

نقد نظریه و لفسن درباره خاستگاه مسئله خلق قرآن و تأثیر آموزه‌های مسیحی در آن

asaadi@isca.ac.ir

علیرضا اسعدی / استادیار گروه کلام اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۴

چکیده

بررسی خاستگاه پیدایش مسائل کلامی، از عرصه‌های پژوهشی مورد علاقه خاورشناسان است. بسیاری از آنها کوشیده‌اند تا با بررسی این موضوع نشان دهند که آشخور مسائل کلام اسلامی، ادیان و مکاتب دیگر، به‌ویژه مسیحیت است و کلام اسلامی از عوامل بیرونی تأثیر پذیرفته است. و لفسن، اسلام‌شناس یهودی، در کتاب فلسفه علم کلام، درباره مسئله خلق قرآن، که از چالشی‌ترین مسائل کلامی، به‌ویژه در قرن دوم هجری است، چنین رویکردی را دنبال کرده است. او با به‌کارگیری روش فرضی استنتاجی خود، دیدگاه‌های مطرح در زمینه خلق قرآن را متأثر از آموزه‌های یهودی مسیحی می‌داند. این مقاله درصدد است تا با تبعی شایسته ضمن تبیین دقیق نظریه و لفسن، شواهد و قرائن آن را بررسی و نقد کند و نشان دهد که نه تنها روش و لفسن با اشکالاتی روبرو است، دلایل او نیز مدعایش را به‌خوبی اثبات نمی‌کند و تأثیر عوامل بیرونی، به‌ویژه مسیحیت، در پیدایش این مسئله اثبات شدنی نیست.

کلیدواژه‌ها: کلام اسلامی، خلق قرآن، و لفسن، مسیحیت، تاریخ مسائل کلامی، روش فرضی استنتاجی.

کلام الهی از جمله مسائلی است که از دیرباز معرکه آرا بوده و حتی و دیدگاه‌های عجیب و شگفت‌انگیزی درباره آن ابراز شده است. این مسئله در عرصه سیاسی اجتماعی در دوره‌ای از تاریخ به یکی از چالش‌های مهم تبدیل شد و بحث‌های زیادی را برانگیخت. در زمان هارون‌الرشید (۱۴۵/۱۴۸-۱۹۳ق) صحبت از خلق قرآن جرم محسوب می‌شد و بشر‌المربیسی (م ۲۱۸ق) از معتزله بغداد که به خلق قرآن باور داشت، در ایام وی فراری بود (ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۳۲). مسئله خلق قرآن در دوره مأمون (م ۲۱۸ق) که دارای گرایش معتزلی بود - محور تفتیش عقاید قرار شد و کسانی که به قدیم قرآن باور داشتند، مجازات می‌شدند.

این مسئله هرچند در این دوره رنگ‌وبوی سیاسی به خود گرفت و به چالشی در عرصه سیاسی تبدیل شد در آغاز برخاسته از پرسش‌های فراوانی بود که دانشمندان اسلامی درباره کلام الهی با آنها روبرو شده بودند: آیا کلام الهی از سنخ حروف و اصوات است یا نه؟ و در صورت نخست، آیا قدیم و قائم به ذات الهی است یا حادث و قائم بدون محل است؟ در صورت دوم، آیا اطلاق تعبیری همچون مخلوق، حادث و حدث بر آن رواست یا نه؟ و اگر از سنخ حروف و اصوات نیست، آیا قدیم ازلی و مغایر با علم است یا به علم برمی‌گردد و غیرمخلوق است یا به قدرت و به معنای قدرت برمی‌گردد تکلم است؟ (آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۷)

پاسخ به چنین پرسش‌هایی دیدگاه‌ها و نظرات متعددی را در مسئله شکل داد و فرقه‌های شناخته‌شده اسلامی درباره این مسائل و به‌ویژه حقیقت کلام الهی نظریات گوناگونی ابراز کردند. همان‌گونه که ابن‌حزم تأکید می‌کند، مسلمانان بر دو نکته اجماع داشتند: نخست متکلم بودن خداوند و دوم کلام خدا بودن قرآن و دیگر کتاب‌های آسمانی؛ و اختلاف نظرها صرفاً در تلقی از چگونگی صفت کلام است (ابن حزم، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۳۶-۳۷).

آشنایی هرچند اجمالی با مناقشات و اختلاف نظرهای مهم درباره کلام الهی پرسشی مهم فراروی ما می‌نهد که البته فراگیرتر از مسئله کلام الهی قرآن کریم است و آن اینکه خاستگاه پیدایش اختلاف نظرهای اساسی درباره مسائل کلامی چیست و چه عواملی موجب پیدایش این بحث‌ها شده یا به آنها دامن زده است؟

در مورد کلام الهی، به‌ویژه مسئله خلق قرآن، برخی بر این باورند که این مسئله ناشی از نفوذ مسیحیان و متأثر از آموزه‌های مسیحی است. این نظریه‌ای است که هری اوسترین ولفسن (۱۸۸۷-۱۹۷۴)، اسلام‌پژوه یهودی معاصر، در کتاب *فلسفه علم کلام* کوشیده است آن را تبیین و اثبات کند. از این رو با تتبع زیاد و مبتنی بر روش خاص خود در تحلیل مسائل فلسفی کلامی، یعنی روش فرضی استنتاجی، این تلاش را به انجام رسانده است و اثر او پس از ترجمه به فارسی، از منابع مهم در حوزه تاریخ مسائل کلامی به‌شمار آمده و در حوزه و دانشگاه مرجع پاره‌ای از تحقیقات قرار گرفته است. این مقاله می‌کوشد در تبعی شایسته، دیدگاه او را در باره تأثیر مسیحیت در پیدایش مسئله خلق قرآن تبیین کند و مورد کاوش قرار دهد و منصفانه به بررسی و نقد آن بپردازد.

۱. تبیین و بررسی روش فرضی استنتاجی ولفسن

ولفسن در آثار مختلفی، از جمله در کتاب *فلسفه علم کلام*، از روش فرضی و استنتاجی سخن گفته و آن را در پژوهش‌های تاریخی کلامی خود نیز به کار گرفته است. اهمیت این روش و نقش تأثیرگذار آن در درستی یا نادرستی آرای ولفسن و به‌ویژه مسئله خلق قرآن، اقتضا می‌کند در نخستین گام در بررسی نظریه وی، با این روش آشنا شویم و به برخی ملاحظات موجود درباره آن بپردازیم.

به گفته ولفسن این روش تفسیر متن، شبیه چیزی است که در علوم به نام «آزمایش کنترل‌کننده» خوانده می‌شود. یک دانشمند کار خود را با آزمایش بر روی مثلاً چند خرگوش آغاز می‌کند. به همین گونه، ما برای تحقیق در یک موضوع، کار خود را با تعدادی از متن‌های مربوط به آن آغاز می‌کنیم؛ سپس همچون آزمایش‌کننده علمی که تنها به چند یا یک خرگوش، ماده مخصوصی تزریق می‌کند و بقیه را برای مقایسه و کنترل نگه می‌دارد، ما نیز تفسیرهای حدسی خود را درباره یک یا چند متن انجام می‌دهیم و از باقی آنها به‌عنوان شاهد و وسیله کنترل استفاده می‌کنیم (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۷۸).

بنابراین بر اساس روش فرضی استنتاجی در مطالعه متن‌های فلسفی کلامی، ابتدا پرسشی مطرح می‌شود و بر اساس داده‌های موجود متن انتخاب می‌گردد، حدس و گمانی زده می‌شود. در مرحله بعد با مطالعه دقیق متن‌هایی که برای کنترل انتخاب شده‌اند، شواهد مؤید گردآوری می‌شود. اگر مسائل مورد نظر بررسی اندیشه‌های یک دانشمند باشد در این صورت باید تنها یکی از آثار او مطالعه شود؛ سپس مطالب به‌دست‌آمده با دیگر کتاب‌های وی مقایسه گردد و به این ترتیب، جایگاه واقعی نویسنده مشخص شود. برای نمونه، در بررسی *فلسفه اسپینوزا*، نباید تمام مطالبی را که در آثار گوناگون ارائه کرده است جمع‌آوری کرد؛ بلکه باید بر برخی متن‌های وی متمرکز شد و نتایج آنها را با نتایج دیگر آثار وی سنجید؛ برای مثال، *اسپینوزا* درباره تعریف جوهر، در چند جا، از جمله در کتاب *اخلاق* بحث کرده است. ولفسن کتاب *اخلاق* را مبنا قرار می‌دهد و نتیجه را با دیگر آثار می‌سنجد (گندمی نصرآبادی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۷).

۱-۱. نقد و بررسی

روش فرضی استنتاجی‌ای که ولفسن آن را برای دستیابی به اهداف خود لازم می‌شمارد و از آن بهره گرفته، دست‌کم با ابهاماتی روبروست:

الف. چنان‌که گفته شد، نخستین گام در پژوهش به روش فرضی استنتاجی، انتخاب متن‌هایی مرتبط با یک موضوع است. ولفسن ملاکی برای انتخاب اینها ارائه نمی‌کند. وقتی قرار است بر محور متن یا متن‌های مشخصی از آثار مؤلف، تحقیق خود را آغاز کنیم و در ادامه به تطبیق یافته‌ها با برخی دیگر از آثار مؤلف بپردازیم، چه ملاکی برای انتخاب متن اصلی و متن‌های انتخابی برای مقایسه و کنترل وجود دارد؟

ب. بر فرض که روش فرضی استنتاجی در مواردی تام و تمام باشد، اما در مسائلی همچون بررسی آرای برخی فرقه‌ها و تبیین و توصیف برخی اندیشه‌ها که از رهگذر آثار مخالفان آنها به ما رسیده است، چگونه می‌توان با مدنظر قرار دادن تعداد محدودی از منابع به توصیف قابل اعتمادی از آن اندیشه و ادله و اهداف آن دست یافت؟ برای مثال، وقتی دیدگاه برخی اندیشمندان معتزلی صرفاً از طریق کتب اشاعره به ما رسیده است چگونه انتخاب چند متن از متون اشاعره می‌تواند برای ما اطمینان‌بخش باشد؟

ج. یکی از اشکالات قابل ملاحظه در روش فرضی استنتاجی این است که در امور تجربی آنچه آزمایش روی آن انجام می‌شود (نظیر خرگوش در مثال *ولفسن*)، نوع واحدی است که نتایج به‌دست‌آمده، پس از تأیید و کنترل، با نمونه‌های دیگری به افراد همان نوع تعمیم می‌یابد که وحدت نوعی آنها محفوظ است؛ اما در علوم غیرتجربی، از جمله تاریخ کلام و مسئله‌ای همچون خلق قرآن، چگونه می‌توان نتیجه بررسی یک متن را - هرچند با موارد محدود دیگری کنترل و مقایسه شده باشد - اطمینان‌بخش تلقی کرد و فرضیه موردنظر را با آن به اثبات رساند؟ درحالی‌که چه‌بسا موارد نقض دیگری در سایر آثار وجود داشته باشد. قیاس افراد یک نوع حیوانی به مسائل مطرح در پژوهش‌های فلسفی یا تاریخی کلامی، قیاس مع‌الفارق است.

۲. خاستگاه صفات الهی

نظریه و تحلیل *ولفسن* در مسئله خلق قرآن، بر اساس این پیش‌فرض ارائه شده است که آموزه تثلیث مسیحی در پیدایش نظریه صفات واقعی و ازلی الهی نقش اساسی داشته است. این دو آموزه، یعنی مسئله خلق قرآن و آموزه صفات الهی، از دیدگاه او کاملاً با هم ارتباط دارند. از این‌رو وی بحث خود در مسئله خلق قرآن را با یادآوری حاصل دیدگاه خود درباره صفات آغاز می‌کند. *ولفسن* در حقیقت در این زمینه دو ادعا را مطرح کرده است: از یک سو باور به واقعیت داشتن صفات واقعی را متأثر از آموزه تثلیث می‌داند؛ و از سوی دیگر، انکار واقعیت داشتن صفات را نیز متأثر از مسیحیان می‌شمارد. از این‌رو به گمان وی، مسلمانان در هر دو جنبه سلب و ایجاب، از مسیحیت متأثر بوده‌اند. به عقیده او، حلقه ارتباط میان آموزه‌های اسلامی صفات و آموزه مسیحی تثلیث، در دو واقعیت مورد جست‌وجو واقع می‌شود:

الف. اینکه «معنا» و «صفت» به‌ترتیب ترجمه یونانی پراگماتا (به‌کار رفته در معرفی اقانیم تثلیث) و لفظ یونانی خاراکتريستيکا (به‌کاررفته برای معرفی خواص ممیزه اقانیم) است (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۳۵).

ب. اینکه هر یک از دو دسته الفاظ مربوط به صفات (حیات و قدرت/ حیات و علم/ علم و قدرت) با هر یک از دو دسته الفاظ مربوط به اشخاص اقانیم دوم و سوم تثلیث، یعنی پسر و روح‌القدس، که در قدیم‌ترین معرفی‌ها به زبان عربی آمده، متناظر است.

ولفسن با استشهاد به این دو امر بر این باور است که خاستگاه صفات الهی، تثلیث مسیحی است. در نتیجه، کلام الهی به مثابهٔ صفتی برای خداوند و نیز مسئلهٔ خلق قرآن، متأثر از تعالیم مسیحی به اسلام وارد شده است. او حتی پا را از این فراتر می‌نهد و ادعای بزرگ‌تری را مطرح می‌کنماید. وی می‌نویسد: «به‌خوبی آشکار است که دو شخص از سه شخص تثلیث، یعنی پسر و روح‌القدس تغییر شکل داده و به‌صورت صفات اسلامی درآمده‌اند ... چه دلیلی مسلمانان را بر آن داشت تا یک آموزهٔ مسیحی را که قرآن به‌صراحت آن را رد کرده، بپذیرند و آن را به‌صورت یک آموزهٔ اسلامی درآورند؟» (همان، ص ۱۳۹). بر اساس این سخن، مسلمانان نه‌تنها در آموزهٔ صفات متأثر از مسیحیت بوده‌اند، که از اساس یک اندیشهٔ مسیحی را به‌صورتی اسلامی بازسازی کرده‌اند.

۱-۲. بررسی و نقد

الف. نخستین ملاحظه در بررسی دیدگاه ولفسن این است که سخن در خاستگاه مسئلهٔ صفات، تنها آن چیزی نیست که ولفسن ادعا کرده است؛ بلکه دیدگاه‌ها و نظریات دیگری حتی در بین مستشرقان وجود دارد. برخی برای این مسئله خاستگاه بیرونی و برخی خاستگاه درونی قائل‌اند. کسانی که خاستگاه این مسئله را بیرون از جهان اسلام می‌دانند، در این زمینه که مسیحیت، یهودیت یا فلاسفه منشأ پیدایش این مسئله‌اند، اختلاف‌نظر دارند (ر.ک: ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۱۴۳؛ عرفان عبدالحمید، ۱۹۷۷، ص ۲۳۴-۲۳۷). در مقابل، برخی نیز بر این باورند که این مسئله ریشه در خود جامعهٔ اسلامی دارد و آیات قرآن سرمنشأ پیدایش آن است (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸، ص ۵۸۷-۵۸۸).

ادعای ولفسن در صورتی اثبات می‌شود که او علاوه بر اقامهٔ شواهد و دلایل خود، نشان دهد که شواهد و دلایل دیدگاه‌های رقیب ناتمام است؛ به‌ویژه آنکه برخی خاستگاه این مسئله را آیات دانسته‌اند و او خود تصریح کرده است؛ اگر با اعتقادی برخورد کرده که در قرآن یافت نشده یا نمی‌توانسته خودبه‌خود برخاسته از تفسیر و تأویل چیزی باشد که آن را می‌توان در قرآن پیدا کرد، به روش خاص خود کوشیده است خاستگاه آن را بیاید (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۷۶-۷۸). از این‌رو لازم است به‌روشنی نشان دهد که مسئله صفات و به‌ویژه کلام الهی نمی‌تواند خاستگاه درونی داشته باشد.

ب. چنان‌که اشاره شد، ولفسن بر مدعای خود مبنی بر تأثیرپذیری آموزهٔ صفات اسلامی از تثلیث مسیحی، دو شاهد اقامه کرده است. در مورد شاهد اول تأملات جدی وجود دارد که بدون حل و فصل آنها استشهاد به آن ممکن به نظر نمی‌رسد. یکی از این تأملات این است که پیش از همه باید روشن شود واژه‌های معنا، شیء و صفت در اصطلاح دانشمندان علم کلام به چه معنایی به کار می‌رفته است. آیا همان‌گونه که ولفسن مفهوم معنا را با شیء یکی می‌داند، واقعیت نیز همین است؟

ولفسن ادعا می‌کند که اصطلاح عربی معنا، در میان معانی مختلف آن، مفهوم کلی «چیز» دارد و معادل با کلمه شیء به کار می‌رود. هر دو کلمه معنا و شیء برای ترجمه کردن لفظ یونانی «پراگما» در آثار ارسطو به کار رفته است. معنا به وسیله اسحاق بن حنین و شیء به وسیله دیگر مترجمان (همان، ص ۱۲۵).

ولفسن با بیان دو دلیل درصدد برآمده است تا اثبات کند لفظ معنا در آموزه اسلامی «صفات» به معنای شیء به کار رفته است و استعمال آن در این مورد، به سابقه استعمال پراگما در آموزه تثلیث مسیحی بازمی‌گردد. شاهد اول او اینکه به گفته ابن‌حزم، اشعری در کتاب *مجالس* به «صفات» با لفظ «اشیاء» اشاره کرده ولی در *مع* برای «صفت»، لفظ «معنا» را به کار برده است. دوم اینکه در مورد تثلیث، یحیی بن عدی در ابتدا سه عضو آن را با کلمه عربی «قائیم» معرفی کرده؛ ولی پس از آن با الفاظ «اشیا» و «معانی» به آنان اشاره کرده است. به همین گونه، سعدیا و ابن‌حزم از پسر و روح‌القدس که دو عضو تثلیث‌اند با لفظ شیئین یاد کرده‌اند و ابن‌حزم برای هر سه لفظ اشیا را به کار برده است.

ولفسن از اینها چنین نتیجه می‌گیرد که معنا، شیء و صفت، همه کلماتی قابل تبدیل به یکدیگر بوده‌اند. وی سپس به دیدگاه ابن‌کلاب نیز استناد کرده است: «و کان عبدالله بن کلاب یسمی المعانی القائمة بالاجسام اعراضاً و یسمیها اشیاء و یسمیها صفات» (اشعری، ۱۹۸۰م، ص ۳۷۰). از نظر ولفسن، این گزارش نشان می‌دهد که معانی، به نام‌های اعراض، اشیا و صفات نامیده شده‌اند؛ پس کاربرد هر یک به جای دیگری ممکن است (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۱۲۷-۱۲۸).

بیان ولفسن از چند جهت قابل ملاحظه است: نخست هم معنا بودن لفظ معنا با لفظ شیء است. در اصطلاح متکلمان، شیء به معنای موجود یا چیزی بوده است که از آن خبر داده می‌شود. اشعری دیدگاه‌های مختلف را درباره شیء و اطلاق آن بر خداوند ذکر کرده؛ ولی به اینکه این واژه به معنای معنا به کار می‌رود، اشاره نکرده است (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۵۱۸)؛ بلکه قرینه بر عدم برابری این دو واژه وجود دارد. شیء بر خداوند اطلاق شده است یا دست‌کم در اطلاق آن اختلاف نظر بوده است؛ ولی واژه معنا بر خداوند اطلاق نشده و هیچ‌کس چنین امری را ادعا نکرده است.

همچنین اشعری در *مقالات‌الاسلامیین* دیدگاه‌های مختلف را درباره معانی قائم به اجسام و اینکه آیا آنها عرض‌اند یا صفت، نقل کرده است. برخی آنها را صفات و نه اعراض، و برخی اعراض و نه صفات دانسته‌اند (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۳۶۹-۳۷۰). آخرین دیدگاهی که او گزارش کرده، دیدگاه ابن‌کلاب است که ولفسن نیز به آن استشهاده کرده است؛ اما همین سخن هم به معنای برابری شیء با معنا نیست. عبارت اشعری به این نظر دارد که معنا شیء نامیده شده است؛ اما این لزوماً به این معنا نیست که هر شیئی معنا نیز باشد.

علاوه بر اینها جرجانی می‌نویسد: از دیدگاه سبویه، شیء در لغت آن است که معلوم واقع می‌گردد و از آن خبر داده می‌شود. گفته شده که شیء عبارت است از وجود و آن اسمی برای همه مکونات، اعم از عرض و جوهر است؛

و صحیح است که معلوم واقع گردد و از آن خبر داده شود. شیء در اصطلاح، موجود ثابت متحقق در خارج است (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷).

این تعریف نیز به خوبی نشان می‌دهد شیء که با معنا و صفات مساوی نیست و نمی‌توان ادعا کرد که هر شیئی صفت و معناست؛ هرچند که عکس آن صادق باشد؛ یعنی بتوان هر صفت یا معنایی را شیء نامید.

شاهد دوم وی، تناظر صفات الهی علم، قدرت و حیات با اقانیم سه‌گانه بود؛ اما روشن است که صرف تناظر نمی‌تواند مدعای عظیم وی را اثبات کند. چه بسا تناظر آموزه‌های دو دین، ناشی از اشتراک در منبع باشد؛ به‌ویژه که دیدگاه‌های مختلفی در باب پیدایش صفات الهی وجود دارد و اینکه خاستگاه آموزهٔ صفات اسلامی تثلیث مسیحی باشد، تنها یکی از آن دیدگاه‌هاست. لذا دلالت تناظر صفات الهی با اقانیم سه‌گانه تثلیث بر اقتباسی بودن آموزهٔ صفات، به شدت تضعیف می‌شود.

ج. ولفسن بر این امر تأکید دارد که آموزهٔ اسلامی صفات، متأثر از تثلیث مسیحی است. او طرح مسئلهٔ خلق قرآن را - که تابعی از مسئلهٔ کلی صفات است - به جعدین درهم و جهم بن صفوان نسبت می‌دهد و به نقش یوحنا دمشقی در این مسئله باور دارد؛ اما این مدعا با این سخن خود او ناسازگار می‌نماید که اولین اشاره به مخلوق بودن قرآن ریشه در احادیث نبوی، و قدیم‌ترین اشاره به نامخلوق بودن قرآن ریشه در کلام ابن عباس (۶۸۷/۶۸) دارد (ولفسن، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸-۲۶۰).

ما در ادامه به احادیث بیشتری در مورد مسئلهٔ خلق قرآن اشاره خواهیم کرد که به خوبی گواه وجود این مسئله پیش از اوایل قرن دوم هجری است که ولفسن ادعا می‌کند؛ اما مسئله مورد نظر در اینجا این است که ولفسن با آنکه خود به این مسئله اذعان دارد که روایاتی در این زمینه رسیده است، چگونه تاریخ طرح این مسئله را به اوایل قرن دوم هجری می‌کشاند و تأثیری مسیحی یهودی برای آن ترسیم می‌کند. مگر نه این است که او خود ادعا کرد تا آنجا که بتواند خاستگاهی درونی برای مسئله‌ای بیابد، به سراغ خاستگاه بیرونی نخواهد رفت؟

د. ولفسن باور به قرآنی از پیش موجود را بازتابی از اعتقاد به تورات از پیش موجود دانسته است. او می‌گوید: غیر از اعتقاد به واقعیت صفات قدیم و بدون شک مقدم بر آن، این اعتقاد در اسلام بوده که قرآن پیش از وحی شدن آن و حتی پیش از آفرینش عالم، وجود داشته است؛ ولی برخلاف اعتقاد به صفات واقعی قدیم - که تحت تأثیر مسیحی پدید آمد - اعتقاد به قرآن از پیش موجود، بر اساس سه آیه از آیات قرآن کریم بوده است:

یک. «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ»؛ که این [پیام] قطعاً قرآنی است ارجمند، در کتابی نهفته (واقعه: ۷۶-۷۷).

دو. «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ»؛ آری، آن قرآنی ارجمند است، که در لوحی محفوظ است (بروج: ۲۱-۲۲).

سه. «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَرِينَا لَعَلِّي حَكِيمٌ»؛ ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم، باشد که ببینیدشید؛ و همانا که آن در کتاب اصلی [لوح محفوظ] به نزد ما سخت والا و پر حکمت است (زخرف: ۳-۴).

از این آیات استفاده می‌شود که قرآن پیش از وحی شدن، در گونه‌ای قرآن آسمانی نگهداری می‌شده است. به گمان ولفسن، این طرز تصور درباره قرآنی از پیش موجود، بازتابی از اعتقاد سنتی یهودی به یک تورات از پیش موجود است (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۵۴-۲۵۷). از مجموع گفته‌های ولفسن چند شاهد می‌توان برای این مدعا یافت: - قرآن کریم در آیاتی ماهیت نزول خود را همچون ماهیت نزول تورات توصیف می‌کند. برای نمونه، می‌توان به این آیات اشاره کرد: «بگو: به من خبر دهید، اگر این [قرآن] از نزد خدا باشد و شما بدان کافر شده باشید و شاهدی از فرزندان اسرائیل به مشابهت آن [با تورات] گواهی داده و ایمان آورده باشد، و شما تکبر نموده باشید [آیا باز هم شما ستمکار نیستید؟] البته خدا قوم ستمگر را هدایت نمی‌کند» (احقاف: ۱۰) و این آیه:

و آن‌گاه که [یهودیان] گفتند: «خدا چیزی بر بشری نازل نکرده»، بزرگی خدا را چنان که باید نشانختند. بگو: «چه کسی آن کتابی را که موسی آورده است، نازل کرده [همان کتابی که] برای مردم روشنایی و رهنمود است؟ [و] آن را به صورت طومارها درمی‌آورد؛ [آنچه را] از آن [می‌خواهید] آشکار و بسیاری را پنهان می‌کنید، در صورتی که چیزی که نه شما می‌دانستید و نه پدرانتان، [به وسیله آن] به شما آموخته شد». بگو: «خدا [همه را فرستاده است]»؛ آن‌گاه بگذار تا در زرفای [باطل] خود به بازی [سرگرم] شوند و این خجسته کتابی است که ما آن را فرو فرستادیم [و] کتاب‌هایی را که پیش از آن آمده بود، تصدیق می‌کند؛ و برای اینکه [مردم] أم‌القری [مکه] و کسانی را که پیرامون آن‌اند، هشدار دهی؛ و کسانی که به آخرت ایمان می‌آورند، به آن [قرآن نیز] ایمان می‌آورند و آنان بر نمازهای خود مراقبت می‌کنند (انعام: ۹۱-۹۲).

- در مورد تورات و قرآن تعبیرات مشابهی به کار رفته است؛ از جمله تعبیر «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ» درباره قرآن، و تعبیر «گنوزه» (genuzah) (شَبَات ۸۸b ۸۹a به نقل از: ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۵۸) به معنای گنجینه محفوظ و «مصناع» (musn^h) (گنسیس رباہ اول، ۱ به نقل از: ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۵۸) به معنای مخفی با خدا درباره تورات؛ که به خوبی می‌تواند حلقه ارتباطی میان این دو باشد.

- وحی‌های کتاب مقدس در تورات با «تعبیر کلمه خدا» و در قرآن با تعبیر کلام خدا (مفرد) و «کلمات الله» (جمع) آمده است که البته در قرآن همین تعبیر به صورت ضمنی در خصوص تورات، زبور و انجیل نیز آمده است. - شریعت موسی ﷺ هم در تورات و هم در قرآن کریم به عنوان کتاب و حکمت مطرح شده است؛ چنان که پیامبر اسلام ﷺ نیز قرآن را به عنوان کتاب حکمت؛ و قرآن خود را با الفاظ کلام، حکمت و علم توصیف کرده است (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۵۸-۲۵۹).

بنابراین ولفسن چهار شاهد بر مدعای خود اقامه کرده است: ۱. همانندی در ماهیت نزول؛ ۲. کاربرد تعبیر مشابه در مورد قرآن و تورات نظیر لوح محفوظ و کتاب مکنون؛ ۳. به کارگیری تعبیر مشابه درباره وحی‌های کتاب

مقدس در تورات و قرآن؛ ۴. تعبیر به کتاب و حکمت از شریعت موسی علیه السلام هم در تورات و هم در قرآن کریم، که همگی بیانگر نوعی شباهت میان قرآن و تورات است و به گمان ولفسن این شباهت‌ها نشان می‌دهد، همان‌گونه که یهودیان به تورات از پیش موجود باور داشته‌اند، مسلمانان نیز به دلیل آیات دال بر شباهت‌های چهارگانه تورات و قرآن، نظریه قرآن از پیش موجود را از یهود اخذ کردند.

اما به نظر می‌رسد چنین استدلالی ناصواب است. صرف مشابهت آموزه‌های دو کتاب آسمانی یا تأیید یکی از سوی دیگری، هرچند می‌تواند نشانه خوبی برای اشتراک در خاستگاه باشد، دلالتی ندارد که باورهای پیروان یکی از آن دو را درباره کتاب آسمانی خود، بازتاب باورهای دیگری یا متأثر از آنها بدانیم. تأیید تورات از سوی قرآن یا بیان مشابهت‌های میان آن دو، با صرف نظر از مسئله وجود تحریف در تورات، چرا و چگونه بر این امر دلالت می‌کند که مسلمانان عقیده خود را از یهود اخذ کرده‌اند؟ بلکه به عکس، اگر مسلمانان برای باور به قرآن از پیش موجود به سراغ قرآن رفته باشند، چرا باید فرایند طولانی مذکور در نحوه استدلال ولفسن را طی کرده باشند؛ یعنی مشابهت‌های تورات با قرآن را ملاحظه کرده باشند؛ آن‌گاه از باور یهود به تورات از پیش موجود، به باور به قرآن از پیش موجود رسیده باشن؟. بلکه می‌توان تصور کرد که مسلمانان در مراجعه به قرآن آیاتی را که خود ولفسن نیز در مورد وجود پیشین قرآن ذکر کرده است یافته‌اند و به قرآن از پیش موجود معتقد شده‌اند. از این رو هیچ لزومی ندارد که باور مسلمانان را به باور یهودیان درباره کتاب آسمانی‌شان گره بزیم.

نکته درخور توجه اینکه اگر ولفسن بپذیرد که باور مسلمانان درباره قرآن از پیش موجود، بر اساس مراجعه آنها به قرآن و مد نظر قرار دادن آیات آن صورت گرفته است، بالطبع در این مراجعه مسلمان با ملاحظه جامع آیات قرآن کریم، از این امر نیز آگاه شده‌اند که قرآن کریم تورات را کتابی تحریف شده می‌داند (ر.ک: مائده: ۱۳). از این رو مسلمانان نسبت به باورهای یهودیان حساس بوده و به صرف وجود تأییداتی در قرآن نسبت به کلیت کتاب آسمانی یهود یا حتی بخشی از آموزه‌های تورات موجود، از باورهای یهود در موارد مختلف و از جمله در مورد کتاب آسمانی خود تبعیت نمی‌کرده‌اند. مسلمانان از قرآن آموخته‌اند که در هر استنتاج قرآنی باید اصول و همه آیات مربوطه را مدنظر قرار دهند. وقتی قرآن به مسئله تحریف تورات و انحراف عقیدتی یهود اشاره می‌کند، طبیعی است که مسلمانان باورهای خود را به باورهای یهودیان مستند نخواهند کرد.

۳. خلق قرآن: پیشینه و انگیزه‌ها

از مسائل مهمی که ولفسن به آن پرداخته، تبیین پیشینه و انگیزه‌ها درباره خلق قرآن است. چنان‌که پیش از این مطرح شد، او قرآن از پیش موجود را دیدگاهی می‌داند که از قرآن استفاده می‌شود و دیدگاه اولیه مسلمانان بوده است. اما تحت تأثیر عواملی، نظریه خلق قرآن مطرح شده است. منکران قدمت قرآن در دو دسته جای می‌گیرند:

دسته اول آنها بی‌اند که قرآن از پیش موجود و آسمانی را اثبات می‌کنند. *ولفسن* با اشاره به گزارش *ابن‌اثیر* که به تاریخ پیدایش نظریه مخلوق بودن قرآن پیش از معتزله اشاره دارد، می‌نویسد:

جهم بن صفوان (وفات ۷۴۶/۱۲۹) این مذهب را از جعد بن درهم (وفات ۱۲۶ ق/۷۴۳) و جعد از ابان بن سمان، و ابان از طلوت خواهرزاده و داماد لیبدین اعصم، و طلوت از لیبدین اعصم یهودی فراگرفت که بر ضد رسول اکرم ﷺ به جادوگری پرداخته بود. لیبد مخلوق بودن تورات را تعلیم کرده بود؛ ولی نخستین کسی که در این زمینه کتاب نوشته، طلوت است که زندیق بود و در نتیجه سبب گسترش الحاد و بددینی می‌شد (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۷۵).

ولفسن از اینکه *ابن‌اثیر* هیچ واکنش سلبی از سوی مسلمانان آن عصر نسبت به طلوت گزارش نکرده و او در آن عصر، ملحد خوانده نشده است، چنین برداشت می‌کند که بددین خوانده شدن وی از جانب *ابن‌اثیر*، نشان‌دهنده دیدگاهی است که بعدها درباره این اعتقاد پیدا شده بود؛ بنابراین اعتقاد اولیه مسلمانان، از پیش موجود بودن و مخلوق بودن قرآن است و نامخلوق بودن، بعدها در نتیجه پیدایش اعتقاد به صفات نآفریده پیدا شده است.

ولفسن همچنین با استناد به سخن *اشعری* در *مقالات و الابانه* (اشعری، ۲۰۰۴، ص ۷۴-۷۵) و نیز *الفصل ابن‌حزم* (ابن‌حزم، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۳۷)، به نقل دیدگاه جهم مبنی بر مخلوق بودن قرآن پرداخته است. *اشعری* از جهمیه گزارش کرده است که همانند مسیحیان در این باره می‌اندیشیده‌اند. چه مسیحیان بر این اعتقاد بوده‌اند که رحم حضرت مریم ﷺ کلمه خدای «نآفریده» را در خود داشت و جهمیه از این پیش‌تر رفته‌اند و چنان می‌اندیشیدند که کلام آفریده خدا در بوته درخت جایگزین شد و بوته آن را در خود گرفت.

به گفته *ابن‌حزم* نیز از آنچه به جهمیه نسبت داده شده است، می‌توان استنتاج کرد که مقصود ایشان از مخلوق بودن قرآن این بود که قرآن به وسیله کلامی آفریده شده در چیزی آفریده، بر پیامبر نازل می‌شد که شباهت به بوته‌ای داشت که کلام آفریده خدا با موسی در آن آفریده شده بود. به نظر می‌رسد دیدگاه کلی معتزله همین بوده است (*ولفسن*، ۱۳۶۸، ص ۲۸۵-۲۸۹).

دسته دوم از منکران قدمت قرآن کسانی‌اند که به کلی قرآن از پیش موجود و آسمانی را انکار می‌کنند و از پیش موجود بودن قرآن را نمی‌پذیرند. *ولفسن* این دیدگاه را به *نظام* و معمر نسبت داده است؛ هرچند بین *نظام* و معمر در تبیین این دیدگاه تفاوت‌هایی وجود دارد. *نظام* کلام خدا را کلامی واقعی و آفریده شده در هوا می‌داند. بر اساس گزارش *ولفسن*، *اشعری* در بیان دیدگاه *نظام* و پیروان وی می‌نویسد: کلام خالق، جسم است و این جسم بانگ تقطیع و ترکیب‌شده‌ای قابل شنیدن و فعل خدا و آفرینش اوست. آنچه فعل انسان است، تنها قرائت است و قرائت حرکت و غیر از قرآن است (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۱۹۱ و ۶۰۴). *اشعری* در فقره‌ای دیگر با استناد به سخن *ابن‌راوندی* به این نگرش اشاره می‌کند که برخی معتقدند کلام خالق کلامی در هواست و خواننده قرآن، مانع آن را با قرائت خود از میان برمی‌دارد و پس از آن، این کلام شنیده می‌شود. *اشعری* احتمال داده که این نظر *نظام* باشد (همان، ص ۵۸۸).

ولفسن پس از تبیین این نظریه، به بیان خاستگاه و ریشه‌های تاریخی آن پرداخته و آن را به لحاظ تاریخی بازتابی از سه منبع دانسته است:

۱. توصیف فیلونی از وحی کلام خدا بر کوه سینا: فیلو در کتاب خود دربارهٔ ده فرمان می‌گوید: این جمله که «موسی سخن گفت و خدا او را به زبان جواب داد» (خروج، ۱۹-۱۹) بدان معناست که در آن زمان خدا معجزی از گونهٔ واقعاً مقدس ساخت و فرمان داد که صوتی ناپیدا در هوا ایجاد شود که «قابل شنیدن» بود. ولفسن این احتمال را مطرح می‌کند بر فرض حتی ترجمهٔ عربی کتاب فیلو دربارهٔ ده فرمان تا آن زمان ترجمه نشده باشد، شاید این تفسیر دهان‌به‌دهان به نظام رسیده باشد و رو متأثر از این سخن فیلو نظریه‌اش را مطرح کرده باشد.

۲. انکار رواقی عدم جسمانیت: نظام به پیروی از رواقیان، به اعراض باور نداشته است و بنابراین آواز تقطیع شده‌ای که در هوا آفریده شده و فیلو آن را ناپیدا یعنی غیر جسمانی می‌دانست، به عقیدهٔ او به صورت یک جسم درآمده است.

۳. تعلیمات پدران کلیسا: عقیدهٔ نظام با این اعتقاد ربانیان یهودی مطابقت دارد که زبانی که پیامبران با آن پیام‌های خدا را به مردمان ابلاغ می‌کردند، به وسیلهٔ خود ایشان انتخاب می‌شود (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۹۴؛ ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۹۶-۲۹۸).

به گفتهٔ ولفسن دیدگاه دیگری که مبتنی بر انکار کلام خدای از پیش موجود است، دیدگاه معمر است. وی برخلاف نظام که کلام خدا را آفریده در هوا می‌دانست، بر این باور بود که کلام خدا تنها عبارت است از قابلیت که خدا در انسان می‌آفریند و انسان از این راه شایستگی می‌یابد تا کلمه‌ای بسازد و آن کلمه اراده و قصد خدا را آشکار سازد. ولفسن گزارش‌های ابن‌راوندی، خیاط، اشعری، بغدادی و شهرستانی از دیدگاه معمر را نقل کرده، سپس آنها را جمع‌بندی نموده و حاصل ترکیب و تکمیل آنها با یکدیگر را بیان کرده است.

۱-۳. بررسی و نقد

۱-۱-۳. پیشینهٔ پیدایش مسئلهٔ خلق قرآن در احادیث

ولفسن در اینجا نیز نظریهٔ نامخلوق بودن قرآن را نتیجهٔ پیدایش اعتقاد به صفات ناآفریده دانسته است، که پیش از این به تفصیل بررسی شد. مهم این است که او بر اساس بررسی‌های خود، تاریخ پیدایش مسئلهٔ خلق قرآن را اوایل قرن دوم هجری و از طریق جعدبن‌درهم و جهم‌بن‌صفوان می‌داند و بر همین اساس تأثیرپذیری از یهود را القا می‌کند. اگر بتوان نشان داد که مسئلهٔ خلق قرآن پیش از این زمان وجود داشته است، بالطبع شواهد تأثیرپذیری از یهود عملاً بی‌اثر خواهد شد. با مراجعه به متون تاریخی و حدیثی مسلمانان، اعم از شیعه و اهل سنت، گزارش‌هایی وجود دارد که تاریخ پیدایش این مسئله را بسیار مقدم‌تر بر دورهٔ زمانی مدنظر ولفسن نشان می‌دهد. از قضا برخی از این گزارش‌ها در منابعی‌اند که ولفسن در تحلیل خود بر آنها تأکید داشته است یا از نویسندگانی‌اند که او از آثار ایشان در تحلیل خود استفاده کرده است. صرف این گزارش‌ها شاید نتواند مدعای سبقت مسئلهٔ خلق قرآن را بر

دوره مورد ادعای *ولفسن اثبات* کند، اما دست کم می‌تواند در ادعای *ولفسن تردید* جدی وارد نماید. از این رو *ولفسن* می‌بایست این شواهد و قرائن را نیز مدنظر قرار می‌داد.

منابع متعددی که به مسائل اعتقادی و کلامی پرداخته‌اند، روایاتی از پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام در زمینه خلق قرآن گزارش کرده‌اند که نشان می‌دهد در زمان ایشان نیز این مسئله مطرح بوده است. در زیر به برخی روایات اشاره می‌شود:

۱. نصر در کتاب *الحججه* از *ابوهریره* آورده است که گفت: نزد خلیفه دوم عمر بن خطاب بودیم. مردی به حضور او رسید و درباره قرآن از او سؤال کرد: آیا قرآن مخلوق است یا غیرمخلوق؟ عمر برخاست و لباس او را گرفت و او را به نزد علی بن ابی طالب علیه‌السلام برد. پس گفت: یا ابالحسن! آیا نمی‌شنوی که این چه می‌گوید؟ علی بن ابی طالب علیه‌السلام گفت: چه می‌گوید؟ عمر گفت نزد من آمده و از قرآن از من سؤال می‌کند که آیا مخلوق است یا غیرمخلوق. علی علیه‌السلام گفت: «این سخنی است که به زودی برای آن پیامد و ثمره‌ای خواهد بود. من اگر ولایتی که تو داری می‌داشتم، گردش را می‌زدم» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸).

۲. *باقلانی* (۴۰۳ق) در کتاب *الانصاف* چند روایت نقل کرده است که گواه مدعاست:

الف. *باقلانی* در استدلال بر اینکه صفات خداوند را نمی‌توان خدا دانست، می‌نویسد: که در این صورت، آنها باید خالق و فاعل باشند؛ درحالی که خالق دانستن صفات نادرست است. او در اثبات این ادعا به سخن امام علی علیه‌السلام درباره قرآن استشهاد می‌کند که فرمود: «نه خالق است و نه مخلوق؛ زیرا اگر خالق باشد، در کنار خداوند اله دومی خواهد بود؛ و اگر مخلوق باشد، می‌بایست خداوند بدون کلام موجود می‌بود و پس از آن کلام خود را می‌آفرید و این نیز درست نیست؛ زیرا صفات ذاتی خداوند به سبب قدم ذات، الهی قدیم‌اند» (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱۰-۱۱۱).

ب. رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «برتری کلام خداوند بر دیگر کلام‌ها، همانند برتری خداوند بر سایر مخلوقات اوست» (دارمی، ۲۰۰۶، ص ۱۶۳-۱۶۵؛ اشعری، ۲۰۰۴، ص ۸۸-۹۰). از آنجا که فضل خداوند بر مخلوقات به دلیل قدیم بودن اوست، فضل کلام الهی نیز بر کلام دیگران همین‌گونه خواهد بود. در نتیجه، کلام خداوند هم به دلیل قدیم بودن، بر کلام دیگران برتری دارد.

ج. پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در پاسخ به *ابوالدرداء* درباره قرآن فرمود: «کلام الله غیر مخلوق».

د. امام علی علیه‌السلام چون در مسئله تحکیم و کفر، خوارج با وی مخالفت کردند، فرمود: «به خداوند سوگند من آفریده‌ای را حکم قرار ندادم؛ بلکه قرآن را حکم قرار دادم».

به عقیده *باقلانی*، اینکه امام علیه‌السلام در حضور صحابه این سخن را بیان کرده و کسی بر ایشان خرده نگرفته است، نشان می‌دهد که نظریه مخلوق نبودن قرآن اجماعی بوده است (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۵-۱۳۶). نظیر روایت اخیر *رالاکائی* نیز گزارش کرده است (رالاکائی، ۲۰۰۵، ص ۱۱۱-۱۱۳).

۳. از علی بن حسین علیه السلام درباره قرآن سؤال شد. ایشان فرمودند: «لیس بخالق و لامخلوق و لکنه کلام الله» (لالکائی، ۲۰۰۵، ص ۱۱۵؛ نقل روایت با این مضمون نیز ر. ک: اشعری، ۲۰۰۴، ص ۹۰). از امام محمدباقر علیه السلام نیز همین تعبیر نقل شده است (لالکائی، ۲۰۰۵، ص ۱۱۵) که در کتب شیعی نیز وجود دارد.

۴. ابن جوزی نظریه غیرمخلوق بودن را به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده است و از امام علی علیه السلام این روایت را که «و الله ما حکمت مخلوقاً إنما حکمت القرآن» نقل کرده و گزارش عمرو بن دینار (۴۶-۱۲۶ق) را نیز آورده است (ابن جوزی، ۱۳۸۴، ص ۸۰). بر اساس این گزارش عمرو بن دینار گفت: «در طول هفتاد سال اصحاب پیامبر و کسان پس از آنها را ادراک کردم که می گویند خدا خالق است و ماسوای او مخلوق؛ و قرآن سخن خداست؛ از سوی او نازل شده و به سوی او بازمی گردد» (دارمی، ۲۰۰۶، ص ۱۶۵؛ با تغییری در متن ر. ک: بیهقی، ۱۹۹۹، ص ۱۰۵؛ لالکائی، ۲۰۰۵، ص ۱۱۱).

۲-۱-۳. تشبیه مخالفان به نصارا

از نکاتی که در بیان ولفسن بر آن تأکید شده، تشبیه قائلان به خلق قرآن به نصاراست که در گزارش های مختلف آمده است. اشعری دیدگاه جهمیه را درباره خلق قرآن چنین گزارش می کند: «باور جهمیه همانند باور نصارا است؛ زیرا نصارا گمان کرده اند که بطن مریم، کلمه الهی را دربر گرفته است. جهمیه نیز بر آن این امر را افزودند که کلام الهی مخلوقی است که در درخت حلول کرده است» (اشعری، ۲۰۰۴، ص ۷۴-۷۵). در این گزارش اشعری که خود از مخالفان نظریه خلق قرآن است، عقیده جهمیه را به عقیده مسیحیان تشبیه کرده؛ از این حیث که بطن مریم کلمه الهی را دربر گرفته است و جهمیه هم به همین وزان به این باور معتقد شدند که کلام الهی در درخت حلول کرده، در نتیجه مخلوق است. افزون بر این، یکی از ادله جهم بر مخلوق بودن قرآن، این آیه شریفه گزارش شده است: «انما المسيح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته القاها الی مریم و روح منه» (نساء: ۱۷۱)؛ مسیح، عیسی بن مریم، فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست. او از مقایسه قرآن با عیسی علیه السلام چنین نتیجه گرفته است که چون عیسی علیه السلام مخلوق است پس قرآن نیز مخلوق است. از سوی دیگر، مأمون که به خلق قرآن باور داشته است، در نامه ای به رئیس شرطه بغداد درباره قائلان به قدم قرآن چنین آورده است: «در این عقیده، از سخن نصارا در مورد عیسی بن مریم پیروی کردند که ادعا می کنند مخلوق نیست؛ زیرا کلمه خداوند است» (طبری، ۱۹۶۷، ج ۸، ص ۶۳۵). در این گزارش - که ولفسن نیز به آن اشاره کرده است - مأمون عقیده قدم قرآن را به نظریه مسیحیان درباره مسیح تشبیه می کند.

این دو گزارش نشان می دهند که هم قائلان به خلق قرآن و هم قائلان به قدم قرآن به نصارا تشبیه شده اند و هر گروهی مخالفان خود را در این مسئله به پیروی از مسیحیان متهم می کرده است؛ و این در حقیقت ابزاری برای مقابله با رقیب بوده است؛ زیرا اصولاً صرف شباهت دو اندیشه به یکدیگر یا تشبیه اندیشه های یک فرقه به فرقه دیگر از سوی مخالفان، نمی تواند ملاک داوری درباره خاستگاه آن اندیشه قرار گیرد.

۳-۱-۳. انگیزه‌های طرح مسئله خلق قرآن

از نکات بسیار مهم در مسئله خلق قرآن و داوری درباره تأثیر مسیحیان یا یهودیان در باور مسلمانان به آموزه خلق قرآن، توجه به انگیزه کسانی است که به‌عنوان اولین معتقدان به این نظریه مطرح‌اند. انگیزه مطرح شده در متون تاریخی برای ابراز چنین رأیی، تأثر از مسیحیت یا یهودیت را تأیید نمی‌کند. از جمله طلایه‌داران این نظریه، جعدبن‌درهم و جهم‌بن‌صفوان بوده‌اند. در ادامه، انگیزه طرح این نظریه را از دیدگاه ایشان می‌کاویم:

الف. جعدبن‌درهم و ولفسن بر اساس گزارشی که درباره دیدگاه جعدبن‌درهم مطرح کرد، تأثیرپذیری او را از اندیشه یهودی مطرح ساخته است؛ اما همان‌گونه که گذشت، ادعای تأثیرپذیری از دیگر ادیان یا فرقه‌های انحرافی از سوی مخالفان، امری رایج است و نمی‌تواند مستند یک پژوهش قرار گیرد. با صرف‌نظر از این امر، در مورد جعدبن‌درهم گزارش‌های متعددی در دست است و تفسیرهای متعددی از مطالب نقل شده از وی ارائه شده است. بر اساس یکی از این تفاسیر، او با اعتقاد به انکار صفات قدیم قائم به ذات الهی درصدد بوده است تا اندیشه تجسیمی یهود را انکار کند. یهود بر این باور بود که خداوند برای موسی تجلی جسمانی کرد و با او به کلام مادی سخن گفت. جعدبن‌درهم درصدد نقض این سخن، می‌گفت خداوند با موسی سخن نگفت؛ یعنی به آن صورت جسمانی و کلام مادی که یهود به آن باور داشت، با او سخن نگفته است. مراد جعد این مطلب بوده؛ ولی *خالدبن‌عبدالله قسری* که جعد را اعدام کرد، مراد وی را درنیافته بود (علی سامی‌النشار، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۳۷۷).

هرچند این تفسیر از سخنان جعدبن‌درهم همچون دیگر برداشتها و تفاسیر امری قطعی به‌شمار نمی‌آید، ولی احتمال تأثر او از یهود در مسئله خلق قرآن را نیز سست می‌کند و از قطعیت می‌اندازد.

ب. جهم‌بن‌صفوان: بر اساس گزارش‌های تاریخی، جهم‌بن‌صفوان به دو نظریه مهم شناخته می‌شود: انکار صفات الهی و خلق قرآن. از این میان، نظریه انکار صفات نقش مبنایی برای خلق قرآن دارد؛ و از قضا در میان گزارش‌های رسیده از جهم‌بن‌صفوان درباره این باورها، هیچ اشاره‌ای به باورهای مسیحی یا یهودی یا تعاملات او با مسیحیان و یهودیان نشده است تا قرینه‌ای برای تأثر او از ایشان باشد. در خصوص انکار صفات، دو گزارش در دست است: گزارش نخست از اشعری است. اشعری در *الابانه* دیدگاه انکار صفات را به جهمیه نسبت می‌دهد و تصریح می‌کند که این دیدگاه را از زندقه و اهل تعطیل گرفته‌اند؛ زیرا بسیاری از زنداقه می‌گفتند خدا عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر نیست؛ و معتزله چون این سخن را به این صورت نمی‌توانستند اظهار کنند، معنای آن را مطرح کردند؛ بنابراین خداوند را به عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر نامیدند، بدون آنکه حقیقت علم، قدرت، حیات، سمع و بصر را برای خداوند اثبات کنند (اشعری، ۲۰۰۴، ص ۱۱۳-۱۱۴). به عقیده برخی، یکی از اسباب بدعت‌های متکلمان و از جمله جهمیه این بوده است که نمی‌توانستند به خوبی در مناظره با مشرکان و کفار از دیدگاه خود دفاع کنند و لذا منفعل می‌شوند و از آن تأثیر می‌پذیرفتند (یاسر قاضی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳۶).

گزارش دیگر در این زمینه از *شهرستانی* است. *جهم بن صفوان* صفاتی را از خداوند نفی می‌کرد که بندگان نیز به آنها وصف می‌شوند. دلیل او بر این امر این بوده است که توصیف خداوند به چنین صفاتی موهم تشبیه است. از این رو معتقد بودند که خداوند به حی و عالم وصف نمی‌شود، ولی به قادر، فاعل و خالق وصف می‌شود؛ زیرا هیچ‌یک از مخلوقات خداوند به این سه وصف نمی‌شوند (شهرستانی، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۹۷-۹۸).

در خصوص خلق قرآن نیز *اشعری در الابانه* در مقام گزارش دیدگاه معتزله می‌نویسد: «و به خلق قرآن معتقد شدند، نظیر دیدگاه برادران مشرک خود که گفتند این (قرآن) جز سخن بشر نیست» (اشعری، ۲۰۰۴، ص ۳۹)؛ چنان که در کتاب *الرد علی الجهمیه* دیدگاه *جهم* را درباره مخلوق بودن قرآن با دیدگاه کفار و ولیدین مغیره یکی می‌شمارد (دارمی، ۲۰۰۶، ص ۱۸۴) و درباره کفر *جهمیه* می‌نویسد: خداوند مشرکان قریش را مکذب قرآن دانسته و اخبار کرده که می‌گفتند: هو مخلوق کما قالت الجهمیه سواء (دارمی، ص ۱۹۸ و ۲۱۳).

این گزارش‌ها نشان می‌دهد که *جهم* و پیروان او در مسئله صفات و خلق قرآن، هیچ نظری به دیدگاه‌های یهود یا مسیحیان نداشته‌اند؛ بلکه در مسئله صفات، در تقابل با زنادقه به چنین باوری رسیده‌اند و در مسئله خلق قرآن نیز به مشرکان تشبیه شده‌اند.

۴-۱-۳. منابع دیدگاه نظام

ولفسن دیدگاه *نظام* درباره آفریده بودن قرآن در هوا را به لحاظ تاریخی بازتابی از سه منبع دانست: این دیدگاه از جهاتی تام و تمام به نظر نمی‌رسد:

- منبع نخست که از آن یاد کرده، فاقد هرگونه شواهد و قراینی است. اینکه اصولاً کتاب *ده فرمان فیلیون* در آن زمان ترجمه شده باشد، چنان که خود *ولفسن* اشاره کرده، امری مسلم نیست. از این رو ادعای *ولفسن* این است که «شاید دهان به دهان به نظام رسیده باشد». این چنین احتمالی به هیچ وجه در یک پژوهش تاریخی پذیرفتنی نیست و نمی‌تواند مبنای تحلیل قرار گیرد.

- منبع دوم، ترکیبی از دو ادعاست: نخست اینکه نظام به پیروی از رواقیان، اعراض را انکار کرده است؛ دوم اینکه *نظام* آواز تقطیع شده‌ای را که در هوا آفریده شده، به این دلیل جسم دانسته که به اعراض باور نداشته است؛ زیرا علی‌القاعده چون در اصل نظریه از *فیلیون* پیروی کرده، همانند او می‌بایست آنها را ناپیدا و غیرجسمانی می‌دانست.

اما تأمل در این دو ادعا نشان می‌دهد که از استواری لازم برخوردار نیستند:

ظولاً دعای اول بدان معناست که *نظام* نه تنها با فلسفه آشنا بوده، که حکمت رواقی را نیز می‌دانسته است؛ اما این ادعا نیازمند اثبات است. هرچند از منابع تاریخی اصل آشنایی او با فلسفه قطعی تلقی می‌شود، اما اینکه با حکمت رواقی نیز آشنا بوده، فاقد شواهد تاریخی است.

ثانیاً صحت ادعای دوم *ولفسن*، بر صحت ادعای یادشده در منبع نخست استوار است؛ یعنی ابتدا باید بپذیریم که نظام اصل دیدگاه خود را از *فیلون* گرفته و از او متأثر بوده است تا مجال این ادعا فراهم آید که به دلیل مبانی خاص خود، دیدگاه *فیلون* را با اصلاحی پذیرفته است؛ درحالی که از اساس، منبع نخست یادشده وجهی ندارد.

چنان که از بیان *ولفسن* برمی آید، تنها شاهد مدعای او در این مورد که دیدگاه نظام را بازتابی از دیدگاه *فیلون* دانسته، شباهت این دو دیدگاه با یکدیگر است؛ اما صرف شباهت، حتی شباهت تام، به لحاظ عقلی و منطقی نمی تواند گواه صادقی بر این امر باشد. تنها وقتی می توان ادعاهای *ولفسن* را پذیرفتنی تلقی کرد که او جدای از صرف شباهت دو دیدگاه، شواهد و قراین کافی دیگری اقامه می کرد که نشان دهد نظام در این باور خود از *فیلون* تأثیر پذیرفته است.

- سومین منبع در بیان *ولفسن*، تأثیرپذیری از آبای کلیسا در موضوع انتخابی بودن زبان وحی است. این مسئله که آیا الفاظ و مفاهیم قرآن هر دو الهی اند یا صرفاً مفاهیم، از حدود قرن دوم هجری در میان مسلمانان مطرح بوده است. دیدگاه رایج در میان دانشمندان اسلامی این است که هم الفاظ و هم مفاهیم قرآن هر دو الهی اند و به عقیده ایشان، حتی پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز در الفاظ قرآن نقشی نداشته است. در کنار این نظریه و به عنوان یک دیدگاه نادر، برخی به بشری بودن الفاظ باور داشتند؛ که معمر و *ابن کلاب* از این دسته اند. *ولفسن* نیز دیدگاه این دو را در این زمینه گزارش کرده است؛ اما اینکه او در اینجا از گزارش مطرح شده در مورد نظام همین نتیجه را گرفته است، چندان استوار نمی نماید؛ زیرا آنچه مستند وی در این زمینه است، گزارش *اشعری* از *ابن راوندی* است: *ابن راوندی* گفته که شنیده است بعضی معتقدان به نگرش یادشده، چنان می اندیشند که آن (کلام خالق) کلامی در هواست و خواننده قرآن مانع آن را با قرائت خود از میان برمی دارد و پس از آن این کلام شنیده می شود». *اشعری* بر آن چنین افزوده است: «و این به اغلب احتمال نظر *ابراهیم نظام* است» (*ولفسن*، ۱۳۶۸، ص ۳۹۶).

چنان که ملاحظه می شود، اولاً این تحلیل - که صرفاً متکی بر گزارش *اشعری* است - بر اساس شنیده ها و احتمال استوار است و این دو تا زمانی که با قراین اطمینان بخشی تأیید نشود، نمی تواند مستند پژوهش قرار گیرد؛ ثانیاً *ولفسن* در حالی نظام را در این نظریه متأثر از آبای کلیسا دانسته که دیدگاه آبای کلیسا را با دیدگاه ربانیون یهود مطابق دانسته است. از این رو این پرسش مطرح می شود که چرا نظام از یهود تأثیر نپذیرفته باشد و چرا *ولفسن* پای مسیحیان را وسط کشیده است. این در حالی است که در اولین منبع یادشده در بیان *ولفسن*، نظام متأثر از یهود قلمداد شد. بنابراین ارتباط با یهود از دیدگاه *ولفسن* پذیرفتنی است و لذا در این امر نیز می توانست تأثیرپذیری از یهود مطرح شود. این تبیین چنین به ذهن القا می کند که گویا *ولفسن* بنا داشته است باور نظام را ترکیبی از آرای یهود، مسیحیان و رواقیان نشان دهد.

نتیجه‌گیری

مطالعات اسلامی و قرآن‌پژوهشی خاورشناسان، اغلب با ادعای روشمندی، دقت، بی‌طرفی و انصاف همراه است؛ اما پژوهش‌های متعدد در نقد آثار مستشرقان نشان می‌دهد که این مدعا چندان هم قرین به واقع نیست و آنها به دلایل مختلف این اصول را مراعات نکرده‌اند و از این‌رو آثار و دستاوردهای پژوهشی‌شان در موارد متعددی از اتقان کافی برخوردار نیست.

ولفسن در کتاب *فلسفهٔ علم کلام* و در مسئلهٔ خلق قرآن، هم به‌لحاظ روشی و هم به‌لحاظ محتوایی دچار خطاهایی است که بالطبع حاصل پژوهش او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. او هرچند تأکید می‌کند که صرفاً به دنبال نشان دادن بازتاب آموزه‌های مسیحی در کلام اسلامی است، ولی چنان‌که گذشت، در موارد متعدد سخن از تأثیر آن آموزه‌ها در کلام اسلامی دارد و درصدد است تا اثبات کند متکلمان اسلامی در مسئله صفات الهی و به‌تبع مسئلهٔ خلق قرآن، از یهود و مسیحیت تأثیر پذیرفته‌اند.

با صرف‌نظر از روشی که او در بررسی این مسئله انتخاب کرده است، بررسی قراین و شواهد او، هم در مسئله صفات و هم مسئله خلق قرآن، تام و تمام به نظر نمی‌رسد؛ افزون بر اینکه در مسائلی که دیدگاه‌ها و تبیین‌های متفاوت دیگری نیز وجود دارد، به نقد نظریه مخالفان نپرداخته است. او بیشتر بر تشابه آموزه‌های مسیحی با آموزه‌های اسلامی تأکید دارد و این تشابه را دلیل مدعای خویش می‌داند؛ درحالی‌که اولاً صرف تشابه، مدعای او را اثبات نمی‌کند؛ ثانیاً در مواردی ادعای تشابه مخدوش است و از اساس، آنچه در کلام اسلامی و از سوی متکلمان مسلمان مطرح شده است، بر دیدگاه یا تبیین مسیحیان و یهودیان کاملاً منطبق نیست. از این‌رو چنین شباهتی نمی‌تواند لزوماً به‌معنای الگوگیری یا تأثیرپذیری مسلمانان از مسیحیان و یهودیان باشد، در نتیجه با شواهدی که ولفسن اقامه کرده است، مدعای او اثبات قطعی نمی‌یابد.

منابع

- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۱۳ق، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر، ۱۹۶۵، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۹۹۲، *المنتظم*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- _____، ۱۳۸۴، *تلییس ابلیس*، تصحیح حسن شبلی، بیروت، موسسه الرساله الناشرین.
- ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد بن سعید، ۱۹۹۶، *الفصل فی الملل و الاواء و النحل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، ۱۹۸۸م، *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق خلیل شحاده، چ دوم، بیروت، دارالفکر.
- اشعری، ابوالحسن، ۲۰۰۴، *الایانه عن اصول الدیانة*، چ پنجم، بیروت، مکتبه دارالبیان.
- _____، ۱۹۸۰م، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، چ سوم، دارالنشر فرانز شتاینر.
- باقالانی، ابوبکر محمد بن طیب بن محمد، ۱۴۲۵ق، *الإنصاف فیما يجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالجیل.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، ۱۹۹۹م، *الاعتقاد و الهدایه الی سبیل الرشاد*، بیروت، الیمامه.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۱۲ق، *التعریفات*، چ چهارم، تهران، ناصر خسرو.
- دارمی، عثمان بن سعید، ۲۰۰۶، *الرد علی الجهمیه*، شارجه، دار الکیان.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور*، قم، کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴ق، *الملل و النحل*، چ سوم، قم، الشریف الرضی.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۹۶۷، *تاریخ الامم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چ دوم، بیروت، دار التراث.
- عرفان‌الحمد، ۱۹۷۷، *دراسات فی الفرق و العقائد الاسلامیه*، بغداد، دار التریبه.
- علی سامی‌النشار، ۲۰۰۸، *نشاه الفکر الفلسفی فی الاسلام*، قاهره، دار السلام.
- گندمی نصرآبادی، رضا، ۱۳۸۹، «روش‌شناسی ولفسون - روش فرضی - استنتاجی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۶۴ و ۶۵ ص ۱۹۱-۲۰۹.
- لالکائی، ابوالقاسم هبه‌الله ابی‌الحسن بن منصور، ۲۰۰۵، *شرح اصول اعتقاد اهل السنه و الجماعه*، بیروت، دار ابن حزم.
- ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۹، *فلسفه ابای کلیسا*، ترجمه علی شهبازی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۶۸، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، هدی.
- یاسر قاضی، ۱۴۲۶ق، *مقالات الجهم بن صفوان و اثرها فی الفرق الاسلامیه*، ریاض، اضاء السلف.