

۲ مطالعات اسلامی در جهان معاصر

دوفصلنامه مطالعات اسلامی در جهان معاصر
سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی
مدیر مسئول: دکتر قاسم درزی
سر دبیر: دکتر فروغ پارسا
مدیر داخلی: دکتر مرتضی سلمان نژاد

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب رتبه و الفبا)

محسن قاسم پور استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه کاشان
آنجلیکا نیورث استاد بازنشسته (تخصص: مطالعات قرآنی) دانشگاه آزاد برلین
عباس احمدوند دانشیار (تخصص: تاریخ) دانشگاه شهید بهشتی
احمد بادکوبه دانشیار (تخصص: تاریخ) دانشگاه تهران
پروین بهارزاده دانشیار (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه الزهراء (س)
فروغ پارسا دانشیار (تخصص: علوم قرآن و حدیث) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
نصرت نیلساز دانشیار (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه تربیت مدرس
قاسم درزی استادیار (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه شهید بهشتی
مریم قبادی استادیار (تخصص: علوم قرآن و حدیث) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تجدید طرح جلد، صفحه آرا و ویراستار: عباس پورحسین یامی

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان کننده دیدگاه انجمن نیست.

نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۳۱۴ صفحه / ۵۰۰,۰۰۰ ریال

آدرس: تهران، داوودیه، خیابان شهید محمودرضا کوشا، بزرگروه شهید حقانی، پلاک ۵، طبقه ۴. صندوق پستی: ۱۵۴۸۶۱۳۱۱۵

آدرس سامانه اختصاصی نشریه: <http://www.iscw.isqs.ir>

Email: iscw.journal@gmail.com

راهنمای نگارش مقالات

- از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.
۱. ارجاع منابع و مأخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
۱-۱. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
۱-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p.71).
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid,...) خودداری شود.
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
۲. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها» در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند ۱) خواهد بود).
۳. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی عربی و سپس منابع لاتین):
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
Nozick, R., (1981). *Philosophical Explanations*, Oxford :Oxford University Press.
مقاله مندرج در مجلات: نام‌خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصلنامه مفید، دوره سوم، ۱۰.
Shapiro, S., (2002). "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام‌خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
مثال: بینامطلق، محمود (۱۳۸۲)، «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، جلد هفتم.
Rickman, H.P. (1972). "Dilthey", In *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York :Macmillan Publishing Company.
۴. چکیده‌ای حداکثر دارای ۳۰۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداکثر ۵ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
۵. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
۶. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۱۰، متن مقاله با قلم BLotus13 (لاتین) TimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 (لاتین) TimesNewRoman10 حروف‌چینی شود.
۷. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
۸. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۷۵۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
۹. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۱۰. مقاله ارسالی نباید همزمان به سایر نشریات فرستاده شده باشد.
۱۱. نشریه «مطالعات اسلامی در جهان معاصر» در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
- کلیه حقوق مادی و معنوی برای نشریه مطالعات اسلامی در جهان معاصر محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصد انتشار مقاله منتشره خود در این نشریه، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت نشریه را اخذ نمایند.**

مطالعات اسلامی در جهان معاصر، انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی
سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

فهرست مطالب

- ۳۰۳ بررسی و نقد کاربرد روش معناشناسی هم‌زمانی در «آفرینش و رستاخیز» اثر شینیا ماکینو
علی شریفی
- ۳۳۵ بازپژوهشی پیرامون نقش سنت در تفسیر از منظر قرآنیون شیعی
زینب شمس و محسن قاسم‌پور
- ۳۶۱ بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از تگاهی نو
امیرحسین فراستی و محمود کریمی
- ۳۹۷ بررسی تطبیقی عملکرد کراچکوفسکی و زینالف در عرصه ترجمه قرآن کریم
زهرا حیدری آبروان
- ۴۱۵ تبیین و ارزیابی آراء فمینیست‌های اسلامی پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء؛ مطالعه موردی دیدگاه اسما بارلاس
محمدصادق هدایت‌زاده و سهیلا پیروزفر
- ۴۳۱ نقد و بررسی شبهه «وجود تعارض در قرآن» نزد خاورشناسان
زهرا اخوان‌مقدم
- ۴۵۵ خودارجایی در قرآن کریم؛ «زوج واژگان تقابلی» به‌مثابه ابزار بلاغی
مرتضی سلمان نژاد و امیرحسین حسین‌زاده
- ۴۸۱ خوف از خدا (تقوا) در قرآن؛ نکاتی چند در باب تغییر معنایی و بافت مضمونی
اریک آلاندر و ابوالفضل حری
- ۵۱۳ بررسی انتقادی نگرش مفسران معاصر به تاریخ
حسین شجاعی
- ۵۳۵ مروری بر آثار ناصر در حوزه قرائات قرآن
الهه شاه‌پسند
- ۵۵۳ مروری بر کتاب «حاشیه‌های فمینیستی قرآن»
عایشه هدایت‌الله؛ مرضیه محمص و نفیسه دانش‌فرد
- ۵۷۹ بررسی تعارضات گزارش‌های رجالی درباره صالح بن سهل همدانی با رویکرد تاریخی
علی کاشی و سیدمحمدهادی گرامی

3 چکیده مقالات به زبان انگلیسی

بررسی و نقد کاربرد روش معناشناسی هم‌زمانی در «آفرینش و رستاخیز» اثر شینیا ماکینو

علی شریفی*

چکیده

معناشناسی زبان‌شناختی که به پیدایش معنا و سیر پیشرفت و تحولات آن می‌پردازد، روابط معنایی بین مفاهیم مختلف را شناسایی می‌کند و شبکه‌ای از معانی مرتبط را استخراج می‌کند، نقش بسزایی به‌ویژه در حوزه مطالعات قرآنی داشته است.

در این مقاله، مکتب قوم زبان‌شناسی (مکتب بن) به‌عنوان پرکاربردترین مکتب معناشناسی در عرصه مطالعات قرآنی، مورد بررسی قرار گرفته است که ایزوتسو چهره برجسته این مکتب به‌شمار می‌رود. وی با برخورداری از پیشینه‌ای علمی در زبان‌شناسی و فلسفه، به بررسی معناشناسانه واژه‌های کلیدی قرآن پرداخته و سعی کرده با کشف ارتباط معنایی واژگان در یک شبکه معنایی گسترده، به‌نظام هماهنگ قرآنی دست یابد که در این راستا از معناشناسی هم‌زمانی استفاده می‌کند که شاگردش ماکینو نیز در اثر خود با استفاده از این روش توانسته است جهان‌بینی کلی قرآن درباره آفرینش و رستاخیز را مورد بررسی و استنباط قرار دهد. در این پژوهش کتابخانه‌ای به نقد و بررسی روش‌شناسی و محتوایی «آفرینش و رستاخیز» پرداخته شده است.

گزارشی از اثر ماکینو حاکی از تقابل جدی ساخت مفهومی آفرینش و رستاخیز در قرآن در عین وجود اشتراکاتی بین آن دو است که وی علاوه بر روش‌های سنتی مراجعه به لغت، با استفاده از روش معناشناسی هم‌زمانی و توجه به معانی اساسی و نسبی کلمات به فهمی دقیق‌تر از معانی آفرینش و رستاخیز دست یافته است.

کلید واژگان

قرآن کریم؛ معناشناسی؛ آفرینش و رستاخیز؛ ماکینو؛ ایزوتسو.

مقدمه

معناشناسی، اصطلاحی فنی است که به مطالعه معنا (پالمر، ۱۳۶۶، ص. ۱۳) یا مطالعه علمی معنا (صفوی، ۱۳۸۷، ص. ۲۷) اطلاق می‌شود یادانسی است که به بررسی معنا می‌پردازد (مختار عمر، ۱۳۸۶، ص. ۱۹) و از اسم یونانی Sema به معنای «نشانه و علامت» و فعل Semaino به معنای «علامت دادن و معنا دادن» گرفته شده است. (اچسون، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۳).

موضوع علم معناشناسی، معنا است و در سال‌های اخیر، دانشمندان زیادی با فرهنگ‌ها و گرایش‌های مختلف به مسأله معنا پرداخته‌اند (مختار عمر، ۱۳۸۶، ص. ۱۵). به عبارت دیگر، معنا دارای چنان وسعت معنایی است که تقریباً هر چیزی که ممکن است همچون دارنده معنایی تصور شود، کاملاً می‌تواند به‌عنوان موضوعی از معناشناسی مطرح شود. امروزه متفکران و دانشمندان در میدان‌های گوناگون تخصصی مانند زبان‌شناسی محض، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، عصب‌شناسی، فیزیولوژی، زیست‌شناسی، فلسفه تحلیلی، ریاضیات و به‌تازگی الکترون‌شناسی و... با معنا سروکار دارند (Izutsu, 2008, p2). معناشناسی زبانی که بخشی از دانش زبان‌شناسی است، از اصطلاح فرانسوی Semantique نشأت گرفته است (صفوی، ۱۳۸۷، ص. ۲۸) و به مطالعه معنا در زبان اختصاص می‌یابد. به همین دلیل در حوزه مطالعات زبان‌شناختی، معناشناسی زبان‌شناسی را صرفاً معناشناسی می‌نامند (صفوی، ۱۳۸۴، ص. ۹۸).

معناشناسی در روند فهم و تفسیر قرآن نیز کاربرد دارد. کار معناشناسی قرآن این است که به سراغ مضاف‌الیهش برود و سعی کند بین معانی که در آن مضاف‌الیهش وجود دارند ارتباطی نظام‌مند برقرار کند. در این روش، به دنبال این هستیم که قرآن را به‌عنوان یک متن منسجم دیده و بتوانیم سازمان و ساختار موجود یا به تعبیر دیگری آن شبکه معنایی که معانی قرآن را به هم وصل می‌کند استخراج کنیم؛ البته کسانی که در این بین، کار معناشناسی قرآن انجام داده باشند، اندک هستند. (پاکتچی، ۱۳۸۹ الف، ص. ۱۲).

از میان سه مکتب معناشناسی قوم‌زبان‌شناسی (مکتب بن)، نقش‌گرا (مکتب لندن) و گفتمانی (پاریس)، مکتب بن، بیشترین تجربه را در حوزه مطالعات قرآنی داشته است که

در این مکتب نیز ایزوتسو با نگارش دو کتاب مهم «خدا و انسان در قرآن»^۱ و «بررسی مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن»^۲ تجربه‌ای قابل‌بررسی برای خود کسب نموده است به‌ویژه که کار او توسط شاگردش ماکینو در رساله دکترایش با عنوان «آفرینش و رستاخیز، پژوهشی معناشناختی در ساخت جهان‌بینی قرآنی» پی گرفته شده است. این رساله در سال ۱۹۶۸ میلادی برای احراز درجه دکتری به دانشگاه «کیو» ژاپن تقدیم شد و در ۱۹۶۹ میلادی از تصویب هیأت نظارت بر دور دکتری آن دانشگاه گذشت.^۳ در این مقاله همان‌گونه که خواهد آمد با توجه به تقسیم‌بندی معناشناسی به دو روش «هم‌زمانی» و «درزمانی» و تبعیت ماکینو از روش هم‌زمانی، پس از تبیین اجمالی این دو روش، به بررسی و نقد کاربرد معناشناسی هم‌زمانی در مطالعات قرآنی با تأکید بر ماکینو و کتاب وی خواهیم پرداخت و مسأله تحقیق، میزان موفقیت کاربست این روش است که منجر به کشف شبکه ارتباطی و جهان‌بینی حاکم بر ساخت قرآن درباره «آفرینش و رستاخیز» می‌شود.

۱. معناشناسی با رویکرد قوم‌زبان‌شناختی^۴

زبان‌شناسی قومی حدود دو قرن سابقه دارد و بنیان‌گذارش فون هومبولت^۵ است. در فاصله بین دو جنگ جهانی یعنی اوایل قرن بیستم، گروهی از نو دیدگاه‌های او را مورد مطالعه قرار دادند و مکتبی براساس آن، تأسیس کردند درحالی‌که او این مطالب را به‌عنوان اندیشه‌های شخصی و بیشتر فیلسوفانه مطرح کرده بود، این گروه این دیدگاه‌ها را در مورد یک مکتب معناشناسی پیاده کردند که به‌عنوان مکتب نئوهومبلیتین یا اتنولینگوئیستیک از آن نام‌برده می‌شود. این مکتب به دوشاخه آلمانی و آمریکایی تقسیم می‌شود. شاخص این مکتب در آلمان فردی است به نام لئو وایسگربر^۶ که ایزوتسو و ماکینو از روش او استفاده کرده‌اند. وایسگربر استاد دانشگاه بن بود و به دلیل اینکه این

1. Izutsu, Toshihiko, God and Man in the Quran.

2. Izutsu, Toshihiko, Ethico-Religious concepts in The Quran.

۳. این کتاب در ایران توسط ترجمه جلیل دوستخواه انتشارات امیرکبیر، منتشر شده است.

4. Ethno-Linguistics

5. von Humboldt

6. Leo Weisgerber

مکتب در بن تأسیس شد به مکتب بن شهرت پیدا کرد. در آمریکا اشخاص مطرح این مکتب؛ ساپیر^۱، بوآز^۲ و ورف^۳ هستند.

از نظر هومبولت، «گفتار و سخن هر ملتی روح آن ملت است؛ روح هر ملت، گفتار و سخن آن ملت است؛ هر زبانی حاصل گذشته خویش است». در اینجا ملاحظه می‌کنیم نه تنها ارتباط بین زبان با تاریخ و فرآیند تاریخی مورد توجه قرار گرفته، بلکه اصل بحث است.

هومبولت معتقد است که هر زبان، یک صورت درونی^۴ دارد. صورت درونی هر زبان، مسئول به نظم کشیدن و مقوله‌بندی داده‌هایی است که از رهگذر تجربه زبانی فراهم می‌آید. یک ملت در طول قرن‌ها زندگی، تجربیاتی می‌اندوزد. آن تجربیات به درون مجموعه‌ای به نام صورت درونی زبان می‌رود. در صورت درونی زبان، آن تجربیات بازخوانی و تحلیل می‌شوند و آنجاست که معناها شکل می‌گیرند. در واقع، معناها صورت بازخوانی و تحلیل شده آن صورت درونی هر زبان هستند. این صورت درونی، تجربیات زندگی ملت‌ها را، هم به نظم می‌کشد و هم مقوله‌بندی می‌کند. تا جایی که سخن‌گویان زبان‌های مختلف به همین سبب در جهان‌هایی زندگی می‌کنند که از پاره‌ای جهات باهم متفاوت هستند. بنابراین، حتی گاهی اوقات ممکن است الفاظ به همدیگر خیلی نزدیک باشند ولی مقوله‌بندی و جایگاه آنها باهم بسیار متفاوت است. این دیدگاه هومبولت، زمینه نظریه‌ای است که در آلمان در اوایل قرن بیستم شکل گرفت. شخصیت کلیدی در شکل‌گیری این تفکر، لئو وایسگربر است و مکتبی که تأسیس کرد، از طرفی به نام مکتب بُن یا مکتب زبان‌شناسی قومی یا زبان مردم‌شناسی معروف است. در این مکتب، امکان مطالعه زبان فارغ از مطالعه زندگی یک قوم وجود ندارد.

در توسعه نظریه ذهن زبانی در مکتب بُن، اصطلاح دیگری به نام جهان‌بینی زبانی^۵ شکل گرفت که براساس آن، دنیا از نگاه هر ملتی با نگاه ملت دیگر متفاوت است. این

1. Sapir
2. Boas
3. Whorf
4. Sprachform
5. Sprachliche Weltanschauung

بررسی و نقد کاربرد روش معناشناسی هم‌زمانی در «آفرینش و رستاخیز» اثر شینیا ماکینو ۳۰۷

تفاوت، حاصل تجربه تاریخی زیسته ملت‌هاست. بنابراین، رابطه بین ذهن زبانی و معنای زبانی در قالب این جهان‌بینی تعریف می‌شود. براساس این جهان‌بینی، آن نظام زبانی شکل می‌گیرد و مقوله‌بندی اتفاق می‌افتد، ذهن زبانی شکل می‌گیرد و صورت درونی زبان به وجود می‌آید. تا جایی که این جهان‌بینی‌ها اشتراک دارند، ممکن است صورت‌های زبانی و معانی زبانی باهم اشتراکاتی داشته باشند؛ اما این اشتراکات نسبی هستند و مطلق نخواهند بود (پاکتچی، ۱۳۸۹ الف، صص. ۱۰۴-۱۰۰).

در دهه‌های اخیر، مکتب فرهنگی -معناشناسی یا قومی- زبان‌شناسی آلمان‌ها معروف به «مکتب بن» به روابط متقابل جهان بیرونی و فرهنگ و بستر زبان با متن می‌پردازد و درصدد کشف جهان‌بینی حاکم بر متن و از خلال آن دستیابی به معنای موردنظر است. البته رابطه میان جهان‌بینی و متن یک‌طرفه نیست، بلکه دوسویه است. وایسگربر در توضیح نظریه خود از چهار مرحله یاد می‌کند که زبان با عبور از آن‌ها پدید آمده و گسترش می‌یابد: (۱) جهان خارج (آنچه هست؛ ۲) روح زبان (آنچه مشترکاً احساس می‌شود؛ ۳) نظام معنایی (آنچه مشترکاً فهمیده می‌شود؛ ۴) نظام لفظی (آنچه مشترکاً گفته می‌شود؛ (معموری، ۱۳۸۷، صص. ۱۷۶-۱۶۱).

۲. کاربرد مبانی مکتب قوم‌زبان‌شناسی در پژوهش‌های قرآنی ایزوتسو و ماکینو

مکتب معناشناسی قوم مردم‌گرا (مکتب بن) بیشترین پژوهش‌ها را در حوزه مطالعات قرآنی از خود بر جای نهاده است که بخش اعظمی از این پژوهش‌ها نیز اختصاص به ایزوتسو و به نسبت کمتر، شاگردش ماکینو دارد که تلاش می‌شود با نگاهی به این آثار، مبانی آن‌ها مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

ایزوتسو با برخورداری از پیشینه‌ای علمی در زبان‌شناسی و فلسفه، به بررسی معناشناسانه واژه‌های کلیدی قرآن پرداخته و سعی کرده با کشف ارتباط معنایی واژگان در یک شبکه معنایی گسترده، به‌نظام هماهنگ قرآنی دست یابد. ایزوتسو به مکتب معناشناسی بن و دیدگاه‌های وایسگربر علاقه‌مند می‌شود و سعی می‌کند از آن در مطالعات قرآن استفاده کند که باعث می‌شود به‌عنوان چهره شاخص مکتب معناشناسی قوم‌مردم‌گرا مطرح شود. او جریانی را به‌وجود آورد و بعد از او شاهد این‌گونه کارها

هستیم. مثلاً یکی از شاگردان ایزوتسو به نام ماکینو این راه را ادامه داد و در کنار کتاب‌های ایزوتسو کتاب سومی را هم به نام «آفرینش و رستاخیز، پژوهشی معنی‌شناختی در ساخت جهان‌بینی قرآنی» نوشت که کتابی با رویکرد معناشناسی هم‌زمانی درباره معاد در قرآن بود که با توجه به مشابهت روش ماکینو با استادش ایزوتسو، پیش‌فرض‌ها و مبانی ایزوتسو به‌عنوان اولین استفاده‌کننده از مکتب معناشناسی قومی در مسیر مطالعات قرآنی با نگاهی به آثار وی مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهد گرفت، سپس با مروری بر روش هم‌زمانی ماکینو و اثر او، روش معناشناختی مورد استفاده مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

در فضای اروپا هم شاهد کارهای مشابهی هستیم فردی به نام باکر (آلمانی) کتابی به نام *انسان در قرآن*^۱ دارد این کتاب براساس مکتب معناشناسی بن انجام گرفته است.

۲-۱. پیش‌فرض‌های ایزوتسو

زمینه‌های فکری ایزوتسو در زبان‌شناسی و فلسفه موجب گردید. وی با رویکردی متفاوت به مفاهیم قرآنی بنگرد و از این رهیافت به یک چارچوب نظری مشخص برای تجزیه و تحلیل مفاهیم قرآن دست یابد. از این رو می‌توان ادعا کرد ایزوتسو با توجه به اصولی مشخص، طرح عملیاتی خویش را با فضای قرآن متناسب‌سازی کرده و به بررسی مفاهیم عمده قرآن پرداخته است.

به نظر ایزوتسو، واژه‌های قرآنی، واژه‌های جدید نیستند اما در نظام معنایی قرآن، معنای تازه‌ای به دست آورده‌اند. قرآن، همان الفاظ کهن در زبان عرب جاهلی را به کار گرفت و در روح آن‌ها معانی جدیدی دمید. آن واژه‌ها با ورود به دستگاه معنایی قرآن، معنای جدیدی یافتند. جهان‌بینی قرآن، مولود نظام معنایی آن است و قرآن به واسطه آن، جهان‌بینی جدیدی به وجود آورد. از این رو، این انقلاب در واقع انقلابی معناشناختی بود. قرآن در دستگاه مفاهیم و تصورات عرب جاهلی دخل و تصرف کرد. این دخل و تصرف در پرتو نظام معنایی جدیدی قرآن صورت گرفت (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، صص. ۵۴۰-۵۳۷).

1. Bakker, Dirk, *Man in the Quran*, Amsterdam, 1965.

برخی از پیش‌فرض‌های ایزوتسو را می‌توان به شرح ذیل خلاصه کرد.

۲-۱-۱. نص به‌عنوان نظام تصویری جدید

توجه به برداشتی که ایزوتسو از نص دارد ما را گامی به مراد او نزدیک‌تر می‌سازد. نص به نظر او، چارچوب تصویری و نظامی از مفاهیم است که بر واژه‌های منفردی که در آن داخل می‌شوند تأثیر می‌گذارد. در درون این چارچوب، تصورات و مفاهیم، تنها و منفرد نیستند، بلکه به‌صورت عالی سازمان‌یافته‌اند (آرام، ۱۳۶۸، ص. ۱۲).

۲-۱-۲. کلمات کلیدی^۱

معناشناسی قرآن در تجزیه و تحلیل خود بر کلمات مهم و معناداری تکیه می‌کند که در شکل‌گیری و سازمان‌دهی تفکر قرآنی نقش برجسته و بااهمیتی دارند، بنابراین ایزوتسو کلماتی چون الله، اسلام، ایمان، کافر، نبی و رسول را که نقش قطعی در ساختن جهان‌بینی تصویری قرآن دارند کلمات یا اصطلاحات کلیدی قرآن می‌نامد (Izutsu, 2008, p. 18).

۲-۱-۳. معنای اساسی^۲ و نسبی^۳

هر کلمه فردی - از کلمات اساسی قرآن - چون به‌صورت منعزل و جدا از دیگر کلمات در نظر گرفته شود معنای اساسی یا محتوای تصویری ویژه خود را دارد که اگر آن کلمه را از قرآن هم بیرون بیاوریم، این معنا را برای خود حفظ می‌کند. معنای اساسی یک کلمه، چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که با آن کلمه به هر جا که برود انتقال پیدا می‌کند و معنای نسبی چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجه پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه در زمینه خاص، به معنای اساسی افزوده می‌شود؛ و در نظام تازه نسبت به کلمات مهم دیگر، نسبت‌ها و روابط گوناگون پیدا می‌کند. بنابراین، ایزوتسو به هسته معنایی واحدی برای واژه‌ها قائل است که بیرون از

1. Key-terms
2. Basic Meaning
3. Relational Meaning

نص و داخل نص ثابت می‌ماند و در درون نص، فقط حواشی و رنگ‌های تازه‌ای می‌یابد (آرام، ۱۳۶۸، ص. ۱۴).

معنای سخن فوق این است که برای فهم واژه‌های نص باید با آن هسته معنایی آشنا شد ولی آشنایی با این هسته، گام نخست است و در ادامه باید به تغییر و تحولاتی که معنای واژه در ارتباط با دیگر واژه‌های نص پیدا می‌کند توجه کرد. از نکته فوق نتیجه مهمی به دست می‌آید. هرچند ایزوتسو معنای واژه‌های قرآنی را مولود تقابل درون‌متنی می‌داند، تا حدی هسته معنایی را می‌پذیرد؛ هسته‌ای که معنای دیگر واژه‌ها با توجه به آن شکل می‌گیرد. به نظر وی تحلیل معناشناختی جنبه نسبی معنای کلمه، نیاز به دو چیز دارد: تخصص زبان‌شناسی و تحقیق در وضع فرهنگی زمانه و مردم (پورافخم، ۱۳۸۸، ص. ۶۶). از این رو آنچه معنای نسبی یک کلمه خوانده می‌شود همان تجلی روح فرهنگ آن جامعه و بازتاب روان‌شناختی مردمی است که آن حکم را به‌عنوان بخشی از واژگان خود به‌کار می‌برند (Izutsu, 2008, pp. 12-13).

۲-۱-۴. میدان معناشناختی^۱ (حوزه معنایی)

روشن است که ارتباط تمامی واژه‌ها در قرآن یکسان نیست. واژگانی که در معنای اساسی‌شان ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند به‌صورت یک شبکه معنایی به‌هم پیوسته درمی‌آیند. از این نظر، این واژگان، مجموعه‌ای اتفاقی و تصادفی را تشکیل نمی‌دهند که بدون نظم و قاعده کنار هم جمع شده باشند، بلکه یک «میدان معناشناختی» را تشکیل می‌دهند (Izutsu, 2008, pp. 20-25).

با این بیان، وظیفه معناشناسی قرآن، بررسی این نکته است که میدان‌های معنایی در قرآن چگونه ساخته می‌شوند و چه جزئیاتی دارند. به‌عبارت‌دیگر، باید حوزه‌های مفهومی عمده قرآن از هم جدا شود و ارتباط آن‌ها با یکدیگر و ساخت درونی‌شان بررسی شود و آنگاه، روشن شود که چگونه در نظام معنایی قرآن نظم و سامان می‌یابند. ایزوتسو در ادامه، اصطلاح فنی «کلمه کانونی»^۲ را پیش می‌کشد. این اصطلاح، مفهومی روان‌شناختی است که برای جدا کردن میدان‌های معناشناختی سودمند است.

1. Semantics Field
2. Focus Word

بررسی و نقد کاربرد روش معناشناسی هم‌زمانی در «آفرینش و رستاخیز» اثر شینیا ماکینو ۳۱۱

مراد از «کلمه کانونی» کلمه کلیدی خاص است که نماینده و محدودکننده یک حوزه تصویری، یعنی یک میدان معناشناختی نسبتاً مستقل درون یک کل بزرگ‌تر از واژگان است (Izutsu, 2008, p. 22).

ایزوتسو با این روش، قرآن را به حوزه‌های معنایی جدا ولی مرتبط با یکدیگر تحلیل می‌کند و روابط پیچیده‌ای را که میان مفاهیم قرآنی در کارند کشف می‌کند.

۲-۱-۵. جهان‌بینی قرآن

پیشتر به این نکته اشاره کردیم که معناشناسی اهمیت خاصی در کشف جهان‌بینی اسلامی دارد. معناشناسی قرآن عبارت از تحقیق لغوی در کل واژگان قرآنی یعنی همه کلمات قرآن نیست، بلکه پژوهشی تحلیلی، اصولی و منظم در کلمات مهمی است که ظاهراً نقش قاطع در خصوصیت بخشیدن به نشانه و اندیشه غالبی دارد که در سراسر قرآن موجود است و در همه اندیشه قرآنی نفوذ می‌کند. بنابراین تنها کلمات مهم از این‌گونه یعنی کلمات کلیدی خصوصیت کل این دستگاه را تعیین می‌کنند.

ایزوتسو بر این نکته تأکید می‌کند که برای به دست آوردن چارچوب تصویری اساسی قرآن به‌عنوان یک کل، لازم است که قرآن را بدون تصور قبلی و تعصب بخوانیم.

ایزوتسو تصور خاصی از نظام و دستگاه معنایی قرآن دارد که ارتباطی مستقیم با جهان‌بینی اسلامی دارد. این دستگاه، دستگاهی چندلایه است که برپایه تعدادی از تقابل‌های مفهومی اساسی قرار گرفته که هر یک از آن‌ها یک میدان معناشناختی خاص می‌سازد. بنابراین، مهم‌ترین اصل جهان‌شناختی قرآنی از دیدگاه معناشناسی، اصل تقابل تصویری است.

۲-۲. روش‌شناسی ایزوتسو با تأکید بر معناشناسی هم‌زمانی

در معناشناسی می‌توان از دو روش معناشناسی «درزمانی»^۱ و «هم‌زمانی»^۲ استفاده کرد. معناشناسی درزمانی رویکردی است که در راستای آن به مطالعه تغییراتی می‌پردازند که

1. Diachronic
2. Synchronic

در گذار زمان بر واحدهای زبانی حادث می‌شود (روبینز، ۱۳۸۴، ص. ۴۱۸). به معنانشناسی «درزمانی»، معنانشناسی «تاریخی» نیز گفته‌اند؛ زیرا موضوع آن شناخت معنای اولیه و تطورات معنایی واژه در طول تاریخ حیات لغت و نیز کشف قوانینی است که براین تغییر و تحول حاکم بوده است. در این نوع معنانشناسی، می‌توانیم تغییر معنای واحدهای نظام زبان را نیز مطالعه کنیم. برای اینکار دو مطالعه توصیفی معنا را که به لحاظ زمانی با یکدیگر فاصله‌دارند، مقایسه می‌کنیم. در چنین شرایطی، با مقایسه این دو مطالعه هم‌زمانی به‌نوعی مطالعه درزمانی معنای واژه دست می‌یابیم.

معنانشناسی هم‌زمانی روشی است که در آن می‌توانیم معنای واحدهای نظام زبان را در یک مقطع زمانی بررسی کنیم. در چنین شرایطی به تغییر معنا در طول زمان توجه نمی‌کنیم. بلکه هر زبانی را در هر برشی از زمان به‌منزله یک نظام ارتباطی خودکفا و مستقل مطرح کرده و موردبررسی قرار می‌دهند (روبینز، ۱۳۸۴، ص. ۴۱۸). این شیوه مطالعه معنا را معنانشناسی هم‌زمانی می‌نامند. اگر جریان تاریخ را به‌صورت افقی در دوره‌ای قطع کنیم، مقطعی حاصل می‌شود که می‌توان آن را به شکل سطحی هموار که از تعدادی کلمات تشکیل شده است که در جریان زمان تا آن نقطه به حیات خود ادامه داده‌اند مجسم ساخت. بر روی این سطح، چند واژه باهم ظاهر می‌شوند، صرف‌نظر از اینکه تاریخی دراز در پشت سرخود داشته باشند یا تاریخی کوتاه، یا حتی اصلاً هیچ تاریخی در پشت سرخود نداشته باشند. در صورتی که آن کلمات که پیش‌ازاین نقطه تاریخی از فعال بودن ساقط شده‌اند طبیعتاً در ساختن این سطح دخالتی ندارند، خواه به‌تازگی مرگ آنها فرارسیده یا مدت درازی از مرگ آنها گذشته باشد. این نوع معنانشناسی را که از برش خطوط تاریخی کلمات حاصل می‌شود و این فرصت را برای ما فراهم می‌آورد که نظام ایستایی از کلمات به دست آوریم، معنانشناسی هم‌زمانی می‌نامند (Izutsu, 2008, pp. 32-33).

ایزوتسو به سراغ معنانشناسی هم‌زمانی می‌رود تا معنای واژه را در یک مقطع زمانی-قرآنی یا پس از قرآنی- موردبررسی قرار دهد. وی برای این منظور هفت طریق روش‌شناختی را در خلال مباحثش مطرح می‌کند که براساس آن یک واژه، ارزش تجزیه‌وتحلیل معنایی پیدا می‌کند. (۱) براساس بافت؛ (۲) براساس جانشین‌های واژه در

بررسی و نقد کاربرد روش معناشناسی هم‌زمانی در «آفرینش و رستاخیز» اثر شینیا ماکینو ۳۱۳

عبارات دیگر؛ ۳) با توجه به واژه‌های متضاد؛ ۴) با توجه به کاربرد واژه در بافت غیردینی؛ ۵) با توجه به حوزه‌های معنایی؛ ۶) براساس تضاد صوری؛ ۷) براساس مترادف (پورافخم، ۱۳۸۸، صص. ۹۱-۸۳).

ماکینو نیز در اثر خود از روش معناشناسی در زمانی بهره برده است که با بررسی آن، کاربرد این روش در مطالعات معادشناسی قرآنی بیشتر آشنا می‌شویم.

۲-۳. کاربرد روش در زمانی در اثر ماکینو

۲-۳-۱. مقدمه

ماکینو^۱ شاگرد ایزوتسو؛ قرآن‌شناس معروف ژاپنی است که با نگرشی نو از زاویه معناشناسی و تبیین ساخت جهان‌بینی قرآنی به قرآن نگاه کرد و پایه‌گذار روشی جدید در فهم متون مقدس گردید. همان‌گونه که پیشتر گفته آمد، کتاب آفرینش و رستاخیز، حاصل رساله دکترای وی در دانشگاه کیوی ژاپن است که با الهام از روش ایزوتسو و مکتب قوم زبان‌شناسی نوشته شده است.

بخشی از تحقیقات نویسنده درباره اندیشه دینی اقوام سامی است که از جنبه فرهنگی به مطالعه آن‌ها می‌پردازد. وی پژوهش خود را مقدمه‌ای برای گام نهادن در این وادی می‌داند. آنچه سبب جلب توجه ماکینو به موضوع کتاب شده است؛ نوع نگرش ادیان به دو مسأله اساسی آفرینش و رستاخیز است. به عقیده وی در کتب عهد عتیق بیش‌ازاینکه به آفرینش ازلی توجه شود به مسأله پایان جهان و رستاخیز پرداخته شده است و اگر هم سخنی از آفرینش به میان آمده، غالباً تمثیلی از پایان جهان است. اما در قرآن به‌طور مساوی به مسأله آفرینش و رستاخیز پرداخته شده و ارتباطی ناگسستنی بین این دو مقوله مهم برقرار گردیده است (دوستخواه، ۱۳۶۸، صص. ۱۰-۹).

هدف نویسنده فهم نگرش قرآن به دو موضوع مهم آفرینش یعنی آغاز خلقت (خلقت ازلی) و رستاخیز یعنی پایان جهان (قیامت) و ترسیم این دو واقعه مهم از دید آیات الهی است و در این مسیر از شیوه مطالعه هم‌زمانی که دربرگیرنده کشف معانی

اساسی و نسبی واژگان، شناسایی شبکه معنایی آن و تبیین جهان‌بینی قرآن است بهره می‌برد.

یکی از نهادهای بنیادی معنی‌شناسی نوین، تأثیر جهان‌بینی هر قوم در مقطع تاریخی خود بر زبان آن و به کار بردن کلیدواژه‌های مشهور است. روش نویسنده در این کتاب، بررسی کلیدواژه‌های علم کلام اسلامی و ایجاد شبکه معنایی برای فهم و شناخت تلقی‌های گوناگون از آفرینش و پایان جهان است.

چهارفصل اول کتاب به مقوله آفرینش، فصل پنجم تا نهم مربوط به مقوله رستاخیز و فصل دهم به بررسی نسبت آفرینش و رستاخیز می‌پردازد. در خلال این بررسی‌ها ممکن است تضادهایی در آیات قرآن پیدا شود که نویسنده با مدافعه در آیات و معانی لغوی، اساسی و نسبی واژگان این تضادها را برطرف می‌کند. گزارشی مختصر از کتاب، مبین نحوه کاربست معناشناسی در زمانی توسط ماکینو است. ماکینو در این اثر از کلیه پیش‌فرض‌های ایزوتسو بهره برده است.

۲-۳-۲. نکات مربوط به آفرینش

۱. مؤلف، کلیدواژه‌های قرآن در آفرینش را احصا کرده و آن‌ها را برای بررسی موضوعی در فصول بعد، تفکیک می‌کند از جمله:
 - کلیدواژه‌هایی با مفاهیم عام: خلق، فطر، انشاء، جعل، کان، باریء، بدیع، أجل و...؛
 - کلیدواژه‌های آفرینش آسمان و زمین: بنی، رفع، مد، بسط، فرش، فتق، سلک، سلخ و...؛
 - کلیدواژه‌های آفرینش انسان: صور، سوی، اخراج، انبت، ارض، تراب، طین، نطفه، علقه، مضغه، عظم و...؛
۲. نویسنده، کلیدواژه‌های فوق را از زاویه خاص برای فهم ساخت مکانی آفرینش مورد بررسی قرار می‌دهد: منظور از ساخت مکانی فهم چگونگی آفرینش از حیث مکانی یا جسمی است. به بیان دیگر نویسنده از دو حیث زمان و مکان به بررسی

بررسی و نقد کاربرد روش معناشناسی هم‌زمانی در «آفرینش و رستاخیز» اثر شینیا ماکینو ۳۱۵

مسئله آفرینش می‌پردازد و از حیث مکانی می‌خواهد نحوه آفریدن آسمان‌ها و زمین و انسان را بفهمد و کاری به زمان این آفرینش ندارد.

۳. آفرینش آسمان‌ها و زمین: بررسی آیات خلقت آسمان‌ها و زمین این‌گونه نتیجه می‌دهد که آفرینش آن‌ها به این‌گونه نیست که چیزهایی کاملاً گوناگون از مواد اولیه‌ای ساخته شده است. بلکه گویا از ابتدا چیزی وجود داشته و در زمان آفرینش تنها نظم خاصی یافته و بنا به فرمان مقرر الهی هر چیز در جای خاص خود قرار گرفته است و به هفت طبقه تقسیم شده است. در مورد آسمان با بررسی کلیدواژه‌هایی چون زینا، جعلنا، بنینا، طباقا و در مورد زمین با بررسی کلیدواژه‌هایی چون ارسی، نصب، اوتادا، دحی، ذلولا، مهدا این نکته فهمیده می‌شود که آفرینش آسمان به معنای مرتب کردن و زینت دادن آن و تبدیل آن به هفت طبق و آفرینش زمین به معنای گستراندن آن و تثبیتش است.

۴. آفرینش انسان: برعکس آفرینش آسمان‌ها و زمین از مواد اولیه‌ای بوده است که خداوند طی مراحل آن را از آن مواد اولیه خلق کرده است به عبارت دیگر، آفرینش انسان از دیدگاه قرآن حاصل یک سلسله از دگرگونی‌های کیفی است: نطفه، علقه، مضغه و... تراب، طین، حمأ مسنون و...

خلاصه اینکه آفرینش انسان، دوره‌ای از دگرگونی‌های کیفی و تدریجی در طی چندین مرحله تکاملی از ماده خام ساده تا پیچیده‌ترین ساختمان موجود زنده است، درحالی‌که آفرینش آسمان و زمین، دوره‌ای از چنین دگرگونی‌های کیفی نیست، بلکه یک سلسله تغییر شکل‌های مکانی یا بیرونی مانند سامان بخشیدن، تقسیم کردن، در موضع ویژه‌ای قرار دادن و... است (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۲۴-۱۷).

۵. ساخت زمانی آفرینش: در وهله اول این‌گونه به نظر می‌رسد که آفرینش طبیعت مربوط به دوره خاصی بوده که همراه با پیدایش آن تاریخ جهان آغاز شده است. همین‌طور آفرینش ابتدایی انسان. اما با نگاه به آیات قرآن، این نکته روشن می‌شود که خداوند پس از آفرینش آسمان‌ها و زمین، نظارتی مستمر بر آن‌ها دارد و در دوره‌های بعد از آن نگهداری می‌کند. این نکته از بررسی کلیدواژه‌هایی چون القینا،

ارسلنا، انبتنا، اسقیناکموه، انشرنا و... روشن می‌شود. در مورد آفرینش انسان‌ها نیز خداوند پس از آفرینش، آن‌ها را روزی می‌دهد و هدایت و راهنمایی می‌کند. این نکته هم از بررسی کلیدواژه‌هایی چون خلق، رزق، یحیی، یمیت، یهدی، یطعم، قدر، هدی و... حاصل می‌شود.

۶. از آیات فوق این نکته روشن می‌شود که به هیچ‌وجه امکان ندارد انسان‌ها و طبیعت رشته اتصال خود و خدا را پس از آفرینش گسسته و مستقل از او به حیات خود ادامه دهند. به عبارتی، آفرینش در طول تاریخ جریان داشته و با آن پیوندی ناگسستنی دارد (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۳۴-۲۴).

۷. در ساخت زمانی آفرینش انسان، نوعی وابستگی بین حضرت آدم و حوا و نسل آن‌ها دیده می‌شود. این امر مؤید نکته فوق است که آفرینش در طول تاریخ جریان دارد. این وابستگی به‌وضوح در آیات زیر پیداست:

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَاتَشْكُرُونَ» (سجده: ۹-۷).

این وابستگی به‌گونه‌ای است که خداوند در آیات گوناگون خطاب به‌تمامی انسان‌ها می‌گوید شما را از خاک آفریدیم. این پیوستگی خلقت انسان با حضرت آدم از زاویه دیگری نیز مورد توجه قرار گرفته است و آن اینکه خداوند، آفرینش ابتدایی را نشان قدرت و توانایی خویش دانسته و آن را در طول تاریخ قابل تکرار می‌داند، به‌طوری‌که اگر مشیت وی ایجاب کرد این تکرار رخ خواهد داد:

«عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» (واقع: ۶۲-۶۱).

آفرینش از عدم، پرسشی است که سبب به‌وجود آمدن مناظرات کلامی بسیاری شده است. بررسی در آیات آفرینش نشان می‌دهد که در آفرینش آسمان و زمین، موجوداتی هیولایی شکل وجود داشته‌اند که بافرمان خدا نظم و ساختار گرفته و به شکل آسمان و زمین درآمده‌اند. در آفرینش انسان هم بر به‌وجود آمدن او از خاک یا نطفه تأکید شده است.

۸. در برخی آیات قرآن، آفرینش با استفاده از سخن الهی مطرح شده است که با لفظ «کن» محقق خواهد شد. درحالی‌که در آیات دیگر، امر آفرینش به صورت مرحله‌به‌مرحله توضیح داده شده است. در پاسخ به این تضاد ظاهری باید به جایگاه بیان این کلام نظاره کرد. وقتی که شیوه آفرینش به صورت تفصیلی توضیح داده می‌شود؛ گویا خداوند از جایگاه انسان به این موضوع نظاره کرده و آفرینش را توضیح می‌دهد، اما حالتی که از لفظ «کن» استفاده می‌کند خداوند از مقام خود که از همه چیز برتر است موضوع را نظاره کرده و توضیح می‌دهد. به عبارتی تفاوت تعبیرها، ناشی از تفاوت نگاه‌هاست. هنگامی که خداوند مراحل خلقت را توضیح می‌دهد با انسان همراه شده و این مراحل را توضیح می‌دهد اما مواقعی که آفرینش کلامی مطرح است آفرینش از نگاه خود پروردگار توصیف می‌شود. مؤلف در بررسی این موضوع از شیوه تاریخ‌گذاری قرآن نیز در مسیر خود استفاده کرده است (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۳۹-۳۵).

۲-۳-۳. نکات مربوط به رستاخیز

۱. مؤلف، کلیدواژه‌های رستاخیز را با توجه به کلیدواژه‌های آفرینش مورد بررسی قرار می‌دهد از جمله کلیدواژه‌هایی همچون:
 - آسمان: رفعها، سویها، زینا، بنینا (آفرینش)، تمور، انشقت، فرجت، ساقطا (رستاخیز)؛
 - زمین: فرش، مد، قرار (آفرینش) رجت، تشقق، ترجف (رستاخیز)؛
 - کوه‌ها: القی، ارسی، نصب (آفرینش) سیرا، حملت، کالعهن (رستاخیز)؛
 - بررسی آیات مربوط به کلیدواژه‌های فوق نشان‌دهنده بازگشت کیفیت و هیأت آسمان‌ها و زمین در رستاخیز به همان هیأت هیولایی پیشین است (دگرگونی مکانی).
۲. رستاخیز انسان‌ها از حیث مادی: انسان‌ها در رستاخیز زنده شده و به همان کیفیت اولیه خود در این دنیا برمی‌گردند، یعنی پوست و گوشت تازه بر بدن‌های آن‌ها می‌روید.

نوع حشر انسان‌ها نیز همگانی و دسته‌جمعی است: «نحش‌هم جمیعاً» (انعام: ۲۲). از طرفی دیگر آیاتی بر تنها و فردی بودن انسان‌ها در رستاخیز دلالت دارد: «لقد جئتمونا فرادی» (نسا: ۴۲). با بررسی معنای نسبی معنای «فرد» و «افرق» که توصیف‌کننده تنهایی روز قیامت است روشن می‌شود منظور از تفرق، قطع وابستگی انسان با همه پیوستگی‌های دنیایی خویش است، مثل مال و فرزند و این تفرق و فردیت، منافاتی با حشر دسته‌جمعی ندارد. یعنی درعین‌حالی که همه باهم محشور می‌شوند تمام دل‌بستگی‌ها و رشته‌های پیوند قطع شده و هر انسانی خود را تنها می‌یابد.

۳. رستاخیز انسان از حیث روانی: از دید خداوند در روز رستاخیز، نهران انسان‌ها آشکار شده و هیچ چیز از دید خدا پنهان نیست: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹)؛ «...وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (نسا: ۴۲).

۴. از دید انسان نیز بینایی و شنوایی او کامل شده و حقایق را درک می‌کند. به عبارتی بطلان فهم دنیایی او که اعمال را نابود شده می‌دانست روشن می‌شود. به‌علاوه هیچ‌گونه شفاعت و دوستی بدون اذن خدا وجود ندارد: «...لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره: ۲۵۴) (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۷۵-۵۱).

۵. پیوند حالت مادی و روانی انسان در قیامت با یکدیگر: پیوند انسان‌ها از تمام دل‌بستگی‌ها بریده شده و تنها محشور می‌شود و به همین خاطر هیچ‌گونه شفاعت و دوستی در رستاخیز مطرح نیست. حتی انسان از خود هم جدا می‌شود و اعضا و جوارحش در اختیار او نبوده و علیه وی گواهی می‌دهند.

۶. ترسیم ساخت داوری در رستاخیز: مهم‌ترین نسبت میان انسان و خدا در رستاخیز بحث داوری است. خداوند فرشتگانی را برای ثبت اعمال انسان مأمور کرده و در روز قیامت این اعمال برای انسان نمایش داده می‌شود. از زاویه دید الهی با بررسی کلیدواژه‌های «القی، وضع، نطق، نباء، قص» و از دید انسان با بررسی «بدی، وجد، قراء، تذکر» آگاهی انسان بر اعمال خود مشخص می‌شود.

در ساخت بیرونی داوری از دیدگاه آدمی اعمال انسان همگی فراموش شده است «...وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ» (فصلت: ۲۲).

بررسی و نقد کاربرد روش معناشناسی هم‌زمانی در «آفرینش و رستاخیز» اثر شینیا ماکینو ۳۱۹

اما از دیدگاه الهی تمام اعمال ثبت شده است: «احصاه الله». در این تقابل دیدگاه‌ها خداوند اعمال انسان را به او نمایش داده و سبب یادآوری او می‌شود (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۸۶-۷۷).

۷. محتوای درونی داوری: در رستاخیز، داوری به منزله ارزیابی عینی همه کردارهای آدمی است نه به منزله یک انتقام‌گیری. در داوری نهایت دقت و انصاف به عمل می‌آید به این معنی که عین عمل انسان به او نشان داده می‌شود. تعابیر «میزان»، موازین القسط» نشان‌دهنده دقت و انصاف در داوری است.

۸. بررسی ساخت درونی داوری از طریق بررسی معنایی واژگان کلیدی «حکم، فتح، قضی».

داوری به منزله ارزیابی شایستگی‌های اکتسابی در این جهان است به علاوه در داوری انسان‌ها به دو گروه جدا تقسیم می‌شوند (فصل) با بررسی نسبی معنای واژگان فوق روشن می‌شود حکم در «یوم‌الدین» که همان «یوم الفصل» است به معنای جدایی حق از باطل است. در این میان با بررسی «شهاده» و «شفاعه» نیز تقسیم آدمیان به دو گروه متضاد به چشم می‌خورد (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۹۱-۸۶). در همه معناهای نسبی به نحوی تقسیم آدمیان به دو گروه متضاد مشخص می‌شود. در بررسی روند پرسش و پاسخ قیامت این سؤال مطرح است که علت این پرسش چیست؟ آیا «سئل» به همان معنای اساسی خود به کاررفته است، اگر این‌گونه است علت آن باوجود اینکه خداوند از تمام اعمال بندگان آگاه است چیست؟ در پاسخ به این سؤال باید معنای نسبی «سئل» را بررسی کرد.

حالات گوناگونی در پاسخ به پرسش خداوند از آدمیان در رستاخیز وجود دارد. در برخی مواقع پاسخی از سوی بندگان داده شده که چندان مرتبط با پرسش نیست. در پاسخ اینکه معبودان غیر خدا کجایند می‌گویند: «ماکنامشركین» (انعام: ۲۳) یا در برخی موارد اصلاً پاسخی داده نشده است یا پاسخ به صورت منفی داده شده است: «ربنا غلبت علينا شقوتنا» (مؤمنون: ۱۰۶). از مجموع این آیات فهمیده می‌شود اساساً پرسشی در کار نبوده است، بلکه خداوند با نمایش عمل انسان به خودش می‌خواهد بطلان عمل او را نشان دهد. به عبارتی معنای نسبی «سئل» همان نمایش

اعمال است (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۹۴-۹۳). در مورد «شهاده» هم همین امر به چشم می‌خورد. با بررسی معنای نسبی این کلمه روشن می‌شود شهاده، روایت خدا درباره کارهای آدمی با نمایش رفتار و کردار اوست (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۹۵-۹۸).

بررسی نسبی واژه شفاعت هم نشان‌دهنده این نکته است: باینکه شفاعت عملی انسانی است اما در اختیار او نبوده و تنها در اختیار کسانی است که خدا اذن می‌دهد. به عبارتی شفاعت هم جلوه‌ای از رحمت خاص الهی است چون خدا بارتی خاص خودش اجازه آن را می‌دهد نه اینکه آدمی آن را کسب کرده باشد (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۹۸-۱۰۱).

۹. بررسی ساخت پاداش و کیفر در رستاخیز: در مورد پاداش اعمال با بررسی آیات مربوطه مشخص می‌شود که پاداش اعمال نیک چندین برابر آن عمل داده می‌شود که البته این نسبت‌ها (دو برابر، ده برابر، هفت‌صد برابر) تشبیهی است و نشان‌دهنده این است که پاداش اعمال نیک آدمی نه درازای عمل وی داده می‌شود، بلکه دری از رحمت خاص الهی است که خداوند برای او باز کرده و از رحمت خود به او می‌بخشد. اما در مورد کیفر عمل این‌گونه نیست چون در کیفر چیزی جز عمل انسان به او بازگردانده نمی‌شود. تمامی نسبت‌های کیفر نسبت یک‌به‌یک است و این نشان‌دهنده اثر کار خود آدمی است که به وی بازگردانده می‌شود. نتیجه اینکه پاداش و کیفر، ساخت به‌کلی متفاوتی دارند یکی از دریچه رحمت الهی است و دیگری نتیجه عمل انسان است (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۱۰۳-۱۲۴).

۱۰. بررسی زمانی رستاخیز: در مورد پایان زمان و جهان، آیات متفاوتی وجود دارد. آنچه مسلم است ترسیم زمان رستاخیز در قرآن است. عبارات «یوم‌الدین»، «یوم‌القیامه» نشان از وجود زمان رستاخیز دارد. از برخی آیات قرآن برمی‌آید که این زمان را جز خدا نمی‌داند: «انما علمها عند الله» (اعراف: ۱۸۷) این زمان در برخی از آیات کاملاً مبهم است: «مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ» (واقعه: ۵۰). اما در برخی از آیات آینده‌ای نزدیک است: «لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا» (احزاب: ۶۳)؛ «عَسَىٰ اَنْ يَكُونَ قَرِيبًا» (اسراء: ۵۱) و در برخی آیات، شدت این نزدیکی بیشتر شده است: «اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ»

(قمر: ۱)؛ «اقترب للناس حسابهم» (انبیاء: ۱). این تعبیر نشان‌دهنده پویایی محدوده روز قیامت است که در حال نزدیک شدن به انسان است. حتی شدت این نزدیکی به چشم به هم زدن می‌رسد: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ» (نحل: ۷۷).

۱۱. تغییر در مقیاس زمان: در هنگام نگرستن از رستاخیز به این دنیا زمان کوتاه‌تر از آنچه بوده به چشم می‌آید: «ان لبتم الا عشرًا» (طه: ۱۰۳)؛ «ان لبتم الا قلیلا» (اسراء: ۵۲)؛ «لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا» (نازعات: ۴۶). این زمان از زبان انسان بیان شده است. اما مقیاس آن چیست؟ در قرآن، زمان‌هایی که با مقیاس خداوند سنجیده شود به گونه دیگری است: «... إِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷)؛ «... يَوْمٌ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴). نتیجه اینکه نوع نگرش انسان‌ها در رستاخیز به زمان دنیا با مقیاس خدایی است که طول زندگی دنیایی را به لحظه‌ای کاهش داده است. علت این تغییر مقیاس زمانی، نوع نگرش قرآن به رستاخیز است. از دید قرآن گرچه برای هر انسان و برای جهان محدوده زمانی مشخصی معین شده است: «اجل» اما این محدوده معین هرگز به معنای پایان کار جهان نیست، بلکه پایان جهان نقطه برخورد با زمان ابدی است که در آنجا زمان خدا و با همان مقیاس خودش حاکم است (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۱۴۱-۱۲۵).

۱۲. پایان جهان و ایمان: در مورد زمان فرارسیدن قیامت معمولاً با عبارت «ظن» روبرو می‌شویم. معنای اساسی ظن، دانش آمیخته به گمان و غیرقابل اعتماد است. در آیات خاشعین نیز واژه «ظن» به‌کاررفته است: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۴۶) معنای نسبی این واژه در این آیات متقاعد شدن یا مطمئن شدن است.

معنای اساسی «رجا» امید داشتن است اما در آیاتی مانند: «...لا يرجون لقاءنا» (نسا: ۱۰۴)؛ «... وارجوا اليوم الآخر» (عنکبوت: ۳۶) دارای معنای نسبی دیگری است. معنای نسبی «رجا» در این آیات، آمیخته‌ای از خوف و امل است. معادل واژه «خوف» واژگانی چون «خشی» و «اشفق» هستند. خوف داشتن از روز واپسین اساسی‌ترین مایه دین اسلام است. یعنی ایمان معادل خوف از خداوند و روز

رستاخیز است. از طرفی ایمانی که موقتی باشد برای انسان سودمند نیست به عبارتی ایمان باید پیوسته با انسان همراه باشد (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۱۵۷-۱۴۳).

۲-۴. بررسی رابطه آفرینش و رستاخیز

با بررسی کلیدواژگان آفرینش و رستاخیز در مورد طبیعت، متوجه تضاد این دو می‌شویم:

- آسمان: بنی سبع سماوات (آفرینش) سقط، انثر، جعل، کشط (رستاخیز)؛
- زمین: رج، رجف (رستاخیز) و...؛
- کوه‌ها: ارسی (آفرینش) حمل، سار (رستاخیز)؛
- انسان‌ها: ذراً، بث (آفرینش) حشر، جمع (رستاخیز).

در رابطه آفرینش و رستاخیز نکاتی که مطرح می‌شود:

۱. آفرینش به منزله آیات الهی و رستاخیز به منزله وعده و عهد الهی: در مورد عهد الهی، وفای به عهد و اطمینان بخشی به بندگان از این وفای به عهد مورد تأکید قرآن قرار گرفته است: «إِنَّمَا تُوْعَدُونَ لَصَادِقٌ» (ذاریات: ۵)؛ «لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُولًا» (فرقان: ۱۶). در مورد آفرینش نیز گرچه همه انسان‌ها شاهد آن نبوده‌اند اما برای همه، نشانه و آیات الهی است. وجه مشترک افرادی که آن را نشانه می‌دانند تفکر و اهل خرد بودن است: قوم یفقهون، قوم یذکرون، اولوالباب و... چون با دیدن آفرینش پیرامون خود و با به‌کارگیری خرد مفهوم راستین آن را درک خواهند کرد. اما در مورد رستاخیز هیچ‌یک از آدمیان نمی‌توانند به‌طور قطعی نظر بدهند یعنی خرد آدمیان هرچقدر به کار گرفته شود قادر به فهم رستاخیز نیست (ماکینو، ۱۳۷۶، صص. ۱۶۰-۱۵۹).

طبق دو بند فوق، آفرینش و رستاخیز در تقابل جدی با یکدیگر هستند اما با

بررسی دقیق‌تر، وجه اشتراک این دو مفهوم هم مشخص می‌شود.

۲. آفرینش و رستاخیز هر دو سبب تمایز خداوند راستین و خداوند دروغین می‌شود. قرآن درباره آفرینش می‌گوید: «هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ

بررسی و نقد کاربرد روش معناشناسی هم‌زمانی در «آفرینش و رستاخیز» اثر شینیا ماکینو ۳۲۳

الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (لقمان: ۱۱) و در مورد رستاخیز: «... إِنَّهُ يُبَدِّوُا الْخُلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (یونس: ۴).

۳. رستاخیز و آفرینش هر دو برای خدا ساده و سهل است که این «آسانی» به نحوی بنیادی‌تر با توانایی مطلق مناسبت دارد و آفرینش و رستاخیز همچون تجلیاتی از این جبروت الهی است (ماکینو، ۱۳۷۶، ص. ۱۷۰).

در حقیقت رستاخیز مانند آفرینشی جدید است: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَا اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُمُ خَلْقُهُمْ بِقَادِرِ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (احقاف: ۳۳).

یکی از پیوندهای ناگسستنی آفرینش و رستاخیز همین نکته است که رستاخیز در حکم آفرینشی دیگر است.

۴. برای رستاخیز، اجل یعنی زمان معینی مشخص شده است «اجل مسمی» این مدت معین دقیقاً در همان زمان آفرینش مشخص شده است: «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ» (احقاف: ۳).

۵. اساساً پیدایش آسمان‌ها و زمین و کل جهان برای روز رستاخیز است: «ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ» «ذره» که کلیدواژه آفرینش است برای «جهنم» که کلیدواژه رستاخیز است به کاررفته است.

۶. «خلق» که کلیدواژه آفرینش است برای «جزی» که کلیدواژه رستاخیز است به کاررفته است. در حقیقت آفرینش و رستاخیز نه تنها با یکدیگر تضادی ندارند بلکه از ابتدای آفرینش زمان رستاخیز مشخص بوده و اصل خلقت برای رستاخیز رخ داده است. آفرینش و رستاخیز در کل قرآن قرینه همدیگرند: «وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (جاثیه: ۲۲).

از مجموع آنچه گذشت متوجه می‌شویم که ماکینو، التزام کاملی به روش معناشناسی در زمانی ایزوتسوداشته و ضمن کاربرد آن، موفق شده است با یافتن معنای نسبی بسیاری از واژگان و افعال قرآنی، به درک صحیحی از معانی آن‌ها دست یابد و بدین ترتیب معناشناسی در زمانی، نمونه موفقی از خود برجای گذاشته است.

۳. بررسی و نقد

چون روش ماکینو در کتاب خود برگرفته از روش ایزوتسو است بنابراین نقاط قوت و ضعف این روش نیز تا حدود زیادی مشابه روش ایزوتسو خواهد بود. لازمه هر نقد منصفانه‌ای است که نقاط قوت و ضعف این روش در کنار همدیگر دیده شود تا بتوان ارزیابی متعادلی از آن داشت.

۳-۱. نگاهی اجمالی به نقاط قوت

در اواخر دهه ۱۹۹۰ میلادی و اواخر دهه اول قرن بیست و یکم، بازسنجی‌های انتقادی از آثار و روش‌شناسی ایزوتسو شروع به ظهور کرد. با این وجود، هنوز بسیاری از دانشمندان وجود دارند که باور دارند، آثار ایزوتسو رویکردی منحصر به فرد را در مطالعات قرآنی بازنمایی می‌کنند و حوزه مطالعاتی تخصصی خود را در چارچوب نظریات اصلی زبان‌شناختی و آثار ایزوتسو ترسیم می‌کنند. این نسل جدید از دانشمندان کاملاً با نسل پیشین خود متفاوت هستند. برخی از آنان به مسائل اصلی در آثار ایزوتسو می‌پردازند (Albayrak, 2012, p. 83)؛ در زمینه تغییر نگرش درباره معانی اصطلاحات و مفاهیم قرآنی، تقریباً مورد اتفاق است که اثر ایزوتسو پیشرفتی عمده در حوزه مطالعات معناشناختی پدید آورد، خصوصاً که او در رویکرد خویش روش‌های معناشناسی نوین را مبنا قرار داده است. ایزوتسو قصد داشت معانی اصطلاحات را در متن تحلیل کند و دریافتن مفاهیم اصطلاحات صرفاً به معانی ذاتی واژگان بسنده نکند. بدین ترتیب او پژوهش‌های پیشین در حوزه مطالعات معناشناختی را کنار نهاد.

کار بست مبانی هفتگانه ایزوتسو در کنار مراجعه به لغت توسط وی و محققان دیگر به وضوح باعث شده است که آنان بتوانند به معانی دقیق، جامع و مانعی از واژگان دست یابند. از سوی دیگر، دستیابی به معانی دقیق‌تر واژگان، باعث ارائه تفسیری دقیق‌تر از آیات قرآنی خواهد شد.

می‌توان یکی از انواع پیوستگی‌ها را، اثبات پیوستگی نظام‌دار و ارگانیک در میان کلمات قرآنی دانست که ایزوتسو و ماکینو به دنبال آن بودند. هدف از این پیوستگی در نظر قائلان آن، افزون بر روشن ساختن جایگاه واژه در فرهنگ قرآنی، ارائه موضوع

منسجم و سیستمی در کنار دیگر موضوعات و مفاهیم است، به گونه‌ای که با این روش می‌توان میدان‌هایی از مفاهیم را نشان داد که ارتباط هر یک نسبت به موضوعات دیگر مشخص است. در بررسی پیوستگی نظام‌دار مجموعه قرآنی، نه سخن از سوره است و نه سخن از آیه بلکه سخن از مفاهیم و کلمات و تعیین جایگاه آن‌ها در کنار استعمال کلمات دیگر قرآنی است.

در این نظریه، هدف عبارت از مطالعه روابط بین کلمات و معانی و نشان دادن مراد صاحب متن با رعایت و توجه به پیوستگی‌های اعتقادی و جهان‌بینی است. جایگاه این پیوستگی، تلاش برای برقراری ارتباط میان معانی و پیام‌های قرآن و اثبات پیوستگی میان مفاهیم آن در فرهنگ قرآنی است. این روش، همواره معطوف به ساختار کلمات در ارتباط با دیگر واژه‌های قرآنی است. مجموعه‌ای از روابط معنایی دارای طرح در میان دسته‌های مختلف واژه‌های یک زبان، حوزه زبان یا میدان معنایی. هدف ایزوتسو و ماکینو از این طرح یک حرکت معنی‌شناختی نظام‌مند است زیرا او تصریح می‌کند که عمل او در واژگان، حاصل تلاشی است از شبکه‌ای پیچیده و وسیع از ارتباطات چندجانبه میان کلمات. وی معتقد است در دانش معنی‌شناسی در جستجوی درک مفاهیم و کلمات کلیدی است که آن زبان نه تنها همچون وسیله سخن گفتن و اندیشیدن، بلکه مهم‌تر از آن همچون وسیله‌ای برای تصور کردن و تفسیر کردن جهانی که آن قوم را احاطه کرده است به کار می‌برد.

ایزوتسو و ماکینو به دنبال ارائه تفسیری سازمان‌دار و به تعبیر خود یک شبکه بسیار پیچیده و درهم پیوسته واژگانی از کل قرآن‌اند که مفاهیم را در دستگاه تصویری خود منفرد و جدا از یکدیگر مورد بررسی قرار نمی‌دهد و معتقد است میان مجموعه این واژه‌ها ارتباط برقرار است و در سایه کل‌نگری و نگرش جامع به مفاهیم و توجه به فرهنگ و فضای فکری حاکم بر واژگان، تفسیر از واژه‌ها و اهداف پیام قرآن تغییر پیدا می‌کند و پیام‌های قرآن با ابعاد و نگرش دیگری مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. البته ایزوتسو اذعان دارد که روش دستیابی به این معنی‌شناسی آسان نیست و نیازمند بررسی جامع از واژه‌هاست (ایازی، ۱۳۸۲، ص. ۵۱).

به نظر می‌رسد ماکینو در کتاب خود تلاش فراوانی انجام داده است و به استقصای کامل و استقراء تام در موضوع مورد پژوهش پرداخته است و اثر او نمونه‌ای از شیوه تحلیلی مبتنی بر اصول معناشناسی و به‌دوراز هرگونه حب و بغض بوده است.

۲-۳. آسیب‌شناسی ایزوتسو و ماکینو

در زمینه آسیب‌شناسی می‌توان از جنبه روشی و محتوایی، نقاط ضعفی را در آثار ایزوتسو و شاگردش ماکینو ملاحظه نمود.

۱-۲-۳. نقد ناظر بر روش

۱-۲-۳-۱. ترکیب ناصحیح مکاتب معناشناسی و عدم تعریف جامع و مانع برخی مفاهیم ایزوتسو، تئوری مقتبس از وایسگربر را با چند تئوری دیگر -تئوری‌هایی که عمدتاً مربوط به حوزه ساختاری است- ترکیب نموده است. معناشناسی ساختاری، نظام خاص خود را دارد و از سوی دیگر معناشناسی قومی -که لئو وایسگربر شاخص این نوع معناشناسی است- نگاه دیگری دارد و اصطلاحات و مبانی‌شان باهم فرق دارد. ایزوتسو برخی از اصطلاحات ساختاری را با معناشناسی قومی ترکیب کرده است. مفاهیمی مثل حوزه معنایی، شبکه معنایی و امثال آن در کتاب ایزوتسو تا حدودی نامشخص هست و همه‌کسانی که در زمینه معناشناسی قرآن کار می‌کنند و با ایزوتسو آشنا هستند، معمولاً این آسیب را به‌طور مشترک به ایزوتسو وارد می‌دانند. ایزوتسو دقیقاً به چه چیزی شبکه معنایی می‌گوید؟ دقیقاً به چه چیزی حوزه معنایی می‌گوید؟ تعریف‌های ضدونقیضی ارائه‌شده است چون خود ایزوتسو هم ضدونقیض حرف زده است و علتش این است که در آثار خود ایزوتسو دو نظام معناشناسی باهم مخلوط شده است (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰).

۲-۱-۲-۳. عدم وجود معیار در تعیین کلمات محوری

معانی منظم، نوعی ساختارمندی درونی دارند؛ یعنی در بین آن‌ها معانی‌ای هستند که محوریت و رهبری دارند، معانی دیگر را تحت پوشش خود قرار می‌دهند و این معانی دیگر برگرد این‌ها، حالت اقماری دارند (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص. ۱۲).

بررسی و نقد کاربرد روش معناشناسی هم‌زمانی در «آفرینش و رستاخیز» اثر شینیا ماکینو ۳۲۷

معنای محوری، امری نسبی است. نمی‌توانیم بگوییم که معانی بر دو قسم محوری و غیرمحوری هستند که اگر این خصوصیت را داشته باشند محوری هستند و اگر نداشته باشند غیر محوری هستند.

کلید واژگانی که جهان‌بینی معناشناسی قرآن بر آن مبتنی است - به هنگام مقایسه با لغات معمولی قرآن - آن دسته از واژگان قرآنی است که احتمالاً نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری ساختار مفهومی اساسی قرآن و دیدگاه جهانی آن دارد. آن‌گونه که ایزوتسو می‌گوید: «ابتدایی‌ترین کار یک معناشناس، معرفی این کلیدواژگان و جداسازی آن‌ها از بخش عمده‌ای از واژگان قرآن است». از میان کلید واژگان برجسته‌ای که او معرفی نموده است واژگان الله، اسلام (تسلیم)، ایمان (اعتقاد)، کافر، نبی، رسول و وحی است. درحالی‌که ایزوتسو وعده کرده است که در برخورد با واقعیت معقول باشد، او قبول دارد که میزان خاصی از دلخواهی بودن در گزینش واژگان کلیدی قرآن، غیرقابل اجتناب است. اگرچه او معتقد است که تمام کلید واژگانی که انتخاب کرده است برای جهان‌بینی قرآنی دارای اهمیت است. اینکه سایر واژگان شایسته ورود به این حوزه باشند، سؤالی است که مورد تردید می‌تواند باشد (Solihu, 2009, p. 13).

چیچک، استاد مطالعات قرآنی دانشکده الهیات ترکیه ضمن تقدیر از تلاش‌های ایزوتسو معتقد است: «او باید برخی مفاهیم اساسی دیگر مانند نفس، منافق، مغفوره، تشبیه، صوم، زکات، طاغوت و خشیه را نیز باید مورد تحلیل قرار می‌داد (Albayrak, 2012, p. 78).

بحث در مورد این است که بگوییم محوری‌ترین معناها در یک زبان کدام‌اند که بعد از اینکه این‌ها را پیدا کردیم بتوانیم نقشه جغرافیایی آن نظام معنایی را طراحی کنیم و بگوییم این نظام معنایی این منظومه‌ها را دارد و خورشیدهایش این‌ها هستند و نسبت به هم به این شکل قرار گرفته‌اند و بتوانیم ستاره‌شناسی معانی یک زبان را داشته باشیم (پاکتیچی، ۱۳۸۹، ص. ۲۵).

۳-۱-۲-۳. طولانی بودن روند کشف معانی محوری و شبکه معانی

مسلماً جهت کشف معانی محوری در مرحله شروع باید نگاه کمی انجام شود و پس از اینکه تعدادی از واژه‌های قرآنی به دست آمدند، متغیرهای کیفی در مورد آن‌ها

باید تطبیق شود که سرانجام، تعدادی ریشه سه حرفی باقی می‌مانند که این‌ها بیشترین امتیاز را دارند. مسلماً اگر گروهی بخواهند اینکار را به صورت واقعی، دقیق و قابل انتشار انجام دهند طرحی سه الی چهارساله است (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص. ۲۵).

۳-۲-۱-۴. ارائه نشدن اطلاعاتی درباره مفاهیم مهم قرآن با مطالعه در زمانی

از سوی دیگر، مطالعه هم‌زمانی قرآن که تاریخ را بسیار جدی می‌گیرد یا تاریخچه مفاهیم را به تاریخ آنی عرب تقلیل می‌دهد در بهترین حالت جهان‌بینی قرآن را در حال انتقال نشان می‌دهد و اینکه قرآن چگونه در ابتدا شکل گرفت و نه ضرورتاً این امر که قرآن چگونه باید فهمیده شود و بیشتر درباره شبه‌جزیره عرب به ما اطلاعاتی ارائه می‌کند تا بافت بسیار مهم و اصلی قرآن (Solihu, 2009, p. 23).

بولاج نیز روش ایزوتسو را نوعی تفسیر انسان‌شناسانه قرآن می‌داند که اولویت را بر تاریخی بودن قرآن می‌نهد و در نتیجه به جهانی بودن قرآن وقعی نمی‌نهد (Albayrak, 2012, p. 78).

۳-۲-۱-۵. عدم توجه به پویایی متن قرآن

وقتی قرآن با نظام‌های نشانه‌ای بیرون از خود ارتباط پیدا می‌کند، تنها مسأله تطبیق یا عدم تطبیق پیش نمی‌آید. البته یکی از ابعاد دلالتی قرآن به مصادیق و موارد جدیدی مربوط می‌شود که در گذر زمان برای قرآن پیدا می‌شود.

پویایی معناساختی قرآن را باید با توجه به این نکات تبیین کرد؛ اولاً روابط درونی قرآن به همان روابطی که ایزوتسو در نظر دارد منحصر نمی‌شود. تنها میدان‌های معناساختی و ارتباط واژه‌های غیرکلیدی با واژه‌های کلیدی در معناسازی قرآن نقش ندارند بلکه قرآن یک شبکه به هم پیوسته از مفاهیم است که ارتباط بسیار پیچیده‌ای میان آن‌ها وجود دارد. روابط درون‌متنی در قرآن بسیار گسترده‌اند. از این رو، همواره احتمال ظهور روابط معنایی جدید از قرآن برای مفسر وجود دارد. ثانیاً، قرآن یک نظام نشانه‌ای باز است؛ در زمینه‌ها و فضاها نو، دلالت‌های جدیدی پیدا می‌کند. این زمینه‌ها دلالت‌های جدیدی را تشکیل نمی‌دهند و در آن‌ها دخالت محتوایی ندارند بلکه صرفاً

بررسی و نقد کاربرد روش معناشناسی هم‌زمانی در «آفرینش و رستاخیز» اثر شینیا ماکینو ۳۲۹

زمینه‌ساز ظهور آن‌ها هستند. این دلالت‌ها واقعاً دلالت‌های خود قرآن هستند. اما دلالت‌هایی هستند که در فضاهاى نشانه‌ای دیگر ظهور می‌کنند.

جهان‌بینی قرآن هم به همین دلیل، پویا و متحول است. در این جهان‌بینی، بی‌وقفه روابط و مدلول‌های جدیدی پیدا می‌شود و همواره در حال گسترش است. دیدگاه‌های ایزوتسو و ماکینو نمی‌توانند پویایی معنایی قرآن و نیز پویایی جهان‌بینی اسلامی را تبیین کند. (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، صص. ۵۵۸-۵۵۵).

۳-۲-۲. نقد ناظر بر محتوا

۳-۲-۲-۱. عدم اعتقاد به جنبه الوهی و هدایتی قرآن

مسلمانان، قرآن را به‌عنوان کتاب هدایت می‌شناسند و نیاز به فهم صحیح مراد خداوند دارند، درحالی‌که این امر دغدغه ایزوتسو و ماکینو نیست و در نظرگاه آنان هیچ تفاوتی میان تجزیه و تحلیل قرآن با متون دیگر وجود ندارد.

به عقیده منتقدین اخیر رویکرد ایزوتسو به قرآن به‌عنوان یک پدیده مطلقاً زبان‌شناختی، یک موضوع مشکل‌ساز است. چراکه مسلمانان معتقدند قرآن، برتری بالاتر از وجود خویش دارد و یک درک صحیح از متن قرآنی زندگی آنان را هدایت می‌کند. بنابراین قرآن نه‌تنها یک منبع معرفت‌شناختی برای آنان است، بلکه راهنمایی اخلاقی برای زندگی صحیح می‌باشد. همان‌طور که پیش‌ازاین بیان شد، از این منظر، در نظر گرفتن نیاز طبیعی مسلمانان برای درک اراده الهی، موضوع معناشناسی ایزوتسو نیست (Albayrak, 2012, p. 84).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ایزوتسو و شاگردش ماکینو با بررسی معناشناسانه واژه‌های کلیدی قرآن و کشف روابط معنایی آن‌ها در یک شبکه گسترده معنایی کوشیده‌اند تا به جهان‌بینی قرآن دست یابند و این نقطه تمایز آنان با پژوهش‌های سنتی پیشین است. نظریه معنایی ایزوتسو ریشه در زمینه‌های فکری وی در زبان‌شناسی و فلسفه دارد. ایزوتسو در زبان‌شناسی از نظریه نسبیت زبانی ساپیر، ورف و لئو وایسگربر و در فلسفه از نظریه معنایی ویتگنشتاین

استفاده کرده است. براساس این نظریه، معنای هر واژه همان کاربرد آن در زبان است. بنابراین، معنای واژه را نمی‌توان با مراجعه به فرهنگ لغت دریافت، بلکه می‌بایست شرایط و اوضاع و احوال کاربرد آن را مورد بررسی قرار داد. از آنجاکه واژه‌ها برای اهداف مختلفی به کار می‌روند پس طبیعی است که معانی متفاوتی داشته باشند.

ایزوتسو معتقد است معانی واژگان از یک زبان به زبان دیگر متفاوت است. از سوی دیگر فاصله زمانی زیادی که میان ما و گویشوران عرب‌زبان وجود دارد، ایزوتسو را به استفاده از دو روش معناشناسی در زمانی و هم‌زمانی در تجزیه و تحلیل مفاهیم قرآن سوق می‌دهد.

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد دانش معناشناسی در مطالعات قرآنی به‌ویژه در تفسیر موضوعی قرآن نقش بسزایی دارد، زیرا این امکان را فراهم می‌کند که روابط معنایی مفاهیم مختلف قرآنی را به شیوه‌ای روشمند یعنی براساس معیارهای علمی قابل قبولی همچون روابط هم‌نشینی، جانشینی، تضاد و ترادف و... از قرآن استخراج کنیم و از این رهگذر به نظریه‌ای در موضوع مورد بحث دست یابیم. از آنجاکه در این روش، توجه محقق بر روی خود مفاهیم با در نظر گرفتن زمینه تاریخی و فرهنگی آن واژه و کاربرد آن در متن در کنار مراجعه به منابع لغوی است، به نظر می‌رسد به‌کارگیری آن، اعتبار بیشتری به مطالعات قرآنی ببخشد.

با این وجود در اواخر دهه ۱۹۹۰ میلادی و اوایل قرن بیستم اگرچه بسیاری به تحسین دستاوردهای ایزوتسو می‌پرداختند، انتقادهایی نیز به آثار ایزوتسو شروع شد که بر روی جنبه‌های مختلف روش‌شناسی و یافته‌های او متمرکز بودند و سؤالات بسیاری درباره اصالت یا تناسب تحلیل ایزوتسو مطرح شد. علاوه بر نقدهایی که در این فصل در سه حوزه منابع، روش و محتوا بر آثار ایزوتسو داشتیم می‌توان به موارد ذیل نیز اشاره نمود:

۱. قرآن، ویژگی متفاوتی از سایر آثار دارد و آن محصور نشدنش در قالب‌ها و نظام‌های طبقه‌بندی شده است. چه این اسلوب، لهجه‌های اقوام عرب جاهلی باشد، چه صرف و نحو تنظیم شده قرآنی و چه محاسبات ریاضی و شکلی دانشمندان متأخر و چه هر چیز دیگر.

۲. به نظر می‌رسد نکته مهمی از چشم‌ایزوتسو مستور مانده است و آن اینکه، درست است که اندیشه و زبان هر ملت باهم گره‌خورده است و فهم و روح حاکم بر فرهنگ و قومیت هر منطقه، فهم معانی نهفته در زبان‌ها را آسان‌تر می‌کند، اما نکته اینجاست که قرآن، حاصل فرهنگ بومی عرب‌ها نیست و اصلاً نه در بستر آن شکل گرفته و نه گذشته آن‌هاست و نه خود آن‌ها گوینده آن هستند، بلکه قرآن از جانب خداوند حکیم متعال بر پیامبری نازل شده است که به زبان خاص عربی متکلم بوده است، یعنی صرفاً استفاده‌ای ابزاری از زبان عربی، پس نمی‌توان همه‌جا نگرش مکتب بن را به راحتی سرایت داد. این است که در جاهایی ارزش مطالعات از این دست پایین آمده و محدود به زبان شده است و باز سعی در این نوشتار توجه به این نکته است که روش فوق راهگشای کشف معنا در محدوده مشخصی است و به هیچ وجه نمی‌توان قرآن را محصور در فرآیندهای زبان عربی دید.

اکنون پس از ذکر نقاط قوت و ضعف، آنچه که در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت این است که در مسیر دستیابی به فهم صحیح از واژگان قرآن کریم، روش معناشناسی ایزوتسو که ملهم از مکتب قوم‌زبان‌شناسی است بسیار راهگشا خواهد بود، چراکه این روش با تکیه بر روش مطالعه هم‌زمانی که تفصیل آن در تبیین مبانی و روش ایزوتسو گذشت بی‌آنکه روش‌های سنتی را نیز نفی کند باعث دستیابی به معانی دقیق‌تر از مفردات و واژگان قرآنی می‌شود که این خود مقدمه‌ای بر ارائه تفسیری کارآتر از قرآن کریم و کشف مراد جدی خداوند خواهد شد. البته در این مسیر باید به آسیب‌هایی که متوجه این روش است توجه نمود تا بتوان آن را به نوعی با مبانی اسلامی- شیعی بومی نمود. در کل آنچه که می‌شود گفت این است که می‌توان با مقداری دقت از آسیب‌های این روش احتراز نموده، بهره‌وافی از آن را در مطالعات قرآنی و تفسیری به دست آورد.

کاربرد معناشناسی هم‌زمانی در کار ماکینو نیز در تحلیل و جمع‌بندی مباحث آفرینش و رستاخیز، همان‌گونه که گفته شد با موفقیت نسبی همراه بوده است و او توانسته است به نوعی جهان‌بینی کلی قرآن را در معاد شناسی استنباط نماید.

کتابنامه

قرآن کریم

- آرام، احمد (۱۳۶۸). خدا و انسان در قرآن (چاپ دوم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- اچسون، جین (۱۳۷۶). *زبان‌شناسی همگانی* (چاپ اول) (حسین وثوقی، مترجم). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۸۲). *چهره پیوسته قرآن در دیدگاه ایزوتسو در سخنگوی شرق و غرب*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۹ الف). *درسنامه معناشناسی* (ترم اول ۱۳۸۹، منتشر نشده، پیاده شده توسط علی شریفی). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۹ ب). *درسنامه معناشناسی* (ترم اول ۱۳۸۹، منتشر نشده، پیاده شده توسط علی شریفی). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- پالمر، فرانک (۱۳۶۶). *نگاهی تازه به معنی‌شناسی* (کورس صفوی، مترجم). تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرکزی.
- پورافخم، مریم (۱۳۸۸). *روش‌شناسی ایزوتسو در تبیین مفاهیم اعتقادی و اخلاقی قرآن* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۶). *آفرینش و رستاخیز* (چاپ دوم). تهران: امیرکبیر.
- روبینز، آر. اچ (۱۳۸۴). *تاریخ مختصر زبان‌شناسی* (علی محمد حق‌شناس، مترجم). تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرکزی.
- صفوی، کورش (۱۳۸۷). *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران: سوره مهر.
- صفوی، کورش (۱۳۸۴). *فرهنگ توصیفی* (چاپ اول). تهران: فرهنگ معاصر.
- قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۹). *بیولوژی نص* (چاپ اول). تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مختار عمر، احمد (۱۳۸۶). *معناشناسی* (سیدحسین سیدی، مترجم). مشهد: دانشگاه فردوسی.
- معموری، علی (۱۳۸۶). *دانش زبان‌شناسی و کاربردهای آن در مطالعات قرآنی*. فصلنامه قرآن و علم، ۱(۱)، ۱۶۱-۱۷۶.

Albayrak, I. (2012). The Reception of Toshihiko Izutsu's Qur'anic Studies in the Muslim World: With Special Reference to Turkish Qur'anic Scholarship. *Journal of Qur'anic Studies*, 14(1), 73-106.

۳۳۳ بررسی و نقد کاربرد روش معناشناسی هم‌زمانی در «آفرینش و رستاخیز» اثر شینیا ماکینو

Solihu, A. K. H. (2009). Semantics of the Qur'anic weltanschauung: A critical analysis of toshihiko izutsu's works. *American Journal of Islam and Society*, 26(4), 1-23.

Izutsu, T. (2009). *God and Man in the Quran*, Islamic Book Trust, Malaysia.

Izutsu, T. (2002). *Ethico-religious Concepts in the Qur'an* (Vol. 1). McGill-Queen's Press-MQUP.

بازپژوهشی پیرامون نقش سنت در تفسیر از منظر قرآنیون شیعی

زینب شمس*

محسن قاسم‌پور**

چکیده

در قرن معاصر با تأثیرپذیری از افکار سید جمال‌الدین اسدآبادی، نیازها و شرایط سیاسی-اجتماعی جامعه، جریانی به نام «قرآنیان شیعه» در ایران شکل گرفت که بارزترین مشخصه آنان، کنار نهادن احادیث ائمه(ع) در فهم قرآن شناخته شده است. مطالعه آثار آنان نشان می‌دهد، دیدگاه‌شان با سایر قرآنیون تفاوت‌هایی را دارد. هدف این نوشتار بررسی نقش سنت در مبنا و رویکرد منتسب به این جریان با استناد به نصوص خودشان است، از این رو با روش تحلیلی-توصیفی، دیدگاه آنان در سه موضوع (تفسیر و تأویل، کفایت قرآن (بهره‌مندی از سنت در مباحث اعتقادی و نیز در تبیین احکام و جزئیات)، شروط پذیرش روایت) جمع‌آوری و فارغ از ارزیابی صحت واکاوی شده است. یافته‌ها حاکی از آن است که با این حجم از تفاوت‌ها و تناقضات، خطا در به‌کارگیری رویکردها و...، جریان به حساب آوردن آنان موضوعی قابل تأمل است. از تناقض بین آراء آنان با یکدیگر، عدم پایبندی به مبانی و تغییر نظراتشان در طول حیات فکری‌شان، سستی مبانی آنان نتیجه می‌شود.

کلید واژگان

قرآنیان شیعه؛ تفسیر؛ کفایت قرآن؛ سنت؛ پایبندی به مبانی.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

(نویسنده مسئول)

z.shams@qom.ac.ir

** دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

ghasempour@kashanu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۳۰

مقدمه

در صدر اسلام، در واپسین روزهای حیات پیامبر(ص) گروهی با اهداف سیاسی شعار «حسبنا کتاب الله» را سر دادند، پس از آنان خوارج، برخی از احکام را که تنها منبع آن سنت پیامبر(ص) بود و شاهدی در قرآن نداشت را رد کردند (الهی بخش، ۱۴۲۱ق، صص. ۸۳-۸۵). این تفکر در طول تاریخ ادامه داشت تا در قرن ۱۳ هجری، گروهی از اهل سنت با شعار کفایت قرآن، خود را «قرآنیان» نامیده و سنت را کنار گذاشتند. در نیمه دوم قرن ۱۳ هجری جریان قرآنیان در ایران نیز توسط خرقانی (۱۳۱۲) شکل گرفت. از عوامل پیدایش اندیشه‌های اسدآبادی (۱۲۷۵) و نجم‌الدین (۱۲۵۰ق)، ارتباط با جریان وهابیت و دول خارجی است (تصدیقی‌شاهرزائی، ۱۳۹۳، صص. ۱۲-۲۲). خرقانی نخستین کسی بود که شعار بازگشت به قرآن و دوران طلایی اسلام (یعنی چهل سال اول آن) را در ایران سر دارد، از آنجاکه در کنار این شعار، نقش سنت بسیار کم‌رنگ می‌شد، این جریان، «جریان قرآنی» و اعضای آن «قرآنیان شیعه» نام گرفتند.^۱ اشخاصی که منتسب به این جریان معرفی شده‌اند از جمله خرقانی، محمدحسن (شریعت) سنگلجی، ممقانی (۱۳۲۲)، یوسف‌شعار (۱۳۵۱)، قلمداران (۱۳۶۸)، برقعی‌قمی (۱۳۷۵)، تنکابنی (۱۳۶۰)، تقوی (۱۳۷۳)، حکمی‌زاده (۱۳۶۶) و حسینی طباطبایی اکتفا شده است.

کتاب‌ها و مقاله‌هایی که پیرامون قرآن بسندگی نوشته شده تنها به آرای قرآنیان اهل سنت توجه داشته‌اند، از جمله کتاب «جریان‌شناسی قرآن بسندگی» نوشته روشن‌ضمیر، مقاله‌های «ریشه‌ها و پیشینه‌های جریان قرآن بسندگی در تفسیر» و «جریان‌شناسی قرآن بسندگی در دو قرن اخیر» نوشته اسعدی و مقاله «قرآنیان یا منکران سنت» نوشته حسینی. در نقد و بررسی آراء قرآنیان شیعه تک‌نگاری‌هایی در قالب کتاب و مقاله صورت گرفته است از جمله بخش کوتاهی از کتاب «جریان‌ها و سازمان‌های

۱. به نظر می‌رسد خودشان این نام را بر خود اطلاق کردند، به‌عنوان نمونه کسروی در یکی از کتاب‌های خود، از دسته‌ای به نام قرآنیان نام برده است که به نظر او پیروان محمد بن عبدالوهاب هستند (نک: کسروی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص. ۳۲).

مذهبی- سیاسی ایران» نوشته جعفریان، کتاب «نظریه السنه فی الفکر الامی الشیعی التکوین و الصیروء» نوشته حب‌الله، مقاله «مقایسه مبنایی انکار سنت در یهودیت و اسلام» نوشته گندمی نصرآبادی، نام چند تن از قرآنیان شیعه ذکر و آراء سنگلجی با یهودیان منکر سنت مقایسه شده است. تنها رساله «نقد و بررسی آرای قرآنی و حدیثی قرآنیان شیعه» نوشته تصدیقی‌شاهرضایی به‌طور مستقل به این طیف پرداخته که در این پژوهش از مطالب آن استفاده شده است.

۱. تفسیر و تأویل

۱-۱. تفسیر

موضوع تفسیر از سه منظر فهم‌پذیری قرآن، نیاز (جواز) تفسیر و چگونگی تفسیر در دیدگاه قرآنیان شیعه قابل‌بررسی است:

- فهم‌پذیری قرآن: در قسمت بعد توضیح این مطلب آمده است که یکی از مبانی مشترک قرآنیان غیرشیعه و شیعه (در بحث اعتقادات) کفایت قرآن از غیر است، لازمه این دیدگاه قابل‌فهم بودن قرآن است، چراکه در غیر این صورت، قرآن برای فهم نیازمند غیر است که منجر به عدم‌کفایت آن می‌شود. فهم‌پذیری قرآن به دو جنبه تقسیم می‌شود:

الف) سطح فهم مردم: برخلاف اخباریان که قرآن را برای غیرمعصومین(ع) قابل‌فهم نمی‌دانند، قرآنیان برای همه، معانی آیات قرآن را قابل‌فهم می‌دانند. قرآنیان شیعه نیز معتقداند فهم قرآن برای همگان امکان‌پذیر، هرچند برخی این فهم را مطلق ندانسته و قیدهایی برای امکان فهم و یا فهم بهتر مقاصد آن قرار داده‌اند، هیچ‌کدام فهم آیات قرآن به افرادی خاص محدود نکرده‌اند. خرقانی در رساله «کشف الغوایه فی رد الهدایه» تلاش می‌کند نشان دهد قرآن برای عامه مردم قابل‌فهم است (جعفریان، ۱۳۸۲، صص. ۶۸-۶۹)، سنگلجی نیز بنا به دلایل قرآنی، روایی و عقلی معتقد است قرآن برای همه قابل‌فهم است (سنگلجی، بی‌تا، صص. ۱۷-۲۵). خرقانی در «محو الموهوم و سهو المعلوم» شرط خوب فهمیدن مقاصد قرآن را برای کسی که از اوضاع لغت عرب آگاه باشد، دانستن شأن نزول، تاریخ،

روایات و غیره دانسته است (خرقانی، بی تا، ص ۲۴۲)، سنگلجی در «کلید فهم قرآن»، فهم قرآن را متوقف به شناخت اسباب النزول (سنگلجی، بی تا، ص ۲۸) و احوال عرب در عصر نزول (سنگلجی، بی تا، ص ۳۲) و نیز فهم قرآن در بخش احکام را متوقف بر سنت و بلکه نیازمند آن دانسته است (سنگلجی، بی تا، ص ۳۹).

ب) آیات فهم‌پذیر: قرآنیان شیعه، تمام آیات قرآن را قابل فهم می‌دانند و هیچ‌کدام محدودیتی در فهم آیاتی خاص قائل نشده‌اند (حتی حروف مقطعه^۱). آنان آیات قرآن را به دودسته اعتقادی و احکام تقسیم کرده و صرفاً در گفتار، آیات اعتقادی را بی‌نیاز از تفسیر و تبیین جزئیات و احکام را نیازمند تفسیر می‌دانند. از نظر شعار تمام آیات قرآن قابل درک است و مراد از متشابهات این نیست که معنای عبارتی را نمی‌توان دریافت کرد (تصدیقی‌شاهرزائی، ۱۳۹۳، ص ۵۲). از نظر وی متشابهات قرآن عبارتند از: کیفیت ذات و صفات خدا و چگونگی معاد و عوالم روح و جن و فرشتگان و اسرار خلقت (شعار، ۱۳۵۱، صص ۲۲-۲۳).

- نیاز (جواز) تفسیر: در بین قرآنیان شیعه تنها برقی قَمی است که قائل به عدم جواز و عدم نیاز تفسیر کل آیات قرآن است (هرچند خود تفسیر خلاصه‌ای از کل آیات قرآن نوشته است)، سایر قرآنیان شیعه در گفتار حداقل برای آیات غیراعتقادی، تفسیر را مجاز دانسته‌اند و عملاً به تفسیر آیات اعتقادی نیز پرداخته‌اند. برخی تفسیر صحیح را مشروط به رعایت مواردی دانسته‌اند.

سنگلجی می‌گوید: «از ائمه هادین مأثور است که تفسیر کتاب خدا جز به اثر صحیح یا نص صریح جایز نیست. تحقق در این مبحث این است که اگر تفسیر، جاری بر کلام عرب و موافق کتاب و سنت باشد، این قسم را نمی‌شود گفت ممنوع است» (سنگلجی، بی تا، ص ۵۲). بنابراین از نظر ایشان تفسیری که شرایط

۱. از نگاه این نحله فکری حروف مقطعه نیز همچون آیات قرآن قابل فهم است و نیازمند روایاتی که به تفسیر این آیات پرداخته و همچنین دیدگاه‌هایی را که مفسران درباره این حروف بر اساس روایات ارائه کرده‌اند، نمی‌باشد. اما قادر نیستند تفسیری مدلل و همسان از این آیات ارائه نمایند و حتی گاهی تفسیر روانی از این حروف را به نام فهم خویش مصادره کرده‌اند (خلیلی آشتیانی و باقری، ۱۳۹۷، ص ۴۷).

را رعایت کرده جایز است و برعکس خیر، وی در ادامه دو نوع تفسیر (جایز و ممنوع) را با ذکر مصادیق بیان می‌نماید. حسینی طباطبایی نیز روش صحیح تفسیر و راه‌های دور ماندن از تفسیر به رأی را با ذکر نمونه توضیح می‌دهد (حسینی طباطبایی، بی تا (۱)، صص. ۱۲۰-۱۳۸). وی علاوه بر کتاب «بازنگری در معنای قرآن»، با جمع‌آوری روایات امام علی (ع)، بخش‌های اعتقادی^۱، فقهی^۲، داستانی^۳ و معنای واژگانی^۴ آیات قرآن را در کتاب «فتح البیان فیما روی عن علی (ع) فی تفسیر القرآن» تفسیر نموده است که بیانگر نگاه مثبت وی در نیاز و جواز تفسیر است، وی ذیل آیات فتح ۱ و ۲ تحت عنوان «تفاوت ترجمه و تفسیر» نیازمندی قرآن به تفسیر را روشن نموده است (حسینی طباطبایی، بی تا (۱)، ص. ۱۵).

اما برقی قمی، در تفسیر «تابشی از قرآن» خود تحت عنوان «قرآن احتیاج به تفسیر نداشته و ندارد» می‌گوید: «اگر قرآن بدون تفسیر فهمیده نمی‌شد، چگونه عرب جاهل آن را فهمید؟ به اضافه اگر قرآن محتاج به تفسیر بود، خدای تعالی تفسیری برای آن نازل می‌نمود و یا رسول خدا (ص) تفسیری بر آن می‌نوشت. پس معلوم می‌شود احتیاجی به تفسیر نداشته است» (برقی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، ص. ۲۵، برقی قمی، بی تا (۲)، ص. ۶۲)، درحالی که وی ذیل تفسیر مائده (۱۰۶-۱۰۸)، پس از بیان شأن نزول این آیات تصریح می‌کند: «چون مورد نزول بیان شد مفهوم آیه روشن می‌شود» (برقی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، صص. ۳۸۵-۳۸۶)، این سخن او با دیدگاه قابل فهم بودن و بی‌نیاز دانستن قرآنی او منافات دارد.^۵

۱. مانند تفسیر «حجاب» در مطففین / ۱۵ (حسینی طباطبایی، بی تا (۳)، ص. ۱۰۰).

۲. مانند وضو (حسینی طباطبایی، بی تا (۳)، صص. ۵۳-۵۴).

۳. مانند ذی‌القرنین (حسینی طباطبایی، بی تا (۳)، ص. ۹۳).

۴. مانند واژه «ربانین» در آل عمران / ۷۹ (حسینی طباطبایی، بی تا (۳)، ص. ۸۶).

۵. و این قبیل موارد بسیار است از جمله اینکه در ترجمه آیه ص / ۳۴، به روایتی از پیامبر (ص) استناد می‌نماید که نشان می‌دهد، نه تنها تفسیر بلکه ترجمه نیز نیازمند سنت رسول گرامی اسلام (ص) است.

تفسیر آیات اعتقادی (توحید^۱، شفاعت^۲، معاد^۳ و...) و غیراعتقادی (سایر آیات قرآن) توسط خرقانی، سنگلجی، حسینی طباطبایی، قلمداران و...، شاهدهی بر این است که منظور آنان از قابل فهم بودن تمام آیات قرآن، بی نیازی از تفسیر نیست و بر عدم پابندی بر قعی قعی به دیدگاه قابل فهم بودن و عدم نیاز قرآن به تفسیر دلالت دارد.

- چگونگی تفسیر: قرآنیان شیعه روش تفسیری قرآن به قرآن، را بهترین روش می دانند. معتقداند باید تفسیر قرآن را از خود قرآن اخذ نمود و اگر در قرآن نباشد باید مراجعه به سنت نمود (سنگلجی، ۱۳۲۳، ص. ۱۵، حسینی طباطبایی، بی تا (۴)، ص. ۱۵). اما شیوه اجرای آن با روش علامه طباطبایی در «المیزان» و صادقی تهرانی در «الفرقان» متفاوت است. آنان در تفسیر آیات قرآن، از روش تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به سنت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و اقوال صحابه و تابعین، تاریخ، لغت و... با کمک ابزار عقل بهره برده و گاهی نیز برخی از آیات قرآن را تأویل کرده اند، بنابراین در مجموع می توان روش تفسیری آنان را روش تفسیر عقلی-اجتهادی نامید (تصدیقی شاهرزائی، ۱۳۹۳، ص. ۷۹). در روش تفسیری قرآن به قرآن لازم است آیات با موضوع مشابه و نیز کل آیات قرآن در نظر گرفته شود، قرآنیان شیعه که این روش را در صدر می دانند در اجرای آن نقص هایی داشته اند. از جمله:

الف) نداشتن نگاه جامع به کل آیات قرآن: به عنوان نمونه بر قعی قعی در تفسیر «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» (حمد: ۷) بدون توجه به «...وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ...» (نساء: ۶۸) به تفسیر آیه پرداخته و سخنی از کسانی که مورد انعام قرار گرفته اند نیاورده است (بر قعی قعی، بی تا (۱)،

۱. به عنوان نمونه خرقانی ذیل آیه انبیاء: ۲۲ (خرقانی، بی تا، ص. ۳۰۱)، سنگلجی نیز در کتاب «توحید عبادت» ضمن بیان انواع توحید و شرک به تفسیر آیات مربوطه پرداخته است، حسینی طباطبایی نیز در کتاب «راهی به سوی اتحاد» در موضوع توحید به تفسیر آیات اقدام نموده است.

۲. به عنوان نمونه کتاب «بحث شفاعت» نوشته قلمداران.

۳. به عنوان نمونه به سنگلجی، بی تا، ص. ۲۰۱، ۲۰۸ و ۲۳۰ مراجعه شود.

ج ۱، ص. ۷۳)^۱ درحالی که در نساء/۶۸ آمده در صورتی که مؤمنان از خدا و رسول اطلاعات کنند با نبیین، صدیقین و شهدا که مورد انعام قرار گرفته‌اند، خواهند بود. یوسف شعار نیز در تفسیر «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ...» (توبه: ۱۸) بدون اشاره به آیه «...كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا...» (روم: ۹) به تفسیر آیه پرداخته و تعمیر مساجد در این آیه را بر تعمیر معنوی حمل کرده است (شعار، ۱۳۶۹، ص. ۱۷۵)، درحالی که چنین تأویلی نه شاهدی در آیات دیگر دارد و نه تناسبی با ظاهر لغت و اگر به روم: ۹ توجه کرده بود شاید به این نتیجه می‌رسید که عمارت در آیات دیگر قرآن، به معنی آباد کردن و تعمیر کردن ظاهری به‌کاررفته است نه تعمیر معنوی (تصدیقی‌شاهرزایی، ۱۳۹۳، ص. ۸۵).

ب) عدم اشراف به آیات متحدالموضوع: به‌عنوان نمونه برقی‌قمی در تفسیر آیه «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمُوتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۸) با استناد به آیات دخان: ۵۶ و مؤمنون: ۱۵-۱۶ رد عالم برزخ را نتیجه گرفته است، اما به آیه «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۱۲) که می‌تواند شاهدی بر وجود حیات برزخی باشد توجهی نداشته است.^۲ شعار نیز در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» (بقره: ۱۷۲) با استشهاد به آیات مائده: ۹۳ و اعراف: ۳۲ می‌گوید: «ای مؤمنین از روزی‌ها بخورید اگر به خدا عبادت‌کنندگانید» (شعار، ۱۳۶۹، صص. ۷۴-۷۵)؛ درحالی که اگر به شش آیه قبل، آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ» (بقره: ۱۶۸) توجه داشت می‌فهمید که امر به

۱. و موارد این چنین در «تابشی از قرآن» بسیار است به‌عنوان نمونه در تفسیر بقره: ۲ به بقره: ۸۵ و ۱۷۰ به‌طور:

۲۱ و در تفسیر بقره: ۱۸۰ به توبه: ۳۵ توجه نداشته است.

۲. برقی، بی‌تا(۱)، ج ۱، ص. ۸۴.

خوردن از روزی‌های پاک و حلال برای همه مردم است نه فقط برای عبادت‌کنندگان خدا^۱.

۱-۱-۱. تفسیر به رأی

قرآنیان شیعه در تعریف تفسیر به رأی نظرات متفاوتی داده‌اند. از نظر سنگلجی تفسیر به رأی یعنی: «رأی و اجتهاد در قرآن که جاری بر لغت عرب و ادله شرعیه از کتاب و سنت باشد، بدون شک آن رأی مذموم و آن اجتهاد غلط است؛ چون افترای به خدای جهان می‌باشد و این قسم از رأی، از طرف شارع منع اکیده شده است. پس نهی از رأی در قرآن بر دو وجه است؛ وجه اول: آنکه شخص از رو هوای نفس و میل خود یا اغراض دیگر رأی و عقیده‌ای برای خود اتخاذ می‌نماید و قرآن را بر آت رأی و عقیده خود تفسیر می‌کند. وجه دوم: اینکه قرآن را به صرف لغت عرب دانستن و به ظاهر عربی آشنا بودن، تفسیر کند، بدون مراجعه به شأن نزول و تاریخ عرب جاهلیت و آشنایی با سنت پیغمبر و فهمیدن غرایب قرآن و آنچه متعلق به حذف و اضمار و تقدیم و تأخر است؛ و هر کس به صرف دانستن لغت و ظاهر قرآن، بدون مراجعه به سنت و نقل و سماع و آنچه متعلق به قرآن است، اقدام به تفسیر کتاب خدا کند، مسلماً تفسیر به رأی کرده» (سنگلجی، بی‌تا، صص. ۵۳-۵۵). وی یکی از مصادیق تفسیر به رأی را مراجعه نکردن به اسباب نزول آیات دانسته است (سنگلجی، بی‌تا، ص. ۴۸). حسینی طباطبایی تفسیر به رأی را همان تأویل و حمل معنای قرآن بر وفق رأی و مذهب تعریف نموده است (حسینی طباطبایی، بی‌تا(۱)، ص. ۱۲۳)، و می‌گوید: «خارج از قرآن عقایدی برای خودساخته و آنگاه کوشش کنیم تا قرآن را موافق با رأی و عقاید خود تفسیر کنیم و به تعبیر دیگر رأیی را که از قرآن نگرفته‌ایم بر قرآن تحمیل نمائیم» (حسینی طباطبایی، بی‌تا(۱)، ص. ۱۲۰)، همچنین براساس دیدگاهش (کفایت قرآن در بخش اعتقادات) می‌گوید: -تفسیر به رأی حالتی است که- «مفسر در تفسیر آیات قرآن تحت تأثیر مستقیم فلسفه و روایات (غیر از تفسیر مجملات مانند نماز و شأن نزول آیات) قرار بگیرد»

۱. و موارد این چنین در «تفسیر آیات مشکله» بسیار است، به‌عنوان نمونه در بقره: ۱۷۲ به بقره: ۱۶۸ و در بقره:

۲۰۴ به یوسف: ۱۲ و مؤمنون: ۱۴ توجه نداشته است.

(حسینی طباطبایی، بی تا (۵)، ص. ۱۹ (پاورقی ۲)). برقی قمی به طور ضمنی معنی کردن آیات قرآن بر طبق مذهب و حمل آیات بر افراد، تفسیر به رأی است (برقی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، صص. ۲۵-۲۶). در حالی که آیه بقره: ۱۶۶ در شأن کفار نازل شده و برقی قمی معنی کردن آیات بر حسب مذاهب و حمل آیات بر افراد را از مصادیق تفسیر به رأی شمرده است، در ذیل این آیه می گوید: «در روز قیامت، مراد از مرید، و مرجع از مقلد، و امام از مأموم، فراری است و بیزاری می جوید» (برقی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، ص ۱۳۹)؛ و یا در بقره / ۱۷۰ با اینکه آیه با «یا ایها الناس» آغاز شده، آن را به مؤمنان حمل کرده که براساس تعریف خود، تفسیر به رأی نموده است (برقی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، ص. ۱۴۰).

۲-۱. تأویل

قرآنیان شیعه در تعریف تأویل نیز نظرات متفاوتی داده اند. شعار تأویل در قرآن را به معنای بازگشت و سرانجام دانسته است (شعار، ۱۳۶۹، ص. ۱۱۸). حسینی طباطبایی در بحث تفسیر به رأی، با آوردن نمونه ای از تفسیر به رأی از ابن عربی می گوید: «این همان تأویل قرآن و حمل معان آن بر وفق رأی و مذهب است» (حسینی طباطبایی، بی تا (۱)، ص. ۱۲۳)؛ و در ادامه نمونه هایی از تفسیر به رأی و تأویل را آورده است (حسینی طباطبایی، بی تا (۱)، صص. ۱۲۳-۱۳۷)، سنگلجی ضمن بیان معنای تأویل در قرآن (ثواب و جزا، عاقبت کار و تجسم خارجی اعمال و وقوع امری در آینده)، دلالت آن بر صرف لفظ از معنا ظاهر را رد و آن را سبب پیدایش بدعت ها و خرافات در دین می داند (سنگلجی، بی تا، صص. ۶۹-۷۴). شعار می گوید: «ما اخباری را که زکات، حج و صلوات و دیگر مجملات فروعیه را توضیح و تفسیر می کند قبول داریم ولیکن خبری که آیه را از مدلول ظاهری آن بیرون کند قابل قبول نتواند بود، مانند تأویلات و توجیهاتی که ابداً با ظاهر آیه موافقت ندارند» (شعار، ۱۳۶۹، ص. ۸). تقوی می گوید: «هیچ اعتقادی که در قرآن نیست، نباید به نام دین بر مسلمانان تحمیل شود و کسی هم حق ندارد برخلاف ظاهر قرآن به نام تأویلات قرآنی چیزی بگوید، اگرچه به نام روایت و حدیث باشد (تقوی، ۱۳۲۶، صص. ۴-۷).

برخی چون خرقانی قرآن را نیازمند تأویل نمی‌دانند. وی بر این باور است که «در قرآن هیچ‌گونه اشکال و اشتباهی نیست تا محتاج تأویل باشد؛ البته بعضی مسائل دینی چون جبر و تفویض و ضلالت و هدایت و... وجود دارد که فهم آن مشکل است و برای عموم آسان نیست» (خرقانی، بی‌تا، ص. ۲۴۱). برخی چون برقعی قمی تأویل را مختص خدا می‌داند (برقعی قمی، بی‌تا(۱)، ج ۱، ص. ۱۷). سنگلجی وجود ظاهر و بطن را برای قرآن قبول دارد^۱، او برای فهم باطن و مقصد قرآن دو شرط قرار داده: اول اینکه «معنی باطن باید بر مقتضای ظاهر مقرر در زبان عرب و بر طبق مقاصد عربی جاری باشد» و دوم اینکه «باید بر آن معنای باطن شاهی از نص یا ظاهر قرآن در محل دیگر باشد و یا سنت رسول بر آن گواهی دهد و به این دو شرط (موافقت با لغت عرب و شاهی از کتاب خدا یا سنت رسول(ص)) باطن قرآن فهمیده می‌شود (سنگلجی، بی‌تا، ص. ۵۰)، اما در عمل، سنگلجی به شرایط خود پایبند نبوده است، وی در بقره/ ۳۰، مکالمه فرشتگان با خدا را حدیث نفس دانسته و می‌گوید: «فرشتگان این مجادله و اعتراضات را پیش خود می‌کردند» (سنگلجی، بی‌تا، ص. ۹۵)، این برداشت تأویلی است که هیچ‌یک از دو شرط او برای صحت تأویل را ندارد. سایر قرآنیان نیز که تأویل را ناپسند می‌دانند، در عمل مرتکب آن شده‌اند. برقعی قمی که تأویل را جز برای خدا روا نمی‌داند (برقعی قمی، بی‌تا(۱)، ج ۱، ص. ۱۷)، در انفال/ ۹-۱۰ در فراز «الا بشری و لتطمئن قلوبکم به» می‌گوید: «در این فراز ملاکه عبارتند از صفات حسنه مسلمین از قبیل توکل، طمأنینه و شهامت و امن و مانند این‌ها» (برقعی قمی، بی‌تا(۱)، ج ۱، ص. ۴۹۲). شعار نیز در بقره: ۲۵۶ واژه «اکراه» را به اکراه قلبی و باطنی تأویل کرده در حالی که تمام آیاتی که این واژه در آن آمده است، بر اکراه و اجبار ظاهری دلالت دارد.^۲

۲. کفایت قرآن

۱. از بحث‌ها و نمونه‌های که سنگلجی می‌آورد می‌توان فهمید که منظور او از باطن قرآن همان تأویل است هرچند این اصطلاح را به‌کار نبرده است (تصدیقی شاهرضایی، ۱۳۹۳، ص. ۱۲۷).

۲. از جمله نحل: ۳۳ و ۱۰۶، طه: ۷۳ و یونس: ۹۹.

برخلاف قرآنیان غیرشیعه، در میان قرآنیان شیعه کسی نیست که قرآن را به طور مطلق بی نیاز از سنت بداند، آنان تنها قرآن را در بخش اعتقادات کافی، قابل فهم و بی نیاز از تفسیر می دانند و آن را در بخش احکام و مجملات، نیازمند تفسیر می شمارند (تقوی، ۱۳۲۶، صص. ۴-۷؛ سنگلجی، بی تا، صص. ۴۰-۴۱؛ تنکابنی، ۱۳۵۶، ص. ۱۵؛ شعار، ۱۳۶۹، ص. ۸، برقعی قمی، بی تا (۲)، ص ۳۳ و ۴۷)، این در شرایط است که در تفاسیر خود غیر از سنت، از منابع دیگری نیز بهره برده اند.^۱ در این قسمت نقش سنت در دیدگاه آنان بررسی شده است.

از بین قرآنیان شیعه فقط برقعی قمی است که سنت را در قول، فعل و تقریر پیامبر (ص)، منحصر دانسته و ائمه (ع) را از آن جدا کرده است (برقعی قمی، بی تا (۳)، ص. ۱۱؛ برقعی، بی تا (۱)، ج ۱، ص. ۲۱) و می گوید: «قرآن که در او تبیان هر چیزی می باشد دستور اتباع از سنت را نیز داده و حق تعالی برای مسلمین، سنت رسول خود را حجت قرار داده و فرموده به آن رجوع کنید» (برقعی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، ص. ۱۹). سپس می گوید: «معنی کافی و جامع بودن قرآن که خدا فرموده در آن است تبیان هر چیزی، این است که هر مطلبی را قرآن بیان فرموده و به خصوص تمام عقایدی را که مسلمان باید داشته باشد در قرآن ذکر شده است و اما سنت روش که عملکردهای پیغمبر است و قرآن به طور اجمال سنت رسول را حجت قرار داده و در سنت رسول، هزاران دستور است. چون قرآن، سنت رسول را حجت قرار داده و فرموده به آن عمل کنید. به طور کلی، این حکم شاکل هر سنتی از رسول می گردد و گویا تمام دستورات سنت رسول خدا (ص) در قرآن است» (برقعی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، ص. ۲۱). در نظر برقعی قمی، سنت تنها شامل پیامبر (ص) است و هیچ کس غیر از آن حضرت، در دین اسلام سنتی ندارد (برقعی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، ص. ۲۱).

۱. به عنوان نمونه حسینی طباطبائی در بحث رویت خدا، در ص. ۷۲ معتقد به مجازی دانستن وجه برای خدا بوده و برای اثبات عقیده خود به سخنان برخی از صحابه که در تفسیری طبری گزارش شده و روایتی از امام علی (ع) استشهد می نماید (حسینی طباطبائی، بی تا (۱)، ص. ۴۳)، شعار هم در مجازی دانستن معنای این آیه به ادبیات و شعر عرب و فرهنگ لغت استناد نموده است (شعار، ۱۳۶۹، صص. ۴۷-۴۸).

البته برقعی قمی به گونه‌ای متناقض سخن گفته است، از یک سو سنتی غیر از سنت پیامبر (ص) را فاقد اعتبار می‌خواند و از سوی دیگر در «تابشی از قرآن»، ضمن استشهاد به حدیث ثقلین (برقعی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، صص. ۱۹-۲۸)، مراد از عترت را ائمه (ع) دانسته (برقعی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، ص. ۲۸) و آنان را تابع قرآن معرفی نموده است (برقعی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، ص. ۱۹). سائیری قرآن بسندگان سنت را به امامان معصوم (ع) تعمیم داده‌اند. فریدتنکابنی سنت را قول، فعل و تقریر معصوم (ع)، که شامل ائمه (ع) است می‌داند (تنکابنی، بی تا، ص. ۶۶). سنگلجی با استشهاد به حدیث ثقلین، می‌گوید: «و مراد از عترت، ائمه از اهل‌البیت است، چون عترت، بیان سنت را می‌کند و در واقع عین سنت است و آنچه مأثور است که علم قرآن نزد آل محمد می‌باشد مراد این است که بیان سنت پیغمبر نزد اهل‌بیت است» (سنگلجی، بی تا، ص. ۴۰). یعنی از نظر ایشان تمام روایات صحیح ائمه (ع) بیانگر سنت پیامبر (ص) است.

برخی از آنان موافق و برخی مخالف بهره‌مندی از سنت هستند:

✓ مخالفان: برقعی قمی که هر سنتی غیر رسول خدا (ص) را ساقط می‌داند، از یک سو ضمن بهره‌مندی از روایات معصومین (ع)، تصریح می‌کند: «اگر حدیثی واقعاً از پیامبر (ص) یا امیرالمؤمنین (ع) و... باشد، مورد قبول همه مسلمین است و در عالم اسلام مخالف ندارد» (برقعی قمی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵)، و از سوی دیگر به کرات بر عدم اعتبار سنت ائمه (ع) تأکید کرده است (برقعی قمی، بی تا (۱)، ص. ۱۱؛ برقعی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، ص. ۲۱). حسینی طباطبایی در کتاب «نقد کتب حدیث» ضمن یادآوری نقش مهم و مؤثر حدیث بعد از قرآن کریم در معرفی اسلام، برخی احادیث جعلی را به نقد کشیده است. وی در کتاب «منهای معنویت» نیز مسلمانان را به وحدت و قیام و حرکت به سوی معنویت تحت لوای کتاب و سنت فراخوانده است. در عین آنکه معتقد است قرآن بدون حدیث قابل فهم است (حسینی طباطبایی، بی تا (۱)، ص. ۱۵۰).

✓ موافقان: سنگلجی با استناد به آیه نحل / ۴۴ در مورد نیاز قرآن به سنت، استدلال کرده است (سنگلجی، بی تا، ص. ۳۹)، وی ضمن استناد به حدیث

متواتر تقلین در مورد نیاز قرآن به سنت می‌گوید: «پس استنباط، بدون نظر در شرح که سنت باشد، جایز نیست، ناچار باید در فهم قرآن مراجعه به سنت کرد» (سنگلجی، بی‌تا، ص. ۴۰)، در حالی که بر قعی قعی با حمل واژه «تبیین» در این آیه بر معنای مقابل کتمان (تلاوت)، نیاز قرآن به سنت را به مورد انتقاد قرار داده است. حسینی طباطبایی در پاسخ ایشان، ضمن حمل واژه «تبیین» بر معنای مقابل کتمان (تلاوت)، گفته است: «اگر مقصود شما از تبیین رسول خدا (ص) آن باشد که آن حضرت شرح مجملات قرآن را به عهده بگیرد و سنت پیامبر (ص)، شارح مجملات کتاب باشد، این معنی را ما قبلاً ذکر کرده‌ایم و مورد اجماع و اتفاق علمای اسلام است» (حسینی طباطبایی، بی‌تا (۱)، ص. ۱۵۳). فریدتنکابنی می‌گوید: «نظر به اینکه حدیث متضمن بیان مجملات و عمومات و مطلقات قرآن کریم و یک قسمت مهم از احکام جزئیة اسلام است، از این رو خیلی ذی‌قیمت و تقریباً تالی مرتبه قرآن است، مخصوصاً در صدر اسلام، در نظر عموم مسلمین، بی‌نهایت با اهمیت بوده است» (فریدتنکابنی، ۱۳۵۶، ص. ۶۶).

۲-۱. بهره‌مندی از سنت در آیات اعتقادی

قرآنیان شیعه برخلاف غیرشیعه که به‌طور کلی از سنت دست کشیده‌اند، معتقداند فقط در بخش احکام و مجملات، قرآن را نیازمند سنت می‌دانند و در سایر بخش‌ها از جمله اعتقادات، قرآن شفاف بوده و نیاز به تفسیر و همچنین نیاز به بهره‌مندی از سنت ندارد. تقوی قرآن در کتاب «یک روش جدید و علمی برای از بین بردن کلیه اختلافات جزئی مسلمانان» از کفایت قرآن در بیان معتقدات سخن گفته است (تقوی، ۱۳۲۶، ص. ۴). فریدتنکابنی ذیل عنوان «در امور مربوط به عقیده، به خبر و حدیث نمی‌توان تکیه کرد»، بحثی را مطرح کرده و با اقامه بر دلایلی تکیه بر خبر و حدیث در امور اعتقادی را رد کرده است (فریدتنکابنی، ۱۳۵۶(۱)، ص. ۴۱)، سنگلجی تأکید داشته در بخش آیات اعتقادات، قرآن به‌هیچ‌وجه نیازمند سنت نیست (سنگلجی، بی‌تا، ص. ۴۱)، وی برای تأکید بر نظر خود قائلین به نیازمندی قرآن در مباحث اعتقادی را غیرمسلمان خوانده است (سنگلجی، بی‌تا، ص. ۴۱).

اما آنان نه تنها به تفسیر آیات اعتقادی پرداخته‌اند، در این مهم از روایات نیز بهره برده‌اند، به‌عنوان نمونه قلمداران در کتاب‌های «بحث شفاعت» و «شاهراه اتحاد»، برقی‌قمی در کتاب‌های «اصول دین از دیدگاه قرآن» و «تابشی از قرآن»، سنگلجی در کتاب‌های «توحید عبادت» و «محو الوهوم»، فریدتنکابنی در کتاب «اسلام و رجعت»، حسینی طباطبایی در کتاب «راهی به سوی وحدت»، وی کتاب «فتح الباری فیما روی عن علی(ع) فی تفسیر القرآن» وی به‌طور کلی از روایات امام علی(ع) است، همچنین شعار در کتاب «تفسیر آیات مشکله».

۲-۲. بهره‌مندی از سنت در تبیین جزئیات و احکام

این دیدگاه که بیان قرآن در بخش اعتقادات کافی است و نیاز به سنت ندارد و در بخش فروع و احکام نیز برخی از احکام مانند وضو به‌طور مفصل در قرآن ذکر شده است و نیازی به سنت ندارد و برخی مانند نماز به‌صورت مجمل ذکر شده است، که

تفصیل آن را باید از سنت آموخت را تقوی^۱ به عنوان راهکاری برای اتحاد امت اسلامی بیان کرده است و دیگر قرآنیان شیعه^۲ نیز با مضامین مشابه ذکر کرده‌اند (تصدیقی‌شاهرزایی، ۱۳۹۳، ص. ۸۱). سنگلجی فهم قرآن در بخش احکام را متوقف بر سنت و بلکه نیازمند آن دانسته است (سنگلجی، بی‌تا، ص. ۳۹) و می‌گوید: «بیشتر احکام وارده در کتاب خدا کلی است و باید این کلیات را مبینی باشد و آنچه مجملات کتاب خدا را بیان کند و شارح کلیات آن باشد، همان سنت است و بدون سنت نبی نمی‌شود قرآن را فهمید» (سنگلجی، بی‌تا، ص. ۲۹). همچنین می‌گوید: «و این احتیاج شدید به سنت با توجه به کوچکی قرآن، واضح و هویدا می‌شود، مثلاً می‌بینید که تمام جزئیات نماز، روزه، زکوة و نظایر این‌ها و احکام آن در قرآن بیان نشده. بنابراین مسلم است که باید سنت جزئیات را بیان کند و بدون سنت پیغمبر عمل به کتاب خدا ممتنع است» (سنگلجی، بی‌تا، ص. ۴۰).

۳. شروط پذیرش روایات

قرآنیان شیعه برای تشخیص روایات ساختگی، معیارهای ده‌گانه‌ای را ذکر کرده‌اند،^۳ در ادامه برخی از آن بررسی شده است:
○ موافقت با قرآن^۴:

۱. تقوی می‌گوید: «در بخش فروع و احکام هم بعضی در قرآن به‌طور کامل و تفصیل ذکر شده، مثل وضو و تیمم و برخی مجملی از آن در قرآن بوده و تفصیل آن در قرآن نیست مثل دستور نماز و... که تفصیل آن در دستورالعمل‌های دینی به نام سنت پیغمبر معروف است و راه به دست آوردن سنت آن حضرت عمل مردم مکه و مدینه است؛ یعنی مسلمانان باید از عمل ایشان تقلید نمایند» (تقوی، ۱۳۲۶، صص. ۴-۷).

۲. از جمله سنگلجی، بی‌تا، صص. ۴۰-۴۱، شعار، ۱۳۶۹، ص. ۸، فرید تنکابنی، ۱۳۵۶(۲)، ص. ۱۵، برقی، بی‌تا(۱)، ج ۱، ص. ۱۹، برقی، بی‌تا(۲)، صص. ۴۶-۵۱.

۳. ر.ک: حسینی طباطبایی، بی‌تا(۴)، صص. ۱۵۷-۱۶۳؛ فرید تنکابنی، ۱۳۵۶ (۱)، صص. ۱۳-۱۴؛ و فرید تنکابنی، ۱۳۵۶ (۲)، صص. ۱۲۲-۱۲۵.

۴. منظور از موافقت، عدم مخالفت روایت با قرآن است.

اصلی‌ترین و قوی‌ترین معیار نزد قرآنیان شیعه موافقت حدیث با قرآن است. خرقانی در «محوالموهوم و سهو المعلوم»^۱، فریدتنکابنی در «اسلام و رجعت»^۲، برقعی قمی در «قرآن برای همه»^۳ و نیز در «عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول»^۴، حسینی طباطبایی در «بررسی روایات ساختگی در کتب حدیث (نقد کتب حدیث)»^۵ و در «بررسی آرای اخباری و اصولی»^۶ موافقت با قرآن را معیار صحت روایات ذکر نموده‌اند.

خرقانی معتقد است هر آنچه از شرح و حواشی مطابق آن متن-قرآن- باشد مقبول است و هر آنچه مخالف باشد، باید مسکوت‌عنه گذاشت (خرقانی، بی‌تا، ص. ۷۲). همچنین می‌گوید: حدیثی را که با نص قرآن مخالف باشد باید کنار گذاشت، چون قرآن مرجع اصلی و اساسی دین است و اخبار صحیح چیزی جز شرح آن نیست (خرقانی، بی‌تا، ص. ۱۳، ۷۲ و ۱۰۶). قلمداران می‌گویند: «در مورد احادیث، علاج همان است که ائمه (ع) خود فرمودند که هر حدیث موافق قرآن را می‌توان قبول کرد و آنچه نبود باید نابود نمود» (قلمداران، بی‌تا (۲)، ص. ۶۹، قلمداران، بی‌تا (۱)، ص. ۱۴۹).

نگاه برقعی قمی به رابطه بین قرآن و سنت متناقض است، وی از یک سو موافقت با قرآن را شرط صحت و پذیرش روایت می‌داند و می‌گوید: «طبق دستور خدا و پیامبر و ائمه، احادیث مخالف با قرآن را از هر که باشد نمی‌پذیریم، و هر حدیثی که موافق با قرآن باشد را قبول کرده و بر چشم می‌گذاریم» (برقعی قمی، بی‌تا (۴)، ص. ۳۷)، و یا «مضمون حدیث مخالف با نص یا تصریح یا فهم آیات الهی نباشد» (برقعی قمی، ۱۳۸۶، ص. ۷۰)، و از سوی دیگر با استشهاد به حدیث ثقلین می‌گوید: «سنت نیز حجتی است مستقل و اگر هر یک از این دو دلالت بر مطلبی کرد آن مطلب صحیح است، پس قرآن و سنت، دو حجت است نه اینکه مجموعاً یک حجت باشند، یعنی هر

۱. خرقانی، بی‌تا، ص. ۱۰۵.

۲. فریدتنکابنی، ۱۳۵۶ (۲)، ص. ۱۳.

۳. برقعی، بی‌تا (۲)، ص. ۵۳.

۴. برقعی، ۱۳۸۶، ص. ۲۸۰.

۵. حسینی طباطبایی، بی‌تا (۴)، ص. ۱۵۶.

۶. حسینی طباطبایی، بی‌تا (۶)، ص. ۴۲.

یک دلالت بر مطلبی کنند کافی و لازم‌الاجزاء است» (برقعی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، صص. ۲۷-۸۸). اما در عمل گاه به معیار موافقت با قرآن در صحیح دانستن روایات پایبند بوده و گاه نبوده‌اند، از نمونه‌هایی که پیابند نبوده‌اند: برقعی قمی در تفسیر نساء: ۵۹ روایتی از پیامبر(ص) را نقل می‌کند به این مضمون که نباید نام خدا و پیامبر(ص) در یک صف باشد، درحالی‌که در آیات قرآن نام خدا و پیامبر(ص) در کنار هم ذکر شده است^۱ (برقعی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، ص. ۲۹۳) و یا ذیل لقمان/ ۴ روایتی را نقل می‌کند به این مضمون که با مردم قتال می‌کنم تا به وحدانیت خدا و اینکه محمد رسول خداست شهادت دهند و... (برقعی قمی، بی تا (۱)، ج ۲، ص. ۳۸۳)، درحالی‌که این برداشت با آیاتی چون «لا اکراه فی الدین» (بقره: ۲۵۶)^۲ تعارض دارد.

شایان ذکر است قرآنیان شیعه به تأویل اخبار مخالف با قرآن نیز نگاه مثبتی ندارند، به‌عنوان نمونه حسینی طباطبایی می‌گوید: «اگر بنای کار را بر تأویل و توجیه بگذاریم، در آن صورت اساساً حدیثی ناسازگار با قرآن نخواهیم یافت و معلوم نمی‌شود که رسول خدا صل الله علیه و آله و سلم و ائمه هدی علیهم السلام، آن همه سفارش را برای چه کس و به چه منظور نموده‌اند؟!» (حسینی طباطبایی، بی تا (۴)، ص. ۱۵۸). برقعی قمی نیز در توجیهاات مجلسی نسبت به احادیث می‌گوید: «اگر بنا بر توجیه باشد می‌توان هر کفر و شرکی را با مغایه به نوعی، توجیه کرد» (برقعی قمی، ۱۳۸۶، ص. ۵۸۱). به رغم این نگاه منفی گاهی روایاتی را قابل تأویل دانسته‌اند، به‌عنوان مثال برقعی قمی در مورد حدیثی که بر طبق آن خداوند توبه بدعت‌گزار را نمی‌پذیرد، ابتدا آن را مخالف قرآن می‌داند و رد می‌کند، سپس می‌گوید: «البته ممکن است بگوئیم که معنی حدیث این است که خدا توفیق به بدعت‌گزار نمی‌دهد، گرچه توجیهی بعید است» (برقعی قمی، ۱۳۸۶، ص. ۲۱۸)، در جای دیگر در مورد روایات تحریف می‌گوید: «مدعیان تحریف، به روایاتی استدلال کرده‌اند که تماماً ضعیف السند و فاسد المتن و یا قابل تأویل است» (برقعی قمی، بی تا (۱)، ج ۱، ص. ۲۹)، و گاهی هم در صورت نیاز دست به تأویل برخی روایات زده‌اند، به‌عنوان مثال از جمله فرید تنکابنی

۱. از جمله: آل عمران: ۳۲؛ آل عمران: ۱۳۲؛ و نساء: ۶۹.

۲. یونس: ۹۹؛ کهف: ۲۹؛ نحل: ۸۲.

در مورد اخبار رجعت می‌گوید: «بلی این اخبار، گذشته از جنبه مخالفت یا عدم موافقت آن‌ها با قرآن و حکم عقل، چنانچه صحیح بود، ممکن بود که بگوییم مراد از رجعت، آثار و دولت ائمه اطهار است» (فریدتنکابنی، ۱۳۵۶(۲)، ص. ۲۵۷).

○ صحت سند حدیث:

قرآنیان شیعه با تأکید بر موافقت بر قرآن، به سند روایت اهمیت چندانی نداده‌اند. قلمداران با اشاره به اینکه مرحوم مجلسی تنها یک‌دهم احادیث کتاب کافی را صحیح دانسته، در مقام نقد می‌گوید: «در همین احادیث ضعیف و حسن و مرسل و غیره، احادیثی یافت می‌شود که مفاد آن کاملاً مطابق با قرآن است» (قلمداران، بی‌تا(۱)، ص. ۱۴۹). از این سخن ایشان برداشت می‌شود، معیار موافقت با قرآن نسبت به سند حدیث در نظر وی تقدم دارد، در اثبات مخدوش بودن احادیث شفاعت نیز می‌گوید: «هرچند اگر صحت سند تا آن حد بود که فی‌المثل مستقیماً از معصوم شنیده شده بود؛ چون مخالف با آیات صریحه قرآن است بر طبق دستور و فرموده خود ایشان سلام الله علیهم باید آن‌ها را به دیوار کوبید» (قلمداران، ۱۳۸۸، ص. ۹۰)، همچنین می‌گوید: «علم درایه و رجال نمی‌تواند ما را از شر جعل و واضعین حدیث کذب، کاملاً محفوظ دارد ولی باز نفع آن زیاد بوده و نمی‌توان فواید آن را منکر شد» (قلمداران، بی‌تا(۱)، ص. ۱۴۹). برقی‌قمی نیز می‌گوید: «شارع نفرموده که حدیث موثق را بپذیرید، بلکه ملاک رد یا قبول احادیث و اخبار را وجود مؤید و مصدق از قرآن کریم یا سنت قطعی پیامبر(ص) معرفی کرده است» (برقی‌قمی، ۱۳۸۶، ص. ۲۸۰)، روشن است وثوق در نظر او معیاری متفاوت از موافقت با قرآن و سنت قطعی است، همچنین می‌گوید: «در مورد احادیث، طبق دستور خدا و پیامبر و ائمه، احادیث مخالف با قرآن را از هر که باشد نمی‌پذیریم» (برقی‌قمی، بی‌تا(۴)، ص. ۳۷). حسینی طباطبایی می‌گوید: «وقتی که متن حدیثی با کتاب خدا موافق نباشد به سندش نباید اعتماد کرد، زیرا کسی که متن حدیثی را جعل کند، سندش را هم جعل خواهد کرد» (حسینی طباطبایی، بی‌تا(۴)، ص. ۵۵). «پس میزان قطعی در پذیرش حدیث، موافقت آن با قرآن است و چنانچه که حدیثی با کتاب خدا سازگار نبود، نباید آن را پذیرفت، هرچند راوی حدیث، مورد وثوق و اهل

نیکوکار باشد» (حسینی طباطبایی، بی تا (۴)، ص. ۴۲). اما در عمل، به اولویت بررسی توافق با قرآن نسبت به بررسی سندی وفادار نبوده‌اند. برقعی قمی در کتاب «عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول» در بررسی برخی احادیث^۱ جلد اول اصول کافی، تنها به سند احادیث توجه داشته و آن‌ها را از لحاظ موافقت با قرآن نسنجیده است، برخی از آن‌ها را رد کرده، درحالی که موافق قرآن است، به عنوان نمونه در نقد حدیث ششم، چون دو نفر از روات آن^۲ ضعیف هستند، به رغم موافقت آن حدیث^۳ با قرآن^۴ و حدیث دیگر^۵ و عقل، آن را نپذیرفته است.

○ موافقت با عقل:

برقعی قمی در «عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول»^۶، فرید تنکابنی در «اسلام و رجعت»^۷، حسینی طباطبایی در «بررسی روایات ساختگی کتب حدیث (نقد کتب حدیث)»^۸ موافقت با عقل را راه تشخیص روایات ساختگی از صحیح دانسته‌اند. برقعی قمی موافقت روایت با قرآن و عقل را معیار صحیح بودن روایت دانسته است (برقعی قمی، بی تا (۲)، ص. ۵۸؛ برقعی قمی، ۱۳۸۶، ص. ۷). حسینی طباطبایی می‌گوید: «احکام فقهی از قبیل عبادات و... را نمی‌توان به عقل محض ارجاع داد، بلکه آن‌ها را باید از شرع گرفت، چون احاطه عقل بر همه مصالح و مفاسد امور، به پای شرع نمی‌رسد، لذا عقل سالم تسلیم شریعت الهی می‌گردد، همانند شاگردی خردمند که از

۱. احادیث: ۳، ۴، ۶، ۱۵ و ۱۶.

۲. سیف بن عمیره و اسحاق بن عمار.

۳. هرکس که عاقل باشد دین دارد و هرکس که دین داشته باشد داخل بهشت می‌شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص. ۱۱).

۴. «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰).

۵. به عنوان نمونه امام صادق (ع) در پاسخ شخصی که پرسید عقل چیست؟ فرمودند: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص. ۱۱).

۶. برقعی، ۱۳۸۶، ص. ۷.

۷. فریدتنکابنی، ۱۳۵۶ (۲)، ص. ۱۲۲.

۸. حسینی طباطبایی، بی تا (۴)، ص. ۱۶۰.

آموزگار دانشمند خود پیروی کند» (حسینی طباطبایی، بی تا (۶)، صص. ۴۹-۵۰)، با وجود آنکه معتقد است: «گاهی حکم واقعی و قطعی شرع در برابر ما قرار ندارد، بلکه روایتی به ما می‌رسد که با احکام روشن عقلی نمی‌سازد، در چنین مواردی است که ترجیح دلیل نقلی بر عقلی، محل اشکال است» (حسینی طباطبایی، بی تا (۶)، صص. ۴۹-۵۰). فرید تنکابنی معتقد است: «مفاد هر حدیثی چنانچه مخالف با عقل بوده به طوری که قابل تأویل نباشد، حتماً موضوع و ساختگی است» (تنکابنی، ۱۳۵۶ (۲)، ص. ۱۲۲).

قرآنیان شیعه گرچه در مواردی پایبند به معیار موافقت با عقل در پذیرش روایت بوده‌اند اما در مواردی این معیار را در نظر نداشته‌اند از جمله برقی قمی در نقد روایت شنیدن صدای زائران توسط معصومین (ع) با استناد به عقل می‌گوید: «صرف نظر از آیات متعدد قرآن، دلایل عقلی را چگونه جواب می‌دهند که هر بشری خواه رسول یا امام و یا سایرین، باید با گوش بشنود و خدا به انبیاء و اولیاء برای شنیدن گوش عطا کرده و چون از دنیا رفتند به هیچ وجه نمی‌توانند با گوشی که روح ندارد و یا به خاک تبدیل شده بشنوند، انبیاء علیهم السلام مانند دیگران بشنوند، مگر در چیزی که خدا استثناء کرده باشد و آن وحی است که اختصاص به انبیاء دارد» (برقی قمی، بی تا (۴)، ص. ۶۰). در حالی که از نظری عقلی هیچ بعدی ندارد که انسان در عالم برزخ، با جسم برزخی، صداها

بشنود و اصولاً شنیدن صداها دنیوی منحصر در وجود جسم انسان نیست (تصدیقی شاهرضایی، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۴)، و نیز در تفسیر آل عمران: ۱۸۰، برداشتی داشته^۱ که نه تنها با قرآن مطابقت ندارد بلکه مخالف با قرآن نیز هست، مثال آیه لقمان: ۲۴ که در قسمت موافقت به قرآن ذکر شد، نه تنها با قرآن بلکه با عقل نیز تنافی دارد.

○ موافقت با سنت قطعی:

برقی قمی در «عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول»^۲، حسینی طباطبایی در «بررسی روایات ساختگی کتب حدیث (نقد کتب حدیث)»^۱، موافقت با سنت را یکی از شرایط

۱. زکات ندادن را به افعی دور کردن در روز قیامت تجسم کرده است.

۲. برقی قمی، ۱۳۸۶، ص. ۲۸۰.

پذیرش روایت دانسته‌اند. برقعی قَمی که ادعا می‌کند سنت قطعی را سنتی از پیامبر(ص) می‌داند که تفرقه‌انگیز نباشد (برقعی قَمی، ۱۳۸۶، ص. ۲۸۰)، از یک سو سنت قطعی را معیاری برای پذیرش یا رد حدیث می‌گیرد و می‌گوید: «به اصلی که رسول خدا و امامان هدی -صلوات الله و سلامه علیهم- برای شناختن حدیث درست (از نادرست) تعیین نموده‌اند، توجه بشود. آن اصل این است که حدیث را بر کتاب خدا و سنت قطعی و یقینی رسول خدا عرضه کنند» (برقعی قَمی، ۱۳۸۶، ص. ۳۰۵) و از سوی دیگر حدیثی را مورد پذیرش می‌داند که خود آن حدیث صحیح و قطعی باشد و می‌گوید: «البته سخن ما نه بدان معناست که این جانب-نعوذ بالله- باسنت مخالف باشم، بلکه آن را کامل قبول داشته و بدان از صمیم قلب پایبندم، اما سنت قطعی پیامبر(ص) که مسلمین در آن اختلاف ندارند، نه روایات ضدونقیض» (برقعی قَمی، ۱۳۸۶، ص. ۳۰۵). سنگلجی راه نجات از شر خرافات و اخبار جعلی را پنا بردن به کتاب خدا و سنت حتمی پیامبر(ص) معرفی کرده است (سنگلجی، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۶). فرید تنکابنی نیز پس از سفارش به کنار گذاشتن عادت‌ها و آداب و رسوم اجدادی، توجه به «قرآن و سنت و سیره حتمیه پیامبر و ائمه و...» (فرید تنکابنی، ۱۳۵۶(۲)، ص. ۶۲) را برای این امر پیشنهاد می‌نماید.

بدیهی است تعداد اندک احادیث قطعی، محلی برای تحقق این شرط باقی نمی‌گذارد، روایات فراوانی از سوی قرآنیان شیعه نقل شده که در سنت قطعی شاهدهی برای آن‌ها وجود ندارد و برعکس، یعنی روایاتی وجود دارد که به‌رغم موافقت باسنت قطعی آن را نپذیرفته‌اند، به‌عنوان نمونه قلمداران روایتی از پیامبر(ص) نقل می‌کند که اگر زنان از دیدن وضع ظاهری جنازه حمزه ناراحت نمی‌شدند او را رها می‌کردم تا پرندگان و حیوانات جنازه‌اش را بخورند (قلمدارن، بی تا(۲)، ص. ۲۴)، این روایت نه تنها مخالف عقل است، باسنت قطعی پیامبر(ص) که تجهیز میت را بر همه واجب می‌دانستند (نوری، ۱۴۹۸ق، ج ۲، ص. ۱۶۵) نیز مخالف است، یا روایاتی چون خطبه سوم

نهج البلاغه (خطبه شقشقیه) که موافق سنت قطعی است، یا از سوی ایشان نقل نشده و یا ذکر شده و رد شده است.

○ عدم وضع و جعل حدیث:

حسینی طباطبایی در «نقد کتاب حدیث» بعضی از احادیث جعلی را به نقد کشیده است. فریدتنکابنی در «اسلام و رجعت» به طور مفصل در مورد جعل اخبار و روایات و علل آن بحث کرده است. بسیاری از قرآنیان شیعه عقایدی چون رجعت را خرافه دانسته‌اند.^۱ حکمی زاده «در مقصود من» بر وجود روایات جعلی و لزوم پاک‌سازی آن از

دین

تأکید دارد.

با بررسی کتاب‌های قرآنیان شیعه مشخص می‌شود ایشان در موارد فراوانی به روایات جعلی استناد داشته‌اند و در این زمینه گاه افراط داشته‌اند، به عنوان نمونه سنگلجی تمام روایات مربوط به زنده‌بودن حضرت عیسی (ع) (سنگلجی، ۱۳۲۳، ص. ۲۳)، تنکابنی تمام روایات رجعت (فریدتنکابنی، ۱۳۵۶(۱)، ص. ۹) و برقعی قمی تمام روایت ذکر شده در تفسیر منسوب به امام حسن عسگری (ع) (برقعی قمی، بی تا(۱)، ج ۱، ص. ۵۰) را مجعول و غیرقابل قبول دانسته‌اند^۲ و گاه تفریط داشته‌اند و به نقل روایاتی پرداخته‌اند که حتی با معیارهای خودشان سازگار نیست. به عنوان نمونه خرقانی، قرائتی مشهور را براساس یک روایتی تخطئه کرده، درحالی که حدیث نصی برای آن قرائت وجود دارد (خرقانی، بی تا، ص ۹۱) و نمونه‌های بیشتر در این نوشتار آمده است. قلمداران دو روایتی در فضیلت شیخین را که آثار جعل در آن هویداست به رغم معیار عدم جعل و وضع حدیث می‌پذیرد (قلمداران، ۱۳۸۴، صص. ۱۴-۱۵)، چون اولاً یکی از موارد جعل حدیث نزد خود قلمداران مدح و فضیلت خلفا است

۱. از جمله فریدتنکابنی و سنگلجی.

۲. در بقره: ۷۸ روایتی را به دلیل آنکه در تفسیر منسوب به امام حسن عسگری (ع) نیز ذکر شده و وی این کتاب را جعلی می‌داند، نمی‌پذیرد.

(قلمداران، بی تا (۱)، ص. ۱۴۴). بنابراین قرآنیان شیعه به معیار عدم نقل روایات مجعول پایبند نبوده‌اند.

جمع‌بندی و تحلیل

قرآنیان شیعه همه آیات قرآن را قابل فهم و امکان فهم آن را برای همگان مجاز می‌دانند، هرچند برخی فهم قرآن را متوقف بر شرایط دانسته‌اند (ولی دستیابی به آن ممکن است). قائل به جواز و بلکه نیاز به تفسیر هستند، همگی اقدام به تفسیر داشته‌اند، بر اولویت روش تفسیری قرآن به قرآن پایبند نبوده و خطا در پیاده‌سازی آن (به دلیل نداشتن نگاه جامع به کل آیات و عدم اشراف به آیات متحدالموضوع) داشته‌اند. همچنین تعریف تفسیر به رأی و تأویل، نزد قرآنیان شیعه نسبت به یکدیگر متفاوت است اما هر دو در نظر همگی آنان مذموم است و نگاه مثبتی به تفسیر به رأی و تأویل (حتی در روایات) ندارند و در تألیفات خود^۱ تأویل‌های گوناگون را رد کرده‌اند، سنگلجی در صورت تحقق شرایطی تأویل صحیح را مجاز دانسته است. همچنین بعضاً برداشت‌های تفسیری داشته‌اند که براساس تعاریف خودشان، تفسیر به رأی محسوب می‌شود.

در تعریف سنت فقط برقعی‌قَمی است که سنت را منحصر به پیامبر (ص) می‌داند، سایر قرآنیان شیعه سنت را به امامان (ع) تعمیم داده‌اند. برخی مانند برقعی‌قَمی و حسینی طباطبایی (در گفتار) مخالف نیاز فهم قرآن به تفسیر و البته استفاده از سنت در تفسیر هستند. شعار کفایت قرآن از نظر قرآنیان شیعه کلّیت ندارد، از نظر آنان قرآن در بخش اعتقادات بی‌نیاز و در تبیین احکام و جزئیات نیازمند سنت است، این در حالی است که همگی آنان در کل آیات قرآن از سنت بهره برده‌اند.

از نظر قرآنیان شیعه قرآن تنها در بخش احکام و مجملات نیاز سنت رسول خدا (در گفتار برقعی‌قَمی)، اصحاب و ائمه (ع) (در دیدگاه سایر قرآنیان) دارد. قرآنیان شیعه به دیدگاه خود مبنی بر عدم نیاز قرآن به سنت در آیات اعتقادی پایبند نبوده‌اند.

۱. از جمله: «برقعی‌قَمی در عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول».

همگی قرآنیان شیعه برکنار گذاشتن اخبار مخالف قرآن تأکید دارند و به تأویل این اخبار نیز نگاه منفی دارند، هرچند گاهی به آن اقدام نموده‌اند و معیار مهم موافقت خبر با قرآن را کنار گذاشته‌اند. با توجه به تعداد اندک روایات متواتر، متفقه و قطعی، طبیعی است که در عمل هیچ‌کدام ملزم به رعایت این شروط نباشند. مثال‌های نقضی وجود دارد که نشان می‌داد به معیار موافقت با قرآن، عقل و سنت قطعی نیز پایبند نبوده‌اند و به روایات مجعول برخلاف ناپسند دانستن آن، برای اثبات نظر خود استناد داشته‌اند.

از مبانی مشترک قرآنیان شیعه امکان‌پذیری فهم همه آیات برای همه (هرچند برای فهم بهتر مقاصد قرآن، رعایت شرایط را لازم می‌دانند)، در صدر دانستن روش تفسیری قرآن به قرآن، مذموم دانستن تفسیر به رأی و تأویل، اعتقاد به کفایت قرآن در بخش اعتقادات و نیازمند سنت دانستن آن در تبیین احکام و مجملات، معیار موافقت حدیث با قرآن برای پذیرش روایات است.

از رویکردهای مشترک آنان در یک دسته‌بندی کلی می‌توان عدم پایبندی به مبانی خود و عدم رعایت جانب انصاف و اعتدال را ذکر کرد.

نتیجه‌گیری

در نتیجه‌گیری از آراء قرآنیان شیعه توجه به این نکته توجه داشت که طور منطقی آراء شاذ یک شخص خاص که منتسب به یک جریان محسوب می‌شود نمی‌تواند ملاک سنجش باشد، چراکه در اغلب موارد تنها او این دیدگاه را داشته و خود او نیز در اکثر موارد به دیدگاهش پایبند نبوده است. در بین قرآنیان شیعه تنها برقی‌قمی است که قائل به عدم جواز و عدم نیاز قرآن به تفسیر (درحالی‌که خود ایشان در «تابشی از قرآن» کل قرآن را تفسیر کرده)، فقط اوست که سنت را منحصر به پیامبر(ص) دانسته، درحالی‌که حتی در آیات اعتقادی نیز به کرات از روایات ائمه(ع) بهره برده است.

در موارد بررسی شده این نوشتار، مبنای مشترکی از قرآنیان شیعه که اولاً در رویکرد به آن پایبند بوده و ثانیاً با سایر شیعیان متفاوت باشد تنها یافت نشد.

از کنار هم قرار دادن مطالب بالا آنچه موردشک واقع می‌شود، جریان به حساب آوردن آنان با این حجم از تفاوت و تضاد با یکدیگر و حتی عدم پایبند به مبانی خود

در رویکردشان است، این مسأله وقتی که یکی از اصلی‌ترین مبانی آنان حفظ وحدت اعلام نمایند بیشتر نمایان می‌شود. حتی قرآنی دانستن آنان نیز مخدوش می‌شود، چراکه اصل ثابت بین قرآنیان غیرشیعی (در مصر، هند و پاکستان) بی‌نیازی قرآن از غیر خود از جمله سنت است^۱، اما روشن شد در بین قرآنیان شیعی کسی نیست که به‌طور مطلق بر کفایت قرآن از سنت اعتقاد داشته باشد، همچنین قرآنیان غیرشیعه عمل به سنت پیامبر(ص) را شرک تلقی می‌کنند، درحالی‌که تمام قرآنیان شیعی، در قول و عمل، سنت را حداقل مبین بخش احکام و مجملات قرآن می‌دانند.

کتابنامه

- قرآن کریم.
الهی‌بخش، خادم‌حسین (۱۴۲۱ق). *القرآنیون و شباهتم حول السنه* (چاپ دوم). طائف: مکتب الصدیق.
برقعی قمی، ابوالفضل (۱۳۸۶). *عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول* (چاپ دوم). بی‌جا.
برقعی قمی، ابوالفضل (بی‌تا-۱). *تابشی از قرآن*. بی‌جا.
برقعی قمی، ابوالفضل (بی‌تا-۲). *قرآن برای همه*. بی‌جا.
برقعی قمی، ابوالفضل (بی‌تا-۴). *خرافات وفور در زیارات قبور*. بی‌جا.
برقعی قمی، ابوالفضل (بی‌تا-۳). *نقد مراجعات* (تحقیق: عبدالله سلمان، ترجمه: حنیف زرنگار). بی‌جا.
تصدیقی‌شاهرضایی، علی (۱۳۹۳). *نقد و بررسی آرای قرآنی و حدیثی قرآنیان شیعه* (رساله دکتری). دانشگاه قم، قم، ایران.
تقوی، صادق (۱۳۲۶). *یک روش جدید و علمی برای از بین بردن کلیه اختلافات جزئی مسلمانان*. بی‌جا.
جعفریان، رسول؛ و خرقانی روحانی، سیداسدالله (۱۳۸۲). *نوگرای روزگار مشروطه و رضاشاه* (چاپ اول). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
حسینی طباطبایی، مصطفی (بی‌تا-۱). *راهی به سوی وحدت اسلامی*. بی‌جا.
حسینی طباطبایی، مصطفی (بی‌تا-۲). *بازنگری در معانی قرآن*. بی‌جا.

۱. و تقریباً همه آنان با کمی اختلاف به این اصل پایبندند (الهی‌بخش، ۱۴۲۱ق، ص. ۲۶۵).

۳۶۰ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

حسینی طباطبایی، مصطفی (بی تا-۳). فتح الباری فیما روی عن علی(ع) فی تفسیر القرآن. بی جا. حسین طباطبایی، مصطفی (بی تا-۴). بررسی روایات ساختگی در کتب حدیث (نقد کتب حدیث). بی جا.

حسینی طباطبایی، مصطفی (بی تا-۵). دفاع از شمشیر اسلام. بی جا.

حسینی طباطبایی، مصطفی (بی تا-۶). بررسی آرای اخباری و اصولی. بی جا.

خرقانی، اسدالله (بی تا). محو الموهوم و سهو المعلوم. بی جا.

خلیلی آشتیانی، سمیه؛ و باقری، مسعود (۱۳۹۷). حروف مقطعه از منظر احادیث و مفسران با تکیه بر آراء قرآن بسندگان ایرانی، فصلنامه سفینه، ۱۶(۶۷)، ۴۷-۶۵.

سنگلجی، شریعت (۱۳۸۶). توحید عبادت (چاپ سوم). تهران: دانش.

سنگلجی، شریعت (بی تا). کلید فهم قرآن (چاپ پنجم). بی جا.

سنگلجی، شریعت (۱۳۲۳). محو الموهوم. بی جا.

شعار، یوسف (۱۳۶۹). تفسیر آیات مشکله (چاپ سوم). تهران: مجلس تفسیر قرآن.

شعار، یوسف (۱۳۵۱). مجلس تفسیر تبریز، زندگی نامه علامه فقید مفسر شهیر قرآن مجید شادروان آقای حاج میرزا یوسف شعار. تبریز: شفق.

فریدتنکابنی، عبدالوهاب (۱-۱۳۵۶). اسلام چنان که بود. بی جا.

فریدتنکابنی، عبدالوهاب (۲-۱۳۵۶). اسلام و رجعت. بی جا.

قلمداران، حیدرعلی (۱۳۸۴). خلافت و امامت (چاپ اول). تهران: هدایت.

قلمداران، حیدرعلی (۱۳۸۸). بحث شفاعت (اسحاق دبیری، تصحیح) (چاپ اول). تهران: حقیقت.

قلمداران، حیدرعلی (بی تا-۱). ارمغان آسمان در بیان عوامل و علل ارتقا و انحطاط مسلمانان، بی جا.

قلمداران، حیدرعلی (بی تا-۲). زیارت قبور بین حقیقت و خرافات. بی جا.

قلمداران، حیدرعلی (بی تا-۳). بحثی عمیق پیرامون مسأله خمس مأخوذ از کتاب و سنت. بی جا.

کسروی، احمد (۱۳۸۳). تاریخ مشروطه ایران (چاپ ۲۰). تهران: امیرکبیر.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی. تهران دارالکتب السلامیه.

ممقانی، اسدالله (۱۳۲۹). مسلک الامام فی سلامه السلام. تبریز: مطبعه اسکندارنی.

نیشابوری، محمدحجاج (بی تا). صحیح مسلم. بیروت: دارالفکر.

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو

امیرحسین فراستی*

محمود کریمی**

چکیده

مقاله پیشرو به بازخوانی انتقادی بخشی از کتاب «قرائت سریانی-آرامی قرآن» اثر خاورشناس آلمانی، کریستوف لوکسنبرگ، با دلایلی تازه می‌پردازد. او در فصل پانزدهم از کتاب نام‌برده، قرائتی نوپدید از «حور عین» و دیگر تعابیر قرآنی که اشاره به «همسران بهشتی» در سنت تفسیری اسلامی دارد، ارائه می‌نماید. وی با ادعای کاربرت روش زبان‌شناختی، این تعابیر را بیانگر «انگورهای سپید» می‌داند که از زبان سریانی به عربی وارد شده است. با وجود این، بررسی سیاق قرآنی نشان از ناسازگاری فرضیات او با دیگر آیات دارد. همچنین، واژگان موردادعا، در اشعار شعرای جاهلی سابقه‌دار بوده و به همین معانی امروزی، در صدر اسلام به‌کار می‌رفته است. افزون بر این، روایات فراوان حاکی از تلقی مشابهی میان مسلمانان نخستین و عالمان سده‌های پسین از مفهوم مذکور است که لوکسنبرگ آن را انکار می‌کند. ضمن آنکه انتقادات دیگر خاورشناسان به کتاب لوکسنبرگ، مؤید محکمی بر بی‌ارزشی دعاوی او نزد پژوهشگران غیرمسلمان است.

کلید واژگان

کریستوف لوکسنبرگ؛ قرائت سریانی-آرامی قرآن؛ حور عین؛ خوانش زبان‌شناختی؛ مطالعات قرآنی خاورشناسان.

* دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
amirhoseinfarasati76@gmail.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران
karimii Mahmoud@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۶

پیشگفتار

در دهه هفتاد سده بیستم، تحول کلانی در زمینه مطالعات قرآنی میان خاورشناسان رخ داد و ایشان را به دو مکتب «سنت‌گرا»^۱ و «بازنگر»^۲ جدا نمود. ویژگی بارز مکتب دوم -برخلاف مکتب نخست که مبتنی بر مصادر اسلامی می‌شد- تحلیل میراث اسلامی با ابزار «نقد منبع»^۳ بود که افزون بر منابع عربی اسلامی، بر یافته‌های علمی چون باستان‌شناسی، کتیبه‌شناسی و سکه‌شناسی تکیه می‌کرد (Koren & Nevo, 1991, p. 87). این رویکرد با تشکیک در صحت تاریخ اسلام -به‌طور صریح یا ضمنی- بر نظریات گلدزیهر^۴ (Ali, 2004, p. 245)، مبتنی بود که حدیث را محصول تطور دینی، تاریخی و اجتماعی اسلام در دو سده نخست می‌دانست و آن را تنها بیانگر زمانی که در آن بر ساخته شده -یعنی عصر اموی و عباسی- می‌پنداشت (Motzki, 2005, pp. 206-207). این نگاه نه تنها قرآن را ساخته‌ای بشری می‌دید، بلکه تکمیل آن را در طی دو قرن هجری اول در نظر می‌گرفت (Khagga & Warraich, 2015, p. 1) فلذا برای بازسازی متن قرآن تلاش می‌نمود. با وجود این، سردمداران رویکرد نام‌برده با انتقادات تند بسیاری از خاورشناسان مواجه شدند که منجر به سکوت چندین ساله ایشان گردید (Steenbrink, 2010, p. 155).

اما شاید احیای این مکتب را بتوان مدیون مؤسسه‌ای آلمانی به نام «إنارة»^۵ دانست که می‌کوشد رویکرد عقل‌گرا و خرافه‌زدا از کتاب مقدس را بر قرآن کریم پیاده سازد (Gross 2013, p. 7). یکی از مشهورترین پژوهشگران این مؤسسه، کریستوف لوکسنبرگ^۶، نویسنده کتاب «خوانش سریانی - آرامی قرآن: کوششی برای رمزگشایی از زبان قرآن»^۷ است. انتشار این کتاب در سال ۲۰۰۰ میلادی موجب هیاهویی میان خاورشناسان و مسلمانان گردید؛ چه مؤلف بر مسأله کلمات دخیل در قرآن تأکید

-
1. Traditionalist School
 2. Revisionist School
 3. Source Criticism
 4. Ignaz Goldziher
 5. Inârah

۶. نشانی تارنمای مؤسسه: www.inarah.net

7. Christoph Luxenberg
8. Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Betrag zur Entschlüsselung der Koransprache.

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۶۳
داشت و با نفی منابع اسلامی درصدد ارائه فهمی نو از آن موضوع بود
(Luxenberg 2007, p. 11). البته ویژگی مهم این کتاب نسبت به کارهای پیش از خود،
کاربست روش واژه‌شناسی^۱ بود (کریمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص. ۴۷).

شایان توجه است که بحث واژگان دخیل در قرآن به اندازه خود آن سابقه دارد و
مورد اختلاف عالمان مسلمان نیز واقع شده است؛ چنان‌که آیات: «وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ
. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۵)،
برخی را به انکار وجود این واژگان واداشت (أبو عبیده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۱۷؛ الشافعی
۱۳۵۸، ج ۱، ص. ۴۲؛ ابن فارس، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۳)، ولی برخی دیگر با تفسیری
متفاوت از آن آیات، به تدوین لغت‌نامه‌هایی در این خصوص همت گماشته‌اند. اگرچه
خاورشناسان نیز در این مسأله ورود کرده و کتبی تألیف نموده‌اند، اما فرق اصلی ایشان
با دیدگاه مسلمانان در استنتاجات‌شان از وام‌گیری واژگانی است که ریشه‌هایی غیرالهی
یا توراتی و انجیلی برای آن‌ها فرض می‌گیرند (نولدکه، ۲۰۰۴م، ج ۱، ص. ۷).

اما لوکسنبرگ که بخش زیادی از قرآن را اقتباس شده از عناصر مسیحی می‌داند و
بر سربانی بودن واژه‌های آن اصرار می‌ورزد، در کتاب خود ادعای می‌کند بخشی از
واژگان قرآن به اشتباه خوانده یا فهمیده شده که علت آن، کاستی‌های خط عربی در زمان
پیامبر اسلام (ص) یا عدم نقطه‌گذاری حروف بوده است. همچنین خط سربانی به‌مثابه
اساس خط عربی و زبان اهل مکه، آمیخته‌ای از عربی و آرامی بوده که نیاز به بازنگری
در برداشت‌های پیشین از تعبیر قرآنی را ایجاب می‌نماید.

از آنجاکه فصل پانزدهم کتاب او توانسته در میان مسلمانان و غیرمسلمانان غوغایی
به پا کند و از توجه خاصی برخوردار شود، مقاله حاضر به بررسی انتقادی این فصل
می‌پردازد. او می‌کوشد خوانش نوپدیدی از مفهوم «حور عین» ارائه نماید تا قرآن را
همه‌هنگ با عقاید مسیحیت نشان دهد و برداشت مسلمانان از آن مفهوم را تخطئه کند.
از این‌رو، مقاله حاضر درصدد پاسخ به پرسش‌های پیش‌رو است:

۱- مهم‌ترین دعاوی و مطالب لوکسنبرگ درباره «حور عین» چیست؟

۲- او با چه دلایلی تلاش می‌کند فرضیه و خوانش خود را اثبات نماید؟

۳۶۴ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۳- آیا یافته‌های او با میراث اسلامی و غیراسلامی سازگار است؟

پیش از آغاز، شایان ذکر است که این مقاله، برگرفته از کتاب «القراءة السریانیة الآرامیة للقرآن الکریم: دراسة نقدیة لآراء کریستوف لکسنبرغ» (چاپ ۲۰۲۱م؛ مرکز الدراسات الإستراتيجية) به قلم همین نگارنده است.

۱. معرفی کوتاه نویسنده

کریستوف لوکسنبرگ نام مستعار خاورشناس آلمانی است که نام حقیقی او همچنان ناشناخته است. برخی معتقدند او فردی مسیحی لبنانی است (السید، ۲۰۱۶، ص. ۱۰۲)، که به دلایل امنیتی^۱ خود را با این نام از گروه‌های مسلمان افراطی پنهان می‌کند.^۲ برخی دیگر او را از هندیان سریانی می‌دانند (Steenbrink, 2010, p. 158). با این حال، برخی سخنان او را برگرفته از تألیفات کشیش لبنانی، جوزف قری، بیان می‌کنند که اساسی سریانی برای قرآن فرض می‌کند و به تارخی استناد می‌جوید که جز خودش نمی‌شناسد (السید، ۲۰۱۶، صص. ۱۰۵-۱۰۶).

مطابق آنچه در روزنامه‌ها یافت می‌شود، لوکسنبرگ استاد زبان‌های سامی در دانشگاهی آلمانی است؛^۳ اما پروفیسور دابلوا^۴ او را کسی معرفی می‌کند که زبان عربی عامیانه را نیک می‌داند، عربی کهن را به حد مقبولی می‌شناسد و می‌تواند سریانی را بخواند، ولی از روش زبان‌شناسی سامی تطبیقی ناآگاه است (De Blois, 2003, p. 96). با وجود این، اقبال گسترده به کتاب لوکسنبرگ پس از حوادث ۱۱ سپتامبر رخ داد (نویورت، ۱۳۸۶، ص. ۲۸)؛ چراکه دیدگاه او درباره حورالعین - که موعود^۵ شهدا در آخرت است - در نظر عامه مردم با بیانیه هواییماربایان در آن ماجرا گره‌خورده بود (Rippin, 2013, p. 38).

1. <https://www.nytimes.com/2004/08/04/opinion/martyrs-virgins-and-grapes.html>

2. <http://hackensberger.blogspot.com/2007/11/cristoph-luxenberg-interview.html>

3. <https://www.livius.org/opinion/Luxenberg.htm>

4. François de Blois

استاد مطالعات تاریخی و زبان‌های سامی دانشگاه کمبریج

۵. نک. مقاله ابن‌وراق «باکره‌ها، کدام باکره‌ها؟» در روزنامه گاردین:

<https://www.theguardian.com/books/2002/jan/12/books.guardianreview5>

- بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۶۵
- از لوکسنبرگ مقاله‌های دیگری نیز درباره زبان قرآن به چشم می‌خورد^۱ که همگی با همین نام مستعار به چاپ رسیده است. مختصراً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:
- ۱- «ترجمه‌ای جدید از کتیبه قبه‌الصخره در اورشلیم»^۲، در کتاب «ریشه‌های تاریخ: پژوهشی نو درباره اساس اسلام و تاریخ نخستین آن»^۳، ۲۰۰۵ میلادی.
 - ۲- «باقی‌مانده‌های حروف سریانی آرامی در دست‌نوشته‌های قرآنی نخستین در دو سبک حجازی و کوفی»^۴، در کتاب «اسلام نخستین: بازسازی تاریخی انتقادی براساس منابع تفسیری»^۵، ۲۰۰۷ میلادی.
 - ۳- «آیین سریانی و حروف رازآلود در قرآن؛ مطالعه آیینی تطبیقی»^۶، در کتاب «روشنایی‌ها: دو سده نخست هجری»^۷، ۲۰۰۸ میلادی.
 - ۴- «جنگ بدر وجود ندارد؛ درباره حروف سریانی در دست‌نوشته‌های قرآنی نخستین»^۸، در کتاب «از قرآن تا اسلام: نوشته‌جاتی درباره تاریخ اسلام متقدم و قرآن»^۹، ۲۰۰۹ میلادی.
 - ۵- «سوره نجم: قرائت سریانی-آرامی جدیدی از آیات ۱ تا ۱۸»^{۱۰}، در کتاب «نگاه‌هایی تازه به قرآن: قرآن در سیاق تاریخی آن ج ۲»^{۱۱}، ۲۰۱۱ میلادی.

ضمناً غالب این کتب توسط مؤسسه «إنارة» به چاپ رسیده و برخی نیز با حمایت ابن‌وراق، اسلام‌ستیز هندی تبار، به انگلیسی ترجمه شده است.

۱. برای بررسی کامل‌تری از تألیفات او بنگرید به مقاله یکی از هم‌فکرانش به نام ابن‌وراق (Ibn Warraq) در کتاب «Christmas in the Koran» با عنوان: «An Introduction to, and a Bibliography of, Works by and about Christoph Luxenberg»

2. Neudeutung der Arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem
3. Die Dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam
4. Relikte Syro-aramäische Buchstaben in frühen Korankodizes im hijazi- und kufi-Duktus
5. Der Frühe Islam: Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen
6. Die Syrische Liturgie und Die 'Geheimnisvollen Buchstaben' im Koran Eine Liturgievergleichende Studie
7. Schlaglichter: Die Beiden Ersten Islamischen Jahrhunderte
8. Keine Schlacht von 'Badr': Zu Syrischen Buchstaben in Frühen Koranmanuskripten
9. Vom Koran zum Islam: Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran
10. Al-Najm (Q 53), Chapter of the Star: A new Syro-Aramaic reading of verses 1 to 18
11. New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context 2

۲. گزارشی از محتوای فصل پانزدهم

لوکسنبرگ در این فصل از کتاب خود، ادعای جنجال‌برانگیزش را مطرح و ادله‌ای زبان‌شناختی برای آن ذکر می‌نماید. او با بی‌اساس خواندن فهم عالمان مسلمان از «حور عین»، به دنبال ارائه معنایی جدید از آن است که سازگاری بیشتری با باورهای سریانی و قرائت مطلوبش از آیات داشته باشد.

۲-۱. حور عین

حور^۱ یعنی سفیدان، همسر بهشتی، و کسانی که سیاهی مردمک‌شان از سپیدی پیرامونش هویداست. این کلمه چند مرتبه در قرآن به‌کاررفته و گاهی با تعبیری چون «أزواج مطهرة» (بقره: ۲۵؛ آل‌عمران: ۱۵؛ نساء: ۵۷) از ایشان یادشده و با یاقوت و مرجان (الرحمن: ۵۸) مقایسه شده‌اند. مؤلف سپس به شماری از ویژگی‌های مذکور درباره حور عین در آنچه ادبیات متأخر می‌خواند اشاره می‌کند و از مستشرقانی نام می‌برد که مدعی اقتباس مفهوم سابق از ایرانیان باستان بودند؛ چنان‌که برخی نیز این مفهوم را حاصل برداشت نادرست پیامبر(ص) از بهشت در اندیشه مسیحی می‌دانستند. اما لوکسنبرگ معتقد است رسول‌الله(ص) بهشت مسیحی را به‌درستی دریافته، ولی مسلمانان متأخر در فهم عبارات قرآنی که برگرفته از سروده‌های مسیحی سریانی است، به خطا رفته‌اند (Luxenberg, 2007, pp. 247-249).

او می‌نویسد: قرآن عهدین را وحی و خود را مصلّدق آن برشمرده و از آن به‌مثابه الگوی خویش نام می‌برد: «وَلَوْ كَانْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)، یعنی اگر قرآن از جانب خدا نبود، با عهدین ناهماهنگ بود. پس حور عین که جزء آخرت‌شناسی قرآن است ولی در عهدین نیست، الهی‌بودن قرآن را نقض می‌کند. اما ما فرض می‌گیریم قرآن از سوی خداست ولی مردم آن را مطابق با رؤیاهای خود، به‌اشتباه فهمیده‌اند (Luxenberg, 2007, pp. 249-250).

در ادامه، لوکسنبرگ به بررسی آیات مرتبط با حور عین می‌پردازد و قرائت نوپدید سریانی - آرامی خود را ارائه می‌دهد تا نهایتاً به ترجمه مقابل از آیه: «وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورِ

۱. جمع: أحور (حوراء)

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۶۷
«عین» (دخان: ۵۴؛ طور: ۲۰) برسد و ایشان را در زیر بلورهای سپید (انگور) آسودگی
می‌بخشیم. وی با تشکیک در نقطه‌گذاری قرآن، آن را امری متأخر می‌داند که با تحلیلی
لغوی، اشتباه تاریخی آن آشکار می‌شود (Luxenberg, 2007, pp. 250-251).

برای مثال، او دو نقطه زاء و جیم در «وَزَوَّجْنَاهُمْ» را نادرست می‌داند و با حذف
آن‌ها، قرائت رَوَّحْنَاهُمْ - یعنی می‌گذاریم استراحت کنند- را پیش می‌نهد؛ زیرا ریشه
فعلی «روح» در سریانی و عربی مشترک بوده و معادل آن در عربی، فعل «أراح» است.
البته قراء که نمی‌دانستند با حرف جرّ باء چه کنند -چون روح با حرف باء متعدی
نمی‌شود- این کلمه را نادرست خواندند. درحالی‌که باء در زبان سریانی ۲۲ معنی دارد
که بیستمین آن‌ها -مطابق فرهنگ لغت منّا^۱- «بین» است و با فعل «روح» در اینجا
تناسب دارد (Luxenberg, 2007, pp. 251-252).

او سپس درباره «حُورِ عَيْنٍ» در آیه مزبور گوید: لغوین عرب به‌درستی دریافتند
حور برگرفته از واژه سریانی «حور» و به‌معنی سفیدی است؛ اگرچه ایشان با تصور
باکره‌ها، «عین» را توصیفی برای چشم پنداشتند و آن تعبیر را به «[زنان] درشت چشم»
ترجمه کردند. وی آنگاه برای تخطئه فهم رایج از آن تعبیر، به دو آیه: «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ
أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ» (زخرف: ۷۰) و آیه: «هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأُرَائِكِ
مُتَّكِئُونَ» (یس: ۵۶) استناد می‌جوید که به ورود مؤمنان با همسران [دنیایی]شان در
بهشت اشاره دارد. حسب فهم لوکسنبرگ، هوو در بهشت وجود ندارد؛ چه اگر قرار
باشد مؤمنان از زنان بهشتی لذت ببرند، همسران دنیایی آنان آزوده‌خاطر خواهند شد!
بنابراین نیاز به فهمی تازه از حور شکل می‌گیرد (Luxenberg, 2007, pp. 252-255).

به باور لوکسنبرگ، «عین» واژه‌ای مفرد است که با «عین» در سریانی برابری می‌کند.
او معتقد است توصیف چشم به سفیدی نمی‌تواند نشانه زیبایی باشد؛ زیرا کسی که
چشم سفید داشته باشد، نابینا خواهد بود! لذا توجیهاات مفسرین برای این تعبیر همگی
ساختگی است. در نتیجه، اگر «عین» در آن تعبیر، معنی چشم نداشته باشد، تصور حوری
بهشتی باطل می‌شود و قرآن با انجیل^۲ هم‌نوا می‌گردد. اما تصور صحیح، در میوه‌های

۱. قاموس کلدانی-عربی، یعقوب أوجین منّا.

۲. متی ۲۲: ۳۰؛ مرقس ۱۲: ۲۵؛ لوقا ۲۰: ۳۵.

۳۶۸ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
بهشتی نهفته است. در حقیقت، قرآن به وجود خرما و انار (الرحمن: ۶۸) و انگور (نبأ: ۳۲) در بهشت اشاره کرده، ولی تنها یکبار از انگور نام برده که یکی از عناصر اصلی در آیات مرتبط با باغ‌های دنیوی است. پس می‌باید به طریق اولی، انگور با کیفیت در بهشت اخروی یافت شود (Luxenberg, 2007, pp. 255-257).

لوکسنبرگ که اصرار بسیاری بر اقتباس قرآن از منابع سریانی مسیحی دارد، در اینجا یکی از پدران کلیسای قرن چهارم میلادی به نام افرام^۱ را یاد می‌کند و کلام او را که گوید: «هرآن کس از باده بهره‌برد، درختان انگور بهشتی مشتاق او گردند؛ خوشه‌های آویزان آن‌ها به سویش نزدیک گردد. و هرآن کس که با عفت زیست کند، زنان پاکدامن او را در آغوش گیرند؛ چراکه او -همچون یک راهب- در عشق دنیا نیافتاده است»، اساسی برای بازفهمی «حور عین» قرار می‌دهد. به عبارتی، او «حور عین» را جز انگورهای بهشتی نمی‌داند که افرام بدان‌ها اشاره داشته‌است.

وی برای اثبات فرضیه خود می‌نویسد: واژه «گوپنا (یعنی درخت انگور)» که افرام در سروده‌هایش به کار برده، کلمه‌ای مؤنث در زبان سریانی است. به همین خاطر، مفسران مسلمان آن را به اشتباه «باکره‌های بهشتی» پنداشته‌اند. در واقع، واژه عین همان انگور را توصیف می‌کند و این امر از تعبیر استعاری دیگری فهمیده می‌شود که برای مقایسه انگورها [منظور او حور عین است] با مروارید (طور: ۲۴؛ واقعه: ۲۲-۲۳؛ انسان: ۱۹) به کار رفته است؛ یعنی سفیدی، ربطی به عین ندارد [بلکه مربوط به انگورهاست]. مؤید این سخن، توضیح فرهنگ لغت لسان‌العرب درباره البیضة است که می‌نویسد: «البيضة: عنب بالطائف أبيض عظیم الحَب»؛ یعنی انگور گاهی سفید است. علاوه بر این، در فرهنگ لغت سریانی تزاروس^۲ [برای واژه حور] چنین آمده است: «حورا و مؤنث آن: حورتا: نوعی انگور سفید» (Luxenberg, 2007, pp. 258-260).

اینک که معنای حور از نظر لوکسنبرگ مشخص شد، او دو راه‌حل برای فهم معنی عین پیش می‌نهد: نخست، از آنجاکه حور معنی باکره‌ها ندارد، بلکه جایگزین [معنای] انگور است، عین نیز معنای درشت‌چشم نمی‌دهد. پس چنان‌که سفیدی به ظاهر

1. <https://www.britannica.com/biography/Saint-Ephraem-Syrus>
2. Payne Smith; "Thesaurus Syriacus".

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۶۹

انگورها ارتباط دارد، بایستی معادلی سریانی-آرامی برای عین یافت. فرهنگ لغت تزاروس ذیل «عین»، به معنی ظاهر و رنگ اشاره می‌کند. در فرهنگ لغت منّا نیز چنین معنایی دیده می‌شود: «وجه، منظر، لون». معنای مذکور در فرهنگ لغت لسان العرب هم به معنای سریانی واژه نزدیک است: «عین الرجل مظهره ... عین الشيء النفیس منه». در نتیجه، کلمه عین اگر مفرد باشد - که همین ترجیح دارد - معنای درخشندگی دارد و اگر جمع بیاید، معنی گنج (یعنی ارزشمند) می‌دهد. لذا عین برگرفته از واژه سریانی «عینتا» است (Luxenberg, 2007, pp. 260-262).

دوم، نگاهی به مقایسه قرآن میان سفیدها [منظور او حور است] و مروارید است. اگر درخشندگی جواهرات، نقطه عزمیت قرار گیرد، می‌بینیم معنی «عین» در سریانی - مطابق فرهنگ تزاروس - به جواهرات منتقل شده است.^۱ البته از آنجاکه قرآن میان انگورها و مروارید مقایسه انجام می‌دهد، پس [عین] جواهرات واقعی نبوده، بلکه معنای جایگزین آن در فرهنگ تزاروس - یعنی بلور (چون شفاف و براق است) یا سنگ قیمتی - راجح است. توضیح لسان العرب نیز که می‌گفت: «عین الشيء النفیس منه»، مؤید این مفهوم است. ولی از آنجاکه حور، جمع است، منطقی است که عین هم جمع باشد که در این صورت با قرائت سنتی قرآن سازگار خواهد شد. نتیجه آنکه «حور عین» معنی «بلورهای سفیدرنگ [انگور]» دارد. این تلاش، افسانه حوری‌های بهشتی را باطل می‌کند و انسجام را به قرآن بازمی‌گرداند (Luxenberg, 2007, pp. 262-264)!

۲-۲. أزواج مطهرة

پس از آنکه لوکسنبرگ معضل فهم «حور عین» را مرتفع می‌کند، به سراغ دیگر تعبیر قرآنی می‌رود که تصور «همسران بهشتی» از آن‌ها می‌شود تا فهم این‌ها را نیز اصلاح نماید. وی اینکار را با آیه: «وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ» (بقره: ۲۵؛ آل عمران: ۱۵؛ نساء: ۵۷) آغاز می‌کند و می‌نویسد: کلمه «زوج» در قرآن تنها برای انسان به کار نمی‌رود؛ بلکه معنای گونه جانوری یا گیاهی نیز دارد؛ مانند: «فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ» (لقمان: ۱۰).

۱. «عین عکلا» یعنی گوهر.

۳۷۰ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
پس از آنجا که بهشت قرآنی از درختان و میوه‌جات تشکیل می‌شود، «أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ» معنای
انواع (میوه‌های) پاکیزه می‌دهد (Luxenberg, 2007, pp. 265-266).

۲-۳. قاصرات الطرف

این تعبیر در آیه: «وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ» (صافات: ۴۸) آمده است. لوکسنبرگ
در باره «طَرْف» می‌نویسد: معنای مطلوب باید با انگورها متناسب باشد. مترادف سریانی
«طرف»، «طریا» است که معنای آن در فرهنگ تزاروس، چیدن برگ‌های انگور می‌باشد.
در فرهنگ لغت منّا «قطف، قطع، جنی الورق والثمر» و در فرهنگ لغت لهجه‌های بومی
سریانی^۱ «برگ، شاخه کوچک» [ذیل آن واژه] ذکر شده که نشان می‌دهد معنای «طَرْف»،
شاخه‌های کوچک پر از برگ است.

به گفته لوکسنبرگ، پس از فهم «الطرف»، فهم «قاصرات» ساده خواهد بود؛ چنان‌که
فرهنگ لغت منّا معنی «قصر، خفض» را برای «قصر» ذکر می‌کند که به برداشت مفسران
نزدیک است؛ اگرچه ارتباطی با چشم ندارد. بنابراین، «قاصرات الطرف» معنی
شاخه‌های آویزان [در ارتفاع] پایین دارد. واژه «عین» نیز کلمه‌ای سریانی و جمع بوده
ولی افتادگی [علامت جمع] به سبب اشتباه در کتابت [قرآن] است. این کلمه افزون بر
معنای درخشندگی جواهرات، معنای خود جواهرات را نیز دارد. از این رو، معنای آیه
چنین می‌شود: میوه‌های (انگورهای) آویزان [همچون] جواهرات.

لوکسنبرگ سپس به آیه بعدی: «كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ» می‌پردازد که «ببيض» را در
توصیف «قاصرات الطرف» آورده است. او می‌نویسد: «ببيض» اسم [جنس] جمعی است
که برای مؤنث آن در فرهنگ لسان‌العرب، معنای رنگ سفید در اشاره به نوعی انگور،
بیان شده است. به همین ترتیب، فرهنگ تزاروس نیز «برولا» و «برولحا» (به معنی مروارید
و بلور) را سفید معنای می‌کند. بنابراین، «برولحا» در سریانی معنی مروارید سفید
می‌دهد. در نتیجه، «ببيض» همان مروارید سفید است و با سریانی-آرامی سازگاری دارد
(Luxenberg, 2007, pp. 266-269).

1. A. J. Maclean; "A Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac".

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۷۱

۲-۴. اُتْرَاب

این کلمه در آیه: «وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ اُتْرَابٌ» (ص: ۵۲) آمده است. لوکسنبرگ معنای مفسرین از این کلمه را -یعنی هم‌سن- نادرست، بلکه مخالف با سیاق قرآن می‌داند؛ زیرا آیه ۵۴ از همین سوره درباره حوری‌ها می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ»؛ یعنی در بهشت جز خوراکی و نوشیدنی نیست؛ چنان‌که قرآن به پرهیزگاران نیز می‌فرماید: «كُلُوا وَاشْرَبُوا» (طور: ۱۹؛ حاقه: ۲۴؛ مرسلات: ۴۳). سوره‌های مدنی متأخر هم مؤمنان را به «جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» وعده می‌دهند و کشتگان در راه خدا را به حوری‌ها وعده نمی‌کنند (آل‌عمران: ۱۶۹).

نتیجه‌ای که لوکسنبرگ می‌گیرد آن است که واژه «اُتْرَاب» همان میوه‌های نام‌برده را توصیف می‌کند. اکنون برای فهم این واژه به ذیل «تربا» در فرهنگ تزاروس مراجعه می‌نماید و آن را برابر با «الثرب» در عربی می‌گیرد که معنی درشت یا گوشته میوه دارد. همچنین، صفت «تربنیا» به معنی تازه است. در فرهنگ لغت مَنَّا نیز معنای مشابهی برای «تربا» به چشم می‌خورد: «شحم الرمان وغیره من الثمار». بنابراین، آیه سابق چنین ترجمه می‌شود: نزد ایشان میوه‌هایی رسیده (تازه) و آویزان است (Luxenberg, 2007, pp. 269-271).

۲-۵. طمٹ

لوکسنبرگ در ادامه به بازفهمی واژه «الطمٹ» -که طبری آن را برابر با «الجماع» داند- می‌پردازد و می‌نویسد: لغوین عرب پنداشته‌اند پسوند «تا» در زبان سریانی برای واژه مؤنث «طماتا»، بخشی از ریشه آن است؛ درحالی‌که فعل «طمٹ» مشتق از فعل «طما/طمأ» در سریانی است و برابری در عربی ندارد. این فعل در سریانی معنای «ناپاکی» می‌دهد و با حیض و خون مرتبط است که همین مفهوم به عربی نیز وارد شده و معنی «جماع» گرفته است.

به اعتقاد لوکسنبرگ، مقایسه میان دو فرهنگ لغت لسان‌العرب و تزاروس، نشانگر تصور خون در نگاه عرب برای معنای جماع است، ولی یک فرد سریانی معنای ناپاکی و آلودگی را از آن می‌فهمد. به همین سبب، فعل «لَمْ يَطْمِئِنَّ» (الرحمن: ۵۶ و ۷۴) در

۳۷۲ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
قرآن اشتباهاً متعدی به کاررفته است. آنچه مفسرین عرب را در فهم آیه به خطا برده، ضمیر «هُنَّ» است که بر جمع مؤنث عاقل اطلاق می‌گردد؛ ولی قرآن - مطابق قواعد سریانی - همواره این قاعده را لحاظ نمی‌کند (مانند: «يَاكُلُهُنَّ سَبْعُ عَجَافٍ» (یوسف: ۴۳)). طبری معنای لمس را نیز برای طمس ذکر نموده که معنایی صحیح و متناسب با انگورهای سفید است (Luxenberg, 2007, pp. 272-275).

۲-۶. خیرات و حسان

آیه دیگری که لوکسنبرگ به تصحیح باور غلط مسلمانان (!) درباره آن می‌پردازد: «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حَسَانٌ» (الرحمن: ۷۰) است. او صفت «خَيْرَاتٌ» را «خَيْرَاتٌ» می‌خواند و برابر با «گیتا» در سریانی می‌گیرد که -حسب فرهنگ تزاروس- معنای «برگزیده» و -حسب فرهنگ منّا- معنای «پاکیزه، ارزشمند، برگزیده» می‌دهد. وی آنگاه معنای اخیر را برمی‌گزیند و آن را مَبِينٌ «أزواج مطهرة» برمی‌شمارد. سپس «حَسَانٌ» را هم‌معنا با واژه قبل می‌گیرد و معادل سریانی آن را «طبا» می‌داند که معنی برابری در فرهنگ منّا دارد: «خَيْرٌ، حَسَنٌ، كَرِيمٌ». بنابراین، «خَيْرَاتٌ حَسَانٌ» به معنی «میوه‌های) برگزیده و عالی» خواهد بود (Luxenberg, 2007, pp. 275-277).

۲-۷. فُرُشٌ، اِنْشَاءٌ، اُبْكَارٌ، عُرْبٌ

این واژگان در آیات مقابل آمده است: «وَفُرُشٌ مَرْفُوعَةٌ. اِنَّا اَنْشَاْنَا هُنَّ اِنْشَاءً. فَجَعَلْنَا هُنَّ اُبْكَارًا. عُرْبًا اَتْرَابًا» (واقعه: ۳۴-۳۷). لوکسنبرگ «فُرُشٌ» را مشتق از واژه سریانی «پرسا» -به معنی خیمه یا سایه‌بان- و فعل «اَنْشَأَ» را برابر با فعل سریانی «اوی» یا «اشوح» - به معنی رویاند- می‌گیرد. سپس معنای معهود از «اُبْكَارٌ» را رد می‌کند و با توجه به معادل آن در فرهنگ منّا: «بکرا»، معنای «میوه نوبر» را پیش می‌نهد. نهایتاً با تغییر قرائت «عُرْبًا» به «عریا» (یعنی سرد، یخبندان) در زبان سریانی، میوه‌های بهستی را با کیفیت و منجمد توصیف می‌کند که در تقابل با غذای دوزخیان است: «اَلَا بَارِدٌ وَّلَا كَرِيمٌ» (Luxenberg, 2007, pp. 278-280)!

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۷۳

۲-۸. کواعب

این آخرین واژه‌ای است که لوکسنبرگ به بازفهمی آن می‌پردازد. او اگرچه «کواعب» را اصالتاً عربی می‌بیند، ولی معنای درستش را متناسب با توصیف حوری‌ها نمی‌داند؛ زیرا او که «أتراب» را سابقاً «تازه» معنا کرده بود، وصف «کواعب» را نیز مرتبط با میوه‌جات برمی‌شمارد؛ لذا «کواعب» هم به وصف میوه‌های بهشتی اختصاص خواهد یافت. لذا چنان‌که لسان‌العرب آورده است: «كعبَ الإِنَاءِ وَغیره: ملاء»، ترجمه آیه: «وَكَوَاعِبُ أترَابًا» (نبأ: ۳۳) چنین خواهد بود: (میوه‌های) آبدار و با طراوت (Luxenberg, 2007, pp. 281-282). در پایان این فصل، لوکسنبرگ جمع‌بندی نهایی خود را بیان می‌نماید: مطالعه‌ای زبان‌شناسانه نشان می‌دهد تاریخ برساختن انگاره حوری‌های بهشتی از سوی مفسران قرآن، به سده نهم یا دهم میلادی [یعنی قرن سوم یا چهارم هجری] بازمی‌گردد (Luxenberg 2007, 283).

۳. نقد و تحلیل فرضیه کریستوف لوکسنبرگ

چنان‌که گذشت، لوکسنبرگ درصدد تصحیح باور نادرست عالمان مسلمان نسبت به قرائت و فهم شماری از آیات قرآن کریم است. پیش از نقد دعوای او -که حاصل چشم‌پوشی از حقایق بسیاری است- به بررسی روش‌شناسی او می‌پردازیم.

۳-۱. نقد روش‌شناسی قرائت سریانی-آرامی قرآن

روش هر نویسنده مسیر دستیابی او به نتایج را مشخص می‌کند و ارتباط تنگاتنگی با صحت یا سقم آن‌ها دارد. اگرچه لوکسنبرگ نخستین کسی نیست که ادعای اقتباس قرآن از منابع مسیحی را بیان می‌کند،^۱ لیکن او از روش‌شناسی شگفت‌آوری برای اثبات مدعای خود بهره برده و مراحل آن را چنین شرح داده است: ۱- بررسی تفسیر طبری، زیرا برخی مترجمان از آن غفلت کرده‌اند؛ ۲- مراجعه به لسان‌العرب برای تبیین واژگان، زیرا مفسران متقدم به معاجم رجوع نمی‌کردند؛ ۳- رجوع به لغت‌نامه‌های سریانی و یافتن مشترک لفظی بامعنایی متفاوت که با سیاق قرآن بسازد؛ ۴- تغییر قرائت کلمه، زیرا نقطه‌گذاری کلمات در زمانی متأخر انجام شده است و احتمال خطا دارد؛ ۵-

۱. برای بررسی مختصری درباره مدعیان نظریه اقتباس قرآن نک. (فراستی ۲۰۲۱، صص. ۱۰۳-۱۰۷).

۳۷۴ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

یافتن معادل سریانی برای کلمه با قرائت جدید آن؛ ۶- ترجمه کلمه عربی به سریانی، زیرا بر گفته شده از آن است. (Luxenberg 2007, 23-24).

از گفتار نگارنده و روش به کار بسته به روشنی آشکار است که او با پیش فرض گرفتن اشتقاق واژگان مبهم قرآن - که ملاک این ابهام هم مشخص نیست - از زبان سریانی، پژوهش خود را پیش می برد. این نگاه برخاسته از آن است که رسول الله (ص) کتاب های مقدس یهود و نصاری را می خوانده و بخش هایی را از آن ها برمی چیده است. اما خداوند در پاسخ به این شبهه فرموده است: «وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَنَّكَ لَمُبْطُلُونَ» (عنکبوت: ۴۸). افزون بر این کلام الهی، شایان ذکر است که هیچ نسخه عربی از تورات و انجیل در عصر رسول خدا (ص) وجود نداشته است (مغنیه، ۱۹۸۴، ص. ۸۲)، بلکه کهن ترین نسخ خطی برجای مانده از این کتب، به قرن دوم هجری بازمی گردد (عواد، ۱۹۸۲، ۶۱-۶۶). حتی برخی خاورشناسان از یهود مدینه نقل می کنند که حضرت (ص) از اسفار مقدس آگاهی نداشت (Grunebaum, 1953, p. 78) و هیچ گاه آن ها را نخوانده بود (آرمسترونغ، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۴۳).

لذا روشی که لوکسنبرگ اتخاذ نموده، بیشتر شبیه به تفسیر قرآن به رأی است؛ چه او جز تفسیر طبری را بررسی نکرده - به ویژه آنکه هیچ اعتنایی با تفاسیر شیعه نداشته - تا توضیحی برای واژگان مبهم بیابد. نیز، از روش ریشه شناسی برای یافتن اصل واژگان استفاده نکرده، بلکه مستقیماً به لغت نامه های سریانی رجوع داشته و معنایی که با تصورش از آیات قرآن سازگار بوده، انتخاب نموده است. گاهی هم بی توجه به تألیفات اسلامی درباره قرائت مقبول قرآن، قرائت کلمات را به شکل دلخواه خود تغییر داده تا به نتیجه مورد نظرش برسد. این روش شناسی نادرست، شماری از خاورشناسان را نیز به انتقادات تندی علیه او واداشته است که مختصراً به آن ها اشاره خواهد رفت.

پیش از سرگیری نقدها، متذکر می شود بدین خاطر که در میان تألیفات فارسی زبان، سابقاً نقد فرضیه لوکسنبرگ درباره «حور عین» از منظر زبان شناسی در کتاب «گزارش، نقد و بررسی آراء لوگزنبرگ در کتاب قرائت آرامی - سریانی قرآن» به قلم همتی و شاکر (چاپ ۱۳۹۵؛ دانشکده اصول الدین) انجام گرفته است، در این مقاله از نقدهای مشابه

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۷۵
پرهیز می‌گردد و به جوانب دیگری از خطاهای لوکسنبرگ در تفسیر آیات مربوط به
«حور عین» پرداخته می‌شود.

۲-۳. نقد مبتنی بر سیاق آیات قرآن

لوکسنبرگ بارها ادعاه داشته تفاسیری که او ارائه می‌کند، تناسب بیشتری با سیاق آیات
دارد. در این بخش به بررسی چند نمونه از ادعاهای او پرداخته می‌شود تا روشن گردد
آیا نظرات او با عقل و نقل جمع می‌گردد؟

نمونه اول، آیه ۱۵ سوره آل عمران است که مؤمنان را به نعمت‌های بهشتی وعده
می‌دهد. یکی از این نعمت‌ها، «ازواج مطهره» است که لوکسنبرگ آن را به میوه‌های
(یعنی انگورها) پاکیزه ترجمه می‌کند. اما قرائت آیه پیش‌ازین، به فهم آیه مذکور کمک
می‌رساند. در آنجا خداوند مردم را به سبب علاقه به شهوت‌هایی چون زنان، فرزندان و
اموال فراوان سرزنش می‌فرماید. آنگاه در آیه پانزدهم، ایشان را به پاداشی بسی والاتر از
متاع قلیل این دنیا وعده می‌دهد و به کوشش برای آخرت و نعمت‌هایی فرامی‌خواند که
با دنیای فانی قیاس نمی‌شود. از میان پاداش‌های آخرت، باغ‌های بهشتی است که
بی‌تردید برتر از مزارع دنیاست، و برای فرزندان و ثروت‌ها مقابلی ذکر نفرموده و نیازی
هم به آن‌ها در آخرت نیست. اما «ازواج مطهره» در عوض شهوت به زنان ذکر می‌شود
(ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۳، ص ۱۸۴). حال اگر «ازواج مطهره» انگور سپید باشد، چه
معنا دارد انسان از چیزی که برتر است - یعنی شهوت زنان دنیا - کف‌نفس کند تا در
آخرت به چیزی پایین‌تر - یعنی انگور سفید - برسد؟! بنابراین، تفسیر لوکسنبرگ معنایی
مضحک را به آیه می‌دهد که پذیرفتنی نیست.

نمونه دوم، آیه ۲۲ سوره واقعه است که از «حور عین» یاد می‌کند. اگر حور عین
-حسب تفسیر لوکسنبرگ- انگور سپید باشد، با آیات پیشین و پسین بی‌تناسب
می‌گردد. این آیات که بیانگر نعمت‌های بهشتی است، در آیه ۲۰ غذای گیاهی و سپس
غذای گوشتی را ذکر می‌فرماید، آنگاه آنچه را برتر از هر دوست می‌آورد: «وَحُورٌ عِینٌ».
حال اگر این تعبیر به انگور سپید معنا شود، تکراری بی‌هوده خواهد بود؛ چراکه پیشتر به
میوه‌های بهشتی اشاره شد که شامل انگور هم می‌گردد. حتی نمی‌توان این تعبیر را ذکر

۳۷۶ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

خاص پس از عام برای تأکید گرفت؛ زیرا میان «حور عین» و «فواکه» در دو آیه پیشتر، با ذکر نوعی دیگر - یعنی غذای گوشتی - فاصله افتاده است.

افزون بر این، سیاق آیات نشان می‌دهد «حور عین» برتر از ماقبل خود است؛ زیرا وقتی کسی دیگری را به چیزی وعده می‌دهد تا به کاری تشویق کند، سپس وعده بهتری و سپس بهتر از قبلی را می‌دهد تا او را به آن کار ترغیب کند. ولی اگر به او آنچه دوست دارد وعده دهد و سپس بی‌ارزش‌تر از آن را وعده دهد، وی را مأیوس می‌سازد. در خصوص قرآن کریم نیز چنین است؛ چه آیات شریفه مؤمنان را غذای گیاهی و سپس گوشتی وعده می‌دهد. آنگاه اگر ایشان را به نوع خاصی از خوراکی‌های گیاهی وعده دهد، آنان را نومید نموده است؛ چراکه وعده‌ای سبک است و انسان عاقل برای آن خود را به زحمت نمی‌اندازد؛ حتی گاهی بهتر از آن را در همین دنیا می‌یابد.

تعارض ادعای لوکسنبرگ با سیاق قرآن هنوز هم ادامه دارد. در آیات ۲۷-۳۸ همین سوره، از پاداش «أصحاب الیمین» یاد می‌شود که شامل موجوداتی با اوصاف «أبکار، غُرْب، أتراب» هستند و در قرائت لوکسنبرگ «انگورهای تازه و سرد» معنا می‌دهد. این آیات با توصیف نعمت‌های بهشتی درباره درختان سایه‌گستر و پر میوه آغاز می‌شود: «فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ. لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ» (واقع: ۳۲-۳۳) که با ضمیر هاء (مفرد مؤنث) بدان‌ها اشاره می‌رود. آنگاه ضمیر سابق به هُنَّ (جمع مؤنث) تغییر می‌کند: «إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً. فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا» (واقع: ۳۵-۳۶)، تا نشان از تغییر مرجع ضمیر باشد. ولی اگر این موجودات، نوعی میوه بودند، بایستی می‌فرمود: «إِنَّا أَنْشَأْنَاهَا إِنْشَاءً، فَجَعَلْنَاهَا أَبْكَارًا»؛ زیرا انگورهای سفید تنها میوه‌های تازه و آبدار آنجا نیست، بلکه این اوصاف بر همه میوه‌های بهشتی صدق می‌کند. بنابراین، تفسیر لوکسنبرگ تنها در صورتی می‌تواند درست باشد که آیات از ماقبل و مابعد آن‌ها جدا گردد و در سیاق خود خوانده نشود.

نمونه سوم، آیه «وَكَوَاعِبَ أْتْرَابًا» (نبأ: ۳۳) است. لوکسنبرگ واژه «کواعب» را وصف انگورها می‌داند. اما این برداشت با قواعد عربی ناسازگار است؛ زیرا آیه ۳۲ درباره انگورهای بهشتی می‌فرماید: «حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا». سپس «کواعب» بر آن عطف می‌گردد. درحالی‌که عطف صفت بر موصوف ممتنع است (ابن الفخار، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص. ۱۴۷). پس نمی‌توان «کواعب» را وصف انگور پنداشت.

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۷۷

در پایان این بخش به این ادعای عجیب لوکسنبرگ اشاره می‌رود که گوید: در بهشت جز خوراکی و نوشیدنی نیست (Luxenberg, 2007, p. 270). لیکن خدای متعال بهشت را چنین توصیف می‌فرماید: «جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ كَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ» (نحل: ۳۱). این کلام مطلق بر آن دلالت دارد که هر آنچه به ذهن می‌رسد و نمی‌رسد در بهشت یافت می‌شود. همچنین، خداوند برای شب‌زنده‌داران پاداشی بسی بالاتر ذکر می‌فرماید: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده: ۱۷). این آیه بر لذت‌های بهشتی اشاره دارد که کسی جز خدا آن‌ها را نمی‌داند، و بعید نیست زنان زیبارو را هم در برگیرد؛ چنان‌که آیه: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف: ۷۱) نیز بر لذت چشمان در بهشت تأکید می‌نماید. در نتیجه حتی اگر «حور عین» معنی «انگور سپید» داشته باشد، این آیات می‌تواند وجود «همسران زیباروی بهشتی» را به اثبات رساند.

۳-۳. نقد بر اساس اشعار جاهلی

برخلاف ادعای لوکسنبرگ که بخشی از تعابیر قرآنی را اساساً سریانی می‌داند و تفسیر مسلمانان از آن‌ها را مبتنی از عربی‌پنداری آن‌ها بیان می‌کند، بررسی اشعار شاعران عصر جاهلیت نشان می‌دهد تعابیر مذکور نزد عرب‌ها شناخته‌شده بوده و -طبق قریه سیاقی- به همان معانی معهود میان مفسران قرآن، کاربرد داشته است. به عبارت دیگر، واژگانی که لوکسنبرگ آن‌ها را معرف و ویژگی‌های میوه‌جات -خصوصاً انگور- برمی‌شمارد، میان شاعران جاهلی برای ستودن زیبایی زنان به کار می‌رفته است. در این فصل به تعداد کمی از آن ابیات اشاره می‌رود.^۱

«حورالعین» در شعر عبید بن ابرص به صنم تشبیه شده که نشانگر دلربایی آن است (دیوان عبید، ۱۴۱۴ق، ص. ۱۲۰):

وَأَوَانِسٍ مِثْلِ الدُّمَى^۲
حور العيون قد استبينا

۱. به علت محدودیت حجم مقاله، از ترجمه فارسی پرهیز می‌شود.

۲. الدمی: جمع دمیة، وهی الصورة، ویرید بها الأضنام (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص. ۲۷۱).

۳۷۸ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

مرقش اکبر در شعر خود، «حور» را به آهوان تشبیه می‌کند. چنین تشبیهی عقلاً برای انگور به کار نمی‌رود (دیوان المرقشین، ۱۹۹۸م، ص. ۶۵):

وَفِيهِنَّ حُورٌ كَمِثْلِ الطُّبَاءِ
تَقْرَوْنَ بِأَعْلَى السَّلِيلِ الْهَدَالَا

تشبیه «حور» به آهوان میان شاعران جاهلی رواج داشته و نمونه دیگر آن، بیتی از عرفجه بن جناده است (أبو الفرج الإصبهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۹، ص. ۲۲):

فَرَوْضٌ تُؤَيِّرُ عَنِ يَمِينِ رَوِيَّةٍ
كَأَنَّ لَمْ تَرُبُّعُهُ أَوَانِسُ حُورٌ
رَقَاقُ الثَّنَايَا وَالْوَجُوهِ، كَأَنَّهَا
ظُبَاءُ الْمَلَا فِي لِحْظِهِنَّ فَتُور

خلیفه بن بشیر در شعر خود، صفات انسانی همچون لب‌گشودن را به «حور العیون» نسبت می‌دهد (الآمدی، ۱۴۱۱ق، ص. ۱۵۵):

حَتَّى أَضَاءَ سِرَاجٌ دُونَهُ حَجَلٌ
حُورُ الْعَيُونِ مِلَاحٌ طَرْفُهَا سَاجِي
يَكْشُرْنَ لِلَّهِوِ وَاللذَاتِ عَنْ بُرْدٍ
تَكْشِفُ الْبَرْقِ عَنْ ذِي لُجَّةٍ دَاجِي

در شعری که مالک بن فهد -از ملوک عمان- سروده‌است، دختری به نام «جعده» را یکی از «حور حسان» توصیف می‌کند (الخصیبی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، صص. ۱۷۶-۱۷۷):

وَجَعْدَةٌ بِنْتُ حَارِثَةَ بْنِ حَرْبٍ
مِنَ الْحُورِ الْمُحَابَّرَةِ الْحِسَانِ

بشر بن ابی خازم در شعر خود، «کواعب» را به زیبایی بتان می‌ستاید و از «حور» یاد می‌کند که «مزاهر» در دست دارد و آن را می‌نوازد (دیوان بشر، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۱۰):

الْوَاهِبُ الْبَيْضَ الْكُوعَابَ كَالدَمِي
حُورًا بِأَيْدِيهَا الْمَزَاهِرُ تَعَزَفُ

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۷۹
وصف «کاعب» با «حسنا» نیز در برخی اشعار به چشم می‌خورد؛ مانند بیتی از
جنوب هذلیه در رثای برادرش (دیوان الهذیلین، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۱۲۶):

المُخْرِجُ الكَاعِبَ الحَسْنَاءَ مُذْعِنَةً
فی السَّبِيّیِ یَنْفَحُ من أَرْدانِها الطَّیْبُ

همچنین «کواعب اتراب» در شعر زهیر بن جناب سابقه دارد (دیوان زهیر، ۱۹۹۹م،
ص. ۶۲):

حیّ داراً تَغیَّیرتُ بالجَنابِ
أَقْفَرْتُ من كَواعِبِ أترابِ

و بیت زیر از عبدالله بن عجلان به روشنی نشان می‌دهد «اتراب» در معنی هم‌سالان
است نه [میوه] تازه (دیوان عبد الله، ۲۰۰۹م، ص. ۲۷):

ذکرتُ بها هِنْدًا وأترابِها الألی
بها یُکذِبُ الواشی وَیُعصی أَمیرُها

قرآن کریم با صفات دیگری همچون «أبکار»، «عُرب» و «مقصورات» نیز از «حور
عین» یاد می‌نماید. همه این واژگان در شعر عرب پیش از اسلام سابقه دارد و معانی
آن‌ها برای ایشان غریب نبوده است. برای مثال، عبید بن ابرص درباره کوچیدن
عزیزانش چنین سروده است (دیوان عبید، ۱۴۱۴ق، ص. ۷۵):

وفوقَ الجِمالِ الناعِجاتِ كَواعِبُ
مَخامِیصُ أبکارِ أوانِسِ بیضُ

و اوس بن حجر در ستایش دخترکان سروده است (دیوان اوس بن حجر، ۱۴۰۰ق،
ص. ۴۰):

غرّ غرائرُ أبکارِ نَشانَ مَعَا
حُسنِ الخلائِقِ عَمّا یَتقی نور

۳۸۰ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
نابغه ذبیانی در ستایش زیبایی دختران قوم خود، آنان را به گاوهای وحشی تشبیه
می‌کند و می‌سراید (دیوان النابغه، ۱۴۱۱ق، ص. ۱۰۸):

لَا أَعْرِفَنَّ رِبْرَبًا حُورًا مَدَامِعُهَا
كَأَنَّ أَبْكَارَهَا نِعَاجُ دُوَارٍ

واژه «عُرُوب» که جمع «عُرُوب» است نیز در برخی اشعار جاهلی به چشم می‌خورد.
مانند بیتی از لبید بن ربیعه که سروده است (دیوان لبید، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۸):

وَفِي الْحُدُوجِ عُرُوبٌ غَيْرٌ فَاحِشَةٌ
رِيًّا الرَّوَادِفِ يَعْشَى دُونَهَا الْبَصْرُ

طفیل غنوی در شعر خود از لبخند محبوبش با صفت «عُرُوب» می‌گوید (دیوان
طفیل، ۱۹۹۷م، ص. ۱۰۳):

عُرُوبٌ كَأَنَّ الشَّمْسَ تَحْتَ قِنَاعِهَا
إِذَا ابْتَسَمَتْ أَوْ سَافِرًا لَمْ تَبْسَمِ

همو وصف «مقصوره» را برای زنی محبوس در خانه خود به کار می‌برد (دیوان
طفیل، ۱۹۹۷م، ص. ۹۱):

فَقَالَ إِرْكَبُوا أَنْتُمْ حُمَاةً لِمِثْلِهَا
فَطَرْنَا إِلَى مَقْصُورَةٍ لَمْ تُعْبَلِ

علی‌رغم ادعای لکسنبرگ که تقارن قرآنی بین «حور عین» و «یاقوت، مرجان، لؤلؤ»
را مؤید تفسیر خود از آن تعبیر می‌گرفت، لیکن تشبیه زیبایی زنان به مروارید و امثال
آن نزد شاعران جاهلی رواج داشته و معروف بوده است. مثلاً سوید بن ابی کاهل
محبوبش را چنین به مروارید عُمانی (تؤامیه) تشبیه می‌کند (الضبی، بی‌تا، ص. ۱۹۶):

كَالتُّؤَامِيَّةِ إِنْ بَاشَرْتَهَا
قَرَّتِ الْعَيْنُ وَطَابَ الْمُضْطَجِعُ

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۸۱
مسیب بن علس معشوق خود را به مروارید (جمانه) تشبیه می‌کند که پدرش آن را
از اعماق دریا یافته است (دیوان المسیب، ۱۴۲۳ق، ص. ۷۸):

كَجُمَانَةِ الْبَحْرِىِّ جَاءَ بِهَا
غَوَاصُّهَا مِنْ لُجَّةِ الْبَحْرِ

اعشى کبیر در عشق‌ورزی به محبوب خود، او را به «بیضه مکنونه» تشبیه می‌کند و
می‌سراید (دیوان الأعشى، بی‌تا، ص. ۱۳۹):

وَقَدْ أَرَاهَا وَسَطَ أُرَابِهَا
فِي الْحَىِّ ذِي الْبَهْجَةِ وَالسَّامِرِ
.....
أَوْ بَيْضَةً فِي الدَّعْصِ مَكْنُونَةٌ
أَوْ دُرَّةً شَيْفَتْ لَدَى تَاجِرِ

اگرچه اشعار جاهلی که متضمن واژگان مورد بررسی باشد، بسیار است، اما همین
میزان برای اثبات بی‌اساس بودن ادعای لوکسنبرگ و تجاهل او نسبت به تاریخ ادبیات
عربی کفایت می‌نماید. ضمن آنکه فهم سنتی از آن واژگان به تأیید می‌رسد.

۳-۴. نقد بر مبنای روایات اسلامی

لوگسنبرگ همه میراث اسلامی جز قرآن کریم را به کنار می‌نهد و می‌کوشد قرائت و
فهم تازه‌ای از آیات آن به دست دهد. ضمن آنکه تأکید دارد مفسران متأخر - یعنی قرن
سوم و چهارم هجری - آیات را به اشتباه فهمیده‌اند. اما بی‌شک بهترین راه فهم قرآن،
رجوع به کسی است که آن بر او نازل شده است؛ چه اوست که وظیفه تبیینش را
برعهده دارد: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴). بنابراین
رسول‌الله (ص) اولین مرجع برای فهم صحیح آیات است. همچنین، از آن حضرت (ص)
متواترا نقل شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ أَمَا إِنَّ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا
كِتَابَ اللَّهِ وَعِزَّتِي أَهْلَ بَيْتِي فَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ» (الصفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱:
ص. ۴۱۳؛ با اختلاف لفظی اندک: ابن حنبل، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص. ۵۸۵). این عدم افتراق

۳۸۲ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

نشان می‌دهد اهل بیت (ع) مفسران قرآن هستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۱۵۰) و اهل خانه ایشان به درون خانه آگاه‌ترند (الفیض‌الکاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص. ۸). این امر ضرورت استفاده از کلمات ایشان در فهم قرآن را اثبات می‌نماید.

این مسأله هیچ شگفت‌آور نیست؛ چه اینکه پیامبران پیشین (ع) نیز تبیین‌گر آیات خدا برای قوم خود بودند (ابراهیم: ۴). همچون عیسی (ع) که به حواریون خود سلطه بخشید تا آموزه‌های او را گسترش بدهند و سخنان‌شان به سان کلام خداوند اعتبار بیابد (Coppieters, 1907, vol. 1, p. 1692). به همین ترتیب، سخنان اهل بیت (ع) نیز قول رسول‌الله (ص) بوده و آن همان کلام خداوند است (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ۱، ص. ۵۳)، که در تفسیر درست قرآن کارساز است. علاوه بر این، کسانی که هم‌عصر با پیدایش یک متن بوده‌اند، بهتر از کسانی که با آن نزیسته و گفتمان آن زمان را درک نموده‌اند، به فهم متن می‌رسند. از این رو، صحابه و تابعین - به ویژه ائمه اطهار (ع) - از کسانی که جز روایاتی پراکنده به ایشان نرسیده است، به فهم قرآن آگاه‌ترند.

بر این اساس، احادیث رسول خدا (ص) و امامان معصوم (ع) - که همگی ایشان پیش از سده چهارم زیسته‌اند - به شناخت صحیح از آیات می‌انجامد. حتی اگر - همچون برخی خاورشناسان - قرآن را ساخته رسول‌الله (ص) بپنداریم، باز هم او و جانشینان بر حقیق مرجع نخست فهم کلام خود او خواهد بود. این موضوع نه تنها با فرض صحت روایات وارده اثبات می‌شود، بلکه حتی اگر همه روایات را ساختگی بدانیم، همچنان می‌توان اثبات کرد تصور مسلمانان درباره «حور عین» و مشابهاتش از همان قرون اول هجری، «همسران بهشتی» (با وجود اختلاف در جزئیات آن) بوده است. این یعنی رسول خدا (ص) کسی بوده که این فهم را به مسلمانان داده و سپس در جامعه اسلامی منتشر شده؛ والا چگونه ممکن است برای نخستین بار، آن مفهوم از «حور عین» به اذهان تبادر کند و رسول خدا (ص) هیچ اشاره‌ای بدان نفرموده باشد. این خود می‌تواند تواتر معنوی احادیث مربوطه را اثبات نماید.

علاوه بر این، اگر «حور عین» واقعاً انگورهای سپید بود، انتظار می‌رفت دست‌کم اثری از آن‌ها در منقولات صحابه و اهل بیت (ع) دیده شود؛ چراکه انگیزه برای بیان این روایات وجود داشته و مسلمانان پرسش‌های بسیاری درباره زندگی آخرت و پاداشی که

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۸۳

درازی خویشتن‌داری در دنیا به آنان داده خواهد شد، از پیامبر اکرم (ص) می‌نموده‌اند. همچنین، این احادیث بر ضرر هیچ‌یک از گروه‌های دینی یا سیاسی نبوده است تا آن‌ها را نابود کنند یا مانع از نشر آن‌ها بشوند. حتی اگر به فرض «حور عین» بین «همسران بهشتی» و «انگورهای سپید» مشترک لفظی می‌بود، بر رسول خدا (ص) واجب بود به‌عنوان مرجع اصلی تفسیر قرآن، آن مفهوم را برای مردم تبیین فرماید تا مسلمانان گمراه نشوند. در پی آن می‌باید اضطراب در روایات پدید می‌آمد که برخی حوری‌ها را انگور و برخی آن‌ها را انسان‌واره توصیف کند. باین‌حال، روایات فراوانی که حوری‌ها را همسران بهشتی معرفی می‌نماید و هیچ اشاره‌ای به میوه‌ای بودن آن‌ها ندارد، به ما اطمینان می‌بخشد که نبی مکرم اسلام (ص) یا جانشینان او هیچ‌گاه حور عین را انگور نمی‌دانسته‌اند. نیز، مسلمانان سده نخست هجری آن‌ها را دختران بهشتی می‌دانستند و نوعی انگور تلقی نمی‌کردند. بنابراین، فرضیه لوکسنبرگ که تفسیر درست حور عین را انگور دانسته و تاریخ‌برساختن مفهوم دیگر را پس از سده سوم یا چهارم عنوان کرده است، صحت ندارد؛ مگر آنکه فرض شود نه رسول خدا (ص) مفهوم حور عین را دریافته بود و نه صحابه از ایشان پرسشی کرده‌بوند، بلکه مفسران متأخر این مفهوم را از خود ساختند و هیچ‌یک از اهل اسلام نتوانست به فهم درستی دست یابد تا آنکه لوکسنبرگ ایشان را از گمراهی نجات بخشید، که این فرض باطل، شایسته پاسخ‌گویی نیست.

در ادامه، روایات در هفت دسته قرار می‌گیرد و از هر کدام، نمونه‌هایی ارائه می‌گردد:^۱

۳-۴-۱. مقایسه میان حور عین و زنان دنیا

این احادیث به‌روشنی آشکار می‌سازد حور عین، غیر از زنان دنیا هستند، ولی از سنخ میوه‌جات نیستند؛ چراکه بیان برتری حور عین -اگر انگور باشد- از انسان معقول نیست؛ چنان‌که امام صادق (ع) می‌فرماید: «الْخَيْرَاتُ الْحِسَانُ مِنْ نِسَاءِ أَهْلِ الدُّنْيَا وَهُنَّ أَجْمَلُ مِنَ الْحُورِ الْعَيْنِ» (الطبرسی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۰۰). ایشان در روایتی دیگر، زنان مؤمن را به «حوراء عیناء» تشبیه می‌فرماید (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص. ۲۱۳). طبعاً منطقی نیست

۱. به‌علت محدودیت حجم مقاله، از ترجمه فارسی پرهیز می‌شود.

۳۸۴ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

انسان به میوه تشبیه بشود؛ بلکه این تشبیه، بیانگر نیکویی و دلربایی حوری‌های بهشتی است (المجلسی، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۲۳).

همچنین، اختلاف صحابه در برتری حور عین یا زنان دنیا، (القرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۱۷، صص. ۱۸۷-۱۸۸) نشان می‌دهد آنان حور عین را از جنس زنان می‌دانستند؛ چراکه هیچ عاقلی بر سر برتری انگور از انسان جدال نمی‌کند. بنابراین، اعتقاد صحابه به انسان‌وارگی حوری‌ها، قرینه‌ای بر چنین تفسیری از نبی اکرم (ص) است. علاوه بر این، استدلال برخی از صحابه به دعایی از رسول اعظم (ص) که در تشییع یکی از مؤمنان فرمودند «... وَأَبْدَلُهُ دَارًا خَيْرًا مِنْ دَارِهِ وَأَهْلًا خَيْرًا مِنْ أَهْلِهِ وَزَوْجًا خَيْرًا مِنْ زَوْجِهِ» (مسلم، بی‌تا، ج ۲، ص. ۶۶۲)، برای اثبات افضلیت حور عین، و استناد برخی دیگر به سخنی از ام سلمه که به نقل از رسول خدا (ص) گفت: «نِسَاءُ الدُّنْيَا أَفْضَلُ مِنَ الْخُورِ الْعَيْنِ كَفَضْلِ الطَّهَارَةِ عَلَى الْبَطَانَةِ» (الطبرانی، ۱۹۹۴م، ج ۲۳، ص. ۳۶۷)، برای اثبات برتری زنان دنیا، به وضوح نشان می‌دهد مسلمانان صدر اسلام، حور عین را از سنخ انسان می‌دانستند و این باور، برساخته مفسران متأخر نیست.

۳-۴-۲. ویژگی‌های انسانی برای حور عین

در شماری از احادیث، ویژگی‌هایی به حوری‌ها نسبت داده می‌شود که هرگز بر انگورها انطباق‌پذیر نیست. برای مثال، در روایتی به استقبال گرم حور عین از مؤمنان هنگام ورود به بهشت یاد می‌شود که چون فرشتگان بر در بزرگ کوبند، صدای بانگش به گوش «كُلِّ حَوْرَاءٍ خَلَقَهَا اللَّهُ» (القمی ۱۴۰۴م، ج ۲، ص. ۵۴؛ با اندکی اختلاف: الكلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص. ۹۶) می‌رسد. نیز، «حور» به سوی گریه‌کنندگان بر امام حسین (ع) در دنیا، اعزام می‌شوند و می‌گویند: «إِنَّا قَدِ اشْتَقْنَاكُمْ مَعَ الْوُلْدَانِ الْمُخَلَّدِينَ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص. ۸۲). آنگاه که مؤمنان در منازل بهشت سکونت یافتند، «حور عین» و خدمتکارانشان سوی ایشان می‌روند (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص. ۹۷) و اگر از دوست‌داران امیرالمؤمنین (ع) باشند، با آنها معانقه می‌نمایند (الحسن بن علی (ع)، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۰۶).

در شمار دیگری از روایات، صفات انسانی مانند سخن گفتن (الشعیری، بی‌تا، ص. ۱۷۳)، آوازه‌خوانی (ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص. ۳۰)، خنده (ابن قتیبه، ۱۴۱۸ق،

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۸۵
 ج ۲، ص. ۳۹۶؛ الفتال، ۱۳۷۵، ج ۲، ص. ۵۰۵)، تلاوت قرآن (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ۵۵۹)،
 هدیه دادن (الطوسی، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۵۷)، خودآرایی (المفید، ۱۴۱۳ق-الف، ص.
 ۲۳۰)، نگاه کردن (الموصلی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص. ۱۸۰)، جامه پوشیدن (ابن بابویه،
 ۱۳۷۶ق، ص. ۴۹)، رفت و آمد به این جهان (البرقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص. ۵۸) و اشراف بر
 آن (الکوفی الأهوازی، ۱۴۰۲ق، صص. ۱۰۲-۱۰۳)، به حور عین نسبت داده می‌شود.
 این روایات دست‌کم می‌تواند تصور مسلمانان متقدم از آن مفهوم را به تصویر کشد که
 تفاوت فاحشی با انگورانگاری آن‌ها دارد.

۳-۴-۳. تصریح به مادینگی حور عین

برخی از روایات بر آن تصریح دارد که «حور عین» از جنس زنان هستند. برای نمونه،
 حدیثی از رسول خدا(ص) در اواخر عمر مبارک‌شان نقل شده که فرمودند: «مَنْ عَمِلَ فِي
 تَرْوِيجٍ بَيْنَ مُؤْمِنِينَ حَتَّى يَجْمَعَ بَيْنَهُمَا زَوْجَهُ اللَّهُ أَلْفَ أَلْفِ امْرَأَةٍ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ» (ابن بابویه
 ۱۴۰۶ق، ص. ۲۸۸). حضرت(ص) در روایتی دیگر به وسعت کاخ‌های بهشتی اشاره
 دارند و می‌فرمایند: «عَلَى كُلِّ فِرَاشٍ امْرَأَةٌ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ» (ابن المبارک، بی‌تا، ج ۱، ص.
 ۵۵۰). همین روایات با تعبیر «زَوْجَةٌ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ» (علی بن موسی، ۱۴۰۶ق، ص. ۹۲)
 از امام رضا(ع) نیز نقل شده است.

۳-۴-۴. روایات ازدواج فرزند حضرت آدم(ع) با حوری بهشتی

یکی از اختلافات در سنت اسلامی، چالش استمرار نسل بشر از حضرت آدم(ع) است.
 برخی قائل به ازدواج میان فرزندان ایشان هستند و برخی دیگر - ضمن استدلال به
 حرمت ازدواج محارم- به روایاتی استناد می‌جویند که بیانگر نزول «حوراء من الجنة»
 برای ازدواج با پسران آن حضرت(ع) است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، صص. ۱۸-۲۰).
 این دسته از روایات، هویتی انسانی برای حوری‌ها به تصویر می‌کشد. حتی با فرض
 جعلی بودن این روایات، علی‌الاقول تصور اصحاب ائمه(ع) - که در قرن دوم و سوم
 می‌زیستند- نسبت به حور عین آشکار می‌شود و فرضیه سوء تفاهم مفسران متأخر را
 زیر سؤال می‌برد.

۳-۴-۵. ازدواج حور عین با الفاظی متفاوت از قرآن

پس از آنکه لوکسنبرگ قرائت آیه ۵۴ سوره دخان را به نحو دلخواه تغییر داده و آن را به استراحت مؤمنان میان تاکستان ترجمه می‌کند، دست به توجیه دیگر آیات می‌زند تا فرضیه خود را به اثبات رساند. البته می‌توان اشکال نمود این فرضیه تنها با شروع از آیه مذکور، به نتیجه مطلوب می‌رسد؛ ولی اگر همان معنا با الفاظی دیگر – چنان‌که در روایات اسلامی به چشم می‌خورد – بیان گردد، دیگر جوابگو نخواهد بود. به دیگر سخن، برخلاف ادعای لوکسنبرگ که قرائت «زوجهام» را نادرست تلقی می‌کند، احادیث فراوانی در دسترس می‌باشد که راویان‌شان از همان ریشه «زوج» - نه «روح» - استفاده نموده‌اند. حال اگر قرائت صحیح «روحناهم» باشد، لازم می‌آید حجم عظیمی از روایات را تصحیف شده بخوانیم که فرضی بسیار بعید است؛ زیرا بخش زیادی از آن‌ها به شکل شفاهی منتقل شده که تصحیف نوشتاری در آن رخ نمی‌دهد.

علاوه بر این، اگر قرائت «روحناهم» صحیح بود، می‌باید نشانی از آن در تراش روایی مشهود می‌بود. لیکن بالعکس، احادیث فراوانی یافت می‌شود که به آمیزش با حوری‌ها اشاره دارد و با الفاظ مختلفی به اینکار تعبیر می‌کند. این اتحاد مضمونی، تأییدی بر انتقال قرائت پیامبر اسلام (ص) به مسلمانان پس از ایشان است. در این صورت، حتی اگر تمام این روایات ساختگی باشد، بازهم اثبات می‌شود قرائت «زوجهام» در صدر اسلام رواج داشته است که این روایات را مبتنی بر آن قرائت وضع کرده‌اند و محصول بدفهمی عالمان قرون بعدی نیست.

یکی از عبارات پربسامد در احادیث مرتبط با این موضوع، تعبیر «التزویج من الحور العین» است که به مدعای لوکسنبرگ نیز تأویل نمی‌شود. مثلاً در روایتی از امام رضا (ع) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَوْجَبَ عَلَيَّ نَفْسِي أَنْ لَا يُكَبِّرَهُ مُؤْمِنٌ مِائَةَ تَكْبِيرَةٍ ... ثُمَّ يَقُولُ: اللَّهُمَّ زَوِّجْنِي مِنَ الْحُورِ الْعَيْنِ، إِلَّا زَوَّجَهُ اللَّهُ حَوْرَاءَ مِنَ الْجَنَّةِ» (الکلبینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص. ۳۷۶؛ ابن بابویه ۱۳۷۸، ج ۲، ص. ۸۴). یا در دعای امام صادق (ع) در تعقیبات نماز وارد شده است «اللَّهُمَّ أَعْتِقْنِي مِنَ النَّارِ وَأَدْخِلْنِي الْجَنَّةَ وَزَوِّجْنِي مِنَ الْحُورِ الْعَيْنِ» (الکلبینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص. ۳۴۴).

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۸۷

در برخی روایات که به کارهای نیک سفارش می‌شود، تعبیر «مهور الحور العین» به چشم می‌خورد؛ گویا آن کارهای نیک، مهریه حور عین است که بایستی پیش از مرگ پرداخت گردد تا ازدواج با آن‌ها در آخرت ممکن باشد؛ اعمالی مانند: کمک به همسر (الشعیری، بی‌تا، ص. ۱۰۳)، خوردن ریزه‌های غذا بر روی سفره (الراوندی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۵۴) و تمیز کردن مسجد و بیرون بردن زباله‌های آن (الطبرانی، ۱۹۹۴م، ج ۳، ص ۱۹).

در کنار این موارد، «خواستگاری» از حور عین نیز جالب توجه است. برای مثال، در روایتی از امام زین‌العابدین(ع) آمده است که شب‌هنگام در راه مسجد بودند و هدف خود را چنین فرمودند: «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُخْطَبَ الْحُورَ الْعَيْنَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ» (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص. ۵۱۶). در روایتی دیگر که به اشراف حور عین بر دنیا اشاره دارد، سخن آنان یاد می‌شود که می‌گویند: «أَيْنَ الَّذِينَ يَخْطُبُونَا إِلَى رَبِّنَا» (البرقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص. ۵۸). از آنجاکه خواستگاری از انگور، معقول به نظر نمی‌رسد، فرضیه لوکسنبرگ سبب ایجاد معنایی مضحک از آیات و روایات خواهد شد.

۳-۴-۶. حور عین در کنار میوه‌های بهشتی

در دسته‌ای دیگر از روایات اسلامی که نعمات بهشت را توصیف می‌نماید، نام حور عین در کنار میوه‌ها و درختان یاد می‌شود و آن موجودات را یکی از اقسام گیاهان نمی‌داند. طبعاً منطقی نیست قسم یک‌چیز، قسیم آن قرار گیرد (المظفر، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۱۰۹)، به همین خاطر نمی‌توان حور عین را یکی از انواع درختان و میوه‌جات گرفت. در نتیجه، حور عین خوراکی نیست، بلکه از جنسی است که هویت آن بیشتر بیان گردید. به‌عنوان مثال، در دعای امام سجاد(ع) برای مرزداران، در وصف نعمات بهشتی آمده است: «... وَالْحُورِ الْحَسَنِ، وَالْأَنْهَارِ الْمُطْرَدَةِ بِأَنْوَاعِ الْأَشْرِبَةِ وَالْأَشْجَارِ الْمُتَدَلِّيَةِ بِصُنُوفِ الثَّمَرِ» (علی بن الحسین(ع)، ۱۳۷۶، صص. ۱۲۶-۱۲۸). اگر «حور حسان» از نوع درختان بود، نباید در کنار یکدیگر - بلکه با فاصله - به‌عنوان دو نعمت جداگانه ذکر می‌شد. در مناجات دیگری از همان حضرت(ع)، تمایز حور عین از درختان تاک با وضوح کامل مشخص شده است؛ آنجا که درباره الطاف خداوند به اهل بهشت

۲۸۸ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
می‌فرماید: «... وَأَخْبَرَتْ عَنْ سَكَّانِهَا وَمَا فِيهَا مِنْ حُورٍ عَيْنٍ كَأَنَّهِنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ، وَوَلِدَانٌ كَاللُّوْلُؤِ
الْمَنْثُورِ، وَفَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ، وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ» (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ص. ۱۳۵).

۳-۴-۷. تعابیر هم‌راستا با حور عین

روایات این دسته به «همسران بهشتی» اشاره دارد ولی از الفاظ دیگری جز «حور عین» بهره
می‌برد. به‌عنوان مثال، امام عسکری(ع) در روایتی به تبیین آنان می‌پردازد: «[هُنَّ] أَزْوَاجٌ
مُطَهَّرَةٌ مِنْ أَنْوَاعِ الْأَقْدَارِ وَالْمَكَارِهِ، مُطَهَّرَاتٍ مِنَ الْحَيْضِ وَالنَّفَاسِ ...» (الحسن بن علی(ع)،
۱۴۰۹ق، ص. ۲۰۳). امام باقر(ع) در روایتی دیگر به تفسیر «الکواعب» می‌پردازد و آن را
«الناهدات»^۱ معنی می‌فرماید (القمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص. ۴۰۲). امیرالمؤمنین(ع) نیز در
تفسیر آیه: «عُرْبًا أَثْرَابًا» (واقعه: ۳۷)، زنان بهشتی را با سه وصف: «الغنجة الرضية المرضیة»
توضیح می‌دهند (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص. ۱۳). همچنین، رسول‌الله(ص) در روایتی
به مفهوم «الخیرات الحسان» اشاره داشته و آن را چنین توصیف فرموده‌اند: «خیرات
الأخلاق وحسان الوجوه» (المفید، ۱۴۱۳ق-ب، ص. ۳۵۲).

۳-۵. انتقادات خاورشناسان از فرضیه لوکسنبرگ

کتاب «قرائت سریانی-آرامی قرآن» مجادلات گسترده‌ای را در محافل علمی پدید آورد
و طرفداران و مخالفانی را به خود جلب نمود. انتقادات مستشرقان به دعاوی لوکسنبرگ
دلیل محکمی بر سستی فرضیه اوست که با نگاهی علمی -و نه کلامی- به بیان
خطاهای وی پرداخته‌اند. در ادامه اشاره‌ای کوتاه به برخی از این اشکالات خواهد شد.
برخی خاورشناسان روش لوکسنبرگ را اصلاً زبان‌شناسانه ندانسته، بلکه
زبان‌شناسی را ابزاری برای توجیه پیش‌فرض‌هایش عنوان داشته‌اند. برای مثال، کینگ^۲
می‌گوید: شگفت‌آورترین مورد در کار او (یعنی لوکسنبرگ) آن است که از هر راهی
می‌کوشد با هماهنگ‌سازی قرآن و عهدین، ادعای خود را اثبات کند. این در حقیقت،
یک مجادله دینی و ایدئولوژی اثبات نشده است (King, 2009, pp. 64-65). گریفیث^۳
نیز گوید: او تعهد می‌کند روش زبان‌شناختی محض را اتخاذ نماید، ولی کار را با تأکید

۱. نهلة الندیٰ آی برز و ارتفع (مختار، ۴۲۹ق، ج ۳، ص. ۲۲۹۱).

2. Daniel King.

3. Sidney Griffith.

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۸۹
بر پایه‌ای غیرزبان‌شناختی آغاز می‌کند. (Griffith, 2017, vol. 2, p. 787). همچنین،
مادیگان^۱ ضمن اشاره به تکیه پژوهش لوکسنبرگ بر پیش‌انگاشت‌های الهیاتی و
هرمنوتیکی، سوءفهم وی از چگونگی عملکرد زبان‌ها و تحول‌شان را از مشکلات
اساسی کتاب او برمی‌شمارد (Madigan, 2008, xi).

برخی خاورشناسان دیگر، کار لوکسنبرگ را مبتنی بر دور و تصادف می‌دانند. مثلاً
هرستن^۲ از ابهام در ملاک‌های پژوهشی لوکسنبرگ انتقاد کرده و می‌نویسد: خواننده با
یک استدلال دورگونه مواجه می‌شود؛ اگر آن را بی‌اساس نبیند (Horsten, 2002, 311).
همچنین نیروث^۳ که بسیاری از موارد در کار لوکسنبرگ را مبتنی بر دور واضح می‌داند،
سریانی را زبانی آکنده از واژگان دینی می‌خواند که نمونه‌های فراوانی را برای مطالعه
ریشه‌شناختی فراهم می‌آورد؛ هرچند آن‌ها ضرورتاً ارتباط فرهنگی عرب‌ها و سریانی‌ها
را نشان نمی‌دهد. از این رو، وی روش لوکسنبرگ را که ریشه‌های سریانی کلمات عربی
را دلیل بر وام‌گیری زبانی پنداشته‌است، نادرست عنوان می‌نماید. آنگاه تحلیل
زبان‌شناسی او را ابزاری برای کمک به نظریات کلامی‌اش توصیف می‌کند
(Neuwirth, 2003, pp. 9-10). وایلد^۴ نیز استدلال لوکسنبرگ در بازفهمی آیه ۷۴
سوره الرحمن را مضحک می‌شمارد و آن را همچون تلاشی زبان‌شناسانه برای بازفهمی
سفر «غزل‌ها» به‌علت مضامین شهوانی آن بیان می‌دارد (Wild, 2010, p. 639)!

گروهی دیگر از خاورشناسان، فرضیات لوکسنبرگ را بی‌اساس دانسته و بر ضعف
مستندات او ایراد گرفته‌اند. به‌عنوان مثال، برنشتیل^۵ تلاش او را ناکام و تحریف‌گر
می‌خواند و گوید: همه پیشنهادها اصلاح‌گونه لوکسنبرگ نشان می‌دهد که مبتنی بر
باورهای غلط یا مراجعه ناصواب به منابع زبان سریانی است (Birnstiel, 2015, 42).
باستن^۶ نیز یافته‌های وی را دور از دسترس و مستنداتش را بسیار سست می‌داند
(Baasten, 2017, 389) همچنین، دای^۷ با تصریح به اشکالات روش‌شناختی او، آن‌ها

-
1. Daniel Madigan
 2. Piet Horsten.
 3. Angelika Neuwirth.
 4. Stefan Wild.
 5. Daniel Birnstiel.
 6. Martin Baasten.
 7. Guillaume Dye.

۳۹۰ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
را معلول بی‌توجهی به سیاق تاریخی و ادبی [آیات] و کار بست دل‌بخواهی دلایل
زبان‌شناختی بیان می‌نماید (Dye, 2017, p. 337).

افزون بر این، برخی دیگر لوکسنبرگ را به سبب اشتباه در فهم و اطلاعاتش
نکوهیده‌اند؛ چنان‌که هاپکینز^۱ روش وی را متهورانه توصیف می‌کند و می‌نویسد:
نگارنده در موارد متعددی به فرهنگ‌نامه‌های معاصر رجوع داشته که این امری
شگفت‌آور در مطالعه زبان عربی کهن است. علاوه بر افراط او در زبان‌شناسی و خوی
تفسیری، هیچ تلاشی هم برای بررسی یافته‌های خود در سیاق تاریخی معقول انجام
نداده‌است (Hopkins, 2003, pp. 379-380). همچنین، دی‌بلوا^۲ پیش‌بینی می‌کند این
بدعت‌ها و انحرافات، جذابیت کتاب در میان عوام را به‌دنبال داشته باشد؛ اگرچه او
تدقیقی در قرآن و تاریخ اسلام نداشته است (De Blois, 2003, p. 96). این انتقادات
البته مشت نمونه خروار بود؛ چه پاسخ‌های علمی بیشتر از حوصله این مقاله خارج
است.

یافته‌ها

بنابر آنچه گذشت، لوکسنبرگ در کتاب «قرائت سریانی-آرامی قرآن» چند ادعای مهم
در باره «حور عین» داشته است که به آن‌ها پاسخ داده شد:

- مطابق ادعای لوکسنبرگ، برخی از واژگان قرآن به اشتباه قرائت یا فهم شده که
موجب ابهام و ناهماهنگی در آیات گشته است؛ مانند «حور عین» و تعبیر
هم‌معنای آن.
- پژوهشی زبان‌شناختی در حوزه سریانی نشان می‌دهد «حور عین» و امثال آن،
در حقیقت به معنی «انگورهای سپید» است و انگاره «همسران بهشتی» وجود
خارجی ندارد.
- تفسیرهای نادرست مسلمانان از انگاره نام‌برده به سده سوم یا چهارم
بازمی‌گردد و با سیاق آیات ناسازگار است.

1. Simon Hopkins.
2. Francois De Blois.

- بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۹۱
- اما، بررسی دلایل لوکسنبرگ نشانگر چشم‌پوشی او از واقعیت‌های علمی بسیاری است که با پیش‌انگاشت‌هایش تعارض دارد.
 - سنجش معانی پیشنهادی لوکسنبرگ از واژگان قرآن در سیاق برخی سوره‌ها سبب ایجاد مفاهیمی مضحک می‌گردد که معقول نیست.
 - واژگانی که لوکسنبرگ به بازفهمی معانی آن‌ها پرداخته در اشعار شعرای جاهلی سابقه داشته و به همین معانی امروزی، برای عرب‌های صدر اسلام شناخته‌شده بوده است.
 - روایات فراوانی در دسترس است که با تواتر معنوی ثابت می‌کند مسلمانان نخستین، «حور عین» و امثال آن را دارای ویژگی‌های انسانی می‌دانسته‌اند.
 - شماری از خاورشناسان بر فرضیات لوکسنبرگ انتقادات شدیدی را وارد کرده‌اند که بیانگر سستی دعاوی او حتی از نگاه غیرمسلمانان است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آرمسترونغ، کارین (۱۴۱۶ق). *الله والإنسان: علی امتداد ۴۰۰۰ سنه من ابراهیم الخلیل حتی العصر الحاضر* (محمد الجورا، مترجم). دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزیع. (نشر اثر اصلی 1996).
- أبو الفرج الإصبهانی، علی بن الحسین (۱۴۱۵ق). *الأغانی*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- أبو عبیده، معمر بن المثنی (۱۳۸۱). *مجاز القرآن*. القاهرة: مکتبه الخانجی.
- ابن أبی شیبۀ، عبد الله بن محمد (۱۴۰۹ق). *الکتاب المصنف فی الأحادیث والآثار*. الرياض: مکتبه الرشد.
- ابن الفخار، محمد بن علی (۱۴۳۴ق). *شرح الجمل*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن المبارک، عبد الله (بی‌تا). *الزهد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الأمالی*. تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*. تهران: جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. قم: داوری.

- ٣٩٢ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ٢)، پاییز و زمستان ١٤٠١
- ابن بابویه، محمد بن علی (١٤٠٦ق). *ثواب الأعمال وعقاب الأعمال*. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- ابن حنبل، أحمد (١٤٠٣ق). *فضائل الصحابة*. بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد (١٩٨٤م). *التحریر والتنویر*. تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن فارس، أحمد (١٤١٨). *الصاحبی فی فقه اللغة العربیة و مسائلها و سنن العرب فی کلامها*. محمد علی بیضون.
- ابن قتیبة، عبد الله بن مسلم (١٤١٨ق). *عیون الأخبار*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (١٣٥٦). *کامل الزیارات*. النجف الأشرف: دار المرتضویة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- الأمدی، الحسن بن بشر (١٤١١ق). *المؤتلف والمختلف فی أسماء الشعراء وکناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم*. بیروت: دار الجیل.
- البرقی، أحمد بن محمد (١٣٧١). *المحاسن*. قم: دار الکتب الإسلامیة.
- الحسن بن علی (١٤٠٩ق). *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام*. قم: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشریف.
- الخصیبي، محمد بن راشد (١٤٢٧ق). *شقائق النعمان علی سموط الجمان فی أسماء شعراء عمان*. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة.
- الراوندي، سعيد بن هبة الله (١٤٠٧ق). *الدعاوات*. قم: مدرسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشریف.
- السید، رضوان (٢٠١٦م). *المستشرقون الألمان النشوء والتأثیر والمصائر*. دار المدار الإسلامی.
- الشافعی، محمد بن إدريس (١٣٥٨). *الرسالة*. مصر: مكتبة الحلبي.
- الشعیری، محمد بن محمد (بی تا). *جامع الأخبار*. النجف: مطبعة حیدریة.
- الصفار، محمد بن الحسن (١٤٠٤ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- الضبي، المفضل بن محمد (بی تا). *المفضليات*. القاهرة: دار المعارف.
- الطبرانی، سليمان بن أحمد (١٩٩٤م). *المعجم الكبير*. القاهرة: مكتبة ابن تیمیة.
- الطبرسی، الحسن بن الفضل (١٤١٢ق). *مکارم الأخلاق*. قم: الشریف الرضی.

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاه نو ۳۹۳

- الطوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. قم: دار الثقافة.
- الفتال، محمد بن أحمد (۱۳۷۵). *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*. قم: رضی.
- الفیض الکاشانی، محسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبه الصدر.
- القرطبی، محمد بن أحمد (۱۹۶۴م). *الجامع لأحكام القرآن*. الثانية. القاهرة: دار الکتب المصریة.
- القمی، علی بن إبراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتب.
- الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- الکوفی الأهوازی، الحسین بن سعید (۱۴۰۲ق). *الزهد*. قم: المطبعة العلمیة.
- المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- المجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- المظفر، محمدرضا (۱۳۹۴). *المنطق*. قم: دار العلم.
- المفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق - الف). *الأمالی*. قم: کنگره شیخ مفید.
- المفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق - ب). *الاختصاص*. قم: المؤتمر العالمی لالقیة الشیخ المفید.
- الموصلی، أحمد بن علی (۱۴۰۴ق). *مسند أبي يعلى*. دمشق: دار المأمون للتراث.
- جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۸). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
- دیوان أوس بن حجر (۱۴۰۰). بیروت: دار بیروت للطباعة والنشر.
- دیوان الأعشى الكبير (بی تا). القاهرة: مکتبه الآداب.
- دیوان المرقشین (۱۹۹۸م). بیروت: دار صادر.
- دیوان المسیب بن علس (۱۴۲۳ق). القاهرة: مکتبه الآداب.
- دیوان النابغة الذبیانی (۱۴۱۱ق). بیروت: دار الکتب العربی.
- دیوان الهذیلین (۱۳۸۵). القاهرة: الدار القومیة للطباعة والنشر.
- دیوان بشر بن أبی نخازم الأسدی (۱۴۱۵ق). بیروت: دار الکتب العربی.
- دیوان زهیر بن جناب الکلبی (۱۹۹۹م). بیروت: دار صادر.
- دیوان طفیل الغنوی (۱۹۹۷). بیروت: دار صادر.
- دیوان عبد الله بن العجلان النهدي (۲۰۰۹م). أبو ظبی: هیئة أبو ظبی للثقافة والتراث.

- ۳۹۴ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
- دیوان عبید بن الأبرص (۱۴۱۴ق). بیروت: دار الكتاب العربی.
- دیوان لبید بن ربیعہ العامری (۱۴۲۵ق). بیروت: دار المعرفة.
- علی بن الحسین (۱۳۷۶). *الصحیفه السجادیه*. قم: الهادی.
- علی بن موسی (۱۴۰۶ق). *صحیفه الإمام الرضا علیه السلام*. مشهد: کنگره جهانی امام رضا علیه السلام.
- عواد، کورکیس (۱۹۸۲م). *مکتبه نور أقدم المخطوطات العربیه فی مکتبات العالم*. العراق: دار الرشید للنشر.
- فراستی، امیرحسین (۲۰۲۱م). *القراءة السریانیة الآرامیة للقرآن الکریم: دراسته نقدیه لأراء کریستوف لکسنبرغ*. الطبعة الأولى. النجف: المركز الإسلامی للدراسات الاستراتیجیه.
- کریمی نیا، مرتضی (۱۳۸۲). مسأله تأثیر زبان‌های آرامی و سریانی در زبان قرآن. *فصلنامه نشر دانش*، ۵(۲۰)، ۴۵-۵۶.
- مختار، أحمد (۱۴۲۹ق). *معجم اللغة العربیه المعاصره*. بیروت: عالم الكتب.
- مسلم، ابن الحجاج (بی تا). *صحیح مسلم*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مغنیة، محمدجواد (۱۹۸۴). *شبهات الملحدين والإجابة عنها*. بیروت: دار ومکتبه الهلال.
- نولدکه، تیودور (۲۰۰۴م). *تاریخ القرآن*. ترجمه ی جورج تامر. بیروت: جورج ألمز.
- نویورت، آنگلیکا (۱۳۸۶). قرآن پژوهی در غرب در گفت و گو با خانم آنگلیکا نویورت. *فصلنامه هفت آسمان*، ۹(۳۴)، ۱۷-۳۴.
- Ali, M. M. (2004). *The Qur'ân and the Orientalists: An Examination of Their Main Theories and Assumptions*. Jam'iyat 'Ihyaa' Minhaaj al-Sunnah.
- Baasten, M. F. (2017). A Syriac Reading of the Qur'ân? The Case of Sûrat al-Kawtar. In *Arabic in Context* (pp. 372-392). Brill.
- Birnstiel, D. (2015). "Illibration or Incarnation? A Critical Assessment of Christoph Luxenberg's Alleged Christmas Liturgy." *Horizonte der Koranexegese und Koranwissenschaften*.
- Coppieters, H. (1907). "Apostles." *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.
- De Blois, F. (2003). Book Review: Die Syro-Aramäische Lesart Des Koran. Ein Beitrag Zur Entschlüsselung Der Koransprache. *Journal of Qur'anic Studies*, 5, 92-97.
- Dye, G. (2017). Traces of Bilingualism/ Multilingualism in Qur'ānic Arabic. In *Arabic in Context*. Brill. 337-371.

بررسی و نقد نظریه کریستوف لوکسنبرگ درباره «حور عین» در قرآن کریم از نگاهی نو ۳۹۵

- Griffith, S. H. (2017). St. Ephraem the Syrian, the Quran, and the Grapevines of Paradise: An Essay in Comparative Eschatology. In *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*. Brill. 2: 781-805.
- Gross, M. (2013). "Foreword to the English Edition." In *Early Islam: A Critical Reconstruction Based on Contemporary Sources*, 7-9. New York: Prometheus Books.
- Grunebaum, G. E. (1953). *Medieval Islam: A study in cultural orientation*. Second. Chicago & London: The University Of Chicago Press.
- Hopkins, S. (2003). "Review of Christoph Luxenberg." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28: 377-380.
- Horsten, P. (2002). "Review of Christoph Luxenberg." *Islamochristiana*.
- Khagga, Feroz-ud-Din Shah, and Mahmood Warraich. (2015). "Revisionism: A Modern Orientalistic Wave in the Qur'ānic Criticism." *Al-Qalam*, 1-23.
- King, D. (2009). "A Christian Qur'ān? A Study in the Syriac Background to the Language of the Qur'ān as Presented in the work of Christoph Luxenberg." *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 3: 44-71.
- Koren, J., & Nevo, Y. D. (1991). Methodological approaches to Islamic studies. *Der Islam*, 68(1), 87-107.
- Luxenberg, C. (2007). *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: a Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Verlag Hans Schiler.
- Madigan, D. (2008). "Foreword." In *The Quran in its Historical Context*. USA and Canada: Routledge.
- Motzki, H. (2005). Dating Muslim traditions: A survey. *Arabica*, 52 (Fasc. 2), 204-253.
- Neuwirth, A. (2003). Qur'an and History—a Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies*, 5(1), 1-18.
- Rippin, A. (2013). The Role of the Study of Islam at the University: A Canadian Perspective. In *The Teaching and Study of Islam in Western Universities*. Routledge. 44-58.
- Steenbrink, K. (2010). New Orientalist Suggestions on the Origins of Islam. *The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences*, 1-1.
- Wild, S. (2009). Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg hypothesis. In *The Qur'ān in Context*. Brill. 625-648.

بررسی تطبیقی عملکرد کراچکوفسکی و زینالف در عرصه ترجمه قرآن کریم

زهرا حیدری آبروان*

چکیده

کراچکوفسکی و زینالف، هر دو از شخصیت‌های برجسته روس در زمینه ترجمه قرآن کریم هستند که علی‌رغم فاصله زمانی زیاد میان ظهور ایشان، عملکردی تقریباً یکسان و بسیار بهتر از سایر مترجمان روسی قرآن کریم داشته‌اند. کراچکوفسکی سال‌های بسیاری با قرآن کریم مأنوس بوده و آن را در دانشگاه تدریس داشته است. اما زینالف دارای دانش حوزوی بوده و انس وی با قرآن، از نوع شناخت علوم مختلف قرآنی در حوزه علمیه قم است. پرسش مطرح در این پژوهش آن است که علی‌رغم تسلط هر دو به زبان عربی، کدامیک توانسته ترجمه بهتری ارائه کند؟ بررسی تحلیلی محتوایی نشان می‌دهد زینالف به دلیل داشتن دانش زبانی بیشتر از قرآن کریم - به معنای تسلط و درک صحیح از متن و نه صرفاً تسلط به زبان متن - عملکرد موفق‌تری نسبت به کراچکوفسکی داشته و به نظر می‌رسد این برتری نسبی، بی‌ارتباط با محیط تحصیل وی نباشد.

کلید واژگان

ترجمه قرآن؛ شخصیت‌شناسی مترجم؛ ترجمه روسی؛ کراچکوفسکی؛ زینالف.

zahra.heidary@mail.ru

* پژوهشگر پسادکتری، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۳

بیان مسأله

داشتن دانش تخصصی برای ترجمه در هر حوزه، یکی از معقول‌ترین بنیان‌های اولیه برای شروع ترجمه یک اثر است. این مهم در آثاری مانند قرآن کریم که نیاز به چندجانبه‌نگری مترجم دارد بیشتر قابل مشاهده است. از سوی دیگر، هنگامی که یک اثر توسط مترجمان مختلف بارها ترجمه می‌شود، این امر بر برخی مترجمان مشتبه می‌گردد که شاید ایشان نیز بتوانند اثر مذکور را ترجمه کنند. در خصوص قرآن کریم، شاید دیدگاه منفعت‌طلبانه وجود نداشته و بیشتر به نیت معرفی سخنان خداوند به مخاطبان غیرعربی به قصد قرب به پروردگار باشد، اما ضعف اساسی که همان نداشتن تخصص و شناخت کافی از زوایای مختلف قرآن کریم است، نتیجه حاصله را با مخاطراتی همراه کرده و بسا ممکن است فهمی نادرست از آیات را به مخاطبان عرضه کند که هیچ شناختی از قرآن جز از راه خوانش ترجمه آن ندارند. البته این نکته درباره تمام آثار ترجمه شده صادق است و داشتن تخصص در زمینه مرتبط با آن اثر مهم است، اما اهمیت آن در بازگردانی مفاهیم قدسی قرآن کریم به مراتب بیشتر است. لذا باید دید مترجم چگونه دانش زبانی متن را حاصل کرده است و در حوزه مباحث مربوط به ترجمه قرآن کریم دارای چه دانش‌ها و تخصص‌هایی است.

برای مثال، از مؤلفه‌های استاندارد و اصلی ترجمه به هر زبانی، آشنایی و تسلط کامل به زبان مبدأ و مقصد است و این از نکات بدیهی حوزه ترجمه است؛ لذا یک مترجم قرآن، در گام اول باید مسلط به زبان عربی - زبان مبدأ - و نیز مسلط به زبان مقصد باشد. اما برای فهم قرآن این مقوله به تنهایی کافی نیست و میزان انس مترجم با متن قرآن نیز ملاک عمل است.

بر این اساس، ابتدا سیری تاریخی از ترجمه قرآن کریم به زبان روسی و معرفی تنی چند از مترجمان و سابقه تخصصی ایشان در شناخت دانش‌های مربوط به حوزه قرآن کریم، بیان شده و در ادامه با بررسی عملکرد دو مترجم منتخب این پژوهش، یعنی کراچکوفسکی و زینالف که هر دو به زبان عربی مسلط هستند و از شاخص‌ترین مترجمان قرآن کریم به زبان روسی به‌شمار می‌آیند؛ در ذیل برخی آیات، این مهم به

اثبات رسیده که ترجمه‌ای موفق‌تر است که مترجم با قرآن کریم انس مفهومی بیشتری از جنس علوم قرآن داشته باشد.

۱. مروری بر پیشینه ترجمه‌های روسی قرآن

تاریخ ترجمه قرآن به زبان روسی، مراحل مختلف و البته جالب‌توجهی را پشت سر گذاشته که دو روی یک سکه را نشان می‌دهد. یک روی آن از نظر منبع ترجمه بوده و روی دیگر آن از حیث مترجم آن است.

به لحاظ منبع، ابتدا این ترجمه‌ها نخست از زبان فرانسه و نه از اصل عربی آن به روسی ترجمه شد و تنها یک ترجمه است که از نسخه انگلیسی به روسی بازگردانی شده است. نخستین کسی که قرآن را هم از حیث اولین ترجمه رسمی و هم از نظر منبع از فرانسه به روسی بازگرداند، پوسنیکوف است که در اوایل سده ۱۸ میلادی و از روی ترجمه فرانسوی دوریه صورت گرفت. ترجمه فوق به ابتکار پتر کبیر انجام شد که شروع حرکتی برای ترجمه قرآن بود. زیرا اگرچه ترجمه پوسنیکوف به دلیل اشکالات بسیار ناشی از ترجمه از فرانسه، مورد اقبال و توجه خاصی قرار نگرفت، اما به لحاظ شروع، این حرکت سرمنشأ شکل‌گیری ترجمه‌هایی شد که از نظر دقت و سبک کار، ترجمه قرآن به روسی را ارتقاء دادند.^۱

از نسخه دوریه، دو ترجمه دیگر شکل گرفت که یکی از آن شخصی ناشناس و دیگری متعلق به وریوکین است که بر شاعرانی همچون پوشکین، تأثیرات شگرفی گذاشت و منجر به خلق اثر ارزشمند «تأسی از قرآن» توسط او شد. دو سال پس از وریوکین، نسخه دیگری از ترجمه انگلیسی بازگردانی شد که مطلقاً به کالماکوف بود و البته اولین و تنها ترجمه از نسخه انگلیسی قرآن کریم بوده است.^۲ اندکی پیش از آن، در کنار متن روسی، متن عربی قرآن با تلاش شخصی به نام ملا عثمان اسماعیل و به دستور کاترین دوم، به طبع رسید. این قرآن در فاصله زمانی کوتاه ۵ بار به چاپ مجدد

۱. پاکتچی؛ «گزارشی کوتاه درباره ترجمه‌های قرآن کریم به زبان روسی»؛ ترجمان وحی، ۳، ۷۶.

۲. شجاعی؛ «تاریخچه ترجمه قرآن به زبان روسی و مقایسه کوتاه ترجمه‌های موجود»؛ صحیفه مبین، ۶۹.

رسید و قرآن‌های معروف قازان نیز از روی همین اثر، نسخه‌برداری شدند.^۱ این ترجمه‌ها غالباً فاقد ارزش علمی بوده و بیشتر جنبه اطلاع‌رسانی از وجود قرآن داشتند، زیرا هم از سوی افراد غیرمتخصص و هم از منبعی غیر از منبع اصلی ترجمه شده بودند،^۲ و البته همان‌طور که اشاره شد در بهبود روند ترجمه‌های قرآن اثرگذاری مثبتی داشتند. پس از چندین بار ترجمه قرآن از منبع غیراصولی، نهایتاً در دهه هفتاد سده ۱۹، نخست یک ترجمه از سوی باگلاگوفسکی،^۳ که مورد توجه نیز قرار نگرفت؛ و سپس ترجمه دیگری از سوی سابلوکوف به‌طور هم‌زمان اما مستقل از یکدیگر، از نسخه اصلی قرآن به روسی ترجمه شدند.^۴ ترجمه اخیر را می‌توان نقطه عطفی در تاریخ ترجمه‌های قرآن به زبان روسی دانست. زیرا به‌قدری موفق و ارزشمند بود که تا ۸۵ سال پس‌از آن و ظهور ترجمه کراچکوفسکی که هنوز بر تارک تاریخ ترجمه روسی می‌درخشد، ترجمه سابلوکوف بی‌رقیب و قابل‌پذیرش بود.^۵ پس از وی؛ ترجمه کراچکوفسکی به‌قدری تأثیرگذار بود که حتی تا دوران معاصر نیز، در کنار سایر ترجمه‌های جدید از آن به نیکی یاد شده و هنوز مورد استفاده و توجه قرار دارد.^۶

پس از ترجمه کراچکوفسکی، دوره دیگری از تاریخ ترجمه قرآن به زبان روسی آغاز شد که به تعبیری می‌توان آن را روی دیگر سکه این تاریخ دانست و آن از حیث مترجم قرآن است. زیرا در این دوره که نقطه آغاز آن فروپاشی شوروی بود، مسلمانان به حوزه ترجمه قرآن ورود پیدا کرده و ترجمه‌هایی توسط ایشان انجام گرفت. از جمله آنها والریا پروخووا است که رویه کار خود را براساس اثر کراچکوفسکی قرار داد، اما از سوی برخی منتقدان مورد انتقادات شدید واقع شد.^۷ پس از پروخووا، ترجمه نوری

۱. شجاعی؛ «تاریخچه ترجمه قرآن به زبان روسی و مقایسه کوتاه ترجمه‌های موجود»؛ صحیفه مبین، ۶۹.

۲. پاکتچی؛ «گزارشی کوتاه درباره ترجمه‌های قرآن کریم به زبان روسی»؛ ترجمان وحی، ۳، ۷۷.

۳. کراچکوفسکی، ترجمه روسی قرآن، ۸.

۴. شجاعی؛ «تاریخچه ترجمه قرآن به زبان روسی و مقایسه کوتاه ترجمه‌های موجود»؛ صحیفه مبین، ۵۰، ۷۰.

۵. پاکتچی؛ «گزارشی کوتاه درباره ترجمه‌های قرآن کریم به زبان روسی»؛ ترجمان وحی، ۳، ۸۱.

۶. در این باره نک: حاتم، عمادالدین؛ «ترجمه قرآن کریم به زبان روسی (از سابلوکوف تا پروخووا)»؛ ترجمان وحی، ۵۶.

۷. حاتم، عمادالدین؛ «ترجمه قرآن کریم به زبان روسی (از سابلوکوف تا پروخووا)»، ۵۷.

بررسی تطبیقی عملکرد کراچکوفسکی و زینالف در عرصه ترجمه قرآن کریم ۴۰۱

عثمانف به طبع رسید و پس از وی قلی یف و بعد از او اثر ابوعادل به عنوان ترجمه قرآن چاپ شده است.^۱ ترجمه‌هایی که از آنها نام برده شد در پژوهش‌های گوناگون مورد بررسی و نقد قرار گرفته‌اند. از جمله آکادمی علوم روسیه در مقاله‌ای که توسط انتشارات ناوکا^۲ در سال ۱۹۸۴ میلادی و به قلم گریازنویچ منتشر کرده، به بررسی دقیق ترجمه‌های قرآن کریم که تا آن زمان چاپ شده‌اند، پرداخته است؛ اما در دهه اخیر چندین ترجمه جدید از قرآن صورت گرفته که در پژوهش‌های رسمی هنوز از آنها یاد نشده است. یکی از این ترجمه‌ها از آن «المیر قالویف» آذربایجانی است که به دلیل برگردان دل‌خواهانه از بعضی آیات، دادگاه روسیه ورود آن به خاک روسیه را ممنوع اعلام کرد و آن را موجب به خطر افتادن امنیت ملی روسیه دانست. از تحلیل‌ها چنین برمی‌آید که عربستان از ارائه این ترجمه که مبتنی بر آموزه‌های وهابیت است حمایت کرده؛^۳ و به دلیل جمع‌آوری از خاک روسیه، دسترسی به اصل ترجمه به منظور بررسی محتوای آن میسر نشد.

از میان ترجمه‌های گوناگون انجام‌شده توسط مسلمانان پس از فروپاشی شوروی، ترجمه دیگر از آن زینالف است که برای اولین بار از سوی یک شیعه ارائه گردیده است. این اثر شانزدهمین ترجمه قرآن کریم است و آن‌چنان‌که از فحوای این ترجمه برمی‌آید مترجم سعی داشته تا میان دو روش تحت‌اللفظی و ترجمه مفهومی را جمع نموده و اشتباهات پیشینیان را تکرار نکند. زینالف در ایران تحصیلات عالی حوزوی خود را به پایان رسانده و بر زبان عربی تسلط دارد کما اینکه تشیع وی در ترجمه و برداشت‌های او از قرآن و بازگردانی آنها بی‌تأثیر نبوده است. یکی از ویژگی‌های ترجمه وی توجه به ترجمه‌های فارسی به‌خصوص ترجمه مکارم‌شیرازی است. همچنین این اثر به‌عنوان کتاب سال جمهوری اسلامی ایران در سال ۲۰۱۶ میلادی انتخاب شد و در ابعادی گسترده انتشار یافت که شاید بتوان گفت دسترسی به آن هم‌ردیف دسترسی به ترجمه کراچکوفسکی است. افزون بر آن تصریف‌ها و

۱. شجاعی؛ «تاریخچه ترجمه قرآن به زبان روسی و مقایسه کوتاه ترجمه‌های موجود»؛ صحیفه مبین، ۵۰، ۷۴.

2. Hayka (nau:ka)

3. <https://vareth.ir/news/2517>

گزینش‌های واژگانی وی ترجمه‌ای عصری از قرآن کریم ارائه کرده است که نقد و بررسی آن، می‌تواند میزان رسابودن استفاده از زبان روسی معاصر در ترجمه قرآن را نشان دهد. از بررسی آثار وی چنین برمی‌آید که حضور ۱۴ ساله وی در حوزه علمیه قم و تحصیل علوم مرتبط با قرآن کریم، در رشد دانش تخصصی او تأثیر بسیاری داشته که این همه منجر به ارائه ترجمه‌ای بسیار قابل قبول شده است.

آخرین ترجمه قرآن به زبان روسی نیز که اخیراً با حمایت رئیس اداره روحانیت جمهوری تاتارستان (اداره دینی مسلمانان تاتارستان) و توسط گروهی ۴۰ نفره از محققان دین اسلام به انجام رسیده، عنوان «قرآن؛ بازخوانی معانی» را داراست که به ترجمه مفهومی قرآن به روسی نیز مشهور و به سفارش بنیاد مطالعات اسلامی روسیه منتشر شده است. همچنین ترجمه دیگری به قلم یغیم رضوان در دست انجام است که به زودی به طبع خواهد رسید.^۱ آنچه از بررسی ترجمه‌های قرآن در مرحله دوم می‌توان بیان کرد آن است که پس از شروع حرکت ترجمه قرآن توسط مترجمان مسلمان، دیگر کسی از غیرمسلمانان به این کار مبادرت نورزید و این امر در نوع خود قابل توجه است.

با توجه به سابقه اقبال عمومی به ترجمه، از میان انبوه ترجمه‌های روسی قرآن کریم، کراچکوفسکی و زینالف به‌عنوان گزینه‌های بررسی انتخاب شده‌اند تا مشخص شود، با توجه به اینکه هر دو به زبان عربی مسلط بوده و در قرآن پژوهش‌هایی داشته‌اند، کدامیک در دانش زبان قرآن موفق‌تر عمل کرده است. البته شایان ذکر است، از آنجایی که هر دو مدت بسیاری با متن قرآن مأنوس بوده‌اند، تنها از حیث بررسی ترجمه می‌توان میزان اثرگذاری این انس بر مترجم را تعیین کرد.

۲. سنجش عملکرد تخصصی مترجمان در ذیل برخی آیات

۲-۱. آیه ۹۵ سوره انعام

محل بحث در آیه «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَانَّى تُؤَفِّكُونَ» (انعام: ۹۵)، نحوه ترجمه «يُخْرِجُ» و «مُخْرِجُ» است. واژه «مُخْرِجُ»

1. <https://iqna.ir/fa/news/3860971>.

بررسی تطبیقی عملکرد کراچکوفسکی و زینالف در عرصه ترجمه قرآن کریم ۴۰۳

اسم فاعل است و اگر مترجم به اسم فاعل بودن و دلیل آوردن آن پس از یک فعل که به لحاظ وزن و ریشه هم خانواده آن است، دقت نداشته باشد؛ به احتمال زیاد این اسم را همچون فعل پیش از آن یعنی «يُخْرِجُ» معنا خواهد کرد. درحالی که عدم استمرار در اسم فاعل «مُخْرِجُ» و البته ثبات و استقرار موجود در آن و نیز استمرار در فعل «يُخْرِجُ» از نظر مفهومی قابل توجه بوده و بدان معناست که این دو واژه بیانگر دو تفکر در خصوص آفرینندگی پروردگار هستند که یکی استمرار بیرون آوردن زنده از مرده و دیگری اصل فاعلیت این عمل را برای خداوند بیان می‌کند.^۱ نکته قابل تأمل در خصوص این آیه تقابل دو عنصر فعل و اسم است که البته در برخی آیات دیگر همچون آیات ۳۳ انفال، ۱۹۳ اعراف، ۱۹ ملک نیز تکرار شده است.^۲ این تقابل فعل در مقابل اسم نشان‌دهنده اثبات خاصیت‌های این هر دو در آن واحد برای خداوند است. زیرا در فعل ویژگی‌هایی است که در اسم نیست. برای مثال فعل در زمان‌های خود دلالت بر استمرار، تجدد و یا حدوث دارد درحالی که اسم استقرار و ثبوت را می‌رساند.^۳ حال که در مرحله دریافت، مفهوم اصلی حاصل گشت؛ باید متوجه این نکته بود که در پرداخت آن در زبان مقصد نیز ملاحظاتی وجود دارد. برای مثال در زبان فارسی مقوله‌ای به نام اسم فاعل در عمل وجود ندارد و برای بیان معنای معادل این واژه لازم است از صفت فاعلی که خود می‌تواند ترکیبی از دو یا چند کلمه باشد، استفاده گردد و در این مورد ترکیب «خارج‌کننده» معادلی است که می‌تواند افزون بر رسانش معنایی، مخاطب فارسی‌زبان را نیز اقناع کند. به‌هر روی نکته مهم در این فرآیند آن است که واژه «مُخْرِجُ» یا هر اسم دیگری، در معنایی خارج از آنچه در آن وجود دارد بازگردانی نشده و در این مثال به‌صورت ترکیب فعلی ارائه نگردد.

در زبان روسی معادل اسم «مُخْرِجُ» ترکیب پریچاستیه «выводящий:vivadiashee» است که در روسی معاصر کاربرد بسیاری دارد و معادل فعلی آن «выводит:vivadit»

۱. نک: السامرای، فاضل الصالح؛ *التعبیر القرآنی*؛ ۲۲.

۲. برای بررسی بیشتر نک: امانی، رضا و دیگران؛ «ترجمه معناشناختی عناصر اسمی-فعلی در قرآن»؛ مطالعات ترجمه قرآن حدیث، سراسر اثر.

۳. السامرای؛ *التعبیر القرآنی*؛ ۲۲.

است که زینالف به درستی هر دو مورد را رعایت کرده است.^۱ اما کراچکوفسکی برای هر دو واژه از معادل فعلی «ИЗВОДИТ:izvadit» استفاده کرده است که لااقل صورت اسمی «مُخْرِجُ» را در نظر نگرفته است.^۲

۲-۲. آیه ۲۵۱ سوره بقره

در این آیه «... وَ لَوْلا دَفَعُ اللّٰهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْاَرْضُ وَ لَكِنَّ اللّٰهَ ذُو فَضْلٍ عَلٰى الْعَالَمِيْنَ» (بقره: ۲۵۱) واژه «دفع» و نوع آن محل بحث است که به لحاظ نوع کلمه، اسم بوده و نقش مبتدا را داراست، اما در عمل یک مصدر متعدی و شبه فعل است و نباید به صورت اسمی ترجمه شود. کراچکوفسکی در ترجمه خود معادل اسمی «не удерживание:ni udirzhivaeshie»^۳ را به کار برده که با توجه به نوع جمله بندی در زبان روسی، یعنی استفاده از پادژ متممی برای ترجمه این جمله، معادل انتخابی وی به لحاظ نقش دستوری صحیح است،^۴ اما به لحاظ معنا که دور نگه داشتن را در ذهن مخاطب تداعی می کند، اشتباه به نظر می رسد و باید از معادلی همچون «сдерживание:zderzhivanie» استفاده می کرد. اما زینالف هم در ساختار و هم در معنا نزدیک به صحت عمل کرده است.^۵

۲-۳. آیه ۱۵-۱۶ سوره مزمل

اسامی یا به صورت معرفه هستند و یا نکره و وجه سومی در این باره در زبان عربی وجود ندارد. بر این اساس اگر اسامی در گروه شش تایی معارف^۶ نباشند، نکره هستند. از روش های معرفه ساختن اسم، افزودن «ال» به اسم و یا افزودن آن به یکی از معارف است. واژه «رسول» در این آیه به صورت اسمی نکره آمده: «...كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا» و در آیه بعد به دلیل آن که در آیه پیشین در خصوص آن توضیح داده شده است به صورت معرفه و همراه با «ال» عهد ذکری بیان شده است: «فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ»

1. Zeynalov, p. 140.

2. Krachkovski, p. 114.

3. Krachkovski, p. 43.

4. Пулькина, И.М.; учебник русского языка; 75-85.

5. Zeynalov, N. p. 41.

۶. اسم علم، ضمیر، معرف بال، موصول، اسم اشاره، مضاف به معرفه.

بررسی تطبیقی عملکرد کراچکوفسکی و زینالف در عرصه ترجمه قرآن کریم ۴۰۵

أَخْذًا وَبَيًّا». مترجم باید متوجه این توالی تعریف و تنکیر اسمی باشد. در زبان فارسی «رسول» نخستین را باید «پیامبری/ یک پیامبر» معنا کرد و «رسول» دوم را که با ال عهد ذکری همراه شده می‌بایست «آن پیامبر/ همان پیامبر» برگرداند. این آیه نشان می‌دهد «ال» به لحاظ شخصیت و نقش دستوری باید در زبان مقصد بازطراحی شود که در هر زبانی به فراخور ظرفیت‌های زبانی آن این امر توسط مترجم صورت می‌گیرد که توجه به آن، نشان از تسلط مترجم به دانش هر دو زبان مبدأ و مقصد است.

در زبان روسی مفهوم معرفه و نکره بیشتر به کمک ضمائر مبهم بیان می‌شود،^۱ ولی چون در این آیه استفاده از ضمائر مبهم به مفهوم لطمه وارد می‌کند. به نظر می‌رسد کراچکوفسکی با کاربرد واژه «посланца: paslanitcia» متناسب ترجمه کرده است.^۲ این تناسب در ترجمه زینالف نیز دیده می‌شود و البته هر دو از معادل اسمی بهره برده‌اند.^۳

۲-۴. آیه ۲۳ سوره طه

در این آیه «لُنُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى» برای صفت «الکبری» دو نوع از اعراب بیان شده است. برخی آن را صفت برای «آیات» می‌دانند،^۴ برخی دیگر آن را مفعول دوم فعل «نُرى» دانسته‌اند.^۵ به نظر می‌رسد مراجعه به بافت آیات هم‌موضوع در قرآن نشان می‌دهد، همواره این واژه صفت برای «آیات» است. از جمله در آیه ۲۰ سوره نازعات «فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى» این وضوح وجود دارد که واژه «الکبری» صفت برای «آیه» است، کما اینکه در همین آیه نیز فعلی از ریشه «رأى» ذکر شده است. نکته دیگر آنکه این صفت تفضیلی بوده و باید تفاوت آن با «الکبیره» که معنای بزرگ می‌دهد، نشان داده شود. نکته مهم دیگر وجود «من» تبعیضیه است که اشاره به برخی آیات بزرگ دارد و به نظر می‌رسد در نظر گرفتن این سه نکته، ارتباط مستقیمی با دقت مترجم دارد. با این تفصیل،

1. Pulkina, E.M; Uchiebnik ruskova eezika, 256.

2. Krachkovski, p. 465.

3. Zeynalov, p. 574.

۴. درویش؛ اعراب القرآن الکریم و بیانہ؛ ۶، ۱۷۶.

۵. دعاس؛ اعراب القرآن، ج ۲، ۲۵۷.

ترجمه آیه چنین خواهد بود: «تا برخی از بزرگترین نشانه‌های خویش را به تو نشان دهیم». در ترجمه‌های روسی زینالف با ترجمه:^۱
дабы показать тебе (некоторые) из знамений наших величайших.

ترجمه بهتری ارائه کرده زیرا حرف اضافه cridi: среди در ترجمه کراچکوفسکی:^۲

Чтобы показать тебе среди наших знамений величайшее,

به معنای «از میان» می‌دهد و حرف اضافه iz: из در ترجمه زینالف بهتر است.

۲-۵. آیه ۹۷ سوره اسرا

در فراز پایانی این آیه عبارت «كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا» وجود دارد. واژه «سَعِيرًا» تمیز جمله و منصوب و رفع‌کننده ابهام از فعل ماضی «زدناهم» بوده است. البته نکته کلیدی این است که با وجود مفعول به «هم» نمی‌توان به هنگام ترجمه، نقش تمیز موجود در آیه را به شکل مفعول به در زبان فارسی بازگردانی نمود، زیرا معادل تمیز در زبان فارسی عموماً متمم قیدی است^۳ و با مفعول متفاوت است و انجام اینکار به نوعی تفکیک تمیز از عناصر دیگر جمله است. البته در این آیه چون میان مفعول و تمیز تفاوت فعلی وجود دارد، نمی‌توان واحد ترجمه را واژه «سَعِيرًا» دانست و بلکه باید کلیت جمله را در نظر داشت. برخی با عدم تفکیک واحد ترجمه که در اینجا جمله است، آن را به صورت مفعول بازگردانی کرده‌اند و معادل‌های «شعله‌اش را» «شراره‌ای تازه را» استفاده کرده‌اند.^۴ در حالی که برای حفظ تعادل نحوی - بلاغی لازم است عبارت «زدناهم سَعِيرًا» که یک جمله است به طور کلی ترجمه شده و این معادل پیشنهاد می‌شود: «بر شعله‌وری آنها می‌افزاییم». چون بهترین نوع ترجمه تمیز لااقل در زبان فارسی، استفاده از همین تفکیک میان تمیز و سایر عناصر نحوی است که از حروف و یا عباراتی مانند:

1. Zeynalov, p. 422.

2. Krachkovski, p. 312.

۳. نک: فرشیدورد، دستور مختصر تاریخی زبان فارسی؛ ۲۰۸.

۴. برای مثال نک: حدادعادل، ترجمه قرآن، ذیل آیه؛ بهرام‌پور، ترجمه قرآن، ذیل آیه.

بررسی تطبیقی عملکرد کراچکوفسکی و زینالف در عرصه ترجمه قرآن کریم ۴۰۷

به لحاظ، به، بر، در، از، از جنبه، به عنوان و مشابه آن استفاده می شود که اصل در ترجمه تمیز جمله بوده و از مشهورترین شیوه های ترجمه تمیز است.^۱ در ترجمه های کراچکوفسکی و زینالف هر دو ترجمه به یک صورت بیان شده اند.^۲ با این تفاوت که کراچکوفسکی از واژه آتش^۳ و زینالف از واژه شراره یا شعله^۴ استفاده کرده اند و فعل کراچکوفسکی زمان حال (اضافه می کنیم) و فعل زینالف زمان آینده (اضافه خواهیم کرد) است که به لحاظ مفهومی برابری دارند.

۲-۶. آیه ۱۵ سوره طه

در آیه «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ» فعل «أخفيتها» در تفاسیر به دو وجه معنا ذکر شده است. برخی آن را از نوع «شدت کتمان و پنهان داشتن» دانسته و معتقدند که در کلام عرب اگر کسی قصد مبالغه در پنهان کردن چیزی داشته باشد چنین خواهد گفت: «برای اصرار بر کتمان چیزی نمانده که آن را از خود نیز پنهان دارم!». در این آیه نیز براساس آنچه در میان اعراب مرسوم است مورد خطاب قرار گرفته و وصف قیامت برای ایشان شده است.^۵ اما در مقابل برخی دیگر معتقدند وجه سلبی در این آیه غالب بوده و منظور از این فعل شدت پنهان داشتن نیست و بلکه «أخفيتها» از ماده «خفاه» به معنای «أظْهَرَه» بوده^۶ و ظهور آن نزدیک برشمرده شده است. به نظر می رسد وجه صرفی این فعل بر مبنای آنچه زمخشری و برخی دیگر اظهار کرده اند صحیح تر از نظر اول است و خود باب افعال که دارای معنای «سلب و ازاله اثر فعل» است نیز این مطلب را تأیید می کند. از آن مهم تر وجود آیات هم موضوع در قرآن است که آنها نیز نزدیک بودن قیامت را تأیید می کنند. مانند آیات ۱۸۷ سوره اعراف، آیه ۱ سوره واقعه، قمر، نحل، تکویر، انفطار، انشقاق بر نزدیک و آنی بودن قیامت تأکید

۱. مقیاسی و دیگران؛ بررسی سازوکارهای مترجمان قرآن در ترجمه تمیز، ۷.

2. Krachkovski, p. 250; Zeynalov, p. 361.

3. Огня (Ognia: آتش)

4. Пламени (Plameni: شعله)

۵. طبری؛ تفسیر طبری؛ ج ۱۶، ۱۱۵.

۶. نک: زمخشری؛ الکشاف؛ ج ۳، ص. ۵۶؛ فخررازی، مفاتیح الغیب، ج ۲۲، ۲۲.

دارند. همچنان که در هیچ آیه‌ای از قرآن کریم بر پوشیده داشتن قیامت سخنی ذکر نشده و همین نبود مؤید موضوعی، بر این نکته صحنه می‌گذارد که در این آیه وجه دوم صحیح‌تر است و باید ترجمه‌ای نزدیک به این مضمون بیان داشت: «روز قیامت به تحقیق واقع‌شدنی است و زمانی نمانده است که آن را آشکار سازم (و از خفا برون آورم)». در ترجمه‌های کراچکوفسکی و زینالف چنین آمده است:

کراچکوفسکی:^۱

Поистине, час приходит, Я готов его открыть, чтобы всякая душа получила воздаяние за то, о чем старается!

زینالف:^۲

Поистине, (Судный) час – грядущий, сделал Я его скрытым, дабы ваздалось всякой душе за то, к чему стремится она!

که اگر ترجمه کراچکوفسکی به فارسی برگردان شود چنین خواهد بود: «همانا آن زمان فرا خواهد رسید و من آماده هستم که آن را آشکار سازم تا هر فردی پاداش آنچه که برایش در سعی و تلاش است را دریافت کند» و اگر ترجمه زینالف به فارسی بازگردانی شود، این خواهد بود: «همانا زمان (جزا) می‌آید و من آن را آشکار ساختم تا به هر فردی پاداش آنچه که برایش در سعی و تلاش است، داده شود». جالب آنکه هر دو معنای «أَكَادُ أَخْفِيهَا» را زمانی نزدیک به آشکارشدن دانسته و از این روی به صحت نزدیک شده‌اند؛ این نکته نشان می‌دهد زینالف به صحت مفهوم نیز توجه داشته است.

۲-۷. آیه ۱۵ سوره حج

در این آیه «مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا...» فعل کان و یظن از نظر زمانی معادل ماضی استمراری در زبان فارسی است و نشان از عملی دارد که منشأ آن پیش از زمان حال است،^۳ که نباید به صورت زمان حال ترجمه گردد، زیرا در این فعل، به منشأ بدگمانی به خداوند از نظر زمانی اشاره دارد که از قبل بوده است؛ و به خاطر همین

1. Krachkovski, p. 313.

2. Zeynalov, p. 422.

۳. معروف؛ فن ترجمه؛ ۱۷۴.

بررسی تطبیقی عملکرد کراچکوفسکی و زینالف در عرصه ترجمه قرآن کریم ۴۰۹

عمل که از گذشته وجود آمده عمل «حلق آویز کردن خود به سبب خشم از خداوند» را شخص انجام می‌دهد. لذا اگر این‌گونه بازگردانی شود بهتر است: «هر کس می‌پنداشته است که...». در ترجمه‌های روسی این عبارت‌ها استفاده شده است:

کراچکوفسکی:^۱

Кто думает, что Аллах не поможет ему ...

زینالف:^۲

Кто полагает, что Аллах не поможет ему...

که به دلیل وجود دو نوع فعلی «CB» و «HCB» در ساختار زبان روسی که اولی بر افعال مطلق و دومی بر افعال استمراری دلالت دارد؛^۳ و انتخاب مترجمان روسی که از نوع دوم بوده و بر استمرار دلالت دارد، به نظر می‌رسد دقت بیشتری اعمال شده است. هرچند معادل انتخابی زینالف یعنی فعل «пологает:palgagaet» بهتر توانسته وجه «پنداری و توهم» موجود در «بظن» را نشان دهد.

۲-۸. آیه ۴ سوره یوسف

در این آیه آمده است: «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ». از مفهوم‌شناسی الفاظ و ترکیبات می‌توان به چنین ترجمه‌ای دست یافت «آنگاه که یوسف به پدرش گفت: ای پدر، همانا من یازده ستاره و خورشید و ماه را دیدم! دیدم آن‌ها را که بر من سجده می‌کنند». در این آیه فعل «رَأَيْتُ» چنین به مخاطب القا می‌کند که حضرت یوسف در بیداری سجده کردن خورشید و ماه و ستارگان را بر خود دیده است. درحالی‌که با مراجعه به آیه بعد و مشاهده لفظ «رُؤْيَاكَ» در ترکیب آیه «قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ...» مشخص می‌گردد که در ترجمه باید معادل «رَأَيْتُ» را خواب دیدن در فارسی قرار داد و بدون رجوع به آیه مجاور حتی ممکن است فهم کلی آیه مورد خدشه قرار گیرد.

1. Krachkovski, p 342.

2. Zeynalov, p 460.

3. Караванов. А.А; виды русского глагола: значение и употребление; 3-10.

(کاراوانف، ویدهای فعل روسی، شناخت و کاربرد، ۳-۱۰)

کراچکوفسکی از معادل «видел:videl» استفاده کرده است؛ و زینالف از همین فعل اما با عبارت توضیحی «во сне:va snie» در پرانتز ترجمه خود را اصلاح نموده و در خواب دیدن را برای مخاطب توضیح داده است که ترجمه زینالف درست و به دور از شائبه است.^۱

۲-۹. آیه ۱۷۴ سوره صافات

در این آیه، به پیامبر دستور داده شده است: «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ» یعنی «تامدتی از آن‌ها روی بگردان»؛^۲ درحالی که در آیات همجوار اشاره به فرستادگان و جنود خداوند شده است که اراده خداوند بر غلبه آنهاست: «وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِإِعَادِنَا الْمُرْسَلِينَ (۱۷۱) إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ (۱۷۲) وَإِنَّ جُنُدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ (۱۷۳)». همان‌طور که مشاهده شد تعیین مرجع ضمیر یکی از مسائل مربوط به فهم آیه است و گاه ممکن است در مراجعه به آیات مجاور این مسأله روشن نگردد و لازم باشد به آیات هم‌موضوع آن در سوره مراجعه شود. لذا اگر مرجع ضمیر هم در «عنهم» به آیات پیشین بازگردد، این خطا به وجود می‌آید که به پیامبر دستور داده شده است که از جنود خداوند روی بگرداند. درحالی که با مراجعه به آیات هم‌موضوع آن یعنی ۱۶۷ تا ۱۶۹ بازمی‌گردد که وصفی مجدد از مشرکان و گفتار ایشان است. در ترجمه‌های روسی چنین آمده است:^۳

کراچکوفسکی:

Отвернись же от них на время

زینالف:

Отвернись же от них до времени (определённого)

ترجمه زینالف از حیث ارتباط متنی به صحبت نزدیک است و نشان از تسلط وی به متن است.

۲-۱۰. آیه ۲۷ سوره حاقه

در این آیه معنای غیرزمانی فعل مدنظر است. یعنی در «يَا لَيْتَهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ» کافران شرایطی خلاف واقع را تصور کرده و آرزوی بازگشت دارند. لذا فعل ماضی در این آیه

1. Krachkovski, p 361; Zeynalov, p. 420.

2. Ibid, p. 452.

3. Krachkovski, p 361; Zeynalov, p. 453.

بررسی تطبیقی عملکرد کراچکوفسکی و زینالف در عرصه ترجمه قرآن کریم ۴۱۱

به صورت استعاری مفهوم عدم وقوع این آرزو را بیان می‌سازد. به همین دلیل ترکیب فوق اگرچه در وجه دستوری و ساختاری خود بر ماضی بعید در زبان فارسی دلالت نمی‌کند، اما چون بعیدبودن وقوع خواسته در مفهوم آیه واضح است؛ این ترجمه به صحت نزدیک است: «این کاش همه چیز (پیش‌ازاین و با مرگ اول) تمام شده بود». ترجمه‌های روسی معادل‌های زیر را بیان داشته‌اند که با توجه به استدلال‌های ذکر شده و مواردی که زینالف در داخل پراانتز آورده، ترجمه وی به صحیح‌تر است:

کراچکوفسکی:^۱

О, если бы это было кончающим!

زینالف:^۲

О, если бы (смерть) было кончающей (всё и не было Воскрешения).

نتایج پژوهش

کراچکوفسکی از مترجمان مشهور و کم‌نظیر در عرصه ترجمه قرآن کریم بوده که مورد تقلید بسیاری از مترجمان پس از خود قرار گرفته است. ترجمه وی به قدری تأثیرگذار بود که حتی تا دوران معاصر نیز، در کنار سایر ترجمه‌های جدید از آن به نیکی یاد شده و هنوز مورد استفاده و توجه قرار دارد. به نظر نمی‌رسد این بذل‌توجه بی‌ارتباط به مجموعه تحقیقات او درباره قرآن باشد که منجر به دقت و بررسی‌های کارشناسانه درباره متن قرآن کریم شد. از سوی دیگر، زینالف مترجم شیعی معاصر قرآن کریم، با زیست در محیط حوزوی و انجام تحقیقات و ترجمه‌های بسیاری از عربی به روسی، دقت و توانایی خویش را در عرصه ترجمه بین این دو زبان به اثبات رساند. لذا در مقام مقایسه شاید بتوان گفت زینالف با علوم قرآنی و مطالب مرتبط با آن، بسیار بیشتر از کراچکوفسکی بوده است. زیرا در محیطی رشد کرده و از اساتیدی بهره گرفته که همگی به رشد وی در زمینه ترجمه قرآن کریم مؤثر بوده‌اند. بررسی در ترجمه این دو نیز این مطلب را نشان می‌دهد که این زیست در بوم قرآنی مانند ایران، امتیازی برای

1. Krachkovski, p. 470.

2. Zeynalov, p. 576.

۴۱۲ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

زینالف بوده که به‌خوبی از آن بهره گرفته و آن را در ترجمه خویش منعکس ساخته است.

کتابنامه

امانی، رضا؛ کریمی، شیدا؛ و صالحی، سیده‌زهرا (۱۳۹۳). ترجمه معناشناختی عناصر فعلی - اسمی در قرآن. *مطالعات ترجمه قرآن حدیث*، ۱(۲)، ۱-۲۴.

DOR: 20.1001.1.24233757.1393.1.2.5.2

پاکتچی، احمد (۱۳۷۷). گزارشی کوتاه درباره ترجمه‌های قرآن کریم به زبان روسی. *علوم قرآن و حدیث، ترجمان وحی*، ۳.

حاتم، عمادالدین (۱۳۷۷). ترجمه قرآن کریم به زبان روسی (از سابلوکوف تا پروخووا). *ترجمان وحی*، ۲(۴).

حدادعادل، غلامعلی (۱۳۸۸). *ترجمه قرآن*. تهران: مشعر.

شجاعی، محسن (۱۳۹۰). *تاریخچه ترجمه قرآن به زبان روسی و مقایسه کوتاه ترجمه‌های موجود*. صحیفه مبین، ۵۰.

السامرای، فاضل صالح (۱۹۹۸م). *التعبیر القرآنی*. اردن: دار عمار.

دعاس، احمد عبید (۱۴۲۵ق). *اعراب القرآن الکریم* (جلد ۳). دمشق: دارالفارابی للمعارف.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دارالکتب العربی.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. دمشق: مؤسسه الرساله.

فرشیدورد، خسرو (۱۳۸۷). *دستور مختصر تاریخی زبان فارسی*. تهران: خاشع.

فخررازی (بی‌تا). *تفسیر الکبیر*. (جلد ۱۷).

معروف، یحیی (۱۳۸۰). *فن ترجمه: اصول نظری و عملی ترجمه از عربی به فارسی و فارسی به عربی*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم اسلامی و انسانی (سمت).

مقیاسی، حسن؛ و مقدسی‌نیا، مهدی؛ و عباسی، عالیه (۱۳۹۱). بررسی سازوکارهای مترجمان قرآن در ترجمه تمیز، مقاله‌های هفتمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی (جلد ۱۰). تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

بررسی تطبیقی عملکرد کراچوفسکی و زینالف در عرصه ترجمه قرآن کریم ۴۱۳

Зейналова, Н.А., Коран, перевод с Арабского, Кум, Центр переводов Священного Корана, 2015.

Крачковский Игнатий, Коран, Наука, Москва, 1990.

Кулиев Эльмир, Коран, ЭКСМО, Москва, 2016.

Пулькина, И.М.; учебник русского языка; издание пятое; издательство Русский язык, Москва, 1975.

Прохорова Валерия, Коран, РИПОЛ КЛАССИК, Москва 2014.

تبیین و ارزیابی آراء فمینیست‌های اسلامی پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء؛

مطالعه موردی دیدگاه اسما بارلاس

محمدصادق هدایت‌زاده*

سهیلا پیروزفر**

چکیده

یکی از چالشی‌ترین مباحث محافل علمی و غیرعلمی در سده اخیر در اقصی نقاط جهان مسأله زنان و حقوق آنان است. جوامع اسلامی نیز از این مسأله بی‌بهره نبوده و گفتگوهای و حتی کشمکش‌های زیادی پیرامون زنان و جایگاه آنان در اسلام و فقه اسلامی صورت گرفته است. در همین راستا شاید بتوان گفت چالشی‌ترین آیه قرآن کریم پیرامون زنان آیه ۳۴ سوره نساء هست که به مباحثی همچون قوامیت مردان، برتری مردان، اطاعت زنان از شوهران و ضرب زنان توسط مردان اشاره دارد. در این میان جریان‌های نواندیش همچون جریان «فمینیسم اسلامی» دیدگاه‌های متفاوتی عرضه کرده است. از این‌رو در مقاله حاضر به روش توصیفی-تحلیلی نظرات اسما بارلاس به‌عنوان یکی از نواندیشان برجسته فمینیسم اسلامی پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء تبیین شده و ارزیابی می‌گردد. بارلاس معتقد است سنت تفسیری پدرسالار در جوامع اسلامی به الهامات الهی قرآن بی‌توجهی کرده و برداشت‌های نادرست پدرسالارانه خود را به خواست الهی نسبت داده است. وی قوامیت را به «حفاظت و حمایت»، تفضیل را به «برتری مالی»، قانتات را به «قنوت و تسلیم در برابر خداوند، نه شوهر»، نشوز را به «اختلال در زندگی زناشویی، نه نافرمانی از تمکین شوهر» و ضرب را به «برخوردی نمادین، نه کتک زدن» تفسیر کرده است. در ادامه مقاله نشان داده شده که مبنای فکری بارلاس یعنی تاریخ‌مندی قرآن نواقصی جدی دارد و برخی نظرات قرآنی او پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء خلاف ظواهر قرآنی، منابع لغوی و روایات معصومین علیهم‌السلام است.

کلید واژگان

آیه ۳۴ سوره نساء؛ آیه قوامون؛ فمینیسم اسلامی؛ فمینیست‌های اسلامی؛ اسما بارلاس.

* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

isumohammad@gmail.com

spirouzfard@um.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱

مقدمه

موضوع زن مدت‌هاست که به‌عنوان یکی از چالشی‌ترین مباحث علمی و اجتماعی در جوامع اسلامی مطرح شده است. مکاتب علمی و فرهنگی مختلف هر یک از زاویه نگرش خاص خود بدین موضوع پرداخته‌اند. در این میان، برخی از محققان و نواندیشان با انتقاد از سنت فکری و عملی موجود در این حوزه، به طرح نظرات نوین پرداخته و خواستار اصلاحات هستند. یکی از اصلی‌ترین این جریان‌های فکری و عملی، نواندیشان منتسب به جریان موسوم به «فمینیسم اسلامی»^۱ است. «فمینیسم»^۲ مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و تفکرات است که برای تعریف و حمایت از حقوق برابر سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زنان و به‌طور کلی برابری جنسیتی زن و مرد بنیان نهاده شده و در پی ایجاد فرصت‌های برابر در تحصیلات و اشتغال برای زنان است (Badran, 2009, p. 25). از قرن ۱۹ میلادی زنان به‌عنوان یک کل و گروه؛ و نه افراد و اشخاص جدای از هم، وضعیت خود را مناسب ندیدند و مظلومیت و ستم و فرودستی خویش را موردانتقاد قرار دادند (مشیرزاده، ۱۳۸۳، صص. ۲۷-۲۹). فمینیست‌ها در راستای رسیدن به اهداف و آرمان‌های خود در رشته‌های متنوعی ورود کرده و به بحث و نظر پرداخته‌اند: جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، تاریخ هنر، مطالعات زنان، نقد ادبی، اقتصاد، فلسفه و روانکاوی. غالب ایده‌های فمینیسم علاوه بر نقد روابط اجتماعی و سیاسی، بر ترویج حقوق و علایق زنان نیز تأکید دارد (Hooks, 2009, pp. 55-56). جنبش‌های ایدئولوژی فمینیستی گوناگونی در طول این سال‌ها به وجود آمده‌اند که به علت اختلاف در نحوه نگرش به بنیان‌های اجتماعی، استراتژی‌های متفاوتی ارائه می‌دهند، هرچند این تفاوت هرگز به‌طور صریح مشخص نشده است (Giddens, 2009, p. 615). تعداد این گرایش‌های مختلف به ۲۱ شاخه نیز رسیده است، از جمله: آزادی‌خواه (لیبرال)، هرج و مرج طلب، افراطی (رادیکال)، فرهنگی، هم‌جنس‌گرا، آسیا-آمریکایی، جهان‌سومی، فمینیسم عصر نو، پسامدرن، پسا ساخت‌گرا و ...

1. Islamic Feminism
2. Feminism

تفکر فمینیسم در جهان اسلام به دو صورت ظاهر شده است؛ نوع اول آن از اواخر قرن ۱۹ میلادی آغاز شده و زنان مسلمان در برخی نقاط شرق در پی افزایش تحصیلات و بالارفتن سطح آگاهی و به دلیل توسعه حضور اجتماعی و ارتباط بیشتر با جامعه، با الهام‌گیری از مفاهیم فمینیسم غربی و استفاده از برداشت‌های رایج و سنتی از قرآن درصدد تغییر اوضاع اجتماعی بوده‌اند؛ اینان در متن جریان‌ات اصلاح‌طلب اسلامی، خواستار تجدید در اجتهاد و احیای حقوق زنان گردیدند، حقوقی که در قرآن کریم آشکارا بیان شده ولی در عمل از آنان مضایقه شده بود. اما نوع دیگر آن در اواخر قرن بیستم به‌ویژه در دهه ۹۰ میلادی، شکل گرفت. در این سال‌ها تغییرات عمده‌ای در جریان بود که طی آن گروهی از زنان مسلمان که «فمینیست‌های هرمنوتیک»^۱ نیز نامیده می‌شوند، سعی در اثبات «تساوی جنسیتی»^۲ در قرآن داشتند (Badran, 2002, p. 202).
قاعده‌سازان اصلی این جریان که «فمینیسم اسلامی» نام گرفت، زنانی بودند که با بالارفتن آموزه‌های دینی خود و سطح تحصیلات‌شان، سعی در بازنگری در تفسیر آیات قرآن و اثبات عدم اعتبار و برتری انحصاری مردان نمودند. این جریان به تدریج ظهور کرد. در این دوره شاهد یک تغییر الگو به سمت نوعی فمینیسم هستیم که منحصراً مبتنی بر گفتمان مذهبی و دینی شکل گرفت. دسته اول را «فمینیسم مسلمانان»^۳ و دسته دوم را «فمینیسم اسلامی» می‌گویند (Badran, 2002, p. 199). شایان ذکر است که عنوان «فمینیسم اسلامی» نه به‌وسیله طراحان آن، بلکه توسط شاهدانی بیرونی صورت گرفت که متوجه وقوع این امر جدید شدند (Badran, 2009, p. 325). فمینیست‌های اسلامی در این چند دهه از ابعاد متنوع تاریخی، فقهی، تفسیری، و عرفانی به تحلیل جایگاه زنان در اسلام و بازبینی آن پرداخته‌اند. هرچند رویکرد اصلی عزیزه الحبری مباحث فقهی است، اما به‌طورجدی به حوزه قرآن نیز ورود کردند، زیرا بخش قابل توجهی از نواقص دانش فقه را ناشی از فهم نادرست از قرآن می‌داند.
شایان ذکر است پیش‌ازاین رساله‌ای دکتری «بررسی روش‌شناختی جریان موسوم به فمینیسم اسلامی و نقد آن با رویکردی اجتهادی»، مقاله «تطور روش‌شناختی در جریان

1. Hermeneutic Feminists
2. Gender Equality
3. Muslim Feminism

موسوم به فمینیسم اسلامی»، مقاله «مقایسه هرمنوتیک قرآنی اسما بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبائی با تأکید بر مسأله جنسیت»، رساله دکتری «جریان‌شناسی رویکرد فمینیسم اسلامی و تحلیل و ارزیابی آن»، مقاله «تحلیل دیدگاه فمینیست‌های اسلامی درباره حجاب، مطالعه موردی دیدگاه اسما بارلاس» نگاشته شده است. علی‌رغم وجود نکات ارزنده در این تحقیقات، هیچ‌کدام از آنها به‌طور اختصاصی پیرامون دیدگاه اسما بارلاس درباره آیه ۳۴ سوره نساء بحث تفصیلی انجام نداده و آن را ارزیابی نکرده‌اند.

۱. مروری بر جریان موسوم به فمینیسم اسلامی

«فمینیسم اسلامی» گفتمان و کنش فمینیستی است که درون یک پارادایم اسلامی قالب‌ریزی شده است. این نوع از فمینیسم فهم خود را از قرآن می‌گیرد و در پی دستیابی به عدالت و حقوق زنان و همچنین مردان در کلیت زندگی هر دو است. فمینیست‌های اسلامی قائل هستند که تفکر و رفتار مردسالارانه رایج در جامعه که پس از وفات پیامبر اکرم (ص) به اسلام نفوذ کرده و در قرن سوم در کتب فقهی جای گرفته، باید افشا شود. مفاهیم اصلی فمینیسم اسلامی، اصول قرآنی، برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی است. به اعتقاد فمینیست‌های اسلامی، برابری و عدالت درون یک نظام مردسالار هرگز محقق نمی‌شود. از این‌رو، در تلاش است تا پیام اصیل اسلام را پیش برده و مظاهر مردسالاری در اسلام را نابود کند (Badran, 2009, pp. 242 & 323).

متفکران این جریان معتقداند برداشت‌های نادرست و مردسالارانه از آیات مربوط به زنان به دلیل کاستی‌های روش‌شناختی در این‌گونه مطالعات است. در واقع آنها معتقد بوده مفسران قرآن آیات مربوط به زنان را بی‌توجه به آیات قبل و بعد از آن تفسیر کرده‌اند؛ در نتیجه نتوانسته‌اند انسجام ساختاری و مضمونی قرآن را حفظ کنند. این‌گونه تفسیر ترتیبی آیات، ترسیم درستی از موقعیت و جایگاه زن در عصر نزول ارائه نمی‌کند و نیز قادر نیست احکام لازم برای زن مسلمان در عصر حاضر را پیش‌بینی نماید (پارسا، ۱۳۹۴، ص. ۵۲). به‌طور کلی پدیده موسوم به فمینیسم اسلامی جایگزین معرفتی برای بازاندیشی مسائل زنان در اسلام است که بی‌عدالتی‌های مربوط به زنان در منابع و

تبیین و ارزیابی آراء فمینیست‌های اسلامی پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء؛ مطالعه موردی ... ۴۱۹

جوامع اسلامی را ناشی از رسوبات تاریخی سنت‌های معرفتی (تفسیر، فقه، ادبی و...) و فرهنگی می‌داند، نه برآمده از اصل دین اسلام (میرخانی، شاکری گلپایگانی و بدری، ۱۳۹۳،

ص. ۱۷۰).

نواندیشان عرصه فمینیسم اسلامی رویکردهای مختلفی اتخاذ نموده‌اند؛ برخی با رویکرد تاریخی به وقایع و تحولات گوناگون تاریخ عرب پیش از اسلام و پس‌از آن اشاره کرده و درصدد ارائه الگویی متفاوت جهت اثبات برابری جنسیتی زن و مرد هستند؛ عده‌ای دیگر رویکرد حقوقی داشته و با طرح مباحث فقهی - حقوقی، سعی در ایجاد تحولی در نظام حقوقی زنان متناسب با آرمان‌های فمینیستی داشته‌اند؛ دسته‌ای دیگر نیز، با تأکید بر مباحث هرمنوتیکی و تفسیری، به خوانشی نوین از آیات قرآن کریم جهت اثبات برابری جنسیتی همت گمارده‌اند (شیرزاد، شیرزاد و هدایت‌زاده، ۱۳۹۵، ص. ۱۲۴). هرچند رویکرد اصلی عزیزه الحبری که شخصیت اصلی این مقاله است، فقهی - حقوقی است، اما وی به‌عنوان یک مسلمان به‌طورجدی به مباحث قرآنی نیز پرداخته، زیرا یکی از دلایل ضعف و نقص فقه کنونی را ناشی از فهم نادرست از قرآن کریم به‌عنوان متن اصلی دین اسلام می‌داند.

۲. معرفی اسما بارلاس و روش او

اسما بارلاس در سال ۱۹۵۰ میلادی در پاکستان دیده به جهان گشود. وی از سال ۱۹۹۱ استاد علوم سیاسی و مدیر «مرکز مطالعات فرهنگی، نژاد، و قومیت» در کالج ایتاکا واقع در نیویورک گردید. بارلاس دکترای خود را از دانشگاه دنور در رشته مطالعات بین‌الملل اخذ کرد و پیش از آن نیز کارشناسی ارشد خود را در رشته روزنامه‌نگاری در دانشگاه پنجاب گذراند. در اواسط دهه ۹۰ میلادی، توجه او به قرآن و مطالعات قرآنی افزایش یافت. مهم‌ترین کتاب بارلاس در حوزه مطالعات زنان در قرآن، «Believing Women in Islam; Unreading Patriarchal Interpretation of the Quran» نام دارد. وی در این کتاب دیدگاه‌های خود درباره قرآن و بازخوانی آن را به‌طور کامل بیان کرده

است. در ادامه پیش از استخراج دیدگاه بارلاس پیرامون مسأله حجاب در قرآن، مروری بر روش‌شناسی وی می‌نماییم.

بارلاس روش تفسیری یا هرمنوتیک خاص خود را برآمده و مستخرج از قرآن می‌داند. وی درصدد است تا با استفاده از روش تفسیری خود و با توجه به مفهوم پدرسالاری در دو بعد خُرد و کلان نشان دهد که نه‌تنها معرفت‌شناسی قرآنی ذاتاً ضدپدرسالاری است، بلکه به ما این اجازه را می‌دهد که برابری بنیادی و تام دو جنس را نظریه‌پردازی نماییم. (بدره، ۱۳۹۵، ص. ۱۴۶). وی در راستای تنزیه کامل اسلام از تفکر پدرسالاری، آن را به دو دسته تاریخی (خُرد) و مدرن (کلان) تقسیم می‌کند:

۱. تاریخی: پدرسالاری نوعی از حاکمیت پدر است که مشروعیت خود را از تصور «پدر بودن خداوند» گرفته و از این‌رو شوهر/ پدر به‌عنوان فرمان‌روای زنان/ فرزندان تلقی می‌شدند.

۲. مدرن: پدرسالاری به‌عنوان سیاست تبعیض جنسی، مردان را از طریق تبدیل جنس زیست‌شناختی به جنسیت سیاسی شده برتر و «خودی» دانسته و جنس زن را مادون و «دیگری» می‌پندارد (Barlas, 2005, pp. 10-11).

اما او معرفت‌شناسی قرآن را به دو دلیل، ذاتاً ضدپدرسالاری می‌داند: اول آنکه خداوند در قرآن نه به‌عنوان پدر، نه پسر، نه شوهر، نه مرد، نه مذکر و نه حتی «مخلوق» معرفی نشده است، به‌عبارت‌دیگر خدای قرآن و رای هرگونه نسبتی با مذکرها و نفرت از مؤنث‌هاست؛ دوم آنکه قرآن، پدرسالاری را چه در شکل سنتی (حاکمیت پدر و مرد) و چه در شکل مدرن آن (سیاست جنسی به نفع جنس مذکر)، نه تصویب می‌کند و نه مورد اغماض قرار می‌دهد. قرآن از جنس زیست‌شناختی برای برتری دادن مذکرها بر مؤنث‌ها بهره نمی‌جوید، زیرا قرآن برابری هستی‌شناختی زن و مرد را با قرار دادن منشأ هر دو در «نفس واحده» استقرار می‌بخشد (بدره، ۱۳۹۵، ص. ۱۵۵؛ Barlas, 2005, p. 12).

بارلاس، خود افشایی خداوند را مسأله ذاتی و لازم هر طرح هرمنوتیکی [روش تفسیری] در فهم قرآن و خوانش‌های آزادی‌بخش از آن می‌داند. وی خودافشایی

خداوند در قرآن را به سه بُعد «توحید»، «عدل»، و «غیرقابل قیاس بودن» تعریف می‌کند و سپس به توضیح هر کدام می‌پردازد: الف) توحید: توحید نماد اندیشه بخش‌ناپذیری خداوند و نیز بخش‌ناپذیری حاکمیت خداوندی است و هیچ نظریه حاکمیت مذکری که خود را به‌عنوان امتدادی از حاکمیت خداوند جا بزند یا با آن وارد تعارض شود، نمی‌تواند با توحید سازگار باشد. خوانشی از قرآن که نشان‌دهنده هرگونه موازات و لو ظریف و محتاطانه میان خداوند و افراد مذکر باشد، باید به‌عنوان یک بدعت غیرقابل‌تحمل رد شود؛ ب) عدالت: عدالت خداوندی در نفس خود این مشخصه را دارد که حقوق انسان‌ها را گرامی بدارد. اگر خداوند به کسی ستم نمی‌کند، بنابراین گفتار او نیز نمی‌تواند شامل آموزه‌های برآمده از ظلم و ستم باشد. بدین ترتیب امکان ندارد که خداوند زن‌ستیز باشد و از این رو گفتار او نیز نمی‌تواند زن‌ستیزانه باشد؛ ج) غیرقابل‌قیاس: قرآن به شکل گسترده، جنسیت‌انگاری و جنسیت‌بخشی به خداوند به‌عنوان پدر (مذکر) را رد کرده و این را نسبتی ناروا می‌داند. بدین ترتیب خداوند نه مذکر است، و نه شبیه یک مذکر و هیچ دلیلی وجود ندارد که خداوند قرابت خاصی با مذکرها داشته باشد

(Barlas, 2005, pp. 9-10; Barlas, 2006-A, pp. 149-150).

بارلاس ادعا می‌کند که اصول هرمنوتیکی قرآنی او، همان اصولی است که قرآن برای خوانش خود معرفی کرده است. وی از این رهگذر می‌خواهد قرآن را به‌عنوان یک متن فهم کند تا هم «بطن» و هم «ظهر» آن را تفسیر نماید؛ منظور او از خواندن باطن متن، بازسازی بستر تاریخی است که متن در آن بستر پیدایش یافته و منظور از خوانش ظاهر متن نیز «بسترمندسازی دوباره» در پرتو نیازهای حال است که خود به تعبیر فضل‌الرحمان نیازمند نظریه «حرکت دوطرفه» از حال به گذشته و سپس از گذشته به حال است (بدره، ۱۳۹۵، صص. ۱۵۶-۱۵۷).

در توضیح این نظریه فضل‌الرحمان باید گفت که وی با تقسیم آموزه‌های قرآنی به دو دسته «همیشگی یا عام»، و دسته «محدود یا خاص»، روش استنباط احکام برای دوران متأخر از صدر اسلام را با اجتهاد روشمند «حرکت دوطرفه» تبیین می‌کند: حرکت از شرایط فعلی به عصر نزول و سپس بازگشت به زمان حاضر. البته حرکت

اول دو مرحله دارد: مرحله اول شناخت شرایط کلی عربستان عصر نزول و زمینه تاریخی احکام قرآنی؛ مرحله دوم استخراج ارزش‌های کلی قرآنی با تحلیل پاسخ‌های خاص مذکور و به دست آوردن مناطات کلیه به عنوان اهداف عام اجتماعی و اخلاقی ارزشی که در کالبد همه احکام جاری است. حرکت دوم که بازگشت به عصر حاضر است، تطبیق ارزش‌های کلی قرآنی بر شرایط معاصر است. به عبارت دیگر همان‌طور که ارزش‌های عام قرآنی در پاسخ به شرایط خاص عصر پیامبر در قالب احکامی خاص درآمدند، این ارزش‌های کلی و اصول ثابت باید در مواجهه با شرایط تاریخی اجتماعی و سیاسی معاصر قرار گیرند تا احکامی مطابق با عصر حاضر فراهم آورند (علمی، ۱۳۸۶، صص. ۹۳-۹۴).

با الهام‌گیری از این نظریه، بارلاس با اشاره به تاریخ‌مندی برخی از آموزه‌های دینی، بین امور جهان‌شمول (ثابت و فراگیر) و امور خاص (متغیر و محدود) تمایز می‌گذارد. بارلاس با انتقاد به خوانش سنتی و غیرتاریخی قرآن، قائل است که بی‌توجهی به بسترهای نزول وحی منجر به یکسان‌نگاری امور جهان‌شمول و خاص شده است. حال آنکه نباید با تاریخ‌مندی فهم از وحی، آموزه‌های دینی را منحصر و محدود به یک بافت خاص کرد. در واقع جهان‌شمولی قرآن در توانایی نسل‌های نو برای استخراج معانی از آن با اتکا به عقل و علم‌شان است (Barlas, 2006-B, pp. 266-267).

۳. بارلاس و آیه ۳۴ سوره نساء

یکی از چالشی‌ترین آیات قرآن پیرامون زنان آیه ۳۴ سوره نساء است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالْصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نساء: ۳۴)، به طوری که سؤالات و شبهات زیادی پیرامون نگاه اسلام به زن و جایگاه زن در اسلام به وجود آورده است.

از نظر بارلاس خوانش ناصحیح سنت تفسیری مسلمانان از آیه ۳۴ سوره نساء یکی از دلایلی است که انگاره‌های نادرستی همچون «نابرابری جنسی» و «برتری شوهر» در طول تاریخ در میان جوامع اسلامی رواج داشته است، به طوری که سرپرستی و حتی

فرمان‌روایی مردان بر زنان یکی از تبعات این تفسیر نادرست است. وی اضافه می‌کند این نوع تفاسیر نه تنها مطالبی که از نظر بستر و بافت غیرقابل توجیه است را به قرآن افزوده و تحریف کرده است، بلکه اصل این نوع نگاه‌ها در تعارض و تضاد با آموزه‌های قرآنی درباره برابری بشریت است.

۳-۱. قوامیت

از نظر بارلاس این آیه به دو قسمت مجزا اما مرتبط تقسیم می‌شود. بخش اول آن ناظر به «نقش مردان به مثابه حافظان و حامیان زنان» است. بارلاس ترجمه «قوامون» به «حافظان و حامیان» را ترجمه مناسبی از «یوسف علی» از فراز ابتدایی آیه دانسته، اما بیان وجه برتری مرد بر زن در حوزه قدرت مردان را یک خطای سهوی از «یوسف علی» قلمداد می‌کند. بارلاس قائل است که دستور قرآن ناظر به مسئولیتی اجتماعی بوده که ترجمه «تفضیل» به «برتری در قدرت» باعث انحراف از مسأله‌ای اجتماعی به تفاوت‌های زیست‌شناختی و هستی‌شناختی است (Barlas, 2019, pp. 184-185).

۳-۲. تفضیل

بارلاس ترجمه مناسب برای تفضیل را ترجمه محمد اسد می‌داند: «به برخی از آنان بیش از سایرین [نعمت] داده شده است». این ترجمه می‌تواند حاکی از توزیع نابرابر نعمت‌های الهی بین خود مردان باشد [نه بین مردان و زنان تا معنای برتری مردان بر زنان بدهد]، چون قطعاً به همه مردان به یک میزان مساوی نعمت نرسیده و قطعاً نیز همه مردان نعمات بیشتری از همه زنان ندارند. جنس این نعمت‌ها را نیز می‌توان با مراجعه به آیات قرآن به دست آورد. قرآن در همین آیه ۳۴، به «اموال» اشاره کرده، همان‌طور که حمایت از زنان را به مردان سپرده و آنان را مکلف نموده. بنابراین از کنار هم گذاشتن «حمایت مردان از زنان» و «پرداخت نفقه از اموال» می‌توان مفهوم تفضیل الهی در نعمات را به تفضیل در «منابع مالی» تفسیر نمود. زیرا پرواضح است که مردان تنها از طریق منابع مالی می‌توانند از زنان حمایت کنند، نه از طریق تقوا، هوش و بینش، قدرت وحشیانه، و سایر صفاتی که ادعای مفسران مسلمان در تفسیر «تفضیل الهی» است. بارلاس می‌گوید برداشت نادرست مفسران مسلمان باعث ترویج این ترجمه از آیه می‌شود: «مردان مسئول و مدیر امور زنان هستند، چون خداوند یکی را بر دیگری

برتری
داده
است»
(Barlas, 2019, p. 186).

۳-۳. قانتات

از نظر بارلاس برخلاف تفکر رایج مسلمانان که قانتات را به معنای لزوم تبعیت همسر (جنس مؤنث) از شوهرش (جنس مذکر) پنداشته‌اند، قرآن کلمه قانتات را در دیگر آیات برای اشاره به یک عمل انسانی [نه مختص به جنس مذکر یا مؤنث] در برابر خداوند متعال بیان کرده است. بنابراین نمی‌توان این واژه را صرفاً به اعمال بخشی از انسان‌ها (جنس مؤنث) محدود و مرتبط نمود.

بارلاس با اشاره به قول آمنه و دود می‌گوید قرآن هرگز دستور تبعیت از شوهر به زن نداده و این عمل را مشخصه یک «زن برتر» بیان نکرده است. همچنین قرآن این تبعیت را جزو شروط مسلمان بودن ندانسته، زنان پیامبر(ص) را مجبور به اطاعت از ایشان نکرده، همان‌طور که پیامبر(ص) نیز چنین اجباری بر همسران خویش ننموده و همچنین قطعاً به هنگام اختلافات زناشویی با آزار و تنبیه بدنی رفتار نکرده است (Barlas, 2019, p. 187).

۳-۴. نشوز

به همین نحو، درحالی‌که مفسران نشوز را به‌مثابه خیانت و سوء رفتار زنان ترجمه می‌کنند، معنای حقیقی نشوز در قرآن ناظر به یک حالت نابسامانی و اختلال کلی در زندگی زناشویی است.

۳-۵. ضرب

در این قسمت بارلاس به بررسی قسمت دوم آیه یعنی «حق شوهر در کتک‌زدن همسر غیرمطیع» می‌پردازد. واژه ضرب بسیار با نشوز مرتبط است، زیرا ضرب یکی از راهکارهای سه‌گانه رفع نشوز زنان بیان شده است. بارلاس می‌گوید طرح مسأله ضرب در این آیه و فهم نادرست مسلمانان از آن باعث شده بسیاری آن را به‌عنوان جوازی برای کتک‌زدن زن (همسر) محسوب نمایند. درحالی‌که «ضرب» از نظر آمنه و دود می‌تواند معانی دیگری همچون «مثال زدن» هم داشته باشد، برخلاف «ضرب» که به

معنای «زدن مکرر و شدید» است. در واقع از آنجایی که آیه از واژه غیر مشدّد استفاده کرده (ضرب و نه ضرب)، پس زدن در آیه از آن حالت شدید خود در «ضرب» به حالت خفیف‌تری در «ضرب» کاهش می‌یابد. از این رو آیه باید طوری تفسیر شود که خشونت غیرکنترل شده علیه زنان را ممنوع می‌کند. بنابراین عبارت «فاضربوهن» به معنای جواز ضرب نیست، بلکه محدودیتی جدی و شدید بر اعمال رایج آن عصر هست. البته از نظر بارلاس، تنها راه بحث از واژه ضرب و تحلیل مراد اصیل قرآنی، تغییر معنای آن به غیر از معنای «کتک زدن» نیست، بلکه حتی اگر این واژه به این معنای جنجالی خود باقی باشد، دلایل مناسبی وجود دارد که کارکردی محدودکننده برای این عمل محسوب شود.

۳-۵-۱. ماجرای حضرت ایوب (ع)

همان‌طور که مفسران مسلمان نیز بیان کرده‌اند، طبق این آیات خداوند از ایوب می‌خواهد که علف کوچکی (یا طبق قول برخی، یک دسته برگ) به دست گرفته و با آن عمل ضرب را انجام داده تا سوگند خود را نشکند. درباره مفعول ضرب این حکم الهی به ایوب، هر چند خود قرآن به‌طور صریح و دقیق ماهیت آن را بیان نکرده، توسط مفسران مسلمان به «زن ایوب» تفسیر شده است. طبق این تفسیر، زن ایوب کسی بوده که به خداوند متعال دشنام داده و ایوب هم سوگند خورد که وی را به خاطر این عمل قبیح تنبیه نماید.

بارلاس پیش از تحلیل این رخداد، خاطرنشان می‌سازد که عمل ضرب مذکور در این واقعه به علت نافرمانی زن ایوب از شوهرش نبوده تا چنین برداشت شود که هرگاه یک زن از شوهر خویش تبعیت ننمود، مرد می‌تواند مثل ایوب آن را کتک بزند. سپس بارلاس می‌گوید تعیین مفعول ضرب در تفاسیر ناشی از گزارش‌های کتب مقدس بوده و حتی اگر صحیح باشد، این داستان حاکی از آن است که «ضرب» از دو حالت خارج نیست: یا یک حرکت و رفتار نمادین است، نه یک رفتار کیفری و تنبیهی و یا از حالت کیفری به حالت نمادین انتقال یافته است، زیرا علف برای مصدومیت جسمی کارساز نیست! (Barlas, 2019, p. 187).

۳-۵-۲. بافت تاریخی عصر نزول

با دقت و کنکاش در بستر و بافت تاریخی فعل «ضرب» می‌توان استنباط نمود که قرآن ضرب را به صورت محدودکننده استعمال کرده یا تجویزی. بدین ترتیب که این حکم در زمانی نازل شده که مردان به راحتی و دلخواه خویش، زنان را کتک می‌زدند، لذا در این دوره مردان نیازی به جواز آزار و ضرب زنان نداشتند. بنابراین این آیه نمی‌تواند کارکرد مجوز برای ضرب داشته باشد، زیرا اصلاً مردان نیازی به این جواز نداشتند تا زنان را بزنند. در نتیجه در چنین موقعیتی، این آیه تنها می‌تواند به‌عنوان محدودکننده عمل ضرب باشد، زیرا انجام این عمل از حالت مطلق و آزاد رایج آن عصر، مقید به شرایط و دستوراتی کرده تا وقوع آن را محدود نموده و کاهش دهد. برای مثال قرآن کریم، فعل ضرب را در جایگاه راهکار آخر قرار داده، یعنی پس از دو راه‌حل اولیه که در جایگاه اول و دوم قرار دارند، این عمل را به‌گزینه سوم و آخر مرد تقلیل داده است. بارلاس با بیان رویکرد و هدف قرآن در حکم ضرب قائل است که اگر قرآن در آن دوره‌ای که ضرب زنان رواج داشته، چنین شرایطی ایجاد کرده و محدودیت‌های برای فعل ضرب جعل نموده، پس به طریق اولی هیچ دلیلی وجود ندارد که این آیه در عصر حاضر که ادعای متمدن بودن دارد، مجوزی برای ضرب فهم شود.

۴. ارزیابی

در این قسمت به بررسی برخی نظرات اسما بارلاس و روش کار او می‌پردازیم.

۴-۱. تقسیم‌بندی آموزه‌های دینی به جهان‌شمول و خاص

اصل تقسیم‌بندی تفکیک آموزه‌های دین به جهان‌شمول و خاص صحیح است و تمایز گذاشتن بین اصول ثابت و امور متغیر در نگاه اندیشمندان اصیل اسلامی و شیعی نیز وجود دارد. برای مثال شهید مطهری قائل است انسان برای رسیدن به اهداف واقعی در هر عصر به احتیاجات دوم بشر باید توجه کند؛ یعنی انسان یک سلسله احتیاجات ثابت دارد و از این احتیاجات، نیازهای دیگری بر می‌خیزد، حال آنکه این احتیاجات ثانوی با تغییر اجتماع بشری، تغییر پیدا می‌کند. «پوشیدن جامه‌های گران‌تر توسط امام صادق (ع) نسبت به عصر نبوی مبتنی بر اصل مساوات»، «خضاب نکردن محاسن توسط امام

تبیین و ارزیابی آراء فمینیست‌های اسلامی پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء؛ مطالعه موردی ... ۴۲۷

علی(ع) برخلاف دستور پیامبر(ص) در زمان حیات‌شان مبتنی بر اصل عدم تقویت دشمنان» در زمره مصادیق تفکیک بین امور ثابت و متغیر هستند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱، صص. ۱۱۷-۱۲۲ و صص. ۱۳۴-۱۳۵). اما در این باب ملاحظاتی وجود دارد:

۴-۱-۱. تفکیک بی‌معیار

اصل این تقسیم‌بندی قابل قبول است، اما حدود و چگونگی استفاده از آن محل تأمل است. زیرا باید توجه داشت که توجه به روح کلی حاکم بر قرآن به‌طور مطلق و در مورد تمامی احکام قابل اجرا نیست؛ زیرا در بحث‌های مربوط به احکام عبادی و بعضی احکام اجتماعی مانند ازدواج، طلاق، خمس و زکات، از آنجاکه عقل بشر قادر به رسیدن به جزئیات آن نیست، احکام آن به تفصیل و مناطات کلی به‌طور کامل بیان گردیده است و وظیفه هر فرد تبعیت از آن جزئیات است (هدایت‌زاده، پیروزفر و رئیس‌یان، ۱۳۹۸، ص. ۲۷۳).

ضمناً چه دلیلی وجود دارد که حیطة نگرش تاریخ‌مندی شامل عبادات نشود و تغییراتی در آن ایجاد نکند؟ برای مثال چون ریشه‌های جاهلیت و بت‌پرستی در اعراب تازه‌مسلمان عصر نزول وجود داشت، تغییر جهت کامل آنان به سمت عبادت خداوند میسر نبود و مثلاً نمازهای آن دوره به همین دلیل از نظر کمی و کیفی محدود بود، اما اکنون که جامعه از بت‌پرستی نجات‌یافته، باید بر تعداد رکعات نماز نیز افزوده شود! یا در نقطه مقابل ادعا کرد که نماز و روزه صرفاً برای دور ساختن مردم عصر نزول از پرستش بت‌ها بود و امروزه که شرک و بت‌پرستی برچیده شده، این میزان نماز یومیه و روزه‌های طولانی نیاز نیست و می‌توان آن را حذف کرد! (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ص. ۲۵۹).

فضل‌الرحمان بین آموزه‌های جهان‌شمول (ثابت و همیشگی) و خاص (محدود و متغیر) تفکیک قائل شده و می‌گوید اوضاع و احوال دوره معاصر در برخی جنبه‌های مهم از عصر پیامبر(ص) متمایز است. اما معیار این تفکیک چیست؟ چرا برخی آموزه‌ها مهم و همیشگی بوده، در مقابل بقیه متغیر و محدود هستند؟ اگر برخی احکام و امور کنار

رود، چه تضمینی وجود دارد که دیگر عناصر یا اصول اساسی قرآن و سنت هم کنار گذاشته نشوند؟ (عباسی، ۱۳۹۵، صص. ۱۶۹-۱۷۰). از این رو روش تفکیک بین دو نوع آموزه به طور متقن بیان نشده و بدین دلیل نمی‌توان از این الگو لزوماً انتظار نتایج صحیحی در فهم دین داشت.

۴-۱-۲. نقص مدل دوحرکتی

علاوه بر ابهام در معیار تفکیک بین آموزه‌های جهان‌شمول و خاص، سازوکار عملی حرکت دوم یعنی کاربرست اصول روشمند برگرفته از متون وحیانی و بافت آنها در شرایط امروز، در مجموع روشن نیست. در واقع فضل‌الرحمان، مثال‌هایی برای تبیین روش خویش ذکر کرده که صرفاً ناظر به چند موضوع و مسأله خاص فقهی بوده و طیف جامعی از مسائل را شامل نمی‌شود. در نتیجه این روش برای حل مسائل گوناگون و متعدد، راه معین و مشخصی را در اختیار نمی‌نهد. برای مثال در مواردی که هیچ سبب نزولی برای آیه مطرح نشده باشد، یا اینکه درباره یکی از مسائل روز، هیچ آیه و حدیث معتبری وجود نداشته، چگونگی حل آن مسأله در جامعه اسلامی تبیین نشده است.

۴-۲. قوامیت

وجه جامع کتب لغوی و تفاسیر قرآنی در تعریف قوامیت، «مسئولیت، سرپرستی و مدیریت» است، حال آنکه برخی دیدگاه‌های فمینیستی در معنای این واژه چندان دارای پشتوانه لغوی نیست. دو مؤید قرآنی نیز برای این معنای مختار وجود دارد:

الف) اول اینکه با توجه به اینکه در آیه ۳۴ سوره نساء واژه قوامون با حرف «علی» آمده، باید گفت که ترکیب ماده قیام با این حرف همواره حاوی مؤلفه معنایی نظارت و مراقبت و پیگیری و اعمال قدرت است، همان‌طور که در آیه دیگری همین ترکیب «قیام» و «علی» به کار رفته است: «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۷۵) (هدایت‌زاده، ۱۳۹۸، صص. ۲۹۶-۲۹۷).

ب) دوم اینکه ذیل همین آیه ۳۴ سوره نساء و فراز پایانی آن نیز جای توجه دارد: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا». با توجه در دو آیه مذکور می‌توان دریافت که مرد مجری مقررات و قوانین خاص خانوادگی شمرده شده است. به‌طور کلی قوامیت معنای مدیریت سرپرستی داشته خارج کردن آن از معنای اصلی خود در تضاد با بلاغت و فصاحت قرآن است (مهیزی، ۱۳۹۳، صص. ۴۱۱ و ۴۴۵).

۳-۴. بی‌توجهی به سیاق

بی‌ارتباط دانستن صفاتی که برای زنان در این آیه بیان شده نسبت به مردان خلاف سیاق است. به‌طوری که صفات «صالحات»، «قانتات»، و «حافظات» از طریق صفت اول و با حرف عطف فاء به صدر آیه مرتبط است، بدین معنا که در پی قوامیت و مدیریت جعل شده برای مردان و تفضیل و انفاقی که به زنان می‌کنند، زنان نیز وظایفی در قبال خانواده دارند. همچنین ذیل آیه نیز درباره زنانی است که به همین وظائف زناشویی بی‌توجهی کرده و خلاف این صفات مذکور و جعل شده برای زنان رفتار می‌کنند. بنابراین به‌نظر می‌رسد معانی متفاوتی که برای این واژه‌ها بیان شده، در مخالفت با سیاق آیه باشد.

کتابنامه

قرآن کریم.

بدره، محسن (۱۳۹۵). بررسی روش‌شناختی جریان موسوم به فمینیسم اسلامی و نقد آن با رویکردی اجتهادی (رساله دکتری). دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

پارسا، فروغ (۱۳۹۴). قرائت زن‌گرایانه از قرآن. فصلنامه پژوهشنامه زنان، ۶(۲۴)، ۵۱-۷۱.

شیرزاد، محمدحسن؛ شیرزاد، محمدحسین؛ و هدایت‌زاده، محمدصادق (۱۳۹۵). رهیافتی

زبان‌شناختی به برابری جنسیتی در قرآن کریم؛ نقدی بر فمینیسم اسلامی. دوفصلنامه

پژوهشی مطالعات علوم قرآن و حدیث، ۹(۱۸)، ۱۲۳-۱۴۸.

عباسی، مهرداد (۱۳۹۵). رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن؛ بررسی توصیفی-تحلیلی،

دوفصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی، ۱۲(۲۳)، ۱۵۱-۱۸۳.

۴۳۰ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

- عرب صالحی، محمد (۱۳۹۱). *تاریخی نگری و دین*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علمی، محمدجعفر (۱۳۸۶). *بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین*. فصلنامه علوم سیاسی، ۱۰(۳۷)، ۷۱-۱۴۸.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۳). *مقدمه‌ای بر مطالعات زنان*. تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *اسلام و نیازهای زمان*. تهران: صدرا.
- مهریزی، مهدی (۱۳۹۳). *قرآن و مسأله زن*. تهران: علم.
- میرخانی، عزت‌السادات؛ و شاکری گلپایگانی، طوبی؛ و بدره، محسن (۱۳۹۴). *تطور روش‌شناختی در جریان موسوم به فمینیسم اسلامی*. *دوفصلنامه مطالعات جنسیت و خانواده*، ۲(۴)، ۱۶۹-۲۰۴.
- هدایت‌زاده، محمدصادق؛ پیروزفر، سهیلا؛ و رئیس‌یان، غلامرضا (۱۳۹۶). *تحلیل دیدگاه فمینیست‌های اسلامی پیرامون حجاب؛ مطالعه موردی دیدگاه اسما بارلاس*. *دوفصلنامه مطالعات جنسیت و خانواده*، ۵(۱۰)، ۳۵-۶۴.
- هدایت‌زاده، محمدصادق؛ پیروزفر، سهیلا؛ و رئیس‌یان، غلامرضا (۱۳۹۸). *جریان‌شناسی رویکرد فمینیسم اسلامی و تحلیل و ارزیابی آن (رساله دکتری)*. دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.
- Badran, M. (2009). *Feminism in Islam; Secular and Religious Convergences*, Oneworld Publication.
- Badran, M. (2002). "Feminism and the Quran", in: *Encyclopedia of Quran*, edited by Jane Damen McAuliffe, Leiden: Brill.
- Barlas, A. (2019). *Believing women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
- Barlas, A. (2005). Globalizing Equality: Muslim Women, Theology, and Feminism. *On Shifting Ground*, 91-110.
- Barlas, A. (2006-A). Qur'anic Hermeneutics and Sexual Politics. *Cardozo L. Rev.*, 28, 143.
- Barlas, A (2006-B). "Women's Readings of the Quran", in: the *Cambridge Companion to the Quran*, edited by Jane Damen McAuliffe, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barlas, A. (2008). Engaging Islamic feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative. *Islamic Feminism: Current Perspectives*, 15-24.
- Giddens, A. (2009). *Politics of Climate Change*. Polity.
- Hooks, B. (2000). *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Pluto Press.

نقد و بررسی شبهه «وجود تعارض در قرآن» نزد خاورشناسان

زهره اخوان مقدم*

چکیده

شبهه وجود تعارض و تناقض میان آیات قرآن کریم از همان قرون نخستین ظهور اسلام میان مسلمانان و غیرمسلمانان مطرح می‌شده و امروزه نیز گروهی از خاورشناسان همین شبهه را بیان کرده و برای آن نمونه ارائه می‌دهند. به‌طور کلی روش پژوهش مستشرقان در زمینه علوم اسلامی اشکال‌هایی دارد که می‌توان آنها را چنین برشمرد: دخیل‌نمودن ذهنیت‌ها و پیش‌فرض‌ها در مباحث، توجه به تناسب سیاقی بدون در نظر گرفتن تناسب موقعیتی، نگاه غیر وحیانی به قرآن، ضعف علمی، مراجعه به منابع نادرست، ضعیف و قیاس‌های نادرست قرآن با متون مقدس. همچنین علل ایجاد توهم تعارض نزد خاورشناسان عبارتند از: بی‌توجهی به ظرایف نحوی، عدم آشنایی کافی با بلاغت زبان عربی، عدم توجه به مباحث علوم قرآنی و عدم توجه به ساختار قرآن.

کلید واژگان

تفسیر قرآن به قرآن؛ عدم تعارض در قرآن؛ استشراق؛ خاورشناسی؛ بلاغت.

مقدمه

حدود ۱۵ قرن از زمان نزول قرآن کریم می‌گذرد. از همان ابتدا تاکنون این کتاب به‌عنوان اساس دین اسلام مطرح بوده تا حدی که امام علی(ع) در وصف آن می‌گوید: «قرآن نوری است که خاموشی ندارد، چراغی است که درخشندگی آن زوال نپذیرد، راهی است که رونده آن گمراه نگردد، بنایی است که ستون‌هایش خراب نمی‌شود، شفادهنده‌ای است که بیماری‌های وحشت‌انگیز را بزدايد. قرآن معدن ایمان و چشمه دانش و دریای علوم و نهر جاری عدل است.» (دستی، ۱۳۷۹، خطبه ۱۹۸، ص. ۲۹۶).

کتابی با این ویژگی‌ها و خصوصیات ممتاز و یگانه، نه‌تنها مورد استقبال و پذیرش هزاران انسان در سرزمین جزیره‌العرب و اطراف آن گردیده، بلکه مورد توجه جهان غرب به‌ویژه، روشنفکران و اندیشمندان قرار گرفته است. پژوهشگران غربی، برای آگاهی از محتوای قرآن و آشنایی با اندیشه‌های مسلمانان و تمدن شرق، به مطالعه و تحقیق درباره کتاب آسمانی‌شان پرداخته‌اند. خاورشناسان با اهداف و انگیزه‌های گوناگون به بحث در مورد قرآن پرداخته‌اند؛ عده‌ای صرفاً با رویکرد علمی و عاری از هرگونه تعصب وارد این حوزه شدند، برخی نیز تحت‌تأثیر سیاست‌های استعماری قدرتمندان و حاکمان قرار گرفته و برای جلب رضایت آنان و مبارزه با گسترش دین اسلام، در این میدان گام نهاده‌اند. گروه اخیر در عرصه پژوهش و تحقیق، زمانی که، به برجستگی‌ها و امتیازات منحصربه‌فرد قرآن پی‌بردند، به‌گمان خود، برای رسیدن به اهداف‌شان، یعنی آسیب رساندن به اصول و پایه‌های استوار قرآن و کاهش جایگاه واقعی آن، در جستجوی نقاط ضعف و مبهم آن برآمده و شبهاتی بی‌پایه و اساس، پیرامون آن مطرح کردند. در ادامه قصد داریم در خصوص شبهه تعارض قرآن که توسط خاورشناسان بر قرآن کریم وارد شده است به بحث و بررسی بپردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی «تناقض، تعارض، و اختلاف»

آن‌چنان‌که در پژوهش‌ها مرسوم است برای مفهوم‌شناسی یک اصطلاح نخست معنای لغوی آن مورد مطالعه قرار گرفته و سپس معنای اصطلاحی آن بیان می‌شود. از این‌رو در

ادامه به بررسی معانی لغوی و اصطلاحی تعارض و تناقض و اختلاف (که معمولاً به جای تعارض به کار می‌روند) خواهیم پرداخت.

۱-۱. «تعارض» در لغت

تعارض از ماده «عرض» است و ذیل آن ریشه شاهد چهار حوزه معنایی هستیم. الف) گاهی در مقابل ارتفاع و طول به کار برده می‌شود. اظهارنمودن و آشکارنمودن نیز از دیگر معانی این حوزه است و در قرآن این گونه به کار رفته که «عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرَضًا» (کهف: ۱۰۰) «آن روز جهنم را بر کفار به طرز مخصوص آشکار می‌کنیم». به نظر می‌رسد که این حوزه معنایی به مفهوم اصطلاحی آن نزدیکتر باشد، چراکه هریک از متعارضین نسبت به دیگری اظهار وجود کرده و با او به مقابله بر می‌خیزد (ابراهیم، زیات، دحامد و نجار، بی تا، ج ۲، ص. ۵۹۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۷، صص. ۱۶۵-۱۶۷؛ قرشی، بی تا، ج ۷، صص. ۱۶۵-۱۶۷).

ب) مقابله کردن که در عبارت «عارضُ الكتابُ بالكتاب» (کتاب را با کتاب مقابله کرد) و «عارض الشيء بالشيء: قابله» (چیزی در مقابل چیز دیگری قرار گرفت). آمده است (ابراهیم، زیات، دحامد و نجار، بی تا، ج ۲، صص. ۵۹۳-۵۹۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص. ۱۶۷؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۸، ص. ۲۲۳؛ سیاح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص. ۹۷۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص. ۲۳۷).

ج) در مسیر قرارگرفتن و مانع شدن. در عبارات «عارضتُ فلاناً في السیر» (در حال راهرفتن، مقابل فلانی را گرفتم) و «اعترض الشيء: صار عارضاً كالخشبۃ المعترضۃ في النهر» (مانع چیزی شد مانند چوب که در مسیر رود قرار می‌گیرد و مانع حرکت آب می‌گردد) از این معنا استفاده شده است (ابراهیم، زیات، دحامد و نجار، بی تا، ج ۲، صص. ۵۹۳-۵۹۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۳۷؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۸، صص. ۲۲۳-۲۲۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص. ۲۷۳).

د) معامله به مثل کردن؛ که در عبارت «عارضته مثل ما صنع» (همان گونه که او انجام داد، با او معامله به مثل کردم) ذکر شده است (زبیدی، بی تا، ج ۱۸، ص. ۲۲۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص. ۲۷۳).

از مجموع معانی ارائه شده، می توان این گونه برداشت نمود که دو یا چند عبارت در مقابل یکدیگر قرار گرفته، اظهار وجود می کنند، به نحوی که اثبات یکی منجر به نقض دیگری می گردد.

۲-۱. «تناقض» در لغت

ذیل ماده «نقض» در کتب لغت شاهد معانی متعدد هستیم که در پنج حوزه معنایی مختلف دسته بنده می شوند.

الف) شکستن چه ظاهری باشد و چه معنوی. در عباراتی چون «نقض العظم» (استخوان شکست) معنای ظاهری این ماده به کاررفته؛ و در عباراتی چون آیه ۹۱ سوره نحل «و لا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا» (و پیمان ها را بعد از محکم کردنش نشکنید) معنای معنوی آن به کاررفته است. لازم به ذکر است که شاهد معنای پاره کردن نیز در عباراتی چون «نَقَضْتُ الْحَبْلَ» (ریسمان را پاره کردم) ذیل این ماده هستیم (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، صص. ۴۷۱-۴۷۲؛ سیاح، ۱۳۶۶، ج ۲، صص. ۵۰۳-۵۰۵؛ قرشی، بی تا، ج ۷، ص. ۱۰۵).

ب) هنگامی که مفاصل صدا می دهند، عرب از آن تعبیر به «نقیض» می کند گویا که مفصل شکسته شده و صدای شکسته شدن آن این چنین به گوش می رسد (ابراهیم و دیگران، بی تا، ج ۲، ص ۹۴۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۷۱-۴۷۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۲۴۲-۲۴۴؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۸، ص ۵۰-۵۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۵۰-۵۱).

ج) ویران کردن و ازهم پاشیدن. لغویان چنین بیان کردند که إنقاض مخالف إبرام به- معنی ثابت و مستحکم کردن است، حال بازهم چه به صورت ظاهری باشد و چه حالت معنوی آن مدنظر باشد (ابراهیم، زیات، دحامد و نجار، بی تا، ج ۲، ص. ۹۴۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۷، صص. ۲۴۲-۲۴۴؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۸، صص. ۴۷-۴۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، صص. ۵۰-۵۱).

د) مخالفت کردن با یکدیگر. به عنوان مثال هنگامی که دو شاعر خلاف یکدیگر به سراییدن می پردازند بیان می شود که «تناقض الشعرا» (دو شاعر شعری سرودند که با یکدیگر مخالف است) یا اینکه «تناقض فی کلامه» (برخی حرف هایش، قسمت دیگر را

نقد و بررسی شبهه «وجود تعارض در قرآن» نزد خاورشناسان ۴۳۵

باطل می‌نماید). (ابراهیم، زیات، دحامد و نجار، بی‌تا، ج ۲، ص. ۹۴۷؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۸، صص. ۵۰-۵۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، صص. ۲۴۲-۲۴۴).
(ه) محوشدن جراحت بعد از بهبودی. «أنتَقَضَ الجُرْحُ بَعْدَ البُرئِ» (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۷، صص. ۲۴۲-۲۴۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، صص. ۵۰-۵۱).
(و) مخالفت کردن با کسی. «نَقِيضُكَ الَّذِي يُخَالِفُكَ» (سیاح، ۱۳۶۶، ج ۲، صص. ۳۰۴-۳۰۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، صص. ۲۴۲-۲۴۴).

۳-۱. «تناقض» در منطق

در علم منطق از اصطلاح تناقض استفاده می‌شود. نکته قابل‌توجه آنکه در این علم تناقض میان گزاره‌ها است نه مفردات؛ بدین‌سان که اختلاف میان دو گزاره به‌نحوی باشد که از صدق یکی الزاماً کذب دیگری برداشت شود؛ یعنی از دو قضیه متناقض حتماً یکی صادق و دیگری کاذب است و صدق یا کذب هر دو به‌صورت هم‌زمان محال است (مظفر، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۸۸).

۴-۱. «اختلاف» در لغت

اختلاف از ماده «خلف» برمی‌آید و ذیل این ریشه در کتب لغت معانی گوناگون مطرح‌شده، که مهم‌ترین آنها که متناسب با موضوع بحث هست عبارت است از: ناسازگاری و عدم موافقت. «اختلف الامران و تخالفا؛ لم يتفقا و لم يتساويا» (دو چیز یا دو امر باهم موافقت و هماهنگی ندارند). «لها ولدان خلفتان إذا كان أحدهما طويلاً والآخر قصيراً أو كان أحدهما أبيض والآخر اسود» (دارای دو فرزند است که با یکدیگر ناهماهنگ هستند، یکی دراز و دیگری کوتاه یا یکی سفید و دیگری سیاه). «خلفه» نیز به‌معنی تناقض و ناهماهنگی است (ابراهیم، زیات، دحامد و نجار، بی‌تا، ج ۲، ص. ۲۵۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص. ۹۱؛ سیاح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص. ۳۶۶).

آن‌چنان‌که از مجموع معانی می‌توان دریافت تمامی این سه ماده دارای حوزه معنایی مخالفت کردن هستند، لذا به‌نظر می‌رسد بتوان به‌عنوان مترادف از آنها یاد نمود و در ادامه شاهد آن خواهیم بود که بسیاری این واژگان را به‌جای یکدیگر برای یک مفهوم واحد به‌کاربرده‌اند.

۲. تعارض در قرآن

مسأله تعارض در قرآن در طول سالیان متمادی موضوع بحث بسیاری از دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان بوده است. در ادامه تاریخچه‌ای مختصر از این موضوع و رویکرد دانشمندان مسلمان به تعارض قرآن مطرح شده و سپس اشکال‌های خاورشناسان ذیل تعارض قرآن خواهد آمد.

۲-۱. تاریخچه بحث «تعارض در قرآن»

موضوع تعارض قرآن از همان قرون نخستین حتی در میان خود مسلمانان مطرح بوده است. سیوطی روایتی را به نقل از عبدالرزاق مطرح می‌کند که مردی نزد ابن‌عباس آمده و بیان داشت که در قرآن اختلاف می‌بینم، ابن‌عباس نیز از او خواست تا آیات مورد تعارض مدنظر خود را به همراه وجه تعارض آن مطرح نماید تا پاسخ آنها را بیان کند (سیوطی، بی‌تا، ج ۳، ص. ۸۸). ابن‌بابویه نیز روایتی را نقل نموده که مردی نزد امام علی (ع) آمد و بیان داشت که در قرآن به شک افتاده‌ام، چراکه برخی آیات یکدیگر را تکذیب می‌کنند. ایشان با رد این ادعا از او خواستند تا آن آیات تکذیب کننده را و وجه تکذیب آنها را بیان کند، سپس آن حضرت به پاسخ‌گویی نسبت به شبهه آن مرد و رفع تعارض آیات پرداختند (ابن‌بابویه، ۱۴۱۶ق، ص. ۲۵۵). مانند این دسته از روایات در مجامع روایی مسلمانان بسیارند و این مسأله حاکی از اهمیت موضوع تعارض قرآن است که از همان عصر نخستین مطرح بوده و در ادامه خواهد آمد که بسیار از علمای مسلمان نیز در این زمینه به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند.

دانشمندان مسلمان در سده‌های بعدی نیز به اتفاق تناقض و تعارض آیات قرآنی را نمی‌پذیرند و آن را نسبت به قرآن جایز نمی‌دانند، زیرا قرآن را کلام خدا انگاشته و تعارض حقیقی را در کلام الهی محال می‌دانند. زرکشی (۱۴۲۲ق) به نقل از غزالی چنین مطرح می‌کند که: «اختلاف» اصطلاحی است که معانی متفاوت دارد و مراد از عدم اختلاف در قرآن آن است که در ذات قرآن اختلاف نشود، نه اینکه جلو برداشت‌های مختلف از آن گرفته شود. کلام مُخْتَلَف آن است که اول و آخرش در فصاحت همانند یکدیگر نیست، یعنی مثلاً قسمتی از آن به دنیاگریزی می‌پردازد و بخشی دیگر مردم را

به دنیا فرامی‌خواند، سبک قسمتی از آن شعر و سایر قسمت‌ها نوعی دیگر است و این دسته از اختلافات در کلام الهی ممتنع است، چراکه قرآن بر اسلوب و نظم واحدی سامان‌یافته است (زرکشی، ۱۴۲۲ق، ص. ۵۵). سیوطی (بی‌تا) به نقل از کرمانی چنین می‌نگارد: اختلاف بر دو گونه است؛ یکی اختلاف تناقض بدین‌سان که بخش از شیء خلاف دیگری باشد که این‌گونه بر قرآن محال است؛ دیگری اختلاف تلازم است مانند اختلاف در اندازه سوره‌ها و آیات و اختلاف احکام از ناسخ و منسوخ و امر و نهی که وجود این دسته در قرآن کریم ممکن است (سیوطی، بی‌تا، ج ۳، ص. ۱۰۰). در میان معاصران، خوبی (۱۳۹۴) نیز چنین استدلال می‌کند که قرآن کریم در تمامی ابعاد زندگی انسان قانون‌گذاری کرده است و در موضوعات مختلفی مانند الهیات، نبوت، سیاست، اجتماعی و... سخن گفته است؛ و با توجه به اینکه در طول سالیان متمادی نازل گردیده است و اقتضای این تکثر موضوعی و طول زمان وجود اختلاف و تعارض در آن است؛ اما هنگامی که آیات گردآوری گردید شاهد همبستگی آن هستیم و این از وجوه اعجاز قرآن است. همچنین با ذکر آیه ۸۲ سوره نساء تناقض در کلام الهی را رد کرده و وقوع آن را در قرآن منکر می‌شود (خوبی، ۱۳۹۴، ص. ۵۵).

۳. خاورشناسان و شبهه تعارض قرآن

در ادامه پس از مروری بر روش‌شناسی مطالعات خاورشناسان و آسیب‌شناسی آن، عللی خواهد آمد که موجب ایجاد توهم تعارض در قرآن شده است.

۳-۱. روش‌شناسی مطالعات خاورشناسان

به هنگام بحث از آسیب‌شناسی پژوهش‌ها، نخست باید با رویکردهای ایشان آشنا بود تا این‌گونه بتوان داور مناسبی انجام داد، خاورشناسان نیز از قاعده مستثنی نیستند و لازم است تا با رویکردهای ایشان آشنا شویم. عمده پژوهش‌های خاورشناسان بر مبنای دو رویکرد اساسی است:

الف) رویکرد تاریخی: بیشترین پژوهش‌های غربی در مطالعات قرآنی معطوف به شناخت قرآن از نظر تاریخی بوده است که حوزه‌های بسیاری را شامل می‌شود. مکی و مدنی، جمع قرآن، نزول قرآن، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، قرائات، رسم الخط و...

۴۳۸ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

همه این‌ها موضوعاتی هستند که مطالعه آنها با این رویکرد نگاه کلی ما را نسبت به قرآن شکل می‌دهند.

ب) رویکرد تطبیقی: از دیگر رویکردهای مطالعاتی غربی‌ها بررسی محتوایی قرآن و رابطه آن با کتب مقدس است که از منظرهای مختلف به پژوهش و بررسی آن پرداخته‌اند.

عبدالرحمن بدوی نیز پژوهش‌های خاورشناسان را در زمینه‌های ساختارزبانی قرآن از اسلوب انجیل، پژوهشی در باب ادیان در قرآن، هنر قصه‌پردازی در قرآن، زبان‌شناسی قرآن و مسائل پراکنده که هر یک از دیدگاه ویژه خاورشناسان مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است می‌داند (بدوی، ۱۳۸۸، ص. ۹).

۲-۳. آسیب‌شناسی مطالعات خاورشناسان

خاورشناسان هنگام بحث از قرآن کریم دچار لغزش و خطاهایی گردیده‌اند که می‌توان به موارد زیر اشاره نمود.

۱-۲-۳. دخیل نمودن ذهنیت‌ها و پیش‌فرض‌ها در مباحث

خاورشناسان با پیش‌فرض‌های نادرست همچون شک و تردید در سنت و سیره پیامبر، تأثیرپذیری از علمای یهود، نصاری و... وارد پژوهش‌های قرآنی گردیده‌اند. همین عامل سبب نقص نتایج و دستاوردهایشان گشت.

۲-۲-۳. توجه به تناسب سیاقی بدون در نظر گرفتن تناسب موقعیتی

به نظر می‌رسد، ایشان به‌جای توجه به تناسب موقعیتی، تناسب سیاقی را مورد لحاظ قرار داده‌اند. غافل از اینکه بیانات قرآنی، بیش‌ازآنکه ناظر به صدر و ذیل آیه باشد، ناظر بر مخاطبان و مقتضای حال آنان است. لذا از روی حدس و گمان‌های بی‌پایه و اساس، حکم به تعارض ابتدایی داده‌اند.

۳-۲-۳. نگاه غیر وحیانی به قرآن

با تأمل در آثار خاورشناسان این نکته برداشت می‌گردد که نگاه ایشان به کتاب الهی مسلمانان غیر وحیانی بوده و آن را ساخته و پرداخته بشر می‌دانند که اهداف و آرمان‌های خود را در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون در قالب کلام خدا، به مردم عرضه می‌کرد.

۳-۲-۴. ضعف علمی

مسأله فهم و تفسیر قرآن کریم از مشکل‌ترین زمینه‌های فعالیت نزد دانشمندان مسلمان در طول قرون بوده است. دلیل دشواری این دانش نیز علوم مقدماتی آن است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: قرائت، ادبیات عرب (صرف و نحو)، بلاغت (معانی، بیان، بدیع)، منطق، علوم قرآن (ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین، مطلق و مقید، عام و خاص، محکم و متشابه)، سیاق، اسباب نزول، اخبار و احادیث و اصول مسلم فقهی، کلامی و... که هرکدام نقش به‌سزائی در فهم و درک آیات قرآن دارند. حال اگر خاورشناسی بدون توجه و تخصص در هرکدام از این علوم دست به تفسیر و برداشت از قرآن کریم بزند قطعاً دچار اشتباه خواهد شد.

۳-۲-۵. مراجعه به منابع نادرست و ضعیف

خاورشناسان در پژوهش‌های خود به‌منظور اثبات ادعای خود، یا به منابع و آثار هم‌نوعان گذشته خود تکیه کرده که اطلاعات آنها نیز در حوزه علوم و معارف قرآن ناقص است یا در میان منابع و روایات اسلامی فقط به منابع عامه استناد کرده و آثار دیگر فرق را نادیده می‌گیرند؛ از این رو قطعاً نتایج و استدلال ایشان غیرقابل اعتماد است (اسکندرلو، ۱۳۸۷، ص. ۳۶۵).

۳-۲-۶. قیاس‌های نادرست قرآن با متون مقدس

از دیگر اشتباهات فاحشی که در پژوهش‌های خاورشناسان رخ می‌دهد، قیاس قرآن با کتب مقدس است. آنان به‌جای آنکه آزادانه و براساس رویکردهای علمی به مطالعه و پژوهش بپردازند در موارد زیادی قرآن را با سایر کتاب‌ها مقایسه کردند و همین قیاس باطل و ناروا منجر به خطای برداشت و استدلال مغالطه‌آمیز برخی از خاورشناسان گردیده است. قصص و گزارشات تاریخی قرآن و کتب مقدس را باهم مطابقت دادند و به این نتیجه رسیدند که در کتب مقدس شاهد نظم خاصی برای آنها هستیم اما در قرآن چنین نبوده و شاهد مواردی پراکنده، تکراری، غیرقابل فهم و متناقض هستیم.

۴. علل توهم تعارض قرآن از سوی مستشرقان

هنگامی که به اشکالات خاورشناسان بر قرآن در زمینه تعارض آیات می‌نگریم، با حجم زیادی از عوامل مواجه می‌شویم که جهل نسبت به آنها مسبب ورود در ورطه خطا گردیده است؛ در این مقام قصد داریم به گونه‌شناسی و دسته‌بندی آن عوامل بپردازیم.

۴-۱. بی‌توجهی به ظرایف نحوی

قرآن کریم در عصری بر مردمان نازل گردید که اهالی جزیره‌العرب از لحاظ سخنوری و خطابه و شعر سرآمد اقوام بودند. در این شرایط ساختار ادبی قرآن به گونه‌ای بوده که زبان و ادبیات عرب را تحت‌تأثیر قرار داده و تا آنجا پیش رفت که به‌عنوان مهم‌ترین سند این زبان محسوب گردیده و ملاکی برای ادیبان، شاعران، مفسران و نحویان به‌منظور اثبات کلامشان قرار گرفت. با این اوصاف یکی از اصول اساسی تفسیر قرآن کریم، آشنایی مفسر با ادبیات عرب یعنی همان دو علم صرف و نحو است و بی‌توجهی به این دانش موجب افتادن در مسیر گمراهی و هلاکت است. متأسفانه خاورشناسان به‌دلیل عدم اطلاع و آگاهی ادعا نمودند که در قرآن اشتباهات نحوی وجود دارد، غافل از اینکه اگر چنین می‌بود مخالفان اسلام که عرب اصیل بودند و در زبان و ادب سرآمد همگان بودند از همان روزهای اول آن را دست‌مایه حمله به قرآن قرار می‌دادند. در ادامه برخی از نکات ظریف نحوی که سبب اشتباه خاورشناسان گردیده را خواهیم دید.

۴-۱-۱. کسب تذکیر و تأنیث

هنگام بررسی آیات قرآن کریم شاهد آنیم که گاهی نسبت مذکر و مؤنث بودن در آنها رعایت نگردیده است. به‌عنوان مثال: در دو آیه «وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ» (سجده: ۲۰) «وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ» (سبأ: ۴۲) با اینکه دو آیه دارای ساختار واحدی است اما در آیه اول موصول و ضمیر (الذی - به) مذکر آمده ولی در آیه دوم به‌صورت مؤنث (التي - بها) مطرح شده است؛ این اختلاف و تفاوت چگونه قابل حل است؟

معرفت (۱۳۸۸) در مقام پاسخ بر این شبهه بیان می‌دارد که براساس دستور زبان عربی، اگر کلمه‌ای مذکر باشد و به مؤنثی اضافه شود، همچنین در صورتی که حذف

مضاف جایز باشد و با حذف آن خللی در معنای جمله ایجاد نشود، دو حالت برای آن متصور است: یا مضاف مذکر را به اعتبار مذکر بودنش می‌توان برای آن موصول و ضمیر و صفت مذکر آورد مانند آنچه در آیه اول اتفاق افتاد یا آنکه به اعتبار اینکه مضاف از مضاف‌الیه مؤنث، کسب تأنیت می‌کند آن را مؤنث به حساب آورد و برای آن موصول و ضمیر و صفت مؤنث آورد چنان‌که در آیه دوم آمده است. عکس این قاعده نیز صحیح است به این معنی که در صورت دارا بودن شرط مذکور، مضاف می‌تواند از مضاف‌الیه کسب تذکیر کند (معرفت، ۱۳۸۸، ص. ۳۳۱).

۴-۱-۲. مرجع ضمیر مثنی برای ضمیر جمع

گاهی در قرآن کریم مشاهده می‌شود که نسبت میان ضمیر و مرجع ضمیر رعایت نمی‌شود یعنی مثلاً ضمیر جمع است ولی مرجع آن به صورت مثنی یا مفرد آمده است. برای نمونه در آیه ۱۹ سوره حج داریم: «هَذَانِ خَصْمَانِ إِخْتَصِمَا فِي رِبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ الْحَمِيمُ» در این آیه ضمائر جمع (و - هم) به اسامی مثنی قبل از خود (هذان - خصمان) ارجاع داده شده‌اند، درحالی‌که بنا بر عرف زبان عربی باید به صورت مثنی مطرح می‌گردید (اختصما فی ربهما).

اسم مثنی بر دو نوع است: الف) مثنی حقیقی: این دسته به فردی از میان افراد اطلاق می‌شود که در لفظ و معنی بر دو نفر دلالت می‌کند. مانند آیه «قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا» (مائده: ۲۳) که مراد از رجلان مثنای حقیقی است. ب) تشبیه غیر حقیقی: لفظ مثنی بوده اما در معنی بر تعداد زیاد دلالت دارد. چنان‌که در آیه مذکور آمده، لفظ مثنی داریم اما از تشبیه اراده جمع گردیده زیرا مراد از «خصمان» دو گروه کافر و مؤمن است. یک گروه بر جمع و نفرات زیادی دلالت دارد چه رسد به دو گروه، لذا ضمیر در این آیه براساس مراعاة معنی آمده است (حمدی زقروق، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۹۳).

۴-۱-۳. ذکر کردن دو فاعل برای یک فعل

«لَاهِيهِ قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ» (انبیاء: ۳)؛ در این آیه جمع آوردن ضمیر (سوا) در «اسروا» و «الذین ظلموا» بیانگر آن است که برای یک فعل، دو فاعل ذکر گردیده که با عرف کلی زبان عربی مغایرت دارد.

حمدی زقروق در پاسخ به این شبهه نظرات مختلفی از عالمان نحو را مطرح می‌کند از جمله به نقل از زمخشری می‌نویسد: الذین ظلموا، بدل کل از کل برای ضمیر «وا» محسوب می‌شود بنابراین در محل رفع قرار دارد یا اینکه «الذین ظلموا» در محل نصب از باب اختصاص قرار دارد. مفعول برای فعل أخص محسوب می‌شود، در این صورت معنی عبارت این‌گونه می‌شود: غافلان پنهانی نجوا کردند به‌ویژه ستمگران (حمدی زقروق، ۱۴۲۶ق، ص. ۲۴۶).

۴-۱-۴. عطف نمودن یک واژه با حروف متفاوت

دو آیه «إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ» (بقره: ۵۸) و «إِذْ قِيلَ لَهُم اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ» (اعراف: ۱۶۱) با اینکه هر دو درباره یک موضوع سخن می‌گویند ولی با دو حرف عطف مختلف (ف - و) مطرح شده‌اند.

خطیب اسکافی در مقام توضیح این پاسخ مطرح می‌دارد که: در هر فعلی که متعلق آن همچون تعلق جواب شرط به شرط، بدان عطف شود و معطوف علیه و معطوف روی هم به معنی شرط و جزا باشند اصل بر آن است که عطف جمله دوم بر جمله اول با حرف «فاء» انجام شود، مانند آیه اول که در این آیه «أَكَل» متعلق به «داخل شدن» است و داخل شدن نیز موجب ایصال به أَكَل می‌گردد در نتیجه وجود أَكَل متعلق به وجود داخل شدن است. بر خلاف آیه دوم که «سکنا» ملازم با اقامت در طول زمان است و وجود «أَكَل» اختصاصی به «سکنا» ندارد، زیرا کسی که وارد باغی می‌گردد گاه در حال عبور از میوه‌های آن می‌خورد؛ بنابراین چون تعلق وجود أَكَل به سکنا همچون تعلق جواب شرط به شرط نیست عطف با «واو» صورت گرفته است (زرقانی، بی تا، ج ۲، ص. ۳۰۶).

۴-۲. عدم آشنایی کافی با بلاغت زبان عربی

در آیه چهارم سوره مبارکه ابراهیم ذکر شده «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (ابراهیم: ۴)؛ طباطبایی (۱۳۹۱) در مورد لسان قوم چنین می‌نگارد: مقصود این است که رسولان فرستاده شده هر یک از اهل همان زبانی بوده که مأمور به ارشاد اهل آن شده‌اند حال چه اینکه خودش از اهل همان محل و از نژاد همان مردم باشد و یا آنکه مانند لوط از اهالی سرزمین دیگر باشند ولی با زبان قوم لوط با ایشان سخن بگوید. به بیان دیگر زبان پیامبر

متعلق به قومش نیست، بلکه زبان مردمی است که با آنها زندگی می‌کند و معاشرت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱۲، ص. ۱۵). از همین روست که تورات به زبان عبری و انجیل به زبان آرامی و قرآن به زبان عربی نازل شده‌اند و بر این اساس است که در طول تاریخ رسالت، پیامبران که از بین ملت‌ها برانگیخته شده‌اند با زبان همان ملت سخن گفته‌اند. از طرف دیگر ادیبان و زبان‌شناسان این‌گونه مطرح می‌کنند که فن زیباشناختی سخن بر سه پایه معانی، بدیع و بیان نهاده شده است و ارزش زیبایی‌شناختی نوشته‌های ادبی به میزان به‌کارگیری هنرهایی است که در این سه قلمرو از آنها سخن می‌رود؛ مانند تشبیه، استعاره، مجازه و کنایه و... (کزازی، ۱۳۶۸، ص. ۱۴). نکته قابل توجه آنکه قرآن سبکی تازه در بیان ارائه داد و با وجود آنکه در تمام موارد چارچوب شیوه‌های بیانی عرب رعایت شده، اما در مقام کاربرد با چنان دقت و ظرافتی انجام شده که موجب حیرت اعراب گردید تاحدی که قرآن تحدی نموده و افراد را از آوردن مثلش عاجز می‌خواند (جهت کسب اطلاعات بیشتر رک: معرفت، ۱۴۱۱ق، ج ۵، صص. ۱۳-۲۳). در ادامه به توضیح موارد بیانی که عدم توجه به آنها موجب خلل در نتیجه‌گیری می‌شود خواهیم پرداخت.

۴-۲-۱. مقتضای حال و مقام

ایراد کلام برحسب مقتضای مقام آن است که سخن متناسب با فضای ایراد آن مطرح شود. مثلاً وقتی با دوست خود گفتگو می‌کنید مقتضی است که سخن شما طولانی باشد و بی‌توجه، با او سؤال و جواب نکنید. بنابراین مکالمه با دوست را حال و مقام؛ و اطناب سخن را مقتضای حال و مقام گویند. همچنین درجایی که مخاطب حالت انکار داشته باشد سخن را باید با تأکید آورد. انکار مخاطب را حال و مقام؛ و تأکید کلام را مقتضای حال و مقام گویند. پس آوردن کلام به مقتضای مقام آن است که مثلاً در مکالمه با دوست سخن را طولانی و در گفتگو با شخص مردد و منکر کلام را با تأکید بیاورند (همایی، ۱۳۷۰، ص. ۳۹).

به‌عنوان مثال در سوره‌های مختلف از عصای موسی تعبیر مختلفی مانند «الثعبان» یا «الجان» شده است که موه‌م تعارض در قرآن است؛ حال آنکه با توجه به مقتضای حال و مقام این‌گونه می‌توان توجیه کرد که در آغاز مرحله نبوت برای نشان دادن معجزه به

موسی و به جهت عدم ترس و وحشت او، آن را به صورت «جان» (ماری کوچک) مطرح نموده، اما هنگام برخورد با اقتدار و استکبار فرعون آن را به صورت «ثعبان» (ماری بزرگ) معرفی کرده است (علوم مقدم، ۱۳۶۴، ص. ۱۵۳).

۲-۲-۴. اسلوب‌های بیانی

از دیگر مواردی که سبب ایجاد اختلال در نتیجه‌گیری‌ها می‌شود عدم آگاهی نسبت به اسلوب‌های بیانی است. در ادامه برخی از اسلوب‌هایی که عدم توجه به آنها سبب ورود در ورطه اشتباه می‌شود.

۱-۲-۲-۴. ایجاز و اطناب

گاهی مخاطب کلام در فضایی است که ایجاز و مختصرگویی مفید و کارساز است و طولانی سخن گفتن میل و بی‌اثر خواهد بود. در مقابل گاهی مخاطب در شرایطی به‌سرمی‌برد که ظرفیت پذیرش اطناب در سخن را دارد. بر این اساس قرآن کریم در به‌کارگیری این دو شیوه، تفاوت‌های موجود در مخاطبان و محیط زندگی و فضای سخن را در نظر می‌گیرد. یکی از دلایلی که سبب شده خاورشناسان آیات و سوره‌های مکی و مدنی را در تعارض یکدیگر بپندارند همین عدم شناخت نسبت به فضای متفاوت مذکور هست.

فضای مکه در ۱۳ سال نخست تبلیغ پیامبر(ص) به سبب فشاری که بر آن حضرت وارد می‌گردید محدودیت‌هایی را ایجاد می‌کرد و سخن باید متناسب این فضا می‌بود؛ از این رو شاهدیم که قرآن در سوره مکی از توحید، صفات خدا، شرک‌زدایی، اصلاح ناهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی سخن به‌میان می‌آورد و از ورود در مباحث تفصیلی و جزئی امتناع می‌ورزد. در مقابل در ۱۱ سال بعد در مدینه که شاهد قدرت و توانمندی جامعه اسلامی، تشکیل حکومت سیاسی اسلام، ترتیب یک ارتش مجهز و پرتوان برای دفاع از توحید و کیان اسلامی، ایجاد رابطه بین‌المللی با دیگر ملت‌ها و حکومت‌های جهان است. در مدینه سخن از فروعات فقهی و حقوقی در ابعاد گوناگون خانوادگی، اقتصادی و اجتماعی و... است که از این سخن‌ها در مکه یا وجود نداشت یا کمتر به گوش می‌رسید (احمدی، ۱۳۷۹، ص. ۲۵۷).

۲-۲-۲-۴. حقیقت و مجاز

برخی از واژگان و الفاظ به کاررفته در قرآن از معنای اصلی و حقیقی خود به سبب قرینه-ای به معنای غیرحقیقی و مجازی منتقل می‌شوند که به فراوانی در قرآن قابل مشاهده است و عدم توجه بدان سبب ایجاد توهم تناقض می‌گردد. زرکشی در البرهان آیات متعددی ذیل این نکته مطرح نموده است. از جمله می‌گوید: در آیه «و تَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ و ما هم بسکاری» مردم به خاطر دیدن صحنه‌های هولناک قیامت مست هستند نه به خاطر شرب خمر که در معنای مجازی استعمال گردیده است (زرکشی، ۱۴۲۲ق، ص. ۷۰).

۳-۲-۲-۴. کنایه

گاهی در قرآن آیاتی به چشم می‌خورد که معنی و مفهومش نه به ظاهر بلکه به صورت مخفی و پنهانی آمده، چراکه میزان تأثیرگذاری آن بر جان‌ودل شنونده، بیشتر از اظهار آن و تصریح است؛ ادیبان از این قاعده تعبیر به کنایه می‌نمایند. به عنوان مثال در آیه ۲۹ سوره اسراء چنین آمده که: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ». این آیه از لحاظ نظم با آیات قبل و بعد خود ارتباط دارد و از طریق سیاق آیات می‌توان فهمید که مراد آیه مذکور، معنی ظاهری و تحت‌لفظی نیست، بلکه به معنی غیرحقیقی خود منتقل شده و آن کنایه از بخل و اسراف است که به زیبایی تمام دو صفت اخلاقی مذموم در ورای این آیه نهفته شده که جز از طریق علوم بلاغی قابل فهم و استنباط نیست (الرضی، ۱۴۰۷ق، ص. ۹۸).

۴-۲-۲-۴. قسَم و نفرین

یکی از روش‌های رایج سخن‌گفتن در جوامع استفاده از قسم و نفرین است. از این اسلوب برای اثبات ادعا یا نشان‌دادن شکوه و عظمت یک چیز استفاده می‌کنند که به طور طبیعی در تمام فرهنگ‌های ملل مختلف رایج است، در قرآن کریم نیز شاهد استفاده از آن هستیم. برای تثبیت مدعا و با عظمت نشان‌دادن مخلوقات و برای تأثیر در روح مخاطب و برانگیختن جان و عاطفه مخاطب از قسم به روز بزرگ قیامت، مقدسات، قلم و ابزار نوشتار، ماه و خورشید و ستارگان، جان انسان، روز و شب و... سخن دارد. همچنین وقتی مخاطب از آرمان‌های سخن‌گو، سرپیچی می‌کند و عناد می‌ورزد سخن‌گو

در مرحله پایانی کلام خود با نفرین و اعلان انزجار، وی را از خویش طرد می‌کند و از عنایات و توجهات خود محروم می‌نماید. قرآن نیز از انسان‌هایی که در نهایت عناد با حق هستند و هیچ‌گونه روزنه‌ای برای تابش نور حق باز نمی‌نهند و نسبت به نور حق کور و کر هستند اعلان انزجار می‌کند و آنها را مورد لعن و نفرین قرار می‌دهند که در ضمن عبرت برای آنها، هشدار برای دیگران نیز قرار گیرد (احمدی، ۱۳۷۹، ص. ۲۴۸).

۳-۴. بی‌توجهی به علوم قرآنی

همان‌گونه که توضیح داده شد تفسیر قرآن نیازمند یکسری علوم مقدماتی است که در صورت نادیده گرفتن آنها مفسر در فهم قرآن به خطا می‌افتد. در ادامه مباحثی از علوم قرآنی که سبب ایجاد اشتباه نزد خاورشناسان گردیده را بحث خواهیم کرد.

۳-۴-۱. ناسخ و منسوخ

نسخ در لغت به معنای از بین بردن، نقل، جابجایی و نسخه‌برداری است؛ در اصطلاح دینی نیز به معنی برداشتن امر ثابتی در شریعت به سبب سپری شدن مهلت آن است، لذا مراد از نسخ انتهای حکم است نه اینکه حکم سابق ملغی گردد (خویی، ۱۳۹۴، ص. ۲۹۵). پدیده نسخ از همان صدر اسلام به عنوان یک عامل بسیار مهم مطرح بوده است، تا آنجایی که در روایتی نقل گردیده که امام علی (ع) خطاب به یکی از قضات کوفه بیان داشت: آیا آیات ناسخه را از آیات منسوخ می‌شناسی؟ آن قاضی نیز پاسخ منفی به سؤال ایشان داد؛ آنگاه حضرت فرمود: در این صورت هم خود و هم دیگران را نابود ساخته‌ای (معرفت، ۱۴۱۱ق، ص. ۲۷۵). بسیاری از دانشمندان اظهار داشتند که در دیگر ادیان نیز شاهد پدیده نسخ هستیم بدین‌سان که مثلاً احکام قصاص و طلاق و تحلیف که در دین یهود و شریعت موسی (ع) موجود بودند، در مسیحیت و شریعت عیسی (ع) نسخ گردیدند. از طرف دیگر عقل نیز بر وجود نسخ صحه می‌گذارد، چراکه مثلاً طبیعی که قصد مداوای بیمار خویش را دارد در طول دوره درمان برای او تجویزات متفاوتی دارد حال چه برسد به خداوند که با ایجاد دین قصد هدایت بشر را دارد و این بشر در هر زمانی به مقتضای شرایط آن خصوصیات متفاوتی دارد لذا احکام متناسب با آن را نیاز دارد (المقدادی، ۱۴۱۶ق، ص. ۲۵۴).

در آیه ۶۵ سوره انفال ذکر گردیده «یا ایها النبی حرّض المؤمنین علی القتالِ إن یکن منکم عِشْرُونَ صَابِرُونَ یَغْلِبُوا مِائَتین» در این آیه، در صورتی که مؤمنان صبور باشند هر کدامشان توانایی مقابله با ۱۰ نفر از دشمنان را خواهند داشت. بلافاصله در آیه ۶۶ ذکر شده است که «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِیْكُمْ ضَعْفًا فَإِن یُکُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ یَغْلِبُوا مِائَتینِ وَ إِن یُکُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ یَغْلِبُوا أَلْفَ الْفِئینِ بِإِذْنِ اللَّهِ» در همان شرایط صبوری مسلمانان توانایی مقابله با ۲ تن از دشمنان مقدور خواهد بود که در نگاه اول متناقض جلوه می‌کند. طبرسی ذیل این دو آیه می‌گوید: «در صدر اسلام همه کسانی که ایمان آورده بودند با باوجود کمبود نفرات و امکانات به دلیل قوت ایمان چنین توانی داشتند که یک تن در برابر ده تن بایستند، اما پس از گسترش ظهور اسلام و گرایش روزافزون مردم به آن به تدریج کسانی وارد جامعه اسلامی گردیدند که مانند اوایل تبلیغ اسلام خلوص کافی را نداشتند لذا، آیه دوم جهت تخفیف حکم نازل شد و لزوم پایداری یک تن در برابر دو تن از کافران مطرح شد. با این توضیح می‌توان ادعا نمود که آیه دوم ناسخ آیه نخست است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص. ۸۵۶).

۲-۳-۴. مطلق و مقید

اصولیان ذیل تعریف مطلق و مقید اظهار داشته‌اند: مطلق عبارت است از لفظی که دلالت کند بر معنایی که در جنس خود اطراد داشته باشد. مانند لفظ «رجل» که معنایش عبارت است از هر ذکور بالغی، لذا اگر مولایی به بنده‌اش بگوید «اکرم رجلاً» بنده، هر فردی از افراد مذکور بالغ را اکرام کند امتثال فرمان مولا را نموده است. در مقابل، مقید لفظی است که دلالت کند بر معنایی که واجد شیوع و شمول نباشد مانند لفظ «رجل عالم» که معنایش هر ذکور بالغی نبوده بلکه محدود است به مردی که عالم باشد. از این رو اگر مولی به بنده‌اش بگوید «اکرم رجلاً عالماً» وی مجاز نیست هر مردی را اکرام کند، بلکه خصوص عالم را باید مورد اکرام قرار دهد (مظفر، ۱۳۸۴، ص. ۱۸۳).

در دومین آیه سوره طلاق این‌گونه آمده است که «وَأَشْهَدُوا ذَوٰی عَدْلِ مِنْكُمْ»؛ در آیه ۱۰۶ سوره مائده نیز چنین مطرح شده «شَهَادَةُ بَیْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حَیْنَ الْوَصِیَّةِ اِتْنَانِ ذَوٰی عَدْلِ مِنْكُمْ»؛ در واقع به‌هنگام بحث از طلاق و وصیت، شاهد عادل مطرح گردیده

یعنی شرط عدالت گواهان لازم است. در مقابل در آیاتی مانند ۲۸۲ بقره آمده است «وَأَشْهِدُوا إِذَا بَايَعْتُمْ» و همچنین در آیه ۶ سوره نساء ذکر گردیده «فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ»، صرف گرفتن شاهد مطرح است بدون آنکه هیچ قیدی یا صفتی بر آن اضافه شده باشد و این مسأله موهم تعارض در آیات است. علماء چنین پاسخ داده‌اند که یا مطلق به مقید برمی‌گردد و با این قاعده تعارض ظاهری نفی می‌شود؛ در غیر این صورت هر کدام مستقل باقی می‌مانند، یعنی مطلق به حالت اطلاق و مقید به حالت تقیید عمل می‌شود که هیچ‌گونه تعارض میان آن دو نیست، چراکه در علم منطق ذیل تعارض بحث گردید، یکی از شرایط تناقض وحدت موضوع است و در اطلاق و تقیید به دلیل عدم وحدت موضوع، تعارض منتفی است (سیوطی، بی تا، ج ۳، ص. ۱۰۱).

۴-۳-۳. عام و خاص

یکی از هنرهای گوینده آن است که بتواند با طرق گوناگون پیام خود را به دیگران منتقل کند به‌ویژه زمانی که مخاطبان وی تمام اقشار جامعه در سطوح مختلف باشند. لازمه سخن گفتن با عوام و خواص این است که گاهی کلام به شکل یک قانون کلی و عمومی صادر گردد سپس با حکم جزئی دیگر، مصادیق خاصی از آن حکم عام، استثناء و خارج شود. به بیان دیگر حکم عام به وسیله حکم خاص، تخصیص می‌خورد. علمای اصول عام لفظی است که مفهوم و معنایش شامل آنچه عام، صلاحیت برای انطباق بر آن را دارد باشد و بدین وسیله حکم عام برای تمام آنها ثابت می‌گردد. در مقابل مقصود از خاص حکمی است که صرفاً شامل برخی از افراد موضوع یا مکلف می‌گردد (مظفر، ۱۳۸۴، ص. ۱۵۱). تخصیص عبارت است از اخراج برخی افراد از شمول حکم عام چنین شیوه صدور احکام یعنی آیات عام و خاص، فراوان در قرآن یافت می‌شود که در صورت عدم آشنایی با آن امکان توهم تعارض وجود دارد.

آیات عام به دو شکل مورد تخصیص واقع می‌شود:

الف) متصل: گاهی مخصص در کلام عام مقرون بوده و متکلم هر دو را در کلام واحد القاء می‌نماید. به عنوان مثال: قرآن، حج گزاردن بیت‌الله الحرام را برای تمام مردم واجب کرده و در ادامه آیه آن را مشروط به توانایی مالی و جانی نموده است. «لِلَّهِ عَلَى

النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعِ إِلَيْهِ سَبِيلًا» که «من استطاع إليه سبيلاً» مخصص ماقبل بوده و اصطلاحاً آن را مخصص متصل نامند.

ب) منفصل: گاهی مخصص در کلامی که عام وارد شده نیامده، بلکه در عبارتی دیگر که مستقل محسوب شده ذکر گردیده اعم از آنکه قبل از عام آمده یا بعد از آن آورده شده باشد. این نوع از مخصص را منفصل نامند. به عنوان مثال: خداوند در آیه‌ای، خوردن مردار را به طور کلی حرام می‌شمارد و در آیه‌ای دیگر، صید دریا (ماهی) را از شمول عام جدا می‌سازد و آن را حلال شمرده است.

قرآن مجازات زانیه را به صورت کلی و عام صد ضربه تازیانه اعلام می‌دارد ولی در آیه‌ای دیگر مجازات کنیز زناکار را نصف مجازات زنان آزاد اعلام می‌دارد. ازدواج با زنان را مباح و حلال می‌داند ولی ازدواج با مادر و خواهر و عمه و... را از آن حکم کلی جدا می‌سازد. تمام آیات عامی که با خاص تخصیص خورده‌اند بر مکلف لازم است که در مقام عمل، عام را به خاص برگرداند و به آن عمل کند. در غیر این صورت پندار تناقض آیات در ذهن متصور می‌گردد.

۴-۳-۴. محکم و متشابه

در زمینه تعریف این اصطلاح نظرات مختلفی مطرح است. گروهی معتقد هستند محکومات آیاتی است که فقط بر یک معنی دلالت دارند و احتمال دیگری در معنای آن نباشد و مانعی نیز در اراده آن معنی در میان نباشد و تشابهات آیاتی است که یا بر معنایی دلالت ندارند مانند فواتح سور و یا دلالت بر معنایی دارند ولی آن معنی مراد نباشد (میرمحمدی، ۱۳۷۷، ص. ۲۷۳). در تعریفی دیگر چنین مطرح می‌شود که هر سخن و گفتاری رسا و شبهه‌ناپذیر است و دربرگیرنده وجوه مختلف معانی نباشد محکومات و چنانچه گفتاری بر اثر احتمالاتی چند، شبهه انگیز باشد و مقصود اصلی پنهان گردد تشابهات گویند (معرفت، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص. ۶).

قرآن پیوسته یک رشته معارف بزرگ را در سطح فهم‌ها و اندیشه‌های عادی تنزل می‌دهد تا همگان با چنین معارفی آشنا گردند. تنزل دادن این گونه از معارف در سطح درک و فهم همگانی و پوشانیدن لباس حسی بر مسائل عقلی مایه پیدایش یک رشته

احتمالات در مفاد آیه می‌گردد که برخی با اصول مسلم قرآن سازگار نیست. از این رو حقیقت برای برخی از اذهان مشتبه شده و معنی واقعی آیه التباس پیدا می‌کند و برای تعیین مراد واقعی آیه راهی جز رجوع به آیات محکم که به روشنی هر نوع رائحه مادی و جسمانی بودن را از ساحت خدا نفی می‌کند وجود ندارد. ذکر نمونه‌ای از متشابهات می‌تواند روشنگر مقصود باشد: انسان نخستین بار که آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» را می‌شنود به خاطر انسی که با لفظ «استوی» در محاوره عربی دارد آیه را به شکلی معنی می‌کند که مفاد آن چنین می‌شود که خدا جسم است و بر عرش و تخت خود قرار دارد، در حالی که در کنار این معنی احتمال دیگری نیز در کار است و آن اینکه استوی کنایه از استیلاء خدا بر آسمان‌ها و زمین هست همچنان که استیلاء پادشاهان و امراء بر تخت خود کنایه از تسلط آنان بر کشور خود است. این معنی با توجه به اینکه ماقبل و مابعد آیه پیرامون آفرینش آسمان‌ها و زمین سخن می‌گوید تجلی بیشتری پیدا می‌کند. اکنون در تعیین یکی از دو معنی و مفهوم باید به «ام‌الکتاب» مراجعه کرد یعنی آیه‌ای که آن‌چنان از صراحت برخوردار باشد که هر نوع نفوذ تردید را از خود دور کند. وقتی به آیه «أَيُّ كَمَثَلِ شَيْءٍ» مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم چیزی که نظیر و مانند ندارد نمی‌تواند موجودی جسمانی باشد و بر روی تخت قرار گیرد ناچار باید گفت که معنی دوم، متعین است (سبحانی، ۱۳۶۴، ص. ۲۴۲).

۴-۴. بی‌توجهی به ساختار قرآن

۴-۴-۱. اختلاف در موضوع

در قرآن آیاتی وجود دارد که انسان می‌پندارد به ظاهر میان آنها تعارض وجود دارد اما اگر به دقت درباره موضوع آنها تأمل نماید درمی‌یابد که اصلاً موضوع آنها متفاوت است. بی‌توجهی به موضوع آیات قرآن، چنین توهمی را به دنبال خواهد داشت. به عنوان مثال در آیه ۳ سوره نساء داریم «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَهُ» و در آیه ۱۲۹ همان سوره می‌فرماید «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ». آیه اول به بررسی امکان عدالت می‌پردازد و دیگری عدالت را نفی می‌کند. حال اگر کسی به موضوع عدالت توجهی نداشته باشد آن دو را متناقض می‌پندارد، در حالی که در آیه اول مراد از عدالت

در ازدواج، فراهم کردن و پرداختن حقوق زنان است که امکان یا عدم آن در اختیار انسان است اما در آیه دوم مراد از عدالت، تمایلات قلبی بوده که در اختیار انسان نیست لذا وقوع عدالت غیرممکن است (زرکشی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص. ۶۸).

۴-۲. اختلاف در نسبت فعل

وقتی انسان آیات قرآن را مورد مطالعه قرار می‌دهد و در معانی و مفاهیم آن می‌اندیشد به این مطلب می‌رسد که قرآن گاهی کارهای انسان را به اختیار و انتخاب خود او نسبت می‌دهد و گاهی افعال آدمی را از جانب خدا می‌داند و می‌گوید همه کارها به-دست خداست و بندگان هیچ اختیاری از خود ندارند.

زرکشی در البرهان به مواردی از اختلاف نسبت فعل در آیات اشاره می‌کند. از جمله در قول خداوند «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» کشتن از جهتی به انسان نسبت داده شده، چراکه مباشر در فعل بوده ولی به اعتبار تأثیرگذاری، آن فعل از انسان نفی گردیده است. وی درباره آیه «و ما رمیت إذ رمیت وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» می‌نویسد: تیر انداختن هم مشتمل بر گرفتن و فرستادن (قبض و ارسال) است که آن دو، فعل خداوند است و به نقل از طبری می‌گوید: این نشان می‌دهد خداوند خالق افعال بندگان است که از یک طرف آن را به نبی(ص) نسبت می‌دهد و از سوی دیگر آن را نفی می‌کند، به عبارت دیگر انشاء و ایجاد از جانب خدا و عمل به نیرو و اعضا از جانب خلق است (زرکشی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص. ۷۰).

آنچه به‌طور خلاصه می‌توان گفت، این است که گرچه انسان بسیاری از کارها را به اختیار و تصمیم شخصی خویش انجام می‌دهد ولی تمام کارهای اختیاری انسان نیاز به مقدماتی دارد که تا آن مقدمات فراهم نشود انسان قادر به انجام کاری نیست. نظیر این‌گونه آیات در قرآن کریم فراوان است که خاورشناسان آیات مربوط به آن را دستاویزی بر وجود تناقض در قرآن گرفته‌اند.

۴-۳. تحلیل نکردن همه‌جانبه آیات در یک موضوع

برخی از آیات در سوره‌های قرآن از لحاظ موضوع با یکدیگر ارتباط دارند. روش صحیح فهم و استنباط این‌گونه آیات، آن است که همگی در کنار یکدیگر مورد بررسی

قرار گیرند. تحلیل یک‌جانبه آیات بدون در نظر گرفتن آیات دیگر در همان موضوع موجب می‌شود مفسر و پژوهشگر به بیراهه برود. اینجاست که تفسیر موضوعی جلوه‌گر می‌شود و می‌تواند برای برطرف کردن شبهه و ابهام راهگشا باشد. به‌عنوان مثال خداوند آفرینش انسان را در مراحل و شکل‌های مختلف در آیات متعدد مطرح کرده است. گاهی از خاک، یک‌بار از گل سیاه و در جای دیگر از گل چسبنده و بار دیگر از گل خشک همچون گل کوزه گران معرفی می‌کند. گرچه شکل‌ها و حالت‌های گل باهم فرق می‌کند؛ گل‌تر غیر از گل خشک است، اما بازگشت همه آنها به یک حقیقت یعنی خاک است و عدم توجه به این مسأله سبب به‌خطا افتادن است.

۴-۴-۴. تعدد معانی الفاظ

گاهی واژه‌هایی در آیات مختلف قرآن به‌کاررفته که وجوه و اعتبارات گوناگون دارد. بر هر مفسری لازم است که این وجوه و اعتبارات را با توجه به قرائن و شواهد و سیاق تشخیص دهد. در غیر این صورت آیات قرآن را متعارض می‌پندارد. به‌عنوان مثال «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ» و «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ» در آیه اول، ذکر موجب آرامش دل‌های مؤمنان و در آیه دوم موجب ترس و اضطراب مؤمنان می‌شود که به ظاهر نشان از تناقض آیات دارد. حال آنکه آگاهی از دانش وجوه الفاظ، می‌تواند جهت از بین بردن شبهه سودمند باشد. در پاسخ به آن چنین گفتند: «آرامش در سایه شناخت خدا و توحید و ترس در اثر انحراف از مسیرهدایت و راه درست حاصل می‌شود» (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۹۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از پژوهش انجام‌شده چنین می‌توان برداشت نمود که خاورشناسان در مواجهه با قرآن کریم اگر مغرضانه به نتیجه‌گیری نپردازند و بی‌طرفانه دست به تحقیق در زمینه قرآن کریم بزنند به‌علت عدم آگاهی کامل از ظرایف علوم موردنیاز برای فهم و تفسیر قرآن احتمال خطا در نتیجه‌گیری ایشان بسیار است، لذا به‌نظر می‌رسد لزوم این دست از پژوهش‌ها برای نقد و آسیب‌شناسی نتایج خاورشناسان بیش‌ازپیش مطرح باشد.

نکته دیگر آنکه روش پژوهش خاورشناسان در علوم اسلامی اشکالاتی دارد که می‌توان آنها را برابر دخیل نمودن ذهنیت‌ها و پیش‌فرض‌ها در مباحث، توجه به تناسب سیاقی بدون در نظر گرفتن تناسب موقعیتی، نگاه غیر و حیانی به قرآن، ضعف علمی، مراجعه به منابع نادرست و ضعیف و قیاس‌های نادرست قرآن با متون مقدس دانست. دلیل آنکه ایشان در آیات قرآن ادعای تعارض نمودند، بی‌توجهی به ظرایف دانش اسلامی برای بحث و بررسی قرآن کریم است، که ذیل چهار گروه بی‌توجهی به ظرایف نحوی، عدم آشنایی کافی با بلاغت زبان عربی، عدم توجه به مباحث علوم قرآنی و عدم توجه به ساختار قرآن دسته‌بندی نمود.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابراهیم، مصطفی؛ زیات، احمدحسن؛ حامد، عبدالقادر؛ و نجار، محمدعلی (بی‌تا). *المعجم الوسیط* (جلد: ۱ الی ۵). اسکندریه: دار الدعوة.

ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۰۴ق). *مقایس اللغة*. نجف: مرکز النشر.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). *لسان العرب* (جلد ۱ الی ۱۰). قم: ادب الحوزه.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۶ق). *التوحید (صدوق)*. (محمد بن علی ابن بابویه و هاشم حسینی طهرانی، مترجمان). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

احمدی، حبیب‌الله (۱۳۷۹). *پژوهشی در علوم قرآن*. قم: اسلامی.

اسکندرلو، محمدجواد (۱۳۸۷). *مستشرقان و تاریخ‌گذاری قرآن*. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

الرضی، محمد بن الحسین (۱۴۰۷ق). *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*. قم: الطبع و النشر.

المقدادی، فؤادکاظم (۱۴۱۶ق). *الاسلام و شبهات المستشرقین*. قم: المجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام.

بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۸). *دفاع از قرآن در برابر آراء خاورشناسان* (سیدحسین سیدی، مترجم). مشهد: شرکت به نشر.

حمدی زقروق، محمود (۱۴۲۶ق). *حقائق الاسلام فی مواجهة شبهات المشککین*. لبنان: النشر المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیة.

- خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۴). *البيان في تفسير القرآن*. نجف: اعلمی.
- زبیدی، سید محمد مرتضی بن محمد الحسینی (بی تا). *تاج العروس* (خلیل ابراهیم عبدالمنعم و سید محمد محمود کریم، محققین) (جلد ۱ الی ۲۵). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- زرقانی، محمد عبد العظیم (بی تا). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*. بیروت: دار الکتب.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۴۲۲ق). *البرهان فی علوم القرآن*. (محمد ابوالفضل ابراهیم، محقق). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۴). *تفسیر آیات مشکله قرآن*. قم: نشر و تبلیغ.
- سیاح، احمد (۱۳۶۶). *فرهنگ جامع* (جلد ۱ الی ۵). تهران: اسلام.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (بی تا). *الإتقان فی علوم القرآن* (محمد ابوالفضل ابراهیم، مصحح) (جلد ۱ الی ۴). بیروت: منشورات رضی.
- شریف الرضی، محمد بن حسین؛ و علی بن ابی طالب (۱۳۷۹). *نهج البلاغه* (محمد دشتی، مترجم). قم: مشهور.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان* (فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی؛ مصحح). نجف: دار المعرفه.
- علوم مقدم، محمد. (۱۳۶۴). *جلوه جما*. تهران: امیرکبیر.
- فراهیدی، الخلیل بن احمد (۱۴۱۰). *کتاب العین*. (مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی؛ محققین) (جلد ۱ الی ۲). اسکندریه: دارالهجره.
- قرشی، سید علی اکبر (بی تا). *قاموس قرآن* (جلد ۱ الی ۶). قم: دار الکتب الإسلامیه.
- کزازی، میر جلال الدین (۱۳۶۸). *زیباشناسی سخن پارسی*. تهران: مرکز.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۴). *اصول فقه*. قم: بوستان کتاب.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۱۵). *منطق*. قم: اسماعیلیان.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۱). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: النشر الاسلامی.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۸). *نقد شبهات* (حسن حکیم باشی، علی اکبر رستمی، میرزا علیزاده، مترجمان). قم: تمهید.
- میر محمدی، ابوالفضل (۱۳۷۷). *تاریخ و علوم قرآن*. قم: اسلامی.
- همایی، میر جلال الدین (۱۳۷۰). *معانی و بیان*. تهران: هما.

خودارجاعی در قرآن کریم؛ «زوج واژگان تقابلی» به مثابه ابزار بلاغی^۱

مرتضی سلمان نژاد*

امیرحسین حسین زاده**

چکیده

گفتمان «خودارجاعی»^۲، یعنی گفتمان قرآن درباره خودش، در جای جای قرآن کریم مشهود است. جالب اینکه قرآن کریم با بهره بردن از استدلالات متنوع به همراه گونه‌های مختلف بلاغی تلاش دارد که مخاطبین خود را متقاعد نماید تا برداشت خاصی نسبت به چیستی قرآن داشته باشند: ایجاد فهمی که به ایمان منتهی گردد. با توجه به مطالعات انجام شده در زمینه گفتمان خودارجاعی در قرآن کریم، این مقاله بنا دارد بر اهمیت «زوج واژگان تقابلی»^۳ به عنوان یکی از ابزارهای بلاغی قرآن تأکید نماید. این مفهوم فراتر از مفهوم ساده «زوج‌های واژگانی»^۴ است و با تقابل واضحی که در کل متن بین نمادهای حوزه‌های مختلف و عمدتاً در رابطه با مطالب کتاب مقدس در جریان است، روشن می‌گردد. برخلاف آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد، «زوج واژگان تقابلی» در قرآن با نظام دینی دوگانه^۵ ارتباطی ندارد؛ به عکس، یک تحلیل دقیق نشان می‌دهد که استفاده از «زوج واژگان تقابلی» در متن بر ویژگی استثنایی قرآن در رابطه با منشأ الهی آن تأکید دارد. کارکرد «زوج واژگان تقابلی» با تمام ظرفیت بلاغی خود در تأثیری که به مخاطب منتقل می‌شود، ظاهر می‌گردد. این نوشتار با پیجویی آثار محققان معاصر که از تحلیل‌های ادبی، ساختاری و استدلالی بهره برده‌اند، بر آن است تا خواننده را به ثمربخشی مطالعات بلاغی قرآن متقاعدسازد.

کلید واژگان

قرآن؛ زوج واژگان تقابلی؛ تقابل؛ خود ارجاعی؛ استدلال؛ غرض نویسنده.

۱. مقاله حاضر ترجمه «Self-referentiality in the Qur'anic Text: "Binarity" as a Rhetorical Tool» است (Boisliveau, 2014, pp. 55-74).

* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (مترجم مسئول)

msnd66@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد پیوسته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران

ah.hoseinzade@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۵

Copyright © IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۲. محمد باعزم در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «معناکاوای واژه کتاب در خوداستنادی قرآن کریم»؛ نقد روش‌شناسانه کتاب «قرآن به روایت قرآن»، این اصطلاح (Selfreferentiality) را به خود استنادی ترجمه کرده است. مترجمان معتقداند که برای تفکیک Selfreferentiality از Selfcitation، مناسب‌تر و دقیق‌تر آن است که به ترتیب به «خود ارجاعی» و «خود استنادی» ترجمه گردد.

3. Binarity

4. Pairs

5. Dualist Religious System

مقدمه

تمرکز این مقاله بر موضوع «زوج واژگان تقابلی» است. «زوج واژگان تقابلی» از جمله ابزاری است که در مطالعات مرتبط با گفتمان خودارجاعی در قرآن کریم، بسیار راهگشا است. یادکرد خاستگاه تاریخی موضوع خودارجاعی می‌تواند تصویر واضح‌تری از این پژوهش‌ها را در فضای غرب برای مخاطبان فراهم آورد.

بارقه‌های خودارجاعی در محافل دانشگاهی غرب از دیرباز وجود داشت، اما به‌صورت دقیق و رسمی موضوع خودارجاعی در قرآن کریم نخستین بار در سمینار برلین در سال ۲۰۰۴ میلادی مطرح شد و طبیعتاً ادعایی برای برون‌داد این موضوع نداشت و علاقه‌مندان به این موضوع، تاریخی‌سازی متن قرآن را در دستور کار خود قرار دادند. ابعاد تاریخی این موضوع با ایده فرامتنیت قرآن کریم گره خورده و بر نقش قرآن به‌عنوان عملکرد، قرائت و عامل تعیین‌کننده یک جامعه تأکید می‌کند (باعزم، ۱۳۹۷، ص. ۳). حاصل این پروژه، کتابی شد که در سال ۲۰۰۶ میلادی با عنوان «خودارجاعی در قرآن کریم»^۱ به همراه مقاله‌هایی از برترین پژوهشگران قرآن‌پژوه بود. این مقاله‌ها عبارتند از:

1. Wild, Stefan, Why Self-Referentiality?
2. Hoffmann, Thomas, Agonistic Poetics in the Qur'an: Self-Referentialities, Refutations, and the Development of a Qur'anic Self.
3. Madigan, Daniel, The Limits of Self-referentiality in the Qur'an.
4. Sinai, Nicolai, Qur'anic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization.
5. Avesdropping on the Heavenly Assembly and the Protection of Revelation from Demonic Corruption.
6. Oral Scripture in Contact. the Quranic Story of the Golden Calf and its Biblical Subtext. Narrativ, Cult, and Inter-Communal Debate.

در ایران برای نخستین بار محمد باعزم در یک سال (۱۳۹۷) اقدام به انتشار سه اثر در این حوزه کرد. نخست باید به پایان‌نامه کارشناسی ارشد ایشان با عنوان «معناکوی واژه «کتاب» در خوداستنادی قرآن کریم؛ نقد روش‌شناسانه کتاب «قرآن به روایت قرآن» در دانشگاه امام صادق علیه‌السلام اشاره کرد. در ادامه کتاب «خوداستنادی در قرآن کریم» توسط انتشارات مناره به چاپ رسید و سرآخر باید از مقاله «گفتمان خوداستنادی قرآن کریم در اندیشه آن سیلوی بولیسیوی» یادکرد که در مجله نقد و بررسی کتاب، سال

1. Self-Referentiality in the Qur'an

بیست و نهم، شماره دوم به کتاب‌شناسی توصیفی اثر آنی سیلوی بولیوو پرداخته است. مقاله حاضر به زبان انگلیسی برگرفته از کتاب آنی سیلوی بولیوو است که تاکنون در ایران ترجمه نشده است.

۱. معرفی نویسنده مقاله

آن‌ی سیلوی بولیوو^۱، دکتری اسلام‌شناسی (مطالعات عربی) از دانشگاه اکس - ماری و پژوهشگر مؤسسه تحقیقات و پژوهش‌های جهان عرب و اسلام واقع در اکس آن پروانس است. وی استاد دانشگاه گرونینگن، متخصص مطالعات قرآن و اسلام، تاریخ صدر اسلام، متون مقدس، نقد متون و زبان عربی است. میزان علاقه وی به زبان عربی در کلام خودش در مصاحبه‌های مختلفی که انجام داده است، گویای اهمیت این دانش در نگاه مؤلف است. او نگارنده کتاب «قرآن به روایت قرآن: واژگان و مجادلات قرآنی ناظر به خود قرآن»^۲ است و به دلیل انتشار همین کتاب، در بیست و دومین جایزه جهانی کتاب سال جمهوری اسلامی ایران در سال ۲۰۱۵ میلادی حائز رتبه شد. او همچنین از نگاران مقالات در مجموعه «LeCorandes Historiens» است. از دیگر پژوهش‌های او می‌توان به نگارش مقاله‌های ذیل اشاره کرد:

1. Mahomet between Exegesis, Hagiography, Rite and History.
2. Qur'anic Discourse on the Bible: Ambivalence and taḥrīf in the Light of Self-Reference.
3. Quranic Presentation of Ancient Prophetic Messages: the Attitude of Kufr Denounced.
4. "Word" and "Recitation": Aspects of the Self-Referential Vocabulary of the Koran", in Orality and Writing in the Bible and the Koran. Proceedings of the International Conference of Aix-en-Provence
5. The Self-Referential Discourse in the First Meccan Suras
6. Polemics in the Koran: The Koran's Negative Argumentation Over its Own Origin
7. The Concept of Revelation in Islam, from the Book of Traditions of al-Bukhârî

1. Dr. Anne-Sylvie Boisliveau

2. Le Coran Par lui-même: Vocabulaire et Argumentation du Discours Coranique Autoréférentiel

پژوهش‌های او در زمینه اسلام‌شناسی و فلسفه عرب، تاریخ کشورهای اسلامی، تاریخ متون اسلامی (قرآن، سیره، حدیث، تفسیر و...) و روابط میان اسلام، یهودیت و مسیحیت (مطالعات ادیان) است. او در برنامه‌های چندجانبه‌ای چون سلسله کنفرانس‌های «جمع‌آوری، نگارش و انتقال قرآن در قرن اول اسلام» و در برنامه تحقیقاتی «INTER RELIGIO» به‌عنوان نماینده دانشگاه استرازابورگ حضور فعالانه‌ای داشته‌است. از جمله فعالیت‌های اجرایی و پژوهشی او می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. از سال ۲۰۱۹ میلادی مسئول دوره «تاریخ و تمدن جهان اسلام» دانشکده علوم تاریخی دانشگاه استرازابورگ؛
۲. عضو «مؤسسه تاریخ اسلام» دانشکده علوم تاریخی دانشگاه استرازابورگ؛
۳. عضو «مؤسسه IQSA»؛
۴. عضو هیأت تحریریه در نشریات *the Bulletin Critique des Annales* و *the journal Archimède*؛ *Islamologiques*، *IQSA* و *MIDEO*؛
۵. از سال ۲۰۱۹ الی ۲۰۲۲ هماهنگ‌کننده علمی سمینار «مطالعات اسلامی: رویکردهای متفاوت در زمانی».
۶. از سال ۲۰۲۰ الی ۲۰۲۱ هماهنگ‌کننده علمی دوره «تلاوت در اوایل امپراتوری اسلامی (قرن ۷-۹) متون، روش‌ها و مسائل»^۱.

۲. ترجمه مقاله

۲-۱. مقدمه

امروزه، یک رویکرد فقه‌اللغوی^۲ متجددانه نسبت به قرآن کریم از سوی دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان در دانشگاه‌ها در حال گسترش است. یکی از پویاترین جنبه‌های این امر، بررسی ابزارهای بلاغی به‌کاررفته در متن قرآن است که یکی از آنها مفهوم «تقابل»^۳ است. در واقع در قرآن، بسیاری از اصطلاحات به‌صورت زوج(های واژگانی)^۴

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر به صفحه شخصی آنی سیلوا در دانشگاه استرازابورگ مراجعه نمایید:

<https://archimede.unistra.fr/laboratoire/membres/membres-titulaires/anne-sylvie-boisliveau/>

2. Philological Approache

3. Opposition

4. in Pairs

مطرح شده‌اند؛ برخی از آنها در تقابل با یکدیگر هستند و برخی دیگر صرفاً زوج^۱ یا دو اصطلاح هستند^۲. در پژوهش حاضر به بررسی زوج(های واژگانی) متقابل و به‌طور کلی مفهوم تقابل پرداخته‌ایم. مراد ما از اصطلاح «زوج واژگان تقابلی» این است که قرآن کریم واژگان را در دو طبقه دسته‌بندی می‌کند: یکی ایجابی و دیگری سلبی؛ لذا در این مورد، با کوپرس^۳ که از اصطلاح "Binarity" برای تعیین زوج‌های(واژگانی) استفاده می‌کند، متفاوت هستیم.^۴

در ادامه رویکردهای نوین ادبی نسبت به قرآن کریم، پژوهش حاضر به بررسی نظام واژگان تقابلی قرآن پرداخته و نشان خواهد داد که «زوج واژگان تقابلی» چه کارکردی دارد، با پرسش از اینکه مراد نویسنده چه بوده است (در مورد اصطلاح «نویسنده» توضیح داده خواهد شد)؛ همچون سایر پژوهش‌های قرآنی، رجوع ما به تفاسیر کلاسیک و قدیمی قرآن کریم، محدود و به‌ضرورت بوده اما ارجاع به خود متن قرآن بسیار زیاد بوده است؛ همچنین به لغت‌نامه‌های متقدم هم به‌وقت ضرورت رجوع شده است. همان‌طور که اندرو ریپین^۵ آگاهانه بدان توجه داده، خطر این نوع مطالعه که مستلزم تلاش برای «بازگشت به متن» است، به‌احتمال زیاد به تحمیل درک ذهنی جدید -پاسخ خواننده- به متن می‌انجامد^۶. باین وجود، به‌نظر می‌رسد که این نوع مطالعه فی‌نفسه دارای ارزش است، تا زمانی که تمام اقدامات احتیاطی^۷ ممکن به‌منظور کاهش ذهنیت (پژوهشگر) به حداقل آن برسد. علاوه بر این، پیش‌فرض اساسی این است که «نویسنده(گان)»^۸، اقدام به انتخاب واژگان به‌صورت تصادفی نکرده‌اند، بلکه هدفمندانه انتخاب گردیده و نمایانگر آن است که نویسنده(گان) متن قصد داشته، چه نوع

-
1. Couples
 2. Sabine Schmidtke, "Pairs and Pairing," in McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2004), IV, 1-9.
 3. Cuypers
 4. Michel Cuypers, *La Composition du Coran: Nazm al-Qur'an* (Pendé: Gabalda, 2012), 27-28.
 5. Andrew Rippin
 6. Andrew Rippin, "The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects", *Bulletin of the British Society for Middle-Eastern Studies* X, I (1983), 38-47.
 7. Possible Precautions
 8. Author(s)

ایده‌هایی را ابلاغ کند: نویسنده یک غرض اساسی از نگارش این اثر داشته و بیشتر برداشت‌ها از متن باید در قالب همین غرض باشد.

استعمال اصطلاح «نویسنده» نیازمند توضیح بیشتر است. براساس آموزه‌های اسلامی، قرآن توسط خداوند بر پیامبرش نازل شد و او نیز با رعایت امانت و صداقت کلام الهی را به مردم انتقال داد؛ بعدها این تعالیم به صورت مکتوب در آمده و سپس توسط ایشان در یکجا جمع‌آوری گردید. مسلمانان معتقداند که قرآن کریم از جانب باری تعالی نازل شده است، البته پژوهش‌های معاصر نیز این مسأله را رد نمی‌کنند. درواقع پژوهش‌های عصر حاضر به این موضوع تنها به عنوان یک نظریه یا یک اعتقاد^۱ نگاه می‌کنند؛ نه به عنوان امری که در مجامع علمی قابل طرح و بررسی باشد. مسائلی همچون وحی، اثبات وجود خداوند و ماهیت ذات خداوند و... خارج از حوصله بحث‌های آکادمیک معاصر است، زیرا این پژوهش‌ها به صورت بین‌المللی و تکرگرایانه^۲ هستند؛ این بدین معناست که محققان با هر نوع پیشینه اعتقادی و مذهبی، در زمینه مطالعات ادیان و مذاهب می‌توانند وارد شوند و اظهارنظر نمایند. به اعتقاد بنده محققان باید به مخاطب خود اجازه دهند تا با هر اعتقاد دینی و مذهبی (یا حتی بدون هیچ اعتقاد خاصی) بتوانند از محصولات علمی ارائه شده، استفاده کرده و بهره کافی را ببرند. درواقع در دیگر چارچوب‌های توسعه تفکر عقلانی و منطقی، مثلاً در الهیات یا علوم درون دینی^۳، جزمیات دینی^۴ را در نتایج تحقیقات خود وارد می‌کنند، حال آنکه در چارچوب تکرگرایانه پژوهشگران جهان، نباید این جزمیات را بر خوانندگان تحمیل کرد. واقع شدن در یک آکادمی بین‌المللی همه‌گیر و برخوردار بودن از حجم گسترده‌ای از مخاطبان مختلف، سبب شده است تا در این مقاله از اصطلاح «نویسنده (گان)» استفاده کنیم تا احیاناً عقیده دینی را بر مخاطب تحمیل نکرده باشیم. برای اینکه به فهم

1. as an Idea, as a Belief
2. Pluralistic
3. Intra-Religious Sciences
4. Religious Dogmas

بی طرفانه‌ای از مقوله‌های «منع^۱» یا «منشأ^۲» یا «قصد^۳» در زمینه قرآن برسیم باید به یک بررسی روشمند^۴ نسبت به عقاید و مفاهیم بپردازیم. در ادامه مقاله نخست اصطلاح «زوج واژگان تقابلی» را توضیح خواهیم داد، سپس کاربرد آن را در متن قرآن کریم نشان داده و نهایتاً به بررسی میزان تطابق این موضوع با گفتمان قرآن خواهیم پرداخت.

۲-۲. «زوج واژگان تقابلی» در قرآن کریم

از همان ابتدای قرآن کریم در سوره «فاتحه‌الکتاب» زوج واژگان تقابلی به چشم می‌خورند: صراط مستقیم در مقابل به گمراهی رفتن (مغضوب علیهم)، اقبال و انعام خداوند در مقابل غضب الهی؛ همچنین در آخرین سوره قرآن نیز این دسته از واژگان به چشم می‌آیند: آنجایی که مؤمنان از خداوند می‌خواهند که از شر وسواس الخناس آنها را حفظ کند، در واقع مراد پناه بردن به خداوند در مقابل متضرر شدن از شیطان است. برای توضیح «زوج واژگان تقابلی» در قرآن کریم طبقه‌بندی آن براساس حوزه‌های معنایی‌اش^۵ مفید است.

آنچه که در ادامه خواهید دید، فهرستی ابتدایی و غیرجامع از اصطلاحات و ریشه‌های مربوط به این حوزه است که به‌ضمیمه معنی اصلی آنها ذکر شده است. اعدادی که در کنار هر ریشه آمده تعداد تقریبی بسامد همان واژه (یا همان ریشه) است. هدف از اینکار نمایش شمای کلی از فراوانی این اصطلاحات در سور قرآن است. البته محدودیت‌های مقاله، مجال پرداختن به تمام تفاوت‌های ظریف واژگانی را که در هنگام انجام این تحقیق با آنها کار کردم، نمی‌دهد.

1. Source
2. Origin
3. Will
4. Intra-Religious Sciences
5. Semantic Fields

۲-۱. زوج واژگان تقابلی «صراط مستقیم و به گمراهی رفتن»^۱

جدول (۱): نمایی از زوج واژگان تقابلی «صراط مستقیم و به گمراهی رفتن» در قرآن کریم

تعداد	منفی	تعداد	مثبت
۱۹۶	ضَلَالٌ، ضَلَّ، ضَالٌّ، ضَالٌّ و...: بیراهه رفتن، گم شدن	۳۱۵	هُدًى، هَدَى و...: هدایت کردن، مسیر صحیح و...
-	-	۱۴۰	سَبِيلٌ، سَبِيلٌ: راه
-	-	۴۵	صِرَاطٌ
-	-	۳۳	صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ: مسیر صحیح
۲۳	عَيٌّ و...: اشتباه کردن، بیراهه رفتن	۱۹	رَشَدٌ و...: راهنمایی به مسیر صحیح
۹	عَوَجٌ: انحراف	۳	سَوِيٌّ: مستقیم

از میان نمونه‌های بسیار به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

«وَالَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^۲ (انعام: ۳۹).

«قَالَ اهْبِطْ مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى (۱۲۳) وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»^۳ (طه: ۱۲۴).

همه «زوج واژگان تقابلی» قرآن کریم در تقابل تام^۴ نسبت به یکدیگر نیستند، اگرچه اصطلاحات اصلی هر حوزه در تقابل تام^۵ نسبت به یکدیگر به سر می‌برند، زوج واژگان تقابلی «ضلال» و «هدی» (که اصطلاح اصلی این حوزه هستند) متقابل تام‌اند؛ بنابراین حوزه‌های معنایی گاهی باهم هم‌پوشانی دارند.

1. Right Path Versus Going Astray

۲. و کسانی که آیات ما را تکذیب کردند کَرَدند و گُنْگند و اندر تاریکی‌ها. کسی را که خدا می‌خواهد گمراهش می‌کند و کسی را که می‌خواهد او را بر راه راست قرار می‌دهد (انعام: ۳۹).

۳. پس وقتی از جانب من (دین مایه) هدایتی به شما رسد هر که پیروی دین مایه هدایت مرا کند او نه گمراه شود و نه به سختی (و بدبختی) افتد، (۱۲۳) و هر که روی از پند من بگرداند بیگمان او زیستی با تنگدستی و بینوایی خواهد داشت (طه: ۱۲۴).

4. Strictly Oppose

5. Corresponding Opposite

خودارجاعی در قرآن کریم؛ «زوج واژگان تقابلی» به‌منابه ابزار بلاغی ۴۶۳

کاربردهای دیگر حکایت از آن دارد که این مفاهیم به‌صورت بیشینه براساس معنای تحت‌اللفظی،^۱ مناسب تلقی نمی‌شوند بلکه به معنای انتزاعی و ثانویه^۲ آن به‌کار می‌روند: راه درست (صراط مستقیم) و راه ضلالت بر این است که خداوند مخاطب را هدایت می‌کند یا خیر.

۲-۲. زوج واژگان تقابلی «تاریکی و روشنایی»^۳

جدول (۲): نمایی از زوج واژگان تقابلی «تاریکی و روشنایی» در قرآن کریم

تعداد	منفی	تعداد	مثبت
۲۳	ظلمات: تاریکی	۴۹	نور: روشنی؛ منیر: روشنی‌بخش
		۳	ضیاء: روشنایی
۱۲	ع م ی: کوری	۵	بصائر: دید واضح
		۳۴۷	ب ی ن: واضح و روشن
		۴۳	ف ص ل: فاصله انداختن
		۶۵	ف ر ق: جداکردن
۶۸	ظن: اندیشه و گمان مبهم	۸	برهان: بیان واضح، بحث سرنوشت‌ساز

حوزه معنایی زوج واژگان تقابلی «نور و تاریکی»، بیشتر با معنای ثانویه و انتزاعی درگیر است تا معنای اصلی و لغوی. به‌عنوان مثال مراد از نابینایی در اینجا گمراهی و عدم هدایت است: «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِّيًّا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا»^۴ (اسراء: ۹۷).

1. Literal Meaning
2. Abstract and Secondary Meaning
3. Light vs. Darkness

^۴ و هر کس که خدا هدایت کند او هدایت یافته است، و آن کس را که گمراه کند پس برای آنان در برابر خدا یارانی نیابی؛ و در دوران رستاخیز آنان را بر اساس طبیعت‌شان برانگیزیم نابینا و گنگ و کر، جایگاه‌شان دوزخ باشد، هرگاه فروکش کند آتش آنان را بیافزاییم (اسراء: ۹۷).

میان این دسته از زوج واژگان تقابلی و گروه سابق، هم‌پوشانی وجود دارد، چراکه نور وسیله‌ای است که سبب می‌شود افراد به مسیر صحیح بروند. در واقع این استدلال^۱ پیام الهی را به‌عنوان چراغی معرفی می‌کند که در مسیر افراد قرار می‌گیرد.

۲-۳. زوج واژگان تقابلی «نعمت و نعمت» و «ثواب و عقاب»^۲

جدول (۳): نمایی از زوج واژگان تقابلی «نعمت و نعمت» و «ثواب و عقاب» در قرآن کریم

تعداد	منفی	تعداد	مثبت
۲۸+۹	ضَرَاء، ضَرَّ / ضَرَّ: مصیبت	۷۸	رَحْمَةٌ: موهبت الهی
۲۱+۳۴	سَيِّئَةٌ، سَيِّئَات: بلا	۳۶	نِعْمَةٌ: نعمت
۴+۲۵	بُئْسَاء، بُئْسَاء: فاجعه	۲۷	حَسَنَةٌ: نیکی
۳	رَجَس: فاجعه	۸۱	فَضْل: خوبی
۳۶	شَر: مصیبت	۱۷۵	خَيْر: خوب
-	-	۳۴	آلَاء: نعمت‌ها
-	-	۳۱	حَسَنَةٌ، حَسَنَات
۱۳	مَرَض: بیماری	۴	شَفَاء: سلامتی
۳۱۵	عَذَاب: آسیب‌رساندن	۳۱	جَزَاء: نتیجه عمل
۲۰	عِقَاب: شکنجه دادن	۲+۱۱	ثَوَاب، مَثُوبَةٌ: پاداش
-	-	۹۳	أَجْر: پاداش
-	-	۱۴	بَشْرَى: خیرهای امیدبخش
۶	وَعِيد: وعده عذاب دادن	۴۹	وَعْد: قول دادن
۶۷	أَمْر: دستور	-	-

این دسته از زوج واژگان تقابلی در مورد افعال الهی است: خداوند چیزهای مثبت یا منفی را به اراده حاکم^۳ یا به‌عنوان پاداش یا کیفر عطا می‌کند. این حوزه‌معنایی یکی

1. Argumentation
2. Godsend vs. Calamity and Reward vs. Punishment
3. Sovereign Will

خودارجاعی در قرآن کریم؛ «زوج واژگان تقابلی» به‌منابه ابزار بلاغی ۴۶۵

از قوی‌ترین «زوج واژگان تقابلی» است که به توضیح تقابل شدید بین بهشت و جهنم در آخرت می‌پردازد.

۲-۲-۴. زوج واژگان تقابلی «ایمان در مقابل کفر و بی‌تقوایی»^۱

جدول (۴): زوج واژگان تقابلی «ایمان در مقابل کفر و بی‌تقوایی»

تعداد	منفی	تعداد	مثبت
۴۵۰	کُفْر، کُفْرًا، کَافِرُونَ و...: بی‌ایمانی	۸۰۳	ایمان، آمنوا، مؤمن...: اعتقاد داشتن
۱۶۶	شِرْک، أَشْرَکًا، مُشْرِکًا، شُرَکَاء و...: همکاری کردن	۱۲۶	تقوا، متقون: تقوا داشتن
-	-	۷۲	اسلام، مسلمون و...: تسلیم بودن
۲۴۵	ظَلَم، ظالمون: ستم‌کاری	۱۲	صالح: درستکار
۵۲	مجرمون: تبهکاران	-	-
۳۸	فاسقون: گمراهان	۱۹	حَسَن: خوبی
۳۳	سوء، سیئه و...:	۶۰	صادقون: راست‌گویان
۱۵	شک: دودلی	۲۶	شهداء، شاهد، شهادت: گواه
۳۵	رَیْب: عدم یقین	۸	یقین: مطمئن بودن
۱۹	مَرِیة: شک	۲۴۷	حق: راستی و درستی
-	-	۱۰۵	علم: دانایی
۱۸	ظن: شکاکانه اندیشیدن	-	-
۲۴۷	کاذب، کذاب و...: دروغ‌گو	-	-
۲۷	منافقون: ریاکاران	-	-
۲۶	إفک: بهتان	-	-
۶۰	إفتراء: دروغ بستن	-	-

1. Faith vs. Refusal, Impiety

مفهوم ایمان در قرآن کریم در مقابل بی‌تقوایی و شرک بسیار مهم است و رفتار درست در مقابل ظلم، دروغ و ریا است.

این ارائه از چهار حوزه معنایی که به‌وضوح به دو طرف تقابل تقسیم شده است، قدرت زوج واژگان تقابلی را در قرآن نشان می‌دهد. در آیه زیر واژگان مثبت چهار دسته از زوج واژگان تقابلی در قرآن به‌کار برده شده است: روشنایی / وضوح، عنایات الهی و سپس هدایت و نهایتاً ارتباط همه آنها با ایمان: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا» (۱۷۴) فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا^۱ (نساء: ۱۷۵).

فهرست ارائه شده در بالا هرچند که به احصای تام نپرداخته بود، اما یک برداشت اولیه مناسبی از گستره «زوج واژگان تقابلی» در قرآن کریم به ما می‌دهد. اما باید توجه داشت که «زوج واژگان تقابلی» تنها یک مبحث واژگانی نیست.

۲-۳. کارکردهای «زوج واژگان تقابلی»

نخست باید تصریح کرد که قرآن کریم وجود «زوج واژگان تقابلی» را تصدیق می‌کند؛ به‌عنوان نمونه (آیات ۱۹ تا ۲۲ سوره فاطر) چند عبارت نشان می‌دهد که «نویسنده» به وضوح از استفاده‌اش از کلمات یا مفاهیم تقابلی در استدلال خود بهره برده است: «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ» (۱۹) «وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ» (۲۰) «وَلَا الْحُرُورُ» (۲۱) «وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَ مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ»^۲ (نساء: ۲۲).

تصدیق آشکار زوج واژگان تقابلی در قرآن کریم حکایت‌گر آن است که این موارد تصادفی نیستند «نویسنده» کاملاً از کاربرد آن آگاه بود و هدف خاصی را از کاربرد آنها

۱. «ای مردم، در حقیقت برای شما از جانب پروردگارتان برهانی آمده است؛ و ما به سوی شما نوری تابناک فرو فرستاده‌ایم (نساء: ۱۷۴). اما کسانی که به خدا گرویدند و به او تمسک جستند، به زودی [خدا] آنان را در جوار رحمت و فضلی از جانب خویش درآورد، و ایشان را به سوی خود، به راهی راست هدایت کند» (نساء: ۱۷۵).

۲. نابینا و بینا یکسان نیستند (۱۹) و نه تاریکی با روشنایی (۲۰) و نه سایه خنک با گرمای سوزان یکسان است (فاطر: ۲۱). و نه زندگان با مردگان یکسانند (فاطر: ۲۲).

دنبال می‌کرده است. پیش‌فرض روش‌شناختی من، مبنی بر اینکه مطالعه مراد نویسنده سزاوار توجه خاصی است به‌صورت جالبی در اینجا اثبات می‌گردد.

به‌علاوه در ادامه این آیات از این تقابل استفاده می‌شود تا توضیح دهد که برخی از مردم نمی‌توانند پیام انبیاء را درک کنند زیرا آنها مانند مردگان هستند: آنها قادر به ایمان آوردن نیستند. «زوج واژگان تقابلی» این متن کارکرد تبیین‌کنندگی روشنی از رفتار مؤمنان دارد که هرگز قابل‌مقایسه با رفتار کافران نیست. اما مسأله این است که کارکردهای «زوج واژگان تقابلی» در قرآن فقط در همین حد است یا فراتر از آن می‌رود؟

۲-۳-۱. «زوج واژگان تقابلی» به‌مثابه ساختار بنیادی قرآن کریم

نخست رجوعی به تاریخچه این مطالعات در میان محققان معاصر داشته باشیم. ایزوتسو، توئل و مادیگان^۱ در زمینه روابط معنایی اصطلاحات قرآن کریم به بحث و تحقیق پرداخته‌اند. ایشان در روند مطالعات خود با زوج واژگان تقابلی قرآن کریم روبرو شدند اما از این اصطلاح استفاده نکرده‌اند. ایزوتسو در کتاب خود بیان می‌دارد که قرآن به‌مثابه جهانی است که تقابل، جزء ضروری آن است:

«از دیدگاه معناشناسانه، می‌توان قرآن را به‌عنوان یک نظام مبتنی بر درک تقابل معرفی نمود. درواقع، جهان‌بینی قرآنی به‌عنوان یک سیستم ساخته‌شده براساس اصل تقابل مفهومی، نشان داده می‌شود» (Izutsu, 1964, p. 74).

ایزوتسو در ادامه «زوج واژگان تقابلی» قرآن را در قالب چهار گروه دسته‌بندی می‌کند: اول، تقابل بین رب و عبد؛ دوم، تقابل بین اهل کتاب و اُمّیون. وی ادامه می‌دهد: «قرآن کریم مردمان دوره ماقبل اسلام را به دو گروه تقسیم می‌کند: اهل کتاب و اُمّیون (مراد همان افرادی هستند که کتاب آسمانی را دریافت نکرده‌اند). و بین این دو گروه تقابل جدی وجود دارد که در آیات متعدد ذکر شده است. به‌عنوان مثال: «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ﴿۱۰۰﴾ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ ﴿۱۰۱﴾ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا ﴿۱۰۲﴾ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ﴿۱۰۳﴾ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿۱۰۴﴾ (آل عمران: ۲۰).

1. Izutsu (1964), Toelle (1999), Madigan (2001)
2. God and Man

وی بیان می‌دارد که قرآن کریم همچنین تقابل بین جهان دیدنی (دنیا) و جهان نادیدنی (غیب)، یا دنیا و آخرت را مدنظر دارد.^۱

مادیگان (۲۰۰۱) در موضوع معناشناسی واژه «کتاب» در قرآن کریم تمرکز کرده است. او مدعی است که برای این کلمه، تقابلی در قرآن کریم ذکر نشده است. در واقع ایشان به مسأله «زوج واژگان تقابلی» اهتمام چندانی نداشته است، البته وی تقابل برخی اصطلاحات خاص قرآن کریم را یادآور شده است.^۲ در این زمینه، بنده از دو اصطلاح «کذب» و «افتراء» به‌عنوان واژگان تقابلی «کتاب» استفاده می‌کنم؛ البته مراد ما از این دو کلمه متنی است که اشتباهاً به خداوند نسبت داده شده باشد.

توئل (۱۹۹۹) در کتابش به مسأله عناصر أربعه (هوا، آب، خاک و آتش) در قرآن کریم پرداخته است. در ابتدا وی با توجه به تضاد بین بهشت و جهنم شروع به نگارش می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که این تضاد با دوگانه آب و آتش ارتباط مفهومی دارد. او در نوشته‌هایش از اصطلاح «دوقطبی» استفاده کرده و توضیح می‌دهد که «ویژگی‌هایی که از طریق آنها چهره جهان مطلوب و پسندیده نگریسته می‌شوند یا به‌عنوان مضر و مهلک رد می‌گردند، همه در دو عنصر جمع می‌گردند (البته که این امر نمی‌تواند تصادفی باشد): آب به‌عنوان مظهر خوبی‌ها و آتش به‌عنوان مظهر بدی‌ها (...).» که این مسأله همان «دوقطبی» است که ذکر شد.^۳

او توضیح می‌دهد که ارزش‌های منفی یا مثبتی که جوامع یا فرهنگ‌های مختلف به عناصری مانند آب یا آتش داده‌اند، متفاوت است. به‌عنوان مثال: «رطوبت»^۴ در فرهنگ قرآنی امری پسندیده است، درحالی‌که در عرف غربی امری مذموم بوده. یا اینکه رنگ آسمان در قرآن «سبز» در نظر گرفته شده است، حال آنکه در عرف غربی «آبی» یا در روسیه قرن ۱۲ «طلایی» انگاشته شده است.^۵ در واقع این مثبت و منفی انگاشتن آب و آتش به اقلیم حاکم بر خاورمیانه و مخصوصاً منطقه عربستان مربوط است.

1. Izutsu, God and Man, pp. 82-89.

2. Madigan, The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture.

3. Toelle, Le Coran revisité, p. 242 (my translation).

4. Humidity

5. Toelle, Le Coran Revisité, pp. 239-240

بنابراین همان‌طور که ایزوتسو و توئل اشاره کردند، نظام «زوج واژگان تقابلی» (البته آنها این‌گونه نام‌گذاری نکردند) نه تصادفی است و نه نادر؛ بلکه ساختار بنیادین قرآن را آشکار می‌کند.

اکنون در کنار توضیحاتی که ایزوتسو، مادیگان و توئل در زمینه این دسته از تقابل‌ها ارائه کردند و به‌دنبال علت آن گشتند، بگذارید تا در زمینه کارکردهای «زوج واژگان تقابلی» به بحث و بررسی بپردازیم. می‌توان ادعا کرد که هدف از استعمال این دسته از واژگان را در اثراتی که بر مخاطب می‌گذارند، جستجو نمود: اصلاً شاید هدف نویسنده از انتخاب این دسته از واژگان، همان اثراتی که بر مخاطب می‌گذارد باشد. پژوهشگرانی چون ژومیر، اوروی و وارد گوئین^۱ در زمینه این تأثیرگذاری‌ها تحقیقاتی انجام داده‌اند. ژومیر معتقد است که قرآن کریم، جهان‌بینی^۲ و مفاهیم مذهبی^۳ خود را در قالب تقابل‌ها مطرح می‌کند. اوروی در مقاله خود که بعدها به‌صورت کتاب منتشر شد، به «فرایندهای متقاعدسازی^۴» (که از ابداعات اوست) در مسأله نظام «زوج واژگان تقابلی» می‌پردازد (و قائل به آن است که این زوج واژگان تقابلی در همین فرایند ایفای نقش می‌کنند). تا آنجا که بنده تحقیق کردم، ژومیر اولین کسی است که اصطلاح «زوج واژگان تقابلی» را به‌عنوان صفتی در مورد قرآن کریم به‌کار برد و من استعمال این اصطلاح را وامدار او هستم. او بیان می‌دارد که در اکثر، موارد به قرآن کریم در قالب یک نظام «زوج واژگان تقابلی» باید نگریسته شود. خدایی هست و غیر خدایی، کور و بینا، درست و غلط، مؤمن و کافر، معروف و منکر، بهشت و جهنم و...؛ او مدعی است که جهان‌بینی قرآن چنین است و سعی دارد که مخاطبین خود را در این بینش به‌سوی استدلال سوق دهد.

در آخر، گوئین نیز اظهار می‌دارد که استعمال تقابل‌ها نقشی کاربردی در قرآن کریم دارند: «قرآن از بسیاری جهات یک تقابل عظیم^۵ است. بسیاری از عبارات قرآنی به‌عنوان مقایسه‌هایی در نظر گرفته می‌شوند که با انجام بررسی‌ها به متقابل بودن آن‌ها

1. Jomie, Urvoy & Ward Gwynne
2. Worldview
3. Religious Concepts
4. Persuasive Processes
5. Enormous Contrast

می‌رسیم. استدلالاتی که تحت عنوان «تقابل» گروه‌بندی شده‌اند عبارتند از تفاوت^۱، نابرابری^۲، مخالفت^۳، مغایرت^۴، تناقض^۵، نقض^۶ و تضاد^۷. تمامی این اصطلاحات در یک روند یکسان نهایتاً به تفاوت هستی‌شناختی بین خیر و شر، ایمان و کفر، فضیلت و گناه می‌پردازند که ماهیت آنها توسط وحی به‌عنوان قضایای قابل‌استفاده توسط عقل و منطق معین شده است. بنابراین تقابل در قرآن اصل سازماندهی بنیادین است و «مقایسه» یکی از زیرمجموعه‌های آن است؛ این مسئله ترتیب آرایش موضوعات را در بلاغت کلاسیک معکوس می‌کند، در جایی که تقابل زیرمجموعه‌ای از مقایسه است.

بر این اساس گوئین شرح مفصلی از تمامی اشکال بلاغی نظام «زوج واژگان تقابلی»، که او به‌عنوان تقابل^۸ از آن یاد می‌کند، ارائه می‌دهد. حتی اظهار می‌دارد که در قرآن کریم مسأله تقابل بسیار مهم‌تر از مقایسه است. شایان ذکر است که ایشان نه تنها در زمینه واژگان بلکه در زمینه استدلالات نیز اظهار نظر می‌کند. توجه به این گروه از پژوهشگران این ایده را که نظام «زوج واژگان تقابلی» از صرف مفردات بودن فراتر رفته است: همه استدلال در ظرف زوج واژگان تقابلی عمل می‌کند.

۲-۴. تفاوت «زوج واژگان تقابلی» با دوگانه‌انگاری^۹

در این مقطع یک نکته اساسی نیز باید ذکر گردد. برخلاف آنچه که ممکن است در اولین مواجهه به‌نظر رسد، «زوج واژگان تقابلی» در قرآن کریم با هرگونه نظام دوگانه‌انگارانه‌ای متفاوت است، درحالی‌که دوگانه‌انگاری، یک جهان‌بینی متشکل از دو طرف با نیروی تقریباً یکسان را که با یکدیگر درگیر هستند، بسط می‌دهد مانند «خیر و شر»^{۱۰} یا «الله و ابلیس»^{۱۱}. البته در جهان‌بینی قرآن هیچ‌گاه قدرت خداوند با شیطان برابر انگاشته نمی‌-

-
1. Difference
 2. Inequality
 3. Opposition
 4. Contrariety
 5. Contradiction
 6. Reversal
 7. Antithesis
 8. Contrast
 9. Dualism
 10. Good & Evil
 11. God & the Devil

شود، بلکه کاملاً برعکس، خداوند را قادر مطلق^۱ می‌خواند: ادعای برتری مطلق خداوند یکتا به‌قدری قوی است که در جهان‌بینی قرآن هیچ دوگانگی‌ای ممکن نیست. درحالی‌که دوگانه‌انگاری مانع از آن می‌شود تا مردم به برابر دانستن قدرت این مفاهیم معتقد باشند. زوج واژگان تقابلی از اصطلاحات متضاد نیز استفاده می‌کند، درحالی‌که هدف صرفاً بلاغی است. «زوج واژگان تقابلی» از تضاد بین نمادها بدین‌جهت استفاده می‌کند که پیامی را در این بستر منتقل نماید. البته افرادی قبلاً بدین‌نکته اشاره کردند از جمله ژنویو گوبیلو^۲ که معتقد بود زوج واژگان تقابلی در قرآن منجر به یک نظام اعتقادی دوگانه نمی‌شود بلکه، با ایمان در مقابل کفر و پیامدهای آنها در آخرت، سروکار دارد.

موضوع دیگری که مفید است در اینجا بدان پردازیم، بینامتنیت^۳ است. بسیاری از عناصر مانند روایات^۴، مضامین^۵، دستورالعمل‌ها^۶ و ...، که در متون قدیمی کتاب مقدس^۷ و دیگر متون مشابه^۸ وجود دارد، در متن قرآن نیز یافت می‌شود. بررسی نسخه‌های مختلف یک روایت یا یک موضوع معمولاً در قالب ویژگی‌های جذاب و روشن‌کننده هرمتنی قرار می‌گیرد، و خصوصاً هدف هر متن را مشخص می‌کند. «بینامتنیت» استفاده قرآن کریم از محتوای کتب مقدس را خبر می‌دهد؛ و تمرکز آن بر مسائل، متفاوت است و به‌راحتی قابل تشخیص دادن است. امروزه مباحثی که با عنوان «زوج واژگان تقابلی» در قرآن مطرح می‌شود، همان مواردی‌اند که در کتاب مقدس و دیگر متون مشابه از آن نیز با عنوان تقابل یاد شده است. از بارزترین این نمونه‌ها، مفاهیم حقانیت و ایمان در مقابل اعمال بد و بی‌تقوایی قرار دارد که در چارچوب معادشناسی به ترتیب به بهشت و جهنم منتهی می‌شوند؛ مفهوم نور و ظلمت^۹ نیز بدین گونه است. گوبیلو همچنین خاطر نشان کرد که در استدلال‌ات کتب مقدس نیز از زوج واژگان تقابلی استفاده شده است.

1. Omnipotent: Nothing and no one Can Ever Challenge His Authority and Power
2. Geneviève Gobillot
3.. Intertextuality
4.. Narratives
5.. Themes
6.. Prescriptions
7. Ancient Biblical
8. Parabiblical Texts
9. Light & Darkness

همان‌طور که پیشتر ذکر شد، وی افزود که دقیقاً شبیه فرهنگ خاخامی^۱ و کاملاً متفاوت با متون مانوی^۲، قرآن کریم تنش‌های دوگانه را رد کرده است.

۲-۵. «زوج واژگان تقابلی» به مثابه یک قضاوت ارزشی^۳

ویژگی بارز دیگر اینکه زوج واژگان تقابلی، به تقابل ارزشی الفاظ توجه دارد یعنی گروهی را مثبت و دسته مقابل آن را منفی معرفی کرده و با دیگری مخالفت می‌کند. با چنین «زوج واژگان تقابلی» متن در واقع در مقام قضاوت قرار می‌گیرد. متن نه تنها از یک واژه با مفهوم مثبت برای توصیف چیزی استفاده می‌کند، بلکه از واژه‌ای با مفهوم منفی نیز به عنوان مخالف خود استفاده می‌کند تا مثبت بودن چیزی را که به عنوان نماد مثبت توصیف می‌کند تقویت نماید؛ و بالعکس به منظور تقابل آنها، هر اصطلاحی از نظر معنایی که دارد، تقویت می‌شود. بنابراین، به وضوح، استفاده از «زوج واژگان تقابلی» به عنوان وسیله‌ای برای تقویت ارزش انتقال یافته به هر چیزی است.

گاهی اوقات این دوگانگی واضح، با استفاده از کنایه شکسته می‌شود: «... فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»^۴ (آل عمران: ۲۱). «قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مُنُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ»^۵ (مائدة: ۶۰). فَكَانَ عَاقِبَتُهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ^۶ (الحشر: ۱۷).

استفاده کنایه‌آمیز^۷ از واژگان، ارزش مفهوم آن را تغییر می‌دهد (پاداش تبدیل به عذاب یا بشارت دادن تبدیل به خبر بد دادن) این عمل جایگزین مناسبی برای آوردن تقابل در متن است و چه بسا که مفهوم عبارت را واضح‌تر منتقل نماید. اما نکته

-
1. The Rabbinic Tradition
 2. Manichean Texts
 3. Binariness Expresses a Value Judgment

۴. ... آنان را به عذابی دردناک مژده ده.

۵. بگو: آیا به شما خبر دهم از پاداشی بدتر از آن نزد خدا؟ پاداش کسانی که خدا آنان را لعنت کرده و بر آنان خشم گرفته و از آنان بوزینه و خوک ساخته است و کسانی که طاغوت را پرستیدند؟ اینان جایگاهی بدتر دارند و از راه راست گمگشته‌تراند.

۶. و فرجام هر دویشان آن است که هر دو در آتش، جاوید می‌مانند؛ و سزای ستمگران این است.

7. Ironic

اینجاست که ممکن است مخاطب در نگاه اول مفهوم کنایی الفاظ را متوجه نشود، اما با در نظر گرفتن سیاق و جهان بینی که قرآن ارائه می کند، مخاطب آنها را منفی می انگارد. صدای متن حتی حاکی از این است که بدکاران ممکن است برای رفتار خود منتظر خبر یا پاداش خوبی بوده باشند، با وجود خطای وحشتناک^۱ خود، احتمالاً آن را خوب می دانند. متن، خشم^۲ خود را با مخاطب به اشتراک می گذارد، که پس از آن احساس می کند که این افراد شرور را به تمسخر می گیرد.

به طور خلاصه، به لطف «زوج واژگان تقابلی»، متن بیان می کند که چه چیزی مثبت و چه چیزی منفی است. زوج واژگان تقابلی نظر واضح «نویسنده» را به مخاطب منتقل می کند.

۲-۶. یک گفتمان متقاعدکننده؟^۳

آیا زوج واژگان تقابلی یک قضاوت ارزشی قانع کننده است؟ در مقام پاسخ می توان توضیح داد: اساسی ترین ویژگی در «زوج واژگان تقابلی» وجود تضاد بین معنای ارزشی دو نماد است که شایسته توجه است. زوج واژگان تقابلی مشابه زبان کامپیوتری و دستگاه های الکترونیکی عمل می کنند؛ در شرایطی که همه اطلاعات ترکیبی از صفر و یک (بله و خیر) است و برای آن تنها دو پاسخ متصور بوده و اندیشه افراد را محدود به همین دو گزینه می کنند. این محدود کردن ذهن افراد در انتخاب بین دو گزینه به همراه انتقال مفاهیم به روش یادشده، مخاطب را وادار به اندیشیدن در مورد موقعیت خود در برابر گزینه های ارائه شده می کند.

علاوه بر این، متن قرآن بسیار معتبر^۴ است و این حاصل چندین فرآیند مربوط به خود ارجاعی است و در اینجا مجال پرداختن به آن را نداریم. قرآن کریم مقتدرانه مواضع مثبت و منفی را معرفی می کند، به علاوه مخاطب را هم وادار می کند که به اتخاذ موضع میان این دو گزینه بپردازد.

1. Terrible Error
2. Exasperation
3. A Compelling Discourse?
4. Authoritative

در این مرحله مخاطب باید انتخاب کند که کدام راه خیر یا شر را خواهد پیمود، در حقیقت این انتخاب الگوی رفتاری او را تشکیل می‌دهد. استفاده از واژگان بسیار پر معنا در کلام سبب گردید که مخاطب به وضوح متوجه نشود که کدام مسیر بر خیر و کدام بر شر است. او بارها شنیده است که اهل خیر به بهشت می‌روند و اهل شر، با کراهت و اجبار به جهنم خواهند افتاد.

۲-۷. نقش «زوج واژگان تقابلی» در نظام خودارجاعی

سخن به آنجا رسید که مخاطبان قرآن به اتخاذ موضع در برابر خیر و شر مجبور می‌شوند، اما متن از چه نوع رفتاری صحبت می‌کند؟ چه نوع رفتاری در این انتخاب قانع‌کننده دخیل است؟ در یک نگاه چنین به نظر می‌رسد که مراد از این موضع، مسائل اخلاقی است یعنی افراد باید خوب رفتار کنند و درستکار باشند و نه بدکار. اما اگر با نگاه موشکافانه‌تر، به مسأله بنگریم درمی‌یابیم که این خوش رفتاری در مقابل رفتار ناپسند ارتباط زیادی با رفتار فرد در مواجهه با قرآن دارد. این را می‌توان از حوزه‌های معنایی که در قسمت اول این مقاله توضیح دادم، به وضوح مشاهده کرد. یادکرد این نکته نیز اساسی است که بیان منشأ الهی قرآن با بیان صحت نبوت حضرت محمد(ص) برابر است. در منطق قرآن، اگر حضرت محمد(ص) پیامبر راستین است، آنچه را که نازل کرده، وحی از جانب خداوند است، و بالعکس، اگر واقعاً قرآن از جانب خدا آمده، حضرت محمد(ص) واقعاً پیامبر است. بنابراین، هر چیزی که متضمن نگرش مؤمن به نقش حضرت محمد(ص) است، متضمن نگرش او به مبدأ الهی قرآن است و بالعکس.

۲-۷-۱. هدایت قرآن برای جلوگیری از به گمراهی رفتن^۱

زوج واژه تقابلی «صراط مستقیم و به گمراهی رفتن» به طور گسترده در قرآن کریم برای بیان این حقیقت به کار رفته است که پیام انبیاء و خصوصاً حضرت محمد(ص)، هدایت مردم به صراط مستقیم بوده است. به عنوان نمونه در ابتدای قرآن و بسیاری از سور شاهد تأکید بر این مسأله هستیم: «ذَالِكِ الْكِتَابُ لَأَرْبَابٍ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ»^۲ (بقره: ۲)؛ «طس

1. The Qur'an's "Guidance" as Preventing "Going Astray"

۲. آن کتاب شکی در آن نیست که هدایت است برای پرهیزگاران.

خودارجاعی در قرآن کریم؛ «زوج واژگان تقابلی» به مثابه ابزار بلاغی ۴۷۵

تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ (۱) هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ (۲) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ^۱ (نمل: ۳).

در دیگر آیات نیز قرآن به مثابه راهنمایی کننده‌ای به صراط مستقیم معرفی شده است. برای مثال، جنیان^۲ به همتایان خود توضیح داده‌اند که قرآن ایشان را به راه راست و در جهت صحیح هدایت می‌کند.

۲-۷-۲. قرآن به مثابه «نور» در مقابل «ظلمت»^۳

مبتنی بر زوج واژگان تقابلی نور و ظلمت، قرآن به عنوان نور معرفی گردیده است: «فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ النُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»^۴ (التغابن: ۸)؛ «يَأْيُهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا»^۵ (نساء: ۱۷۴).

علاوه بر آن خودش را نور مبین و روشنگر نیز معرفی کرده است: «وَ مَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَ مَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قُرْءَانٌ مُّبِينٌ»^۶ (یس: ۶۹).

باتوجه به تفسیر آیاتی که قرآن را «فرقان» معرفی می‌کند؛ قرآن تمایز خیر و شر یا فاصله بین مؤمنان و کافران را مشخص می‌کند منظور آن است که قرآن آنچه را که انسان باید انجام دهد، روشن می‌کند.

۲-۷-۳. قرآن به عنوان موهبت الهی^۷

زوج واژگان تقابلی «ثواب و عقاب» نیز در گفتمان خودارجاعی بهتر فهم می‌شوند. قرآن کریم خودش را «رحمت» معرفی می‌کند که در واقع همان موهبت الهی

۱. طاسین. آن آیت‌های قرآن و (آیت‌های) کتاب نمایان است (۱) راهنمونی و مژده برای ایمان آوردندگان است (۲) آن کسانی که نماز بپا می‌دارند و زکات می‌پردازند و به زندگانی بازپسین یقین دارند.

2. Djinns

3. The Qur'ān as "Light" Opposed to "Darkness"

۴. پس به خدا و پیامبرش و نوری که فرو فرستادیم ایمان آورید و بدانید خدا از آنچه می‌کنید آگاه است.

۵. هان ای آدمیان، اینک برهانی از جانب پروردگارتان به شما رسید و به سوی شما نوری تابان فرو فرستادیم.

۶. ما به او (محمد) شعر نیاموختیم و سزاوار او هم نیست، (آنچه او می‌آورد) جز پند و قرآن نمایان نیست.

7. The Qur'ān as "Godsend"

توصیف شده است: «حم (۱) وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (۲) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (۳) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (۴) أَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ (۵) رَحْمَةً مِّنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»^۱ (الدخان: ۶)؛ «الم (۱) تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (۲) هُدًى وَ رَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ (۳) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ»^۲ (لقمان: ۴).

واژگان دیگری نیز برای توصیف قرآن به همان شکل مثبت، به عنوان چیزی نیکو و نجات‌بخش از سوی خداوند، به کار می‌رود، مانند «شفاء» یا «نعمه»، و حتی در مورد واژه «فرقان» نیز این استدلال مطرح شده است که معنای فلاح و رستگاری دارد.^۳

۲-۷-۴. کتب مقدس خیرخواه جهانیان^۴

شایان ذکر است که قرآن به روشنی تصریح می‌کند که امر مثبت (عمل صالح) همان «توصیه کتب مقدس» است؛ در واقع واژه «کتاب»^۵ در متن قرآن به‌عنوان پیامی از جانب خداوند است که آن را بر پیامبری نازل می‌کند تا او به قومش ابلاغ نماید. قرآن و حتی تورات و تا حدی انجیل و سایر نوشته‌هایی که به اختصار ذکر شد، چنین است و از آنجاکه این کتب منشأ الهی دارند، از ارزیابی بسیار مثبت بهره می‌برند: متون کتب مقدس، آن کتب را در جنبه مثبت جهان‌بینی خود قرار می‌دهند و حتی به آنها قدرت مطلق^۶ اعطا می‌کند: زیرا آنها بیان خداوند یکتا، سرور همه، خالق و فرمان‌روای جهانیان

۱. حامیم. (۱) سوگند به کتاب روشنگر (۲) که ما آن را در شبی مبارک نازل کردیم، زیرا که ما بیم دهنده هستیم. (۳) در آن شب هر امر استواری متمایز می‌گردد. (۴) امری که از جانب ماست، زیرا که ما فرستنده (پیام و پیامبر) هستیم. (۵) رحمتی است از پروردگار تو، زیرا که او شنوای داناست.

۲. الف، لام، میم. این آیات کتاب پر حکمت است، (۱) هدایت و رحمتی است برای نیکوکاران، (۲) آن کسان که نماز بر پا می‌دارند و زکات می‌دهند و در همان حال به آخرت یقین دارند. (۳) اینان هستند که بر راهنمایی پروردگارشانند و اینان هستند که رستگارند.

۳. جفری معتقد است از نظر زبان‌شناسی میان فرقان و واژه آرامی مرتبط با آن به‌معنای رهایی یا رستگاری مطابقت بیشتری وجود دارد و کایگر حدس می‌زند که منشأ واژه عربی فرقان همین است (جفری: ۲۲۷) (مترجمان).

4. Scriptures on the Positive Side

5. Scripture (Kitāb)

6. Absolute Power

است. زوج واژگان تقابلی در قرآن کریم نقش مستقیمی در خودارجاعی دارند. قرآن در بالاترین جایگاه مثبت در چهارچوب جهان‌بینی که متن می‌سازد قرار می‌گیرد.^۱ در هر زوج واژه یکی بارمعنایی مثبت و مقابل آن بار معنایی منفی دارد، از طرف دیگر همواره آن اصطلاحی که بار معنایی مثبت دارد و به‌نوعی خیرخواه می‌باشد به‌حق تعالی و قرآن منصوب است و بندگان را به‌سوی آن هدایت می‌کند، این خودش نوعی دلگرمی به افراد می‌دهد که تنها خالق و فرمان‌روا و در یک کلام همه‌کاره جهان و جهانیان پشتیبان ایشان است و در اینجا هم نقش کلیدی زوج واژگان تقابلی را در فهم معنای قرآن کریم درمی‌یابیم. در این وهله از سخن شایسته است که به یک پدیده بسیار جالب ناظر به استدلال و بلاغت قرآن اشاره گردد. در برخی مواضع متن به‌گونه‌ای عمل می‌کند که به‌طور ضمنی متون مقدس قبلی را هر زمان که با قرآن متفاوت باشد، رد می‌کند. متن موفق می‌شود این پیام را به مخاطب برساند که از میان تمام این کتاب‌هایی که دارای این جایگاه والا هستند تنها قرآن حقیقت برتر است. فقط قرآن معتبر است اما متن به‌صورت مستقیم چنین نمی‌گوید حتی خلاف آن را بیان می‌کند (بقره: ۲۵۸). توضیح بیشتر آنکه وقتی لازم است با مراد آیات مخالفت شود، متنها لفظ دقیقی نمی‌توان برای آن پیدا نمود، از این قاعده بلاغی استفاده می‌شود و «زوج واژگان تقابلی» نیز به این قاعده بلاغی کمک نموده تا از دلالت التزامی کلام، مفهوم موردنظر برداشت شود؛ حال چه بار معنایی مثبت و چه منفی داشته باشد. در چنین شرایطی است که نویسنده متقاعد می‌گردد تا از دلالت ضمنی^۲ استمداد جوید تا در سیاق شرطی یا فصلی مراد خود را به مخاطبان انتقال بدهد. برخی از آیات قرآن کریم مانند کوه یخ هستند: حجم اندکی دارند اما در مقام معنا و مفهوم دلالت بیشتری دارند. در حقیقت این دسته از آیات مخاطب را ناآگاهانه و به‌سرعت به معنای مدنظر خود منتقل می‌کنند، به‌طوری‌که حتی نیاز به اندیشیدن خاصی در معنا ندارند.

۱. مؤلف به این نکته مهم اشاره دارد که قرآن به‌مثابه متنی الهی جایگاه ویژه‌ای را در جهان‌بینی خود درنظر گرفته است در این بین زوج واژگان تقابلی قرآن کریم نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای در بیان این حقیقت دارند. اینجاست که رابطه بین زوج واژگان تقابلی و مفهوم خود ارجاعی را نزد مؤلف به‌خوبی فهم می‌شود (مترجمان).

۲-۷-۵. ایمان یا کفر، تنها مواجهه محتمل نسبت به قرآن

در نتیجه آنچه از بررسی سه گروه اول زوج واژگان تقابلی نشان داده شد، روشن می‌شود که قرآن همان‌طور که انتظار می‌رود در جنبه مثبت قرار دارد. آخرین دسته هم که مطرح گردید، «ایمان در برابر کفر» است. با اندکی مطالعه دقیق‌تر، «کفر» در این سیاق به معنای نفی منشأ الهی پیام‌های نبوی است. در واقع زوج واژه تقابلی «ثواب و عقاب» هم در ذیل همین ساختار معنا می‌شود، یعنی نسبت به ایمان فرد به الهی بودن قرآن، او را ثواب یا عقاب می‌کنند. رفتار مخالفان، حکایت از متهم کردن قرآن به منشأ غیر الهی دارد، البته این تصور به شدت توسط قرآن رد شده است: «ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلِّمٌ مَّجْنُونٌ» (۱۴) «إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ» (۱۵) «يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّا مُنتَقِمُونَ»^۱ (الدخان: ۱۶)؛ «إِنَّ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ» (۲۵) «سَأَصْلِيهِ سَقَرٌ»^۲ (المدثر: ۲۶).

این آیات ادعان دارند که اگر کسی منشأ قرآن را غیر الهی بداند قطعاً توسط خداوند عذاب خواهد شد. بر این اساس زوج واژگان تقابلی بدین نحو عمل می‌کنند که: تصدیق به نازل شدن قرآن از جانب خداوند (وجه مثبت) موجب اعطای ثواب است و نفی آن (وجه منفی) موجب عذاب می‌گردد. بنابراین زوج واژگان تقابلی نسبت به آخرت‌شناسی^۳ در ارتباط با این منشور و بیانیه^۴ که قرآن از جانب خداست یا خیر، به کار می‌رود.

در بیانی مختصر: تمامی این حوزه‌های معنایی که توسط «زوج واژگان تقابلی» به دو بخش کلی تقسیم می‌شوند، در معرفی قرآن به‌عنوان پیامی نبوی از سوی خداوند نقش دارند، لذا در استدلالات قرآنی آنجا که بحث از حسن یا سوء رفتار می‌شود، رفتار انسان در برابر قرآن و رسالت محمدی (ص) از اهمیت بالایی برخوردار است. مخاطب در موقعیتی قرار می‌گیرد که از او خواسته می‌شود تا تنها یکی از این دو رفتار ممکن را

۱. پس، از روی برتافتند و گفتند: «تعلیم‌یافته‌ای دیوانه است». (۱۴) ما این عذاب را اندکی از شما برمی‌داریم [ولی شما] در حقیقت باز از سر می‌گیرید. (۱۵) روزی که دست به حمله می‌زنیم، همان حمله بزرگ؛ [آنگاه] ما انتقام‌کشنده‌ایم.

۲. این جز سخن آدمیان نیست. (۲۵) بزودی او را به «سقر» در افکنیم.

3. Eschatology

4. Declaration/acknowledgement/statement

انتخاب کند: یا می‌پذیرد که قرآن از جانب خداوند نازل شده و همچنین رسالت حضرت محمد(ص) را می‌پذیرد - سپس حجیت قرآن را در همه‌چیز قبول می‌کند و باید دستورات آن را عمل کند- یا بالعکس؛ نمی‌پذیرد. بنابراین او هرگونه قدرت یا حقیقتی را برای این متن انکار می‌کند و آموزه‌های آن را نادیده می‌گیرد. از آنجایی که دیدگاه متن این است که منکر منشأ الهی قرآن در جهنم مجازات می‌شود، انتخاب اقرار به الهی بودن منشأ قرآن بیش از حد انتظار به مخاطب پیشنهاد می‌شود.

«زوج واژگان تقابلی» تنها یکی از ابزارهای است که درک مخاطب از مفاهیم و پدیده‌های قرآنی را تقویت می‌کند. گفتمان خودارجاعی نیز در متن قرآن مشهود است و از مجموعه پیچیده‌ای از استدلال‌ات و ابزارهای بلاغی استفاده می‌کند. این شامل گفتمانی در مورد پدیده‌های وحیانی خود^۱ و وضعیتش به‌عنوان کتاب منزل^۲ و نقش آن در زندگی مخاطبان است. و اینجاست که سهم زوج واژگان تقابلی باید در نظر گرفته شود.

به‌علاوه «زوج واژگان تقابلی»، در قرآن کریم از شیوه‌های مختلف بلاغی و شعری مانند تکرار صوت و... یا از تفسیرهای متن بر برخی از اجزای آن استفاده شده است. تمامی این ابزارها در متن استفاده می‌گردد تا مخاطب را متقاعد سازد تا به درک خاصی که از قرآن مدنظر است منتهی شود: فهمی که منتهی به ایمان گردد.

نتیجه‌گیری

نخستین نتیجه‌ای که از مطالعه واژگان قرآن کریم حاصل می‌شود عبارت از آن است که: بخش قابل توجهی از متن قرآن کریم درگیر مسأله «زوج واژگان تقابلی» است که گستره وسیع آن توسط تعدادی از نمونه‌های کلیدی حوزه‌های معنایی نشان داده شد. نتیجه دوم شامل نحوه عملکرد زوج واژگان تقابلی در متن است. این یک ابزاری بسیار کارآمد است: استدلال و تصمیم‌گیری افراد را محدود در دو گزینه می‌کند آن‌چنان‌که در زبان رایانه اتفاق می‌افتد، جایی که تنها در دو حالت صفر و یک ممکن است و حالت سوم وجود ندارد. علاوه بر این، یک قضاوت ارزشی قوی را نیز بیان می‌دارد. مخاطب را وادار می‌سازد تا در مورد موقعیت و رفتار خود بیندیشد و به این فکر کند که در

-
1. Its Revelatory Phenomena
 2. Its Own Status as Revealed Scripture

کدام یک از دو نگرش ممکن می‌گنجد. نتیجه سوم آنکه «زوج واژگان تقابلی» به اتخاذ موضع در مورد منشأ قرآن می‌انجامد: مخاطب اگر به الهی بودن منشأ قرآن ایمان بیاورد و خود را تسلیم دستورات آن کند، به سعادت رسیده است. اما اگر از این اعتقاد سر باز زند و به وحی الهی محمدی ایمان نیاورد، در آخرت مواخذه خواهد شد. در واقع مسأله «زوج واژگان تقابلی» شاهکاری بلاغی در متن قرآن کریم است و تعریف او نسبت به قرآن محور تمامی نتایج است. در این میان آنچه در خطر است، معرفی قرآن در ذهن مخاطب است: به عبارت دیگر، آنچه در خطر است، اقتدار انحصاری قرآن بر زندگی مخاطب است. در حقیقت زوج‌های واژگان تقابلی، گفتمان خودارجاعی در قرآن کریم را تقویت می‌کنند.

سخن پایانی به اهمیت مطالعه و پژوهش در استدلال و بلاغت می‌پردازد، هم در زمینه تبیین‌های معنایی قرآنی (چه به تصریح و چه به صورت ضمنی) و هم مواردی که در زمینه بیان استدلالات و تقویت آنها استفاده می‌شود. آنچه گذشت «زوج واژگان تقابلی» واژگان قرآن کریم را بنابر نظر نویسنده آن به دو گروه متقابل تقسیم می‌کند که یک دسته بار معنایی منفی و دسته دیگر بار معنایی مثبت دارد. در نظر داشتن «غرض نویسنده» نیز می‌تواند به فهم کارکرد «زوج واژگان تقابلی» کمک نماید. در واقع آن دسته از پژوهش‌هایی که به پاسخ چنین مسائلی اهتمام دارند، در شمار امیدبخش‌ترین انواع مطالعات قرآنی قرار می‌گیرند.

کتابنامه

باعزم، محمد (۱۳۹۷). *معناکاوی واژه «کتاب» در خوداستنادی قرآن کریم؛ نقد روش‌شناسانه کتاب «قرآن به روایت قرآن»* (پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد). دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران.

باعزم، محمد (۱۳۹۷). *گفتمان خوداستنادی قرآن کریم در اندیشه آن- سیلوی بوالیو (معرفی کتاب (Le Coran par lui-même)، فصلنامه آیین پژوهش، ۲۹(۱۱۳)، ۱۲۵-۱۳۲.*

باعزم، محمد (۱۳۹۷). *خوداستنادی در قرآن کریم* (چاپ اول). تهران: مناره.

wild, S. (2006). *self-referentiality in the Quran*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1st Published

Boisliève, A. (2014). «Self-referentiality in the Qur'anic Text: "Binarity" as a Rhetorical Tool», *Al-BayĀn – Journal of Qur'Ān and Ḥadīth Studies*, 74-55.

خوف از خدا (تقوا) در قرآن؛

نکاتی چند در باب تغییر معنایی و بافت مضمونی^۱

اریک آلاندر*

ابوالفضل حری**

چکیده

از منظر قرآن، تقوا از جمله مضامین و بن‌مایه‌های اصلی است. این مقاله نشان می‌دهد چگونه این واژه از حیث واژگانی و معنایی، در بطن سپهر فراخ‌تر گفتمان قرآنی جای می‌گیرد و پیشنهاد می‌کند در پرتو عنایت به پویایی‌شناسی معنایی گسترده‌تر متن قرآن، از موضعی بهتر می‌توانیم طیف و دامنه نگرشی را که به ساختارهای مضمونی کلیدی قرآن شکل می‌دهند، استدراک کنیم. از حیث روش‌شناسی، این مقاله، از مطالعه آماری نظام‌مند واژگان قرآنی بهره گرفته و به کمک تحلیل رایانه‌ای، فهرستی جامع از تمام مشتقات واج‌ساختی ریشه‌هایی ناظر به مفهوم کلی «ترس» به دست می‌دهد که گروه معنایی بزرگتری مشتمل بر واژه تقوا را تشکیل می‌دهند. این مقاله براساس نتایجی که از مطالعه تجربی فراچنگ آمده، انعکاس‌مندی بینامتنی ذاتی قرآن را به‌مثابه چارچوب تحلیلی خود تلقی و استدلال می‌کند تغییرات معنایی محسوس در بلاغت اصطلاح تقوا، از سیر تطور و تکون آن در چینش اصلی متن قرآن حکایت می‌کند. این مقاله نشان می‌دهد توجه به سیر تاریخی چینش متن قرآن، همچنان مفید معنا می‌افتد.

کلید واژگان

تقوا؛ خوف؛ تغییر معنایی؛ بافت مضمونی؛ تحلیل رایانه‌ای.

^۱ مشخصات مقاله به این شرح است:

Ohlander, Erik (2005). Fear of God (Taqwa) in the Quran: Some Notes on Semantic Shift and Thematic Context. *Journal of Semitic Studies* L/1, 137-152.

* هیأت علمی دانشکده هنرهای آزاد فورت‌واین، دانشگاه پوردو، ایندیانا (نویسنده اصلی)

** هیأت علمی گروه زبان و ادبیات انگلیسی دانشکده ادبیات و زبان‌ها، دانشگاه اراک، اراک، ایران

a-horri@araku.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۵

Copyright © IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and adapt the material for any purpose.

مقدمه مترجم

حقیقت این است که از آن زمان که قرآن به لاتین و از لاتین به برخی زبان‌های اروپایی به‌ویژه فرانسوی و انگلیسی و آلمانی ترجمه شد، موردتوجه علمای کلیسا در وهله نخست، و پژوهشگران و اندیشمندان غربی در وهله‌های بعدی، قرار گرفت. اگر خواسته باشیم حدیثی مفصل را مجمل بیان کرده باشیم، باید بگوییم از بدو اولین ترجمه‌های قرآن به زبان‌های اروپایی تا به عصر حاضر، دودسته از پژوهشگران غیرمسلمان و مسلمان، قرآن را به معاینه‌های گوناگون درآورده‌اند. معاینه‌های غیرمسلمانان از سده دوازدهم تا اواخر سده نوزدهم، وجه غالب بوده است و معاینه علمای مسلمان هم از بدو نزول قرآن و به‌ویژه از سده دوم هجری تا به عصر امروز پیوسته در جریان بوده، هرچند در سده بیستم این معاینه در پرتو رویکردهای جدید، صورت جدی‌تر و روشمندانه‌تر به خود گرفته است. از میان معاینه‌های علمای غیرمسلمان، دو نوع معاینه چشم‌گیرتر بوده است. معاینه نوع اول که تا پیش از عصر روشنگری وجه غالب بوده، مطالعه قرآن به‌ویژه از رهگذر ترجمه، عمدتاً برای شناخت قرآن برای مقابله با آموزه‌های آن در برابر آموزه‌های سنت مسیحی بوده است. از همین روست که به گفته ریپین^۱ (۲۰۰۶)، رهبران اولیه کلیسا مانند یوحنا دمشقی، قرآن را مستقیم و غیرمستقیم مطالعه می‌کردند تا بتوانند آن را نقد کنند. بنابراین، یوحنا دمشقی با نگارش کتاب *Apology of Al-Kindi* (۸۳۰م / ۲۱۵ق) تلاش می‌کند از مسیحیت در برابر اسلام دفاع کند (Rippin, 2006, p. 238). اندک‌اندک این نگاه تقابلی به قرآن به این سمت‌وسو سوق می‌یابد که نویسندگان مسیحی در قرون وسطی، قرآن را عمدتاً کتابی در تأیید و صحت کتاب مقدس در شمار آورند. براساس همین دیدگاه است که در اوایل سده شانزدهم، مارتر لوترکینگ، شناخت و مطالعه قرآن را امری ضروری تلقی می‌کند. از پی گسترش صنعت چاپ و هم‌زمان با عصر روشنگری، نگاه تقابلی و کم‌وبیش مغرضانه، جای خود را به نگاه و مطالعات نقادانه قرآن می‌دهد. درواقع، همه بحث اینجاست که این نوع نگاه نقادانه متأسی از مطالعه نقادانه کتاب

1. Rippin.

مقدس است که در عصر روشنگری با عنوان «نقد عالی»^۱ خود را نشان می‌دهد. «نقد عالی» در واقع، بر آن است که نشان بدهد کتاب مقدس نیز مانند هر پدیده دیگری، قابل نقد و بررسی است و از این رو، بسیاری از آموزه‌های کتاب مقدس را می‌توان با سنجه‌های علوم تجربی به آزمایش گذاشت و صحت و سقم آن آموزه‌ها را از نزدیک بررسی کرد. از این رو به نظر می‌رسد این نوع نگاه به کتاب مقدس، تأثیر خود را بر مطالعه قرآن نیز برجای می‌گذارد و اندیشمندان غربی به تصور اینکه قرآن نیز بسان کتاب مقدس قابل نقد و بررسی است، به قرآن نزدیک می‌شوند، حال آنکه نیک می‌دانیم قرآن برخلاف کتاب مقدس، از هرگونه تحریف و تغییری مصون مانده است، از این رو روش‌های نقد عالی کتاب مقدس، چندان در کتاب مقدس رایج است، به کار مطالعه قرآن نمی‌آید. با این حال، این نوع نگاه نقادانه، به دو رویکرد خاورشناسان به علوم قرآنی در سده هجدهم و نوزدهم دامن می‌زند: رویکرد پوزیتیویستی^۲ و رویکرد فقه‌اللغوی^۳. از این رو، آنچه از نقد عالی کتاب مقدس نصیب مطالعات قرآنی می‌شود، یکی همین رویکرد پوزیتیویستی است که بسام الجمل (۱۳۸۹) به سه دستاورد منفی این رویکرد برای قرآن اشاره می‌کند: نفی مطلق نبوت پیامبر (ص)؛ منشأ بشری قایل شدن برای قرآن در ساخت و محتوا، و باور به اینکه قرآن در سده دوم هجری تدوین و تبویب شده است. از میان مهم‌ترین طرفداران این رویکرد می‌توان به خاورشناس مجاری اگناس گلدزیهر (متوفی ۱۹۲۱) و ویلیام مویر (متوفی ۱۹۰۵) اشاره کرد. برای نمونه، گلدزیهر در بخش نخست کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام»، هرگونه اصالت وحی پیامبر (ص) را نفی می‌کند و ویلیام مویر را این نفی نبوت را به سخنی دیگر بیان می‌کند (الجمل، ۱۳۸۹، صص. ۳۷-۳۸). با این حال، از رویکرد پوزیتیویستی که فاصله می‌گیریم و به رویکرد فقه‌الغهای عمدتاً آلمانی محور پا می‌گذاریم، ویژگی‌های زبانی و بررسی نسخ خطی قرآنی بیشتر مورد توجه اندیشمندان غربی قرار می‌گیرد (الجمل، ۱۳۸۹، ص. ۳۹). مهم‌ترین دغدغه‌های این رویکرد را عبارت می‌دانند از: تحقیق درباره مهم‌ترین منابع سیره، مغازی، علوم قرآنی، و نگارش مقدماتی بر آنها؛ بررسی تاریخ قرآن و نظر

2. High Criticism
1. Positivistic Approach
2. Philological Approach

درباره ترتیب سوره‌ها؛ نگارش ترجمه‌های قرآن و ژرف‌کاوی در برخی مسائل علوم قرآن از جمله قرائت، اسباب نزول و مکی و مدنی بودن سوره‌ها. از شاخص‌ترین اندیشمندان این رویکرد می‌توان به این افراد اشاره کرد: گیگر^۱ در سده نوزدهم کتابی با عنوان «یهودی‌گری و اسلام» می‌نویسد کوشیده است نشان بدهد اسلام بسیاری از آموزه‌های خود را از یهودیت گرفته است؛ ویل در سال ۱۸۴۴ کتابی با عنوان «مقدمه‌ای انتقادی-تاریخی بر قرآن» و نولد که در سال ۱۸۵۶ کتابی با عنوان «تاریخ قرآن» را منتشر می‌کند. همچنین افرادی مانند فلوگل، بل و بلاشر از میان اسلاف و ریبین از میان اخلاف تلاش می‌کنند ابزارهای نقادانه در مطالعه تاریخی را در بررسی زبان و متن قرآن به معاینه درآورند.

با این حال از دو سده هجدهم و نوزدهم که بیرون می‌آییم و به سده بیستم پا می‌گذاریم، علاوه بر اندیشمندان غیرمسلمان، اندیشمندان مسلمان نیز به مطالعات قرآنی علاقه‌مند می‌شوند. به نظر می‌رسد سیر مطالعات قرآنی چه در نزد علمای مسلمان و چه غیرمسلمان در پرتو نحله‌های و نظریه‌های کلی مطالعات ادبی و به‌ویژه زبان‌شناختی، به مطالعه قرآن به‌منزله متنی ادبی-زبانی متمایل می‌شود. کلی گفته باشم، مطالعات قرآنی در چند دهه گذشته بسیار فراگیر بوده و در رویکردهای مختلف تلاش شده که زوایای ناپیدای قرآن بر آفتاب شود. یکی از رویکردهای جذاب و البته پرمسأله، رویکردهای زبان‌شناختی و به‌ویژه تحلیل گفتمان به قرآن است. این رویکردها که البته در سنت مطالعات اسلامی دامن‌گستر بوده و آغاز آن به زمان نزول قرآن برمی‌گردد، بر آن است که زبان قرآن را از دیدگاه نحله‌ها و رهیافت‌های زبان‌شناسی در قرن بیستم، بررسی کند. از این‌رو، چندی است که مطالعات قرآنی و قرآن‌پژوهی در کشورهای اسلامی و غربی مقبول طبع صاحب‌نظران و قرآن‌پژوهان افتاده و در این میان، مطالعه قرآن به‌منزله اثری ادبی که ویژگی‌های زبانی و بلاغی بی‌همتا دارد، از مناظر گوناگون و به‌ویژه، رویکردهای زبان‌شناسی نقش‌گرا و متن‌محور (درون‌متنی) و از همه مهم‌تر، گفتمان‌کاوی و تحلیل گفتمان، جایگاه درخور یافته و در صدر مطالعات قرآنی قرار گرفته است.

حال اگر خواسته باشم سیر قرآن پژوهی در غرب را خلاصه کرده باشم، می‌توانم بگویم این سیر در بدو ترجمه قرآن به زبان‌های اروپایی، از نگاه تقابلی و چه بسا مغرضانه به قرآن شروع شده؛ پس از عصر روشنگری، به نگاه تاریخی- نقادانه حرکت کرده و به نگاه‌های تحسین‌برانگیز زبانی- سبک‌شناختی در پرتو نحله‌های جدید نقد و نظریه ادبی پیش آمده است. مقاله «ترس، تقوا در قرآن» از آلاندر از جمله مقاله‌هایی است که می‌کوشد واژه قرآنی «تقوا» را از منظر واژساختی و به کمک بسامدگیری تبارشناسی کرده و معنای اصلی و فرعی آن و واژگان مترادف با آن را در قرآن از منظر فقه‌اللغوی بررسی کند که در جای خود تأمل‌برانگیز است. مترجم در ترجمه مقاله کوشیده به متن اصلی وفادار بماند، اما از آنجاکه احساس کرده نویسنده در بررسی معنای واژه تقوا به همه منابع و به‌طریق‌اولی، منابع شیعی دسترس نداشت است، تلاش کرده با دادن پاورقی، ذکری هم از منابع شیعی به میان آورد تا خوانندگان بتوانند تصویری کامل‌تر از شبکه معنایی مرتبط با واژه «تقوا» و واژگان مترادف به دست آورند. بدیهی است برخی مطالب نویسنده ممکن است با منابعی شیعی همخوانی کامل نداشته باشد، اما نگاه دقیق نویسنده نشان می‌دهد تا چه اندازه کوشیده است که با رویکردی بی‌طرفانه و علمی به موضوع نزدیک شود. بحث البته درباره معنای واژه «تقوا» بسیار است که خوانندگان را به مدخل تقوا در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی از دکتر مهدی مطیع ارجاع می‌دهم. حال، ترجمه اصل مقاله ذکر می‌شود.

چنان‌که مرحوم فضل‌الرحمان در مطالعه خود درباره مضامین قرآن خاطرنشان می‌کند، مفهوم «خوف از خدا» (تقوا)^۱، افزون بر اینکه یکی از مضامین بنیادین پیام

۱. تقوا، اصطلاحی دینی و اخلاقی است. تقوا، از مصدر وقایه، در لغت به معنای «حفظ کردن و نگاه داشتن از بدی و گزند» است. گفته‌اند این کلمه در اصل «وقوی» بوده که واو آن به تاء بدل شده است. مصدر اتقاء از همین ریشه به معنای «ترسیدن و حذر کردن» است. اسم فاعل آن، تقی و متقی به معنای «صاحب تقوا» است. همچنین گفته شده است که تقوا یعنی «مصون داشتن خویش از آنچه خوف آسیب و گزند آن وجود دارد». به سبب ملازمت میان تقوا و خوف، این واژه را خوف نیز معنا کرده‌اند (فراهیدی؛ راغب اصفهانی؛ جوهری، ذیل «وقی»؛ زوزنی، ج ۱، ص. ۱۲۶؛ ج ۲، ص. ۷۱۶؛ زمخشری، قسم ۲، ص. ۲۵۵؛ ابن منظور، ذیل «وقی»؛ طریحی، ذیل «وقا»؛ شرتونی، ذیل «وقی»).

۱) در قرآن و تفاسیر. در قرآن کریم واژه «تقوی» هفده بار و مشتقات آن بیش از دویست بار آمده است. بررسی موارد کاربرد این کلمه نشان می‌دهد که تقوا در قرآن به چند معنا به کار رفته است. ابتدایی‌ترین معنای این واژه به کاربرد آن در میان عرب پیش از اسلام بر می‌گردد؛ فعل اتَّقَى، در زبان آنان لزوماً معنای دینی یا اخلاقی نداشته و در زمینه‌ای عرفی به این معنا بوده که شخص میان خود و چیزی که از آن می‌ترسد، حایل و مانعی مادی قرار دهد تا از گزند آن حفظ شود (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص. ۳۰۵). در قرآن فعل اتَّقَى، بارها به این معنا به کار رفته است، از جمله «أَقَمَنْ يَتَّقِي بَوَجهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» (آیا آن کس که با چهره خویش عذاب سخت روز قیامت را از خود باز می‌دارد؛ زمر: ۲۴)، یعنی در روز قیامت دست‌های انسان گناه‌کار- که ابتدایی‌ترین سپر دفاعی او در برابر آسیب و گزند است- چنان بسته است که او برای حفظ خود باید چهره اش را، که شریف‌ترین عضو اوست، حایل قرار دهد (فراء، ج ۲، ص. ۴۱۸؛ فخررازی، ج ۲۶، ص. ۲۷۴). تعبیر «سَرَّابِيلَ تَقِيكُمُ الْخَرَّ» (جمله‌هایی که شما را از گرما حفظ می‌کند؛ نحل: ۸۱) و «لِبِاسِ التَّقْوَى» (اعراف: ۲۶) نیز ناظر به این معناست؛ زیرا لباس، پوشش و حایلی است که تن آدمی را از گرما و سرما حفظ می‌کند. پیش از اسلام این معنای مادی اتَّقَى، گاه استعلا یافته به معنای اخلاقی به کار می‌رفته است که نمونه‌هایی از آن در اشعار عرب جاهلی دیده می‌شود، از جمله در این مصراع عمرو بن اَهْتَم سَعْدِي: «وَكُلُّ كَرِيمٍ يَتَّقِي الدَّمَ بِالْقِرَى» (رجوع کنید به ابوتمام، ص. ۵۴۱)، یعنی انسان کریم در برابر نکوهش دیگران مهمان نوازی را حایل خویش می‌کند. همین معنا در زمینه‌ای مشابه در قرآن نیز دیده می‌شود: «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى» (اما کسی که بخشایش و پرهیزگاری کرد؛ لیل: ۵). واژه اتَّقَى، در انتزاعی‌ترین حالت، البته با همان ساخت معنایی، در میان حنیفیان (رجوع کنید به حنیف *) در زمینه‌ای معنوی به کار می‌رفت و به این معنا بود که شخص در برابر مجازات و عقاب الهی، اطاعت و عبادت را سپر خویش قرار دهد (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص. ۳۰۸). طبرسی (ج ۱، ص. ۱۱۹) قولی را آورده که بنابر آن متقی کسی است که اعمال صالح خویش را سپر عذاب الهی قرار دهد. با این معنا می‌توان برخی آیات راجع به تقوا را تفسیر کرد، از جمله این آیه را: «... وَ اتَّقُوا وَ آقِمُوا الصَّلَاةَ...» (از او بترسید و نماز بگزارید؛ روم: ۳۱).

معنای دیگر تقوا در قرآن، ترس از خدا یا، به تعبیر دقیق‌تر، ترس از قهر یا عذاب اوست که ممکن است شخص گناه‌کار در حیات دنیوی یا اخروی بدان دچار شود (طبرسی، ج ۳، ص. ۲۴۰، ذیل مائده: ۲، ج ۷، ص. ۱۱۳، ذیل حج: ۱). این ترس آمیخته به احترام، حاصل آگاهی در برابر مالک روز داوری است و با ترس معمولی تفاوت دارد (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص. ۱۰۴) و در حوزه معنایی ای قرار دارد که مفاهیمی چون خوف و خشیت * با آن هم ردیف و هم معنایند (نور: ۵۲؛ انبیا: ۴۸-۴۹؛ طبرسی، ج ۸، ص. ۷۶۹، ذیل زمر: ۱۶).

مفهوم تقوا بتدریج در سیر نزول آیات (رجوع کنید به زرکشی، ج ۱، صص. ۲۸۰-۲۸۱) بسط یافت و اعمال دینی را نیز در بر گرفت. سومین معنای تقوا در قرآن، رعایت اوامر و نواهی خداوند (طباطبائی، ج ۵، ص. ۱۶۳) یا به تعبیر دیگر، عمل به طاعت و ترک معصیت است (طبرسی، ج ۱، ص. ۱۱۸، ج ۲، ص. ۸۲۳؛ طباطبائی، ج ۱۹، ص. ۲۱۸). اگر مراد، تقوا به معنای «احتراز» باشد، احتراز از انجام دادن نواهی و ترک اوامر معنا می‌شود (فخررازی، ج ۳، ص. ۲۲۳)؛ بدین معنا، ترس از عذاب الهی می‌تواند انسان را به سوی تبعیت از اوامر و ترک نواهی خداوند سوق دهد: «وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَا قرْآنًا عَرَبِيًّا وَ صَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ...» (این چنین آن

را قرآنی عربی نازل کردیم و در آن گونه‌گون هشدار دادیم، شاید بترسند؛ طه: ۱۱۳). پیوستگی مفهوم تقوا با امر به طاعت و نهی از معصیت در آیات بسیاری آشکار است، از جمله: امر به نماز (روم: ۳۱)، امر به روزه (بقره: ۱۸۳ و ۱۸۷)، امر به زکات (اعراف: ۱۵۶)، امر به انفاق یا به نظر مفسرانی همچون طبرسی (ج ۱، ص. ۱۲۲)، امر به زکات (بقره: ۲-۳؛ آل عمران: ۱۳۳-۱۳۴) و نهی از ربا (بقره: ۲۷۸). در اغلب آیاتی که تقوا یا مشتقات آن به این معنا آمده است می‌توان توصیه‌ای (امر یا نهی) یافت، از جمله توصیه به رعایت احکام و حدود الهی در آیه ۱۸۷ سوره بقره: «...تِلْكَ خُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبِيِّنُ لَكَ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلَّذِينَ اسْلَمُوا لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (اینها حدود فرمان خداست، پیشتر می‌باید. خدا آیات خود را این چنین بیان می‌کند، باشد که به پرهیزگاری برسند). شاید بتوان گفت این معنا، در کنار تقوا به معنای «خدا ترسی»، آشکارترین معنای تقوا در قرآن است.

ذیل معنای یاد شده و مرتبط اما متفاوت، با آن می‌توان معنای دیگری برای تقوا در قرآن یافت که عموم مفسران آن را معنایی مستقل ندانسته‌اند. در این معنا، تقوا نوعی حالت قلبی و ملکه نفسانی است که مایه بصیرت انسان به طاعت و معصیت (در مقام نظر) و پس از آن، محرک اراده او به رعایت اوامر و نواهی خداوند (در مقام عمل) است. حصول این معنا، منوط به تبعیت از اوامر و نواهی خداوند و مداومت بر آن است تا، به اصطلاح اخلاقیون، آن حال به ملکه (در عرفان: «مقام») تبدیل شود. به این ترتیب، عمل به طاعت و اجتناب از معصیت، شرط لازم برای رسیدن به تقواست. تعبیر «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» یا «لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»، در پایان آیاتی که احکام و حدود الهی را بیان می‌کنند و مراقبت بر آنها توصیه می‌شود، بر این معنا دلالت دارد (برای نمونه رجوع کنید به بقره: ۱۸۷؛ انعام: ۱۵۳). همچنین آیاتی که در آنها به نسبت تقوا و قلب اشاره شده است (حجرات: ۳؛ حج: ۳۲)، دال بر این معنایند. در آیه ۳۲ سوره حج از تقوای قلب سخن گفته شده است: «... وَ مَنْ يُعْظِرْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَإِنَّهُ مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (کسانی که شعائر خدا را بزرگ می‌شمارند کارشان نشان پرهیزگاری دل‌هایشان باشد). طباطبائی (ج ۱۴، ص. ۳۷۴) در تفسیر این آیه، حقیقت تقوا را امری معنوی دانسته که جایگاه آن قلب است. صدرالدین شیرازی (ج ۱، ص. ۲۱۸) نیز تقوا را از مقامات قلبی دانسته است.

با ملاحظه معانی یاد شده می‌توان سیر بسط معنایی تقوا را در قرآن مشاهده کرد. معنای اولیه تقوا (حایل قراردادن در برابر عذاب الهی) پس از گذشتن از مرحله میانی (ترس مؤمنانه از خدا)، بسط و تحول یافت و معنای «تبعیت از اوامر و نواهی خداوند» را پیدا کرد (ابزوتسو، ۱۳۶۱، ص. ۱۳).

معانی مذکور با یکدیگر در ارتباط وثیق بوده منظومه تقوا را تشکیل می‌دهند؛ به این معنا که ترس از عذاب خداوند (معنای دوم)، موجب رعایت اوامر و نواهی او (معنای سوم) می‌شود و شخص به این وسیله، میان خود و قهر و عذاب الهی حایلی قرار می‌دهد (معنای اول) و تبعیت از اوامر و نواهی خداوند رفته‌رفته موجب می‌شود که تقوا در قلب مؤمن ملکه شود (معنای چهارم).

توجه به مفاهیمی که در قرآن در کنار تقوا (متضاد یا هم رتبه و مترادف آن) آمده است، می‌تواند به درک بهتر این مفهوم کمک کند. برخی از مفاهیمی که در قرآن در تقابل با تقوا مطرح شده عبارتند از: «فجور» (شمس: ۸) به معنای ارتکاب معصیت، و «إثم و عُذْوَان» (مجادله: ۹؛ مائده: ۲) به معنای ترک آنچه بدان امر شده و تجاوز از حدود الهی (رجوع کنید به طبرسی، ج ۳، ص. ۲۴۰؛ ج ۸، ص. ۷۳۸). صفت «جَبَّار» — که طبرسی (ج ۶، ص. ۷۸۲) آن را «متکبر» معنا کرده — در تقابل با «تَقَى» (مثلاً در سوره مریم: ۱۳-۱۴) و «ظالمین» — که همو (ج ۹، ص.

قرآنی محسوب می‌شود، «احتمالاً مهم‌ترین اصطلاح کلیدی قرآن نیز به حساب می‌آید» (Rahman, 1989). این جستار نشان می‌دهد چگونه این مفهوم از حیث واژگانی و معنایی، در بطن سپهر فراخ‌تر گفتمان قرآنی جای می‌گیرد و پیشنهاد می‌کند در پرتو عنایت به پویایی‌شناسی معنایی گسترده‌تر متن قرآن، می‌توانیم طیف و دامنه نگرش به ساختارهای مضمونی کلیدی قرآن را از موضعی بهتر استدراک کنیم. از حیث روش‌شناسی، این جستار، از مطالعه آماری نظام‌مند واژگان قرآنی بهره می‌گیرد و به کمک تحلیل رایانه‌ای، فهرستی جامع ارائه می‌کند از تمام مشتقات واج‌ساختی ریشه‌های ناظر به مفهوم کلی «ترس» که خود گروه معنایی بزرگتری مشتمل بر واژه تقوا را تشکیل می‌دهند.^۱

این جستار، براساس نتایج حاصل از این مطالعه تجربی، بازتاب بینامتنی ذاتی قرآن را چارچوب تحلیلی خود تلقی می‌کند و ضمن کارآمد دانستن چارچوب ادراکی برای بررسی سنت تفسیری اسباب‌النزول^۲ و استفاده افرادی مانند مویر، نولدکه و گریم در سده نوزدهم و سپس، بل در سده بیستم^۳ از این چارچوب ادراکی در بازآرایی‌های

۱۱۴) آن را «کافر» معنا کرده- در تقابل با «مؤمن» (مثلاً در سوره جاثیه: ۱۹) آمده است (دانشنامه جهان اسلام، بابک عباسی، ذیل این واژه).

۱. برای این منظور از نرم‌افزار زیر استفاده شده که امکان جستجو در میان مدخل‌های واژگانی را فراهم می‌کند، هر چند برای اطمینان، نسخه اصلی عربی و معیار قرآن را نیز پیش چشم داشتم:

CD-ROM package, al-Qur'an alkarim, ver. 7.0 (Sakhr and Global Islamic Software Co., Cairo, 1997).

۲. اسباب‌النزول، شاخه‌ای از علم سنتی تفسیر قرآن (علم‌التفسیر) است که به زمان، مکان، و جزئیات مرتبط با نزوا آیات و سوره‌های قرآنی خاص نظر دارد. در باب تاریخچه و گستره این حوزه، نک به:

Andrew R (1988), 'The Function of asbab alnuzul in Qur'anic Exegesis', BSOAS 51:1 (1988), 1-19, and, 'The Exegetical Genre asbab al-nuzul: A Bibliographical and Terminological Survey', BSOAS 68:1 (1985), 1-15.

3. William Muir, *The Corân: Its Composition and Teaching* (London 1878); Hubert Grimme, *Mohammed, II: Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie* (Munster 1895), 25ff.; and, Theodor Noldeke and Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorans*, (Leipzig, 1909-38), 1:58-234 the history and scope of which is summarized by W.M. Watt and Richard Bell in Bell's *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh 1970), 109-12 and 175-6.

به نظر می‌آید سنت نقد علمی کتاب مقدس است که بخش اعظم مطالعات قرآنی را در سده نوزدهم رقم زده است؛ از آن جمله است روش‌های پژوهشگری مانند یولیوس ولهاوسن که جعبه‌ابزاری روش‌شناختی را برای

مدرن خود از قرآن، استدلال می‌کند که تغییرات معنایی محسوس در بلاغت اصطلاح تقوا، از سیر تطور و تکون آن در چینش اصلی متن قرآن حکایت می‌کند. در حالی که، رویکرد تاریخی - فقه‌اللغوی به مطالعات معطوف به ویژگی‌های خاص متنی، مضمونی و بلاغی متن قرآنی، قطعاً دریچه‌هایی تازه را برای تحقیق و تفحص برگشوده است^۱، این جستار نشان می‌دهد توجه به سیر تاریخی چینش متن قرآن، همچنان مفید معنا می‌افتد.

۱. تقوا به مثابه برساختی قرآنی

مفسران قرآن، مفهوم «ترس از خدا» را غالباً با کمک اسم «تقوا»، برساختی مذهبی تعریف می‌کنند؛ از این رو، در تفسیر جلالین آمده است: «اتقی این است که شما با قرار گرفتن پشت جوشن پرستش (عبادت)، خود را از خشم الهی محافظت می‌کنید»^۲. تقوا که از ریشه و. ق. ی. به معنای «محافظت کردن»، «نگهبانی دادن» یا «دفاع کردن از

مطالعه قرآن ارائه کرده است. عموماً، باور این پژوهشگران این است که مطالعه قرآن باید از پی مطالعات نولدکه و ریچارد بل، به این نکته پردازد که چگونه می‌توان تکه تکه بودن ظاهری متن قرآن را تبیین کرد. نک به

The Qur'an: Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs (2 vols, Edinburgh 1937, 1939), and: Introduction to the Qur'an (Edinburgh 1953), esp. 82-99.

به تازگی، وانزبرو تلاش کرده از رهگذر بحث درباره اواخر سده دوم و اوائل سده سوم دوره اسلامی در کتاب خود، ماهیت تکه‌بودن متن قرآنی را تبیین کند.

Sources and Methods of Scriptural Interpretation (Oxford 1977).

۱. تغییر در نگاه پژوهشگران غربی از رویکرد تاریخی - فقه‌اللغوی به رویکردهای دیگر در سده بیستم رخ داده است. برای مطالعات بیشتر، نک به:

Daniel Madigan's 'Reflections on Some Current Directions in Quranic Studies', Muslim World 85:3 (1995), 345-62; as well as a rather dated, although still quite useful, review article by Fazlur Rahman: 'Some Recent Books on the Qur'an by Western Authors', The Journal of Religion (1984), 73-95; to which should be added: Richard C. Martin, 'Understanding the Qur'an in Text and Context', History of Religions 21:4 (1982), 361-84..

برای نگاه پساخترگرایانه به قرآن، نک به:

Michael S (1991). 'Sound, Spirit and Gender in Surat al-Qadar', JAOS 111:2, 239-59.

ترجمه این مقاله در همین کتاب آمده است.

Hamid D (2000). 'In the Absence of the Face', Social Research 67:1.

2. Jalal al-Din al-Ma'alli and Jalal al-Din al-Suyuti, al-Jalalayn, electronic text, ibid., al-Qur'an al-Karim.

چیزی در برابر چیزی دیگر^۱ است و در این معنا، ۱۹ مرتبه در قرآن تکرار شده، تلویحاً ترس خاشعانه از خدا را به ذهن متبادر می‌کند؛ در واقع، هم به معنای محافظت انسان از خود است در برابر اعمالی که نباید از فرد مؤمن سر بزند و هم توسعاً، محافظت انسان از خود در برابر عذاب اخروی^۲.

مترجمان انگلیسی قرآن، تقوا را به طرق مختلف ترجمه کرده‌اند: سیل (Piety)؛ آربری (Godfearing, Godliness, Fear) و پیکتال (Warding off Evil, Pious Duty, Right Conduct). در بافت قرآنی، کاربرد تقوا و مشتقات آن با این معادل‌ها، جور در می‌آید و این از آن‌روست که واژه تقوا، غالباً بار اخلاقی مثبت دارد که از مسلمانان انتظار می‌رود آن را تحصیل کنند. از این‌رو، این واژه را اغلب در آیات ناظر به پند و نصایح اخلاقی می‌بینیم که حول و حوش مباحث رفتار اخلاقی و انگیزه‌های خاص مترتب بر آن در جریان است (برای نمونه، بقره: ۱۹۷، مائده: ۲ و ۸؛ توبه: ۱۰۹؛ یوسف: ۹۰؛ فتح: ۲۶). تقوا در متبلورترین معنای خود، طیف کاملی از کیفیات را رقم می‌زند که رفتار مؤمنان را در این دنیا، تعریف و تحدید کرده و امید به فرجامی خیر را در دل آنها زنده می‌گرداند.

بسامد واژه تقوا که فقط ۱۷ مرتبه در قرآن تکرار می‌شود، از حیث آماری، از بسیاری از واژگان مشتق از ریشه و. ق. ی. که در قرآن تکرار می‌شوند، اهمیت کمتر دارد. کلمات مشتق از این ریشه و. ق. ی. در کل، ۲۵۸ مرتبه در قرآن تکرار می‌شوند که رایج‌ترین بسامد این واژگان فعل «اتقی» است که اسم «تقوا» از آن مشتق می‌شود. این فعل در حالت معلوم کامل، ۲۷ مرتبه؛ معلوم ناقص («یتقی»)، ۵۷ مرتبه؛ حالت امری («اتقی»)، ۸۲ مرتبه و وجه وصفی معلوم، ۴۹ مرتبه در قرآن تکرار می‌شود. وقوع سایر کلمات مشتق از این ریشه، عبارت‌اند از: ۱) شکل فعلی «وقی» که در زمان حال کامل، ۵ مرتبه؛ معلوم ناقص (یقی)، ۳ مرتبه؛ حالت امری (قی)، ۶ مرتبه؛ مجهول ناقص (یوقی)، ۲ مرتبه و با وجه وصفی وقی، ۳ مرتبه، تکرار می‌شود؛ ۲) اسم مذکر «تقی»

3. Ibn ManAur, Lisan al-ʿArab (Beirut 1955–6), 15:401–2.

4. Lane, Lexicon, 1:310; John Penrice, A Dictionary and Glossary of the Kor-ân (London 1873), 23 and 162; Ibn ManAur, Lisan, 15:402; De Sacy, Grammaire arabe, 2nd edn (Paris, 1831), 1:293 and 2:252, 497.

(صفت تفضیلی اتقا)، ۵ مرتبه تکرار می‌شود؛ ۳) و اسم مؤنث تقاه. این فعل در شکل اصلی خود به خداوند اشاره می‌کند که در مقام فاعل، مؤمنان را از شیطان و آتش جهنم محافظت (وقاء/ یقی) می‌کند (برای نمونه، غافر/ ۴۵؛ دخان/ ۵۶؛ طور/ ۱۸ و ۲۷)؛^۱ یا اینکه، درخواست مؤمنان از خداوند را نشان می‌دهد که آنها را از آتش جهنم محافظت کند (برای نمونه: بقره: ۲۰۱؛ آل عمران: ۱۶ و ۱۹۱). در سایر مشتقات این ریشه، نه خداوند بلکه ابنای بشر است که دائماً توصیه می‌شوند از طریق خوف از خدا (اتقاء)، خداترس بودن (اتقی) و متقی بودن، تقوا را رعایت کنند.

متأسفانه، مفهوم کلی «خوف از خدا» آن‌گونه که در واژه تقوا آمده، این امکان را به ما نمی‌دهد که از آنچه در حالت فعلی این کلمه و نیز معنای قرآنی آن مستتر است، تصویری کامل بر سازیم. برای آنکه بتوان ادراک کامل‌تری از این واژه در قرآن به دست آوریم، لازم است آن را در بافتی بزرگ‌تر قرار دهیم؛ یعنی ببینیم خود قرآن درباره «ترس» چه می‌گوید. همان‌گونه که نشان خواهیم داد، می‌توان با زمینه‌مندسازی معنایی مفهوم «ترس از خدا» در برابر تکرار ایده کلی «ترس» در قرآن، به همراه تحلیل بافت‌های مضمونی و تطور گاهشمارانه مفاهیم مستتر در واژگان مشتق از ریشه اصلی و. ق. ی، به این مهم نائل آییم. درک تمام و کمال مفهوم «ترس از خدا» به طریق اولی، فقط از طریق پی بردن به تفاوت‌ها یا شباهت‌های این مفهوم با سایر انواع «ترس» در قرآن و توجه به سیر تطور مفاهیم تقوا در قرآن، حاصل می‌آید.

۲. طیف معناشناختی ترس

پیش از آنکه مجموعه مفاهیم حول وحوش واژه «تقوا» را بررسی کنیم، لازم است طیف معنایی مفاهیم مرتبط با «ترس» را در متن قرآنی از نظر بگذرانیم. همان‌گونه که خواهیم

۱. فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكَرُوا وَ حَاقَ بِالِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ (۴۵) پس خدا او را از عواقب سوء آنچه نیرنگ می‌کردند حمایت فرمود، و فرعونیان را عذاب سخت فروگرفت. (۴۵)

لَا يَدُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَ وَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ (۵۶) در آنجا جز مرگِ نخستین، مرگ نخواهند چشید و [خدا] آنها را از عذاب دوزخ نگاه می‌دارد. (۵۶)

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَعِيمٍ (۱۷) پرهیزگاران در باغ‌هایی و [در] ناز و نعمتند. (۱۷)
فَمَنْ أَلَّهَ غَلِيظًا وَ وَقَانًا عَذَابَ السَّمُومِ (۲۷) پس خدا بر ما منت نهاد و ما را از عذاب گرم [مرگبار] حفظ کرد.

گفت، قرآن، انواع مختلف ترس را با واژگان مختلف نشان می‌دهد و اینکه، کاربرد واژگان خاص، ظاهراً برحسب بافت مضمونی، از الگویی عموماً یک‌دست تبعیت می‌کند. گستره مفهوم کلی «ترس» در قرآن، که از ترس اندک تا وحشت فراوان و از رفتار مورد مراقبت تا پرهیزگاری تمام و کمال، طیف‌بندی می‌شود، مشمول واژگانی می‌شود که از نه ریشه اصلی مشتق می‌شوند که به ترتیب وقوع آماری عبارتند از: (۱) ر. و.ع؛ (۲) ر.ع.ب؛ (۳) ف.ز.ع؛ (۴) ر.ه.ب؛ (۵) ش.ف.ق؛ (۶) ح.ذ.ر؛ (۷) خ.ش.ی؛ (۸) خ.و.ف؛ (۹) و.ق.ی. وقوع واژگان مشتق از این ریشه‌ها، گرچه دامنه معنایی همانند دارند، از حیث بسامد وقوع و میزان تنوع واج‌شناختی، به طرز گسترده در تغییر است.

اولین واژه از میان این واژگان یعنی اسم «روع»، فقط یکبار در قرآن ذکر می‌شود (هود: ۷۴): «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَ جَاءَتْهُ الْبَشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ»، پس وقتی ترس ابراهیم زایل شد و مژده [فرزنددار شدن] به او رسید، درباره قوم لوط با ما [به قصد شفاعت] چون و چرا می‌کرد.

این واژه که آربری آن را به awe ترجمه می‌کند، بیشتر از ترسی خبر می‌دهد که در آیه ۷۰ همین سوره از آن ذکر به میان می‌آید: «فَلَمَّا رَأَىٰ أُيُودِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ» و چون دید دست‌هایشان به غذا دراز نمی‌شود، آنان را ناشناس یافت و از ایشان ترسی بر دل گرفت. گفتند: «مترس، ما به سوی قوم لوط فرستاده شده‌ایم».

در این آیه، از برساخت قیدی «خیفه»، در آیه ۷۴ به «روع» تعبیر می‌شود. به معنای دقیق کلمه، برخی مفسران مانند طبری، ابن کثیر و قرطبی، «روع» را که لفظی مفرد است، با واژه «خوف» در معنای ترس صرف، مترادف می‌دانند.^۱ وانگهی، عمده لغت‌نامه‌های کلاسیک عربی نیز همین معناها را برای واژه «روع» پیشنهاد می‌کنند. در اینجا، نباید از نقش بافت آیه غافل ماند که بی‌آنکه معنای کلی آیه را تغییر دهد، «خوف» را به جای «روع» به کار می‌برد.

1. al-TMabari, Jami { al-bayan {an ta'wil ay al-Qur'an, ed. MaImud MuIammad Shakir (Cairo 1955), 15:401-2; Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-{aim, ed. Sami b. MuIammad al-Salama (Riyadh 1997), 4:335; al-Qur'ubi, al-Jami (li-a^جkam al- Qur'an) (Cairo 1939), 9:72.

واژه دیگر، اسم «رعب» است که معمولاً به «وحشت» ترجمه می‌شود و پنج مرتبه در قرآن تکرار می‌شود و یگانه حالتی است که ریشه را نشان می‌دهد. این واژه دائماً برای نشان دادن وحشتی که خداوند در قلب منکران پیامبر ایجاد می‌کند، به کار می‌رود. از این رو، خداوند به مؤمنان وعده می‌دهد که: «سَنَلْقَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ مَا وَاهُمُ النَّارُ وَ بَسِ مَثْوَى الظَّالِمِينَ» (۱۵۱): به زودی در دل‌های کسانی که کفر ورزیده‌اند بیم خواهیم افکند، زیرا چیزی را با خدا شریک گردانیده‌اند که بر [حقانیت] آن، [خدا] دلیلی نازل نکرده است. و جایگاهشان آتش است، و جایگاه ستمگران چه بد است.

و این آیه: «إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرَبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَ اضْرَبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ» (۱۲) هنگامی که پروردگارت به فرشتگان وحی می‌کرد که من با شما هستم، پس کسانی را که ایمان آورده‌اند ثابت قدم بدارید. به زودی در دل کافران وحشت خواهم افکند. پس، فراز گردن‌ها را بزنید، و همه سرانگشتانشان را قلم کنید.

یا این آیه در اشاره به خیانت یهودیان بنونظیر: «هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَ أَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ»: اوست کسی که، از میان اهل کتاب کسانی را که کفر ورزیدند در نخستین اخراج [از مدینه] بیرون کرد. گمان نمی‌کردید که بیرون روند و خودشان گمان داشتند که دژهایشان در برابر خدا مانع آنها خواهد بود، و [لی] خدا از آنجایی که تصور نمی‌کردند بر آنان درآمد و در دل‌هایشان بیم افکند، [به طوری که] خود به دست خود و دست مؤمنان خانه‌های خود را خراب می‌کردند. پس ای دیده‌وران، عبرت بگیرید.

به همین ترتیب، فعل «فزع»، سه بار در حالت معلوم کامل و دو بار به صورت اسم فعلی «فزع»، برای اشاره به وحشت حاصل از روز قیامت، به کار می‌رود. این کلمه در همه نمونه آیات به استثنای یک نمونه، وحشت ناظر به روز قیامت را تصویر می‌کند.

نمل: ۸۷: «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ»: و روزی که در صور دمیده شود، پس هر که در آسمانها و هر که در زمین است به هراس افتد، مگر آن کس که خدا بخواهد. و جملگی با زبونی رو به سوی او آورند.

سبأ: ۵۱: «وَلَوْ تَرَى إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ وَاتَّخَذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ»: و ای کاش می دیدی هنگامی را که [کافران] وحشت زده اند [آنجا که راه] گریزی نمانده است و از جایی نزدیک گرفتار آمده اند.

انبیاء: ۱۰۳: «لَا يَخْزِيهِمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ» دلهره بزرگ، آنان را غمگین نمی کند و فرشتگان از آنها استقبال می کنند [و به آنان می گویند]: این همان روزی است که به شما وعده می دادند.

نمل: ۸۹: «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ»: و روزی که در صور دمیده شود، پس هر که در آسمانها و هر که در زمین است به هراس افتد، مگر آن کس که خدا بخواهد. و جملگی با زبونی رو به سوی او آورند.

یگانه کاربرد متفاوت این فعل، در سوره ۲۲ آمده است که به مهارت های قضاوتی داود اشاره می کند: «إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ» وقتی [به طور ناگهانی] بر داوود درآمدند، و او از آنان به هراس افتاد، گفتند: «مترس، [ما] دو مدعی [هستیم] که یکی از ما بر دیگری تجاوز کرده، پس میان ما به حق داوری کن، و از حق دور مشو، و ما را به راه راست راهبر باش.»

مضمون و محتوای این آیه ناظر است به داوری در روز قیامت که در دو آیه ۱۵ و ۲۶ به آن اشاره شده است: «وَمَا يَنْظُرُ هُوَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ» (۱۵) و اینان جز یک فریاد را انتظار نمی برند که هیچ [مجال] سر خاراندنی در آن نیست. «یا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» ای داوود، ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] گردانیدیم پس میان مردم به حق داوری

کن، و زنه‌ار از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا به درکند. در حقیقت کسانی که از راه خدا به در می‌روند، به [سزای] آنکه روز حساب را فراموش کرده‌اند عذابی سخت خواهند داشت.

کلمهٔ دیگر فعل «رهب» و کلمات «رهب» (انبیاء: ۹۰)؛ «رهب» (قصص: ۳۲) و «رهب» (حشر: ۱۳)، فقط سه بار در حکم فعل به کار می‌روند: یکبار به صورت فعل معلوم ناقص «یره‌بوا» (اعراف: ۱۵۴)؛ دو بار به صورت فعل امری «اره‌ب» (بقره: ۴۰)؛ نحل: ۵۱). در گفتمان قرآنی، این فعل متعدی در معنای «ترس از چیزی داشتن» یا «چیزی را با ترس نگاه داشتن» به کار رفته است. از این رو، ریشهٔ این فعل، به معنای «ترس و وحشت» (awe) است. این ترس در همهٔ نمونه‌ها به جز یک استثناء، در معنای ترس از خدا به کار رفته است. از این رو، در بقره: ۴۰: خداوند از بنی اسرائیل می‌خواهد: «یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی الّتی اُنعمت علیکم و اوفوا بعهدی اوف بعهدکم و ایّای فاره‌بون»: ای فرزندان اسرائیل، نعمت‌هایم را که بر شما ارزانی داشتم به یاد آرید، و به پیمانم وفا کنید، تا به پیمانتان وفا کنم، و تنها از من بترسید.

و همچنین در نحل: ۵۱، در خطاب به مشرکان مکه: «و قال اللّهُ لا تتخذوا الهین اثنین اِنما هو اِلَهٌ واحدٌ فایّای فاره‌بون» و خدا فرمود: «دو معبود برای خود مگیرید. جز این نیست که او خدایی یگانه است. پس تنها از من بترسید».

و باز در اعراف: ۱۵۴، در اشاره به عهد و پیمان با بنی اسرائیل: «و لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَ فِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَره‌بون» و چون خشم موسی فرو نشست، الواح را برگرفت و در رونویس آن، برای کسانی که از پروردگارشان بیمناک بودند، هدایت و رحمتی بود.

سایر موارد وقوع این کلمه در انبیاء: ۹۰ در اشاره به تولد یحیی (ع) و معجزات عصا و یدیبضاء موسی در قصص: ۳۲ اتفاق می‌دهد: «فَأَسْتَجِبْنَا لَهُ وَ وَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَ أَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ يَدْعُونَنا رَعْباً وَ رَهْباً وَ كَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ»: پس [دعای] او را اجابت نمودیم، و یحیی را بدو بخشیدیم و همسرش را برای او شایسته [و آماده حمل] کردیم، زیرا آنان در کارهای نیک شتاب می‌نمودند و ما را از روی رغبت و بیم می‌خواندند و در برابر ما فروتن بودند. اسئلك یدك فی حیك

تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَ اضْمُمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ (۳۲): «دست خود را به گریبانَت ببر تا سپید بی‌گزند بیرون بیاید، و [برای رهایی] از این هراس بازویت را به خویشتن بچسبان. این دو [نشانه] دو برهان از جانب پروردگار تو است [که باید] به سوی فرعون و سران [کشور] او [ببری]، زیرا آنان همواره قومی نافرمان‌اند».

صورت فعلی «اشفق» (ش. ف. ق) و وجه معلوم آن، «مشفق»، به ترتیب دو و هشت مرتبه در قرآن تکرار می‌شوند. این فعل که معمولاً به حالت ایستایی و مصدر اسمی «ترسیدن»، واهمه داشتن یا «به خود لرزیدن» ترجمه می‌شود، فقط حالت معلوم کامل را دارد و ترس و واهمه در قبول مسئولیت (احزاب: ۷۲) یا انجام دادن معاملات (مجادله: ۱۳) اشاره می‌کند: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أشفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (۷۲): ما امانت [الهی و بار تکلیف] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و [لی] انسان آن را برداشت راستی او ستمگری نادان بود. «أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (۱۳): آیا ترسیدید که پیش از گفتگوی محرمانه خود صدقه‌هایی تقدیم دارید؟ و چون نکردید و خدا [هم] بر شما بخشود، پس نماز را برپا دارید و زکات را بدهید و از خدا و پیامبر او فرمان برید، و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است.

از طرف دیگر، وجه وصفی «مشفق»، عمدتاً به ترس معادشناختی و ترس از خداوند اشاره می‌کند.^۱ از این رو، این وجه هم در اشاره به ترس مؤمنان و هم بیم و هراس کافران از رویارویی با عذاب الهی به کار می‌رود (برای نمونه، کهف: ۴۹؛ انبیاء: ۴۹؛ شوری: ۱۸ و ۲۲؛ طور: ۲۶ و معارج: ۲۶) و دو بار نیز به همراه اسم «خشیه» به

۱. علامه طباطبایی می‌نویسد: کلمه «مشفقین» مشتق از «شفقت» و اصل شفقت رقت است. راغب در مفردات می‌گوید: اشفاق عنایت آمیخته با ترس را گویند، چون مشفق کسی را گویند که نسبت به مشفق علیه محبت و علاقه دارد، و از آثار سوء عملش نسبت به جانش می‌ترسد، و این محبت آمیخته با ترس اشفاق است (المیزان، ج ۱۳، ص. ۴۵۰).

افرادی اشاره می‌کند که خداوند از آنها راضی است (انبیاء: ۲۸؛ مؤمنون: ۵۷): «وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّمْ رَبُّكَ أَحَدًا» (۴۹) و کارنامه [عمل شما در میان] نهاده می‌شود، آن گاه بزهکاران را از آنچه در آن است بیمناک می‌بینی، و می‌گویند: «ای‌وای بر ما، این چه نامه‌ای است که هیچ [کار] کوچک و بزرگی را فرونگذاشته، جز اینکه همه را به حساب آورده است.» و آنچه را انجام داده‌اند حاضر یابند، و پروردگار تو به هیچ‌کس ستم روا نمی‌دارد (کهف: ۴۹).

«الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَ هُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ» (انبیاء: ۴۹) کسانی که از پروردگارشان در نهان می‌ترسند و از قیامت هراسناکند.

«يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ» (سوره بقره: ۲۵) «إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» (شوری: ۱۸) کسانی که به آن ایمان ندارند شتاب‌زده آن را می‌خواهند، و کسانی که ایمان آورده‌اند، از آن هراسناک‌اند و می‌دانند که آن حق است. بدان آنان که در مورد قیامت تردید می‌ورزند، قطعاً در گمراهی دور و درازی‌اند.

«تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَ هُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (شوری: ۲۲) [در قیامت] ستمگران را از آنچه انجام داده‌اند، هراسناک می‌بینی و [جزای عملشان] به آنان خواهد رسید، و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند در باغ‌های بهشت‌اند. آنچه را بخواهند نزد پروردگارشان خواهند داشت این است همان فضل عظیم. «قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ» (طور: ۲۶) گویند: «ما بیشتر در میان خانواده خود بیمناک بودیم.

«وَ الَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ» (معارج: ۲۷) و آنان که از عذاب پروردگارشان بیمناک‌اند.

«يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَ هُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ» (انبیاء: ۲۸) آنچه فراروی آنان و آنچه پشت سرشان است می‌داند، و جز برای کسی که [خدا] رضایت دهد، شفاعت نمی‌کنند و خود از بیم او هراسانند.

«إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشِيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ» (مؤمنون: ۵۷) در حقیقت، کسانی که از بیم پروردگارشان هراسانند.

همراهی وجه «مشفقون» با اسم «خشیه»، از این رو جالب است که در ارتباط با تأثیرات آنی وحی - «مِنْ خَشِيَتِهِ مُشْفِقُونَ» و وصف آنان که وحی را پذیرفته‌اند - مِنْ خَشِيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ، به کار می‌رود.

کلمات مشتق از ریشه ح. ذ. ر، بیست و یک مرتبه در قرآن تکرار می‌شوند؛ شش مرتبه به صورت فعل معلوم ناقص (یحذر)؛ شش بار در حالت امری (احذر)؛ دو بار به صورت اسم فعلی «حذر» و یکبار به صورت وجه معلوم «حاذر» و یکبار به صورت وجه مجهول «محذور». نکته شایان ذکر این است که اسم «حذر» در معنای هشدار، سه بار در سوره نساء (یکبار در آیه ۷۱ و دو بار در آیه ۱۰۲) و وجه فعل ناقص آن دو بار در سوره آل عمران (آیات ۲۸ و ۳۰) ذکر شده است. این نوع ترس در معنای آگاه بودن و شجاعت نشان دادن، هم در اشاره به کافران و هم مؤمنان به کار می‌رود و عمدتاً در بافت‌هایی آمده که از وحی و قرآن سخن به میان می‌آید. بنابراین، این ترس به ویژه با این نگرش در ارتباط است که منافقین خود نیک می‌دانند و وحی‌ای که بدان خرده می‌گیرند، در واقع، ممکن است سرّ ضمیر آنان را برملا کند (توبه: ۶۴)؛ اینکه، گروهی می‌باید در دین آگاهی پیدا کنند تا قوم خود را از کیفر الهی بیم و انذار دهند (توبه: ۱۲۲)؛ اینکه نباید خطاب کردن پیامبر مانند خطاب کردن افراد به یکدیگر باشد (نور: ۶۳) و اینکه آنان که از پذیرش حق سرباز می‌زنند، مانند کسانی‌اند که در معرض رگباری از آسمان - که در آن تاریکی‌ها و رعدوبرق است، قرار گرفته‌اند و از نهیب آذرخش و بیم مرگ، سرانگشتان خود را در گوش‌هایشان نهاده‌اند (بقره: ۱۹). در عین حال، حالت امری این فعل، همیشه ناظر به کسانی است که ایمان آورده‌اند - از جمله شخص پیامبر (ص) - و نه آنان که کافر شده‌اند (برای نمونه، بقره: ۲۳۵؛ مائده: ۴۹ و ۹۲؛ تغابن: ۱۴).

ریشه واژه خ. ش. ی.، ۴۸ مرتبه در قرآن تکرار می‌شود: شش بار به صورت فعل معلوم کامل؛ ۲۹ بار به صورت معلوم ناقص (بخشی)؛ پنج بار به صورت امری (اخشی) و هشت بار به صورت اسم فعلی «خشیه». نمونه آیاتی که این واژه و مشتقات آن در آنها

به کاررفته، جملگی ناظر به مفهوم کلی و متعارف ترس و بیم است. عمده این مفاهیم ناظر است به ترس انسان از انسانی دیگر (برای نمونه، بقره: ۱۵۰؛ نساء: ۷۷؛ مائده: ۳؛ توبه: ۱۳) یا ترس از موقعیتی مادی (برای نمونه، توبه: ۲۴؛ اسراء: ۳۱؛ اسراء: ۱۰۰) و یا ترس از خدا در متعارف‌ترین معنای کلمه (برای نمونه، توبه: ۱۸؛ یس: ۱۱؛ ق: ۳۳؛ بینه: ۸). البته، ترس از خدا از این حیث، ترس از مجازات الهی به معنای دقیق کلمه نیست، بلکه کیفیت اخلاقی مؤمنان و افرادی است که تلاش می‌کنند از مشیت الهی تبعیت کنند. از این رو، عبارت «ترس از خدا» همیشه بار معنایی اخلاقی دارد: «...آنان که به خدا و روز بازپسین ایمان آورده و نماز برپا داشته و زکات داده و جز از خدا نترسیده‌اند» (توبه: ۱۸) یا «[همان] کسانی که از پروردگارشان در نهان می‌ترسند و از قیامت هراسناک‌اند» (انبیاء: ۴۹). از همین حیث است که «خشیه» به مفهوم «تقوا» در وصف مؤمنین به کار می‌رود. از این رو جای تعجب ندارد که خشیه در مقام بدل برای متقی و مؤمن به کار رود.

علاوه بر کلمات مشتق از ریشه و. ق. ی، ریشه خ. و. ف نیز بیش از سایر ریشه‌های ناظر به نوعی ترس و نگرانی، تکرار می‌شود.^۱ این ریشه، در کل، ۱۲۴ مرتبه

۱. در فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، ص. ۷۹۶، آمده است:

أَخَافُ - إِخَافُهُ [خوف]: او را ترسانید، - الطريق: راه ترسناک شد.

تَخَوَّفَ - تَخَوَّفُوا [خوف]: ترسید، این واژه ضد (أَمِنَ) است، پرهیز کرد، - علیه شیئاً: بر او از چیزی ترسید، - الشیء: آن چیز را کم کرد، - الحق: حق او را نداد و غصب کرد.

الخَائِفُ - ج خَوْفٍ و خَيْفٍ و خَيْفٍ و خَائِفُونَ [خوف]: فا «خَائِفٌ مِنْ»: از چیزی ترسناک است «خَائِفٌ عَلَى»: بر چیزی نگران است.

خَافَ - خَوْفًا و خَيْفًا و مَخَافَةً و خَيْفَةً [خوف]: ترسید، پرهیز کرد، ضد (أَمِنَ) است «خَافَهُ و خَافَ مِنْهُ و خَافَ عَلَيْهِ»: از او ترسید یا ترسان شد.

الخَافُ - [خوف]: آنکه بسیار ترسد، بسیار ترسو.

الخَافَةُ - [خوف]: جامه‌ای است از چرم که غسل گیرنده آن را پوشد، آنچه که با آن میوه‌ها را چینند.

خَاوَفَ - مُخَاوَفَةً [خوف]: در ترسیدن بر او چیره شد.

الخَوَافُ - [خوف]: فریاد و ناله و زاری.

خَوَّفَ - تَخَوَّفُوا [خوف]: او را ترسانید، - الطريق: راه را ترسناک کرد.

الخَوِّفُ - [خوف]: ترس، بیم و هراس «خَوْفًا مِنْ»: از ترس اینکه «خَوْفًا عَلَى»: نگرانی از، بیم از اینکه.

در قرآن تکرار می‌شود: ۱۸ مرتبه در قالب فعل کامل معلوم؛ ۶۴ مرتبه در قالب فعل ناقص معلوم (یخاف)؛ یک مرتبه در حالت امری (خف)؛ ۲۶ مرتبه در حالت اسمی (خوف) و سه مرتبه در حالت وصفی معلوم (خائف). وانگهی، اسم مؤنث خیف - که یکبار در حالت قیدی (اعراف: ۲۰۵) به کار می‌رود - شش بار تکرار می‌شود. همچنین، علاوه بر مشتقات صرفی فعل کامل معلوم، شکل فعلی خوف، که چهار بار در حالت معلوم ناقص (یخوف) و یکبار در حالت اسم تخویف به کار می‌رود، نیز در قرآن به وقوع می‌پیوندد. در نهایت، شکل اسمی «تخوف» در معنای «ترساندن» یا «ذره‌ذره از بین بردن»، فقط یکبار تکرار می‌شود (نحل: ۴۷).^۱ خوف و مشتقات آنکه از جمله

الْخِيفَةُ - ج خَيْف [خوف]: ترسیدن، حالت ترسو.

الْمَخَافَةُ - [خوف]: مص «مَخَافَةُ أَنْ» برای ترس از آنکه ...

الْمَخَافُوفُ - [خوف]: چیزهای بر حذر کننده و ترسناک، خطرات.

الْمَخُوفُ - [خوف]: آنچه که از آن بترسند، ترسناک.

الْمُخِيفُ - [خوف]: خوفناک، ترسناک.

۱. «أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (۴۷) یا آنان را در حالی که وحشت‌زده‌اند فرو گیرد؟ همانا پروردگار شما رؤوف و مهربان است.

صاحب‌المیزان در مجلد ۱۲، ص. ۲۸۳ ترجمه فارسی می‌نویسد: کلمه «تخوف» به معنای تمکن و جای‌گیری ترس در دل است، پس «أخذ بر تخوف»، به معنای عذابی است که با سابقه ترس فرا رسد، و خلاصه قبلاً نشانه‌هایش برسد تا هر که می‌خواهد به وسیله توبه و ندامت و امثال آن از فرا رسیدن آن جلوگیری کند و بنابراین، «أخذ بر تخوف» در مقابل آمدن «عذاب من حیث لایشعرون» است، اولی عذاب با مقدمه و نشانه‌های قبلی و دومی عذاب بی‌خبر و ناگهانی است.

چه بسا بعضی «۳» گفته‌اند که: «أخذ بر تخوف»، به معنای عذاب به هر چیزی است که ترسناک باشد ولی هلاکت نیاورد، مانند زلزله و طوفان و غیر آن دو. در قاموس قرآن ص. ۳۱۲ آمده است: بمعنی ظهور خوف است (راغب). أخذ بتخوف آن است که کسی را با ظهور خوف بگیرند خداوند یکدفعه غفلتاً انسان را گرفتار می‌کند مثل زلزله و سخته و دفعه دیگر با ظهور خوف مثل سرطان مثلاً «نعوذ بالله منه» که شخص می‌داند این مرض او را از بین خواهد بود با علم بمردن و ترس از آن بتدریج از بین می‌رود و یا مثل کسی که می‌داند او را اعدام خواهند کرد چنین شخصی با ظهور خوف گرفتار می‌شود معنی آیه چنین می‌شود: یا آنها را در حال تلاش گرفتار کند، آنها عاجزکننده خدا نیستند و یا آنها در حال خوف و درحالی‌که می‌ترسند و می‌لرزند گرفتار نماید ... ناگفته نماند: خوف یکی از صفات نیک است و انسان را از بدبختی‌های دنیا و آخرت نجات می‌دهد مثل خوف از خدا، خوف از عذاب آخرت، خوف از ذلت دنیا و آخرت و غیره، در قرآن کریم در این‌گونه موارد به کار رفته است و

خوف از خدا (تقوا) در قرآن؛ نکاتی چند در باب تغییر معنایی و بافت مضمونی ۵۰۱

متعارف‌ترین کلمه برای بیان ترس در زبان عربی است، در بافت‌های مختلف، تکرار می‌شود. آنگاه که خوف در بافت‌های آخرت‌شناختی یعنی هشدار به مجازات الهی به‌کار می‌رود، به حالات روانی مرتبط با دل‌نگرانی‌های روز آخرت اشاره می‌کند. از آن جمله است آیه ۱۰۳ سوره هود^۱ یا آیه تکرارشونده «ولاخوف» که ۱۳ مرتبه تکرار می‌شود. به همین ترتیب، این کلمه و مشتقات آن برای اشاره به آیات الهی از جمله ترس از معجزات انبیاء مانند معجزه موسی به‌کار می‌رود (برای نمونه، نمل: ۱۰؛ طه: ۶۸)^۲.

۳. تقوا

فقط در پرتو درک حوزه معنایی گونه‌گون مشتمل بر سایه روشن‌های معنایی مفهوم کلی «ترس» در قرآن است که مفهوم تقوا می‌تواند به طرز مناسب در بافت قرار گیرد. واژگان مشتق از ریشه و. ق. ی درست مانند دیگر انواع ترس که در گفتمان قرآنی به‌کاررفته، در بافت‌های خاص و بافت‌های مضمونی عموماً پیش‌گویانه، رخ می‌دهد. گرچه همان‌گونه که خواهیم دید، خود مفهوم تقوا مشمول برخی سایه روشن‌های معنایی و همچنین برخی تغییرات معنایی و کاربردی می‌شود که ظاهراً با گاه‌شماری متن قرآن، همبستگی دارد. وقوع نسبتاً گسترده واژگان مشتق از ریشه و. ق. ی، چه از حیث بافت‌های مضمونی و چه بافت‌های گاه‌شمارانه، این امکان را فراهم می‌آورند که سیر تکاملی این مفهوم را در قرآن، شناسایی و مشخص کنیم و نشان بدهیم چگونه بار معنایی این واژه در گذر زمان، تغییر کرده است.

از صفات و شعار بندگان خداست به خلاف جبن که از ضعف نفس ناشی است و از علامات نقص است (با برخی تغییرات نگارشی).

۱. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ (۱۰۳) قطعاً در این [یادآوری‌ها] برای کسی که از عذاب آخرت می‌ترسد عبرتی است. آن [روز] روزی است که مردم را برای آن گرد می‌آورند، و آن [روز] روزی است که [جملگی در آن] حاضر می‌شوند.

۲. «وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَ لَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ» (۱۰) و عصایت را بیفکن. پس چون آن را همچون ماری دید که می‌جنبد، پشت گردانید و به عقب بازنگشت. «ای موسی، مترس که فرستادگان پیش من نمی‌ترسند.

فَلَمَّا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى (۶۸) گفتیم: «مترس که تو خود برتری.

چنان‌که ایزتسو^۱ (۱۹۶۴) خاطرنشان می‌کند، در عصر جاهلی، فعل اتقی، خیلی در معنای مذهبی کاربردی نداشت و اینکه به‌جز شاعران که ایزتسو آنها را بخشی متعلق به «محفل خاص حنیفیان می‌داند و کسانی که آشکارا زیر نفوذ یهودیت بودند». این واژه به‌ویژه بار معنایی بدوی دارد. ایزتسو براساس کاربرد این واژه در شعر جاهلی پیشنهاد می‌کند که ساختار مفهومی اصلی اتقی در معنای غیرقرآنی آن، ناظر به حالتی است که در آن، «میان خود و چیزی را که از آن می‌ترسید، چیز دیگری را قرار دهید که بتواند حایل میان شما و امر ترساننده قرار گیرد و محافظ شما از آن باشد». از این رو، در معلقه عنتره (بیت ۶۴) آمده است: «إِذْ يَتَّقُونَ بِي الْأَسِنَّةَ لَمْ أُحِمْ / عَنْهَا وَلَكِنْ ضَائِقَ مُقْدَمِي: آنگاه که (دوستانم) مرا میان خودشان و سرنیزه‌های دشمنان قرار می‌دهند تا خود را پشت سر من حفظ کنند (و من سپر بلای ایشان باشم)، اصلاً شانه خالی نمی‌کنم، ولی نمی‌توانم خوب پیش‌روی کنم و جای پای من تنگ می‌شود». از این رو، در بافت شعر جاهلی، فعل یتقون در ملموس‌ترین و عینی‌ترین معنای کلمه به‌کار می‌رود، اما در برخی موارد، این فعل در معنای اخلاقی‌تر به‌کار می‌رود که بیتی از معلقه زهیر (بیت ۵۱) نمونه آن است: «وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرْضِهِ / يَفِرُّهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ الشَّتْمَ يُشْتَمُ: و آن کس که بخشندگی را میان شرف شخصی و (نکوهش ممکن دیگران) قرار دهد، سبب افزایش خرچه بیشتر شرف خود می‌شود؛ در صورتی که آن کس که بدین ترتیب خود را از سخن زنده نگاه ندارد (لا یتق)، در معرض شتم و ناسزا قرار می‌گیرد.^۲

در یک جهت، معنای مفهومی تقوا بدان گونه که در قرآن به‌کاررفته، معنای طبیعی و مادی فعل را به معنای اخلاقی بدل کرده است. بنابه این، آنچه محافظت می‌شود نه خطر فیزیکی، بلکه خطری با بار معادشناختی قوی است که همان مجازات الهی خواهد بود. مفهوم قرآنی تقوا در اصل ناظر است به فضایی آخرت‌شناختی که به‌ویژه به‌طور سرراست با روز قیامت و تبعات آن در ارتباط است. از این رو، خداوند در هشدار به کسانی که در آتش دوزخ افکنده خواهند شد، به مؤمنان اطمینان می‌دهد که (لیل: ۱۴-۱۷): «فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى» (۱۴) «لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى» (۱۵) «الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى»

2. Izutsu

۲. ترجمه اشعار از احمد آرام با اندکی تغییرات.

خوف از خدا (تقوا) در قرآن؛ نکاتی چند در باب تغییر معنایی و بافت مضمونی ۵۰۳

(۱۶) «وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى» (۱۷) پس شما را به آتشی که زبانه می‌کشد هشدار دادم. (۱۴) جز نگون‌بخت‌تر [این مردم] در آن درنیايد: (۱۵) همان‌که تکذیب کرد و رُخ برتافت. (۱۶) و پاک‌رفتارتر [این مردم] از آن دور داشته خواهد شد: (۱۷).

با این حال، این ترس اخروی، از آن جمله تهدیدهایی نیست که واژگانی مانند «رعب» و «فرع» که برای تهدید و هشدار علیه کافران استفاده می‌شوند، ناظر به آن باشد. همچنین این ترس هیچ ارتباطی به واژگان مشتق از ریشه‌های ر. ه. ب یا ش. ف. ندارد، چون هیچ‌یک از این ریشه‌ها در بافت‌های اخروی به کار نمی‌روند.

ایزتسو بر این باور است که متن قرآن در سیر نزولی خود از کاربرد اتقی در معنای ناظر به ترس اخروی از مجازات الهی، به سمت کاربرد اتقی در معنای «ترس زاهدانه از خدا» و سرانجام، «زهد و ورع محض و دیگر هیچ» حرکت کرده است. ایزتسو این سیر تکاملی را مبین «نگرش اخلاقی بنیادین» مستتر در متن قرآن می‌داند که در کامل‌ترین معنای کلمه رودروی مفاهیم والای موجود در «حمیته الجاهلیه» قرار می‌گیرد. در واقع، «تسلیم کامل و آزادانه فرد به اراده الهی و فضیلت‌های بنیادین تواضع، بردباری و شکیبایی، خوف از خدا و دوری از خودنمایی، در ذهن عرب مشرک درنده‌خو، چیزی جز تجلیات مختلف ضعف و زبونی نبود» (Izutsu, 1964, p. 140). از این رو، در بقره: ۲۰۶ آمده است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَكَبُوسَ الْمِهَادِ» (۲۰۶) و چون به او گفته شود: «از خدا پروا کن» نخوت، وی را به گناه کشاند. پس جهنم برای او بس است، و چه بد بستری است (۲۰۶). همان‌گونه که ایزتسو خاطر نشان می‌کند، در چشم مسلمان صدر اسلام، ترس از داوری روز قیامت و صاحب روز جزا، «بنیادی‌ترین محرکه این دین جدید است که زیرساخت همه جنبه‌های آن را تشکیل می‌دهد و حال و هوای اساسی آن را معین می‌سازد» (Izutsu, 1964, p. 397).

درست است که اظهارنظرهای ایزتسو راهگشا و روشنگر است، توصیف نسبتاً دقیقی که از تغییرات معنایی واژه تقوا به دست می‌دهد، آن‌چنان‌که خود او ادعا می‌کند، توصیفی روشن و گویا نیست. از همان ابتدا، واژه تقوا، بار معنایی خاصی را به دوش می‌کشد که گرچه با کاربردهای متعاقب، بسط و توسعه پیدا کرد، همچنان هاله‌ای از اولین معنای قرآنی را با خود همراه دارد. این مسأله به طرز خیره‌کننده در کاربرد

واژه خوف و مشتقات آن در مقابل کاربرد تقوا و مشتقات آن در بافت‌های مضمونی مشابه، مصداق پیدا کرده است. اول اینکه، تقوا معمولاً برای توصیف حالت بی‌ایمانی به کار نمی‌رود؛ حال آنکه، خوف در قرآن با بی‌ایمانان و مؤمنان در ارتباط است. دوم، تقوا در عین اینکه در بافت‌های اخروی به خوف نزدیک می‌شود، آن شبکه مستحکم ارتباطات روانی خوف را ندارد و بیفزاییم که واژگان مشتق از خوف، در طیف اخلاقی گسترده‌ی واژه تقوا، کارایی ندارد. کاربرد خوف و مشتقات آن، در سیر گاه‌شمارانه نزول قرآن، تغییرات اندکی را نشان می‌دهد و در نقطه مقابل تقوا، بار معنایی اولیه خود را که همان ترس از تهدیدات محسوس است، در قرآن حفظ کرده است. در سوره‌ای اولیه و میانی مکی، تقوا، با نوعی ترس خاص اخروی هم‌ارزی و نزدیکی پیدا می‌کند اما در همین دوره، زمینه را برای کاربردهای معنایی گسترده‌تر در سوره‌های بعدی فراهم می‌کند که همان ارزش مرتبط با پراکسیس اخلاقی و مذهبی است. از این رو در سوره لیل که از سوره‌های مکی است، وصف آدمی آمده است که «فَسْتَيْسِرُ لِّلْيسْرِ: به زودی راه آسانی پیش پای او خواهیم گذاشت» (۷)؛ یعنی، «فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى: اما آنکه [حق خدا را] داد و پروا داشت» (۵). همچنین در آیه ۳۲ سوره نجم آمده است: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ ... هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَى: آنان که از گناهان بزرگ و زشتکاریها، خودداری می‌ورزند... او به [حال] کسی که پرهیزگاری نموده داناتر است»^۱.

با این حال، پیش از این، در بافت‌های مضمونی کاربرد واژه تقوا، تغییر معنایی خاصی رخ می‌دهد. این تغییر معنایی، تغییری گسترش‌یابنده و وسیع است و گذار از ترس صرفاً منبعث از دغدغه‌های اخروی در لحظه را به بافت محدود به پراکسیس اخلاقی و مذهبی، نشان می‌دهد. کاربرد اسم مفعول متقی که در تقابل بلاغی با متضادهایی مانند کافر و ظالم قرار می‌گیرد، که دو نمونه آرمانی از کنش‌هایی را نشان

۱. متن کامل آیه به شرح زیر است: الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَى: آنان که از گناهان بزرگ و زشتکاریها- جز لغزش‌های کوچک- خودداری می‌ورزند، پروردگارت [نسبت به آنها] فراخ‌آمزش است. وی از آن دم که شما را از زمین پدید آورد و از همان‌گاه که در شکم‌های مادرانتان [در زهدان] نهفته بودید به [حال] شما داناتر است، پس خودتان را پاک بشمارید. او به [حال] کسی که پرهیزگاری نموده داناتر است (۳۲).

خوف از خدا (تقوا) در قرآن؛ نکاتی چند در باب تغییر معنایی و بافت مضمونی ۵۰۵

می‌دهند که در تقابل با افراد متقی قرار دارند. به طریق اولی، نقطهٔ اوج تغییر از معنای اولیّه تقوا به زهد و ورع محسوب می‌شود. در آیات متعلق به سوره اولیّه مکی، واژه متقی به‌طور پیوسته در بافت‌های اخروی کاربرد دارد؛ در این آیات، متقی آشکارا به افرادی اشاره دارد که «در میان باغ‌ها سکونت دارند» در مقابل با افرادی که به درون آتش پرتاب می‌شوند. از آن جمله است آیات ۱۵ سوره ذاریات؛ ۱۷ سوره طور و ۴۱ سورهٔ مرسلات:

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (۱۵) پرهیزگاران در باغ‌ها و چشمه ساراند.
إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ (۱۷) پرهیزگاران در باغ‌هایی و [در] ناز و نعمت‌اند.
إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ (۴۱) اهل تقوا در زیر سایه‌ها و بر کنار چشمه‌ساراند.
از این حیث، متقی در تقابل با متضادهای خود قرار دارد و از آیات سوره میانی مکی نیز می‌توان به تضاد میان افرادی که به این ویژگی متخلق‌اند و افرادی که این ویژگی را ندارند، اشاره کرد.

در دوره‌های بعدی، همین تضاد میان واژگان متقی و کافر و ظالم ادامه پیدا می‌کند، اما دغدغه‌ای اخروی با سایر مسائل همبسته می‌شود. این تغییر ابتدا در شماری از سوره‌های میانی مکی رخ می‌دهد و در آیات متعلق به دورهٔ اواخر مکی، به اوج خود می‌رسد و در دورهٔ مدنی، تمام و کمال تحقق پیدا می‌کند. در دورهٔ گذار یعنی زمان هجرت، بحث تقوا با مسائل مربوط به نبوت و خطری که متوجه منکران پیامبران مرسل است، در ارتباط قرار می‌گیرد. در اینجا، مفهوم «ترس از خدا»، صبغهٔ خاص یعنی کیفیت اخلاقی مثبت پیدا می‌کند که ویژگی پارادایمی مؤمن است و بالعکس، کافر به تمامی فاقد آن است. از این رو، می‌بینیم که ایوب، به سبب ظرفیتی که در مقام مثل اعلاّی اخلاقی پیدا می‌کند، واجد صفت «تقی» می‌شود: «حَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَ زَكَاةً وَ كَانَ تَقِيًّا (۱۳) وَ بَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا (۱۴)» و [نیز] از جانب خود، مهربانی و پاکی [به او دادیم] و تقوای پیشه بود. (۱۳) و با پدر و مادر خود نیک‌رفتار بود و زورگویی نافرمان نبود» (مریم: ۱۳-۱۴). و نوح، هود، صالح، لوط و شعیب نیز با کلماتی مشابه، به مردمان خود هشدار می‌دهند: «آیا تقوای پیشه نمی‌کنید؟ پس از خدا بترسید و از من اطاعت کنید» (شعراء: ۱۰۶-۱۰۸؛ ۱۲۴-۱۲۶؛ ۱۴۲-۱۴۴؛ ۱۶۱-۱۶۳؛ ۱۷۷-۱۷۹).

خداوند نیز می‌فرماید (مؤمنون: ۵۲): «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (۵۲) و در حقیقت، این امت شماست که امتی یگانه است، و من پروردگار شمایم پس، از من پروا دارید».

اما در اواخر دوره مدنی، این مفهوم تقوا، تماماً با پراکسیس اخلاقی و مذهبی در ارتباط قرار می‌گیرد؛ از این رو، در آیاتی، به این برداشت وسیع‌تر از پراکسیس مذهبی اشاره می‌شود. از آن جمله است زمر: ۱۰: «قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»: بگو: «ای بندگان من که ایمان آورده‌اید، از پروردگارتان پروا بدارید. برای کسانی که در این دنیا خوبی کرده‌اند، نیکی خواهد بود، و زمین خدا فراخ است. بی‌تردید، شکیبایان پاداش خود را بی‌حساب [و] به تمام خواهند یافت».

در همین حال و هواس است که موسی به قوم خود می‌گوید (اعراف: ۱۲۸): «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»: موسی به قوم خود گفت: «از خدا یاری جوید و پایداری ورزید، که زمین از آن خداست آن را به هر کس از بندگانش که بخواهد می‌دهد و فرجام [نیک] برای پرهیزگاران است».

و همچنین، نوح به قوم خود می‌گوید (هود: ۴۹): «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ»: این از خبرهای غیب است که آن را به تو وحی می‌کنیم. پیش از این نه تو آن را می‌دانستی و نه قوم تو. پس شکیبیا باش که فرجام [نیک] از آن تقوایبندگان است».

همچنین، خداوند خطاب به مسلمانانی که مورد تعدی «مکرکنندگان» (نحل: ۲۶) یعنی مخالفان پیامبران قرار گرفته‌اند، می‌فرماید: «وَ قِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَ لَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ»: و به کسانی که تقوایبش کرده‌اند، گفته شود: «پروردگارتان چه نازل کرد؟» می‌گویند: «خوبی». برای کسانی که در این دنیا نیکی کردند [پاداش] نیکویی است، و قطعاً سرای آخرت بهتر است، و چه نیکوست سرای پرهیزگاران».

خوف از خدا (تقوا) در قرآن؛ نکاتی چند در باب تغییر معنایی و بافت مضمونی ۵۰۷

در اینجا، تقوا با فضائل اخلاقی و پراکیسس مذهبی مانند توبه صادقانه، شهادت ندادن دروغ، و نریختن خون کسی که «خدا خونش را حرام کرده است» (فرقان: ۶۸)، و کسی که عمل صالح انجام می‌دهد، در ارتباط است. معناهای اخروی که بر این نوع ترس سایه‌گستر است و قویاً در سور اولیه رواج دارد، در سور مدنی جایگاه دوم را پیدا می‌کنند. در واقع، ترس دیگر صرفاً حالت روانی نیست که از پی هشدارهای اخروی پدید آید بلکه، فضیلتی اخلاقی است که مؤمنان باید آن را در خود بارور سازند. اینجاست که ترس اخروی منبعث از واژگانی مانند «مشفق» و «خوف»، نقشی برساختنی پیدا کرده و به ترس برآمده از پرورش رفتار اخلاقی و دینی بدل می‌شود. نمی‌خواهیم بگوییم که انگیزه پس پروراندن این‌گونه فضیلت‌ها، تغییر کرده است - چه دغدغه‌های اخروی همچنان در خلال نمونه آیات مشهود است - بلکه می‌خواهیم بگوییم که حوزه معنایی متشکل از مفهوم تقوا، توسعه‌یافته، گسترش‌یافته و از حیث کیفیت و معانی تلویحی، از سایر انواع «ترس»، بازشناختنی است.

در سور متعلق به دوره مدنی، توسع معنایی نمود آشکار دارد. در همین دوره است که مفهوم تقوا در مقام «زهد و ورع» و در معنای تسلیم و سرسپردگی محض و آگاهانه به خدا و اراده الهی، به طرز تمام و کمال، قوام می‌یابد و مایه‌ور می‌شود. در این دوره، «پرهیزکاری»، در طیفی از بافت‌های گسترده به کار می‌رود. تقوا دیگر به‌طور خاص با دغدغه‌های اخروی در ارتباط نیست، بلکه، عمدتاً مشمول دغدغه‌های قضایی، اخلاقی، فرهنگی، معنوی و حتی روزمره می‌شود. برای آنکه تقوا در کل بازندگی مسلمانان همخوانی پیدا کند، تمام و کمال بازندگی فردی و جمعی مسلمانان قرین می‌شود. در واقع، تقوا به کیفیتی اخلاقی بدل می‌شود که می‌تواند چالش‌های فراروی زندگی روزمره را راهبری کند و اینجاست که تقوا به مفهوم «وجدان مذهبی» نزدیک می‌شود. تقوای پیشگی به‌منابه کیفیت اخلاقی مثبت، غالباً با عباراتی مانند «لعلکم تتقون» (بقره: ۲۱، ۶۳، ۱۷۹ و ۱۸۳) در خصوص مؤمنان به کار می‌رود.^۱ این فضیلت غالباً با

۱. یا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۲۱) ای مردم، پروردگارتان را که شما، و کسانی را که پیش از شما بوده‌اند آفریده است، پرستش کنید باشد که به تقوا گرایید (۲۱).

سایر فضیلت‌های اخلاقی مانند صبر، ایمان، و انجام دادن عمل صالح هم‌نشین است. از این رو، در آیه ۱۸۶ سوره آل عمران می‌خوانیم: «لَتُبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَ لَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ آوَتْوَا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذَى كَثِيراً وَ إِن تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»: قطعاً در مالها و جان‌هایتان آزموده خواهید شد، و از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و [نیز] از کسانی که به شرک گراییده‌اند، [سخنان دل] آزار بسیاری خواهید شنید، و [لی] اگر صبر کنید و پرهیزگاری نمایید، این [ایستادگی] حاکی از عزم استوار [شما] در کارهاست.

ساحت ارتوپراکتیک یا عملکردی (Orthopraxic Dimension) تقوا به‌ویژه در آیات مدنی مرتبط با موضوعات کیش‌مآبانه (Cultic Matters) مانند آداب حج، نماز و روزه آشکار می‌شود. در اینجا، آئین کیش‌مآبانه، در بطن بافت بزرگ‌تر پراکسیس مذهبی قرار می‌گیرد که خود متأثر از نوعی زهد و ورع عمیقاً گونه‌گون است. انجام دادن آئین‌های مذهبی بر عهده کسانی است که نه فقط ایمان آورده‌اند بلکه «از پروردگار خود بیم دارند» اما، تعصب مذهبی مستتر در فضیلت تقوا، این مراسم عبادی محدود و محصور می‌کند. در آیات ۳۰-۳۲ سوره حج می‌خوانیم: «ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَ أَحَلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (۳۰)؛ «خُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ» (۳۱)؛ «ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (۳۲). این است [آنچه مقرر شده] و هر کس مقررات خدا را بزرگ دارد، آن برای او نزد پروردگارش بهتر است، و برای شما دامها حلال شده است،

وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۶۳) و چون از شما پیمان محکم گرفتیم، و [کوه] طور را بر فراز شما افراشتیم، [و فرمودیم:] «آنچه را به شما داده‌ایم به جدّ و جهد بگیرید، و آنچه را در آن است به خاطر داشته باشید، باشد که به تقوا گرایید.» (۶۳).
وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱۷۹) و ای خردمندان، شما را در قصاص زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید (۱۷۹).

یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱۸۳) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، روزه بر شما مقرر شده است، همان گونه که بر کسانی که پیش از شما [بودند] مقرر شده بود، باشد که پرهیزگاری کنید (۱۸۳).

خوف از خدا (تقوا) در قرآن؛ نکاتی چند در باب تغییر معنایی و بافت مضمونی ۵۰۹

مگر آنچه بر شما خوانده می‌شود. پس، از پلیدیِ بتها دوری کنید، و از گفتار باطل اجتناب ورزید. (۳۰) درحالی‌که گروندگان خالص به خدا باشید نه شریک‌گیرندگان [برای] او! و هر کس به خدا شرک ورزد چنان است که گویی از آسمان فروافتاده و مرغان [شکاری] او را ربوده‌اند یا باد او را به‌جایی دور افکنده است. (۳۱) این است [فرايض خدا] و هر کس شعایر خدا را بزرگ دارد در حقیقت، آن [حاکمی] از پاکی دل‌هاست (۳۲).

همچنین، تقوا با موضوعات معنوی و ارتباط میان مؤمن و پروردگارش سروکار دارد و تقوا غالباً حکم کیفیت واسط میان خدا و بندگان را بر عهده دارد و آیه مدام تکرارشونده «ان الله يحب المتقون» مصداق بارز آن است. سایر نمونه آیات عبارت‌اند از:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و به او [توسل و] تقرب جوید و در راهش جهاد کنید، باشد که رستگار شوید. (مائده: ۳۵).

«وَإِنلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يُقْبَلْ مِنْ الْآخِرِ قَالَ لَاقْتُلْنَاكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»: و داستان دو پسر آدم را به درستی بر ایشان بخوان، هنگامی که [هر یک از آن دو،] قربانی پیش داشتند. پس، از یکی از آن دو پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد. [قابیل] گفت: «حتماً تو را خواهم کشت.» [هابیل] گفت: «خدا فقط از تقوایندگان می‌پذیرد.» (مائده: ۲۷).

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَ لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا آن‌گونه که حق پروا کردن از اوست، پروا کنید و زینهار، جز مسلمان نمیرید. (آل عمران: ۱۰۲).

همچنین، در این سورها، تقوا به اخلاقی اجتماعی همراه با تبعات سیاسی دلالت می‌کند. در آیه ۹ سوره مجادله می‌خوانیم: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ وَ مَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَ تَنَاجَوْا بِالْبُرِّ وَ التَّقْوَى وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ»: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون با یکدیگر محرمانه گفتگو می‌کنید، به

[قصده] گناه و تعدی و نافرمانی پیامبر با همدیگر محرمانه گفتگو نکنید، و به نیکوکاری و پرهیزگاری نجوا کنید، و از خدایی که نزد او محشور خواهید گشت پروا دارید». و انگهی، تقوا در حوزه تجاری نیز بخشی از هر قرارداد است. از این رو، در آیه ۲۸۲ سوره بقره که از جمله طولانی‌ترین آیات است، در انعقاد قراردادهای تجاری، خداوند به انسان دستور می‌دهد که دین خود را ادا کند.^۱ به همین ترتیب، خداوند در تقسیم غنائم در آیه اول سوره انفال می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَاصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»: [ای پیامبر،] از تو در باره غنائم جنگی می‌پرسند. بگو: «غنائم جنگی اختصاص به خدا و فرستاده [او]

۱. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بِيخْسٍ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُعْلِلَ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَرِئُهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَذَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (۲۸۲) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر گاه به وامی تا سررسیدی معین، با یکدیگر معامله کردید، آن را بنویسید؛ و باید نویسنده‌ای [صورت معامله را] بر اساس عدالت، میان شما بنویسد؛ و هیچ نویسنده‌ای نباید از نوشتن خودداری کند، همان‌گونه [و به شکرانه آن] که خدا او را آموزش داده است و کسی که بدهکار است باید املا کند؛ و او [نویسنده] بنویسد. و از خدا که پروردگار اوست پروا نمایید، و از آن، چیزی نگاهد. پس اگر کسی که حق بر ذمه اوست، سفیه یا ناتوان است، یا خود نمی‌تواند املا کند، پس ولی او باید با [رعایت] عدالت، املا نماید. و دو شاهد از مردان را به شهادت طلبید، پس اگر دو مرد نبودند، مردی را با دو زن، از میان گواهانی که [به عدالت آنان] رضایت دارید [گواه بگیرید]، تا [اگر] یکی از آن دو [زن] فراموش کرد، [زن] دیگر، وی را یادآوری کند. و چون گواهان احضار شوند، نباید خودداری ورزند. و از نوشتن [بدهی] چه خرد باشد یا بزرگ، ملول نشوید، تا سررسیدش [فرا رسد]. این [نوشتن] شما، نزد خدا عادلانه‌تر، و برای شهادت استوارتر، و برای اینکه دچار شک نشوید [به احتیاط] نزدیکتر است، مگر آنکه داد و ستدی نقدی باشد که آن را میان خود [دست به دست] برگزار می‌کنید در این صورت، بر شما گناهی نیست که آن را بنویسید. و [در هر حال] هرگاه دادوستد کردید گواه بگیرید. و هیچ نویسنده و گواهی نباید زیان ببیند، و اگر چنین کنید، از نافرمانی شما خواهد بود. و از خدا پروا کنید، و خدا [بدین گونه] به شما آموزش می‌دهد، و خدا به هر چیزی داناست.

دارد. پس از خدا پروا دارید و با یکدیگر سازش نمایید، و اگر ایمان دارید از خدا و پیامبرش اطاعت کنید.

در بسیاری از آیات مربوط به قانون‌گذاری از جمله، تقسیم ارث (بقره: ۱۸۰) جهیزیه (بقره: ۲۴۱)، عمل به دستورات، وظیفه‌ای است که بر دوش متقون قرار دارد. همچنین، لازم است که روابط خانوادگی براساس تقوا انجام گیرد: «وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء: ۱۲۸) و اگر زنی از شوهر خویش بیم ناسازگاری یا رویگردانی داشته باشد، بر آن دو گناهی نیست که از راه صلح با یکدیگر، به آشتی گرایند که سازش بهتر است. و [لی] بخل [و بی‌گذشت بودن]، در نفوس، حضور [و غلبه] دارد و اگر نیکی کنید و پرهیزگاری پیشه نمایید، قطعاً خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.

حتی بر همسران پیامبر نیز فرض است که در امور زندگی، فضیلت اخلاقی تقوا را به‌جا آورند: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (احزاب: ۳۲) ای همسران پیامبر، شما مانند هیچ‌یک از زنان [دیگر] نیستید، اگر سر پروا دارید پس به ناز سخن می‌گویید تا آنکه در دلش بیماری است طمع ورزد و گفتاری شایسته گویند.

جمع‌بندی

فضل‌الرحمان پیشنهاد کرده است واژه تقوا را در کامل‌ترین معنای کلمه، به «وجدان» برگردانیم؛ یعنی، تقوا عبارت از «ترسی است که از حس خطیر مسئولیت‌پذیری در این دنیا و جهان آخرت ناشی می‌شود» (ص. ۲۹). فضل‌الرحمان در هم‌راستا دانستن تقوا با ارزش مذهبی و اخلاقی که بر پراکسیس مذهبی تأثیرگذار است، بر این نظر است که این واژه، مبین مفهومی است که «در اصل در بطن تنش‌های اخلاقی و حرمت‌های الهی قرار دارد و توازن این تنش‌ها و حریم‌ها را بر هم نمی‌زند یا خدشه‌دار نمی‌کند» (همان‌جا). در جهان قرآنی، این ویژگی برآمده از «خداترسی» از جمله واژگان توصیفی مرجح ناظر به فردی است که پیام قرآنی را می‌پذیرد و نهایت تلاش خود را به عمل

می‌آورد تا طبق آن رفتار کند. اما آنگاه که تقوا را در حوزه معنایی گسترده‌تر مفهوم کلی «ترس» در قرآن قرار می‌دهیم، درمی‌یابیم که تقوا در نقطه مقابل واژگان ناظر به این معنا، و در کامل‌ترین معنای کلمه، مجموعه‌ای لایه‌لایه و گونه‌گون از تداعی‌ها را به همراه دارد که حدود و ثغور معنایی آنها با مفاهیم از حیث معنایی نامرتبب رفتار مذهبی و اخلاقی، روابط اجتماعی و روان‌شناسی واکنش انسان به هشدارهای اخروی هم‌پوشانی دارد. چنان‌که نشان دادیم، سیر رتوریک و بلاغی واژه تقوا، با چینش گاه‌شمارانه نولدکه همبستگی دارد: معنای تقوا از «محافظت» در برابر هشدار کلی اخروی در سور اولیه مکی آغاز می‌شود و به مجموعه‌ای متنوع و پیچیده از نگرش‌های اخلاقی و رفتاری در سور متأخر مکی و همچنین، سور مدنی، و در نهایت، به خوشه‌ای بزرگتر از معناها و تداعی‌های مشعر به مفهوم کلی «ترس از خدا» بدل می‌شود که در مقام کیفیتی اخلاقی، از طیف‌بندی پراکسیس مذهبی و اخلاقی، تأثیر می‌پذیرد.

کتابنامه

بسام الجمل (۱۳۸۹). پژوهشی نو در باب اسباب نزول قرآن (سید حسین سیدی: مترجم). تهران: سخن.

Andry R (2006). Western scholarship and the Quran. In *The Cambridge Companion to the Quran*, ed. By Jane Dammen McAuliffe, 235-251.

Ohlander, E (2005). Fear of God (Taqwa) in the Quran: Some Notes on Semantic Shift and Thematic Context. *Journal of Semitic Studies* L/1, 137-152.

Fazlur R (1989). *Major Themes of the Qur'an*, 2nd edn (Minneapolis 1989), 28.

Toshihiko I (1964). *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Keio University Studies in the Humanities and Social Relations 5, Tokyo 1964), 234.

بررسی انتقادی نگرش مفسران معاصر به تاریخ

حسین شجاعی*

چکیده

علم تاریخ در غرب، از سده ۱۹ میلادی تاکنون جهش‌های بسیاری داشته است. در گذر این سال‌ها، تاریخ باعث شده تا ابهامات بسیاری رفع، سؤالات بسیاری پاسخ و باورهای اشتباه متعددی تصحیح شود. اما با این وجود تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری در جهان اسلام همپای این تحولات حرکت نکرده است. همین نیز باعث شده تا وقتی یک موضوع از منظر رویکرد غربی و اسلامی مقایسه شوند تفاوت چشم‌گیری میان آنها به چشم بیاید. نمونه واضح این نوع از تفاوت‌ها را در طرح موضوعات تاریخی در تفاسیر قرآن و آثار قرآنی مستشرقان می‌توان دید. مقاله پیش‌رو با رویکردی انتقادی تلاش دارد تا با دقت نظر در ضعف‌ها و قوت‌های تاریخ‌نگری مفسران مسیری که تفاسیر قرآن برای هم‌سو شدن با پیشرفت‌های علم تاریخ باید بیمایند را متذکر شود. در همین راستا اهتمام به ارزش تعلیمی تاریخ و احتراز از اسرائیلیات را به‌مثابه دو نکته مثبت تفاسیر می‌توان در نظر گرفت که می‌تواند وجه تمایز رویکرد اسلامی با رویکرد غربی محسوب می‌شود، اما برای ارتقاء وضعیت تاریخ‌نگری تفاسیر قرآن پاره‌ای از آسیب‌ها همچون وجود مواضع متناقض، فقدان توازن میان عبرت‌گرایی و عینیت‌گرایی، غلبه نگرش ایدئولوژیک در تحلیل و همچنین شخصیت محوری را می‌بایست مورد توجه جدی قرار داد.

کلید واژگان

بررسی انتقادی؛ تاریخ؛ تفاسیر معاصر؛ تاریخ‌نگری.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

shojaeihosein030@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۱

Copyright © IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

مقدمه

در سال‌های اخیر آثار قرآنی مستشرقان توجه بسیاری را به خود جلب نموده است. قوت علمی و روشمند بودن این آثار باعث شده تا بسیاری به سمت تقلید از این آثار بروند. طبیعی است که در برابر این موج به راحتی نمی‌توان ایستاد. بخشی از وضعیت پیش‌آمده معلول کمبود و یا فقدان الگوهای علمی مناسب و بخشی دیگر به بی‌توجهی جهان اسلام به مقوله نقد درون‌گفتمانی بازمی‌گردد.

متأسفانه خوانش انتقادی آثار و پژوهش‌ها در جهان اسلام جدی گرفته نشده و همین نیز باعث شده تا ضعف آثار و جریان‌های علمی کاویده نشود. حال آنکه بازگشت جهان اسلام به قوت علمی پیشینی که داشته است در گرو این نوع بازاندیشی‌ها و نقدهاست. از همین‌رو از نقد اندیشه‌وران و عالمان بزرگ اسلامی نباید هراسید و متناسب با نیازهای روز بایستی سعی در احیاء بخشی دانش‌های اسلامی نمود.

مقاله پیش‌رو در همین راستا تلاش دارد تا با تمرکز بر حوزه تفسیر و در نظر داشتن رویکردهای نوین تاریخ‌نگری معاصر دست به نقد تاریخ‌نگری مفسران معاصر بزند. البته پیش‌ازاین توسط همین نویسندگان مقالاتی دیگر در حوزه نقد تاریخی تفاسیر قرآن ارائه شده است. مقاله‌های «بررسی انتقادی روش مفسران معاصر در بیان تاریخ»، «موانع ترمینولوژیک همکاری میان‌رشته‌ای تاریخ با مطالعات قرآنی» و «آسیب‌شناسی کیفیت به‌کارگیری تاریخ در تفاسیر قرآن» از مجموعه آثاری است که با رویکرد روش‌شناسی و اصطلاح‌شناسی به نقد آسیب‌های موجود در تفاسیر اهتمام ورزیده شده است، لکن تاکنون از منظر رویکرد و نگرش مفسران به تاریخ این مقوله مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. مقاله پیش‌رو از منظر بررسی رویکردها، هم‌راستا با آثار پیشین سعی در نگاهی انتقادی به مقوله تاریخ‌نگری مفسران دارد. آنچه در ادامه می‌آید بیان جنبه‌های تفوق و همچنین آسیب‌هایی است که تفاسیر معاصر با خود به همراه دارد و بایستی از مجموع آنها دست به ارائه الگویی برای تبیین تاریخ‌نگری در حوزه تفسیر زد.

۱. جنبه‌های تفوق نگرش تاریخی مفسران

دو ویژگی بارز و قابل توجهی که در تاریخ‌نگری مفسران معاصر می‌توان به آن‌ها اشاره کرد یکی اهتمام به ارزش تعلیمی تاریخ است و دیگری تلاش آن‌ها برای دوری از اسرئیلیات است. در ادامه توضیحات کافی در هر دو مورد ارائه خواهد شد.

۱-۱. اهتمام به ارزش تعلیمی تاریخ

دانش و آگاهی امروز ما از جهان به یک‌باره حاصل نشده، بلکه در فرایندی تدریجی هزاران سال طول کشیده تا به شکل امروزی‌اش دربیاید؛ مانند یک نوزاد که در ابتدای زندگی‌اش درکی از اشیاء و خوب و بد جهان اطراف ندارد انسان‌ها نیز در بدو حضور خود در دنیا از درکی کامل برخوردار نبوده‌اند. فرازوفرودها و آزمون‌وخطاهای فراوانی پشت سر گذاشته شده تا انسان توانسته مسیر تکامل را طی کند. از آنجایی که سنت الهی برای تکامل در فرایندهای تدریجی نهفته است نه دفعی، در حوزه دین هم مانند سایر ابعاد حیات انسانی، خداوند متعال دین کامل خود را به یک‌باره در اختیار بشر قرار نداده، بلکه پس از آمدن ۱۴۰۰ نفر از پیامبران الهی و اخذ آزمون‌هایی مکرر از انسان است که نهایتاً فهم بشر به تکامل لازم برای درک آخرین پیام الهی نائل می‌آید و این ودیعه الهی بدو سپرده می‌شود (طالقانی، ۱۳۷۳، صص. ۱۰۷-۱۰۹).

در نگاه اسلام و سایر ادیان الهی زندگی انسان در راستای رسیدن به هدفی متعالی تنظیم شده است که رسیدن به آن در پرتو اطاعت از دستورات الهی محقق می‌شود. خداوند متعال در تمام دوران تاریخ برای آگاهی دادن انسان‌ها به این هدف بزرگ و راه رسیدن به آن راهنمایانی دلسوز را ارسال نموده تا او را از این هدف آگاه نمایند؛ اما واکنش تمامی اقوام در برابر رسولان یکسان نبوده و همین باعث شده است تا عقوبت‌هایی متفاوت برای آن‌ها پیش بیاید. مجموعه این عواقب خوب یا بد، تاریخ دینی را ساخته است، از این‌رو تاریخ در نگاه دینی نگرستن به گذشته از پنجره پذیرش و یا رد دعوت الهی است و بدین نحو تلنگری به انسان حاضر زده می‌شود تا او از عاقبت گذشتگان درس عبرت گرفته و در برابر حوادث زندگی هوشیار باشد. تاریخ در

نگاه دینی به انسان گوشزد می‌کند که اگر از فرمان الهی سر تعظیم برتاباند همچون اقوام و یا افراد عاصی آینده‌ای وخیم در دنیا و یا آخرت برایشان رقم خواهد خورد. تاریخ دینی برای تمامی ادیان نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کند و با خاطره‌های خوب و بدی که نقل می‌کند عاملی انگیزشی برای سوق دادن مؤمنان به سمت انجام امور واجب و ترک کارهای حرام است. چنین کارکردی فواید بسیاری را به همراه خود دارد و باعث می‌شود افراد از تضييع حقوق یکدیگر خودداری نمایند و جوامع افرادی صالح را در درون خود تربیت نمایند.

فرهنگ‌های سنت‌گرا مانند فرهنگ اسلامی در دوران میانه و فرهنگ یهودی بر این باور بودند که بهتر است دانش حفظ شود تا اینکه آن را خلق کنیم. به‌ویژه آن‌ها بر این باور بودند که برترین دانش خرد پارسایان و نیاکان دارای الهامات است که چه در زمان خودشان و چه پس از گذشت زمان از سوی نسل‌های بعد ثبت‌شده باشد می‌تواند تجربه امروز را اعتبار ببخشد و آن را هدایت کند. این نگاه انتقادی به زمان حاضر و اعتقاد به خطاناپذیر بودن پیشینیان موجب شده بود با حسرت از دوران طلایی گذشته یاد کنند. البته در این میان فلاسفه و متکلمان این گرایش‌های سنت‌گرایانه را نداشتند و برای همین هم به آن‌ها با نگاه کینه‌توزانه برخورد می‌شد. عصر طلایی از منظر سنت‌گرایان همان دورانی محسوب می‌شود که پیامبر و صحابه و تابعین حضور داشتند. در دوران بعدتر اسناد به‌عنوان یک اصل برای سامان‌دهی آموزش تبدیل‌شده بود و واژه علم به‌تنهایی دلالت بر علم‌الحديث داشت و کسانی که از این دانش برخوردار بودند به‌عنوان علما شناخته می‌شدند. در این دوران حتی مورخان نیز از روش اسناد یاری می‌گرفتند و طبیعی است که در اسناد نیز ادعای ارائه حقیقت قول بر مبنای پارسایی و وثاقت راویان استوار بود (رابینسن، ۱۳۹۲، صص. ۱۶۳-۱۶۶)

حرکت مفسران در راستای توجه به عبرت‌های تاریخی را به معنای قدم نهادن در مسیری می‌توان دانست که قرآن بدان امر نموده. قرآن اگر داستانی از وقایع گذشته را نقل می‌کند بیش از آنکه قصد مورخانه داشته باشد و به دنبال تاریخ‌نگاری پرحاشیه و همراه با ذکر جزئیات باشد، حادثه را به‌نوعی اثرگذار نقل می‌کند تا بتواند مخاطب را با خود همراه کند. در این کتاب الهی به‌صراحت بارها اذعان شده که ذکر حوادث

گذشته در جهت عبرت‌دهی به مردم است تا ایشان با نگرستن به عاقبت شوم گناهکاران درس گرفته و از گام نهادن در مسیر خلاف پرهیز نمایند.

توجه به عبرت پیوندی مستقیم با مسأله هدایت در قرآن دارد و بدون چشم‌پوشی می‌توان تصریح کرد که هدایت، محور اصلی همه آیات و سوره است. قرآن به‌عنوان کتابی آسمانی نازل گردیده است تا مردم را از ظلمات جهل و گناه به سمت نور و روشنایی هدایت نماید و عبرت یکی از مهم‌ترین ابزارهایی است که نیل به این مقصود را سهل می‌کند (خوبی، بی‌تا، صص. ۹۴-۹۵). انسانی که به فکر هدایت خویش است، تاریخ زندگی گذشتگان را به‌گونه‌ای جلو چشم خود مجسم می‌کند که از مشاهده وقایع آن، برای آینده خود درس بگیرد. عوامل موفقیت آنان را کشف کرده، درصدد تقویت آن‌ها در خود برمی‌آید. همچنین با بررسی عوامل سقوط و انحطاط جوامع و ملت‌های گذشته به این نتیجه می‌رسد که از چه اموری باید پرهیز کند تا به فرجام تلخ آنان دچار نشود. آیاتی که در قرآن به عبرت گرفتن از تاریخ توجه داده شده است را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱- آیاتی که به بیان سنت‌های تاریخی و اجتماعی مستمر در زندگی بشر اشاره کرده است. سنت‌هایی نظیر مهلت دادن به مجرمان، استدراج و سپس هلاکت آنان، زوال نعمت به‌وسیله اعمال خود انسان‌ها، دامن‌گیر شدن گناهان، برجای ماندن حق و از بین رفتن باطل، اجل معین، آزمایش، ارسال رسل، اتمام حجت، توبه‌پذیری از سوی خداوند و بازگشت رحمت خدا نسبت به کسانی که به‌سوی او برگردند؛ ۲- آیاتی که سفارش به گردش در زمین با انگیزه درس گرفتن از عاقبت گذشتگان می‌کند؛ مانند آیه شریفه «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ» (الانعام: ۱۱) و نیز رک. آل‌عمران: ۱۳۷؛ یوسف: ۱۰۹؛ النحل: ۳۶؛ الحج: ۴۶؛ النمل: ۶۹ و العنکبوت: ۲۰)، که در آن نگاه به آثار باستانی زاویه‌ای برای وسعت بصیرت و مزید هدایت مطرح شده است. خداوند متعال به کسانی که از کنار خرابه‌های متعلق به اقوام گذشته که عذاب شده‌اند، بدون عبرت می‌گذرند هشدار داده که چرا درباره آن تعقل نمی‌کنند؟ (برای مشاهده آیات رک: الصافات ۱۳۷ و ۱۳۸) و یا در سوره شعرا ضمن شرح زندگی اقوام ستمگر گذشته در هشت مورد متذکر می‌شود که این داستان و وقوع عذاب عبرتی است برای دیگران؛ «أَنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً...» (الشعراء: ۸، ۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹،

۱۵۸، ۱۷۴ و ۱۹۰)؛ ۳- آیاتی که به بیان نمونه‌های تاریخی از زندگی گذشتگان می‌پردازد. در این آیات به زندگی اقوامی چون قوم نوح، عاد، ثمود، لوط، شعیب و موسی می‌پردازد. در مورد این اقوام به بعثت پیامبران و ابلاغ پیام‌های الهی اشاره کرده و خاطر نشان می‌سازد که این اقوام به دلیل افکار و عقاید و اعمال باطل‌شان به جای پذیرش دعوت الهی، چگونگی به معارضة پرداخته و پایان کارشان به کجا انجامیده است.^۱ مفسران معاصر اهتمامی تمام به ارزش تعلیمی تاریخ دارند آن‌ها به درستی تاریخ را ابزاری برای عبرت دهی به مردم می‌دانند و ذیل هر قضیه‌ای سعی می‌کنند عبرت‌ها را که لایه‌های پنهان و زیرین یک تاریخ هستند را آشکار کنند (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۳، ص. ۵۶؛ فضل‌الله، ج ۶، ۱۴۱۹ق، ص. ۲۷۶). تاریخ به خودی خود نقل گذشته است و عبرت در حقیقت نتیجه‌ای است که از این یادآوری به دست می‌آید؛ گاهی اوقات رسیدن به نتایج برای مخاطب دشوار است و یا اینکه به شکلی اثرگذارتر می‌توان نتایج را برایش ارائه نمود به همین خاطر مفسر با بیرون کشیدن اغراض یک واقعه عبرت‌های موجود در آن را برای خواننده روشن می‌کند تا با دلی روشن گام در مسیر هدایت گذارد.

کارکرد عاطفی و نقل یکپارچه از مهم‌ترین ویژگی‌هایی هستند که باعث می‌شود تاریخ از حیث تعلیمی جنبه‌ای اثرگذار بر روی انسان‌ها داشته باشد. تاریخ به شکلی عاطفی بیم و امیدهایی را برای مورخان و خوانندگان پدید می‌آورد که به‌طور ناخودآگاه بر عملکرد و تصمیم‌گیری‌هایش اثر می‌گذارد (عباسی و یان‌چشمه، ۱۳۹۵، ص. ۸). اگر این نتیجه را ناشی از روش نقل یکپارچه تاریخ بدانیم سخنی به‌گزارف نگفته‌ایم، زیرا دل‌پذیری تاریخ در گرو نقل یکپارچه آن است. تاریخ که در معنای سنتی‌اش پیوندی وثیق با داستان دارد (بیهقی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص. ۱۸) به نحوی تنظیم شده که در فرایندی یکپارچه هیچ باوری را بر فرد تحمیل نمی‌کند. تنها پس از ذکر داستان است که فرد با فرورفتن در خود و یا بارانمای یک مفسر به لایه‌های پنهان قضیه پی می‌برد. مفسر در

۱. آنچه در این آیات جلب نظر می‌کند اخطارهایی است که پس از بیان سرگذشت هر قوم به مخاطبین می‌دهد مثلاً در پایان‌بخش مربوط به سرگذشت قوم لوط، با یک تهدید شدید بیان می‌دارد که: «وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَعِيدٌ» (هود: ۸۳).

ضمن روایت‌گری داستان و یا پس‌از آن مجموعه‌ای از تعالیم مذهبی و اخلاقی را به خواننده خود دهد تا با این کار نهایت اثرگذاری را بر وی گذاشته باشد. در نظام فکری مفسران پیوندهای مستحکم و پیچیده‌ای میان تاریخ و نگاه تعلیمی وجود دارد که به راحتی نمی‌توان آن‌ها را از هم گسست و در صورتی که این ارزش از تاریخ‌نگری تفاسیر سلب شود بخش زیادی از هویت تفسیر از میان خواهد رفت. بدین جهت عبرت‌گرایی و نگاه تعلیمی به تاریخ را نه تنها از تفاسیر نمی‌توان سلب کرد بلکه همواره بایستی سعی در تقویت آن نمود تا تفسیر به‌عنوان یک متن دینی بتواند شرایطی اثربخش را برای مخاطبان خود به ارمغان بیاورد.

۱-۲. احتراز از اسرائیلیات

واژه «اسرائیلیات» گرچه در ظاهر به معنای داستان‌هایی است که از یک منبع یهودی سرچشمه گرفته باشد ولی در اصطلاح مفسران و محدثان مفهوم وسیع‌تری به خود گرفته و شامل تمام افسانه‌های کهنی است که از گذشتگان وارد تفسیر و حدیث و تاریخ شده است (دیاری بیدگلی، ۱۳۸۳، ص. ۷۷)؛ اعم از اینکه منشأ اصلی آن یهودی، مسیحی یا غیر آن باشد. برخی از مفسران و محدثان مفهوم گسترده‌تری را نیز برای آن قائل شده‌اند و آنچه را دشمنان اسلام از سر دشمنی و کینه‌توزی در تفسیر و حدیث وارد ساخته‌اند، اسرائیلیات نامیده‌اند. باینکه ممکن است این اخبار کاملاً بی‌اساس باشد و حتی در یک منبع کهن هم نامی از آن‌ها نیامده باشد، دشمنان اسلام از سر کینه‌توزی و بدنهادی و باهدف ایجاد تزلزل و فساد در عقاید مسلمانان آن‌ها را جعل کرده باشند. بنابراین اطلاق واژه «اسرائیلیات» بر همه آن جعلیات از باب تغلیب است (معرفت، ج ۲، ۱۳۷۹، ص. ۷۱).

ورود اسرائیلیات در تفاسیر فرایندی ناخوشایند بود که عکس‌العمل بسیاری از مفسران را برانگیخت تا جایی که مبارزه با این نوع روایات به‌عنوان عملی اصلاحی تلقی شد و اذعان مفسر در دوری از ذکر چنین روایاتی می‌توانست بر ارزش آن تفسیر افزوده و آن را به‌عنوان منبعی موثق مطرح نماید. ورود و نفوذ اسرائیلیات به فرهنگ اسلامی، آثار سوء فراوانی را در پی داشت، روایات اسرائیلی چون به‌طور عمده ساخته

دست یهود و جاعلان حدیث بود، هیچ‌گونه تطبیقی با واقعیات نداشت و این امر سبب آمیختگی روایات صحیح و غیرصحیح شد (معرفت، ج ۲، ۱۳۷۹، صص. ۷۶-۷۷) که خود زمینه‌های تضعیف یا از بین رفتن اعتماد عمومی به تفسیر و حدیث و دور کردن مردم از معارف صحیح اسلامی را فراهم ساخت، به‌گونه‌ای که احمدبن حنبل می‌گوید: سه چیز اصل و واقعیتی ندارد و یکی از آن‌ها تفسیر است (ابن تیمیه، ۱۴۹۰ق، ص. ۲۲)؛ نقل عقاید باطل اسرائیلی و انتساب آن به پیامبر اسلام و دیگران باعث شد تا برخی از مذاهب اسلامی بدون تحقیق، این روایات را پذیرفته و آن‌ها را به‌صورت عقیده و مذهب خود برگزینند. عقیده به جسم بودن خداوند، معصوم نبودن پیامبران و... را می‌توان ره‌آورد این‌گونه روایات دانست. ورود اسرائیلیات به فرهنگ اسلامی باعث شد تا عده‌ای اسلام را دینی خرافی جلوه دهند و بگویند: اسلام می‌کوشد پیروانش را با تعالیم پوچ و واهی که با هیچ معیار عقلی سازگاری ندارد، سرگرم سازد، چنان‌که برخی مستشرقان، بعضی از این روایات را از منابع اسلامی استخراج کرده و با ترویج آن‌ها درصدد بدنام کردن اسلام و ضربه زدن به آن هستند (نعناعه، بی‌تا، صص. ۳۸۶-۳۸۷).

آسیب‌های روایات اسرائیلی باعث شد تا در تاریخ تفسیر هرچه زمان به جلوتر برود انگیزه‌های بیشتری نیز برای مبارزه با این روایات شکل بگیرد. برخلاف گذشتگان که بی‌پروا احادیث اسرائیلی را در تفاسیر خود می‌آوردند، معاصران با نگاهی دقیق‌تر با این احادیث برخورد می‌نمایند. هر حدیثی در نگاه مفسران معاصر و ثوق لازم را برای به‌کاربردن در تفسیر را ندارد این وسواس تا به حدی است که در پاره‌ای از مواقع حتی در صورتی که ذیل یک آیه روایاتی تاریخی به‌جز احادیث اسرائیلی وجود نداشته باشد مفسر از گذشتن بی‌هیچ توضیح اظهار شرم نمی‌کند و به‌طور قاطع از آوردن احادیث جعلی خودداری می‌نماید (برای نمونه نک: طباطبایی، ج ۱، ۱۴۱۷ق، ص. ۱۴۰). در این زمینه عملکرد علامه طباطبایی را در مبارزه و پرهیز از اسرائیلیات می‌توان ممتاز دانست. ایشان در رد اسرائیلیات تردید به خود راه نمی‌دهد حتی اگر در کتب شیعه نقل شده و یا سند روایت به جمعی از یاران پیامبر(ص) منتهی گردد؛ وی با استفاده از معیارهای عرضه بر قرآن، سنت و عقل به‌نقد این روایات می‌پردازد و بدین‌نحو بی‌پایه بودن این

روایات را نشان می‌دهد. برای مثال در بخشی از داستان هاروت و ماروت باوجود اینکه روایاتی از ابن عباس و ابن مسعود، علی(ع)، ابو الدرداء، عمر، عایشه و ابن عمر در این زمینه وجود دارد، به سبب مخالفت نصوص آن‌ها با شهادت قرآن به قداست و طهارت ملائکه آن‌ها را نپذیرفته است (طباطبایی، ج ۱، ۱۴۱۷ق، ص. ۲۳۹؛ ج ۱۷، ص. ۱۶۱). ایشان حتی اگر حدیثی به یکی از صحابه پیامبر(ص) مانند علی بن ابی طالب(ع) و ابن عباس نسبت داده شود، در صورتی که روایت را مخالف عصمت انبیاء بدانند، رد می‌کند چنانکه در داستان حضرت یوسف(ع) چنین کاری را کرده‌اند (طباطبایی، ج ۱۱، ۱۴۱۷ق، ص. ۱۶۷).

احتراز مفسران از اسرائیلیات را بی‌شک می‌توان نقطه عطفی در رشد تاریخ‌نگری مفسران دانست. برخورد با اسرائیلیات دو معنای آشکار را با خود به همراه دارد اولاً حاکی از آن است که در آثاری دینی همچون تفسیر از آوردن منابع بی‌اعتبار می‌بایست جلوگیری شود و ثانیاً داده‌های تاریخی تنها در صورتی پذیرفته خواهند شد که در فرایند نقد اطلاعات قرار گیرند. اگرچه فرایند نقد اطلاعات در تفاسیر درون دینی است و مبتنی بر شرایطی که محدثان برای حدیث صحیح و یا ضعیف در نظر گرفته‌اند اعمال می‌گردد، اما در صورتی که این تلقی در محدوده نگرش دینی محصور نماند و کمی از این حوزه بیرون بیاید کارکردی عام‌تر پیدا خواهد کرد.

۲. جنبه‌های آسیب‌شناختی نگرش تاریخی مفسران

آنچه امروزه تحت‌عنوان نگرش تاریخی مفسران دیده می‌شود الگویی کامل و کارآمد نیست. ویژگی‌های مثبت فراوانی در این نگرش موجود است که در بخش قبل بدان‌ها پرداخته شد اما حائز آسیب‌هایی نیز هست که نمی‌توان از آنها اغماض نمود. تاریخ در صورتی جامعیت لازم را در نگاه مفسران می‌تواند پیدا کند که اولاً مفسران درکی روشن و بی‌تناقض از آن پدید کنند و ثانیاً متناسب با درک صحیح از تاریخ، پیش‌فرض‌های تاریخی مفسران نیز در مسیر اصلاح قرار بگیرد. برای درک صحیح و بی‌تناقض تاریخ، مفسران باید به سمت یکسان شدن قول و فعل خود درباره تاریخ حرکت کنند؛ یعنی همان‌گونه که در عمل نشان می‌دهند تاریخ مدرن می‌تواند کارگشایی لازم را در مسائل

تاریخی داشته باشد همان‌طور هم در بیانات صریح خود بر این امر اذعان نمایند. از سوی دیگر در صورتی که باور پیدا کردند که تاریخ علمی کارآمد در تفسیر است برخی از اصلاحات همچون توازن میان عبرت‌گرایی و عینیت‌گرایی، دوری از نگرش‌های ایدئولوژیک، توجه بیش از سابق به مسائل مادی در تحلیل حوادث و دوری از شخصیت محوری و پرداختن به جریان‌ها و حوادث را نصب‌العین خویش قرار دهند. در ادامه به شکلی تفصیلی‌تر در مورد هر کدام از زمینه‌های مطرح‌شده بحث خواهد شد.

۲-۱. مواضع متناقض به تاریخ

آنچه بیش از همه در حوزه تاریخ‌نگاری مفسران معاصر به چشم می‌آید سردرگمی آن‌ها در چگونگی مواجهه با تاریخ است. عملکرد مفسران تفاوت فاحشی با باور ایشان در زمینه تاریخ دارد. همین مسئله موجب شده است تا در نوع نگرش آن‌ها به تاریخ ابهام وجود داشته باشد. اینکه مفسری عالی‌قدر همچون علامه طباطبایی در تفسیر خود به‌صراحت از تاریخ انتقاد نماید و آن را قابل‌اعتنا نداند (طباطبایی، ج ۲، ۱۴۱۷ق، صص. ۳۰۶-۳۰۸) و از سوی دیگر همو به دنبال بهره‌گیری از تاریخ در راستای رفع تناقضات اقوال در یک زمینه تاریخی گردد (طباطبایی، ج ۱۳، ۱۴۱۷ق، صص. ۲۹۵-۲۹۷) حاکی از مغشوش بودن معنای تاریخ نزد وی است.

دلیل وجود چنین امری را می‌توان ناشی از مشوش بودن معنای تاریخ در جهان اسلام دانست. تاریخ به‌مثابه یک علم در جهان اسلام هنوز جای خود را نتوانسته است باز کند، به همین خاطر کماکان تصور موجود در میان مسلمانان بدین‌نحو است که تاریخ را در معنای کلاسیک‌اش خلاصه می‌کنند؛ از سوی دیگر مسلمانان مدل‌هایی از پژوهش‌های تاریخی عصر حاضر را هم دیده‌اند که در آن‌ها امکان رسیدن به نتایجی کم‌عیب و نقص‌تر وجود دارد. روبه‌رو شدن مسلمانان با این دو مدل متفاوت معنای تاریخ را نزد آن‌ها مشوش نموده است. البته همین تشویش نشان‌دهنده آن است که موقعیت فعلی ما در فهم معنای تاریخ به‌سوی تحول پیش می‌رود. همیشه در تحولات تاریخی و زمانی که قرار باشد از یک مرحله به مرحله‌ای دیگر گذر شود شاهد دورانی

به نام دوران بحران هستیم. در این دوران مفاهیم نه به‌طور کامل همان معنای دوره «الف» را دارند و نه به‌طور کامل معنای دوره «ب» را دارند، بلکه معنای سومی که ادغام‌شده‌ی دو معنای «الف» و «ب» است را می‌رساند. تاریخ در جهان اسلام دچار چنین وضعیتی شده است و تفاسیر هم که در این بوم نگاشته می‌شوند دچار چنین اختلاطی گردیده‌اند.

تفاوت تاریخ‌نگری سنتی و تاریخ‌نگری جدید همچون تفاوت برخورد فعالانه و یا منفعلانه با یک موضوع است. اگر تاریخ را ما به‌عنوان یک علم به‌حساب بیاوریم وظیفه این علم صرفاً نقل وقایع نیست، بلکه بسیاری از وظایف‌اش در راستی سنجی داده‌ها خلاصه می‌شود. تاریخ در جهان معاصر، برف انباری مطالب نیست بلکه نقد اسناد و منابع هم وظیفه بزرگی است که بر عهده مورخان است (جورج کالینگود، ۱۳۸۹، صص. ۳۲۵-۳۲۶). از سوی دیگر آشنایی با روش‌های دست‌یابی به اطلاعات تاریخی و همچنین شم تاریخی^۱ مورخ از دیگر عواملی است که می‌تواند زبردستی یک مورخ را نشان بدهد. شم تاریخی یکی از مهم‌ترین قسمت‌هایی است که مجموعه‌ای از مهارت‌هایی چون وجود روحیه پژوهشی، کار با منابع مختلف تاریخی اعم از گزارش‌های تاریخی و غیر از آن‌ها، تسلط در شناخت تاریخ و دوره‌های تاریخی، آگاهی در زمینه کیفیت ارائه مطالب توسط انواع کتب به‌جای مانده از تاریخ و... هست. به تعبیر دیگر شم تاریخی قوه‌ای است که فرد به دلیل تسلط و دست‌وپنجه نرم کردن با منابع مختلف به دست آورده و به محقق کمک می‌کند تا بدانند در مورد موضوعات مختلف که شاید گزارشی صریح نیز در مورد آن وجود ندارد چگونه و از چه منابعی می‌توان اطلاعات موردنیاز را به دست آورد. طبیعتاً هر چه سطح و میزان استفاده از این منابع گسترده‌تر و متنوع‌تر باشد شم تاریخی فرد قوی‌تر خواهد بود (پاکتچی، ۱۳۹۲، صص. ۲۴-۲۷). تاریخ به این معنا موضعی فعال در برابر داده‌های تاریخی دارد و در نقل بدون پشتوانه حوادث مخفی نمی‌شود، اما در صورتی که تاریخ را در نگاهی سنتی مدنظر داشته باشیم می‌بایست شاهد برخوردی منفعلانه از تاریخ باشیم. در نگرش منفعلانه تاریخ مساوی با گزارش است و اساساً هیچ تحرک و یا سازمان‌دهی مشخصی

را برای نقد داده‌های تاریخی نمی‌توان مشاهده نمود. مورخ کلاسیک هیچ استراتژی خاصی برای کشف حقیقت در دست ندارد و بر همان منابعی که به دست آورده مجبور است اعتماد نماید.

یکی از مهم‌ترین گام‌هایی که برای تغییر وضعیت تاریخ‌نگری تفاسیر ضروری فرض می‌شود دوری از تناقض‌نگری در باب تاریخ و رسیدن به معنایی واحد از آن هست. مفسران معاصر در صورتی که برخوردی آگاهانه با تاریخ داشته باشند و هر دو معنای موجود از تاریخ را در نظر بگذارند خود را بی‌نیاز از تاریخ نخواهند دانست بلکه نهایت سعی را خواهند داشت تا از آن بهره‌مند گردند.

۲-۲. فقدان توازن میان عبرت‌گرایی و عینیت‌گرایی

مورخان به‌طور معمول دیدگاه واقع‌گرایانه‌ای درباره شناخت اتخاذ می‌کنند که متضمن سه اصل اساسی است: نخست اینکه وقایع^۱، کنش‌ها و رخدادهای^۲ منفرد عملاً در گذشته وقوع یافته‌اند؛ دوم اینکه گزاره‌های تاریخی حقیقی^۳ یا امور واقع تاریخی^۴ گزاره‌هایی درباره پاره‌ای از این رخدادها هستند و سوم اینکه گزاره‌های مذکور قابل شناخت و شناخته شدن هستند زیرا شواهد و مدارک کافی درباره آن‌ها در زمان حال وجود دارد (پمپا، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۵). این اصول حاکی از غلبه‌ی عینیت‌گرایی در مفهوم امروزین تاریخ است که برای پی‌جویی زمان و چگونگی حضورش در تاریخ بایستی نگاهی به عصر رنسانس داشته باشیم.

پیدایش نگرش انتقادی در عصر رنسانس فضایی شکاکیت‌گرا را پدید آورده بود. دانشمندان به هیچ‌چیز نمی‌توانستند اعتماد کنند تا جایی که فردی همچون دکارت در وجود خود نیز تشکیک کرده بود و نهایتاً پس از کلنجرهایی فلسفی به این نقطه رسیده بود که من فکر می‌کنم پس هستم. در چنین فضایی که حتی باور به وجود خویشتن نیز همراه با مشقت است نمی‌توان انتظار داشت که به راحتی باورهای تاریخی پذیرفته شود؛ اما راه حل چیست؟ آیا باید با نگاهی سراسر شکاکیت به تاریخ نگریست و در برابر

-
1. Event
 2. Occurrences
 3. True Historical Statements
 4. Historical Facts

داده‌های تاریخی مقاومت نمود و یا اینکه راه‌حلی را برای مشکل پیش‌آمده طراحی کرد؟ دانشمندان عصر رنسانس مورد دوم را برگزیدند و به این باور رسیدند که به‌جای نفی بایستی پیش به‌سوی پیدا کردن راه‌حلهایی باشند تا مشکل را از ریشه حل نماید. تاریخ تا آن دوران آمیخته با گفتارهای راست و دروغ بود و این به معنای آن بود که برخی از ادعاهای تاریخی کاملاً دروغین است و از اساس ریشه‌ای واقعی ندارند. وجود چنین وضعیتی مورخان را به این سو برد که نقطه اتکای خود در ارزش‌دهی به تاریخ را در تطابق آن با واقعیت‌های خارجی ببندارند. بدین‌نحو تاریخ علمی شد که حاکی از گذشته به همان‌گونه که بوده است باشد و پژوهش تاریخی تلاشی به حساب آمد که در نیل آن گذشته همان‌گونه که بوده است به تصویر کشیده شود.

سیر تحولات تاریخی این انتظار را فراروی مخاطبان پدید آورده است که عینیت‌های تاریخی برایشان از اهمیتی فراوان برخوردار باشد. اگر مخاطبی به سمت تاریخ می‌رود هدف او برخورداری از تعالیم اخلاقی و یا مذهبی نیست، بلکه او می‌خواهد بداند که در گذشته چه اتفاقی افتاده است تا شناخت او به نسبت ملت و یا دین‌اش شناختی توأم با واقعیت باشد.

نسبتی همگون در میزان توجه مفسران به عبرت‌ها و حقایق تاریخی وجود ندارد. ناظر به اهداف کلی قرآن که هدایت نقشی بنیادین در آن ایفا می‌کند مفسران به‌طور معمول توجهی بیش‌ازاندازه به عبرت‌های تاریخی می‌نمایند تا جایی که فردی همچون علامه فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن در موضوعات تاریخی سعی در تمرکز بر مسائل تربیتی نموده و تمایل کمتری به کشف واقعیت‌های خارجی تاریخ می‌نماید. اگر تفاسیر معاصر را از حیث توجهی که هرکدام از آنها به عبرت‌های تاریخی و یا عینیت‌های تاریخی داشته‌اند مقایسه نماییم درنهایت به این نتیجه خواهیم رسید که عبرت‌گرایی سهمی بسیار فراتر از عینیت‌گرایی در تاریخ خواهد داشت.

تفاسیر معاصر چه به پسند ما باشد و چه نباشد نگرشی کاملاً عینیت‌گرا به تاریخ ندارند و این را از نوع ابزارهایی که به‌کار می‌برند می‌توان تشخیص داد. نقل‌گرایی اصلی‌ترین شاهدهی است که این ادعا را ثابت می‌نماید. ابزار مفسران قرآن برای صحبت از تاریخ منوط به استفاده از روایاتی است که از کانالی مخصوص به‌دست آنها رسیده

است. اتکاء به این ابزار تا حدی است که در صورت فقدان روایت در منابع روایی مفسر خود را بی‌نیاز از ارائه توضیحات کافی تاریخی می‌بیند؛ اما آیا چنین عکس‌العملی حاکی از بی‌علاقگی آن‌ها به عینیت‌گرایی است؟ در پاسخ باید گفت که بی‌هیچ وجه تمایل مفسران به تاریخ کلاسیک به معنای بدگمانی آن‌ها به تاریخ جدید نیست. کدام مفسر است که از دستیابی به حقیقت ناخوشنود باشد و از اینکه اطلاعات تاریخی ارائه‌شده توسط وی با واقعیت‌های خارجی تطابق داشته باشد ناراضی شود. برخلاف این حرف در بسیاری از موارد مفسر برای آنکه نشان بدهد صحبت‌هایش مبنایی عینی دارد دست به آوردن شواهدی از کتاب مقدس، کتاب‌های تاریخی و یا حتی داده‌های باستان‌شناسی می‌زند. مشکل اصلی مربوط به فقدان تفکری تاریخی و همچنین خالی بودن دست مفسران از ابزارهای تاریخی است. طبیعی است که وقتی مفسر فاقد دو عامل مذکور باشد چاره‌ای جز همراهی با اندیشه‌های پیشین که همان نگرش عینیت‌گرا به تاریخ است را ندارد. دروزه در میان مفسران معاصر فردی است که نگاه‌هایش در بسیاری از موارد نزدیکی زیادی به عینیت‌گرایی تاریخی دارد او سعی می‌کند از ابزارهای متنوعی استفاده کند تا بتواند به نتایجی عینی دست یابد (برای مشاهده اطلاعات بیشتر ر.ک: شجاعی، ۱۳۹۵، صص. ۸۴-۸۶). نسل مفسران بعد از دروزه در صورتی که اندیشه‌ای عمیق‌تر در حوزه تاریخ و روش‌شناسی تاریخی داشته باشند به حتم تحلیل‌های متقن‌تر و قابل‌تأمل‌تری را می‌توانند پیش روی خوانندگان فراهم آورد.

۲-۳. غلبه نگرش ایدئولوژیک در تحلیل‌های تاریخی

دوری از ارزش‌داوری شاخصه‌ای تعیین‌کننده در تاریخ مدرن است. در صورتی که مورخ ارادت و یا انزجار از یک موضوع داشته باشد این حب و بغض‌ها در تفسیر و یا حتی گزینش‌اش از تاریخ اثر می‌گذارد و باعث می‌شود تا با پیش‌داوری به مسائل بنگرد (پمپا، ۱۳۸۷، صص. ۱۹۷-۲۰۸). حال در صورتی که هر فرد با حب و بغض‌های خود مسائل را تحلیل کند هیچ واقعیتی همان‌گونه که رخ داده است برای ما مشخص نخواهد شد و نمی‌توان در صحت و سقم داده‌ها اظهار نظر قطعی کرد. قضاوت مورخی را عادلانه

می‌توان دانست که فارغ از حب و بغض‌ها در گزینش و تفسیر داده‌های تاریخی، دل درگرو یافتن حقیقت داشته باشد (دری، ۱۳۸۰، صص. ۱۷۰-۱۷۲).

سنت تفسیرنویسی با نویسندگانی حیات خود را ادامه داده است که همگی از عالمان دین محسوب می‌شده‌اند. عالم دینی هیچ‌گاه معنایی خشتی ندارد؛ یعنی نمی‌توان فردی را به‌عنوان عالم دین پیدا کرد که مدعی شود در برابر مسائل دینی با ارزش داوری برخورد نماید. مرزهای مذاهب مختلف با یکدیگر از طریق جلوه‌های رفتاری و زمینه‌های حب و بغض آن‌ها از یکدیگر متمایز می‌شود برای مثال تفاوت یک ناصبی با یک شیعه در ارادت و یا بی‌ارادتی به حضرت علی(ع) خود را نشان می‌دهد؛ به همین ترتیب تمامی مذاهب مجموعه‌ای منسجم از حب و بغض‌های هویت‌بخش را دارا می‌باشند که آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند. مفسران قرآن هم که خود از عالمان دینی محسوب می‌شوند مبتنی بر حب و بغض‌های مذهبی و در راستای تقویت مذهب و دفاع از عقاید مسائل را تحلیل می‌کنند.

از منظر دینی در صورتی که مفسر قرآن در راستای دفاع از مذهب خود مسأله‌ای تاریخی را نفی نماید و یا اینکه تحلیلی متفاوت از یک حادثه‌ی تاریخی بیان کند که به نفع مذهب او حساب شود امری مذموم به حساب نمی‌آید. لکن در صورتی که با نگاهی تاریخی بخواهیم در مورد چنین کاری قضاوت نماییم به حتم کار صورت گرفته امری صحیح نخواهد بود. شیعه در طی گذشت هزار سال از زمان رحلت پیامبر(ص) زخم‌هایی زیادی را بر پیکره خود حس کرده است و همه این‌ها به خاطر نگرش‌های مذاهب رقیب در نفی اقتدار ائمه معصومین بوده است. مسئله‌ی خلافت و ولایت امیرالمؤمنین علی(ع) بارها توسط پیامبر(ص) اشاره شده است و از سوی دیگر قرآن نیز اشاراتی غیرصریح بر برتری خاندان اهل‌بیت(ع) داشته است،^۱ اما کم نبوده‌اند مفسرانی که آیات قرآن و مسلمات تاریخی را که در برتری شأن اهل‌بیت وارده آمده است را نفی

۱. برای نمونه‌ای از این آیات می‌توان به مواردی که در ادامه می‌آید توجه کرد: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (الأحزاب: ۳۳)؛ «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (المائدة: ۵۵)؛ «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكْرًا» (الإنسان: ۸-۹).

نموده‌اند (برای نمونه نک: رشید رضا، ج ۳، ۱۳۷۳ق، ص. ۲۶۵). مذاهب رقیب همواره در پی توجیه قضایای تاریخی مرتبط با فضایل اهل بیت(ع) برآمده‌اند و با نگاه‌های ایدئولوژیک به مسأله باعث شده‌اند حقیقتی روشن در جهان اسلام در پرتو ابهام باقی بماند.

تاریخ زمانی می‌تواند قضاوت‌هایی صحیح ارائه دهد که پیش‌فرض‌های مورخ بر حقایق عینی غلبه نداشته باشد. این در حالی است که تفاسیر اسلامی به سبب پایگاه‌های مذهبی که در آن‌ها قرار دارند مصون از ارزش داوری‌های تاریخی نیستند و از این‌رو دعواهای میان آن‌ها به‌هیچ‌روی تمامی ندارد. پس از گذشت حدود هزار و پانصد سال از عصر نبوی هنوز در تفاسیر قرآن مناقشه‌هایی تاریخی دیده می‌شود که هرکدام از آن‌ها به دنبال نفی دیگری و رد دلایل آن‌هاست. نگاهی به تفاسیر عصر حاضر در دو گروه شیعه و سنی ذیل آیه ولایت، آیه اکمال، آیه تطهیر و آیه مباهله سندی زنده بر وجود چنین کشمکش‌هایی تا عصر حاضر است.

از سوی دیگر وقتی نگرشی ایدئولوژیک بر تاریخ نگری مفسران حاکم باشد نباید انتظار وسعت کاربرد تاریخ را داشت. نگاه ایدئولوژیک مبتنی بر سود و منفعت است و تنها در مواردی حضور پیدا می‌کند که نفعی برای مکتب‌اش پدید آورد در غیراین‌صورت ورود به تاریخ را امری غیر ضرور تلقی می‌کند و حال آنکه تاریخ به‌مثابه یک علم می‌تواند عرصه‌هایی فراتر از مناقشات مذهبی را پوشش دهد.

تفاوت عمده و قابل‌ذکری را که میان نگرش ایدئولوژیک و نگرش تاریخی می‌توان در نظر گرفت، اهتمام به سانسور نزد یکی و احتراز از سانسور نزد دیگری است (برای مشاهده نمونه‌ای از تأثیرات ایدئولوژی بر سانسور تاریخ ر.ک: شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۶؛ شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۲). در نگاه ایدئولوژیک صرفاً آن بخشی از قضایا نمود پیدا می‌کند که مطابق با عقاید اهل مذهب باشد و در صورتی که کوچک‌ترین ناهمخوانی وجود داشته باشد مفسر خود را از بیان مطلب معاف می‌دارد و یا به‌نوعی بیان می‌دارد که مطلب خلاف آنچه هست فهمیده شود؛ اما در بهره‌گیری از تاریخ علمی، حرفی از سانسور نمی‌توان زد، چراکه مورخ وظیفه خود می‌داند تا مطالب را براساس یافته‌هایی که به دست آورده بیان نماید و سود منفعت شخصی یا مکتبی در بیان مطالبش اثرگذار

نیستند. در نگرش ایدئولوژیک چارچوب‌هایی خاص بر مفسر تحمیل می‌شود که او الزاماً در بست همان قواعد می‌بایست داده‌های تاریخی را تحلیل کند در غیراین صورت عملکرد وی به‌عنوان نوعی بددینی تلقی می‌شود که نظر غیرمساعد هم‌کیشانش را در پی خواهد داشت.

۲-۴. شخصیت محوری در تبیین مسائل تاریخی

شخصیت محوری ویژگی منحصربه‌فرد تاریخ‌نگری مفسران نیست، مورخان مسلمان نیز در این بحث هم‌صدای با اهل تفسیر هستند (جعفریان، ج ۱، ۱۳۸۹، ص. ۳۸۱) و بی‌شک یکی از اصلی‌ترین آسیب‌های تاریخ در جهان اسلام را همین مورد می‌توان دانست. ممکن است سؤال پیش بیاید که اصلاً مگر شخصیت محوری می‌تواند به‌عنوان آسیب مطرح شود؟ مگر عمده کارهایی که حتی در امروز نگاشته می‌شود مربوط به یک شخص نیست؟ مثلاً زندگی‌نامه‌ها و یا بررسی‌های تاریخی که در مورد زندگی یک شخصیت سیاسی و یا حاکم اسلامی می‌گردد مگر حول زندگانی یک شخص مشخص نیستند؟ شخصیت محوری از این حیث که ما زندگی یک فرد را بررسی نماییم به‌عنوان یک آسیب شناخته نمی‌شود بلکه در بسیاری از موارد می‌تواند منبعی الهام‌بخش محسوب شود که با در اختیار قرار دادن تجربه‌های زندگی افراد اثرگذار تاریخ راه و رسم موفقیت در زندگی را نشان دهد. چنین نگارش‌هایی اساساً نامی خاص را به خود اختصاص داده است و تحت عناوینی چون بیوگرافی یا زندگی‌نامه در سبک‌شناسی نگارش‌های تاریخی از آن یاد می‌شود. چنان‌که پیداست در چنین نگرشی نه‌تنها شخصیت محوری آسیب محسوب نمی‌شود بلکه خود حائز فوایدی بسیار برای خوانندگان می‌تواند باشد. صحبت از نگاه آسیب‌شناختی زمانی مطرح می‌شود که شخصیت محوری فراتر از یک سبک نویسنده‌گی نگریسته شود و تمرکز بر روی شخصیت‌های تاریخی به‌مثابه فلسفه‌ای در تاریخ‌نگاری جهان اسلام در نظر گرفته شود. این سخن بدان معناست که در نگرش فلسفی به چیستی و کارکرد تاریخ، غایت تاریخ‌نگاری را در دایره صحبت از زندگی اشخاص خلاصه نماییم و بیرون از این چارچوب وظیفه‌ای را بر مورخ در نظر نگیریم.

برای تبیین دقیق این آسیب ضروری است که دو جهان‌بینی مختلف کلاسیک و مدرن را از این حیث بررسی نماییم. در تاریخ نگری سنتی صحبت از زندگی مردم عادی و خصوصیات یک جامعه مسأله‌ای مهم نزد مورخان محسوب نمی‌شد و از پرداختن به آن‌ها خودداری می‌گشت. تاریخ اجتماعی، تاریخ فرهنگی، تاریخ هنری، تاریخ اقتصادی و... مسائل موردعلاقه مورخان نبودند (برکلی، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۰). برخلاف آن تاریخ به معنای پرداختن به زندگی افراد سرشناس و تأثیرگذار جامعه بود. زمانی که یک مورخ شروع به نگارش تاریخ می‌کرد مبنای کار او صحبت کردن از زندگی انسان‌هایی از قبیل اسطوره‌های باستانی، انبیاء، خلفا و سلاطین بود. نام‌گذاری کتاب‌ها نیز بر این مبنای شکل می‌گرفت. وقتی که کتابی تاریخی نگارش می‌یافت نامش حاکی از زندگی یک فرد یا جماعتی از افراد مشخص بود مثلاً در آن دوران طیفی از اسامی کتب دیده می‌شود که عناوین آنها تاریخ الرسل و الملوک بوده است.^۱ این کتاب‌ها با اینکه آثاری تاریخی بوده‌اند و تاریخ‌نگاری وظیفه اصلی آن‌ها محسوب می‌شده، اما محوریت کارشان بر روی بررسی افرادی خاص بود. از آنجایی که انبیا و پادشاهان در آن دوران تأثیرگذارترین افراد جامعه محسوب می‌شدند، در نتیجه مطالبی هم که در این کتب ارائه می‌گشت حول محور همین افراد و خاطرات به‌جای مانده از آنها بود.

شخصیت محوری در آن دوران باعث شده بود تا تاریخ معنایی همچون سرگذشت نویسی بیابد؛ خاستگاه آغازین این نوع نگارش‌ها برگرفته از انگیزه‌ای فردی بود و علاقه‌های شخصی، مورخ را به سوی نگارش تاریخ پیش می‌برد اما به‌مرورزمان بافهم اهمیت تاریخ در دست‌یابی به اقتدار، نگارش تاریخ جایگاهی حکومتی یافت و پادشاهان مختلف برای نشان دادن اقتدار خود به نسل‌های آینده افرادی را برای نگارش تاریخ به‌طور رسمی گماشتند (رابینسن، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۷) طبیعتاً چنین نگارش‌هایی انصاف و بی‌طرفی را رعایت نمی‌کردند و متأثر از دستگاه حکومت هر آنچه خوشایند

۱. الملوک و اخبار الماضین، از عبید بن شریه جرهمی؛ سیرالملوک اثر خواجه نظام الملک طوسی؛ کتاب السیاسة الکبیر و آداب الملوک از احمد بن طیب سرخسی؛ روضة‌الصفاء فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء نوشته میرخواند نمونه‌ای از این موارد است.

حاکمان بود را می‌نگاشتند (مجتبائی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص. ۱۱۹۷)، فلذا تواریخ آن‌ها مملو از امور غلوآمیز و مسائل غیرحقیقی بود (برای مشاهده نمونه‌ای از تواریخ متملقانه ر.ک: استرآبادی، میرزا مهدی، جهانگشای نادری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۷). اما در دوران جدید تاریخ منحصر در زندگی‌نامه اشخاص به‌خصوص نیست بلکه تاریخ علمی است که وظیفه دارد بدون هیچ محدودیتی همه آنچه در گذشته وجود داشته است را درک کند (رادمنش، ۱۳۷۰، ص. ۲۶). حوادث و جریان‌ها محور شکل‌گیری تاریخ در عصر حاضر است و دایره شمول آن فراتر از اشخاص به اشیاء و حتی باورها سرایت پیدا کرده است؛ دیگر محدوده‌ای برای پژوهش تاریخی مطرح نیست و تنها بر کشف زوایای پنهان زندگی مشاهیر تکیه نمی‌شود، بلکه گاهی اوقات تاریخ خوراکی‌ها یا اشیائی همچون بستنی و یا پول نیز می‌تواند موضوع یک پژوهش قرار بگیرد.

غلبه شخصیت محوری در تفاسیر موجب گردیده تا در صورتی که یک مفسر علاقه‌مند به تاریخ باشد و بخواهد از تاریخ استفاده کند، جایگاه انحصاری استفاده از آن را در قصص قرآنی تعریف نماید. این رویکرد نوعی تنگ‌نظری پژوهشی را در تفاسیر پدید آورده است که معنایی تقلیل یافته از تاریخ را پیش‌رو می‌کشد و از این‌رو توسعه‌ای نامتوازن را در انجام پژوهش‌های تاریخی در تفاسیر موجب گردیده است. با نگاهی گذرا به تفاسیر قرآن و نسبت سنجی میان مواردی که در آن‌ها تاریخ به‌کاررفته است می‌توان ادعا نمود که در تفاسیر، هنگامی صحبت از مسائل تاریخی می‌شود که مفسر قصد واکاوی ابعاد یک داستان قرآنی را داشته باشد. داستان‌های قرآنی و یا آیاتی که صراحتاً به مسأله‌ای تاریخی اشاره می‌نمایند به سبب اشاره واضحی که به تاریخ دارند مفسر را وادار به ارائه اطلاعاتی تاریخی می‌نمایند، اما چون در سایر موارد چنین اجباری حس نمی‌شود به همین خاطر ظهور و بروز چندانی در استفاده از تاریخ نیز دیده نمی‌شود. برون‌داد این ایده، کار را به‌جایی کشانده است که حتی در آثار منتشرشده محققان قرآن‌پژوهی که به دنبال پیوند میان تاریخ و مطالعات قرآن هستند شخصیت محوری و متناظر با آن مسأله قصص قرآن محوریت پژوهش‌ها را به خود اختصاص داده است (برای نمونه ر.ک: مهران، ۱۴۰۸ق؛ بی‌آزارشیرازی، ۱۳۸۰). این

در صورتی که است که شخصیت محوری ناشی از دیدی محدود است و در صورتی که این نگاه توسعه پیدا کند و تاریخ از محصور بودن در شخصیت‌ها بیرون بیاید ظرفیت‌های پژوهشی بسیاری پیش‌روی مفسران خواهد آمد تا بسیاری از حقایق مکتوم و یا مبهم را روشن نمایند. برای مثال واکاوی انگاره‌های مورد اشاره قرآن در دو دوره جاهلیت و اسلام، زبان‌شناسی تاریخی واژگان قرآنی برای دستیابی به اصل معانی الفاظ، شناخت بافت نزول قرآن، نقد گزارش‌های تاریخی روایات و... از کارکردهای مفیدتری هستند که با استفاده از تاریخ می‌توان بدان‌ها دست‌یافت، اما به سبب محدودیت در استفاده از تاریخ انگیزه‌ای برای حرکت به سوی استفاده از این حوزه‌ها وجود ندارد. با رفع این محدودیت‌ها کاربرد علم تاریخ نیز بی‌شک جهشی غیرقابل وصف در تفسیر خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

نقد درون‌گفتمانی یکی از راه‌هایی است که زمینه تولید علم بومی را فراهم می‌آورد. برای رسیدن علوم اسلامی به جایگاه مناسب، بایستی نقاط ضعف و قوت این علوم شناسایی شود. در این مقاله تلاش شد تا در راستای هدف مذکور، نقاط قوت و ضعف تفاسیر قرآن در حوزه تاریخ‌نگری کاویده شود. طبق بررسی مشخص شد که اهتمام به ارزش‌تعلیمی تاریخ و احتراز از اسرائیلیات نقطه مثبت نگرش تاریخی مفسران است و مواردی چون مواضع متناقض به تاریخ، فقدان توازن میان عبرت‌گرایی و عینیت‌گرایی، غلبه نگرش ایدئولوژیک در تحلیل‌های تاریخی و شخصیت‌محوری جنبه‌های آسیب‌شناختی نگرش تاریخی مفسران است.

کتابنامه

- ابن تیمیه، احمد (۱۴۹۰ق). *مقدمه فی اصول التفسیر*. بیروت: دارمکتبه الحیاء.
استرآبادی، میرزاهمدی (۱۳۷۷). *جهانگشای نادری*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
برکلی، ادینس (۱۳۸۰). *تاریخ و فلسفه تاریخ* (نصراالله صالحی، مترجم). *فصلنامه تاریخ اسلام*، ۲(۷)، ۱۶۹ - ۱۸۸.

بررسی انتقادی نگرش مفسران معاصر به تاریخ ۵۳۳

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۸۰). *باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بیهقی، علی بن زید (۱۳۶۱). *تاریخ بیهق*. تهران: فروغی.

پاکتچی، احمد (۱۳۹۲). *مجموعه درس گفتارهایی درباره روش‌شناسی تاریخ*. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

پمپا، لئون (۱۳۸۷). *فلسفه تاریخ، چارچوب‌های اساسی در آموزش فلسفه مدرن تاریخ در فلسفه تاریخ (حسینعلی نودری، مترجم)*. تهران: نی.

جعفریان، رسول (۱۳۸۹). «*تاریخ‌نگاری اسلامی*» در *جستارهایی در تاریخ و تاریخ‌نگاری به کوشش حبیب‌الله اسماعیلی و منیر قادری*. تهران: خانه کتاب.

جورج کالینگود، رابین (۱۳۸۹). *مفهوم کلی تاریخ (علی‌اکبر مهدیان، مترجم)*. تهران: کتاب آه.

خویی، سیدابوالقاسم (بی‌تا). *البيان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

دروزه، محمدعزت (۱۳۸۳ق). *التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول*. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

دری، ویلیام‌اچ (۱۳۸۰). *عینیت و ارزش داوری در تاریخ (مسعود صادقی علی‌آبادی، مترجم)*. *فصلنامه پژوهشنامه متین*، ۴(۱۳)، ۱۶۵-۱۷۸.

دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۳۸۳). *پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر*. تهران: سهروردی.

رابینسن، چیس اف (۱۳۹۲). *تاریخ‌نگاری اسلامی (محسن الویری، مترجم)*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم اسلامی و انسانی (سمت).

رادمنش، عزت‌الله (۱۳۷۰). *سبک‌های تاریخی و نظریه‌های نژادی تاریخ*. تهران: کویر.

رشیدرضا؛ عبده محمد (۱۳۷۳ق). *تفسیر القرآن الکریم المشتهر باسم تفسیر المنار*. بیروت: دارالمعرفه.

شجاعی، حسین (۱۳۹۵). *رهیافتی انتقادی در به کارگیری تاریخ در تفاسیر قرآنی معاصر (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)*. دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۶). *چهره دیگر محمدبن کرام سجستانی در پرتو سخنان نویافته از او؛ در ارج نامہ ایرج (جشن نامہ استاد ایرج افشار)*. تهران: توس.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۲). *نقش ایدئولوژیک نسخه بدل‌ها. نامہ بهارستان*، ۱(۲)، ۹۳-۱۱۰.

طالقانی، نظرعلی (۱۳۷۳). *کاشف الاسرار*. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

۵۳۴ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عباسی، حبیب‌الله؛ و یان‌چشمه، الهه عظیمی (۱۳۹۵). مغلطه تأثیر عاطفی در بازنمایی تاریخ (نگرشی انتقادی بر تاریخ‌نگاری شهاب‌الدین نسوی در سیرت جلال‌الدین و نفثه الصدور). *فصلنامه متن پژوهی ادبی*، ۲۰(۶۷)، ۷-۳۶.

فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق). *تفسیر من وحی القرآن* (چاپ دوم). بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.

مجتبائی، فتح‌الله؛ و نورائی، مرتضی (۱۳۸۹). سویه‌های تاریخ‌نگاری دینی؛ در جستارهایی در تاریخ و تاریخ‌نگاری (حبیب‌الله اسماعیلی و منیر قادری؛ به کوشش). تهران: خانه کتاب.

معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹). *تفسیر و مفسران*. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.

مهران، محمدبیومی (۱۴۱۸ق). *دراسات تاریخیة من القرآن الکریم*. بیروت: دارالنهضة العربیة.

نعناعه، رمزی (بی‌تا). *الاسرائیلیات و اثرها فی کتب التفسیر*. دمشق: دارالقلم.

مروری بر آثار ناصر در حوزه قرائات قرآن

الهه شاه‌پسند*

چکیده

تاریخ قرآن به‌طور کلی و قرائات به‌طور خاص، یکی از حوزه‌های پژوهشی موردعلاقه در غرب است. یکی از پرکارترین قرائت‌پژوهان عصر حاضر شادی حکمت ناصر است. وی تاکنون دو کتاب و چهار مقاله در این زمینه به چاپ رسانده است. این مقاله با بررسی این آثار دریافته است که از نظر ناصر، تاریخ متن قرآن برای رسیدن به شکل کنونی، شاهد پنج مرحله رسمی‌سازی بوده است. برای بررسی این مراحل، ناصر از مراحل میانی که اطلاعات بیشتری درباره آن در دست بوده شروع کرده است تا به این ترتیب، تبیین آنچه در مرحله نخستین روی داده آسان‌تر شود. وی در آثارش رویکرد تاریخی-انتقادی دارد و از ورود به مباحث زبان‌شناختی و فقهی استقبال می‌کند؛ همچنین کوشیده است از روش‌های نوین، همچون تحلیل اسناد-متن موتسکی بهره گیرد و بدین‌وسیله، روند ایجاد انگاره شذوذ و نیز دو راوی را بررسی کند. همچنین او تطورات درونی رشته قرائات را از رهگذر بررسی ارتباط آن با دیگر علوم همچون ادبیات، فقه و حدیث موردتوجه قرار داده است.

کلید واژگان

شادی حکمت ناصر؛ قرائات قرآن؛ رسمی‌سازی قرآن؛ نقل قرائات؛ حدیث و فقه.

* دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، مشهد، ایران shahpasand@quran.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۱

مقدمه

از دیرباز، مطالعه و تدوین در علم قرائات بیشتر در بین اهل سنت رواج داشته است؛ نگارش آثار بزرگ و کوچک قرائات، احتجاج‌نویسی و پرداختن به قرائت‌های شاذ، زمینه‌های سنتی مطالعات آنان بود. در دوره معاصر، پژوهش‌های اهل سنت علاوه بر تصحیح و بازنشر آثار کهن قرائی، به مطالعات زبان‌شناختی درباره قرائات، به‌خصوص اصول قرائی نیز متمایل شده و تعداد زیادی کتاب و رساله دانشگاهی در این زمینه به چاپ رسیده است. در عین حال، به دلیل اعتقاد اهل سنت به منزل بودن قرائات، کمتر اثری به زبان عربی به چشم می‌خورد که دارای رویکرد انتقادی باشد. اما شیعیان به دلیل انگاره رایج یگانگی قرائت منزل، از همان دوران نخست، رشته قرائات را چندان جدی نگرفتند؛ در کارنامه کم‌حجم مطالعات سنتی آنها در حوزه قرائات، آثاری همچون مجموعه‌های کوچک قرائی منسوب به برخی اصحاب ائمه (ع) و مباحثی نه‌چندان مفصل در «کتاب الصلاة» کتب فقهی، به مناسبت بحث قرائت حمد و سوره نماز، دیده می‌شود. در دوره معاصر، مباحثی چون بررسی رویکرد مفسران مختلف به قرائات، تاریخ قرائات به‌ویژه از نظر گستره رواج قرائات خاص، ارتباط قرائات با فقه یا تحریف‌ناپذیری قرآن، قرائات منسوب به ائمه (ع) و ... حوزه‌های موردعلاقه فارسی‌زبانان است. چنانکه عدم اعتقاد به الهی بودن قرائات چندگانه قرآن، باعث رواج نسبی رویکرد انتقادی شده است.

در زبان‌های اروپایی نیز آثار متعددی در حوزه قرائات تألیف شده است. (برای نمونه، ر.ک: هفتادر و فروغی، ۱۳۹۳) از آنجا که نلدرکه آلمانی آغازگر تاریخ قرآن‌نویسی به معنای کنونی‌اش شمرده می‌شود، (ر.ک: کریمی‌نیا، ۱۳۸۹) به‌طور خاص در زبان آلمانی آثار متعددی به نگارش درآمده است؛ مقالات چندگانه ادموند بک درباره مکتب قرائی کوفه از این جمله هستند. (Beck, 1948, 1950, 1951, 1953) در زبان انگلیسی نیز تاریخ قرائات، پژوهش‌های نسخه‌محور، پژوهش‌های زبان‌شناختی، بازسازی متون و... حوزه‌های موردعلاقه محققان بوده‌اند. آثار معاصر اروپایی غالباً رویکرد تاریخی-انتقادی دارند و بیشتر از منابع اهل سنت بهره گرفته‌اند. در عین حال، اخیراً توجهی به دیدگاه‌های شیعه در این زمینه پیدا شده است که همچون آثار کلبرگ و معزی

(Kohlberg & Amir-Moezzi, 2009) و مئیر بر-اشر (۱۳۹۵)، در وهله اول بر گردآوری قرائات شیعی تمرکز کرده است. از جمله محققانی که اخیراً آثار متعددی به زبان انگلیسی در زمینه قرائات نگاشته‌اند، می‌توان به ملچرت با دو مقاله با رویکرد تاریخی - زبان‌شناختی (Melchert, 2000 & 2008)؛ هاروی با دو مقاله با رویکرد زبان‌شناختی - فقهی (Harvey, 2016 & 2017)؛ و شاه با چهار مقاله با رویکرد زبان‌شناختی - فقهی (Shah, 2003 I&II, 2004 & 2016) اشاره کرد. این آثار در عین ارزش و روشمندی، بررسی‌های موردی هستند و نویسندگان آنها در فضای کلی مطالعاتشان، به بحث قرائات نیز پرداخته‌اند. اما شادی حکمت ناصر که قطعاً نامش در فهرست پیشین خالی است، همه آثار چاپ‌شده‌اش در حوزه قرائات و غالباً دارای رویکرد تاریخی است. وی چنان‌که خود گفته است، پروژه تاریخ قرآنی بزرگی را در دست اجرا دارد که قرار است با تمرکز بر قرائات، به بررسی مراحل رسمی‌سازی قرآن بپردازد.^۱ هرکدام از آثار چاپ شده وی تاکنون نیز انعکاس بخشی از این پروژه هستند.

۱. درباره ناصر

آقای دکتر شادی حکمت ناصر، متولد کویت و رشدیافته نبطیه در جنوب لبنان است. وی در هر دو رشته شیمی و ادبیات عربی از دانشگاه آمریکایی بیروت فارغ‌التحصیل شد. درجه دکتری خود را در سال ۲۰۱۱ میلادی در رشته مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه هاروارد، با راهنمایی ولفهارت هاینریکس^۲ گرفت و در سال‌های ۲۰۰۹ تا ۲۰۱۲ مدرس ارشد ادبیات عربی و هماهنگ‌کننده برنامه زبان عربی دانشگاه ییل بود. در سال ۲۰۱۳ به‌عنوان مدرس مطالعات عربی کلاسیک دانشگاه کمبریج منسوب شد و اکنون استادیار مطالعات عربی کلاسیک دانشگاه هاروارد است.^۳ پژوهش‌های وی در

1. Nasser's Interview with Islam Critiqued: The Canonization(s) of the Quran
(<https://www.youtube.com/watch?v=LxKV3g7iTCE>)

2. Wolfhart Heinrichs

3. <https://nelc.fas.harvard.edu/people/shady-h-nasser>
<https://peoplepill.com/people/shady-hekmat-nasser>

حوزه مطالعات قرآنی است و در این بین، بر تاریخ قرآن و قرائات تمرکز دارد؛ او تاکنون دو کتاب و چهار مقاله در این زمینه به چاپ رسانده و در کنفرانس‌ها و گفتگوهای متعددی حضور یافته و به معرفی آثار و دیدگاه‌هایش درباره تاریخ قرآن و قرائات پرداخته است.

۲. آثار قرآنی ناصر

پژوهش‌های منتشرشده ناصر در حوزه قرائات، مشتمل بر دو کتاب و چهار مقاله است که در ذیل به ترتیب چاپ معرفی می‌شوند:

۱- کتاب *نقل قرائات قرآن؛ مسئله تواتر و پیدایی قرائت‌های شاذ*: این کتاب در سال ۲۰۱۳ میلادی توسط انتشارات بریل به چاپ رسید. متن فارسی آن نیز در سال ۱۳۹۸ شمسی با ترجمه الهه شاه‌پسند و ولی عبدی در مجموعه «اسلام پژوهی» نشر کرگدن منتشر شد. این اثر مطالعه‌ای است درباره نقل قرائات قرآن، رسمی‌سازی نظام‌های قرائات، و پدیده قرائات شاذ غیررسمی که در پنج فصل ارائه شده است:

✓ ارتباط وثیق بحث قرائت و کتابت، و تأثیری که گفته می‌شود ویژگی‌های رسم‌الخط آغازین بر شکل‌گیری اختلاف قرائات داشته، موجب شده است که نویسندگان برای ورود به مباحث خود در **فصل اول**، مروری بر دیدگاه‌های غربی درباره جمع قرآن و تاریخ‌گذاری آن داشته باشد. روایات سبعة احرف نیز که به‌منزله تنها مجوز شرعی برای تعدد قرائات مورداستفاده دانشمندان اهل سنت بوده است، مقدمه‌ای ضروری برای این مبحث به‌شمار می‌رود. ناصر با تحلیل متن و سند این روایات به شکلی که موتسکی آن را به تکامل رسانده، رواج این اخبار را در اواخر سده اول هجری تاریخ‌گذاری کرده است.

✓ **فصل دوم** به بررسی نقش ابن‌مجاهد در رسمیت‌بخشی به قرائت‌های هفت‌گانه اختصاص دارد. تحلیل ناصر از انتخاب هفت قاری متفاوت با دیدگاه مشهوری است که می‌گوید ابن‌مجاهد با انتخاب هفت قاری قصد داشت از رواج روایات سبعة احرف استفاده کرده و این هفت قرائت را رسمیت ببخشد. در نتیجه این دیدگاه، انتخاب سه قاری از کوفه، تنها برای

تکمیل عدد و رساندن آن به «هفت» بوده است. برخلاف این نظر، ناصر تأکید دارد که موقعیت پیچیده سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کوفه موجب انتخاب سه قرائت از آن شهر شده است.

در همین فصل، نویسنده با بررسی دیدگاه‌های برجای مانده از صاحبان مجموعه‌های قرائی پیش از ابن‌مجاهد، نشان داده است که آنها هیچ‌گاه همه قرائات را منزل و الهی نمی‌دانستند و هیچ تلاشی نیز برای ایجاد مجموعه‌ای رسمی برای قرائات نکرده‌اند. خود ابن‌مجاهد نیز قرائات را منزل و الهی نمی‌شمرد؛ همچنان که اختلاف آرای فقهی موجود بین فقیهان را الهی نمی‌دانست. توجه ناصر به اینکه ابن‌مجاهد اختلاف قرائات را همچون اختلاف احکام می‌داند، او را قادر ساخته است تا از شرایط موردنظر ابن‌مجاهد برای انتخاب هر یک از این قرائات تحلیل بهتری ارائه دهد؛ هماهنگی با اجماع و سنت رایج مهم‌ترین عامل بود که با تغییر نوع نگاه به قرائات، جای خود را به سند معتبر داد؛ علمای مسلمان بعدی مسئول انتقال رشته قرائات از حیطة فقه به حیطة حدیث بودند.

✓ در فصل سوّم، نویسنده برای بررسی تواتر قرائات، ابتدا از مفهوم تواتر نزد اصولیان آغاز کرده و سپس به مفهوم آن نزد محدثان روی آورده است. او به نیکی دریافته است که این مفهوم پیش از حدیث، در فضای اصول فقه - که میزان یقین‌بخشی و علم حاصل از هر دلیل فقهی را مورد توجه قرار می‌داد - مطرح بود. تعلق مفهوم تواتر به مباحث نظری حوزه اصول فقه مشکلاتی را برای علمای حدیث و قرائت ایجاد کرد؛ این مفهوم تکامل یافته در اصول فقه، بر احادیث و قرائات قابل تطبیق نبود؛ لذا مفاهیمی چون «تواتر نزد گروهی خاص» شکل گرفت. ناصر تعریف اصولیان از قرآن را پیش کشیده است تا نشان دهد «تواتر» - با این مبنا که تنها نقل متواتر مفید علم یقینی است - یا قید مهمی در این تعریف‌ها بوده و یا کمینه شرط اصلی وثاقت و اعتبار قرآن بوده است. وی خود را درگیر ارائه تعریفی صحیح نمی‌کند و با اکتفا به نقل تعاریف اصولیان مسلمان، پلی به تواتر قرائات می‌زند: اگر این متن متواتر

است و قرائات وسیله‌ای برای خواندن این متن‌اند، چگونه ممکن است این متن متواتر را با قرائاتی که غیر متواترند خواند؟ پیش از شکل‌گیری اندیشه تواتر قرائات، علمای قرائات قبول داشتند که قرآن متواتر است، اما قرائات را متواتر نمی‌شمردند. با وجود این، ناصر به دیدگاهی که اصل کلمات قرآن را متواتر و در عین حال قرائات را که شیوه خوانش این متن‌اند، غیرمتواتر می‌شمارد، جز به اشاره نپرداخته است، که می‌توانست بیشتر به این مسأله توجه کند، خصوصاً با این مبنا که قرائات در واقع تفسیر و بازتعبیر قاریان از رسم مصحف عثمانی‌اند. این دیدگاه را نویسنده بارها نقل کرده و به نظر می‌رسد تا اندازه‌ای پذیرفته است.

✓ ناصر در **فصل چهارم** توانسته است با نگاهی در زمانی و مقایسه اسناد نقل قرائات رسمی در آثار ابن‌مجاهد، ابن‌غلبون و دانی، به تاریخ و شیوه تعیین دو راوی اصلی قرائات رسمی در سنت مطالعات قرائی دست یابد. اینکه چرا گاه این دو راوی از نسل راویان بی‌واسطه و گاه از راویان طبقات بعد بوده‌اند، سؤال است که در این فصل پاسخ می‌گیرد و در ضمن این پاسخ تحلیلی تازه از پیدایی قرائات شاذ به دست می‌آید. ناصر توجه دارد که مفهوم قرائت شاذ در طول زمان دچار تغییراتی شده است. با این حال، او نشان می‌دهد که چگونه برخی قرائات با وجود برخورداری از شرایط قرائت قابل قبول، به محدوده شواذ راه یافتند. نویسنده در موارد متعدّد و از جمله این فصل، به تأثیر راه‌یابی الگوهای حدیثی به حوزه قرائات توجه کرده است.

✓ در **فصل پنجم**، نویسنده کوشیده است ماهیت اختلاف قرائات را بررسی کند. او می‌خواهد بداند آیا این اختلافات صرفاً برخاسته از رسم الخط مصحف عثمانی‌اند؟ به عبارت دیگر، آیا این پندار که قرائات مختلف در واقع تلاش قاریان برای رمزگشایی از رسم الخط مصحف عثمانی‌اند، صحیح است؟ و یا می‌توان کمینه بخشی از این اختلافات را، همچون بیشتر اختلافات موجود در شعر کهن عربی، ناشی از نقل شفاهی دانست؟ او این اختلافات را به تفکیک دسته‌بندی و نام‌گذاری کرده و به گونه‌های مشابهی در هر دو متن دست‌یافته

است، که درصد وقوع آنها در دو متن، گاه مشابه و گاه بسیار متفاوت است. او تفاوت‌ها را با توجه به ماهیت متفاوت این دو متن تحلیل کرده است. در مجموع می‌توان کتاب اخیر ناصر را اثری ارزشمند در حوزه مطالعات تاریخ قرآن و قرائت خواند؛ نویسنده نگاهی در زمانی و روشمند به برخی مسائل علم قرائت دارد. تحلیل روند تحولات این حوزه علمی با استفاده از روش‌های مطرح در مطالعات جدید حدیثی می‌تواند مبحث قرائت را به قرین دیرینه‌اش علوم حدیث پیوند زند و امکان استفاده از دستاوردهای حدیثی در حوزه قرائت را بیش‌ازپیش آشکار سازد. این کتاب در میان مطالعات غربی این حوزه نیز اثری تازه و درخور توجه ارزیابی شده است. اندرو ریپین در معرفی و مروری کلی بر این کتاب نوشته است که کتاب ناصر می‌تواند به محوری برای همه پژوهش‌های آینده در این حوزه تبدیل شود. (Rippin, 2014) محقق دیگری نیز در مقاله‌ای مروری، اگرچه روش ناصر را در گردآوری سازوکارهای نقل قرائت و شعر کهن اسلامی نیازمند مطالعه و توسعه بیشتر (از جمله با تحلیل داده‌های دیگر) می‌داند، معتقد است کتاب او را باید مقدمه خوبی بر مطالعات انتقادی قرائت دانست که در آن تلاش می‌شود با استفاده از روش‌های آکادمیک استنتاج و استدلال، از کلیشه‌های سنتی رویکرد دینی عبور شود. (Grodzki, 2016).

۲- مقاله «قانون دو راوی قبل و بعد از دانی: نقش ابوطیب بن غلبون و مکتب قیروان/اندلس در ایجاد دو راوی»: این مقاله در واقع تکمله‌ای بر فصل چهارم کتاب نقل قرائت قرآن است، با این تفاوت که در کتاب، بحث چگونگی تعیین دو راوی رسمی از آن حیث مطرح می‌شود که نشان دهد هم‌زمان و در اثر همان مکانیزم رسمی شدن تعدادی از روایات، برخی دیگر شاذاً شمرده شدند و این از رهگذر مقایسه اسانید چهار مورد از هفت قرائت رسمی، در سه اثر قرائی مشهور (آثار ابن مجاهد، ابن غلبون و دانی) ممکن شده است. اما مقاله بیشتر بر روند تعیین دو راوی رسمی تمرکز دارد و انتقال هفت قرائت مشهور را در دو اثر قرائی دانی (التیسیر و جامع البیان) به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهد.

طبق این مقاله، مقایسه نقل‌ها در دو کتاب دانی نشان می‌دهد که طبقه‌بندی وی از دو راوی، بر حسب تعداد و شخص آنها، در دو کتاب متفاوت است. جدول زمانی آثار قرائی قبل از دانی، تا آنجا که در دسترس است، نشان می‌دهد که ابوطیب بن غلبون و شاگردانش از مکتب قیروان، باید اولین کسانی باشند که نظام ۱۴ راوی را ایجاد کردند، چیزی که بعداً در *التیسیر و الشاطیئیه* رسمی شد. مرور آثار قرائی اولیه قبل و بعد از دانی نیز نشان می‌دهد که نویسندگان مشرقی نظام دو راوی را به‌طور کامل تصدیق نکرده و بر حسب تعداد و شخص، طبقه‌بندی متفاوتی از راویان را اتخاذ نموده‌اند.

۳- مقاله «بازبینی جایگاه ابن‌مجاهد در هفت قرائت رسمی: قرائت پیچیده ابن‌عامر از «كُنْ فَيَكُونُ»: این مقاله نیز در واقع بسط دیدگاه ناصر در فصل دوم کتاب *نقل قرائات قرآن* است. او در این مقاله ابتدا ایده «اختلاف قرائات به منزله اختلاف احکام» را با مقایسه‌ای بین *السبعة* ابن‌مجاهد و *الاختلاف الفقهاء* طبری تبیین نموده است تا نشان دهد تنها در زمانی متأخرتر این رویکرد تغییر کرد و با قرائات به منزله اخبار و احادیث برخورد شد. آنگاه نویسنده در بررسی موردی خود، روش‌شناسی انتقادی ابن‌مجاهد در ثبت قرائت‌های *قرآن* را با بررسی سه مثال مطرح نموده است: «كُنْ فَيَكُونُ / فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷؛ آل‌عمران: ۵۹؛ مریم: ۳۵؛ غافر: ۶۸)، «وَلْيُضْرِبْنَ / وَلْيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» (نور: ۳۱) و «أَنْ رَأَهُ / رَأَهُ اسْتَعْنَى» (علق: ۷). نویسنده از این رهگذر نشان داده است که رد ابن‌مجاهد بر برخی از قرائات، به‌شدت با موضع دانشمندان مسلمان بعدی که با حرارت تمام یکایک اختلاف قرائت‌های هفت‌گانه رسمی (کل حرف) را متواتر، وحیانی و قرآنی دانسته‌اند، مخالف است.

۴- مقاله «خطاهای دستوری قاریان *قرآن*: زلّه القاری أبو حفص نسفی»: فقیهان، مسلمانان را ایجاب می‌کنند که سطح مقدماتی سواد را برای خواندن *قرآن* به‌هنگام مراسم نماز، به دست آورند. از نخبگان تحصیل‌کرده، عالمان و به‌ویژه امامان جماعت، تلفظ صحیح حروف عربی و پیروی از قواعد دستوری، انتظار می‌رود. به همین منظور، فقیهان حنفی قوانینی را وضع کرده‌اند که به دنبال شناسایی خطاهایی

است که امکان یا عدم امکان ارتکاب آنها از سوی شخص در نماز وجود دارد. این قوانین «زَلَّةُ الْقَارِي» یا به عبارت دیگر خطاهای دستوری قاریان قرآن نامیده شده‌اند؛ زَلَّةُ الْقَارِي این خطاها را مشخص می‌کند و میان خطاهایی که نماز را باطل می‌کند و خطاهایی که نماز را باطل نمی‌کند، تمییز می‌دهد. ناصر در این مقاله بررسی می‌کند که آیا یک فرد دارای خطای دستوری (لَا حِينَ / لَحَانَ) واجد شرایط امامت و رهبری نماز جماعت هست؟ سپس درباره زَلَّةُ الْقَارِي و دلالات الهیاتی آن برای فهم ماهیت قرآن و نظم آن بحث می‌کند. بررسی موردی نویسنده به رساله زَلَّةُ الْقَارِي ابوحفص نسفی اختصاص دارد، به همین دلیل، متن عربی این رساله و خلاصه‌ای انگلیسی از آن را نیز به مقاله ضمیمه کرده است.

۵- مقاله «ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم (یوسف: ۲): نماز خواندن پشت سر نوک‌زبانی»: مسلمانان ملزم شده‌اند که قرآن را درست طبق قواعد پیچیده قرائت قرآن تلاوت کنند. این مسأله به‌خصوص در جریان اعمال عبادی مانند نماز موضوعیت می‌یابد. از امام نماز جماعت انتظار می‌رود نسبت به قرآن عالم‌تر، و در قرائت برتر از کسانی باشد که به او اقتدا کرده‌اند. مسأله کسی که نوک‌زبانی حرف می‌زند (أَلْتَفَّح)، چالش برانگیز است. امامی که این‌گونه است، ممکن است قرآن را ناصحیح قرائت کند و در خیلی موارد معنی آیات را عوض کند. نویسنده در این مقاله در مورد مسأله نوک‌زبانی حرف زدن و مواردی که به چنین شخصی به‌عنوان امام گروهی از افراد، مجوز امامت داده می‌شود یا از آن منع می‌شود، بحث می‌کند. وی بعد از ارائه پیشینه‌ای درباره نوک‌زبانی حرف زدن، اختلالات گفتاری و ملزومات اصلی امامت، فتوای چند فقیه از مکاتب مختلف فقهی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. نویسنده در نتیجه‌گیری این مقاله آورده است: فقیهان، صرف‌نظر از سخت‌گیری یا سهل‌گیری‌شان، در صدد حفظ یک درجه پایه از قرائت درست و صحیح قرآن در سراسر نماز هستند. فقیهان سخت‌گیر مراقب‌اند که به خاطر یک مانع زبانی، مسلمانان عامی را از انجام کامل تکالیف اصلی‌شان دل‌سرد نکنند. فقیهان سهل‌گیر هم مراقب‌اند که اجازه ندهند انعطاف‌پذیری‌شان، قرآن و

همه آنچه را که به عقیده مسلمانان نقل دقیق و لفظ به لفظ کلام خداوند به حضرت محمد با «عربی مبین» است، تحت تأثیر قرار دهد.

۶- کتاب دومین رسمی سازی قرآن؛ ابن مجاهد و پیدایی قرائات هفت گانه: این کتاب که در سال ۲۰۲۰ میلادی توسط انتشارات بریل به چاپ رسید، از یک فصل مقدماتی و چهار فصل اصلی تشکیل شده است:

✓ **فصل اول:** در فصل اول، ناصر مقدماتی درباره دومین رسمی سازی قرآن مطرح کرده و اصطلاحات مورداستفاده اش در کتاب را معرفی نموده است. وی معتقد است پژوهش های پیشین بیشتر بر «چرایی» پیدایش قرائات متمرکز بودند، اما این پژوهش بر «چگونگی» مکانیزم های پیدایی و نقل قرائات متمرکز است. اگر این پرسش پاسخ گیرد، کمک می کند برای پرسش از «چرایی» نیز پاسخ دقیقی بیابیم. ناصر در مقام مقدمه چینی برای طرح مراحل مختلف رسمی سازی، نشان می دهد که در دوره متقدم، یک سیستم کاملاً مشخص از قرائات، مثل قرائت عاصم یا هر قاری مشهور دیگری، وجود نداشته است، بلکه چند نسخه و بازتعبیر متفاوت به طور هم زمان بین جامعه قاریان رواج داشته است. چنان که یک روایت از عاصم مثل حفص نیز وجود نداشته، بلکه روایات متعددی به او منسوب بوده است. آنگاه به گاه شماری رسمی سازی قرآن روی آورده و نشان داده است که قرائات تاکنون پنج مرحله از رسمی سازی را پشت سر نهاده است: **اولین** رسمی سازی در زمانی بین جمع مصاحف عثمان (د.۳۵ق) و نخستین تلاش های نحویان برای استاندارد کردن زبان عربی، یعنی پیش از زمان ابن مجاهد، روی داده است؛ آثار نحوی و تفسیری پیش از ابن مجاهد همچون آثار سیبویه (د.۱۸۰ق)، فرآء (د.۲۰۷ق)، زجاج (د.۳۱۱ق) و طبری (د.۳۱۰ق)، داده های قرائی فراوان و مباحث مهمی درباره ارزش نحوی و تفسیری آنها فراهم آوردند. **دومین** رسمی سازی در قرن چهارم و توسط ابن مجاهد (د.۳۲۴ق) روی داد؛ وی در کتاب *السبعة هفت قرائت* را رسمی کرد، کاری که باعث ناخشنودی بسیاری از محققان شد، به گونه ای که به نگارش کتاب هایی با تعداد قرائات بیشتر یا کمتر از هفت تا

دست زدند. درعین حال، هرکدام از قاریان مشهور ابن مجاهد چند شاگرد داشتند و چنین نبود که همه این شاگردان در نقل از استاد خود اتفاق داشته باشند، لذا فرایند دیگری از رسمی سازی نیاز بود؛ سومین رسمی سازی به واسطه رواج قانون دو راوی، توسط دانی و شاطبی در قرن پنجم رخ داد؛ عملکرد دانی و شاطبی باعث شد برای هر قاری، «دو» راوی رسمی شمرده شود. ابن جزری (د. ۸۳۳) نیز نیروی محرک چهارمین رسمی سازی بود وی در قرن نهم سه قرائت را به قرائات رسمی ابن مجاهد افزود. پنجمین آن نیز در قرن چهاردهم قمری / بیستم میلادی، پس از انتشار اولین نسخه چاپی قرآن در قاهره براساس قرائت عاصم به روایت حفص رخ داد (۱۹۲۴ میلادی).

ناصر گمان دارد که درک چگونگی استانداردسازی قرآن در چهار مرحله اخیر، به ما کمک می کند که بفهمیم در مرحله اول استانداردسازی چه اتفاقی افتاده است، برای نمونه، وی در استانداردسازی ابن مجاهد نقش سیاست را مشاهده کرده و می گوید در مرحله اول نیز نقش سیاست قابل مشاهده است، چیزی که از ترکیب گروه جمع عثمان نمایان است. به هر حال، به همین دلیل ناصر پروژه بزرگ خود در حوزه تاریخ قرآن و قرائات را با بررسی مرحله اول شروع نکرده است و در کتابها و مقالات متعددش درباره قرائات، بر مراحل بعدی تمرکز دارد.

ناصر معتقد است قرائات و قرآن دو چیز متفاوت هستند؛ وقتی می گوئیم قرآن، درباره مفهوم قرآن صحبت و قرائات را فراموش می کنیم. اما قرائات راه دستیابی به قرآن هستند. قرائات محلی بودند و مردم مکه، مدینه، کوفه و بصره قرائات خودشان را داشتند. اقدام ابن مجاهد در واقع گزینش از بین این قرائات محلی بود. متن ثابت است، اما خواندن آن نیازمند نقاط و حرکات است و قرائات این را در اختیار می نهد. ناصر معتقد است شکل شفاهی قرآن پویا است، اما درعین حال می گوید: تا آنجا که به دست کاری کلمات، اضافه یا نقصان کلمات مربوط است، دلیل یا شهادی وجود ندارد که بگوئیم قرآن متحمل تغییرات عمدی شده است. به نظر می رسد قرآن از زمان تدوینش در

مصاحف محلی یک «متن بسته» داشته است، چنانکه فرد داور هم در پژوهش خود با عنوان *روایات خاستگاه‌های اسلامی*^۱ مطرح کرده است.

✓ **فصل دوم:** این فصل «بقای اصلح» نام دارد و به قرائات خلاف قاعده موجود در قرائات هفت‌گانه می‌پردازد. (ناصر اصطلاح قرائت خلاف قاعده را برای قرائاتی که با نحو عربی ناسازگارند به کار می‌برد.) ذیل این عنوان، ابتدا به این می‌پردازد که از بین راویان متعدّد قاریان هفت‌گانه، تنها نقل دو راوی رسمی و بقیه شاذّ شمرده شدند. آنگاه به بررسی سند روایت حفص از قرائت عاصم پرداخته است. او همچون دیگر آثارش، برای ارائه دورنمای اسانید از نمودار استفاده می‌کند؛ وی نمودار سند ابن مجاهد تا روایت حفص را ارائه کرده و به مذاقه در وجوه مشترک آن با نمودار اسانید دیگر قرائات پرداخته است. در انتها نیز ۶۶ قرائت مشکل‌ساز منقول در کتاب السبعه را فهرست کرده است. این فصل با پیشنهاد یک چارچوب که محققان قرائات اعتبار یا نادرستی قرائات قرآنی را در آن سنجیدند و نیز معیارهایی که آنها می‌بایست برای تصدیق راویان خاصی به‌عنوان نماینده قاریان رسمی خاص به کار گرفته باشند، پایان می‌یابد.

✓ **فصل سوم** که «جرح و تعدیل رجالی در قرآن و حدیث» نام دارد، به مقایسه مکانیزم نقل در قرائات و حدیث اختصاص دارد. ناصر فصل را با ماجرای از برخورد و گفتگوی دو قاری و یک محدّث شروع کرده و چنین برداشت می‌کند: ۱. رشته قرائات در ابتدا جدا از حدیث توسعه یافت، ۲. رشته قرائات کم‌کم شروع به پذیرش متدولوژی حدیث کرد، ۳. قرائات درگیر متدولوژی‌های حدیث شد. اصطلاحاتی چون متابعات، شواهد، وجاده، ارسال، مکاتبه و دیگر اصطلاحات حدیثی به‌هیچ‌وجه در آثار متقدم قرآنی به چشم نمی‌خورد و کاملاً با این علم غریبه است. اما تصوّر اینکه چگونه چنین ارتباطی ایجاد شد، دشوار نیست، چون نقد حدیثی و سندی به بسیاری از رشته‌ها، حتی رشته‌های سکولاری چون شعر و ادب نیز راه‌یافته بود. اینکه

دانشمندان قبل از متخصص شدن در یک رشته، دانسته‌هایی از چند رشته مختلف کسب کنند رایج بود و عجیب نیست که قاریان به نقل حدیث نیز مشغول شده باشند.

در این فصل، ناصر ابتدا صفات موردنظر برای راوی در حدیث را مطرح کرده و آنگاه به مسأله اسناد در فضای قرائات می‌پردازد. او پس از اشاره به راه یافتن ترمینولوژی حدیث به علم قرائات، به کاربست جرح و تعدیل رجالی درباره قاریان می‌پردازد. نویسنده در این فصل نشان داده است که به دلیل ماهیت مختلف این دو علم، به‌کارگیری متدولوژی حدیث در فضای قرائات نتایج متفاوتی به بار آورده و به تنش و سردرگمی انجامیده است.

✓ **فصل چهارم:** «نقل مکتوب قرائات» نام دارد. ناصر در این فصل مسائلی را درباره نقل شفاهی و مکتوب در حوزه قرائات مطرح کرده است. او به اختلاف مصاحف امصار پرداخته و براساس گزارش‌های به دست رسیده از دوره متقدم، کلماتی را که رسم آنها در مصاحف مکه، مدینه، شام، بصره و کوفه محل اختلاف بوده، گردآوری کرده است. به عقیده ناصر اختلافاتی که بین مصاحف امصار وجود دارد، باید بررسی و با داده‌هایی که ابن مجاهد گردآورده مقایسه شود تا معلوم شود که چه میزان از اختلافات متنی درگذر زمان افزوده شده و اینکه آیا آنها از زمان جمع عثمان یک مجموعه ثابت بوده‌اند یا نه. او نشان داده است که سنت قرائی از همان آغاز، به شدت وابسته به ابزارهای مکتوب نقل بوده است؛ علاوه بر سماع شفاهی (القراءة علی، تلاوة، سماع الحروف) به‌عنوان راهی برای نقل و اعتباربخشی به قرائات، روش‌های مکتوب مانند یادداشت‌های درسی، مکاتبات و مصاحف شخصی نیز به همان اندازه رایج بوده‌اند.

به گفته ناصر، درباره قرون اولیه نمی‌دانیم که هرکدام از نقل شفاهی و مکتوب چقدر تأثیرگذار بوده‌اند. قرآن به‌طور شفاهی نقل می‌شد و به حافظه مردم سپرده می‌شد، اما در دوره عثمان قرآن در یک نسخه جمع شد و نقل شفاهی جای خود را به نقل مکتوب داد. نقل شفاهی و حفظ قرآن همچنان

ادامه داشت، اما همه علما اتفاق نظر داشتند که فارغ از اینکه فرد قرآن را چگونه حفظ کرده است، نمی‌تواند از مصحف عثمان منحرف شود. برخی قاریان از شیوه قرائت و حفظ خود از قرآن مطمئن بودند، اما اگر آن شیوه از مصحف عثمانی انحراف داشت، علمای قرائت آن را قبول نمی‌کردند. اینجا نقل شفاهی به نقل مکتوب ضمیمه شده است، لذا صحیح نیست گفته شود قرآن فارغ از نقل مکتوب و رسم به‌طور شفاهی نقل شده است. در واقع، یک رابطه دوسویه بین نقل مکتوب و نقل شفاهی، یا به تعبیر دیگر یک نقل شفاهی مبتنی بر متن، وجود دارد و نه یک نقل شفاهی صرف.

درباره شیوه نقل در دوره متقدم اسلامی، نقل شفاهی غالباً بر نقل مکتوب اولویت داده می‌شود، اما ناصر این را در بحث قرائت پیش‌فرض نمی‌گیرد. او نشان می‌دهد که نقل قرائت از همان دوره متقدم بر ابزارهای مکتوب مانند کتابچه‌ها، مکاتبات، و مصاحف شخصی تکیه داشته است. قاریان از همان اواخر قرن اول برای نقل، آموزش، ویرایش، بازویرایش و ثبت قرائت از این ابزارها بهره می‌برده‌اند. در واقع، مقدار قابل‌توجهی از قرائت فقط از طریق ابزارهای مکتوب نقل شده‌اند و تأیید شفاهی این قرائت یک اتفاق پسینی است. ابن مجاهد نیز در کتابش به این ابزارهای مکتوب تکیه زیادی داشته است، چنان‌که به برخی قرائت تنها با ابزارهای مکتوب دست یافته است.

✓ **فصل پنجم:** «ماهیت قرائت قرآنی» نام دارد. ناصر در این فصل، اصول قرائی و نیز قرائت خاص (فرش الحروف) هفت قاری مشهور در تمام قرآن را از السبعة ابن مجاهد استخراج کرده است. وی کوشیده است نشان دهد چگونه قاریان تلاش کردند نقل شفاهی قرآن را استاندارد کنند. بسیاری از نتیجه‌گیری‌های ناصر درباره ماهیت قرائت قرآنی در این فصل، مبتنی بر یافته‌های جدولی است که در ضمیمه ۶۲۵ صفحه‌ای کتاب آمده و بیش از ۱۴۰۰۰ قرائت را همراه با ضبط دقیق آنها فهرست کرده است. او معتقد است اصول قرائی بی‌نظم و ناپایدار دوره‌ای را به تصویر می‌کشد که زبان عربی، نحو و اصول آوایی هنوز به‌طور کامل استاندارد نشده بودند. حجم زیاد

اختلاف در اصول قرائی، دوره شکل‌گیری قرائات را نشان می‌دهد که در آن قاریان تلاش می‌کردند نمود شفاهی قرآن را استاندارد کنند. اما تحلیل‌های آماری انواع قرائی مربوط به فرش الحروف درصدهای بالایی از گونه‌های مربوط به نحو را نشان می‌دهند. قسمت اول این فصل اصول قرائی را بررسی می‌کند. این قسمت یک پایگاه داده غنی از داده‌های زبانی و آوایی را در اختیار می‌نهد و تنوع آن استدلال دانشمندان درباره توسعه و بهنجارسازی زبان عربی را تقویت می‌کند. فرایندی که در تغییر تدریجی قرائات مشهور نمایان می‌شود. بخش دوم داده‌ها فرش الحروف است؛ در اینجا، قاریان این قرائات به‌طور کامل فهرست و صورت شنیداری آنها نیز ضمیمه شده است. ناصر بیش از پنج هزار فایل صوتی ضبط‌شده از قرائات قرآنی در هر دو قسمت فرش و اصول را به کتاب ضمیمه کرده است تا امکان بهتری برای فهم چگونگی تلفظ هر قرائت به دست دهد؛ او بیشتر این فایل‌ها را از صوت قاریان مشهور گرفته است، اما در مواردی که فایل صوتی آنان را نیافته، یا قرائت شاذ بوده و در نتیجه چنین فایلی وجود نداشته، خودش آن را اجرا و ضبط کرده است.

ناصر می‌گوید: علاوه بر پژوهش‌هایی که لازم است درباره دیگر مراحل رسمی‌سازی صورت بگیرد، یک بررسی عمیق درباره ویژگی نحوی، ساختاری و معنایی قرائات نیز ضرورت دارد. پایگاه داده‌ای که من در این کتاب از قرائات فراهم آورده‌ام، می‌تواند نقطه شروعی برای یک دایره‌المعارف قرائات قرآن باشد که وبسایت آن اخیراً در حال ایجاد است و پایگاه داده وسیعی از قرائات مختلف را با استفاده از درسنامه‌های قرائات، آثار تفسیری، نسخه‌های قرآنی و نوشته‌های نحوی فراهم می‌آورد. این گامی است در جهت فهم تکامل آرام متن قرآنی در طی ۱۴۰۰ سال گذشته.

در انتهای کتاب نیز نتایج و پژوهش‌های آتی مطرح شده است. از جمله نتایج ناصر این‌هاست: هفت قرائت رسمی بسی پس از آنچه ما می‌پنداریم، در شکل امروزی‌شان رسمی و نهایی شده‌اند. علاوه بر این، تفسیرهای امروزی از این قرائات مشهور از طریق دو راوی رسمی، تاریخ نقل این قرائات را درست

جلوه نمی‌دهند. این مایه تأسف است که ما هنوز می‌بینیم برخی آثار اسلامی چنین ادعا می‌کنند: «قرائت حفص از عاصم عملاً همان قرائت علی بن ابی طالب است که آن را براساس نسخه اصلی‌ای که از پیامبر(ص) به ارث برد ارائه داده است». قرائت مشهور یک سری سیستم‌های ثابت قرائی که در بازه‌ای از زمان ایجاد شده باشند و آنگاه عیناً و لفظ به لفظ از نسلی به نسل دیگر منتقل شده باشند نیستند؛ آنها برای رسیدن به وضع کنونی‌شان مورد بازیابی، ویرایش و نظام‌دهی درونی قرار گرفته‌اند. چنان‌که از این پژوهش برمی‌آید، صحبت کردن از قرائت عاصم به روایت حفص (یا هر قرائت مشهور دیگری) به‌عنوان یک سیستم یکپارچه قرائی که توسط یک فرد خاص ایجاد شده، یک مغالطه تاریخی است.

نتیجه‌گیری

شادی حکمت ناصر یکی از پرکارترین قرائت‌پژوهان عصر حاضر است که تمام آثارش در همین حوزه و به زبان انگلیسی است. وی تاکنون دو کتاب و چهار مقاله در این زمینه به چاپ رسانده است. آثار او نه چند تک‌نگاری پراکنده، بلکه همه اجزایی از پروژه بزرگ او در بررسی تاریخ قرآن و قرائت است. از نظر او، تاریخ متن قرآن برای رسیدن به شکل کنونی، شاهد پنج مرحله رسمی‌سازی بوده است. اما وی برای بررسی این مراحل، نه از نخستین مرحله، بلکه از مراحل میانی که اطلاعات بیشتری درباره آن در دست است می‌آغازد تا به این ترتیب، تبیین آنچه در مرحله نخستین روی داده آسان‌تر شود. او در آثارش رویکرد تاریخی-انتقادی دارد و از ورود به مباحث زبان‌شناختی و فقهی این حوزه استقبال می‌کند. ناصر کوشیده است از روش‌های نوین، همچون تحلیل اسناد-متن موتسکی بهره گیرد و بدین وسیله، روند ایجاد انگاره شذوذ و نیز دو راوی را بررسی کند. همچنین او تطورات درونی رشته قرائت را از رهگذر بررسی ارتباط آن با دیگر علوم همچون ادبیات، فقه و حدیث مورد توجه قرار داده است.

کتابنامه

بر-اشتر، مئیر (۱۳۹۵). *دگرخوانش‌ها و افزوده‌های شیعه امامیه به قرآن* (محمدعلی طباطبایی، مترجم)؛ *قرآن‌شناسی امامیه در پژوهش‌های غربی* (محمدعلی طباطبایی، به‌کوشش). قم: دارالحدیث.

کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۹۸). «پیش و پس از تئودور نلدکه؛ تاریخ قرآن نویسی در جهان اسلام». *دوفصلنامه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، ۲۴(۴۸)، ۷-۴۲.

ناصر، شادی حکمت (۱۳۹۸). *نقل قرائت قرآن؛ مسئله تواتر و پیدایی قرائت‌های شاذ* (الهه شاه‌پسند و ولی عبدی، مترجمان). تهران: کرگدن.

رضایی هفتادر، حسن؛ و فروغی، حسن (۱۳۹۳). «مستشرقان قرائت پژوه و زمینه‌های پژوهشی آنان». *دوفصلنامه مطالعات قرائت قرآن*، ۲(۳)، ۱۸۸-۱۷۱.

Beck, E. (1948). "Studien Zur Geschichte der Kufischen Koranlesung in den Beiden Ersten Jahrhunderten. I." *Orientalia* 17.3 (1948): 326-355.

Grodzki, M. (2016). Review of *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān*, *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, vol. 30. 31-33.

Harvey, R. (2017). "The Legal Epistemology of Qur'anic Variants: The Readings of Ibn Mas'ūd in Kufan fiqh and the Ḥanafī madhhab". *Journal of Qur'anic Studies*, 19(1), 72-101.

Harvey, R. (2016). "The Preferences of al-Kisā'ī (d. 189/805): Grammar and Meaning in a Canonical Reading of the Qur'an". *International Journal for the Semiotics of Law-Revue internationale de Sémiotique Juridique*, 29(2), 313-332.

Kohlberg, E., & Amir-Moezzi, M. A. (2009). *Revelation and Falsification: the "Kitāb al-qirā'āt" of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*; Critical Edition with an Introduction and Notes. *Texts and Studies on the Qur'ān*.

Melchert, C. (2000). "Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings". *Studia Islamica*, 5-22.

Melchert, C. (2008). "The Relation of the Ten Readings to one Another". *Journal of Qur'anic Studies*, 10(2), 73-87.

Nasser, S. H. (2016). "We have sent it down as an Arabic Qur'ān: Praying behind the Lisper". *Islamic Law and Society*, 23(1-2), 23-51.

Hekmat Nasser, S. (2015). "Revisiting Ibn Mujāhid's Position on the Seven Canonical Readings: Ibn 'Āmir's Problematic Reading of Kun fa-yakūna". *Journal of Qur'anic Studies*, 17(1), 85-113.

Nasser, S. H. (2015). "The Grammatical Blunders of Qur'ān Reciters: Zallat al-qāri' by Abū Ḥafṣ al-Nasafī (d. 537/1142)". *Journal of Abbasid Studies*, 2(1), 1-37.

- Nasser, S. H. (2013). "The Two-Rāwī Canon before and after ad-Dānī (d. 444/1052-3): The Role of Abū ṭ-Tayyib Ibn Ghalbūn (d. 389/998) and the Qayrawān/Andalus School in Creating the Two-Rāwī Canon". *Oriens*, 41(1-02), 41-75.
- Nasser, S. H. (2020). *The Second Canonization of the Qur'ān (324/936): Ibn Mujāhid and the Founding of the Seven Readings*. Brill.
- Nasser, S. H. (2013). *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhdh*, Leiden: Brill.
- Rippin, A. (2014). The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhdh.
- Shah, M. (2003). "Exploring the Genesis of Early Arabic Linguistic Thought: Qur'anic Readers and Grammarians of the Kūfan Tradition (Part I)". *Journal of Qur'anic Studies*, 5(1), 47-78.
- Shah, M. (2003). "Exploring the Genesis of Early Arabic Linguistic Thought: Qur'anic Readers and Grammarians of the Baṣran Tradition (Part II)", *Journal of Qur'anic Studies*, 5(2), 1-47.
- Shah, M. (2016). "The Case of Variæ Lectiones in Classical Islamic Jurisprudence: Grammar and the Interpretation of Law". *International Journal for the Semiotics of Law-Revue Internationale de Sémiotique Juridique*, 29(2), 285-311.
- Shah, M. (2004). "The Early Arabic Grammarians' Contributions to the Collection and Authentication of Qur'anic Readings: The Prelude to Ibn Mujāhid's Kitāb al-Sabca". *Journal of Qur'anic Studies*, 6(1), 72-102.
- <https://nelc.fas.harvard.edu/people/shady-h-nasser> (Access date: 2021/10/24)
- <https://peoplepill.com/people/shady-hekmat-nasser> (Access date: 2021/10/24)

مروری بر کتاب «حاشیه‌های فمینیستی قرآن»

عایشه هدایت‌الله*

مرضیه محمص**

نفیسه دانش‌فرد***

چکیده

کتاب «حاشیه‌های فمینیستی قرآن» با عنوان انگلیسی «Feminist Edges of the Qur'an» که در سال ۲۰۱۴ میلادی منتشر شد را می‌توان مهم‌ترین اثر عایشه هدایت‌الله دانست. این کتاب در واقع محصول سال‌ها کاوش نویسنده در آثار زن‌مدارانه قرآن‌پژوهان است. هدایت‌الله دارای درجه دکترای مطالعات اسلامی از دانشگاه کالیفرنیاست و از سال ۲۰۰۸ تاکنون در آکادمی مذاهب آمریکا دارای کرسی گروه «اسلام، جنسیت و زن» است و آثار مهمی در زمینه گفتمان جنسیت در اسلام و مطالعات منتشر کرده است. کتاب «حاشیه‌های فمینیستی قرآن» نخستین بار در سال ۲۰۱۴ به چاپ رسیده و بارها مورد تجدید چاپ قرار گرفته است. این کتاب، روش‌شناسی تفسیرهای فمینیستی قرآن در دوره معاصر است. نویسنده در این کتاب پس از معرفی آثار نامدار با گرایش تفسیر فمینیستی قرآن، به گونه‌ای منسجم خاستگاه، مفاهیم و روش‌های تحلیلی این مفسران را بیان می‌کند و سپس این گرایش تفسیری را مورد نقد قرار می‌دهد. ویژگی برجسته این کتاب، دقت نظر نویسنده در تبیین تناقضات درونی دیدگاه‌های مفسران زن‌محور در تفسیر آیات مرتبط با زنان است.

کلید واژگان

عایشه هدایت‌الله؛ حاشیه‌های فمینیستی قرآن؛ نقد تفسیر فمینیستی؛ پارادایم توحیدی.

ahidayatullah@usfca.edu

* استادیار دانشگاه سانفرانسیسکو (نویسنده اصلی)

** استادیار دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (مترجم مسئول)

m_mohases@sbu.ac.ir

n.daneshfard@yahoo.com

*** دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۱

مقدمه

توجه به مقوله جنسیت و نفوذ آن در بسیاری از عرصه‌ها، در سال‌های اخیر فراگیر شده است. این مقوله پس از بروز نحله‌های فمینیستی در غرب، بر مسلمانان نیز تأثیر گذاشت و بعضی متفکران قرآن‌پژوه با مداخله در روند فهم و بازتفسیر قرآن تلاش کردند تا به مفاهیم قرآنی مبنی بر برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی توجه و تمرکز نمایند. به همین دلیل ادعای خویش را مبتنی بر اینکه اسلام و قرآن مخالف ساختار پدرسالاری است و آنچه مفسران متقدم و سنتی انجام دادند بازخوردهای ادوار مردسالاری بوده، خواستار ارائه تفاسیری از قرآن شدند که صدای زنان در آن شنیده شده و هدف کلی برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی از آن نمایان شود. در راستای تحقق این هدف، عده‌ای از زنان با رویکردهای مختلف و با پیشینه‌های دانشی گوناگون، تفاسیر زنانه‌ای از قرآن ارائه کردند که اگر در برخی زمینه‌ها باهم متفاوت بود، ولی همه آن‌ها در یک مسأله همسو بودند که آنچه موجب بروز ظلم عدم برابری جنسیتی در میان مسلمانان شده، متن کلام الهی نبوده؛ بلکه ساختارهای مردسالاری حاکم در تفاسیر بوده که توسط علمای سنتی بر معنای قرآن تحمیل شده است. از این‌رو، قرائت‌ها یا خوانش‌هایی نوین با رویکرد فمینیستی از قرآن شکل گرفت که تفسیری متفاوت از آیات قرآن مرتبط با زنان ارائه می‌کردند. نویسندگان این خوانش‌ها عمدتاً از نظریات تفسیری محققان نواندیشی بهره می‌بردند که در مورد قرآن نظریه‌پردازی کرده‌اند.

در همین فضای فکری، کتاب «حاشیه‌های فمینیستی قرآن» که در سال ۲۰۱۴ میلادی در آمریکا به رشته تحریر درآمد و در سال ۱۴۰۰ در ایران ترجمه شد. هدایت‌الله در این کتاب درصدد است از طرفی تفاسیر فمینیستی را روشی نوین در عرصه تفسیر قرآن به مخاطب نشان دهد و از طرف دیگر این تفاسیر را مورد نقد و تحلیلی انتقادی قرار می‌دهد. او در این کتاب بر آثار شش نویسنده از جمله رفعت حسن، عزیزه هبری، امینه ودود، اسماء بارلاس، سعدیه شیخ و کشیا علی متمرکز شده است. هدایت‌الله هدف تفاسیر فمینیستی را حمایت از زنان مسلمان در چارچوب اندیشه قرآنی است. همچنین همه این آثار قرآن را کلام الهی می‌دانند و اصل برابری تمامی انسان‌ها، اعم از مرد و زن، را به آن نسبت می‌دهند.

هدایت‌الله، نویسندگان را به دودسته نسل اول و نسل دوم تقسیم می‌کند، او رفعت حسن، عزیزه هبری، و آمنه ودود را نسل اول نویسندگان می‌داند که پس‌زمینه تاریخی آنها احیای اسلامی و اسلام‌گرایی بوده است. پس از کنفرانس تاریخی سازمان ملل درباره زنان که در سال ۱۹۹۵ در پکن برگزار شد، شمار فزاینده‌ای از زنان مسلمان، که به مسأله زنان و اسلام علاقه‌مند بودند، مطالعات خود را در دانشگاه‌های آمریکا آغاز کردند که منجر به پیدایش نسل دوم از محققانی شد که کار خود را در اواخر دهه ۱۹۹۰ و اوایل دهه بعدازآن آغاز کردند. محققان نسل اول تحت فشارهای سخت اجتماعی کار می‌کردند و این فشارها برای نسل دوم کمتر شد. هرچند نویسندگان نسل دوم چون سعدیه شیخ و کشیا علی از آثار نسل اول بهره فراوانی برده‌اند، ولی شکاف معرفتی زیادی نیز میان این دو گروه وجود دارد. هدایت‌الله ضمن بررسی زندگی‌نامه و شرح آثار این شش نویسنده به سه رویکرد مشترک بافت‌مندسازی تاریخی، خوانش درون‌متنی، پارادایم توحیدی در تفاسیر فمینیستی می‌پردازد.

۱. پیدایش تاریخی تفاسیر زن محور از قرآن

هدایت‌الله بحث را با اشاره به تحولات تفسیر در دوران پیشامدرن آغاز می‌کند. صحابه و پس‌ازآن تابعین به‌عنوان مفسران نخستین قرآن بیشتر بر سنت پیامبر(ص) و صحابه اتکا داشتند و حجم قابل‌توجهی از تفسیر مآثور را گردآوردند. در برابر تفسیر به مآثور، تفسیر به رأی قرار دارد که براساس استدلال شخصی فرد مفسر شکل می‌گیرد. هرچند مفسران پیشامدرن، این نوع تفسیر را بی‌اساس تلقی می‌کردند. این نوع از تفاسیر با الگویی جامع تا قرن چهارم ادامه می‌یابد. نمونه این تفاسیر تفسیر طبری، الکشاف، مفاتیح الغیب و... است. در ادامه به تفاسیر شیعه نیز اشاره می‌کند که در همان دوران نگاشته شده و وجه تمایزش توجه به رهنمودهای امامان شیعه به‌عنوان جزء لازم تفسیر قرآن است؛ ازجمله این تفاسیر از تفسیر قمی، مجمع‌البیان لعلوم القرآن، التبیان فی تفسیر القرآن نام برده می‌شود. نوع دیگر تفاسیر، تفسیر اشاری است که بر مضامین و تعبیر عرفانی قرآن تأکید دارد همچون تفسیر عبدالرزاق کاشانی، تفسیر ابن عربی و تفسیر القرآن العظیم که عمدتاً از مفسران صوفی مسلک به‌جای مانده است.

از نظر وی تحولات و جنبش‌های مدرنیستی اسلامی، تغییراتی را در ساحت تفسیر قرآن ایجاد کرده است. مدرنیسم اسلامی که در اواخر قرن نوزدهم و بیستم شکل گرفت، هدف ایجاد هماهنگی میان ارزش‌های مدرن و نظام‌های جاودانه اسلامی را دنبال می‌کرد. با اینکه تفاسیر در دوران پیشامدرن به عقل اعتمادی نداشتند و استفاده از آن را در تفسیر، نوعی بدعت تلقی می‌کرد، اما مدرنیست‌های مسلمان، از تغییرات مبتنی بر عقل و منطق استقبال می‌کردند. هدایت‌الله در مرور سیر تاریخی تفسیر عقلی، به معروف‌ترین مدرنیست‌های مسلمان همچون احمدخان هندی، فضل‌الرحمان و محمد عبده اشاره کرده است. محمد عبده در تفسیر المنار اسلام را دین عقل و پیشرفت نامیده و خواهان بازبینی قرآن و سنت پیامبر با کمک عقل و منطق است. احمد خان، در تفسیرش روشی عقل‌گرایانه را به کار برده است و هدفش نشان دادن انطباق علوم طبیعی مدرن با قرآن است. فضل‌الرحمان نیز تحجر فکری را دلیل افول جوامع مسلمان می‌داند و خواهان بازنگری در آن دسته از قوانین قرآنی است که مانع پویایی در اجتماع شده است. از آنجاکه این نوع تفسیر با عقل امکان‌پذیر است، پس درک معانی قرآن برای همگان امکان‌پذیر می‌شود و فرآیند درک و تفسیر قرآن فقط برعهده علمای دین نخواهد بود. توجه به بافت تاریخی هر آیه از آموزه‌های کلیدی تفاسیر مدرن است. دعوت به بازنگری مدرن در قرآن با استفاده از تفسیر علمی و عقلانی، به‌ویژه به‌عنوان راهی برای مبارزه با الصاق معانی خرافی به متن، استفاده از تفسیر استعاری، در دسترس بودن تفسیر قرآن برای همه مسلمانان نه فقط علما و نسبت دادن دشواری‌های فهم قرآن به محدودیت‌های انسان، از اصول مهم رویکردهای مدرنیستی به قرآن محسوب می‌شود (HidayatuIlah, 2014, p. 31).

هدایت‌الله در ادامه به دلیل اهمیت تأثیرگذاری آثار فضل‌الرحمان خلاصه‌ای از نظریات او را بیان می‌کند. اهمیت نظریات وی به دلیل تمایز قائل شدن میان ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول قرآن با آراء خاص مخاطبان اولیه زمان نزول وحی بود. او تلاش می‌کرد تا اصول ماندگار وحی را استخراج کند و با تفکر مدرن بازطراحی کرده و سپس ارائه کند؛ بی‌آنکه به یک کلمه از قرآن بی‌تفاوت باشد. اما سهم منحصر به فرد فضل‌الرحمان در این راستا رویکرد تاریخی او به مسأله تمایز بین آرمانی و مشروط در

قرآن بود. از نظر او شناسایی دقیق بافت‌های تاریخی آیات کاملاً ضروری بود چون دغدغه‌ها، توجهات و راهنمایی‌های قرآن به شکلی زنده و مستقیم بازنگری دینی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و زبانی اعراب زمان نزول مرتبط است. فضل‌الرحمان روش دو حرکتی خود را برای جداسازی اصول و مقاصد جهان‌شمول قرآن از محتوای خاص تاریخی آن عرضه می‌کند. در مرحله اول، فرد باید از برداشت‌های موردی عینی و مادی از قرآن عبور کند و با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی مرتبط و ضروری زمان به اصولی کلی برسد که تمامی آموزه‌ها در آن هم‌گرا می‌شوند. در مرحله دوم، فرد باید آن معانی کلی را در بافت کنونی تاریخی و اجتماعی خویش به‌کار گیرد.

پس از رویارویی مسلمانان مدرنیست با مدرنیته، یکی از بحث‌برانگیزترین مباحث، نقش‌های در حال تغییر زنان است. در قرن نوزدهم زنان مسلمان تحصیل‌کرده، به‌خصوص در خاورمیانه به عرصه‌های اجتماعی وارد شدند. یکی از جلوه‌های رشد جنبش‌های مدرنیستی و مبارزات ملی‌گرایانه ضداستعماری این بود که عده‌ای از زنان منتقد مسلمان بحث‌هایی عمومی را درباره نقش‌های در حال رشد خود در جوامع مسلمانان آغاز کردند. متفکران مدرنیست، زنان فعال اجتماعی را اغلب به‌عنوان نمادهای قدرت نوینان ملت و مدرنیته می‌دیدند. این جنبش‌ها خواستار حقوق مساوی زنان در حوزه عمومی به‌خصوص در زمینه تحصیل، کار، سیاست و جنبش‌های ملی‌گرایانه بودند، همچنین اصلاح وضع قوانین فردی ناظر به نقش افراد در خانواده را هم مطالبه می‌کردند.

برخی از روشنفکران بر مسائل زنان در قرآن تمرکز کردند که براساس برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی به‌عنوان اصلی قرآنی، متمرکز بود. بنابراین برخی از مردان و زنان پژوهشگر با تأکید بر قرآن، درصدد اثبات این ادعا برآمدند. این دوره جدید با عنوان فمینیسم قرآن‌محور نام گرفت. یکی از نخستین زنانی که با این گرایش همراهی کرد نظیره زین‌الدین بود که کتاب *السُّعُور و الحجاب* را در ۱۹۲۸ در بیروت منتشر کرد (HidayatuIlah, 2014, p. 35). او در این اثر ادعا می‌کند که خود او هم می‌تواند قرآن را تفسیر کند و بر مبنای خوانش خود از قرآن، تبعیض جنسیتی و مفاهیم مربوط به فرودستی زنان نسبت به مردان را زیر سؤال می‌برد. نسل بعدی این محققان با تأکید بر

جنبه‌های مشروط متن از جهت تاریخی و با تأکید بر عناصر عام و خاص قرآن، درصدد تفسیری بودند تا آموزه‌های قرآنی را با تحولات مدرن همخوان نمایند.

۲. ساختارهای زن‌محور در قرآن

فمینیست‌های مسلمان، خواهان بازنگری در متن قرآن هستند و منتقد خوانش‌های مرد‌محور از قرآن هستند. آن‌ها تفاسیر پیشین را دارای نوعی تعصب نسبت به زنان می‌دانند که نوعی بی‌عدالتی تاریخی علیه را روا دانسته است. آن‌ها معتقدند اگرچه قرآن وضعیت زنان را در عربستان قرن هفتم ارتقا داد، اما این اصلاحات در قرون بعدی در تفاسیر لحاظ نشد و بهبود وضعیت زنان را به دنبال نداشت. (Saead, 2005, p. 23).

فمینیسم در جهان اسلام درصدد بازگرداندن حقوق ازدست‌رفته زنان مسلمان بود، درحالی‌که برخی مسلمانان معتقدند اسلام بسیار پیشتر از غرب، به زنان حق مالکیت و حق ازدواج داده است. برخی از اصلاح‌طلبان با ورود زنان به عرصه‌های تحصیلی و سیاسی مخالف و برخی دیگر معتقدند نزاع‌هایی که بر سر بازپس‌گیری حقوق زنان به راه افتاد، به شکلی نمادین بوده و عملاً زنان از مشارکت‌های سیاسی کنار گذاشته شده‌اند. در اواخر دهه ۱۹۷۰ بر دیدگاهی تأکید شد که زنان به زندگی خالص‌تر و اصیل‌تر درون خانه و به‌دوراز منظر عموم بازگردند و هویت بومی و اصیل خود را حفظ نمایند (HidayatuIIah, 2014, p. 38).

اسلام در این زمان نقش محوری در کسب این هویت اصیل پیدا کرد. بار دیگر زنان خواستند تا با بازبینی متن قرآن، که برابری زن و مرد را تصریح می‌کند تسهیل‌گر جنبش‌های زنان شوند. به این ترتیب در دهه ۱۹۹۰ این جنبش به نام «فمینیسم اسلامی» نام گرفت، تا زنان با ابزار اجتهاد و تفسیر از آیات قرآن، برابری جنسیتی را مطالبه نمایند. بدین ترتیب موجی از بحث‌های جنجالی درباره تعریف فمینیسم اسلامی در گستره پهناور آثار بسیاری از نویسندگان از جمله والتین مقدم، میریام کوک، سعدیه شیخ، امیمه ابوبکر و به‌ویژه مارگو بدران به چشم می‌خورد (HidayatuIIah, 2014, p. 39).

هدایت‌الله به توصیف طیف گسترده‌ای از واکنش‌ها به فمینیسم اسلامی می‌پردازد؛ اعم از این نگره که فمینیسم اسلامی ذاتاً با اسلام منطبق است تا این نگرش که اسلام و فمینیسم ماهیتی آشتی‌ناپذیر دارند. دیدگاه دوم دیدگاهی است که چند گروه مختلف با آن موافق‌اند: منتقدان اسلام که ادعا می‌کنند اسلام با زنان رفتاری ظالمانه دارد؛ فمینیست‌های سکولار که معتقدند دین اصولاً با آزادی زنان همخوانی ندارد و گروهی دیگر که فمینیسم را اندیشه‌ای خارجی تصور می‌کنند و آن را با اخلاق اسلامی در تعارض می‌دانند. این گروه آخر اغلب فمینیسم را با فرضیه بی‌بندوباری اخلاقی غرب مرتبط می‌دانند و تأکید می‌کنند که فمینیسم رفتارهای جنسی غیراخلاقی را مجاز می‌داند و ساختارهای خانواده را به خطر می‌اندازد؛ طرفداران این دیدگاه فمینیسم را با سکولاریسم و جدایی‌خواهی همراه می‌دانند و ادعا می‌کنند که فمینیسم مخالف دین است و به رقابت زنان و مردان و جدایی آنها دامن می‌زند (HidayatuIIah, 2014, p. 39).

هدایت‌الله در این کتاب از واژه فمینیستی برای توصیف آثار این قرآن‌پژوهان استفاده می‌کند و معتقد است هرچند این جریان‌ها به‌رغم استفاده از اصطلاحات مشترک، باهم تفاوت‌هایی دارند، اما چون همگی با ابزارهای مختلف در پی نقد قدرت و هنجاربودگی مردان هستند، پس می‌توان آنها را جز آثار فمینیستی به‌کار برد. وی ضمن استناد به دیدگاه‌های سعدیه شیخ و بدران با این نظر که فمینیسم کاملاً غربی است مخالف است، چون مخالفت‌های فراوانی از جانب زنان غیرغربی به این موضوع وجود داشته است، از دیگرسو چنانچه فمینیسم را کاملاً غربی بدانیم، جوامع مسلمان نمی‌توانند پدرسالاری و فرودستی زنان را نقد کنند؛ نگرانی بارلاس این است که اگر آثاری بانام فمینیسم اسلامی منتشر شود ممکن است به دلیل برجسب غیراسلامی بودن، موردتوجه محققان علوم قرآنی قرار نگیرد. از نظر هدایت‌الله همین که این عده از نویسندگان توانسته‌اند جسورانه قرآن را مخالف مفسران پیشامدرن تفسیر کنند، و تصورات جنسیتی رایج را به چالش بکشند، قدرت و انحصارطلبی‌ها را در ارائه تفسیر مورد خدشه قرار داده‌اند (HidayatuIIah, 2014, p. 53).

۳. ارتباط تفاسیر و الهیات فمینیستی

وقتی به موضوع عدم وجود زنان در فضای عمومی در سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام اشاره می‌شود معمولاً به اصطلاح شنیده نشدن صدای زنان یاد می‌شود. در کتاب *دختران ابراهیم: تفکر فمینیست در یهودیت، مسیحیت و اسلام* از اسپوزیتو (۲۰۰۱) به تجربه کلی زنان در این سه دین توحیدی برای مبارزه جهت شنیده شدن صدایشان اشاره می‌کند. فعالان فمینیست مسلمان مثل اسماء بارلاس، آمنه ودود در آثارشان ادعا کردند که تجربیات و بررسی‌های آنان نشان می‌دهد که علت سکوت زنان، بی‌توجهی است که در تاریخ سنت تفسیری اسلامی وجود داشته و این بی‌توجهی در نتیجه هرمنوتیک مردمحوری است که مجوز تنفر از زن را بیشتر از آنکه متن اصلی القا کند، تفاسیر بروز داده‌اند (Jardim, 2016, p. 2).

هدایت‌الله اذعان می‌کند که ادبیات فمینیستی با اصطلاحات فمینیستی یهودی و مسیحی همپوشانی دارد. با بررسی الهیات یهودی و مسیحی مشخص می‌شود که تمامی برداشت‌ها از کتاب مقدس تحت تأثیر ذهنیت انسان است، نه تنها تفاسیر بلکه خود کتاب مقدس نیز با پیش‌فرض‌های مردمحور و پدرسالارانه شکل گرفته است. محققان فمینیست مراحل تألیف کتاب مقدس را بررسی کرده‌اند و دریافته‌اند که این متن در بافت‌های تاریخی و فرهنگی و اجتماعی متنوعی نگاشته شده و از طریق فرآیند تشریحی که برعهده نهادهای مردانه بوده، سامان داده شده است. در ادامه نویسنده به نمونه‌های مختلفی در کتاب مقدس از ردپای مردسالاری و نادیده گرفتن زنان اشاره می‌کند، سپس به نمونه‌هایی اشاره می‌کند که مفسران مسلمان در آثارشان به آثار مکتوب الهیات یهودی و مسیحی ارجاع نموده‌اند. برای مثال، رفعت حسن بازخوانی خود را از داستان خلقت در قرآن با خوانش‌های فمینیستی از همین داستان در کتاب مقدس مرتبط می‌کند. شبیه همین، سعدیه شیخ اشاره می‌کند که ابزارهای پژوهشی متعدد بسیار ارزشمندی در پژوهش‌های فمینیستی سکولار و مسیحی شکل گرفته که می‌تواند، البته به صورت انتقادی، در مطالعات جنسیت در اسلام و جوامع مسلمان به کار گرفته شود. البته نکته حائز اهمیت این است که برخلاف محققان فمینیستی یهودی و مسیحی، محققان مسلمان تمام قرآن را متن الهی می‌دانند و آنها نمی‌توانند مانند فمینیست‌های

مروری بر کتاب «حاشیه‌های فمینیستی قرآن» ۵۶۱

مسلمان متن را ویرایش یا چیزی بدان بیفزایند یا بخش‌هایی از آن را نادیده بگیرند
(HidayatuHah, 2014, pp. 80-82).

۴. روش‌های تفسیر زن محور از قرآن

در میان تلاش‌های روشنفکرانه برای ارزیابی مجدد نقش زنان، برخی از روشنفکران مسلمان توجه خود را به‌طور خاص در مورد مسائل زنان در متن قرآن متمرکز کرده‌اند. این تلاش‌های علمی بر موضوع برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی، به‌عنوان اصول اساسی و مندرج در قرآن تمرکز داشته‌اند. دریافت عمده خوانش‌های معاصر در مسأله جنسیت در اسلام این است که متن قرآن دیدگاهی برابری‌طلبانه را در موضوع زنان و معنویت ارائه داده و صرفاً نوعی زن‌بیزاری قرون‌وسطایی به سنت اسلامی در تفاسیر در قرون بعدی افزوده شده است. از این‌رو، خوانش‌هایی نوین با بهره‌گیری از روش‌های متنوعی شکل گرفت و تفسیری متفاوت از آیات قرآن مرتبط با زنان ارائه داد. این روش‌ها در ۳ نوع زیر مهم قابل تقسیم‌بندی هستند:

۴-۱. بافت‌مندسازی تاریخی قرآن

در روزگار معاصر سمت‌وسوی مطالعات تفسیری و تفکر درباره مقوله متن و تفسیر آن‌هم، با گذشته تفاوت‌های جدی پیدا کرده است. در گذشته مشغله اصلی تفسیر و تأملات تفسیری، معطوف به استخراج معنا از متن و جستجو برای یافتن قواعد و روش‌های تسهیل و بهینه‌سازی این امر بود. همت آن بود که روش‌شناسی مناسب فهم متون، تنقیح شود و قواعد و اصول کارآمد در راه رسیدن به معنای صحیح متن و پرهیز از سوء فهم در اختیار نهاده شود. مقایسه تطبیقی میان تفسیرهای گوناگون یک متن، تنها به غرض جستجوی تفسیر صواب و نقض و طرد فهم‌های نادرست و ناصواب انجام می‌پذیرفت.

رخدادهایی که از قرن گذشته در حوزه فهم و تفسیر متن به وقوع پیوست، افق‌های کاملاً جدیدی به‌سوی تأملات تفسیری گشود. نظریه‌پردازان به‌جای تمرکز بر اصول و روش‌های حاکم بر تفسیر و ارزیابی جنبه زیباشناختی متن، به توصیف و تبیین مفسران و شناخت شرایط و موقعیت مفسر معطوف شدند. در حوزه مطالعات تفسیری، تأمل در تفسیرهای مختلف یک متن، به هدف رسیدن به تفسیر صواب و طرد تفاسیر ناصواب، جای خود را به مطالعه تاریخی شرایط تحقق آن تفسیرها داد. پارادایم حاکم بر این قسم مطالعات تفسیری، بافت‌گرایی تفسیری است؛ یعنی آنچه مهم است بافت حاکم بر

خوانندگان و مفسران متن است. هدف آن است که نشان داده شود هر مفسر با توجه به نیازها و پرسش‌ها و زمینه فرهنگی و اجتماعی خاص خود به سراغ متن رفته و تفسیر خاص خود ارائه کرده است. از این رو، این رویکرد مطالعاتی به دنبال نشان دادن سیر تحولات تفسیر یک متن بر محور تحول و تطور زمینه حاکم بر مفسران است (واعظی، ۱۳۹۰، ص. ۶). با بروز و ظهور فمینیسم اسلامی و تفاسیر قرآنی با دیدگاه زنانه در غرب، زمینه وسیعی برای بررسی و رشد نوعی از تفاسیر با رویکرد نواندیشی فراهم آمده است.

هدایت‌الله در شرح روش بافت‌مندسازی تاریخی توسط فمینیست‌های مسلمان به مواردی همچون جستجو برای تعیین رخداد یا زمان نزول آیه (سبب نزول)، تمیز قائل شدن بین آیات توصیفی و تجویزی (جدا کردن آیاتی که رفتار و اعمال مخاطب بلاواسطه نزول، عرب صدر اسلام، را توصیف می‌کنند با آیاتی که عبادات و اعمال را تجویز می‌کنند)، تمیز قائل شدن بین آیات عام و خاص (جدا کردن آیاتی که فقط در شرایط خاصی کاربرد دارند از آیاتی که به‌طور کلی برای بشر کاربرد دارند)؛ و نیز مشخص کردن نقش و اثر پیش‌فرض‌های تاریخی درباره جنسیت و ویژگی‌های زیست‌شناختی در استدلال‌های تفسیری مفسران سنتی قرآن می‌پردازد (Hidayatuillah, 2014, pp. 115-119).

این روش در خوانش‌های ودود از آیات قرآنی بسیار مورد استفاده قرار گرفته است؛ ودود توضیح می‌دهد باینکه برخی آیات عام، معنایی عمومی را ارائه می‌دهند، اما آن‌ها ضرورتاً معنایی جهان‌شمول را ارائه نمی‌کنند. ودود استدلال می‌کند که به دلیل اینکه در زمان نزول وحی، عقیده کثرت‌گرایی جهانی وجود ندارد، به نظر او اصول کلی هم به زمان و مکان اولیه وحی محدود می‌شود؛ در نتیجه، جهان‌شمولی، در دوران وحی، در سطح جهانی، جامع و فراگیر نبود. از این رو، نه تنها آیات خاص، بلکه آیات عام نیز بایستی به‌گونه‌ای فهم شوند که به بافتار تاریخی خود وابسته‌اند. ودود چنین استدلال می‌کند که از آنجاکه مفاهیم کلی می‌تواند به بافت کلی زمان نزولش مرتبط است، امکان بازخوانی آیات عام بیرون از بافت تاریخی‌اش خارج از شبه‌جزیره عربستان قرن هفتم وجود دارد. در حقیقت، اگر بررسی تاریخی دقیقی که بر روی آیات خاص انجام

می‌شود در مورد آیات عام صورت نگیرد، محققان دچار اشکال شده و معانی کلی برداشت شده، می‌تواند قرآن را نقض کرده و یا بد تعبیر نماید یا به عکس معانی عام آیات، به سبب نوع بیان زایل شود (HidayatuIlah, 2014, pp. 66-71).

ودود بافتمندی تاریخی را در توضیح عباراتی از آیه ۳۴ سوره نساء استفاده می‌کند، بخش ابتدائی آیه چنین می‌گوید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»؛ این آیات اغلب به این صورت معنا می‌شوند: «مردان سرپرست زنان هستند به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده (و نیز) به دلیل آنکه از اموالشان خرج می‌کنند». اکثراً از این آیه برتری و تسلط مطلق مردان بر زنان فهمیده می‌شود. ودود این آیه را عام ندانسته و آن را آیه خاص می‌داند و تحقق آنجا برای مردان با دو شرط ضروری می‌داند، اول شرط بهره‌مندی بیشتر سهم الارث و دوم حمایت شوهر از همسر و فرزندان. ودود بافت تاریخی این آیه را به سهم الارث مردان مرتبط می‌کند. در دوران معاصر، با توجه به تغییر روابط خانوادگی، معنای قوامیت متناسب با شرایط جدید تغییر می‌کند (Jawad, 2003, p. 114).

آیه دیگری که مورد استفاده مفسران مرد، در جهت حمایت از مقوله برتری منزلت مردان بر زنان قرار گرفته، آیه ۲۲۸ سوره بقره است. در اشاره به زنان مطلقه، بخش اصلی آیه می‌گوید: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» اغلب این آیه بدین ترتیب ترجمه می‌شود: «برای زنان، همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده و مردان بر آنان برتری دارند». ودود می‌گوید که این عبارت شدیداً در بافت قابل توجهی بنام طلاق محدود شده و «درجه» فقط به برتری مردان بر زنان در زمان فسخ نکاح اشاره دارد. البته بافت تاریخی، این سنت را محدود می‌کند. قرآن این حق را به مردان داده چون در زمان نزول وحی عموماً مردان این حق را داشته‌اند، همچنین این حق را از زنان نگرفته، چون فسخ نکاح در آن دوران توسط زنان انجام نمی‌شده است. بنابراین ودود به جای آنکه این آیه را عام و جهان‌شمول بداند، خاص دانسته و بر مبنای بافت عصر نزول تفسیر کرده و بیش از آنکه آن را تجویزی بداند، توصیفی قلمداد کرده است (Jawad, 2003, p. 114).

در آیه ۳ سوره نساء: «إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنًى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكُمْ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا» «و اگر می‌ترسید که (به هنگام ازدواج با دختران یتیم) عدالت را رعایت نکنید، (از ازدواج با آنان، چشم‌پوشی کنید و) با زنان پاک (دیگر) ازدواج نمایید، دو یا سه یا چهار همسر؛ و اگر می‌ترسید عدالت را رعایت نکنید، یک همسر بگیرید، و یا از زنانی که مالک آن‌ها هستید استفاده کنید. اینکار از ظلم و ستم بهتر جلوگیری می‌کند». ودود با توجه به بافتمندی تاریخی تعدد زوجات را توجیه می‌کند و آنجا مدل چگونگی رفتار با یتیمان خاص توصیف می‌کند. در آیه قبل قرآن شرایط قیومیت دختران یتیم را بیان می‌کند. دختران یتیمی که پس از دوران جنگ، نیازمند قیم قانونی هستند تا در چارچوب‌های قانونی از ثروت آن‌ها محافظت شود. مردان مجوز ازدواج با ۴ دختر یتیم را با شرط برقراری عدالت مالی داشتند. این موضوع منحصر به همان دوران است که زنان استقلال مالی نداشتند. بافت تاریخی به‌شدت مجوز تعدد زوجات را محدود می‌کند

(Jawad, 2003, p. 114).

ودود با بازتفسیر آیه شهادت که در آن شهادت دو زن که معادل یک مرد است، معتقد است این آیه به بافت تاریخی خاصی بازمی‌گردد که زنان در آن زمان می‌توانستند به شهادت دروغ وادار شوند، ۲ شاهد زن برای آن است که یکی کمک‌کننده دیگری برای جلوگیری او از تطمیع و شهادت دروغ باشد. ودود در اظهارات قرآنی حورالعین که پاداش بهشتیان است و نیز اینکه بیشتر آیات قرآن مردان را بیشتر از زنان خطاب قرار داده، نیز از بافتمندی تاریخی سخن گفته و آن را منحصر به همان شرایط اجتماعی دوران نزول وحی می‌داند و اینکه مردان در آن زمان برای برقراری عدالت اجتماعی از زنان باقدرت‌تر بودند. ودود با بهره گرفتن از بافتمندی تاریخی تفسیر واژه واضربوهن را در آیه ۳۴ نساء این‌گونه معنا می‌کند. با توجه به خشونت بیش‌ازاندازه نسبت به زنان که در سرگذشت و شرح زندگی صحابه وجود داشته (مانند زنده‌به‌گور کردن دختران) که قرآن آن را محکوم دانسته این آیه اعمال خشونت کنترل نشده را علیه زنان ممنوع

می‌داند. از نظر ودود این آیه مجوز خشونت را اعلام نمی‌کند، بلکه محدودیت بسیاری برای خشونت رایج همان دوره قائل می‌شود (Jawad, 2003, p. 113). به‌طور کلی از نگاه ودود قرآن از مقوله جنسیت حتی برای تمایز گذاشتن میان انسان‌ها استفاده نمی‌کند چه رسد آن را برای تبعیض علیه زنان به کار گیرد. اگر طبق آیات قرآن برابری زن و مرد در عبادت و ایمان مساوی باشد، چطور در حوزه اجتماع و قلمرو قانون این برابری وجود نداشته باشد. ودود قوامون را به نان‌آور خانه تفسیر می‌کند نه به محافظت مردان از زنان و حکم‌فرمایی بر آنان. تفسیر ودود از قانت نیز اشاره‌ای به وضعیت اخلاقی اطاعت زن و مرد در برابر خداست و نشوز به وضعیت اخلاقی زناشویی و نه به نافرمانی زن اشاره دارد و ضَرَبَ محدود کردن بدرفتاری در حق همسر است، نه اجازه برای اینکار. بنابراین وی معتقد است منظور از آیات عام قرآن، آیاتی نیست که در همه زمان‌ها کاربرد داشته باشد، حتی آیات عام نیز باید به بررسی بافتمندی تاریخی آن توجه کرد چون در زمان نزول وحی چیزی به نام جهان‌شمولی وجود نداشته است (Wadud, 2006, p. 73).

۴-۲. خوانش درون‌متنی قرآن

از دیدگاه هدایت‌الله، خوانش درون‌متنی قرآن یکی از روش‌های رایج گرایش‌های فمینیستی در تفسیر است. مفسران با استفاده از این روش به جستجوی روش به‌کارگیری گزاره‌ها در متن قرآن می‌پردازند، همچنین به مقایسه آیات قرآن با یکدیگر به‌جای خواندن آنها به‌صورت مجزا اهتمام دارند. با این روش، خوانش آیات قرآن در پرتو باور به حرکت عمومی قرآن به‌سوی حمایت از عدالت برای همه انسان‌ها صورت می‌گیرد.

از دیدگاه هدایت‌الله، خوانش درون‌متنی قرآن و استخراج اصول جهانی و مفاهیم کلی آیات قرآن، روش مهمی محسوب می‌شود. براساس این مدل نه‌تنها باید از معنای واقعی آیه قرآن عبور کند و شرایط ضرورت اجتماعی مرتبط با همان زمان وحی را در نظر گرفت، بلکه باید سپس به سمت اصول کلی که می‌تواند جهان‌شمول شود، پیش

رفت و معنایی کلی را استخراج کرد که به موقعیت اجتماعی- تاریخی کنونی متن مرتبط است (HidayatuIlah, 2014, pp. 91-95).

ودود در بررسی تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء که خداوند می‌فرماید: «فَالصَّالِحَاتُ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» «بنابراین زنان پرهیزکار و مطیع هستند و در غیاب شوهرانشان از آنچه خداوند در اختیارشان قرار داده حفاظت می‌کنند. هنگامی که از نافرمانی آن زنان ترسیدید آن‌ها را موعظه کنید، محل خواب آن‌ها را ترک کنید، سپس آن‌ها را بزنید. اما اگر از شما اطاعت کردند به دنبال وسیله‌ای بر علیه آنان نباشید». ودود پس از بازبینی محتوای متنی آیه ۳۴ نساء بیان می‌کند که اگرچه آیه ۳۴ نساء به رفع خشونت علیه زنان در قرون اولیه کمک کرده، اما این رویکرد خشونت علیه زنان را در قرن ۲۱ کاهش نخواهد داد. به نظر ودود، دستیابی به اهداف کلی قرآن در رابطه با این آیه، فقط محدود کردن و کاهش دادن خشونت علیه زنان نیست، بلکه ممنوعیت اعمال خشونت به‌طور کامل است. او می‌نویسد هر نوع از ضربه زدن با هر نیتی با توجه به آیه به‌منظور توجیه این رفتار، اصول خود متن قرآن که بر پایه کرامت و شأن انسانی است، نقض می‌کند. ودود معتقد است که هرکجا تفاسیر معانی تبعیض جنسیتی یا برتری مردان نسبت به زنان را القا کنند با روح کلی توحید که در سراسر قرآن جریان دارد، همخوانی نداشته و منجر به برداشت شرک‌آلود از قرآن می‌شود. برای به‌کارگیری معنای ساده یک آیه باید به دیگر آیه‌ها مراجعه نمود تا چارچوبی کلی ایجاد شود که منطق سامانمند برای ایجاد همبستگی داشته باشد و به اندازه کافی بتواند همبستگی بخش‌های مختلف قرآن با یکدیگر را نشان دهد (Wadud, 1999, p. 98).

بارلاس نیز متن قرآن را متنی با دو جنسیت دوگانه نمی‌بیند که هم‌صدای مذکر و هم مؤنث داشته باشد. چراکه به اقتضای باور مسلمانی‌اش، قرآن گفتار خداست و نه یک محصول انسانی و خداوند ورای جنس/ جنسیت سخن می‌گوید. هنگامی که می‌گوید قرآن یک متن پدرسالارانه نیست، مرادش آن است که آموزه‌های این کتاب مقدس پیش‌فرض‌هایی را که سبب بقای پدرسالاری در دو شکل سنتی و مدرن آن است، به چالش می‌کشد. وقتی به صدای برابری طلبانه قرآن ارجاع می‌دهد، مرادش

صداهاى زنانه‌اى نیست که تنها او مى‌تواند آن‌ها را از قرآن بشنود، بلکه گرایشى است که به خاطر ماهیت پدرسالارانه تفسیرها و طبیعت جنسیت‌مند زبان انسانی مخفی مانده است. او نه تنها بر آنچه قرآن مى‌گوید متمرکز است، بلکه بر آنچه قرآن نمى‌گوید هم تمرکز کرده و مى‌خواهد سکوت‌هاى قرآن را در پرتو آموزه‌هاى بیان‌شده آن تفسیر کند (بارلاس، پیشین، ۲۱-۲۳).

رهبرى هم با اشاره به آیات اصل محبت و عشق متقابل را میان زن و مرد بیان مى‌کند و هر نوع تفسیری را که با این اصول کلی برابری زن و مرد و اصل آرامش و محبت در تقابل باشد، نمى‌پذیرد. اگر دیدگاه اسلامى را در مورد روابط جنسیت به‌ویژه در خانواده، مطالعه کنیم، به‌هیچ‌وجه به خشونت خانگی در این چارچوب نمى‌رسیم. اما قضیه به این سادگی هم نیست. ظاهراً در آیه‌اى از قرآن خداوند مجوز کتک‌زدن زنان توسط همسرانشان را داده است. بسیاری از محققان مرد از این آیه به نفع مردان استفاده کرده و حق زدن را به آن‌ها داده‌اند. به نظر من این خوانش از آیه اشتباه است. بحث آسانی این ادعای مرا اثبات مى‌کند. مفاهیم قرآن از نظر درونى باهم سازگارى دارد چون کلام الهی است. قرآن بارها و بارها روابط بین انسان‌ها و زن و شوهر را براساس مهر و محبت و آرامش توصیف کرده است. خشونت خانگی کاملاً با دیدگاه‌هاى قرآنى و ایده‌آلهایی که در آیات مختلف قرآن بیان‌شده، مخالف است. قرآن نمى‌تواند به چیزی در آیه‌اى تشویق و از آن چیز در آیه دیگر منع نماید. پس تفسیر همان یک مورد مخالف باکلیت قرآن، اشکال دارد (Al-Hibri, 2003, p. 204).

۳-۴. پارادایم توحیدی

روش دیگر طرح‌واره توحیدی است، که روشی کلیدی محسوب مى‌شود، نام این رویکرد از مفهوم اصلی توحید و نظریه وحدانیت خداوند گرفته شده است (Hidayatuillah, 2014, p. 110). محققان فمینیست سعی دارند با استعانت از این روش اثبات کنند که تبعیض جنسیتی نوعی بت‌پرستی محسوب مى‌شود به دلیل اینکه مرد نسبت به زن نقشی خداگونه پیدا کرده است. همچنین با استناد به این روش اثبات مى‌کنند که هیچ‌کس نمى‌تواند از قرآن تفسیری نهایی ارائه دهد، چراکه ارائه چنین تفسیری به معنی داشتن علم الهی و قرار گرفتن به‌جای خداست.

در این روش، انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی جایزالخطا در نظر گرفته می‌شوند که می‌کوشند نقش خویش را به‌عنوان خلیفه خدا، تنها با استفاده از ظرفیت، دانش و ابزارهای ناقصی که به آنها اعطاشده است، ایفا کنند؛ به‌معنای دقیق کلمه، انسان‌ها در معرض ادراکات معیوب خودشان از قرآن در زمان و مکانی مشخص قرار دارند. در نتیجه، آنان فقط می‌توانند تلاش کنند تا دستورهای خدا را بفهمند و در فرآیند بی‌پایان جستجو برای فهمیدن شرکت کنند. انسان‌ها هرگز نمی‌توانند تفسیری نهایی از قرآن ارائه کنند، چراکه انجام اینکار به‌منزله ادعای داشتن دانش خدا و قرار گرفتن در نقش خداست. بنابراین، قرآن باید، همین‌طور که بافت تفسیرش توسعه می‌یابد، در برابر تفسیرهای مستمر پویا گشوده باشد و باید بین متن قرآن و تفسیر آن تمایز روشنی قائل شد.

براساس این روش، هیچ‌کس نمی‌تواند در قدرت خالق سهیم شود. تنها تفاوت میان انسان‌ها نیز براساس تقواست، و مشخصه‌هایی چون نژاد، رنگ، جنس و طبقه هیچ‌کدام ملاکی برای برتری فردی بر فرد دیگر نیست. تقوا نیز موضوعی بیرونی نیست و انسانی نمی‌تواند درباره دیگری قضاوت کند. بدین ترتیب، حق داوری و ارزیابی تفاوت میان افراد برعهده خداوند است و قرار دادن نظام سلسله مراتبی بین انسان‌ها، یعنی برعهده گرفتن نقش خداوند، که همان شرک محسوب می‌شود. در نتیجه، این مفسران با استفاده از نظریه توحید، اعمال تبعیض‌آمیز، از جمله تبعیض جنسیتی، را نقض سلطه متعالی و یگانگی خداوند می‌دانند. در نتیجه اگر نسبت دادن صفات خداگونه به مردان شرک تلقی شود، نسبت دادن خصوصیات مردانه نیز به خداوند شرک به حساب می‌آید (Barlas, 2007, p. 15).

پس هر نوع تفسیری که خداوند را مذکر یا شبه مذکر معرفی نماید، شرک خواهد بود. با استفاده از روش طرح‌واره توحیدی مفسران فمینیست، تفاسیر انسانی را معادل قرآن نمی‌دانند و تفاسیری که زن در آنها تحقیر شده، ساخته بشر دانسته و مورد انتقاد قرار می‌دهند. مطابق همین روش همان‌طور که هیچ‌کس نمی‌تواند تفسیری بی‌نقص از قرآن ارائه کند، هیچ‌کس هم نمی‌تواند تفسیری نهایی از قرآن را ارائه کند. پس تفاسیر کلاسیک دائماً باید در معرض بازبینی قرار گیرند، بدین ترتیب قرآن همواره برای ظهور

تفسیری پویا و دائمی باید گشوده باشد. بنابراین، اگر خواننده قرآن تفسیری را نهایی اعلام کند، اعتباری برای خود قائل شده که تنها به مؤلف الهی آن متن تعلق دارد. بستن متن معادل ادعا کردن دانشی مشابه دانش الهی است (Hidayatuillah, 2014, p. 119).

این مفسران برای مشروعیت بخشی به تفسیرهای جدید از آیاتی که بنابر خوانش سنتی از پست تر بودن زنان حکایت دارند، توجه مسلمانان را به محدودیت های درک انسان معطوف کردند و همین محدودیت هاست که همه انسان ها را وامی دارد تا خوانش های در حال تکامل از قرآن ارائه کنند. به عبارت دیگر، به دلیل اینکه بیش انسان ها درباره قرآن محدود است، آنها در فهم خودشان از کرامتی که قرآن برای زن قائل است محدود شده اند. پس مشکل از قرآن نیست بلکه از درک نادرست انسانی از قرآن است که باید دائم به روزرسانی شود. سرانجام آمنة ودود و اسما بارلاس با استفاده از طرحواره توحیدی استدلال می کنند که قرآن، به عنوان شکلی از وحی که ساختارش به زبان انسانی است، نمی تواند به طور کامل تمام معنای الهی را در بر بگیرد.

این مفهوم کمک می کند بن بست هایی که فمینیست ها در متن قرآنی با آن مواجه اند حل شود، بن بست هایی که با دیگر راهبردهای متنی که مفسران به کار می برند قابل حل نیست، ودود این موارد را در متن قرآن چنین توضیح می دهد که مفهوم پیام الهی، آن چنان که در قرآن آمده، با واسطه گری زبان ناقص انسانی محدود شده است. به عبارت دیگر، اشکال معانی زیان بخش به خداوند بر نمی گردد، بلکه متوجه زبان انسان است که واسطه ناقصی برای درک خداست. این استدلال ها مستقیم بر اساس طرحواره توحیدی توجیه می شود: خداوند کاملاً یکتا و بی همتاست و نمی تواند با اصطلاحات انسانی بازنمایی شود. چون زبان انسان محدودیت دارد و انسان از درک کامل معنای وحیانی کلام پروردگار ناتوان است، متن قرآن را نمی توان به عنوان توضیح دقیق یا کامل خواسته خداوند درک کرد.

مفسران از پارادایم توحیدی استفاده می کنند تا بگویند قرآن به طور کامل همه معانی الهی را در بر نمی گیرد و از این روست که آنها می توانند در بخش هایی از متن قرآن که با تفاسیر فمینیستی مخالف است، زبان انسان را به جای پیام خداوند یا قرآن مقصر بدانند. قرآن مقدس و مصون از تعرض باقی می ماند، در حالی که زبان انسان به دلیل نقص ها و

اشتباهاتش در برقراری ارتباط سزاوار سرزنش است. این تمایز مفسران را به فعالیت وامی‌دارد تا به قول ودود «از طریق تأکیدها و محدودیت‌های زبانی ویژه قرآن به آن نگاه کنند» چنان‌که گویی قرآن «پنجره‌ای به سمت تعالی» بوده است (HidayatuIlah, 2014, p. 122).

۵. نقد تفاسیر زن‌محور از قرآن

هدایت‌الله علاوه بر دسته‌بندی دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان زن‌محور، به نقد این دیدگاه اهتمام داشته است. از نظر وی دو نکته باعث شده تا تفاسیر فمینیستی دارای بدنه‌ای منسجم و مشترک شود. نخست آنکه تأثیر گرایش‌های مدرن در تفسیر است که مفسران مدرنیست با ادعای حق اجتهاد و بازخوانی آراء مفسران سنتی در صدد بازگشت به منابع اصلی و ارزیابی آنها هستند. دوم تأثیر الهیات فمینیستی یهودی و مسیحی در این آثار است. آنها از ابزارهای تفسیری مثل هرمنوتیک بهره برده و فقط در این مسئله با محققان و مفسران یهودی و مسیحی متفاوت هستند که محققان مسلمان قرآن را کلام الهی می‌دانند، ولی همچون ایشان معتقدند باید با نگاهی و بینشی زنانه به متون تفسیری قرآن توجه کرد.

سپس هدایت‌الله اصولی که در این تفاسیر فمینیستی مشهود است، مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهد. او معتقد است در این آثار اصل بسیار مهمی به نام اصل برابری به چشم می‌خورد که از این اصل، مفهوم برابر اما متفاوت را برداشت می‌کند؛ یعنی قرآن تفاوت‌هایی میان زن و مرد قائل شده اما رفتاری برابر با آنان داشته است. در حقیقت، به نظر هبری قرآن با اعطای حمایت‌های مالی و «امنیت بیشتر در دنیای دشوار مردسالار» به‌نوعی برای زنان «تبعیض مثبت» فراهم کرده است (HidayatuIlah, 2014, p. 127). ودود اشاره می‌کند که زن و مرد حقوق و تعهداتی برابر در سطح اخلاقی - دینی دارند، و مسئولیت‌هایشان در سطح اجتماعی - کارکردی دارای اهمیتی برابر، هرچند متفاوت، است و هر دو درازای انجام آنها «جزایی برابر» دریافت می‌کنند (HidayatuIlah, 2014, p. 126). بنابراین، مفسران تلویحاً یادآور می‌شوند که قرآن با زن و مرد یکسان برخورد کرده است، چنان‌که از حیث ظرفیت و ارزش اخلاقی (بن‌مایه شخصیت) مشابه‌اند و در چهارچوب مسائل اجتماعی متفاوت‌اند؛ پس قرآن

دیدگاهی مکمل درباره تفاوت زن و مرد در سطح اجتماعی را تأیید می‌کند. اما گاهی بیان می‌شود مفهوم برابری امروزه را چگونه می‌توان به متن جامعه پیشامدرن تحمیل کرد؟ اسناد تاریخی به روشنی نشان می‌دهند که علما و فقهای پیشامدرن به موضوع برابری جنسیتی (به معنای امروزی) توجه نمی‌کرده‌اند، «چنان‌که بخشی از تجربه اجتماعی‌شان هم نبوده است» (HidayatuIIah, 2014, p. 126).

چالش دیگری که ناشی از ضعف روش‌های تفسیری فمینیستی است و بیشتر درباره آنها بحث شد، این است که محققان با استناد به این روش‌ها نتوانستند وجود گزاره‌های خاصی را در قرآن که مربوط به زنان است، توجیه کرده یا نادیده بگیرند. آنها همچنین نمی‌خواهند قرآن را مسئول برداشت معانی غلط بدانند که معانی که دارای بار تبعیض جنسیتی است. آنها معانی مشکل‌ساز متن را بیشتر به اشتباهات تفسیری یا دشواری‌های زبانی انسان نسبت داده‌اند تا به خود متن وحی. در واقع، این موضع واکنشی است به ویژگی تخطی‌ناپذیری و جایگزین‌ناپذیری قرآن؛ آنها روش‌های تفسیری را ارتقا داده‌اند تا معانی برابری‌طلبانه از قرآن فراهم کنند، بدون اینکه اشکالی را به متن قرآن نسبت دهند یا اعجاز الهی آن را زیر سؤال ببرند. ولی تفسیر فمینیستی در مورد برخی عبارات در قرآن همچون واژه «ضرب» در آیه ۳۴ سوره نساء، نتوانسته واکنش قانع‌کننده‌ای ارائه دهد، هرچند تفاسیر زیادی بر آن نوشته شده ولی استفاده از این کلمه در توجیه خشونت خانگی غیرقابل پاسخ مانده است، که ودود این روند را ناکارآمدی متنی می‌خواند و معتقد است احتمال دارد خود متن قرآن خوانش‌های خشن ایجاد نماید. درباره ضرب خود متن قرآن برای مفسران فمینیست مشکل ایجاد کرده است، از آنجاکه هیچ‌وسیلۀ تفسیری یا ترجمه جایگزینی نمی‌تواند احتمال خوانش خشونت‌آمیز را کاهش دهد. از آنجاکه تغییر واژه ضرب یا نفی طیف گسترده معانی بالقوه آن امکان‌پذیر نیست، ودود در کتاب درون جهاد جنسیت تصمیم می‌گیرد به آیه ۳۴ سوره نساء در قالب زبان‌شناختی‌اش «نه بگوید»: «من در نهایت به اینجا رسیدم که در مجموع به تفسیر تحت‌اللفظی این عبارت نه بگویم» (HidayatuIIah, 2014, p. 128). ودود می‌گوید، خود قرآن به انسان اجازه می‌دهد که در موارد محدود به بعضی از بیانات تحت‌اللفظی‌اش «نه» بگوید. او ادعا می‌کند که مسلمانان «می‌توانند ایده «نه»

گفتن به متن را ترویج دهند، درعین حال که همچنان از متن برای حمایت از این ایده استفاده می‌کنند. در نتیجه انجام چنین کاری نه غیراسلامی است و نه مرتدانه (HidayatuIlah, 2014, p. 128).

برخی مشکلات و معضلات تفاسیر فمینیستی این است که مفاهیمی به متن و تفسیر متن تحمیل می‌شود. حتی برخی محققان فمینیست هم به این نکته توجه کرده‌اند که مثلاً مفهوم برابری جنسیتی را به عنوان هنجاری شکل یافته به متن قرآن القا می‌کنند تا جایی که این مفهوم به شکل تعصبی کورکورانه تبدیل می‌شود. مشکل از جایی آغاز می‌شود که برخی عبارات قرآنی کاملاً با این مفهوم بیگانه است. هدایت‌الله خودش صادقانه به این مسأله پاسخ می‌دهد که قرآن از برابری جنسیتی حمایت نکرده، حال محققان فمینیست پس از درک این حقیقت باید چه کنند؟ آیا تفاسیر فمینیستی متوقف می‌شود؟ او معتقد است پاسخ ما نباید منجر به ناامیدی و شکست شود بلکه می‌بایست دریچه‌ای از ایمان و امید را به سوی محققان بگشاید. من باید درباره تفسیر فمینیستی قرآن اعتراف دشواری بکنم: مفهوم‌سازی تفسیر فمینیستی از برابری جنسیتی از جهت تاریخی مخصوص ماست و بنابراین شاید در نهایت کاملاً با متون قرآنی سازگار نباشد. وظیفه ما به عنوان مفسر فمینیست اسلامی دفاع و حمایت از این ادعاست درعین حال که مسئولیت اولویت دادن به حساسیت‌های معاصرمان در حوزه تفاسیرمان را می‌پذیریم. ما باید مسئولیت روشی را که برای مطالعه قرآن انتخاب می‌کنیم به عهده بگیریم؛ قرآن مسئول حمایت از خواسته‌های ما درباره متن نیست.

بنابراین، این ماییم و نه متن که باید درباره مواردی که قرآن با مقوله‌های عدالت ما سازگار به نظر نمی‌رسند توضیح کافی بدهیم و باید اینکار را از راه‌های دیگری غیر از رویکرد دفاعی و دخل و تصرف متنی انجام بدهیم. به جای آنکه فشار زیادی بر متن وارد کنیم تا آنچه ما دوست داریم بگویید، باید این شدت علاقه را در جای دیگری متمرکز کنیم: بر واکاوی صادقانه اهداف تفسیری خود. با توجه به ویژگی تاریخی ارزش‌های فمینیستی ما، موضع هدایت‌الله این است که اگرچه قرآن گام‌های قابل توجهی به سمت برابری با معیارهای معاصر ما برداشته، با آن معیارها همچنان مشکلات زیادی وجود دارد و در نهایت شاید نتوان قرآن را با درک ما از برابری و

عدالت جنسیتی تطابق داد. اگرچه آیاتی پرشمار از قرآن در حقیقت با درک امروزی ما از رابطه دوجانبه جنسیتی، تفاهم، مهربانی، مشارکت زنان و احترام به زنان سازگارند، با این حال، همین قرآن بر مفاهیم سلطه مردان صحنه می‌گذارد که در نهایت بخش‌هایی از متن را با درک امروزی ما از عدالت و برابری جنسیتی ناسازگار می‌کند. برخی آیات را، که محققان تفسیر فمینیستی به آنها اشاره کرده‌اند، به‌طور خلاصه بازبینی می‌کنم تا شواهدی نشان دهم دال بر اینکه رابطه دوجانبه دو جنس لزوماً با تقسیم سلسله‌مراتبی بین آنها در تضاد نیست.

این آیات دودسته‌اند: اول، آیه‌هایی که مشارکت زنان، احترام به زنان، رابطه دوجانبه، تفاهم و مهربانی بین دو جنس را - با معیارهای معاصر ما - مطرح می‌کنند. دوم، آیه‌هایی که امتیاز مردان یا کنترل آنها بر زنان را - با معیارهای معاصر ما - نشان می‌دهند. آیات دسته اول بر خلقت یکسان زن و مرد، رابطه تفاهم میان زن و مرد، وجود عشق و رحمت میان هر دو، ظرفیت یکسان هر دو برای عمل به اصول اخلاقی و دینی؛ مثل صبر، صداقت، نماز، عفت، روزه، صدقه و... را دارند. دسته دوم از آیات که آنها را آیات سلسله‌مراتبی می‌خوانیم، مثل آیه ۳۴ نساء، ۲۲۸ بقره و... در این بحث‌ها، بارلاس و ودود رابطه دوجانبه (منظور آنچه در دسته اول آیات وجود دارد) را ارزشی فراگیر در کل قرآن می‌دانند و با این برداشت که رابطه دوجانبه و سلسله‌مراتب باهم در تضاد هستند، این ارزش را به‌کار می‌برند تا توجیه کنند که چرا آیات سلسله‌مراتبی را خفیف یا غیرتحت‌اللفظی می‌خوانند. آنها استدلال می‌کنند که قرائت تحت‌اللفظی آیات سلسله‌مراتبی آیات رابطه دوجانبه را نادیده می‌گیرد و موجب می‌شود قرآن کل‌نگرانه بررسی نشود.

هدایت‌الله با این رویکرد روش‌شناسانه مخالف است؛ برخلاف ودود و بارلاس، معتقد است مشخصه مردسالاری در بسیاری آیات سلسله‌مراتبی قرآن مرکزیت دارد و نمی‌پذیرد که خوانش تحت‌اللفظی آیات مربوط به تفاهم لزوماً بایبان رابطه دوجانبه در قرآن تضاد دارد، زیرا در بافت وحیانی قرآن ممکن است معانی این دودسته از آیات باهم مخالف نباشند. او هیچ دلیل قطعی نیافته که بتواند براساس آن فرض کند کنترل مردانه بر زنان در قرآن در تضاد با ارزش‌های مهربانی و رابطه دوجانبه بین زن و مرد در

قرآن است، پس شاید هیچ تنشی بین این دودسته آیات قرآنی وجود نداشته باشد. در بافت پیشامدرن وحی قرآنی، احتمالاً برابری به‌عنوان یکی از اصول عشق‌ورزی و روابط حمایتی به حساب نمی‌آمده؛ تسلط مردان بر زنان لزوماً ایده‌آل‌های محبت و آرامش را خدشه‌دار نمی‌کرده است.

دیدگاه‌های کلاسیک و پیشامدرن درباره عشق و رابطه جنسی دامنه‌ای از دیدگاه‌های مختلف در زمینه ارتباط بین تفاهم و سلسله‌مراتب را نشان می‌دهند، از جمله آنها که مالکیت، انفعال و اطاعت را در روابط عاشقانه طبیعی می‌دانند (Wadud, 2006, p. 96). ما نمی‌توانیم فرض کنیم در بافت نزول قرآن مثلاً تسلط فردی بر بدن دیگری مهربانی را میان آن دو رد می‌کند. شاید طبق هنجارهای پیشامدرن اجتماعی و جنسی در بافت تاریخی قرآن مراقبت از بدن زنان لزوماً توهینی به شأن یا ارزش کلی زنان نبوده باشد. عشق و تفاهم ممکن است لزوماً مفاهیمی متناقض با انفعال و نارضایتی جنسی زنان نباشد. برعکس، هم زنان و هم مردان ممکن است هنجارهای مردسالارانه را مناسب و حتی آرامش‌بخش، پرورش‌دهنده و حمایت‌گر تلقی می‌کرده‌اند، چراکه زنان را دارای طبیعتی منفعل‌تر می‌دانستند؛ آنها احتمالاً احترام و محافظت را در آن هنجارها می‌دیده‌اند. در بافت قرآن موضوع می‌تواند این‌طور باشد که مردسالاری به معنای تعصب، نفرت یا ظلم نیست بلکه نظم طبیعی اجتماعی است (Wadud, 1999, p. 68).

مسئله قابل‌تأمل دیگری که باید ذکر شود اعتبار تفاسیر فمینیستی است که برای اعتباربخشی به آنها دو مانع وجود دارد؛ (۱) این حقیقت که نتایج تفسیری فمینیستی اساساً برعکس فرضیه‌های تفسیر سنتی درباره روابط زن و مرد است، (۲) آسیب‌پذیری این استدلال که متن قرآن را نمی‌توان با تفسیرهای انسانی آن معادل انگاشت. تفاسیر مشروعیت خود را با تکرار نتایج تفاسیر سنتی به دست می‌آوردند، سنت تفسیری دیدگاه‌های سلسله‌مراتبی را بازگو می‌کند، اگر تفسیری تحلیلی غیرازاین بگوید، اعتبارش کاسته خواهد شد. مانع دوم آن است که متن قرآن نمی‌تواند با تفاسیر انسانی آن معادل فرض شود. از نظر مدرنیست‌ها همه متون نشانه‌های تاریخی زمان تألیف خود را حمل می‌کنند. این امر منجر به این دیدگاه رایج میان متفکران مدرنیست شد که بهترین خوانش قرآن تاریخی است که معانی آن براساس معنایی که برای مخاطب

نخستین داشته درک شود. خوانش تاریخی قرآن نیز از نظر تفاسیر سنتی پذیرفته شده نیست.

مشکل بزرگتر دیگری که باید عنوان شود مشارکت زنان در تفسیر است. اعتبار تفاسیر مردان چگونه به دست می‌آید، در صورتی که دیدگاه مهم سلسله مراتبی زن و مرد را که سنت پیشامدرن پایه‌ریزی کرده، از رسمیت خارج سازیم؟ از نظر هدایت الله دیدگاه‌های فمینیستی به راحتی نمی‌تواند به تفسیر قرآن اضافه و یا در آن ادغام شود. چون به نظر او اگر مردمحوری که بنیان تفاسیر گذشته از آن حذف شود، از تفسیر چه باقی می‌ماند؟ به نظر او شاید اعتبار سنت تفسیری همان مردمحوری باشد، تفاسیری مدرنی که زنان پایه‌گذار اصلی و مشارکت‌کنندگان آن هستند. آنچه مشکل ایجاد می‌کند حضور زنان نیست، بلکه زیر سؤال بردن اعتقادات پایه‌ای درباره اقتدار تفسیر تثبیت‌شده در جنسیت است (Watson, 2003, p. 10).

با دعوت زنان به حضور پررنگ‌تر در تفسیر قرآن، که در آن ساختار قدرت مردانه بر زنان دست‌نخورده باقی می‌ماند، نمی‌توان ادعای اقتدار تفسیری فمینیستی داشت. به‌علاوه، باید این احتمال را هم در نظر بگیریم که وقتی نقد فمینیستی وارد صحنه می‌شود تا پایه‌های مردمحوری سنت تفسیر را سست کند، آنچه از تفسیر باقی می‌ماند دیگر مقتدر نیست. زیرا نقد فمینیستی ممکن است از اساس آنچه را که شاید عنصر سازنده اقتدار تفسیری بوده بی‌ثبات کند و آن را به چیز دیگری تبدیل کند. آن موجود دیگر هر چه که باشد، دیگر نمی‌تواند مقتدر باشد، زیرا به شکلی اساسی برخی فرضیه‌های معیار اقتدار سنتی مرتبط با جنسیت را بر هم زده است.

نتیجه‌گیری

۱. از منظر مفسران زن‌محور، خوانش‌های تاریخی از قرآن به پیدایش خوانش‌های دقیق‌تر از آیات کمک می‌کند؛ در مقابل بی‌توجهی به نقش بافت تاریخی یک آیه موجب می‌شود معنای عمومی یا جهان‌شمول به آیه‌ای نسبت داده شود که تنها به موقعیت‌های محدود و مشروط اختصاص دارد.

۲. نگرش به زنان در زمان و مکان نزول وحی به درک بهتر آیات کمک می‌کند و دغدغه‌های ویژه آن شرایط را مدنظر قرار می‌دهد. این ویژگی‌ها ابزاری برای دستیابی به غایات الهی و مشروط به فهم مناسب داده‌های تاریخی است.
۳. خوانش‌های زن‌مدارانه بیان می‌کند که ایجاد سلسله‌مراتب بین انسان‌ها به قصد ارزیابی و سنجش برتری یک فرد یا گروه بر دیگران عهده‌دار شدن نقشی است که منحصر به خداوند است و نوعی شرک محسوب می‌شود. آنها باور به جایگاه برتر مردان را ناقض فهم توحیدی از خداوند می‌دانند و مدعی هستند آن دسته از تفسیرهای قرآنی که اندیشه‌های مبتنی بر برتری مردان را تقویت می‌کنند، شرک‌آلودند.
۴. از نظر هدایت‌الله دیدگاه‌های فمینیستی به راحتی نمی‌تواند به تفسیر قرآن اضافه و یا در آن ادغام شود. وی در این کتاب پرسش‌های مهمی درباره این تفاسیر مطرح می‌کند اما به نظر می‌رسد در نهایت این پرسش‌ها را بی‌پاسخ باقی گذاشته است.
۵. هدایت‌الله با رویکردی انتقادی دو مسأله رایج در تفسیر فمینیستی را بررسی می‌کند: نقد اول مربوط به مبهم بودن بحث‌های بیشتر تفسیرهای فمینیستی درباره «تفاوت‌های جنسی» و «برابری» است. نقد دوم هدایت‌الله به تفاسیر فمینیستی به پافشاری بر بازتفسیر فمینیستی آیاتی است که از نظر هدایت‌الله خوانشی فمینیستی از آنها ممکن نیست.
۶. هدایت‌الله در نقد رویکرد تفسیرهای فمینیستی نسبت به مفاهیمی چون برابری و تفاوت‌های جنسی پیامد مهم تأکید بر تفاوت‌های جنسی میان زنان و مردان از نظر قرآن یعنی تقسیم‌کار جنسی و نقش‌های جنسی را بررسی کرده است. او اعتقاد دارد در بازبینی استدلال‌های تفاسیر فمینیستی برخی ادعاهای مشخص درباره نقش‌های جنسیتی بیش از هر چیز دیگری نیازمند تجدیدنظرند. او با شرح چگونگی مواجهه و دود و بارلاس با مسأله نقش‌های جنسیتی در قرآن با ادعای آنان مبنی بر عدم تعیین نقش‌های جنسیتی توسط قرآن مخالفت می‌کند.
۷. هدایت‌الله پس از نشان دادن کاستی‌های رویکردهای موجود در تفاسیر فمینیستی در مواجهه با تفاوت‌های جنسی، جنسیت و نقش‌های جنسیتی رویکردی بدیل در

بررسی تفاوت‌های جنسی معرفی می‌کند که دسته‌بندی‌های جنسی را به‌طور پویا و متقابل وابسته به یکدیگر در نظر می‌گیرد. او پیشنهاد می‌کند که مفسران دسته‌بندی‌های جنسی را به‌مثابه مفاهیمی سیال و نسبی در نظر گیرند؛ بدین معنا که هریکی به دیگری نیاز دارد و هیچ‌یک نمی‌توانند قائم به خود و ایستا وجود داشته باشند.

کتابنامه

هدایت‌الله، عایشه (۱۴۰۰). حاشیه‌های فمینیستی قرآن (مرضیه محمص و نفیسه دانش‌فرد، مترجم). تهران: کرگدن.

واعظی، احمد (۱۳۹۰). نظریه تفسیر متن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Al-Hibri, A. (2003). Hagar on My Mind. *University of Richmond, School of Law*.

Barlas, A. (2002). Believing Women. *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, 1*.

Barlas, A. (2007). Keynote Address: Provincialising Feminism as a Master Narrative. *Islamic Feminism: Current Perspectives*.

Hidayatu'llah, Aysha A (2014) *Feminist Edge of Quran*, New York, oxford University Press,

Jawad, H. (2003). Muslim Feminism: A Case Study of Amina Wadud's "Qur'an and Woman". *Islamic Studies, 42(1)*, 107-125.

Jardim, G. L. (2016). *Recovering the Female voice in Islamic Scripture: Women and Silence*. Routledge.

Saeed, A. (2005). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge.

Watson, N, K. (2003). *Feminist Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press, USA.

Wadud; A. (2006) *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.

بررسی تعارضات گزارش‌های رجالی درباره صالح بن سهل همدانی با رویکرد تاریخی

علی کاشی*

سیدمحمدهادی گرامی**

چکیده

صالح بن سهل به رغم مورد وثوق قرار گرفتن توسط برخی از علماء و بزرگان اسلام نظیر علی بن ابراهیم قمی، مورد اتهام اندیشه‌های غالیانه توسط برخی دیگر مانند ابن غضائری بوده است. با توجه به اختلاف نظر گسترده علمای علم رجال در مورد میزان ثقیات صالح بن سهل، در این مقاله با روش تحلیلی و رویکرد تاریخی با استفاده از ابزارهای نقد درونی و بیرونی، به بررسی این موضوع می‌پردازیم.

برای رسیدن به تحلیلی مناسب از این تعارضات، ابتدا گزارش‌های رجالی و احادیث مربوط به صالح بن سهل همدانی را مورد بررسی قرار می‌دهیم و تعارضات میان گزارش‌ها و تحلیل‌ها را شناسایی می‌کنیم. سپس در سه سطح رجالی، مؤلفه‌ای و جریانی تعارضات را تحلیل می‌کنیم تا تصویر روشن و جامعی از اعتقادات و شخصیت صالح بن سهل همدانی به دست آوریم و چرایی شکل‌گیری تعارضات را در یک تصویر کلی بهتر بفهمیم.

کلید واژگان

صالح بن سهل؛ غلو؛ طیف مفضل بن عمر؛ رجال شیعه؛ جرح و تعدیل؛ جریان‌های حدیثی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
kashi@alumSharif.edu

** استادیار علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران
m.h.gerami@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۱

مقدمه

صالح بن سهل همدانی از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده است که در همدان زندگی می‌کرده ولی در اصل کوفی بوده است (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص. ۲۲۷؛ برقی، ۱۴۱۹ق، ص. ۲۷) و چند ده روایت از او باقی مانده است. در میان گزارش‌ها و تحلیل‌های رجالی، برخی مانند ابن غضائری وی را به کلی تضعیف کرده و برخی مانند علی ابن ابراهیم قمی به کلی او را تفه دانسته و دیگران در میان آن دو حرکت کرده‌اند (نک: الغضائری، ۱۳۸۰، ص. ۶۹؛ حلی، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۵۹؛ مجلسی، ۱۴۲۰ق، ص. ۹۴؛ حسینی تفرشی، بی‌تا، ص. ۲-۴۰۹؛ مازندرانی، ۱۴۱۶ق، صص. ۴-۱۴؛ خویی، ۱۳۷۲، ص. ۷۷).

حتی اگر با مبانی رجالی بتوانیم نتیجه‌گیری کلی از وثاقت صالح بن سهل داشته باشیم؛ و با اصول فقهی احکامی از روایات او استخراج کنیم، تعارض‌های تاریخی همچنین تعارض میان تضعیف و توثیق توسط علماء برجسته‌ای چون شیخ طوسی، علامه حلی، علامه مجلسی، علی ابن ابراهیم قمی، کشی، برقی، ابن غضائری و دیگران همچنان بی‌پاسخ خواهد ماند.

درباره این تعارض‌ها و جرح و تعدیل‌های صالح بن سهل هیچ پژوهش مستقلی انجام نشده است. کاربست رویکرد تاریخی و جریانی در این پژوهش، آن را بیش‌ازپیش منحصربه‌فرد خواهد کرد، چراکه به‌طورکلی با رویکرد تاریخی و جریانی، پژوهش‌های اندکی در زمینه تعارض‌های رجالی انجام شده است.

در این مقاله با روش تحلیلی با رویکرد تاریخ‌انگاره^۱ و استفاده از ابزارهای نقد درونی و بیرونی^۲ سعی می‌کنیم با بررسی شواهد تاریخی و تحلیل‌های رجالی، تعارض‌ها را شناسایی کنیم و تحلیل جامعی در سطوح مختلف تاریخی از تعارض‌ها ارائه دهیم تا بتوان تصویر بهتر و جامعی از واقعیت‌های تاریخی و شخصیت صالح بن سهل به‌دست آورد.

1. History of Ideas
2. External Criticism

۱. گزارش‌های رجالی درباره صالح بن سهل

در این مرحله به‌مرور آراء علماء علم رجال درباره صالح بن سهل در تاریخ علم رجال می‌پردازیم تا بتوانیم تعارض‌های این آراء و ریشه‌هایشان را شناسایی کنیم.

۱-۱. توثیق علی بن ابراهیم قمی

با توجه به اینکه علی بن ابراهیم قمی همه‌ی افرادی که از آن‌ها روایت کرده را ثقة دانسته (سبحانی، ۱۳۶۹، ص. ۳۰۹) و با توجه به ۳ روایت کلیدی که در بخش بعدی (تفسیر آیات قرآن) از علی بن ابراهیم قمی خواهد آمد، می‌توان صالح بن سهل را یکی از این اشخاص دانست که در میان توثیقات عامه او بوده است. بنابراین وی او را توثیق کرده و ثقة دانسته است.

۱-۲. نظر ابن غضائری

از نظر ابن غضائری، صالح بن سهل همدانی که اهل کوفه هست، از طیف غلات به‌شمار رفته و دروغ‌گو و ضعیف‌الحديث محسوب شده و از نظر وی روایت‌هایش ارزشی ندارند (الغضائری، ۱۳۸۰، ص. ۶۹).

۱-۳. تحلیل علامه حلی

علامه حلی ابتدا روایتی که کشی از او نقل کرده (نک: بخش ۱-۳-۴) را متذکر می‌شود و می‌گوید که او به ربوبیت حضرت صادق معتقد بوده تا جایی که حضرت صادق قسم یاد می‌کند که رب نیست. همچنین به روایتی که شیخ طوسی از صالح بن محمد بن سهل همدانی در کتاب غیبیه خود آورده اشاره می‌کند^۱ که صالح بن محمد بن سهل همدانی را تضعیف می‌کند و او را با صالح بن سهل همدانی یکی دانسته است (حلی، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۵۹).

۱. فَرَوَى عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرِ النَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ صَالِحُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَهْلِ الْهَمْدَانِيِّ وَكَانَ يَتَوَلَّى لَهُ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ اجْعَلْنِي مِنْ عَشْرَةِ آلِافِ دَرَاهِمٍ فِي حِلِّ فَإِنِّي أَنْفَقْتُهَا فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ أَنْتَ فِي حِلٍّ فَلَمَّا خَرَجَ صَالِحٌ مِنْ عِنْدِهِ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخَذَهُمْ يَبِيبُ عَلَى [أَمْوَالِ حَقِّ] آلِ مُحَمَّدٍ وَفُقَرَائِهِمْ وَ مَسَاكِينِهِمْ وَ أَبْنَاءِ سَبِيلِهِمْ فَيَأْخُذُهُ ثُمَّ يَقُولُ اجْعَلْنِي فِي حِلٍّ أَوْ تَرَاهُ ظَنَّ [بِي] أَنِّي أَقُولُ لَهُ لَا أَفْعَلُ وَ اللَّهُ لَيَسْأَلَنَّهُمْ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ ذَلِكَ سُؤلاً حَتِيئاً. (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص. ۳۵۱؛ مجلسی، ۱۴۲۰ق، صص. ۵۰-۱۰۵).

۴-۱. نظر علامه مجلسی

علامه مجلسی در کتاب الوجیزة فی الرجال خود، وی را از گمراهان به شمار برده است (مجلسی، ۱۴۲۰ق، ص. ۹۴).

۵-۱. تعریض تفرشی

تفرشی در میان نقل ابن داود از کشی که او را ممدوح معرفی می‌کند و روایتی که کشی در باب ربوبیت از او نقل کرده است، تعارض می‌بیند (حسینی تفرشی، بیتا، صص. ۴۰۹-۲).

۶-۱. تحلیل شوشتری

شوشتری پس از برشمردن برخی از روایات صالح بن سهل، آن‌ها را دال بر غالی بودن وی نمی‌داند، بلکه آن‌ها را منافی غالی بودن وی هم می‌داند. همچنین روایت کشی را می‌گوید کشی روایت نکرده بلکه به او این چنین روایت شده است. همچنین بر یکی گرفتن صالح بن محمد سهل با صالح بن سهل و تضعیف وی با روایت الغیبة شیخ طوسی اشکال می‌گیرد که صالح بن سهل از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده درحالی که صالح بن محمد بن سهل از اصحاب امام جواد بوده است (التستری، ۱۴۱۰ق، صص. ۴۵۹-۵).

۷-۱. تحلیل محدث نوری

محدث نوری پس از بیان نظر غضائری به شدت به او اعتراض می‌کند که چگونه هیچ خیری در او نیست، در صورتی که اشخاص برجسته‌ای چون یونس بن عبدالرحمن و حسن بن محبوب و کلینی از او روایت می‌کردند و غالی بودن وی بر آن‌ها پوشیده بوده درحالی که همان روایات نفی‌کننده غلو هم می‌باشند؟! (نوری، ۱۴۰۸ق، صص. ۷۸-۸).
درباره یکسان گرفتن صالح بن محمد بن سهل با صالح بن سهل توسط علامه حلی هم با توجه به اینکه صالح بن محمد بن سهل از اصحاب امام جواد علیه السلام بوده انتقاد می‌کند و می‌گوید حتی در صورت همدانی بودن وی، پسر برادر صالح بن سهل خواهد بود (نوری، ۱۴۰۸ق، صص. ۷۹-۸).

بررسی تعارضات گزارش‌های رجالی درباره صالح بن سهل همدانی با رویکرد تاریخی ۵۸۳

محدث نوری درباره مناظره‌ای که درباره ربوبیت امام میان مفضل و قاسم و نجم بن حطیم و صالح بن سهل رخ داده می‌گوید از کجا معلوم که پاسخ امام بر مخالف صالح نبوده و کما اینکه اسم او در انتها هم ذکر نمی‌شود (نوری، ۱۴۰۸ق، صص. ۷۷-۸).

در انتها هم از روایات تفسیری صالح بن سهل در تاویل آیه نور به نیکی یاد می‌کند و آن را نه نشانه غلو بلکه نشانه نزدیکی او به امام برای دریافت چنین معارفی می‌داند (نوری، ۱۴۰۸ق، صص. ۷۹-۸).

۸-۱. تحلیل مازندرانی

مازندرانی نیز در منتهی المقال به علامه حلی درباره یکی گرفتن صالح بن محمد بن سهل همدانی با صالح بن سهل اشکال می‌گیرد که صالح بن سهل از اصحاب امام صادق علیه‌السلام است، درحالی‌که صالح بن محمد بن سهل همدانی از مذومین وکلاء امام جواد علیه‌السلام بوده است. همچنین در نسبت دادن غلو با استناد به ۱ روایت کشی به قدما اشکال می‌کند، درحالی‌که آن روایت نشان می‌دهد از آن اعتقاد بازگشته و روایات دیگری که از او در این زمینه وجود دارد خلاف این اعتقاد را اثبات می‌کند (مازندرانی، ۱۴۱۶ق، صص. ۴-۱۴).

۹-۱. تحلیل خوبی

از نظر خوبی، ادعاهای ابن غضائری مبنی بر غالی بودن صالح اعتباری ندارد و توثیق علی بن ابراهیم قمی مبنی بر وثاقت صالح را بدون معارض می‌داند. برای غالی نبودن هم استناد به روایتی که کشی از او نقل کرده می‌کند، چراکه دلالت بر بازگشت او از غلو دارد.^۱ و بیانی که علامه حلی در تضعیف صالح آورده را مربوط به شخص دیگری می‌داند چراکه اولاً در ترجمه اشتباه رخ داده و ثانیاً صالح بن محمد بن سهل همدانی از اصحاب امام جواد علیه‌السلام است، در صورتی‌که صالح بن سهل همدانی از اصحاب

۱. البته این حدیث برای توثیق همه احادیث وی شاید کافی نباشد (رک: اسفندیاری، ۱۳۷۴، ص. ۲۳۶)؛ هرچند روایات بعدی وی را تحت تأثیر قرار خواهد داد (رک: صفری‌فروشانی، ۱۳۷۵).

امام باقر علیه السلام بوده است و نمی توان به اتحاد عنوان این دو نفر حکم کرد (خویی، ۱۳۷۲، صص. ۱۰-۷۸).

۱-۱۰. نمای کلی مواضع

به طور کلی اگر نظر هر کدام از علماء درباره صالح بن سهل را در یک جدول بخواهیم نشان دهیم؛ جدول (۱) را خواهیم داشت

جدول (۱): نمای کلی مواضع

موضع	عالم
مدح	علی بن ابراهیم قمی
جرح	ابن غضائری
جرح	علامه حلی
جرح	علامه مجلسی
میانہ	تفرشی
مدح	شوشتری
مدح	محدث نوری
میانہ	مازندرانی
میانہ	خویی

منبع: یافته‌های تحقیق

در ادامه این اختلاف آراء و ریشه‌های آن را مورد واکاوی قرار می‌دهیم. همان‌طور که در مقدمه گفته شد؛ نگاه رجالی و فقهی قادر به تبیین همه اختلاف‌ها نخواهد بود، بنابراین از نگاهی تاریخی جریانی برای آن کمک خواهیم گرفت.

۲. تحلیل محتوایی روایات صالح در کتب حدیثی

قبل از تحلیل تاریخی جریانی تعارضات، مروری بر روایات صالح بن سهل در کتب حدیثی متقدم خواهیم داشت تا به جمع‌بندی روشن‌تری از شخصیت روایی صالح بن سهل و تعارضات مطرح‌شده درباره وی برسیم.

روایاتی که از او نقل شده است، عمدتاً روایات تفسیری است که آیات را در ارتباط با ائمه علیهم‌السلام تفسیر می‌نماید.^۱ سایر روایات بیشتر مضامین اعتقادی و امام‌شناسانه دارند.

۲-۱. تفسیر آیات قرآن

۲-۱-۱. تفسیر آیات سوره نور

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام در تفسیر قمی که توسط صالح ابن سهل نقل شده، اجزاء آیه نور^۲ مانند «مصباح»، «زجاجه» و «کوکب دری» در ارتباط با ائمه علیهم‌السلام تفسیر شده است.^۳ این مضمون تفسیری با سلسله راویان دیگری از صالح بن سهل نیز وجود دارد.^۴

۱. این نوع تفسیر بیشتر به نوع تفسیر باطنی شباهت دارد (نک: گرامی، ۱۳۹۸).

۲. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ۖ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۖ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (النور: ۳۵).

۳ «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّائِعُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: فِي قَوْلِ اللَّهِ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ» الْمِشْكَاةُ فَاطِمَةٌ عَلَيْهَا السَّلَامُ «فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحُ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ فِي زُجَاجَةِ الزُّجَاجَةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ» كَأَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ بَيْنَ نِسَاءِ أَهْلِ الْأَرْضِ «يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ» يُوقَدُ مِنْ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ وَ عَلِيٍّ نَبِيِّنَا وَ آلِهِ السَّلَامِ «لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ» يَعْنِي لَا يَهُودِيَّةٍ وَ لَا نَصْرَانِيَّةٍ «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ» يَكَادُ الْعَالَمُ يَنْفَجِرُ مِنْهَا «وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ» إِمَامٌ مِنْهَا بَعْدَ إِمَامٍ «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ» يَهْدِي اللَّهُ لِلْأَيِّمَةِ مَنْ يَشَاءُ أَنْ يُدْخِلَهُ فِي نُورٍ وَ لَا يَتِيهِمْ مُخْلِصًا «وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (علی بن ابراهیم قمی، ۱۴۰۴ق، صص. ۲-۱۰۲؛ مجلسی، بی‌تا، صص. ۴-۱۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، صص. ۴-۶۹).

۴ علی بن محمد و محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصم عن عبد الله بن القاسم عن صالح بن سهل الهمداني قال قال أبو عبد الله عليه السلام: في قول الله تعالى: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ» فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ «فِيهَا مِصْبَاحُ» الْحَسَنُ: «الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ» الْحُسَيْنُ «الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ» فَاطِمَةُ كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ بَيْنَ نِسَاءِ أَهْلِ الدُّنْيَا «يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ» إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ» لَا يَهُودِيَّةٍ وَ لَا نَصْرَانِيَّةٍ: «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ» يَكَادُ الْعَالَمُ يَنْفَجِرُ بِهَا: «وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ» إِمَامٌ مِنْهَا بَعْدَ إِمَامٍ: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ» يَهْدِي اللَّهُ لِلْأَيِّمَةِ مَنْ يَشَاءُ: «وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ» قُلْتُ «أَوْ كَطَّلَمَاتٍ» قَالَ الْأَوَّلُ وَ صَاحِبُهُ: «يَغْشَاءُ مَوْجٌ»

همچنین در ادامه آیات سوره نور، در روایتی با سلسله راویان مشابه، اجزای آیه چهارم، مانند «مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ» و «ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ»^۱ در ارتباط با دشمنان ائمه تفسیر شده است.^۲ این مضمون تفسیری هم با سلسله راویان دیگری از صالح بن سهل وجود دارد (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۱-۱۹۵؛ حسینی استرآبادی، بی‌تا، ۱-۳۶۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، صص. ۴-۷۹).

۲-۱-۲. تفسیر آیه سوره تحریم

علی بن ابراهیم قمی در کتاب تفسیر خود در روایت دیگری از امام صادق علیه‌السلام می‌آورد که از صالح بن سهل نقل شده، و عبارت قرآنی «نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ»^۳ را در ارتباط با ائمه علیهم‌السلام تفسیر می‌نماید.^۴ این مضمون با سلسله

الثَّالِثُ: «مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ» ظُلُمَاتُ الثَّانِي: «بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» مُعَاوِيَةُ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ فِتْنُ بَنِي أُمَيَّةَ: «إِذَا أُخْرِجَ يَدُهُ» الْمُؤْمِنُ فِي ظُلْمَةٍ فِتْنَتِهِمْ: «لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا» إِمَامًا مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ: «فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» إِمَامٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ قَالَ فِي قَوْلِهِ: «يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ» أَيْمَةُ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَسْعَى بَيْنَ يَدَيِ الْمُؤْمِنِينَ وَ بِأَيْمَانِهِمْ حَتَّى يُنْزِلُوهُمْ مَنَازِلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۱-۱۹۵؛ رک: حسینی استرآبادی، بی‌تا، صص. ۳۷۵-۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، صص. ۴-۶۷).

۱. «أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّي يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ» ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أُخْرِجَ يَدُهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا ۝ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ (نور: ۴۰).

۲. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ عَنْ [جَعْفَرِ بْنِ] مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الصَّانِعِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: فِي قَوْلِ اللَّهِ «أَوْ كَظُلُمَاتٍ» فَلَانٍ وَ فَلَانٍ «فِي بَحْرِ لُجِّي يَغْشَاهُ مَوْجٌ» يَعْنِي نَعْتَلُ [نَعْتَلًا] «مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ» طَلْحَةُ وَ زُبَيْرٌ «ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» مُعَاوِيَةُ وَ بَرِيدٌ وَ فِتْنُ بَنِي أُمَيَّةَ «إِذَا أُخْرِجَ يَدُهُ» فِي ظُلْمَةٍ فِتْنَتِهِمْ «لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» يَعْنِي إِمَامًا مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ «فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» فَمَا لَهُ مِنْ إِمَامٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَسْعَى بَيْنَهُمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورًا وَ اغْفِرْ لَنَا ۝ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (تحریم: ۸).

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ۝ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورًا وَ اغْفِرْ لَنَا ۝ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (تحریم: ۸).

۴. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الصَّانِعِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي عُثْمَانَ عَنِ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ»، قَالَ أَيْمَةُ

بررسی تعارضات گزارش‌های رجالی درباره صالح بن سهل همدانی با رویکرد تاریخی ۵۸۷

راویان متفاوتی از صالح بن سهل نیز روایت شده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۱۹۵-۱).

۲-۲. پرسش‌های اعتقادی

۲-۲-۱. خلقت طینت مؤمن از طینت انبیاء

احمد بن محمد برقی، دو حدیث مشابه را از صالح بن سهل درباره طینت مؤمن نقل می‌کند. در یکی امام در پاسخ به پرسش از خلقت طینت مؤمن، آن را از جنس طینت انبیاء معرفی می‌کند؛^۱ و در دیگری از جنس طینت انبیاء بودن طینت مؤمنین را تأیید می‌کند.^۲

۲-۲-۲. تقدم عهد الست رسول اکرم

در حدیث دیگری که از صالح بن سهل در کافی و بصائر الدرجات نقل شده است، از رسول اکرم (ص) علت تقدمشان نسبت به سایر انبیاء پرسیده می‌شود و ایشان این برتری را از تقدم در پاسخ گفتن به ندای الهی «الست بربکم»^۳ نسبت به سایر انبیاء معرفی می‌کنند.^۴ این حدیث هم با سلسله راویانی متفاوت ولی مضمونی یکسان وجود دارد (نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۸۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۲-۲).

المؤمنین نورهم يسعى بين أيديهم و بأيمانهم حتى ينزلوا منازلهم» (علی بن ابراهیم قمی، ۱۴۰۴ق، صص. ۳۷۸-۲؛ مجلسی، بیتا، صص. ۲۳-۳۰۹؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، صص. ۲۸۴-۵ و ۴۲۸).

۱. «عنه عن أبيه عن صالح بن سهل الهمداني قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك من أي شيء خلق الله طينة المؤمن قال من طينة الأنبياء قلن ينحس أبدأ» (برقی، ۱۴۱۹ق، صص. ۱-۱۳۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۲-۳).

۲. «عنه عن أبيه عن صالح بن سهل من أهل همدان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام المؤمنون من طينة الأنبياء قال نعم» (برقی، ۱۴۱۹ق، صص. ۱-۱۳۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۲-۵).

۳. «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» (اعراف: ۱۷۲).

۴. «الحسن بن محبوب عن صالح بن سهل عن أبي عبد الله عليه السلام: إن بعض قريش قال لرسول الله صلى الله عليه وآله يا أي شيء سبقت الأنبياء وأنت بعثت آخرهم وخاتمهم قال إني كنت أول من أقر بربي وأول من أجاب حيث أخذ الله ميثاق التبيين وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى» و«كنت أنا أول نبي قال بلى فسبقتهم بالإقرار بالله» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۸۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۱-۴۴۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۲-۱۰).

۲-۲-۳. جبر و اختیار

کلینی حدیثی از صالح بن سهل درباره جبر و اختیار آورده است که یونس بن عبدالرحمن که از اصحاب اجماع هم هست در سلسله روایان آن حضور دارد.^۱ مضمون این روایت نیز قابل توجه است، چراکه رویکردی اعتدالی و شیعی نسبت به مقوله جبر و اختیار مبتنی بر «بین الامرین» بودن آن دارد (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۱-۱۵۹).

۲-۲-۴. صدق و کذب

شیخ مفید در کتاب الاختصاص حدیثی از امام صادق علیه السلام روایت می کند که از صالح بن سهل نقل شده است و در آن دروغ مصلحت آمیز به نوعی از صفات راستگویان برشمرده شده است.^۲ در سلسله روایان این حدیث حسن بن محبوب هم دیده می شود که او نیز در علم رجال از اصحاب اجماع برشمرده می شود (نک: سبحانی، ۱۳۶۹، صص. ۱۶۰-۱۷۰). به این نکته در ادامه بیشتر خواهیم پرداخت.

۲-۳. امام شناسی

۲-۳-۱. دوستی امام

شیخ صدوق در ثواب الاعمال خود روایتی از صالح بن سهل آورده است با این مضمون که هر کس که ائمه علیهم السلام را دوست داشته باشد و از دشمنان شان بی زار

۱. «علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبد الرحمن عن صالح بن سهل عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الجبر والقدر فقال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۱-۱۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، صص. ۱-۵۴۴).

۲. «عنه قال حدثنا محمد بن الحسن قال حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن الحسن بن محبوب عن صالح بن سهل الهمداني قال قال الصادق عليه السلام: أئمة مسلم سئل عن مسلم فصدق فأدخل على ذلك المسلم مضره كئيب من الكاذبين ومن سئل عن مسلم فكذب فأدخل على ذلك المسلم منفعه كئيب عند الله من الصادقين» (مفید، بیتا، ص. ۲۲۴؛ نوری، ۱۴۰۸ق، صص. ۹-۹۵؛ مجلسی، ۱۴۲۰ق، صص. ۶۸-۱۱).

باشد عاقبت بخیر خواهد شد و گناهانش بخشیده می‌شود.^۱ غفاری در شرح ترجمه این حدیث می‌نویسد: «هرچند صالح بن سهل همدانی را علمای رجال نکوهش کرده‌اند و پاره‌ای او را جَعَال و کَذَّاب (دروغزن) و غالی شمرده‌اند، لیکن مضمون خبر در بسیاری از اخبار اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده و ثواب دوستی با اولیاء خدا و دشمنی با دشمنان‌شان دو اصل از اصول و یا فروع دین ما است که به‌عنوان تولی و تبری ذکر شده است.» (ابن بابویه، ترجمه غفاری، ۱۳۸۵، ص. ۳۷۹).

۲-۳-۲. ولایت ارواح

حدیثی از امام صادق علیه‌السلام در بصائر الدرجات و کافی از صالح بن سهل نقل شده است که در آن فردی ابراز محبت و تولی به امام علی علیه‌السلام می‌کند. ولی ایشان نمی‌پذیرند و می‌فرمایند که دروغ می‌گویی. در ادامه توضیح می‌دهند که ارواح سال‌ها قبل از ابدان خلق شده‌اند و ما ارواح دوست‌دارانمان را دیده‌ایم و می‌شناسیم ولی تو را جزء آن‌ها ندیده‌ام.^۲

۲-۳-۳. نظر به نور امام

حدیث دیگری از امام صادق علیه‌السلام در بصائر الدرجات از صالح بن سهل نقل شده است که چگونگی ارتباط امام با خدا و علم الهی امام در آن وصف شده است.

۱. «أبی ره قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ أَحَبَّنَا وَ أَبْغَضَ عَدُوَّنَا فِي اللَّهِ مِنْ غَيْرِ وَ تَبَرَّاهَا وَ تَرَاهَا إِيَّاهُ لِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ وَ عَلَيْهِ مِنَ الذُّنُوبِ مِثْلُ زَبَدِ الْبَيْحْرِ غَفَرَهَا اللَّهُ لَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۴، ص. ۱۷۰).

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هُوَ مَعَ أَصْحَابِهِ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَنَا وَ اللَّهُ أَحِبُّكَ وَ أَتَوَّلَاكَ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَذَبْتَ قَالَ بَلَى وَ اللَّهُ إِنِّي أَحِبُّكَ وَ أَتَوَّلَاكَ فَكَرَّرَ نَلَانَا فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَذَبْتَ مَا أَنْتَ كَمَا قُلْتَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْقِيَامِ ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمَجِيبَ لَنَا فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ رُوحَكَ فِيمَنْ عَرَضَ فَأَيْنَ كُنْتَ فَسَكَتَ الرَّجُلُ عِنْدَ ذَلِكَ وَ لَمْ يُرَاجِعْهُ. وَ فِي رَوَايَةٍ أُخْرَى قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَانَ فِي النَّارِ» (كلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۴۳۸-۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۸۶).

به طوری که میان امام و خدا خط نوری وجود دارد و هرگاه امام بخواهد چیزی را بداند به آن نور نگاه می کند و از آن طریق می فهمد.^۱

۲-۳-۴. نحوه خلقت امام

در حدیث دیگری در بصائر الدرجات که از صالح بن سهل و حسن بن محبوب نقل شده است، نحوه خلقت امام بعد از قبض روح امام قبل وصف می شود.^۲ این فرآیند از قبل از تولد امام و خلقت نطفه آغاز می شود و تا تولد امام و اعطای حکمت، علم، وقار، هیبت و نوری که با آن قادر به دیدن باطن می باشند ادامه پیدا می کند (نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۸۳؛ مجلسی، ۱۴۲۰ق، صص. ۵۷-۳۶۸).

۲-۳-۵. ربوبیت امام

شیخ طوسی در اختیار معرفه الرجال درباره صالح بن سهل به ذکر یک روایت از کشی بسنده نموده است. هرچند ادبیات و پیام روایت نفی ربوبیت مطلق برای امام است ولی

۱. «حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ صَالِحٍ بْنِ سَهْلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَهُ فَقَالَ ابْتِدَاءً مِنْهُ يَا صَالِحُ بْنُ سَهْلٍ إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الرَّسُولِ رَسُولًا وَ لَمْ يَجْعَلْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْإِمَامِ رَسُولًا قَالَ قُلْتُ وَ كَيْفَ ذَاكَ قَالَ جَعَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْإِمَامِ عَمُودًا مِنْ نُورٍ يُنظَرُ اللَّهُ بِهِ إِلَى الْإِمَامِ وَ يُنظَرُ الْإِمَامُ إِذَا أَرَادَ عِلْمَ شَيْءٍ نَظَرَ فِي ذَلِكَ النُّورِ فَعَرَفَهُ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۴۴۰؛ مجلسی، بی تا، صص. ۲۶-۱۳۴).

۲. «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ الْهَمْدَانِيِّ وَ غَيْرِهِ رَوَاهُ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَقْبِضَ رُوحَ إِمَامٍ وَ يَخْلُقَ مِنْ بَعْدِهِ إِمَامًا أَنْزَلَ قَطْرَةً مِنْ مَاءٍ تَحْتَالَعْرَشٍ إِلَى الْأَرْضِ فَيُلْقِيهَا عَلَى تَمْرَةٍ أَوْ عَلَى بَقْلَةٍ فَيَأْكُلُ تِلْكَ التَّمْرَةَ أَوْ تِلْكَ الْبَقْلَةَ الْإِمَامُ الَّذِي يَخْلُقُ اللَّهُ مِنْهُ نُطْفَةَ الْإِمَامِ الَّذِي يَقُومُ مِنْ بَعْدِهِ قَالَ فَيَخْلُقُ اللَّهُ مِنْ تِلْكَ الْقَطْرَةِ نُطْفَةً فِي الصُّلْبِ ثُمَّ يَصْبِرُ إِلَى الرَّجْمِ فَيَمُوتُ فِيهَا أَرْبَعِينَ لَيْلَةً فَإِذَا مَضَى لَهُ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٍ كُتِبَ عَلَى عَضُدِهِ الْأَيْمَنِ «و تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» فَإِذَا خَرَجَ إِلَى الْأَرْضِ أُوتِيَ الْحِكْمَةَ وَ دُيُنَ بِالْعِلْمِ وَ الْوَقَارَ وَ الْبَسَ الْهَيْبَةَ وَ جُعِلَ لَهُ مُصْبَحٌ مِنْ نُورٍ يَعْرِفُ بِهِ الضَّمِيرَ وَ يَرَى بِهِ أَعْمَالَ الْعِبَادِ.» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۸۳؛ مجلسی، بی تا، صص. ۵۷-۳۶۸).

در این روایت صالح بن سهل به نوعی به اعتقاد پیشین خود به ربوبیت امام اعتراف کرده است.^۱

روایت جالبی در این زمینه از مفضل بن عمر در کافی وجود دارد. در این روایت مفضل بن عمر می‌گوید با قاسم و نجم بن حطیم و صالح بن سهل درباره ربوبیت مناظره می‌کردیم که چون امام نزدیک بود و از ما در تقیه نبود تصمیم به پرسش از خود امام شدیم؛ و امام در این زمینه خطاب به مفضل، قاسم و نجم (نه صالح بن سهل) چنین ربوبیت مطلق را به طور جدی و از زبان آیات قرآن نفی می‌کنند.^۲

روایت دیگری از صالح بن سهل در کافی درباره نوع برخورد امیرالمؤمنین با غلات وجود دارد که در آن یک نفی جدی و برخورد شدید با این عقیده و گروه به تصویر کشیده شده است.^۳

۳. جمع‌بندی تعارضات

با توجه به تحلیل‌های رجالی درباره صالح بن سهل و احادیث نقل شده از او، به‌طور کلی می‌توان نقاط قوت و نقاط ضعف شخصیت وی را این‌چنین خلاصه نمود:

۱. «روی عن محمد بن أحمد، عن محمد بن الحسين، عن الحسن بن علی الصیرفی، عن صالح بن سهل، قال، كنت أقول في أبي عبدالله (ع) بالربوبية، فدخلت عليه فلما نظر إلى قال يا صالح إنا والله عبید مخلوقون لنا رب نعبده و إن لم نعبده عذبنا» (کشی، ۱۳۴۸، ص. ۳۴۱).

۲. «عنه عن صالح عن محمد بن أورمه عن ابن سنان عن المفضل بن عمر قال: كنت أنا و القاسم شريكی و نجم بن حطيم و صالح بن سهل بالمدينة فتناظرنا في الربوبية قال فقال بعضنا لبعض ما تصنعون بهذا نحن بالقرب منه و ليس منا في تقية قوموا بنا إليه قال فقمنا فوالله ما بلغنا الباب إلا و قد خرج علينا بلا جداء و لا رداء قد قام كل شجرة من رأسه منه و هو يقول لا يا مفضل و يا قاسم و يا نجم لا لا «بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون» (كليني، ۱۴۰۷ق، صص. ۸-۲۳۱).

۳. «محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن صالح بن سهل عن كردين عن رجل عن أبي عبد الله و أبي جعفر عليه السلام قال: إن أمير المؤمنين عليه السلام لما فرغ من أهل البصرة أتاه سبعون رجلاً منازلًا فسألوا عليه و كلموه بلسانهم فرد عليهم بلسانهم ثم قال لهم إني لست كما قلتم أنا عبد الله مخلوق فأبوا عليه و قالوا أنت هو فقال لهم لئن لم تنتهوا و ترجعوا عما قلتم في و تتوبوا إلى الله عز و جل لأقتلنكم فأبوا أن يرجعوا و يتوبوا فأمر أن تحفر لهم آبار فحفرت ثم حرق بعضها إلى بعض ثم قذفهم فيها ثم حمر رؤسها ثم ألهمت النار في بئر منها ليس فيها أحد منهم فدخل الدخان عليهم فيها فماتوا» (كليني، ۱۴۰۷ق، صص. ۷-۲۵۹).

۳-۱. نقاط قوت

۱. شاید بتوان مهم‌ترین نقطه قوت وی را نقل مکرر حسن بن محبوب^۱ و یونس بن عبدالرحمن^۲ که از اصحاب اجماع و مورد قبول اکثر علما هستند (نک: سبحانی، ۱۳۶۹، صص. ۱۶۰-۱۷۰) دانست.
۲. نقطه قوت دیگر وی نقل اشخاصی چون علی بن ابراهیم قمی، صفار، کلینی، برقی و کشی از وی در کتاب‌هایشان هست. در صورتی که اگر شخص ضعیفی (آن‌طور که ابن غضائری گفته) بود، قطعاً چنین کاری نمی‌کردند.
۳. نقطه قوت دیگر وجود احادیث معتدلی مانند حدیث جبر و اختیار (کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۱-۱۵۹) است که وی را به اندیشه امامیه نزدیک می‌کند.
۴. نقطه قوت دیگر وجود احادیث و مواضعی منافی اندیشه‌های غالیانه است که اتهام غالی بودن وی را منتفی می‌کند (نک: بخش ۱-۳-۴).

۳-۲. نقاط ضعف

۱. مهم‌ترین نقطه ضعفی که علمای رجال روی آن دست گذاشته بودند حدیث کشی درباره اعتقاد وی به ربوبیت امام بود.
۲. نقطه ضعف دیگر وی مضامین برخی روایات است که با عقل مادی قابل فهم نیست (مانند حدیث نظر به نور امام، ولایت ارواح، عهد الست و طینت مؤمن) و ممکن است حمل بر غلو شوند. حتی تفسیر وی از سوره نور به‌رغم تحسین محدث نوری (نوری، ۱۴۰۸ق، صص. ۸-۷۹) متهم به غلو شده است (نک: میرصادقی، فقهی‌زاده و صراف، ۱۳۹۱).

۱. از جمله: روایت طینت مؤمن (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۲-۵)، روایت تقدم عهد الست رسول اکرم (نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۸۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۴۴۱-)، روایت صدق و کذب (مفید، بیتا، ص. ۲۲۴؛ نوری، ۱۴۰۸ق، صص. ۹-۹۵؛ مجلسی، ۱۴۲۰ق، صص. ۶۸-۱۱)، روایت دوستی امام (نک: ابن بابویه، ۱۳۶۴، ص. ۱۷۰)، روایت ولایت ارواح (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۴۳۸/۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۸۶)، روایت نحوه خلقت امام (نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۸۳؛ مجلسی، ۱۴۲۰ق، صص. ۵۷-۳۶۸) و روایت ربوبیت امام (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۷-۲۵۹).

۲. حدیث جبر و اختیار (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، صص. ۱-۱۵۹).

بررسی تعارضات گزارش‌های رجالی درباره صالح بن سهل همدانی با رویکرد تاریخی ۵۹۳

۳. نقطه ضعف دیگر متهم شدن به غلو توسط برخی چون ابن غضائری و تضعیف شدن توسط برخی چون علامه حلی و علامه مجلسی بود.

۴. نقطه ضعف دیگر روایتی در ذم صالح بن محمد بن سهل در کتاب الغیبه شیخ طوسی بود که علامه حلی آن را بر صالح بن سهل تطبیق نموده بود.

۴. تحلیل تاریخی - جریان‌شناختی گزارش‌های رجالی درباره تعارضات

تعارضات موجود را می‌توان در سه سطح رجال، مؤلفه و جریان مورد بررسی قرار داد (نک: گرامی، ۱۳۹۶-ب، صص. ۱۲۷-۱۳۰). در سطح رجال به تحلیل‌های مرسوم رجالی می‌پردازیم. در سطح مؤلفه به تحلیل‌های گفتمانی در سطح مؤلفه‌های اعتقادی می‌پردازیم. و در سطح جریان، به جریان‌های گفتمانی اجتماعی-تاریخی توجه می‌کنیم.

۱-۴. در سطح رجال

از نظر رجالی برخی از تعارضاتی که میان نقاط قوت و ضعف صالح بن سهل وجود دارد را می‌توان برطرف کرد:

- ۱- در مورد تطبیق صالح بن محمد بن سهل بر صالح بن سهل توسط علامه حلی می‌توان مانند شوشتری، نوری و خوئی به ناهم‌زمان بودن صالح بن محمد بن سهل با صالح بن سهل اشکال کرد و این تعارض را برطرف نمود.
- ۲- در مورد روایت کشی و اتهام غلو (اعتقاد به ربوبیت امام) می‌توان مانند شوشتری به سند روایت اشکال و به‌نوعی صورت مسأله را پاک نمود.
- ۳- در مورد مناظره‌ای که درباره‌ی ربوبیت امام میان مفضل و قاسم و نجم بن حطیم و صالح بن سهل اتفاق افتاد هم می‌توان مانند محدث نوری در مخاطب قرار گرفتن صالح بن سهل تردید کرد.

۲-۴. در سطح مؤلفه

در سطح مؤلفه می‌توان درباره اعتقاد صالح بن سهل به ربوبیت امام با توجه به نقل روایت اصحاب اجماع بعد از او که به معنای عاقبت‌به‌خیری او می‌تواند باشد گفت: ممکن است از در دوره‌ای صالح بن سهل اعتقاد به ربوبیت مطلق امام پیدا کرده باشد

ولی با هدایت‌های امام صادق علیه‌السلام از این اعتقاد برگشت داشته و حتی در برهه‌ای دست به هدایت یاران نزدیک امام در این زمینه هم زده است (رک: بخش ۱-۳-۵). علاوه بر این، یک روایت که ممکن است با تأکید خاصی، هم نقل به معنا، هم تقطیع شده باشد؛ نمی‌تواند جواز فساد و گمراهی صالح بن سهل را صادر کند. حتی ممکن است فضای گفتمانی خاصی میان او و امام حاکم بوده باشد، به‌طوری‌که حدیث با این الفاظ هم هیچ‌گونه بار منفی به همراه نداشته باشد.

۳-۴. در سطح جریان

به‌رغم تحلیل‌های رجالی و حتی مؤلفه‌ای، اما هنوز معلوم نیست چرا کشتی به چنین اتهامی توجه کرده است؟ چرا چنین اتهاماتی نسبت به او در طول تاریخ شکل گرفته است؟ چرا حسن بن محبوب و یونس بن عبدالرحمن به چنین اتهاماتی توجه نکرده‌اند؟

تعارض‌های موجود را با یک نگاه جریانی راحت‌تر و بی‌تکلف‌تر می‌توان تحلیل و برای پرسش‌های بی‌پاسخ، پاسخ ارائه نمود.

از نظر جریانی صالح بن سهل را در طیف مفضل بن عمر شناسایی کرده‌اند (نک: گرامی، ۱۳۹۶-الف، ص. ۲۶۴؛ گرامی، ۱۳۹۰).

برای تحلیل در سطح جریان باید از طرفی به جریان صالح بن سهل و حلقه مفضل بن عمر توجه کنیم. از طرفی به جریان غلات و انگیزه‌ها و رویکردهای روایی آن‌ها باید توجه داشت؛ و از طرفی به جریان کلی تشیع نسبت به عامه باید توجه کرد. از این زاویه دید با توجه به جریان‌های فکری موافقان و مخالفان صالح بن سهل بهتر می‌توان تعارضات را شناسایی، ریشه‌یابی و تحلیل کرد.

با توجه به وابستگی صالح بن سهل به طیف مفضل ابن عمر و سابقه این‌گونه اتهامات نسبت به مفضل، اتهام غلو به صالح بن سهل امری طبیعی خواهد بود. چراکه از طرفی درک درستی از روایات امامان توسط عامه وجود نداشت و یک تلقی غالبانه از اندیشه‌های شیعی به‌خصوص طیف مفضل در جامعه وجود داشت. از طرفی تعامل غلاة با طیف مفضل به چنین اندیشه‌ای دامن می‌زد (نک: گرامی، ۱۳۹۱).

رقابت و حتی تقابل میان جریان‌ها از جمله جریان مفضل و جریان غلات طرد شده از سمت امام، بستر تبلیغات سوء بر علیه صالح بن سهل را فراهم می‌کند. حتی انگیزه برای جعل احادیث غالیانه برای حسادت و یا انتقام‌جویی از طرد امام و تخریب یاران نزدیک ایشان وجود داشته است. (نک: گرامی، ۱۳۹۱).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شد ابتدا با مروری بر روایت‌های صالح بن سهل و گزارش‌های تاریخی از او، تصویری کلی از اندیشه‌ها و شخصیت وی که ابهاماتی هم دارد و همچنین آراء متضاد و متعارض علمای رجال شیعه در طول تاریخ تشیع، نمایش داده شود. سپس تعارض‌ها شناسایی و در نهایت تحلیل جامعی از تعارض‌های تاریخی در سطوح مختلف ارائه گردد.

به‌طور کلی با توجه به شواهدی از جمله: مورد تأیید قرار گرفتن صالح بن سهل توسط یاران برجسته ائمه علیهم‌السلام چون حسن بن محبوب و یونس بن عبدالرحمن؛ استناد علمای برجسته متقدم مانند احمد بن محمد برقی، علی بن ابرهیم قمی و محمد بن یعقوب کلینی به وی؛ وجود مضامین معتدل و شیعی در روایات وی؛ و تأیید صالح بن سهل توسط علمای برجسته متأخر چون شوشتری، محدث نوری و خوبی؛ می‌توان او را فردی قابل اعتماد از یاران امام صادق علیه‌السلام دانست.

اما تعارض‌هایی تاریخی هم درباره وی وجود دارد. از جمله: روایتی که کشی درباره اعتقاد وی به ربوبیت امام از وی نقل کرده است؛ اتهام غلو به او توسط برخی چون ابن غضائری؛ و تزییف او توسط علمایی چون علامه حلی و علامه مجلسی.

این تعارض‌ها را می‌توان در ۳ سطح رجالی، مؤلفه‌ای و به‌خصوص جریان‌ی تحلیل نمود:

- تطبیق صالح بن محمد بن سهل با صالح بن سهل (توسط علامه حلی) با توجه به هم‌زمان نبودن آن‌ها اشکال دارد.
- ممکن است در دوره‌ای صالح اعتقاد به ربوبیت مطلق امام پیدا کرده باشد، ولی با هدایت‌های امام صادق علیه‌السلام از این اعتقاد برگشت داشته است.

- شرایط کلی شیعه در زمان امام صادق علیه السلام اقتضای اتهام به غلو داشته است.
- تعلق صالح بن سهل به طیف مفضل اقتضای اتهام به غلو (با شدت بیشتر) داشته است.
- وابستگی صالح بن سهل به طیف مفضل اقتضای جعل حدیث غالبانه برای تخریب وی هم داشته است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۶۴). *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*. قم: الشریف الرضی.
- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۸۵). *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال* (محمدرضا انصاری محلاتی، مترجم). قم: نسیم کوثر.
- اسفندیاری، اسکندر (۱۳۷۴). *پژوهشی درباره طوایف غلاة تا پایان غیبت صغرا و موضع ائمه (ع) در این باب*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- الغضائری، أحمد بن الحسین (۱۳۸۰). *رجال ابن الغضائری*. قم: دار الحدیث للطباعة والنشر.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه البعثه، مرکز الطباعة و النشر.
- التستری، الشیخ محمد تقی (۱۴۱۰ق). *قاموس الرجال*. قم: جماعة المدرسین، مؤسسه النشر الإسلامی.
- برقی، احمد بن محمد (بیتا). *المحاسن*. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- برقی، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق). *الرجال*. تهران: القیوم.
- حسینی استرآبادی، سیدشرف‌الدین (بیتا). *تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره*. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- حسینی تفرشی، سیدمصطفی (بیتا). *نقد الرجال*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). *خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال*. قم: مؤسسه نشر الفقاهه.
- خویی، ابوالقاسم (۱۳۷۲). *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، قم: ثقافه الاسلامیه فی العالم*.

بررسی تعارضات گزارش‌های رجالی درباره صالح بن سهل همدانی با رویکرد تاریخی ۵۹۷

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۶۹). کلیات فی علم الرجال، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۷۵). «جریان شناسی غلو»، فصل‌نامه علوم حدیث، ۱(۲).
صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد(ص). قم: مکتبه آیت الله
المرعشی النجفی(ره).

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۷ق). رجال الطوسی. قم: جماعه المدرسين، مؤسسه النشر
الإسلامی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). الغیبه. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.

علی بن ابراهیم قمی (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی. قم: دار الکتب.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: مکتبه الامام امیر المومنین علی(ع).
کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). اختیار معرفه الرجال (محمد بن حسن طوسی، تلخیص). مشهد:
مرکز تحقیقات و مطالعات دانشگاه مشهد.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (علی‌اکبر غفاری، به کوشش). تهران: دار الکتب
الإسلامیه.

گرامی، سیدمحمدهادی (۱۳۹۶-الف). نخستین اندیشه‌های شیعه. تهران: دانشگاه امام صادق
علیه‌السلام.

گرامی، سیدمحمدهادی (۱۳۹۶-ب). مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای. تهران:
دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

گرامی، سیدمحمدهادی (۱۳۹۱). تطور گفتمان تفویض در سده دوم هجری و طیف مفضل بن
عمر. فصلنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۸(۱۵)، ۲۷-۵۷.

گرامی، سیدمحمدهادی (۱۳۹۸). «گرایش‌های تفسیری شیعه در عصر امام باقر(ع): پیجویی دو
گفتمان «ظاهر/باطن» و «تنزیل/تأویل»، فصلنامه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال
۳، شماره ۱.

مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق). منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم: مؤسسه
آل‌البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث.

مجلسی، محمدباقر (بی‌تا). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار(ع). بیروت: دار الاحیاء
تراث العربی.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۲۰ق). الوجیزه فی الرجال، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مفید، محمد بن محمد (بی‌تا). الاختصاص. قم: جماعه المدرسين، مؤسسه النشر الإسلامی.

۵۹۸ مطالعات اسلامی در جهان معاصر، سال اول، شماره دوم (پیاپی ۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

میرصادقی، سیدمحمدحسین؛ فقهی زاده، عبدالهادی؛ و صراف، حمیدرضا (۱۳۹۱). درآمدی بر نقش غالیان در علوم قرآنی و تفسیر در حوزه عدم تحریف و تأویل آیات قرآن. فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، ۶(۱۱)، ۱۳۵-۱۵۸.

نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث.

Investigating the Conflicts of Rejali Reports on Saleh Ibn Sahl with a Historical Approach

*Ali Kashi**

*Seyyd Mohammad Hadi Gerami***

Abstract

Saleh ibn Sahl, in spite of being trusted by some Islamid scholars, such as Ali ibn Ibrahim Qomi, has been accused of exaggerated ideas by others, such as Ibn al-Ghazairi. Due to the wide disagreement of scholars of the science of Rijals about the degree of trustworthiness of Saleh Ibn Sahl, in this article, with an analytical method and a historical approach using the tools of internal and external criticism, we examine this issue.

In order to reach a proper analysis of these conflicts, we first investigate the rijali reports and hadiths related to Saleh ibn Sahl Hamedani and identify the conflicts between the reports and the analyzes. Then, in three levels of rijal, component and current, we analyze conflicts to get a clear and comprehensive picture of the beliefs and personality of Saleh Ibn Sahl Hamedani and to better understand why conflicts are formed in a general picture.

Keywords

Saleh bin Sahl; Exaggeration, the Spectrum of Mufaddal bin Umar; Shiite Rijals; Jarh and Tadil; Hadith Currents.

* M.A. Student, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author). kashi@alumSharif.edu

** Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. m.h.gerami@ihcs.ac.ir

Received: 2022-10-14

Accepted: 2023-02-20

A Review of "Feminist Edges of the Qur'an"

*Aysha Hidayatullah**

*Marzieh Mohases***

*Nafiseh Daneshfard****

Abstract

The book "Feminist Edges of the Qur'an" which was published in 2014, can be considered as the most important work of Aisha Hedayatullah. This book is in fact the product of the author's years of exploring the feminist works of the Qur'an. Hedayatullah holds a Ph.D. in Islamic Studies from the University of California, Berkeley, and has held a chair in the American Academy of Religions since 2008. She has published important works on gender discourse in Islam and studies. The book "Feminist edge of the Qur'an" was first published in 2014 and has been reprinted many times. This book is a methodology of feminist exegesis of the Qur'an in the contemporary era. In this book, after introducing famous works with the tendency of feminist exegesis of the Qur'an, the author coherently expresses the origins, concepts and analytical methods of these commentators and then criticizes this interpretive tendency. A prominent feature of this book is the author's careful consideration in explaining the internal contradictions of the views of women-centered commentators in the interpretation of verses related to women.

Keywords

Aysha Hedayatullah; The feminist margins of the Qur'an; Critique of feminist interpretation; Monotheistic paradigm.

* Assistant Professor, San Francisco University. (Original Author) ahidayatullah@usfca.edu

** Assistant Professor, Theology and Religions Faculty, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Responsible Translator). m_mohases@sbu.ac.ir

*** M.A. Al-Zahra University, Tehran, Iran. n.daneshfard@yahoo.com

Received: 2022-08-21 Accepted: 2023-02-20

A Review of Nasser's Works in the Field of Qur'ānic Readings

*Elahe Shahpasand**

Abstract

The field of history of the Qur'ān in general, and Qur'ānic readings in particular, is one of the popular scholarship fields in the West. Shady Hekmat Nasser is one of the most prolific writers in this field; He has published two books and four articles about Variant Readings of the Qur'ān. By examining these works, this article has found that according to Nasser, the history of the text of the Qur'an has five stages of Canonization in order to reach its current form. To examine these stages, Nasser began with the intermediate stages about which more information is available, thus making it easier to explain what happened in the first stage. He has a historical-critical approach in his works and interested in linguistic and jurisprudential issues; He has also tried to use new methods, such as Motzki's Isnad cum Matn method, to examine the process of Emergence of Shawādh and Two-Rāwī Canon. He has also considered the inner evolution of the field of Qur'ānic readings by examining its relationship with other fields such as literature, jurisprudence and hadith.

Keywords

Shady Hekmat Nasser; Variant Readings of the Qur'ān; Canonization of the Qur'ān; Transmission of the Variant Readings; Hadith and Jurisprudence.

* Associate Professor, Holy Quran University, Faculty of Quranic Sciences, Mashhad, Iran
shahpasand@quran.ac.ir

Received: 2022-09-10 Accepted: 2022-11-22

A Critical Review of Contemporary Interpreters' Attitudes Towards History

*Hossein Shojaei**

Abstract

The science of history in the West has undergone many leaps since the nineteenth century. Over the years, history has removed many ambiguities, answered many questions and corrected many misconceptions. However, historiography and Islamic historiography has not kept pace with these developments. This has led to a significant difference between the two when viewed from a Western and Islamic perspective. A clear example of this kind of difference can be seen in the presentation of historical issues in the interpretations of the Qur'an and the Qur'anic works of Orientalists. The present article tries with a critical approach to carefully consider the weaknesses and strengths of historiography and to point out the path that the interpretations of the Qur'an must take in order to be in line with the advances in the science of history. In this regard, the concern for the educational value of history and the avoidance of Israelis can be considered as two positive points of interpretations, which can be considered as the difference between the Islamic approach and the Western approach, but to improve the historiography of Qur'anic interpretations, some harms. Such as the existence of contradictory positions, the lack of balance between instructiveness and objectivism, the dominance of ideological attitudes in analysis, as well as the central character should be seriously considered.

Keywords

Critical Review; Date; Contemporary Interpretations; Historiography.

* PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Farabi Faculty, Tehran University, Tehran, Iran. shojaeihosein030@gmail.com

Received: 2022-10-23 Accepted: 2023-01-21

Fear of God (Taqwa) in the Quran: Some Notes on Semantic Shift and Thematic Context

*Eric Olander**
*Abolfazl Hori***

Abstract

One of the most ubiquitous terms in the Qur'an, taqwa, or 'fear of God', serves as a major theme and leitmotif of the wider Quranic vision. This study explores, both lexically and semantically, the way in which this term is situated within the Quranic universe of discourse, proposing that by attending to the broader semantic dynamism of the text itself we are in a better position to understand the range and scope of the vision which shaped the Qur'an's key thematic structures. Methodologically, the study has made use of a systematic statistical survey of the Quranic lexicon, deriving by way of computer-aided analysis a comprehensive inventory of all morphological derivations of radicals connoting the general idea of 'fear', a larger semantic grouping to which the term taqwa belongs. Predicated upon the results of this empirical survey, the study takes as its primary analytic framework the Qur'an's inherent intertextual reflexivity and argues that observable semantic shifts in the rhetoricity of the term taqwa represent circumstantial developments in the text's basic chronology.

Keywords

Piety; Fear; Semantic Change; Thematic Texture; Computer Analysis.

* Faculty of Fortwine School of Fine Arts, Purdue University, Indiana (Original Author).

** Faculty of English Language and Literature, Faculty of Literature and Languages, Arak University, Arak. Iran. a-horri@araku.ac.ir

Received: 2022-12-31

Accepted: 2023-02-24

Self-referentiality in the Qur'anic Text: "Binarity" as a Rhetorical Tool

*Morteza Salmannejad**
*Amir Hosin Hosinzadeh***

Abstract

Self-referential discourse, i.e. the discourse of the Qur'ān about itself, is omnipresent in the Qur'anic text. Interestingly, it uses several strategies of argumentation and several rhetorical tools in order to persuade the listener or the reader to adhere to a specific understanding of what the Qur'ān is: an understanding leading to faith. Based on an extensive study of the self-referential discourse in the Qur'ān, this paper focuses on the importance of one of the rhetorical tools: "binarity." This notion goes beyond the simple notion of "pairs" and is characterized by a clear-cut opposition ongoing in the whole text between elements of all kinds of domains and mainly in relation to biblical material. Contrary to what it may seem at first glance, "binarity" in the Qur'ān is far from being related to a dualist religious system. On the contrary, a close analysis shows that the use of "binarity" in the text emphasizes the exceptional character of the Qur'ān in relation to its divine origin. The function of "binarity" appears in all its rhetorical strength in the impression conveyed upon the listener or reader. Following the path of the works of contemporary scholars who used literary, structural, and argumentative analysis, this paper also aims at convincing the reader of the fruitfulness of rhetorical studies of the Qur'ān.

Keywords

Qur'ān; Binarity; Opposition; Self-Referentiality; Argumentation; Intention of the Autho.

* PhD in Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University, Mashhad, Iran (Corresponding Author). msnd66@gmail.com

** M.A. Student of Quranic and Hadith Sciences, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. ah.hoseinzade@isu.ac.ir

Received: 2022-12-03

Accepted: 2023-02-04

Critique of the Suspicion of "Conflict in the Qur'an" by Orientalists

*Zohra Akhavan Moghadam**

Abstract

The suspicion of conflict between the verses of the Holy Quran has been raised among Muslims and non-Muslims since the first centuries of the emergence of Islam, and today a group of orientalist express the same suspicion and provide examples for it. In general, the method of Orientalist research in the field of Islamic sciences has its drawbacks, which can be enumerated as follows: Involvement of mindsets and presuppositions in discussions, attention to contextual appropriateness without considering situational appropriateness, non-revelatory view of the Qur'an, weakness Scientific, referring to incorrect, weak sources and incorrect comparisons of the Qur'an with holy texts. Also, the reasons for creating the illusion of conflict among orientalist are: disregard for syntactic nuances, lack of familiarity with the rhetoric of the Arabic language, lack of attention to the issues of Quranic sciences and lack of attention to the structure of the Quran.

Keywords

Interpretation of Quran to Quran; No conflict in the Qur'an; Orientalization; Oriental Studies; Rhetoric.

* Associate Professor, Quran Science and Technology University, Tehran, Iran.
dr.zo.akhavan@gmail.com

Received: 2022-10-24 Accepted: 2023-01-21

Explaining and Evaluating the Views of Islamic Feminists Regarding Verse 34 of Surah An-Nisa'; A Case Study of Asma Barlas's Perspective

*Mohammad Sadegh Hedayatzadeh**

*Soheila Piroufar***

Abstract

One of the most important challenges in scientific and non-scientific areas in recent centuries in all parts of the world is the issue of women's rights. Islamic societies also have dealt with this issue and there have been many conversations and even conflicts about women and their place in Islam and Islamic jurisprudence. In this regard, it can be said that the most challenging verse about women in the Holy Quran is 4:34 which refers to issues such as the strength of men, the superiority of men, obedience to men and multiplication by men. Meanwhile, modernists such as "Islamic feminism" has offered different views. Therefore, in the present article, the views of Asma Barlas as one of the prominent modern thinkers of Islamic feminism regarding verse 4:34 are explained and evaluated in a descriptive-analytical manner. Barlas believes that the patriarchal interpretive tradition in Islamic societies has ignored the divine revelations of the Qur'an and attributed its patriarchal misconceptions to divine will. He interpreted "Qiwamah" to "protection", "Tafzil" to "financial superiority", "Qonoot" to "submission to God, not the husband", "nuzhuz" to "disruption of marital life, not disobedience to the husband" and "multiplication" to "symbolic act, not a beating." It is demonstrated that Barlas's thought, ie the historicity of the Qur'an, has serious shortcomings, and some of her Qur'anic views on verse 4:34 are contrary to the Qur'anic appearances, lexical sources, and narrations of the Infallibles (peace be upon them).

Keywords

Verse 4:34 Nesa; Verse of Qawamun; Islamic Feminism; Islamic Feminists; Asma Barlas.

* PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi Mashhad University, Mashhad, Iran.
isumohammad@gmail.com

** Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Ferdowsi Mashhad University,
Mashhad, Iran (Corresponding Author) spiroufar@um.ac.ir

Received: 2022-11-07

Accepted: 2022-12-22

A Comparative Study of Krachkovsky and Zinalf Performance in Translation of Quran

Zahra Heydari Abravan*

Abstract

Krachkovsky and Zinalf are one of the prominent Russian figures in the field of translating the Holy Quran. In spite of the long time period elapsing between them, they have almost identical and much better performance than the other Russian translators of the Quran. Krachkovsky has been acquainted with the Quran for many years and has taught it at university. But, Zinalf has seminary knowledge and his acquainted with the Quran is due to familiarity with different Quranic sciences in Seminary School of Qom. The question of article is that despite the fluency of both in Arabic, which one had a better translation? Analytical review of content shows that Zinalf had a more successful performance than Krachkovsky because of his greater linguistic knowledge of the Holy Qur'an (i.e. correctly understanding of the text and mastering on it, not merely having fluency in text language). Seems this comparative superiority is not unrelated to his educational environment

Keywords

Translation of the Quran; Translator Personality; Russian Translation; Krachkovsky; Zinalf.

* Postdoctoral Researcher, Theology Faculty, Ferdowsi University, Mashhad, Iran
zahra.heidary@mail.ru

Received: 2022-08-25 Accepted: 2022-11-24

A Review and Critique of Christoph Luxenberg's theory of "Hoor Ein" in The Holy Quran from a new Perspective

*Amir Hossein Ferasati**

*Mahmoud Karimi***

Abstract

The present article critically rereads a part of the book "The Syro-Aramaic Reading of the Koran" by the German orientalist Christoph Luxenberg with new reasonings. In the fifteenth chapter of the book, he presents an innovative reading of "Ḥūr 'in" and other Qur'anic expressions that refer to "Virgins of Paradis" in the Islamic interpretive tradition. Claiming the use of linguistic method, he considers these interpretations to mean "White Grapes" that have been translated from Syriac into Arabic. Nevertheless, the study of the Qur'anic context shows the incompatibility of his hypotheses with other verses. Also, the claimed words have a long history in the poems of ignorant poets and are used in the same modern meanings in the beginning of Islam. In addition, numerous narrations suggest a similar view of this concept among early Muslims and Islamic scholars of later centuries, which Luxenberg denies. Additionally, criticisms of Luxenberg's book by other orientalists strongly support the invalidity of his claims by non-Muslim scholars.

Keywords

Christoph Luxenberg; Syriac Reading - Aramaic Quran; Hor Ayn; Linguistic Reading; Quranic Studies of Orientalists.

* M.A. Student, Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Corresponding Author). amirhoseinfarasati76@gmail.com

** Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. karimiimahmoud@gmail.com

Received: 2022-11-02

Accepted: 2022-01-26

Rethinking the Role of Sunnah in Interpretation from the Perspective of Shiite Quranists

*Zeynab Shams**

*Mohsen Qasimpour***

Abstract

Influenced by the thoughts of Seyyed Jamal al-Din al-Assadabadi, and the socio-political conditions of society, the need for a contemporary movement called the "Shiite Qur'an" was formed in Iran, that Their most prominent characteristic is the Decline of the hadiths of the Imams in understanding the Qur'an. Examination of their books shows that views differ from those of other Qur'ans. The main purpose of this study is to examine the role of Sunnah in the basis and approach of Shiite Quranists through their own books. By analytical-descriptive method, their views on three issues (interpretation, adequacy of the Qur'an (using the tradition in doctrinal discussions and also in explaining the rules and details), the conditions for accepting the narration)

Collected and analyzed independently of accuracy. Findings indicate that with this volume of differences and contradictions, errors in the use of approaches, etc., the process of calculating them is a matter for consideration. The contradiction between their opinions, lack of adherence to the principles and change of their views during their intellectual life, results in the weakness of their principles.

Keywords

Shiite Quranists; Interpretation; Sufficiency of the Qur'an; Tradition; Adherence to the Basics.

* PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran (Corresponding Author). z.shams@qom.ac.ir

** Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran. ghasempour@kashanu.ac.ir

Received: 2022-11-24

Accepted: 2023-01-20

**A Review and Critique of the Application of the Simultaneous
Semantic Method in "Creation and Resurrection by
Shinya Makino"**

*Ali Sharifi**

Abstract

Linguistic semantics, which deals with the emergence of meaning and its evolution, identifies semantic relationships between different concepts, and extracts a network of related meanings, has played a significant role, especially in the field of Qur'anic studies.

In this article, the ethnographic school (Bonn school) has been studied as the most widely used semantic school in the field of Quranic studies, and Izutsu is the prominent figure of this school. Having a scientific background in linguistics and philosophy, he studied the semantics of the key words of the Qur'an and tried to achieve a harmonious Qur'anic system by discovering the semantic connection of words in a wide semantic network. In this work, Makino has been able to study and infer the general worldview of the Qur'an about creation and resurrection. In this library research, the methodology and content of "Creation and Resurrection" have been reviewed.

A report from Makino's work shows a serious contrast between the construction of the concept of creation and resurrection in the Qur'an, despite the similarities between the two. It has been obtained from the meanings of creation and resurrection.

Keywords

The Holy Quran; Semantics; Creation and Resurrection; Makino; Izutsu.

* Assistant Professor, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. dralisharifi15@gmail.com
Received: 2022-11-01 Accepted: 2023-02-01

Contents

- **A Review and Critique of the Application of the Simultaneous Semantic Method in "Creation and Resurrection by Shinya Makino"** 303
Ali Sharifi
- **Rethinking the Role of Sunnah in Interpretation from the Perspective of Shiite Quranists** 335
Zeynab Shams & Mohsen Qasimpour
- **A Review and Critique of Christoph Luxenberg's theory of "Hoor Ein" in The Holy Quran from a new Perspective** 361
Amir Hossein Ferasati & Mahmoud Karimi
- **A Comparative Study of Krachkovsky and Zinalf Performance in Translation of Quran** 397
Zahra Heydari Abravan
- **Explaining and Evaluating the Views of Islamic Feminists Regarding Verse 34 of Surah An-Nisa'; A Case Study of Asma Barlas's Perspective** 415
Mohammad Sadegh Hedayatzadeh & Soheila Piruzfar
- **Critique of the Suspicion of "Conflict in the Qur'an" by Orientalists** 431
Zohra Akhavan Moghadam
- **Self-referentiality in the Qur'anic Text: "Binarity" as a Rhetorical Tool** 455
Morteza Salmannejad & Amir Hosin Hosinzadeh
- **Fear of God (Taqwa) in the Quran: Some Notes on Semantic Shift and Thematic Context** 481
Eric Olander & Translator: Abolfazl Hori
- **A Critical Review of Contemporary Interpreters' Attitudes Towards History** 513
Hossein Shojaei
- **A Review of Nasser's Works in the Field of Qur'anic Readings** 535
Elahe Shahpasand
- **A Review of "Feminist Edges of the Qur'an"** 553
Aysha Hidayatullah; Marzieh Mohases & Nafiseh Daneshfard
- **Investigating the Conflicts of Rejali Reports on Saleh Ibn Sahl with a Historical Approach** 579
Ali Kashi & Seyyd Mohammad Hadi Gerami

In the Name of Allah the Compassionate the Merciful

Islamic Studies 2 *in Contemporary World*

Bi-quarterly of Islamic Studies in Contemporary World
Vol. 1, No. 2 (Serial 2), Autumn 2022 and Winter 2023

Publisher: Iranian Society for Quranic Studies & Islamic Culture
Managing Director: Dr. Ghasem Darzi
Editor in Chief: Dr. Forough Parsa
Manager Editorial: Dr. Morteza Salmannejhad

Editorial Board (In Alphabetical & Academic Rank Order):

Angelica Noborth
Retired Professor (Specialty: Quranic Studies) Berlin Free University

Mohsen Ghasempour
Professor (Expertise: Quran & Hadith Sciences) Kashan University

Abbas Ahmadvand
Associate Professor (Specialty: History) Shahid Beheshti University

Ahmad Badkobeh
Associate Professor (Expertise: History) Tehran University

Parvin Baharzadeh
Associate Professor (Expertise: Quran & Hadith Sciences) Al-Zahra University

Nosrat Nilsaz
Associate Professor (Specialty: Quran and Hadith Sciences) Tarbiat Modares University

Forough Parsa
Associate Professor (Expertise: Quran & Hadith Sciences) Institute of Humanities and Cultural Studies

Ghasem Darzi
Assistant Professor (Expertise: Quran & Hadith Sciences) Shahid Beheshti University

Maryam Ghobadi
Assistant Professor (Expertise: Quranic & Hadith Sciences) Institute of Humanities and Cultural Studies

Cover Designer, Voting Page, Editor: Abbas Pourhassan Yami
The Articles in this Publication do not Necessarily the Views of the Association The Quotes Are Only Full References
314 Pages/ 500.000 RIS

Address: Tehran, Davoodieh, Shahid Mahmoud Reza Koosha St, Shahid Haqqani Group, No. 5, 4th Floor.
P.O. Box: 1548613115
Email: iscw.journal@gmail.com