

تحلیل انتقادی در باب نسبت دادن عملکرد شرک آلود به پیامبران سلف (ع) در قرآن

کاووس روحی برندق*

چکیده

تمامی فرقه‌های اسلامی به اتفاق معتقدند پیامبران الاهی دچار شرک نشده‌اند و عملی که متناسب با کفر یا شرک باشد، انجام نداده‌اند. با این حال، از ظاهر برخی نصوص دینی (قرآن و احادیث) برمی‌آید که برخی از پیامبران خدا دچار شرک شده و از آنها عمل مشرکانه سر زده است؛ این نصوص در تضاد آشکار با دلایل عقلی و نقلی مؤید عصمت قرار دارد و خاستگاه شبهه‌های متعدد شده است. این پژوهش که در روش گردآوری مطالب، کتاب‌خانه‌ای است و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، روش آن تحلیل محتوایی از نوع توصیفی تحلیلی است، شبهات مربوط به شرک‌ورزی پیامبران سلف (ع) را گردآوری و پس از تنظیم این شبهه‌ها و تبیین پاسخ‌های گوناگون دانشمندان به آنها، این پاسخ‌ها را تحلیل و نقد می‌کند و در پایان به این نتیجه می‌رسد که تمامی شبهه‌های مربوط به صدور عمل شرک‌آمیز از پیامبران سلف (ع)، که به خصوص حضرت آدم و ابراهیم و یوسف و عیسی (ع) را شامل می‌شود، می‌توان با انواع برون‌رفت‌های لفظی پاسخ داد که با ظهور الفاظ قرآن یا با معانی تأویلی، سازگار است. همچنین، پاره‌ای از تفسیرها و احتمال‌ها، که عمدتاً برون‌رفت‌های لفظی به دلیل ناسازگاری با ظاهر قرآن است، پاسخ‌های ناکارآمد به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: شرک، پیامبران (ع)، سجده بر غیرخدا، ستاره‌پرستی، تفلیث.

مقدمه

فرقه‌های اسلامی به اتفاق معتقدند پیامبران الهی دچار شرک نشده‌اند و عملی که متناسب با کفر یا شرک باشد، انجام نداده‌اند. فقط عده‌ای از خوارج به نام «ازارقه» معتقدند ممکن است پیامبر قبل و بعد از رسالت نیز دچار شرک شده و اعمال کفرآمیز انجام دهد (سبحانی، ۱۴۲۷: ۱۹۷/۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۹/۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۱: ۵۰/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹/۱۱). این نظر بر این مبنای نادرست شکل گرفته که آنان از سویی همه گناهان را کفر می‌دانند و از سوی دیگر ارتکاب گناه کبیره به دست انبیای الهی را ممکن می‌دانند. بدیهی است چنین نظری پذیرفته نیست، زیرا ما اعمالی را کفرآمیز می‌دانیم که به نوعی تمسخر یا توهین به مقدّسات مسلم اسلامی، یا انکار ضروریات دین مثل قرآن و احکام اصلی دین یا مثلاً بت‌پرستی و امثال آن باشد، که منجر به ارتداد و خروج از دین می‌شود. بر این اساس، نمی‌توان پذیرفت پیامبری عمل کفرآمیز انجام دهد. نیز عده‌ای از گروه «حشویه» معتقدند شرک انبیای الهی قبل از نبوت ممکن است (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۹/۷). این در حالی است که ادله عقلی و نقلی عصمت (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۳۴/۲؛ سبحانی، ۱۴۰۵: ۷۶-۷۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۳۲۴/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۲۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۱۱۶/۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۷؛ سبحانی، ۱۴۱۳: ۵۷-۵۵/۳؛ حکیم، ۱۴۲۴: ۲۹۶؛ سبحانی، ۱۴۲۵: ۱۴۵/۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۱۰۵) نادرستی این باورها را اثبات می‌کند.

اگر از این دیدگاه شاذ بگذریم، اعتقاد به شرک‌نورزیدن انبیای الهی و پرهیز ایشان از عمل مشرکانه محل اجماع و اتفاق تمامی مسلمانان است. با این حال از ظاهر برخی نصوص دینی (قرآن و احادیث) برمی‌آید که برخی از پیامبران خدا دچار شرک شده‌اند و از آنها عمل مشرکانه سر زده است. این نصوص در تضاد آشکار با دلایل عقلی و نقلی مؤید عصمت قرار دارد. بدین‌سان، مجموع این دو دسته نصوص دینی متناقض‌نما جلوه می‌کند و خاستگاه شبهه‌های متعدد خواهد شد. این شبهه‌ها اگرچه در لابه‌لای متون دینی آمده و با مطرح‌کردن آنها در کتاب‌های رشته‌های گوناگون اسلامی (اعم از کتاب‌های تفسیر، شرح احادیث و کتاب‌های مستقل و مقالاتی که در زمینه عصمت انبیای الهی نوشته شده است) از ساحت انبیای الهی دفاع شده اما نوشتاری اعم از کتاب، پایان‌نامه و مقاله وجود ندارد که تمامی این دسته از شبهات مربوط به شرک‌ورزی پیامبران الهی (حضرت آدم، ابراهیم، یوسف، عیسی (ع)) را یک‌جا

گردآوری کرده و آنها را تحلیل کرده باشد. از این‌رو این پژوهش که در روش گردآوری مطالب، کتاب‌خانه‌ای است و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، تابع روش تحلیل محتوایی از نوع توصیفی تحلیلی است، در صدد است بعد از گردآوری و تنظیم این شبهه‌ها و پاسخ‌های گوناگون دانشمندان به آنها، این پاسخ‌ها را تحلیل و نقد کند و درباره هر یک از این شبهه‌ها به پاسخ موجه به عنوان بهترین پاسخ دست یابد یا دیدگاهی نو در این زمینه درافکند. پیش از هر چیز، اشاره‌ای به معنای لغوی و اصطلاحی شرک خواهد آمد.

۱. معناشناسی شرک در لغت و اصطلاح

«شرک» در لغت به معنای سهیم‌بودن کسی در کار یا چیزی با دیگری است و مشرک به کسی گفته می‌شود که به خدا شرک ورزد و برای خدا شریک قائل شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۴۸/۱۰؛ راغب، ۱۴۱۲: ۴۵۱/۱؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۳۱۱/۲؛ مصطفوی، بی‌تا: ۴۷/۶؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۴۶۶/۳؛ قرشی، ۱۴۱۲: ۲۰/۵). شرک انسان در دین دو گونه است: شرک عظیم که اثبات شریک برای خدای تعالی است و شرک صغیر که در نظر داشتن غیرخدا با او در امور است و به گونه دوم شرک، ریا و نفاق گفته می‌شود (راغب، ۱۴۱۲: ۴۵۲/۱). بدین‌ترتیب شرک در اصطلاح، هم‌تا قراردادن برای خدا است و ممکن است در صفات، افعال یا حتی ذات باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۷۱). بنابراین، با تقارن دو یا چند فرد در عمل یا امری که برای هر یک از آنها بهره یا تأثیری در عمل یا امر باشد، شرک در عمل تحقق می‌یابد (مصطفوی، بی‌تا: ۴۸/۶).

با نگاه دقیق در تحقق مفهوم شرک، درمی‌یابیم نوعی اعتقاد به عرضیت غیرخدا در کنار خدا نهفته است. از نگاه طباطبایی، شریک‌گرفتن مراتب مختلفی از نظر ظهور و خفا دارد، همان‌طور که کفر و ایمان هم از این نظر مراتبی دارند. برای نمونه اعتقاد به اینکه خدا دو تا یا بیشتر است و نیز بت‌ها را شفیعان درگاه خدا گرفتن، شرک جلی است و از این شرک کمی پنهان‌تر شرکی است که اهل کتاب دارند و برای خدا فرزند قائل‌اند، و از این هم کمی پنهان‌تر اعتقاد به استقلال اسباب است و اینکه انسان مثلاً دوا را شفادهنده بیندارد و همه اعتمادش به آن باشد. این نیز مرتبه‌ای از شرک است و به این صورت شرک، ضعیف‌تر و ضعیف‌تر می‌شود تا برسد به شرکی که جز بندگان

مُخْلِصٌ خِدا، کسی از آن بری نیست و آن عبارت از غفلت از خدا و توجه به غیر خدا است؛ اما این باعث نمی‌شود کلمه «مشرك» بر همه دارندگان مراتب شرك اطلاق شود، همچنان که اگر مسلمانی نماز یا واجبی دیگر را ترك کند، به آن واجب کفر ورزیده ولی کلمه «کافر» بر او اطلاق نمی‌شود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲/۲۰۳). بنابراین، اگرچه شرك مراتب متعددی دارد، ولی هر عملی که در آن به غیر خدا ارزش داده شود، شرك نامیده نمی‌شود، بلکه فقط در صورتی شرك گفته می‌شود که این کار به صورت مستقل و به قصد عبادت انجام گیرد.

۲. شرك ورزیدن حضرت آدم (ع)

در سوره اعراف آمده است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ، فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (اعراف: ۱۸۹ و ۱۹۰). در این آیه شبهه‌ای به این صورت مطرح است: به دلیل مشابهت صدر این آیه با آیه آغازین سوره نساء، که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (نساء: ۱) و نیز با التفات به اینکه در صدر آیات مذکور سخن از آدم و حوا، و در ذیل آن سخن از شرك است، بنابراین، از این آیات می‌توان برداشت کرد که آدم و حوا دچار گناه و شرك شده‌اند (نک: علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۴/۱۳۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸/۳۷۷؛ تعالی، ۱۴۱۸: ۲/۷۲).

از این گذشته، در برخی روایات ذیل این آیه به مسائلی دامن زده شده که گناه و شرك آدم و حوا را اثبات می‌کند. مثلاً در روایتی آمده است که حوا پانصد بار وضع حمل کرد و در هر حملی دوقلو زایید، که یکی از آنها پسر و دیگری دختر بود و به این ترتیب آنها صاحب هزار فرزند شدند! (طبرسی، ۱۳۶۱: ۲/۲۱۶؛ علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۴/۱۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱/۷۸). در همین روایت آمده است گاهی به هنگام وضع حمل، ابلیس به سراغ حوا می‌آمد و او را وسوسه می‌کرد که اگر اسم فرزندان را از اسامی شیطان نگذاری، او را خواهم کشت و حوا هم قبول می‌کرد! (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳/۱۵۱ و ۱۵۲؛ ابن‌سعد، بی‌تا: ۱/۱۵؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۱۸۷؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۱/۴۲۶). اگرچه این‌گونه منقولات از روایات اسرائیلیات و جعلی است و مخالف آیات صریح قرآن درباره حضرت آدم (ع)

و ناسازگار با مبانی عقلی اثبات‌شده در زمینه عصمت انبیای الهی محسوب می‌شود، ولی این روایات از این حیث که با پذیرش معنای ابتدایی از مفردات آیه، یعنی مفهوم واژه «شرک» هماهنگ است و در هر حال شرک را به آدم و حوا (ع) نسبت داده است، پذیرفتنی خواهد بود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۷۷/۸-۳۷۸؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۷۲/۲؛ بلاغی، ۱۴۰۵: ۹۵/۱)؛ لیکن نه فقط همچنان به مفهوم ظاهری آیه در ظهور در شرک ضربه نمی‌زند، بلکه دلالت آن را در شرک‌ورزی آدم (ع) دوچندان می‌کند. در ادامه، مجموعه پاسخ‌ها به این شبهه همراه با نقد و ارزیابی ذکر می‌شود:

الف. در زمینه مراد از «نفس واحدة» و «زوجها» در آیات مذکور دو احتمال مطرح است: ۱. اینکه مراد از آن دو، نوع پدر و مادر باشد؛ ۲. مقصود از آن دو، خصوص حضرت آدم (ع) باشد. در صورت اول معنای آیه این خواهد بود که خداوند شما را از پدر و مادری آفریده که از جنس هم هستند، و با ازدواج و طی مراحل بارداری و زایمان، شما را به واسطه پدر و مادرتان خلق کرده است. همه پدران و مادران هم معمولاً در طول بارداری و به‌ویژه نزدیک وضع حمل نگرانی‌هایی دارند که این نگرانی موجب توجه بیشتر به خداوند و دعا و تضرع به درگاه الهی می‌شود. ولی با به‌دنیا آمدن فرزند و به‌ویژه اگر صحیح و سالم باشد، معمولاً این حالت به فراموشی سپرده می‌شود و به علل و عوامل مادی بیشتر دل می‌بندند که این حالت نوعی شرک خفی و حتی گاه شرک جلی است. بنابراین، این آیه درباره همه انسان‌ها و به اعتبار طبع نوع بشر است که با رهایی از شرایط اضطرار، خدا را به فراموشی می‌سپارند.

این‌گونه شرک که اغلب انسان‌ها حتی مؤمنان به نوعی گرفتار آن هستند، و البته در افراد مختلف شدت و ضعف دارد، شرک خفی است و انبیا و اولیای الهی از این شرک بری هستند. ذیل آیه که می‌فرماید: «فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (اعراف: ۱۹۰)؛ و ضمیر آن جمع است و شرک را به عموم مردم نسبت می‌دهد، مؤید این دیدگاه است؛ وگرنه اگر مراد از صدر کلام حضرت آدم و حوا (ع) بود، باید «فتعالی الله عن شرکهما» یا «فتعالی الله عما اشركاء» گفته می‌شد. نیز جمع بین آیات بعد از این ماجرا از آیه ۱۹۱ به بعد که صریحاً در رد شرک است با فقراتی دیگر از آیات قرآن که خداوند صریحاً حضرت آدم (ع) را نه فقط مبراً از شرک، بلکه از هر نوع گمراهی مبراً می‌داند، اقتضا دارد که قطعاً از آیات مذکور، حضرت آدم (ع) اراده نشده باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۷۴/۸-۳۷۶؛ علم‌الهدی،

۱۹۹۸: ۱۳۷/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۳۷/۲). بنابراین، این برون‌رفت لفظی که مبتنی بر عرضه معنای گسترده از شرک و متعلق آن است (یعنی شرک را به شرک جلی و خفی تعمیم داده و مصادیق هر یک را مشخص کرده و ساحت آدم و حوا (ع) را حتی به دور از شرک خفی دانسته است) پاسخی پذیرفتنی به شبهه خواهد بود.

ممکن است به عنوان احتمال دوم گفته شود مراد از «نفس واحده» و «زوجها» حضرت آدم و حوا است و در این صورت منظور از شرکی که در پایان آیه به آن اشاره شده، اشتغال به غیر خدا (تربیت فرزند و ...) خواهد بود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۷۶/۸)؛ ولی حقیقت این است که در این صورت اشکال همچنان باقی است؛ در اینکه مراد از مرجع ضمیر در جمله «فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» جمع است نه خصوص حضرت آدم و حوا که دو نفر هستند (نک: همان). بنابراین، این برون‌رفت لفظی که با استناد به سیاق و ارتباط جمله‌های آیه در صدد عرضه معنای دیگری از مرجع ضمیر افعال آیه است، نادرست خواهد بود.

ب. در پاسخ شبهه برخی معتقدند در آیه مد نظر ابتدا از افعال «تَغَشَّاهَا» و «دَعَوَا» استفاده شده که مثلاً است و به پدر و مادر اشاره می‌کند، ولی در پایان آیه فعل جمع «یُشْرِكُونَ» آمده است. یعنی حتی اگر برخلاف نظر طباطبایی ابتدای آیه را به آدم و حوا اختصاص دهیم، اگر منظور از شرکی که در پایان آیه به آن اشاره شده، اشاره به آدم و حوا به عنوان دو نفر خاص باشد، در پایان آیه نیز باید از فعل مثنای «یُشْرِكُونَ» استفاده شود (طوسی، بی تا: ۵۲/۵). اما این برون‌رفت نادرست است، زیرا در پایان آیه همچنان در جمله «جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ» از ضمیر مثنای استفاده شده است که مرجع آن صدر آیه است و صرف وجود فعل «یُشْرِكُونَ» در جمله «فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» مشکل را حل نمی‌کند. بدین سان، این برون‌رفت لفظی که با استناد به سیاق و ارتباط جمله‌های آیه در صدد عرضه معنای دیگری از مرجع ضمیر افعال آیه است، نادرست خواهد بود.

ج. برخی، مخاطب این آیه را قبیله قریش و مقصود از «نَفْسٍ وَاحِدَةً» و «زوجها» را جد بزرگ آنان «قصی» و «همسر» و فرزندان او دانسته‌اند، زیرا پدران و مادران آنها مشرک بوده‌اند (رازی، ۱۹۸۸: ۲۱؛ شبّر، ۱۳۷۱: ۱۴۳/۲)؛ ولی این برداشت لفظی از آیه، که مفاد واژگان را در مصادیق خاص منحصر دانسته، تخصیص بلامخصّص و مخالف با عموم آیه و ناپذیرفتنی است.

د. برخی دیگر از مفسران که در این‌گونه نمونه‌ها موافق نظریه ترک اولی هستند، درباره شبهه مطرح‌شده در این آیه نیز با انتساب آیه به حضرت آدم (ع)، شرک مذکور را نوعی ترک اولی دانسته‌اند. موافقان این نظریه با اشاره به طبیعت آدمی که در اضطراب به خداوند روی می‌آورد، تأکید می‌کنند در دوران بارداری والدین به خداوند متوسل می‌شوند، ولی بعد از تولد و مشغول‌شدن به تربیت و تغذیه و سر و سامان‌دادن به کودک، به تدریج خود را مربی و روزی‌دهنده فرزندان خود می‌دانند و به این ترتیب کم‌کم برای آنها انانیتی ایجاد می‌شود. این مفسران خطاب آیه را آدم و حوا می‌دانند و معتقدند آنها هم بر اساس طبیعت انسانی خود به صورتی خیلی رقیق و ظریف دچار این شرک شدند که برای آنها ترک اولی به حساب می‌آید (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۱/۵). این نظریه که برون‌رفتی لفظی با پشتوانه عقلی است و نهی مضمونی از شرک را به ترک اولی اختصاص داده است، با توجه به فقدان دلیل بر اینکه در آغاز آیه به حضرت آدم (ع) و حوا (ع) مربوط شود، مردود است.

ه. توجیه دیگر در پاسخ به این شبهه این است که قسمت اول آیه را، که مربوط به خلقت و آفرینش است، مربوط به آدم، و ادامه آیه را، که سخن از شرک است، مربوط به عموم انسان‌ها بدانیم. مؤید این برون‌رفت آن است که در آغاز آیه ضمیر مثنا و در پایان آن جمع آمده است (علم‌الهدی، بی‌تا: ۳۹؛ ثعالی، ۱۴۱۸: ۷۲/۲). این توجیه لفظی هرچند شبهه را برطرف می‌کند، ولی با سیاق آیه سازگار نیست که حاکی از اتصال آیات به یکدیگر است. موافقان این نظریه به روایتی از امام رضا (ع) استناد می‌کنند که آن حضرت در مناظره‌ای با مأمون این نظر را تأیید کرده است. روایت مد نظر، که راوی آن «محمد بن جهم» است (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۷۴/۱) با توجه به ناسازگاری آن با ظاهر آیات قرآن، ناپذیرفتنی است. اساساً ممکن است گفته شود تقیه در این روایت را نیز نمی‌توان پذیرفت، زیرا شرایط صدور حدیث با تقیه سازگار نیست.

و. برخی در آغاز جمله «جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ» همزه را در تقدیر گرفته و با فرض اینکه این همزه، همزه استفهام و نوع استفهام، استفهام انکاری است، جمله را در واقع این‌گونه معنا کرده‌اند: آیا برای خدا شریک قرار داده‌اند؟! یعنی شریک قرار نداده‌اند (رازی، ۱۴۲۱: ۸۷/۱۵). اما اشکال این برون‌رفت لفظی (در تقدیرگرفتن واژه‌ای در آیه) در آن است که تقدیر، خلاف ظاهر است.

بنابراین، شرک‌ورزی در سوره اعراف آیات ۱۸۹-۱۹۰، درباره همه انسان‌ها و به اعتبار طبع نوع بشر است که با رهایی از وضعیت اضطرار، خدا را به فراموشی می‌سپارند. این‌گونه شرک که اغلب انسان‌ها حتی مؤمنان به نوعی گرفتار آن هستند، و البته در افراد مختلف شدت و ضعف دارد، شرک خفی است و انبیا و اولیای الهی از این شرک بری هستند و ساحت آدم و حوا (ع) حتی به دور از شرک خفی است؛ و احتمال‌های دیگر از قبیل حمل آیه بر اینکه مخاطب این آیه قبیله قریش است یا حمل آیه بر ترک اولی یا حمل استفهام در آن بر استفهام انکاری معانی به دور از ظاهر آیه و ناپذیرفتنی است.

۳. شرک و ستاره‌پرستی حضرت ابراهیم (ع)

در آیات ۷۴-۷۹ سوره انعام به داستان احتجاج ابراهیم (ع) با قوم خود در مسئله یگانه‌پرستی اشاره شده است. وقتی ابراهیم (ع) در این آیات پرستش ستاره، ماه و خورشید را به ترتیب می‌پذیرد و رد می‌کند، این شبهه پیش می‌آید که این آیات وصف حال خود ابراهیم (ع) بوده و او قبل از ایمان به خدای یکتا، ستاره‌پرست بوده و به تدریج موحد شده است (علم‌الهدی، بی‌تا: ۳۹؛ همو، ۱۴۰۵: ۱/۱۱۱؛ رازی، ۱۹۸۸: ۲۸). در ادامه، مجموعه پاسخ‌ها به این شبهه همراه با نقد و ارزیابی ذکر می‌شود:

الف. حضرت ابراهیم (ع) با وجود آنکه موحد بود، برای تأثیرگذاری بیشتر از طریق جدل (مجادله به احسن)، که یکی از راه‌های شناخته‌شده احتجاج در علم منطق است (مظفر، ۱۴۳۰: ۳۸۶)، با قوم خود مواجه کرد و از این ابزار برای نقد آنها و اثبات نادرستی عقایدشان بهره برد و به ظاهر سخنان کفرآمیز بر زبان رانده است (نک: جصاص، ۱۴۰۵: ۶۲۱/۱؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۲۰۷/۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/۱۷۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/۲۱۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۱/۲؛ شنقیطی، ۱۴۱۵: ۲/۲۰۱). واقعیت این است که تمسک ابراهیم (ع) به پرستش ستاره، ماه و خورشید برای احتجاج با قوم خود، هرچند در نگاه اول پذیرفتنی است، ولی با روح آیات سازگاری ندارد. زیرا قرآن می‌گوید ما می‌خواهیم به خود ابراهیم (ع) ملکوت آسمان‌ها و زمین را نشان دهیم، نه اینکه او از این طریق بخواهد قومش را هدایت کند: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام: ۷۵)؛ و اساساً برای قومی که هنوز در الفبای توحید قرار دارد، سخن از ملکوت مفهومی ندارد. نیز در

سوره انبیاء آمده است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ...» (انبیاء: ۵۱)؛ این آیه تأکید می‌کند ابراهیم (ع) از همان ابتدا واجد رشد توحیدی بوده است. لذا می‌توان گفت ابراهیم (ع) به پروردگار یکتا ایمان داشته ولی اعتقاد خود را از دیگران پنهان می‌کرده است. از این رو بر اساس آیات قرآن هنگامی که ابراهیم (ع) با عمویش آزر گفت‌وگو می‌کند، او هنوز نمی‌دانسته که ابراهیم (ع) به خداوند یکتا ایمان دارد و به بت‌ها عقیده‌ای ندارد. لذا پس از علم به موضوع برآشفته می‌شود و حضرت را تهدید می‌کند (نک: انبیاء: ۵۱-۵۶).

ب. قرارگرفتن کوکب، ماه و خورشید به عنوان مقدمه توحید و به منظور رسیدن ابراهیم (ع) به توحید ناب، برخی از مفسران را به این تأویل رسانده است که اینها همه کنایه از مراتب توحید هستند، که ابراهیم (ع) با گذر از آنها به توحید برتر نائل شد (نک: ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲۰۶/۱-۲۰۷). در تبیین این دیدگاه می‌توان گفت ابراهیم (ع) برای راهیابی به ملکوت آسمان‌ها و زمین که ذات احدیت است، باید از مراتب پایین‌تر توحید گذر کند. به این ترتیب، کوکب را می‌توان کنایه از توحید افعالی دانست. ابراهیم (ع) با راهیابی به توحید افعالی، بسیار خوشحال شد و خداوند را در مظهر زیبایی دید و گفت همین پروردگاری است که من در پی او هستم. ولی بعد از آنکه متوجه شد مراتب بالاتری از توحید نیز وجود دارد، از آن دل برید و رو به افق بالاتری کرد. ماه را نیز می‌توان به توحید صفاتی تأویل کرد. همان‌طور که ماه در مقایسه با ستاره درخشندگی بیشتری دارد، توحید صفاتی نیز مرتبه بالاتری از توحید فعلی است، زیرا این صفات منشأ افعال هستند. در نهایت ابراهیم (ع) به اسمای الاهی راه پیدا کرد که خورشید نماد آنها است و از مراتب عالی توحید است. ولی با وجود این، هیچ‌کدام از آنها به مرتبه توحید ذاتی نمی‌رسد. در اینجا مراد از توحید ذاتی، توحید تمامی اسمای الاهی و مقام احدیت است و اسم «الله» نشان‌دهنده و معرف آن است. لذا ابراهیم (ع) فرمود: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّي فِطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۹)؛ یعنی من در پی ذات حضرت حق هستم و فقط رسیدن به آن مرا آرام می‌کند و هر چیزی جز آن در برابر ذات خداوند، شرک است و من از همه آنها بیزارم. بدین‌سان، ابراهیم (ع) به توحید ذاتی (مقام احدیت) رسید و کل اسماء و صفات الاهی را یک‌جا شهود کرد.

ج. برخی گفته‌اند حضرت ابراهیم (ع) در این موقعیت در حال تحقیق و بررسی بوده و مطالب فوق را به صورت فرضی بیان کرده است. یعنی اگر ماه را پرستیم این گونه خواهد شد و اگر خورشید پرستیده شود، این چنین می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۸۷؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱۲۰/۵). اما صدر و ذیل همین آیات به هیچ وجه با شرک سازگار نیست. لذا این برداشت که برداشتی لفظی و متکی بر فرض و تقدیر برخی واژگان (اگر) در جمله‌های آیات است، به هیچ وجه با اصالت عدم تقدیر که از فروع اصالت ظهور است و نیز با سیاق آیات سازگار نیست.

د. گروهی گفته‌اند ابراهیم (ع) این جمله‌ها را از زبان قوم خود بیان کرده و در واقع در صدد آن است که بگوید به اعتقاد شما، ستاره، ماه و خورشید خدای من است (شبر، ۱۴۰۷: ۲۷۸/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۴/۲). اما این توجیه لفظی نیز که مبتنی بر فرض و تقدیر است، با ظاهر و سیاق آیات سازگار نیست.

ه. برخی گفته‌اند این جملات استفهام انکاری است، یعنی ابراهیم (ع) گفته آیا این پروردگار من است؟! و با این جمله استفهامی ربوبیت آنها را انکار کرده است (علم‌الهدی، بی تا: ۲۷۸؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۱، ۲۰۷). در هر حال این توجیه لفظی نیز هرچند دامن ابراهیم (ع) را از شبهه شرک پاک می‌کند، ولی با ظاهر جمله‌های قرآنی، که استفهام حقیقی است، سازگار نیست.

و. گروهی از مفسران استدلال کرده‌اند که این جملات مربوط به زمان کودکی و قبل از بلوغ ابراهیم (ع) بوده است، لذا اشکال و ایرادی بر آن وارد نیست (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۴۸۵/۲). ولی این توجیه لفظی مبتنی بر قراین مقامی، در واقع پذیرش اشکال است و سید حیدر آملی در تفسیر خود آن را به دلیل اینکه موجب کفر انبیای الهی است، رد کرده است (آملی، ۱۴۲۸: ۴۷/۳). از این گذشته، صدر و ذیل همین آیات، مراتب والای توحیدی ابراهیم (ع) را بیان کرده است. لذا این جملات به هیچ وجه با شرک سازگار نیست. نیز از آیات دیگر که در توضیح توجیه الف گذشت، به خوبی برمی‌آید که حضرت ابراهیم (ع) از کودکی رشد توحیدی داشته است.

ح. بعضی از مفسران گفته‌اند در این جملات چیزی در تقدیر بوده که حذف شده است. مثلاً این جمله در اصل «قال یقولون هذا ربی» بوده که یقولون در تقدیر بوده است، یعنی حضرت ابراهیم (ع) گفته شما می‌گویید این پروردگار من است (رازی،

تحلیل انتقادی در باب نسبت‌دادن عملکرد شرک‌آلود به پیامبران سلف (ع) در قرآن / ۱۷

۱۴۲۱: ۴۱/۱۳). بنابراین، این برداشت لفظی نیز خلاف اصل (اصل عدم تقدیر) است که از فروع اصالت ظهور است، و با ظاهر عبارات قرآن مطابقت ندارد.
ط. برخی گفته‌اند ابراهیم (ع) خواسته با این عبارات پرستش قوم خود را مسخره کند (همان: ۵۰/۱۳؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۲۰۷/۱۱). ولی این برون‌رفت لفظی نیز برخلاف ظهور آیات است و پذیرفتنی نیست.

بنابراین، درباره شرک و ستاره‌پرستی حضرت ابراهیم (ع) در آیات ۷۴-۷۹ سوره انعام، این پاسخ موجه است که ایشان با وجود آنکه موحد بود، برای تأثیرگذاری بیشتر از طریق جدل (مجادله به احسن) که یکی از راه‌های شناخته‌شده احتجاج در علم منطق است (مظفر، ۱۴۳۰: ۳۸۶)، با قوم خود مجادله کرده و از این ابزار برای نقد آنها و اثبات نادرستی عقایدشان بهره برده و به‌ظاهر سخنان کفرآمیز بر زبان رانده است. یا اینکه قرارگرفتن کوکب، ماه و خورشید به عنوان مقدمه توحید و به منظور رسیدن ابراهیم (ع) به توحید ناب، برخی از مفسران را به این تأویل رسانده است که اینها همه کنایه از مراتب توحید هستند که ابراهیم (ع) با گذر از آنها به توحید برتر نائل شد. و اما معانی دیگری همگی برخلاف ظهور آیات و ناپذیرفتنی است، از جمله: حمل کلام به صورت فرضی؛ اشاره به این اعتقاد مخاطبان که ستاره، ماه و خورشید خدای من است؛ استفهام انکاری بودن جملات؛ مربوط‌بودن جملات به زمان کودکی و قبل از بلوغ ابراهیم (ع)؛ در تقدیر بودن چیزی در این جملات که حذف شده است؛ این فرض که ابراهیم (ع) خواسته است با این عبارات پرستش قوم خود را مسخره کند.

۴. اجازه حضرت یوسف (ع) به سجده بر غیر خدا

بعد از آنکه حضرت یعقوب (ع) و برادران یوسف و همراهان نزد یوسف (ع) آمدند، همگی بر او سجده کردند. در سوره یوسف آمده است: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» (یوسف: ۱۰۰). در اینجا این شبهه مطرح است که: اگر سجده بر غیر خداوند جایز نیست، پس چرا یعقوب و یوسف (ع) به این کار راضی شدند؟ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۴۴/۲؛ علم‌الهدی، بی‌تا: ۸۷). نکته درخور تأمل اینجا است که در قرآن، چه در ابتدای سوره یوسف که داستان رؤیا را مطرح کرده (یوسف: ۴) و چه در آیه مذکور که داستان سجده مطرح شده

(یوسف: ۱۰۰) این عمل تقبیح نشده است. از سوی دیگر، برخی روایات نیز به این مسئله دامن زده و بر آن تأکید کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۱/۲).

الف. برخی گفته‌اند عادت جاری مردم آن زمان در احترام (و نه از باب عبادت)، سجده کردن بوده است، یا این سجود به صورت سجده کامل نبوده، بلکه همان‌گونه که در آن زمان مرسوم بوده، برای احترام به یوسف (ع) تا حدودی خم شدند و کرنش کردند. بنابراین، ایرادی بر کار آنها و تأیید آن وارد نیست (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۴۴/۲؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۵۶۱/۱؛ ابوالسعود، بی‌تا: ۳۰۷/۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۰۹/۳؛ الثوری الکوفی، ۱۴۰۳: ۱۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶۷/۵؛ شوکانی، بی‌تا: ۷۷/۳). ولی این پاسخ، با ظاهر واژگان آیه و نیز سیاق آیات سازگار نیست. زیرا از عبارت «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» و «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف: ۴)؛ سجده کامل و به زمین افتادن استفاده می‌شود نه خم شدن؛ زیرا ماده «سجد» در لغت به معنای کمال خضوع است و شکل عبادی آن به این صورت است که انسان به سجده رود و پیشانی‌اش به زمین بخورد (نک: مصطفوی، بی‌تا: ۵۱/۵؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲۶۶/۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۶/۵). بر این اساس، این برون‌رفت لفظی برخلاف ظهور مفردات آیه (ماده «سجد») و سیاق آیات است و در پاسخ شبهه موجه نخواهد بود.

ب. پاسخ دیگر که در برون‌رفت این شبهه بیان شده این است که آنها روبه‌روی یوسف (ع)، ولی برای خداوند سجده کردند. همان‌گونه که ما در نماز رو به کعبه، ولی برای خداوند سجده می‌کنیم، آنها نیز در برابر و به سوی یوسف (ع) یا اینکه به خاطر او و برای تشکر از خدا و در هر حال، برای خداوند سجده کردند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۴۴/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸۴/۱۱؛ ابوالسعود، بی‌تا: ۳۰۷/۴؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲۳۵/۱؛ علم‌الهدی، بی‌تا: ۸۷). در پاره‌ای روایات، از سجده ملائکه بر آدم نیز این برون‌رفت ذکر شده است، یعنی ملائکه برای خداوند، ولی در برابر آدم سجده کردند (حسن بن علی (ع)، ۱۴۰۹: ۳۸۵؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۴۱۲: ۲۱۳/۱؛ طبرسی، ۱۳۶۱: ۵۳/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۸۸/۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۱۸۱/۱؛ ۸۱۰/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۱۱ و ۱۴۰ و ۴۰۲/۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۵۶/۵). بدین سان، هر چند فرشتگان جسم مادی ندارند تا بتوان برای آنها سجده ظاهری تعریف کرد، ولی منظور از سجده ملائکه را می‌توان کرنش درونی، سجده تکوینی و پذیرش برتری و خلافت آدم دانست. درباره سجده مذکور نیز این پاسخ را می‌توان پذیرفت؛ یعنی

مسجود حقیقی و نیت درونی آنها در سجده، خداوند بوده، ولی ظاهر سجده رو به یوسف (ع) انجام شده است. اما این برون‌رفت با ظاهر آیات، که در آنها «لَهُ سُجْدًا» یا «لِیَ سَاجِدِینَ» به کار رفته و ظهور در سجده برای شخص دارد نه به سوی او، مخالفت دارد. زیرا در این صورت باید «الیّ سَجْدًا» یا «الیّ سَاجِدِینَ» گفته می‌شد. بدین ترتیب روایات یادشده در تفسیر آیه در صورت صحّت صدور آنها، بر معنای مفهوم کلی آیه و نه واژگان آن حمل و معنا خواهند شد و در هر حال این برون‌رفت لفظی که درصدد عرضه مصداق دیگر برای معنای سجده در آیه مذکور است، ناکارآمد خواهد بود.

ج. اگرچه اکثر اندیشمندان معتقدند سجده عبادتی ذاتی است، یعنی سجده همیشه نشانه پرستش و عبادت و کرنش کامل است، لذا در برابر غیرخداوند جایز نیست (نک: سند، ۱۴۱۵: ۳۵۴/۴؛ بیابانی اسکویی، ۱۴۱۴: ۲۰۷/۱)، اما چنین برداشتی دست‌خوش تشکیک است. زیرا نمی‌توان به طور قطع هر سجده‌ای را عبادت برشمرد یا اینکه حداقل شاید در آن زمان (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۹۲/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۲۳/۱)، سجده به معنای مطلق پرستش نیست، بلکه می‌توان پیکره سجده را از نیت سجده تفکیک کرد، یعنی اگر عمل سجده توأم با نیت پرستش نباشد، می‌توان عبادت شمرد، ولی اگر نیت در سجده، پرستش نباشد، می‌توان سجده را عبادت ندانست، یا دست‌کم می‌توان گفت در شریعت ما سجده بر غیرخدا حرام شده و این اصل در ادیان گذشته عمومیت نداشته است. اگر مبنای فوق را بپذیریم، سجده یعقوب (ع) بر یوسف (ع) می‌تواند بدون اشکال باشد، زیرا حتی اگر سجده برای (و روبه‌روی او و برای خدای) یوسف (ع) بوده باشد، قطعاً توأم با نیت پرستش نبوده، پس ایرادی ندارد. بر این اساس، این برون‌رفت عقلی دووجهی (به صورت مانعة‌الخلو) که مبتنی بر ۱. عبادت ذاتی نبودن سجده یا ۲. حرام‌نبودن آن در زمان یعقوب و یوسف (ع) است، موجه خواهد بود.

بر این اساس، اجازه حضرت یوسف (ع) به سجده بر غیرخدا در آیه ۱۰۰ سوره یوسف به این نحو توجیه می‌شود که اگر سجده عبادت ذاتی نیست، بنابراین، اگر عمل سجده توأم با نیت پرستش باشد، می‌توان آن را عبادت برشمرد، ولی اگر نیت در سجده، پرستش نباشد، می‌توان سجده را عبادت ندانست، یا حداقل می‌توان گفت در شریعت ما سجده بر غیرخدا حرام شده و این اصل در ادیان گذشته عمومیت نداشته است؛ و پاسخ‌های دیگر مانند اینکه عادت جاری مردم آن زمان در احترام (و نه از باب

عبادت)، سجده کردن بوده است، یا اینکه سجود به صورت سجده کامل نبوده، بلکه همان گونه که در آن زمان مرسوم بوده است، برای احترام به یوسف (ع) تا حدودی خم شدند و کرنش کردند، یا اینکه آنها روبه روی یوسف (ع)، ولی برای خداوند سجده کردند، همان گونه که ما در نماز رو به کعبه، ولی برای خداوند سجده می کنیم، آنها نیز در برابر و به سوی یوسف (ع) سجده کردند، یا اینکه به خاطر او و برای تشکر از خدا و در هر حال برای خداوند سجده کردند، برخلاف ظهور و سیاق آیات است و در پاسخ شبهه موجه نخواهد بود.

۵. باور به تثلیث و سه گانه پرستی

مهم ترین شبهه در عصمت حضرت عیسی (ع) شبهه تثلیث است. این شبهه برگرفته از آیه ۱۱۶ سوره مائده است. برخی با استفاده از معنای ظاهری این آیه شبهه کرده اند که حضرت عیسی (ع) علاوه بر خداپرستی مردم را به پرستش خود و مادرش نیز دعوت کرده، از این رو تثلیث و سه گانه پرستی بین مردم رواج پیدا کرده است (نک: علم الهدی، بی تا: ۱۴۵): «وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمَّي الْاٰهِيْنَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحٰنَكَ مَا يَكُوْنُ لِيْ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقِّ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَ لَا اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ اِنَّكَ اَنْتَ عَلٰمُ الْغُيُوْبِ» (مائده: ۱۱۶). از این رو، برخی چنین اشکال می کنند که از متن قرآن، که این ماجرا را بدون خرده گیری گزارش کرده، برمی آید که حضرت مسیح (ع) شرک را در بین مردم رواج داده است.

الف. از آیات بعد (مائده: ۱۱۹) به وضوح برمی آید که چنین گفت و گویی اصلاً در دنیا نیست، بلکه مربوط به قیامت است و جهان آخرت جای تکلیف نیست. همچنین، استفهام در اینجا استفهام انکاری است، نه استفهام برای طلب فهم، به این معنا که خداوند می فرماید «تو که به مردم نگفتی من و مادرم را نیز پرستید؟!» و از نظر ادبی اگر همزه استفهام انکاری بر جمله اثباتی وارد شود، افاده نفی می کند (ابن هشام، ۱۴۱۰: ۱۷)؛ در واقع خداوند با این پرسش قصد توییح حضرت عیسی (ع) را ندارد، بلکه می خواهد بگوید این تثلیث و سه گانه پرستی را خودشان در بین مردم رواج دادند، نه حضرت مسیح (ع) و سیاق کل آیات و ظهور برخی جمله ها مانند آیه «اِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ» (مائده: ۱۱۶) بر این مطلب دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۴۰/۶؛ معرفت،

تحلیل انتقادی در باب نسبت دادن عملکرد شرک‌آلود به پیامبران سلف (ع) در قرآن / ۲۱

۱۳۷۴: ۳۴۴؛ کاشانی، ۱۳۳۳: ۳۴۰/۳؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۷۲۷/۱؛ ابن‌کمنه، ۱۴۰۲: ۵۴۲/۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۲۰/۷؛ قطب، ۱۴۱۲: ۹۹۷/۲؛ حقی، بی‌تا: ۴۶۵/۲؛ قمی مشهدی، ۱۴۰۷: ۵۰۳/۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۴۲۵/۶؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۱۱۴/۳؛ نیز عبارت «عیسی ابن مریم» می‌تواند بهترین پاسخ در رد این شبهه باشد، بلکه خداوند برخلاف سایر انبیا که به بردن نام آنان بسنده می‌کند، در اکثر آیات صراحتاً عیسی را پسر مریم معرفی می‌کند (بقره: ۸۷، ۲۵۳؛ آل عمران: ۴۵؛ نساء: ۱۵۷، ۱۷۱؛ مائده: ۷۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶؛ مریم: ۳۴؛ احزاب: ۷، صف: ۶ و ۱۴) تا توهم ایجاد نشود که حضرت عیسی (ع) خدا است. بنابراین، موضوع تثلیث از نظر قرآن کاملاً مردود است و حضرت عیسی (ع) به هیچ وجه تثلیث را تأیید نکرده و شبهه‌ای در این خصوص بر ایشان وارد نیست. بنابراین، این برون‌رفت لفظی که مبتنی بر ظهور آیات است، موجه خواهد بود.

ب. خداوند با این بیان به حضرت عیسی (ع) می‌فهماند که برخی از انسان‌ها به الوهیت تو باور داشتند و حضرت آن هنگام از این موضوع آگاهی نداشته است (علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۱۴/۳). ولی این گفت‌وگو بنا بر ظهور آیات ۱۱۷ و ۱۱۸ سوره مائده در قیامت واقع شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۴۱/۶) نه در دنیا (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۷۴/۶). بدین سان این توجیه لفظی از جهت زمان گفت‌وگو مخالف با ظهور آیات و ناموجه خواهد بود.

ج. خداوند می‌خواهد با این ماجرا، ادعای مسیحیان را رد کند که بر الوهیت حضرت عیسی (ع) پافشاری دارند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۱۴/۳). اما از ظهور آیات برمی‌آید که مخاطب این سخنان حضرت عیسی (ع) است نه مسیحیان. بدین ترتیب این توجیه لفظی اگرچه به وجهی درست است، نمی‌تواند پاسخی به شبهه باشد. زیرا از جهت مخاطب این گفت‌وگو مخالف با ظهور آیات و لذا ناپذیرفتنی خواهد بود.

بر این پایه، باور به تثلیث و سه‌گانه‌پرستی حضرت عیسی (ع) و شبهه تثلیث در آیه ۱۱۶ سوره مائده، این‌گونه پاسخ داده می‌شود که خداوند با این پرسش قصد توییح حضرت عیسی (ع) را ندارد، بلکه می‌خواهد بگوید این تثلیث و سه‌گانه‌پرستی را خودشان بین مردم رواج دادند، نه حضرت مسیح (ع) و سیاق کل آیات و ظهور برخی جمله‌های آیه بر این مطلب دلالت دارد. و اما پاسخ آن به این صورت که خداوند با این بیان به حضرت عیسی (ع) می‌فهماند که برخی از انسان‌ها به الوهیت تو باور داشتند و

حضرت آن هنگام از این موضوع آگاهی نداشته است؛ یا اینکه خداوند می‌خواهد با این ماجرا، ادعای مسیحیان را رد کند که بر الوهیت حضرت عیسی (ع) پافشاری دارند، مخالف با ظهور آیات و ناموجّه خواهد بود.

۶. باور به ترکیب‌پذیری خداوند

اشکال دیگری که از آیه «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده: ۱۱۶) در ضمن آیات گذشته به حضرت عیسی (ع) وارد می‌شود، این است که حضرت عیسی (ع) خداوند را مرکب از جسم و روح می‌داند، یعنی از مقایسه عبارت «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي» با عبارت «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» برمی‌آید که حضرت مسیح (ع) برای خداوند یک بدن و یک روح قائل شده است (علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۴۸؛ رازی، ۱۹۸۸: ۹۲).

الف. این عبارت به هیچ‌وجه در صدد بیان این نیست که خداوند روح دارد، بلکه از باب مشاکله لفظی است، و صرفاً چون حضرت عیسی (ع) برای خود نفس و روحی نام برده است، در عبارت برای خدا، نفس و روح برشمرده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۶۷). اما قائل شدن به مشاکله لفظی که نوعی حمل لفظ بر معنای مجازی را در بر دارد، زمانی امکان‌پذیر است که حمل بر معنای حقیقی و متبادر امکان‌پذیر نباشد، و این در حالی است که با توجه به توجیه آینده، این امکان وجود دارد. بنابراین، این توجیه لفظی که مبتنی بر حمل بر معنای مجازی و مشاکله لفظی است، ناموجّه خواهد بود.

ب. نفس در اصطلاح قرآن درباره خداوند، به معنای ذات است. توضیح اینکه، میان «نفس» در اصطلاح فلسفه با «نفس» در اصطلاح قرآن تفاوت است. نفس در اصطلاح فلسفه یعنی روحی که تدبیر و مدیریت بدن را به عهده دارد (جرجانی، ۱۳۷۰: ۶۵)، اما در اصطلاح قرآنی نفس به معنای ذات است. بدین ترتیب «لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» یعنی من نمی‌دانم در وجود و ذات تو چیست، نه اینکه تو یک بدن و یک روح داری، و من از بدنت خبر دارم، اما از روحت خبر ندارم. به عبارت دیگر، «مَا فِي نَفْسِكَ» یعنی «ما فی ذاتک» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۸/۱). بنابراین، این برون‌رفت لفظی که مبتنی بر عرضه معنای دیگری از نفس است، در توجیه آیه کارآمد است.

ج. مقصود از این کلام واگذاری کار خود به خدا به طور کلی و ترک اعتراض به درگاه خدا است (سید مرتضی، بی‌تا: ۱۴۸؛ رازی، ۱۹۸۸: ۹۲). این برون‌رفت حمل لفظ بر

معنای مجازی است و روشن است زمانی به آن می‌توان قائل شد که حمل لفظ بر معنای حقیقی ممکن نباشد.

بنابراین، باور به ترکب خداوند در آیه ۱۱۶ سوره مائده به این صورت معنا می‌شود که نفس در اصطلاح قرآن درباره خداوند به معنای ذات است، و نه روح که اصطلاحی فلسفی است. و اما توجیه آن به این صورت که «این عبارت به هیچ وجه در صدد بیان این نیست که خداوند روح دارد، بلکه از باب مشکله لفظی است» یا این توجیه که «مقصود از این کلام واگذاری کار خود به خدا به طور کلی و ترک اعتراض به درگاه خدا است»، که هر دو مبتنی بر حمل بر معنای مجازی است، ناموجه خواهد بود.

نتیجه

حاصل پژوهش حاضر در بررسی و نقد شبهات مربوط به صدور عمل شرک‌آمیز از پیامبران سلف، حضرت آدم و ابراهیم و یوسف و عیسی (ع)، این است که تمامی این شبهه‌ها را می‌توان با انواع برون‌رفت‌های لفظی پاسخ داد که با ظهور الفاظ قرآن یا با معانی تأویلی همسو با تفسیر کلام خدا سازگار است، به این صورت که:

۱. جایی که (اعراف: ۱۸۹ و ۱۹۰) به ظاهر در آن به حضرت آدم (ع) عمل مشرکانه انتساب داده است، درباره همه انسان‌ها و به اعتبار طبع نوع بشر است و اساساً این بخش از این آیه درباره حضرت آدم (ع) نیست؛

۲. درباره شبهه ستاره‌پرستی حضرت ابراهیم (ع) در آیات ۷۴ تا ۷۹ سوره انعام، این پاسخ موجه است که حضرت ابراهیم (ع) با وجود آنکه موحد بود، برای تأثیرگذاری بیشتر از طریق جدل (مجادله به احسن)، با قوم خود مجادله کرد و از این ابزار برای نقد آنها و اثبات نادرستی عقایدشان بهره برد و به ظاهر سخنان کفرآمیز بر زبان راند. یا اینکه قرارگرفتن کوکب، ماه و خورشید به عنوان مقدمه توحید و به منظور رسیدن ابراهیم (ع) به توحید ناب، برخی از مفسران را به این تأویل رسانده است که اینها همه کنایه از مراتب توحید هستند، که ابراهیم (ع) با گذر از آنها به توحید برتر نائل شد؛

۳. درباره شبهه اجازه حضرت یوسف (ع) به سجده بر غیر خدا می‌توان گفت که سجده عبادت ذاتی نیست. بنابراین، اگر عمل سجده توأم با نیت پرستش نیست، می‌توان عبادت شمرد، ولی اگر نیت در سجده، پرستش باشد، می‌توان سجده را عبادت

ندانست، یا حداقل می‌توان گفت در شریعت ما سجده بر غیر خدا حرام شده است و این اصل در ادیان گذشته عمومیت نداشته است؛

۴. درباره شبهه تثلیث و سه‌گانه‌پرستی حضرت عیسی (ع) از آیات اشاره شده برمی‌آید که چنین گفت‌وگویی اصلاً در دنیا نبوده است، بلکه مربوط به قیامت است و جهان آخرت جای تکلیف نیست. و از این گذشته استفهام در اینجا استفهام انکاری است، نه استفهام برای طلب فهم؛

۵. شبهه باور حضرت عیسی (ع) به مرکب بودن خداوند در آیه ۱۱۶ سوره مائده به این صورت معنا می‌شود که نفس در اصطلاح قرآن درباره خداوند به معنای ذات است و نه روح که اصطلاحی فلسفی است.

و اما معانی و تفسیرها و احتمال‌های دیگر، که عمدتاً برون‌رفت‌های لفظی هستند، در پاسخ این شبهه‌ها ناکارآمد و ناموجه‌اند.

منابع

قرآن کریم.

- ألوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- أملی، حیدر بن علی (۱۴۲۸). *تفسیر المحيط الأعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، السيد محسن الموسوی التبریزی، قم: نور علی نور.
- ابن أبی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (بی تا). *شرح نهج البلاغة*، تحقیق: محمد أبوالفضل ابراهیم، بی جا: دار احیاء الکتب العربیة، عیسی البابی الحلبي و شركا.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية فی غریب الحدیث والاثر*، تحقیق و تصحیح: محمود محمد طناحی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۴). *عیون اخبار الرضا (ع)*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ابن سعد، محمد (بی تا). *الطبقات الكبرى*، بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹). *مشابه القرآن و مختلفه*، قم: دار الیاد للنشر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۱۲). *مناقب آل ابی طالب (ع)*، بیروت: دار اضاء.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲). *تفسیر ابن عربی*، مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹). *التفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۴۰۲). *الجدید فی الحکمة*، بغداد: جامعه بغداد.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف (۱۴۱۰). *معنی اللیب*، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابو السعود، محمد بن محمد (بی تا). *تفسیر ابی السعود، ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶). *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسة بعثة.
- بلاغی، محمد جواد (۱۴۰۵). *الهدی الی دین المصطفی*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- بیابانی اسکویی، محمد (۱۴۱۴). *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). *انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر (۱۴۰۱). *شرح المقاصد فی علم الکلام*، پاکستان: دار المعارف النعمانیة.

ثعالبی، أبو زید عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف (١٤١٨). *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: شیخ محمد علی معوض و الشیخ عادل أحمد عبد الموجود، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى.

الثوری الکوفی، أبی عبدالله سفیان بن سعید (١٤٠٣). *تفسیر الثوری*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

جرجانی، علی بن محمد (١٣٧٠). *کتاب التعریفات*، تهران: ناصر خسرو.

جصاص، احمد بن علی (١٤٠٥). *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جوادی آملی، عبدالله (١٣٨٣). *توحید در قرآن*، قم: اسراء.

حرّ عاملی، محمد بن حسن (١٤٠٩). *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البیت، الطبعة الأولى.

حسن بن علی (ع) (١٤٠٩). *التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری (ع)*، قم: مدرسه الامام المهدي (عج).

حقی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا). *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار الفکر.

حکیم، محمد باقر (١٤٢٤). *الامامة و اهل البیت (ع): النظرية والاستدلال*، قم: المركز الاسلامی المعاصر.

رازی، فخر الدین محمد بن عمر (١٤٢١). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.

رازی، فخر الدین محمد بن عمر (١٩٨٨). *عصمة الانبیاء*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (١٤١٢). *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دار العلم، الدار الشامیة.

ربانی گلپایگانی، علی (١٤١٨). *القواعد الکلامیة*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).

زبیدی، مرتضی محمد بن محمد (١٤١٤). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.

زحیلی، وهبة بن مصطفی (١٤١٨). *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، بیروت: دار الفکر المعاصر.

زمخشری، محمود بن عمر (١٤٠٧). *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، بیروت: دار الکتب العربی.

سبحانی، جعفر (١٤٠٥). *مفاهیم القرآن*، قم: جماعة المدرسین، مؤسسه النشر الاسلامی.

سبحانی، جعفر (١٤١٣). *الالهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.

سبحانی، جعفر (١٤٢٥). *رسائل و مقالات*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، چاپ دوم.

سبحانی، جعفر (١٤٢٧). *بحوث فی الملل و النحل*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

سند، محمد (١٤١٥). *سند العروة الوثقی (کتاب الطهارة)*، قم: صفحی.

سید مرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین (١٤٠٥). *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دار القرآن الکریم.

سید مرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین (١٩٩٨). *امالی المرتضی*، قاهره: دار الفکر العربی.

سید مرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین (بی تا). *تنزیه الانبیاء علیهم السلام*، قم: دار الشریف الرضی.

تحليل انتقادی در باب نسبت دادن عملکرد شرك آلود به پیامبران سلف (ع) در قرآن / ۲۷

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴). الدر المثنوی فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

شبر، عبدالله (۱۳۷۱). مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار، قم: بصیرتی.

شبر، عبدالله (۱۴۰۷). الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت: مكتبة الفین.

شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد.

شنقیطی، محمد بن محمد المختار (۱۴۱۵). اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

شوکانی، محمد بن علی (بی تا). فتح القادیر، بی جا: عالم الکتب.

طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمد بن علی (۱۳۶۱). الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد مقدس: نشر المرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (طبع قدیم)، تهران: اسلام.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵). ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسة دار الهجرة.

قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸). محاسن التأویل، بیروت: دار الکتب العلمیة.

قرشی بنابی، علی اکبر (۱۴۱۲). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو.

قطب، سید (۱۴۱۲). فی ظلال القرآن، قاهره: دار الشروق للنشر والتوزیع.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۴۰۷). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، قم: جماعة المدرسين، مؤسسة النشر الاسلامی.

کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۳۳۳). تفسیر كبير منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: علمی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.

مصطفوی، حسن (بی تا). التحقیق فی کلمات القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الثالثة.

مظفر، محمدرضا (۱۳۳۰). المنطق، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

معرفت، محمدهادی (۱۳۷۴). تنزیه انبیاء، قم: نبوغ.

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴). التفسیر الکاشف، قم: مؤسسة دار الکتب الاسلامیة.

مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰). امتاع الاسماع بما للنبي من الاحوال والاموال والحفدة والمتاع، بیروت: دار الکتب العلمیة.

- مكارم شيرازى، ناصر (١٤٢٥). آيات الولاية فى القرآن، قم: مدرسة الامام على بن ابي طالب (ع).
واحدى، على بن احمد (١٤١١). اسباب النزول، بيروت: دار الكتب العلمية.
واحدى، على بن احمد (١٤١٥). الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، بيروت: دار القلم.