

# مواجهه راهبردی با قرآن کریم در دوران معاصر

محمدحسن احمدی<sup>۱</sup>

## چکیده

معرفت دینی به عنوان میراثی برگرفته از متون دینی، به ویژه قرآن کریم، در عصر حاضر با چالش‌های اساسی مواجه شده است. این پژوهش به بررسی مسئله «مواجهه راهبردی با قرآن کریم» به عنوان یک دغدغه محوری در پژوهش‌های دینی معاصر می‌پردازد. از یک سو، گذر زمان و تحولات فرهنگی، فاصله مخاطبان امروزی را با متن اصیل قرآن افزایش داده است. از سوی دیگر، جریان‌های فکری مختلف در تلاش برای اعتباربخشی به دیدگاه‌های خود، به استنادهای گزینشی از قرآن روی آورده‌اند. در این میان، مواجهه مستقیم با متن قرآن با موانع متعددی روبه‌روست که از جمله می‌توان به: ۱. بدیهی‌انگاری معانی قرآن؛ ۲. عدم تمایز بین سطوح مختلف متون دینی؛ ۳. چالش‌های طبقه‌بندی گزاره‌های قرآنی؛ ۴. نگاه تک‌بعدی به قرآن به عنوان متن خبری؛ ۵. تحلیل‌های کمی ناکافی از آیات قرآن؛ اشاره کرد. با این حال، نقاط قوت مهمی در مواجهه مستقیم با قرآن وجود دارد که شامل ارتباط دوسویه متن و قرائت، و بهره‌گیری از ظرفیت‌های انگیزشی قرآن می‌شود. این پژوهش با تحلیل این چالش‌ها و فرصت‌ها، الگویی راهبردی برای مواجهه سازنده با قرآن کریم در دوران معاصر ارائه می‌دهد.

**واژگان کلیدی:** متون دینی، سنت، مدرنیته، تفسیر قرآن، مواجهه راهبردی، چالش‌های تفسیری.

۸۱

قرآن پژوهی

سال دوم / شماره ۷ / بهار ۱۴۰۲

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، ایران؛ (ahmadi\_mh@ut.ac.ir).

### مقدمه

معرفت دینی انسان بر دو عنصر محوری استوار است: متون دینی «یزکیهم و یعلمهم الكتاب» (آل عمران: ۱۶۴) و اسوه‌های دینی «و لکم فی رسول اللہ اسوہ حسنہ» (احزاب: ۲۱). متون دینی، مانند قرآن و حدیث، همواره مرجع اصلی تولید معرفت دینی اسلامی به‌شمار رفته‌اند و استناد به این متون به‌عنوان پشتوانه‌ای برای تبیین مواضع ایدئولوژیک دینی محسوب می‌شود. نزاع سنت و مدرنیته، زیربنای بسیاری از چالش‌های انسان معاصر بوده و متون دینی یکی از محورهای اصلی این تقابل است.

با گسترش تألیفات و کتاب‌های متعدد، ارتباط با متون دینی، به‌ویژه قرآن و حدیث، به یکی از مسائل کلیدی تبدیل شده است. معرفت دینی انسان، همچون گلوله برفی است که از قله رها می‌شود و هر روز بزرگ‌تر شده و به بهمنی عظیم تبدیل می‌گردد. به‌عنوان نمونه، ترجمه‌ها و تفاسیر متعدد قرآن کریم، در کنار انبوه کتاب‌ها و مقالاتی که به تبیین معارف قرآنی می‌پردازند، عملاً امکان مواجهه مستقیم با متن را کاهش داده‌اند.

رهبر معظم انقلاب در پیام خود به جوانان اروپایی می‌نویسند: «در واکنش به سیل پیش‌داوری‌ها و تبلیغات منفی، سعی کنید شناختی مستقیم و بی‌واسطه از این دین به‌دست آورید... اسلام را از طریق منابع اصیل و مأخذ دست اول آن بشناسید. با اسلام از طریق قرآن و زندگی پیامبر بزرگ آن آشنا شوید. من در اینجا مایلم بپرسم آیا تاکنون خود مستقیماً به قرآن مسلمانان مراجعه کرده‌اید؟...» (وبسایت دفتر مقام معظم رهبری، دسترسی در تاریخ ۲ فروردین ۱۳۹۳، [www.leader.ir](http://www.leader.ir)).

این دغدغه در حوزه دروس حوزوی نیز وجود دارد. به‌عنوان نمونه گفته شده: «متأسفانه برخی‌ها استاد کفایه بودن را افتخاری برای خود می‌دانند، این در حالی است که نباید عزت خود را از کفایه بخواهیم بلکه باید از قرآن و نهج‌البلاغه طلب کنیم» (قرائتی، وبسایت خبرگزاری تسنیم، دسترسی در تاریخ ۱۰ خرداد ۱۳۹۳، [www.tasnimnews.com](http://www.tasnimnews.com)).

همچنین بیان شده است: «امروز رسم شده است که برخی مفسران قرآن کریم، لغات قرآن را تغییر معنا می‌دهند که این کار اشتباهی است، چون خداوند مصلحت می‌داند که چگونه قرآن و آیات

الهی را نازل کند... نسل جوان باید روزانه یک صفحه قرآن کریم بخوانند و آن را در زندگی جاری کنند و به تفسیر روان اهتمام داشته باشند... قرآن یک دوره احکام الهی و کتاب فقه است و اولین دلیل ما در فقه به‌شمار می‌رود» (یزدی، همان، دسترسی در تاریخ ۲۸ فروردین ۱۳۹۴).

یا گفته شده است: «یکی از ضعف‌های حوزه علمیه، ضعف ارتباط طلاب با قرآن است» (قره‌شیخ‌لو، خبرگزاری ایکننا، دسترسی در تاریخ ۲۴ بهمن ۱۳۹۶، [markazi.iqna.ir](http://markazi.iqna.ir)).

به‌صورت جزئی‌تر، مسئله کلیدی این است که غرق شدن محققان حوزه در مباحث خارج فقه و انبوه شروح، تعلیقات و کتب فقهی، آنها را از مراجعه مستقیم به متن دور کرده است. با وجود گسترش مباحث معرفتی مبتنی بر قرآن و روایات، دغدغه نسبت به تلاوت قرآن و حدیث خوانی به یک موضوع عمومی تبدیل شده و حتی برخی را به ایجاد درس‌هایی مانند حدیث خوانی واداشته است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ش ۴).

آنچه در پی این دغدغه عمومی مطرح می‌شود، این است که چگونه می‌توان تقریری از مواجهه با متن ارائه داد که در عین تلاش برای فهم معارف مبتنی بر متن، از ظرافت‌ها و لطافت‌های خود آن نیز غافل نمانیم. این مقاله، در پاسخ به این پرسش، ابتدا فرصت‌ها و نقاط قوت مراجعه مستقیم به متن را تبیین کرده و سپس به موانع موجود در مسیر این مواجهه می‌پردازد تا در نهایت، به نقطه تعادلی میان دورویکرد افراط و تفریط در مواجهه با متن دست یابد.

این تلاش از آن جهت اهمیت دارد که شعار «بازگشت به سنت و متن قرآن» یکی از شعارهای جذاب دوران مدرنیته و حتی مبنای توجه جریان‌هایی همچون سلفی‌ها، قرآنیون، اخوانی‌ها، نواعزالی‌ها و... بوده است.<sup>۱</sup> اما دقیقاً در همین نقطه، آسیب‌های مراجعه مستقیم به نص ظهور می‌کند و رسالت این مقاله آشکار می‌شود.

این مقاله در پی آن است که در نهایت، مرز میان ادعای غالب نواندیشانی چون حامد ابوزید، محمد آرکون، عابدالجابری، احمد صبحی منصور، سراحمد خان هندی، محمود محمد طه، محمد

۱. سرلوحه‌امین خولی این شعار اوست: «اول التجدید قتل القدیم فهماً» (نخستین گام نواندیشی آن است که فهم گذشته را سربری).

شحرور و... را با مفهوم مراجعه به نص، آن گونه که امثال علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بر آن تأکید دارند، روشن کند. همچنین این مقاله بر آن است که مراجعه مستقیم به نص، به هیچ وجه به معنای نادیده گرفتن میراث زمینه‌ای متن نیست.<sup>۱</sup>

### ارتباط دو سویه معنا و قرائت

اینکه برخی متون به صورت استقلالی قرائت آن‌ها موضوعیت پیدا کند، مسئله‌ای است که تا حد زیادی موجب تمایز آن از دیگر متون می‌شود. بررسی اینکه در فراسوی الزام و توصیه به خواندن متن از سوی صاحب شریعت، چه اغراضی نهفته است، بحث مستقلی می‌طلبد؛ اما خود این مسئله می‌تواند به عنوان ابزاری جانبی برای قوت و حیات دائمی بخشیدن به متن تلقی گردد. به عنوان نمونه، در مورد قرآن کریم، توصیه «فاقرؤا ما تیسر من القرآن»، نمونه‌ای از این تأکیدهاست.

نوع قرائت کلام (نه صرفاً کلمه) و تعیین استرس و تأکید بر کلام، نوعی سیاق گفتاری است که می‌تواند بر سیاق متنی سایه افکند. در یک کلام، همه واژه‌ها در یک هم‌عرضی معنایی یکسان قرار ندارند و در مواردی که تأکید بر واژه نداریم، سرعت عبور بیشتر است. تأکیدی که هنگام گویش بر بخشی از کلام (Stress) قرار می‌گیرد و نوع گویش به طور کلی در تعیین معنای کلام نقش دارد، مسئله‌ای کلیدی است. از این رو، قرائت پیامبر ﷺ یا سایر معصومین علیهم‌السلام «السلام علیک حین تقرأ» موضوعیت پیدا می‌کند. به عنوان نمونه، در آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انفال: ۶۴)، نوع خوانش آیه به صورتی که «من» عطف به حرف خطاب (ک) باشد، کاملاً با خوانشی که عطف به «الله» باشد، متمایز است؛ به گونه‌ای که معنای دوم، با وجود شهرت آن، مرجوح خواهد شد.

نمونه‌ای دیگر در آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ» (بقره: ۶۲)، توجه به تأکید بر «من عمل صالحاً» و نه «تساوی بین ادیان مختلف»، از انحراف معنایی جلوگیری می‌کند. یا در آیه «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ» (نساء: ۱۵۷)، این احتمال که نه یهود بلکه

۱. The Relationship between Historical Development of Qur'an and Historical Development of Its Exegesis.

رومیان وی را کشتند، مبتنی بر تغییر تأکید کلام از نفی اصل مسئله قتل به نفی قتل توسط یک گروه مشخص است.<sup>۱</sup>

قطعا این گویش در مورد قرآن کریم، امری واقعی است. از این رو، در قرائت قرآن کریم، صرف نظر از لزوم توجه به تناسب دستگاه موسیقایی با سیاق محتوایی آیات (تلاوت معنامحور)، می توان با طراحی نُت واقعی<sup>۲</sup> برای هر آیه و تعیین نقاط اوج و فرود، نوع قرائت موسیقایی یک آیه را از حالت سلیقه ای یک قاری، به فضایی واقعی سوق داد.

به عنوان مثال، در آیه تبلیغ (مانده: ۶۷)، دقت معنایی با اولویت دادن تأکید بر «ما»ی موصوله، قابل درک است؛ چنانکه در آیه تحدی (بقره: ۲۳)، اولویت دادن تأکید بر مفهوم اضافی «نزل بر عبد» موجب دقت معنایی و احتمالاً معنای متفاوت تری می گردد. تعیین حالت انشایی یا اخباری نیز از اثرات مستقیم توجه به نقش گویش است. این توجه در برخی روایات فقهی مورد بررسی است و گاه بیان می شود که انشا با زبان اخبار صورت گرفته است.

هر یک از گویش های انشایی یا اخباری آیات نظیر «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵)، «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ» (بقره: ۲)، «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶)، «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹)، «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» (آل عمران: ۹۷)، و نیز روایت هایی مانند «شرقا و غربا لن تجدا علماً صحيحاً الا...» (کشی، ص ۹۰۲)، «العلم مقرون بالعمل...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۹۹۳)، به دنبال معانی متمایزی هستند.

بحث مفاهیم در اصول فقه، تلاش برای تعیین تأکیدهای کلام است. در واقع، قیود مختلف (اعم از شرط، وصف، غایه، حصر، عدد و لقب) از جهت احترازی بودن، توضیحی بودن، مفهوم داشتن یا نداشتن، بر نوع استدلال به کلام تأثیر می گذارند. این تأثیر صرفاً حاشیه ای نیست و ممکن است به نقض و رد یک دیدگاه نیز منجر شود. به عنوان نمونه، استدلال به «آیه نبأ» بر اساس وجود مفهوم

۱. Stosch, Jesus im Koran, ۱۳۰-۱۳۲. (Cited in: Legenhausen, Appreciating Muslim and Christian Christologies, Streit um Jesus, p. ۷۴).

۲. نشانه ای در یادداشت های موسیقایی است که نسبی بودن مدت و زمان اجرای یک صوت را نشان می دهد.

شرط، موجب اثبات دیدگاه قائلان به حجیت خبر واحد می‌شود. این در حالی است که بازنگری در مفهوم شرط در آیه نبأ (از جهت شباهت آن به شرط موجود در آیه «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (اعراف: ۲۰۴)) می‌تواند ناقض دیدگاه مذکور باشد (شیخ انصاری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۵۷).

ظهور اصطلاحاتی مانند عنوان «مشیر» (عنوانی که در حکم دخالت ندارد) و تقسیم‌بندی قیود کلام به «زائد، توضیحی، غالبی، احترازی و مفهومی» در مباحث اصولی (سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۶۴)<sup>۱</sup> نیز ناظر بر بخشی از همین تأکیدهای درون‌جمله‌ای و سیاق‌گفتاری است. این موضوع اهمیت تعیین نوع قیود و پرهیز از تبادل سریع به مفهومی بودن آن‌ها را آشکار می‌کند.

به‌طور کلی، در تحلیل یک گزاره، ابتدا باید مشخص شود که عنوان مطرح‌شده در جایگاه موضوع، تا چه حد در محمول مدخلیت دارد. به عبارت دیگر، آیا عنوان بما هو عنوان، دخالت دارد یا ذکر آن صرفاً از باب نمونه و مصداق است؟ برای مثال، اگر گفته شود «الغیبة جهد العاجز»، آیا این محمول صرفاً برای «غیبت» است یا بیانگر آن است که گناه به‌طور کلی نشانه ناتوانی و تشویش فکری گناهکار است؟ یا در عبارت «الصلاة قربان کل تقی»، آیا این وصف مختص «صلاة» است یا از باب نمونه و مصداق ذکر شده است؟

توجه به این مسئله در استدلال‌ها، تأثیر قابل‌توجهی دارد. به‌عنوان نمونه، در استدلال برای اثبات حجیت شهرت فتوا به عبارت «خذ بما اشتهر»<sup>۲</sup> از این عبارت استفاده شده است. با این حال، شیخ انصاری با واکاوی سیاق‌گفتاری و تحلیل نوع تأکید کلام در «ما»ی موصوله، این استدلال ظاهراً مقبول را از کارآیی خارج کرده است. از دیدگاه او، مراد از «ما» در موصول، روایت مشهور است نه

۱. این نکته جالب توجه است که احترازی بودن قید، لزوماً به معنای مفهوم داشتن آن نیست. از این رو آیت‌الله سبحانی می‌نویسد: «أقصى ما يدل عليه القيد هو كونه قيداً احترازياً، وأما الزائد عليه أي الانتفاء لدى الانتفاء فلا دليل عليه».

۲. قال زرارۃ: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ فقال: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال: خذ بما يقوله أعدلهما... (محدث نوری، ج ۱۷، ص ۳۰۳، ح ۲).

حکم مشهور؛ مانند زمانی که در پاسخ به پرسش «کدام مسجد بهتر است؟» گفته می‌شود: «مسجدی که شلوغ‌تر است.» در این جا، تعلیل به «شلوغ‌تر» صرفاً ناظر به مسجد است و نمی‌توان نتیجه گرفت که «هرجا شلوغ‌تر باشد، بهتر است!».

عبارت وی چنین است: «أن المراد بالموصل هو خصوص الرواية المشهورة من الروایتین دون مطلق الحكم المشهور، ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أي المسجدین أحب إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بیتا كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانین فقلت: ما كان أكبر» (شیخ انصاری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۳۴).<sup>۱</sup>

۸۷

قرآن پژوهی

مواجهه راهبردی با قرآن کریم در دوران معاصر

بخش مهمی از مقاصد متکلم از طریق لفظ منتقل نمی‌شود. آنچه در مواجهه با یک گزارش تاریخی یا حدیث، پیش از الفاظ آن اهمیت دارد، تعیین مقام بیان است. نوع خوانش متن و اینکه تأکید گوینده به کدام قسمت کلام تعلق می‌گیرد نیز در تصویر مقام بیان مؤثر است.

به‌عنوان نمونه، تغییر مقام بیان در حدیث: «قیمة كل امریء ما یحسنه» (نهج البلاغه، حکمت ۸۱)، آیات «لَا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ» (قیامت: ۱)، «هَذَا رَبِّي» (انعام: ۷۶-۷۸) و «أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف: ۷۰) (به‌صورت سؤالی یا خبری)، یا آیه «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعرا: ۲۲) (براساس تعلق تأکید به هریک از اجزای آیه) و آیه «يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران: ۱۲۹) (براساس جابه‌جایی مقام بیان بین قدرت خداوند و اراده انسان)، معانی متمایزتری ایجاد می‌کند.

در نمونه‌ای دیگر، انگاره حاکم بر «کتاب علی» را می‌توان از دو منظر بررسی کرد:

۱. تلاش برای تبیین میراث حدیثی امام علی علیه السلام و اثبات کتابت حدیث (انگاره زمان حاضر).

۱. شهرت شکل‌گرفته در میان متقدمان، حتی شهرت حکمی، معمولاً به تناسب ساختار و حول محور یک روایت، نه جدا از آن، شکل می‌گرفته است. از این رو، ایراد شیخ مبنی بر اینکه مراد از شهرت در روایت «خذ بما اشتهر» شهرت روایت است و نه حکم، قابل تأمل به نظر می‌رسد.

۲. اصرار بر انتساب جایگاه صادقین علیهم السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق امام علی علیه السلام و بی‌نیازی از اشخاصی چون ابوحنیفه.<sup>۱</sup> این مسئله، بر اساس نوع خوانش و بررسی‌های دقیق، باید احراز گردد.

تشخیص تأکید متن (از جمله تعیین اینکه تأکید بر مبتدا است یا خبر) در متون دینی، از قبیل «سیاحه امتی جهاد»، «العقل ما عبد به الرحمن»، «نوم المؤمن عباده»، «جهاد المرأة حسن التبعل» و «إن الدین عند الله الإسلام»، می‌تواند نتایج متفاوتی به دنبال داشته باشد. این گونه متون می‌توانند در مقام تبیین و تعریف جدیدی از مبتدا تفسیر شوند (هرچند به صورت بیان مصادیق)؛ چنان‌که می‌توانند در مقام تبیین خبر قرار گیرند.

به‌عنوان مثال، روایت نخست می‌تواند به‌عنوان توصیفی از «سیاحه» تفسیر شود و روایت را در مقام نفی اندیشه‌های انحرافی مانند رهبانیت دانست، به‌گونه‌ای که حتی سیاحت مؤمن نیز حکم جهاد را داشته باشد. همچنین می‌توان این روایت را ناظر به توصیف «جهاد» دانست، به این معنا که یکی از مصادیق سیاحت برای مؤمن، جهاد در راه خداست. همین قاعده در مورد روایت دوم نیز اجراپذیر است؛ می‌توان این روایت را ناظر به تعریف عقل و بیان معیار عقل حقیقی دانست، یا آن را به‌عنوان یکی از مصادیق «ما عبد به الرحمن» و بیان جایگاه عقل در دین تفسیر کرد. این تحلیل در خصوص سایر روایات و روایات مشابه نیز صادق است.

در واقع، اینکه تأکید کلام بر مبتدا است یا خبر، وابسته به نوع انگاره‌ای است که آن را به‌عنوان پیش‌فرض برای تفسیر کلام پذیرفته‌ایم. برای مثال، در عبارت «صدیق کل امرئ عقله» (تحف العقول، ص ۴۴۳)، دو فرض خبر مقدم بودن «صدیق» یا مبتدا بودن آن، دو معنای متفاوت به همراه دارد. از این رو، تشخیص موضوع یک روایت فراتر از قضاوت صرف در مورد الفاظ آن و بدون توجه به مقام بیان است.

چنان‌که سخن از مسائل اتمی و هسته‌ای در ایران، بحثی صرفاً علمی نیست، در فقه نیز مسئله

۱. با توجه و دقت در تعبیر: بخط علی بن ابی طالب بأمر رسول الله (مسعودی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۷۱)

تقیه باید در تحلیل روایات مورد نظر باشد. همچنین در روایات غیرفقهی، مانند روایات اخلاقی، نباید از توجه به مخاطبانی که ممکن است صاحبان زر و زور یا افراد شکم‌باره باشند و زبان کنایه‌آمیز ائمه در مواجهه با این مخاطبان، غافل شد.

بنابراین، در یک رویکرد تاریخی، روایات ناظر به زهد از امام علی علیه السلام می‌تواند کاملاً سیاسی باشد. از این رو، دسته‌بندی روایاتی که به بیان «فضائل اهل بیت علیهم السلام» می‌پردازند به‌عنوان اموری جدا از مسائل سیاسی، صحیح نیست. مقام بیان به‌راحتی از کلام قابل استنباط نیست. برای مثال، در یک سخنرانی طولانی، اگر ندانیم این سخنرانی کجا و خطاب به چه کسی ایراد شده است، بخش مهمی از درک تاریخی آن را از دست خواهیم داد.

### موانع ارتباط مستقیم با متن

در واکاوی نوع مواجهه با متون مقدس (به‌صورت مشخص قرآن و روایات)، به‌طور کلی، دو رویکرد قابل تعریف است. این دو رویکرد، حتی اگر در قالب مرزبندی‌های صریح تاریخی و نحله‌های فکری نگنجدند، باز هم بازتاب‌دهنده دو نگاه متفاوت به متن هستند. تعریف و پیشینه تاریخی هر یک از این دو رویکرد به شرح زیر است:

### یک. رویکرد متن‌گرا

رویکرد اول، به‌شدت به متن وابسته است و تلاش دارد تا میان متن دینی و معرفت دینی ارتباط مستقیم برقرار کند. این رویکرد، که آن را «متن‌گرا» می‌نامیم، در عین حال رویکردی تفسیرگریز است. شاید بتوان دغدغه نحله‌ها و جریان‌های ظاهرگرا در طول تاریخ اسلام، از اهل حدیث تا اخباریان، را از جنس همین رویکرد دانست. این تفسیرگریزی، عملاً در مواردی منجر به جعل برخی متون یا حجیت‌بخشی به گونه‌هایی از متن به‌عنوان متون دینی شده است؛ توسعه حجیت در حدیث به اقوال صحابه و تابعین نمونه‌ای از این مسئله در اسلام است.

این رویکرد، انتقاداتی را نیز به‌همراه داشته است. ارجاع مستقیم مخاطب به متن، بدون توجه به زمینه‌ها، سیاق و ابزارهای فهم آن، ممکن است به سوءبرداشت و حتی گاه به تفسیر به رأی منجر شود.

## دو. رویکرد واگرا

رویکرد دوم، رویکردی است که به واگرایی از متن گرایش دارد. در این نگاه، با رویکردی تفریطی در مواجهه با متن روبه‌رو هستیم که آن را به‌عنوان «رویکرد واگرایی از متن» تعبیر می‌کنیم. در این رویکرد، متن صرفاً جایگاهی حاشیه‌ای و در حد مؤید معرفت دینی دارد.

لزوم رجوع به متن، به‌عنوان دربرگیرنده ماهیت انگیزشی معرفت دینی، از نقدهای جدی این رویکرد است. منتقدان معتقدند که رواج سبک زندگی اسلامی و فضایل اخلاقی، به احیای ارتباط مستقیم با متن وابسته است. از دیدگاه آنان، ارتباط با آموزه‌های اخلاقی دین، بدون بهره‌گیری مستقیم از متون دینی، مخاطبان را از ظرافت‌های اخلاقی دقیقی محروم می‌کند که شارع مقدس در نهاد متن قرار داده است.

این رویکرد در اجتهاد مصطلح حوزوی نیز حضوری معنادار دارد؛ زیرا شرح‌نویسی و تعلیقه‌نویسی، و نیز اتکا به اقوال علما و فقها، نسبت به متن، برجستگی بیشتری دارد. به باور برخی، عدم مراجعه مستقیم به متن آیات و روایات، از آسیب‌های این رویکرد محسوب می‌شود. هرچند نمی‌توان این شرح‌محوری را صرفاً یک ضعف دانست، زیرا در این رویکرد، شرح شارحان و اقوال فقها نیز به‌عنوان میراثی غنی عمل می‌کند که به مثابه یک فهم معیار برای مواجهه با متن به‌کار می‌رود. موانع ارتباط مستقیم با متن در این بخش، با بازخوانی رویکرد متن‌گرا، موانع آن را تبیین می‌کنیم. به‌طور کلی، موانع ارتباط مستقیم با متن عبارتند از: ۱. بدیهی‌انگاری؛ ۲. عدم درک تمایز سطوح معنای متن؛ ۳. طبقه‌بندی متون دینی و از بین رفتن ادبیات انگیزشی متن؛ ۴. تحلیل کمی گزاره‌های دینی؛ ۵. نگاه خبرواحدی (نه تمدنی) به معارف.

در ادامه، هریک از این موانع به‌تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۱. بدیهی‌انگاری

یکی از پیشنهادهاى مطرح‌شده برای مواجهه با متن در فضای معاصر، رویکرد مبتنی بر سؤال است. بر این اساس، همان‌طور که یک پژوهش وابسته به سؤال است و از آن معنا و مفهوم می‌یابد، متن نیز تنها در صورت وجود سؤال نیاز به فهم پیدا می‌کند. با این حال، این نگرش چندان قابل دفاع به نظر

نمی‌رسد. نتیجه چنین دیدگاهی، پرتفسیر بودن برخی آیات به ظاهر مشکل در مقایسه با آیات دیگر است. این در حالی است که چه بسا همان آیاتی که ظاهرشان مشکلی در فهم ندارد، نیازمند اصلاحات بنیادین یا ارائه زوایای جدید تفسیری باشند که بتوانند به تصحیح برخی پیش فرض‌های نادرست کمک کنند.<sup>۱</sup>

ترجمه متون دینی قرآن و حدیث، به شدت از تعلق مترجم به فضای زمان ترجمه آسیب‌پذیر است. این مسئله به‌ویژه در ترجمه متون قرآن و حدیث به زبان فارسی و ورود ناخواسته معانی فارسی‌شده واژگان به چشم می‌خورد. بدیهی‌انگاری معنای متن و به‌طور خاص، فارسی‌شدگی معنای آن، یکی از آسیب‌های جدی در این زمینه است. چه بسا برخی مضامین، با وجود مناسب بودن، به‌درستی قابل انتساب یا استناد به یک آیه یا روایت نباشند.

۹۱

قرآن پژوهی

مواجهه راهبردی با قرآن کریم در دوران معاصر

دقت مفسر در مواجهه با الفاظی که به ظاهر بدیهی هستند، باید به مراتب بیشتر از سایر الفاظ باشد (مغالطه بدیهی‌انگاری). در این راستا، تأمل و واکاوی معنای واژگان بدیهی‌شده ضروری است. برای مثال، مخاطب امروزی در مواجهه با اصطلاح «تحریف»، غالباً ذهنش به تغییر لفظی یک متن مقدس گرایش دارد. این در حالی است که در مواجهه با کاربرد این واژه در متون متقدم، به‌سختی می‌تواند از این تلقی فاصله بگیرد و مثلاً تعبیر «حرفوا» را به معنای غیرمانوس (تحریف معنوی) نسبت دهد.

به‌عنوان نمونه دیگر، بدیهی‌انگاری معنای حرف «واو» ممکن است امری عادی و متداول به نظر آید. با این حال، اهمیت تحقیق در معنای این واژه بدیهی‌شده زمانی آشکار می‌شود که در آیه هفتم سوره آل عمران، بررسی معنای «واو» به دلیل اهمیت خاص آیه، منجر به پیدایش دو نظریه کاملاً

---

۱. معارف دینی مانند قطعات یک پازل هستند. اینکه در طراحی ذهنی ما، نود درصد قطعات پازل جور شده باشند و تنها بخش کوچکی از آن ناتمام مانده باشد، لزوماً به معنای پیشرفت ۹۰ درصدی نیست؛ چراکه ممکن است ناتمام ماندن آن بخش کوچک، ناشی از چینش نادرست یا حتی کاملاً غلط همان نود درصد باشد. اطمینان خاطر داشتن نیز همیشه دلیلی بر صحت فرآیند انجام‌شده نیست. به‌عنوان مثال، اکثر تصادفات رانندگی در ۳۰ کیلومتری مبادی ورودی شهرهای مقصد رخ می‌دهند که نشان‌دهنده تأثیر آسودگی خاطر در بروز حوادث است.

متفاوت شده است. همچنین، بدیهی‌انگاری در برخی اصطلاحات (مانند «کما أنزل» یا «هكذا نزلت») می‌تواند موجب خلط مباحث و سوء برداشت‌های گسترده شود. این‌گونه استدلال‌های شایع، متأسفانه یادآور افسانه مقایسه «تصویر جسم مار» با «نوشتن لفظ مار» برای اقناع مخاطب عادی است.

و باز بر همین اساس، عدم توجه به معانی دخیل و، به صورت نمونه، فارسی‌سازی معنای واژگان و ترکیبات عربی، می‌تواند یکی از آسیب‌های مهم ترجمه تلقی شود. ساده‌انگاری در ترجمه این واژگان، گاه به اشکالات جدی در فهم متن منجر می‌شود که خود باعث پیدایش بسیاری از شبهات تفسیری است. مترجمان در مواجهه با تفسیر قرآن، اغلب رویکردی شبهه‌محور اتخاذ کرده‌اند. در این رویکرد، ترجمه واژه‌ای اهمیت می‌یابد که معادل متمایزی در زبان مقصد داشته باشد؛ و کنکاش معنای واژه تنها زمانی انجام می‌شود که فهم آن دشوار یا مسئله‌دار باشد. اما هنگامی که اشتراک لفظی میان زبان مبدأ و مقصد وجود داشته باشد، مترجم با تکیه بر نوعی آسودگی خاطر، ناخودآگاه دچار مغالطه‌ای از نوع اشتراک لفظی می‌شود. این رویکرد باعث کاهش تلاش مترجم برای بررسی معنای اصلی عربی واژگان و ترکیبات آشنا می‌شود.

این آسیب عمدتاً از آنجا ناشی می‌شود که برخی لغات و ترکیبات عربی در گویش فارسی امروز، از معنای قرآنی خود فاصله گرفته‌اند. مترجم، بدون توجه به این مسئله و غفلت از اشتراک لفظی، معنای فارسی شده را ملاک ترجمه خود قرار می‌دهد. فارسی شدن برخی واژگان قرآنی مانند «تَقَاوُتِ» (ملک: ۳)، «وَارِدٌ» (مریم: ۱۷)، و «الْخِتْلَافِ» (آل عمران: ۹۱) از این نمونه‌هاست. ترجمه «استقم» (هود: ۱۲؛ فاستقم کما امرت) به حرکت در خط مستقیم به جای «پایداری کردن»، نمونه‌ای از فارسی‌سازی در ترجمه قرآن در سده اخیر است (جعفریان، وب سابت خبر آنلاین، دسترسی در تاریخ ۹ مهر ۱۳۹۲، [www.khabaronline.ir](http://www.khabaronline.ir)). واکاوی درستی یا نادرستی ترجمه واژگان و ترکیباتی از قرآن که به مرور زمان، در کنار معنای قرآنی خود، معنای فارسی نیز پیدا کرده‌اند، در مقوله آسیب‌شناسی روشی قرار می‌گیرد که مبتنی بر دو اصل «ترجمه‌ناپذیری» و «عدم امکان تفکیک تفسیر از ترجمه» است.

از سوی دیگر، نباید از این نکته غفلت کرد که در ترجمه، بیش از نیاز به ترجمه لغات و اصطلاحات، نیازمند ترجمه گردها - نه گرده برداری و وام‌گیری از ترکیب نحوی زبان مبدأ - و ساختارهای ادبی و نحوی هستیم. نمونه‌هایی از این ساختارها در ادبیات دینی، که ترجمه نادرست آن‌ها ممکن است موجب بدفهمی‌ها و حتی شبهاتی شود، عبارتند از: افعال قلوب، لیس منا، من آمن بالله و الیوم الآخر، اذا اراد الله (من یرد الله، اذا اردنا)، یهدی من یشاء، یضل من یشاء و... .

به‌طور کلی، چالش‌های جدی در ترجمه زمینه‌ای برای زدودن فهم‌های بدیهی شده ایجاد می‌کند. برای مثال، آیاتی که بین شیعه و اهل سنت محل اختلاف هستند (مانند مانده: ۶)، یا آیاتی که در تفسیر بر اساس یک مبنا مورد نزاع قرار دارند (مانند آل عمران: ۷)، در معرض آزمودن فهم‌های بدیهی شده قرار می‌گیرند؛ تا جایی که اختلاف دیدگاه - حتی در حد معنای یک حرف - به میان می‌آید (مانند نزاع بر سر معنای حرف «الی» در مانده: ۶ یا «و» در آل عمران: ۷). بنابراین، لازم است در مورد واژگانی که در معرض این حساسیت قرار نگرفته‌اند، از بدیهی‌انگاری پرهیز کنیم.

## ۲. عدم درک تمایز سطوح معنای متن

در سطح کلان مواجهه با متن، تعیین اینکه یک متن در چه سطحی ایجاد شده است، اهمیت بسزایی دارد. برخی متون، مخاطبان خاص دارند و اختصاصی‌اند و برای مطالعه مخاطب عام نگاشته نشده‌اند. همچنین اینکه متن از سوی چه جایگاهی صادر شده است، در تحلیل آن نقش مهمی ایفا می‌کند؛ به‌گونه‌ای که ممکن است ظاهر دو متن از دو مصدر متفاوت برای مخاطب، متناقض به نظر برسد. توجه به کارکرد ثانوی متن نیز ضروری است؛ چراکه ترتیب اثر دادن به محتوای متن، امری متفاوت از صرف صدور متن است. به عبارت دیگر، یکسان‌پنداشتن بین محتوای متن و ترتیب اثر دادن به آن، همیشه صحیح نیست؛ زیرا ممکن است خود صدور متن - صرف نظر از مخاطب - از منظر حقوقی دارای موضوعیت باشد.

استناد به متن بدون توجه به ترتیب تاریخی نیز می‌تواند مشکل‌آفرین باشد. این همان مسئله‌ای است که مورد توجه قائلان به روش «تفسیر تنزیلی» (تفسیر بر اساس ترتیب نزول) است. به‌عنوان نمونه، استناد به آیات «أَنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ» (توبه: ۱۲) یا «يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ» (انفال: ۵۶)

برای تبیین مذمت پیمان بستن با مخالفان، ممکن است بدون توجه به مراحل قبلی این آیات، از جمله تحقق اصل عهد («وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ» (توبه: ۱۲) و اقدام پیامبر به مذاکره با مخالفان، به نتیجه‌ای نادرست منجر شود.

به‌طور کلی، آیات قرآن را می‌توان در دو سطح «توسعه‌ای» و «تاریخی» تفسیر کرد. برداشت از متن صرفاً بر اساس مقام بیان و تحلیل آن از جهت «فضای صدور» یک برداشت تاریخی محسوب می‌شود. در برداشت تاریخی، خوانش‌گر به زمینه متن (Context) و خاستگاه صدور کلام توجه دارد. تفسیر تاریخی قرآن، که بر شناخت بافت تاریخی و سبب نزول آیات متمرکز است، نمونه‌ای از برداشت تاریخی است. شناخت سبب نزول، مقوم فهم تاریخی آیه است و بدون توجه به آن، ظهور آیه محقق نمی‌شود.

در مقابل برداشت تاریخی، «برداشت توسعه‌ای» قرار دارد. در برداشت توسعه‌ای، متن در ارتباط با زمینه متن معنا پیدا می‌کند، اما محل نزاع، خود متن است و نه زمینه آن. تفسیر رایج قرآن، که بر معانی گسترده آیات تمرکز دارد، نمونه‌ای از برداشت‌های توسعه‌ای است. حتی آیات تاریخی قرآن نیز می‌توانند از دیدگاه توسعه‌ای تفسیر شوند. برداشت توسعه‌ای و تاریخی را می‌توان معادل تفسیر تأویلی و تنزیلی در قرون متقدم دانست. از این‌رو، ایجاد هم‌عرضی میان تفسیر تاریخی و توسعه‌ای صحیح نیست. برای مثال، تفسیر «عهدالله» (بقره: ۷۲) در ارتباط با اهل کتاب، تفسیری تاریخی است و نمی‌تواند هم‌عرض سایر اقوال تفسیری (طبرسی، ج ۱، ص ۹۶) قرار گیرد؛ زیرا قبول آن موجب طرد سایر اقوال در سطح توسعه‌ای خواهد شد.

غالب اصول لفظی مورد توجه در اصول فقه، از جمله «اصل حقیقت»، «اصل اطلاق»، «اصل اشتراک» و «اصل ظهور»، نمونه‌هایی از اصولی هستند که در برداشت‌های توسعه‌ای کاربرد دارند. در مقابل، برداشت‌های تاریخی با اصولی مانند «اصل تغایر» و «اصل تقیید» سر و کار دارند. «تعمیم» به‌عنوان یک اصل، یکی از قواعد قابل اجرا در برداشت توسعه‌ای است که در برداشت تاریخی با موانعی روبه‌رو است. تعمیم در برداشت تاریخی مشروط به احراز مقام بیان و نیازمند دلیل است. از این‌رو، در برداشت‌های تاریخی، با «اصل تقیید» و عدم تعمیم گزارش تاریخی مواجه

می‌شویم. تعمیم مقام بیان نیز مشروط به احراز عدم خاص بودن مقام بیان است. به عبارت دیگر، زمانی می‌توان مقام بیان را تعمیم داد که اطمینان داشته باشیم گزارش موردنظر در مقام بیان موضوع خاصی نیست. عدم جواز تعمیم در سطح تفسیری تاریخی یک آیه، مسئله‌ای بسیار مهم است که غفلت از آن ممکن است مفسر را دچار نوعی تفسیر به رأی کند.

نمونه‌ای از این غفلت را می‌توان در تفسیر آیاتی یافت که به مسئله تحریف اهل کتاب می‌پردازند (بقره: ۷۵؛ نساء: ۴۶؛ مائده: ۱۳ و ۴۱).<sup>۱</sup> در تفسیر این آیات، نمی‌توان برداشت تاریخی آیه را تعمیم داد و معانی متعددی فراتر از واقعیت تاریخی را برای اصطلاح «تحریف» در نظر گرفت. این آیات، با وجود صراحت در تعبیر تحریف، نیازمند تفسیری دقیق برای تعیین مصداق یا مصادیق آن هستند. این روایات اند که مراد از تحریف را روشن می‌کنند. به‌عنوان مثال، طبری تصریح کرده است که اصطلاح تحریف مربوط به یهودیان عصر نزول است (طبری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۱۰۰). مفسران نیز در تفسیر اصطلاح قرآنی تحریف، بدون اشاره به مصداقی خاص، آن را به دو قسم لفظی و معنوی تقسیم کرده و توضیح داده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۲۴۱). با این حال، هیچ مصداقی به‌اندازه گزارش‌هایی که به تحریف به معنای کتمان نام پیامبر اشاره دارند، مبین اصطلاح قرآنی «تحریف» نیست.

همان‌طور که اشاره شد، به‌صورت کلی هر آیه قرآن، هم قابلیت تحلیل تاریخی دارد و هم امکان تحلیل توسعه‌ای. برای مثال، آیه شریفه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُتُبَ» (کوثر: ۱)، هم در تحلیل توسعه‌ای و هم در تحلیل تاریخی مورد توجه قرار گرفته است. اما در برخی موارد، شدت تاریخی بودن کلام به‌گونه‌ای است که تحلیل آن جز در یک رویکرد تاریخی امکان‌پذیر نیست. به‌عنوان نمونه، تفسیر «الناس» در آیه تبلیغ «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۷۶) به معنای «توده مردم»، نوعی فارسی‌سازی ترجمه است که به لزوم تفسیر آیه در سطح تاریخی و به اجماع مرکب بی‌توجهی می‌کند. در یک برداشت تاریخی، مراد از «الناس» منافقان (از دیدگاه شیعه) یا یهود (از دیدگاه اهل

۱. با تعبیر: بحرفون الكلم.

سنت) است.

آیاتی چون «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ» (بقره: ۶۲) نیز نمونه دیگری از این موضوع به‌شمار می‌آیند. این آیه، برخلاف برداشت توسعه‌ای آن که گاه موجب ایجاد شبهه می‌شود، در یک رویکرد تاریخی در مقام تبیین ملاک ارزش و نه مقایسه بین ادیان مختلف است. بر این اساس، مفاد این آیه آن است که آنچه ارزش دارد، واقعیت و حقیقت است، نه تظاهر و ظاهرسازی. در مورد برخی روایات طبی نیز، توجه به تاریخی بودن روایت و نظارت آن به فضای جغرافیایی خاص نباید از نظر دور بماند.

### ۳. طبقه‌بندی متون دینی و از بین رفتن ادبیات انگیزشی متن

در هر علمی، نوع «طبقه‌بندی» مسائل آن علم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و به‌عنوان ابزاری اساسی برای مسئله‌شناسی عمل می‌کند. اولین گام برای تجزیه و تحلیل، داشتن «مهارت طبقه‌بندی» است. «طبقه‌بندی» به اطلاعات خام معنا می‌بخشد. آنچه امروز، با وجود سهولت دسترسی به انواع اطلاعات تاریخی، می‌تواند معیار اصلی ارزیابی پژوهش‌های نوین به‌ویژه در حوزه علوم انسانی و مطالعات متن‌محور باشد، نوع طبقه‌بندی به‌کارگرفته‌شده در پژوهش و مبنای آن است. با این حال، ما اغلب بر آن اصرار داریم که پژوهشمان در چارچوب طبقه‌بندی‌های موجود قرار گیرد؛ درحالی‌که معلوم نیست طبقه‌بندی‌های رایج تا چه حد معتبر باشند.

طبقه‌بندی اطلاعات، خود، به‌عنوان یک روش فقه‌الحدیثی مطرح است. از این رو، نوع چینش احادیث در کتاب‌های حدیثی نیز کارکردی فقه‌الحدیثی دارد. پدیده آلودگی اطلاعاتی و مغالطه تبویب ناموجه، ضرورت ورود به طبقه‌بندی منطقی در این حوزه را دوچندان کرده است. به‌عنوان نمونه، طبقه‌بندی پنج‌گانه احکام (حرام، واجب، مستحب، مکروه و مباح) به‌زعم برخی، ادبیات انگیزشی متون قرآن و روایت را تحت تأثیر قرار داده است. برای مثال، تعبیری مانند «فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (بقره: ۲۷۹)، «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» (اسراء: ۲۳)، «أَيُّجِبُ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا» (حجرات: ۱۲)، یا تعبیر روایی مانند «لیس منا» و «ما من شیعتنا الا من...»، به همراه توصیه‌هایی درباره حق همسایه، اهمیت تلاوت قرآن، نماز جماعت یا مبعوضیت طلاق، در

چارچوب اصرار بر قرار دادن این امور ذیل طبقه‌بندی پنج‌گانه احکام، ادبیات انگیزشی موجود در این متون را نادیده می‌گیرد. می‌توان گفت که یکی از موانع رسوخ اخلاق در فقه مصطلح، همین طبقه‌بندی است.

طبقه‌بندی تاریخی نیز یکی از راه‌های تحلیل صحیح تاریخ حدیث است. با توجه به اینکه با سنتی محکمه و مسئله‌محور مواجه هستیم، طبقه‌بندی منطقی می‌تواند ابزاری برای برون‌رفت از مسئله‌سازی باشد. در علوم تاریخی، چیزی که به یک طبقه‌بندی معنا می‌دهد، صرفاً امکان ذهنی و منطقی آن نیست؛ بلکه واقعیت تاریخی نیز باید مدنظر قرار گیرد. همان‌طور که طبقه‌بندی صرف ذهنی اداره راه و ساختمان به معاونت آجر و آسفالت، یا دسته‌بندی وسایل آشپزخانه به پلاستیکی، فلزی، مایعات و پودرها غیرمنطقی و بدون توجه به نیاز واقعی است، در طبقه‌بندی‌های تاریخی نیز نمی‌توان واقعیت‌های تاریخی را نادیده گرفت.

از این رو، جابه‌جایی طبقه‌بندی‌ها باید با حساسیت خاصی انجام شود. برای مثال، جدا کردن روایات «کتابت» از کتاب «فضل العلم» کافی و طرح آن با عنوان مستقل «کتابت حدیث»، نیازمند فراهم کردن شرایط مناسب‌تر برای چنین جابه‌جایی است. یا تقسیم‌بندی تفسیر به دو قسم روایی و اعتقادی، به عنوان یک الگوی موضوعی پیشنهادی از سوی گلدزیهر، جای تأمل دارد. طبقه‌بندی موضوعی آیات قرآن و تحلیل کمی آیات ذیل هر طبقه نیز با این خطر روبه‌روست که چه‌بسا برخی آیات که ذیل عنوان آیات جهادی قرار گرفته‌اند، ذیل عناوین دیگری مانند آیات اخلاقی بهتر دیده شوند.

طبقه‌بندی باید از مبنایی قابل دفاع برخوردار باشد. هرچه مبنا و منطق طبقه‌بندی محکم‌تر و منطقی‌تر باشد، ارزش آن نیز افزایش می‌یابد.

#### ۴. تحلیل کمی گزاره‌های دینی

یکی از نتایج عدم تفکیک میان سنت واقعه و سنت محکمه، برجسته‌شدن تحلیل‌های کمی است که باعث می‌شود اعداد و ارقام دارای مفهوم شوند و به پایه تحلیل‌های توسعه‌ای (نه تاریخی) تبدیل گردند. مفهوم‌داشتن عدد در سنت واقعه، لزوماً به معنای مفهوم‌داشتن عدد در سنت محکمه نسبت به

دلالت توسعه‌ای نیست. این مسئله بر اساس ماهیت تمام‌نما نبودن حکایت نسبت به عالم واقع در «سطح اول» استدلال است و با آسیب «مسئله‌ساز» شدن عدد و رقم (به جای واقع‌نما بودن) مواجه است. از این رو، ارزش‌گذاری‌های کمی، بستری برای مسئله‌سازی ایجاد می‌کند و نباید بین کم یا زیاد بودن روایات در مورد یک موضوع خاص و اهمیت آن موضوع، ارتباطی مستقیم برقرار کرد.

ابعاد کمی احادیث، از جمله تعداد آن‌ها، لزوماً قابلیت تفسیر دلالت‌های توسعه‌ای در سنت واقعه را ندارند و تسری لوازم کمی تحلیل‌های تاریخی به دلالت‌های توسعه‌ای نیازمند احتیاط بیشتری است. تحلیل بر اساس رویکرد کمی نوعی اخباری‌گری محسوب می‌شود که در آن، تکرار، به‌عنوان نوعی تعلیل در نظر گرفته می‌شود. یکی از مسائل مورد بحث در تاریخ تفسیر، بررسی میزان تفسیر آیات قرآن در عصر نبوی است؛ به این معنا که چه حجم از آیات قرآن توسط پیامبر ﷺ تفسیر شده است؟ سیوطی شاید برای اولین بار این پرسش را مطرح کرده است که پیامبر ﷺ چه مقدار از قرآن را تفسیر کرده است؟ وی در آخرین بخش کتاب «الاتقان»، حدود دویست و پنجاه روایت صحیح و غیر صحیح از پیامبر ﷺ نقل کرده است.

اما اساساً باید پرسید آیا طرح چنین سؤالی درست است؟ پذیرش این پرسش مستلزم قبول برخی پیش‌فرض‌هاست؛ از جمله اینکه بسیاری از مردم آیات قرآن را نمی‌فهمیدند، زیرا روایات تفسیری آن از پیامبر ﷺ صادر نشده است! در واقع، «تفسیر» از نگاه سیوطی، اصطلاحی خاص مبتنی بر روایات تفسیری است و نگاه مبتنی بر خیر واحد بر تحلیل میراث نبوی سایه افکنده است. میز کار سیوطی تنها روایات آحاد تفسیری است که به دست او رسیده است. وی تفسیر آیات قرآن را در همان ۲۵۰ روایت می‌بیند. همین نگاه باعث می‌شود این سؤال برای وی مطرح شود که پیامبر ﷺ چه مقدار از آیات قرآن را تفسیر کرده است؟ در حالی که بخش مهمی که سیوطی به آن بی‌توجه بوده است، تفسیر عملی پیامبر ﷺ است که لزوماً در قالب اخبار آحاد منتقل نشده است.

رفتار پیامبر ﷺ تفسیر عملی قرآن بود. زمانی که آیات قرآن نازل می‌شد، پیامبر ﷺ براساس آیات عمل می‌کردند و صحابه را نسبت به این ارزیابی می‌کردند که چگونه آیات قرآن در جامعه عملی شده است. برای مثال، عبارت «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خُلِقَ الْقُرْآنَ» (ورام، بی تا، ج ۱، ص ۸۹)

(اخلاق پیامبر ﷺ، قرآن مجسم بود)، بهترین تفسیر برای آیه شریفه «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) است. قابل توجه است که همان ۲۵۰ روایت مورد استناد سیوطی نیز می‌تواند معنایی دیگری داشته باشد. برای مثال، با توجه به سبک سؤالی غالب در این روایات، این‌گونه برداشت می‌شود که کل قرآن - در قالبی غیر از روایات مورد نظر - تفسیر شده بود، به‌جز برخی آیات که با پرسش صحابه توضیح داده می‌شد.

تکرار یکی از پدیده‌های رایج در منابع حدیثی است. به‌عنوان نمونه، اگر کتاب «کافی» با حذف روایات مکرر بررسی شود، تعداد آن‌ها بسیار کمتر از شانزده هزار روایت خواهد بود. یا روایات صحیح مسلم که شامل ۷۲۷۵ حدیث است، با حذف مکررات به حدود چهار هزار روایت کاهش می‌یابد. همچنین سنن نسائی در میان صحاح سته به کثرت تکرار احادیث مشهور است؛ به‌طوری که یک حدیث (حدیث نیت) را شانزده بار تکرار کرده است (مدیرشانه‌چی، ۱۳۷۷، ص ۴۴ و ۱۲۳). تعداد روایات یک موضوع در جوامع حدیثی، به‌ویژه متقدم، بر اساس ساختار نقل روایی، کارکرد خاصی داشته است. نکته مهم این است که این تکرار، لزوماً حاوی مفهوم تواتر نیست (مغالطه تلازم تکرار و تواتر).

تحلیل روایات تحریف‌نما از سوی قائلان به تحریف، نمونه‌ای از مغالطه تحلیل کمی و ایجاد تلازم میان تواتر و تکرار است. برداشت ناقص ناشی از مقایسه دوران کوتاه حکومت ائمه با سایر دوران‌های آنان و ادعای اصلی نبودن حکومت از نگاه ایشان نیز حاصل همین مغالطه است. همچنین انتساب دوره‌ای از تاریخ حدیث به دوره رکود و تعلیل آن به دل‌آسودگی حاصل از جمع احادیث، غالباً بر پایه نوعی تحلیل کمی و بی‌توجهی به تفاوت ساختار صورت گرفته است.

رویکرد انسدادی و تلاش برای ارائه راه‌حل صرفاً در چارچوب توجیه واقعیات موجود، در کوتاه‌مدت ممکن است مخاطب را قانع کند؛ اما به حل اساسی مسئله منجر نمی‌شود. مبتنی بر همین رویکرد انسدادی است که مثلاً وجود تنها دویست روایت تفسیری باقی مانده از پیامبر ﷺ، موجب ایجاد ابهام در میزان تفسیر قرآن در عصر نبوی شده است. اما با نگاهی واقع‌بینانه به حقیقت تاریخی می‌توان گفت حدیث و خبر واحد، صرفاً یکی از طرق دستیابی به سنت واقعه است. میزان

انعکاس سنت در همین دسته از احادیث رسیده نیز با توجه به ماهیت مبتنی بر مسئله در گزاره‌های تاریخی، نیازمند بررسی بیشتری است.

در تشبیهی که نباید وجوه فاصله‌آفرین آن از نظر دور بماند، می‌توان به نوع شناخت ما از یک عالم وارسته اخلاق اشاره کرد که اگر صرفاً بر اساس میزان محدود گزارش‌های صادرشده از وی باشد، شناختی ناقص خواهد بود؛ چراکه زئی سالکانه این افراد، به ندرت موجب نقل گفتارهای معمول آنان می‌شود. نگاه انسدادی، ناشی از عدم امکان دستیابی به سنت واقعه، به صورت کاملاً خودبه‌خودی به سنت محکمه‌گرایش پیدا می‌کند و کلیه مباحث مرتبط را صرفاً در همین فضای ثانوی تحلیل می‌کند؛ گویی که اگر نتوان به سنت واقعه دست یافت، باید حدیث را معادل سنت انگاشت. این در حالی است که حدیث به معنای خبر واحد فقهی، تنها یکی از طرق دستیابی به سنت واقعه است.

#### ۵. نگاه خبرواحدی (نه تمدنی) به معارف

بخش قابل توجهی از معارف دینی، بخشی از بافت فرهنگی و حافظه تاریخی تمدن اسلامی شده‌اند. این‌گونه معارف بیشتر از آن‌که در قالب گزارش و خبر منعکس شوند، در قالب رفتار و نوعی سبک رفتاری، هویت یافته‌اند. میراث رفتاری و سبک زندگی معمولاً در تحلیل میراث مورد غفلت قرار گرفته و سهم قابل توجهی را در تحلیل سیره معصومین علیهم‌السلام به خود اختصاص نمی‌دهد. قرآن و حدیث را باید در رویکردی پیشینی، به‌عنوان منابع تزریق‌کننده این تمدن در نظر گرفت. تمدن اسلامی امروز، محصول تعامل این متون با جوامع و مخاطبان خود است. توجه به این مسئله، بدیهی‌نمای شدن برخی معارف را محصول همین نهادینه‌سازی فرهنگی می‌داند. این نگاه به کارکرد تمدن‌سازی قرآن و حدیث، درباره ادیان پیشین نیز مصداق دارد.

از این رو، با توجه به تفکیک فضای عرفی از فضای رسمی و حافظه تاریخی در انتقال معارف، اصطلاح «جاهلیت» نباید به معنای نادیده‌انگاشتن تلاش‌های انبیای سابق تفسیر شود و هرآنچه در فرهنگ عرب وجود داشته است به بدوی بودن مصادره گردد. به‌عنوان نمونه، اعتقاد به خدا در میان مردم عصر نزول وجود داشته و حتی خدای برتر یا همان الله را قبول داشتند (عنکبوت: ۶۱-۶۵ و

لقمان: ۲۵). توجه به این میراث دینی، همان چیزی است که هنگام سخن از اعجاز قرآن و مسئله خاتمیت، در قالب تکامل عقل بشری به آن پرداخته می‌شود. همچنین، دیدگاه تصحیح درباره آیات تاریخی، مبتنی بر پذیرش این معارف تمدنی، قابل قبول‌تر است. بر همین اساس، هرگونه اظهار نظر درباره زبان قرآن نیز نباید بی‌توجه به پیشینه تعالیم اسلام و قرآن باشد.

در میان روایات تفسیری نیز ممکن است برخی روایات، معادل اصطلاح فقهی ارشادی یا امضایی قرار گیرند. در تبیین حدیث شریف «شرقاً و غرباً فلا تجدان علماً صحیحاً.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۹۹)، می‌توان گفت که مقصود، نفی دریافت علم از غیر اهل بیت علیهم‌السلام نیست، بلکه تأکید بر این است که منشأ همه علوم از اهل بیت علیهم‌السلام است. بر این اساس، میراث اهل بیت علیهم‌السلام از میراث نبوی قابل تفکیک نیست و اساساً تحلیل تراث محدود به تحلیل گزارش‌های موجود نمی‌شود.

برای نمونه، نتیجه تحلیل میراث امام خمینی (ره) بر اساس معارف غیرتمدنی (مانند کتاب چهل حدیث)، با وجود بروز ظاهری ویژه، تفاوت قابل توجهی با معارف تمدنی (مانند نظریه ولایت فقیه) دارد.

فضای تواتر انعکاسی نقلی، بخشی مهم از حافظه تاریخی را تشکیل می‌دهد. در حافظه تاریخی، عقل تاریخی رابطه‌ای روشن با نقل دارد و دریافت‌های عقلی در کنار نقل قرار نمی‌گیرند، بلکه با آن در ارتباطی تنگاتنگ عمل می‌کنند. گزارش‌ها تنها بخشی از حافظه تاریخی هستند و قاعده ملازمه «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» تأییدی بر این رابطه عقل و نقل است. بخش مهم‌تری از حافظه تاریخی، نوع تعامل متون (اعم از متونی که به دست ما رسیده یا نرسیده) را شامل می‌شود. از این رو، واکاوی حافظه تاریخی تمدنی اسلامی امری ضروری است.

تمدن بشری بر پایه تعالیمی شکل گرفته است که لزوماً همان گزارش‌های آحادی نیستند که امروزه به‌عنوان حدیث شناخته می‌شوند. تمدن اسلامی، و به‌طور گسترده‌تر تمدن دینی بشر، بر آموزه‌های دینی استوار است. بر همین اساس، تعالیم و حیانی شامل دو شناخت تجربی و عقلی هستند، نه در تقابل با آن‌ها. تقسیم شناخت به شناخت عقلی، تجربی و حیانی در کنار هم، جای تأمل دارد. نگاه به وحی به‌مثابه مجموعه‌ای از گزارش‌های واحد، رویکردی ناقص است که در

چارچوب «شبکه معادله‌ای حصول معرفت» به آن اشاره شده است.

به‌طور کلی، جملات - مانند کلمات - به دو دسته خاص و عام تقسیم می‌شوند. انتظار این‌که معارف دینی در ساختار تمدن اسلامی صرفاً در قالب جملات تقطیع‌شده یا همان اخبار آحاد منتقل شوند، انتظاری قابل‌بحث و تأمل است. توصیه‌هایی مانند «کونوا دعاه الناس بغیر السننکم» یا نوع مناسب دینی نظیر حج، نماز جماعت، عید و جمعه، تشییع جنازه، صله رحم، دید و بازدید، التزام به حقوق والدین و خانواده، و حتی فرهنگ مرثیه‌خوانی، روضه‌خوانی و زیارت در تشیع، نشانگر چالش‌برانگیز بودن چنین انتظاری است.

اساساً تلقی علم دینی به‌عنوان دانشی که به‌صورت آنی و مستقیم از متون دینی استخراج شود، ناشی از عدم توجه به فرآیند شکل‌گیری هویت تمدن اسلامی در یک رابطه طولی تاریخی با متون دینی است. از همین رو، بخش قابل‌توجهی از تلاش‌هایی که با استناد مستقیم به قرآن یا حدیث شکل می‌گیرند، از این منظر قابل‌تأمل‌اند. این رویکرد، آگاهانه یا ناآگاهانه، به‌سمت نوعی اخباری‌گری گرایش دارد.

بر این اساس، تاریخ به گزارش‌های تاریخی محدود نمی‌شود؛ بلکه انعکاس این گزارش‌ها در حافظه تاریخی نیز بخشی از تاریخ است. توجه به این پشتوانه تاریخی می‌تواند مانع شکل‌گیری نزاع‌های بی‌حاصلی مانند نزاع میان قائلان به کفایت قرآن بر هر چیز و مخالفان آن‌ها شود.

### نتیجه‌گیری

حضور متن دینی در جامعه معاصر، برای ایفای نقش در تعالیم اخلاقی، در نوسان میان دو رویکرد واگرایانه از متن و رویکرد متن‌گرا قرار دارد. دغدغه اصلی قائلان به متن‌گرایی، حفظ ارتباط مستقیم مخاطب با دقت‌ها و ظرافت‌هایی است که شارع مقدس در نهاد متن به ودیعه گذاشته است. از سوی دیگر، محور اصلی نگرانی رویکرد واگرا، احتمال تفسیر به رأی در نتیجه عدم استفاده از ابزارهای لازم برای فهم است.

در این میان، هم باید نسبت به آسیب‌های ناشی از طبقه‌بندی و تحلیل‌های کمی متون دینی نگران بود و هم نباید از وجود بستری فراتر از خبر واحد در انتقال تمدنی معارف دینی غفلت کرد. این نگاه

دوسویه می‌تواند بستر نظری مناسبی برای ترویج فضائل اخلاقی و سبک زندگی دینی در جامعه فراهم کند.

تعبدی بودن متن دینی تنها در مواردی که دلیل خاصی وجود دارد اهمیت می‌یابد؛ مانند اصراری که بر متن قرآن، برخی ادعیه خاص یا متون حقوقی دیده می‌شود. بنابراین، وجود خدشه در سند یک حدیث، دعا یا زیارت - حتی اگر به عدم وثاقت متن بینجامد - صرفاً از منظر جنبه تعبذ بر متن منقول مهم است.

در مقایسه میان متون دینی اسلامی و کتاب مقدس، می‌توان گفت که اگر هرمنوتیک به‌عنوان روشی برای تحلیل متن در کتاب مقدس مطرح است، تفسیر متون اسلامی - به‌ویژه قرآن - بیشتر به‌عنوان میراث زمینه‌ای متن عمل می‌کند. پیوستگی ساختاری، تفسیر قرآن را از کتاب مقدس متمایز می‌سازد. این در حالی است که هیچ کتاب دینی دیگری از چنین پیوستگی تفسیری برخوردار نیست.

۱۰۳

قرآن پژوهی

مواجهه راهبردی با قرآن کریم در دوران معاصر

## منابع و مأخذ

۱. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی، کشف الحجة لثمره المهجة، نجف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۰ق.
۳. آلن داندس، اسطوره‌های کهن: فولکلور در قرآن، ترجمه: مریم حسین گلزار، تهران: فلاح، ۱۳۹۴.
۴. پاکتچی، احمد، ترجمه‌شناسی قرآن کریم، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۲.
۵. پترای پورمن، پزشکی اسلامی در دوره میانه، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۴.
۶. تفلیسی، وجوه القرآن، مقدمه مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم: موسسه اسراء، ۱۳۹۰.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ق.
۹. حسینی جلالی، تدوین السنة الشریفة، قم: دفتر تبلیغات، ۱۴۱۳ق.
۱۰. خطیب بغدادی، تقیید العلم، بیروت: دار احیاء السنة النبویة، ۱۹۷۴.
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالزهراء، بی تا.
۱۲. راوندی، مرتضی، سیر فرهنگ و تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا، تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۳.
۱۳. ربیین، اندرو، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، به کوشش: مهرداد عباسی، تهران: حکمت، ۱۳۹۲.
۱۴. زرکشی، بدرالدین، البرهان، قم: دار احیاء کتب العربیة، ۱۳۷۶.
۱۵. سبحانی، جعفر، الموجز فی اصول الفقه، قم: مکتبة التوحید، ۱۴۲۰.
۱۶. شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۳.
۱۷. صدوق، محمد بن علی، معانی الاخبار، بیروت: دارالعرفه، ۱۳۹۹ق.

۱۸. صفار، محمدبن حسن، بصائر الدرجات، تهران: موسسه الاعلمی، ۱۳۶۲.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۲۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق.
۲۱. طبری، محمدبن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۲ق.
۲۲. طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۳. عزیزی، حسین، اجتهاد، تحول، تاریخ و مبانی، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب، الأصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۶. مدیر شانه چی، کاظم، تاریخ حدیث، تهران: سمت، ۱۳۷۷.
۲۷. مدیر شانه چی، کاظم، علم الحدیث، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۸. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۸۱.
۲۹. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون، مشهد: الجامعه الرضویه، ۱۴۱۸ق.
۳۰. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶.
۳۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تهران: مکتبه الصدوق، بی تا.
۳۲. نیشابوری، محمد بن عبدالله الحاکم، المستدرک علی الصحیحین، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۳۳. هونکه، زیگفرید، فرهنگ اسلام در اروپا، ترجمه: مرتضی رهبانی، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱.

