

نقد و بررسی نظریه برخی از مستشرقان در باب تناقض در آیات

قرآن کریم

علیرضا حیدری*

استادیار دانشگاه پیام نور

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۱)

چکیده

اعجاز قرآن در دانش علوم قرآن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، چراکه بودن قرآن از سوی خدا، از رهگذر اعجاز آن اثبات می‌شود. یکی از وجوه اعجاز قرآن که از صدر اسلام تاکنون مورد توجه دانشمندان بوده است، اعجاز آن در پیراستگی از اختلاف است. اثبات اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف، بر پیش‌فرض‌ها و مقدماتی استوار است. یکی از آن مقدمات، پاسخگویی به شبهات و آیات موهم اختلاف و تناقض است. لذا شناخت دقیق آرای خاورشناسان درباره قرآن کریم و نقد علمی دیدگاه‌های آنان برای ما مسلمانان ضرورتی انکارناپذیر است. روش تحقیق در این پژوهش، مطالعه کتابخانه‌ای و رویکرد آن، توصیفی، تحلیلی و انتقادی است. باید گفت صرف نظر از انگیزه مستشرقان از ادعای وجود اختلاف در آیات قرآن، یکی از عللی که موجب توهّم اختلاف و تناقض در میان آیات قرآن شده، در نظر نگرفتن قواعد صحیح در تفسیر آیات و بی‌توجهی به شرایط تناقض است. از این رو، در نظر نگرفتن مبانی و قواعد صحیح در تفسیر آیات قرآن و در نظر نگرفتن شرایط تناقض، از جمله عوامل اصلی ایده آنان است. لذا چون آنان تصوّر درستی از تعریف تناقض ندارند، هر آیه‌ای را که با آیه دیگر به نوعی متفاوت باشد، مصداق تناقض دانسته‌اند، درحالی که زمانی می‌توان ادعا کرد میان دو آیه تناقض وجود دارد که اختلاف آن دو به گونه‌ای باشد که همواره از صدق هر یک، کذب دیگری و از کذب هر یک، صدق دیگری لازم آید. در این مقاله بیان شده که هیچ یک از شبهات آنها مبتنی بر دلیل علمی و منطقی نیست و تنها بر اساس پیش‌فرضهای نادرست است.

واژگان کلیدی: پیراستگی قرآن از اختلاف، مستشرقان، شبهات اعجاز، قواعد تفسیر، تناقض.

* E-mail: mohamadh24@yahoo.com

مقدمه

اعجاز قرآن در دانش علوم قرآن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، چراکه از سوی خدا بودن قرآن از رهگذر اعجاز آن اثبات می‌شود. یکی از وجوه اعجاز قرآن که از صدر اسلام تاکنون مورد توجه دانشمندان بوده است، اعجاز آن در پیراستگی از اختلاف است. اثبات اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف بر پیش‌فرض‌ها و مقدماتی استوار است که یکی از آن مقدمات، پاسخگویی به شبهات و آیات موهم اختلاف و تناقض است. هدف این مقاله، دفاع معقول از اعجاز قرآن در اختلاف نداشتن از رهگذر نقد و بررسی ادعای وجود اختلاف و تناقض در آیات قرآن است که امروزه از سوی مستشرقان برای گمراه کردن جوانان در پدیده اینترنت یا برخی آثار ارائه می‌شود. لذا با وجود شبهات فراوانی که در آثار مستشرقان در زمینه این وجه اعجاز آیات موهم تناقض وجود دارد، تبیین دقیق انگیزه مستشرقان از ادعای وجود اختلاف، علت توهم اختلاف و تناقض و نیز روش پاسخگویی به ادعای آنان ضروری می‌نماید. این مقاله می‌کوشد علت توهم اختلاف و تناقض را از سوی مستشرقان بررسی کند و پس از ریشه‌یابی بدان پاسخ دهد.

در باب پیشینه مقاله نیز باید گفت اگرچه در بررسی علل توهم تناقض در قرآن از سوی خاورشناسان، پژوهش‌هایی نیز صورت گرفته است، ولی در این مقاله مواردی مورد نقد و بررسی قرار گرفته که پیش از این کمتر به آنها پرداخته شده است.

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که اولاً آیا در قرآن کریم تناقض وجود دارد؟ ثانیاً چه دلایلی باعث ایجاد شبهه تناقض در آیات قرآن از سوی مستشرقان شده است؟

نوشتار حاضر بر آن است که در ابتدا به یافتن علت توهم اختلاف در قرآن پردازد و آنگاه با بیان شبهاتی که از سوی مستشرقان مطرح شده است، به بررسی آنها می‌پردازد و سعی شده است به جای پاسخ دادن به تمام آیات موهم اختلاف، به بیان رویکردی روشمند پردازد و برای مخاطب این امکان را فراهم سازد که در شعاع این رویکرد و در مواجهه با شبهات جدید، خود بتواند بدان پاسخ دهد.

۱- مفهوم‌شناسی تناقض

۱-۱) تناقض در لغت و اصطلاح

تناقض مصدر باب تفاعل، از ریشه نقض است و در لغت به معنای «به هم خوردن پیوستگی ساختمان، گیره و ریمان و محکم نکردن» است: «نَقَضْتُ الْبِنَاءَ وَ الْحَبْلَ وَ الْعُقْدَ؛ یعنی بنا، طناب و گیره را باز کردم» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ذیل ماده نقض؛ طریحی، بی‌تا، ج ۵: ۵۲۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲: ۲۶۶ و فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۵۰). در اصطلاح نیز عبارت است از: «اختلاف دو قضیه، به طوری که خودبه‌خود از صدق هر یک از آن دو، کذب دیگری لازم آید و همچنین به عکس؛ یعنی از کذب هر یک، صدق دیگری لازم آید» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۸)

۲- علل ادعای وجود اختلاف در آیات قرآن

۱-۲) اختلاف در عهدین

مستشرقان غربی و قرآن‌پژوهان مسیحی، چون به مشاهده تناقض‌های فراوان در عهدین و کتاب‌های مقدس خود عادت کرده‌اند، بر اساس همان عادت، انتظار وجود تناقض‌های فراوان در کتاب آسمانی مسلمانان داشتند. لذا به جستجو برای یافتن موارد آن در قرآن کریم پرداختند.

صادقی تهرانی در این باره نوشته است: «پارکز، دانشمند مسیحی، گفته است: پروتستان‌ها می‌گویند که معجزات ازلی، عهدین را از تهاجم تحریفات پنهان حفظ کرده است، اما اختلاف عبارت‌های فراوان آن که حدود سی هزار مورد باشد، همچنان مشهود است.

* دایرة‌المعارف بریتانیا اختلاف در عهدین را حدود یک میلیون مورد حدس زده است»

(صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۴۸).

* ویل دورانت در این باره می‌نویسد: «واضح است که میان یک/نجیل با دیگر اناجیل، تناقض‌های فراوانی وجود دارد» (دورانت، ۱۳۴۱، ج ۲: ۶۵۵). وی ضعف حافظه نویسنده‌گان

اناجیل و حک و اصلاح‌های ناسخان آن را، یکی از دلایل این امر می‌داند (ر.ک؛ دورانت و فروم، ۱۳۷۷: ۱۶).

* کری ولف پس از برشمردن تعارض و تناقض‌های اناجیل با یکدیگر می‌نویسد: «معلوم نیست که چگونه می‌توان حقیقت را از میان این کلاف سردرگم تناقضات پیدا کرد» (ولف، ۱۳۵۸: ۲۶).

* آرمسترانگ مسیحیت را همواره دینی دارای تناقض می‌خواند و تناقض آشکار «تثلیث» را با «تک‌خداپاوری» یکی از تعارضات آشکار مسیحیت می‌داند (ر.ک؛ آرمسترانگ، ۱۳۸۲: ۱۳۵).

از این رو، گروه بسیاری از مستشرقان با عناد و غرض‌ورزی، سراغ قرآن می‌روند و هدف آنان در اصل، فهم قرآن نیست، بلکه اثبات تناقض و تعارض در آن است و برای این منظور به هر گونه مغالطه و سفسطه‌ای دست می‌زنند، در حالی که بسیاری از آنها حق را به خوبی می‌شناسند، ولی در مقام معارضه و مقابله با آن برمی‌آیند، چنان‌که خداوند می‌فرماید: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا: و آن را از روی ظلم و سرکشی انکار کردند، در حالی که در دل به آن یقین داشتند﴾ (النمل/ ۱۴).

۲-۲) در نظر نگرفتن مبانی و قواعد تفسیری

صرف نظر از انگیزه‌های ستیزه‌جویانه با قرآن و پیامبر^(ص) و خاستگاه (یا منشاء) به وجود آمدن توهم اختلاف، علتی که باعث شده است عده‌ای با قصد یا بدون قصد، گمان یا اعتقاد پیدا کنند که در آیات قرآن کریم اختلاف و تناقض وجود دارد، در نظر نگرفتن مبانی و قواعد صحیح در تفسیر آیات قرآن است، در حالی که فهم و تفسیر قرآن نیازمند اتخاذ مبانی و قواعد مبتنی بر بدیهیات عقلی، قطعیات و مسلمات شرعی و ارتکازات عقلایی است و تنها بر مبنای استحسان و قیاس نمی‌توان به تفسیر آیات پرداخت و تفسیری که بر پایه غلط و بدون در نظر گرفتن مبانی و قواعد صحیح باشد، نتیجه‌ای جز بدفهمی و اختلاف در تفسیر یا توهم تناقض در آیات نخواهد داشت (ر.ک؛ شراره، ۱۴۱۶ق: ۶۱).

با ملاحظه آثار خاورشناسانی که در آیات قرآن دچار توهم تناقض شده‌اند، معلوم می‌شود بسیاری از آنان تنها به تحلیل سطحی محتویات قرآن اکتفا کرده‌اند و یا حتی به تقطیع و جداسازی آیات از سیاق خود، برای رسیدن به هدف خود دریغ ننموده‌اند و به روش درست تفسیر آیات توجه نداشته‌اند.

روش صحیح تفسیر بر دو پایه استوار است که عبارتند از:

(۱) اتخاذ مبنای صحیح در تفسیر

مفسر در این قسمت باید مبنای خویش را نسبت به مبانی مربوط به متن قرآن، مانند معناداری، فصاحت و بلاغت الفاظ و جملات متن، تعدد معانی آیات، تحریف‌ناپذیری قرآن و تفکیک نکردن موضوعی مطالب قرآن اتخاذ نماید. همچنین مفسر باید نسبت به مبانی مربوط به مؤلف قرآن، مانند هویت مؤلف (خدا یا پیامبر یا شخص دیگر) و نیز مبانی مرتبط به فهم، مانند امکان فهم، ضابطه‌مند بودن فهم و واقع‌نمایی فهم و مبانی مربوط به مفسر، مبنای صحیحی برگزیند.

(۲) تفسیر

در نظر گرفتن قواعد و قرائن تفسیر، مانند در نظر گرفتن قرائن صحیح، مفاهیم کلمات در زمان نزول، قواعد ادبیات عرب و قرائن می‌باشد. علاوه بر موارد یاد شده، مفسر باید علوم مورد نیاز، شرایط و ملکات لازم برای تفسیر را به دست آورد تا بتواند تفسیری نزدیک به واقع ارائه دهد.

لذا برخی از مدعیان اختلاف و تناقض در آیات، تصور درستی از تعریف تناقض ندارند. از این رو، هر آیه‌ای را که با آیه دیگر به نوعی متفاوت باشد، مصداق تناقض دانسته‌اند، در حالی که ممکن است رابطه دو آیه از نوع عام و خاص یا مطلق و مقید باشد و تنها در صورتی می‌توان ادعا کرد که میان دو آیه تناقض وجود دارد که اختلاف آن دو به گونه‌ای باشد که همواره از صدق هر یک، کذب دیگری و از کذب هر یک، صدق دیگری لازم آید (ر.ک؛ رازی، ۱۳۶۲: ۱۱۸ و مظفر، ۴۰۰ ق: ۱۶۷).

با توجه به این نکات، در صورتی می‌توان دو آیه را متناقض دانست که اولاً مفاد یکی از دو آیه، مفاد دیگری را عیناً رفع کند و به اصطلاح، شرط اختلاف کیف (ایجاب و سلب) را داشته باشند، به گونه‌ای که نه صدق هر دو امکان داشته باشد و نه کذب هر دو؛ زیرا «المتناقضان لایجتمعان و لایرتفعان». ثانیاً تناقض در جایی است که یک نسبت با تمام خصوصیات و قیود آن که در یک آیه اثبات شده است، در آیه دیگر با همان خصوصیات و قیود بعینه نفی شود و اگر حتی یکی از قیود نفی نشود، تناقض نخواهد بود؛ به عنوان مثال، اگر آیه‌ای مربوط به دنیا و آیه دیگر مربوط به جهان آخرت باشد، یا یکی مربوط به موقفی از آخرت و آیه دیگر مربوط به موقف دیگری از مواقف قیامت باشد، یا آیه‌ای مربوط به مقام تکوین و آیه دیگر مربوط به مقام تشریح باشد، یا هر یک از آیات مربوط به حالات مختلف یک پدیده باشد و مواردی از این قبیل، دو آیه متناقض نخواهند بود.

۳- شبهات مستشرقان درباره وجود تناقض در قرآن

۳-۱) اختلاف قرائات در قرآن و تناقض

برخی مستشرقان با استناد به قرائات سبعة و دهگانه، آن را مصداق اختلاف و تناقض در آیات قرآن دانسته‌اند و به خیال خود، مورد نقضی برای آیه ۸۲ سوره نساء پیدا کرده‌اند.

گلدزیهر می‌نویسد: «در میان کتاب‌های تشریحی، هیچ کتابی پیدا نمی‌شود که همچون قرآن دچار پریشانی و عدم ثبات از لحاظ نصّ و متن شده باشد و در تمام دوران نخستین تاریخ اسلامی، هیچ گاه این میل به وجود نیامد که قرآن را با نصّ و متن واحدی ارائه دهند» (گلدزیهر، ۱۴۱۳ق: ۴). یوسف درّه حدّاد (۱۹۱۳-۱۹۷۹م)، نویسنده و کشیش مسیحی معاصر می‌نویسد: «این قرآن در زمان پیامبر عربی بر هفت حرف قرائت می‌شد و عموم مسلمانان به آن اجماع کرده‌اند و از آن، اختلاف در الفاظ و اتّفاق در معنا استنباط می‌کنند و این خود شبهه‌ای بر سلامت تنزیل قرآن و انواع تناقضات در آن است» (ر.ک؛ درّه حدّاد، ۱۹۸۲م: ۳۰۷).

بررسی

اجمالاً می‌دانیم که اولاً در طول تاریخ، قرائت‌های متعددی مطرح بوده است و ثانیاً این قرائت‌ها به گونه‌ای است که اگر تواتر و قرآن بودن آن ثابت و مورد قبول مسلمانان باشد، ملازم با اختلاف در قرآن خواهد بود. حال باید دید که خاستگاه قرائت‌ها چه بوده است. آیا همه آنها از طرف خداوند نازل شده است؟ آیا مسلمانان همه قرائت‌ها را مساوی با قرآن می‌دانند؟

با مراجعه به تاریخ قرائت دیده می‌شود که پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام، قرائت‌های جدیدی از برخی صحابه که در قرائت قرآن معروف و مشهور بودند، در میان مردم رواج می‌یابد و یا حتی به نام صاحب آن شناخته می‌شود (ر.ک؛ ذهبی، ۱۴۰۸ق: ۲۴-۴۲) و توحید مصاحف که با هدف توحید قرائت صورت می‌پذیرد (ر.ک؛ زرکشی، ۱۴۰۸ق: ج ۱: ۲۹۸ و سیوطی، بی تا: ج ۱: ۲۱۱). به دلایلی، از جمله عاری بودن مصاحف از نقطه، اعراب و الف وسط کلمات و... تفاوت لهجه‌ها و اعمال رأی قاریان توفیق نمی‌یابد (ر.ک؛ معرفت، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۴۰).

با گسترش اسلام به مناطق مختلف و گرایش روزافزون افراد به اسلام و رونق بیشتر تعلیم و تعلم قرآن در میان آنان، دامنه اختلاف قرائت زیادتر می‌گردد و قرائت دیگری مانند قرائت‌های هفتگانه (ر.ک؛ خویی، ۱۴۱۸ق: ۱۲۵ و ذهبی، ۱۴۰۸ق: ۴۲) و دهگانه شکل می‌گیرد.

در اوایل قرن چهارم، احمد بن مجاهد (متوفی ۳۲۴ق.) باب اجتهاد را در قرائت مسدود می‌کند و هفت قرائت را از میان قرائت موجود برمی‌گزیند. با این اوصاف، در نظر شیعه امامیه و بسیاری از علمای اهل سنت، روایت سبعة احرف با ادله‌ای که در پی می‌آید، اعتبار ندارد یا حداقل منطبق بر قرائت سبعة نیست. اولاً امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع) نزول قرآن بر هفت حرف را تکذیب نموده‌اند و فرموده‌اند قرآن بر یک حرف نازل شده است: «زُرارة عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ^(ع) قَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۶۳۰).

شیخ طوسی می‌نویسد: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ الْعُرْفَ مِنَ مَذْهَبِ أَصْحَابِنَا وَ الشَّائِعِ مِنَ أَخْبَارِهِمْ وَ رَوَايَاتِهِمْ أَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِحَرْفٍ وَاحِدٍ عَلَى نَبِيِّ وَاحِدٍ» (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۷ و مجلسی، ۱۳۷۶، ج ۸۹: ۴۸). زرکشی نیز ضعیف‌ترین نظریه را ارتباط سبعة احرف با قرآء سبعة می‌داند و می‌نویسد: «نزدیکترین نظریه در حدیث احرف سبعة از آن ابن حبان است که آن را به هفت لغت (لهجه) حمل می‌کند تا بدین وسیله، بر امت آسان‌گیری و تسهیل شود» (زرکشی، ۱۴۱۵ق: ۲۸۵). مقدسی (متوفی ۶۶۵ق.) می‌نویسد: «گروهی که تخصص در علم قرائت ندارند، گمان برده‌اند که قرائت هر یک از قرآء سبعة همان است که پیامبر اکرم (ص) در حدیث «أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» از آن یاد کرده است و هر یک از این قرائت‌ها، حرفی از حروف‌های هفتگانه است. کسی که این مطلب را به ابن‌مجاهد نسبت داده، به خطا رفته است» (مقدسی، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۱۲).

ثانیاً هدف عثمان از توحید مصاحف، همان توحید قرائت بود و می‌خواست مردم را بر یک قرائت جمع کند و در عمل جلوی قرائت را بگیرد، ولی کسی بر وی اعتراض نکرد، در حالی که اگر روایت سبعة احرف درست بود یا به معنای قرائت هفتگانه بود، لازم بود صحابه پیامبر، به‌ویژه امیر مؤمنان، علی (ع)، بر عثمان اعتراض کند و به روایت سبعة احرف احتجاج کند، در حالی که امام (ع) نه تنها اعتراض نکرد، بلکه کار عثمان را تأیید نمود (ر.ک؛ مرتضی عاملی، ۱۴۱۰ق: ۱۸۱).

علاوه بر این، قرائت‌های هفتگانه یا ده‌گانه متواتر نیست، بلکه اخبار آحاد یا اجتهاد از قاریان است (ر.ک؛ خویی، ۱۴۱۸ق: ۱۲۳؛ معرفت، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۴۱ و مرتضی عاملی، ۱۴۱۰ق: ۱۶۷). عالمان اهل سنت نیز در این باب می‌گویند قرآن و قرائت‌ها، دو حقیقت متمایز از یکدیگر هستند؛ قرآن وحی نازل شده بر پیامبر اکرم است که بیان (قوانین و احکام الهی) و اعجاز است و قرائت‌ها، اختلاف الفاظ وحی در نگارش حروف و کیفیت ادای آنهاست (ر.ک؛ زرکشی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۹۶؛ صالح، ۱۹۶۸ق: ۱۵۸ و زرقانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۴۰).

از آنجا که به اتفاق همه مسلمانان، ثبوت قرآن، منحصر در تواتر است (ر.ک؛ خویی، ۱۴۱۸ق: ۱۲۳ و زرقانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۴۳۳) و آنچه متواتر است، قرآن است، نه قرائت‌ها،

در نتیجه، اختلاف قرائات را نمی‌توان اختلاف در قرآن به حساب آورد و اختلاف قرائت‌ها از محل بحث اختلاف در قرآن، خارج است (ر.ک؛ اندلسی، ۱۳۹۵ق، ج ۳: ۷۲۶؛ قرطبی، ۲۰۰۶م، ج ۵: ۲۹۰؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۱۷۴ و صدرای شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۳۱).

بنابراین، به هیچ روی اختلاف قرائات را نمی‌توان مصداق اختلاف در قرآن و تعارض دو قرائت را به منزله تعارض دو آیه دانست. ادعای دوم گلدزیهر نیز که گفته است مسلمانان هیچ‌گاه نخواستند متن واحدی از قرآن داشته باشند، درست نیست، بلکه تاریخ خلاف آن را ثابت می‌کند. توحید مصاحف در زمان عثمان صورت گرفت و چاپ و گسترش قرائت حفص از عاصم در سالیان متمادی و در همه جهان اسلام، شاهدهی بر نادرستی سخن وی در این باب است. در نتیجه، اختلاف قرائات را نمی‌توان اختلاف در قرآن به حساب آورد.

۲- ناهمگونی ساختاری و محتوایی آیات مکی و مدنی

یکی دیگر از شباهتی که برخی مستشرقان طرح کرده‌اند، اختلاف و ناسازگاری ساختار آیات و سوره‌های مکی و مدنی است. بر اساس ادعای آنان، سبک و اسلوب و محتوای این دو گونه سوره و آیات شباهتی به هم ندارد و اختلاف و تناقض‌های عدیده‌ای در آن دیده می‌شود.

تئودور نولدکه می‌گوید: «وحی‌های مدنی، اعم از سوره‌های کامل و یا فرازهای محدود که جزء سوره‌های مکی گنجانده شدند، به لحاظ مفاد و محتوا به طور کامل متغایر با وحی‌های نازل شده در مکه هستند» (نولدکه، ۲۰۰۴ق: ۴۹). وی در جای دیگر می‌نویسد که اسلوب سوره‌های مکی را شدید، خشن، همراه با ارباب و تهدید وصف کرده‌اند و در مقابل، سوره‌های مدنی را با ویژگی‌هایی از قبیل نرمش، گذشت و مهربانی معرفی می‌کنند (ر.ک؛ همان: ۶۰).

هرشفلد نیز می‌نویسد: «تفاوت‌های وحی مکی و مدنی را مربوط به تحولی می‌داند که در مؤلف قرآن پدید آمده است» (Hirschfeld, 1902: 102).

وی در جای دیگر می‌نویسد: «اختلاف در کوتاهی آیات و سوره‌های مکی، و بلندی آیات و سوره‌های مدنی و نیز اختلاف و تعارض در زبان برخورد با کفار به این معنا که آیات و سوره‌های مکی تند و خشن به همراه دشنام به مشرکان است، برخلاف آیات و سوره‌های مدنی که چنین

ویژگی‌هایی را ندارد. آیات مکی در اسلوب و سبک مسجع و شعری بیان شده است و قَسَم به امور حسّی، مانند قَسَم به خورشید و شب و روز در آن مشاهده می‌شود، ولی آیات مدنی چنین نیست. آیات و سُور مکی از فصاحت و بلاغت بیشتری نسبت به مدنی برخوردار است تا آنجا که آیات و سُور مدنی گاه با نثر عادی هم‌سطح می‌گردد، در آیات و سُور مکی، قصر و ایجاز و در آیات و سُور مدنی، اطناب و تفصیل مشاهده می‌شود» (همان: ۱۴۰).

بررسی

اولاً گرچه دانشمندان علوم قرآنی ویژگی‌هایی برای آیات و سُور مکی و مدنی بیان داشته‌اند، ولی شکی نیست که این ویژگی‌ها از نوع ویژگی‌های اغلب آیات و سُور مکی و مدنی است و به طور مطلق، در همه آیات و سُور مکی و مدنی مورد پذیرش نیست؛ زیرا در آیات و سُور مدنی نیز آیات و سُور کوتاه، تند و خشن و در سُور مکی نیز نرمی، سماحت و لطافت مشاهده می‌شود؛ مانند آیه ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ...﴾ بگو: ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید! از رحمت خداوند نومید نشوید ﴿الزّمر/ ۵۳﴾ که به تعبیر امام علی^(ع)، اوسع آیات قرآن است (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۹۹). آیه (هود/ ۱۱۴) را که علامه طباطبائی امیدوارکننده‌ترین آیه قرآن می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۱: ۱۰۷)، در این سوره هود که از جمله سوره‌های مکی است، قرار گرفته است (ر.ک؛ الفضلت/ ۳۳-۳۴؛ الحجر/ ۸۷-۸۸ و الشوری/ ۳۶-۳۸).

در سوره‌های مدنی نیز شدت و تندگی مشاهده می‌شود، مانند ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ اگر (چنین) نمی‌کنید، بدانید خدا و رسول او با شما پیکار خواهند کرد ﴿البقره/ ۲۷۹﴾ و از این نوع است (ر.ک؛ البقره/ ۲۴ و آل عمران/ ۱۱۲) (ر.ک؛ غازی، ۲۰۰۲ م: ۴۰۳) و سوره توبه نمونه دیگری از سوره‌های مدنی است که لحن تند و خشن آیات آغازین آن، موجب شده که برخلاف دیگر سُور با «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» آغاز نشود و در مقابل، سوره‌های نصر، زلزال، بیته، منافقون، طلاق و تحریم که به ادعای قرآن پژوهان از سوره‌های مدنی هستند (ر.ک؛ معرفت، ۱۳۷۵: ۵۸)، ولی از نظر کوتاه بودن، شباهتی به

سوره‌های کوتاه مکی دارند و قَسَم به امور حسّی و نیز قصر و ایجاز در آنها یافت می‌شود. برعکس، در سوره‌های مکی اسلوب‌هایی مشابه اسلوب سُور مدنی یافت می‌شود؛ به عنوان مثال، در آیات و سُور مکی نیز اطناب و تفصیل مشاهده می‌شود. طبق ادعای قرآن‌پژوهان، سوره‌های انعام، اعراف، یونس، هود و یوسف از سوره‌های مکی هستند (ر.ک؛ همان: ۵۷) و در آنها اطناب و تفصیل مشاهده می‌شود.

ثانیاً ادعای وجود دشنام در سُور مکی، به هیچ وجه پذیرفته نیست؛ زیرا نه تنها دشنام و سبّ با هدف قرآن منافات دارد که رساندن انسان به کمال نهایی از راه نهادینه کردن علم، ایمان و عمل است، بلکه قرآن به صراحت دشنام دادن به کفار را از آن روی که زمینه دشنام آنان به خدا را فراهم می‌سازد، ممنوع اعلام نموده است و می‌فرماید: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ کسانی که غیر خدا را می‌خوانند، دشنام ندهید! مبدا آنها از روی جهل، خدا را دشنام دهند! ﴿(الأنعام/ ۱۰۸) و در آیات فراوانی نیز به ادب و اخلاق نیکو توصیه می‌کند.

ثالثاً ادعای وجود دشنام در قرآن، ادعایی بدون دلیل است و لازم است مدعی مواردی از دشنام در قرآن را نشان دهد تا پاسخ داده شود و با اطمینان می‌توان گفت که اگر کمتر توجهی به آیات قرآن می‌نمودند، متوجه می‌شدند که نه تنها در هیچ یک از آیات مکی و مدنی چنین آیه‌ای یافت نمی‌شود، بلکه در موارد فراوانی تمسخر، بدگویی و عیب‌جویی و .. مورد نکوهش واقع شده است.

رابعاً بر اساس قواعد علوم بلاغی، کوتاهی و بلندی آیات و سُور، تندی و خشن بودن، نرمی و ملاطفت، قَسَم یاد کردن و بدون قَسَم حرف زدن، موجز و کوتاه سخن گفتن و اطناب و طول دادن سخن و غیر این موارد که به تفصیل در علوم بلاغی بیان می‌شود، از جلوه‌های ادبی و اعجاز کلام است و مقتضای حال شنونده که شرط اصلی بلاغت سخن است، تعیین‌کننده هر یک از موارد فوق است و برخی اوقات ضرورت تربیت و مقتضای حال شنونده ایجاب می‌کند که گوینده در مسیر هدایت، میان ترغیب و ترساندن، وعد و وعید و شدت و لین جمع نماید و اینکه شبهه‌کننده برخی از موارد فوق را از معایب کلام و برخی دیگر را از

مزایا محسوب داشته است و با مقایسه آیات و سوره مکی و مدنی، اختلاف را نتیجه گرفته است، از اساس باطل است.

پنجم اگر قرآن تألیف پیامبر اکرم (ص) بود، چرا تمام سخنانش را وحی قرآنی اعلام نکرده است با اینکه میان آیات قرآنی با احادیث نبوی تفاوتی آشکار وجود دارد. از سوی دیگر، اگر قرآن تألیف شخص پیامبر (ص) بود، همه ادبا، نویسندگان و سخنرانان عرب یا دست کم برخی از آنان باید بتوانند مانند آن را ارائه دهند (ر.ک؛ عنایت، ۲۰۰۰م: ۲۲). این در حالی است که هرگز این مسئله عملی نشد و این آیه محقق شد: ﴿قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا: بگو اگر انسان‌ها و پریان اتفاق کنند که همانند این قرآن را بیاورند، همانند آن را نخواهند آورد، هر چند یکدیگر را کمک کنند!﴾ (الإسراء/ ۸۸).

از آنچه گفته شد، معلوم می‌گردد که به طور کلی، تنافی و تناقضی میان آیات مکی و مدنی وجود ندارد.

۲- تعارض میان آیات غرق شدن و یا نجات فرعون

داستان خروج بنی اسرائیل از مصر و تعقیب فرعون و لشکریانش و سرانجام آنها، همه در قرآن آمده است، اما از نظر مستشرقان، آیات مرتبط با نجات یافتن یا غرق شدن فرعون متناقض ارزیابی شده است.

گلدزیهر در این باب می‌نویسد: «میان آیاتی از قرآن که سرنوشت فرعون و پیروانش را هلاکت و نابودی گزارش می‌کند، تناقض وجود دارد؛ مثل ﴿... فَأَعْرَفْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا: او و تمام کسانی را که با او بودند، غرق کردیم﴾ (الإسراء/ ۱۰۳)، ﴿فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ...: ما نیز او و لشکریانش را گرفتیم و به دریا افکندیم﴾ (القصص/ ۴۰) و آیاتی مثل ﴿قَالِیَوْمَ نُنَجِّیْكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آیَةً...: ولی امروز بدنت را نجات می‌دهیم تا عبرتی برای آیندگان باشی﴾ (یونس/ ۹۲).

علاوه بر این، وی می‌نویسد: «چگونه خداوند توبه فرعون را در آخرین لحظه عمرش پذیرفت و او را از غرق شدن نجات داد، حال آنکه در آیه‌ای دیگر می‌گوید: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ...﴾ برای کسانی که کارهای بد را انجام می‌دهند و هنگامی که مرگ یکی از آنها فرا می‌رسد ﴿التَّسَاءُ/۱۸﴾ (ر.ک؛ گلدزیهر، ۱۹۹۲م: ۷۰).

بررسی

مرگ فرعون و پیروان او به هنگام تعقیب موسی و یارانش، نکته مشترک قصص قرآنی و عهدین است و با کمال وضوح از نصوص برمی‌آید که وی غرق و هلاک شد. در سفر خروج و مزامیر نیز صراحتاً به این مسئله اشاره شده است (ر.ک؛ خروج، ۱۴: ۲۶-۲۹ و مزامیر، ۱۵: ۱۳۶). قرآن کریم نیز در آیات گوناگون به غرق شدن فرعون صحه می‌گذارد (ر.ک؛ الزخرف/ ۵۵؛ الإسراء/ ۱۰۳ و القصص/ ۴۰).

اما در باب آیه ۹۲ سوره یونس که دلالت بر نجات فرعون از غرق شدن دارد، باید گفت که خداوند جسم بی‌جان فرعون را از آب نجات داد و در تفسیر نمونه این قول به اکثر مفسران نسبت داده می‌شود (ر.ک؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۷۷). مقصود از نجات دادن بدن وی این است که خداوند آن را سالم از آب گرفت، بدون اینکه حیوانات دریایی به وی آسیب رسانده باشند یا اینکه جسد او ورم کرده یا متلاشی شده باشد (ر.ک؛ معرفت، ۱۳۸۸: ۳۶۶). فخر رازی نیز می‌نویسد: «تُنَجَّى بِبَدَنِكَ، یعنی ما تو را از قعر دریا نجات دادیم و به مکانی مرتفع منتقل می‌سازیم، در حالی که روح در بدن تو وجود ندارد» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۸: ۳۴۲).

موریس بوکای نیز می‌نویسند: «اراده خداوند بر این قرار گرفت که فرعون به واسطه غرق در آب به هلاکت رسد، اما برای اینکه مایه عبرت نسل‌های بعد قرار گیرد، جسد بی‌جان او بیرون انداخته شد، در تالار اجساد مومیایی پادشاهان موزه مصری قاهره در معرض دید تماشاگران قرار گیرد» (بوکای، ۱۳۶۸: ۳۲۰).

بنا بر آنچه گفته شد، در آیه ۹۲ سوره یونس، هیچ سخنی درباره قبول شدن توبه فرعون و نجات او مطرح نیست تا ادعا شود که میان این آیه با آیه هیجده سوره نساء تناقضی وجود دارد، بلکه از مرگ و هلاکت او هنگام غرق شدن خبر می‌دهد که در لحظه آخر با مشاهده سرنوشت محتوم خویش، خود را از مسلمین می‌داند (یونس/۹۰) و خداوند نیز با قاطعیت او را از مفسدان می‌داند (یونس/۹۱).

۳- مریم، خواهر هارون و موسی

از جمله شبهه‌هایی که مستشرقان در باب مسئله تناقض در قرآن مطرح کرده‌اند، این است که ریبین در دایرةالمعارف قرآن با اشاره به آیه ﴿يَا أُخْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأًا سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا﴾ (مریم/۲۸)، می‌نویسد: «قرآن به غلط و خطا، مادر عیسی^(ع) را خواهر هارون می‌داند، حال آنکه هارون قرن‌ها پیش از مادر عیسی^(ع) مرده بوده است» (McAuliffe, 2001, Vol.1: 2).

آرتور جفری نیز ذیل واژه‌های «عمران»، «مریم» و «هارون» آیات قرآن را متناقض و متعارض ارزیابی می‌کند و می‌نویسد: «در آیات ۳۳ و ۳۵ سوره آل عمران و آیه ۱۲ سوره تحریم با اختلاط داستان مریم، خواهر حضرت موسی و هارون و مریم، مادر حضرت عیسی^(ع) روبه‌رو هستیم» (جفری، ۱۳۷۲: ۳۱۸).

بررسی

کلمه «هارون» ۲۰ بار در قرآن کریم ذکر شده است و آیات شریفه قرآن برادری هارون با موسی را تأیید می‌کند: ﴿...وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي...: ... و موسی به برادرش هارون گفت: جانشین من در میان قومم باش...﴾ (الأعراف/۱۴۲). همچنین، با یکی از درخواست‌های حضرت موسی^(ع) در هنگام بعثت این است: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي: و وزیری از خاندانم برای من قرار ده * برادرم هارون را!﴾ (طه/ ۲۹-۳۰). امّا

دربارهٔ هارون در تعبیر ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا: ای خواهر هارون! نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت زن بدکاره‌ای!﴾ (مریم/ ۲۸)، مفسران می‌نویسند:

الف) بعضی مفسران معتقدند که مریم برادری به نام هارون داشته باشد (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱: ۳۷۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۹۸۶ و طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۷۹۱).

عبدالرحمن بدوی می‌نویسد: «اگرچه این احتمالی غیرممکن نیست، ولی در هیچ سند دیگری نیامده است، اما چه اشکالی دارد که مریم - مادر عیسی - برادری به نام هارون داشته باشد؟ هارون یکی از اسامی شایع و رایج در میان یهودیان است و یکی از آنها برادر مریم بوده است که مردی باتقوا و نیکوکار بوده است» (بدوی، ۱۳۸۸: ۲۴۷).

ب) نظر بعدی که هم شواهد تاریخی آن را تأیید می‌کند و هم در میان مفسران طرفدارانی دارد، اینکه حضرت مریم^(ع) - مادر عیسی - از طرف مادر به خانوادهٔ کاهنان برمی‌گردد که از نسل هارون هستند، همچنان که در انجیل آمده است: «در زمان سلطنت هیروودیس پادشاه یهودیه، کاهنی به نام زکریا از افراد گروه ایبا زندگی می‌کرد. همسر او نیز از خاندان هارون، الیزابت نام داشت. این دو نفر در نظر خدا بسیار درستکار بودند و بدون کوتاهی، کلیهٔ احکام خدا را رعایت می‌کردند» (لوقا، ۱: ۵-۷). این رأی را برخی از مفسران مسلمان نیز پذیرفته‌اند (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ۲۷۰؛ کاشانی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۳۹۱ و خزایی نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۱۳: ۵۲). طبرسی در قول سوم از اقوال چهارگانه، همین نظر را می‌دهد (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۷۹۱). بنا بر این نظر، معنای عبارت ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ﴾ چنین می‌شود: «ای کسی که از نسل هارون هستی».

علاوه بر این، در قرآن کریم، گاهی پیامبران را برادر قوم خود می‌خوانند: ﴿وَأَلِيَّ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا: به سوی قوم عاد، برادرشان هود (را فرستادیم)﴾ (هود/ ۵۰) که منظور آن است که هود عضوی از قبیلهٔ عاد و یکی از آنان به شمار می‌رود. همین تعبیر دربارهٔ حضرت صالح ﴿وَأَلِيَّ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا: و به سوی قوم ثمود، برادرشان صالح (را فرستادیم)﴾ (هود/ ۶۱) و حضرت شعیب ﴿وَأَلِيَّ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا: و به سوی مدین برادرشان شعیب

(را فرستادیم) ﴿هود/ ۸۴﴾ به کار رفته است. در خطبه سی و پنجم نهج البلاغه، امام علی (ع) به بیته استشهد کرده است و گوینده آن را «اخو هوازن» خوانده است که منظور «دریدبن صمه» است که از قبیله هوازن بود (ر.ک؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۷۴).

علاّمه طباطبائی ذیل آیه ۲۸ سوره مریم از مغیره بن شعبه روایتی را نقل کرده است: «رسول خدا مرا به نجران فرستاد تا ایشان را دعوت کنم. به من ایرادی گرفتند که از جواب آن عاجز ماندم و آن این بود که قرآن شما مریم را خواهر هارون خوانده است و گفته ﴿يَا أُخْتِ هَارُونَ﴾ با اینکه میان مریم تا هارون سال‌های بسیار فاصله است، منم نزد رسول خدا آمدم و جریان را نقل کردم، فرمود: چرا به ایشان جواب ندادی که در میان آنها رسم بوده که افراد را به نام انبیا و صالحان خود می‌خواندند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴: ۷۵).

بر اساس این حدیث که مفسران نیز آن را نقل کرده‌اند (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۰۶ق، ج ۵: ۵۰۴ و طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۶: ۵۱۲)، فحوای آیه به این مطلب اشاره دارد: ای دختری که انتظار پاکی از تو می‌رود، پدر و مادرت آدم بدی نبوده و نیستند، چرا تو این کار بد را انجام دادی؟ پس مریم از آن روی خواهر هارون خوانده شده تا به او ویژگی پاکی و پرهیزکاری بخشیده شود، چون بر نیکان و صالحان قوم هارون اطلاق می‌شد. طبری نیز این رأی را از حسن بصری نقل کرده است (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶: ۵۹).

حاصل سخن اینکه میان آیات درباره مریم، هارون و عمران هیچ تناقض و تعارضی وجود ندارد و هر یک در ظرف زمانی خود شخصیت مستقل داشته‌اند.

۴- بشارت متناقض به ابراهیم

ریون فایر ستون در مقاله «ابراهیم» از دایرةالمعارف قرآن لایدن، آیات بشارت حضرت ابراهیم را به فرزنددار شدن متناقض یکدیگر ارزیابی می‌کند و می‌نویسد: «در برخی آیات به ابراهیم از جانب خدا خبر داده می‌شود که پسری خواهد داشت، اما نام آن پسر ذکر نمی‌شود: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ * ... * فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ

وَبَشِّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ: آیا خبر مهمان‌های بزرگوار ابراهیم به تو رسیده است؟ * * ... و از آنها احساس وحشت کرد، گفتند: نترس و او را به تولد پسری دانا بشارت دادند ﴿(الدَّارِيَاتُ/۲۴-۲۸)﴾. در آیه دیگری، آن پسر، «اسحاق» نامیده شده است: ﴿سَلَامٌ عَلَيَّ إِِبْرَاهِيمَ * * *﴾ وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ: سلام بر ابراهیم! * * * ما او را به اسحاق - پیامبری از شایستگان - بشارت دادیم ﴿(الصَّافَاتُ/ ۱۰۹ - ۱۱۲)﴾. در پاره‌ای از آیات، اسحاق و یعقوب با هم نام برده می‌شود که گویا هر دو پسران ابراهیم بوده‌اند، در حالی که حضرت ابراهیم فقط دو پسر به نام اسحاق و اسماعیل داشت. پس در واقع، در اینجا نیز تناقضی رخ داده است و آیات با یکدیگر سازگار نیستند (Jane dammen, 2001, Vol.1: 5-10).

بررسی

اولاً فایر ستون توجهی به اصل «جمع بین مطلق و مقید» نداشته است؛ زیرا بر اساس این اصل، هیچ مانعی ندارد که در یک آیه، خداوند گزارش بشارت به تولد فرزند را به صورت مطلق به حضرت ابراهیم^(ع) بدهد و در آیه‌ای دیگر، نام آن فرزند را نیز ببرد.

ثانیاً تولد حضرت یعقوب که فرزند اسحاق بود، بشارتی برای حضرت ابراهیم بوده است و هیچ عبارت متناقضی با این مطلب در آیات قرآن مشاهده نمی‌شود. خداوند در سوره انبیاء می‌فرماید: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ﴾ و اسحاق، و علاوه بر او، یعقوب را به وی بخشیدیم؛ و همه آنان را مردانی صالح قرار دادیم! ﴿(الأنبياء/۷۲)﴾.

تعبیر به «نافله» که توصیفی برای یعقوب است، در اصل به معنی موهبت و یا کار اضافی است. ابراهیم^(ع) از خداوند تنها فرزند صالحی را تقاضا کرده بود و خداوند اضافه بر فرزند، نوه صالحی نیز بر آن افزود.

ثالثاً خداوند دو بار به حضرت ابراهیم^(ع) بشارت تولد فرزند را داد: ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ ما او [ابراهیم] را به نوجوانی بردبار و صبور بشارت دادیم ﴿(الصَّافَاتُ/۱۰۱)﴾.

قطعاً مقصود از ﴿عَلَّامٌ حَلِيمٌ﴾، اسحاق نیست؛ زیرا پس از چند آیه، خداوند دومین بشارت را برای تولد اسحاق صریحاً مطرح می‌کند: ﴿وَبَشِّرْنَا هُ يَسْحَقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ: مَا او را به اسحاق - پیامبری از شایستگان - بشارت دادیم﴾ (الصافات/ ۱۱۲).

رابعاً در این دو بشارت، قرآن ظرافت‌هایی را به کار برده است و به دو گونه کاملاً متفاوت آنها را مطرح کرده که اگر کسی به آن دقت کند، دچار تناقض نخواهد شد:

۱- در سوره‌های دیگر، هر جا بشارت تولد اسحاق را داده، عنوان ﴿عَلَّامٌ حَلِيمٌ﴾ را به کار برده است (ر.ک؛ الحجر/ ۵۳ و الذاریات/ ۲۸)، اما درباره اسماعیل، عنوان ﴿عَلَّامٌ حَلِيمٌ﴾ به کار رفته است.

۲- در هر دو سوره حجر و ذاریات، بشارت تولد اسحاق در کنار قصه عذاب قوم لوط آمده است و مؤذنه‌ندگان همان ملائکه مأمور عذاب قوم لوط هستند، ولی مؤذنه تولد اسماعیل فقط در یک جا مطرح شده است، چنان‌که می‌فرماید: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ: پروردگارا به من از صالحان بخش!﴾ (الصافات/ ۱۰۰). این آیه هیچ پیوندی به جریان قوم لوط ندارد و بشارت‌دهنده، خداست (ر.ک؛ زمانی، ۱۳۸۵: ۳۷۳).

۵- تناقض آیات مکی و مدنی درباره حضرت ابراهیم^(ع)

اسنوک هگرونی در *دایرةالمعارف اسلام* آورده است که حضرت ابراهیم^(ع) در آیات سُور مکی به گونه‌ای و در سُور مدنی به گونه‌ای دیگر معرفی شده است که این خود بیانگر تناقض در میان آیات قرآن است (Encyclopedia of Islam, 1994, Vol. 1: 27). وی می‌نویسد: «در اولین آیات نازل‌شده، فقط به عنوان یک پیامبر الهی همچون دیگر پیامبران معرفی شده است و هیچ سخنی از ارتباط نسبی بین حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل به میان نیامده است، بلکه تصریح شده که عرب‌های جزیره‌العرب هیچ پیامبری نداشته‌اند. حتی در این آیات (ر.ک؛ الذاریات/ ۲۴ به بعد؛ الحجر/ ۵ به بعد؛ الأنعام/ ۷۴؛ هود/ ۷۲ به بعد و مریم/ ۴۲ به بعد)، اصلاً سخن از ساختن خانه کعبه به دست حضرت ابراهیم مطرح نشده است و وی به عنوان اولین

مسلمان هم نام برده نشده است، اما در سوره مدنی، چهره ابراهیم^(ع) عوض می‌شود و به نام «حنیف» و «مُسلِم» معرفی می‌گردد و او و پسرش - اسماعیل - پایه‌های خانه کعبه را بنا می‌گذارند (ر.ک؛ همان).

ونسنگ ضمن تأیید سخنان هگرونی به تحلیل اختلاف آیات مکی و مدنی در باب شخصیت حضرت ابراهیم^(ع) پرداخته است و می‌نویسد: «محمد^(ص) در مکه به یهودیان اعتماد و تکیه می‌کرد، اما هنگامی که یهودیان به دشمنی با او برخاستند، ناچار شد یاور و پناه‌گاهی غیر از یهود برای خود برگزیند. از این رو، هویت مستقلی برای حضرت ابراهیم، و به عنوان مؤسس قوم عرب، جدای از یهودیت رایج ترسیم کرد. حضرت محمد^(ص) ترسیمی جدید از آیین ابراهیم را به گونه‌ای ارائه داد که زمینه‌ساز ظهور آیین اسلام باشد» (همان).

بررسی

ابراهیم^(ع) در قرآن یکی از بزرگترین پیامبران الهی، موحدی خالص، مسلمانی مطیع خداوند و شکرگزار او (ر.ک؛ النحل / ۱۲۰)، بردباری (ر.ک؛ التوبه / ۱۱۴)، دلسوز (ر.ک؛ همان) و توبه‌گر (ر.ک؛ هود / ۷۵) است که هرگز قدم در ورطه شرک نگذاشت (ر.ک؛ النحل / ۱۲۳). برخی از صفات در قرآن منحصر به حضرت ابراهیم است و برای پیامبران دیگر به کار نرفته است. قرآن کریم در آیات فراوانی از مقام‌ها و کمالات علمی و عملی آن حضرت، مانند خلت، صلاح، خلافت، رسالت و امامت یاد می‌کند. همچنین درباره بنیانگذاری کعبه، دعوت مردم به حج و نیایش‌های آن حضرت و نیز شرک‌ستیزی، بُت‌شکنی و احتجاج‌های وی با مشرکان سخن می‌گوید. قداست حضرت ابراهیم^(ع) به قدری است که امت اسلامی مأمور شدند هم از مکانت وی پیروی کنند: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾: بگو: خداوند راست گفته است. بنابراین، از آیین ابراهیم پیروی کنید که به حق گرایش داشت و از مشرکان نبود! ﴿(آل عمران / ۹۵) که خود دلیل روشنی است بر لزوم تبعیت از سنت و دین آن حضرت، و هم او را جایگاه نماز طواف قرار دهند: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ و از مقام ابراهیم، عبادت‌گاهی برای خود انتخاب کنید ﴿(البقره / ۱۲۵) و خود

سند واضحی بر اهتمام به حفظ آن مکان و تبرک‌جویی از نماز در آن است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۷۷).

اما «حنیف» و «مسلم» خواندن ابراهیم در سوره‌های مکی نیز نمایان است، سوره انعام که جز چند آیه مشخص، همه آیات آن مکی است و به پیامبر اکرم (ص) دستور می‌دهد: ﴿قُلْ إِنِّي هِدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا. بگو پروردگرم مرا به راه راست هدایت کرده است؛ آیینی پا برجا؛ آیین ابراهیم که از آیین‌های خرافاتی روی برگرداند﴾ (الأنعام / ۱۶۱). در آیات دیگری نیز خداوند او را با صفت «حنیف» موصوف می‌گرداند (ر.ک؛ الأنعام / ۷۶ و النحل / ۱۲۰ و ۱۲۳).

لذا مقایسه آیات مکی و مدنی، نشان‌دهنده وحدت دیدگاه قرآن درباره حضرت ابراهیم (ع) است، اما گفته و نسیب مبنی بر اینکه پیامبر اکرم (ص) به دلیل یأس از یهود، ابراهیم را پدر عرب نامید و قصه اسماعیل را برای زمینه‌سازی آیین اسلام طراحی کرد، از چند نظر مخدوش و ناصواب است که عبارتند از:

الف) در تورات، داستان هجرت هاجر و اسماعیل به فاران به تفصیل آمده است (ر.ک؛ پیدایش، ۲۱: ۹-۲۱). به گفته محققان، فاران محل کنونی شهر مکه است (ر.ک؛ خزائلی، ۱۳۸۹: ۶۸). بنابراین، قبل از آنکه قرآن - چه سوره مکی و چه سوره مدنی - ارتباط نسبی ابراهیم را با قوم عرب بیان کند، عهد قدیم ابراهیم را پدر عرب نامیده است.

ب) اگر بنا بود که پیامبر اکرم (ص) برای جلب عرب به حضرت ابراهیم اهمیت دهد، باید در مکه به چنین تبلیغاتی دست زده باشد؛ زیرا مردمی که خود را نسل اسماعیل می‌دانستند، ساکن مکه بودند.

ج) اگرچه موضوع بالا بردن پایه‌های کعبه در سوره بقره که مدنی است، مطرح شده است، اما اصل پیوند بین کعبه و حضرت ابراهیم (ع) و مهاجرت آن حضرت به آن منطقه، همراه همسر و فرزندش و نبود کشت و زرع در سرزمین مکه و دعای آن حضرت برای عمران آنجا،

موضوع‌هایی بودند که پیامبر اسلام در آیات سوره ابراهیم که از سوره‌های مکی است، برای مردم تلاوت کرده است (ر.ک؛ ابراهیم/ ۳۵-۳۷).

د) حضرت موسی از بزرگترین پیامبران خداست و کتاب او در بر دارنده راهنمایی‌های فراوان برای سعادت بشر است. این دیدگاه چنان که در مکه مورد تأکید قرآن است، در مدینه هم بارها از سوی پیامبر مطرح شده است؛ مانند آیه ۴۴ سوره مائده که تمام آیات آن جز - آیه ۳ - مدنی می‌باشد (ر.ک؛ رامیار، ۱۳۴۶: ۶۷۰).

۶- شبهه نافرمانی هارون

عبدالله عبدالقادی در مقاله‌ای با عنوان «تناقضات در قرآن» چنین می‌نویسد: «قرآن در قصه گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل و نقش هارون در این انحراف، دچار تناقض‌گویی شده است؛ زیرا در برخی آیات، هارون را در گناه بنی‌اسرائیل شریک می‌داند» و به آیه ﴿أَلَا تَتَّبِعُونَ أَفْعَصِيَّتْ أَمْرِي: از من پیروی نکردی؟ آیا فرمان مرا عصیان نمودی؟﴾ (طه/۹۳) استناد می‌کند. این در حالی است که در آیاتی دیگر اعلام می‌کند که هارون هیچ گناهی را مرتکب نشد و هیچ مشارکتی در گوساله‌پرستی آنان نداشته است و به آیه ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ: فرمود: ما قوم تو را بعد از تو آزمودیم و سامری آنها را گمراه ساخت!﴾ (طه/۸۵) استناد می‌کند (<http://answeringislam.org.uk/quran/contra/>).

بررسی

۱- هارون تمام سعی و تلاش خود را به کار برد تا قوم از این انحراف دست بردارند و فرمان او را که همان فرمان حضرت موسی^(ع) و امر الهی بود، اطاعت کنند، اما برخلاف این همه تلاش، بنی‌اسرائیل به کجروی خود ادامه دادند. قرآن برخورد هارون را با قوم موسی چنین بیان می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي: و پیش از آن، هارون به آنها گفته بود: ای قوم من! شما به

این وسیله مورد آزمایش قرار گرفته‌اید! پروردگار شما خداوند رحمان است! پس، از من پیروی کنید و فرمانم را اطاعت نمایید! ﴿طه/۹۰﴾.

۲- به نظر می‌رسد آنچه عبدالقادی را نسبت به این مسئله حساس کرده، دو آیه شریفه است:

الف) برخورد تند و عتاب شدید حضرت موسی^(ع) با هارون است که قرآن این صحنه را چنین به تصویر کشیده است: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِيفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَفْتُلُونَنِي فَلَا تَنْسِمْتَ بِي الْأَعْدَاءُ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ و هنگامی که موسی خشمگین و اندوهناک به سوی قوم خود بازگشت، گفت: پس از من، جانشینان بدی برایم بودید! آیا در باب فرمان پروردگارتان، عجله نمودید. سپس الواح را افکند و سر برادر خود را گرفت و به سوی خود کشید. او گفت: فرزند مادرم! این گروه مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند. پس کاری نکن که دشمنان مرا شماتت کنند و مرا با گروه ستمکاران قرار مده! ﴿الأعراف/۱۵۰﴾.

افکندن الواح که قطعاً برای حضرت موسی^(ع) بسیار ارزشمند بوده، همچنین گرفتن موسی سر برادرش که خود نیز مسلماً پیامبر بوده است و کشیدن او، حاکی از خشم فراوان ایشان دارد.

در تفسیر نمونه در این باب آمده است: «این واکنش از یک سو، روشننگر حال درونی موسی^(ع) و التهاب، برقراری و ناراحتی شدید او در برابر بت پرستی و انحراف آنها بود و از سوی دیگر، وسیله مؤثری برای تکان دادن مغزهای خفته بنی اسرائیل و توجه دادن آنها به زشتی فوق‌العاده اعمال آنان است» (ر.ک؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۶: ۳۷۸).

ب) این گفته حضرت موسی^(ع) به هارون است که ﴿قَالَ يَا هَارُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلَا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾: گفت: ای هارون! چرا هنگامی که دیدی آنها گمراه شدند... * از من پیروی نکردی؟ آیا فرمان مرا عصیان نمودی؟! ﴿طه/۹۲-۹۳﴾.

ظاهر آیه دلالت می‌کند بر اینکه هارون مرتکب دو کوتاهی شد: اول اینکه مانع گمراهی قوم نشد و دوم اینکه امر حضرت موسی^(ع) را که به او گفته بود، میان قوم اصلاح کن و از راه مفسدان پیروی نکن (ر.ک؛ الأعراف/ ۱۴۳) نافرمانی کرده است.

مفسران در توجیه و تبیین آن، با نقل روایتی از امام صادق^(ع) آورده‌اند: «توبیخ موسی برای آن بود که چرا هارون به محض دیدن آن وضع، آن را فوراً به وی اطلاع نداد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۳۱۷ و رازی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۲۹۳). پس از آن، دلیل نرفتن هارون به کوه طور، با آیه‌ای از قرآن بیان می‌شود: ﴿قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ (هارون) گفت: ای فرزند مادرم! ریش و سر مرا مگیر! من ترسیدم بگویی تو میان بنی اسرائیل تفرقه انداختی و سفارش مرا به کار نبستی! ﴿طه/۹۴﴾. هارون می‌گوید که اگر ایشان را رها می‌کردم و در پی تو می‌آمدم، در غیبت تو و من، قوم دچار تفرقه و نزاع می‌شدند (ر.ک؛ رازی، ۱۳۶۲، ج ۶: ۲۹۳). آنگاه تو مرا مؤاخذه می‌کردی که چرا قوم را ترک کردی!

گروه دیگری بر این مشرب رفته‌اند که مقصود از استفهام در آیه ۹۳ سوره طه، استفهام حقیقی نیست؛ زیرا موسی می‌دانست که هارون عصیان نکرده است (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۷: ۴۲). از همین رو، منظور از این استفهام، استفسار گوساله‌پرستی بود (ر.ک؛ اثناعشری، ۱۳۶۳، ج ۸: ۳۱۷). بنابراین، حضرت موسی از هارون می‌خواهد که کیفیت انحراف قوم را برای او شرح دهد که چرا، چگونه و به چه دلیل این کجروی واقع شد و تو چرا مانع نشدی!

در تفسیر تبیان با جمله‌ای کوتاه می‌گوید: «صورته صورة الإستفهام والمراد به التقرير» (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۲۰۱).

۳- آخرین نکته اینکه الفادی ظاهراً متأثر از آموزه‌های تورات است، چون در آنجا صراحتاً هارون را عامل اصلی این انحراف و گمراهی قوم می‌داند (ر.ک؛ سفر خروج، ۳۲: ۱-۴ و همان: ۲۱ و ۲۳-۲۴).

۷- شبهه ناسخ و منسوخ و مسئله تناقض

دره حدّاد (۱۹۱۳-۱۹۷۹م.) وجود آیات ناسخ و منسوخ در قرآن را دلیلی بر تناقض در آیات قرآن می‌داند. وی در این باب به سخن ابن عربی استناد می‌کند که گفته است: «كُلُّ مَا فِي الْقُرْآنِ مِنَ الصَّحِّحِ عَنِ الْكُفَّارِ وَالتَّوَلَّى وَالْإِعْرَاضِ وَالْكَفِّ عَنْهُمْ مَنْسُوخٌ بِآيَةِ السَّيْفِ (التَّوْبَةِ/ ۲۹)» و می‌نویسد: «چون در آیه سیف به مسلمانان دستور می‌دهد تا با کافران و بُت‌پرستان بجنگد، لذا با آن دسته از آیات که در آنها مؤمنان را به صبر و شکیبایی در برابر کفار (البقره/ ۱۰۹) دعوت می‌کند، در تناقض است» (دره حدّاد، ۱۹۸۲ق: ۲۳۸).

بررسی

نسخ در اصطلاح به معنای «رفع امر ثابت در شریعت با تمام شدن زمان آن است» (خویی، ۱۴۱۸ق: ۲۷۶). علامه طباطبائی نیز آن را به معنای کشفِ پایان یافتن وقت یک حکم دانسته است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۷ق، ج ۱: ۲۴۹).

در صورتی نسخ، اختلاف و تناقض محسوب می‌شود که به معنای ابطال حکم سابق با تمام خصوصیات باشد. در صورتی که نسخ به معنای پایان یافتن زمان حکم است، بنابراین، تنافی و اختلاف میان دو حکم بدوی است و با توجه به زمان و مصلحت دو حکم، برطرف می‌شود؛ با این توضیح که تباین دو چیز به یکی از اقسام تقابل (تضاد یا تناقض) بازمی‌گردد و تقابل خود شرایط ویژه‌ای دارد که از مهم‌ترین آنها، اتحاد در زمان، مکان و حیثیت مورد نظر است. پس دو چیزی که با هم در یک زمان جمع نمی‌شوند و به اصطلاح، اتحاد در زمان ندارند و نیز دو حیثیت متفاوت دارند، با یکدیگر تضاد و تناقضی نخواهند داشت (ر.ک؛ مظفر، ۱۴۰۰ق: ۱۶۷).

در نسخ زمان دو حکم متفاوت است: حکم اول موقتی است و حکم دوم از زمان نسخ حکم نخست تا روز قیامت ادامه دارد و خدای متعال در هنگام جعل حکم منسوخ، از موقتی بودن آن آگاه بود و تصمیم بر نسخ آن در آینده داشت، ولی به سبب مصالحی، موقتی بودن حکم منسوخ را بیان نکرده است. به این ترتیب، ناسخ و منسوخ قرآن نظیر موردی است که حکمی

به صورت موقت اعلام شود و پس از پایان یافتن زمان آن، حکم جدیدی جعل شود. روشن است که در چنین شرایطی، هیچ کس حکم به متناقض بودن دو حکم نمی‌کند (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۶۲).

علاوه بر این، مصلحت دو حکم - حکم ناسخ و منسوخ - نیز یکسان نیست، چه اینکه همه احکام اعتباری مسبوق به ملاک‌های واقعی از قبیل مصالح و مفاسد است و هر گونه تغییر و تحوّل در آنها به استناد مصالح و مفاسد آنهاست که پشتوانه آنها می‌باشد. در این راستا، فرقی میان ناسخ و منسوخ، عام و خاص و یا مطلق و مقید نیست؛ زیرا ازاله اصل حکم یا بعض افراد یا احوال حکم، همگی به استناد ملاک‌ها، مصالح و مفاسد واقعی آنهاست.

حکم منسوخ در زمان خودش دارای مصلحتی بوده که اقتضای آن حکم را داشته است و با توجه به آن مصلحت، حکم یادشده سودمند و لازم بوده است. وقتی مصلحت حکم اول جای خود را به مصلحت جدیدی داد، حکم اول نسخ می‌شود و به اقتضای مصلحت جدید حکم جدیدی وضع می‌شود؛ همچون پزشکی که در دو زمان مختلف و با توجه به وضعیت جسمی بیمار، دو نوع دارو تجویز می‌کند. بنابراین، هر یک از منسوخ و ناسخ در ظرف زمانی و مصلحتی خاص خود، سودمند و لازم بوده است و نسبت آن دو به لحاظ زمان و مصلحت، نسبت تناسب و نه تباین است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۶۵ و جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۱۰۷).

علاوه بر این، آیات مورد استناد دره حدّاد نسخ نشده‌اند (ر.ک؛ خوبی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۲۵)؛ زیرا دلالت بر حکم موقت دارند و اهل کتاب مشمول حکم جهاد نمی‌شوند.

نتیجه‌گیری

بر اساس شبهاتی که از مستشرقان ذکر شد، باید گفت صرف نظر از تناقضات موجود در عهدین و انگیزه ستیزه‌جویانه و عنادورزانه آنان با دین اسلام و قرآن کریم، اگرچه بر اساس آیه ۸۲ سوره نساء، راه پی بردن به عدم اختلاف میان آیات تدبّر در آیات قرآن است، ولی اعمال تدبّر مورد نظر در آیه، نیازمند شفاف‌سازی این مفهوم و تعیین روش و قواعدی مبتنی بر

بدیهیات عقلی، مسلمات شرعی و ارتکازات عقلایی است که از آن با عنوان روش یا قواعد تفسیر یاد می‌شود. از این رو، در نظر نگرفتن مبانی و قواعد صحیح در تفسیر آیات قرآن و در نظر نگرفتن شرایط تناقض، از جمله عوامل اصلی ایدۀ مستشرقان است. بنابراین، چون آنها تصوّر درستی از تعریف تناقض ندارند، هر آیه‌ای را که با آیه دیگر به نوعی متفاوت باشد، مصداق تناقض دانسته‌اند، در حالی که ممکن است رابطه دو آیه از نوع عام و خاص یا مطلق و مقید باشد و تنها در صورتی می‌توان ادعا کرد که میان دو آیه تناقض وجود دارد که اختلاف آن دو به گونه‌ای باشد که همواره از صدق هر یک کذب دیگری و از کذب هر یک صدق دیگری لازم آید. لذا باید گفت عموم شبهات آنها در این باب مبتنی بر شواهد علمی و متقنی نیست.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- آرمسترانگ، کرن. (۱۳۸۲). *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*. ترجمۀ محسن سپهر. تهران: نشر مرکز.
- اندلسی، عبدالحق ابن عطیة. (۱۳۹۵ق.). *المحرز الوجیز فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بحرانی، ابن میثم. (۱۴۱۲ق.). *شرح نهج البلاغه*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۸۸). *دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان*. ترجمۀ حسین سیدی. مشهد: به نشر.
- بوکای، موریس. (۱۳۶۸). *مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم*. ترجمۀ ذبیح‌الله دبیر. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *تسنیم*. چاپ اول. قم: مرکز نشر اسراء.
- جفری، آرتور. (۱۳۷۲). *واژه‌های دخیل در قرآن*. ترجمۀ فریدون بدره‌ای. تهران: انتشارات توس.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق.). *شرح المقاصد*. تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره. قم: انتشارات شریف رضی.
- گلدزیهر، ایگناز. (۱۴۱۳ق.). *مذهب التفسیر الاسلامی*. بیروت: دار اقرأ.

_____ . (۱۹۹۲ م). *العقيدة والتَّشْرِيعَة فِي الْإِسْلَام*. ترجمه محمد یوسف موسی و دیگران.

بیروت: دار الرائد العربی.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ ق.). *البيان فی تفسیر القرآن*. قم: دارالتقلین.

دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۴۱). *تاریخ تمدن*. ترجمه علی اکبر سروش. تهران: اقبال.

درّه حدّاد، یوسف. (۱۹۸۲ م). *نظم القرآن و الكتاب «المعجزة قرآن»*. بیروت: منشورات المكتبة البولسیّة.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۸ ق.). *معرفة القراء الكبار على الطبقات و الأعصار*. بیروت: مؤسسه الرسالة.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین. (۱۴۱۶ ق.). *مفردات الفاظ القرآن*. با تحقیق صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار الشّامی.

رازی، حسین بن علی. (۱۳۶۲). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰ ق.). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۱۴۰۸ ق.). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*. بیروت: دار الفکر.

زرکشی، بدرالدین محمد. (۱۴۰۸ ق.). *البرهان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالفکر.

زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸ ق.). *التفسیر المنیر فی العقيدة و الشريعة و المنهج*. بیروت — دمشق: دار الفکر المعاصر.

زمانی، محمدحسن. (۱۳۸۵). *مستشرقان و قرآن*. قم: بوستان کتاب.

سایت عبدالله عبد الفادی:

http://answeringislam.org.uk/quran/contra/abdallah abd al fadi_

سیوطی، جلال الدین. (بی تا). *الایتقان فی علوم القرآن*. بی جا: منشورات الشّریف رضی.

_____ . (۱۴۰۴ ق.). *در المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی

نجفی.

شراره، عبدالجبار. (۱۴۱۶ ق.). *بحوث فی القرآن الکریم (نظرات جدیدة)*. قم: جماعة المدرّسين —

مؤسسه النشر الإسلامی.

- صدرای شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار.
- صادقی، محمد. (۱۳۸۸). *البشارات والمقارنات*. نجف: مطبعة الغری.
- صالح، صبحی. (۱۹۶۸م). *مباحث فی علوم القرآن*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- _____ . (۱۳۶۲). *اعجاز قرآن*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۹ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، ابوجعفر محمد. (۱۴۰۹ق). *التبیین فی تفسیر القرآن*. قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
- عاملی، جعفر مرتضی. (۱۴۱۰ق). *حقائق هامة حول القرآن الکریم*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- عنايه، غازی. (۲۰۰۲). *شبهات حول القرآن و تفنیدها*. بیروت: دار مکتبة الهلال.
- عهدین (کتب مقدّس). (۱۳۸۰). تهران: انجمن کتاب مقدّس ایران.
- رامیار، محمود. (۱۳۴۶). *تاریخ قرآن*. تهران: اندیشه.
- فروم، اریک. (۱۳۷۷). *همانند خدا/ یان خواهی شد*. ترجمه نادر پورخلخالی. تهران: انتشارات گلپونه.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: انتشارات الصدر.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.
- قرطبی، محمدبن احمد. (۱۴۱۶ق). *الجامع لأحكام القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۵). *الکافی*. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۶ق). *بحار الأنوار*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۶). *قرآن شناسی*. با تحقیق و نگارش محمود رجیبی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۰۰ق). *المنطق*. بیروت: دار التعارف.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۱ق). *التمهید فی علوم القرآن*. چاپ اول. قم: مؤسسه النشر الإسلام.

_____ . (۱۳۷۵). *تاریخ قرآن*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

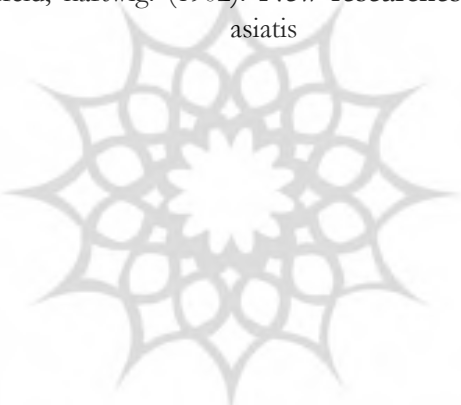
_____ . (۱۳۸۸). *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*. ترجمه حسن حکیم‌باشی و همکاران. قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.

نولدکه، تئودور. (۲۰۰۴ م.). *تاریخ القرآن*. بیروت: دارالنشر.

ولف، کری. (۱۳۵۸). *درباره مفهوم انجیل‌ها*. ترجمه محمد قاضی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

McAuliffe, Jane Dammen. (General editor). (2001–2006). *Encyclopaedia of the quran (eq)*. Leiden: brill.

Hirschfeld, hartwig. (1902). *New researches of quran*. London: Royal asiatic society
Hirschfeld, hartwig. (1902). *New researches of quran*. London: Royal asiatic society.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی