



## A Critique of Goldziher's Perspective on the Variations in Quranic Recitations (Qira'at)\*

Hasan Rezai Haftadar<sup>۱</sup> and Nafiseh Zarei<sup>۲</sup>

### Abstract



One of the most significant topics in the history of the Quran is the issue of differences in Quranic Recitations (Qira'at). Various Recitations (Qira'at) of Quranic verses have intrigued orientalists, leading to different perspectives and challenges on this subject. Ignác Goldziher, in his book *Interpretive Trends among Muslims*, considers the emergence and spread of differences in Quranic Recitations (Qira'at) during the early centuries as the first phase of Quranic interpretation. He regards these variations as an opportunity to criticize the Quran itself, as he attributes all of them to the Prophet Mohammad (peace be upon him). Goldziher suggests that the Prophet showed a form of leniency and tolerance in accepting these differences, and his companions had a spirit of freedom in adopting them. On the other hand, in various instances, Goldziher attempts to place the Quran alongside other sacred books and compare and contrast them. This paper critically examines Ignác Goldziher's perspectives on the variations in Quranic Recitations (Qira'at).

**Keywords:** Stages of Quranic Interpretation, Goldziher, Differences in Quranic Recitations (Qira'at), Taqawwin Sofirim, Jewish Talmud.

---

\*. **Date of receiving:** ۲۲ September ۲۰۲۲, **Date of approval:** ۱۹ February ۲۰۲۳.

<sup>۱</sup>. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of theology, Farabi Campus, University of Tehran; hrezaii@ut.ac.ir.

<sup>۲</sup>. Ph.D. Candidate, University of Tehran, Farabi Campus, Qom, Iran; (Corresponding Author); (nafiseh.zarei@ut.ac.ir).



## نقد دیدگاه گلدزیهر در تشابه قرائات قرآن وعهدین\*

حسن رضایی هفتادری<sup>۱</sup> و نفیسه زارعی<sup>۲</sup>



### چکیده

یکی از مهم ترین مباحث تاریخ قرآن، موضوع اختلاف قرائات است، قرائات متفاوت از آیات قرآن کریم دست آویز خاورشناسان شده و دیدگاه ها و اشکالاتی به این موضوع وارد کرده اند. ایگناس گلدزیهر در کتاب گرایش های تفسیری در میان مسلمانان، شروع و شیوع اختلاف قرائات در قرن های نخستین را اولین دوره تفسیر قرآن می داند و از آن جهت که اختلاف قرائات با نص قرآن کریم ارتباط دارد آن را بهانه ای برای ضربه زدن به قرآن قرار داده است؛ زیرا تمامی آنها را منسوب به پیامبر ﷺ دانسته و می گوید پیامبر دچار نوعی تساهل و تسامح شده است و صحابه نیز دارای روحیه آزاد بوده اند که اینها را پذیرفته اند. از طرف دیگر در موارد گوناگون تلاش دارد قرآن را در کنار کتب مقدس قرار دهد و با آنها مورد تطابق و بررسی قرار دهد. در این نوشتار ضمن طرح دیدگاه های ایگناس گلدزیهر درباره اختلاف قرائات قرآن، نقد شده است.

واژگان کلیدی: مراحل تفسیر قرآن، گلدزیهر، اختلاف قرائات، تقون سوفریم، تلمود یهود.

\*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، ؛ (hrezaii@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم، ایران، «نویسنده مسئول»؛ (nafiseh.zarei@ut.ac.ir).



## مقدمه

پدیده اختلاف قرائت یکی از مهم‌ترین و جنجال برانگیزترین موضوعات تاریخ قرآن بوده است که این موضوع مورد اهتمام گسترده خاورشناسان نیز قرار گرفته است. گلدزیهر از جمله خاورشناسانی است که در کتاب خود که به زبان آلمانی است و به عربی ترجمه شده با نام «مذاهب التفسیر الاسلامی» و ترجمه فارسی آن «گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان» در این زمینه دیدگاه‌های ویژه‌ای دارد. ایشان از نظر تاریخی به اختلاف قرائات نگریسته و به این طریق سعی در اثبات مهم بودن و نشان دادن اختلاف قرائت به عنوان مشکل برای قرآن پرداخته است.

البته در پژوهش برای پاسخ دادن به این اشکالات باید تمامی جوانب نقد را در نظر گرفت و همه چیز را به ایشان نسبت نداد همان‌طور که در بعضی پژوهش‌ها می‌بینیم که به ایشان نسبت داده‌اند گلدزیهر سعی دارد نشان دهد قرآن دستاورد بشری است و یا اینکه در طرح بعضی از اشکالات، دخالت کردن پیامبر و اصحاب را نسبت می‌دهند در حالی که در نقد هر نظریه علمی لازم است بر پایه معیارهای علمی استواری انجام پذیرد تا نتایج مبتنی آن از اعتبار لازم برخوردار گردد و ناقد متهم به پیش داوری یا عدم رعایت اصول نقد نگردد.

رویکردهای گلدزیهر به اختلاف قرائات مورد توجه بسیاری از پژوهشگران بوده است؛ از جمله در بخشی از مقاله «بررسی رویکرد مستشرقان درباره سبعة احرف»، محمدجواد اسکندرلو، مصطفی احمدی‌فر، دو فصلنامه تخصصی قرآن‌پژوهی خاورشناسان، سال پنجم، شماره ۹، پاییز و زمستان ۸۹؛ «بررسی آراء گلدزیهر پیرامون اختلاف قرائات قرآن کریم»، مجید معارف، فاخره فراهانی، قرآن‌پژوهی خاورشناسان، سال چهارم، شماره ۱۴، ۱۳۹۲: ۲۴-۴۷ و «بررسی رویکردهای گلدزیهر درباره منشأ اختلاف قرائات»، محمدحسین محمدی، دو فصلنامه عل می ترویجی، مطالعات قرائت قرآن، سال چهارم، شماره ۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۵: ۵۱-۷۲ می‌باشد؛ با توجه به اینکه در این مقالات بعضی نکات و اشکالات از دید پژوهشگران مخفی مانده همانند مقایسه قرآن و تورات در روش تقون سوفریم و تلمود و یا بعضی نکات به شکل دیگری عنوان و پاسخ داده شده است مانند اضافات تفسیری صحابه که در این مورد بعضی حرفی را بر حرف گلدزیهر حمل کرده‌اند.

اما در این نوشتار سعی بر آن است این اشکالات با نحوی دیگر و یا اشکالی که کمتر در پژوهش‌های دیگر به آن توجه شده است؛ مانند: بررسی چیستی تلمود و غیر معقولانه بودن تطابق آن با قرآن، چگونگی یکسان بودن روش تقون سوفریم در قرآن و تورات و یا بررسی ملحقات تفسیری صحابه از جنبه‌ای دیگر.

قبل از بررسی و ارزیابی، باید به محاسن کتاب گلدزیهر اشاره کرد از جمله بسطدادن مطالب متفاوت در کنار یکدیگر و معرفی قرائات مختلف به عنوان نخستین مرحله تفسیر یا یکی از مراحل تفسیر و یا بخشی از نخستین مرحله تفسیر یک امتیاز جالب کتاب گلدزیهر است. همین که او به اختلاف قرائات به عنوان یک مرحله تفسیر قرآن و بازتاب فهم و تفسیر قرآن دانسته است یک ویژگی ستودنی است. البته ریشه این دیدگاه در میراث تفسیری ما کاملاً روشن و مشهود است و مفسران بزرگی چون زمخشری به قرائات قرآن به عنوان یک نوع فهم و برداشت از قرآن تلقی می کرده اند.

این نکته گفتنی است که نویسنده در کتابش توانایی خوبی در تحقیقات تاریخی از خود نشان داده و با استفاده پی در پی از نمونه های مختلف تلاش کرده برداشت های خود را به خوبی در ذهن خواننده تثبیت کند. اما لازم به ذکر است که در تمامی بحث ها سعی در مقایسه مطالب در تورات و قرآن دارد و برای اثبات این کار با به کارگیری مثال های فراوان سعی می کند، این اشکال را به صورت یک واقعیت برای خواننده جا بیندازد به طوری که خود خواننده متوجه این سلطه عقیده نمی شود و آرام آرام این عقیده را می پذیرد، مطلب قابل توجه دیگر اینکه گلدزیهر اعتبار روایات ما را نمی پذیرد اما در جای جای مثال های خود از روایات استفاده می کند.

### الف. زیست شناخت گلدزیهر

ایگناس گلدزیهر، خاورشناس معروف و نامدار مجاری، در سال ۱۸۵۰م. در شهر استولونیسبورگ و در یک خانواده یهودی زاده شد. تحصیلات خود را در پایتخت مجارستان و تحصیلات دانشگاهی را در لایپزیک در رشته شرق شناسی پشت سر گذاشت. او در سال ۱۸۷۰م. رساله دکترای خود را زیر فلاشر به پایان رساند. موضوع رساله وی (پژوهش درباره تنخوم اورشلیمی) بود که از مفسران یهودی تورات در قرون وسطی به شمار می رفت.

این خاورشناسان یهودی در تطبیق و مطالعه متون از دیگر خاورشناسان سرآمد بود، ولی متأسفانه پژوهش های خویش را با فرضیه سازی و خیال پردازی قرین ساخت و از مخالفت با اسلام خود داری نورزید (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۹۹-۱۰۰؛ بدوی، ۱۳۷۸: ۳۲۸-۳۳۶)

گلدزیهر در بعد علمی، شخصیتی برجسته و مورد تمجید و ستایش برخی از دانشمندان قرار گرفته است (همان، ۳۲۸) وی از نویسندگان مقالات و دایرة المعارف اسلامیة بود و این امر بر شهرت عملی او افزوده است (همان).





پس از دریافت درجه دکتری به بوداپست بازگشت و در سال ۱۸۷۲م. به سمت دانشیاری دانشگاه آن شهر برگزیده شد. پس از یک سال سکونت در وین ولیدن به سوریه رفت و با شیخ طاهر جزایری، عضو مجمع ملی دمشق و مدیر کتابخانه ظاهریه، طرح دوستی ریخت و از او بهره‌ها برد. سپس به فلسطین و مصر رفت و در مصر گاهی به دانشگاه الازهر رفت و آمد می‌کرد و از درس استادان و علمای مصر بهره‌مند شد. پس از یک‌سال‌ونیم اقامت در مشرق به مجارستان بازگشت و به فعالیت علمی و تدریس در دانشگاه‌ها مشغول شد و سرانجام در سال ۱۹۲۱م. درگذشت (بدوی، ۱۳۷۸: ۳۲۸-۳۳۸). بر اساس آنچه درباره زندگی علمی گلدزیهر نوشته‌اند، وی انسانی پُر تلاش و با انگیزه بوده است به طوری که نوشتن را از دوازده سالگی آغاز کرده بود و آثار علمی او را تا ۵۹۲ عنوان برشمرده‌اند (همان، ۵۲۳) ولی آشنایان با کارهای علمی او روش علمی وی را چنین معرفی کرده‌اند. توجه بسیار به کشف تمایزات و ویژگی‌های مذاهب گوناگون و تأثیرات آنها بر یکدیگر (همان ۵۲۲).

تکیه بر روش استدلالی؛ یعنی با نظام ذهنی از پیش ساخته و با دیدگاه‌های کلی و اجمالی به سراغ منابع می‌رفت تا انطباقی میان نظریه‌های کلی خود و آن منابع بیابد. به عبارت دیگر، او باذهنی تهی به سراغ منابع و متون نمی‌رفت تا پس از گردآوری و تدوین مدارک به بررسی و نتیجه‌گیری بپردازد. بر این اساس گاهی شواهد را به سختی بر آنچه درصدد اثباتش برآمده بود، تحمیل می‌کند (همان، ۵۲۱).

## ب. خلاصه آراء گلدزیهر درباره اختلاف قرائات

گلدزیهر در کتاب «گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان» که شامل شش فصل می‌باشد گرایش‌های تفسیری مسلمانان را بررسی کرده و به آنها اشکالاتی وارد کرده است. موضوع مقاله حاضر ارزیابی فصل نخست کتاب با عنوان نخستین دوره تفسیر است. گلدزیهر در آغاز سخنش در فصل نخست پایه نظرات خود را بر کلام پیتر ورنفلس نهاده است که می‌گوید: دانشمند علم الهیات و از پیروان کلیسای جدید در مورد کتاب مقدس می‌گوید، درباره قرآن نیز صادق است. وی در جایی گفته است: «هر انسانی عقاید خود را در کتاب مقدس می‌یابد، خصوصاً آنجا که در پی عقاید ویژه و مخصوصی است» در اسلام نیز هر جریان فکری خواهان آن است که عقاید خود را با قرآن تطبیق دهد و در پی آن است که هر طور شده سندی برای حقانیت خود از اسلام اخذ کند و طوری وانمود کند که موافق آن چیزی است که رسول خدا آورده است.

گلدزیهر این مرحله را مرحله آغازین تفسیر قرآن می‌داند و مراحل اولیه آن را دارای بذره‌های مناسب و درستی بود تا بتواند به‌خوبی متن قرآن را بازنماید. در میان کتاب‌های دینی هیچ کتابی همچون قرآن، از نخستین دوران رواج آن دچار پریشانی و عدم ثبات از لحاظ نص و متن وجود نداشته است و هیچ تمایلی برای تهیه نص واحد از قرآن به وجود نیامد و در پی خواسته‌ها و آرزوهای غیر معقول که از اصل دین نشئت می‌گرفت، آن تمایل برای تهیه نص واحد از قرآن در آغاز کار مسئله‌ای نامأنوس و بی‌اهمیت بود.

البته رسیدن وحی به پیامبر از لوح محفوظ همان نص اصلی است که مورد پیروی قرار گرفته است. قرائت‌های متعدد از قرآن از زمان‌های دور به‌وسیله روایات موثق مورد تأیید قرار گرفته است اگر چه به‌صورت‌های مختلف در اسلام روایت شده است که مخالف یکدیگرند.

بعد از این در علل اختلاف قرائات به وجود نوعی روحیه تسامح از طرف پیامبر اشاره دارد و بعد از آن بیشتر این اختلافات را به خصوصیت ویژگی‌های خط عربی مربوط می‌داند و در این زمینه مثال‌های متعدد همراه با دلایل خود مانند نبود نقطه، اختلاف حرکت و اختلاف در رسم الخط می‌آورد. بعد از این در تفسیر آیه ۵۴ سوره بقره آن را با تورات مقایسه می‌کند و در حقیقت تورات را منبع و مأخذ قرآن می‌داند. در ادامه بخشی دیگر از این اختلافات را از جای دیگر می‌داند و آن اضافات تفسیری است که برای روشن شدن آیه مطالبی را خود اضافه می‌کنند تا معنای مبهم محدود شود و به تأویل دچار نشوند و سپس این نوع قرائت‌ها را حاکی از داشتن روحیه آزاد می‌داند؛ زیرا اگر در جایی از قرآن اضافه کردن کلمه‌ای معنای آن را تغییر نمی‌دهد و باعث وضوح آن می‌شود؛ این نوع اضافه‌ها جایز است و باعث آرامش می‌شود.

به اعتقاد گلدزیهر آیاتی که راجع به ترس و تقوای الهی برای مبرادانستن خداوند و یا دون شأن پیامبر اسلام و خداوند و دیگر پیامبران باشد مانند آیه ۱۶۱ آل عمران؛ مفسران آن را به نحو دیگری قرائت می‌کنند و این تلاش و کوششی است که مفسران برای نجات دادن شأن خدا و پیامبرانش به کار می‌بستند که در کتب مقدس به آن روش «تقون سوفریم» می‌گویند. در اینجا مثال‌های فراوانی می‌آورد. دلیل دیگر اختلاف قرائات را اشتباه کاتبان قرآن می‌داند که بعضی غلط‌های نحوی رخ نموده است. در عامل دیگر نیز به روایتی اشاره می‌کند که عثمان قرآن را به طریقی دیگر بر خلاف آنچه خود فرمان جمع‌آوری داده بود قرائت می‌کرد. سپس به روایتی دیگر از عمر اشاره می‌کند که گفته است: «همه قرآن درست است، قرآن کافی و شافی است مادامی که آیه رحمت، عذاب قرار داده نشود و آیه عذاب، رحمت قرار داده نشود» که این به معنای «قرائت به معنی» می‌شود.



در نظر گلدزیهر منشأ دیگر اختلاف قرائات روایتی از حضرت محمد ﷺ است که باعث آن گردیده است که روایات مختلفی از قرآن رخ دهد و سنگ بنای اصلی علم قرائت است که از لوازم این حدیث آن است که خداوند قرآن را بر هفت حرف فرو فرستاده است و هر یک از این حروف نشان‌دهنده آن است که قرآن از طرف خداوند نازل شده است. این حدیث از جنبه‌ای دیگر نزدیک به رأی تلمود در مورد فرو فرستاده شدن تورات به لغت‌های گوناگون است ولی از طرف دیگر هیچ‌گونه شباهتی میان قرآن و تورات در نزول آن دو نیست.

در ادامه طرح این اشکالات، اشاره می‌کند به اینکه زندگی مسلمانان با گوناگونی‌های مختلفی همراه است، همواره آزادی دینی و روش‌های مختلف فقهی در دایره مذاهب اسلامی پذیرفته است و این نیز با توجه به روایات و احادیثی است که از صحابه و یا یکی از تابعین روایت شده، این تساهل و تسامح دینی در کنار اجتهاد همواره به رشد خود ادامه داده است (گلدزیهر، سیدناصر طباطبایی)، (۱۳۸۳: فصل اول).

### ج. نظرات گلدزیهر دربارهٔ اختلاف قرائات و بررسی آنها

یکی از نظرات گلدزیهر در باب عوامل اختلاف قرائات، استناد به روایت سبعة احرف است و نزدیک‌بودن روایت سبعة احرف (قرآن بر هفت حرف نازل شده است) به رأی تلمود در مورد فرو فرستاده شدن تورات به لغت‌های گوناگون است ولی از طرف دیگر هیچ‌گونه شباهتی میان قرآن و تورات در نزول آن دو نیست.

#### بررسی

ابتدا لازم است دربارهٔ تلمود اطلاعاتی به دست آوریم تا مقایسه قرآن با تلمود را بهتر درک کنیم. نویسنده مقاله «میشنا و توسفتا» در دایره المعارف، تورات را به شفاهی و مکتوب تقسیم می‌کند. تورات مکتوب همان اسفار خمسه و سایر کتب مقدس عبری است که در نزد مسیحیان عهد قدیم خوانده می‌شود و تورات شفاهی شامل میشنا و ادامه‌دهندگان آن یعنی تلمود بابلی و اورشلمی است که در طول تورات مکتوب به ظهور رسید، لذا اهمیت آن برای یهودیان مانند عهد جدید است برای مسیحیان (Mircea Eliade, ۱۹۸۷: Vol. ۹, p. ۵۶۰).

تلمود به معنای آموزش به عنوان ستون اصلی یهودیت و تعریف رسمی که آدین اشتاین سالتز از آن ارائه می‌دهد این است: «خلاصه‌ای از شریعت شفاهی که پس از قرن‌ها تلاش عالمانه دانشمندان مقیم فلسطین و بابل، در آغاز قرون وسطی (با تفاسیر جدید) به بار نشسته است. تلمود از دو بخش اصلی

تشکیل می‌شود: یکی میشنا کتابی حاوی هلاخا (Halakha) (شریعت) که به زبان عبری نوشته شده است؛ و تفسیر میشنا معروف به تلمودیا (گمارا) (Gemara) که معنای آن خلاصه‌ای از بحث و تبیین میشنا به زبان نا مانوس آرامی عبری است» (اشتاین سالتز، باقر طالبی دارابی، ۱۳۸۴: ۲۲).

بر اساس نظر آدین اشتاین سالتز (Adin Steinsaltz)، تلمود (Talmud) گنجینه هزاران ساله حکمت و خرد یهودی است و شریعت شفاهی که به قدمت و اهمیت شریعت مکتوب (تورات) در آن تجلی می‌یابد. تلمود مجموعه‌ای شامل شریعت، حکایت و فلسفه، آمیزه‌ای از منطق بی‌نظیر و واقع‌بینی زیرکانه، تاریخ و علم تجربی، حکایت و فکاهی‌ها است. این کتاب جنگی از مطالب ضد و نقیض، لیکن چارچوب آن منظم و منطقی است (همان).

تلمود اثری یک دست از یک نویسنده نیست به همین دلیل طیف گسترده‌ای از سلیقه‌ها را نشان می‌دهد. نتیجه و حاصل تقریر اندیشه‌ها و بیانات تعداد زیادی از عالمان در یک دوره طولانی است که هدف نهایی هیچ‌یک از آنها در آن زمان، خلق و کتابت یک اثر نبوده است. گفته‌ها و نظرهای آنها ملهم از زندگی بود و از پرسش‌های طرح شده برای خود آنان و تبادل آراء میان حکیمان گوناگون و شاگردان شان سر بر می‌آورد. به همین دلیل ما نمی‌توانیم گرایش یا هدفی خاص را در تلمود بیابیم (محمدزاده، ۱۳۸۳: ۴۰).

«تَنائیم» (Tannaim) و «امورائیم» (Amoraim) گردآورندگان میشنا و گمارا می‌باشد. تنائیم از علمای بنی اسرائیل بودند که در تدوین و تحریر میشنا شرکت جستند. در واقع آنها مطالب و مواد میشنا را از ششصد سال قبل جمع‌آوری نموده و نگاشتند و حدود ۲۰۰ م به پایان رساندند. امورائیم از ریشه امور به معنی سخن‌گفتن یا تفسیرکردن است که کار تنائیم در قبال تورات را در مورد میشنا انجام می‌دادند که این کار یعنی تفسیر میشنا گمارا نامیده شد.

گمارا کلمه‌ای آرامی است و تلمود کلمه‌ای عبری بود که فلسطینی‌ها به کار می‌بردند که هر دو به معنای تحصیل کردن است و لفظ گمارا برای تفسیر میشنا و تلمود نام متن مختلط (میشنا+گمارا) که سرانجام به وجود آمد به کار برده شد. (Robert Goldenberg, OP-Cit, Vol. ۱۴, P.۲۵۷).

روش فکری در تلمود مانند بیشتر قلمروهای تفکر اصلی یهود، احترازی آشکار از تفکر انتزاعی متکی بر مفاهیم مجرد است. تلمود به جای مفاهیم انتزاعی از الگوها استفاده می‌کند و هیچ تلاشی برای تبیین مستقل مسائل علمی یا منطقی صورت نمی‌گیرد.



مؤلف کتاب سیری در تلمود بر این باور است که تلمود بر خلاف تورات هرگز به پایان نرسید و هیچ‌گاه به‌طور رسمی از اتمام آن خبر داده نشد. اصل ناتمام‌بودن تلمود حاکی از یک فراخوان مستمر برای تداوم عمل آفرینش است. بر هر عالمی واجب است که چیزی بر تلمود بیفزاید و به تکامل این اثر کمک کند گرچه در نهایت تلمود هیچ‌گاه به اتمام نمی‌رسد.

با توجه به موارد گفته شده درباره تلمود این موضوع کاملاً روشن می‌شود که مقایسه تلمود و قرآن اصلاً درست نیست چراکه با توجه به دلایل زیر قرآن و تلمود از یک جنس نیستند.

۱. اولین دلیلی که در رد این اشکال می‌توان گفت این است که تلمود جمع‌آوری شریعت توسط علمای یهودی است که آدین اشتاین هم تصریح دارد که این کتاب تورات شفاهی است؛ در حالی که قرآن شفاهی و مکتوب ندارد و هر دو یکی است.

۲. طبق گفته خود آنها تورات را به دو قسم شفاهی و مکتوب تقسیم می‌کنند که تلمود تورات شفاهی است و مفاد آن شریعت و تفاسیر آنهاست در حالی که قرآن شفاهی و مکتوب آن یکی است و ممکن است در بعضی موارد تعدادی از کلمات اختلاف ساختاری داشته باشند اما اختلاف محتوای قابل توجهی پیش نمی‌آید.

۳. همان‌طور که در موارد بالا گفته شد، تلمود در طول ششصدسال به‌وجود آمده است اما در حالی که قرآن ۲۳ سال نازل شد.

۴. این کتاب توسط علما که همان تنائیم و امورائیم هستند نوشته شده است در صورتی که قرآن تنها توسط خداوند نازل شده، با توجه به آیه اول سوره قدر اشاره به کیفیت نزول قرآن توسط خداوند دارد، در آیات فراوانی پیامبر اسلام ﷺ به‌عنوان منزل علیه قرآن، معرفی می‌شود نظیر آیه ۲ سوره محمد: ﴿آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾.

۵. قبلاً گفته شد، تلمود جنگی از مطالب ضد و نقیض است در حالی که قرآن دچار این اشکال نیست و با توجه به بیانات خداوند ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. آیا در قرآن از روی فکر و تأمل نمی‌نگرند؟ و اگر از جانب غیر خدا بود در آن اختلافی بسیار می‌یافتند (نساء: ۸۲).

۶. از طرفی خود گلدزیهر به تفاوت نزول قرآن و تورات اشاره کرده است اما باز آنها را در کنار هم با هم مقایسه کرده است.

۷. در سرنوشت تلمود داریم که تلمود بر خلاف تورات هرگز به پایان نرسید و هیچ‌گاه به‌طور رسمی از اتمام آن خبر داده نشد در حالی که در بسیاری از روایات ما آمده، آخرین آیه‌ای که بر پیامبر نازل شده، آیه ۲۸۱ سوره بقره است: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾.

در روایات ائمه از عامل اصلی شکل دهنده این اختلافات به «راویان» و نیز «اعداء الله» تعبیر شده است. فضل بن یسار می گوید: «قلت لابی عبدالله ان الناس يقولون ان القرآن نزل علی سبعة احرف، فقال: كذبوا اعداء الله ولكن نزل علی حرف من عند الواحد» و قال ابو جعفر: «ان القرآن واحد نزل من عند الواحد ولكن الاختلاف یجی من قبل الرواه» (محمد بن یعقوب کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۳/۲).

بنابراین ملاک صحت قرائت، سند آن و توافق عامه مردم می باشد که از دیرباز راه شناخت قرائت صحیح از سقیم بوده است. قرآن پژوهان قائل به تواتر قرائات هفت گانه نیستند و سند طلایی قرائت از منظر آنها تنها در قرائت حفص از عاصم دیده می شود (مؤدب، نزول قرآن و رؤیای هفت حرف: ۱۹۳). گلدزیهر معتقد به شناخت اسلام از طریق مقایسه آن با آیین یهود است؛ به طور نمونه او می گوید «ذات مفاهیم توحیدی که (حضرت) محمد که به وسیله آن با مشرکان و بت پرستان به مبارزه پرداخت، با مفاهیم یهودیت که در عهد قدیم آمده است یکی می باشد» توضیح آنکه با توجه به تقدم دین یهودیت بر اسلام و اشتراک بسیاری از مفاهیم توحیدی میان این دو دین (گرچه در مواردی اختلافات جدی وجود دارد) این احتمال می رود که اسلام از مباحث اعتقادی یهودیت تقلید کرده باشد» (Isidore Singer, Vol ۶, p ۶۲۵) (برای اطلاعات بیشتر ر.ک. سعدی، قضایی، بهار و تابستان ۱۳۹۸) ظهور این عقاید را می توان ذیل کتاب «گرایش های تفسیری میان مسلمانان» دید. او اختلاف قرائات قرآنی را همچون رأی نزول تورات بر لغت های گوناگون می داند و از رهگذر این قیاس تلاش می کند تا نشان دهد تصور یک پارچگی و وحدت نظر درباره قرآن که در میان مسلمانان رایج است، تصویری است که با نزدیکتر شدن به تاریخ قرآن و غور در آن رنگ می بازد. (معارف و فراهانی، ۱۳۹۲: ۲۰).

عبدالرحمن بدوی درباره روش علمی او می نویسد: «او در پژوهش های خویش نظامی استدلالی داشت و نه استقرایی یعنی با نظام ذهنی از پیش ساخته و با دیدگاه های کلی و اجمالی به سراغ منابع می رفت تا انطباقی میان نظریه های کلی خود و آن منابع بیابد» (بدوی، ۱۹۹۳: ۱۹۹).

نقد بارزی که می توان به آن گرفت این است که خود ایشان اشاره کرده اند که قرآن و تورات با هم قابل مقایسه نیستند و از طرف دیگر در ادامه بحث می گوید: علمای اسلامی در این مورد با یکدیگر هم داستان نیستند و این اختلاف، چگونگی در برداشت از روایت تماما به اختلاف در قرائت قرآن مربوط نیست و این زیادی تغییر در الفاظ قرآن زمانی بر این موضوع حمل می شد که مربوط به تفسیر هفت حرف بود و در جای دیگر وارد شده که شخص رسول خدا باعث به وجود آمدن این موضوع بوده است» (همان، ص ۶۰-۶۱). که این نشان می دهد گلدزیهر به این قضیه آگاه است که این روایت از



نظر علمای اسلام پذیرفته شده نیست و در نتیجه می‌خواهد از آن به نحوی در این زمینه استفاده کند در نهایت آن را به رسول خدا متصل می‌کند و ایشان را مقصر این قضیه می‌داند در حالی که قرآن سند نبوت ایشان است و بیشترین سخت‌گیری در حفظ آن از جانب ایشان بوده است.

بخشی دیگر از این اختلافات از جای دیگر نشأت می‌گیرد و آن اضافات تفسیری است؛ به طوری که برای روشن شدن آیه صحابه مطالبی را خود اضافه می‌کنند تا معنای مبهم محدود شود و به تأویل دچار نشوند. متکلمان مسیحی برای اینکه بتوانند بر ایرادهای خود بر قرآن بیفزایند از قرائت‌های ابن مسعود سود جسته‌اند و برای اینکه بر قرائت‌های مشهور طعن بزنند قرائت‌های او را پذیرفته‌اند. البته تاکنون منظور اصلی از این اضافه کردن به قرآن شناخته شده نیست و برای تصحیح این نظریه از بعضی صحابه نقل شده است که برای فهم بهتر قرآن بعضی از این تعلیقات جایز است. البته با این تبصره که این تعلیقات نص نیستند (با وجود این می‌توان گفت بعضی از مطالب در مصحف‌ها تفسیر است و از قرآن شمرده نمی‌شود) مثلاً در آیه ۵ سورة آل عمران چنین می‌خوانیم: «و جئتکم بآیات (بنا بر قرائت مشهور) من ربکم فاتقوا الله [من اجل ما جئتکم به] و اطیعون [فیما دعوتکم الیه]» چنان‌که دیده می‌شود آیاتی که میان گروه آمده است از ابن مسعود نقل شده است و جزو قرآن نیست بلکه برای روشن شدن آیه قرآن به آن اضافه گردیده است (گلدتسیهر، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۸).

گلدزیهر بیان داشته است که این نوع از قرائت قرآن حاکی از داشتن روحیه آزاد بوده است. زیرا اگر در جایی از قرآن اضافه کردن کلمه‌ای معنای آن را تغییر نمی‌دهد بلکه باعث وضوح هر چه بیشتر آن نیز می‌گردد پس این گونه اضافه‌ها جایز است و باعث آن می‌شود تا با این اضافه کردن مشکلی از میان برود و در جای آن طمأنینه و آرامش بنشیند (همان، ۴۱-۴۲).

### نقد و بررسی

در ابتدا باید روشن شود که این اضافات به عنوان قرآن محسوب می‌شود تا بتوان آن را قرائت کرد. دکتر ناصر بن سعود القثامی در کتاب «القرائت المدرجه: مفهومها و أثرها» تلاش دارد تقریری متفاوت از افزوده‌های مصاحف صحابه ارائه نمایند؛ ایشان این افزوده‌ها را قرائت مدرجه نامیده است و به رغم پذیرش آنها به عنوان قرائات شاذ، در صدد دفاع و توجیه کارکردها آن برآمده است. قثامی در تعریف قرائت مدرجه ابتدا حدیث مدرج را تعریف می‌کند به این معنا که «راوی در سیاق حدیث کلامی از نزد خود داخل می‌کند و این ادراج در متن نامیده می‌شود و آن با حدیث روایت می‌شود بدون بیان فاصله‌ای بین آنها» در ادامه مبتنی بر این مفهوم قرائت مدرجه را این گونه تعریف می‌کند «زیاده بین الکلمات القرآنیة خولف بها خط المصحف جاءت علی وجه التفسیر» (قثامی، ۱۴۳۳: ۱۸۵).

طبق بیاناتی که از قثمی گزارش شد؛ در اینجا نیز قثمی برای اثبات پیشینه قرائات مدرجه آنها را در پیوندی آشکار با مصاحف صحابه در عصر نبوی تحلیل کرده است که در آن دوره صحابه برای خود مصاحف ویژه‌ای را برای کتابت قرآن انتخاب کردند که به نام آنها مشهور شد همانند مصحف ابن مسعود، مصحف ابی بن کعب و... صحابه این زیادات را به عنوان تفسیر معانی آیات در مصاحف خود افزوده بوده و خودشان از قرائت آنها به عنوان قرآن در امان بودند. از طرفی برابر دیدگاه ابن جزری و مکی این زیادات تفسیری که به طور قطع با مصحف امام مخالفت داشت در دوره عثمان با اجماع صحابه و عموم مسلمین بر مصحف امام از اعتبار ساقط شدند و محو گردیدند (قثمی، ۱۴۳۳: ۱۹۰-۱۹۲). از این رو قرائت این اضافات تفسیری جزء قرائات شاذ هم به حساب نمی‌آید زیرا که بعضی در نقد این نظر گلدزیهر اشاره به شاذ بودن این قرائات کرده‌اند در حالی که این موارد اصلاً جزء قرآن محسوب نمی‌شود که آن را قرائت شاذ نامید.

این فرضیه به شکلی نادرست در کتب قرائات جایابی شده است که ابن جزری نیز در این امر نقش بسزایی داشته است؛ زیرا با ارائه نمونه‌هایی از این قسم آنها را در شمار قرائات شاذ دانسته، در حالی که این بخش از احادیث هیچ ارتباطی به قرائت قرآن ندارد.

لذا روشن است، اساس بعثت رسول خدا و دلیل عمده نبوت ایشان همین قرآن بود که به مدد آن بر مخالفان و معارضان چیره شد و وظیفه اصلی و اولیه رسول خدا نیز تعلیم و تبیین همین قرآن بود (ناصحیان، ۱۳۸۹: ۱۸۹ و ۱۹۳) با توجه به اینکه قرائت مشهور و متواتر رسول خدا و نظارت ایشان بر نزول و کتابت قرآن، زیادات مصاحف صحابه از ابتدا هم قرآن نبودند که قابل قرائت باشد بلکه به عنوان روایت نبوی (البته در صورت ثبوت صحت آنها) میان صحابه نقل می‌شد و این نوعی خلط میان معنای لغوی قرائت با معنای اصطلاحی آن است (راد، ۱۳۹۵: ۱۹۲).

با توجه به اهتمام پیامبر نسبت به تثبیت و توسعه متن اصلی قرآن در عصر نبوی میان مسلمانان، احتمال هرگونه استدراک، تکمیل، تتمیم و... آن بعد از رسول خدا منتفی و ممتنع است؛ زیرا برای اثبات قرآنی بودن هر متن ادعایی مانند افزوده‌های مصاحف صحابه، مهم‌ترین دلیل اثبات‌کننده آن إقراء و بیان رسول خداست که بعد از رحلت ایشان باب استدلال به آن تا قیامت بسته است (همان، ۲۰۴).

شرایط جامعه اسلامی بعد از رحلت رسول خدا بسیار حساس و شکننده بود و به‌ویژه حساسیت زیادی روی متن قرآن میان آحاد جامعه اسلامی وجود داشت که کسی نمی‌توانست از این اضافات برداشت قرآن کند و امکان عملی اجرای چنین طرحی در واقعیت جامعه میسر نبود زیرا برای حذف





حرف واو از آغاز یک آیه نزدیک بود فتنه‌ای درگیرد (ناصحیان، ۱۳۸۹: ۱۹۲) پس اضافات تفسیری صحابه به عنوان قرائت قرآن نمی‌تواند پذیرفته شود چراکه با توجه به موارد گفته شده اضافات تفسیری جزء قرآن نیست.

پس گلدزیهر نیز به این نکته توجه نداشته و از این رو همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم می‌گوید «البته تاکنون منظور اصلی از این اضافه کردن به قرآن شناخته شده نیست» که با توجه به موارد گفته شده، این حرف درست نیست زیرا اصلاً به قرآن چیزی اضافه نشده است که به دنبال کشف انگیزه و منظور آن باشیم.

از طرف دیگر باید گفت که اصل مصاحف صحابه به دست نسل‌های بعد نرسیده است و صورت مکتوب اولیه آنها به علل مختلف از بین رفت یا دچار اختفا شده است از این رو به طور قطع صحابه در عصر نبوی از این نوشته‌جات خود تلقی به مصحف رسمی قابل ارایه به جامعه مسلمانان را نداشتند زیرا خلاف نهی نبوی بود و در صورت اثبات کاربرد مصحف برای این نوشتجات مقصود مفهوم لغوی بوده است نه مفهوم اصطلاح دینی آن که حقیقت شرعی در قرآن شده بود (الطاسان، ۲۰۱۲: ۲۰-۳۵).

این موارد یک سلسله توضیح‌ها و تبیین‌هایی است که رسول خدا بعد از نزول آیات برای رفع ابهام و یا در پاسخ سوال نومسلمانان ارائه می‌دادند و بعضی صحابه که قوه کتابت داشتند ذیل آیات داخل درس نوشتارهای شخصی خود آنها را می‌نوشتند؛ در نهایت باید گفت نگاشت کتبی این تبیین‌ها و پاسخ‌های رسول خدا در درس نوشتارهای شخصی صحابه در حکم پانوشته‌های توضیحی یا ارجاعات در متون علمی امروزمین را دارد و در صورت انتقال این نوشته‌ها به نسل‌های بعدی تابعین و به تبع آنها بقیه نیز برداشت قرآن از این اضافات را نداشتند و آن را تنها توضیح آیات می‌دانستند.

گلدزیهر در طرح اشکال دیگری می‌نویسد؛ قبول بعضی از قرائت‌ها که مخالف نص قرآن هستند ممکن است سبب شود سخنانی به خدا و رسول خدا نسبت داده شود که لایق خدا و رسول خدا نباشد علی‌رغم آنکه قاریان در پی آن هستند تا در تعظیم خدا و رسول خدا بکوشند. چنان‌که می‌بینیم بعضی از قاریان با قرائت خود این نوع تغییر ساده در نص را جایز دانسته‌اند چنان‌که در نص عهد عتیق کتاب مقدس و به روش «تقون سوفریم» به آن بر می‌خوریم اگر چه در این میان تغییری فاحش میان این دو گونه برداشت از دو دین وجود دارد. تغییرات لفظی که در کتاب عهد عتیق روی داده است برخاسته از ویژگی زبان است که موجب آن می‌گردد تا به آن اعتماد کامل داشته باشیم. با این همه این گونه تغییرات را ما در نص قرآنی نمی‌یابیم زیرا ممکن است این گونه تغییر در قرآن مورد حمایت قاریان قرار نگیرد. در اینجا به بعضی از این گونه تغییرات که باعث پیرایش و محفوظ ماندن قرآن گردیده است اشاره می‌کنیم.

به طور مثال در آیه ۱۸ سورة آل عمران ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم...﴾ بعضی این موضوع را که خداوند برای خود شهادت و گواهی داده است خصوصا اینکه گواهی را به همراه ملائکه و صاحبان علم آورده است دارای نوعی دشواری و پیچیدگی دانسته‌اند؛ از این رو برای اینکه موضوع را حل کنند به تأویلاتی دست زده‌اند از جمله به جای «شهد الله» آورده‌اند «شهداء الله» تا بتوانند آیه را به آیه ماقبل متصل کنند. در آیه ۱۱ و ۱۲ سورة صفات اشاره دارد بر اینکه مشرکان مکه ایمان به آخرت را نفی می‌کنند و آشکار است که بازگشت ضمیر مخاطب در واژه «عجبت» به محمد از قبیل تصحیح و تصویب است به این منظور که خداوند نیست که تعجب می‌کند بلکه محمد ﷺ است؛ زیرا او کسی است که تعجب می‌کند. در آیه ۱۶۱ سورة آل عمران می‌خوانیم □ و ما کان لنبی أن یغل □ در بعضی از تفاسیر آمده است که پیامبر در جنگ بدر پس از آنکه به پیروزی رسید پارچه‌ای سرخ رنگ را برای خود برداشت بدون آنکه آن را میان غنایم قرار دهد که این به معنی خیانت پیامبر می‌باشد و اما بعضی قاریان آیه را به صورت مجهول خوانده‌اند «و ما کان لنبی أن یُغَل» که در این صورت معنی آن می‌شود هیچ پیامبری را نرسد که مورد خیانت قرار بگیرد بدین ترتیب مشکل از میان می‌رود و دیگر برای رسول خدا چیزی که دوش آن او باشد در نظر گرفته نمی‌شود.

#### بررسی

در ابتدا باید اصطلاحی که گلدزیهر به کار برده است و آن را به قاریان نسبت داده است بررسی کنیم. تیقون (عبری: תיקון לאדם) به معنی لغوی ترمیم کردن دنیا، اصطلاحی در دین یهودیت است که به معنی وظیفه انسان‌ها برای ترمیم دنیا می‌باشد (ویکی پدیا). اصلاحاتی که کاتبان در دوره‌ای انجام می‌دادند برای مواردی که تشبیهات و یا آیات تشبیهی در باب خدا بوده است. سوفریم نیز کسانی بودند که کارشان کتابت بوده است یک گروه هستند که پنج قرن قبل از میلاد بودند و کارشان کتابت و آموزش متن مقدس به نوآموزان بوده است. «تیقون سوفریم» به معنی اصلاحات کاتبان است که شروع به کتابت و تعلیم کردند و صرفاً به کاتبان بسنده نمی‌کردند بلکه به عامه مردم هم تعلیم می‌دادند.

به اعتقاد گلدزیهر آیاتی که راجع به ترس و تقوای الهی است برای مبرا ساختن خداوند و یا دوش شأن پیامبر و خداوند باشد، اصلاحاتی از طرف قاریان انجام می‌شد که این تلاش و کوششی که قاریان و یا مفسران برای نجات دادن پیامبر و خدا انجام داده‌اند.

سوفریم، به معنای کاتبان به کسانی گفته می‌شود که «شریعت شفاهی» یهود را تدوین کردند و نوشتند تا اینکه در نهایت به شکل «میشنا» و «تلمود» درآمد دوره سوفریم (soferim) یا کاتبان یکی از



ادوار شریعت یهود می‌باشد که از سده پنجم پیش از میلاد، یعنی از دوران عزرا و نحمیا، آغاز می‌شود. قوم یهودی پس از بازگشت از تبعید بابلی (۵۲۸ قم) با بازسازی معبد اورشلیم جانی تازه گرفتند. این زمان سرآغاز دوره معبد دوم (۵۲۰ قم - ۷۰ م) است، دوره ای مهم که به‌ویژه شریعت یهودی را بسیار متحوّل کرد. بخش عمده این دوران مطابق با حاکمیت پارسیان بر فلسطین (۵۳۸ - ۳۲۲ قم) است. یکی از بزرگان یهودی به نام عزرای کاتب، شورایی را به نام مجمع کبیر یا کِنِست هگدولا ( Keneset ha-Gedolah) بنیاد گذاشت که عالمان یهودی (سوفریم یا کاتبان) در آنجا به شرح و تفسیر تورات می‌پرداختند (برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی دفتر حضرت آیت‌الله مکارم شیرازی، منابع شریعت یهود). کاتبان کسانی بودند که به کتابت تورات و مضامین مذهبی اهتمام داشتند. مهمترین سوفر عزرا (عزیر) بود که در قرن پنجم قبل از میلاد می‌زیست و شاید پس از موسی علیه السلام بزرگترین شخصیت یهود باشد. عزرا تصمیم گرفت شریعت موسی علیه السلام را بارور سازد و از عبارات کتاب عهد عتیق نیازهای جامعه یهود را بر آورد. اقدام وی سرآغاز سنت شفاهی یهود بود (برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به. حسین توفیقی، ۱۳۸۹، هفتمین گفتار کتاب).

با وجود تغییرات و تحریفاتی که یهود در کتاب‌های آسمانی انجام داده بودند، باز بشارت‌های انبیای گذشته در مورد ظهور پیامبر اسلام، در آن کتابها باقی مانده بود و آنان تمام اوصاف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را می‌شناختند؛ چنان‌که در سورة بقره آمده است: کسانی که کتاب آسمانی به آنان داده‌ایم او (پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم) را همچون فرزندان خود می‌شناسند؛ (ولی) جمعی از آنان، حق را آگاهانه کتمان میکنند (بقره: ۱۴۶). این کتمان حقیقت به دلیل تعارض دین اسلام با منافع دنیوی یهود بود؛ چراکه آنان گمان می‌کردند با آمدن پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم یهودیان مالکان بیقید و شرط جهان خواهند شد؛ ولی بعد از ظهور دین اسلام دریافتند که این دین تنها به دنبال احقاق حق و گسترش عدالت است و هیچ امتیاز و برتری برای افراد و اقوام خاص قایل نیست. به همین خاطر به مبارزه با اسلام پرداختند و قسمت‌هایی از وحی الهی را که در کتاب‌های آنان باقی مانده بود و به نفع اسلام و مسلمین بود، مخفی کردند. چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ای اهل کتاب، پیامبر ما - که بسیاری از حقایق کتاب آسمانی را که شما کتمان میکردید، روشن می‌سازد - به‌سوی شما آمد (مائده: ۱۵).

یهود، علاوه بر فراموش کردن قسمت‌هایی از وحی الهی، دست به جعل زده و برای رسیدن به مقاصد مادی و دنیوی، ساخته‌های خود را وحی الهی قلمداد می‌کردند: پس وای بر آنها که کتاب را با دست خود می‌نویسند، سپس می‌گویند: «این از طرف خداست» تا آن را به بهای کمی بفروشند، پس وای بر آنها از آنچه با دست خود نوشتند و وای بر آنان از آنچه از این راه به دست می‌آورند (بقره: ۷۹).

طبرسی در اینجا می‌گوید منظور این است که خود آنها متصدی نوشتن کتاب شدند و به خدا نسبت دادند که از جانب خدا بودند، در حالی که با توجه به آیه ۷۱ سورة یس ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ که مراد این است: ما خود متصدی بودیم و به هیچیک از بندگان آن را واگذار ننمودیم و مانند این جمله ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: ۷۵) که منظور این است: من خود او را خلق کردم.

در اینجا منظور این است که دانشمندان یهود کتاب را به دست خود می‌نویسند و آن را نسبت به خداوند می‌دهند در حالی که خود می‌دانند که ارتباطی به خدا ندارد. طبرسی در مفهوم این آیه می‌گوید: «گفته شده معنای آیه این است: اینها این کار را از پیش خود انجام دادند مانند کسی که مذهبی را اختراع کرده و یا گفتار بی‌سابقه‌ای را بگوید که آن مذهب و گفتار را باو نسبت می‌دهند (فضل بن حسن طبرسی، بی‌تا، ۲۳۲/۱).

گفته شده منظور از نوشتن ایشان به دست‌هایشان این است: که اینان تورات را تحریف نموده و اوصاف نبی اکرم را تغییر داده تا عوام یهود را در شك و تردید واقع سازند و این معنی از امام باقر علیه السلام و گروهی از مفسرین نقل شده است. (همان) «لِيشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا...» تا او را به بهای اندك بفروشند». منظور این است که در برابر این کار ناشایست از عوام یهود اموالی را بگیرند و کلمه «اشتراء» بعنوان مجاز استعمال شده است و منظور تشبیه با شتر است زیرا اینان حق را پایمال و باطل را آشکار کردند تا در برابر مالی به دست آورند مانند کسی که متاعی را می‌خرد و در برابر پولی می‌پردازد (همان، ۲۳۳) شیخ طوسی نیز در این باره می‌نویسد: «کتبوا بأیدیهم» یعنی از نزد خداوند نیست. همانا منظور از تحریف در کتاب یعنی از جهت قضا و حکم و تقدیر و مشیت نیست؛ ابن سراج می‌گوید: «بأیدیهم» یعنی از جانب خودشان (محمد بن حسن طوسی، بی‌تا، ۳۲۲/۱).

یهودیان به اقتضای شرایط و احوال، هرگاه از حذف قسمت‌هایی از وحی الهی ناتوان می‌شدند و همچنین از نوشتن خواسته‌های نفسانی خود در کتاب، عاجز می‌ماندند، به هنگام تلاوت کتاب، مطالب غیروحیانی را همانند وحی تلاوت و به عنوان وحی بر مردم ابلاغ می‌کردند.

در میان آنها (یهود) کسانی هستند که به هنگام تلاوت کتاب، زبان خود را چنان می‌گردانند که گمان کنید از کتاب است، در حالی که از کتاب نیست و می‌گویند: «آن از طرف خداست»، با این که از طرف خدا نیست و به خدا دروغ می‌بندند، در حالی که می‌دانند (آل عمران: ۷۸) ثعلبی در تفسیر این آیه می‌گوید: «آنها گمان می‌کنند چیزی را که تحریف کرده‌اند، خدا نازل کرده است در حالی که آنها دروغ گو هستند» (احمد بن محمد ثعلبی، بی‌تا، ۱۰۱/۱) طبرسی نیز می‌گوید: «کتاب را با زبان



خود تحریف می کنند و آن را از مقصد اصلی بر می گردانند، قول مجاهد و قتاده و ابن جریج و ربیع گفته یعنی بخلاف حق تفسیر می کنند، این گفته آنها از کتاب نازل شده بر موسی نیست بلکه آن را اختراع و ابداع کردند و گفتند از جانب خداست (فضل بن حسن، طبرسی، بی تا، ۷۸۰/۲).

بنابراین، از دیدگاه اسلام، وحی الهی در قالب کتاب بر بنی اسرائیل و یهودیان نازل شده بود، ولی آنان آنها را تحریف کردند و از بین بردند و کتاب هایی که امروزه به عنوان کتاب آسمانی در دست دارند، وحی الهی نیست آنان در این کتاب ها کارهای ناروایی را به انبیا نسبت می دهند و ارتکاب هر گناه و معصیتی را برای آنان روا می دارند و از سوی دیگر ادعا می کنند که این اشخاص گناهکار حاملان وحی الهی هستند، غافل از این که شخص گناهکار نمی تواند واسطه بین انسان و خداوند باشد و تنها اشخاص معصوم می توانند به عنوان پیامبر، وثوق و اطمینان مردم را جلب و آنها را به راه راست هدایت کنند.

در مورد مثال هایی هم که گلدزیهر اشاره کرده است باید بگوییم ایشان تفسیر دقیق این آیات را بررسی نکرده است؛ مثلاً در مورد آیه ۱۶۱ آل عمران «و ما کان لنبی أن یغل» (گلدزیهر مترجم: سید ناصر طباطبایی)، ۱۳۸۳: ۵۳) یعنی هیچ پیغمبری را نرسد که خیانت کند یعنی پیغمبری با خیانت یک جا جمع نشود و گفته اند یعنی پیامبر حق ندارد چیزی از وحی را کتمان نماید و تقدیر چنین است که حق ندارد به امت خود در تبلیغ وحی و آنچه بایشان می آموزد خیانت کند و یا اینکه هیچ پیامبری را نرسد که به امت خود خیانت کند و چیزی از غنیمت را پنهان دارد (فضل بن حسن طبرسی، بی تا، ۸۷۳/۲) از دو جهت قابل بررسی است:

۱. برای اینکه خیانت پیغمبر به مراتب بزرگتر از خیانت دیگر است و این نظیر این آیه است: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ که اجتناب از همه رجس ها و پلیدی ها واجب است ولی بت ها چون از همه پلیدتر است و شرك از همه بدتر، آن را جداگانه نام می برد.

۲. وقتی پیغمبر که صاحب امر و اختیاردار است حق خیانت در غنائم نداشته باشد دیگران به طریق اولی نخواهند داشت. «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» یعنی هر که خیانت کند روز قیامت می آید در حالی که آنچه که بخیانته برداشته بر پشت اوست (فضل بن حسن طبرسی، بی تا، ۸۷۳/۲ و ۸۷۴).

با توجه به آیاتی که بیان شد روشن است که هیچ گاه قرآن همانند تورات این گونه مورد دستبرد قرار نگرفته است زیرا در تورات نه تنها نسبت های ناروا به خدا و پیامبران حذف نشده است بلکه نسبت های بسیار زشتی به پیامبران همانند لوط، داوود و... داده شده که این نشان می دهد روش تقون سوفریم بیشتر پی هواهای نفسانی یهود بوده نه رعایت احترام و تقوای الهی.

## نتیجه گیری

یک ایراد کلی که می‌تواند بر گلدزیهر وارد باشد: با توجه به اینکه گلدزیهر اعتبار روایات ما را نمی‌پذیرد اما تمامی مثال‌ها و مستندات او بر پایه روایات است که این منجر به به‌وجود آمدن دور می‌شود؛ یعنی با اینکه روایات را قبول ندارد برای اثبات بیانات خود به روایات متوسل می‌شود که این صحیح نیست و دور به وجود می‌آورد.

مقایسه کردن تلمود و قرآن کار معقولانه‌ای نیست؛ زیرا که این دو ساختار و فضایی جدای از هم دارند. ساختار تلمود بشری است ولی ساختار قرآن وحیانی و الهی و این دو با هم قابل مقایسه نیست. احادیثی که به عنوان اضافات تفسیری به ما رسیده است هیچ ارتباطی به قرائت قرآن ندارند و نباید آنها به دلیل مخالفت با مصحف امام، در شمار قرائات شاذ آورده شود. لذا این احادیث از جمله احادیث تبیینی و تفسیری هستند که در اثر بی‌توجهی به کارکرد آنها در شمار قرائات سست و ضعیف آمده است و دستاویزی از سوی مخالفان در تحریف قرآن قرار گرفته شده است.

در یکی دیگر از دلایل گلدزیهر که در مورد روش قاریان بیان شد (قاریان در کوشش برای تعظیم خدا و رسول خدا هستند و اشاره به روش تقون سوفریم که مختص کتابت تورات است و اصلاحات آنها در جهت تعظیم خدا و پیامبران انجام دهند) به این مطلب دست یافتیم که این نتیجه گیری گلدزیهر صحیح نیست زیرا که گلدزیهر تلاش دارد همواره قرآن را در مقایسه با کتب مقدس قرار دهد و از طرف دیگر کاتبان بنابر منفعت خود و زمان خود این اصلاحات را انجام می‌دادند چه بسا در این بین به خاطر سر پوش گذاشتن بر کارهای نادرست خود بسیاری از صفتهای ناشایست و ناهنجار را به پیامبران مثل لوط و داوود و... نسبت می‌دادند که این رفتارها آنقدر زیاد بوده است که قرآن در آیات خود همان‌طور که بیان شد به آنها اشاره کرده است.



## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آدین اشتاین سالتز، سیری در تلمود، باقر طالبی دارابی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ش.
۳. امینی، محمد، براتیان، جمیله «بررسی عوامل و کاربردهای اختلاف قرائات قرآن از دیدگاه دانشمندان علوم قرآن و آیت الله فاضل لنکرانی»، دو فصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، س ۷، ش ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.
۴. بدوی، عبدالرحمان، دایرة المعارف مستشرقان، مترجم: صالح طباطبایی، تهران: نشر روزنه، ۱۳۷۸ ش.
۵. بدوی، موسوعه المستشرقین، بیروت: دارالعلم للمسلمین، چاپ دوم، ۱۹۹۳ م.
۶. پایگاه اطلاع رسانی دفتر حضرت آیت الله مکارم شیرازی، دایرة المعارف فقه مقارن (منابع شریعت یهود)، تحت اشراف آیت الله العظمی مکارم شیرازی.
۷. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۸. حسین توفیقی، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۹ ش.
۹. حسینی طباطبایی، سید مصطفی، نقد آثار خاورشناسان، تهران: نشر چاپخش، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. راد، علی، تحلیل انتقادی نظریه قرائت مدرجه قرآن، فصلنامه نقد کتاب (قرآن و حدیث)، سال دوم، شماره ۷، ص ۱۹۲، پاییز ۱۳۹۵ ش.
۱۱. سعدی، احمد، قضایی، محمدرضا، نقد دیدگاه گلدزیهر در مورد اقتباس آموزه های اسلام از یهود، دو فصلنامه علمی قرآن پژوهی خاورشناسان، سال چهاردهم، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۱۲. الطاسان، محمد بن عبدالرحمن، المصاحف المنسوبة للصحابه و الشبهات المثارة حولها، ریاض: دارالتدمریه، ۲۰۱۲ م.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، بی تا.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۵. القشامی، ناصر بن سعود، القراءه المدرجه: مفهومها و أثرها، ریاض: دارالکنوز، اشبیلیا للنشر و التوزیع، ۱۴۳۳ ق.

۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، قم: دارالحديث، نشر احیاء التراث، بی تا.
۱۷. گلدتسیهر، مترجم: سید ناصر طباطبایی، گرایش های تفسیری در میان مسلمانان، تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. محمدی، محمد حسین، «بررسی رویکردهای گلدزیهر درباره منشأ اختلاف قرائات»، دو فصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، س ۴، ش ۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۱۹. معارف، مجید، فراهانی، فاخره، «بررسی آراء گلدزیهر پیرامون اختلاف قرائات قرآن»، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۲۰. میرنادر محمدزاده، معرفی کتاب سیری در تلمود، کتاب ماه دین، شماره ۸۷-۸۸، دی و بهمن ۱۳۸۳ ش.
۲۱. ناصحیان، علی اصغر، علوم قرآنی در مکتب اهل بیت، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۹ ش.
۲۲. Jacob Neusner, Mishna and Tosefta, Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, Macmillan, New York, ۱۹۸۷, Vol. ۹, p. ۵۶۰.
۲۳. Robert Goldenberg, Talmud, Mircea Eliade, OP-Cit, Vol. ۱۴, P. ۲۵۷. Isidore Singer, The Jewish Encyclopedia, Vol ۶.





## References

۱. Quran Karim (The Holy Quran).
۲. Al-Qathama, Nasser bin Saud, Al-Qarra al-Mudarrajjah: Mafhoomuha wa Atharuha (Gradual Reciters: Its Concept and Impact), Riyadh: Dar al-Kunooz, Ashbilia for Publishing and Distribution, 1433 AH (2012 CE).
۳. Amini, Mohammad; Baratian, Jamele, "Barresi Awamil wa Karburdhaye Ikhtilaf Qira'at Quran az Didgah Danishmandan Ulum Quran wa Ayatollah Fazel Lankarani (An Investigating the Factors and Applications of Quranic Recitation Differences from the Perspective of Quranic Sciences Scholars and Ayatollah Fazel Lankarani)", Scientific Journal of Quranic Recitation Studies, Volume 7, Issue 13, Fall and Winter 1398 SH (2019 CE).
۴. Al-Thasan, Mohammad bin Abdul Rahman, Al-Masahif al-Monsibah lil-Sahabah wa al-Shobohat al-Motharah Hawlaha (Attributed Manuscripts to the Companions and the Controversies Surrounding Them), Riyadh: Dar al-Tadmuriyah, ۲۰۱۲ CE.
۵. Badavi, Abdul Rahman, Dayireh Ma 'arif-e Mostashrihan (Encyclopedia of Orientalists), Translated by Saleh Tabatabai, Tehran: Nashr-e Ruzuneh, ۱۳۷۸ SH (۱۹۹۹ CE).
۶. Badavi, Musua 'ah al-Mustashriqin (Encyclopedia of Orientalists), Beirut: Dar al-Ilm li'l-Muslimeen, ۲nd Edition, ۱۹۹۳ CE.
۷. Goldziher, Translated by Seyyed Naser Tabatabai, Girayesh-haye Tafsiri dar Miyan-e Mosalmanan (Trends in Interpretation among Muslims), Tehran: Qoqnous Publishing, ۱۳۸۳ SH (۲۰۰۴ CE).
۸. Hosseini Tabatabai, Seyyed Mustafa, Naqd-e Asar-e Khavarshenasan (Critique of Orientalists' Works), Tehran: Nashr Chapkhsh, ۱۳۷۵ SH (۱۹۹۶ CE).
۹. Information Portal of the Office of Ayatollah Makarem Shirazi, Dayireh-ye Ma 'arif-e Feghe Moqarin (Mona 'ab-e Shar 'eat-e Yahood) (Comparative Jurisprudence Encyclopedia - Jewish Sharia Sources), Supervised by Grand Ayatollah Makarem Shirazi.
۱۰. Jacob Neusner, Mishna and Tosefta, Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, Macmillan, New York, ۱۹۸۷, Vol. ۹, p. ۵۶۰.
۱۱. Kulayni, Mohammad bin Ya'qub, Usul al-Kafi (The Principles of Kafi), Qom: Dar al-Hadith, Revival of Heritage Publication, n.d.
۱۲. Ma'aref, Majid and Fakhereh Farahani, "Barresi-e Araha-ye Goldziher dar Morede Ekhtelaf-e Qara 'at-e Quran (A Study of Goldziher's Views on Quranic Recitations)", Qoran Pazhoji-ye Khavarshenasan (Journal of Orientalists' Quran Studies), No. ۱۴, Spring and Summer ۱۳۹۲ SH (۲۰۱۳ CE).

۱۳. Mirnader, Mohammadzadeh, Ma 'arif-e Ketab Siri dar Talmud (Introduction to the Book 'A Study of the Talmud'), Ketab-e Mah-e Din (Book of the Month of Religion), No. ۸۷-۸۸, January and February ۱۳۸۳ SH (۲۰۰۴ CE).
۱۴. Nasihehian, Ali Asghar, Ulum-e Quran 'i dar Maktab-e Ahl-e Bayt (Quranic Sciences in the School of Ahl al-Bayt), Mashhad: Islamic Sciences University of Razavi, ۱۳۸۹ SH (۲۰۱۰ CE).
۱۵. Rad, Ali, "Tahlil-e Enteqadi-ye Nazariye-ye Qira 'at-e Madarrajeh-ye Quran (Critical Analysis of the Theory of Gradual Quranic Revelation)", Faslname-ye Naqde Ketab (Quran va Hadith) (Book Review Quarterly - Quran and Hadith), Year ۲, No. ۷, p. ۱۹۲, Fall ۱۳۹۵ SH (۲۰۱۶ CE).
۱۶. Robert Goldenbery, Talmud, Mircea Eliade, OP-Cit, Vol. ۱۴, P.۲۵۷ .Isidore Singer, The Jewish Encyclopedia, Vol ۶.
۱۷. Sa'adi, Ahmad and Mohammad Reza Ghazaei, "Naqd-e Didgah-e Goldziher dar Morede Eqtebas-e Amoozeh-haye Eslam az Yahood (Critique of Goldziher 's Views on the Influence of Judaism on Islamic Teachings)", Dofeqlename-ye Ilmi-ye Quran Pazhuhi-ye Khavreshenasan (Biannual Journal of Orientalists' Quran Studies), Year ۱۴, No. ۲۶, Spring and Summer ۱۳۹۸ SH (۲۰۱۹ CE).
۱۸. Mohammadi, Mohammad Hossein, "Barresi Rukardhaye Goldziher Darbaraye Ikhtilaf Qira'at (A Critical Research of the Goldziher's Approaches to the Origin of Recitation Differences)", Scientific Journal of Quranic Recitation Studies, Volume ۴, Issue ۷, Fall and Winter ۱۳۹۵ SH (۲۰۱۶ CE).
۱۹. Steinsaltz, Adin, Siri dar Talmud (A Study of the Talmud), Translated by Baqer Talebi Darabi, Qom: Bostan Ketab, ۱۳۸۴ SH (۲۰۰۵ CE).
۲۰. Tabarsi, Fadl bin Hassan, Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Compilation of Statements in the Interpretation of the Quran), Tehran: Naser Khosrow, n.d.
۲۱. Tawfiqi, Hossein, Ashnai ba Adyan-e Bozorg (Introduction to Major Religions), Tehran: Organization for Research and Compilation of Humanities Books of Universities (SAMT), ۱۳۸۹ SH (۲۰۱۰ CE).
۲۲. Tha'labi, Ahmad bin Mohammad, Al-Kashf wa Al-Bayan Al-Ma 'ruf Tafsir Al-Tha 'labi (Discovery and Expalanation), Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, n.d.
۲۳. Tusi, Mohammad bin Hassan, Al-Tafsir (The Commentary), Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, n.d.