



Review of Alford T. Welch's foundations in Quran studies

Fahima Jafrasteh^{a*}, Fateme Destranj^b

^aAssistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Arak University, Iran

^bAssociate Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Arak University, Iran

KEYWORDS

Basics, Quran studies,
Alford Twelch,
Encyclopedia of Islam

Received: 21 April 2023;

Accepted: 04 September 2023

Article type: Research Paper

DOI: 10.22034/ijj.2023.707714

ABSTRACT

Recognizing the foundations of Qur'anic scholars is one of the essential topics in Qur'anic studies, which includes the attitudes, methods, and special specializations used by Qur'anic scholars in explaining the verses of revelation. The Holy Quran, as the main source of Islamic Shari'ah, has been the focus and attention of orientalists, among which we can mention Alford T Welch, an American orientalist, who started teaching as a professor of Arabic language and Islamic studies in "Comparative religion" and since 1965. He focused his studies especially on the Qur'an and has published articles in "Encyclopedia of Islam" and "Oxford Contemporary Encyclopedia of Islam" about the Qur'an and the life history of the Prophet of Islam. Some of the points mentioned in his works indicate that he does not know enough about the religion of Islam and the Qur'an. In fact, he has a special presupposition about the Qur'an. Due to the fact that his view and attitude towards the Qur'an, which was basically non-believing, his theories are often superficial and far from profound, because he studied the Qur'an as a phenomenon and instead of exploring the authenticity and understanding of enlightenment. And benefiting from it has only entered the field of Qur'anic sources and has not entered the field of content. Considering the general approach of Orientalists regarding the non-revelation of the Qur'an and its influence on contemporary culture and the distortion of the Qur'an, these cases have been among the common bases between Welch and other Orientalists, and there are some bases specific to him, such as the development of the text and concepts in the Qur'an. And the copyability of Quranic verses and Quranic adaptations from Jewish and Christian scriptures.

* Corresponding author.

E-mail address: fahimeh_jafrasteh@yahoo.com

©Author





بررسی مبانی آلفورد تی ولچ در مطالعات قرآن پژوهی

فهیمة جفرسته الف*، فاطمه دسترنج ب

الف استادیار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، ایران، fahimeh_jafrasteh@yahoo.com

ب دانشجویار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، ایران، f-dastranj@araku.ac.ir

واژگان کلیدی	چکیده
مبانی، قرآن پژوهی، آلفورد تی ولچ، دایره المعارف اسلام	بازشناسی مبانی قرآن پژوهان از جمله مباحث ضروری در مطالعات قرآنی است که در بردارنده نگرش‌ها، روش‌ها و اختصاصات ویژه‌ای است که قرآن پژوهان در تبیین آیات وحی به کار بسته‌اند. قرآن کریم، به عنوان منبع اصلی شریعت اسلامی، مورد توجه و اهتمام خاص خاورشناسان بوده است، در این بین می‌توان به آلفورد تی ولچ (Alfred T Welch) خاورشناس آمریکایی تبار اشاره کرد که به عنوان استاد زبان عربی و مطالعات اسلامی شروع به تدریس در «دین تطبیقی» کرد و از سال ۱۹۶۵ م. مطالعات خود را به طور ویژه بر روی قرآن متمرکز نمود و مقاله‌هایی در «دایرة المعارف اسلام» و «دایرة المعارف اسلام معاصر آکسفورد» درباره قرآن و تاریخ زندگانی پیامبر اسلام به چاپ رسانده است. برخی از نکات ذکر شده در آثار وی، حاکی از عدم شناخت و اطلاع کافی، نسبت به دین اسلام و قرآن است در واقع او درباره قرآن، دارای پیش فرضی خاص است. به علت آنکه دیدگاه و نحوه نگرش او نسبت به قرآن، که اساساً غیراعتقادی بوده است، نظریات او اغلب، سطحی و دور از ژرف‌نگری لازم است زیرا وی قرآن را به عنوان یک پدیده مورد بررسی قرار داده و به جای کاوش در حقایق و درک نورانیت و بهره‌مندی از آن، تنها در حوزه مصاد قرآن ورود کرده و وارد حوزه محتوایی نشده است. با عنایت به رویکرد کلی مستشرقان در وحیانی نبودن قرآن و تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمانه و تحریف قرآن، این موارد از جمله مبانی مشترک بین ولچ و سایر مستشرقان بوده است و برخی از مبانی مختص خود او هم وجود دارد مانند تطور متن و مفاهیم در قرآن و نسخ پذیری آیات قرآن و اقتباس قرآن از کتب آسمانی یهودیان و مسیحیان.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۳ مقاله علمی پژوهشی	

۱. مقدمه

قرآن از همان زمان نزول، مورد توجه اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) نیز قرار گرفته است، یکی از عوامل و زمینه‌های توجه مسیحیان و یهودیان به قرآن از آن جا ناشی می‌شود که قرآن به کتب آسمانی پیشین و تاریخ زندگی اهل کتاب، اشارات متعددی دارد که این امر به نوعی عامل پدید آمدن تحقیقات مفصلی در خصوص ماهیت قرآن و رابطه آن با ادیان و کتب مقدس پیشین (تورات و انجیل) شده است، چنانکه بخش وسیعی از مطالعات مستشرقان، به قرآن مربوط است. بنابراین قرآن کریم، به عنوان منبع اصلی شریعت اسلامی، مورد توجه و اهتمام خاص خاورشناسان بوده است، در این بین می‌توان به آلفورد تی ولچ (Alfred T Welch) خاورشناس آمریکایی تبار اشاره کرد که در سال ۱۹۷۰ م. مدرک دکترای خود را در زمینه ادبیات عرب و مطالعات اسلامی در دانشگاه ادین بورو در اسکاتلند دریافت کرد و از سال ۱۹۷۲ م. در دانشگاه ایالت میسیگان به عنوان استاد زبان عربی و مطالعات اسلامی شروع به تدریس در

«دین تطبیقی» کرد و از سال ۱۹۶۵ م. مطالعات خود را به طور ویژه بر روی قرآن متمرکز نمود و مقاله و مدخل قرآن در «دایرة المعارف اسلام» چاپ لایدن، درباره قرآن و تاریخ زندگانی پیامبر اسلام (ص) توسط ایشان به رشته تحریر درآمده است که مبانی ذکر شده در نوشته حاضر نیز از این مدخل استخراج شده است. برخی از نکات ذکر شده در آثار وی، حاکی از عدم شناخت و اطلاع کافی، نسبت به دین اسلام و قرآن است در واقع او درباره قرآن، دارای پیش فرضی خاص است. به علت آنکه دیدگاه و نحوه نگرش او نسبت به قرآن، که اساساً غیراعتقادی بوده است، نظریات او اغلب، سطحی و دور از ژرف نگری لازم است زیرا وی قرآن را به عنوان یک پدیده مورد بررسی قرار داده و به جای کاوش در حقانیت و درک نورانیت و بهره مندی از آن، تنها به مصادر قرآن ورود کرده و وارد حوزه محتوایی نشده است.

با عنایت به مرجعیت دایره المعارف اسلام به عنوان معتبرترین منبع اسلام پژوهی در غرب و اینکه وی از شخصیت‌های بارز در نگارش بخشی از این اثر علمی در قالب مقاله قرآن است که آرای ویژه‌ای پیرامون قرآن دارد و به دنبال اثبات این آراء بر اساس پیش فرض خودش مبنی بر ظهور تحول افکار و عقاید در قرآن می‌باشد، لذا تبیین مبانی وی امری ضروری است و به بیان دیگر به منظور نقد شبهات وارده از سوی او شناخت مبانی قرآن پژوهی او لازم است.

۲. پیشینه مطالعاتی

پرداختن به آراء و مبانی مستشرقان یکی از زمینه‌های نگارش کتاب‌ها و یا مقالات توسط پژوهشگران حوزه مطالعات قرآنی است. در این میان پرداختن به آراء آلفورد تی ولج نیز در برخی از نگاه‌ها مشاهده می‌گردد ولی ذکر این نکته ضروری است که تا کنون پژوهش مستقلی در رابطه با مبانی آلفورد تی ولج صورت نگرفته است، از این جهت پژوهش، پیرامون شناخت مبانی او ضرورتی انکارناپذیر است. اما با این حال به برخی از پژوهش‌هایی که در ارتباط با آلفورد تی ولج نگاشته شده است، اشاره می‌گردد.

در کتاب «بررسی و نقد مداخل قرآن، حدیث، رجال و تفسیر در دایره المعارف اسلام» که توسط دکتر مزگان سرشار نگاشته شده است، به نقد مداخل‌های ذکر شده پرداخته است و نقدهای ایشان با توجه به بخش‌بندی مدخل قرآن است. در هر فراز ایشان ضمن بیان نظرات ولج، گفته‌های او را نقد کرده است.

در مقاله «بررسی انتقادی روش تاریخ‌نگاری مقاله محمد پیامبر اسلام در ویرایش دوم دایره المعارف اسلام» که توسط آقای حسین عبدالمحمودی نوشته شده است، ضعف‌ها و اشکالات روش تاریخ‌نگاری نویسندگان مقاله محمد پیامبر اسلام بررسی شده است. آلفورد تی ولج یکی از پنج نویسنده مقاله مذکور در دایره المعارف اسلام است که آراء او در کنار سایر نویسندگان مورد بررسی قرار گرفته است. اما نویسنده مقاله قصد بررسی مستقل روش هر یک از نویسندگان مقاله آمده در دایره المعارف اسلام را نداشته است. علاوه بر آن بیشتر بر روش تاریخ‌نگاری نویسندگان در مقاله مورد بررسی تأکید شده است.

در مقاله دیگری که توسط آقایان علوی مهر و محمودی نگاشته شده است، مقاله قرآن از دایره المعارف اسلام مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. نویسندگان مقاله در پی بررسی نقاط قوت و ضعف مقاله قرآن در دایره المعارف اسلام برآمده‌اند و به طور کلی به ادعاها و شبهاتی که در مقاله مورد مطالعه بیان شده است، پاسخ گفته‌اند.

در نهایت باید گفت اگرچه به صورت پراکنده برخی منابع مرتبط با مستشرقان شرح حال مختصری از وی را بیان

کرده‌اند اما پژوهش مستقلی در رابطه با بررسی مبانی آلفورد تی ولج صورت نگرفته است که مقاله حاضر عهده‌دار بیان آن است.

۳. مفهوم‌شناسی

مبانی

مبانی جمع «مبنا» است که در لغت به معانی چندی از جمله بنیاد، اساس، شالوده و پایه آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۳؛ ج ۱۲، ص ۱۷۷۵۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۴) مبنا در زبان فارسی به معنای ریشه، پایه و بنیان چیزی آمده است. (عمید، ۱۳۶۰؛ ج ۲، ص ۱۷۴۸). و آن را با واژگانی چون اصل، قاعده و ضابطه مترادف شمرده‌اند. مبانی، مجموعه پیش‌فرض‌های اعتقادی، کلامی، زبان‌شناختی، تاریخی و علمی محقق نسبت به فهم متن، ماتن و دیگر عناصر دخیل در فرآیند فهم است، که با مبنا قرار دادن آنها به تحقیق می‌پردازد. محقق باید ابتدا دیدگاه خود را نسبت به این مبانی فهم مشخص سازد و در چارچوب آن به تحقیق بپردازد. به نظر می‌رسد کلمه مبانی به تدریج در استعمال محققان علوم به حوزه پیش‌فرض‌های کلان و اصول موضوعه کلامی و فلسفی و حتی بر دلایل اثبات یک نظریه اطلاق شده است. (شایان مهر، ۱۳۷۹، ص ۵۲۳) مبانی هر علمی شناخت‌ها و باورهایی هستند که پایه و اساس آن علم‌اند. (بابایی، ۱۳۹۱، ص ۱۱) مراد از اصطلاح مبنا در این نوشتار نیز بیان پیش‌فرض‌ها، باورهای اعتقادی یا علمی و نیز دلایل جواز و مشروعیتی می‌باشد که نظریات محققان بر آن استوار است. مبانی محقق یکی از علل مهم اختلاف و تنوع نظریات به شمار می‌آید، بنابراین بررسی دقیق آن، کاربردها و فواید عینی ویژه‌ای دارد. شناخت صحیح ویژگی‌ها و راهیابی کامل و دریافت معانی نیازمند شناخت مقدمات و روشن بودن مبانی است. از این‌رو شناخت مبانی به جهت هویت‌شناسی و از لحاظ طبقه‌بندی، از مسائل مهم به شمار می‌آید. به عنوان نمونه، مبانی محقق بر منابع تحقیق تأثیر می‌گذارد، تا حدی که قلمرو منابع را دچار قبض و بسط کرده، منبعی را از درجه اعتبار ساقط و یا آن را تأیید می‌کند.

۴. اهمیت و ضرورت شناخت مبانی محققان

مبانی جمع مبنا به معنی بنیاد، بنیان، اساس و پایه است و با واژگانی چون اصل، قاعده و ضابطه مترادف می‌باشد. (ابن فارس، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۴). بنابراین از آنجا که اختلاف نظر محققان، به سبب اختلاف در مبانی و یا تکیه نکردن بر مبانی صحیح است، انتخاب و گزینش هر مبنایی برای پژوهش، به انتخاب روش و قواعد خاصی منتهی می‌گردد. بدین جهت محققان در اغلب موارد بر اساس دیدگاه و مبانی خود، روش‌های تحقیقی متفاوتی بر می‌گزینند. (مؤدب، ۱۳۸۲، ص ۸). مبانی را می‌توان به انواع مختلفی تقسیم کرد. این تنوع و اختلاف مدل‌ها به نوع نگاه به مبانی برمی‌گردد، با نگاه فرآیندی و مرحله‌ای به مبانی می‌توان مبانی را به مبانی برون‌متنی، دورن‌متنی و همچنین مبانی صدور و دلالتی تقسیم کرد. با نگاه جنس‌شناسی و نوع‌شناختی به مبانی، می‌توان مبانی را به دو قسم کلی مبانی نظری و کاربردی تقسیم نمود. (راد، ۱۳۹۰، ص ۸۷). آنچه در نوشتار حاضر مورد بررسی قرار می‌گیرد، واکاوی مبانی نظری و کاربردی است. اگر یک مبنا صرفاً در مقام

نظر و یک تصوّر ذهنی باشد، می‌توان گفت این مبنا یک مبناى نظری است، اما برخی از مبانی در مقام عمل و هنگام تحقیق خودنمایی دارند که می‌توان از آنها با عنوان مبانی کاربردی یا عملی یاد کرد. (همان ص ۹۱).

از جمله حوزه‌هایی که ورود به آن با مبانی نظری و کاربردی خاص آن حوزه صورت می‌گیرد، مطالعات قرآنی است. قرآنی که از نظر مسلمانان به عنوان منبع اصیل دریافت‌های دینی به شمار می‌آید. ورود مستشرقان به حوزه مطالعات قرآنی سبب پدید آمدن نظرات جدید، پرسش‌های نو و نیز شبهاتی است که صرف نظر از ارزش‌گذاری مثبت یا منفی آن می‌تواند مدخلی جهت نگاه متفاوت به مسائل پیرامون قرآن باشد.

۵. مبانی آلفورد تی ولج در مطالعات قرآنی

مستشرقان در مطالعات خود دارای مبانی هستند که نظرات ایشان را پیرامون مسائل قرآنی و نظایر آن تحت تأثیر قرار می‌دهد. فهم نظرات آنان و یا پاسخ به شبهاتی که در جریان مطالعات آنان مطرح می‌گردد، نیازمند درک مبانی و پیش‌فرض‌هایی است که تحقیق و پژوهش آنان را جهت داده است. از این رو در ادامه به بررسی مبانی آلفورد تی ولج که مستخرج از مقاله و مدخل قرآن در دایره المعارف اسلام هست، می‌پردازیم.

۵. ۱. عدم وجود منبع الهی و وحیانی برای قرآن

یکی از مبانی ولج و شاید عموم مستشرقان، عدم وحیانی و الهی بودن قرآن است. در میان نظرات ولج شاید بتوان نظرات ضد و نقیض یافت، اما با توجه به مصادیقی که ولج ارائه می‌دهد، جهت‌گیری او به سمت اثبات وحیانی نبودن قرآن پیش می‌رود.

یکی از مواضعی که ولج به این امر تصریح می‌کند، در بخش اول مقاله قرآن و در قسمت مترادفات قرآن است. ولج با بررسی واژه کتاب به بیان معانی متعدّد و کاربردهای آن در قرآن پرداخته و سپس به مفاهیم «کتاب مبین»، «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ» در قرآن اشاره می‌کند. از نظر او مشکلات جدی بر سر راه درک ادبی این آیات وجود دارد و این امر در سایر آیاتی که عموماً به منبع آسمانی قرآن اشاره دارند، دیده می‌شود. او در نهایت نتیجه‌گیری می‌کند که در واقع هیچ اشاره روشنی در این آیات و در هیچ جای دیگری از قرآن، مبنی بر وجود یک منبع آسمانی یا طرح اولیه‌ای برای این کتاب مقدّس وجود ندارد. این نکته توسط مفسّران دوره‌های جدید هم مطرح شده است. ابهامی که وی ادعا می‌کند، چندان پذیرفتنی نیست. برخی بر این باورند که مقصود از «کتاب مکنون»، همان لوح محفوظ است که به آن، «کتاب تکوین» می‌گویند. نسخه اصلی قرآن از دسترس ناپاکان به دور است و تنها پاکان می‌توانند از آن با خبر باشند. به همین دلیل خداوند می‌فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعۀ ۷۷-۷۹). در «ام الكتاب»، قرآن، به صورت لفظ و مکتوب هجائی - خواه به الفبای عرب و خواه به الفبای زبان‌های دیگر - نیست. در آنجا صورتی بسیار حکیمانه و والا دارد. (بهبودی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۴۸۶-۴۸۷).

در جای دیگر از مقاله قرآن و در بخش دوم این مقاله با عنوان «قرآن و محمد»، ولج دیدگاه متعارف درباره شکل ظاهری قرآن را بیان می‌کند که خداوند همواره گوینده است، محمد(ص) شنونده و جبرئیل عامل و واسطه وحی است. اما در ادامه در این دیدگاه مناقشه می‌کند. از نظر او در آیاتی که به نظر می‌رسد جزء بخش‌های قدیمی‌تر قرآن و از نخستین اجزای وحی باشند، گوینده و منبع وحی مشخص نشده‌اند و گامی فراتر گذاشته و با اشاره به برخی از آیه‌ها

(شمس ۱ تا ۱۰، الزلزال، التکائر، العصر و غیره) بیان می‌کند که حتی چیزی وجود ندارد که نشان دهد این پیام از سوی خداست. نویسنده در این بخش درصدد است ثابت کند که در فقرات مکی قرآن، تنها سخن از خدایی سوم شخص است که قرآن را بر پیامبر فرو می‌خواند و سپس به مرور زمان که مردم با یهودیان تماس می‌گیرند و با تعبیری مانند روح و جبرئیل آشنا می‌شوند، پیامبر اسلام (ص) نیز دست به کار شده و از همین تعبیر برای هماهنگی با جامعه استفاده می‌کند. (علوی مهر، ۱۳۹۴، ص ۱۶). ایشان در ادامه به بیان حالات مختلف وحی اشاره می‌کند. به عنوان مثال با در نظر گرفتن برخی از آیات مانند آیه ۵ سوره مزمل خداوند مستقیماً وحی را نازل می‌کرده که این امر در برخی از آیه‌های مربوطه به اواخر دوره مکی و اوایل حضور محمد (ص) در مدینه نیز قابل مشاهده است. اما در برخی از آیات همین دوره کار به دو طریق دیگر صورت می‌گرفته، یکی این که این پیام توسط برخی از واسطه‌ها برای محمد (ص) پایین فرستاده می‌شود و در روش دیگر این پیام با «کتاب» مرتبط است. سپس هر دو این برداشت‌ها را به آیه ۵۱ و ۵۲ سوره شوری مستند می‌کند.

در ارتباط با واسطه‌گری فرشتگان در امر وحی در همان بخش «قرآن و محمد» در مقاله قرآن، ولج ادعا می‌کند برخلاف عقیده مرسوم، هیچ گاه در قرآن از جبرئیل به عنوان یکی از فرشتگان یاد نشده است و هرگز گفته نشده است که فرشتگان عامل وحی هستند و نباید ضمیر جمع «ما» را، که در تعداد بیشماری از آیات به خداوند اشاره دارد، به فرشتگان هم نسبت دهیم. جدای از عدم پذیرش واسطه‌گری جبرئیل و فرشتگان در امر وحی، ولج وجود پیام‌رسان‌های یهودی و یا مسیحی را به عنوان عامل انسانی در رساندن آیات قرآن به پیامبر (ص) امر دور از ذهنی نمی‌داند.

به طور کلی رؤس ادعاهای ولج پیرامون منبع وحی به این قرار است:

ابهام ظاهری برخی از مفاهیم و اصطلاحات در قرآن. (نظیر لوح محفوظ، کتاب مکنون و ...)

مشخص نبودن گوینده و منبع وحی در آیات مکی قرآن.

عدم وجود نشانه‌ای برای اثبات الهی بودن پیام.

تنوع و آشفتگی در نزول وحی. (گوینده بودن خدا، حضرت محمد (ص) و ...)

تنوع و آشفتگی در کیفیت دریافت وحی توسط حضرت محمد (ص) (خدا را دیده، صدای خدا را شنیده و ...)

عدم واسطه‌گری فرشتگان در وحی.

عدم تصریح قرآن به فرشته بودن جبرئیل.

عدم رد کردن اتهامات وارد بر پیامبر درباره اسطوره بودن یا تعلیمی بودن قرآن و ...

امکان وجود عامل انسانی (پیام‌رسان) در شکل‌گیری قرآن.

امکان اقتباس قرآن از تورات و انجیل.

تمام این محورها به شکل مستقیم و یا غیر مستقیم به پیش‌فرض ولج در زمینه الهی و وحیانی نبودن قرآن برمی‌گردد. با اثبات یگانگی مصدر قرآن یعنی الهی بودن متن آیات نتایج ارزشمندی برای قرآن کریم به دست می‌آید؛ قدسی و ماورایی بودن، واقع‌نمایی و حقیقت‌پردازی، حجیت سند و ارزش و اعتبار والای آن، مصونیت از خطا، حکیمانگی محتوا و الفاظ هدایت‌گر. اما با شبهات خاورشناسان مبنی بر مصادر دیگر برای قرآن کریم، نتایجی گمراه‌کننده مانند، بشری بودن آن، خطاپذیری و مانند آن به دست می‌آید. (علوی مهر، ۱۳۹۲، ص ۲۱۵).

در پاسخ باید گفت با توجه به آیات سوره شعراء «وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ

مِنَ الْمُنذِرِينَ - بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» و با توجه به برخی از آیات قرآن که ناظر بر یکدیگر است، معلوم می‌شود که آن رسول صاحب قدرت شگرف که قرآن قول او خوانده شده، «روح القدس» یا «روح الامین» همان جبرئیل است. با این تفاوت که عنوان «روح القدس» عام و معنایی گسترده دارد و از هویت وجودی او خبر می‌دهد، ولی جبرائیل، اسم خاص است. در روایات شیعه نیز روح القدس، همان جبرئیل معرفی شده است. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۷۳). برخی از مفسران نیز معتقدند که بخشی از قرآن نیز از زبان فرشتگان است و بیان می‌کنند که در سوره الرحمن با تکرار، در فواصل معین آیه «فَبَأَى آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان» به چشم می‌خورد و این شعار به وسیله گروهی از فرشتگان در ملاء اعلیٰ - حتی در وسط سخنان گوینده - تکرار شده است، بی آنکه گوینده، سخن خود را قطع کند یا پیوند سخن را از دست بدهد. (علوی مهر، ۱۳۹۴، ص ۱۷).

ولج در بخش قرآن و محمد، صورت‌های گوناگون وحی را بیان می‌کند. او با توجه به آیات و ضمیرهای به کار رفته در آن به آشفتگی میان گوینده، شونده و ... در قرآن اشاره می‌کند. در میان مسلمانان، بنا بر آنچه سیوطی در الاتقان (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۲۲) زرقانی در مناهل العرفان (زرقانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۸ و ۴۹) و دیگرانی چون علامه طباطبایی در تفسیرش (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۳۱۷) گفته‌اند، درباره این که کیفیت وحی چگونه بوده، چهار دیدگاه مطرح می‌شود که از میان این دیدگاه‌ها عقیده عموم مسلمانان که از مبانی آنها نیز می‌باشد، این است که متن قرآن و معانی آن از جانب خداوند است. (زرکشی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۹۱؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۶۰، صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۷۸؛ میر محمدی، ۱۴۲۰، ص ۸۲، صبحی صالح، ۱۳۷۲، ص ۳۵، ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۳) و گیرنده آن حضرت محمد (ص) است. حال این امر با توجه به آیه ۵۱ و ۵۲ سوره شوری گاهی به صورت مستقیم، گاه از ورای حجاب و گاه با ارسال رسولان (فرشتگان) صورت گرفته است. پس ما با صورت‌های گوناگونی از دریافت وحی توسط حضرت محمد (ص) مواجه هستیم. اما همین امر ولج را به این وادی کشانده که این تنوع را به نوعی بی سامانی و عدم برنامه در نزول قرآن تعبیر کند و نتیجه مورد نظر خویش را دریافت نماید.

۵.۲. تطوّر متن و مفاهیم در قرآن

این بخش شامل تطوّر معنای واژه‌ها در قرآن و نیز تطوّر مفاهیم در قرآن است. تطوّر معنای واژه‌ها در نگاه تاریخی امری پذیرفته شده است. این موضوع در دانش معناشناسی به تمایز دو حوزه در زمانی و همزمانی می‌انجامد. ولج در نظرات خود به تطوّر معنای واژه‌ها در قرآن اشاره می‌کند. برای مثال در بررسی مترادفات قرآن بیان می‌کند که واژه «آیه» در اغلب موارد به بیان قدرت و بخشندگی خداوند و درخواست شکرگزاری از مردم همراه است. در آیات دیگر واژه «آیه» به برخی از رخداد‌های غیرعادی یا معجزات اشاره دارد که تأیید کننده پیغام یک پیامبر می‌باشند. در ادامه در این سیر تطور و تحوّل واژه آیه بیان می‌کند که در سوره‌های اواخر دوره مکی و اوایل دوره مدنی، احتمالاً در پاسخ به درخواست‌های مکرّر از محمد (ص) جهت ارائه معجزه، لغت «آیه» با معنی جدید «پیام آشکار شده» مورد استفاده قرار گرفت و در نهایت در برخی از سوره‌های مدنی به معنی کوچکترین جزء پیام وحی شده به کار گرفته شده است. از نظر ولج این سیر تحوّل در نگاه محققان مسلمان به این امر می‌انجامد که لغت «آیه» به کار رفته در این

سوره‌ها را به معنی «آیه» یا کوچکترین جز قرآن دانستند که البته از نظر او در هیچ جایی از قرآن درباره اندازه این واحدهای پیام وحی چیزی گفته نشده است.

همچنین در جای دیگر از تطوّر معنای واژه کتاب سخن می‌گوید. از نظر او پس از شکست یهودیان در مدینه حوالی زمان جنگ بدر، معنی کتاب، دیگر از تورات و انجیل متمایز شد (سوره آل عمران، آیه ۴۵، سوره مائده، آیه ۱۱۰ و ...) و بیشتر به معنی وحی نازل شده بر محمد(ص) به کار گرفته شد. (برای مثال به سوره‌های مدنی، یوسف، آیه ۱، فصلت، آیه ۳، زخرف آیات ۲ و ۳ و غیره مراجعه کنید.) (سرشار، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳).

جدای از سیر تحوّل معنای واژه‌ها ولج به رشد ایده‌ها در قرآن هم اشاره می‌کند. از نظر او در برخی از داستان‌ها تجدید نظر وجود دارد. دو روایت موازی از تولد حضرت یحیی(ع) و حضرت عیسی(ع) در سوره آل عمران، آیات ۳۳-۵۱ و سوره مریم، آیات ۱-۳۶ وجود دارد که در جزئیات تفاوت‌های چشمگیری دارند و این نشان دهنده رشد ایده‌ها در قرآن است.

ولج در اینجا با توجه به تفاوت سرگذشت حضرت عیسی(ع) و حضرت مریم(ع)، در بیان قرآن اشاره می‌کند و از آن تطوّر مفاهیم و محتوای قرآن (رشد ایده‌ها) را نتیجه می‌گیرد. اما باید گفت بسیاری از محققان قرآنی به این حوزه ورود کرده‌اند و به تکرار داستان‌ها در قرآن و تفاوت‌هایی که در این تکرارها وجود دارد اشاره کرده و دلایلی را برای آن مطرح کرده‌اند. گویا سبک بیان قرآن این است که داستان‌ها را در سور مختلف تکمیل کند و یا شاید در سوره‌ای بنا به ضرورت، آن بخشی از داستان را به صورت جزئی‌تر بیان نماید که به هدف و غرض خاصی که در آن سوره قرار گرفته نزدیک‌تر باشد، و مقصود خداوند را آشکارتر نماید. مسیر انحرافی در این نوع نگاه این است که سیر تحوّل معنای واژه‌ها و یا مفاهیم قرآن را در کنار سیر تحوّل علم گوینده آن بدانیم. این امر با اعتقاد مسلمانان درباره الهی بودن قرآن و مختصاتی که علم خداوند متعال دارد، منافات دارد. (همان، ص ۱۲۵).

۳.۵. تحریف قرآن

اگر در آرای ولج نتوان تصریح روشنی به اعتقاد به تحریف قرآن داشت، اما باید دانست که این امر هم یکی از مبانی و پیش فرض‌هایی است که در مطالعات او به چشم می‌خورد که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

اعتقاد به تحریف از میان برخی از نظرات او بیرون می‌آید از جمله:

تلاش برای اثبات اختلاف قرائات و پر رنگ جلوه دادن آن

اثبات عدم جمع و تدوین قرآن در زمان پیامبر(ص)

اعتقاد به وجود نسخ در قرآن

نتیجه‌ای که در نهایت از این مباحث استخراج می‌شود امکان وقوع تحریف در قرآن است.

در بخش سوم مقاله قرآن ولج اختلاف قرائات را در قرآن شفاهی و کتبی بررسی کرده و بیان می‌کند که در دوره اموی متن عثمانی دچار تغییرات زیادی شد و قرائت‌های جدیدی با ترکیب اجزای مصحف کتبی و شفاهی عثمانی و مصاحف کتبی و شفاهی صحابه، بویژه ابن مسعود و اُبی به وجود آمد.

این اختلافات از نظر ولج در دوره عباسی به اندازه‌ای است که تشخیص مصحف عثمانی از غیرعثمانی غیرممکن بود و نمی‌شد با اطمینان متن عثمانی اصلی را از بین سایر متون جدا کرد. این روند در قرن چهارم به تلاش ابن مجاهد

در معرفی «قرائات سبعة» می‌انجامد. تا اینکه در نهایت دو قرائت حفص از عاصم و ورش از نافع را قرائات پذیرش شده زمان کنونی معرفی می‌کند. و از نگاه ولج همین اختلاف‌ها زمینه‌ساز تحریف در قرآن بوده است.

ولج در بحث «جمع و تدوین قرآن» می‌گوید: از شواهد چنین برمی‌آید که محمد، جمع‌آوری متن مقدس مکتوب را در زمان سال‌های اولیه مدنی آغاز نمود، در عین حال، مسئولیت‌های هدایت جامعه اسلامی که به سرعت در حال گسترش بود، او را مجبور ساخت که این کار را ناتمام رها سازد، که این مطلب احتمال وقوع تحریف در قرآن را تقویت می‌کند. در پاسخ باید گفت اینکه نویسنده می‌گوید: پیامبر اسلام (ص) به دلیل مسئولیت‌های هدایت جامعه اسلامی، کار جمع‌آوری متن قرآن را ناتمام رها کرد، هیچ دلیلی ندارد، بلکه دلیل بر خلاف آن هست؛ چه پیامبر اسلام (ص) تا آخرین لحظات حیاتش بر نوشتن و جمع‌آوری تک‌تک آیات قرآن اهتمام ویژه داشته و کسانی را هم برای این مسئله مهم مأمور کرده بود که تا آخرین لحظات زندگی مبارکش که آخرین آیه قرآن نازل می‌شد، به این امر مهم می‌پرداختند و عقل و اعتبار عقلی هم حکم می‌کند که پیامبر اسلام (ص) قرآن را که معجزه و سند اسلام است و تا روز قیامت محور محافل دینی مسلمانان است، جمع کرده و نوشته باشد و اخبار بسیاری هم بر این مطلب دلالت دارد از جمله حدیث ثقلین. (ملایری، ۱۴۱۵، ۱/مقدمه؛ ترمذی، ۱۴۲۱، ص ۹۹۱).

در اثبات تحریف ناپذیری قرآن ادله گوناگونی آورده می‌شود. عده‌ای تحریف ناپذیری قرآن را با توجه به آیاتی از خود قرآن مطرح می‌کنند که مهم‌ترین آنها آیه نهم از سوره حجر است. اما در مقابل عده‌ای هم شبهه می‌کنند که شاید خود این آیات هم جزء تحریف باشند. یا ادله دیگری چون استناد به روایات عدم تحریف، گزارش‌های تاریخی، ادله عقلی و شهادت عالمان دینی را مطرح می‌کنند. (سرشار، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷).

۴.۵. نسخ‌پذیری آیات قرآن

در جریان توضیح تهیه نسخه نوشتاری قرآن، ولج بیان می‌کند که این امر شامل برخی بازنویسی‌ها و تغییراتی در آیات قبلی می‌شد. از نظر او این امر در آیه ۱۰۶ سوره بقره تصریح شده است. سپس با توجه به آیه ۱۰۱ سوره نحل و نیز ۵۲ سوره حج، درباره این تغییرات سه نوع توضیح می‌دهد. یکی اینکه گاهی اوقات محمد (ص) بخش‌هایی از آیات نازل شده را فراموش می‌کرد، دیگر اینکه شیطان چیزی به آیات اضافه می‌نمود و سوم اینکه خداوند به سادگی برخی از آیات خوب یا بهتر را جایگزین آیات می‌کرد. از نظر وی از لغت «آیه» در این متون معنی «بیت» یا بخش دریافت می‌شود اما قرآن هیچ اشاره‌ای درباره اندازه این واحدهای وحی آسمانی که حذف می‌شوند یا توسط آیات دیگر جایگزین می‌شوند، ارائه نمی‌دهد. (علوی مهر، ۱۳۹۴، ص ۲۸).

در این میان ولج با اشاره به داستان «آیه‌های شیطانی» که بعد از آیات ۱۹ و ۲۰ سوره نجم آمده است، اشاره می‌کند. او با اشاره به گفته طبری در تفسیرش و نیز تاریخ طبری داستان را بازگو کرده و در انتها اشاره می‌کند که خداوند برای اینکه خیال محمد (ص) را راحت کند آیه ۵۲ سوره حج را نازل کرد و سپس آیه‌های ۲۱ تا ۲۷ سوره نجم نازل شد تا دو آیه غراینق را باطل نماید. (طبری، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۵۳). از نظر ولج این داستان درباره «آیه‌های شیطانی» به عنوان منبعی تاریخی مورد تأیید اکثر نویسندگان غربی است که آنرا ذکر کرده‌اند زیرا آنها فکر می‌کنند امکان اینکه این داستان ساختگی باشد وجود ندارد.

البته ولج این داستان را نمی‌پذیرد. از نظر او اگر چه ممکن است برخی زمینه‌های تاریخی در تأیید این داستان وجود داشته باشد، اما شکل کنونی آن قطعاً یک داستان تفسیری است. بر خلاف آنچه در داستان ادعا می‌شود، سوره النجم (آیات ۱ تا ۲۰) و پایان سوره یک ماهیت یکپارچه نیستند. همچنین آیه ۵۲ سوره حج دیرتر از آیات ۲۱ تا ۲۷ سوره النجم نازل شده است و به احتمال قریب به یقین مدنی است. از سوی دیگر جزئیات زیاد دیگری که در این داستان وجود دارد مانند مسجد، سجاده و موارد دیگر در زمان حضور محمد(ص) در مکه وجود نداشته‌اند. (سرشار، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹).

هرچند ولج این داستان را نمی‌پذیرد، اما ذکر این موضوع در ذیل مبحث نسخ آیات و القای شیطان نشان دهنده تعریف او از نسخ است. یعنی این امکان وجود داشته است، اما شواهد امر داستان مزبور را تأیید نمی‌کند. در ادامه ولج با بیان حکم شراب‌خواری به مصداق نسخ در قرآن اشاره می‌کند. ولج می‌گوید سوره‌های قرآن به صورت منظم و استوار توسط گروهی از فقهای اسلامی مورد بحث قرار گرفته است، اما این در حالی که آخرین آیه‌های قرآن با موضوعات آیات ابتدایی قرآن تناقض دارند. مثلاً نوشیدن شراب مستلزم مقررات و تعالیم کلاسیک است که در سوره مائده آیه ۹ آمده است. گزارشات موثقی بر علیه این رسم جاهلی وجود دارد که آن را منع کرده است. در سوره بقره آیه ۲۱۹ و نساء آیه ۴۳ به نظر می‌رسد آن را جایز می‌شمارند. این احکام یا تعالیم نسخ شد و بهتر از آن جایگزین آن شد. اما تعدادی دیگر از سوره‌ها تحت تأثیر روایات تاریخی متداول و به رسمیت شناخته شده شکل گرفته است که به گمان زیاد به ترتیب زمان معینی و نظم خاصی و به صورت جداگانه طبقه‌بندی شده‌اند. سرانجام فهرست مفصلی از نسخ و القای آیه‌های قرآن تحت عنوان الناسخ و المنسوخ شکل گرفت. آیت الله خوئی اعتقاد داشتند که در وقوع نسخ و وجود آیه منسوخ در قرآن در بین علما اختلاف وجود دارد، ولی در اصل امکان نسخ و همچنین در وجود آیاتی که ناسخ احکام ادیان گذشته و یا ناسخ پاره‌ای از احکام اسلام در صدر اول هستند، هیچ اختلافی وجود ندارد. (خوئی، بی تا، صص ۲۷۶-۲۸۶). آیت الله معرفت نیز در حوزه نسخ ورود جدی داشتند. ایشان در طول سی سال به طور مداوم ایده خود را تنقیح و تکمیل کرد و در نهایت اعلام کرد نسخ در قرآن نیست و شایسته است این بحث از پرونده مباحث قرآنی حذف شود؛ چرا که تمامی موارد مورد توهم نسخ قابل حمل بر وجوه دیگری هستند. از ابتکارات ایشان وضع دو اصطلاح «نسخ مشروط» و «نسخ تمهیدی» بود. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳، صص ۳۸۸-۳۹۸). در نسخ مشروط هر يك از ناسخ و منسوخ وابسته به شرایط خاص و مصلحت متناسب با خود هستند. (معرفت، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۸۵). در نسخ تمهیدی شارع مقدس برای مبارزه با برخی عادات غلط که بین مردم جا افتاده بود، ابتدا حکمی را هماهنگ با جامعه ترخیص می‌کند، سپس عقب‌نشینی می‌نماید و بنیان این عادت غلط را در جامعه فرو می‌ریزد. مانند همراهی اولیه قرآن با برخی از عادات جاهلی و سپس تصحیح تدریجی آن، تا نسخ آن عادت غلط. (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵). بنابراین با این نوع نگاه به نسخ، آنچه ولج و دیگران ادعا می‌کنند، بر قرآن حمل نمی‌شود. نتیجه پذیرش ادعای آنان مطرح شدن تحریف در قرآن است، زیرا با نسخ یا انساء آیه‌ای، تحریف به نقصان در قرآن مورد پذیرش قرار می‌گیرد. این در حالی است که پیروان تورات و انجیل، نسخ را در قوانین و احکام الهی محال می‌دانند و در نتیجه به استمرار و همیشگی بودن شریعت حضرت موسی (ع) معتقد می‌باشند. (خوئی، بی تا، ص ۲۷۹).

۵.۵. اقتباس قرآن از کتب آسمانی مسیحیان و یهودیان

ولج در بخشی از نظرات خود بیان می‌کند که درک اینکه محمد(ص) داستان‌ها و اطلاعات دیگری را از پیام‌رسانان مختلف مانند یهودیان و مسیحیان دریافت می‌کند و در لحظات نزول وحی آنها را به شکل قرآنی بیان می‌کند، دور از ذهن نیست. چنین دیدگاهی، اگر چه امروزه درست تلقی می‌شود، با مطالبی که در مجموعه احادیث وجود دارد و منابع دیگر مسلمانان همخوانی ندارد.

از نظر او، دیدگاه فوق سبب می‌شود که رابطه بین قرآن و کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان مورد سؤال قرار گیرد. در سوره‌های مکی و سوره‌های اوایل دوره مدنی از یک وحی یا کتاب آسمانی واحد صحبت می‌شود که اغلب کتاب خداوند (کتاب الله) خوانده می‌شود و کسانی که این کتاب قبلاً به آنها «داده» شده را پیامبران (بقره ۲۱۳)، دودمان ابراهیم (ع) (عنکبوت ۲۷، الحدید ۲۵ و ۲۶ و غیره) بنی اسرائیل (غافر ۵۳ و جاثیه ۱۶)، موسی (ع) (بقره ۵۳ و ۸۷، الانعام ۱۵۴ و غیره)، یحیی (ع) (مریم ۱۲) و عیسی (ع) (مریم ۳۰ و غیره) نامیده است. در آیه ۱۰۱ از سوره بقره و ۲۳ از سوره آل عمران کتاب خداوند منحصراً به کتاب‌های آسمانی اهل الکتاب (اهل کتاب) اشاره دارد. این عبارت که بیش از ۳۰ بار در قرآن تکرار شده است (بقره ۱۰۵ و ۱۰۹، آل عمران ۶۴ و ۶۵، النساء ۱۲۳ و ۱۵۳ و غیره، که مدنی هستند) اغلب به افرادی اطلاق می‌شود که «دارای کتاب آسمانی هستند» اما به احتمال قوی‌تر معنی که از این عبارت برداشت می‌شود «افرادی که قبلاً کتاب خداوند بر آنان نازل شده است» می‌باشد. زیرا این عبارت هم معنی عبارت قرآنی «الذین اوتوا الکتاب»، در آیه‌های ۱۰۱، ۱۴۴ و ۱۴۵ سوره بقره ۱۹ و ۲ سوره آل عمران، ۱۳۱ سوره النساء و غیره می‌باشد و در آیه‌های ۱۲۱ سوره بقره، ۲۰ و ۱۱۴ سوره الانعام، ۳۶ سوره الرعد و غیره به معنی «الذین آتیناهم الکتاب» می‌باشد.

از سوی دیگر لغت «الامیون» که بارها در قرآن تکرار شده است به نظر می‌رسد که در معنی متضاد سه عبارت فوق باشد (بقره ۷۸، ۲۰ و ۷۵ آل عمران و ۲ الجمع) بنابراین می‌توان معنی «افرادی که قبلاً کتاب به آنها اعطا نشده است» را از آن استنباط کرد. و این واژه احتمالاً شکل جمع واژه «امی» است که در آیه‌های ۱۵۷ و ۱۵۸ سوره الاعراف به محمد(ص) اطلاق شده است. یعنی خداوند به جای اینکه نماینده‌ای را از میان افرادی که قبلاً کتاب به آنها اعطا شده است (اهل الکتاب) به سوی اعراب و همه جهان بفرستد، ترجیح می‌دهد که پیامبری «محمد(ص)» را از میان افرادی که قبلاً کتابی به آنها اعطاء نشده است «النبی الامی» برای آنها بفرستد. هیچ مدرکی در قرآن وجود ندارد که نشان دهد امی به معنی «بی‌سواد» است. (سرشار، ۱۳۸۹، صص ۵۰-۵۵).

ولج از واژه «امیون»، مفهوم کسانی که قبلاً به آنها کتابی اعطا نشده را برداشت می‌کند. در حالی که اینگونه نیست. او ادعا می‌کند که در قرآن امی به معنای بی‌سواد نیامده است. در آیات ۷۸ سوره بقره خداوند از اهل کتاب و صاحب کتابی خبر می‌دهد که امی هستند. یعنی کتاب دارند ولی بی‌سوادند: «وَمِنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» بنابراین امی در مقابل اهل کتاب قرار نمی‌گیرد، چه بسا افراد مشرک، کافر و مسلمان که امی باشند؛ خواه کتابی بر آنان نازل شده یا نشده باشد. تمام این زمینه‌چینی‌ها برای تکمیل همان فرضیه اقتباس قرآن از تورات است. (همان، ص ۵۸).

ولج بیان می‌کند که پس از شکست یهودیان در مدینه حوالی زمان جنگ بدر، معنی کتاب، دیگر از تورات و انجیل متمایز شد (آل عمران ۴۸، مائده ۱۱۰ و غیره) و بیشتر به معنی وحی نازل شده بر محمد(ص) به کار گرفته شد. برای

مثال به سوره‌های مدنی، یوسف ۱، فصلت ۳، الزخرف ۲ و ۳ و... و عبارت «کسانی که به آنها کتاب اعطاء شده است» به «کسانی که به آنها بخشی از کتاب (نصیب) اعطا شده است» تبدیل شد. (آل عمران ۲۳، نساء ۴۴ و ۵۱ و غیره) تقریباً در همین زمان جمع «کتاب‌های آسمانی» (کتاب) در دو عبارت در آیه ۲۸۵ سوره بقره و ۱۳۶ سوره نساء معرفی می‌شود. (الطلاق ۱۲ و البینه ۳). نکته اول استدلال بالا تایخ‌گذاری آیات است که ولج بدون دلیلی ادعا می‌کند آیه ۴۸ سوره آل عمران قبل از آیه ۲۳ همین سوره نازل شده است. از سوی دیگر آیه ۴۸ آل عمران و ۱۱۰ مائده مربوط به دستورهای آسمانی به حضرت عیسی (ص) است. برداشت نادرست دیگری که صورت گرفته در تعبیر «أَوْتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ» است. بنابر گزارش‌های تاریخ این امر به مفقود شدن بخشی از تورات اشاره می‌کند. در حالی که نویسنده مقاله آن را به کسانی که بخشی از کتاب به آنها اعطا شده ارجاع می‌دهد. (همان، ص ۵۶). در ادامه ولج بیان می‌کند که در آیه‌های اواخر دوره مکی و اوایل دوره مدنی گفته می‌شود که از محمد (ص) درخواست‌هایی می‌شود که کتابی ارائه دهد تا مردم بتوانند برای خودشان بخوانند (مانند الاسراء ۹۳) و پیروان وی گلايه می‌کنند که چرا آنان مانند یهودیان و مسیحیان کتابی آسمانی ندارند (الانعام ۱۵۵ و ۱۵۶) تشکیل یک جامعه مستقل اسلامی در مدینه، جدا از اهل الکتاب، با موجودیت یک کتاب آسمانی اسلامی متفاوت که به عنوان یک معیار (فرقان) جهت تأیید کتاب‌های آسمانی پیشین (آل عمران ۳، النساء ۱۰۵، مائده ۴۸ و غیره) به وجود آمد، موجودیت خود را پیدا کرد.

در آیات مورد ادعای ولج چنین درخواستی با مضمونی که او مطرح می‌کند مشاهده نمی‌شود. علامه طباطبایی در معنای آیه ۱۵۶ سوره انعام بیان می‌کند که به هر حال معنای آیه مورد بحث این است که ما قرآن را نازل کردیم تا نگویند کتاب آسمانی که متعرض جزئیات شرایع الهی باشد همان دو کتاب انجیل و تورات بود که به دو طایفه قبل از ما یعنی یهود و نصارا نازل شد، و ما از تلاوت و آموختن آن غفلت ورزیدیم و با غفلت هم حرجی بر ما نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۵۲۸).

در جایی دیگر نویسنده بر اساس چند فراز مدنی (آیه ۹۱ سوره انعام و ۷۹ سوره بقره) بیان می‌کند که محمد (ص) با جدیت اطلاعاتی را در کتاب‌های مقدس یهودیان جست و جو می‌کرد، چرا که آن‌ها به مخفی کردن کتابشان از او محکوم شده‌اند.

این ادعای نویسنده که محمد (ص) با جدیت خواهان اطلاعاتی از کتاب‌های مقدس یهود بوده، تنها احساسی از جانب خود ایشان است، چرا که آیاتی که به آن‌ها استناد کرده، به هیچ وجه دربردارنده چنین معنایی نیستند. و سوال اینجاست که از پیامبر (ص) اطلاعات را از اطراف و اکناف جمع می‌نمود، دیگر چه نیازی به الهام داشت؟ (علوی مهر، ۱۳۹۴، ص ۱۹).

تلاش مستشرقان و ارائه کنندگان فرضیه اقتباس قرآن از عهدین این است که با اثبات اقتباس، ادعا کنند که این قرآن توسط کسانی به پیامبر تعلیم داده شده و او این کتاب را از آنان گرفته است. این گونه برای قرآن منشأ بشری قائل شده و منشأ الهی و وحیانی بودن آن را نقض می‌کنند. حال آنکه این ادعا در زمان نزول قرآن هم مطرح شد و مشرکان ادعا کردند که از سوی کسانی قرآن به پیامبر (ص) تعلیم داده شده است: «ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلِّمٌ مَّجْنُونٌ». اما این ادعا راه به جایی نبرد و پس از یک وقفه طولانی در سال‌های اخیر توسط تعدادی از مستشرقان و همفکران ایشان پیگیری شد. به هر حال پذیرش اقتباس قرآن از عهدین در صورتی است که قرآن و عهدین تفاوت‌های بسیاری دارند. داستان‌ها و اخباری در قرآن آمده که خبری از آنها در عهدین نیست. از سوی دیگر قرآن مطالبی دارد که جایگاه بنی

اسرائیل به عنوان قوم یهود را نفی می‌کند و مطالبی بر خلاف برگزیده بودن قوم یهود و ... دارد.

۵.۶. تأثیر پذیری از فرهنگ زمانه

خاورشناسان با تمسک به ادله‌ای همچون سفرهای پیامبر اکرم(ص) به شام یا ملاقات ایشان با چهره‌های نصرانی مانند ورقه بن نوفل و بحیرای راهب و مصاحبت با برخی از عالمان یهود در مدینه آن حضرت را متأثر از اهل کتاب دانسته و قرآن را بر گرفته از مصادر دینی و فرهنگی جامعه عربستان و محیط‌های پیرامونی‌اش به ویژه در برخورد با کاروان‌های تجاری سرزمین‌های دیگر که با خود مفاهیم و آموزه‌هایی را به همراه می‌آوردند، دانسته‌اند. الحداد، ۱۹۸۲م، صص ۱۰۵۹ و ۱۰۶۰؛ رضوان، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۰۰؛ سالم الحاج، ۲۰۰۲م، ج ۱، صص ۲۹-۳۶. محمد کاظم شاکر و محمد سعید فیاض، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰). البته این موضوع از سوی مسلمانانی چون حامد ابوزید مطرح شده است. ایشان در کتاب «مفهوم النص» مباحث خود درباره قرآن را بر پایه این ادعا استوار می‌سازد که متن قرآن در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است. این متن در طول بیست و سه سال در فرهنگ خاصی شکل گرفته است. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۰). ولج نیز از این قافله جدا نمانده و یکی از مبانی او تأثیر پذیری از فرهنگ زمانه است. او عقیده دارد که بیشتر روایات قرآنی نسخه‌هایی از داستان‌های سنتی هستند که در سایر فرهنگ‌های خاور نزدیک دیده می‌شود، که متناسب با جهان‌بینی و آموزه‌های قرآن اقتباس شده‌اند. چندین نسخه از افسانه‌های دیرینه خاور نزدیک و بسیاری از مضامین اسطوره‌ای رخ داده‌اند؛ مانند آفرینش آسمان و زمین در مدت شش روز و عرشی که از آن به جهان فرمان‌روایی می‌شود چندین بار در قرآن ذکر شده است. ولج با بیان مصادیقی اصرار دارد که داستان‌های قرآنی را اقتباس شده از داستان‌های فرهنگ‌های سنتی و باستانی معرفی نماید. خداوند در قرآن آشکارا بیان می‌کند که سرنوشت اقوام پیشین را قصه می‌کند، پس این داستان‌ها در میان اقوام و ملل پیشینه‌ای دارد، اما از آنجا که قرآن کتاب حق است، آن اخبار را به حق برای مخاطبان خود قصه می‌کند: □ «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ» (کهف، ۱۳). (علوی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۵)

همچنین ولج در بخش سوگندهای قرآنی بیان می‌کند که انواع مختلفی از سوگندها و اشکال مربوط به آنها در سوره‌های کوتاه‌تر، معمولاً در آغاز، رخ می‌دهد. به نظر می‌رسد این فرض که بیشتر (اما مطمئناً همه) این سوگندها جزء اولین قسمت‌های قرآن نیستند، توجیه شده است. و اینکه برخی سوگندها رمزنگاری شده و تفسیر یا ترجمه‌شان دشوار است. معمولاً عبارات سخنان سازندگان عرب باستان (طالع بینان) از این دست‌اند. (همان، ص ۱۹۴).

ولج در این بخش با دشوار خواندن ترجمه برخی از قسم‌ها، آن را رمزی خوانده و سعی دارد تا با نزدیک کردن آن به فرهنگ کاهنانه و یا طالع‌بینان عربستان، این عبارات را بازتابی از رفتارها و سخنان این گروه بداند که در قرآن منعکس شده، تا از این طریق بر تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ زمانه تأکید ورزد. اما باید دانست که قرآن از اسلوب زبان عربی برای بیان مفاهیم استفاده کرده است و یکی از این روش‌ها و اسلوب‌ها، قسم خوردن است که برای تأکید بر امری به کار می‌رود. چنانچه ما نیز در زبان فارسی از آن بهره می‌بریم. از سوی دیگر آشنایی با زبان عربی، معنا و مفهوم این دست سوگندها را آشکار کرده است.

۵.۷. مستشرقان و اسطوره‌انگاری گزاره‌های تاریخی در قرآن

لغت‌شناسان واژه اسطوره را از سطر به معنای سخن پریشان، بیهوده، بی‌ریشه، دروغ و سخنان باطلی که نظامی در آن‌ها نیست، دانسته‌اند. (جوهری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۵۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۶).

هر چند تعریف مشترک و جامعی از اسطوره و اسطوره‌شناسی وجود ندارد، اما در میان تعاریف همان معنایی که در ریشه این لغت آمده است، لحاظ می‌شود. بنا بر آنچه در زبان مرسوم تا سده نوزده وجود داشت، اسطوره به هر چیزی اطلاق می‌شد که با واقعیت تضاد داشت. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۲۶۹) از این رو داستان‌های اساطیری معنایی تخیلی و غیر واقعی را به ذهن متبادر می‌کند. آنچه در ادعای شرق‌شناسان نسبت به داستان‌های تاریخی قرآن هم آمده همین موضوع را تداعی می‌کند. ادعای اکثر این مستشرقان دارای یک پیش‌فرض مشترک است و آن هم نوع نگاه به داستان‌های مسیحی و عهدین است که آنها را دروغ و ساختگی می‌پندارند.

کلیموویچ شرق‌شناس روسی اعتقاد دارد قرآن کتابی است که ترکیب پیچیده‌ای دارد، این کتاب شامل افسانه‌ها و داستان‌های کهن منقول از اعراب قدیم، و ادیان یهود، مسیحیت و زرتشتی است. (دسوقی، ۱۳۷۶، ص ۲۳).

هنری ماسیه^۱ از انعکاس مشوّش اساطیر یهودی در قرآن سخن می‌گوید. «داستان‌های اساطیری متعلق به انبیاء در مرحله سوم از سوره‌های مکی افزایش یافت؛ انعکاس مشوّشی از اساطیر یهودی. این اساطیر تقریباً ۱۵۰۰ آیه یعنی یک چهارم قرآن را در بر می‌گیرند» (ماسیه، ۱۹۷۷م، ص ۱۱۳).

نولدکه اعتقاد دارد که این اساطیر ریشه در ادبیات جهان دارد که در آن عصر معروف بوده است. (نولدکه، ۱۳۸۲، صص ۱۲۸-۱۲۷).

آرتور جفری هم با اشاره به واژه یأجوج و مأجوج بیان می‌کند: «یأجوج و مأجوج در سوره هجده، آیه ۹۴ و سوره بیست و یک آیه ۹۶ آمده است و هر دو آیه، بازتاب افسانه‌های سریانی مربوط به اسکندر مقدونی‌اند. این نام‌ها ظاهراً در عربستان پیش از اسلام کاملاً شناخته شده بودند و ما اشاراتی بدان‌ها در شعر قدیم می‌یابیم و همین اشارات نشان می‌دهد که اطلاعات مربوطه بدان‌ها از طریق نوشته‌های معادی مسیحی به اعراب رسیده است» (جفری، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲).

در این میان نتیجه‌نهایی را ریکالدو بیان می‌کند که با ادعای خیالی خواندن داستان‌های قرآن منشأ الهی قرآن را نفی می‌کند. «قرآن چیزی جز ترکیبی از بدعت‌های کهن نیست که آباء کلیسا آن‌ها را رد کرده‌اند ... و نمی‌توان ادعا کرد که متن قرآن وحیانی است و منشأ الهی دارد، چرا که در آن، داستان‌های متعدد خیالی هست که هیچ اساسی در سنت انجیلی ندارد» (رحمتی، ۱۳۸۱، ص ۸).

نسبت اسطوره دادن به قرآن، موضع جدیدی نیست و سابقه آن به زمان نزول قرآن بر می‌گردد که قرآن را «أساطیرُ الأوّلین» می‌خواندند. خداوند به شدت با این امر برخورد کرده و در ۹ آیه از آیات قرآن به این اتهام اشاره می‌کند.

متن آیه	سوره: آیه
و مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِنْ يَرَوْا كَلِمَةً لَا يُؤْمِنُوهَا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ	الأنعام: ۲۵

۲	وَ إِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا اِنْ هَذَا اِلَّا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ	الأنفال: ۳۱
۳	وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ	النحل: ۲۴
۴	لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَ اَبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ اِنْ هَذَا اِلَّا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ	المؤمنون: ۸۳
۵	وَ قَالُوا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ اَكْتَنَبَهَا فَهِيَ تُمْلِي عَلَيْهِ بَكْرَةً وَ اَصِيْلًا	الفرقان: ۵
۶	لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَ اَبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ اِنْ هَذَا اِلَّا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ	النمل: ۶۸
۷	وَ الَّذِي قَالَ لِبِالِدِيهِ اَفْ لَكُمْ اَتَعِدَانِي اَنْ اُخْرَجَ وَ قَدْ خَلَّتِ الْقُرُوْنُ مِنْ قَبْلِي وَ هُمَا يَسْتَفْغِيثَانِ اللّٰهَ وَ يَتْلُكَ اَمِيْنٌ اِنْ وَعَدَ اللّٰهُ حَقًّا فَيَقُوْلُ مَا هَذَا اِلَّا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ	الأحقاف: ۱۷
۸	اِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ	القلم: ۱۵
۹	اِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ	المطففين: ۱۳

اما خدای متعال آنچه در قرآن آمده را نه اسطوره تخیلی بلکه حق می‌داند. خداوند در جریان اصحاب کهف، این خبر را حق می‌شمرد: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ» (سوره کهف، ۱۳) همچنین پس از بیان سرگذشت حضرت عیسی (ع) این داستان را حق می‌داند: « اِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصُّ الْحَقُّ » (سوره آل عمران، ۶۲) قصه کردن سرگذشت انبیاء پیشین بر پیامبر (ص) که همه به حق صورت گرفته، جهت تثبیت فؤاد ایشان است: « وَ كَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهٖ فُوَادِكُمْ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ » (سوره هود، ۱۲۰) بنابراین اگر قرار است فؤاد پیامبر (ص) تثبیت شود، باید آنچه به ایشان گفته می‌شود، حق باشد. کسی با اخبار پوشیده، دروغ، تخیل گونه و به دور از واقعیت به تثبیت فؤاد نمی‌رسد. «ثبت» دوام شیء است (ابن فارس، معجم مقائیس اللغة، ج ۱، ص ۳۹۹) و اصل این ریشه همان استقرار و تداوم بر امری است و این معنی درباره استقرار مکان « يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اِذَا لَقِيْتُمْ فِرَّةً فَاقْبَوْا » (سوره انفال، ۴۵)، حکم «يَمْحُوا اللّٰهَ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُ» (سوره رعد، ۳۹)، قلب «لِنُنَبِّئَ بِهٖ فُوَادِكُمْ» (سوره فرقان، ۳۲)، رأی و اراده «وَ لَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَ جُنُودِهٖ قَالُوا رَبَّنَا اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَبَّتْ اَقْدَامُنَا» (سوره بقره، ۲۵۰) نظر و ... کاربرد دارد. «ثبات» در مقابل «زوال» است. (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۸) آنچه حق باشد دوام دارد، در حالی که دروغ و سخن پریشان و باطل، زوال پذیر است. از سوی دیگر اگر این قرآن ادعای هدایت برای مردم را دارد، «وَ هُدُوا اِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَ هُدُوا اِلَى صِرَاطِ الْحَمِيْدِ» (سوره حج، ۲۴) این هدایت نمی‌تواند بر اساس مطالب خرافی و باطل صورت گیرد، زیرا نقض غرض است. ما که بشر هستیم نیز اگر قصد هدایت و تربیت کسی را داشته باشیم به مطالب خرافی و دروغ متوسل نمی‌شویم، زیرا می‌دانیم که بی نتیجه است، چه برسد به کلامی که جنبه الهی دارد. در این میان برخی از مستشرقان نیز به حقیقی بودن داستان‌های قرآن تصریح کرده‌اند. دکتر واگلیری می‌نویسد: «بزرگ‌ترین معجزه اسلام، قرآن است که به وسیله آن یک رشته روایات و داستان‌های منظم و مقطوع و اخباری مبنی بر قطعیات مطلقه به ما می‌رسد.» (واگلیری، بی تا، ص ۳۵) امروزه از طریق تحقیقات باستان شناسی شواهد تاریخی زیادی در مورد صدق داستان‌های قرآن کشف و جمع‌آوری شده است که هرگونه تردیدی را برطرف می‌سازد. (بی‌آزار

شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۶۷).

در انتها و با عنایت به رویکرد کلی مستشرقان به نظر می‌رسد و حیانی نبودن قرآن از مبانی مهم ولج در پژوهش‌هایش بوده است. پس زمانی که قرآن الهی نباشد، کتابی است بشری. در نتیجه تمام خصوصیات بشری بودن یک پدیده مانند خطا پذیری، نقد پذیری و ... را شامل می‌شود. اگر این امر از سوی کسانی که نگاه برون دینی دارند دنبال شود و از آن سو از سوی مسلمانان مورد پذیرش قرار گیرد، دیگر قرآن کتاب الهی نیست که عمل به مفاهیم آن الزام‌آور باشد و یا منشأ هدایت قرار گیرد. زمانی که الهی بودن قرآن نفی شود، می‌توان آن را به چالش کشید.

۶. نتیجه‌گیری

۱. با وجود شباهتهای بسیاری که در فرآیند قرآن پژوهی عالمان مسلمان و محققان غربی به چشم می‌خورد اما يك تفاوت مبنایی، رهیافت غربی را از رهیافت اسلامی متمایز می‌کند، اینکه محققان مسلمان اهتمام جدی به «و حیانیّت قرآن» دارند و مستشرقان رویکردی متفاوت داشته و به دنبال شناخت تاریخ اسلام به مثابه پدیده‌ای فرهنگی بوده‌اند و یکی از نقاط عطف این پدیده فرهنگی قرآن کریم است.

۲. یک بررسی ساده پیرامون مبانی ولج که اکثر آنها، میان سایر مستشرقان نیز مشترک است، نشان می‌دهد که این مبانی یک هدف خاص را نشانه گرفته و مهم، پیامدی است که از آن حاصل می‌شود. تطوّر متن و مفاهیم در قرآن، تحریف پذیری قرآن، نسخ پذیری آیات قرآن، اقتباس قرآن و داشتن منشأ بشری و تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه و اسطوره‌انگاری گزاره‌های تاریخی قرآن، چارچوبی را شکل می‌دهد تا عدم الهی بودن منبع و مصدر قرآن را اثبات کند.

۳. بررسی رویکرد قرآن پژوهی ولج حاکی از آن است که او علاوه بر آنکه مبانی خاص خود را در مطالعات قرآنی دارد، دارای مبانی مشترکی با سایر مستشرقان می‌باشد، نظیر عدم اعتبار و اصالت قرآن، عصری بودن قرآن و تاریخی‌انگاری آن و تحریف است.

۴. دقت در منابع پژوهشی ولج این حقیقت را آشکار می‌سازد که هرچند وی از منابع مسلمانان بهره برده اما به بهره‌گیری از منابع و آراء مستشرقان اهتمام بیشتری داشته و به منابع شیعی جز موردی مختصر مراجعه‌ای نداشته است.

۷. فهرست منابع

- قرآن کریم

۱. ابن عربی، محی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲. ابن فارس، محمد بن زکریا، *معجم مقاییس اللغه*، تحقیق عبد السلام محمد هارون، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۴. الحداد، یوسف دژه، *القرآن و الكتاب: اطوار الدعوه القرآنیه*، بیروت: منشورات المکتبه البولسیه، ۱۹۸۲م.
۵. بابایی، علی اکبر، *بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۶. بهبودی، محمدباقر، *تدبری در قرآن*، تهران، سنا، ۱۳۷۸ش.
۷. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، *قرآن ناطق*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۸. ترمذی، ابو عیسی محمد، *جامع ترمذی*، قاهره، مصر، دارالحدیث، ۱۴۱۹.

۹. جفری، آرتور، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۲.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، *وحی و رهبری*، قم: مؤسسه الزهراء، ۱۳۶۸.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن عماد، *الصاحح*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۸ق.
۱۲. خوئی، سید ابوالقاسم، *البيان فی التفسیر القرآن*، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام خوئی، بی تا.
۱۳. دسوقی، محمد، *سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی*، ترجمه محمود رضا افتخار زاده، تهران: نشر هزاران، ۱۳۷۶.
۱۴. دهخدا، (م ۱۳۳۴ش) و دیگران، *لغت نامه*، جلد ۱۲، ص ۱۷۷۵۹، تهران، مؤسسه لغت نامه و دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۵. زرقانی، محمد عبد العظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۱۷ق.
۱۶. زرکشی، محمد بن (بهادر بن) عبد الله بدر الدین، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش یوسف عبد الرحمن مرعشلی و دیگران، بیروت: دار المعرفة، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
۱۷. راد، علی، *مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن*، تهران: سخن، ۱۳۹۰.
۱۸. رحمتی، محمد کاظم، *قرآن در عصر اصلاحات؛ مطالعه‌ای در باره اسلام شناسی در اروپا*، کتاب ماه دین، شماره ۶۳ و ۶۴، ۱۳۸۱، صص ۴-۱۷.
۱۹. رضایی اصفهانی، محمد علی، *منطق تفسیر قرآن (۴)*، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ۶، ۱۳۹۳.
۲۰. رضوان، عمر بن ابراهیم، *آراء المستشرقین حول القرآن الکریم*، ریاض: دار طیبه، ۱۴۱۶ق.
۲۱. سالم الحاج، ساسی، *الظاهره الاسلامیه و اثرها فی الدراسات الاسلامیه*، لیبی: دار الکتب الوطنیه، ۲۰۰۲م.
۲۲. سرشار، مزگان، *بررسی و نقد مداخل قرآن، حدیث، رجال و تفسیر*، تهران: مجمع تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی، چاپ اول ۱۳۸۹.
۲۳. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
۲۴. شاکر، محمد کاظم؛ محمد سعید فیاض، "سیر تحوّل دیدگاه‌های خاورشناسان در مورد مصادر قرآن"، *مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث*، شماره ۱، سال ۴۳، ۱۳۸۹، صص ۱۱۹-۱۳۸.
۲۵. شایان مهر، علیرضا، *دائرته المعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، تهران: انتشارات مؤسسه کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۲۶. صالح، صبحی، *مباحث فی علوم القرآن*، قم: الشریف الرضی، ۱۳۷۲.
۲۷. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۸. طباطبایی، محمد حسین، *قرآن در اسلام*، تصحیح هادی خسرو شاهی، قم: بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸.
۲۹. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرين*، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۳۱. طبری، ابوجعفر محمد بن - جریر، *تاریخ الامم والملوک*، تحقیق: محمد ابوالفضل - ابراهیم، بیروت، روائح التراث العربی، بی تا.

۳۲. عمید، حسن، فرهنگ عمید، چاپ سوم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
۳۳. علوی مهر، حسین؛ محمودی، اکبر، "بررسی مقاله قرآن از دایره المعارف اسلام"، فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۱۸، سال دهم، تابستان ۱۳۹۴.
۳۴. -----، -----، مسئله وحی و پاسخ به شبهات آن، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۲.
۳۵. قرطبی، ابو عبدالله، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۳۶. قائمی نیا، علیرضا، "نقد تاریخت قرآن"، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۶، سال دوم، تابستان ۱۳۹۰.
۳۷. ماسیه، هنری، الاسلام، تعریب بهیج شعبان، تعلیق مصطفی الرافعی و محمد جواد مغنیه، بیروت: منشورات عویدات، ۱۹۷۷ م.
۳۸. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، چاپ نوزدهم، ۱۳۹۷.
۳۹. _____، "نسخ در قرآن"، فصلنامه بینات، شماره ۴۴، سال یازدهم، زمستان ۱۳۸۳، صص ۹۹-۱۰۷.
۴۰. مؤدب، رضا، علم الدرایه تطبیقی، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
۴۱. میر محمدی زرنندی، ابوالفضل، بحوث فی تاریخ القرآن و علومه، قم: انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین)، ۱۴۲۰ ق.
۴۲. معزی ملایری، اسماعیل، جامع احادیث الشیعه، زیر نظر حسین بروجردی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. نولدکه، تئودور، تاریخ القرآن، تعریب جورج تامر، بیروت: بی نا، ۱۳۸۲.
۴۴. واگلیری، لورا واکسیا، پیشرفت سریع اسلام، ترجمه سید غلام رضا سعیدی، قم: نشر روح، بی تا.