

The Application of Quranic Evidence in Critiquing Angelica Neuwirth's Perspective on the Orality of the Quran

Mohammad Hosein Hajjahmadi¹

Azam Puyazadeh²

1. MA, Quranic studies and Hadith, Faculty of theology and Islamic studies, Tehran university, Tehran. Email: mhhajjahmadi@ut.ac.ir

2. Associate Professor, Quranic studies and Hadith, Faculty of theology and Islamic studies, Tehran university, Tehran. Email: puyazade@ut.ac.ir

DOI: 10.22051/tqh.2024.44294.3945

*Scientific
article*

Received:
2023/07/11

Accepted:
2024/03/09

Keywords:

Quranic
Orality,
Angelica
Neuwirth,
Challenge,
Sanctity,
Contextuality

Abstract: The consideration of the contexts of the Quran's revelation has been a focal point for scholars since the time of its descent. This dedication can be observed within earlier discussions of the cause of revelation (Sha'ni nūzūl), the circumstances of revelation ('asbābūn nūzūl) and, more recently, in intertextuality debates. The orality of the Quran represents another domain of inquiry, yet it posits that the essence of the Quran is shaped within specific contexts. From this perspective, the notion is not that an eternal message has been revealed from a transcendent and ahistorical standpoint merely colored by a particular event; rather, this message is fundamentally context-bound and has emerged from specific situations and dialogues. Consequently, instead of viewing the Qur'an as a vertical process descending from the heavens to the earth, it should be understood as a horizontal process. This study employs a descriptive-analytical method to examine the views of proponents of the orality of the Qur'an, such as Angelica Neuwirth, William Albert Graham, and Daniel Madigan, while also scrutinizing the terminology employed in Islamic revelation, including "Quran," "qawl," "dhikr" and "hadith" within the initial verses. Furthermore, it utilizes the challenge (tahaddi) as a metric for evaluating Quranic perspectives, ultimately adjudicating between the dichotomy of contextuality and sanctity. The findings suggest that an emphasis on the contexts and circumstances shaping a message, framed as a horizontal process, is a common feature in any form of communication. What distinguishes the Quran from other texts and shapes its identity is the vertical process of its formation, which the concept of Quranic orality inadequately addresses.



کاربست شواهد قرآنی در نقد دیدگاه آنجلسکا نیورث در خصوص شفاهیت قرآن

محمدحسین حاجی احمدی^۱ اعظم پویازاده^۲

۱. کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران.

mhhajiahmadi@ut.ac.ir

۲. دانشیار، علوم قرآن و حدیث، الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران. puyazade@ut.ac.ir

DOI: 10.22051/tqh.2024.44294.3945

صص:

۱۵۷-۱۲۷

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۰۴/۲۰

پذیرش:

۱۴۰۲/۱۲/۱۹

کلیدواژه‌ها:

شفاهیت قرآن، آنجلسکا نیورث، تحدی، قدسی بودن، موقعیت مندی.

چکیده:

توجه به زمینه‌های نزول قرآن امری است که از همان عصر نزول قرآن مدنظر عالمان این عرصه بوده است. این اهتمام را در خلال مباحث متقدم شأن نزول و اسباب نزول و همچنین مباحث متأخر بینامتنیت می‌توان مشاهده کرد. شفاهیت قرآن نیز یکی دیگر از این حوزه‌هاست با این تفاوت که وجه اصیل قرآن را شکل‌گیری آن در بستر موقعیت‌ها می‌داند. توضیح آن که از منظر این دیدگاه، اینطور نیست که پیامی جاودانه از موضعی فرابشری و فراتاریخی در بستر یک واقعه نازل شده و صرفاً رنگ و بوی آن واقعه را گرفته باشد، بلکه آن پیام، اصالتاً موقعیت‌مند بوده و در موقعیت‌ها و گفتگوها شکل گرفته است. به این ترتیب به جای آن که قرآن، فرآیندی عمودی از آسمان به زمین در نظر گرفته شود، باید به عنوان فرآیندی افقی فهم گردد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، آراء باورمندان به دیدگاه شفاهیت قرآن همچون آنجلسکا نیورث، ویلیام آلبرت گراهام، دانیل مدیگان و دیگران را بررسی کرده و با تدقیق در وجه نام‌گذاری وحی اسلامی به «قرآن»، «قول»، «ذکر» و «حدیث» در خلال آیات ابتدایی و نیز بهره‌گیری از راهبرد تحدی، به عنوان سنجه ارزیابی دیدگاه‌های قرآنی، به داوری میان دوگانه موقعیت‌مندی و قدسی بودن پرداخته است. حاصل آن که به نظر می‌رسد توجه به موقعیت‌ها و زمینه‌های شکل‌گیری یک پیام، تحت عنوان فرآیند افقی، چیزی مشترک در هر مفاهمه‌ای است و آن چه قرآن را از سایر کلام‌ها متمایز کرده و هویت آن را شکل داده، فرآیند عمودی شکل‌گیری آن بوده که توجه دیدگاه شفاهیت قرآن به این امر مخدوش است.

۱. بیان مسئله

توجه به زمینه‌های نزول قرآن همواره مورد اهتمام عالمان علوم قرآنی بوده است. دلیل این توجه آن است که زمینه‌های نزول قرآن همواره قرآن‌پژوهان را در کشف مراد کلام یاری کرده است. از جمله این اهتمام‌های پژوهشی می‌توان به اسباب نزول و شأن نزول قرآن اشاره کرد. پیشینه توجه به این مباحث، ذیل عنوان علوم قرآنی در قرن دوم هجری قمری قابل مشاهده است؛ آن جا که شافعی از مباحث مختلفی به نام «علوم قرآن» یاد می‌کند^۱ (زرقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳). این در حالی است که مباحثی همچون اسباب نزول و شأن نزول از همان عصر نزول قرآن و بعد از وفات پیامبر به صورت نامدوّن در قالب روایات، مطرح شده و قابل پیگیری است^۲ (عطّار، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸). دو علم مذکور که به طور ویژه به زمینه نزول آیات قرآن توجه دارند، از زیرشاخه‌های مهم علوم قرآنی هستند. از این روست که بنا به تصریح عالمان علوم قرآنی برای دانستن معنای کامل و دست‌یابی به تفسیر روش‌مند باید به سبب و شأن نزول آیات توجه داشت^۳ (معرفت، ۱۳۸۲ش، ص ۶۳).

شاخه‌ای نوپا از علمی که به بررسی زمینه‌های نزول قرآن توجه دارد، بینامتنیت^۴ قرآن نام دارد. در این علم، اهتمام پژوهشگر بر آن است که روابط موجود میان متون را تبیین کند. اعتقاد پژوهشگران این شاخه از علم، آن است که متون یک دوره با یکدیگر به نوعی تأثیر و تأثر دارند. از افراد سرشناس این حیطه متن‌پژوهی می‌توان از جرارد جنت^۵ (متولد ۱۹۳۰م) نام برد. او در کتاب ارزنده‌اش با عنوان الواح

۱. «... فقال الشافعي: إن علوم القرآن كثيرة فهل تسألني عن محكمة ومتشابهة أو عن تقديمه وتأخيره أو عن ناسخه ومنسوخه أو عن؟؟ أو عن وصار يسرد عليه من علوم القرآن و يجيب على كل سؤال بما أدهش الرشيد و الحاضرين» (زرقانی، محمد عبدالعظیم، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳).

۲. به عنوان مثال می‌توان این روایت را در نظر گرفت: «ثم قال - : « سلوني قبل أن تُفقدوني ، فوالذي فلق الحبة ونبأ النسمه ، لو سألتموني عن آية آية ، لأخبرتكم بوقت نزولها وفي من [۴] أنزلت ، وأنباتكم بناسخها من منسوخها ، وخاصها من عامها ، ومُحكّمها من مُشابهها ، ومكّتها من مدنيّتها. والله ما فئتُ (تُضَلُّ أو تُهدى) إلا وأنا أعرف قائدها وسائقها وناعقها إلى يوم القيامة » (مفيد، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵).

۳. برای آشنایی بیشتر با کارکردهای اسباب و شأن نزول مراجعه کنید به (بهرامی، محمد، ۱۳۷۴ش)

4. Intertextuality

5. Gerard Genette

بازنوشته^۱، رابطه متون با یکدیگر را دسته‌بندی کرده و تحت عنوان ترامتنیت^۲ بیان می‌کند. از نظر جنت، این روابط می‌توانند پنهان یا آشکار باشد. او اولین رابطه ترامتنی را بینامتنیت عنوان می‌کند که بر طبق آن، می‌توان حضور یک متن در متن دیگر را یافت. از نظر او این حضور می‌تواند از روش آشکار نقل قول تا حضور متن دیگر در بطن متن مورد مطالعه باشد. (Genette, 1997, pp 1-2) در همین راستا برای بررسی حضور سایر متون در متن مقدس مسلمانان، پژوهش‌های بسیاری تحت عنوان بینامتنیت قرآن شکل گرفته است.^۳

از دیگر شاخه‌های نوپا که در حوزه زمینه‌های نزول قرآن شکل گرفته، شفاهیت^۴ قرآن است. شفاهیت قرآن جنبه اصلی قرآن کریم و وحی الهی را، ساحت گفتگویی آن دانسته و از اساس، اصالت متن بودگی قرآن را زیر سؤال می‌برد. این دیدگاه، کتاب مقدس مسلمانان را از اساس، یک کتاب گفتاری می‌داند زیرا بر بستر سنتی شفاهی شکل گرفته است (Graham, William A., 2003, p585). از این رو می‌توان شفاهیت قرآن را از جمله رویکردهایی دانست که به طور ویژه بر زمینه‌های نزول قرآن متمرکز بوده و تأثیر و تأثر میان قرآن و زمانه آن را مطالعه نموده است. عنایت این دیدگاه به زمینه‌های نزول قرآن، به عنوان اصلی در تدوین پیام وحی است نه آن که ابزاری در فهم بهتر باشد. توضیح آن که این دیدگاه، اساساً با ارائه تصویر قدسی و معنای فراتاریخی و فراموقعیتی از قرآن مخالف بوده و بر این مدعاست که خود قرآن نیز چنین تصویری از خود ارائه نداده است. از این رو جنبه کتبی قرآن که مورد تأکید دیدگاه سنتی بوده و ضامن وجه قدسی قرآن است، جنبه‌ای پسینی، فرعی و غیر اصیل است.

پژوهش‌ها در حوزه شفاهیت قرآن، عمدتاً شفاهیت را مساوی گفتاری بودن در نظر گرفته‌اند. این در حالی است که میان شفاهیت به عنوان یک قالب، و شفاهیت به عنوان دیدگاهی در حوزه معنا، تفاوت وجود دارد و ارتباط این دو، عموم و خصوص من وجه است. دیدگاه شفاهیت مورد بحث در این پژوهش، معنای دوم از شفاهیت

1. Palimpsests: Literature in the second degree

2. Transtextuality

۳. به عنوان نمونه مراجعه شود به (Reeves, John C., 2003)

4. Orality

است^۱ که در پژوهش‌های این حوزه با این تعبیر و تقریر یافت نمی‌شود. دلیل این نقیصه آن است که عمده پژوهش‌ها در این حوزه عاری از استناد به منابع زبان اصلی هستند تا تمایز میان این دو تقریر از شفاهیت را مدنظر قرار دهند. با این حال، در برخی از پژوهش‌ها اشاراتی به تفکیک دو نوع شفاهیت مذکور قابل مشاهده است که علی‌رغم این توجه شایسته، باز هم به نقد و بررسی گفتاری بودن قرآن پرداخته‌اند. این نقیصه از عنوان این پژوهش‌ها نیز قابل برداشت است.

پژوهش‌هایی نظیر:

(الف) زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری (نکونام، ۱۳۷۹)؛

(ب) شکل و ساختار قرآن (نیلساز، ۱۳۹۳)؛

(ج) نقدی به نظریه ابوزید در زمینه گفتاری بودن قرآن (نکونام، ۱۳۹۴)،

(د) رویکردی نو به قرآن از متن به گفتار: به سوی هرمنوتیک انسان‌گرا (

آرمین، ۱۳۹۵)؛

(ه) نوشتاری بودن زبان قرآن در مقایسه با شاخصه دیسکورس‌های گفتاری و

نوشتاری (آجیلیان، ۱۳۹۷)؛

(و) مروری بر کتاب قرآن در بستر تاریخی آن (نیلساز، ۱۳۹۵)؛

(ز) تحلیل انتقادی شاخصه معنای زایشی در دیدگاه شفاهیت قرآن (حاجی

احمدی، ۱۴۰۱)؛

(ز) قرآن در بافت تاریخی آن (شفیعی، ۱۴۰۲).

۲. معنای شفاهی بودن قرآن

برای تبیین دیدگاه شفاهیت قرآن در حوزه مورد بحث بهتر است ابتدا خود واژه شفاهیت بررسی گردد. این واژه که محوری‌ترین واژه این نوشتار است ترجمه‌ای از واژه orality بوده که مصدری از oral است. واژه oral از واژه لاتین oralis وام گرفته شده که از دو بخش اصلی -or و -alis تشکیل شده است. بخش ابتدایی این کلمه به دهان اشاره دارد و بخش دوم، پسوندی صفت‌ساز است. از همین رو، این واژه صفتی به معنای «دهانی» است. (Onions C.T & et al, 1966, p630) اما این

۱. برای کسب اطلاعات تفصیلی (رک. حاجی احمدی، محمدحسین و پویازاده، اعظم، ۱۴۰۱ش).

واژه در مباحث زبان‌شناسی به معنای ظهوراتی زبانی در قالب گفتاری در مقابل متن مکتوب است. همچنین واژه oracy نیز ناظر به همین کاربرد وضع شده که به معنای توان مفاهمه گفتاری و شنیداری است (Crystal, 2008, p344) فارغ از بحث لغوی برای تبیین معنای اصطلاحی شفاهیت قرآن، می‌توان به آراء باورمندان به این دیدگاه مراجعه کرد.

۲-۱. آنجلسیکا نیورث

از جمله کسانی که به‌طور ویژه بر شفاهیت قرآن متمرکز بوده است، آنجلسیکا نیورث^۱ است. او در مقاله خود^۲ تصریح می‌کند که نباید قرآن را یک سخن دانست و در پی تفسیر آن برآمد بلکه قرآن، خود یک فراسخن است. توضیح آن که از نظر نیورث نباید قرآن را متنی از پیش بسته شده دانست بلکه قرآن، گفتمانی همواره سیال و زنده بوده که بازتاب دهنده زمانه خود و اختلافات و چالش‌های آن عصر است. بر همین اساس است که او، قرآن را مفسر زمانه خود می‌داند. از نظر او، عدل قرآن، عهد عتیق^۳ و عهد جدید^۴ نیست، بلکه قرآن با کتب تفسیری همچون تلمود و نوشته‌های آباء کلیسا^۵ برابری می‌کند. حاصل دیدگاه نیورث آن است که باید میان مصحف، به عنوان متن مکتوب مقدس مسلمانان که فرعی و پسامحمدی است و قرآن، به عنوان فرآیندی گفتگویی و اصیل تفکیک فائل شد. (Neuwirth, 2010, pp 142-143) نتیجه آن که نیورث راهکار زدودن متن بودگی از قرآن را آن

۱. Angelika Neuwirth: برخی پژوهش‌های فارسی نام این پژوهشگر را به صورت آنجلسیکا نیورث نوشته‌اند. این در حالی است که نگارنده این پژوهش با تحقیق و مکالمه با فارسی زبانان عضو پروژه Corpus Coranicum تلفظ صحیح‌تر آنجلسیکا نیورث را برگزیده است.

2. Two Faces of The Qur'an: Qur'an and Mushaf

3. Old Testament

4. New Testament

۵. Fathers of Church. ۵۰۰ سال ابتدایی مسیحیت را به دو عصر رسولان و عصر پدران تقسیم می‌کنند. عصر پدران حدوداً از سال ۱۰۰ میلادی (پایان نگارش عهد جدید) تا ۵۰۰ میلادی (شورا کالدرون) است. به پدران که عصر رسولان را نیز درک کرده بودند، پدران رسولی می‌گفتند. در مجموع استعمال این عبارت در دلالت بر متکلمان و الهی‌دانان اثرگذار مسیحی است که در اجرای احکام و تدوین آموزه‌های مسیحی و تفسیر آن نقش داشته‌اند. از پدران کلیسا مکتوباتی به جا مانده است که در حکم کتب الهیاتی، تفسیری و عقیدتی مسیحی به حساب می‌آیند. (De Hall, Christopher A, 1998) و (Durand, Georges M, 1999).

می‌داند که رویکرد قرآن پژوهی به نحوی باشد که خوانندگان یک متن، به شنوندگان یک مکالمه که خود درگیر آن هستند تبدیل شوند (Neuwirth, 2002, p 249).

۲-۲. نیکولای ساینای

ساینای معتقد است که میان دو واژه «قرآن» و «الکتاب» باید تمایز قائل شد و بر این باور است که گزیده‌های کتاب، با راهبرد تفصیل، به صورت قرآن عربی درآمده است. از نظر او شاهد قرآنی این مطلب در آیه ۳ سوره مبارکه فصلت آمده است. در این آیه شریفه گویی «الکتاب» که آسمانی و فرابشری است، به وسیله فرآیند «تفصیل»، گزینش شده و به صورت قرآن درآمده است. به همین دلیل در آیه مذکور، آن چه به عربی بودن توصیف گردیده، «قرآن» است نه «الکتاب». شاهد قرآنی دیگر برای این امر آن است که در سوره مبارکه حاقه قرآن به قول پیامبر توصیف شده است ولی بلافاصله مصدری الهی نیز برای آن معرفی شده است. ساینای این نتیجه را می‌گیرد که واژه «قرآن» به خودی خود، الهی بودن را متبادر نمی‌کرده است و به این دلیل، به الهی بودن آن به صورت جدا تصریح شده است تا پذیرش اجتماعی آن تضمین گردد (Sinai, 2006, p121).

۲-۳. ویلیام آلبرت گراهام

مضاف واقع شدن شفاهیت برای قرآن از این جهت است که برخی قرآن پژوهان نظیر گراهام، عصر نزول قرآن را عصر مشافهه می‌دانند^۱ به این معنا که ادبیات غالب آن دوره، ادبیات شفاهی بوده است. از این رو نزول وحی و شکل‌گیری آن به صورت متنی مکتوب و مقدس در چنین فضایی، ناموجه می‌نماید. او تصریح می‌کند که منظور از شفاهیت، گفتار در مقابل نوشتن نیست. بلکه گفتگوست. اینطور نیست که پیامبر پیام از پیش تعیین شده خود را به جای آن که به صورت کتبی آورده باشد، گفته است. بلکه منظور این است که پیام پیامبر در گفتگوها شکل گرفته است. به همین جهت است که از نظر گراهام، قرآن امروزی، کتابی گفتاری است (Graham, 2003, p 584). توضیح این مطلب را می‌توان در سخنان ابوزید جستجو کرد. ابوزید بر این باور است که شفاهیت قرآن، در ساحت معنا و مفاهمه بوده است. به این معنا

۱. در این رابطه می‌توان مراجعه کرد به (Jones, Alan, 2003).

که پیام وحی، در رفت و آمد با اتفاقات و اقتضائات دوران پیامبر، شکل گرفته است نه آن که به مناسبتی، پیام از پیش تعیین شده وحی، نازل شده باشد. از این روست که ابوزید قرآن را گفتاری زنده در مقابل متن صامت و یا گفتار مرده^۱ می خواند (ابوزید، نصر حامد، ۱۳۹۵ش، ص ۱۱۳).

جمع بندی آن چه بیان شد آن است که شفافیت قرآن به معنای موقعیت مندی آن است. قرآن، تفسیری از زمانه پیامبر است که در مواجهه ها و موقعیت ها شکل گرفته و ناظر به همان موقعیت هاست نه آن که متنی از پیش تعیین شده و بیرون از موقعیت ها با پیامی فراتاریخی باشد. از همین رو پر واضح است که یک تفسیر عصری و موقعیت مند را نمی توان با فرآیند متنی سازی^۲، جاودان و فراتاریخی کرد. در بخش بعدی این جمع بندی کوتاه به تفصیل بیان خواهد شد.

۳. رویکرد دیدگاه شفافیت به قدسی بودن قرآن

برای ورود به این بحث ابتدا لازم است منظور از قدسی دانستن قرآن روشن شود. با تصریح بر این که در موضوع قدسیت و تبیین معنای آن می توان پژوهشی مستقل داشت، منظور از این اصطلاح، آن میزان که در حوزه این پژوهش لازم است اعتقاد به منشأ فرابشری قرآن و التزام به لوازم و اقتضائات این باور است. «قدس الارض» به معنای داخل زمین شدن و دور شدن است. از این رو تقدیس در لغت به معنای تطهیر از ناپاکی هاست (ابن درید، محمدبن حسن، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۶۴۶). به همین خاطر است که مفسران عبارت قرآنی «... وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ...» را بری دانستن خداوند از عیبها معنا کرده اند (زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۵). تفاوت میان تسبیح و تقدیس آن است که در تسبیح، مسَبِّح، مسَبِّح را از عیبها منزه دانسته و صاحب کمالات می خواند (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۹۶) اما در خواندن خداوند به صفت قدّوس، نهایت تطهیر رخ داده و او را از کمالات محدود نیز مبرا می کند. (ابن منظور، بی تا، ج ۶، ص ۱۶۸) از این رو در تطهیر وجه بالاتری از منزه دانستن نهفته است. همین معنا را می توان برای قرآن نیز در نظر

۱. مانند سخنرانی و خطابه

داشت و قدسی بودن قرآن را به معنای بری دانستن آن از همه نقایص و بالاتر از آن کمالات محدود بشری دانست.

بنا بر این تعریف، به نظر می‌رسد نویورت و کسانی که در حوزه شفاهیت قرآن مطالعه کرده‌اند همواره درگیر چالشی میان موقعیت‌مندی قرآن و قدسی دانستن آن بوده‌اند. این چالش را می‌توان در تبیین اصطلاحات «لوح محفوظ»، «الکتاب»، «ام الکتاب» و غیره و آیات حاوی این اصطلاحات مشاهده کرد. در همین راستا مدیگان این ابهام را مطرح می‌کند که چگونه قرآن، خودش را نسخه‌ای از طومارهای قدسی آسمانی که به دقت حفظ شده‌اند معرفی کرده است در حالی که خودش وابسته به اقتضائات زمانه و دست خوش تغییر و تبدل بوده است؟ (Madigan, Daniel A, 2001) پاسخ باورمندان به دیدگاه شفاهیت را می‌توان این گونه دسته بندی کرد:

الف - «قرآن»، تفصیل «الکتاب»

سایبانی ضمن بحث پیرامون نسبت میان «قرآن» و «الکتاب»، تصریح می‌کند که قرآن با عبارت «تفصیل» توانسته است به نحوی هنرمندانه چالش میان موقعیت‌مندی و قدسیت خود را مرتفع کند. با این طرفند، قرآن ضمن حفظ موقعیت‌مندی خود، منشأیی فرابشری نیز برای خود معرفی کرده است (Sinai, 2006, p125). از نظر ساینای، فرآیند تفصیل، فرآیندی است که اولاً تمایز میان «الکتاب» و «قرآن» را حفظ کرده و ثانیاً «قرآن» را گزینش شده «الکتاب» معرفی کرده است. چرا که تفصیل هر چیز به معنای مناسب سازی آن برای مخاطبی خاص در شرایطی خاص است. مؤید این منظور آن است که عبارات قرآنی حاوی اصطلاح تفصیل، بیشتر به صورت «فَصَّلَ شَيْءٌ لِّ» آمده اس (Ibid, p121). نتیجه آن که قرآن، همان پیام شکل گرفته در موقعیت‌ها بوده و قدسی بودن و پیامدهای آن مربوط به «الکتاب» است که خارج از دسترسی بشر است.

ب- راهبردی سیاسی - اجتماعی

نویورت برای رهایی از این چالش، قدسیت قرآن، اتصال آن به کتاب مقدس آسمانی و توصیف آن به وصف‌های نوشتاری را معلول مطالبه‌ای بیرونی و به منظور کارکردی اجتماعی دانسته است. او بر این باور است که مفاهیم فرابشری بودن و متن بودگی

، دو مؤلفه‌ای است که با تلقی عمومی مردم آن زمان از کتاب مقدس آسمانی پیونده خورده بود؛ زیرا نسخه‌های پیشین وحی نظیر تورات و انجیل، نیز همین دو مؤلفه را داشته‌اند. این امر موجب گردیده که وحی اسلامی مورد انکار منکران عصر نزول قرار گیرد و به همین دلیل، برای پاسخ به این نیاز جامعه، قرآن با این مفاهیم وصف شده است (Neuwirth, 2010, pp 145-146). کار تا بدان جا پیش می‌رود که نوییورت به نقش برجسته کتاب جعلی جشن‌ها^۱ در برجسته سازی قدسیت قرآن نیز اشاره می‌کند (Ibid, p148).

ج- فرآیند عمودی و افقی وحی

این عنوان از کلام ابوزید وام گرفته شده است. او این دوگانه را مطرح می‌کند که وقتی از شکل‌گیری قرآن سخن به میان می‌آید، آیا منظور، فرآیند عمودی انتقال پیام از آسمان به زمین است یا فرآیند افقی جاری میان پیامبر و هم‌عصران او در تفهیم و تفاهم پیام؟ ابوزید در راستای چالش مذکور تصریح می‌کند که توجه به متن بودگی، ما را درگیر فرآیند عمودی وحی می‌کند و متعاقب آن، مخاطب کلام الهی از فرآیند افقی و در جریان وحی غافل خواهد شد. از نظر او، هر دیدگاهی که این فرآیند افقی را مدنظر قرار ندهد، نمی‌تواند به تعاملی سازنده با قرآن دست یابد. این تعبیر ابوزید به نحوی بیانگر آن است که او وجه اصیل قرآن را همین فرآیند افقی می‌داند (ابوزید، ۱۳۹۵ش، ص ۱۱۹).

نتیجه آن که قدسیت در ذهن مخاطبان عصر نزول مربوط به «الکتاب» است و قرآن ضمن حفظ تمایز خود با «الکتاب»، به کمک راهبرد مصلحتی تفصیل، نوعی تقدس یافتگی برای خود مطرح کرده است. این بیان اگر تاییدی بر انکار قدسی بودن قرآن فرض نشود، به روشنی مؤید فرعی دانستن جنبه قدسی برای قرآن است.

۱. کتاب جشن‌ها (The Book of Jubilees) یکی از کتب کهن یهودی است که از متون ثانویه سودپیگریفا (Pseudepigraphic) است و قدمت آن تا میانه دوره معبد دوم اورشلیم تخمین زده شده است. محتوای این کتاب، ماجرای دیدار سری موسی و فرشته الهی در دومین تشریف موسی به حضور خداوند در کوه سینا است. نام دیگر این کتاب، پیدایش کوچک است. در این کتاب، فرشته الهی همه وقایعی را که در کتاب مقدس آمده است، با جزئیات آن همراه با نام‌ها و زمان دقیق به موسی گفته است (Grntz, Yehoshua M, 2007, p473).

۴. ارزیابی قرآنی دیدگاه شفاهیت

عبدالجباری تفکیک میان قرآن و کتاب را مورد پرسش قرار می‌دهد که اگر خداوند از طرفی مطابق ادعای جاحظ، همه کتابش را قرآن نام نهاده باشد و از طرف دیگر نیز قرآنش را کتاب خوانده باشد، آن وقت میان این دو چه تفاوتی باقی می‌ماند؟ او پرسش خود را این چنین ادامه می‌دهد که در سال‌های اولیه نزول قرآن که آیاتی معدود و پراکنده وجود داشت، پیامبر و مسلمانان این آیات را چه می‌نامیدند؟ (الجابری، ۱۳۹۳ش، ص ۲۰۲). همانطور که ذکر شد نویورت ادعا می‌کند تفکیک میان «قرآن» و «مصحف» و موقعیت‌مندی قرآن را بر اساس معرفی ابتدایی قرآن در سوره‌های ابتدایی و میانی مکی نتیجه گرفته است (Neuwirth, 2010, p145). او این ادعا را بر پایه اعتماد به تاریخ‌گذاری نولدکه و ترتیب نزول پیشنهادی او مطرح می‌نماید. این در حالی است که دیدگاه نولدکه درباره ترتیب نزول، یگانه دیدگاه مورد اتفاق در این زمینه نبوده و در سنت اسلامی نیز روایاتی در این زمینه وجود دارد که به نظر می‌رسد به لحاظ متن و سند از اعتبار قابل قبولی برخوردارند. هر چند همین روایات نیز اختلافاتی با یکدیگر دارند (نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳۹). با توجه به اختلافات موجود در تاریخ‌گذاری سوره‌ها، عاقلانه‌تر آن است که به سایر معرفی‌های قرآن از خود در سوره‌های محل اختلاف از نظر ترتیب نزول نیز توجه شود. از نظر جابری، لفظ قرآن برای اولین بار در سوره مبارکه بروج، که بیست و هفتمین سوره بر اساس ترتیب نزول سنتی است، به کار برده شده است.^۱ پیش از این معرفی در سوره مبارکه بروج، وحی الهی با نام‌های «قول»، «ذکر» و «حدیث» معرفی گردیده است (الجابری، ۱۳۹۳ش، ص ۲۰۴). با این تفصیل به نظر می‌رسد در نقد دیدگاه شفاهیت و داوری میان اصالت قدسی یا موقعیت‌مند قرآن کریم، موثق‌ترین راه، بررسی معرفی قرآن کریم از خود در خلال آیات است. زیرا این امر، مورد استناد باورمندان به دیدگاه شفاهیت نیز بوده است. همچنین تدقیق در آیات تحدی به

۱. لازم به ذکر است که بنا بر روایات ترتیب نزول در دیدگاه سنتی رایج، پیش از سوره مبارکه بروج، لفظ «قرآن» در سوره مبارکه مزمل که سومین سوره نازل شده است، در اشاره به وحی اسلامی آمده است. اما در متن مقاله بنا بر حفظ امانت، سخن جابری بازگو شده است.

عنوان راهبردی در قرآن شناسی، آنچنان که توضیح داده خواهد شد، بر غنای این نقد می افزاید.

۴-۱. قرآن

یکی از نقاط عطف بررسی های تطبیقی نیورث، تأکید بر تمایز میان واژه های قرآنی «قرآن» و «کتاب» است. او با استناد به تفاوت معنایی و کاربردی این دو واژه و تأکید بر تمایزشان در قرآن، نتیجه می گیرد که مولفه اصیل وحی الهی، غیرمتنی بودن آن است. بر این اساس او تصریح می کند که واژه قرآن، بیانگر جنبه نمایشنامه ای و گفتگویی کلام مقدس مسلمانان است (Neuwirth, 2010, p144).

برای صحت سنجی ادعای نیورث ابتدا لازم است که کاربردهای واژه «قرآن»؛ همچنین ریشه این کلمه بررسی شود و نیز این که معنای ریشه ای این واژه بر چه مؤلفه ای تأکید دارد. این واژه ۷۰ بار در کتاب آسمانی مسلمانان به صور مختلف نحوی به کار رفته است که ۵۲ بار آن به صورت معرفه با «ال» و ۱۸ مورد آن بدون حرف تعریف است. (جانی پور و ایزدی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۶) در ریشه شناسی این واژه و همچنین خوانش آن، آراء مختلفی طرح شده است. برخی آن را مهموز و برخی غیرمهموز می خوانند که نتیجه آن دو شکل «قرآن» و «قران» شده است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۹). برخی آن را به همراه «ال»، اسم علم غیر مشتقی در خصوص کتاب آسمانی مسلمانان می دانند. با این وصف واژه «القرآن» چیزی شبیه تورات و انجیل است. قول دیگری نیز مبنی بر اشتقاق از «قرن» در معنای ضمیمه کردن چیزی به چیزی^۱ آمده است. همچنین رویکرد نحوی کسانی مانند فراء وجود دارد که معنای آن را به قرینه کردن ارجاع داده اند. نظرات فوق الذکر، درباره واژه غیر مهموز «قرآن» بود. درباره واژه مهموز «قرآن»، برخی آن را مصدری در معنای جمع کردن دانسته اند و عده ای دیگر آن را وصفی مشتق از همین معنا می دانند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۸۴). اضافه بر این ریشه ها، آن معنا که توجه به آن در حوزه نظریه شفاهیت مهم تر است، مصدری بر وزن «فعلان» از ریشه «قَرَأَ - يَقْرَأُ» است که در معنای دنبال هم آمدن حروف هنگام خواندن است (ابوالفتوح

۱. ابوالحسن اشعری ضمیمه کردن آیات و سوره را به یکدیگر شاهد این نظر گرفته و فخر رازی نیز اقتران احکام شرعی با آیات الهی را به عنوان نشانه بیان کرده است.

رازی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۸). این قول مورد تأیید علامه طباطبایی و شیخ طوسی نیز بوده و ایشان بر همین اساس قرآن را در معنای مفعولی «مقروء» در نظر گرفته‌اند (طوسی، محمدبن حسن، بی تا، ج ۱، ص ۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۳۲۲). دلیل اهمیت این ریشه آن است که به نظر می‌رسد مخالفتی اساسی با ادعای نویورت دارد چرا که این نظریه، خواننده شدن و خواندنی بودن را با کتاب آسمانی مسلمان عجین شده می‌پندارد و از این رو وجه سمعی و شنیداری را وجهی فرعی در نظر می‌گیرد.

دیدگاه دیگر، غیرعربی بودن ریشه این واژه است.^۱ عاریه‌ای بودن واژه قرآن به این معناست که از ریشه سریانی «قریانا»، به معنای خواندن بخش خاصی از کتاب مقدس در مناسک دینی، گرفته شده باشد. آن چنان که لوکزنبرگ^۲ تصریح کرده است، از این دیدگاه می‌توان به خوبی نتیجه گرفت که در این جا خواندن به معنای خواندن از روی نوشته است و در واژه قرآن، جنبه مکتوب نیز نهفته است (جانی پور و ایزدی، ۱۳۹۲ش، ص ۳۳). احتمال رجوع «القرآن» که ۵۲ بار در کتاب آسمانی مسلمانان به همین شکل آمده است به واژه سریانی «قریانا» آن موقع تقویت می‌شود که بدانیم، «الف» موجود در واژه سریانی، کارکرد حرف تعریف دارد (همان، ص ۳۶). شواهد مطرح شده بیانگر آن است که نمی‌توان ادعای نویورت در باب تفکیک کتاب از قرآن و نتایج مستحصل از این تفکیک را به راحتی پذیرفت. زیرا ریشه‌شناسی واژه قرآن بیانگر آن است که معنای آن با مکتوب بودن بی ارتباط نبوده و در بعضی تعابیر، پیوند وثیقی دارد.^۳

۴-۲. قول

سوره تکویر در دیدگاه سنتی، رتبه هفتم را در ترتیب نزول دارد (زرکشی، محمد بن بهادر، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۰) و به دلیل این تقدم، از جهت بررسی در این پژوهش بسیار حائز اهمیت است. زیرا اگر در این سوره، مطلبی دال بر قدسی بودن وحی

۱. هر چند به نظر آیت الله معرفت وقتی یک لفظ، اشتقاقیات مختلفی در عربی دارد، نمی‌تواند عاریه‌ای باشد (معرفت، محمدهادی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۳).

2. Christoph Luxenberg

۳. برای بررسی تفصیلی ریشه سریانی-آرامی واژه قرآن نک. همتی، محمدعلی و دیگران، ۱۳۹۸ش.

پیدا شود، ادعای نوییورث مبنی بر پاسخ به نیاز اجتماعی که مربوط به دوره‌های متأخر رسالت است، مخدوش خواهد شد. درباره وصف «قول»^۱ در آیه (التکویر: ۱۹) باید دقت داشت که این آیه پس از قسم‌های متوالی است که به عنوان جواب قسم مطرح شده و حاکی از اهمیت مطلب مورد بیان است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۱۸). همچنین آن چه از نفی جنون^۲ و نفی دخالت شیطان در این کلام^۳ مشخص است، آن است که این آیه در فضای تخطب با منکرین رسالت پیامبر و قدسی بودن کلام او نازل شده است. از این رو به وسیله این آیه می‌خواهد از همان ابتدا ارتباط کلامی پیامبر با فرستاده‌ی بزرگوار خداوند را پایه‌ریزی کند. به عنوان مؤید این نکته می‌توان به تأکید قرآن در رؤیت فرشته بزرگوار مذکور توسط پیامبر در افقی آشکار^۴ اشاره داشت. همچنین آن چه به نظر می‌رسد جابری بدان توجه نکرده است، لفظ «غیب»^۵ است که پیامبر در انتقال و جاری سازی آن بخلی نورزیده و تحریف و تبدیلی در آن ایجاد نمی‌کند. آن چنان که مفسرین تصریح کرده‌اند، غیب در این جا ناظر به وحی و همان قول مطرح در آیات پیشین است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۱۹). به نظر می‌رسد همین مفاهیم را می‌توان با اندکی تفاوت در سوره مبارکه النجم مشاهده کرد. در این سوره نیز به منظور زدودن تهمت ضلالت و هواپرستی از چهره پیامبر گرامی اسلام، مشخصاً به وحی توسط فرشته شدید القوی اشاره شده است که در افق اعلی با پیامبر از نزدیک دیدار نموده و پیامبر بدون انکار و جدال، وحی را با جان پذیرفته است. آن چه مشخص است آن است که از خوانش این دو سوره در کنار یکدیگر و توجه به رابطه بینامتنی آن‌ها، به وضوح می‌توان جنبه فرابشری وحی را به عنوان اولین معرفی‌های قرآن از خود مشاهده کرد.

۱. التکویر: ۱۹.

۲. وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ (التکویر: ۲۲)

۳. وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ (التکویر: ۲۵)

۴. وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ (التکویر: ۲۳)

۵. وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ (التکویر: ۲۴)

۴-۳. ذکر

واژه قابل بررسی بعدی، «ذکر»^۱ است که در سوره تکویر به آن اشاره شده است.^۲ در این سوره، پس از آن که جنبه قدسی و متعالی وحی را ذیل وصف «قول» مطرح نمود، به نظر می‌رسد در آیه مورد بررسی، با استفاده از واژه «ذکر» به رویه‌ای دیگر از وحی اشاره کرده است. این واژه و مشتقاتش بالغ بر ۲۹۲ بار در قرآن آمده است که از این میان ۲۰۸ بار در آیات مکی و ۸۴ در آیات مدنی به چشم می‌خورد. چالش مهم در این جا خلط میان معنای لغوی و اصطلاحی این واژه در کاربردهای قرآنی آن است. از این روست که مطالعه اجمالی تفاسیر حاکی از نوعی تشتت در تعیین معنای ذکر و مصادیق آن است (شاکر و فخاری، ۱۳۸۹ش، صص ۸-۹).

ماده «ذ.ک.ر» به دو صورت «ذِکْر» و «ذَکَّرَ» در کتب لغت آمده است.^۳ کتاب‌های لغت‌شناسی عرب درباره معنای صورت اول، در یادآوری در مقابل نسیان و فراموشی اشتراک نظر دارند (فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۴۶؛ ابن‌درید، محمدبن‌حسن، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۹۴). در این میان راغب ضمن تصریح به معنای یادآوری، توضیح داده است که ذکر حالتی در نفس انسان است که به موجب آن می‌تواند آگاهی خود را تثبیت کند. او همچنین ذکر را به ذکر قلبی و زبانی تقسیم نموده و معنای هر دو را یکی در نظر گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۲۸). لازم به ذکر است که برخی لغت‌شناسان، موارد دیگری را نیز به معنای ذکر افزوده‌اند.^۴ پاکتچی با رویکرد معناشناسی تاریخی به سراغ واژه «ذِکْر» رفته است. او با جستار در ریشه‌های آفروآسیایی این واژه، دو جزء برای آن یافته است که جزء اول^۵ به معنای صدا زدن، پرسیدن و جزء دوم^۶ به معنای دور زدن، بازگشت و دایره است. در نهایت، نتیجه پژوهش در ریشه‌های آفروآسیایی به معنای پیشنهادی

۱. إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (التکویر: ۲۷)

۲. توجه به این نکته حائز اهمیت است که در این بخش ما نمی‌خواهیم همه توصیفات قرآن از خود را بررسی کنیم بلکه تنها به آن اوصافی بسنده می‌شود که در سوره‌های ابتدایی آمده است و تاریخ‌گذاری آن‌ها محل اختلاف است.

۳. آن چه مدنظر این پژوهش است، حالت اول یعنی «ذِکْر» است.

۴. مواردی مثل کتب انبیا، نماز، دعا (فراهیدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۴۶).

5. *ʒeʔ- / *ʒew-

6. *kvr-

«فراخوان دوسویه»^۱ و «مکررا فراخواندن»^۲ منتج شده است. همچنین بررسی همزادهای سامی این واژه در اکدی^۳، اوگاریتی^۴، عبری^۵، آرامی^۶، سریانی^۷ مؤید نظر لغت پژوهان مسلمان در معنای یادآوری است. نتیجه آن که از نظر او، در معناشناسی واژه ذکر با رویکرد تاریخی، نوعی ارتباط دو سویه میان ذاکر و مذکور به طور مشخص قابل مشاهده است. او بر این باور است که ذکر اعم از قرآن بوده و در برخی موارد مانند سوره مبارکه الحجر^۸، به معنای عهد میان انسان و خداست. از این رو مساوی دانستن ذکر با قرآن، در واقع کاربردی مجازی و مصداقی از این واژه است (پاکتچی، ۱۳۹۹ش). به هر روی، آن چه مشخص است آن است که ذکر در معنای یادآوری بوده و در بطن آن، ارتباطی دو سویه نهفته است.

با این پس زمینه معناشناسانه می توان به واژه مورد نظر در سوره تکویر بازگشت. قرآن کریم پس از بیان جنبه قدسی «قول» که به منظور دفع تهمت ها در خصوص ارتباط پیامبر با وحی بیان شده است، به سراغ عالمیان رفته و این نحوه انس با وحی را برای آنان نیز تذکر داده است. به نظر می رسد قرآن، به این منظور وحی را ذکر نامیده تا امکان ارتباطی دوسویه را بیان کرده باشد. علی رغم این که این مطلب به شفاهیت نزدیک است، اما قرآن این ارتباط را به مؤلفه «عزم راه یابی»^۹ گره زده است. این مؤلفه وصف انسانی است که عزم در عاقبت به خیری و حرکت بر صراط مستقیم داشته باشد. بنابراین به نظر می رسد آن کسانی می توانند وارد ارتباطی دو سویه شوند که عنصر «عزم راه یابی» را در خود جاری کرده باشند و با توجه به آیه

1. to call reciprocally

2. to call repeatedly

۳. zakāru(m), zaqāru, saqāru(m) به معنای حرف زدن، صدا زدن، صحبت کردن، قسم خوردن. در این ریشه ها مؤلفه تکرار مفقود بوده ولی مؤلفه دوسویگی وجود دارد.

۴. DKR در معنای به یاد آوردن، خاطر نشان کردن، نام بردن.

۵. zāhar(زاکر) در معنای به یاد آوردن، باز یابی کردن در حافظه، صدا زدن، اندیشیدن یا عمل کردن.

۶. dākar(دکار) در معنای یادآوری کردن و zākar(زاکار) در معنای یادآوری کردن، خاطر نشان کردن، جشن گرفتن.

۷. DKR در معنای یادآوری کردن و dokroyā(دکرویا) در معنای روز عید.

۸. إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (الحجر: ۹).

۹. لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ (التکویر: ۲۸).

انتهایی سوره^۱، این عزم نیز فقط ذیل فهم ربوبیت الهی و ایمان به آن اثربخش خواهد بود. از این رو این گونه نیست که مطابق دیدگاه شفاهیت، هر کس اعم از کافر و مومن در شکل‌گیری وحی و ارتباط با آن حضور داشته باشد بلکه مومن به ربوبیت خدا که عزم راه‌یابی دارد می‌توان در این مسیر گام بردارد.

۴-۴. حدیث

آخرین موردی که عابد الجابری به عنوان توصیف کلام الهی از خود، مقدم بر واژه «قرآن» دانسته است، واژه «حدیث» است. در سوره مبارکه نجم^۲، که در ترتیب نزول سنتی مورد استناد الجابری سوره بیست و سوم است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۰)، توصیف مذکور آمده است. آن طور که مشخص است، فضای سوره در تخاطب با منکرین توحید و رسالت پیامبر و وحی نازل شده بر اوست. در این میان برخی مفسران در تعیین مصداق وحی دچار اختلاف شده‌اند و وحی مطرح شده در این سوره را گفتگوی خداوند با پیامبر در معراج دانسته‌اند در حالی که ظاهر آیات این قول را تایید نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۲۷). مفسران متفقند که واژه «حدیث» در آیه ۵۹ سوره مبارکه نجم، اشاره به قرآن دارد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۲۸۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۲۷۸). اما پرسش اصلی آن است که در توصیف قرآن به این وصف، چه نکته‌ای نهفته است؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید به سراغ معناشناسی این واژه رفت و سپس کاربردهای قرآنی آن را مورد مذاقه قرار داد.

واژه حدیث از ماده «حدث» اشتقاق یافته است. معانی موجود در کتب لغت را می‌توان این گونه دسته‌بندی کرد:

الف) تازه و جدید (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۷۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۳۴). مرد یا زن حَدَّث السن نیز به معنای مرد یا زن جوان است (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۴۱۶).

۲. وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (التکویر: ۲۹).

۳. أَقْمِنِ هَذَا الْخَبِيثِ تَعَجُّبُونَ (النجم: ۵۹).

ب) سخن و کلام انسان (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۳۴). ابن فارس وجه این معنا را آن دانسته است که در کلام انسان نیز هر حرف و کلمه پس از قبلی حادث شده و در پی هم می‌آیند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۶). راغب تصریح می‌کند که مطلق کلام در حالت خواب و بیداری را می‌توان حدیث نامید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۲۲).

ج) خبر؛ این معنا تخصیصی بر معنای قبلی بوده و به معنای آن سخنی است که متضمن خبری باشد (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۸۹؛ جوهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۸). از این رو گزاره‌های استفهامی، امری و ... را حدیث نمی‌نامند. ماده «حذث» ۳۶ بار در قرآن به کار رفته و واژه حدیث ۲۳ بار در آیات ذکر شده است. به نظر می‌رسد کاربردهای قرآنی واژه «حدیث» نیز به معنای سخنی است که از خدای حکایت می‌کند. برخی از مفسران در نامیدن قرآن به حدیث، که منظور نظر این پژوهش است، همین وجه را ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۳۴۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۱۶).

سوره نجم پس از اشاره به اصول اعتقادی مانند توحید و نبوت در خلال آیات ۲۰ تا ۵۰، بر این نکته تأکید دارد که پیامبر و وحی نازل شده بر او را در امتداد تاریخ انبیا و انذارهای آنان باید دید^۱ و به این وسیله است که دیگر سخنان او، مورد تعجب منکران نخواهد بود^۲. از این رو به نظر می‌رسد از بین معانی محتمل که در بالا ذکر شد، معنای اول که بر جدید و تازه بودن اشاره دارد، معنایی کاملاً مغایر با این هدف را بیان می‌کند زیرا تأکید قرآن در این سوره آن است که پیامبر اسلام در امتداد انذاردهندگان پیشین در نظر گرفته شود و پیام قرآن نیز در امتداد همان پیام‌ها دانسته شود بدان سبب که خدای اسلام، همان خدای اقوام گذشته است. همچنین معنای دوم را نیز که مربوط به انسان است، نمی‌توان نامی برای قرآن دانست. بنابراین مطابق معنای سوم، قرآن سخنی است که دارد از واقعه‌ای خبر می‌دهد. حال این پرسش مطرح می‌شود که آن واقعه چیست؟

۱. هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذِيرِ الْأُولَى (النجم: ۵۶).

۲. أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ (النجم: ۵۹).

برای پی بردن به ماهیت آن واقعه می‌توان از بینامتنیت میان سوره واقعه و نجم بهره گرفت. مشابه تعابیر سوره نجم در سوره واقعه نیز قابل مشاهده است. آن جا که از آیات ۷۷ تا ۸۱ با کسانی درباره قرآن در حال محاجه است^۱ که بهره خود را تکذیب کرده‌اند.^۲ در این سوره مبارکه پس از یاد کردن از قرآن با صفاتی نظیر «کریم»، «فی کتاب مکنون»، «اختصاص به پاکان» و «تنزیل»، آن را «حدیث» خوانده و مخاطب خود را سهل‌انگار در برابر قرآن معرفی کرده است. مطابق با معنایی که از حدیث گفته شد، می‌توان این گونه برداشت کرد که در این جا نیز قرآن به رخدادی اشاره دارد که مخاطبان آن را جدی نمی‌گیرند. ادامه آیات در تخطاب با سهل‌انگاران منکر، به موضوع مرگ، قیامت، پاداش و عذاب اختصاص یافته است. آن جا که از لحظه احتضار مرده و ناتوانی نزدیکان او در تغییر وضعیتش^۳، توصیف وضعیت بهشتیان^۴ و توصیف وضعیت دوزخیان^۵ گفته است. جالب توجه است که این موضوع با تعابیری متفاوت در سوره نجم نیز پیش از آیه مورد بحث آمده است. به نظر می‌رسد می‌توان این چنین نتیجه گرفت که در این آیات، کلام الهی خود را سخنی معرفی کرده است که از واقعه‌ای خبر می‌دهد و آن واقعه، قیامت است. شرط همراهی با این خبر آن است که مخاطبان، قرآن را در امتداد صفح موسی، انبیا و اقوام پیشین^۶ ببینند و بشناسند تا دچار تعجب و سهل‌انگاری مطرح شده در ذیل آیات نشوند. روشن است که مطابق این معرفی، قرآن مخاطبانش را به شناخت فرازمانی و فرامکانی از خود در امتداد تاریخ انبیا دعوت کرده است تا گمراه نشوند.

۱. إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (۷۷) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ: (۷۸) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (۷۹) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۸۰) أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُذْهِبُونَ (۸۱) (الواقعة ۷۷-۸۱).

۲. وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تَكْذِبُونَ (الواقعة: ۸۲).

۳. فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ (۸۳) وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ (۸۴) وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ (۸۵) (الواقعة ۸۳-۸۵).

۴. فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ (۸۸) فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ (۸۹) وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ (۹۰) فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ (۹۱) (الواقعة: ۸۸-۹۱).

۵. وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ (۹۲) فَنُزُلٌ مِنْ حَمِيمٍ (۹۳) وَتَصْلِيَةٌ جَحِيمٍ (۹۴).

این در حالی است که دیدگاه شفاهیت، قرآن را پیوند خورده با عصر خود و در تخاطب‌های دوران نزول محصور کرده است.

۴-۵. وجه راهبرد تحدی در شناخت قرآن

یکی دیگر از خود ارجاعی‌های قرآن که از نظر نگارنده این پژوهش، جنبه راهبردی در شناسایی قرآن دارد، تحدی قرآن است. تحدی در لغت به معنای منازعه در کاری برای غلبه بر دیگران است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۶۸). به گفته راوندی، تحدی در میان اعراب، امری رایج و معروف بوده که بیشتر در فصاحت شعری مورد استفاده بوده است. (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۰۰). در مباحث علوم قرآنی، بحث تحدی را ذیل موضوع اعجاز قرآن بررسی کرده‌اند. چرا که بدین وسیله خداوند عجز منکران را به آن‌ها نشان داده است (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۷۲). تقارن معجزه و تحدی تا آن جاست که سیوطی تحدی را لازمه و دلیل اعجاز معرفی کرده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۳۸). بحث‌های مختلفی پیرامون متعلق تحدی قرآنی مطرح شده است. برخی آن را از جهت بلاغت و فصاحت دانسته (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۰۰) و برخی دیگر آن را معانی بالای قرآن برشمرده‌اند. همچنین عدم وجود اختلاف و تناقض در آن وجه دیگری برای تحدی معرفی شده است (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۹۸). علامه طباطبایی انواع تحدی در قرآن را در تفسیر خود برشمرده است که عبارتند از تحدی به اعجاز، تحدی به علم، تحدی به رسول، تحدی به اخبار از غیب، تحدی به عدم وجود اختلاف در قرآن و تحدی به بلاغت (طباطبایی، ۱۴۲۳ق، صص ۷-۲۱). به نظر می‌رسد تشتت آرا در تعیین متعلق تحدی قرآنی به دلیل عدم توجه کامل به آیات تحدی و مقتضیات آن است. از این رو با توجه به آیات ذیل این بحث می‌توان به تبیین صحیحی از این راهبرد رسید.

۴-۵-۱. کاربست راهبرد تحدی در نقد دیدگاه شفاهیت قرآن

وجه راهبردی تحدی آن است که هر کس مخاطب آن قرار می‌گیرد، پیش از هر چیز با این پرسش روبروست که متعلق این تحدی چیست؟ چه ویژگی‌هایی دارد؟ چگونه می‌توان در این مبارزه طلبی پیروز بود؟ بنابراین در دل تحدی، اشاره به چیستی متعلق آن نهفته است و از این رو می‌توان تحدی را فراتر از آزمون و خطایی تجربی

یا مبارزه طلبی صرف برشمرده بلکه می‌توان آن را راهبردی قرآنی برای به فکر فرو بردن مخاطب برای اتخاذ رویکردی راستین نسبت به قرآن دانست.

مطابق نظریه گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف^۱ و آن چه درباره وجه راهبردی تحدی گفته شد، می‌توان آیات تحدی قرآن را بررسی نمود. در این نظریه، اثر ادبی، به عنوان کنش نویسنده در مواجهه با اجتماع خود شمرده می‌شود. از این رو متن در این نظریه، صرفاً عباراتی که باید آن را معنا کرد نیست، بلکه یک فعل است. به همین دلیل این نظریه، متن را در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین بررسی می‌کند (ذوالفقاری و دست رنج، ۱۳۹۸ش، ص ۱۶۶). به موجب این نظریه، یکی از راهبردها در شناخت یک چیز، بازخوانی و تحلیل مواجهه مخاطبان و افراد درگیر با آن است. این نظریه به همراه وجه راهبردی تحدی ایجاب می‌کند تا بدانیم منکران قرآن با چه تهمتهایی قرآن را مورد هجمه قرار داده‌اند و بدین ترتیب، تحدی در مخاطب با چه گفتمانی مطرح بوده است. آن چه از آیات ذیل این بحث مشخص است آن است که قرآن با کسانی که ادعاهایی نظیر «لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا» (الانفال: ۳۱)، «إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ» (المدثر: ۲۵)، «إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» (النحل: ۱۰۳) و غیره داشته‌اند مواجه بوده است. همانطور که قابل مشاهده است، وجه اشتراک همه این تهمتها و ادعاهای بشری و زمینی دانستن قرآن است که این امر مورد تأیید مفسران است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۶۷). در چنین فضایی است که آیات تحدی^۲ در زمان‌های مختلف نازل شده است. در چهار مورد از پنج مورد آیات تحدی، عباراتی دال بر اتهام «افتراء» و «دروغ بستن بر خدا» به پیامبر وارد شده و این اتهامات مقدمه چهار مورد از آیات پنج‌گانه تحدی شده است. اضافه بر این شواهد، در آیه ۱۴

۲. الف) قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (الإسراء: ۸۸)

ب) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَطْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (یونس: ۳۸)
 ج) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَطْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (هود: ۱۳)
 د) فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (الطور: ۳۴)

هـ) وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (البقرة: ۲۳)

سوره مبارکه هود^۱ و ۳۷ سوره مبارکه یونس^۲ کارکرد راهبرد تحدی به این صورت بیان می‌شود که دلیل و نتیجه این تحدی، اثبات قدسی و الهی بودن قرآن و بالاتر از آن وحدانیت خداست (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۳). واضح است که این نشانه‌ها بیانگر آن است که آیات تحدی را باید در این بافت فهم کرد و آن چه آیات مذکور به آن تصریح می‌کند، قدسیت کلام است.

با این تفصیل، دیدگاه شفاهیت که وجه اصیل قرآن را نمایش‌نامه‌ای بودن آن در نظر گرفته است، چگونه می‌تواند تحدی را توجیه کند؟ آیا آن چه کلام الهی در راهبرد تحدی به آن فخر می‌کند آن است که دیگران نمی‌توانند کلامی بیاورند که حالتی نمایش‌نامه‌ای داشته و عقاید، آداب و رسوم و داستان‌های رایج میان مردم در آن بازتاب و تکامل یابد؟ چالش برانگیزتر از این پرسش آن است که چه وجهی برای فرازمانی و فرامکانی بودن آیات تحدی باقی می‌ماند؟ همچنین چه وجهی برای مشارکت جن و انس در بازسازی کلامی که محصور در تاریخ و دوران خود است باقی می‌ماند؟



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. فَإِلَهُمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (هود: ۱۴)
۲. وَ مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (يونس: ۳۷)

• نتیجه

از آن چه در این نوشتار گذشت می‌توان این گونه نتیجه گرفت که:

۱- دیدگاه شفاهیت قرآن، بر زمینه‌های نزول قرآن تحت عنوان «موقعیت‌مندی» قرآن تمرکز داشته و وجه اصیل قرآن را همین امر دانسته است. به این معنا که قرآن مفسر زمانه خویش بوده و در موقعیت‌ها و گفتگوها شکل گرفته است و نباید آن را از اقتضانات عصری و تاریخی برهنه کرده و جنبه‌ای فراتاریخی به آن داد.

۲- تأکید دیدگاه شفاهیت بر واژه «قرآن» در مقابل «الکتاب» است. از نظر باورمندان به این دیدگاه، واژه قرآن، نماینده وجه اصیل نمایشنامه وحی است که اولین نام‌گذاری کلام مقدس مسلمانان توسط مصدر وحی بوده است. این در حالی است که همه احتمالات معناشناسانه این واژه دال بر وجه خواندنی بودن است که پیوند وثیق آن با متن مکتوب را نشان می‌دهد.

۳- درست است که واژه «قرآن» از اولین نام‌گذاری‌های وحی اسلامی توسط خداوند است ولی نمی‌توان به جرات گفت که این واژه، اولین نام است؛ چرا که تاریخ‌گذاری‌های مختلف داوری متفاوتی در این باره دارند. از این رو توجه به سایر نام‌های ابتدایی از جمله «ذکر» در آیه ۲۷ سوره تکویر، «حدیث» در آیه ۵۹ سوره نجم و «قول» در آیه ۱۹ سوره تکویر اهمیت دارد تا داوری جامع‌تری در این باره به دست آید و عدم توجه به این موضوع را می‌توان اولین نقص دیدگاه شفاهیت قرآن دانست.

۴- بررسی نام‌های ابتدایی قرآن در سیاق استفاده شده، نشان می‌دهد که همواره وجه فراموقعیتی قرآن در این نام‌گذاری‌ها ملحوظ بوده است. واژه ذکر در سوره تکویر، با توجه به معناشناسی تاریخی آن و لحاظ سیاق آیه، بر اختصاص قرآن به مومنین تصریح دارد. در واژه «حدیث» نیز، وجه فرازمانی و فرامکانی قرآن مدنظر است که امتداد صحف پیشین و مشیر به واقعه قیامت است. همچنین در اطلاق «قول» به قرآن، به وضوح مشاهده می‌شود که تهمت بشری بودن و اقتضانات آن از دامن وحی شریف زدوده شده است.

۵- تحدی را نباید به عنوان صرف یک مبارزه طلبی در نظر گرفت، بلکه به نظر می‌رسد تحدی را می‌توان به عنوان راهبردی در ارزیابی دیدگاه‌های قرآنی دانست،

زیرا اولین مسئله‌ای که در تحدی پیش روی مخاطب قرار می‌گیرد، فهم ماهیت قرآن است تا بداند به همانندآوری برای چه چیزی فراخوانده شده است. از این رو تحدی در سنجش دیدگاه‌های قرآنی نقش ویژه‌ای دارد.

۶- بررسی آیات تحدی نشان می‌دهد که این آیات شریف همواره در تخاطب با منکران قدسی بودن قرآن بوده و به جنبه فرازمانی و فرامکانی آن دلالت دارد. همچنین در آیه ۱۴ سوره مبارکه هود و ۳۷ سوره مبارکه یونس، نتیجه راهبرد تحدی، اثبات قدسی و الهی بودن قرآن و بالاتر از آن وحدانیت خدا معرفی شده است که به وضوح متفاوت با آن چیزی است که در شفاهیت نتیجه گرفته می‌شود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. ابن درید، محمدبن حسن (۱۹۸۷). *جمهرة اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.
 ۲. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰). *التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
 ۳. ابن فارس، احمدبن فارس (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۴. ابن منظور، محمدبن مکرم (بی تا). *لسان العرب*. بیروت: دار صار.
 ۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۶). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مصحح: محمد جعفر یاحقی. مشهد: آستان قدس رضوی.
 ۶. ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۵). *نوسازی، تحریم و تاویل: از شناخت علمی تا هراس از تکفیر*. مترجم: محسن آرمین. تهران: نشر نی.
 ۷. اخوان صراف، زهرا (۱۳۹۶). بازتقریر تحدی به مثابه استدلالی عقلی به جای آزمونی تجربی (شبهه شناسی در زمینه اعجاز قرآن). *دوفصلنامه دین و دنیای معاصر*، ۴(۱)، صص ۲۱-۳۴.
 ۸. ازهری، محمدبن احمد (۱۴۲۱). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۹. الجابری، محمدعابد (۱۳۹۳). *رهیافتی به قرآن کریم در تعریف قرآن*. (مترجم: محسن آرمین. تهران: نشر نی.
 ۱۰. الصدیق، یوسف (۲۰۱۳). *هل قرأنا القرآن؟ ام علی قلوب افعالها*. ترجمه منذر ساسی. تونس: دار محمدعلی للنشر.
 ۱۱. بهرامی، محمد (۱۳۷۴). آشنایی با دانش اسباب نزول. *پژوهش‌های قرآنی*، (۱)، صص ۱۵-۳۴.
 ۱۲. پاکتچی، احمد (۱۳۹۹). کاوشی در آیه نزلنا الذکر با رویکرد معناشناسی تاریخی. *هفتمین دوره کارگاه‌های معناشناسی و مطالعات قرآنی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۱۳. جانی پور، محمد و ایزدی، مهدی (۱۳۹۲). جستاری در تبارشناسی ماده «قرأ» در ساخت واژه «قرآن». *پژوهش‌های زبان شناختی قرآن*، ۲(۲)، صص ۲۱-۴۰.
- DOI: 20.1001.1.24233889.1392.2.2.2.8
۱۴. جوهری، اسماعیلبن حماد (بی تا). *الصحاح*. بیروت: دار العلم للملایین.
 ۱۵. ذوالفقاری، محسن و دست رنج، فاطمه (۱۳۹۸). بررسی آیات «تحدی» بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی «نورمن فرکلاف». *پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، ۷(۳)، صص ۱۶۳-۱۷۹.
- DOI: 20.1001.1.23452234.1398.7.3.7.9.۱۷۹-۱۶۳

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
۱۷. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴). *تاج العروس*. بیروت: دارالفکر.
۱۸. زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*. مطبعة عیسی البابی الحلبي و شرکاه.
۱۹. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰). *البرهان فی علوم القرآن*. تحقیق: ذهبی، جمال حمدی؛ کردی، ابراهیم عبدالله؛ مرعشلی، یوسف عبدالرحمن. بیروت: دار المعرفة.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل*. (مصحح: مصطفی، حسین احمد). بیروت: دار الکتب العربی.
۲۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱). *الإتقان فی علوم القرآن*. محقق: زمزلی، فواد احمد. بیروت: دارالکتب العربی.
۲۲. شاکر، محمد کاظم و فخاری، علیرضا (۱۳۸۹). ذکر در قرآن با تکیه بر معنای و حیانی آن. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۷(۲)، صص ۷-۳۲
- DOI: 10.22051/tqh.2010.3390
۲۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۲۳). *الإعجاز و التحدي فی القرآن الکریم*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ الف). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۷. عطار، داود (۱۴۱۵). *موجز علوم القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت.
۳۰. قربانخانی، امید؛ شریفی نسب، حامد؛ طیب حسینی، محمود (۱۳۹۸). مفهوم شناسی «حدیث» و «احادیث» در قرآن کریم. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۶(۴)، صص ۱۳۷-۱۶۳
- DOI: 10.22051/tqh.2019.23772.2291
۳۱. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹). *الخرائج و الجرائح*. قم: مؤسسه امام مهدی (عج).

۳۲. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۹). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۳۳. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۲). *تاریخ قرآن*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
۳۴. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۱). *علوم قرآنی*. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۳۵. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳). *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: کنگره شیخ مفید.
۳۶. نکونام، جعفر (۱۳۸۰). *درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن*. تهران: هستی نما.
۳۷. همتی، محمدعلی؛ کاظم شاکر، محمد؛ تبریزی زاده، راضیه (۱۳۹۸). بررسی دیدگاه لوکنبرگ در سریانی - آرامی بودن واژه قرآن. *دو فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان*، ۱۴ (۲)، صص ۱۵۷-۱۷۸.

38. Crystal, David. (2008). *A dictionary of linguistics and phonetics*. Malden: Blackwell.
39. De Durand, Georges M. (1999). Fathers of the Church. *Encyclopedia of Christian Theology, 1*, 572-574.
40. Genette, Gerard. (1997). *Palimpsests: Literature in the second degree*. (Newman, Channa & Diubins, Claudeky, trans.). lincoln/london: university of Nebraska press.
41. Graham, William A. (1987). *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture im the History of the Religion*. New York: Cambridge University Press.
42. Graham, William A. (2003). Orality. *Encyclopedia of The Qur'an*, 3, 584-587.
43. Graham, William A. (2004). Scripture and the Qur'an. *Encyclopedia of the Qur'an*, 4, 558-569.
44. Grintz, Yehoshua M. (2007). Jubilees. *Encyclopedia Judaica, 11*, 473-474.
45. Hall, Christopher A. (1998). *Reading Scripture with the Church Fathers*. Downers Grove: InterVarsity Press.
46. Jones, Alan. (2003). Orality and writing in Arabia. *Encyclopedia of The Qur'an*, 3, 587-593.
47. Madigan, Daniel A. (2001). *The Qur'ān's Self-image. Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton: Princeton University Press.

48. Neuwirth, Angelika. (2002). Form and Structure of the Qur'an. *Encyclopedia of the Qur'an*, 2, 245-264.
49. Neuwirth, Angelika. (2010a). Two Faces of The Qur'an: Qur'an and Mushaf. *Oral Tradition*, (25), 141-156.
50. Neuwirth, Angelika. (2010b). Two Faces of the Qur'an: Qur'an and Mushaf. *Oral Tradition*, (25), 141-156.
51. Neuwirth, Angelika. (2010c). Two Faces of the Qur'ān: Qur'ān and Muṣḥaf. *Oral Tradition*, (25), 141-156.
52. Neuwirth, Angelika. (2019). *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*. (Wilder, Samuel, tran.). New York: Oxford University Press.
53. Onions C.T; Friedrichsen, G.W.S; & Burchfield, R.W. (1966). *The Oxford Dictionary of English Etymology*. New York: Oxford university press.
54. Radscheit, Matthias. (2004). Provocation. *Encyclopedia of the Qur'an*, 4, 308-314.
55. Reeves, John C. (2003). *Bible and Qur'an: Essays In Scriptural Intertextuality*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
56. Sinai, Nicolai. (2006a). "Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization" In Self-Referentiality in the Qur'ān. *Diskurse der Arabistik*, (11), 103-134.
57. Sinai, Nicolai. (2006b). Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization. *Self-Referentiality in the Qur'ān*, 103-134.

REFERENCES:

- The Holy Qur'an
- 1. Ibn Duraid, Muhammad Ibn Hassan. (1988), *Jumhurat al-Lugha*. Beirut: Dar al-'Ilm lil Malā'in. [In Arabic]
- 2.
- 3. Ibn Fāris Abdulhussein Ahmad. (1404 AH.) *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Haroon Abd al-Salam Mahammad. Qom: al-Nashr al-Tabe' li Maktab al-'A'lam al-Islami Center. [In Arabic]
- 4. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Mukrim (n.d.). *Lisān al-'Arab* (V.1-15) Beirut: Dar Sādir. [In Arabic]
- 5. Abu al-Futuh al-Rāzī, Hussien ibn Ali (1408 AH), *Rawdh al-Jinān waRouh al-Janān fī Tafsīr al-Qur'an*, Mashhad: Islamic Research [In Arabic]
- 6. Abuzeid, Nasr Hamed (1395), *Innovation-Interdict-and-Hermeneutics; Scientific Cognition and Fear of Anathema*. Trans: Mohsen Armin, Tehran, Ney Publishing. [In Persian]
- 7. Akhavan Sarraf, Z. (2017). A review of Tahaddi as a rational argument rather than an experimental test (Responding to doubts concerning miracles in Quran). *Journal of Religion and the Contemporary World*, 4(1), 21-34. [In Persian]
- 8. Azharī, Muhammad ibn Aḥmad (1421 AH), *Tahdhīb al-Lughah*, (V.1-15) Beirut: Dār Iḥyā'i al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- 9. Al Jabari, Muhammad Abed (1393) *An approach book to the Holy Quran in the Definition of the Qur'an*, Trans. Mohsen Armin, Tehran, Ney Publishing. [In Persian]

10. Al-Siddiq, Youssef. (2013) Have we read the Qur'an? Or are there locks upon our hearts? (Sassi, Munder, trans.). Tunis: Dar Muhammad Ali lil-nashr. . [In Arabic]
11. Bahrami, Muhammad & Sajjadi, S. I. (1995). Familiarity with the knowledge of Asbāb al-nuzūl 2. *Qru'anic Reserches*, 1(1), 15-33. [In Persian]
12. Pakatchi, Ahmad. (2010). An exploration of the verse of Nazzalnā Adh-Dhikr with a historical semantic approach. Seventh Workshop on Semantics and Quranic Studies. Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran. [In Persian]
13. janipoor, Muhammad., & izadi, Mahdi. (2013). Research in Genealogical Theme "Qaraa" to Make Phrase "Quran". *Linguistic Research in the Holy Quran*, 2(2), 21-40. [In Persian]
14. Jawharī, Ismail ibn Hamād (n.d.), Al- Siḥāḥ. (V.1-6) Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'īn. [In Arabic]
15. Zolfaghari, Mohsen & Dastranj, Fatemeh (2019). An Analysis of Al-Tahaddi Ayahs Based on Norman Fairclough's CDA Approach. *Literary Quranic Researches*, 7(3), 163-178. [In Persian]
16. Raghīb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad (1412 AH), Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran, Tahqiq Safwan Adnan Dawood, Beirut: Dar Al-Alam Al-Dar Al-Shamiya. [In Persian]
17. Zubaydī, Murtadā (1414 AH), Tāj al-'Arūs mīn Jawāhir al-Qāmūs, Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic]
18. Zarqani, Muhammad (n.d.) Manahil al-'Irfan fi 'Uloom al-Quran, (V. 1-2). Issa al-Babi al-Halabi wa shorakah Press. [In Arabic]

19. Zarkashi, Badruddin (1410 AH), *Al-Burhān fī Uloom Al-Qur'an*, Research: Dahabi, Jamal Hamdi, Kurdi, Ibrahim Abdullah, Youssef Abd al-Rahman, Mara'ashli, Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
20. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1407 AH), *Al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawāmid al-Tanzīl*, (V.1-4) Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
21. Suyūfī, Jalāl al-dīn Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (1421 AH), *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
22. Shaker, M. K., & Fakhary, A. (2010). Zekr in quran based on its revelational meaning. *Researches of Quran and Hadith Sciences*, 7(2), 7-32. doi: 10.22051/tqh.2010.3390 [In Persian]
23. Tabātabā'ī, Sayyed Mohammad Hossein (1423AH) *Al-Ijaz and al-Tahdi in the Holy Qur'an* Beirut: Mu'sisah al-'Ilmī li al-Maṭbūāt. [In Arabic]
24. Tabātabā'ī, Sayyed Mohammad Hossein (1390 AH). *Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'an*. (V.1-20) Beirut: Mu'sisah al-'Ilmī li al-Maṭbūāt. [In Arabic]
25. Ṭabrisī, Fadl ibn Hassan (1994), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. 3rd ed. (V. 1-10) Tehran: Naser Khosrov Publications. [In Arabic]
26. Ṭūsi, Sheikh Muhammad ibn Hassan (n.d.), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
27. Attar, Dawud. (1415). *A Brief Introduction to the Sciences of the Qur'an*. Beirut: Mu'sisah al-'Ilmī li al-Maṭbūāt. [In Arabic]
28. Rāzī, Fakhr Al-Dīn Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), *Maḥāṭib al-Ghayb*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi. [In Arabic]
29. Farāhīdī, Khalīl Ibn Ahmad (1409 AH), *Kitab Al-'Ain*, Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]

30. Ghorbankhani, O., Sharifinasab, H., & Tayyebhoseyni, M. (2020). Study of the Concepts of “Ḥadīth” and “Aḥādīth” in the Holy Quran . *Researches of Quran and Hadith Sciences*, 16(4), 137-163. doi:10.22051/tqh.2019.23772.2291 [In Persian]
31. Rāvandī, Saeed Ibn Hebat Allah (1409 AH), Al-Kharā'ij wal-Jarā'ih, Qom: Imam Mahdi Institute, first edition. [In Arabic]
32. Ma'rifat, Mohammad Hadi (1429 AH), Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'an, Qom: Al-Tamhid Publishing Cultural Institute. [In Arabic]
33. Ma'refat, Mohammad Hādī (2003), *History of The Qur'an*, Tehran: Samt. [In Persian]
34. Ma'rifat, Mohammad Hādī (2002), Qur'anic Sciences, Qom: Al-Tamhīd, third edition. [In Persian]
35. Muḥīd, Muhammad ibn Muhammad ibn al-Nu'mān (1414 AH), *Al-Irshād fī Ma'rifat Hujaj Allah 'alāl-'Ibād*, Beirut: Dar Al-Muḥīd. [In Arabic]
36. Nekoonam, Ja'far (2001), An Introduction to Dating the Qur'an, Tehran: Hastinama. [In Persian]
37. hemmati, M. A., Kazem Shaker, M., & tabriizizadeh, R. (2019). A STUDY OF LUXENBERG'S VIEW ON SYRIAC – ARAMIC ORIGIN OF THE WORD “QURAN”. *The Qur'an from Orientalists Point of View*, 14(27), 157-178. doi: 10.22034/qkh.2019.3757 [In Persian]
38. Crystal, David. (2008). A dictionaty of linguistics and phonetics. Malden: Blackwell. [In English]
39. De Durand, Georges M. (1999). Fathers of the Church. *Encyclopedia of Christian Theology*, 1, 572-574. [In English]

40. Genette, Gerard. (1997). Palimpsests: Literature in the second degree. (Newman, Channa & Diubins, Claudeky, trans.). Lincoln/London: university of Nebraska press. [In English]
41. Graham, William A. (1987). Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of the Religion. New York: Cambridge University Press. [In English]
42. Graham, William A. (2003). Orality. Encyclopedia of The Qur'an, 3, 584-587. [In English]
43. Graham, William A. (2004). Scripture and the Qur'an. Encyclopedia of the Qur'an, 4, 558-569. [In English]
44. Grintz, Yehoshua M. (2007). Jubilees. Encyclopedia Judaica, 11, 473-474. [In English]
45. Hall, Christopher A. (1998). Reading Scripture with the Church Fathers. Downers Grove: InterVarsity Press. [In English]
46. Jones, Alan. (2003). Orality and Writing in Arabia. Encyclopedia of The Qur'an, 3, 587-593. [In English]
47. Madigan, Daniel A. (2001). The Qur'an's Self-image. Writing and Authority in Islam's Scripture. Princeton: Princeton University Press. [In English]
48. Neuwirth, Angelika. (2002). Form and Structure of the Qur'an. Encyclopedia of the Qur'an, 2, 245-264. [In English]
49. Neuwirth, Angelika. (2010a). Two Faces of The Qur'an : Qur'an and Mushaf. Oral Tradition, (25), 141-156. [In English]
50. Neuwirth, Angelika. (2010b). Two Faces of the Qur'an : Qur'an and Mushaf. Oral Tradition, (25), 141-156. [In English]

51. Neuwirth, Angelika. (2010c). Two Faces of the Qur'ān: Qur'ān and Muṣḥaf. Oral Tradition, (25), 141-156. [In English]
52. Neuwirth, Angelika. (2019). The Qur'an and Late Antiquity : A Shared Heritage. (Wilder, Samuel, tran.). New York: Oxford University Press. [In English]
53. Onions C.T; Friedrichsen, G.W.S; & Burchfield, R.W. (1966). The Oxford Dictionary of English Etymology. New York: Oxford university press. [In English]
54. Radscheit, Matthias. (2004). Provocation. Encyclopedia of the Qur'an, 4, 308-314. [In English]
55. Reeves, John C. (2003). Bible and Qur'an : Essays In Scriptural Intertextuality. Atlanta: Society of Biblical Literature. [In English]
56. Sinai, Nicolai. (2006a). "Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization" In Self-Referentiality in the Qur'ān. Diskurse der Arabistik, (11), 103-134. [In English]
57. Sinai, Nicolai. (2006b). Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization. Self-Referentiality in the Qur'ān, 103-134. [In English]