



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال دهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

مدیر مسئول: محمداقبر پورامینی

سر دبیر: حمید کریمی

مدیر اجرایی: نیما خوارزمی

ویراستار: وحید دریاییگی

صفحه‌آرا: سجاد ناصری

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمود امیریان: استادیار دانشگاه ملایر

محمداقبر پورامینی: استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نصرالله درویشی: فاضل حوزوی، مدیر آموزش و پژوهش مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

عبدالرحیم رضاپور: فاضل حوزوی، مدیر گروه فلسفه و کلام مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

عزالدین رضانژاد: استاد جامعة المصطفیٰ علیه السلام العالمیه و حوزه علمیه قم

حسن رضا رضایی: استادیار جامعة المصطفیٰ علیه السلام العالمیه

حمید کریمی: دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران

حسین مختاری: استادیار دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمد ملک‌زاده: استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نشانی: قم، خیابان ۱۹ دی (باجک)، کوچه ۸، پلاک ۷

پست الکترونیکی: ntpasokh@gmail.com وب‌گاه: www.pasokhmag.ir

شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد: ۷۶۴۳۷

چاپ دیجیتال فام

تقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ بلامانع است

فراخوان

اساتید و محققان محترم می‌توانند با ارسال مقاله در زمینه پاسخ به شبهات در چارچوب ضوابط مربوط به فصلنامه همکاری فرمایند.



راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

- عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: نام و نام‌خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
- چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
- واژگان کلیدی: حداقل سه واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
- مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
- بدنه اصلی مقاله: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به‌طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
- نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
- ارجاعات: به شیوه درون‌متنی تنظیم شود: (نام‌خانوادگی مؤلف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به‌صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به‌صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیرنویس کردن معادل انگلیسی آن‌ها خودداری شود.

۹. فهرست منابع: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، (نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار مقاله.

پایان نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان نامه، رشته، دانشکده، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۱۰. اشکال/ نمودار/ جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره گذاری شوند.

ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه ای و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی است:

۱ - مقاله باید در محیط نرم افزار Microsoft office word 2007 و ویرایش های بالاتر از آن تایپ شود.

۲ - اندازه ها از حاشیه صفحه، بالای صفحه سه سانتیمتر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتیمتر تنظیم گردد.

ج) نکات مهم:

- مقاله های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به طور هم زمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.

- مقالات دریافت شده عودت داده نمی شود.

- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.

- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران است و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

- نسخه word و pdf مقاله باید به پست الکترونیکی ntpasokh@gmail.com و یا از طریق پایگاه اینترنتی www.pasokhmag.ir ارسال شود.

- نامه پذیرش مقاله صرفاً پس از انجام اصلاحات مورد نظر ارزیابان توسط نویسنده، صادر خواهد شد.

- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تأیید ارزیابان، برای چاپ آماده می گردد.

- مسئولیت مطالب مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است.

فهرست مطالب

به کارگیری عقل و ایمان، پیام همیشگی بعثت	
حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای	۷
پیشینی یا پسینی بودن باور به الهی بودن قرآن	
محمود امیریان	۱۷
ماهیت حکومت نبوی و لزوم اطاعت از آن	
ابوالحسن بکتاب / سیدروح الله لطیفی	۳۷
خطاناپذیری پیامبر ﷺ در دریافت و ابلاغ وحی قرآنی	
سیدجواد حسینی	۴۹
نقد دیدگاه «وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر ﷺ»	
محمدرضا حقیقت سمنانی	۶۵
نقد گزارش‌های معارض با سیره رحمانی پیامبر اعظم ﷺ	
حسن مجتبی‌زاده	۹۱
واکاوی تاریخی خمس در نظام اقتصادی حکومت نبوی	
ذکرالله محمدی / امیرعلی حسنلو	۱۱۳
پاسخ به پرسش‌ها و شبهات منتخب	
گروه قرآن و حدیث	۱۳۹
نمایه موضوعی مقالات فصلنامه پاسخ (شمارگان ۲۱ - ۴۰)	۱۶۳

به کارگیری عقل و ایمان، پیام همیشگی بعثت

حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای*

۱- اهمیت پرسش و پاسخ از منظر قرآن و روایات

بعثت یکی از مبارک‌ترین و بزرگ‌ترین رخدادهای عالم وجود و تاریخ بشریت است؛ یعنی یک حادثه معمولی نیست، [بلکه] جزو برترین حوادث تاریخ بشریت است. خب، حوادث بزرگ کارکردهای زیادی در زمینه‌های مختلف فردی و اجتماعی دارند، لکن یکی از مهم‌ترین و شاید بشود گفت مهم‌ترین کارکردهای رخدادهای بزرگ عبارت است از ایجاد تحول فکری و ادراکی در مخاطب. آن وقتی یک تحول عظیم و یک حادثه بزرگ خواهد توانست در واقعیت زندگی مردم اثر بگذارد و ماندگار بشود که قادر باشد تحول فکری در مخاطب خود به وجود بیاورد. فکر که درست شد، عمل هم درست خواهد شد؛ عمده این است. نظام زندگی براساس آن اندیشه‌ای و آن فکری است که در اداره‌کنندگان زندگی وجود دارد. اگر تحول فکری و ادراکی و فهم عالم وجود در انسان‌ها و در جوامع به وجود آمد، آن وقت نظام‌های سیاسی، اقتصادی، نظام‌های اخلاقی، نظام‌های اجتماعی براساس آن به وجود خواهد آمد و تشکیل خواهد شد. بعثت پیغمبر اکرم از این جهت برجسته است. [البته] جهات برجستگی بعثت از همه حوادث گوناگون دیگر متعدد است که خب محل بحث ما نیست، اما در همین خصوصیت هم بعثت نبی اکرم فوق‌العاده است: تحوّل که به وجود

*. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی در روز عید مبعث، ۱۴۰۳/۱۱/۹.

آورد؛ با چه کسانی، چه افکاری، چه رفتاری و چه جامعه‌ای مواجه شد و آن‌ها را تبدیل کرد به چه انسان‌هایی، به چه جامعه‌ای، به چه مردمی؛ چه در زمان خود و چه در طول زمان.

خب، عامل این تحول چیست؟ یعنی همه پیغمبران، از جمله پیغمبر عظیم‌الشان اسلام وقتی می‌خواهند این تحول را انجام بدهند، ابزارشان چیست؟ آن عاملی که این تحول را به وجود می‌آورد چیست؟ دو چیز است: «عقل» و «ایمان». عقل یک قوه ویژه‌ای است که خدای متعال در همه انسان‌ها به ودیعت گذاشته که بعضی از انسان‌ها آن را فعال می‌کنند، از آن استفاده می‌کنند، بسیاری هم آن را فعال نمی‌کنند. ایمان هم مثل عقل [است]؛ در فطرت همه انسان‌ها ایمان به حقیقت، ایمان به خدا وجود دارد، [اما] انسان‌ها فراموش می‌کنند. پیغمبران می‌آیند عقل را بیدار می‌کنند، تا انسان را به یاد ایمانش بپندازند. شما ملاحظه کنید در قرآن، «ذکر» - به یاد آوردن - چقدر تکرار شده. این ایمان در من و شما هست؛ باید آن را به یاد ما بیاورند، باید ما را به آن متوجه کنند. وقتی که عقل و ایمان زنده شد، زندگی رشد می‌کند؛ هرکدام کارکردی دارند. آن وقت انسان برخوردار از عقل و ایمان قادر می‌شود که راه زندگی را، صراط مستقیم را پیدا کند و در آن حرکت کند.

در قرآن، حالا مثلاً در مورد عقل، شواهدی قرآنی که بخواهیم عرض بکنیم، ده‌ها بار تکرار شده است: أَفَلَا يَعْقِلُونَ (۱)، لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۲)، لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (۳)، أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ (۴)، وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ (۵)؛ یعنی مسئله عقل، توجه به عقل و به کار بردن عقل در قرآن یک قلم برجسته از تعلیم قرآنی است. هرکسی مسلمان است بداند که سروکارش باید با عقل باشد، با عقل کار کند، از عقل استفاده کند، عقل خودش را رشد بدهد، تربیت کند.

در مورد ایمان هم در دعوت همه انبیا اول‌چیزی که گفته شده است، توحید است. توحید فقط یک اعتقاد ساده به این‌که خدایی هست و واحد است، نیست؛ توحید، شاکله جهان‌بینی اسلامی است. جهان‌بینی اسلامی را از هر طرف که نگاه کنیم به توحید می‌رسیم و همین توحید، شاکله جامعه اسلامی را هم تشکیل می‌دهد؛ لذا شما ملاحظه کنید مثلاً در سوره اعراف، آنجایی که راجع به پیغمبران و دعوت آن‌ها - حضرت نوح، حضرت هود، حضرت صالح و غیره - مطالبی بیان می‌فرماید، اولین حرفشان این است که «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ»؛ توحید. البته در کنار توحید، بحث معاد هم مطرح می‌شود؛ در



همین آیه شریفه: «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (۶)، آن یوم عظیم، قیامت است. یا در سوره شعراء، آنجا هم باز همین جور، اسم پیغمبران یکی یکی آمده، اولین حرفشان این است که «فَأَتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا» (۷)؛ تقوای الهی. اطاعت از پیغمبر هم به خاطر این است که وقتی که خدای متعال پیغمبر را مبعوث کرد، او کمک می کند به عقل انسان برای این که خطا نکند، اشتباه نکند، عوضی نبیند، سراب را آب نپندارد؛ انبیا [کارشان این است]؛ لذا «أَطِيعُوا» هم دنبال این می آید به خاطر همین که [انسان] یک راهنمایی داشته باشد تا کمکش کند.

آن وقت امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءُهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (۸)؛ خدای متعال پیغمبران را برای این چیزها، برای این هدفها مبعوث فرموده: ميثاق فطرت، منسى نعمت، بعد هم برانگیختن دفينه های عقل؛ «وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»؛ استخراج کند این دفينه ها را؛ حالا این دفينه به چه معنا است؟ یا به معنای گنج است - که ما دفينه که می گوئیم، معمولاً مرادمان گنج است و آن را اراده می کنیم - یا نه، [به معنای] عقل های دفن شده در زیر خرافات و توهمات و تصورات باطل و حرف های گوناگون و مکتب های گوناگون و غیره [است]. آن حرف حقیقی و حرف درست، آن یک کلمه صحیح «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» گاهی دفن می شود. آن فهم عقلانی صحیح در زیر این حرف های باطل گاهی دفن می شود، فراموش می شود؛ یکی از این دو معنا مراد آن بزرگوار است. پیغمبران می آیند که عقل را از زیر اینها استخراج کنند، بیرون بیاورند. خب، این حالا راجع به بعثت.

ما [باید] چه کار کنیم؟ این جور عرض می کنم که به نظر من بعثت یک حادثه دفعی نیست. یک وقت یک برقی می زند و خاموش می شود؛ بعثت این جوری نیست؛ البته چرا، برای منافق این جور است: «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» (۹) آدمی که از ته دل ایمان ندارد، یک برقی می زند، یک روشنائی ای برایش پیش می آید، بعد در زیر اهواء، هوسها، فراموشکاریها، غفلتها و بقیه عیوبی که دارد خاموش می شود. اما در غیرمنافق، در جریان طبیعی عالم، کل بعثت یک جریان است، یک امر مستمر است؛ مال یک زمان خاص، مال یک روز خاص نیست، مال همیشه است؛ نه فقط بعثت رسول اکرم،

[بلکه] همه انبیا؛ حرف اصولی انبیا [مال] همیشه است. در قرآن کریم به کفار می‌گوید: خب شما که ادعا می‌کنید، یک کتابی بیاورید که از این دو کتاب هدایت‌کننده‌تر باشد (۱۰)؛ «دو کتاب» یعنی یکی قرآن و یکی تورات. ما به انبیا ایمان داریم؛ به همه انبیا ایمان داریم؛ منتها وقتی یک نبی بعدی آمد، حرف نبی قبلی را تکمیل می‌کند، پس [حرف] او منسوخ می‌شود. نسخ به این معنا است: [حرف] او را تکمیل می‌کند، یک چیزهایی‌اش را عوض می‌کند و یک چیزهایی‌اش را برطبق زمان تکمیل می‌کند؛ بنابراین این جریان - جریان دین، جریان بعثت - یک جریان مستمر و همیشگی است.

«همیشگی است» یعنی چه؟ یعنی در همه دوره‌ها می‌شود از برکات بعثت استفاده کرد؛ یعنی همان تحولی که در اول بعثت به وجود آمد و خود نبی مکرم اسلام سینه سپر کرد و آمد وسط میدان و کارها را خودش با آن تلاش غیرقابل توصیف انجام داد، این [تحول] در همه زمان‌ها به تناسب - تناسب انسان‌ها، با تفاوت ما با آن قله عظیم - ممکن است؛ منتها شرطش چیست؟ شرطش این است که آن دو عاملی را که آن بزرگوار در اختیار گرفت و به کار برد، به کار ببریم: یعنی عقل و ایمان. اگر عقل و ایمان را ما به کار بیندازیم، بعثت به وجود می‌آید، تحرک به وجود می‌آید، تحول به وجود می‌آید. تحول در ذهن، تحول در واقعیت زندگی را به وجود می‌آورد؛ مشکلات برطرف می‌شود، اصلاح می‌شود. درسی که باید از بعثت بگیریم این است.

امروز مخاطب این حرف، خود ما دولت‌های مسلمان و ملت‌های مسلمان هستیم؛ همه ما مخاطبیم. باید بدانیم اگر در دنیا چیزی مطالبه می‌کنیم یا امید به لطف الهی در آخرت بسته‌ایم، باید به مفهوم بعثت و مقتضای بعثت و حرکت بعثت متشبث بشویم. «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» (۱۱)؛ عزت آنجا است. عزت یعنی کسی دارای حالتی باشد که هیچ عامل بیگانه‌ای نتواند بر روی او اثر سوء بگذارد؛ این عزت است. «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (۱۲). نه دشمن، نه عوامل گوناگون فکری، روحی، خارجی، جسمانی، روحانی - همه جور - نمی‌توانند اثر بگذارند وقتی که عزت وجود داشته باشد؛ یا در آیه شریفه [دیگری می‌فرماید]: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (۱۳)؛ اگر ایمان باشد، شما برترین هستید، بالاترین هستید.



خب، کارکرد عقل را امروز ما در دنیا مشاهده کنیم و عقل را به کار بیندازیم؛ اگر عقل را به کار بیندازیم، می‌توانیم خیلی از مفاهیم عالم را بفهمیم. در دعا [هست که] «اَللّٰهُمَّ اَعْطِنِيْ نَصْرًا فِیْ دِیْنِكَ وَ قُوَّةً فِیْ عِبَادَتِكَ وَ فَهْمًا فِیْ خَلْقِكَ» (۱۴)؛ درک واقعیات جامعه بشری؛ این [واقعیات] را درک بکنیم. ما به عنوان جمهوری اسلامی، به عنوان ایران اسلامی، به عنوان مسئولان سیاسی یک کشور بزرگ و مهم - کشور عزیز ما یک کشور واقعاً استثنائی است از جهات گوناگون - باید توجه بکنیم و بفهمیم این حقایق را که در عالم وجود دارد. استعمارِ قدرت‌های ظالم، در درجه اول و در مرحله اول [را باید] از غارت منابع شروع کرد. شما [اگر] بخوانید تاریخ استعمار را، اولین چیزی که این‌ها هدف قرار دادند و دنبال کردند، منابع طبیعی بود؛ در مرحله اول از اینجا شروع کردند؛ این یک مرحله است. مرحله بعدی، تخریب فرهنگ‌های اصیل ملت‌ها بود. داستان تلخی است این داستان؛ یعنی شرح این مطلب از آن چیزهایی است که واقعاً گریه‌آور است که این‌ها چه کردند با ملت‌ها و با تمدن‌ها! در همین آفریقایی که شما ملاحظه می‌کنید، تمدن‌هایی وجود داشته، فرهنگ‌های اصیلی وجود داشته؛ این‌ها آمدند وارد شدند همه چیز را به هم ریختند، همه چیز را خراب کردند، تخریب کردند و در واقع، اینجا هم غارت کردند؛ غارت فرهنگی. در مرحله بعدی، چشم به هویت ملی و دینی ملت‌ها دوختند تا آن را تحت تصرف بگیرند. ما امروز دچار هر سه مرحله استعماریم. امروز هم دستگاه‌های قدرت زورمند شیطانی عالم، هم به منابع طبیعی کشورها و ملت‌ها چشم دارند و نظر سوء دارند، هم به فرهنگ اصیل آن‌ها، هم به هویت ملی و اسلامی آن‌ها نظر دارند و درصدد تخریب این‌ها، درصدد تصرف این‌ها هستند. البته همه یک‌جور نیستند؛ در رأس این‌ها آمریکا است. امروز آن توصیفی که ما برای استعمار و استکبار می‌کنیم، مصداق اتمّش دولت آمریکا است که زیر نفوذ قدرتمندان مالی دنیا است؛ یعنی امروز قدرتمندان درجه یک مالی دنیا بر تعدادی از حکومت‌های غربی - که از جمله آن‌ها و شاید هم بیشترین آن‌ها دولت آمریکا است - مسلط‌اند؛ به تعبیر رایج خودشان، کارتل‌ها و تراست‌ها و امثال این‌ها مسلط‌اند و نقشه هر سه مرحله استعمار را این‌ها دارند می‌کشند. این‌که می‌بینید هر روزی یک سوغات تازه عملی در زمینه‌های بشری، در زمینه‌های جنسی، در زمینه‌های مالی، پی‌درپی بروز می‌کند،

ناشی از این است؛ [یعنی] همین تغییر هویت ملت‌ها، تغییر مصالح ملت‌ها و کشاندن آن‌ها به سمت خودشان.

قرآن توصیف روشنی دارد: [می‌فرماید:] «وَدَّوْا مَا عَنِتُّمْ»؛ هر چیزی که شما را دچار مشکل می‌کند، دشمنان شما، کفار و کسانی که تابع شیطان هستند و شیطانی حرکت می‌کنند، آن را دوست می‌دارند. «قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ» (۱۵)؛ دشمنی در زبان‌شان هم پیدا است؛ حرف هم که می‌زنند، نطق هم که می‌کنند، دشمنی‌شان را نشان می‌دهند؛ حرکت هم که می‌کنند، دشمنی را نشان می‌دهند، اما آنچه در دل‌شان هست بیشتر است؛ آنچه دشمنی آن‌ها را [ایجاد می‌کند]. گاهی اوقات، در یک مواردی این دشمنی‌ها ظاهر می‌شود؛ یعنی یک جاهایی همان ضمایر خصمانه خبیث در مواردی خودشان را نشان می‌دهند. مثلاً فرض کنید در کنگره آمریکا برای تکه‌تکه شدن هزاران کودک، نمایندگان بلند می‌شوند، برای قاتل کف می‌زنند و تشویقش می‌کنند! این همان «وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ» است که اینجا ظاهر می‌شود، اینجا [خودش را] نشان می‌دهد. چندین هزار کودک را تکه‌تکه کنند، بعد بیایند اینجا مورد تشویق قرار بگیرند! یا کاپیتان ناو وینسنس آمریکا بزند یک هواپیمای مسافربری را با حدود سیصد مسافر سرنگون کند و همه سرنشینان را هلاک کند، بعد به او مدال تشویقی بدهند (۱۶). این «ما تُخْفِي صُدُورُهُمْ» اینجا ظاهر می‌شود، اینجا نشان می‌دهد خودش را. این‌ها همیشه پشت لبخندهای دیپلماسی پنهان است؛ پشت لبخندهای دیپلماسی، این جور دشمنی‌ها، این جور کینه‌ها، این باطن خبیث، پنهان است. چشمان‌ها را باز کنیم: وَفَهَّمَا فِي خَلْقِكَ. چشمان‌ها را باز کنیم: «تُسْرَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ» (۱۷) نباشیم. حواسمان باشد که با چه کسی مواجهیم، با چه کسی معامله می‌کنیم، با چه کسی داریم حرف می‌زنیم؛ این را بدانیم. انسان وقتی که طرف خودش را شناخت، ممکن است معامله هم بکند، اما می‌فهمد که چه کار باید بکند. باید بشناسیم، بدانیم.

به نظر من در دوره کنونی ما، این جریان مقاومت، این حرکت مقاومت، یک رشحه‌ای از همان بعثت است. مقاومت که از ایران اسلامی آغاز شد، بیدار کرد ملت‌های مسلمان را؛ بعضی از ملت‌های مسلمان را به صحنه آورد؛ ملت‌های مسلمان را عموماً بیدار کرد و



وجدان‌های بسیاری از غیرمسلمان‌ها را هم بیدار کرد. نظام سلطه شناخته شد، شناسانده شد. بسیاری از ملت‌ها، نظام سلطه را نمی‌شناختند.

شما نگاه کنید به غزه! غزه منطقه محدود کوچک، رژیم صهیونیستی تا دندان مسلح و دارای پشتیبانی کامل آمریکا را به زانو درآورد؛ غزه رژیم صهیونیستی را به زانو درآورد! این شوخی است؟ این همان رشحه‌ای از بعثت است؛ این همان ایمان و عقل است؛ این همان تلاوت آیات قرآن است؛ این دل بستن به خدا است؛ این همان اعتقاد به «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» است. حزب‌الله سرافراز خسارتی در حد فقدان شخصیتی مثل سیدحسن نصرالله می‌بیند؛ این شوخی نیست! ما مگر چند انسان بزرگ در دنیا در قدوقواره سیدحسن نصرالله (رضوان‌الله تعالی علیه) - این شهید بزرگوار - داریم؟ یک چنین شخصیتی از بین حزب‌الله رفت؛ دشمن و دوست خیال می‌کردند حزب‌الله تمام شد؛ حزب‌الله نشان داد که نه فقط تمام نشده، در یک مواردی انگیزه‌اش بیشتر هم شده و توانست در مقابل رژیم صهیونیستی بایستد؛ این همان [رشحه بعثت] است. این مال مسلمان‌ها بود.

در غیرمسلمان‌ها وجدان‌ها تکان خورد. آماری که به من دادند، در حدود ۳۰ هزار تظاهرات ضدصهیونیستی، ۳۰ هزار تظاهرات ضدصهیونیستی در ۶۱۹ شهر جهان در طول این مدت به راه افتاد! مردم بیدار شدند؛ وجدان‌ها بیدار شد؛ این مقاومت است؛ این مقاومت رشحه‌ای از بعثت است. در خود آمریکا عده‌ای جمع شدند - که آمریکایی بودند - گفتند: «مرگ بر آمریکا»؛ در خود آمریکا! این همان تحول ادراکی است؛ این همان چیزی است که انبیای عظام به آن همت گماشتند، و بزرگ‌ترین و مهم‌ترین و شگفت‌انگیزترین نوع آن را رسول مکرم اسلام ﷺ در زمان خود و تا آخر دنیا به وجود آورد و امروز مقاومت هم دارد آن را نشان می‌دهد؛ بنابراین حواسمان به این حقایق باشد و این آیه قرآن را فراموش نکنیم که «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ».

وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

فهرست منابع

۱. سوره یس، بخشی از آیه ۶۸؛ «... آیا نمی اندیشند؟».
۲. از جمله، سوره بقره، بخشی از آیه ۲۴۲؛ «... باشد که بیندیشید».
۳. از جمله، سوره اعراف، آیه ۱۷۶؛ «... شاید که آنان بیندیشند».
۴. از جمله، سوره نساء، آیه ۸۲؛ «آیا در [معانی] قرآن نمی اندیشند...».
۵. سوره ملک، بخشی از آیه ۱۰؛ «و گویند: «اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقل کرده بودیم...»».
۶. سوره اعراف، بخشی از آیه ۵۹؛ «... ای قوم من! خدا را بپرستید که برای شما معبودی جز او نیست، من از عذاب روزی سترگ بر شما بیمناکم».
۷. سوره شعراء، از جمله آیه ۱۰۸؛ «از خدا پروا کنید و فرمانم بپذیرید».
۸. نهج البلاغه، خطبه اول؛ «[پس پیامبران خود را برانگیخت] و یکی پس از دیگری فرستاد تا عهد خداشناسی را که در فطرت آدمی بود باز طلب کنند و نعمت از یاد رفته را باز به یاد آورند و با مدد حجت و برهان، آنان را به راه آورند و گنجینه های دانش پنهانی را برون آرند».
۹. سوره بقره، بخشی از آیه ۱۷؛ «... خدا نورشان را بُرد و در میان تاریکی هایی که نمی بینند رهایشان کرد».
۱۰. سوره قصص، آیه ۴۹؛ «قُلْ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَنْتَبَهُ».
۱۱. سوره فاطر، بخشی از آیه ۱۰؛ «هرکس سربلندی می خواهد، سربلندی یکسره از آن خدا است...».
۱۲. سوره یونس، بخشی از آیه ۶۵؛ «... عزت، همه از آن خدا است...».
۱۳. سوره آل عمران، آیه ۱۳۹؛ «و اگر مؤمنید، سستی مکنید و غمگین مشوید، که شما برترید».
۱۴. کلینی، کافی، ج ۲، ص ۵۸۶.

۱۵. سوره آل عمران، بخشی از آیه ۱۱۸؛ «... آرزو دارند که در رنج بیفتید. دشمنی از لحن و سخنان آشکار است و آنچه سینه‌هایشان نهان می‌دارد، بزرگ‌تر است...».
۱۶. در دوازدهم تیرماه ۱۳۶۷ هواپیمای مسافری جمهوری اسلامی که از بندرعباس عازم دُبی بود، هدف موشک ناو جنگی وینسنس آمریکا در خلیج فارس قرار گرفت و ۲۹۰ مسافر آن - از جمله ۶۶ کودک و ۵۳ زن - شهید شدند. پس از چندی، دولت آمریکا به «ویلیام راجرز»، فرمانده ناو وینسنس، نشان شجاعت اعطا کرد!
۱۷. سوره ممتحنه، بخشی از آیه ۱؛ «... [شما] پنهانی با آنان رابطه دوستی برقرار می‌کنید...».



پیشینی یا پسینی بودن باور به الهی بودن قرآن

محمود امیریان*

چکیده

این مقاله به بررسی مناقشات کلامی معاصر حول «پیشینی» یا «پسینی» بودن باور به الهی بودن قرآن می‌پردازد. در مقابل دیدگاه‌هایی که ادعا می‌کنند اعتقاد به وحیانیت قرآن، محصول مجادلات کلامی سده‌های بعدی است، این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی و با تکیه بر داده‌های درون‌متنی قرآن، استدلال می‌کند که باور به الهی بودن قرآن، امری «پیشا-کلامی» است. محور اصلی شبهه این است که مخاطب اولیه صرفاً «فعالیت گفتاری پیامبر» را تجربه می‌کند و انتساب به خداوند، تفسیری متأخر است. یافته‌های پژوهش با رویکردی معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی این است که محدودیت تجربه حسی به‌واسطه زبان، امری عام است و مانع از فهم محتوای متن و دلالت آن بر منشأ فرامادی نمی‌شود. همچنین با توجه به استدلال «خودارجاعی» قرآن، آیات متعددی دلالت بر کلام الهی بودن قرآن دارد. نقش دریافت‌گری صرف پیامبر و تحلیل تفاوت سبکی آشکار بین قرآن و سخنان پیامبر و نیز بررسی شواهد تاریخی نشان می‌دهد که متن قرآن، هم در ذهن مخاطب معاصر خود و هم از طریق دلالت‌های درونی‌اش، خود را به‌عنوان پدیده‌ای فرابشری معرفی می‌کند. در نتیجه، این پژوهش بر این امر تأکید دارد که باور به الهی بودن قرآن، برخاسته از مواجهه مستقیم با خود متن و فهم بدیهی از دلالت‌های صریح آن است.

واژگان کلیدی: وحیانیت قرآن، الهی بودن قرآن، خود - ارجاعی قرآن، قرآن کریم، معرفت‌شناسی دینی، زبان‌شناسی قرآن، مجتهد شبستری.

*. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه ملایر m.amirian@malayeru.ac.ir

مقدمه

الهی بودن قرآن کریم به عنوان اصلی بنیادین در باور اسلامی، همواره در مرکز توجه متکلمان، مفسران و پژوهشگران علوم قرآنی قرار داشته است. در دوران معاصر، پرسش از چگونگی شکل‌گیری این باور در ذهن مخاطبان قرآن، به موضوعی بحث‌برانگیز تبدیل شده است. درحالی‌که سنت اسلامی، این باور را به عنوان اصلی بدیهی و نشئت گرفته از خود متن قرآن و تعالیم پیامبر ﷺ می‌داند. رویکردی که در برخی از مطالعات تاریخی-انتقادی مشاهده می‌شود، مدعی است که اعتقاد به وحیانی و الهی بودن قرآن، برداشتی متأخر و نتیجه مجادلات کلامی در سده‌های بعدی است، نه فهم مستقیم و اولیه از خود متن. براساس این انگاره، مخاطبان اولیه، قرآن را صرفاً به عنوان «کلام محمد ﷺ» می‌فهمیدند و انتساب آن به خداوند، متأثر از تحولات فکری بعدی بوده است. این دیدگاه در برخی از روشنفکران معاصر مانند آقای مجتهد شبستری نیز به چشم می‌خورد (مجتهد شبستری، ۱۳۹۱).

این ادعا، هم به لحاظ کلامی و هم از منظر هرمنوتیکی با چالشی جدی روبه‌رو است. آیا متن قرآن، خود، دلالت‌ها و نشانه‌هایی برای اثبات هویت خویش ارائه می‌دهد؟ آیا می‌توان با تحلیل درون‌متنی به این پرسش پاسخ داد که فهم اولیه از قرآن، لزوماً آن را به عنوان کلام یک انسان معرفی می‌کرده است؟

این مقاله در پی پاسخ به این شبهه و با تکیه بر دیدگاه آقای مجتهد شبستری در تبیین این مسئله است که با استناد به داده‌های خود قرآن و با تکیه بر روش تحلیل محتوای کیفی، می‌توان نشان داد که قرآن از طریق آیات خود-ارجاع (Self-Referential) و از منظر معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی، با بیانی صریح، هویت الهی خویش را به مخاطب می‌شناساند؛ بنابراین فرضیه اصلی این پژوهش آن است که باور به وحیانیت قرآن، امری پیشا-کلامی و جزء لاینفک فهم نخستین از متن قرآن است. در این زمینه پژوهش‌هایی به رشته تحریر در آمده است از جمله:

- مقاله «قرائت نبوی از جهان در بوته نقد» نوشته غلامرضا ذکیانی؛ او در این نوشتار به تحلیل دیدگاه آقای شبستری پرداخته و دیدگاه قرائت نبوی را از طریق بررسی و تحلیل قیاس‌های انجام شده در آن سنجیده است.



- مقاله اثبات الهی بودن متن قرآن کریم با استفاده از تحلیل فرایند ساخت معنا، نوشته «محمدکاظم شاکر و حسام امامی دانالو»؛ نویسندگان در این مقاله براساس زبان‌شناسی و با توجه به تدریجی بودن نزول آیات قرآن کریم و هم‌زمانی آن با دریافت واکنش‌های مخاطبان از سوی پدیدآورنده متن، الهی بودن متن قرآن کریم را اثبات کرده‌اند.

- مقاله «تعارض آیات و روایات با گمانه خلق الفاظ قرآن از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله» نوشته عبدالهادی فقهی‌زاده و مصطفی آذرخشی.

- کتاب وحی نبوی بررسی نقش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پدیده وحی، نوشته علی ربانی گلپایگانی؛ نویسنده در این کتاب نقش‌های پیامبر اعم از فاعلی و قابل را شرح کرده و از این مسیر شواهد قرآنی-روایی دکتر عبدالکریم سروش را به نقد کشیده است.

- کتاب بازگشت از قرآن؛ نقدی بر قرائت نبوی از جهان، نوشته عبدالله نصری؛ نویسنده در این کتاب پس از تبیین نظریه آقای شبستری از منظر خویش آن را نقد می‌کند.

این آثار و آثار دیگری که در این عرصه نوشته شده است برخی به شیوه کلی و بدون اشاره به دیدگاه شخص معینی به نقد بشری بودن قرآن کریم پرداخته، برخی به نقد ادله دکتر عبدالکریم سروش پرداخته و برخی دیگر نیز به نقد آرای آقای شبستری در این زمینه پرداخته‌اند. مسئله اصلی در این نوشتار بحث در پیشینی یا پسینی بودن باور به الهی بودن قرآن است؟ نوشته‌های محققان از این منظر به این مسئله ورود نکرده‌اند. هرچند ما در پاسخ به این سؤال ناگزیر از استفاده از تراث محققان پیشین هستیم، اما مسئله این پژوهش، مسئله‌ای جدید است.

تبیین شبهه

آقای محمد مجتهد شبستری از متفکرانی است که در باب ماهیت وحی و الهی و بشری بودن متن قرآن کریم نظریاتی متفاوت از سایر متفکران دارد. وی در آخرین نظریاتی که درباره وحی الهی دارد از مسائل تاریخی-متنی قرآن کریم عبور کرده و وارد تحلیل و ساماندهی چگونگی فهم‌پذیری متن قرآن کریم شد. او در این مرحله متن قرآن کریم را روایتی پیامبرانه از جهان می‌داند و دیدگاه خود را در مقالاتی با عنوان «قرائت نبوی از جهان» منتشر کرد. مجموعه مقالات او با این عنوان طی سال‌های ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۴ منتشر-

شده است و شمار آن‌ها به پانزده مقاله، هفت ضمیمه، یک مقاله با عنوان «تفسیر اخلاقی از اراده خداوند» و هفت توصیه‌نامه برای خوانندگان است. وی در شماره نخست به تبیین دیدگاه خویش می‌پردازد و در شماره‌های بعدی با ارائه مثال‌های متعدد و پاسخ به اشکالات مخاطبان، دیدگاه خویش را تدقیق می‌بخشد.

او در مقاله «قرائت نبوی از جهان (۱۲): محدودیت‌های تجربه فهم متن» که در این زمینه نوشته است به واکاوی «محدودیت‌های تجربه فهم متن» با تمرکز بر قرآن می‌پردازد. گزارش مختصری از دیدگاه وی ارائه می‌شود. رویکرد اصلی او در این پژوهش، «پدیدارشناسی فهم و تفسیر» است. هدف این است که فرایند فهم متن، همان‌گونه که در تجربه همگانی رخ می‌دهد، توصیف و تحلیل شود. روش او نشان دادن این امر است که فهم عمومی از هر متن زبانی، از جمله قرآن، از «تجربه فهم» آغاز می‌شود و این روند در تمام مراحل خود، تجربی است. این روند تجربی هنگامی شروع می‌شود که «فعالیت‌های گفتاری یا نوشتاری» (Sprachakte) گوینده یا نویسنده، از طریق گفتار یا نوشتارش، تجربه می‌شود. این تجربه، بالقوه یا بالفعل، برای همگان قابل دسترسی است. ایشان در پاسخ به این سؤال که فهم بین‌الذهانی قرآن از کجا آغاز می‌شود و تجربه نخستین در رویارویی با آن چیست؟ می‌گوید: این تجربه نخستین، چیزی جز رویارویی مخاطبان با یک انسان مدعی نبوت و رسالت نیست. این انسان (محمد ﷺ) با تمام اقوال و افعال خود، از جمله خواندن قطعات زبانی که آن‌ها را «آیات الهی (قرآن)» می‌نامد، در بطن زندگی تاریخی-اجتماعی مخاطبان ظاهر شد، آنان را از شرک برحذر داشت و به زیستن موحدانه دعوت کرد. در این تجربه نخستین، میان فعالیت گفتاری محمد ﷺ و فهم مخاطبان، یک «پیوند تجربی» برقرار بود. این تجربه، برای انسان معاصر نیز به صورت «علی‌القاعده» قابل درک است؛ یعنی اگر ما نیز در آن عصر زندگی می‌کردیم، می‌توانستیم همان تجربه را داشته باشیم. این تجربه آغازین، چه برای مؤمن و چه برای غیرمؤمن، از تماس با فعالیت گفتاری محمد ﷺ (کلام محمد) فراتر نمی‌رود. پدیدارشناسی فهم قرآن نشان می‌دهد که تجربه تفسیر این متن، محدود به فعالیت‌های گفتاری پیامبر است و این، «مرز فهم متن قرآن» محسوب می‌شود. بر همین اساس، نگارنده مدعی است که متن قرآن در مرتبه اول به مثابه «کلام محمد» فهمیده

می‌شود. هیچ فرد مؤمنی در مقام فهم بین‌الذهانی، «فعالیت گفتاری خدا» را تجربه نمی‌کند. مؤمنان، دقیقاً مانند غیرمؤمنان، نخست با فعالیت گفتاری یک انسان نبی مواجه و آن را تجربه می‌کنند. حتی اگر آن نبی ادعا کند که جملات را عیناً از جانب خدا نقل می‌کند، باز هم مخاطب، فقط گفتار یک انسان دارای این ادعا را تجربه می‌کند، نه فعالیت گفتاری خداوند را؛ بنابراین اگر مؤمنان بگویند قرآن در مقام فهم بین‌الذهانی، مؤلف خداوند است، به لحاظ هرمنوتیکی به معنای آن است که آنان، قرآن را به عنوان «فعالیت گفتاری خداوند» تجربه می‌کنند؛ حال آن که به وضوح چنین تجربه‌ای رخ نمی‌دهد. استدلال نگارنده برای نفی فهم بین‌الذهانی قرآن به مثابه کلام مستقیم الهی، همین محدودیت تجربی است، نه انکار امکان تبادل معنوی بین خدا و انسان.

پس از مواجهه اولیه با فعالیت گفتاری پیامبر ﷺ، روند فهم و تفسیر قرآن در میان مسلمانان آغاز و تداوم یافت. در این روند، اعتقادات خاصی پدید آمد که یکی از آنها این بود که متن قرآن عیناً با همه الفاظ و جملات از جانب خداوند القا شده است. این نکته کلیدی است که این اعتقاد کلامی، متأخر از آن تجربه نخستین است و خود، محصولی از اظهارنظر درباره محصول فعالیت گفتاری محمد ﷺ (یعنی خود متن قرآن) بود. این اعتقاد، هرچند از نظر فلسفی معقول باشد یا نباشد، یک واقعیت پدیدارشناختی را مخدوش نمی‌کند؛ در مقام فهم بین‌الذهانی، همه انسان‌ها (مؤمن و غیرمؤمن) با فعالیت گفتاری محمد ﷺ مواجه‌اند و باید همان را فهم و تفسیر کنند.

او می‌نویسد: «براساس داده‌های فلسفه زبان در دویست سال اخیر، قرآن را به مثابه یک متن زبانی عربی قابل فهم برای همگان (اعم از مؤمن و غیرمؤمن) تنها به انسان (پیامبر اکرم) می‌توان منسوب کرد و آن را کلام یک انسان باید دانست...» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷، مقاله دوم).

حاصل این که از آنجا که فهم بین‌الذهانی قرآن تنها از تجربه فعالیت گفتاری محمد ﷺ آغاز می‌شود، لازم است مؤمنان به وضوح و صراحت درک کنند که متعلق فهم و تفسیر بین‌الذهانی آنان، «کلام محمد ﷺ» است، نه کلام مستقیم الهی.

تحلیل و بررسی

دیدگاه مذکور دچار اشکالات متعددی است که مخدوش بودن آن در چند محور بیان می‌شود. بررسی و تحلیل معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی ادعای مذکور، مراجعه به قرآن کریم و آیات خودارجاع آن، نقش قابلی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به قرآن، تفکیک سخنان پیامبر از قرآن کریم و وجود شواهد تاریخی در فرابشری دانستن قرآن توسط مخاطبان از جمله ادله اثباتگر نارسایی ادعای یادشده است که در ذیل به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. پاسخ به شبهه از منظر معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی

تردیدی نیست که مواجهه اولیه انسان با قرآن، از طریق قالب زبانی و بیان انسانی صورت می‌گیرد؛ به این معنا که ما مستقیماً صدای خدا یا فرشتگان را نمی‌شنویم، بلکه با کلامی روبه‌رو هستیم که از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله بیان شده است. این امر، ناشی از محدودیت‌های ادراک حسی انسان است که تنها امور مادی و محسوس را درک می‌کند. در حقیقت، این یک اصل معرفت‌شناختی است که وسیله انتقال معنا، همواره غیر از خود معناست. مشابه این مسئله در سایر حوزه‌های معرفت نیز دیده می‌شود. برای نمونه زمانی که یک دانشمند یافته‌های خود را ارائه می‌دهد، مخاطبان مستقیماً آزمایش‌ها را تجربه نمی‌کنند، بلکه تنها گزارش کلامی آن را دریافت می‌کنند. این موضوع به خوبی نشان می‌دهد که وابستگی فهم به واسطه‌های زبانی، امری عام و فراگیر در همه عرصه‌های معرفتی است؛ بنابراین، این محدودیت، خاص دین یا قرآن نیست، بلکه ناشی از ساختارشناختی انسان است. این دیدگاه با مبانی فلسفه زبان نیز همخوانی دارد که براساس آن، الفاظ تنها نشانه‌هایی برای انتقال مفاهیم هستند.

اگرچه تجربه مستقیم کلام الهی ممکن نیست، اما این متن دارای دلالت‌هایی است که ما را به فراتر از صورت مادی خود رهنمون می‌سازد (صدر، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۸۰). قرآن به‌عنوان یک متن زبانی، تنها مجموعه‌ای از الفاظ نیست، بلکه حامل معانی و پیام‌هایی است که با فهم عمیق، قابل درک هستند. اینجاست که تمایز میان «تجربه متن» و «فهم محتوا» آشکار می‌شود. ما الفاظ را می‌شنویم، اما مفاهیم و مدلولات آن را درک می‌کنیم. آیات متعددی از قرآن بر این امر تأکید دارند که این کتاب، کلام خداست؛ از جمله آیه ۳۷



سوره یونس که می‌فرماید: «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ». این آیه و آیات مشابه، به‌صراحت منشأ الهی قرآن را بیان می‌کنند و مخاطب را به این حقیقت رهنمون می‌سازند؛ بنابراین اگرچه صورت ظاهری قرآن، کلام انسانی است، اما محتوای آن چنان است که خود را به‌عنوان کلام خدا معرفی می‌کند و این معرفی، از طریق دلالت‌های درون‌متنی قابل دریافت است. اساساً خاصیت کلامی و زبانی آدمی این است که چیزی غیر از خودش - یعنی معنا و مراد گوینده - را نشان می‌دهد. در واقع در هر مواجهه‌ای با متن دینی و غیردینی، آنچه مستقیماً تجربه می‌شود، خود متن است، اما هر متنی دارای دلالت به حقیقتی فراسوی خودش می‌باشد. استفاده از متن به منظور نمایانگری و دلالت‌بخشی او نسبت به دیگری است. این تمایز بین «دال» (لفظ) و «مدلول» (معنا) از مبانی بنیادین علم معانی و نشانه‌شناسی (Semiotics) است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۴۲؛ اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۴).

نکته محوری دیگر در متن، «غیرطبیعی بودن رابطه لفظ و معنا» و نقش «اراده انسانی» در جعل این ارتباط است. در نگاه صحیح، هیچ رابطه ذاتی و ضروری میان ترکیب خاصی از اصوات (لفظ) و یک مفهوم ذهنی (معنا) وجود ندارد. آنچه این پیوند را ایجاد می‌کند، «اراده و قرارداد اجتماعی» انسان‌هاست. این نظریه که به «وضع» مشهور است، در کتب اصول فقه به تفصیل بررسی شده است. وضع، یک نحوه اختصاص و ارتباط خاصی بین «لفظ» و «معنی» است (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۶). این قرارداد است که به یک لفظ بی‌معنا، هویت و کارکرد دلالتی می‌بخشد؛ بنابراین دلالت لفظ بر معنا، امری اعتباری و بر ساخته اراده جمعی انسان‌ها در بستر فرهنگ و تاریخ است (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۳۶).

شرط اساسی برای تحقق انتقال معنا «آگاهی طرفین از ارتباط اعتباری» است. این بدان معناست که برای برقراری ارتباط موفق، فرستنده و گیرنده پیام باید در یک «دایره مشترک زبانی» قرار داشته باشند؛ یعنی هر دو به یک نظام قراردادی و اعتباری واحدی پایبند باشند. اگر مخاطب از قراردادی که گوینده برای الفاظ در نظر گرفته است آگاه نباشد،

الفاظ تنها اصواتی بی‌معنی خواهند بود و انتقال معنایی رخ نخواهد داد. این اصل در علم زبان‌شناسی با عنوان «قاعده همکاری گرایس» و در فلسفه زبان اسلامی تحت عنوان «ضرورت اشتراک در الوضع» مطرح است (حبیب‌اللهی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۱۴). بنابراین در مواجهه با هر متنی فقط خود متن تجربه می‌شود و معنا و حقیقتی که متن بر آن دلالت اعتباری دارد، مورد تجربه واقع نمی‌شوند، اما آیا این بدین معنا است که آن معنا و حقیقت، مورد فهم هم واقع نمی‌شوند؟! آنچه که در شبهه مورد غفلت واقع شده است، همین نکته است؛ اگرچه آنچه که مورد تجربه عمومی قرار می‌گیرد، صرفاً لفظی است که از لسان آدمی خارج می‌شود، اما این لفظ مفادی دارد که مورد فهم عمومی قرار می‌گیرد. در این شبهه به تمایز میان تجربه عمومی متن و فهم عمومی از مفاد متن، توجهی نشده است.

۲. خودارجاعی قرآن به مثابه کلید فهم الهی بودن

آیات قرآن کریم به صورت یک متن «خودارجاع» (Self-referentiality) و «خود-تفسیرگر» (Self-interpreting) نشان می‌دهد که الفاظی که از پیامبر ﷺ به عنوان قرآن نقل شده است، همان الفاظی است که بر او نازل شده است. درست است که قسمت اخیر، مورد تجربه عمومی قرار نگرفته است اما توسط الفاظی که مورد تجربه عمومی قرار گرفته است، به این فهم عمومی می‌رسیم که این الفاظ همان الفاظی است که از خداوند صادر شده است. قرآن به صورت درونی و از طریق دلالت‌های متنی خود، هویت و منشأ خویش را به مخاطب می‌شناساند. آیت‌الله مصباح یزدی در کتاب قرآن‌شناسی که قسمتی از دروس تفسیر موضوعی ایشان است آیات شریفه‌ای که دلالت بر الهی بودن قرآن دارد را به دو دسته کلی تقسیم کردند. آیاتی که حاوی نوعی استدلال عقلی بر انتساب قرآن به خداوند هستند و آیاتی که مشتمل بر خبر دادن پیامبران گذشته و کتاب‌های آسمانی پیشین، از آمدن پیامبر اسلام و نزول قرآن بر او می‌باشند. این آیات جنبه تاریخی و نقلی دارند. آیات بیانگر دلیل عقلی که به شکل‌های مختلفی از سوی خدا بودن قرآن را براساس نوعی تبیین عقلی اثبات می‌کنند، آیات تحدی نامیده می‌شوند. در این آیات مردم به آوردن مثل قرآن به مبارزه فراخوانده شده‌اند. این فراخوان و دعوت به همانندآوری به صورت‌های مختلف در قرآن مطرح شده است. گاه به آوردن همانند قرآن (اسراء: ۸۸؛ طور: ۳۳-۳۴)، گاه به آوردن



ده سوره مانند قرآن (هود: ۱۳)، گاه به آوردن یک سوره همانند قرآن (یونس: ۳۷) و گاهی به آوردن یک سوره از کسی همانند پیامبر (آورنده قرآن) (بقره: ۲۳-۲۴) و گاه نیز دعوت به همانندآوری با توجه به هماهنگی خارق‌العاده قرآن است (نساء: ۸۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۶۴-۱۷۲). راه دیگری که قرآن مجید برای اثبات حقانیت و از سوی خدا بودن خود پیموده، طریق نقلی است. قرآن مجید در آیات متعدد و با بیان‌های مختلف، این نکته را متذکر می‌شود که در کتاب‌های آسمانی گذشته، آمدن قرآن از سوی خدا و نزول آن بر پیامبر گرامی اسلام ﷺ و ویژگی‌های آن حضرت مطرح شده است و دانشمندان اهل کتاب از آن مطلع بوده و از همین‌روی، برخی از ایشان بر این امر گواهی داده و به پیامبر ایمان آوردند، ولی عده‌ای دیگر، به عللی از ایمان آوردن سر باز زده‌اند. این آیات را می‌توان در چهار دسته قرار داد: دسته اول: آیاتی که قرآن را «مصدق» و «تصدیق» کتاب‌های پیشین می‌داند (یونس: ۳۷؛ نساء: ۴۷)؛ دسته دوم: آیاتی است که بیان می‌دارد پیامبران گذشته از آمدن پیامبر اسلام ﷺ و نزول قرآن خبر داده‌اند و این موضوع در کتب آسمانی پیشین مطرح بوده است (شعرا، ۱۹۶: صف، ۶: اعراف، ۱۵۷)؛ دسته سوم: آیاتی است که تأکید دارند اهل کتاب از نزول قرآن اطلاع کافی داشته، حقانیت آن را دریافته و نسبت به پیامبری رسول گرامی اسلام ﷺ از شناخت کافی برخوردار بوده‌اند (شعراء: ۱۹۶-۱۹۷؛ انعام: ۱۱۴؛ یونس: ۹۴؛ بقره: ۸۹، ۱۰۱ و ۱۴۶) و دسته چهارم: آیاتی است که در آن‌ها شادمانی، اشک شوق ریختن جمعی از اهل کتاب و شهادت دادن برخی از آنان بر حقانیت قرآن و ایمان آوردن به آن مطرح شده است (رعد: ۳۶؛ مائده: ۸۳؛ احقاف: ۱۰؛ قصص: ۵۲-۵۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۸۹-۳۰۰).

- آیات دیگری که دلالت بر الهی بودن آیات قرآن کریم دارد بدین‌قرار است.
۱. «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ و چنان نیست که این قرآن از جانب غیر خدا [و] به دروغ ساخته شده باشد، بلکه تصدیق [کننده] آنچه پیش از آن است می‌باشد و توضیحی از آن کتاب است که در آن تردیدی نیست، [و] از پروردگار جهانیان است» (یونس: ۳۷).
 ۲. «تَنْزِيلُ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ

لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ؛ [پیام] فرود آمده‌ای است از جانب پروردگار جهانیان و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم» (الحاقه: ۴۳-۴۶).

در این دو آیه صراحتاً بیان می‌شود که این قرآن از جانب خداوند است و پیامبر ﷺ در آن نقشی ندارد.

۳. آیاتی که قرآن را به عربی بودن متصف کرده‌اند که خود به چند دسته تقسیم می‌شوند. برخی واژه «عربی» در آن‌ها به تنهایی وصف قرآن کریم است؛ مانند «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ؛ ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم، باشد که بیندیشید و همانا که آن در کتاب اصلی [=لوح محفوظ] به نزد ما سخت والا و پر حکمت است» (زخرف: ۳-۴). این دسته از آیات بر این دلالت دارند که خداوند قرآن را به شکل الفاظ عربی نازل کرده است. دسته دیگر آیاتی است که واژه «عربی» همراه با واژه‌های دیگری مانند لسان یا حکم آمده است (شعرا: ۱۹۳-۱۹۵؛ رعد: ۳۷) و دسته سوم آیاتی که اعجمی بودن قرآن را نفی می‌کند (فصلت: ۴۴). واژه عربی یعنی منسوب به عرب و عرب در لغت به معنای صریح، روشن و فصیح آمده است و قوم عرب را به این دلیل «عرب» گویند که دارای بهترین و فصیح‌ترین زبان و بیان می‌باشند (معرفت، ۱۳۷۸، ص ۵۸). بنابراین عربی به معنای سخن یا انسان عرب‌زبان یا فصیح می‌باشد. همان‌طوری که واژه «عجم» به معنای غیرعرب و عدم فصاحت آمده و اعجمی یعنی زبان غیرعربی؛ بنابراین اولاً نزول قرآن به زبان عربی بوده و عربی بودن در مورد لفظ مطرح است نه فقط محتوا و ثانیاً عربی بودن قرآن مستند به خداوند است (سبحانی‌نیا، ۱۳۹۱، ص ۱۴۸-۱۴۹).

۴. «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ؛ زبانت را به‌خاطر عجله برای خواندن آن [=قرآن] حرکت مده، چرا که جمع کردن و خواندن آن برعهده ماست! پس هرگاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن!» (قیامت: ۱۶-۱۸).

از ابن عباس در کتب حدیث و تفسیر نقل شده است که پیامبر ﷺ به‌خاطر عشق و علاقه شدیدی که به دریافت و حفظ قرآن داشت، هنگامی که پیک وحی آیات را بر او



می‌خواند، همراه او زبان خود را حرکت می‌داد و عجله می‌کرد، خداوند او را نهی فرمود که این کار را مکن، خود ما آن را برای تو جمع می‌کنیم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۰۰؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶، ص ۳۹۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۹۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۲۹۶).

در این آیات قاری قرآن خداوند است و پیامبر ﷺ صرفاً از قرائت الهی تبعیت می‌کند و عیناً آنچه بر او قرائت شده است را می‌خواند.

۵. در آیه دیگری خداوند پیامبر اکرم ﷺ را دلداری می‌دهد که از فراموش کردن قرآن نترس؛ چرا که ما مقدر کرده‌ایم تا تو آن‌ها را فراموش نسازی: «سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى؛ ما به‌زودی [آیات خود را به‌وسیله سروش غیبی] بر تو خواهیم خواند، تا فراموش نکنی» (اعلی: ۶).

۶. در برخی از آیات قرآن کریم نیز از واژه «کَلَامَ اللَّهِ» استفاده شده است. در این آیه خداوند متعال به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ؛ و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست پناهش ده تا کلام خدا را بشنود؛ سپس او را به مکان امنش برسان؛ چرا که آنان قومی نادان‌اند» (توبه: ۶) و نیز در آیه دیگری آمده است: «يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ؛ می‌خواهند کلام خدا را دگرگون کنند» (فتح: ۱۵).

این آیات نیز به صراحت قرآن را کلام الهی می‌دانند نه کلام پیامبر اکرم؛ زیرا کلام در لغت به سخن انتقال‌دهنده معنا و اصوات پشت سر هم برای رساننده معنا گفته شده است؛ بنابراین لفظ داشتن و دارای معنا بودن در مفهوم کلام، اخذ شده است و به همین دلیل در فعل «یسمع» به‌کار رفته و از شنیدن کلام خدا سخن به میان آمده است (سبحانی‌نیا، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶).

در روایتی از رسول خدا ﷺ آمده است: «قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ: مَا آمَنَ بِي مَنْ قَسَرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي؛ خداوند فرمود: به من ایمان نیاورده است کسی که سخن مرا براساس رأی خودش تفسیر کند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶، ج ۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۱۰). این روایت نیز آیات قرآن کریم را کلام خداوند می‌داند نه کلام نبی اکرم ﷺ.

۷. در آیات متعددی درباره وحی تعبیر به «قول» شده است (طارق: ۱۳؛ مزمل: ۵)؛ با

توجه به این که «قول» بر مجموع دال و مدلول اطلاق می‌شود و نه مدلول تنها، لذا الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر نبوده، بلکه از سوی خداوند متعال است. نکته دیگر این که واژه «قل» به کرات در قرآن کریم همراه با مقول خود آمده است مانند «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ» (فلق: ۱)؛ بگو پناه می‌برم به پروردگار سپیده‌دم. در این موارد واژه «قل» علاوه بر مقول توسط آن حضرت بر مردم تلاوت می‌شود. از این آیات نیز الهی بودن الفاظ قرآن استفاده می‌شود؛ زیرا با فرض این که الفاظ و محتوای قرآن از سوی پیامبر باشد، دیگر نیازی به تلاوت کلمه «قل» توسط پیامبر نبود، بلکه آن حضرت باید تنها به ابلاغ مقول بسنده می‌کرد. این حقیقت با لحاظ این که خدای متعال پیامبرش را از تصرف در منطوق و ظواهر آیات یا تحریف و تغییر آن‌ها به شدت منع کرده (الحاقه: ۴۴-۴۶)، وضوح بیشتری می‌یابد (سبحانی‌نیا، ۱۳۹۱، ص ۱۴۵-۱۴۶).

۸. یکی دیگر از شواهد الهی بودن قرآن کریم، خطاب‌های متوجه بر شخص پیامبر ﷺ در قرآن است. خطاب‌های متعددی که با واژگانی مانند «قل»، «یا ایها النبی» و «یا ایها الرسول» به کار رفته است. روشن است که اگر قرآن، کلام خود پیامبر می‌بود، به کار بردن ادوات ندا به خود نبی، بی‌معنا می‌شد.

۹. پیامبر اکرم ﷺ در آیات متعددی با صراحت، وحی را به خداوند نسبت داده است و خود را فقط مأمور و واسطه انتقال وحی وصف کرده است که به تغییر در ماهیت وحی قادر نیست (یونس: ۱۵). در آیات دیگری پیامبر با نفی علم غیب خویش و رد اتهام‌های مخالفان مبنی بر اختراع قرآن از پیش خود، وحی را به خداوند نسبت می‌دهد (اعراف: ۱۸۸؛ احقاف: ۸-۹). این آیات نقش پیامبر اکرم ﷺ را واسطه و مأمور انتقال پیام معرفی می‌کند نه نقش فاعلی برای او.

با مراجعه به این آیات مشخص می‌شود که قرآن خودش را کلام الهی می‌داند. انسان در وهله نخست، خود متن را تجربه می‌کند که از سوی پیامبر ﷺ بیان می‌شود، اما معنایی را از متن می‌فهمد که این متن خودش و سایر آیات را از سوی خداوند معرفی می‌کند. هم تجربه انسان از متنی که از سوی پیامبر ﷺ ابلاغ شده است، به صورت عمومی است و هم فهم او از مفاد آن مبنی بر این که این آیات از جانب خداوند هستند، به صورت عمومی و فراگیر



است. به عبارت دیگر متن به درستی به تمایز بنیادین میان «تجربه حسی متن» (شنیدن لفظ از زبان پیامبر) و «ادراک معنوی منشأ متن» (فهم الهی بودن آن) اشاره می‌کند. این تمایز، یک مسئله معرفت‌شناختی است. اگرچه تجربه اولیه، شنیدن کلامی انسانی است، اما محتوای گزاره‌ای همان متن فوراً ذهن مخاطب را به سمت منشأ فرامادی آن هدایت می‌کند. این گذار از حس به معنا، نه محصول استدلال فلسفی متأخر، بلکه بخشی از فرایند فهم مستقیم و اولیه زبان است و ناشی از توانایی زبان برای اشاره به ماوراء خود می‌باشد. با توجه به مطالبی که گذشت، روشن است که الهی دانستن کلام الهی، ناشی از مناقشات کلامی و متأخر از فهم اولیه از متون دینی نیست. در این صورت، مشخص می‌شود که تجربه نکردن کلام الهی به صورت مستقیم، مانع از این نمی‌شود که ما از قرآن به این فهم اولیه نرسیم که این کتاب برآمده از کلام الهی است. این که ما متن را به صورت کلام نبوی می‌شنویم و تجربه می‌کنیم، دلیل موجهی نیست بر این که ما نمی‌توانیم آن را به صورت کلام الهی بفهمیم.

۳. نقش قابلی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به قرآن

با مراجعه به آیات قرآن کریم و نیز روایات این برداشت به صراحت خود را نمودار می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به آیات قرآن کریم نقش فاعلی نداشته و صرفاً قابل و دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده است. آیاتی که نقش پیامبر را به عنوان «مُتَلَقِّی» و «مُبَلِّغ» نشان می‌دهند و هرگونه جعل (افترا و تقوّل) را نفی می‌کنند.

«وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ؛ وَحَقًّا تَوْ قُرْآنَ رَا مِنْ سَوَی حَکِیمِ دَانَا دِرِیَافَت مِی‌داری» (نمل: ۶).

«قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ؛ بگو آن [آیات] را روح القدس از طرف پروردگارت به حق فرود آورده» (نحل: ۱۰۲).

این آیات به وضوح نشان می‌دهند که پیامبر صلی الله علیه و آله «دریافت‌کننده» (مُتَلَقِّی) است، نه «آفریننده» (مُنشئ) کلام. قرآن نقش پیامبر صلی الله علیه و آله را به طور دقیق به مثابه «مُبَلِّغ امین» و «اتِّبَاع‌کننده وحی» تبیین می‌کند. همچنین آیه «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ»؛ پس هرگاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن! (قیامت: ۱۶-۱۸) به وضوح نشان می‌دهند که قرائت

قرآن با خداست و پیامبر ﷺ تنها تابع آن است. این نگاه، هرگونه دخالت فعال پیامبر در جعل لفظ یا محتوا را نفی می‌کند.

در حدیث آمده است که پیغمبر اکرم ﷺ بعد از نزول این آیات هنگامی که جبرئیل بر او نازل می‌شد کاملاً سکوت می‌کرد و هنگامی که جبرئیل می‌رفت شروع به تلاوت آیات می‌کرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۳۹۷).

یکی دیگر از مواردی که اثباتگر عدم نقش فاعلی پیامبر در آوردن قرآن کریم است، آیات شریف تغییر قبله است. «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» ما گردانیدن رویت را در [جهت] آسمان [چون کسی که به انتظار مطلبی باشد] می‌بینیم؛ پس یقیناً تو را به سوی قبله‌ای که آن را بپسندی برمی‌گردانیم؛ پس رویت را به سوی مسجدالحرام گردان و [شما ای مسلمانان!] هر جا که باشید، روی خود را به سوی آن برگردانید و مسلماً اهل کتاب می‌دانند که این تغییر قبله [از بیت‌المقدس به کعبه] از سوی پروردگارشان [کاری] درست و حق است؛ [زیرا در تورات و انجیلشان خوانده‌اند که پیامبر اسلام ﷺ به دو قبله نماز خواهد خواند] و خدا از آنچه [بر ضدپیامبر و مؤمنان] انجام می‌دهند، بی‌خبر نیست» (بقره: ۱۴۴).

بیت‌المقدس قبله نخستین و موقت مسلمانان بود، لذا پیامبر ﷺ انتظار می‌کشید که فرمان تغییر قبله صادر شود، به‌خصوص این‌که یهود پس از ورود پیامبر ﷺ به مدینه این موضوع را دستاویز خود قرار داده بودند و مرتباً مسلمانان را سرزنش می‌کردند که آن‌ها استقلالی از خود ندارند، پیش از آن‌که ما به آن‌ها یاد دهیم اصلاً از امر قبله سر در نمی‌آوردند! قبول قبله ما دلیل بر قبول مذهب ما است! و... (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۹۰) تا این‌که بعد از مدتی آیات فوق نازل شد و خبر از انتظار پیامبر ﷺ داد و این‌که ما [خداوند] گردانیدن رویت را در [جهت] آسمان [چون کسی که به انتظار مطلبی باشد] می‌بینیم. سپس فرمان تغییر قبله از سوی خداوند نازل شد. کیفیت دلالت این‌گونه است که اگر قرآن کلام نبی اکرم ﷺ باشد دیگر انتظار او معنا ندارد و نگاه او به سوی آسمان برای نزول آیات الهی توجیهی ندارد؛ بنابراین قرآن کلام خداوند است نه کلام پیامبر ﷺ.



۴. تفکیک سخنان پیامبر ﷺ از قرآن کریم

با مقایسه بین سخنان پیامبر اکرم ﷺ و آیات قرآن کریم ما را به این تفاوت آشکار رهنمون می‌کند که محتوای سخنان پیامبر اکرم ﷺ با آیات قرآن کریم بسیار متفاوت است. احادیث فراوانی از پیامبر اکرم ﷺ در عرصه‌های مختلف اخلاقی، عبادی، اجتماعی، فرهنگی و اعتقادی وجود دارد. حضرت سخنان خویش را از عبارات‌های وحی تفکیک می‌کرد. اگر وحی مولود خود پیامبر بود، دلیلی بر تأکید وی بر تفکیک وجود نداشت. علاوه بر این که مقایسه میان روایت‌های برجای مانده از پیامبر و آیات قرآن، تفاوت محسوسی را در سبک بیان، آهنگ کلمات و جملات و نوع ترکیب آن‌ها نشان می‌دهد. اگر وحی تولید خود پیامبر باشد، چگونه می‌توان این تفاوت را تحلیل کرد؟ کلام الهی فصاحت و بلاغت خاصی دارد که سخنان غیرقرآنی پیامبر در این سطح زیبایی و جذابیت نبوده است. این سطح از تفاوت در فصاحت و بلاغت، گویای تفاوت در منبع سخن است که یکی از سوی خود پیامبر و دیگری از منبعی بیرونی است (صادقی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸، ساجدی، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

شهید مطهری درباره تفاوت قرآن کریم با سخنان حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه و نیز سخنان پیامبر اکرم ﷺ چنین می‌نویسد:

«یکی از خطبه‌های حضرت علی (علیه السلام) که بسیار تشبیه و تمثیل در آن به کار رفته و جدا از آن نوع فصاحت و بلاغت‌هایی که بشر به کار می‌برد، بسیار فصیح و بلیغ است. این خطبه سراسر موعظه و یادآوری مرگ و عالم آخرت است و واقعاً خطبه تکان‌دهنده‌ای است می‌فرماید: «دَارُ الْبَلَاءِ مَحْفُوفَةٌ وَبِالْعَدْرِ مَعْرُوفَةٌ، لَا تَدُومُ أَحْوَالُهَا وَلَا تَسْلَمُ نَزَائِلُهَا أَحْوَالٌ مُخْتَلِفَةٌ وَتَارَاتٌ مُتَصَرِّفَةٌ الْعَيْشُ فِيهَا مَذْمُومٌ وَالْأَمَانُ مِنْهَا مَعْدُومٌ وَإِنَّمَا أَهْلُهَا فِيهَا أَغْرَاضٌ مُسْتَهْدَفَةٌ تَرْمِيهِمْ بِسَهَامِهَا...» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، خطبه ۲۲۶) تا آنجا که یک مرتبه یک آیه قرآن می‌خواند که «هَذَا لَكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (یونس: ۳۰). با وجود آن که سخن علی (علیه السلام) آن همه اوج دارد و موج دارد درعین حال وقتی این آیه قرآن در وسط می‌آید گویی آب روی حرف‌های قبل ریخته می‌شود و چنان می‌نماید که در یک فضای تاریکی ستاره‌ای پدید آید! اصلاً سبک، سبک دیگری است و انسان نمی‌تواند آنچه احساس می‌کند بیان نماید. در این آیه چنان قیامت

تجسم یافته که کاملاً روشن می‌گردد که چگونه انسان به مولای حق خودش در مقابل این همه مولاها باطل بازگردانده می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۶، ص ۲۰۹).

ایشان در جایی دیگر درباره همین خطبه می‌گوید:

«وقتی الفاظ نهج‌البلاغه را پهلوی قرآن می‌گذاریم مثل این است که انسان با اتومبیل در جاده‌ای حرکت می‌کند، می‌بیند نشیب و فراز دارد، یکدفعه روی آسفالت جدید قرار می‌گیرد، می‌بیند اتومبیل روی یک خط هموار حرکت می‌کند و کوچک‌ترین نشیب و فرازی ندارد. نه تنها تفاوت است میان کلمات قرآن و جمله‌های امیرالمؤمنین، با جمله‌های خود پیغمبر ﷺ هم همین‌طور است؛ یعنی هر جا پیغمبر خودش خطبه خوانده مثل خطبه امیرالمؤمنین است، هیچ فرق نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۵۶).

۵. بررسی شواهد تاریخی

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که مخاطبان اولیه (حتی مخالفان) قرآن را پدیده‌ای فرابشری می‌دانستند.

یکی از دشمنان پیامبر اکرم ﷺ و دین اسلام ولید بن مغیره است که با تمام دشمنی او با پیامبر اسلام ﷺ، پس از شنیدن آیاتی از قرآن، تحت تأثیر فصاحت و بلاغت آن قرار گرفت و گفت: به خدا قسم این سخن، شیرینی خاصی دارد و زیبایی مخصوصی از آن می‌درخشد. درختی است که شاخه آن پرمیوه و تنه آن پربرکت است. این سخنی است که بشر نمی‌تواند آن را به زبان آورد (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۹۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۵۰).

عتبه بن ربیعہ یکی دیگر از سران مشرکین است که روزی در انجمن قریش نشست بود، پیامبر هم به تنهایی در مسجد الحرام بود. عتبه رو کرد به سران دیگر قریش و گفت: به نظر شما نروم به نزد محمد و با وی سخن بگویم و مطالبی را با او در میان بگذارم شاید برخی از آن را بپذیرد و هرچه بخواهد به وی بدهیم و او هم دست از سر ما بردارد؟ قریش گفتند: برخیز و برو با وی گفت‌وگو کن. عتبه برخاست و آمد نزد پیغمبر نشست و گفت: برادرزاده تو از مایی! می‌دانی که در میان قوم چه احترامی داشتی و دارای چه نسب عالی می‌باشی، با این وصف کاری کرده‌ای که عشیره‌ات متلاشی شده‌اند. جوانان آنان را گمراه کرده و خدایانشان را سرزنش نموده، و پدرانیشان را کافر دانستی. حال از من بشنو که اموری



را یادآور می‌شوم، باشد که بعضی از آن را بپذیری. سپس گفت: اگر منظورت از این سروصدا مال و ثروت است آن قدر ثروت به تو می‌دهیم که از همه ما ثروتمندتر شوی و اگر در اندیشه ریاست هستی، تو را بر خود رئیس می‌گردانیم، به طوری که هیچ کاری را بدون اجازه تو انجام ندهیم و اگر می‌خواهی پادشاه باشی تو را پادشاه خود می‌کنیم و اگر آنچه می‌گویی ناشی از اختلال حواس است، طیبی می‌آوریم و چندان برایت خرج می‌کنیم تا بهبود یابی! چون سخن عتبه به پایان رسید پیغمبر فرمود: سخت تمام شد؟ عتبه گفت آری. پیغمبر فرمود: اکنون اگر من هم سخن بگویم می‌شنوی؟ عتبه گفت: آری. سپس حضرت آیات سوره «فصلت» را بر وی قرائت نمود.... سپس فرمود: ای ابوولید آنچه را باید بشنوی شنیدی، حال تو هستی و این آیات. عتبه برخاست و به طرف انجمن قریش رفت. بعضی از سران قریش گفتند به خدا عتبه با چهره‌ای غیر از آنچه رفته بود به سوی شما می‌آید. وقتی نزد قریش آمد گفت: سخنی شنیدم که به خدا قسم مانند آن را نشنیده‌ام. به خدا نه شعر است و نه جادو است. ای بزرگان قریش! از من بشنوید، این مرد را به حال خود رها کنید و از وی دوری گزینید. به خدا در آینده سخنانی که او می‌گوید حادثه بزرگ پدید خواهد آورد (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۴).

این شواهد گواه بر این است که قرآن کریم به عنوان پدیده‌ای فرا بشری در نزد مخاطبان اولیه بوده است، نه سخن عادی یک انسان؛ بنابراین الهی دانستن قرآن، امری پیشا-کلامی و برآمده از مواجهه مستقیم با خود متن است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی دقیق شبهه «پسینی بودن باور به الهی بودن قرآن» و ارائه تحلیل‌های استدلالی، به این نتیجه کلیدی دست یافت که باور به وحیانیت قرآن کریم، امری پیشینی، ذاتی و جدایی‌ناپذیر از فرایند فهم اولیه و مستقیم متن است و نمی‌توان آن را صرفاً برساخته مجادلات کلامی متأخر دانست. یافته‌های تحقیق در چند محور اصلی قابل تبیین است:

۱. از منظر معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی: هرچند مواجهه حسی مخاطب با قالبی انسانی (زبان و بیان پیامبر) صورت می‌گیرد، این محدودیت ذاتی هر انتقال زبانی است و

مانع از ادراک محتوای فرامادی متن نمی‌شود. زبان ماهیتاً دال بر معنایی فراسوی خود است و قرآن با بهره‌گیری از همین سازوکار زبانی، محتوای الهی خویش را منتقل می‌سازد.

۲. مؤلفه خود-ارجاعی قرآن: آیات متعددی به صورت صریح و درونی، به نفی انتساب قرآن به غیر خدا، توصیف نقش پیامبر ﷺ به عنوان «مُتَلَقِّی» و «مُبَلِّغ» صرف، عینیت الفاظ نازل شده و تفکیک کلام وحی از سخنان معمولی پیامبر می‌پردازد. این آیات، نه به عنوان گزاره‌هایی کلامی، بلکه به مثابه بخشی از گزاره‌های تشکیل‌دهنده معنای متن، مخاطب را مستقیماً به سوی منشأ الهی قرآن هدایت می‌کنند.

۳. تمایز سبکی و محتوایی: تحلیل مقایسه‌ای بین سبک بیانی قرآن کریم و سخنان پیامبر ﷺ (در قالب احادیث) شکافی آشکار را در فصاحت، بلاغت، عمق معنا و ساختار زبانی نشان می‌دهد. این تمایز قاطع، مؤید منبعی مستقل و فرابشری برای متن قرآن است و ادعای انشای آن توسط پیامبر را با چالش جدی مواجه می‌سازد.

۴. شواهد تاریخی: واکنش‌های ثبت شده مخالفان معاصر نزول (مانند ولید بن مغیره و عتبة بن ربیع) که تحت تأثیر فصاحت بی‌مانند قرآن قرار گرفته و آن را فراتر از توان بشر-توصیف کردند، گواهی تاریخی بر این مدعاست که تجربه اولیه مواجهه با قرآن، حتی برای غیرمؤمنان، آن را پدیده‌ای استثنایی و غیرمتعارف جلوه می‌داده است.

حاصل این که برخلاف دیدگاه ارائه شده در شبهه، فهم مخاطب از قرآن، در همان مرحله نخستین، دوسطحی است: در سطح اول، «تجربه حسی» کلامی انسانی را درک می‌کند و در سطح هم‌زمان و مبتنی بر دلالت‌های درون‌متنی، به «فهم معنایی» منشأ الهی آن نائل می‌آید؛ بنابراین الهی دانستن قرآن، فرایندی تفسیری متأخر نیست، بلکه بخشی از معنای مفروض و آشکار خود متن است که در پرتو آیات خود-ارجاع و ویژگی‌های ذاتی کلام، به صورت مستقیم و پیش-کلامی به مخاطب انتقال می‌یابد. این یافته، بر اصالت و بداهت باور به وحیانیت در منظومه فکری اسلامی تأکید دارد و پایه‌ای متنی برای پاسخ به پرسش‌های هرمنوتیک معاصر درباره قرآن فراهم می‌سازد.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغة (للصبي صالح)، شريف الرضى، محمد بن حسين، ج ۱، قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.

۱. ابن بابويه، محمد بن على، الأمالي، ج ۶، تهران، ۱۳۷۶.

۲. ابن سينا، حسين بن عبدالله، الإشارات و التنبيهات، ج ۱، قم: بوستان كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، ۱۳۸۱.

۳. ابن هشام، عبدالملك، السيرة النبوية، بيروت: دارالمعرفة، بی تا.

۴. اصفهانی، محمدحسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۲، بيروت: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لاحياء التراث، ۱۴۲۹ ق.

۵. بيهقي، احمد بن حسين، دلائل النبوة، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۰۵ ق.

۶. حبيب الهی، مهدی؛ ستوده نیا، محمدرضا؛ مطيع، مهدی، «تفاوت تعبير در آیات مشابه قرآن برپايه تخطی از اصول همکاری گرایس»، آموزه های قرآنی، ۱۳۹۵، ش ۲۴.

۷. ساجدی ابوالفضل، «قرآن کلام بشری یا الهی»، قبسات، ۱۳۸۷، ش ۴۸.

۸. سبحانی نیا، محمد، «نقش فاعلی یا قابلی پیامبر ﷺ در نزول قرآن»، پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۳۹۱، س ۳، ش ۸.

۹. صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، قم: معارف و طه، ۱۳۸۲.

۱۰. صدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول، ج ۱، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۵ ق.

۱۱. طباطبائی، محمدحسين، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.

۱۲. طبرانی، سليمان بن احمد، التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم، ج ۱، اردن: دارالكتاب الثقافي، ۲۰۰۸ م.

۱۳. طبرسی، احمد بن على، الإحتجاج على أهل اللجاج، ج ۱، مشهد: ۱۴۰۳ ق.



۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، چ ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مصحح: احمد حبیب عاملی، چ ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۶. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، چ ۱، قم، ۱۳۸۱.
۱۷. مجتهد شبستری، محمد، «قرائت نبوی از جهان (۲) - کلام خدا و کلام انسان - پیش فهم های تفسیر آزاد قرآن، وبسایت رسمی محمد مجتهد شبستری (بخش مقالات)، ۱۳۸۷.
۱۸. مجتهد شبستری، محمد، قرائت نبوی از جهان (۱۲) - محدودیت های تجربه فهم متن، وبسایت رسمی محمد مجتهد شبستری (بخش مقالات)، ۱۳۹۱.
۱۹. محمدی، علی، شرح کفایة الأصول، چ ۴، قم، ۱۳۸۵.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، قرآن شناسی، تحقیق: محمود رجبی، چ ۷، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۸.
۲۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، چ ۷، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
۲۲. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، چ ۱، قم: مؤسسه التمهید، ۱۳۷۸.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چ ۱۰، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.

ماهیت حکومت نبوی و لزوم اطاعت از آن

ابوالحسن بکتاش *

سیدروح الله لطیفی **

چکیده

برخی معتقدند حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ماهیتی عرفی و زمینی داشته و جدا از شأن دینی و معنوی آن می باشد و به تبع آن اطاعت از احکام و دستورالعمل های حکومتی، وجوب و التزام دینی ندارد، اما شواهد تاریخی و دلایل و منابع دینی دلالت بر تشکیل حکومت توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دینی بودن آن دارد و اطاعت مطلق از اوامر پیامبر در این حکومت به عنوان تکلیف دینی بوده و تخطی از آن عقوبت اخروی را به همراه داشته است؛ البته دلیل لزوم اطاعت مطلق از پیامبر صلی الله علیه و آله، عصمت مطلق می باشد که ایشان را از هرگونه خطا و اشتباهی مبرا می سازد. تفکیک میان شئون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دینی و معنوی دانستن بخشی از آن و عرفی و زمینی تلقی کردن حکومت، ناشی از بی توجهی به متون و نصوص دینی و درک نکردن ماهیت حکومت از منظر دینی و غلبه تفکر غربی و نگاه سکولار در این افراد است.

واژگان کلیدی: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، حکومت دینی، عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله، اطاعت مطلق.

*. دکتری مدرسی انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم، abolhasan.baktash.a@gmail.com.

** دکتری مدرسی انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم، srlatify@gmail.com.

مقدمه

یکی از اعتقادات قطعی و مسلم دین مبین اسلام در مباحث مرتبط با نبوت، عبارت است از اطاعت‌پذیری مطلق از پیامبر و نقدناپذیری او که این اعتقاد در آیات متعددی مورد اشاره قرار گرفته است؛ همچون چندین آیه که با عبارات مشابه، اطاعت خدا و پیامبر را در کنار هم به صورت مطلق ذکر کرده است (آل عمران: ۳۲ و ۱۳۲؛ نساء: ۵۹؛ مائده: ۹۲؛ انفال: ۱، ۲۰ و ۴۶؛ نور: ۵۴؛ محمد، ۳۳؛ مجادله: ۱۳ و...) و در برخی دیگر اختیار نافرمانی از فرامین پیامبر ﷺ را از آنان سلب می‌کند و نافرمانان را گمراه می‌شمارد (احزاب: ۳۶).

حال سؤالی که در این باره ممکن است در ذهن‌ها مطرح شود این است که نحوه اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ چگونه بوده است؟ آیا آمریت و اطاعت پیروان او در چارچوب دولت و حکومت بوده است؟ و یا این که آن در قالب دولت دینی تعریف نمی‌شود. برای تبیین و روشن شدن مطلب سزاوار است اولاً به موضوع برعهده گرفتن حکومت توسط پیامبر اکرم ﷺ و ثانیاً الهی بودن حکومت و مأمور بودن حضرت در امر حکومت بپردازیم؛ یعنی این سؤال مطرح می‌شود که آیا پیامبر اکرم ﷺ فقط موظف به ابلاغ کلام الهی به مردم بود و یا این که علاوه بر آن موظف به اداره جامعه در همه ابعاد آن بوده است، که این امر بدون تشکیل يك حکومت و دولت دینی امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ البته در خصوص مفهوم حکومت و دولت باید به این نکته توجه کنیم که «حکومت (Government) و دولت (State) در کاربردهای گذشته و حال خود در معانی متعددی به کار رفته‌اند که در برخی از آن‌ها، این واژه مرادف با هم و در پاره‌ای از موارد متفاوت با هم می‌باشند. دولت در اصطلاح مدرن آن عبارت است از اجتماع انسان‌هایی که در سرزمین خاصی ساکن‌اند و دارای حکومتی هستند که بر آن‌ها اعمال حکومت می‌شود و طبق این تعریف دولت مجموعه‌ای است که از چهار عنصر جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت ترکیب یافته است؛ بنابراین تعریف حکومت مرادف با دولت نیست، بلکه بخشی از آن است.

حکومت به عنوان یکی از عناصر چهارگانه تشکیل‌دهنده دولت عبارت است از مجموعه نهادهایی که در يك پیوند و ارتباط تعریف شده با یکدیگر در يك سرزمین مشخص، بر اجتماع انسانی ساکن در آن اعمال حکومت می‌کند؛ بنابراین مراد از دولت ایران و دولت فرانسه چیزی فراتر از حکومت این دو دولت است، اما اگر دولت را قدرت سیاسی

سازمان یافته‌ای که امر و نهی می‌کند، تعریف کنیم، در این صورت مرادف و هم‌معنا با حکومت می‌شود. بر مبنای این تعریف، دولت به قوه مجریه کشور و هیئت وزیران که وظیفه اجرای قانون را بر عهده دارند منحصر نمی‌شود، بلکه سایر قوای موجود در قدرت سیاسی نظیر قوه مقننه، قضائیه، قوای نظامی و انتظامی را نیز شامل می‌شود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۹)؛ در نتیجه در این تعریف حکومت و دولت به مجموعه‌ای متشکل از برنامه و مجریانی گفته می‌شود که امور جامعه را سامان‌دهی می‌کنند؛ البته نکته بسیار مهمی که نباید از آن غافل شد این است که دولت و حکومت متناسب با جامعه هم‌زمان خود می‌باشد؛ یعنی هر چه جامعه از نظر اجتماعی پیچیده‌تر و از نظر ارتباطات گسترده‌تر باشد، دولت و حکومت هم گسترده‌تر و پیچیده‌تر می‌شود و به همین سبب اجتماعات ابتدایی انسان‌ها، برخلاف جوامع امروزی، متناسب با خود دولتی ساده و کوچک داشتند، در بحث فعلی مراد از حکومت و دولت همین معنای اخیر است؛ یعنی مجموعه‌ای که موظف است امور اجتماعی را سامان‌دهی کند.

شواهد تاریخی بر تأسیس حکومت به دست پیامبر ﷺ

با توجه به شناختی که از مفهوم دولت و حکومت پیدا کردیم برخی از اقدامات و شواهد تاریخی بر تأسیس حکومت به دست پیامبر ﷺ به شرح زیر است:

۱. ایجاد وحدت بین قبایل پراکنده عرب که علاوه بر جنبه دینی، جنبه سیاسی نیز داشت؛ زیرا قبایل متخاصم و مستقل دیروز به برکت این وحدت دارای منافع مشترک شدند (ایجاد امت واحده، همان چیزی که جامعه عرب آن روز در میان ملل متمدن کم داشت).

۲. پیامبر ﷺ مدینه را مرکز حکومت خویش قرار داد و از آنجا حکام و والیانی را به مناطق دیگر مثل ایران آن زمان فرستادند.

۳. پیامبر ﷺ افرادی را به عنوان مسئول برای اداره امور مهم حکومت خویش قرار داد، از جمله سعید بن عاص را به مابین رمع و زبید تا مرز نجران، عامر بن ثمر را به همدان و فیروز دیلمی را به صفا فرستاد (شبیه استاندارهای امروز).

۴. توصیه‌ها و بخشنامه‌های رسول‌الله ﷺ به برخی از فرستادگان خویش به مناطق، شاهد روشنی بر وجود بُعد حکومتی در زعامت رسول گرامی اسلام ﷺ است.

۵. پیامبر ﷺ برای متخلفان و کسانی که احکام الهی را زیر پا می‌گذاشتند کیفر جزائی وضع کردند و تنها به عقاب آخرتی اکتفا نکردند (ناگفته نماند که امروزه اقامه مجازات و کیفر افراد خاطی در سرتاسر جهان فقط از شئون دولت است). همان‌طور که معلوم شد یکی از مسلمات قطعی تاریخی مسئله تشکیل حکومت، آن هم در سطحی تقریباً وسیع، توسط پیامبر اکرم ﷺ است.

دلایل عقلی برای اثبات دینی بودن حکومت پیامبر اکرم ﷺ

جدا از شواهد تاریخی که تشکیل حکومت آن هم به‌عنوان یک حکومت دینی توسط پیامبر اکرم ﷺ را به اثبات می‌رساند، از منظر عقلی اگر آن‌گونه که این افراد معتقدند، بین نبوت و حکومت پیامبر اکرم تفکیک کنیم و حکومت ایشان را زمینی و عرفی بدانیم، از دو حال خارج نیست، یا باید ادعا کنیم که احکام و تعالیم اسلام تنها مسائل عبادی و فردی را شامل شده و به مسائل اجتماعی و سیاسی و امور حکومتی نپرداخته است، یا باید معتقد باشیم که با وجود پرداختن به مسائل سیاسی و اجتماعی، اصل حکومت، امری زمینی و عرفی است؟ و هیچ‌کدام از این دو فرض قابل پذیرش نیست؛ زیرا از یک‌سو انکار توجه اسلام و قرآن کریم به مسائل سیاسی اجتماعی، در حکم انکار بدیهی است و کسی که کمترین آشنایی با قرآن و تعالیم اسلام داشته باشد به‌خوبی تصدیق می‌کند که بخش عمده‌ای از مسائل اسلام و تعالیم قرآن ناظر به مسائل سیاسی اجتماعی است.

از سوی دیگر با وجود اذعان به پرداختن قرآن و اسلام به مسائل سیاسی و اجتماعی، اگر اصل حکومت را امری زمینی و عرفی بدانیم، لازمه‌اش این است که خداوند متعال با وجود تعالیم در این بخش، یا اجرای آن را از پیامبر اکرم و مردم نخواست، که در این صورت نقض غرض و لغویت جعل این احکام پیش خواهد آمد، یا اجرا و عمل به این احکام را به خود مردم واگذار کرده است، که با هدایت الهی سازگار نبوده و حجت خداوند را تمام نخواهد کرد.

با غیرقابل پذیرش بودن این دو فرض، ثابت می‌شود که حکومت از نبوت قابل تفکیک نبوده و میان آن‌ها پیوند و ملازمه وجود دارد و «زمامداری و رهبری سیاسی جامعه در نبوت مأخوذ است؛ چرا که با تعلیم و ارشاد صرف و بدون جهاد و دفاع و اقامه حدود و



تنظیم روابط بین‌الملل و... جامعه هرگز نمی‌تواند به حیات دینی خود ادامه دهد. نبوت برای تکمیل حیات برین انسانی است و اگر تنها یک فرد بر روی زمین زندگی کند، او هم نیازمند وحی است؛ هرچند دستور حکومتی در آن وحی نباشد و اگر بیش از یک فرد در زمین زندگی کند، حتماً تنظیم روابط اجتماعی آنان محتاج قانون مدون و حکومت است؛ البته اعمال زمامداری ممکن است در شرایط خاص برای پیامبری مقدور نباشد؛ مانند رسول اکرم صلی الله علیه و آله که در چند سال اول رسالت خود، از اعمال مقام حکومت معذور بودند» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۱)، اما این به معنای تفکیک حکومت از نبوت نیست، بلکه به دلیل فراهم نبودن شرایط برای تشکیل حکومت است و این دو نباید با یکدیگر خلط شود.

بررسی ماهیت احکام اسلام نیز نشان می‌دهد که دین اسلام در کنار پرداختن به مسائل اعتقادی، عبادی و اخلاقی، به مسائل اجتماعی، اقتصادی، نظامی و سیاسی همچون حدود و قصاص و دیات و جنگ و دفاع و امر به معروف و نهی از منکر و... نیز توجه و عنایت دارد و «اگر اسلام نظارت و ارشاد و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد و دفاع دارد، اگر حدود و مقررات و قوانین اجتماعی و جامع دارد، این نشان می‌دهد که اسلام یک تشکیلات همه‌جانبه و یک حکومت است و تنها به مسئله اخلاق و عرفان و وظیفه فرد نسبت به خالق خود یا نسبت به انسان‌های دیگر نپرداخته است؛ اگر اسلام راه را به انسان نشان می‌دهد و در کنارش از او مسئولیت می‌طلبد، اگر اسلام آمده است تا جلوی همه مکتب‌های باطل را بگیرد و تجاوز و طغیان طواغیت را درهم کوبد، چنین انگیزه‌ای بدون حکومت و چنین هدفی بدون سیاست هرگز ممکن نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۷۵، ۷۶ و ۳۳۸).

توحید ربوبی خداوند و ماهیت دینی حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله

توحید ربوبی خداوند دلیل روشنی بر ماهیت دینی حکومت پیامبر است؛ زیرا «براساس بینش توحیدی، خداوند رب و صاحب اختیار هستی و انسان‌هاست و تنها اوست که ولی و حاکم بر انسان‌هاست؛ چنین اعتقادی ایجاب می‌کند که تصرف در امور مخلوقات خدا حتماً با اذن خداوند صورت گیرد و چون تشکیل حکومت و تنظیم قوانین و ایجاد نظم، مستلزم تصرف در امور انسان‌ها و محدود ساختن آزادی افراد است، این امر تنها از سوی کسی

رواست که خود دارای این حق باشد یا از سوی صاحب حق اذن داشته باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۰)؛ پس تنها کسی که بالاصاله حق ولایت و سرپرستی انسان و جامعه بشری را دارد، خالق انسان و جهان است و از میان انسان‌ها، آن کس می‌تواند جانشین خداوند باشد و از سوی او بر مردم حکومت کند که خداوند به او اذن داده باشد و «برای آن که وحی خداوند بر جامعه بشری حکومت کند، خداوند این اذن را به کسی سپرده است که در مقام علم و عمل عصمت داشته باشد؛ یعنی هیچ خطا و لغزشی از او در علم و عملش رخ ندهد و در این صورت، علم و عملش مطابق و تابع علم و عمل خداوند بوده و در نتیجه حاکمیت او، حاکمیت الهی خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۹۶-۹۷). این گونه «زمامداری و رهبری سیاسی جامعه در نبوت مأخوذ است؛ چرا که با تعلیم و ارشاد تنها و بدون جهاد و دفاع و اقامه حدود و تنظیم روابط بین‌الملل و... هرگز جامعه نمی‌تواند به حیات دینی خود ادامه دهد. غرض آن که نبوت، برای تکمیل حیات برین انسانی است و اگر تنها یک فرد بر روی زمین زندگی کند نیازمند وحی است - هرچند دستور حکومتی در آن وحی نباشد - و اگر بیش از یک فرد در زمین زندگی کنند، حتماً تنظیم روابط اجتماعی آنان محتاج قانون مدون و حکومت است» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۱).

بنابراین دینی بودن حکومت پیامبر و الهی بودن منصب و مقام حکومت ایشان، ریشه در توحید تشریعی خداوند داشته و برخاسته از فلسفه وجودی دین و ماهیت احکام اسلام بوده و بر ضرورت عقلی استوار است.

دلایل نقلی دینی بودن حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

برخلاف برخی ادعاها که حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را همچون حکومت‌های دیگر یک حکومت عرفی دانسته‌اند که صرفاً به دلیل اقبال مردم بوده و در آن هیچ مأموریت و مسئولیت الهی دخالت نداشته است باید گفت حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ریشه در وحی و تعالیم الهی داشته و نشئت گرفته از فرمان الهی و برخاسته از رسالت ایشان است. بدون تردید حکومت آن حضرت جزئی از رسالت ایشان بوده و فرامین ایشان براساس وحی انجام گرفته است؛ چنان که در آیه شریفه آمده است «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳)، از این روی با اندکی تأمل در منابع و آموزه‌های دینی روشن می‌شود که دینی بودن حکومت

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تنها مستند به ادله نقلی و تاریخی نمی‌باشد، بلکه آن ریشه در اساس و مبنای توحید و ربوبیت تشریعی خداوند داشته و برآمده از جانب فرمان الهی است؛ بنابراین الهی بودن حکومت پیامبر اکرم و رسالت الهی و دینی ایشان در این خصوص، برخاسته از ضرورت عقل و ناشی از بینش توحیدی، فلسفه وجودی دین و ماهیت احکام اسلام می‌باشد.

همچنین شواهد دیگری از آیات قرآن داریم که الهی بودن حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اطاعت از آن را به خوبی اثبات می‌کند؛ در یک نگاه کلی می‌توان آیات قرآن کریم در این زمینه را به سه دسته تقسیم کرد:

دسته نخست آیاتی است که مطلق اطاعت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را واجب شمرده‌اند؛ از جمله «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا و پیامبر اطاعت کنید و اعمال خود را باطل نسازید» (محمد: ۳۳)، «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ...؛ بگو خدا را اطاعت کنید و از پیامبرش فرمان برید و اگر سرپیچی نمائید، پیامبر مسئول اعمال خویش است و شما مسئول اعمال خود...» (نور: ۵۴)، «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ...؛ و ما هیچ پیامبری نفرستادیم مگر برای اینکه به فرمان خدا از وی اطاعت شود» (نساء: ۶۴) و آیاتی مانند آن (فتح: ۱۷؛ نساء، ۱۳ و ۶۹؛ احزاب: ۶۶ و ۷۱، انفال: ۲۰ و ۴۶ و...) .

دسته دوم آیات کسانی که نسبت به اطاعت پیامبر اکرم سرپیچی و سرکشی می‌کنند، مورد نکوهش قرار داده است؛ از جمله «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ؛ و کسی که خداوند و پیامبرش را نافرمانی کند و از مرزهای او تجاوز کند، او را در آتشی وارد می‌سازد که جاودانه در آن خواهد ماند و برای او عذابی ذلت‌بار است» (نساء: ۱۴)، «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ؛ بگو از خدا و پیامبر اطاعت کنید، پس اگر سرپیچی کردند خداوند کافران را دوست ندارد» (آل عمران: ۳۲)، «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ پس آنان که فرمان او (پیامبر) را مخالفت می‌کنند باید بترسند از این‌که فتنه‌ای دامنشان را بگیرد و یا عذابی دردناک به آن‌ها برسد» (نور: ۶۳) و آیات دیگر (نساء: ۴۲ و ۱۱۵؛ انفال:



۲۰؛ مجادله: ۲۰ و ۲۲؛ احزاب: ۳۶؛ جن: ۲۳ و...). این آیات نیز سرپیچی و نافرمانی از پیامبر را به‌طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی مورد سرزنش و نکوهش قرار داده است که مسائل اجتماعی و حکومتی را نیز دربر گرفته و به مقام ولایت ایشان دلالت دارد.

دسته سوم آیاتی که به‌خصوص درباره حکومت و قضای پیامبر اکرم ﷺ است و تصریح دارد که فرمانبرداری و اطاعت مردم از ایشان در این امور واجب است؛ مانند «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» نه به پروردگارت سوگند که آن‌ها مؤمن نخواهند بود، مگر این‌که در اختلافات خود تو را به داوری برگزینند و سپس از داوری تو در دل خود احساس ناراحتی نکنند و بدون چون و چرا گردن نهند» (نساء: ۶۵)، «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ...» ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا برطبق آنچه خداوند به تو نشان داده بین مردم حکم کنی» (نساء: ۱۰۵) و آیات دیگر (احزاب: ۳۶؛ نور: ۴۷، ۵۲ و...).

در کنار این آیات قرآن کریم، آیه شریفه «النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) بر اولویت داشتن پیامبر نسبت به شئون مؤمنین دلالت دارد و اطلاقی بسیار قوی و گسترده دارد که هرگونه تصرف در امور زندگی و همه امور دین و دنیای آنان را دربر می‌گیرد و همان‌گونه که مرحوم علامه طباطبایی تصریح می‌فرماید: «در تمامی امور و دنیا و دین، رسول خدا ﷺ اولی و اختیاردارتر است؛ این آیه همان را می‌گوید که آیه اطیعوا اللهَ واطیعوا الرَّسُولَ (نساء: ۵۹)، «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴) و آیاتی دیگر نظیر آن» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۱۳-۴۱۴).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود آیات متعددی از قرآن کریم بر مقام حکومت و ولایت پیامبر اکرم ﷺ در مسائل اجتماعی و حکومتی و رسالت دینی و الهی ایشان در این خصوص دلالت دارند.

مبنای اطاعت از پیامبر ﷺ

آنچه از تعالیم دین مبین اسلام بر می‌آید این است که اطاعت محض و مطلق در اصل از آن خداوند متعال است؛ چرا که خداوند متعال، هم خالق انسان‌ها و هم ربّ آن‌ها است و در



نتیجه شایسته‌ترین موجودی که در جهان می‌باشد، باید از او اطاعت صورت پذیرد، اما سایر موجودات هستی مخلوق پروردگار هستند که بالذات، شایستگی مورد اطاعت قرار گرفتن ندارند؛ لذا اصل در مورد سایر مخلوقات این است که اطاعت مطلق از آن‌ها درست نبوده و نیاز به دلیل خاص دارد؛ به‌ویژه این‌که اطاعت کردن ممکن است در مواردی منجر به خروج از دایره حریم‌های الهی شود؛ به‌عبارتی دیگر از آنجایی که ممکن است فرامین کسی که مورد اطاعت مطلق قرار می‌گیرد با فرامین پروردگار که ذاتاً باید مورد اطاعت مطلق قرار گیرد متعارض و متناقض باشد، لذا اطاعت مطلق از غیرپروردگار تنها تحت شرایط خاصی صورت می‌پذیرد؛ از جمله این‌که فرامین شخص فرمان‌دهنده، حتی سهواً نباید هرگز با فرامین پروردگار کوچک‌ترین تعارضی داشته باشد که چنین فردی، تنها و تنها معصوم خواهد بود که شاخص‌ترین افرادی که از عصمت برخوردار است پیامبران هستند؛ در واقع پیامبران به‌دلیل این‌که حاملان وحی الهی هستند و باید تمام و کمال و بدون کم و کاست آن را ابلاغ کنند، باید واجد شرط و صفت عصمت باشند؛ بنابراین حکمت و لطف خداوند اقتضا می‌کند که فرستادگان او از مصونیت کامل و عصمت در هر دو بعد عقل نظری و عقل عملی برخوردار بوده و نه تنها دچار معصیت و گناه نشوند، بلکه سهو و نسیان نیز در ساحت قدس آنان راه پیدا نکند؛ علاوه بر این، انبیا الهی گذشته از آموزش و ابلاغ احکام خداوند، مسئول پرورش و تربیت مردم نیز هستند؛ لذا در قرآن کریم آمده است «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»؛ به‌راستی خدا بر مؤمنان منت نهاد آن‌گاه که در میان‌شان پیامبری از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان کند و کتاب و حکمتشان بیاموزد، درحالی‌که بی‌تردید پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند» (آل‌عمران: ۱۶۴). بی‌تردید این مهم (تربیت و تزکیه نفوس) در صورتی تأمین خواهد شد که مربیان اصلاح و تربیت، خودساخته، صالح و از هرگونه معصیت و نقص پاک و منزّه باشند وگرنه به‌طور مسلم «فاقد شيء معطي شيء» نخواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶۷؛ سبحانی، ج ۵، ۱۳۸۳، ص ۳۲). از قاضی عبدالجبار معتزلی نقل شده که گفته است: چون مردم به حرف کسی که کردارش با گفتارش مطابقت ندارد، اطمینان حاصل نمی‌کنند، پس واجب

است که انبیا از اسباب و موجبات عذاب و خروج آنان از ولایت الهی منزّه باشند (سبحانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۱۵۷). علاوه بر این، ادله متعدد دیگری درباره لزوم عصمت پیامبران (علیه السلام) عموماً و حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) خصوصاً بیان شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱) که در مجموع حاکی از این است که پیامبران (علیه السلام) از نیروی عصمت برخوردار بودند و کسی که از چنین امتیازی برخوردار باشد طبیعتاً دچار اشکال و اشتباه نخواهد شد و در نتیجه اگر خداوند متعال در قرآن به مؤمنان دستور به اطاعت مطلق از پیامبر می‌دهد به دلیل عصمت ایشان می‌باشد؛ به عبارتی «اطاعت مطلق از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه معصومین (علیهم السلام) از عصمت آن ذوات مقدسه است؛ هرچند که عصمت آنان پرتوی از «عصمت بالاصاله و بالذات» حضرت حق است و به همین دلیل عصمت ایشان را «عصمت بالتبع و بالعرض» می‌گویند» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۹۹) و کسی که واجد چنین عصمتی باشد نه تنها اطاعت مطلق از او عقلاً، شرعاً و عرفاً بلا اشکال است، بلکه خداوند می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ (آل عمران: ۳۲) محبت خداوند لازمه اش تبعیت و اطاعت از ولایت رسول خداست، شرط محبت خدا و رسول، تبعیت و اطاعت از ولایت خدا و رسول است؛ یعنی بین وجوب محبت و مودّت با وجوب اطاعت تلازم وجود دارد؛ اگر چیزی مودّت و محبتش واجب شد، اطاعت و تبعیت آن واجب می‌شود. این وجوب محبت و مودّت است که وجوب اطاعت و تبعیت از محبوب را لازم خواهد داشت. البته در این حکومت پیامبر بزرگوار این گونه نیست که مردم هیچ انگاشته شوند و این طور نیست که به طور کلی از مردم در امور شخصی- اختیار گرفته شود، بلکه مردم در امور شخصی- خود در همان محدوده‌ای که خداوند تعیین فرموده است اختیار دارند و پیامبر حق دخالت در زندگی و تصمیمات شخصی آن‌ها را ندارند، مگر این که امور شخصی به منافع جامعه برگردد (مؤمن، ۱۳۷۵، ص ۱۰).

همچنین نکته دیگر این که اطاعت مطلق از پیامبر به دلیل عصمت مطلق آن حضرت است؛ از این روی با توجه به این دو واقعیت (عصمت مطلق و اطاعت‌پذیری مطلق پیامبر) نقد و بررسی به معنای مصطلح، این است که صحت و سقم گفتار و کردار کسی را مورد نقض و ابرام قرار داده و تک‌تک گفتار و کردار او را تخطئه یا تأیید می‌کند. در مورد رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) که فرستاده خداوند است، به هیچ وجه روا نیست و هیچ مسلمانی حق ندارد چنین

نقد و بررسی نسبت به آن حضرت انجام دهد؛ زیرا لازمه آن تخطئه و رد و انکار عصمت و در نتیجه رسالت وی خواهد بود و انکار رسالت مساوی با شرک است؛ بنابراین نمی‌توان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به معنای مصطلح مورد نقد و بررسی قرار داد؛ زیرا او اسوه و الگوی رفتار ما است و ما هر چه داریم به برکت وجود مقدس اوست. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا؛ هر چه رسول اکرم به شما می‌گوید انجام دهید و هر چه از آن نهی می‌کند باز ایستید (حشر: ۷)؛ چرا که اصولاً افرادی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد که امکان اشتباه، خطا و انحراف در آنان وجود داشته باشد، اما شخصیتی که بنا به ادله عقلی و نقلی قطعاً معصوم و مبرا از این اشتباهات است و خداوند متعال خود سلامت شخصیت و صداقت گفتار و صحت رفتار او را تضمین کرده است، عقل به هیچ وجه اجازه نقد و بررسی او را نمی‌دهد.

نتیجه‌گیری

در مجموع وقتی به محتوای دین اسلام مراجعه می‌کنیم در می‌یابیم که اسلام هم وجود حکومت را ضروری می‌داند و هم برای حکومت، احکام و مقرراتی دارد و علاوه بر ادله عقلی، ادله نقلی و شواهد تاریخی روشنی بر این مسئله وجود دارد؛ از جمله آیات قرآنی دال بر حکومت و ولایت، ادله تاریخی مبنی بر تشکیل حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه، تعیین تکلیف جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله، ایجاد امت واحد با وحدت قبایل متخاصم، ارسال مأموران سیاسی برای اداره امور مناطق مختلف، وضع کیفر جزائی برای متخلفان و تعیین فرستادگان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای اداره امور و... نشان می‌دهد که تشکیل حکومت عصر- پیامبر صلی الله علیه و آله صرفاً برای یک ضرورت اجتماعی-تاریخی نبوده است، بلکه تشکیل حکومت توسط ایشان به لحاظ دستور دینی و به عنوان مأموریت دینی و الهی صورت گرفته است که به تبع آن اطاعت از احکام و دستورالعمل‌های حکومتی، وجوب و التزام دینی داشته و شواهد تاریخی و دلایل و منابع دینی هم دلالت بر تشکیل حکومت توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دینی بودن آن دارد و اطاعت مطلق از اوامر پیامبر در این حکومت به عنوان تکلیف دینی بوده و تخطی از آن عقوبت اخروی را به همراه داشته است.

فهرست منابع

۱. جوادی آملی عبدالله، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، قم: مرکز نشر- اسراء، ۱۳۸۵.
۲. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چ ۱، قم: نشر- مرکز اسراء، ۱۳۸۱.
۳. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۲، چ ۲، قم: نشر- المرکز العالمی للدراسات الدینیة، ۱۴۱۱ ق.
۴. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ج ۵، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳.
۵. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۱۶، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۶. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۷. مصباح یزدی، محمدتقی، پرسشها و پاسخها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۷.
۹. مؤمن، محمد، «مبایده ولایت فقیه»، فصلنامه حکومت اسلامی، سال اول، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵.
۱۰. واعظی، احمد، حکومت اسلامی، چ ۱، قم: دفتر تألیف و نشر- متون درسی حوزه، ۱۳۸۰.
۱۱. واعظی، احمد، حکومت دینی، قم: مرصاد، ۱۳۷۹.

خطاناپذیری پیامبر ﷺ در دریافت و ابلاغ وحی قرآنی

سیدجواد حسینی*

چکیده

شبهات متعددی در خطاناپذیری پیامبر اکرم ﷺ در دریافت و ابلاغ وحی وجود دارد؛ مانند شبهه عصمت مطلق در تمام مراحل وحی، چالش رابطه بشریت و عصمت، مسئله تفسیر پیامبر ﷺ از وحی، تحریف ناخواسته در انتقال وحی. عصمت مطلق پیامبر ﷺ مانع تحریف و خطا در تلقی، ابلاغ و تفسیر وحی می‌شود. به روش کتابخانه‌ای و با تحلیل منابع با ابزار عقلی و نقلی در می‌یابیم که ادله متعدد عقلی و نقلی بر عصمت مطلق رسول خدا ﷺ وجود دارد که اثبات می‌کند رسول خدا، عصمت مطلقه دارد و در تمام مراحل وحی از عصمت برخوردار بوده است.

واژگان کلیدی: عصمت مطلق، وحی، تلقی، حفظ، ابلاغ، تفسیر.

*. دکتری کلام اسلامی، Hosseiny.masoume@yahoo.com.

مقدمه

خداوند متعال قرآن عظیم را به عنوان کتاب جامع دین و شریعت اسلام نازل کرده است که بشر برنامه زندگی خود را براساس آن تنظیم کند و به سعادت ابدی برسند؛ بنابراین قرآن باید، بدون هرگونه کاستی یا زیادتی در همه اعصار، در اختیار مردم قرار گیرد و این جز با تدبیرهای لازم خداوند و پیامبر ﷺ در جمع و پیشگیری از تحریف نمی تواند باشد. خداوند می فرماید: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» از پیش روی آن و از پشت سرش باطل به سویی نمی آید وحی [نامه] ای است از حکیمی ستوده [صفات] (فصلت: ۴۲)».

آیه می گوید چون قرآن از ناحیه خدای حکیم نازل شده است، رسول اکرم ﷺ گذشته از آن که مشمول هدایت و تدبیر الهی است، خود مدبری یگانه است و می داند که قرآن کریم باید تا قیامت، بدون هرگونه کاستی یا زیادتی باقی بماند؛ منتهی شبهاتی در زمینه «خطاناپذیری پیامبر ﷺ در دریافت و ابلاغ وحی» مطرح است که باید به آنها پاسخ داده شود تا دامن قرآن از هر نقص و عیبی مبرا باشد. اهم شبهات از این قرار است:

پرسش اصلی: آیا پیامبر ﷺ در تمام مراحل دریافت وحی (حفظ وحی، انتقال و تفسیر وحی) کاملاً مصون از خطا بوده است؟

پرسش فرعی: ۱. آیاتی که ظاهراً نشان دهنده فراموشی پیامبر است (مثل اعلی: ۷-۸) چگونه با خطاناپذیری همسانی دارد؟ ۲. چگونه می توان هم به بشری بودن پیامبر (ابراهیم: ۱۱) معتقد بود و هم خطاناپذیری مطلق او را پذیرفت؟

مراحل عصمت پیامبر اکرم ﷺ

۱. مصونیت از خطا در دریافت وحی و ابلاغ آن

از آنجا که عقل بشر عادی، برای شناسایی کامل راه سعادت، کافی نیست، باید خداوند این نقص را از راه وحی و ارسال پیامبر جبران کند. در غیر این صورت هدف از خلقت انسان - که تکامل اختیاری است - نقض می شود؛ اگر این پیامبر در دریافت وحی یا حفظ و ابلاغ



وتفسیر آن دچار خطا گردد، هدف از بعثت نقض خواهد شد و این کار با حکمت خدا منافات دارد. قرآن می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا* إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا* لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا؛ دانای غیب اوست و هیچ‌کسی را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر رسولانی که آنان را برگزیده و مراقبینی از پیش رو و پشت سر برای آن‌ها قرار می‌دهد، تا بدانند پیامبرانش رسالت‌های پروردگارشان را ابلاغ کرده‌اند و او به آنچه نزد آن‌هاست احاطه دارد و همه چیز را احصا کرده است» (جن: ۲۶-۲۸). این سه آیه بیانگر آن است که فرشتگان از هر طرف مأمور می‌نمایند که او را در اخذ وحی، حفظ و ابلاغ آن مراقبت کنند تا دچار اشتباه و لغزش نشوند؛ انجام چنین رسالتی بدون عصمت آنان در مقام اخذ، حفظ و ابلاغ وحی، ممکن نیست و می‌شود گفت که عصمت در این سه مرحله به نوعی اجبار و با عنایات ویژه الهی است.

استاد مکارم شیرازی در توضیح آیه می‌فرماید:

«رصد در اصل معنی مصدري دارد و به معنی آمادگی برای مراقبت از چیزی است و بر اسم «فاعل» و «مفعول» نیز اطلاق شده است و در مفرد و جمع هر دو به کار می‌رود؛ یعنی به یک فرد مراقب و نگهبان یا جمعیت مراقبین و نگهبانان هر دو اطلاق می‌شود و منظور از آن در اینجا فرشتگانی است که خداوند بعد از نزول وحی به آن‌ها دستور می‌دهد پیامبرش را از هر سو احاطه کنند و از شر شیاطین جن و انس و وسوسه‌های آن‌ها و آنچه اصالت وحی را خدشه دار می‌کند، محافظت و پاسداری کنند، تا پیام الهی بی‌کم و زیاد و بدون کمترین خدشه‌ای به بندگان ابلاغ گردد و این خود یکی از دلایل معصوم بودن پیامبران است که با نیروهای غیبی و امدادهای الهی و مراقبت فرشتگان او، از لغزش‌ها و خطاها مصون و محفوظ‌اند» (مکارم شیرازی، ۱۳۵۷، ج ۲۵، ص ۱۴۲).

۲. عصمت از گناه

متکلمان امامیه معتقدند این نوع از عصمت قبل و بعد از بعثت و نیز گناهان کبیره و صغیره هر دو را - خواه به صورت عمدی یا سهوی - شامل می‌شود (سبحانی، بی‌تا، ص ۸). دلایل زیر این مسئله را اثبات می‌کند.

۱.۲. نقض غرض

پیامبران نماینده خداوند در رساندن پیام‌های او به مردم هستند و این نمایندگی به صورت گفتاری و رفتاری است. اگر پیامبر مرتکب گناه شود، چون نماینده خدا است، مردم به تصور این که، این کار شایسته است آن را انجام می‌دهند و به خطا می‌افتند و این نقض غرض خدا در بعثت انبیا علیهم‌السلام می‌باشد و نقض غرض شایسته خداوند حکیم نیست؛ از این رو پیامبر و امام، باید معصوم علیه‌السلام باشند تا مردم به او اعتماد کنند و غرضی که خداوند از انتخاب آن‌ها داشته است حاصل شود. خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد در این باره می‌گوید: قال: «ویجب فی النبی العصمة لیحصل الوثوق فیحصل الغرض؛ پیامبر باید معصوم باشد تا مردم به او اعتماد کنند و در نتیجه غرض از بعثت حاصل شود» (حلی، ۱۴۱۷ ق، ص ۴۷۱)؛ بنابراین اگر پیامبر و امام معصوم نباشند، غرضی که خداوند از نصب آن‌ها داشته است، نقض شده و نقض غرض برای خداوند حکیم جایز نیست، بلکه اگر پیامبر کاری برخلاف محتوای وحی انجام دهد و تصریح کند که این کار من جایز نیست، باز به دلیل تناقض میان گفتار و رفتار، مردم دچار تردید می‌شوند و می‌گویند: «اگر این کار نارواست پس چرا خود او که نماینده خداست انجام داد؟ به بیان دیگر خود بعثت مقتضی عصمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم است؛ چرا که از وظایف پیامبر، علاوه بر تلقی و ابلاغ وحی، تعلیم آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۹۳). اگر پیامبر در تلقی، ابلاغ و تعلیم وحی، خطا، سهو و نسیانی داشته باشد، نقض غرض شده و موجب بی‌اعتمادی مردم به او می‌شود (قدردان ملکی، ۱۳۹۰، ص ۹۶)؛ حتی بعید نیست که موجب کثرت اختلافات در فهم احکام هم بشود. با پذیرش سهو و نسیان و خطا در پیامبر، هرکسی می‌تواند ادعا کند که در تعالیم رسول اکرم خطا بوده است و از انجام تعالیم آن تخطی کند؛ علاوه بر این روایت صحیحی در بیان خطای پیامبر وجود ندارد؛ از این رو باید به عصمت مطلق تعلیمی پیامبر معتقد شویم (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۱۶۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۶۶-۷۳).

۲.۲. اسوه بودن

پیامبران الهی مسئولیت هدایت انسان‌ها به سوی خدا را به عهده دارند و هدایت کامل علاوه بر بیان احکام الهی، نیاز به اعمال صحیح آن‌ها دارد، قرآن می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ به تحقیق رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم اسوه نیکو برای شماست» (احزاب: ۲۱)؛ لذا باید عوامل بازدارنده از گناه، به اندازه‌ای در پیامبر نیرومند باشد که از مصونیت کامل نسبت به



گناه و مخالفت احکام الهی برخوردار باشد. اگر پیامبر معصوم نباشند و رفتارشان برخلاف گفتارشان باشد، هرگز نمی‌توانند برای دیگران اسوه باشند. در نتیجه رفتار و گفتار آنها هرگز سبب تربیت مردم نشده و تمام نقشه‌ها و هدف‌های تربیتی آنها در جامعه عقیم خواهند ماند؛ زیرا درست است که گفتار نیک نیز تأثیر خود را در تربیت مردم دارد، اما به قول معروف «دو صد گفته چون نیم‌کردار نیست». از آنجا که پیامبر الگو و اسوه‌ای برای همه بشریت است (احزاب: ۲۱) و هیچ قیدی بر این الگو بودن وارد نشده است؛ از این رو می‌توان گفت تمام اقوال و افعال رسول اکرم صلی الله علیه و آله اسوه است و پیروی از آن موجب نجات خواهد شد؛ بنابراین عصمت از لوازم اسوه بودن پیامبر صلی الله علیه و آله است (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۷۰).

نکته دیگر این‌که اگر پیامبر و امام معصوم نباشند، ممکن است برخلاف گفته‌های خود عمل نموده و بین گفته و کردار آنها هماهنگی وجود نداشته باشد؛ درحالی‌که خداوند در قرآن کریم، عدم هماهنگی بین گفتار و کردار را گناه بزرگ شمرده و سبب خشم خود دانسته است، آنجا که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا سخنی می‌گویید که عمل نمی‌کنید؟! نزد خدا بسیار موجب خشم است که سخنی بگویید که عمل نمی‌کنید. حال چگونه ممکن است که خداوند کسی را برای هدایت مردم انتخاب کند که عملکرد او مایه خشم خداوند شود؟ (صف ۲-۳).

سید مرتضی در این باره می‌گوید: «وإذا ثبت أنه الإمام المستخلف على الأمة، ثبت أنه معصوم، لأن العقول قد دلت على أن الإمام لا بد من أن يكون معصوماً لا يجوز تخطيه من الخط ما جاز على رعيته؛ وقتی ثابت شود که امام (و پیامبر صلی الله علیه و آله) برای خلافت بر امت انتخاب شده است، ثابت می‌شود که او معصوم است؛ چرا که عقل‌ها دلالت می‌کند که باید معصوم باشد و جایز نیست که او از مسیری که برای رعیت خود معین کرده است، خارج شود» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ص ۹۰). هرچند سخن سید مرتضی درباره امام است ولی دلیل و برهان او به طریق اولی در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که خلیفه خدا در روی زمین است سریان دارد.

از این رو، پیامبر صلی الله علیه و آله باید معصوم از هرگونه گناه و خطا باشند و رفتار و کردار او با

یکدیگر مطابقت داشته باشند وگرنه هدف‌های تربیتی آن‌ها هرگز در جامعه محقق نشده و نمی‌توانند برای دیگران اسوه باشند.

۳،۲. اطاعت مطلق از پیامبر ﷺ

طبق آیه اطیعوا (آل عمران: ۳۲)، اطاعت مطلق از پیامبر ﷺ واجب است و خداوند به همه ما دستور داده است که از تمام فرمان‌های پیامبر ﷺ بدون هیچ قید و شرطی اطاعت کنیم؛ همان‌طوری که لازم است از تمام دستورهای خدا اطاعت کنیم. حال اگر پیامبر ﷺ معصوم از خطا و اشتباه نباشند، ممکن است دستوری برخلاف دستور خدا به عمد یا به سهو انجام دهد، در این صورت یا اطاعت از چنین پیامبری واجب است یا واجب نیست؛ اگر واجب باشد، لازمه‌اش این است که بگوییم خداوند اجازه گناه به همه داده و بلکه واجب کرده است و چنین ملازمه‌ای از دیدگاه عقل و شرع مردود است. اگر اطاعت از این پیامبر واجب نباشد، با اصل انتصاب این شخص به‌عنوان امام و پیامبر مفترض الطاعة در تضاد است. پس پیامبر باید معصوم باشد تا اطاعت مطلق از او امکان‌پذیر باشد.

مرحوم مظفر در کتاب عقائد الإمامیه در این‌باره می‌نویسد: «والدلیل علی وجوب العصمة: أنه لو جاز أن يفعل النبي المعصية أو يخطأ وينسى، وصدر منه شيء من هذا القبيل، فأما أن يجب اتباعه في فعله الصادر منه عصياناً أو خطأ أو لا يجب، فإن وجب اتباعه فقد جوزنا فعل المعاصي برخصة من الله تعالى بل أوجبنا ذلك، وهذا باطل بضرورة الدين والعقل، وإن لم يجب اتباعه فذلك ينافي النبوة التي لابد أن تقتزن بوجوب الطاعة أبداً. علی ان كل شيء يقع منه من فعل أو قول فنحن نحتمل فيه المعصية أو الخطأ فلا يجب اتباعه في شيء من الأشياء فتذهب فائدة البعثة، بل يصبح النبي كسائر الناس ليس لكلامهم ولا لعملهم تلك القيامة العالية التي يعتمد عليها دائماً. كما لا تبقى طاعة حتمية لأوامره ولا ثقة مطلقة بأقواله وأفعاله (مظفر، بی‌تا، ص ۵۴). دلیل وجوب عصمت این است که اگر انجام معصیت، خطا و نسیان برای پیامبر جایز باشد و از او چنین اعمالی سر بزنند، دو حالت دارد:

۱. یا اطاعت و پیروی از او در این گناه و خطایی که از او سر زده واجب است؛ در این صورت انجام گناه و معصیت برای ما با اجازه خداوند جایز و بلکه واجب است و این مطلب به ضرورت دین و عقل باطل است.



۲. اطاعت از چنین پیامبری واجب نباشد و این با اصل نبوتی که لازم است با اطاعت مطلق و ابدی همراه باشد، در تضاد خواهد بود. به هر حال وقتی کاری از او سر می‌زند یا سخنی می‌گوید، ما احتمال می‌دهیم در این گفتار یا کردار، معصیت و یا اشتباه کرده باشد؛ پس پیروی از او در هیچ چیز واجب نیست؛ در نتیجه فایده بعثت از بین می‌رود، بلکه پیامبر همانند سایر مردم خواهد شد که گفتار و دانش آن‌ها آن قدر ارزش ندارد که همیشه بتوان بر آن اعتماد کرد؛ چنانچه لزوم اطاعت از اوامر او نیز از بین می‌رود و دیگر اعتماد مطلق به گفتار و کردار او وجود نخواهد داشت.

برخی از دانشمندان بزرگ سنی نیز به همین مطلب اشاره کرده‌اند. قرطبی مفسر- پراوازه اهل سنت برای اثبات عصمت پیامبران این‌گونه استدلال کرده است: «وقال جمهور من الفقهاء من اصحاب مالک و ابی حنیفه والشافعی: انهم معصومون من الصغائر كلها كعصمتهم من الكبائر اجمعها لأننا امرنا باتباعهم فی افعالهم وآثارهم وسیرهم امرا مطلقا من غیر التزام قرینة فلو جوزنا علیهم الصغائر لم یمكن الاقتداء بهم إذ لیس كل فعل من افعالهم یتیمز مقصده من القربة والإیاحة او الحظر او المعصية ولا یصح أن یؤمر المرء بامتثال امر لعله معصية؛ جمهور فقها از طرفداران مالک، ابوحنیفه و شافعی گفته‌اند: پیامبران از تمام گناهان صغیره معصوم هستند؛ همان‌طوری که از تمام گناهان کبیره معصوم هستند؛ چرا که خداوند به صورت مطلق به ما دستور داده است که از کردار، آثار و روش آن‌ها پیروی کنیم و هیچ قرینه‌ای برخلاف آن نیز نیاورده است؛ پس اگر انجام صغیره برای آن‌ها جایز باشد، پیروی از آن‌ها ممکن نیست؛ چرا که در این صورت ممکن است هر فعلی از افعال آن‌ها ممکن است به قصد قربت باشد، یا عملی است مباح، مکروه و یا حرام و سزاوار نیست که خداوند ما را به امتثال از امری دستور دهد که احتمال معصیت در آن وجود دارد (قرطبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۸).

۴,۲. قرب نهایی الهی مستلزم عصمت

علاوه بر آنچه گفته شد، پیامبر اسلام ﷺ به مقامی از قرب الهی رسیده است که قرآن از آن به «قاب قوسین» (نجم: ۹) تعبیر می‌کند و این مقام، همان مقام انسان کامل است که کل جهان امکان زیر پوشش علمی و احاطه وجودی ایشان است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص

۲۴۵؛ همچنین ایشان محل تجلی وحی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۴۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۲) و در قرآن کریم آمده است: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹)؛ بنابراین پیامبر که محل تجلی وحی است، باید مطهر باشد وگرنه امکان مس قرآن و محل تجلی وحی بودن برای او نخواهد بود. در قرآن از پیامبر به‌عنوان اولین مسلمان یاد می‌شود (شعراء: ۱۹۳) و مشخص است که این اولویت ذاتی و رتبی است نه زمانی. نیز قرآن از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به‌عنوان شاهد مطلق بر انبیا و امت‌های گذشته و آینده نام می‌برد (نساء: ۴۱)؛ پس پیامبر باید در قیامت، معصومانه بر همه جزئیاتی که در جهان امکان، در حیطه انسانیت می‌گذرد و به همه امم مربوط است، شهادت دهد و همه خلافت‌ها، نبوت‌ها و ولایت‌ها زیر پوشش شهادت گواه گواهان، یعنی وجود رسول اکرم صلی الله علیه و آله قرار گیرد.

۵.۲. برهان بطلان تسلسل

دلیل دیگر بر وجوب عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله، بطلان تسلسل است. تقریر این برهان به این صورت است که دلیل نیاز مردم به وجود و نصب پیامبر از جانب خداوند، خطاپذیری مردم است. به عبارت دیگر برطبق قاعده لطف مقرب، «وجود پیامبر وامام لطفی است که مکلف را به انجام طاعت نزدیک و از ارتکاب معصیت دور می‌کند»؛ چنانچه علامه حلی در این باره می‌گوید: «اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب إلى فعل الطاعة وابتعد من فعل المعصية؛ لطف آن است که مکلف با وجود آن به انجام طاعت نزدیک و از انجام معصیت دور می‌شود (حلی، ۱۴۱۷ ق، ص ۴۴۴). حال اگر خود پیامبر از خطا و معصیت معصوم نباشد، خود نیاز به وجود پیامبر دیگری دارد و آن پیامبر نیز نیاز به وجود پیامبر دیگر و... که منجر به تسلسل می‌شود و تسلسل از دیدگاه عقلا باطل است. شیخ طوسی در این باره می‌گوید: «يجب أن يكون الإمام معصوما من القبائح والاخلال بالواجبات، لأنه لو لم يكن كذلك لكانت علة الحاجة قائمة فيه إلى إمام آخر، لأن الناس إما احتاجوا إلى إمام لكونهم غير معصومين، ومحال أن تكون العلة حاصلة والحاجة مرتفعة، لأن ذلك نقص العلة. ولو احتاج إلى إمام لكان الكلام فيه كالكلام في الإمام الأول، وذلك يؤدي إلى وجود أمة لا نهاية لهم أو الانتهاء إلى إمام معصوم ليس من ورائه إمام، وهو المطلوب؛ واجب است که امام از انجام زشتی‌ها و ترک واجبات معصوم باشد؛ چرا که اگر این‌گونه نباشد، عدم عصمت او علت است برای



نیاز به انتصاب امام دیگری؛ چرا که مردم به این دلیل به امام نیاز دارند که خودشان معصوم نیستند و محال است که علت باشد و معلول وجود نداشته باشد و اگر خود امام به امام دیگر نیاز داشته باشد، همین سخن درباره امام دوم نیز تکرار می‌شود، که نتیجه آن امامانی است که پایانی برای آن‌ها نیست (تسلسل پیش می‌آید) یا امام معصوم است که بعد از او امام نیست و همین مطلوب ما است» (طوسی، ۱۴۰۰ ق، ص ۱۸۹). هرچند سخن شیخ طوسی درباره امام است ولی دلیل او به طریق اولی در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که خلیفه خدا در روی زمین است، هم نبی است و هم رسول و هم امام، سریان دارد.

علامه حلی در این باره می‌گوید: «... والحق: الأول. لأن الحاجة إلى الإمام [او الرسول] إنما هي ردع الظالم عن ظلمه، والفاسق عن معصيته، فلو جاز عليه ذلك، لافتقر إلى إمام آخر وتسلسل وهو محال (حلی، ۱۴۱۰۷ ق، ص ۴۹۲؛ حلی، ۱۴۱۰ ق، ص ۸۱)؛ مسلمانان در این مسئله اختلاف دارند که آیا واجب است که امام [و پیامبر] معصوم باشد یا خیر؟ برخی اعتقاد دارند که واجب است و برخی دیگر این مطلب را قبول ندارند و امام فاسق را نیز جایز دانسته‌اند. دیدگاه حق، همان دیدگاه اول است؛ چرا که فلسفه نیاز به امام، دور کردن ظالم از ظلم و فاسق از معصیت است و اگر این اعمال برای خود او جایز باشد، خود به امام دیگر نیاز دارد و نتیجه آن تسلسل است و تسلسل محال است. هرچند سخن علامه حلی درباره امام است، اما دلیل او به طریق اولی در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که خلیفه خدا، رسول و امام در روی زمین است سریان دارد.

در کتاب دیگرش می‌گوید: «أن الإمام لو لم يكن معصوما لزم التسلسل، والتألی باطل فالمقدم مثله، بیان الشرطية أن المقتضى لوجوب نصب الإمام هو تجويز الخطأ على الرعية، فلو كان هذا المقتضى ثابتاً في حق الإمام وجب أن يكون له إمام آخر ويتسلسل أو ينتهي إلى إمام لا يجوز عليه الخطأ فيكون هو الإمام الأصلي؛ اگر امام معصوم [و پیامبر] نباشد، تسلسل پیش می‌آید و تالی (تسلسل) باطل است؛ پس مقدم (عدم عصمت) همانند آن باطل خواهد بود. بیان ملازمه این است که فلسفه وجوب نصب امام، جایز الخطا بودن مردم است و اگر این ملازمه درباره امام نیز ثابت باشد، واجب است که برای او نیز امام دیگری باشد که در نتیجه یا منجر به تسلسل خواهد شد یا به امامی منتهی می‌شود که خطا برای او جایز نباشد؛ پس او

امام اصلی خواهد بود» (حلی، ۱۴۱۷ ق، ص ۴۹۲). در یک کلام اگر پیامبر ﷺ اهل خطا و گناه باشد، نیازمند پیامبر دیگری است که در این صورت یا باید به پیامبر معصوم ختم شود که مطلوب ما است یا منجر به تسلسل شود که از نظر عقلا مردود است.

۶.۲. لزوم اتمام حجت

پیامبر ﷺ حجت خداوند بر روی زمین است، اگر پیامبر معصوم نباشد، حجت خداوند بر مردم تمام نخواهد شد؛ درحالی‌که بازخواست مردم در قیامت مستلزم اتمام حجت بر آن‌ها است. به عبارت دیگر خداوند اگر بخواهد کسی را عقاب کند باید زبان عذر او را کوتاه کرده باشد و اگر چنین نکند، عقلا عقاب و عتاب کردن کسی به خاطر انجام ندادن فرامین الهی را قبیح می‌دانند؛ زیرا آن بنده نیز می‌تواند عذر بیاورد که اگر من فلان دستور را انجام ندادم، امام که خود حافظ دین و شریعت و خلیفه تو در روی زمین بود، انجام نداد؛ به همین دلیل حجت بر من تمام نشد و من فکر کردم که انجام آن لازم نیست وگرنه خود امام که مجری احکام الهی است باید آن را انجام می‌داد؛ بنابراین امام باید از هرگونه گناه، خطا، نسیان و سهو معصوم باشد تا حجت بر مردم تمام شود و اگر با وجود چنین امام معصومی مردم به دستورات و حدود الهی که از طریق همان امام ابلاغ و اجرا می‌شود عمل نکنند، آن وقت زبان عذرشان کوتاه است و خداوند می‌تواند از او بازخواست کند. قرآن کریم، به همین دلیل عقلی اشاره دارد؛ آنجا که می‌فرماید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (اسراء: ۱۵)». هرکس هدایت یافت، فقط به سود خودش هدایت می‌یابد و هرکس گمراه شد، فقط به زیان خودش گمراه می‌شود و هیچ بردارنده بار گناهی، بار گناه دیگری را به دوش خود بر نمی‌دارد و ما بدون این‌که پیامبری را [برای هدایت و اتمام حجت به سوی مردم] بفرستیم، عذاب‌کننده [آنان] نبودیم». البته دلایل دیگری همچون قاعده لطف، قاعده عدم تسلسل و... نیز برای اثبات عصمت اقامه شده است که دوستان عزیز را به کتاب‌های مفصل ارجاع می‌دهیم.

۷.۲. قرآن و عصمت پیامبران از گناه

پس از آن‌که عصمت در مرحله نخست (دریافت و ابلاغ وحی) اثبات شد، می‌توان بر عصمت پیامبران در مراحل دیگر به آیات قرآنی استناد کرد؛ مانند:

۲،۷،۱. پیامبر از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ



یُوحی؛ و از سر هوس سخن نمی‌گوید و این سخن به‌جز وحی‌ای که وحی می‌شود نیست» (نجم: ۳-۴)؛ یعنی پیامبر ﷺ معصوم است. عبدالرزاق لاهیجی در این‌باره می‌گوید: «کسی اگر گمان کند که پیامبر ﷺ در امری از امور، به رأی خود عمل کرده و منتظر وحی نبوده، هر آینه به‌غایت به امر نبوت و به حقیقت نبی، جاهل باشد و چنین کسی در نزد عقل، خارج بودنش از مرتبه دین داری اقرب است، سیما که مخالف نص قرآن است (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (نجم: ۳-۴)) و تخصیص این به بعضی امور در نهایت رکاکت است، چه جمیع امور متعلقه به دین، در حاجت به اذن الاهی و وحی ربانی، علی‌السویه است و هرگاه پیامبر ﷺ عمل به رأی خود نکند، دیگری را چه یارای آن باشد (لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۶۱).

از تفسیر نمونه نیز چنین برمی‌آید که: «این سخن قرآن «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» تنها در مورد آیات قرآن نیست، بلکه به قرینه آیات گذشته، سنت پیامبر را نیز شامل می‌شود که نه تنها گفتار آن حضرت، بلکه رفتار و کردار آن جناب نیز بر طبق وحی الاهی است؛ زیرا در آیات ۳ و ۴ سوره نجم، به‌صراحت بیان شده است: او از روی هوا سخن نمی‌گوید، هرچه می‌گوید وحی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۲۰، ج ۲۲، ص ۴۲۱).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) می‌گوید: «ماینطق» مطلق است و مقتضای این اطلاق آن است که هوای نفس از تمام سخنان پیامبر نفی شده باشد، اما از آنجایی که در این آیات خطاب «صاحبکم» (نجم: ۲) به مشرکین است، به‌خاطر این قرینه مقامی باید گفت که منظور این است که آن جناب در آنچه شما مشرکین را به‌سوی آن می‌خواند و آنچه از قرآن برایتان تلاوت می‌کند، سخنانش ناشی از هوای نفس نیست، بلکه هرچه در این باب می‌گوید، وحی‌ای است که خدای متعال به او نازل می‌کند (طباطبایی، ج ۱۹، ص ۴۲؛ حسینی طهرانی، ص ۲۱۲-۲۱۳)؛ یعنی این آیه وحی بودن همه گفته‌های دینی آن حضرت در مسائل ارشادی و جهان‌بینی و هدایت، نه جزئیات دنیایی را اثبات می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۳۲).

۲، ۷، ۲. پیامبران هدایت یافتگان‌اند و هرکس را خدا هدایت کند گمراه نمی‌شود: «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ (انعام: ۹۰) و «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّضِلٍّ» (زمر: ۳۷).

۳،۷،۲. اصلی‌ترین منشأ ضلالت و گناه، شیطان است و شیطان نمی‌تواند در پیامبران نفوذ کند: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ (حجر: ۴۰).»
 ۴،۷،۲. اطاعت از پیامبر، اطاعت از خداست و اطاعت از خدا، با گناه قابل جمع نیست: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰).
 ۵،۷،۲. عمل پیامبر، اسوه حسنه است و گناه با اسوه حسنه بودن سازگار نیست: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (نجم: ۳-۴). پیروی از پیامبر مورد محبت خداست و خدا گناه را دوست ندارد: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ (آل عمران: ۳۱).»
 ۶،۷،۲. پیامبران برگزیدگان خداوند و خدا گناهکار را برمی‌گزیند: «وَأَنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ» (ص: ۴۷) و «وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انعام: ۸۷). این مجموعه آیات و غیر آن، دلالت بر عصمت کامل پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله دارند.

۳. عصمت در مراحل دیگر (در موضوعات و امور عادی)

دلیل بر لزوم عصمت پیامبران در امور دیگر، این است که از نظر اکثریت انسان‌ها، اشتباه در امور عادی، از خطای در احکام دین قابل تفکیک نیست؛ بنابراین اگر پیامبر در امور یاد شده دچار خطا شود، آن را به احکام دینی هم سرایت می‌دهند و در نتیجه، اطمینان آنان نسبت به پیامبر از دست می‌رود و این با غرض رسالت منافات دارد. گذشته از این، پیامبری که از هرگونه خطا - اعم از احکام دینی و موضوعات و مسایل عادی زندگی - مصون است، بهتر می‌تواند توجه و اعتماد مردم را جلب کند و مقتضای رحمت الهی این است که کامل‌ترین لطف را در حق بندگان انجام دهد.

از نکاتی که درباره عصمت، مراحل و دلایل آن گفته شد، به‌خوبی عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله در مراحل وحی به اثبات رسید، اما این پرسش که براساس آیه: «سَنُفَرِّقُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى؛ ما به‌زودی (قرآن را) بر تو می‌خوانیم و هرگز فراموش نخواهی کرد؛ مگر آنچه را خدا بخواهد، که او آشکار و نهان را می‌داند (اعلی: ۷-۸) آیا پیامبر صلی الله علیه و آله دچار نسیان می‌شده است؟؛ هنوز باقی است. پاسخ این است که معنای عصمت رسول‌الله صلی الله علیه و آله این است که آن حضرت هرچه را که فهمید و از خداوند دریافت داشت، به‌درستی حفظ و نگهداری می‌کند و سهو و نسیان در قلمرو حفظ او راه ندارد؛ دلایل عقلی و نقلی اقامه شد که پیامبر صلی الله علیه و آله دارای عصمت است و در تلقی وحی، ابلاغ وحی و در



نگهداری و حفظ آن معصوم و مصون است و خطا و نسیان در مورد معصوم تصور ندارد؛ پیامبران حتماً باید در دریافت و ابلاغ و نگهداری وحی الهی، معصوم و مصون باشند و این همان بیان و برهان حکمت است که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل آیه ۲۱۳ از سوره بقره به آن اشاره کرده است (طباطبایی، ج ۲) نسیان به معنای آن است که معنا از خاطر برود. سهو نیز به همین معناست. نقیض آن ذکر و یادبود است. برخی می‌گویند: نسیان رفتن معناست و آن از فعل خدای تعالی است؛ یعنی خدای تعالی به سبب بعضی عوارض، نسیان و سهو را عارض می‌کند (طبرسی، ۱۳۵۹، ج ۱۰، ص ۳۲۹). این آیه علاوه بر مصونیت رسول اسلام ﷺ از نسیان، مصونیت آن حضرت از سهو نیز تأکید می‌شود. نظیر آن در محاورات عرفی است که متشرع و متعبد بگوید: «در مسجد برای ناپاکان جای نیست، مگر آن‌که خودم بخوادم، که مقصود این است که تنها من قادرم ناپاکان را راه دهم و من هم جز پاکان احدی را راه نمی‌دهم و استثنا در آن تأکید مستثنی‌منه است، نه تقطیع و اخراج چیزی از آن» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۳۹). در تفسیر نمونه آمده است که: «... هرگز نگران فراموش کردن آیات الهیِ مباح، آن کس که این آیات بزرگ را برای هدایت انسان‌ها بر تو فرستاده است، هم او حافظ و نگهبان آن‌ها است و نقش این آیات را در سینه پاک تو ثابت می‌دارد؛ به طوری که هیچ‌وقت فراموش نخواهی کرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۲۶، ص ۳۹۲). معنای این تعبیر این نیست که پیامبر ﷺ چیزی از آیات الهی را فراموش می‌کند، بلکه هدف، بیان این حقیقت است که موهبت حفظ آیات الهی از سوی خداست و لذا هر لحظه بخواهد، می‌تواند آن را از پیامبرش بگیرد. به عبارت دیگر، هدف، بیان تفاوت علم ذاتی خداوند و علم موهبتی پیامبر ﷺ است. به‌رحال این یکی از معجزات پیامبر اسلام ﷺ است که آیات و سوره‌های طولانی را با یک‌بار تلاوت جبرئیل به‌خاطر می‌سپرد و همیشه به‌خاطر داشت و چیزی را فراموش نمی‌کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۲۶، ص ۲۹۳)؛ از این گذشته پیامبر ﷺ کسی است که قرآن را از مقام «لدن» (غمل: ۶) گرفت و علمش لدنی است؛ از این جهت جهل و نسیان در او راه ندارد. فراموشی از ساحت پیامبر اکرم ﷺ به دور است؛ زیرا که «سَنُفَرِّقَ فَلَا تَنْسَى» پس ممکن نیست و در اثر عصمت، جهل و نسیان در آن حضرت راه ندارد.

فهرست منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۴، چ ۱، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۱.
۲. جوادی آملی، عبدالله، نزهت قرآن از تحریف، چ ۴، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۳. جوادی آملی، عبدالله، پیامبر رحمت، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۸.
۴. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن (سیره رسول اکرم در قرآن)، ج ۸، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۵.
۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن (وحی و نبوت در قرآن)، ج ۳، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۴.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن، انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه، تهران: انتشارات الف لام میم، ۱۳۸۳.
۷. حلی، حسن‌بن یوسف، کشف‌المراد فی شرح تجرید‌الاعتقاد، تحقیق و تصحیح شیخ حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۸. رازی، ابوالفتوح، روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیرالقرآن، ج ۱۵، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۹. سبحانی، جعفر، الموجز فی اصول الفقه، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۷.
۱۰. سبحانی، جعفر، الهیات علی هدی لکتاب و السنه و العقل، المکرز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. سبحانی، جعفر، عصمة الانبیاء، قم: مؤسسه امام صادق، بی‌تا.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، قم: نشر اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، بیروت: اعلمی، ۱۳۹۳ ق.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۲، مترجم محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه سیدمحمدباقر



- موسوی همدانی، ج ۱۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۷. طبرسی، فضل، **تفسیر مجمع البیان**، ج ۲۷، چ ۲، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۵۹.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۹. طهرانی، حسینی، محمدحسین، **مهر تابان**، تهران، اول، بی تا.
۲۰. طوسی، محمد بن الحسن، **الاقتصاد**، ص ۱۸۹، تهران: منشورات مکتبه جامع چهلستون، ۱۴۰۰ ق.
۲۱. علم الهدی المرتضی، علی بن الحسین، **رسائل المرتضی**، ج ۳، ص ۹۰، تحقیق تقدیم: السيد احمد الحسینی / إعداد: السيد مهدي الرجائي، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. علم الهدی المرتضی، علی بن الحسین، شریف، **تنزیه الانبیاء**، قم: نشر - الشریف الرضی، ۱۲۵۰ ق.
۲۳. قدردان ملکی، محمدحسین، **پاسخ به شبهات کلامی**، چ ۱، دفتر سوم: درباره پیامبر اعظم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۴. قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لاحکام القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن**، قاهره، دارالشعب.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار لجامعة لدرر اخبار الائمة الطهار**، ج ۱۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، **آموزش عقاید**، تهران: مرکز چاپ و نشر - سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۲۸. مصطفوی، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج ۷، تهران: بنگاه ترجمه و نشر - کتاب، ۱۳۶۰.
۲۹. مظفر، محمدرضا، **عقائد الإمامیه**، قم: انتشارات انصاریان.
۳۰. مکارم، شیرازی، ناصر، **تفسیر فونه**، ج ۲۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳.

نقد دیدگاه «وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر ﷺ»

محمدرضا حقیقت سمنانی*

چکیده

شبهه «وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر» از جمله دیدگاه‌های نوپدید در تبیین ماهیت وحی است که با تکیه بر مبانی روان‌کاوی، وحی را پدیده‌ای درون‌ذهنی و برخاسته از لایه‌های ناهشیار روان پیامبر می‌داند و منشأ الهی آن را انکار می‌کند. نقد این نظریه با معیارهای عقلی و آموزه‌های درون‌دینی اسلام و تبیین روشمند ناتوانی این شبهه در تفسیر حقیقت وحی هدف این تحقیق است. پژوهش با روش توصیفی تحلیلی به بازخوانی این نظریه و نقد آن پرداخته است. یافته‌های پژوهش در دو بخش سامان یافته است: ۱. نقد برون‌دینی، نشان می‌دهد که این نظریه، فاقد پشتوانه معتبر عقلی و علمی است و بر پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده‌ای همچون امکان تبیین مادی همه واقعیت‌ها استوار است. تفاوت بنیادین وحی با تجلیات ضمیر ناخودآگاه، خودآگاهی پیامبران، استمرار و قطع وحی، همراهی با تحدی و معجزه، و نیز لوازم غیرقابل‌قبول این نظریه از جمله انکار غیب، تزلزل حکمت الهی و نسبت خطا یا فریب به پیامبران، ناکارآمدی این دیدگاه را آشکار می‌سازد. ۲. نقد درون‌دینی، نشان می‌دهد این نظریه با تصریحات قرآن درباره الهی‌بودن وحی، نفی نقش فاعلی پیامبر در تولید آن، اعجاز قرآن، تفاوت آشکار میان قرآن و بیانات نبوی و آیات ناظر به نزول تدریجی و تعلیم الهی وحی ناسازگار است.

واژگان کلیدی: وحی، ضمیر ناخودآگاه پیامبر، الهی‌بودن وحی، شبهات وحی.

*. استادیار جامعه المصطفی العالمیه، haghghatsemnani@gmail.com.

مقدمه

پدیده وحی، از منظر اسلامی، مبنای نبوت و سرمایه معرفتی و اخلاقی جوامع دینی است؛ از این رو هر تبیینی که منشأ یا اعتبار آن را مخدوش سازد، پیامدهای گسترده کلامی، شناختی و اجتماعی خواهد داشت. در دهه‌ها و قرن‌های اخیر، با گسترش علوم انسانی مدرن و پدیدآمدن مکتب‌های روان‌شناختی و منتقدان دینی، نظریه‌هایی مطرح شده‌اند که وحی را - یا دست‌کم بخشی از آن را - به فرایندهای درونی روان‌پایمبران نسبت می‌دهند؛ از جمله تفسیرهایی که «وحی نفسی» یا محصول «ضمیر ناخودآگاه» را مطرح کرده‌اند. چنین ادعاهایی ضرورت بررسی نقادانه و چندوجهی را دوچندان می‌سازد؛ هم از منظر حجیت متون دینی (قرآن و روایات) و هم از منظر استدلال فلسفی-کلامی و شواهد تاریخی.

ضرورت پژوهش حاضر از چند جهت است: اولاً مواجهه معاصر با تفاسیر روان‌شناختی وحی نیازمند پاسخ‌های عقلانی و نقلی دقیق است تا «اعتبار معرفتی» آموزه‌های دینی حفظ شود؛ ثانیاً برخی از تبیین‌های روان‌شناختی با مفروضاتی علم‌گرایانه و پوزیتیویستی عرضه شده‌اند که بایستی در پرتو فلسفه علم و کلام اسلامی سنجیده شوند؛ ثالثاً روشن‌ساختن مرزهای نقش قوا (قوه خیال، عقل قدسی، ناخودآگاه) در تجربه نبوی کمک می‌کند تا بین «قابلیت دریافت» پیام و «مولدبودن محتوا» تمایز نهاده شود و نهایتاً، پرداختن به این شبهه به‌ویژه در فضای علمی و عمومی امروز، از لحاظ آموزشی و تبلیغی اهمیت دارد.

پیشینه: مطالعات متعدد نظری و انتقادی در این حوزه انجام شده است که در میان منابع معاصر به موارد ذیل اشاره می‌شود: «تحلیلی از وحی و شبهات آن» نوشته دکتر محمدحسن قدردان قراملکی که به‌صورت موجز به برخی ادعاهای منتقدان پرداخته و بر لزوم التفات به شواهد روایی و قرآنی تأکید می‌ورزد؛ بررسی «نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان» از یدالله دادجو که تلاش کرده است مرزبندی‌های نظری میان الهام درونی و وحی الهی را روشن کند و نیز مقاله «سه نظریه درباره وحی» اثر استاد جعفر سبحانی که انواع تفاسیر را دسته‌بندی کرده و نقاط ضعف هر یک را از منظر کلامی و فلسفی بازبینی می‌کند. این پژوهش‌ها (و منابع کلاسیکی که در

متن فراوان اشاره شده‌اند) مبنای تحلیل حاضر را تشکیل می‌دهند و نقدهای برون‌دینی و درون‌دینی گوناگونی را برای بررسی فراهم می‌آورند.

ساختار مقاله: این مقاله پس از مفهوم‌شناسی کلیدواژه‌ها، به تقریر شبهه می‌پردازد و سپس در دو بخش اصلی «نقد برون‌دینی» و «نقد درون‌دینی» به ارزیابی آن اقدام می‌کند و در پایان، نتیجه‌گیری ارائه می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱/۱. نقد

«نقد» در لغت به پول رایج همچون درهم و دینار و نیز به «وجه حاضر» در برابر نسیه اطلاق می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۹۸۹ م، ج ۲، ص ۹۴۴)؛ لغویان، تشخیص سکه سالم از ناسالم و جداکردن سره از ناسره را نیز «نقد» دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۴۲۵؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل «نقد»؛ معین، ۱۳۹۳، ذیل «نقد»).

نقد در اصطلاح ادبی به معنای تشخیص محاسن و معایب یک اثر است (مختار، ۱۴۲۹ م، ج ۳، ص ۲۲۶۵؛ زرین‌کوب، ۱۳۶۷، ص ۲۲؛ معلوف، ۱۹۹۴ م، ص ۸۳۰).

مقصود از «نقد» در این پژوهش، فرایند علمی سنجش و ارزیابی آراء مربوط به دیدگاه ضمیر ناخودآگاه وحی است؛ ارزیابی‌ای که برپایه دلایل قطعی عقلی و نقلی، به تمییز صحت از سقم این دیدگاه می‌انجامد.

۱/۲. شبهه

شبهه در لغت به معنای پوشیدگی، مشابهت و گاه مانند و مثل است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳، ص ۵۰۳؛ معین، ۱۳۹۳، ذیل «شبهه»). به گفته راغب اصفهانی، شبهه زمانی پدید می‌آید که یک چیز به سبب شباهت ظاهری یا معنوی از دیگری تمییز داده نشود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۵۴). این واژه گاهی به معنای ابهام و شک نیز به کار می‌رود. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرمایند: «وَإِنَّمَا سُمِّيَتِ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشَبِّهُ الْحَقَّ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۸).

شبهه در اصطلاح اعتقادی استدلال یا مدعایی است که بر اثر ایجاد مشابهت میان حق

و باطل، موجب اشتباه در فهم یا تحلیل می‌شود و حقیقت را می‌پوشاند.

۱/۳. وحی

در لغت برای واژه «وحی» معانی مختلفی ذکر شده است: نوشتن، اشاره، پیام، الهام و کلام پنهان (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۹۳۲؛ جوهری، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۵۱۹). ابن‌فارس ریشه آن را «القاء علم پنهان» می‌داند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۹۳). راغب اصفهانی آن را «اشاره سریع» می‌داند، خواه با رمز باشد، خواه با اشاره یا نوشتار (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۸۵۸).

در اصطلاح با توجه به این‌که وحی از سنخ علم حضوری در وجود پیامبر است، تعریف ماهوی آن دشوار است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۳). در اصطلاح اسلامی، وحی عبارت است از ابلاغ اختصاصی پیام‌های الهی به پیامبران برای تحقق نبوت، بشارت و انذار (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۲۰). شیخ مفید تأکید می‌کند که وحی در عرف اسلامی به پیامبران اختصاص دارد و پس از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم بر هیچ‌کس نازل نمی‌شود (مفید، ۱۳۷، ص ۱۲۰). علامه طباطبایی نیز وحی را چنین توصیف کرده‌اند: «الوحی إلقاء إلهی لغرض النبوة والإنذار» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۱۸)، «شعور ویژه باطنی در پیامبران» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۵۹)، «ارتباط معنوی پیامبر با عالم غیب برای انتقال پیام الهی» (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۴) و «سخن‌گفتن آسمانی، ورای درک حسی و عقلی» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۸۵).

۱/۴. ضمیر ناخودآگاه

در روان‌کاوی در روان‌شناسی مدرن، «ضمیر ناخودآگاه»، بخش پنهان و قدرتمند شخصیت انسان تلقی می‌شود. فروید ناخودآگاه را «واقعیت راستین روان» و «زیرزمین اسرارآمیز ذهن» می‌نامد؛ حوزه‌ای که از دسترس خودآگاه بیرون است (فروید، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷). یونگ، شخصیت را مرکب از «خودآگاه» و «ناخودآگاه گسترده» می‌داند که سرچشمه بینش‌ها و الهامات عمیق است (یونگ، ۱۳۷۲، ص ۷۷-۷۹). مطالعات تجربی پژوهش‌ها درباره خواب و هیپنوتیز، نقش ناخودآگاه را آشکارتر ساخت (یونگ، ۱۳۸۷، ص ۲۰). محمد فرید وجدی با تکیه بر یافته‌های انجمن‌های روان‌شناسی آمریکا و لندن، از وجود دو شخصیت در انسان سخن می‌گوید: ۱. شخصیت ظاهری (وابسته به حواس)؛ ۲. شخصیت باطنی (فعال در غیاب

شعور ظاهری) که منبع الهامات و توانایی‌های فراتر از سطح معمول ذهن است (وجدی،

۱۹۷۱ م، ج ۱۰، ص ۷۱۲-۷۱۶).

۲. تقریر شبهه

طرفداران تفسیر روان‌شناختی وحی معتقدند وحی پدیده‌ای فراطبیعی و ناشی از ارتباط پیامبران با عالم غیب نیست، بلکه فرایندی درونی و برخاسته از ضمیر ناخودآگاه آنان است. براساس این دیدگاه، آنچه پیامبران «وحی» یا «پیام الهی» می‌نامند، در حقیقت تجلی ادراکاتی است که ریشه در لایه‌های عمیق روان خود آنان دارد و در شرایط خاص روحی به سطح آگاهی راه یافته است. این نظریه‌پردازان - که بیشتر در میان برخی خاورشناسان، روان‌شناسان و نواندیشان دینی دیده می‌شوند - پیامبران را انسان‌هایی والا، حساس و دغدغه‌مند اصلاح بشر می‌دانند که در اثر ریاضت‌های معنوی و تمرکزهای درونی، دچار پندار ارتباط با عالم غیب شده‌اند. از منظر آنان، تجربه وحیانی نتیجه فرایندی است که در آن مرز میان ادراک بیرونی و جوشش درونی برای پیامبر از میان می‌رود؛ به گونه‌ای که الهامات برخاسته از ناخودآگاه خود را «پیام آسمانی» تلقی می‌کند. در نتیجه، وحی واقعیتی عینی و خارجی نیست، بلکه تجربه‌ای انفسی و ذهنی است که پیامبر آن را به اشتباه به خداوند نسبت می‌دهد. در این تحلیل، پیامبر لزوماً دروغگو نیست، اما در تشخیص منشأ تجربه خود دچار خطا شده و «صدای درون» را «صدای خدا» پنداشته است. محمد فرید وجدی این دیدگاه را چنین گزارش می‌کند:

وجدی می‌نویسد: «برخی خاورشناسان وحی را محصول اعتقادات شخصی، ضمیر ناخودآگاه و سیروسلوک عرفانی پیامبران می‌دانند و ارتباط حقیقی آنان با عالم الوهی را انکار می‌کنند؛ از این رو، تجربه نبوی را صرفاً برداشت درونی مدعی نبوت تلقی می‌نمایند» (وجدی، ۱۹۷۱ م، ج ۱۰، ص ۷۱۲-۷۱۶).

اقبال لاهوری نیز وحی را نوعی «انرژی روانی» می‌داند که کارکرد آن تسهیل دآوری عملی در دوران سیطره غریزه است و با ظهور عقل نقاد، دوران آن پایان می‌یابد. از نظر او، وحی مرحله‌ای از تکامل روان انسانی است، نه پیام نازل‌شده از سوی خداوند (اقبال

لاهوری، بی‌تا، ص ۱۴۵). سیداحمدخان هندی، از چهره‌های شاخص نومعتزلی، وحی را فعالیت «عقل قدسی» پیامبر می‌داند، نه معرفتی مستقل از او. به باور وی، پیامبر دارای ملکه‌ای طبیعی است که در شرایط خاص شکوفا می‌شود و وحی چیزی جز جوشش درونی این قوه نیست. در این تفسیر، جبرئیل حقیقتی خارجی ندارد، بلکه نمادی از همان قوه پیامبری است (شریف، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۰۶).

بر این اساس، وحی الهامی طبیعی و خودجوش و حاصل استعداد روحانی پیامبر تلقی می‌شود، نه ارتباطی واقعی با عالم فوق‌طبیعت. شهید مطهری در نقد این رویکرد می‌نویسد که سیداحمدخان و همفکرانش، حقایقی چون وحی، فرشته و کلام الهی را به تأویل‌های مجازی فروکاسته و پیامبر را نابغه‌ای اجتماعی می‌دانند که تعالیم دین از ژرفای روح خود او برمی‌خیزد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۹۵).

۳. نقد شبهه

۳/۱. نقد برون‌دینی

نقد برون‌دینی، فارغ از پیش‌فرض‌های دینی، با تکیه بر معیارهای منطقی، روان‌شناختی و تاریخی نشان می‌دهد که ادعای بشری‌بودن وحی و نسبت دادن آن به ضمیر ناخودآگاه پیامبر، فاقد توجیه معقول و ناسازگار با واقعیات اثبات‌شده است. این رویکرد، اغلب برآمده از پوزیتیویسم علمی یا روان‌کاوی مادی‌گرایانه‌ای است که می‌کوشد همه پدیده‌ها را حتی ماوراءطبیعی در قالب مکانیسم‌های طبیعی و روانی تقلیل دهد. در ادامه، مهم‌ترین استدلال‌های برون‌دینی در نقد این شبهه ارائه می‌شود.

۳/۱/۱. ناشناخته‌بودن ماهیت وحی برای غیرانبیا

تاکنون به‌جز انبیا کسی وحی را تجربه نکرده است؛ همچنین علم و عقل بشر- عادی توان درک ماهیت وحی را به‌طورکامل ندارد؛ پس امکان همسان‌انگاری وحی با تراوشات ضمیر ناخودآگاه نیز وجود ندارد. علامه طباطبایی وحی را شعوری مرموز میان خداوند و انبیا دانسته که فقط توسط پیامبران ادراک می‌شود: «وحی شعور و درک ویژ است در باطن پیامبران که درک آن جز برای آحادی از انسان‌ها که مشمول عنایات الهی قرار گرفته‌اند میسر نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۵۹). علامه در کتاب وحی یا شعور مرموز

در تعریف وحی چنین می‌فرماید: «ارتباطی معنوی بین شخص پیامبر با عالم غیب است و در آن، پیام خداوند به پیامبر منتقل می‌شود. نتیجه این فرایند، آگاهی قطعی‌ای است که از ناحیه خداوند، به برخی از انسان‌های برگزیده عطا می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۴). همچنین در کتاب قرآن در اسلام وحی را این‌گونه معنا می‌کند: «وحی یک نوع سخن‌گفتن آسمانی است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد به مشیت الهی پیدا می‌شود و دستورات غیبی را که از حس و عقل پنهان است از وحی و تعلیم الهی دریافت می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۸۵).

۳/۱/۲. ابتدای این دیدگاه بر توهم توانمندی انسان در تفسیر مادی همه امور

این نظریه مبتنی بر دیدگاه‌های مادی‌گرایانه و پوزیتیویستی است که درصدد است از همه امور، تبیینی مادی ارائه دهد؛ درحالی‌که در فلسفه و کلام و معرفت‌شناسی اسلامی این دیدگاه‌ها نقد شده که نمونه بارز آن کتاب فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی با شرح شهید مطهری است. می‌توان گفت این نظریه ناشی از یک غرور علمی است. بشر- با علم کوتاه و مغز کوچک خود می‌خواهد تمام اسرار جهان هستی را درک کند و زاویه تاریکی را در قلمرو و فکر خود باقی نگذارد. این همان غرور علمی است که دامن‌گیر برخی از دانشمندان شده و با هزار زور می‌خواهند به تمام مجهولات خود لباس علم بپوشانند. در صورتی‌که مجهولات انسان با معلومات وی قابل مقایسه نیست (سبحانی، ۱۳۸۸).

۳/۱/۳. ادعای بدون دلیل عقلی و علمی

این نظریه بیش از یک «ادعای» بدون دلیل نیست. این‌که انسان‌ها دارای حالات روانی و باطنی متنوع‌اند و برخی در این زمینه نبوغی خاص دارند، هرگز ملاک نبوت و مجوز ارجاع پدیده وحی به ضمیر ناخودآگاه نیست. هرچند اصل وجود شعور ناخودآگاه، مورد قبول روان‌شناسان است، اما براساس چه دلیل موجهی می‌توان وحی را «مصادیقی از همان ادراکات ناخودآگاه» دانست؟ صرف شباهت در «غیرعادی بودن» تجربه، برای چنین همسان‌انگاری‌ای کافی نیست. روی چه اصلی می‌گویند وحی همان تراوش ضمیر باطنی است که قسمت اعظم روح او را تشکیل می‌دهد؟ اگر ما برای انسان شعور مخفی و ضمیر ناخودآگاه ثابت کردیم دلیل بر آن نیست که وحی آسمانی را مربوط به آن دانسته و ارتباط آن را از مقام ربوبی قطع کنیم (سبحانی، ۱۳۸۸).

۳/۱/۴. تفاوت شرایط بروز و ظهور ضمیر ناخودآگاه با وحی

تجلی حالات روانی و فعالیت ضمیر ناخودآگاه معمولاً نیازمند شرایط خاصی است و بیشتر در افرادی چون بیماران، رنج‌دیدگان، مضطربان، شکست‌خوردگان یا کسانی که دچار ریاضت‌های افراطی شده‌اند، مشاهده می‌شود؛ درحالی‌که تاریخ زندگی پیامبران الهی نه تنها از چنین بسترهای ناسالمی حکایت نمی‌کند، بلکه گواه تعادل شخصیتی، سلامت روانی و استقامت روحی آنان است. تجربه‌های برجسته ناخودآگاه غالباً در وضعیت‌های غیرعادی مانند بیماری، بیهوشی یا اختلالات حاد روانی رخ می‌دهد، حال آن‌که وحی معمولاً در حالت بیداری، هوشیاری کامل و تعادل تامّ پیامبر تحقق یافته و گزارش‌های تاریخی و روایی این امر را تأیید می‌کند. افزون بر این، بروز حالات عمیق ناخودآگاه در موقعیت‌هایی که نیازمند تمرکز و هوشیاری کامل است - مانند جنگ، قضاوت و مدیریت اجتماعی - خلاف تجربه روان‌شناختی است؛ درحالی‌که بخش مهمی از وحی‌ها دقیقاً در چنین شرایطی نازل شده و ناظر به هدایت عملی جامعه بوده است. اصولاً تجلیات شعور باطن در افراد سالم نادر است؛ زیرا ذهن ناخودآگاه آنان به واسطه اشتغال به فعالیت‌های روزمره مجال بروز نمی‌یابد. نزول قرآن طی ۲۳ سال نیز مؤید همین نکته است. در این مدت، قلمرو آگاهی پیامبر اسلام ﷺ به شدت درگیر مسئولیت‌های تبلیغی، سیاسی و اجتماعی بود. بسیاری از آیات، به‌ویژه آیات جهاد، در صحنه‌های واقعی و خونین نبرد نازل شده‌اند؛ شرایطی که شخصیت روانی انسان به‌طور طبیعی تحت سیطره مسائل عینی و جاری قرار دارد. پیامبران مردانی مجاهد و اصلاح‌گر بودند که همی جز هدایت جامعه و حل مشکلات واقعی مردم نداشتند؛ از این‌رو، نسبت دادن وحی به فعالیت ضمیر ناخودآگاه در چنین شرایطی، توجیه‌پذیر نیست. افزون بر این، در متون اصیل و حیانی که از تحریف مصون مانده‌اند، حقایق فراوانی یافت می‌شود که فراتر از توان ادراک و خلاقیت ذهن بشری است و از هرگونه خطا، افسانه‌پردازی و تعارض با عقل و علم به‌دور مانده است؛ امری که نشان از منشأیی مافوق ساحت روان انسانی دارد (سبحانی، ۱۳۸۸).

۳/۱/۵. تفاوت رویکرد اثباتی پیامبران با افرادی که ضمیر ناخودآگاه آنان ظهور می‌کند در ارائه معجزه

هیچگاه افرادی که ضمیر ناخودآگاه آنان شکوفا شده، ادعای نبوت همراه با تحدی و ارائه معجزه نداشته‌اند؛ درحالی‌که پیامبران برای اثبات خود چنین می‌کرده‌اند، پیامبران به صرف ادعای نبوت بسنده نکردند، بلکه در برابر درخواست مخاطبان برای اثبات صدق دعوی



خود، از جانب خداوند معجزاتی آوردند که دیگران از آوردن مشابه آن ناتوان بودند. برای نمونه، در عصر- حضرت موسی (علیه السلام)، که سحر و تبدیل چوب به مار در اوج رواج بود و ساحران فراوانی در این فن مهارت داشتند، آن حضرت برای اثبات نبوت خویش، معجزه‌ای هم‌سنخ با فضای فکری زمانه آورد (تبدیل عصا به مار عظیم). دلالت این معجزه بر ارتباط او با خدا و عدم اتکای آن به سحر و جادو، به تصریح خود ساحران آن زمان تأیید شد؛ تا آنجا که همان مزدوران دربار فرعون، پیشگامان ایمان به موسی (علیه السلام) شدند. معجزه حضرت عیسی (علیه السلام) - مانند شفای بیماران صعب‌العلاج و احیای مردگان - و معجزه پیامبر اسلام (علیه السلام) - یعنی آوردن کتابی بی‌نظیر به‌وسیله فردی اُمّی و درس‌خوانده - نیز دلیل ارتباط آنان با خدای متعال است؛ بنابراین نمی‌توان به‌سادگی ادعا کرد که وحی صرفاً خیال یا توهم پیامبران بوده است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴).

۳/۱/۶. خودآگاهی پیامبران نسبت به وحی و ناخودآگاه بودن تجلیات ضمیر انسان

وحی مبدأ و منشائی الهی دارد؛ پیامبران با «خودآگاهی کامل» تصریح کرده‌اند که تعالیم خویش را از عالم غیب و مشیت الهی گرفته‌اند، نه از نبوغ و ابتکار شخصی. آنان در مواجهه با مسائل جدید، در انتظار دریافت پاسخ از عالم غیب می‌ماندند و خود را صرفاً «گیرنده و واسطه» معرفی می‌کردند: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى». در وحی انبیا یک اصل مسلم است: وحی معلم دارد؛ معلمی غیربشری. نابغه اما طرح ابتکاری خود را از درون خویش می‌سازد و شخصیتش اقتضا می‌کند که چنان ابتکاری نشان دهد. در وحی، تمام شخصیت پیامبر در «واسطه‌بودن» اوست، نه در «مولّد بودن محتوا». از این‌رو، اگر فردی کار خارق‌العاده‌ای انجام دهد، اما این جهت در او نباشد که از بیرون وجودش دریافت می‌کند، نمی‌توان آن را «وحی» نامید؛ صرف نبوغ نمی‌تواند منشأ وحی تلقی شود (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۷۵).

۳/۱/۷. مستمر بودن ظهور ضمیر ناخودآگاه و قطع وحی پس از پیامبر خاتم

اگر وحی و نبوت صرفاً ادعای پیامبران با انگیزه‌های خیرخواهانه و برخاسته از حالات روانی و ضمیر ناخودآگاه بود، باید این جریان در طول تاریخ، پس از پیامبران بزرگ، همچنان ادامه می‌یافت. آیا در جوامع بشری پس از آنان، انسان‌های خیرخواه و دلسوز دیگری ظهور نکرده‌اند؟ یا این‌که دیگر خبری از حالات نفسانی و ضمیر ناخودآگاه در انسان‌ها نیست؟ (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴).

۳/۱/۸. لوازم غیرقابل قبول نظریه

نخستین لازمه تفسیر روان‌شناختی وحی، انکار واقعیت غیب و فروکاستن دین به تجربه‌ای انسانی است. با پذیرش این دیدگاه، از ایمان به عالم غیب جز اعتقاد به خدای خالق باقی نمی‌ماند و سایر حقایق غیبی، ساخته ذهن بشر تلقی می‌شوند. این تحلیل در حقیقت به انکار دستگاه وحیانی و تقلیل آموزه‌های آسمانی به فراورده‌های ذهنی انسان می‌انجامد و بدین‌سان، مساوی با انکار دین است (سبحانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۷۰).

دومین لازمه این نظریه، نسبت دادن دروغ به پیامبران است؛ زیرا همه پیامبران، تعالیم و قوانین خود را به‌صراحت به خداوند نسبت داده‌اند و هرگز مدعی ابتکار شخصی نبوده‌اند، درحالی‌که صدق و امانت آنان مورد اتفاق همگان است. اگر آموزه‌های دینی صرفاً تراوشات درونی پیامبران باشد، نسبت دادن آن به خداوند نوعی فریب و خلاف صدق خواهد بود؛ امری که با اساس ایمان به نبوت ناسازگار است (همان). افزون بر این، اگر وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر باشد - ضمیری که تحت تأثیر عوامل درونی، بیرونی و حتی وسوسه‌های شیطانی قرار می‌گیرد - امکان آمیختگی وحی با خطا و القائات باطل پدید می‌آید. این فرض با حکمت الهی ناسازگار است؛ زیرا خداوند حکیم، انسان را برای هدفی آفریده و از آنجا که بشر به‌تنهایی قادر به کشف کامل این هدف نیست، باید برنامه‌ای مصون از خطا برای هدایت او ارسال کند، حال آن‌که ضمیر ناخودآگاه ذاتاً خطاپذیر است. نتیجه آن‌که اگر وحی بر چنین منبعی استوار باشد، امنیت معرفتی پیام الهی از میان می‌رود و این با حکمت الهی در تضاد است. همچنین اگر الفاظ وحی صرفاً تعبیر پیامبر از حالات ناخودآگاه او باشد، احتمال خطا و کذب در این تعبیر وجود خواهد داشت؛ امری که نه‌تنها با عصمت انبیا در دریافت و ابلاغ وحی ناسازگار است، بلکه اعتماد مردم به حجیت و قطعیت پیام الهی را نیز از بین می‌برد. در نهایت، پذیرش این نظریه یا به نفی حکمت الهی، یا نفی لزوم هدایت الهی، یا نسبت جهل به خداوند می‌انجامد و همه این لوازم باطل است.

۳/۱/۹. فهم نادرست از مباحث فلسفی

استناد به دیدگاه برخی فلاسفه مسلمان درباره نقش «قوه خیال» در فرایند وحی برای اثبات نقش فاعلی پیامبر و در نتیجه، بشری‌کردن وحی، نادرست است. هرچند فلاسفه اسلامی برای قوه خیال در وحی نقش قائل‌اند، اما این نقش، «قابلی» است نه «فاعلی»؛

بدین معنا که خیال، محل تجلی و صورت‌پذیری حقایق و حیانی است، نه منشأ تولید آن‌ها. در تبیین فلسفی، قوه خیال تابع عالم عقل و مفاضات غیبی است، نه تابع عالم ماده یا ناخودآگاه به معنای روان‌کاوانه.

در تقریر فلسفی، حقایق و حیانی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. حقایق کلی (معقولات و احکام کلی) که توسط قوه ناطقه از منبع مفیض، مانند عقل فعال، دریافت می‌شوند.

۲. حقایق جزئی (صور محسوس و تعینات جزئی) که به واسطه قوه خیال و متخیله تمثیل می‌یابند.

فارابی قوه خیال را از قوای نفس می‌داند که وظیفه حفظ، ترکیب و تجزیه صور محسوس را برعهده دارد (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۲، ۲۴۲). ابن‌سینا نیز با تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی، توضیح می‌دهد که نفس نبی، به سبب قوت فوق‌العاده قوه متخیله می‌تواند در بیداری، همان اتصالی را با عالم ملکوت برقرار کند که دیگران تنها در خواب تجربه می‌کنند. از نظر او پیامبر حقایق، الفاظ و صور و حیانی را از طریق ملک دریافت می‌کند و رؤیت فرشته و سماع کلام الهی، تمثیل واقعی آن حقایق است، نه ساخته ذهن پیامبر (ابن‌سینا، ۱۹۵۲م، ص ۱۱۴-۱۱۵).

ملاصدرا نیز بر آن است که نفس انسانی با حرکت عروجی و نزولی، میان عوالم حس، خیال و عقل سیر می‌کند و حقایق ثابت را در هر مرتبه به اقتضای آن عالم مشاهده می‌کند. شنیدن کلام الهی و دیدن صورت فرشته، حاصل تمثیل عینی این حقایق در قوه خیال است، نه خیال‌پردازی ذهنی بدون واقعیت خارجی (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۲۹).

صدرالمتألهین تصریح می‌کند که نفس پیامبر، پس از رهایی از تعلقات بدنی و وصول به مرتبه‌ای از قداست، معارف الهی را مستقیماً از ساحت ربوبی دریافت می‌کند و سپس قوای پایین‌تر، به‌ویژه خیال و حس، آن حقایق را در قالب صور مسموع و مبصر تجلی می‌دهند. پیامبر در این فرایند، صرفاً پذیرنده و شاهد است، نه آفریننده محتوا (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۹-۳۳).

آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر همین نکته، تصریح می‌کند که پندار «خیالی‌بودن محض مشاهدات و حیانی» ناشی از ناآگاهی نسبت به مراتب نزول وحی است. از نظر ایشان، رسول اکرم ﷺ صاحب «عقل قدسی» است و همه قوا، چه در خواب و چه در بیداری، تابع و مجری فرمان آن‌اند. در وحی قرآنی، حتی الفاظ نیز از جانب خداوند است و

قوه خیال تنها نقش حکایت‌گری و تمثیل‌بخشی دارد، نه تولید محتوا (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴-۱۹۸).

در نتیجه، چه در وحی کلی با اتصال نفس نبی به عقول مفیض و چه در وحی جزئی با تمثیل صور در عالم مثال، پیامبر همواره «قابل و مستفیض» است، نه «فاعل و مولد محتوا». از این‌رو، هرچند حکمای مسلمان نقش رشد روحی، حدس قوی و قوه متخیله متعالیه را در قابلیت دریافت وحی می‌پذیرند، هیچ‌یک تأثیر ضمیر ناخودآگاه یا فرهنگ بشری را در «ساخت محتوای وحی» قبول نکرده‌اند، بلکه نقش پیامبر را، آن هم تحت سیطره عقل قدسی، به مقام دریافت، حمل و ابلاغ محدود دانسته‌اند.

در نتیجه، بررسی برون‌دینی شبهه «ناشی بودن وحی از ضمیر ناخودآگاه پیامبر» نشان می‌دهد که این نظریه نه از پشتوانه عقلی و علمی کافی برخوردار است و نه با شواهد تاریخی، روان‌شناختی و فلسفی سازگار می‌کند. ماهیت وحی به‌عنوان تجربه‌ای یگانه و دست‌نیافتنی برای غیرانبیا، تفاوت بنیادین شرایط و کیفیت تحقق آن با تجلیات ناخودآگاه، خودآگاهی کامل پیامبران نسبت به منشأ الهی پیام خویش، همراهی وحی با تحدی و معجزه، انقطاع نبوت پس از پیامبر خاتم و نیز لوازم غیرقابل قبول این نظریه - از جمله انکار غیب، تزلزل حکمت الهی و نسبت دروغ به پیامبران - همگی نشان می‌دهد که فروکاستن وحی به پدیده‌ای روانی، تحلیلی تقلیل‌گرایانه و فاقد توجیه معقول است. افزون بر این، استناد به مباحث فلسفی قوه خیال نیز با خلط میان نقش قابلی و فاعلی، به فهمی نادرست انجامیده است؛ چراکه در تقریر حکمای اسلامی، پیامبر در دریافت وحی «مستفیض و قابل» است، نه «مولد و سازنده محتوا». از این‌رو، تبیین وحی براساس ضمیر ناخودآگاه، نه تنها مسئله وحی را حل نمی‌کند، بلکه خود با مشکلات عمیق معرفتی و فلسفی مواجه است و در نهایت، از تبیین عقل‌پسند و منسجم ناتوان می‌ماند.

۳/۲. نقد درون‌دینی

۳/۲/۱. ناسازگاری نظریه ناخودآگاه با اعجاز قرآن

این دیدگاه با اعجاز قرآن کریم سازگار نیست. قرآن، به‌عنوان مهم‌ترین مصداق وحی، از جهات گوناگون معجزه است و یکی از برجسته‌ترین ابعاد آن، اعجاز ادبی و لفظی است؛



بدین معنا که الفاظ، ترکیب‌ها و ساختار بیانی قرآن نیز به‌طور کامل از جانب خداوند نازل شده و هیچ انسانی قادر به آوردن همانندی برای آن، حتی در حد یک سوره نیست. اگر وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر باشد، الفاظ قرآن ناگزیر بشری و برخاسته از تجربه درونی او خواهد بود و در نتیجه، امکان همانندآوری برای دیگر انسان‌ها وجود خواهد داشت؛ حال آن‌که تحدی قرآن از آغاز نزول تاکنون بی‌پاسخ مانده است. این واقعیت نشان می‌دهد که تفسیر روان‌شناختی وحی با اعجاز قرآن ناسازگار است. آیات تحدی به‌روشنی دلالت دارند که خداوند متعال خود خالق الفاظ قرآن است و هیچ بشری، از جمله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، در پدیدآوردن آن نقشی ندارد. آیت‌الله مصباح یزدی تصریح می‌کند که چون تحدی ناظر به فصاحت و بلاغت است و این دو به الفاظ و عبارات مربوط می‌شوند، مفاد آیات تحدی آن است که اگر در الهی‌بودن این الفاظ تردید دارید، همانند آن را بیاورید و این خود نشان می‌دهد که الفاظ قرآن نیز الهی است، نه ساخته ذهن پیامبر (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۸۲). اعجاز قرآن در فصاحت، بلاغت و نظم بی‌نظیر عبارات، از همان آغاز نزول مورد توجه بوده و تلاش‌های فراوانی برای معارضه با آن صورت گرفته، اما همگی ناکام مانده است. این ناتوانی تاریخی، در کنار واقعیت اُمی‌بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به‌روشنی نشان می‌دهد که قرآن نمی‌تواند محصول ذهن یا ضمیر ناخودآگاه پیامبر باشد؛ زیرا صدور چنین متنی با این سطح از اعجاز ادبی، از انسانی درس‌نخوانده، بدون اتکا به وحی الهی، توجیه‌پذیر نیست. از این‌رو، تحدی مستمر قرآن همراه با اعجاز ادبی آن، به‌روشنی گواه آن است که منشأ قرآن فراتر از ساحت روانی انسان است و الهی‌بودن هم‌زمان لفظ و معنا را تأیید می‌کند.

۳/۲/۲. تفاوت قرآن و روایات پیامبر

تفاوت قرآن و بیانات پیامبر از لحاظ تفاوت در سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات نشان می‌دهد آنچه را پیامبر به‌عنوان قرآن قرائت می‌کند، غیر از تعبیرات ناشی از اندیشه یا ضمیر ناخودآگاه اوست.

۳/۲/۳. آیات منشأ الهی داشتن وحی

چنین تفسیری از وحی با تبیین قرآن از حقیقت وحی‌نا ساز قرآن، به‌صراحت وحی را تعلیم الهی معرفی می‌کند و هرگونه نقش فاعلی، ابتکاری یا استقلالی پیامبر را در پیدایش آن نفی می‌کند. آیات متعددی بر این معنا دلالت دارند، از جمله آیاتی از قرآن که دلالت دارد همه

آیات و سوره‌های قرآن کریم از جانب خداوند متعال و کلام الهی است این آیات است: «وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (غل: ۶)، «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم: ۳)، «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۴) و «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (نجم: ۵). براساس این آیات وحی مصون از تصرف بشری است و پیامبر هیچ نقشی به‌جز دریافت وحی ندارد. آنچه را پیامبر آورده تنها وحی است که از سوی خداوند به او فرستاده شده، او از خودش چیزی نمی‌گوید و قرآن ساخته و پرداخته فکر او نیست، همه از ناحیه خدا است؛ در این آیه هرگونه هوای نفس و رأی و خواسته از پیامبر نفی شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۲۷).

این آیات به‌روشنی نشان می‌دهند که منشأ وحی، نه تجربه درونی پیامبر، بلکه افاضه و تعلیم الهی است و پیامبر در مقام دریافت، تابع و متعلم وحی است، نه تولیدکننده آن. در آیه ۱۱۳ سوره نساء، وحی و معارف دینی به‌صراحت به تعلیم الهی نسبت داده شده است:

«وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (نساء: ۱۱۳)؛ و خدا کتاب و حکمت را بر تو نازل کرد و آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت و فضل خدا بر تو بزرگ است.

افتراء دیگری است از مشرکین به رسول خدا ﷺ داده می‌شد این بود که «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» (نحل: ۱۰۳)؛ به‌درستی که بشری به او درس می‌دهد. این بشر مردی غیرعرب بوده که زبان عربی را به‌طور فصیح می‌دانسته و درعین‌حال چیزی از معارف ادیان و احادیث انبیا را هم می‌دانسته و چه‌بسا رسول خدا ﷺ او را دیده، از این‌رو این تهمت را زده‌اند که حتماً آن مرد به وی تعلیم می‌دهد و ادعایی که مبنی بر وحی‌بودن گفته‌هایش می‌کند صحیح نیست. جواب این‌که اگر مقصود شما از تعلیم، تلقین الفاظ است و قرآن کریم کلام آن مرد است، نه کلام خدا، آن مرد غیرعرب است و این قرآن به زبان عربی مبین است و اگر منظورتان این است که آن مرد معانی و معارف قرآنی را به او یاد می‌دهد و الفاظ از رسول خدا ﷺ است و او الفاظ خود را به خدا افتراء می‌بندد، جوابتان این است که معارف حقیقی‌ای قرآن دربردارد که هیچ صاحب عقلی در حقیقی‌بودن آن شک ننموده و تمامی عقول، مجبور و مضطر در قبول آن‌اند؛ اگر رسول خدا ﷺ آن‌ها را از بشری گرفته بود



خودش نسبت به آن‌ها ایمان نمی‌داشت و حال آن‌که او به آیات خدا ایمان دارد و اگر ایمان نمی‌داشت خدا هدایتش نمی‌کرد؛ چون خدا کسی را که به آیاتش ایمان ندارد هدایت نمی‌کند و چون مؤمن به آیات خداست، دیگر به خدا افتراء نمی‌بندد؛ چون به خدا افتراء نمی‌بندد مگر کسی که ایمان به آیات او نداشته باشد، پس این قرآن افتراء نیست و از بشری گرفته نشده، بلکه منسوب به خدای سبحان است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۳۴۷).

«كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (شوری: ۳)؛ این‌گونه خداوند عزیز و حکیم به تو و پیامبرانی که پیش از تو بودند وحی می‌کند». این آیه دلالت بر این دارد که سرچشمه وحی همه‌جا یکی است و آن علم و قدرت پروردگار است و محتوای وحی نیز در اصول و کلیات نسبت به تمام پیامبران یکی است (مکارم شیرازی، ج ۲۰، ص ۳۴۸). عزت و قدرت شکست‌ناپذیر او ایجاب می‌کند که توانایی بر وحی و محتوای عظیم آن را داشته باشد و حکمت او ایجاب می‌کند که وحی الهی از هر نظر حکیمانه و هماهنگ با نیازهای تکامل انسان‌ها باشد. جمله «یوحی» (وحی می‌فرستد) به حکم این‌که فعل مضارع است دلیل بر استمرار وحی از آغاز خلقت آدم تا عصر پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۴۹).

«وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۹۲)؛ مسلماً این (قرآن) از سوی پروردگار جهانیان نازل شده است». این آیه شریفه دلالت دارد که قرآن کریم فعل الهی و تنزیل اوست. تنزیل خدای تعالی به این است که چیزی را که نزدش می‌باشد به موطن و عالم خلق و تقدیر فرود آورد؛ چون همواره خود را در مقامی بلند دانسته و به اوصافی چون علی، عظیم، کبیر، متعال، رفیع‌الدرجات و قاهر فوق‌بندگان ستوده، در نتیجه وقتی او موجودی را ایجاد می‌کند و به عالم خلق و تقدیر در می‌آورد و یا به عبارت دیگر از عالم غیب به عالم شهادت می‌آورد، در حقیقت تنزیلی از ناحیه او محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۴۷).

«وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (مل: ۶)؛ به یقین این قرآن از سوی حکیم و دانایی بر تو القا می‌شود». این آیه نیز بر مبدئیت الهی برای قرآن کریم دلالت داشته و تلقی قرآن توسط پیامبر را تلقی از خداوند می‌داند؛ همچنین دو وصف «حکیم» و «علیم»

راکه نکره آورده، به منظور تعظیم و هم تصریح به این که این قرآن از ناحیه خدای تعالی است و برای آن که دلالت کند بر این که نزول این قرآن از ناحیه سرچشمه حکمت است، لذا دیگر هیچ ناقضی نمی تواند آن را نقض کند و هیچ عامل وهنی نمی تواند آن را موهون سازد و نیز از ناحیه منبع علم است، پس هیچ دروغی در اخبار آن نیست و هیچ خطایی در قضاوتش راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۸۳).

از منظر قرآن کریم وحی از جهت فاعلی که کلمه و فعل الهی است، عبارت است از گونه ای القای خفی که طی آن خداوند، علم و جزم و یا عمل و عزمی را به بنده اش القا می کند (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ص ۱۴۵). طبق این آیات فاعل وحی خداوند است و وحی تجلی حق تعالی است: «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...» (حشر: ۲۱). کوه توان تحمل قرآن را ندارد، چرا که قرآن تجلی ذاتی خداوند است؛ همچنان که به هنگام درخواست رؤیت خداوند از سوی حضرت موسی (علیه السلام)، کوه متلاشی شد: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳) (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۲۴). درهمین راستا امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «فتجلی لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه (نهج البلاغه، خ ۱۴۷)؛ خدای سبحان در کتابش برای مردم تجلی کرد، بدون آن که بتوانند او را ببینند»؛ خداوند در کلام خود برای خلش تجلی کرده است، اما آن ها نمی بینند. این آیات نشان می دهد که قرآن، وحی را امری بیرونی نسبت به نفس پیامبر می داند که از جانب خداوند افزوده می شود. اگر وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر بود، تعبیراتی چون «وحی می شود»، «تعلیم داده شد»، «نازل کرد» و «پیروی می کنم» معنا و کارکرد حقیقی خود را از دست می داد؛ بنابراین تفسیر روان شناختی وحی با تصریحات قرآنی ناسازگار است و از درون متن قرآن قابل دفاع نیست.

۳/۲/۴. آیات تابع وحی بودن و نفی نقش فاعلی پیامبر در فرایند وحی

«قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنَّا أَتَيْنَا إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْنَا...» (انعام: ۵۰) بگو من به شما نمی گویم که گنجینه های خدا نزد من است و غیب هم نمی دانم و نمی گویم که فرشته ام؛ فقط از آنچه به من وحی شده پیروی می کنم...». در این آیه، پیامبر تنها شأن خود را پیروی از وحی معرفی می کند، نه تولید یا تفسیر شخصی آن.

آیه ۱۵ سوره یونس «وَإِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّا بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي- إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» نیز هرگونه شأن استقلالی و فاعلی برای پیامبر در فرایند وحی را نفی کرده است. علامه طباطبایی در تفسیر آن می‌نویسد: «این‌که فرمود: «قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ...» پاسخی است از این درخواستشان که گفتند: «او بدله»، معنای آن پاسخ این است که بگو من مالک آن نیستم - و یا بگو چنین حقی ندارم - که قرآن را از پیش خود مبدل کنم، برای این‌که قرآن کلام من نیست تا قسمتی از آن را با کلام دیگری عوض کنم، بلکه قرآن وحی الهی است که پروردگارم مأمور ساخته آن را پیروی کنم و غیر آن را پیروی نکنم و اگر فرمان پروردگارم را مخالفت نمی‌کنم برای این است که از آن می‌ترسم که اگر او را نافرمانی کنم به عذاب روزی عظیم که همان روز قیامت است گرفتار شوم (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۲۸).

از منظر علامه طباطبایی با دقت در آیات ۱۹۳ و ۱۹۴ سوره شعرا می‌توان، شواهدی بر نفی نبوی بودن الفاظ قرآن کریم جست‌وجو کرد. «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴) که می‌فرماید: روح‌الامین یعنی جبرئیل قرآن را بر قلب تو نازل کرده است، بر عدم دخالت پیامبر در فرایند وحی دلالت می‌کند. در این آیه شریفه خداوند جبرئیل را امین خواند، تا نشان دهد مورد اعتماد خدای تعالی و امین در رساندن رسالت او به پیامبر او است، نه چیزی از پیام او را تغییر می‌دهد و نه جابه‌جا و تحریف می‌کند، نه عمداً و نه سهواً و نه دچار فراموشی می‌شود. ضمیر «نَزَلَ بِهِ» به قرآن بازمی‌گردد که نشانگر آن است که قرآن کلامی است ترکیب شده از الفاظی و البته آن الفاظ هم دارای معانی حقه‌ای است، نه این‌که به قول بعضی از مفسرین آنچه جبرئیل آورده تنها معانی قرآن بوده باشد و رسول خدا ﷺ آن معانی را در قالب الفاظ ریخته باشد؛ زیرا همان‌طور که معانی از ناحیه خدا نازل شده، الفاظ هم از آن ناحیه نازل شده است... بی‌پایه‌تر از این، قول کسی- است که گفته قرآن، هم به الفاظش و هم به معنایش از منشآت رسول خدا ﷺ بوده، که آن را يك مرحله از قلب آن جناب، که نام آن مرحله روح‌الامین است، القاء کرده به مرحله دیگر نفس که نامش قلب است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۳۱۶-۳۱۷).

از جمله آیات دیگری که از منظر علامه بر عدم دخالت پیامبر در فرایند وحی دلالت داشته و هرگونه نقش فاعلی و استقلالی در فرایند وحی را از پیامبر نفی کرده و صرفاً برای پیامبر در فرایند وحی محل قابلی ترسیم می‌نماید آیه ۹۷ سوره بقره است: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ». تغییر اسلوب کلام از تکلم به خطاب، به جهت نفی استقلال جبرئیل و پیامبر در فرایند وحی است و این که ایشان صرفاً مأمور تبلیغ وحی بوده است. علامه می‌نویسد: «در این آیه التفات از تکلم به خطاب به کار رفته زیرا جمله «هرکس دشمن جبرئیل باشد»، کلام رسول خدا ﷺ است و بایست بفرماید: «جبرئیل آن را به اذن خدا بر قلب من نازل کرده»، ولی این‌طور نفرمود، بلکه فرمود: «بر قلب تو نازل کرده»، و این تغییر اسلوب به جهت دلالت بر این است که قرآن همان‌طور که جبرئیل در نازل کردنش هیچ استقلالی ندارد و تنها مأموری است مطیع، همچنین در گرفتن آن و رساندنش به رسول خدا ﷺ خودش ظرف وحی خداست، نه این که جبرئیل در آن قلب دخل و تصرفی کرده باشد و خلاصه جبرئیل صرفاً مأمور رساندن است» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۰).

در تعبیر دیگر قرآنی خداوند پیامبر را در صورت هرگونه تغییر قرآن تهدید به خواری و مرگ می‌کند «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ» (حاقه: ۴۴-۴۷) و تنها خداوند است که می‌تواند در آیات قرآن تصرف کند «وَلَكِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» (اسراء: ۸۶). همچنین از آیات قرآن استفاده می‌شود که جایگاه پیامبر بحث وحی و نزول پس از دریافت وحی تفسیر و تعلیم وحی است نه انشاء آن «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) و «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲)؛ لذا پیامبر شأنی جز پیام‌رسانی و شرح آن ندارد «فَاعْلَمُوا أَنَّما عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَغُ الْمُبِينُ» (مائده: ۹۲) و این شبهه که نص قرآن از پیامبر است در عصر- رسالت هم مطرح بوده و خداوند خود آن را مطرح کرده و پاسخ داده است.

آیه دیگری که به نظر علامه طباطبایی به اعجاز قرآن از جهت آورنده آن اشاره دارد، آیه ۴۴ سوره نحل است: «... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» و این



قرآن را به سویی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سویی ایشان نازل شده است توضیح دهی و امید که آنان بیندیشند». به نظر علامه طباطبایی، طبق این آیه شریفه، هدف از نزول قرآن بر پیامبر اکرم ﷺ دو چیز است: یکی این که پیامبر آنچه را به تدریج بر وی نازل شده برای مردم بیان کند و دیگر این که مردم نه تنها در نزول قرآن، بلکه در نزول آن با تمام زمینه ها و شرایط حاکم تفکر کنند. به نظر علامه، موضوع اصلی تفکر در «لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»، خود پیامبر به عنوان دریافت کننده ذکر الهی است؛ زیرا تفکر درباره پیامبر اکرم ﷺ و اوضاع و شرایطی که در آن می زیسته، بهترین دلیل بر این است که پیامبر هیچ دخالتی در پدید آوردن قرآن نداشته است، بلکه خداوند قرآن را به علم خود نازل کرده است و پیامبرش را برای دریافت قرآن به قدرت خود تأیید کرده است؛ بدون این که اسباب عادی در شکل گیری قرآن دخالتی داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۶۰).

«لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (قیامة: ۱۶-۱۸)؛ زبانت را به خاطر عجله برای خواندن آن [= قرآن] حرکت مده؛ چرا که جمع کردن و خواندن آن برعهده ماست؛ پس هرگاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن!». براساس این آیات هم جمع قرآن و هم تلاوت آن و هم تبیین و تفصیل معانی آن هر سه برعهده خداوند است؛ لذا به پیامبر می فرماید به هیچ وجه نگران مباش، آن کس که این وحی را نازل کرده، در تمام مراحل حافظ آن است، تنها وظیفه تو از یک سو پیروی از تلاوت پیک وحی و از سوی دیگر ابلاغ این رسالت به عامه مردم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۲۸۸).

۳/۲/۵. آیات نزول قرآن به زبان عربی

این آیات نشان می دهد که خداوند خود به آیات قرآن لسان عربی پوشانیده است. از این دسته آیات از چند آیه یاد می کنیم: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (یوسف: ۲)؛ همانا ما این کتاب را در قالب الفاظی خواندنی به زبان عربی فروفرستادیم تا در آن بیندیشید»، «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا... (شوری: ۷)؛ و بدین گونه قرآن عربی به سویی تو وحی کردیم...». این قبیل آیات نشان می دهد که قرآن با همین قالب و زبان از سوی خدا وحی شده است.

آیه «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳) از منظر علامه بر الهی بودن الفاظ قرآن کریم دلالت دارد؛ چراکه لسان عربی قرآن که همان الفاظ آن است در این آیه شریفه منتسب به خداوند شده و آیه درصدد است تا تعلیم قرآن از جانب دیگران را که مورد ادعای منکران است با استدلال به عربی بودن زبان قرآن که مربوط به حیطه لفظ است نفی کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۳۴۷).

روشن است که عربی بودن لباس لفظ است نه معنا؛ از دیگر دلایل قرآنی وحیانی بودن الفاظ، تعبیر «قول» و «قرائت» نسبت به وحی است. در آیات چندی از قرآن به عنوان «قول» یاد شده است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ» (طارق: ۱۳)، «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر: ۱۹) و «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمل: ۵)؛ همچنین در آیات دیگری تعبیرات «قرائت»، «تلاوت» و «ترتیل» به کار رفته است: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ» (نحل: ۹۸)، «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامت: ۱۸)، «ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ» (آل عمران: ۵۸) و «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» (مزمل: ۴)؛ همه این آیات ظهور در آن دارد که خداوند هم الفاظ و هم معانی را بر پیامبر نازل کرده است.

۴. نتیجه

این مقاله به نقد شبهه وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر پرداخت. نقدها در دو بخش برون دینی و درون دینی ساماندهی شد که نتایج زیر به دست آمد:

۱. نقدهای برون دینی:

- این دیدگاه با ماهیت خاص و یگانه وحی ناسازگار است؛ زیرا وحی تجربه ای منحصر به پیامبران و ادراکی دست نیافتنی برای غیر آنان است و نمی توان آن را با پدیده های روانی عمومی انسان همسان دانست.

- تفاوت بنیادین میان شرایط تحقق وحی و شرایط بروز تجلیات ناخودآگاه، یکی از نقاط ضعف اساسی این نظریه است؛ وحی در حالت هوشیاری کامل، تعادل روانی و در متن مسئولیت های سنگین اجتماعی و تاریخی پیامبران تحقق یافته، درحالی که تجلیات ناخودآگاه معمولاً در شرایط غیرعادی، ضعف یا اختلال روانی بروز می کنند.

- خودآگاهی کامل پیامبران نسبت به منشأ الهی وحی و تصریح آنان بر دریافت پیام از بیرون، با ماهیت ناآگاهانه و غیرارادی فرایندهای ناخودآگاه ناسازگار است و امکان فروکاست وحی به تجربه‌ای انفسی را منتفی می‌سازد.

- همراهی همیشگی دعوی نبوت با تحدی و ارائه معجزه - به‌ویژه اعجاز قرآن - نشان می‌دهد که وحی فراتر از نبوغ فردی یا پدیده‌های روان‌شناختی است؛ چراکه تجلیات ناخودآگاه هرگز واجد چنین قدرت اثباتی و فراانسانی نیستند.

- انقطاع وحی پس از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله با تبیین روان‌شناختی وحی قابل توضیح نیست؛ زیرا اگر وحی امری طبیعی و برخاسته از ساختار روان انسان بود، می‌بایست در طول تاریخ و پس از اسلام نیز استمرار می‌یافت.

- استناد به نظریه‌های فلسفی حکمای اسلامی درباره نقش قوه خیال، ناشی از برداشتی نادرست است؛ زیرا در فلسفه اسلامی، قوه خیال صرفاً نقش قابل و تمثلی در دریافت وحی دارد، نه نقش فاعلی و تولیدکننده محتوا. از این رو، این نظریات نه تنها مؤید تبیین ناخودآگاه نیستند، بلکه با آن تعارض دارند.

- لوازم نظریه وحی انفسی - از جمله تزلزل اعتبار معرفتی وحی، امکان خطا و توهم و فروکاست دین به تجربه‌ای انسانی - پیامدهایی باطل و ناسازگار با عقلانیت دینی و فلسفی است که خود به ابطال این دیدگاه می‌انجامد.

۲. نقدهای برون‌دینی:

- آیات متعدد قرآن کریم به صراحت وحی را فعلی الهی و بیرونی نسبت به نفس پیامبر معرفی می‌کنند و هرگونه نقش فاعلی، ابتکاری یا استقلال‌ی پیامبر را در پیدایش وحی نفی می‌کنند؛ پیامبر صرفاً دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی است.

- اعجاز قرآن، به‌ویژه در ساحت الفاظ، ساختار و بلاغت، نشان می‌دهد که هم معنا و هم صورت قرآن از جانب خداوند نازل شده است؛ از این رو، نسبت دادن قرآن به ضمیر ناخودآگاه پیامبر با تحدی مستمر و ناتوانی تاریخی بشر از همانندآوری آن ناسازگار است.

- تفاوت آشکار میان سبک، سیاق و سطح بیانی قرآن با احادیث و سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله شاهدی درون‌دینی بر این است که قرآن برخاسته از ذهن یا تجربه درونی پیامبر نیست،

بلکه منشأیی مستقل و الهی دارد.

- تأکید قرآن بر تابع بودن کامل پیامبر نسبت به وحی، همراه با تهدید شدید نسبت به هرگونه تصرف در آن، نشان می‌دهد که حتی احتمال دخالت ناخودآگاه پیامبر در تولید وحی از منظر قرآن مردود است.



فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، ترجمه دشتی، محمد، ناشر: مشهور، چ ۱، قم، ۱۳۷۹.
۱. ابن فارس، ابوالحسن، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، مرکز النشر، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن منظور، العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. ابن سینا، رساله فی النفس و بقائها و معادها، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۲ م.
۴. ابن سینا، رساله نفس، تصحیح موسی عمید، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۵. اقبال لاهوری، محمد، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: کانون نشر پژوهش‌های اسلامی، بی‌تا.
۶. جمعی از نویسندگان، المعجم الوسیط: استانبول: دارالدعوه، ۱۹۸۹ م.
۷. جوادی آملی، عبدالله، الوحی والنبوه، قم: اسراء، ۱۴۰۳.
۸. جوادی آملی، عبدالله، قرآن در قرآن، چ ۸، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۹. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت در قرآن، چ ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، قم: اسراء، ۱۳۹۴.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۳. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. زرین‌کوب، عبدالحسین، آشنایی با نقد ادبی، چ ۴، تهران: انتشارات مه‌ارت، ۱۳۶۷.
۱۵. سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۸.
۱۶. سبحانی، جعفر، «نقد سه نظریه درباره وحی»، درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۳۸۷.



ش ۴.

۱۷. سبحانی، جعفر، «نقد سه نظریه درباره وحی»، نشریه مکتب اسلام، ش ۴، ۱۳۸۸.
۱۸. شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۴، چ ۱، تهران: مرکز دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین، قرآن در اسلام، چ ۸، قم، ۱۳۷۵.
۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین، وحی یا شعور مرموز، چ ۴، قم: دارالفکر، چ ۴، ۱۳۶۰.
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، موسوی، محمدباقر، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۲. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۲۳. فارابی، ابونصر، سیاست مدنی، سید جعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (طبع و نشر)، ۱۳۷۹.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تهران: اسوه، ۱۴۱۴ ق.
۲۵. فروید، زیگموند، تفسیر خواب، ترجمه شیوا رویگردان، تهران: مرکز، ۱۳۸۲.
۲۶. قراملکی، قردان، «تحلیلی از وحی و شبهات آن»، کتاب نقد، ۱۳۸۷، ش ۴۹.
۲۷. مختار عبدالحمید عمر، احمد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ریاض، ۱۴۲۹ ق.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۸.
۲۹. مطهری، مرتضی، نبوت، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۸.
۳۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۸۷.
۳۱. معلوف، لوییس، المنجد، مترجم احمد سیاح، چ ۲۱، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۴ م.
۳۲. معین، محمد، فرهنگ معین، چ ۲۷، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۳.
۳۳. مفید، محمد بن محمد، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ۱۳۷۱.



۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، چ ۹، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چ ۳۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۳۶. ملاصدرا، اسفار، قم: بنیاد حکمت اسلامی صدرا ۱۳۶۸ ش.
۳۷. مصباح یزدی، قرآن‌شناسی، چ ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۰.
۳۸. ملاصدرا، تفسیرالقرآن الکریم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات الطبعة الثانية، ۱۳۶۶.
۳۹. وجدی، فرید، دائرةالمعارف القرن الرابع عشر، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۷۱ م.
۴۰. یونگ، کارل گوستاو و دیگران، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷.
۴۱. یونگ، کارل گوستاو، روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲.

نقد گزارش‌های معارض با سیره رحمانی پیامبر اعظم ﷺ

حسن مجتبی‌زاده*

چکیده

پیامبر گرامی اسلام چهره‌ای تابناک و الگویی کامل برای انسان‌های حق‌جو و سعادت‌خواه است، اما از سوی معاندین همواره مورد هجمه قرار گرفته و شبهاتی برای تخریب ایشان صورت گرفته است. در یکی از این شبهات که توسط فردی به نام «ژئوس» بیان شده، تلاش شده با استفاده از منابع تاریخی ضعیف و غیرمعتبر، ارائه اطلاعات ناقص و مغالطات منطقی، چهره‌ای غیرواقعی، خشن و غیراخلاقی از پیامبر اکرم ﷺ به تصویر کشیده شود که با واقعیت آن حضرت بسیار فاصله دارد.

نوشتار پیش رو، پاسخی مستدل و انتقادی به این شبهه است که با استناد به دلایل عقلی و منابع تاریخی، مدعای وی را رد کرده و دلایل ذکر شده در این شبهه را مورد نقد و بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی: پیامبر اکرم، سیره رحمانی، ژئوس، خشونت، شکنجه، ترور.

*. سطح سه کلام اسلامی ، h.mojtabazadeh@gmail.com

مقدمه

پیامبر گرامی اسلام، به عنوان خاتم انبیا، کامل ترین نمونه اخلاقی، معنوی و انسانی را در عالی ترین سطح بشر به نمایش گذاشته است و الگوی بی نظیری برای همه انسان ها در همه زمان ها و مکان ها می باشد («لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ؛ قطعاً برای شما در رسول خدا ﷺ اسوه و الگویی نیکو است» (احزاب: ۲۱)). آیین او نیز کامل ترین آیین را برای هدایت و تعالی بشریت به ارمغان آورده است، لکن در طول تاریخ، این شخصیت برین از طرف معاندان مورد هجمه قرار گرفته و شبهات متعددی را برای تخریب اذهان نسبت به ایشان وارد کرده اند. از جمله این هجمه ها از سوی فردی با عنوان مستعار «ژئوس» صورت گرفته است. شبهات طرح شده از سوی وی هرچند مسائل جدیدی نبوده، و قبلاً نیز توسط دیگران با ادبیات متفاوتی بیان شده است، منتهی وی با استفاده از جذابیت های هنری و رسانه ای، این شبهات را در قالب کلیپ تنظیم کرده و آن را در فضای مجازی منتشر کرده است. شیوه به کار رفته توسط وی عمدتاً با تکیه بر برخی مغالطات، تقطیع روایات، نقل ناقص قضایای تاریخی و بهره گیری از شیوه های عوام فریبانه بوده است. در مقاله حاضر به بررسی و نقد محورهای اصلی یکی از کلیپ های وی درباره پیامبر اکرم ﷺ می پردازیم.

در این کلیپ ابتدا ادعا شده که مردم، پیامبر خدا ﷺ را شخصیتی مقدس و مهربان می دانند، اما از ویژگی های واقعی او اطلاع چندانی ندارند؛ در حالی که اگر تاریخ را مطالعه و سیره ایشان را بررسی کنند، متوجه می شوند که واقعیت تاریخی چیز دیگری را نشان می دهد. وی مدعی است رفتارهای داعشی و خشونت آمیزی که از سوی مسلمانان دیده می شود، برخاسته از همان سیره و روش پیامبر است. این شبهه گر در ادامه برای اثبات مدعای خود، چهار نمونه از رفتار پیامبر ﷺ که در آن ها به زعم وی خشونت، توهین و ناسزاگویی و ترور افراد و شخصیت ها به چشم می خورد، را ذکر می کند.

ادعای بی اطلاعی مردم از شخصیت پیامبر اکرم ﷺ

ادعایی که ژئوس در این شبهه بیان می کند این است که «مردم، پیامبر را شخصیتی مقدس و پیامبر محبت و مهربانی می دانند. قرآن نیز پیامبر را الگوی مردم معرفی کرده است، اما از رفتارهایی که وی انجام داده است بی اطلاع هستند.

شکنجه در زندان‌ها، اعدام‌های دسته‌جمعی و رفتارهای داعشی که از مسلمانان می‌بینید، همه در بطن اسلام (و برخاسته از همین رفتارهای پیامبر) است. اسلام (و پیامبر) آن است که در تاریخ آمده است نه آنچه در ذهن مردم است».

نقد و ارزیابی

دستورات دین اسلام در قرآن و سنت بیان شده است و کسی که می‌خواهد درباره آن‌ها اطلاع پیدا کنند، باید به این منابع رجوع کند. البته این کار هم از عهده کسانی بر می‌آید که تخصّص دانش‌های لازم را در این زمینه داشته باشند و به روش صحیح دست به تحقیق بزنند. بقیه مردم نیز برای فهم نظر اسلام، به این متخصصان مراجعه می‌کنند و این روشی منطقی و عاقلانه و پذیرفته شده در همه دنیا است.

کسی که بدون داشتن دانش کافی بخواهد به این منابع رجوع کند و بررسی لازم را هم انجام ندهد، نمی‌تواند به فهم صحیحی درباره دین اسلام و دیدگاه‌های آن برسد. متأسفانه همین روش اشتباه باعث قضاوت‌های نادرست از سوی افرادی همچون ژئوس شده است. آنان مطالبی را به اسلام نسبت داده‌اند که واقعیت نداشته و درست برخلاف نظر اسلام بوده است. کسی که واقعاً می‌خواهد حقیقت را بفهمد و نظر اسلام را به دست آورد، باید از راه صحیح و منطقی آن وارد شود و آن رجوع به متخصصان و کارشناسان این حوزه است.

ممنوعیت شکنجه در اسلام

ژئوس به مسئله شکنجه در کشورهای اسلامی اشاره کرده و آن را روش اسلام می‌داند، درحالی‌که چنین نیست. دراین‌باره چند نکته بیان می‌شود:

۱. از دیدگاه اسلام هرگونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یا کسب اطلاع ممنوع است. معصومین (علیهم‌السلام) هم بارها همین را متذکر شده‌اند. در روایتی پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعَذِّبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُعَذِّبُونَ النَّاسَ فِي الدُّنْيَا؛ خَدَايَ عَزَّوَجَلَّ كَسَانِي كَهْ فِي الدُّنْيَا» مردم را شکنجه می‌دهند، روز قیامت عذاب می‌کند» و فرمودند: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا يَجْلِدُ أَحَدٌ أَحَدًا ظُلْمًا إِلَّا جُلِدَ عَذَابًا فِي نَارِ جَهَنَّمَ مِثْلَهُ؛ كَسِي- به دیگری از روی ظلم تازیانه نمی‌زند، مگر این‌که در آتش جهنم به همان اندازه تازیانه می‌خورد» (مفید، ۱۴۱۳ق،

ص ۲۱۶). امیرالمومنین علی (علیه السلام) هم فرمودند: «هرکسی مردم را در دنیا شکنجه کند، خدا در آخرت او را شکنجه خواهد کرد» (ثقفی، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص ۴۵۸) و نیز فرمودند: «انی لا اخذ علی التهمه و لا اعاقب علی الظن؛ من کسی را به صرف اتهام، دستگیر نمی‌کنم و به دلیل ظن و گمان، کسی را مجازات نخواهم کرد» (همان، ج ۱، ص ۳۷۱۹).

طبق نظر فقهای اسلامی، دلایل چهارگانه استنباط احکام، بر حرمت اذیت کردن و هتک حرمت انسان دلالت دارند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۷۴؛ خویی، ج ۱، ص ۳۳) و فقها، شکنجه را از برجسته‌ترین مصادیق اذیت کردن دانسته‌اند (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۱۱۹) و اقرار به این نحو، فاقد اعتبار شمرده شده است. به این جهت مأموران تحقیق و کشف جرم در مقام بازجویی از بزهکار، حق اعمال فشار و اذیت متهم را نخواهند داشت؛ زیرا هیچ‌یک از منابع شرعی بر جواز این نحو از بازجویی حکایت نکرده است (ابن حزم، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۴۱).

۲. در قانون اساسی ایران نیز علاوه بر اصل ۲۸ که دلالت بر منع شکنجه دارد، در قوانین موضوعه از جمله ماده ۵۷۸ نیز چنین آمده است: «هرگونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یا کسب اطلاع ممنوع است؛ اجبار شخص به شهادت، اقرار یا سوگند مجاز نیست و چنین شهادت و اقرار و سوگندی فاقد ارزش و اعتبار است. متخلف از این اصل طبق قانون مجازات می‌شود» (پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۳۹۳، ص ۳).

۳. نباید احکام اسلام را با عملکرد برخی افراد یکسان دانست. چه بسا مسلمانی عملی را برخلاف ضوابط شرعی و قانونی انجام دهد و یا افرادی به منظور فریبکاری و تخریب اسلام، کارهای نادرستی را در پوشش اسلامی انجام دهند؛ بنابراین ملاک قضاوت ما درباره اسلام نباید رفتار این افراد باشد. شاهد آن این‌که در صورت اثبات، همین افراد، به‌خاطر این کاری که مرتکب شده‌اند محاکمه و مجازات می‌شوند.

۴. آنچه بیان شد مربوط به شخص متهم است، اما اگر جرم کسی ثابت شد، نسبت به مجرم تعزیرات قانونی صورت می‌گیرد و این کار غیر از شکنجه است. در همه دنیا مرسوم است که مجرمان بعد از اثبات جرم، مورد مجازات و محاکمه قرار می‌گیرند.



ممنوعیت شکنجه و آزار حیوانات در اسلام

در اسلام نه تنها شکنجه دادن دیگران ممنوع شمرده شده و کسی که چنین کند مستحق عذاب الهی است، تعذیب و شکنجه کردن حیوانات و حتی حشرات هم در دین مبین اسلام منع شده است.

اساساً اسلام، اذیت و شکنجه موجودات زنده را ممنوع شمرده است (شهید ثانی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۳۲؛ مقدس اردبیلی، ج ۱۱، ص ۱۳۶) و آزار حیوانات را جرم و مستوجب تعزیر قلمداد کرده است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۶، ص ۱۳۷)؛ بنابراین هرگونه تحمیل رنج بر حیوان مانند ضرب و اذیت و غیر آن اگرچه در مقام صید و شکار باشد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۲۷۷)، سختگیری در تغذیه حیوان و تحمیل بار بیش از طاقت و توان آن (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۸۲ و نیز ج ۳۶، ص ۱۲۴) و نیز سرخ کردن یا بلعیدن ماهی زنده (ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۳۲)، مورد نهی شدید واقع شده است. این ممنوعیت همه موجودات حتی حشرات مانند مورچگان را نیز شامل می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۷). تحمیل رنج بر حیوان، منحصر به صدمه جسمی نبوده ممکن است به صورت اذیت کردن غیرمادی نیز واقع شود، چنان‌که فقهای اسلامی، کراهت کشتن حیوان در منظر حیوانی دیگر که موجب تعذیب او می‌شود را منع کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۶، ص ۱۳۷).

دلایل شبهه‌گر بر مدعی خویش

ژئوس در ادامه برای اثبات مدعی خود به بیان مواردی از زندگی پیامبر خدا ﷺ پرداخته و آن‌ها را شاهد و دلیل بر مدعی خود دانسته است.

۱. خشونت در جنگ بنی قریظه

ژئوس می‌گوید: «در مورد جنگ بنی قریظه مسلمان‌ها برای این‌که خشونت پیامبر را در آن مخفی کنند توجیهاتی آورده‌اند مانند این‌که می‌گویند: خود یهودیان گفتند هر بلایی که پیامبر گفته سر ما در آوردید و یا وجود این جنگ را انکار می‌کنند، اما ما می‌دانیم که پیامبر در این جنگ اسیرکشی کرده، در بازار مدینه حمام خون به راه انداخته و زنان داغدار را میان مسلمانان تقسیم و فروخته است».

نقد و ارزیابی

عهدشکنی قبایل یهودی قبل از بنی قریظه هم دومرتبه از سوی یهودیان بنی قینقاع و بنی نضیر صورت گرفته بود و هر دو بار پیامبر خدا ﷺ با وساطت قبایل هم‌پیمان آنان، از آن‌ها گذشت با این‌که می‌توانست طبق پیمان‌نامه آن‌ها را مجازات کند. عهدشکنی بنی قریظه، مرحله سوم بود که خیلی خطرناک‌تر و آسیب‌زننده‌تر بود. آنان که در مدینه زندگی می‌کردند، با پیامبر اکرم ﷺ پیمان صلح بسته بودند، اما در جریان جنگ احزاب، پیمان خود را زیر پا گذاشته و با مشرکان توطئه کردند که از پشت به لشکر اسلام حمله کنند. وقتی لشکر احزاب توسط مسلمانان شکست خورد و عقب‌نشینی کردند، پیامبر خدا ﷺ به سراغ بنی قریظه رفتند.

کشمکش‌هایی میان مسلمانان و یهودیان بنی قریظه شکل گرفت و بعضی از آنان عملاً به رویارویی نظامی با پیامبر اکرم ﷺ پرداختند و نهایتاً طبق رأی یک داور هم‌پیمان بنی قریظه، عده‌ای از آن‌ها در جنگ کشته شدند و آنان که زنده ماندند نیز به اسارت مسلمانان درآمدند (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۸۸ و ۹۰؛ ایازی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۲).

در اینجا نقل‌های ضد و نقیضی وارد شده که مورد سوءاستفاده دشمنان اسلام واقع شده است، اما به گفته محققین این نقل‌ها مورد اعتماد نبوده و ایرادهای جدی بر آن‌ها وارد است (شهیدی، جعفر، ۱۳۹۲). از جمله این نقدها چنین است:

۱. چنین برخورد خشنی با سیره پیامبر ﷺ ناسازگار است. آن حضرت با مشرکانی که بسیار بدتر از بنی قریظه با اسلام رفتار کرده بودند، چنین برخوردی نکردند و نیز با یهودیان بنی قینقاع و بنی نضیر و خیبر نیز این‌گونه رفتار نکردند.

یهودیان خیبر ۲۸ مسلمان را کشته و تعداد زیادی را زخمی و پایگاه بزرگی ضد اسلام ایجاد کرده بودند، اما پیامبر خدا ﷺ نه مردان آن‌ها را کشت و نه زنان و فرزندان آن‌ها را اسیر کرد و جز اموالی که برای جنگ تدارک دیده بودند، با دیگر اموال آن‌ها کاری نداشت.

۲. اگر هفتصد مرد از بنی قریظه کشته شده و زنان و فرزندان آن‌ها اسیر شده باشند، باید بیش از سه هزار نفر به اسارت مسلمانان درآمده باشند. اگر چنین جماعتی در میان مسلمانان حضور داشتند، باید دست‌کم نقشی محدود از آن‌ها در تاریخ اسلام مشاهده

می‌شد، اما هیچ اثری از اسرای بنی‌قریظه در تاریخ نیامده است.

۳. قرآن کریم در سوره احزاب در اشاره به ماجرای بنی‌قریظه می‌فرماید: «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ قَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ قَرِيقًا». این آیه بیان می‌کند که میان مسلمانان و یهودیان درگیری رخ داده و خدای متعال در دل آنان رعب و وحشت انداخته و گروهی کشته و گروهی به اسارت در می‌آیند؛ حال آن‌که در این نقل‌ها، گفته شده نزاعی نبوده و پیشنهاد داده‌اند که سعدبن معاذ درباره آن‌ها حکم کنند و این مخالف نقل قرآن است.

آنچه در این‌باره می‌توان گفت این است که به احتمال قوی نقل‌های مربوط به بنی‌قریظه، ساخته یهودیانی بوده که به ظاهر اسلام آوردند، اما در دل کافر و به دنبال ضربه زدن به اسلام بودند. آنان احادیث و نقل‌هایی را جعل و در میان مسلمانان منتشر کردند که به «اسرائیلیات» مشهور است، تا از این طریق به نوعی چهره اسلام و پیامبر ﷺ را تخریب و از مسلمانان انتقام بگیرند (شهیدی، ۱۳۹۲، ص ۹۰).

نکته دیگر این‌که بر فرض که نقل‌های وارد در مورد بنی‌قریظه را بپذیریم، باز ایرادی بر پیامبر اسلام ﷺ وارد نیست؛ زیرا جریان بنی‌قریظه شبیه گروه‌های تروریستی در عصر حاضر است. بنی‌قریظه در جنگ احزاب پیمان‌شکنی کردند و با پشتیبانی از مشرکین، مسلمانان را تا حد نابودی بردند که اگر کمک‌های معجزه‌آسای خداوند نبود معلوم نبود چه بر سر اسلام و مسلمین می‌آمد و بعد از آن، معلوم نبود که همان بنی‌قریظه چقدر از مسلمین را می‌کشتند؟

۲. دشنام و توهین به دیگران

ژئوس می‌گوید: «در مکه تنوع و آزادی ادیان بود و کسی به دین و خدای دیگری کاری نداشت. اسلام در چنین محیطی شکل گرفت و مشکلی هم نداشت. مشکل از آنجا شروع شد که پیامبر به خدایان و آباء و اجداد قریش توهین می‌کرد و دشنام می‌داد.

سران قریش چندبار پیش ابوطالب آمدند و از او خواستند تا از محمد ﷺ بخواهند که این‌قدر توهین و ناسزا نگوید. اما محمد ﷺ دست از توهین برنداشت. اگر محمد ﷺ ناسزا نمی‌گفت، می‌توانست در مکه به تبلیغ دین خودش ادامه دهد».

نقد و ارزیابی

۱. برخلاف آنچه زئوس می‌گوید پیامبر خدا ﷺ به روش منطقی به نقد عقاید مشرکان پرداختند و حقایق را درباره بت‌ها و این‌که از آن‌ها کاری بر نمی‌آید برای آن‌ها بیان کردند، اما مشرکان که توانایی لازم برای برخورد علمی و منطقی با دعوت پیامبر اکرم ﷺ را نداشتند، به راه‌های ناجوانمردانه مانند توهین، استهزاء و اذیت در مقابل رسول خدا ﷺ دست زدند، تا ایشان را در میان مردم منزوی کرده و پیش مردمان تحقیر کنند.

به‌عنوان نمونه وقتی رسول خدا ﷺ با مردم صحبت می‌کرد، ابولهب به‌سوی او سنگ می‌انداخت و به مردم می‌گفت: «حرف او را گوش نکنید که او منحرف و بسیار دروغگو است» (ابن‌هشام، ۱۳۷۵ ق، ج ۱، ص ۴۲۳). همسرش خار در مسیر پیامبر می‌ریخت. عقبه‌بن ابی‌معیط بر صورت پیامبر ﷺ در میان جمع آب دهان ریخت (همان، ج ۱، ص ۳۵۶) و یک‌بار جسارت کرده عبایش را بر گلوی رسول خدا ﷺ انداخت و تا حد کشتن فشار داد (ابن‌ابی‌شبهه، ۱۴۰۹ ق، ج ۷، ص ۳۳۱)؛ همچنین وی همراه ابولهب، عذره و کثافات بر در خانه رسول خدا ﷺ می‌ریخت (بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۴۷). انداختن رحم گوسفند و شکمبه بر سر رسول خدا ﷺ که در حال نماز و سجده نیز یکی دیگر از آزارهای جسمی مشرکان نسبت به پیامبر خدا ﷺ بود (ابن‌هشام، ۱۳۷۵ ق، ج ۱، ص ۴۱۶).

این آزارها و تمسخرها به‌قدری زیاد بود که خداوند پیامبرش را دل‌داری می‌دهد و می‌فرماید: «إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ؛ ما [شر] استهزاکنندگان را از تو بازداشته‌ایم (حجر: ۹۵). آن چیزی هم که پیامبر ﷺ را در برابر این توهین‌ها نگاه داشت، صداقت و نجابت اخلاقی ایشان بود. گوستاولوبون نویسنده مشهور فرانسوی، پیامبر اسلام را شخصیتی، بسیار خوددار و متفکر، کم‌حرف، خوش‌قلب و در رفتار و کردار خود بسیار مراقب ادب و پاکیزگی می‌داند که در برابر سختی‌ها و دشواری‌ها، با همتی بلند و در برخوردها مهربان و خوشرو بود. یکی از خدمتگذارانش نقل می‌کند که هیجده سال تمام خدمت او را انجام می‌داد و در طول این مدت، هیچ‌گاه سخن تند یا کردار ملال‌آوری از او ندیدم (گوستاولوبون، ۱۳۹، ص ۱۲۹).



وی در جای دیگر، درستی و خوش‌خلقی پیامبر را عامل شهرت بی‌سابقه او در میان قریش می‌داند تا جایی که قریش لقب «امین» را به ایشان دادند. این آوازه بلند به‌علاوه نیک‌رفتاری و صداقت آن جناب، سبب شد که علاقه خدیجه آن زن ثروتمند بیوه مکه را به خود جلب کند تا بدانجا که تمام کارهای تجارتي خود را به حضرت محمد ﷺ واگذار کند (همان، ص ۱۰۱).

وی همچنین تصریح می‌کند که حضرت محمد ﷺ در برابر انواع آزار و شکنجه، با کمال متانت و بردباری و خونسردی مقاومت می‌کرد و هر روز به برکت فصاحت و بلاغت او، پیروان تازه‌ای به او می‌گرویدند (همان، ص ۱۰۴ و ۱۰۵).

۲. قریش برای این‌که کار خود را درست نشان دهند و مردم را بر علیه پیامبر ﷺ بشورانند، توجیهاتی می‌کردند مانند این‌که می‌گفتند: «محمد ﷺ آمده وحدت میان مردم مکه را به‌هم بزند» (شتت امرنا و فرق جماعتنا) (بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۲۳۱) و یا ابوجهل برای توجیه برخورد زشت خود با رسول خدا ﷺ می‌گفت: «او قصد دارد میان شما دشمنی ایجاد کند» (همان، ص ۱۵۱). آنان همچنین نقد منطقی پیامبر ﷺ نسبت به بت‌ها را توهین و ناسزای به آن‌ها می‌شمردند.

۳. ناسزایی‌گویی به خدایان قریش

ژئوس می‌گوید: «تحمل قریش حدی داشت و این‌گونه زندگی بر مسلمانان سخت شد تا جایی که برخی مسلمانان به حبشه فرار کردند». در تاریخ طبری آمده است: «و چنان شد که هر یک از قبایل قریش برضد مسلمانان برخاستند و به شکنجه آنان پرداختند؛ یعنی این آزار و اذیت مشرکان بعد از آن رخ داد که پیامبر اسلام ﷺ حاضر نشد دست از دشنام‌گویی بردارد.

نقد و ارزیابی

۱. علت این‌که مشرکین در ابتدا کاری با پیامبر نداشتند این بود که آن حضرت در آغاز، دعوت خود را علنی نکرده و عقاید مشرکان را به‌طور رسمی محکوم نمی‌کرد. برخورد از زمانی شروع شد که آن حضرت دعوت توحیدی خود را علنی کردند و عقاید بت‌پرستی را

نادرست شمرد. همچنین سیره‌نویسان آورده‌اند که تا وقتی ابوطالب زنده بود و از پیامبر اکرم ﷺ حمایت می‌کرد، مشرکان نمی‌توانستند دست به اقدامی بر علیه آن حضرت بزنند، اما با درگذشت ابوطالب ﷺ، دست مشرکان بر ضدرسول خدا ﷺ باز شد (شهیدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۸).

۲. روشی که مردم جزیره‌العرب داشتند، تنها از روی تقلید، عادت و اعتقاد به خرافات بود و این مانعی مهم در برابر پیشرفت آن‌ها به‌شمار می‌آمد و مانند زنجیری دست‌وپای آنان را بسته بود؛ لذا راه نجات آن‌ها فرو ریختن آن مانع از سر راه آنان بود. به همین منظور پیامبر خدا ﷺ سعی می‌کرد بت‌ها را در چشم بت‌پرستان بی‌اعتبار نشان دهد، البته این هم به روش منطقی و بدون دشنام و بدزبانی انجام می‌شد. تعبیر قرآن در این باره چنین است: «غیر او خدایانی دیگر گرفتند که هیچ چیز نمی‌آفرینند و خود مخلوق‌اند. نه مالک زیان خود هستند و نه سود خود و مالک مرگ و زندگی رستاخیز نیستند» (فرقان: ۳).

عمرو بن جموح که از رؤسای بنی‌سلمه و مشرک بود، داستان جالبی دارد. او در خانه خود بتی چوبی داشت و آن را عبادت می‌کرد. برخی از فرزندان او که مسلمان بودند برای این‌که کار اشتباه پدر را به او بفهمانند، شبی بت او را برداشتند و در گودالی از آب کثیف انداختند. فردای آن شب عمرو بن جموح با تلاش زیاد بت خود را در آن گودال یافت و بعد از تمیز کردن برجای خود نهاد. شب بعد هم همین ماجرا تکرار شد و او باز بت خود را تمیز کرد و برجای خود قرار داد، اما این بار شمشیر خود را بر گردن بت انداخت و به او گفت: «من نمی‌دانم چه کسی این بلا را بر سر تو آورده است، اما این شمشیر را بگیر و از خودت دفاع کن». در آن شب نیز فرزندان وی همان کار را کردند و سگی مرده هم در کنار بت قرار دادند. فردای آن روز عمرو که بت خود را آن‌گونه دید، به فکر فرو رفت و گفت: «قسم می‌خورم که تو خدای من نیستی که حتی نمی‌توانی از خودت دفاع کنی و این‌گونه عاجز افتاده‌ای». این‌گونه شد که وی دست از بت‌پرستی کشید و راه درست را پیدا کرد (الواقدی، ج ۲، ص ۸۷۰).

۱. جعفر بن ابی‌طالب خود علت هجرت از مکه به حبشه را بیان کرده است. وی وقتی در برابر پادشاه حبشه قرار گرفت، وضعیت اجتماعی و اخلاقی جامعه خود و اهمیت رسالت پیامبر ﷺ را این‌گونه تشریح کرد و گفت: «پادشاه، ما مردمی جاهل بودیم، بت

می‌پرستیدیم، مردار می‌خوردیم، مرتکب کارهای زشت می‌شدیم، صله‌رحم نمی‌کردیم و حق همسایگی را فراموش و اقوای ما حق ضعفا را می‌خوردند. ما بر این روال زندگی می‌کردیم تا این‌که خداوند از میان ما رسولی را برگزید، که به صداقت و پاکی می‌شناختیم. او ما را دعوت به پرستش حق نمود و از پرستش سنگ و چوب باز داشت. او ما را به راستگویی در گفتار، ادای امانت، صله‌رحم، حسن همجواری، و خودداری از خونریزی و کارهای زشت دعوت کرد» (ابن کثیر، ۱۳۹۶ ق، ج ۲، ص ۱۹).

جریان غرائق

ژئوس می‌گوید: «ابن سعد در طبقات الکبری آورده است: «بر اثر فشار قریش، پیامبر آیات غرائق را آورد. آیاتی که در آن پیامبر از بت‌ها با تکریم و احترام یاد کرده است». پیامبر، آیات را در حضور مشرکان خواند و به سجده رفت. مسلمانان هم به سجده رفتند. مشرکان هم به سجده رفتند. حدیث داریم که جن و انس هم به سجده رفتند. همه شاد شدند و مسلمان و کافر روی هم را بوسیدند، اما پیامبر زیر همه چیز زد و گفت: آن آیات را شیطان به من نازل کرده است و دوباره دشنام و دعوا شروع شد».

نقد و ارزیابی

افسانه غرائق، داستانی جعلی است مبنی بر این‌که شیطان در اثنای دریافت سوره نجم توسط پیامبر اکرم ﷺ آیاتی بر آن حضرت القا کرده که مضمون آن تأیید بت‌پرستان بوده است. عالمان اهل سنت و شیعه این داستان را ساختگی و جعلی دانسته که با واقعیات قطعی سیره پیامبر ﷺ و نیز آیات قرآن و سازوکار نزول وحی ناسازگار است (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۱۶۳).

۱. فخرالدین رازی از علمای برجسته اهل سنت می‌گوید: «این داستان را بی‌دینان جعل کرده‌اند و در هیچ‌یک از کتاب‌های صحیح ما نقل نشده و آیاتی از قرآن دلیل بر جعلی بودن این داستان می‌باشد؛ مانند آیه ۴۴ سوره حاقه که خداوند می‌فرماید: «اگر پیامبری سخنی دروغ بر ما می‌بست ما او را با قدرت می‌گرفتیم؛ سپس رگ قلبش را قطع می‌کردیم و هیچ‌کس از شما نمی‌توانست مانع شود» و آیه ۶ سوره اعلی که می‌فرماید: «ما به‌زودی

قرآن را بر تو می‌خوانیم و هرگز فراموش نخواهی کرد».

آنچه در تاریخ آمده این است که وقتی پیامبر اسلام ﷺ آیات سوره نجم را می‌خواند، یکی از کفار جملات فوق را گفت و چون قریش هنگام قرآن خواندن آن حضرت، سروصدا می‌کردند تا دیگران نشنوند، عده‌ای خیال کردند که این جملات را آن حضرت گفته است؛ برای همین جبرئیل با آوردن آیه ۵۲ حج، این توهم را پاک کرد و ثابت نمود که پیامبر چنین جمله‌ای نگفته است (رازی، ۱۴۰۹ق، ص ۹۳).

قاضی عیاض و ابن عربی نیز این روایت را جعلی دانسته‌اند (الیحصی، ج ۲، ص ۸۱۱). مفسران شیعه نیز این داستان را ساختگی دانسته و از جمله دلایل رد آن را این دانسته‌اند که: «از نظر عقلی باید پیامبر از اشتباه به دور باشد تا دستوراتش برای مردم قابل پیروی باشد. عقل هرگز نمی‌پذیرد که خداوند دستور به پیروی از پیامبری را بدهد که حرف‌های شیطان را به‌عنوان آیات خداوند به مردم می‌خواند و خودش هم نمی‌فهمد!» (طباطبایی، ج ۱۴، ص ۵۶۱).

۲. قدیمی‌ترین مدرک این افسانه، طبقات ابن سعد و تاریخ طبری است. به گفته ابن سعد این داستان در رمضان سال پنجم بعثت صورت گرفته است، اما راویانی که این داستان از زبان آن‌ها نقل شده هیچ‌کدام در زمان وقوع این داستان یا به دنیا نیامده و یا در مکه حاضر نبودند؛ مانند این‌که محمد بن قیس که از راویان این داستان ذکر شده، از جمله مهاجرین به حبشه بوده و در روز واقعه حضور نداشته است، و یا عبدالله بن عباس دیگر راوی این داستان، در سال ۱۰ بعثت به دنیا آمده و در زمان افسانه غرانیق هنوز متولد نشده بود (سیوطی، ۱۴۳۲ ق، ج ۶، ص ۶۵ و ۶۹).

۴. ترور و خشونت بعد از هجرت

ژئوس می‌گوید: «بعد از هجرت که پیامبر ﷺ شمشیر به دست گرفت، دیگر هیچ جاده‌ای از راهزنی مسلمانان در امان نماند و هیچ جانی از خشونت و خنجر شبانه فرستادگان محمد ﷺ در امان نبود. ترور و غارت اموال، کردار پیروان پیامبر ﷺ شد. در این زمان ترور‌هایی به دستور پیامبر صورت گرفت و افراد معمولی مانند شاعران و تاجران در آن کشته شدند، و آن‌ها اسم این عملیات‌ها را «سریه» می‌نامند».

نقد و ارزیابی

۱. این حرف، صرف یک ادعای کلی بوده و دلایلی بر آن ذکر نشده و به صرف چند مورد محدود اکتفا شده است، که اگر آن موارد محدود هم ثابت شود باز نمی‌تواند آن ادعای کلی را ثابت کند. زئوس در اینجا مغالطه «تعمیم شتاب‌زده» را به کار برده است؛ یعنی با بیان چند مورد محدود، نتیجه کلی گرفته و گفته است: «دیگر هیچ جایی از خشونت و خنجر مسلمانان در امان نبود». به بیان علم منطق، استقرائی که زئوس در این استدلال به کار برده، ناقص و محدود است و گرفتن نتیجه کلی از آن اشتباه و غیرصحیح است؛ این مانند آن است که کسی وارد شهری شده و با دو راننده تاکسی برخورد کرده که بدرفتار بودند و کرایه زیادی طلب کردند، او نیز نتیجه گرفته که همه تاکسی‌های این شهر بداخلاق و متقلب هستند.

۲. از زئوس سؤال می‌کنیم: اگر حکومتی تشکیل شود، آیا برای حفظ جان و امنیت شهروندان خود نباید نسبت به کسانی که بی‌رحم و شرور هستند و می‌خواهند در میان مردم فتنه کنند، اقدامی کند؟ آیا در زمان ما حکومت‌ها، اگر افراد جانی و خطرناک را شناسایی و از پا در آوردند، به این معنا است که آن حکومت، یک حکومت نامشروع و خشن است؟ در همه کشورهای دنیا افراد خطرناک را شناسایی و حبس یا اعدام می‌کنند و این جزء وظایف آن حکومت و عامل آرامش و امنیت مردم است.

۳. برخی از این گزارش‌هایی که در این باره نقل شده، سند صحیحی نداشته و از نظر مورخین و متخصصین این فن ضعیف و غیرقابل اعتماد است؛ بنابراین صلاحیت ندارند که به عنوان پایه استدلال قرار گیرند.

قاعده مهم و قابل توجه در بهره‌گیری از منابع و متون تاریخی این است که معمولاً این منابع نیازمند اعتبارسنجی است و نمی‌توان به صرف ذکر شدن مطلبی در این کتاب‌ها به آن‌ها استناد کرد. این مسئله در مورد منابع و کتب کهن اسلامی نیز وجود دارد و به همین خاطر دانش‌هایی مانند علم درایه و رجال در این زمینه شکل گرفته تا جلوی این خطا گرفته شود. دلیل آن هم این است که برخی از این کتاب‌ها همان‌طور که نویسندگان آن‌ها تصریح کرده‌اند، در دورانی تدوین شده‌اند که امکان از بین رفتن متون و نقل‌های تاریخی بوده



است و این نویسندگان برای این که آن آثار از بین نرود، همت خود را بیشتر بر جمع‌آوری آن‌ها قرار داده‌اند و بعد از محققین بعدی خواسته‌اند که با تحقیق و بررسی درباره آن متون، صحت و سقم آن را به دست آورده و بعد از آن‌ها استفاده کنند.

به عنوان نمونه محمدبن جریر طبری در مقدمه کتاب تاریخ خود همین نکته مهم را بیان کرده می‌نویسد: «اگر در کتاب من مطلبی دیدید که برایتان عجیب بود و یا صحیح ندانستید، از من نیست، بلکه از ناقلان است» (طبری، ۱۸۷۹ م، ج ۱، ص ۷). باین حال برخی از شبهه‌افکنان با سوءاستفاده از همین مطلب، گزارش‌های ضعیف این کتاب‌ها را گرفته و مستمسک حمله و تاخت‌وتاز به دین قرار می‌دهند، درحالی که این کار روشی غیرعلمی و ناعادلانه است.

به عنوان تقریب به ذهن این مسئله مانند تفاوت کار کشاورز و آشپز است. کشاورز، محصول خود مانند برنج، عدس و لوبیا را تولید کرده و بعد جمع‌آوری و به بازار عرضه می‌کند. او عمده کار خود را متوجه تولید محصول می‌کند و لذا ممکن است در محصول خروجی او ناخالصی‌هایی وجود داشته باشد و این مسئله عیبی برای او محسوب نمی‌شود و کار او را زیر سؤال نمی‌برد، اما آشپز که می‌خواهد از این محصول استفاده کند، باید دقت لازم را در رفع این ناخالصی‌ها به کار ببرد تا بتواند غذایی سالم و تمیز را به دست دیگران بدهد. این یک چرخه صحیح و درست است. اکنون اگر کسی با جست‌وجوی ناخالصی‌ها در محصول کشاورز، کل این چرخه را معیوب معرفی کند، روشن است که قضاوتی ناعادلانه و غیرمنطقی داشته است. درست مشابه کاری که زئوس در اینجا کرده است. او اگر می‌خواهد قضاوت درستی درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و دین اسلام داشته باشد، باید به سراغ محصول متخصصین این امر برود.

۴. «ترور» که در منابع اسلامی از آن با واژه «فتک» یاد شده است، به معنای اقدام ناگهانی و ناجوانمردانه برای قتل است. این عمل که در عرب جاهلی رواج داشته، در اسلام مورد نکوهش قرار داشته و توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ممنوع شده است، کما این که فرمودند: «الاسلام قید الفتک» (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۲۱۴). علامه مجلسی در بحارالأنوار موارد متعددی از ممنوع ساختن فتک و ترور از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را نقل کرده است. علت

ممنوعیت آن هم ایمان ذکر شده است، یعنی انسان مؤمن با توجه به سجایای اخلاقی و تعالیم اسلامی، چنین عمل ناجوانمردانه‌ای را انجام نمی‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۸، ص ۲۲۸- ۲۵۹ و ج ۴۴، ص ۲۴۴ و ج ۴۷، ص ۱۲۷).

گزارش‌هایی که زئوس در اینجا نقل می‌کند، برخلاف آنچه ادعا می‌کند مصداق «ترور» نبوده است، بلکه هرکدام به‌خاطر جرمی که انجام داده بودند، دارای حکم قتل بودند و کشتن آن‌ها مصداق «اجرای حکم» بوده است. در واقع تمام این افراد به‌نحوی مجرم یا توطئه‌گر و تحت تعقیب بودند و حکم دستگیری و محاکمه آنان آشکارا صادر شده بود و یک امر مخفی و پوشیده و سری نبود (سبحانی، ص ۴۴۳).

ادعایی که زئوس در اینجا مطرح کرده با موارد فراوانی از سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در برخورد با مخالفین و کسانی که آن حضرت و مسلمانان را آزار و اذیت بسیار داده‌اند، سازگار نیست. به‌عنوان نمونه وقتی در دوران تبلیغ و دعوت مشرکان در مکه، آزار و اذیت آنان خیلی زیاد شد، فرشتگان از آن حضرت خواستند تا عذاب را بر مشرکان نازل کنند، اما آن حضرت نپذیرفت و فرمود: «من برای رحمت مبعوث شدم (نه نقت و عذاب)». بار خدایا، قوم مرا هدایت فرما که نادان‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۷، ص ۲۷۶).

یا می‌توان به جریان عفو عمومی مکه و سران کفر از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشاره کرد که یکی از مهربانانه‌ترین و بزرگ‌ترین برخوردهای محبت‌آمیز آن حضرت با مخالفان خود محسوب می‌شود. آن حضرت پس از فتح مکه و در برخورد با گروه‌های متعصب و لجوجی که جنگ‌های خونین زیادی بر ضد مسلمانان به راه انداخته و عده زیادی از اصحاب و یاران پیامبر صلی الله علیه و آله را به شهادت رسانده بودند، با نهایت محبت و شفقت برخورد کرد (ابن‌هشام، ۱۳۷۵ ق، ج ۲، ص ۴۱۲؛ طبرسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۸۴۸).

در شریعت ایشان نیز که دستورالعمل پیروان ایشان تا روز قیامت است، جان همه انسان‌ها محترم دانسته شده و برای حفظ آن اهمیت بسیاری قائل شده و با کشتن انسان‌ها به سختی مخالفت و شدیدترین مجازات را برای کسی که مرتکب قتل نفس شود، قرار داده است: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا» (اسراء: ۳۳). همچنین عقاب اخروی دائمی را برای قاتل نفس محترمه در نظر گرفته است و

و عده می‌دهد که عذاب عظیمی برای او آماده ساخته است: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (سوره نساء، آیه ۹۳). خدای سبحان همچنین کشتن یک انسان را معادل کشتن همه انسان‌ها می‌داند: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (سوره مائده، آیه ۳۲).

۱/۴. ترور زنی شاعر به نام عصماء بنت مروان

ابن هشام، ترور این زن را این‌گونه نقل می‌کند: «وقتی این خبر به گوش رسول خدا رسید فرمود: آیا کسی نیست که کار دختر مروان را یک‌سره کند. عمیر بن عدی که نزد آن حضرت حضور داشت سخنش را شنید و به هنگام شب در خانه‌اش حمله کرد و او را کشت. در منابع تاریخی آمده است فرزندی بر روی شکم او در حال خوردن شیر بوده که عمیر بن عدی شمشیری بر شکم او می‌زند و صبح به حضور آن حضرت آمد و عرض کرد: ای رسول خدا من او را کشته‌ام. فرمود: ای عمیر به خدا و رسول او یاری رسانده‌ای» (ابن هشام، ۱۳۷۵ ق، ج ۳، ص ۶۰۳-۶۰۶).

نقد و ارزیابی

درباره عصماء بنت مروان در منابع شیعه سخنی نیامده و تنها برخی از منابع اهل سنت به آن پرداخته‌اند. علاوه بر این که نقل‌های وارده هم اختلاف‌های زیادی با هم دارد و همین امر باعث ضعف این گزارش‌ها شده است؛ همچنین در برخی نقل‌ها تصریح شده است که قتل وی به دستور پیامبر ﷺ نبوده است، کما این که آمده است: عمیر بن عدی با عصماء هم‌قبیله بوده است و چون می‌بیند این زن در مجالس اوس و خرج شرکت می‌کند و با خواندن اشعار تحریک‌آمیز، به پیامبر خدا ﷺ توهین کرده و مردم را بر علیه ایشان می‌شوراند و به قتل او دعوت می‌کند، تصمیم گرفته او را می‌کشد و بعد نزد پیامبر ﷺ رفته و جریان را می‌گوید و می‌ترسد که اتفاق بدی برای او بیفتد. اما پیامبر خدا ﷺ می‌فرماید: «هیچ اتفاقی نخواهد افتاد و حتی دو بز به هم شاخ نخواهند زد». همان‌گونه هم می‌شود. عمیر می‌گوید صبح از درب خانه آنان رد شدم، دیدم خویشاوندان او به دفن او مشغولند و کسی متعرض من نشد (طبرسی، ۱۴۷۱ ق، ص ۸۶).

مطالعه گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که افرادی مانند عصماء بنت مروان یا کعب بن اشرف، در قالب شعر به بدگویی و دشنام نسبت به رسول خدا ﷺ و مسلمانان پرداخته و جنگ روانی شدیدی را به راه انداخته بودند که عامل مهمی در تحریک کفار علیه مسلمانان بود و امنیت جامعه اسلامی و جان صدها نفر را به مخاطره می‌انداخت. آنان حتی دیگران را تحریک به قتل پیامبر خدا ﷺ می‌کردند (بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۷۳).

این نکته را نیز باید توجه داشت که زبان شعر در آن زمان، قوی‌ترین ابزار رسانه‌ای بود که کار رسانه‌های جمعی و ارتباطی امروز را انجام می‌داد و تأثیر آن در برخی موارد از شمشیر هم بیشتر بود و اعراب را افسون و سحر می‌کرد.

از سوی دیگر اگر این افراد دست از عناد و دشمنی خود با اسلام برمی‌داشتند، قطعاً مورد رأفت اسلامی قرار می‌گرفتند؛ کما این که رسول خدا ﷺ نسبت به فردی شاعر به نام کعب بن زهیر که حکم قتل او صادر شده بود، اما چون توبه کرد و اسلام آورد، پیامبر اکرم ﷺ او را بخشید و امان داد (ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۳۷۲).

۲-۴. ترور تاجری به نام ابن سنینه

زنوس می‌گوید: «این ترورهای ناجوانمردانه از سوی پیامبر زیاد بود. ابن اسحاق می‌گوید: «رسول خدا ﷺ فرمود: به هرکس از افراد یهود که دست یابید آن‌ها را بکشید»؛ یعنی حکم قتل و عام عمومی صادر کرد (ابن هشام، ۱۳۷۵ ق، ج ۲، ص ۴۲۴). یکی از این ترورها جریان «ابن سنینه» است. او تاجری یهودی بود که لباس می‌آورد و با مسلمانان خرید و فروش می‌کرد. یک مسلمان این تاجر یهودی را کشت و وقتی برادر بزرگ‌تر آن مسلمان به این قتل اعتراض کرد گفت: «سوگند به خداوند کسی که به من فرمان داده او را بکشم اگر به کشتن تو هم فرمان بدهد گردنت را خواهم زد».

نقد و ارزیابی

نگاهی به دوران صدر اسلام و وضعیت یهودیان مدینه در آن زمان، مسئله را به خوبی روشن می‌کند. پیامبر اکرم ﷺ پس از ورود به مدینه تلاش و کوشش بسیاری کرد تا در مدینه

فضایی آرام، همراه با صلح و صفا حاکم شود. ایشان علاوه بر این که میان مهاجران و انصار پیمان اخوت بست (ابن هشام، ۱۳۷۵ ق، ج ۱ ص ۵۰۵)، با یهودیان ساکن در مدینه نیز پیمان صلح و همزیستی مسالمت آمیز امضا کرد (میانجی، ۱۹۹۸ م، ج ۱، ص ۲۶۰)، اما یهودیان بارها و به گونه های مختلف نقض پیمان کردند و کارهایی از قبیل: ایجاد اختلاف و دو دستیگی میان مسلمانان، بدنام کردن پیامبر اسلام و ترور شخصیت ایشان، تعرض به زنان مسلمان و قتل و غارت مسلمانان و هم دست شدن با دشمنان برای ضربه به مسلمانان را انجام می دادند. مجموعه عوامل فوق باعث شد، پیامبر خدا ﷺ برای جلوگیری از ادامه تهاجم و تعدی یهودیان تدبیری بیندیشد.

دعوت پیامبر گرامی اسلام همواره توأم با اصل رحمت و رأفت بود. آن حضرت در فتح مکه با آن که قدرت داشت و می توانست قریش را که البته بیشترین آزارها را به آن حضرت رسانده بودند به سختی تنبیه کند، اما با گذشت و مهربانی با آن ها برخورد کرد و فرمود: «ادْهَبُوا أَنْتُمْ الطُّلُقَاءُ» بروید که شما آزادید (یعنی شما را بخشیدم) (طبری، ۱۸۷۹ م، ج ۳، ص ۶۱؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۶۰).

در برابر توطئه یهود در اینجا دو راه در پیش حضرت بود؛ نخست این که به طور مستقیم با یهودیان وارد جنگ شود و یا با تهدید آنان و از میان برداشتن عوامل توطئه، جلوی این خشونت ها را بگیرد. راه اول زیان های فراوانی هم برای یهود و هم مسلمانان در پی داشت و لذا راه دوم انتخاب شد. پیامبر خدا ﷺ فتنه جویان را هشدار دادند تا دست از شرارت و فتنه گری خود بردارند و از آن ها خواستند که در صورت برداشتن دست از این کار، جرم آن ها بخشیده می شود، اما آنان کماکان به توطئه خویش ادامه دادند.

بی گمان اگر جلوی این افراد گرفته نمی شد، آن ها با تحریکات خویش فضای آرام شهر مدینه را به محیطی پر تنش و ناآرام تبدیل می کردند و افراد بیشتری در این میان آسیب می دیدند. این گونه بود که سه چهار نفر از توطئه گران یهودی از میان برداشته شدند. این تدبیر اثر بخشید و یهودیان بار دیگر به سراغ پیامبر ﷺ آمدند و تجدید پیمان کردند. با این کار بار دیگر آرامش و امنیت بر فضای مدینه سایه گسترد.

اما نسبت به مواردی که بیان شده و داستان هایی که برای آن ها نقل شده باید دانست

که این قضایا در منابع شیعه نیامده و تنها منابع محدودی از اهل سنت آن‌ها را ذکر کرده‌اند. علاوه بر این که وجود اختلاف‌های مختلف در نقل آن‌ها سبب ضعف آن‌ها در میان عالمان دینی شده است.

نکته دیگر مربوط به دستور عمومی برای شدت گرفتن بر یهودیان است. این مسئله بر فرض صحت آن، یک اقدام تاکتیکی و مقطعی بود تا بتوانند بر علیه جو رعب و وحشتی بود که یهود ایجاد کرده بود، فائق آمده و مخالفان را خانه‌نشین کنند.

جمع بندی

چهره رحمانی اسلام و سیره رحیمانه نبوی چیزی نیست که بتوان آن را انکار کرد و برپایه اطلاعات نادرست و نگاه مغرضانه و به استناد برخی روایات مجعول، ضعیف و مغالطات چهره خشونت‌آمیز و غیراخلاقی و غیرانسانی از آن ارائه داد و تلاش امثال ژئوس برای تخریب چهره اسلام، جز به بی‌آبرویی و بی‌اعتباری آن‌ها نخواهد انجامید و با سخنان ناپاک این افراد گردی بر آفتاب درخشان اسلام و پیامبر رحمت نمی‌نشیند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی شیبہ، المصنف فی الاحادیث و الآثار، ج ۷، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ ق.
۲. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد، المحلی بالآثار، ج ۱۱، بیروت: دارالجيل، بی تا.
۳. ابن قدامه، ابومحمد، المغنی، مصر: مکتبه القاهرة، ۱۳۸۸ ق.
۴. ابن کثیر، اسماعیل، السیره النبویه، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر- والتوزيع، ۱۳۹۶ ق.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ ق.
۶. ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، مصر: مکتبه مصطفى البابي، ۱۳۷۵ ق.
۷. ابی جعفر محمد بن جریر (طبری)، تاریخ طبری، لندن: مطبعه بریل، ۱۸۷۹ م.
۸. ایازی، محمدعلی، «تأملی پیرامون روایت کشتن یهودیان بنی قریظه در منابع تاریخ و تفسیر»، پژوهش‌های قرآنی، پاییز ۱۳۹۱، ش ۷۱.
۹. بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، تهران: نشر انجمن آثار ملی، ۱۳۹۵ ق.
۱۱. نجفی، محمد بن الحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۲.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهة، قم: نشر العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک فی شرح المختصر- النافع، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۵۵.
۱۴. سبحانی، جعفر، فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۶.
۱۵. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۶، بیروت: دارالفکر، ۱۴۳۲ ق.
۱۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۷، تحقیق سید محمد کلانتر، ۱۳۸۶.

۱۷. شهیدی، جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۲.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، قم: اسماعیلیان.
۱۹. طبرسی، ابی‌علی الفضل بن الحسن، اعلام‌الوری باعلام الهدی، ج ۱۰، قم: مؤسسه آل‌البیت (علیه‌السلام)، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. طبرسی، ابی‌علی الفضل بن الحسن، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، ج ۷، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۶، تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تهذیب‌الاحکام، ج ۱۰، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴.
۲۳. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، عصمة الانبیاء، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۲۴. قاضی عیاض الیحصی، الشفاء بتعریف حقوق المصطفی (علیه‌السلام)، ج ۲، دارالفکر قاضی عیاض.
۲۵. عاملی، سیدجعفر مرتضی، الصحیح من سیره النبی الاعظم، قم: دارالحديث، ۱۳۸۵.
۲۶. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب، مترجم محمدتقی گیلانی، بدرقه جاویدان، ۱۳۹۵.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: دار الاحیاء التراث.
۲۸. مفید، محمد بن محمد، أمالی، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۲۹. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الازدهان، ج ۱۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۰. میانجی، احمد، مکاتیب‌الرسول (علیه‌السلام)، قم: دارالحديث، ۱۹۹۸ م.
۳۱. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۲. یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ یعقوبی، دار صادر.

واکاوی تاریخی خمس در نظام اقتصادی حکومت نبوی

ذکرالله محمدی*

امیرعلی حسنلو**

چکیده

ازجمله موضوعاتی که همواره پس از پیامبر، شبهه افکنی شده موضوع خمس است. برخی شبهه کرده اند که پیامبر ﷺ و ائمه هرگز خمس نگرفته اند و خمس را آخوندهای شیعه برای تأمین زندگی خود درست کرده اند. این مقاله در پاسخ به این شبهه و در اثبات دریافت خمس توسط رسول الله ﷺ و رواج آن نوشته شده؛ اسلام به منظور ایجاد عدالت و حفظ و اداره امور عمومی و رفع فقر از جامعه، قواعد دقیقی پی ریزی کرده است؛ از جمله مقررات مربوط به انفال، فیه، خراج، جزیه، زکات، خمس، صدقه و مالیات بر درآمد است. در این مقاله، به خمس و صدقه که از ارکان مالی اسلام است پرداخته می شود.

خمس همانند نماز و حج یکی از تکالیف شرعی است که از سوی خداوند ابلاغ شده و همان زمان توسط رسول الله ﷺ به اجرا گذاشته شد؛ در زمان خلفا هم اگرچه با اخلاص و... مواجه بود، اما مورد توجه و سپس در زمان ائمه به سیره رسول الله ﷺ عمل شد و ائمه علیهم السلام و نواب آنان به این فریضه دینی عمل کرده و در عصر غیبت دریافت آن را به عهده نمایان عام گذاشته اند که توسط فقهای اسلام مورد توجه و عمل واقع شده است که البته دارای برکات و آثار تمدنی بی شمار است.

واژگان کلیدی: خمس، رسول خدا ﷺ، اهل بیت علیهم السلام، غنایم جنگی، شیعه، احسان.

*. دانش آموخته حوزه علمیه قم.

*. دانشجوی دکتری دانشگاه مذاهب اسلامی قم، hasanloo1349@yahoo.com

مقدمه

هر نظام و ساختار حاکمیتی برای تأمین هزینه‌های عمومی و تأمین درآمد برای عمران و آبادانی و رفع فقر از جامعه مؤلفه‌ها و تدابیر و طرح‌های خاصی پیش‌بینی می‌نماید؛ دین اسلام و پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نیز براساس رهنمون و نص وحی، راه‌ها و روش‌هایی برای تأمین این هزینه‌ها و رفع فقر، زمینه‌ها و مقدمات و توصیه‌هایی فراوان دارد. سراسر قرآن دعوت به تعاون و همدلی است؛ علاوه بر این توصیه‌های عمومی زاهدی‌های خاص و مقررات ویژه نیز به صورت قانون یا تکلیف بر همه امت اسلام وضع می‌کند که ثروتمندان و توانمندان مالی اعم از کشاورز و دامدار و تاجر هر یک به فراخور حال و منبع درآمدی خود باید در تأمین این هزینه‌ها مشارکت کرده و در اداره جامعه به یاری حاکم اسلامی از جهت مالی و پشتیبانی و حمایت از دارایی خود بخشی را در اختیار حاکم اسلامی قرار دهند، از این‌رو یکی از احکام و قوانین متعالی که از طرف خدای حکیم و مهربان در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته و توسط پیامبر صلی الله علیه و آله، به مردم ابلاغ و در زمان خود حضرت رسول به اجرا گذاشته شده است، خمس می‌باشد.

پاسخ

خمس یک‌پنجم چیزی است؛ يقال خمسست القوم؛ یعنی یک‌پنجم اموالشان را گرفتم (مقایس‌اللغه)؛ پس خُمُس یا خُمُس در اصطلاح شرع حقی است که خروج آن از مال واجب بوده و بنی‌هاشم مستحق آن هستند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۶۶). تعریف اصطلاحی خمس از دیدگاه فقها همان معنا را با قیودی دربردارد؛ نوع نگرش هرکس درباره علت تشریع نقش و جایگاه اقتصادی خمس در تعریف ارائه شده او بازتاب می‌یابد و از تعریف هر یک، نگرش او نسبت به خمس و مصرف آن مشخص می‌شود؛ صاحب جواهر خمس را چنین شرح و توضیح داده است؛ خمس حق مالی است که خداوند متعال بر بندگان در مال ویژه به نفع خود و اهل بیت وضع کرده است؛ کسانی از اهل بیت که پیشوایان و رهبران مردم و صاحبان فضل و احسان می‌باشند؛ به‌خاطر ارج نهادن به‌جای صدقه و زکات به آن‌ها تعلق می‌گیرد (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۱۶، ص ۲).

الف) نظام اقتصادی اسلام

دین مبین اسلام، برای اداره جامعه اسلامی و تأمین هزینه‌های عمومی ضمن دعوت مردم به تعاون و همکاری در امور خیریه براساس درآمد مقرراتی چون پرداخت خمس، زکات، صدقه، مالیات و... وضع کرده است. شارع مقدس برای دریافت این امور مقررات و احکامی را وضع کرده است. این مقررات و شرایط برای تأمین مایحتاج عمومی دولت اسلامی از طریق دریافت و ایصال این نفقات ضرورت دارد.

شرع مقدس اسلام برای همه امور زندگی الزاماتی دارد که اجرای آن قوانین ضمانت سلامت و سعادت جامعه اسلامی را در پی دارد:

۱. خمس و مقررات و شرایط مربوط به آن؛
 ۲. انفال و مقررات و شرایط مربوط به آن؛
 ۳. مقررات و شرایط مربوط به فیه؛
 ۴. جزیه و مقررات و شرایط مربوط به آن؛
 ۵. خراج و مقررات و شرایط مربوط به آن؛
 ۶. زکات و مقررات مربوط به آن (مکارم شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۷-۲۵۲).
- اسلام حکمت و مقاصد و اهدافی برای دریافت این عنوان‌های مالی وضع کرده و در نظر گرفته است:

۱. فراهم‌سازی بسترهای اجرای احکام الهی و سعادت جامعه با برخورد ریشه‌ای با فقر؛
 ۲. اجرای عدالت و فراهم کردن زمینه مساوات در جامعه؛
 ۳. مبارزه با فاصله طبقاتی؛
 ۴. مبارزه و مقابله با فقر و محرومیت مطلق که برای جامعه اسلامی بسیار شکننده است و اسلام برای پیشگیری از تبعات فقر به این ضوابط پرداخته است؛
 ۵. مبارزه با احتکار، گرانفروشی، غش در معامله، کم‌فروشی، ربا (همان).
- در این مقاله به تبیین تاریخی وجوب خمس و احسان و شرایط و اجرای آن در عهد رسول‌الله ﷺ، وآثار و فواید بی‌شمار آن پرداخته می‌شود.



ب) زمان آغاز خمس براساس متون تاریخی

براساس گزارش کلبی برخی از مسلمانان از همان آغاز هجرت که در درگیری با مشرکان غنیمتی را به دست می آوردند، طبق رسم های پیش از اسلام، غنایم را نزد رسول خدا ﷺ آورده و می گفتند: ای رسول خدا ﷺ آنچه مخصوص شماست و یک چهارم را بگیر و باقی را به ما واگذار نما؛ پس همان طور که ما در جاهلیت رفتار می کردیم یک چهارم از غنایم و مزایای آن، در اختیار شماست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۹۲). بعد از اسلام نیز در عصر نبوی بر مسلمانان لازم بود که خمس غنایم به دست آمده از سرزمین های فتح شده و غنایم به دست آمده از مشرکان (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۷۸) و خمس درآمد را پرداخت کنند. طبق برخی گزارش ها نخستین غنیمت جنگی که سهم حاکم و رسول خدا ﷺ از آن برداشت شد، غنایمی بود که در جریان جیش عبدالله بن جحش در منطقه نخله به دست آمد. در این درگیری، کشمش، پوست و دیگر کالاهای تجاری به غنیمت مسلمانان در آمد و آن را به مدینه آوردند. عبدالله به یاران خویش گفت: یک پنجم غنیمت شما از آن رسول خدا ﷺ است. البته این پیش از تشریع خمس بود. به هر حال، وی خمس غنایم را برای پیامبر گرامی ﷺ جدا کرد و باقی مانده را میان یاران خود تقسیم کرد (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۴۱۲ و ۴۸۱).

ج) تشریع خمس و نزول آیه خمس و مفهوم غنیمت

برخی شبهه کردند که خمس مربوط به غنایم جنگی است و پیامبر ﷺ هم از غنایم جنگی خمس گرفته و آیه هم در این باره نازل شده است.

در مورد اصل تشریع حکم وجوب خمس ارباب مکاسب، در بین فقهای شیعه، هیچ اختلافی نیست؛ مدرک این حکم، آیه شریفه خمس، و روایات - معتبری است که از معصومین (علیهم السلام) رسیده - می باشد. در این بحث، فقط به ذکر و تحلیل آیه شریفه اکتفا می شود:

«وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَجْمَعِينَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» و بدانید هر چیزی را که [از راه جهاد یا کسب یا هر طریق مشروعی]



به عنوان غنیمت و فایده به دست آوردید [کم باشد یا زیاد] یک پنجم آن برای خدا و رسول خدا ﷺ و خویشان پیامبر و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان است، اگر به خدا و آنچه بر بنده اش روز جداکننده حق از باطل، روز رؤیاریوی دو گروه [مؤمن و کافر در جنگ بدر] نازل کردیم، ایمان آورده اید [پس آن را به عنوان حقی واجب به خدا و رسول و دیگر نامبردگان بپردازید] و خدا بر هرکاری تواناست» (انفال: ۴۱). لازم به ذکر است پرداخت خمس یکی از شرایط مؤمن و ایمان در این آیه به شمار آمده است.

سبب نزول آیه شریفه ناظر به پاره ای از مسلمانان بعد از جنگ بدر است که بر سر تقسیم غنایم جنگی مشاجره کردند؛ لذا مراد از «یوم الفرقان» همان روز بدر است که نشانه های حقانیت اسلام ظاهر شد و مرز جدایی حق و باطل (کفر و ایمان) گردید و مسلمانان با عده قلیل به دشمنان اسلام با این که از کثرت نیرو برخوردار بودند، چیره شدند. پس این آیه به تناسب آیات جهاد مطرح شده و از آنجا که موضوع جهاد غالباً با مسئله غنایم آمیخته شده، لذا بیان حکم غنایم نیز لازم بود که مطرح شود و مطرح شد و از این زمان پرداخت خمس تشریع شد (طیب اصفهانی، ج ۶، ص ۱۲۹-۱۲۶).

۱. مفهوم شناسی واژه «غنیمت»

این واژه به اتفاق لغت شناسان، به معنی فایده بردن و تسلط بر هر چیز است؛ بنا براین، از نظر لغت، اختصاص به اموال تصرف شده در جنگ ندارد، بلکه هر چیزی که عرفاً نوعی سود و فایده محسوب گردد، به آن غنیمت گفته می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق، ص ۶۱۵).

قبل از اسلام این واژه هرگز در مورد غنایم جنگی به کار برده نشده است؛ پس اگر شارع حکیم بخواهد این واژه را از معنای حقیقی خود، به معنای دیگری، انتقال دهد، حتماً باید قرینه باشد؛ نمونه «ما غنمتم من الحرب»، درحالی که چنین قرینه ای وجود ندارد؛ لذا می توان گفت غنیمت مطلق درآمد را شامل می شود.

با بررسی موارد کاربرد این واژه در قرآن کریم، روایات و خطبه ها، این واژه در تمام موارد به معنای لغوی خود به کار رفته؛ نه تنها در مطلق فواید مادی استعمال شده، بلکه در فواید معنوی هم، توسط شارع مقدس، استعمال شده است. خداوند حکیم می فرماید:

«...فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ...» (نساء: ۹۴).

مضمون کلی این آیه این است: مبدا مسلمانان به‌خاطر دستیابی به مال و فواید دنیوی، خون بی‌گناهی را بریزند؛ زیرا غنیمت‌های فراوانی برای آنان در نزد خداوند قادر و متعال وجود دارد.

در این آیه شریفه، واژه غنیمت در نعمت‌های اخروی به‌کار رفته است؛ قابل توجه است که در فرازهای قبلی آیه، نسبت به اموال تصرف شده در جنگ، لفظ غنیمت به‌کار نرفته، بلکه به‌عنوان مال ناچیز دنیوی از آن‌ها یاد شده است: «...تَبْتَغُونَ عَرَصَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» (نساء: ۹۴).

پیامبر اکرم ﷺ هنگام گرفتن زکات می‌فرمودند: «اللهم اجعلها مغنماً ولا تجعلها مغرمًا؛ پروردگارا! این زکات را سود و فایده‌ای برای صاحبش قرار بده و ضرری برایش نباشد (ابن‌ماجه، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۰).

امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) می‌فرمایند: «أَلَا وَإِنَّ شَرَائِعَ الدِّينِ وَاحِدَةٌ، وَسُبُلُهُ قَاصِدَةٌ، مَنْ أَحَدَ بَهَا لِحَقٍّ وَغَنِمٍ، وَمَنْ وَقَفَ عَنْهَا ضَلَّ وَنَدِمَ؛ آگاه باشید که احکام دین، یکی است و راه‌هایش مستقیم و روشن؛ هرکسی در مسیر آن گام نهد، به مقصد رسد و غنیمت بردارد و هرکس آن را نپیماید، گمراه و پشیمان شود» (نهج‌البلاغه، ۱۳۹۱، خطبه ۱۲۰).

در جای دیگر می‌فرمایند: «یري الغنم مغرماً والغرم مغنماً؛ انفاق را که غنیمت است، غرامت، و غرامت را که بخل است، غنیمت می‌بیند» (نهج‌البلاغه، ۱۳۹۱، حکمت ۱۵۰).

در حدیث دیگر از پیامبر ﷺ آمده: «الرَّهْنُ لِمَنْ رَهْنَهُ، لَهُ غَنَمُهُ وَعَلَيْهِ غَرْمُهُ (ابن‌اثیر، ۱۳۸۳ق، ج ۳، ص ۹۲)؛ مال مرهونه (مالی که نزد کسی، به‌گرو گذاشته‌اند)، مال صاحبش هست، اگر فایده‌ای داشت، مال اوست و اگر هم خسارتی دید، متوجه اوست».

پیامبر اکرم ﷺ در این حکم و قاعده کلی فقهی «غنیمت» را در مقابل «غرامت» قرار داده‌اند (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۴۰).

در نتیجه این واژه در همه‌جا در معنای لغوی خودش یعنی مطلق فایده و سود به‌کار رفته است و اگر به اموالی که در جنگ از دشمنی گرفته شده غنیمت می‌گویند به جهت این است که در این راه، سودی نصیب مسلمانان شده است.

اعراب عصر نزول قرآن کریم، همین معنا را از آیه شریفه می‌فهمیدند. در اینجا به یک



نمونه اشاره می‌شود؛ طبق نقل برخی منابع تاریخی، ابوبکر برای این‌که خداوند از او راضی باشد وصیت می‌کند خمس تمام اموالش را بپردازند. خلیفه اول برای این کار خود به قرآن مجید استناد می‌کند و فوراً آیه شریفه خمس را می‌خواند؛ یعنی خداوند متعال فرموده که خمس تمام اموالتان را بپردازید (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۵۲).

علاوه بر این اهل بیت (علیهم‌السلام) که مفسران واقعی قرآن کریم‌اند و ناقلان سنت واقعی پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) هستند، لفظ غنیمت را در آیه شریفه، عام گرفته و به معنای مطلق فایده تفسیر کرده‌اند.

از آیه شریفه دو نکته اساسی استفاده می‌شود:

۱. خمس، به سود کسب و کار تعلق می‌گیرد و ادای آن واجب است؛
۲. این حکم در زمان رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) ابلاغ و اجرا شده است؛ به دلیل این‌که هر حکمی نازل می‌شد آن حضرت در مسجد آن را قرائت فرموده و به صورت عملی حکم مذکور را آموزش می‌داد و این کار را چندبار تکرار می‌کرد؛ از طرف دیگر مسلمانان فوراً به این حکم عمل می‌کردند.

ج) عصر رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)

گرفتن خمس توسط خود رسول‌الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و کارگزاران و نمایندگان و مأموران دریافت خمس (بلاذری، همان، ج ۱، ص ۸۴) که به عنوان یک نهاد می‌توان از آن یاد کرد عملی شد و جا افتاد. در این قسمت برخی از آن‌ها به اجمال تبیین می‌شود.

خمس در دولت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)

پس از نزول آیه خمس پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) مأمور اجرای این حکم و تکلیف همانند آیات نماز، حج، جهاد، تغسیل و احکام دیگر که از طرف خداوند حکم به اجرای آن‌ها می‌شد، بود. این فرمان الهی به منزله دستور تشکیل نهادی در دولت رسول‌الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) برای رسیدگی به امور خمس بود؛ چرا که خمس نیز یکی از احکام مالی اسلام است که باید اجرا می‌شد تا بین مردم همانند نماز و حج... فرهنگ‌سازی شود؛ بنابراین حضرت در راستای اجرای آن، فرامین و

احکامی صادر می‌فرمود؛ حتی به مناطق تازه‌مسلمان شده در راستای اجرای حکم خمس احکامی صادر فرمود. خمس منحصر به غنائم جنگی نیست، بلکه خمس براساس سیره حضرت به درآمد هم شامل می‌شود؛ یعنی از درآمد و منافع سالیانه نیز باید خمس داده شود. این مفهوم نیز در سیره حضرت انجام و عملی شده است. در راستای اجرای همین معنا نیز حضرت از برخی طوایف و قبایل درخواست پرداخت خمس کرده است؛ از جمله احکامی که طی نامه‌ای به قبایل مختلف حجاز ارسال کرده است چند نمونه تبیین می‌شود که هم شامل اصل خمس و هم از منافع و درآمدهای غیردرآمد (غنائم جنگی و...) می‌باشد:

۱،۱. نامه‌ای که حضرت به ملوک حمیر نوشته و در این نامه از آنان خواسته خمس درآمدهایشان را بپردازند «...اعطیتکم من المغانم خمس الله وسهم نبیه و...» (بلاذری، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۸۲).

۲،۱. نامه دیگر که به عبد یغوث حارثی نوشته و از او درخواست پرداخت خمس مغانم کرده است (ابن سعد، ج ۱، ص ۲۶۸).

۳،۱. نامه‌ای به جهنیه و از دشت، چراگاه، زمین‌ها، زراعات و درآمد آن درخواست خمس کرده است (همان). این نامه نشان می‌دهد که خمس بر درآمدهای مختلف شامل می‌شده است و حضرت دریافت در زمان خود می‌کرده است؛ لذا آنچه که برخی از فرق از آیه خمس برداشت می‌کنند که تنها شامل غنائم جنگی بوده است درست نیست.

۴،۱. نامه دیگر از حضرت رسول‌الله ﷺ که برای دریافت و ابلاغ حکم خمس و اجرای آن در زمان خود اقدام فرموده است نامه‌ای به اکیدر دومه (دژ و روستایی میان شام و مدینه نزدیک منطقه جبل طی) است. در این نامه از درآمد میوه‌های نخل و باغات و آبادی‌های آن درخواست کرده و این ملک‌ها را به شرط پرداخت خمس آن‌ها به آنان تملیک مشروع نموده است (بلاذری، ۱۴۰۵ ق، ص ۷۲).

۵،۱. حضرت رسول‌الله ﷺ نامه‌ای دیگر به رئیس قبیله وائل بن حجر حضرمی که یکی از قبایل اطراف مدینه بود ارسال کرده است و از او خمس معادن و رکائز را درخواست نموده است.



۲. دریافت خمس از دیگر اموال و درآمدها

برخی گمان می‌کنند که خمس صرفاً به غنائم جنگی یا عایدات نقدی تعلق می‌گیرد، اما در سیره رسول خدا ﷺ چنان‌که نوشته شد و گزارش‌های معتبری وجود دارد به مردم امر می‌فرمود علاوه بر خمس غنائم، خمس دیگر اموال را نیز بپردازند؛ چنان‌که ایشان به ابوذر و سلمان و مقداد می‌فرمود: «بیرون کردن خمس از هرچه که مردم آن را مالک می‌شوند نیز واجب است تا آن‌که آن را به دست سرپرست مؤمنان و زمامدارشان برسانند» (سیدبن طاووس، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۳۰). همچنین اگر کسی گنجی به دست می‌آورد، نزد رسول خدا ﷺ می‌آمد تا خمس آن را خارج کند. این سیره در عصر - خلفا نیز ادامه یافت؛ چنان‌که عمر، معدن را به منزله رکاز (گنج) در خمس قرار داد (متقی هندی، ج ۶، ص ۵۴۱). ملاک وی یافتن گنج در مخروبه و یا منطقه غیرمسکونی بود (عینی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۰۲).

۳. غنائم در نبردها

طبق گزارش‌های متعدد برخی از مسلمانان از همان آغاز هجرت که در درگیری با مشرکان غنیمتی را به دست می‌آوردند، طبق رسم‌های پیش از اسلام، غنائم را نزد رسول خدا ﷺ آورده و می‌گفتند: ای رسول خدا ﷺ آنچه مخصوص شماست و یک‌چهارم را بگیر و باقی را به ما واگذار نما؛ پس همان‌طور که ما در جاهلیت رفتار می‌کردیم، یک‌چهارم از غنائم و صفایای آن و حکم، فرمان شماست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۹۲). با این حساب در عصر - نبوی بر مسلمانان لازم بود که خمس غنائم به دست آمده از سرزمین‌های مفتوحه و غنائم به دست آمده از مشرکان (متقی هندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۳۷۸) و خمس درآمد را پرداخت کنند. طبق برخی گزارش‌ها نخستین غنیمت جنگی که سهم حاکم و رسول خدا ﷺ از آن برداشت شد، غنائمی بود که در جریان جیش عبدالله بن جحش در منطقه نخله به دست آمد. در این درگیری، کشمش، پوست و دیگر کالاهای تجاری به غنیمت مسلمانان درآمد و آن را به مدینه آوردند. عبدالله به یاران خویش گفت: یک‌پنجم غنیمت شما از آن رسول خدا ﷺ است؛ البته این پیش از تشریع خمس بود. به هر حال وی خمس غنائم را برای پیامبر گرامی ﷺ جدا و باقی‌مانده را میان یاران خود تقسیم کرد (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱۲ و

۴۸۱). به نظر می‌رسد مراد از تقسیم سهم حاکم همان مربع باشد که در عصر جاهلی مرسوم بود؛ زیرا واقدي در گزارش دیگری می‌نویسد: از ابی‌برده نقل شده است که پیامبر ﷺ غنایم اهل نخله را نگهداری کرد و به جنگ بدر رفت؛ آن‌گاه پس از بازگشت از بدر، غنایم نخله را با غنایم اهل بدر تقسیم و به هرکس حقدش را عطا کرد (واقدي، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۱۸). سیوطی نیز درباره اسباب نزول آیه خمس (سیوطی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۰) می‌نویسد که مشاجره مسلمانان درباره غنایم بدر، زمینه نزول این آیه بود.

گفتنی است که رسول خدا ﷺ در جنگ‌های دیگر نیز بعد از گرفتن خمس غنایم، بقیه اموال را بین مسلمانان حاضر در جنگ تقسیم می‌کرد.

۴. بخشنامه برای گرفتن خمس

رسول گرامی ﷺ که حاکم الهی در جامعه اسلامی بود، به مسئله خمس توجه ویژه داشت. براساس همین اهتمام حضرت بود که فرماندهان جنگ پیش از تقسیم غنایم، خمس اموال را جدا می‌کردند. رسول خدا ﷺ پس از گسترش اسلام نیز به اجرای قوانین الهی اهمیت داد و با ارسال سفیران یا نگارش نامه به آموزش احکام و اجرای آن و نیز گرفتن خمس اهتمام بیشتری ورزید (نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵). آن حضرت در نامه‌هایی خطاب به نهشلبن مالک واثلی باهلی، همراه با تأکید بر دوری از مشرکان (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۸۴)، بنی‌معاویه بن جَـرول الطائین (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۳۱)، بنی‌جوین طائین (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۵۰)، عمرو بن معبد جُهَـنی، بنی‌حرقه از جُهَـینه، بنی‌جرمز (همان، ص ۲۰۸)، بنی‌زهیر بن اُقَـیش (متقی‌هندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۶۶۶)، بنی‌جرش، صیفی‌بن عامر از طایفه ثعلبه (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۳۶۷) وفد بنی‌البُکاء فجیع بن عبدالله بکایی (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۳۲)، وفد قَزاره، وفد ثعلبه، وفد سعد بن بکر، صُمام بن ثعلبه و وفد الدارین از لَـخم (مقریزی، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، ص ۸۹)، رؤسای قبیله ذی‌رعین، معافر، همدان (حمیری کلاعی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۲۵) و مردم مسلمان یمین (یعقوبی، ج ۲، ص ۸۰) می‌نویسد: «خمس غنایم را بپردازید»؛ همچنین خطاب به عمرو بن مرّه جُهَـنی می‌نویسد: «به پرداخت خمس اقرار کنید» (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۲۰).



همین‌طور رسول خدا ﷺ در نامه‌ای خطاب به قبیله زُهرین اُقیش تأکید فرمودند: «باید شهادت دهند که خدایی جز خداوند یکتا نیست... و بپذیرند که در غنایم آن‌ها خمس و سهم و صفایای نبی هست (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۶۳).

در برخی از بخشنامه‌های رسول خدا ﷺ خطاب به مسلمانان هیچ‌گونه اشاره‌ای به جنگ و غنیمت جنگی نشده است؛ چنان‌که برای طایفه حَدَس از قبیله لَحَم نوشتند: «هرکس که نماز را برپا دارد و زکات راپردازد و بهره خدا و رسولش را رعایت کند» (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۰۵). در گزارش دیگری آمده است که رسول خدا ﷺ نامه‌ای خطاب به ابوئخیله لهبی نوشته و در آن وجوب خمس رِکاز (گنج) را یادآوری کردند (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۳۴۰)؛ نیز در نامه‌ای که مخاطب آن مشخص نیست نوشتند: «فروش سهم از مغنم پیش از پرداخت خمس جایز نیست» (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۴۵۱).

از ظاهر این دسته از بخشنامه‌های حکومتی حضرت به کارگزاران یا رؤسای قبایل به‌دست می‌آید که مراد آن حضرت اهتمام مردم به پرداخت سهم خمس از باب عمل به تکلیف شرعی و پاک کردن مال آنان بوده است؛ زیرا اگر مراد، خمس غنایم بود، باید در این نامه‌ها نیز به خمس غنایم اشاره می‌شد.

د) بررسی احادیث نبوی ﷺ پیرامون خمس ارباح مکاسب

علاوه بر آنچه که به‌عنوان سیره حکومتی پیامبر ﷺ درباره دریافت خمس و عملی کردن این فرمان الهی مطرح شد، روایات متعدد دیگری نیز درباره پرداخت خمس و لزوم اهتمام به آن وجود دارد. برخی از این احادیث که در قالب نامه‌های رسول خدا ﷺ پیشتر اشاره شد. در اینجا لازم است نامه‌ها و روایات مطرح شده در خصوص خمس از دو جهت مورد بررسی و تحلیل و تبیین قرار گیرد:

۱. جهت صدور و سند؛

۲. جهت دلالت.

۱. از جهت سند: این نامه‌ها در حدّ تواترند و در نزد علمای شیعه و سنی معروف،

به گونه ای که جلال الدین سیوطی عالم بزرگ اهل سنت می گوید: «از جهت شهرت، نیازی به ذکر سند ندارند؛ علاوه بر این، برخی از این نامه ها در موزه ها و کتابخانه های بزرگ، به همان صورت اصلیشان موجودند».

این نامه ها را عالم محقق، فقیه زاهد، حضرت آیت الله حاج شیخ علی احمدی میانجی، در کتاب شریف مکاتیب الرسول ﷺ، با تمام اسناد و منابع، گردآوری و عکس بعضی از نامه ها را ضمیمه کرده است (احمدی میانجی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳).

۲. بزرگانی که این روایات و نامه ها را شرح کرده اند، بدون هیچ شک و تردیدی، نتیجه گرفته اند که رسول خدا ﷺ از کسب و کار و هر درآمدی، خمس می گرفته است (نوری همدانی، ۱۴۱۸ ق، ص ۸۶-۱۱۰).

برای اطمینان بیشتر، این سخنان نورانی را مورد امعان نظر و تحلیل قرار می دهیم.
۱. پیامبر اکرم ﷺ در نامه ای به قبیله جهینه، چنین مرقوم می فرمایند: «... اَنْ لِّکُمْ بَطُون الارض و سهولها و تلاع الاودیه و طهورها، علی ان ترعوا نباتها و تشربوها، علی ان تؤدوا الخمس و تصلوا الخمس» (حمیدالله، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۴۲).

خداوند معادن زمین، کوه ها، دشت ها و رودخانه های زمین را در اختیار شما قرار داده، تا از آن ها بهره ببرید، گیاهش را بچرانید، آبش را بنوشید. در مقابل این همه نعمت، باید خمس امواتان را ادا کنید - نفرموده، خمس غنایم جنگی را - و نمازهای پنج گانه را به جا آورید».

دلالت حدیث شریف نبوی ﷺ واضح است و نیازی به تفسیر ندارد؛ یعنی بر روی دوش این زمین سوار شوید، بهره ببرید و سرمایه کسب کنید و نهایتاً خمس اموال و دارایی تان را پرداخت کنید. حضرت با قرار دادن خمس در مقابل نماز، بر این مطلب تأکید فرمودند که خمس نیز همانند نماز از واجبات شرعی است و اهمیت زیادی دارد.

۲. نامه آن جناب به طایفه حدس از قوم لخم: «... من أسلم من حدس من لخم و أقام الصلوة و آتی الزکاة و أعطي حظَّ الله و حظَّ الرسول و فارق المشرکین فأئنه آمن بدمه اله و ذمه محمد (احمدی میانجی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۸۸)؛ هرکس که از طایفه حدس، از قوم لخم، مسلمان شود، نماز را به پا دارد، زکات مالش را بپردازد، سهم خدا و رسولش را عطا کند، از مشرکین فاصله بگیرد، در امان خدا و رسولش می باشد».



بدهی است که مراد از حظّ الله و حظّ الرسول ﷺ، خمس است و اشاره به آیه شریفه خمس می‌باشد؛ حضرت، در مقام بیان بودند و کلامشان را به مورد خاصی مقید نکرده، بلکه به صورت عام فرموده، سهم خدا را عطا کنید. از چه چیزی عطا کنیم؟ عدم تقید، مفید عموم است؛ یعنی از هر آنچه دارید، خمس بدهید. دلالت این حدیث هم روشن و واضح است که رسول الله ﷺ از آن‌ها خمس طلبیده و در مقابل، امنیتشان را تضمین کرده‌اند.

۳. نامه به وائل بن الحجر الحضرمي و قبیله‌اش: «من محمد رسول الله الي الأقيال العباهلة من اهل حضرموت: بأقم الصلوة و ايتاء الزكاة، و علي التبعة شاة و التيمة لصاحبها، و في السيوب الخمس» (احمدی میانجی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۳۸).

رسول خدا ﷺ در این نامه مبارک، چند دستور صادر می‌فرماید:

۱. اقامه نماز؛

۲. پرداخت زکات؛

۳. از هر چهل گوسفند، یک گوسفند به عنوان زکات واجب است؛ بعد از چهل، تا زمانی که به نصاب بعدی نرسیده‌اند، زکات ندارند؛

۴. بر اموالی که مورد نیاز نیست، خمس تعلق می‌گیرد.

واژه «سیب» در لغت عرب به معنای رها کردن و ترک نمودن شتر در بیابان است، تا بچرد. اعراب شترانی را که به شیر و پشم آن‌ها نیاز نداشتند در بیابان رها می‌کردند تا برای خود بچرد، درحالی‌که خود را مالک این شتر می‌دانستند. بعداً این واژه در هر مالی که مورد نیاز نیست، استعمال شده است؛ از این رو عرب به هر چیز ترک شده که خارج از نیاز است، «سائبه» می‌گویند؛ براساس این معنا، دلالت حدیث واضح و روشن است؛ یعنی هر مالی که مازاد بر نیاز انسان است، خمس بر آن واجب است (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۴۹)؛ حتی پرداخت زکات، کفایت از خمس نمی‌کند؛ قرار دادن وجوب ادای خمس، در سیاق پرداخت زکات گوسفندان، با این تعبیر مفید این امر است که اگر این گوسفندانی که زکاتشان را داده‌اید، مازاد بر نیاز شما باشد، خمس‌شان را هم بدهید.

۵. سفارش پیامبر اکرم ﷺ به طایفه بنی‌عبدالقیس: نمایندگانی از مردان این طایفه نزد رسول خدا ﷺ مشرف شدند و عرضه داشتند: «أنا لا نستطيع أن نأتیک الا فی أشهر حرم، بیننا

وبینک المشركين من مضر، فمرنا بجمل الامر؛ ان عملنا به دخلنا الجنة...؛ فقال: آمرکم بأربع وأنهاکم عن أربع؛ آمرکم بالایمان بالله؛ وهل تدرون ما الايمان بالله؟ قالوا: الله ورسوله اعلم؛ قال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله وأقام الصلوة وابتاء الزكاة وأن تعطوا من المغنم الخمس... (بخاری، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۶). ما جز ماهای حرام می توانیم خدمت شما برسیم؛ چون در مسیر ما مشرکان مضر هستند و ما در امان نیستیم؛ پس دستور بفرمایید تا با عمل به آن، وارد بهشت شویم. حضرت فرمودند: شما را به چهار چیز امر می کنم و از چهار چیز نهی؛ آن ها را امر کردند به ایمان به خدای یگانه؛ بعد سؤال کردند، می دانید ایمان یعنی چه؟ عرضه داشتند: خدا و رسولش عالم اند به این امر؛ حضرت فرمودند: ایمان یعنی شهادت به وحدانیت خداوند و شهادت به رسالت پیامبر اکرم ﷺ؛ سپس فرمودند: امر می کنم، به اقامه نماز، ادای زکات، پرداختن خمس از درآمدها و فواید».

بر چند دلیل منظور آن بزرگوار پرداخت خمس از غنائم جنگی نیست، بلکه همان معنای لغوی را اراده فرموده اند.

۱. این ها طایفه کوچکی بودند که نه تنها جرئت جنگیدن نداشتند، بلکه به خاطر ترس از قبیله بنی مضر، نمی توانستند در همه زمان ها نزد پیامبر اکرم ﷺ حاضر شوند؛ پس جنگی در کار نبود تا غنیمتی باشد.

۲. حکم شروع جنگ و جهاد برعهده رسول الله ﷺ بود و هیچ کس حق نداشت بدون اذن حضرت، جنگی راه بیندازد؛ درحالی که آن جناب هیچ حکم جهادی برای این طایفه صادر نفرموده اند.

۳. پرداخت خمس غنائم جنگی، به عهده امیر لشکر است و هیچ حکمی متوجه سربازان نیست، درحالی که پیامبر اکرم ﷺ فرد فرد این قبیله را به پرداخت خمس مکلف کرد، همان گونه که همه به اقامه نماز مکلف بودند؛ یعنی آن جناب، برای این ها احکام فردی صادر کرد.

۶. نامه پیامبر اکرم ﷺ به عمرو بن حزم زمانی که او را به عنوان نماینده خود به ین فرستادند. این نامه مفصل و طولانی است؛ حضرت احکام شریعت را در این مرقومه برای مردم ین تشریح فرموده است؛ حضرت امام صادق (علیه السلام) به این نوشته عنایت خاصی داشتند

به طوری که امر فرمودند این نامه را نزد آن بزرگوار بیاورند، تا در آن نظاره فرماید.

فرازی از این نامه در مورد خمس است: «وآمره أن يأخذ من المغانم خمس الله (بلاذری، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۸۴)؛ من به نماینده ام امر می کنم خمس اموال را از مردم ین بگیرد».

دلالت این حدیث هم واضح است به جهت این که:

۱. مردم ین بدون جنگ و از روی اختیار ایمان آوردند؛ پس غنائم جنگی در کار نبود؛
 ۲. رسول خدا ﷺ به نماینده اعزامی خود امر می فرمایند از فرد فرد جامعه خمس بگیرد، درحالی که پرداخت خمس غنائم جنگی بر افراد جامعه واجب نیست؛
 ۳. منابع تاریخی هیچ جنگی را برای مردم ین بعد از اسلامشان ذکر نکرده اند؛
 ۴. اگر جنگی هم باشد، مخاطب، فرمانده لشکر است، نه دیگران.
- برای رعایت اختصار، به ذکر این پنج نامه اکتفا می کنیم.

ه) آثار و پیامدهای معنوی و فرهنگی خمس در تمدن اسلامی

اگر به خمس و آثار مثبت آن به عنوان تمدن و یک نهاد در دولت اسلامی نگاه کرد و مورد تحلیل و مذاقه قرار داد، بی گمان یکی از با برکت ترین و مؤثرترین نهاد و مقوله اسلامی به شمار می آید که در گسترش و بسط علوم اسلام و رونق تمدن اسلامی تأثیرات تعیین کننده و وسیعی به بار آورده است؛ لذا بی تردید خمس یکی از مقولات و مؤلفه هایی است که در تأسیس و پیشرفت و توسعه و رشد تمدن اسلامی آثار بی شماری داشته است. این آثار از عصر رسالت در تأسیس و تکون تمدن اسلام و پس از آن در رشد و رونق و مانایی و توسعه تمدن اسلامی و فرهنگ اسلام و گسترش اصل دین تأثیر بسیار چشمگیری داشته است؛ از خمس در تشکیلات اسلامی به عنوان یک نهاد می توان نام برد که از عاملین خمس و کارگزاران تشکیل می شده است.

۱. آثار معنوی پرداخت خمس

خمس و عمل کردن به آن در آیه کریمه یکی از نشانه های ایمان و از اعمال حسنه و محسنین شمرده شده است؛ بر این اساس می توان گفت آیات و روایات معصومان علیهم السلام و نیز مشاهدات عینی نشان می دهد که خدای سبحان، اعمال و رفتار خوب و شایسته را در همین دنیا جبران می فرمایند.

دادن خمس به متولیان شرعی آن از مصادیف بارز احسان و نیکوکاری است که آثار و برکات این عمل بی‌شمار است. آثار احسان و نیکوکاری در این دنیا تعجب‌آور و شگفت‌انگیز نیست؛ چراکه این وعدهٔ خدای سبحان است که می‌فرماید: «وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ» (هنگامی که) به پرهیزگاران گفته می‌شد پروردگار شما چه چیز نازل کرده؟ می‌گفتند: خیر (و سعادت)؛ (آری) برای کسانی که نیکی کردند، در این دنیا نیکی است و سرای آخرت، از آن هم بهتر می‌باشد و چه خوب است، سرای پرهیزگاران» (نحل: ۳۰). به عنوان نمونه برای بررسی تأثیر رسیدگی به فقرا و نیازمندان، وقتی خمس در اختیار امام و نایبش قرار می‌گیرد او در جاهای مختلف که مصلحت می‌بیند، مصرف می‌نماید؛ از جمله سادات یتیم و فقرای سادات و... که ده‌ها خاطره از حامیان ایتم ذکر شده و نمود عینی و تأثیر شگرف چنین احسان‌هایی اثبات شده است؛ مرور این خاطرات نشان می‌دهد که نیکی و احسان به نیازمندان که یتیمان یکی از این گروه‌ها هستند، گره‌های زندگی آنان را باز کرده، زندگی‌شان را ترقی می‌دهد هم از نظر معنوی و هم مادی (فجری، ۱۳۹۲، ص ۱۳۲). یکی از خیرین که مبلغ قابل توجهی برای خانواده‌های نیازمند اختصاص داده بود، پس از مدتی فرزند سرطانی این خانوادهٔ نیکوکار، شفا یافت.

از امام کاظم (علیه السلام) نقل شده: «در بنی اسرائیل مرد صالحی زن نیکوکاری داشت. مرد شبی در خواب دید که شخصی به او می‌گوید: خدا فلان مقدار عمر برای تو مقدر شده، که نصف آن در رفاه و آسایش هستی و نصف دیگر در مضیقه و تنگدستی؛ هر کدام از دو نصف را می‌خواهی اول انتخاب کن! مرد جواب داد: من زن خوبی دارم که شریک زندگی‌ام است، با او مشورت می‌کنم؛ سپس به تو خبر می‌دهم. صبح جریان را با همسرش در میان گذاشت و از او مشورت خواست. همسرش گفت: ابتدا نصف رفاه و آسایش را برگزین؛ شاید خدا بر ما رحم کند و در نصف دیگر نیز نعمتش را از ما قطع نکند. شب دوم فرارسید و بار دیگر، آن شخص به خوابش آمد. مرد صالح در جواب گفت: من نصف رفاه و آسایش را اول انتخاب کردم. بعد از آن رؤیا، دنیا از هر طرف به او رو آورد؛ چون نعمت‌های الهی نزد او فراوان و آشکار شد، همسرش به او گفت: خویشان، همسایگان و افراد محتاج را کمک کن!



آن مرد به توصیه همسرش عمل کرد. نصف تعیین شده از عمر او در کمال رفاه و آسایش و کمک به دیگران گذشت؛ سپس از نصف هم گذشت و همچنان وضع مالی او خوب بود. برای سومین بار همان شخص در عالم رؤیا نزد او آمده، گفت: نیکی و احسان تو باعث شد که خدا به تو پاداش مرحمت فرماید؛ تو تا آخر عمر در نعمت و رفاه به سر خواهی برد» (راوندی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۸۲-۱۸۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۹۳، ص ۱۶۲).

از جمله آثار پر خیر پرداخت خمس - که یکی از مصادیق احسان و نیکو کاری است - می توان به چند نمونه اشاره کرد:

۱. طول عمر

یکی از آثار احسان و نیکوکاری «طول عمر» است؛ امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «مَنْ يُمُوتُ بِالذُّنُوبِ أَكْثَرَ مِمَّنْ يُمُوتُ بِالْأَجَالِ، وَمَنْ يَعِيشُ بِالْإِحْسَانِ أَكْثَرَ مِمَّنْ يَعِيشُ بِالْأَعْمَارِ؛ آنهایی که به خاطر گناه می میرند، بیش از آنهایی هستند که با اجل طبیعی می میرند و کسانی که به خاطر نیکی زنده می مانند (و طول عمر می یابند)، بیش از کسانی هستند که عمر معمولی می کنند» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۰۵).

۲. تداوم نعمت

در بازاریابی و کسب و کار کسانی درآمد بیشتری دارند که نیازهای جامعه را بهتر درک و پیش بینی کنند. بر همین اساس فروشگاه هایی که توزیع بیشتری داشته باشند، جنس بیشتری در اختیار آنان قرار می گیرد و از این مسیر، سود بیشتری کسب می کنند. بررسی آیات قرآنی نیز نشان می دهد که انسان های مؤمن در قبال والدین، فقرا و مستمندان، ایتام، همسایگان دور و نزدیک، در راه ماندگان و... مسئولیت پذیرند و نیازمندان را نیز از آنچه خدا به آنان بخشیده، شریک می کنند و خداوند مهربان نیز به آنان که توزیع کننده خوبی می باشند، بیش تر می بخشد؛ امیرمؤمنان (علیه السلام) می فرماید: «مَنْ بَسَطَ يَدَهُ بِالْإِنْعَامِ، حَصَّنَ نِعْمَتَهُ مِنَ الْإِنْصِرَامِ؛ کسی که دستش را برای بخشندگی (به دیگران) بگشاید، نعمتش (و دارایی اش) را از نابودی حفظ می کند» (آمدی، ۱۳۷۸، ص ۳۷۹).

۳. جلوگیری از مرگ بد

مهم‌تر آن‌که براساس روایات، احسان و نیکوکاری عامل جلوگیری از مرگ‌های بد معرفی شده؛ امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند: «صَنَائِعُ الْمَعْرُوفِ، تَقِي مَصَارِعَ السَّوْءِ؛ کارهای نیک، (انسان را از) مرگ‌های بد باز می‌دارند» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۵۴). افزون بر این احسان و نیکوکاری موجب آرامش روحی شده (بقره: ۲۶۲)، از ذلت و خواری نیکوکار جلوگیری می‌کند (یونس: ۲۶) و انسان را از لغزشگاه‌های خطرناک حفظ می‌نماید (کلینی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۹).

ب) آثار اخروی

براساس آیات قرآنی، گرچه اثرات دنیوی احسان و نیکوکاری قابل انکار نیست، اما آثار اخروی آن، بیشتر، بهتر و ماندگارتر است (نحل: ۳۰)؛ ازجمله:

۱. محبوبیت

احسان و نیکوکاری باعث محبوبیت انسان نزد خدا و خلق می‌شود؛ از این‌رو، آیه شریفه: «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد» (بقره: ۱۹۵)، بیانگر جایگاه و ارزش احسان و نیکوکاری در پیشگاه خدای متعال است.

۲. پرمفعت‌ترین معامله

کسانی که از قدرت جسمی، اقتصادی و اجتماعی خود برای کمک به دیگران استفاده می‌کنند، در حقیقت با خدا وارد معامله می‌شوند؛ به همین خاطر محبوب پروردگار شده و حضرت حق، جایگاه ویژه‌ای برای شأن در نظر می‌گیرند؛ علی (علیه السلام) می‌فرمایند: «عَلَيْكَ بِالْإِحْسَانِ، فَإِنَّهُ أَفْضَلُ زِرَاعَةٍ وَأَرْبَحُ بَضَاعَةٍ؛ بر شما باد به احسان و نیکوکاری در حق دیگران، که آن برترین و پرمفعت‌ترین کشت و زرع و سود آخرتی برای شما خواهد بود» (آمدی، ۱۳۷۸، ص ۳۸۳).

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) برای نشان دادن اهمیت احسان به ایتام، دو انگشت سبابه و میانی خود را نشان داد و فرمود: «أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ؛ من و آن کسی که سرپرستی یتیمی را بپذیرد، در بهشت، بسان این دو انگشت، در کنار یکدیگر خواهیم بود»



(آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۰۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۵، ص ۱۱۷).

۳. بهترین توشه آخرت

احسان به عنوان بهترین توشه آخرت، معرفی و قرآن کریم با تأکید بر این مطلب فرموده: «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ؛ و در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب و بهرات را از دنیا فراموش مکن و همان گونه که خدا به تو نیکی کرده است، نیکی کن» (قصص: ۷۷)..

امام علی (علیه السلام) می فرماید: «طُوبَى لِمَنْ أَحْسَنَ إِلَى الْعِبَادِ وَتَزَوَّدَ لِلْمَعَادِ؛ خوشا به حال کسی که به بندگان خدا نیکی کند و برای روز قیامت، توشه بردارد» (آمدی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹).

۴. آثار مادی، فرهنگی و تمدنی پرداخت خمس

خمس ضمن این که آثار معنوی پرشماری دارد که به مواردی اشاره شد، آثار تمدنی و فرهنگی گسترده نیز داشته است که به این بعد از بحث خمس چندان توجه خاص نبوده است. این بحث نیازمند تفصیل و تحلیل در قالب مقاله و کتاب جداگانه است. در این مجال تنها به گوشه ای از آثار تمدنی خمس اشاره می شود و این واقعیت است که خمس پشتوانه محکم برای دین و... می باشد «... ان الخمس عون علی دیننا...» (کلینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۴۶۰).

چنان که اشاره شد براساس آنچه در آیه ذکر شده مصرف خمس غیر از زکات، صدقات، خیرات و... است. خمس مربوط به فقرای سادات و آل محمد (علیهم السلام) می باشد که در فقه مشمولین خمس مورد بحث قرار گرفته است (نوری، همان، ص ۴-۳۷).

خمس ادوار مختلفی همانند سایر احکام دین داشته است. در دوران عصر- رسالت که دوره پایه گذاری و استقرار است و اصل حکم به عنوان تکلیف، فرهنگ سازی و عملی می شود، دره آغازین است که حضرت ابلاغ فرمود و عملی کرد و جای هیچ تردیدی باقی نماند؛ بعد از دوره رسالت دوره هایی دارد، اما مهم این است که خمس در اختیار امامت و حق امام معصوم است و یک پشتوانه مالی برای امام است جهت تأمین هزینه مالی امامت؛ از این رو مخالفت ممانعت در دریافت آن توسط صاحبان واقعی و ذی حقان نیز در مقابل اجرای خمس پس از رسول خدا وجود داشته است. در ادوار بعدی ممانعت و

محدودیت وجود داشته تا به دست امام و مستحقین واقعی نرسد؛ چون پشتوانه محکم امامان و یکی از زمینه‌های بسط شیعه بود، با همه ناملایمات و کارشکنی در دوران امامت، خمس با فراز و فرود دریافت شده و تعطیل نبوده و آثار تمدنی زیادی از این ناحیه به مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام رسیده است؛ از جمله نشانه‌های رواج خمس بیان احکام خمس از سوی ائمه علیهم‌السلام بوده است و مردم و پیروان اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز درباره خمس از ائمه سؤال پرسیده و اجازه چگونگی پرداخت آن را به دیگران و صاحبان حق پرسیده‌اند؛ چنان‌که از امام رضا علیه‌السلام سؤال کردند (کلینی، ج ۱، ص ۴۵۷ و ۴۶۰). دوران ائمه بعدی همانند دوران پیامبر که مأموران حضرت و وکلای حضرت دریافت کرده و به حضرت ارسال می‌کردند، مأمورین و وکلای رسول خدا معمولاً رؤسای قبایل یا حاکمان منسوب حضرت بودند یا مأموران و کارگزارانی از طرف حضرت گسیل می‌شد برای دریافت که جمع نموده و به مدینه فرستاده می‌شد (بلاذری، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۸۴؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۳-۲۴). در دوران ائمه علیهم‌السلام به‌ویژه امام باقر علیه‌السلام، امام صادق علیه‌السلام، امام رضا علیه‌السلام، (خوئی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۶، ص ۱۶۰)، امام جواد علیه‌السلام (خوئی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷، ص ۲۷۴ و ۳۷۳؛ طوسی، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۱۴۰؛ کشی، بی‌تا، ص ۴۶۷)، امام هادی (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۷۴؛ کشی، بی‌تا، ص ۴۶۶؛ طوسی، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۳۲) و امام عسکری علیه‌السلام (کشی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۴۴) حضرات وکیل و نماینده داشتند که از شیعیان و پیروان اهل‌بیت علیهم‌السلام خمس دریافت و با اجازه امام به مصرف می‌رسید یا توسط وکیل به محضر حضرات ارسال می‌شد؛ بر این اساس با محوریت وکلای ائمه خمس دریافت شده و در تربیت دانشمندان و امور دین و حمایت از خانواده‌های آنان با اجازه امام به مصرف می‌رسید و رکنی از تمدن که علم بود بالنده و رشد می‌نمود و به‌صورت دامنه‌دار این جریان زنده بود تا عصر غیبت صغری که امام زمان نواب و وکلای خاص داشت و این‌ها در پاسداشت همین مسیر علمی تمدن اسلامی کوشش کردند تا در عصر غیبت فقهای شیعه تربیت شدند و زمام امور علمی و فقهی اهل‌بیت علیهم‌السلام توسط این جریان تا عصر حاضر با وجود بحران‌های بسیار سخت و شکننده زنده مانده و دانشمندان بسیار در سایه این جریان تربیت‌یافته و مدارس علمی و دینی بنا شده و حتی با مدیریت فقهای شیعه مراکز بهداشتی تأسیس شده که در استحکام و رشد پایه‌های تمدنی و علمی



تمام جهان اسلام تأثیر مستقیم و انکارناپذیری داشته است؛ از جمله آثار مثبت این درآمد مالی با برکت، تأسیس کتابخانه‌های بزرگ در قلمرو وسیع اسلامی بوده است که تأثیر تمدنی این مرکز بی‌نهایت و بی‌شمار و آشکار است. این مراکز خیریه علمی و آموزشی و بهداشتی حتی در دنیا نیز تأثیرات فراوان داشته است؛ نمونه عینی‌تر از این آثار را می‌توان در تربیت دانشمندان بزرگی چون ابن‌سینا، فارابی، ملاصدرا، خوارزمی، خواجه طوسی، علامه حلی و... آشکار دید که تابش اندیشه‌ها و آثار بی‌شمار دستاوردهای علمی این دانشمندان در سطح جهان می‌درخشد. آثار علمی، طبی و فلسفی ابن‌سینا علاوه بر جهان و ممالک اسلامی در تمامی دنیا و تمدن بشری غیرقابل انکار است (علیاری تبریزی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۲، ص ۴۷۵). آثار علمی دیگر مانند علوم تجربی و ریاضی‌دانان یا شاگردان مکتب امام صادق (علیه‌السلام) مانند فردی چون جابر بن حیان که تأثیر مبنایی در تربیت دانشمندان متخصص در علوم مختلف حتی علوم غریبه داشته (ابن‌ندیم، بی‌تا، ص ۴۹۸) همه این‌ها گوشه‌ای از برکات و آثار مادی و معنوی و تأثیراتی تمدنی حاصل از خمس است؛ چراکه فقهای شیعه و علمای بزرگ از طرف ائمه (علیهم‌السلام) نیابت عامه در گرفتن و مصرف این حق پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و امام (علیه‌السلام) داشتند و این روند همچنان ادامه دارد و برکات و آثار تمدنی خمس که خداوند آن را به‌عنوان تکلیف به مؤمنان لطف فرموده همچنان ادامه دارد؛ اگرچه در ظاهر شاید ناچیز دیده شود، اما برکات الهی آن واقعاً بی‌شمار و غیرقابل احصاء است. هزاران بنای تمدنی و آثار و مراکز علمی که فقها و دانشمندان تأسیس کرده‌اند و خیرات و برکات آن عاید و شامل عموم طبقات انسانی در جوامع اسلامی و غیراسلامی شده است و دامنه این خیر و برکت تا قیامت پابرجا خواهد بود از آثار دریافت خمس است. در این مقاله بیشتر از این می‌توان به ابعاد و برکات این نهاد و نعمت و ودیعه الهی خمس پرداخت و گرنه جای تبیین و تفصیل و شرح بیشتر همچنان پیش روی دانشمندان و قلم به‌دستان هنرمند باز است که ان‌شاءالله صاحبان قلم در این باره بیشتر تأمل کرده تا در زمینه این واجب دینی و تفهیم برکات آن کوشش کنند و همچنان به استمرار و بقای این حکم الهی و پشتوانه مالی دین، ادای دین کنند و دهان شبهه‌گران و مخالفین دین را ببندد که با هدف تعطیل کردن خمس با انواع نگاه‌های منفی و اغراض به آن ایراد می‌گیرند.

نتیجه گیری

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در زمان حیات حکومت مبارکشان از سود و منافع هرکسبی و هر درآمدی خمس می گرفتند و بسیار بر آن تأکید می فرمودند؛ همچنین از قبایل تازه مسلمان بر ادای آن پیمان می گرفتند؛ بنابراین آنچه که تصور شده، خمس مبانی قرآنی ندارد و یا در متأخر به وجود آمده، نادرست است.

۲. باید توجه داشته باشیم که یکی از مصادیق احسان و نیکوکاری خمس است که به عنوان تکلیف و واجب الهی باید همچنان پایدار بماند؛ دادن خمس فریضه و وظیفه ای است که خدای مهربان، برعهده تک تک افراد جامعه اسلامی گزارده است؛ قبل از آن که دیگران به کمک ما نیازمند باشند، ما نیازمند احسان هستیم، تا بتوانیم از ثمرات آن بهره مند شویم.

۳. خمس بعد از عهد رسول الله صلی الله علیه و آله توسط ائمه اهل بیت علیهم السلام دریافت شده و براساس فرمایش خداوند در قرآن برای خدا و رسول «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ» (انفال: ۴۱) و بعد از رسول صلی الله علیه و آله هرچه برای آن حضرت بود برای امام است؛ لذا این سنت استمرار داشته و آثار تمدنی حاصل از خمس بی شمار است.

۴. برای تبیین آثار و برکات علمی و تمدنی این فریضه الهی در این مقاله بیشتر از این نمی توان پرداخت؛ لذا به همه اهل قلم و دانشمندان پیشنهاد می شود در تبیین برکات علمی و تمدنی این تکلیف الهی کوشش کنند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

سیدرضی، محمدبن حسین، نهج البلاغه، ترجمه علی شیروانی، چ ۸، قم: دارالعلم، ۱۳۹۱.

۱. ابن اثیر، اسدالغابة فی معرفة الصحابة، چ ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.

۲. ابن اثیر، علی بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الآثار، چ ۱، بیروت: المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۳ق.

۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة فی تمییز صحابه، تحقیق عادل احمد، چ ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.

۴. ابن حنبل، احمد، مسند، چ ۱، بیروت: دارصادر، بی تا.

۵. ابن سعد الهاشمی البصري، محمد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۶. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، چ ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.

۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، چ ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.

۸. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید ربیع، سنن، چ ۱، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۹ق.

۹. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.

۱۰. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول ﷺ، چ ۱، قم: دارالحديث، ۱۳۷۴.

۱۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

۱۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، چ ۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، چ ۱، بیروت: المكتبة الاسلامیه، ۱۴۰۶ق.

۱۴. برقی، احمد بن خالد، المحاسن، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ق.



۱۵. بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. بهشتی، اقتصاد اسلامی، ج ۱، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۷. قمی مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، ج ۲، مصر: دارالمعارف، ۱۳۸۵ ق.
۱۸. حمیدالله، محمد، مجموعه الوثائق السیاسیه للعهد النبوی ﷺ و الخلافة الراشده، ج ۶، بیروت: دارالنفائس، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. حمیری کلاعی، ابوالربیع، الاكتفاء بما تضمنه من مغازی رسول الله ﷺ و الثلاثة الخلفاء، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۶ ق.
۲۱. راوندی، قطب الدین، قصص الأنبياء ﷺ، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۹ ق.
۲۲. زنجانی، بیت الله بیات، فقرستیزی، ج ۱، قم: انتشارات شکوری، ۱۳۷۳.
۲۳. سعدی، بوستان، به کوشش نورالله یزدان‌پرست، ج ۴، تهران: دانش، ۱۳۶۸.
۲۴. سیدبن طاووس، الاقبال الاعمال، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۲۵. سیدبن طاووس، علی بن موسی، طرف من الأنباء و المناقب، مشهد: تاسوعا، ۱۴۲۰ ق.
۲۶. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت: الدارالمعرفه للطباعة والنشر، بی‌تا.
۲۷. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیرالمأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. شیخ صدوق، الأمالی، ج ۴، تهران: انتشارات کتابخانه اسلامی، ۱۳۶۲.
۲۹. شیخ صدوق، الخصال، ج ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۳۰. شیخ صدوق، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ج ۲، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۶۴.
۳۱. شیخ طوسی، الامالی، قم: انتشارات دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، ج ۴، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.



۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی التفسیر القرآن، تحقیق محمدجواد بلاغی، چ ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۵. طریحی، فخرالدین بن محمدعلی، مجمع البحرین و مطلع النیرین، تحقیق سیداحمد حسینی اشکوری، تهران: ۱۳۷۵.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی (جامعه مدرسن)، محقق جواد قیومی اصفهانی، چ ۳، قم: ۱۳۷۳.
۳۷. عاملی، سیدجعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الاعظم ﷺ، چ ۲، قم: دارالحديث، ۱۳۸۵.
۳۸. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال، محققان شهاب الدین مرعشی، متوفای، شرح هدايت الله مسترحمی، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانیور، ۱۴۱۲ ق.
۳۹. عینی، محمود بن احمد، عمدة القاری، چ ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.
۴۰. فجری، محمد مهدی، همنشینان پیامبر ﷺ، چ ۴، قم: انتشارات مهر امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۳۹۲.
۴۱. قرشی، باقر شریف، تحلیلی از زندگانی امام سجاد (علیه السلام)، ترجمه محمدرضا عطایی، چ ۱، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
۴۲. قمی، شیخ عباس، سفينة البحار، چ ۲، بیروت: المكتبة الاسلامیه، ۱۴۳۰ ق.
۴۳. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، محقق مهدی رجایی، مصحح محمدباقر بن محمد (میرداماد)، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، بی تا.
۴۴. کاشانی، حامد رحمت، ترجمه صحیفه سجادیه، چ ۲، تهران: شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۹۶.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، چ ۱، قم: دارالعلم، ۱۴۱۵ ق.

٤٦. لیثی واسطی، علی بن محمد، **عیون الحکم و المواعظ**، تصحیح حسین حسینی بیرجندی، چ ١، قم: دارالحديث، ١٣٧٦ ش.
٤٧. متقی هندی، علاءالدین، **کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال**، چ ١، تحقیق شیخ بکری حیاتی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ ق.
٤٨. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ ق.
٤٩. محمدی زاهدی اصل، **مقدمه ای بر خدمات اجتماعی اسلام**، چ ٢، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ١٣٨٧.
٥٠. مقریزی، احمد بن علی، **إمتاع الأسماع**، چ ١، بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤٢٤ ق.
٥١. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، **تفسیر فونه**، چ ١، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ١٣٧٤.
٥٢. مکارم شیرازی، ناصر، **خطوط اصلی اقتصاد اسلامی**، چ ١، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ١٣٦٠.
٥٣. مکارم شیرازی، ناصر، **سوگندهای پر بار قرآن**، گردآوری و تحقیق ابوالقاسم علیان نژادی، چ ٢، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ١٣٨٦.
٥٤. مکارم شیرازی، ناصر، **مثالهای زیبای قرآن**، چ ١، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، چ ١، ١٣٨٢.
٥٥. نجاشی، احمد بن علی، **رجال النجاشی**، محقق موسی سیدشیری زنجانی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، ١٣٦٥.
٥٦. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام**، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ١٣٦٥.
٥٧. نوری همدانی، حسین، **الخمس فی ضوء اهل بیت العصمة (علیهم السلام)**، قم: بوستان کتاب، ١٣٨٨ ق.
٥٨. نیشابوری، مسلم، **الصحيح**، بیروت: دارالفکر، بی تا.
٥٩. واقدی، محمد بن عمر، **المغازی**، چ ٣، بیروت: اعلمی، ١٤٠٩ ق.
٦٠. یعقوبی، ابن واضح، **تاریخ یعقوبی**، چ ١، بیروت: دار صادر، بی تا.

پاسخ به پرسش‌ها و شبهات منتخب*

امی بودن رسول خدا ﷺ، گویاترین دلیل بر وحيانی بودن قرآن

شبهه ۱: در آیه ۴۸ سوره عنکبوت، بی‌سوادی پیامبر اسلام به‌عنوان دلیلی برای نبوت ایشان مطرح شده است که خداوند قرآن را بر فردی نازل کرده که نه خواندن می‌دانست و نه نوشتن. این ویژگی او موجب شد تا هیچ‌کس در حقانیت این کتاب تردید نداشته باشد؛ زیرا فرد بی‌سواد نمی‌تواند چنین کتاب عظیمی را از خود خلق کند، اما برخی بر این باورند که پیامبر می‌توانست این مطالب را از فرهنگ‌های موجود در آن زمان، از جمله یهودیان و مسیحیان، یاد بگیرد و هیچ نیاز به وحی و کلام الهی نبوده است. به‌علاوه پیامبر در سفرهای تجاری‌اش با افراد باسواد تماس داشت و ممکن است مطالب این کتاب را از آنان آموخته باشد.

مقدمه

زبان عربی در دوره نزول قرآن، در فنون بلاغت و فصاحت بی‌نظیر بود. در این زمان، بسیاری از ادیبان و سخنوران برجسته‌ای وجود داشتند که در عرصه سخنوری بسیار توانمند بودند، اما قرآن که بر پیامبر درس‌نخوانده نازل شد، تمامی این سخنوران را به حیرت انداخت. با وجود این، برخی از مخالفان، قرآن را به‌عنوان کلامی شاعرانه یا جادویی به پیامبر نسبت می‌دادند. خداوند با مطرح کردن ویژگی «امی بودن» پیامبر، به این نکته اشاره می‌کند که این پیامبر هیچ‌گاه فنون بلاغت و فصاحت را نیاموخته و از هیچ معلمی تعلیم

*. گروهی از پژوهشگران مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)، گروه قرآن و حدیث.

ندیده، کتابی آورد که نه تنها توانمندان آن زمان را به حیرت انداخت، بلکه آنان را وادار به اعتراف به بشری نبودن این کلام کرد.

نقد و بررسی

۱. چرایی امی بودن رسول الله ﷺ

خواندن و نوشتن به عنوان کمال برای هر انسان محسوب می شود، اما در شرایطی خاص، نداشتن سواد می تواند دلیل بر کمال باشد. پیامبر اسلام ﷺ هیچ گاه در مدارس یا نزد استادان آموزش ندیده بود. اگر یک فرد با تحصیلات عالیه، ادعا می کرد که پیامبر است و کتابی می آورد، ممکن بود برخی شک کنند که این کتاب از اندیشه های خود او یا دیگران است (عنکبوت: ۴۸)، اما از آنجایی که پیامبر اسلام، فردی بی سواد و ناآگاه از فنون کلامی و علمی بود، این ویژگی او به عنوان شاهی بر حقانیت وحی مطرح می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۳۰۶). امام رضا (علیه السلام) در مناظره با علمای ادیان خطاب به رأس الجالوس (عالم یهودی) فرمود: «از جمله دلایل صدق پیغمبر ما آن است که او شخصیتی یتیم، تهیدست و چوپان بود، هیچ کتابی نخوانده و نزد هیچ استادی نرفته بود، باین حال کتابی آورد که حکایت پیامبران و خبر گذشتگان و آیندگان در آن آمده بود» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ق، ج ۱، ص ۱۶۷).

۲. شهادت تاریخ، گویاترین دلیل بر امی بودن رسول خدا ﷺ

یکی از مهم ترین ویژگی های زندگی رسول خدا این است که او هیچ گاه در مدرسه یا محضر استادی نرفته بود. این واقعیت از طریق تاریخ ثابت شده است؛ زیرا هیچ کدام از مسلمانان (طوسی، ۱۴۰۹، ق، ج ۸، ص ۲۱۶) یا غیرمسلمانان و تاریخ نگاران دنیا ادعا نکرده اند که او از کسی خواندن یا نوشتن آموخته باشد. کارلایل، مورخ مشهور، در کتاب **ابطال** می نویسد: «محمد هیچ گاه درسی از هیچ استادی نیاموخته است» (کارلایل، ۱۳۴۹، ق، ص ۵۷).

۳. معارف همسو در ادیان بیانگر و حیانی بودن قرآن

ادیان الهی از یک منبع مشترک نشئت گرفته اند و در همین راستا برخی از آموزه ها و معارف مشترک در آنها وجود دارد. قرآن با اشاره به این مشترکات، بر این نکته تأکید دارد که این معارف از یک منبع الهی نشئت گرفته اند. به همین دلیل، مشابهت های موجود در



قرآن و کتاب‌های آسمانی دیگر نمی‌تواند دلیل بر اقتباس از آن‌ها باشد، بلکه نشان‌دهنده وحدت منبع الهی است. رزنتال، اندیشمند خاورشناس، می‌نویسد: «مهم نیست که چه شواهدی برای تأثیر عوامل خارجی بر محمد پیدا شود. هیچ‌یک از این عوامل نمی‌تواند موفقیت او را در ایجاد چیزی که تأثیر جاودانه‌ای بر بشر گذاشته است، توضیح دهد» (Torrey, p. xvii).

۴. هم‌اوردطلبی قرآن اثبات‌کننده و حیانی بودن آن

قرآن نه تنها از نظر محتوایی، بلکه از نظر ساختار نیز منحصر به فرد است. خداوند در قرآن از مردم می‌خواهد که اگر در حقیقت و حیانی بودن آن شک دارید، سوره‌ای همانند آن بیاورید و گواهان خود را بخوانید، غیر از خدا، اگر راست می‌گویید (بقره: ۲۳؛ یونس: ۳۸). این دعوت به تحدی، بهترین شاهد بر غیربشری بودن قرآن است. خداوند در جای دیگر می‌فرماید: «بگو اگر انسان‌ها و جنیان گرد هم آیند تا مانند این قرآن بیاورند، هرگز نمی‌توانند مثل آن را بیاورند، حتی اگر یکدیگر را یاری کنند» (اسرا: ۸۸).

۵. شکست هم‌اوردان، دلیل دیگری بر و حیانی بودن قرآن

در طول تاریخ، افراد بسیاری از دانشمندان و ادیبان به چالش‌های قرآن پاسخ داده‌اند، اما در نهایت همگی اعتراف کرده‌اند که قرآن کلام بشری نیست. افرادی چون ولیدبن مغیره (ابن هشام، ج ۱، ص ۲۸۸؛ غزالی، ۱۳۵۸ ق، ج ۱، ص ۲۸۱)، عتبّه بن ربیع و نضر بن حارث در میان مشرکان قریش، از بزرگ‌ترین سخنوران عرب بودند، اما نتوانستند به چالش قرآن پاسخ دهند (ابن هشام، ج ۱، ص ۳۱۳ و ۳۲۰). حتی بسیاری از دانشمندان غربی نیز به عظمت قرآن و غیربشری بودن آن اعتراف کرده‌اند. به عنوان نمونه، جان دیون پورت در کتاب عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن می‌نویسد: «همه اذعان دارند که قرآن با فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین زبان به لهجه قریش نازل شده و پر از درخشنده‌ترین تشبیهات و محکم‌ترین معانی است» (مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۱۳۶).

آموزه‌های قرآن واقع‌گرا نه اسطوره

شبهه ۲: قرآن به شکل افراط‌گرایانه‌ای به اسطوره‌پردازی تمایل دارد و اهمیتی به واقعیت‌های تاریخی نمی‌دهد. در این کتاب، مرز میان اسطوره و تاریخ از بین رفته، تا جایی

که تمایز رویدادهای واقعی از داستان‌های نمادین ناممکن می‌شود. قرآن تنها تا زمانی از علم و استدلال عقلی دفاع می‌کند که بتواند باورهایش را تأیید کند، اما هرگاه علم و عقل با آن در تعارض قرار گیرند، به «عقل محض» (که ویژه صاحب‌منصبان دینی است) متوسل شده و علم را خطاپذیر می‌خواند. برای نمونه، وقتی قرآن از نقش خورشید و ماه در محاسبه زمان سخن می‌گوید، هدفش اسطوره‌سازی از محمد ﷺ و مصادره دستاوردهای تمدن‌های دیگر (مانند بابلی‌ها، مصری‌ها، ایرانیان، چینی‌ها و یونانیان که از سال خورشیدی بهره می‌بردند) به سود خود است. باید پرسید در چنین سخنانی چه حقیقت تاریخی‌ای وجود دارد که قرآن به آن توجه کند.

مقدمه

هدف از بعثت پیامبر ﷺ و نزول قرآن، هدایت مردم، دعوت به راه حق و تصحیح حقایق تحریف شده و عقاید ناروا است. آیا هدایت مردم از طریق امور باطل و خلاف واقع ممکن است؟ آیا می‌شود از قصه‌های دروغ و مطالب موهوم، بهره‌برداری هدایتی درازمدت و پایدار کرد؟ آیا چنین روشی با هدف نزول قرآن و بعثت پیامبر ﷺ سازگار است؟ آیا بودن مطالب علمی و داستان‌ها در کتاب‌های پیش از قرآن به این معناست که قرآن اسطوره است یا خود این مطالب، دلیل حقانیت قرآن است که برای هدایت بشریت، آن‌ها را تکرار می‌کند؟

نقد و بررسی

۱. واژه‌شناسی اسطوره

اسطوره از ریشه سطر به معنای سخن پریشان، بیهوده، بیریشه، دروغ و سخنان باطلی که نظامی در آن‌ها نیست، می‌باشد (جوهری، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۵۵۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۶، ص ۲۵۷). اسطوره به داستانی گفته می‌شود که از نقطه نظر تاریخی، حقیقت ندارد (حسینی، ص ۱۸۸)، اما برخی بر این باورند که اسطوره همواره بازگوکننده چیزی است که به واقع روی داده است و به عنوان نماد و ایده و آرمان حقیقی مطرح است (میرچا الیاده، ص ۱۶؛ حسینی، ص ۱۰۵).



قرآن ضمن گزارش دیدگاه مشرکان مبنی بر اسطوره‌انگاری معارف قرآنی، به شدت با آن برخورد می‌کند، چون منظور آنان از اسطوره، طرح برخی از داستان‌ها و توصیف برخی شخصیت‌ها به عنوان يك ایده و آرمان است؛ بدون این‌که واقعیت خارجی داشته باشد و قرآن خود را نه اساطیر و بلکه وحی الهی، سخنی به حق و به دور از هرگونه غیرواقعی بودن معرفی می‌کند (انعام: ۲۵؛ انفال: ۳۱؛ نحل: ۲۴؛ مؤمنون: ۸۳؛ فرقان: ۵؛ نمل: ۶۸؛ احقاف: ۱۷؛ قلم: ۱۸؛ مطفین: ۱۳).

۲. قرآن بیانگر واقعیت‌ها

قرآن هرگز امر تمثیلی و غیرواقعی را واقعی جلوه نمی‌دهد و اگر بخواهد امر واقعی اتفاق افتاده را بیان کند، به عنوان نیکوترین قصه بیان می‌کند (یوسف: ۳)؛ داستان انبیای گذشته را امر واقعی می‌داند که با وحی الهی بیان شده است (آل عمران: ۴۴).

قرآن به دلیل آن‌که حق است و حکمت، هیچ‌گاه حق و باطل، و واقعی و غیرواقعی را به هم نمی‌آمیزد (فصلت: ۴۲) و از مطالبی غیرواضح دور است (کهف: ۱؛ زمر: ۲۸). قرآن کتاب عمل است، از هر موضوعی که سخن می‌گوید و به هر بحثی که وارد می‌شود، واقعیت‌ها را دنبال می‌کند (نقی‌پورفر، ۱۳۸۱، ص ۲۹۰). قرآن از گذشتگان می‌گوید، اما:

- داستان‌سرایی نمی‌کند؛ یعنی داستان‌های قرآن واقعی‌اند، نه افسانه و اسطوره.
- تاریخ نمی‌گوید، برای همین افراد، مکان‌ها و زمان‌ها برای او اهمیت ندارند.
- مرزهای زمان فرومی‌ریزد و تاریخ تکرار می‌شود، قصه همان قصه است، در يك سو جاهلیت ایستاده و در سوی دیگر توحید.

- قرآن این تجارب واقعی بشر را می‌نمایاند تا توشه‌ای باشد برای روندگان، بشارتی برای ضعیفان و تهدیدی برای عصیانگران (نفیسی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۸؛ رضائی اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۳).

قرآن از دل واقعیت به درون حقایق متعالی، راهی باز می‌کند تا واقعیت و پیام را با هم جمع کند (نقی‌پورفر، ۱۳۸۱، ص ۲۹۲).

۳. شواهد واقع‌نمایی آموزه‌های قرآنی

۱,۳. اصل اولیه در سیره عقلایی، دلالت واژه‌ها و جمله‌ها بر مفاهیم حقیقی و اراده مدلول ظاهری آن‌ها است، مگر زمانی که گوینده با لفظی یا اشاره و یا قرینه‌ای دیگر بفهماند که

ظاهر مراد او نیست و معنای دیگری را اراده کرده است (آریان، ۱۳۸۰، ص ۶۲؛ جوادی آملی، عبد الله، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۲۳).

۲,۳. یکی از بهترین راه‌های دستیابی به مقصود گوینده و این‌که آیا او از گفتارش قصد واقع‌نمایی را دارد یا نه، مراجعه به کلام خود او و جست‌وجو از شواهدی دال بر این امر، در گفتار گوینده است؛ با مراجعه به آیات قرآنی می‌توان، قصد خداوند را دریافت و پی‌برد که خداوند درگفتارش قصد واقع‌نمایی دارد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۳۶۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۱، ج ۲۰، ص ۲۶۱).

۳,۳. کاربرد صدق (انعام: ۱۱۵؛ زمر: ۳۳) درباره قرآن، یکی از دلایل واقع‌نمایی قرآن است؛ زیرا صدق در جایی معنا دارد که سخن از واقع‌نمایی باشد و در قضایای اسطوره‌ای و احساسی، صدق جایی ندارد (ساجدی، ۱۳۸۱، ص ۳۶).

۴,۳. آیات قرآن با صراحت تمام اسطوره‌انگاری محتوای خود را رد می‌کند و به شدت با کافرانی که قرآن را اسطوره می‌پنداشتند، برخورد می‌کند (فرقان: ۱-۶؛ انعام: ۲۱-۲۶).

۵,۳. هدف اساسی و اصلی گزارش تاریخ پیشینیان در قرآن، عبرت‌آموزی از سرگذشت آنان است و عبرت‌آموزی از تاریخ، زمانی معنا دارد که این گزارش‌ها واقع‌نمون باشد نه اسطوره (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۶؛ سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۱۱، ص ۱۱).

۴. جایگاه اندیشه در قرآن

قرآن با توجه دادن انسان‌ها به تفکر در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز، بشر- را به تفکر در طبیعت دعوت می‌کند و عهده‌دار فراهم آوردن زمینه فعالیت و شکوفایی آن هم می‌شود؛ میدان را برای او باز می‌گذارد تا با تحقیق علمی، تجربه‌اندوزی و آزمایش به نتیجه برسد، روش درست اندیشیدن را نیز به او می‌آموزد و آن را از بندهای خرافه و اسطوره و خیال می‌رهاند، عقل را آزاد می‌گذارد تا در طبیعت به تحقیق و تجربه پردازد و در نهایت آزادی در آن به فعالیت و تحقیق پردازد و به نتایجی که از راه این تجربه به دست آورده، پایبند باشد (نفیسی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹).

قرآن کریم، پس از بیان چگونگی خلقت آسمان و زمین، توالی ایام، حرکت کشتی‌ها، نزول برکات آسمانی و معلق بودن ابرها بین آسمان و زمین، خردگرایی را نتیجه توجه به این

نشانه‌ها می‌داند: «هماهنگی میان عناصر طبیعی، نشان‌دهنده حاکمیت، قدرت و اراده خدای یکتا است. برای کسانی که تعقل و اندیشه می‌کنند» (بقره: ۱۶۴).

پیامبران علیهم‌السلام برگزیدگان خدا برای هدایت بشر همراه با آموزه‌های وحیانی

شبهه ۳: دلایل متعددی نشان می‌دهد که مسیر پیامبری از زمین به آسمان است و نه برعکس؛ بنابراین پیامبران برگزیدگان خدا نبوده‌اند، بلکه خودشان احساس مسئولیت کرده‌اند تا جامعه‌شان را از مشکلات نجات دهند. اگر پیامبران برگزیدگان خدا هستند و کتاب‌های مقدس سخنان خداوند است، چرا تفسیرهای متعددی از آن وجود دارد؟ این وضعیت منجر به اختلافات نظری و عملی در میان پیروان هر دینی شده است و به نوعی موجب تضعیف روشنی پیام خداوند می‌شود.

مقدمه

ویژگی‌هایی که در قرآن آمده است، نشان‌دهنده الهی بودن آن و برگزیده الهی بودن پیامبری است که این قرآن را برای بشریت آورده است. قرآن در همه عصرها مردم را به دین اسلام دعوت کرده و بر حقانیت آن استدلال می‌کند. قرآن، معجزه جاودان پیامبر خدا است. آسمانی بودن دین به این معناست که آورنده آن باید همراه با معجزه باشد و معجزه بودن قرآن از راه‌های مختلف اثبات شده است. مهم‌ترین دلایل این معجزه بودن عبارت‌اند از: ۱. چالش‌طلبی قرآن در برابر بشر- و عدم توانایی آنان در پاسخ‌گویی، ۲. امی بودن حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ۳. عدم اختلاف در قرآن.

از این‌رو، در معجزات مدعی نبوت باید دیگران را به مقابله و مبارزه دعوت کند و با انجام کاری فوق‌العاده و اثبات ناتوانی دیگران، ادعای خود را ثابت کند.

۱. براهین الهی و وحیانی بودن قرآن

۱/۱. هم‌اوردطلبی برای آوردن مثل قرآن

قرآن احتجاج خداوند برای پیامبرش در برابر بشریت است و پیامبر بر حقانیت خود یقین داشته و به همین دلیل، همه را دعوت کرده تا اگر در وحیانی بودن قرآن شک دارند،



همانند آن را بیاورند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۵۷). در قرآن آمده است: «و اگر درباره آنچه بر بنده خود نازل کرده ایم شک دارید، یک سوره همانند آن بیاورید و گواهان خود را - غیر خدا - فراخوانید اگر راست می‌گویید» (بقره: ۲۳؛ یونس: ۳۸) و گاهی با دعوت به آوردن مثل قرآن (اسراء: ۸۸) یا ده سوره، دعوت کرده است (هود: ۱۳). این چالش‌طلبی بهترین دلیل است که قرآن ساخته دست بشر نیست و هیچ‌کس توانایی آوردن مشابه آن را ندارد.

۲/۱. شکست هم‌آوردان دلیلی دیگر بر وحیانی بودن قرآن

سخنوران و ادیبان در طول تاریخ به چالش قرآن پاسخ داده‌اند و پس از شکست در این مبارزه، اعتراف کرده‌اند که قرآن کلام بشری نیست. شخصیت‌هایی مانند ولید بن مغیره، عتبة بن ربیعہ (ابن هشام، ج ۱، ص ۲۸۸؛ غزالی، ۱۳۵۸ ق، ج ۱، ص ۲۸۱) و نضر بن حارث از بزرگان قریش در برابر قرآن درمانده شده‌اند (ابن هشام، ج ۱، ص ۳۱۳ و ۳۲۰؛ سیوطی، ج ۶، ص ۲۸۳؛ طبری، ۱۳۵۸ ق، ج ۲، ص ۴۶۳، ۴۸۶، ۵۰۴ و ۵۰۸). دانشمندان غربی در عصر - مدرن نیز به اعجاز قرآن اعتراف کرده‌اند (واگلیری، پیتا، ص ۳۵؛ کارلیل، الإبطال، ۱۳۴۹ ق، ص ۵۷). برای مثال جان دیون پورت در کتاب خود نوشته است که قرآن با بلاغت و فصاحت خاصی نازل شده و از نظر محتوا، بی‌نظیر است. همچنین دکتر لورا واگلری تصریح کرده که قرآن به‌عنوان بزرگ‌ترین معجزه اسلام، اثری است که به هیچ‌وجه ساخته محمد ﷺ نبوده است (مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۱۳۶).

۲. قرآن نمره ۲۳ سال نبوت الهی حضرت محمد ﷺ

دانشمندان غیرمسلمان که قرآن را به دور از تعصبات دینی مطالعه کرده‌اند، اعتراف کرده‌اند که قرآن واقع‌ها و نمایانگر حقیقت است. این کتاب از اندیشه‌های بشری و تأثیرات دیگر ادیان متأثر نشده است (پورت، پیتا، ص ۱۱۱؛ حسینی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۱). توماس کارلایل، مورخ معروف انگلیسی، درباره رسول خدا ﷺ می‌نویسد: «این شخص، از سرچشمه بی‌پایان هستی پیام آورده است. ما نمی‌توانیم او را مرد دروغ‌گو بنامیم؛ پیام و سخن او جز حق محض نبوده است» (کارلیل، ۱۳۴۹ ق، ص ۵۷).

هوستون اسمیت، استاد دانشگاه، نیز بیان کرده که کتاب‌های مقدس یهود و مسیحیان هرچند وحیانی بودند، اما در طول زمان دچار تحریف شدند، درحالی‌که قرآن از این تحریفات مبرا است (اسمیت، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

۳. راز اختلاف مفسران در بیان مراد الهی از آیات قرآن

۱/۳. نیازها و ضرورت‌های هر عصر

هر دوره‌ای ویژگی‌ها، نیازها و مسائل خاص خود را دارد. قرآن به‌عنوان یک کتاب الهی، اصول کلی را ترسیم کرده تا در هر عصری، افراد از آن بهره‌برداری کنند. این نکته به‌معنای غیرقابل فهم بودن قرآن نیست، بلکه نشان‌دهنده زنده بودن، پویا بودن و کاربردی بودن قرآن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳).

قرآن در هر زمان و مکان به‌عنوان یک معجزه علمی و معرفتی با سؤالات و چالش‌های جدید مواجه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۳). امام صادق (علیه السلام) در این زمینه فرموده است: «تازگی قرآن برای این است که خداوند آن را برای یک زمان یا مکان خاص نفرستاده است، بلکه قرآن همیشه تازه است» (محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۴۱۶ ق، ج ۸، ص ۷۰).

۲/۳. نهایت‌ناپذیری فهم قرآن

با گذشت چهارده قرن، متخصصان بسیاری به کشف معانی قرآن پرداخته‌اند و هنوز هم هر روز معانی جدیدی از آن استخراج می‌شود. پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) نخستین کسی است که به این ویژگی اشاره کرده است: «قرآن ظاهر و باطن دارد، ظاهر آن دستور است و باطن آن دانش است. آیات قرآن مشعل‌های هدایت و سرچشمه حکمت هستند» (کلینی، ج ۲، ص ۵۹۹).

آیات قرآن به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند که فهم آن در هر زمان و مکان تکامل پیدا می‌کند. هرچه علم و عقل بشر پیشرفت کند، فهم قرآن نیز عمیق‌تر و گسترده‌تر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۳).

۳/۳. تفاوت‌های فکری مردم و مراتب حقایق قرآن

قرآن کتابی است که به زبان مردم است، اما این بدان معنا نیست که همه افراد در یک سطح از آن بهره‌مند می‌شوند. انسان‌ها در درک قرآن بسته به ظرفیت ذهنی و روحی خود

متفاوت‌اند. قرآن دارای باطن‌های عمیق است که تنها افراد پاکیزه به آن دست می‌یابند (واقعۀ: ۷۹).

حمایت الهی از پیامبران، همسو با سیره عقلا و حکمت خداوندی

شبهه ۴: ابن‌وراق درباره پیامبر اسلام ﷺ می‌نویسد: در ساختار اسلام، خداوند نقشی درجه دوم پیدا می‌کند و دیگر موجودی برتر و متعالی نیست، بلکه موجودی قدرتمند و یگانه است که در خدمت اهداف سیاسی پیامبر قرار می‌گیرد؛ پیروزی‌های جنگی او را هموار می‌سازد، در شکست‌ها به او دل‌داری می‌دهد، مشکلاتش را با نزول آیاتی که به نفع اوست برطرف می‌کند، لغزش‌هایش را توجیه و حتی تحقق خواسته‌های غریزی پیامبر را مشروع جلوه می‌دهد.

این ادعا در نگاه نخست می‌کوشد وحی الهی را به ابزاری برای پیشبرد منافع شخصی یا سیاسی پیامبر تقلیل دهد و جایگاه خداوند را در نظام اعتقادی اسلام مخدوش سازد. در ادامه، این شبهه از منظر قرآن کریم مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

نقد و بررسی

۱. قرآن و خداشناسی

قرآن کریم خداوند متعال را حقیقتی معرفی می‌کند که فراتر از همه موجودات و بالاتر از هر قدرتی است. در منطق قرآن، هیچ موجودی در عرض خدا یا حاکم بر اراده او نیست. خداوند، یگانه، بی‌همتا، مالک مطلق آسمان‌ها و زمین و سرچشمه همه قدرت‌هاست. هر قدرتی که در عالم هستی وجود دارد، پرتویی از قدرت لایزال الهی است و بدون اراده او تحقق نمی‌یابد (توحید؛ بقره ۲۰ و ۱۰۷).

اراده الهی بر تمام هستی حاکم است و هرگاه چیزی را اراده کند، تحقق آن نیازمند هیچ واسطه‌ای نیست. خداوند دانای آشکار و نهان، حاکم حقیقی، منزّه از هر نقص و شریک و صاحب اراده‌ای نافذ و شکست‌ناپذیر است (یس: ۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۲۲۱). چگونه می‌توان پذیرفت که قرآن خدا را در جایگاهی درجه دوم قرار داده باشد؟ قرآنی که این‌گونه از عظمت، حاکمیت مطلق و بی‌نیازی خداوند سخن می‌گوید و پیامبر را «عبد»

خود معرفی می‌کند. نسبت دادن نقش ابزاری به خداوند در خدمت پیامبر، نه تنها با آیات قرآن سازگار نیست، بلکه در تعارض آشکار با بنیان توحید قرآنی قرار دارد.

۲. قرآن و جایگاه رسول خدا ﷺ

در نگاه قرآن، پیامبر اسلام ﷺ نه خالق وحی است و نه مفسر. دلخواه آن. قرآن به صراحت اعلام می‌کند که این کتاب، کلام خداوند و نازل شده از سوی پروردگار جهانیان است؛ نه شعر است، نه کهنات و نه ساخته ذهن پیامبر یا حتی فرشته وحی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۴۷۹).

قرآن هشدار می‌دهد که اگر پیامبر کوچک‌ترین تحریفی در پیام الهی ایجاد کند یا سخنی را به دروغ به خدا نسبت دهد، با شدیدترین مجازات الهی روبه‌رو خواهد شد. این آیات به روشنی نشان می‌دهد که پیامبر نه تنها اختیار تغییر وحی را ندارد، بلکه کاملاً در برابر آن مسئول و پاسخ‌گوست (حاقه: ۳۸-۴۸).

همچنین قرآن بارها به پیامبر دستور می‌دهد که از خواست کفار و منافقان پیروی نکند و تحت فشار آنان تصمیم نگیرد. حتی درخواست کفار برای تغییر یا جایگزینی قرآن با پاسخ قاطع پیامبر مواجه می‌شود که من حق ندارم از پیش خود چیزی را تغییر دهم و تنها تابع وحی الهی هستم (فرقان: ۵۲؛ احزاب: ۱ و ۴۸؛ قلم: ۸).

۳. حمایت پیامبران، بیانگر حکمت خداوندی برای پیشبرد اهداف متعالی

حمایت الهی از پیامبران نه نشانه ابزار شدن خداوند، بلکه جلوه‌ای از حکمت اوست. قرآن که کتاب هدایت بشر است، طبیعی است که برای تحقق این هدف، پیام‌آوران خود را یاری کند. گاه این حمایت در قالب آگاه ساختن پیامبر از نقشه‌های دشمنان جلوه می‌کند و گاه در شکل فراهم کردن زمینه‌های اجتماعی و تاریخی مناسب (انفال: ۳۰).

نقشه‌های کفار برای زندانی کردن، تبعید یا قتل پیامبر، نمونه‌ای از رویارویی همیشگی مستکبران با مصلحان الهی است، اما همان‌گونه که تاریخ نشان داده، این فشارها غالباً نتیجه‌ای معکوس داشته و زمینه‌ساز گسترش پیام الهی شده است؛ چنان‌که هجرت پیامبر به مدینه نقطه عطفی در پیشرفت اسلام بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۴۹).

دلدارى دادن خداوند به پيامبر در برابر تكذيب و تمسخر دشمنان، نه از سر همدستى سياسى، بلكه براى حفظ روحيه پيام آور وحى و استمرار مأموريت الهى اوست. قرآن يادآور مى شود كه همه پيامبران پيشين نيز با تكذيب مواجه شدند و اين سنتى تاريخى است. از منظر عقل نيز بديهى است كه هر فرستنده اى از نماينده خود حمايت مى كند و اگر خداوند پيامبرانش را رها مى كرد، اين خلاف حكمت و عقلانيت بود؛ بنابراين حمايت الهى، نه در خدمت اهداف شخصى پيامبر، بلكه در راستاى اهداف متعالى الهى براى هدايت بشرى است.

ﷺ

۴. قرآن و اشاره به مسائل شخصى رسول خدا

اشاره قرآن به برخى مسائل شخصى پيامبر، نه نشانه شخصى سازى وحى، بلكه خود دليلى بر اهميت تربيتى و اجتماعى اين مسائل است. قرآن با طرح اين موضوعات، الگوهائى ماندگار براى همه جوامع انساني ارائه مى دهد.

۱,۴. حرمت ازدواج با همسران پيامبر

قرآن همسران پيامبر را «مادران مؤمنان» معرفى مى كند (احزاب: ۶) و ازدواج با آنان پس از رحلت پيامبر را ممنوع مى سازد (طباطبايى، ج ۱۶، ص ۴۱۴). اين حكم، براى جلوگيرى از سوءاستفاده هاى سياسى، اجتماعى و اعتقادى صادر شد؛ زيرا چنين ازدواج هاى مى توانست به تحريف دين يا ادعاهاى دروغين منجر شود. اطرافيان رهبران جامعه بايد از هر موقعيتى كه زمينه سوءاستفاده را فراهم مى كند پرهيز كنند، حتى اگر اين امر به محدوديت شخصى آنان بينجامد.

۲,۴. دورى اطرافيان مسئولان جامعه از بيت المال

در ماجراى درخواست همسران پيامبر از غنايم جنگى، قرآن با صراحت مرز ميان زندگى شخصى و بيت المال را ترسيم مى كند (مكارم شيرازى، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۹۷). پيام اين آيات براى جوامع امروز بسيار کاربردى است: بيت المال ملك شخصى مسئولان نيست و هرگونه استفاده شخصى از آن، انحراف از عدالت و امانت دارى است (مكارم شيرازى، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۸۰).

۳,۴. گناه بزرگان بیش از افراد معمولی

قرآن به همسران پیامبر هشدار می‌دهد که خطای آنان مجازاتی دوجنبدان دارد و در مقابل، اطاعت و عمل صالح نیز پاداشی دو برابر (احزاب، ۲۸-۲۹) این قاعده‌ای عمومی در مدیریت اجتماعی است: خطای نزدیکان مسئولان، آثار ویران‌گری دارد و اعتماد عمومی را از بین می‌برد (احزاب: ۳۰-۳۱).

روح تکامل‌یافته پیامبران، تشخیص‌دهنده وحی

شبهه ۵: بعضی بر این باورند که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به دلیل وجود القائنات شیطان و خواب‌های عادی، نمی‌تواند تشخیص دهد که کدام سخن از خداوند است و کدام از شیطان یا دیگر منابع. به‌ویژه با توجه به انواع مختلف وحی، این سؤال مطرح می‌شود که آیا پیامبر می‌توانست به راحتی تشخیص دهد که وحی از سوی خداوند است یا خیر؟ چرا خداوند وحی‌ها را به شیوه‌های مختلف نازل کرده است؟ آیا نمی‌شد که همه وحی‌ها به‌طور مستقیم از جانب خداوند یا از طریق یک فرشته منتقل می‌شد تا هیچ نیاز به تشخیص نداشت؟

نقد و بررسی

۱. تشخیص وحی از غیروحی

این شبهه از آنجا نشئت می‌گیرد که برخی تصور می‌کنند وحی مانند دیگر آموزه‌های بشری است که ممکن است شک و تردید در آن وجود داشته باشد. آن‌ها این‌طور می‌پندارند که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله قادر به تشخیص تفاوت بین وحی الهی و القائنات شیطان نبوده است. این تصور از زمان نزول قرآن وجود داشت؛ به‌ویژه با اشاره به داستان‌های ساختگی همچون «ورقة بن نوفل» و «غرانیق» که گاهی مطرح می‌شد (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

۲. راه‌های دریافت وحی

۱,۲. وحی لدنی: این نوع وحی به‌صورت مستقیم از خداوند بدون واسطه هیچ موجود دیگری، حتی جبرئیل، به پیامبر نازل می‌شد. در این نوع وحی، پیامبر به سطحی از قرب معنوی می‌رسید که توانایی دریافت وحی مستقیم را از خداوند داشت (مُل: ۶؛ احمدی، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

۲،۲. **وحی با واسطه:** در این نوع وحی، جبرئیل یا فرشته‌ای دیگر پیام خداوند را به پیامبر می‌رساند. این نوع وحی به‌وضوح در قرآن آمده است: «فرود آورد به قلب تو، آن را روح‌الامین، تا تو مردم را از عذاب الهی بترسانی» (شعراء: ۱۹۴؛ شوری: ۵۱). هر دو نوع وحی به‌طور قطعی از هرگونه نفوذ شیطان یا تحریف مصون است (جن: ۲۸).

۳. حفظ وحی الهی

خداوند در قرآن وعده داده که وحی را از تحریف و دستبرد شیطان حفظ خواهد کرد. آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹). به‌وضوح بر این موضوع تأکید دارد؛ بنابراین هرگونه شبهه مبنی بر این که شیطان می‌تواند به وحی دستبرد بزند، با این وعده الهی نقض می‌شود.

۴. عدم تسلط شیطان بر پیامبران

قرآن به‌وضوح می‌فرماید که شیطان هیچ‌گونه تسلطی بر مؤمنان واقعی ندارد: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (نحل: ۹۹). براساس این آیات، هیچ‌گاه شیطان نمی‌تواند به پیامبران وحی الهی را تغییر دهد یا القا کند؛ به‌ویژه پیامبر اسلام ﷺ که از صفات عصمت و خلوص برخوردار است، از هرگونه نفوذ شیطان مصون بوده است (اسراء: ۶۵؛ ابراهیم: ۲۲؛ ص: ۸۲-۸۳؛ طاهری، ج ۱، ۱۳۷۷).

۵. عصمت پیامبر

اگر پیامبر اسلام ﷺ نتواند تشخیص دهد که وحی از خداوند است یا از شیطان، این امر با عصمت او تناقض دارد. عصمت پیامبران به‌معنای مصونیت از هرگونه خطا و لغزش است. اگر پیامبر نتواند میان وحی واقعی و القائات شیطان تمایز قائل شود، این امر به‌طور آشکار با عصمت پیامبر منافات دارد (قاضی عیاض، ج ۲، ص ۱۱۸).

پیامبر اسلام ﷺ به‌دلیل عصمت و روح تکامل‌یافته‌ای که داشت، توانست به‌طور قطع میان وحی الهی و دیگر منابع تمایز قائل شود. همچنین خداوند وعده داده است که وحی الهی را از هرگونه تحریف و نفوذ شیطان مصون خواهد داشت و این امر به‌طور قطعی در تمام مراحل نزول وحی حفظ می‌شود.

قرآن وحی الهی نه اسلوب شعر عربی

شبهه ۶: شبهات زیادی پیرامون قرآن مطرح می‌شود که مدعی‌اند قرآن نمی‌تواند وحیانی باشد. یکی از این شبهات، اختلاف‌هایی است که میان شیعه و سنی در مورد «بسم الله الرحمن الرحیم» وجود دارد؛ چرا در برخی سوره‌ها به این عبارت افزوده شده و در برخی دیگر نه؟ یا چرا تعداد آیات قرآن به طور دقیق مشخص نیست و دیدگاه‌های مختلفی در این باره وجود دارد؟ این افراد معتقدند که پیامبر اسلام ﷺ قرآن را از شاعران عرب تقلید کرده است و برای پنهان کردن این تقلید، نام‌های متداول در شعر را تغییر داده است، به طوری که به جای «قصیده»، «سوره»، به جای «آیه»، «آیه»، و به جای «سجع»، «فاصله» را به کار برده است. به گفته این منتقدان، چون مردم در آن زمان زیبایی سخن را به جنیان نسبت می‌دادند، قرآن را نیز وحی‌ای از سوی جنیان می‌دانستند. اگر محمد پیامبر راستین بود، چرا باید قرآن را شبیه به آثار عربی می‌نوشت؟ آیات تحدی قرآن به عرب‌ها خطاب دارد، نه به پیامبر؛ یعنی اگر قرآن وحیانی است، عرب‌ها باید بتوانند متنی بیاورند که هیچ شباهتی به قرآن نداشته باشد، نه این که متنی مشابه قرآن بیاورند.

مقدمه

شیوه بیان و نظم قرآن، چینش خاص جملات و ترتیب واژه‌ها در قالبی جدید به مردم عرب ارائه شده بود. این نوع نظم و نگارش، نوآوری داشت، اما از چهارچوب‌های مرسوم سخنوری عربی خارج نبود. قرآن سه نوع از کلام‌های معروف عربی (شعر، نثر و سجع) را ترکیب کرده، درحالی‌که از محاسن هر یک بهره برده و معایب آن‌ها را ندارد. در اینجا باید بررسی کنیم که آیا اختلاف نظرهای جزئی مسلمانان درباره تعداد آیات و جزئیات دیگر (مانند «بسم الله الرحمن الرحیم») دلیل بر غیروحیانی بودن قرآن است، یا عدم تحریف قرآن، مقاومت در برابر تحدی‌های مخالفان و اعترافات مخالفان به بشری نبودن قرآن، بهترین دلیل بر وحیانی بودن آن است.



نقد و بررسی

۱. بسم الله الرحمن الرحيم جزئی از همه سوره‌ها

به اتفاق علمای شیعه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» جزو سوره حمد و همه سوره‌های قرآن است و ثبت آن در آغاز همه سوره‌ها، خود گواه زنده این امر است، زیرا به اتفاق مسلمانان در متن قرآن چیز اضافه‌ای نوشته نشده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۱۷؛ رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۳۹).

فخر رازی دیگر دانشمند اهل تسنن نیز حدود هفده دلیل برای جزء تمام سوره‌های قرآن بودن «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» آورده و می‌نویسد: به حد تواتر رسیده است که «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» کلام خداست که بر پیامبر نازل شد و در قرآن ثابت است؛ البته برخی از علمای اهل سنت و بعضی از قاریان کوفه می‌گویند که بسم الله فقط جزو سوره حمد است، و این احتمال بسیار سست و ضعیف می‌باشد (فخر رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۵).

بنابراین در این که «بسم الله» در همه سوره‌ها جزئی از همان سوره‌هاست، شکی نیست، اما اینکه در همه سوره‌ها به عنوان آیه مستقل است یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد و می‌توان گفت:

الف) بسم الله به جز در سوره فاتحه، آیه مستقل نیست و طبق روایت حفص از عاصم، حضرت علی (ع) این قرائت را تأیید نموده‌اند (حجتی، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۲۱).

ب) فخر رازی می‌گوید: «بسم الله» در سوره حمد به تنهایی يك آیه است و در سوره‌های دیگر قرآن جزئی از آیه اول محسوب گردد نه آیه جداگانه (خرمشاهی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۳۷۵).

۲. نام «سوره» انتخابی الهی

کلمه «سوره» از خود قرآن گرفته شده (رک: بقره/ ۲۳؛ توبه/ ۶۴، ۸۶، ۱۲۴، ۱۲۷؛ یونس/ ۳۸؛ هود/ ۱۳؛ نور/ ۱؛ محمد/ ۲۰). و بیانگر وحی الهی است و در لغت به معنی، منزلت، برتری و بلندی را گویند و به دیوار و حصار اطراف شهر سور گویند زیرا از شهر بلندتر است (رک: صاحب، اسماعیل، ۱۴۱۴ ق، ج ۸، ص ۳۶۶؛ جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۲، ص ۶۹۰). سوره در اصطلاح، به دسته‌ای از آیات قرآن گفته می‌شود که میان دو «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» قرار گیرد (سیوطی، ۱۳۶۰ ش، ج ۲، ص ۹۰).

۲. قرآن و شعر

۲.۱. ساحت قرآن منزّه از شعر

مخالفان قرآن گاهی پیامبر را به شاعری متهم می‌کردند، اما قرآن به‌وضوح این اتهام را رد می‌کند: «ما هرگز شعر به او نیاموختیم و شایسته او نیست» (یس: ۶۹-۷۰). قرآن تأکید دارد که سخنان پیامبر نه شعر است و نه دچار تخیلات یا اغراق‌های شاعران است (انبیاء: ۵؛ شعراء: ۲۲۴-۲۲۷). شعر که از تخیلات و احساسات انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد، با وحی که از مبدأ هستی می‌آید، تفاوت اساسی دارد. قرآن بیانگر حقایق ثابت است، درحالی‌که شعر اغلب بر مبنای احساسات متغیر است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۷، ص ۱۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱۸، ص ۴۳۹).

۲.۲. تفاوت فاصله‌های قرآنی با سجع

«سجع» به نوعی از جملات اطلاق می‌شود که در آن، واژه‌های انتهایی دو جمله از نظر وزن یا حروف مشابهت دارند. در قرآن، این نوع ساختارهای مشابه (که به فاصله‌های آیات یا مقاطع قرآن معروف‌اند) متفاوت از سجع است. سجع در نثر به‌کار می‌رود و بیشتر به وزن آخر جملات توجه دارد، اما در قرآن، فاصله‌ها صرفاً برای تقسیم و تفاوت معنایی جملات هستند و وزن یا قافیه‌ای در آن مطرح نیست (طاهرخانی، ۱۳۸۳، ص ۸۳؛ مؤدب، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵؛ معرفت، ۱۴۱۵، ق، ج ۵، ص ۲۵۲؛ سیوطی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۸۶).

۳. مبارزه‌طلبی قرآن: سندی گویا بر وحیانی بودن آن

قرآن به‌وضوح از مخالفان خود چالش می‌طلبد که اگر می‌توانند مثل قرآن کلامی بیاورند، آن را بیاورند. قرآن با فصاحت و بلاغت خاص خود، به‌قدری ممتاز است که هیچ‌کس نمی‌تواند مشابه آن را بیاورد. حتی از بزرگان عرب و شاعران آن زمان نیز اعترافاتی وجود دارد که نشان می‌دهد قرآن با هیچ‌کدام از آثار بشری قابل مقایسه نیست. یکی از شاعران بزرگ عرب، ولید بن مغیره، گفته است که قرآن هیچ شباهتی به کلام انسان و جن ندارد و از نظر حلاوت و شیرینی سخن، بی‌همتاست (طبرسی، ج ۵، ص ۳۸۷).

قرآن با ویژگی‌های خاص خود، معجزه‌ای است که نمی‌توان در آن تردید کرد. اگر قرآن



تنها از کلماتی ساده و بی‌معنی تشکیل می‌شد، نمی‌توانست تمام نیازهای بشر در طول تاریخ را پاسخ دهد، اما چون قرآن از ادبیات عرب جاهلی فراتر است و اعجاز آن در فصاحت و بلاغت نهفته است، هیچ‌کس توانایی آوردن مشابه آن را ندارد؛ پس قرآن نمی‌تواند کلام بشری باشد.

نامه‌نگاری رسول الله ﷺ به سران کشورها حقیقتی انکارناپذیر

شبهه ۷: با دلایل متعدد قرآنی می‌توان نشان داد که ادعای نامه‌نگاری پیامبر به سران کشورهایی چون ایران و روم بی‌اساس است؛ ابتدا این پرسش پیش می‌آید که چرا نامه سلیمان (علیه السلام) به ملکه در قرآن منعکس شده است، اما نامه محمد (ﷺ) به شاه ایران منعکس نشده است؟ درج کدام يك از این نامه‌ها در قرآن مهم‌تر بوده است؟ آیا قرآن در درجه اول باید پیام‌های محمد (ﷺ) را منعکس کند و رسالت او را تبیین کند یا پیام‌ها و گفت‌وگوهای سلیمان (علیه السلام) با هدهد و ملکه سبا را پوشش دهد؟

نقد و بررسی

۱. سیره انکارناپذیر رسول خدا ﷺ در دعوت از سران کشورها به پذیرش اسلام

یکی از مسلمات تاریخ زندگانی رسول خدا ﷺ دعوت آن حضرت از سران قدرت‌های بزرگ آن روز جهان و اعلان رسمی و جهانی دین و شریعت خود می‌باشد. متن این دعوت‌نامه‌ها، در کتاب‌های معتبر تاریخ اعم از شیعه و سنی ثبت و ضبط شده است (احمدی، سبحانی، بی‌تا، ص ۶۹۳).

بنابراین نامه‌نگاری‌های رسول خدا ﷺ به کشورها و قبایل مختلف در کتاب‌های تاریخی مسلمانان و غیرمسلمانان بر درستی و واقعیت داشتن آن بارها تصریح شده است و کتاب‌های مستقلی به جمع‌آوری این نامه‌ها اختصاص یافته است مانند: مکاتیب‌الرسول احمدی میانجی؛ رسائل النبی و الوصی صادق آئینه‌وند؛ پژوهشی در نامه‌های پیامبر عزالدین ابراهیم و...

۲. درس‌هایی از زندگی رسول خدا ﷺ در قرآن کریم

زندگانی سراسر عبرت و هدایت‌پذیر بودن رسول خدا ﷺ بارها در قرآن کریم آمده است و نمی‌توان گفت قرآن به زندگی و عبرت‌ها و پندهای عصر رسول‌الله ﷺ توجهی ندارد و بالاتر از این، این که قرآن کریم حتی به مسائل به ظاهر خصوصی و در اصل درس‌آموز رسول خدا ﷺ و سرنوشت‌ساز دز زندگی رهبران و بزرگان دین نیز اشاره کرده است؛ مسائلی چون حفظ اسرار رهبری (تحریم: ۴-۳)، نحوه رفتار با همسران و وظایف همسران آن حضرت (احزاب: ۲۸-۳۴)، ازدواج رسول‌الله ﷺ (احزاب: ۵۰-۵۲) و... که همه بیانگر این واقعیت است که قرآن کریم مطالبی را بیان می‌کند که درسی برای هدایت جامعه و بهتر زندگی کردن مردم داشته باشد و از همین روست که در نقل داستان‌ها به جزئیاتی که اهمیت ندارد، هیچ اشاره‌ای نمی‌کند؛ جزئیاتی چون تاریخ دقیق زندگی افراد، مدت عمر، نام افراد و...

۳. معیار ارزیابی اهمیت معارف قرآنی

قرآن کریم کتاب هدایت است و آنچه را مایه سعادت انسان‌هاست بیان می‌کند تا مردم آن را سرلوحه زندگی خود قرار دهند و در دنیا و آخرت به رستگاری برسند. از این‌رو گاه مطلبی را در آیه‌ای بیان می‌کند و برای تأکید بر پندگیری و هدایت‌پذیری، همان معنا را در آیه‌ای دیگر تکرار می‌کند. قرآن گاهی داستان‌هایی از گذشتگان نقل می‌کند و در کنار آن، به حوادثی که برای مسلمانان رخ داده اشاره دارد، اما در برخی موارد به رویدادهای معاصر مسلمانان نمی‌پردازد؛ زیرا مردم آن‌ها را با چشم خود می‌دیدند و نیازی به تکرار نبود. این شیوه نشان می‌دهد که اهمیت معارف قرآن در نقل همه وقایع تاریخی نیست، بلکه محور اصلی آن هدایت انسان و ارائه نکات آموزنده است. همچنین اگر قرآن به نامه‌نگاری‌های پیامبر اکرم ﷺ اشاره‌ای نکرده، به این دلیل است که آیات فراوانی به‌صراحت بر جهانی و جاودانه بودن رسالت قرآن تأکید دارند و مردم نیز با اعزام سفیران هدایت به سرزمین‌های مختلف، این رسالت جهانی را به‌طور عملی مشاهده می‌کردند.

قرآن کریم همواره به نکاتی می‌پردازد که پاسخ‌گوی نیازهای مادی و معنوی بشر باشد و برنامه‌ای برای رشد و تعالی جامعه ارائه دهد. با توجه به تصریح آیات متعدد بر جهانی بودن رسالت پیامبر اسلام ﷺ و مشاهده عملی آن از سوی مردم، نقل چنین داستان‌هایی

پیام تازه‌ای فراتر از این حقیقت نداشت. قرآن کتاب تاریخ نیست که همه رویدادها را ثبت کند؛ از این‌رو، از تکرار گزارش‌هایی مانند نامه‌نگاری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با سران مناطق مختلف خودداری کرده و تمرکز خود را بر هدایت و تربیت انسان‌ها قرار داده است.

۴. چرایی ذکر قصه حضرت سلیمان علیه السلام و نیامدن نامه‌نگاری‌ها در قرآن

۱،۴. شئون الهی بودن حکومت پیامبران

برخی از پیامبران در زندگی خویش اداره جامعه و رهبری مردم را به‌عهده گرفته و مردمی‌ترین حکومت را تشکیل داده‌اند؛ چرا که ولایت و زعامت سیاسی پیامبران يك شأن الهی بوده است. تشکیل حکومت توسط رسول خدا حضرت محمد صلی الله علیه و آله و حکومت حضرت سلیمان علیه السلام نیز یکی از همین شئون الهی بود که برای پیشبرد اهداف متعالی از این شأن خدایی بهره بردند و اگر برخی از پیامبران تشکیل حکومت نمی‌دادند بدان سبب بود که زمینه اجتماعی فراهم نبود؛ بنابراین پیامی که قرآن کریم از داستان حضرت سلیمان علیه السلام گرفته می‌شود این است که به همگان اعلام دارد هر پیامبری همان‌گونه که از سوی خدا به پیامبری مبعوث شده است، به حکومت نیز مبعوث شده است و از جمله این پیامبران، رسول خدا حضرت محمد صلی الله علیه و آله می‌باشد که حق حکومت دارد.

۲،۴. نامه‌نگاری رسول الله صلی الله علیه و آله دلیل بر جهانی بودن رسالت

مردمان عصر نزول قرآن کریم نامه‌نگاری رسول الله صلی الله علیه و آله را به کشورها می‌دیدند و ممکن بود این پرسش برایشان پیش آید که چنین کاری سابقه ندارد و قرآن کریم با نقل چنین داستان‌هایی می‌خواهد این پیام را برساند که جهانی بودن رسالت پیامبران قابل خدشه نیست و نمونه بارزش همین نامه‌نگاری حضرت سلیمان به ملکه سبا علیها السلام است.

۳،۴. آیات جهانی بودن رسالت رسول الله صلی الله علیه و آله علت نیامدن نامه‌نگاری‌ها در قرآن

خداوند متعال رسالت جهانی رسول الله صلی الله علیه و آله را به‌صراحت بیان کرده است و با این همه دلایل دیگر نیازی به آمدن نامه‌نگاری‌ها در قرآن نبود؛ زیرا قرآن از تکراری که ثمره نداشته باشد خودداری می‌کند و جهانی بودن رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله در آیات قرآن جای هرگونه

تردیدی را از میان برمی‌دارد و حتی اگر کسی در اصل این نامه‌نگاری‌ها تردید کند و یا بالاتر از تردید، حتی اگر چنین نامه‌نگاری‌ها اصلاً اتفاق هم نمی‌افتاد، باز قرآن کریم بر جهانی بودن رسالت رسول خدا ﷺ دلالت داشته است.

با این نگرش نیازی به آمدن همه اتفاق‌های تاریخی در قرآن کریم نمی‌باشد.



فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد، عیون اخبارالرضا، ج ۱، چ ۱، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۳. ابن هشام، سیره ابن هشام، ج ۱، مصر: مطبعة المصطفی.
۴. احمدی، علی، مکاتیب الرسول، ۱۳۷۹.
۵. احمدی، حبیب الله، پژوهشی در علوم قرآن، قم: فاطیما، ۱۳۸۱.
۶. آریان، «مجازگویی و رمزگرایی در متون مقدس دینی»، معرفت، ش ۴۸، ۱۳۸۰.
۷. اسمیت، مذاهب انسانی، در «اسلام از نظرگاه دانشمندان غرب»، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران: چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۸. پورت، جان دیون، عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن، ترجمه غلامرضا سعیدی، بی تا: نشر دارالتبلیغ، بی تا.
۹. لوبون، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه: هاشم حسینی، چاپ سوّم، کتابفروشی اسلامیة، سال ۱۳۵۸، ص ۱۴۱.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۱.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم - قرآن در قرآن - چ ۱، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۱۲. جوهری، الصحاح، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. حسینی، یدالله، «انسان و اسطوره»، کتاب ماه (هنر)، ش ۷۵، ۷۶.
۱۴. رضائی اصفهانی، محمدعلی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، چ ۱، قم: اسوه، ۱۳۷۵.
۱۵. ساجدی، «واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن»، قبسات، ۱۳۸۱، ش ۲۵.
۱۶. ساجدی، زبان دین و قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۱۷. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، قم: بوستان کتاب، بی تا.



۱۸. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ج ۱۱، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۰.
۱۹. سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۳.
۲۰. سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲؛ ۳، قاهره، ۱۳۶۰.
۲۱. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور، ج ۶، مصر: حلبی.
۲۲. شادی نفیسی، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۳. طاهرخانی، جواد، بلاغت و فواصل قرآن، ج ۱، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۳.
۲۴. طاهری، حبیب‌الله، درس‌هایی از علوم قرآنی، ج ۱، قم: اسوه، ۱۳۷۷.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ۵، قم: مؤسسه الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۱ ق.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، محمدباقر، ج ۱۶، ص ۴۱۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۷، ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۳۰. طبرسی، فضل، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۳۱. طبری، تاریخ طبری، ج ۲، قاهره: بی‌نا، ۱۳۵۸ ق.
۳۲. طوسی، محمد، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، قم: بوستان کتاب، ۱۴۰۹ ق.
۳۳. غزالی، ابوحامد، احیاء العلوم، ج ۱، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۵۸ ق.
۳۴. قاضی عیاض، موسی، الشفا بتعریف حقوق المصطفی، ج ۲.
۳۵. قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.

۳۶. کارلیل، الیاطال، تعریب محمد السباعی، قاهره: المطبعة المصرية، ۱۳۴۹ ق.
۳۷. کلینی، محمد، الکافی، ج ۲، ص ۵۹۹.
۳۸. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمة، ج ۸، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳۹. مطهری، مرتضی، پیامبر امی، انتشارات صدرا.
۴۰. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، ج ۵، چ ۲، قم: مؤسسه النشر-الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۷، چ ۱۰، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱، چ ۲۸، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۸، چ ۸، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۰.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱، ۱۶ و ۱۷، چ ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۲۴، چ ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۴۶. مؤدب، رضا، اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام، چ ۱، قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۹.
۴۷. میرچا الیاده، اسطوره رؤیا، راز، ترجمه رؤیا منجم.
۴۸. نقی پورفر، ولی الله، پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن، چ ۴، تهران: اسوه، ۱۳۸۱.
۴۹. واگلیری، لراواکسیا، پیشرفت سریع اسلام، ترجمه غلامرضا سعیدی، قم: نشر روح، بی تا.
۵۰. 59. Torrey, The Jewish Foundation of Islam, p. xvii.

نمایه موضوعی مقالات فصلنامه پاسخ (شمارگان ۲۱ - ۴۰)

الف) اخلاق، تربیت و روانشناسی

۱. «آسیب شناسی مراسم عزاداری با تأکید بر جامعه ایران»، حسن عزیزی؛ همایون سراقی، ش ۲۶.
۲. «بررسی آسیب های اخلاقی و فرهنگی آپارتمان نشینی، با نگرش به آموزه های اسلامی»، محمدمهدی خوش قلب، ش ۲۵.
۳. «بررسی حکمت های جواز ازدواج موقت در مقایسه با آسیب های همبازی و دوستی دختر و پسر»، احمدرضا فامیل دردشتی؛ رمضانعلی حسنی، ش ۲۹.
۴. «بررسی و تحلیل رابطه برپایی مجالس عزاداری با افسردگی»، نصرالله درویشی، ش ۲۶.
۵. «تبیین ضرورت اجتماعی - فرهنگی نهاد مسجد؛ بازخوانی کارکردها و کارویژه ها»، احمدرضا فامیل دردشتی؛ رمضانعلی حسنی، ش ۲۵.
۶. «مفهوم و شاخصه های ریاضت مطلوب در اسلام»، حسین امیری، ش ۳۹.
۷. «نقد شبهه مبتنی بودن تربیت اسلامی بر ترس»، احمدرضا دردشتی؛ رمضانعلی حسنی، ش ۲۷.
۸. «نقد شبهه محدودیت اراده فرزندان در آموزه های تربیتی اسلام»، همایون سراقی؛ محمدمهدی صفورایی پاریزی، ش ۲۵.

ب) ادیان و مذاهب

۱. «آسیب شناسی گرایش های صوفی گری در جهان امروز»، رحمان بوالحسنی، ش ۳۵.
۲. «بررسی آیین مسیحیت براساس معیارهای عقلی»، حمیدالله رفیعی زابلی، ش ۳۰.
۳. «بررسی تطبیقی آموزه های اعتقادی ادیان ابراهیمی»، محمدکاظم حسینی کوهساری؛ علی اصغر فروتن، ش ۳۰.
۴. «بررسی چرایی عدم پذیرش یهودیت و مسیحیت»، حمید کریمی؛ محمود امیریان، ش ۳۹.
۵. «بررسی مسئله دلالت معجزه بر صدق نبی و اعجاز ادبی قرآن با تکیه بر شبهه بهائیان»، حمیدالله رفیعی زابلی؛ محمود امیریان، ش ۲۲.
۶. «بررسی ناسازگاری عقاید و عملکرد داعش با آموزه های قرآنی»، حمیدالله رفیعی، ش ۳۸.
۷. «بررسی نسبت میان اهل سنت و فرقه وهابیت»، حمیدالله رفیعی، ش ۳۵.
۸. «بهائیت، نسخه بدلی منجی باوری در شیعه»، رضا کاظمی راد، ش ۳۰.
۹. «پارادایم های تبشیر و راهبردهای جدید تبشیری»، احمدرضا مفتاح، ش ۳۰.
۱۰. «پاسخ به شبهه وهابیت در مسئله جواز سب و لعن در مذهب تشیع»، مهدی محمدزاده بنی طرفی؛ قاسم محمدزاده؛ محمدامین مدهوشی مزرعی، ش ۲۳.
۱۱. «تلاقی سلفیت و حنفیت در جریان دیوبندیه»، محمدطاهر رفیعی، ش ۳۵.
۱۲. «توهین به مقدسات از منظر ادیان ابراهیمی و نظام های حقوقی غربی»، رضا کاظمی راد، ش ۲۱.
۱۳. «جریان شناسی دیدگاه «اهل الذکر و القرآن»»، عبدالرحیم رحیمی، ش ۳۵.
۱۴. «گناه ذاتی و فدا دو بنیاد اساسی آیین مسیحیت»، حمیدالله رفیعی زابلی، ش ۲۷.
۱۵. «مأموریت جریان شبه سلفی ایران، از خرافه زدایی تا تضعیف باورهای مذهبی»، محمد ملک زاده، ش ۳۹.
۱۶. «نقد جریان احمد الحسن»، حمید کریمی، ش ۳۵.



۱۷. «نقد و بررسی حدیث افتراق امت»، علی آقانوری، ش ۳۵.
۱۸. «نگاهی به شخصیت، سوابق و فعالیت‌های محمود صرخی در عراق»، شاکر قوامیان؛ حمید کریمی، ش ۲۹.
۱۹. «واکاوی آیین زرتشت براساس عقل و متون دینی»، حمید کریمی، ش ۳۰.

ج) تاریخ و سیره

۱. «بایسته‌ها و مرزهای آسیب‌شناسی عزاداری»، حسین سوزنچی، ش ۲۶.
۲. «بررسی تأثیر دشمنی بنی‌امیه با بنی‌هاشم در حادثه کربلا»، علی‌اکبر عالمیان، ش ۳۴.
۳. «بررسی تاریخی اظهار شهادت بر ولایت در اذان شیعیان»، امیرعلی حسنلو، ش ۲۲.
۴. «بررسی دلالت امامت جماعت در مسجدالنبی بر جانشینی پیامبر ﷺ»، رسول چگینی، ش ۳۱.
۵. «بررسی رابطه اهل‌بیت (علیهم‌السلام) و ایرانیان»، مصطفی محسنی، ش ۲۶.
۶. «بررسی ریشه‌های مشکلات تاریخی جوامع اسلامی؛ با تأکید بر نقد شبهات»، احمدرضا فامیل دردشتی؛ رمضانعلی حسنی، ش ۳۷.
۷. «بررسی شبهه انتساب ترور مخالفان به پیامبر اعظم ﷺ»، سیدمحسن شریفی، ش ۲۵.
۸. «بررسی گزارش‌های شهادت حضرت علی‌اصغر (علیه‌السلام)»، مصطفی محسنی، ش ۳۴.
۹. «بررسی نقش شاگردان آیت‌الله‌العظمی عبدالکریم حائری در تحولات سده اخیر ایران»، ذکراالله محمدی، ش ۲۸.
۱۰. «پژوهش تطبیقی آیه رضوان با رویکرد عدالت‌صاحبه»، محمدرضا پیری؛ محمدجواد حاجی ابوالقاسم دولابی، ش ۲۷.
۱۱. «رفتارشناسی پیامبر ﷺ با توهین‌کنندگان به ایشان»، امیرعلی حسنلو، ش ۲۱.
۱۲. «رمزگشایی از واقعه تکریم یزید از اسیران کربلا»، سیدمحمد مهدی موسوی‌نیا، ش ۳۴.
۱۳. «صحت‌سنجی ادعای بیعت امام سجاد (علیه‌السلام) با یزید»، یدالله حاجی‌زاده، ش ۳۱.
۱۴. «علل عدم قیام امام حسین (علیه‌السلام) در زمان معاویه»، سیدمحسن شریفی، ش ۳۴.

۱۵. «علل و عوامل مخالفت برخی از صحابه با رسول خدا ﷺ»، محمد شهبازی، ش ۳۱.
۱۶. «کنش‌های تقابلی جریان نفاق در عصر- رسول خدا ﷺ»، محمد شهبازی؛ محمدرضا اسکندری، ش ۳۹.
۱۷. «گونه‌شناسی مخالفان عزاداری امام حسین (علیه السلام)»، امیرعلی حسنلو، ش ۲۶.
۱۸. «نقد استناد تاریخی ازدواج امام حسین (علیه السلام) با اُرَیْتَب»، امیرعلی حسنلو، ش ۳۴.
۱۹. «واکاوی مقایسه رفتار امام حسین (علیه السلام) و عبدالله بن زبیر در جریان بیعت‌خواهی»، یدالله حاجی‌زاده، ش ۳۴.
۲۰. «واکاوی تاریخی خمس در نظام اقتصادی حکومت نبوی، ذکرالله محمدی، امیرعلی حسنلو، ش ۴۰.

د) سیاست

۱. «اخلاق انتخاباتی از دیدگاه قرآن و روایات معصومان (علیهم السلام)»، علی ملکی، ش ۳۲.
۲. «ارزیابی انتقادی دیدگاه برخی روشنفکران دربارهٔ صدور انقلاب اسلامی»، علی‌اکبر عالمیان، ش ۲۴.
۳. «آسیب‌شناسی حوزهٔ انقلابی؛ زمینه‌ها و عوامل، سید روح‌الله لطیفی»، ش ۲۸.
۴. «انقلاب اسلامی زمینه‌سازی ظهور؛ ظرفیت‌ها و موانع»، علی مجتبی‌زاده، ش ۳۸.
۵. «انقلاب اسلامی و آفاق تمدنی آن، سیدسجاد ایزدهی»، احمد رهدار، ش ۲۴.
۶. «انقلاب اسلامی؛ مَهر پایانی بر نظام پادشاهی در ایران و ارزش‌های آن»، ابوالحسن بکتاش، ش ۲۴.
۷. «بازخوانی عوامل ریزش‌های انقلاب اسلامی از منظر مقام معظم رهبری»، علی مجتبی‌زاده، ش ۲۷.
۸. «بازخوانی مشی سیاسی آیت‌الله‌العظمی عبدالکریم حائری یزدی»، عبدالرحیم رضاپور، ش ۲۸.
۹. «بایسته‌ها و نبایسته‌های رقابت‌های انتخاباتی»، علی مجتبی‌زاده، ش ۳۲.



۱۰. «بررسی آسیب‌های اخلاقی و فرهنگی آپارتمان‌نشینی، با نگرش به آموزه‌های اسلامی»، محمد مهدی خوش‌قلب، ش ۲۵.
۱۱. «بررسی تأثیرات ترور شهید قاسم سلیمانی بر مسائل و تحولات منطقه‌ای»، میثم قلی‌پور، ش ۲۹.
۱۲. «بررسی تحلیلی مناسبات حوزه و نظام اسلامی با تأکید بر دیدگاه امام خامنه‌ای»، علی‌اکبر عالمیان، ش ۲۸.
۱۳. «بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره جایگاه حکم حکومتی»، امیرحسین عباسی؛ صادق سمیعی؛ سیدرضی قادری، ش ۳۷.
۱۴. «بررسی نقش سرمایه اجتماعی در تقویت اعتماد سیاسی و مشروعیت نظام جمهوری اسلامی»، ابوالحسن بکتاش، ش ۳۹.
۱۵. «تبیین شکل‌گیری روحانیت از صدر اسلام و چگونگی مواجهه با حکومت‌ها»، امیرعلی حسنلو، ش ۳۸.
۱۶. «تحلیل راهبردی دلایل اهانت به مقدسات اسلامی در غرب»، علی مجتبی‌زاده، ش ۲۱.
۱۷. «جایگاه و نقش روحانیت در نظام اسلامی از دیدگاه امامین انقلاب»، محمد ملک‌زاده، ش ۲۸.
۱۸. «درآمد بر کارآمدی اندیشه سیاسی اسلام»، علی مجتبی‌زاده، ش ۳۱.
۱۹. «دولت تراز انقلاب اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری»، غلامرضا مهربان، ش ۲۴.
۲۰. «رسالت حوزویان در استحکام روحیه مقاومت در جامعه»، علی ذوعلم، ش ۳۹.
۲۱. «روحانیت و چالش‌های زمانه»، علی ذوعلم، ش ۲۸ / گفت‌وگو.
۲۲. «روحانیت و مدیریت سیاسی؛ بایسته‌ها و چالش‌ها»، علی مجتبی‌زاده، ش ۲۸.
۲۳. «الزامات مشارکت حداکثری در انتخابات نظام اسلامی، محمد ملک‌زاده»، ش ۳۲.
۲۴. «ضرورت مشارکت مردم در انتخابات، ابوالحسن بکتاش؛ سید روح الله لطیفی، ش ۳۲.
۲۵. ماهیت حکومت نبوی و لزوم اطاعت از آن، ابوالحسن بکتاش، سید روح الله لطیفی، ش ۴۰.

۲۶. «مبانی معرفتی و ماهیت مشارکت سیاسی در سیاست متعالی امام خمینی رحمته الله علیه»، محمد سجادی‌فر، ش ۳۲.

۲۷. «مبانی و منطق مقاومت و استکبارستیزی جمهوری اسلامی»، علی مجتبی‌زاده، ش ۲۴.

۲۸. «مروری بر دستاوردهای استکبارستیزی انقلاب اسلامی ایران»، محمد ملک‌زاده، ش ۲۴.

۲۹. «مروری بر سخنان رهبری در پاسخ به شبهات»، مرتضی عباسی، ش ۳۶.

۳۰. «نقد نفی حکومت دینی به بهانه حفظ قداست دین»، علی مجتبی‌زاده، ش ۳۶.

ه) فقه، حقوق، فلسفه احکام

۱. «اثبات برتری مبانی حقوق اسلام بر حقوق مدرن»، محمدرضا قاسمی، ش ۳۸.

۲. «بازدارندگی مجازات حقوق بشر و اسلام»، محمدحسین باقری، ش ۳۷.

۳. «بررسی چرایی عدم قصاص پدر، به سبب قتل فرزند در حقوق کیفری ایران؛ با توجه به جایگاه حقوق کودکان»، مهدی زندی؛ محسن هنرجو، ش ۲۹.

۴. «تبیین اصل تناسب جرم و مجازات با تطبیق بر سَبُّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»، محسن هنرجو، ش ۲۱.

۵. «تبیین ماهیت و حدود آزادی بیان از منظر فقه و حقوق بین‌الملل»، محمود حکمت‌نیا، ش ۲۱ / گفت‌وگو.

۶. «جایگاه زن در اندیشه سلفیت، حقوق بشر و اسلام»، ذبیح‌الله مرادی، ش ۳۷.

۷. «نقد شبهه ناعادلانه بودن دادرسی اطفال در ایران از نگاه حقوق بین‌الملل»، محمدرضا قاسمی، ش ۳۷.

۸. «نقد نظریه مشروط بودن جواز اجرای احکام فقهی اسلام به اجرای کل احکام»، مجید خاموشی، ش ۲۲.

ز) قرآن و حدیث

۱. «امکان فهم قرآن از دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه»، امیرعلی حسنلو؛ ذکرااله محمدی، ش ۳۱.

۲. «بررسی روش‌های عام جنگ نرم در آموزه‌های قرآنی»، امیرحسین عباسی مرشت؛ صادق سمیعی؛ سیدرضی قادری، ش ۳۶.

۳. «پاسخ به شبهه توهین به اشخاص و گروه‌های اجتماعی در قرآن»، حسن‌رضا رضایی؛ فرج‌اله عباسی، ش ۲۱.

۴. «تبیین ارزشمندی سلامت جسمانی، به مثابه یک مبنا از دیدگاه قرآن»، حسن‌رضا رضایی؛ فرج‌اله عباسی، ش ۲۹.

۵. «روش‌شناسی پاسخگویی به نظریه تنافی ادله عصمت انبیا با ظاهر آیات قرآن»، غلامعلی سنجری، ش ۲۲.

ح) کلام، فلسفه، فلسفه دین

۱. «اثبات حیات برزخی براساس قرآن»، محمدکاظم اسماعیلی، ش ۳۸.

۲. «انتخاب دین براساس سنجۀ عقل»، محمود امیریان، ش ۳۰.

۳. «بررسی تحلیلی سنت برکت در قرآن»، احمدرضا دردشتی؛ رمضانعلی حسنی، ش ۳۶.

۴. «بررسی مسئله انگیزه‌های درخواست معجزات اقتراح‌ی پیامبر ﷺ و انجام آن»، پیام سورنی؛ حمید کریمی، ش ۲۷.

۵. «بررسی مسئله چرایی عدم ذکر نام حضرت علی (علیه السلام) در قرآن»، حمید کریمی؛ نیما خوارزمی؛ مصطفی مرشد سلوک، ش ۳۸.

۶. «بررسی و نقد برخی از شبهات تنافی عملکرد حضرت فاطمه با عصمت ایشان»، محمود امیریان؛ فاطمه برمر، ش ۲۵.

۷. «تأملاتی درون‌دینی بر پیاده‌روی اربعین»، احمدرضا فامیل دردشتی؛ علی‌اصغر فروتن، ش ۲۶.

۸. پیشینی یا پسینی بودن باور به الهی بودن قرآن، محمود امیریان، ش ۴۰.

۹. خطاناپذیری پیامبر ﷺ در دریافت و ابلاغ وحی قرآنی، سیدجواد حسینی، ش ۴۰.

۱۰. «رویکرد تهاجمی در مواجهه با شبهات»، عبدالرحیم رضاپور، ش ۳۶.

۱۱. «شیوۀ حضرت ابراهیم (علیه السلام) در مواجهه با شبهات»، محمد حاجی ابوالقاسمی دولابی، ش ۳۳.

۱۲. «نقد انگاره خشونت‌ورزی آموزه‌های شیعی»، محمدمهدی رضاپور، ش ۳۶.
۱۳. نقد دیدگاه «وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر ﷺ»، محمدرضا حقیقت‌سمنانی، ش ۴۰.
۱۴. نقد گزارش‌های معارض با سیره رحمانی پیامبر اعظم ﷺ، حسن مجتبی‌زاده، ش ۴۰.
۱۵. «نقد شبهه لزوم فارس بودن پیامبر ایرانیان»، حمید کریمی؛ حمیدالله رفیعی زابلی، ش

ط) سایر

الف) نشست علمی

۱. «الهیات و هوش مصنوعی»، محمودرضا قاسمی، ش ۳۱/ نشست علمی.
۲. «انتخابات و نظارت‌های شورای نگهبان»، سیدابراهیم حسینی؛ محمدرضا باقرزاده، ش ۳۲/ نشست علمی.
۳. «احکام فقهی حیوانات خانگی»، حسین وحیدپور، ش ۲۷/ نشست علمی.
۴. «تجربه‌های نزدیک به مرگ»، رضا محمدی‌شاه‌رودی؛ محمدجواد رودگر، ش ۲۵/ نشست علمی.
۵. «جایگاه رفراندوم در نظام جمهوری اسلامی و خاستگاه‌های مطالبه جریان‌های سیاسی»، سیدعلی میرداماد نجف‌آبادی؛ سیدابراهیم حسینی، ش ۲۹/ نشست علمی.
۶. «طالبان و داعش، اشتراکات و افتراقات»، سیدمهدی علیزاده موسوی؛ مهدی فرمانیان؛ یاسر قزوینی‌حائری، ش ۲۳/ نشست علمی.

ب) گفت‌وگو

۱. «اختلال در روند پاسخگویی و راهکارهای جلوگیری از آن»، ناصر رفیعی محمدی، ش ۳۴.
۲. «اصول شبهه‌شناسی و پاسخگویی»، آیت‌الله علی کریمی‌جهرمی، ش ۲۹.
۳. «بایسته‌های مهارت پاسخگویی به شبهات دینی»، محمدحسن زمانی، ش ۲۲.
۴. «خط‌مشی حوزه‌های علمیه در پاسخگویی به شبهات»، آیت‌الله جواد مروی، ش ۳۰.
۵. «راهکارهای ارائه پاسخ برتر به شبهات»، آیت‌الله علیرضا اعرافی، ش ۲۷.



۶. «زمینه‌های تحول در حوزه‌های علمیه در دنیای معاصر»، آیت‌الله علیرضا اعرافی، ش ۳۲.
۷. «سه مؤلفه اساسی پاسخگویی به شبهات»، سید هاشم حسینی بوشهری، ش ۳۵.
۸. «شرایط و آداب پاسخگویی به شبهات»، آیت‌الله سیدمحمد غروی، ش ۳۹.
۹. «شناخت شبهه و پاسخگویی به آن موضوعی اصلی، تخصصی و فراگیر»، آیت‌الله العظمی جعفر سبحانی، ش ۲۶.
۱۰. «شیوه حضرت ابراهیم (علیه السلام) در مواجهه با شبهات»، محمد حاجی ابوالقاسمی دولابی، ش ۳۳.
۱۱. «شیوه مناظره در پاسخگویی به شبهات»، آیت‌الله نجم‌الدین مروجی طبسی، ش ۳۱.
۱۲. «ضرورت و اهمیت پاسخگویی در حوزه‌های علمیه»، آیت‌الله محمد مهدی شب‌زنده‌دار، ش ۳۷.
۱۳. «ظرفیت‌ها و مسئولیت‌های حوزه‌های علمیه در پاسخگویی به شبهات»، آیت‌الله سیدهاشم حسینی بوشهری، ش ۲۵.
۱۴. «الگوی گفت‌وگو و تعامل در پاسخگویی به شبهات در شرایط کنونی»، احد فرامرز قراملکی، ش ۳۸.
۱۵. «مهم‌ترین راهبردهای پاسخگویی به شبهات»، آیت‌الله علیرضا اعرافی، ش ۲۳.
۱۶. «هشت نکته کلیدی درباره پاسخ به شبهات»، سیداحمد خاتمی، ش ۲۸.

Historical Analysis of Khums in the Economic System of the Prophetic Government

Zekrollah Mohammadi*, Amir Ali Hasanloo**

Abstract

One of the issues that has persistently been subjected to doubt and controversy after the Prophet Muhammad (s) is the institution of khums (one-fifth of annual surplus income). Some critics have claimed that neither the Prophet (s) nor the Imams (a) collected khums, alleging that it was later fabricated by Shi'i clerics for personal financial support. This article responds to these claims by demonstrating that khums was indeed collected by the Messenger of God (s) and was an established practice. Islam introduced a comprehensive financial system aimed at promoting justice, administering public affairs, and alleviating poverty. This system includes regulations concerning anfal (property at the disposal of the infallible Imam or his legitimate representative), fay' (spoils acquired without warfare), kharaj (agricultural land tax), jizyah (tax levied on non-Muslims), zakat (obligatory alms), khums, sadaqah (voluntary charity), and income taxation. This article addresses khums and sadaqah, which are among Islam's financial pillars. This study focuses specifically on khums and sadaqah as central pillars of Islamic economic ethics. Like prayer and hajj, khums is a divinely mandated religious obligation that was implemented during the Prophet's lifetime. Although its practice faced disruption during the era of the caliphs, it was later reaffirmed during the period of the Imams (a), who adhered to the Prophetic sunnah. The Imams (a) and their appointed deputies continued to administer this obligation, and during the era of occultation, its collection was entrusted to general deputies, a practice that has been upheld by Islamic jurists and has produced extensive social and civilizational benefits.

Keywords: Khums, Messenger of God (s), Ahl al-Bayt (a), War spoils, Shia, Charity.

*. Graduate, Qom Seminary, Qom.

** . PhD Student, University of Islamic Denominations, Qom; hasanloo1349@yahoo.com.



Critique of Reports Contradicting the Merciful Conduct of the Prophet Muhammad (s)

Hassan Mojtabazadeh^{*}

Abstract

The Prophet of Islam represents a luminous moral exemplar and a comprehensive model for seekers of truth and human perfection. Nevertheless, throughout history, his character has been the target of attacks by opponents, and many doubts have been raised in an attempt to tarnish his image. One such contemporary claim, advanced by an individual named “Zeus,” relies on weak and unreliable historical reports, selective presentation of evidence, and logical fallacies to depict the Prophet (s) as harsh, violent, and morally deficient—an image that sharply diverges from historical reality. This article provides a well-reasoned and critical response to this allegation by referencing rational arguments and historical sources, refuting the claims, and analyzing the reasoning behind this criticism.

Keywords: The Noble Prophet, Merciful conduct, Zeus, Violence, Torture, Assassination.

^{*}. Level 3 Researcher, Islamic Theology Studies, h.mojtabazadeh@gmail.com.

Refutation of the View “Revelation as a Product of the Prophet’s Unconscious”

Mohammad Reza Haghighat Semnani^{*}

Abstract

The claim that revelation is a product of the Prophet’s unconscious represents a modern interpretive approach to the nature of revelation. Drawing on psychoanalytic assumptions, this view characterizes revelation as an intrapsychic phenomenon originating from unconscious layers of the Prophet’s psyche and consequently denies its divine source. The present study aims to critically assess this theory using rational criteria and internal Islamic doctrinal teachings, and to demonstrate its inadequacy in explaining the reality of revelation. Employing a descriptive-analytical methodology, the research evaluates this claim in two main dimensions. First, the extra-religious critique shows that the theory lacks a reliable rational and scientific foundation and rests upon unverified presuppositions, such as the reducibility of all realities to material explanations. The essential distinction between revelation and unconscious psychological phenomena, the prophets’ conscious awareness, the continuity and cessation of revelation, its accompaniment by challenge and miracle, and the problematic implications of this view—such as denial of the unseen, destabilization of divine wisdom, and attribution of error or deception to prophets—collectively undermine its credibility. Second, the intra-religious critique demonstrates that this theory directly contradicts explicit Quranic affirmations of the divine origin of revelation, the Prophet’s non-productive role in its generation, the Quran’s inimitability, the clear distinction between Quranic discourse and Prophetic speech, and verses describing the gradual descent and divine instruction of revelation.

Keywords: Revelation, Prophet’s unconscious, Divine nature of revelation, Doubts about revelation.

^{*}. PhD in Comparative Quranic Exegesis, Assistant Professor, Department of Quranic Exegesis, Quran and Hadith Complex, Al-Mustafa International University, Qom, haghighatsemnani@gmail.com.



The Infallibility of the Prophet (s) in Receiving and Conveying Quranic Revelation

Sayyid Javad Hosseini*

Abstract

Numerous theological challenges have been raised concerning the infallibility ('iṣmah) of the Prophet Muhammad (s) in receiving and transmitting revelation. These include questions about absolute infallibility across all stages of revelation, the compatibility of human nature with infallibility, the Prophet's interpretive role, and the possibility of unintentional distortion in transmission. This study argues that the Prophet's absolute infallibility guarantees freedom from error or alteration in the reception, preservation, conveyance, and interpretation of revelation. Utilizing a library-based research method and analyzing both rational arguments and scriptural evidence, the study demonstrates the existence of extensive proofs affirming the Prophet's comprehensive infallibility throughout all stages of the revelatory process.

Keywords: Absolute infallibility, Revelation, Reception, Preservation, Conveyance, Interpretation.

*. PhD in Islamic Theology, Hosseini.masoume@yahoo.com.

The Nature of Prophetic Government and the Necessity of Obedience to It

Abolhasan Baktash^{*}, Seyed Rouhollah Latifi^{**}

Abstract

Some contemporary interpretations maintain that the Prophet Muhammad's government possessed a purely secular and worldly character, distinct from his religious and spiritual authority, and that obedience to governmental commands therefore lacks religious obligation. This article challenges that claim by drawing on historical evidence, religious texts, and theological arguments demonstrating that the Prophet established a fundamentally religious form of governance. Absolute obedience to his governmental directives was regarded as a religious duty, the violation of which entailed eschatological consequences. The necessity of absolute obedience is grounded in the Prophet's absolute infallibility, which precludes the possibility of error or injustice. The artificial separation between the Prophet's religious mission and political leadership is shown to result from neglect of scriptural sources, inadequate understanding of governance from a religious perspective, and the influence of Western secular thought.

Keywords: The Noble Prophet, Religious government, Prophetic infallibility, Absolute obedience.

*. PhD in Islamic Revolution Studies, Maaref Islamic University, Qom; abolhasan.baktash.a@gmail.com.

*. PhD in Islamic Revolution Studies, Maaref Islamic University, Qom; srlatify@gmail.com.



The A Priori or A Posteriori Nature of Belief in the Divine Origin of the Quran

Mahmoud Amirian*

Abstract

This article examines contemporary theological debates concerning whether belief in the divine origin of the Quran is “a priori” or “a posteriori.” In response to views that portray belief in the revelatory nature of the Quran as the product of later theological controversies, this research, employing qualitative content analysis and drawing on intertextual Quranic data, argues that such belief is fundamentally pre-theological. The central point of the doubt is that the primary audience merely experiences the verbal activity of the Prophet (s) and that attribution to God is a later interpretation. Drawing on epistemological and linguistic perspectives, the findings demonstrate that the mediation of experience through language is a universal limitation and does not obstruct comprehension of textual meaning or its indication of a transcendent origin. Moreover, the Quran’s self-referential discourse contains numerous verses that explicitly affirm its divine provenance. An examination of the Prophet’s strictly receptive role, analysis of the clear stylistic distinctions between the Quran and Prophetic speech, and a review of historical evidence collectively show that the Quranic text presents itself as a superhuman phenomenon—both in the perception of its contemporaneous audience and through its internal semantic and rhetorical features. Consequently, this study concludes that belief in the Quran’s divine origin arises from direct engagement with the text itself and from an inherent understanding of its clear implications.

Keywords: Revelatory nature of the Quran, A priori nature of belief in the divine origin of the Quran, Self-referential nature of the Quran, The Holy Quran, Religious epistemology, Quranic linguistics, Mujtahed Shabestari.

*. Assistant Professor, Malayer University, m.amirian@malayeru.ac.ir.

Table of Content

Applying Reason and Faith: The Eternal Message of the Prophetic Mission

Grand Ayatollah Khamenei7

The A Priori or A Posteriori Nature of Belief in the Divine Origin of the Quran

Mahmoud Amirian17

The Nature of Prophetic Government and the Necessity of Obedience to It

Abolhasan Baktash, Seyed Rouhollah Latifi37

The Infallibility of the Prophet (s) in Receiving and Conveying Quranic Revelation

Sayyid Javad Hosseini49

Refutation of the View “Revelation as a Product of the Prophet’s Unconscious”

Mohammad Reza Haghighat Semnani65

Critique of Reports Contradicting the Merciful Conduct of the Prophet Muhammad (s)

Hassan Mojtabazadeh91

Historical Analysis of Khums in the Economic System of the Prophetic Government

Zekrollah Mohammadi, Amir Ali Hasanloo113

Answers to Selected Questions and Doubts

Qur’an Department139

Index of articles published in Pasokh quarterly (Issues 21-40)163

PASOKH
A Scientific-Specialized Quarterly Journal
for Answering Religious Doubts
Volume 10, Issue 40, winter 2026

—♦—
Publisher: The Center for Studies & Responding to Religious Doubts
in the Islamic Seminaries (Hawza)
Director-in-Charge: Mohammad Baqir Pouramini
Editor-in-Chief: Hamid Karimi
Executive Manager: Nima Kharazmi
Associate Editor: Vahid Darya Beigi
Page Setup: Sajjad Naseri

—♦—
Editorial Board:
Mahmoud Amirian
Assistant Professor at Malayer University
Mohammad Baqir Pouramini
Assistant Professor, Research Institute of Culture and Islamic Thought
Nasrollah Darwishi
Director of education and research at the Center for Studies & Responding to Religious Doubts
Abdul Rahim Rezapour
Director of Philosophy and Theology Department at the Center for Studies & Responding to Religious Doubts
Ezzoddin Rezanejad
Professor at Al-Mustafa International University
Hasan Reza Rezaei
Assistant Professor at Al-Mustafa International University
Hamid Karimi
Associate Professor at Iran University of Science & Technology
Hossein Mokhtari
Assistant Professor at University of judicial sciences and administrative services
Hasan Mo'allemi
Associate Professor at Baqir al-'Ulum University
Mohammad Malekzadeh
Assistant Professor, Research Institute of Culture and Islamic Thought

—♦—
Address: No. 7, Alley 8, 19 Dey, Qom, Iran.
Website: www.pasokhmag.ir
E-mail: ntpasokh@gmail.com

—♦—
Registration No. at the Ministry of Culture and Islamic Guidance: 76437
Fam Digital Publications

There is no objection to citing the contents of this quarterly on the condition of
acknowledging the sources.