

## تحلیل واژگان کاوی در تفسیرهای ادبی قرآن

(با تأکید بر مکتب تفسیر ادبی معاصر)\*

سید محمود طیب حسینی<sup>۱</sup>

سید ابراهیم مرتضوی (نویسنده مسؤول)<sup>۲</sup>

### چکیده:

تفسیر ادبی قرآن، تفسیری مبتنی بر علوم ادبی است که در دوران معاصر به وسیله امین الخولی، به شکل یک مکتب درآمد. این مکتب، یکی از رکن‌های خود را «واژگان کاوی» قرار داده است؛ از آن روی که کشف معنای درست مفردات قرآن، نخستین گام برای فهم آن است. پژوهش حاضر، با روشی توصیفی-تحلیلی، واژگان کاوی را در تفسیرهای ادبی معاصر و گذشته بررسی کرده، نتیجه آنکه مکتب معاصر، واژگان کاوی را بر مبنای «دگرسانی معنایی واژگان» و «تطابق زبان قرآن با زبان عربی» استوار ساخته و بر این پایه، کشف معنای دقیق کلمه را منوط به کشف معنای عصر نزولی آن نموده است، و کشف این معنا را در گرو استمداد از مؤلفه‌های «تشخیص معرب از عربی»، «تکیه به معنای حسّی» و «بهره‌گیری از ذوق عربی» دانسته است. از نگاه این مکتب، بعد از کشف معنای عصر نزولی، باید کاربردهای واژه را در قرآن کاوید تا معنای قرآنی آن به دست آید، و در گام پایانی- با تکیه بر مبنای عدم ترادف- معنایی ویژه بیان گردد. بررسی تطبیقی این مؤلفه‌ها نشان می‌دهد که بیشتر آنها در تفاسیر ادبی کهن نیز استفاده شده و تفاوت آن با مکتب معاصر، از ابعاد «عدم پابندی به مؤلفه‌ها»، «عدم پیوند میان مؤلفه‌ها» و «عمیق‌تر نبودن تحلیل‌ها» در تفسیرهای گذشته است.

### کلیدواژه‌ها:

تفسیر ادبی / امین الخولی / واژگان کاوی / مفردات قرآن

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۹، تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱۰/۱۰.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2021.58115.2953

tayebh@rihu.ac.ir

۱- دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

si.mortazavi@yahoo.com

۲- دانش‌آموخته دکتری و پژوهشگر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

فاصله تاریخی نزول باعث شده تا فهم واژگان قرآن برای مخاطب امروزی - به ویژه در آیات مبهم - دشوار جلوه کند و هدایت‌پذیری از این کتاب مقدس را با موانعی روبه‌رو سازد؛ چرا که فهم درست مفردات قرآنی، یکی از پیش‌نیازهای لازم برای فهم معانی و مقاصد آیات آن است و در نتیجه، با هدایت‌پذیری از آن نیز گره می‌خورد. بر همین اساس و بر پایه این ضرورت، مفسران - با روش‌ها و گرایش‌های مختلف - به شرح معانی واژگان پرداخته‌اند. اما از میان این روش‌های تفسیری، روش تفسیر ادبی، سهم ویژه‌ای برای مفردات‌پژوهی قائل شده است. آنچه این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی عهده‌دار آن است، بررسی مفردات‌پژوهی در تفسیرهای ادبی گذشته و مکتب ادبی معاصر است تا روشن سازد که در تفسیر ادبی معاصر و گذشته، چه مؤلفه‌هایی برای واژگان‌کاوی قرآن در نظر گرفته شده و میزان پابندی آنها به مؤلفه‌های ذکر شده چقدر است؟ نوآوری‌های واژه‌پژوهی مکتب ادبی معاصر نسبت به تفسیر ادبی کهن چیست؟ و یافته‌های آنان - در این زمینه - چه تفاوتی با یکدیگر دارد؟ شایان گفتن است که این نوشتار، بر پایه مؤلفه‌های واژگان‌کاوی مکتب ادبی امین الخولی (اندیشمند معاصر مصری) سامان یافته است، اما شواهد آن، هم در نگاشته‌های تفسیری ادبی معاصر - با تأکید بر آثار خولی، بنت‌الشاطی و شکر عیاد - و هم در تفسیرهای ادبی گذشته - با تأکید بر تفسیر کشاف و تفسیرهای ادبی لغوی - پی‌جویی شده است. نکته دیگر آنکه شواهد بیان‌شده از تفاسیر ادبی کهن ذیل مؤلفه‌ها، صرفاً جنبه پی‌جویی دارد، و بررسی تفصیلی و تطبیقی شواهد در بخش پایانی - به اندازه حجم مقاله - صورت گرفته است.

### پیشینه پژوهش

درباره مکتب ادبی امین الخولی مقاله‌های زیادی نگاشته شده که برخی از آنها مانند «نواندیشی در بلاغت» از طیب‌حسینی و «تفسیر» از مرادپور و علی‌محمدی، ترجمه مقالات خولی است، و برخی دیگر مانند «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر» از کریمی‌نیا، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر» از ویلانت و ترجمه مهرداد عباسی، «امین خولی و مؤلفه‌های تفسیر ادبی»، «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر» از طیب‌حسینی، «مکتب ادبی امین الخولی» از پیروزفر و همکاران و «بازنگری



مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی» از قاسم پور، پویازاده و ایمانی، به توصیف، تحلیل و بعضاً نقد دیدگاه‌های وی اختصاص دارد. درباره بنت‌الشاطی و روش تفسیری وی نیز - همانند پژوهش‌های صورت‌گرفته درباره خولی - دو گونه آثار با رویکرد «ترجمه‌ای» و «توصیفی و نقدی» نگاشته شده است که می‌توان به آثاری مانند «نقدی بر نظریه بنت‌الشاطی در عدم ترادف میان واژگان قرآن» از طیب‌حسینی، «بنت‌الشاطی و ساماندهی تفسیر ادبی» از شاکر و ساکی و ... اشاره کرد. در باب مفردات قرآن نیز آثار زیادی به رشته تحریر درآمده است که تقریباً همه آنها، به بررسی معناشناسی یک واژه در قرآن پرداخته‌اند. اما آنچه پژوهش حاضر را با پژوهش‌های صورت‌گرفته متمایز می‌سازد، این است که این مقاله از میان مؤلفه‌های تفسیر ادبی، تنها به بررسی تفصیلی مؤلفه «مفردات پژوهی» اختصاص یافته که تا کنون در نگاشته‌ای بدین کمیت و کیفیت بررسی نشده است.

### ۱. تفسیر ادبی

عنوان «تفسیر ادبی» از تعبیرهایی است که در دوران معاصر سر برآورده، و در بیان و بنان دانشمندان گذشته با تعبیرهایی چون تفسیر مبتنی بر «علوم لفظیه» (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴)، «علوم زبانی» (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۵۵۰/۱ و ۷۵۳؛ حاجی خلیفه، بی‌تا: ۱۳/۱) یا «قوانین زبانی» (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۵۷۴/۱) از آن یاد شده است. تفسیر ادبی، تفسیری مبتنی بر علوم ادبی است، اما درباره تعداد علوم ادبی، اندیشمندان بر یک نظر نیستند و از دانش‌های گوناگونی چون لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع، عروض (فاخوری، ۱۳۸۸: ۵۵۸)، اشتقاق، انشاء، قافیه، قرض الشعر، خط (رسم الخط) و تاریخ (تاریخ ادبیات) (حکیمی، ۱۳۵۸: ۴۲-۴۳) به‌عنوان دانش‌های ادبی نام برده‌اند. اما دانش مورد اتفاق همه تعریف‌ها و تحدیدها، لغت است که استفاده از آن و بررسی مفردات قرآن، از بایسته‌های این روش تفسیری به‌شمار می‌آید. در مکتب خولی، تفسیر ادبی مبتنی بر دو نوع پژوهش «درباره قرآن» و «در خود قرآن» است که گونه نخست، خود، در دو مرحله «خاص» و «عام» بایسته اجرا بوده، و گونه دوم نیز در دو گام «واژگان‌کاوی» و «ترکیب‌پژوهی» باید اجرایی شود (خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۷-۳۱۷)، و «واژگان‌کاوی»، خود، مؤلفه‌ها، اصول و مراحل دارد که در ادامه بررسی می‌شود.



## ۲. واژگان‌کاوی در تفسیر ادبی قرآن

یکی از گام‌های اساسی در روش تفسیری ادبی، پژوهش درباره مفردات قرآن است. مفسر در این مرحله، در پی دستیابی به معنای صحیح مفردات است. در تفسیرهای ادبی کهن - با وجود گونه‌هایی که دارند - معانی مفردات دشوار هر آیه غالباً به شکل جامع و مفصل بحث می‌شود. گرچه این مسأله اختصاصی به تفسیرهای ادبی ندارد و در بسیاری از جریان‌های تفسیری دیگر نیز مفردات آیه تحلیل و تفسیر می‌شود، اما گستره، عمق و سبک مفردات‌پژوهی در تفاسیر ادبی، با دیگر تفسیرها تفاوت دارد. از میان گونه‌های تفاسیر ادبی، واژگان‌کاوی تفسیرهای ادبی لغوی - که رسالت ویژه آنان مفردات‌پژوهی است - از عمق و گستره بیشتری نسبت به سایر گونه‌ها برخوردار است. با این حال، تبیین معنای دقیق واژگان کلیدی دشوار جزء رسالت‌های سایر گونه‌های تفسیر ادبی نیز به‌شمار می‌آید؛ گرچه همه آنها به یک میزان، به این مسأله پرداخته‌اند.

خولی در این مرحله از روش تفسیری خویش، مؤلفه‌ها، ضوابط و گام‌هایی را عنوان می‌کند که در توضیح و تبیین مفردات قرآن باید در دستور کار قرار بگیرد. این مؤلفه‌ها در دو گام «واژگان‌کاوی لغوی» و «واژگان‌کاوی قرآنی» باید صورت گیرد، که در ادامه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

### ۲-۱. مؤلفه‌های واژگان‌کاوی لغوی در تفسیر ادبی

در تفسیر ادبی، برای فهم معنای لغوی (غیر قرآنی) واژه‌ها، در گام نخست باید معنای عصر نزولی واژگان را پیدا کرد و برای پیدا کردن این معنا، باید «دگرسانی تدریجی واژه»، «دخیل یا اصیل بودن واژه» و «معنای حسی و غیرحسی کلمه» را مورد توجه قرار داد و از «ذوق و حس عربی» برای یافتن معنای اصلی آن بهره برد.

### ۲-۱-۱. تشخیص معانی عصر نزولی واژگان<sup>۱</sup>

از منظر مفسران ادبی - با توجه به دگرسانی معنایی واژگان در طول زمان - و نیز از آنجا که خداوند برای فهماندن مراد خود به اعراب زمان پیامبر صلی الله علیه و آله، از زبان آنها استفاده کرده و طرز بیان خود را با نحوه درک و فهم اعراب و نیز دیدگاه و تصورهای آنان متناسب ساخته است، به همین خاطر پیش از تعیین مراد خداوند از متن، ابتدا باید معنای آن را به‌گونه‌ای که اعراب زمان نزول می‌فهمیدند، به‌دست آورد. (خولی، ۱۹۶۱:

۳۱۳) برای این کار، استفاده از معجم‌های لغت نیز کفایت نمی‌کند؛ زیرا در این کتاب‌ها - چنان‌که این مفسران تصریح کرده‌اند- میان معانی عصر نزولی و غیر عصر نزولی واژگان تفکیکی نشده است. بنابراین نه می‌تواند به ما در کشف سیر تدریجی واژگان کمک چندانی کند، و نه می‌تواند در کشف معنای عصر نزولی واژگان، یاریگری فاصل الخطاب باشد. از این رو به منظور کشف معنای نخستین، اصیل و صحیح واژه‌های قرآن، باید فرایند ویژه‌ای طی شود که توضیح آن از زبان خولی چنین است: «... با توجه به نارسایی لغت‌نامه‌ها، مفسر قرآن - در عین بهره‌گیری از معجم‌ها- برای تشخیص معنای کلمات، باید عمدتاً بر اجتهاد خود تکیه نماید. معجم لغت، در فهم تحول تدریجی واژگان کمکی نمی‌کند. از این رو مفسر برای به دست آوردن معنای نخستین واژگان قرآن باید به تلاش شخصی روی آورد ... و در ماده لغوی کلمه تأمل نماید تا معنای لغوی را از معنای دیگر جدا سازد، سپس در تحول معنای لغوی آن واژه اندیشه کند و بر اساس ظن غالب، معنای کهن تر را بر معنای بعدی مقدم سازد، تا جایی که - در حد توان خود- اطمینان یابد که این روش، به ترجیح یک معنای لغوی برای آن واژه که در عصر نزول برای عرب‌ها شناخته شده بود، منتهی می‌شود...» (همان)

از نگاه شاگردان مکتب ادبی نیز، دقت در فهم معنا و دلالت الفاظ قرآن مطابق فهم مردمان عصر نزول، به عنوان یکی از مؤلفه‌های روشی است که باید در تفسیر مفردات مورد توجه قرار بگیرد. (شکری‌عیاد، ۱۹۸۰: ۸، ۱۰ و ۲۵؛ بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰: ۱۱/۱) این دیدگاه، پیش از خولی، توسط المنار - به عنوان تفسیری ادبی- اجتماعی (ذهبی، بی تا: ۵۴۹/۲)- مطرح گردیده بود: «هر کسی که به دنبال فهم صحیح قرآن است، باید این کتاب را بر اساس معنای عصر نزولی آن تفسیر کند» (رشیدرضا، ۱۹۹۰: ۲۰/۱)؛ دیدگاهی که در تفاسیر ادبی دیگر نیز- نه به تصریح بلکه با فهم از شواهد- قابل پی‌جویی است. (زجاج، ۱۴۰۸: ۲۳۲/۱)

تفسیر تنزیلی مفردات، از جمله مؤلفه‌هایی است که در مکتب ادبی معاصر مطرح شده؛ گرچه ریشه‌های آن در تفسیرهای ادبی گذشته دیده می‌شود، اما آن تفسیرها برخلاف جریان معاصر، خود را ملزم به اجرای این قاعده نمی‌دانند و در تفسیر غالب واژگان قرآن، هیچ توجهی به آن ندارند. از این رو با توجه به اینکه این ترتیب در فهم صحیح معنای واژگان در بسیاری موارد می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰: ۲۲/۱)، این مسأله نشان از برتری جریان ادبی معاصر بر جریان گذشته دارد.



## ۲-۱-۱-۱. مبانی واژگان‌کاوی عصر نزولی

چنان‌که اشاره‌وار بیان گردید، برای واژگان‌کاوی عصر نزولی، می‌توان دو مبنا بیان کرد: یکی آنکه واژه در طول زمان دچار دگرسانی معنایی شده، و دیگر آنکه زبان قرآن با زبان عرب همخوان است.

## ۲-۱-۱-۱-۱. دگرسانی و تحولات تدریجی واژگان

لزوم به‌دست آوردن معنای عصر نزولی برای واژگان قرآنی، بر این مبنا استوار است که معانی واژگان، طی زمان، دگرسانی و تحول تدریجی معنایی یافته‌اند (ابوعوده، ۱۴۰۵: ۵۴-۵۵) و مفسر ادبی باید «تحولات تدریجی واژگان و نیز تأثیرهای متفاوت روانی و اجتماعی و تمدن‌ساز عربی را که واژه‌ها در سیر تدریجی خود به دنبال داشته‌اند، شناسایی کند». (خولی، ۱۹۶۱: ۳۱۲) از نگاه آنان، «پی‌جویی تدرج (کم‌کم پیش رفتن) دلالت الفاظ، نخستین اصل در فهم دلالت واژگان قرآن است و هدف آنان از این کار، پی‌بردن به معنای عصر نزولی کلمات است». (رومی، ۱۴۰۷: ۹۷۶/۳) چرا که بسیاری از واژگان در دوران نزول، یک معنایی داشته و بعد از مدتی، در معنای دیگری به‌کار رفته است (رشیدرضا، ۱۹۹۰: ۱۹/۱) و تفسیر این واژگان با معنایی‌ای که در دوره‌های بعد برای آنها مشهور شده است، چه‌بسا موجب کژفهمی در معنای آیات قرآن شود.

در تفسیرهای ادبی کهن، تنها، سخن از تطور معنایی واژگان از عهد جاهلی تا عهد نزول است. برای نمونه، در اسلام به کسی که حج به‌جا نیاورده باشد، «صَروره» می‌گویند، اما همین واژه در دوران پیش از اسلام، به کسی گفته می‌شد که ترک نکاح کرده و از نظر عبادت، از دیگران بالاتر باشد. (جاحظ، ۱۴۲۴: ۲۳۱/۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴/۵۳۳) این دگرسانی معنایی در واژگان قرآن هم دیده می‌شود که با عرف ویژه خود (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۵)، معنایی نو به واژگان جاهلی بخشیده است. برای مثال، می‌توان به تطور معنایی ماده «نفاق» اشاره کرد که در عهد اسلامی برای تظاهر به ایمان استعمال گردید، در حالی که در دوره‌های قبل این معنا را نداشت. (جاحظ، ۱۴۲۴: ۱۵۰/۵) اما در تفسیرهای ادبی معاصر، تأکید بر دگرسانی معنایی، از زمان نزول تا به امروز است، تا گام‌به‌گام با کندوکاو در این دگرسانی، معنای آغازین واژه کشف شود؛ مسأله‌ای که - تا حدی که جست‌جو شد، جز در برخی موارد بسیار معدود مانند بررسی تطور واژه «نفس» (رثوف و قادری، ۱۳۹۷) - در تفسیرهای ادبی کهن مغفول باقی مانده است.

## ۲-۱-۱-۱-۲. هم‌خوانی زبان قرآن با زبان عربی

مفسران ادبی با استناد به آیات مربوط به نزول قرآن بر پایه زبان قوم پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و زبان عربی، بر این باورند که زبان قرآن هماهنگ و هم‌خوان با زبان عربی است و بر همین مبنا، تفسیر قرآن را نیازمند رجوع به فرهنگ عربی می‌دانند. از جمله مفسران ادبی که به این مسأله اذعان کرده، فراء نحوی است که در *معانی القرآن*، پی‌افکنی تفسیر قرآن بر فرهنگ اصیل عربی را امری بایسته دانسته است. (صاوی الجوبینی، ۱۳۸۷: ۸۶) نیازمندی تفسیر قرآن به فرهنگ عربی، به پیوند تنگاتنگ میان زبان و فرهنگ باز می‌گردد؛ زیرا علاوه بر آنکه زبان، خود یکی از عناصر شناختی فرهنگ به‌شمار می‌آید، ابزار انتقال سایر عناصر فرهنگ نیز محسوب می‌شود.

هماهنگی زبان قرآن با زبان عرب و آمیختگی آن با فرهنگ مردمان آن زمان تا آنجا بود که - به آشکارگویی برخی از مفسران ادبی - مردم در زمان نزول قرآن، معانی آیات را نیک فهمیده و نیازی به پرسش از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نمی‌دیدند؛ زیرا همه آن چیزهایی که در زبان قرآن گنجانیده شده بود، در زبان عرب نیز وجود داشت. ابو عبیده (م ۲۱۰ق) دارنده کتاب *مجاز القرآن* در این باره می‌نویسد: «آنان که زمان وحی و نزول قرآن را درک کردند، نیازی نداشتند که معانی قرآن را از رسول خدا بپرسند، زیرا آنان عرب‌زبان بودند و به جهت آگاهی‌شان به زبان عربی، خود را بی‌نیاز از سؤال کردن درباره معانی قرآن و هر آنچه از قرآن که مشابه آن در زبان عرب بود، می‌دانستند. و آنچه از وجوه اعراب و الفاظ غریب و معانی مختلف در قرآن آمده، مانند آن در کلام عربی نیز دیده می‌شود.» (ابو عبیده، ۱۴۰۱: ۸۱)

از نگاه وی، شیوه‌های تعبیر در قرآن، جدای از روش‌ها و شیوه‌های عرب نیست و در همان راستا قرار دارد (همان، ۱۸) و برای فهم قرآن باید به عناصر فرهنگ عرب، از جمله «استشهاد به شعرهای عربی»، «عدم تفصیل بحث درباره قصص قرآن و گذر کردن از آن»، «کم‌اهمیت بودن روایت‌های اسباب نزول، مگر زمانی که فهم متن به آن گره خورده باشد» و ... رجوع کرد. (همان، ۱۹)

زمخشری - به‌عنوان مفسر ادبی دیگر - نیز در این عرصه پیشتاز است و استناد مکرر او به اشعار و فرهنگ عرب، در جای‌جای کشف دیده می‌شود. برای نمونه در تفسیر «اخوه» (بقره: ۱۷۸)، آن را به‌معنای «ولی مقتول» می‌داند و می‌نویسد: «از آن روی، به او «برادرش» گفته شده که پیش از اینکه ولی دم شود و از او مطالبه خون کند، با او همراه بوده است،



چنان‌که عرب به کسی که کمترین همراهی با کسی داشته باشد، می‌گوید: «قل لصاحبک کذا ...» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۲۷۳/۱. برای نمونه دیگر ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۹۵)

امین الخولی نیز در مکتب ادبی خود از مؤلفه مزبور سخن می‌گوید و بر اساس رأی شاطبی چنین می‌اندیشد که خداوند برای فهماندن مراد خود به اعراب می‌بایست از زبان آنها استفاده نموده و طرز بیان خود را با نحوه درک و فهم آنان متناسب می‌کرده است. از این‌رو پیش از تعیین مراد خداوند از متن، ابتدا باید معنای آن را آن‌گونه که آنان می‌فهمیدند، به دست بیاوریم. (خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۰) بنا بر دیدگاه او—چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد—تفسیر ادبی در دو مرحله صورت می‌گیرد: «پژوهش در پیرامون قرآن» و «پژوهش در درون قرآن»، که نوع اول خود در دو مرحله «خاص» و «عام» انجام می‌پذیرد و منظور از پژوهش عام در باب قرآن، همان شناخت محیط اجتماعی و فضایی است که قرآن در آن نازل شده، تأثیر گذارده، کتابت و قرائت شده، جمع و تدوین یافته، حفظ شده و نخستین بار به اهل آن جامعه خطاب گردیده است. به نظر خولی، روح و مزاج قرآن—چنان‌که برای مثال از آیه ۲۸ سوره زمر «قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرِ ذِي عَوْجٍ لِّعَلَّاهُمْ يَتَّقُونَ» برمی‌آید—عربی است و فهم مقاصد و دریافت محتوای اصیل آن، تنها با شناخت کامل و جلا دادن طبع و ذوق عربی ممکن است، و هر آنچه که با این جوانب مادی و اجتماعی مردم عرب در صدر اسلام اندک ارتباطی داشته باشد، از ابزارهای ضروری در فهم این قرآن عربی مبین به‌شمار می‌آید. به اعتقاد خولی، باید به فضای فرهنگی و معنوی آن عصر، یعنی گذشته تاریخی و نظام خانوادگی و قبیله‌ای آن قوم، و نیز باورها، اعتقادات، هنرها و نوشته‌های برجا مانده از آن دوره کاملاً توجه شود. (همان)

سایر پیروان تفسیر ادبی در زمان معاصر نیز از این مسأله—با تفاوت‌هایی—سخن گفته‌اند، چنان‌که از نظر ابوزید، باید به ساختار زبان بشری و هویت وجودی زبان عربی واقف بود تا بتوان زبان قرآن را درک کرد. در این نگاه، قرآن متنی با تمام خصوصیات زبانی و در تعامل با واقعیت‌های محیط است. (وصفی، ۱۳۸۷: ۴۰) از دیدگاه آنان، زبان محصولی بشری است و کلام الهی طبق همین الگوی بشری زبان با تمام قراردادهای و اسلوب‌های موجود در آن نازل شده است. (ابوزید، ۱۳۷۶: ۳۶۱)

## ۲-۱-۱-۲. بایسته‌های واژگان‌کاوی عصر نزولی

مفسران ادبی برای پی بردن به معنای عصر نزولی واژگان، چند مؤلفه را در دیدگاه‌های خود بیان کرده‌اند که توضیح آن در پی می‌آید.



## ۱-۲-۱-۱-۲. توجه به معرّب یا عربی بودن واژه

یکی از بایسته‌های مفردات‌پژوهی در تفسیر ادبی معاصر برای فهم معانی عصر نزولی واژگان، توجه به معرّب یا اصیل بودن واژه است، و برای فهم این مسأله باید همه ابزارها را به کار گرفت. امین الخولی در ادامه سخنان خود در مرحله تفسیر لغوی واژگان قرآن، به دخیل یا اصیل بودن واژه اشاره کرده و می‌نویسد: «مفسر در اندیشه‌ورزی خود برای تشخیص معانی عصر نزولی از معانی دیگر، تا جایی که امکان دارد، باید نسبت به مطالعات جدید در زمینه ریشه‌شناسی واژگان و ارتباط میان آنها آشنایی کامل به دست آورد تا مطمئن شود که واژه مورد بحث، در اصل واژه‌ای عربی بوده یا آنکه معرّب است؟ و اگر معرّب است، به کدام منطقه تعلق دارد؟ و معنای نخستین آن چه بوده است؟...» (خولی، ۱۹۶۱: ۳۱۳) وی فرهنگ‌های لغت را از این بُعد ناقص می‌شمارد و مفسر را برحذر می‌دارد از اینکه با رجوعی شتاب‌زده به این معاجم، دخیل یا اصیل بودن واژه قرآنی را تعیین سازد. (همان)

توجه به دخیل یا اصیل بودن کلمه، به تفسیر ادبی معاصر اختصاصی ندارد، بلکه در تفاسیر ادبی گذشته نیز مورد توجه بوده است. در تفاسیر ادبی لغوی، به این مسأله توجه زیادی شده، چنان‌که شواهد متعدد آن را می‌توان در غریب‌القرآن‌ها جست؛ چنان‌که ابن قتیبه درباره واژه «مقالید» (زمر: ۶۳؛ شوری: ۱۲) می‌نویسد: «واحدها: «إقلیل» یقال: هو فارسی، معرب «إکلید»» (ابن قتیبه، بی‌تا: ۳۳۰). برای نمونه‌های دیگر رک: همو، ۱۳۹۸: ۲۶۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۹۸/۱) زمخشری نیز در راستای رسالت تحلیل مفردات آیات، واژگان دخیل در قرآن را می‌پذیرد و به اشکالات احتمالی آن نیز پاسخ می‌دهد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴۱/۴؛ ۴۱۶/۲؛ ۲۸۲/۴ و ۱۴۱)

علاوه بر زمخشری، این مسأله در تفاسیر ادبی دیگر نیز مورد توجه قرار گرفته است، چنان‌که شیخ طوسی از فارسی بودن واژه «سجیل» سخن گفته است (طوسی، بی‌تا: ۴۵/۶)، و یا ابوحنیان به معرب بودن واژه «سرادق» (ابوحنیان غرناطی، ۱۴۲۰: ۱۳۳/۷)، «مشکاة» (همان، ۴۷۱)، «مرجان» (همان، ۶۱/۱۰)، «استبرق» (همان، ۳۶۷)، «فَصْرُهْن» (همان، ۶۴۶/۲) و ... توجه کرده است. اما تفاوتی که میان تفسیر ادبی معاصر و گذشته - از این باب - وجود دارد، این است که در تفسیر ادبی معاصر، توجه به معرب یا عربی بودن واژه در راستای فهم معنای عصر نزولی واژگان است، اما بررسی موارد مزبور در تفسیر ادبی گذشته، نشان می‌دهد که آنان صرفاً در جهت رسالت



مفردات پژوهی خود، اشاره‌ای نیز به معرب یا عربی بودن واژه‌ها کرده‌اند، اما پیوندی میان آن با معنای عصر نزولی واژگان برقرار نکرده‌اند.

کندوکاو در نمونه‌های تفسیری بنت‌الشاطی نشان از آن دارد که وی به معرب یا عربی بودن واژه نپرداخته، اما برخی از نگاه‌ها پیروان مکتب ادبی حاکی از آن است که این مسأله مورد توجه آنان بوده است؛ چنان‌که می‌توان به بحث درباره معرب یا عربی بودن واژه «دین»، «قیامت» و ... در نگاه‌ها شکرعیاد اشاره کرد. (شکرعیاد، ۱۹۸۰: ۲۷ و ۳۵)

### ۲-۱-۱-۲. تکیه به معنای حسی و توجه به معنای غیرحسی و مجازی واژه

مؤلفه دیگری که خولی در فهم معنای لغوی واژگان قرآن بیان می‌کند، پی‌بردن به معنای اصلی واژه با تکیه بر کاربردهای حسی و مجازی واژه است؛ چنان‌که می‌نویسد: «باید از طریق کاربردهای مادی و مجازی لفظ، به معنای اصلی (عصر نزولی) آن دست پیدا کنیم.» (خولی، ۱۹۶۱: ۳۱۳)

در تفسیر ادبی معاصر، برای فهم و تفسیر واژگان قرآن - بعد از آنکه معرب یا عربی بودن آن مشخص شد-، باید معنای حسی کلمه را یافت و در پیوند با آن، معناهای دیگر را تحلیل کرد؛ چنان‌که شکرعیاد در تفسیر واژه «قیامت»، ابتدا اصل حسی‌اش را بیان می‌دارد، سپس مرحله به مرحله و زنجیروار معناهای دیگر آن را ذکر می‌کند. (شکرعیاد، ۱۹۸۰: ۲۸) و یا می‌توان روش بنت‌الشاطی را مثال زد که به دنبال نقل استعمال‌های متعدد یک واژه در جهت بیان چند معنای کاربردی، یک معنای حسی را به‌عنوان نخستین کاربرد غیرمادی واژه معرفی کرده، سپس راه انتقال کاربرد لفظ از معنای مادی به معنای غیرمادی را برجسته می‌کند؛ زیرا از نگاه او، واژگان، نخست برای معانی مادی و محسوس وضع شده‌اند، سپس از طریق مجاز، در امور معنوی و معانی مجازی به‌کار رفته است. برای مثال می‌توان به واژه «قلی» در آیه «**مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى**» (ضحی: ۳) استناد کرد که در شرح آن می‌نویسد: «چه بسا که مقتضای دلالت حسی این واژه ایجاب کند که به معنای اضطراب مادی باشد، چنان‌که استعمالات حسی این واژه این نظر را به درستی بیان می‌کند. مثلاً «قلا» و «مقلی» به دو چوبی می‌گویند که بچه‌ها با آن بازی می‌کنند و «قلا الابل» به معنای تند راندن شتر است و «قلا اللحم» یعنی گوشت را در ماهی‌تابه کباب کرد ...». (برای نمونه دیگر ر.ک: بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰: ۳۱۵/۱) سپس او از این کاربرد حسی واژه «قلا» به معنای مجازی آن منتقل می‌شود و

بیان می‌کند که چگونه از اضطراب، به بغض شدید و از آن، به ترک کردن کسی و دوری از او رسیده است. (همان، ۷۴).

در تفسیر ادبی، با اینکه توجه به معنای حسی واژه اهمیت دارد، اما این اهمیت، ذاتی نیست، بلکه ابزاری است تا از طریق آن، پی به معنای اصلی کلمه برده شود. از نگاه آنان، الفاظ همیشه در معنای حسی خود به کار نمی‌روند. (خولی، ۱۹۸۷: ۲۵) برای نمونه می‌توان واژه «نزول» را نام برد که خولی - با خرده‌گیری از معانی بیان‌شده توسط برخی از مفسران - معتقد است که این واژه اگر با بیان مبدأ به کار رود، مثل «أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَبَّاجًا» (نبأ: ۱۴)، معنای حسی (= فرود آمدن، انتقال، هبوط و ...) دارد و در غیر این صورت، معنای حسی ندارد؛ چنان‌که درباره نزول قرآن باید به این معنا توجه کرد. او با استناد به آیاتی که واژه «انزال» در آن به کار رفته، نزول قرآن در ماه رمضان را به معنای قابل درک ساختن آن برای مردم و انس دادنشان با آن دانسته است. (همان، ۲۶)

بنابراین در روش تفسیر ادبی باید با جست‌وجو در منابع لغوی کهن، اشعار جاهلی و اسلامی، روایت‌های منقول از سده نخست و ... (شکری‌عیاد، ۱۹۸۰: ۱۱)، معانی مختلف حسی و غیرحسی کلمه اعم از معنای حقیقی و مجازی آن شناسایی و استخراج شود. سپس با مطالعه آنها، آن دسته از معانی که می‌تواند به کار تفسیر واژه قرآنی بیاید، گزینش شده و در تفسیر واژه مورد استناد قرار گیرد. این تلاش با هدف فهم دقیق و عمیق کلمه است تا برای هر کلمه یک معنای خاص تعریف شود و آن کلمه را از سایر کلمات مشابه و قریب‌المعنا متمایز گرداند. (برای توضیح بیشتر ر.ک: ادامه مقاله، بحث مترادف)

توجه به معنای حسی و غیر حسی واژگان و برقراری ارتباط میان آنها، تنها به تفسیرهای ادبی معاصر اختصاص ندارد، بلکه در تفسیرهای ادبی گذشته نیز دیده می‌شود؛ چنان‌که راغب در مفرداتش - به‌عنوان یکی از گونه‌های تفسیر ادبی - همه معانی واژه «عین» را به معنای اصلی و حسی آن؛ یعنی عضو بینایی برمی‌گرداند و می‌نویسد: «یستعار الْعَيْنُ لمعان هی موجودة فی الجارحة». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹۹/۱) یا ابن‌قتیبه در شرح معنای واژه «سلک» و «صعد» در آیه «يَسْأَلُكَ عَذَابًا صَعَدًا» (جن: ۱۷) می‌گوید: «گفته می‌شود: «سلکت الخیط فی الحبة و سلکتته» هر گاه نخ را در دانه داخل کنی و از همین باب است که به نخ خیاطی، «سلک» می‌گویند. و از باب «صعد» گفته می‌شود: «تَصَعَّدَتِي هَذَا الامر»، یعنی این کار بر من گران آمده و صَعُود به‌گرددنه سخت گویند. و از این باب است «سَأَزْهُقُهُ صَعُودًا» (مدثر: ۱۷).» (ابن‌قتیبه، ۱۳۸۴: ۵۴۹) یا می‌توان از زمخشری نام برد که در



تحلیل واژه «مذبذبین» (نساء: ۱۴۳)، به معنای حسی واژه توجه می‌کند. (زمخشری، ۱۳۸۹: ۷۱۷/۱) همچنان‌که نمونه‌های دیگر استناد وی به اصل حسی کلمه را می‌توان در تفسیر واژگان «تسیح» و «تقدیس» (همو، ۱۴۰۷: ۱۲۵/۱)، «تثریب» (همان، ۵۰۲/۲) و ... مشاهده کرد. بحرالمحیط نیز در شرح معنای کلمه «تفسیر»، با بیان معنای حسی آن، یعنی «برهنه کردن و برداشتن پوشش»، انتقال معنای حسی به معنای غیرحسی این واژه - یعنی «کشف» - را بیان می‌نماید. (ابوحیان غرناطی، ۱۴۲۰: ۲۶/۱)

لازم است در همه مؤلفه‌های فوق، به تفاوت تفسیر ادبی معاصر و گذشته توجه شود. در تفسیرهای گذشته، هر مفسر بسته به توان و سلیقه خود، به معانی حسی مراجعه می‌کرد. افزون بر آن، در مورد همه کلمات این کار را نکرده‌اند و نیز همه معانی حسی را ننگریسته‌اند تا بهترین و مناسب‌ترین را برگزینند. اما در تفسیر ادبی معاصر، موارد فوق به‌عنوان یک قاعده معرفی شده‌اند تا در مورد هر واژه‌ای اجرایی شود. در بسیاری از تفسیرهای ادبی کهن چون الکشاف، بحرالمحیط و ...، چه بسیار کلماتی دیده می‌شود که تحت تأثیر مبانی کلامی، به برخی معانی آنها توجه شده و به بقیه معناها - هرچند مناسب‌تر - توجه نشده است. تفاوت اساسی تفسیر ادبی معاصر با جریان گذشته این است که در مورد همه کلمات باید این قاعده رعایت شود و حداقل مبانی کلامی، فقهی و ... در تحلیل کلمه مورد توجه قرار گیرد. نمونه‌های فراوانی می‌توان از تفسیرهای ادبی کهن بیان کرد که مؤلفه‌های فوق را نقض کرده‌اند، که - به‌خاطر محدودیت حجمی مقاله - فقط به یکی دو مورد از آنها اشاره می‌شود: «تأثیر باور اعتزالی در تفسیر رؤیت و نظر» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۲/۲؛ ۶۶۲/۴)، «عدم رعایت معنای حسی در تفسیر ضحی» (همان ۷۶۵/۴) در مقایسه با (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰: ۶۹/۱) و ...

### ۱-۱-۲-۳. بهره‌گیری از حس و ذوق عربی

مؤلفه‌ای که در تفاسیر ادبی معاصر بر آن تأکید می‌شود و در تفسیرهای ادبی کهن وجود ندارد،<sup>۲</sup> بهره‌گیری از حس و ذوق عربی برای فهم معنای واژگان قرآن است؛ چنان‌که خولی می‌نویسد: «برای فهم معنای اصلی واژگان قرآن باید همان دلالت لغوی اصیلی را که حس و ذوق عربی به ما می‌دهد، پی‌جویی کنیم.» (خولی، ۱۹۶۱: ۳۱۳) بنت‌الشاطی نیز به‌تبع استادش در مواضع گوناگون از تفسیر خود، به ذوق و حس عربی استناد می‌کند. برای نمونه در تفسیر واژه «ودع» در آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» (ضحی): (۳) بعد از بررسی سخنان مفسران می‌گوید: «لَعَلَّ الْحِسَّ اللَّغَوِيَّ فِيهِ يُوَدِّنُ بِالْفِرَاقِ عَلَى كُرْهِ مَع

رجاء العوده واللقاء؛ شاید حس لغوی در این واژه خبر از جدایی از روی ناخوشایندی دهد، همراه با امید به بازگشت و دیدار دوباره. (بنت الشاطی، ۱۴۱۹: ۳۵/۱) و یا در نقد دیدگاه برخی از مفسران در آیه «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» می‌گوید: «هنگامی که حس عربی را داور قرار دهیم، شاهد ستم این قاعده ادبی به بیان عالی قرآن نخواهیم بود.» (همان، ۴۰) همچنین در تفسیر کلمه «نعیم» در آیه شریفه «ثُمَّ لَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (تکواثر: ۸)، پس از نقل آرای مختلف آنان می‌نویسد: «آیا ذوق خالص اجازه می‌دهد که «نعیم» در این آیه به کفش و یا به پیامبر تفسیر شود؟» (همان، ۲۱۳/۱)

با اینکه خولی و پیروان مکتب وی به بهره‌گیری از ذوق و حس عربی در فهم معنای اصلی واژگان تأکید می‌کنند، اما تعریفی از آن- در توضیح واژگان- به دست نمی‌دهند. اما با توجه به سخنان دیگر خولی می‌توان تا حدی مراد وی را دریافت. وی در تبیین نظریه اعجاز روان‌شناختی خویش نیز (خولی، ۱۹۶۱: ۲۰۴) به «ذوق» بسیار استناد می‌کند و آن را تنها ابزار فهم این گونه از اعجاز شمرده و می‌نویسد: «مدرک الاعجاز هو الذوق لیس الا.» (همان، ۲۱۴) ذوق از نگاه وی، امری ذاتی و وجودی است که با انس و ممارست در متن‌های ادبی، به پختگی و کمال می‌رسد. (همان، ۲۱۵) بر این پایه، ذوق- گرچه در ماهیت آن اختلاف دیدگاه‌های زیادی وجود دارد (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۳۰) - مُدرکی است که حکمش ارتجالی، بلاواسطه و از مقوله کنش‌های غریزی، باطنی و روحانی به‌شمار می‌آید و به نفس مستعدی- که هبه‌ای از جانب خداوند است- نیاز دارد تا از طریق تهذیب و تربیت و با ممارست در کلام بلغاء، بزرگان ادبیات و علی‌الخصوص به‌وسیله تنزیه نفس از آنچه موجب فساد اخلاق و آداب است، نضح گرفته و به پختگی برسد. (همان، ۳۱ و ۱۶۷)

## ۲-۲. واژگان کاوی قرآنی

بعد از واژگان کاوی لغوی در تفسیر ادبی، نوبت به واژگان کاوی قرآنی می‌رسد. در این مرحله، به منظور تکمیل فرایند فهم معنای دقیق کلمه، مفسر ادبی باید کاربردهای قرآنی کلمه را با دقت بررسی کند. برای این کار باید همه کلمات هم‌خانواده و مشتقات آن در قرآن احصا شود و سپس آیات دربردارنده آن واژه، به ترتیب نزول مورد بررسی قرار گیرد تا مشخص شود که آیا آن واژه در همه آیات- که در دوره‌های مختلف نازل شده‌اند- یک معنا دارد، یا اینکه در معانی گوناگونی به‌کار رفته است. به این ترتیب



است که مفسر به معنا یا معناهای قرآنی آن واژه دست پیدا می‌کند و با اطمینان، آیه را بر اساس آن تفسیر می‌نماید. (خولی، ۱۹۶۱: ۳۱۳؛ رومی، ۱۴۰۷: ۸۷۶/۲)

بنت‌الشاطی - بنا بر طریقی که با الهام از استادش، در مقدمه تفسیر خود آورده است - تا جایی که توانسته، این شیوه را در تفسیر واژگان قرآن پیاده ساخته است. وی بعد از شناسایی معنای لغوی واژه - با توجه به مؤلفه‌هایی که ذکر گردید - به کاربردهای قرآنی آن توجه کرده و با توجه به همه استعمالات کلمه در قرآن و با دقت در سیاق آنها، معنای نهایی واژه را بیان کرده است. (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰: ۲۸/۱) شکرى عیاد نیز در کتاب «یوم‌الدین و الحساب»، به این مؤلفه توجه زیادی کرده است؛ چنان‌که نوشته است: «باید استعمال لفظ را در قرآن پی‌جویی، و به معانی‌ای که در آن به‌کار رفته است، توجه کرد.» (شکرى عیاد، ۱۹۸۰: ۱۱۹) در بخش مربوط به شواهد، برخی از نمونه‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد.

توجه به استعمالات قرآنی واژه و بیان معنای آن با تکیه بر کاربردهای قرآنی، تنها مورد توجه مفسران ادبی معاصر نبوده، بلکه در تفاسیر ادبی گذشته نیز این مطلب دیده می‌شود. نمونه بارز آن، مفردات راغب اصفهانی - به‌عنوان یکی از گونه‌های تفسیر ادبی لغوی - است که با تکیه بر آیات متعدد، به بیان معنای واژگان پرداخته است. مفسران ادبی دیگر نیز به این مسأله بی‌توجه نبوده‌اند؛ چنان‌که ابن‌قتیبیه در شرح واژه «کفر» در آیه «كَمْثَلٍ غَيْثٍ اَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ» (حدید: ۲۰)، «کفار» را به «کشاورزان» معنا می‌کند و سپس به آیه «يُعْجِبُ الزَّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ» (فتح: ۲۹) استناد می‌کند. (ابن‌قتیبیه، ۱۳۸۴: ۱۷۲) یا می‌توان به زمخشری استناد کرد که - بنا بر قولی - معنای «وطی» را برای «نکاح» نمی‌پذیرد و در رد آن می‌نویسد: «این سخن به دو دلیل درست نیست: نخست آنکه هر جا این واژه در قرآن آمده، به معنای «عقد» است ...». (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۱۲/۳. برای نمونه دیگر ر.ک: همان، ۴۰۷/۱)

### ۲-۳. واژگان کاوی مبتنی بر عدم ترادف

نکته‌ای که در بررسی معنای نهایی واژه، مراد نظر مفسران ادبی می‌باشد، این است که هیچ واژه‌ای با واژه دیگری ترادف معنایی ندارد و تفاوت ظریفی میان واژگان قریب‌المعنی برقرار است. بنابراین تلاش مفسر در فرایند فهم معنای دقیق کلمه - که در مرحله نخست آن را طی می‌کند - باید به اینجا منتهی شود که کلمه مورد بحث با هیچ

کلمه دیگری مترادف نباشد. و چنانچه در بررسی‌های لغوی به این نتیجه دست نیافت، در مرحله آخر که بررسی قرآنی کلمه است، معنای خاص کلمه کشف خواهد شد؛ چنانکه می‌توان این مبنا را در واژگان‌کاوی بنت‌الشاطی مشاهده کرد (بنت الشاطی، ۱۳۹۰: ۲۵/۱-۲۸) که می‌گوید: «مجال است دو واژه‌ای که از لحاظ لفظی متفاوت‌اند، معنایشان یکسان باشد.» (همو، ۱۴۰۴: ۲۳۷) و چندین نمونه را در این باره ذکر و بررسی می‌کند. (همان، ۲۱۵-۲۴۰)

عدم ترادف واژگان قریب‌المعنی، تنها در تفسیر ادبی معاصر مورد توجه قرار نگرفته است، بلکه در تفسیرهای ادبی گذشته نیز قابل پی‌جویی است. از جمله این مفسران، زمخشری است که میان واژگان قرآنی مترادف، تفاوت ظریف و دقیقی را بیان می‌دارد. برای نمونه ذیل واژگان «نَصَب» و «لُغُوب» (فاطر: ۳۵) می‌نویسد: «اگر بپرسند تفاوت میان «نصب» و «لغوب» چیست؟ در پاسخ باید گفت: «نصب» خستگی و دشواری‌ای است که به شخص مشغول به کار دست می‌دهد، اما «لغوب» سستی و رخوت ناشی از سختی است. به عبارت دیگر، «نصب» نفس مشقت و سختی و «لغوب» نتیجه آن و ماندگی و فترت حاصل شده از آن است.» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳/۸۳۴. برای نمونه دیگر ر.ک: همو، ۱۴۰۷: ۷۳/۱؛ ۳/۲) کتاب‌هایی که درباره تفاوت میان واژگان نگاشته شده‌اند، مانند «فروق اللغه» عسکری یا «فقه اللغه» ثعالبی نیز از رسته تفسیرهای ادبی محسوب می‌شوند، که رسالت ویژه آنها بر پایه عدم ترادف نهاده شده است.

تمایز اساسی میان رویکرد جدید ادبی با قدیم این است که در رویکرد جدید، به هیچ وجه ترادف در قرآن پذیرفته نیست، اما در رویکرد گذشته منکر ترادف نیستند؛ چنانکه زمخشری واژه «مس» را با «اصابه» مترادف می‌داند (زمخشری، ۱۳۸۹: ۵۰۲/۱)، در حالی که با استناد به آیات دیگر، «مس» به معنای «اصابة خفيفة» است. (ابوموسی، ۱۴۰۸: ۲۷۲) در رویکرد معاصر، قرآن معیار اصلی تمایز میان کلمات مترادف‌نماست، ولی نزد گذشتگان، -برای واژگان‌کاوی- به قرآن توجه چندانی نمی‌شده است، به جز راغب، که تفسیر او نیز -بعضاً- گستره کمی و کیفی تحلیل‌های امروزمین را ندارد. برای نمونه می‌توان به تفاوت میان واژه «نعمه» و «نعیم» اشاره کرد که راغب با استناد به دو آیه، «نعیم» را به «النَّعْمَةُ الْكَثِيرَةُ» معنا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۵/۱)، اما بنت‌الشاطی با استناد به ۱۶ آیه، آن را به «نعمت‌های اخروی» تفسیر می‌نماید. (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ۲۵۰)



### ۳. کند و کاو در شواهد واژگانی تفسیر ادبی

بحث‌هایی که پیش‌تر مطرح شد، بیشتر بحث‌های نظری درباره مؤلفه‌های واژگان‌کاوی در تفسیر ادبی معاصر و پی‌جویی برخی شواهد آن در تفسیرهای ادبی گذشته و بیان تفاوت‌های میان آنها بود. آنچه در این بخش - با استناد به برخی شواهد - بررسی می‌شود، دو مطلب است. نخست، نشان‌دادن نوآوری‌ها و روش‌مندی تفسیر ادبی معاصر - نمونه مثال‌ها - در مقایسه با تفسیر ادبی گذشته است. دوم، بررسی پابندی یا عدم پابندی مفسران معاصر به مؤلفه‌های مکتب خود - در مرحله اجرایی - است.

یکی از واژگانی که بنت‌الشاطی آن را تفسیر کرده، واژه «جدث» است. سایر مفسران در تفسیر این واژه، تنها به معنای قبر و اشتقاق آن توجه کرده‌اند. (راغب، ۱۴۱۲، ۱۸۸/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۱۴/۴) اما توجه به استعمال و سیاق قرآنی و کاربردهای حسی این واژه (= کفی از ناخالصی‌های شراب که از روی آن برداشته شده و بیرون ریخته می‌شود و ...)، معانی «تنگنا»، «ناسپاسی»، «دور ریختن» و «قطع کردن» را پیش روی ما می‌گذارد و این احتمال را به ذهن می‌رساند که این واژه، جایگاه منکران تکذیب‌گر را توصیف می‌کند، اما قبر معنایی عام دارد. (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ۵۵۴)

نمونه بعدی، واژه «الصَابُون» یا «الصَّابُون» است. نکته‌ای که در تفسیر این واژه مد نظر قرار گرفته، معرّب بودن آن است. این واژه از ریشه عبری «صبع» به معنای «غطس» گرفته شده، که حرف «عین» از آن حذف شده است. بنا بر این تحلیل، این واژه دلالت بر غسل تعمید دارد. آنچه در این احتمال قابل تأمل می‌باشد، این است که در عربی، در ریشه «صبع»، ابدال عین به همزه وجود دارد؛ چنان‌که درباره «صبع علی القوم» گفته‌اند که اصل آن، «صبا علیهم» بوده است. اگر معرّب بودن را در نظر بگیریم، «صابون»، فرقه‌ای یهودی - نصرانی‌اند که غسل تعمید را در عراق انجام می‌دهند. (صدری، ۱۳۹۴: ۷۷۵)<sup>۳</sup>

واژه دیگر، واژه «صلاة» است. برای ریشه لغوی این واژه چند احتمال ذکر کرده‌اند. اما نکته‌ای که درباره این واژه وجود دارد، آن است که این کلمه اصلاً عربی نیست، بلکه از واژه آرامی «صلوطا» - که ریشه همه زبان‌های سامی است - گرفته شده و معنای آن، «کج کردن» و «خم شدن» است. از این رو معنای «وسط کمر و پشت انسان و میان کمر هر حیوان چهارپا» به همین ریشه آرامی بازمی‌گردد؛ یعنی اصل صلاة، از حرکت نشست و برخاست اعضای نمازگزار گرفته شده است. (همان، ۸۰۸)<sup>۴</sup>



یکی دیگر از شواهد، واژه «صراط» است که به شکل‌های «سراط» و «زراط» نیز نوشته شده است. در تفسیر این واژه، معرب بودنش را ارجح دانسته و آن را واژه‌ای قلمداد کرده‌اند که از زبان لاتینی (رومی) - مستقیم یا باواسطه - وارد زبان عربی شده است (برای توضیح بیشتر ر.ک: جفری، ۱۳۸۱: ۲۹۱). این واژه وقتی با «راه» به کار رود، پیچ و خم نداشتن آن را می‌رساند؛ یعنی راهی که هیچ پیچ و خمی در آن نیست؛ ما لا التواء فيه و لا اعوجاج<sup>۵</sup>. این واژه - به تنهایی - هم درباره چیزهای مثبت و هم درباره چیزهای منفی به کار می‌رود؛ گرچه - در این حالت - تقریباً بار معنایی منفی در آن غلبه دارد؛ «إِنَّه لَا يَكَادُ يَرَادُ بِهِ الْخَيْرُ». اما اگر بعد از آن، صفتی یا مضاف‌الیهی بیاید، معنایش را در یکی از جهت مثبت یا منفی منحصر می‌کند؛ مانند آیه شریفه «إِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (مؤمنون: ۷۳)، که - با توجه به صفت «مستقیم» - بار معنایی مثبت گرفته است، و در آیه شریفه «فَاهْتَدَوْهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (صافات: ۲۳) - با توجه به مضاف‌الیه «جحیم» - بار معنایی منفی پذیرفته است. این واژه در قرآن، ۴۵ مرتبه تکرار شده که در بیشتر موارد، به همراه یک صفت یا مضاف‌الیه آمده است و تنها در دو مورد به تنهایی ذکر شده است که یکی در آیه کریمه «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاجِبُونَ» (مؤمنون: ۲۳)، و دیگری در مبارکه «لَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ» (اعراف: ۸۶) است. (صدری، ۱۳۹۴: ۷۹۳)

اگر واژه «صراط» را معرب و مأخوذ از لاتین بدانیم، در صورتی که آن را به واژه «sterno» به معنای «گستردن و کشیدن» بازگردانیم، با معنای «راه آشکار گسترده و کشیده شده» (الطریق الواضح المتدد المتسع) هم‌راستا می‌شود و اگر آن را از واژه «strata» بدانیم، به معنای «راه سنگ‌فرش شده» (طریق مبلطه) است. (بلاسی، ۲۰۰۱: ۲۴۳) اما در این صورت، در راستای معنایی که خولی ارائه داده (راه بدون کژی و پیچ و خم)، قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، تعریبی که خولی به آن اشاره کرده، در تحلیل معنای واژه، بدون تأثیر رها شده است. به نظر می‌آید که وی این معنا را از قرآن گرفته باشد؛ چرا که در مواضع متعددی در قرآن (۳۱ بار)، بعد از واژه صراط، از واژه مستقیم استفاده شده است، که به معنای «راه حق» است؛ یعنی راهی که کژی و انحرافی در آن وجود ندارد.

با وجود نکات ارزشمندی که مفسران و محققان ادبی معاصر در واژگان‌کاوی بیان کرده‌اند، بررسی شواهدی که بنت‌الشاطی در «عجاز بیانی» خود آورده است، نشان از این دارد که واژگان‌کاوی وی در این کتاب، از همه مؤلفه‌های پیش‌گفته پیروی نمی‌کند. در



گفتار دوم از این کتاب، وی ۱۰ دسته واژه را ذکر و به بیان تفاوت میان آنها با مبنای عدم ترادف می‌پردازد. کار اصلی وی در این بخش، این است که آیات مربوط به واژه‌ها را از قرآن استقراء می‌کند و واژگان کاوی‌ای قرآنی مبتنی بر سیاق صورت می‌دهد. (بنت‌الشاطی، ۱۴۰۴: ۲۱۵-۲۴۰) ذیل برخی واژگان نیز از ذوق و حس عربی استمداد کرده و گاهی نیز معنای حسّی واژه را ذکر کرده است. (همو، ۱۳۷۶: ۲۳۲ و ۲۳۳). در گفتار سوم کتاب نیز که ۱۸۹ واژه - مسائل ابن‌ازرق از ابن‌عباس - را بررسی می‌کند، همین رویه مشهود است. (همان، ۳۱۷-۶۲۸) بررسی شواهد کتاب «تفسیر بیانی» نیز حکایت از پیاده نشدن کامل مؤلفه‌ها دارد؛ چنان‌که بررسی کتاب مزبور و آثار دیگر او مانند اعجاز بیانی و دیگر نوشته‌هایش حاکی از آن است که وی به بحثِ معرب بودن واژگان اصلاً نپرداخته است، اما تا جایی که توانسته (همان، ۲۵۲)، به پیاده‌سازی مؤلفه‌های استاد خود دست زده است. برای نمونه می‌توان به واژه «ثقل» (زلزله: ۲) استناد کرد که ابتدا یک معنا برای آن بیان می‌کند، سپس اصل حسّی آن را ذکر، و انتقال آن به معنای معنوی را بیان می‌دارد و در نهایت - در بررسی معنایی - به واژگان کاوی قرآنی آن می‌پردازد و - در بررسی مقصودی و مصداقی - به مؤلفه تفسیری دیگر خود، یعنی عدم تفصیلِ ناگفته‌های قرآنی اشاره می‌کند و مراد از «ثقل» را مبهم باقی گذارده و می‌نویسد: «ما نسبت به مواردی که قرآن علاقه‌ای به ذکر آن ندارد، درنگ نکرده و متوقف نمی‌مانیم». (بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰: ۱۴۷/۱) یا می‌توان به معناشناسی واژه «وزر» (شرح: ۲) اشاره کرد که با بیان اصل معنای حسّی آن (یعنی کوه و پناهگاه)، به انتقال معنا از اصل حسّی به معنوی (بار خیلی سنگین) اشاره، و سپس به آیات قرآن، در شرح معنای آن استناد می‌کند. (همان، ۱۱۵-۱۱۶)

نمونه‌های فراوان دیگری نیز در تفسیر وی وجود دارد. (برای نمونه: ر.ک: همان، ۱۲۷: همو، ۱۴۱۹: ۷۲/۱ و ۱۲۵؛ ۵۴/۲ و ...) در برخی واژگان نیز از حس و ذوق لغوی بهره می‌گیرد و به عدم ترادف واژه اشاره می‌کند؛ چنان‌که در تفسیر واژه «تودیع» می‌نویسد: «چه بسا از نگاه حسّ لغوی، تودیع به معنای دوری‌ای باشد که از روی اکراه رخ داده و امید می‌رود که با بازگشتی دوباره، به پایان برسد». (همو، ۱۴۱۹: ۳۵/۱. همچنین ر.ک: شکرعیّاد، ۱۹۸۰: ۲۷-۴۵)

غیر از مطالبی که در لابه‌لای بحث‌ها و بررسی مفردات، درباره تمایزات میان تفسیرها و نگاه‌های تفسیر ادبی معاصر و تفاسیر ادبی متقدم گفته شد، نکته گفتنی دیگر در باب تفاوت میان این دو، آن است که تقریباً همه آنچه را در گونه معاصر در مفردات قرآن

گفته شده است، می‌توان به‌صورت موردی در تفاسیر گذشته دید، اما مسأله مهم، روشمندی حداکثری، قاعده‌مندی، نگاه جامع‌نگرانه‌تر به واژگان‌کاوی و بررسی گام‌به‌گام مفردات در تفسیر ادبی معاصر است که در گذشته به این شکل نبوده است.

## نتیجه‌گیری

بررسی نگاشته‌های مفسران ادبی معاصر نشان می‌دهد که آنان در تفسیر مفردات قرآن، دو گام «واژگان‌کاوی لغوی» و «واژگان‌کاوی قرآنی» را در دستور کار قرار داده‌اند. در گام نخست، مفسر ادبی از طریق ذوق لغوی و عربی و با تکیه بر دو مبنای «تطور معنایی واژگان» و «تطابق زبان قرآن با زبان عربی»، به دنبال تشخیص کلمات معرب از عربی و توضیح معنای حسنی، غیرحسی، حقیقی و مجازی واژه‌هاست. در گام دوم، قرآن‌کاوی واژگانی صورت می‌گیرد و سپس با جمع‌بندی نتایج بحث لغوی و قرآنی و با تکیه بر مبنای عدم ترادف، معنایی ویژه برای هر واژه بیان می‌گردد. با اینکه مفسران ادبی معاصر در حیطه نظریه‌پردازی تحلیل واژگان قرآن، نکات راهگشایی را بیان کرده و تحلیل‌های مفرداتی دقیق‌تر، عمیق‌تر و روشمندتری نسبت به مفسران ادبی متقدم داشته‌اند، اما بررسی شواهد نشان می‌دهد که آنان نیز در به‌کارگیری این قواعد و انجام یک پژوهش مفرداتی روشمند و جامع، در همه واژه‌ها موفق عمل نکرده‌اند و گاهی نیز - همچون مفسران دیگر - تحلیل‌های سطحی از برخی واژگان به‌دست داده‌اند.

## پی‌نوشت‌ها

۱- از این مسأله به‌عنوان یک قاعده در کتاب‌های مربوط به روش‌های تفسیر قرآن نیز اخیراً بحث شده است. یکی از قواعد تفسیری مربوط به تبیین مفردات آیات، به‌دست آوردن معانی واژه‌ها با توجه به فرهنگ زمان نزول است؛ زیرا امکان دارد واژه‌ای در طول زمان و حتی در یک زمان، معانی گوناگون و متعددی در میان اقوام و مناطق مختلف داشته باشد. (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹: ۸۲؛ سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۴۰۵) این مسأله در کتاب‌های معاشناسی چون «خدا و انسان در قرآن» از ایزوتسو نیز مورد توجه قرار گرفته است (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۴-۲۸)، اما خولی (۱۸۹۵-۱۹۶م) مقدم بر آنان است.

۲- یک جا در تفسیر زمخشری از این واژه استفاده شده است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۸۱/۲)



- ۳- طبق گفته خلف الله، مدخل‌های این کتاب را خولی نگاشته است. (خلف الله، ۱۹۸۴: ۱۰۵)
- اصل این کتاب را مجمع اللغة در مصر چاپ کرده و در ایران افست شده است.
- ۴- مأخذ الصلاة من حركة اعضاء المصلی انحناء و قیاما.
- ۵- برخی از محققان آن را با اتخاذ از «strata»، به «راه تسطیح و سنگ‌فرش شده» و «راه بزرگ» معنا کرده اند (طریق معبد و طریق کبیر). (بدوی، بی تا: ۱۴۸)

### فهرست منابع

- ۱. قرآن مجید.
- ۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن محمد (۱۴۰۸ق)، دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر، محقق: خلیل شحادة، بیروت: دارالفکر.
- ۳. ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۶)، «مفهوم وحی»، ترجمه محمدتقی کرمی، مجله نقد و نظر، شماره ۱۲. مشخصات کامل.
- ۴. ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۴۰۱ق)، مجاز القرآن، مصحح: محمد فؤاد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی.
- ۵. ابو عوده، خلیل (۱۴۰۵ق)، التطور الدلالی بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن الکریم، اردن: مکتبه المنار.
- ۶. ابو موسی، محمد محمد (۱۴۰۸ق)، البلاغة القرآنیة فی تفسیر الزمخشری و اثرها فی الدراسات البلاغیة، قاهره: مکتبه وهبة.
- ۷. اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۹۲)، آسیب شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۸. اسلامی پناه (یزدی)، مهدی (۱۳۸۱)، تفسیر ادبی قرآن، بی جا: انتشارات سرور.
- ۹. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۱)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۱۰. بابایی، علی اکبر؛ عزیزی کیا، غلامعلی؛ روحانی راد، مجتبی (۱۳۷۹)، روش شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی، بی جا: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۱. بدوی، عبدالرحمن (بی تا)، دفاع عن القرآن ضد منتقدیه، ترجمه کمال جادالله، بی جا: الدار العالمیة للکتب و النشر.
- ۱۲. بستانی، قاسم (۱۳۹۴)، «تغییر معنایی واژگان در قرآن کریم»، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال چهارم، شماره ۲، صص ۳۷-۵۸.
- ۱۳. بلاسی، محمد سید علی (۲۰۰۱)، المعرب فی القرآن الکریم، لیبی: جمعیة الدعوة الاسلامیة العالمیة.
- ۱۴. بنت الشاطی، عایشه (۱۳۷۶)، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵. بنت الشاطی، عایشه (۱۳۹۰)، تفسیر بیانی، ترجمه سید محمود طیب حسینی، قم: دانشکده اصول دین.

۱۶. بنت الشاطی، عایشه (۱۴۱۹ق)، التفسیر البیانی للقرآن الکریم، قاهره: دار المعارف.
۱۷. بنت الشاطی، عایشه (۱۹۸۴)، الاعجاز البیانی للقرآن، قاهره: دار المعارف.
۱۸. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۹)، دائرة المعارف قرآن کریم، قم: بوستان کتاب.
۱۹. جاحظ، عمرو بن بحر (۴۲۴ق)، الحیوان، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۰. جفری، آرتور (۱۳۸۱)، واژه های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: توس.
۲۱. حاجی خلیفه (کاتب چلبی)، مصطفی بن عبدالله (بی تا)، کشف الظنون، بی جا: بی نا (مکتبه الشاملة).
۲۲. حکیمی، محمدرضا (۱۳۵۸)، ادبیات و تعهد در اسلام، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۳. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۱)، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران: ناهید.
۲۴. خلف الله، محمد احمد (۱۹۸۴)، مفاهیم قرآنیة، کویت: عالم المعرفة.
۲۵. خولی، امین (۱۹۶۱)، مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب (مجموعه مقالات)، بی جا: دارالمعرفة
۲۶. خولی، امین (۱۹۸۷)، من هدی القرآن ... فی رمضان، قاهره: الهيئة المصرية العامة للکتب.
۲۷. خولی، امین (۲۰۰۰)، عن القرآن الکریم، اشراف عام: دالیا محمد ابراهیم، قاهره: نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۸. خولی، محمد علی (۱۹۸۲)، معجم علم اللغة النظری، بیروت: مکتبه لبنان.
۲۹. دینوری، ابن قتیبہ عبدالله بن مسلم (۱۳۸۴)، تأویل مشکل القرآن، ترجمه محمدحسن بحری بینا باج، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۰. دینوری، ابن قتیبہ عبدالله بن مسلم (بی تا)، غریب القرآن، بی جا: بی نا.
۳۱. ذهبی، محمد حسین (بی تا)، التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، محقق/ مصحح: صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق: دارالقلم - دار الشامية.
۳۳. رشید رضا، محمد (۱۹۹۰)، المنار، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر المنار)، قاهره: الهيئة المصرية العامة للکتب.
۳۴. رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان (۱۴۰۷ق)، اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، عربستان سعودی: بی نا.
۳۵. رؤف، سید حمیدرضا؛ قادری، زهره (۱۳۹۷)، «تطور معنایی واژه نفس و رویکرد علامه به آن در قرآن»، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال دوم، شماره دوم، صص ۶۳-۸۴.
۳۶. زجاج، ابراهیم بن سری (۱۴۰۸ق)، معانی القرآن و اعرابه، تحقیق: عبدالجلیل عبده شلبی، بیروت: عالم الکتب.



۳۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، نقد ادبی، جستجو در اصول و روشها و مباحث نقادی با بررسی در تاریخ نقد و نقادان، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۸. زمخشری، محمودبن عمر (۱۳۸۹)، الکشاف فی حقائق غوامض التنزیل، ترجمه مسعود انصاری، تهران: ققنوس.
۳۹. زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف فی حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
۴۰. سعیدی روشن، محمداقبر (۱۳۸۳)، تحلیل زبان قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۱. شکرعیاد، محمد (۱۹۸۰)، یوم‌الدين والحساب، بی‌جا: بی‌نا.
۴۲. صاوی الجوینی، مصطفی (۱۳۸۷)، شیوه‌های تفسیر قرآن، ترجمه موسی دانش و حبیب روحانی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۳. صدری، محمدجعفر (۱۳۹۴)، معجم الفاظ القرآن الکریم (دراسات حول معانی الكلمات القرآنية)، طهران: مکتبه السهروردی للدراسات و النشر.
۴۴. طاهری کنی، علی (۱۳۷۷)، تفسیر ادبی قرآن، به کوشش: مهدی اسلامی یزدی، بی‌جا: رواق اندیشه.
۴۵. طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۵)، «پژوهشی در معنای شیطان در قرآن کریم بر اساس فرهنگ عرب عصر نزول»، معرفت، شماره ۲۲۲، صص ۵۷-۷۰.
۴۷. غرناطی، ابوحيان محمدبن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
۴۸. فاخوری، حنا (۱۳۸۸)، تاریخ ادبیات زبان عربی از عصر جاهلی تا قرن معاصر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، بی‌جا: انتشارات توس.
۴۹. میرحاجی، حمیدرضا؛ قنبری، سمیرا (۱۴۳۷ق)، «التطور الدلالي فی المفردات القرآنية؛ دراسة تطبيقية فی الخشوع و الرسول و التسیح انموذجیا»، آفاق الحضارة الاسلامیة، آکادمیة العلوم الانسانیة و الدراسات الثقافیة، السنة ۱۸، العدد ۲، صص ۸۹-۱۱۴.
۵۰. وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، گفت‌وگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد ارکون و حسن حنفی، تهران: نگاه معاصر.