



Critique of Richard Bell's Evidences and Documents on the Distortion of the Quran with Emphasis on the Interpretations of the Two Major Sects of Islam *

Masouma Qanbarpour^۱

Ali Rad^۲

Alireza Kavand^۳

Abstract

Richard Bell is one of the orientalists who believe in a shift in the textual structure of the Holy Quran, which tries to show the lack of coherence in the order and rhetoric of a number of verses of the Quran by providing evidences from the verses. Among his evidences is human intervention in changing the location of verses and transforming the original rhetorical structure of verses; In Bell's view, in this group of verses of the Quran, with the phenomenon of lack of coherence in the rhetorical structure, confusion in the subject of verses, lack of order in the final part of the verses, which is evidence of the occurrence of distortion in the text of verses This study tries to verify Bell's in-text and out-of-text evidences with a critical approach. The conclusions of the research indicate that Bell's view is not sound and his idea has serious shortcomings in the premise and many weaknesses in the literary analysis of the text of Quranic verses. Examining each of the in-text and out-of-text evidences of Bell in the commentaries of the two major sects of Islam such as Tafsir Al-Mizan, Tafsir Safi, Al-Tahrir wa Al-Tanwir, Mafatih Al-Ghayb, Jame' Al-Bayan, etc. shows his misunderstanding of the issues of the dignity of revelation, context and appropriateness of verses which are not acceptable.

Keywords: Richard Bell, Quran Distortion, Context, In-Text Evidences, Out-Text Evidences.

*. Date of receiving: ۲۰, September, ۲۰۲۱, - Date of correction: ۱, November, ۲۰۲۱ - Date of approval: ۱۸, December, ۲۰۲۱.

۱ - Assistant Professor, University Holy Quranic Sciences and Studies, Department of Quranic Sciences, Khoi. (Corresponding Author) m.poshtkar@gmail.com

۲ - Associate Professor, Farabi Campus, University of Tehran, Department of Quranic and Hadith Sciences. ali.rad@ut.ac.ir

۳ - Assistant Professor, University of Quranic Sciences and Studies, Qom. Motajem10@yahoo.com



نقد شواهد و مستندات ریچارد بل درباره تحریف قرآن با تأکید بر تفاسیر فریقین*

معصومه قنبرپور^۱ - علی راد^۲ - علیرضا کاوند^۳

چکیده

ریچارد بل از جمله خاورشناسان باورمند به وقوع جابه‌جایی در ساختار متنی قرآن کریم است که با ارائه شواهدی از آیات در تلاش است، نبود انسجام در نظم و بلاغت شماری از آیات قرآن را نشان دهد. از جمله شواهد وی دخالت بشری در تغییر مکان آیات و تبدیل ساختار اولیه بلاغی آیات است؛ در نگاه بل در این دسته از آیات قرآن با پدیده فقدان انسجام در ساختار بلاغی، آشفتگی در موضوع آیات، فقدان نظم آهنگ در بخش پایانی آیات هستیم که شواهدی بر اثبات وقوع انگاره تحریف به گونه جابه‌جایی در متن آیات است. این پژوهش تلاش دارد با رویکرد انتقادی شواهد درون‌متنی و برون‌متنی بل را راستی‌آزمایی نماید. برآیند پژوهش نشان می‌دهد که دیدگاه بل استوار نبوده و انگاره وی از کاستی‌های جدی در پیش‌فرض و ضعف‌های زیاد در تحلیل ادبی متن آیات قرآن برخوردار است. بررسی هریک از شواهد درون‌متنی و برون‌متنی بل در تفاسیر فریقین چون تفسیر المیزان، تفسیر صافی، التحریر و التنویر، مفاتیح الغیب، جامع البیان و... بیانگر این مطلب است که چنین آیات قرآن به دستور خدا صورت گرفته و شواهد وی، به دلیل درک نادرست وی از مباحث شأن نزول، سیاق و تناسب آیات پذیرفتنی نیست.

کلیدواژه‌ها: ریچارد بل، تحریف قرآن، سیاق، شواهد درون‌متنی، شواهد برون‌متنی.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۸/۱۰ و تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۲۷.

^۱ - استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، گروه علوم قرآن، خوی. (نویسنده مسئول) m.poshtkar@gmail.com

^۲ - دانشیار فریدس فارابی دانشگاه تهران، گروه علوم قرآن و حدیث. ali.rad@ut.ac.ir

^۳ - استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن، قم. Motajem60@yahoo.com



مقدمه

ریچارد بل (Richard Bell، ۱۸۸۶-۱۹۵۲ م) از اهالی اسکاتلند و استادیار دانشگاه ادینبرو یا ادینبرگ است که درباره قرآن کریم و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آثار گوناگونی از وی بر جای مانده است، مانند: کتاب‌های ترجمه قرآن کریم، الحدیث عند المسلمین، یوحناى الدمشقی و اعتناق الاسلام، بدء نشاط الدین الاسلامی، اسلوب القرآن، المتشابه فی القرآن، من هم الحنفاء، اهل الاعراف، اصل عید الاضحی، روی محمد، محمد و الرسل السابقون، الطلاق فی الاسلام، سورة الحشر، سورة اذن فی الناس بالحج، سورة معلومات محمد عن العهد القديم و مقدمه‌ای بر قرآن.

دوران زندگی ریچارد بل از یک سو مصادف با جنبش انتقادی از جانب گروه‌های آزاداندیشی درون کلیسایی در انگلیس و روش مکتب رادیکال آلمانی است. آن‌ها معتقد بودند، کتاب مقدس نوشته‌های انسانی بوده و باید به تفسیر عقلانی آن پرداخت (پورطباطبایی، نگره خطا؛ بررسی و نقد درون‌دینی آرای ریچارد بل و ویلیام موتگمری وات، ۱۳۹۹: ۲۴). از سوی دیگر هم‌زمان با دوره‌ای که با رشد روش‌های معاصر مطالعات غربی درباره کتاب مقدس است و به تبع آن در قرآن کریم مواجه است. بیشتر پژوهش‌ها در این دوره با رویکرد تاریخی و پدیدارشناسانه درباره تکوین قرآن و سیره‌پژوهی و یا تاریخ‌گذاری احادیث صورت گرفته است (شاکر، مختصات روش‌شناختی مطالعات شرق‌شناسان در مورد اسلام در دوره معاصر، ۲۰۱۷: ۵).

طبق روش تاریخی، قرآن مانند منبعی برای شناخت سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و تاریخ اسلام و جامعه عرب پیش از اسلام درخور توجه قرار می‌گیرد (موتسکی، جمع و تدوین قرآن، ۱۳۸۵: ۱۵۹). طبق روش پدیدارشناسانه، همه ادیان به مثابه پدیده‌های اجتماعی هستند که در وضعیت خاص زبانی مکانی ظاهر شده‌اند و بسیاری از موضوعات در اسلام متأثر از واقعیات و وضعیت اقتصادی و اجتماعی حاکم بر جزئیات جزیره‌العرب بوده و وحی قرآن به اصلاح این امور پرداخته است. آن‌ها اساساً سیر تدریجی بودن نزول قرآن و احکام اسلامی را با واقعیات اجتماعی هماهنگ می‌دانند (شاکر، مختصات روش‌شناختی مطالعات شرق‌شناسان در مورد اسلام در دوره معاصر، ۲۰۱۷: ۶).

از نیمه اول قرن نوزدهم میلادی، تردیدهای جدی درباره تثبیت نهایی قرآن در زمان عهد نبوی تا دوره صحابه و تابعان بیان شده است. آن‌ها تکوین، تدوین و تثبیت آن را مانند کتاب مقدس نیازمند گذر از تکامل تدریجی آن در بستر زمان و اندیشه‌های اثرگذار می‌دانستند. از مطالعه آثار ریچارد بل،

به‌ویژه کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن» چنین برمی‌آید که وی همچون نولدکه (Theodor Nöldeke)، اشپرنگر (Springer)، میکله آماری (Michele Amari) و انگلیکا نیویورت (angelica newirth) ضرورت بازآرایی انتقادی متن را بیان کرده‌اند. ایشان سعی کرده‌اند، به صورت‌های گوناگونی اختلال در نظم و توالی قرآن را به اثبات برسانند (پورطباطبایی، نگره خطا؛ بررسی و نقد درون‌دینی آرای ریچارد بل و ویلیام مونتگمری وات، ۱۳۹۹: ۵۳).

نکته قابل توجه در مباحث علمی بل، دو دیدگاه متقابل اوست: وی از یک‌سو نظر برخی مستشرقان را درباره تحریف قرآن نقد کرده است؛ به‌عنوان مثال، شبیه سیلوستر دو ساسی (Silvestre de Sacy) را درباره ساختگی بودن آیه ۱۴۴ آل عمران را قبول نکرده و از فواصل آیات قرآن و شواهد تاریخی برای اثبات صحت و اصالت این آیه استفاده کرده است (بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۸۶). همچنین نظر ویل، مبنی بر انتساب آیه پانزده احقاف به ابوبکر را مردود شمرده و بر آیه بودن آن تأکید می‌کند (همان: ۸۷)؛ یا قراردادن آیه رجم در سوره‌های احزاب یا نور را به دلیل ناسازگاری آن با آهنگ سوره احزاب و مخالفت با آیه دوم سوره نور مردود می‌داند (همان: ۹۰). از سوی دیگر، همچون نولدکه و گلدزیهر معتقد است، فرایند نهایی سازی قرآن مانند کتاب مقدس دیرنگام بوده و قرآن متن بازنویسی شده‌ای است که رسول خدا ﷺ در طول دوره رسالت یا صحابه بعد از رحلت پیامبر ﷺ نوشته‌اند (همان: ۸۹).

وجه تمایز دیدگاه بل با سایر مستشرقان در این است که وی ضرورت ارزیابی و بازآرایی انتقادی متن قرآن را به صورت رسمی بیان کرده است. او معتقد بود، توزیع موضوعات سوره‌ها به شکل نظام‌مند انجام نشده است؛ از این رو در نظم و توالی آیات افزودگی، کاستی، جابه‌جایی و گسست معنایی وجود دارد. وی برای حل این مشکل به چینش تاریخی متن قرآن پرداخت و کوشید آیات قرآن را بر اساس سیر تاریخ نزول تنظیم کند (bell, introduction to the Quran, ۱۹۷۷, ۱۰۱). به عبارت دیگر، ریچارد بل با مقایسه سبک قرآن با متن کتاب مقدس، تفاوت‌های ماهوی سبک قرآن را به فرایند تثبیت از بُعد ادبی کشانید (راد، خاورشناسان و چالش تحریف قرآن در نگاه امامیه، ۱۳۹۸: ۱۲).

مستشرقان بعدی چون مونتگمری وات (Montgomery Watt)، گلدزیهر (Goldziher)، ونزبرو (John Wansbrough)، اندرو ریپین (Andrew Rippin) و لوکزنبرگ (Christoph Luxenberg) نیز روش بل را برای تردید در اصالت منابع اسلامی به کار بردند و با بررسی رهیافت تحلیل ادبی، ساختار و شکل قرآن را امری تصادفی مطرح کردند (Wansbrough, Quranic Studies, Sources and methods of scriptural



(interpretation, ۱۹۷۷, p:۴۷)؛ بنابراین، همان‌طور که گفته شد، بل معتقد به تحریف متن قرآن بوده و کوشید، از نظر تاریخی و سبک ادبی ادعای خویش را به اثبات رساند.

پیشینه تحقیق

از تحقیقاتی که درباره دیدگاه‌های ریچارد بل به زبان فارسی انجام شده است، می‌توان به مقاله «تاریخ‌گذاری قرآن از دیدگاه ریچارد بل و دانشمندان اسلامی» از محمدجواد اسکندرلو؛ مقاله «ریچارد بل و قرآن، اندیشه‌ها و فرضیه‌های ریچارد بل پیرامون قرآن»، از مصطفی احمدی‌فراز اشاره کرد که در این آثار، بحث تحریف قرآن به صورت ویژه بررسی نشده است.

دیدگاه‌های بل درباره تحریف قرآن در چند اثر بیان شده است. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. کتاب «نگره خطا؛ بررسی و نقد درون‌دینی آرای ریچارد بل و ویلیام مونتگمری وات»، اثر سید مجید پورطباطبایی است. در این کتاب به صورت کلی دیدگاه‌های بل درباره اصالت قرآن بیان شده است. بسیاری از مطالب کتاب آرای قرآنی شاگرد ریچارد بل؛ مونتگمری وات را در بردارد.

۲. فصل پنجم کتاب «شناخت قرآن»، اثر مجید معارف؛ در این کتاب نیز آرای کلی ریچارد بل درباره تحریف وجود دارد؛ اما شواهد تحریف به صورت خاص بررسی نشده است.

۳. مقاله «خاورشناسان و چالش تحریف قرآن از نگاه امامیه»، اثر علی راد؛ در این مقاله به برخی از دیدگاه‌های بل درباره تحریف قرآن اشاره‌ای کلی شده است.

۴. مقاله «بسط متن و روش‌های ارائه مطلب در گفتمان قرآنی؛ بررسی ادعاهای ریچارد بل در خصوص منقطع بودن قرآن»، اثر حسین عبدالرئوف و ترجمه ابوالفضل حری؛ نویسنده در این مقاله با روش بسط متن و تحلیل متنی سعی کرده است، انسجام متن قرآن را در سوره‌های اسراء، کهف، مریم و طه به اثبات برساند و ادعای بل را درباره انسجام‌نداشتن متن قرآن نقد و بررسی کند.

بررسی پیشینه تحقیق حاکی از آن است که کتاب‌ها و مقالات مذکور به صورت اجمالی یا کلی دیدگاه‌های ریچارد بل را درباره تحریف قرآن بررسی کرده است و تاکنون شواهد بل درباره تحریف قرآن، به صورت مستقل بررسی نشده است؛ از این رو تعدد شواهد بل درباره تحریف قرآن در کتاب «درآمدی بر تاریخ قرآن» و کافی نبودن پژوهش‌های گذشته در این زمینه، علت انتخاب این موضوع بوده است. از این رو، در این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش هستیم: شواهد برون‌متنی و درون‌متنی بل درباره تحریف قرآن کدام‌اند؟ پژوهش حاضر تلاش کرده است، دیدگاه بل را درباره تحریف قرآن

مطرح کرده و با رهیافت درون‌دینی، با تکیه بر آرای مفسران به نقد و بررسی آن بپردازد.

دیدگاه ریچارد بل درباره امکان تحریف قرآن

هرچند ریچارد بل به‌طور متعدد از اعتبار قرآن دفاع کرده است (بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۸۴-۸۸-۹۰-۹۲)؛ ولی بررسی دیدگاه او نشان می‌دهد که وی به‌صورت تلویحی به تحریف قرآن معتقد است. بل با استناد به منابع مختلف، از جمله نقل متون روایی، یافته‌های برخی قرآن‌پژوهان غربی و مطالعات زبان‌شناختی، گونه‌های متعدد تحریف قرآن، اعم از تحریف به زیادت، کاستی و جابه‌جایی را در مقدمه‌ای بر تاریخ قرآن بیان کرده است.

بل فرضیه‌ای را مطرح کرده است که آیات و عبارات قرآن موردبازنگری و تجدیدنظر قرار گرفته است (بل، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن، ۱۳۸۲: ۹۲، ۱۴۰). وی گاه به فراموش‌کاری و نقش مستقل پیامبر ﷺ در امر تجدیدنظر آیات قرآن اشاره می‌کند (همان: ۱۴۱-۹۲)؛ گاهی نیز احتمال می‌دهد، خداوند بر اساس برخی از آیات قرآن (اعلی/۶؛ بقره/۱۰۶)، عامل اصلی تجدیدنظر عبارات قرآنی است (همان: ۱۴۰). از نظر وی اختلاف قرائت‌های برخی از صحابه به‌منزله قرائت غیررسمی و صورت‌های کهن‌تری از متن قرآن است. (همان: ۹۱).

طبق این فرضیه، برخی از آیات قرآن توسط پیامبر ﷺ فراموش شده (همان: ۹۰)؛ و برخی نیز مانند حروف مقطعه توسط صحابه بر قرآن افزوده شده است. (همان، ۱۴۱-۱۰۳)

ریچارد بل از خاورشناسان باورمند به وقوع جابجایی در ساختار متنی قرآن است و با ارائه شواهد فراوانی از آیات قرآن تلاش می‌کند، نبود انسجام آیات قرآن را بیان کند؛ از نظر وی بخشی از مشکل ساختاری قرآن به اشتباه صحابه موقع جمع و تدوین آیات قرآن برمی‌گردد (همان: ۸۹، ۱۴۳)؛ (Bell, introduction to the Quran, ۱۹۹۱، ۴۸-۳۴)؛ بخشی دیگر نیز با گسستگی موضوعی، ناهماهنگی فواصل، بافت و آهنگ آیات قرآن ارتباط دارد (همان، ۱۴۲-۱۶۰-۱۴۳؛ Bell, introduction to the Quran, ۱۹۹۱، ۴۸-۳۴)

شواهد برون‌متنی تحریف قرآن از نظر ریچارد بل

از نظر بل، پیش از خلیفه سوم، هیچ مجموعه کاملی از قرآن به شیوه رسمی نوشته نشده است؛ بلکه در زمان رسول خدا ﷺ توسط آن حضرت و بعد از رحلت ایشان، صحابه آن را تجدیدنظر و بازنگری کرده‌اند؛ بنابراین برخی از عبارات قرآن کم و زیاد شده است. بل در شواهد مبنی بر جمع



قرآن توسط خلیفه اول تردید ایجاد می‌کند. وی معتقد است، جمع قرآن در زمان خلیفه اول و دوم به صورت رسمی صورت نگرفته و زید بن ثابت در زمان خلیفه دوم نگارش مصحف را تمام کرده و آن را در اختیار خلیفه دوم قرار داده است. بعد از او نیز این مصحف به حفصه، دختر خلیفه دوم رسیده است (همان: ۷۳-۸۴).

درباره جمع قرآن توسط خلیفه سوم نیز، بل معتقد است، صحابه در چگونگی نگارش قرآن دخیل بوده‌اند. وی می‌نویسد: «هیئت برگماشته از سوی عثمان تصمیم گرفتند که چه آیاتی باید حفظ شود و چه آیاتی کنار گذاشته شود.» (همان: ۷۶). او معتقد است، نمی‌توان به طور قطع اثبات کرد، تمام وحی پیامبر ﷺ در متن قرآن کنونی نوشته شده است (همان: ۸۹).

دلایل برون‌متنی بل درباره تحریف قرآن بر دو اصل مبتنی است: نخست، امکان فراموشی یا کم‌وزیاد کردن برخی از آیات توسط پیامبر ﷺ؛ دوم، امکان بازنگری و تجدیدنظر قرآن توسط صحابه، زمان جمع در دوره عثمان.

یکم. شواهد بل درباره امکان تحریف برخی از آیات قرآن توسط پیامبر ﷺ

ریچارد بل درباره تحریف قرآن، به نسیان پیامبر ﷺ اشاره کرده و معتقد است، پیامبر ﷺ برخی از آیات نازل شده در ابتدای رسالت را فراموش کرده است. آیه ﴿سَنُقْرُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ (اعلیٰ/۶)؛ نیز از امکان نسیان پیامبر ﷺ خبر می‌دهد (بل، در آمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۸۹). وی بر اساس آیه ۱۰۶ سوره بقره درباره مسئله نسخ، عامل فراموشی پیامبر ﷺ را به خدا نسبت داده و معتقد است، خداوند ممکن است باعث شود که پیامبر ﷺ بعضی از آیات را فراموش کند (همان: ۱۳۸). بل در جایی دیگر می‌نویسد: «حدیثی وجود دارد که مردی در مسجد قرآن می‌خواند و پیامبر ﷺ عباراتی از قرآن را که فراموش کرده بود، بازشناخت.» (همان: ۹۰).

بل، گاهی به تغییر آیات قرآن توسط پیامبر ﷺ اشاره می‌کند و ایشان را در کم و زیاد کردن آیات قرآن تأثیرگذار می‌داند و داستان ابن ابی سرح را شاهدهی بر این مطلب می‌داند (همان: ۶۷)؛ برای نمونه، بدون مراجعه به منابع تفسیری می‌نویسد: «او [پیامبر ﷺ] وقتی که به مدینه مهاجرت کرد، از یهودیان انتظار یاری داشت و خود را علاقه‌مند به کسب علم از آن‌ها نشان داد. احادیثی حاکی از این مسئله داریم که او روز عاشورا را که متشکل از روزه کفار یهود و همراه با ایام عبادات ویژه آنان است، به پیروی از یهود برای نزدیک‌ساختن خود به آن‌ها در اوایل هجرت به مدینه روزه گرفته است؛ اما بعدها او ماه رمضان را برای روزه‌گرفتن اعلام داشت، آیه ۱۸۴ سوره بقره روزه ایام معدود را توصیه می‌کند و آیه

۱۸۵ سوره بقره، روزه ماه رمضان را [...] روزهای معدود آیه اول، بر ایام ماه رمضان در آیه دوم حمل می‌شود؛ ولی ایام معدود، طبعاً برابر با یک ماه نیست [...] در واقع، این دو آیه دنباله‌های بدیل آیه ۱۸۳ هستند.» (همان: ۱۵۲).

بل، افسانه‌گرانیق را به‌عنوان داستان واقعی می‌پذیرد و آیه ۵۲ سوره حج را دلیلی بر درستی این واقعه می‌داند (همان: ۹۱؛ ۴۸؛ ۱۹۹۱، Bell, introduction to the Quran).

بل به‌صورت تلویحی به نقش مستقل پیامبر ﷺ در جابه‌جایی و تنظیم آیات اشاره می‌کند. بر اساس این دیدگاه، پیامبر ﷺ بسیاری از موارد انسجام قرآن را خدشه‌دار کرده است. وی معتقد است، پس از نگارش عبارات قرآن در قالب سوره و متن سوره‌ها، بر اساس سجع یا قافیه، پیامبر ﷺ در آن بازنگری و تجدیدنظر کرده است. همچنین می‌نویسد: «بین برخی از آیات و عبارات قرآنی از نظر سجع، فواصل و آهنگ اختلاف وجود دارد و نمی‌توان آیات قرآن را یکدست و منسجم دانست. در اکثر سوره‌های قرآن عباراتی وجود دارد که با متن اصلی سوره بی‌ارتباط هستند و پیامبر اسلام ﷺ در طول نزول قرآن در نگارش قرآن تجدیدنظر نموده است و برخی از عبارات قرآن را که هم‌نوایی خاصی در فواصل داشتند، به سوره‌ای دیگر که شبیه فواصل آن‌ها بودند، افزوده است تا معنای روشن‌تری از آن به دست بیاید.» (همان: ۱۴۳؛ ۴۱؛ ۱۹۹۱، Bell, introduction to the Quran).

نقد و بررسی

۱. برداشت بل درباره آیه ﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى﴾ (اعلیٰ/۶)؛ و واژه «اقراء» و «نسیان» درست نیست؛ زیرا واژه «اقراء» غیر از معنی خواندن به معنای واداشتن به قرائت یا تحویل گرفتن قرائت قاری است (طریحی، مجمع البحرین، ۱۳۷۵: ۱/۳۴۰). فخر رازی هم «سنقرئک» را به معنی «سنعلمک» تفسیر کرده است (فخر رازی، عصمة الانبیاء، ۱۴۲۰: ۱۳۰/۳۱)؛ میرخلیلی و ریاحی مهر، نقد ادعای تحریف قرآن در آثار مستشرقان با تکیه بر آرای آیت‌الله فاضل لنکرانی، ۱۳۹۸: ۱۱-۱۲). علامه طباطبایی (ره) نیز معتقد است، خداوند طبق آیه ﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى﴾ (اعلیٰ/۶)؛ چنان قدرتی به پیامبر ﷺ می‌دهد که قرآن را همان‌طور که نازل شده، بی‌کم‌وکاست و بدون فراموش بخواند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۵: ۲۰/۲۲۶). از نظر ابن‌عاشور، شکل متکلم فعل «سنقرئک» نوعی بشارت و مؤده به پیامبر ﷺ بوده است و نشانه استقبال بر سر فعل، برای تأکید بر فعل است و به استمرار و تجدید قرائت

بر پیامبر ﷺ اشاره می‌کند؛ یعنی قرآن دائماً در حال افزایش است و نزول آن ادامه خواهد یافت تا جایی که امکان فراموش شدن آن از بین می‌رود (ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، بی‌تا: ۲۰/۲۴۷).

واژه «نسیان» در لغت به معنای فراموش کردن محفوظات در ذهن به علت ضعف قلب یا غفلت یا از روی قصد است تا اینکه از قلب حذف شود و از یاد برود (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۱۴۱۲: ۸۰۳)؛ و بر اساس آیات سوره اعلی، نسیان درباره پیامبر ﷺ امکان‌پذیر نیست. بیشتر متکلمان شیعه و اهل سنت، عصمت پیامبر ﷺ را درباره گرفتن و ابلاغ وحی پذیرفته‌اند و فقط در احوالات شخصی پیامبر ﷺ اختلاف نظر دارند (نک: فخر رازی، عصمة الانبیاء، ۱۴۰۶: ۵۰-۴۰؛ سبحانی، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، ۱۴۱۲: ۳/۲۰۳-۲۰۰). استثنای «إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (اعلی/۷)؛ نیز استثنای منقطع بوده و برای تأکید نفی آمده است. بدین معنی که وقتی آیات را بر تو می‌خوانیم، فراموشی آن بر تو غیرممکن است، مگر اینکه خدا بخواهد که تو آن را فراموش کنی و هیچ چیز از مشیت او تغییر نمی‌کند (رامیار، تاریخ قرآن، ۱۳۸۰: ۱۶۹). از نظر مراغی عبارت «سَنُفِثُكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلی/۶)؛ یعنی خداوند راه هر چیزی را که باعث فراموشی آیات الهی از ذهن پیامبر شود، می‌بندد؛ یعنی «آن قدر حافظه تو را قوی خواهیم کرد تا هیچ چیز را فراموش نکنی». جمله «إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (اعلی/۷)؛ یعنی اگر خدا بخواهد پیامبر ﷺ چیزی را فراموش کند، بر این کار قادر است و در حقیقت بیانگر فراموش نکردن پیامبر ﷺ و فضل و احسان خداوند است که با این استثنا بر آن تأکید شده است (مراغی، تفسیر المراغی، بی‌تا: ۳۰/۱۲۳).

مفهوم استثنا در این آیه، به معنی وقوع قطعی نسیان پیامبر ﷺ نیست؛ بلکه برای آن است که مردم تصور نکنند که پیامبر ﷺ از دایره انسان بودن خارج شده است؛ چنانچه نصارا درباره حضرت عیسی دچار اشتباه شده‌اند. خداوند از اینکه پیامبر ﷺ دچار فراموشی شود، ابا می‌کند و این نشانه قدرت و اراده تکوینی خدا و حقیقت عصمت است و بنده‌اش را از انحراف و ضعف و خطا مصون می‌دارد (فضل‌الله، تفسیر من وحی القرآن، ۱۴۱۹: ۲۴/۲۰۹). زرقانی از دانشمندان اهل سنت نیز عبارت «إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (اعلی/۷)؛ را به دو دلیل، استثنای صوری می‌داند، نه حقیقی: اول، طبق سبب نزول آیه، رسول خدا ﷺ خودش را با زیادخواندن آیات قرآن در زمان نزول به سختی می‌انداخت تا مبادا آن‌ها را فراموش کند. رحمت خداوند نسبت به بنده‌اش اقتضا می‌کرد که او را از این موضوع مطمئن سازد و از این سختی برهاند؛ پس این آیه نازل شد، همان طور که آیات دیگری به ایشان نازل شد: «لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (قیامت/۱۶-۱۷)؛ و آیه «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ



وَحْيَهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿طه/۱۱۴﴾. دوم، وقوع نسیان در عبارت ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (اعلی/۷)؛ به مشیت و خواست خداوند معلق شده است و این مشیت الهی به دلیل آیاتی مانند ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (قیامت/۱۷)؛ در خارج تحقق نیافته است، پس فراموشی صورت نگرفته است؛ زیرا که علم به تحقق نیافتن معلق علیه (مشیت الهی)، مستلزم حاصل نشدن معلق (نسیان) است. این آیه وعده حقیقی خدا بر فراموش نکردن پیامبر ﷺ و ارمغانی برای آن حضرت است (زرقانی، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ۱۴۱۶: ۱/۱۸۶-۱۸۷). نظیر این نوع استثناها در آیات دیگر قرآن هم وجود دارد؛ مانند آیه ﴿وَلَكِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾ (اسراء/۸۶) و ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود/۱۰۷).

۲- اصل داستانی که ریچارد بل برای نسیان پیامبر ﷺ شاهد می آورد، در کتاب صحیح بخاری از عایشه نقل شده است. در این نقل، رسول خدا ﷺ شبی شنید که مردی آیاتی از سوره ای را می خواند، پس فرمود: «خدا او را رحمت کند، به درستی که فلان آیات از فلان سوره را به یاد من آورد که من از ذهن برده بودم.» (نک: بخاری، صحیح بخاری، ۱۴۰۷: ۴/۴۷۵۰-۴۷۵۱). این حدیث مخالف سایر روایات اهل سنت درباره تلاش پیامبر ﷺ برای حفظ آیات قرآن است. در صحیح بخاری و مسند احمد بن حنبل از حضرت فاطمه رضی الله عنها روایت می شود: «پیامبر محرمانه به من فرمود که: جبرئیل هر سال یک بار قرآن را با من مقابله می کرد و در این سال، دو بار با من مقابله کرد. این را جز رسیدن اجلم نمی دانم» (بخاری، صحیح بخاری، ۱۴۰۷: ۹۹۴؛ ابن حنبل، المسند للامام احمد بن محمد بن حنبل، ۱۴۲۶: ۲۸۲/۶ و ۴۰۵/۱).

طبق شواهد تاریخی، پیامبر ﷺ آن چنان به ضبط و حفظ آیات علاقه مند بود که از بیم فراموشی آن، بلافاصله آیات نازل شده را پیش از پایان یافتن وحی تکرار می کرد، به گونه ای که آیات سوره قیامت بر ایشان نازل شد: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّعَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (قیامت/۱۶-۱۹)؛ پس از آن پیامبر هیچ چیز را فراموش نکرد (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲: ۱۰/۴۷۵؛ زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ۱۴۰۷: ۴/۲۴۳؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۲: ۱۱۰/۲۰؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۴۰۴: ۴/۳۳۹).

این روایت با صریح آیات قرآن مخالف است که خداوند وعده محافظت از قرآن داده است: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر/۹). افزون بر این، ناقل این خبر عایشه است. او فقط درباره آیات



مدنی می‌توانست سخن بگوید. در این دوره نیز کاتبان وحی متعدد بودند و هر آیه را پس از نزول می‌نوشتند؛ پس به فرض صحت، این روایت درباره نسیان تام نیست؛ بلکه ممکن است، ذهن پیامبر مشغول امر دیگری بوده و با دیدن قرائت آن فرد به خاطرشان آمده است (رامیار، تاریخ قرآن، ۱۳۸۰: ۱۶۷).

۳. بل داستان عبدالله بن ابی سرح را برای پررنگ کردن نقش پیامبر ﷺ در کم‌وزیادکردن آیات قرآن دخیل می‌داند، در صورتی که توجیه او پذیرفتنی نیست؛ زیرا بر اساس شواهد تاریخی، عبدالله بن ابی سرح از کاتبان مشهور وحی نبود و کتابت او تأثیری در جمع و تدوین نهایی قرآن نداشته است؛ همچنین پیامبر اسلام شدیدترین موضع را در برابر او گرفته و ریختن خون او را حلال شمرده است، حتی اگر بر پرده خانه کعبه آویزان شده باشد (حسینی جلالی، دراسته حول القرآن الکریم، ۲۰۰۲: ۱۷۸). وی بعدها مرتد شده، از مدینه به مکه بازگشت؛ سپس مدعی شد که برخی از کلمات را بر پیامبر دیکته کرده و پیامبر ممانعت نمی‌کردند و ادعا کرد که بر او نیز وحی نازل شده است. بر اساس نظر برخی از مفسران (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۵: ۱/۲)، آیه زیر درباره وی نازل شده است: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَ كُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ (انعام/۹۳).

۴. نظر بل درباره نسخ آیه ۱۸۴ سوره بقره با آیه ۱۸۵ همین سوره صحیح نیست؛ زیرا باید میان حکم ناسخ و منسوخ منافاتی وجود داشته باشد که بررسی مفهوم آن‌ها، منافاتی را نشان نمی‌دهد. افزون بر این، روایاتی را که بل به آن‌ها استناد کرده است، با یکدیگر متناقض است و مشکل سندی دارد. بر اساس برخی روایات پیامبر ﷺ و قریش از زمان جاهلیت این روز را روزه می‌گرفتند و بعد از اسلام، مسلمانان نیز تا سیزده سال که در مکه بودند، این روز را روزه گرفتند و بعد از هجرت به مدینه و جوب روزه ماه رمضان، مسلمانان در روزه روز عاشورا مختار بودند (بخاری، صحیح بخاری، ۱۴۰۷: ۳۳/۳). بر اساس برخی از روایات، مسلمانان پس از ورود به مدینه و به پیروی از یهود، روز عاشورا روزه گرفتند (همان: ۴۴)؛ از این رو بین این دو دسته از روایات درباره شیوه روزه این روز اختلاف وجود دارد. همچنین، فراوانی روایات اهل سنت در این باره احتمال جعلی بودن آن را افزایش می‌دهد. علامه مجلسی درباره این مطلب می‌نویسد: «بنی‌امیه برای تأیید کشتن امام حسین علیه السلام، روایات گوناگونی را جعل کردند تا جایی که این روز را عید دانستند و به‌شکرانه آن، این روز را روزه می‌گرفتند.» (مجلسی،

بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الانمة الاطهار، ۱۳۹۲: ۶۱/۲۹۱). شاید عبارت «هذا يوم تبرکت به بنی امیه» در زیارت عاشورا ناظر به این موضوع باشد. همچنین طبق بیان طبری، پیامبر ﷺ در روز دوازدهم ربیع الاول به مدینه رسیده است، نه در روز عاشورا (ر.ک: طبری، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)، ۱۳۶۲: ۲/۳۰)؛ بنابراین نمی توان تقویم یهود را مطابق با تقویم قمری دانست. چنانچه اگر عبارت «شَهْرُ رَمَضَانَ» (بقره/۱۸۵)؛ خبر باشد، برای مبتدایی که حذف شده است و یا مبتدایی باشد برای خبری که حذف شده است، ظاهر سیاق بیانی است برای جمله «أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ» در آیه ۱۸۴. با در نظر گرفتن این معنا آیات ۱۸۳ و ۱۸۵ معنا و غرض واحدی را دنبال می کند و آن عبارت است از واجب بودن روزه ماه رمضان؛ بنابراین نمی توان آن ها را ناسخ و منسوخ یکدیگر دانست (طباطبایی، المیزان فی التفسیر القرآن، ۱۴۰۲: ۱۱/۲-۱۰). همچنین، ادعای نسخ این دو آیه چنان ضعیف است که درخور توجه پژوهشگران معاصر قرار نگرفته است (نک: خویی، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ۱۳۷۵: ۲).

۵. اینکه بل آیه ۱۰۶ سوره بقره را شاهی برای فراموش شدن آیات توسط پیامبر ﷺ از سوی خداوند می داند، به چند دلیل پذیرفتنی نیست.

نخست: آیه در ضمن آیاتی آمده است که خداوند در آن، یهود را در صورتی که به قرآن و شریعت پیامبر ﷺ و شریعت عیسی ﷺ ایمان نیاورند، سرزنش می کند. مفهوم «آیه» در این آیه بر طبق سیاق، به معنای اصطلاحی (فرازهایی از قرآن) نیست؛ بلکه به معنای حکمی از احکام شریعت است: هر حکمی (از تورات و انجیل) را نسخ کنیم یا آن را از یادها ببریم، بهتر از آن یا مثل آن را (در کتاب و سنت پیامبر ﷺ) قرار می دهیم؛ مانند عید روز شنبه که در اسلام به روز جمعه و حکم قبله که از بیت المقدس به کعبه تغییر یافت (ر.ک: فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۳/۶۳۶-۶۳۷؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۲: ۱/۳۷۷).

دوم: مفسران معانی دیگری غیر از «فراموش کردن» برای این واژه بیان کرده اند که عبارت است: الف. «ننساء» از فعل «انساء» به معنای به تأخیر انداختن است که طبق سیاق آیات ۱۰۵ و ۱۰۶ سوره بقره، به معنای تأخیر در حکم تغییر قبله است (فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۱۴۱۹: ۲/۱۵۹-۱۵۷؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱: ۱/۳۹۳-۳۹۴؛ قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۱۳۷۷: ۲۱۵/۱). بر اساس آن «انساء» به حالتی گفته می شود که پیامبر ﷺ موقت بودن حکمی را می دانسته است و هر لحظه منتظر حکم جدیدی بود و به گمان ایشان، حکم جدید به تأخیر افتاده بود. فرق حکم



نسخ با انساء در این است که در نسخ، موقت بودن حکم بر پیامبر ﷺ مشخص نیست و ایشان منتظر حکم جدید نیست؛ ولی در حکم انساء، موقت بودن حکم از اول بر پیامبر ﷺ مشخص است و ایشان منتظر حکم جدید است، مانند حکم تغییر قبله (نک: فضلی نژاد و دیگران، واکاوی مفهوم انساء و نقد دیدگاه‌های مفسران، ۱۳۹۸: ۲۲۷-۲۲۸).

ب. «ننسها» به معنای «ترک کردن» است. بر اساس این معنا، خدا به پیامبرش امر می‌کند که برخی از احکام را ترک کند (طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۳: ۴۸۰/۱).

افزون بر این مطلب، اگر «ننسها» در این آیه به معنای فراموش کردن نیز باشد، نمی‌توان آن را دلیلی بر تحریف قرآن توسط پیامبر ﷺ دانست. تحریف توسط انسان رخ می‌دهد؛ ولی در این آیه فاعل «ننسها» به خدا برمی‌گردد و تحریف از سوی خدا مفهوم ندارد؛ یعنی پیامبر ﷺ چیزی را فراموش نکرده است و آنچه به ایشان نازل شده، همه را ابلاغ کرده است. طبق آیات قرآن پیامبران در محضر الهی دارای بینشی روشن و عاری از هرگونه شک و شبهه هستند: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ﴾ (نمل/۱۰). پیامبران در تلقی وحی الهی، به عامل دیگری نیاز ندارند و هرگز ترسانده نمی‌شوند و به خود هراس نمی‌دهند (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲: ۸۳۸/۱۰). بر اساس بیان حضرت علی علیه السلام، خداوند شبانه‌روز برای پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرشته‌ای گمارده بود تا او را به کمالات انسانی رهنمون سازد (رضی، نهج البلاغه، ۱۳۸۸: خطبه قاصعه). قاضی ابوبکر باقلانی درباره تنظیم متن آیات قرآن می‌نویسد: «رعایت ترتیب فعلی آیات قرآن، امری واجب و حکمی لازم الاجراست؛ چون جبرائیل علیه السلام این ترتیب را از جانب خداوند برای پیامبر ﷺ مشخص ساخت.» (آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۵: ۲۵/۱).

دوم. شواهد بل درباره امکان بازنگری و تجدیدنظر قرآن توسط صحابه در جمع عثمان

بل اختلاف قرائت‌های برخی از صحابه را به منزله قرائت غیررسمی و صورت‌های کهن تری از متن قرآن فرض می‌کند (بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۳: ۹۱). در جای دیگری می‌گوید: «هر نظری درباره جمع و تدوین قرآن با تکیه بر نوشته‌های اتفاقی و حافظه‌های انسانی عمل کرده باشد، به‌آسانی ممکن است بخش‌هایی فراموش شده باشد» (همان: ۷۶؛ ۴۱، ۱۹۹۱، Bell, introduction to thei Quran). وی معتقد است، حروف مقطعه در زمان جمع قرآن توسط عثمان افزوده شده‌اند (بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۳: ۱۴۱). در جای دیگر ادعا می‌کند، کاتبان موقع استنساخ آیات اشتباه کرده‌اند و می‌نویسد: «سوره‌های قرآن بر روی کاغذهای پراکنده نوشته شده و گاه بر پشت و روی یک کاغذ، دو



سوره مختلف نوشته شده بود. بعدها کاتبان موقع استنساخ، به اشتباه آن‌ها را سوره تلقی کرده‌اند، مانند آیات ۸۴ و ۸۵ سوره بقره و ۱۲ تا ۲۰ سوره انعام، آیات ۹۲ سوره اعراف و ۴۷ سوره انبیاء.» (ر.ک: همان: ۱۵۵-۱۶۰).

نقد و بررسی

۱. اعتقاد ریچارد بل مبنی بر شکل قدیمی قرآن و اختلاف قرائت‌های بین صحابه، نشانی بر صورت کهن آن، بر هیچ دلیل تاریخی مستند نیست. بررسی اختلاف قرائت صحابه در زمان پیامبر ﷺ به نوع آموزش قرآن توسط پیامبر ﷺ برمی‌گردد که به منظور آسان‌گیری در امر قرائت قرآن و فراگیری زبان قرآن برای لهجه‌های گوناگون صورت گرفته است (رجبی قدسی، آیین قرائت و کتابت قرآن کریم در سیره نبوی، ۱۳۹۷: ۱۸۱-۱۸۵). به چند دلیل اختلاف مصحف برخی از صحابه مانند ابی بن کعب، عبدالله بن مسعود و امام علی علیه السلام به تواتر قرآن آسیمی نمی‌رساند: اول، صحابه به فراخور حال و ظرفیت خود سوره‌ای را فرامی‌گرفتند. برخی به علت انجام مأموریت‌ها نمی‌توانستند پایه‌ای تنزیل تدریجی وحی، سوره‌های قرآن را فراگیرند و طبیعی است که مصاحف آن‌ها از نظر تعداد و نظم و ترتیب سوره‌ها یکسان نباشد؛ دوم، برخی از پژوهشگران، مانند ابن ندیم که معتقد است، گزارش‌های مربوط به مصحف عبدالله بن مسعود یکسان نبوده و برخی از افراد مغرض آن را ساخته‌اند. آن‌ها نسخه‌های بی‌اساس را به نام مصحف ابن مسعود گزارش کرده‌اند. درباره مصحف ابی بن کعب نیز گزارش‌هایی وجود دارد که مصحف او در زمان عثمان از بین رفته است (همان: ۲۶۷-۲۶۸). همچنین، اختلاف قرائت به حدی نیست که تواتر قرآن را مخدوش کند؛ زیرا از نظر صاحب‌نظران علوم قرآن، متن قرآن از طریق حافظان و قاریان معروف به دست ما رسیده است و اختلاف در کیفیت ادای کلمه‌ای منافی با اصل آن کلمه نیست و قرائت‌هایی که از طریق قراء به ما رسیده، کیفیت خوانش و قرائت آن را بیان می‌کند. اصل متن قرآن را خلف از سلف برای ما نقل کرده‌اند و قرآن را در سینه‌ها و نوشته‌ها نگاه داشته‌اند و قراء، غیر از آن‌هایی که حافظ قرآن بوده‌اند، سهمی در حفظ متن قرآن نداشته‌اند (حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن، ۱۳۷۵: ۳۳۶-۳۶۸).

واقعیت این است که بل شاهد مستندی برای طرح دیدگاه خود عرضه نکرده است. وی برای اثبات مدعای خود به برخی منابع غیر معتبر و احتمالات غیر مستند تمسک جسته است که بیانگر روش غیر علمی و تعصب‌آمیز وی است. اگر قرآن قرائت غیر رسمی و کهن‌تری داشت؛ چرا در تاریخ، گزارشی



دال برای آن نیامده است. بررسی دیدگاه قرآن‌پژوهان مسلمان بیانگر این مطلب است که اهتمام و تلاشی که صحابه برای جمع قرآن داشتند، موجب شده است که در نگارش آن اختلاف و مشکلی نداشته باشند (رامیار، تاریخ قرآن، ۱۳۸۰: ۴۲۷). بیشتر علمای مسلمان اعم از شیعه و اهل سنت به تواتر قرآن اعتقاد دارند، شیخ طوسی معتقد است قرآن بودن قرآن، جز با نقل متواتر ثابت نمی‌شود (طوسی، الخلاف، ۱۴۰۷: ۳۴۵/۱). شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات می‌نویسد: «اعتقاد ما این است که قرآنی که خداوند بر محمد ﷺ نازل فرمود، همین «ما بین الدفتین» است که در دسترس مردم است و چیزی بیشتر از آن نیست.» (ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، الاعتقادات فی دین الامامیه، ۱۴۱۴: ۹۲). سیوطی معتقد است، پژوهشگران اهل سنت تواتر قرآن را در محل و وضع ترتیب قرآن سرایت داده‌اند و عقیده دارند که قرآن معجزه بزرگ، اساس دین و صراط مستقیم است و انگیزه‌های نقل کل و جزء آن فراوان موجود است (سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۴۲۱: ۱/۲۶۳).

۲. دیدگاه بل درباره جمع قرآن توسط خلیفه خلیفه سوم و امکان اشتباه، فراموشی یا زیادشدن برخی از آیات یا حروف مقطعه قرآن توسط صحابه پذیرفتنی نیست؛ زیرا شواهد متعددی وجود دارد که پیامبر ﷺ در زمان خود قرآن را جمع و تدوین کرده است (ر.ک: خویی، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ۱۳۷۵: ۳۹۴/۱). اختلافات و تناقض‌هایی هم که در بین روایات جمع قرآن توسط خلفای راشدین وجود دارد، نشانه جعلی بودن برخی از این روایات است (همان: ۳۸۷/۱). افزون بر این، جمع در زمان عثمان فقط برای ارائه مصحف واحد و یکنواخت برای سایر مناطق اسلامی بوده است و طبق تاریخ اسلام با گسترش فتوحات و افزایش آموزش قرآن در مناطق تازه‌مسلمان و شکل‌گیری نحل‌های مختلف قرآنی، تفسیری و فقهی بر پایه کبار صحابه، پاره‌ای از مصاحف به‌علت رعایت نکردن الگوهای نبوی در نگارش قرآن، برخی قرائات تفسیری یا تصریفی معلمان قرآن به متن مصحف‌ها راه یافته بود که موجب اختلاف بین مسلمانان شد و خلیفه سوم به این علت با مشورت بزرگان صحابه دستور به جمع قرآن داد و هیچ‌یک از صحابه درباره مصحفی که توسط عثمان جمع شد، اختلاف نکرده‌اند (ر.ک: معرفت، تاریخ قرآن، ۱۳۷۷: ۹۶؛ رجبی قدسی، آیین قرائت و کتابت قرآن کریم در سیره نبوی، ۱۳۹۷: ۲۷۵؛ خویی، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ۱۳۷۵: ۴۰۸/۱؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۴۲۱: ۱/۱۸۷). از نظر آیت‌الله خویی (ره) قرآنی که عثمان جمع‌آوری کرد، همان قرآن و قرائت متداول و معمول در میان مسلمانان صدر اول بود که از هر جهت مطابق واقع بوده و از رسول خدا ﷺ به‌صورت متواتر دریافت شده است (ر.ک: خویی، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ۱۳۷۵:



۱/ ۴۰۸)؛ بنابراین بر اساس شواهد تاریخی، انتخاب محل آیات به دستور خدا صورت گرفته است و پیامبر ﷺ و صحابه نقشی در انتخاب محل آن‌ها نداشته‌اند.

شواهد درون‌متنی درباره تحریف قرآن

ریچارد بل دو اصل را برای تبیین شواهد درون‌متنی تحریف قرآن بیان می‌کند که عبارت‌اند از: بحث نسخ و گسستگی موضوعی متن قرآن. وی نظر فقها و علمای اسلامی را درباره نسخ کنار می‌گذارد و اصطلاح «تجدیدنظر» را به جای آن به کار برده و می‌نویسد: «اگر نظریه‌های فقها و علمای دیگر را از خود قرآن جدا کنیم، خواهیم دید که جریان‌های مختلفی رخ داده که تحت‌عنوان بازنگری یا تجدیدنظر قابل تأمل است.» (بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۱۴۰). وی معتقد است، شواهد تجدیدنظر یا نسخ به گسستگی متن آیات در سوره‌ها باز می‌گردد که به صورت افزودگی، جابه‌جایی و نداشتن تناسب موضوعی در نگارش قرآن به وجود آمده است که توسط پیامبر ﷺ و کاتبان یا تدوین‌کنندگان قرآن انجام گرفته است. وی می‌نویسد: «چنین به نظر می‌رسد که گاه، بخشی از عبارات قرآنی که دارای یک نوع هم‌نوایی است، به سوره‌ای دیگر که هم‌نوایی دیگر دارد، افزوده شده و برای این کار، عباراتی افزوده شده است که با بخش دوم هم‌نوایی دارد.» (همان: ۱۴۲).

رویکرد اصلی بل برای تبیین تحریف درون‌متنی قرآن، گسستگی موضوعی متن آیات قرآن است که برای نشان دادن آن از فواصل، بافت و آهنگ آیات کمک گرفته است و معتقد است، میان برخی از آیات قرآن ارتباط دستوری دیده نمی‌شود (Bell, introduction to the Quran, ۱۹۹۱:۳۴).

نقد و بررسی

واقعیت آن است که شبکه زبانی بسط متن در گفتمان قرآنی، ربطی به معیارهای طول آیه، محل وحی، فواصل و تکرار آیه ندارد؛ زیرا اگر در متنی ارتباط مفهومی، تلمیح متنی و ارجاع بینامتنی وجود داشته باشد، آن متن کاملاً منسجم است. از نظر بلاغیان معتزلی و اشعری تحلیل گفتمان قرآن برخلاف کلام شعری، از طریق نظم؛ یعنی چینش واژگان معنای محور مشخص می‌شود که در آن قافیه؛ یعنی هم‌صدایی در خدمت معنا قرار می‌گیرد و تابع آن است (عبدالرئوف، بسط متن و روش‌های ارائه مطلب در گفتمان قرآنی، ۱۳۹۰: ۸۷).

مشکل اصلی بل در تعامل با قرآن این بود که «سبک خطی» عادی کتاب مقدس را در قرآن نمی‌دید، در صورتی که سبک قرآن «سبک حلقوی» در مقابل «سبک خطی» است. به این صورت که



گوینده سخن را از یک موضوع به موضوع دیگر می‌برد و هدف در همه این‌ها یک چیز است، به نحوی که عمود و رابط در سخن مشخص نیست (راد، خاورشناسان و چالش تحریف قرآن در نگاه امامیه، ۱۳۹۸: ۱۲). مطابق این نظر، قرآن به مثابه متنی «کلی» است که اول و آخر آن با هم مرتبط است. با بررسی الگوهای تکرار، توازی ساختار و واژگان هم‌نوا می‌توان به ارتباط اجزای آن دست یافت. به عبارت دیگر، خداوند در متن قرآن به دنبال بیان مطالب به شکل ممتد و طولی نیست، بلکه انگیزه او در بیشتر اوقات، بیان حقایق در ساختارهای درون‌متنی بوده و آغاز سخن با میانه و خاتمه آن مرتبط است. با شکل حلقوی می‌توان هر قسمت را شاهدهی بر بخش دیگر در نظر گرفت (قرائی سلطان‌آبادی، فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی آن، ۱۳۹۴: ۴۹).

«نسخ» در لغت به معنای نوشتن، از بین بردن، تبدیل کردن و انتقال چیزی از جایی به جای دیگر است (ابن منظور، لسان العرب، بی تا: ۶۱/۳). معنای تجدیدنظر از معانی اصلی این واژه نیست. اگر منظور بل از این واژه، معنی «انتقال دادن» باشد، می‌توان گفت طبق معنای آیه، این انتقال را خداوند صورت می‌دهد و همان طور که قبلاً گفتیم، هیچ‌کس حتی پیامبر ﷺ و صحابه در انتقال آیات تأثیرگذار نیستند: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم/۳-۴)، ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي- أَنْ أُنَبِّئُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (يونس/۱۵). چگونه ممکن است پیامبر ﷺ ایمان کامل به الهی بودن قرآن داشته باشد و با وجود آن درصدد تغییر و اصلاح عبارات وحی باشد.

نکته بااهمیت درباره شواهد درون‌متنی بل آن است که وی در ذکر نمونه‌ها به مبدأ این عبارات اشاره نمی‌کند که از کدام سوره قرآن به جای دیگر اقتباس یا منتقل شده است و فقط تناسب نداشتن موضوعی عبارات قرآن با آیات قبل و بعد را دلیل افزودگی و جابه‌جایی آیات می‌داند. در ادامه برخی از نظرات بل درباره شواهد تحریف درون‌متنی قرآن یا تجدیدنظر بررسی می‌کنیم:

نمونه اول:

بل معتقد است، در آیه ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ تم آنتم هؤلاء تفتلون أنفسكم و تخرجون قريبا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالائم و العدوان وإن يأتوكم أسارى ففادوهم و هو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض﴾ (بقره/۸۴-۸۵)؛ کلمه «اخراجهم» مربوط به بازخرید اسیران بوده و افزوده یا حاشیه‌ای است که احتمالاً ابتدا قاریان و سپس کاتبان به این قسمت افزوده‌اند (بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۲:

۱۴۷). وی معتقد است، با افزوده شدن این عبارت، حکمی بر سایر احکام این آیات اضافه می شود (همان: ۱۴۸).

نقد و بررسی

بر اساس نظر مفسران، این آیه درباره یهودیان زمان رسول خدا ﷺ؛ یعنی بنی نضیر و بنی قریظه و قبایل اوس و خزرج نازل شده است که ابتدا با یکدیگر هم پیمان بودند، سپس از هم جدا شدند و برای اسیران همدیگر فدیة گرفتند. خداوند در این آیات آنان را توبیخ کرده است (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۱۳۶۴: ۲/۲۰؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۳: ۱/۳۰۰). ابن عاشور این آیات را درباره دو فرمان از ده فرمان خدا به حضرت موسی ﷺ می داند: «لا تقتل و لا تشته بیت قریبک»؛ یعنی (همدیگر) را نکشید و به خانه یکدیگر طمع نکنید. از لحن خطاب چنین به دست می آید که منع از طمع خانه یکدیگر برای جلوگیری از غصب خانه آنهاست. اضافه شدن «میثاق» به ضمیر مخاطب نیز بیانگر آن است که زمانی قوم موسی متدین بودند و به تمام آنچه در میثاق آمده بود، پایبند بودند (ابن عاشور، التحریر و التنویر، بی تا: ۱/۵۶۸). بر اساس بیان مفسران این آیات با آیات پیشین ارتباط دارند و برای تکمیل معانی آنها نازل شده اند؛ بنابراین خطاب به امت اسلام نیست (ر.ک: ابن عاشور، التحریر و التنویر، بی تا: ۱/۵۷۳؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۳/۵۹۰).

هیچ یک از قراء درباره عبارتی که بل آنها را حاشیه افزوده شده می داند، اختلاف ندارند (ر.ک: فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۳/۵۹۲؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۴۱۸: ۱/۹۲). مفسران جمله «وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَیْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ» (بقره/۸۵)؛ را تأکیدی برای (اخراج) می دانند که در اصل به صورت «اخراجهم محرم علیکم»، در موضع رفع است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۳/۵۹۳). بیضاوی آن را متعلق به جمله «وَتُخْرِجُونَ قَرِیْبًا مِنْ دِیَارِهِمْ» (بقره/۸۵)؛ می داند که «هو» ضمیر شأن و مبین کلمه «اخراجهم» است و «اخراجهم» بدل و مبین جمله «أَفْتُوْمِنُونَ بَعْضَ الْکِتَابِ» است (بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۴۱۸: ۱/۹۲). از نظر ابوالعالیه، جمله «وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ» در حقیقت خبر است و به صورت خطاب بیرون آمده و معنای آن این است: «و شما گواه بودید». برای معنای این جمله دو احتمال وجود دارد: نخست، شما گواهد بر خودتان به اینکه اقرار و اعتراف کردید؛ دوم، شما به جریان خون ریزی و بیرون کردن از خانه ها ناظر بودید که در هر دو احتمال، یهودیان مخاطب اصلی آیه هستند (طبرسی، مجمع



البيان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۳: ۳۰۰/۱؛ بنابراین نمی توان ادعای بل را درباره این آیه قبول کرد.

نمونه دوم

از نظر بل، عباراتی که با «و ما ادراک» شروع می شوند، افزوده های بعدی است؛ زیرا بین معنای کلمه و عبارتی که در اصل از آن گرفته شده است، ارتباطی وجود ندارد؛ مانند ﴿فَأُمُّ هَاوِيَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةَ﴾ (قارعه/۱۰-۹). «هاویه» در اصل به معنای «زن بی فرزند» است که در اثر حادثه یا مرگ طبیعی فرزندش را از دست داده است، ولی افزوده بعدی که آن را جهنم می داند، با این معنا تطابق ندارد (بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۱۴۷).

نقد و بررسی

بررسی عبارات سوره قارعه بیانگر نوعی موسیقی و ساختار خاصی است. سؤال و پرسش بعد از ﴿فَأُمُّ هَاوِيَةَ﴾ (قارعه/۹)؛ به قصد افزایش ابهام و به هراس انداختن مخاطب است. عبارت ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةَ﴾ (قارعه/۱۰)؛ این پیچیدگی و زمینه را برای روشننگری بعد از خود آماده می کند که آیه ﴿نَارُ حَامِيَةَ﴾ (قارعه/۱۱)؛ پاسخ این فریاد است (سید قطب، فی ضلال القرآن، ۱۴۲۵: ۹۳۶). برخی نیز جمله ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةَ﴾ (قارعه/۱۰)؛ را برای نشان دادن عظمت و وخامت آن آتش می دانند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۲: ۵۹۷/۲۰؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲: ۸۰۹/۱۰).

بیشتر لغت‌شناسان، معنای اصلی «هاویه» را «سقوط کردن» می دانند (زمخشری، اساس البلاغه، بی تا: ۷۰۸/۱؛ ابن فارس، مقاییس اللغه، بی تا: ۱۵/۶؛ جوهری، الصحاح، بی تا: ۲۵۳۸/۶؛ ابن سیده، المحکم و المحيط الاعظم، بی تا: ۴/۴۵۲). علامه طباطبایی (ره) علت توصیف آتش دوزخ به «هاویه» را مجاز عقلی می داند. اگر «هاویه» مادر دوزخیان خوانده می شود، به این دلیل است که مادر، مأوای فرزند و مرجع اوست. فرزند به هر طرف که برود، دوباره به دامن مادر برمی گردد. جهنم هم برای دوزخیان چنین مرجع و سرانجامی است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۲: ۵۹۷/۲۰). شاید به این دلیل است که برخی از لغت‌پژوهان یکی از معانی «هاویه» را آتش جهنم می دانند (جوهری، الصحاح، بی تا: ۲۵۳۸/۶). ابن فارس در این باره می نویسد: ﴿فَأُمُّ هَاوِيَةَ﴾، یعنی مادرش به عزایش نشست. «هاویه» همان آتش دوزخ و از اسامی جهنم است. (ابن فارس، مقاییس اللغه، بی تا: ۱۵/۶)؛ بنابراین دیدگاه بل درباره اضافی بودن این عبارت پذیرفتنی نیست.

نمونه سوم

در مواردی بل، علت افزودگی عبارات قرآن را رعایت فواصل دانسته است. بر این اساس موضوع آیات افزوده شده مغایر با موضوع سایر آیات همان سوره است، مانند آیات بعد از آیه ۱۰ سوره شمس، آیات ۶ و ۷ غاشیه، ۳۳ و ۳۴ نبأ، ۳۳ و ۳۴ اعلی و ۳۱ مدثر. «(بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۱۴۷).

نقد و بررسی

۱. اگر نظر بل درباره آیات یازده تا پانزده سوره شمس این است که این آیات هم‌زمان با آیات پیشین نازل نشده و بعدها به آن اضافه شده است، می‌توان گفت که طبق شواهد تاریخی، قرآن کم‌کم نازل شده و اضافه شدن آیات پایانی توسط پیامبر و طبق دستور الهی بوده است. هیچ‌یک از قراء نیز درباره آن اختلاف نکرده‌اند. همچنین مفسران این آیات را نمونه و استشهادی برای آیه قبل، یعنی ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (شمس/۹)؛ می‌دانند که به علت ترک تهذیب نفس، در شقاوت ابدی فرورفته‌اند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱: ۳۶/۲۷؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۲: ۵۰۲/۲۰).
۲. درباره آیات شش و هفت سوره غاشیه نیز می‌توان گفت، در آیه ﴿تُسْقَى مِنْ عَيْنِ آيَةٍ﴾ (غاشیه/۵)؛ درباره نوشیدنی عذاب جهنم سخن گفته است و در این دو آیه، از خوردنی‌های آن: ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيحٍ * لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾ (غاشیه/۶-۷)؛ بر اساس نظر مفسران هیچ حیوانی در حال عادی آن را نمی‌خورد و آن نوعی سم کشنده است که هرکس آن را بخورد، هلاک می‌شود (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۱۳۶۴: ۳۰/۲۰)؛ بنابراین تناسب نداشتن فواصل، بیانگر تداخل یا افزودگی آن نیست.
۳. آیات ۳۳ و ۳۴ سوره نبأ، معطوف به آیه ۳۲ است و «حدائق» بدل بعض از کل برای «مفازا» بوده و اعراب آیات ۳۲ تا ۳۵ از آن تبعیت می‌کند (درویش، اعراب القرآن و بیانه، ۱۴۱۵: ۳۵۸/۱۰؛ نحاس، اعراب القرآن، ۱۴۲۱: ۸۵/۵؛ دعاس و دیگران، اعراب القرآن الکریم، ۱۴۲۵: ۴۱۵/۳)؛ بنابراین این آیات با آیات قبل و بعد گسست فواصل ندارد.
۴. بررسی شأن نزول آیه ۳۱ سوره مدثر بیانگر این مطلب است که این آیه بعد از اختلاف مردم درباره تعداد خازنان جهنم نازل شده است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۲: ۱۳۹/۲۰؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲: ۵۸۶/۱۰)؛ بنابراین نمی‌توان نظر بل را درباره مغایرت موضوعی این آیه با آیات پیشین پذیرفت.

نمونه چهارم

بل معتقد است، حکم آیه «وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ» (مدثر/۵۶)؛ با آیه «فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْ» (مدثر/۵۵)؛ متناقض است. این آیات توسط کاتبان قرآن در محلی نامناسب ذکر شده و باعث تغییر احکام یا تناقض در متن قرآن شده است (بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۱۴۸).

نقد و بررسی

بررسی مفهوم آیه ۵۵ و ۵۶ سوره مدثر بیانگر این مطلب است که آن‌ها حکم همدیگر را نقض نمی‌کنند؛ زیرا به تعبیر علامه طباطبایی (ره) آیه ۵۶ در حقیقت توهم ناشی از آیه ۵۵ را برطرف می‌کند. به این صورت که ممکن است، فردی با خواندن آیه ۵۵ فکر کند انسان در اراده خود مستقل است و اگر نخواهد تذکر یابد، خدا را در اراده‌اش عاجز می‌کند؛ ولی طبق آیه ۵۶ حکم قدر در افعال انسان‌ها مانند سایر امور جاری است و تذکر آن‌ها هرچند فعل اختیاری و صادر از ایشان است، توسط اراده خداوند صورت می‌گیرد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۲: ۱۵۹/۲۰). فعل عبد به مشیت و خواست خداوند مبتنی است (بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۴۱۸: ۲۶۴/۵).

نمونه پنجم

ریچارد بل معتقد است، بخشی از عبارات قرآن جابه‌جا شده‌اند و بخشی از عبارات یک سوره با سوره‌های دیگر بیشتر تناسب دارد تا عبارات داخل سوره فعلی، مانند آیات ۱۶ تا ۱۹ قیامت (بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۱۵۳-۱۵۲).

نقد و بررسی

درباره ارتباط آیات «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامت/۱۶-۱۹)؛ با آیات قبل آن مفسران نظرات گوناگونی بیان کرده‌اند. از نظر علامه (ره) این آیات، عبارت معترضه است که رسول خدا ﷺ را نخواندن آیات و حرکت ندادن زبان خود قبل از تمام شدن وحی مکلف کرده است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۲: ۱۷۳/۲۰). فخر رازی نیز درباره ارتباط این آیه با آیات قبلی نظرات متعددی بیان داشته است: نخست، ممکن است پیامبر ﷺ موقع نزول این آیات عجله داشته است و به ایشان گفته شده است «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ»

(قیامت/۱۶)؛ همان‌طور که در کلاس درس، معلم به شاگرد تذکر می‌دهد؛ دوم، طبق آیه ﴿بَلْ يَرِيدُ
الْإِنْسَانَ لِيَفْجُرْ أَمَامَهُ﴾ (قیامت/۵)؛ کفار برای رسیدن به سعادت عجله می‌کنند و طبق این آیات،
عجله‌کردن مذموم است، حتی در امور دینی؛ سوم، وقتی آیات ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ* وَلَوْ أَلْقَى
مَعَاذِيرَهُ﴾ (قیامت/۱۴-۱۵)؛ نازل شد، رسول خدا ﷺ به علت خوف از نسیان آیات عجله کرد، ولی طبق
آیات ۱۶ تا ۱۹ به ایشان گفته شد که حفظ آیات قرآن فقط با توفیق الهی انجام می‌شود؛ چهارم، گفته
شده است، این آیات مربوط به رسول خدا ﷺ نیست، بلکه خطاب به انسان در آیه سوم همین سوره
است: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَهُ عَظَامَهُ﴾ (قیامت/۳)؛ در روز قیامت، از او خواسته می‌شود، نامه
اعمالش را بخواند: ﴿أَفَرَأَىٰ كِتَابًا كَفِيٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (اسراء/۱۴)؛ او با خوف و عجله زبانش
را به حرکت درمی‌آورد. آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت خطاب به این انسان است که طبق آن خداوند
اعمال او را جمع می‌کند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۷۲۶/۳۰-۷۲۷)؛ بنابراین این آیات نیز
نمی‌تواند افزوده بی‌ارتباط با آیات قبل باشد.

نتیجه

با اینکه ریچارد بل در موارد متعددی از الهی بودن متن قرآن دفاع کرده است، ولی از جمله
خاورشناسان معتقد به وقوع جابه‌جایی در ساختار متن قرآن است که سعی کرده است با کمک فواصل،
آهنگ و گسستگی موضوعات در برخی از سوره‌های قرآن، فرضیه خویش را اثبات کند. وی از حوادث
تاریخی، متون روایی و بررسی بافت سوره‌های قرآن برای اثبات دیدگاه خویش بهره گرفته است.
شواهد برون‌متنی بل درباره تحریف قرآن بر این پیش‌فرض است که بخشی از قرآن به دلیل
فراموش‌کاری یا اشتباه پیامبر ﷺ و بخشی دیگر توسط صحابه بعد از رحلت پیامبر ﷺ به اشتباه یا
عمداً کم یا زیاد شده است.

بررسی تفاسیر فریقین بیانگر این مطلب است که تحلیل‌های ادبی بل از ساختار زبانی قرآن
مخالف با نظریه ادبی رایج نزد ادب‌شناسان شهیر زبان عربی است. از سوی دیگر فرا نظریه تواتر،
انسجام ساختار، نظریه نظم آهنگ قرآن در تضاد با دیدگاه بل است و برای اثبات ادعای خویش
می‌بایست به نقد و ابطال این نظریه‌ها نیز می‌پرداخت.

از سوی دیگر پیش‌فرض بل اصرار بر وجود نظم خطی در متن قرآن است، در حالی که نظم قرآن
خطی نیست، بلکه حلقوی بوده که در متون شفاهی رایج است. از این رو ادعای ریچارد بل درباره

افزودگی یا جابه‌جایی‌های آیات قرآن پذیرفتنی نیست. بررسی شواهد درون‌متنی بل درباره تحریف قرآن، از درک نادرست او از مباحث شأن نزول و سیاق و تناسب آیات حکایت می‌کند که بیشتر به صورت سطحی و فرضی بیان شده است و ادعای او را ثابت نمی‌کند.



منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: بهرام پور، ابوالفضل، موسسه نشر شهر، تهران: ۱۳۸۷ ش.
۲. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی، الاعتقادات فی دین الامامیه، محقق: عصام عبدالسید، دارالمفید، بیروت: ۱۴۱۴ ق.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم والمحیط الاعظم، مصحح: عبدالحمید هنداو، دارالکتب العلمیه، بیروت: بی تا.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، التاریخ، بیروت: بی تا.
۵. ابن فارس، احمد بن زکریا، مقاییس اللغه، محقق: هارون عبدالسلام محمد، مکتب الاعلام الاسلامی، قم: بی تا.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۱۹ ق.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت: بی تا.
۸. ابن حنبل، احمد، المسند للامام احمد بن محمد بن حنبل، دارالحديث، مصر: ۱۴۲۶ ق.
۹. ابن هشام، محمد، السیره النبویه، محقق: مصطفی سقا، دارالقلم، بیروت: بی تا.
۱۰. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۴۱۵ ق.
۱۱. بخاری الجعفی، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، محقق: مصطفی دیب البغا، دار ابن کثیر، بیروت: ۱۴۰۷ ق.
۱۲. بل، ریچارد، درآمدی بر تاریخ قرآن، بازننگری و بازننگاری: مونتهگمری وات، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی. مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان های خارجی، تهران: ۱۳۸۲ ش.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۱۸ ق.
۱۴. بوکای، موریس، انجیل، تورات، قرآن و علم، ترجمه: ذبیح الله دبیر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران: ۱۳۶۵ ش.
۱۵. پورطباطبایی، سید مجید، نگره خطا؛ بررسی و نقد درون دینی آرای ریچارد بل و ویلیام مونتهگمری وات، پژوهشگاه فرهنگ و معارف قرآن، قم: ۱۳۹۹ ش.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، دارالعلم للملایین، بیروت: بی تا.



۱۷. جعفریان، رسول، القرآن و دعاوی التحریف، دارالثقلین، بیروت: ۱۴۱۵ ق.
۱۸. حجتی، سید محمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران: ۱۳۷۵ ش.
۱۹. حسینی جلالی، محمدحسین، دراسة حول القرآن الکریم، مؤسسه الاعلمی، بیروت: ۲۰۰۲ م.
۲۰. خویی، ابوالقاسم، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ترجمه: محمدصادق نجمی و هشام هاشم‌زاده هریسی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی: ۱۳۷۵ ش.
۲۱. خطیب، عبدالکریم، تفسیر القرآن للقرآن، بی‌جا، بی‌تا.
۲۲. درویش، محیی‌الدین، اعراب القرآن و بیان، دارالارشاد، سوریه: ۱۴۱۵ ق.
۲۳. دعاس، حمیدان و قاسم، اعراب القرآن الکریم، دارالمنیر و دارالفارابی، دمشق: ۱۴۲۵ ق.
۲۴. راد، علی، «خاورشناسان و چالش تحریف قرآن در نگاه امامیه»، مشکوة، سال ۳۸، شماره ۱۴۲، ۱۳۹۸ ش.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، محقق: صفوان داودی عدنان، دارالعلم، الدارالشامیه، بیروت: ۱۴۱۲ ق.
۲۶. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، امیرکبیر، تهران: ۱۳۸۰ ش.
۲۷. رجبی قدسی، محسن، آیین قرائت و کتابت قرآن کریم در سیره نبوی، بوستان کتاب، قم: ۱۳۹۷ ش.
۲۸. رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، علویون، تهران: ۱۳۸۸ ش.
۲۹. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، دارالفکر، لبنان: ۱۴۱۶ ق.
۳۰. زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغه، دار صادر، بیروت: بی‌تا.
۳۱. —، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، دارالکتاب العربی، بیروت: ۱۴۰۷ ق.
۳۲. زمانی، محمدحسن، قرآن و مستشرقان، بوستان کتاب، قم: ۱۳۸۵ ش.
۳۳. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم: ۱۴۱۲ ق.
۳۴. سید قطب، سیدابراهیم حسین، فی ضلال القرآن، دارالشروق، بیروت: ۱۴۲۵ ق.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، دارالکتب العربیه، بیروت: ۱۴۲۱ ق.



۳۶. — الدر المنثور فی تفسیر الماثور، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم: ۱۴۰۴ ق.
۳۷. شاکر، محمدکاظم، «مختصات روش شناختی مطالعات شرق شناسان در مورد اسلام در دوره معاصر»، دومین همایش بین المللی شرق شناسی، مطالعات ایرانی و بیدل پژوهی، ۲۰۱۷ م.
۳۸. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، تهران: ۱۳۶۲ ش.
۳۹. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، الأعلمی للمطبوعات، بیروت: ۱۴۰۲ ق.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران: ۱۳۷۲ ش.
۴۱. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، اساطیر، تهران: ۱۳۶۲ ش.
۴۲. طریحی، فخرالدین بن محمدعلی، مجمع البحرین، محقق: احمد حسینی اشکوری، مکتبه المرتضویه، تهران: ۱۳۷۵ ش.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، نشر اسلامی، قم: ۱۴۰۷ ق.
۴۴. عبدالرئوف، حسین، «بسط متن و روش های ارائه مطلب در گفتمان قرآنی»، مترجم: ابوالفضل حری، پژوهش های قرآنی، سال ۱۷، شماره ۴، پیاپی ۶۸، ۱۳۹۰ ش.
۴۵. عسکری، سید مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین، مجمع العلمی الاسلامی، کلیة اصول الدین، تهران: ۱۴۱۶ ق.
۴۶. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (تفسیر الکبیر)، دار احیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۲۰ ق.
۴۷. —، عصمة الانبیاء، مکتبه الخانجی، مصر: ۱۴۰۶ ق.
۴۸. فضل الله، سید محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر، بیروت: ۱۴۱۹ ق.
۴۹. فضلی نژاد، مرضیه؛ افسر دیر، حسین؛ خوش منش، ابوالفضل، «واکاوی مفهوم انساء و نقد دیدگاه های مفسران»، آموزه های قرآنی، شماره ۹۰ پاییز و زمستان، ۱۳۹۸ ش.
۵۰. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، الصدر، تهران: ۱۴۱۵ ق.
۵۱. قرائی سلطان آبادی، احمد، «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه ای یا فراخطی آن»، پژوهش های زبان شناختی قرآن، سال ۴، شماره ۱، پیاپی ۷، ۱۳۹۴ ش.
۵۲. قرشی، سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، بنیاد بعثت، تهران: ۱۳۷۷ ش.
۵۳. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ناصر خسرو، تهران: ۱۳۶۴ ش.



۵۴. عاملی، جعفر مرتضی، حقائق هامه حول القرآن الکریم، النشر الاسلامی، قم: بی تا.
۵۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، دارالکتب الاسلامیه، تهران: ۱۳۹۲ ش.
۵۶. مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، دار احیاء التراث العربی، بیروت: بی تا.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران: ۱۳۷۱ ش.
۵۸. مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم: ۱۳۸۰ ش.
۵۹. معرفت، محمدهادی، تاریخ قرآن، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، تهران: ۱۳۷۷ ش.
۶۰. موتسکی، هارالد، «جمع و تدوین قرآن»، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، هفت آسمان، شماره ۳۲، ۱۳۸۵ ش.
۶۱. میرخلیلی، سید احمد، ریاحی مهر، باقر، نقد تحریف قرآن در آثار مستشرقان؛ با تکیه بر آراء آیت الله فاضل لنکرانی، قرآن پژوهی خاورشناسان، سال ۱۴، شماره ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.
۶۲. نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت: ۱۴۲۱ ق.
۶۳. نجارزادگان، فتح الله، تحریف ناپذیری قرآن، مشعر، تهران: ۱۳۸۶ ش.



Resources:

۱. The Holy Quran Translated by Behrampour, Abolfazl, Shahr Publishing Institute, Tehran: ۲۰۰۸.
۲. Abdolraouf, Hossein, "Expansion of the Text and Methods of Presenting the Content in the Quranic Discourse", Translated by Abolfazl Hurri, Quranic Researches, Year ۱۷, Number ۴, Series ۶۸, ۲۰۱۱.
۳. Alusi, Seyyed Mahmoud, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qurn al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani (The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Quran and Surah al-Hamd), Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut: ۱۴۱۵ AH.
۴. Amili, Jafar Morteza, Haqaiq Hammah Hawl al-Quran al-Karim, Islamic Publishing, Qom: n.d.
۵. Askari, Seyyed Morteza, The Holy Quran and the Narrations of the Two Major Sects, Majma' al-Ilmi al-Alami, Usul al-Din College, Tehran: ۱۴۱۶ AH.
۶. Baydawi, Abdullah bin Umar, Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil (The Lights of Revelation and the Secrets of Hermeneutic), Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut: ۱۴۱۸ AH.
۷. Bell, Richard, an Introduction to the History of the Quran, Revised and Rewritten by Montgomery Watt, Translated by Bahuddin Khorramshahi. Center for Translation of the Holy Quran into Foreign Languages, Tehran: ۲۰۰۳.
۸. Bell, Richard, Introduction to the Quran, ed: W.Montgomery Watt, Edinburgh University Press, ۱۹۹۷.
۹. Bucaille, Maurice, La Bible, Le Coran et la Science, Translated by Zabihullah Dabir, Islamic Culture Publishing Office, Tehran: ۱۹۸۶.
۱۰. Bukhari Al-Jua'fi, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ismail, Sahih Bukhari, Researched by Mustafa Dib al-Bagha, Dar Ibn Kathir, Beirut: ۱۴۰۷ AH.
۱۱. Darwish, Muhyi al-Din, I'rab al-Quran wa Bayanuhu, Dar al-Irshad, Syria: ۱۴۱۵ AH.
۱۲. Duas, Hamidan & Qasim, I'rab al-Quran al-Karim, Dar al-Munir and Dar al-Farabi, Damascus: ۱۴۲۰ AH.



۱۳. Fadlallah, Seyyed Muhammad Hossein, Min Wahy al-Quran ((Lessons) From the Revelation of Quran), Dar al-Malak for Printing and Publishing, Beirut: ۱۴۱۹ AH.
۱۴. Fakhr al-Razi, Muhammad bin Umar, Ismah al-Anbiya' (The Infallibility of Prophets), Maktabah al-Khanaji, Egypt, ۱۴۱۶ AH.
۱۵. Fakhr al-Razi, Muhammad bin Umar, Mafatih al-Ghayb (Tafsir al-Kabir), Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut: ۱۴۲۰ AH.
۱۶. Fayz Kashani, Mulla Muhsin, Tafsir al-Safi, Al-Sadr, Tehran: ۱۴۱۵ AH.
۱۷. Fazlinejad, Marziyyah; Ofsar Dir, Hossein; Khoshumanesh, Abolfazl, "Analysis of the Concept of Humanity and Critique of the Views of Commentators", Quranic Teachings, No. ۹۰, Fall and Winter, ۲۰۱۹.
۱۸. Hosseini Jalali, Muhammad Hossein, Study of the Holy Quran, Scientific Institute, Beirut: ۲۰۰۲.
۱۹. Hujjati, Seyyed Muhammad Baqir, Research in the History of the Quran, Islamic Culture Publishing Office, Tehran: ۱۹۹۶.
۲۰. Ibn Ash'ur, Muhammad bin Tahir, Al-Tahrir wa al-Tanwir (The Verification and Enlightenment), Al-Tarikh, Beirut: n.d.
۲۱. Ibn Babawayh Qomi (Sheikh Saduq), Muhammad bin Ali, Beliefs of the Imamia Sect, Researched by Issam Abdul Seyyed, Dar al-Mufid, Beirut: ۱۴۱۴ AH.
۲۲. Ibn Faris, Ahmad bin Zakaria, Mu'jam al-Maqais al-Lughah (Dictionary of Comparative Language / An Analogical Templates of Language), Researched by Harun Abdul Salam Muhammad, Maktbat al-A'lam, al-Islami, Qom: n.d.
۲۳. Ibn Hanbal, Ahmad, Al-Musnad li Imam Ahmad bin Muhammad Ibn Hanbal, Dar al-Hadith, Egypt: ۱۴۲۶ AH.
۲۴. Ibn Hisham, Muhammad, Al-Sirah al-Nabawiyah (Prophetic Biography), Researched by Mustafa Saqa, Dar al-Qalam, Beirut: n.d.
۲۵. Ibn Kathir, Ismail bin Umar, Tafsir al-Quran al-Azeem, Dar al-Kututb al-Ilmiyyah, Beirut: ۱۴۱۹ AH.
۲۶. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, Lisan al-Arab (Language of the Arabs), Dar Sader, Beirut: n.d.



۲۷. Ibn Seyyedah, Ali bin Isma'il, Al-Muhkam wa al-Muhit al-Azam, Edited by Abdul Hamid Hindawi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut: n.d.
۲۸. Jafarian, Rasool, The Quran and the Claims of Distortion, Dar al-Thaqalayn, Beirut: ۱۴۱۵ AH.
۲۹. Jawhari, Ismail bin Imdad, Al-Sihah, Dar El Ilm Lilmalayin, Beirut : n.d.
۳۰. Khatib, Abdul Karim, Tafsir al-Quran for Quran, N.p, n.d.
۳۱. Khoei, Abolghasem, Expression in the Sciences and General Issues of the Quran, Translated by Muhammad Sadiq Najmi and Hisham Hashimzadeh Harisi, Islamic Azad University, Khoi: ۱۹۹۶.
۳۲. Ma'refat, Muhammad Hadi, History of Quran, Organization for the Study and Compilation of University Humanities Syllabi Books, Tehran: ۱۹۹۸.
۳۳. Majlisi, Muhammad Baqir, Bihar al-Anwar al-Jami'ah li Durar Akhbar al-Aimah al-Athar (Oceans of Lights Comprising the Pearls of Narrations from Holy Imams (AS)), Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Tehran: ۲۰۱۳.
۳۴. Makarem Shirazi, Naser and A Group of Writers, Tafsir Nemooneh (The Ideal Exegesis), Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Tehran: ۱۹۹۲.
۳۵. Maraghi, Ahmad bin Mustafa, Tafsir al-Maraghi, Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut: n.d.
۳۶. Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi, Quranic Studies, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom: ۲۰۰۱.
۳۷. Mirkhalili, Seyyed Ahmad, Riahi Mehr, Baqir, Critique of Quran Distortion in the Works of Orientalists; Based on the Views of Ayatollah Fazil Lankarani, Orientalists' Quranic Studies, Vol. ۱۴, No. ۲۷, Fall and Winter of ۲۰۱۹.
۳۸. Motsky, Harald, "Collection and Compilation of the Quran", Translated by Morteza Kariminia, Haft Asman No. ۳۲, ۲۰۰۶.
۳۹. Najarzagadan, Fathullah, The Impossibility of the Distortion of the Quran, Mash'ar, Tehran: ۲۰۰۷.
۴۰. Nuhas, Ahmad bin Muhammad, I'rab al-Quran, Muhammad Ali Bayzun Publications, Beirut: ۱۴۲۱ AH.



۴۱. Portabatabai, Seyyed Majid, Attitude of Error; Intra-religious Study and Critique of the Views of Richard Bell and William Montgomery Watt, Institute of Quranic Culture and Education, Qom: ۲۰۲۰.
۴۲. Qara'i Sultanabadi, Ahmad, "Understanding the Quran in the Light of Its Network or Beyond the Networking Order", Linguistic Research of the Quran, Vol. ۴, NO. ۱, Series ۷, ۲۰۱۵.
۴۳. Qarashi Bonabi, Seyyed Ali Akbar, Tafsir Ahsan al-Hadith (The Best Word/ Distinguished Exegesis), Bi'that Foundation Publications, Tehran: ۱۹۹۸.
۴۴. Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, Al-Jami' li Ahkam al-Quran, Nasir Khosrow, Tehran: ۱۹۸۵.
۴۵. Rad, Ali, "Orientalists and the Challenge of Distorting the Quran in the View of the Imamia", Mishkat, ۳۸, No. ۱۴۲, ۲۰۱۹.
۴۶. Raghbb Esfahani, Muhammad Hossein, Mufradat Alfaz al-Quran (Dictionary of Quranic Words), Researched by Safwan Davoodi Adnan, Dar al-Alam, Al-Dar Al-Shamiyyah, Beirut: ۱۴۱۲ AH.
۴۷. Rajabi Qudsi, Mohsin, the Rules of Recitation and Writing of the Holy Quran in the Prophetic Biography, Bustan e Ketab, Qom: ۲۰۱۸.
۴۸. Ramyar, Mahmoud, History of Quran, Amir Kabir, Tehran: ۲۰۰۱
۴۹. Razi, Muhammad bin Hossein, Nahj al-Balaghah, Translated by Muhammad Dashti, Alaviun, Tehran: ۲۰۰۹.
۵۰. Seyyed Qutb, Seyyedd Ibrahim Hossein, Fi Zilal al-Quran (On the Shade of the Quran), Dar al-Shorouq, Beirut, ۱۴۲۵ AH.
۵۱. Shakir, Muhammad Kazim, "Methodological Coordinates of Orientalists' Studies of Islam in the Contemporary Period", Second International Conference on Oriental Studies, Iranian Studies and Bedil Studies, ۲۰۱۷.
۵۲. Sobhani, Ja'far, Theology in the Light of the Quran, Sunnah and Reason, the World Center for Islamic Studies, Qom: ۱۴۱۲ AH.
۵۳. Suyuti, Jalaluddin, Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thur (The Scattered Pearl in the Exegesis of Holy Book), Qom, Ayatullah Mara'shi Najafi Library Publications, Qom: ۱۴۰۴ AH.



۵۴. Suyuti, Jalaluddin, Al-Itqan fi Uloom al-Quran (The Perfect Guide to the Sciences of the Quran), Dar al-Kutub al-Arabiyyah, Beirut: ۱۴۲۱ AH.
۵۵. Tabari, Muhammad bin Jarir, History of Tabari (History of the Prophets and Kings), Translated by Abol Qasim Payendeh, Asatir, Tehran: ۱۹۸۳.
۵۶. Tabarsi, Fadhl bin Hassan, Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (A Collection of Expressions Concerning the Interpretation of Quran), Nasser Khosrow, Tehran: ۳rd Edition, ۱۹۹۳.
۵۷. Tabatabai, Muhammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Al-A'lami lil Matbu'at, Beirut: ۱۴۰۲ AH.
۵۸. Taliqani, Seyyed Mahmoud, a Ray of the Quran, Inteshar Publishing Company. Tehran: ۱۹۸۳.
۵۹. Tureihi, Fakhr al-Din Muhammad Ali, Majma-ul-Bahrain (The Confluence of the Two Seas / The Mingling of the Two Oceans), Researched by Ahmad Hosseini Eshkevari Murtadhavi Bookshop, Tehran, ۱۹۹۶.
۶۰. Tusi, Muhammad bin Hassan, Al-Khilaf, Islamic Publishing, Qom: ۱۴۰۷ AH.
۶۱. Wansbrough, John, Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford, ۱۹۷۷.
۶۲. Zamakhshari, Mahmood bin Umar, Al-Kashshaf an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil (Discovering the Realities of the Ambiguities of the Revelation and the Origins of the Viewpoints Concerning Aspects of Interpretation), Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, ۱۴۰۷ AH.
۶۳. Zamakhshari, Mahmoud bin umar, Asas al-Balaghah, Dar Sader, Beirut: n.d.
۶۴. Zamani, Muhammad Hassan, Quran and Orientalists, Bustan e Ketab, Qom: ۲۰۰۶.
۶۵. Zarfani, Muhammad Ab al-Azim, Manahil a-Irfan fi Ulum al-Quran (The Sources of Knowledge in Quranic Sciences), Dar al-Fikr, Lebanon: ۱۴۱۶ AH.