

نقد و بررسی

انگاره مصلحت‌اندیشی قرآن در بیان خلاف واقع*

□ مصطفی کریمی^۱

□ حمیدرضا مقیمی اردکانی^۲

چکیده

حکیمان استفاده از دروغ برای رسیدن به مصلحتی مهم‌تر را جایز می‌شمارند. آیا می‌توان حتی احتمال بیان خلاف واقع را به خاطر مصلحتی در مورد کلام خدای حکیم معقول دانست؟ اگر این احتمال در مورد سخنان خداوند معقول باشد و عدم وقوع آن اثبات نشود، واقع‌نمایی قرآن مورد تردید خواهد بود. در نتیجه نمی‌توان در حوزه‌های معرفتی از هدایت‌های قرآنی به صورت یقینی بهره گرفت.

نوشتر حاضر در ابتدا با روش عقلی و در ادامه از طریق تحلیل آیات قرآن، امکان راهیابی القاء خلاف واقع مصلحتی به قرآن کریم را رد کرده است. برخی دلیل‌هایی که برای رد این مدعا ارائه شده، ناکافی است، ولی تلاش شده برهان‌های

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۳۰.

۱. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (karimi@qabas.net).

۲. دانشجوی دکتری کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (نویسنده مسئول) (hmoqimi@gmail.com).

ارائه‌شده ترمیم و تکمیل شود و مدعا با برهان عقلی کافی به اثبات برسد و سپس با استناد به قرآن بر صحت این مدعا تأکید شود. نتیجه این است: قرآن کریم مصالحی مانند سطح فهم مخاطب، به زبان قوم سخن گفتن و مسائل هنری را مراعات کرده است؛ ولی لازمه آن، القاء مصلحتی خلاف واقع نیست و هیچ یک از مصادیقی که به عنوان دروغ مصلحتی مطرح می‌شود، شاهد بر این امر نیست.

واژگان کلیدی: قرآن، مصلحت‌اندیشی، دروغ مصلحتی، واقع‌نمایی، رعایت سطح فهم مخاطبان، زبان قوم، ویژگی‌های هنری.

۱. مقدمه

«صدق خبری» در جایی کاربرد دارد که جمله‌ای برای ارائه واقع بیان شود و مدلول کلام گوینده منطبق بر واقع باشد^۱ و در مقابل، «دروغ خبری» به جمله‌هایی گفته می‌شود که برای ارائه واقع بیان شده و لیکن خلاف واقع است (موسوی خویی، بی‌تا: ۶۱۱/۱؛ غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ۴۳/۲-۴۴).

«مصلحة» بر وزن مفعلة مصدر میمی یا اسم مصدر از «صلح» است. صلح معنایی خلاف فساد دارد (فیومی مقری، بی‌تا: ۳۴۵/۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵۱۶/۲؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۳۸۳/۱؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲۵/۴). برخی «صلح» را ضد طلاح به معنای تباهی و فساد دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۷/۳). مصلحت به معنای خیر و خیر بودن است (طریحی، ۱۴۰۸: ۳۸۹/۲؛ فیومی مقری، بی‌تا: ۳۴۵/۲).

مصلحت در فارسی دو کاربرد دارد: الف- آنکه برآیند آثار یک امر، خیر، منفعت و صلاح باشد و مراد از «مصلحت‌اندیشی» خیراندیشی و رعایت خیر در نگاهی کلی‌نگر است. از این رو مصلحت دو مصداق دارد؛ یا خیر محض است یا اینکه خیر آن بر شرش چیرگی دارد. با توجه به معنای نخست، تقسیم آن به مثبت و منفی بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا این معنا از مصلحت‌اندیشی مساوق با حکمت و خیر است و راهی برای ضد ارزش بودن آن متصور نیست. ب- واژه مصلحت در فارسی متداول معنای دیگری دارد که مستلزم معنای منفی است؛ زیرا افراد این واژه را در مواردی که تنها به مصلحت (نفع

۱. مقاله حاضر در میان نظریات صدق، نظریه تطابق با واقع را پذیرفته، به عنوان اصل موضوعی پیش‌فرض می‌گیرد (برای اطلاع از نظریات در این باره ر.ک: جوادی، ۱۳۷۴: ش ۴-۳۸-۵۱).

مادی) شخص خود می‌اندیشیده‌اند، به کار برده‌اند (معین، ۱۳۶۲: ۴۱۷۶/۲). در این نوشته معنای نخست مدنظر است.

با توجه به معانی یادشده، منظور از «دروغ مصلحتی» آن است که جمله‌ای در مقام بیان واقع، بدون قرینه بر خلاف واقع بودن، به جهت رعایت غلبه خیر بر شر بیان شود. سؤال اصلی تحقیق این است که آیا امکان دارد خداوند متعال در قرآن کریم - که بنا به اعتقاد ما زبانش واقع‌نماست - برای مراعات مصلحتی همچون رعایت سطح فهم مردمان، به زبان قوم سخن راندن، نظم یافتن جامعه، تربیت جامعه و... مطالب غیرواقعی را برای مردم بیان کند؟

روشن است که استفاده از هدایت الهی در قرآن کریم، مبتنی بر پاسخ دادن به این پرسش است. اگر تمام کلام خدا یا برخی نامعین از آن را غیر واقعی بدانیم، بهره‌برداری معرفتی و کسب هدایت از کلام وحی دچار مشکل می‌شود. از این رو ضرورت دارد بحث از مصلحت‌اندیشی در بیان واقع را مورد دقت قرار داده و جنبه‌های عقلی، نقلی، ایجابی و سلبی آن را واکاوی نماییم.

تحقیق حاضر در حقیقت به بعد جدیدی از مسئله کلامی صدق الهی توجه کرده که البته اصل آن، پیشینه‌ای به طول تاریخ علم کلام دارد. کتب کلامی گذشتگان و یا تازه نشر شیعه مانند کشف المراد علامه حلی، البراهین القاطعه استرآبادی، شوارق الالهام لاهیجی، الالهیات جعفر سبحانی و آموزش عقاید مصباح یزدی، به ذکر و بررسی براهین صدق الهی پرداخته‌اند؛ اما هیچ یک به تفصیل، به بحث امکان‌راهیابی القاء خلاف واقع مصلحتی در کلام خدا و تکمیل برهان برای رفع این احتمال توجه نکرده‌اند. کتاب‌هایی که در سال‌های اخیر به بحث «زبان قرآن» پرداخته‌اند، گاه به مسئله القاء خلاف واقع مصلحتی اشاره کرده‌اند؛ اما از آنجا که حیثیت اصلی موضوع آن‌ها با بحث کذب متفاوت است، به تفصیل و با دقت، برهان‌های بطلان کذب مصلحتی را ارائه نداده‌اند (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۹۵؛ ساجدی، ۱۳۹۲: ۱۰۳-۱۰۶). مقاله «مصلحت‌اندیشی قرآن کریم در اخبار» (امین و واعظی، ۱۳۹۲: ش ۷۲-۵۱/۱۱) مستقیماً موضوع تحقیق را مورد بحث قرار داده است. نویسندگان با استفاده از روش تفسیر موضوعی به بررسی مسئله پرداخته‌اند. مقاله مذکور اولاً به ابعاد کلامی مسئله نپرداخته



و تنها با استفاده از آیات قرآن کریم به منتفی بودن عوامل تحقق دروغ مصلحتی مذموم اشاره نموده و ثانیاً تنها مصلحت‌اندیشی مذموم یعنی بیان غیر واقع به جهت منافع مورد مذمت عقلاً را مورد بحث قرار داده و آن را از قرآن نفی کرده است. اما بنا بر تعریف منتخب (معنای اول)، مصلحت‌اندیشی مذموم معنا ندارد و خلاف فرض است و بحث صورت گرفته در مقاله مذکور با مسئله ما متفاوت است. بنابراین هنوز گام اصلی در جهت نفی عقلی احتمال القاء خلاف واقع مصلحتی در مورد خدا باقی مانده است.

پیش از بررسی مسئله اصلی چند نکته را یاد می‌کنیم:

نکته ۱: بحث «صدق» گزاره‌های الهی در قرآن از لحاظ رتبه پس از مباحثی چون: ۱. معناداری گزاره‌های قرآنی و ۲. معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی، مطرح می‌شود. این مسائل پیش فرض و اصل موضوعی تحقیق به شمار می‌آیند.

نکته ۲: عنوان مصلحت‌اندیشی مستلزم گزینش از روی اختیار است. از این رو کسانی که قرآن را ضرورتاً متأثر از فرهنگ زمانه دانسته‌اند (فراستخواه، ۱۳۷۶: ۱۲۷/۱۱۰ به بعد؛ سروش، ۱۳۸۷: ۲۸-۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۲) و کسانی که خالق قرآن را ناگزیر از عدم اراده معنای مطابق واقع دانسته‌اند (سروش، ۱۳۸۶: ۱۷)، نمی‌توان آن‌ها را در زمره باورمندان به مصلحت‌اندیشی قرآن در بیان خلاف واقع به حساب آورد.

۲. تلازم برخی سخنان با بیان خلاف واقع در قرآن

لازمه برخی سخنان، وجود القاء مصلحتی خلاف واقع در قرآن است. اگر کسی زبان قرآن را در صدد بیان واقع، و مفاد برخی از آیات را غیر مطابق با واقع دانست و از منظر وی، قرآن بر این خلاف واقع‌گویی قرینه‌ای اقامه نکرده بود، لازمه کلام او وجود کذب مصلحتی در قرآن است. در ذیل به برخی اشاره می‌رود:

الف) برخی از غلات مجموعه گزاره‌های دینی مرتبط با تشریح شرایع را خلاف واقع قلمداد کرده، آن‌ها را تنها مربوط به کسانی می‌دانند که به حقیقت نرسیده‌اند (هالم، ۲۰۰۳: ۱۴۳). لازمه این سخن آن است که عمومیت تمام آیات الاحکام که تکالیفی را به جهت رسیدن به قرب الهی بر عهده همه انسان‌ها (چه واصل و چه غیر واصل به حقیقت) می‌گذارد، مطابق با واقع نیست.

ب) برخی از دگراندیشان علم‌زده، منظور از فرشتگان و امور غیبی را نیرو و قوانین طبیعی می‌دانند (حنفی، ۱۹۸۸: ۱۹۷/۲-۱۹۸؛ همچنین ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۱-۲۸۹/۳ و ۳۱۶؛ معرفت، ۱۳۸۰: ۱۲/۲-۵۱۵). در نظر این افراد، علت بیان امور خلاف واقع نظیر فرشتگان، اجنه و... رعایت مصلحت سطح فهم مخاطبان پیامبر بوده است.

ج) برخی نویسندگان که یادکرد قرآن کریم از چشم‌زخم و جن را متأثر از فرهنگ جاهلی زمان نزول می‌دانند، گرچه به این نکته نیز اشاره کرده‌اند که خدای متعال از حیث واقع بودن موارد یادشده، خاموش و در مقام بیان واقع آن‌ها نبوده است تا بگوییم بیان کنونی خلاف واقع است (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ش ۵/۹۰-۹۷؛ جمعی از مستشرقان، بی‌تا: ۱۴۰/۸؛ ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۷۵/۸)، لکن نه تنها هیچ شاهدی نیست که قرآن کریم در این موارد از بیان واقع خاموش بوده است، بلکه شواهد متعددی وجود دارد که خداوند در مقام بیان واقع آن‌هاست و سیاق کلام وحی نیز این برداشت را تأیید می‌کند. بنابراین ادعای ساکت بودن قرآن از بیان واقع، به دلیل شواهد درون‌زبانی نادرست است.

د) برخی از کسانی که قائل به الهیات سلبی بوده‌اند (یعنی خدا هیچ نوع وصف ایجابی ندارد) در پاسخ به این پرسش که چرا خداوند تبارک و تعالی اوصافی نظیر علم، قدرت و حیات را به خود نسبت داده است؟ نگاشته‌اند که خدا در این موارد، رعایت مصلحت سطح فهم مخاطب را نموده است (قاضی سعیدقمی، ۱۳۶۲: ۷۰-۷۱).

ه) در سالیان گذشته، اندیشه کذب مصلحتی خدا از طرف برخی دگراندیشان مطرح شد و امروز توسط برخی واعظ‌نماها در اطراف و اکناف ایران به ویژه درباره تصویر قرآن از مرگ و احوالات پس از مرگ انسان‌های گنهکار (وعیدهای الهی مبنی بر عذاب کافران و گنهکاران) در حال ترویج است.

۳. بررسی براهین عقلی محال بودن بیان خلاف واقع در کلام خدا

پیش از بررسی براهین یادآور می‌شویم با اینکه ادعای جواز بیان خلاف مصلحتی واقع در گستره خود می‌تواند به یکی از سه صورت زیر مطرح شود، اما از آنجا که نمی‌توان کسی را یافت که احتمال اول را قبول داشته باشد، با اینکه ادله ما فرض نخست را نیز رد می‌کند، ولی بیشتر وجهه همت این مقاله، رد فرض‌های دوم و سوم است.

فروض احتمالی: ۱- تمام قرآن القاء خلاف واقع مصلحتی باشد. ۲- جزء نامعینی از آن القاء خلاف واقع مصلحتی باشد. ۳- جزء معینی از آن القاء خلاف واقع مصلحتی باشد.

الف) برهان قبح دروغ

از مهم‌ترین دلایل‌هایی که بر امتناع دروغ به طور مطلق بر خداوند بیان شده است، برهان قبح دروغ است. این برهان مبتنی بر پذیرش نظریه صحیح حسن و قبح عقلی است (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۱/۲۲۱).

می‌توان برهان فوق را به این صورت منطقی بیان کرد:

مقدمه اول (صغری): دروغ امری مطلقاً قبیح است.

مقدمه دوم (کبری): ساحت خدا از امور قبیح منزّه است.

نتیجه: پس دروغ مطلقاً از ساحت خدا به دور است.

ابتدا مقدمه اول (صغری) این برهان را بررسی می‌کنیم.

بررسی مقدمه اول

در ابتدای امر به نظر می‌رسد که اطلاق این مقدمه دچار اشکال است. اما با دقت می‌توان این مقدمه را در مورد افعال الهی تأیید نمود.

اشکال

در استدلال فوق، عنوان دروغ علت تامه قبح فرض شده بود و حال آنکه در شرایط وجود مصلحت مهم‌تر مانند نجات نفس محترمه به لحاظ وجدان اخلاقی، دروغ قبیح نبوده و مصداق عدالت است. پس مصلحت‌های مهم‌تر از قبح دروغ مانند رعایت سطح فهم مخاطبان، امور تربیتی یا نظام گرفتن جامعه می‌تواند قبح بیان خلاف واقع خدا و اولیاء دین را از بین ببرد و آن را حسن نماید.

پاسخ

اولاً برخی از اندیشمندان در صورت وجود مصلحت مهم‌تر، دروغ قبیح را تنها جایز دانسته‌اند، نه اینکه دروغ در چنین مواردی قبح خود را از دست بدهد (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۱/۲۲۹؛ خفزی، ۱۳۸۲: ۱۹۹)؛ ثانیاً بر فرض که بپذیریم عنوان دروغ

مقتضی قبح است، در نظر ما قبح دروغ از ناحیه خدا دائمی است. توضیح مطلب در بررسی مقدمه دوم خواهد آمد.



بررسی مقدمه دوم

در این مقدمه ادعا شده است که خداوند متعال مرتکب هیچ قبیحی نمی‌شود. این مقدمه هم دارای اطلاق است و امکان دارد کسی به این اطلاق چنین اشکال کند:

اشکال

اگر بپذیریم که بیان خلاف واقع، اعم از مصلحتی و غیر آن، علت تامه قبح باشد، باز انجام آن از طرف خدا ممکن است؛ زیرا محال بودن صدور فعل قبیح از حکیم، مختص به مواردی است که تراحم پیش نیامده باشد. اگر میان قبیح‌تر و قبیح تراحم باشد و حکیم عقلاً راهی جز انجام یکی از آن دو نداشته باشد، ضرورتاً باید برای فرار از قبیح‌تر، قبیح را مرتکب شود.

به بیان دیگر، یک قضیه شرطیه وجود دارد که ملزم به پذیرش آن هستیم: «اگر مصلحت مهم‌تری وجود داشته باشد که مستلزم بیان مصلحتی خلاف واقع در آیه‌ای باشد، بالضرورة خداوند حکیم به جهت رعایت مصلحت مهم‌تر، مرتکب القاء مصلحتی خلاف واقع خواهد شد». تلازم بین مقدم و تالی ثابت است؛ زیرا در فرض وجود مصلحت مهم‌تر، اگر بیان خلاف واقع، «مقتضی» قبح باشد، قبحش از بین می‌رود و خدا قطعاً فعل حَسَن را انجام می‌دهد. ولی اگر بیان خلاف واقع، علت تامه قبح نیز باشد، هرچند قبحش از بین نمی‌رود، ولی خدای حکیم به جهت رعایت مصلحت مهم‌تر، ضرورتاً مرتکب القاء مصلحتی خلاف واقع می‌شود.

پاسخ

از این نقد می‌توان این گونه پاسخ داد: قضیه شرطیه فوق به علت وجود تلازم بین مقدم و تالی صادق است؛ ولی پذیرش صدق آن، مستلزم امکان استناد القاء خلاف واقع مصلحتی به خداوند تبارک و تعالی نیست؛ زیرا بحث بر سر تحقق مقدم این شرطیه است؛ آیا می‌توان مصلحتی آن‌چنان مهم داشت که مستلزم امکان القاء خلاف

واقع مصلحتی از طرف خداوند تبارک و تعالی باشد؟!

صحیح آن است که اصلاً نمی‌توان مصلحتی را تصور نمود که قبح القاء خلاف واقع خدا را به تراحم بکشاند و بر آن غلبه کند؛ زیرا کفه ترازوی قبح بیان خلاف واقع مصلحتی از سوی خدا ولو در یک مورد اتفاق بیفتد، چنان سنگینی می‌کند که هیچ مصلحتی نمی‌تواند خسارت ناشی از آن را جبران سازد. امکان القاء خلاف واقع مصلحتی در مورد خداوند تبارک و تعالی مستلزم احتمال بی‌ارزش شدن تمام آموزه‌های ادیان است؛ زیرا در صورت پذیرش این امکان (امکان القاء خلاف واقع از ناحیه خدا) هر گزاره‌ای از گزاره‌های خدا را که بخواهیم مورد استناد قرار دهیم، احتمال کذب مصلحتی در مورد آن مطرح خواهد شد و ما نمی‌توانیم با وجود احتمال خلاف واقع بودن، به مطابقت آن گزاره با واقع حکم کنیم. در نتیجه هدایت خدا به بشری که قابلیت دریافت هدایت و پیمودن مسیر تکامل را داراست، نخواهد رسید. پیامد این فرض، حکیم نبودن خدا خواهد بود. این لازمه چندان هولناک و عظیم است که هیچ مصلحت موجب دروغی نمی‌تواند با آن برابری کند؛ چه اینکه بخواهد نسبت به آن سنگین‌تر نیز باشد. از این رو ارتکاب چنین قبحی از خداوند متعال محال است و عدم ارتکاب آن از ناحیه خدا دائمی و ابدی است.

دفاع از نقد

بیان فوق در حقیقت عقب‌نشینی از برهان قبح دروغ و پناه بردن به برهان محال بودن نقض غرض از حکیم است. در ذیل مورد به بررسی این برهان می‌پردازیم.

ب) برهان محال بودن نقض غرض از حکیم

اگر کذب بر خداوند روا باشد، اعتماد و اطمینان نسبت به وعده‌ها و آنچه گفته، حاصل نمی‌شود؛ در نتیجه اساس دین و دینداری متزلزل می‌شود. پس صدق برای خداوند حکیم ضروری است (استرآبادی، ۱۳۸۲: ۲۸۱/۲؛ طیب، ۱۳۶۲: ۶۵؛ کریمی، ۱۳۸۶: ۳۲۹).

این برهان را می‌توان به صورت ذیل بیان نمود:

مقدمه اول: اگر دروغ مصلحتی از طرف خدا جایز باشد، اهداف خداوند در آفرینش انسان، ارسال پیامبران و کتب آسمانی نقض خواهد شد.

مقدمه دوم: نقض غرض خلاف حکمت است.

مقدمه سوم: خداوند حکیم علی‌الاطلاق است.

نتیجه: پس دروغ مصلحتی از طرف خدا جایز نیست.

برای اثبات تلازم بین دروغ مصلحتی از ناحیه خدا و نقض غرض وی، بیاناتی ارائه شده است:

الف) اگر احتمال ورود دروغ مصلحتی در قرآن داده شود، قرآن به دو بخش معتبر و

غیر معتبر تقسیم می‌شود (زمانی، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۸۱).

ب) ادعای اینکه خدا در اثر مصلحت مراعات فرهنگ زمانه، القاء خلاف واقع

کرده است، مستلزم این است که قرآن و پیامبر تسلیم فرهنگ زمان خود شده باشند و

این معنا ملازم با باطل بودن بخشی از تعالیم قرآن و نقض فلسفه بعثت در مبارزه با

خرافات است (همان).

ج) ورود امر باطل در قرآن باعث سست شدن پایه‌های اعتقادی آیندگان خواهد شد

(همان).

نقد برهان

ضمن پذیرش اینکه بیان‌های فوق، راهیابی دروغ مصلحتی را به صورت مجبه

جزئیة منتفی می‌کند، اما این بیان‌ها نمی‌تواند منزه بودن قرآن از هر گونه دروغ مصلحتی

را اثبات کند؛ زیرا:

اولاً، در مورد پاسخ الف) ممکن است مستشکل تقسیم قرآن به دو بخش معتبر و

نامعتبر را پذیرفته و در نظر وی عدم اعتبار یک بخش به واسطه معین بودن آن، آسیبی

به بخش معتبر نزند. به علاوه، فرض دروغ مصلحتی در مورد گزاره‌هایی که صدق آن‌ها

با براهین عقل نظری و یا واضحات عقل عملی اثبات شود، سالبه به انتفاء موضوع است؛

زیرا اعتبار آن‌ها به عقلی بودنشان وابسته است و از این رو کلام خدا جنبه ارشادی دارد.

ثانیاً، در مبارزه با خرافات نیز اهم و مهم باید کرد. در صورتی که نتوان خرافات

اساسی و مخرب را از بین برد، مگر با مسامحه نسبت به برخی از خرافات بی‌اهمیت،

شخص حکیم ناگزیر خواهد بود که با مقداری از خرافات کنار بیاید.

ثالثاً، بیان (ج) نیز همه فروض را رد نمی‌کند؛ زیرا بیان (ج) فرض گرفته که اولاً به هر حال در آینده دروغ بودن آن کذب مصلحتی فاش خواهد شد و ثانیاً آن فاش شدن باعث سست شدن پایه‌های اعتقادی آیندگان می‌شود و حال آنکه هر دو احتمال مردود است؛ زیرا احتمال دارد هیچ‌گاه دروغ بودن آن آیات برای بشر ظاهر نگردد. علاوه بر اینکه اگر آیندگان مصلحت این دروغ مصلحتی را درک کنند و فاعل آن را در استفاده از این دروغ مصلحتی مذمت نکنند، پایه‌های ایمان آن‌ها سست نخواهد شد. مثلاً در روایاتی که زدن موهای زائد را مورد تأکید قرار داده و علت آن را لانه کردن شیاطین در محل آن موها دانسته است (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۱۲۴/۱)، امروزه که منظور از آن یعنی میکروب بر مردم هویدا است، برخی از روشنفکران که این روایت را به اشتباه حمل بر دروغ مصلحتی می‌کنند، نه تنها ایمانشان را به اولیاء دین از دست نمی‌دهند، بلکه زیرکی ایشان در کاربرد کلمه شیطان برای سطح فهم پایین مردم آن زمان را تحسین نیز می‌نمایند. هرچند این روایت از مصادیق دروغ مصلحتی نیست، بلکه از باب کاربرد معنای لغوی شیطان (هر چیز موذی) است نه معنای اصطلاحی آن.

ج) برهان عدم توجیه وسیله توسط هدف

علامه طباطبایی و شهید مطهری با استناد به قاعده «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۶/۷-۱۶۷؛ مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲۳-۱۲۴)، حکم به عدم جواز القاء خلاف واقع مصلحتی از ناحیه خدا داده‌اند. علامه طباطبایی برای اثبات مدعای خود دو استدلال به کار بسته است: ۱- هدف مولود مقدمات است، پس ممکن نیست باطل (دروغ مصلحتی) حقی (هدف مطلوب) را تولید کند. ۲- انجام فعل باطل برای رسیدن به حق مستلزم تأیید عملی باطل است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۵/۴-۱۵۶).

بررسی اجمالی

جواز دروغ در موارد ضرورت مانند اصلاح ذات‌البین یا نجات نفس محترمه (انصاری، ۱۴۲۰: ۲۱/۲ و ۳۱)، قاعده مشهور دفع افسد به فاسد (بحرانی، ۱۳۸۴: ۲۶۶) و قاعده معروف «الضرورات تبيح المحظورات» (فاضل هندی، ۱۴۲۰: ۲۹۸/۷؛ بحرانی، بی‌تا: ۲۴۳/۸؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۲: ۳۲۰/۲؛ انصاری، ۱۴۲۰: ۲۱/۲)، همه شاهد بر مدعای «جواز القاء

مصلحتی خلاف واقع در اثر تراحم قبح دروغ با مصلحت مهم‌تر) است. بله می‌پذیریم که هر گاه در فرض تراحم و موارد یادشده همچنان مراعات جانب قبح و حرمت وسیله بر انجام هدف مقدم بود، نمی‌توان به بهانه مقدس بودن و اهمیت هدف، آن وسیله حرام را به کار بست؛ اما مدعی ادعای وجود مصلحتی اهم و برتر از حرمت وسیله «القاء خلاف واقع» دارد.

ممکن است گفته شود به رغم جریان این قاعده در زندگی بشر در مورد خداوند، نمی‌توان آن را پذیرفت؛ زیرا این فرض با کمال الهی ناسازگار است. در ذیل به بررسی برهان کمال الهی می‌پردازیم که در نظر نویسنده از همه براهین قبل جامع‌تر و قوی‌تر است.

د) برهان کمال الهی

بر اساس این برهان، خداوند متعال کمال مطلق است و تمام اقسام دروغ نشان از نقص گوینده دارد (شبر، ۱۳۵۲: ۳۴/۱). بنابراین هر دروغی از جمله دروغ مصلحتی بر خداوند متعال محال است.

این برهان به شکل زیر قابل بیان است:

مقدمه اول: خداوند کامل مطلق است و هیچ نقصی در او راه ندارد.

مقدمه دوم: هر دروغی ناشی از جهل، ترس، لغو، احتیاج و عدم قدرت بر راستگویی است و این‌ها همه از نقص گوینده سر در می‌آورد.
نتیجه: هیچ دروغی از خداوند متعال صادر نمی‌شود.

بررسی برهان

مقدمه اول که بیانگر کمال مطلق بودن خداوند است، در نظر عموم خداباوران امری مسلم است. پس به بررسی مقدمه دوم پرداخته می‌شود.

نقد مقدمه دوم

نکته قابل تأمل در برهان فوق عمومیت مقدمه دوم است. آیا دروغ مصلحتی لزوماً ناشی از جهل، ترس، لغو، احتیاج یا ناتوانی است تا با کمال مطلق بودن خدا در تنافی باشد؟ توضیح آنکه این احتمال وجود دارد که در مورد دروغ مصلحتی ضعف و نقص

از ناحیه خداوند تبارک و تعالی نباشد؛ زیرا محتمل است که هدایت انسان‌های مخاطب از راه صدق ناممکن باشد؛ احتمال دارد انسان به واسطه سطح فهم پایین خود یا به واسطه مصلحت امور تربیتی یا مصالح زندگی اجتماعی یا هر مصلحت محتمل دیگر به گونه‌ای باشد که ظرفیت دریافت واقع را نداشته باشد. در نتیجه خداوند برای رعایت مصلحت مهم‌تر که بازگشتش به انسان است، ممکن است راه دروغ مصلحتی را برگزیند.

پاسخ از نقد

ویژگی‌های هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی خداوند متعال به شیوه ضرورت بالقیاس، عدم امکان صدور القاء خلاف واقع مصلحتی از خدا را نتیجه می‌دهد. خدا قادر مطلق، عالم مطلق و رب و مالک حقیقی مخلوقات، روابط و استعدادهایشان است. در نتیجه فرض اینکه هدایت انسان‌ها یا سامان یافتن نظام اجتماعی آنان و یا... متوقف بر ارتکاب کذب باشد و خداوند مضطر بر القاء خلاف واقع باشد، با اوصاف فوق‌الذکر ناسازگار است؛ زیرا احتمال صدور القاء خلاف واقع از خداوند آن هم از سر ناچاری لوازمی دارد که هیچ یک با اوصاف کمالیه خداوند تبارک و تعالی سازگاری ندارد. این فرض با عالم مطلق بودن خدا تنافی دارد؛ زیرا اولاً آفرینش موجودی که قابلیت هدایت و استكمال دارد، ولی هدایت یا تربیت یا سامان دادن اجتماعی او جز از راه دروغ (هرچند در یک مورد) محقق نمی‌شود، نشان از جهل این خدا در خلقت انسانی برتر دارد که هدایت وی مستلزم دروغ نباشد. ثانیاً تمسک خدا در هدایت انسان به دروغ، ملازم با جهل در شیوه‌های صحیح هدایت است.

این فرض با قادر مطلق بودن خدا نیز تنافی دارد؛ زیرا اولاً از آن رو که او قادر مطلق است، می‌تواند انسانی بیافریند که تربیت و هدایت او مستلزم دروغ نباشد. قادر مطلق می‌تواند امری را خلق کند و سپس با استشهاد به عظمت، نظم، فقر ذاتی و دیگر ویژگی‌های واقعی آن مخلوق، انسان را هدایت نماید. پس نیاز به استشهاد به امور غیرواقعی در نظر مستشکل (آسمان‌های هفت‌گانه، جن و ملک...) نشان از عاجز بودن چنین خدایی است.

این فرض با ربوبیت مطلق خدا نیز در تنافی است؛ زیرا این فرض ناشی از این است

که وجود انسان‌ها، استعداد آموزشی و تربیتی آن‌ها خارج از آفرینش خداست (انکار ربوبیت خدا). با توجه به پاسخ‌هایی که به نقد مقدمه دوم داده شد، این نتیجه حاصل می‌شود: از دیدگاه عموم عقلا، خدایی که برای هدایت بشر متوسل به دروغ می‌شود، ضعیف است و قابل پرستش نیست. خداوند متعال که خود خالق عقل است، هیچ‌گاه با چنین کذبی خود را غیر شایسته پرستش قرار نمی‌دهد. نتیجه آنکه با کمی تأمل روشن می‌شود القاء مصلحتی خلاف واقع از عموم مقدمه دوم استثنا نیست و عقل حکم به نقصان فاعل آن می‌کند.

۴. ادله نقلی

برای اثبات صدق شخص نمی‌توان ابتدائاً به سخن خود او تمسک کرد؛ زیرا مستلزم دور است. توضیح اینکه صدق جمله «مُثَبِّتِ صَدَق» وابسته به اثبات قبلی صادق بودن گوینده است و بنا بر فرض، اثبات صادق بودن گوینده هم وابسته به صدق همان جمله. از این رو متکلمان بر این باورند که با دلیل نقلی نمی‌توان صدق خداوند متعال را ثابت نمود و تنها راه اثبات صدق که متضمن نفی دروغ مصلحتی نیز هست، دلیل عقلی است.

البته استناد به متن دینی همیشه به معنای پذیرش از سر تعبد آن نیست، بلکه گاهی متون دینی موجب شکوفایی عقل یا فطرت یا وجدان در زمینه‌ای و شکل‌گیری یک برهان عقلی یا فطری و یا تنبه به یک علم وجدانی است. در این موارد، دور باطل وجود ندارد؛ زیرا این روش در ذیل تمسک به نقل قرار ندارد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۵۱).

اما آیا استناد به قرآن برای نفی دروغ مصلحتی از آن در همه فرض‌ها دچار مشکل دور است؟ به نظر می‌رسد که همه فرض‌های استناد به قرآن دچار اشکال دور نباشد؛ زیرا در فرض کذب مصلحتی معین در قرآن، اگر بخش صادق قرآن مشتمل بر آیات صدق قرآن باشد، آنگاه استدلال به آیات دال بر صدق، برای اثبات صدق تمام آیات، دور نخواهد بود؛ مگر اینکه این افراد ادعای قبلی خود را گسترده‌تر کرده و قائل شوند که اطلاق و عمومیت آیات دال بر صدق تمامی آیات نیز خود کذب مصلحتی است. با استدلال‌های عقلی فوق، صدق خداوند به صورت مطلق اثبات شد و ساحت

خداوند از کذب مصلحتی منزّه دانسته شد. علاوه بر استدلال‌های عقلی فوق، آیات متعدد قرآن و روایات فراوانی بر صدق بودن تمامی سخنان خداوند متعال وجود دارد. در اینجا برخی از آیات را بررسی می‌کنیم.

الف) قرآن کریم

برخی از آیات قرآن کریم به تصریح ورود هر نوع امر باطلی را به قرآن نفی می‌کنند.

۱. آیه عزت

﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت/ ۴۱-۴۲). این آیات با دو عبارت، ورود دروغ مصلحتی را به قرآن منتفی می‌دانند:

الف- واژه عزیز مشتق از «عزّة» و حالتی است که مانع شکست شیء می‌شود. عزیز کسی است که در اثر نیرومندی امرش غالب و جاری است و مقهور نمی‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۶/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۵۹۰/۲؛ فیومی مفری، بی‌تا: ۴۰۷/۲). هرچند وصف عزت به معانی «بی‌نظیر» و «غیر قابل شکست بودن» است، اما در آیه به قرینه سیاق معنای دوم مدنظر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹۸/۱۷). روشن است که دروغ مصلحتی، مسیر را برای شکست خوردن قرآن هموار می‌کند؛ زیرا در مقابل آن خلاف واقعی که در فرض القاء مصلحتی خلاف واقع در قرآن راه یافته است، واقعیتی وجود دارد که بر گزاره حاکی از کذب مصلحتی غلبه می‌کند.

ب- آیه ۴۲ به روشنی ورود هر امر باطلی را به قرآن نفی می‌نماید؛ از آنجا که ذات دروغ قطعاً باطل است، دروغ مصلحتی یا غیر مصلحتی باشد و اگر خلاف واقع در قرآن باشد قطعاً می‌توان گفت باطل به آن راه یافته است (همان). پس نفی باطل دلالت بر نفی دروغ از قرآن می‌کند.

۲. آیات دال بر حق بودن قرآن

قرآن کریم در آیات فراوان، خود را به حق توصیف می‌نماید (بقره/ ۹۱؛ مائده/ ۴۸ و ۸۳؛ یونس/ ۹۴ و ۱۰۸؛ رعد/ ۱ و ۱۹؛ سجده/ ۳؛ فاطر/ ۳۱؛ زخرف/ ۲۹). همین طور قصه‌هایش را حق دانسته (آل عمران/ ۶۲) و دروغ بودن را از قصه یوسف نفی می‌کند (یوسف/ ۱۱۱).

مهم‌ترین کاربردهای ریشه «حقوق» از این قرار است: نخست، مصدرهای حق و حقیقت به معنای واقعیت داشتن، و دوم، صفت حق است در وصف اعتقاد یا حکمی که با واقعیت مطابقت دارد (جوهری، ۱۴۰۷: ۴/۱۴۶۰). بنابراین حق بودن قرآن به معنای مطابق با واقع و مخالف باطل بودن آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۲۲۵). کاربرد فراوان این کلمه و تأکید وافر قرآن بر حق بودن خود به روشنی دلالت بر عمومیت داشتن این مطلب در مورد تک‌تک آیات دارد؛ به گونه‌ای که هر گونه دروغی با حق بودن قرآن منافات خواهد داشت. بنابراین آیات فوق، امکان وجود دروغ مصلحتی در قرآن را منتفی می‌داند.

۳. آیات دال بر صدق بودن قرآن

قرآن خود را به صدق توصیف می‌نماید (زمر/۳۲-۳۳) و در مقابل تهمت دروغ بودن آیات و یا برخی از وعده و وعیدهای خود به استدلال و دفاع از خود می‌پردازد (یونس/۳۸ و ۴۸-۴۹؛ هود/۱۳؛ انبیاء/۴۱-۳۸؛ قصص/۴۹؛ نمل/۷۱-۷۲؛ سبأ/۲۹-۳۰؛ یس/۴۸-۴۹؛ طور/۳۴؛ ملک/۲۵). صدق بودن یک کتاب یا هر مقدار از آن که ادعای صدقش بشود، به معنای مطابقت آن با واقع است و با دروغ حتی یک جمله از آن تنافی دارد.

۴. آیات دال بر حکیم بودن قرآن

قرآن در آیات بسیاری بر حکیم بودن خود تأکید کرده است (آل عمران/۶۲؛ ابراهیم/۴؛ زمر/۱؛ شوری/۳؛ جاثیه/۲؛ احقاف/۲). وصف حکیم همانند وصف عزیز، دلالت بر احکام و اتقان و منیع و خلل‌ناپذیر بودن قرآن می‌کند. حکمت در مورد افراد به معنای حالت و خصیصه درک و تشخیص است که شخص به وسیله آن می‌تواند حق و واقعیت را درک کند و مانع از فساد شود و کار را متقن و محکم انجام دهد (قریشی، ۱۳۷۴: ۱/۱۶۳). اگر حکیم به عنوان وصف یک کتاب آورده شود، به معنای این است که خلل و باطلی در آن نیست و خواننده را به حقیقت می‌رساند. از این رو علامه طباطبایی لازمه حکیم بودن قرآن را پیراسته بودن قرآن از سخن باطل و پوچ دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۲/۳ و ۲۰۹/۱۶). با این بیان معلوم می‌شود که وجود دروغ مصلحتی در قرآن، با وصف حکیم بودن آن در تنافی است.

۵. استناد دروغ به خدا بزرگ‌ترین ظلم

برخی آیات تکذیب آیات الهی و قرآن کریم را بزرگ‌ترین ظلم‌ها معرفی می‌نماید: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (انعام / ۲۱؛ نیز رک: اعراف / ۳۷؛ یونس / ۱۷؛ عنکبوت / ۶۸؛ زمر / ۳۲). هر چه مظلوم دارای شأن و عظمت بیشتری باشد، درجه ظلم از این حیثیت بیشتر خواهد بود. تکذیب کردن یک انسان راستگو ظلمی بزرگ است؛ چه رسد به تکذیب خداوند متعال. بر اساس آیه کریمه، از بزرگ‌ترین ظلم‌ها این است که سخن خداوند عالم که بی‌نیاز و قادر و عالم مطلق است، دروغ شمرده شود (همان: ۴۵/۷). البته این ظلم، حیثیت دیگری هم دارد که موجب عظیم شدن آن می‌شود. بر اساس تکذیب آیات الهی، ابواب هدایت بسته می‌شود و انسان در وادی ضلالت قرار می‌گیرد. از این رو این ظلم سرمنشأ و شاه‌کلید ظلم‌های دیگر است. نسبت دادن دروغ مصلحتی هم به خداوند متعال از همین قبیل است.

ب) روایات

در نگاه پیامبر و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام نیز قرآن صادق است و در آن هیچ دروغی راه ندارد. در اینجا برای اجتناب از طولانی شدن تنها به ذکر یک روایت از امیرالمؤمنین علیه‌السلام اکتفا می‌نماییم. حضرت می‌فرماید: «قرآن خیرخواهی است که فریب نمی‌دهد و هدایتگری است که گمراه نمی‌کند و سخنگویی که دروغ نمی‌گوید...» (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۶).

البته استفاده از روایات بر این اصل که امام معصوم خود مرتکب دروغ مصلحتی و اشتباه نمی‌شود، استوار است. بعد از ارائه ادله عقلی و نقلی برای اثبات عدم امکان دروغ مصلحتی در بیانات خداوند تبارک و تعالی، نوبت به تحلیل موارد ادعاشده از سوی مدعیان آن می‌رسد.

۵. بررسی مصالح مورد ادعا

هر یک از کسانی که مدعی امکان دروغ مصلحتی در مورد خدا هستند، مصالحی را به عنوان معجز دروغ مصلحتی در نظر داشته‌اند.

الف) مصلحت سطح فهم مخاطب

گاهی مخاطب از درک تصورات یا تصدیقات خاصی عاجز است؛ همانند کودکی که سخنان بزرگسالان را به درستی نمی‌فهمد و نمی‌توان واقعیت را آن‌چنان که هست، برای او بازگو نمود. چنین ادعا می‌شود که سطح درک مخاطبان قرآن کریم بسیار پایین‌تر از آن است که بتوانند برخی از حقایق را درک کنند. به ناچار برخی از آیات قرآن با تسامح برای هدایت ایشان اموری غیر واقعی را برای ایشان بیان کرده است. در ذیل، مواردی از این دست را بیان می‌نمایم که شاید گمان بشود مصداق دروغ مصلحتی است:

الف- خداوند وجودی است که هیچ نقصی در او راه ندارد؛ زمان ندارد، مکان ندارد، تدریج در موردش بی‌معناست، دست و پا و چهره داشتن، راه رفتن، غضب کردن، ترحم داشتن و... برای خدا محال است؛ اما با این حال قابل انکار نیست که قرآن این اوصاف و افعال را به خدا نسبت می‌دهد (بقره/ ۱۱۵؛ انفال/ ۶۶؛ فجر/ ۲۲).

ب- به جای اینکه اسباب طبیعی مانند انرژی و قوانین طبیعت را مطرح کند، از فرشتگان یاد می‌کند (عبده، ۱۳۷۳: ۱/۲۶۷-۲۶۹؛ معرفت، ۱۳۸۰: ۲/۴۸۵-۴۸۸).

ج- عده‌ای از اندیشمندان یکی از احتمالات درباره آیات قرآنی ناظر به معاد جسمانی را رعایت سطح فهم مخاطب دانسته‌اند (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۰: ۲/۵۱۴).

د- خدا در احکام منسوخ ابتدا خلاف واقع گفته و در نهایت واقع را بیان کرده است.

نقد

بیان شد که دروغ و خلاف واقع‌گویی در جایی اتفاق می‌افتد که معنایی که متکلم در صدد انتقال آن به مخاطب است، (مراد جدی) خلاف واقع باشد. در هیچ یک از دسته‌های آیات فوق، مراد جدی خلاف واقع نیست.

توضیح آنکه فهم مراد جدی قرآن ضوابطی دارد که برخی از آن‌ها را تذکر می‌دهیم: الف- فهم متن متوقف بر شناخت صاحب آن است. اگر گوینده و نویسنده شخصی اندیشمند و حکیم باشد، نگاه ما با آنکه او انسانی عامی باشد، بس متفاوت خواهد بود. گوینده قرآن هیچ نقص وجودی و اخلاقی در وجودش راه ندارد؛ از این رو

می‌بایست تفسیر قرآن حکیم را بر همین اساس مبتنی نماییم (ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۷۱-۱۷۷). ب- برخی از ویژگی‌های قرآن از این قرار است: قرآن کتاب درسی نیست، لذا نمی‌توان از قرآن انتظار داشت که مانند کتاب‌های درسی بحثی را به صورت مستوفا مطرح کرده و سپس به بحث بعدی پردازد؛ قرآن کتاب هدایت با ویژگی‌های خاص خود است؛ مخاطب قرآن انسان‌هایی هستند که هم از جهت تفاوت فیما بین خود و هم از جهت قوای درونی، یکدست و در یک سطح نیستند، لذا اگر همه معارف آن گونه که در نزد حکیم خبیر است (هود/ ۱) بخواهد برای مردم عادی بیان شود، بسیاری را توان درک آن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۶۰-۶۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۷). مردمانی که بیشتر با محسوسات سروکار دارند و قوه عقل آن‌ها به کمال نرسیده است، قدرت فهم صحیح و کامل از وجودی که هیچ شباهتی با موجوداتی که تا به حال با آن سروکار داشته‌اند، نداشته است، ندارند. از این رو خداوند در عین حال که در بیان از تعبیر کنایی و مجازی استفاده کرده است، تصریح می‌کند: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ یا ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (معرفت، ۱۴۱۵: ۱۶-۲۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷/۱۸۷).

نتیجه آنکه در فهم قرآن، دانه‌چینی آیات و قضاوت بر اساس یک آیه، شیوه صحیحی برای فهم آیات نیست؛ بلکه باید خوشه‌چینی کرد؛ تمام آیات مرتبط با یک موضوع را یکجا در نظر گرفت و همراه با توجه به براهین متقن عقلی، پس از استنباط معنای صحیح، آن معرفت را با توجه به کل منظومه فکری قرآن تنظیم و تنسیق نموده و ارائه نمود. با توجه به این نکته، مواردی که به عنوان خلاف واقع گویی مصلحتی برشمرده شده است (مانند اوصاف و افعالی که ظهور دارند در جسمانیت، زمانمندی خدا، مرکب بودن و مکان داشتن خدا) پاسخ داده می‌شود. اگر نگاه جزءنگر داشته باشیم، شاید در نگاه نخست به نظر آید که خداوند خلاف گویی مصلحتی کرده است، ولی وقتی متشابهات را به محکومات ارجاع داده و از قرائن عقلیه و لفظیه مدد می‌گیریم، معانی این آیات هویدا خواهد شد (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۳۲۵). البته بسیاری از اندیشمندان این تعبیر را تعبیر کنایی دانسته و حتی ظهور بدوی آن را در خلاف واقع نپذیرفته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱/۳۲۲-۳۲۳).

اما اینکه در قرآن به خاطر عدم فهم مخاطبان، به جای نیروهای طبیعی واقعی از

ملائک استفاده شده باشد، موجب پذیرش نیست؛ زیرا عدم فهم ما از امور غیبی (ملائک، معجزات، جن و...) و نحوه ارتباط آن‌ها با عالم را نمی‌توان دلیل بر انکار آن‌ها دانست، مگر اینکه قرینه‌ای قطعی، این عبارات را از ظهورش منصرف کند. در احکام منسوخ هم خلاف واقع بیان نشده، بلکه واقع زمان‌دار است، حکم منسوخ زمان خاص خودش را دارد و با اتمام آن زمان حکم دیگری جایگزین آن می‌شود و این ربطی به خلاف واقع گویی ندارد (موسوی خویی، ۱۳۸۸: ۳۴۸-۳۴۹).

ب) مصلحت رعایت زبان قوم

خداوند تبارک و تعالی تأکید می‌کند که ما انبیاء را به زبان قومشان مبعوث کردیم (ابراهیم/۴؛ نحل/۱۰۲؛ شعراء/۱۹۳-۱۹۵). لوازم و نمونه‌های به زبان قوم بودن قرآن، چنین ذکر شده است: ۱- انعکاس فرهنگ بازرگانی حاکم بر عربستان در قرآن؛ ۲- آرزواندیشی پیامبر و مردم در توصیف بهشت؛ ۳- بهره‌گیری از نظریات علمی رایج در عصر نزول؛ ۴- استفاده از باورهای رایج عرب مانند جن، مجنون، حورالعین، سحر، روح و چشم‌زخم در قرآن؛ ۵- توصیف بهشت به صورت دلخواه مردم جزیره‌العرب (ذکاوتی قراکزلو، ۱۳۷۴: ش/۷۴/۵ به بعد؛ خرمشاهی، ۱۳۷۴: ش/۹۰/۵ به بعد؛ فراسنخواه، ۱۳۷۶: ش/۱۱۰/۱۲۷ به بعد).

اگر مراد صاحبان این نظریات، القای خلاف واقع در قرآن باشد، می‌توان سخن ایشان را با توجه به بیانات زیر، مصداق دروغ مصلحتی دانست: ۱- از آنجا که اخبار، اوامر و نواهی‌ای که در قرآن آمده، متأثر از فرهنگ جاهلی است، پس مطابق فطرت - که همه‌مکانی، همه‌زمانی و مطابق با واقع خلق شده است - نیست و حال آنکه قرآن ادعای همه‌مکانی و همه‌زمانی بودن دارد. ۲- جعل و انشای حکم، ملازم با اخبار از مصالح و مفاسدی است که در ورای آن است. قرآن ادعای جهان‌شمولی دارد، پس باید احکام و گزاره‌های آن بر اساس مصالح و مفاسدی جهانی وضع شده باشد و حال آنکه متأثر از فرهنگ جاهلی است. ۳- بهشت حقیقتاً آن گونه که در قرآن آمده، نیست و خداوند در قرآن بر اساس آرزو و دلخواه مردم عرب، بهشت را تصویر کرده است. ۴- نظریات علمی رایج در آن زمان مانند زمین محوری، مسطح بودن زمین، آسمان‌های هفت گانه و... که بطلان آن‌ها به اثبات رسیده است، به صورت دروغ مصلحتی در

قرآن انعکاس یافته است. ۵- جن، مجنون، حورالعین، سحر، روح و چشم‌زخم حقیقت ندارد و خداوند تنها بر اساس باورهای رایج، آن‌ها را در قرآن کریم گنجانده است.

نقدها

الف- بر خلاف این برداشت‌ها از «به زبان قوم بودن قرآن» که زمینه‌ساز قول به وجود دروغ مصلحتی در قرآن است، تفسیرهای دیگری نیز می‌توان ارائه کرد که هیچ کدام پیامد منفی هم‌نوابی با قوم در تفکرات غلط را ندارد: ۱- منظور از لسان قوم تنها به لغت قوم حرف زدن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶۹/۱۰). ۲- منظور از لسان قوم، تبلیغ در سطح فکر و فهم جامعه است. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۶/۱). ۳- مراد استفاده از اصطلاحات، ضرب‌المثلها و... رایج بین مردم برای بیان و تفهیم معارف بلند اسلامی است، بدون اینکه معنای عرفی و رایج آن را مورد تأیید قرار دهد (زمانی، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۸۱). ۴- خدا سؤال‌های مردم را در ۱۵ مورد گزارش کرده و در حدود ۴۶۰ مورد، آیات به تناسبشان نازل شده است (ایازی، ۱۳۷۸: ۱۸۱). ۵- احکام قرآنی با مقتضیات زمان نزول هماهنگ است (زمانی، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۸۱). بنابراین هیچ تلازمی بین به زبان قوم صحبت کردن و دروغ مصلحتی وجود ندارد.

ب- ۱. این سخن که جعل احکام اقتصادی بر اساس فرهنگ بازرگانی آن زمان بوده و واقعی نیست، پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً مدت یا مکان خاص داشتن احکام اقتصادی به معنای دروغ مصلحتی نیست، بلکه حداکثر به معنای زمانمند بودن احکام معاملات است. ثانیاً بسیاری از معاملات در زمان نبی اکرم مورد انکار قرآن کریم و یا بیانات نبی اکرم قرار گرفته است؛ مانند منابذه و بیع ربوی (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۸؛ حرّعاملی، بی‌تا: ۲۶۶/۱۲)، به صورتی که گاه روش معاملات به طور کل تغییر کرده است؛ مانند نهی نبی اکرم از بیع غرری که به طور کلی روش معاملات را دگرگون کرد. ثالثاً خود معصومان عليهم السلام فرمودند:

«حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ» (کلینی، ۱۳۶۲: ۵۸/۱).

بنابراین احکام قرآن به صورت دروغ مصلحتی برای زمان خاص صادر نشده است. ۲. روشن است که نمی‌توان تمامی حقایق نادیده و ناشنیده بهشت را برای انسان‌های اسیر محدودیت‌های عالم خاک به صورت کامل توصیف کرد. قرآن بیان می‌کند که آنچه توصیف شده است، تنها مثلی است که برای مردم زده شده است (محمد/۱۵). پس آنچه در قرآن کریم آمده است، دروغ نیست، بلکه روشی است که می‌تواند اشاره‌ای به حقایق عالم بهشت باشد. اما اینکه از اساس باطل است و هیچ مصداقی از حور و قصور در عالم آخرت نیست و این کلمات تنها برای تطابق با آرزوی مردم عصر نزول در قرآن آمده است، سخنی بی‌دلیل است.

ج) مصلحت رعایت جوانب هنری

محمد احمد خلف‌الله آن گونه که خود در کتاب *الفن القصصی فی القرآن الکریم* تصریح کرده است، در مقابل ایرادات و شبهات برخی مستشرقان و مبلغان مسیحی مبنی بر غیر واقعی بودن برخی داستان‌های قرآن، در مقام دفاع از قرآن کریم به نظریه اسطوره‌ای و غیر واقعی بودن داستان‌های قرآن روی آورده و بدین ترتیب در صدد برآمده ذهن مخالفان و اشکال‌کنندگان را از محتوای قصه‌ها برگردانده، به اهداف هدایتی و تربیتی و دینی قصه‌ها متوجه سازد (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۳۷ و ۹۴). او با ادعای تفاوت میان کار هنری و روایت تاریخی، قصه‌های قرآنی را در زمره دسته اول قرار داده و آن‌ها را غیر واقعی دانسته است (همان: ۱۶۹-۱۷۲)؛ چون این دیدگاه می‌پذیرد که در قرآن کریم اسطوره وجود دارد و اسطوره از امور واقعی سخن نمی‌گوید. حال سؤال می‌شود که خداوند صادق و حکیم چرا در قرآن کریم امر غیر واقعی را آورده است، ایشان معتقد است این امر غیر واقع برای هدایت مردم بیان شده است که در آن مصلحتی وجود دارد؛ یعنی خداوند برای هدایت مردمان از دروغ مصلحتی بهره گرفته است.

نقدها

الف- تلازمی میان کار هنری و غیر حقیقی بودن محتوای کار هنری وجود ندارد. می‌توان یک داستان واقعی را در قالب هنری عرضه نمود. بنابراین صرف هنری بودن، موجب غیر واقعی بودن یک کتاب نمی‌شود (سید بن قطب، بی‌تا: ۲۰۴-۲۰۵).

ب- مهم‌ترین دلیل خلف‌الله بر نظریه‌اش، وجود ۹ آیه در قرآن کریم است که در آن‌ها مشرکان قرآن را به «أساطیر الأولین» بودن متهم می‌کنند (انعام/ ۲۵؛ انفال/ ۳۱ و...). در نظر وی، این آیات نشان می‌دهد که نکاتی در قرآن وجود داشته که آن‌ها داستان‌های قرآن را اسطوره‌ای می‌دانسته‌اند. او با تحلیل آیات بیان کرده است که خداوند متعال اسطوره‌ای بودن را از داستان‌های قرآن رد نکرده است، بلکه آنچه مورد تأکید قرآن است، حقیقت داشتن پیام‌های الهی موجود در قرآن کریم است. این دلیل با بررسی آیات نه گانه مذکور به روشنی ابطال می‌شود؛ زیرا مشرکان به اصل قرآن و پیام‌های آن اشاره داشته‌اند و خود قرآن، نه داستان‌های مذکور در آن را اسطوره می‌خواندند و خداوند متعال در هر ۹ آیه، نظر ایشان را رد کرده است. بنابراین اصل دلیل خلف‌الله با مشکل مواجه است (ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۸۸؛ ش/ ۱۴۱-۱۶۳).

۶. بررسی مصادیق

مواردی که به عنوان شاهد برای بیان عامدانه و عالمانه امور غیر واقعی در قرآن ذکر شده است، از جهتی به دو قسم تصورات و تصدیقات تقسیم می‌شود. در ذیل به بررسی بخش تصورات می‌پردازیم.

الف) بررسی مصادیق القاء خلاف واقع مصلحتی در تصورات

منظور از تصورات، تنها اسمی به صورت مرکب غیر تام یا به صورت مفرد است، بدون اینکه راجع به آن حکمی اعم از اثبات یا رد ذکر شده باشد. چهار مورد را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد: الف- ﴿طَلَفَهَا كَاقْتَدِرُ رُؤُوسِ الشَّيَاطِينِ﴾ (صافات/ ۶۵)، ب- عزیز نامیدن فردی مشرک (یوسف/ ۵۱)، ج- ﴿كَلِّدِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ﴾ (انعام/ ۷۱) برخی از مفسران مفاد این تشبیه را هم‌نوا با اعتقادات خرافی عرب جاهلی دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۱۵: ۳۲۰/۱؛ بیضاوی، بی‌تا: ۲۶۷/۱؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۵۴/۲)، د- ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَرْغُبُ فِي عَيْنٍ حَنِئَةٍ﴾ (کهف/ ۸۶) مفاد آیه غروب خورشید در چشمه‌ای لجن‌آلود است.

پاسخ کلی به موارد فوق این است که ذکر یک نام یا اصطلاح بدون حکم به اینکه

وجود خارجی دارد یا ندارد، مستلزم دروغ مصلحتی نیست.

در مورد الف، احتمال وجود قرینه ارتکازی عمومی بر تشبیه هر چیزی که در نهایت زشتی است به شیطان، بسیار قوی است؛ زیرا هرچند کمتر کسی تا کنون زشتی ظاهری شیاطین را دیده است، اما قبح این موجود در نفس آدمیان متصور است تا جایی که وقتی بخواهند به کسی زشتی فوق‌العاده را نسبت بدهند، می‌گویند که صورت او مثل شیطان کریه است. درخت‌های جهنمی هم به جای آنکه میوه‌های نورس آن‌ها که بر سر شاخه می‌روید، زیبایی داشته باشد، مانند سرهای شیطان‌هاست (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۱۴۶/۸).

در مورد ب، کلمه عزیز نامی بوده است که در مصر برای آن مقام خاص اطلاق می‌شده و چه‌بسا از عزت ظاهری شخصی که در آن منصب قرار گرفته، سرچشمه می‌گیرد و در نقل آن توسط قرآن کریم اشکالی نیست.

در مورد ج، عبارت «الذی استهوته الشیاطین» ممکن است به معنای کسی باشد که شیطان او را گمراه کرده است و نیز ممکن است به معنای فرد جن‌زده باشد که بدون هدف به این سو و آن سو می‌رود. در هر دو صورت، کلام حقیقی است و دلیلی بر کذب بودن آن نداریم.

در مورد د، آیه بر برداشت ذهنی ذوالقرنین صراحت دارد، نه اینکه خود قرآن نیز غروب خورشید در چشمه‌ای لجن‌آلود را پذیرفته باشد.

ب) بررسی مصادیق القاء خلاف واقع مصلحتی در تصدیقات

موارد ذیل را به عنوان مثال برای دسته دوم ذکر کرده‌اند: الف- مواردی که نشان از پذیرش هیئت بطلمیوسی دارد: ۱. ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرًا نَاهٍ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (یس / ۳۸-۴۰)، ۲. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ (بقره / ۲۵۸)، ۳. ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَارِغَةً قَالَتْ هَذَا رُبِّي هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ﴾ (انعام / ۷۸). ب- سور و آیاتی که وجود جن (سوره جن و موارد دیگر)، چشم‌زخم (یوسف / ۶۷؛ قلم / ۵۱) و سحر (بقره / ۱۰۲) را مسلم می‌دانند.

به نظر می‌رسد می‌توان پاسخ‌هایی برای همه موارد فوق ارائه نمود:

۱- آیاتی که به عنوان شاهد برای پذیرش هیئت بطلمیوسی در قرآن ادعا شده‌اند، هیچ دلالتی بر این مدعا ندارند؛ زیرا اولاً در هیئت بطلمیوسی، سیارات منظومه شمسی بر روی افلاک ثابت‌اند و افلاک در حرکت‌اند، ولی آیه حرکت را به خورشید و ماه نسبت می‌دهد. ثانیاً حرکت خورشید از دو جهت، یکی به واسطه حرکت انتقالی منظومه شمسی در کهکشان راه شیری و دیگری به تبع حرکت کهکشان راه شیری، در هیئت جدید به اثبات رسیده است.

۲- آیات ۲۵۸ بقره و ۷۸ انعام، حکایت مکالمه‌ای است میان حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام و مخاطبان خودش که در نگاه آن‌ها خورشید بزرگ‌تر از ستارگان است و از مشرق طلوع می‌کند. پس نهایت دلالت آیه بر حکایت کلام حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام از نگاه عرفی مردم است که این نگاه با پیشرفت علوم و اطلاع مردم از خطا بودن آن، همچنان باقی است و در مکالمات عرفی همان ملاک قرار می‌گیرد. علاوه بر اینکه در ۲۵۸ بقره، صحبت از حرکت خورشید و طلوع آن از مشرق نیست، بلکه صحبت از آوردن از مشرق است: ﴿يَأْتِي بِالشَّمْسِ﴾. دقت بفرمایید از آنجا که لحظه به لحظه خداوند تبارک و تعالی در حال به وجود آوردن موجودات است، شاید بیان حضرت ابراهیم اشاره به این معنای دقیق باشد. ثالثاً احتمال دیگر این است که بر فرض هم دلالت آیه بر برآمدن حقیقی و حرکت حقیقی خورشید از سمت مشرق زمین ثابت باشد، باز اشکالی نخواهد داشت؛ زیرا حضرت چون در مقام جدل است، از مسلمات خصم علیه خود وی استفاده نموده است، نه اینکه این معانی مورد تأیید وی نیز باشد.

۳- در مورد آوردن جن، سحر و چشم‌زخم در قرآن باید بیان بداریم:

اولاً از آنجا که دروغ به معنای عدم مطابقت با واقع تعریف می‌شود، تا زمانی که واقع هویدا نشود و عدم انطباق مدلول یک گزاره با آن به اثبات نرسد، نمی‌توان حکم به کذب گزاره‌ای نمود. پس به صرف احتمال اینکه اموری مانند جن، سحر و چشم‌زخم و... غیر واقعی باشند، نمی‌توان حکم به وجود دروغ مصلحتی در کلام خدا نمود.

ثانیاً این مدعا که علم امروز این‌ها را اثبات نکرده است، در بسیاری از موارد قابل نقض است و نشان از علم‌زدگی پوزیتیویستی است که در خاستگاه خود و توسط

مهم‌ترین طرفداران خود مانند ویتگنشتاین نیز از رنگ و لعاب افتاده است. ثالثاً وجود واقعیاتی فراتر از علم تجربی با عقل به اثبات رسیده است. بنابراین چشم فرو بستن بر امور ماورایی، کاری غیر معقول و غیر موجه است. بر فرض هم که ادله عقلی در این مورد ساکت بودند، باز نه تنها دلیلی بر انکار نداشتیم، بلکه به جهت اخبار خدا و معصومان علیهم‌السلام از طریق ادله نقلی و بر اساس مقتضای ایمان، موظف به پذیرش و ایمان بودیم.

نتیجه‌گیری

- ۱- سخن برخی هرچند ندانسته، مستلزم وجود القاء خلاف واقع مصلحتی در کلام خداست.
- ۲- برای رد احتمال کذب بودن همه قرآن، تمسک ابتدایی به ادله نقلی‌ای که احتمال کذب بودن همان ادله در نظر مدعی مطرح است، به واسطه ارتکاب دور مردود است.
- ۳- برای رد احتمال ورود دروغ مصلحتی در قرآن کریم، به سه برهان قبیح دروغ، کمال الهی و محال بودن نقض غرض الهی استناد شده است.
- ۴- دروغ چه علت تامه قبیح باشد، چه مقتضی آن، مانع از احتمال ورود کذب مصلحتی در قرآن نیست. دو برهان کمال الهی و محال بودن نقض غرض برای خدا دچار ضعف‌ها یا ابهام‌هایی بودند که باعث ورود اشکالاتی می‌شد. با تکمیل و تقریر جدید اشکالات پاسخ داده شد.
- ۵- پس از اثبات عقلی مدعا با تمسک به پنج دسته از آیات قرآن -بدون ارتکاب دور- برخی از انواع فرض وجود دروغ مصلحتی در آن نفی شد.
- ۶- مصلحت‌های رعایت سطح فهم مخاطبان و رعایت زبان قوم که برای راهیابی خلاف واقع در قرآن کریم بیان شده است، هیچ یک ملازمه‌ای با دروغ مصلحتی ندارد.
- ۷- با بررسی برخی از مصادیق ادعاشده دروغ مصلحتی، عدم وجود دروغ مصلحتی در آن آیات به اثبات رسید. در تمامی مصادیق ادعاشده می‌توان تبیین‌های بسیار مناسب ارائه نمود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، قم، ادب‌الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۲. استرآبادی، محمدجعفر، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳. امین، محمدرضا و احمد واعظی، «مصلحت‌اندیشی قرآن کریم در اخبار»، *قرآن‌شناخت*، شماره ۱۱، ۱۳۹۲ ش.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *المکاسب*، قم، مجمع‌الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۵. ایازی، سیدمحمدعلی، *قرآن و فرهنگ زمانه*، رشت، کتاب مبین، ۱۳۷۸ ش.
۶. بابایی، علی اکبر و دیگران، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران، سمت، ۱۳۷۹ ش.
۷. بحرانی، محمد سند، *اسس النظام السیاسی عند الامامیه*، تقریر مصطفی اسکندری و محمدحسن رضوی، قم، مدین، ۱۳۸۴ ش.
۸. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۹. برنجکار، رضا، *روش‌شناسی علم کلام اصول استنباط و دفاع در عقاید*، قم، دار‌الحديث، ۱۳۹۱ ش.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، مؤسسه‌الشعبان، بی‌تا.
۱۱. تیممی مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور، *دعائم الاسلام*، چاپ دوم، قم، آل‌البيت، ۱۳۸۵ ق.
۱۲. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. جمعی از مستشرقان، *دائرة المعارف الاسلامیه*، بیروت، دار‌المعرفة، بی‌تا.
۱۴. جوادی، «نظریه‌های صدق»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره ۴، ۱۳۷۴ ش.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *سلسله بحث‌های فلسفه دین «دین‌شناسی»*، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه*، تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار‌العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل‌الشیعه*، تحقیق و تصحیح محمد رازی و ابوالحسن شعرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۸. حسینی واسطی زبیدی، محب‌الدین سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار‌الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. حنفی، حسن، *من العقیده الی الثورة*، بیروت، دار‌التنویر للطباعة و النشر، ۱۹۸۸ م.
۲۰. خرمشاهی، بهاء‌الدین، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، *بینات*، شماره ۵، بهار ۱۳۷۴ ش.
۲۱. خفزی، محمد بن احمد، *تعلیق بر الهیات شرح تجرید*، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.
۲۲. خلف‌الله، محمد احمد، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، قاهره، بیروت، لندن، مؤسسه‌الانتشار العربی، ۱۹۹۹ م.
۲۳. ذکواتی فراگزلو، علیرضا، «زبان قرآن»، *بینات*، شماره ۵، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات*، ترجمه غلامرضا خسروی، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴ ش.

۲۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «بررسی دیدگاه خاورشناسان درباره تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ یهودی مسیحی»، *قرآن پژوهی خاورشناسان*، شماره ۸، ۱۳۸۹ ش.
۲۶. زمانی، محمدحسن، *مستشرقان و قرآن*، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۲۷. زمخشری، جلال‌الله محمود بن عمر، *الکشاف*، قم، نشر البلاغه، ۱۴۱۵ ق.
۲۸. ساجدی، ابوالفضل، *زبان قرآن*، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
۲۹. سبحانی، جعفر، *الالهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل*، چاپ سوم، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۳۰. سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، چاپ سوم، تهران، صراط، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. همو، «بشر و بشیر»، ۱۳۸۶ ش.، اینترنت.
۳۲. همو، «طوطی و زنبور»، ۱۳۸۷ ش.، اینترنت.
۳۳. سعیدی روشن، محمدباقر، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، چاپ چهارم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۳۴. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *التصویر الفنی فی القرآن*، بی‌جا، دار الشروق، بی‌تا.
۳۵. شبّر، سیدعبدالله، *حق‌الیقین*، صیدا، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ق.
۳۶. طالقانی، سیدمحمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۳۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، چاپ پنجم، قم، مکتبه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد، *ریاض المسائل*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ ق.
۳۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، تهران، مکتب النشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۴۰. طیب، سید عبدالحسین، *کلم‌الطیب در تفریر عقاید اسلام*، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه اسلام، ۱۳۶۲ ش.
۴۱. طیب‌حسینی، سیدمحمود، «نقدی بر استدلال خلف‌الله در باب وجود قصه اسطوره‌ای در قرآن»، *قرآن شناخت*، شماره ۱، ۱۳۸۸ ش.
۴۲. عبده، محمد، *تفسیر المنار*، به قلم رشید رضا، مصر، دار المنار، ۱۳۷۳ ق.
۴۳. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *الرسالة السعدیه*، بیروت، دار الصفوه، ۱۴۱۳ ق.
۴۴. همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۴۵. غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین، *حاشیه‌المکاسب*، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۸ ق.
۴۶. فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن حسن اصفهانی، *کشف اللثام*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۰ ق.
۴۷. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۴۸. فراستخواه، مقصود، «قرآن، آراء و انتظارات گوناگون»، *مجله دانشگاه انقلاب*، شماره ۱۱۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۶ ش.
۴۹. فراهیدی، عبدالرحمن خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۵۰. فیومی مقری، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر*، نرم‌افزار جامع التفاسیر، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
۵۱. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، *کلید بهشت*، تحقیق محمد مشکات، تهران، الزهراء، ۱۳۶۲ ش.
۵۲. قریشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۵۳. کریمی، مصطفی، *وحی شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ دوم، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۵۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶ ش.
۵۷. مطهری، مرتضی، *سیری در سیره نبوی*، چاپ چهاردهم، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۵۸. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق.
۵۹. همو، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۰ ش.
۶۰. معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، چاپ پنجم، تهران، سپهر، ۱۳۶۲ ش.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چاپ سی و چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۲. منتظری مقدم، حامد، «گونه‌های ازدواج در عصر جاهلی»، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، شماره ۸، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۶۳. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، ترجمه محمدصادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۶۴. همو، *مصباح الفقاهه*، قم، داوری، بی تا.
۶۵. هالم، هاینتس، *الغنوصیه فی الاسلام*، ترجمه رائد الباش، مراجعه د. سالمه صالح، آلمان، کولونیا، منشورات الجمل، ۲۰۰۳ م.