Scientific quarterly
Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 2, No. 3, autumn 2026, 133-164
Article Type: Research Paper
DOI: 10.22034/nqr.2026.2104299.1094

The Divine Origin of Quranic Revelation with an Emphasis on Narrations of Descent: A Comparative Analysis of the Views of Malik Bennabi and Haydar Hobollah

Saeed Abdolkhani [1]
Nancy Saki [2]
Zohreh Babaahmadi Milani [3]

Abstract

The issue of the divine origin of Quranic revelation, in terms of both its wording and meaning, has consistently been a foundational belief for Muslims. However, in the contemporary era, this belief has faced skepticism from certain orientalists and religious intellectuals regarding the human origin of the Quran. Using a descriptive-analytical method and a comparative approach, this study examines the perspectives of Malik Bennabi and Haydar Hobollah in this regard. Bennabi's phenomenological approach, relying on psychological and historical analyses, presents an extra-religious perspective on the autonomy of the phenomenon of revelation and provides rational support for defending its divine origin. Conversely, Hobollah's analytical-critical approach, by meticulously examining the implications and chains of transmission of narrations, emphasizes both verbal and semantic descent; by relying on intra-religious sources, it provides textual and narrative support for this defense. Therefore, synthesizing these two approaches can provide a comprehensive and multi-layered defense of the divine origin of Quranic revelation.

Keywords: : Divine Origin of Revelation, Verbal Descent, Semantic Descent, Malik Bennabi, Haydar Hobollah, Phenomenological Approach, Analytical-Critical Approach.

Citation: Abdolkhani, S., Saki, N., Babaahmadi Milani, Z. (2026). "The Divine Origin of Quranic Revelation with an Emphasis on Narrations of Descent: A Comparative Analysis of the Views of Malik Bennabi and Haydar Hobollah". *Hadith-based Qur'anic Research*, 2 (3), 133-164 (In Persian)

* Received: 2026/06/22, Revised: 2026/08/30, Accepted: 2026/09/11.

1. M.A. in Qur'an and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Corresponding author: Abdolkhanisaeed@yahoo.com
2. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: N.saki@scu.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: Z.babaahmady@scu.ac.ir

© Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Hazrat-e Masoumeh University

سال دوم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۵، صفحات ۱۳۴-۱۶۵
نوع مقاله: پژوهشی
DOI: 10.22034/nqr.2026.2104299.1094
قرآن‌پژوهی روایی

اصالت الهی وحی قرآنی با تأکید بر روایات نزول؛ تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های مالک‌بن‌نبی و حیدر حب‌الله

سعید عبدالخانی [۱]
نانسی ساکی [۲]
زهره بابااحمدی میلانی [۳]

چکیده

مسئلهٔ اصالت الهی وحی قرآنی از حیث لفظ و معنا، همواره یکی از باورهای اساسی مسلمانان بوده است. با این حال در دوران معاصر، این باور از سوی برخی مستشرقان و نواندیشان دینی، با شبهاتی مبنی بر بشری‌بودن منشأ قرآن مواجه شده است. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکرد تطبیقی، دیدگاه‌های مالک‌بن‌نبی و حیدر حب‌الله را در این زمینه بررسی می‌کند. رویکرد پدیدارشناختی بن‌نبی با تکیه بر تحلیل‌های روان‌شناختی و تاریخی، تصویری برون‌دینی از استقلال پدیدهٔ وحی ارائه نموده و پشتوانه‌ای عقلی برای دفاع از اصالت الهی آن فراهم می‌کند. در مقابل، رویکرد تحلیلی ـ انتقادی حب‌الله با دقت در دلالت‌ها و اسناد روایات، بر نزول لفظی و معنوی تأکید کرده و با اتکا به منابع درون‌دینی، پشتوانه‌ای متنی و نقلی برای این دفاع فراهم می‌آورد. بنابراین، تلفیق این دو رویکرد می‌تواند دفاعی جامع و چندلایه از اصالت الهی وحی قرآنی ارائه دهد.

واژگان کلیدی: اصالت الهی وحی، نزول لفظی، نزول معنوی، مالک‌بن‌نبی، حیدر حب‌الله، رویکرد پدیدارشناختی، رویکرد تحلیلی ـ انتقادی.

استناد: عبدالخانی، سعید؛ ساکی، نانسی؛ بابااحمدی میلانی، زهره (۱۴۰۵). «اصالت الهی وحی قرآنی با تأکید بر روایات نزول؛ تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های مالک‌بن‌نبی و حیدر حب‌الله». قرآن‌پژوهی روایی، ۲ (۳)، ۱۳۴-۱۶۵.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۶/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۰.

۱. دانش‌آموختهٔ کارشناسی‌ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران، اهواز، ایران. رایانامهٔ نویسندهٔ مسئول: Abdolkhanisaeed@yahoo.com
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. رایانامه: N.saki@scu.ac.ir
۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. رایانامه: Z.babaahmady@scu.ac.ir

© نگارندگان حق تکثیر و امتیاز کامل انتشار مقاله خود را حفظ می کنند.
ناشر: دانشگاه حضرت معصومه

۱ـ بیان مسئله

اعتقاد به الهی بودن کامل قرآن کریم در دو بُعد لفظ و معنا، از باورهای دیرینه و ریشه‌دار مسلمانان است. دیدگاه غالب در میان مسلمانان بر این اصل استوار بوده است که قرآن با تمام محتوای آسمانی خود، به همین شکل موجود بر پیامبر ﷺ نازل شده و ایشان نیز این پیام الهی را بدون ذره‌ای کاستی یا فزونی ابلاغ کرده است (عویس، ۲۰۱۰، ص۱۲۰؛ تونجی، ۲۰۰۷، ص۸۰؛ زرقانی، بی‌تا، ج۱، ص۴۱؛ طباطبایی، ۱۳۵۳، ص۱۰۴ـ۱۰۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۱۰، ص۱۱۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج۱۵، ص۳۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص۷۸). در دوران معاصر، جریان‌های فکری نواندیش دینی و برخی مستشرقان، با طرح ادعاهایی مبنی بر بشری بودن منشأ قرآن، این باور بنیادین را به چالش کشیده‌اند. این چالش‌ها، ضرورت بازخوانی و دفاع مستدل از اصالت الهی وحی را دوچندان کرده است. در این میان، اندیشمندان مسلمان، پاسخ‌های متفاوتی ارائه داده‌اند که هر یک بر پایهٔ مبانی و روش‌شناسی خاص خود شکل گرفته‌اند. این پژوهش به‌طور ویژه بر تحلیل تطبیقی روش‌های به‌کارگیری منابع روایی در آثار این دو اندیشمند تمرکز دارد. پژوهش حاضر بر آن است تا با بررسی تطبیقی دیدگاه‌های دو اندیشمند تأثیرگذار جهان اسلام، یعنی مالک‌بن‌نبی (با رویکردی پدیدارشناختی و با تکیه بر تحلیل‌های روان‌شناختی و تاریخی) و حیدر حب‌الله (با رویکردی تحلیلی ـ انتقادی و با تکیه بر ارزیابی دقیق دلالت‌های قرآنی و حدیثی)، به این پرسش‌های اساسی پاسخ دهد: هر یک از این دو متفکر چگونه اصالت الهی وحی را اثبات می‌کنند؟ وجوه اشتراک و افتراق این دو روش‌شناسی در دفاع از قداست قرآن چیست؟

پژوهش حاضر از حیث هدف، بنیادی و از حیث ماهیت و روش، توصیفی ـ تحلیلی با رویکرد تطبیقی (مقایسه‌ای) است. داده‌های موردنیاز در این تحقیق به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به آثار مکتوب، منابع معتبر و نیز کتاب‌های بن‌نبی و حب‌الله گردآوری شده‌اند. در فرایند تحلیل، ابتدا دیدگاه‌های هر یک از این دو متفکر دربارهٔ مسئلهٔ اصالت الهی وحی به‌طور جداگانه تبیین و تحلیل شده و سپس با استفاده از روش تحلیل تطبیقی، نقاط اشتراک و افتراق روش‌شناسی و استدلالی آن‌ها در دفاع از قداست قرآن مورد ارزیابی قرار گرفته است.

۲- پیشینهٔ تحقیق

بررسی سوابق پژوهش، نشان می‌دهد که آثار متعددی به‌صورت مجزا به تحلیل دیدگاه‌های بن‌نبی و حب‌الله پرداخته‌اند. برای نمونه، در حوزهٔ مطالعات مربوط به مالک‌بن‌نبی، پژوهش‌هایی همچون «الظاهرة القرآنية عند مالک‌بن‌نبی» (ابن‌سبتی، ۲۰۱۸)، «الظاهرة القرآنية فی فکر مالک‌بن‌نبی» (رایح طبحون، ۲۰۱۹) و «إعجاز النص القرآنی فی فکر مالک‌بن‌نبی» (بوتشیش، ۲۰۱۸) به بررسی مفهوم «پدیدهٔ قرآنی» از نگاه وی پرداخته‌اند. همچنین، در حوزهٔ مطالعات مربوط به حیدر حب‌الله، آثاری نظیر «الدلالة القرآنية عند الشيخ حيدر حب‌الله» (شعیوط حنش، ۲۰۱۹) و «تأثیر سیاق در جهت‌دهی معنای متن قرآنی از دیدگاه شیخ حیدر حب‌الله» (رشاش الزبادی، ۱۴۰۰) منتشر شده‌اند. با این حال، چنانکه ملاحظه می‌شود، تاکنون

پژوهش مستقلی که به بررسی مشترک، تطبیقی و مقایسه‌ای دیدگاه‌های قرآنی بن‌نبی و حب‌الله، به‌ویژه در مسئلهٔ اصالت الهی لفظ و معنای قرآن، بپردازد، یافت نشده است. این خلأ پژوهشی، ضرورت انجام تحقیق حاضر را تبیین می‌کند.

۳- معرفی بن‌نبی

نام کامل او مالک‌بن‌حجاج‌بن‌خضربن‌مصطفی‌بن‌نبی است. وی در سال ۱۳۲۳ هجری قمری، مصادف با سال ۱۹۰۵ میلادی، در شهر قسنطینه، از شهرهای شمال شرقی کشور الجزایر، به دنیا آمد (عویسی، ۲۰۱۲، ص۵۱). مالک‌بن‌نبی از اندیشمندان برجستهٔ اسلامی در قرن بیستم میلادی است. با توجه به تقسیم‌بندی ارائه‌شده دربارهٔ موضع‌گیری‌های موجود نسبت به تغییر و اصلاح، که بر اساس آن این موضع‌گیری‌ها به سه مدرسهٔ سنتی‌های محافظه‌کار، میانه‌روهای روشنفکر و نوگراهای سهل‌انگار تقسیم می‌شوند، بن‌نبی از متفکران دستهٔ دوم شمرده می‌شود (بریون، ۲۰۱۰، ص۲۱ـ۲۲). شخصیت مالک‌بن‌نبی جامع دو فرهنگ اسلامی و غربی بوده است. یکی از نویسندگان برجسته دربارهٔ او گفته است که مالک‌بن‌نبی با متفکران و نویسندگان دیگر تفاوت زیادی داشت؛ زیرا آشنایی او با فرهنگ عربی و فرانسوی، به احاطهٔ وی بر دانش گستردهٔ عربی و اسلامیِ مستند به قرآن، سنت و فلسفهٔ اسلامی و نیز دانش غربی و اندیشهٔ مبتنی بر میراث یونان و روم باستان انجامیده بود (جندی، ۱۹۶۵، ص۶۴). اندیشه‌ها و مبارزات علمی بن‌نبی، او را در زمرهٔ اندیشمندان اصلاح‌طلبی مانند محمد رشیدرضا، محمد اقبال لاهوری و ابن‌بادیس قرار داده است (جدعان، ۱۹۸۸، ص۶۰۳ـ۶۰۴). بن‌نبی بر خطرناک بودن اندیشهٔ استشراقی برای جامعهٔ عربی و اسلامی تأکید می‌کرد و بر لزوم مکث و تأمل هنگام مواجهه با افکار مستشرقان تأکید داشت (بن‌نبی، ۱۹۶۹، ص۲۵). وی، همهٔ اندیشه‌های فرهنگ غربی را مضر و کشنده نمی‌دانست و بخش پوسیدهٔ افکار فرهنگ غربی را از عناصر حاشیه‌ای برمی‌شمرد (همو، ۱۹۹۷، ص۱۴۹ـ۱۵۰).

٤- معرفی حب‌الله

حیدر محمد کامل حب‌الله در سال ۱۹۷۳ میلادی، در شهر صور، در جنوب لبنان، در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمد. وی در سه‌سالگی مادر خود را از دست داد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در صور گذراند و در سال ۱۹۸۸ به حوزهٔ علمیهٔ این شهر پیوست و مقدمات و سطوح را فراگرفت (حب‌الله، ۲۰۱۴، ص۹۷ـ۱۰۰؛ همو، ۱۴۴۳، ص۴۱۹ـ۴۲۱). در سال ۱۹۹۵، برای ادامهٔ تحصیلات عالی حوزوی به ایران سفر کرد و در سال ۲۰۰۲، تحصیل در مقطع کارشناسی‌ارشد علوم قرآن و حدیث را در دانشکدهٔ اصول دین ایران آغاز کرد و این مدرک را دریافت نمود. سپس در دانشگاه ادیان و مذاهب ایران در مقطع دکتری به تحصیل پرداخت و در رشتهٔ مقایسهٔ ادیان و الهیات مسیحی، دانش‌آموخته شد (همو، ۲۰۱۴، ص۹۷ـ۱۰۰؛ همو، ۱۴۴۳، ص۴۱۹ـ۴۲۱). وی از سال ۲۰۲۳ میلادی در شهر بیرمنگام انگلستان ساکن بوده و در حال حاضر، مدیر بخش تاریخ و حدیث در مؤسسهٔ المهدی در این شهر است (مصاحبهٔ نگارنده با حیدر حب‌الله، ۲۰۲۶).

به اعتقاد حیدر حب‌الله، واقعیت فکری‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، پیش از هرگونه اصلاحی به حرکتی انتقادی نیاز دارد؛ زیرا بدون نقد، اصلاحی صورت نمی‌گیرد و نمی‌توان بدون داشتن جسارت برای اصلاح وضعیت موجود، از درک خود از دین دفاع کرد. وی بر این باور است که روش توجیهی‌ای که بسیاری از آن بهره می‌برند، نمی‌تواند کارایی دائمی داشته باشد (همو، ۱۴۳۴، ج۱، ص۴۹۸).

۵- بن‌نبی و اصالت الهی وحی

بن‌نبی با ذکر موارد متعددی کوشیده است اصالت الهی وحی را اثبات کند. در ادامه، رویکرد وی در این زمینه مطرح و بررسی می‌شود.

۵-۱- شواهد و تحلیل‌های روان‌شناختی

بن‌نبی با تحلیل روان‌شناختی شخصیت پیامبر ﷺ و واکنش‌های ایشان هنگام دریافت وحی، استقلال پدیدهٔ وحی از ذات بشری پیامبر ﷺ را اثبات می‌کند. وی با تکیه بر شواهدی چون مقیاس ظاهری، مقیاس عقلی، انقطاع وحی، وحی و حافظهٔ پیامبر ﷺ و وقایع حیات پیامبر ﷺ، نشان می‌دهد که ایشان به‌روشنی درک می‌کرد آنچه دریافت می‌کند، خارج از ذات انسانی اوست.

۵-۱-۱- مقیاس ظاهری

بن‌نبی، شخص پیامبر ﷺ را به‌ویژه در مراحل اولیهٔ دریافت وحی، شاهدی عالی بر پدیدهٔ وحی به شمار می‌آورد (بن‌نبی، ۱۴۲۰ق، ص۱۵۱). پیامبر ﷺ برای نخستین بار در غار حرا صدای فرشتهٔ وحی را شنید و نوری را مشاهده کرد که به‌صورتی غیرعادی او را احاطه می‌کرد (همو، ص۱۵۰). از دیدگاه بن‌نبی، تردیدهای محتملی که ممکن است در ذهن هر شخص حقیقت‌جو مطرح شوند، می‌بایست در ذهن پیامبر ﷺ نیز مطرح می‌شدند (همان). اگرچه برخی با استناد به روایات ائمهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام، ضمن رد چنین ادعاهایی دربارهٔ شخص پیامبر ﷺ، معتقدند که خداوند با دلایل روشن، وحی را برای ایشان قابل درک و پذیرش کرده است (معرفت، ۱۴۲۸ق، ج۱، ص۷۴ـ۷۷؛ موسوی‌اردبیلی، ۱۳۸۸، ج۲، ص۴۶۱ـ۴۶۲). گفت‌وگوی عجیب میان فرشتهٔ وحی و پیامبر ﷺ، و رؤیایی که پیش از آن رخ داد، نخستین پایهٔ اساسی برای ارزیابی خودانتقادی پیامبر ﷺ از وضعیت خود را تشکیل می‌دهد (بن‌نبی، ۱۴۲۰ق، ص۱۵۲). بن‌نبی با استناد به برخی روایات اشاره‌کننده به علائمی مانند شنیدن صدای زنگ هنگام نزول وحی (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۲ـ۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸، ص۲۶۰ـ۲۶۱؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۱۹۸)، عوارض جسمانی و ظاهری پیش‌آمده برای پیامبر ﷺ هنگام دریافت وحی را دلیلی روشن بر تمایز آشکار میان ذات پیامبر ﷺ و ذات وحی‌کننده می‌داند (بن‌نبی، ۱۴۲۰ق، ص۱۵۳).

۵-۱-۲- مقیاس عقلی

منظور از مقیاس عقلی، سنجش پدیدهٔ وحی با معیارهای عقلانی و منطقی است تا نشان داده شود که این پدیده نمی‌تواند محصول ذهن و اندیشهٔ بشری باشد. یکی از ادلهٔ مهم بر نقش نداشتن پیامبر ﷺ در تولید الفاظ قرآن، «اُمّی» بودن ایشان است (چمن‌پیما و همکاران، ۱۳۹۷، ص۶۶). به عبارت دیگر، عقل نمی‌پذیرد که انسانی اُمّی بتواند متنی با اوج بلاغت و فصاحت، معارف عمیق و اخبار غیبی ارائه کند. بن‌نبی معتقد است که ذهن پیامبر ﷺ برای آنچه وحی نازل می‌کرد، آماده نبود و چیزی جز تصورات رایج در محیط بدوی خود در ذهن نداشت (بن‌نبی، ۱۴۲۰ق، ص۱۵۵). بنابراین، عقل حکم می‌کند که چنین محتوای عظیم و ساختار بی‌نظیری نمی‌تواند زاییدهٔ ذهن انسانی اُمّی باشد. بن‌نبی با تحلیل فرمان «إقرأ» (بخوان) و پاسخ پیامبر ﷺ مبنی بر «ما أنا بقارئ» (من خواندن نمی‌دانم)، بر تمایز پدیدهٔ قرآنی از پدیدهٔ بشری و جایگاه نسبی پیامبر ﷺ در گفتمان قرآنی تأکید می‌کند و نتیجه می‌گیرد که میان کلام خدا (قرآن) و دریافت‌کنندهٔ وحی (پیامبر) تمایزی آشکار وجود دارد (همان، ص۱۶۱).

به بیان او، تأثیر صاعقه‌وار نخستین کلمهٔ وحی‌شده، یعنی «إقرأ»، بر پیامبر ﷺ باید در نظر گرفته شود؛ چراکه پیامبر اُمّی بود و این فرمان اجباری حالتی از دگرگونی در وجود او ایجاد کرد؛ از این رو، با شگفتی پاسخ می‌دهد که خواندن نمی‌داند (همو، ص۱۵۵). در نتیجه، انکار پیامبر ﷺ در برابر فرمان قطعی صادرشده از نفس ناطق، فاصلهٔ نسبی میان او و این ذات فرمان‌دهنده را نشان می‌دهد (همو، ص۱۶۲). بنابراین، استدلال عقلی در این بخش آن است که عقل نمی‌پذیرد انسانی اُمّی بتواند چنین متنی را بدون منبعی الهی ارائه کند. این استدلال، مستقل از تحلیل‌های روان‌شناختی، بر ناکافی بودن توان بشری برای تولید قرآن تأکید دارد و ضرورت وجود منبعی الهی را اثبات می‌کند.

۵-۱-۳- انقطاع وحی

بر اساس تحلیل مدافعان وحی قدسی، اگر وحی از درون شخصیت پیامبر ﷺ می‌جوشید، دیگر نباید فترت و انقطاعی در نزول آن رخ می‌داد (موسوی‌مقدم، ۱۳۹۱، ص۱۱۷). بن‌نبی وضعیت روحی پیامبر ﷺ را هنگام قطع وحی توصیف می‌کند و بیان می‌کند که ایشان با حالتی ناامیدانه، در درون خود و محیط اطرافش به دنبال منبع پنهانی‌ای می‌گشت که نخستین آیات قرآن از آن جاری شده بود. این تلاش، به‌طور قاطع و روشن، استقلال پدیدهٔ قرآنی از ذات دریافت‌کنندهٔ آن، یعنی شخص پیامبر ﷺ را تأیید می‌کند (بن‌نبی، ۱۴۲۰ق، ص۱۲۷ـ۱۲۸). با این حال، از دیدگاه برخی، رویدادی به نام انقطاع وحی، به آن صورتی که در کتاب‌های تفسیر آمده است، وجود ندارد و مسئله‌ای جز نزول تدریجی وحی در میان نبوده است (سبحانی، ۱۳۸۳، ج۶، ص۱۲۳).

۵-۱-٤- وحی و حافظهٔ پیامبر ﷺ

عصمت پیامبر ﷺ از فراموشی آیات وحی‌شده، از امور بدیهی‌ای است که عقل و نقل بر آن صحه می‌گذارند (میرمحمدی زرندی، ۱۴۲۰ق، ص۷۴). نخستین نمونه برای اثبات این مسئله، آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ طه است که بر اساس تحلیل بن‌نبی، پیامبر ﷺ در آغاز رسالت خود و هنگام دریافت وحی، حافظه‌اش را به‌شدت به کار می‌گرفت تا بتواند آیات را به همان صورتی که نازل می‌شدند، حفظ کند (بن‌نبی، ۱۴۲۰ق، ص۲۷۷). برخی در همین راستا گفته‌اند که پیامبر ﷺ حق ندارد از حافظهٔ خود برای حفظ قرآن استفاده کند؛ امری که تفاوت بزرگ میان ذات امرکننده، یعنی خداوند و ذات دریافت‌کننده، یعنی پیامبر ﷺ را آشکار می‌کند (حمادة، ۱۴۲۹ق، ج۱، ص۲۳۳؛ تسخیری، ۱۴۲۴ق، ص۷۷ـ۷۸؛ صالح، ۱۴۲۹ق، ص۳۳).

در روش طبیعی، انسان ابتدا معنا و مفهوم مطلبی را درک می‌کند و سپس الفاظ و عبارات آن را به خاطر می‌سپارد. به عبارت دیگر، حافظهٔ بشری معمولاً بر پایهٔ فهم معنا عمل می‌کند و حفظ لفظ بدون فهم معنا برای انسان دشوار و برخلاف روند طبیعی است. اما در مورد پیامبر ﷺ، ایشان باید بدون فهم قبلی و بدون آشنایی با محتوا، الفاظ وحی را عیناً و بی‌کم‌وکاست دریافت و حفظ کند. این امر برخلاف روش طبیعی حافظهٔ بشری است. آیهٔ مذکور نیز برخلاف این روش طبیعی است و در نتیجه، میان پدیدهٔ قرآنی و شخصیت محمد ﷺ تناقضی دوگانه مشاهده می‌شود (بن‌نبی، ۱۴۲۰ق، ص۲۷۷ـ۲۷۸). تناقض نخست آن است که پیامبر ﷺ اُمّی بود و توانایی خواندن و نوشتن نداشت، اما باید متنی بسیار عمیق و بلیغ را عیناً دریافت و حفظ می‌کرد؛ امری که با توانایی طبیعی یک انسان اُمّی سازگار نیست. تناقض دوم آن است که پیامبر ﷺ حق ندارد از حافظهٔ خود برای حفظ قرآن استفاده کند، اما در عمل، باید آیات را حفظ می‌کرد تا به مردم ابلاغ کند. این امر نیز با روند طبیعی حفظ ناسازگار است و نقش حافظهٔ بشری را در حفظ وحی نفی می‌کند. بن‌نبی با تحلیل روان‌شناختی این تناقض دوگانه، نتیجه می‌گیرد که پدیدهٔ وحی مستقل از ذات پیامبر ﷺ است؛ زیرا اگر وحی زاییدهٔ ذهن پیامبر ﷺ بود، نباید چنین تناقضی در روند طبیعی حفظ رخ می‌داد (همان).

۵-۱-۵- وقایع حیات پیامبر ﷺ

بن‌نبی با اشاره به حادثهٔ افک نشان می‌دهد که این مشکل چگونه در پرتو قرآن به‌راحتی برطرف می‌شود (بن‌نبی، ۱۴۲۰ق، ص۲۷۸ـ۲۷۹). موضع بی‌طرفانه‌ای که پیامبر ﷺ اتخاذ کرده بود، تا زمان نزول وحی ادامه داشت؛ وحی‌ای که ایشان را از چنگال شک و تردید رها کرد. به این ترتیب، در سورهٔ نور[1]، ابتدا قانون حدّ زنا پایه‌گذاری می‌شود (همان، ص۲۸۰). در ادامه، این آیات به‌گونه‌ای دقیق و خیره‌کننده، در ارتباط با همین اصل قانونی، همسر پیامبر را تبرئه می‌کنند و بر ضرورت وجود شاهد[2] در چنین مواردی تأکید می‌ورزند

۱. نور: ۲.

۲. نور: ۳-٤.

(همان). از نگاه بن‌نبی، در اینجا تناقضی آشکار میان ذاتی محصور در احتیاط و خویشتن‌داری و احکام صریح و قاطعی که وحی نازل کرده است، جلوه‌گر می‌شود (همان، ص۲۸۱).

۵-۲- شواهد و تحلیل‌های تاریخی ـ ساختاری

نویسندهٔ کتاب «پدیدهٔ قرآنی» (الظاهرة القرآنیة)، علاوه بر دلایل و شواهد فوق، به دلایل و شواهد تاریخی ـ ساختاری در اثبات اصالت الهی لفظ و معنای وحی قرآنی نیز پرداخته است که برخی از آن‌ها را می‌توان به این صورت بیان کرد:

۵-۲-۱- نزول تدریجی وحی

در آیات فراوانی به نزول قرآن اشاره شده است. در خصوص کیفیت نزول قرآن، دانشمندان اسلامی دیدگاه‌های مختلفی دارند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۱۵۶). بن‌نبی ضمن اشاره به سیر تاریخی نزول وحی، از این نگاه تاریخی به‌عنوان روشی استدلالی استفاده می‌کند و معتقد است که نزول وحی با در نظر گرفتن شرایط و ویژگی‌های خاص آن زمان و بر اساس درک و نیازهای اجتماعی و فرهنگی، خود یکی از نشانه‌های الهی بودن قرآن به شمار می‌آید (بن‌نبی، ۱۴۲۰ق، ص۱۸۰).

بنابراین، نزول تدریجی در راستای حکمت الهی برای تعلیم، تربیت و تزکیهٔ جامعه است (علوی‌مهر و حقیقت‌سمنانی، ۱۴۰۰، ص۲۷۱). بدین‌ترتیب، بن‌نبی به ادعای مستشرقانی که منشأ وحی قرآنی را پیامبر ﷺ دانسته و هوش و ذکاوت ایشان را عامل شکل‌گیری قرآن به این صورت معرفی کرده‌اند، پاسخ می‌دهد (حمدان، بی‌تا، ص۶۵؛ محمد، بی‌تا، ص۲۲). پاسخ بن‌نبی به این دسته از مستشرقان در قالب پرسشی استفهامی مطرح می‌شود: اگر منشأ قرآن نبوغ انسانی باشد، چرا این قرآن به‌صورت کامل و یک‌باره از آن منبع، یعنی نبوغ انسانی، ظهور نیافته است؟ (بن‌نبی، ۱۴۲۰ق، ص۱۸۰). بن‌نبی در نهایت نتیجه می‌گیرد که اگر قرآن یک‌جا و به‌صورت دفعی نازل می‌شد، به اندیشه‌ای مرده تبدیل می‌شد، نه منبعی برای دمیدن روح حیات در فرهنگی نوپا. بنابراین، نزول تدریجی دلالتی آشکار بر الهی بودن منشأ قرآن دارد (همو، ص۱۸۱).

۵-۲-۲- یکپارچگی درونی

اگرچه برخی از مفسران، هماهنگی و نبود اختلاف میان آیات را از ادلهٔ اثبات الهی‌بودن قرآن می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص۱۳۹ـ۱۴۰)، ادعای نبود انسجام درونی سوره‌ها یکی از شبهات مطرح‌شده دربارهٔ قرآن است که زمینه را برای غیرالهی‌دانستن آن فراهم می‌کند (ولچ و دیگران، ۱۹۸۶، ص۴۰۹). از نگاه بن‌نبی، هنگام نزول وحی، پیامبر ﷺ فرصت زمانی لازم را نداشته است تا بتواند در مدت کوتاه القای وحی، آن را تنظیم کند. افزون بر این، واحدهای نازل‌شده به‌تدریج، حاوی افکار و اندیشه‌هایی بوده‌اند که خارج از درک و تصور مردمان آن روزگار بوده‌اند، چه رسد به اینکه این اندیشه‌ها بخواهند از آنان منبعث شوند (بن‌نبی،

۱۴۲۰ق، ص۱۸۳). بن‌نبی برای توضیح بهتر این مطلب، سه مثال برای تبیین وحدت تشریعی و وحدت تاریخی ذکر می‌کند.

۵-۲-۲-۱- نکاح

هدف سورهٔ نساء، توضیح احکام ازدواج، مانند تعداد همسران، محرمات خویشاوندی، احکام ارث و سایر امور مرتبط بوده است. محتوای آیات نشان می‌دهد که این سوره مدنی است و پس از هجرت، به‌تدریج و نه یکباره، نازل شده است؛ با این حال، بیشتر آیات آن ارتباط منسجمی با یکدیگر دارند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج۴، ص۱۳۴). آیهٔ ۲۳ سورهٔ نساء به‌تنهایی، تحریم سیزده نوع از محارم را دربرمی‌گیرد: هفت گروه از طریق نسب و شش گروه از طریق رضاعت و مصاهرت (شحاته، ۱۴۲۱ق، ج۴، ص۸۰۷؛ سبزواری، ۱۴۱۴ق، ج۸، ص۸ـ۱۱). بن‌نبی با اشاره به آیهٔ مذکور، ترتیب این سیزده حالت را نیازمند شرایط روانی و زمانی لازم می‌داند و دخالت پیامبر ﷺ در شکل‌دهی و تألیف وحی قرآنی، حتی در نمونه‌ای مانند آیهٔ مذکور و آن هم در همان لحظه، ناممکن می‌شمارد (بن‌نبی، ۱۴۲۰ق، ص۱۸۴). در نتیجه، لازم است توضیحی برای این پدیده خارج از این چارچوب و ذات شخصی پیامبر ﷺ جست‌وجو شود (همان، ص۱۸۵). بنابراین، بار دیگر این حقیقت نمایان می‌شود که مصدر و منبع قرآن، ذات الهی است.

۵-۲-۲-۲- تحریم شراب

بن‌نبی با ذکر سخن مشهور «امرؤ القیس[1]»، آن‌گاه که از مرگ پدرش آگاه شد، آن را گواهی تاریخی بر زیاده‌روی عرب پیش از اسلام در مصرف شراب می‌داند (همان، ص۲۹۸ـ۲۹۹). در چنین محیطی که شرب خمر و تجارت و دادوستد آن کاملاً رواج داشته است، قرآن به طرح این مشکل می‌پردازد؛ اما از دید بن‌نبی، مصلحت زمان اقتضا می‌کرده است که برای برقرارساختن وضعیت جدید اقتصادی، اندکی با آن هماهنگ شود. شاید وجود همین مصلحت باعث شده است تا قرآن، پیش از حکم نهایی تحریم شراب، موضع دومی اتخاذ کند (همان). همچنین، قرآن از این طریق مانع بروز مشکلی اقتصادی، یعنی مسئلهٔ تجارت شراب، شد؛ زیرا تجارت شراب در میان مردم عربستان امری رشدیافته محسوب می‌شد (همان). بن‌نبی برای توضیح شیوهٔ طرح مسئله و نحوهٔ علاج آن به‌وسیلهٔ قرآن، در چارچوب روانی و تشریعی‌ای که برای نخستین بار در قانون‌گذاری یکی از جوامع انسانی تحقق یافته است، ترتیب خاصی را در سه گام بررسی می‌کند (همو، ص۲۹۷ـ۲۹۸). بن‌نبی توضیح می‌دهد که در واقع، نخستین آیه تنها به ذکر ضرر شراب برای جسم و جان مسلمانان پرداخته است. بنابراین، گام نخست در حکم «زمینه‌سازی» امری ضروری به‌شمار می‌رود.

---

۱. «اَلیَوْمَ خَمرٌ، وغَداً أَمْرٌ»؛ امرؤ القیس وقتی خبر قتل پدرش را شنید، در حالی که مشغول نوشیدن بود، گفت: امروز شراب، ما را به خود مشغول کرده است و فردا چیز دیگری ما را به خود مشغول خواهد کرد؛ یعنی جنگ و گرفتن انتقام پدرش (میدانی، بی‌تا، ج۲، ص۴۱۷؛ ابن‌معصوم المدنی، ۱۴۲۶ق، ج۷، ص۳۹۸).

به‌عبارت دیگر، این مقطع، مرحلهٔ روانیِ معضلی بوده است که بر اساس آن، آیهٔ محدودکنندهٔ بعدی به‌عنوان گام دوم و پیش از دستور قاطع در گام سوم، برای مسلمانان نازل شده است (همان).

۵-۲-۲-۳- تکذیب منافقان

بن‌نبی با ذکر آیهٔ اول سورهٔ منافقون و به‌منظور بررسی وحدت تاریخی در قرآن، این واحد قرآنی را به چهار فقره تقسیم کرده است که هر جزء، عبارتی مستقل محسوب می‌شود (همان، ص۱۸۶): ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ﴾؛ قسمت اول به جریانی تاریخی مربوط است که در آن، حضور منافقان نزد پیامبر ﷺ نشان داده می‌شود و هدف آیه، به‌طور کلی، بیان حیله‌گری و فریب‌کاری منافقان است. ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾؛ در این قسمت از آیه، شهادت منافقان بر رسالت پیامبر ﷺ بیان می‌شود؛ اما آنان در باطن، برخلاف این ادعا را باور داشتند. در نتیجه، وحی قرآنی کار آنان را آشکار کرد و پیامبر ﷺ را در عبارت پایانی آیه از دروغ‌گو بودنشان آگاه ساخت. ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾؛ بیانگر آگاهی و تأکید خداوند بر رسالت پیامبر ﷺ است. ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾؛ نیز بر شهادت خداوند بر دروغ‌گویی منافقان دلالت دارد. بن‌نبی با اشاره به دقت و ترتیب شگفت‌انگیز رعایت‌شده در عبارت‌های این آیه، این امر را نشانه‌ای بزرگ از الهی‌بودن مصدر قرآن می‌داند (همان، ص۱۸۷).

٦- حب‌الله و اصالت الهی وحی

حب‌الله در بررسی اصالت الهی لفظ و معنای وحی قرآنی و عدم دخالت غیر خدا در الفاظ و معانی آن، به دلایل قرآنی، روایی و عقلی مورد استناد اشاره می‌کند و هر یک از این دلایل را از منظر خود ارزیابی می‌کند.

٦-١- دلایل قرآنی

حب‌الله در ارزیابی دلایل قرآنی مورد استناد برای اثبات اصالت الهی وحی، آیات قرآن را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. آیاتی که بر انتساب لفظ و معنا به خدا دلالت دارند؛ ۲. آیاتی که بر انتساب لفظ به خدا دلالت ندارند و ۳. آیاتی که با بحث نزول لفظی بی‌ارتباط‌اند. در ادامه، هر یک از این سه دسته به‌تفصیل بررسی می‌شود.

٦-١-١- انتساب لفظ و معنا به خدا

در برخی آیات قرآنی مورد استناد[1]، انتساب لفظ و معنای وحی قرآنی به خدا به‌وضوح قابل برداشت است و در نتیجه، این گروه از آیات بر اصالت الهی وحی دلالت دارند. حب‌الله نزدیک‌ترین تفسیر به این آیات را تفسیر بر پایهٔ نزول لفظی می‌داند؛ زیرا از نگاه او، هنگامی که جمع و قرائت در یک جمله ذکر شود و سپس در جملهٔ بعدی به پیروی از قرائت فرمان داده شود، معنای روشنی جز نزول الفاظ ندارد (حب‌الله، ۱۴۴۲ق،

---

۱. قیامت: ١٦-١٩؛ طه: ١١٤.

ص۱۹۲). در نتیجه، روشن می‌شود که بهترین تفسیر منطبق با آیات سورهٔ قیامت، تفسیر بر پایهٔ نزول لفظی است (همان، ص۱۹۳).

در گروهی دیگر از آیات[۱]، قرآن «عربیت» خود را به‌صراحت به خداوند نسبت می‌دهد. از نگاه حب‌الله، در آیاتی که وصف قرآن به «عربی» بدون قید اضافه آمده است[۲]، مقصود، وضوح، فصاحت و روشن‌بودن قرآن است و این وصف، دلالتی بر زبان عربی خاص ندارد؛ زیرا وضوح قرآن بدون نقش و تأثیر الفاظ نیز قابل تصور است (همان، ص۲۰۶ـ۲۰۷). اما در آیاتی که وصف قرآن به «عربی» همراه با قید اضافه ذکر شده است[۳]، از دید او، حتی بدون تفسیر «عربی» در این آیات به معنای زبان عربی خاص، برقراری مقابله میان دو «لسان» در آیه، دلالتی مؤکد دارد بر اینکه مقایسه‌ای میان دو ساختار زبانی صورت گرفته است؛ یکی فصیح و کامل از نظر بلوغ زبانی و دیگری دچار عُجمت و لحن (همان، ص۲۰۸). حضور کلمهٔ «لسان» در اینجا مؤید نتیجهٔ موردنظر، یعنی نزول لفظی، است (همان، ص۲۰۹). حب‌الله نتیجه‌گیری می‌کند که از آیات سورهٔ شعراء، آیهٔ سورهٔ نحل و آیهٔ دوازدهم سورهٔ احقاف برداشت می‌شود که موحی‌به، ساختاری لفظی به زبانی خاص است؛ بنابراین، این آیات بر لفظی‌بودن موحی‌به از سوی خدا دلالت دارند (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۱۰).

در برخی آیات[۴]، رابطهٔ خدا با پیامبر ﷺ از نوع رابطهٔ «کلام» معرفی شده و با توجه به آن‌ها، قرآن «کلام الله» و «حدیث» است. «کلام» در زبان عربی بر ساختاری دلالت می‌کند که در آن، الفاظ و کلمات به‌صورت منظم و معنادار در پی یکدیگر می‌آیند (شیبانی، ۱۳۹۵، ص۴۲). بنابراین، لفظ‌داشتن و دارای معنا بودن، در مفهوم «کلام» لحاظ شده است (همان). بنا بر دیدگاه حب‌الله، پیوند دادن «سماع» با «کلام الله» در آیهٔ اجارهٔ سورهٔ توبه و همچنین توصیف کتاب نازل‌شده از سوی خداوند به «أحسن الحدیث»، تصویری لفظی از وحی نازل‌شده ارائه می‌دهد؛ در نتیجه، از دید او، این گروه از آیات در مجموع بر لفظی‌بودن وحی دلالت دارند (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۱۲).

۶-۱-۲- عدم دلالت بر انتساب لفظ به خدا

در برخی آیات قرآنی مورد استناد، انتساب لفظ به خدا قابل برداشت نیست و صرفاً انتساب معنا به خدا در برخی از آن‌ها قابل اثبات است؛ در نتیجه، این گروه از آیات بر اصالت الهی وحی دلالت تام ندارند.

---

۱. نحل: ۱۰۳؛ شعراء: ۱۹۳–۱۹۵؛ فصلت: ۳ و ۴۴؛ یوسف: ۲؛ زخرف: ۳؛ طه: ۱۱۳؛ زمر: ۲۸؛ شوری: ۷؛ أحقاف: ۱۲.

۲. یوسف: ۲؛ طه: ۱۱۳؛ زمر: ۲۷–۲۸؛ فصلت: ۳؛ شوری: ۷؛ زخرف: ۳.

۳. نحل: ۱۰۳.

٤. آیات دارای واژهٔ کلام: توبه: ۶؛ رعد: ۳۱؛ فتح: ۱۵؛ کهف: ۲۷؛ آیات دارای واژهٔ حدیث: کهف: ۶؛ زمر: ۲۳؛ نجم: ۵۹–۶۰؛ واقعه: ۸۱؛ قلم: ۴۴؛ أعراف: ۱۸۵؛ ذاریات: ۲۴–۲۵؛ نازعات: ۱۵–۱۶؛ نساء: ۸۷؛ یوسف: ۱۱۱.

٦-١-٢-١- إسناد وحی به خدا

آیاتی در قرآن وجود دارد که از وحی‌شدن آن به پیامبر ﷺ از سوی خدا سخن می‌گویند[١]. اگر قرآن همین کتاب متشکل از الفاظ و معانی باشد، این آیات وحیانی‌بودن قرآن را با تمام عناصر ترکیبی آن، نه‌فقط معانی خاص آن، تأکید می‌کنند و بدین‌ترتیب، موحی‌بودن الفاظ آن را نیز اثبات می‌کنند (کلانتری، ١٣٨١، ص٥١؛ میرمحمدی زرندی، ١٤٢٠ق، ص٨٥).

از نگاه حب‌الله، اولاً، اگرچه وحی‌کردن معنای قرآنی، به‌طور عرفی، انتساب قرآن به خدا را محقق می‌سازد، دلیلی بر انتساب لفظ قرآنی به حقیقت قرآنِ موحی نیست؛ ثانیاً، پیروی رسول از آنچه به او وحی می‌شود، مفهومی است که بر پیروی از معانی صدق می‌کند و تحقق این پیروی، مستلزم وجود الفاظ خاص نیست؛ ثالثاً، استدلال به آیهٔ پایانی[٢] با برداشت مشهور و رایج میان مسلمانان، که آن را دلیلی اساسی بر حجیت سنت نبوی می‌دانند، هماهنگ نیست[٣] و در صورت دلالت این آیات بر حجیت سنت، این آیات قابلیت دلالت بر وحیانی‌بودن الفاظ قرآن را ندارند؛ رابعاً، حصر موجود در آیهٔ ٤ سورهٔ نجم، حتی با فرض اینکه فقط معنا از جانب خدا باشد، نیز صادق است (حب‌الله، ١٤٤٢ق، ص١٧٣ـ١٧٤).

٦-١-٢-٢- اطلاق وصف «قول» بر قرآن

فرض در اینجا آن است که با توجه به توصیف قرآن به‌عنوان «قول» در برخی آیات[٤] و از آنجا که قول از جملهٔ الفاظ و کلمات است، این وصف دلیلی بر اصالت الهی الفاظ قرآن خواهد بود (کلانتری، ١٣٨١، ص٥١). از نگاه حب‌الله، نسبت‌دادن قولی به شخص، حتی اگر به معنا و نه به لفظ نقل شود، صحیح است (حب‌الله، ١٤٤٢ق، ص١٧٤ـ١٧٥). حب‌الله نتیجه‌گیری می‌کند که این نوع آیات بر هدف مطلوب دلالت ندارند؛ اگرچه اذعان می‌کند که آیهٔ ٥ سورهٔ مزمل، که بر القای قول از سوی خدا تأکید دارد، عرفاً ظهور در القای الفاظ دارد (همان، ص١٧٦).

٦-١-٢-٣- إسناد إنزال به خدا

در برخی آیات مورد استناد[٥]، گفته شده است که با توجه به تعابیر «إنزال» و «تنزیل»، انتساب لفظ و معنا به مصدر الهی اثبات می‌شود (میرمحمدی زرندی، ١٤٢٠ق، ص٨٥). به اعتقاد حب‌الله، حتی اگر معانی

---

١. أنعام: ١٩ و ٥٠؛ یوسف: ٣؛ شوری: ٥٢؛ أعراف: ٢٠٣؛ یونس: ١٥؛ احقاف: ٩؛ نجم: ٣-٤.

٢. سوره النجم/٣-٤.

٣. اگرچه برخی، با دلالت این آیات بر سنّت نبوی مخالف بوده و آن‌ها را دالّ بر صدق نبوت و قرآن و عدم تأیید شمول سنّت و عمومیّت مدلول آن‌ها دانسته‌اند (طباطبایی، ١٤١١ق، ج١٩، ص٢٧؛ حب‌الله، ٢٠١١، ص٧٥؛ طوسی، ١٢٠٩ق، ج٩، ص٤٢١؛ شحرور، بی‌تا، ص٥٤٥؛ ذویب، ٢٠١٣، ص٥٧).

٤. طارق: ١٣؛ تکویر: ١٩؛ مزمل: ٥.

٥. بقره: ٢٣ و ١٧٦؛ آل‌عمران: ٣-٤؛ نساء: ٤٧ و ١٣٦ و ١٤٠؛ أعراف: ١٩٦؛ حجر: ٦ و ٩؛ نحل: ٤٤؛ إسراء: ١٠٥-١٠٦؛ فرقان: ١؛ شعراء: ١٩٢؛ زمر: ٢ و ٢٣؛ محمد: ٢؛ إنسان: ٢٣؛ سجده: ٢؛ یس: ٢-٥؛ غافر: ٢؛ فصلت: ٤٢؛ جاثیه: ٢؛ واقعه: ٧٩-٨٠.

نازل شده باشند و پیامبر ﷺ آن‌ها را صیاغت کرده باشد، باز هم تصدیق می‌شود که خدا آن معانی را بر رسولش نازل کرده است. همچنین، دو واژهٔ «إنزال» و «تنزیل» بر معنوی‌بودن موحی‌به دلالت ندارند؛ بلکه این دو واژه در کاربرد مجازی خود، بیانگر موقعیت گوینده و گیرنده‌اند، نه موقعیت خود کلام (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۱۷۷ـ۱۷۸).

٦-١-٢-٤- آیات عتاب و هشدار به پیامبر ﷺ

در آیاتی دیگر استدلال بر این است که چون خدا در متن قرآن مستقیماً با پیامبر ﷺ سخن گفته، او را مورد خطاب قرار داده، امری را متوجه او ساخته یا او را مستقیم یا غیرمستقیم تهدید کرده است،[1] پس مشخص می‌شود که خود پیامبر ﷺ این آیات را انشا نکرده است (صالح، ۱۴۲۰ق، ص۳۰ـ۳۱؛ ابوزید، ۲۰۱۴، ص۴۵). از دید حب‌الله، اولاً، اگرچه این آیات انتساب قرآن به خدا را توجیه می‌کنند، به انتساب الفاظ خاص مرتبط نیستند؛ زیرا مفهوم تهدید و مصداق آن و نیز خطاب‌های مستقیم متوجه پیامبر ﷺ، حتی اگر موحی‌به به پیامبر ﷺ معانی بدون الفاظ خاص باشد، قابل درک است (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۱۸۱).

٦-١-٢-٥- اطلاق «کتاب» و «صُحُف» بر قرآن

برخی با استناد به آیاتی[2] بیان کرده‌اند که آنچه بر پیامبر ﷺ نازل شده، کتاب، یعنی مکتوب، است و مکتوب به هر چیزی گفته می‌شود که دارای لفظ باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۳۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۴۲۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۳۵۱ـ۳۵۴)؛ بنابراین، این آیات بر نزول لفظی دلالت دارند (میرمحمدی زرندی، ۱۴۲۰ق، ص۸۹). به نظر برخی، با توجه به ارتباط میان مضامین قرآنی و وحدت هدف محتوای آن (حکیم، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۱۸)، اطلاق وصف کتاب بر قرآن صحیح است. همچنین، بر اساس دیدگاه برخی دیگر، چون اصل «کتابت» در زبان عربی به معنای جمع‌کردن است، قرآن نیز به دلیل جمع‌کردن قصص، آیات، احکام و اخبار، کتاب خوانده می‌شود؛ همان‌گونه که جمع‌کردن حروف، کتابت نامیده می‌شود (حکیم، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۱۸؛ زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج۱، ص۲۷۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۱۴۰). بر این اساس، حب‌الله تأکید می‌کند که در تعبیر قرآن به «کتاب»، ارتباطی با لفظی‌بودن قرآن در مرحلهٔ نزول وجود ندارد؛ بلکه فقط لفظی‌بودن آن در مرحلهٔ تبدیل‌شدن به صحیفه‌ها قطعی است و این مرحله، متأخر از مرحلهٔ نزول است (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۱۹۸). همچنین، حب‌الله با اشاره به آیات ۱۱ تا ۱۶ سورهٔ عبس و ارتباط آن‌ها با آیهٔ ۲ سورهٔ بینه، اظهار می‌کند که نبود اشاره در آیات سورهٔ عبس به دلالت صحف بر قرآن، احتمال دلالت صحف بر صحف انبیای پیشین و دلالت «سَفَرَة» بر انبیای سابق، برای کنارگذاشتن استدلال به این آیات در اثبات نزول لفظی کفایت می‌کند (همان، ص۱۹۸ـ۲۰۰). در نتیجه، آیات این گروه نیز در هر دو نوع خود، ارتباط روشنی با تأیید یا اثبات نزول لفظی ندارند (همان، ص۲۰۲).

---

۱. احزاب: ۵۹؛ اسراء: ۷۳-۷۵.

۲. بقره: ۲ و ۱۲۹ و ۱۵۹؛ آل‌عمران: ۳ و ۷؛ نساء: ۱۰۵ و ۱۱۳ و ۱۳۶؛ بینه: ۲؛ عبس: ۱۳.

٦-١-٢-٦- إسناد «تلاوت» به خدا و پیامبر ﷺ

آیات دارای واژهٔ «تلاوت[1]»، از نگاه برخی، به‌روشنی بر این حقیقت دلالت دارند که الفاظ و ساختار کلامی قرآن نیز، همانند معنای آن، از خداوند است (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج۱۵، ص۳۱۷؛ میرمحمدی زرندی، ۱۴۲۰ق، ص۸۶ـ۸۷؛ چمن‌پیما و همکاران، ۱۳۹۷، ص۶۶). تلاوت در لغت به معنای پیروی‌کردن است و از آن جهت به خواندن قرآن تلاوت می‌گویند که آیه‌ای در پی آیه‌ای دیگر بیان می‌شود (ابن‌فارس، ۱۳۹۹ق، ج۱، ص۳۵۱). برخی مفسران، تلاوت را همان «قرائت» دانسته‌اند (طوسی، ۱۲۰۹ق، ج۲، ص۸۹۰).

از نگاه حب‌الله، آیاتی که تلاوت را به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهند یا به صیغهٔ مجهول «تُتْلَی» آمده‌اند، مفید این استدلال نیستند؛ زیرا فرض بر این است که قائلان به نزول معنوی، الفاظ قرآن را ساختهٔ پیامبر ﷺ می‌دانند. بنابراین، طبیعی است که پیامبر (ص) کلمات و حروف را بر مردم تلاوت کند؛ درحالی‌که بحث دربارهٔ ماهیت وحی در مرحلهٔ نزول آن از جانب خدا بر پیامبر ﷺ است، نه در مرحلهٔ ابلاغ آن از پیامبر ﷺ به عموم مردم (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۱۹۴). همچنین، از آنجا که خواندن الفاظ یکی از مصادیق تلاوت است ـ زیرا تلاوت به معنای آمدن حرفی پس از حرفی و کلمه‌ای پس از کلمه‌ای است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج۸، ص۱۳۴؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص۲۲۸۹ـ۲۲۹۰؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹ق، ج۱، ص۳۵۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۴، ص۱۰۲ـ۱۰۵) ـ انتساب تلاوت به خدا به این معناست که آیات را پشت سر هم بر پیامبر ﷺ القا می‌کند؛ خواه این آیات از الفاظ و حروف شنیداری تشکیل شده باشند یا از چیز دیگری. در نتیجه، این گروه از آیات به‌تنهایی بر نزول لفظی قرآن دلالت ندارند (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۱۹۵).

٦-١-٣- عدم ارتباط به بحث نزول لفظی

در برخی آیات قرآنی مورد استناد، ارتباط روشنی با نزول لفظی وجود ندارد؛ در نتیجه، این گروه از آیات با بحث اصالت الهی وحی ارتباطی ندارند.

٦-١-٣-١- إسناد معلومات تاریخی به خدا

در آیاتی[2] استدلال بر این است که قرآن، اخبار امت‌های گذشته را به خدا نسبت داده و پیامبر ﷺ از آن‌ها اطلاعی نداشته است؛ بنابراین، معنا و لفظ از جانب خداست و پیامبر ﷺ نقشی در ساخت الفاظ نداشته است (صالح، ۱۴۲۰ق، ص۴۱). اما حب‌الله این آیات را بی‌ارتباط با بحث می‌داند؛ زیرا در برابر عدم علم، علم قرار دارد و علم به لفظ خاصی وابسته نیست تا لفظ موحی‌به باشد (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۱۷۹).

---

۱. نسبت تلاوت به خدا: آل‌عمران: ۵۸؛ بقره: ۲۵۲؛ جاثیه: ۶؛ قصص: ۳؛ نسبت تلاوت به پیامبر ﷺ: یونس: ۱۶؛ أنعام: ۱۵۱؛ کهف: ۸۳؛ نمل: ۹۱-۹۲؛ عنکبوت: ۴۸؛ بینه: ۲.

۲. یوسف: ۳؛ نساء: ١٦٤.

٦-١-٣-٢- انقطاع وحی

در آیاتی دیگر[1]، استدلال بر این اساس است که با توجه به انقطاع وحی الهی از پیامبر ﷺ در دوره‌ای از عصر مکی و نیز عدم نزول فوری آیات بر پیامبر ﷺ در پاسخ به درخواست مردم دربارهٔ برخی امور، که انتظار را ایجاب می‌کند، الفاظ و معانی قرآنی اصالتی الهی دارند (صالح، ۱۴۲۰ق، ص۳۶ـ۳۷؛ کلانتری، ۱۳۸۱، ص۵۱). با این حال، حب‌الله قطع موقت وحی، تأخیر در نزول آن یا این واقعیت را که نزول وحی خارج از اختیار پیامبر ﷺ بوده است، مفاهیمی بی‌ارتباط با ماهیت الهی الفاظ می‌داند؛ زیرا اگر معنا الهی باشد، به‌تنهایی برای تحقق همهٔ این پدیده‌ها کافی خواهد بود (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۱۸۳).

٦-١-٣-٣- آیات محکم و متشابه

در اینجا به آیاتی که بر تقسیم قرآن به «محکم» و «متشابه»[2] دلالت دارند، استناد می‌شود. بر این اساس، تقسیم‌بندی آیات به محکم و متشابه، بدون فرض اینکه ساختار لفظی از سوی خدا باشد، بی‌فایده است؛ زیرا تشابه و احکام از شئون الفاظ‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج۱۱، ص۷۵). با توجه به برخی دیدگاه‌ها، آیات در اینجا از موضوع لفظ خارج شده و با موضوع معنا در ارتباط با مصداق مرتبط می‌شوند، نه لفظ در ارتباط با معنا (صدر، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۲۲۳ـ۲۲۷؛ حکیم، ۱۴۱۷ق، ص۱۶۹ـ۱۷۰؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۲۵۸ـ۲۵۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۳۹). در نتیجه، بر اساس این نظریه، استناد به این آیه برای اثبات نزول لفظی قرآن معنایی ندارد (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۱۵).

٦-٢- دلایل حدیثی

دسته‌ای از روایات در منابع فریقین، برای اثبات اصالت الهی وحی قرآنی مورد استناد قرار می‌گیرند. این روایات در قالب سه گروه ذکر شده‌اند و دیدگاه حب‌الله دربارهٔ میزان کارایی آن‌ها بیان می‌شود.

٦-٢-١- دال بر نزول لفظی (تأیید دلالت و سند)

روایات دستهٔ اول، هم از نظر دلالت و هم از لحاظ سند، مورد تأیید حب‌الله هستند. روایت اول، صحیحه‌ای از زراره[3] است که از دیدگاه حب‌الله، تشبیه موجود در آن به‌وضوح بر مسئلهٔ تکلم و شنیدن الفاظ دلالت دارد (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۲۱). روایت دوم نیز خبر محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید یقطینی[4] است که حب‌الله آن را دارای دلالت می‌داند و سندش را نیز تأیید می‌کند (همان، ص۲۲۸).

---

۱. ضحی: ۳-۵؛ مریم: ٦٤؛ اعراف: ۲۰۳.

۲. آل‌عمران: ۷.

۳. «...الرسول الذی یأتیه الملك فیحدثه و یکلمه...» (صفارقمی، بی‌تا، ص۳۸۸-۳۸۹).

٤. همان.

٦-٢-٢- تأیید دلالت، ضعف سندی

روایات دستهٔ دوم از دیدگاه حب‌الله، با وجود تأیید دلالت، از نظر سندی دارای ضعف و ارسال هستند.

٦-٢-٢-١- خبر زراره

حب‌الله دلالت این حدیث[1] را قابل قبول می‌داند؛ اما به‌دلیل مرسل‌بودن حدیث در تفسیر عیاشی (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۲۵ـ۲۲۶)، مجهول‌بودن علی‌بن‌معبد در سند حدیث دوم (موسوی خوئی، بی‌تا، ج۱۳، ص۱۹۵ـ۱۹۶) و ضعف احمدبن‌محمدبن‌حرب در سند حدیث سوم (ابن‌حبان، ۱۳۹۶ق، ج۱، ص۱۵۴؛ ابن‌عدی، ج۱، ص۳۳۰)، معتقد است که نمی‌توان به این خبر به‌تنهایی استناد کرد (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۲۶).

٦-٢-٢-٢- خبر ریّان‌بن‌صلت

حب‌الله دلالت این خبر[2] را قابل قبول می‌داند؛ ولی از لحاظ سندی، به‌دلیل مجهول‌بودن و تضعیف جعفربن‌محمدبن‌مسرور، آن را ضعیف می‌شمارد (موسوی خوئی، بی‌تا، ج۵، ص۹۰ـ۹۱؛ حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۲۸).

٦-٢-٢-٣- خبر سالم

از نگاه حب‌الله، دلالت این خبر[3] روشن است؛ اما سند آن به‌دلیل مجهول‌بودن علی‌بن‌سالم ضعیف است (موسوی خوئی، بی‌تا، ج۱۳، ص۳۷ـ۳۸؛ حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۲۹).

٦-٢-٢-٤- خبر سلیمان‌بن جعفر جعفری

حب‌الله دلالت این خبر[4] را مناسب می‌داند؛ اما معتقد است که سند آن، به دلیل وجود محمدبن‌ابی‌عبدالله کوفی اسدی، با مشکل مواجه است؛ زیرا توثیق او مبتنی بر توثیق رجال تفسیر قمی است که قاعده‌ای ثابت‌شده نیست (همان).

٦-٢-٢-٥- خبر موجود در نهج‌البلاغه در خطبهٔ شقشقیه

حب‌الله با وجود پذیرش دلالت این خبر[5] آن را مرسل می‌داند و سند سالم و معتبری برای خطبهٔ شقشقیه، حتی در صورت اثبات وجود آن پیش از شریف رضی، نیافته است (همان). همچنین، برخی با وجود تلاش

---

۱. «...لکنه کلام الخالق» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۶)؛ «...ولکنه کلام الله» (صدوق، ۱۴۱۶ق، ص۲۲۳)؛ «...الْقُرْآنُ کَلامُ اللَّهِ...» (ابن‌عدی، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۳۳۰).

۲. «...کلام الله لا تتجاوزوه...» (صدوق، ۱۴۱۶ق، ص۲۲۳-۲۲٤؛ همو، ۱۴۱۷ق، ص۶۳۹؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۶۲).

۳. «...هو کلام الله و قول الله...» (صدوق، ۱۴۱۶ق، ص۲۲۴؛ همو، ۱۴۱۷ق، ص۶۳۸-۶۳۹).

٤. «...إنه کلام الله» (صدوق، ۱۴۱۶ق، ص۲۲۴؛ همو، ۱۴۱۷ق، ص۶۴۰).

۵. «...کأنهم لم یسمعوا کلام الله...» (شریف رضی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۳۶).

برای اثبات پیدایش و وجود این خطبه پیش از سید رضی، حتی یک منبع معتبر ارائه نکرده‌اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ج۶، ص۱۶ـ۱۷).

حب‌الله اضافه می‌کند که حتی ابن‌ابی‌الحدید، که نهایت تلاش خود را برای اثبات خطبه به کار بست، تنها از طریق متن و نه سند، موفق به اثبات آن شد (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۲۹).

٦-٢-٢-٦- خبر اعمش

از دیدگاه حب‌الله، این روایت[1] از نظر دلالت کامل است؛ اما سند آن به‌دلیل وجود بکربن‌عبدالله‌بن‌حبیب که مجهول است، ضعیف شمرده می‌شود (موسوی خوئی، بی‌تا، ج۴، ص۲۵۵؛ حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۲۹).

٦-٢-٢-٧- خبر ابی‌سعید خدری

از نظر حب‌الله، دلالت این خبر[2] مناسب است؛ اما در سند آن محمدبن‌حسن همدانی قرار دارد که نزد شیعه مهمل و نزد اهل‌سنت تضعیف‌شده است (رازی، ۱۲۷۱ق، ج۷، ص۲۲۵؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج۷، ص۴۶؛ ابن‌حبان، ج۲، ص۲۷۶ـ۲۷۷؛ ابن‌معین، ۱۳۹۹ق، ج۳، ص۳۴۹ و ۳۷۲؛ حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۲۹ـ۲۳۰).

٦-٢-٢-٨- خبر قیس‌بن‌ربیع

حب‌الله ضمن اذعان به روشن‌بودن دلالت این خبر[3]، بیان می‌کند که نمی‌توان به آن اعتماد کرد؛ زیرا توثیقی برای حسنون البنّاء الکوفی، که در سند خبر آمده است، یافت نشده و او نزد امامیه نیز مهمل است (همان، ص۲۳۰).

٦-٢-٢-٩- خبر مسلم‌بن‌خالد مکی

حب‌الله دلالت این خبر[4] را در انتساب الفاظ ناطق به زبان عربی خاص به خداوند، در همهٔ انواع کتاب‌ها و وحی و نه‌تنها قرآن، روشن توصیف می‌کند. او این خبر را از ابتدا تا انتها، به‌روشنی تبیین‌کنندهٔ پدیدهٔ وحی به شیوه‌ای زبانی و بشری می‌داند؛ بااین‌حال، آن را از نظر سند، به دلایلی از جمله وجود مسلم‌بن‌خالد مکی (مسلم زنجی)، که حال او نزد شیعه مجهول و در میان اهل‌سنت محل اختلاف است، ضعیف معرفی می‌کند

---

۱. «...و القرآن کلام الله...» (صدوق، ۱۳۶۲، ص۶۰۹).

۲. «...و فضل کلام الله علی سائر الکلام، کفضل الله علی خلقه» (دارمی، ۱۳۴۹ق، ج۲، ص۴۴۱؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج۴، ص۲۵۵-۲۵۶).

۳. «...فقال: کلام الله، قلت: مخلوق؟ قال: لا...» (بیهقی، ۱۹۹۲، ج۱۰، ص۲۰۶؛ سیوطی، بی‌تا، ج۷، ص۲۲۴).

٤. «...ما أنزل الله تعالی کتاباً و لا وحیاً إلا بالعربیة، فکان یقع فی مسامع الأنبیاء ﷺ بألسنة قومهم، و کان یقع فی مسامع نبینا بالعربیة، فإذا کلم به قومه کلمهم بالعربیة، فیقع فی مسامعهم بلسانهم...» (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج۱، ص۱۲۶).

(کلبی‌المزّی، ۱۴۰۰ق، ج۲۷، ص۵۰۸ـ۵۱۴؛ ابن‌عدی، ۱۴۱۸ق، ج۸، ص۶ـ۱۱؛ رازی، ۱۲۷۱ق، ج۸، ص۱۸۳؛ حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۳۳).

٦-٢-٢-١٠- خبر اسلمی از پدرش

حب‌الله دلالت این خبر[1] را در انتساب زبان عربی به کلام الهی روشن می‌داند؛ اما آن را مرسل تلقی می‌کند (همان). در نهایت، از دیدگاه حب‌الله، آنچه در خطبهٔ شقشقیه با قید سماع آمده و نیز تناسب مفاهیم در خبر منسوب به ابی‌سعید خدری، در صورت حصول وثوق به صدور این دو، منطقی و قابل قبول است و سایر روایات سودمند نیستند (همان، ص۲۳۲).

٦-٢-٣- فاقد دلالت بر نزول لفظی

روایات دستهٔ سوم از دیدگاه حب‌الله، فاقد دلالت لازم برای اثبات نزول لفظی وحی قرآنی هستند.

٦-٢-٣-١- صحیحهٔ زراره

از نگاه حب‌الله، در این روایت[2] به‌طور مستقیم سخنی دربارهٔ نص قرآنی وجود ندارد. همچنین، این روایت در ذیل خود بر تحریف قرآن دلالت دارد و این امر، از نظر قائلان به عدم تحریف قرآن بر اساس برهانی قطعی، دلیلی محتوایی برای نقد روایت محسوب می‌شود (همان، ص۲۱۹).

٦-٢-٣-٢- خبر حسن‌بن‌عباس معروفی

از نظر حب‌الله، اولاً، این روایت[3] با روایت نخست تعارض دارد؛ زیرا روایت اول، نبی را مشاهده‌کنندهٔ فرشته نمی‌داند، درحالی‌که در این روایت به این امر تصریح شده است. ثانیاً، وجود جملهٔ «وَيُنْزَلُ عَلَيْهِ الْوَحْی» در این روایت ممکن است به‌تنهایی و مستقل از رؤیای خواب، سماع و مشاهدهٔ فرشته باشد. در این صورت، رسول دارای خاصیتی به نام نزول وحی می‌شود که با سماع، رؤیا و معاینه متفاوت است و شاید منظور، وحی مستقیم از سوی خداوند یا نفث در روع باشد. در نتیجه، روایت بر لفظی‌بودن وحی قرآنی دلالت ندارد. ثالثاً، ضعف سندی روایت، دست‌کم به دلیل مهمل‌بودن حسن‌بن‌عباس معروفی (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۴۱۷ـ۴۱۸؛ موسوی خوئی، بی‌تا، ج۵، ص۳۶۳) و نیز اضطراب موجود در نقل آن (صفار قمی، بی‌تا، ص۳۸۹)، از اعتبارش می‌کاهد (حب‌الله، ۱۴۴۲ق، ص۲۲۰).

---

۱. «...تَعَلَّمُوا الْعَرَبِيَّةَ فَإِنَّهَا كَلَامُ اللَّهِ الَّذِي تَكَلَّمَ بِهِ خَلْقَهُ...» (صدوق، ۱۳۶۲، ج۱، ص۲۵۸).

۲. «...النبی الذی یری فی منامه و یسمع الصوت و لا یعاین الملك، و الرسول الذی یسمع الصوت و یری فی المنام و یعاین الملك...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۷۶؛ صفار قمی، بی‌تا، ج۱، ص۳۹۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص۳۲۸).

۳. «...أن الرسول الذی ینزل علیه جبرئیل فیراه و یسمع کلامه، و ینزل علیه الوحی، و ربما رأی فی منامه نحو رؤیا إبراهیم الله و النبی ربما سمع الکلام، و ربما رأی الشخص و لم یسمع...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۷۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص۳۲۸-۳۲۹).

٦-٢-٣-٣- صحیحهٔ زراره و خبر عایشه

نکتهٔ ظریفی که حب‌الله در اینجا به آن اشاره می‌کند، بازگشت بیشتر روایات این حوزه، یعنی روایات تمییز میان نبی، رسول و امام، به زراره‌بن‌اعین است؛ امری که از نگاه او محل سؤال و جالب توجه است (همان، ص۲۲۱). همچنین، بنا بر دیدگاه حب‌الله، در صورت تحلیل حدیث سلسلهٔ شیعی[1] و حدیث صلصلهٔ سنی[2] و پیونددادن این مسئله با اندیشهٔ سماع مطرح‌شده در روایات دیگر، مشخص می‌شود که لزوماً مراد از سماع، شنیدن الفاظ و کلمات نیست؛ بلکه شاید مقصود، شنیدن اصواتی خاص باشد. این دو حدیث تصریح دارند که مقصود از صوت، همین غوغا و هیاهوی عظیم است، نه الفاظ و کلمات (همان، ص۲۲۲).

٦-٢-٣-٤- خبر ابن‌عباس

از دیدگاه حب‌الله، صرف‌نظر از برخی ابهامات در دلالت و مضمون، این خبر[3] در همهٔ منابع به ابن‌عباس نسبت داده شده است، بی‌آنکه او آن را از پیامبر ﷺ نقل کرده باشد. ازاین‌رو، ممکن است این تفسیر از خود او باشد و بنابراین، نمی‌توان آن را حجت و دلیل تلقی کرد (همان، ص۲۲۶).

٦-٢-٣-٥- خبر حضرت فاطمه علیها السلام

به اعتقاد حب‌الله، دلالت حدیث[4] بر اینکه معارضه هر سال برای اطمینان از نسخهٔ قرآن نزد پیامبر ﷺ صورت می‌گرفته است، به‌نحو حقیقی قابل درک نیست؛ مگر اینکه مقصود، اطمینان از عدم تغییر در قرآن باشد؛ امری که در آن، جنبهٔ معنا و لفظ یکسان است. احتمال دیگر آن است که این عرضه برای اطمینان از صحت تبدیل معانی به الفاظ به‌وسیلهٔ پیامبر ﷺ صورت گرفته باشد (همان، ص۲۲۷).

---

۱. «منهم من یسمع الصوت مثل صوت السلسلة...» (صفار قمی، بی‌تا، ص۳۸۹-۳۹۰).

۲. «...کیف یأتیك الوحی؟ فقال رسول الله ﷺ: أحیاناً یأتینی فی مثل صلصلة الجرس...» (ابن‌انس، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۲۰۲-۲۰۳؛ ابن‌حنبل، بی‌تا، ج۶، ص۱۵۸ و ۲۵۶-۲۵۷؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۲-۳ و ۴؛ قشیری نیشابوری، بی‌تا، ج۷، ص۸۲؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج۵، ص۲۵۸؛ نسائی، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۱۴۶-۱۴۹؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج۳، ص۲۷۹).

۳. «قال: فصل القرآن من الذکر، فوضع فی بیت العزة من السماء الدنیا، فجعل جبریل ینزله علی النبی و یرتله ترتیلاً» (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج۲، ص۲۲۳؛ نسائی، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۷؛ طبرانی، بی‌تا، ج۱۲، ص۲۶؛ زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج۱، ص۲۲۹؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۱۴۷).

٤. «...إن جبریل کان یعارضنی بالقرآن کل سنة مرة واحدة، و إنه عارضنی به العام مرتین...» (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص۶۹۲؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ص۱۵۰؛ ابن‌حنبل، بی‌تا، ج۶، ص۲۸۲؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج۶، ص۱۰۱؛ ابن‌أبی‌شیبة الکوفی، ۱۴۰۹ق، ص۷۹؛ نسائی، بی‌تا، ج۴، ص۵۲۵ و ج۵، ص۱۴۶-۱۴۷؛ دولابی، ۱۴۰۷ق، ص۱۴۲-۱۴۳ و ۱۴۴؛ طبرانی، بی‌تا، ج۲۲، ص۴۱۶-۴۱۷).

٦-٢-٣-٦- اخبار نزول سورهٔ مدثر

از نگاه حب‌الله، صرف‌نظر از صحت حادثه، این روایت[1] بر مطلب موردنظر دلالت ندارد؛ زیرا فرض بر آن است که وحی بر پیامبر ﷺ تنها پس از تدثر نازل شده است. افزون بر این، مانعی برای خطاب وحی ـ به معنای غیرلفظی ـ به پیامبر ﷺ با مضمونی که با این صفت ترجمه شده باشد، وجود ندارد. در نتیجه، هیچ ارتباطی میان اتحاد صفت با واقعیت و وحیانی‌بودن همهٔ الفاظ قرآنی یافت نمی‌شود (همان، ص۲۲۷ـ۲۲۸).

۸- بررسی تطبیقی

مالک‌بن‌نبی و حیدر حب‌الله، با توجه به شبهات مستشرقان دربارهٔ قرآن و با احساس مسئولیت دینی و فکری، به دفاع از قداست قرآن برخاسته‌اند؛ اما این دفاع در بستر دو رویکرد متفاوت شکل گرفته است. بن‌نبی، با ذهنیتی جامعه‌شناختی و تاریخی و با گرایش به پدیدارشناسی، تلاش می‌کند از طریق تحلیل روان‌شناختی شخصیت پیامبر ﷺ و بررسی ویژگی‌های منحصربه‌فرد پدیدهٔ قرآنی، الهی‌بودن آن را نشان دهد. در مقابل، حب‌الله با رویکردی کاملاً تحلیلی ـ انتقادی و با اتکا به منابع نقلی، به ارزیابی دلایل مختلف می‌پردازد و با دقت در دلالت‌های آیات و روایات، در پی اثبات نظریهٔ نزول لفظی و معنوی است.

۸-۱- اشتراک اساسی

با وجود همهٔ تفاوت‌ها، آنچه بن‌نبی و حب‌الله را به هم پیوند می‌دهد، اشتراک در نتیجهٔ نهایی است. هر دو متفکر، با وجود تفاوت‌های روش‌شناختی ـ یکی با رویکردی برون‌دینی و پدیدارشناختی و دیگری با رویکردی درون‌دینی و تحلیلی ـ انتقادی ـ بر این اصل اساسی تأکید دارند که پدیدهٔ وحی قرآنی، مستقل از شخصیت، ذهن و تجربهٔ بشری پیامبر ﷺ است. هر دو رویکرد، با وجود تفاوت در روش، بر حقیقتی واحد پای می‌فشارند: قرآن، کلام الهی است، هم در لفظ و هم در معنا.

۸-۲- روش‌شناسی کلی

بن‌نبی به قرآن نه صرفاً به‌عنوان متنی مقدس، بلکه به‌عنوان یک «پدیده» (ظاهرة) مستقل می‌نگرد. او این پدیده را در بستر تاریخی و روان‌شناختی ظهور آن مطالعه می‌کند و با استفاده از ابزارهای علوم انسانی، به تحلیل آن می‌پردازد. هدف او اثبات این نکته است که این پدیده نمی‌تواند زاییدهٔ ذهن و روان انسانی معمولی، هرچند نابغه، باشد و بنابراین، باید منشأیی الهی داشته باشد. روش بن‌نبی از بیرون دین آغاز می‌شود و به نتیجه‌ای درون‌دینی می‌رسد. در مقابل، حب‌الله با مراجعه به منابع اصلی دین، یعنی قرآن و حدیث، به ارزیابی ادله می‌پردازد. او با دقت تفسیری و رجالی، اعتبار و دلالت آیات و روایات را می‌سنجد و در نهایت،

---

۱. «...فقال: دثرونی، فدثرونی فصبوا علی ماء، فأنزل الله ﴿یَا أَیُّهَا المدثر...﴾ (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج۶، ص۷۴-۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸، ص۱۶۶-۱۶۷؛ ابن‌حنبل، بی‌تا، ج۳، ص۳۰۶ و ۳۷۷ و ۳۹۲؛ قشیری نیشابوری، بی‌تا، ج۱، ص۹۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج۱۰، ص۱۷۳).

ادله‌ای را که از پشتوانهٔ محکم‌تری برخوردارند، به‌عنوان مستندات نظریهٔ برتر معرفی می‌کند. روش حب‌الله از درون دین آغاز می‌شود و با معیارهای درون‌دینی، به نتیجه‌ای درون‌دینی می‌رسد.

۸-۳- منابع اصلی استدلال

بن‌نبی از قرآن به‌عنوان متن پدیده و منبع اصلی داده‌ها، از سنت و سیرهٔ نبوی به‌عنوان منبعی برای تحلیل روان‌شناختی و تاریخی شخصیت پیامبر ﷺ، با وجود پرداخت کمتر به نقد سندی روایات و به‌کارگیری آن‌ها به‌عنوان داده‌های تاریخی قابل اعتماد برای تحلیل خود، و از تاریخ و تحلیل‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی به‌عنوان سنگ‌بنای کار خود برای تفسیر و تحلیل داده‌های دینی استفاده می‌کند. در مقابل، حب‌الله از قرآن با رویکردی تفسیری و با توجه به سیاق و دلالت‌های لغوی و از احادیث فریقین با نگاهی کاملاً نقادانه و مبتنی بر موازین دقیق رجالی و درایه‌ای بهره می‌برد.

۸-٤- نحوهٔ اثبات «لفظ» قرآنی

بن‌نبی به‌طور مستقیم وارد بحث لفظ نمی‌شود. او با اثبات تمایز ذات پیامبر ﷺ از پدیدهٔ وحی، به این نتیجه می‌رسد که منبع قرآن نمی‌تواند بشری باشد و بنابراین، الهی است. او از طریق نفی بشری‌بودن، به اثبات الهی‌بودن لفظ و معنا دست می‌یابد. به‌عبارت دیگر، نتیجه‌گیری او دربارهٔ لفظ، غیرمستقیم است و از طریق اثبات استقلال پدیده حاصل می‌شود. در مقابل، حب‌الله به‌طور مستقیم به سراغ اثبات الهی‌بودن لفظ می‌رود. او با تحلیل دقیق آیاتی از قرآن، ارائهٔ تفاسیر مختلف و انتخاب تفسیر راجح، نشان می‌دهد که چگونه این آیات به‌طور مستقیم بر لفظی‌بودن وحی دلالت دارند.

۸-۵- نگاه به حدیث و سنت

بن‌نبی از سنت و سیره به‌عنوان منبعی تاریخی و روان‌شناختی استفاده می‌کند. او به روایات به‌عنوان گزارش‌هایی از وقایع تاریخی می‌نگرد و آن‌ها را در تحلیل خود از حالات پیامبر ﷺ به کار می‌گیرد. نگاه او به حدیث، کارکردی و غیرتخصصی است. در مقابل، حب‌الله نگاهی کاملاً تخصصی و نقادانه به احادیث دارد. او پیش از استناد به یک روایت، صحت سند و دلالت آن را با دقت بررسی می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱. در این پژوهش، دیدگاه‌های دو اندیشمند تأثیرگذار جهان اسلام، مالک‌بن‌نبی و حیدر حب‌الله، دربارهٔ اصالت الهی وحی قرآنی، به‌ویژه از حیث لفظ و معنا، با دو رویکرد متفاوت بررسی شد. بن‌نبی با رویکردی پدیدارشناختی و با بهره‌گیری از تحلیل‌های روان‌شناختی، تاریخی و تاریخی ـ ساختاری، نشان می‌دهد که پدیدهٔ وحی قرآنی خارج از ذات و شخصیت پیامبر ﷺ است. روش بن‌نبی از بیرون دین آغاز می‌شود و به

نتیجه‌ای درون‌دینی می‌رسد؛ از این رو، پشتوانه‌ای عقلی و تاریخی برای دفاع از اصالت الهی وحی فراهم می‌کند.

۲. حب‌الله با رویکردی تحلیلی ـ انتقادی و با اتکا به منابع نقلی، یعنی قرآن و حدیث، به ارزیابی دقیق دلالت‌ها و اسناد روایات می‌پردازد. او با تحلیل آیات قرآنی و بررسی روایات فریقین، نظریهٔ نزول لفظی و معنوی وحی از جانب خداوند را اثبات می‌کند. روش حب‌الله از درون دین آغاز می‌شود و با معیارهای درون‌دینی، اعم از تفسیری و رجالی، به نتیجه‌ای درون‌دینی می‌رسد؛ از این رو، پشتوانه‌ای نقلی و متنی برای دفاع از اصالت الهی وحی فراهم می‌آورد.

۳. نقطهٔ اشتراک این دو متفکر، با وجود تفاوت در روش، تأکید بر اصالت الهی قرآن در هر دو بُعد لفظ و معنا و به چالش کشیدن دیدگاه بشری‌دانستن منشأ آن است. تلفیق این دو رویکرد ـ یکی برون‌دینی و پشتوانه‌ساز از منظر عقل و تاریخ و دیگری درون‌دینی و مستندساز از منظر نقل و متن ـ می‌تواند دفاعی جامع، چندلایه و کارآمد در برابر شبهات مستشرقان و نواندیشان دینی ارائه دهد و اصالت الهی وحی قرآنی را در هر دو بُعد لفظ و معنا به‌طور مستدل اثبات کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن‌أبی‌شیبة کوفی، عبدالله‌بن‌محمد (۱۴۰۹ق). المصنف، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دار الفکر.

۲. ابن‌انس، مالک (۱۴۰۶ق). الموطأ، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۳. ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن‌علی (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار الکتاب العربی.

٤. ابن‌حبان، محمد (۱۳۹۶ق). المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، حلب: دار الوعی.

۵. ابن‌حنبل، احمد (بی‌تا). مسند أحمدبن‌حنبل، بیروت: دار صادر.

٦. ابن‌سعد، محمد (۱۴۱۰ق). الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۷. ابن‌عدی، عبدالله‌بن‌عدی الجرجانی (۱۴۱۸ق). الکامل فی ضعفاء الرجال، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۸. ابن‌فارس، أبوالحسین احمد (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا: دار الفکر.

۹. ابن‌معصوم مدنی، سیدعلی‌بن‌احمد (۱۴۲۶ق). الطّراز الأوّل، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.

۱۰. ابن‌معین، یحیی (۱۳۹۹ق). تاریخ ابن‌معین، مکه: مرکز البحث العلمی لإحیاء التراث الإسلامی.

۱۱. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.

۱۲. ابوزید، نصر حامد (۲۰۱۴). مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن، بیروت: المرکز الثقافی العربی.

۱۳. آلوسی، شهاب‌الدین محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق: عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱٤. بخاری، محمدبن‌اسماعیل (۱۴۰۱ق). صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر.

۱۵. بریون، فوزیة (۲۰۱۰). مالک بن‌نبی: عصره و حیاته و نظریته فی الحضارة، دمشق: دار الفکر.

۱٦. بن‌نبی، مالک (۱۴۲۰ق). الظاهرة القرآنیة، ترجمه: عبدالصبور شاهین، دمشق: دار الفکر.

۱۷. ـــــــــــ (۱۹۶۹). إنتاج المستشرقین و أثره فی الفکر الإسلامی الحدیث، بیروت: دار الإرشاد.

۱۸. ـــــــــــ (۱۹۹۷). مشکلة الأفکار فی العالم الإسلامی، ترجمه: محمد عبدالعظیم علی، اسکندریه: دار الدعوة.

۱۹. بیهقی، احمدبن‌حسین (۱۹۹۲). السنن الکبری، بیروت: دار الفکر/دار المعرفة.

۲۰. ترمذی، محمدبن‌عیسی (۱۴۰۳ق). سنن الترمذی، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت: دار الفکر.

۲۱. تسخیری، محمدعلی (۱۴۲۴ق). محاضرات فی علوم القرآن، قم: سازمان مدارس خارج کشور.

۲۲. تونجی، عبدالسلام (۲۰۰۷). الإیمان بالأنبیاء و الرسل و النبوة و الوحی، بنغازی: دار الکتب الوطنیة.

۲۳. ثعلبی، أبواسحاق احمد (۱۴۲۲ق). تفسیر الثعلبی، تحقیق: امام ابی‌محمدبن‌عاشور، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۲٤. جدعان، فتحی (۱۹۸۸). أسس التقدم عند مفکری الإسلام فی العالم العربی الحدیث، بیروت: دار الشروق.

۲۵. جندی، احمدأنور (۱۹۶۵). الفکر و الثقافة المعاصرة فی شمال إفریقیا، قاهره: الدار القومیة.

۲٦. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). پیرامون مبدأ و معاد، تهران: الزهراء.

۲۷. ـــــــــــــــ (۱۳۸۱). تفسیر تسنیم، قم: اسراء.

۲۸. جوهری، أبونصر اسماعیل‌بن‌حماد (۱۴۰۷ق). الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین.

۲۹. چمن‌پیما، سکینه؛ همامی، عباس؛ کلانتری، ابراهیم (۱۳۹۷). «وحی قرآنی و پدیدارشناسی وحی بر اساس نظریهٔ رؤیای رسولانه (داوری میان نظریه‌های وحیانی بودن الفاظ قرآن و رؤیاانگاری وحی بر مبنای پاره‌ای از آیات قرآن)». مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شمارهٔ ۶۴، صص۵۱ـ۷۰. DOI: 10.1001.1.17358701.1397.24.64.4.0

۳۰. حاکم نیشابوری، محمدبن‌عبدالله (بی‌تا). المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار المعرفة.

۳۱. حب‌الله، حیدر (۱۴۳۴ق). إضاءات فی الفکر و الدین و الاجتماع، بیروت: مؤسسة البحوث المعاصرة.

۳۲. ـــــــــــــــ (۱۴۴۲ق). مدخل إلی الوحی و بشریة اللفظ القرآنی، بیروت: دار روافد.

۳۳. ـــــــــــــــ (۱۴۴۳ق). کلمات فی الدین و الثقافة و السلوک، تدوین: خلیفةبن‌احمد، بیروت: دار الولاء.

۳٤. ـــــــــــــــ (۲۰۱۴). حوارات و لقاءات فی الفکر الدینی المعاصر، بیروت: مؤسسة البحوث المعاصرة.

۳۵. ـــــــــــــــ (۱۴۴۲ق). مدخل إلی الوحی و بشریة اللفظ القرآنی، بیروت: دار روافد.

۳٦. ـــــــــــــــ (۲۰۱۱). حجیة السنة فی الفکر الإسلامی، بیروت: مؤسسة الانتشار العربی.

۳۷. حکیم، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق). علوم القرآن، قم: مجمع الفکر الإسلامی.

۳۸. حمادة، حسین صالح (۱۴۲۹ق). مباحث فی علوم القرآن، بیروت: دار المحجة البیضاء.

۳۹. حمدان، نذیر (بی‌تا). الرسول فی کتابات المستشرقین، بی‌جا: مطبوعات رابطة العالم الإسلامی.

٤۰. دارمی، عبدالله‌بن‌عبدالرحمن (۱۳۴۹ق). سنن الدارمی، تحقیق: محمد احمد دهمان، دمشق: الاعتدال.

٤۱. دولابی، محمدبن‌احمد (۱۴۰۷ق). الذریة الطاهرة النبویة، تحقیق: سعد المبارک الحسن، کویت: الدار السلفیة.

٤۲. ذویب، حمادی (۲۰۱۳). السنة بین الأصول و التاریخ، مغرب: المرکز الثقافی العربی.

٤۳. رازی، عبدالرحمن‌بن‌أبی‌حاتم (۱۲۷۱ق). الجرح والتعدیل، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

٤٤. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن، تهران: دفتر نشر کتاب.

٤۵. رامیار، محمود (۱۳۶۹). تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر.

٤٦. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.

٤۷. زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی‌تا). مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

٤۸. زرکشی، محمدبن‌بهادر (۱۳۷۶ق). البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة.

٤۹. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). منشور جاوید، قم: مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام.

۵۰. سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۱۴ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بی‌نا.
۵۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۲۱ق). الإتقان فی علوم القرآن، تحقیق: فواز احمد زمرلی، بیروت: دار الکتاب العربی.
۵۲. ـــــــــــــــــــــ (بی‌تا). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت: دار الفکر.
۵۳. شحاته، عبدالله محمود (۱۴۲۱ق). تفسیر القرآن الکریم (شحاته)، قاهره: دار غریب.
٥٤. شحرور، محمد (بی‌تا). الکتاب و القرآن، دمشق: الأهالی.
۵۵. شریف رضی، محمدبن‌حسین (۱۴۱۲ق). نهج‌البلاغة، تحقیق: محمد عبده، قم: دار الذخائر.
٥٦. شیبانی، محمد (۱۳۹۵). «نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف در رابطه با وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم». پژوهشنامهٔ کلام، شمارهٔ ۴، صص۲۵ـ۴۵.
۵۷. صالح، صبحی (۱۴۲۰ق). مباحث فی علوم القرآن، بیروت: دار العلم للملایین.
۵۸. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۷ق). مباحث الأصول، تقریر: کاظم حسینی حائری، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۵۹. صدوق، محمدبن‌علی‌بن‌بابویه (۱۳۶۲). الخصال، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: جامعة المدرسین.
٦٠. ـــــــــــــــــــــ (۱۳۸۵ق). علل الشرائع، نجف: منشورات المکتبة الحیدریة.
٦١. ـــــــــــــــــــــ (۱۴۰۴ق). عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تحقیق: حسین الاعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
٦٢. ـــــــــــــــــــــ (۱۴۱۶ق). التوحید، تصحیح و تعلیق: هاشم الحسینی الطهرانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٦٣. ـــــــــــــــــــــ (۱۴۱۷ق). الأمالی، قم: مرکز الطباعة و النشر.
٦٤. صفار قمی، محمدبن‌حسن (بی‌تا). بصائر الدرجات، تهران: منشورات الأعلمی.
٦٥. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۳). قرآن در اسلام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
٦٦. ـــــــــــــــــــــ (۱۴۱۱ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
٦٧. طبرانی، سلیمان‌بن‌احمد (بی‌تا). المعجم الکبیر، تحقیق: حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره: مکتبة ابن‌تیمیه.
٦٨. طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
٦٩. طوسی، محمدبن‌حسن (۱۲۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۷۰. علوی‌مهر، حسین؛ حقیقت سمنانی، محمدرضا (۱۴۰۰). «بررسی تطبیقی نبوی‌دانستن الفاظ وحی قرآنی از منظر نصر حامد ابوزید و تحلیل آن بر اساس مبانی علامه طباطبایی». مطالعات اندیشهٔ معاصر مسلمین، شمارهٔ ۱۴، صص۲۴۵ـ۲۷۶.
۷۱. عویس، عبدالحلیم (۲۰۱۰). الوحی و العقل و العدل فی میزان الإسلام، منصوره: دار الکلمة.
۷۲. عویسی، عبدالله‌بن‌حمد (۲۰۱۲). مالک بن‌نبی: حیاته و فکره، بیروت: الشبکة العربیة للأبحاث و النشر.
۷۳. عیاشی، محمدبن‌مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة.

۷٤. فتال نیشابوری، محمدبن‌احمد (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: رضی.

۷۵. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۱۰ق). العین، بی‌جا: مؤسسة دار الهجرة.

۷٦. قشیری نیشابوری، مسلم‌بن‌حجاج (بی‌تا). صحیح مسلم، بیروت: دار الفکر.

۷۷. کلانتری، ابراهیم (۱۳۸۱). «وحیانی بودن الفاظ قرآن»، بینات، شمارهٔ ۳۵، صص۴۶ـ۵۸.

۷۸. کلبی مِزّی، یوسف‌بن‌عبدالرحمن (۱۴۰۰ق). تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۷۹. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۸۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۸۱. محمد، إدریس حامد (بی‌تا). آراء المستشرقین حول مفهوم الوحی، بی‌جا: بی‌نا.

۸۲. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۸ق). التمهید فی علوم القرآن، قم: التمهید.

۸۳. مفید، محمدبن‌محمد (۱۴۱۳ق). الاختصاص، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی‌زرندی، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.

۸٤. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم (۱۳۸۸). در پرتو وحی، قم: دانشگاه مفید.

۸۵. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم (بی‌تا). معجم رجال الحدیث، نجف: مؤسسة الإمام الخوئی الإسلامیة.

۸٦. موسوی‌مقدم، سیدمحمد (۱۳۹۱). «نقد دیدگاه مونتگمری وات پیرامون وحی»، قرآن‌پژوهی خاورشناسان، شمارهٔ ۱۳، صص۱۰۵ـ۱۳۴.

۸۷. میدانی، احمدبن‌محمد (بی‌تا). مجمع الأمثال، بیروت: دار المعرفة.

۸۸. میرمحمدی زرندی، ابوالفضل (۱۴۲۰ق). بحوث فی تاریخ القرآن و علومه، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۸۹. نسائی، احمدبن‌علی (۱۴۰۹ق). سنن النسائی، سوریه: مکتب المطبوعات الإسلامیة.

۹۰. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۲ق). مستدرک سفینة البحار، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۹۱. ـــــــــــــــــ (۱۴۱۴ق). مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: بی‌نا.

۹۲. مصاحبهٔ نگارنده با حیدر حب‌الله از طریق ارسال ایمیل، به‌تاریخ: ۲۰۲٦/۰۱/۲۲.

93. Welch, Alford T., R. Paret, and J. D. Pearson (1986). “The Kur’an.” In The Encyclopaedia of Islam (Vol. 5, edited by C. E. Bosworth, E. J. van Donzel, B. Lewis, and C. Pellat) , Leiden, the Netherlands: Brill.

References

The Holy Qur'an.

1. Ibn Abi Shaybah al-Kufi, 'Abd Allah ibn Muhammad. (1409 AH). *Al-Musannaf*. Edited by Sa'id al-Lahham. Beirut: Dar al-Fikr.

2. Ibn Anas, Malik. (1406 AH). *Al-Muwatta'*. Edited by Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

3. Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Rahman ibn 'Ali. (1422 AH). *Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir*. Edited by 'Abd al-Razzaq al-Mahdi. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

4. Ibn Hibban, Muhammad. (1396 AH). *Al-Majruhin min al-Muhaddithin wa al-Du'afa' wa al-Matrukin*. Edited by Mahmud Ibrahim Zayid. Aleppo: Dar al-Wa'i.

5. Ibn Hanbal, Ahmad. (n.d.). *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Dar Sadir.

6. Ibn Sa'd, Muhammad. (1410 AH). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Edited by Muhammad 'Abd al-Qadir 'Ata'. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

7. Ibn 'Adi, 'Abd Allah ibn 'Adi al-Jurjani. (1418 AH). *Al-Kamil fi Du'afa' al-Rijal*. Edited by 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud and 'Ali Muhammad Mu'awwad. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

8. Ibn Faris, Abu al-Husayn Ahmad. (1399 AH). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Edited by 'Abd al-Salam Muhammad Harun. n.p.: Dar al-Fikr.

9. Ibn Ma'sum al-Madani, Sayyid 'Ali ibn Ahmad. (1426 AH). *Al-Tiraz al-Awwal*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath.

10. Ibn Ma'in, Yahya. (1399 AH). *Tarikh Ibn Ma'in*. Mecca: Markaz al-Bahth al-'Ilmi li-Ihya' al-Turath al-Islami.

11. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1414 AH). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir.

12. Abu Zayd, Nasr Hamid. (2014). *Mafhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

13. Al-Alusi, Shihab al-Din Mahmud. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani*. Edited by 'Abd al-Bari 'Atiyyah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

14. Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. (1401 AH). *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Fikr.

15. Baryun, Fawziyah. (2010). *Malik Bennabi: 'Asruhu wa Hayatuhu wa Nazariyyatuhu fi al-Hadarah*. Damascus: Dar al-Fikr.

16. Bennabi, Malik. (1420 AH). *Al-Zahirah al-Qur'aniyyah*. Translated by 'Abd al-Sabur Shahin. Damascus: Dar al-Fikr.

17. Bennabi, Malik. (1969). *Intaj al-Mustashriqin wa Atharuhu fi al-Fikr al-Islami al-Hadith*. Beirut: Dar al-Irshad.

18. Bennabi, Malik. (1997). *Mushkilat al-Afkar fi al-'Alam al-Islami*. Translated by Muhammad 'Abd al-'Azim 'Ali. Alexandria: Dar al-Da'wah.

19. Al-Bayhaqi, Ahmad ibn al-Husayn. (1992). *Al-Sunan al-Kubra*. Beirut: Dar al-Fikr / Dar al-Ma‘rifah.
20. Al-Tirmidhi, Muhammad ibn ‘Isa. (1403 AH). *Sunan al-Tirmidhi*. Edited by ‘Abd al-Rahman Muhammad ‘Uthman. Beirut: Dar al-Fikr.
21. Taskhiri, Muhammad ‘Ali. (1424 AH). *Muhadarat fi ‘Ulum al-Qur’an*. Qom: Sazman-e Madaris-e Kharij az Keshvar.
22. Tunji, ‘Abd al-Salam. (2007). *Al-Iman bi al-Anbiya’ wa al-Rusul wa al-Nubuwwah wa al-Wahy*. Benghazi: Dar al-Kutub al-Wataniyyah.
23. Al-Tha‘labi, Abu Ishaq Ahmad. (1422 AH). *Tafsir al-Tha‘labi*. Edited by Imam Abi Muhammad ibn ‘Ashur. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
24. Jud‘an, Fathi. (1988). *Usus al-Taqaddum ‘inda Mufakkiri al-Islam fi al-‘Alam al-‘Arabi al-Hadith*. Beirut: Dar al-Shuruq.
25. Jundi, Ahmad Anwar. (1965). *Al-Fikr wa al-Thaqafah al-Mu‘asirah fi Shamal Ifriqiya*. Cairo: Al-Dar al-Qawmiyyah.
26. Jawadi Amuli, ‘Abd Allah. (1372 SH). *Pirāmun-e Mabda’ va Ma‘ad*. Tehran: Al-Zahra.
27. Jawadi Amuli, ‘Abd Allah. (1381 SH). *Tafsir-e Tasnim*. Qom: Isra’.
28. Al-Jawhari, Abu Nasr Isma‘il ibn Hammad. (1407 AH). *Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin.
29. Chaman-Payma, Sakineh; Hammami, ‘Abbas; and Kalantari, Ibrahim. (1397 SH). “Wahy-e Qur’ani wa Padidarshenasi-ye Wahy bar Asas-e Nazariyyah-ye Ru’ya-ye Rasulaneh (Davari miyān-e Nazariyyah-haye Wahyani Budan-e Alfaz-e Qur’an wa Ru’ya-angari-ye Wahy bar Mabna-ye Pare’i az Ayat-e Qur’an)” [Qur’anic Revelation and the Phenomenology of Revelation Based on the Theory of the Messenger’s Dream: An Evaluation of the Theories of the Divine Origin of the Qur’an’s Wording and the Interpretation of Revelation as a Dream in Light of Certain Qur’anic Verses]. *Mutali‘at-e Tarikhi-ye Qur’an va Hadith*, no. 64, pp. 51–70. https://doi.org/10.1001.1.17358701.1397.24.64.4.0.
30. Al-Hakim al-Nishaburi, Muhammad ibn ‘Abd Allah. (n.d.). *Al-Mustadrak ‘ala al-Sahihayn*. Edited by Yusuf ‘Abd al-Rahman al-Mara‘shli. Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
31. Habbullah, Haydar. (1434 AH). *Ida’at fi al-Fikr wa al-Din wa al-Ijtima‘*. Beirut: Mu’assasat al-Buhuth al-Mu‘asirah.
32. Habbullah, Haydar. (1442 AH). *Madkhal ila al-Wahy wa Bashariyyat al-Lafz al-Qur’ani*. Beirut: Dar Rawafid.
33. Habbullah, Haydar. (1443 AH). *Kalimat fi al-Din wa al-Thaqafah wa al-Suluk*. Compiled by Khalifah ibn Ahmad. Beirut: Dar al-Wala’.
34. Habbullah, Haydar. (2014). *Hiwarat wa Liqa’at fi al-Fikr al-Dini al-Mu‘asir*. Beirut: Mu’assasat al-Buhuth al-Mu‘asirah.

35. Habbullah, Haydar. (1442 AH). *Madkhal ila al-Wahy wa Bashariyyat al-Lafz al-Qur'ani*. Beirut: Dar Rawafid.
36. Habbullah, Haydar. (2011). *Hujjiyyat al-Sunnah fi al-Fikr al-Islami*. Beirut: Mu'assasat al-Intishar al-'Arabi.
37. Hakim, Sayyid Muhammad Baqir. (1417 AH). *'Ulum al-Qur'an*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami.
38. Hamadah, Husayn Salih. (1429 AH). *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Mahajjah al-Bayda'.
39. Hamdan, Nadhir. (n.d.). *Al-Rasul fi Kitabat al-Mustashriqin*. n.p.: Matbu'at Rabitat al-'Alam al-Islami.
40. Al-Darimi, 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahman. (1349 AH). *Sunan al-Darimi*. Edited by Muhammad Ahmad Dahman. Damascus: Al-I'tidal.
41. Al-Dulabi, Muhammad ibn Ahmad. (1407 AH). *Al-Dhurriyyah al-Tahirah al-Nabawiyyah*. Edited by Sa'd al-Mubarak al-Hasan. Kuwait: Al-Dar al-Salafiyyah.
42. Dhuwayb, Hammadi. (2013). *Al-Sunnah bayna al-Usul wa al-Tarikh*. Morocco: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
43. Al-Razi, 'Abd al-Rahman ibn Abi Hatim. (1271 AH). *Al-Jarh wa al-Ta'dil*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
44. Al-Raghib al-Isfahani, al-Husayn ibn Muhammad. (1404 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Tehran: Daftar Nashr-e Ketab.
45. Ramyar, Mahmud. (1369 SH). *Tarikh-e Qur'an*. Tehran: Amir Kabir.
46. Al-Zabidi, Muhammad Murtada. (1414 AH). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr.
47. Al-Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azim. (n.d.). *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
48. Al-Zarkashi, Muhammad ibn Bahadir. (1376 AH). *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
49. Subhani, Ja'far. (1383 SH). *Manshur-e Javid*. Qom: Mu'assasat Imam Sadiq.
50. Sabzawari, 'Abd al-A'la. (1414 AH). *Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: n.p.
51. Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. (1421 AH). *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Edited by Fawwaz Ahmad Zamrali. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
52. Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. (n.d.). *Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur*. Beirut: Dar al-Fikr.
53. Shahatah, 'Abd Allah Mahmud. (1421 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Karim (Shahatah)*. Cairo: Dar Gharib.
54. Shahrur, Muhammad. (n.d.). *Al-Kitab wa al-Qur'an*. Damascus: Al-Ahali.
55. Al-Sharif al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn. (1412 AH). *Nahj al-Balaghah*. Edited by Muhammad 'Abduh. Qom: Dar al-Dhakhair.

56. Shaybani, Muhammad. (1395 SH). “Naqd wa Barrasi-ye Didgah-ha-ye Mukhtalif dar Rabeteh ba Wahyani Budan-e Alfaz-e Qur’an-e Karim” [A Critical Review of Different Views on the Revealed Nature of the Wording of the Holy Qur’an]. *Pazhuheshnameh-ye Kalam*, no. 4, pp. 25–45.
57. Salih, Subhi. (1420 AH). *Mabahith fi ‘Ulum al-Qur’an*. Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin.
58. Sadr, Sayyid Muhammad Baqir. (1407 AH). *Mabahith al-Usul*. Reported by Kazim al-Husayni al-Ha’iri. Qom: Maktab al-I‘lam al-Islami.
59. Al-Saduq, Muhammad ibn ‘Ali ibn Babawayh. (1362 SH). *Al-Khisal*. Edited by ‘Ali Akbar Ghaffari. Qom: Jami‘at al-Mudarrisin.
60. Al-Saduq, Muhammad ibn ‘Ali ibn Babawayh. (1385 AH). *‘Ilal al-Shara’i‘*. Najaf: Manshurat al-Maktabah al-Haydariyyah.
61. Al-Saduq, Muhammad ibn ‘Ali ibn Babawayh. (1404 AH). *‘Uyun Akhbar al-Rida*. Edited by Husayn al-A‘lami. Beirut: Mu’assasat al-A‘lami.
62. Al-Saduq, Muhammad ibn ‘Ali ibn Babawayh. (1416 AH). *Al-Tawhid*. Corrected and annotated by Hashim al-Husayni al-Tihrani. Qom: Daftar Intisharat-e Islami.
63. Al-Saduq, Muhammad ibn ‘Ali ibn Babawayh. (1417 AH). *Al-Amali*. Qom: Markaz al-Tiba‘ah wa al-Nashr.
64. Al-Saffar al-Qummi, Muhammad ibn al-Hasan. (n.d.). *Basa’ir al-Darajat*. Tehran: Manshurat al-A‘lami.
65. Tabataba’i, Sayyid Muhammad Husayn. (1353 SH). *Qur’an dar Islam*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
66. Tabataba’i, Sayyid Muhammad Husayn. (1411 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an*. Qom: Isma‘iliyan.
67. Al-Tabarani, Sulayman ibn Ahmad. (n.d.). *Al-Mu‘jam al-Kabir*. Edited by Hamdi ‘Abd al-Majid al-Salafi. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah.
68. Al-Tabrisi, al-Fadl ibn al-Hasan. (1415 AH). *Majma‘ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an*. Beirut: Mu’assasat al-A‘lami.
69. Al-Tusi, Muhammad ibn al-Hasan. (1209 AH). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur’an*. Edited by Ahmad Habib Qasir al-‘Amili. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
70. ‘Alawi Mehr, Husayn, and Haqiqat Semnani, Muhammad Reza. (1400 SH). “Barrasi-ye Tatbiqi-ye Nabawi Danestan-e Alfaz-e Wahy-e Qur’ani az Manzar-e Nasr Hamid Abu Zayd wa Tahlil-e An bar Asas-e Mabani-ye ‘Allamah Tabataba’i” [A Comparative Study of Nasr Hamid Abu Zayd’s View of the Prophetic Origin of the Wording of Qur’anic Revelation and Its Analysis Based on ‘Allamah Tabataba’i’s Principles]. *Mutali‘at-e Andisheh-ye Mo‘aser-e Mosalmanan*, no. 14, pp. 245–276.
71. ‘Uways, ‘Abd al-Halim. (2010). *Al-Wahy wa al-‘Aql wa al-‘Adl fi Mizan al-Islam*. Mansurah: Dar al-Kalimah.

72. ‘Uwaysi, ‘Abd Allah ibn Hamad. (2012). *Malik Bennabi: Hayatuhu wa Fikruhu*. Beirut: Al-Shabakah al-‘Arabiyyah li al-Abhath wa al-Nashr.
73. Al-‘Ayyashi, Muhammad ibn Mas‘ud. (1380 AH). *Tafsir al-‘Ayyashi*. Edited by Sayyid Hashim al-Rasuli al-Mahallati. Tehran: Al-Matba‘ah al-‘Ilmiyyah.
74. Fattal al-Nishaburi, Muhammad ibn Ahmad. (1375 SH). *Rawdat al-Wa‘izin wa Basirat al-Mutta‘izin*. Qom: Razi.
75. Al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1410 AH). *Al-‘Ayn*. n.p.: Mu’assasat Dar al-Hijrah.
76. Al-Qushayri al-Nishaburi, Muslim ibn al-Hajjaj. (n.d.). *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Fikr.
77. Kalantari, Ibrahim. (1381 SH). “Wahyani Budan-e Alfaz-e Qur’an” [The Revealed Nature of the Wording of the Qur’an]. *Bayyinat*, no. 35, pp. 46–58.
78. Al-Kalbi al-Mizzi, Yusuf ibn ‘Abd al-Rahman. (1400 AH). *Tahdhib al-Kamal fi Asma’ al-Rijal*. Edited by Bashshar ‘Awwad Ma‘ruf. Beirut: Mu’assasat al-Risalah.
79. Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya‘qub. (1407 AH). *Al-Kafi*. Edited by ‘Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
80. Al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Edited by ‘Abd al-Rahim Rabbani Shirazi. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
81. Muhammad, Idris Hamid. (n.d.). *Ara’ al-Mustashriqin Hawla Mafhum al-Wahy*. n.p.: n.p.
82. Ma‘rifat, Muhammad Hadi. (1428 AH). *Al-Tamhid fi ‘Ulum al-Qur’an*. Qom: Al-Tamhid.
83. Al-Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1413 AH). *Al-Ikhtisas*. Edited by ‘Ali Akbar Ghaffari and Mahmud Muharrami Zarrandi. Qom: Al-Mu’tamar al-‘Alami li Alfiyyat al-Shaykh al-Mufid.
84. Musavi Ardabili, ‘Abd al-Karim. (1388 SH). *Dar Partow-e Wahy*. Qom: Mufid University.
85. Musavi Khu’i, Sayyid Abu al-Qasim. (n.d.). *Mu‘jam Rijal al-Hadith*. Najaf: Mu’assasat al-Imam al-Khu’i al-Islamiyyah.
86. Musavi-Muqaddam, Sayyid Muhammad. (1391 SH). “Naqd-e Didgah-e Montgomery Watt Piramun-e Wahy” [A Critique of Montgomery Watt’s View of Revelation]. *Qur’an-Pazhuhī-ye Khavare-shenāsān*, no. 13, pp. 105–134.
87. Al-Maydani, Ahmad ibn Muhammad. (n.d.). *Majma‘ al-Amthal*. Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
88. Mir-Muhammadi Zarrandi, Abu al-Fadl. (1420 AH). *Buhuth fi Tarikh al-Qur’an wa ‘Ulumihi*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islami.
89. Al-Nasa’i, Ahmad ibn ‘Ali. (1409 AH). *Sunan al-Nasa’i*. Syria: Maktab al-Matbu‘at al-Islamiyyah.

90. Namazi Shahrūdi, ‘Ali. (1412 AH). *Mustadrak Safinat al-Bihar*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islami.
91. Namazi Shahrūdi, ‘Ali. (1414 AH). *Mustadrakat ‘Ilm Rijal al-Hadith*. Tehran: n.p.
92. Welch, Alford T., R. Paret, and J. D. Pearson. (1986). “The Kur’an.” In *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, edited by C. E. Bosworth, E. J. van Donzel, B. Lewis, and C. Pellat. Leiden, the Netherlands: Brill.
93. Interview conducted by the author with Haydar Habbullah via email, January 22, 2026.