

*Research Article*

## Reconsideration of the Corresponding Implication of the Verses "Inviolability"

Mohammad Rasol Ahangaran<sup>1\*</sup>, Mohammad Hoseinipour<sup>2</sup>

### Abstract

The immortality of the Qur'an's inviolability has a narrative proof of the book and tradition and rational evidence. The narrations from the Qur'an are verse 9 of Surah Al-Hijr and verse 42 of Surah Fussilat in which God has announced the memorization of the Qur'an and the non-entry of falsehood in it, respectively. The present study examines the meaning of these verses on the inviolability of the Qur'an, focusing on the concept of the word jinn. According to the lexical study of this word, the beliefs of ignorance about it, the analysis of the Prophet's audience's intention to use it and the Qur'anic literature around it, proved that from the point of view of the original audience of the Qur'an, the jinn is not crazy, but someone who has been in contact with jinns. They learn priesthood, poetry and magic. Therefore, the authority that divided the Qur'an into parts, considered it a part of the priesthood and a part of the poem, and called the Prophet a sorcerer because of presenting other miracles besides the Qur'an, slandered him and did not reveal the origin of revelation. God, but the jinn knew. Therefore, the Qur'an removes this accusation from the Prophet in the two verses under discussion and the context before and after it, introduces God as both the source of revelation and its memorizer of the devils, and considers the Qur'an itself to be dear and forbidden. And the entry of the jinn into it has negated. Therefore, the corresponding signification of the verses on the generality and immortality of the Qur'an's inviolability and the understanding of this meaning were rejected for the original audience, although it is possible that there are other indications in these two noble verses on the inviolability of the immortality.

**Keywords:** Challenge, Corresponding Implication, Memorization, Remembrance, Jinn, Divider

---

1\*. Professor, Tehran University, Farabi Pardis, Tehran, Iran

Ahangaran@ut.ac.ir

2. Comparative Ph.D. student, Holy Quran University of Sciences and Education, Tehran, Iran

## بازپژوهی دلالت مطابقی آیات «تحریف‌ناپذیری»

محمد رسول آهنگران<sup>۱\*</sup>، محمد حسینی پور<sup>۲</sup>

### چکیده

جاودانگی تحریف‌ناپذیری قرآن دارای ادله نقلی از کتاب و سنت و ادله عقلی است. ادله نقلی آن از قرآن، آیه ۹ سوره حجر و آیه ۴۲ سوره فصلت است که خداوند در آن‌ها به ترتیب، خبر از حفظ قرآن و نیز عدم ورود باطل در آن داده است. تحقیق حاضر، نحوه دلالت این آیات بر تحریف‌ناپذیری قرآن با محوریت مفهوم کلمه مجنون را بررسی کرده است. با توجه به بررسی لغوی این واژه، باورهای جاهلیت پیرامون آن، تحلیل مراد مخاطبان پیامبر از استعمال آن و ادبیات قرآنی پیرامون آن، ثابت شد که از منظر مخاطب اولیه قرآن، مجنون نه دیوانه، بلکه کسی است که با جتیان در ارتباط بوده و از آن‌ها کهانت، شاعری و ساحری می‌آموزد. لذا مقتسمانی که قرآن را بخش‌بخش نموده، بخشی را کهانت و بخشی را شعر می‌پنداشته و پیامبر را به دلیل ارائه سایر معجزات غیر از قرآن، ساحر خطاب می‌کردند، به ایشان تهمت ارتباط با جتیان داده و مبدأ وحی را نه خداوند، بلکه جنیان می‌دانستند. از همین رو، قرآن در دو آیه مورد بحث و نیز سیاق پس و پیش آن، این اتهام را از پیامبر رفع کرده، خدا را هم مبدأ وحی و هم حافظ آن از دست‌برد شیاطین معرفی نموده، خود قرآن را عزیز و منیع دانسته و ورود جن به آن را نفی کرده است. بنابراین دلالت مطابقی آیات بر عمومیت و جاودانگی تحریف‌ناپذیری قرآن و تفهیم این معنا برای مخاطب اولیه رد شد؛ هرچند امکان وجود سایر دلالت‌ها در این دو آیه شریفه بر جاودانگی تحریف‌ناپذیری وجود داشته باشد.

**واژگان کلیدی:** تحدی، دلالت مطابقی، حفظ، ذکر، مجنون، مقتسم

## مقدمه و بیان مسئله

به اتفاق دانشیان مسلمان از فریقین، قرآن کریم با ادله نقلی از کتاب و سنت و نیز ادله عقلی متقن، برای همیشه مصون از تحریف است. ادله نقلی این ادعا دو گروه عمده ادله قرآنی و ادله حدیثی است که ادله قرآنی آن شامل دو آیه از قرآن است؛ یکی آیه حفظ که در آن فرموده: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر/۹)، و دیگری آیه عدم ورود باطل در قرآن که فرمود: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٍ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت/۴۲). در این مقاله ضمن متقن دانستن ادله حدیثی و ادله عقلی تحریف‌ناپذیری قرآن، دلالت مطابقی این دو آیه بر تحریف‌ناپذیری قرآن بررسی می‌شود.

مفسران اولیه قرآن تا زمان شیخ طبرسی، عمومیتی برای تحریف‌ناپذیری قرآن از این دو آیه ارائه نداده و ضمن نقل معانی مختلف، نهایتاً یا به مفهوم حفظ وحی از دست‌برد شیاطین و جنیان تا مرحله ابلاغ رسیده‌اند، و یا به تأویلات دیگری اشاره کرده و در هر حال، جاودانگی تحریف‌ناپذیری را مطرح نکرده‌اند. شیخ طبرسی اولین مفسری است که دلالت این دو آیه را بر جاودانگی تحریف‌ناپذیری قرآن مطرح کرده و پس از او نیز مفسران فریقین غالباً به این مفهوم اشاره کرده‌اند. در زمان حاضر اما، دلالت این دو آیه بر تحریف‌ناپذیری جزو بدیهیات بوده و نه در تفسیر، بلکه در کلام نیز بدون هیچ قرینه‌ای، به عنوان ادله تحریف‌ناپذیری مطرح می‌شوند؛ به گونه‌ای که گویا مخاطب اولیه قرآن نیز همین برداشت را داشته است، در صورتی که به نظر می‌رسد چنین نبوده و مخاطبان نخستین قرآن، از این دو آیه و سیاق آن، عدم ورود جن و شیطان از مبدأ تا مقصد وحی و نیز عدم ارتباط پیامبر با جنیان را فهمیده‌اند. واژه کلیدی در فهم معنا و دلالت آیات فوق، معناسازی واژه «مجنون» است که در سیاق آیه حفظ -حجر/۹- آمده (حجر/۶)؛ بنابراین بازپژوهی نحوه دلالت آن دو آیه بر تحریف‌ناپذیری قرآن، وابسته به فهم معنای مجنون است.

## پیشینه تحقیق

تحقیقات پیشین نشان می‌دهد کلمه «مجنون» در دو معنای کلی «دیوانه» و «فردی که مرتبط با جنیان است» به کار می‌رفته؛ (اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴ش، ش ۱۲، ص ۶۵-۸۸؛ طیب‌حسینی، شریفی‌نسب، ۱۳۹۵ش، ش ۲۳، ص ۱۰۷-۱۲۸) تا کنون اما، تحقیقی در نحوه دلالت هر دو آیه مذکور بر تحریف‌ناپذیری صورت نگرفته؛ هرچند برخی، تنها دلالت اولیه آیه حفظ بر تحریف‌ناپذیری را رد کرده‌اند (کلباسی، ۱۳۹۶ش، شماره ۱۷). این نوشتار، ضمن رفع برخی نقاط ضعف پژوهش‌های قبلی، دلالت آیه ۴۲ سوره فصلت را نیز بررسی می‌کند تا دلالت مطابقی تمام ادله قرآنی عمومیت تحریف‌ناپذیری قرآن بررسی شده باشد. در همین راستا، ادله لازم برای فهم آیه مانند فضای نزول و باورهای مخاطبان اولیه قرآن، بررسی لغوی، سیاق، اقوال مفسران و برخی ادله عقلی بررسی می‌شود. در پایان با توجه به یافته‌های تحقیق، نسبت به نحوه دلالت مطابقی این آیات بر تحریف‌ناپذیری قرآن بحث می‌کنیم.

## فضای نزول

هر دو سوره حجر و فصلت مربوط به اوائل بعثت و قطعاً مکی بوده و به نظر کثیری از مفسران از جمله علامه طباطبایی، سوره حجر پیرامون تسلاهی خاطر پیامبر نسبت به مستهزئین و سوره فصلت پیرامون اعراض کفار از قرآن و عدم پذیرش آن نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۶۳ش، ج ۲۳، ص ۱۴۱؛ ج ۳۴، ص ۲۵۳). پس مخاطب اصلی هر دو سوره، کفاری هستند که الهی بودن قرآن را نپذیرفته و حضرت را نسبت به ادعای دریافت وحی از سوی خدا، استهزاء می کردند؛ که سیاق آیات هر دو سوره نیز مؤید ماست. در سوره حجر به مضمون استهزای کفار اشاره کرده که می گفتند: «یا ایها الذی نزل علیه الذکر إنک لمجنون» (حجر/۶). لذا محوریت بحث ما برای درک فضای گفتگوی کفار با پیامبر، کلمه مجنون است که در ادامه به بررسی آن می پردازیم.

## «مجنون»؛ جن زده یا دیوانه؟

ریشه مجنون از «ج.ن.ن» به معنای ستر و پوشش است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۴۲۱-۴۲۲). این مفهوم در مشتقات آن نیز یافت می شود؛ وجه تسمیه «جنین» این است که در رحم مادر مخفی است، یا قلب را «جنان» گویند چون در سینه پنهان است، یا دیو را جن گویند چون از دیده ها پنهان است (همان). با این حساب، «جن» هم می تواند اسم جمع یا اسم جنس باشد به معنای دیوان و جنیان، و هم مصدر باشد به معنای ستر. لذا مجنون نیز از دو حالت خارج نیست؛ یا اینکه برخاسته از اسم جنس بوده، معنای جن زده بدهد به این جهت که جنیان و شیاطین در او حلول کرده اند، و یا برخاسته از مصدر باشد به معنای دیوانه، از این روی که عقلش پنهان شده است. اشکال معنای دوم این است که در آن، مجنون صفت عقل می شود نه صفت خود فرد؛ یعنی عقلش پنهان است نه اینکه خودش پنهان شده باشد. معنای دوم را -صرف نظر از اشکال- اما به دلیل استعمال اصطلاحی در این تحقیق پذیرفته و پیرامون آن بحث می کنیم. برخی لغویین مانند ابن منظور در تشریح کلمه مجنون سکوت کرده اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۹۶) و برخی مانند راغب آن را صراحتاً اسم مفعول دانسته اند که از معنای اسم جنس اخذ شده است. او ذیل عبارت «معلم مجنون» (دخان/۱۴) گفته: «أی ضامه من یعلمه من الجن» (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۹).

البته معنای مصدری آن گونه که راغب و ابن فارس معتقد بودند، در تمام مشتقات «جن» دیده نشده است؛ یعنی از معنای اسم جنس، مشتقاتی ساخته اند که مفهوم مصدری در آنها نیست؛ مثلاً خلیل در معنای عبارت «و أرض مجننة» گفته: «كثیرة الجن» (خلیل، ج ۶، ص ۲۱) یعنی زمینی که محل اجتماع جنیان است نه اینکه زمینی باشد که از دیده ها پنهان است یا حتی زمینی که محل اجتماع دیوانگان باشد. در این مفهوم، نشانه ای از مصدر «ستر» دیده نمی شود که به دنبال آن معنای دیوانگی به دست آید. با این حساب، احتمال مفهوم مصدری برای مجنون هم زیر سؤال رفته و معنای اسم جمع (جن زدگی) تقویت می شود. حصر موجود در اشاره خلیل -که به عصر نزول نزدیک بوده- مؤید این است که در فضای نزول، اولین مفهومی که از شنیدن کلمه مجنون استنباط می کردند جن زده بوده، نه دیوانه. البته شکی نیست که مفهوم دیوانگی نیز با مس شیاطین مرتبط است؛ چنان که در مورد فرجام رباخواران با تمثیلی

از جن‌زدگان دیوانه فرمود: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره/۲۷۵) خلاصه اینکه برای کلمه مجنون دو معنای «دیوانه» و «فرد مرتبط با جن»، مفروض بوده که با توجه به آن چه گفته شد احتمال معنای دوم بیشتر است؛ به همین دلیل است که در آیه فوق، واژه مجنون را به کار نبرده و از مفهوم آن استفاده کرده است. با این حساب قول مفسرانی مانند ابن‌عاشور که گفته‌اند مجنون یعنی دیوانه که جن عقلش را زایل کرده است (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱۴، ص ۱۷)، باطل می‌شود. همچنین بدیهی است که هر دیوانگی و زوال عقلی را نمی‌توان حاصل حلول جن در فرد دیوانه دانست.

### باورهای جاهلیت پیرامون مجنون

عرب عصر نزول، نقش جنیان در زندگی بشر را بسیار پررنگ دانسته و حتی کشته‌شدن برخی افراد را به طایفه جنیان نسبت می‌داد (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۴۰-۱۴۱). از باورهای آنان این بود که جنیان با سه دسته از مردم در ارتباط هستند؛ شاعران، ساحران و کاهنان. به شاعران شعر می‌آموزند، به ساحران سحر و اخبار غیبی را نیز به کاهنان می‌دهند. در ادامه، شواهد هر گروه تبیین می‌شود. ایزوتسو معتقد است در باور عرب جاهلی، معمولاً هر شاعری با یک جن مخصوص رابطه داشته و شعر خود را از او الهام می‌گرفته (ایزوتسو، ۱۳۶۸ش، ص ۱۶۹-۱۷۰). مثلاً «أعشى قيس» که صاحب بخشی از معلقات عشر بوده و رواج اشعارش بین مردم تا جایی است که امیرالمؤمنین در خطبه شش‌شنبه بیتی از او آورده است (سیدرضی، ۱۳۷۹ش، ص ۴۴)، در اشعار خود از جَنّی به نام «مِسْحَل» نام برده که با او سخن گفته و نیز با او یک‌دل و یک‌زبان است. حتی اگر مدتی شعر نمی‌گفت و از او درباره علت می‌پرسیدند، در پاسخ می‌گفت: مدتی است مسحل به سراغم نیامده (ایزوتسو، ۱۳۶۸ش، ص ۱۷۰). قرشی (م ۱۷۰ق) کتابی با عنوان «جمهره أشعار العرب» نگاشته که دارای فصل مستقلی به نام «شیاطین الشعراء» است و در آن فصل، داستان‌های عدیده‌ای از ارتباط جنیان با شعرای جاهلیت را مطرح کرده و حتی نام جن مخصوص هر شاعر را هم ذکر می‌کند (قرشی، ص ۴۷-۶۳). بعدها ردّ پای این عقاید در متون تفسیری نیز دیده شد؛ برای مثال، ابوالفتوح در تفسیر خود و در تأیید اینکه به خاطر لطافت‌شان در طبع، اجنه مربوط به شعرا از طایفه زنان جنیان بودند، شعری از ابوالنجم -شاعری غضبناک- آورده که گفته: «إني و كلّ شاعرٍ من البشر ... شیطانه أنثى و شیطاني ذكر» (ابوالفتوح، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۲۶). ارتباط شاعران با ماورا به قدری بدیهی بود که شعرایی مانند حسّان بن ثابت که پیش از اسلام، شاعر جاهلیت بوده و سپس مسلمان شده و بعضاً اشعار آیینی نیز می‌سرودند در نظر مردم، دارای مؤیداتی، نه از سوی جنیان بلکه از سوی روح‌القدس بوده‌اند (حسینی، ۱۳۹۸ش، ص ۴۰، ص ۴۵۱ و ۴۶۱) چنان‌که از پیامبر نیز نقل است که فرمودند: فرشته وحی به حسّان عنایت می‌کند (مفید، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۹۵).

دومین گروه مرتبط با جنیان، کاهنان بودند که اخبار غیبی ملأً اعلی را از جنیان می‌گرفتند. شیخ اعظم، ضمن تحریم کهنات، در تعریف آن آورده‌اند: «الکاهن من کان له رأی من الجنّ یا تیه الأخبار.» (انصاری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳) در چندین موضع از ادبیات قرآنی نیز آمده که شیاطین از ملأً اعلی استراق‌سمع می‌کردند و به اهل‌زمین می‌رساندند، لیکن پس از بعثت پیامبر به قولی و یا پس از نزول آیات

سوره جن به قولی دیگر، قادر به شنیدن کامل آن اخبار و رساندن آن به اهل زمین نیستند؛ مگر اخبار کذب و ناصحیح (ملک/۵؛ حجر/۱۶-۱۸؛ شعراء/۲۱-۲۱۲ و ۲۲۱-۲۲۳؛ صافات/۶-۱۰؛ جن/۶-۹). وجود احادیث نبوی اما نشان می‌دهد هرچند استراق‌سمع جَنّیان از بین‌رفته ولی ارتباط کاهنان با جَنّیان همچنان ادامه داشته است؛ چراکه پیامبر فرموده‌اند: «من مشی إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدق بما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۵۰). این حدیث حتی اگر قبل از منع استراق‌سمع جَنّیان از اخبار ملاً اعلی باشد، دست‌کم نشانه‌ای است بر وجود کهانت و ارتباط پیش‌گویان با جَنّیان در آن عصر. در زمان ائمه نیز این مفاهیم بوده است؛ چنان‌که از امام صادق آمده: «مَنْ تَكَهَّنَ أَوْ تَكَهَّنَ لَهُ، فَقَدْ بَرَّ مِنْ دِينِ مُحَمَّدٍ» (همان، ص ۱۴۹-۱۵۰). صاحب مجمع از قول ابن‌عباس روایت کرده: «كان في الجاهلية كهنة، و مع كل واحد شيطان، فكان يقعد من السماء للسمع، فيستمع من الملكة ما هو كائن في الأرض، فينزل و يخبر به الكاهن، فيفشي الكاهن إلى الناس...» (طبرسی، ۱۴۲۷ق، ج ۶، ص ۸۱-۸۲) صرف‌نظر از اختلاف در زمان رواج کهانت، قدر متیقن این روایات، باور مردم آن عصر بر کهانت و ارتباط با شیاطین است.

گروه سوم اما، ساحران بوده‌اند که سحر را از جَنّیان آموخته و با ایشان ارتباط داشتند. ساحران، به انواع سحر مشغول بوده‌اند، از قطع پیوندها و سرازیر نمودن انواع بلاها بر سر مردم گرفته تا تغییر موهوم در ماهیت اجسام و فریب مردم نسبت به آن‌چه می‌بینند؛ نظیر فعل سحره قوم موسی با چوب‌دستی، که قرآن آن را این‌گونه روایت فرموده: «فَإِذَا حَيَّاهُمْ وَعَصِيَهُمْ يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُ تَسْعَى» (طه/۶۶). لغویان هم مفاهیمی چون «خدعه» و «اظهار باطل در چهره حق» را ذیل ماده «سحر» بیان کرده‌اند (خلیل، ج ۳، ص ۱۳۵؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۸). مؤید ما، اخباری است که قرآن پیرامون فضای عصر سلیمان داده که: «وَلِئَلَّكَ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ...» (بقره/۱۰۲)؛ این نشان می‌دهد از زمان سلیمان، برخی از مردم جادوگری را از شیاطین می‌آموختند. البته منظور از شیاطین در این آیه و سایر آیات پیرامون حضرت سلیمان نظیر «و من الشَّيَاطِينِ من يغوصون له...» (انبیاء/۸۲)، همان طایفه جَنّیان‌اند (طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۳۰). از سوی دیگر عبارت «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ» (بقره/۱۰۲) نشان می‌دهد یهودیان در زمان پیامبر نیز از آن‌چه از جَنّیان آموخته بودند استفاده می‌کردند و این ارتباط ساحران با جَنّیان را در آن زمان اثبات می‌کند. لذا بدیهی است که مخاطب اولیه قرآن نیز سحر و جادوی بشری را حاصل تعلیم جَنّیان بدانند.

### خطاب «مجنون» به پیامبر

بنابراین، تصویری که مخاطبان پیامبر از مجنون داشتند، فردی بوده که با جَنّیان در ارتباط بوده و از ایشان شاعری، کهانت و سحر می‌آموخته. آنها همچنین معتقد بودند زمانی که جن به فردی حلول می‌کند، او را به زمین افکنده، روی سینه او زانو زده و او را وادار به بازگویی آن‌چه به او آموخته، می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۶۸ش، ص ۲۱۶). بدیهی است که با این اوضاع، رنگ صورت مجنون تغییر کرده، آثار عرق‌ریختن در او هویدا شده و به‌طور کلی، از حالت طبیعی خارج می‌شود. حال در چنین روزگاری فردی ادعای نبوت کرده و نشانه آن را کلماتی می‌داند که از سوی خداوند و توسط فرشته‌ای به نام جبرائیل بر زبان او جاری

می‌شود؛ در این هنگام او با تمام مشخصاتی که گفتیم از حالت طبیعی خارج می‌شود و کلماتی مسجع و زیبا به زبان می‌آورد. صرف‌نظر از معانی بلند و بی‌همتای قرآن، مشرکان در رویارویی با قرآن همان را می‌دیدند که در ظاهر، از شاعران می‌دیدند. لذا به حضرت می‌گفتند: تو شاعری؛ به این معنا که این کلمات را از جنیان آموخته‌ای. از سوی دیگر مشرکان علاوه بر قرآن، معجزاتی چند از حضرت می‌دیدند که قرآن به استمرار آنها با لفظ «سحر مستمر» (قمر/۲) یاد کرده و صراحتاً به انشقاق ماه نیز اشاره نموده است؛ آیت الله خویی ضمن بحث مفصلی پیرامون معجزات پیامبر اسلام، تعداد آنها را بسیار زیاد دانسته و وقوع آنها را عقلاً و نقلاً اثبات نموده است (خویی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۵۲-۱۷۳). مشرکان با باورهایی که گفتیم، این معجزات را نیز ساحری دانسته و نتیجه ارتباط حضرت با جنیان می‌پنداشتند؛ مخصوصاً اینکه پس از انشقاق قمر، به حضرت گفتند: تو مدام برای ما ساحری می‌کنی (قمر/۱-۲). در آخر، برخی از آیات قرآن که نشان‌دهنده اخبار غیبی بود را نیز نشانه کهنات حضرت پنداشته و او را در این باب نیز مرتبط با طایفه جنیان می‌دانستند. لذا باید گفت آنها با خود قرآن و سایر معجزات نبوی مشکلی نداشتند، بلکه مشکل آنها با مبدأ این سخنان و اعمال بود، که پیامبر می‌فرمود از سوی خداست و آنان می‌گفتند از سوی جنیان است. برخی آیات قرآن نیز صراحت دارد که مشرکان، الله را به‌عنوان خدای خدایان و خالق اصلی قبول داشتند، ولی با پرستش بت‌ها سه‌عنوان شافعان آنها نزد الله - به خدا شرک می‌ورزیدند (عنکبوت/۱ و ۶۳، زخرف/۸۷، یونس/۱۸ و ۳۱). بنابراین به پیامبر می‌گفتند الله را می‌شناسیم، ولی اینکه تو از سوی او آمده‌ای را نمی‌پذیریم؛ خواندن عبارات قرآن، دادن اخبار غیبی و ارائه سایر معجزات هم - چون شعر، کهنات و ساحری است - حاصل حلول جنیان در تو بوده و به این ترتیب، تو فرستاده الله نیستی. فخررازی مخاطبان پیامبر را به دو گروه تقسیم کرده که دیدگاه گروه دوم مؤید نظر ماست؛ او می‌گوید: «مِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَقُولُ إِنَّ مُحَمَّدًا يَتَعَلَّمُ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ مِنْ بَعْضِ النَّاسِ... وَ مِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَقُولُ إِنَّهُ مَجْنُونٌ وَ الْجِنُّ يُلْقُونَ عَلَيْهِ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ حَالَ مَا يَعْزُضُ لَهُ الْعَشِيُّ» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ۶۵۷-۶۵۸). این برداشت فخررازی از مجنون با معنای دیوانه که خود او ذیل آیات حامل این واژه آورده در تعارض آشکار است، و این تعارض همان نقطه ضعفی است که در آثار سایر مفسران نیز دیده می‌شود. برای نمونه، آلوسی با این که ذیل آیه «وَ قَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ» (ذاریات/۳۹) گفته فرعون، معجزات حضرت موسی را منسوب به جن می‌دانسته (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۶)؛ اما در سایر آیات، «مجنون» را دیوانه معنا کرده است (همان، ج ۵، ص ۱۱۹؛ ج ۷، ص ۲۵۹، ج ۹، ص ۲۵۲ و...). به نظر می‌رسد تمام این تعارضات به دلیل عدم فهم مراد مخاطبان پیامبر و فضای فکری آن‌ها بوده است.

تهدمت ارتباط پیامبر با جنیان، به سه دلیل پذیرفتنی‌تر از آن است که بگوییم آنها حضرت را دیوانه و فاقد عقل می‌پنداشتند. دلیل اول آن است که نشانه‌ای از دیوانگی در حضرت نبوده که بگوییم آنها چنین برداشتی کرده‌اند بلکه برعکس، ایشان را به‌عنوان فردی امانت‌دار و دارای خلق نیکو و سایر مقامات روحی و اخلاقی می‌شناختند. دلیل دوم، آیات تحدی است که در ابتدا می‌فرماید «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره/۲۳). وجود «ما»ی موصوله در عبارت «مِمَّا نَزَّلْنَا» نشان می‌دهد شک مشرکان در خود قرآن بوده نه در پیامبر. لذا ورود اتهام جنون به حضرت نمی‌تواند به معنای دیوانگی باشد، چون در آن صورت می‌فرمود اگر نسبت

به آورنده آن شک دارید...؛ بلکه فرمود اگر نسبت به خود قرآن شک دارید...، یعنی اگر شک دارید که از سوی خداست یا از سوی جنیان، خود یا شاعران تان - که با جنیان ارتباط دارند - سوره‌ای مثل قرآن بیاورید. به همین دلیل فرموده از گواهان تان نیز یاری بگیرید؛ لذا منظور آیه از «شهداء کم» همان جنیان هستند که به شاعران شعر می‌آموختند؛ این مفهوم خالی از اشکالاتی است که مفسران برای وجوه مختلف معنای «شهداء کم» آورده‌اند و ذکر آن‌ها خارج از بحث است. علامه گفته: اگر نسبت به خود پیامبر شک داشتند باید می‌فرمود: «و این کنتم فی شک من رسالۀ عبدنا» (طباطبایی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۱۱۲). سایر آیات تحدی (یونس/۳۸؛ هود/۱۳) و سیاق آنها نیز نه تنها مؤید همین نتیجه است؛ بلکه آشکارا از لفظ «افترا» استفاده کرده و فرموده: «أم یقولون افتراه...» یعنی می‌گویند پیامبر - العیاذ باللہ - به خدا افترا بسته و این کلام خدا نیست و کلام جنیان است. آیت‌الله مکارم معتقد است چون بهانه‌جویی‌های مشرکان نسبت به این بود که آنها اصولاً وحی الهی را منکر بودند و می‌گفتند این آیات از طرف خدا نیست... و می‌گفتند او (پیامبر) آنها را به خدا افترا بسته، خدا فرمود: «أم یقولون افتراه...» (هود/۱۳) الخ (مکارم، ۱۴۰۱ ق، ج ۹، ص ۳۸). و بالاخره سومین دلیل، آیاتی است که اتهام جنون را از حضرت سلب نموده و ایشان را فرستاده خدا و قرآن را کلامی الهی - و نه شیطانی - می‌داند. مؤید دیگر شعر حسّان است - که پیشتر گفته شد از شعرای جاهلیت بوده و سپس مسلمان شد - که با تأکید به «الله» به‌عنوان مبدأ اخبار غیبی پیامبر، گفته است: «محمّدٌ و العزیزُ اللهُ یُخبرُهُ ... بِمَا تُکِنُّ سَرَیرَاتُ الْأَقْوَابِلِ؛ محمد کسی است که خدای عزیز، مکنونات پنهانی دل‌های تان را به او خبر می‌دهد» (حسّان، ۲۰۱۰ م، ص ۲۲۶) تأکید حسّان - که خود، روزی شاعر و ملهم از جن بوده است - بر مبدأ الهی اخبار پنهانی پیامبر، تأییدی است بر آنچه از فضای نزول گفته شد. در ادامه با بررسی دقیق آیات - بجز آیات سوره حجر - خواهیم دید که مراد قرآن نیز نفی رابطه پیامبر با جنیان است، نه نفی دیوانگی.

### ادبیات قرآنی پیرامون واژه مجنون

طبق گزارش قرآن از امم پیش از اسلام، نسبت مجنون به پیامبران الهی پیش از پیامبر خاتم نیز داده شده و آن در هردو معنا دیده می‌شود؛ هم معنای «دیوانه» و هم معنای «مرتبط با اجنه». به‌عنوان نمونه مشرکان مخاطب حضرت نوح، ساختن کشتی در آن بیابان را عملی سفیهانه پنداشته و به او گفتند: «و قالوا مجنونٌ وازدجر» (قمر/۹). هرچند علامه کلمه «مجنون» در همین آیه را به دلیل کلمه «وازدجر»، در معنای جن‌زده معنی کرده که جنیان او را آزار داده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳ ش، ج ۳، ص ۱۳۵)؛ لیکن گفته فخر رازی مبنی بر معنای دیوانگی (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۲۹۴) به دو دلیل پذیرفتنی‌تر است؛ اول اینکه «وازدجر» در ادامه کلمه «کذبت» آمده یعنی با تکذیب خود حضرت را آزرده، و دوم اینکه اگر معنا را دیوانه بدانیم و نه جن‌زده، این‌گونه تفسیر می‌شود که آن ستم‌کاران به تکذیب حضرت اکتفا نکرده و تهمت دیوانگی به ایشان نیز وارد ساختند. این یعنی گفته‌اند او کذاب دیوانه است، اگر کذاب عاقل بود عملی چنین سفیهانه نمی‌کرد و در بیابان کشتی نمی‌ساخت. این نشان می‌دهد معنای کلمه مجنون در اینجا همان دیوانگی و زوال عقل است، نه حلول جن در حضرت نوح.



در مورد حضرت موسی اما، هردو معنا آمده است؛ یکی قبل از آن که حضرت معجزات خود را نشان دهد و فرعون تنها با اشاره به ادعای او، ایشان را دیوانه‌ای خوانده که عقلش زایل شده، لذا به اطرافیان گفت: «إن رسولکم الذی أرسل إلیکم لمجنون» (شعراء/۲۷)، و دیگری پس از دیدن معجزات بوده که با توجه به روشنی هرچه تمام‌تر آن‌ها که قرآن از آن با عنوان «سلطان مبین» (ذاریات/۳۸) یاد کرده، دیگر نتوانست به حضرت اتهام دیوانگی و زوال عقل بزند؛ لذا اتهام جادوگری داده، منشأ عمل او را جنیان دانسته و از این رو، به آن حضرت نسبت جنون داده که: «و قال ساحرٌ أو مجنونٌ» (ذاریات/۳۹). به همین دلیل بود که در سوره شعراء برخلاف سوره ذاریات، نامی از ساحری نبرد. به گزارش آیه ۵۲ همین سوره ذاریات، نظیر این عبارت «ساحرٌ أو مجنونٌ» را به سایر پیامبران هم می‌گفتند. اگر بگویید مجنون در اینجا به دلیل وجود حرف «أو» ساحر نیست که معنای جن‌زده بدهد و هرچه هست جدای ساحر است و ناچار همان معنای دیوانه می‌دهد؛ در پاسخ می‌گوییم از معانی حرف «أو»، «بل» هست؛ چنان که سیوطی در معنای ششم حرف «أو»، یکی از معانی آن را اضراب و هم‌معنا با «بل» دانسته؛ آیه «و أرسلناه إلی مائۀ ألف أو یزیدون» (صافات/۱۴۸) را نیز شاهد آورده است (سیوطی، ۱۳۹۲ش، ج ۲، ص ۱۱۱). با توجه به مفهوم اضراب، گویا فرعون و سایر مخاطبان انبیا در عباراتی که ساحر و مجنون را هم‌نشین کرده‌اند، گفته‌اند: «تو جادوگری و بلکه این جادو را از جنیان آموخته‌ای. پس فرستاده خدا نیستی و فرستاده جنیان». با این حساب، قول امثال بیضاوی مبنی بر این که حرف «أو» نشان‌دهنده تشکیک فرعون است به این که آیا موسی از سوی خود این کارها را می‌کند یا این کارها بدون اراده او صورت می‌گیرند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۵، ج ۱، ص ۱۴۹)، رد می‌شود. ملاحظه شد که راجع به پیامبران قبل از پیامبر خاتم، هر دو معنای محتمل به کار رفته است.

در مورد پیامبر اسلام در چندین موضع اتهام جنون به حضرت زده‌اند. اول، در سوره دخان است که قول مشرکان را پس از روی گرداندن از قرآن طرح کرده که گفتند: «و قالوا معلّمٌ مجنونٌ» (دخان/۱۴) در این آیه وجود اسم مفعول «معلّم» نشان می‌دهد که مراد از مجنون کسی است که از جن تعلیم یافته، نه دیوانه؛ چراکه دیوانه جنون خود را از کسی نیاموخته، لذا مجنون در اینجا یعنی کسی که تعلیماتش را از جنیان دریافت کرده است. دوم، قول آنها پس از شنیدن آیات قرآن است که گفتند «إنّه لمجنونٌ» (قلم/۵۱) علامه ذیل این آیه آورده: «می‌خواستند بگویند قرآن از القاءات شیطان‌ها و آنچه است» (طباطبایی، ۱۳۶۳ش، ج ۳۹، ص ۹۱). این برداشت صحیح است، چراکه پس از شنیدن قرآن با آن متن زیبا و بی‌مثال، دلیلی بر دیوانگی حضرت نداشتند؛ مخصوصاً اینکه خود در تحدی قرآن شکست خورده و از هم‌آوردی آن عاجز بودند و عقلاً نمی‌توانستند نسبت دیوانگی به کسی بدهند که نمی‌توانند مانند او سخن بگویند، که در آن صورت خود را از دیوانه نیز پایین‌تر آورده بودند. بنابراین به او نسبت ارتباط با اجنه داده‌اند که بگویند تو قرآن را از سوی جنیان آورده‌ای. سوم، نقل قرآن از گفته‌های مشرکان در دنیا است که همواره می‌گویند: «أئنّا لتارکوا آلہتنا لشاعر مجنون» (صافات/۳۶) با توجه به هم‌نشینی واژه مجنون با شاعر در این آیه از یک‌سو، و سیاق پیشین که در آیه ۱۵ همین سوره نیز معجزات را سحر می‌پنداشتند از سوی دیگر، باید گفت مجنون در این آیه نیز کسی است که جن در او حلول کرده است.

از سوی دیگر قرآن اتهام ارتباط با جن را از پیامبر رفع کرده و در موارد متعدد آن را بیان نموده است. به عنوان نمونه فرمود: «فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَ لَا مَجْنُونٍ» (طور/۲۹) در آیه بعد از آن نیز قول کافران مبنی بر شاعر بودن پیامبر را نقل کرده است که با توجه به هم‌نشینی کلمات کاهن و شاعر با کلمه مجنون، پرواضح است که منظور از مجنون در اینجا دیوانه نبوده و همان کسی است که با جتّیان ارتباط دارد. یا اینکه فرمود: «وَمَا صَاحِبِكُمْ بِمَجْنُونٍ» (تکویر/۲۲) در سیاق پس و پیش این آیه، سخن از این است که قرآن از سوی جبرائیل به پیامبر نازل شده و صفاتی نیز برای جبرائیل بیان کرده است (تکویر/۱۹-۲۱) و در بین کلام، اتهام جنون و مخصوصاً اینکه قرآن کلام شیطان باشد (تکویر/۲۵) را از حضرت برمی‌دارد. به همین دلیل در این آیه نیز منظور از مجنون، کسی است که با جتّیان ارتباط دارد؛ گویا فرموده او با جن در ارتباط نبوده و این کلام را از جبرائیل دریافت می‌کند. یا این آیه که: «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (قلم/۲) اگرچه اکثر مفسران مجنون را در این جا دیوانه معنا کرده‌اند اما به دلایلی چند، در این آیه نیز منظور همان فرد مرتبط با جن است. دلایل ما از سیاق است که در ادامه فرمود: «فَسْتَبْصِرُ وَ يُبْصِرُونَ. بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ» (قلم/۵-۶) کلمه مفتون معنای مستقیم دیوانگی نمی‌دهد؛ آن چنان که صاحب مجمع به عنوان یکی از وجوه محتمل گفته، مصدر است به معنای فتنه (طبرسی، ۱۴۲۷ق، ج ۱۰، ص ۶۵). علامه نیز آن را از قول برخی مفسران نقل کرده و بدون اینکه این معنا را رد کند گفته: «و معنای جمله این است که به زودی تو می‌بینی و ایشان هم می‌بینند که فتنه در کدام یک از دوطرف مقابل است» (طباطبایی، ۱۳۶۳ش، ج ۳۹، ص ۵۴-۵۵). بنابراین اینکه مفتون را به معنای دیوانه گرفته و آن را به عنوان دلیلی برای تعیین مفهوم دیوانه برای کلمه مجنون در ابتدای سوره بدانیم، صحیح نیست. از طرفی در انتهای همین سوره نیز دوباره کلمه مجنون را آورده؛ این بار از قول مشرکان که در آنجا قبلاً ثابت کردیم منظور، فرد مرتبط با جتّیان است. لذا اگر ابتدا و انتهای سوره را مرتبط با هم بدانیم باید معنای مجنون اول سوره را نیز همان معنای آخر سوره قلم داد کنیم. علامه طباطبایی نیز فرموده اواسط سوره قلم مدنی است، لیکن ابتدا و انتهای این سوره مکی بوده و کل سوره نیز در مقام تسلیت به پیامبر نسبت به تهمت‌هایی است که بر او زده بودند (همان، ص ۴۸-۴۹). بسیاری از مفسران اما، معتقدند کل سوره مکی است. (میبیدی، ۱۳۶۱ش، ج ۵، ص ۲۸۹؛ اسماعیل حقی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۴۳۹؛ و... علاوه بر آن در آیه ۱۵ نیز قول مشرکان را پس از شنیدن آیات قرآن آورده که می‌گفتند این‌ها سرگذشت پیشینیان است. (قلم/۱۵) صحبت از تکذیب آن داستان‌ها هم نیست، یعنی صحت آن را پذیرفته بودند. لذا بسیار بعید است که منظورشان از مجنون، دیوانه باشد؛ چراکه دیوانه به دلیل زوال عقل قادر نیست اخبار دقیق و درستی از امم پیشین بگوید. دلیل دیگر عبارت «بِنِعْمَةِ رَبِّكَ» است که قبل از کلمه مجنون آمده و اکثر مفسران نیز «باء» موجود در آن را از نوع سببیت دانسته و گفته‌اند معنایش این است که تو به سبب نعمت خاصی که خدایت به تو داده، مجنون نیستی. علامه این نعمت را نبوت می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۳ش، ج ۳۹، ص ۵۱) فخر رازی نیز این نعمت را ایمان و نبوت دانسته است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۰۰) زمخشری نیز این نعمت را به معنای استحکام عقل و شهادت دانسته که مقتضی نبوت است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۵) اینکه نعمت را نبوت بدانیم صحیح است، ولی عقل، شهادت و... در اکثر مردم آن زمان بوده و نعمت خاص خداوند به پیامبرش به‌شمار نمی‌رفته؛ لذا این که فرموده باشد به خاطر عقلی که

به تو دادم تو دیوانه نیستی صحیح نیست، چون علاوه بر دلیلی که ذکر کردیم، اظهار امر معلوم بوده و از شخص فصیح، بعید است که اظهار معلوم نماید. پس منظور از نعمت، همان نبوت است و برای مفهوم آیه دو احتمال موجود می‌باشد: اول، تو به سبب نبوتی که داری دیوانه نیستی یا به عبارت دیگر دیوانه نیستی چون نبی خداوندی و دوم، تو به سبب نبوتی که داری با جنیان در ارتباط نیستی یا اینکه تو از جنیان تعلیم نگرفته‌ای چون پیامبر خدایی و تنها از سوی خداوند نبوت داری، نه از سوی جنیان. حال اگر وزن هر دو احتمال را یکی بدانیم، به سه دلیل احتمال دوم را پذیرفته و معنای دیوانگی را رد می‌کنیم. دلیل اول، قرائن خارج از آیه است که قبلاً گفتیم. دلیل دوم قرب مفهومی معنای احتمال دوم است؛ به این ترتیب که اگر احتمال اول را بپذیریم ناچاریم پای مؤلفه دیگری به نام عقل را نیز به مسئله باز کرده و آن‌را واسطه قرار دهیم. یعنی در معنای عبارت بگوییم: چون نبی هستی، عقل داری - که لازمه نبوت است - فلذا دیوانه نیستی. اما احتمال دوم را بدون واسطه معنا کرده و می‌گوییم: تو نبی و فرستاده خدایی، نه فرستاده جنیان؛ و به یقین، اولویت با معنای ظاهری است. دلیل سوم، اینکه در سوره طور - چنان‌که گفتیم - فرمود: *فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ* (طور/۲۹) نیز مؤید ماست؛ چراکه در آن جا ثابت کردیم مجنون به معنای فرد مرتبط با جنیان است، و نفی این جنون در آنجا نیز به خاطر نعمت خداوند به پیامبر بود. لذا این نعمت، نفی ارتباط با جنیان است و نه مصونیت از دیوانگی. نتیجه این‌که در این آیه نیز مانند آیات قبل، منظور نفی ارتباط حضرت با جنیان است.

در مواردی نیز بدون اشاره به واژه مجنون، یا تنها از شاعر نبودن حضرت دفاع کرده؛ مانند این آیه که: *«وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ»* (یس/۶۹) و اینکه فرمود: *«وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ»* (حاقة/۴۱)، یا این‌که حضرت را از کهانت مبرا دانسته و فرموده: *«وَلَا يَقُولُ كَاهِنٍ»* (حاقة/۴۲). سپس در آیه بعد فرمود: *«تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ»* (حاقة/۴۳)؛ یعنی حضرت شاعر و ساحر نیست که قرآن القانات جنیان و شیاطین باشد، بلکه قرآن از ناحیه خداوند نازل شده است. اسماعیل‌زاده ضمن اشاراتی که به برخی از ادله ما نموده، معتقد است شاعری، کهانت، تعلیم‌گرفتن و ساحری مربوط به نخبان بوده و نمی‌توان اتهام دیوانگی را پذیرفت؛ بلکه مراد، همان ارتباط با جنیان است (اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴ ش، ش ۱۲، ص ۸۴-۸۶). با این حساب، قول عده‌ای که اتهام جنون به ایشان را تنها به دلیل شاعرپنداشتن او عنوان کرده‌اند (طیب‌حسینی، شریفی‌نسب، ۱۳۹۵ ش، ش ۲۳، ص ۱۲۶) رد شده و اتهام جنون مشتمل می‌شود بر اتهام کهانت، ساحری و شاعری که به ایشان نسبت می‌دادند. بنابر آن چه گفتیم، اتهام جنون نسبت به پیامبر اسلام از سوی مشرکین، تنها به معنای ارتباط ایشان با اجنه بوده و در هیچ آیه‌ای به معنای دیوانگی نیامده است.

### بررسی دلالت آیه حفظ

پیشتر آمد که تا زمان طبرسی هیچ مفسری به دلالت قرآن بر عمومیت تحریف‌ناپذیری تا قیامت اشاره نکرده. کلباسی منشأ این قول را به طبری نسبت داده (کلباسی، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۰۶)؛ لیکن طبری از قول مجاهد گفته: *«وإنَّا للقرآن لحافظون من أن يزداد فيه باطل ما ليس منه، أو ينقص منه ما هو منه*

من احکامه و حدوده و فرائضه» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۷) و در این کلام صراحتی بر عمومیت تحریف‌ناپذیری نکرده و بلکه همان معنای حفظ تا مرحله ابلاغ مستفاد طبری است. طبرسی اما قول قتاده و ابن عباس را مبنی بر حفظ از زیادت و نقصان و تحریف و تغییر آورده و سپس با کلمه «قیل» نقلی را به حسن نسبت داده که او بازه زمانی حفظ را تا آخر دهر و تا روز قیامت دانسته است (طبرسی، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۸۰). البته طبرسی نقل‌های دیگری از فراء و جبایی نیز آورده و در مورد هیچ یک نظری از خود ارائه نداده؛ لیکن پس از طبرسی، عموم مفسران جاودانگی تحریف‌ناپذیری را برای این آیه اختیار کرده و آن را اولین دلیل قرآنی عمومیت تحریف‌ناپذیری، برشمرده‌اند. نکته اینکه نقل حسن از قید «إلی یوم القیامه» در کتب تفسیری پیش از طبرسی نیامده؛ حتی در تفسیر طبری که به گفته شیخ عبده، جنون جمع حدیث داشته (عبده، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹). با ذکر این پیشینه از برداشت مفسران، به بررسی لغات آیه می‌پردازیم.

«ذکر» در لغت «به یاد آوردن» و سپس «به زبان آوردن» است؛ بر خلاف «فراموش کردن» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۳۵۸؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۷)؛ لذا مترادف با «حفظ» است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۷). کتب الهی اما، «ذکر» هستند، چراکه مشتمل بر تذکر به خدا و حقایق معنوی بوده و آدمی با خواندن آنها به یاد خدا می‌افتد و اگر او را فراموش کرده مجدداً به یاد می‌آورد. وجه تسمیه دوم آن است که خدا نام کتاب خود را قرآن و ذکر قرار داده تا خوانده شود؛ یعنی این کتاب خواندنی است و اهمیت دارد. لذا فرمود: «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ» (یس/۶۹) (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱۴، ص ۱۷). لذا در ادبیات قرآنی، کتاب‌های تورات و قرآن هر دو به «ذکر» تعبیر شده‌اند (انبیاء/۷ و ۵، نحل/۴۴، فرقان/۱۸ و ۲۹، یس/۱۱، ص/۸، فصلت/۴۱، زخرف/۵، قلم/۵۱). بنابراین، مراد از «الذکر» در آیه حفظ نیز قرآن است؛ چنان که علامه، الف و لام این کلمه را نیز از نوع «عهد» دانسته و گفته منظور همان ذکری است که در سیاق -آیه حفظ- آمده (طباطبایی، ۱۳۶۳ش، ج ۲۳، ص ۱۵) و پرواضح است که منظور مشرکان از ذکر در آنجا قرآن بوده است.

«حفظ» در مقابل فراموشی است و در آن تعهد حافظ در حداقل غفلت او نهفته است. اسم فاعل آن حافظ و جمع حافظ، حفظه است؛ مانند ملائکه‌ای که مأمور ثبت و حفظ اعمال‌اند (خلیل، ج ۳، ص ۱۹۸؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۸۷). راغب اما ضمن دسته‌بندی معانی، بر تعهد شخص حفاظت‌کننده تأکید نموده و می‌گوید: «يُسْتَعْمَلُ فِي كُلِّ تَفَقُّدٍ وَ تَعَهُّدٍ وَ رَعَايَةٍ» (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۶۴)؛ سپس برای نمونه، همین آیه حفظ را به‌عنوان مثال آورده است. بنابراین می‌توان گفت حافظ کسی است که نسبت به نگهداری و رعایت کامل محفوظات، تعهد نموده و با نهایت دقت، از فراموشی و زوال آن جلوگیری نماید. تعبیر «لِحَافِظُونَ» در آیه حفظ نیز، تنها بر همین معنا دلالت می‌کند. چپستی محفوظ‌عنه هم مشخص است و آن عبارت است از دست‌برد شیاطین و جنیان در قرآن که به تحریف آن می‌انجامد. لیکن بحث در گستره زمانی محفوظ‌عنه است و باید دید خداوند طبق ظاهر آیه حفظ، قرآن را تا چه زمانی حفظ می‌کند؛ البته وجوه دیگری نیز برای محفوظ‌عنه ذکر کرده‌اند از جمله اینکه «ذکر» را شخص پیامبر دانسته‌اند که خداوند ایشان را از معاندین حفظ می‌کند (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۸۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۷) و با آنچه گفتیم، مشخص شد این اقوال فاقد اعتبار لازم‌اند.

برای فهم ابعاد محفوظ‌عنه و گستره زمانی آن در آیه حفظ، می‌بایست قرائن متصل از جمله سیاق، فضای نزول، فرهنگ زمان نزول، ویژگی‌های مخاطب، معرفت‌های بدیهی و هرگونه دلیلی که به لفظ و عبارت مجهول گره خورده باشد، بررسی شوند (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵؛ صدر، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۳). پیشتر، فضای نزول و فرهنگ مخاطبان قرآن بررسی شد و اینک سیاق آیه حفظ تحلیل می‌شود. در آیه ششم آمده: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر/۶) یعنی مشرکین می‌گفتند: ای که ادعا می‌کنی قرآن بر او نازل می‌شود! تو این کلمات را از سوی خداوند دریافت نکرده‌ای؛ بلکه جَنِّیان در تو حلول کرده‌اند و تو را تعلیم داده‌اند. مؤید دیگری برای این مفهوم اما، در آیه بعد است که فرمود: «لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَأِكَةِ إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (حجر/۷) که تقریر معنای این آیه نیز این‌گونه است که در ادامه به ایشان گفتند: اگر راست می‌گویی و این کلمات را از جَنِّیان نگرفته، با آنها ارتباط نداشته و بلکه فرستاده‌های و این کلمات را از فرشتگان الهی دریافت کرده‌ای، ملائکه‌ای که بر تو فرومی‌آیند را نشان بده تا ادعایت را بپذیریم. ممکن است در اعتراض، گفته شود: این تقریر، از مفهوم دیوانگی نیز برآمده و مخصوص جن‌زدگی نیست؛ یعنی ممکن است گفته باشند: تو دیوانه هستی که این ادعا را می‌کنی و اگر دیوانه نیستی، ملائکه را به ما نشان بده. پاسخ این است که: در آن صورت کلمه «صادقین» بیهوده بود؛ چراکه صدق و کذب در مفهوم دیوانگی معنایی ندارد و تنها ادعای فرستاده‌شدن از سوی خداست که می‌تواند از فرد صادق یا کاذب مطرح شود. لذا آنها گفته‌اند تو با جَنِّیان در ارتباطی و از سوی ایشان آمده‌ای، اگر در مبدأ وحی صادق هستی و راست می‌گویی که از سوی خدا آمدی، فرشتگان را به ما بنما. سپس در جواب آنها فرموده درخواست شما اقتراحی و باطل است و ما فرشتگان را نه به باطل، بلکه به حق می‌فرستیم و زمانی آنها را می‌بینید که دیگر مهلتی نخواهید داشت (حجر/۸). حال، با این سیاق در مقام بازگویی حقیقت و پرده‌گشایی از مبدأ وحی برآمده و آیه حفظ را بیان نموده است. لذا معنای تقریری آیه حفظ نیز این‌گونه می‌شود که: جَنِّیان قرآن را به پیامبر نرسانده‌اند، بلکه این تنها ماییم که قرآن را نازل کردیم و خود، او را از ورود جَنِّیان حفظ کردیم. برای این معنا دلایل دیگری نیز وجود دارد. اول آنکه شروع عبارت با جمله اسمیه، و استعمال مجدد ضمیر «نحن» نشان‌دهنده تأکید بر مبدأ وحی است که مورد اعراض کافران بود؛ چراکه اگر می‌فرمود: «إِنَّا نَزَّلْنَا الذِّكْرَ» نیز کفایت معنا می‌داد، لیکن با تأکید «نحن» علاوه بر شروع کلام با جمله اسمیه گویا تأکیدی مؤکد بر مبدأ تنزیل ذکر کرده باشد. از طرف دیگر، اگر در بیان جواب مشرکان نسبت به اتهام حلول جن در پیامبر به همین جمله بسنده می‌کرد، ممکن بود آنها بگویند: حتی اگر خدا قرآن را نازل کرده باشد، همچنان جَنِّیان در تو حلول کرده و مانع آن می‌شوند که قرآن کامل و بدون نقص به تو برسد. لذا در ادامه فرمود ما که خود قرآن را نازل کرده‌ایم، خود نیز آن را از دست‌برد جَنِّیان حفظ می‌کنیم. اتفاقاً برای جمله دوم نیز تأکیداتی مانند وجود «لام» بر سر کلمه «حافظون» و نیز استفاده از اسم فاعل به جای فعل، وجود دارد. دومین دلیل اما، سیاق آیات بعدی است که پس از آیه حفظ آمده و همچنان لجاجت مشرکان در پذیرش مبدأ وحی را سرزنش می‌کند، نه پذیرش خود وحی یا پذیرش الله را. در این آیات آمده: اگر درهای آسمان را نیز بر آنها بگشاییم و آنها خود به آسمان‌ها بیایند و همه حقایق را ببینند، باز هم خواهند گفت پیامبر چشم‌های ما را بسته و ما را جادو کرده است (حجر/۱۴-۱۵). این بیان مفهوم ساحری در ادامه همان کلمه مجنون آیه ششم آمده

است و خود، دیگر بار مؤید برداشت ماست. دلیل سوم، آیات بعد از آن است که نشان از حفظ آسمان‌ها از استراق سمع شیاطین دارد (حجر/۱۷). نکته این است که این، بار دومی است که در این سوره خود را حافظ معرفی کرده و بار نخست حافظ قرآن بود (حجر/۹)؛ این یعنی ما هم خود قرآن را حفظ می‌کنیم که شیاطین به او راه نیابند تا بدون کاستی و زیادت به مقصد برسد و هم آسمان‌ها را حفظ می‌کنیم که شیاطین به اخبار آنها و مبدأ قرآن راه نیابند. پس با این دو حفظی که انجام داده‌ایم، امکان نفوذ جنیان از مبدأ تا مقصد وحی وجود ندارد. با این بیان، آنچه برخی افراد نسبت به افسانه غرائیق و أمثال آن گفته‌اند و خمیرمایه سوء استفاده جهال معاند اسلام شده است، به کلی باطل می‌شود؛ چنان‌که رامیار نیز همین آیه را سندی در رد افسانه غرائیق می‌داند (رامیار، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۴۸). در ادامه، امکان ورود شیاطین به پیامبرش را نیز نفی می‌کند، که این خود مؤید دیگری در اثبات ادعای ما در معنای آیه حفظ است؛ آن‌جا که به ابلیس فرموده: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (حجر/۴۲) لذا اتهام حلول جنیان و شیاطین در آن حضرت که سرآمد عباد است، از بین می‌رود. باید اذعان داشت که فضای اتهام‌زنی به پیامبر نسبت به ارتباط با جنیان، به قدری آزاردهنده بوده که رد پای آن از ابتدا تا انتهای این سوره نسبت به رفع اتهام حلول شیاطین و تسلی خاطر پیامبر به چشم می‌خورد. اولین آیه این سوره «أَلَمْ تَلِكْ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مَّبِينٍ» (حجر/۱) است که جمعی از مفسران معتقدند در همین ابتدای سوره، قول مشرکان مبنی بر تکذیب قرآن و مجنون خواندن پیامبر، نفی شده است (طباطبایی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲۳، ص ۱۴۲؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۱۴، ص ۸) به این معنا که برخلاف آنچه شما پنداشته، پیامبر را تعلیم یافته جنیان دانسته و او را تکذیب کرده‌اید، این قرآن حاوی آیات بلندمرتبه الهی است. جدای از متن سوره – که ثابت شد در همین فضا بیان شده است – در انتهای سوره نیز (حجر/۸۹-۹۵)، دوباره اندازی شده نسبت به مُقْتَسِمِیْنِ که قرآن را جزء جزء کرده، پاره‌ای را شعر، پاره‌ای را کهانت و پاره‌ای را ساحری می‌دانستند، لذا حضرت را مرتبط با شیاطین دانسته و ادعای ایشان مبنی بر رسالت الهی را مسخره می‌کردند (طبرسی، ۱۴۲۷ ق، ج ۶، ص ۱۰۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲۰، ص ۲۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۵۸۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۱۶۲-۱۶۳). سپس جهت دلداری پیامبر، ایشان را به پشتیبانی الهی وعده داده و به تسبیح، حمد و عبادت خدا دعوت نموده است (حجر/۹۵-۹۹). پس نمی‌توان ادعای محقق که معتقد است تنها تا آیه ۲۵ سوره حجر، موضوع رفع اتهام مطرح شده (کلباسی، ۱۳۹۶ ش، ۱۳۹۶، شماره ۱۷) را پذیرفت؛ مؤید دیگر اینکه اکثر مفسران، فضای سخن مشرکین به پیامبر در کل آیات سوره حجر را استهزاء و استخفاف حضرت دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۲۷ ق، ج ۶، ص ۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲۳، ص ۱۴۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۵۷۱؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۳۵۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۱۲۱؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۱۴، ص ۱۶؛ و...). همچنین میباید از ابی‌بن‌کعب روایت کرده که قاری سوره حجر، ده برابر عدد مهاجرین، انصار و مستهزئین پیامبر پاداش می‌برد (میبدی، ۱۳۶۱ ش، ج ۵، ص ۲۸۹). نمی‌توان تصور کرد که مجنون به معنای دیوانه باشد و تنها در دو آیه ۶ و ۹۵ این سوره به مسخره‌کنندگان اشاره کرده باشد و سپس برای کل سوره چنین فضیلتی را برشمرده باشد.

علاوه بر آن‌چه گفتیم، باید دید مخاطب اولیه قرآن چه برداشتی از آیات آن داشته است. به عبارت دیگر، زمانی که برای اولین بار، پیامبر آیه حفظ و آیات پس و پیش آن را برای مردم خوانده است، آیا آنها

تلقی اطلاق حفظ از تحریف داشته‌اند یا مقید به معنای حفظ از شیاطین بوده‌اند؟ بدیهی است که هم مراد آیه و هم فهم مخاطب اولیه، مبنی بر حفظ از شیاطین و جنیان بوده، نه حفظ از تحریف؛ چراکه سوره حجر مکی بوده و در اوایل دوران اسلام و بلکه در ابتدای علنی شدن دعوت نازل شده (طباطبایی، ۱۳۶۳ش، ج ۲۳، ص ۱۴۲) و هنوز مخاطبان قرآن، پیامبر را نپذیرفته‌اند و از خود قرآن نیز شناخت کاملی نداشته و در مبدأ آن تشکیک می‌کنند. حال چگونه سخن از تحریف‌ناپذیری قرآن به میان آید؟ اصلاً برای مخاطبان اولیه مهم نبوده که این عبارات، در آینده تحریف می‌شود یا نه؛ بلکه اصل آن و این که از سوی خدا آمده باشد مورد توجه، تشکیک و تکذیب آنها بوده است. این مهم‌ترین مؤید عقلی برای اثبات نظریه ماست. دلیل دیگر این است که اگر در کلمه مجنون قائل به معنای دیوانگی باشیم، باید قرائنی خارج از سوره یا حتی خارج از قرآن بیاوریم؛ در حالی که معنای ارتباط حضرت با جنیان از سیاق آیه استنباط می‌شود. مثلاً اسماعیل حقی ذیل کلمه مجنون در آیه ششم سوره حجر از قول کاشفی آورده که مخاطبان پیامبر به حضرت می‌گفتند: «بدرستی تو دیوانه‌ای که ما را از نقد به نسبه می‌خوانی» (اسماعیل حقی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۴۴۲) که این برداشت، خارج از سیاق است. سپس گفته خداوند در جواب آن فرمود: «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (قلم/۲) و این جواب هم اولاً خارج از سوره حجر است و ثانیاً پیشتر ثابت شد که همان معنای ارتباط با جن را نفی کرده؛ در حالی که جواب قول مشرکین مبنی بر جنون حضرت در همان سوره حجر و همان آیه حفظ آمده، که او ملهم از جنیان نیست.

اگر معنای کلمه مجنون، ارتباط حضرت با جنیان باشد، هم سازگاری مفهومی با فضای تفکرات مخاطبان اولیه قرآن برقرار شده، هم نیازی به قرائن خارجی نیست، هم پاسخ آن در آیه حفظ مشهود است و هم سیاق آیه تا پایان سوره حجر در همین فضا معنا شده و نظم خاصی در تمام سوره یافت می‌شود. لذا دلالت مطابقی و اولیه آیه حفظ، تنها رفع اتهام ارتباط با جنیان از پیامبر بوده و مفهوم حفظ در آن، محدود به زمان نزول تا ابلاغ -مبدأ تا مقصد وحی- است؛ هر چند ممکن است دلالت‌های دیگری برای جاودانگی تحریف‌ناپذیری داشته باشد. اینکه بگویند ادعای ما در عبارت «انا نحن نزلنا الذکر» صادق است ولی عبارت «انا له لحافظون» صراحت یا اطلاق به تحریف‌ناپذیری دارد، بدون اقامه دلیل و مخالف سیاق بوده و از ظاهر آیات نیز بر نمی‌آید. همچنین بزرگان فریقین از اهل بیت و صحابه و تابعین و حتی مفسران متقدم -پیش از طبرسی- به دلالت ظاهر آیه به جاودانگی تحریف‌ناپذیری اشاره‌ای نکرده‌اند. همچنین نقل‌های مؤید دیگری نیز رسیده؛ مانند نقل طبرسی از مجاهد نیز که مفهوم «لحافظون» را «عندنا» دانسته (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۷).

### بررسی دلالت آیه ۴۲ سوره فصلت

دومین آیه‌ای که دلالت ظاهر آن بر موضوع تحریف‌ناپذیری قرآن، مسلم انگاشته شده، آیه ۴۲ سوره فصلت است که در آن آمده: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت/۴۲). مفسران با توجه به اینکه تحریف، نوعی باطل بوده و آیه صراحت به عدم ورود باطل در قرآن دارد، دلالت این آیه را به تحریف‌ناپذیری دانسته‌اند، لیکن اگر فضای سوره حجر را در سوره فصلت نیز

حاکم دانسته و سیاق آیات و نیز اقوال مفسران متقدم بررسی شود، دلالت اولیه این آیه نیز مانند آیه حفظ در مقام اثبات مبدأ وحی و اثبات مصونیت قرآن از ورود شیاطین مستقر می‌شود. در ادامه دلائل این ادعا ذیل سه عنوان فضای سوره فصلت، بررسی سیاق و تحلیل اقوال مفسران بررسی می‌شوند.

### فضای سوره فصلت

سوره فصلت از سور مکی بوده و طبق ترتیب نزول، ۶۱امین سوره و در چینش کنونی مُصَحَف، ۴۱امین سوره است (معرفت، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۱۶۶). طبرسی پایان سوره غافر - که در چینش، پیش از سوره فصلت است - و ابتدای سوره فصلت را در یک معنا و آن معنا را ذکر احوال منکرین به آیات الهی معرفی می‌کند (طبرسی، ۱۴۲۷ق، ج ۹، ص ۵). این فضا، مرتبط با سور مکی بوده و می‌توان گفت مشابه همان فضای کلی سوره حجر - ۵۴امین سوره به ترتیب نزول - است. در آیاتی چند از سوره فصلت، اشاراتی به همان مبانی سوره حجر شده؛ از جمله تأکید بر مبدأ وحی، اعراض پیامبر از کافران و تکذیب‌کنندگان، حفظ آیات از دست‌برد شیاطین، عدم ورود شیطان به پیامبر و تأکیر بر نزول وحی الهی، حفظ آسمان‌ها از شیاطین، انذار مخاطبان پیامبر از سرنوشت اقوام گذشته، فرجام مستهزئین، اقتراح کافران به دیدن ملائکه و بالاخره، تعزیت و تسلیت به پیامبر نسبت به تکذیب کافران و یادآوری رفتار کافران با پیامبران قبلی (فصلت/۲، ۴، ۶، ۱۲، ۱۳-۱۷، ۲۶-۲۸، ۴۱-۴۳، ۵۲). لذا با توجه به اینکه سوره فصلت اندکی پس از سوره حجر، در همان شهر و برای همان مخاطب - با همان باورها - نازل شده، محتمل است همان فضا را با اشارات کمتر به موارد تکراری و نقل مضامین جدیدتر آورده باشد.

### سیاق آیه

آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا...» (فصلت/۴۰) در مقام انذار مخالفین آیات الهی است؛ هرچند منظور از این آیات، نشانه‌هایی از قبیل خلقت شب و روز، خورشید و ماه و نزول باران است که در آیات ۳۷ تا ۳۹ به آن اشاره شده است. پس از انذار مخالفین نشانه‌های قدرت الهی، در آیه ۴۱ طعنی به مخالفین ذکر - قرآن - وارد کرده و دو نشانه در آن آورده که معلوم می‌کند مخالفت کفار با قرآن در اینجا نیز مبدأ وحی بوده است؛ یعنی همان مخالفتی که در سوره حجر مطرح بود. نشانه اول، عبارت «لما جاءهم» است و نشانه دوم، عبارت «إِنَّ لِكِتَابٍ عَزِيزٍ». برخی مفسران معتقدند عبارت اول نشان می‌دهد مخالفت کفار در مرحله‌ای بوده که قرآن توسط پیامبر به آنان می‌رسید و آنان در مواجهه با قرآن با آن مخالفت می‌کردند، و عبارت دوم سخت‌بودن قرآن را از این جهت می‌رساند که شیاطین نمی‌توانند در آن ورود کنند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۷۴۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۷۹؛ طبرسی، ۱۴۲۷ق، ج ۹، ص ۲۱). البته اقوال دیگری نیز برای این دو عبارت آورده‌اند که با توجه به سیاق و موضوع بحث، احتمال فوق‌الذکر، قوی‌تر جلوه می‌کند؛ مخصوصاً اینکه در سیاق پسینی آیه، عبارت «مَا يُقَالُ لَكَ...» آمده و در ادامه، قول کافران مخاطب قرآن به پیامبر اسلام را همان اقوال کافران گذشته به پیامبران قبلی دانسته است. این معنا دقیقاً پس از آیه حفظ نیز در آیات ۱۰ و ۱۱ سوره حجر آمده بود. لذا می‌توان گفت پس از اینکه کفار اتهام ارتباط با جنیان را به پیامبر وارد کرده و مبدأ قرآن را اجنه و شیاطین دانسته‌اند، در هر دو سوره حجر و فصلت، خداوند ابتدا بر مبدأ الهی وحی تأکید کرده و سپس ورود شیاطین را به قرآن محال



دانسته -در سوره حجر وعده حفظ را از سوی خود داده و در سوره فصلت، خود قرآن را عزیز به معنای منبع معرفی کرده- همچنین در هر دو سوره، بلافاصله پیامبر اسلام را به سرگذشت پیامبران پیشین در مواجهه با همین اتهام، تسلیم داده است. این احتمال آنجا تقویت می‌شود که عبارت پایانی آیه ۴۱ که فرمود «تنزیل من حکیم علیم» را نیز با همین معنا تفسیر نموده؛ تنزیل را وحی بدانیم (تفسیر مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۷۴۵) و بگوییم وحی از طرف حکیمی است که به اقتضای حکمت، می‌بایست محافظ آن باشد -چراکه از شخص حکیم، بعید است وحیی نازل کرده و شیاطین را در آن راه دهد- و نیز آن شخص حکیم، حمید است و شایسته ستایش؛ چرا که کلامی الهی بدون ورود شیاطین را به ما رسانده و ما را از بهره آن کلام، محروم نساخته و با حفظ آن کلام از شیاطین، قلب پیامبر و مؤمنین را نسبت به کلام مخالفین و مستهزئین، تسلیم داده است. این تفسیر کاملی است که با توجه به سیاق و موضوع اتهام کفار و پاسخ قرآن به آنان، ارائه می‌شود. علاوه بر اتصالی که این تفسیر، بین تمام آنچه گفتیم ایجاد می‌کند، شواهد دیگری هم در تأیید آن وجود دارد؛ مانند آیات پایانی همان سوره حجر که در آن هم موضوع «حمد» آمده و پس از یادآوری ضیق صدر پیامبر در مقابل کلام مستهزئین، ایشان را به تسبیح به «حمد» و سجده و عبادت دعوت کرده است (حجر/۹۸). یا همان دلیلی که پیرامون آیه حفظ گفتیم نسبت به اینکه اشکال کافران و مخاطبان اولیه قرآن، در هویت مبدأ قرآن یا دست‌کم راه‌یابی شیاطین در آن بوده نه در اینکه آیا این کتاب بعدها تحریف می‌شود یا خیر.

### تحلیل اقوال مفسران

مفسران متقدم در عبارت «لا یأتیه الباطل...» به دو معنا رسیده‌اند: یکی اینکه عدم ورود باطل در قرآن را عدم ابطال و تکذیب قرآن توسط سایر کتب دانسته‌اند، یعنی چه در کتب الهی قبل و چه در آینده هیچ کتاب الهی تکذیب‌کننده و نابودگر قرآن نخواهد بود؛ و دوم اینکه گفته‌اند شیطان نمی‌تواند در فرایند نزول دخالت کرده، حقی از آن بکاهد یا باطلی به آن بیفزاید. پس نهایتاً تحریف‌ناپذیری را تا زمان ابلاغ پذیرفته و صحبتی از جاودانگی آن نکرده‌اند. برای نمونه، مقاتل بن سلیمان، مصداق کافران مورد اشاره در آیه ۴۱ را ابوجهل دانسته و نیز مراد از «من بین یدیه» را تورات، انجیل و زبور؛ و مراد از «من خلفه» را کتابی دانسته که در آینده به عنوان تکذیب‌کننده قرآن نازل شود. او همچنین، مفاد گفته کفار در عبارت «ما یقال لک» را گفته آنان مبنی بر اینکه قرآن بر پیامبر نازل نمی‌شود، قلمداد کرده است (تفسیر مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۷۴۵). در روایت ابی‌الجارود از امام صادق (ع)، نظر مقاتل تأیید شده است (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۲۶۶). سیوطی سه روایت از مجاهد و قتاده آورده که آنها مراد از «باطل» در این آیه را «شیطان» دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۶۷). فراء نیز ضمن اشاره به همین موارد، مفاد «ما یقال لک» را تکذیب پیامبر دانسته (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۱۹). ابن‌قتیبه در معنای این آیه از قول عده‌ای گفته: شیطان نمی‌تواند حقی را در قرآن باطل کرده یا باطلی از آن را حق جلوه دهد (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳۶). ابن‌وهب علاوه بر نقل‌های قبل، معنای آیه را از قول عده‌ای آورده که یعنی شیطان نه قبل از جبرئیل به پیامبر وارد می‌شود تا کلامی بر قرآن بیفزاید و نه پس از آن، تا کلامی از آن بکاهد (ابن‌وهب، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۷۱). در نقل ابن‌وهب هرچند معنای تحریف به زیادت و نقصان دیده می‌شود، لیکن

تصریح او به زمان پس و پیش نزول جبرئیل، نهایتاً تحریف‌ناپذیری را محدود به زمان ابلاغ پیامبر نموده است و این خود، مؤیدی بر پاسخ ما به گروهی است که مدعی اطلاق این دو آیه‌اند. ابن‌گفتمان، تا زمان طبری (م ۳۱۰ق) بین مفسران مختلف، تقریباً مشترک است. طبری اما، هرچند «باطل» را «شیطان» و نیز مفاد گفته کفار در عبارت «ما یقال لک» را تکذیب پیامبر - به اینکه قرآن از نزد پروردگارت بر تو نازل نمی‌شود- دانسته، لیکن معنای آیه را حفظ از تحریف به نقصان و زیادت دانسته و آن را به سدی نسبت می‌دهد (طبری، ۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۷۹). همان‌گونه که پیشتر گفتیم، طبری در این آیه نیز مانند تفسیرش از آیه حفظ، تصریحی به جاودانگی تحریف‌ناپذیری نکرده، هرچند لفظ تحریف را به کار برده است؛ لذا این تحریف می‌تواند ناشی از ورود شیطان به فرایند نزول باشد و نشانه صریحی از عمومیت و اطلاق ندارد. مفسران پس از طبری اما، یا بدون تصریح به عمومیت، اشاراتی به معنای تحریف نموده‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۵، ص ۴۳۴-۴۳۵)، و یا اساساً اشاره‌ای به تحریف‌ناپذیری نکرده و همان اقوال غالب مفسران قبل از طبری را نقل کرده‌اند (ابن‌ابی‌زمین، ۴۲۴ق، ص ۲۷۱). بنظر می‌رسد اولین مفسری که نظرات پیرامون این آیه را در پنج دسته طبقه‌بندی نموده، شیخ طوسی است (طوسی، ج ۹، ص ۱۳۱)؛ پس از ایشان شیخ طبرسی نیز همان رویه را در پیش گرفته و طبقه‌بندی پنج‌گانه‌ای را حول نظرات مختلف ترتیب داده است (طبرسی، ۴۲۷ق، ج ۹، ص ۲۱-۲۲). تفاوت این دو مفسر یکی در صاحب اقوال است؛ چنان‌که طوسی قولی را به ضحاک نسبت داده که طبرسی همان قول را به ابن‌عباس و دیگران، یا اینکه طوسی صاحب قول یک دسته را نام نبرده و طبرسی آن قول را مروی صادقین علیهماالسلام دانسته. تفاوت دیگر در یکی از طبقات است که هریک قول متفاوتی را نقل کرده‌اند، بدون اینکه آن را به کسی نسبت دهند. به گزارش شیخ طبرسی، اقوال پیرامون این آیه پنج دسته به شرح زیر است که چهار گروه اول، بین او و شیخ طوسی مشترک بوده و تفاوت، در طبقه پنج است:

۱. باطل را شیطان دانسته و بگویی شیطان قادر نیست حقی از قرآن بکاهد یا باطلی بر آن بیافزاید؛ از قتاده و سدی.

۲. قبل و بعد از قرآن، هیچ کتابی نیست که قرآن را باطل یا فسخ کند؛ از ابن‌عباس، کلبی و مقاتل.

۳. نه اخبار قرآن از وقایع گذشته باطل است و نه اخبار قرآن نسبت به آینده؛ از امام باقر و امام صادق (ع).

۴. از اول تنزیل قرآن تا آخرش، باطل در آن راه ندارد؛ از حسن.

۵. باطل را عام بدانیم و بگوییم هیچ باطلی - اعم از کذب، تعارض، زیادت و تغییر - در هیچ زمانی تا قیامت در قرآن راه ندارد (همان). این همان معنایی است که عمومیت دلالت بر تحریف‌ناپذیری قرآن را می‌رساند و مورد استفاده مفسران پس از طبرسی قرار گرفته است. اولاً طبرسی این معنا را به فردی از متقدمان نسبت نداده است؛ ثانیاً این احتمال در طبقه‌بندی شیخ طوسی یافت نشده و ایشان به جای این طبقه - در طبقه اول اقوال و بدون ذکر صاحب قول - گفته‌اند که قرآن، حق مخلص است و هیچ شبهه و تناقضی در آن نیست، سپس چهار قول مشترک قبلی را نقل کرده‌اند. بنابراین می‌توان گفت اولین مفسر مطرحی که قائل به عمومیت شده، شیخ طبرسی است و تا پیش از ایشان حتی در اقوال مروی شیخ طوسی نیز رد پای عمومیت تحریف‌ناپذیری تا روز قیامت دیده نمی‌شود. اقوال بزرگان فریقین اما، یا مانند قول اول و چهارم طبرسی، ناظر به حفظ وحی از دست‌برد شیاطین طی فرایند نزول است، که مؤید ادعای ماست؛

یا ناظر به عدم وجود اخبار باطل در قرآن است و یا ناظر به عدم وجود کتاب الهی که مبطل قرآن باشد؛ که از هیچ یک از این اقوال، عمومیت تحریف‌ناپذیری برداشت نمی‌شود. بنابراین، اولاً بر اساس فضای سوره فصلت و سیاق آیه ۴۲ و آنچه پیشتر، از باور مخاطبان قرآن و اتهاماتی که به پیامبر وارد می‌کردند گفتیم، دلالت مطابقی آیه ۴۲ سوره فصلت تنها بر عدم ورود شیاطین به فرایند وحی و محال بودن تغییر و تحریف آن به زیادت و نقصان از سوی شیاطین تا مرحله ابلاغ، مستقر می‌شود. ثانیاً از زمان نزول تا قرن ششم هیچ نشانه‌ای از تفسیر این آیه و دلالتش بر تحریف‌ناپذیری همیشگی قرآن در اقوال بزرگان فریقین و مفسران آنها نبوده و بلکه مرویات آنها غالباً در تأیید ادعای ما در معنای آیه است؛ و از قرن ۶ به بعد است که مفسران، این عمومیت را -نه با استناد به اقوال متقدمان- برای ظاهر آیه استفاده کرده‌اند. سپس این تفسیر و تعبیر، آنقدر بین مسلمانان رواج یافته که در قرون بعدی تا عصر حاضر، مفسران و حتی متکلمان و قرآن‌پژوهان، دلالت مطابقی این آیه بر تحریف‌ناپذیری همیشگی قرآن را مسلم و بدیهی پنداشته‌اند.

### نتیجه‌گیری

بررسی باور دوران جاهلیت، اتهامی که کافران به پیامبر وارد کرده و حضرت را «مجنون» می‌خواندند را تبیین نمود. به باور مخاطبان قرآن، سه دسته از مردم با جنیان ارتباط داشتند؛ کهنه، سحره و شعرا. از آن‌جا که پیامبر برای اثبات نبوت خود، معجزاتی ارائه داده و آیات قرآن را نیز بیان فرمودند، مخاطبان پنداشتند آیات شعر بوده و بعضاً حاوی اخبار غیبی است لذا به کهنات هم شبیه است و سایر معجزات نبوی را نیز شبیه ساحری دیدند؛ لذا به حضرت، تهمت ارتباط با جنیان زده او را «مجنون» خواندند. در بررسی ادبیات قرآن پیرامون واژه مجنون ثابت شد هرچند در مورد پیامبران پیشین، این واژه در مفهوم هردو تهمت دیوانگی و ارتباط با جنیان به کار رفته، لیکن در مورد پیامبر اسلام تنها در مفهوم ارتباط با جنیان و شیاطین استعمال شده و احتمال استعمال آن در معنای دیوانگی کاملاً مردود است. پس از آن، دلالت آیه حفظ بررسی و با اقامه ادله نقلی و عقلی معلوم شد این آیه -بلکه کل سوره حجر- در مقام رفع اتهام مشرکین به پیامبر مبنی بر ارتباط آن حضرت با طایفه شیاطین نازل شده و منظور از حفظ ذکر، تنها نگهداری قرآن از مبدأ وحی تا مقصد آن بوده است. لذا دلالت مطابقی این آیه بر عمومیت و اطلاق تحریف‌ناپذیری قرآن، مردود است. آیه دوم، آیه ۴۲ فصلت بود که با توجه به شباهت‌های سوره فصلت و سوره حجر از فضای فکری مخاطبان گرفته تا فضای نزول و موضوعات مطرح در این دو سوره، و نیز ادله سیاق و نیز بررسی اقوال مفسران متقدم، می‌توان گفت مراد از «باطل» در این آیه «شیطان» بوده و آیه شریفه امکان ورود شیطان به فرایند وحی را رد کرده است. علاوه بر موارد فوق و دلایل آن -که در متن آمده- قطعاً فهم مخاطب اولیه از آیات این دو سوره مکی نیز به اطلاق تحریف‌ناپذیری نرسیده؛ چراکه در آن زمان برای مخاطب قرآن مبدأ این کلمات مهم و مورد بحث بوده، و اینکه این کلمات در آینده تحریف می‌شوند یا خیر، اصلاً مورد توجه مخاطبی که هنوز اصل قرآن را نپذیرفته، نبوده است. بنابراین باید گفت دلالت مطابقی آیه

۴۲ فصلت نیز بر جاودانگی تحریف‌ناپذیری مستقر نمی‌شود. لذا با توجه به آنچه گفتیم و نیز با توجه به اینکه هیچ نشانه‌ای از اقوال متقدمان - تا قبل از طبرسی - در دلالت مطابقی این دو آیه بر عمومیت تحریف‌ناپذیری قرآن وجود ندارد، می‌توان گفت آیات قرآن کریم فاقد دلالت مطابقی بر جاودانگی تحریف‌ناپذیری قرآن است؛ هرچند وجود دلالت‌های دیگر مانند دلالت تضمنی و التزامی، محتمل باشد. یافته ما در این تحقیق، خللی در اتقان سایر ادله از جمله ادله حدیثی و ادله عقلی بر عمومیت تحریف‌ناپذیری وارد نمی‌کند.

## کتابنامه

### قرآن کریم

- الوسی، محمود بن عبدالله، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن‌ابی‌زمین، محمد بن عبدالله، **تفسیر ابن‌ابی‌زمین**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ق.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، **غریب القرآن**، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۴۱۱ق.
- ابن عاشور، محمدالطاهر بن محمد، **التحریر و التنویر**، تونس، دار التونسیه للنشر، ۱۹۸۴م.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، **المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ابن‌وهب دینوری، عبدالله بن محمد، **الواضح فی تفسیر القرآن الکریم**، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، **روض الجنان و روح الجنان**، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ش.
- اسماعیل‌حقی، اسماعیل بن مصطفی، **روح البیان**، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ق.
- اسماعیل‌زاده، حسن، **چالش‌های معادل‌یابی واژه «مجنون» در ترجمه آیات قرآن کریم بر اساس نظریه معنی در ترجمه**، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، سال ۵، شماره ۱۲، بهار-تابستان ۱۳۹۴ش.
- انصاری، مرتضی ابن محمدامین، **المکاسب**، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ایزوتسو، توشی هیگو، **خدا و انسان در قرآن**، احمد آرام، تهران، دفتر نشر آثار فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
- بابایی، علی‌اکبر، **قواعد تفسیر قرآن**، تهران، سمت، ۱۳۹۴ش.
- بوکای، موریس، **مقایسه‌ای بین تورات، انجیل، قرآن و علم**، ذبیح الله دبیر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه**، قم، مؤسسه آل‌البتیت لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
- حسان‌بن‌ثابت، **الدیوان**، محمد نعیم بربر، بیروت، المکتبه العصریه، ۲۰۱۰م.

- حسینی، سیدمحمدباقر؛ صبوری، محمود؛ جعفری، محمد، تأثیر قرآن بر اشعار حسان بن ثابت، دانشگاه آزاد جیرفت، فصلنامه مطالعات قرآنی، ۱۳۹۸ش.
- خلیل بن أحمد، العین، دار و مکتبه الهلال، بی تا.
- خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، سید جعفر حسینی، قم، دار الثقلین، ۱۳۹۳ش.
- راغب، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ق.
- رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
- زمخشری، جارالله، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، محمد دشتی، تهران، مؤسسه زهد، ۱۳۷۹ش.
- سیوطی، جلال الدین، اتقان در علوم قرآن، سیدمحمد طیب حسینی، قم، دانشکده اصول دین، ۱۳۹۲ش.
- \_\_\_\_\_ الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- عبده، محمد، المنار، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۴ق.
- فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، قاهره، هیئته المصریه العامه للکتاب، ۱۹۸۰م.
- فخررازی، محمد بن عمر، تفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- قرشی، محمد بن ابی الخطاب، جمهره أشعار العرب فی الجاهلیه و الإسلام، قاهره، دار النهضه، بی تا.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳ش.
- صدر، سید محمدباقر، دروس فی علم الاصول، الحلقه الاولی، قم، دار الثقلین، ۱۴۲۰ق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، سیدمحمدباقر موسوی، تهران، انتشارات محمدی، ۱۳۶۳ش.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر، اربد، دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المرتضی، ۱۴۲۷ق.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- طیب حسینی، محمود، شریفی نسب، حامد، معنانشناسی واژه «مجنون» در قرآن کریم، آموزه‌های قرآنی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۳، بهارستان ۱۳۹۵ش.
- کلباسی، زهرا، احمدنژاد، امیر، دلالت آیه نهم سوره حجر بر تحریفناپذیری قرآن، مبد، دوفصلنامه کتاب قیم، شماره ۱۷، ۱۳۹۶ش.
- مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب، قم، دار الهجره، ۱۴۰۹ق.
- معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، ابومحمد وکیلی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ش.
- مفید، محمدبن محمد، الإرشاد، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۳۷۶ش.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۱ق.  
میبدی، ابوالفضل، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۱ش.

#### Quran

- Alousi, Mahmood ibn Abdullah, Rooh al ma`anee, Beirut, dar al kotob al ilmiyah, 1955.  
Ibn abi zamanain, Muhammad ebn Abdullah, Tafsir Ibn abi zamanain, Beirut, dar al kotob al ilmiyah, 2004.  
Ibn fares, Ahmad ibn fares, Maghaees allughah, Beirut, dar al fekr, 1979.  
Ibn ghutaibah, Abdullah ebn muslim, Gharib al Quran, Beirut, dar and maktabat alhilar, 1979.  
Ibn ashoor, Muhammad ibn muhammad, Al tahrir va al tanvir, Tunisia, dar attunisiah, 1984.  
Ibn atiyah, Abdulhagh ibn ghalib, Al muharrar al vajiz, Beirut, dar al kotob al ilmiyah, 2002.  
Ibn manzoor, Muhammad ibn mukarram, Lisan al arab, Beirut, dar sader, 1994.  
Ibn vahab dinivavi, Abdullah ibn muhammad, Alvazeh fi tafsir al Quran al karim, Beirut, dar al kotob al ilmiyah, 2004.  
Abu alfutuh razi, Husain inb ali, Rawz al janan, Mash`had, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, 1993.  
Ismaeil haqqi, Ismaeil ibn Mustafa, Ruh al bayan, Beirut, dar al fekr, 1985.  
Ismaeilzade, Hasan, Challenges in Finding an Appropriate Equivalent for the Term of "Majnun" in Translations of Holy Quran Based on Meaning-Oriented Theory in Translation, Researches on translation in Arabic language and literature, No.12, 2016.  
Ansari, Murtazda ibn muhammadamin, Almakasib, Qum, majma al fekr al islami, 1993.  
Izutsu, Toshihiko, God and Man in Quran, Ahmad Aram, Tehran, Office of Cultural Publishing, 1990.  
Babaei, Aliakbar, Ghavaed tafsir Quran, Tehran, samt, 2016.  
Bocay, Maurice, A comparative book between the Torah, the Bible, the Qur'an and science, Zabihullah Dabir, Tehran, Islamic Culture Works Publishing Office, 1992.  
Biyzdawi, Abdullah ibn umar, Anvar al tanzil, Beirut, dar ihya al turath al arabi, 1998.  
Hur ameli, Muhammad ibn hasan, Vasail al shiah, Qum, Muassasah alulbait li ihya al turath, 1994.  
Hassan ibn thabet, Al divan, Muhammad naeim barbar, Beirut, Almaktabat al asriyah, 2010.  
Husaini, Seyyed muhammad bagher, et al. tasire quran bar ash`are Hassan ibn thabet, jiroft university, Faslname motaleat qurani, 2020.  
Khalil ibn ahmad, Al ein, dar va maktabat al hilal, without date.  
Khui, sayyed abu al ghasem, Albayan, sayyed jafar husaini, Qum, dar al thaqalein, 2015.  
Raghib, husain ibn muhammad, Al mofradat, Beirut, dar al ilm, 1992.  
Ramyar, Mahmud, Tarikhe Quran, Tehran, Amirkabir, 1991.  
Zemakhshari, Jarullah, Alkashaf, Beirut, dar al kitab al arabi, 1987.  
Seyyed razdi, Muhammad inb husain, Nahj al balaghah, Muhammad Dashti, Tehran, muassisah zohd, 2001.  
Suyuti, Jalal al din, Itghan, sayyed Mahmud tayib husaini, Qum, osule din university, 2014.  
Suyuti, Jalal al din, Al dur ala manthur, Qum, Marashi library, 1984.  
Abduh, Muhammad, Alminar, Beirut, dar al marifah, 1994.  
Farra, Yahya ibn ziyad, Ma`ani al Quran, Cairo, Al hiah al misriyah al amah lilkitab, 1980.  
Fakhr razi, Muhammad ibn umar, Tasir al kabir, Beirut, dar ihya al turath al arabi, 2000.  
Qorashi, Muhammad ibn abi al khattab, Jamharah ash`ar al arab, Cairo, dar al nihzdah, without

date.

Qummi, Ali ibn ebrahim, Tafsir al qummi, Qum, dar al kitab, 1985.

Sadr, Sayyed muhammad bagher, durus fi ilm al usul, Qum, dar al thaqalein, 2000.

Tabatabaei, Sayyed muhammad husain, Almizan, Sayyed muhammad bagher musawi, Tehran, Muhammadi Publishers, 1985.

Tabarani, Sulaiman ibn ahmad, Al tafsir al kabir, Irbid, dar al kitab al thaqafi, 2008.

Tabarsi, Fazdl ibn hasan, Majma al bayan, Beirut, dar al murtazda, 2007.

Tabari, Muhammad ibn jarir, Jami al bayan, Beirut, dar al marifah, 1992.

Tusi, Muhammad ibn hasan, Al tibyan, Beirut, dar ihya al turath al arabi, without date.

Tayyib husaini, Mahmud, et al. Semantics of the word "majnun" in the Holy Quran, Amuzehaye qur`ani, Mash`had, Razavi University of Islamic Sciences, No.23, 2017.

Kalbasi, Zahra, et al. The meaning of the ninth verse of Surah Al-Hijr on the inviolability of the Holy Quran, Meybod, Ketab e qayyem, No.17, 2018.

Masoudi, Ali ibn al husain, Moruj al zahab, Qum, dar al hijrah, 1989.

Marifat, Muhammad hadi, Al tamhid, Abu muhammad vakili, Tehran, Islamic Propaganda Organization, 1993.

Mufid, Muhammad ibn muhammad, Al irshad, Qum, Maktabat basirati, 1998.

Muqatil ibn sulaiman, Tafsir Muqatil ibn sulaiman, Beirut, dar ihya al turath al arabi, 2004.

Makarem shirazi, Naser, Tafsire nemooneh, Tehran, dar al kutub al eslamiyah, 1981.

Mibudi, Abu al fazdl, Kashf al asrar, Tehran, Sepehr printing house, 1983.

ارجاع: آهنگران محمدرسول، حسینی پور محمد، بازپژوهی دلالت مطابقی آیات «تحریف‌ناپذیری»، فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۱۳، شماره ۴۹، بهار ۱۴۰۱، صفحات ۹۴-۷۳.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی