

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۶/۳،
بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۱۶۴-۱۳۵

باز کاوی گزاره قرآنی

«رجم شیاطین با شهاب‌ها»*

دکتر روح الله نجفی

استادیار دانشگاه تربیت معلم، تهران

Email: Rnf1981@yahoo.com

چکیده

قرآن از حضور فرشتگان در آسمان خبر داده و شیاطین و اجنه را از شنیدن کلام ایشان محروم و ممنوع می‌داند. بدان سان که هرگاه شیطانی سرکش، درصدد گوش سپردن به کلام فرشتگان برآید، از هر سوی هدف شهاب‌های آسمانی قرار گرفته و مطرود و ناکام می‌گردد. مقاله حاضر، ضمن باز کاوی و بازخوانی آیات مربوطه، بیان می‌دارد که گزاره قرآنی «رجم شیاطین با شهاب‌ها»، به هیچ رو علل طبیعی پیدایش شهاب‌ها را نفی نمی‌کند و دامن قرآن در این باب از هر گونه ناسازگاری با داده های علمی، منزّه و مبرّا است.

کلید واژه‌ها: شهاب در قرآن، رجم شیطان و جن، رابطه قرآن و علم، شبهات قرآنی، خطاناپذیری قرآن.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۳/۲۹؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۱۲/۸

۱. طرح مسئله

بر وفق بیان قرآن، شیاطین و جنّیانی که در صدد شنیدن سخنان ساکنان عالم بالا (فرشتگان) برآیند، از هر سوی هدف تیر شهاب‌های آسمانی قرار می‌گیرند و از شنیدن سخنان آن عالم محروم و ممنوع می‌گردند. بدینسان کلام اهل آسمان از هر شیطان و جنّی در حصن و حفاظ است و آن‌ها نمی‌توانند فرود آورنده اخبار و وحی آسمان بر حضرت رسول (ص) باشند.

از دیگر سو در عصر جدید، به مدد دانش تجربی، اطلاعات در خور توجهی درباره شهاب‌ها و عوامل پیدایش آن‌ها فراهم شده است و آموزه قرآنی «رجم شیاطین با شهاب‌ها» در معرض آن قرار دارد که با داده‌های علمی جدید درباره شهاب‌های آسمانی معارض پنداشته شود.

احمد قبانچی در مقام تقریر این ناسازگاری محتمل، بیان می‌دارد که به تصریح قرآن، پدید آمدن شهاب‌ها معلول صعود شیاطین به آسمان برای شنیدن سخن ملائکه است، در حالی که بر وفق علم جدید این پدیده طبیعی معلول نیروی جاذبه زمین است و شهاب‌ها چیزی جز سنگ‌هایی پراکنده در فضای گسترده محیط بر کره زمین نیستند. سنگ‌های مزبور چون به جاذبه زمین نزدیک می‌شوند، با سرعت به سوی آن جذب شده و در اثر برخورد با پوشش جوّی زمین آتش گرفته و به شکل شهاب نمودار می‌شوند (قبانچی، ۱۳۳).

حال پرسش این است که گزاره قرآنی «رجم شیاطین با شهاب‌ها» را به چه سان باید فهمید؟ و آیا دعوی ناسازگاری آن با علم، مسموع است؟

۲. بررسی تفصیلی مسئله

جهت بررسی مدّعی فوق، ابتدا آیات مربوط به رجم شیاطین در سوره صافات و در دیگر مواضع قرآن را بررسی می‌کنیم. آنگاه با جمع بندی معنای ظاهری آیات، ردّ تأویلات مربوطه و تبیین منافات نداشتن مدّعی قرآن با علل طبیعی پیدایش شهاب‌ها، نتیجه تحقیق را عرضه می‌داریم.

۲-۱- بررسی آیات سوره صافات در باب رجم شیاطین

أَنَا زَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ الْيَمْلَأُ
الْأَعْلَى وَيُقَدِّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دَحُورًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ وَأَصْبُ الْأَمْنِ خَطِيفَ الْخَطِيفَةِ فَاتَّبِعْهُ
شَهَابٌ ثَاقِبٌ (صافات ۶-۱۰).

ارائه ترجمه و تبیین آیات فوق، پس از بیان وجوه قرائت و معنا شناسی واژگان
مربوطه، میسر خواهد بود.

۲-۱-۱- وجوه قرائت

الف) «بزینة الكواكب» به وجوه «بزینة الكواكب» «بزینة الكواكب» (ابن مجاهد،
۵۴۶-۵۴۷) و «بزینة الكواكب» (خطیب، معجم القراءات، ۸/۶) نیز قرائت شده است.^۱
اهل فن بر وفق هر یک از این وجوه چهارگانه، ترکیبات نحوی متعددی را برای
«الكواكب» متصور دانسته‌اند (نک: الخطیب، معجم القراءات، ۸/۴-۶)؛ اما ترکیبات
مزبور، در بحث ما تفاوت تعیین کننده ای را در بردارند و به باور نگارنده معنای اظهار
در این میان آن است که «ما نزدیک‌ترین آسمان را به زیوری که آن زیور ستارگان
باشند، آراستیم»^۲.

ب) «لا یسمعون» به صورت «لا یسمعون» نیز قرائت شده است.^۳ (ابن مجاهد، ۵۴۷؛
خطیب، معجم القراءات، ۸/۶-۷) «لا یسمعون» در اصل «لا یتسمعون» بوده که با ادغام
تا در سین چنین مشدد شده است (نک: فراء، ۲/۳۸۲؛ فارسی، ۶/۵۲).

۱. فراء (۲/۳۸۲) از وجه «بزینة الكواكب» به عنوان «قراءة العامة» نام می‌برد. طبری (۴۴/۲۳) نیز این وجه را
قرائت اکثریت «قراء الامصار» (فاریان شهرها) معرفی کرده و آن را بر دیگر وجوه ترجیح می‌دهد. شوکانی
(۳۸۷/۴) و آلوسی (۱۰۱/۱۳) از این قرائت با عنوان قرائت جمهور یا اکثریت یاد می‌کنند. بنابراین قرائت مشهور
کنونی (قرائت حفص از عاصم) در این موضع، قرائت مشهور قدما نبوده است.

۲. بدینسان بر وفق قرائت «بزینة الكواكب» کواكب بدل برای زینت است و بر وفق قرائت «بزینة الكواكب»،
کواكب مضاف‌الیه و در مقام بیان زینت است (اضافه بیانی). دو قرائت دیگر هم با معنای مزبور جمع می‌شوند.
بدینسان که در قرائت کواكب به نصب، باید آن را منصوب به «اعنی» و در قرائتش به رفع، خبری برای مبتدای
محذوف دانست.

۳. فراء (۲/۳۸۲) قرائت به تخفیف را قرائت «الناس» (قرائت مردم) خوانده و مکی بن ابیطالب (۲۲۲/۲) آن را
قرائت اکثریت می‌نامد. شوکانی (۳۸۷/۴)، قرطبی (۶۵/۱۵) و آلوسی (۱۰۲/۱۳) نیز از این قرائت با عنوان «قرائت
جمهور» نام می‌برند.

ابوعبیده این قرائت را اختیار نموده چرا که به عقیده وی عرب به ندرت می‌گوید «سَمِعْتُ إِلَه» ولی «تَسَمَّعْتُ إِلَه» در نزد وی مستعمل است (نک: شوکانی، ۳۸۷/۴؛ قرطبی، ۶۵/۱۵). اما طبری این تفاوت ادعا شده را صحیح نمی‌داند (طبری، ۴۷/۲۳) و برخلاف ابوعبیده قرائت به تخفیف را ترجیح می‌دهد (همان ۴۵/۲۳). وجه ترجیح در نزد وی اخباری از پیامبر و صحابه است که بر وفق آن‌ها شیاطین گاه در صدد شنیدن وحی بر می‌آمدند اما مورد رجم شهاب‌ها قرار می‌گرفتند (نک: همان). گفته طبری مبتنی بر تفاوت معنایی موجود میان دو وجه یاد شده مبتنی است. بدینسان که «لا یَسْمَعُونَ»، هم استماع (گوش سپردن) و هم به تبع آن سماع (شنیدن) را نفی می‌نماید، اما «لَا یَسْمَعُونَ» تنها سماع (شنیدن) را نفی می‌کند. به تعبیر مجاهد «کانوا یستمعون ولكن لا یسمعون» (شیاطین گوش می‌سپردند ولی به شنیدن نائل نمی‌شدند) (قرطبی، ۶۵/۵) با این وجود به عقیده پاره ای از مفسران نظیر آلوسی (۱۰۲/۱۳) در قرائت به تخفیف نیز تعدیه فعل با حرف «إلی» بدان معنی «إصغاء» (گوش سپردن) بخشیده است و از این رو می‌توان معنای هر دو قرائت را یکسان برشمرد.

۲-۱-۲ معنا شناسی واژگان

الف) «السماء الدنيا»

«السموات» جمع «السماء» از ریشه «سمو» است. به گفته اهل فن - از جمله خلیل بن احمد (۸۶۰/۲) و ابن منظور (۳۹۷/۱۴) - ریشه «سمو» بر ارتفاع یافتن دلالت دارد. همچنین به گفته خلیل (۸۶۱/۲) و ابن منظور (۳۹۷-۳۹۸/۱۴) «السماء سقف کل شیء و کل بیت» (بر سقف هر چیز و هر خانه ای واژه «سماء» اطلاق می‌شود). به گفته راغب (۲۴۷) نیز «سماء کل شیء اعلاه» (سماء هر چیزی بالای آن است).

در قرآن کریم، «السماء» یا «السموات» به وفور در مقابل «الارض» (زمین) آمده است. بنابراین می‌توان گفت که معنای اصلی «السماء»، همان پهنه گسترده ای است که هر انسانی در نگاه اجمالی خود به عالم بالا، آن را در مقابل زمین می‌یابد.

اما «الدنیا» مؤنث «الادنی» به معنای نزدیک‌تر است. ظاهراً در این جا مراد از نزدیکی، نزدیکی مکانی به مخاطبان است. همانند آیه «اذ اتم بالعدوه الدنیا وهم بالعدوه القصوی» (انفال/۴۲) (آن هنگام که شما در جانب نزدیک‌تر دره بودید و آن‌ها در جانب دورتر آن). بدین سان «السماء الدنیا» یعنی نزدیک‌ترین آسمان به مخاطبان قرآن. در ترجمه تفسیر طبری (۱۵۲۷/۶) در ذیل این آیه تعبیر «آسمان نخستین» به کار رفته است. ابن عاشور (۱۱/۲۳) نیز «السماء الدنیا» را همان آسمان نخستین از مجموعه هفت آسمان^۱ معرفی می‌کند.

این نکته که مصداق خارجی آسمان نزدیک‌تر دقیقاً کجاست و حدّ و مرز آن از کجا شروع شده و به کجا پایان می‌یابد، نکته ای است که در این آیه بدان اشاره ای نشده است. همچنین خواه آسمان‌های هفتگانه را بر آسمان‌های کثیر حمل نماییم و خواه عدد هفت را به معنای اصلی آن (ما بین شش و هشت) بدانیم، در هر دو فرض (با توجه به معین نبودن حدود هفت آسمان)، با تعبیر به آسمان نخستین هم گامی در جهت تعیین حدّ و مرز آسمان نزدیک‌تر نمی‌توان برداشت.

معنا نمودن «السماء الدنیا» به نزدیک‌ترین آسمان به زمین یا اهل آن، قول رایج در میان اهل تفسیر است. (برای نمونه نک: شوکانی ۳۸۷/۴؛ آلوسی، ۱۰/۱۳؛ ابن عاشور، ۱۱/۲۳؛ زحیلی، ۶۶/۲۳) اما «قبانچی» (۱۳۳) در معنا نمودن «السماء الدنیا» نظری متفاوت ابراز داشته است. به عقیده وی «السماء الدنیا» یعنی «السماء الموجودة فعلاً فی

۱. شاید بتوان آسمان‌های هفتگانه را به آسمان‌هایی کثیر معنا نمود. به گفته ابن منظور (۱۴۶/۸) «العرب تضع التسبیح موضع التضعیف وان جاوز السبع» (عرب در مقام کثرت بخشی، عدد هفت را به کار می‌برد اگرچه تعداد مورد نظر از «هفت» فزون‌تر باشد). تعبیر «طباقاً» نیز که در آیات سوم ملک و پانزدهم نوح درباره آسمان‌های هفتگانه استعمال شده است، می‌تواند بدان معنا باشد که آسمان‌های هفتگانه بر فراز یکدیگر جای دارند. به گفته راغب (۳۰۴) «الذی خلق سبع سموات طباقاً ای بعضها فوق بعض» بنابراین آسمان‌های هفتگانه بر فراز یکدیگر قرار دارند و به نظر می‌رسد که این تعبیر با داده های علمی جدید منافات ندارد؛ بلکه علم نیز گواه است که چون آدمی به فضای بالای سر خویش بنگرد و احوال آن را مطالعه کند با آسمان‌ها و کهکشان‌هایی بی شمار روبه رو می‌گردد. آسمان‌ها و کهکشان‌هایی که با یکدیگر فواصل طولانی دارند و می‌توان آن‌ها را با تعبیر «بعضها فوق بعض» (بر فراز یکدیگر) توصیف نمود. البته بالا و پایین بودن، مبدأیی می‌خواهد که مبدأ آن در اینجا آدمی و زمین زیر پای اوست.

عالم الوجود» (آسمان موجود کنونی در عالم هستی). شاید مراد محقق ما آن است که «السماء الدنيا» تعبیری است در مقابل «السماء الاخره»، بنابراین فرض که در عالم آخرت هم آسمان وجود داشته باشد. اما به نظر می‌رسد که آیات یازدهم و دوازدهم سوره فصلت قول به اینکه «السماء الدنيا» به معنای کل آسمان‌های موجود در هستی کنونی باشد را نفی می‌کنند. چرا که عبارت «و اوحی فی کل سماء امرها و زینا السماء الدنيا» به روشنی میان همه آسمان‌ها با «السماء الدنيا» تمایز و تفاوت می‌نهد و در حالی که «وحی امر» را به همه آن‌ها نسبت می‌دهد، ذکر تزیین با مصابیح (ستارگان) را تنها به یکی از آن‌ها که به اهل زمین نزدیک‌ترین است مخصوص می‌گرداند. بنابراین مراد از «السماء الدنيا» نمی‌تواند همه آسمان‌های موجود در جهان هستی تلقی گردد. بلکه مراد از آن همان گونه که عموم مفسران متذکر گشته‌اند نزدیک‌ترین آسمان به اهل زمین است.

ممکن است ایراد شود که چرا قرآن، از میان آسمان‌های هفت‌گانه (آسمان‌های کثیر) تنها آسمان نزدیک‌تر را به ستارگان مزین می‌داند، در حالی که ستارگان در تمام فضا پراکنده‌اند و به گفته اهل فن در هر کهکشان به طور متوسط بیلیونها ستاره وجود دارد (هایدمان، ۱۵۸).

در مقام حل این اشکال باید گفت: منطوق آیات قرآن، وجود ستارگان در دیگر آسمان‌ها را ردّ ننموده است و نفی مزین بودن دیگر آسمان‌ها به ستارگان، صرفاً مفهوم مخالف آیاتی چون «و لقد زینا السماء الدنيا بمصابیح» (ملک/ ۵) است و برداشت این مفهوم، متعین نیست، بلکه می‌توان بر این باور شد که قرآن - به دلایلی خاص - تنها مزین بودن آسمان نزدیک‌تر را متذکر شده است و درباره دیگر آسمان‌ها سکوت نموده است (نه آنکه مزین بودن آسمان‌های دیگر با ستارگان را نفی کرده باشد).

وجه ذکر مزین بودن آسمان نزدیک‌تر و ذکر نکردن مزین بودن دیگر آسمان‌ها را می‌توان در این نکته دانست که بشر با نگاه متعارف (با چشم غیر مسلح) تنها آسمان نزدیک‌تر را به ستارگان مزین می‌بیند و از دیدن زیبایی دیگر آسمان‌ها با ستارگان

محروم است. چنانکه به گفته اهل فن، با آنکه تخمین زده می‌شود تنها در کهکشان ما در حدود صد هزار میلیون ستاره وجود داشته باشد (نیکلسون، ۱۷۸). در شرایطی مناسب، تنها رقمی در حدود شش هزار ستاره را با چشم غیر مسلح می‌توان دید (آن هم نه در یک زمان واحد) (همان، ۱۵۵-۱۵۶).

ب) «کواکب»

کواکب جمع کوكب است و به گفته ابن منظور (۷۲۱/۱) «الكوكب و الكوكبه : النجم». بدینسان کواکب با نجوم مترادف قلمداد می‌شود. اما به گفته ابوهلال عسکری (۳۳۷) کوكب عنوانی برای ستارگان بزرگ است و کوكب هر چیز، فرد بزرگ از آن است. اما نجم عنوانی عام برای همه ستارگان کوچک و بزرگ است.^۱

بعید نیست که مؤلف الفروق اللغویه به مقتضای هدف این کتاب یعنی جستجوی تفاوت‌ها میان واژگان مشابه، چنین تمایزی را اجتهاداً بیان کرده باشد. از این رو همان قول به ترادف، ارجح به نظر می‌رسد^۲ راغب (۴۲۲) نیز «الكواکب» را به «النجوم البادیه» (ستارگان آشکار) معنا نموده و تأکید می‌ورزد که عنوان کواکب بدانها اطلاق نمی‌گردد مگر آنگاه که آشکار گردند.

اما عبدالکریم الخطیب (۹۶۴/۲۳) در معنا شناسی «کواکب» خطای غریبی مرتکب شده و این واژه را بر وفق اصطلاحات علمی متأخر معنا نموده است. به گفته وی کواکب و نجوم با یکدیگر متفاوتند. چون کواکب بر سیارات متحرکی که به گرد نجوم می‌گردند اطلاق می‌شود و نجوم به آن ثوابتی که به دور خود می‌گردند گفته می‌شود. مثلاً خورشید نجم است و سیاراتی که دور آن می‌چرخند (زمین، مریخ، زحل و ...)

۱. متن گفتار وی چنین است: «الكوكب اسم للكبير من النجوم و كوكب كل شي معظمه و النجم عام في صغيرها و كبيرها»

۲. عالمان علوم قرآن در باب پذیرش وجود الفاظ مترادف در قرآن اختلاف نموده‌اند. (نک: المنجد، ۱۳۰-۱۲۹) به باور این قلم، علی‌الاصول در الفاظی که مترادف قلمداد می‌شوند، تفاوت‌های ظریف معنایی وجود داشته است و یا دست کم هر یک از آن دو لفظ مترادف، به اعتباری بر «ما وضع له» اطلاق گشته‌اند. اما چه بسا با دور شدن از عصر نزول قرآن، بسیاری از این ظرافت‌ها و تفاوت‌ها در پیچ و خم تاریخ مفقود گشته‌اند و در چنین شرایطی تفاوت‌گذاری‌های اجتهادی و غیر مستند، بیش از آنکه به حل مشکل بینجامد، بر دامنه آن خواهد افزود.

کوکب محسوب می‌شوند. ناگفته پیداست که واژگان قرآن را باید بر وفق فهم عرفی عصر نزول معنا شناسی نمود نه بر وفق مصطلحات علمی متأخر و چنین تمایزی در عصر نزول به هیچ رو شناخته شده نیست. بلکه تعبیری چون «النجوم السیاره» (سید رضی، ۹۳) (ستارگان متحرک) - که در نهج البلاغه به کار رفته است - بر خلاف این تمایز دلالت می‌نمایند. بدین سان باید بر آن شد که در ادبیات قرآن، کواکب و نجوم بر همه آن نقاط درخشانی که در آسمان هویدایند، اطلاق پذیر است (خواه سیارات و خواه ستاره‌ها به مفهوم کنونی آن).

در زبان فارسی هم بر وفق گواهی پاره ای از فرهنگ نویسان، واژه ستاره بر هر یک از نقاط درخشانی که در هنگام شب در آسمان دیده می‌شوند، اطلاق می‌شود (عمید، ۷۱۹). به نوشته ابوالفتوح (۱۶۴/۲۰) نیز «... آن پنج ستاره که مشتری است و زهره و زحل و مریخ و عطارد». یعنی مفسر ما بدانچه امروز سیاره می‌نامیم، عنوان ستاره، اطلاق نموده است.

همچنین هم بر وفق نگاه عرفی و هم بر وفق نگاه قرآن، خورشید و ماه از ستارگان متمایزند. از این رو چنانکه پاره ای از مفسران نیز متذکر گشته‌اند (نک: ابن عاشور، ۱۰/۲۳) عنوان کواکب شامل خورشید و ماه نمی‌گردد.

ج) «شیطان مارد»

راغب (۲۶۴) «شیطان» را از ریشه «شطن» به معنای «تباعد» (دور شد) می‌داند. وی به قول دیگری که این واژه را از «شاط یشیط» - به معنای «احترق غضباً» (از شدت غضب آتش گرفت) - می‌داند نیز اشاره می‌کند (همان). همچنین بنا به نقل وی از ابوعمیده «الشیطان»، عنوان عامی است که بر هر موجود بد و شروری - اعم از جن و انس و حیوانات - اطلاق می‌گردد (همان). تعبیر قرآنی «شیاطین الجن و الانس» نیز موافق و موید این گفتار اهل لغت است. اما درباره «مارد» گفته جواد علی یاد کردنی است که مارد را همانند «عفریت»، قسم خاصی از شیاطین معرفی نموده است. به باور محقق ما، قسمی از شیاطین که خبثت و شرارتی افزون داشته‌اند «مارد» خوانده

می‌شده‌اند (علی، ۶/ ۷۰۹). خلیل بن احمد (۱/ ۶۹۰) هم در معنا شناسی «المَرید» تعبیر «من شیاطین الانس و الجن» را به کار می‌برد که نشان می‌دهد وی «المَرید» را نام قسم خاصی از شیاطین می‌داند.

راغب (۴۶۸) «المارد» و «المَرید» را مترادف دانسته و بیان می‌دارد: «مارد و مرید قسمی از شیاطین جن و انس و به معنای فردی است که از نیکی‌ها عاری است. اصل این استعمال بدان بر می‌گردد که عرب هرگاه درختی از برگ عاری باشد، بدان درخت امرد» می‌گوید.^۱

اما زمخشری (۳۵/۴) با تعبیر «الخارج من الطاعة المتملس منها» (خارج از اطاعت و گریزان از آن) مارد را معنی می‌کند. به گفته ابوالفتوح (۱/ ۱۷۹) نیز «مارد خارج باشد به افساد عظیم». صاحب نظران دیگر هم گاه با تعبیری چون «المتعری عن الخیر» (مراغی، ۴۳/۲۳) و «خبیث خال عن الخیر» (ثعلبی، ۸/ ۱۴۰) گفته راغب را تکرار نموده‌اند و گاه با تعبیری چون «متمرد خارج عن الطاعة» (شوکانی، ۴/ ۳۸۷) «عات متمرّد» (مغنیه، ۶/ ۳۲۸) «عات خارج عن الطاعة» (زحیلی، ۲۳/ ۶۶) با زمخشری همسو گشته‌اند. در مجموع می‌توان گفت که جمع این دو ارجح است. چنانکه آلوسی (۱۳/ ۱۰۲) می‌نویسد: «مارد به معنای فرد عاری از نیکی‌هاست و در اینجا به خارج از اطاعت تفسیر شده است و خارج بودن از اطاعت نیز به عاری بودن از آن بر می‌گردد».^۲

د) «الملا الأعلى»

به گفته خلیل بن احمد (۱/ ۱۷۲۵) «الملا جماعة من الناس يجتمعون لیتشاوروا و یتحدّثوا» (ملا جماعتی از مردمنده که برای مشاوره و گفتگو اجتماع می‌نمایند) راغب (۴۷۴) نیز «الملا» را به جماعتی معنی می‌کند که بر یک عقیده و رأی اتفاق نموده‌اند. ابن منظور (۱/ ۱۵۹) با آوردن «الجماعة» در ردیف معانی «الملا» با دیگر لغویون همراه

۱. متن گفتار وی چنین است: «المارد و المرید من شیاطین الجن و الانس المتعری من الخیرات من قولهم شجر امرد اذا تعری من الورق»

۲. متن گفتار وی چنین است: «المارد المتعری عن الخیرات و فُسّر هنا ایضاً بالخارج عن الطاعة و هو فی معنی التعری عنها».

می‌شود و ابن عاشور (۱۴/۲۳) هم «الملا» را به جماعتی که شأن و قدر دارند تفسیر می‌کند.

بنابراین «الملا الأعلى» یعنی جماعت و گروه والاتر. تفسیر نویسان بی هیچ رأی مخالف- بر وفق تتبع این قلم - مصداق «الملا الأعلى» را در قرآن ملائکه (فرشتگان) معرفی نموده‌اند. (به عنوان نمونه نک: مقاتل، ۹۵/۳؛ ابن قتیبه، ۳۶۹؛ ابن عاشور، ۱۴/۲۳؛ مکارم، ۱۸/۱۹؛ هواری، ۴۴۴/۳)

به جز آیه ۸ صفات، کاربرد قرآنی «الملا الأعلى» را تنها در آیات ذیل می‌توان ملاحظه نمود: ما كان لي من علم بالملا الأعلى اذ يختصمون إن يوحى إليّ إلا انما أنا نذير مبين اذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين (۷۱-۶۹) (من از ساکنان عالم بالا - آن هنگام که مجادله می‌نمودند - خبری نداشتم. به من چیزی جز این وحی نمی‌شود که صرفاً هشدار دهنده ای آشکارم. آن هنگام که پروردگارت به فرشتگان فرمود که من انسانی از گل خواهم آفرید).

ناگفته پیداست که قرآن کریم در آیاتی چون «و کم من مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ...» (نجم ۲۶/۷) (و چه بسیارند فرشتگانی در آسمان که ...) آسمان را مقرر اصلی فرشتگان معرفی نموده و به کار بردن تعبیر «الملا الاعلی» نیز دقیقاً بر همین آموزه مبتنی است (نه مبتنی بر بالایی معنوی فرشتگان)؛ چرا که شهاب‌های یاد شده در آیه ۱۰ صفات صرفاً به همین آسمان مادی و قرار گرفته بالای سر آدمی مربوط می‌شوند نه به عالمی والا و ملکوتی که مقرر ملائکه فرض گردد.

اینکه بشر پس از صعود به آسمان‌ها در آنجا از وجود ملائکه نشانی روشن نیافته است، نمی‌تواند سبب نفی این گزاره قرآنی قلمداد گردد. چرا که ملائکه می‌توانند از خواص مادی مبرا باشند و در قلمرو حس در نیایند. به علاوه علم امروز از وجود ماده تاریک در فضا سخن می‌گوید یعنی موادی که دیده نمی‌شوند اما پاره ای آثار محسوس

دارند^۱ چه بسا که ملائکه آسمان‌ها از جنس ماده تاریک یا چیزی همانند آن باشند. به نظر می‌رسد که چنین تصویری با تصویر قرآنی ملائکه منافاتی ندارد. چون آیات قرآن، درباره ماهیت و جنسیت مطلبی نگفته‌اند و بیان نداشته‌اند که آن‌ها بالکل از خواص مادی منزّه هستند. به علاوه اساساً از تفکیک موجودات به دو دسته مادی و مجرد هم در قرآن، نشانی دیده نمی‌شود.

ه) «شهاب ثاقب»

راغب (۲۷۱) با عبارت «الشعله الساطعه من النار الموقده و من العارض في الجو» (شعله آشکار و درخشان از آتش برافروخته و از آنچه که در جو عارض می‌شود) «شهاب» را معنا می‌کند.

ابن قتیبه (۳۶۷) «شهاب ثاقب» را به «کوکب مضيء بین» (ستاره ای روشن و آشکار) معنا می‌کند. شوکانی (۳۸۸/۴) نیز تعبیر «نجم مضيء» (ستاره ای روشن) را در این باره به کار می‌برد. سور آبادی (۲۰۸۷/۳) هم در تعبیری مشابه چنین می‌گوید «ستاره ای آتشین و روشن». اینکه شهاب به کوکب و نجم معنا می‌شود، بر این تصور مبتنی است که شهاب‌ها همان ستارگانند که در حال سقوط هستند. این تصور به ذهنیت تفسیر نویسان مسلمان اختصاص ندارد بلکه به گفته «برونو بورگل» (۱۶۳) اصولاً در عالم اسطوره‌ها، شهاب‌ها اغلب ستارگانی تصور می‌شدند که در حال سقوطند.

جالب است که در زبان انگلیسی نیز شهاب‌ها را گاه با تعبیر "star shooting" تصور نموده‌اند (نک: اسکویی، ۳۰۳). (یعنی ستاره ای که چون تیر افکنده شده است).

۱. اهل فن در باره ماده تاریک چنین نگاشته‌اند «ماده تاریک ماده ای است که نمی‌شود مشاهده‌اش کرد... بسیاری از اخترشناسان نه تنها پذیرفته‌اند که ماده تاریک وجود دارد بلکه بر این باورند که این ماده، ماده غالب در عالم است. از این هم جالب‌تر وجود شواهد نسبتاً زیادی است که سازنده های ماده تاریک همان نوترون‌ها و پروتون‌ها و الکترون‌هایی نیستند که ما و همه چیزهای دور ویرمان را تشکیل می‌دهند. چنین به نظر می‌رسد که ماده تاریک که بخش اعظم ماده عالم است، شکل دیگری از ماده باشد. ماده تاریک کجاست؟ ظاهراً در همه جا هست. حتی در ناحیه کوچکی که شامل منظومه شمسی ما و حدود صد ستاره دیگر باشد، دست کم به همان مقداری که ماده مرئی مشاهده می‌کنیم، ماده تاریک هم وجود دارد.» (دانشنامه فیزیک، ۱۳۶۸/۳) برای آشنایی بیشتر با ماده تاریک نک: همان، ۱۳۷۱/۳ - ۱۳۶۸.

و گاه با تعبیر "falling star" (نک: همو، ۱۲۲) (یعنی ستاره ای که در حال افتادن است). یکی از اخترشناسان کنونی با اشاره به تعبیر "star shooting" بیان می‌کند که شهاب‌ها بر خلاف نامشان در متون انگلیسی، به ستاره هیچ گونه ارتباط و شباهتی ندارند؛ بلکه اکثر شهاب‌ها ذرات غبار باقی مانده از دنباله دارها^۱ هستند که از دانه شن نیز بزرگ‌تر نیستند. آن‌ها با سرعتی بین ۱۰ تا ۷۵ کیلومتر در ثانیه به داخل جو سقوط می‌کنند و نتیجه این برخورد مشاهده خطوطی روشن در جو بالایی و در ارتفاع ۱۰۰ کیلومتری سطح زمین است (ردپت، ۹). در حقیقت درخشش هر شهاب به دلیل سوختن آن به هنگام ورود به جو زمین است (دانشنامه همگانی نجوم، ۱۰۳). جالب است که جسمی به اندازه یک نخود می‌تواند از لحاظ درخشندگی ظاهری، شهابی را که با ستاره های درخشان آسمان بتوان مقایسه کرد، تولید کند (دانشنامه فیزیک، ۷۷۵/۲). البته بارقه نور شهاب، معمولاً تنها به مدت نیم ثانیه دوام دارد (همان).

ممکن است اشکال شود که آیات بیانگر رجم شیاطین نیز شهاب‌ها را همان نجوم (کواکب، مصابیح) دانسته‌اند. چنانکه در آیات شش و هفت سوره صافات، سخن از «کواکب» است که مایه زیبایی آسمان و حفاظت آن از شیاطین هستند و در آیه دهم، شهاب‌ها تعقیب کننده شیاطین خوانده می‌شوند. آیه «و لقد زینا السماء الدنيا بمصابیح و جعلناها رجوماً للشیاطین» (ملک ۵) نیز همان مصابیح آسمان (ستارگان چون چراغ) را رجم کننده شیاطین معرفی نموده است، با آنکه در آیاتی چون «... فأتبعه شهاب مبین» (حجر/۱۸) شهاب‌ها تعقیب کننده شیاطین هستند. بدین سان ظاهراً همان مصابیح آسمان، شهاب می‌شوند.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که پنج سیاره از سیارات منظومه شمسی در زمره همان نقاط درخشانی هستند که در آسمان هویدایند. بدینسان این پنج سیاره در زمره

۱. دنباله‌دار (که با نام ستاره دنباله‌دار هم یاد می‌شود) انبوهه ای از مواد سنگی، غبار، متان، آمونیاک و آب یخ زده است که در مدار بیضی شکل کشیده ای پیرامون خورشید در آسمان ظاهر می‌شود (دانشنامه همگانی نجوم، ۵۵). ستاره های دنباله دار برخلاف نامشان حتی از کوچک‌ترین قمرها نیز کوچک‌ترند (سرمدی، ۱۱۰). برای آشنایی با دنباله دارها نک: میتون، ۱۶۶-۱۶۴ و نیز دانشنامه همگانی نجوم، ۵۵-۵۸.

نجوم (: کواکب، مصابیح) یاد شده در قرآن قرار می‌گیرند. علم امروز این نظر را رد نمی‌کند که پاره ای از شهاب‌ها قطعاتی جداشده از برخی سیارات منظومه شمسی باشند؛ بلکه اهل فن به صراحت از شهاب سنگ‌هایی سخن گفته‌اند که از مریخ به زمین آمده‌اند (نک: هایدمان، ۱۳۲)؛ و ر پاسخ این پرسش که این ذره‌های کوچک مریخ، چگونه به زمین آمده‌اند؟ چنین نگاشته‌اند «بهترین توجیه این است که پس از یک برخورد نسبتاً جدید به مریخ، تکه پاره‌های سطح این سیاره به فضا پرتاب شده است و آن‌ها به صورت سیارک‌های منفرد کوچکی به دور خورشید گردیده‌اند. بعضی از این تکه‌ها در نهایت به زمین سقوط کرده‌اند» (همان، ۱۳۳). به همین سان اهل فن، سیاره مشتری را هم در زمره مصادر شهاب سنگ‌ها یاد نموده‌اند^۱ (پلن، ۱۱۰) البته اخترشناسان کنونی میان «شهاب» و «شهاب سنگ» تفاوت نهاده‌اند. به گفته ایشان، شیئی که مستقیماً به سطح زمین برخورد کند، شهاب سنگ یا سنگ آسمانی و خط نوری که در آسمان پدیدار می‌شود، شهاب ثاقب یا تنها شهاب خوانده می‌شود (میتون، ۱۷۰-۱۷۱). با این همه عبور شهاب سنگ از میان جو نیز به توپ آتشی می‌ماند که با سرعتی بسیار زیاد در حرکت است (نیکلسون، ۱۳۶).

اگر شهاب در لسان قرآن را شامل شهاب سنگ‌ها به معنای مصطلح کنونی نیز بپنداریم، در این صورت منشأ برخی شهاب‌ها به سیارات منظومه شمسی یعنی پاره ای از نجوم - در معنای قرآنی آن - باز می‌گردد و شاید بتوان بر آن شد که جهت صدق تعبیر قرآن در این باب، جدا شدن پاره ای شهاب‌ها از نجوم کفایت می‌کند. بدینسان

۱. همچنین به گفته اهل فن حدود یک میلیون سیارک بزرگ‌تر از یک کیلومتر در منظومه شمسی وجود دارد که قسمت عمده آن‌ها در فاصله بین مریخ و مشتری به دور خورشید می‌گردند. (پلن، ۱۱۳) قسمت عمده شهاب سنگ‌ها نیز از سیارک‌های مزبور می‌آیند. (پلن، ۱۰۹؛ هایدمان، ۸۸) زمانی دانشمندان معتقد بودند که سیارک‌ها بازمانده سیاره ای هستند که متلاشی شده است. (میتون، ص ۱۶۱) اما به نوشته دانشنامه همگانی نجوم (۸۹) این نظر اکنون به کنار نهاده شده است. به هر تقدیر اگر فرضاً سیارک‌ها بقایای یک سیاره منفجر شده باشند، سیاره مزبور نیز در زمره مصادیق نجوم (: کواکب، مصابیح) یاد شده در قرآن قرار می‌گیرد. یعنی منشأ شهاب‌سنگ‌ها به نجوم - بر وفق معنی قرآنی آن - بازمی‌گردد.

چون علم جدید هم از جدا شدن برخی شهاب‌ها از نجوم - در معنای قرآنی آن - سخن می‌گوید، اشکال یاد شده برطرف خواهد شد.

افزون بر این، شاید بتوان ادعا نمود که در فضای نزول قرآن، بر دنباله‌دارها هم که گاهی می‌توانسته‌اند به شکلی نورانی در آسمان دیده شوند، عنوان نجم صدق می‌نموده است. در این فرض، منشأ عمده شهاب‌ها یعنی دنباله‌دارها نیز از مصادیق نجوم (مصایح آسمان) تلقی می‌گردد و تعبیر قرآنی «و لقد زینا السماء الدنيا بمصابیح و جعلناها رجوماً للشیاطین» بر صرف جدا شدن شهاب‌ها از مصایح آسمان (نجوم) حمل شده و لازم نیست که شهاب‌ها عیناً همان نجوم باشند.^۱

اما در باب وصف شهاب به «ثاقب» باید به گفته راغب (۸۵) اشاره نمود که چنین می‌نگارد: «الثاقب المضيء الذي يثقب بنوره و اصابته ما يقع عليه» (نورانی و بر افروخته که با نورش و اصابتش به هر چه که برخورد کند، آن را سوراخ می‌کند).

به گفته ابن عاشور (۱۵/۲۳) نیز الثاقب الخارق أي الذي يترك ثقباً في الجسم الذي يصيبه («ثاقب» به معنی سوراخ کننده است. یعنی آنچه که در اثر برخورد با یک جسم، سوراخی در آن باقی می‌گذارد).

۱. با این همه ممکن است گفته شود که تعبیر «مصایح» صرفاً بدان نقاط نورانی در آسمان اشاره دارد و بر دنباله دارها قابل اطلاق نبوده است. ظاهر تعبیر قرآنی «و لقد زینا السماء الدنيا بمصابیح و جعلناها رجوماً للشیاطین» نیز - به دلیل بازگشت ضمیر «ها» به مصایح - آن است که عموم مصایح آسمان می‌توانند رجم کننده شیاطین باشند نه صرفاً تعداد اندکی از آنها. (که برخی از سیارات منظومه شمسی یا دنباله دارها باشند) افزون بر این، ظاهر آن است که خود آن «مصایح» رجم کننده‌اند نه آن قطعات بس کوچکی که از آنها جدا گشته‌اند. همچنین اگر آیاتی چون «و النجم إذا هوي» (نجم، ۱) و «فلا أقسم بمواقع النجوم» (واقع، ۷۵) را هم حکایتگر سقوط ستارگان به شکل شهاب بدانیم، در این صورت به نظر می‌رسد که باید راهکاری بنیادی‌تر برای حل چالش یکسان‌انگاری نجوم و شهاب در قرآن جستجو نماییم. راهکاری که از این سنخ دشواری‌ها و تکلف‌ها به دور باشد. آنچه که در این میان به نظر صاحب این قلم می‌رسد، (و به هیچ رو سخنی جز می و قطعی نیست) آن است که به گفته قرآن، پیامبران الهی همگی بر وفق لسان قوم خود سخن گفته‌اند (نک: ابراهیم، ۴) و زبان هر قوم زاده مستقیم فرهنگ ایشان است. بدینسان اگر متکلمی بخواهد به لسان یک قوم سخن بگوید، ناگزیر پاره‌ای از نموده‌های فرهنگی آن قوم که در زبان ایشان متجلی است، در سخن وی نیز انعکاس خواهد یافت. به هر تقدیر به نظر می‌رسد که امکان سخن گفتن تفصیلی از این مسئله در مقاله حاضر وجود ندارد و باید آن را به محل مناسب خود موکول نمود.

بنابراین در معنای «ثاقب» در کنار روشنایی و برافروختگی، امکان نفوذ، اصابت و سوراخ کردن را هم باید لحاظ نمود. از این رو گفتار پاره ای از مفسران که در معنا شناسی «الثاقب» به «المضیء» (نورانی) اکتفا نموده‌اند. (نک: مغنیه، ۳۲۵/۶؛ مراغی، ۴۳/۲۳؛ زحیلی ۶۸/۲۳)، چندان جامع به نظر نمی‌رسد.

ی) معناشناسی سایر واژگان

اهل فن «یُقذفون» را به «یُرجمون» (رجم می‌شوند) (خطیب، ۷/۸) «یا یدحرون» (قرطبی، ۱۷۲/۱۵؛ زحیلی، ۶۶/۲۳) (دور می‌گردند) معنا نموده‌اند. راغب (۳۹۸) «القذف» را به «الرمی البعید» (پرتاب کردن به دور) معنا نموده است. بنابراین «یُقذفون» یعنی رجم شده‌اند و بدینسان به فاصله ای دور، رانده و پرتاب می‌شوند.

«الدحور» را هم باید به «الطرد» (نک، مقاتل، ۹۵/۳) (طرد کردن) یا «الطرد و الابعاد» (راغب، ۱۷۲؛ ثعلبی، ۱۴۰/۸؛ مراغی، ۴۳/۲۳؛ زحیلی، ۶۶/۲۳) (طرد کردن و دور نمودن) معنا نمود. همچنین «واصب» به معنای «دائم» (ابن قتیبه، ص ۳۶۹؛ ثعلبی، ۱۴۰/۵؛ شوکانی، ۳۸۷/۴؛ مغنیه، ۳۲۸/۶؛ ابن عاشور، ۱۵/۲۳؛ مراغی، ۴۳/۲۳) یا «لازم» (فضل الله، ۱۷۸/۱۹) و «الخطف» به معنای با سرعت گرفتن و ربودن است (نک: راغب، ۱۵۸؛ شوکانی، ۳۸۸/۴). مصدر «الخطفه» نیز بر تعداد تحقق این عمل یعنی یک بار ربودن و گرفتن با سرعت دلالت می‌کند.

اینک پس از بررسی وجوه قرائت و معناشناسی واژگان مربوطه می‌توان آیات ۶-۱۰ سوره صافات را بدین سان ترجمه و تبیین کرد: «ما نزدیک‌ترین آسمان [به شما] را با زیور ستارگان آراستیم و آن را از هر شیطان شروری محافظت نمودیم. به [سخن] ساکنان عالم بالا گوش فرا ندهند؛ مگر آنکه از هر سوی رجم می‌شوند تا آنکه طرد گردند و ایشان را مجازاتی دائمی است. به جز آنکه در یک‌بار ربودن چیزی برآید که شهابی برافروخته و سوراخ کننده، او را [هم] دنبال خواهد نمود».

این آیات پنج‌گانه را می‌توان مفصل‌ترین گزارش قرآنی از مسئله رجم شیاطین به شمار آورد. در مواضع دیگر قرآن نیز از رجم شیاطین به صراحت یا به اشاره یاد

می‌گردد. در ادامه پس از بررسی مواضع مزبور و تقریر نمودن نکات در خور یاد آن مواضع، دیدگاه قرآن درباره رجم شیاطین را جمع بندی می‌کنیم.

۲-۲- بررسی دیگر مواضع قرآن در باب رجم شیاطین

الف - و اَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتِ حَرَسًا شَدِيدًا وَ شَهَابًا وَ اَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شَهَابًا رَصْدًا (جن / ۸-۹).

(و ما آسمان را طلب نمودیم، پس آن را پر شده از نگهبانانی قوی و شهاب‌ها یافتیم و ما برای شنیدن، محل‌های نشستن از آسمان برگرفته و می‌نشستیم. اما اکنون هر که در صدد شنیدن بر آید، شهابی می‌یابد که مهیا و منتظر اوست).

۱- «اللمس» مترادف با «المس» در اصل به معنای لمس نکردن است ولی در معنای طلبیدن نیز به کار رفته است (نک: راغب، ۵۴۸؛ زمخشری، ۶۲۴/۴؛ ابوحیان، ۳۴۲/۸). پاره ای از مفسران مراد از «لمسنا السماء» را لمس نمودن آن با دست (نک: طوسی، ۱۴۹/۱۰) و پاره ای دیگر مراد از آن را طلب نمودن آسمان برای شنیدن کلام اهل آن دانسته‌اند. (نک: زمخشری، ۶۲۴/۴؛ ابوحیان، ۳۴۲/۸) به نظر می‌رسد که وجه نخست بر تصور نمودن آسمان بسان سقفی جامد مبتنی است. از این رو اختیار وجه دوم رجحان دارد.

۲- به گفته راغب (ص ۱۲۰) «الحرس» جمع «حارس» و به معنای «حافظ المکان» (محافظ و نگهبان یک مکان) است. اما زمخشری (۶۲۴/۴) «الحرس» را اسمی مفرد و در معنای جمع (اسم جمع) انگاشته و بر وصف مفرد «شدید» برای حرس انگشت نهاده است. به هر تقدیر «حرساً شدیداً» به معنای نگهبانان قوی و نیرومندی است که از آسمان محافظت می‌کنند. پاره ای از تفسیر نگاران، مراد از این نگهبانان را ملائکه دانسته‌اند (نک: طبرسی ۳۶۹/۹؛ مقاتل، ۴۰۶/۳؛ ابو حیان، ۳۴۲/۸)؛ ولی محتمل است که این نگهبانان نیرومند را همان شهاب‌ها دانسته (نک: ابوحیان ۳۴۲/۸) که قول مزبور را با تعبیر «قیل» متذکر شده است) و عطف «شهباً» به «حرساً» را جهت روشن نمودن مصداق «حرساً» قلمداد نماییم.

۳- «قعود» به معنای نشستن و «مقاعد» جمع «مقعد» به معنای محلّ نشستن است. (نک: راغب، ۴۰۹) «نقعد منها» یعنی «نقعد من السماء» (طبری ۱۳۷/۲۹؛ مقاتل، ۴۰۶/۳) به نظر می‌رسد که به کار بردن «نقعد منها» به جای «نقعد فیها» سبب شده که «نقعد» معنای «تتخذ» را متضمن گردد.

۴- به گفته راغب (۲۰۲)، «الرصد» به معنای «الاستعداد للترقب» (مهیا بودن برای انتظار وقوع چیزی) است. همچنین به گفته وی «رصد» هم بر «راصد» هم بر «موصود» -خواه جمع باشند و خواه واحد- اطلاق می‌شود (همان).

ابن منظور (۱۷۷/۳) نیز «الترصد» را به «الترقب» (انتظار کشیدن وقوع امری) معنا کرده و «ارصد له الامر» را مترادف «اغده» (مهیا و آماده‌اش ساخت) (همان) معرفی کرده است. بنابراین «شهاباً رصداً» را باید شهابی دانست که برای هدفش مهیا شده و آن را انتظار می‌کشد.

۵- برخی صاحب‌نظران همانند محمد باقر مجلسی (۶۸/۵۸-۶۹) بر این باورند که شهاب از معجزات پیامبر اسلام بوده و قبل از آن حضرت مشاهده نشده است. در حالی که از منظر علم جدید، شهاب‌ها قبل از آن حضرت هم وجود داشته‌اند و به گفته دانشنامه همگانی نجوم (۱۰۴) دانشمندان برآورد کرده‌اند که شهاب سنگ‌ها در حدود ۴/۵ میلیارد سال - تقریباً برابر با عمر منظومه شمسی - سن دارند. در آیات فوق نیز ممانعت شهاب‌ها از گوش سپردن جنیان، امری حادث شده معرفی گشته است نه اصل وجود شهاب‌ها. بدینسان آنچه جنیان در آسمان، قبل از بعثت حضرت رسول (ص) و نزول قرآن استماع می‌نمودند، اخبار و شنیدنی‌هایی غیر قرآنی بوده است. چنانکه صاحب‌المیزان، هدف شیاطین از گوش سپردن به «الملاّ الاعلی» را اطلاع یافتن از اخبار غیبی پوشیده از جهان زمینی معرفی نموده است (طباطبایی، ۱۲۳/۱۷).

ب - ولقد جعلنا فی السماء بروجاً و زیناًها للناظرین و حفظناها من کل شیطان رجیم الا من استرق السّمع فأتبعه شهابٌ مبینٌ (حجر/۱۶-۱۸) (و به راستی در آسمان

ستارگانی قرار دادیم و آن را برای تماشاگران زیبا نمودیم. از هر شیطان رانده شده ای محافظتش کردیم مگر آنکه دزدانه چیزی بشنود که شهابی آشکار دنبالش کند).

۱- بروج جمع برج است و در اینجا- به قرینه آیاتی که آسمانها را زینت شده با کواکب یا مصابیح خوانده‌اند - مراد از آن همان کواکب (مصابیح) است.

ج - «و لقد زینا السماء الدنيا بمصابیح و جعلناها رجوماً للشیاطین ...» (ملک/۵)
(و به راستی نزدیک‌ترین آسمان را با ستارگان چراغ مانند زیبا نمودیم و آن‌ها را زنده و راننده شیاطین قرار دادیم).

۱- «مصابیح» جمع «مصباح» و به معنای «سراج» (چراغ) است. تعبیر از ستارگان با عنوان مصابیح به دلیل نور بخشیدن آن‌ها همانند چراغ است (نک: شوکانی، ۲۶۰/۵).

۲- راغب (۱۹۶) «الرجام» را به «الحجاره» (سنگ) معنا نموده و «الرجم» را معادل «الرمی بالرجام» (راندن با سنگ) می‌خواند. در آیه فوق «رجوم» جمع «رجم» و به معنای «ما رجم به» (آنچه که عمل رجم با آن انجام می‌گیرد) است. چنانکه ابن منظور (۲۲۷/۱۲) می‌نویسد: «الرجم ما رجم به و الجمع رجوم». به گفته خلیل بن احمد (۶۶۱/۳) نیز «الرجم اسم ما یرجم به الشیء» (رجم عنوانی است برای آنچه که جهت زدن چیزی افکنده و پرتاب می‌شود).

د- و ما تنزلت به الشیاطین و ما ینبغی لهم و ما یستطیعون إنهم عن السمع لمعزولون (شعراء / ۲۱۰-۲۱۲) (و آن [قرآن] را شیاطین نازل نکرده‌اند و آنان نه شایسته این کارند و نه توانای بر آن. ایشان از شنیدن [اخبار آسمان] بر کنار و معزول گشته‌اند)

۱- راغب (۲۳۷) درباره آیه فوق می‌نویسد «أی ممنوعون بعد أن كانوا یمکنون» (یعنی پس از آنکه توانایی داشتند، از آن معزول و برکنار شدند) بدینسان تعبیر «معزولون» افزون بر دلالتش به محرومیت و ممنوعیت فعلی شیاطین از شنیدن اخبار آسمان، بر تمکن و توانایی سابق ایشان نیز دلالت می‌نماید. ابن منظور (۴۴۰/۱۱) هم «تعزّل الشیء» را به «نحّاه جانباً» (شورا به کناری نهاد) معنا نموده و درباره آیه یاد شده

می‌گوید «معناها انهم لما رموا بالنجوم منعوا من السمع» (معنایش آن است که چون با نجوم رانده شدند، از شنیدن ممنوع گشتند). آیات سوره جن نیز بر این مطلب صراحت داشت که جنیان پیش از بعثت پیامبر (ص) و نزول قرآن، بر شنیدن اخبار آسمان توانایی داشتند و محرومیت از این امر، در پی بعثت محمدی حادث شده است.

۲- آیات فوق به نیکی نشان می‌دهند که علت تأکید قرآن بر محروم شدن شیاطین از شنیدن اخبار آسمان، مدلل ساختن این حقیقت نزد مخاطبان است که قرآن نمی‌تواند الهامی از شیاطین بر حضرت رسول (ص) باشد. چون شیاطین به آسمان دسترسی ندارند و از شنیدن اخبار آن معزول گشته‌اند. به تعبیر جعفر نکونام «مشرکان مکه وقتی از همان آغاز نبوت پیامبر اسلام (ص) از او شنیدند که فرشته ای بر او نازل می‌شود و قرآن را به او وحی می‌کند، همواره آن را تکذیب کرده و ادعا می‌کردند قرآن را شیاطین و جنیان بر او نازل می‌کنند، نه فرشتگان. این ادعا در تمام دوره مکی ادامه داشت و خداوند در ردّ این ادعا، پیوسته آیاتی نازل می‌کرد تا اعلام دارد که شیاطین و جنیان به وحی و اخبار آسمانی دسترسی ندارند و هر گاه آنان به منظور استراق سمع اخبار آسمانی به آسمان نزدیک شوند، سنگ‌های آسمانی موسوم به شهاب (شعله آتش) آنان را در می‌ریزد و از آسمان می‌راند.» (نکونام، مقالات و بررسیها، ۱/ ۱۲۰-۱۲۱).

ر - و زینا السماء الدنيا بمصابيح و حفلاً (فصلت/۱۲) (و آسمان نزدیک‌تر را با چراغ (ستارگان) زیبا نمودیم و از آن محافظت کردیم)
س - والنجم اذا هوي (نجم/۱) (سوگند به ستاره چون سقوط کند).

۱- آیه فوق، اگر به تنهایی ملاحظه شود، طبعاً مربوط دانستن آن به ماجرای رجم شیاطین با شهاب‌ها چندان مفهوم جلوه نمی‌کند. اما ملاحظه آن در کنار سایر آیات صریح در این موضوع، چنین می‌نمایاند که در این آیه نیز، مراد از ستاره سقوط کننده، همان شهاب رجم کننده است. به تعبیر ابوالفتوح در ذیل این آیه (۱۵۳/۱۸) «عکرمه گفت از عبدالله عباس که مراد، نجوم رجوم است. آن ستارگان که به آن شیاطین را رجم کنند چون قصد استراق سمع کنند. هر نجمی از آن رجمی است شیطانی را...»

ص_ فلا أقسم بمواقع النجوم (واقعه/۷۵) (سوگند به افتادن‌های ستارگان).

۱- در آیه فوق، «مواقع» به صورت «موقع» نیز قرائت شده است. طبری (۲۲۶/۲۷) معنای هر دو قرائت را یکسان دانسته و قرائت کننده را در قرائت به هر یک از این دو وجه، مصیب شمرده است.

۲- «مواقع» جمع «موقع» است و «موقع» را می‌توان مصدر میمی و به معنای افتادن و سقوط کردن دانست. ابوالفتوح (۲۹۳/۱۸) «مواقع النجوم» را به افتادن ستارگان ترجمه نموده است. به تعبیر ابن عاشور (۳۰۲/۲۷) نیز «الوقوع يطلق علي السقوط أي الهوي». بدینسان «الوقوع» و «السقوط» و «الهوي» از نظر معنایی مشابه یکدیگرند.

۳- در اینجا نیز همانند آیه نخست سوره نجم، صرفاً با ملاحظه تعبیر «مواقع النجوم» در کنار سایر آیات صریح در باب رجم شیاطین است که هویدا می‌گردد مراد از افتادن و سقوط ستارگان، همان ماجرای رجم شیاطین با شهاب‌ها است.^۱

ط_ و السماء و الطارق و ما ادركك ما الطارق النجم الثاقب (طارق/۱-۳)

۱- «طارق» یعنی در شب وارد شونده. به گفته طبری (۱۷۷/۳۰) «کل ما جاء ليلاً فقد طرق» (در باره هرچه که هنگام شب وارد شود، «طرق» گفته می‌شود). به تعبیر ابوالفتوح (۲۲۶/۲۰) نیز «طرق» «آمدن باشد به شب». با توجه به آیه سوم، هویدا می‌گردد که مراد از وارد شونده در شب، «النجم الثاقب» (ستاره برافروخته و سوراخ کننده) است. تفسیر قرآن به قرآن چنین می‌نماید که «النجم الثاقب» در حقیقت همان «شهاب ثاقب» است که در آیه ۱۸ سوره حجر، تعقیب کننده شیاطین معرفی شده است. بدینسان آیات فوق نیز، به شهاب‌های رجم کننده شیاطین اشاره ای مجمل دارند. ابوالفتوح (۲۲۶/۲۰) در ذیل این آیه می‌نویسد: «مجاهد گفت: ثاقب از ثقب است که سوراخ کند، یعنی آن ستاره که به آن رجم شیاطین کنند که چون بر او آید سوراخ کند او را».

^۱ - در مقاله ای محققانه از جعفر نکونام به نیکی تبیین شده است که مراد از «مواقع النجوم» همان ماجرای رجم شیاطین با شهاب‌هاست. نک: نکونام، جعفر، «تفسیر آیه مس در بستر تاریخی»، ۱۱۵-۱۳۰.

ع- وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً (انبیاء / ۳۲) (و آسمان را سقفی حفاظت شده قرار دادیم).

۱- با توجه به مجموع آیات «رجم شیاطین»، آیه فوق نیز می‌تواند به حفاظت آسمان از شیاطین و جنیان مربوط باشد. چنانکه ابوالفتوح (۱۳ / ۲۲۲-۲۲۳) در ذیل آن می‌نویسد «و قول دگر آن است که محفوظ است از شیاطین به نجوم».

۲-۳ جمع بندی دیدگاه قرآن در باب رجم شیاطین و تبیین نسبت آن با داده های علمی

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دیدگاه قرآن در باب رجم شیاطین را در موارد ذیل خلاصه نمود:

۱- قرآن از ستارگان (همه نقاط نورانی که در آسمان دیده می‌شوند به جز ماه و خورشید) با تعبیر کواکب، نجوم، بروج و مصابیح یاد کرده است؛ و بر پایه همراهی با زبان مخاطبان اولیه وحی، نجوم (: کواکب، مصابیح) و شهاب‌ها را تفکیک نکرده است.
۲- از میان آسمان‌های هفتگانه (آسمان‌های کثیر)، تنها نزدیک‌ترین آسمان به اهل زمین، مزین شده با ستارگان معرفی شده است. این مطلب چنانکه تبیین نمودیم مزین بودن دیگر آسمان‌ها را با ستارگان نفی نمی‌کند.

۳- ملائکه در آسمان حضور دارند و شیاطین و جنیان می‌توانند سخنان ایشان را بشنوند؛ مگر آنکه به نحوی از این کار منع گردند.
۴- پیش از بعثت پیامبر اسلام و نزول قرآن، جنیان در موضعی از آسمان می‌نشستند و سخنان اهل آسمان (ملائکه) را گوش می‌دادند. اما پس از بعثت محمدی، این امکان از آن‌ها سلب شده است.

۵- منع جنیان و شیاطین از شنیدن سخنان اهل آسمان از طریق شهاب‌های آسمانی محقق گردیده است. بدین سان که شهاب‌های آسمانی، به سوی شیاطین و جنیانی پرتاب می‌گردند که درصدد شنیدن سخنان اهل آسمان برمی‌آیند. بنابراین ایشان نمی‌توانند کلام ملائکه و اخبار آسمان را بشنوند و اگر احیاناً فردی از آن‌ها بتواند با

یک بار گوش سپردن دزدانه چیزی بر باید، باز هم شهابی برافروخته به او اصابت می‌کند و به مقصود خود نمی‌رسد.

۶- غرض اصلی و غایت مطلوب قرآن از بیان آموزه رجم شیاطین و تکرار آن در مواضع متعدّد، تفهیم این مطلب به مخاطبان است که قرآن (بر خلاف باور مشرکان مکه) نمی‌تواند الهامی از شیاطین یا اجنه بر پیامبر (ص) باشد. چون شیاطین و اجنه از شنیدن اخبار آسمان منع شده‌اند.

با این همه، پاره ای از تفسیر نگاران، آموزه قرآنی «رجم شیاطین با شهاب‌ها» را آموزه ای بعید و غریب یافته و آن را تأویل کرده‌اند. فی‌المثل صاحب‌المیزان، پس از آنکه آیات ۶-۱۰ سوره صافات را بر وفق ظاهر آن‌ها به شایستگی تفسیر می‌نماید (طباطبایی ۱۲۳/۱۷-۱۲۴)، تأویلی محتمل را در این باب بیان می‌کند (محتمل بودن این تأویل تصریح خود ایشان است نک: همان، ۱۲۴/۱۷). بر وفق این تأویل، گزاره رجم شیاطین با شهاب‌ها، برای تصویر نمودن حقایق خارج از حسّ به صورت محسوس گزاره ای تمثیلی است (همان). بدینسان، مراد از آسمانی که ملائکه در آن ساکنند، عالمی ملکوتی و متعالی و مراد از شهاب‌ها، نوری از ملکوت که شیاطین تاب تحمل آن را ندارند («ما لا یطیقونه من نور الملکوت») معرفی می‌گردد (نک: همان ۱۲۵/۱۷).

در مقام نقد باید گفت: ظهور «السماء» در همین آسمان مادی و بالای سر آدمی است و ظهور «الشهاب» نیز - چنانکه خود علامه در معنای ظاهری آیات بیان داشته است (همان، ۱۲۷/۱۷) - همین شهابی است که در جوّ زمین دیده می‌شود. بدینسان تأویل «السماء الدنیا» به عالمی ملکوتی و تأویل شهاب به نور ملکوت را باید تأویلاتی بعیده به شمار آورد که به هیچ رو در چهار چوب فهم عرفی عصر نزول امکان مطرح شدن نداشته‌اند. هویدا است که فهم عالمانه یک سخن بدون در نظر گرفتن فضا و سیاق بیان آن، ناشدنی است و در مرادیابی آیات قرآن، باید ظرف تاریخی نزول و فضا و سیاق سخن وحی را بازسازی نمود نه آنکه به قرائن حادث شده در ادوار متأخر تمسک جست. البتّه قرآن برای همیشه تاریخ است اما جاودانگی قرآن با آن ملازمه ای ندارد که

در مقام تفسیر، زمینه و بستر تاریخی نزول، نادیده انگاشته شود. به دیگر بیان، اگر مفسری بر وفق قرائن متأخر به معنایابی قرآن دست می‌زند، باید چند لحظه او را به گذشته برد و از وی درخواست نمود که برای زمان نزول، معنای آیات را باز گوید. آیا در آن فضا هم می‌تواند داده‌های جدید را قرینه‌انگارد؟ پس مراد قرآن را در آن جا به چه سان تبیین می‌نماید؟ آیا جز کنار نهادن این قرائن حادث شده در ادوار متأخر، گزینه دیگری پیش رو دارد؟

به هر تقدیر فرض تمثیل امور غیبی به امور محسوسه در این باب، پذیرفتنی جلوه نمی‌کند و در متن آن آیات پنج‌گانه، هیچ اشاره‌ای را به تمثیلی بودن نمی‌توان یافت. در حالی که عدول از حقیقت و واقعیت به نماد و تمثیل، به قرینه‌ای شفاف نیاز دارد. افزون بر این، آیات مربوطه صراحت دارند که همان آسمان زینت داده شده با ستارگان، از گوش سپردن شیاطین محفوظ گشته است (نه عالمی ملکوتی و مجرد). برای نمونه در آیات سوره حجر «و لقد جعلنا فی السماء بروجا و زیناها للناظرین و حفظناها من کل شیطان رجیم» هویدا است که ضمیر «ها» در «زیناها» و «حفظناها» به یک «السماء» بر می‌گردد. حال چگونه می‌توان بر آن شد که در «زیناها» مراد آسمان مادی است که واقعاً با ستارگان زینت یافته است اما در «حفظناها» مراد آسمان مادی نیست و آسمان مادی با شهاب‌ها حفاظت نشده است؟!

از دیگر سو، نویسندگان «تفسیر نمونه» نیز تأویلی دیگر در این باب اندیشیده‌اند. به گفته آن‌ها «سماء در اینجا کنایه از آسمان ایمان و معنویت است که همواره شیاطین تلاش می‌کنند به این محدوده راه بیابند و از طریق وسوسه در دل مؤمنان راستین نفوذ کنند. اما پیامبران الهی و امامان معصوم و پیروان خط فکری و عملی آن‌ها، با شهاب ثاقب علم و تقوی بر آن‌ها هجوم می‌برند و آن‌ها را از نزدیک شدن به این آسمان منع می‌کنند ما این تفسیر را فقط به عنوان یک احتمال در اینجا می‌آوریم» (مکارم، ۲۱/۱۹). در مقام نقد باید گفت: احتمال مزبور را نمی‌توان روا دانست. چون متبادر از «السماء الدنيا» همان آسمان نزدیک‌تر است نه آسمان ایمان و معنویت و متبادر از

شهاب هم همان شهاب آسمانی است نه شهاب علم و تقوی. هویداست که باز شدن باب این گونه تأویلات - ولو به عنوان ذکر احتمال - بنیادی‌ترین آموزه های قرآن را نیز به ورطه تأویل خواهد کشاند و اگر آسمان، آسمان ایمان باشد و شهاب، شهاب تقوی، دیری نمی‌پاید که آتش جهنم نیز آتش وجدان گنه‌کار خواهد شد و قس علی هذا.

دکتر نکونام نیز واقعی بودن ماجرای رجم شیاطین را بر نتافته و بر آن شده است که همه این تعبیر در قرآن، مجازی است و غرض اصلی همه این آیات، عدم دسترسی شیاطین و جنیان به خبرهای آسمانی است. وگرنه، نه سقوط شهاب برای راندن شیطان یا جن از آسمان است و نه در آسمان (جو زمین) خبر آسمانی وجود دارد (مقالات و بررسیها، ۷۷(۱) / ۱۲۳). به نظر می‌رسد این مدعا که سقوط هیچ شهابی برای راندن شیطان یا جن از آسمان نیست و در آسمان، خبر آسمانی وجود ندارد، نقض صریح بیان قرآن است نه تبیین و تفسیر آن.

به هر تقدیر به باور این قلم، عدول از ظواهر و جستجوی معانی نمادین و تمثیلی (آن هم نمادهایی چنین بعید و دور از ذهن) به اقامه قرینه ای شفاف نیاز دارد که با وجود آن مشخص گردد متکلم، ظاهر کلام خود را اراده نفرموده است و چنین قرینه ای در باب آیات رجم شیاطین به هیچ رو نمایان نیست. استبعاد گزاره های مزبور در ذهن انسان امروزی و مدرن نیز، قرینه ای بس متأخر است که در فضای نزول قرآن مطرح و متجلی نبوده است.

به علاوه آنچه که علم در باب شهابها عرضه نموده است، صرفاً بیان علل طبیعی پیدایش آنهاست و قرآن به هیچ رو این علل طبیعی را انکار نکرده است. اساساً قرآن نمی‌گوید همه شهابها، رجم شیاطین را سبب می‌گردند. بنابراین ممکن است بخش زیادی از شهابها با شیاطین هیچ نسبتی نداشته باشند. در مورد بخش دیگری هم که رجم شیاطین را سبب می‌گردند، این ویژگی به هیچ رو سبب نمی‌گردد علل طبیعی پیدایش آنها نفی گردد. در سوره جن نیز حدوث همه شهابها معلول بعثت محمدی شمرده نمی‌شود بلکه منع شدن شیاطین با شهابها امری حادث شده معرفی می‌گردد.

اگر گفته شود که برخورد شهاب‌ها با شیاطین مشاهده نشده است، باید گفت که اولاً مگر همه شهاب‌ها به نحو استقراء شده ملاحظه و مشاهده شده‌اند تا بتوان برخورد نکردن مزبور را نتیجه گرفت؟ ثانیاً مگر لزوماً هر برخورد تأثیر گذاری باید قابل مشاهده باشد؟

علم امروز از وجود «پاد ماده»^۱ سخن می‌گوید و برخورد پاد ماده با ماده را سبب نابودی هردوی آنها و تبدیل شدنشان به انرژی می‌داند در حالی که پاد ماده را نمی‌توان دید. (نک: جسترو، ۳۹۹/۱) حال چه مانعی وجود دارد که شهاب‌ها در برخورد با شیاطین و جنیان (که ماهیت و جنسیت آنها دانسته نیست) بتوانند نابودی آنها را سبب گردند؟ البته «پاد ماده» آثاری محسوس و سنجیدنی از طریق موازین تجربی دارد، اما ملاحظه نکردن آثار محسوس برای شیاطین و جنیان، نمی‌تواند دلیلی موجه برای انکار آنها تلقی گردد.

«تفسیر راهنما» از جسمانی بودن شهاب نافذ نتیجه گرفته که شیاطین هم موجوداتی جسمانی‌اند. چون اگر شیاطین موجوداتی غیر جسمانی باشند نمی‌توانند با شیئی جسمانی هدف گیر شوند. (هاشمی، ۳۷۴/۱۵) اما به نظر می‌رسد دلیلی وجود ندارد که شیئی جسمانی و غیر جسمانی نتوانند بر یکدیگر تأثیر بگذارند. خلاصه آنکه علم امروز می‌گوید شهاب ذره ای کوچک است - معمولاً به اندازه دانه ای شن - که به دور خورشید در حال حرکت است و در اثر جاذبه زمین به جو آن وارد می‌شود. ذره مزبور در اثر اصطکاک با جو زمین سوخته شده و به صورت یک جرقه نور زود گذر در می‌آید. اغلب شهاب‌ها قبل از رسیدن به زمین کاملاً نابود می‌شوند؛ اما پاره ای از آنها

۱. برای هر ذره شناخته شده زیر اتمی، پاد ذره ای با جرم مساوی و بار مخالف وجود دارد که بدان پاد ماده می‌گویند. (نک: دانشنامه فیزیک، ۳۵۰/۱) برای آشنایی بیشتر با پاد ماده نک: همان، ۳۵۰/۱-۳۵۲

هم به زمین می‌افتند که بنام سنگ آسمانی معروفند^۱ (نک: استرو، ۲۱۵-۲۱۹؛ نیکلسون، ۱۳۴).

از دیگر سو، بر وفق قرآن ملائکه در آسمان حضور دارند و در آنجا میان ایشان ارتباطی کلامی وجود دارد؛ کلامی که فی نفسه شیاطین و جنیان می‌توانند آن را بشنوند اما وجود شهاب‌ها و اصابت آن‌ها با شیاطین و جنیان که قصد صعود دارند، سبب می‌گردد که آنان از دسترسی به کلام فرشتگان محروم مانند. هویداست که تصویر قرآن تصویر علمی پیدایش شهاب‌ها را نقض نمی‌کند و این دو تصویر با یکدیگر تناقض منطقی ندارند. بدینسان اصابت شهاب‌های آسمانی با شیاطین و جنیان، صرفاً از کارکرد پاره ای از شهاب‌های آسمانی حکایت دارد. کارکردی که هرچند در علم امروز اثبات شدنی نیست اما انکار پذیر نیز نیست. اساساً این مطلب، که آیا شیطان و جن وجود خارجی دارند یا خیر؟ مطلبی نیست که با تجربه حسّی تکرارپذیر نفی یا اثبات شود. به همین سان اینکه آیا شهاب‌ها می‌توانند با شیطان و جن برخورد نمایند یا خیر؟ پرسشی است که پاسخگویی بدان در قلمرو دانش تجربی قرار نمی‌گیرد؛ مگر آنکه فردی معتقد باشد که هرچه در تجربه حسّی نمی‌گنجد، لزوماً بی‌معناست و نمی‌توان بدان اعتماد کرد، که چنین پیش فرضی در ترازوی دین و رزان وزنی ندارد و در جای خود باید بدان پاسخ داد.

اشکال محتمل دیگر در این باب آن است که فرضاً اگر هم رجم شیاطین با شهاب‌ها از نظر علمی مردود نباشد، اما چگونه می‌توان باور نمود که عرب جاهلی قبل از نزول قرآن، به چنین حقایقی آشنا باشد؟ مگر نه این است که جاهلیان به رجم شیاطین با شهاب‌ها آگاه بوده و این مطلب در اشعار منقول از ایشان انعکاس یافته است. (نک:

۱. روزانه میلیاردها قطعه سنگ ریزه به جوّ داخل می‌شود اما فقط تعداد بسیار کمی از آن‌ها هنگام اشتعال خطّ روشنی ایجاد می‌کنند که چشم غیر مسلّح امکان دیدن آن را دارد (میتون، ص ۱۷۰). برخی گفته‌اند که تنها قطعاتی که جرمشان بین یک صدم گرم و یک کیلو گرم است، به عنوان شهاب قابل مشاهده‌اند (هایدمان، ۸۵).

علی، ۷۵۹/۶ و ۷۳۵) این آشنایی گواه حَقانیت این مطالب است یا خرافی بودن آن؟ در پاسخ به این اشکال باید گفت: بر فرض پذیرش صحّت انتساب اشعار نقل شده در این باب، این مسئله همانند اصل مسئله وجود شیاطین و جنیان خواهد بود که قبل از نزول قرآن، عقیده به آن در میان اعراب رایج بوده است. چه اشکالی وجود دارد که اعراب این عقاید را از ادیان و پیامبران پیشین - به ویژه آئین ابراهیم - به ارث برده باشند؟ همان گونه که در عرصه تشریحات نیز تشریحات قرآن در پیش زمینه تشریحات ادیان پیشین و گاه همانند آن‌ها ظهور یافته است.

۳- نتیجه

از دیدگاه قرآن، شیاطین و جنّانی که درصدد شنیدن کلام ملائکه در آسمان بر می‌آیند، هدف شهاب‌های آسمانی قرار گرفته و از مقصود خود باز می‌مانند. گزاره مزبور هر چند ممکن است گزاره‌ای غریب و دور از ذهن مدرن جلوه کند، اما با تبیین علمی شهاب‌های آسمانی تناقض منطقی ندارد و علل طبیعی پیدایش آن‌ها را نفی نمی‌کند. بدینسان برای عدول از ظاهر این آموزه قرآنی، ضرورتی حتمی نمی‌توان یافت و جستجو نمودن معنایی نمادین و تمثیلی برای آن، بی آنکه در این باره قرینه‌ای شفاف اقامه شده باشد، چندان موجه جلوه نمی‌کند؛ و به هر تقدیر دامن قرآن در این باب از هر گونه ناسازگاری با داده‌های علمی، منزّه و مبرا است.

منابع

- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، ۱۳۸۰ ش.
 آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، ۱۴۱۷ ه. ق.
 ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير و التنوير، بیروت، ۱۴۲۰ ه. ق.
 ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تفسير غریب القرآن، دار احیاء الکتب، العربیه، ۱۳۷۸ ه. ق.
 ابن مجاهد، احمد بن موسی، کتاب السبعه فی القرائات، تحقیق شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م.

- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، بی تا.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان، مشهد، ۱۳۶۶ ش.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط، بیروت، ۱۴۱۳ ه. ق.
- استرووه، اتو، مبانی نجوم، ترجمه حسن زمردیان، بهروز حاجبی، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- بورگل، برونو، از جهان‌های دور، ترجمه کاظم انصاری، بی جا، ۱۳۴۹ ش.
- پلن، استیسی ای، نظریه و مسائل نجوم، ترجمه : جمشید قنبری و شهرام عباسی، مشهد، ۱۳۸۷ ش.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن محمد بن ابراهیم، الکشف و البیان، بیروت، ۱۴۲۵ ه. ق.
- جسترو، رابرت، تامسون، مالکم، اچ، مبانی و مرزهای ستاره شناسی، ترجمه تقی عدالتی و جمشید قنبری، مشهد، ۱۳۶۳ ش.
- جنابی اسکویی، قاسم و مطهری فر، الهه، فرهنگ جامع فیزیک، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- الخطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، دارالفکر العربی، بی تا.
- الخطیب، عبدالطیف، معجم القراءات، دمشق، ۱۴۲۲ ه. ق.
- خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، ۱۴۱۴ ه. ق.
- دانشنامه فیزیک، سر ویراستار متن انگلیسی: جان ریگدن، سر ویراستار برگردان فارسی: محمد ابراهیم ابو کاظمی، تهران و زنجان، ۱۳۸۴ ش
- دانشنامه همگانی نجوم، ویراستاران متن اصلی: دیوید نیوتن (و دیگران)، سر ویراستار ترجمه فارسی: مهرداد سرمدی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- ردپت، ایان، تیریون، ویل، راهنمای ماهانه آسمان شب، ترجمه: احمد دالکی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- زحیلی، وهبه، التفسیر المنیر، دمشق، ۱۴۱۸ ه. ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بی جا، ۱۳۶۶ ه. ق.
- سرمدی، مهرداد، فرهنگ اخترشناسی، تهران، ۱۳۷۱ ش.

- سورآبادی، عتیق بن محمد، تفسیر سورآبادی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- شوکانی، محمد بن علی، فتح القدير، بیروت، بی تا.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، ۱۳۹۲ ه. ق.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت، ۱۴۱۵ ه. ق.
- طبری، محمد بن جریر، تفسیر طبری، ترجمه، تصحیح کننده: حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۳ ش.
- طوسی، محمد بن حسن، تفسیر التبیان، نجف، بی تا.
- عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق اللغویه، بیروت، ۱۴۲۱ ه. ق.
- علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۰ م.
- عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- فارسی، حسن بن عبدالغفار، الحجه للقراء السبعه، دمشق و بیروت، ۱۴۱۳ ه. ق.
- فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، تحقیق محمد علی بخار، بی جا، بی تا.
- فضل الله، محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، ۱۴۱۹ ه. ق.
- قبانچی، احمد، سرالاعجاز القرآنی، بی جا، بی تا.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۶ م.
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ه. ق.
- مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، دارالفکر، ۱۹۴۷ م.
- مغنیه، محمد جواد، التفسیر الکاشف، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل، بیروت، ۱۴۲۴ ه. ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، (و همکاران)، تفسیر نمونه، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- مکی بن ابی طالب، ابی محمد، الكشف عن وجوه القراءات السبع، دمشق، ۱۳۹۴ ه. ق.
- المنجد، محمد نورالدین، الترادف فی القرآن الکریم، دمشق، ۱۹۹۷ م.
- میتون، ژاکلین، میتون، سیمون، کاوشی در ستاره شناسی، ترجمه محسن مدیرشانه چی، مشهد، ۱۳۶۵ ش.

نکونام، جعفر، «تفسیر آیه مسّ در بستر تاریخی»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۷ (۱)، بهار و تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۱۵-۱۳۰.

نیکلسون، آین، ۱۶ پرسش و پاسخ نجومی، ترجمه عبدالمهدی ریاضی، هادی رفیعی، مشهد، ۱۳۷۹ ش

هاشمی رفسنجانی، اکبر (و همکاران)، تفسیر راهنما، قم، ۱۳۸۲ ش.

هایدمان، ژان، هوش فرازمینی، ترجمه: مجید مهدی زاده، مشهد، ۱۳۷۹ ش.

هواری، هود بن محکم، تفسیر کتاب الله العزیز، بیروت، ۱۹۹۰ م.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی