و با یهودیان گفتگو کند (زقزوق، ۱۴۰۵ق: ص ۸۴).

کتاب سه جلدی القرآن و الکتاب یوسف دره حداد، نویسنده مسیحی لبنانی، یکی از مفصل‌ترین منابع درباره اثربرداری قرآن از تورات و انجیل است. مؤلف در مقدمه این اثر تصریح کرده است که هدف او از تألیف این کتاب، اثبات اقتباس قرآن از تورات است و اینکه به گونه‌ای قرآن امتداد تورات و ترجمه‌ای آزاد و عربی از آن است که البته پیامبر اسلام آن را با تغییرات و افزوده‌هایی ارائه کرده است. حداد با استناد به آیات قرآن کریم بیش از ده دلیل بر مدعای خود که اقتباس قرآن از تورات است، ارائه کرده است.

اف. بول (F. Buhl) در مقاله محمد ﷺ پیامبر اسلام، ویراست نخست EI می‌نویسد: «آیین یهودیان در اقامه سه نماز روزانه، ظاهراً عاملی در وجوب نماز نیم‌روز در اسلام - که در آیه ۲۳۸ سوره بقره به نام نماز میانی (الصلاة الوسطی) به آن اشاره شده - بوده است. این نماز، به نمازهای صبح و مغرب که محمد ﷺ و دست‌کم برخی از پیروانش در مکه پیش از هجرت اقامه می‌کردند، افزوده شد. نماز جماعت هفتگی مسلمانان که در اوایل بعد از ظهر جمعه برپا می‌شود و ممکن است قبل از ورود پیامبر به مدینه، وضع شده باشد، به احتمال زیاد مستقیماً متأثر از "روز آمادگی" یهود برای روز شنبه (Sabbath) است که در غروب جمعه آغاز می‌گردد؛ بنابراین، روز جمعه در مدینه در زمان حضور محمد ﷺ روز اصلی بازار هفتگی بود که بیشترین تعداد مسلمانان از نواحی اطراف به شهر می‌آمدند و زمانی مطلوب برای عبادت دسته‌جمعی هفتگی فراهم می‌شد» (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ص ۴۷ - ۴۸).

۳. اثربرداری قرآن از کتاب مقدس در مقالات EQ

جولیان بالدیک (Julian baldick) در مقاله «ریاضت» EQ سنت متداول ریاضت در مسیحیت شرقی و شام را از پس‌زمینه‌های ریاضت در قرآن معرفی کرده است. او در مقاله

خود اثرپذیری قرآن از مسیحیت را مفروض می‌گیرد؛ ولی نحوه این اثرگذاری را نامشخص می‌داند (Baldick, 2001, vol1: p.19).

بالدیک در ادامه مقاله خود، روزه‌های نافله در قرآن را رقیق‌شده روزه‌های طاقت‌فرسای ریاضت‌گرایان شامی و روزه‌های واجب ماه رمضان را ریشه در روزه کفار یهودیان معرفی می‌کند. علاوه بر روزه واجب ماه رمضان و روزه‌هایی که به واسطه نذر و توبه و کفاره گناهان واجب می‌شود، از روزه‌های نافله نیز در قرآن یاد شده است (توبه: ۱۱۲؛ احزاب: ۳۵؛ تحریم: ۵) (Wagtendonk" 2001: 128.143; Baldick, 2001, vol 1: p.21).

روث رودد (Ruth roded) در مقاله «زنان و قرآن» در ذیل مبحث شخصیت‌های زن در داستان‌های قرآن به صورت تلویحی به متأثر بودن قرآن کریم از متون مقدس اشاره می‌کند و می‌نویسد: «برخی داستان‌های قرآن به شخصیت‌های قبل از اسلام مانند آدم و حوا، یوسف و همسر عزیز مصر، همسر فرعون که نامادری موسی بود، سلیمان و ملکه سبا (نیز نک: بلقیس) و مریم مادر عیسی اختصاص دارد. در این داستان‌ها نقش‌ها و تصویرهای مختلفی از زنان به تصویر کشیده و از آنها شرح و تفسیرهای مختلفی ارائه شده است. برخی از این تصویرها ممکن است الگوها یا نقش‌های غالب پیشین مذکور در متون مقدس را تغییر دهند» (roded,2005, vol.5: p.523). او در بخش دیگری از همین مبحث به ریشه داستان یوسف و زلیخا می‌پردازد و با احتیاط این گونه اظهار نظر می‌کند: «داستان یوسف و زلیخا (نامی که همسر عزیز در منابع اسلامی بدان نام شناخته می‌شود) نه تنها برای مفسران قرآن، مقولات روایی، قصص انبیا و مورخان، بلکه حتی برای اشعار عاشقانه عرفانی و هنرهای تجسمی هم مواد غنی‌ای فراهم کرده است. در انواع ادبی دیگر مکرر به این داستان اشاره شده و ممکن است با داستان‌های مصر باستان، ایرانیان قبل از اسلام یا داستان‌های اخلاقی هندی درباره حیلۀ زنان و همچنین با حکایات تمثیلی تورات و تفسیرهای یهودی کتاب مقدس تلفیق شده باشد» (Ibid: p.525).

فرانس روزنتال (Franz rosenthal) در مقاله «تاریخ و قرآن» EQ ذیل عنوان جوّ تاریخ نگاری در خاور نزدیک در سده‌های ششم و هفتم میلادی یعنی همزمان با ظهور اسلام و نزول قرآن می‌نویسد: «منابع تاریخی غنی‌ای که در بین مسیحیان سریانی‌زبان در خاور

نزدیک وجود داشت تقریباً به طور انحصاری معطوف به تاریخ کلیسایی و زندگی نامه و شهادت نامه قدیسان بود. این نوع مکتوبات یقیناً برای مسیحیان جنوب عربستان و شاید عربستان مرکزی شناخته شده بودند؛ اما حدس می‌زنیم که جزئیات تاریخی شان اهمیت چندانی برای پیامبر نداشت» (Rosenthal, 2002, vol. 2: p.428,429).

کامیلا (kamelia) در مقاله «تورات» به تفصیل دیدگاه قرآن درباره تورات را شرح می‌دهد و عنوانی را به تشابهات قرآن و تورات اختصاص می‌دهد او در این بخش با استناد به بعضی روایات وجوه مشابهت فراوانی را برمی‌شمارد و به گونه‌ای این مطلب را در ذهن مخاطب القا می‌کند که قرآن برگرفته از تورات است. او ذیل عنوان «مشابه اما متفاوت» می‌نویسد:

«تصور وجود انطباق بسیار زیاد بین قرآن و تورات در بیانات قرآنی مستتر است، آنجا که قرآن کتاب‌های پیشین را تصدیق می‌کند، اینکه قرآن وحیی همچون تورات و انجیل است و در کتاب‌های پیشین آمده است (آل عمران: ۳؛ شعراء: ۱۹۶؛ عنکبوت: ۴۷). مفسران بیان می‌کنند که برخی عبارات در قرآن لفظ به لفظ با تورات انطباق دارند. آنها دو عبارت را که تصور می‌شود در تورات نیز آمده است، به عنوان شاهد نقل می‌کنند؛ یعنی آیه ۴۵ مائده که قانون قصاص را ذکر می‌کند و آیه ۲۹ فتح که اظهار می‌دارد مؤمنان در تورات این گونه توصیف شده‌اند که نشانی بر پیشانی‌شان بر اثر سجود بسیار آشکار است.

عبدالله بن عمرو بن عاص (که از قضا گفته‌اند که پدرش از پیامبر یا از عمر برای خواندن تورات حقیقی اجازه دریافت کرده بود) می‌گفت وصف محمد ﷺ چنان که در قرآن توصیف شده در تورات آمده است: به عنوان «شاهد»، «مبشر» و «نذیر» (نک. اسراء: ۱۰۵؛ فرقان: ۵۶؛ احزاب: ۴۵؛ فتح: ۸)؛ او نه تند و نه خشن است و نه در کوجه‌ها فریاد می‌زند. و کعب الاحبار این گفته را به تورات نسبت می‌داد: «ای محمد ﷺ! من بر تو توراتی جدید وحی می‌کنم، که چشم‌های کور و گوش‌های کر و دل‌های مهربان را می‌گشاید» (سیوطی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ص ۱۱۵). این عبارات یادآور اشعیا (۲: ۴۲ و ۵: ۳۵) است. این خبر نیز به او نسبت داده شده است که آیه آغازین تورات با آیه ۲ انعام (ستایش خدایی را که آسمان‌ها و زمین را

آفرید و تاریکی‌ها و روشنایی را پدید آورد. با این همه، کسانی که کفر ورزیده‌اند غیر او را با پروردگار خود برابر می‌کنند) آغاز شده است و با آیه ۱۱۱ اسراء «ستایش خدایی را که فرزندی نگرفته و او را بسیار بزرگ شمار»، پایان یافته است. البته این سخن را نیز که آخرین آیه تورات قسمت دوم آخرین آیه هود است (پس او را پرستش کن و بر او توکل نمای و پروردگار تو از آنچه انجام می‌دهید غافل نیست) از کعب روایات کرده‌اند و همچنین این گفته که اولین آیاتی که در تورات نازل شد ده آیه از انعام است که با آیه ۱۵۱ شروع می‌شوند: «بیاید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده برای شما بخوانم» (ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ). این آیات شباهت قابل توجهی با ده فرمان دارند (نک: Brinner, An Islamic Decalogue). نقل کرده‌اند که آیه ۱ جمعه (آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است خدایی را که پادشاه پاک ارجمند فرزانه است تسبیح می‌گویند) هفتصد بار در تورات آمده است و گفته‌اند که رحمان، اسمی که خداوند به آن خود را به موسی شناساند، در سراسر تورات موجود است (همان: ص ۱۱۶) که حاوی ۹۹۹ اسم دیگر خداست (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ص ۲۰). گفته‌اند با اینکه محتوای دو کتاب در اصل همانند است، سوره‌های آنها عنوان‌های متفاوتی دارند؛ از این رو عنوان سوره ق در تورات «مَبِيضَة» است؛ چراکه صورت هر کس را که بدان ایمان داشته باشد، در روزی که صورت‌ها سیاه شوند، سفید خواهد کرد. سوره یس در تورات با نام «مَعْمَة» آمده است؛ برای اینکه خوبی‌های این دنیا و آخرت را دربردارد» (kamelia, 2005, vol. 5: p.300_301).

کلود ژیلیو (Claude jolyot) در مقاله «تعلیم‌دهندگان پیامبر» در ذیل عنوان «شالوده و ویژگی‌های مشترک روایات مربوط به تعلیم‌دهندگان پیامبر» به اختصار به شمار زیادی از این روایات و افراد می‌پردازد و می‌نویسد:

«تمام روایت‌هایی که به این موضوع می‌پردازند، پیشینه این تعلیم‌دهندگان را مطرح و تأکید می‌کنند که این افراد به طبقه «محرومان» یا «فقرا»ی جامعه تعلق داشته‌اند و برده یا بنده، غیرعرب، یهودی یا مسیحی بوده‌اند. گفته‌اند که برخی از آنها کتاب‌هایی داشتند و آنها را می‌خواندند و گاه تورات و یا انجیل می‌خواندند، گاه گفته‌اند که آنها آهنگر یا شمشیرتیزکن بوده‌اند. مخالفان قریشی محمد ﷺ

می گفتند که این تعلیم دهندگان به او یا به خدیجه تعلیم می دادند و او نیز به محمد ﷺ تعلیم می داد» (jolyot, 2003, vol.2: p. 512-514).

کلود در پایان مقاله از روایات و گزارش مختلف در این باره، چنین نتیجه می گیرد:

«از بررسی گزارش های مربوط به تعلیم دهندگان می توان نتیجه گرفت که نمی توان این امکان را کنار گذاشت که کل سوره های مکی قرآن ممکن است شامل اصولی باشند که احتمالاً ابتدا از جانب گروهی از «خداجویان» بیان شده یا بین آنان رایج بوده است، کسانی که جزو طبقه «محرمان» و «فقرا» بودند و به منابع کتاب مقدسی یا پسا کتاب مقدسی (نک: syro_aramaische L esart des Koran Luxenberg, Die) یا اطلاعات دیگر دسترسی داشتند. همچنین احتمال مشارکت افرادی چون ورقه بن نوفل و خدیجه در این اقدام فراگیر تحت هدایت محمد ﷺ یا دیگری را نباید نادیده گرفت» (jolyot, 2003, vol. 2: p.517).

یوری روبین (Uri rubin) در مقاله «انبیا و نبوت» در ذیل عنوان قصه های انبیا با ظرافت زیاد، شبهه اثرپذیری قرآن از کتاب مقدس را با این عبارت مطرح کرده است:

قرآن سوای اظهار نظرهای کلی درباره انبیا، قصه هایی را درباره برخی از آنها عرضه می کند. این قصه ها در همه حال بخشی از گفتگوی خدا و محمد ﷺ هستند. خداوند درباره آنان با محمد ﷺ سخن می گوید یا از محمد ﷺ می خواهد که درباره آنان با مخاطبانش سخن گوید. این ساختار ادبی از این اندیشه سرچشمه می گیرد که وحی پیامبرانه انبیای پیشین همانند وحی محمد ﷺ است و همه آنان برای انجام مأموریتی یکسان در میان بشر فرستاده شده اند. پس اشارات و تلمیحات قرآن به انبیای پیشین به این منظور طراحی شده است که پیشین های مشروعیت بخش و نیز تشویق کننده برای اعتراض های مربوط به نبوت شخص محمد ﷺ فراهم آورد. بسیاری از این قصه ها از مضامین کتاب مقدس بهره می گیرند. برخی از آنها بسیار فشرده به نظر می رسند؛ اما برخی از آنها، از قبیل قصه ابراهیم، موسی و عیسی، با آب و تاب و فراوان و حتی با بازنگری های بسیار ظریف در روایات کتاب مقدس بیان شده اند. عناصری که در روایات کتاب مقدس غایب اند، عمدتاً در قصه های عذاب ظاهر می شوند (Rubin, 2001, vol. 4: p. 289).

فردریک (Frederick) مؤلف مقاله «آخرالزمان» پس از توضیح و نشانه‌های کیهانی و دیگر حوادث آخرالزمان در یک جمع‌بندی می‌نویسد:

جالب آنکه اولین بیانات آخرالزمانی قرآن صراحتاً به پایان جهان اشاره نمی‌کنند، بلکه مستقیماً به رستاخیز مردگان می‌پردازند یا جزئیات بسیاری درباره‌ی روز جزا عرضه می‌کنند. بیشتر مضامین تلویحی است؛ اما نتیجه‌ی نهایی آشکار است: کافران و بدکاران مجازات دوزخ را متحمل می‌شوند و پاداش مؤمنان که اعمال صالح انجام داده‌اند، بهشت خواهد بود. این واقعیت که بخش اعظم مطالب به تلویح در آیات آخرالزمانی اولیه‌ی قرآن آمده است، این نظر را پیش می‌نهد که در شهر مکه، در اوایل نزول وحی، دست کم بخشی از مخاطبان محمد ﷺ با برخی از این تصاویر آخرالزمانی آشنا بوده‌اند. محققان خاطر نشان کرده‌اند که تصاویر بالا یادآور مشابهت‌های بسیار با متون آخرالزمانی رسمی و غیررسمی مسیحی و یهودی‌اند؛ اما ویژگی‌های عربی، از قبیل وانهاده‌شدن شتران باردار ده‌ماهه (تکویر: ۴) به قرآن اختصاص دارند (vol. 1: p. 111. Frederick, 2001).

دیوید استفان (David estephen) در مقاله «ارث» EQ آورده است:

اخیراً کیمبر رویکرد تجدیدنظرطلبانه‌ی دیگری را در قانون ارث قرآن پیشنهاد کرده است. او با در نظر گرفتن این نکته‌ی آغازین که آیات‌المیراث مبهم و دوپهلویند، تفسیر جایگزینی را برای ساختار نحوی و معنای بخش دوم آیه‌ی ۱۲ نساء پیشنهاد کرده است. کیمبر همانند پاورز، قانون ارث قرآن را نظام کاملی می‌داند اما در حالی که پاورز قانون قرآن را نسخه‌ی اصلاح‌شده‌ی قانون شهروندان خاور نزدیک می‌داند و منابع قدیمی اسلامی آن را صورت اصلاح‌شده‌ی آداب و رسوم عربی، کیمبر نظام ارث قرآن را نسخه‌ی اصلاح‌شده‌ی قوانین ارث یهودی می‌داند (Estephen, 2002, vol. 2: p. 518).

پاول کونیز (paul kunizseh) مؤلف مقاله «سیاره و ستاره» در ذیل عنوان «موضوعات

مربوط به ستاره‌شناسی» آورده است:

خداوند سکونتگاه آسمانی را به صورت «هفت آسمان» آفریده است (بقره: ۲۹؛ اسراء: ۴۴؛ مؤمنون: ۸۶؛ فصلت: ۱۲؛ طلاق: ۱۲؛ نبأ: ۱۲)، که به شکل طبقه‌ای روی طبقه‌ای دیگر (طباقاً) چیده شده (ملک: ۳؛ نوح: ۱۵) یا در مسیرها یا مدارها (طرائق)

قرار گرفته‌اند (مؤمنون: ۱۷). هرچند این نظام، از سویی قویاً یکی از نظام‌های کیهان‌شناسی یونانی را همراه با ترتیب مشهور قرار گرفتن کرات آسمانی بر روی یکدیگر به‌خاطر می‌آورد، از سوی دیگر بعید می‌نماید که هرگونه انعکاسی از این نظریهٔ ارسطویی - بطلمیوسی در دانش سده نخستین عربستان شناخته‌شده باشد. همچنین، نظام یونانی به هشت فلک آسمانی برای خورشید، ماه، پنج سیاره و ستارگان ثابت نیازمند است؛ در حالی که در قرآن فقط از هفت فلک سخن رفته است؛ بنابراین آسمان‌های هفتگانهٔ قرآنی ظاهراً نه به کیهان‌شناسی یا ستاره‌شناسی، بلکه به نظریه‌پردازی‌های الهیاتی تعلق دارد و شاید قابل مقایسه با هفت آسمان مذکور در کتاب عهد مشایخ دوازده‌گانه (لاوی ۳) و ادبیات تلمودی باشد (kunizseh, 2004, vol. 4: p.106).

مؤلفان مقاله «تکثر دینی و قرآن» در ذیل بحث «نشانه‌های قرآنی تعامل‌های میان دینی» نوشته‌اند:

«اگرچه این مطلب در قرآن نیامده است، منابع متأخر اسلامی مدعی‌اند که محمد ﷺ با راهبان مسیحی مواجهه شخصی داشته است، یعنی با کسانی که طبق گزارش‌های مسلمانان، «علائم نبوت» را در پیامبر تشخیص دادند (برای نمونه‌هایی از ملاقات صحابه با عالمان و معتکفان مسیحی در دوران پیش از اسلام، کسانی که از طریق آگاهی از متون مقدسشان از رسالت قریب‌الوقوع محمد ﷺ با خبر بودند، نک: Rubin, 2003, p. 48) مخالفت با محمد ﷺ منابع مسیحی نیز مواجه‌ها با راهبان مسیحی را شرح می‌دهند، اما در این گزارش‌ها مسیحیان نقش منبع وحی الهی به محمد ﷺ را دارند. جالب اینکه اگرچه از این منبع رهبانی اغلب به‌عنوان یک «نسطوری» نام برده می‌شود، اما فرقهٔ منبع، بسته به جامعه‌ای که این گزارش در آن شکل گرفته، متفاوت است؛ برای مثال احتمالاً گزارش‌های مربوط به سارگیس بحیرای نسطوری در محیط یعقوبیان (یعنی مونوفیزیت‌های شام) گسترش داشت (نک: Griffith, Vol2001, p. 48) متداول‌ترین شخصیتی که در گزارش‌های هم مسلمانان و هم مسیحیان آمده بحیرای راهب است. همچنین گزارش‌هایی دربارهٔ یکی از کاتبان یهودی محمد ﷺ وجود دارد که او نیز بنا به دیدگاه ناقل، یا دین یهودیت

را به محمد ﷺ آموزش می‌دهد یا نبوت محمد ﷺ را تأیید می‌کند. سرانجام، اعضای خانواده خدیجه، همسر اول محمد ﷺ ظاهراً مسیحی (یا دست کم مؤحد در سنت ابراهیم) بوده و ادعای نبوت محمد ﷺ را تأیید کرده‌اند (پاورز، ۱۳۹۲، ج ۱: ص ۲۲۵).

یوری روبین (Uri rubin) در مقاله بنی اسرائیل ذیل مبحث خروج از مصر و گناهان اسرائیل می‌نویسد: «گناه بنی اسرائیل در امتناع از جنگ با ساکنان قدرتمند ارض موعود نیز ذکر می‌شود. به عقوبت این کار، آنها باید چهل سال در بیابان سرگردان شوند (تا هلاک گردند). این روایت نیز بر روایت کتاب مقدس از این وقایع استوار است» (Uri rubin, 2001, vol. 1: p. 303).

یوری روبین همچنین در مقاله «محمد» ﷺ ذیل مبحث «وحی» می‌نویسد: «واحدی دیگر که از پیامبر خواسته می‌شود آن را بخواند نبأ (مفرد انباء) «گزارش، خبر» است و این عبارت معمولاً به معنای داستان‌هایی درباره گذشتگان است که عمدتاً ریشه در کتاب مقدس دارند؛ مثلاً به پیامبر امر می‌شود نبأ دو پسر آدم (مائده: ۲۷) نبأ نوح (یونس: ۷۱) و ابراهیم (شعراء: ۶۹) را بخواند» (Uri Rubin, 2001, vol. 3: p. 440).

ماهر جرار در مقاله «حورالعین» ذیل عنوان «سرچشمه‌های احتمالی این تصور» آورده است: «سرچشمه احتمالی تصور باکرگان بهشتی کانون توجه تحقیقاتی چند بوده است. برتلس معتقد است که این واژه وام‌گرفته از آموزه زرتشتی درباره دئینا و کردار نیک است؛ درحالی که آندره آن را وام‌گیری بی‌واسطه از قدیس افرائیم، پدر کلیسای سریانی، می‌داند استدلال می‌کند که آندره درک درستی از متن قدیس افرائیم نداشته است» (جرار، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۱۰).

کیس (kis) در مقاله «روزه»، پس از بیان مصادیقی از روزه کفار و جریمه می‌نویسد: «نشان بعضی از این احکام در دوران پیش از اسلام هم یافت می‌شود - نرخ تعرفه‌ها و کفارها مشابه روال مسیحی است - و تحقیق بیشتر می‌تواند ماهیت و میزان تأثیرات مسیحی یا غیر آن را روشن‌تر کند» (نک: کیس، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۱۶۷) (kis, 2002, vol. 2: p.180).

مؤلف مقاله روزه در سطرهای پایانی می‌نویسد: «طول روزه و تمدید آن از ده روز به سی روز را باید بر پایه پس‌زمینه رواج روزه در میان یهودیان و مسیحیان در سده‌های پیش از اسلام دید (نیز قس: دو ماه متوالی روزه کفار در آیات ۹۲ نساء و ۳-۴ مجادله) (نک: کیس، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۱۶۷) (Ibid: p.185).

باربارا فریر استودسر (Barbara freyer stowdsser) در مقاله «خدیجه» آورده است: «خدیجه اولین تجارب معجزه‌آسای محمد ﷺ و به‌ویژه برانگیخته‌شدن وی به نبوت را به ورقه بن نوفل، عموی مسیحی‌اش گزارش داد و او این حادثه را به وحی شریعت بر موسی شبیه دانست (باربارا، ۱۳۹۳، ج ۲: ص ۵۴۲) همچنین مطابق با نظریه‌ای، شاید همین ورقه جزئیات مربوط به باورهای مسیحیت را در اختیار محمد ﷺ قرار داده باشد» (stowdsser, 2003, vol. 3: p.80).

مقاله «زبان و سبک قرآن» در EQ در پی اثبات تأثیرپذیری قرآن از زبان سریانی و آموزه‌های کتاب مقدس، به تحقیقات اخیر محقق سامی‌شناس «کریستوف لوکسبرگ» استناد می‌کند و از زبان وی می‌کوشد مصدر و مأخذ شماری از آیات قرآن را کتاب مقدس بداند. در بخشی از این مقاله آمده است:

بی‌تردید اسلام‌شناسان و سامی‌شناسان باید به بررسی و نقد اثر لوکسبرگ بپردازند که مسئله‌های پیچیده دیگری، از جمله موضوع تاریخ تدوین و ویرایش قرآن را پیش کشیده است؛ اما برخی نظریه‌های او، دست‌کم برای نگارندگان این سطور، متقاعدکننده به نظر نمی‌رسند؛ مثلاً لوکسبرگ از سوره کوثر که برای خواننده معمولی معنا و مضمون اندکی دارد و معرکه آرای مفسران مسلمان بوده، به نحو متقاعدکننده‌ای رمزگشایی کرده است. در پس این سوره عبارت مشهور نامه اول پطرس (۵: ۸ - ۹) را می‌توان دید: هوشیار و مراقب باشید، زیرا دشمن شما شیطان به هر سو می‌گردد تا طعمه‌ای بیابد و آن را ببلعد، پس با ایمان در برابر او مقاومت کنید. نمونه دیگر توضیحات لوکسبرگ درباره سوره علق است (opcit: p.276-285)؛ اما توضیحات او درباره آیات ۵۴ دخان و ۲۰ طور در پیوند با «باکره‌های بهشتی» (حوری) بیش از همه توجه خوانندگان این کتاب را به خود جلب کرده است. این باکره‌ها به جای اینکه موجوداتی اسطوره‌ای باشند که «هیچ انس و جنی بکارت آنها را زایل نکرده» (رحمن: ۵۶) یا «هیچ انس و جنی آنها را لمس نکرده» (Pickthall)، انگور/ میوه‌های بهشتی‌اند «که هیچ انسی و جنی آنها را آلوده نکرده»: «در آنجا میوه‌هایی آویخته (و رسیده یافت می‌شود) که پیش از آنان هیچ انس و جنی (یعنی موجود نامرئی) آلوده‌شان نکرده است (ژیلیو، ۱۳۹۴، ج ۳: ص ۲۴۳).

ویلیام گرام در مقاله «بسمله» آورده است:

نُولد که مشابه یهودی و مسیحی «بسم الله» را تعبیر مکرر «به نام سرور» در کتاب‌های مقدس یهودی و مسیحی برمی‌شمارد. به عقیده مبارت، در تعبیر سه‌بخشی «الله الرحمن الرحیم» آمیزه‌ای از تأثیرات یهودی، مسیحی و بت‌پرستی در جنوب عربستان وجود دارد. همچنین تعبیر مشابه مزدایی «پد نام یزدان» به معنای به نام خدا(یان) وجود دارد که قدمت آن به اوایل سده سوم در پایکولی می‌رسد (گراهام، ۱۳۹۲، ج ۱: ص ۵۲۶).

کورنلیا (cornelia) مؤلف مقاله «آدم و حوا» در EQ به تفصیل گزارشی از آیات قرآن درباره این موضوعات ارائه کرده است: اعلام آفرینش انسان، آفرینش آدم، آموختن تمام نام‌ها، سجده فرشتگان در برابر آدم، آفرینش حوا، اقامت در بهشت، هبوط به زمین، توبه بخشایش آدم، پیامبری و پسران آدم. کورنلیا به‌رغم اعتقاد به برخی ایرادهای محتوایی با رعایت ادب و بدون هیچ اتهامی به قرآن دیدگاه قرآن و مسلمانان را به‌خوبی ارائه کرده است. او فقط در ذیل آیه ۳۰ بقره که به اعلام آفرینش انسان و جانشینی او و سؤال ملائکه درباره فساد و خونریزی انسان در زمین پرداخته، می‌نویسد این آیه همانند آیه ۲۶ باب نخست کتاب تکوین است (cornelia, 2001, vol. 1: p.22).

در مقاله «ابراهیم» EQ نیز اگرچه برخی نقدهای جزئی وارد است، مؤلف این مقاله کوشیده است شباهت‌های موجود در قرآن و کتاب مقدس را درباره این داستان بدون هرگونه ارزش‌داوری و اتهام تأثیرپذیری قرآن از کتاب مقدس بیان کند. او در بخش شباهت‌ها نوشته است:

بسیاری از اشارات قرآنی به ابراهیم با مفاد کتاب مقدس شباهت دارد. ابراهیم پدر و قوم خویش را ترک می‌کند و در سرزمین جدیدی با خداوند ملاقات می‌کند و خانواده خویش را تشکیل می‌دهد (مریم: ۴۸-۴۹؛ انبیا: ۷۱؛ عنکبوت: ۲۶؛ صافات: ۸۳-۱۰۱؛ قس. پیدایش، ۱۲: ۱-۵). او زیارتگاهی مقدس یعنی خانه خداوند را بنا می‌نهد (بقره: ۱۲۵-۱۲۷؛ قس. پیدایش، ۱۲: ۶-۸، ۱۳: ۱۸). ابراهیم با متانت از [قدرت] خداوند پرسش می‌کند و در پاسخ به او گفته می‌شود که پرنده‌گانی را تکه‌تکه

و مخلوط کند (بقره: ۲۶۰؛ قس: پیدایش، ۱۰: ۱-۱۵). ابراهیم پیمان الهی با خداوند دارد (بقره: ۱۲۴-۱۲۵؛ احزاب: ۷؛ قس: پیدایش ۱۷: ۱-۱۴). فرستادگان خداوند به ملاقات ابراهیم می‌روند و تولد قریب‌الوقوع پسری را به او و همسرش اعلام می‌کنند و سپس رهسپار هلاکت قوم لوط می‌شوند (هود: ۶۹-۷۶؛ حجر: ۵۱-۵۹؛ عنکبوت: ۳۱؛ ذاریات: ۲۴-۳۰؛ قس: پیدایش: ۱۸: ۱-۲۰). او فرزند خویش را به قصد قربانی عرضه می‌دارد؛ اما خداوند او را از این وظیفه معاف می‌کند (صافات: ۹۹-۱۱۱؛ قس: پیدایش، ۱۸: ۱-۱۹). ابراهیم دوست خداوند است (نساء: ۱۲۶؛ قس: اشعای نبی، ۴۱: ۸؛ کتاب دوم تواریخ ایام، ۲۰: ۷) (Fairesten, 2001, vol.1: p.5).

فایرستن مؤلف مقاله «ابراهیم» در ادامه هم در خصوص تفاوت گزارش داستان ابراهیم با کتاب مقدس و منابع یهودی این گونه می‌نویسد:

دسته‌ای از اشارات قرآنی به ابراهیم نمونه‌ای در کتاب مقدس یا روایت‌های متأخر یهود ندارد. در این آیات ابراهیم و اغلب اسماعیل، با ساختن کعبه، مناسک عبادی اعراب و اصطلاح‌شناسی مفاهیم دین اسلام مرتبط شده‌اند. ابراهیم و اسماعیل پایه‌های خانه خدا را استوار می‌سازد و از خداوند استدعا می‌کنند که آنها و فرزندانشان را تا ابد «قومی تسلیم فرمان خداوند» قرار دهد و به ایشان آداب صحیح دینی (مناسک) (بقره: ۱۲۷-۱۲۸) را نشان دهد. در جای دیگر ابراهیم دعا می‌کند که سرزمین پیرامون کعبه در امان باشد و آن دسته از فرزندان او که در مکه منزل می‌گزینند همواره نماز بگزارند و ایمن باشند (ابراهیم: ۳۵-۳۷). خداوند ابراهیم را در آن خانه سکنی می‌دهد یا آن ناحیه را قابل سکونت می‌سازد و به ابراهیم (یا شاید محمد ﷺ) فرمان می‌دهد که رسماً حج را اعلام کند (حج: ۲۶-۲۷). ابراهیم و اسماعیل مأمور می‌شوند که کعبه را برای مناسک توحیدی صحیح، طواف و رکوع و سجود نماز، پاک و طاهر گردانند (بقره: ۱۲۵). مکان مشهور نماز، یعنی مقام ابراهیم (بقره: ۱۲۵؛ آل‌عمران: ۹۶-۹۷)، در نزدیکی کعبه واقع شده است (فایرستن، ۱۳۹۲، ج ۱: ص ۱۱۰) (Fairesten 2001, vol. 1: p.6).

۴. مقایسه، بررسی و نقد

۴-۱. مقایسه

مقایسه آثار خاورشناسان و مباحث ارائه شده از سوی آنان در موضوع اثرپذیری قرآن کریم از کتاب مقدس با مباحث ارائه شده در مقالات EQ ما را به این نتیجه می‌رساند که در مجموع دیدگاه مؤلفان مقالات این دائرةالمعارف رویکرد نسبتاً مثبتی دارد؛ زیرا در آثار پیشینیان به صراحت بر اقتباس قرآن از کتاب مقدس به ویژه در داستان‌های مرتبط با پیامبران پای فشرده شده است و حتی موضوع اقتباس در عناوین برخی از آثار خاورشناسان اخذ شده است؛ مثلاً در آثار پیش گفته مثل «بازگویی‌های تورات در بخش‌های قرآن» (وابستگی قرآن به دین یهود و نصارا) «داستان‌های کتاب مقدس در قرآن» بر اقتباس قرآن از کتاب مقدس در عنوان اثر تصریح شده است. این در حالی است که برخی مؤلفان EQ در گذشته در ذیل موضوع آدم به دلیل شباهت‌های گسترده این داستان در قرآن و تورات به طرح آیات و تبیین مباحث مرتبط با آدم از منظر قرآن کریم پرداخته و تنها در توضیح آیه ۳۰ بقره آن را همانند آیه ۲۶ باب نخست کتاب تکوین دانسته‌اند و یا نویسنده مقاله ابراهیم علیه السلام بدون هیچ گونه داوری و بدون طرح مسئله اقتباس، از شباهت قرآن با کتاب مقدس در شماری از مباحث یاد کرده و در ادامه به تفاوت‌ها پرداخته است.

۴-۲. بررسی و نقد

تردید نیست که کتاب‌های آسمانی به دلیل اینکه منشأ و سرچشمه واحدی دارند، لازم است از جهت محتوا با یکدیگر هماهنگ باشند؛ زیرا در محتوایی که از سوی خدا در قالب وحی بر پیامبران نازل شده، اختلاف و ناسازگاری معنایی وجود ندارد و اساس معرفت و دعوت همه کتاب‌های آسمانی بر توحید و نفی شرک پایه‌ریزی شده است؛ چنان که قرآن در آیه ۶۴ آل عمران می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» و اگر تفاوت‌های زیادی میان قرآن و کتاب مقدس وجود دارد از آن رو است که به شهادت قرآن در تورات و انجیل تحریف‌های فراوانی صورت گرفته است (آل عمران: ۷۵ و ۷۸). با وجود این تحریف‌های گسترده، هماهنگی بخشی از آموزه‌های قرآن با بخش‌هایی از کتاب

مقدس که از تحریف دور مانده طبیعی است و متأسفانه شماری از خاورشناسان که متعصبانه بر عدم و حیانت قرآن پای فشرده و منشأ آسمانی قرآن را انکار کرده‌اند، هنگامی که در برابر این شباهت‌ها قرار گرفته‌اند، چاره‌ای جز پناه‌بردن به ادعای اقتباس نداشته‌اند و از اینکه آنان مسئله اقتباس را طرح کرده‌اند، به روشنی معلوم می‌شود که معارف و آموزه‌های قرآن از نظر آنان متعالی، حکیمانه و بسیار برتر از سطح اندیشه بشری است و اگر خاورشناسان به دیده انصاف و عاری از تعصب به قرآن می‌نگریستند، به هنگام مواجهه با تعالیم بلند و حکمت‌آمیز قرآن تنها بر احتمال اقتباس پای نمی‌فشرده‌اند و احتمال و حیانتی بودن آن را نیز می‌دادند؛ چنان که شماری از خاورشناسان منصف با احتمال دوم به بررسی و پژوهش پرداختند و در نتیجه به و حیانت قرآن کریم ایمان آوردند.

به نظر می‌رسد هماهنگی بخش‌هایی از قرآن با بخش‌هایی از کتاب مقدس به دلیل برخورداری از منشأ و سرچشمه واحد بسیار طبیعی و بر اساس قاعده است. و اگر خاورشناسان پیش‌فرض‌های جعلی و ساختگی خود را کنار بگذارند و بر اساس شواهد مسلم تاریخی بپذیرند که محمد ﷺ امی بوده و افزون بر این ترجمه‌ای عربی از کتاب مقدس در اختیار محمد ﷺ نبوده و آن حضرت هم بر خواندن عبری آگاهی نداشته و همچنین هیچ‌گونه ارتباطی با اهل کتاب در مکه نداشته است که محتوای کتاب را از آنها به صورت شفاهی فراگیرد، در این صورت هماهنگی بین قرآن و کتاب مقدس را دلیل الهی بودن و و حیانتی بودن قرآن می‌دانند؛ زیرا کسی که بدون هرگونه فراگیری، تعالیم دیگر پیامبران را در قالب فاخرترین و ادبی‌ترین جملات بیان کرده، به گونه‌ای که دیگران از ارائه مانند آن عاجزند، فقط می‌تواند فرستاده و مرتبط با خدا باشد.

با توجه به این مقدمه برای پاسخ به شبهه اثرپذیری قرآن از کتاب مقدس لازم است در مرحله نخست به نفی پیش‌فرض خاورشناسان در طرح این شبهه پردازیم و در مرحله بعد با مقایسه محتوای قرآن با محتوای کتاب مقدس صحت و سقم ادعای خاورشناسان را واریسی کنیم.

۱-۲-۴. یک. بررسی و نقد پیش‌فرض‌های خاورشناسان

با بررسی مجموع مباحث خاورشناسان در طرح این شبهه به نظر می‌رسد شبهه

تأثیرپذیری قرآن کریم از کتاب مقدس بر یکی از دو فرض ذیل مبتنی است. در فرض اول پیامبر اکرم ﷺ با سواد بوده و با زبان عبری هم آشنایی داشته و تعالیم کتاب مقدس را مستقیم و بی واسطه از کتاب مقدس فرا گرفته است و اگر هم با عبری آشنا نبوده، ترجمه‌ای عربی از کتاب مقدس در اختیار آن حضرت بوده است؛ از همین رو برخی خاورشناسان کوشیده‌اند «امی» را که از اوصاف رسول خدا ﷺ در قرآن است، به معنای بی سواد و درس‌نخوانده ندانند، بلکه امی را در ارتباط با واژه «امت» به معنای کسی دانسته‌اند که اصل و نسب عربی دارد و امیون را هم به معنای ملت و قوم عرب دانسته‌اند. در فرض دوم پیامبر اکرم ﷺ امی بوده و تعالیم کتاب مقدس را از طریق محتوایی که در میان یهودیان و مسیحیان جزیره‌العرب شیوع داشته فرا گرفته است و یا به طور خاص نزد برخی از اهل کتاب آموزش دیده بود و از محتوای کتاب مقدس آگاه شده بود. با دقت و تأمل در منابع، نادرستی این دو اصل به اثبات می‌رسد و در نتیجه پایه‌های این شبهه فرومی‌ریزند.

۱-۱-۲-۴. نقد و بررسی

پیش‌فرض اول: مطالعه کتاب مقدس

قرآن کریم به صراحت رسول خدا ﷺ را «امی» معرفی می‌کند: «النبی الامی...». امی به شهادت منابع لغوی و تاریخ منسوب به «ام» است، یعنی سرشت و طبیعتی که مادر او را به دنیا آورده، و به معنای کسی است که توانایی خواندن و نوشتن ندارد. ابن‌منظور در لسان العرب می‌گوید: «معنی الامی المنسوب الی ما علیه جبلته امه ای لا یکتب فهو امی لان الکتابه مکتسبه: فکانه نسب الی ما یولد علیه ای علی ما ولدته امه علیه» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، واژه «ام»). ابن‌اسحاق هم از کهن‌ترین مورخان و سیره‌نویسان اسلامی است می‌نویسد: «کانت العرب امیین لایدرسون کتاباً» (ابن‌اسحاق، ۱۳۶۸: ص ۸۳).

از سوی دیگر برخی آیات قرآن کاربرد واژه امی بر پیامبر اکرم ﷺ را به همین معنای نخواندن و نوشتن تأیید می‌کند؛ از جمله در آیه ۴۸ سوره عنکبوت خطاب به رسول خدا ﷺ تصریح می‌کند که روش و عادت تو پیش از نزول قرآن بر این نبود که کتابی را بخوانی و چیزی را بنویسی و اگر جز این بود کسانی که در پی ابطال رسالت تو هستند، در

حقانیت دعوت تو و الهی بودن قرآن تردید می کردند: «و ما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ يَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ».

از سوی دیگر وجود ترجمه عربی از کتاب مقدس در پیش از اسلام، ادعایی بیش نیست؛ زیرا در صورت وجود چنین منبعی، مخالفان و معاندان پیامبر اکرم ﷺ برای ابطال ادعای پیامبر و قرآن به آن استناد می کردند؛ ضمن اینکه بر پایه گزارش های موجود، اهل کتاب تورات را به عبری می خواندند و به عربی توضیح می دادند. بخاری در صحیح در ضمن نقل حدیثی از رسول خدا آورده است: «کان اهل الکتاب یقرؤون التوراه بالعبرانیة و یفسرونها بالعربیة لاهل الاسلام فقال رسول الله ﷺ: لا تصدقوا اهل الکتاب و لا تکذبوهم و قولوا آمنا بالله و ما انزل الینا» (بخاری، ۱۹۹۱م، ج ۵: ص ۱۵۰)

روشن است در صورت وجود چنین ترجمه ای از کتاب مقدس باید عرب زمانه رسول خدا با واسطه یا بی واسطه از محتوای کتاب مقدس آگاهی کامل می داشتند؛ درحالی که از آیات قرآن فهمیده می شود آنان از آموزه های کتاب مقدس آگاهی نداشتند و تنها کانال ارتباط آنان با آموزه های یهودی، شنیدن از طریق اهل کتاب بود؛ از همین رو اهل کتاب یکدیگر را از بازگو کردن آموزه های تورات به تازه مسلمانان منع می کردند تا بر ضد خود آنان احتجاج نشود: «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضُّهُمْ إِلَىٰ بَعْضِ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۷۶). همچنین بر اساس آیه ۷۸ آل عمران اهل کتاب زبان خود را به هنگام خواندن نوشته های خود می پیچاندند و آن را به صورت کتابی آسمانی قرائت می کردند، به گونه ای که مسلمانان گمان کنند که آن نوشته ها از کتاب خداست و حتی تصریح می کردند که آنچه می خوانند از آیات خداست؛ درحالی که چنین نیست و بر خدا دروغ می بندند با اینکه خودشان هم می دانند که دروغ است: «وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ لَلِسَنَتِهِمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ». آیه ۹۱ سوره انعام هم یهودیان را مخاطب قرار داده و آنان را نکوهش کرده است که چرا تورات را مانند طوماری در آورده اند و هرچه را بخواهند آشکار می کنند و بسیاری از محتوای آن را پنهان می کنند: «و ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قُرْآنًا تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا».

شایان ذکر است حتی خاورشناسان وجود چنین ترجمه‌ای از کتاب مقدس را نفی می‌کنند و مدعی‌اند به احتمال، نخستین ترجمه عربی از کتاب مقدس مربوط به اواخر دوران بنی‌امیه بوده است (اطیر، ۲۰۰۴م: ص ۱۳).

۲-۱-۲. نقد و بررسی

پیش‌فرض دوم: آموزش شفاهی کتاب مقدس

اما فرض دوم که رسول خدا ﷺ با وجود اُمّی بودن، معارف اهل کتاب را از معارف شایع در جامعه آن روز گرفته باشد، مردود است؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر تبیین شد از آیات قرآن برمی‌آید که مردم زمانه پیامبر از محتوای کتاب مقدس آگاهی بسیار اندکی داشتند؛ افزون بر اینکه خاورشناسان خود اذعان کرده‌اند اطلاعات بزرگان یهود در جزیره‌العرب از آموزه‌های کتاب مقدس ضعیف بوده و طبعاً در چنین شرایطی اطلاعات عمومی مردم غیرکتابی بسیار ضعیف و اندک بوده است و با چنین شرایطی دریافت آموزه‌ها به صورت گسترده و ژرف راحت نیست؛ درحالی‌که قرآن گزارش‌های تفصیلی و دقیقی از پیشینیان دارد «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الضَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵).

از سوی دیگر آموختن معارف کتاب مقدس از یهودیان و مسیحیان هم پذیرفتنی نیست؛ زیرا با وجود روشنی تاریخ زندگی پیامبر اکرم ﷺ چنین چیزی گزارش نشده است و تنها ملاقاتی که از آن حضرت با اهل کتاب قبل از بعثت گزارش شده، ملاقات با راهب مسیحی بحیرا است که این ملاقات بسیار کوتاه بوده و تنها بحیرا به ابوطالب خبر می‌دهد که در سیمای محمد ﷺ علامات پیامبری مشاهده کرده است و از اینکه بحیرا مطلبی به پیامبر آموزش داده باشد، خبری نیست؛ علاوه بر اینکه شماری از دانشمندان مسلمان از جمله ذهبی در سند این خبر خدشه کرده، و این خبر را ساختگی می‌دانند (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ص ۵۷).

اما ادعای ارتباط محمد ﷺ با ورقه بن نوفل و فراگیری معارفی از او هم مخدوش است؛ زیرا منابع تاریخی تنها از دیدار آن حضرت پس از نزول نخستین آیات خبر می‌دهند. بر اساس این گزارش ورقه پیامبر را به نبوت بشارت داده است (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱: ص ۲۳۸).

جز این مطلب در هیچ یک از منابع تاریخی خبری مبنی بر فراگیری معارف گزارش نشده است؛ ضمن اینکه برخی در صحت خبر ملاقات آن حضرت با ورقه تردید کرده و این گزارش را از بر ساخته‌های دشمنان اسلام دانسته‌اند (عنایه، ۱۹۹۶م: ص ۱۸).

شایان ذکر است اساساً در منابع تاریخی خبری از حضور یهودیان در مکه گزارش نشده است و تنها احتمال حضور سه مسیحی در مکه داده شده است که آنان نیز با رسول خدا ﷺ به جز همان بشارت رسالت از سوی ورقه بن نوفل هیچ ارتباطی نداشته‌اند.

اما این ادعا که پیامبر ﷺ پس از هجرت به مدینه و مواجهه با جامعه دیندار یهودی فرصتی یافت که بخشی از معارف یهود و تورات را دریافت کند (زقزوق، ۱۴۰۵ق: ص ۸۴) با شواهد زیر مردود است:

۱. در مدینه فقط ۲۸ سوره نازل شده و ۸۶ سوره از قرآن پیش از هجرت در مکه نازل شده بود.

۲. بیشترین تشابه میان قرآن و کتاب مقدس در داستان‌های پیامبران است و مفصل‌ترین و بیشترین داستان‌ها هم در مکه نازل شده است؛ از جمله در سوره‌های اعراف، یونس، هود، یوسف که همه مکی‌اند داستان‌های حضرت آدم، موسی، نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط و یوسف به تفصیل آمده است.

۳. در آیات فراوانی یهودیان به دلیل سوء اندیشه و رفتارشان نکوهش شده‌اند که با فراگیری تعالیم از یهودیان ناسازگار است.

۴. بسیاری از بزرگان یهود در مدینه، پیامبری و نبوت آن حضرت را پذیرفتند و به دین اسلام ایمان آوردند. افزون بر منابع تاریخی، قرآن کریم نیز از ایمان شماری از اهل کتاب به رسول خدا ﷺ و حقانیت قرآن خبر داده است: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ * وَإِذَا يَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا ءَامَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ * أُولَٰئِكَ يُؤْتُونَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَ يَدْرءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (قصص: ۵۲-۵۴).

این مطلب به روشنی بیانگر و حیانی بودن معارف قرآن و حقانیت رسالت آن حضرت است.

۵. اگر آن حضرت نزد دانشمندان یهودی شاگردی کرده بود، بدون تردید یهودیان که از هیچ کوششی علیه رسالت پیامبر دریغ نمی‌کردند، آن را به تفصیل و همراه جزئیات با صدای بلند اعلام می‌کردند.

۲-۲-۴. بررسی مقایسه‌ای محتوای قرآن کریم و کتاب مقدس

بررسی تطبیقی قرآن و عهدین یکی از راه‌های دفاع از اصالت و وحی‌انیت قرآن کریم و دفع شبهه اثرپذیری قرآن از کتاب مقدس است؛ زیرا روشن می‌شود که قرآن و عهدین در موضوعات گوناگون با یکدیگر متفاوت‌اند و حتی در مواردی قرآن به صراحت بر خطاب‌بودن گزاره‌های کتاب مقدس تأکید می‌کند و در مواردی هم به تصحیح آن می‌پردازد؛ از جمله قرآن در آیات ۱۵۷ و ۱۵۸ سوره نساء ماجرایی به صلیب کشیده‌شدن عیسی علیه السلام را که در اناجیل به آن تصریح شده و باور مسیحیان بر آن اساس شکل گرفته است، تصحیح می‌کند و به روشنی تبیین می‌کند که یهودیان مسیح علیه السلام را به صلیب نکشیدند و او را نکشتند بلکه موضوع بر آنان مشتبه شد و بدون علم و با گمان خود او را مصلوب و مقتول می‌دانند، بلکه خدا او را به سوی خود بالا برد: «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا».

آیه ۷۳ مائده باور به تثلیث رایج در مسیحیت را کفر می‌شمارد: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» و آیه ۱۷۱ نساء به صراحت عیسی علیه السلام را فرزند مریم می‌شمرد و از اینکه او را «سومین» بدانند، نهی می‌کند: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَةٌ أُلْقِيَ بِهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ».

آیه ۲۷ سوره حدید از بدعت‌گذاری مسیحیان خبر می‌دهد. بر اساس این آیه «رهبانیت» که در مسیحیت رواج داشته و دارد با این پندار که آنان را به خدا نزدیک می‌کند، از بدعت‌های خود آنان است و خداوند چنین چیزی را تشریح و مقرر نکرده است: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا».

همچنین قرآن داشتن فرزند برای خدا را از مصادیق کفری می‌داند که یهودیان و مسیحیان متأثر از بت‌پرستان کهن و پیشین به آن قائل شدند و در نتیجه یهودیان، عزیر را و مسیحیان مسیح را فرزند خدا انگاشتند و به تعبیر قرآن بر خدا افک و افترا بستند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرِيُّ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلْنَا اللَّهَ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (توبه: ۹ و ۳۰).

همچنین قرآن کریم در صدها آیه بسیاری از افکار و رفتار یهودیان را تخطئه کرده و

آنان را به دلیل داشتن باورها و اعمال نادرست فراوانی که هیچ سنخیتی با دین و شریعت الهی ندارند، نکوهش کرده است، از جمله به دلیل داشتن باورها و اعمالی چون کتمان حق (بقره: ۱۴۶)، فروختن آخرت به دنیا (بقره: ۸۶ و ۱۰۲)، امید به آموزش گناهان به رغم اصرار بر نافرمانی خدا (اعراف: ۱۶۹)، استکبار و گردنکشی در برابر آیات خدا (بقره: ۸۷ - ۸۸)، استهزای قرآن و پیامبر اکرم ﷺ (نساء: ۱۴۰)، افترای به خدا و نسبت دادن دست‌نوشته‌های خود به خدا (بقره: ۷۹)، تکذیب معجزات حضرت عیسی ﷺ (مائده: ۱۱۰)، تهمت‌های ناروا به مریم ﷺ (نساء: ۱۵۶)، برتری طلبی (بقره: ۸۰)، کشتن پیامبران (آل عمران: ۱۱۲)، تحریف تورات (بقره: ۷۵)، طغیان‌گری و کفرورزی (مائده: ۶۴ و ۶۸). همچنین قرآن در آیات پرشماری مسیحیان را به دلیل ادعای اختصاصی دانستن بهشت به خود (بقره: ۱۱۱)، تجاوزگری و نپذیرفتن اسلام (آل عمران: ۱۹)، نقض پیمان و فراموشی تذکارات الهی (مائده: ۱۴)، کتمان حقایق مربوط به ابراهیم، اسحاق و یعقوب (بقره: ۱۴۰)، ثروت‌اندوزی، دین‌فروشی و حرام‌خواری عالمان مسیحیان (توبه: ۳۴) و غلو در دین (نساء: ۱۷۱) نکوهش کرده است.

نتیجه‌گیری

خاورشناسانی که بر موضوع اثربخشی قرآن از کتاب مقدس اصرار کرده‌اند با پیش‌فرض بشری بودن قرآن و رسول نبودن حضرت محمد ﷺ به سراغ قرآن رفته‌اند و در جهت تقویت و تثبیت این دیدگاه بسیاری از مسلمات تاریخی مانند امی بودن رسول خدا ﷺ و ارتباط نداشتن با یهودیان و مسیحیان در مکه و مدینه، فقدان ترجمه‌های عربی از کتاب مقدس را نادیده گرفته‌اند؛ همچنین از آیات فراوانی که در نقد و تخطئه باورها و رفتار اهل کتاب است، غفلت ورزیده‌اند.

متولیان EQ در این موضوع کوشیده‌اند موضع بی‌طرفانه‌تری داشته باشند و بدون تصریح به اقتباس قرآن از کتاب مقدس، فقط به شباهت‌های محتوایی قرآن و کتاب مقدس در برخی مقاله‌ها اشاره کنند. این رویکرد مثبت در حالی است که شرق‌شناسان پیشین به صراحت موضوع اقتباس را در عناوین آثار خود آورده‌اند.

در یک نتیجه‌گیری فراگیرتر می‌توان گفت مقالات EQ در مقایسه با آثار دیگر خاورشناسان پیشین از لحن ملایم و نرمی برخوردار است و دست‌اندرکاران آن کوشیده‌اند

از ابراز مواضع صریح علیه و حیانت قرآن پرهیزند و وجهه علمی و بی طرفی در مقالات را تقویت کنند؛ ولی به نظر می رسد این تفاوت، رویکرد مبنایی و اساسی نباشد، بلکه روشی باشد که بتواند اثرگذاری بیشتری در مخاطبان خود به ویژه مخاطبان مسلمان داشته باشند؛ زیرا روشن است خاورشناس غیرمسلمان به و حیانتی بودن قرآن اعتقاد ندارد و طبعاً به شیوه های مختلف می کوشد این باور خود را تقویت و در و حیانتی بودن قرآن خدشه کند.

کتابنامه

۱. ابن اسحاق (۱۳۶۸)، سیره ابن اسحاق (السير والمغازی)، به کوشش زکار، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمدحسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.
۳. ابن منظور (۱۴۰۸ق)، لسان العرب: به کوشش علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن هشام (بی تا)، السیرة النبویه، به کوشش السقاء و دیگران، بیروت: دارالمعرفة.
۵. اطیر، حسنی یوسف (۲۰۰۴م)، المواجهه بین القرآن و الاسرائیلیات، جیزه: مکتبه النافذه.
۶. باربارا، فریر استودسر (۱۳۹۳)، مقاله خدیجه، ترجمه: جلیل پروین، دائرة المعارف قرآن، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۹۹۱م)، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر.
۸. پاورز، دیوید استفان (۱۳۹۲)، مقاله ارث، ترجمه: سعید عدالت نژاد، دائرة المعارف قرآن، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۹. تقی زاده داوری، محمود (۱۳۸۸)، تصویر حضرت محمد ﷺ و حضرت زهرا در دائرة المعارف اسلام، قم: مؤسسه شیعه شناسی.
۱۰. جرار، ماهر (۱۳۹۳)، مقاله حوری، ترجمه: جلیل پروین، دائرة المعارف قرآن، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۱۱. حاج، ساسی سالم (۱۹۹۱م)، الظاهره الاستشراقیه و اثرها علی الدراسات الاسلامیه، [بی جا]: مرکز دراسات العالم الاسلامی.
۱۲. خراسانی، علی (۱۳۹۵)، بررسی و نقد دائرة المعارف های اسلامی خاورشناسان، مشهد: انتشارات ۱۱۰.
۱۳. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۹ق)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، بیروت: دارالکتب العربی.

۱۴. زقزوق، محمود حمدی (۱۴۰۵ق)، الاستشراق و الخلیفه الفکریه للصراع الحضاری، بیروت: کتاب الامة، مکتبه الرساله.
۱۵. ژلیو، کلود (۱۳۹۴)، مقاله زبان و سبک قرآن، ترجمه: مهرداد عباسی، دائرةالمعارف قرآن، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۱۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابوبکر (۱۴۰۵ق)، الاتقان فی علوم القرآن، قم: رضی، بیدار، عزیززی.
۱۷. شاکر، محمد کاظم و دیگران (۱۳۸۹)، «سیر تحول دیدگاه‌های خاورشناسان در مورد مصادر قرآن»، در مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، ش ۱، صص ۱۱۹-۱۳۸.
۱۸. عنایه، غازی (۱۹۹۶م)، شبهات حول القرآن و تفنیدها، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۹. فایرستن، رثوون (۱۳۹۲)، مقاله ابراهیم، ترجمه: حسن رضایی، دائرةالمعارف قرآن، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۲۰. قرآن کریم، ترجمه: بر اساس المیزان، مترجم سیدمحمدرضا صفوی (۱۳۸۵)، قم: دفتر نشر معارف.
۲۱. کتاب مقدس عهد عتیق و جدید (۱۳۷۹)، ترجمه: فاضل خان همدانی، تهران: انتشارات اساطیر.
۲۲. کیس، واخندونک (۱۳۹۴)، مقاله روزه، ترجمه: سعید عدالت‌نژاد، دائرةالمعارف قرآن، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۲۳. گراهام، ویلیام (۱۳۹۲)، مقاله بسمله، ترجمه: سیدعلی آقایی، دائرةالمعارف قرآن، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۲۴. مونتگمری وات، ویلیام (۱۳۸۲)، درآمدی بر تاریخ قرآن، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، قم: سازمان اوقاف و امور خیریه، مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان‌های خارجی.
۲۵. نولدکه، تئودور (۲۰۰۰م)، تاریخ القرآن، ترجمه: جورج تامر، نیویورک: دار نشر جورج المز.
26. Barbara freyer Stowdsser, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 3, Leiden Brill, 2003.
27. Claude Jolyot, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 2, Leiden Brill, 2002.
28. Cornelia, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 1, Leiden Brill, 2001.
29. David Estephen, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 2, Leiden Brill, 2002.
30. Fairesten, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 1, Leiden Brill, 2001.

31. Franz Rosenthal, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 2, Leiden Brill, 2002.
32. Frederick, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 1, Leiden Brill, 2001.
33. Julian baldick, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 1, Leiden Brill, 2001.
34. Kamelia, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 5, Leiden Brill, 2005.
35. Kis, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 2, Leiden Brill, 2002.
36. Paul kunizseh, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 4, Leiden Brill, 2004.
37. Ruth roded, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 5, Leiden Brill, 2005.
38. Uri rubin, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 1, Leiden Brill, 2001.
39. Wiliam geram, *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 1, Leiden Brill, 2001.

The Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences

Vol. 1 • No. 1 • Autumn, 2019 • Issue 1

Received: 06/07/2019

Accepted: 02/11/2019

**An Introduction to the Principles of Qur'anic Sciences
for the Scientific Authority of the Qur'an from the
viewpoint of Ayatollah Ma'arefat**

Sayyid Ali Sadat Fakhr¹

Abstract

One of the topics in the scientific authority of the Qur'an is the issue of its principles. The scientific authority of the Qur'an has various principles, one of which is the principles of Qur'anic sciences. In order to understand the principles of Qur'anic sciences of the scientific authority of the Qur'an with regard to the viewpoints of Ayatollah Ma'arefat, this study examines five issues of Qur'anic sciences, which are the most important issues as well as the level of their effect on the scientific authority along with mentioning the viewpoints of Ayatollah Ma'arefat. These five topics are: appearance and reality, interpretation, naskh, commentary or the tradition and the scientific miracle of the Qur'an and challenge of the Qur'an. The viewpoints of Ayatollah Ma'arefat on these issues affect the scope of the Qur'an's scientific authority and extend the arena of the Holy Qur'an's scientific authority. The current study has been carried out through a library and the descriptive-analytical and discovery method. The issues including appearance and reality, interpretation, Naskh and ratiometric of the Qur'an with tradition are some of the key issues that affect the output of the Qur'an's authority. The formalism in interpretation poses many challenges to the scientific authority of the Qur'an. However, accepting interpretation can open wide horizons for the interpreter. The theory of conditional interpretation of which has been presented by Ayatollah Ma'arefat, has made some of the interpreted verses of the Qur'an effective, and accepts their credit within the time and place under the condition of "the existence of conditions" and it enhances the adaptability of the Qur'anic teachings with the modern variables.

Keywords

the authority of the Qur'an, interpretation, appearance and reality, commentary, Naskh (tafsir), the scientific miracle, tradition, Ayatollah Ma'arefat.

1. Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. a.sadatfakhr@isca.ac.ir

درآمدی بر مبانی علوم قرآنی مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه آیت‌الله معرفت

سیدعلی سادات‌فخر*

چکیده

یکی از موضوعات مرجعیت علمی قرآن کریم، موضوع مبانی آن است. مرجعیت علمی قرآن مبانی متعددی دارد که یک بخش آن، مبانی علوم قرآنی است. برای پی‌بردن به مبانی علوم قرآنی مرجعیت علمی قرآن با توجه به دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت، در این مقاله پنج موضوع علوم قرآنی که از کلیدی‌ترین موضوعات علوم قرآنی‌اند، همراه با میزان تأثیر هر یک از آنها در مرجعیت علمی همراه با اشاره به دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت بررسی می‌شود. این پنج موضوع عبارت‌اند از: ظاهر و باطن، تأویل، نسخ، تفسیر با سنت و اعجاز علمی قرآن و تحدی به آن. دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت در این موضوعات بر گستره مرجعیت علمی قرآن تأثیرگذار است و موجب گسترش قلمرو مرجعیت علمی قرآن کریم می‌شود. این پژوهش از روش کتابخانه‌ای و به صورت توصیفی تحلیلی و کشفی صورت گرفته است. مرجعیت علمی قرآن نیازمند زیرساخت‌های نظری در حوزه علوم قرآنی است. مسائلی مانند: ظاهر و باطن، تأویل، نسخ و نسبت‌سنجی قرآن با سنت از کلیدی‌ترین مسائلی است که تأثیر اساسی بر خروجی مرجعیت قرآن دارد. ظاهر‌گرایی در تفسیر چالش‌های فراوانی برای مرجعیت علمی قرآن ایجاد می‌کند؛ اما پذیرش تأویل می‌تواند افق‌های گسترده‌ای را پیش روی مفسر باز کند. نظریه نسخ مشروط که آیت‌الله معرفت ارائه داده است، برخی آیات منسوخ را کارا کرده و اعتبار آنها را در ظرف زمانی و مکانی به شرط وجود شرایط می‌پذیرد و ظرفیت تطبیق‌پذیری آموزه‌های قرآنی را با متغیرهای عصری بیشتر می‌کند.

کلیدواژه‌ها

مرجعیت قرآن، تفسیر، ظاهر و باطن، تأویل، نسخ، اعجاز علمی، سنت، آیت‌الله معرفت.

مقدمه

در متون اسلامی، نخستین متن مقدس که میان همه مسلمانان معتبر و مرجع است، قرآن کریم است. یکی از ویژگی‌های قرآن، مرجعیت علمی آن است. درباره مرجعیت علمی قرآن از جهات مختلف می‌توان پژوهش کرد. یکی از این جهات، مبانی علوم قرآنی آن است. در این مقاله، مبانی علوم قرآنی مرجعیت علمی قرآن با توجه به دیدگاه‌های علوم قرآنی آیت‌الله معرفت بررسی می‌شود. مسائل علوم قرآنی فراوان‌اند. در اینجا شش مسئله از مسائل علوم قرآنی (ظاهر و باطن، تأویل، نسخ، تفسیر با سنت و اعجاز علمی) با توجه به مرجعیت علمی قرآن و دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت بررسی می‌شود. پیش از بیان مبانی علوم قرآنی مرجعیت علمی قرآن، واژگان به کار رفته در عنوان مقاله به اختصار توضیح داده می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مرجعیت

مرجعیت از ریشه «رجع» به فتح «جیم»، مصدر جعلی و به معنای برگشتن به چیزی است که آغاز از آن انجام شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۳۴۲؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ص ۲۰۶۲۱). در قرآن مشتقات واژه «رجع» ۱۰۳ بار در معنای لغوی به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴، ماده رجع)، اما استناد به قرآن و منبع بودن قرآن از واژگان و عبارات دیگر فهمیده می‌شود؛ یعنی برای اثبات مرجعیت علمی قرآن کریم نباید به دنبال مشتقات واژه «رجع» بود.

کاربرد مرجعیت در فقه شیعه در سده اخیر رواج پیدا کرده است و عنوان «مرجع تقلید» اصطلاح جدیدی است که نخستین بار مرحوم سیدابوالحسن اصفهانی آن را در کتاب وسیلة النجاة به کار برد (قربانی، ۱۳۹۴: ص ۳۵۸). وی کتابش را مرجع نامید، برای کسی که می‌خواهد به فتوای او عمل کند (اصفهانی، ۱۴۲۲ق: ص ۸). با گذشت زمان به شخصی که فتوا صادر می‌کند، مرجع تقلید گفته شد؛ بنابراین اصطلاح «مرجعیت» در دانش فقه شیعه به معنای منبع گرفتن فتوا و حکم است.

در این پژوهش مرجعیت به معنای هر نوع ارجاع، استناد، الگوگیری، تأثیرپذیری و

الهام است که انسان مسلمان باید در زندگی اش نسبت به قرآن داشته باشد؛ زیرا قرآن هدایت، بینه، فرقان و نور مبین است برای هر چه که انسان‌ها در زندگی به آن نیاز دارند. عبارت مرحوم علامه طباطبایی در مقدمه المیزان، گویای همه حقیقت مرجعیت علمی قرآن است. وی می‌نویسد: «چگونه ممکن است قرآن در همه نیازمندی‌هایی که انسان دارد، هدایت، دلیل آشکار، جداکننده بین حق و باطل و نور آشکار برای مردم باشد و در نیاز آنان به قرآن که شدیدترین نیاز است، کافی نباشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج: ۱، ص: ۱۱). پس به نظر ایشان، مرجع بودن قرآن مفروض بوده است.

۲-۱. علم

مشتقات ریشه «علم» ۷۲۸ بار در قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴، ماده علم) و معانی گوناگونی دارند. اصل این ریشه به معنای ادراک حقیقت اشیا است و به لحاظی دو گونه است: علم نظری و علم عملی و به لحاظی دیگر: عقلی و سمعی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۸۰).

از تنوع کاربرد علم در قرآن چنین به دست می‌آید که علم به معنای هر نوع آگاهی پیدا کردن است، خواه از راه استدلال عقلی و خواه از طریق وحی باشد، خواه حس و تجربه ابزار کسب علم باشد یا رؤیای صادق. معنای اول از علم همان مطلق معرفت است و در یونانی به آن «Episteme» گفته می‌شود. معنای دوم علم به حوزه دانشی محدود شده و به معنای آگاهی است و در انگلیسی به آن (knowledge) گویند؛ اما در عصر جدید علم به معنای دانش وابسته به تجربه حسی (science) است. به لحاظ نظم ساختاری میان مؤلفه‌های تشکیل دهنده نیز علم به معنای دیسیپلین «Discipline» و نظم خاصی است که میان دانشمندان یک علم در محور یک موضوع، مسئله، هدف و روش مطالعاتی شکل گرفته است (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ص ۱۳). در این پژوهش علم به معنای مطلق معرفت است که از قرآن قابل استنباط و دریافت باشد.

۳-۱. روش

معنای روش و روش‌شناسی از بحث‌های چالشی عصر جدید است. مرحوم آیت‌الله

معرفت در کتاب التفسیر و المفسرون تفاسیر را به لحاظ روشی (استنباط از منبع و استناد به مرجع) دو دسته کرده است.

۱. تفسیر مأثور که شامل تفسیر قرآن به قرآن، قرآن به سنت، قرآن به قول صحابی و قرآن به قول تابعی می شود (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ص ۲۱-۳۱).
۲. تفسیر اجتهادی که شامل تفسیر فقهی (آیات الاحکام)، تفسیر ادبی، تفسیر عرفانی و مانند آن می شود (ر.ک: همان: ص ۳۴۷-۵۲۶).

از منظر آیت الله معرفت، تمایز تفسیر اجتهادی در مقایسه با تفسیر مأثور به این است که در تفسیر اجتهادی از عقل و نظر بیشتر استفاده می شود و فقط به آثار و اخبار نقل شده از گذشتگان بسنده نمی شود؛ البته ایشان هشدار می دهد تفسیر به عقل و نظر در لبه پرتگاه تفسیر به رأی است و به همین دلیل باید افزون بر احاطه علمی، احتیاط نظری نیز رعایت شود، همچنین از خداوند نیز کمک گرفته و بر او توکل شود (همان: ص ۳۴۹). از این نوشته مشخص می شود که مراد آیت الله معرفت از روش همان منبع است و مؤید این مطلب ترجمه همین کتاب به فارسی است که اصطلاح روش تفسیر به مأثور و روش تفسیر اجتهادی را به کار گرفته اند (همان: ص ۱۵). بنابراین در دیدگاه مرحوم علامه معرفت مراد از روش تفسیر همان منبع تفسیر است.

در مرجعیت علمی قرآن باید از روش تفسیر اجتهادی استفاده کرد؛ زیرا گستره نیازها در عصر جدید قابل مقایسه با گذشته نیست و امکان ارجاع به قرآن، فقط از طریق مأثور، یا ممکن نیست یا بسیار مشکل است؛ البته انتخاب روش تفسیر اجتهادی در مرجعیت علمی قرآن مبتنی بر تحلیل متن و تفسیر آن است؛ اما تنها گزینه انحصاری در روش نیست؛ زیرا گستره مرجعیت علمی قرآن در همه آگاهی ها است و گزاره های علمی - تجربی همچون گزاره های فقهی (به ویژه گزاره های عبادی) نیستند که امکان آزمون تجربی و در نتیجه قابلیت اثبات و ابطال تجربی نداشته باشند، بلکه اثبات و ابطال گزاره های فقهی وابسته به اعتبار سندی متن و شیوه استنباط از متن است. در حوزه کلام و حکمت اسلامی نیز بسیاری از گزاره های مربوط به توحید، نبوت، امامت و معاد قابلیت اثبات تجربی ندارند و فقط وابسته به متن حاکی از وحی اند؛ اما در نظریه پردازی علمی در حوزه علوم تجربی، روش صدق این نظریه ها تفسیری و هرمنوتیکی نیست. این نظریه ها به دلیل کاربردی بودنشان در

زندگی انسان‌ها باید به روش تجربی آنها سنجیده شوند. اگر دارای کارایی باشد، صدق نسبی نظریه و صحت انتساب آن به متن قرآن تأیید می‌شود و اگر کارایی آنها بر اساس روش تجربی اثبات نشود، همین عدم کارایی تجربی نشانه صحیح نبودن تحلیل متن و تفسیر است.

در نتیجه مرجعیت علمی قرآن وابسته به چند روش است. در حوزه تفسیر متن قرآن از روش تفسیر اجتهادی بهره می‌گیرد و وابسته به تحلیل و تفسیر متن است؛ اما نظریه‌ها و گزاره‌های استنباطی از متن قرآن برای زندگی دنیوی که وابسته به تجربه و شناخت حسی است، باید به روش تجربی و آزمون و خطا ارزیابی شوند و هر کدام که کارایی داشتند، تأیید و صحت انتساب آنها را به قرآن پذیرفته شود و هر کدام که کارایی نداشتند، قابل انتساب به قرآن نیستند.

۲. مبانی علوم قرآنی مرجعیت علمی قرآن

بی‌تردید مسائل علوم قرآنی در مرجعیت علمی قرآن نقش آفرین است. یکی از این نقش‌ها، مبنابودن برخی مسائل علوم قرآنی برای مرجعیت علمی قرآن است که برخی از این مسائل علوم قرآنی را در اینجا بررسی می‌کنیم.

۱-۲. ظاهر و باطن

هر متنی که برای برقراری ارتباط با دیگران تولید شده باشد، باید برای مخاطبان آن متن فهم‌شدنی باشد؛ بدین منظور باید از زبان مشترک بین آنان استفاده کند و فهم‌ظاهری از متن را معتبر بداند. اگر زبان رمزی باشد، باید کلید رمز از مبدأ به مقصد داده شود؛ در غیر این صورت متن رمزی بدون رمزگشایی قابل استفاده نیست. قرآن به‌صراحت بیان کرده است که کتاب مبین و به زبان عربی رسا و روشن است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ» (یس: ۶۹)، «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ» (شعراء: ۱۹۵)؛ در نتیجه اعتبار ظاهر قرآن قابل‌تردید نیست و مهم‌ترین دلیلش این است که قرآن مشرکان را مخاطب قرار داده است. اگر زبان قرآن زبان مفاهمه مشترک نبود یا ظاهر آن اعتبار نداشت، هیچ‌امکانی برای فهم برای مشرکان وجود نداشت؛ در نتیجه مخاطب‌قرار دادن آنان لغو بود و پروردگار حکیم کار لغو انجام نمی‌دهد.

بحث مهم حجیت ظواهر آیات و روایات در علم اصول فقه به تفصیل بررسی شده است. مرحوم امام خمینی علیه السلام درباره ظواهر می گوید: «هر کسی کوچکترین توجهی به محاورات عرفی داشته باشد، می فهمد که مراد متکلم از ظواهر کلام به دست می آید و چرخ مکالمه و مخاطب بر همین ظواهر می چرخد» (خمینی، ۱۳۲۳، ج ۲: ص ۴۱۴).

مرحوم معرفت در دانشنامه علوم قرآنی التمهید بحث گسترده‌ای درباره حجیت ظواهر قرآن ارائه داده است. ایشان برای اثبات حجیت ظواهر قرآن به آیاتی استدلال کرده که در آنها به تدبر، تعقل و تفکر در قرآن توصیه شده است. اگر ظاهر قرآن حجیت نباشد، توصیه به این امور معنایی ندارد. در روایات نیز آمده است که هنگام سرگردانی، از قرآن راهنمایی بخواهید، احادیث را به قرآن عرضه کنید و... (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ج ۹: ص ۷۴-۷۶).

بی تردید مرجعیت علمی قرآن وابسته به پذیرش حجیت ظواهر قرآن است. بدون پذیرش این نظریه نمی توان از قرآن استفاده کرد؛ البته مرجعیت علمی قرآن به چیزی فراتر از ظواهر نیاز دارد؛ زیرا آگاهی‌ها، علوم، فنون و نیازها به اندازه‌ای گسترده شده‌اند که باید از همه امکانات ممکن قرار داده شده در متن قرآن استفاده کرد و یکی از آنها بطن قرآن است.

در تاریخ تفسیر قرآن گروهی به تفسیر باطنی گرایش پیدا کردند. طرفداران چنین گرایشی بر این عقیده‌اند که «قرآن ظاهر و باطن دارد و تنها باطن آن مراد است؛ از این رو آنچه از ظاهر قرآن فهمیده می شود مراد خدای متعال نبوده و حجیت ندارد و قابل اعتماد و استدلال نیست و باید تلاش کرد تا باطن قرآن معلوم شود و تفسیر صحیح تنها تبیین باطن قرآن است» (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲: ص ۵).

مرحوم آیت الله معرفت افزون بر حجیت ظواهر قرآن به باطن قرآن نیز توجه دارد؛ اما نظریه ویژه‌ای درباره باطن قرآن ارائه کرده است که متفاوت از مکتب باطنی تفسیر است. ایشان با الغای خصوصیت از آیه، معنای آن را توسعه می دهد و این معنای عام را بطن آیه می داند. ویژگی این معنای عام قابلیت انطباق آیه قرآن بر زمان‌ها و مکان‌های متفاوت است. ایشان رابطه معنای ظاهری با معنای باطنی را رابطه صغرا قضیه با کبرا آن معرفی می کند (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۲۶). مستند ایشان این روایت است: «ولو انَّ الآیةَ إذا نزلت فی قوم ثمَّ مات اولئک القوم ماتت الآیةَ لما بقی من القرآن شیء و لكنَّ القرآن یجری اوله علی

آخره ما دامت السماوات و الارض و لكل قوم آية يتلونها هم منها من خیر او شر؛ و اگر آیه‌ای تنها برای قومی فرود آید، اگر مردم آن زمان بمیرند، آن آیه نیز از بین برود، دیگر از قرآن هیچ چیزی باقی نخواهد ماند؛ اما قرآن از آغاز تا پایانش همواره در جریان و زنده است تا آسمان‌ها و زمین پابرجاست» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۴۹).

نتیجه سخن اینکه ظاهر قرآن ظرفیت بسیاری برای مرجع قرار گرفتن در استنباط‌های متنوع علمی دارد؛ اما گسترش ظرفیت آن از ظاهر به باطن با نظریه مرحوم آیت‌الله معرفت ظرفیت معنایی آیات را گسترش داده و قابلیت ارجاع به قرآن را دوجندان خواهد کرد.

۲-۲. تأویل

واژه تأویل از ریشه «اول» به معنای بازگشت به چیزی است و تأویل کلام به معنای عاقبت آن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۱۶۳) و به معنای بازگشت به اصل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۹۹).

موضوع تأویل از بحث‌های بسیار مهم در حوزه کلام اسلامی است که در عصر جدید سلفیان به شدت با آن مخالف‌اند. ابن تیمیه کتابی با عنوان الاکلیل فی المتشابه و التأویل درباره تأویل نگاشته است. وی در این کتاب نظریه تأویل به معنای نفس شیء خارجی را مطرح می‌کند و معتقد است سلف از واژه تأویل این معنا را می‌فهمیدند؛ البته تأویل به معنای تفسیر نیز رایج بوده و مترادف تفسیر به کار می‌رفته است. به عقیده وی، تأویل به معنای برگرداندن لفظ از معنای حقیقی به معنای دیگر به دلیل قرینه صارفه، معنای جدیدی است که به متأخران ایجاد کرده‌اند و در میان سلف این معنا وجود نداشته است (ابن تیمیه، بی تا: ص ۲۷-۲۸).

آیه ۷ سوره آل عمران آیه محوری درباره تأویل آیات متشابه است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»

مرحوم آیت‌الله معرفت چهار معنا برای تأویل ذکر می‌کند.

۱. توجیه متشابه: وظیفه تأویل‌کننده متشابه این است که لفظ یا عمل متشابه را به وجه

معقولی ارجاع دهد که با معنای لفظ و جهت عمل متناسب باشد و انسان را به اشتباه و فتنه نیندازد و در آیه محکم و متشابه اشاره شده که فتنه گران از متشابه برای اهداف خود سوءاستفاده می کنند: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ» (آل عمران: ۷). تأویل متشابه لفظی به این معناست که کلام متشابه توجیه شود به معنایی که فتنه انگیز نباشد؛ برای نمونه حضرت خضر علیه السلام برای موسی علیه السلام همین کار را کرد: «سَأْتِبُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف: ۷۸) (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۲۵).

پرسش مهم در باب تأویل آن است که چگونه می توان در قرآن، تشابه را از آیه های متشابه زدود؟ پاسخ این پرسش بستگی به انتخاب روش تفسیری ای دارد که مفسر آن را برمیگزیند؛ از این رو طرفداران روش تفسیر قرآن به قرآن بر این اعتقادند که باید با آیات محکم آیات متشابه را تفسیر کرد. احادیث، عقل، لغت، تاریخ، عرف و اسباب نزول نیز می توانند در از بین بردن تشابه آیات متشابه نقش ایفا کنند.

۲. بطن قرآن: این معنا بر اساس روایتی است که از امام باقر علیه السلام نقل شده است «مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ قَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ص ۱۹۶). مرحوم آیت الله معرفت این معنا از تأویل را به معنای بطنی ارجاع داده و مرادش از معنای بطنی آیه الغای خصوصیت از آیه و تعمیم محتوای آیه زمان ها و مکان های دیگر است.

۳. تعبیر رؤیا: کسی که خوابی را تعبیر می کند، به کار وی تأویل می گویند. قرآن کریم در داستان حضرت یوسف می فرماید: «وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (یوسف: ۶) و «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (یوسف: ۱۰۱). در این دو آیه، تعبیر خواب تأویل الاحادیث خوانده شده است.

۴. عاقبت امر و سرانجام کار: به عاقبت و سرانجام کار نیز تأویل گفته شده است. از این معانی چهارگانه، معنای سوم و چهارم نقش تأثیرگذار در مرجعیت علمی قرآن ندارند. نقش معنای بطنی در مرجعیت علمی قرآن در بحث پیشین ارائه شد؛ اما مهم ترین معنایی که برای آیات متشابه وجود دارد و نقش تأثیرگذاری در مرجعیت علمی قرآن دارد، معنای اول است.

از برخی پاسخ های آیت الله معرفت در کتاب شبهات و ردود به دست می آید که ایشان

یکی از منابع تشابه‌زدایی از آیات متشابه را گزاره‌های علم تجربی گرفته است. برای نمونه به یک آیه اشاره می‌شود. یکی از آیات مهم قرآن درباره هستی مسئله زوجیت است. قرآن درباره زوجیت می‌فرماید: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» (ذاریات: ۵۱). تفسیر آیه به فهم معنای «شیء» و «زوج» وابسته است. به دلیل عام‌بودن آیه مفسران واژه زوج را به صنف معنا کرده‌اند. در نتیجه هر چیزی در عالم هستی یکی از دو صنف نر یا ماده و مانند آن را دارد (سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ص ۳۴۷).

مرحوم علامه طباطبایی مراد از زوجین را «متقابلان» گرفته است و تقابل را به معنای اتمام و تکمیل می‌داند؛ به این معنا که هر بخش از زوجین با بخش دیگر تمام و کامل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸: ص ۳۸۲). در تفسیر نمونه آیه زوجیت دارای معنایی عمیق‌تر از نر و ماده و به معنای نیروهای مثبت و منفی گرفته شده که شامل همه موجودات عالم می‌شود؛ آن‌گاه به نظریه فیزیک جدید درباره ساخت عالم از اتم و ساختار مثبت و منفی اتم‌ها و بار منفی «الکترون» و بار مثبت «پروتون» اشاره شده است. این تفسیر در پایان یادآور می‌شود که «باید توجه داشت که در عین حال هر دو تفسیر قابل جمع است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ص ۳۷۷).

مرحوم آیت‌الله معرفت می‌گوید: در آیه آمده است «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» و نفرموده «من کل حی»؛ به همین دلیل باید همه چیز در هستی این‌گونه باشد، مثل برق که مثبت و منفی دارد، اتم که از الکترون و پروتون تشکیل شده است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۶: ص ۱۷۳). ایشان سپس این شبهه را یادآور می‌شود که با پیشرفت علم تجربی ثابت شده است که برخی موجودات ابتدایی تک‌سلولی‌اند یا برخی کرم‌ها از راه تقسیم تکثیر می‌شوند و تولید مثل می‌کنند یا برخی درختان بدون گرده‌افشانی ثمر می‌دهند. در این صورت معنای آیه باید تغییر کند تا مخالف علم تجربی نشود. ایشان برای پاسخ به این شبهه به فهم گذشتگان بازمی‌گردند و مراد از «زوجین» را دو صنف می‌دانند. ایشان یک گام از تفسیر مفسران پیشین پا را فراتر می‌گذارد و مراد از «تثنیه» در زوجین را مطلق تعدد و تکثیر می‌گیرد و دوگانگی را به چندگانگی تفسیر می‌کند (معرفت، ۱۴۲۳ق: ص ۳۱۲-۳۱۳).

بنابر آنچه گذشت باید گفت تأویل نقش مهمی در مرجعیت علمی قرآن دارد. در دایره متشابهات، افزون بر محکّمات قرآن می‌توان برای توجیه متشابه به گزاره‌های علوم تجربی

استناد کرد؛ همان گونه که مرحوم معرفت واژه «زوجین» را به دو گانه مثبت و منفی اثبات شده در فیزیک ارجاع داد و تفسیر مفسران پیشین را نادیده گرفت و با کشف تک سلولی‌ها در زیست‌شناسی دوباره به نظریه مفسران پیشین برگشت.

۳-۲. نسخ

نسخ در لغت چنین معنا شده است: «النَّسْخُ إِزَالَةُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ يَتَعَقَّبُهُ، كَنَسْخِ الشَّمْسِ الظَّلَّ، وَ الظَّلُّ الشَّمْسُ، وَ الشَّيْبُ الشَّبَابُ. فَتَارَةً يَفْهَمُ مِنْهُ الإِزَالَةُ، وَ تَارَةً يَفْهَمُ مِنْهُ الإِثْبَاتُ، وَ تَارَةً يَفْهَمُ مِنْهُ الأَمْرَانِ؛ نسخ از بین بردن چیزی با چیزی دیگر است که پس از آن می‌آید؛ چنان که خورشید سایه را، سایه خورشید را و پیری جوانی را از بین می‌برد. از این واژه گاهی معنای برداشتن (إزالة)، و گاهی معنای گذاشتن (إثبات) و گاهی هر دو فهمیده می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۸۰۱).

قرآن درباره نسخ می‌فرماید: «مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره: ۱۰۶). دانشمندان اسلامی درباره این آیه بحث‌های گسترده‌ای کرده‌اند. به لحاظ تاریخی طبق نقل ابن خلدون در تاریخش، نخستین شخصیتی که در اسلام کتابی درباره اصول فقه نوشته و در آن بحث نسخ را آورده، ابن‌ادریس شافعی (۱۵۰-۲۷۰) است (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ص ۵۷۶).

برای نسخ تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است. مرحوم آیت‌الله معرفت از منظر فقهی نسخ را این گونه تعریف کرده است: برداشتن تشریح پیشین - که در ظاهر دائمی می‌نمود - به وسیله تشریح پسین، به گونه‌ای که جمع آن دو با هم ممکن نباشد، یا به دلیل تنافی ذاتی میان آن دو یا به دلیل ویژه‌ای که از اجماع یا نصی صریح وجود دارد (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۲۶۷). مرحوم علامه طباطبایی در تعریف نسخ می‌گوید: «نسخ، آشکار ساختن زمان انقضای حکم است».

مسئله نسخ حکم به دست خداوند، برای برخی به صورت دقیق و عقلی تحلیل نشده است؛ از این رو، مرحوم علامه طباطبایی برای جلوگیری از ایجاد شبهه یا پاسخ به آن، تفاوت لغو قانون در میان انسان‌ها با نسخ حکم از سوی خداوند را بیان کرده است که انسان‌ها هنگامی که قانونی را وضع و اجرا می‌کنند، گاهی به دلیل علم محدودشان

نمی‌توانند به مصالح یا مفساد احتمالی آن در آینده آگاهی پیدا کنند؛ از این‌رو با گذشت زمان متوجه می‌شوند مفساد قانون وضع شده به‌دست آنان بیشتر از مصالح پیش‌بینی شده است؛ پس با پی‌بردن به اشتباه خودشان، آن را لغو می‌کنند. نسخ به این معنا ملازم با جهل و خطا است و خداوند متعال از چنین نقص‌هایی منزه است و نسخ در شریعت به این معنا نیست، بلکه به این معناست که خداوند مصلحتی در تشریح حکمی به‌صورت موقت و زمانمند ملاحظه کرده است؛ اما هنگام ابلاغ آن به موقت‌بودن حکم اشاره نمی‌کند و آن را مسکوت می‌گذارد. پس از گذشت زمان تعیین شده؛ خداوند حکم را نسخ می‌کند و برمی‌دارد. به نظر علامه طباطبایی یکی از دلایل نسخ، تدریجی‌بودن نزول قرآن و ابلاغ احکام است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۲۴۹).

۱-۳-۲. اقسام نسخ در قرآن

مشهور میان دانشمندان اسلامی این است که سه‌گونه نسخ در قرآن قابل تصور است؛ اما آیت‌الله معرفت گونه دیگری به آن افزوده است که در مرجعیت قرآن نقش مهمی ایفا می‌کند.

۱-۱-۳-۲. نسخ تلاوت و حکم

آیه‌ای که بیانگر حکمی است، پس از مدتی حکم و تلاوت آن برداشته شده است. این‌گونه از نسخ مترادف با تحریف قرآن به نقیصه است و اکثریت قاطع علمای اسلام با چنین نسخی مخالف‌اند؛ زیرا باعث بی‌اعتباری قرآن می‌شود.

۲-۱-۳-۲. نسخ تلاوت فقط

آیه‌ای که بیانگر حکمی است و پس از مدتی حکم آیه باقی مانده، اما آیه از قرآن برداشته شده است؛ برای نمونه در قرآن برای تنبیه زناکار، حکم صد ضربه تازیانه آمده است: «الرَّائِيَةُ وَ الرَّائِي فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (نور: ۲). خلیفه دوم عقیده داشت و اظهار کرد که آیه‌ای درباره رجم شیخ و شیخه در قرآن بوده که تلاوت آن نسخ شده و حکم آن باقی است؛ البته هیچ‌یک از صحابه سخن وی را نپذیرفتند (معرفت، ۱۴۱۰ق).

صص ۲۴ و ۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۲۷۹). این گونه نسخ نیز با تحریف ناپذیری قرآن سازگار نیست.

۳-۱-۳-۲. نسخ حکم فقط

آیاتی در قرآن وجود دارند که حکمی را ابلاغ می کنند و پس از مدتی آیه ای دیگر نازل می شود و حکم آیه پیشین را نسخ می کند. این گونه نسخ در قرآن وجود دارد؛ برای نمونه درباره عده وفات اولین آیه ای که نازل شد، ابلاغ یک سال عده برای زن شوهرمرده بود: «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ» (بقره: ۲۴۰). پس از مدتی این حکم نسخ شد و عده زن شوهرمرده به چهار ماه و ده روز کاهش یافت: «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» (همان: ۲۳۴).

آیت الله معرفت چنین نسخی را معروف میان فقها و مفسران دانسته و معتقد است همگی هم رأی هستند که این نوع نسخ ممکن است و در قرآن وجود دارد (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۲۸۳)؛ اما ایشان در التفسیر الاثری الجامع به شدت با چنین نسخی مخالف و معتقد است که آیه منسوخ چه فایده ای دارد که در قرآن ثبت شود. آیه ناسخ با منسوخ تضاد یا تناقض دارد و در قرآن چنین چیزی نمی تواند وجود داشته باشد. ایشان به گفته استادش مرحوم آیت الله خوئی استناد می کند و علت گرایش به نظریه نسخ حکم و نسخ نشدن تلاوت را دقیق نفهمیدن معنای این گونه آیات دانسته است. استنباط ایشان چنین است که عده وفات برای زن شوهرمرده چهار ماه و ده روز است. این حکم وجوبی است؛ اما تا یکسال مستحب است و باید که با چنین زن مصیبت زده ای مدارا شود (همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ص ۵۰۴ - ۵۰۵).

در مرجعیت علمی قرآن اگر همانند مرحوم معرفت نسخ به معنای سوم پذیرفته نشود، در این صورت همه آیات قرآن ظرفیت استفاده برای ارجاع دارند؛ اما اگر نسخ به معنای سوم پذیرفته شود، چالش های مهمی برای فهم ناسخ و منسوخ وجود دارد و باید با ژرف نگری آیات ناسخ را تعیین کرد؛ برای نمونه آیات جهاد و قتال با مشرکان و کافران از آیات مهم در این جهت اند. برخی مفسران آیه «فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه: ۵) را ناسخ آیه «فَسُدُّوا أَلْوِثَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِدَاءً» (محمد: ۴) گرفته اند (ابوعبید، ۱۴۱۸ق: ص ۲۱۰).

اسیر گرفتن یا کشتن مشرکان و کافران در جنگ های جهادی از بحث های مهم فقهی

است. مرحوم علامه طباطبایی بحث گسترده‌ای درباره جهاد در قرآن مطرح کرده است و آیه ۵ سوره توبه را ناسخ آیات دیگر و روش‌های دیگر دعوت به اسلام نمی‌داند؛ زیرا اسلام دین شمشیر نیست و در جنگ‌ها حقوق اسرا را رعایت می‌کند. ایشان تأکید می‌کند قرآن مردم را به فطرت خودشان با عقل و منطق دعوت می‌کند؛ پس نیازی نیست از شمشیر و جنگ برای دعوت استفاده کند. افزون بر این، قرآن مردم را به ایمان فرامی‌خواند و ایمان باور قلبی است و با اجبار و اکراه نمی‌توان ایمان را در قلب مردم قرار داد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۶۸-۷۰).

۴-۱-۳-۲. نسخ مشروط

آیت‌الله معرفت درباره نسخ، نظریه جدیدی ارائه کرده است. بنابر گونه سوم از نسخ، از زمان ابلاغ آیه جدید حکم منسوخ برای همیشه در همه عصرها و نسل‌ها منسوخ می‌شود و قابل تمسک و عمل نیست. آیت‌الله معرفت برخی موارد از گونه سوم از نسخ را مشروط می‌گیرد و اطلاق آن را برای همه زمان‌ها و مکان‌ها نمی‌پذیرد.

نمونه‌هایی از نسخ مشروط

۱. آیات صفح مانند: «وَ قِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ * فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (زخرف: ۸۸-۸۹) در آیات صفح خداوند به پیامبر اکرم ﷺ دستور می‌دهد به آزار و اذیت مشرکان و کافران واکنش نشان ندهد و با مهربانی و کرامت از خطا و گناه آنان چشم‌پوشی کند. پیامبر ﷺ نیز به مسلمانان به ویژه آنان که در مکه ساکن بودند، دستور داد در برابر اذیت مشرکان خویشتن‌دار و شکیبیا باشند.

دلیل نزول آیات صفح این بود که مسلمانان در دوره مکی بسیار ضعیف بودند و واکنش تند آنان به ضرر اسلام تمام می‌شد؛ از این‌رو خداوند چنین دستوری داد؛ اما پس از هجرت به مدینه و تشکیل حکومت، خداوند به پیامبر ﷺ اجازه دفاع در برابر آزار مشرکان را صادر کرد: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» (حج: ۳۹).

آیت‌الله معرفت معتقد است که نسخ «صفح» به صورت مطلق در اسلام رخ نداده است، بلکه مشروط به شرایط زمانی و مکانی بوده است. اگر در زمانی یا مکانی مسلمانان دوباره با

شرایط مکی روبه‌رو شوند و در موضع ضعف قرار گیرند، باید به همان روش پیامبر اکرم ﷺ در دوره مکی عمل کنند و آزار و اذیت کافران و مشرکان را تحمل کنند و واکنش تند از خودشان نشان ندهند (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۲۸۵).

علت گرایش ایشان به نسخ مشروط، ضرورت‌های اجتماعی است؛ زیرا زندگی انسان در جوامع گوناگون همواره یکسان نبوده و نخواهد بود. شرایط محیطی همیشه تغییر می‌کند. حکومت‌ها و دولت‌ها با گرایش‌ها و رفتارهای مختلف قدرت را به‌دست می‌گیرند و مردم را به اطاعت از خود وامی‌دارند.

۲. «انفاق در راه خدا: انفاق در راه خدا واجب بود تا زمانی که حکومت نبوی نیاز مالی داشت و خمس غنایم و زکات تشریح نشده بود. پس از آنکه این دو حکم تشریح شد و نیازهای مالی حکومت نبوی برطرف شد، حکم و وجوب انفاق برداشته شد. اگر زمانه تغییر کند و نیازهای مالی دولت اسلامی با خمس و زکات تأمین نشود یا برعکس عصر قدیم، در عصر جدید دولت موظف به حمایت از تولید کالاهای راهبردی به‌ویژه گندم شود، در این صورت با دستور دولت اسلامی تکلیف به انفاق دوباره می‌تواند واجب گردد (همان).

در مرجعیت علمی قرآن نسخ مشروط نقش تأثیرگذاری دارد؛ زیرا اگر کسی گونه سوم نسخ (نسخ حکم بدون نسخ تلاوت) را بپذیرد، آن آیه هیچ جایگاهی علمی در مرجعیت نخواهد داشت و فقط گزارشی تاریخی از وجود چنین حکمی را بیان می‌کند؛ اما اگر گونه سوم نسخ را بپذیرد و مشروط بپذیرد، در این صورت همه آیات قرآن ظرفیت این را خواهند داشت که در مرجعیت علمی قرآن از آنها استفاده شود؛ البته چالش اصلی شناخت ناسخ از منسوخ و مهمتر از این، شناسایی شرایط در نسخ مشروط است.

۴-۲. تفسیر با سنت

تفسیر هم‌زمان با نزول قرآن به وجود آمد و آیات مبهم یا مجمل برای مسلمانان را پیامبر اکرم ﷺ تبیین می‌کرد و سپس از طریق عترت علیهم‌السلام یا صحابه به دیگران منتقل می‌شد. همین ریشه تاریخی است که نشان می‌دهد اصل در تفسیر نقل مأثور از مصدر رسالت است و تفسیر به هر شکل و نوعش نیازمند مراجعه به اقوال مأثور از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ائمه علیهم‌السلام، سلف صالح و دیگر بزرگان دارد (معرفت، ۱۳۸۳، ج ۱: ص ۵-۶).

گرایش به تفسیر قرآن به وسیله اثر و حدیث در نخستین روزهای نوشتن تفسیر قرآن به اندازه‌ای پر رونق بود که بسیاری از مفسران فقط روایات مناسب با آیه را در زیر آیه می‌نوشتند و هرگز از خودشان سخنی اضافه نمی‌کردند. برخی این گونه تفسیر را «مکتب تفسیری روایی محض» نامگذاری کرده‌اند و نوشته‌اند «نظریه و روشی است در تفسیر که هیچ‌گونه اجتهادی را در فهم و تفسیر معنای آیات قرآن روانمی‌داند و هیچ تفسیری را برای آیات جز تفسیری که در روایات بیان شده، معتبر نمی‌داند و بر این اساس می‌گوید در تفسیری که برای قرآن نوشته می‌شود، باید به ذکر روایات تفسیری اکتفا شود» (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱: ص ۲۶۹).

با وجود این پیشینه و طرفداران قدرتمندی که تفسیر روایی داشته و دارد، برخی مفسران بزرگ نقدهای گوناگونی به تفسیر به مآثور وارد کرده‌اند. مهم‌ترین نقد را مرحوم علامه طباطبایی در مقدمه کتاب المیزان بیان کرده است. وی درباره این موضوع می‌گوید: «حاشا که قرآن تبیین‌گر هر چیزی باشد، اما از عهده تبیین خود برنیاید... و چگونه ممکن است قرآن در همه نیازمندی‌های انسان هدایت‌گر، دلیل آشکار، جداکننده بین حق و باطل و نور آشکار باشد، اما خودش به تنهایی برای مردم کافی نباشد؛ در حالی که شدیدترین نیاز را به آن دارند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۱۱). ایشان روش امامان معصوم را نیز همین روش دانسته و چنین آورده است: بنابر آنچه از احادیث تفسیری به ما رسیده، روش ایشان در آموزش و تفسیر دقیقاً همین روش (تفسیر قرآن به قرآن) بوده است (همان: ص ۱۲).

استدلالی که علامه طباطبایی آورده، به هویت قرآن برمی‌گردد که هویتی مرجعیت‌بخش و معرفت‌ساز ذاتی دارد و وابسته کردن قرآن به سنت درحقیقت ازین‌بردن مرجعیت قرآن و معرفت‌سازی ذاتی قرآن است.

برخی نیاز قرآن به احادیث را پذیرفته‌اند؛ اما مهم‌ترین مشکل آنان سندنداشتن روایات تفسیری است. انبوه احادیث تفسیری که با یکدیگر ناسازگارند و بیش از آنکه به معارف قرآنی شبیه باشند، به آموزه‌های تورات و فرهنگ بنی‌اسرائیل شبیه‌اند. شباهت به اندازه‌ای زیاد است که اصطلاح «اسرائیلیات» بر این روایات نهاده شده و کتاب‌های فراوانی درباره اسرائیلیات نوشته شده است.

مرحوم آیت‌الله معرفت چالش تفسیر به مآثور را در ضعف‌سندها یا جعل حدیث

می‌داند (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ص ۳۱). با همه این اوصاف، ایشان تفسیر اثری نوشته و در مقدمه آن گفته است: «آنچه پیش روی شماست، تلاشی است - در حد توان - برای شناخت روایات صحیح از ضعیف، فقط در آنچه (روایات) به تفسیر قرآن باز می‌گردد. کوششی در پرتو محکمات قرآن و سنت قویم» (همو، ۱۳۸۳، ج ۱: ص ۶).

مرجعیت قرآن و مرجعیت سنت و رابطه میان این دو از بحث‌های بنیادی در میان عالمان مسلمان از گذشته‌های دور بوده و تاکنون نیز ادامه دارد. مرحوم آیت‌الله معرفت درباره این رابطه در مقدمه تفسیر اثری، نکات مهمی دارند که نشان می‌دهد ایشان نیز مرجعیت قرآن را پذیرفته‌اند و آن را مبنای صحت سندی و محتوایی سنت گرفته‌اند. تبیین نظر ایشان به شرح زیر است.

این نظریه که صحابه و کسانی که در مکه و مدینه زندگی می‌کردند و نزدیک به دوره رسالت بودند، فهمشان از قرآن بهتر و دقیق‌تر بوده، تردیدناپذیر است؛ زیرا آنان از مصدر وحی تفسیر آیات را می‌گرفتند و می‌آموختند. البته مشخص است که هر صحابی مراد نیست؛ زیرا در قرآن آمده است برخی مسلمانان مدینه منافق بودند؛ گرچه همراه رسول ﷺ بودند. پس مراد از صحابی کسی است که پیامبر اکرم ﷺ به صورت رسمی گفته و کرده او را تأیید و ابلاغ کرده باشد.

چالش اصلی در احادیث تفسیری این است که این احادیث بدون سند یا باسند غیر معتبر به دست ما رسیده‌اند و به لحاظ محتوایی نیز نه تنها انسجام محتوایی ندارند که گاه تضاد و تعارض دارند. جالب‌ترین نکته در این است که شخص رسول اکرم ﷺ و اهل بیت  پیشاپیش این چالش را پیش‌بینی کرده بودند که روایات ساختگی فراوانی به وجود خواهد آمد؛ بدین منظور اینان قرآن را مرجع صحت یا ساختگی بودن روایات معرفی کردند. این معیار در روایات متواتری به دست ما رسیده است. از جمله رسول خدا ﷺ فرمود: «مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ يَخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ؛ آنچه از من برای شما می‌رسد (گفته می‌شود)، اگر با کتاب خدا سازگار بود، من گفته‌ام و اگر ناسازگار بود، من نگفته‌ام» (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱: ص ۶۹). امام باقر  نیز فرمود: «إِذَا حَدَّثَكُمْ بَشِيءٍ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ؛ هرگاه درباره چیزی با شما سخن گفتم، دلیل و شاهد قرآنی آن را از من بخواهید» (همان: ص ۶۰).

مرحوم آیت‌الله معرفت صحت سندی را در روایات تفسیری وابسته به صحت محتوایی

کرده است و صحت محتوایی را در عرضه به قرآن و گرفتن تأیید محتوای از قرآن دانسته است؛ زیرا بسیاری از روایات تفسیری مرسل است و احادیث مسند نیز با مشکل مجهول بودن شرح حال راویان روبه‌رو هستند.

در نسبت‌سنجی محتوایی میان روایت و قرآن سه حالت ممکن است رخ دهد:

۱. نسبت آیه با روایت به شکل عام و خاص مطلق باشد. یک آیه به صورت عام می‌گوید: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» (بقره: ۲۲۸). بخش اول آیه دلالت دارد که هر مطلقه‌ای (رجعی یا بائن) باید سه طهر نگه‌دارد. بخش دوم آیه فقط طلاق رجعی را شامل می‌شود؛ زیرا روایت درباره آن وارد شده است (ر.ک: نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۳۲: ص ۱۷۹-۱۸۱).

۲. نسبت آیه با روایت به شکل عام و خاص من وجه باشد. یک آیه می‌گوید: «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» (توبه: ۹۱). در حدیث نیز آمده است: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ص ۴۳۶)؛ برای نمونه اگر پزشکی به درمان بیماری اقدام کند، اما باعث نقص عضو یا فوت بیمار گردد، اگر عمدی در کار نباشد، ضامن نیست؛ زیرا آیه پزشک را نیکوکاری معرفی کرده که قصد درمان بیمار را داشته است؛ اما حدیث او را ضامن معرفی کرده است؛ زیرا به دیگری ضرر رسانده است.

۳. نسبت آیه با روایت به شکل تباین باشد. این حالت اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا جاعلان حدیث این اندازه هوشیاری دارند که حدیث متباین نسازند؛ زیرا حدیث متباین با آموزه‌های قرآن به راحتی شناسایی می‌شود و مسلمانان آن را نمی‌پذیرند. آنچه از این نسبت‌سنجی به دست می‌آید، نبود مخالفت میان احادیث با آیات در حالت اول و دوم است و حالت سوم نیز اتفاق نمی‌افتد.

در نسبت‌سنجی میان احادیث با قرآن، آیت‌الله معرفت حالت چهارمی تصور کرده است و آن عبارت است از اینکه حدیث با قرآن تباین ظاهری ندارد؛ ولی با روح شریعت و اهداف دین تباین دارد و با اهداف سعادت‌بخش امت مسلمان در دنیا و آخرت مخالف است. شناخت این نوع تباین از مواردی است که باید راسخان در علم درباره آن نظر بدهند و راهکار شناخت این گونه احادیث نیز عرضه بر محکمت دین است (معرفت، ۱۳۸۳، ج ۱: ص ۲۲۲ - ۲۲۴).

در نتیجه مرجعیت قرآن برای سنت ریشه در دستور ائمه علیهم السلام دارد که فرمودند: هر گاه حدیثی از ما به شما رسید و یک یا دو گواه از کتاب خدا برای آن پیدا کردید، آن را بپذیرید و معتبر بدانید و گرنه توقف کنید و آن را به ما ارجاع دهید تا ما برای شما آن را روشن و تبیین کنیم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۲۲۲). در همین راستا آیت الله معرفت معتقد است اعتبار سندی و وثاقت راوی نمی تواند معیار کامل و تام پذیرش روایت قرار گیرد. ایشان از شیخ الطائفه شیخ طوسی درباره معیارهای پذیرش روایت مطالبی بیان کرده است و در نهایت چنین نتیجه گرفته است که از منظر شیخ، شاخص شیعی اعتبار سند و وثاقت راوی برای پذیرش روایت، شرط لازم است، نه کافی (معرفت، ۱۳۸۳، ج ۱: ص ۲۳۴) آیت الله معرفت در نهایت نظر خود را چنین بیان می کند: سند به تنهایی اعتباری ندارد، اگر از پشتیبانی محتوایی فاخر برخوردار نباشد (همان: ص ۲۲۲).

البته دیدگاه آیت الله معرفت که به روایات اهل سنت نیز توجه دارد، ظرفیت مرجعیت قرآن را در نسبت سنجی با روایات بیشتر می کند. همچنین این نظریه مرحوم آیت الله معرفت درباره مخالفت نداشتن احادیث با روح شریعت و گوهر دین، در نسبت سنجی میان قرآن با آموزه ها و نظریه های علمی نیز باید به کار رود. اگر داده ها و تئوری ها و نظریه های علوم با روح شریعت و گوهر دین ناسازگار باشند، از منظر قرآن مردودند.

۴-۵. اعجاز علمی قرآن و تحدی به آن

یکی از بحث های نوپدید در عصر جدید مسئله اعجاز علمی قرآن است. مرحوم علامه طباطبایی درباره اعجاز علمی قرآن عبارت «تحدیه بالعلم» را آورده است. مرحوم آیت الله معرفت نیز به اعجاز علمی قرآن توجه ویژه دارد و بخشی از مباحث اعجاز قرآن را به اعجاز علمی اختصاص داده است. ایشان بر این باور است که جامعیت قرآن به معنای این است که همه چیز از جمله علوم در قرآن هست؛ افزون بر این دارای اعجاز علمی است. جامعیت قرآن از این آیات ذیل فهمیده می شود: «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) و «لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام: ۵۹)؛ در نتیجه همه چیز در قرآن وجود دارد؛ به عبارت دیگر، هر آنچه انسان به آن نیاز دارد، در قرآن وجود دارد. جامعیت قرآن عصری و وابسته به علم و فرهنگ زمانه نیست؛ زیرا قرآن کتاب دین

خاتم است و اگر محدود و مشروط به عصر نزول شود، این کتاب دین خاتم نخواهد بود؛ در حالی که خداوند به جامعیت دائمی قرآن تصریح کرده است: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲).

قرآن واجد مطالب فلسفی، اخلاقی، علمی، احکام شرعی عبادات، معاملات، سیاسیات، اجتماعیات و مانند آن است. مرحوم علامه طباطبایی، بیان می‌کند در عصر جدید دانشمندان در علوم اجتماعی به ویژه علم حقوق، قوانینی وضع می‌کنند و با تغییر شرایط جامعه آن را تغییر می‌دهند. به نظر این دانشمندان شرایط زمانی، مکانی و تمدنی در تحول قوانین تأثیرگذارند، پس چگونه می‌توان آموزه‌های قرآن را جاودانی تصور کرد؟ پاسخ علامه این است که معارف قرآن بر پایه همسانی انسان‌ها در فطرت و اخلاق فاضله پی‌ریزی شده است و فطرت و اخلاق، تغییر و تحول نمی‌پذیرند؛ اما قوانین وضعی چنین نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۶۲).

مرحوم آیت‌الله معرفت نیز به اعجاز علمی قرآن توجه ویژه دارد و بخشی از مباحث اعجاز قرآن را به اعجاز علمی اختصاص داده است. ایشان برای اثبات نظر خود دو مقدمه آورده است:

۱. قرآن کتاب حکمت، هدایت، تربیت و ارشاد است. آیت‌الله معرفت در این باره به چندین آیه استناد کرده است: «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يَرَكِيهِمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ؛ که آیات وی را بر آنان می‌خواند و آنها را پاکیزه می‌گرداند و به آنها کتاب و فرزاندگی می‌آموزد» (آل عمران: ۱۶۴) و «وَ يَجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْحَبَائِثُ؛ و چیزهای پاکیزه را بر آنان حلال و چیزهای ناپاک را بر آنان حرام می‌گرداند» (اعراف: ۱۵۷) و «وَ يَحْرِجُهُمُ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ؛ و آنان را به اراده خویش از تیرگی‌ها به سوی روشنایی بیرون می‌آورد» (مائده: ۱۶) و «لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا؛ تا جهانیان را بیم‌دهنده باشد» (فرقان: ۱). این آیات نمونه‌ای از آیاتی است که ایشان آورده است.

۲. در همین کتاب حکمت و هدایت، اشاراتی گذرا وجود دارد که به اسرار وجود و کائنات پرداخته است و همین اشارات گذرا در قرآن واجد اعجاز علمی است. آیاتی درباره علم پزشکی، نجوم، ریاضیات، هندسه و مانند آن یا درباره صنایع و مشاغل وجود دارد که نظریه‌های علمی دارد و به اعجاز علمی قرآن مشهور شده است.

بنابر اعتقاد آیت‌الله معرفت قرآن کتاب حکمت و هدایت است؛ اما به دلیل اینکه به زیست

انسانی در زمین و دنیا می‌پردازد، اشاراتی گذرا به مسائل و موضوعاتی دارد که علمی است و واجد اعجاز است. البته ایشان برای اثبات اعجاز علمی قرآن استدلالی نیز ارائه کرده است، که عبارت است از: همه علوم بیانگر فعل الهی‌اند و در قرآن درباره ذات، افعال و صفات الهی مطالب فراوانی بیان شده است؛ پس قرآن بیانگر علوم است و چون فعل الهی معجزه است، پس علمی که در قرآن آمده و بیانگر فعل الهی است، دارای اعجاز علمی است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۶: ص ۱۳ - ۲۵). از همین استدلال می‌توان اعجاز ادبی و بیانی قرآن را نیز فهمید.

یادآوری این نکته بسیار مهم است که میان اعجاز قرآن در عصر نزول و تحدی به آن با اعجاز علمی قرآن در عصر جدید باید تفاوت گذاشت؛ زیرا فهم صحابه و دیگران از اعجاز در آن زمان اعجاز ادبی و اعجاز در فرم بود و تحدی نیز به همین جنبه آیات قرآن انجام شده بود. ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ق) از متکلمان برجسته اشاعره، کتاب اعجاز القرآن را بر اساس همین مبنا نوشته است. عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۱ق) نیز طرفدار اعجاز بیانی قرآن است.

به لحاظ تاریخی این واقعیت انکارناپذیر است که دانشمندان در صدر اسلام اعجاز قرآن را در بلاغت و فصاحت لفظی قرآن می‌دانستند. نظریه آنان درباره معانی این بود که معانی امور پیش‌یافتاده‌ای هستند که صحرائشین و شهرنشین، جاهل و عالم آنها را می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ص ۶۵) و این عبارت جاحظ مَثَل رَایجی میان مفسران و علوم قرآنی نویسان بوده است که معانی پیش‌یافتاده در راه هستند و همه کس به آن دسترسی دارند و آن را می‌شناسند (جاحظ، ۴۲۴ق، ج ۳: ص ۶۷).

اثبات اعجاز علمی قرآن و اثبات تحدی به اعجاز علمی دو مسئله متفاوت‌اند؛ زیرا تحدی در صدر اسلام به آن جنبه‌ای از اعجاز قرآن بوده که میان اعراب و عرب‌ها قابل فهم بوده است که اعجاز ادبی آن بوده است؛ اما تحدی به دیگر جنبه‌های اعجاز قرآن از جمله اعجاز علمی، مسئله‌ای نوپدید است که نیازمند دلیل است.

مرحوم آیت‌الله معرفت دیدگاه انحصار تحدی به جنبه ادبی قرآن را نپذیرفته و بر اساس دو مبنای جامعیت علمی و شمولیت زمانی و مکانی آن چنین نتیجه گرفته است که اعجاز قرآن در همه ابعاد است؛ زیرا جامعیت دارد. تحدی آن نیز در همه جوانب است. قرآن برای همیشه تاریخ بشر تا برپایی قیامت است و اعجاز آن نیز باید چنین باشد؛ در نتیجه در زمان کنونی نیز قرآن اعجاز دارد. ایشان در همین راستا به برخی نظریه‌های علوم تجربی

اشاره کرده است که محصول عصر جدید است و از قرآن نیز قابل استنباط است و جنبه اعجازی دارد و قابل تحدی است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۶: ص ۳۱-۳۵).

اما آنچه از آثار ایشان به دست ما رسیده، عدم مخالفت قرآن با دستاوردهای علم تجربی است. یکی از بحث‌های آیت‌الله معرفت این است که در قرآن آمده است هر چیزی را جفت آفریدیم: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» (ذاریات: ۴۹). امروزه در علم تجربی اثبات شده است برخی موجودات جفت و زوج نیستند، مثل تک‌سلولی‌ها یا کرم‌هایی که از راه تقسیم تکثیر می‌شوند. ایشان مراد از «زوج» در آیه را صنف و نوع می‌گیرد و در آیه دیگر که چنین آمده است «وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلْنَا فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ؛ و از هر میوه در آن جفتی دو گانه برآورد» (رعد: ۳). معتقد است مراد از «اثنتین» دو عدد که یکی نر و یکی ماده باشد، نیست، بلکه مراد تکثیر و فراوانی است (معرفت، ۱۴۲۳: ص ۳۱۱). در نتیجه به لحاظ نظری ایشان اعجاز علمی قرآن را پذیرفته است؛ و بر اساس اعجاز علمی قرآن، هر آنچه قرآن درباره مسائل علمی فرموده است، مرجع برای آن مسائل علمی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

تنها راه ایجاد تمدن جدید اسلامی بازگشت به مرجعیت علمی قرآن است؛ البته مرجعیت علمی قرآن نیازمند زیرساخت‌های نظری در حوزه علوم قرآنی است. مسائلی مانند ظاهر و باطن، تأویل، نسخ و نسبت‌سنجی قرآن با سنت جزو کلیدی‌ترین مسائلی هستند که تأثیر اساسی بر خروجی مرجعیت قرآن خواهند گذاشت. ظاهرگرایی در تفسیر چالش‌های فراوانی برای مرجعیت علمی قرآن ایجاد می‌کند؛ اما پذیرش تأویل می‌تواند افق‌های گسترده‌ای را پیش روی مفسر باز کند. نظریه نسخ مشروط، برخی آیات منسوخ را کارا می‌کند و اعتبار آنها را در ظرف زمانی و مکانی به شرط وجود شرایط می‌پذیرد و ظرفیت تطبیق‌پذیری آموزه‌های قرآنی را با متغیرهای عصری بیشتر می‌کند.

در نسبت‌سنجی احادیث با قرآن مسئله مخالفت‌نداشتن احادیث با روح شریعت و گوهر دین از نظریه‌هایی است که می‌تواند در کنار پذیرش روش تفسیر اثری، ظرفیت محتوایی قرآن را گسترش می‌دهد و قدرت استنباط یا تأثیرپذیری گزاره‌های علوم از قرآن را به روایات تفسیری نیز سرایت می‌دهد.

کتابنامه

۱. قرآن مجید، ترجمه: مجتبی مینوی.
۲. ابن تیمیه، تقی‌الدین احمد (بی‌تا)، الاکلیل فی المتشابه و التأویل، محقق: محمد الشیمی الشحانه، اسکندریه: دارالایمان للطبع و النشر و التوزیع.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق)، تاریخ ابن خلدون (دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر)، محقق: خلیل شحاده، چ ۲، بیروت: دارالفکر.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، محقق: عبدالسلام هارون، چ ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابو عبید، قاسم بن سلام (۱۴۱۸ق)، الناسخ و المنسوخ فی القرآن العزیز، محقق: محمد صالح مدیفر، چ ۲، ریاض: مکتبه الرشد ناشرون.
۶. اصفهانی، سیدابوالحسن (۱۴۲۲ق)، وسیله النجاه، شارح: سیدروح‌الله موسوی خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۱)، مکاتب تفسیری، تهران: سمت.
۸. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، تهران: بنیاد بعثت.
۹. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴ق)، الحیوان، محقق: محمد باسل عیون السود، چ ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۱۱. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۶)، «تحلیل معرفت و چالش‌های معاصر»، معرفت فلسفی، ش ۱۷.
۱۲. خمینی، روح‌الله (۱۴۲۳ق)، تهذیب الاصول، به تقریر: جعفر سبحانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.

۱۴. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، محقق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم.
۱۵. سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا)، بحر العلوم، محقق: ابوسعید عمر بن غلام حسن عمروی، بیروت: دارالفکر.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۶۴)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۸. قربانی، محمدعلی (۱۳۹۴)، تاریخ تقلید در شیعه و سیر تحول آن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۳)، التفسیر الاثری الجامع، قم: مؤسسه التمهید.
۲۱. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶)، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه التمهید.
۲۲. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۰ق)، صیانه القرآن من التحریف، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۳. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: الجامعه الرضويه للعلوم الاسلامیه.
۲۴. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۳ق)، شبهات و ردود، قم: مؤسسه التمهید.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. نجفی، محمدحسن (۱۹۸۱م)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

The Quarterly Journal of Studies of Qur'anic Sciences

Vol. 1 • No. 1 • Autumn, 2019 • Issue 1

Received: 25/06/2019

Accepted: 02/11/2019

**An Examination of Dr. Seha's Doubts about the
Multiplicity of Wives in the Holy Quran**

**Hossein Rezaei¹
Farajollah Mirarab²**

Abstract

The fight against the Holy Quran has been pursued by enemies in a variety of ways, including casting the doubt on the laws and its rulings since the beginning of Islam until now. Marriage of a man to several women, or "multiple wives," are important and sensitive issues for women and the family., Surah Nisa, verse 3, the Qur'an issues the authorization of polygamy if they are able to consider justice among them and in verse 129 of this surah states that considering justice is not possible among the wives. Dr. Seha, in the book "Criticism of the Qur'an", while instilling doubts about "the multiplicity of wives" and considering it not to be reasonable, claims that verse 129 has abrogated verse 3 and that the provider of the ruling has regretted its continuation. The present study is a descriptive-analytical one with a critical approach and a documentary method to examine this doubt. The findings suggest that the rulings of the Holy Qur'an, including permission for the multiplicity of wives, have been formulated on the basis of human wisdom and the real need of the human being, and the reasons brought by critic of the Qur'an cannot undermine the rulings. There is also no Nasikh (abrogator) and Mansukh (abrogated) relation between the two verses mentioned.

Keywords

Dr.Seha, Naskh, multiplicity of wives.

1. M.A student in Qur'anic Sciences and Hadith & M.A in Human Resources Management (author in charge), Tehran, Iran. hossein.reza.364@gmail.com.

2. Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. mirarab@isca.ac.ir

فصلنامه علمی - تخصصی



سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۹۸
(صفحات: ۱۱۳-۱۳۲)

بررسی شبهات دکتر سها درباره تعدد زوجات در قرآن کریم

حسین رضایی *

فرج‌الله میرعرب **

چکیده

مبارزه با قرآن کریم به روش‌های مختلفی، از جمله شبهه‌افکنی علیه قوانین و احکام آن از صدر اسلام تاکنون مورد اهتمام دشمنان بوده است. ازدواج یک مرد با چند زن یا «تعدد زوجات» از مسائل مهم و حساسیت‌برانگیز مربوط به زنان و خانواده است. قرآن در آیه ۳ سوره نساء مجوز تعدد زوجات را در صورت توانایی بر مراعات عدالت میان آنان، صادر می‌کند و در آیه ۱۲۹ این سوره ممکن نبودن رعایت عدالت میان زنان را بیان می‌کند. دکتر سها در کتاب نقد قرآن ضمن القای شبهاتی در مورد «تعدد زوجات» و خلاف حکمت خواندن آن ادعا می‌کند آیه ۱۲۹، آیه ۳ را نسخ کرده و آورنده حکم از تداوم آن پشیمان شده است. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی با گرایش انتقادی و به روش اسنادی، به بررسی دقیق این شبهه می‌پردازد. حاصل پژوهش این است که احکام قرآن کریم، از جمله جواز تعدد زوجات، بر مبنای حکمت و نیاز واقعی انسان تدوین شده و دلایل ناقد قرآن نمی‌تواند خدشه‌ای بر آن وارد سازد. همچنین هیچ‌گونه رابطه ناسخ و منسوخ بین دو آیه پیش‌گفته وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها

قرآن، دکتر سها، نسخ، تعدد زوجات.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۲۵

* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، تهران، ایران (نویسنده مسئول) hossein.reza.364@gmail.com

mirarab@isca.ac.ir

** دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

مقدمه

نقد قرآن کریم موضوعی است که پیشینه آن به زمان نزول قرآن بازمی‌گردد. از آن زمان تاکنون کتاب‌هایی در نقد قرآن و آثاری در پاسخ به آنها تألیف شده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود. قطرب نحوی (متوفای ۲۰۶) از دانشمندان نحو و ادب و شاگرد سیبویه و از اصحاب امام صادق علیه السلام از نخستین کسانی است که کتابی با عنوان الردّ علی الملحدین فی تشابه القرآن تألیف کرده است. تأویل مشکل القرآن ابن قتیبه (متوفی ۲۷۶ق) نیز کتاب دیگری در پاسخ به برخی به ظاهر تناقضات قرآنی است. ابوالحسین احمد بن یحیی راوندی معروف به ابن راوندی (از متکلمان مشهور به الحاد سده سوم هجری) از کسانی است که با تألیف کتاب الدامغ و الزمردة به طور کلی تشکیکات و طعنه‌های بسیاری را در مورد قرآن و نبوت بیان کرده است. ابوالحسن اشعری در رد شبهات ابن راوندی، رساله‌ای را با عنوان الرد علی ابن الراوندی فی الصفات و القرآن تألیف کرده است. در سده پنجم هجری قاضی عبدالجبار متکلم مشهور معتزلی با تألیف کتاب تنزیه القرآن عن المطاعن در رد شبهات و پاسخگویی به اشکال ملحدان به قرآن کوشش کرد. در همین سده، خطیب اسکافی در کتاب خود موسوم به درة التنزیل و غرة التأویل به ذکر شبهات ملحدان و پاسخگویی به آنان می‌پردازد.

آنچه ذکر شد، موارد اندکی از کتاب‌هایی است که در طول تاریخ اسلام در نقد قرآن کریم و پاسخ به این نقدها، تألیف شده است. اما اخیراً کتابی با عنوان نقد قرآن، نوشته شخصی به نام سها (نام مستعار) در فضای مجازی منتشر شده که به ادعای مخالفان، یکی از جامع‌ترین و کامل‌ترین کتاب‌ها در زمینه نقد قرآن است. تلاش نویسنده در این کتاب، اثبات وجود خطا و ضعف در قرآن کریم است. نشر گسترده کتاب گفته شده در فضای مجازی، می‌تواند آسیب‌های اعتقادی به دنبال داشته باشد که این موضوع لزوم پاسخگویی هرچه زودتر به این کتاب را مسجل می‌کند.

پژوهش حاضر به بخشی از شبهات این کتاب می‌پردازد، آنجا که نویسنده به نقد آیات ۳ و ۱۲۹ سوره نساء می‌پردازد و ضمن القای شبهاتی در مورد عدم رعایت حقوق زن در اسلام، ادعا می‌کند آیه ۱۲۹ این سوره، آیه ۳ را نسخ کرده است. اهمیت پژوهش از آن جهت است که ایجاد تردید در ذهن معتقدان به قرآن، زمینه اجرایی شدن آن را سست

می‌کند و اساس اسلام با چالشی جدی مواجه می‌شود. به خصوص اگر شبهه با احساسات مردم سروکار داشته باشد. مسئله زنان و خانواده برای همه حساسیت برانگیز است و اگر کسی بتواند به الهی و منطقی بودن احکام زنان و خانواده در قرآن کریم تردید وارد کند و به ویژه زنان جامعه را به قرآن بدبین کند، اساس اسلام را با چالش مواجه خواهد کرد. هدف دکتر سها با غیر معقول و خلاف حکمت نشان دادن حکم جواز تعدد زوجات و همچنین تعارض دستورهای قرآن در این عرصه نیز همین است. این مسئله وقتی رسانه‌ای و در فضای مجازی منتشر شود، از دست متخصصان به دست جاهلان می‌افتد می‌تواند صدمات فرهنگی و اعتقادی بسیاری را سبب شود؛ از این رو بررسی شبهه و اثبات بی‌اساس بودن آن بسیار مهم است.

۱. پیشینه تحقیق

کتاب‌هایی در نقد و رد کتاب نقد قرآن و شبهات دکتر سها تألیف شده است که عبارت‌اند از: کتاب توطئه جدید، (نقد آیت‌الله مکارم شیرازی بر کتاب نقد قرآن دکتر سها)، بررسی مبانی کتاب نقد قرآن اثر دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی، کتاب دفاع از قرآن در رد کتاب نقد قرآن (نقد بررسی فصل اول و دوم) اثر محمدباقر حیدری نسب و کتاب کشف نیرنگ و رد بهتان در رد کتاب نقد قرآن از گروه عبادالرحمن (پاسخ کلی و منتخب).

پایان‌نامه‌هایی نیز در پاسخ به شبهات کتاب نقد قرآن سها، تألیف و دفاع شده که عبارت‌اند از: «بررسی انتقادی شبهات پزشکی دکتر سها» از حسین رضایی، «بررسی شبهات ناظر به انتساب صفت ظلم به خداوند در قرآن کریم» از سمانه تمیزی، «بررسی شبهات موهم نظام طبقاتی قرآن» از مینا موسوی، «نقد شبهات ناظر برخی اشکالات ادبی در قرآن (بر اساس کتاب دکتر سها)» از صدیقه فرهادیان، «نقد شبهات ناظر به آموزه‌های سیاسی و حکومتی قرآن و سنت پیامبر اکرم ﷺ» از زینب عباس‌زاده، «پاسخ به شبهات خشونت‌طلبی پیامبر اکرم ﷺ در قرآن کریم از آرزو خواجه.

آنچه درباره آثار بالا باید گفت این است که در هیچ‌یک از کتاب‌ها یا پایان‌نامه‌های ذکر شده، به شبهه مورد بحث در پژوهش حاضر پرداخته نشده است. همچنین گفتنی است مقاله‌ای درباره شبهات کتاب نقد قرآن در هیچ زمینه‌ای تألیف نشده است؛ به همین دلیل، به

استناد بررسی‌های انجام‌شده، شبهه دکتر سها که با استمداد از ادعای نسخ آیه تعدد زوجات برای تضعیف الهی بودن قرآن تلاش کرده، با پاسخ علمی و مفصل همراه نشده است و پژوهش حاضر مشابهی ندارد. اما صرف نظر از شبهات دکتر سها، در موضوع تعدد زوجات کتاب‌هایی تألیف شده است که عبارت‌اند از: تعدد زوجات و مقام زن در اسلام از علامه طباطبائی، تعدد الزوجات بین العلم و الدین از عبدالمحسن علی ابوعبدالله، تحلیلی از آیات تعدد زوجات در حریت و حقوق زن در اسلام از محبوبه رضایی، تعدد الزوجات فی الاسلام اثر ابراهیم محمدحسن جمل، بیت الطاعة و تعدد الزوجات و الطلاق فی الاسلام از علی عبدالواحد وافی.

مقالات مهمی نیز در این باره نوشته شده که در پایگاه نورمگز ۴۶ مقاله از مجلات مختلف در دسترس همگان قرار گرفته است. به نظر می‌رسد در میان مقالات، مقاله «رأی جدید فی تعدد الزوجات» که محمد محمدمدنی، در مجله رساله الاسلام، سال ۱۰، ش ۴ (ربیع الاول ۱۳۷۸) نوشته و دو مقاله دیگر، یکی در دانشنامه جهان اسلام به قلم مهدی مهریزی و دیگری در دایرةالمعارف قرآن از سیدجعفر صادقی فدکی، غنای خوبی دارند. این مقالات به شبهات عمومی توجه داشته و در پاسخ‌دهی تلاش خوبی کرده‌اند.^۱

۲. روش تحقیق

این پژوهش که نقدی بر فعالیت متن محور است، به روش توصیفی - تحلیلی با گرایش انتقادی و با تکیه بر اسناد کتابخانه‌ای انجام شده و بر آیات قرآن کریم، روایات صحیح، توجه به مفردات قرآنی با استفاده از کتاب‌های معتبر لغت عربی و یافته‌های مسلم دیگر علوم مرتبط با موضوع بحث استوار است. خود مبحث نسخ در قرآن کریم، موضوع این پژوهش نیست؛ اما در ابتدا توضیح مختصری در این باره داده می‌شود. در پاسخ به شبهات

۱. برخی مقالات دیگر عبارت‌اند از: «نقد ادعای مستشرقان در مورد تناقض در آیات تعدد زوجات» از زهره اخوان مقدم و فرزانه پاشازاده، مجله قرآن‌پژوهی خاورشناسان، ش ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۲؛ «نقد دیدگاه مستشرقان درباره تعدد همسران پیامبر ﷺ از منظر قرآن» اثر محمدحسین محمدی و فاطمه صارمی، مجله قرآن‌پژوهی خاورشناسان، ش ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۵؛ «بررسی و نقد دیدگاه‌های مربوط به تعدد زوجات در پرتو اصل معاشرت به معروف»، معصومه حافظی و کاظم قاضی‌زاده، مجله زن و جامعه، س ۹، ش ۳، پاییز ۱۳۹۷.

نیز ابتدا متن شبهه از کتاب نقد قرآن با اندکی تلخیص می‌آید و سپس پاسخ لازم ارائه می‌شود.

۳. مفاهیم و اصطلاحات پژوهش

دکتر سها برای تضعیف حکم تعدد زوجات و نقد آیات قرآن از چند واژه استفاده کرده است: نسخ، عدالت و تعدد زوجات.

۳-۱. نسخ در قرآن کریم

درباره موضوع نسخ و منسوخ در قرآن، کتاب‌های فراوانی تألیف و نظرهای متفاوتی ارائه شده است. با نگاهی گذرا بر موضوع نسخ و حکمت آن در قرآن، می‌توان گفت در کتاب‌های لغت معانی مختلفی برای واژه «نسخ» ذکر شده است. برخی از آنها عبارت‌اند از: ۱. تغییر و تحول چیزی به چیز دیگر (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ص ۶۱)؛ ۲. استنساخ و نگارش متن یا کتابی از روی متن یا کتاب دیگر (جوهری، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۴۳۳)؛ ۳. هر چیزی که جای چیز دیگر را بگیرد، مثل پیری به جای جوانی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ص ۴۲۴)؛ ۴. ابطال، ازاله و ازبین بردن چیزی با چیز دیگر (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۴۹۰).

با توجه به اینکه شرایط وضعیت جوامع انسانی متغیر است، احکام قرآن کریم نیز باید در عین جامعیت، دارای انعطاف کافی برای پاسخگویی به همه مسائل اجتماع بشری باشد؛ از این رو تغییر و تبدیل حکمی به حکم دیگر بر اساس مصلحت زمانه، اقتضای حکمت و واقعیتی اجتناب‌ناپذیر است. نسخ موجود در شرایع آسمانی و قرآن با این منطق توجیه می‌شوند و در اصطلاح «نسخ» ناشی از اختلاف در مصداق است؛ به این معنا که یک حکم در زمان و شرایطی خاص با مقتضایات زمان خود انطباق دارد و در زمان و شرایطی دیگر، حکمی متناسب با آن زمان تشریح می‌شود؛ به این دلیل که مصلحت پیشین به مصلحت دیگری مبدل شده، و حکمی دیگر را ایجاد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۱۰۶).

درواقع خدایی که به همه مصالح آدمیان در همه زمان‌ها و مکان‌ها آگاهی علم بی‌کران دارد، می‌داند در هر مقطع چه قانونی تأمین‌کننده مصالح آنان است؛ بنابراین نسخ در احکام الهی بر اثر تحوّل در «مقتضیات انسان» است، نه تحول در «آگاهی قانونگذار» (جوادی آملی،

۱۳۸۳، ج ۶: ص ۷۸). قرآن کریم نیز به همین دلیل در آیه ۱۰۱ سوره نحل^۱ کوتاه‌بینانی که وجود تحول و تبدیل در احکام الهی را عیب می‌دانند، نکوهش می‌کند؛ زیرا آنان درک نمی‌کنند وظیفه قرآن چیست و چه رسالتی بر عهده دارد و نمی‌دانند که نسخ (به معنی تغییر و تحول چیزی به چیز دیگر) پاره‌ای از دستورها و احکام قرآن، برنامه‌ای دقیق و حساب شده است که بدون آن، هدف نهایی و رسیدن به تکامل تأمین نمی‌شود؛ به همین دلیل می‌پنداشتند نسخ، دلیل بر تناقض‌گویی پیامبر ﷺ یا افتراستن به خدا است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ص ۴۰۶).

در این زمینه می‌توان حال بیماری را مثال زد که در تغییر تدریجی است و در هر مقطع، درمان و دارویی ویژه می‌طلبد. در چنین زمینه‌ای اگر نسخه‌های تجویز شده تغییر نیابد، نشان نقص درمان و ضعف علمی طیب است، نه اینکه تغییر آن نشان نقص پنداشته شود؛ پس این شبهه که اگر خدا عالم است، چرا در احکام شرعی نسخ صورت می‌گیرد، همانند این پرسش است که اگر طیب حاذق است، چرا نسخه را تغییر می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۶: ص ۷۹).

در برابر این نظرها، دکتر سها نسخ را گونه‌ای دیگر معنا کرده و آن را مشکلی برای قرآن دانسته است. او می‌گوید:

ما انسان‌ها در طول زندگی مان و حتی در یک هفته یا یک روز، ممکن است نظیرمان عوض شود. چیزی گفته باشیم یا انجام داده باشیم و سپس متوجه شویم که خطا کرده‌ایم یا بی‌دقتی کرده‌ایم و سپس آن را اصلاح کنیم؛ یعنی تصمیم یا نظر قبلی مان را کنار می‌گذاریم و نظر جدیدی را انتخاب می‌کنیم. هر دو مورد لغو و اصلاح احکام در قرآن وجود دارد. به لغو حکم قبلی نسخ گفته می‌شود. نسخ روش زیرکانه‌ای بود که محمد برای گریز از تناقضات موجود در قرآن در پیش گرفت. به این روش هر تناقضی که بین دو آیه احکام قرآن وجود دارد، به راحتی قابل اغماض است؛ چون گفته می‌شود آیه‌ای که از نظر زمانی دیرتر نازل شده،

۱. «وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَبْدُلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ: و چون حکمی را به جای حکم دیگر بیاوریم و خدا به آنچه به تدریج نازل می‌کند داناتر است، می‌گویند جز این نیست که تو دروغ‌بافی. [نه!] بلکه بیشتر آنان نمی‌دانند».

حکم اصلی است و حکم قبلی را نسخ می‌کند. نسخ در انسان یک امر طبیعی است؛ ولی آیا در مورد خدا هم نسخ صحیح است؟ خیر. خدا می‌تواند در هر زمان تصمیمی بگیرد که برای همیشه درست باشد. تغییر نظر نشانگر بی‌توجهی و ناآگاهی فرد در هنگام تصمیم اولیه است و این کار در مورد خدا امکانپذیر نیست (سها، ۱۳۹۳: ص ۲۱۶).

۳-۲. عدالت میان همسران

«عدالت» از ماده «عدل» است و معانی مختلفی دارد که برخی از آنها عبارت‌اند از: «عدل» ضد ظلم (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱: ص ۴۳۰) و به معنای رعایت برابری میان دو چیز و قراردادن هر چیز در جایگاه خود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۳۲۵)؛ «عدل» به معنای حد متوسط میان افراط و تفریط (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸: ص ۵۵) و به تساوی تقسیم کردن (همان)؛ همچنین «عدل» در عرف اجتماعی، به معنای رعایت حقوق دیگران در برابر ظلم و تجاوز است (وادیان دامغانی، ۱۳۸۲: ص ۲۷).

درباره عدالت بین همسران در موضوع تعدد زوجات نیز باید گفت: قرآن کریم به هر مسلمانی اجازه انتخاب همسران دیگر را نداده و در آیه ۳ سوره نساء، جواز گرفتن همسر دیگر (تا چهار همسر) را مشروط به رعایت عدالت بین آنان کرده و تأکید فرموده است اگر امکان تحقق این شرط وجود ندارد، انتخاب همسر دیگر جایز نیست.

۳-۳. تعدد زوجات

تعدد زوجات نوعی چندهمسری است که در اسلام با شرایطی پذیرفته شده است؛ البته باید گفت موضوع تعدد زوجات، در میان ملت‌ها و ادیان پیش از اسلام وجود داشته و در سیره برخی انبیای پیشین، از جمله حضرت ابراهیم و حضرت موسی و حضرت داوود و حضرت سلیمان علیهم‌السلام هم گزارش شده است (باجوری، ۱۹۸۶م: ص ۱۴۲-۱۴۳). در قرآن کریم نیز موضوع تعدد زوجات مطرح شده است که مهم‌ترین آنها آیه سوم سوره نساء است. درباره این آیه آرای تفسیری متعددی ذکر شده است؛ ولی به نظر مشهور، مفهوم آیه این است: «اگر می‌ترسید که به هنگام ازدواج با دختران یتیم عدالت را درباره آنان رعایت

نکنید، با دیگر زنان، دو یا سه یا چهار زن، ازدواج کنید و اگر می‌ترسید که عدالت را درباره همسران متعدد مراعات ننمایید، تنها به یک همسر اکتفا کنید» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۴۶۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۱۶۶ و...).

۴. شبهه سه‌ها در مورد تعدد زوجات و مسائل مربوط

شبهاتی را که دکتر سه‌ها در رد حکم تعدد زوجات و نقد آیات مربوطه القا کرده، می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. ناعادلانه بودن جواز چندهمسری در قرآن؛
۲. چندهمسری ریشه در زورگویی مردان بر زنان در گذشته داشته که این رفتار را قرآن تأیید کرده است؛
۳. بروز شدت ظلم و غیرحکیمانه بودن آن با خارج بودن زنان موقتی از محدودیت چندهمسری؛
۴. غیرالهی بودن حکم به دلیل نسخ آیه ۳ سوره نساء با آیه ۱۲۹ این سوره و محال بودن نسخ بر خداوند.

۴-۱. ناعادلانه بودن جواز چندهمسری در قرآن

دکتر سه‌ها می‌گوید: «نیازی به ذکر نیست که انسان تمایل شدید روانی به منحصر کردن همسرش به خودش دارد؛ یعنی مایل نیست که همسرش با کس دیگری غیر از خودش رابطه جنسی داشته باشد. از این ویژگی به عنوان غیرت یاد می‌شود که هم در زن و هم در مرد وجود دارد. تجویز چندهمسری برخلاف این طبیعت انسانی و به شدت مشکل‌زا است و موجب از هم پاشیدن خانواده‌ها می‌شود و مشکلات فراوان تربیتی برای فرزندان چند همسر فراهم می‌کند، به طوری که همه مردم از این مشکلات آگاه‌اند و امروز که آگاهی و شعور بشر افزایش یافته، مردم کمتر زیر بار چنین اشتباهی می‌روند. در صورتی که اگر قرآن گفته خدا بود، خدا می‌دانست که این حکم غیرعادلانه و برخلاف طبیعت روانی انسان است و آن را ممنوع می‌کرد» (سه‌ها، ۱۳۹۳: ص ۲۳۰).

۱-۴-۱. بررسی و نقد ادعا

نخست آنکه، هیچ کس نمی تواند انکار کند که در گذشته، مردان قربانیان اصلی حوادث گوناگون زندگی بودند و بیش از زنان در معرض خطر قرار داشتند. حتی در جوامع مدرن امروزی نیز این موضوع اثبات شده است؛ برای مثال طی پنج دوره سرشماری در ایالات متحده آمریکا (سرشماری سالهای ۱۹۸۰، ۱۹۹۰، ۱۹۹۵، ۱۹۹۷ و ۲۰۰۰)، به طور میانگین، ۲/۳۸ درصد از مردان و ۱۱/۱۲ درصد از زنان ۱۸ سال و بالاتر، همسر خود را از دست داده و بیوه اند (U.S. Bureau of the Census, 2002: p.47 & 1998: p.57)؛ به عبارت دیگر در آمریکا تعداد زنان بیوه، حدوداً پنج برابر مردان بیوه است. از سوی دیگر، زنانی که همسران خود را به علل گوناگونی از دست می دادند، معمولاً نمی توانستند به عنوان همسر اول، مورد توجه مردان قرار گیرند و اگر مسئله تعدد زوجات در کار نبود، آنان باید برای همیشه بدون همسر باقی می ماندند و اگر حامی دلسوزی نداشتند، گرفتار فقر و چه بسا فحشا می شدند. این واقعیت که زنان بیوه در جوامع امروزی نیز از فشارهای مختلف روان شناختی رنج می برند، اغلب نادیده گرفته می شود (Trivedi, 2009: p.37). برتراند راسل در این باره می نویسد: «در انگلستان کنونی بیش از دو میلیون زن، زاید بر مردان وجود دارد که بنا به عرف باید عقیم بمانند و این برای ایشان محرومیت بزرگی است» (مطهری، ۱۳۵۳: ص ۳۱۸). در واقع باید گفت اگر تعداد زنان نیازمند بر مردان نیازمند فزونی داشته باشد، منع تعدد زوجات، نه تنها عادلانه نیست، بلکه خیانت به بشریت است؛ زیرا افزون بر پایداری کردن حقوق زن، بحرانی که از این راه جامعه را تهدید می کند، از هر بحرانی خطرناک تر است (همان: ص ۳۳۴).

دوم شرایط سخت زندگی و نبود امکانات رفاهی در گذشته، فشار کاری بسیار و طاقت فرسایی را بر زنان تحمیل می کرد. زنان جوامع گذشته افزون بر وظیفه تربیت و پرورش کودک و کارهای سنگین خانه، بعضاً مجبور بودند در امور دیگر خانواده از قبیل کشاورزی نیز نقش ایفا کنند. قطعاً در چنین شرایطی وجود چند زن در یک خانه، از سنگینی وظایف و مسئولیت های مربوط به زنان، خصوصاً در مناطق روستایی، تا حد قابل توجهی می کاست.

سوم، تحقیقات و مطالعات انجام گرفته نشان می دهد نیاز جنسی مردان (در برابر مناظر

تحریک آمیز) در مقایسه با زنان شدیدتر است^۱ (Temple, 2016: p.143, Weiten, 2007: p.388). حال اگر بر اثر نیاز شدید جنسی و ناتوانی همسر اول برای پاسخ به این خواسته غریزی، مرد خود را ناچار به ازدواج دوم ببیند، در این گونه موارد نیز نمی‌توان منطقی بودن خواسته مرد را انکار کرد و چنانچه این خواسته از طریق مشروع انجام نشود، قطعاً از راه‌های نامشروع برآورده خواهد شد و در آن صورت، اصول اخلاقی جامعه سست و متلاشی می‌شود. چندهمسری به ترتیبی که اسلام عنوان کرده، یکی از شیوه‌هایی است که می‌تواند بر استحکام خانواده بیفزاید و آن را از آلوده شدن پاک نگهدارد. طبیعی است بر اساس همین ملاحظات، جامعه مسلمانان سعادتمندان‌تر زندگی می‌کنند و زنان از شأن و حرمت بیشتری برخوردار خواهند بود.

چهارم گاهی ممکن است زن بر اثر نازبودن یا تولد فرزندان ناسالم و مریض، قادر به برآورده کردن حق طبیعی داشتن اولاد سالم برای مرد را نداشته باشد. در چنین شرایطی اگر مرد علاقه به داشتن فرزند سالم داشته باشد، راه چاره‌ای جز تعدد زوجات باقی نماند؛ زیرا مرد می‌تواند بدون طلاق دادن همسر اول، با ازدواج مجدد، زمینه برآورده شدن این خواسته را فراهم کند.

پنجم در گذشته تعداد خاندان و عشیره، به دلیل ضرورت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، عامل بسیار مهمی به شمار می‌رفته است. برای مثال در زمینه مسائل سیاسی، اگر تعداد نفرات موجود در قبیله‌ای نسبت به دیگر قبایل (مخصوصاً قبایلی که بین آنها نزاع و درگیری وجود داشت) کمتر بود، این عامل مهمی در ضعف آن قبیله به‌شمار می‌رفت. از این رو افزایش جمعیت از مسائلی بود که همواره مورد توجه جوامع گذشته قرار داشته در این شرایط بدیهی است تعدد زوجات، تنها راه تکثیر مشروع فرزندان بوده است.

بنابر آنچه گذشت باید گفت «چندهمسری یا تعدد زوجات»، به صورت یک موضوع

۱. در برخی از روایات گفته شده تمایلات جنسی زنان ده برابر مردان است؛ اما حیای زن بیشتر از مرد است (کلینی، ج ۵: ص ۳۳۸). در این خصوص باید گفت: درست است که میل جنسی در زن بیشتر است، تحقیقات نشان داده که زنان در برابر غریزه جنسی، بسیار مقاوم‌اند برعکس، مردان به سرعت و به‌شدت، در برابر مناظر تحریک آمیز، دچار طغیان شهوت می‌شوند و صبر و مقاومت خویش را از دست می‌دهند و به همین دلیل است که تحریک جنسی در مردان، در مقایسه با زنان، سریع‌تر، آسان‌تر و با تعداد و دفعات بیشتر صورت می‌گیرد (Sabini, 1992: p.395).

منطقی، در بسیاری از جوامع انسانی، (مثل تمدن‌هایی ایران باستان، چین، هند و مصر) وجود داشته و دارد (متسکیو، ۱۳۴۹: ص ۴۳۴؛ عبدی‌پور، ۱۳۸۸: ص ۸)؛ البته باید به این نکته توجه شود که جواز یک حکم هرگز به معنای الزام آن نیست؛ بنابراین هیچ زنی ملزم نیست با استناد به این حکم چنین زندگی‌ای را بپذیرد.

با توجه به مطالب بالا اکنون این پرسش مطرح می‌شود که با فرض نبود حکم جواز ازدواج مجدد، آیا ممنوعیت و حرمت آن، حتی در شرایط خاص و هرچند محدود، زیانبار نبود. هیچ انسان خردمند و منصفی نمی‌تواند این واقعیت را انکار کند که برخورداری از قانون و توجه به موارد خاص در تشریح قوانین از نشانه‌های پویایی و واقع‌بینی یک نظام اجتماعی است. اگرچه امروز جوامع غربی چندهمسری را که قانونی مشروع است تقبیح می‌کنند، در عمل روابط آزاد جنسی و نامشروع جایگزین آن شده و بدون هیچ‌گونه تعهد و تکلیفی ترویج می‌شود.

در مورد اسلام باید گفت قوانین دین مبین اسلام بر اساس عقلانیت و نیازهای واقعی بشر بنا نهاده شده، نه احساسات سطحی و کوتاه‌بینانه. هرچند تعدد زوجات از نوآوری‌های اسلام نیست، به دلیل ضرورت‌های فردی و اجتماعی بازگو شده، آن را تأیید می‌کند و ضمن بازتعریف آن، به تحدید و تقیید آن می‌پردازد و برای پیشگیری از آسیب‌های آن شرایط سختی را برای آن وضع می‌کند:

نخست آنکه تعداد همسران دائم را به چهار همسر کاهش می‌دهد؛ در حالی که پیش از اسلام محدودیتی در این قانون وجود نداشت.

دوم با در نظر گرفتن شرایطی مانند رعایت عدالت میان همسران، تنها کسانی قادر به انجام ازدواج مجدد خواهند بود که از توانایی و ظرفیت لازم برخوردار باشند.

سوم در آموزه‌های اسلامی، مسلمانان به شدت از تعدد زوجات به انگیزه هوسرانی و لذت‌جویی منع می‌شوند. رسول اکرم ﷺ در این باره می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْغِضُ أَوْ يَلْعَنُ كُلَّ ذَوَّاقٍ مِنَ الرِّجَالِ؛ خداوند عزوجل دشمن می‌دارد یا لعنت می‌کند مرد ذواق (هوسران) را» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۶: ص ۵۴). «ذواق» به کسی گویند که هدفش این است از زنان گوناگون کامجویی کند (مطهری، ۱۳۵۳: ص ۶۷)؛ البته با توجه به سختی‌های فراوان ازدواج مجدد، اساساً خردمندانه نیست که آدمی برای کامجویی جنسی مشکلات بسیار زیادی را برای خود به وجود آورد.

۴-۲. ریشه چند همسری از نظر دکتر سها

دکتر سها می‌گوید: در گذشته به دلیل زورمندی و تسلط مردان بر زنان، مردان این غیرت را برای خود ضروری دانستند و برای زنان ممنوع کردند؛ به عبارت دیگر مردان می‌توانستند هر چند همسر که خواستند بگیرند؛ ولی زنان حق چنین کاری را نداشتند و هر زن منحصر به یک مرد بود و حتی زنان را از دیدار و گفتار با مردان دیگر ممنوع می‌کردند و تا آنجا پیش رفتند که زنان را به خانه‌نشینی واداشتند. همین رفتار غیرعادلانه گذشتگان را نیز قرآن پذیرفته و تأیید کرده است (سها، ۱۳۹۳: ص ۲۳۰).

۴-۲-۱. بررسی و نقد ادعا

این پرسش مطرح است که برخی دلایل پیش گفته در دفاع از حکم تعدد زوجات، درباره زنان نیز صدق می‌کند، اما چرا در اسلام برای زنان تعدد همسر یا «چندشوهری» مجاز نیست. در پاسخ به این پرسش و نیز پاسخ به شبهاتی که دکتر سها در این خصوص مطرح کرده، باید گفت:

نخست آنکه زمان جاهلیت پیش از ظهور اسلام در عربستان، یکی از دوره‌های سیاه و تاریک زندگی زنان است. «چندشوهری» جزئی از ازدواج‌های مرسوم آن زمان بوده است. برای توضیح بیشتر باید گفت در زمان جاهلیت، چهار نوع ازدواج وجود داشت که سه نوع آن چندشوهری بود. یک نوع همان است که امروز معمول و جاری است. نوع دیگر این بود که مردی در خلال ایام زناشویی با زن خود، وسیله زناشویی او را با مرد دیگری برای مدتی محدود فراهم می‌کرد تا از او برای خود نسل بهتری به وجود آورد که به آن نکاح استبضاع می‌گفتند. نوع دیگر زناشویی این بود که گروهی که کمتر از ده نفر بودند با یک زن معین رابطه برقرار می‌کردند، آن زن آبستن می‌شد و فرزندی به دنیا می‌آورد. در این وقت آن زن همه آن گروه را نزد خود دعوت می‌کرد و طبق عادت و رسم آن زمان آن مردان نمی‌توانستند از آمدن سرپیچی کنند؛ پس همه می‌آمدند. در این هنگام آن زن هر کدام از آن مردان را که خود مایل بود به عنوان پدر برای فرزند خود انتخاب می‌کرد و آن مرد حق نداشت از قبول آن فرزند امتناع کند. نوع چهارم این بود که زنی رسماً عنوان روسپی‌گری داشت. هر مردی می‌توانست با او رابطه داشته باشد. اگر

این زن فرزندان را به دنیا می‌آورد، همه مردانی را که با او ارتباط داشتند، جمع می‌کرد و آن‌گاه قیافه‌شناس می‌آوردند، قیافه‌شناس از روی مشخصات قیافه رأی می‌داد که این فرزند از آن کیست و آن مرد هم مجبور بود نظر قیافه‌شناس را بپذیرد و آن فرزند را فرزند رسمی و قانونی خود بداند (مطهری، ۱۳۵۳: ص ۲۸۷). در نتیجه دلیل ناقد قرآن، مبنی بر اینکه در گذشته «چندشوهری» به دلیل تسلط مردان بر زنان، ممنوع بوده، اشتباهی بیش نیست که نشان بی‌اطلاعی او از موضوع مورد بحث است و واقعیت این است که اسلام بود که با همه سنت‌های غلط جاهلیت به مبارزه پرداخت و خط بطلان بر آنها کشید.

دوم خانواده نخستین و مهم‌ترین نهاد تربیت آدمی و آغازی برای صعود به قله‌های انسانیت و پیمودن پله‌های تعالی است که در آن ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و اسباب رشد و تعالی انسان در آن به وجود می‌آید. شکی نیست که در صورت مجاز بودن چندشوهری، بنیان مقدس خانواده که تکیه‌گاه عاطفی و اقتصادی اعضای خویش است و هر فرد هویت دینی، فرهنگی و نیز طبقه اجتماعی خود را از آن به ارث می‌برد، متلاشی خواهد شد.

سوم تعدد همسر در مورد مردان هیچ‌گونه مشکل اجتماعی و حقوقی ایجاد نمی‌کند؛ در حالی که درباره زنان مشکلات فراوانی به وجود خواهد آورد که ساده‌ترین آنها مسئله مجهول بودن نسب فرزند است. مسلماً چنین فرزندى مورد حمایت هیچ‌یک از مردان نبود و حتی مادر کمتر به او علاقه نشان می‌داد. چنین فرزندانى از نظر عاطفی در محرومیت مطلق قرار می‌گیرند و از نظر حقوقی نیز وضعیتشان کاملاً مبهم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳: ص ۲۶۱).

چهارم چندشوهری نه تنها با طبیعت مرد، بلکه با طبیعت زن و منافع وی نیز سازگار نیست؛ زیرا علاوه بر تفاوت‌های جنسی، زن از مرد موجودی می‌خواهد که حامی و مدافع او باشد و برای او فداکاری کند. در صورتی که زن در چندشوهری هرگز نتوانسته حمایت، محبت، عواطف خالصانه و فداکاری یک مرد را به خود جلب کند؛ از این رو چندشوهری نظیر روسپی‌گری مورد تنفر زن بوده است (مطهری، ۱۳۵۳: ص ۲۹۸)؛ البته یافته‌های روان‌شناسی نیز میل به چندشوهری را در مورد زنان نمی‌پذیرد. دکتر اسکات در این رابطه می‌گوید: «مرد

اساساً چندهمسرگرا است و توسعه تمدن، این چندهمسرگرایی طبیعی را توسعه بخشیده است» (12): "History of Prostitution", quoted From: (hwby Polygamy Is Allowed In Islam, P: 52, ,

۴-۳. ازدواج موقت

دکتر سها می گوید: نکته مهم دیگر این است که محدودیت چندهمسری به چهار و توصیه به عدالت بین همسران، شامل زنان موقتی نمی شود (سها، ۱۳۹۳: ص ۲۳۰).

۴-۳-۱. بررسی و نقد ادعا

پرسش دیگر این است که چرا در اسلام افزون بر جواز تعدد زوجات، ازدواج موقت نیز مجاز شمرده شده است. در پاسخ باید گفت ازدواج موقت یک پیمان زناشویی دوجانبه برای مدت معین و با رعایت تمامی حقوق و شرایط لازم است (آلکاشف الغطاء، ۱۳۴۶: ص ۲۳۳). شرایط صیغه عقد موقت، همان شرایط صیغه عقد دائم است (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۳۰: ص ۱۵۵) و فرزندان حاصل از این ازدواج، با فرزندان حاصل از ازدواج دائم هیچ تفاوتی ندارند (آلکاشف الغطاء، ۱۳۴۶: ص ۲۴۳)؛ به همین منظور ازدواج موقت از نظر حقوقی، تعهدآور است و ابداً شباهتی به روابط نامشروع که تنها جنبه شهوترانی دارد و تعهدی برای طرفین ایجاد نمی کند، ندارد؛ اما نکته بسیار مهم این است که از نظر شریعت اسلام، این نوع ازدواج برای افرادی مجاز است که یا شرایط ازدواج دائم را ندارند یا به دلایل مختلف (مثل تحصیلات و مسافرت های طولانی مدت) همسرشان در کنارشان نیست؛ پس راه بر سوءاستفاده کنندگان از این حکم بسته است؛ چنان که امام هادی علیه السلام در این باره می فرماید: «هِيَ حَلَالٌ مُبَاحٌ مُطَلَّقٌ لِمَنْ لَمْ يَغْنِهِ اللَّهُ بِالتَّرْوِيجِ، فَلَيْسَتْ عَقْدٌ بِالتَّمْتَعَةِ فَإِنْ اشْتَعْنَى عَنْهَا بِالتَّرْوِيجِ، فَهِيَ مُبَاحٌ لَهُ إِذَا غَابَ عَنْهَا؛ متعه (ازدواج موقت) مباح و حلال مطلق است برای کسی که خداوند او را با ازدواج دائم بی نیاز نگردانیده باشد؛ پس اگر با ازدواج دائم از متعه کردن بی نیاز است، تنها هنگامی برایش روا است که همسرش نزد او نباشد» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵: ص ۵۳).

ازدواج موقت یک حربه مؤثر برای مبارزه با فحشا و انحرافات جنسی است و می تواند قسمت عمده مشکل جنسی جامعه را حل کند و بسیاری از مفاسد اجتماعی را که از این رهگذر دامنگیر اجتماع می شوند، ریشه کن سازد (آلکاشف الغطاء، ۱۳۴۶: ص ۲۴۱). متأسفانه

بعد از رحلت رسول اکرم ﷺ این سنت حکیمانه، در فرق اهل سنت ممنوع اعلام شد^۱. با توجه به مطالب پیش گفته، «جواز تعدد زوجات» در اسلام (با شرایط خاص خود)، حکمی کاملاً عقلانی و منطبق با واقعیت‌ها و ضرورت‌های فردی و اجتماعی است که ناقد قرآن و امثال او قادر به درک حکمت‌های آن نیستند.

نکته دیگر اینکه با توجه به حکمت تشریح ازدواج موقت و موقعیت‌های متفاوتی که ممکن است برای یک مرد ایجاد شود که به دلایلی همسر دائم در کنارش نباشد، محدودیتی برای تعداد زنانی که انسان می‌تواند با آنان در یک زمان ازدواج موقت کند، در روایات ذکر نشده است؛ اما با توجه به مجموعه روایات این باب که از تعدد زوجات برای هوسرانی منع کرده، می‌توان گفت ازدواج موقت نیز دارای محدودیت است. در واقع گرچه در ازدواج موقت از نظر تعداد، محدودیتی وجود ندارد، این امر به معنای نبود شرایط در این نوع ازدواج نیست و یکی از این شرایط مترتب نشدن مفسده است (هادوی تهرانی، ۱۳۸۷)؛ پس این سخن ناقد قرآن که تصور کرده در اسلام مردان می‌توانند علاوه بر ازدواج دائم، هر تعداد همسری که خواستند با ازدواج موقت بگیرند نیز اشتباهی بیش نیست.

۴-۴. نسخ آیه ۳ سوره نساء توسط آیه ۱۲۹ این سوره

دکتر سها می‌گوید: در آیه ۳ سوره نساء جواز گرفتن چهار همسر دائم برای مردان صادر شده است؛ ولی این جواز مشروط به عدالت بین همسران است. آیه این است: «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوُوا؛ هر چه از زنان که شما را پسند افتاد دو تا و سه تا و چهار تا به همسری بگیرید؛ پس اگر بیم دارید که به عدالت رفتار نکنید به یک یا به آنچه مالک شده‌اید (کنیزان) [اکتفا کنید]. این نزدیک‌تر است تا به ستم نگرایی» (نساء: ۳). سپس در آیه

۱. «قَالَ عُمَرُ مُتَعَتَانِ كَانَتَا عَلَىٰ عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُمَا وَعَاقِبُ عَلَيْهِمَا، مُتَعَةُ النِّسَاءِ وَمُتَعَةُ الْحَجِّ؛ عمر بن خطاب گفت: دو متعه (متعه زنان و حج تمتع) در زمان رسول خدا ﷺ حلال بود. من از آن دو نهی و [فاعل آن دو را] عقوبت می‌کنم» (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ص ۳۹۲؛ جصاص، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۳۳۸؛ سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ص ۲۷). علی ﷺ در این باره می‌فرماید: «لَوْلَا أَنَّ عُمَرَ نَهَىٰ عَنِ الْمُتَعَةِ مَا رَزَىٰ إِلَّا شَقِيٌّ؛ اگر عمر از متعه نهی نمی‌کرد، جز افراد بدبخت زنا نمی‌کردند» (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۶: ص ۵۸۸).

۱۲۹ نساء پیامبر اسلام ﷺ شرط عدالت را نسخ کرد. آیه این است: «وَلَكِنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَضْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُضْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا؛ و شما هرگز نمی‌توانید میان زنان عدالت کنید؛ هر چند [بر عدالت] حریص باشید؛ پس به یک طرف یکسره تمایل نوزید تا آن [زن دیگر] را سرگشته (بلا تکلیف) رها کنید و اگر سازش نمایید و پرهیزکاری کنید؛ یقیناً خدا آمرزنده مهربان است» (همان: ۱۲۹). در آیه ناسخ (آیه ۱۲۹) گفته شده ایجاد عدالت بین همسران غیر ممکن است؛ یعنی شرط گذاشته شده در آیه ۳، شرط محال بوده است؛ به تعبیر دیگر چون عدالت بین زنان امکانپذیر نیست، پس صدور جواز چند همسری هم بی‌معنا است؛ بنابراین امکان ندارد که این آیه از خدا باشد که مجوز امری را صادر کند که محال است. این آیه از یک انسان است که در ابتدا نمی‌داند که شرط عدالت غیر ممکن است و پس از گذشت مدتی متوجه می‌شود که شرط مذکور قابل اجرا نیست و ناچار به حذف آن شرط می‌شود (سها، ۱۳۹۳: ص ۲۲۹).

۱-۴-۴. بررسی و نقد ادعا

همان‌طور که گفته شد، عدالت معانی مختلفی دارد و قرآن کریم نیز با وضع قیود خاص، جواز گرفتن همسر دیگر (تا چهار همسر) را مشروط به رعایت عدالت بین آنان کرده است؛ اما منظور از رعایت عدالت میان همسران در اسلام عبارت است از: رعایت عدالت در مقدار نفقه واجب، رعایت عدالت در تقسیم شب‌ها، رعایت عدالت در هزینه‌های زندگی، حسن معاشرت، خوشرویی و... (بحرانی، ۱۹۸۵، ج ۲۴: ص ۶۰۹؛ نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳۱: ص ۱۵۵). چنانچه مشخص است، انجام این امور در توان انسان است و در صورت انتخاب همسر دیگر، موظف به رعایت آنها است؛ اما عدالت دیگری نیز وجود دارد و آن عدالت در حریم قلب، تمایلات و عواطف انسانی است. شکی نیست که این نوع عدالت، خارج از قدرت انسان است و کسی نمی‌تواند تمایلات قلبی و محبت خود را که عوامل آن در بیرون وجود او است، از هر نظر تحت کنترل درآورد؛ به همین دلیل خداوند رعایت این نوع عدالت را در بین همسران واجب نشمرد و در آیه ۱۲۹ سوره نساء می‌فرماید: «وَلَكِنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَضْتُمْ؛ شما هر قدر کوشش کنید؛ نمی‌توانید در میان همسران خود [از نظر تمایلات قلبی] عدالت و مساوات برقرار سازید. هر چند بر آن حریص باشید».

گواه این ادعا عبارت بعدی آیه ۱۲۹ سوره نساء است که می‌فرماید: «فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّفَةِ»؛ یعنی اکنون که نمی‌توانید مساوات کامل را در محبت میان همسران خود رعایت کنید، دست کم تمام تمایلات قلبی خود را متوجه یک نفر از آنان نسازید که دیگری را به صورت بلا تکلیف در آورید. اگر کسی روایتی را که در این زمینه از امام صادق علیه السلام نقل شده است، ملاحظه کند، می‌فهمد که بحث نسخ میان آیات نیست و در آن حکمتی وجود دارد. ابن ابی العوجاء از هشام بن حکم پرسید: آیا خداوند حکیم نیست؟ هشام گفت: آری حکیم است. گفت: خداوند فرمود: «شما با زنان، دو یا سه یا چهار تا ازدواج کنید؛ ولی اگر خوف آن دارید که نتوانید عدالت را میان آنان رعایت کنید، پس تنها به یک همسر قناعت کنید». آیا رعایت عدالت میان زنان لازم نیست؟ هشام گفت: آری لازم و فرض است. ابن ابی العوجاء پرسید: خداوند در جای دیگر فرمود: «شما هرگز نمی‌توانید میان زنان عدالت برقرار سازید، هر چند تلاش فراوان کنید». پس رعایت عدالت میان آنان ممکن نیست و آن‌گاه میان این دو آیه تناقض خواهد بود. آیا هیچ حکیمی چنین سخن می‌گوید؟ هشام از جواب بازماند؛ به مدینه آمد و خدمت امام صادق علیه السلام رسید و پرسش ابن ابی العوجاء را مطرح ساخت. امام فرمود: «به او بگو آیه نخست که فرمود «اگر نمی‌توانید میان آنان به عدالت رفتار کنید، به یک همسر قناعت ورزید»، مراد رعایت عدالت در نفقه است؛ ولی آیه دوم که فرمود «هرگز نمی‌توانید میان زنان به عدالت رفتار کنید...» مراد از آن، محبت قلبی است (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵: ص ۳۶۲). چنان‌که از پاسخ امام علیه السلام آشکار است، آنچه بر مرد لازم است و او توانایی آن را دارد، رعایت عدالت میان همسران در امور زندگی و روابط زناشویی و نفقه است؛ اما رعایت عدالت در محبت قلبی، خارج از قدرت انسان است؛ پس هرگاه محبت‌های درونی سبب ترجیح برخی از همسران بر برخی دیگر نشود و در وظایف همسری تأثیری نگذارد، مانعی ندارد. آیات ۱۲۸ و ۱۳۰ سوره نساء و ۵۱ احزاب از مسائل و مشکلات چندهمسری سخن گفته‌اند؛ اما نه در مقام ردّ چندهمسری، بلکه در مقام ارائه راه‌حل برای مشکلات آن هستند؛ بنابراین استناد نویسندگان به این آیات در تضعیف حکم چندهمسری و آیه مجوز آن و در نتیجه تضعیف و حیانی بودن قرآن صحیح نیست. پس آیه ۱۲۹ نساء به هیچ عنوان نسخ آیه ۳ نیست و گفته ناقد قرآن در این مورد نیز اشتباهی بیش نیست.

نتیجه‌گیری

هدف اساسی شخصی مانند دکتر سها که معتقد است «اعتقاد ما به خدا، اعتقاد به یک موجود وهمی است که مخلوق ذهن ماست» (سها، ۱۳۹۳، ص ۹۳۳) تضعیف اعتقادات الهیون است؛ پس شبهاتی مانند ناعادلانه بودن جواز چندهمسری، ریشه‌داشتن جواز چند همسری در زورگویی مردان بر زنان، غیرحکیمانه بودن حکم و مخرب بودن حکم جواز برای نظام خانواده و روح و روان جامعه انسانی، غیرالهی بودن حکم به دلیل نسخ آن در خود قرآن و عدم امکان پیشیمانی خداوند از حکم خود، به دلیل آگاهی از عواقب دستورهای غیرحکیمانه، در جهت تضعیف اعتقادات مردم است و سها خود به کلی خدا را قبول ندارد! افزون بر این، سها حتی به جنبه علمی مسئله نیز توجه نکرده که جواز تعدد زوجات، به دلیل مرگ و میر چندبرابری مردان در حوادث، جنگ‌ها و مانند آن، ضعیف بودن زنان در تحمل مشکلات کسب درآمد؛ همیشگی بودن تمایل جنسی مردان و وجود موانع متعدد در زنان است و همین نظام اجتماعی و آفرینشی سبب شده است این قانون در میان عقلا، حکیمان و بزرگان علوم اجتماعی پذیرفته شود. حکم اسلام ضمن ملاحظه حکمت‌های یادشده، قوانین کنترلی دقیقی برای این حکم امضایی وضع کرده است؛ پس این حکم کاملاً عقلانی و منطبق با واقعیت‌ها و ضرورت‌های فردی و اجتماعی است.

مستند قرآنی دکتر سها، یعنی نسخ حکم جواز تعدد زوجات نیز با هدف تضعیف و شبهه‌پراکنی مطرح شده است، و گرنه او می‌داند امر به عدالت میان زنان، محدودکننده حکم و منضبط‌کننده آن است، نه ناسخ آن. اجرای عدالت از وظایف انسان است و همه عقلای جهان، گرچه هیچ کتاب آسمانی را قبول نداشته باشند، در مقام اجرای قوانین عدالت را شرط می‌کنند. هدف از حکم به عدالت، حفظ سلامت روان جامعه و خانواده است. بررسی دقیق خود آیه حکمت تقید به عدالت را به‌خوبی نشان می‌دهد و باطل بودن ادعای نسخ را روشن می‌کند. پژوهش حاضر بر مبنای آمارهای رسمی منتشرشده و یافته‌های مسلم علمی، به تک‌تک شبهات القاشده در خصوص غیرعادلانه بودن تعدد زوجات در اسلام پاسخ و نشان داده است احکام اسلام مبتنی بر نیازهای منطقی و عقلانی و مطابق خلقت بشر است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۴. آل کاشف الغطاء، محمد حسین (۱۳۴۶)، این است آئین ما (ترجمه کتاب اصل الشیعه و اصولها)، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، نسخه الکترونیکی.
۵. باجوری، جمال محمد فقی رسول (۱۹۸۶م)، المرأة فی الفكر الاسلامی: الامانه العامه للثقافه الشباب؛ موصل: جامعه الموصل.
۶. بحرانی، یوسف (۱۹۸۵م)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، الناشر: مؤسسة النشر الاسلامی.
۷. جصاص، ابی بکر احمد بن علی الرازی (۱۴۱۵ق)، احکام القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۸ق)، تاج اللغة و صحاح العربیه المسمی الصحاح، بیروت: دارالفکر.
۱۰. حداد عادل، غلامعلی و طارمی راد، حسن (۱۳۷۷)، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، محقق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم.
۱۲. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۳. سرخسی، محمد بن احمد بن ابی سهل شمس الأئمة (۱۴۱۴ق)، المبسوط، بیروت: دارالمعرفة.
۱۴. سها (۱۳۹۳)، نقد قرآن، ویرایش سوم، [بی جا]: [بی نا].
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۶. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۲۲ق)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار هجر للطباعة والنشر والتوزیع والإعلان.
۱۷. عبدی پور، ابراهیم (۱۳۸۸)، «تعدد زوجات»، فقه و حقوق، س ۵، ش ۲۰.
۱۸. قرطبی، ابی عبدالله محمد بن احمد انصاری (۱۴۰۵ق)، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۲)، دائرةالمعارف قرآن کریم، قم: بوستان کتاب.
۲۱. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقيق في كلمات القرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۵۳)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۲۴. منتسکیو، شارل دو (۱۳۴۹)، روح القوانين، ترجمه: علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۵. نجفی، محمدحسن (۱۹۸۱م)، جواهر الکلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. وادیان دامغانی، رمضان (۱۳۸۲)، سیمای عدالت در قرآن و حدیث، تهران: لوح محفوظ.
۲۷. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۸۷)، «آیا ازدواج موقت از نظر تعداد محدودیت دارد یا نامحدود است؟»، سایت

<https://www.islamquest.net/fa/archive/question/fa4800>.

40. Temple-Smith, Meredith & Susan Moore, & Doreen Rosenthal, (2016), "Sexuality in Adolescence: The Digital Generation", Taylor & Francis Group, ISBN (ebk): 978-1-315-84934-8.
41. Trivedi, J. K & Himanshu Sareen, & Mohan Dhyani, (2009), "Psychological Aspects of Widowhood and Divorce", *Mens Sana Monogr*, Jan-Dec; 7(1).
42. U.S. Census Bureau, *The Official Statistics™ Statistical Abstract of the United States*: 1998.
43. Weiten, Wayne (2007), "Psychology: Themes and Variations: Themes And Variations, Thomson learning", Inc. ISBN: 0-495-09303-3.
44. Sabini, John (1992), *Social Psychology*, illustrated Norton.

A Critique of Orientalist's Fallacies in Qur'anic Studies

Mohammad Ali Mohammadi¹

Abstract

Criticism is one of the most effective methods for measuring text quality and identifying the strengths and weaknesses of authors' works. This method can be used to refine the propositions and to distinguish the good and the bad. Among the methods of criticism, methodical criticism is of high priority. Because every researcher conducts his or her own scientific research based on the way he or she believes it. Through examining the study methods of orientalists, we find that they have been stuck in Fallacies. In the current study, after conceptualization, while highlighting the services of the fair Qur'anic scholars, the ten fundamental fallacies of the Qur'anic scholar orientalists are mentioned.

The research uses a descriptive-analytic method based on library resources and seeks to support the hypothesis that in many cases, Orientalist research has been based on fallacies rather than argument, good debate and good sermon. Therefore, accepting the results of Orientalist research requires further reflection. In many cases, Orientalists have committed fallacies due to incorrect assumptions, cultural differences, and unfamiliarity with Arabic and knowing the fallacy is very important in the study of Orientalist's Qur'anology.

Keywords

Orientalists, Qur'anic research, fallacy, critique.

1. Assistant professor and faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
m.mohammadi@isca.ac.ir

نقد مغالطات مستشرقان در مطالعات قرآنی

محمدعلی محمدی*

چکیده

نقد از روش‌های مؤثر برای سنجش کیفیت متن و تشخیص نقاط قوت و ضعف آثار نویسندگان است. با بهره‌گیری از این روش می‌توان گزاره‌ها را پالایش کرد و سره را از ناسره بازشناخت. در بین روش‌های نقد، نقد روشی از اولویت فراوانی برخوردار است؛ زیرا هر پژوهشگری بر مبنای روشی که به آن اعتقاد دارد، تحقیق علمی خود را پیش می‌برد. با بررسی روش‌های مطالعاتی خاورشناسان درمی‌یابیم آنان در موارد فراوانی به ورطه مغالطات افتاده‌اند. در این مقاله پس از مفهوم‌شناسی، ضمن تأکید بر خدمات قرآن‌پژوهان منصف، به ده خطای مغالطه‌ای مستشرقان قرآن‌پژوه اشاره شده است. این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای تدوین شده و در پی اثبات این فرضیه است که پژوهش‌های مستشرقان، بیش از آنکه بر برهان، جدال احسن و موعظه حسنه استوار باشد، در موارد فراوانی بر پایه مغالطات بنا شده است؛ از این رو پذیرش نتایج پژوهش‌های مستشرقان، نیازمند ژرف‌اندیشی افزون‌تری است. مستشرقان به دلایلی همانند پیش‌فرض‌های نادرست، تفاوت فرهنگی و ناآشنایی با زبان عربی در موارد فراوانی مغالطه کرده‌اند و مغالطه‌شناسی در مطالعات قرآن‌پژوهی مستشرقان، بسیار حائز اهمیت است.

کلیدواژه‌ها

مستشرقان، پژوهش‌های قرآنی، مغالطه، نقد.

مقدمه

پس از ظهور اسلام یکی از ادیانی که مواجهه بیشتری با اسلام داشت، مسیحیت بود. به استناد آیات قرآن و سنت نبوی، تا زمانی که مسیحیان با مسلمانان به شکل‌های مختلف علمی یا عملی مبارزه نمی‌کردند، مسلمانان همواره موضعی همدلانه با مسیحیت داشتند (ر.ک: آل عمران: ۶۴ و...). برخی از مسیحیان نیز همدلانه، آگاهانه و بدون تکبر با مسلمانان همراه می‌شدند (مانده: ۸۲-۸۴)؛ ولی برخی دیگر از آنان با اسلام به ستیز برمی‌خواستند (توبه: ۳۴). با ظهور پدیده شرق‌شناسی نیز همین تقسیم‌بندی ادامه دارد. برخی از شرق‌شناسان، واقعاً دنبال حقیقت‌اند و از این جهت به همه منابع اسلامی رجوع می‌کنند تا حقیقتی را بیابند و آن را بیان کنند. در میان آنان می‌توان به افرادی همچون «ادوارد سعید» (Edward Said) اشاره کرد. صرف نظر از این دسته، قرآن‌پژوهی خاورشناسان را از لحاظ انگیزه می‌توان به دو گروه اصلی دسته‌بندی کرد:

یکم. خاورشناسان تبشیری: اینان کشیش‌های کلیساها هستند که برای دفاع از مسیحیت و پوشش نقص‌های آن و جلوگیری از گسترش روزافزون اسلام، راه پژوهش در دین اسلام، به‌ویژه قرآن را در پیش گرفتند و قرآن را فقط جهت «نقد»، بررسی و گاه ترجمه کردند. این دسته در موارد فراوانی از مغالطه استفاده کرده‌اند که در مقاله پیش‌رو به روش‌های مغالطات آنان اشاره شده است. مارتین لوتر رهبر پروتستانه‌ای جهان و پطرس مقدس (Petrus ven rabilis) که او را اولین مترجم قرآن به زبان اروپایی می‌دانند، ریموند لول (Raymond Lulle) از نویسندگان مشهور دوره اسکولاستیک و راهبان دومینیکیان از این دسته به‌شمار می‌روند.

دوم. خاورشناسان استعماری: این دسته مأمور دولت‌های استعماری مانند انگلیس، فرانسه و امریکا بوده و هستند که درباره مشرق‌زمین و اهالی آن اطلاعاتی را به دست می‌آورند تا نقاط قوت و ضعف را شناسایی و از این راه زمینه سلطه غرب را بر شرق هموار سازند که «رژی بلاشر» (Régis Blachère) و «گیب» (Gibb) از این طیف‌اند (شاهد، ۱۳۸۶: ص ۲۸ - ۳۱).

بیشتر خاورشناسان پیش از شرق‌شناسی ذهنیت‌هایی داشتند که عبارت است از: تسلط‌نداشتن برزبان و فرهنگ شرقیان، مأنوس نبودن با روحیه و فلسفه مشرق‌زمین،

دسترسی نداشتن به منابع اصیل، تقید به مذهب و مسلک و مرام خاص، رسوبات اعتقادی، اصرار در توجیه و تعلیل پدیده‌ها بر اساس مبانی مادی و روحیه قلدرمآبی و خودبرترینی. در نگاه بسیاری از شرق‌شناسان، آسیاییان کمتر در پی درک حقیقت‌اند و دارای آن نیروی اخلاقی که غربیان آن را عقل سلیم می‌نامند نیستند (پورطباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۲۹). منشأ بسیاری از مغالطات خاورشناسان، پیش‌فرض‌های غیرمنطقی و خصومت‌ورزی آنان با اسلام است؛ که باعث می‌شود آنان را از واقع‌نگری بی‌نصیب سازد (بدوی، ۱۳۸۳، ص ۱۵).

از خاورشناسی یا شرق‌شناسی در عربی با واژه «استشراق» و در انگلیسی با «Orientalism» یاد می‌شود. این واژه در ابتدا به دانشجوی اهل مشرق‌زمین گفته می‌شد؛ سپس در فرهنگ آکسفورد به معنای «شرق‌شناسی» به کار رفت (اسکندرلو، ۱۳۸۵: ص ۳۶). تعریف ساده خاورشناسی، چنین است: مطالعه غربیان درباره امور مختلف شرق از لحاظ جغرافیایی، نژاد، زبان، هنر، مذهب دین و... (رضوان، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۲۳)؛ البته جهت‌گیری علمی و هدف بیشتر خاورشناسان، برتری و سیادت غرب بر شرق است.

مغالطه نیز در لغت به معنای یکدیگر را به غلط‌انداختن (معین، ۱۳۷۵، ذیل واژه) و به عبارت دیگر به معنای کلامی است که مردمان بدان در غلط و اشتباه افتند (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل واژه). در اصطلاح اهل منطق، برای مغالطه تعریف‌های مختلفی ارائه شده است (رک: خندان، ۱۳۸۴: ص ۲۳)؛ ولی مناسب‌ترین تعریف این تعریف است: مغالطه یعنی قیاسی که از وهمیات^۱ یا مشبّهات^۲ ترکیب شده باشد (مظفر، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۳۴۱)؛ به بیانی دیگر مغالطه قیاس فاسدی است که منتج به نتیجه صحیح نباشد و فساد آن یا از جهت ماده است یا صورت یا هر دو (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۵: ص ۱۳۶).

بررسی و ارائه مغالطات شرق‌شناسان از چند جهت مهم و ضروری است، از جمله: باعث پیشرفت دانش و آگاهی مسلمانان می‌شود؛ دانشوران را با روش‌های مغالطی آشنا می‌کند؛ شرق‌شناسان منصف را از فرو افتادن در این دام حفظ می‌کند و به بسیاری از شبّهات پاسخ می‌گوید.

۱. وهمیات قضایایی هستند که به واسطه قیاس با امور محسوسه و یقینی مسلم پنداشته می‌شوند و حال آنکه صحت آنها مورد تصدیق عقل نیست.

۲. مشبّهات نیز به واسطه مشابّهت با قضایای صادقه، خود صادق انگاشته می‌شوند، در صورتی که کاذب‌اند.

۱. پیشینه

شرق‌شناسی به معنای عام از سده ششم قبل از میلاد با شروع ارتباط کنعانیان و یونانیان با عرب‌ها آغاز شد (حاج، ۲۰۰۲م، ج ۱: ص ۲۸). ظهور دین اسلام مسیحیان و یهودیان غرب را برانگیخت تا به شناسایی اسلام و نقد آن پردازند. استفاده از مغالطه از همان زمان در آثار مسیحیان و یهودیان دیده می‌شود؛ تلاش کعب‌الاحبار و وهب بن منبه در داخل کردن اسرائیلیات در آموزه‌های اسلامی در دوران خلفا، به‌ویژه خلیفه دوم، نمونه‌هایی از مغالطه تفسیر نادرست است. در بیشتر اسرائیلیاتی که از کتاب‌های تفسیری و تاریخی درباره آفرینش موجودات، پیامبران، امت‌های آنان و رستاخیز، به کتاب‌های تفسیر و تاریخ اسلامی راه یافته‌اند، این دو نقش داشته‌اند (ابوریه، ۱۹۹۵م: ص ۱۵۰) و این دو در بسیاری از موارد از مغالطه «توسل به مرجع کذب» نیز بهره گرفته‌اند. در سده دوم هجری، تلاش مسیحیان در رفتار و مطالعات یوحنا دمشقی ادامه یافت (پورطباطبایی، ۱۳۹۵: ص ۱۷).

با بررسی نوشته‌های باقی‌مانده از یوحنا دمشقی روشن می‌شود بسیاری از روش‌های مغالطاتی شرق‌شناسان از همان زمان آغاز شد. یوحنا کتابی غرض‌آلود که به «تاریخ یوحنا دمشقی» شهرت یافت، درباره اسلام تنظیم کرد که در آن ظهور اسلام را علامتی از دجال می‌شمرد. قدیمی‌ترین کتاب در مناظره و جدل میان مسیحیت و اسلام که با عنوان رسالهٔ مباحثه‌ای میان مسیحی و مسلمان چاپ شده، نیز متعلق به او است (ثواقب، ۱۳۷۹: ص ۱۵۶-۱۵۷).

بسیاری از مغالطاتی را که هم‌اکنون برخی از شرق‌شناسان گرفتار آن‌اند، یوحنا نیز اقامه کرده است. وی با تشبیه حجرالاسود به صلیب (حائری، ۱۳۶۷: ص ۴۸۸) در دام مغالطه «قیاس مع الفارق» افتاده است؛ چنان‌که بروکلمان (Karl Brockelmann) نیز در همین دام افتاده است. سخن او را نقل خواهیم کرد. اقتباس قرآن از دیگر متون که در سخنان یوحنا آمده (ثواقب، ۱۳۷۹: ص ۱۵۸)، نمونه‌ای از مغالطه علت جعلی است که بیشتر شرق‌شناسان دیگر نیز در آن، راه یوحنا را ادامه داده و در این دام افتاده‌اند. مغالطه تفسیر نادرست، گرداب دیگری است که یوحنا در آن افتاده است (حائری، ۱۳۶۷: ص ۴۸۸).

برخی از اندیشمندان غربی نیز تأکید کرده‌اند پیشینه بسیاری از مغالطات علیه اسلام، به یوحنا می‌رسد. ویلیام مونتگمری وات می‌نویسد:

نویسندگان بیزانسی نه تنها اسلام را به‌عنوان یک بدعت مسیحی به همان سبک یوحنا دمشقی به تصویر کشیده‌اند، بلکه اسلام را به شکل یک مذهب غیرصادق و متمایل به بت‌پرستی ترسیم کرده‌اند؛ نبوت محمد انکار شده و او را ضد مسیحی دانسته‌اند... سعی فراوان شده تا مطالبی ذکر شود که آنها را ضعف‌های اخلاقی محمد شمرده‌اند. گفته‌اند محمد مطالب درستی از عهد عتیق و جدید در قرآن آورده، اما موردی از بدعت نظیر آیین مانویت و نیز مطالبی از خود به آن افزوده است. بدین طریق اسلام را مذهبی زیان‌آور مجسم کرده‌اند؛ دین‌شناسان مسیحی آشکارا دوست داشته‌اند تا [به زعم خود] زیان‌های آن را توضیح دهند (مونتگمری وات، ۱۳۷۳: ص ۱۳۹).

نمونه دیگری از مغالطات که در قرون وسطی شرق‌شناسان آن را ترویج می‌کردند، این بود که گاهی پیامبر بزرگ اسلام ﷺ را اسقفی رومی (کاردینال) معرفی می‌کردند که چون به مقام پاپی دست نیافت، به عربستان گریخت و آیین ناصوبی بر ضد مسیح ﷺ بنیان نهاد! و این افترای شگفت را بسیاری از نویسندگان مسیحی از جمله ویلیام لنگلند نقل کرده‌اند (صمیمی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۷).

در افرادی همانند تئوفان (Théophane) (م ۲۰۲ق) و پطرس محترم که راه یوحنا را ادامه دادند (زمانی، ۱۳۸۵: ص ۳۵) نیز موارد فراوانی از مغالطه دیده می‌شود؛ برای نمونه تئوفان با استفاده از مغالطه علت بدلی، اساس نبوت پیامبر اعظم را آیین مسیحیت معرفی می‌کرد نه وحی الهی (فوزی، ۱۹۹۸م: ص ۵۲).

فتح اندلس و دیگر فتوحات اسلامی در اروپا در سده‌های هشتم تا دهم میلادی غرب و مسیحیت را به وحشت انداخت و شرق‌شناسی شکل جدی‌تری به خود گرفت (حاج، ۲۰۰۲م، ج ۱: ص ۴۱) در این زمان، استفاده از روش‌های مغالطی در مواجهه با مسلمانان به شکل محسوس‌تری درآمد که در مقاله حاضر به مواردی اشاره شده است.

۲. روش‌های مغالطه

یکی از عوامل اساسی در پیدایش منطق، مقابله با مغالطات بود. ارسطو فقط سیزده نوع از مغالطات را کشف کرد و در آثار متفکران بعد از او این عدد به شانزده مغالطه رسید؛ ولی منطق‌دانان جدید بیش از سیصد نوع مغالطه را کشف کرده‌اند (علیزاده، ۱۳۷۹: ص ۳۲). در بین مغالطات یادشده، ده مغالطه بیش از دیگر مغالطات در آثار شرق‌شناسان دیده می‌شود که در ادامه شرح آن خواهد آمد.

۲-۱. مغالطه حمله شخصی یا شخص‌ستیزی (ad hominem)

مقصود از حمله شخصی، گروهی از مغالطه‌ها است که در آنها، یک ادعا یا استدلال با استناد به حقیقتی بی‌ارتباط با ادعا یا استدلال گوینده رد می‌شود. دشمنان ادیان راستین در طول تاریخ از این مغالطه استفاده می‌کردند؛ برای نمونه مخالفان حضرت نوح به‌جای آنکه به استدلال‌های آن حضرت جواب دهند، می‌گفتند: ما تو را جز بشری همچون خودمان نمی‌بینیم! و کسانی را که از تو پیروی کرده‌اند، جز گروهی اراذل ساده‌لوح، مشاهده نمی‌کنیم و برای شما فضیلتی بر خود نمی‌بینیم، بلکه شما را دروغگو تصور می‌کنیم (هود: ۲۷).

مشرکان مکه نیز همین مغالطه را در باره پیامبر به کار می‌گرفتند (ر.ک: زخرف: ۳۱). آنان مدعی بودند پیامبر اعظم از بزرگان نیست و نبوت به کسی که از بزرگان نباشد، نخواهد رسید (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۸: ص ۹۸). خداوند در آیه ۳۲ سوره زخرف به این مغالطه آنان پاسخ داده است (همان: ص ۹۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲۱: ص ۵۱). شبهات و اتهاماتی همانند شاعری (انبیاء: ۵)، سحر، کهنات، جنون (انعام: ۷؛ انبیاء: ۳؛ فرقان: ۸؛ سبأ: ۴۳؛ ذاریات: ۵۷؛ طور: ۲۹)، دروغ‌بستن به خدا (اعراف: ۲۰۳) و انگیزه‌هایی نظیر کسب قدرت و ثروت (ص: ۶)؛ که مشرکان و معاندان درباره پیامبر اکرم ﷺ مطرح می‌کردند و هنوز نیز گاهی مطرح می‌شود، همگی نمونه‌هایی از مغالطات حمله شخصی است. در این بین بسیاری از شرق‌شناسان نیز از این مغالطه استفاده کرده و بارها به دلایل واهی به جای نقد علمی و منصفانه اسلام و قرآن، به شخصیت پیامبر اکرم ﷺ حمله کرده‌اند.

برخی شرق‌شناسان در قرون وسطی گاهی پیامبر بزرگ اسلام ﷺ را اسقفی رومی

(کاردینال) معرفی می کردند که چون به مقام پاپی دست نیافت، به عربستان گریخت و آیین ناصوبی بر ضد مسیح ﷺ بنیان نهاد! (صمیمی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۷).

شگفت آنکه همین شایعات بی پایه، گاهی علمای مغرب زمین را تحت تأثیر قرار می داد و به اسلام و فرهنگ اسلامی از همان دیدگاه می نگریستند (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵: ص ۸).

همچنین ویلیام مونتگمری وات با استناد به کتاب تئودور خوری می نویسد:

نویسندگان بیزانیسی اسلام را به شکل یک مذهب غیرصادق و متمایل به بت پرستی

ترسیم کرده اند؛ نبوت محمد انکار شده و او را ضد مسیحی دانسته اند. آنان با ذکر

مطالبی سعی کرده اند آنها را ضعف های اخلاقی محمد به حساب آورند (مونتگمری

وات، ۱۳۷۳: ص ۱۳۹؛ نیز ر.ک: بینش، ۱۳۸۶: ص ۱۷۲).

منتسکیو (Montesquieu) در این باره می نویسد: «پری دو در شرح حال محمد می گوید که

وی خدیجه را در سن پنج سالگی به حباله نکاح آورد و در هشت سالگی با وی همخواب

شد» (منتسکیو، ۱۳۶۲: ص ۴۳۲).

بر اثر تبلیغات دروغین، اروپاییان معتقد بودند شهوترانی و خودکامگی در دین اسلام

به طور کامل تجویز شده است. نویسندگان غربی، بیشتر آیات قرآن را به غلط و مغرضانه

ترجمه و توجیه و تفسیر کردند که بتوانند از نظر امور جنسی، مطالب مورد نیاز خود را

برداشت کنند و بر اسلام بتازند (پورطباطبایی، ۱۳۹۸: ص ۲۰).

۲-۲. مغالطه نقل قول ناقص (fallacy of incomplete evidence)

مغالطه نقل قول ناقص یا نقل قول گزینشی بدین معنا است که فردی عمداً یا سهواً، فقط

بخشی از سخن مرجع مورد استناد خود را برگزیند و نقل کند که محتوای آن مغایر با نظر

اصلی و واقعی آن مرجع باشد؛ به دیگر سخن اگر شخص نقل قول کننده، به سبب اهداف و

گرایش های خاصی که دارد، از سخنان مرجع مورد استناد، عباراتی را برگزیند که محتوای

آنها مغایر با نظر اصلی و واقعی آن مرجع باشد، در این صورت مرتکب مغالطه نقل قول

ناقص شده است (خندان، ۱۳۸۴: ص ۹۴)؛ نمونه بارز نقل قول ناقص این است که کسی بگوید

از نگاه قرآن افراد باایمان نباید به نماز نزدیک شوند؛ زیرا قرآن می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ» (نساء: ۴۳).

بسیاری از شبهه‌افکنان و شرق‌شناسان از این مغالطه استفاده می‌کنند؛ برای نمونه نصیرالدین الظافر نویسنده مسیحی کتاب حسن الایجاز ابتدا شبه‌هایی مطرح می‌کند مبنی بر اینکه برخی از مسلمانان نیز معتقدند ارائه متنی همانند قرآن ممکن است. وی در ادامه سند جمله بالا را باقلانی قرار می‌دهد و متن او را این‌گونه نقل می‌کند: «ولیس هذا بأعجب مما ذهب إليه فريق منهم أن الكل قادرون على الإتيان بمثله». مخاطبی که به کتاب باقلانی دسترسی نداشته باشد، تصور می‌کند جمله باقلانی در همین جا به پایان می‌رسد و نتیجه می‌گیرد پس برخی از مسلمانان نیز معتقد بودند ارائه متنی همانند قرآن ممکن است و همه انسان‌ها می‌توانند همانند قرآن را ارائه کنند؛ در حالی که جمله وی ادامه‌ای دارد که شبهه‌گر آن را حذف کرده است. ادامه جمله چنین است: «وإنما يتأخرون عنه لعدم العلم بوجه ترتيب لو تعلموه لوصلوا إليه به» (باقلانی، ۱۴۲۱ق: ص ۲۶). سخن باقلانی این است که برخی از مسلمانان معتقد بودند اگر اسرار ترتیب کلمات قرآن را خداوند به هر یک از بندگانش عنایت فرماید، او نیز می‌تواند همانند قرآن ارائه کند؛ پس اینکه هیچ‌کس نتوانسته و نمی‌تواند همانند قرآن ارائه کند، بدان دلیل است که اسرار آن را خداوند به هیچ‌کس نیاموخته است.

نمونه‌هایی از مغالطه یادشده در کتاب‌های بروکلیمان نیز دیده می‌شود؛ مثلاً در جایی می‌نویسد: «همواره برخی از احادیث اجازه می‌دهند تا عربی که به اسلام وارد شده در نمازش بگوید: «اللَّهُمَّ ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً؟ بارخدایا، بر من و محمد رحمت آور و هیچ‌کس را در رحمت خود با ما همراه مکن» (بروکلیمان، ۱۹۶۵م، ج ۱: ص ۱۸). این در حالی است که در ادامه روایت، پیامبر اعظم، کسی را که این‌گونه دعا کرده بود، متوجه اشتباهش کرد؛ ولی بروکلیمان از نقل ادامه روایت صرف‌نظر کرده است. صرف‌نظر از بررسی سندی، اصل حدیث در صحیح بخاری بدین صورت آمده است: «إنَّ أبا هريرة قال: قام رسول الله ﷺ في صلاة وقمنا معه، فقال أعرابيٌّ وهو في الصلاة: اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً! فلما سلم النبي ﷺ قال للأعرابي: لقد حجرتَ واسعاً، يريدُ رحمة الله؛ ابوهريره گزارش کرده که رسول خدا ﷺ به نماز برخاست و ما نیز با او به نماز برخاستیم، در میان نماز مردی بیابان‌نشین گفت: بارخدایا، بر من و محمد رحمت آور و هیچ‌کس را در رحمت خود با ما همراه مکن! چون پیامبر سلام داد (و از نماز فارغ شد)، به

آن مرد بیابان نشین روی آورد و گفت: رحمت وسیع خداوند را تنگ گرفتی» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۲۲۳۸).

چنان که ملاحظه می شود پیامبر خدا با لطف سخن، اعرابی را از نادرستی آن دعا آگاه کرد؛ ولی بروکلمان بخش آخر حدیث را قطع و ادعا می کند احادیث به مسلمانان اجازه می دهند تا چنین دعایی را در نماز بخوانند!

۲-۳. مغالطه تفسیر نادرست

اگر کسی گفتار یا رفتار شخص دیگری را طوری تفسیر کند که مغایر با منظور اصلی خود او است، دچار این نوع از مغالطه شده است (خندان، ۱۳۸۴: ص ۱۰۷). شبه افکنان در طول تاریخ از این روش بهره جسته اند؛ برای نمونه پیامبر ﷺ به عمار یاسر فرموده بود: «تقتلک الفئته الباغیه» (مجلسی؛ ۱۴۰۳ق، ج ۴۰: ص ۹۳؛ احمد حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۴۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۸: ص ۲۴). وقتی عمار یاسر در جنگ صفین در رکاب حضرت علی علیه السلام شهید شد، برخی از جنگاوران لشکر معاویه که حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله را درباره عمار شنیده بودند، در جنگ با علی علیه السلام دچار شک و تردید شدند؛ ولی معاویه با استفاده از مغالطه تفسیر نادرست اعلام کرد آن کسی که عمار را به جنگ آورده، قاتل او است؛ یعنی علی علیه السلام که عمار را به جنگ آورده، قاتل است، نه جبهه مقابل که عمار را به شهادت رسانده است. حضرت علی علیه السلام در پاسخ به این شبهه فرمود: «اگر این گونه باشد، پس عیده را پیامبر صلی الله علیه و آله کشته است؛ چون او را به جنگ بدر آورد؛ همچنین قاتل حمزه هم پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ چون او را به نبرد احد آورد و قاتل جعفر هم رسول الله صلی الله علیه و آله است؛ چون او را راهی موته کرد».

شرق شناسان نیز در موارد فراوانی از این مغالطه استفاده کرده اند؛ برای نمونه یوحنا دمشقی با آنکه در پایتخت خلافت اسلامی یعنی دمشق می زیسته و معنای الله اکبر را به خوبی می دانسته، در تفسیر آن گفته است: «الله اکبر» از سه واژه تشکیل شده است: «الله»، «و» به معنای حرف عطف و «کوبر» به معنای ستاره زهره. یوحنا در توضیح خویش درباره واژه «کوبر» آن را به «کعبه» پیوند می دهد، بدین سان که کعبه را «خبر» می خواند و آن را نه تنها نام ساختمان که نام حجرالاسود نیز می داند و حجرالاسود را سر حکاکی شده ستاره زهره به شمار می آورد (حائری، ۱۳۶۷: ص ۴۸۸).

نمونه دیگر از مغالطه تفسیر نادرست که در آثار بلاشر (Regis Blachere)، گیب (Hamilton A. R. Gibb) و برخی دیگر از شرق‌شناسان دیده می‌شود، ترجمه ناصواب واژه «الأمی» است. گیب واژه یادشده را به معنای «غیر یهودی» ترجمه می‌کند و از این‌رو درباره توصف پیامبر ﷺ به «النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ» می‌نویسد: «یعنی پیغمبر غیرمربوط به یهود یا النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ که بعدها به وسیله عامه مسلمان به پیغمبری که سواد خواندن و نوشتن نداشته تفسیر شده است!» (گیب، ۱۳۶۷: ص ۷۹).

انگیزه این تفسیر نادرست چنان که از آثار بلاشر و جز او نیز فهمیده می‌شود، آن است که ناتوانی پیامبر اسلام ﷺ را در خواندن و نوشتن انکار و ادعا کند قرآن مجید هم پیامبر اسلام را اُمی به معنای «ناتوان بر خواندن و نوشتن» معرفی نکرده است! با آنکه قرآن مجید در چندین آیه به ناتوانی پیامبر اعظم بر خواندن و نوشتن تصریح می‌کند (ر.ک: عنکبوت: ۴۸؛ اعراف: ۱۵۷-۱۵۸).

نمونه دیگری از مغالطه تفسیر نادرست را می‌توان در آثار پروفیسور شاخت (Joseph Schacht) جست؛ چنان که وی در مقاله اصول (USUL) در دائرةالمعارف اسلام (Encyclopaedia of Islam) می‌نویسد: «نخستین مصدر قانونگذاری و ارزشمندترین آنها در اسلام، کتاب (یعنی قرآن) است. مسلمانان هیچ تردیدی در قطعی بودن ثبوت قرآن ندارند، علی‌رغم اینکه ممکن است شیطان آن را به باطل درآویزد (Schacht, 2000, p.928).

نمونه دیگری از مغالطه تفسیر نادرست که در سخنان شاخت آمده، ادعای امکان فراموشی آیات از ذهن پیامبر با استناد به آیه ۱۰۰ سوره بقره و ۶ سوره اعلی است (ibid.)، درحالی که آیه ۱۰۰ سوره بقره، هیچ ربطی به سخنان شاخت نداشته و درباره عهدشکنی یهودیان است و اگر مقصود او آیه ۱۰۶ همین سوره باشد، باز هم «آیه» در لغت به معنای علامت و نشانه (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۳۹۳) و مقصود از آن در آیه ۱۰۶ سوره بقره، حکم یا معجزات است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۳۴۸؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱: ص ۶۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱: ص ۲۵۰ و...). خداوند در این آیه به برخی از شبهات یهودیان جواب داده است. آنان قبل از تغییر قبله، با این بهانه که مسلمانان به سوی بیت‌المقدس که قبله یهودیان بود، نماز می‌خوانند دین اسلام را دینی ناقص و دنباله‌رو یهود معرفی می‌کردند. پس از تغییر قبله وقتی این حربه از دست آنان گرفته شد، آنان نغمه تازه‌ای ساز

کردند و گفتند اگر قبله اولی صحیح بود، پس دستور دوم چیست و اگر دستور دوم صحیح است اعمال گذشته شما باطل است! قرآن در این آیات به ایرادهای آنان چنین پاسخ می‌دهد: «هیچ حکمی را نسخ نمی‌کنیم، یا نسخ آن را به تأخیر نمی‌اندازیم؛ مگر بهتر از آن یا همانندش را جانشین آن می‌سازیم» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۳۸۹). در نتیجه تفسیر آیه به اینکه پیامبر امکان فراموشی داشته، مغالطه تفسیر نادرست است. آیه ۶ سوره اعلی نیز نه تنها بر امکان فراموشی پیامبر دلالت ندارد، بلکه به صراحت آن را از آن حضرت نفی می‌کند. در این آیه می‌خوانیم: «سَتُنْفِئُكَ فَلَا تُنْسِي؛ ما به زودی بر تو قرائت می‌کنیم و هرگز فراموش نخواهی کرد». این آیه وعده خدا به پیامبر است به اینکه علم به قرآن و حفظ قرآن را در اختیارش بگذارد، به طوری که پیامبر همواره قرآن را آن‌طور که نازل شده حفظ می‌کند و هرگز دچار نسیان نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۰: ص ۲۶۶). در واقع خداوند به پیامبر دستور می‌دهد هنگام نزول وحی عجله نکند و هرگز نگران فراموش کردن آیات الهی نباشد. سیاق این آیه نظیر مطلبی است که در آیه ۱۱۴ سوره طه و آیه ۱۶ سوره قیامت آمده است. جمله «إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» که در آیه ۷ سوره اعلی آمده، استثنایی است که فقط به منظور بقای قدرت الهی بر اطلاقش آورده شده و می‌خواهد بفهماند چنین نیست که خدا بعد از دادن چنین عطیه‌ای دیگر قادر نباشد آن را برگرداند. این استثنا نظیر استثنا در آیه شریفه «وَأَمَّا الَّذِينَ شَعِدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ» (هود: ۱۰۸) است.

۲-۴. مغالطه علت جعلی (false cause)

این مغالطه خود بر دو گونه است:

۲-۴-۱. علت بدلی

مقصود از علت بدلی این است که فردی چیزی را به عنوان «علت» چیزی دیگر بیان کند؛ درحالی که واقعا علت نیست؛ مثلاً گفته می‌شود: امروزه تجربه نشان داده سخت‌گیری و پیچیدگی قوانین جزائی منجر به افزایش جرم و جنایت می‌شود؛ پس بهتر است این شیوه قانونگذاری کنار گذاشته شود.

در مغالطه بالا فرد از روی جهل یا غرض ورزی، علت افزایش جرم و جنایت را قوانین دقیق معرفی می کند؛ در حالی که با تحلیل دقیق و عقلی، هیچ گاه نمی توان وجود قوانین دقیق و پیشگیرانه را باعث افزایش جرم دانست (خندان، ۱۳۸۴: ص ۷۰)

استفاده از مغالطه علت جعلی، هنوز نیز در آثار شرق شناسان به چشم می خورد؛ برای نمونه آنان علت همسانی برخی از مطالب و محتوای قرآن و کتاب مقدس را اقتباس قرآن از این کتاب مقدس معرفی می کنند (حاج، ۲۰۰۲، ج ۱: ص ۲۹۲). شبهه یاد شده در زمان نزول قرآن نیز مطرح بوده است. بت پرستان و دیگر مشرکان وقتی با نوآوری های محتوایی و روشی قرآن مواجه می شدند، تلاش کردند وحی را انکار و آنچه را پیامبر ﷺ به عنوان قرآن آسمانی ارائه می کرد، ساخته خودش و سخن و نوشته بشری معرفی کنند. بعضی او را «کذاب» خواندند (ص: ۴). برخی قرآن را «أضغاث احلام» و (خواب های آشفته) و پیامبر را «شاعر» نامیدند (انبیاء: ۵). تهمت «سحر» بودن در مورد وحی الهی، به خصوص قرآن، مکرر اظهار شد (انعام: ۷؛ نمل: ۱۳؛ سبأ: ۴۳؛ صافات: ۱۵؛ مدثر: ۲۴ و...) و «قول بشر» خواندن «إن هذا الا قول البشر» (مدثر: ۲۵) اتهام دیگر دشمنان توحید به قرآن کریم بود. اینها همگی نمونه هایی از مغالطه علت جعلی برای قرآن اند.

مغالطه علت جعلی برای اقتباس قرآن، به کتاب مقدس اختصاص ندارد، بلکه در مواردی نیز از اقتباس قرآن از افرادی همانند «عداس» مولای حویطب بن عبد العزی، «یسار» مولای علاء بن حضرمی، «جبر» مولای عامر نیز نام برده شده است (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ص ۱۱۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ص ۱۱۲)؛ در حالی که نه قرآن، مطالب خودش را از تورات گرفته و نه علت نبرد پیامبر اکرم با یهودیان، سرباز زدن آنان از اسلام بود. علت نبرد با آنان را می توان عهدشکنی های پیاپی، تحمیل نبردهای خانمان سوز به اسلام، همدست شدن با مشرکان و علیه اسلام، توطئه برای کشتار مسلمانان، نفاق و مانند آن دانست (ر.ک: محمدی، ۱۳۹۴: ص ۴۷).

۲-۴-۲. جزء علت به جای کل

نوع دیگر مغالطه علت جعلی، معرفی کردن بخشی از علت یک پدیده به جای کل علت آن است؛ یعنی در مورد پدیده ای که ده علت موجب بروز آن شده، فقط یک علت مطرح

شود و آن، تنها علت بروز آن پدیده معرفی شود (خندان، ۱۳۸۴: ص ۷۱).
یکی از افرادی که از این مغالطه استفاده کرد، قارون بود. قارون از قوم موسی بود. قومش به او می گفتند: «این همه شادی مغرورانه مکن، که خداوند شادی کنندگان مغرور را دوست نمی دارد» (قصص: ۷۶) و «در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن و همان گونه که خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن» (همان: ۷۷). قارون گفت: «إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَيَّ عِلْمٍ عِنْدِي؛ همانا این ثروت را به وسیله دانشی که نزد من است به دست آورده‌ام» (همان: ۷۸).

پاسخ قارون را می توان از نوع علت بدلی یا جزء علت دانست؛ بدان سبب که برای افزایش ثروت، علت‌های فراوانی وجود دارد که دانش، یکی از علت‌ها است؛ ولی قارون با جمله «إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ...» جزء علت را به جای تمام علت نشانده است.

شرق‌شناسان نیز در مواردی از این مغالطه استفاده کرده‌اند؛ برای نمونه هامیلتون گیب (Hamilton A. R. Gibb) می نویسد: «استمداد مردم مدینه از او (محمد ﷺ) به جهت سجایای اخلاقی وی بود، نه به علت تعالیم دینی اش» (گیب، ۱۳۶۷: ص ۵۱) این در حالی است که اخلاق نبوی، یکی از اجزای نبوت بود و شاید این امر در رویکرد مردم به آیین اسلام مؤثر باشد؛ ولی تمام علت نیست. اراده الهی، معجزات پیامبر اکرم ﷺ به ویژه قرآن کریم، روش‌های تبلیغی، سخت‌کوشی و تلاش اصحاب از جمله دلایل رویکرد مردم به اسلام و بیعت با پیامبر بود (ر.ک: ایبوری، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ص ۲۶۱؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۹۹ - ۱۰۰).

۲-۵. مغالطات ادعای بدون استدلال (claiming without reasoning)

در این دسته از مغالطات، شخصی که در صدد اثبات مدعای خود است، بدون استفاده از دلیل و برهان از ترفندهایی استفاده می کند تا ادعایش را مستدل نشان دهد (خندان، ۱۳۸۴: ص ۱۲۲). در نوشته‌های شرق‌شناسان نمونه‌های فراوانی از این دسته از مغالطات به چشم می خورد. ادعای نولدکه مبنی بر اینکه حروف مقطعه، رمز یاران پیامبر ﷺ است، نمونه‌ای از این دسته است.

نولدکه در تاریخ قرآن پنداشته «حروف مقطوع» در آغاز برخی از سوره‌ها (همچون الم، المر، طه، حم، ن) به نام‌های صحابه اشاره دارند! به گمان وی هر کدام از یاران پیامبر ﷺ مصحفی

برای خود نوشته و نامشان را به «رمز» در آغاز سوره‌های قرآن نهاده بودند تا مصحف آنها از مصاحف دیگر جدا باشد؛ ولی نویسندگان قرآن از روی غفلت این رمزها را در قرآن وارد ساختند. نولدکه برخی از حروف مقطوع قرآن را با اسامی صحابه بدین گونه تطبیق داده است:

ر یا ز، علامت زبیر: R z = Zubair؛

ص، علامت حفصه: S = Hafsa؛

م، علامت مغیره: M = Mughira؛

ن، علامت عثمان: N = Othman؛

ه، علامت ابوهریره: H = Abu Huraira؛

ک، علامت ابوبکر: K = Abu Bekr؛

ح، علامت حدیفه: H = Hudaifa؛

س، علامت سعدبن ابی وقاص: S = Sa'd (bn.abI Waqqas)؛

ط، علامت طلحه: T = Talha؛

ع، علامت عمر یا علی یا ابن عباس یا عیسی: O=omar oder AII, Ibn Abbas, Aisa؛

ق، علامت قاسم بن ربیع: Q = Qasim bn. RabI'a (احمدیان، ۱۳۸۲: ص ۱۶۸). نولدکه

برای اثبات این تئوری نادرست هیچ دلیلی ندارد و به روشنی مرتکب مغالطه ادعای بدون دلیل شده است. حقیقت آن است که اشتباه مزبور چنان واضح است که به قول بلاشر در مقدمه قرآن: «این فرضیه را بعدها خود نولدکه هم رها ساخت...!» (Blacheret, 1977, p. 148).

نمونه دیگر از مغالطه ادعای بدون استدلال، سخن برخی از دانشمندان غربی است که ادعا کرده‌اند پیامبر اعظم، هنگام وحی خودش را هینوتیزم می‌کرد (نصیری، ۱۳۸۷: ص ۱۶۲).

۶-۲. مغالطه ادعای بداهت (Claiming Obviously)

در این نوع از مغالطه، گوینده برای آنکه سخن خود را درست و صحیح جلوه دهد، برای مدعای خودش ادعای بداهت می‌کند یا می‌گوید: این مطلب را هر کودک دبستانی قبول دارد. در این گونه موارد، مخاطبی که مغالطه را می‌شنود، برای اینکه به نادانی متهم نشود، سخن مغالطه‌کننده را به راحتی می‌پذیرد. در مغالطه ادعای بداهت، مغالطه‌کننده به مخاطبانش چنین القا می‌کند که یا آنچه من گفتم را می‌پذیرید یا کودن هستید و مخاطب

بسیط که تصور می‌کند برایش راه سومی وجود ندارد، مطلب را می‌پذیرد. جملاتی مانند «هر که الفبای علم را خوانده می‌داند»، «این مطلب دو دو تا چهارتا است»، «این مطلب نزد دانشمندان بدیهی است» در موارد غیربدیهی، اگر به جای ارائه دلیل بر مدعا استفاده شوند، همگی از زمره این نوع از مغالطه‌اند.

در موارد فراوانی شبهه‌افکنان از مغالطه ادعای بداهت استفاده می‌کنند؛ برای نمونه نصیرالدین الظافر در کتاب حسن الایجاز فی ابطال الاعجاز در موارد فراوانی از این روش استفاده کرده است. وی به جای استدلال، به عباراتی همچون «خوب بیندیش و انصاف ده»، «خدا انصاف‌دهندگان را دوست دارد»، «نیک بیندیش و نظر بده»، «کسی که دیده بینا دارد باید ببیند و تأمل کند»، «اندیشمندان نیک می‌فهمند که مطلب چنین است»، «علامه سنت کلر در کتابش چنین گفته و این برای ما کافی است»، «نویسندگان مسیحی در کتاب‌های خود آورده‌اند» (خراسانی، بی‌تا: ص ۹) تمسک جسته و بدون هیچ استدلال قابل توجهی، شبهات خودش را مطرح کرده است.

نمونه دیگر از مغالطه‌ی ادعای بداهت، در کلام ماسینیون دیده می‌شود؛ وی به آسانی و با ادعای واضح بودن، برخی امور تاریخی را انکار می‌کند و امر نادرست یا مشکوکی را به جای آن می‌نهد! مثلاً می‌نویسد: «واضح است که هنگام مؤاخاه (پیمان برادری) در مدینه، محمد، علی را به برادری برگزیده است. سارازان (Sarasin) بنا به گفته ابن سعد نشان داده است که در مؤاخاه، علی، سهل بن حنیف را به برادری گرفت» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ص ۱۶).

در پاسخ ماسینیون باید گفت: اولاً در مدعای بالا، دو مغالطه ادعای بداهت و ادعای بدون دلیل دیده می‌شود. ثانیاً خود ابن سعد در همان کتاب طبقات تصریح می‌کند که پیامبر ﷺ میان یارانش پیمان برادری برقرار کرد و علی بن ابی طالب رضی الله عنه را به برادری با خود مفتخر کرد (همان). ثالثاً غالب کتاب‌های تاریخی، حدیثی و تفسیری تأکید کرده‌اند که پیامبر اکرم، حضرت علی را به عنوان برادر خودش برگزید (ر.ک: شوشتری، ۱۴۰۹، ج ۲۰: ص ۲۴۲).

۷-۲. مغالطه توسل به مرجع کاذب (appeal to unscientific)

یکی از انواع این مغالطه، استناد به نظر یک کارشناس در زمینه‌ای غیر از حوزه تخصص او است؛ مثلاً کارشناسی که فقط زمین‌شناسی می‌داند بخواهد یک نظریه تخصصی پزشکی

را رد کند یا فقیه و کارشناسی که تنها در مسائل دینی کارشناس است بخواهد نظریات تخصصی فیزیک کوانتم را رد کند یا برای رد مباحث تخصصی دینی از کسی که فقط فیزیک می‌داند، استفاده شود. همه این موارد از نوع مغالطه توسل به مرجع کاذب است که هم‌اکنون نیز در موارد زیادی از آن استفاده می‌شود. تبلیغات تجاری که در آن از بازیگران معروف یا فوتبالیست‌های برتر و مانند آنان در تأیید یک کالا استفاده می‌شود، نمونه رایج این مغالطه است؛ زیرا چه بسا آنان از شهروندان عادی نیز در تشخیص کیفیت کالاهای گوناگون ناتوان‌تر باشند (خندان، ۱۳۸۴: ص ۱۷۲).

از این مغالطه در مباحث دینی نیز بسیار استفاده شده است و افرادی که هیچ تخصصی در مباحث دینی ندارند، صرفاً برای شهرت یا تخصص در دیگر رشته‌ها، در مباحث تخصصی دینی نظریه‌پردازی کرده‌اند؛ برای نمونه رشته تحصیلی ساموئل بنجامین هریس (Samuel Benjamin Harris) پزشکی بود؛ ولی در همه موضوعات دینی اظهار نظر می‌کرد. با آنکه وی فقط مدرک کارشناسی فلسفه را دارد، بی‌خدایان او را فیلسوف می‌خوانند. رشته تحصیلی کلینتون ریچارد داو کینز (Clinton Richard Dawkins) جانورشناسی و بیشترین پژوهش‌های او در حوزه رفتارشناسی جانوران بود؛ ولی از مشهورترین افرادی است که در غرب به نقد ادیان پرداخته است.

نوع دیگر این مغالطه در جایی است که از کارشناسی در زمینه تخصص او سخنی نقل شود، ولی دارای ابهام باشد؛ مثلاً به جای معرفی دقیق کارشناس گفته شود: یک منبع آگاه، یک فرد موثق، یکی از متخصصان آگاه چنین اعتقادی دارد. در این موارد سعی می‌شود آن شخصیت بی‌نام و نشان، با ذکر برخی از اوصاف، خیلی مهم نشان داده شود. شرق‌شناسان گاه در دام این مغالطه افتاده‌اند؛ برای نمونه نصیرالدین الظافر نویسنده کتاب حسن الایجاز فی ابطال الاعجاز در موارد فراوانی به جای استدلال، به عباراتی همانند «علامه سنت کلر در کتابش چنین گفته و این برای ما کافی است» و «نویسندگان مسیحی در کتاب‌های خود آورده‌اند» (خراسانی، بی‌تا، ص ۹) تمسک جسته و بدون هیچ استدلال قابل توجهی، شبهات خودش را مطرح کرده است؛ در حالی که سنت کلر شخصیت گمنامی است و معلوم نیست مقصود از نویسندگان مسیحی چه کسانی‌اند؛ وانگهی یادکرد از مطلبی در کتاب‌های نویسندگان مسیحی، دلیل بر حقیقت آن مطلب نیست.

۲-۸. مغالطه توسل به احساسات (emotional appeals)

مقصود از این مغالطه تأثیر روانی بر مخاطب و استفاده از احساسات و عواطف وی برای منحرف کردن او از مقام استدلال است؛ چنان که سران و اشراف قوم نوح، برای آنکه مردم به سوی نوح گرایش پیدا نکنند، صفاتی همانند برتری جویی را به نوح نسبت می‌دادند و می‌گفتند: «ما هذا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ» (مؤمنون: ۲۴).

در بسیاری از شبهاتی که در موضوعاتی چون حقوق زن، برده‌داری، حقوق کودک، ولایت فقیه مطرح می‌شود، از این نوع مغالطه استفاده می‌شود، برای نمونه، کریستوفر هیچنز (Christopher Hitchens) ولایت فقیه را سرپرستی بچه‌های یتیم، دیوانه و درراه‌مانده تعریف می‌کند و نتیجه می‌گیرد هم‌اکنون تمام مردم ایران یک بچه محسوب می‌شوند و از این رو ولایت فقیه را پذیرفته‌اند (<https://www.aparat.com/v/IIABX>).

بسیاری از شرق‌شناسانی که بدون توجه به اهداف جهاد در اسلام، سعی می‌کنند مسلمانان را افراد خشن و خونریزی‌نشان دهند که در کشتن بی‌گناهان از هیچ چیز دریغ نمی‌کنند نیز در دام مغالطه یادشده گرفتارند. دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی می‌نویسد: «اسلام از ابتدا با اصول سخت‌گیری بیشتر و خونریزی شروع کرد. حتی امروز هم اگر چه آتشی بر سر پیروان ادیان دیگر نمی‌ریزد، آنها را از لعنت و وعده جنگ بی‌نصیب نمی‌گذارد» (عبدالمحمدی، ۱۳۹۴: ص ۲۵۶). هامبرت رومی (Humbert of Romans) می‌گوید: آنان (مسلمانان) درباره دین خود تا آنجا جدی بودند که هر کجا به قدرت می‌رسیدند، بدون هیچ ترحمی به کشتار کسانی که علیه دین آنان تبلیغ می‌کردند، اقدام می‌کردند (همان).

۲-۹. مغالطه تهدید

در مغالطه تهدید یا توسل به قدرت (appeal to force)، خصم به جای ارائه استدلال، به زور توسل می‌جوید و سعی می‌کند از راه زور و قلدری، مدعای خودش را به کرسی بنشاند یا حریف خودش را از سر راهش بردارد (خندان، ۱۳۸۴: ص ۱۶۰). این نوع از مغالطه نیز ریشه تاریخی طولانی دارد؛ برای نمونه، کافران در برابر حضرت نوح می‌گفتند: «ای نوح! اگر [از حرف‌هایت] دست برداری، سنگباران خواهی شد» (شعراء: ۱۱۶).

امروزه نیز شبهه‌افکنان از این مغالطه در آثار خودشان استفاده می‌کنند؛ برای نمونه کشیش «انیس شروش» که در کتاب‌ها، مقالات و سخنرانی‌هایش شبهات فراوانی مطرح کرده است، در سخنرانی‌اش در روز دوازدهم سپتامبر ۲۰۰۱م در دانشگاه هوستن به امریکا پیشنهاد کرد: همه مسلمانان را به خاور میانه منتقل کند و سپس به وسیله بمب اتم همه منطقه را نابود سازد.

۱۰-۲. مغالطه تمثیل یا قیاس مع الفارق

در این نوع از مغالطه که از طریق اهمال در شرایط استدلال استقرایی پدید می‌آید، حکم یک امر به امر دیگر سرایت داده می‌شود؛ بدون اینکه شباهت کاملی میان آنها وجود داشته باشد (خندان، ۱۳۸۴: ص ۳۵۶).

نمونه‌ای از این مغالطه را در سخنان اشراف و سران قوم نوح می‌توان یافت که می‌گفتند: «این مرد بشری همچون شما است که می‌خواهد بر شما برتری جوید. اگر خدا می‌خواست پیامبری بفرستد، فرشتگانی نازل می‌کرد. ما چنین چیزی هرگز در نیاکان خود نشنیده‌ایم. او فقط مردی است که مبتلا به نوعی از جنون است. باید مدتی درباره او صبر کنید [تا مرگش فرا رسد، یا از این بیماری رهایی یابد]» (مؤمنون: ۲۳-۲۴). در این گفتار چندین مغالطه وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۵: ص ۲۹؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ص ۳۹) که یکی از آنها مغالطه قیاس مع الفارق است. آنان خودشان را با پیامبران از جمله حضرت نوح مقایسه می‌کردند و چون می‌دیدند بر خودشان وحی نازل نمی‌شود می‌گفتند، پس بر حضرت نوح علیه السلام نیز فرشته نازل نمی‌شود.

نمونه‌ای از این مغالطه در سخن نیکلسون در کتاب مفهوم شخصیت در تصوّف آمده است. وی می‌نویسد: «همان چیزی که مسیحیت آن را تمایز میان اقاییم سه گانه (پدر، پسر، روح القدس) می‌شمرد، همان است که مسلمانان به عنوان تمایز میان صفات تشبیه و صفات تنزیه در ذات الهی قائل‌اند» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ص ۵۴).

از آنجا که اعتقاد به اقاییم سه گانه با باور به توحید، دو باور متضاد و غیرقابل جمع است، نیکلسون در سخن بالا سعی کرده القا کند در اسلام نیز در عین باور به توحید، خداوند دارای چند صفت همانند علم، قدرت و حیات معرفی شده است؛ پس مسلمانان نیز

همانند مسیحیان در عین باور به توحید به صفات چند گانه خداوند قائل اند. نیکسون در استدلال بالا به مغالطه قیاس مع الفارق متوسل شده است؛ زیرا مسلمانان به توحید ذاتی و صفاتی باور دارند؛ پس خداوند در عین حال که واحد است، دارای صفاتی چون حیات، علم و قدرت است. هیچ مسلمانی بر این باور نیست که خداوندی که دارای صفت حیات است، با خداوندی که دارای صفت علم است، دو موجود و دو خدا هستند؛ در حالی که در مسیحیت، بین اب و ابن و روح القدس، سه گانگی کامل حکمفرما است و مسیحیان در عین باور به سه گانگی از یگانگی خداوند نیز دم می‌زنند و این تناقضی است که هنوز دانشمندان مسیحی نتوانسته‌اند برای آن راه حلی بیابند (ر.ک: محمدی، ۱۳۹۶، ج ۳: ص ۳۰۳-۳۲۷).

نتیجه گیری

۱. فرضیه مقاله، با واقعیت‌های خارجی مطابق است و یکی از مهم‌ترین بیماری‌های پژوهش‌های شرق‌شناسان، مبتنی بودن آنها بر پایه‌های لرزان مغالطات است.
۲. برخی از شرق‌شناسان، با علم و عمد روش‌های نادرستی را برای تحقیق درباره اسلام برگزیده‌اند و عامدانه راه مغالطه را پیموده‌اند؛ ولی بسیاری از آنان، با توجه به عواملی همانند پیش‌فرض‌های نادرست، تفاوت فرهنگی و ناآشنایی با زبان عربی در موارد فراوانی در ورطه مغالطه افتاده‌اند.
۳. برای بررسی صحت و سقم مطالعات همه شرق‌شناسان قرآن‌پژوه، شناخت کامل روش‌های مغالطاتی بسیار ضروری است.
۴. در بررسی مطالعات قرآن‌پژوهان، نه می‌توان یکسره همه گفتار آنان را پذیرفت و نه می‌توان همه را به کنار نهاد.
۵. گرداب‌های مغالطات بسیارند. شرق‌شناسان اکثراً به ده غرقاب زیر درافتاده‌اند: حمله شخصی، نقل قول ناقص، تفسیر نادرست، علت جعلی، ادعای بدون استدلال، ادعای بداهت، توسل به مرجع کذب، توسل به احساسات، تهدید و قیاس مع الفارق.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۵ق)، الكامل فی التاريخ، بیروت: دارالکتب.
۴. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۸۴م)، التحریر والتنویر، تونس: الدار التونسیه.
۶. ابوریه، محمود (۱۹۹۵م)، اضواء علی السنه المحمدیه او دفاع عن الحدیث، قم: بیضاء.
۷. ایاری، ابراهیم (۱۴۰۵ق)، الموسوعه القرآنیة، قاهره: مؤسسه سجل العرب.
۸. احمد حنبل (۱۴۱۶ق)، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت: مؤسسه الرساله.
۹. احمدیان، عبدالله (۱۳۸۲)، تهران: نشر احسان.
۱۰. اسکندرلو، محمدجواد (۱۳۸۵)، مستشرقان و تاریخ گذاری قرآن، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
۱۱. باقلانی، محمد بن طیب (۱۴۲۱ق)، اعجاز القرآن، به کوشش: سیداحمد صقر، قاهره: دارالمعارف.
۱۲. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، الجامع الصحیح، بیروت: دار ابن کثیر.
۱۴. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۳) دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۵. بروکلمان، کارل (۱۹۶۵م)، تاریخ الشعوب الاسلامیه، ترجمه: امین نبیه و منیر بعلبکی، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۶. بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸ق)، تفسیر بیضاوی (انوار التنزیل)، به کوشش محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۷. بینش، عبدالحسین (۱۳۸۶)، نگاهی نو به جنگهای صلیبی، قم: زمزم هدایت.

۱۸. پورطباطبایی، سیدمجید (۱۳۹۵)، مطالعات محوری قرآن پژوهی خاورشناسان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۹. ثواقب، جهانبخش (۱۳۷۹)، نگرشی تاریخی بر رویارویی غرب با اسلام، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۰. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷)، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر.
۲۱. حاج، ساسی سالم (۲۰۰۲م)، نقد الخطاب الاستشراقی، بیروت: دارالمدار الاسلامی.
۲۲. حسینی طباطبایی، مصطفی (۱۳۷۵)، نقد آثار خاورشناسان، تهران: چاپخش.
۲۳. خراسانی، محمدابراهیم (بی تا)، الاحتراز عن مفتریات حسن الایجاز؛ [بی جا]: [بی نا].
۲۴. خندان، علی اصغر (۱۳۸۹)، مغالطات، قم: بوستان کتاب.
۲۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغت نامه، تهران: مؤسسه لغت نامه.
۲۶. رضوان، عمر بن ابراهیم (۱۴۱۳ق)، آراء المستشرقین، ریاض: دارطیبه.
۲۷. زمانی، محمدحسن (۱۳۸۵) مستشرقان و قرآن، قم: بوستان کتاب.
۲۸. شاهد، اعظم (۱۳۸۶)، اعجاز قرآن از دیدگاه مستشرقان، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۹. شوشتری، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق)، احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۰. صمیمی، مینو (۱۳۸۲)، محمد در اروپا، ترجمه: عباس مهرپویا، تهران: نشر اطلاعات.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ق)، المیزان، بیروت: اعلمی.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان، تهران: ناصرخسرو.
۳۳. عبدالمحمدی، حسین (۱۳۹۴)، مستشرقان و پیامبر اعظم (ص)، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۳۴. علیزاده، بیوک (۱۳۷۹)، «نقد مبانی فلسفی منطق ارسطو»، فصلنامه مصباح، ش ۳۵.
۳۵. فوزی، فاروق عمر (۱۹۹۸م)، الاستشراق والتاریخ الاسلامی (القرون الاسلامیه الاولی): دراسه مقارنه بین وجهه النظر الاسلامیه و وجهه النظر الاوروبیه، بیروت: الاهلیه.
۳۶. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۱۵)، شرح حکمة الاشراق، [بی جا]: [بی نا].

۳۷. گیب، هامیلتون (۱۳۶۷)، اسلام: بررسی تاریخی، ترجمه: منوچهر امیری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. محمدی، محمدعلی (۱۳۹۴)، اعجاز قرآن با گرایش شبهه‌پژوهی، ج ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۰. محمدی، محمدعلی (۱۳۹۶)، اعجاز قرآن با گرایش شبهه‌پژوهی، ج ۳، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۱. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸)، المنطق، قم: اسماعیلیان.
۴۲. معین، محمد (۱۳۷۵ش)، فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر.
۴۳. مکارم شیرازی و دیگران (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا (۱۳۶۲)، روح‌القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۵. موسوی همدانی، محمدباقر (۱۳۷۴ش)، ترجمه المیزان، قم: انتشارات اسلامی.
۴۶. مونتگمری وات، ویلیام (۱۳۷۳)، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان: تفاهمات و سوء تفاهمات، ترجمه: محمدحسین آریا، تهران: دفتر نشر فرهنگ سلامی.
۴۷. نصیری، علی (۱۳۸۷)، معرفت قرآنی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۸. نیکلسون، رینولد (۱۳۷۴)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا (مفهوم شخصیت در تصوف)، ترجمه: شفیع کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
49. Joseph, Schacht (2000), "USUL", in: *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill Publishers, no:10, 928-930.

Rules Governing the Use of Interpretive Narratives

Mohsen Qamarzadeh¹
Fatemeh Sadat Arfa²

Abstract

Interpretative narratives, which are the most important sources of understanding the verses of the Qur'an, are narratives that explain God's purpose from the verse or provide the context for its understanding. Full enjoyment of interpretive narratives is based on rules. The researcher in the field of interpretation can avoid making errors and mistakes in the interpretation process and achieve the true purpose of God through observing these instructions and rules. Although some of these rules have been the focus of scholars of interpretation and have been used in the process of interpretive research, these rules have not yet been fully and solidly provided. The current study, by using a library-based descriptive-analytic method, has dealt with the analysis of the rules for the use of interpretive narratives in two rational and narrative sections. In the section of rational rules, the items such as avoidance of extremes in the efficacy of interpretive narrations, focusing on the inconsistency in the interpretive narratives, etc. and in the section of narrative rules such as the necessity of identifying weak and fabricated traditions, awareness of adaptations and extreme interpretations, concentrating on semantic development in the narratives and so on, have been considered. The rational rules governing the use of interpretive narratives are derived directly from reason and its analyses. Avoiding the extremes in the efficacy of interpretive narratives, the necessity to distinguish between narratives based on commentary, interpretation, and comparison; paying attention to the intrinsic inconsistency of interpretive narratives, the necessity of benefiting from all the interpretive narratives related to the verse, considering the books of interpretation insufficient, the accurate matching of the narratives to the verses, are some of the things that have been explained as rational rules in this study.

Keywords

interpretive narratives, rules, rational rules, narrative rules.

1. Researcher and PhD candidate in Qur'an and Hadith, Qom, Iran. ghamarzadehm@gmail.com.

2. Member of the Department for Qur'an Interpretation at Kawsar Research Institute for Specialized Studies, Qom, Iran. fa_arfa@yahoo.com

قواعد حاکم بر بهره‌مندی از روایات تفسیری

محسن قمرزاده*

فاطمه السادات ارفع**

چکیده

روایات تفسیری که از مهم‌ترین منابع فهم آیات قرآن‌اند، روایاتی هستند که مراد خداوند در آیه را بیان می‌کنند یا زمینه فهم آن را فراهم می‌سازند. بهره‌مندی کامل از روایات تفسیری، بر قواعدی استوار است. پژوهشگر وادی تفسیر با رعایت این قواعد و دستورالعمل‌هاست که می‌تواند در فرایند تفسیر از خطا و اشتباه دور باشد و به مراد واقعی خداوند دست یابد. هرچند برخی از این قواعد مورد توجه پژوهشگران حوزه تفسیر بوده‌اند و در فرایند پژوهش‌های تفسیری از آنها بهره گرفته شده، این قواعد تاکنون به شکل کامل و متقن تدوین نشده‌اند. پژوهش حاضر با روش کتاب‌خانه‌ای و به صورت توصیفی تحلیلی به واکاوی قواعد بهره‌مندی از روایات تفسیری در دو بخش عقلی و نقلی پرداخته است. در بخش قواعد عقلی به مواردی همچون؛ دوری از افراط و تفریط در کارآمدی روایات تفسیری، توجه به عدم تناقض در روایات تفسیری و... و در بخش قواعد نقلی به مواردی از جمله؛ ضرورت شناسایی روایات ضعیف و ساختگی، آگاهی از تطبیق‌ها و تأویل‌های غالبانه، توجه به توسعه معنایی در روایات و... اشاره شده است. قواعد عقلی حاکم بر بهره‌مندی از روایات تفسیری، مستقیماً از عقل و تحلیل‌های آن به دست آمده‌اند؛ دوری از افراط و تفریط در کارآمدی روایات تفسیری، ضرورت تمایز میان روایات مبتنی بر تفسیر، تأویل و تطبیق؛ توجه به عدم تناقض درونی روایات تفسیری، ضرورت بهره‌مندی از همه روایات تفسیری ناظر به آیه و عدم اکتفا به کتب تفسیری، تطبیق دقیق روایات بر آیات، از مواردی هستند که به‌عنوان قواعد عقلی در این پژوهش تبیین کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها

روایات تفسیری، قواعد، قواعد عقلی، قواعد نقلی.

۱. مقدمه

روایات تفسیری از مهم‌ترین منابع تفسیر و تبیین کلام الهی به شمار می‌روند؛ روایاتی که به بیان مراد از یک آیه پرداخته‌اند یا زمینه‌های فهم مراد خداوند را از آیات قرآن فراهم می‌آورند (مهریزی، ۱۳۸۹: ص ۸). از زمان‌های گذشته استفاده از روایات تفسیری در تفسیر قرآن رواج داشته و با شیوه‌های متفاوتی صورت می‌گرفته است. اختلاف در به کارگیری شیوه‌های مختلف، زمینه‌ساز اختلافاتی در استفاده از روایات تفسیری در تبیین مفاهیم آیات الهی و مراد خداوند متعال گردیده است.

وجود روش‌های متفاوت و اختلاف‌ها در بهره‌مندی از روایات تفسیری، حاکی از آن است که قواعد متقنی لازم است که به پژوهشگر یاری رساند تا با رعایت این قواعد، خطاهای تفسیری‌اش کاهش یابد و به مراد واقعی خداوند دست پیدا کند. گرچه برخی از این قواعد، ارتكازی عقلا و پژوهشگران حوزه تفسیر بوده و در بسیاری موارد از مسیر آنها پژوهش‌های تفسیری صورت می‌گرفته است، تاکنون این قواعد به شکل کامل و متقن تدوین و تبیین نشده‌اند. این مقاله درصدد است به روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش‌ها پاسخ دهد: ۱. قواعد عقلی بهره‌مندی از روایات تفسیری کدام‌اند؟ ۲. قواعد نقلی که شیوه و روش پژوهشگر را در استفاده از روایات تفسیری از خطا دور می‌سازند؛ چه قواعدی‌اند؟ بر اساس مطالعاتی که انجام شد، تحقیقی که به‌طور کامل به تبیین قواعد مذکور پرداخته باشد، یافت نشد؛ هرچند کتاب‌ها و مقالاتی مرتبط با موضوع وجود دارد. در کتاب اصول و قواعد فقه الحدیث از محمدحسن ربانی و شناخت فهم حدیث از مجید معارف، پاره‌ای از اصول و روش‌های فهم حدیث بررسی شده است. از برخی کتاب‌ها مانند: آسیب‌شناسی روایات تفسیری نوشته علی‌اکبر رستمی، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری نوشته محمد اسعدی و مقاله آسیب‌شناسی روایات تفسیری نوشته محمدتقی دیاری بیدگلی، که به بیان آسیب‌های روایات تفسیری پرداخته‌اند، می‌توان به شکل ضمنی به برخی قواعد بهره‌مندی از روایات تفسیری دست یافت. در مقالات «ضوابط فهم حدیث در لسان اهل بیت (علیهم‌السلام)» از مجید معارف، «روش آموزی روایات تفسیری» نوشته محمد اسعدی و «شان تعلیمی روایات تفسیری از دیدگاه علامه طباطبایی» نوشته مجید معارف و شادی نفیسی، به بعضی از

روش‌هایی اشاره شده که مستقیم یا غیرمستقیم از روایات در زمینه فهم حدیث می‌توان دریافت.

۱. مفهوم‌شناسی

از مهم‌ترین مراحل در پژوهش علمی، تشریح واژه‌ها و کلمات کلیدی است. بی‌توجهی به معانی واژگان و کاربردهای آنها موجب بروز خطا و اشتباه در تبیین مطالب و رساندن مقصود به مخاطب می‌گردد. برای تبیین مسئله مورد بررسی در این مقاله، لازم است واژه‌های «قواعد» و «روایات تفسیری» واکاوی شوند.

۱-۱. مفهوم قواعد

«قواعد» جمع قاعده است و قاعده در زبان عربی، معانی و کاربردهای متعددی مانند پایه و اساس دارد (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ص ۲۳۹). فراهیدی و ابن‌فارس، «قواعد البیت» را پایه‌های خانه معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ص ۱۵۰۲؛ ابن‌فارس، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۸۲۸). در تعریف اصطلاحی قاعده آمده است: قاعده در اصطلاح به معنای ضابطه است و آن امری کلی منطبق بر تمامی جزئیات است (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱: ص ۵۱۰). جرجانی در تعریف قاعده، به جای امر کلی تعبیر به قضیه کلی کرده است (جرجانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ص ۲۱۹). مقصود از قواعد عقلی، آن دسته از قواعدند که مستقیماً و به‌طور مستقل، از عقل و تحلیل‌های آن به دست آمده باشند و مستند اساسی آنها نقل نباشد؛ هرچند مستندات نقلی با مفاد ارشادی خویش، آن را تأیید کنند (هادوی تهرانی، ۱۳۸۱: ص ۵۰).

مراد از قواعد نقلی، قواعدی هستند که با استناد به متن احادیث معصومان علیهم‌السلام به دست آمده‌اند و اگر احادیث در این باره سکوت می‌کردند راهیابی به این قواعد امکان‌پذیر نبود (عیسی‌زاده، ۱۳۹۸: ص ۶۹). این قواعد در پرتو باور به روشمندی روایات و شأن تعلیمی آنها حاصل می‌شوند، بدین گونه که به صاحبان روایات به‌مثابه معلمان روش تفسیر و نه صرفاً آموزگاران ساده معانی قرآن نگریسته شود و روایات، مشتمل بر روش‌ها و ضوابط قابل تطبیق در فهم و تفسیر دیگر آیات در نظر گرفته شوند.

۲-۱. روایات تفسیری

روایات تفسیری به روایاتی گفته می‌شود که بخشی از آیه، در آنها آمده باشد یا روایت، ناظر به آیه‌ای باشد که خود آیه، در حدیث گفته شده نیست، ولی به بیان مراد خداوند در آن آیه پرداخته یا زمینه فهم آن را فراهم آورده است (مهریزی، ۱۳۸۹: ص ۷). هر چند تعریف‌های دیگری نیز در تبیین روایات تفسیری بیان شده است، به نظر می‌رسد از بررسی تفاسیر روایی و مآثور نیز تعریف یادشده به دست می‌آید.

۲. قواعد بهره‌مندی از روایات تفسیری

قواعد بهره‌مندی از روایات تفسیری، دستورالعمل‌هایی هستند که باید برای بهره‌مندی دقیق و کامل از روایات تفسیری به آنها توجه کرد. پژوهشگر روایات تفسیری درصدد ارائه یک تبیین صحیح از روایات و سپس تفسیر درست از آیات قرآن است. اگر مفسر در فهم حدیث و به کار بستن آن در فرایند تفسیر، درست و روشمند عمل نکند، ممکن است دچار لغزش‌ها و خطاهایی گردد که جبران آنها بسیار سخت باشد؛ چراکه خطای روشی می‌تواند در همه مراحل کار تفسیر اثر بگذارد و در بسیاری موارد پژوهشگر را به خطا بیندازد. این قواعد در دو بخش عقلی و نقلی بررسی می‌شوند.

۲-۱. قواعد عقلی حاکم بر بهره‌مندی از روایات تفسیری

قواعد عقلی حاکم بر بهره‌مندی از روایات تفسیری، آن دسته از قواعدی‌اند که مستقیماً از عقل و تحلیل‌های آن به دست می‌آیند.

۲-۱-۱. دوری از افراط و تفریط در کارآمدی روایات تفسیری

اعتماد به هر سخنی که حدیث خوانده شده در جانب افراط، و سخت‌گیری در پذیرش حدیث در جانب تفریط، زمینه عدم بهره‌مندی دقیق و کامل از روایات تفسیری را موجب می‌شود. نگاه افراطی در نقد و بررسی نکردن روایات تفسیری موجب شده است احادیث مخالف با ضروریات دینی یا ظاهر قرآن و داده‌های مسلم تاریخی در تفاسیر روایی کهن و متأخر دیده شوند (مسعودی، ۱۳۹۶، ج ۲: ص ۲۰۳)؛ برای نمونه تعدادی از مصادر در تفسیر البرهان بحرانی،

اعتبار کافی و لازم را ندارند. بابایی در کتاب مکاتب تفسیری، آمیختگی این تفسیر به روایات ضعیف و غیر قابل اعتماد و در برداشتن روایات نامناسب با عصمت و مقام بلند انبیا و اوصیا و دال بر قرائت‌های شاذ را از کاستی‌های این تفسیر برمی‌شمارد (بابایی، ۱۳۹۲، ج ۱: ص ۳۷۵). همچنین رویکرد افراطی سخت‌گیری در پذیرش حدیث نیز، موجب می‌گردد دسته‌های بزرگ و پرتعدادی از احادیث کنار نهاده شوند و پژوهشگران از آنها محروم بمانند؛ بدین جهت گردآوری احادیث ضعیف و تقویت آنها زمینه حداکثر بهره‌مندی از روایات تفسیری را فراهم می‌سازد.

۲-۱-۲. ضرورت تمایز میان روایات مبتنی بر تفسیر، تأویل و تطبیق

در میان روایات تفسیری، برخی تفسیر آیه، برخی تطبیق و برخی دیگر تأویل آیه‌اند که گاهی از مورد اول به ظاهر و از دو مورد بعدی به باطن نیز یاد می‌شود (رستمی، ۱۳۸۰: ص ۳۲۵). انواع مختلف این روایات در منابع تفسیری روایی گرد آمده‌اند، بدون آنکه توضیحی در تشخیص هریک آمده باشد. توجه نکردن به این در آمیختگی و عدم تفکیک، پژوهشگر را در برداشت درست از آیات سرگردان می‌کند و مانع از فهم درست و عمیق آیات می‌شود؛ برای نمونه در تفسیر آیه شریفه «و ما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیهم فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» (نحل: ۴۳) روایات متعدد و معتبری بدون آنکه به بعد تأویلی آیه تصریح کنند، عبارت انتهایی آیه را به ضرورت رجوع به اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر و بر تفسیر اهل الذکر بر ایشان تأکید می‌کند (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ص ۲۶۷-۲۷۹).

علامه طباطبایی در تحلیل روایت‌های مذکور با نگاه تحلیلی به این نوع روایات چنین می‌گوید: «این روایت و روایات همانند آن از باب جری و انطباق مفاد آیه با یک مصداق خارجی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ص ۲۵۷). ایشان آن‌گاه در ادامه این‌گونه دلیل می‌آورد: «از طرفی نمی‌توان آیه را به مراد خاصی اختصاص داد و از طرفی دیگر، مراد از واژه ذکر، با ملاحظه اختلاف اقوال مفسران، قرآن یا همه کتاب‌های آسمانی و یا معارف الهی است و در هر سه مورد، اهل بیت علیهم‌السلام اهل آن هستند؛ زیرا آنان به قرآن، کتب آسمانی و معارف الهی آگاه‌اند» (همان: ص ۲۵۸). علامه در انتها بیان می‌کند: «این روایت در مقام تفسیر آیه و از باب شأن نزول نیست» (همان).

مرزبندی شناختی روایات تفسیری و گونه‌شناسی آنها می‌تواند ما را از افتادن در خلط مفاهیم مذکور برهاند؛ چراکه شیوه روایات تفسیری یکسان نیست و هر دسته به گونه خاصی به بیان مراد الهی می‌پردازند. برخی از روایات با بیان مستقیم و نگاه معناشناسانه، بعضی از طریق ارائه مصداق‌های خارجی و دسته‌ای از طریق یکی دو مصداق، به معنایی رهنمون می‌شوند که هم قابل تطبیق بر ظاهر آیه باشد و هم مصداق ارائه‌شده و دیگر افراد را دربرگیرد (مسعودی، ۱۳۹۶، ج ۲: ص ۲۳۸).

۳-۱-۲. توجه به عدم تناقض درونی روایات تفسیری

اعتقاد به فهم مراد الهی از طریق روایات تفسیری مبتنی بر آن است که روایات دارای نظامی هماهنگ باشند و از درون یکدیگر را رد نکنند. علامه طباطبایی در این زمینه می‌گوید: «وقتی اخبار رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام را در ذیل موارد عام و خاص و مطلق و مقید قرآن به‌خوبی مورد بررسی قرار دهی، بسیار است که مثلاً از روایات عام، حکمی و از خاص، حکمی دیگر استفاده کنی و این یکی از کلیدهای فهم آیات است» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ص ۲۶۰)؛ بنابراین هیچ تناقض و تنافی بین احادیث صحیح‌السند معصومان علیهم‌السلام وجود ندارد و اختلاف ظاهری موجود با اندک تأملی از بین می‌رود.

از عوامل موثر در تعارض ظاهری روایات می‌توان به بیان مصداق، تخصیص و تقید، نقل به معنا، تقطیع در روایت و بیان مراتب معنایی اشاره کرد (عیسی‌زاده، ۱۳۹۸: ص ۱۳۶-۱۴۴). با شناخت دقیق عوامل تناقض‌نما در روایات تفسیری، امکان پالایش احادیث فراهم می‌آید و هماهنگی و وفاق در آنها استقرار می‌یابد.

۴-۱-۲. ضرورت بهره‌مندی از همه روایات تفسیری ناظر به آیه و عدم اکتفا به کتب تفسیری

برای تفسیر یک آیه، به مجموعه‌ای از روایات مرتبط و ناظر به یک آیه نیاز است که امکان تفسیر دقیق آن را بر اساس روایات فراهم می‌آورد. چنین مجموعه‌ای را می‌توان خانواده احادیث ناظر به آیه خواند (مسعودی، ۱۳۹۶، ج ۲: ص ۸۲). درحقیقت برای فهم صحیح و درست از آنچه اهل بیت علیهم‌السلام از یک آیه ارائه کرده‌اند، باید همه روایات مرتبط با آیه را گرد آورد و آنها را در کنار هم تحلیل و تبیین کرد. به عبارت دیگر با نظر در روایات

موجود، به دست می‌آید که احادیث وارد شده در یک موضوع از جهت اجمال و تبیین، عام و خاص و غیره وضع یکسانی ندارند (معارف، ۱۳۸۷: ص ۶۰)؛ بدین جهت لازم است به یک یا دو منبع تفسیر روایی اکتفا نشود، از همه تفاسیر و جوامع روایی استفاده شود، همچنین جهت غنای بیشتر خانواده احادیث، از روش تفسیر تطبیقی و ملاحظه تفاسیر اهل سنت غفلت نشود. هرچند پژوهش در چنین گستره وسیعی از روایات تفسیری، کار را دشوار می‌نمایاند، تدوین نرم‌افزارهای قرآنی و تفسیری و جستجوی موضوعی، ما را در گردآوری روایات تفسیری پراکنده از میان کتاب‌های تفسیری و روایی یاری می‌رساند.

۵-۱-۲. تطبیق دقیق روایات بر آیات

استفاده از روایات تفسیری مستلزم تحلیل معنایی و دلالتی روایات و ارتباط دقیق آنها با آیه مورد نظر است. گاهی تحلیل معنایی و دلالتی نکردن روایات موجب می‌گردد روایاتی صرفاً به سبب ارتباط ظاهری با آیات، به مثابه تفسیر آیات ذکر شوند؛ به همین جهت ملاحظه می‌شود که برخی واژگان قرآنی که در فضای یک آیه مفهوم و مصداق خاص خود را دارند، به لحاظ اشتراک ظاهری با واژگانی که در برخی احادیث غیرمرتبط با آیات آمده‌اند، در حکم تفسیر یا تاویل آنها تلقی شده و موجب پیچیدگی این آثار و توجیه‌های تکلف‌آمیز تأویلی گردیده است (اسعدی، ۱۳۹۶، ج ۱: ص ۱۷۱).

از نمونه‌های بی‌دقتی در تطبیق معنا بر آیات با تکیه بر روایات تفسیری، در مورد آیه ۳۱ سوره الرحمن است که در منابع تفسیر روایی به آن توجه شده و بر اساس آن «ثقلان» بر قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام حمل شده است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷: ص ۳۹۱؛ حویزی، بی‌تا، ج ۵: ص ۱۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴: ص ۳۲۴). هرچند قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام به مقتضای حدیث معروف ثقلین، دو ثقل و گوهر گرانها هستند، تطبیق آن معنا بر آیه مذکور توجیهی ندارد؛ زیرا آیه در ضمن خطاب‌های عتاب‌آلود به جن و انس، این نکته را یادآور می‌شود که خیلی زود به حساب شما خواهیم پرداخت.

۲-۲. قواعد نقلی حاکم بر بهره‌مندی از روایات تفسیری

مراد از قواعد نقلی حاکم بر بهره‌مندی از روایات تفسیری، قواعدی هستند که با استناد

به متن احادیث معصومان علیهم السلام به دست آمده‌اند و بر اساس باور به روشمندی روایات تفسیری شکل گرفته‌اند.

۱-۲-۲. ضرورت شناسایی روایات ضعیف و ساختگی

در برخی از تفاسیر روایی، روایات ضعیف و ساختگی در کنار روایات معتبر نشسته‌اند و کار پژوهش را بر محقق دشوار کرده‌اند؛ بدین جهت بهره‌گیری از معیارهای نقد محتوایی حدیث (مطابقت با قرآن، عقل و تاریخ)، موجب کشف روایات ساختگی می‌شود. همچنین تخریح و تقویت روایات ضعیف، نقش مهمی در بهره‌گیری از این روایات دارد (مسعودی، ۱۳۹۶، ج ۱: ص ۱۳۳). گاهی در جریان نقد و بررسی، نه تنها روایت تفسیری رد نمی‌شود، بلکه به دلیل همراهی قرینه‌ها، قوت می‌یابد (همان، ج ۲: ص ۹۴).

امامان معصوم علیهم السلام افزون بر اعلام خطر در مورد اصل جریان وضع و جعل، به منظور پیشگیری از این جریان یا مقابله با آن، تدابیری اندیشیده‌اند، از جمله ذکر نام دروغ‌پردازان و جاعلان و لعن آنان (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ص ۳۴۰)، بیان ویژگی‌های احادیث صحیح (طوسی، ۱۳۴۸: ص ۲۲۴-۲۲۵)، تکذیب احادیث جعلی رایج (همان: ص ۲۲۲-۲۲۳) و ارجاع مردم به یاران مورد اعتماد خود برای گرفتن حدیث (همان: ص ۱۳۵-۱۳۶).

گاهی ساختگی بودن برخی روایات در مطابقت با آیات، قرآن آشکار می‌شود؛ برای نمونه بخاری در روایتی از ابوهریره که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است می‌آورد: «حضرت ابراهیم علیه السلام در روز قیامت، پدرش را غبارآلود و پریشان می‌بیند و به خداوند عرض می‌کند: تو به من وعده داده بودی که در روز قیامت مرا رسوا نمی‌کنی [پس چگونه است که پدرم به جهنم می‌رود]. خداوند می‌فرماید: من بهشت را بر کافران حرام کرده‌ام [چون او کافر بود، نمی‌تواند به بهشت برود]» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۱۶). بر اساس آیات قرآن، حضرت ابراهیم علیه السلام عموی خود آزر را همواره با احترام، به توحید و کنار گذاشتن بت‌پرستی دعوت می‌کرد و برای دلجویی به او وعده می‌داد در صورت در آمدن به دین توحید، برای آمرزش گناهان او از خداوند طلب آمرزش خواهد کرد (مریم: ۴۱-۴۷؛ شعراء: ۸۶-۸۸). این درخواست قبل از روشن شدن دشمنی و عناد آزر با خداوند است؛ چراکه پس از آشکار شدن این دشمنی، ابراهیم علیه السلام از درخواست خود دست کشید (توبه: ۱۱۴) با توجه

به آیات قرآن مشخص می‌شود روایت صحیح بخاری از نظر محتوا با آیه ۱۱۴ سوره توبه مخالف است؛ از این رو روایت ساختگی است و کنار گذاشته می‌شود. گاهی تخریح و تقویت سندی یک روایت ضعیف، موجب می‌شود روایت در منبعی معتبر و با سندی قوی یافت گردد و در چرخه پژوهش قرار گیرد؛ برای نمونه عیاشی روایتی را به صورت مرسل از زراره و حمران از امام باقر و امام صادق علیهما السلام آورده است: «خداوند تبارک و تعالی صمد است و صمد چیزی است که تو خالی نیست». این روایت بدین صورت اعتبار سندی ندارد؛ اما با کمک تخریح، دو روایت با همین مضمون و با سند کامل و صحیح یافت می‌شود (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ص ۴۸۲؛ صدوق، ۱۳۶۱: ص ۱۷۱) و در مجموع اطمینان آور می‌گردند.

۲-۲-۲. آگاهی از تطبیق‌ها و تأویل‌های غالیانه

برای استفاده دقیق از روایات تفسیری، آگاهی از پدیده غلو و اندیشه‌های غلو آمیز راویان یا جاعلان روایات، حائز اهمیت است. در اصطلاح رجال‌شناسان غلو بر دو گونه به کار رفته است: ۱. غلو در ذات: یعنی قول به الوهیت ائمه علیهم السلام یا حلول روح خداوندی در آنان؛ ۲. غلو در صفات: مانند انتساب بسیاری از معجزات و کرامات به اهل بیت علیهم السلام (سبحانی، ۱۴۱۰ق: ص ۹۳). شکی نیست غالیان برای ترویج عقاید انحرافی و رسیدن به اهداف خود به جعل حدیث، تحریف آیات و روایات یا تأویل آنها به باطل اقدام کرده‌اند؛ اما به طور کلی در مورد شیوه‌های جعل و ترویج احادیث مزبور، می‌توان گفت حدیث‌سازی غلات بیشتر به صورت پنهانی انجام می‌شده است (دیاری، ۱۳۹۰: ص ۱۶۱).

ائمه علیهم السلام همواره خطر غلات را گوشزد و با اقدامات متعدد در برابر آنان موضع‌گیری کرده‌اند. بازشناسی شخصیت غلات و منع شیعیان از هم‌نشینی با آنان و شنیدن سخن آنان (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵: ص ۲۷۳)، اظهار بیزاری و لعن و نفرین غلات (طوسی، ۱۳۴۸، ص ۵۵۱)، دروغ‌شمردن و تکذیب باورهای آنان (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵: ص ۳۰۷)، ردّ عقاید غلات و بیان عقاید صحیح (همان: ص ۲۶۴) از جمله اقدامات و موضع‌گیری‌های امامان در برابر غلات بوده است.

نمونه‌ای از روایات تفسیری غلو آمیز در تفسیر آیه شریفه «و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة و ذلك دين القيمة» (البینة: ۵) این

حدیث است: مراد از زکات و نماز، حضرت علی علیه السلام و مراد از دین القیمة حضرت زهرا علیها السلام است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ص ۴۸۹). در سند این حدیث، عمرو بن شمر آمده است که او را ضعیف دانسته‌اند (خویی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳: ص ۱۰۶-۱۰۷)؛ همچنین حدیث با سیاق آیه سازگار نیست؛ زیرا «ذلک» اشاره به مطالبی دارد که در بندهای قبلی آیه به آن امر شده است؛ عبادت خالصانه برای خدا و داشتن دین خالص، اقامه نماز و پرداخت زکات. این موارد اساس دین‌اند که خداوند مردم را به رعایت آنها مأمور کرده است (شاکر، ۱۳۷۶: ص ۱۷۸)

۲-۲-۳. توجه به توسعه معنایی در روایات

از جمله مباحثی که در روایات تفسیری پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام مهم می‌نماید، توسعه در معنای کلمات یا آیات از جانب ایشان است. بر این اساس، آیه افزون بر مفهوم اولیه متبادر به ذهن، مفاهیمی فراتر اما هم‌راستا با مفهوم اولیه را شامل می‌شود؛ برای نمونه یکی از ویژگی‌های تفسیر اهل بیت علیهم السلام، الغای خصوصیت از بافت درونی آیه و لحاظ کردن عبارتی از آیه به صورت مستقل است؛ مانند تفسیری که درباره آیه «فلینظر الانسان الی طعامه» (عبس: ۲۴) آمده است. مطابق نقل کلینی، امام باقر علیه السلام آیه را به شکل یک گزاره مستقل دیده و در معنای آن فرموده است: «علمه الذی یاخذہ عمّن یاخذہ» [خوراک انسان که باید در آن بنگردد] علم او است که آن را فرا می‌گیرد؛ [باید بنگردد که] آن را از چه کسی فرا می‌گیرد» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ص ۵۰). این در حالی است که اگر به بافت درونی سوره و سیاق آیات بنگریم، معنای آیه مذکور همان خوراک مادی است؛ زیرا هشت آیه بعدی ناظر به چگونگی رویش گیاهان و آفرینش خوراکی‌هایی چون زیتون و انگور و سبزی و خرما و دیگر میوه‌ها است. پس امام باقر علیه السلام با الغای خصوصیت، معنای عمیق‌تری برای آیه عرضه کرده است.

باید توجه داشت که الغای خصوصیت از سیاق و بافت درونی، ضابطه‌هایی دارد که آن را از تفسیر به رأی جدا می‌سازد (مسعودی، ۱۳۹۶، ج ۲: ص ۲۳۰).

۲-۲-۴. توجه به تقیه‌ای بودن برخی روایات تفسیری

اعتقاد به وجود محمل تقیه در روایات مفسر متن وحی، فرایند فهم احادیث تفسیری را به سمت و سویی سوق می‌دهد که در آن محتوای تفسیری تمام روایات، انعکاس مراد

خدای متعال نخواهد بود و تنها آن دسته از روایات چنین ویژگی‌ای خواهند داشت که از صورت تقیه‌ای بودن خارج باشند؛ چرا که تقیه‌ای بودن یک روایت بدین معنا است که معصوم علیه السلام با قرار گرفتن در شرایط مخالف، مجبور به بیان مطالبی برخلاف مراد واقعی خداوند می‌شود (عیسی‌زاده، ۱۳۹۸: ص ۱۵۵).

ضرورت رعایت تقیه در گفتار و کردار در شرایط خاص علاوه بر اینکه مورد تأیید و سفارش معصومان علیهم السلام بوده، از جانب ایشان نیز همواره به کار گرفته شده است. امام حسن عسکری علیه السلام در روایتی تقیه را از جمله بزرگ‌ترین فرایض الهی پس از دوستی ائمه و دشمنی با دشمنان بر شمرده و فرموده است: «آگاه باش که بزرگ‌ترین فریضه خدا بر شما پس از دوستی ما و دشمنی با دشمنان ما، به کار بستن تقیه برای حفظ جان خود، برادران، آشنایان و پرداخت حقوق آنان است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۲: ص ۴۰۹).

از ملاک‌هایی که اهل بیت علیهم السلام برای تشخیص تقیه‌ای بودن روایات بیان کرده‌اند؛ عرضه احادیث بر قرآن و سنت قطعی و ضروریات مذهب امامیه است (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۸: ص ۹۸). هر آنچه در تعارض با این موارد باشد، به فرض اثبات صدور از معصوم علیه السلام باید بر وجه تقیه حمل شود و متناسب با قواعد تقیه با آن برخورد شود؛ برای نمونه روایتی از امام صادق علیه السلام در ذیل آیه «قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ * إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (حجر: ۳۷ - ۳۸) نقل شده است که مراد از آیه را ابلیس بیان می‌کند: «روزی که در صور دمیده می‌شود و شیطان بین دمیدن صور اول و صور دوم می‌میرد» (فیض کاشانی، بی تا، ج ۳: ص ۱۱۲). علامه طباطبایی این روایت را از باب تقیه دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ص ۱۷۵).

۲-۲-۵. وجود روایات بطنی در روایات تفسیری

وجود مراتب معنایی و لایه‌های بطنی برای آیات قرآن، حقیقتی برگرفته از آیات و روایات اهل بیت علیهم السلام است که بر مبنای آن، آیات قرآن با مخاطبان خود بر اساس مراتب و مقامات آنان به سخن می‌نشیند و برای هر گروهی از آنان لایه‌ای از محتوای درونی خویش را می‌گشاید (طباطبایی، ۱۳۶۱: ص ۶۲).

در این میان ویژگی مهم معانی بطنی آن است که این معانی از طریق اصول رایج در محاورات و فهم عرف عقلا که برای تفسیر ظاهری آیات قرآن به کار می‌آیند، قابل دستیابی نیستند بلکه چنان که قرآن به آن اشاره کرده، شرط رسیدن به معانی بطنی آیات،

دستیابی به طهارتی است که بتواند زمینه لمس و مس کتاب مکنون را فراهم سازد (واقعه: ۷۸-۸۰) چنین مقامی با استناد به مفاد روشن آیات و روایات منحصر به پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام است (احزاب: ۳۳). تنها ایشان‌اند که می‌توانند معانی باطنی آیات را تبیین کنند و هر نوع تفسیر باطنی جز از ایشان حجیت ندارد (عیسی‌زاده، ۱۳۹۸: ص ۱۶۲).

در اثبات وجود روایات بطنی می‌توان به روایاتی استناد کرد که در آن، ائمه علیهم السلام به‌طور صریح از وجود چنین روایاتی در میان روایات تفسیری خود خبر داده‌اند. جابر از امام صادق علیه السلام که از ایشان در تفسیر آیه‌ای پرسش کرده بود، دو پاسخ متفاوت در دو زمان دریافت می‌کند. وقتی علت را جویا می‌شود، حضرت می‌فرماید: «ای جابر، برای قرآن بطنی است و برای آن بطن نیز بطنی وجود دارد و نیز برای قرآن ظهری هست و برای آن ظهر، ظهری می‌باشد. ای جابر هیچ چیزی از تفسیر قرآن نسبت به عقل‌های مردمان دورتر نیست؛ زیرا که یک آیه، اول آن درباره چیزی، وسط آن در چیزی و آخر آن در چیز دیگر و در عین حال کلامی متصل است که وجوه مختلفی دارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ص ۷۳).

از جمله روایات بطنی، روایتی است که ذیل آیه «فإن أنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم» (نساء: ۶) از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «هرگاه دیدید آنان به آل محمد علیهم السلام محبت می‌ورزند، ارزش آنان را افزون کنید» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۱۷۸).

علامه طباطبایی ذیل روایت چنین می‌گوید: «این روایت تفسیری، بطنی از آیه ارائه می‌دهد و در آن امامان و پیشوایان دین، پدران مؤمنان به شمار آمده‌اند و مؤمنان در هنگام دسترسی‌نداشتن به ائمه علیهم السلام یتیمان معارف خوانده شده‌اند؛ بنابراین هرگاه از انتساب آنان به ائمه علیهم السلام از طریق محبت و عشق‌ورزیدن به آن پدران معارفی به اثبات رسد، باید جایگاه آنان را در تعلیم معارف حقه اهل بیت علیهم السلام بالا برد و توجه بیشتری به آنان کرد» (همان).

۲-۲-۶. دقت در مضمون و دلالت روایات

روایات نیز همانند آیات قرآن، دارای محکم و متشابه‌اند (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ص ۶۳). برخی احادیث لایه‌ها و مفاهیم نهفته‌ای دارند که دوری از فضا و زمینه‌های صدورشان می‌تواند برخی ابعاد معنایی آنها را بپوشاند (مسعودی، ۱۳۹۶، ج ۲: ص ۲۱۵). تأکید روایات بر

فهم عمیق و لزوم درایت در حدیث (صدوق، ۱۳۶۱: ص ۲) و نیز تصریح به وجود احادیث صعب و مستصعب در میان احادیث اهل بیت علیهم‌السلام (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ص ۴۰۱) از تعامل ساده‌انگاران با حدیث پرهیز می‌دهد.

این موضوع در احادیث تفسیری اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا این دسته از احادیث، در صدد روشن کردن لایه‌های نیمه‌پنهان و بطون نهفته قرآن‌اند و از این جهت تا خود به خوبی فهمیده نشوند، نمی‌توانند ما را به مقصود خداوند برسانند. ساده‌انگاری مانع کاویدن بطن و لایه‌های درونی حدیث می‌شود و پژوهشگر را از دقت عمیق در روایت باز می‌دارد و او را گرفتار موانع بزرگی چون جمود و توقف در لایه‌های رویین حدیث می‌کند (مسعودی، ۱۳۹۶، ج ۲: ص ۲۱۶).

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام ذیل آیه شریفه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» نقل شده است: «مراد از روح، قدرت ملکوتی است». در این روایت عنوان «قدرت ملکوتی» روشن نیست و روایت متشابه است. با توجه به روایات محکم دیگر، روشن می‌شود مراد از عنوان «قدرت ملکوتی» قدرت فعلی خداوند است که از قدرت ذاتی او سرچشمه می‌گیرد و از آن صادر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ص ۱۷۴).

۷-۲-۲. توجه به نقش قرائن در بهره‌مندی از روایات تفسیری

از جمله راه‌های دستیابی به معنای واقعی سخن، به کارگیری قرائن است. در فرایند فهم روایات تفسیری، قرینه هر چیزی است که به نوعی با سخن، ارتباط دارد و مخاطب را در فهم مفاد آن یاری می‌رساند. قرائن به دو صورت متصل و منفصل تقسیم می‌شوند. قرائن متصل قرائنی‌اند که به سخن چسبیده‌اند و از آغاز در دلالت الفاظ و عبارت‌های متن بر مقصود گوینده نقش دارند. در مقابل، قرائن منفصل یا ناپیوسته، آنهایی‌اند که از فضای کلام جدا باشند و بعد از انتقال مخاطب به معنای ابتدایی، وی را در رسیدن به مراد اصلی متکلم یاری رسانند (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ص ۹۲).

از میان قرائن می‌توان به مسلمات و قطعیات عقلی اشاره کرد که از قرائن منفصل‌اند و در فهم روایات تفسیری مؤثر. از آنجا که امامان علیهم‌السلام آگاه‌ترین افراد بشر به همه علوم و معارف‌اند و گفته‌های آنان از منبع حق سرچشمه می‌گیرد، امکان تعارض احادیث ایشان با

مسلمات عقلی منتفی است. امامان علیهم السلام علاوه بر صدور احادیثی با مضمون حجیت عقل و اعتبار آن در تمییز حدیث صحیح از سقیم (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ص ۱۱؛ حرانی، ۱۴۰۴ق: ص ۵۴) عملاً نیز حجیت عقل را اثبات کرده‌اند؛

برای مثال نقل شده است که در مجلس مأمون با حضور امام جواد علیه السلام یحیی بن اکثم نظر ایشان را درباره روایتی می‌پرسد که می‌گوید جبرئیل بر پیامبر نازل شد و به ایشان گفت خداوند به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید از ابوبکر پرس که آیا او از من راضی است. امام در پاسخ وی، حدیث مشهور پیامبر در حجة الوداع و کثرت احادیث جعلی بعد از ایشان را یاد آور می‌شد؛ سپس با استناد به آیه شریفه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ تَعَلَّمْ مَا تُوَسَّوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) مخفی بودن رضایت مندی یا نارضایتی ابوبکر را از خدایی که از شاه‌رگ انسان به او نزدیک‌تر است، محال عقلی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۲۴۵-۲۴۶). این روایت بر این نکته اشاره دارد که مسلمات عقلی و آنچه از نظر عقل محال است، قرینه فهم صحت و سقم روایات تفسیری است.

نتیجه‌گیری

۱. قواعد بهره‌مندی از روایات تفسیری، دستورالعمل‌هایی برای بهره‌مندی دقیق و کامل از روایات تفسیری است. پژوهشگر باید الزامات و قواعد مذکور را در نظر داشته باشد تا بتواند در فرایند تفسیر و بهره‌گیری از روایات تفسیری، درست و روشمند عمل کند و دچار خطا و اشتباه نشود.
۲. قواعد عقلی حاکم بر بهره‌مندی از روایات تفسیری، مستقیماً از عقل و تحلیل‌های آن به دست آمده‌اند. دوری از افراط و تفریط در کارآمدی روایات تفسیری، ضرورت تمایز میان روایات مبتنی بر تفسیر و تأویل و تطبیق، توجه به عدم تناقض درونی روایات تفسیری، ضرورت بهره‌مندی از همه روایات تفسیری ناظر به آیه و اکتفا نکردن به کتاب‌های تفسیری و تطبیق دقیق روایات بر آیات از مواردی هستند که به‌عنوان قواعد عقلی در این پژوهش تبیین شده‌اند.
۳. قواعد نقلی حاکم بر بهره‌مندی از روایات تفسیری، قواعدی‌اند که با استناد به متن احادیث معصومان علیهم السلام به دست آمده‌اند. ضرورت شناسایی روایات ضعیف و

ساختگی، آگاهی از تطبیق‌ها و تأویل‌های غالیانه، توجه به توسعه معنایی در روایات، توجه به تقیه‌ای بودن برخی روایات تفسیری، وجود روایات بطنی در روایات تفسیری و دقت در مضمون و دلالت روایات، از قواعد نقلی مستند به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام هستند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۳۸۷)، معجم مقائیس اللغة، ج ۲، بیروت: دارالجلیل.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
۴. اسعدی، محمد و دیگران (۱۳۹۶)، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ج ۴، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. بابایی، علی‌اکبر (۱۳۹۲)، مکاتب تفسیری، ج ۶، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. بحرانی، هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، صحیح بخاری، ج ۲، بیروت: دارابن کثیر.
۸. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۰۵ق)، التعریفات، بیروت: دارالکتب العربی.
۹. حرانی، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، ج ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.
۱۰. حویزی، عبدعلی جمعه (بی تا)، تفسیر نورالثقلین، قم: مطبعة علمیه.
۱۱. خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۳ق)، معجم رجال الحدیث، ج ۳، بیروت: منشورات مدینه العلم.
۱۲. دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۳۹۰)، آسیب‌شناسی روایات تفسیری، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی دانشگاه‌ها، تهران: سمت.
۱۳. رستمی، علی‌اکبر (۱۳۸۰)، «آسیب‌شناسی روایات تفسیری»، نشریه پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۵ و ۲۶.
۱۴. سبجانی، جعفر (۱۴۱۰ق)، کلیات فی علم الرجال، ج ۲، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۱۵. شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶)، روش‌های تأویل قرآن، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. صدر، محمدباقر (۱۴۰۶ق)، دروس فی علم الاصول، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
۱۷. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۱)، معانی الاخبار، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۸. صفار قمی، ابن فروخ (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۱)، قرآن در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶)، الاحتجاج، نجف: دارالنعمان للطباعة و النشر.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۴۸)، اختیار معرفة الرجال، مشهد: مرکز تحقیقات و مطالعات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵)، تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. عیسی‌زاده، نیکزاد (۱۳۹۸)، مبانی فهم روایات تفسیری در المیزان، ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، ج ۲، قم: نشر هجرت.
۲۶. فیض کاشانی، محسن (بی‌تا)، تفسیر صافی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۷. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق)، المصباح المنیر، ج ۲، قم: دارالهجرة.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق)، الکافی، ج ۴، بیروت: دارصعب و دارالتعارف.
۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۰. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۶)، تفسیر روایی جامع، ج ۳، قم: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحديث.
۳۱. معارف، مجید (۱۳۸۸)، شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند)، ج ۲، تهران: نشر نأ.
۳۲. مهریزی، مهدی (۱۳۸۹)، «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت»، نشریه علوم حدیث، س ۱۵.
۳۳. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۸۱)، ولایت و دیانت، ج ۳، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Gholamhossein A'arabi
Associate professor at University of Qom

Sayyid Abdolrasoul Hosseinizadeh
Associate professor at the Holy Qur'an Sciences and Knowledge University

Mohammad Taghi Diyari Bidgoli
Professor at University of Qom

Sayyid Jafar Sadeghi Fadaki
Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mobini
Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mohammadi
Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Faker Meibodi
Professor at Imam Khomeini Higher education Fiqh Institute

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam
Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Farjollah Mirarab
Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Reviewers of this Volume

Sayyid Jafar Sadeghi Fadaki, Sayyid Ali Akbar Hosseini Ramandi, Sayyid Majid Pour Tabatabai, Abbas Kosari, Gholamhossein Arabi, Farajollah Mir Arab, Mojtaba Elahi Khorasani, Mohammad Ali Mobini, Mohammad Mehdi Firouzmehr.



**The Quarterly Journal of
Studies of Qur'anic Sciences**

A Scientific..specialized Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 1, No. 1, Autuman, 2019

1

Islamic Sciences and Culture Academy
Research center for Quranic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Secretary of the Board:

Sayyid Ali Hashemi Nashalji

Executive Expert:

Sayyid Abdul Ali Mirhosseini

Translator of Abstracts:

Mohammad Reza Amouhosseini

Tel.:+ 98 25 31151161 • P.O. Box: 37185/3688
Jqss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰،۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:
کد اشتراک قبیل:	استان:
پیش شماره:	شهرستان:
تلفن ثابت:	خیابان:
تلفن همراه:	کوچه:
	پلاک:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی