

## سنت‌گرایی انتقادی در قلمرو دین:

### نظریه‌ای در باب منطق اصلاح فکر دینی در اسلام<sup>۱</sup>

#### درآمد

اصلاح فکر دینی فرآیندی تجویزی، تاریخی، و مستمر است. مسلمانان در هر عصر باید سویه‌های عقلانی و اخلاقی ایمان خود را با وسواس و ارسی، و در صورت نیاز اصلاح و بازسازی کنند. اما اصلاح‌گران دینی همواره نگران بوده‌اند که به ظرافت در میانه دو حد افراط و تفریط، یعنی "بدعت" و "جمود"، گام بردارند. به نظر می‌رسد که در روزگار ما جریان اصلاح فکر دینی در اسلام میان دو حد آونگ آسا در نوسان است: رویکرد سنت‌گرایی غیر انتقادی و رویکرد مدرنیت‌گرا.

مقصود من از "اصلاح‌گری مدرنیت‌گرا" اصلاح اندیشه دینی بر مبنای اصالت عقلانیت انتقادی برون دینی است. اصلاح‌گران مدرنیت‌گرا ضرورت اصلاح اندیشه دینی را بخوبی احساس می‌کنند، و می‌کوشند سویه‌های عقلانی و اخلاقی اندیشه دینی را از طریق نقد و بازخوانی اندیشه دینی بر مبنای عقلانیت برون دینی بازسازی کنند، اما گاه در این راه چندان به عقلانیت برون دینی اصالت می‌بخشند که عقلانیت درون دینی را یکسره به حاشیه می‌رانند، و پاره‌ای آموزه‌های محوری اندیشه دینی را بدون دلایل روشن و موجه و می‌نهند یا مورد تجدید نظرهای بنیادین قرار می‌دهند.<sup>۲</sup>

مقصود من از "سنت‌گرایی غیر انتقادی" رویکردی به دین است که اصالت را به عقلانیت درون دینی می‌دهد و نسبت به عقلانیت انتقادی برون دینی بدگمان است، و تغییر اندیشه دینی را بر مبنای عقلانیت انتقادی برون دینی بر نمی‌تابد. از این رو، سنت‌گرایان غیر انتقادی می‌کوشند اندیشه و زیست دینی را با بی‌اعتنایی نسبت به عقلانیت برون دینی یا حتی به رغم آن سامان دهند.<sup>۳</sup>

---

<sup>۱</sup> در اینجا مایلیم از دوست فاضل آقای یاسر میر دامادی سپاسگزاری کنم که این مقاله را پیش از انتشار با دقت خواندند و من را از نکته‌یابی‌های ارزنده‌شان بهره‌مند کردند.

<sup>۲</sup> شاید بتوان مدل اصلاح فکر دینی را نزد محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش از مصادیق "اصلاح‌گری مدرنیت‌گرا" دانست.

<sup>۳</sup> شاید بتوان مدل رویارویی با فکر دینی را نزد سید حسین نصر از مصادیق "سنت‌گرایی غیر انتقادی" دانست. خوبست تأکید کنم که من در اینجا تعبیر "سنت‌گرایی" را به معنایی متفاوت از "سنتی" به کار می‌برم. مطابق تلقی من، "سنت‌گرا" کسی است که با آگاهی از مدرنیت به سنت می‌گراید، یعنی گرایش او به سنت را می‌توان نوعی واکنش یا پاسخ نسبت به اقتضانات مدرنیت دانست. اما فرد "سنتی" فارغ از مدرنیت در بطن سنت غوطه‌ور است. یعنی استغراق فرد سنتی در متن سنت ناشی از آگاهی او از مدرنیت، و پاسخ یا واکنش او نسبت به آن نیست. به این اعتبار است که بسیاری از عالمان مسلمان، نظیر آیت‌الله صافی گلپایگانی، یا آیت‌الله وحید خراسانی را می‌توان مصداق عالمان "سنتی" دانست، اما برای مثال، سید حسین نصر را می‌توان مصداق عالمی "سنت‌گرا" تلقی کرد.

آیا می توان میان "رویکرد مدرنیت گرا" به دین و "سنت گرای غیر انتقادی" راهی میانه جست که در مقام اصلاح اندیشه دینی عقلانیت درون دینی و عقلانیت برون دینی، هر دو، را برسمیت بشناسد؟ آیا می توان اندیشه دینی را بر مبنای رویکردی اصلاح کرد که عقلانیت برون دینی را برسمیت بشناسد اما عقلانیت درون دینی را فراموش نکند؟

در این مقاله مایلم طرحی کلی از چنان رویکردی را پیشنهاد کنم. این رویکرد، در مقام اصلاح اندیشه دینی، حفظ "سنت" دینی را اصالت می بخشد، و از این حیث "سنت گرا" است. اما در عین حال، نسبت به نقدهای برون دینی حساسیت مثبت دارد، و از این حیث "انتقادی" است. از این رو، می توان این رویکرد را "سنت گرای انتقادی" نامید.

این مقاله در دو بخش اصلی تنظیم شده است: بخش اول، الهیات؛ و بخش دوم، حقوق. در بخش اول مدلی از عقلانیت نظری پیشنهاد می شود که اصلاح معقولیت نظام باورهای دینی را بر مبنای رابطه معینی میان عقلانیت درون دینی و عقلانیت برون دینی تعریف می کند. و در بخش دوم مدلی از عقلانیت عملی پیشنهاد می شود که اصلاح معقولیت نظام حقوق دینی را بر مبنای رابطه معینی میان حقوق و اخلاق باز تعریف می نماید.

### بخش اول: الهیات

#### معقولیت نظام عقاید دینی

در چارچوب مدل "سنت گرای انتقادی"، معقولیت نظام عقاید دینی را باید برآیند دو نوع معقولیت دانست: معقولیت برون دینی و معقولیت درون دینی. به بیان دیگر، نظام عقاید دینی در صورتی عقلاً موجه است که واجد معقولیت برون دینی و معقولیت درون دینی باشد. این رویکرد را می توان "ایمان گرای عقلانی" هم نامید. در اینجا مایلم، تلقی خودم را از این دو نوع شرط معقولیت بیان کنم.

#### الف- معقولیت برون دینی:

۱. مؤمن خرد ورز در صورتی حق دارد به آموزه ای دینی باور داشته باشد که آن باور از منظر برون دینی "عقلاً موجه" باشد. اما پرسش اصلی در اینجا این است:

تحت کدام شرایط باور فرد دین باور به گزاره دینی الف از منظر برون دینی عقلاً موجه است؟

این پرسش مبهم است. این پرسش را در واقع می توان در دو مقام متفاوت مطرح کرد، و شرط "عقلاً موجه بودن" یک باور (از منظر برون دینی) در هر یک از این دو مقام لزوماً یکی نیست.

مقام اول وقتی است که فرد دین باور (برای مثال) در مقام تبلیغ دین یا باوراندن آموزه های دینی اش به کسانی است که در باورهای دینی او شریک نیستند (مثلاً خداناباوران یا لادری گرایان). در این صورت وظیفه اقامه برهان برعهده اوست. به بیان دیگر، او از حیث معرفتی موظف است برای عقلاً موجه ساختن آموزه های دینی ای که پیش می نهد، براهین قوی یا قرائن کافی ارائه کند. این نوع عقلانیت را می توان "عقلانیت انتقادی حداکثری" یا به اختصار، "عقلانیت حداکثری" نامید. در اینجا شرط "عقلاً موجه" بودن یک باور به قرار زیر است:

شرط معقولیت حداکثری: باور الف (از منظر برون دینی) عقلاً موجه است اگر و فقط اگر برهان یا قرینه قوی در تأیید آن ارائه شود.

مقام دوم وقتی است که فرد دین باور با این پرسش روبرو می شود که آیا (تداوم) باور او به گزاره دینی الف (از منظر برون دینی) عقلاً موجه است یا نه. به بیان دیگر، در این شرایط، برای مثال، مخالفان مدعی اند که باور فرد دین باور به گزاره دینی الف عقلاً ناموجه است، و او باید به حکم خرد (و به شرط پابندی به الزامات خرد) از آن باور دست بشوید. در اینجا مسئولیت اقامه برهان برعهده مخالفانی است که باور به گزاره الف را (از منظر برون دینی) عقلاً ناموجه می دانند. به بیان دیگر، ایشان باید نشان دهند که بنا به کدام دلایل و قرائن باور به گزاره دینی الف عقلاً ناموجه است. در این شرایط باور فرد دین باور به گزاره دینی الف در صورتی موجه است که او بتواند نشان دهد دلایل و قرائن مخالفان برای اثبات نتیجه مورد ادعای ایشان کافی نیست، یعنی یا دست کم یکی از مقدمات برهان ایشان کاذب است، یا به فرض صدق همه مقدمات، آن مقدمات به نتیجه مورد ادعای ایشان نمی انجامد. این نوع عقلانیت را می توان "عقلانیت انتقادی حداقلی" یا به اختصار "عقلانیت حداقلی" نامید. به بیان دیگر، در این مقام، شرط "عقلاً موجه" بودن یک باور به قرار زیر است:

شرط معقولیت حداقلی: باور الف (از منظر برون دینی) عقلاً موجه است اگر و فقط اگر دلایل و قرائن ناقض باور الف با برهان یا قرینه قوی نقض شود- یعنی نشان داده شود که (۱) دست کم یکی از مقدمات "استدلال ناقض" کاذب است؛ و/یا (۲) به فرض صدق مقدمات، آن مقدمات به نتیجه مورد ادعای منتقدان نمی انجامد.

اما در اینجا مقصود از "برهان قوی" یا "قرینه کافی" چیست؟ فرض کنید که من در مقام تبلیغ یا احتجاج با خداناباوران می خواهم "برهانی قوی" برای این گزاره دینی ارائه کنم که "خدا وجود دارد". برهان من در صورتی "قوی" خواهد بود که اگر آن را به مخاطبان آرمانی ای عرضه کنم که نسبت به وجود یا عدم وجود خدا کاملاً لادری گرا یا بی طرف هستند، بتواند آن مخاطبان آرمانی را به نتیجه برهان من، یعنی وجود خداوند، قانع کند. یا فرض کنید که مخالفان گزاره "خدا وجود دارد" برهان شر را در نفی باور به خدا مطرح کرده اند. در این صورت برهان نقض خداباور در صورتی "قوی" خواهد بود که بتواند مخاطبان آرمانی را که نسبت به وجود یا عدم وجود خداوند کاملاً لادری گرا یا بی طرف هستند، قانع کند که دست کم یکی از مقدمات برهان خداناباوران کاذب است یا به فرض صدق همه آن مقدمات، آن مقدمات منطقاً به نتیجه مورد ادعای

ایشان نمی انجامد (یعنی برهان ایشان منتج نیست). در اینجا مقصود من از "مخاطب آرمانی" فردی است که از نهایت هوش و ذکاوت برخوردار است، دانش منطقی و فلسفی بسیار بالایی دارد، و از حیث عقلی فرد صادقی است (یعنی نهایت تلاش صادقانه اش را برای فهم و ارزیابی بی طرفانه برهان بخرج می دهد)، و در مقام فهم و ارزیابی هیچ محدودیت زمانی ندارد. در این میان، البته خداناباوران هم وقت کافی دارند که مواضع خداباوران را در برابر مخاطبان آرمانی مورد نقد قرار دهند. همچنین مقصود من از "مخاطب کاملاً لادری گرا یا بی طرف" کسی است که هیچ موضع سلبی یا ایجابی نسبت به صدق یا کذب گزاره "خدا وجود دارد" ندارد، و تمایل یا عدم تمایل اولیه اش نسبت به صدق یا کذب این گزاره یکی باشد.<sup>۴</sup> بنابراین، در سیاق "عقلانیت برون دینی"، "برهان" یا "قرینه" قوی و قابل قبول آن است که از منظر ناظران آرمانی لادری گرا یا بی طرف قوی و قابل قبول تلقی شود - گروه مرجع در اینجا ناظران آرمانی کاملاً لادری گرا یا بی طرف است.

همچنین خوبست که در اینجا به تمایز میان دو نوع "قرینه ناقض" هم اشاره کنم: "قرینه نافی" (undercutting defeater) و "قرینه مخالف" (rebutting defeater). فرض کنید که گزاره الف قرینه گزاره ب است. "قرینه نافی" گزاره الف عبارتست از گزاره ج که رابطه قرینگی میان گزاره الف را در نسبت با گزاره ب قطع می کند. برای مثال، فرض کنید که علی به من می گوید: "امروز گروهی سارق به بانک سرگذر دستبرد زدند." و من بر مبنای خبر او به این باور می رسم که "امروز گروهی سارق به بانک سرگذر دستبرد زدند." در اینجا سخن علی قرینه باور من در خصوص سرعت بانک سرگذر است. اما فرض کنید کسی به من قرینه قاطعی عرضه کند که نشان می دهد علی یک دروغگوی بالفطره است، و دروغگویی عادت ثانویه اوست. این قرینه اخیر البته لزوماً نشان نمی دهد که امروز بانک سرگذر مورد دستبرد قرار نگرفته است، اما شهادت علی را بی اعتبار می کند، یعنی سخن او، به اعتبار این قرینه تازه، نقش قرینگی اش را برای باور من در خصوص سرعت بانک سرگذر از دست می دهد. به این اعتبار قرینه اخیر را می توان "قرینه نافی" شهادت علی دانست. از سوی دیگر، فرض کنید که گزاره الف قرینه گزاره ب است. در اینجا "قرینه مخالف" گزاره الف عبارتست از گزاره ج\* که گزاره نقیض ب را به نحو مستقیم تری تأیید می کند، و از این راه مانع از آن می شود که گزاره الف گزاره ب را موجه سازد. برای مثال، فرض کنید که در مثال قبلی، پس از شهادت علی، شخص معتمد دیگری (مثلاً حسن) از راه می رسد و خبر می دهد که "الان از بانک سرگذر می آید، و هیچ اتفاق غیرعادی در بانک رخ نداده است." شهادت حسن مؤید این مدعاست که "امروز بانک سرگذر مورد دستبرد قرار نگرفته است." در این شرایط، شهادت حسن را می توان "قرینه مخالف" خبر علی دانست. قرائن ناقض، اعم از نافی و مخالف، دلایلی به دست می دهد که به اعتبار آنها می توانیم از امری که به آن باور داریم دست بشوییم، اما "قرینه ناقض مخالف"، علاوه بر آن، دلیلی به دست می دهد تا گزاره نقیض آن باور را هم تصدیق کنیم. برای مثال، اگر من بر مبنای شهادت علی به این باور رسیده بودم که "امروز گروهی سارق به بانک سرگذر دستبرد زدند"، پس از آنکه می فهمم به سخنان علی اعتمادی نیست، دلیلی دارم که از آن

<sup>۴</sup> برای بحث تفصیلی در این خصوص نگاه کنید به :

باور دست بشویم (بی آنکه لزوماً معتقد شوم سرقتی در کار نبوده است). اما شهادت حسن دلیلی می شود که نه فقط از آن باور دست بشویم، بلکه بالاتر از آن، به اعتبار سخن او به این باور برسیم که "امروز بانک سرگذر مورد دستبرد قرار نگرفته است."<sup>۵</sup> در سیاق بحث حاضر، مقصود من از "قرینه ناقض"، قرینه نافی و قرینه مخالف، هر دو، است.

۲. اما در خصوص رابطه میان این دو نوع عقلانیت، یعنی عقلانیت حداکثری و عقلانیت حداقلی، باید به چند نکته مهم توجه کرد:

نخست آنکه، این دو نوع عقلانیت با یکدیگر سازگار است. یعنی یک فرد دین باور می تواند تداوم باور خود را به آموزه های دینی اش بر مبنای عقلانیت حداقلی موجه سازد، و در عین حال در مقام دعوت و/یا اقناع دین ناباوران برای آموزه های دینی اش در چارچوب معیارهای عقلانیت حداکثری استدلال کند، یعنی برای آموزه های دینی اش چنان استدلال کند که مخاطب آرمانی کاملاً لادری گرا یا بی طرف را قانع سازد. این دو پروژه گرچه متفاوت اما قابل جمع است.<sup>۶</sup>

دوم آنکه، اما عقلانیت حداکثری یک آموزه دینی شرط لازم عقلانیت حداقلی آن آموزه نیست. یعنی کاملاً ممکن است که فرد دین باور هرگز در مقام اقناع دین ناباوران بر نیاید (به بیان دیگر، هرگز رویکرد "تهاجمی" اختیار نکند) یا تلاش او برای اقناع دین ناباوران به شکست بینجامد، اما از این امر لزوماً نتیجه نمی شود که عقلانیت حداقلی آموزه های دینی او، پس از آن ناکامی، منتفی شده است و او دیگر عقلاً مجاز نیست که به باورهای دینی اش پایبند بماند. به بیان دیگر، اثبات یا عدم اثبات باورهای دینی برای دین ناباوران (یا به تعبیر دقیقتر، ناظران آرمانی کاملاً لادری گرا یا بی طرف) شرط لازم برای معقولیت (تداوم) باور یک فرد دین دار به آموزه های دینی اش نیست. این اصل معرفت شناسانه البته عام است و به آموزه های دینی منحصر نیست. خلط میان این دو مقام نوعی مغالطه است که می توانیم آن را "مغالطه خلط مراتب عقلانیت" بنامیم. خوبست برای روشن شدن تمایز این مراتب مثالی بزنم. فرض کنید که من در نقطه دورافتاده ای در جنگل قدم می زنم، و یکباره ببر سفیدی را در انبوهی درختان جنگل می بینم (و آنقدر درباره ببرها اطلاع دارم که با اطمینان حیوان پیش رویم را تشخیص دهم). در این منطقه هرگز ببر سفیدی دیده نشده است، و بنابراین، وجود این ببر در این منطقه واقعه ای استثنایی است. از قضا من هم دوربینی به همراه ندارم که از آن ببر عکس بگیرم، و کسی هم از آن حوالی نمی گذرد که شاهد این واقعه باشد. حال فرض کنید که من بعد از چند روز به خانه برمی گردم، و برای دوستانم از وجود ببر سفید در جنگلهای آن منطقه خبر می دهم، اما هیچ راهی ندارم که وجود آن حیوان را در آن منطقه برای دوستانم اثبات کنم (فقدان قرینه در چارچوب عقلانیت حداکثری)، اما آیا از این

<sup>۵</sup> برای آشنایی با این تمایز، نگاه کنید به:

Pollock, John, *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield Publishers, 1986, 2<sup>nd</sup> edition.  
Also, Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, "The Nature of Defeaters", Oxford University Press, 2000, pp. 358-365.

<sup>۶</sup> برای بحث خوبی در خصوص جمع پذیری این دو مدل از عقلانیت نگاه کنید به مقاله زیر:

Sudduth, Michael, "Reformed epistemology and Christian apologetics", *Religious Studies* 39, 299-321.

امر نتیجه می شود که باور من به وجود بپر سفید در آن منطقه خاص از منظر عقلی ناموجه است؟ به نظر روشن است که در این مثال، عدم احراز شرط "معقولیت حداکثری" برای یک باور لزوماً به معنای فقدان "معقولیت حداقلی" آن نیست.

سوم آنکه، در بسیاری موارد، این مخالفان دین اند که مرتکب "مغالطه خلط مراتب عقلانیت" در قلمرو باورهای دینی می شوند، یعنی در مقام نفی دین باوری از نفی عقلانیت حداکثری باورهای دینی آغاز می کنند، و از آن مبدأ نفی عقلانیت باورهای دینی به طور کلی، از جمله عقلانیت حداقلی آن باورها، را نتیجه می گیرند. یک صورت این استدلال مبتنی بر مغالطه "اثبات بر مبنای فقدان دلیل"<sup>۷</sup> است و می توان آن را به صورت زیر تفریر کرد (من در اینجا این استدلال را بر مبنای نفی صرفاً یک گزاره دینی، یعنی گزاره "خدا وجود دارد"، صورت بندی می کنم):

(۱) دلیلی برای اثبات وجود خدا وجود ندارد.

(۲) بنابراین، خدا وجود ندارد.

(۳) اگر خدا وجود نداشته باشد، باور به خدا عقلاً ناموجه است.

(۴) بنابراین، باور به خدا عقلاً ناموجه است. (نتیجه حاصل از مقدمات (۲) و (۳))

در این استدلال، مقصود از "دلیل" در مقدمه اول، دلیل یا قرینه مطابق مدل "عقلانیت حداکثری" است، یعنی دلیلی که اگر به ناظران آرمانی کاملاً لادری گرا یا بی طرف ارائه شود، آنها را به صدق گزاره "خدا وجود دارد" متقاعد یا متمایل کند. و در گزاره (۴) در واقع نفی هرگونه عقلانیت باور به خدا (از جمله، و خصوصاً) عقلانیت حداقلی شخص را نتیجه می گیرند، یعنی مدعی می شوند که هیچ کس، از جمله خداپاوران، نمی تواند در باور به خداوند عقلاً موجه باشد. اما در این استدلال، گزاره (۲) از گزاره (۱) منطقیاً نتیجه نمی شود، و حرکت از مقدمه (۱) به گزاره (۲) مصداقی از مغالطه "اثبات بر مبنای فقدان دلیل" است. چرا که برای مثال، از این گزاره که "دلیل یا قرینه ای برای وجود حیات در کیهانهای دیگر وجود ندارد" منطقیاً نمی توان نتیجه گرفت که "پس حیات در کیهانهای دیگر وجود ندارد".

البته مخالفان دین می توانند به نحو دیگری هم برای نفی "عقلانیت حداقلی" باورهای دینی بر مبنای نفی "عقلانیت حداکثری" باورهای دینی استدلال کنند. صورت جدید این استدلال را می توان به قرار زیر تفریر کرد:

(۱) دلایل یا قرائن کافی و قانع کننده (به معنای تعریف شده در چارچوب "عقلانیت حداکثری") برای صدق گزاره "خدا وجود دارد" وجود ندارد.

<sup>۷</sup> صورت کلی مغالطه "اثبات بر مبنای فقدان دلیل" (Appeal to ignorance) کمابیش از این قرار است: "دلیل یا قرینه ای برای اثبات امر الف وجود ندارد، بنابراین، امر الف وجود ندارد."

(۲) بنابراین، احتمال صدق گزاره "خدا وجود دارد" به شرط فقدان دلایل یا قرائن کافی و قانع کننده (به معنای تعریف شده در چارچوب "عقلانیت حداکثری") کم است.

(۳) بنابراین، باور به گزاره "خدا وجود دارد" عقلاً ناموجه است. (نتیجه حاصل از مقدمات (۲) و (۳)) (در اینجا فرض بر این است که این حکم مستلزم نفی "عقلانیت حداقلی" گزاره خدا وجود دارد نیز هست).

فرض کنیم که گزاره های (۱) و (۲) صادق است (فرضی که در جای خود می تواند محل مناقشه باشد). در آن صورت اشکال اصلی این استدلال حرکت از گزاره (۲) به (۳) است. مبنای توجیه این حرکت اصل کلی زیر است:

احتمال صدق گزاره P به شرط قرینه E کم است، و بنابراین، باور به گزاره P عقلاً ناموجه است.

اما این اصل کلی کاذب است: از این گزاره که احتمال صدق گزاره P به شرط قرینه E کم است، منطقی نتیجه نمی شود که باور به P عقلاً ناموجه است (مگر آنکه از جمله ثابت شود: (i) تنها قرینه ممکن و موجود ذریبط یا شامل تمام قرائن ممکن و موجود مربوط به آن باور است؛ و (ii) "موجه بودن" تابعی از "قرینه" است، یعنی وجود یا عدم وجود قرینه شرط لازم و کافی برای موجه بودن یا نبودن یک باور است - موضعی که گاه در معرفت شناسی آن را "قرینه گرایی" (Evidentialism) می نامند<sup>۹</sup>). خو بست برای روشن شدن این مدعا مثالی بزنم: احتمال پیدایش حیات هوشمند بر روی کره زمین (P) بشرط مجموعه قرائن فیزیکی و شیمیایی دسترس پذیر (E) بسیار اندک است. اما از این گزاره (که به احتمال قریب به یقین صادق است) نمی توان نتیجه گرفت که باور به وجود حیات هوشمند بر روی کره زمین (P) عقلاً ناموجه است. (بدیهی است که این باور عقلاً موجه است - بنا به این دلیل روشن که حیات هوشمند بر روی کره زمین وجود دارد!) بنابراین، حرکت از گزاره (۲) به نتیجه (۳) منطقی ممکن نیست. البته اگر مقدمات کمکی (i) و (ii) را به استدلال فوق بیفزاییم، نتیجه استدلال پذیرفتنی تر خواهد شد. اما اثبات آن مقدمات کمکی مطلقاً کار آسانی نیست.<sup>۹</sup>

<sup>۹</sup> برای آشنایی با "قرینه گرایی" در قلمرو اندیشه دینی، و برخی نقدهای مهم وارد بر آن، برای مثال، نگاه کنید به:

Plantinga, Alvin, "Reason and Belief in God", in *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. By Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, (first printed 1983) 2004, pp. 16-93.

<sup>۹</sup> این فقط مخالفان دین نیستند که مرتکب مغالطه "خلط مراتب عقلانیت" می شوند. گاهی برخی دین باوران هم به تمایز مراتب عقلانیت توجه نمی کنند، و معیار سنجش باورهای دینی خود را عقلانیت حداکثری قرار می دهند، و در شرایطی که باورهای دینی ایشان از برآوردن آن معیارها ناتوان می ماند، آن باورها را عقلاً ناموجه می یابند، و (بدون هیچ ضرورت عقلی) یا از آن باورها دست می شویند یا آن باورها را مورد تجدید نظر اساسی قرار می دهند. برای مثال، یکی از نویسندگان در مقام نقد این باور که قرآن کلام الهی است می نویسد: "اثبات کلام الله بودن قرآن، "ناممکن" است. در حدی که من می فهمم، هیچ راه بشری (عقلی - تجربی) برای اثبات کلام الله بودن قرآن وجود ندارد." و "اما هیچ دلیلی بر کلام الله بودن قرآن وجود ندارد و در حدی که بنده می فهمم نمی تواند وجود داشته باشد." (اکبر گنجی، "امکان و امتناع اثبات کلام الله"، به تاریخ ۲۶ آذر ۱۳۸۷، سایت رادیو زمانه، [http://zamaaneh.com/idea/2008/12/post\\_444.html](http://zamaaneh.com/idea/2008/12/post_444.html)). و بر مبنای این پیش فرض که "هیچ راه بشری (عقلی - تجربی)"، یعنی برون دینی، برای اثبات یک آموزه دینی وجود ندارد، نتیجه می گیرد که باور به آن آموزه عقلاً ناموجه است. یعنی از این منظر، باور به آموزه های دینی فقط در صورتی موجه است که آن باورها معیارهای عقلانیت حداکثری را برآورده کند. یا برخی از صاحب نظران دیگر معتقدند که معارف دینی یکسره تابع معارف

۳. شرط لازم عقلانیت باورهای دینی، احراز شروط "عقلانیت حداقلی" است نه "عقلانیت حداکثری". به بیان دیگر، اگر شروط "عقلانیت حداقلی" در خصوص یک باور دینی احراز نشود، التزام به آن باور عقلاً ناموجه است. اما این حکم در مورد "عقلانیت حداکثری" صادق نیست، یعنی عدم احراز شروط "عقلانیت حداکثری" لزوماً نافی معقولیت باورهای دینی نیست، و فقدان آن لزوماً دین باوران خردورز را به نفی یا تعدیل باورهای دینی شان الزام نمی کند.

به بیان دقیقتر، در چارچوب مدل عقلانیت مختار در اینجا، موقعیت کمابیش از این قرار است: مخالفان و منتقدان دین ادعا می کنند که نظام عقاید دینی یا دست کم پاره ای از گزاره های آن نظام کاذب است، و بنابراین، باور به آن آموزه ها (یا تداوم التزام به آنها) عقلاً ناموجه است، و لذا دین باوران بشرط التزام به خرد، لاجرم باید به حکم خرد از آن آموزه ها دست بشویند. در این شرایط، یا (الف) دین باوران می توانند دلایل ناقضی را که علیه باورهای ایشان پیشنهاد شده است، نقض کنند که در آن صورت باور ایشان (یا تداوم باورشان) به آن آموزه ها عقلاً موجه است، یا (ب) دین باوران نمی توانند دلایل ناقضی را که علیه باورهای ایشان ارائه شده است، نقض کنند، که در آن صورت باور ایشان (یا تداوم باورشان) به آن آموزه ها عقلاً ناموجه است، و باید به حکم خرد آن باورها را فرو بنهند یا در آنها تجدید نظر کنند.

بنابراین، مطابق این مدل از عقلانیت، باورهای دینی ما در دادگاه عقلانیت بی گناه است مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. وظیفه دین باوران، از آن حیث که دین باورند، اثبات بی گناهی باورهایشان نیست، نفی اتهام گناهکاری است، یعنی در اینجا وظیفه اقامه برهان/قرینه ناقض (یعنی اثبات گناهکاری) بر عهده مخالفان دین است، و وظیفه دین باوران آن است که نشان دهند دلایل و قرائنی که علیه باورهای دینی ایشان اقامه شده است، مردود است. البته اگر معلوم شود که دلایل/قرائن ناقض باور دینی الف معتبر است، در آن صورت دین باور خردگرا لاجرم به حکم عقل موظف است که آن باور را فرو بنهد یا در آن تجدیدنظر کند.<sup>۱۰</sup>

---

برون دینی و مصرف کننده آن معارف است (و باید باشد)، یا فهمی از قرآن که بر مبانی مورد تصدیق خداناباوران نباشد اساساً فهم نیست. این گونه موارد را می توان مصداقی از این خلط مراتب عقلانیت اما توسط دین باوران دانست.

<sup>۱۰</sup> این مدل عقلانیت از جهات مهمی شبیه به نقشی است که بسیاری از متکلمان مسلمان اشعری مذهب، و در صدر آنها ابو حامد محمد غزالی، برای عقل در قلمرو دین (یا علم کلام) قائل بودند. غزالی، برای مثال، در *المنقذ من الضلال* غایت علم کلام را حفظ عقاید اهل سنت و حراست آنها از شبهه افکنی های اهل بدعت می داند. به بیان دیگر، از نظر ایشان، مهمترین نقش عقل (یا تجلی آن در علم کلام)، دفاع از حریم دین و دفع شبهات است از طریق نشان دادن ناسازگاریها و تناقضهای موضع رقیب در نقد آموزه های دینی. به تعبیر امروزی تری که در متن این مقاله آمده است، وظیفه اصلی متکلمان نقض قرائن یا دلایل ناقض آموزه های دینی بوده است. غزالی در مواضع مختلف در این خصوص نوشته است، به عنوان یک نمونه، نگاه کنید به: ابی حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی، *المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزّه و الجلال*، اعنتی به محمد اسماعیل حزین و شذا رائق عبدالله، نشر موقع الفلسفه الاسلامیه ص ۱۰.

البته مدل مورد دفاع در مقاله حاضر، نسبت به نقد بیرونی رویکرد مثبت تری دارد، و از جمله، بر نقش غربالی عقل در قلمرو آموزه های دینی تأکید بیشتری می ورزد. در مدل مفروض در این مقاله، همانطور که دیدیم، نقش عقل در دفاع سلبی از آموزه های دینی منحصر نیست، بلکه عقل می تواند و می باید به مثابه یک غربال، نظام عقاید دینی را از آموزه های "کاذب" بپیراید و در اصلاح و ارتقای درک ما از آموزه های دینی نقشی بسزا ایفا کند.



۴. در این مدل از عقلانیت، تعارض میان عقل و آموزه های درون دینی فقط در صورتی رخ می دهد که عقل قرینه ای ناقض آموزه ای دینی پیش نهد، و دین باوران راهی برای نقض آن قرینه ناقض نداشته باشند. وجود یک قرینه ناقض نقض نشده برای گزاره دینی الف، فرد دین باور را با یک سه راهی روبرو می کند: (اول) قرینه ناقض نقض نشده را یکسره نادیده بگیرد، و موضعی یکسره ایمان گرایانه اختیار کند- یعنی التزام به عقلانیت حداقلی را رها کند، از پروژه عقلانیت خارج شود، و باور دینی خود را یکسره بر ایمان استوار سازد، و محتوای ایمان را ورای نقد و سنجش عقلانی قرار دهد. (دوم) قرینه ناقض نقض نشده را نادیده نگیرد، و به حکم عقل از آموزه دینی نقض شده یکسره دست بشوید. (سوم) قرینه ناقض نقض نشده را نادیده نگیرد، و به حکم عقل تلقی رایج از آموزه دینی الف را فرو بنهد، و بکوشد تفسیری تازه از گزاره دینی الف به دست دهد که از تیررس قرینه ناقض نقض نشده ایمن باشد.

در سنت اسلامی، ابن رشد را (دست کم مطابق پاره ای تفاسیر) می توان از مدافعان رویکرد سوم دانست. موضع ابن رشدی مبتنی بر این پیش فرض بنیادین است که حقایق (از جمله حقایق عقلی و حقایق دینی) با یکدیگر سازگارند. مطابق نظر ابن رشد، اگر برهان عقلی امر الف را ثابت کند، در آن صورت دین/شرع درباره آن یا موضعی دارد یا ندارد. اگر دین در خصوص امر الف ساکت باشد، در آن صورت میان دین و حکم عقل سازگاری برقرار است. اما اگر دین در خصوص امر الف سخنی گفته باشد، در آن صورت حکم دین درباره امر الف یا با حکم عقل در آن خصوص موافق است یا مخالف. اگر موافق باشد، البته سازگاری حاصل است. اما اگر میان حکم عقل و حکم دین در مورد الف مخالفت و تعارض وجود داشته باشد، در آن صورت

---

در میان معرفت شناسان دینی معاصر خصوصاً الوین پلنتینگا و نیکلاس ولترستورف از این مدل از عقلانیت در قلمرو دین دفاع کرده اند. برای مثال، پلنتینگا اصولاً موجه یا warranted بودن یک باور را نهایتاً در گرو آن می داند که هیچ قرینه ناقض نقض نشده ای برای آن باور وجود نداشته باشد. او در کتاب مهم اش *Warranted Christian Belief* خصوصاً می کوشد با نقض مهمترین انتقادات یا موارد نقضی که بر باور دینی وارد شده است، از معقولیت و موجه بودن باورهای دینی دفاع کند. برای آشنایی با این تلقی از مفهوم موجه بودن یا warrant و کاربرد آن در قلمرو باورهای دینی، نگاه کنید به:

Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, 2000, pp. Ch. II.

Also, Plantinga, Alvin, "Reason and Belief in God", in *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, (eds), University of Notre Dame Press, first printed 1986, pp. 16-93.

و نیز برای آشنایی با آرای ولترستورف در این خصوص، نگاه کنید به:

Wolterstorff, Nicholas, "Can belief in God be rational if it has no foundations?" in *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, (eds), pp. 164-172.

همچنین نگاه کنید به:

Sudduth, Michael, "Reformed epistemology and Christian apologetics".

باید آن فقره از دین را "تأویل" کرد. و مقصود از "تأویل" آن است که دلالت متن دینی از دلالت حقیقی به دلالت مجازی تغییر داده شود.<sup>۱۱</sup>

### ب- معقولیت درون دینی:

اما در اینجا پرسش مهم دیگری مطرح می شود: مبنای تصدیق گزاره های دینی توسط دین داران چیست؟ تحت کدام شرایط جامعه دین داران گزاره الف را به عنوان گزاره ای مقبول در درون نظام عقاید دینی خود می پذیرند؟ این پرسش را می توان تحت عنوان شرایط "معقولیت درون دینی" مطرح کرد.

به طور کلی دین داران به دو شیوه متفاوت می توانند گزاره های دینی را تصدیق کنند: (۱) پذیرش یا تصدیق عملی، و (۲) باور یا تصدیق نظری.

#### ۱. تصدیق عملی:

پذیرش یا تصدیق عملی، که می توان آن را "تلقی به قبول" نامید، دست کم از دو حیث مهم از باور یا تصدیق نظری متفاوت است:

نخست آنکه، تصدیق عملی یا تلقی به قبول بیش از هر چیز یک فعل، یا به تعبیر دقیقتر، یک فعل ذهنی است. تصدیق عملی گزاره الف یک فعل است، یعنی فرد آن گزاره را "می پذیرد"، و آن را در منظومه گزاره هایی درمی آورد که در مقام عمل و نظر به آنها اتکا می کند. فردی که گزاره الف را "می پذیرد" لزوماً به صدق آن گزاره ملتزم نیست، اما آن گزاره را به مثابه مقدمه ای در استدلالهایش به کار می برد، و در مقام عمل هم در پرتو اقتضائات آن گزاره راه می یابد و رفتارهایش را سامان می بخشد. از سوی دیگر، تصدیق نظری بیشتر از جنس باور است، و "باور" حالت یا رویکرد ذهنی مثبت نسبت به یک گزاره است و مهمترین ویژگی اش آن است که ذهن فرد آن گزاره را با اطمینانی کم یا بیش صادق می یابد. بنابراین، پذیرش یا تصدیق عملی مستلزم باور یا تصدیق نظری نیست، یعنی فرد می تواند گزاره الف را بپذیرد بی آنکه لزوماً به آن باور داشته باشد.

دوم آنکه، تصدیق عملی یا تلقی به قبول امری اختیاری است. ما می توانیم (تحت شرایطی) مختارانه گزاره الف را بپذیریم یا از پذیرش آن سرباز بزنیم. البته این به آن معنا نیست که ما تحت هر شرایطی به محض آنکه اراده کنیم می توانیم هر گزاره ای را بپذیریم. با این وجود در پاره ای شرایط که نمی توان به انتظار رسیدن قرائن روشن و فیصله بخش برای گزاره الف ماند، فرد می تواند مختارانه تصمیم بگیرد که آیا گزاره الف را بپذیرد یا از پذیرش آن سرباز زند. اما باور یا تصدیق نظری غالباً ورای اختیار ماست. ما نمی توانیم (دست کم به طور مستقیم) خود را واداریم که گزاره الف را باور کنیم یا از باور به آن پرهیز کنیم. برای مثال، وقتی که من به اتاق وارد می شوم و شخصی را در اتاق می بینم، بی اختیار این باور در من شکل می گیرد که

<sup>۱۱</sup> ابن رشد، کتاب فصل المقال و تقریر ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال، قدم له و علق علیه الدكتور البیر نصری نادر، الطبعه الثانيه، دارالمشرق (المطبعه الكاثولیکیه)، بیروت، لبنان، ص ۳۵.

"کسی در اتاق حاضر است." این واقعه ذهنی بیرون از اختیار من رخ می دهد و من کنترل چندانی بر آن ندارم - هرچند که ممکن است تحت شرایطی بتوانم به نحو غیرمستقیم زمینه پاره ای تغییرات را در باورهایم پدید آورم.<sup>۱۲</sup>

تصدیق عملی می تواند به شکلهای متفاوتی تحقق پذیرد. برای مثال، در پاره ای موارد، شخص چنان عمل می کند که "گویی" گزاره الف صادق است. یعنی عملکرد خود را بر "فرض" صدق گزاره الف بنا می کند، بی آنکه خود را به صدق گزاره الف ملتزم بداند. به بیان دیگر، فرد گزاره الف را به مثابه نوعی "فرضیه" برمی گیرد و می کوشد استدلالها و رفتارهایش را بر مبنای این "فرضیه" سامان دهد، و پیامدهای آن فرضیه را در مقام عمل و نظر بیازماید و ارزیابی کند. در پاره ای موارد، شخص گزاره الف را به مثابه "اصل موضوعه" یک نظام عقیدتی برمی گیرد - یعنی صدق و کذب آن اصل برای او چندان موضوعیت ندارد که سازگاری آن با سایر اصول موضوعه نظام عقیدتی و نیز سازگاری میان مدلولات نظری و عملی آن اصول موضوعه به مثابه یک کل. در پاره ای موارد هم فرد گزاره الف را به معنای بسیار خاص تری "می پذیرد" ("پذیرش" به این معنای خاص را می توان نوعی "تصدیق قلبی" در مقابل "تصدیق عقلی" دانست). در این معنای خاصتر، "پذیرش" گزاره الف متضمن رویکرد مثبت تری نسبت به آن گزاره است. فرد گزاره الف را می پذیرد به این امید که صادق باشد. در اینجا فرد به وضوح اذعان می کند که قرائن کافی و قاطعی برای صدق گزاره الف وجود ندارد، و نیز اذعان می کند که کاملاً ممکن است گزاره الف از قضا کاذب از کار درآید، اما امید می برد که این گزاره صادق باشد، و اندیشه و عمل خود را در پرتو این امید سامان می بخشد.

"تصدیق قلبی" در قلمرو زندگی دینی پدیده ای کاملاً معنادار و شناخته شده است. برای مثال، کسی را در نظر بگیرید که در سالهای نوجوانی و جوانی باوری عمیق و صمیمانه به اسلام دارد، مناسک دینی را شورمندانه به جا می آورد، و زندگی دینی اش مایه آرامش و شکوفایی معنوی اوست، و دین ورزی اش به زندگی او معنا و جهت مثبت می بخشد. اما این فرد سالها بعد در آستانه میانسالی یقین استوار خود را از کف می دهد، شکاک می شود و دیگر نمی تواند آموزه های محوری اسلام را قاطعانه صادق بداند، به بیان دیگر، قرائن موجود را چندان قوی نمی یابد که در او "باور" به آن آموزه ها را برانگیزد. اما در عین حال می توان شرایطی را فرض کرد که این فرد، برغم فقدان باور، تصمیم بگیرد که آموزه های محوری اسلام را به عنوان پنجره ای که از ورای آن به جهان و خویشتن نگاه می کند، "قلباً بپذیرد". یا شخصی را در نظر بگیرید که هیچ تعلق و سابقه دینی ندارد، اما در یک شرایط بحرانی خاص خود را با پیام قرآن روبرو می بیند، و یکباره آن را پاسخی به پاره ای از عمیقترین اضطرابهای وجودی

<sup>۱۲</sup> برای آشنایی با تمایز میان "باور" (Belief) و "پذیرش" (acceptance) نگاه کنید به مقاله زیر:

Alston, William P., "Belief, Acceptance, and Religious Faith", in Jordan and Howard-Synder (eds.), *Faith and Rationality*, Rowman and Littlefield Publishers, 1996, Ch. 1, pp.3-12.

همچنین نگاه کنید به:

Audi, Robert, "Faith, Belief, and Rationality", *Philosophical Perspective*. Vol. 5, Philosophy of Religion (1991), pp. 213-239.

Audi, Robert, "Belief, faith, and acceptance", *International Journal of Philosophy of Religion* (2008) 63:87-102.

همچنین برای آشنایی با نقدی بر موضع آلستون در این خصوص، نگاه کنید به:

Vahid, Hamid, "Alston on Belief and Acceptance in Religious Faith", *The Heythrop Journal*, (2009), pp. 23-30.

اش می یابد، و بی آنکه لزوماً بتواند آن آموزه ها را به مثابه گزاره هایی صادق باور کند، به سوی آن آموزه ها کشیده می شود، و آنها را به مثابه چارچوب زیست خود "قلباً می پذیرد" - یعنی آنها را مبنای اندیشه و عمل خویش قرار می دهد. در اینجا، چشم انداز یک امید است که فرد را به تسلیم یا پذیرش دین (یا آموزه های محوری آن) برمی انگیزد، و کاملاً ممکن است که این حیات مؤمنانه در مراحل بعدی بالندگی اش به باورهای عمیق و استوار نسبت به آموزه های محوری دین هم بینجامد.

## ۲. تصدیق نظری:

باور یا تصدیق نظری، همان طور که اشاره شد، حالت ذهنی مثبت نسبت به یک گزاره است که فرد را برمی انگیزد تا آن گزاره را صادق بیابد. باور یا تصدیق نظری را می توان دست کم بر دو نوع مهم دانست: باور مستقل از قرائن گزاره ای؛ و باور مبتنی بر قرائن گزاره ای.

### باور یا تصدیق نظری مستقل از قرائن گزاره ای:

در پاره ای موارد، باور یا تصدیق نظری گزاره الف مبتنی بر تجربه مستقیم فرد صاحب باور است، یعنی در این موارد، فرد به گزاره الف باور دارد، اما باور او نتیجه سایر گزاره ها یا باورهای نظام عقیدتی او نیست، بلکه مستقیماً از تجربه او برآمده است. این نوع باورها را می توان باورهای "تجربه-بنیان" (در مقابل باورهای "باور-بنیان") نامید. باورهای تجربه-بنیان، تحت شرایط معین، می تواند عقلاً موجه باشد. برای مثال، فرض کنید که مادر من در تهران زندگی می کند، و یک روز صبح به خانه من در شیراز زنگ می زند. تا گوشی را برمی دارم، از آن سوی خط می شنوم: "سلام عزیزم، من مادرم!" به محض آنکه این عبارت را می شنوم، این باور در من شکل می گیرد که "من در حال گفت و گوی با مادرم هستم." در اینجا باور من نتیجه مقدمه چینی و استنتاج نتیجه از مقدمات نیست. من تا صدا را می شنوم می دانم که با مادرم سخن می گویم. البته این باور را می توان به نحو دیگری هم حاصل کرد: فرض کنید که مأموران اطلاعاتی تماسهای تلفنی من را شنود می کنند. تلفن خانه من زنگ می زند و صدایی از آن سوی خط می گوید: "سلام عزیزم، من مادرم!" مأموری که گفت و گو را شنود می کند نمی تواند بی درنگ به این باور برسد که "فلانی در حال گفت و گوی با مادرم است." او باید مجموعه ای از قرائن را در کنار هم بگذارد، و بر مبنای آن قرائن آن باور را نتیجه بگیرد. در اینجا باور من "تجربه-بنیان" است، اما باور مأمور اطلاعاتی نسبت به همان گزاره "باور-بنیان" است، یعنی از سایر باورهای او نتیجه شده است. در شرایط یاد شده، اگر دستگاه شنوایی من اشکالی نداشته باشد، و هیچ شرایط نامتعارفی در کار نباشد (مثلاً من داروهای روانگردان استفاده نکرده باشم)، باور تجربه-بنیان من مبنی بر آنکه "من در حال گفت و گوی با مادرم هستم" عقلاً موجه است. بر همین قیاس، پاره ای از آموزه های دینی برای دست کم برخی از دین داران از جنس باورهای تجربه-بنیان است، و اگر قوای شناختاری که به تولید آن باورها می انجامد علی الاصول اعتمادپذیر باشد، و آن باورها در محیطی شکل گرفته باشد که با کارکرد آن قوای شناختاری متناسب باشد، در آن صورت باورهای تجربه-بنیادی که در این

شرایط پدید می آید عقلاً موجه است.<sup>۱۳</sup> برای مثال، پاره ای از دین داران خود را مستقیماً طرف خطاب خداوند می یابند، و بر مبنای این تجربه به این باور می رسند که "خداوند با من سخن می گوید." این باور تجربه- بنیان می تواند تحت شرایط معین عقلاً موجه و معقول باشد.

اما ممکن است در اینجا ادعا شود که میان این باور که "من در حال گفت و گوی با مادرم هستم" و این باور که "خداوند با من سخن می گوید" تفاوت اساسی وجود دارد: هر چقدر که یک واقعه نامحتمل تر باشد، تمسک به قرائن برای توجیه آن باور ضرورت بیشتری می یابد (به فرض یکسان بودن سایر شرایط). گفت و گوی تلفنی با مادر و تشخیص صدای او واقعه ای متعارف و شایع است، و همه می دانند که وقایعی از این دست مکرراً رخ می دهد. اما سخن گفتن موجودی استعلایی چون خداوند پدیده ای نامتعارف (و به فرض وقوع) بسیار نادر است. تصدیق گزاره های تجربه- بنیان متعارفی که در زندگی هر روز به کرات رخ می دهد، می تواند عقلاً موجه و قابل دفاع باشد، اما تصدیق امور نامتعارف و "عجیب و غریب" را نمی توان بر همان مبنای عقلاً موجه و قابل قبول دانست. به بیان دیگر، شرط تصدیق نظری گزاره های تجربه- بنیان متعارف را نمی توان بر گزاره های نامتعارفی که بنا به ادعا "تجربه- بنیان" است، اطلاق کرد. برای مثال، فرض کنید که دوست من ادعا می کند صاحب ماشینی پرنده است! واکنش من در برابر این مدعا چیست؟ به احتمال زیاد در برابر این ادعا بی درنگ این باور در ذهن من شکل می گیرد که سخن او قابل قبول نیست: (مثلاً) یا دروغ می گوید یا شوخی می کند، یا دچار توهم شده است. علت این امر آن است که من بنا دلایل و قرائن متقن معتقدم که ماشین ها پرواز نمی کنند. بنابراین، "ماشین پرنده" پدیده ای نامتعارف و عجیب و غریب است، و اگر کسی ادعا می کند که چنان موجودی وجود دارد لاجرم باید برای مدعایش دلایل و قرائن روشن عرضه کند. به بیان دیگر، در رویارویی با پدیده های نامتعارف و عجیب و غریب، اخلاق باور ما را به پیروی از اصل قرینه گرایی الزام می کند: یک باور (دست کم باور ناظر به پدیده های نامتعارف و عجیب و غریب) فقط در صورتی عقلاً موجه است که مستند به قرینه یا دلیل استواری باشد. بر این مبنای، چون پدیده هایی مانند "خداوند" یا "سخن گفتن خداوند" نامتعارف و "عجیب و غریب" است، باور به آنها عقلاً موجه نیست، مگر آنکه قرائن و دلایل استواری برای آنها اقامه شود.

اما در اینجا پرسش مهمی مطرح می شود: وجود خداوند یا سخن گفتن او بر چه مبنایی "نامتعارف" و "عجیب و غریب" یا "خلاف طبیعت" تلقی می شود؟ به نظر می رسد که در اینجا مقصود منتقدان از "نامتعارف" و "عجیب و غریب"، پدیده های ناممکن یا نامحتمل باشد. "ماشین پرنده" البته از منظر منطقی و متافیزیکی "ناممکن" نیست، اما با فرض اطلاعاتی که درباره طبیعت و صنعت ماشین سازی داریم، احتمال وجود آن اندک است. بنابراین، "نامحتمل" بودن این پدیده در نسبت با یک پس زمینه معرفتی خاص معنا دارد. برای کسانی که مثلاً در قرن بیست و هشتم میلادی زندگی خواهند کرد، چه بسا "ماشین های پرنده" بخشی از زندگی روزمره شان باشد، و اگر در آن شرایط کسی ادعایی نظیر ادعای دوست من را مطرح کند، سخن او مطلقاً "نامتعارف" و "عجیب و غریب" به نظر نخواهد رسید. بر همین قیاس، نامتعارف یا عجیب و غریب بودن وجود خداوند و

<sup>۱۳</sup> برای بحثی دقیقتر در خصوص شرایط موجه یا موثق بودن (warranted) باورهای تجربه- بنیاد، از جمله نگاه کنید به:

سخن گفتن او هم در نسبت با یک پس زمینه خاص معنادار است. اما این پس زمینه مفروض چیست و از آن کیست؟ ظاهراً باور به خداوند و سخن گفتن او با فرض پس زمینه معرفتی مورد قبول طبیعت گرایان است که "نامتعارف" و "عجیب و غریب" به نظر می رسد. نگرش طبیعت گرایانه پیشاپیش مبتنی بر فرض نفی وجود خداوند است، و بدیهی است که با فرض جهان بینی ای که در آن جایی برای خداوند وجود ندارد، باور به خداوند و سخن گفتن او "نامتعارف" و "عجیب و غریب" خواهد بود. اما چرا خدا باوران باید خود را به جهان شناسی خدا باوران ملزم کنند؟ چرا جهان شناسی طبیعت گرایانه باید برای خدا باوران حجیت داشته باشد و به عنوان معیاری برای سنجش باورهای آنها به کار رود؟ روشن است که فرض وجود خداوند و سخن گفتن او، با فرض جهان شناسی طبیعت گرایانه خدا باوران، اگر ناممکن نباشد، دست کم نامحتمل، و به این اعتبار "نامتعارف" و "عجیب و غریب" است. اما فرض وجود خداوند و سخن گفتن او با فرض جهان شناسی دینی خدا باوران نه فقط ممکن که بالاتر از آن کاملاً محتمل، و به این اعتبار "متعارف" و "مورد انتظار" است. چرا خدا باوران باید پس زمینه معرفتی خود را به نفع پس زمینه معرفتی رقیب فروبندند، و ارزش و اعتبار باورهایشان را بر مبنای معیارهای تنگی ارزیابی کنند که رقیب برای شان تعیین کرده است؟ خدا باوری که باور به خدا را "نامتعارف" و "عجیب و غریب" می خواند، مرتکب نوعی مصادره به مطلوب شده است، یعنی فرض عدم وجود خداوند (با نامحتمل بودن وجود او) را ابتدا در مقدمات خود (یعنی پس زمینه معرفتی طبیعت گرایانه اش) مفروض می گیرد، و سپس همان را به عنوان نتیجه از آن مقدمات استنتاج می کند. بنابراین، این سخن درست است که از منظر یک فرد خدا باور، و بر مبنای دانش و تجربه های او، فرض وجود خداوند یا سخن گفتن او بسیار نامحتمل، و به این اعتبار "نامتعارف" است. اما تمام سخن این است که چرا داوری او باید برای خدا باوران الزام آور تلقی شود؟ بگذارید برای روشن شدن این معنا مثالی بزنم: فرض کنید که تلفن خانه من زنگ می زند. اما این بار دوست من علی به تلفن جواب می دهد. البته پیشتر با مادر من سخن نگفته است، و بنابراین، وقتی مادر من می گوید: "علی آقا، سلام! من مادر آرش هستم."، او نمی تواند صدای مادر من را به محض شنیدن تشخیص دهد. اما این امر که علی نتوانسته است صدای مادر من را تشخیص دهد، چه ربطی به من دارد؟ علی مادر من را نمی شناسد، و بنابراین، مبنای تجربی لازم برای تشخیص آبی صدای مادرم را ندارد. البته او "قابلیت" چنان تشخیصی را دارد، اما "مهارت" لازم برای آن تشخیص را در عالم واقع فاقد است. اما از اینکه علی فاقد چنان مهارتی است و نمی تواند صدای مادر من را در دم تشخیص دهد، نمی توان نتیجه گرفت که وقتی من صدای مادرم را از آن سوی خط بی درنگ تشخیص می دهم و به این باور می رسم که "در حال گفت و گوی با مادرم هستم"، باورم، به واسطه محدودیتهای علی، عقلاً موجه نیست.

اما اکنون فرض کنید که علی می داند که مادرش سال گذشته از دنیا رفته است. و امروز صبح تلفن خانه اش به صدا درمی آید و کسی از آن سوی خط می گوید: "سلام علی جان! من مادرت هستم." در این صورت علی این تماس تلفنی را چگونه باید تلقی کند؟ فرض کنید که او مراسم خاکسپاری مادرش را بخوبی به یاد می آورد، و از کل مراسم فیلم برداری کرده است. مادر او مرده است، و مرده ها به کسی تلفن نمی کنند! اما اکنون زنی از آن سوی خط، با صدای مادر علی، خود را مادر او معرفی می کند. در این شرایط، نخستین باوری که در ذهن علی شکل می گیرد، به احتمال زیاد، این خواهد بود که "امکان ندارد!

من در حال گفت و گوی با مادرم نیستم." در این شرایط، این باور، باور "تجربه- بنیان" اوست، یعنی او این باور را به مثابه نتیجه ای از مقدمات استنتاج نمی کند- تا صدا را می شنود این باور در ذهن اش شکل می گیرد که این مدعا که "من در حال گفت و گوی با مادرم هستم" کاذب است. بنابراین، پس زمینه معرفتی فرد در شکل بخشیدن به نوع باورهای "تجربه- بنیان" او نقش تعیین کننده ای ایفا می کند. بر این قیاس، اگر خدا باوری کاذب باشد، در آن صورت این ادعا که خدا وجود دارد یا با ما سخن می گوید، واقعاً نامقبول و به یک معنا "نامتعارف" خواهد بود. اما اگر خدا باوری صادق باشد، در آن صورت بسیار محتمل است که خداوند با انسانها رابطه برقرار کند، و راههایی برای شناخت خود در انسانها آفریده باشد. اگر خدا وجود داشته باشد، تجربه خدا مطلقاً پدیده ای "نامتعارف" یا "نامقبول" نیست، و مؤمنان حق دارند که دست کم پاره ای از باورهای خود را که ناظر به خداوند است "تجربه- بنیان" و به این اعتبار عقلاً موجه بدانند. بنابراین، خدا باوران نمی توانند باورهای "تجربه- بنیان" دین داران را به اعتبار "نامتعارف" یا "عجیب و غریب" بودن مشمول اصل قرینه گرایی کنند، و به این ترتیب اعتبار عقلی آنها را مورد تردید قرار دهند، مگر آنکه پیشتر نشان دهند خدا باوری کاذب (یا دست کم بسیار نامحتمل) است.<sup>۱۴</sup>

#### باور یا تصدیق مبتنی بر قرائن گزاره ای:

اما تمام باورهای دینی دین داران "تجربه- بنیان" نیست. بسیاری از باورهای دینی برای دین باوران "باور-بنیان" است، یعنی از باورهای دیگر ایشان نتیجه شده است. به بیان دیگر، تصدیق این باورها مبتنی بر قرائن، یا به تعبیر دقیقتر، قرائن گزاره ای است. در اینجا مقصود از قرینه، گزاره ای است که به فرض صادق بودن پذیرش صدق گزاره ای دیگر را عقلاً موجه می کند یا دلیلی برای تصدیق یا ترجیح آن گزاره دوّم فراهم می آورد.

قرائن مربوط به باورهای دینی را می توان بر دو نوع تقسیم کرد: قرائن عام یا برون دینی، و قرائن خاص یا درون دینی. مقصود من از "قرینه عام" برای یک گزاره دینی، گزاره ای است که شأن قرینگی آن را می توان مستقل از باورها و منابع حجیت دینی تصدیق کرد، یعنی: (الف) صدق آن گزاره (یا قرینه) را علی الاصول می توان مستقل از باورها و منابع حجیت دینی تصدیق کرد، و (ب) به فرض تصدیق صدق آن گزاره (یا قرینه)، پذیرش صدق گزاره دینی مربوط به آن عقلاً موجه می شود یا دلیلی برای تصدیق یا ترجیح آن گزاره دینی فراهم می آید. برای مثال، برای بسیاری از دین باوران خردورز باور به خداوند می تواند از جمله بر مبنای براهین فلسفی ای موجه شود که (به فرض اعتبار) اعتبارشان مستقل از باورها و منابع حجیت دینی است. این نوع براهین را می توان مصداق "قرائن عام" دانست. بنابراین، "قرینه عام" هم برای خدا باوران و هم برای خدا باوران، علی الاصول،

<sup>۱۴</sup> برای آشنایی با بحث خوبی درباره باورهای "تجربه- بنیان" و معقولیت آنها، نگاه کنید به:

Clark, David, "Faith and foundationalism", in *The Rationality of Theism*, Paul Copan and Paul K. Moser (eds.), Routledge, 2003, Ch. 2, pp.35-54.

Also:

Alston, William P., "Religious Experience and Religious Belief", *Nous* 16 (1982).

Plantinga, Alvin, "Is Belief in God Properly Basic?", *Nous* XV (1981).

Pargetter, Robert, "Experience, Proper Basicity, and Belief in God", *Philosophy of Religion* 27 (1990).

شأن قرینگی دارد. اما "قرینه خاص" برای یک گزاره دینی، گزاره ای است که شأن قرینگی آن را فقط به اعتبار باورها و منابع حجیت دینی می توان تصدیق کرد، یعنی (الف) صدق آن گزاره (یا قرینه) را باید بر مبنای باورها و منابع حجیت دینی تصدیق کرد، و (ب) به فرض تصدیق صدق آن گزاره (یا قرینه)، پذیرش صدق گزاره دینی مربوط به آن "عقلاً موجه" می شود. بنابراین، "قرینه خاص" فقط برای دین باوران می تواند شأن قرینگی بیابد، و پذیرش گزاره های دینی را صرفاً از منظر درون دینی و در حلقه دین داران موجه کند. تعبیر "عقلاً موجه" را در این سیاق باید به این معنای خاص تلقی کرد که در اینجا فرد از منظر درون دینی "دلیلی" برای تصدیق یا ترجیح گزاره دینی مربوطه به دست می آورد. برای مثال، فرض کنید مسلمانی پرسد که آیا روزه واجب است؟ در این صورت، آیه ای از قرآن که روزه را بر مسلمانان واجب می کند، برای آن فرد مسلمان، "دلیل" یا "قرینه" ای (به معنای "قرینه خاص") می شود که به اعتبار آن می تواند وجوب روزه را بپذیرد. در اینجا، آیه قرآنی مربوطه فقط برای مسلمانانی که برای قرآن در مقام تشریح حجیت قائل اند، شأن قرینگی دارد و می تواند "دلیلی" برای پذیرش وجوب روزه تلقی شود، اما همان آیه برای یک فرد نامسلمان یا خدا ناپاوار مطلقاً شأن قرینگی و ارزش تجویزی ندارد. بنابراین، آنچه از منظر درون دینی قرینه یا دلیلی برای پذیرش یک باور (دینی) است، لزوماً از منظر برون دینی چنان نقشی ندارد.

در بحث از "معقولیت درون دینی" البته "قرینه خاص یا درون دینی" نقش مهم و ویژه ای ایفا می کند. بنابراین، مایلم در اینجا این نوع قرائن را با دقت بیشتری بررسی کنم. وجه تجویزی و الزام آور "قرینه خاص یا درون دینی" مبتنی بر حجیت مراجع و منابع دینی است. برای مثال، در اسلام قرآن و سنت معتبر پیامبر برای مسلمانان حجیت دینی دارد، یعنی اگر معلوم شود که گزاره الف برآمده از قرآن یا سنت معتبر است، در آن صورت این گزاره، برای یک مسلمان، شأن تجویزی دارد، و در حکم قرینه یا دلیلی الزام آور خواهد بود- یعنی یا باور به گزاره ب را کاملاً موجه و مسلم می کند، یا دست کم دلیلی به سود باور به آن گزاره بشمار خواهد آمد.

اما خوبست که وجه تجویزی "قرائن خاص یا درون دینی" را با دقت بیشتری بررسی کنیم. سرچشمه وجه تجویزی این قرائن چیست؟ به بیان دیگر، چرا فرد دین دار این قرائن را "دلیلی" برای تصدیق یا ترجیح باوری خاص می یابد؟ به نظر می رسد که سرچشمه وجه تجویزی این قرائن، ناشی از انتساب آنها به خداوند باشد، یعنی فرض بر این است که برای مثال، مضمون قرآن و سنت معتبر به طور مستقیم یا غیرمستقیم از حکم یا نظر الهی پرده برمی دارد، و چون یک مسلمان مؤمن حجیت امر و نظر خداوند را پیشاپیش به عنوان بنیان زندگی دینی اش پذیرفته است، به تبع حجیت احکام یا نظرات برآمده از قرآن و سنت معتبر را هم می پذیرد.

اما این مدعا محتاج تدقیق بیشتر است: به نظر می رسد که اندیشه و زندگی دینی یک فرد مسلمان (به عنوان یک مسلمان) بر مبنای چند پیش فرض مهم سامان پذیرفته است:

(۱) خدایی قدیر، خبیر، و خیر وجود دارد؛

(۲) اراده و نظر این خدا برای انسان لازم الاجراء است؛



(۳) اراده و نظر این خدا، مستقیم یا غیرمستقیم، در کلام او (قرآن) و سنت معتبر پیامبرش بازتابیده است.

کسی که گزاره های (۱) تا (۳) را بپذیرد، لاجرم برای کلام و حکم الهی در قرآن و سنت معتبر حجیت قائل است، و اگر معلوم شود که گزاره الف در متن قرآن یا سنت معتبر نبوی به سود باور به گزاره ب است، در آن صورت قرینه یا دلیل الزام آوری برای تصدیق یا ترجیح گزاره ب در اختیار خواهد داشت.

اما از حیث معرفت شناسانه، گزاره های (۱) تا (۳) شأن یکسانی ندارد: گزاره (۱) گزاره ای متافیزیکی است که باور به آن می تواند (به فرض وجود چنان خدایی) بر مبنای ادراک (تجربه دینی) یا استدلال (براهین اثبات وجود خداوند) - دست کم در بادی امر - موجه شود. اگر خدا به مثابه موجودی جامع جمیع کمالات، وجود داشته باشد، در آن صورت حکمی که از جانب او صادر می شود، منزلت ویژه ای خواهد داشت، یعنی عین صدق و صلاح تلقی خواهد شد.

اما حتی اگر "حکم" خداوند را عین صدق و صلاح بدانیم، از آن نتیجه نمی شود که پیروی از حکم و اراده خداوند "لازم الاجراء" است. یعنی حکم خداوند، به صرف آنکه حکم اوست، و (بنابراین فرض) عین صدق و صلاح است، خصلت تجویزی و تکلیف آور ندارد. در واقع سرچشمه وجه تجویزی "حکم الهی" تصدیق گزاره (۲) است که منطقیاً از گزاره (۱) نتیجه نمی شود. یعنی فرد می تواند وجود خداوند قدیر و خبیر و خیر را بپذیرد، اما خود را به پیروی از احکام او ملزم نبیند. از این گزاره که:

(الف) خداوند قدیر و خبیر و خیر وجود دارد.

نمی توان منطقیاً نتیجه گرفت که:

(ب) احکام خدای قدیر و خبیر و خیر لازم الاجراء است.

از سوی دیگر، روشن است که ضرورت پیروی از حکم الهی را نمی توان بر مبنای حجیت حکم الهی هم پذیرفت. تصدیق حکم الهی به اعتبار حکم الهی متضمن دور باطل است. اگر فردی پیروی از حکم الهی را الزام آور نداند، نمی توان او را به حکم الهی به پیروی از آن حکم الزام کرد. بنابراین، حکم خداوند (یا به بیان خاصتر، آنچه در متن قرآن و سنت معتبر آمده است) در صورتی برای فرد نقش قرینه یا دلیل تکلیف آور خواهد داشت که فرد پیشاپیش و مستقل از مراجع حجیت دینی، گزاره (۲) را پذیرفته باشد. به بیان دیگر، سرچشمه اصلی شأن تجویزی "احکام الهی"، نه حکم الهی، که تسلیم مختارانه انسان به حکم الهی است. دقیقاً به همین دلیل است که "حکم الهی" برای آن کس که گزاره (۲) را نپذیرفته است، حجیت ندارد، و نمی تواند به عنوان قرینه یا دلیلی برای تصدیق یا ترجیح باور به یک گزاره به کار آید. بنابراین، "قرینه خاص یا درون دینی" پس از وضعیت وجودی و اعتقادی "اسلم" موجودیت می یابد، و دایره حجیت آن منحصر به کسانی است که از آستانه "اسلم" گذشته و به حلقه جامعه دین داران درآمده اند.

بنابراین، گزاره (۱) به حکم خداوند منزلت ویژه می بخشد، و گزاره (۲) به حکم الهی شأن تجویزی و الزام آور می

دهد.

اما گزاره (۳) در واقع حجیت حکم الهی را پس از مقام "اسلم" به متون و منابع تاریخی خاص، مثلاً قرآن و سنت معتبر، منتقل می کند، یعنی شأن تجویزی و الزام آور "حکم الهی" را جامه تاریخی می پوشاند، و آن را به منابع و وقایع خاص (در اینجا قرآن و سنت معتبر) پیوند می دهد. به محض آنکه این پیوند برقرار شود، مضمون قرآن و سنت معتبر می تواند برای یک مسلمان (از آن حیث که مسلمان است) شأن "قرینه خاص یا درون دینی" بیابد، و مبنا و دلیلی برای تصدیق یک باور خاص یا ترجیح آن بر باورهای بدیل به دست دهد.

اما مبنای تصدیق گزاره (۳) چیست؟ بنا بر کدام مبنا فرد می تواند یک متن تاریخی خاص (مثلاً قرآن) را متضمن کلام و حکم الهی بداند؟ مبنای معرفت شناسانه این تصدیق چیست؟ به نظر من مهمترین مبنای معرفت شناسانه این امر، نهایتاً حجیت "نقل" یا شهادت راوی (صادق) است. اگر این مدعا درست باشد، در آن صورت، حجیت "نقل" یا شهادت راوی (صادق) شرط لازم تحقق "قرینه خاص یا درون دینی" (در شکل عینی و تاریخی آن) خواهد بود. به بیان دیگر، شهادت راوی (صادق) - مثلاً شخص پیامبر - می تواند تحت شرایط معین ما را به این معرفت یا باور موجه برساند که (مثلاً) قرآن کلام الهی است، و لذا به این اعتبار مدعیات آن متن (یعنی قرآن) می تواند برای یک مسلمان مؤمن نقش قرینه (خاص) یا دلیل تکلیف آور را ایفا کند.

اما آیا "نقل" یا شهادت راوی (صادق) علی الاصول می تواند از حیث معرفت شناسانه دلیلی برای تصدیق یا ترجیح یک باور خاص (مثلاً کلام الله بودن قرآن) فراهم آورد؟

خوبست که نخست نقش معرفت بخش "نقل" یا "شهادت راوی" را به طور عام و مستقل از بستر خاص دینی بررسی کنیم. آیا از منظر معرفت شناسانه نقل اساساً می تواند به عنوان قرینه ای معتبر برای تصدیق یا ترجیح یک باور نقش ایفا کند؟ در اینجا مقصود من از "نقل" این است که کسی (راوی) - دست کم در ظاهر - می کوشد تا اطلاعی را در قالب خبر به دیگری (گیرنده) منتقل کند. بنابراین، "نقل" دست کم از چهار عنصر اصلی تشکیل شده است: (۱) ناقل یا راوی، یعنی آن کس که یا مستقیماً شاهد واقعه ای بوده است و از آن واقعه خبر می دهد، یا خبر را از فرد دیگری شنیده و آن را برای نفر بعدی نقل می کند؛ (۲) منقول، یعنی محتوای خبر یا اطلاعی که بناست توسط ناقل نقل شود؛ (۳) گیرنده یا شنونده خبر، یعنی آن کس که شهادت ناقل را دریافت می کند؛ و (۴) زمینه یا بستر معرفتی مبادله اطلاعات، یعنی پس زمینه معرفتی ای که راوی در متن آن خبر را به گیرنده منتقل می نماید.

بر این مبنا، پرسش اصلی این است که آیا شهادت راوی یا ناقل خبر می تواند برای شنونده یا گیرنده خبر قرینه یا دلیلی موجه برای تصدیق یا ترجیح محتوای خبر باشد یا نه؟ آیا من می توانم به صرف آنکه خبری را از شخص الف شنیده ام، به نحو موجهی به آن خبر معتقد شوم و آن را در منظومه باورهای خود درآورم؟

بگذارید برای آسانی تحلیل، بحث را به سلسله روایتی منحصر کنیم که فقط دو عضو دارد: یک گوینده یا راوی، و یک شنونده یا گیرنده. اکنون فرض کنید که من در خیابان از رهگذری می پرسم که ساعت چند است. و او در پاسخ می گوید: "ساعت سه و ده دقیقه بعدازظهر است!". در اینجا بر مبنای خبر آن رهگذر، بی درنگ این باور در من شکل می گیرد که "ساعت

سه و ده دقیقه بعد از ظهر است." آیا این باور من عقلاً موجه است؟ در "شرایط عادی" به نظر می رسد که پاسخ این پرسش مثبت باشد. اما مقصود از "شرایط عادی" چیست؟ در "شرایط عادی" فرض ما این است که (مثلاً) صداقت و راستگویی قاعده است نه استثناء، یعنی غالب افراد در غالب موارد راست می گویند، و بنابراین، عموماً درخور اعتماد هستند؛ راوی درباره موضوعی که از آن خبر می دهد دانش کافی دارد؛ شنونده یا گیرنده خبر در وضعیتی است که می تواند خبر را بدرستی دریافت کند، مثلاً از توان ذهنی لازم برای این کار بهره مند است؛ محتوای خبر نیز توسط سایر باورهای نظام عقاید شنونده یا گیرنده تأیید می شود، یا دست کم با آنها سازگار است؛ و غیره. در مثال فوق، من هیچ دلیلی ندارم که گمان کنم رهگذر قصد فریب من را دارد، و نیز به نظر می رسد که او می تواند زمان را بدرستی از روی ساعت مچی اش بخواند. من هم در حالت طبیعی هستم، یعنی برای مثال، هیچ داروی روانگردانی مصرف نکرده ام، و قدرت شنوایی ام طبیعی است، و نیز پاسخ رهگذر با سایر باورهای من سازگار است - مثلاً، من پیشاپیش می دانم که باید چند ساعتی از ظهر گذشته باشد. البته باور من لزوماً از این باورهای پس زمینه ای استنتاج نشده است. من به محض آنکه پاسخ رهگذر را شنیدم، به این باور رسیدم که "ساعت سه و ده دقیقه بعد از ظهر است." البته اگر به هر دلیلی به پس زمینه معرفتی ام در هنگام مبادله خبر نیز مراجعه می کردم، همچنان شرایط را "عادی" می یافتم. بنابراین، در این شرایط، باور من که بر مبنای خبر یا شهادت آن رهگذر شکل گرفته است، عقلاً موجه است. اما البته اگر قرائنی در کار باشد که (برای مثال) صداقت یا صلاحیت رهگذر، یا توانایی تشخیص من را مورد تردید قرار دهد، یا پاره ای از باورهای نظام عقاید من نافی یا مخالف مدعای رهگذر باشد (مثلاً من بدانم که الآن صبح است نه بعد از ظهر)، در آن صورت دلیل یا دلایل موجهی دارم که شرایط را "عادی" تلقی نکنم. اگر شرایط "غیرعادی" تلقی شود، در آن صورت شنونده یا گیرنده نقل برای پذیرش مضمون خبر باید معیارهای سختگیرانه تری را به کاربرد، مثلاً نخست باید اطمینان یابد که آیا شرایط لازم برای پذیرش نقل راوی در مورد خاص برآورده شده است یا نه. اگر معلوم شود که آن شرایط برآورده شده است، در آن صورت باور من به محتوای نقل راوی استنتاجی خواهد بود، یعنی برای مثال، نخست از صداقت او اطمینان یافته ام، و سپس بر مبنای آن فرض، اعتبار مضمون نقلش را نتیجه گرفته ام.

به نظر می رسد که در "شرایط عادی" دو اصل مهم در پس زمینه معرفتی من وجود دارد که به اعتبار آن می توانم باور مبتنی بر نقل یا شهادت راوی را عقلاً موجه بدانم<sup>۱۵</sup>:

نخست، "اصل صداقت یا اعتمادپذیری" که مطابق آن، افراد صادق و در خور اعتماد تلقی می شوند، مگر آنکه دلیلی خلاف آن یافت شود.

دوم، "اصل آسان باوری"، که مطابق آن، شنوندگان یا گیرندگان خبر عقلاً حق دارند که اخبار راویان را بپذیرند و به آنها باور آورند، مگر آنکه دلیلی خلاف آن یافت شود.

بر این مبنا می توان اصل معرفت شناسانه زیر را صورت بندی کرد (بگذارید آن را "اصل حجیت نقل" بنامیم):

<sup>۱۵</sup> در خصوص این دو اصل نگاه کنید به:

اصل حجیت نقل: فرد الف می تواند صرفاً بر مبنای شهادت یا گواهی راوی ب به امر ج باور آورد، و این باور او عقلاً موجه است، اگر و فقط اگر، قرینه ناقض نقض نشده ای برای آن باور وجود نداشته باشد.

در اینجا خوبست به این نکته مهم اشاره کنم که نقل یا شهادت راوی صادق به تنهایی منبع تولید معرفت تازه نیست. نقش اصلی نقل یا شهادت راوی ثقه "انتقال" معرفت است نه "تولید" آن. به بیان دیگر، معرفت باید بر مبنای دیگری (مثلاً ادراک حسّی یا استدلال عقلی) حاصل شود، و پس از آن، نقل یا شهادت راوی ثقه می تواند آن معرفت را از یک فرد به فرد دیگر انتقال دهد. از این حیث نقل یا شهادت راوی ثقه شبیه "حافظه" است. حافظه هم به تنهایی منبع تولید معرفت تازه نیست. نقش اصلی حافظه "حفظ" معرفت است نه "تولید" آن. یعنی اگر کسی چیزی را نداند، حافظه آن فرد به خودی خود نمی تواند علم به آن چیز را برای او تولید کند. اما اگر فرد بر مبنایی مستقل (مانند ادراک حسّی یا استدلال عقلی) به معرفتی دست یافت، در آن صورت حافظه می تواند آن معرفت را برای آن فرد در گذر زمان حفظ کند. بنابراین، تا آنجا که مقوله معرفت در میان است، اگر گوینده یا راوی نسبت به امر الف علم نداشته باشد، در آن صورت نقل یا شهادت او نمی تواند برای شنونده یا گیرنده آن نقل علم به امر الف را به بار آورد.<sup>۱۶</sup>

اما نقل یا شهادت راوی ثقه می تواند دلیلی موجه برای تصدیق یا ترجیح یک باور فراهم آورد، حتی اگر راوی خود نسبت به مضمون خبری که می دهد بواقع علم یا حتی باور موجه نداشته باشد. در اینجا کافی است که شنونده یا گیرنده خبر دلیلی بر صداقت و وثاقت راوی در اختیار داشته باشد. در این شرایط باور گیرنده که بر نقل راوی مبتنی است، باوری موجه است، هرچند که لزوماً مصداق علم نیست. برای مثال، فرض کنید که من از رهگذر ساعت را می پرسم، و او نگاهی به ساعت مچی اش می اندازد و می گوید: "ساعت سه و ده دقیقه بعدازظهر است." اما در واقع ساعت مچی او کار نمی کند، و او صرفاً بر مبنای حدس زمانی را اعلام کرده است. در این شرایط، رهگذر به معنای دقیق کلمه "نمی داند" که ساعت سه و ده دقیقه است. و بنابراین، باور من که بر نقل یا شهادت آن رهگذر مبتنی است (یعنی این باور که "ساعت سه و ده دقیقه بعدازظهر است")، مصداق علم نیست. اما فرض کنید که من دلیلی دارم که باور کنم رهگذران این خیابان در غالب موارد درخور اعتماد هستند، و از قضا در گذشته من چندین بار از این رهگذر خاص ساعت را پرسیده ام و او پاسخ دقیق داده است. بر این مبنای می توان پذیرفت که شهادت آن رهگذر دلیل یا قرینه ای در اختیار من می گذارد که به اعتبار آن بپذیرم که "ساعت سه و ده دقیقه بعدازظهر است." این باور، البته در شرایط یاد شده، مصداق علم نیست، اما موجه است - حتی اگر خبر کاذب باشد، یعنی حتی اگر ساعت در آن

<sup>۱۶</sup> در این خصوص برای مثال، نگاه کنید به:

Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, 1993, pp.83-86.

همچنین:

Audi, Robert, "Testimony, Credulity, and Veracity", in *Epistemology of Testimony*, Jennifer Lackey and Ernest Sosa (eds.), Oxford University Press, 2006, pp.25-49, see esp. pp. 28-31.

زمان خاص واقعاً سه و ده دقیقه نباشد. بنابراین، شنونده یا گیرنده خبر می تواند بر مبنای نقل یا شهادت راوی نسبت به امر الف، به آن امر باور بیاورد، و باور او موجه باشد، مشروط بر آنکه گیرنده دلیلی بر صداقت و وثاقت راوی در اختیار داشته باشد، و البته هیچ قرینه ناقض نقض ناشده ای هم علیه آن باور در کار نباشد. در این شرایط چه بسا این باور مبتنی بر نقل مصداق معرفت نباشد، اما (دست کم در بادی امر) عقلاً موجه است.<sup>۱۷</sup>

اما فرض کنید که دوستی نزد من می آید و ادعا می کند که در راه سفینه ای فضایی را به چشم در آسمان دیده است. آیا من مجازم که بر مبنای نقل و شهادت او به این باور برسم که "سفینه های فضایی وجود دارد"؟ آیا اگر من بر مبنای شهادت او به چنان باوری رسیدم، باورم عقلاً موجه خواهد بود؟ فرض کنید که من معتقدم "تا آنجا که علم به ما می گوید چیزی به عنوان سفینه فضایی در قلمرو کهکشان شیری مشاهده نشده است، و بنابراین، بسیار بعید است که سفینه ای فضایی در آسمان کره زمین مشاهده شود." در این صورت، محتوای خبر آن دوست با یکی از باورهای مقبول نظام فکری من در تعارض است، و چه بسا همین امر من را در پذیرش مضمون آن خبر به تأمل وادارد. یعنی می توان فرض کرد که در اینجا، به دلیل محتوای "نامتعارف" خبر، شرایط "غیرعادی" است. در این شرایط باور به اینکه "سفینه های فضایی وجود دارد" با یک مورد نقض، یعنی یافته های علم کنونی، روبروست. بنابراین، در اینجا، من پیش از پذیرفتن مدعای دوستم، باید اطمینان یابم که شرایط لازم برای پذیرش شهادت او برآورده شده است. اکنون فرض کنید که من سالهای متمادی است که راوی را می شناسم، و نیک می دانم که او فردی اخلاقی و بغایت صادق و راستگو است. هیچ تغییر نامتعارف و نابهنجاری هم در رفتار و شخصیت فردی و اجتماعی او رخ نداده است. همچنین می دانم که او دانشمندی برجسته در حوزه علوم فضایی است. از سوی دیگر، می دانم که یافته های علمی جدید نافی وجود سفینه فضایی نیست، بلکه صرفاً احتمال وجود آن را در آسمان کره زمین بغایت بعید می داند (به بیان دیگر، یافته های کنونی علم "قرینه ناقض نافی" مدعای راوی است، نه "قرینه ناقض مخالف" آن). همچنین باخبر می شوم که برخی افراد صاحب نظر دیگر هم پیشتر مدعی شده اند که احياناً سفینه ای فضایی را در آسمان شهر دیده اند. در این شرایط کاملاً ممکن است که من مدعای دوستم را بپذیرم، و باور من به وجود سفینه ای فضایی در آسمان شهر به اعتبار گواهی آن دوست، دست کم در بادی امر، موجه باشد.

همانطور که می بینیم، حجیت نقل تا حد زیادی در گرو شخصیت راوی است. شخصیت راوی پشتوانه اعتبار خبر اوست. یعنی نقل یا شهادت راوی در صورتی پذیرفتنی است و به باور موجه می انجامد که (از جمله) راوی به راستگویی و

<sup>۱۷</sup> در خصوص تفاوت میان نقش نقل یا شهادت در انتقال معرفت (knowledge) و توجیه (justification) برای مثال نگاه کنید به:

Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function*, pp. 86-87.

همچنین:

Audi, Robert, "Testimony, Credulity, and Veracity", pp.31-32, and also,

Audi, Robert, *Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge*, Routledge, 1999, Ch. 5, pp.135-137.

امانت شناخته شده باشد. این صداقت و امانت است که اعتبار سخن راوی را تا حد زیادی تضمین می کند، و باور به مدعای او را عقلاً موجه می سازد.

اکنون می توانیم به پرسش اصلی خود بازگردیم: بنا بر کدام مبنا فرد می تواند یک متن تاریخی خاص (مثلاً قرآن) را متضمن کلام و حکم الهی بداند؟ مبنای معرفت شناسانه این تصدیق چیست؟ همانطور که پیشتر اشاره کردم، به گمانم یک پاسخ قابل قبول به این پرسش عبارتست از حجیت نقل یا شهادت راوی صادق. فرض کنید که خدایی وجود دارد، و این خدا با انسانی وارد رابطه ای زبانی (وحی) می شود. در این صورت آن انسان یا نبی بر مبنای تجربه ادراکی خود (تحت شرایط معین) نسبت به این امر که خدا با او سخن گفته است، علم دارد (این علم برای شخص نبی نوعی باور "تجربه-بنیان" است). حال فرض کنید که این فرد تجربه خود و محتوای آن را برای فرد دیگری نقل می کند، یعنی به او خبر می دهد که مجموعه گزاره های الف (در اینجا، قرآن) سخنان خداوند با او بوده است. آیا در این شرایط فرد شنونده حق دارد مدعای فرد صاحب تجربه را بپذیرد؟ در اینجا پس زمینه معرفتی مبادله نقل نقش مهمی ایفا می کند. خوبست که این مسأله را در دو وضعیت بررسی کنیم:

در وضعیت اول، "شرایط عادی" است. مهمترین ویژگی پس زمینه معرفتی در "شرایط عادی" آن است که پدیده ارتباط انسان با موجودات ماورایی، از جمله خداوند، بخشی از باورهای رایج در میان مخاطبان است. در این شرایط کاملاً ممکن است که کسی مدعای پیامبر را بشنود، و چون دلیلی بر عدم صداقت و وثاقت او ندارد، مدعای او را بی درنگ و به نحو غیر استنتاجی باور کند. یعنی برای این فرد "اصل صداقت" و "اصل آسان باوری" هر دو در کار است، و بنابراین، به اعتبار اصل "حجیت وثاقت نقل"، فرد بر مبنای شهادت راوی (یعنی شخص "پیامبر") به این باور می رسد که "قرآن کلام خداوند است"، و این باور عقلاً موجه است، مادام که قرینه ناقض نقض ناشده ای در مقابل آن نباشد.

در وضعیت دوم، "شرایط غیرعادی" است. "شرایط غیرعادی" معمولاً وقتی است که مضمون خبر "نامتعارف" و "عجیب و غریب" به نظر آید. باری، در سیاق بحث جاری، با فرض شرایط غیرعادی، فرد نمی تواند بر مبنای شهادت راوی، به نحو غیر استنتاجی، به این باور برسد که "قرآن کلام خداوند است". اما گاهی در "شرایط غیرعادی" هم مخاطب می تواند بر مبنای شهادت راوی (به نحو استنتاجی) به این باور برسد که "قرآن کلام خداوند است" و باور او عقلاً موجه باشد. برای مثال، فرض کنید که فرد به تجربه شخصی و شهادت جمعی دریابد که محمد مردی بغایت راستگو و "امین" است، و از حیث معنوی شخصیتی حساس دارد، و نیز در قلمرو سلوک معنوی فردی صاحب تجربه و آزموده است. از سوی دیگر، فرد شنونده خود دلایلی داشته باشد که تجربه خداوند و شنیدن سخن او، پدیده ای نا محتمل اما ممکن است، و حتی چه بسا خود او طعم پاره ای از این گونه تجربه های معنوی را در زندگی شخصی خویش آزموده باشد. به نظر می رسد که در این شرایط، نقل یا شهادت راوی صادق (یعنی محمد "امین") را می توان دلیلی برای تصدیق یا ترجیح این باور دانست که "قرآن کلام خداوند است". به بیان

دیگر، اگر شخص بر مبنای نقل یا شهادت محمد امین به این باور برسد که "قرآن کلام خداوند است"، باور او، دست کم در بادی امر، می تواند عقلاً موجه باشد (مادام که هیچ قرینه ناقض نقض ناشده ای برای آن وجود نداشته باشد).

البته اگر شخص راوی به محتوای نقلش "علم" نداشته باشد (مثلاً در تشخیص موضوع تجربه اش خطا کرده باشد و محتوای نقلش کاذب باشد)، نقل و شهادت او مؤدی معرفت نخواهد بود، یعنی مخاطب نمی تواند بر مبنای نقل یا شهادت راوی نسبت به مدعای او علم بیابد. اما حتی در این صورت هم باوری که بر مبنای شهادت راوی در ذهن مخاطب شکل می گیرد، می تواند عقلاً موجه باشد - مشروط بر آنکه مخاطب دلیلی بر صداقت و وثاقت راوی در اختیار داشته باشد.

بنابراین، برای دین دارانی که به صداقت و وثاقت پیامبر باور دارند، شهادت او حجیت دارد، و می تواند به عنوان قرینه یا دلیلی به سود مدعیات او بشمار آید. در اینجا شخصیت نبی پشتوانه پیام اوست. و بنابراین، اگر پیامبر صادق خبر دهد که برای مثال، "قرآن کلام خداوند است"، و مؤمنان بر مبنای شهادت او به این باور برسند که "قرآن کلام خداوند است"، باور ایشان عقلاً موجه خواهد بود.

به این ترتیب، یک متن تاریخی خاص، برای گروهی از انسانها، به عنوان تجلی گاه کلام و احکام الهی (به نحو عقلاً موجهی) پذیرفته می شود، و از آن پس از منظر این مؤمنان، حجیت حکم و کلام الهی به این متن تاریخی خاص (یعنی قرآن) انتقال می یابد. در این صورت، محتوای این متن تاریخی خاص، یعنی قرآن، می تواند به عنوان "قرینه خاص یا درون دینی" برای آن جامعه دینی خاص حجیت داشته باشد، و در تصدیق یا ترجیح آموزه های دینی نقش مهمی ایفا کند.

البته روشن است که این متن برای کسانی که اراده و نظر خداوند را لازم الاجراء نمی دانند، و/یا به وثاقت و صداقت نبی باور ندارند، فاقد حجیت و شأن قرینگی است. اما از صرف اینکه خدانا باوران یا نامسلمانان برای قرآن و سنت معتبر نبی حجیت قائل نیستند بر نمی آید که این منابع برای مسلمانان هم فاقد حجیت و شأن قرینگی است یا باید باشد.

### ج- جمع بندی:

حاصل بحث تا به اینجا از این قرار است:

- دین داران به شیوه های متنوعی باورهای دینی خود را شکل می دهند:
- (۱) در پاره ای موارد، باورهای دینی فرد "عمل - بنیان" است، یعنی صرفاً بر مبانی عملی یا عمل گرایانه شکل می پذیرد. برای مثال، فرد دین دار، اگرچه دلایل و قرائن کافی و قاطع برای تصدیق نظری باور دینی خود ندارد، آن باور را تلقی به قبول می کند یا قلباً تصدیق می کند و از آن به عنوان چارچوبی برای نگرستن به جهان و نیز مبنایی برای زیست دینی بهره می جوید - به این امید که آن باور صادق از کار درآید.

(۲) در پاره ای موارد، باورهای دینی فرد "تجربه- بنیان" است، یعنی بر مبنای تجربه های شخصی فرد (یا "قرائن غیر گزاره ای") شکل می پذیرد.

(۳) در پاره ای موارد، باورهای دینی فرد "باور- بنیان" است، یعنی بر مبنای سایر باورهای او (یا "قرائن گزاره ای") شکل می پذیرد. این گزاره های قرینه ای گاهی اعتبار عام و برون دینی دارد ("قرینه عام")، و گاهی اعتبار خاص و درون دینی ("قرینه خاص").

• شأن قرینگی "قرائن خاص یا درون دینی" در متن یک دین خاص نهایتاً بر مبنای حجیت معرفت شناختی "نقل" یا "شهادت راوی صادق" توجیه می شود.

• منابع و مبانی درون دینی شکل گیری باورهای دینی می تواند، تحت شرایط معین، آن باورها را، دست کم در بادی امر، عقلاً موجه سازد. یعنی باورهای دینی برآمده از منابع و مبانی درون دینی واجد معقولیت درون دینی است.

• معقولیت درون دینی برای (تداوم) التزام دین داران به باورهای دینی شان کفایت می کند، مشروط برآنکه هیچ قرینه ناقض نقض نشده ای برای آن باورهای دینی وجود نداشته باشد. ("شرط معقولیت حداقلی").

• به بیان دیگر، باورهای دینی بر مبنای قرائن و منابع درون دینی شکل می پذیرد، و این باورها، تحت شرایط معین، عقلاً موجه است (یعنی معقولیت درون دینی آنها تأمین است)، و این معقولیت اعتبار دارد، به شرط آنکه معقولیت برون دینی آن باورهای دینی نیز تأمین باشد، یعنی دین باوران بتوانند موارد ناقضی را که علیه باورهای دینی شان اقامه می شود، به نحوی رضایت بخش پاسخ دهند، یعنی به آن موارد نقض چنان پاسخ دهند که ناظران آرمانی کاملاً لادری گرا یا بی طرف قانع شوند.

• اگر دین باوران بتوانند موارد ناقضی را که علیه باورهای دینی ایشان اقامه شده است، به نحو رضایت بخشی پاسخ دهند، تداوم باور ایشان به آموزه های دینی مربوطه عقلاً موجه است.

• اما اگر دین باوران نتوانند موارد ناقضی را که علیه باورهای دینی شان اقامه شده است، به نحو رضایت بخش پاسخ دهند، در آن صورت یا باید به حکم عقل از آن باورهای دینی دست بشویند، یا باید در صورت امکان، تفسیری تازه از آن باورها به دست دهند که نسبت به آن موارد ناقض ایمن باشد ("رویکرد ابن رشدی").



## یک بررسی موردی: قرآن به مثابه کلام الهی

خوبست برای روشن شدن مدل سنت گرای انتقادی در قلمرو اعتقادات دینی یک مورد خاص را مورد بررسی قرار دهیم. یکی از باورهای بنیادین مسلمانان این است که قرآن کلام الهی است. آیا مسلمانان عقلاً حَقّ دارند که همچنان به این باور خود پایبند بمانند؟ مطابق مدل سنت گرای انتقادی، این باور درون دینی در صورتی موجه است که شرایط سه گانه زیر برآورده شود:

شرط نخست آنکه، صدق این باور از حیث متافیزیکی ممکن باشد. به بیان دیگر، اگر معلوم شود که سخن گفتن خداوند با انسانها (یعنی پدیده وحی زبانی) از حیث متافیزیکی ناممکن است، در آن صورت این گزاره که "قرآن کلام خداوند است" ضرورتاً کاذب و باور به آن عقلاً ناموجه خواهد بود.

شرط دوم آنکه، پیامبر راوی صادق و در خور اعتمادی باشد. در این صورت اگر پیامبر ادعا کند که طرف خطاب خداوند بوده است و قرآن کلام الهی است، پیروان او عقلاً حَقّ دارند که به اعتبار شهادت او، قرآن را کلام خداوند بدانند، یعنی آن را پیامی از جانب خداوند تلقی کنند که از مجرای پیامبر به ایشان رسیده است. البته اگر خداوند بواقع با پیامبر سخن گفته باشد، در آن صورت، باور پیامبر مبنی بر آنکه با خداوند سخن گفته است، مصداق علم خواهد بود، و به تبع، باور پیروان او هم نسبت به کلام الله بودن قرآن علم تلقی خواهد شد. اما اگر پیامبر بخطا واردات قلبی خود را مصداق وحی الهی تلقی کرده باشد، در آن صورت اعتقاد پیروان پیامبر به قول او مصداق علم نیست، اما همچنان عقلاً موجه است.

آیا مسلمانان حَقّ دارند شرایط دوگانه فوق را دست کم در بادی نظر تحقق یافته بدانند؟

در مورد شرط اول، دشوار بتوان وجود خداوند را از حیث متافیزیکی ممتنع دانست، و اگر خدا وجود داشته باشد، دشوار بتوان امکان سخن گفتن او را با انسانها از حیث متافیزیکی ناممکن تلقی کرد.<sup>۱۸</sup> همچنین در طول تاریخ بسیاری از مؤمنان انواعی از تجربه های خطاب را در زندگی ایمانی خود آزموده اند، و برای ایشان، امکان وجود خداوند و سخن گفتن او با انسانها یک باور نظری محض نیست، بلکه نوعی باور "تجربه- بنیان" است. تصدیق صداقت محمد "امین" هم برای مسلمانان کار دشواری نیست، خصوصاً که منابع تاریخی سنت اسلامی شواهدی در تأیید این باور به دست می دهد. البته این به آن معنا نیست که باور مسلمانان در این موارد لزوماً و مطلقاً صادق یا موجه است. اما به این معناست که مسلمانان می توانند شروط دوگانه فوق را صادق بدانند، و این باور آنها دست کم در بادی نظر عقلاً موجه است.

<sup>۱۸</sup> امروزه کمتر فیلسوفی است که وجود خداوند را از منظر متافیزیکی ممتنع بداند، اکثر خداناباوران فرهیخته، حداکثر وجود او را بسیار نا محتمل می دانند. بنابراین، من در اینجا اصل امکان وجود خداوند را مفروض می گیرم. اما درباره امکان سخن گفتن خداوند با انسان، در مقالات دیگری به تفصیل سخن گفته ام، و از جمله نشان داده ام که چگونه می توان در چارچوب نوعی معرفت شناسی ادراک از امکان وحی زبانی دفاع کرد. برای تفصیل این بحث، برای مثال، نگاه کنید به: آرش نراقی، "امکان و ساختار وحی زبانی"، در کتاب حدیث حاضر و غایب، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۰، صص. ۱۳۵-۱۵۰؛ و نیز، "نقدی بر نظریه قرائت نبوی از جهان (۲)"، همان کتاب، صص. ۲۳۷-۲۴۵.

شرط سوّم- اما التزام مسلمانان به این باور که قرآن کلام الله است در صورتی عقلاً موجه می ماند که هیچ قرینه ناقض نقض ناشده ای علیه آن وجود نداشته باشد. به بیان دیگر، مسلمانان در مقام دفاع از عقلانیت باور خویش باید بتوانند شواهد ناقضی را که علیه باور ایشان اقامه می شود، نقض کنند.

اما آیا شرط سوّم تحقق یافته است؟ حقیقت این است که داوری درباره این امر فرآیندی پایان ناپذیر و مستمر است. یعنی مؤمنان همواره باید نسبت به انتقاداتی که در نقد و نقض نظام عقاید دینی شان (از جمله باور به کلام الله بودن قرآن) اقامه می شود حساس باشند، و بکوشند شواهد و قرائن ناقض را همدلانه و با دقت ارزیابی کنند. اگر معلوم شود که این قرائن ناقض باور الف متقن و موجه است، در آن صورت یا باید آن باور را چندان جرح و تعدیل کنند تا کاستی هایش اصلاح شود، یا اگر اصلاح پذیر نیست، آن را از نظام عقاید خود کنار بگذارند.

بنابراین، به نظر می رسد که مهمترین شرط معقولیت باور به کلام الله بودن قرآن ارزیابی شواهد و دلایلی است که در نقض این باور ارائه شده است. منتقدان و منکران کلام الله بودن قرآن دلایل متفاوتی را برای اثبات نظر خود اقامه کرده اند، پاره ای از آن دلایل غیر تاریخی (خصوصاً کلامی و فلسفی) است، و پاره ای دیگر، تاریخی. در اینجا مایلم بحث خود را صرفاً به یکی از انتقادات تاریخی مهمی که در نقض کلام الله بودن قرآن اقامه شده است، منحصر کنم.<sup>۱۹</sup>

در تاریخ فرهنگ اسلامی تمایز مهمی میان "قرآن" و "مصحف" وجود داشته است. "قرآن" عبارت است از آنچه (به باور مسلمانان) از جانب خداوند تحت عنوان وحی بر قلب پیامبر نازل شده است. و "مصحف" عبارتست از صورت مکتوب آن وحی که اینک در میان مسلمانان موجود و جاری است. مسلمانانی که قرآن را کلام الله می دانند، در واقع معتقدند که خداوند خود حافظ قرآن بوده است، و کتابی که اکنون تحت عنوان قرآن نزد ما موجود است (یعنی مصحف)، در واقع همان قرآنی است که بر پیامبر اسلام نازل شده است. بنابراین، به همان اعتبار که "قرآن" کلام خداوند تلقی شد (یعنی به اعتبار وثاقت قول پیامبر) می توان "مصحف" (یعنی این کتاب خاص) را هم شامل کلام خداوند دانست. این استدلال را می توان به صورت زیر تدوین کرد:

(۱) اگر پیامبر راوی صادق باشد، در آن صورت قرآن عین کلام الهی است (یا دست کم باور به آن عقلاً موجه خواهد بود).

(۲) اگر قرآن عین کلام الهی باشد، در آن صورت هر متنی که شامل قرآن است، متنی است مشتمل بر کلام الهی.

(۳) مصحف متنی است شامل قرآن.

(۴) بنابراین، اگر قرآن عین کلام الهی باشد، در آن صورت مصحف شامل کلام الهی است (یا دست کم باور به آن عقلاً موجه خواهد بود).

<sup>۱۹</sup> من پیشتر پاره ای از انتقادات کلامی و فلسفی برخی منتقدان (دینی) این آموزه محوری را در جای دیگر بررسی کرده ام، و بنابراین، آن مباحث را در اینجا مفروض می گیرم. برای آشنایی با نقد من بر آن نظرات، نگاه کنید به کتاب حدیث حاضر و غایب، فصول ششم تا هشتم، و نیز فصول دهم تا چهاردهم.

(۵) پیامبر راوی صادق است. (پیش فرضی که مسلمانان باور به آن را عقلاً موجه می دانند).

(۶) قرآن عین کلام الهی است (یا دست کم باور به آن عقلاً موجه است). (نتیجه حاصل از مقدمات (۱) و (۵)، مطابق قاعده وضع مقدم)

(۷) بنابراین، مصحف شامل کلام الهی است (یا دست کم باور به آن عقلاً موجه است). (نتیجه حاصل از مقدمات (۴) و (۶)، مطابق قاعده وضع مقدم)

بنابراین، باور به کلام الله بودن کتابی که اینک تحت عنوان قرآن نزد ما موجود است (یعنی مصحف)، مشروط به آن است که مصحف شامل همان متن یا گفتاری باشد که از جانب خداوند بر پیامبر اسلام نازل شده است.

اما آیا گزاره (۳) صادق است؟ بدون شک میان "قرآن" (یعنی کلام الهی که بر قلب پیامبر اسلام نازل شد) و "مصحف" (یعنی صورت مکتوب آن وحی که در اختیار مسلمانان است) تمایزی وجود دارد. فرض مسلمانان این بوده است که "مصحف" (تقریباً) به نحو تمام و کمال "قرآن" را شامل است (یعنی گزاره (۳) صادق است)، و چون قرآن عین کلام الهی است، "مصحف" هم عین یا (دست کم) شامل کلام الهی است.

اما رابطه میان "قرآن" و "مصحف" پیچیده و گاه مبهم بوده است، و خصوصاً درباره نحوه پدید آمدن "مصحف" اختلاف نظرهای جدی وجود داشته است.

دیدگاه سنتی مسلمانان درباره نحوه شکل گیری و تدوین مصحف مبتنی بر دو باور اصلی بوده است: نخست آنکه، قرآن بتدریج و نه یکباره نازل شده است؛ و دوم آنکه، فقرات وحی قرآنی بعدها در قالب یک کتاب (یعنی مصحف) گردآوری و تدوین شده است.

بنابراین، روایت منابع اسلامی از نحوه شکل گیری و تدوین مصحف تمایز میان "قرآن" و "مصحف" را تأیید می کند، اما باور نهایی مسلمانان این بوده است که فرآیند گردآوری و تدوین قرآن به نحوی بوده است که می توان از وثاقت مصحف اطمینان (ولو نسبی) داشت، یعنی با اطمینان قابل قبولی پذیرفت که:

یا (الف) "مصحف" عین قرآن است، یعنی شامل "قرآن" است و شامل جز "قرآن" نیست- یعنی تمام آیات وحی شده بر پیامبر در آن آمده است، و جز آن آیات متضمن هیچ فقره دیگری نیست، و به این اعتبار مصحف، قرآن کامل و خالص است. (بگذاریم آن را "آموزه حداکثری" بنامیم)؛

یا (ب) "مصحف" لزوماً عین "قرآن" نیست، اما "متضمن" کلام الهی (قرآن) است. (بگذارید آن را "آموزه حداقلی" بنامیم). روایت حداقلی را نیز می توان مطابق سه قرائت متفاوت فهمید:

مطابق قرائت اول، مصحف جز قرآن را شامل نیست، اما تمام قرآن را دربر ندارد. یعنی متن بخش عمده (و نه لزوماً تمام) آیات وحی شده بر پیامبر اسلام را شامل است، اما جز آیات و حیانی فقرات دیگری به آن راه نیافته است - به بیان دیگر، مصحف، قرآن ناقص اما خالص است.<sup>۲۰</sup>

مطابق قرائت دوم، مصحف بخش عمده (و نه لزوماً تمام) آیات وحی شده بر پیامبر اسلام را شامل است، اما ممکن است که فقراتی جز قرآن نیز در آن راه یافته باشد - به بیان دیگر، مصحف، قرآن ناقص و ناخالص است.<sup>۲۱</sup>

و سرانجام، مطابق قرائت سوم، مصحف تمام قرآن را شامل است، اما چه بسا عناصر دیگری جز قرآن هم در آن راه یافته باشد - به بیان دیگر، مصحف قرآن کامل اما ناخالص است.

قدر مشترک قرائت حداکثری و قرائت حداقلی آن است که "مصحف متضمن کلام الهی است"، یعنی فرد خواه به قرائت حداکثری باور داشته باشد، خواه به قرائت حداقلی، در هر حال تصدیق می کند که "مصحف شامل کلام الهی است". بگذارید این آموزه را که قدر مشترک دو قرائت حداکثری و حداقلی است، "آموزه محوری" بنامیم. بنابراین، در بحث جاری تلاش من آن خواهد بود که از "آموزه محوری" (یعنی این آموزه که "مصحف شامل کلام الهی است.") در برابر انتقادات کسانی دفاع کنم که بر مبنای روش شناسی علمی - تاریخی جدید مدعی اند که مصحف "آیات و حیانی" را که از جانب خداوند بر پیامبر اسلام نازل است (به فرض آنکه چنان پدیده ای واقع شده باشد)، شامل نیست. به بیان دیگر، مدعای اصلی ایشان این است که "مصحف شامل کلام الهی نیست."

اما پیش از آنکه به بحث درباره این انتقاد تاریخی بپردازیم، خوبست که (نخست) تصویری از تلقی سنی مسلمانان در خصوص نحوه پدید آمدن مصحف به دست دهیم، و (دوم) دلایل تاریخی مسلمانان را در خصوص اعتبار آن تصویر، و نیز صدق آموزه محوری بررسی کنیم.

---

<sup>۲۰</sup> برای مثال، در پاره ای منابع اسلامی آمده است که عمر که مطابق برخی از منابع در تدوین "نسخه ابوبکر" نقش داشت، در صورتی آیه ای را در مصحف می گنجاند که دو شاهد بر صحت آن شهادت دهند. آمده است که او آیه مربوط به سنگسار را در قرآن نگنجاند چرا که نتوانست برای آن دو شاهد بیابد. نگاه کنید به: (سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، قاهره، ۱۳۱۸، ص ۱۳۷؛ و نیز، عبد الرحمن بن علی بن محمد بن علی بن الجوزی، *کتاب النواسخ القرآن*، ج ۲، ناشر؟، ص ۳۵۷). پاره ای از عالمان شیعی هم معتقد بودند برخی آیات مربوط به ولایت امامان از قرآن حذف شده است. محدث نوری در کتاب زیر شمار زیادی از احادیث شیعی را در خصوص تحریف یا ناقص بودن قرآن گرد آورده است:

حسین نوری، *فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب*، ناشر؟، چاپ سنگی، ۱۲۹۸ ق. نسخه ای از این کتاب را می توان در نشانی زیر یافت: [http://www.jesus-for-all.net/hewar\\_adyan/pdf\\_236.pdf](http://www.jesus-for-all.net/hewar_adyan/pdf_236.pdf)، نسخه پیراسته تری از این کتاب را به همراه نقدی بر آن می توان در نشانی زیر یافت: [http://ia600409.us.archive.org/14/items/fasl\\_khtab\\_nakd/fasl\\_khtab\\_nakd.pdf](http://ia600409.us.archive.org/14/items/fasl_khtab_nakd/fasl_khtab_nakd.pdf)

این کتاب البته انتقادات و مخالفت های زیادی در میان عالمان شیعی برانگیخته است. برای مثال، نگاه کنید به:

محمد هادی معرفت، *صیان القرآن من التحریف*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۳.

<sup>۲۱</sup> پاره ای منابع اسلامی مدعی اند که برخی آیات قرآن بعدها به آن افزوده شده است. برای مثال، در قرآن نام "محمد" چهار بار آمده است. برخی از قرآن پژوهان ادعا کرده اند که این فقرات در نسخ قدیم تر قرآن نبوده و بعدها به متن افزوده شده است. برای آشنایی با پاره ای از این مباحث، نگاه کنید به:

Hischfeld, Hartwig, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an*, Royal Asiatic Society, London, 1902, pp. 139-140.

## تلقی سنتی مسلمانان در خصوص نحوه پدید آمدن مصحف:

منابع اسلامی در خصوص نحوه گردآوری و تدوین مصحف قرآن اطلاعات متفاوت و گاه به ظاهر متعارضی عرضه می‌کند. برای مثال، در پاره ای از این منابع تأکید شده است که قرآن و شیوه حفظ آن اساساً پدیده ای شفاهی بوده است. یعنی پیامبر آیات وحیانی را به شکل شفاهی دریافت می‌کرد، و سپس آنها را بر پیروان خویش می‌خواند، و پیروانش آن آیات، یا دست کم بخشی از آن آیات، را به حافظه می‌سپردند. در سده های بعد نیز سنت اسلامی مدعی شد که تعبیر "امی" که قرآن در وصف پیامبر به کار می‌برد، به این معنا بود که وی خواندن و نوشتن نمی‌دانست. اما از سوی دیگر، قرآن مکرراً خود را "الکتاب" می‌خواند (هرچند که مفسران معتقدند که دست کم در پاره ای موارد، این تعبیر می‌تواند اشاره ای به "لوح محفوظ" یا صورت مکتوب وحی نزد خداوند باشد، نه صورت مکتوب و زمینی آن). همچنین در پاره ای منابع اسلامی از کسانی سخن رفته است که به عنوان کاتبان وحی در خدمت پیامبر بودند، و پیامبر شخصاً ایشان را مأمور کرده بود تا آیات وحیانی را که پیامبر بر ایشان می‌خواند، به طور مکتوب ثبت کنند. همچنین نقل شده است که در زمان وفات پیامبر، برخی از نزدیکان وی، از جمله همسر او عایشه، نسخه های مکتوبی از قرآن (یا دست کم بخشهایی از آن) را در اختیار داشتند. بنابراین، با ملاحظه روایات تاریخی مختلفی که در منابع اسلامی آمده است، می‌توان فرض کرد که پیامبر مدت کوتاهی پس از دریافت نخستین آیات وحیانی لاجرم آن آیات را بر افراد مورد اعتمادش بازمی‌خواند تا ایشان آن آیات را به حافظه بسپارند و بتوانند آن آیات را در غیاب او تکرار کنند.<sup>۲۲</sup> این افراد را "حفاظ" یا "قراء" می‌گفتند. احتمالاً در سالهای آغازین دریافت وحی، پیامبر لازم نمی‌دید که وحی را به صورت مکتوب ضبط کند. اما وقتی که تواتر نزول وحی و طول آیات نازل شده بیشتر شد، طبیعی است که گمان کنیم پیامبر بر آن شد تا آیات وحیانی را مکتوب کند، و لذا کسانی را مأمور کتابت وحی کرد.<sup>۲۳</sup> بنابراین، بر مبنای منابع اسلامی، می‌توان پذیرفت که تا هنگام وفات پیامبر، بخشهایی از آیات قرآنی در حافظه حافظان قرآن محفوظ مانده بود، و بخشهایی از آن هم به دست کاتبان وحی صورت مکتوب یافته بود.<sup>۲۴</sup>

بنابراین، مسلمانان برای گردآوری و تدوین مصحف دو منبع مهم در اختیار داشتند: نخست، فقراتی از وحی قرآنی که به دست کاتبان وحی مکتوب شده بود، و در اختیار یاران و پیروان پیامبر بود؛ و دوم، فقراتی از وحی قرآنی که در حافظه یاران و پیروان پیامبر ثبت شده بود.

<sup>22</sup> Nöldeke, Theodor, *The History of the Qur'an*, Edited and translated by Wolfgang H. Behn, Brill, 2013, p.36

<sup>23</sup> Nöldeke, *The History of the Qur'an*, pp. 36-37.

<sup>24</sup> در مقاله زیر به تفصیل استدلال شده است که در روزگار پیامبر ثبت مکتوب فرهنگ شفاهی، خصوصاً شعر، شایع بوده است، و بنابراین، کاملاً محتمل است که پیامبر اسلام نیز در ثبت مکتوب قرآن از سنت پیشاپیش موجود در میان اعراب روزگار خود پیروی کرده باشد. نگاه کنید به:

Schoeler, Gregor, "A Comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough", in *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, ed. By Angelika Neuwirth, Nicola Sinai, and Michael Marx, Brill, 2010, pp. 779-795.

پس از وفات پیامبر اسلام، جامعه اسلامی برای آنکه بتواند قرآن را به عنوان یک متن مقدّس و معیار در میان مسلمانان تثبیت کند، سه وظیفه مهمّ را در پیش رو داشت: (نخست آنکه) می بایست فقرات پراکنده قرآن را بر مبنای منابع مکتوب و شفاهی در قالب یک متن یا کتاب گردآوری و تدوین کند، (دوم آنکه) رسم الخطّ متن عربی را یکدست و تثبیت کند؛ و (سوم آنکه) متن را به طور کامل نقطه گذاری و اعراب گذاری نماید تا صورت نهایی آن به عنوان متنی رسمی و معیار مورد پذیرش و مراجعه جامعه اسلامی فرار گیرد.

مطابق تلقی رایج در منابع اسلامی، مدّتی کوتاه پس از وفات پیامبر، در طیّ جنگهایی مسلمانان علیه "مسيلمه" یا "پیامبر کذاب"، خصوصاً در معرکه عقرباء در یمامه (سال ۱۱ یا ۱۲ هجری)، شمار زیادی از حافظان یا قاریان یا حاملان قرآن کشته شدند. این امر مایه نگرانی عمر بن خطّاب شد که مبادا با رفتن این مردان، قرآن هم از میان برود. از این رو، عمر به ابوبکر، خلیفه وقت، پیشنهاد کرد که فرمان دهد تا فقرات پراکنده قرآن گردآوری شود. ابوبکر در ابتدا تردید داشت تا به امری فرمان دهد که پیامبر جواز آن را نداده بود. اما سرانجام بر تردید خود فائق آمد، و زید بن ثابت را که پیشتر توسط خود پیامبر در مدینه به کار کتابت وحی گماشته شده بود، مأمور کرد تا تمام فقرات پراکنده قرآن را گردآوری و مکتوب کند. زید با تردید بار این مسؤولیت را پذیرفت، چرا که از چشم او این کار "از جابجا کردن یک کوه" دشوارتر می نمود. زید فقرات قرآن را که در گوشه و کنار بر روی اوراق پاپیروس، پوست آهو، لیف خرما، کتف شتر، و امثال آنها نوشته شده بود، گردآوری کرد. همچنین حافظان قرآن را نیز فراخواند و آنچه را هم که از قرآن در حافظه ایشان بود، به صورت مکتوب درآورد. و سرانجام به اعتبار این آیه قرآن که "فان تولّوا فقل حسبی الله لا اله الا هو علیه توکلت و هو ربّ العرش العظيم" (توبه/ ۱۲۹)، بر خداوند توکل کرد، و کار را به پایان رسانید. زید تک تک فقراتی را که گرد آورده بود، بر "صحف" یکسان و یک اندازه نوشت تا مجموعه ای را میان دو جلد فراهم آورد ("جمع بین اللوحین").<sup>۲۵</sup> او این مجموعه را در اختیار خلیفه وقت، ابوبکر، قرار داد. پس از مرگ ابوبکر، مجموعه ای که زید فراهم آورده بود به عمر، خلیفه دوم، و پس از او به دخترش حفصه (یکی از همسران پیامبر) رسید. اما این نسخه بیش از آنکه نسخه ای رسمی و نهایی باشد، نسخه ای شخصی به شمار می آمد.<sup>۲۶</sup> دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم نسخه ابوبکر/عمر/حفصه تنها یا نخستین نسخه مضبوط و نظام مند از قرآن بوده باشد. برخی قرائن تاریخی حکایت از آن می کند که

<sup>۲۵</sup> ابن ابی داوود، کتاب المصاحف ج ۱، الفاروق الحدیثه للطباعه، قاهره، صص ۴۸-۵۰.

<sup>۲۶</sup> از جمله دلایلی که نولدکه برای این امر اقامه می کند این است که این نسخه (برخلاف نسخه های عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب) پس از فتوحات بزرگ مسلمانان در زمان عمر به عنوان نسخه رسمی به مناطق مختلف قلمرو اسلامی فرستاده نشد:

نسخه های دیگری از قرآن هم (کمابیش در همان زمان یا اندکی بعدتر) نزد سایر صحابه پیامبر موجود بوده است.<sup>27</sup> احتمالاً این نسخه ها، مجموعه مکتوبی از آیات قرآنی بوده است که صاحبان آنها برای کمک به حافظه شان از آنها بهره می جستند.<sup>28</sup>

حدود بیست سال پس از نسخه ابوبکر، در زمان عثمان، خلیفه سوم مسلمانان، اختلاف میان کسانی که نسخه های متفاوتی از قرآن را در اختیار داشتند، بالا گرفت. این نسخه ها از حیث تعداد و ترتیب سوره ها با هم تفاوت داشت، و قرائت های آنها هم یکسان نبود.<sup>29</sup> صاحبان این نسخ هریک نسخه خود را بهترین و تنها نسخه معتبر بشمار می آورد. منابع تاریخ اسلام حاکی از آن است که در دوران جنگهای مسلمانان در ارمستان و آذربایجان، مجاهدان عراقی و سوری درباره صورت صحیح و معتبر قرآن اختلاف نظر یافتند. جنگجویان استان حمص نسخه مقداد بن اسد را معتبرترین می دانستند، و اهالی شام و سوریه نیز هر کدام نسخه رایج در منطقه خود را. سربازان کوفی فقط قرائت عبدالله بن مسعود را معتبر می دانستند، و سربازان بصره فقط قرائت ابو موسی اشعری را. حذیفه بن یمان، از سرداران نام آور، این اختلافات را سخت نگران کننده و تهدیدی جدی برای آینده اسلام یافت. و نگرانی خود را به خلیفه وقت، عثمان، گزارش داد. عثمان با صحابه نزدیک پیامبر در این باره مشورت کرد، و ایشان جملگی نگرانی حذیفه را موجه یافتند. از این رو، خلیفه فرمان داد تا نسخه ای رسمی از قرآن فراهم آید و به تمام مراکز مهم امپراتوری اسلامی فرستاده شود، و تمام نسخه های دیگر از میان برود. این نسخه رسمی توسط زید بن ثابت، و با کمک سه نفر از میان قریش (عبدالله بن زبیر، سعید بن العاص، و عبدالرحمن بن حارث)، بر مبنای نسخه ابوبکر (که در اختیار حفصه بود) فراهم آمد. این متن نهایی که در سالهای پایانی خلافت عثمان پدید آمد، به "مصحف عثمان" مشهور است. مصحف عثمان بسرعت به عنوان متن رسمی و معیار در جهان اسلام پذیرفته شد، هرچند مطابق منابع اسلامی، بی رقیب نبود، و رسم و قرائت آن هم شکل یکسان و مقبولیت عام نیافت. ظاهراً فقط اهالی کوفه به سرکردگی ابن مسعود در برابر پذیرش این نسخه رسمی مقاومت ورزیدند.<sup>30</sup> اما تحقق کامل وظایف سه گانه فوق- یعنی تدوین متن، تثبیت رسم الخط، و نقطه گذاری و اعراب گذاری آن- در طول قریب به سه قرن سرانجام به انجام رسید. امروزه صرفاً بنابر ملاحظات عملی، صورتی از قرآن در سراسر جهان اسلام مورد استفاده عموم است که در سال ۱۹۴۲ در مصر به عنوان متن معیار به تصویب رسید.

<sup>27</sup> برای مثال، منابع از نسخه عبدالله بن مسعود، نسخه ابی بن کعب، نسخه ابو موسی اشعری، و نسخه مقداد بن اسود سخن می گویند. برای بحثی تفصیلی درباره این نسخ، برای مثال، نگاه کنید به:

Nöldeke, *The History of the Qur'an*, Ch. "The Other Pre-'Uthmanic Collections", pp. 235-250.

<sup>28</sup> برای آشنایی تفصیلی با روایات مربوط به نحوه پیدایش "نسخه ابوبکر"، و بحث تحلیلی درباره آن روایات، نگاه کنید به:

Nöldeke, *The History of The Qur'an*, Ch. "The (First) Collection of Zyd B. Thabit", pp. 222-234.

<sup>29</sup> Nöldeke, *The History of The Qur'an*, p. 237.

<sup>30</sup> Nöldeke, *The History of The Qur'an*, pp. 251-253.

همچنین برای ارزیابی تحلیلی روایات مستند این گزارش، نگاه کنید به:

Nöldeke, *The History of The Qur'an*, pp. 253-263.

بسیاری از قرآن پژوهان غربی، خصوصاً پژوهشگران نسل اول، مانند تئودور نولدکه و ریچارد بل، نیز این تلقی سنتی مسلمانان را از نحوه گردآوری و تدوین مصحف قرآنی کمابیش پذیرفته اند.<sup>۳۱</sup>

اگر این تلقی از نحوه شکل گیری و تدوین مصحف را بپذیریم، در آن صورت می توانیم به نحو عقلاً موجهی بپذیریم که مصحف قرآنی موجود (دست کم) شامل وحی قرآنی یا کلام الهی است - یعنی باور به "آموزه محوری" عقلاً موجه است.

### دلایل تاریخی مسلمانان در خصوص اعتبار تلقی سنتی:

اما مسلمانان بر مبنای کدام دلایل تلقی سنتی را از نحوه پدید آمدن مصحف موجه می سازند؟ به بیان دیگر، بر مبنای کدام منابع و قرائن مسلمانان معتقدند که مصحف قرآنی همان آیات و حیاتی را شامل است که پیامبر اسلام در طول رسالت اش در مکه و مدینه (از جانب خداوند) دریافت کرده و بر پیروانش فرو خوانده است؟

به نظر می رسد که برای تحقیق تجربی این مدعا دست کم می توان سه منبع اصلی را فرض کرد: (۱) نسخه های قدیمی قرآن؛ (۲) متن خود قرآن؛ (۳) سنت اسلامی مربوط به قرآن.<sup>۳۲</sup>

اما آیا ما هیچ نسخه ای از مصحف قرآنی در اختیار داریم که قدمت آن به زمان خود پیامبر برسد؟ آیا اصولاً نسخه ای از قرآن وجود داشته است که مهر تأیید شخص پیامبر را بر خود داشته باشد؟ پاسخ این پرسش منفی است. نسخه های قدیمی قرآن انگشت شمار است، و تعیین تاریخ دقیق آنها کار آسانی نیست. البته فقراتی از قرآن به دست آمده است که بر روی پاپیروس یا پوست آهو ثبت شده است. اما پژوهشگران درباره تاریخ دقیق آن فقرات اتفاق نظر ندارند، برخی تاریخ آن فقرات را اواخر قرن اول و نیمه اول قرن دوم هجری می دانند، اما برخی دیگر این تاریخ گذاری را نادرست و غیردقیق می شمارند.<sup>۳۳</sup> از سوی

<sup>۳۱</sup> برای آشنایی با نظرات نولدکه نگاه کنید به:

Nöldeke, *The History of The Qur'an*, esp. pp. 209-267.

و برای آشنایی با نظرات بل نگاه کنید به:

Bell, Richard, *A Commentary on the Qur'an*, C. E. Bosworth and M. E. J. Richardson (eds), Manchester: University of Manchester, 1991.

And, Bell, Richard, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Revised by W. Montgomery Watt, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1937.

نسخه پی دی اف این کتاب اخیر را می توان در نشانی اینترنتی زیر یافت:

<http://www.deenresearchcenter.com/LinkClick.aspx?link=Bells+Introduction+to+the+Quran.pdf&tabid=93&mid=869>

<sup>۳۲</sup> برای بحث تفصیلی در مورد این منابع سه گانه و ارزیابی انتقادی آنها، نگاه کنید به:

Motzki, Harald, "The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments" in *Der Islam*, 78(1)- Jan1, 2001, pp.1-34.

ترجمه خوبی از این مقاله به فارسی موجود است، نگاه کنید به:

هارالد موتسکی، "جمع و تدوین قرآن: بازنگری در دیدگاه های غربی در پرتو تحولات جدید روش شناختی"، ترجمه، مرتضی کریمی نیا. نشریه هفت آسمان، ش ۳۲، صص ۱۵۵-۱۹۶.

<sup>۳۳</sup> برای آشنایی با این نسخه های قدیمی قرآن و مشکلات مربوط به تعیین تاریخ آنها، نگاه کنید به:

Grohmann, Adolf, "The Problem of Dating Early Qur'ans", in *Der Islam* 33 (1958), pp. 213-231.



دیگر، قدیمی ترین نسخه های قرآن فقره فقره است، و به همین دلیل بر مبنای آن نسخ دشوار بتوان ادعا کرد که صورت اولیه قرآن از حیث شکل، حجم، و محتوا با قرآن های بعدی (که صورتی از آن اینک در اختیار ماست) مشابه بوده است. بنابراین، بر مبنای نسخه های قدیمی قرآن دشوار بتوان "آموزه محوری" را موجه ساخت.

اما آیا متن خود قرآن می تواند قرینه ای برای تأیید "آموزه محوری" به دست دهد؟ به طور خاص تر، آیا نشانه هایی در خود متن قرآن وجود دارد که مؤلف یا گردآورندگان مصحف را معرفی کند؟ نام پیامبر اسلام ("محمد") فقط چهار بار در قرآن آمده است، و در هر چهار مورد به صورت سوم شخص به او ارجاع شده است.<sup>۳۴</sup> متن قرآن معمولاً "رسول" یا "نبی" را طرف خطاب قرار می دهد، و مفسران در غالب موارد، لاجرم به اعتبار قرائن درون و برون متنی، مرجع آن تعبیر را "محمد" انگاشته اند. در بسیاری موارد هم مرجع خطاب قرآن حتی "رسول" یا "نبی" نیست، بلکه قرآن مرجعی را در قالب ضمیر دوم شخص مفرد طرف خطاب قرار می دهد که به اعتقاد برخی قرآن پژوهان، همیشه و لزوماً شخص پیامبر نیست (و حتی در پاره ای موارد کاملاً آشکار است که مرجع آن شخص پیامبر نیست). برای مثال، در بسیاری موارد، مرجع آن ضمیر می تواند خواننده یا قاری متن (هر که هست) باشد.<sup>۳۵</sup> اگر کسی این موضع کمابیش شکاکانه را اختیار کند، در آن صورت، دشوار بتواند بر مبنای متن قرآن قاطعانه حکم کند که شخص پیامبر "مؤلف" یا "راوی" کل آیات قرآنی است. بنابراین، بر مبنای این دیدگاه کمابیش شکاکانه، اگر متن قرآن، و نه هیچ چیز دیگر، تنها معیار دآوری باشد، فرد حداکثر می تواند ادعا کند که شخص پیامبر "مؤلف" یا "راوی" بخشهایی از قرآن، و نه تمام آن، بوده است.<sup>۳۶</sup>

بنابراین، به نظر می رسد مهمترین مستند تجربی برای تصدیق "آموزه محوری" (یعنی این باور که مصحف قرآنی شامل آیات وحیانی است که بر شخص پیامبر اسلام نازل شده است) سنت اسلامی باشد که در قالب انواع "احادیث" به دست ما رسیده است. در واقع تلقی سنتی مسلمانان در خصوص نحوه پدید آمدن مصحف، همانطور که در بخش پیشین دیدیم، عمدتاً مبتنی بر سنت اسلامی<sup>۳۷</sup> است، و ریشه آن به احادیث و روایاتی بازمی گردد که مطابق آنها، همانطور که در بخش پیشین آمد، تدوین قرآن در دو مرحله اصلی صورت پذیرفت: در مرحله نخست، "نسخه ابوبکر" به فرمان ابوبکر و زیر نظر زید بن ثابت تدوین شد - نسخه ای که پس از مرگ ابوبکر به عمر و پس از او به حفصه رسید؛ و در مرحله دوم که "نسخه عثمان" به عنوان

<sup>۳۴</sup> برخی از پژوهشگران مدعی شده اند که این آیات چهارگانه بعدها به متن مصحف افزوده شده است. برای مثال، نگاه کنید به:

Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an*, pp. 139-140.

<sup>۳۵</sup> برای مثال، نگاه کنید به:

Rippin, Andrew, "Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21<sup>st</sup> Century", in *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Harald Motzki (ed.), Brill Academic Publishers, 2000, pp. 298-309.

<sup>۳۶</sup> همان طور که خواهیم دید، یکی از مدافعان مهم این نظریه جان ونزبرو (John Wansbrough) است. نگاه کنید به:

Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Forwarded, Translations, and Expanded Notes by, Andrew Rippin, Prometheus Books, 2004, pp. 1-52.

<sup>۳۷</sup> در اینجا "سنت اسلامی" به معنای وسیع آن مدنظر است، یعنی تمام سنتهای تاریخی و تفسیری که در منابع مختلف در قالب انواع ادبیات، تفسیر، سیره، و مجموعه های مشتمل بر سنن، آمده است، و بناست اطلاعات زمینه ای لازم را در خصوص قرآن و جزئیات مربوط به آن به دست دهد - مجموعه این فقرات را بر روی هم می توانیم "حدیث" بنامیم.

نسخه رسمی پدید آمد و بسرعت تثبیت شد. اما پرسش مهم در اینجا این است که آیا سنت اسلامی مبنای قابل اعتمادی برای پذیرش تلقی سنتی مسلمانان از نحوه پدید آمدن مصحف به دست می دهد؟

### انتقاد تاریخی بر تلقی سنتی مسلمانان در خصوص تاریخ مصحف:

تلقی سنتی مسلمانان در خصوص نحوه پدید آمدن مصحف قرآنی خصوصاً از دو حیث مورد انتقاد جدی قرار گرفته است:

انتقاد نخست آن است که سنت اسلامی یا به طور خاص احادیث نمی تواند مبنای قابل اعتمادی برای پذیرش تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ گردآوری و تدوین مصحف قرآنی فراهم آورد، و بنابراین، تلقی سنتی مسلمانان در خصوص تاریخ مصحف مبنای استواری ندارد. (بگذارید این انتقاد را "انتقاد حدّاقلی" بنامیم). انتقاد حدّاقلی مصداق آن چیزی است که پیشتر "قرینه ناقض نافی" نامیدیم.

و انتقاد دوم آن است که پاره ای قرائن تاریخی و ادبی نشان می دهد که تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ گردآوری و تدوین مصحف قرآنی نه فقط بی مبنا، بلکه مهمتر از آن، به احتمال زیاد نادرست است. (بگذارید این انتقاد را "انتقاد حدّاکثری" بنامیم). انتقاد حدّاکثری مصداق آن چیزی است که پیشتر "قرینه ناقض مخالف" نامیدیم.

خوبست که این دو نوع انتقاد را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم:

### انتقاد حدّاقلی بر تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ مصحف:

مهمترین پیشقراولان "انتقاد حدّاقلی" ایگناتس گلدتسیهر<sup>38</sup> و یوزف شاخت<sup>39</sup> بوده اند. البته دایره انتقاد این دو پژوهشگر از حدود احادیثی که مستند تلقی سنتی مسلمانان در خصوص تاریخ مصحف بود، بسی فراتر می رفت. این دو پژوهشگر، اعتبار احادیث موجود در منابع اسلامی (از جمله احادیث مربوط به نحوه گردآوری و تدوین مصحف) را در خور تردید و نهایتاً غیرقابل اعتماد می دانستند.

فرض اساسی گلدتسیهر در مقام تعیین تاریخ احادیث این مدعاست: غالب احادیثی که در منابع رسمی اسلامی (از جمله صحاح سته) آمده است، بر ساخته مسلمانان در دو قرن اول هجری و ناشی از تحولات دینی، تاریخی، و اجتماعی اسلام در آن دو قرن است، و بیش از آنکه از وقایع روزگار پیامبر حکایت کند، بازتاب تلاش جامعه اسلامی در دوره های بعدی تکامل آن است.<sup>40</sup> گلدتسیهر بر مبنای این اصل، تقریباً تمام احادیث ناظر به پیامبر و صحابه او را که از حیث تاریخی متضمن اطلاعاتی درباره روزگار ایشان است، مردود می داند. به این اعتبار، او معتقد است که احادیث در مقام فهم و شناخت تاریخ صدر اسلام فاقد ارزش است، و اهمیت و ارزش تاریخی آنها عمدتاً به آن است که به کمک آنها می توان شناخت بهتری از تحولات دوره های بعدی اسلام به دست آورد - یعنی تحولات اسلام را در طول سالهایی که می کوشید در کشاکش نیروهای متعارض، خود را

<sup>38</sup> Ignaz Goldziher

<sup>39</sup> Joseph Schacht

<sup>40</sup> Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies II*, Trans. C. R. Varber and S. M. Stern, London, George Allen & Unwin, 1971, p.19.

در قالب یک کلّ منسجم و متشکل سامان دهد، بهتر شناخت.<sup>۴۱</sup> البته سخن گلدتسیهر آن نیست که تمام احادیث موجود لاجرم ناموثق است. اما اگر مدعای او درست باشد، لاجرم باید بخش اعظم این احادیث را از حیث تاریخی متأخر و لذا نامعتبر دانست، و در آن صورت احتمال آنکه در میان حجم انبوه این احادیث بتوان حدیثی صحیح و معتبر یافت، بسیار اندک خواهد بود. بنابراین، به اعتقاد او، شرط احتیاط آن است که تمام احادیث را به دیده تردید بنگریم و آنها را نامعتبر فرض کنیم.<sup>۴۲</sup>

اما گلدتسیهر بر کدام مبنا نظریه خود را موجه می سازد؟

گلدتسیهر مدعای نهایی خود را بر مبنای تحلیل و ارزیابی شمار محدودی از احادیث بنا کرده است. از نظر او، نکات زیر از جمله عواملی است که کسانی را در جامعه اسلامی در قرن اوّل و دوّم هجری به جعل حدیث برانگیخت:

عامل نخست عبارت بود از منازعات سیاسی و اختلافات دینی در متن جامعه نوپای اسلامی. به اعتقاد گلدتسیهر، خلافت اشرافی و دنیا گرای بنی امیه بسیاری از مسلمانان پارسا و خدا ترس را به واکنش برانگیخت، و آنها را به سوی دنیا گریزی و زندگی زهد آمیز راند. این پارسایان شیوه زندگی خود را الهام یافته از شیوه زندگی پیامبر و خلفای راشدین می دانستند. در مقابل، حاکمان دنیا گرای اموی کوشیدند تا شیوه زندگی و سیاست ورزی خود را به یاری عالمان سود جو و فرصت طلب به همان شیوه توجیه کنند، یعنی چنان وانمایند که شیوه زندگی و عمل ایشان برآمده از تعالیم اصیل پیامبر و صحابه اوست. از این رو، به عالمان درباری خود فرمان دادند تا احادیثی را متناسب با مقاصد ایشان جعل و به بزرگان صدر اسلام و سلف صالح نسبت دهند. گلدتسیهر معتقد است که بخش عمده احادیثی که سلسله اسنادشان (بنا بر ادعا) به شخص پیامبر یا صحابه او می رسد، در واقع به این شیوه در نیمه دوّم قرن اوّل هجری پدید آمده است.<sup>۴۳</sup>

بخش دیگری از احادیث در روزگار خلافت عباسیان جعل شد. دوره عباسیان دوره رشد و شکوفایی فقه اسلامی بود. و به همین دلیل مطالعه و تولید حدیث بازار پر رونقی یافت. خلفای عباسی گروهی از علما، فقها، و اکابر را گرد خود آوردند تا

---

<sup>۴۱</sup> Goldziher, *Muslim Studies II*, p.19.

<sup>۴۲</sup> صورتی از این تردید نسبت به اصالت و وثاقت حدیث در میان مصلحان مسلمان سده های اخیر هم شکل گرفته است. برای مثال، جماعت موسوم به "اهل قرآن" (خصوصاً در شبه قاره هند)، به درجات متفاوت نسبت به وثاقت احادیث و اعتماد گاه مبالغه آمیز سنت اسلامی به احادیث تردید ها و مخالفتهای جدی ابراز کرده اند. تا آنجا که برخی از مصلحان مسلمان از ایده "سنت منهای حدیث" دفاع کرده اند. برای آشنایی با انتقادات و کشمکش های "اهل قرآن" و گروه رقیب، موسوم به "اهل حدیث"، از جمله نگاه کنید به:

Brown, Daniel W., *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge University Press, 1999, esp. Ch. 2, 5, and 6.

<sup>۴۳</sup> برای آشنایی با نظر گلدتسیهر در خصوص تاریخ حدیث در دوران امویان، نگاه کنید به:

Goldziher, *Muslim Studies II*, pp.38-59.

همچنین نگاه کنید به:

ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه ج ۵، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیه و عیسی بابی حلبی و شرکا، صص ۶۳-۶۴ و ۷۳. و نیز، محمود ابوریه، *اضواء علی السنه المحمديه*، قاهره، نشر البطحاء، ص ۱۲۸. و نیز، از ابن راهویه (از محدثان مشهور حنبلی قرن دوّم و سوّم هجری) نقل است که "از پیامبر هیچ مطلب صحیحی در فضیلت معاویه نرسیده است." (ابن قیم جوزیه، *المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف*، مکتب المطبوعات الاسلامیه، ص ۱۱۶.

احادیثی در تقبیح امویان و ستایش عباسیان جعل کنند- کار به آنجا رسید که علمای درباری در هر زمینه ای که خوشایند حاکمان بود، دست به جعل حدیث می زدند.<sup>۴۴</sup>

از سوی دیگر، در نیمه قرن دوم هجری منازعات میان دو گروه از فقیهان، یعنی اهل رأی و اصحاب حدیث، بالا گرفت. اهل حدیث اصرار داشتند که قوانین و احکام حقوقی را تا آنجا که ممکن است بر سنت پیامبر و صحابه بنا کنند، و مطابق نظر گلدتسیهر، در مواردی که نمی توانستند حدیثی در دفاع از موضع حقوقی خود بیابند، دست به جعل حدیث می زدند. گروه مقابل، یعنی اهل رأی، هم برای تثبیت موضع و موقعیت خود می کوشیدند از سنت بهره بجویند، و در مواردی که لازم می دیدند، از جعل حدیث به سود موضع خود ابایی نداشتند.<sup>۴۵</sup>

و سرانجام، به اعتقاد گلدتسیهر، در کشاکش درگیریهای سیاسی و مذهبی در متن جامعه اسلامی هم بسیاری از گروه های درگیر که از حاکمان خود ناراضی بودند، دست به جعل حدیث می زدند تا برای نارضایتی های سیاسی خود مستندی در سنت پیامبر و صحابه بجویند، یا از گروه های رقیب سلب اعتبار کنند، یا شیوه حکمرانی حاکمان را تقبیح نمایند، یا حق خلافت را از آن این یا آن خاندان در قبیله پیامبر بدانند. به بیان دیگر، رقابت میان قبایل، شهرها یا حلقه های علمی هم از جمله عوامل مهم جعل حدیث در سنت اسلامی بوده است.<sup>۴۶</sup>

گلدتسیهر در مقام ارزیابی احادیث چند اصل مهم را، بی آنکه تصریح کند، مبنا قرار می دهد:<sup>۴۷</sup>

نخست آنکه، زمان پریشی (Anachronism) در متن یک حدیث حکایت از آن می کند که حدیث در دوره های بعدتر از آنچه مورد ادعا ست، پدیده آمده است. برای مثال، اگر در متن به وقایعی اشاره شده باشد که در زمان مورد نظر حدیث هنوز واقع نشده است، در آن صورت حدیث را باید متأخر فرض کرد.<sup>۴۸</sup>

دوم آنکه، احادیثی که محتوای آنها از تحولات یک موضوع در زمانهای بعدتر خبر می دهد، و مضمونی پیچیده تر دارد، از احادیثی که مضمون آنها ساده تر و ابتدایی تر است، متأخرتر است.<sup>۴۹</sup>

---

<sup>۴۴</sup> برای آشنایی با نظر گلدتسیهر در خصوص تاریخ حدیث در دوران عباسیان، نگاه کنید به:

Goldziher, *Muslim Studies*, 59-77.

همچنین نگاه کنید به: سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، بیروت، مؤسسه عزالدین، ۱۴۱۲، صص ۲۷-۳۲.

<sup>۴۵</sup> Goldziher, *Muslim Studies II*, 77-85.

<sup>۴۶</sup> Goldziher, *Muslim Studies II* pp. 89- 103.

<sup>۴۷</sup> برای آشنایی با تحلیلی از اصول روش شناسی گلدتسیهر، از جمله نگاه کنید به:

Motzki, Harald, "Dating Muslim Traditions", *Arabica*, T. 52, Fasc. 2 (Apr., 2005), pp. 209-210.

<sup>۴۸</sup> گلدتسیهر این اصل را در خصوص پاره ای احادیث که متضمن مفهوم "بدعت" و "بدعت حسن"، و نیز "اجماع" است، به کار می برد. در خصوص احادیث مربوط به "بدعت"، نگاه کنید به:

Goldziher, *Muslim Studies II*, pp. 34-37

و در خصوص احادیث مربوط به "اجماع"، نگاه کنید به:

Goldziher, *Muslim Studies II*, pp. 132-134.

<sup>۴۹</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, pp. 35-37.

سوّم آنکه، اگر حدیث تصویری از پیامبر یا مسلمانان صدر اسلام به دست دهد که چندان موافق و خوشایند به نظر نیاید، در آن صورت می توان آن حدیث را متقدّم و مقبول دانست. برای مثال، گلدتسیهر با نگاهی تصویب آمیز روایاتی را نقل می کند که نشان می دهد در دوران نخست فتوحات مسلمانان، بسیاری از نو مسلمانان عرب و غیرعرب در مناطق دور از مدینه، درباره آداب و مناسک دینی اطلاع چندانی نداشتند، و برای مثال، از زمان و تعداد دقیق نمازهای واجب بی خبر بودند.<sup>۵۰</sup>

چهارم آنکه، طعن و تعریض گروه های مخالف و معارض نسبت به هم احتمالاً متضمن واقعیتی تاریخی است.<sup>۵۱</sup> یوزف شاخت نیز در کتاب مهمّ و اثرگذارش، *مبایذ فقه اسلامی*<sup>۵۲</sup>، نظریه گلدتسیهر را در خصوص حدیث پذیرفت، یعنی او هم بر این باور بود که احادیث و روایات رایج در منابع اسلامی غالباً جعلی است، و خصوصاً احادیث منسوب به پیامبر و صحابه در قرن دوّم هجری و پس از آن، یعنی مقارن با دوران شکل گیری مذاهب فقهی، ساخته و پرداخته شده است. او کوشید تا درستی نظریه گلدتسیهر را بر مبنای تحلیل احادیث فقهی نشان دهد، اما نتیجه گیری نهایی او عام و شامل انواع دیگر حدیث نیز بود. شاخت در مقام تعیین تاریخ احادیث مجموعه ای از روشها را به کار گرفت: از تحلیل و ارزیابی متن و اسناد حدیث گرفته تا تاریخ گذاری حدیث بر مبنای منابع مکتوبی که آن حدیث برای نخستین بار در آنها نقل شده است.

اما شاید تأثیرگذارترین دستاورد شاخت در حوزه حدیث پژوهی روشی بود که وی بر مبنای تحلیل اسناد برای تاریخ گذاری روایات به کار برد. او پنج اصل را برای تاریخ گذاری احادیث بر مبنای اسناد آنها پیشنهاد کرد:

اصل اوّل، "بی نقص ترین و کامل ترین اسانید متأخرترین آنهاست."<sup>۵۳</sup> او معتقد است که اسناد روایات در طول زمان اصلاح می شد. فقیهان رفته رفته آموزه های تازه تری را می پرداختند، و برای تأیید و تثبیت آن آموزه ها می کوشیدند تا آنها را به مراجع حجّیت عالی تر نسبت دهند، و بنابراین، احادیثی را در تأیید نظریات خود جعل می کردند، و پا به پای آن می کوشیدند سلسله اسناد منقّح تر و بی نقص تری برای آن احادیث فراهم سازند.

اصل دوّم ناظر به پدیده ای است که شاخت آن را "اسناد سازی معکوس" (*Backwards growth of isnaads*) می نامد. این پدیده در شرایطی رخ می دهد که برای مثال، راوی ای روایت خاصی را نقل می کند، و این روایت توسط کسان دیگری شنیده و دوباره نقل می شود، و به این ترتیب افراد مختلف از یکدیگر آن روایت را نقل می کنند، و سلسله اسناد چندین شاخه ای از راوی نخستین منشعب می شود. اما مطابق قاعده، سلسله اسناد روایت باید نهایتاً به مراجع حجّیتی بالاتر، مانند پیامبر یا صحابه، برسد. در اینجاست که راوی نخست یا راویان بعدی می کوشند سلسله اسناد مفقود را (یعنی سلسله راویانی که راوی نخستین را به پیامبر یا یکی از صحابه می رساند) بازسازی کنند. اکنون فرض کنید که دو دسته اسانید متن یک حدیث را با هم مقایسه می

<sup>50</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, pp. 38-40.

<sup>51</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, p.40.

<sup>52</sup> Schacht, Josef, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, (first published) 1950.

کتاب دیگری از شاخت در خصوص تاریخ فقه اسلامی به فارسی ترجمه شده است. نگاه کنید به:

یوزف شاخت، *درآمدی به فقه اسلامی*، ترجمه و مؤخره انتقادی از یاسر میر دامادی، نشر نوگام، تهران، ۱۳۸۷.

<sup>53</sup> Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 165.

کنیم: دسته اول در حدّ روایانی متأخرتر، مثلاً در حدّ تابعین پیامبر، متوقف می شود، اما دسته دوّم، به یک مرجع حجّیت بالاتر، مانند پیامبر یا صحابه، می رسد. در این شرایط، بر مبنای پدیده "اسناد سازی معکوس"، فرض بر این است که اسانید دسته دوّم، در قیاس با اسانید دسته اول، بعدتر به وجود آمده است.<sup>۵۴</sup>

اصل سوّم ناظر به پدیده ای است که شاخه آن را "تکثیر اسانید" (*Spread of isnaads*) می نامد. "تکثیر اسانید" ترفندی بود که غالباً برای رفع مشکل مربوط به "خبر واحد" به کار گرفته می شد. "خبر واحد" یا "خبر انفراد" حدیثی است که توسط یک راوی واحد نقل شده است، و بنابراین، نمی توان آن را به عنوان حدیث معتبر پذیرفت. شرط پذیرش یک حدیث آن است که دست کم توسط دو شاهد موثق نقل شده باشد.<sup>۵۵</sup> بنابراین، کسانی می کوشیدند برای تثبیت یک حدیث (خصوصاً خبر واحد) روایان یا مراجع حجّیت بیشتری برای آن بترانند.<sup>۵۶</sup> به این اعتبار، شاخه معتقد بود که اگر در منابع متأخرتر صورتی از اسناد یک حدیث یافت شود که در آن بر شمار روایان یا مراجع حجّیت افزوده باشند، آن اسناد جعلی است.<sup>۵۷</sup>

اصل چهارم ناظر به پدیده ای است که شاخه آن را "حلقه مشترک" (*Common link*) می نامد. ایده "حلقه مشترک" این است: فرض کنید که یک حدیث به طرق مختلف روایت شده است. در غالب موارد، اگر تمام اسانید مختلف متن آن حدیث را با هم مقایسه کنیم، راوی ای را می یابیم که در مرکز تقاطع تمام (یا بیشتر) آن اسانید قرار می گیرد. شاخه آن راوی را "حلقه مشترک" می نامد. به اعتقاد او، اگر در میان تمام یا بیشتر اسانید مختلف متن یک روایت حلقه مشترکی وجود داشته باشد، این امر قرینه محکمی است که حدیث در زمان آن فرد (یعنی حلقه مشترک) و غالباً توسط او (یا کسی که از نام او استفاده کرده است) رواج یافته است. در غالب موارد، این حلقه مشترک است که برای آن روایت اسناد جعل می کند تا فاصله میان خود و یکی از مراجع حجّیت (یعنی پیامبر یا صحابه) را پر کند (یعنی به "اسناد سازی معکوس" مبادرت می ورزد).<sup>۵۸</sup> و سرانجام، اصل پنجم آن است که در میان اسانید مختلف متن یک روایت، آنها که حلقه مشترک را دور می زنند، و او را از سلسله روایان حذف می کنند، متأخرترند.<sup>۵۹</sup>

بر مبنای این گونه معیارها ست که شاخه نهایتاً به نوعی شکاکیت رادیکال نسبت به احادیث و روایات موجود در منابع اسلامی دامن می زند - شکاکیتی که به حدیث پژوهان نسلهای بعدی او نیز منتقل می شود. به نظر می رسد که اگر شکاکیت رادیکال و دامن گستر گلدتسیهر و شاخه را نسبت به احادیث بپذیریم، لاجرم باید در اعتبار و وثاقت احادیثی هم که مبنای تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ گردآوری و تدوین قرآن بوده است، تردید کنیم. و به این اعتبار، باید تلقی سنتی مسلمانان را از تاریخ گردآوری و تدوین قرآن نهایتاً نامدلّل بدانیم.

<sup>54</sup> Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 161, 171-172.

<sup>55</sup> Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 50.

<sup>56</sup> Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 166.

<sup>57</sup> Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 164-169.

<sup>58</sup> Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 171-172.

<sup>59</sup> Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 171.

## انتقاد حداکثری بر تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ مصحف:

مهمترین پیشقراولان "انتقاد حداکثری" بر تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ مصحف، جان ونزبرو در کتاب *مطالعات قرآنی*<sup>60</sup> و جان برتن در کتاب *گردآوری و تدوین قرآن*<sup>61</sup> بوده اند. این پژوهشگران نه فقط تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ مصحف را نامدلگ می دانستند، که بالاتر از آن مدعی بودند که می توان بر مبنای قرائن درون و/یا برون متنی نشان داد که آن تلقی به احتمال زیاد نادرست بوده است. ونزبرو و برتن، هر دو، عمیقاً تحت تأثیر پژوهش های گلدتسیهر و ساخت بودند، و در واقع دیدگاه این دو پژوهشگر پیشکسوت را در پژوهش خود مسلم انگاشتند، و بر آن مبنا به این نتیجه رسیدند که تمام احادیث و روایات مسلمانان ناظر به گردآوری، ویرایش، و تدوین مصحف قرآنی از حیث تاریخی ناموثق است و باید بازتاب مباحث فقهی و کلامی جامعه اسلامی از پایان قرن دوم هجری به بعد تلقی شود.

نکته شایان توجه این است که پژوهش ونزبرو و برتن درباره تاریخ گردآوری و تدوین قرآن که در بستر یک چارچوب نظری کمابیش واحد (یعنی سنت گلدتسیهر و ساخت) و تقریباً هم زمان انتشار یافت (۱۹۷۷)، به دو نتیجه کاملاً متفاوت انجامید.<sup>62</sup>

برتن پس از پژوهشی تفصیلی در خصوص روایات مسلمانان در خصوص نحوه گردآوری و تدوین قرآن، به این نتیجه رسید که تمام روایات مربوط به گردآوری و تدوین قرآن پس از مرگ پیامبر، جعلی است. مطابق نظر او، "نسخه ابوبکر" و "نسخه عثمان" هرگز وجود خارجی نداشته است. مصحف قرآنی در همین شکل کنونی آن در زمان پیامبر اسلام و زیر نظر او گردآوری و تدوین شد و صورت نهایی یافت. اما فقیهان دوره های بعد احادیثی مبنی بر گردآوری و تدوین قرآن در زمانی پس از وفات پیامبر اسلام بر ساختند تا به این ترتیب بتوانند ادعا کنند که مصحف قرآنی نسخه ناقص است و لزوماً همه وحی قرآنی را شامل نیست، و خصوصاً پیامبر اسلام نقشی در فرآیند گردآوری و تدوین آن نداشته است.

اما این فقیهان به کدام انگیزه، تاریخی دروغین برای نحوه گردآوری و تدوین قرآن بر ساختند؟ برتن استدلال می کرد که در میان آن فقیهان احکام و رویه های حقوقی ای رایج بود که مبنای قرآنی نداشت<sup>63</sup>، و حتی برخی از آنها با متن مصحف قرآنی ناسازگار بود. در بسیاری موارد، فقیهان با استناد به نظریه نسخ، سنت را ناسخ قرآن می دانستند تا به این ترتیب برای آن احکام حقوقی مشروعیت دینی فراهم کنند. اما بیگانگی یا تضاد این احکام و رویه های حقوقی با قرآن نهایتاً مشکل ساز و مایه انتقاد و اعتراض سنت گرایان جامعه اسلامی بود- خصوصاً که از جایی به بعد مذاهب فقهی هم در علم اصول خود قرآن را به

<sup>60</sup> Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Forwarded, Translations, and Expanded Notes by, Andrew Rippin, Prometheus Books, 2004.*

<sup>61</sup> Burton, John, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

<sup>62</sup> برای آشنایی با نقد ونزبرو بر کتاب برتن، نگاه کنید به:

Wansbrough, John "The Collection of the Qur'an by John Burton", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 41, No. 2 (1978), pp. 370-371.

<sup>63</sup> یوزف ساخت ادعای بالاتری دارد، و به تفصیل استدلال می کند که در مراحل اولیه تکامل فقه در جامعه اسلامی، فقیهان مسلمان، جز در مواردی معدود، احکام حقوقی خود را از قرآن و بر مبنای آن استنباط و استخراج نمی کردند. برای تفصیل نظر او در این خصوص نگاه کنید به:

Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Part II, Ch.3, pp. 224-227.

عنوان یکی از منابع اصلی نظام حقوقی خود پذیرفتند. بنابراین، فقیهان ناگزیر بودند که در استنباطهای فقهی خود قرآن را جدی تر تلقی کنند. اما سازگاری بخشیدن میان آن احکام حقوقی و مصحف قرآنی همیشه کار آسانی نبود. در این بستر بود که فقیهان کوشیدند پیامبر را از فرآیند گردآوری و تدوین قرآن حذف کنند، و بر این نکته تأکید کنند که مصحف قرآنی نسخه ناقص وحی قرآنی است. انگیزه ایشان از این امر خصوصاً دو چیز بود:

نخست آنکه، در مواردی که حکم حقوقی ای در فقه مورد اتفاق بود اما ذکری از آن در مصحف نیامده بود، ایشان آسانتر می توانستند به منابع قرآنی ای غیر از مصحف موجود ارجاع دهند، و از آن طریق توجیه و مشروعیتی برای حکم فقهی مورد نظر خود فراهم آورند.

دوم آنکه، در پاره ای مناطق جهان اسلام، فقیهان بسیاری از احکام و رویه های حقوقی ای را که بیشتر در آن مناطق رایج بود، بر گرفته بودند، و در مواردی که مخالفان بر مبنای مصحف (یعنی نسخه رسمی موجود از قرآن) در مخالفت با ایشان احتجاج می کردند، ایشان می توانستند با استناد به نسخه های دیگری از قرآن که در آن مناطق شناخته شده و رایج بود، از رویکرد ساکنان آن مناطق نسبت به آن موضوعات خاص دفاع کنند.<sup>64</sup>

برای مثال، تقریباً عموم فقیهان اجماع داشتند که حکم برخی از انواع زنا سنگسار است. اما در قرآن هیچ نشانی از این حکم نیست، و بلکه حکم صریح قرآن در خصوص زنا مجازاتی غیر از سنگسار است (نور/۲). در این شرایط، برخی از فقیهان در توجیه حکم سنگسار مدعی بودند که حکم قرآنی به اعتبار سنت (مثلاً خبر واحدی که از عمر، خلیفه دوم نقل است) نسخ شده است. اما گروهی دیگر نیز مدعی بودند که مصحف موجود تمام قرآن را شامل نیست، و حکم سنگسار در فقرات محذوف قرآن آمده است، یعنی آیه سنگسار از میان رفته است، اما حکم آن باقی مانده است (رُفِعَ رَسْمُهُ وَ بَقِيَ حُكْمُهُ). به اعتقاد این گروه اخیر، در واقع قرآن در آیه سنگسار (که از مصحف حذف شده است) حکم پیشین خود (یعنی مجازات تازیانه) را نسخ کرده است.<sup>65</sup> بنابراین، اگر جامعه اسلامی می پذیرفت که مصحف قرآنی نسخه ناقص است، در آن صورت فقیهان می توانستند ادعا کنند که رویه های حقوقی رایج در میان ایشان در فقرات محذوف مصحف قرآنی ریشه دارد.

اما برتن استدلال می کند که از حیث تاریخی فقط مصحف قرآنی است که اعتبار دارد نه روایات و احادیثی که بعدها درباره نحوه گردآوری و تدوین آن جعل شده است.<sup>66</sup> بنابراین، برتن تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ مصحف را مردود می داند، اما نظریه او نافه "آموزه محوری" (یعنی این باور که مصحف قرآنی شامل آیاتی است که شخص پیامبر اسلام به عنوان آیات وحیانی بر پیروان خود باز خوانده بود) نیست، بلکه برعکس، آن آموزه را به نحو مؤکدتری تأیید می کند.

<sup>64</sup> Burton, *The Collection of the Qur'an*, pp. 162-163.

<sup>65</sup> عبد الرحمن بن علی بن محمد بن علی بن الجوزی، کتاب النواسخ القرآن، ج ۲، ناشر ۹، ص ۳۵۷.

<sup>66</sup> برای آشنایی با تفصیل نظرات برتن نگاه کنید به:



بنابراین، نفی تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ مصحف لزوماً به نفی "آموزه محوری" نمی انجامد. از این رو، در سیاق بحث حاضر، بررسی دیدگاه ونزبرو در خصوص تاریخ پدید آمدن قرآن از اهمیت بیشتری برخوردار است، چراکه دیدگاه انتقادی او (برخلاف دیدگاه برتن) از طریق نفی تلقی سنتی مسلمانان درباره تاریخ مصحف به نفی "آموزه محوری" می انجامد.

ونزبرو از چهره های برجسته قرآن پژوهی "تجدیدنظر طلبانه" (Revisionism) است. پژوهشگران تجدیدنظر طلب، برغم تفاوت های مهمی که با یکدیگر دارند، جملگی چارچوب کلی تلقی سنتی مسلمانان را در خصوص نحوه پدید آمدن قرآن مردود می دانند. ارائه گزارشی از آرای ونزبرو در کتاب *مطالعات قرآنی* کار آسانی نیست. سبک نگارش او، به تصدیق اهل فن، پیچیده و ساختار متن اش بی جهت مشکل است، و همین امر فهم مقصود او را گاه دشوار می کند.<sup>67</sup>

ونزبرو، برخلاف برتن، معتقد بود که مصحف قرآنی در حدود قرن سوم هجری بنا به ضرورت های جامعه اسلامی توسط مسلمانان و بر مبنای نسخه ای مشتمل بر کلمات و بیانات پیامبرانه (Prophetic logia) پیشین تهیه و تنظیم شده است. به اعتقاد او، نسخه قدیمی ای که مبنای برساختن قرآن قرار گرفته احتمالاً در طول دو قرن اول هجری در بلاد الرافدین پدید آمده بود. اما او بر کدام مبنای مدعی خود را موجه می سازد؟ در اینجا لاجرم به طرح چارچوب اصلی چند استدلال مهم او که خصوصاً در نقد تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ گردآوری و تدوین قرآن است، بسنده می کنم:

استدلال نخست و مشهور او بر تحلیل منابع غیر قرآنی استوار است. قدیمی ترین منابع ادبی عربی- اسلامی کتابهای سیره، تفسیر، فقه، و صرف و نحوی است که در دوران عباسی نوشته شده است. بیشتر این منابع مدعی اند که اطلاعاتی را از نسل های پیشین، و خصوصاً شخص پیامبر اسلام، نقل می کنند. این ادعا البته همانطور که پیشتر دیدیم، توسط گلدتسیهر و ساخت مورد نقد بوده است. اما در این میان نکته خاصی خصوصاً توجه ونزبرو را به خود جلب کرده است:<sup>68</sup> مطابق پژوهش های ساخت، منابع اولیه اسلامی به جز مواردی نادر به قرآن ارجاع نمی دهد. برای مثال، در مراحل اولیه شکل گیری و تکامل فقه، احکام و رویه های حقوقی به ندرت مبتنی بر محتوای قرآن بود. و حتی در مواردی هم که به قرآن ارجاع می شد، دشوار بتوان آن ارجاعات را قرینه ای برای وجود یک متن رسمی و تثبیت شده دانست. برای مثال، در کتاب *فقه اکبر* که تاریخ آن را اواسط قرن دوم هجری تعیین کرده اند، هیچ ارجاعی به قرآن نیامده است.<sup>69</sup> تفسیر حقوقی از قرآن اساساً در قرن سوم هجری پدید آمد.

<sup>67</sup> بسیاری از پژوهشگران نثر ونزبرو را دیریاب و کتاب او را "فوق العاده پیچیده، و بی جهت مشکل" و ساختار آن را "غیرقابل فهم" می دانند. برای مثال، نگاه کنید به چند نمونه از معرفی هایی که اهل فن از کتاب او به دست داده اند:

ویلیام گراهام، "ملاحظات بر کتاب *مطالعات قرآن*"، ترجمه مرتضی کریمی نیا، نشریه آینه پژوهش، ش 65، ص 47.

و نیز:

Cobb, Paul, "John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 68, No.2 (april 2009), p. 157.

UuUendoff, Edward, "Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation by John Wansbrough", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 40, No. 3 (1977), pp. 609-612.

<sup>68</sup> Wansbrogh, *Qur'anic Studies*, p.44.

<sup>69</sup> Wensinck, A. J. , *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, (first published 1932), first published by Routledge in 2008, 102-124.

همچنین تا پیش از قرن سوم از تفاسیری که بر متن قرآن حاشیه بزند و جنبه های زبانی و دستوری آن را توضیح دهد ( اصطلاحاً تفسیر متنی (Masoretic exegesis)<sup>۷۱</sup>) نشانی نیست. ظهور ادبیات مربوط به قرائتهای مختلف قرآن ("مصاحف") حتی از آن هم متأخرتر است.<sup>۷۲</sup> بر این مبناست که ونزبرو استدلال می کند که تاریخ صورت نهایی قرآن را نباید زودتر از زمانی دانست که قرآن به عنوان یک منبع مورد ارجاع کتابهای سیره، تفسیر، فقه، و صرف و نحو قرار گرفت. "از نظر منطقی، به نظر من کاملاً ناممکن است که قرآن پیش (و نه پس) از آن که در جامعه اسلامی اعتبار و حجیت یک متن مقدس را بیابد، به صورت متن رسمی درآمده باشد. داده های حاصل از ادبیات عرب، از حیث ترتیب زمانی، نشان نمی دهد که چنان متن رسمی ای پیش از آغاز قرن سوم هجری وجود داشته باشد."<sup>۷۳</sup> به بیان دیگر، از نظر او، دلیل آنکه منابع اولیه تا پیش از قرن سوم هجری به قرآن به عنوان یک منبع ارجاع نمی دادند این بود که تا پیش از آن زمان متن رسمی و تثبیت شده ای از قرآن وجود نداشت. بنابراین، به اعتقاد او، متن رسمی و تثبیت شده قرآن لاجرم باید در عراق دوران عباسی متولد شده باشد نه در حجاز. البته او انکار نمی کند که ممکن است مواد اولیه این نسخه رسمی پیش از دوران شکوفایی ادبیات عظیم ناظر به قرآن به نحوی وجود داشته است، اما بغایت بعید می داند که نسخه رسمی و تثبیت شده ای مانند نسخه عثمان پیش از آن زمان بواقع در کار بوده باشد.<sup>۷۴</sup>

استدلال دوم ونزبرو ناظر به ماهیت ادبی و ساختار متن مصحف است. مطابق نظر وی، تحلیل ساختار متن نشان می دهد که متن محصول یک طراحی دقیق و از پیش طراحی شده نیست. برای مثال، به نظر می رسد که "تاریخ رستگاری" (salvation history) یا مضامین و فقرات اخلاقی یا آخرالزمانی در قرآن از دل چندین سنت مختلف گردآوری شده باشد. همچنین در متن تکرار و حذف کم نیست. ونزبرو معتقد است که با ملاحظه این قبیل موارد دشوار بتوان پذیرفت که متن حاصل کار دقیق و منسجم یک فرد یا حتی یک کمیته تنظیم و تدوین خاص باشد. بلکه مناسب تر آن است که فرض کنیم فقرات مختلف متن در طول سالها بتدریج و مستقل از یکدیگر شکل گرفته است و بعدها با استفاده از شمار محدودی از قواعد بلاغی در کنار هم گرد آمده است.<sup>۷۵</sup> او در این باره می نویسد: "چارچوب کلی وحی شامل برخی قواعد است که نوعاً برای طرح مضامین اصلی الهیات قرآنی به کار می رود. این فرمول ها که دامنه واژگانی محدودی را به نمایش می گذارد، به این تلقی دامن می زند که متن از تلفیق نسخه ها یا فقرات پیشینی حاصل شده است که در اصل هیچ ربطی به هم نداشته اند."<sup>۷۶</sup> به اعتقاد او، این فرضیه می تواند "خصلت تکراری متن" و "نیز سبک یکدست شده آن"<sup>۷۷</sup> را به نحو بهتری توضیح دهد. ونزبرو معتقد است که این فقرات مستقل را که مبنای تدوین مصحف بوده است می توان مجموعه ای از "کلمات پیامبرانه یا نبوی" ( Prophetic

<sup>۷۰</sup> در اینجا مقصود از "تفسیر متنی" نوشتن حواشی و شرح و تفسیر جنبه های زبانی و دستوری متن است.

<sup>71</sup> Nöldeke, *The History of The Qur'an*, Section on "The Non-Uthmanic Orthographic Variants and Readings: The Sources", esp. Pp.429-470

<sup>72</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, p. 202.

<sup>73</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, p. 44.

<sup>74</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, p. 47.

<sup>75</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, p. 12.

<sup>76</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, pp.117-118.

<sup>77</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, p. 47.

(logia) دانست- فقراتی که تحلیل فرم شان از تنوع سبک ادبی آنها حکایت می کند. در ادبیات پیامبرانه سنت یهودی، متون توراتی و بعد از تورات، برای بیان مضامین اصلی پیام آسمانی (یعنی "کیفر و پاداش" (retribution)، "آیه و نشانه" (sign)، "آوارگی و هجرت" (exile)، و "عهد و میثاق" (covenant))، از سبکهای ادبی خاصی استفاده می شد که عبارت بود از سبکهای "بدهتی" (apodictic)، "استفساری" (supplicatory)، و "نقلی" (narrative)<sup>۷۸</sup>. ونزبرو نشان می دهد که این سبکهای بیانی را می توان در گفتارهای پیامبرانه تشکیل دهنده قرآن هم آشکارا بازیافت.<sup>۷۹</sup> در متن مصحف قرآنی این گفتارهای پیامبرانه به نحوی نه چندان منسجم به عنوان کلام خداوند تلقی می شود، اما همین فقرات در خارج متن مصحف نه کلام خداوند که گزارشی از آن کلام تلقی می شود.<sup>۸۰</sup>

ونزبرو معتقد بود که در عراق دوران عباسی مسیحیان و یهودیان دین نو پای اعراب را مدام به چالش می کشیدند، و بازار فرقه گرایی و ارتداد گرم بود. از اینرو مسلمانان در پاسخ به این چالشها (و نه چالش کافران بت پرست) نسخه ها یا فقرات متفرقی از بیانات پیامبرانه را که از پیش موجود بود در قالب یک متن مقدس تألیف کردند، و نیز در همان ایام "تاریخ رستگاری" خود را شکل بخشیدند. بنابراین، مصحف قرآنی و نیز تاریخ رستگاری مسلمانان هیچ یک بازتاب تجربه واقعی پیامبری در قرن هفتم میلادی در سرزمین حجاز نیست.<sup>۸۱</sup>

استدلال سوم ونزبرو نقد وجود تاریخی نسخه عثمان است. همانطور که پیشتر اشاره شد، مطابق منابع اسلامی، نسخه های متعددی از قرآن (دست کم) هم زمان با گردآوری و تدوین نسخه عثمان و مستقل از آن وجود داشت. اما مطابق روایت آن منابع، پس از آنکه نسخه عثمان صورت نهایی پذیرفت، خلیفه فرمان داد که تمام آن نسخه های بدیل جمع آوری و نابود شود. ونزبرو مدعی است که با بررسی آنچه از آن نسخه های قدیمی به دست ما رسیده است می توان دریافت که تفاوت میان آن نسخه ها و نسخه عثمان بسیار ناچیز است. اما در این صورت دلیلی وجود نداشت که خلیفه به نابودی آن نسخه های بدیل فرمان دهد، خصوصاً که انحراف جزئی از متن مصحف با آموزه "احرف" یا تعدد قرائت ها (دست کم با پاره ای تفاسیر آن)<sup>۸۲</sup> سازگار بود. بنابراین، برای فهم روایات مربوط به نسخه عثمان یا باید فرض کنیم که کار نابود کردن نسخه هایی که با نسخه عثمان تفاوت

<sup>۷۸</sup> در ترجمه این اصطلاحات از معادل گذاری آقای مرتضی کریمی نیا در ترجمه "ملاحظاتی بر کتاب "مطالعات قرآنی"" پیروی کرده ام.

<sup>۷۹</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, p. 12.

<sup>۸۰</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, p. 47.

ونزبرو برای نشان دادن این تفاوت به تفصیل سخنان منسوب به جعفر بن ابی طالب را در حضور نجاشی، پادشاه حبشه، تحلیل می کند. نگاه کنید:

Wansbrough, *Qur'anic Studies*, pp. 38-43.

<sup>۸۱</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, p. 50.

همچنین نگاه کنید به:

Wansbrough, John, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 147.

<sup>۸۲</sup> برای بررسی تحلیلی این آموزه، برای مثال، نگاه کنید به:

Nöldeke, *The History of the Qur'an*, pp. 39-43.

ماهوی و جدی داشت چندان سریع و سراسری به سرانجام رسید که هیچ اثری از آن نسخه های بدیل باقی نمانده است، یا باید فرض کنیم که روایات مربوط به نسخه عثمان جعلی بوده است و مقصود دیگری را دنبال می کرده است. ونزبرو معتقد است که گزینه نخست با ترتیب زمانی ادبیات ناظر به قرآن ناسازگار است، زیرا برای مثال، در آن منابع در آنجا که اقتضای مقام است هیچ اشاره روشنی به یک متن رسمی (canon) نیامده است. بنابراین، از منظر او گزینه دوّم پذیرفتنی تر می نماید، چرا که در عین حال نشان می دهد جامعه دینی نوپای مسلمانان چگونه می کوشید تا روایتی از منشاء خود به دست دهد.<sup>۸۳</sup> این را هم بیفزاییم که از نظر ونزبرو، تنوع نسخ یا قرائت ها محصول حکم و اصلاح ها یا اعمال نظرهای صرف و نحوی مفسران بوده است در طول قریب به دو قرن که متن مقدّس هنوز صورت نهایی و تثبیت شده نیافته بود.<sup>۸۴</sup>

و سرانجام آنکه، مصحف قرآنی به زبان عربی کلاسیک است. نولدکه، به تبع تلقی سنتی مسلمانان، معتقد بود که قرآن در واقع صورت خالص و تحریف ناشده این زبان کلاسیک را حفظ کرده است (هرچند که او اغلاط دستوری زیادی را در متن سراغ می داد). از سوی دیگر، کارل ولرز<sup>۸۵</sup> معتقد بود که قرآن در اصل به گویش قبیلگی خالص نوشته شده بود و بعدها مورد جرح و تعدیل قرار گرفت تا با زبان عربی کلاسیک منطبق شود. اما ونزبرو با هر دو نظریه مخالف است. او استدلال می کند که زبان عربی کلاسیک را نحوین در قرن دوّم هجری و هم زمان با گردآوری و تدوین قرآن پدید آوردند. بنابراین، برخلاف نظر نولدکه، سخن گفتن از "اغلاط دستوری" قرآن بی معناست، چرا که تا پیش از آن هیچ معیاری وجود نداشت که زبان قرآن در انحراف از آن "غلط" محسوب شود. از سوی دیگر، برخلاف نظر ولرز در زمان مورد ادعای او زبان عربی کلاسیک وجود نداشت تا بتوان زبان اصلی قرآن را بر وفق آن جرح و تعدیل کرد و با آن مطابقت داد. به نظر او، قرآن اساساً همگام و هم زمان با تکامل و شکل گیری این زبان نوشته شده است. بنابراین، ونزبرو استدلال می کند که تا پیش از قرن دوّم هجری اساساً زبان عربی کلاسیک وجود نداشت تا قرآن به آن زبان نگاهشته شود.<sup>۸۶</sup>

ونزبرو کمابیش بر مبنای استدلالهای فوق است که تلقی سنتی مسلمانان را از تاریخ گردآوری و تدوین قرآن مورد تردید قرار می دهد. البته او خود به "خصلت فرضی" نظریه اش اذعان دارد<sup>۸۷</sup>، اما اگر نظریه او درباره تاریخ شکل گیری قرآن درست باشد، در آن صورت دشوار بتوان مصحف قرآنی را شامل آیاتی دانست که شخص پیامبر به عنوان آیات وحیانی بر پیروان خویش فرو خوانده است. یعنی با فرض نظریه ونزبرو باید "آموزه محوری" را کاذب دانست.

#### ارزیابی انتقادات تاریخی بر تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ مصحف:

اکنون خوبست که انتقادات تاریخی وارد بر تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ مصحف را با دقت بیشتری بررسی کنیم:

<sup>83</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, pp. 45-46, 22

Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, p. 147.

<sup>84</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, pp. 225-226.

<sup>85</sup> Karl Vollers

<sup>86</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, pp. 85-118.

<sup>87</sup> Wansbrough, *Qur'anic Studies*, xxiii.

(نخست) یکی از اصول روش شناسی نقد ساخت، همانطور که دیدیم، اصل "سند سازی معکوس" بود. مطابق این اصل، "حلقه مشترک" منشاء یا جاعل روایت است، و سلسله راویانی که حلقه مشترک را به پیامبر وصل می کند ساختگی است و به احتمال زیاد توسط خود حلقه مشترک جعل شده است. به بیان دیگر، استدلال ساخت کمابیش از این قرار است:

(۱) بر مبنای تحلیل اسناد یک روایت نمی توان قاطعانه معلوم کرد که آیا حلقه مشترک بواقع روایت را از کس دیگری شنیده است یا نه.

(۲) بنابراین، باید بنا را بر آن بگذاریم که حلقه مشترک خود مبداء یا جاعل روایت است و آن را از کس دیگری نشنیده است.

این نتیجه گیری در پاره ای موارد درست به نظر می رسد، یعنی در تحلیل پاره ای احادیث، گزاره (۱) می تواند مبنای موجهی برای تصدیق گزاره (۲) باشد. اما از اینکه در پاره ای موارد صدق گزاره (۱) دلیل خوبی برای تصدیق گزاره (۲) است، نمی توان نتیجه گرفت که در تمام موارد چنان رابطه ای میان گزاره های (۱) و (۲) برقرار است. در واقع ساخت اصل "سند سازی معکوس" را بر مبنای تحلیل شمار محدودی از روایات (خصوصاً روایات حقوقی) تنظیم کرده است و سپس آن را به عنوان یک اصل راهنمای عام بر تمام روایات اطلاق کرده است. اما این تعمیم شتابزده به نظر می آید، یعنی بر مبنای تحلیل چند مورد محدود نمی توان حکمی عام درباره تمام روایات صادر کرد: (دست کم در پاره ای موارد) کاملاً ممکن است که حلقه مشترک بواقع روایت را از کسی که در سلسله راویان خود نام می برد، شنیده باشد. این امکان را نمی توان به نحو پیشین منتفی دانست.

(دوم) اما درباره اصل "تکثیر اسانید" چه می توان گفت؟ مایکل کوک معتقد است پژوهشگرانی که همچنان به اعتبار حدیث قائل اند، دو گزینه روش شناسانه در پیش رو دارند: (۱) یا باید نشان دهند که پدیده "تکثیر اسانید" در مقیاس گسترده شایع و رایج نبوده است، که در آن صورت باید احادیث متواتر را نیز از حیث تاریخی موثق بدانند؛ (۲) یا باید بپذیرند که عالمان مسلمان در مقیاس گسترده دست به جعل اسانید زده اند، که در آن صورت باید بپذیرند که نمی توان تاریخ یک روایت را بر مبنای اسناد آن، و خصوصاً به اعتبار حلقه مشترک، تعیین کرد.<sup>۸۸</sup> اشکال اصلی این استدلال آن است که ساخت و کوک هیچ یک نشان نداده است که پدیده "تکثیر اسانید" بواقع شایع و گسترده بوده است. در واقع آنچه ایشان نشان داده اند طرح دو امکان بوده است: (۱) نشان داده اند که عالمان مسلمان چه انگیزه های بالقوه ای برای جعل حدیث داشته اند؛ و (۲) نشان داده اند که اسانید یک روایت را به چه شیوه هایی می توان جعل کرد. اما ایشان هرگز نشان ندادند که آن امور ممکن به واقع تحقق یافته است، یعنی در آثار ایشان قرائن اندکی آمده است که نشان دهد عالمان مسلمان بواقع بر مبنای آن انگیزه های ممکن عمل کرده اند، و بواقع (در مقیاس گسترده) از آن شیوه های ممکن بهره جسته و دست به جعل اسانید زده اند.<sup>۸۹</sup> از قضا قرائن موجود پیشنهاد می کند که پدیده "تکثیر اسانید" را نباید فراگیر و شایع دانست. ارزیابی روایات بر مبنای اسانید آنها روشی بود برای آن که از وثاقت

<sup>88</sup> Cook, Michael. *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p.110

<sup>89</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey", p.235.

فرآیند نقل روایات اطمینان حاصل شود. در این روش اصل بر آن بود که راوی منبع خبری خود را صادقانه و به صراحت نام برد، که اگر جز این می کرد، عامدانه مرتکب جعل شده بود، و کارش خلاف و دروغزنی تلقی می شد. این قاعده در میان حلقه های علمی کاملاً شناخته شده بود، و جامعه علمی می کوشید تا آن را در عمل پاس بدارد، و اطمینان یابد که کسی آن را نقض نمی کند. البته این به آن معنا نبود که کسانی آن اصل را زیر پا نمی گذاشتند، و به جعل اسانید دست نمی زدند. اما بسیار بعید است که جریان جعل اسانید پدیده ای غالب در حلقه های علمی (خصوصاً در میان محدثان) بوده باشد. اگر نظام دقیق و وسواس گونه نقل اسانید صرفاً برای آن تدوین شده بود که مخاطبان را بفریبد و احادیث را موثق جلوه دهد، در آن صورت از اساس کاری بیهوده بود. زیرا همگان پیشاپیش می دانستند که این اسانید در غالب موارد ساختگی است، و صرفاً برای موثق جلوه دادن روایات بر ساخته شده است. آیا وقتی شافعی تأکید می کرد که باید به احادیثی استناد کرد که اسناد آنها موثق است، پیشاپیش بر این باور بود که غالب این اسانید جعلی است؟ در این صورت تأکید بر وثاقت آن گونه احادیث به چه کار می آمد؟ اگر جعل اسانید در مقیاس گسترده شایع بود، در آن صورت چه کسانی بنا بود به آن ترفند فریفته شوند؟ آیا در این فضا، یک فقیه می توانست با استناد به سند "موثق" یک روایت با فقیه دیگری مواجه کند؟ به نظر می رسد، تلقی عمومی در حلقه های علمی مسلمانان این بود که پدیده جعل و تکثیر اسانید چندان شایع نیست که استناد به اسانید را در مقام ارزیابی وثاقت یک حدیث بی حاصل کند. بنابراین، با توجه به نوع تلقی کلی عالمان مسلمان از سنت علمی نقد حدیث، پذیرفتنی تر آن است که فرض کنیم اسانید در غالب موارد چندان دقیق و قابل اعتماد بود که در مقام تعیین وثاقت یک حدیث به کار اهل علم بیاید.<sup>90</sup>

(سوّم) هارالد موتسکی معتقد است که می توان از نظریه "حلقه مشترک" ساخت تفسیر بدیلی به دست داد، و بر مبنای آن تاریخ روایات را به نحو دقیق تری تعیین کرد.<sup>91</sup> همانطور که دیدیم، ساخت معتقد بود که "حلقه مشترک" در واقع منشاء یا جاعل حدیث است. اما موتسکی معتقد است که قرائن نشان می دهد که در بسیاری موارد می توان حلقه های مشترک را نخستین کسانی دانست که به جمع احادیث پرداختند و کوشیدند آن احادیث را به طور روش مند نشر دهند. موتسکی با ساخت موافق است که سلسله راویانی که حلقه مشترک را به گردآوردندگان بعدی احادیث وصل می کند (یعنی آن بخش از اسناد که ساخت "بخش واقعی" می نامد)، در غالب موارد، واقعی است. اما اگر بپذیریم که غالب راویان "بخش واقعی" واقعی هستند، چرا باید قاطعانه و به نحو پیشین حکم کنیم که "حلقه مشترک" خود نمی تواند یک "راوی واقعی" باشد و حتماً جاعل حدیث است؟ به چه دلیل نمی توان فرض کرد که "حلقه مشترک" خود حدیث را واقعاً از یک منبع خبری دیگر شنیده است؟ (البته این به آن معنا نیست که حلقه های مشترک گاه دست به جعل حدیث نمی زدند، یا عمداً یا سهواً در متن و سند حدیث دست نمی بردند، یا در

<sup>90</sup> Motzki, Harald, "The Prophet and the Cat: On Dating Malik's Muwatta' and Legal Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), 32, note 44.

<sup>91</sup> موتسکی در کتاب زیر (خصوصاً فصل سوّم آن) به تفصیل روش شناسی ساخت را مورد نقد قرار می دهد و می کوشد تا نظریه "حلقه مشترک" ساخت را بر الگوی متفاوتی بسط دهد:

Motzki, Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Translated from German by, Marion H. Katz, Brill, 2002.

ذکر نام منبع خبری شان دچار خطا نمی شدند.<sup>۹۲</sup> اگر تفسیر موتسکی را از نظریه "حلقه مشترک" بپذیریم، در آن صورت حق داریم بنا بر آن بگذاریم که "حلقه مشترک" حدیث (یا دست کم لبّ آن) را از فرد یا افراد دیگری دریافت کرده است - مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. بنابراین، در چارچوب تفسیر موتسکی، بیش از آنکه خود "حلقه مشترک" مهم باشد، منبع خبری او (یا به بیان دقیقتر، تاریخ فوت او یا تاریخ تماس اش با "حلقه مشترک") مهم خواهد بود.<sup>۹۳</sup> این جابجایی از آن حیث مهم است که به ما امکان می دهد تاریخ روایت را تا زمانی پیش تر از "حلقه مشترک" پی بگیریم.

**(چهارم) گلدتسیهر و شاخه های یک روایات مربوط به گردآوری و تدوین قرآن را مستقلاً مورد ارزیابی قرار ندادند، و ونزبرو هم عمدتاً به اعتبار نتایج کلی پژوهش های گلدتسیهر و شاخه در خصوص وثاقت تاریخی احادیث، بی اعتباری روایات مربوط به گردآوری و تدوین قرآن را مفروض گرفته است - هرچند بسیاری از قرآن پژوهان غربی، از جمله گلدتسیهر و شاخه، برغم ناموثق دانستن روایات اسلامی، به اعتبار همان روایات، تاریخ قرآن را به روزگار پیامبر اسلام بازمی گرداندند، و آن را معتبرترین منبع درباره زندگی و تعالیم پیامبر اسلام می شمردند.<sup>۹۴</sup> اما موتسکی در چارچوب تفسیر خود از نظریه "حلقه مشترک" شاخه، روایات تاریخی مربوط به مصحف ابوبکر و عثمان را به تفصیل ارزیابی می کند.<sup>۹۵</sup> و نهایتاً به این نتیجه می رسد که "دو روایتی که تاریخ مصحف قرآنی را بازگو می کند و عالمان مسلمان عموماً آنها را پذیرفته اند، هر دو توسط ابن شهاب [زهري] منتشر شده است، و می توانیم تاریخ آن را ربع اول قرن دوم هجری بدانیم."<sup>۹۶</sup> اگر تحلیل موتسکی را بپذیریم، در آن صورت باید رأی ونزبرو را نادرست بدانیم که تاریخ روایات مربوط به گردآوری و تدوین قرآن را اوایل قرن سوم هجری به بعد می دانست.**

**(پنجم) قرائن دیگری هم وجود دارد که نشان می دهد نظریه ونزبرو درباره تاریخ تدوین قرآن (در اوایل قرن سوم هجری به بعد) نادرست است. برای مثال، چندین سال پس از انتشار کتاب ونزبرو، فقرات بلندی از کتاب *الرّد و الفتوح الکبیر اثر سیف بن عمر* به دست آمد که در آن گزارشی از نحوه گردآوری و تدوین مصحف عثمان نقل شده است.<sup>۹۷</sup> سیف بن عمر در حدود سال ۲۰۰ هجری درگذشته است، و اگر فرض کنیم که کتابش را در نیمه دوم عمرش نوشته باشد، در آن صورت باید تاریخ نگارش کتاب را نیمه دوم قرن دوم هجری بدانیم، یعنی گزارش او نمی تواند بیش از ۱۲۰ سال بعد از تاریخ تدوین مصحف**

<sup>92</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey", P. 238.

<sup>93</sup> Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey", P. 240- 241.

<sup>94</sup> نگاه کنید به:

Motzki, "The Collection of the Qur'an", p.4.

و نیز ترجمه فارسی آن: هارالد موتسکی، "جمع و تدوین قرآن"، ص ۱۶۲.

<sup>95</sup> Motzki, "The Collection of the Qur'an", p.21-31.

هارالد موتسکی، "جمع و تدوین قرآن"، صص ۱۷۸-۱۸۵.

<sup>96</sup> Motzki, "The Collection of the Qur'an", p.29.

ترجمه نقل قول، با اندکی تغییر از ترجمه فارسی مقاله است: هارالد موتسکی، "جمع و تدوین قرآن"، ص ۱۸۳.

<sup>97</sup> سیف بن عمر، کتاب *الرّد و الفتوح الکبیر و سیر عائشه و علی*، تحقیق قاسم السامرائی، لیدن، ۱۹۹۵، صص ۴۸-۵۰.

عثمان (مطابق قول مشهور) باشد. اما اگر تحلیل ونزبرو را بپذیریم، در آن صورت در دوران زندگی سیف بن عمر نسخه نهایی قرآن اساساً وجود نداشته است.<sup>۹۸</sup>

(ششم) فرد دالر<sup>۹۹</sup> نیز معتقد است که نظریه ونزبرو در خصوص تاریخ قرآن "قطعاً" نادرست است. به نظر او، (اولاً) تحلیل ساختار قرآن پیشنهاد می کند که متن باید پیش از بروز نخستین جنگهای داخلی مسلمانان، موسوم به "فتنه"، یعنی پیش از سالهای ۳۴ تا ۴۰ هجری، تثبیت شده باشد، چرا که در غیر این صورت، متن لاجرم سرشار از انواع زمان پریشی ها می بود که در متن کنونی قرآن وجود ندارد. (ثانیاً) پژوهشهای اخیر بر روی قدیمی ترین نسخه های موجود قرآن نیز نشان می دهد که ظاهراً قرآن حداکثر تا اواخر قرن اول هجری به صورت یک متن مقدس تثبیت شده وجود داشته است.<sup>۱۰۰</sup> برای مثال، تاریخ فقرات به دست آمده از قرآن در «نسخه صنعا» به نیمه دوم قرن اول هجری بازمی گردد. پژوهشگران نشان داده اند که این نسخه بدون هیچ تغییری همان مصحف عثمان است، و حتی سوره های اول و آخر قرآن را هم که غالباً در مصاحف غیر عثمانی وجود ندارد، شامل است.<sup>۱۰۱</sup>

حقیقت این است که نظریه ونزبرو در خصوص تاریخ پیدایش قرآن در میان پژوهشگران تاریخ قرآن هواداران زیادی نیافته است، هرچند که نکته یابی های تاریخی و سبک شناسانه او را غالباً بصیرت آمیز یافته اند.<sup>۱۰۲</sup> به طور کلی، قرآن پژوهان تجدیدنظر طلب که تلقی سنتی مسلمانان را از نحوه پدید آمدن قرآن مردود می دانند، خود نتوانسته اند روایت منسجم و یکدستی از این پدیده به دست دهند، و حاصل کارشان مجموعه ای از فرضیات (از نظر علمی) گاه جسورانه و غالباً متعارض است.<sup>۱۰۳</sup>

---

<sup>۹۸</sup> در این باره، نگاه کنید به:

Schoeler, Gregor, "A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough", *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Ed. By Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, Brill, 2010, p. 786.

همچنین، در خصوص تاریخ زبان عربی و شیوع این زبان در خاورمیانه و استفاده از آن در ثبت مکتوب آثار ادبی، نگاه کنید به:

Hoyland, Robert, "Epigraphy and the linguistic background to the Qur'an", in *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. By Gabriel Said Reynolds, Rutledge, 2008, pp. 51-69.

<sup>۹۹</sup> Fred Donner

<sup>۱۰۰</sup> Donner, Fred M. , "The Historian, the believer, and the Qur'an", in *New Perspectives on the Qur'an (The Qur'an in its historical context 2)*, ed. By Grbriel Said Reynolds, Rutledge, 2011, p. 29.

<sup>۱۰۱</sup> Von Brothmer, H. C. and Puin, G. R. , "Neue Wege der Koranforschung", *Magazin Forschung* (Universität des Saarlandes) 1 (1999): pp.39, 45-46.

نقل از:

Schoeler, "A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough", p. 792.

و:

Reynolds, Gabriel Said, "Qur'anic studies and its controversies", in *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. By Gabriel Said Reynolds, Rutledge, 2008, pp. 7-8.

<sup>۱۰۲</sup> Reynolds, "Qur'anic studies and its controversies", p. 13.

<sup>۱۰۳</sup> برای آشنایی تفصیلی با دشواری ها و تعارض های این نظریه پرداز می، نگاه کنید به:

Donner, Fred M. , "The Qur'an in recent scholarship: Challenges and desiderata", in *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. By Gabriel Said Reynolds, Rutledge, 2008, pp. 29-50.



در این فضا ست که نتیجه گیری موتسکی درباره وثاقت تلقی سنتی مسلمانان از نحوه گردآوری و تدوین قرآن از حیث تاریخی محتاطانه تر به نظر می رسد: "ما نمی توانیم اثبات کنیم که گزارش های مربوط به تاریخ قرآن به شاهدان عینی آن وقایعی که بنا بر ادعا رخ داده است، بازمی گردد. ما نمی توانیم مطمئن باشیم که همه چیز واقعاً همان گونه اتفاق افتاده است که در روایات گزارش شده است. با این همه، باید بپذیریم که اخبار و گزارش های مسلمانان از آنچه محققان غربی تاکنون فرض کرده اند، قدیمی تر و لذا به زمان وقوع وقایع مورد ادعا نزدیکتر است. درست است که این گزارشها حاوی جزئیاتی است که قابل قبول به نظر نمی رسد- یا اگر بخواهیم محتاطانه تر بگوییم- نیازمند توضیح است؛ اما دیدگاه های غربی هم که مدعی اند گزارش های پذیرفتنی تر و از حیث تاریخی معتبر تری را به جای روایات مسلمانان ارائه داده اند، آشکارا از آنچه ادعا می کنند، فاصله بسیار دارند."<sup>۱۰۴</sup>

### نتیجه گیری:

بنا بر آنچه گذشت، مسلمانانی که بر مبنای وثاقت راوی صادق (یعنی پیامبر امین) "قرآن" را کلام الهی می دانند، می توانند به نحو عقلاً موجهی "مصحف" موجود را شامل کلام الهی بدانند، مشروط بر آنکه "مصحف" بواقع شامل "قرآن" باشد. این باور در صورتی عقلاً موجه است که "آموزه محوری" (یعنی این باور که "مصحف قرآنی شامل آیاتی است که شخص پیامبر اسلام به عنوان آیات وحیانی بر پیروان خود باز خوانده بود") مورد ناقض نقض نشده ای نداشته باشد. بررسی حاضر نشان می دهد که پاره ای پژوهش های تاریخی متأخر که در نقد "آموزه محوری" انجام شده است، از چنان قاطعیتی برخوردار نیست که قائلان به "آموزه محوری" را عقلاً به فرو نهادن آن آموزه ملزم کند. به بیان دیگر، "آموزه محوری" دست کم در حال حاضر مورد ناقض نقض نشده ای ندارد، و بنابراین، مسلمانان همچنان می توانند به نحو عقلاً موجهی قرآن موجود را متضمن کلام الهی بدانند.

آرش نراقی

موراوین کالج، پنسیلوانیا

۳۰ ژانویه ۲۰۱۴

و نیز:

Reynolds, "Qur'anic studies and its controversies", p. 9, 17-18.

و نیز:

Reynolds, Gabriel Said, "The golden age of Qur'anic Studies?", in *New Perspectives on the Qur'an (The Qur'an in its historical context 2)*, ed. By Grbriel Said Reynolds, Rutledge, 2011, pp. 4-5.

<sup>104</sup> Motzki, "The Collection of the Qur'an", p.31.

ترجمه این نقل قول با اندکی تغییر برگرفته از ترجمه فارسی مقاله زیر است: هارالد موتسکی، "جمع و تدوین قرآن"، ص ۱۸۵.