

Ezra as the Son of God (Q. 9:30)

A Theological Critique of the Honorific Reading

Yusuf Farshadnia 

Ph.D. Candidate in Quranic Sciences and Hadith Studies,
Shiraz University, Shiraz, Iran (Email: farshadnia.yusuf@gmail.com).

Zahra GhasemNejad 

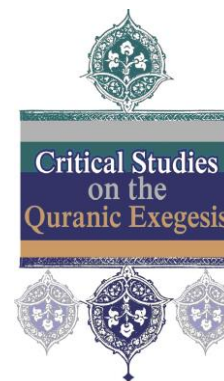
Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith,
Shiraz University, Shiraz, Iran
(Corresponding author: zahra192@saadi.shirazu.ac.ir).

Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh 

Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith,
Shiraz University, Shiraz, Iran (Email: majilian@shirazu.ac.ir).

Ali Akbar Kalantari 

Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Shiraz
University, Shiraz, Iran (Email: akalantari@rose.shirazu.ac.ir).



Original research

Received: 3/ 6/ 2026

Revised: 29/ 8/ 2026

Accepted: 31/ 8/ 2026

published: 21/ 9/ 2026

Pages: 283-306.

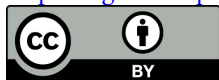
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article:

Farshadnia, Yusuf & Ghasem Nejad, Zahra & Ajilian Mafogh, Mohammad Mahdi & Kalantari, Ali Akbar, "Ezra as the Son of God (Q. 9:30): A Theological Critique of the Honorific Reading", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 283-306.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.584740.1397> 

Abstract

This article examines the interpretation of “Uzayr is the son of God” (Q. 9:30), evaluating two exegetical positions: the honorific interpretation (*bunuwwat tashrīfī*) and the real sonship interpretation (*bunuwwat ḥaqīqī*). Using a critical-analytical method grounded in the “flow model” (*al-namūdḥaj al-jaryānshinākhtī*) of Sūrat al-Ḥamd, which identifies three human categories representing two opposing theological paradigms, the study argues that the verse’s context, the parallel construction of Jewish and Christian claims, the term *yudāhī’ūn*, and the uniform judgment *qāṭalabum Allāh* indicate a doctrinal deviation concerning divine agency, not merely an honorific title. It critiques Ṭabāṭabā’ī’s appeal to Q. 5:18 as conflicting with surrounding verses emphasizing God’s absolute creative agency, and rejects Q. 9:31 as independent evidence. Conducted within Twelver Shī’ī exegetical traditions, the article concludes that the honorific interpretation is incompatible with the Qur’ān’s internal logic and the flow model of Sūrat al-Ḥamd.

Keywords: Divine Sonship, Divine Generation, Kun Fayakūn, Sūrat al-Ḥamd, al-Maghḍūb ‘Alayhim wa-l-Ḍallīn, Critique of Ṭabāṭabā’ī’s *al-Mizān*.

Extended Abstract

This study addresses the interpretive problem posed by Q. 9:30, which states that the Jews said, “‘Uzayr is the son of God,” and the Christians said, “The Messiah is the son of God.” The verse groups these two claims together, characterizes them as words uttered by mouths, describes them as imitating the speech of earlier disbelievers, and pronounces a single curse upon both groups. The central question is whether the phrase “son of God” as applied to ‘Uzayr should be understood as an honorific title (*bunuwwat tashrifī*)—a mere expression of honor and status, akin to calling someone “house of God” or “hand of God”—or whether it denotes a real claim of divine sonship (*bunuwwat ḥaqīqī*) involving a deviation in understanding God’s creative agency.

The honorific interpretation has been most prominently defended by Ṭabāṭabā’ī in *Al-Mizān*, who argues that the Jews did not actually believe ‘Uzayr to be a literal son of God. Rather, the title was bestowed upon him in gratitude for his role in restoring the Torah and reconstituting Jewish religious life after the Babylonian exile. Ṭabāṭabā’ī appeals to Q. 5:18, where Jews and Christians say, “We are the sons of God and His beloved,” to demonstrate that “son” in Jewish usage could function as an honorific designation. He also cites Q. 9:31, which mentions the Messiah but omits ‘Uzayr, as evidence that ‘Uzayr belonged to the category of revered scholars and monks rather than being a distinct object of divinization. This view has been adopted by some later exegetes and researchers, including Makārim-Nizhād and colleagues, who compare the usage to expressions such as “house of God” and “hand of God”.

The opposing interpretation holds that the phrase denotes a real claim of divine sonship. Rashīd Riḍā in *Al-Manār* and commentators such as Qurashī and Subḥānī argue that the parallel structure of Q. 9:30—placing the Jewish claim about ‘Uzayr alongside the Christian claim about Jesus—indicates that both are of the same nature. The verb *yudābi’ūn* (“they imitate” or “they simulate”) links both claims to the speech of earlier disbelievers, and the single curse *qāṭalahum Allāh* (“May God destroy them”) applies equally to both. This parallelism, they argue, would be inexplicable if the Jewish claim were merely honorific while the Christian claim was a genuine theological deviation.

The present study adopts a critical-analytical method and constructs its argument around what it terms the “flow model” (*al-namūdḥaj al-jaryānshinākhtī*) of Sūrat al-Ḥamd. This model takes Q. 1:7 as a paradigmatic framework: “the path of those upon whom You have bestowed favor, not of those who have incurred wrath, nor of those who have gone astray.” These three categories—*mun‘am ‘alayhim*, *magḥḍūb ‘alayhim*, and *ḍāllīn*—are not merely

individual moral classifications but represent two opposing theological currents. The study argues that the Qurʾān identifies *ahl al-kitāb* (the People of the Book) who deviate with the *maghḍūb ʿalayhim*, and the polytheists (*mushrikūn*) with the *dāllīn*. The verse Q. 9:30, by linking Jewish and Christian claims about divine sonship to the speech of earlier disbelievers, places both groups within the stream of *maghḍūb ʿalayhim* and *dāllīn*, in opposition to the path of *munʿam ʿalayhim*.

The article develops this argument through several stages. It first analyzes the theological paradigm underlying the Qurʾānic rejection of divine sonship, identifying *kun fayakūn* (“Be, and it is”) as the foundational principle of divine creative agency. This principle, expressed in verses such as Q. 36:82 and Q. 19:35, describes creation as arising from God’s command without any material substrate, intermediary, or generative process. The study contrasts this with the paradigm of divine generation (*wilādat ilāhī*), which interprets the emergence of beings as involving some form of existential derivation from the divine essence. This contrast is not merely linguistic but represents two incompatible systems of understanding God’s relationship to the world.

The study then applies this framework to Q. 9:30. It identifies several textual indicators that support the real sonship interpretation. First, the two claims—about ʿUzayr and about the Messiah—are placed in a single syntactic and semantic structure, suggesting they are of the same type. Second, the term *yudāhīʿūn* characterizes both claims as imitations of earlier disbelief, indicating that they share a common discursive form. Third, the single judgment *qātalabum Allāh* applies to both groups without distinction, implying that the offense is of equal gravity. Fourth, the final phrase *annā yuʿfakūn* (“how are they deluded?”) echoes other Qurʾānic passages where *ifk* (delusion, deviation) is associated with errors concerning God’s creative agency and uniqueness.

The article also examines the principle of *munāsabat al-ḥukm wa-l-mawḍūʿ* (the suitability of the judgment to its subject) as a hermeneutic tool. If the Jewish claim about ʿUzayr were merely an honorific title, the article argues, it would not warrant being grouped with the Christian claim about the Messiah and the speech of earlier disbelievers, nor would it merit the severity of *qātalabum Allāh*. The principle of proportionality between judgment and subject suggests that the underlying offense must be of comparable theological gravity in both cases. This points to a shared doctrinal error concerning divine agency rather than a mere difference in honorific usage.

The study then turns to a critical evaluation of Ṭabāṭabāʾī’s evidence. It argues that the appeal to Q. 5:18 is problematic because the surrounding verses (Q. 5:17) emphasize God’s

absolute sovereignty and creative power over Jesus and his mother, framing the discussion in terms of divine agency rather than honorific titles. The contextual flow of Q. 5:17–18 does not support the honorific reading but rather rejects all claims that associate any being with God in a manner that compromises divine uniqueness. Regarding Q. 9:31, the study contends that this verse addresses a different issue—the taking of rabbis and monks as lords in a practical sense of obedience—and cannot serve as independent evidence for the nature of the theological claim in Q. 9:30. The omission of ‘Uzayr’s name in Q. 9:31 does not establish that the Jewish claim about him was honorific; it merely reflects a different rhetorical focus.

The article further draws on a Prophetic disputation narrative found in *Al-Ihtijāj* to support its reading. In this account, Jews present the claim “‘Uzayr is the son of God” as a criterion for evaluating the Prophet’s truthfulness, and the Prophet responds by demonstrating that if the title were merely honorific, Moses would be more deserving of it. The study acknowledges that the chain of transmission of this report is not fully authenticated by classical standards but argues that it can serve as corroborating evidence given its content and the manner in which it has been transmitted and received.

Finally, the study considers historical and comparative evidence. It notes that beliefs involving divine generation or emanation have deep roots in ancient Near Eastern and Hellenistic thought, and that the Jewish philosopher Philo of Alexandria held a conception of the divine *logos* as a son through whom God created the world. The article suggests that such intellectual currents may have influenced the milieu in which the Qur’ānic revelation addressed Jewish and Christian claims. It also discusses the practice of esoteric concealment in some Jewish circles, as reflected in Q. 2:76, where some Jews are criticized for disclosing certain teachings to Muslims.

The author conducts the discussion within the framework of Islamic theology, specifically drawing on Twelver Shī‘ī exegetical traditions, including the *Al-Kāfi* of Kulaynī, the *Al-Tibyān* of Ṭūsī, and the *Majma‘ al-Bayān* of Ṭabarsī. The argument presupposes the authority of the Qur’ānic text and the validity of theological reasoning concerning divine attributes and agency. While engaging critically with Ṭabāṭabā‘ī’s position, the study does not reject the broader Shī‘ī exegetical tradition but rather seeks to refine its application to this particular verse.

The conclusion of the article is that the honorific interpretation of “‘Uzayr is the son of God” is incompatible with the internal logic of the Qur’ān and the flow model of Sūrat al-Ḥamd. The verse, read in its immediate context and in light of the Qur’ān’s broader treatment of divine sonship, points to a doctrinal deviation concerning divine agency and

‘Uzayr’s existential relation to God. This deviation stands in opposition to the principle of *kun fayakūn* and places those who hold it within the stream of *maghdūb ‘alayhim* and *dāllīn*, in contrast to the path of *mun‘am ‘alayhim*. The study thus affirms the real sonship interpretation while acknowledging the need for further historical research on the specific beliefs of Jewish communities in the Arabian Peninsula during the period of revelation.

Bibliography

1. The Holy *Qur’ān*, Original Arabic; Also, Persian translation by Naṣīr Makārim Shīrāzī (Qom, Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1373 SAH).
2. ‘Abdī, Ramaḍān, *Itiqād bib Farzand-Dāshtan-i Khudā dar Miyān-i Yabūdīyān, Masīḥīyān va ushrikān-i Jāhili va Muvājibat-i Qur’ān-i Karīm bā Ān*, MA thesis in Qur’ān and Ḥadīth Studies, Payām-i Nūr University, Dezful Center, 1402 SAH [Persian].
3. Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abd Allāh, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, Beirut, Mu’assasat al-Risālah, 1431 AH [Arabic].
4. Copleston, Frederick Charles, *Tārīkh-i Falsafah*, tr. Ibrāhīm Dādju, Tehran, ‘Ilmī va Farhangī, 1391 SAH [Persian].
5. Fahīmī-Tabar, Ḥamīd-Riḍā, “Ghuluvv dar Qur’ān az Nigāhī Dīgar”, *Pizhūbīsh-bā-yi Qur’ānī*, No. 50, 1386 SAH [Persian].
6. *Farhang-nāmah-i Uṣūl-i Fiqh*, Qom, Pizhūhishgāh-i ‘Ulūm va Farhang-i Islāmī, 1389 SAH [Persian].
7. Farshādniyā, Yūsuf and Qāsim-Nizhād, Zahrā, “Vākāvi-i Tafsīr-i Miṣḍāq-i Maghdūbīn va Dāllīn dar Āyah-i Payānī-i Fātiḥat al-Kitāb”, *Muṭālī‘āt-i Tafsīrī*, 16 (64): 97-122, 1404 SAH [Persian].
<https://doi.org/10.22034/16.64.97>
8. Gul-Surkhī, Īraj, *Tārīkh-i Jādūgarī*, Tehran, Mahārat, 1377 SAH [Persian].
9. Hamilton, Edith, *Sayrī dar Asāṭīr-i Yūnān va Rūm*, tr. ‘Abd al-Ḥusayn Sharifiyān, Tehran, Asāṭīr, 1376 SAH [Persian].
10. Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
11. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfi*, ed. ‘Alī-Akbar Ghaffārī, Tehran, Islāmīyah, 1407 AH [Arabic].
12. MakaremNejhad, Ḥabīb, Fathallahī, ‘Alī, & Monazami, Ardashīr, “A Comparative Look at *The Old Testament* and the Holy *Qur’ān*: The Concept of *Uzair being the Son of God* and Its Reflection on Islamic Images”, *Islamic Art*, vol. 20, no. 50, spring 2023 [Persian].
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735708.1402.20.50.10.1>
13. Muḥaqqiqiyyān, Zahrā, *Angārāb-i Banāt Allāb az Kashākash-i Sunnat va Tajaddud*, Tehran, Pizhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, 1402 SAH [Persian].
14. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1424 AH [Arabic].
15. Plotinus, *Uthulūjiyā*, Arabic translation by Ibn Nā‘imah Ḥimṣī from the *Enneads* of Plotinus, Persian translation by Ḥasan Malik-Shāhī, Tehran, Surūsh, 1378 SAH [Persian].
16. Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *Al-Tafsīr*, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazā’irī, Qom, Dār al-Kitāb, 1404 AH [Arabic].
17. Qurashī-Binā’ī, Sayyid ‘Alī-Akbar, *Qāmūs-i Qur’ān*, Tehran, Islāmīyah, 1412 AH [Arabic].
18. Raḍavī, Murtaḍā, *Du Dast-i Khudā*, Binesh-e No Website, accessed Mihrmāh 1387 SAH

[Persian].

<https://binesheno.com/fa>

19. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān*, ed. Ṣafwān ʿAdnān al-Dāwūdī, Damascus, Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmīyah, 1412 AH [Arabic].
20. Raḥīmīyān, Saʿīd, *Fayḍ va Fāʾiliyat-i Vujūdī az Fūlūṭīn tā Ṣadr al-Mutaʾallibīn*, Qom, Būstān-i Kitāb, 1381 SAH [Persian].
21. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Al-Manār*, Cairo, al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1990 [Arabic].
22. Subḥānī, Jaʿfar, *Manshūr-i Jāvid*, Qom, Muʾassasah-i Imām Ṣādiq, 1383 SAH [Persian].
23. Sulaymānī, ʿAbd al-Raḥīm, “Nigāhī bih Khudā-shināsī-i Yahūd dar Qurʾān-i Majīd”, *Haft Āsimān*, Year 10, No. 4, Serial No. 40, 1387 SAH [Persian].
24. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majmaʿ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1408 AH [Arabic].
25. Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Ismāʿiliyān, 1374 SAH [Persian].
26. Ṭabarsī, Aḥmad b. ʿAlī, *Al-Iḥtijāj*, ed. Muḥammad Bāqir Khirsān, Mashhad, Nashr-i Murtaḍā, 1403 AH [Arabic].
27. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-ʿAmilī, Najaf, Maṭbaʿat al-Nuʿmān, 1964 [Arabic].
28. ʿUbaydāwī, Hādī, ʿAbbāsī, Muḥammad Bāqir, Shukr, ʿAbd al-ʿAlī and Kākāʾī, Qāsim, “Sirr-i Vāḍiḥ dar Āthār-i Mullā Ṣadrā dar Irtibāṭ bā Mafhūm-i Ṣudūr, Vilādat va Tanākūḥ”, *Taʾammulāt-i Falsafī*, Year 15, No. 35, 1404 SAH [Persian].



نقد تفسیر تشریفی «عَزِيزُ ابْنُ اللّٰه» (توبه / ۳۰)

در پرتو الگوی جریان‌شناختی سوره حمد

یوسف فرشادنیا ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث،

دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (ایمیل: farshadnia.yusuf@gmail.com).

زهره قاسم‌نژاد ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

(نویسنده مسئول: zahra192@saadi.shirazu.ac.ir).

محمد مهدی آجیلیان مافوق ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (ایمیل: majilian@shirazu.ac.ir).

علی اکبر کلانتری ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (ایمیل: akalantari@rose.shirazu.ac.ir).

چکیده

این پژوهش به تعیین دلالت «عَزِيزُ ابْنُ اللّٰه» در آیه ۳۰ سوره توبه و دوری میان دیدگاه‌های بُنَوْتِ تشریفی و بُنَوْتِ حقیقی می‌پردازد. پژوهش با روش تحلیلی و انتقادی و برپایه الگوی جریان‌شناختی سوره حمد نخست تقابل دو پارادایم خداشناختی «كُنْ فَيَكُونُ» و انگاره بُنَوْتِ و ولادت الهی را با استناد به آیات قرآن تحلیل کرده است. سپس، مستندات بُنَوْتِ تشریفی، دیدگاه طباطبایی، بازخوانی و نقد شده است. مطابق الگوی جریان‌شناختی سوره حمد، گفتار یهود و نصارا در آیه ۳۰ سوره توبه، در زمره جریان «مَغضُوبٌ عَلَیْهِمْ» و «ضَالِّین» قرار می‌گیرد که در تقابل با صراط «مُنْعَمٌ عَلَیْهِمْ» و پارادایم «كُنْ فَيَكُونُ» است. نشانه‌هایی هم‌چون هم‌آیی دو گفتار در یک سیاق، تعبیر «يُضَاهِيُونَ»، ترتب حکم واحد «فَاتْلَهُمُ اللّٰهُ» و قرینه مناسبت حکم و موضوع، نشان می‌دهد که تعبیر مذکور ناظر به انحراف اعتقادی درباره فاعلیت الهی است. نقد ادله نشان داد، استناد طباطبایی به آیه ۱۸ سوره مائده برای اثبات کاربرد تشریفی «ابن» در فرهنگ یهود، با سیاق آیات پیرامون ناسازگار است. استناد به آیه ۳۱ سوره توبه، به دلیل خلط باور کلامی و اطاعت عملی، قرینه‌ای مستقل محسوب نمی‌شود. در نتیجه تفسیر تشریفی با منطق درونی قرآن و الگوی جریان‌شناختی سوره حمد سازگار نیست و آیه بر نوعی باور انحرافی درباره فاعلیت الهی و نسبت وجودی عزیر به خدا دلالت دارد که در تقابل با اصل توحیدی «كُنْ فَيَكُونُ» قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: بُنَوْتِ الهی، ولادت الهی، كُنْ فَيَكُونُ، سوره حمد، المغضوب علیهم والضالین، نقد تفسیر المیزان.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۵/۳/۱۳

بازنگری: ۱۴۰۵/۶/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۵/۶/۱۹

نشر: ۱۴۰۵/۶/۳۰

صفحه ۲۸۳-۳۰۶

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

فرشادنیا، یوسف، قاسم نژاد، زهره، آجیلیان مافوق، محمد مهدی و کلانتری، علی اکبر، «نقد تفسیر تشریفی «عَزِيزُ ابْنُ اللّٰه» (توبه / ۳۰) در پرتو الگوی جریان‌شناختی سوره حمد»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال هفتم، دوره اول، شماره پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ ش، ص ۲۸۳-۳۰۶.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.584740.1397>

درآمد

قرآن کریم در آیات مختلف، به بازنمایی و نقد باورهای انحرافی اهل کتاب پرداخته است. از جمله این آیات، آیه ۳۰ سوره توبه است که یهود را در حالی معرفی می‌کند که عزیر را پسر خدا می‌خوانند و این گفتار را در کنار اعتقاد نصارا به فرزند خدا بودن حضرت عیسی^(ع) قرار داده است به گونه‌ای که گفتار آنان را همسنگ با گفتار کافران پیشین بیان می‌کند:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (توبه/ ۳۰).

ترجمه: یهود گفتند: «عزیر پسر خداست» و نصاری گفتند: «مسیح پسر خداست». این سخنی است که آن‌ها به زبان می‌آورند؛ درحالی که همانند گفتار کافران پیشین است. خدا آنان را بکشد؛ چه گونه از حق انحراف می‌یابند!

در سوی دیگر، آیه ۱۸ سوره مائده نشان می‌دهد که یهود و نصارا خود را «أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاءُ» می‌خوانند به گونه‌ای که این تعبیر در آیه با قرائن موجود، صرفاً یک لقب تشریفاتی و ناظر به برگزیدگی و محبت الهی تلقی شده است:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاءُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ.

این دو دسته آیات مسئله اساسی را پیش روی مفسران قرار داده است با این پرسش که آیا می‌توان از آیه ۱۸ سوره مائده استفاده کرد و تعبیر «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ» را نیز صرفاً یک لقب تشریفاتی و تکریمی به‌شمار آورد، یا این که آیه ۳۰ سوره توبه بر معنایی فراتر از تشریف دلالت دارد و باید آن را در چارچوب یک باور اعتقادی انحرافی فهمید. در این خصوص، دو نظر عمده تفسیری وجود دارد: **بُتُوتِ تشریفی** و **بُتُوتِ حقیقی**.

نماینده بارز دیدگاه تشریفی، طباطبایی است که با استناد به آیه ۱۸ سوره مائده و قرائن دیگر، عبارت «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ» را بُتُوتِ تشریفی می‌داند. این دیدگاه در تفاسیر متأخر و برخی پژوهش‌ها بازتاب یافته است. قائلان دیدگاه دوم، هم چون رشید رضا در تفسیر المنار با تکیه بر قرائن درون قرآنی و شواهد تاریخی و روایی، تعبیر «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ» را بُتُوتِ حقیقی می‌دانند. کوشش‌های علمی انجام شده هم چنان در فقدان یک چارچوب نظری کلان جهت داوری میان دو دیدگاه ناتوان مانده است.

طرح مسئله

قرآن، باور مسیحیان به «الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» را در چارچوبی نقل می‌کند که ناظر به اعتقاد آنان به نوعی بُتُوتِ حقیقی و الهی برای مسیح^(ع) در منظومه اعتقادی تثلیث است؛ باوری که در آن، مسیح از جایگاهی فراتر از یک انسان مقرب برخوردار بوده و دارای نسبتی ویژه و حقیقی با ذات الهی تلقی می‌شود. باین حال برخی مفسران معتقدند که تعبیر «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ» درباره یهود، لزوماً از همین سنخ نیست. بر اساس این دیدگاه، مقصود یهودیان از این تعبیر، اعتقاد حقیقی به فرزند داشتن خدا نبوده، بل که **ابن الله** در معنایی تشریفی و نمادین به کار رفته و صرفاً بیانگر منزلت و قرب ویژه عُزیر نزد خدا بوده است

(بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۷۷/۶).

مسئله اصلی این پژوهش، دلالت سنجی تعبیر «عُزَيْرُ ابْنِ اللَّهِ» در آیه ۳۰ سورة توبه است: آیا مجاز هستیم از آیه ۱۸ مائده استفاده کنیم و تعبیر «عُزَيْرُ ابْنِ اللَّهِ» را نیز صرفاً یک لقب تشریفی و تکریمی به شمار آوریم، یا این‌که آیه ۳۰ سورة توبه بر معنایی فراتر از تشریف دلالت دارد و باید آن را در چارچوب یک باور اعتقادی انحرافی درباره فاعلیت الهی فهمید. نقش الگوی جریان‌شناختی سورة حمد (به‌عنوان نقشه راه) در فهم این مسئله چیست.

در بررسی پیشینه پژوهش، ابتدا پژوهش‌ها به‌شکل ضمنی به مفهوم «عُزَيْرُ ابْنِ اللَّهِ» پرداخته‌اند. برای نمونه فهیمی تبار (۱۳۸۶ش) در مقاله «غلو در قرآن از نگاه دیگر» ضمن اشاره به دو دیدگاه تشریفی و حقیقی، هم‌رای با رشیدرضا، این باور را نشان‌دهنده پروردگارپنداری عُزیر از سوی یهودیان دانسته است (فهیمی تبار، «غلو در قرآن...»، ۲۸۳). سلیمانی (۱۳۸۷ش) در مجموعه مقالات *بررسی خداشناسی یهود در قرآن کریم*، بر عدم برداشت بُنُوْت حقیقی از آیه ۳۰ سورة تأکید کرده است. هرچند وی، با استناد به سابقه تاریخی یهود هم‌چون گوساله‌پرستی و آن هم پس از معجزاتی مانند شکافته شدن دریای نیل و نابودی فرعون و لشکریان‌ش، احتمال وقوع چنین روی‌دادی را در مقطعی از تاریخ یهود محتمل دانسته است (سلیمانی، «نگاهی به خداشناسی...»، ۶۰-۶۱).

رفته رفته پژوهش‌هایی تخصصی در مورد انگاره فرزندداشتن خدا شکل گرفتند. برای نمونه زهرا محققیان (۱۴۰۲ش) در کتابی با عنوان *انگاره بنات الله؛ از کشاکش سنت و تجدد* ابتدا پیشینه انگاره دختران خدا را در مطالعات غربی بررسی کرده، سپس بازتاب آن را در منابع و متون اسلامی واکاویده و در ادامه با تحلیل آیات قرآن به رمزگشایی این انگاره پرداخته است. وی در پایان نیز به رویکرد جدلی قرآن در نقد پندارهای بنات‌الله و ابن‌الله و شیوه رویارویی قرآن با این دو باور اشاره می‌کند (محققیان، *انگاره بنات الله...، ۲۹۴*).

رمضان عبدی (۱۴۰۲ش) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان *اعتقاد به فرزند داشتن خدا در میان یهودیان، مسیحیان و مشرکان جاهلی و مواجهه قرآن کریم با آن* به این نکته اشاره کرده، در یهودیت، اطلاق فرزند خدا در اصل تشریفی بوده، اما در مقطعی تاریخی به معنای واقعی و جسمانی گرایش یافته است (عبدی، *اعتقاد به فرزند...، ۹۴-۹۵*). بنابراین مشاهده می‌شود هم‌چنان مسئله در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و پاسخ دقیقی به آن داده نشده است.

مقاله مکارم‌نژاد و همکاران (۱۴۰۲ش) با عنوان «نگاهی تطبیقی به انگاره عهد عتیق و قرآن کریم از پنداره پسرخدا بودن عُزیر و انعکاس آن بر نگاره‌های اسلامی» به شکل موردی به «عُزَيْرُ ابْنِ اللَّهِ» پرداخته است. نویسندگان در نهایت با هم‌سوئی با دیدگاه طباطبایی، نسبت ابْنِ اللَّهِ را از باب تکریم و هم‌سان با بیت‌الله و یدالله دانسته‌اند؛ به‌گونه‌ای که مطابق این دیدگاه، یهود به بُنُوْت حقیقی معتقد نبوده‌اند؛ بل‌که این نسبت، به‌پاس نقش عزرا در احیاء تورات و بازسازی جامعه

دینی یهود، به کار رفته است. هنوز پرسش اساسی درباره چگونگی داوری میان دو دیدگاه با استفاده از یک چارچوب کلان نظری باقی مانده است.

۱. الگوی جریان شناختی سوره حمد

در سوره حمد با سه طیف انسانی مواجه ایم: **مُنْعَمٌ عَلَيْهِم**، **مَغْضُوبٌ عَلَيْهِم** و **ضَالِّينَ** (حمد/ ۷) که همگی در نسبت با **صراط مستقیم** معنا می‌یابند و از حیث جهت، در تقابل با هم قرار دارد. گویی معرفی دو جریان در تقابل با همدیگر دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که انسان مؤمن، افزون بر ضرورت شناخت **صراط مستقیم** از طریق ره یافتگان آن، موظف است جریان‌ها و طیف‌های مقابل آن یعنی **مَغْضُوبٌ عَلَيْهِم** و **ضَالِّينَ** را نیز بشناسد.

۱-۱) شناختِ مصداقِ جریان‌های اعتقادی سوره حمد

در یک صورت‌بندی کلی می‌توان از **جریان حق** به مثابه ره‌پویان **صراط مستقیم** (**مُنْعَمٌ عَلَيْهِم**) و جریان در تقابل با آن (**مَغْضُوبٌ عَلَيْهِم** و **ضَالِّينَ**) سخن گفت؛ دو جریانی که هر یک واجد مصادیق تاریخی و مؤلفه‌های فکری قابل شناسایی در **قرآن کریم** اند. گویی آگاهی ما از توحید زمانی کامل و شایسته خواهد بود که شرک و نظام فکری و عملی برخاسته از آن را نیز بشناسیم. در روایتی از امام صادق (ع) می‌خوانیم، بنی امیه آموختن ایمان را برای مردم آزاد گذاشتند، اما شناخت شرک را آزاد نگذاشتند تا اگر آنان را به شرک بکشاند مردم متوجه نشوند (کلینی، **الکافی**، ۲/ ۴۱۵-۴۱۶).

قرآن کریم در تبیین مصادیق **مُنْعَمٌ عَلَيْهِم** می‌فرماید:

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا (نساء/ ۶۹).

انبیاء، صدیقین، شهداء و صالحین از جمله مصادیق **مُنْعَمٌ عَلَيْهِم** اند. شایان توجه آن‌که این آیه نیز، همانند سوره حمد، پس از اشاره به **صراط مستقیم** (نساء/ ۶۸) جایگاه **مُنْعَمٌ عَلَيْهِم** را تبیین می‌کند. از این‌رو میان سوره‌های حمد و نساء در معرفی **صراط مستقیم** و مصادیق **مُنْعَمٌ عَلَيْهِم** تناظری قابل توجه مشاهده می‌شود. هم‌چنین در سوره مریم آمده است:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا (مریم/ ۵۸).

که در آن به مصداق برجسته «**مُنْعَمٌ عَلَيْهِم**» یعنی؛ پیامبران الهی (ع) اشاره شده است.

آیات **قرآن** نشان می‌دهد که جبهه کفر از دو طیف اصلی، یعنی «اهل کتاب» و «مشرکان» تشکیل شده است:

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ (بینه/ ۱).

با توجه به این تقسیم‌بندی، اکنون باید دید **قرآن** این دو طیف را در نسبت با دو عنوان **مَغْضُوبٌ عَلَيْهِم** و **ضَالِّينَ** چه گونه بازشناسانده است. آیه ۷۷ سوره مائده، ضمن خطاب به اهل کتاب، آنان را از پیروی گروهی دیگر بر حذر می‌دارد:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ (مائده/ ۷۷).

مخاطب آیه عموم اهل کتاب اند که باید موضع خود را در برابر گروهی خاص حفظ کنند و از آن‌ها پیروی ننمایند. حال بخش وسیعی از اهل کتاب متهم به پیروی و هم‌گرایی با آنان شده‌اند. این گروه متبوع که غیر از اهل کتاب (= گروه تابع) اند، همان ضالین اند که در آیه با سه عبارت تأکیدی ضلُّوا، أضلُّوا و ضلُّوا معرفی می‌شوند.

چنان‌چه قدیمی‌ترین جریان منحرف از اهل کتاب را مخاطب آیه قرار دهیم، عبارت «مِنْ قَبْلُ» بر ریشه‌داری تاریخی این جریان دلالت دارد. هم‌چنین «أَضَلُّوا كَثِيرًا» از گستردگی دامنه تأثیر آن پرده بر می‌دارد و «وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» نشان دهنده تقابل کامل این جریان با «صراط مستقیم» است. از آن‌جا که این جریان با سه وصف یاد شده، در برابر اهل کتاب قرار گرفته و آنان از پیروی‌اش نهی شده‌اند نمی‌تواند خود اهل کتاب باشد. در نتیجه در تقسیم دوگانه اهل کتاب و مشرکان، این جریان بر مشرکان انطباق می‌یابد و به تبع آن، مصداق مغضوبٌ علیهم اهل کتاب خواهند بود؛ واقعیتهای که آیات بعد نیز آن را تأیید می‌کند:

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ * تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ * وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ (مائده/ ۷۸-۸۱).

در این‌جا به صراحت بیان شده که طیف گسترده‌ای از اهل کتاب، با وجود هشدارهای مکرر درباره پرهیز از غلو در دین و خودداری از تبعیت از جریان ضلالت، در عمل از باورها و آموزه‌های آن جریان پیروی و از فرمان الهی سرپیچی کردند، از این رو مستحق غضب الهی معرفی شده‌اند.

شاهد دیگر، تناظر میان عباراتی از آیه ۷ سوره حمد با آیه ۱۷ از سوره حج است که سه گروه «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ»، «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» و «وَلَا الضَّالِّينَ» به ترتیب با گروه‌های سه‌گانه سوره حج «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا»، «وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ» و «وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا» در تناظر اند. این ترتیب نشان‌دهنده هم‌آهنگی ساختاری میان دو آیه در شناخت مصداق این گروه‌ها است. شواهد دیگری نظیر روایات اهل بیت (ع) نیز وجود دارد (بنگرید به: فرشادینیا و قاسم نژاد، «واکاوی تفسیری...»، سراسر مقاله).

۲-۱) مؤلفه‌های فکری جریان‌های اعتقادی سوره حمد

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های هم‌گرایی طیف گسترده‌ای از اهل کتاب با کافران، اعتقاد به انگاره بُنُوْت و ولادت الهی است. عمده‌ترین آیه‌ای که از این حقیقت پرده برمی‌دارد آیه ۳۰ سوره توبه است:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيُّ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ.

این آیه نشان می‌دهد کافران اهل کتاب در انگاره ولادت الهی به کافران تأسی جسته و با آنان هم‌رنگی و همانندی می‌کنند و همین عامل اساسی باعث اجتماع این دو طیف در یک جبهه ضلالت عام شده است.

در نقطه مقابل، بررسی آیات سوره مریم نشان می‌دهد که یکی از شاخصه‌های بنیادین مُنعمٌ علیهم، التزام به نفی هرگونه نسبت بُنوت و ولادت در ساحت الهی است. این مجموعه از آیات که در مقام تبیین حقیقت خلقت حضرت عیسی (ع) و رفع اختلافات اعتقادی میان اهل کتاب درباره ایشان وارد شده‌اند، در نهایت بر تنزیه خدا از نسبت فرزند و تأکید بر یگانگی و تعالی مطلق او دلالت دارند و نتیجه می‌گیرند:

...ذَٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ * مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (مریم/ ۳۶-۳۴).

مسئله محوری این آیات، روشنگری درباره آفرینش حضرت عیسی (ع) بدون پدر و پاسخ به برداشت‌های نادرست برخاسته از این رخداد است. در پاسخ به این تردیدها و در تبیین حقیقت، خدا پس از اشاره به قَوْلُ الْحَقِّ بر نفی هرگونه نسبت فرزند برای خود تأکید می‌فرماید:

مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (مریم/ ۳۵).

در این آیه، قرآن در برابر انگاره ولادت الهی، اصل «كُنْ فَيَكُونُ» را به‌عنوان تبیین صحیح نحوه فاعلیت خدا قرار می‌دهد؛ بدین معنا که تحقق هر موجود، معلول اراده و امر بی‌واسطه الهی است، نه نتیجه زایش یا انتساب موجودی به ذات خدا. بر این اساس، الگوی جریان‌شناختی سوره حمد نشان می‌دهد که تقابل اصلی میان جریان حق و دو جریان باطل صرفاً تقابل میان ایمان و کفر نیست؛ بل که تقابل میان دو پارادایم خداشناختی است: منطق خداشناسی كُنْ فَيَكُونُ که بر فاعلیت مطلق و بی‌واسطه خدا در آفرینش استوار است؛ و منطق خداشناسی بُنوت و ولادت الهی که پیدایی موجودات را بر نوعی انتساب و زایش از ذات الهی تفسیر می‌کند. از این‌رو، تعبیر «عَزِيزٌ ابْنُ اللَّهِ» نیز باید در چارچوب همین تقابل بنیادین فهم شود.

۳-۱) کاربرست الگوی جریان‌شناختی سوره حمد در تفسیر آیه ۳۰ سوره توبه

سوره حمد به‌عنوان «آم الكتاب» (قمی، التفسیر، ۱/ ۲۹) و آغازگر قرآن کریم (مقاتل، التفسیر، ۱/ ۳۵)، در آیه هفتم با معرفی سه طیف انسانی «مُنعمٌ علیهم»، «مغضوبٌ علیهم» و «ضالین»، صراط مستقیم را نه صرفاً به‌صورت مفهومی، بل که در قالب الگوهای انسانی و اعتقادی ترسیم می‌کند:

صِرَاطَ الَّذِيْنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (حمد/ ۷).

این نحوه بیان، امکان تحلیل فراتر از مصادیق فردی و بررسی نسبت میان جریان‌های هدایت و ضلالت را فراهم می‌سازد؛ زیرا در بسیاری از آیات قرآن، الگوهای هدایت و ضلالت در قالب گروه‌های انسانی و مؤلفه‌های اعتقادی مرتبط با آنان توصیف شده‌اند. بنابراین سوره حمد نه تنها به‌عنوان یک سوره در کنار سایر سوره‌ها بل که به‌عنوان آم الكتاب و فاتحة الكتاب، نقشه‌ای

کلان از جریان‌های هدایت و ضلالت را در سراسر قرآن ترسیم می‌کند.

۲. تقابل دو پارادایم کُنْ فَيَكُونُ و بُنُوتِ الهی

چنان‌که دیدیم، بر اساس الگوی جریان شناختی سورة حمد، باورمندان به بُنُوتِ حقیقی — اعم از یهود با تعبیر «عَزِيزُ ابْنُ اللَّهِ» و نصاری با گفتار «الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» — در زمره مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ و ضَالِّينَ جای می‌گیرند که در تقابل با صراطِ مُنْعَمٍ عَلَيْهِم قرار دارند. قرآن در مقام رد این آموزه با تأکید بر اصل توحیدی کُنْ فَيَكُونُ مرز ایمان توحیدی را از این انحراف اعتقادی ترسیم می‌کند. بنابراین بر اساس الگوی جریان شناختی امّ الكتاب، تقابل آشکاری میان دو پارادایم خداشناسی مشاهده می‌شود؛ پارادایم کُنْ فَيَكُونُ و پارادایم بُنُوتِ و ولادت الهی.

۲-۱) تبیین اصل کُنْ فَيَكُونُ در قرآن

ایجاد اشیاء از دو حالت خارج نیست: صنع الشیء من شیء، و صنع الشیء لا من شیء (کُنْ فَيَكُونُ). مورد اول، ایجاد چیزی از چیز دیگر در قرآن کریم این‌گونه آمده است:

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ (نور/ ۴۵).

مطابق آیه فوق، خدا هر جنبه‌ای را از آب خلق کرد. بنابراین خلق و ایجاد جنبندگان مطابق آیه، از منشأ آب است. بنابراین می‌توان خلق (صنع الشیء من شیء) را این‌گونه تعریف کرد:

پدید آوردن چیزی از چیزی بر اساس قانون علت و معلول و مطابق با قانون طبیعت، در زمان و مکان (رضوی، دو دست خدا، ۲۳).

هم‌چنین صنع الشیء من شیء مستلزم وجود سه رکنِ مصدر، صدور و صادر است. برای نمونه، در خلقت جنبندگان مصدر آب، صادر جنبندگان، و صدور رابطه بین این دو است. این نحوه ایجاد توسط بشر نیز امکان‌پذیر است؛ به‌گونه‌ای که بشر می‌تواند برخی اشیاء را از چیزی ایجاد کند. برای مثال یک نجار از ماده چوب و ابزارهای دیگر یک صندلی چوبی می‌سازد. بنابراین چوب به‌عنوان خمیر مایه اولیه با صندلی سنخیت دارد.

در مقابل، ایجاد به شکل لا من شیء نیازمند خمیر مایه اولیه نیست و چنین ایجادِ همان فاعلیت امری و اختصاصی خدا در آفرینش است که در آن، آفرینش چیزی از چیز دیگر مطرح نیست؛ بل که مفاهیمی نظیر؛ ایجاد، إنشاء، إحداث، إبداع و تکوین جریان دارد؛ چنان‌که در سورة یاسین می‌خوانیم:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (یس/ ۸۲).

طبق این آیه، امر خدا غیر از این که هر وقت اراده کند به چیزی، می‌گوید باش و می‌شود، چیز دیگری نیست.

گاهی نیز قرآن کریم دو نحوه ایجاد را در کنار هم آورده است:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (آل عمران/ ۵۹).

بر اساس این آیه، در آفرینش حضرت آدم^(ع) دو فاعلیت متمایز جریان داشته است: اول. خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ (صنع الشیء من

شیء) و دوم: کُنْ فَيَكُونُ (صنع الشیء لا من شیء). این تمایز در کلامی منقول از علی^(ع) به زیبایی تبیین شده است: وَ كُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ (کلینی، کافی، ۱/۱۳۵). بر اساس این کلام، آفرینش لا من شیء که همان ابداع و انشاء محض الهی است مختص باری تعالی است و با کُنْ فَيَكُونُ که اراده تکوینی خدا است تحقق می‌یابد.

۲-۲) نشانه‌های انگاره بُنُوت الهی در آیه ۳۰ سورة توبه

انگاره بُنُوت الهی در قرآن به عنوان آموزه‌ای کهن به شدت مورد نقد قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که از رسالت‌های قرآن انداز قائلان به این آموزه اعلام شده است: وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (کهف/۴).

قرآن در آیه ۳۰ سورة توبه، انگاره «بُنُوت الهی» را به عنوان آموزه‌ای مشترک میان «یهود» و «نصارا» نقد می‌کند که هر یک، به ترتیب با نسبت دادن «عزیر» و «مسیح» به فرزندی خدا، در این اعتقاد از کافران پیشین تأسی جسته و با گفتار آنان همانندی جستند:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (توبه/۳۰).

اسناد صریح «ابْنُ اللَّهِ» به عزیر و مسیح، هم‌راستایی کامل این دو نسبت در یک سیاق، تعبیر «يُضَاهِيُونَ» که بر همانندی ماهوی با گفتار کافران پیشین و ترتب حکم واحد و شدید «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ» بر هر دو گروه، نشانه‌هایی از انگاره «بُنُوت الهی» در آیه ۳۰ سورة توبه است.

افزون بر نشانه‌های فوق، کاربرد واژه «يُؤْفَكُونَ» در قرآن نشان می‌دهد که این تعبیر عمدتاً برای نقد انحراف از شناخت صحیح خدا به عنوان خالق یگانه و بی‌همتا به کار رفته است (بنگرید به: مائده/۷۵؛ عنکبوت/۶۱؛ زخرف/۸۷؛ یونس/۳۴؛ انعام/۹۵؛ فاطر/۳؛ غافر/۶۲). به گونه‌ای که در آیه ۳۰ سورة توبه، قرار گرفتن این واژه در پایان نقل گفتار یهود و نصارا درباره «ابْنُ اللَّهِ» این فرضیه را تقویت می‌کند که بُنُوت الهی مطرح در آیه بُنُوت حقیقی و انحراف خداشناسی مرتبط با توحید، آفرینش و فاعلیت الهی است.

۲-۳) نتیجه‌گیری از تقابل دو پارادایم

بر اساس آنچه در بخش‌های پیشین گذشت، تقابل دو پارادایم کُنْ فَيَكُونُ و ولادت الهی در قرآن، صرفاً یک تقابل زبانی یا مفهومی نیست، بل که دو نظام خداشناسی متباین را به تصویر می‌کشد که هر یک، جریان اعتقادی خاصی را بازنمایی می‌کنند. در یک سو، پارادایم کُنْ فَيَكُونُ بر فاعلیت مطلق، بی‌واسطه و لا من شیء خدا در آفرینش استوار است و با محوریت صراط مستقیم و جریان مُنعمٌ علیهم هم‌آهنگ است. در سوی دیگر، پارادایم و انگاره ولادت الهی، موجودات را بر نوعی انتساب وجودی به ذات الهی تفسیر می‌کند و قرآن آن را شاخص هم‌گرایی مغضوب‌علیهم و ضالین در جبهه مقابل با صراط

مستقیم معرفی می نماید.

این تقابل در آیات متعددی نمود یافته است؛ از جمله در سوره مریم که پس از نفی صریح «اتخاذ وَلَدٍ»، بی درنگ اصل «كُنْ فَيَكُونُ» را به عنوان تبیین صحیح از فاعلیت الهی عرضه می دارد:

مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (مریم/ ۳۵)

نمونه دیگر آیاتی از سوره بقره است:

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَه قَانِتُونَ* بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (بقره/ ۱۱۷-۱۱۶).

در این آیات نیز همان الگوی تقابلی پیشین به چشم می خورد: نخست ادعاء «اتخاذ وَلَدٍ» با تنزیه الهی (سُبْحَانَهُ) پاسخ داده می شود. سپس با تأکید بر مالکیت مطلق خدا بر همه آسمان ها و زمین و انقیاد محض همه موجودات در برابر او، هر گونه نسبت فرزندی نفی می گردد. در ادامه، عبارت «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ...» — که بر آفرینش بی سابقه و بدون الگوی پیشین دلالت دارد (راغب اصفهانی، *المفردات*، ...، ۱۱۱-۱۱۰) — به عنوان صفتی از ذات الهی مطرح می شود که با منطق «ولات» و «صدور» و لوازمی هم چون سنخیت ناسازگار است؛ زیرا ابداع، به معنای پدید آمدن چیزی بدون ماده پیشین و بدون هر گونه علت مادی است و این، دقیقاً همان معنایی است که در اصل «كُنْ فَيَكُونُ» تجلی یافته است.

باور به اَبْنُ اللَّهِ در *قرآن*، اعم از این که درباره مسیح باشد یا عزیر، در یک رده قرار می گیرد و با اصل كُنْ فَيَكُونُ در تقابل است. بنابراین نمی توان آن را صرفاً یک لقب تشریفی به شمار آورد. از این رو، هرگونه تفسیر از تعبیر «عَزِيزٌ اَبْنُ اللَّهِ» در آیه ۳۰ سوره توبه که نتواند نسبت خود را با این تقابل روشن سازد، با منطق درون *قرآن* و الگوی جریان شناختی سوره حمد ناسازگار خواهد بود. از این رو، در بخش بعدی با تکیه بر این تقابل، به نقد دیدگاه تشریفی درباره «عَزِيزٌ اَبْنُ اللَّهِ» پرداخته خواهد شد.

۳. نقد دیدگاه تشریفی

با این حال به نظر می رسد تفسیر تشریفی از عبارت «عَزِيزٌ اَبْنُ اللَّهِ» با توجه به الگوی جریان شناختی سوره حمد و شواهد دیگر، با چالش های جدی مواجه است. از این رو در ادامه به بازخوانی و نقد این دیدگاه پرداخته خواهد شد.

۳-۱) بازخوانی مستندات طباطبایی

طباطبایی تعبیر «عَزِيزٌ اَبْنُ اللَّهِ» را برخلاف عبارت «الْمَسِيحُ اَبْنُ اللَّهِ» تشریفی، و از جهت احترام و منزلت می داند. وی ضمن بیان این که امروزه اعتقاد به «عَزِيزٌ اَبْنُ اللَّهِ» در میان یهود شناخته شده نیست تصریح می کند که آیه *قرآن* خود گواه رواج این گفتار در عصر نزول است (طباطبایی، *المیزان*، ۶/ ۷۸). وی بیان می دارد که ظاهر این تعبیر بر آن دلالت ندارد که یهود برای عزیر ولادت حقیقی از خدا قائل بوده باشند؛ بل که قرائن نشان می دهد که اَبْنُ اللَّهِ در این جا لقبی تشریفی بوده است.

طباطبایی احتمال می دهد که منشأ این لقب جایگاه ممتاز عزیر در تاریخ یهود است؛ زیرا وی پس از اسارت بابل، زمینه

بازگشت بنی اسرائیل به اورشلیم را فراهم ساخت و تورات را پس از نابودی و پراکندگی دوباره گردآوری کرد (طباطبایی، *المیزان*، ۷۸/۶). از این رو، یهود از باب تکریم و بزرگداشت، وی را «پسر خدا» نامیدند. طباطبایی برای تقویت این برداشت، به فرهنگ دینی خود یهود استناد می‌کند و آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ» (مائده/ ۱۸) را شاهد می‌آورد و نتیجه می‌گیرد که در فرهنگ دینی یهود، تعبیر **فرزند خدا** الزاماً به معنای **ولادت حقیقی** نبوده، بل که گاه عنوانی برای بیان قرب، منزلت و برگزیدگی محسوب می‌شده است.

طباطبایی سپس برای تأیید بیشتر این تحلیل، به پیوند میان آیات ۳۰ و ۳۱ سوره توبه استناد می‌کند. ایشان چنین استدلال می‌کند که در آیه ۳۱ سوره توبه، **قرآن** تنها از مسیح^(ع) نام می‌برد و دیگر نامی از عزیر نمی‌آورد:

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ (توبه/ ۳۱).

بر این اساس طباطبایی معتقد است که عزیر در حقیقت یکی از همان شخصیت‌های دینی بود که یهود در اثر غلو، او را در جایگاهی فراتر از بندگی قرار داده بودند و تعبیر **ابن الله** برخلاف تعبیر «**المسیح ابن الله**» و غلو مسیحیان در مرتبه هستی (غلو در ذات) از ناحیه تکریم افراطی در مقام شخص عزیر ناشی شده بود.

بنابر دیدگاه طباطبایی، هرچند تعبیر «**عزیر ابن الله**» در اصل به احتمال زیاد عنوانی تشریفی بوده است، اما همین کاربرد مجازی نیز به سبب فراهم ساختن زمینه غلو، شرک و انحراف توحیدی، از سوی **قرآن** مردود شمرده شده است. از این رو، ریشه انحراف یهود و نصارا نه در صرف استعمال یک تعبیر، بل که در عبور از مرز توحید و تبدیل تکریم افراطی اولیای الهی به نوعی ربوبیت‌بخشی به آنان نهفته است؛ همان حقیقتی که **قرآن** با تعبیر «**لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ**» (نساء/ ۱۷۱) از آن نهی می‌کند (طباطبایی، *المیزان*، ۷۰-۸۰).

۲-۳) نقد ادله تشریف

بررسی استدلال‌های طباطبایی نشان می‌دهد که احتمال تشریفی‌بودن تعبیر «**عزیر ابن الله**» بر سه مستند استوار است: یک مستند تاریخی یا همان زمینه بازگشت بنی اسرائیل به اورشلیم و احیاء تورات، و دو مستند قرآنی، یعنی آیه ۱۸ سوره مائده و آیه ۳۱ سوره توبه.

طباطبایی علت انتساب «**ابن الله**» به عزیر توسط یهودیان را به سبب احیاء تورات می‌داند. اما همین دیدگاه در همان ابتدا محل اشکال است. چه اینکه یهود پس از آنکه عزیر تورات را از حفظ املا کرد و یهودیان معاصرش آن را با تورات موجود در تابوت مطابق یافتند، گفتند: «وَاللَّهِ مَا أُوتِيَ عَزِيرٌ هَذَا إِلَّا لِأَنَّهُ ابْنُ اللَّهِ» (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۰/۲۹۰).

مشابه چنین نقلی در تفاسیر کهن نیز مشاهده می‌شود: «لَمْ يَعْلَمْ عَزِيرٌ هَذَا الْعِلْمَ إِلَّا لِأَنَّهُ ابْنُ اللَّهِ» (مقاتل، *التفسیر*، ۲/۴۴). این گزارش‌ها نشان می‌دهد که در باور یهود، احیاء تورات نتیجه «ابن‌الله‌بودن ذاتی عزیر» است و همین تقدّم سببی، قرینه‌ای است بر این که این نسبت در فرهنگ یهود، یک رابطه وجودی و علّی بوده، نه صرفاً یک عنوان تشریفی اکتسابی؛ از این رو، احیاء تورات - که طباطبایی آن را قرینه بر تشریف انگاشته - خود قرینه‌ای بر خلاف مدعای ایشان است.

طباطبایی برای تأیید کاربرد تشریفی «ابن» در فرهنگ یهود به آیه ۱۸ سوره مائده استناد می‌جوید (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۵/ ۲۴۹):

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (مائده/ ۱۸).

این استدلال از چند جهت با چالش مواجه است: نخست، جهت فهم «أَبْنَاءُ اللَّهِ» در آیه مذکور، بالعکس می‌توان به آیه ۳۰ سوره توبه مراجعه کرد، آن‌جا به صراحت گفتار یهود درباره عزیر را هم‌ردیف و هم‌سطح گفتار نصارا درباره مسیح و هر دو به گفتار کافران پیشین تشبیه شده است. این هم‌سطح سازی نشان می‌دهد که *قرآن* این نوع انتساب را صرفاً تشریفی تلقی نمی‌کند، بل که آن را در زمره انحرافات اعتقادی و شرک‌آمیز می‌داند.

دوم، توجه به سیاق هر دو آیه (مائده/ ۱۸؛ توبه/ ۳۰) و آیات پیرامون آن‌ها نشان می‌دهد، هر دو آیه به جای تأیید یا روایت نسبت تشریفی، بر نقد بنیادین مفهوم بُنُوْت الهی و تأکید بر فاعلیت و مالکیت الهی استوار شده‌اند. در آیه ۱۷ سوره مائده، یعنی یک آیه قبل از محل استشهاد طباطبایی، مسئله به‌وضوح به فاعلیت مطلق خدا و بطلان انتساب الوهیت حضرت عیسی (ع) و مادرش مرتبط است:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (مائده/ ۱۷).

بنابراین سیاق آیات به‌هیچ وجه برداشت اعتباری از بُنُوْت را تأیید نمی‌کند؛ بل که در مقام رد این پندار، بر خالقیت، مالکیت و قدرت مطلق الهی تأکید می‌ورزد. به‌گونه‌ای که در فرهنگ قرآنی و در رد انگاره بُنُوْت و ولادت الهی از فاعلیت الهی سخن رفته است (بنگرید به: انعام/ ۱۰۱؛ مریم/ ۳۵؛ فرقان/ ۲). از سویی در آیه ۱۸ سوره مائده همانند آیه ۳۰ سوره توبه، هم‌نشینی یهود و نصارا قابل مشاهده است؛ به‌گونه‌ای که آیه تنها به فرهنگ یهود درباره انگاره پسری و پدری خدا و دوست‌داری سخن نگفته است؛ بل که هم یهود و هم نصارا را در آیه ذکر کرده است و نمی‌توان تنها از اعتباری بودن ابن‌الله در فرهنگ یهود بهره برد.

مهم‌ترین قرینه‌ای که طباطبایی نادیده گرفته، خود عبارت «يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ» در آیه ۳۰ سوره توبه است که به صراحت گفتار یهود و نصارا را به کافران پیشین پیوند می‌زند و از تشبیه گفتمانی آنان حکایت دارد؛ نه صرفاً از یک اشتباه در کاربرد واژه «ابن». طباطبایی این عبارت را صرفاً یک گزارش تاریخی از نفوذ عقاید وثنی به اهل کتاب تفسیر کرده، و از دلالت ساختاری آن بر هم‌سطح بودن گفتار یهود و نصارا با گفتمان شرک‌آمیز مشرکان سخنی به میان نیاورده است.

طباطبایی برای رد هم‌سطح بودن گفتار یهود و نصارا، عدم ذکر نام عَزِيز و ذکر نام مسیح در آیه ۳۱ سوره توبه را دلیلی بر عدم هم‌سخن بودن دو گفتار بیان نموده است:

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (توبه/ ۳۱).

آیه فوق که به اتخاذ احبار و رهبان به عنوان ارباب اشاره دارد نمی‌تواند قرینه‌ای مستقل بر تشریف ابن در آیه ۳۰ سوره توبه باشد؛ زیرا این آیه از یک سو درباره اطاعت کورکورانه از علماء دین (ربوبیت اعتباری در احکام) در حرام کردن حلال الهی و حلال کردن حرام الهی سخن می‌گوید (طوسی، التبیان، ۵/ ۲۰۶؛ طبرسی، مجمع البیان، ۵/ ۴۲) و از دیگر سو هیچ رابطه‌ای با بحث ولادت یا نسبت ذاتی به خدا ندارد. از این رو استناد به آن برای تفسیر ابن نوعی خلط میان دو نوع رابطه کاملاً متفاوت - اطاعت فقهی و نسبت وجودی - است.

به دیگر سخن آیه ۳۱ سوره توبه، اتخاذ احبار به ارباب، ناظر به اطاعت عملی است؛ در حالی که آیه ۳۰ سوره توبه درباره یک باور کلامی است. بنابراین نمی‌توان برای تفسیر باور کلامی آیه ۳۰ به رفتار عملی آیه ۳۱ استناد کرد تا ثابت شود باور یهود تشریفی و متفاوت از نصارا بوده است.

افزون بر این طباطبایی عدم ذکر نام عزیر در آیه ۳۱ سوره توبه را دلیلی بر عدم سنخیت و هم‌سطحی میان ابن‌الله بودن عزیر و مسیح دانسته است؛ حال آن‌که در مواردی هم‌چون آیه ۱۸ سوره مائده و هم‌چنین آیه ۳۰ سوره توبه - با توجه به باهم‌آیی یهود و نصارا - وی حساب یهود را هم از جهت فرهنگ و هم اعتقاد جدا می‌کند و اعتنائی به ساختار دو آیه نمی‌نماید. بنابراین تفکیک میان باور یهود و باور نصارا در این زمینه نیازمند قرینه‌ای بسیار قوی‌تر از یاد نشدن نام عزیر در آیه ۳۱ سوره توبه است.

۳-۲) نقش قرینه مناسبت حکم و موضوع در تقویت نقد

با نظری به آیه ۳۰^۱ سوره توبه مشاهده می‌شود، یهود و نصارا به علت انتساب یک گفتار به خدا در یک گروه قرار گرفته‌اند. از طرفی وجه اشتراک یهود و نصارا در این آیه، تکرار گفتار کافران پیشین است. از دیگر سو و در انتهای آیه برای هر سه گروه (کافران یهود، کافران نصارا، کافران پیشین) به سبب انحراف‌شان از حق یک مجازات خواسته شده است:

قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (توبه/ ۳۰).

پرسشی که قابل طرح است آن‌که چه گونه می‌شود یهود تنها از جهت یک انتساب تشریفی هم‌ردیف قائلان به تثلیث و کافران شده‌اند و سزاوار نابودی گشتند.

در کوشش برای فهم بهتر آیه می‌توان به قرینه مناسبت حکم و موضوع نظر داشت (بنگرید به: فرهنگ‌نامه اصول فقه، ۸۰۰). قرینه مناسبت حکم و موضوع نشان می‌دهد که قرآن میان دو ادعای از حیث اهمیت و ماهیت انحراف اعتقادی تفکیکی قائل نشده و هر دو را ذیل یک موضوع اعتقادی واحد ارزیابی کرده است. از آن‌جا که این انتساب، صرف‌نظر از مصداق آن، به یک حقیقت واحد بازمی‌گردد - یعنی نقض اصل توحید و تشبیه و تجسیم ذات الهی - آیه هر دو گروه را ذیل یک عنوان اعتقادی واحد قرار داده، آنان را دنباله‌رو اقوال کافران پیشین معرفی می‌کند و در نتیجه، یک حکم واحد و شدید (قَاتَلَهُمُ اللَّهُ) را بر همه مترتب می‌سازد.

تناسب حکم با موضوع اقتضا می‌کند که وقتی ملاک تقبیح، اصل شرک اعتقادی و تحریف توحید است، تفاوت‌های

درونی ادعاءها، تأثیری در اصل حکم نداشته باشد و واکنش الهی متناسب با خطای بنیادین مشترک، به صورت یکسان بیان شود. افزون بر این، تعبیر «يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ» به صراحت نشان می‌دهد که در تبیین چگونگی اعتقاد به «ابنُ الله» نزد یهود و نصارا، هر دو گروه از یک الگوی واحد پیروی می‌کنند؛ الگویی که قرآن آن را همان «گفتار کافران پیشین» معرفی می‌کند.

۴. شواهد تأییدی

در ادامه به ریشه کهن و تاریخی انگاره «بُتُّوت و ولادت الهی» در فرهنگ و تمدن‌های بزرگ، خصیصه کتمان باورها در سنت یهودی، روایات ائمه اهل بیت^(ع) و آراء مفسران به عنوان شواهدی در تقویت تفسیر بُتُّوت حقیقی «عَزِيزُ ابْنُ الله» و تضعیف دیدگاه تشریفی خواهیم پرداخت.

۴-۱) شواهد تاریخی انگاره «ولادت الهی» و مسئله کتمان باورها

از جهت تاریخی، باور به پندار بُتُّوت و ولادت الهی در اشکال گوناگون در بسیاری از فرهنگ‌ها و تمدن‌های باستانی حضور داشته است. برای نمونه، در برخی سنت‌های بابلی، ایل/ایلو به عنوان خدای برتر منشأ‌پیدایی دیگر ایزدان تلقی می‌شد و بانو بلیت نیز مظهر باروری و زایش الهی به شمار می‌رفت (گل‌سرخ، تاریخ جادوگری، ۱۳۹). در اساطیر یونان باستان الگوی زایش محور از خائوس (خلاء ازلی) آغاز، سپس به گایا (زمین)، کروئوس، زئوس و در نهایت به هراکلس می‌رسد و هر نسل از دل نسل پیشین زاده می‌شود (همیلتون، سیری در اساطیر...، ۲۹).

این الگوی زایش محور در دوره‌های بعد صورتی فلسفی‌تر نیز یافت. به گونه‌ای که قول به ولادت درباره خدا نزدیکی مفهومی با صدور و فیض نزد فیلسوفان پیدا کرد. فلوطین فرایند صدور و فیضان موجودات از واحد را با عبارت «وَذَلِكَ أَنَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا إِنَّمَا انْبَجَسَتْ مِنْهُ» توصیف می‌کند (فلوطین، اتولوجیا، ۲۷۹)؛ تعبیری که واژه انبجست به معنای ریزش و فوران (رحیمیان، فیض و فاعلیت...، ۸۵) و برآمدن و خروج موجودات از مبدأ نخستین دلالت دارد و از این جهت با منطق ولادت و تولد هستی از ذات الهی سنخیت مفهومی می‌یابد. به گزارش تاریخ فلسفه، فلوطین باوری به خلق از عدم (کُنْ فَيَكُونُ) نداشت و از این جهت در تبیین ارتباط خدا و مخلوقات، از مفاهیمی هم‌چون صدور و انبجاس به شکل حقیقی استفاده می‌کرد (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۵۳۷/۱).

فیلسوفان مسلمان نیز به شدت از اندیشه فلوطین تأثیر پذیرفتند. از جمله ملاصدرا که صدور و ولادت را به معنای حقیقی اراده کرده است؛ به گونه‌ای که این دو مفهوم در حکمت متعالیه بر یک حقیقت وجودی واحد دلالت دارند که با تعبیر نوافلاطونی انبجاس نیز تبیین می‌شود (عبیدادی و همکاران، «سر واضح در آثار...»، ۲۶۴).

از سویی دیگر، درباره بخشی از یهودیان باید به این نکته مهم اشاره کرد که برخی آموزه‌های آنان جنبه سری داشته است؛ به گونه‌ای که در پاره‌ای موارد که این اسرار به هر دلیلی در میان عموم بازگو می‌شد مورد انتقاد شدید بزرگان یهود قرار می‌گرفت. برای نمونه، در سوره بقره می‌خوانیم:

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَا بِغَضُوبِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (بقره/ ۷۶).

این آیه پرده از روحیه‌ای دوگانه و منافقانه یهود برمی‌دارد؛ آن‌جا که جریانی از یهود در خلوت، یک‌دیگر را برای افشاء برخی اسرار سرزنش می‌کردند؛ چرا که این حقایق سلاح برهانی مستحکمی در دست مسلمانان قرار می‌داد. در چپستی این اسرار اختلاف است. اذعان به نبوت پیامبر خاتم (ص)، صفات پیامبر گرامی اسلام (ص) در تورات و عذاب یهودیان از جمله آراء تفسیری مطرح است (بنگرید به: طوسی، *التبیان*، ۱/ ۳۱۵؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱/ ۱۲۰). بنابراین گستردگی ریشه‌های تاریخی باورهای زایش محور در تمدن‌های گوناگون و نیز سنت کتمان در یهودیت، علاوه بر ساختار و سیاق آیه، در تبیین دقیق تعبیر «عَزَّيْرُ ابْنِ اللَّهِ» نقش تعیین‌کننده‌ای ایفاء می‌کنند.

۲-۴) شواهد روایی

یکی از مهم‌ترین مستندات تاریخی دیدگاه تشریفی، این است که اطلاق «ابْنُ اللَّهِ» به عزیر، برخاسته از جایگاه ممتاز او در احیاء تورات و بازسازی هویت دینی بنی‌اسرائیل بوده است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۶/ ۷۸). با این حال روایت احتجاج پیامبر اکرم (ص) با پیروان ادیانی از جمله یهود — که در ادامه خواهد آمد — همین مبنا را مورد نقد قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که اگر منشأ اطلاق «ابْنُ اللَّهِ» صرفاً از باب تکریم باشد، موسی (ع) به طریق اولی شایسته این عنوان خواهد بود. این مناظره از جهت اعتبار، با وجود آن‌که در سلسله سند، افرادی هم چون محمد بن قاسم استرآبادی، یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار حضور دارند که وثاقتشان اثبات نشده تلقی شده است؛ اما، محمد بن قاسم از زمره مشایخی است که ابن‌بابویه روایات بسیاری از او نقل کرده و در موارد متعدد، عباراتی حاکی از رضایت الهی (ترضیه) و طلب رحمت (ترحم) در حق او به کار رفته است. افزون بر این، متن اصلی روایت در کتاب *الاحتجاج* آمده، محتوای آن در تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) نقل شده و توسط شماری از عالمان متأخر نیز بازگو گردیده است. از این رو، حتی اگر نتوان صحت سلسله سند آن را به معنای اصطلاحی تأیید کرد، می‌توان برای مقاصد تأییدی و به عنوان شاهدی پشتیبان به این روایت استناد نمود. برپایه گزارشی، مکالمه‌ای میان یهودیان با پیامبر گرامی اسلام (ص) روی داده است:

فَقَالَتِ الْيَهُودُ نَحْنُ نَقُولُ عَزَّيْرُ ابْنِ اللَّهِ وَقَدْ جِئْنَاكَ يَا مُحَمَّدٌ (ص) لِنَنْظُرَ مَا تَقُولُ فَإِنْ اتَّبَعْتَنَا فَنَحْنُ أَسْبَقُ إِلَى الصَّوَابِ مِنْكَ وَأَفْضَلُ وَإِنْ خَالَفْتَنَا خَصَمْنَاكَ (طبرسی، *الاحتجاج*، ۱/ ۲۲).

مطابق این روایت، یهودیان با طرح ادعای «عَزَّيْرُ ابْنِ اللَّهِ»، پذیرش یا رد آن را ملاک حقانیت پیامبر اسلام (ص) قرار دادند؛ بدین معنا که اگر با آنان موافقت کند، خود را بر صواب و برتر می‌دانند و اگر مخالفت ورزد، به خصومت و مناظره برمی‌خیزند. همین نحوه طرح ادعای نشان می‌دهد که مسئله صرف یک تعبیر تکریمی نبوده، بل که آنان این گزاره را به مثابه یک باور اعتقادی قابل احتجاج مطرح کرده‌اند.

پیامبر اکرم (ص) در پاسخ، نخست بر توحید خالص و برائت از هرگونه شریک و شبیه برای خدا تأکید کرد و سپس از آنان

خواست دلیل این اعتقاد را بیان کنند. آن‌گاه با گشودن باب مناظره‌ای عقلانی، مبانی ادعای ایشان را مرحله به مرحله به نقد کشید. حضرت در آغاز، لوازم حقیقی تعبیر «ابن‌الله» را یادآور شد و نشان داد که حمل این تعبیر بر معنای حقیقی «ولادت»، مستلزم تشبیه خدا به مخلوقات، پذیرش جسمانیت، حدوث و نیازمندی درباره ذات الهی است؛ اموری که با اصل توحید ناسازگار و مستلزم کفر است. در این هنگام، یهودیان کوشیدند مقصود خود را از «ابن» به معنایی تشریفی و تکریمی بازگردانند و اظهار داشتند که مرادشان، فرزند حقیقی نیست، بل که «عزیر» به سبب منزلت ویژه‌اش نزد خدا، چنین نامیده شده است.

باین حال سیاق روایت نشان می‌دهد که این تفسیر، پاسخی دفاعی و متأخر در برابر اشکالات پیامبر اکرم (ص) بوده، نه بیانگر مراد ابتدایی آنان؛ زیرا اگر مقصود از آغاز صرف معنایی مجازی و تکریمی بود، طرح آن به عنوان معیار حقانیت پیامبر اکرم (ص) و محور منازعه اعتقادی، وجهی نداشت. پیامبر اکرم (ص) نیز با استفاده از همین عقب‌نشینی، استدلال نقضی خویش را مطرح ساخت و فرمود: «فَكَيْفَ صَارَ عَزِيرُ ابْنِ اللَّهِ دُونَ مُوسَى وَ هُوَ الَّذِي جَاءَ لَهُمْ بِالتَّوْرَةِ وَ رُئِيَ مِنْهُ مِنَ الْمُعْجَزَاتِ مَا قَدْ عَلِمْتُمْ...» (طبرسی، **الاحتجاج**، ۱/ ۲۳). پیامبر (ص) بدین وسیله نشان داد که اگر ملاک ابن‌الله بودن احیاء تورات یا برخورداری از معجزات الهی باشد، موسی (ع) — که آورنده اصلی تورات و صاحب معجزاتی بزرگ‌تر بود — به مراتب شایسته‌تر از عزیر برای چنین عنوانی خواهد بود.

پیامبر اکرم (ص) سپس استدلال را تکمیل کرد و نشان داد که اگر استعمال ابن‌الله صرفاً بر اساس نوعی احترام و منزلت معنوی جایز باشد، این منطق هیچ حدّ و مرزی نخواهد داشت و می‌توان تعابیری هم‌چون برادر خدا، پدر خدا یا سید خدا را نیز درباره مقربان الهی به کار برد؛ حال آن‌که خود یهودیان نیز چنین لوازمی را نمی‌پذیرند. از این رو روایت مزبور نشان می‌دهد که تعبیر «عزیر ابن‌الله» در فضای احتجاج دینی صدر اسلام ناظر به به یک باور اعتقادی درباره نوعی نسبت حقیقی میان خدا و عزیر فهمیده می‌شده است.

۴-۳) آراء مفسران در تأیید تفسیر حقیقی

جعفر سبحانی معتقد است، با وجود این‌که یهودیان معاصر، خود را از اعتقاد به «عزیر ابن‌الله» مبرا می‌دانند، اما به طور تاریخی در عصر نزول **قرآن** این باور در میان بخشی از آنان وجود داشته است. هم‌چنین احتمال تفسیر «ابن‌الله» به معنای تشریفی — نظیر اطلاق «خانه خدا» بر مسجد — با ظاهر آیه سازگار نیست و سیاق آیه دلالت بر معنایی فراتر از صرف تشریف دارد (سبحانی، **منشور جاوید**، ۶/ ۲۴۲).

قرشی تأکید می‌کند که یهودیان عزیر را پسر خدا خوانده‌اند؛ نه صرفاً به عنوان تعبیر تشریفی یا عنوانی محترمانه؛ بل که در حقیقت و مطابق معنای واقعی این نسبت؛ چرا که این تعبیر در آیه در کنار عبارت «الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» آمده است؛ همان‌گونه که نصاری عیسی را پسر واقعی خدا می‌دانند. این کنارهم آوردن دو عبارت نشان می‌دهد که یهودیان نیز عزیر را به همان سنخ فرزند حقیقی خدا تلقی می‌کردند و نه صرفاً به جهت شرافت یا احترام؛ زیرا تفاوت میان اطلاق پسر خدا به صورت تشریفی و

اعتقاد به فرزند حقیقی خدا از زمین تا آسمان است (قرشی، قاموس قرآن، ۱/۲۳۴).

پیش از وی رشید رضا نیز بیان کرده است که برخی از نصاری که «الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» گفته‌اند، از یهودیان بودند و فیلسوف یهودی اسکندرانی، فیلون اسکندرانی، معتقد بود خدا دارای فرزندی است که همان کلمه او است که به واسطه آن اشیاء را خلق کرده است. بنابراین، ممکن است برخی یهودیان پیش از بعثت پیامبر اکرم (ص) نیز عزیر را ابْنُ اللَّهِ به همین معنای کلمه الهی تصور کرده باشند؛ هر چند در این نظر، عزیر فرزند حقیقی بیان نشده اما دست کم قرائت تشریفی نیز محلی از اعراب ندارد (رشید رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۱۰/۲۸۸).

نتیجه

بر اساس الگوی جریان‌شناختی سورة حمد به‌عنوان ام‌الکتاب و نقشه راه اعتقادی قرآنی، سه طیف مُنعم‌علیهم (ره‌پویان صراط مستقیم)، مغضوب‌علیهم و ضالین ترسیم‌کننده تقابل بنیادین میان دو پارادایم خداشناختی هستند: پارادایم کُنْ فَيَكُونْ که بر فاعلیت مطلق، بی‌واسطه و لا مِنْ شَيْءِ خدا در آفرینش استوار است و در تقابل مستقیم با انگاره بُنُوْت و ولادت الهی قرار گرفته است که موجودات را بر نوعی انتساب وجودی و زایش از ذات الهی تفسیر می‌کند.

این تقابل صرفاً یک اختلاف زبانی یا مفهومی نیست، بل که دو نظام خداشناسی متباین را به تصویر می‌کشد که هر یک، جریان اعتقادی خاصی را بازنمایی می‌کنند. آیه ۳۰ سورة توبه با هم‌آیی گفتار یهود درباره عزیر و نصارا درباره مسیح، تعبیر «يُضَاهِيُونَ» که بر همانندی ماهوی با گفتار کافران پیشین دلالت دارد و ترتب حکم واحد و شدید «فَاتَلَّهُمُ اللَّهُ» بر هر دو گروه، نشان می‌دهد که قرآن این دو نسبت را در یک رده و هم‌سطح ارزیابی کرده است. از سوی دیگر، قرینه مناسبت حکم و موضوع نشان می‌دهد که اگر انتساب عزیر به خدا صرفاً یک لقب تشریفی و تکریمی می‌بود، شایستگی هم‌ردیفی با اعتقاد به تثلیث و استحقاق دعاء نابودی «فَاتَلَّهُمُ اللَّهُ» را نمی‌داشت.

نقد ادله طباطبایی نیز آشکار ساخت که استناد به آیه ۱۸ سورة مائده برای اثبات کاربرد تشریفی ابن در فرهنگ یهود، با سیاق آیات پیشین که بر نقد بنیادین بُنُوْت الهی و تأکید بر فاعلیت مطلق خدا استوار است، ناسازگار است. استناد به آیه ۳۱ سورة توبه به دلیل تفکیک ناپذیرفتنی میان باور کلامی (آیه ۳۰ سورة توبه) و اطاعت عملی (آیه ۳۱ سورة توبه)، نمی‌تواند قرینه‌ای بر تشریفی بودن باور یهود باشد. روایت احتجاج پیامبر اکرم (ص) با یهودیان نیز این مدعا را تقویت می‌کند که آنان تعبیر «عُزَيْرُ ابن‌الله» را به‌مثابه یک باور اعتقادی قابل احتجاج مطرح می‌کردند، نه صرفاً لقبی تکریمی؛ درغیراین صورت طرح آن به‌عنوان معیار حقانیت پیامبر گرامی اسلام (ص) وجهی نداشت.

شواهد تاریخی از گستردگی باورهای زایش‌محور در تمدن‌های باستانی و فلسفه یونانی (فلوطین و نظریه صدور) و نیز سنت کتمان در یهودیت، این احتمال را قوت می‌بخشد که انگاره ابن‌الله درباره عزیر، بازتابی از همان الگوی کهن انتساب وجودی به ذات الهی بوده است؛ تفسیری که با دیدگاه مفسرانی هم‌چون رشید رضا مبنی بر ریشه‌یابی این عقیده در فلسفه یهودی اسکندرانی (فیلون) و درهم‌تنیدگی یهودیت و مسیحیت در این مفهوم، هم‌سو است. ازاین‌رو، نمی‌توان بر اساس تفسیر

تشریفی، میان «عُزَيْرُ ابن‌الله» و «الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» تفکیک ماهوی قائل شد؛ بل که باید گفت هردو ناظر به نوعی باور انحرافی درباره فاعلیت الهی هستند که در تقابل با اصلِ کُنْ فَيَكُونْ و جریان مُنْعَمٌ‌علیهم قرار می‌گیرند.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی ناصر مکارم شیرازی (قم، دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۳ ش).
- ۲- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
- ۳- افلوطین، *اثولوجیا*، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی از *تاسوعات* فلوطین، ترجمه فارسی حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۸ ش.
- ۴- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۳۱ ق.
- ۵- راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق، دار القلم/الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
- ۶- رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
- ۷- رشید رضا، محمد، *المنار*، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰ م.
- ۸- رضوی، مرتضی، *دو دست خدا*، پایگاه اینترنتی بینش نو، دسترسی در مهرماه ۱۳۸۷ ش.
- <https://binesheno.com/fa>
- ۹- سبحانی، جعفر، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۰- سلیمانی، عبدالرحیم، «نگاهی به خداشناسی یهود در قرآن مجید»، هفت آسمان، سال دهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۴۰، ۱۳۸۷ ش.
- ۱۱- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م.
- ۱۲- طباطبایی، سیدمحمد حسین، *المیزان*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۳- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۸ ق.
- ۱۴- طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج*، به کوشش محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۵- عبدی، رمضان، *اعتقاد به فرزندداشتن خدا در میان یهودیان، مسیحیان و مشرکان جاهلی و مواجهه قرآن کریم با آن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، مرکز دزفول، ۱۴۰۲ ش.
- ۱۶- عبیداوی، هادی، عباسی، محمد باقر، شکر، عبدالعلی و کاکایی، قاسم، «سرّ واضح در آثار ملاصدرا در ارتباط با مفهوم صدور، ولادت و تناح»، *تأملات فلسفی*، سال ۱۵، شماره ۳۵، ۱۴۰۴ ش.
- ۱۷- فرشادینا، یوسف و قاسم‌نژاد، زهرا، «واکاوی تفسیری مصداق مغضوبین و ضالین در آیه پایانی فاتحه‌الکتاب»، *مطالعات تفسیری*، سال ۱۶، شماره ۶۴، زمستان ۱۴۰۴ ش.
- <https://doi.org/10.22034/16.64.97>
- ۱۸- *فرهنگ‌نامه اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ ش.

- ۱۹- فهمی تبار، حمیدرضا، «غلو در قرآن از نگاهی دیگر»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۰، ۱۳۸۶ ش.
- ۲۰- قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، اسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
- ۲۱- قمی، علی بن ابراهیم، التفسیر، به کوشش طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
- ۲۲- کاپلستون، فردریک چالز، تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱ ش.
- ۲۳- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۴- گل سرخی، ایرج، تاریخ جادوگری، تهران، مهارت، ۱۳۷۷ ش.
- ۲۵- محققیان، زهرا، انگاره بنات الله از کشاکش سنت و تجدد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۴۰۲ ش.
- ۲۶- مقاتل بن سلیمان، التفسیر، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
- ۲۷- مکارم‌نژاد، حبیب، فتح‌اللهی، علی و منظمی، اردشیر، «نگاهی تطبیقی به انگاره عهد عتیق و قرآن کریم از پنداره پسر خدا بودن غزیر و انعکاس آن بر نگاره‌های اسلامی»، مطالعات هنر اسلامی، سال ۲۰، شماره ۵۰، بهار ۱۴۰۲ ش.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735708.1402.20.50.10.1>
- ۲۸- همیلتون، ادیت، سیری در اساطیر یونان و روم، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران، اساطیر، ۱۳۷۶ ش.