

A New Reflection on the “Ummīyyat of the Nabī”

Abolfazl Khoshmanesh¹

Marzieh Pouran²

DOI: 10.22051/tqh.2020.31508.2862

Received: 22/05/2020

Accepted: 21/09/2020

Abstract

After the pause period (*fatra*), the Holy Prophet (PBUH) was sent to an ignorant and depraved society due to ethnic and racial prejudices. An “Ummī” prophet who was both the seal of the prophets and the agent of ending ignorance and Ummīyat, with a miracle of the kind of book, expression and language. The prophecy of the Prophet and, consequently, his special and exclusive description of “Ummī,” have been discussed by a large number of scholars and have yielded various results. “Illiterate,” “non-Jewish” and attributed to “Umm al-Qurā” or “Umm” have been more dominant semantic aspects for the word “Ummī.” Looking at this concept, if the context of the verses of the Qur’an (as the source and reference of this interpretation), the “spirit of meaning” of the words and the “system of levels” in the words, as well as the role and influence of the “language of the Qur’an” are considered, a clearer picture will be obtained that upon which and due to the position of the Prophet’s finality, the ummīyyat of the Prophet is different and beyond the ummīyyat of other human beings and has a unifying and all-encompassing concept, extending to the restoration of human innate principles.

Keywords: *Ummīyyat, Umm, Ummī, Umm al-Qurā, Explicit Language.*

¹. Associate Professor, Department of Qur’anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran. khoshmanesh@ut.ac.ir

². MA of Qur’anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran. (The Corresponding Author). pouran.marzieh@gmail.com

A New Reflection on the “Ummīyyat of the Nabī”

Abolfazl Khoshmanesh¹

Marzieh Pouran²

DOI: 10.22051/tqh.2020.31508.2862

Received: 22/05/2020

Accepted: 21/09/2020

Extended Abstract

The Holy Prophet (PBUH) was sent after a period of ignorance in an ignorant society, immersed in ethnic nervousness and racial pride; A "Ummi" prophet who was both the seal of the prophets and the agent of ending ignorance and Ummiyyat with a miracle of the kind of book, expression and language. The finality of the Prophet and, consequently, the special and exclusive description of "Ummi" for him has been the view of many scholars and has included various results. Among them, "illiterate", "non-Jew", "attributed to the ummolqora" and "attributed to the umm" were the predominant semantic aspects for the word ummi. But in looking at this concept, if we pay attention to the "context" of the verses of the Qur'an (as the source and reference of this interpretation); If the "spirit of meaning" of words and the "system of levels" in words and the context of their use are seen more prominently in the verses and suras of the Qur'an; Finally, if the role and influence of the "language of the Qur'an", which is a kind of comprehensive of the previous cases, is also considered, a clearer picture of it will be obtained. The resulting image of this concept, along with the final status of the Prophet (PBUH), shows that the Ummiyyat of the nabii is different and beyond the Ummiyyat of other human beings. This analysis is done while previous researches on its subject are more concerned with criticizing each other and reflecting the views of commentators and orientalist and less with analytical view by interrogating the Qur'an and paying attention to its linguistic and expressive capacities; This

¹. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran. khoshmanesh@ut.ac.ir

². MA of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran. (The Corresponding Author). pouran.marzieh@gmail.com

research aims to follow it by asking the Qur'an itself directly and examining the context and lexicon of its verses.

In such an analysis, the interpretation of "illiteracy" about the Ummiyyat of the Prophet, regardless of whether it is true or false, does not have a precise, true and exclusive meaning; Rather, the study of the "context" of the verses confirms their lack of "human" literacy and considers their knowledge to be physical and due to divine grace; Also, being "non-Jewish" is only a rejection of a historically ethnically arrogant claim; And "Attribution to ummolqora" and "Umm" if they are studied with the expressive and linguistic capacities of the Qur'an, such as looking at the "spirit of meaning", the "system of levels" and the context of words and verses, and its "revelation" and "unity" from the package. Gigi and monopoly are adapted to other instances in proportion to the requirements and components, so that in general the general interpretation of the Ummi of the Prophet indicates a "position". In such a view, the Ummiyyat of the Prophet is the pinnacle of the Ummiyyat current, which, following its path, seeks to bring prosperity and happiness to every human being and society, achieves the goal of the resurrection of all the prophets, establishes the stream of divine glorification and researcher. It is the doer of God's sovereignty, honor and wisdom. In this view, the Prophet Ummi is independent of the monopoly on color, race, ethnicity, gender, time and place of the Prophet for "humanity". In a way, this concept is acceptable even in the eyes of commentators - compared to the verses studied in this study - and non-Muslim scholars.

Keywords: *Ummīyyat, Umm, Ummī, Umm al-Qurā, Explicit Language.*

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال هفدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۴۸، مقاله پژوهشی، صص ۳۹-۷۱

نگاهی نو به «أمّیت نبی»

ابوالفضل خوش‌منش^۱

مرضیه پوران^۲

DOI: 10.22051/tqh.2020.31508.2862

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۳۱

چکیده

پیامبر اکرم (ص) پس از دوران فترت در اجتماعی جاهلی و فرورفته در عصبیت‌های قومی و تفاخرهای نژادی مبعوث شد؛ پیامبری «أمّی» که هم خاتم پیامبران بود و هم مأمور پایان دادن به جاهلیت و أمّیت با معجزه‌ای از جنس کتاب و بیان و زبان. خاتمیت نبی و به تبع آن، و صف خاص و انحصاری «أمّی» برای او، نظرگاه انبوهی از محققان بوده و نتایج گوناگونی را در برداشته است. در این میان «بیسواد»، «غیر یهودی»، «منسوب به أمّ القری» و «منسوب به أم» وجوه معنایی غالب‌تری برای واژه أمّی بوده‌اند. اما در نگاه به این مفهوم اگر به «سیاق» آیات قرآن (به عنوان منبع و مرجع این تعبیر) توجه شود؛ اگر «روح معنایی» واژگان و «نظام مراتب» در کلمات و بستر بکارگیری آن‌ها در آیات و سوره قرآن پررنگ‌تر دیده شوند؛ و در نهایت اگر نقش و تأثیر «زبان قرآن» نیز در نظر گرفته شود، تصویر روشن‌تری

^۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران. khoshmanesh@ut.ac.ir

^۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

از آن به دست خواهد آمد. تصویر حاصل شده از این مفهوم در کنار جایگاه خاتمیت پیامبر (ص)، نشان از این دارد که اُمّیت نبی متفاوت و فراتر از اُمّیت سایر بشر است و مفهومی وحدت بخش و هم‌افزا و به گستره انسانیت و در واقع ناظر به بازیابی اصول فطری و مشترکات وجود بشر می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: اُمّیت، اُمّ، اُمّی، اُمّ‌القری، نبی، زبان مبین.

مقدمه و طرح مسئله

مقام و جایگاه خاتمیت در نبوت — که اختصاص به پیامبر اکرم (ص) دارد — از آنجا که حامل الزامات و ویژه‌ای همچون جاودانگی و عمومیت دعوت و توان وحدت‌بخشی و ایصال به سعادت و فلاح حقیقی است، نظرات گروه‌های زیادی را با انگیزه‌های مختلف به خود جلب می‌کند و سبب می‌شود نگاه ویژه‌تری نیز به شاخصه‌های آن صورت گیرد. از جمله شاخصه‌های مورد اشاره قرآن به این مقام، «اُمّیت» است. قرآن کریم تعبیر «اُمّی» را تنها در باره پیامبر اکرم (ص) به کار برده و افزون بر این اُمّیین را نیز، تنها، مخاطبین دعوت ایشان دانسته؛ اگرچه با توجه به عمومیت دعوت پیامبر عملاً این اُمّیت متوجه سایرین (غیر از مردمان مکه و حجاز) نیز می‌گردد، اما نفس این ارتباط تأمل برانگیز است.

اُمّیت پیامبر مفهومی است که همواره ذهن محققین را به خود مشغول ساخته اما به ظاهر تحقیقات گذشته پیرامون این موضوع بیشتر ناظر به نقد یکدیگر و انعکاس دیدگاه‌های مفسرین و شرق‌شناسان است و کمتر با دید تحلیلی از طریق استنتاج قرآن و توجه به ظرفیت‌های زبانی و بیانی آن صورت گرفته است. این پژوهش بنا دارد با پرسش مستقیم از خود قرآن، تا حد امکان، از نمایی نزدیک‌تر با بررسی سیاقی و واژگانی آیات قرآن و توجه به ظرفیت زبانی آن، معنایی غیر از مفاهیم موجود ارائه کند که نشان از تفاوت اُمّیت نبی با اُمّیت سایر بشر دارد.

۱. بحث لغوی

اُمّی را کسی که دانسته‌هایش طبق طبیعت و خلقت اولیه و منسوب به مادرش است و از خارج، چیزی (مانند خواندن و نوشتن) کسب نکرده است نامیده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۸؛ Bearman, 2002, V.10, p. 863). همچنین از جمله کاربردهای این لفظ، «نادان»، «اعراب بی کتاب» و نیز «منسوب به امّ القری» یعنی مکه می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۵). «قرشی» علاوه بر اینکه مراد از اُمّیین را «درس ناخوانده‌های اهل حجاز» می‌داند، اشاره دارد که یهود، «مطلق غیر یهود» (نه فقط مشرکین عرب) را اُمّیین می‌خواندند و سخن جوامع الجامع را آورده که از قول یهود می‌گوید: «در کتاب ما، غیر یهود را حرمتی نیست» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۶)، و بالاخره «کسی که بر خلقت و جبلت مادرش است و نامفهوم و زشت سخن می‌گوید» نیز اُمّی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۴).

سوی کاربردهای این لفظ، «مصطفوی» تعریف لغوی به نسبت جامعی را از این واژه آورده است: «من لیس له من الفضل و العلم و التربية و النظر إلا بمقدار ما یؤخذ بالطبیعة من الامّ، فبرنامج حیاته طبیعیّ، لیس فی قوله و عمله و فکرة تصنع و لا حيلة و لا تکلف و لا نظر خاصّ: یعنی وجودی کاملاً طبیعی، بی شائبه و بسیط و ساده (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۷). وی همچنین رسول اُمّی را فاقد هرگونه علوم اکتسابی دانسته و تمام داشته‌های او را از طریق مقام رسالت و نبوت می‌داند: «أی لیس له فضل خارجيّ و لون آخر و علوم مكتسبة غیر مقام النبوة و الرسالة الإلهیة، فجميع الحیثیات المادّیة ملغاة عنده» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۵). بنا به تعاریف مذکور تنوعی از معانی در بیان لغویون مشهود است که تقریباً همگی – غیر از دیدگاه مصطفوی – متناسب با فضای اجتماعی موجود در زمان خود آنان در نظر گرفته شده و «اُمّی» را فردی کم‌برخوردار از دانش و متفاوت با طبقه‌ای خاص از جامعه (حال یا دارای کتاب یا باسواد) دانسته است.

۲. بررسی دیدگاه مفسرین

واژه اُمی (به صورت مفرد و جمع) شش بار در قرآن به کار رفته که در جدول (۱) قابل مشاهده است:

جدول (۱): آیات مشتمل بر کلمه «اُمی»

ردیف	شماره آیه / نام سوره / شماره سوره	عین کلمه موضوع / یا مشتق آن	شماره آیه ابتدا و انتهای سیاق	تعداد آیات هر سیاق
۱	۱۵۸/اعراف/۷	اُمی	۱۷۱-۱۰۳	۶۹
۲	۱۵۷/اعراف/۷	اُمی	۱۷۱-۱۰۳	-
۳	۶۲/جمعه/۲	اُمیین	۱-۱۱	۱۱
۴	۷۵/آل عمران/۳	اُمیین	۹۱-۶۴	۲۸
۵	۲۰/آل عمران/۳	اُمیین	۳۲-۱۸	۱۵
۶	۷۸/بقره/۲	اُمیون	۸۲-۷۵	۸

از شش مورد کاربرد لفظ اُمی، در دو مورد به صورت مفرد آمده که در آن‌ها مستقیماً شخص پیامبر اکرم (ص) مورد نظر می‌باشد: آیات ۱۵۷ و ۱۵۸ سوره مبارکه اعراف به شرح ذیل می‌باشد: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَ يُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَاتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ».

۲-۱. وجوه معنایی لفظ اُمّی در آیات سوره اعراف

۲-۱-۱. منسوب به اُمّ القری

این وجه معنایی بیشترین آراء را به خود اختصاص داده است (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۵۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۴۲؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۹۴؛ آلو سی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۹۶؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۶۳؛ رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۰۲) و غالب این مفسرین برای این وجه معنایی به روایات زیر از اهل بیت (ع) استناد نموده‌اند:

۱. امام صادق (ع) در پاسخ به اینکه چرا پیامبر (ص) اُمّی نامیده شده است می‌فرماید: قَالَ: «نُسِبَ إِلَى مَكَّةَ، وَ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِ اللَّهِ: لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَ مَنْ حَوْلَهَا وَ أُمَّ الْقُرَى مَكَّةَ، فَقِيلَ أُمَّي لِدَلِيلِكَ» (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۹۴).

۲. امام باقر (ع) زمانی که زعم مردم را درباره اُمّیت پیامبر، عدم توانایی وی بر کتابت دیده‌اند، فرموده‌اند: كَذَبُوا عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ، أَنِّي ذَلِكَ وَ اللَّهُ يَقُولُ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» فَكَيْفَ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ مَا لَا يُحْسِنُ وَ اللَّهُ لَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَقْرَأُ وَ يَكْتُبُ بِأَنْبِئِينَ وَ سَبْعِينَ أَوْ قَالَ بِثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ لِسَانًا، وَ إِنَّمَا سُمِّيَ الْأُمِّيَّ لِأَنَّهُ كَانَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ وَ مَكَّةَ مِنْ أُمَّهَاتِ الْقُرَى، وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَ لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَ مَنْ حَوْلَهَا» (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۸).

۳. امام صادق (ع) در حدیث دیگری در ردّ دیدگاه مردم مبنی بر عدم توانایی پیامبر (ص) بر کتابت و قرائت فرموده‌اند: «كَذَبُوا لَعْنَةُ اللَّهِ، أَنِّي ذَلِكَ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» أَفَيْكُونُ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ لَيْسَ يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ وَ يَكْتُبُ؟ قَالَ: قُلْتُ: فَلِمَ سُمِّيَ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ؟ قَالَ: نُسِبَ إِلَى مَكَّةَ، وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَ مَنْ حَوْلَهَا» فَأُمَّ الْقُرَى مَكَّةَ فَقِيلَ: أُمَّي لِدَلِيلِكَ» (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۸).

۲-۱-۲. منسوب به اُمّ

این وجه را تعداد کمی از مفسرین آورده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۴۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۵؛ قشیری، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۷۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۷۰).

۲-۱-۳. فردی که خواندن و نوشتن نمی‌داند

شمار قابل توجهی از مفسرین نیز این وجه معنا را ذکر کرده‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۲۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۴۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۳۸۰؛ آلوسی (با بیان روایتی از شیخین؛ قال رسول الله (ص): «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ»)، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۴۰۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۷۸).
انتساب حضرت به اُمّ‌القری به جهت بیان حَسَب و نَسَب ایشان و عرب و غیر یهودی بودنشان است که به قول المیزان:

«رفع استیحاش از یهود و غیر عرب» نموده باشد؛ «الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ» - صفاتی است که خداوند خود را به آن توصیف نموده و مجموع آن‌ها به منزله تعلیلی است که امکان رسالت از ناحیه خدا را فی نفسه بیان نموده، و در ثانی امکان عمومیت این رسالت را اثبات می‌کند، و بدین وسیله استیحاش و تعجب بنی اسرائیل را که چگونه ممکن است مردی غیر از یهود آن هم از طبقه درس نخوانده به چنین نبوتی جهانی برسد از بین می‌برد، چون یهودی‌ها پیش خود چنین خیال می‌کردند که در میان همه اقوام بشری فقط آنها از حزب خداوند بلکه آن‌ها خود را از نزدیکان درگاه خدا و حتی فرزندان و دوستان خدا می‌پنداشتند، و همچنین استیحاش ناشی از عصیّت، غیر عرب را از اینکه مردی عرب بر آنان مبعوث شود زائل می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۸۳)

البته این مطلب با اینکه پیامبر خاتم از نسل و نژاد اعراب باشد، منافاتی با عمومیت دعوتش نخواهد داشت. از سویی به نظر می‌رسد انتساب ایشان به امّ و ماندن بر خلقت طبیعی شان و عدم تحصیل علم از بشر، به جهت الثفات به فطرت است و برجسته نمودن علوم فطری ایشان؛ فطرتی که در تمام بشر به یک نحو وجود دارد و نقطه مشترک «ناس» می‌باشد و یکی از علل همگانی شدن دعوت ایشان می‌گردد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

پس این به معنای بیسوادی و عدم توانایی بر خواندن و نوشتن نیست. مکارم شیرازی در این خصوص می‌نویسد:

«ولی اشتباه بزرگی که باید در اینجا از آن اجتناب کرد این است که درس نخواندن غیر از بی‌سواد بودن است و کسانی که کلمه «امی» را به معنی «بی‌سواد» تفسیر می‌کنند، گویا توجه به این تفاوت ندارند. هیچ مانعی ندارد که پیامبر (ص) به تعلیم الهی، «خواندن» - یا - «خواندن و نوشتن» را بداند، بی‌آنکه نزد انسانی فرا گرفته باشد، زیرا چنین اطلاعی بدون تردید از کمالات انسانی است و مکمل مقام نبوت است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۴۰۱).

ضمن اینکه اگر هم صحیح بودن این معنا را بپذیریم باز هم در مورد پیامبر صادق نیست چرا که به قول آلوسی این نسبت می‌تواند از باب تغلیب باشد، از این جهت که در آن زمان بیشتر قوم عرب قادر بر خواندن و نوشتن نبودند و پیامبر از میان چنین افرادی برخاسته بود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۵). از سویی تکیه کردن بر علم فطری و دین فطری و رسالت فطری پیامبر می‌تواند مقوی انتساب ایشان به امّ القری هم باشد چرا که یهود هدایت را منحصر در خویش می‌دید: «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (بقره: ۱۳۵).

قرآن کریم با این بیان به اشتراک انسان‌ها در فطرت اشاره نموده و هدایت را در رجوع به آن و قابل دستیابی برای همه انسان‌ها دانسته نه در انحصارطلبی یهود به دین و نژاد خویش.

۳. بررسی مخاطبین دعوت پیامبر(ص) در چهار آیه با مضمون مشترک

در آیه دوم سوره مبارکه جمعه، پیامبر(ص) مبعوث شده به سوی اُمیین خوانده شده تا یک نظام چهار مرحله‌ای را در میان آنان پیاده نماید. نظام مذکور غیر از این آیه در سه آیه دیگر عیناً تکرار شده است. در این قسمت با بهره‌گیری از دیدگاه‌های مفسرین، مخاطب این نظام را (که در سوره جمعه اُمی خطاب شده‌اند) معرفی می‌کنیم تا راه دیگری برای دستیابی به مفهوم اُمیت پیامبر باشد. شرح آیات به صورت زیر است:

۱. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُرَكِّبُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲). مرجع ضمائر «هم» در این آیه به اعتقاد اکثر مفسرین، اعرابی هستند که خواندن و نوشتن نمی‌دانسته‌اند و پیامبر(ص) نیز مثل آن‌ها و از جنس آن‌ها می‌باشد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۶۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶، ص ۲۷۲؛ طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۴۶۶؛ ثعلبی، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۳۰۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۲۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۶۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۶۴؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۱۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۳۲۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۲۰۵؛ سیدقطب، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۳۵۶۴).

البته عده معدودی نیز منظور از آن را عرب‌هایی می‌دانند که کتابی برای آن‌ها نازل نشده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۷۲؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۲۲؛ حوی، ۱۴۲۴، ج ۱۰، ص ۵۹۰۰). همچنین بعضی مانند علامه فضل‌الله (۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۲۰۵)، مدرسی (۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۳۷۱) و نیز طبرانی (۲۰۰۸، ج ۶، ص ۲۷۲) احتمال داده‌اند که منظور از آن انتساب به مکه و غیر یهودی بودن (جوئیم؛ «گوئیم» به لغت عبری) باشد.

۲. «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران: ۱۶۴). مرجع ضمیر «انفسهم» در این آیه به نظر غالب مفسرین جنس و حسب و نسب و زبان عرب است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۰۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۵۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۱۴۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۷۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۹۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۲۲؛ شعراوی، ۱۹۹۱، ج ۳، ص ۱۸۵۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۶۴).

۳. «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَ يُزَكِّيكُمْ وَ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱). مرجع ضمایر «کم» در این آیه از دیدگاه تمام مفسرین، رسولی از عرب است و نه از غیر جنس و نژاد او (مثلاً از بنی اسرائیل؛ چرا که آن‌ها انتظار داشتند رسول خاتم از میان آن‌ها باشد). (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۶۷؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۲۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۳۸؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۷؛ شعراوی، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۶۴۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۱۰؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸۴؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹۵). صاحب المیزان نیز مرجع ضمیر را در «منکم» امت مسلمه‌ای می‌داند که حقیقت آن اولیاء دین هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۲۰).

۴. «رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۱۲۹). به اعتقاد بسیاری از مفسرین منظور از «منهم» در آیه فوق فردی از امت مسلمه مورد درخواست حضرت ابراهیم (ع) است (یعنی از ذریه ابراهیم و ولد اسماعیل؛ همان پیامبر خاتم (ص)) (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۴۷؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۹۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۹۰؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳۲).

در این میان عده قابل توجهی نیز منظور از آن را فردی از خود آن امت و نه از غیر خود و بیگانه (از ذریه ابراهیم و اسماعیل و نه از یهود و بنی اسرائیل) دانسته‌اند، چرا که یهود از اینکه رسول خاتم از عرب برخاسته بود محزون شدند (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۷۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۵۸؛ شعرای، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۵۸۹).

نتیجه برر سی فوق این است که پیامبر اُمی پیامبری از جنس و حَسَب و نسب اعراب (غیر یهودی؛ منسوب به اُم‌القری) می‌باشد و این معنا درصد زیادی از آراء مفسرین در مورد مرجع ضمائر فوق را به خود اختصاص داده است. در واقع ایشان از میان اُمیین مبعوث می‌شوند نه به این معنا که مثل آن‌ها و به معنای آن‌ها بیسواد می‌باشند، بلکه به این معنا که از نسب و حسب آن‌ها و از نوع و جنس آن‌ها و مانند آن‌ها عرب می‌باشند و زاده اُم‌القری، و نه از غیر اعراب مثلاً «بنی اسرائیل و یهود».

این معنا خصوصاً در جایی برجسته می‌گردد که به روشنی «سیاق» تمام آیات مربوط به اُمیت پیامبر (ص) نیز با داستان بنی اسرائیل و یهود و برتری طلبی آن‌ها گره خورده و قرآن با این تعبیر درباره پیامبر (ص) به تصور غلط آن‌ها که پیامبر خاتم از یهود است و مباحثی از این دست، پایان داده و این‌گونه، انحصار طلبی و برتری جویی آن‌ها را به چالش کشیده که اولاً این پیامبر اُمی از بنی اسرائیل نیست و ثانیاً رسالتش همگانی و جهانی و برگرفته از فطرتی است که بین همه انسان‌ها مشترک است نه انحصاری (که یهود به این بهانه او را نپذیرند) و از طرفی خود اهل کتاب هم مسلمین را اُمیین می‌خواندند یعنی به طور کلی «غیر یهودی‌ها» در نظر آنان اُمی بودند (ر.ک: آل‌عمران: ۷۵) و بیان رسول اُمی کاملاً در مقام محاجّه با گفته آن‌ها محسوب می‌شود.

۴. نگاهی به برخی پژوهش‌های عهدینی

واژه «امت»^۱ که از هم‌ریشه‌های واژه اُمّی است واژه‌ای غیرعربی و عبری است که آن نیز برگرفته از اکدی می‌باشد. طبق قاعده در کتاب مقدس هر جا با کلمه «امت» مواجه می‌شویم باید معادل عبری آن^۲ بکار رفته باشد، اما این اتفاق نیفتاده بلکه کلمه دیگری جایگزین آن شده است.

در کتاب مقدس هر جا لفظ «امت‌ها»^۳ به کار رفته از «گیم»^۴ (גוים) که جمع کلمه عبری «گی»^۵ (גוי) می‌باشد، استفاده شده است. «لفظ «گی» به معنای «غیریهودی» یا «بیگانه» است؛ همچنین واژه یونانی امت یعنی «اثنه / اثنوس»^۶ به همین معنا است (اولین ترجمه کتاب مقدس به زبان یونانی یا آرامی بوده است).

این رویکرد انحصارطلبانه یهود که ناشی از تفاخر قومی و تحقیر سایر مردمان می‌باشد در یونان باستان که خود را مدعی علم و تمدن می‌داند نیز جاری است به نحوی که تمام غیر یونانی‌ها را بربر می‌دانستند.^۷

۱. واژه اُمّت (Umma) به دفعات در قرآن بکار رفته و به معنی قوم و نژاد است. این واژه ظاهراً از یهودیان گرفته شده و عبری آن به معنای «قوم و قبیله» است. به هیچ وجه یک واژه بومی سامی نیست بلکه اکدی است (اومّتو) (Ummatu) و عبری و آرامی و سریانی آن همگی از سومری گرفته شده است. و قابل انکار نیست که اُمّت عبری نیز از همین منبع گرفته شده باشد. بنابراین یک واژه دخیل خیلی قدیمی است که وجود آن در کتیبه صفایی به معنای «به بهای مردم»، نشان از این دارد که در عربی شمالی کاربرد داشته است (جفری، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸-۱۲۹).

۳. Umma

۳. این تعبیری است که در کتاب مقدس برای «غیریهودیان» بکار رفته است.

۵. Goyim

۶. goy

۷. Ethne/ethnos

۷. یونانیان زبان و فرهنگ اقوام دیگر از جمله رومیان را پست و حقیر می‌شمردند و هر زبان غیر یونانی را زبانی «الکن» یا «بربر» می‌خواندند. این لقب به نحوی خاص بر رومیان، ژرمن‌ها و اقوام آسیایی نهاده شد. رومیان (نیز) که خود نزد یونانیان بربر به حساب می‌آمدند این لقب را برای اطلاق و الصاق به اقوام دیگر مناسب یافتند! (خوش‌منش، ۱۳۹۳، ص ۸۰).

عبرانیان معاصر کتاب مقدس و نیز پیروان متأخر یهودیت، در توالی ایام جهت گیری‌های متفاوتی نسبت به گیم (امت‌ها) داشته‌اند و در اغلب موارد نسبت به آن‌ها عداوت و تحقیر بی‌حد روا داشته‌اند» (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۹۲). ضمن اینکه واژه امت حتی برای خود بنی اسرائیل نیز به کار نرفته بلکه در این مورد نیز به جهت برتر قرار دادن خود نسبت به دیگران، استعمال واژه دیگری به معنای «قوم» را رواج داده‌اند.

«یکی از اصول مهم در پادشاهی فراعنه برتری ذاتی فرعون بر همگان و سپس آل فرعون بر انسان‌های دیگر بود... قوم بنی اسرائیل (پس از خروج از مصر) بیش از آنکه از ارشادها و تعالیم موسی و دیگر پیامبران الهی بهره ببرند خوی و خصلت فرعونیان و شرک و جاهلیت آنان را در خود زنده نگاه داشتند یکی از این خصلت‌ها برتر دیدن خود از دیگران به ویژه بر قوم عرب بود. حسب ادعاهای مطرح شده عبریان بنی اسرائیل را دشمنی‌هایی سخت با عربان بنی اسماعیل در میان افتاد و یهود، عرب را قومی «اُمّی» و دور از هرگونه لیاقت فرهنگ و شریعت شمرد و آن را مستمسکی برای سلب اموال و حقوق آنان شمرد» (خوش منش، ۱۳۹۳، ص ۷۸-۷۹).

یعنی به طور کلی در این موضوع از نظام واژگانی استفاده کرده‌اند که نشان‌دهنده برتری آن‌ها نسبت به سایر اقوام و ملت‌ها باشد؛ «تأکید و تمرکز بنی اسرائیل به رواج استعمال اصطلاح «قوم» و معادل عبری «عام/ عامیم»^۸ (لا ۵) (در انگلیسی: پی‌پل)،^۹ و برجسته‌سازی کلمه امت‌ها^{۱۰} برای غیریهودی‌ها به ویژه در تنخ (عهد عتیق) همچنان از رویکرد انحصارگرایانه سنت یهودی بوده است» (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۹۲-۹۳).

«با بررسی صحف تورات و کتب انبیاء آراء متنوعی درباره امت‌ها به دست می‌آید. رویکرد اصلی در این مجموعه از کتب، نکوهش و طعن امت‌ها و متقابلاً ارج و قرب قوم خداست. هرچند گاه عهد عتیق از دیدگاه‌های تند علیه امت‌ها دوری گزیده اما می‌توان

2. Am/ammim

3. The people

4. gentiles

چنین استنباط نمود که در نگاه کلی عهد عتیق امت‌ها خارج از حیطه طرح خداوندی و نجات او می‌باشند» (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵).

در سرآغاز رسالت عیسی مسیح نیز مانند رویکرد غالب بر فضای یهودیت نوعی احتراز و اجتناب از مخالفت و توجه به اغیار یا امت‌ها استنباط می‌شود به گونه‌ای که عیسی مسیح صراحتاً از درخواست زن کنعانی برای شفای دخترش استنکاف می‌ورزد زیرا رسالت او محدود به قوم خداست! (متی: ۱۵: ۲۱-۲۸). این تعامل تبعیض آمیز با امت‌ها را که ریشه در سنت یهودیت داشت در (متی: ۵: ۱۰-۷؛ مرقس: ۷: ۲۷-۳۰) نیز می‌توان دید. اما در اثر بی‌اعتنایی عمده قوم به بشارت نجات عیسی گویی برنامه نجات تغییر یافته و دامنه آن گسترش می‌یابد و شامل همه مردم در فضای گیتی می‌گردد. به هر صورت کاربردهای متعدد آن در عهد جدید نیز،^{۱۱} ناظر بر «غیریهودیان» می‌باشد» (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۱۰۸-۱۰۹).

این رویکرد تفاخر آمیز، همان‌طور که گفته شد در قرآن با واژه «أُمّی» انعکاس یافته که اگرچه واژه‌ای عبری نیست اما در همه سیاق‌های این واژه، موضوع مشترک «حضور یهود و دشمنی آنان با پیامبر (ص) و اسلام و برتری جویی آنان» مشهود و برجسته می‌باشد. بنابراین اُمّی دانستن پیامبر (ص) از سوی قرآن می‌تواند در یک معنا غیریهودی یا به دیگر سخن غیر بنی اسرائیلی بودن ایشان و دفع چنین توهمی باشد.

۵. دیدگاه پژوهشگران غیر مسلمان

اُمّیت پیامبر اکرم (ص) البته مورد توجه غیرمسلمانان نیز واقع شده است. ذکر این نکته مهم لازم است که «غرض از نقل سخنان اینان استشهاد به سخنانشان نیست (چرا که) برای اظهار نظر در تاریخ اسلام و مشرق خود مسلمانان و مشرق زمینی‌ها شایسته‌ترند» (مطهری، ۱۳۹۱،

^{۱۱} به عنوان نمونه ر.ک: (متی: ۴: ۱۵-۱۶ / مرقس: ۱۱: ۱۷ / لوقا: ۲: ۲۹-۳۰ / اعمال رسولان: ۱۰: ۴۵ / رساله‌های رومیان: ۱۱: ۱۵ / اول و دوم قرنتیان: ۱۲: ۲ و ۱۱: ۲۶ / غلاطیان: ۲: ۱۲ / افسسیان: ۳: ۸ / تسالونیکیان: ۴: ۵ / مکاشفه یوحنا: ۱۱: ۲).

ص ۱۶۴). نقل سخنان اینان در واقع به جهت گردآوری نظرات گروه‌های مختلف پیرامون موضوع مورد مطالعه است تا در نهایت جمع‌بندی کامل‌تری داشته باشیم.

«اشپرنگر»^{۱۲} از نخستین کسانی است که این مسئله را در کتابی سه جلدی با عنوان «زندگی و تعالیم محمد» مورد بررسی قرار داده است. وی در جلد اول کتاب خود می‌گوید:

«مردم جزیره العرب قبل از ظهور محمد، به اهل کتاب و بت پرست‌ها تقسیم می‌شدند. اهل کتاب را یهودیان، مسیحیان و صابئان تشکیل می‌دادند که دارای کتاب مقدس بودند و بدیشان وحی آسمانی رسیده بود، در حالی که بت پرست‌ها، به هیچ وجه، دارای وحی آسمانی نبودند». او در جلد دوم می‌گوید: «اُمّی» به معنای واژه «جنتایلس»^{۱۳} (در زبان لاتین) است که معادل بت پرست می‌باشد» (بدوی، ۱۴۲۶، ص ۱۴-۱۵).

«نولدکه»^{۱۴} نیز معتقد است که اُمّی دلالت بر جهل خواندن و نوشتن نمی‌کند بلکه نشان می‌دهد که پیامبر (ص) کتب عهد عتیق را نمی‌شناخت و نخوانده بود (تامر، ۲۰۰۴، ص ۱۴). «ونسیک»^{۱۵} نیز در مقاله‌ای تأکید می‌کند که لفظ «اُمّی» بر غیر اهل کتاب اطلاق می‌شود. وی بار دیگر، این نگرش را در کتاب خود با نام «عقیده اسلامی؛ رشد و تحول تاریخی آن» بررسی کرده است، با این تفاوت که نسبت به خاورشناسان پیش از خود، مقایسه‌ای بین لفظ عربی «اُمّت» و واژه عبری «گّی» انجام داده است (بدوی، ۱۴۲۶، ص ۱۵).

2. Aloys Sprenger

3. gentiles

4. Theodor Nöldeke

5. Arent Jan Wensinch

همچنین «هورویتز»^{۱۶} ادعا می‌کند که کلمه «أُمّی» به معنای بت پرست است و با عبارت عبری «امتها عولام»^{۱۷} به معنای ملت‌های جهان در مقابل ملت اسرائیل (ملل بیگانگان یا بت پرستان)، مترادف می‌باشد (بدوی، ۱۴۲۶، ص ۱۵).

«گیب»^{۱۸} اُمّی را پیغمبر غیر مرتبط با یهود می‌داند و «نالیانو»^{۱۹} به واژه «أُمّی»، رنگ نژادی و قوم‌گرایانه بخشیده است و پیامبر (ص) را تنها برانگیخته به سوی امت عرب می‌داند (بدوی، ۱۴۲۶، ص ۱۷-۱۸؛ بلاشر، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

«بلاشر»^{۲۰} نیز با توجه به آیه دوم سوره جمعه منظور از اُمّی در این آیه و دیگر آیات را عرب‌های کافری می‌داند که هیچ وحیی در یافت نکرده‌اند و بنا بر این در جهالت از شریعت الهی به سر می‌برند و در ادامه پیامبر اُمّی را به معنی پیغمبر بت پرستان معرفی می‌کند (بلاشر، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

۶. بررسی سیاقی

برای بررسی سیاقی واژه اُمّی لازم است کلیه آیاتی که حامل این لفظ هستند گردآوری شده و مورد مطالعه قرار گیرند. پیش‌تر در جدول (۱) این آیات و سیاق‌های مربوط نشان داده شدند. مطالعه «سه ردیف اول جدول» (آیات سوره مبارکه اعراف و آیه سوره مبارکه جمعه) در مجموع نشان می‌دهد که جریان کلی حاکم بر عالم جریان تسبیح است. تسبیح خداوندی که حائز شئون مالکیت، قدسیت، عزت و حکمت است؛ اقتضای این صفات تسبیح عالم است برای خداوند.

از آنجا که تسبیح، حرکت از نقص به کمال است پس به فضل و اراده الهی بشر باید به سوی کمال خویش حرکت کند. لازمه به بار نشستن چنین فضلی و ظهور چنین جریان کمال‌گرایی، بعثت رسولی از جانب خداست؛ یعنی بشر تا پیش از بعثت رسول خاتم در

1. Horovitz
2. ummothaolam
3. Gib
4. Nallino
5. Regi Blachere

جریان نقص و دوری از کمال و در گمراهی به سر می‌برد. چنین رسولی در درجه اول باید با فضای اُمّیتی که در آن مبعوث می‌شود آشنا باشد، پس ناگزیر باید از «جنس» آن‌ها باشد. از سویی فضای اُمّیت مخاطبین پیامبر(ص) در این آیه به معنای فقدان چهار اصل مهم است که رسول ملزم به پیاده سازی آن می‌باشد. اصولی که مردم در هر زمان و مکانی اگر فاقد آن‌ها باشند گمراه و اُمّی محسوب می‌شوند. این چهار اصل که به عنوان شاخصه‌های رسالت قلمداد شده‌اند عبارتند از: تلاوت آیات خدا بر مردم، تزکیه آن‌ها، تعلیم کتاب و تعلیم حکمت (آیا اگر پیامبر(ص) به این معنا اُمّی می‌بود می‌توانست و اساساً شایستگی محقق نمودن عملیات اُمّیت‌زدایی از جامعه‌اش را داشت؟). پس این معنا از اُمّیت از ایشان منتفی است.

مقدمه اُمّیت پیامبر(ص) رسالت و نبوتی است که وابسته به هیچ چیز و هیچ کس نیست غیر از (ایمان به) خدا (و کلماتش)؛ فضلی که دست بشر به آن راه ندارد و تماماً اعطای الهی است. رسالت این پیامبر اُمّی سزاوار پذیرش همگانی، فارغ از هرگونه جنسیت و قومیت و دین و آیینی و در مقام باور و عمل یعنی ایمان و تبعیت است؛ تبعیتی که اختصاص به زمان و مکان مشخصی ندارد، بلکه استمرار دارد و مادامی که مقدماتش مهیا باشد نتایج یکسانی دربر خواهد داشت. ذکر این رسول در تورات و انجیل آمده که این خود نشانگر کامل نبودن آن کتب به نسبت این کتاب (معجزه رسول اُمّی) می‌باشد.

در نظام اُمّیت این رسول امر به معروف و نهی از منکر، تشریح و قانون‌گذاری و نظام حلال و حرام الهی (طبیات و خبائث) شکل می‌گیرد و آزادی از اصر و اغلال اتفاق می‌افتد. اُمّیت رسول و ایمان به او و تقویت و نصرت و تبعیت از مرجع حکم او (قرآن)، راه حل خلاصی و رهایی و فلاح معرفی شده است. از این اُمّیت کاملاً به نحو تقدیری و تمجیدی یاد می‌شود و آن را در تملک رسول خاتم می‌دانند، آن هم درست در بحبوحه انحصارطلبی و تملک‌جویی یهود. («سیاق» تمام آیاتی که در بحث اُمّیت می‌باشد با یهود و برتری‌طلبی آن‌ها گره خورده است).

در مقابل چنین جریانی دو گروه شکل می‌گیرد؛ گروهی که خود را ملزم به تبعیت از آن می‌دانند، در نتیجه نجات هم می‌یابند و گروهی که اعراض می‌کنند و هلاک می‌گردند. شاخصه‌های گروه اول تمسک به کتاب، اقامه صلوه، استعانت از خدا و صبر در برابر آزار و اذیت‌های جریان مخالف رسول، تقوا، ایتاء زکوه، ایمان به آیات، اتباع از رسول اُمّی و امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد و شاخصه‌های گروه دوم عَرَض خواهی و دنیاطلبی، شکست در ابتلائات الهی، پشت کردن به تعلیمات رسول الهی و استکبار به جهت تکذیب و عدم باورمندی به معاد، غفلت و تکذیب آیات الهی و انحراف از رویکرد رسول می‌باشد و مصداق بارز آن یهود با جهان‌بینی اُمّی اش^{۲۱} است که در آن مؤلفه‌های کمال بشریت از اتصال به کتاب، رسول و خدا برداشته شده و ابعادی مادی و استکباری به خود گرفته است و به سمت گمراهی و معطل گذاشتن جریان تسبیح الهی می‌شتابد. نمودار (۱) مربوط به این معنا از اُمّیت رسول است:

^{۲۱}. معنای اُمّی در اینجا متفاوت از معنای اُمّیت پیامبر است.

در آیه ۷۵ سوره آل عمران (ردیف چهارم جدول): «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِفِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ فَإِنَّمَا ذَلِكَ بَآئِنَهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»، عده‌ای از افراد توسط اهل کتاب اُمّی خطاب می‌شوند. باید توجه داشت که این سوره و آیه مربوط به زمانی است که دست کم ۱۳ سال از آغاز دعوت و بعثت پیامبر (ص) گذشته و دیگر نمی‌توان همچنان صحبت از اُمّیت به معنای بیسوادی و نداشتن کتاب به میان آورد.

در این آیه پیامبر (ص) را نماینده اُمّیین خطاب کرده‌اند و با نوعی تفاخر و برتری‌جویی سعی در رفع مسئولیت خود نسبت به آنان کرده‌اند و با توجه به «کاف خطاب» آیه، که به نظر اشاره به شأن و جایگاه پیامبر (ص) دارد، تنها عاملی که مانع از این زورگویی است حضور حاکمیتی رسول خدا است: «إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ فَإِنَّمَا». آیاتی که در ادامه این آیه آمده‌اند اشاره به «عهد» دارند (آل عمران: ۷۶-۷۷)؛ عهدی که طبق بیان علامه طباطبائی می‌تواند مطلق باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۶۳-۲۶۴)؛ از جمله آن، میثاقی است که در این آیات به آن اشاره می‌گردد و خداوند برای پذیرش آن از تمام انبیاء الهی اقرار گرفته است (آل عمران: ۸۱)؛ عهد اسلام و پذیرش آن به عنوان تنها دین مورد رضایت الهی (آل عمران: ۸۳-۸۵) و نصرت پیامبر خاتم (ص)، عهدی که بر اساس دیدگاه یهود قرار نبوده که در ذریه «بنی‌اسماعیل»، فرزند حضرت ابراهیم (ع) واقع شود و لذا از آن سرباز زده‌اند. در این آیه از دیدگاه یهود کسانی که وارد در نظام تربیتی شریعت پیامبر خاتم هستند اُمّی محسوب می‌شوند، نه فقط مسلمین بلکه غیریهودی‌ها.

در آیه ۲۰ سوره آل عمران (ردیف پنجم جدول): «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنَ وَ قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ الْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ»؛ دو گروه «اُمّیین» و «اوتوالکتاب» در کنار هم، مقابل جریان اسلام و حاکمیت قرآن و تعالیم آن قرار داده شده‌اند.

اگرچه این دو گروه به دو معنا به کار رفته‌اند اما وقتی در مقابل اسلام قرار می‌گیرند، هر دو یکی محسوب می‌شوند، و در واقع فرقی بین کتاب داشتن یا نداشتن وجود ندارد اگر وارد در نظام تربیتی رسول خاتم نباشند. در اینجا هم صحبت از تنها دین مورد پذیرش خداوند است (آل عمران: ۱۹) و پیامبری که اطاعتش در کنار اطاعت خداوند مطرح می‌شود (آل عمران: ۳۲) و بغی و حسادتی که از این جهت، اهل کتاب گرفتار آن هستند.

در آخرین آیه جدول، آیه ۷۸ سوره بقره (ردیف ششم جدول): «وَمِنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»؛ از گروهی از اهل کتاب تعبیر به اُمیون می‌شود که با وجود داشتن کتاب، کل بهره‌برداری آن‌ها از آن رسیدن به آمال و آرزوهایشان است. این سیاق اشاره به ریشه‌های این جریان، یعنی علما و نخبگان اهل کتاب می‌کند (بقره: ۷۶)؛ جریان اُمی سازی که از طریق کتاب‌سازی سعی در مخفی نگه داشتن حقانیت قرآن و اسلام و ممانعت از ورود به سیستم اسلام دارد (بقره: ۷۹)؛ یعنی باز هم بحث از برتری جویی یهود و فاتحیت اسلام و عهدی که خداوند در ذریه اسماعیل قرار داده می‌باشد (بقره: ۷۹-۸۰).

۷. «روح معنا»ی واژگان و «نظام مراتب» کلمات در قرآن

قبل از پرداختن به این بحث لازم است یادآور شویم که همان‌طور که در جدول (۱) مشاهده می‌شود، آیات مربوط به واژه اُمی در دو دسته جای می‌گیرند؛ آیاتی که تنها به اُمیت نبی اشاره دارند و آیاتی که اُمیت را در سطح سایر بشر مطرح می‌کنند. بر اساس این مقدمه مهم معنای اُمیت این دو دسته نیز تفاوت خواهد داشت. تا اینجا بحث تقریباً مشخص است که اُمیت در مورد پیامبر (ص) به دو معنای «انتساب به اُم» و «انتساب به اُم القری» به کار رفته است. در این صورت به نظر می‌رسد که برای فهم بیشتر معنای اُمیت پیامبر پرداختن به واژه اُم نیز لازم است که در این مقال، بر اساس روح معنای این واژه می‌باشد.

منظور از روح معنا، معنایی است که در همه مصادیق یک کلمه جاری است، مضاف بر اینکه اگر این معنا در هر کلمه دیگری، غیر از مصادیق شناخته شده‌اش، وجود داشته باشد او هم آن اسم را پذیراست. توجه به این مسأله شیوه بزرگانی چون علامه طباطبائی

بوده است، آنجا که اساساً علت برداشت‌های مختلف از قرآن را عدم توجه به این معنا دانسته و اشاره نموده که:

«بايد اين را هم بدانيم که اگر ما الفاظ را وضع کردیم برای آن چیزی وضع کردیم که فلان فایده را به ما می‌دهد، حالا اگر آن چیز شکل و قیافه‌اش تغییر کرد، مادام که آن فایده را می‌دهد، باز لفظ نام برده نام آن چیز هست» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱).

«بنابراین باید توجه داشته باشیم که ملاک و معیار در صادق بودن یک اسم و صادق نبودن آن، موجود بودن غرض و غایت و موجود نبودن آن است و نباید نسبت به لفظ اسم جمود به خرج داده و آن را نام یک صورت بدانیم و تا قیامت هر وقت (مثلاً) چراغ می‌گوییم باز همان پیه‌سوز را اراده کنیم» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹).

البته توجه به این روش دأب بزرگان دیگری همچون امام خمینی در کتاب مصباح‌الهدایه و آداب‌الصلوه (موسوی‌الخمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۹۹)، شهید صدر در المدرسه‌القرآنیه (صدر، بی‌تا، ص ۱۹-۲۴) و لغویونی همچون مصطفوی در کتاب‌التحقیق فی کلمات القرآن (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶-۱۲) نیز بوده است.

با توجه به مصادیق واژه أم در کتب لغت (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۳۳؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۴۵۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۱؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۳؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۵؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۴؛ راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۵)، روح معنای آن «اصل و مبدأ، جایگاه قصد و توجه و محل رجوع» است و از همین جهت به والده نیز اطلاق شده است، چنانکه مصطفوی گوید:

«لا یبعد أن تكون هذه الكلمة فی الأصل علی وزن صلب من أوزان الصفة المشبهة بمعنى ما يكون مورداً للقصد و التوجه... ثم اطلق علی الولادة و علی الأصل و المبدأ و ما يرجع الیه» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۵).

از سویی بررسی واژه اُمّ در قرآن و سیاق‌هایی که در آن‌ها کاربرد داشته ویژگی‌های خاص و قابل ذکر از آن را نشان می‌دهد. ویژگی‌هایی از قبیل: امنیت‌بخشی (قارعه: ۹)، اصل و سرمنشأ (زخرف: ۴)، محوریت و مرکزیت (شوری: ۷ و قصص: ۵۵)، وحدت‌بخشی (طه: ۹۴)، نقش رهبری، هدایتگری و جهت‌بخشی (آل عمران: ۷ و مریم: ۳۴)، عامل اتحاد و همگرایی، عامل قرابت و اشتراک‌سازی (طه: ۹۴)، الگوبخشی (انعام: ۹۲)، عامل هم‌افزایی و همسویی (اعراف: ۱۵۰)، مولد و اُمّت‌ساز (قصص: ۱۳ و مجادله: ۲)، واسطه حیات و عامل تداوم آن، مدار تشریح احکام (نساء: ۲۳)، احکام و استواری و ثبات (آل عمران: ۷)، عامل ایجاد اطمینان و عدم تزلزل (آل عمران: ۷)، پرورش، زایش (عامل بروز و ظهور)، رازقیت (احقاف: ۱۵)، جایگاه خلق انسان کامل (بالقوه) (زمر: ۶ و مومنون: ۵) و... انتساب پیامبر (ص) به چنین جایگاهی با این شاخصه‌ها دور از ذهن نمی‌باشد و طبق شاخصه‌های بدست آمده از «نمودار ۱»، کاملاً با اهداف بعثت و رسالت او همخوانی دارد.

از جهت انتساب ایشان به اُمّ‌القری (مکه) باید پرسید که چرا قرآن نمی‌گوید «ر سول مکی» و از رسول «اُمّی» نام می‌برد؟ می‌توان گفت که قرآن بیش از آنکه توجه به نام یک شهر داده باشد - که البته این شهر در جای خود بسیار مهم و قابل تأمل است - به «لازمه»‌های پیامبر خاتم برای رسالت جهانی و همگانی و «جایگاه و موقعیت» شهر مکه و به تبع آن به جایگاه و موقعیت پیامبری که از آن برخاسته اشاره دارد؛ جایگاه مرکزیت، هم‌افزایی و وحدت‌بخش این شهر در سایه «بیتی» که در آن توسط ابراهیم «حنیف» و فرزندش برافراشته شده است. جالب توجه این است که ویژگی‌هایی که در اُمّ یافته شد در همین خانه و مناسک آن و امامی که در آن مقام و مصّلی دارد (ر.ک: خوش منش، ۱۳۹۳، ص ۵۷) نیز وجود دارد و در هیچ شهر دیگری غیر از مکه یافت نمی‌شود. این امر نشان از ارتباط تأمل‌برانگیز این دو معنا از اُمّیت در باره پیامبر (ص) دارد و اینکه این دو معنا از حیث محور قرار گرفتن و توجه به واژه اُمّ و روح معنای آن مقوی یکدیگر می‌باشند.

از سوی دیگر با دو دسته شدن معنای اُمّیت در قرآن طبق آیات مذکور، «نظام مراتب

کلمات» در قرآن هم معنا می‌یابد:

«گاهی یک کلمه در مراتب مختلف با یک لفظ ذکر می‌شود، به این کلمه متشابه گویند. این کلمات در بسترهای مختلف حضور دارند اما برای معنا کردنشان لازم است مرتبه آن‌ها یا بستر وقوعشان هم در نظر گرفته شود. پس باید در آیه یا سوره‌ای که ذکر شده‌اند بررسی شوند. این کلمات در مقام جاری ساختن حکم ثابتی در مراحل مختلف هستند... با پذیرش نظام مراتب، در هر مرتبه‌ای رخدادهای متناسب با آن مرتبه واقع می‌شود» (اخوت، ۱۳۹۳، ص ۲۳۳).

با توجه به این نکته و مجموع مطالبی که در بخش‌های پیشین حاصل شد نیز می‌توان گفت اُمّیت مفهومی نسبی است که نازل‌ترین سطح آن در بدو تولد برای هر انسانی وجود دارد و عبارت از وجودی بسیط، بی‌شائبه و کاملاً طبیعی است که تنها محل رجوعش مادرش بوده و به هیچ چیز و هیچ کس دیگری وابستگی ندارد و به تدریج بر اساس اینکه سیر صفات فطری او در چه مسیری قرار بگیرد^{۲۲} سطوح دیگری همچون «عدم بهره‌مندی و حرمان از تعالیم الهی»^{۲۳} را که از آیات مورد بحث حاصل می‌شود، شامل می‌گردد. البته حتماً این سطح، برای خاتم پیامبران با رسالتی همگانی و جاودانه مدّ نظر نیست بلکه سطح بسیار والاتر و جامع‌تری را می‌طلبد.

اُمّیت پیامبر (ص) را باید قله جریان اُمّیت دانست که قرار گرفتن در مسیر آن به دنبال آورنده فلاح و هدایت هر انسان و جامعه‌ای در تمام زمان و مکان‌ها می‌باشد و به

^{۲۲}. فطرت آدمی به خودی خود زمینه‌ای پاک و درخشان است که بندگان خدا با آن زاده می‌شوند و تا جایی که «کشش‌های» زندگی خاکی - به هر دو معنای مثبت و منفی - اجازه دهد بر اساس آن می‌زیند. قرآن امر می‌کند که انسان چهره جان خود را فراروی این کتاب و آئینش قرار دهد: فاقم وجهک للدين حنیفاً (روم: ۳۰)... خدای بزرگ (در سوره روم) پس از اشاره به صحنه‌های گوناگونی از پهنه زندگی، از «فطرت» و ضرورت فراداشتن صفحه دل و آینه جان در برابر آن سخن می‌گوید (خوش‌منش، ۱۳۹۳، ص ۱۲۰-۱۲۱).

^{۲۳}. در واقع معنای اُمّیت بشر همین است و این به معنای «کتاب نداشتن» نیست چرا که عده‌ای همچون یهود، با وجود داشتن کتاب آسمانی همچون چهارپایی بودند که بهره‌اش تنها زحمت حمل کتاب بود؛ همچنانکه هم‌اکنون عده‌ای مسلمان‌نام هستند که بهره‌ای از کتاب آسمانی‌اشان، قرآن، ندارند.

ثمر رساننده هدف بعثت تمام انبیاء و برقرارکننده جریان تسبیح الهی و محقق‌کننده مالکیت و عزت و حکمت خداوند خواهد بود.

۸. نقش و تأثیر «زبان قرآن»

از اقتضائات کمال آفرینش، یکی پیوستگی ارسال رسولان الهی است. رسالت، ابلاغ «عهد و میثاق» بندگی خداوند از سوی رسول است. بعثت پیامبر خاتم در هنگامه‌ای واقع شد که مردم از این «عهد فطری» فاصله گرفته بودند و به تعبیر امیرمؤمنان ملت‌ها به خواب رفته، امورشان پراکنده، هوی و هوس چیره شده، خودبزرگ‌بینی و تکبر به لغزش‌های فراوانشان کشانیده، اصل و نسب و حسب مایه تفاخرشان، سرسپرده به مذاهب گونه‌گون و روش‌های متفاوت، فتنه و فساد جهان را فراگرفته و راه‌هایی و پناهگاهی وجود نداشت. بعثت در چنین فضای تنگ و تاریک و بسته‌ای اتفاق افتاد با معجزه‌ای از جنس «کتاب و کلام»، آن هم درست در سرزمینی که «شعر» قلب‌تپنده مردمانش و مایه تفاخر و معاش آن‌ها بود. رسول خاتم طیبی دوآر بود که کتاب و تعالیمش شفافبخش قلب‌های کور، گوش‌های ناشنوا و زبان‌های لال شد...؛ دارویی برای بیداری ملت‌ها و پیوستن رشته‌های گسسته انسانیت.

قرآن دویابی بود که «هر» درمان‌خواهی را درمان بود و مایه نظم و انتظام امور جمعی و فردی. رهاورد بعثت با معجزه قرآن، یگانگی، اتحاد و وحدت و همدلی بود در مقابل جنگ و خونریزی، که در اندک زمانی جغرافیایی وسیع را درنوردید. «روژه گارودی» درباره نفوذ اندیشه وحدت‌بخش اسلام می‌گوید:

«حتی اگر مسلمان نباشیم و قرآن را کلام خدا، که به محمد وحی شده است، ندانیم و بخواهیم فقط به عنوان یک مورخ مسئله را مورد بررسی قرار دهیم، باز ممکن نیست که این چشمه حیات را که ناگهان جهیدن گرفت و پس از مدتی کوتاه دنیا را دگرگون نمود، همچون واقعیتهای غیرقابل تردید نشناسیم.. امپراتوری اسلام بر اساس

قدرتی نظامی که سلطه درهم کوبنده‌ای برای آنان فراهم آورد، پی‌ریزی نشد» (گارودی، ۱۳۶۴، ص ۲۸-۲۹).

«اسلام شرایط لازم برای تجدید حیات تمدن‌ها و برای بازگشت دوران جوانی و برومندی جهان را از دو طریق فراهم آورد... ثروت‌ها و فرهنگ‌های سه قاره از جهان یعنی تمدن یونانی روم، تمدن آسیا، از ایران گرفته تا چین و هند، و تمدن آفریقا را درهم آمیخت و زبان واحدی که مبین ایمان مشترکی است را به وجود آورد... مأموریت الهی و جهانی اسلام، اُمت، یعنی جامعه مسلمانان را پدید آورد و اسلام خلاصه در سلطه اعراب نشد...» (گارودی، ۱۳۶۴، ص ۵۹).

ویژگی اثربخش قرآن، زبان مشترکی بود که به بشریت عرضه کرد. زبان قرآن زبانی «مبین» است و «موحّد». «زبان قرآن زبانی آئینی فطری است و زبانی است که با فطرت انسانی منطبق است. قرآن کریم به اصل بنیادین فطرت توجه تامّ دارد، دین را امری فطری می‌شمرد و مجموعه آن را منطبق بر فطرت انسانی می‌داند و در بُعدی وسیع‌تر فطرت را با «حنیف» بودن یعنی عدم گرایش به چپ و راست و روی آوردن به «خالق آسمان‌ها و زمین» پیوند می‌دهد» (خوش‌منش، ۱۳۹۵، ص ۱۰۹). «با تدبیر در قرآن کریم روشن می‌شود که دین خاتم تنها دینی است که دارای زبان مبین است؛ زبان دین فطری و شاه‌کلیدی که به قفل گنجینه همه آحاد بشر می‌خورد و می‌تواند حامل تمام معانی و ادراکاتی باشد که بشر در زندگی خود بدان‌ها محتاج است... زبان قرآن نقش و کار یک جاده مواصلاتی را ایفا می‌کند جاده‌ای که مبدأ آن عرش الهی است و انشعابات آن تا اعماق روح انسان‌ها کشیده شده است» (خوش‌منش، ۱۳۹۵، ص ۱۱۳-۱۱۴).

البته این بدان معنا نیست که مقصود از زبان مبین، زبان عربی بشری است تا وسیله تفاخر و تمایز گردد؛ بلکه زبان عربی بشر همانند دیگر زبان‌ها و همچون اختلاف رنگ پوست آدمیان وسیله‌ای برای شعبه شدن آنان به جهت تعارف و شناخت است. «نوآم چامسکی (زبان‌شناس شهیر)، با عنایت به «فطری بودن زبان» و «طبیعت انسانی» آن، نظریه

«دستور زبان جهانی» را ارائه می‌کند... به نظر چامسکی این دستور زبان جهانی می‌تواند انسان‌ها را متحد کند یا دست کم آن‌ها را به آرمان و رویای بزرگ همدلی و داشتن جهانی با کشمکش کمتر نزدیک کند. اندیشه داشتن جهانی متحد و عاری از جنگ و رقابت برای چپاول و غارت، آرزوی دیرینه‌ای برای بشر است و زبان ابزار محکم و مهمی برای نیل به چنین آرزویی است... نقشی که زبان قرآن در توحید و تألیف شمل امت اسلامی ایفا می‌کند غنی از توضیح است (خوش منش، ۱۳۹۳، ص ۲۸-۲۹).

سید جمال‌الدین اسدآبادی درباره لزوم اتخاذ زبان قرآن در حکم زبان رسمی جهان اسلام می‌گوید:

«چنین زبانی است که می‌تواند و باید زبان بین‌الملل اسلامی، بلکه زبان بین‌الملل باشد، اما نیست، مسلمانان از آن غافل‌اند و زبان خدا را در چارچوب یک قوم و نژاد، محصور و مهجور نگه داشته‌اند» (خوش منش، ۱۳۹۳، ص ۴۲).

زبان قرآن زبان توحید و وحدت‌بخش است؛ «زبانی برتر از نزاع‌های قومی و زبانی است. در برابر این زبان، همه زبان‌ها یکسان‌اند و فاصله تمامی زبان‌ها با آن یکی است. برتری زبان خداوند نه به معنای برتری زبان قوم عرب و نه — حتی در اینجا — برتری ذاتی مسلمانان بر غیر مسلمانان است؛ بلکه به معنای گسترده‌گی این خوان برای همگان است. پیام برتری زبان خدا برای انسانیان، دعوت یکسان همه انسان‌ها به دارالسلام الهی و ثمره آن همدلی و وحدت به جای جنگ و خونریزی است» (خوش منش، ۱۳۹۳، ص ۸۲). زبان قرآن و زبان خداوند وسیله‌ای است که عقلانیت مدفون شده آدمیان را بیرون کشد و فطرت خفته‌اشان را بیدار کند تا «عهد» فراموش شده‌اشان را به یاد آورند.

نتیجه اینکه همانطور که قرآن زبان فطری دارد و موحد است، پیامبر خاتم نیز اقامه‌کننده فطرت و مأمور به تلاوت و تعلیم همین کتاب است و غایت رسالتش وحدت‌بخشی و همدلی و هم‌افزایی کل جامعه بشری است.

نتیجه گیری

بررسی آیات و کلمات قرآن پیرامون اُمّیت به روشنی گویای این نکته است که به جهت نسبی بودن این مفهوم، اُمّیت پیامبر (ص) با سایرین متفاوت است و بر عکس تصویری تقریباً عمومی و جدای از بحث پیرامون اثبات یا رد بیسوادی ایشان، باید گفت اساساً اُمّیت در مورد شخص پیامبر به معنای بیسوادی نیست و البته به نظر می رسد اختلاف موجود درباره سواد داشتن یا نداشتن پیامبر (ص) نیز به جهت تعریف نادرستی است که از اُمّیت (ایشان) به عمل آمده است و «بیسوادی» تنها یکی از کاربردها و استعمالات لفظ اُمّی است و نمی تواند معنای دقیق و حقیقی و انحصاری برای آن باشد که از قبل آن پیامبر (ص) را نیز بیسواد بنامیم.

بررسی سیاقی آیات نیز مؤید عدم برخورداری ایشان از سواد «بشری» است و علم ایشان را لدنی و ناشی از فضل الهی می داند (چنانچه سواد خواندن و نوشتن نیز می توانسته از مقام عنایت الهی - لا اقل پس از بعثت - به ایشان برسد). تعبیر «غیریهودی» نیز بیشتر در صدد ردّ یک ادعای تاریخی از ناحیه قومی متفاخر و متکبر است و اگرچه در جای خود قابل قبول است، اما تصویر قرآن از این لفظ بُرد و بُعدی وسیع تر را می نمایاند.

تعبیر اُمّی در مورد پیامبر حاکی از یک جایگاه و موقعیت است. رسول اُمّی فارغ از انحصار در رنگ و نژاد و قومیت و جنسیت و زمان و مکان رسولی برای انسانیت است. رسولی برای بیدار سازی «فطرت» خفته بشر و یادآور «عهد» از دست رفته او. رسول اُمّی در انطباق کامل با اصول فطری بشر است، امتیازی که هیچ رسولی با هیچ معجزه‌ای سابق بر او نیست و خاصّ پیامبر خاتم است با رسالتی جهانی و همگانی و قرار است با تکیه بر تعالیم انسانی قرآن «مبین» و «موحد» به تفاخر هر آنکه خارج از نظام تربیتی اسلام قرار دارد خاتمه دهد و با ایجاد هم افزایی، وحدت و همدلی سعادت و فلاح کلّ جامعه بشری را رقم بزند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. **کتاب مقدس**، (۱۱۸۳م)، انجمن کتاب مقدس ایران.
۳. آلوسی، محمدبن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغه**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صار.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۷. اخوت، احمدرضا، (۱۳۹۳ش)، **روش های تدبیر کلمه ای**، تهران: قرآن و اهل بیت نبوت علیهم السلام.
۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم: موسسه البعثه.
۹. بدوی، عبدالرحمن، (۱۴۱۶ق)، **دفاع عن القرآن ضد منتقدیه**، ترجمه کمال جادالله، قاهره: الدارالعالمیه.
۱۰. بلاشر، رژیس، (۱۳۷۸ش)، **در آستانه قرآن**، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. تامر، جورج، (۲۰۰۴م)، **ترجمه تاریخ قرآن نولدکه**، بیروت: موسسه کونراد اداور.
۱۲. ثعلبی، احمدبن محمد، (۱۴۱۲ق)، **الکشف و البیان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. جفری، آرتور، (۱۳۸۵ش)، **واژگان دخیل در قرآن مجید**، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: توس.
۱۴. حوی، سعید، (۱۴۴۴ق)، **الاساس فی التفسیر**، قاهره: دارالسلام.
۱۵. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نورالثقلین**، قم: اسماعیلیان.
۱۶. حیدری، حسین، (۱۳۹۳ش)، «بررسی دگرگونی مفهوم اُمی و امتها در عهد عتیق، عهد جدید و قرآن کریم»، **مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث**، سال ۴۸، شماره ۹۳، صص ۹۱-۱۱۶.

۱۷. خوش منش، ابوالفضل، (۱۳۹۳ش)، «أم القرى، پایگاه جهانی امت وسط»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۸، شماره ۱، صص ۵۳-۷۲.
۱۸. خوش منش، ابوالفضل، (۱۳۹۳ش)، درآمدی به ظرفیت‌های فرهنگی و هنری زبان قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۱۹. خوش منش، ابوالفضل، (۱۳۹۵ش)، موسیقی زبان قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالقلم.
۲۱. رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۳. سید قطب، (۱۴۱۵ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
۲۴. شبّر، عبدالله، (۱۴۱۰ق)، تفسیر القرآن الکریم، قم: موسسه دارالهجره.
۲۵. شعراوی، محمدمتولی، (۱۹۹۱م)، تفسیر الشعراوی، بیروتک اخبارالیوم، اداره الکتب و المکتبات.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن و السنه، قم: فرهنگ اسلامی.
۲۷. صدر، سیدمحمدباقر، (بی تا)، المدرسه القرآنیه: التفسیر الموضوعی و التفسیر التجزیئی فی القرآن الکریم، بیروت: دارالتعارف.
۲۸. طالقانی، محمود، (۱۳۶۲ش)، پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۹. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۰ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، اربد (اردن): دارالکتب الثقافی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.

۳۲. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (م فاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
۳۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
۳۷. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۲۰۰۰م)، *لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن*، قاهره: هیئة المصریة العامه للکتاب.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب.
۴۰. گارودی، روزبه، (۱۳۶۴ش)، *میراث سوم*، ترجمه آریا حدیدی، تهران: انتشارات قلم.
۴۱. مدرسی، محمد تقی، (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین.
۴۲. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۳. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، *التفسیر الکاشف*، قم: دارالکتب الاسلامی.
۴۴. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۱ش)، *سیره نبوی*، تهران: بینش مطهر.
۴۷. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۶ش)، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴۸. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۰ش)، *آداب الصلوة*، بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
49. E. Geoffroy, (2000), "UMMI", *The Encyclopedia of Islam* (EI2), P. J. Bearman and others, The Netherlands, Brill, lieden.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. Bible. Iranian Bible Society; 1183
3. Ibn Manzūr MbM. Lisān al-‘Arab. Beirut: Al-Fikr; 1414 AH.
4. Ibn Fāris A. Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah. Qom: Maktab al-A‘lām al-Islāmi; 1404 AH.
5. Geoffroy E. UMMI. In: P. J. Bearman, TH. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Danzel, W. P. Henrichs (eds). The Encyclopedia of Islam (EI2). The Netherlands: Brill, Leiden; 2000 AM. V. 10. p. 863.
6. Rāghib Iṣfahānī ḤbM. Mufradāt Alfāz al-Quran. Beirut: Dar al-Qalam; 1412 AH.
7. Qorashi AA. Qamoos-e Qur’an. Tehran: Dar al-Kitāb al-Islamiyah; 1993.
8. Mostafawi H. Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur’an al-Karīm. Tehran: Islamic and Culture Ministry; 1990.
9. Tūsi Sheikh AJMbH. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’an. Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-Arabi; nd.
10. Ṭabrisī FbH. Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrov Publications; 1994.
11. Fayd Kāshānī MM. Al-Tafsīr al-Sāfi. 2nd ed. Tehran: Al-Ṣadr; 1415 AH.
12. Huwayzī, ‘AA. Nūr al-Thaqalayn. Seyyed Hashim Rasouli Mahallati. 4th ed. Qom: Esmaelian Publications; 1415 AH.
13. Baḥrāni SH. Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’an. Qom: Bi’that Institute; 1415 AH.
14. Ālūsī SM. Rūh al-Ma‘āni fī Tafsīr al-Quran al-‘Azīm wa al-Sab‘a al-Mathānī. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmīyah; 1415 AH.
15. Makarem Shirazi N. The Commentary of Nemouneh. Tehran: Dar al-Kutu al-Islamiyyah; 1993.
16. Mudarresi MT. Mīn Huda al-Qur’an. Tehran: Dar Muhebbi al-Hossain; 1419 AH.
17. Rashīd Riḍā M. Tafsīr al-Qur’an al-Ḥakīm (al-Minār). Beirut: Dar al-Ma‘rifah; 1414 AH.
18. Qushayri ‘AbH. Laṭā’if al-Ishārāt. Cairo: Al-Haya’t al-Miṣriya al-Āmat lil kitab; 2000.
19. Sadeqi Tehran M. Al-Furqān fī Tafsī al-Qur’an wa al-Sunnah. 2nd ed. Qom: Islamic Culture; 1406 AH.

20. Muqātil MbSulaymān. Tafsīr Muqātil bin Sulaymān. Beirut: Ihyā' al-Turāth; 1423 AH.
21. Ṭabarāni SbA. Al-Tafsir al-Kabir. Arbod: Dar al-Kitab al-Thaqāfi; 2008.
22. Fakhr al-Dīn Rāzī Mb'U. Mafātīh al-Ghayb. 3rd ed. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 AH.
23. Mughniya MJ. Tafsir al-Kāshif. Tehran: Dar al-Kutub al-Islami; 1424 AH.
24. Ṭabāṭabāeī SMH. Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Muassisat Al-'A'lami Lil-Matbu'at; 2012.
25. Qummī. Al-Tafsīr E. Ṭayyib al-Jazāirī, Qom: Dar al-Kutub; 1985.
26. Tha'ālibī 'ARM. Al-Kashf wa al-Bayan. Beirut: Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1412 AH.
27. Zamakhsharī Mb'U. Al-Kashshāf. 3rd ed. Beirut: Dar al-Kutub 'Arabī; 1407 AH.
28. Ṭabari MbJ. Jāme'a al-Bayān fī Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'rifa; 1412 AH.
29. Shubbar SA. Tafsir al- Qur'an al-Karim. Qom: Muassisah Dar al-Hijrah; 1410 AH.
30. Faḍl Allah S. MH. Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Milāk lil-Ṭibā'at wa al-Nashr; 1419 AH.
31. Sayed Quṭb. Fī Zilāl al-Qur'an. Beirut-Cairo: Dar al-Shurūq; 1415 AH.
32. Hawa S. Al-Asas fī al-Tafsir. Cairo: Dar al- Salam; 1444 AH.
33. Abu al-Futūḥ Rāzī Ḥ. Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qur'ān. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Raḍawī; 1408 AH.
34. Sha'rawi MM. Tafsir al-Sha'rawi. Beirut: Akhbar al-Yawm, Edarat al-Kutub wa al-Mukatibat; 1991.
35. Taleghani M. A Glance at the Qur'an. Tehran: Sherkate Sahami Enteshar; 1984.
36. Heydari H. Study of the Transformation of the Concept of 'Ummi' and 'Ummat-ha' in the Old Testament, the New Testament and the Holy Qur'an. Islamic Studies of Qur'an and Hadith Fall and Winter 2015, 48 (93): 91-116.
37. Khoshmanesh A. An Introduction to the Cultural and Artistic Capacities of the Qur'an Language. Tehran: Institute of Culture, Arts and Communications; 2015.

38. Motahari M. The Biography of the Prophet (PBUH). Tehran: Binesh Motahar; 2013.
39. Badawi A. Defense of the Qur'an against its critics. Trans. Kamal Jadallah. Cairo: al-Dar al-Alamiyah; 1416 AH.
40. Tamer G. Translation of Noldeke's Qur'an History. Beirut: Konrad Adnavar Institute; 2004 AM.
41. Blasher R. On the Threshold of the Qur'an. Trans. Ramyar M. Tehran: Islamic Culture Publishing Office; 2000.
42. Mousavi Khomeini R. Misbah al-Hidayah ila al-Khalafah wa al-Walayah. Np: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA); 1998.
43. Mousavi Al-Khomeini R. Adab al-Salat. Np: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA); 2003.
44. Sadr SMB. Al-Madrasat al- Qur'aniyah: Al-Tafsir al-Mawdu'i wa al-Tafsir al-Tajzi'i fi al-Qur'an al-Karim. Beirut: Dar al-Ta'rif; nd.
45. Okhowat AR. Methods of Word Contemplation. Tehran: Qur'an and Ahl al-Bayt; 2015.
46. Garoudi R. Third Heritage. Trans. Arya Hadidi. Tehran: Ghalam Publications; 1986.
47. Khoshmanesh A. Qur'anic Music. Tehran: Institute of Culture, Art and Communication; 2017.
48. Jeffrey A. Vocabulary Involved in the Holy Qur'an. Trans. Fereydoun Badrei. Tehran: Toos; 2007.
49. Khoshmanesh A. 'Umm al-Qura' the Global Base of 'Ummat-e Wasat'. Qur'an and Hadith Researches Spring and Summer 2015; 47(1): 53-72.