

Review and evaluation of the entry "Social Sciences and the Qur'an" in the Qur'an Encyclopaedia

(Received: 2023-07-03 Acceptance: 2024-04-15)

Syedeh Samaneh Mirmoradi¹, Alireza Nobari²

Abstract

Since the social dimension of the Qur'an is one of the most important and influential aspects of the Qur'an in the Islamic society, in this article, the entry "Social Sciences and the Qur'an" in the Qur'an Encyclopaedia (EQ) has been examined. In two parts of the author's claims in five main axes and their evaluation, the authors have dealt with methodological criticism, content criticism and finally the author's omissions. In criticizing the method of dispersing the discussions and the incoherence of the discussions, the irrelevance of some parts with the title of the entry and citing some opinions and neglecting others, and in criticizing the content while criticizing the weakness of the content of the entry, the three main axes of "Context of Qur'anic Revelation", "Quran and Social Linguistics" and "Contemporary Case Studies" have been evaluated and in the author's omissions section, two extra-Qur'anic axes of "Insight Sociological about the Qur'an" and intra-Qur'an "social topics of the Qur'an" were examined and it was found that the author paid very little attention to the first dimension and completely neglected the second dimension. The reason for the superficiality of the article is the same. This research was carried out by descriptive-analytical and library method and XMind software was used to collect and divide the data as best as possible.

Keywords: Qur'an encyclopedia, Dale Eilkeman, social Sciences, Quran.

1. MA in Quranic and Hadith Studies, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. samaneh.mirmoradi@ut.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Studies, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author). a.nobari@ut.ac.ir



بررسی و ارزیابی مدخل «علوم اجتماعی و قرآن» در دایرةالمعارف قرآن (EQ)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷)

سیده سمانه میرمرادی^۱

علیرضا نوبری^۲

چکیده

از آنجاکه بُعد اجتماعی قرآن یکی از ابعاد مهم و تاثیرگذار قرآن در جامعه اسلامی است، در این مقاله، مدخل «علوم اجتماعی و قرآن» در دایرةالمعارف قرآن (EQ) مورد بررسی قرار گرفته است. نگارندگان در دو بخش ادعاهای نویسنده در پنج محور اصلی و ارزیابی آن‌ها به نقد روشی، نقد محتوایی و درانتها مغفولات نویسنده پرداخته‌اند. در نقد روشی پراکندگی مباحث و بی‌انسجام بودن بحث‌ها، بی‌ارتباطی برخی بخش‌ها با عنوان مدخل و استناد به برخی آراء و غفلت از برخی دیگر و در نقد محتوایی ضمن انتقاد از ضعف محتوای مدخل، سه محور اصلی «بافتار وحی قرآنی»، «قرآن و زبان‌شناسی اجتماعی» و «مطالعات موردی معاصر» مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند و در قسمت مغفولات نویسنده، دو محور برون قرآنی «بینش جامعه‌شناختی درباره قرآن» و درون قرآنی «مضامین اجتماعی قرآن» مورد بررسی قرار گرفته و مشخص شد که نویسنده به بُعد اول بسیار ضعیف پرداخته و از بُعد دوم کاملاً غفلت ورزیده است. علت سطحی بودن مقاله نیز همین مسئله است. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و کتابخانه‌ای انجام شده و از نرم‌افزار ایکس‌مایند برای گردآوری و تقسیم‌بندی هرچه بهتر داده‌ها بهره برده است.

کلیدواژه: دایرةالمعارف قرآن؛ دلیل آیلکمن؛ علوم اجتماعی؛ قرآن.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته مدرسی معارف قرآن و حدیث، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی،

دانشگاه تهران، تهران، ایران. samaneh.mirmoradi@ut.ac.ir

۲. استادیار گروه مدرسی معارف قرآن و حدیث، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران،

ایران (نویسنده مسئول). a.nobari@ut.ac.ir

دایرةالمعارف قرآن (EQ) در سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۶ از سوی انتشارات بریل در لیدن هلند، در حوزه قرآن و مطالعات قرآنی در قالب ۶۹۴ مدخل، با یک سرویراستار، چهار ویراستار ارشد و در مجموع ۲۷۸ نویسنده به زبان انگلیسی منتشر گردید. سرویراستاری این اثر را استاد وقت دانشگاه جرج تاون امریکا، جین دمن مک‌اولیف، به عهده داشته است. گستره موضوعی مقالات این دایرةالمعارف، علاوه بر شخصیت‌ها، مفاهیم، مکان‌ها، رویدادهای مهم و...، رابطه علوم و معارف مختلف با قرآن را نیز دربرمی‌گیرد. از این نوع مدخل‌های مهم و مفصل، می‌توان به مداخل «فلسفه و قرآن»، «ادبیات و قرآن»، «تاریخ و قرآن» و... اشاره کرد. پیش‌تر، برخی از آن‌ها، مانند «فقه و قرآن»، «حدیث و قرآن» و «اخلاق و قرآن»، مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند؛ اما پژوهش مجزایی درباره مدخل «علوم اجتماعی و قرآن» انجام نشده است. ضمناً درباب چرایی انتخاب این مدخل برای بررسی، باید به اهمیت و ضرورت بُعد اجتماعی قرآن، که یکی از ابعاد مهم و تأثیرگذار قرآن در جامعه اسلامی است، اشاره کرد. زمانی که به آیات قرآن نه به جهت کسب ثواب و نه برای تنظیم حیات فردی، بلکه با دید کلان علوم اجتماعی نگاه شود، می‌توان دریافت که احیای قرآن، بدون گرایش اجتماعی، غیرممکن است. (مدبر، ۱۳۸۹: ۲۰۳-۲۰۰)

مختصری درباره دلیل آیلکمن

مدخل «علوم اجتماعی و قرآن»، تنها نگاشته دلیل آیلکمن^۱، در EQ است. وی متولد ۱۹۴۲ در امریکا است. او در رشته انسان‌شناسی و مطالعات اسلامی تحصیل کرد و کارشناسی خود را از کالج دارتموث، کارشناسی ارشد خود را از دانشگاه مک‌گیل مونترال و دکترای خود را از دانشگاه شیکاگو دریافت کرد و استاد کالج دارتموث در ایالات متحده است. عموماً مطالعات وی در حوزه مطالعات اسلامی، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی معطوف و متمرکز است. از آثار وی «اسلام مراکشی: سنت و جامعه در یک مرکز زیارتی» (۱۹۷۶)، «خاورمیانه و آسیای مرکزی» (۱۹۸۱)، «دانش و قدرت در مراکش» (۱۹۸۵) و «مسافران مسلمان» (۱۹۹۰) را می‌توان نام برد. (A.B. Dartmouth College, ۲۰۲۲)

محتوای کلی این مقاله در نمودار زیر منعکس شده است.
۱. خلاصه‌ای از محتوای مدخل «علوم اجتماعی و قرآن»

آیلکمن بحث خود را از رسمی شدن علوم اجتماعی، به شکل روشمند، از سده نوزدهم، آغاز می‌کند. (آیلکمن، ۱۳۹۷: ۱۴۳) و مقاله وی شامل پنج قسمت اصلی به شرح ذیل است:



نمودار ۱: محتوای مدخل علوم اجتماعی و قرآن

۱-۱. متن و جامعه: رویکردهای پیش از سده بیستم

از نظر نویسنده، تغییرات انگاره‌های دانش اجتماعی «مطلوب» را در رابطه پویای بین فهم قرآن و علوم اجتماعی می‌توان دید. آیلکمن اشاره می‌کند از سده نوزدهم به بعد، شاهد توجه به ادیان به عنوان یک حوزه مطالعاتی اختصاصی در دانش علوم اجتماعی هستیم. نویسنده به ویلیام رابرتسن اسمیت اشاره می‌کند که از نمونه‌های متقدم دین‌پژوه‌های تطبیقی است که تلاش می‌کرد رابطه متن با جامعه را در عهد عتیق بفهمد و طی آن سفرهایی به عربستان کرد. (همان: ۱۴۴)

۱-۲. بافتار وحی قرآنی: رویکردهای سده بیستم

در بافتار وحی قرآن که به نظر آیلکمن از جمله رویکردهای سده بیستم در مطالعات زبان‌شناختی تاریخی است، اشاره‌ای به کتاب «جامعه‌شناسی اسلام» اثر ژوزف شلهد^۲ می‌شود که در آن برای فهم قرآن در بافتی اجتماعی، و این‌که چگونه برداشت‌ها از قرآن، به عنوان یک متن، طی سده‌های بعدی تغییر کرده، تلاش‌هایی شده است. در تقابل با اثر شلهد، کتاب «محمد»، نوشته رودنسن^۳ را نام می‌برد که زندگینامه‌ای جامعه‌شناختی بر زندگی پیامبر (ص) دارد و از متن قرآنی استفاده می‌کند تا برای زندگی پیامبر (ص) و پیشرفت جنبش اسلامی اولیه و سیر رشد اسلام از یک جریان کوچک اجتماعی تا یک نهاد دولتی نوپید در تاریخ و

1. William Robertson Smit
2. Joseph Shellhead
3. Maxime Rodinson.



متمایز کردن خود از انگاره‌ها و سازمان‌های دینی پیشین مرسوم در شبه جزیره عربستان، شواهدی بیاورد. (همان: ۱۴۵)

۱-۳. تدوین مسئله: قرآن و جامعه

آیلکمن از پژوهش جامعه‌شناسی به نام رابرت بلا یاد می‌کند که در آن اشاره می‌کند که اسلام در خاستگاه‌های اولیه در سده نخستینش نسبت به زمان، مکان و دوران خویش، دین مدرن، مترقی و پیشگام و برخوردار از سطح بالایی از تعهد، مساهمت و مشارکتی بوده است که از اعضای عادی اجتماعی انتظار می‌رود؛ در واقع، اجتماع مسلمین اولیه از مشخصه‌های تمام عیار جامعه‌ای که قرآن در صدد ترسیمش بوده، برخوردار نبوده‌اند و به نظر بلا، یکی از شواهد مدرن و مترقی بودن قرآن، تلاش بر ارزش‌گذاری و تبیین مسئولیت فردی در برابر مسئولیت جمعی است. در ادامه می‌نویسد ما در این مقولات دو صدای همزمان را در قرآن می‌شنویم؛ یکی صدایی که در ایمان، قائل به اکراه و اجبار نیست و آیات بسیاری وجود دارد (بقره/۲۵۶) و صدای دیگری که به اجبار و تنبیه شدید مرتدان، منافقان و کافران تأکید می‌کند. (نساء/۸۹ و توبه/۱-۱۶) اما پیام اصلی و حاکم قرآن، از نظر او پیامی است که بر آزادی و توصیه به تحمل مخالفان (یونس/۹۹) تأکید می‌کند. (همان: ۱۴۵-۱۴۶)

۱-۴. قرآن و زبان‌شناسی اجتماعی

آیلکمن می‌نویسد، مطالعات تفسیری جدید، به کارگیری تحلیل زبان‌شناختی برآمده از مطالعه جامعه‌شناختی قرآن را مد نظر قرار دادند؛ مانند رویکردی که ایزوتسو^۲ در کتاب «خدا و انسان در قرآن» به کار گرفت. نویسنده به شرح کوتاهی از رویکردهای موسوم به زبان‌شناسی اجتماعی در آرای کسانی همچون نصر حامد ابوزید برای فهم متن قرآن می‌پردازد. (همان: ۱۴۷-۱۴۹)

۱-۵. مطالعات موردی معاصر

نویسنده در بخش پایانی مدخل، به دو مسئله مصداقی در بحث مطالعات مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی معاصر، مربوط به قرآن، می‌پردازد.

۱-۵-۱. مدارس قرآنی: گذشته و حال

آیلکمن در این قسمت، اولاً به موضوع «آموزش» اشاره می‌کند و معتقد است تعلیم

1. Robert Bly.
2. Toshihiko Izutsu.

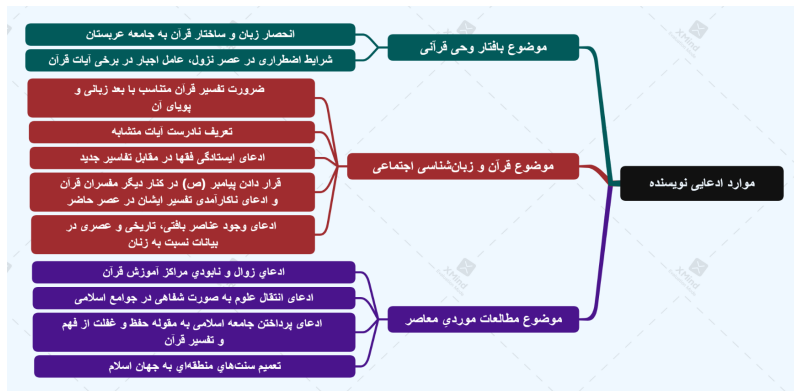
و تربیت اسلامی در سنتی‌ترین شکل‌هایش، بر قرآن متمرکز بوده و قرآن در زندگی روزانه سراسر جهان اسلام، همیشه حاضر بوده است. در مدارس قرآنی، حفظ و تلاوت دقیق، بر فهم و تفسیر، اولویت دارد و تأکید بر حکم الهی و اجتماعی انسانی است. ویژگی تعیین‌کننده‌ای از زندگی جمعی شهری و روستایی حضور علمایی است که از قرآن مطلع‌اند و در موقعیت‌های اصلی اجتماع (ولادت، ازدواج، مراسم فوت و...) حضور دارند. برای تضمین انتقال بی‌کم‌وکاست دانش نسل‌های پیشین، علوم دینی در سراسر جهان اسلام، به‌طور سنتی، از طریق سلسله‌ای، شبه‌موروثی است. معمولاً معلمان قرآن از یک جایگاه اجتماعی برخوردارند؛ اشاره به نمونه مصداقی مراکش می‌شود و به روبه‌زوال بودن آن م. در این مدارس اگر وسیله‌ای بتواند به خاطر سپردن را تسهیل کند، آن را نهی می‌کردند و می‌گفتند قرآن را باید بدون این وسایل، با سنتی‌ترین روش ممکن، به حافظه سپرد. از انضباط خشک دوره یادگیری و عدم توضیح روشن آیات حفظ‌شده، به عنوان بخشی اصلی از فرآیند اجتماعی شدن یاد می‌شود. به مسئله ترک تحصیل طلاب پس از دوره‌های کوتاه، به دلیل مسائل اقتصادی، اشاره می‌شود که فقط کودکانی از خانواده‌های نسبتاً مرفه یا آن‌هایی که سرپرستان‌شان باسواد بودند و با پشتیبانی آن‌ها، موفق به حفظ قرآن می‌شدند. (همان: ۱۴۹-۱۵۲)

۲-۵-۱. قرآن در زندگی روزانه

نویسنده تأکید می‌کند، قرآن با تاروپود اجتماعی زندگی مسلمانان آمیخته و در جزء جزء زندگی آن‌ها حاضر است. در مراسم‌های تلاوت قرآن کسانی که حتی نمی‌توانند قرآن بخوانند، تسبیح در دست دارند و به تلاوت زمزمه‌گون قرآن می‌پردازند، نمونه دیگر، اینکه در مراسم چهلم اموات، تقسیم‌بندی‌هایی انجام شده و میان حاضرین پخش می‌شود و مسابقات دولتی قرآن که دولت‌ها و حکومت‌های مسلمان متصدی آن هستند، سعی می‌کنند درست تلاوت کردن را ترویج دهند. آیلکمن معتقد است که با گسترش سواد و آموزش عمومی سطوح بالاتر، از رواج حفظ کامل قرآن کاسته شد. وی به شبکه‌های اینترنتی و رادیو، تلویزیون در عربستان، مراکش و مصر اشاره می‌کند که بی‌وقفه قرآن پخش می‌کنند. نویسنده معتقد است که جز آیات دعایی رایج که در زندگی روزمره استفاده می‌شوند، فهم معنای آیات ویژه، مختص متخصصان است. در نهایت هم به جلسات گروهی گپ‌وگفت زنان در ایران و اینکه قرائت قرآن مجال برای حضور در زندگی دینی اجتماع بزرگ‌تر است، اشاره می‌کند. در انتهای مقاله، مجدداً تأکید می‌شود که سرشت قرآن ممکن است ابدی باشد، اما جایگاه آن در

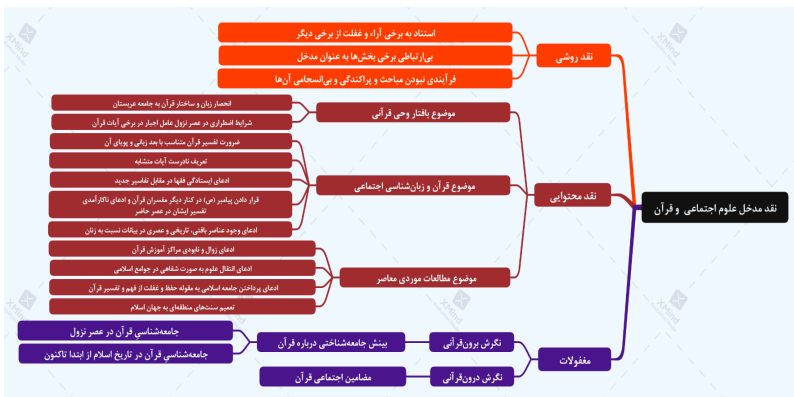


زندگی روزانه مسلمانان در جامعه و از لحاظ بافتاری، مدام در حال تغییر است.
(همان: ۱۵۳-۱۵۴)
موارد ادعایی نویسنده در نمودار زیر ذکر شده است.



۲. بررسی و ارزیابی مدخل «علوم اجتماعی و قرآن»

در این بخش ابتدا نقد روشی، سپس نقد محتوایی و در انتها مغفولات نویسنده آورده می‌شود.



مطالعات اجتماعی و قرآن
رضوان شریف

دوره دوم
شماره دوم
پیاپی: ۴
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

۲-۱. نقد روشی

این مدخل، مانند مدخل‌های «اخلاق و قرآن»، «علم و قرآن» و «سیاست و قرآن»، تلاش می‌کند ارتباط دوطرفه قرآن را با مقولاتی عام برقرار کند، اما در بین مدخل‌های EQ از این سنخ، شاید ضعیف‌ترین مدخل از نظر محتوایی باشد؛

چراکه بسیار سطحی نگاشته شده و انتظارات خواننده را برای دریافتن رابطه علوم اجتماعی و قرآن برآورده نمی‌کند و جز یک سری اشارات کوچک در فضای تاریک مقاله، چیزی برای مخاطب روشن نمی‌شود. در ادامه به سه اشکالِ روشی نویسنده اشاره می‌شود.

۱-۲. فرآیندی نبودن مباحث و پراکندگی و بی‌انسجامی آن‌ها

در این مقاله مباحث به شکل پراکنده و نامنسجم آورده شده و طرح بحث مشخصی وجود ندارد. بخش‌های «متن و جامعه: رویکردهای پیش از سده بیستم»، «بافتار وحی قرآنی: رویکردهای سده بیستم»، «تدوین مسئله: قرآن و جامعه»، «قرآن و زبان‌شناسی اجتماعی» و بحث «مطالعات موردی معاصر»، همگی، مباحثی کاملاً پراکنده هستند و نویسنده تلاشی در منسجم‌سازی این مباحث نکرده است؛ مثلاً بحث دوم به جامعه‌شناسی عصر نزول قرآن مربوط است و بخش آخر به جامعه‌شناسی قرآن در زمان معاصر و مشخص است که نویسنده به اشراف در موضوع مورد پژوهش نرسیده است.

۲-۱-۲. بی‌ارتباطی برخی بخش‌ها با عنوانِ مدخل (خارج بودن برخی مباحث از دایرة بحث)

بخشی از بررسی‌های آلیکمن کمترین ارتباط را با عنوان مدخل دارند؛ برای مثال، نویسنده در قسمت «قرآن و زبان‌شناسی اجتماعی» به بحث‌های زبان‌شناختی‌ای پرداخته که کاملاً بیرون از دایرة مدخل است. همچنین کمترین ارتباط علوم اجتماعی با قرآن در بحث تعلیم و تربیت قرآن و جلسات گروهی گپ‌وگفت زنان در ایران، برقرار می‌شود؛ ضمن اینکه مدخل دیگری در این دایرةالمعارف به بحث تأثیر قرآن بر زندگی روزمره اختصاص داده شده است.

۳-۱-۲. استناد به برخی آراء و غفلت از برخی دیگر

باتوجه به ظاهر گزارش‌گونه مقالات دایرةالمعارفی، به‌ویژه در دو قسمت «تدوین مسئله: قرآن و جامعه» و «قرآن و زبان‌شناسی اجتماعی» این مقاله، نگارنده سعی در معرفی آراء مستشرقان غربی چون رابرتسن اسمیت، شلهد، رودنسن و بلا و روشنفکران مسلمانی چون ابوزید، عبدالحمید الزین و شحرور داشته؛ در حالی که این نقد به یک مقاله دایرةالمعارفی وارد است که این موارد تنها نگاه موجود در موضوع مورد بحث نمی‌باشند و در کنار این نظرات، آراء دیگری نیز برگرفته از جوامع سنتی مسلمان وجود دارند که شایسته بود بدان‌ها بپردازد.



۲-۲. نقد محتوایی

مباحث طرح شده در مقاله در سه محور بافتارِ وحی قرآنی، قرآن و زبان‌شناسی اجتماعی و مطالعات موردی معاصر مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرند.

۲-۲-۱. دربارهٔ بافتار وحی قرآنی

در این قسمت دو ادعای نویسنده، دربارهٔ بافتار وحی قرآنی، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

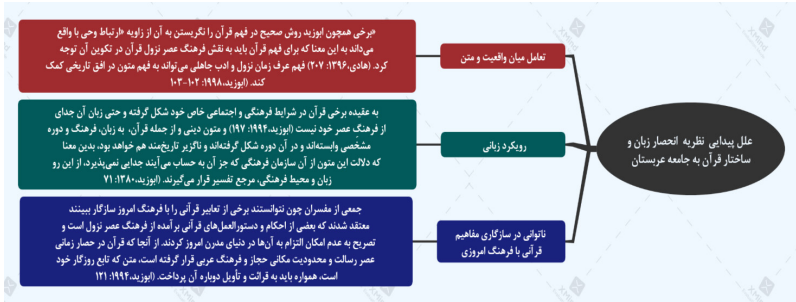
۲-۲-۱-۱. ادعای انحصار زبان و ساختار قرآن به جامعهٔ عربستان

آیلکمن می‌نویسد: یکی از موضوعاتی که مورد توجه رودنسن و دیگر جامعه‌شناسان قرار گرفت، زبان و ساختار قرآن است که تا اندازه‌ای برای فهم خود متن، اما بیشتر برای مشخص کردن بافتار جامعه‌شناختی عربستان سدهٔ نخست، به‌کار گرفته شده است و آن را در پیوند تحلیل‌های اجتماعی خود آوردند؛ مثلاً تلاش می‌کردند، بفهمند که الهامات نبوی در عربستان سدهٔ نخست، چطور فهم می‌شد و مشروعیت می‌یافت. (آیلکمن، ۱۴۵: ۱۳۹۷) سپس دربارهٔ نظرات شلهد می‌نویسد: «بحث شلهد دربارهٔ اسلام، به‌عنوان یک «دین ملی»، مربوط به اعراب کلیشه‌ای است، اما روایت او این مزیت را دارد که آیات قرآن را به نحوی کنار هم می‌چیند که قرار دادن شان را در بافتی اجتماعی آسان می‌کند.» و همچنین در موضوع مُسَیلمه می‌نویسد: «مخالفت با ادعای نبوت از سوی محمد (ص) و نهضت اسلامی اولیه، شاید براساس فهم بنی‌حنیفه، قبیلهٔ مسلمه، از این بود که نبوت امری قبیله‌محور است و از پیوندهای موجود اجتماعی فراتر نمی‌رود.» (همان: ۱۴۵) و در نتیجهٔ پژوهش‌های اسمیت می‌نویسد: «نتیجه آنکه، هرنبی قادر بود تنها برای زمان خودش سخن بگوید و از این رو، مجبور بود نبوتش را به‌گونه‌ای که برای اعضای آن جامعه فهم‌پذیر باشد، بیان کند.» (همان: ۱۴۴)

۲-۲-۱-۲. شرایط اضطراری در عصر نزول، عامل اجبار در برخی آیات قرآن

آیلکمن معتقد است که بعضی از مفسران اسلامی نتیجه گرفته‌اند که صدهای دال بر اجبار، ویژهٔ بافتار اجتماع اسلامی نخستین بوده و بیشتر حاصل شرایط اضطراری که امت اسلامی در آن بودند و برای تأکید بر «لازمه‌های اخلاقی مبنایی» که حافظ میثاق‌ها و پیمان‌ها بودند، برای صیانت از امنیت و رفاه جامعه در برابر تجاوز، لازم بوده است. اما پیام اصلی و حاکم قرآن، از نظر او، پیامی است که بر آزادی و توصیه به تحمل مخالفان (یونس/۹۹) تأکید می‌کند.

وی پس از اشاره به کتاب «لوکسنبرگ»^۱ که ریشه‌های سربانی‌آرامی برخی از واژگان قرآن را نشان می‌دهد، می‌نویسد: «چنین آرای، لزوماً، بافتار اجتماعی ویژه‌ای را که متن در آن بالیده بود، به متن نسبت می‌دهند.» نویسنده ظاهراً معتقد است که زبان و ساختار قرآن منحصر به اقوام عرب و سرزمین عربستان است و کاربرد قرآن نیز معرفی عربستان سده نخست و منطقه حجاز است. در نمودار زیر سه مورد از علل پیدایی این نظریه و سپس پنج دلیل بر بطلان آن آورده می‌شود.



ادله بطلان نظریه انحصار زبان و ساختار قرآن به جامعه عربستان

قرینه بودن فرهنگ زمان نزول و لزوم توجه به آن در تفسیر، امری روشن و مطابق با سیره عقل است. (بابائی، ۱۳۷۹: ۱۵۷ و ایزدی مبارکه، ۱۳۷۶: ۱۷۴) و آشنایی خواننده متن قرآن با فرهنگ و ادبیات عرب، مناسبت‌های نزول آیات و فضای حاکم بر زمان نزول، سهم بسزایی در شناخت دلالت‌های قرآنی و اهداف آن و فهم و درک بهتر معنای متن دارد. (الصباغ، ۱۴۰۸: ۱۲۴ و طالب‌تاش، ۱۳۸۷: ۸۹) اما خواننده قرآن، بدون احتیاج به آشنایی اساسی با فرهنگ عصر نزول وحی و فقط با آشنایی با قالب زبان عربی و ترجمه متن، می‌تواند به سطحی از فهم معارف آن دست یابد و در آن تدبیر کند. (طالب‌تاش، ۱۳۸۷: ۸۹ و ۹۳) در ادامه، پنج دلیل بر بطلان نظریه آورده می‌شود.





۱. منحصر نبودن آیه به سبب نزول

نزول آیات قرآن در ظرف‌های مکانی و زمانی خاص بوده که زمینه پذیرش و نقش تعلیمی و تربیتی آیات را بالا برده و آن‌ها را متناسب با نیاز و مقتضای حال می‌سازد. (کلانتری، ۱۳۶: ۱۳۸۰) اما شان نزول آیات در غالب موارد، موجب انحصار مطالب آیات در یک مورد خاص نمی‌شود، بلکه مفاهیم آیات، کلی، فراگیر و ابدی هستند و از اهداف و مقاصد خدا محسوب می‌شوند و آن واقعه که موجب نزول گشته، یکی از مصادیق آیه است. (رضایی اصفهانی، ۴۸: ۱۳۷۷) محققان علوم قرآن از این شمول با عنوان «الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لِأَلْحُصُوصِ السَّبَبِ» تعبیر کرده‌اند. (سیوطی، بی تا: ۳۹/۱) در واقع مورد مخصص نیست؛ بنابراین حوادث، اصالت در علت نزول ندارند، بلکه بسترهای مناسبی برای نزول احکام ثابت الهی به شمار می‌آیند. ظهار، لعان، زنا، دخترکشی، ظلم، برادرکشی و ده‌ها موارد حرام، انحرافات اجتماعی و مفاصد اخلاقی، مختص عصر نزول نیست و مبارزه با آن‌ها در هر زمانی برای انسان، مطرح است. (ایازی، ۵۰: ۱۳۸۰) به علاوه، تضمینی نیست که در هر دوره‌ای، فرهنگ جاهلیت در بین مردم رواج نیابد که در این صورت، منشور جاودانه اسلام، موارد را گوشزد می‌کند.

۲. جهان شمول بودن قرآن

لازمه پذیرش این نظریه آن است که برخی از مفاهیم و احکام قرآنی دائمی و ابدی نباشد. (هادی، ۱۳۹۳: ۸۹) با توجه به اینکه جهانی شدن دعوت پیامبر (ص) «تدریجی» و مرحله به مرحله بوده است، پیامبر ابتدا مأمور به دعوت خویشان خود، بعد دعوت عرب و هنگامی که پایه‌های اسلام در میان اعراب قوی و مستحکم شد، مأمور به دعوت جهانی شد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۸/۲۰) از این رو، قرآن مختص به امتی مانند امت عرب یا طایفه‌ای مانند مسلمانان نیست، بلکه طوایف خارج از اسلام نیز مخاطب قرآن هستند و صحت و اعتبار قرآن مخصوص به زمان معینی نیست. (طباطبایی، ۱۵: ۱۳۷۶) مخاطب قرآن همه نسل‌ها و عصرها به گونه‌ای یکسان هستند و اختصاص به قوم و گروه خاصی ندارد. (انعام/۹۰؛ فرقان/۱؛ اعراف/۱۵۸؛ سبأ/۲۸؛ قلم/۵۲؛ مدثر/۳۱؛ آل عمران/۱۳۸)

۳. بی‌ارتباطی زبان به فرهنگ

زبانی بودن متن قرآن و استفاده از واژگان رایج در عرف عربی (نحل/۱۰۳؛

ابراهیم/۴) به معنای این نیست که محتوای قرآن به اعراب اختصاص دارد. (طالب‌تاش، ۱۳۸۷: ۸۸) زیرا نسبت متن با زبان با نسبت آن با فرهنگ یکی نیست و خاستگاه متن قرآن فرهنگ عربی نیست.

۴. منتج‌شدن نظریه به منفعل بودن خداوند

این دیدگاه، وحی را از رویدادی هدفمند، مؤثر و سازنده به رخدادی بی‌هدف و متأثر از حوادث و جریانات عصر نزول مبدل می‌سازد؛ در این صورت، هر حادثه‌ای قادر خواهد بود وحی را تحت تأثیر قرار دهد. (کلانتری، ۱۳۸۰: ۱۳۶) اصولاً وابسته کردن متن و حیانی قرآن به فرهنگ عربی به انفعال خدا می‌انجامد که از هرگونه انفعالی مبرا است. (طالب‌تاش، ۱۳۸۷: ۹۰)

۵. فرهنگ‌سازی بی‌سابقه قرآن

قرآن در رسومات عرب‌ها، انقلابی پدید آورد برای بنیان که احترام را در قالب نوعی وفاداری ایثارگرانه نسبت به خداوند (حجرات/۱۳) و مؤمنان، (آل عمران/۱۴۰) به جای احترام و وفاداری به قبیله معرفی کرد. (وینتر، ۱۳۹۷: ۱۲۴/۱) با نگاهی گذرا به تاریخ اسلام، می‌توان فهمید که نه تنها متن قرآن به فرهنگ شبه جزیره عربستان وابسته نیست، بلکه خود قرآن با فرهنگ‌سازی بی‌سابقه، هم فرهنگ عربی و هم فرهنگ‌های دیگر را به شدت، تحت تأثیر قرار داد و بستری جدید در جهت تشکیل جامعه دینی ایجاد کرد. (طالب‌تاش، ۱۳۸۷: ۹۳، ۹۵) میزان نفوذ فرهنگ اسلامی، از طریق تأثیر بیان قرآن، قابل ملاحظه است. (شولر، ۱۳۹۹: ۱۹۵/۵)

۲-۲-۲. درباره قرآن و زبان‌شناسی اجتماعی

در این قسمت، پنج ادعای نویسنده در این مورد ارزیابی می‌شود.

۱-۲-۲-۲. ضرورت تفسیر قرآن متناسب با بُعد زبانی و پویای آن

آیلکمن به رویکرد زبان‌شناختی شحرور اشاره می‌کند که قرآن یک بُعد بیانی ایستا و یک بُعد پویا، تحول‌پذیر و جاری در کاربرد زبان دارد و متناسب با بُعد زبانی در هر دوره تاریخی، باید به‌گونه‌ای که مردم آن را بفهمند، تفسیر شود و تکیه به تفاسیر سلف قابل قبول نیست و فهم آیات در هر زمان و مکان معین، وابسته به بخشی از میراث بشری (ثراث) است. (آیلکمن، ۱۳۹۷: ۱۴۷-۱۴۹) وی به نقل از شحرور می‌نویسد: «آنچه در سده نخست در شبه جزیره عربستان رخ داد، تعامل مردم آن زمان و مکان با این کتاب بود و این تعامل نخستین نه آخرین و نه یگانه



محصول اسلام بود؛ به همین دلیل، می‌تواند تکرارپذیر باشد و متناسب با زبان، تعامل مردم هر زمان با کتاب تغییر کند. برخی عناصر برای همهٔ زمان‌ها کاربرد داشتند، اما برخی دیگر (پوشاک، نوشیدنی، سبک حکومت و سبک زندگی) محصول تعامل با «شرایط عینی» زمان‌ها و مکان‌های معین است.» در تصور ابوزید نیز دین امری مقدس و قطعی، اما معرفت دینی فهم بشری است و تفکرها و اجتهادها و از عصری تا عصر دیگر، دچار تغییر می‌شوند. (ابوزید، ۱۹۹۴: ۱۹۷) در این مورد، تذکر سه نکته ضروری است:

- مقصود پدیدآورندهٔ متن

با این شیوهٔ تفسیری در هر عصر و هر بار تأویل، معنای جدیدی از متن به دست می‌آید. درحالی‌که در تفسیر، مهم فهم مقصود پدیدآورندهٔ متن است و با تفسیر مفسر محور، نباید ثبات را از معنا و مفهوم متون دینی برداشت. ضمن اینکه اگر بنا باشد که دین در هر زمانی، براساس شرایط جدید تفسیر شود، به غیر از اعمال عبادی، چیزی از دین باقی نمی‌ماند. (هادی، ۱۳۸۸: ۳۰۷، ۳۱۷)

- ضعف برداشت‌ها در تفاسیر گذشته، علت ضرورت تفسیر قرآن

ضرورت تفسیر قرآن در هر دوره‌ای، لزوماً ناظر به بُعد زبانی قرآن نیست، بلکه می‌تواند ناظر به ضعف برداشت‌ها در تفاسیر گذشته باشد که بر اثر رشد علوم، مشخص می‌شوند. معرفت بشری در حال رشد و بالندگی است؛ حجم عظیم اطلاعات بشری باعث می‌شود تا انسان نکات تازه‌ای از یافته‌های قرآنی را کشف کند و پرده از اسرار آن بردارد و تفسیری جدید بر آیات الهی عرضه کند. (رضایی اصفهانی و پورحسین، ۱۳۷۶: ۱۴۵) در واقع قرآن دربرگیرندهٔ مطالب ایستا و مبتنی بر فطرت هستی است که لازم است با ابزار و منابع دقیق معرفت‌شناسی استخراج گردد، این مطلب باعث شده است تا تفسیر در همهٔ زمان‌ها ضرورت یابد.

- قرآن، دربرگیرندهٔ مطالب ایستا و مبتنی بر فطرت انسانی

به‌طور کلی، احکام شرع دو نوع ثابت و متغیر هستند. احکام ثابت، آن‌ها هستند که شارع بر پایهٔ مصالح ثابت همگانی و همیشگی مقرر کرده و اصل در تشریح، فراگیری و جاودانگی است که از عموم خطاب و اطلاق آن نسبت به نسل‌ها و دوران‌ها فهمیده می‌شود و اصول کلی در معاملات و قوانین انتظامی نیز ثابت است و جزئیات و تفصیلات آن در گرو شرایط روز و قابل تنظیم براساس شرایط و اوضاع زمانه است که نیازمند دلیل قطعی است و تنها در سیاست‌گذاری‌های مربوط به کشورداری ممکن است نه در اعمال واجبی

که در قرآن تصریح شده، زیرا آن‌ها با اجماع امت و همه عالمان تا ابد ثابت و ماندگار هستند. (معرفت، ۱۳۸۰: ۳۷-۳۹) و «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۸/۱ و ۱۱۹) قاعده کلی در علم اصول است. پس عصری بودن احکام قرآن قابل پذیرش نیست، زیرا شارع احکام، خداوند است نه پیامبر (ص) که احکام الهی را بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی که هماهنگ با فطرت نوع بشر است، تشریح کرده است نه بر پایه عرف زمانه تا با تغییر عرف و فرهنگ، احکام الهی نیز دستخوش تغییر گردد. عرف فقط در محدوده تشخیص موضوعات کارساز است نه اینکه بتواند مبنای احکام باشد. در مورد پوشاک، نوشیدنی، سبک حکومت و سبک زندگی نیز آن‌گونه که ادعا شده نیست، بلکه در این باره اموری واقعی و بایسته و اموری عرفی و قابل اغماض وجود دارد. مثلاً در نوشیدنی‌ها، هر نوشیدنی مجاز نیست؛ همچنین پوشیدنی‌ها و سبک زندگی و... بلکه باید باتوجه به محدودیت‌هایی که قرآن متذکر می‌شود، عمل شود.

۲-۲-۲. تعریف نادرست آیات متشابه

در مقاله آمده است: «شحرور با استناد به آیه ۷ سوره آل عمران، بین آیتی که به خودی خود کامل اند و نمایانگر پیام پیامبرند و محدودیت‌های بیرونی را پدید می‌آورند (محکمت) و آیاتی که تنها هنگام تفسیر بر اساس بافتار و زمان و مکان روشن می‌شوند (متشابهات)، مانند آداب حجاب، تفاوت می‌گذارد.» (همان، ۱۴۷-۱۴۹) اما این برداشت از آیات متشابه درست نیست. آیه متشابه، آیه‌ای است که مقصود از آن برای شنونده روشن نیست و ابهام آن با مراجعه به آیات محکم برطرف می‌شود؛ در نتیجه همان آیات متشابه نیز محکم می‌شوند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۳۷/۲) به این دلیل که آیات محکم ام‌الکتاب (مادر و مرجع آیات دیگر) هستند. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۲۱/۳) همچنین مثال نویسنده (آداب حجاب)، ربطی به آیات متشابه ندارد؛ زیرا این آیات بیشتر درباره عوالمی است که از دسترس ما بیرون‌اند؛ مانند عالم غیب، جهان رستاخیز و صفات و اوصاف الهی و آیاتی که در آن‌ها اثبات عرش و کرسی، ید، وجه، رؤیت و آمدن برای خداوند است، (فصلت/۱۱، فرقان/۵۹؛ سجده/۴، طه/۵، مائده/۶۴، فتح/۱۰) و آیاتی که ظاهراً همه چیز را به مشیت الهی مربوط می‌دانند و سبب اشتباه بعضی گردیده که به جبر قائل گشته‌اند. (فاطر/۸، بقره/۲۶، ابراهیم/۴، انعام/۱۱۱، انعام/۱۰۷) حجاب نوعی هنجار در نظام اجتماعی است، (احزاب/۵۹-۶۰؛ نور/۳۰-۳۱) زیرا اسلام پاسدار جامعه و ضامن پاکیزه زیستن آن است و الزام زن



نسبت به حجاب در راستای پاسداشت شرافت و عزت اوست. (معرفت، ۱۳۸۰: ۳۹ و ۴۷)

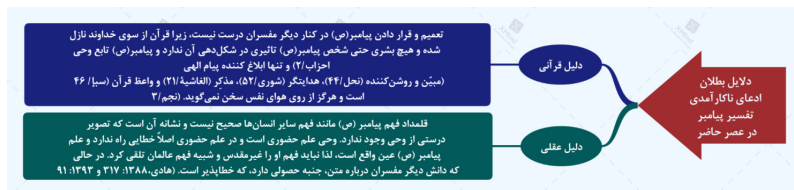
۳-۲-۲-۲. ادعای ایستادگی فقها در مقابل تفاسیر جدید

آیلکمن به نقل از شحرور می‌نویسد: «فقها که تفسیری انحصاری دارند و به تلویح مدعی‌اند، میراث تفاسیرشان تقریباً همانند خودِ قرآن مقدس است، مانع تحقق این مقصوداند و در برابر این تفاسیر جدید، می‌ایستند» و «بدترین اشتباه مسلمانان این بوده است که شدیداً به تفاسیر موروثی‌شان تأکید کرده‌اند.» (آیلکمن، ۱۳۹۷: ۱۴۸) احتمالاً منظور وی، فقهای اهل سنت است، ولی اینکه فقها در برابر این تفاسیر جدید می‌ایستند، درست نیست و با واقعیت موجود همخوانی ندارد. اگر این‌گونه بود، تعداد زیاد تفاسیر تاکنون نوشته نمی‌شد و احکام فقهی در دوران‌های مختلف به صورت متفاوت بیان نمی‌شد؛ درحالی‌که مستند اغلب احکام، آیات قرآن بوده است. اجتهاد، قوه محرکه اسلام است که می‌توان با استفاده از آن به نیازهای انسان‌ها در هر زمان و مکان با استفاده از متون آیات قرآن و روایات پاسخ داد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵: ۷)

۴-۲-۲-۲. قرار دادن پیامبر (ص) در کنار دیگر مفسران و ادعای ناکارآمدی تفسیر

ایشان در عصر حاضر

آیلکمن به نقل از شحرور می‌نویسد: «اگر تفسیر پیامبر (ص) برای عصر خودش درست بوده، امروزه پیروی جزء به جزء از آن موجب رکود علم و دانش خواهد بود.» (همان: ۱۴۸) در نمودار، دلایل رد این ادعا آورده شده است.



دوره دوم
شماره دوم
پیاپی: ۴
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

۵-۲-۲-۲. ادعای وجود عناصر بافتی، تاریخی و عصری در بیانات نسبت به زنان

در مقاله آمده است که یکی از اصلی‌ترین مثال‌های شحرور این است که «آیات قرآنی مربوط به زنان بد فهمیده شده‌اند و عناصر بافتی، تاریخی و عصری در بیانات نسبت به زنان هست که باید در زمانه تفسیر شود و اگر مثلاً در زمان پیامبر زنی نمی‌توانست قاضی شود یا جایگاهی سیاسی کسب کند، به این معنا نیست که



این امور در همهٔ زمان‌ها برای وی ممنوع است.» و اینکه سهم ارث زنان در آغاز، به علت ارتباط مردان با شیوه‌های تولید سدهٔ نخست، کمتر از سهم مردان بود... زنان می‌توانند هرپیشه‌ای را که مناسب بافتار اجتماعی و شرایط تاریخی‌شان است برگزینند، پایه‌پای مردان کار کنند و در نماز جمعه با حجاب یا بی‌حجاب در کنار مردان حاضر شوند. برخی شغل‌ها ممکن است برای زنان دشوار باشند، اما زنان و نه علماء، تعیین می‌کنند این مشاغل کدام‌اند. از نظر شحرور «زنان مسلمان باید بدانند که حق دارند رأی دهند و انتخاب شوند و بالاترین مسئولیت‌ها را در حکومت اسلامی، از جمله رهبری آن، برعهده بگیرند و در همهٔ فعالیت‌های مربوط به قانون‌گذاری و قضا سهیم باشند. (همان: ۱۴۹) نقد این مطالب با توضیح دو مقولهٔ «مقایسهٔ جایگاه زن در زمان جاهلیت و در فرهنگ قرآن» و «تشریح براساس فطرت و برای همهٔ دوران‌ها» انجام می‌شود.

- تحقیر زن در فرهنگ جاهلی و کرامت وی در فرهنگ قرآن

جایگاه اجتماعی زن در جامعهٔ عرب جاهلی یا حتی جوامع تمدن یافتهٔ آن عصر، پایین‌تر از شأن انسانی بود؛ به شکلی که زنان نه تنها بهره‌ای از ارث نداشتند، بلکه خود همانند کالا به ارث می‌رسیدند. (دوران، ۱۳۳۷: ۲۰۴) و قرآن این قانون عصر جاهلی (النساء/۱۹) را منسوخ کرد. تعداد بسیاری از زنان عصر جاهلی کنیزانی بودند که یا در خدمت زنان اشراف بودند و یا برای رفع نیازهای جنسی در خدمت مردان بودند. (لوبون، ۱۳۸۰: ۴۲۶) در نظام حقوقی اسلام، زنان دارای حقوق مادی و معنوی شدند. حقوق سیاسی، مانند بیعت؛ حقوق اقتصادی، مانند ارث، مهریه (نساء/۴، ۲۵) و نفقه؛ حقوق قضایی؛ مانند رجوع به مراجع قضایی و مطرح کردن شکایت؛ حقوق خانوادگی، مانند حق برگزیدن همسر و لزوم خوشرفتاری با زن و حقوق عبادی، مانند به‌جا آوردن حج، واجب شناخته شد و زن به جایگاه ارزشمند خویش در پرتو اسلام دست یافت. (نساء/۳۲؛ بقره/۲۲۸) (معرفت، ۱۳۸۰: ۲۶)

- تشریح در قرآن بر اساس فطرت و برای همهٔ دوران‌ها

مبنای تشریح در قرآن، فطرت و سعادت بشری است. در نتیجه اصل در احکام مربوط به حقوق زنان، استمرار و دائمی بودن آن است و مربوط به مرزهای جغرافیایی محیط اجتماعی پیامبر (ص) نیست. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۳۲۸) و قابل استفاده برای همهٔ دوران‌هاست.

قضاوت یک منصب رسمی برای حل مخاصمات در نظام قضایی اسلام و مانند دیگر مسئولیت‌های مربوط به ولایت عامه ولی امر مسلمین است که به بحث



منوعیت آن برای زن در قرآن به تصریح اشاره نشده است، بلکه فقها به آیه ۱۸ سوره زحرف که وضعیت زنان را به طبع لطیف و نداشتن صلابت لازم برای قضاوت، توصیف کرده است، استناد کرده‌اند. (معرفت، ۱۳۸۰: ۴۳-۴۴) و در روایاتی نیز آمده که زن مسئول قضاوت و فرمانروایی نمی‌شود. (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۶۳/ و مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۴/۱۰۰)

۳-۲-۲. درباره مطالعات موردی معاصر

در ادامه چهار ادعای نویسنده در این مورد بررسی می‌شود.

۱-۳-۲-۲. ادعای زوال و نابودی مراکز آموزش قرآن

نگارنده در دو قسمت، به سرعت زوال و نابودی مراکز آموزش قرآن اشاره می‌کند. (آیکلمن، ۱۳۹۷: ۱۵۰، ۱۵۲) آموزش قرآن با توجه به شواهد و قرائن فراوان در میراث گرانبهای آموزش اسلامی از زمان رسول (ص) ریشه دارد و گذشت زمان نیز بر اهمیت آن افزوده است. تا قرن نوزدهم، نخستین سطوح آموزش اسلامی سنتی در خاورمیانه در کُتاب، مکتب (ایران) یا مکتب (ترکیه) صورت می‌گرفت. طی قرن بیستم، نهادهای جدید غیردینی جایگزین این ساختارهای آموزشی سنتی شدند و نهادهای آموزشی سنتی در دل نظام جدید آموزش ملی قرار گرفتند. صرف نظر از مؤسسات آموزشی رسمی، کودکان و نوجوانان و نهادهای خصوصی یا دولتی، برنامه‌های آموزشی غیررسمی در مدارس و مساجد، سازمان‌های اسلامی و رسانه‌های آموزشی، از قبیل وبسایت‌ها و پایگاه‌های اینترنتی، از مهم‌ترین ابزارهای فراملی راهنمایی و آموزش اسلامی محسوب می‌شوند. (فان دورن، هررد، ۱۳۹۷: ۱۳۸۰-۸۱/۱-۵۹) در کشور عربستان سعودی، شمار قابل توجهی به فراگیری و حفظ قرآن کریم مشغول‌اند. یکی از مراکز پانصدگانه ترکیه، مرکز بزرگ «تحفیظ قرآن کریم»، در استانبول است که هر سال حداقل ۱۰۰ حافظ قرآن در آن تربیت می‌شود. (خوش‌منش، ۱۳۸۰: ۲۵-۳۲) در سال ۱۹۲۴، ترکیه مدارس را تعطیل و یک نظام آموزشی غیردینی را جایگزین کرد. مؤسسه «پسران امام‌خطیب»، به منظور ارائه آموزش جامع دینی، تأسیس و در عین حال، دانشگاه آنکارا به مهمترین نهاد برای آموزش‌های عالی اسلامی تبدیل شد. در مراکش، دولت در سطوح متوسطه و فوق‌دیپلم، نهادهای آموزشی دینی تأسیس کرده و در چندین کشور آفریقایی، مثل نیجریه، تعداد مدارس اسلامی جدید به نحو چشمگیری افزایش یافته است. در کانو، شمال نیجریه، مدارس تربیت مدرس مختص زنان نیز تأسیس شده است. در حال حاضر، تقریباً حدود ۳۰ هزار مدرسه

در هند، وجود دارد. فقط در پنجاب تعداد مدارس (موسوم به «دینی مدارس») از ۱۳۷ مدرسه در سال ۱۹۴۷ به ۲۵۰۰ مدرسه در ۱۹۹۴ افزایش یافت. در جنوب شرقی آسیا، نظام بومی آموزشی برای تعلیم علوم اسلامی، موسوم به «پسانترین»، به وجود آمد که غالباً یکی از مدرسان فرهمند (موسوم به «کیای») اداره می‌کنند. تعداد شاگردانی که جذب یک «کیای» می‌شوند، گاهی اوقات بالغ بر هزاران نفر است. فقط در جزیرهٔ جاوه حدود ده هزار پسانترین وجود دارد. مؤسسات اسلامی آموزش عالی، مثل دانشگاه «الزهر قاهره»، دوره‌های آموزشی در سطوح مختلف ارائه می‌کنند که همانند برنامه‌های آموزشی مدارس است؛ شبکهٔ دانشگاه‌های اسلامی دولتی در اندونزی، دانشگاه اسلامی بین‌المللی کوالالامپور مالزی، دانشگاه اسلامی بین‌المللی اسلام‌آباد پاکستان و شبکهٔ مدارس IAIN (مؤسسهٔ دولتی آموزش‌های عالی اسلامی) در اندونزی دایر است که هدف این مدارس ایجاد تعادل میان دانش اسلامی سنتی و روش‌های بومی تعلیم و تربیت است. (فان دورن-هردر، ۱۳۹۷: ۸۱/۱-۵۹) در ایران، بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، روند توجه به قرآن با پیشرفت بسیار و نظم و رشد زیادی همراه بوده است. پس از دستور مقام معظم رهبری، مبنی بر تربیت ده میلیون حافظ قرآن، مجموعه‌هایی با هدف هم‌افزایی و تمرکز بر تربیت حفاظ و قراء در ایران ایجاد شد که به صورت حضوری و مجازی و شبانه‌روزی، به تربیت حافظان در پی تحقق این هدف هستند. امروزه آموزش قرآن، نه در مکتب‌خانه‌ها، بلکه به صورت پیشرفته‌تر و مدون‌تری در رشته‌های مختلف قرآنی روبه‌رشد است و حتی این مسئله جهان شمول شده است که در میان گسترهٔ زیادی از خاورشناسان نیز به وجود آمده است. در ایالات متحده و کانادا، چهار سازمان آموزشی اسلامی بیش از یکصد آموزشگاه خصوصی تأسیس کرده‌اند که براساس قرآن و اصول اسلام آموزش می‌دهند. رشته‌ای مرکب از الهیات اسلامی و مسیحی در دانشگاه آزاد آمستردام و همچنین نهادهای آموزشی، از قبیل کالج مسلمانان لندن، تأسیس شد. مدرسهٔ اسلامی و علوم اجتماعی در ویرجینیا و جامعهٔ اسلامی آمریکای شمالی، خبرگزاری ایسنا (ISNA)، برنامه‌ای برای آموزش و تربیت امام جماعت ارائه کرده‌اند. (فان دورن-هردر، ۱۳۹۷: ۶۶/۱-۶۷) و این موارد نشان از برداشت نادرست

۱. پسانترین یک آموزش سنتی است که در آن سانتری (طلاب) با هم زندگی می‌کنند و تحت راهنمایی معلمی که بیشتر با عنوان کیایی (Kiai) شناخته می‌شود، تحصیل می‌کنند و همچنین برای اقامت آن‌ها خوابگاه دارند. سانتری در مجموعه‌ای زندگی می‌کنند که مسجد برای عبادت، فضایی برای مطالعه و سایر فعالیت‌های مذهبی را فراهم می‌کند. این مجموعه معمولاً با دیواری احاطه می‌شود تا ورود و خروج طلاب، مطابق با مقررات موجود، کنترل شود.



نویسنده از موضوع دارد و رشد روزافزون مراکز آموزش قرآن در جهان را نشان می‌دهد.

۲-۳-۲. ادعای انتقال علوم به صورت شفاهی در جوامع اسلامی

نویسنده اشاره می‌کند که در ساختار مدارس قرآنی، الگوی انتقال علوم شفاهی است و معمولاً در جوامع اسلامی، علوم به صورت شفاهی انتقال پیدا می‌کردند. سپس، نویسنده به این نکته اشاره می‌کند که دانش حفظی اصیل‌تر از ارتباط از طریق کتابت بود. (همان: ۱۴۹-۱۵۲) اما این سخن به این کلیت درست نیست. برخی از علوم، مثل اصل یادگرفتن صحیح خوانی قرآن، امری شفاهی است؛ از آنجاکه احتمال غلط نویسی آیات قرآنی می‌رود، ابتدا از نوشتن آیات و عبارات آن خودداری می‌شود تا کودک آن قدر تمرین و گفت‌وشنود شفاهی انجام دهد تا به تدریج به کتابت بدون غلط آیات توانا گردد. (خوش منش، ۱۳۸۰: ۲۴) ولی انتقال معارف قرآن این‌گونه نیست. مثلاً در قرون گذشته، کتاب‌های مهمی در عرصه تجوید و صفات حروف، مانند کتاب «خُلَاصَةُ الْعَجَالَةِ فِي بَيَانِ مُرَادِ الرِّسَالَةِ» اثر حسین الدرکزلی الموصلی (۱۳۲۷)، نوشته شده است.

۲-۳-۳. ادعای پرداختن جامعه اسلامی به مقوله حفظ و غفلت از فهم و

تفسیر قرآن

نگارنده بر بیان اعمال فشار در حفظ و تلاوت ظاهری آیات تمرکز دارد که این فشار بی‌هدف سمت و سوی خاصی نداشته و خالی از مفهوم‌گرایی است. وی اشاره می‌کند که «شاگردان پیشین تأکید می‌کنند که هیچ سؤالی مربوط به معنای آیات قرآنی را حتی در بین خودشان نپرسیده‌اند و برایشان پیش نیامده که چنین کنند؛ تنها کارشان حفظ درست آیات تلاوت شده بود.» (ایلکمن، ۱۳۹۷: ۱۵۱) نویسنده اذعان می‌دارد که در مدارس قرآنی، حفظ و تلاوت دقیق بر فهم و تفسیر اولویت دارد و در دو قسمت، تأکید بر حفظ، فارغ از تأمل در معانی، می‌شود. اظهار می‌دارد که حتی پدرانی که پسران‌شان را به فقیهانی که آموزش تلاوت قرآن را برعهده داشتند، می‌سپردند، اجازه تنبیه فرزندان‌شان را به آن‌ها می‌دادند و از نظر مسلمانان، علاوه بر عدم سوختن اجزایی که در حفظ قرآن به‌کار می‌روند، بخش‌هایی از بدن‌شان که در روند حفظ قرآن تنبیه شده نیز از گزند سوختن در قیامت در امان خواهد بود. (همان: ۱۵۱) در این مورد ذکر سه نکته ضروری است.

- تمدن بزرگ اسلامی بر پایه قرآن

این نظر نویسنده در مورد جایگاه قرآن در زندگی مسلمانان در قسمت «مطالعات موردی معاصر»، منجر به تنزّل نقش محوری کلام وحی در زندگی مسلمانان، به صرف حفظ ظاهری آیات آن، شده است. اگر این گونه بود، تمدن بزرگ اسلامی در قرون گذشته که مبتنی بر قرآن بوده است به وجود نمی آمد. از همان نخستین روزهای ظهور اسلام، مسلمانان قرآن را شالوده همه دانش ها و رفتارهای اخلاقی در نظر گرفتند. این احکام شخصیت یک مسلمان منزّه و مؤمن را شکل می دهند و به اعتقاد مسلمانان، قرآن شالوده تمام علوم است. (فان دورنهردر، ۱۳۹۷: ۵۹، ۵۵/۱) قرآن مهمترین منبع عقاید، عبادت، قانون و رفتار مسلمانان است. (غنیمه، ۱۳۷۲: ۴۸، ۵۸، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۳۳۳ و ۳۳۵) پیامبر (ص) و ائمه (ع) پیوسته می کوشیدند حجاب های بین قرآن و انسان ها را برطرف سازند، روش زندگی با قرآن را تعلیم داده و قرآن را به عنوان محور و اساس زندگی مسلمانان مطرح ساختند؛ براساس این نوع آموزش، قرآن پدیده ای جدا از زندگی انسان ها نبوده و مردم در قرائت، فهم و عمل به آن با هیچ مشکلی مواجه نبوده اند. (خوش منش، ۱۳۷۸: ۶۶) هدف از نزول قرآن، ایفای نقش مستمر و فعال در همه عرصه های زندگی از نیازهای فردی انسان ها تا حیطة تعلیم و تربیت بوده است. (خوش منش، ۱۳۷۸: ۶۵-۶۶) و حتی امروز، کشورهای مسلمانانی را می بینیم که مشتاق اند با در نظر گرفتن قرآن، همچون منشور و قانون اساسی جامعه شان، زندگی خویش را برپایه آن اداره کنند. (ماتیوس دنی، ۱۳۹۷: ۳۷۵/۱) گراهام بر نیروی نافذ قرآن، به عنوان متن مقدس در حیات مسلمانان، طی قرون و در سرتاسر جهان تأکید دارد: برای فهمی مناسب از قرآن در نقشی که به عنوان متن مقدس ایفا می کند، باید به تأثیر تعیین کننده این متن بر مسلمانان در ابعاد مختلف زندگی شان، طی سده های طولانی، توجه کرد. برجسته ترین نمونه های تأثیر قرآن، از این قرارند: نقش محوری متن مقدس قرآن به عنوان مرجع هنجارهای فردی و اجتماعی، توجیه فقهی و هدایت دینی، نقش ممتاز قرآن در معنویت و پارسایی فردی، در باورهای عامیانه و پرستش کتاب مقدس، در فرهنگ طبقه فرهیخته، در آموزش و هدایت اخلاقی، در کاربرد آیینی و شعاری و در الهام بخشی به ایمان و عقاید دینی (و نیز توجیه آن ها)، این موارد، جنبه هایی از نقش قرآن به عنوان مرجع مقدس و منبع قدرت الهی هستند. (گراهام، ۱۳۹۹: ۴۰/۵، ۴۴-۴۵) با توجه به اهمیت همه جانبه قرآن در دین امت مسلمان، تبلور تأثیر آن در بسیاری از جنبه های زندگی، دور از انتظار نیست. این کتاب مقدس نه تنها به واسطه نقش آیینی اش، بلکه به خاطر اهمیتش برای



دیگر رویه‌های فرهنگی، تأثیرگذار بوده است. تأثیر قرآن بر فرهنگ مادی دنباله‌نقش‌های متعددی است که در زندگی معنوی ایفا می‌کند. (سوچک، ۱۳۹۷: ۲۳۰/۴-۲۳۱) البته این ادعای نویسنده با آنچه خود در چند سطر بعد در قسمت «قرآن در زندگی روزانه»، می‌نویسد منافات دارد که «قرآن با تار و پود اجتماعی زندگی مسلمانان آمیخته است و همواره نقشی محوری در جامعه ایفا می‌کند؛ یعنی در جزء جزء زندگی آن‌ها حاضر است.» همچنین در قسمتی از مقاله می‌نویسد: «آموزش وسیله‌ای برای ترقی اجتماعی بود.» و نیز می‌نویسد: «شاگرد هنگامی که به حفظ کل قرآن توفیق می‌یافت «حافظ» خوانده می‌شد و همین، وی را متمایز از جامعه معمول می‌کرد؛ حتی اگر مطالعات دیگری نداشت.» (آیکلمن، ۱۳۹۷: ۱۵۲) اصل این ترقی اجتماعی نشان از جایگاه ویژه قرآن در جامعه ایمانی دارد.

- تأکید منابع اسلامی بر تدبر در قرآن

تأکید منابع اسلامی بیش از آنکه متوجه حفظ آیات باشد، متوجه تدبر و عمل به آیات قرآن است. (نساء/ ۸۲ و مومنون/ ۶۸ و ۲۹) یکی از آداب تلاوت قرآن، توجه به معانی قرآن و اندیشیدن در آیات آن است. (مستدرک الوسائل، ۴/ ۳۷۲) هدف از نزول قرآن، عمل به آیات آن است و توجه به معانی و تدبر در قرآن، مقدمه و دریچه‌ای به سوی عمل است. روایات بسیاری نیز در رابطه با این موضوع آمده است. (بحارالأنوار، ۳۷: ۳۰۸/۱۴۰۳)

- فرآیندی بودن فهم قرآن

نباید میان این مطلب که تلاوت و قرائت قرآن برای فهم آن ضرورت دارد، با این مطلب که جامعه گذشته، صرفاً به تلاوت اهمیت می‌داده، خلط کرد؛ میان این دو رابطه تضاد وجود ندارد. حفظ، مورد تأکید بوده و هست، ولی منافات با فهم معانی ندارد و به معنای این نیست که جامعه اسلامی فقط به مقوله حفظ پرداخته و دیگر مراحل، مثل فهم و تفسیر را رها کرده باشد. نکته حائز اهمیت در اینجا، بحث «فرآیندی بودن فهم قرآن» و «مراحل یادگیری» است. یادگیری متن قرآن برای فهم بهتر آن ضرورت دارد. در وظایف سه‌گانه پیامبر (ص) در هدایت امت، تلاوت آیات بر تزکیه و تعلیم مقدم است. قرآن از مقوله لسان، بیان و قرائت است و دیگر آثار و خواص آن ورای لسان آن که عربی مبین است، جای گرفته است. (جمعه/ ۲) (خوش‌منش، ۶۶: ۱۳۷۸-۶۷) حتی یک مستشرق نیز قبل از هر چیز، باید به قرائت درست قرآن آگاه باشد تا او را یک قرآن‌پژوه به شمار آورند. همه

شاگردان، قرائت و تلاوت صحیح قرآن را در مدارس، آموزش می دیدند؛ چراکه به اعتقاد مسلمانان، تلاوت قرآن اساس انتقال ایمان است. (فان دورنهردر، ۱۳۹۷: ۶۰/۸) خود نویسنده نیز در چند سطر بعد، معتقد است که آموزش های بعدی وجود داشته است: «آموزش وسیله ای برای ترقی اجتماعی بود، به ویژه برای شاگردان فقیری که امکان می یافتند آموزش های بعدی و بالاتری کسب کنند.» (آیلکمن، ۱۳۹۷: ۱۵۲)

۲-۳-۴. تعمیم سنت های منطقه ای به جهان اسلام

آیلکمن با محدودسازی حوزه مطالعه خود، فرهنگ عمومی مدارس قرآنی یک منطقه کوچک را به کل جامعه مسلمان نسبت داده؛ وی ملاک تعلیم و تربیت و حفظ آیات را صرفاً کشور مراکش قرار داده و عمومیت بخشیده است. در دیگر جوامع اسلامی، مانند مصر، ایران و عربستان با فرهنگ دیگری از تعالیم قرآن مواجهه هستیم. عمده کشورهای اسلامی، از جمله سودان، میراث ارزشمند و عظیم فرهنگی خویش را در زمینه شیوه سنتی آموزش قرآن، تاکنون، حفظ کردند. برخی از کشورها، مثل نیجریه و تانزانیا، همچنان به پیروی از الگوی کسب آموزش از استاد یا شیخ ادامه دادند و در کشورهایی، مثل پاکستان، اندونزی، نیجریه و تانزانیا، مدرسه همچنان به حیات خود ادامه می دهد. (نلی فان دورنهردر، ۱۳۹۷: ۵۹/۱)

۲-۳. مغفولات نویسنده

بحث رابطه علوم اجتماعی با قرآن، با مباحثی مربوط به کلیت دین، تحت عنوان جامعه شناسی دین، جامعه شناسی دینی، الهیات اجتماعی و جامعه خدانشناسی (سایکو تئولوژی)، هم پوشانی موضوعی دارد؛ از این رو، مناسب بود در قسمت «متن و جامعه: رویکردهای پیش از سده بیستم» به موضوعات مهمی در عرصه دین و علوم اجتماعی، مثل بحث از اصل مقوله دین و چرایی آن و مقوله علم گرایی اشاره شود. به طور کلی دو مقوله بزرگ «بینش جامعه شناختی درباره قرآن» از منظر برون قرآنی و «مضامین اجتماعی قرآن» از منظر درون قرآنی، می توانستند در این مقاله، مورد بررسی قرار گیرند. رویکردهای قرآن پژوهان غربی و روشنفکران مسلمان که آیلکمن به کرات در مقاله خود، بدان ها استناد کرده است، از جمله شلهد، اسمیت، رودنسن، ابوزید و شحرور از نوع اول، ولی بسیار ناقص هستند. خود نویسنده نیز معتقد است که «بیشتر رویکردها در آثار زبان شناختی و تاریخی که بعدها گونه ای فهم علمی اجتماعی از قرآن خوانده شد

نه بر خودِ متن قرآن که بر بافتار وحی آن متمرکز بودند.» (ایلکمن، ۱۳۹۷: ۱۴۴)



۲-۳-۱. رویکرد برون قرآنی: بینش جامعه‌شناختی درباره قرآن

مطالعه جامعه‌شناختی قرآن رویکردی برون قرآنی است که در آن به قرآن استناد و ارجاع نمی‌شود، بلکه از بیرون به قرآن نگریسته می‌شود و آن را با عنوان یک موضوع و پدیده، مطالعه جامعه‌شناختی می‌کنند. (نجاتی حسینی، ۱۳۸۹: ۱۱۵ و محدثی، ۱۴۰۰) از آنجاکه نگاه جامعه‌شناسی دین، صرفاً معطوف به تأثیر دین در اجتماع نیست، تأثیر متقابل اجتماع در دین را نیز بررسی می‌نماید. (همیلتون، ۱۳۸۱: ۱-۲) مستشرقان نیز در جامعه‌شناسی قرآن به تأثیرپذیری قرآن از جامعه عصر نزول که مردود است، پرداخته‌اند. ایلکمن در قسمت «بافتار وحی قرآنی: رویکردهای سده بیستم» به نگاشته‌ها درباره زندگینامه پیامبر (ص) می‌پردازد؛ به جایگاه مهم قرآن و تأثیر آن در شکل‌گیری تمدن بزرگ اسلامی در عصر نزول، اشاراتِ ضعیفی دارد و نسبت به موضوعات مهم اجتماعی، مانند رفتار جامعه زمان نزول درباره زن و دختر، غفلت ورزیده است. شایسته است به جهت نظم بیشتر، جامعه‌شناسی قرآن در دو ساحت مجزا مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۳-۲. جامعه‌شناسی قرآن در عصر نزول

وقتی به شأن نزول آیات قرآن از منظر جامعه‌شناسی توجه شود، می‌توان فهمید محتوای قرآن در کدام طیف از جامعه و در چه بستر (بافت) اجتماعی و فرهنگی نازل شده است. در قرآن به بستر اجتماعی شکل‌گیری و نزول قرآن و به طور مشخص، به فرهنگ‌ها و ادیان موجود در عربستان زمان نزول (حج/۱۷؛ بقره/۶۲؛ آل عمران/۱۵۴)، اشاره شده است. رابطه متقابل متن و زمینه اجتماعی را می‌توان بررسی کرد که چطور متن بر زمینه اجتماعی و کنشگران تأثیر گذاشته و یک جهان اجتماعی جدیدی به کمک متن آفریده شده است. محوریت متن قرآن در ایجاد این تمدن فراگیر، انکارناپذیر است. مسلمانان به کمک

فرآیند دلالی میان متن و معنا به فهم دستورها و سفارش‌های قرآن پرداختند و مدینه‌النبی الگویی از ایجاد یک جامعه مدنی با آرمان‌ها و ارزش‌های برتر شد. (طالب‌تاش، ۱۳۸۷: ۸۱-۸۰) آیلکمن نیز در قسمت «قرآن و زبانشناسی اجتماعی» در توضیح پیوند زبان‌شناسی جامعه‌شناسی، با اشاره به رویکرد ایزوتسو، تصریح می‌کند که قرآن مفاهیم بنیادی، مانند الله، نبی، امت و... که در هم تنیده‌اند را از جامعه و زمانه خودشان گرفت و پرورد، از معانی و مفاهیم پیشینشان والاتر برد و متفاوت از آنچه بود دوباره به عرصه اجتماع عرضه کرد. (آیلکمن، ۱۳۹۷: ۱۴۷-۱۴۹) معارضه‌ها و درگیری‌های شدید کفار با پیامبر (ص)، در تغییر گسترده‌ای که پیامبر (ص) در دستگاه واژگانی و فرهنگ مردم آن دیار ایجاد کرد، ریشه داشت. (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۸) قرآن همه رسوم جاهلی حاکم آن زمان، مانند زنده‌به‌گور کردن دختران (نحل/۵۸، ۵۹؛ تکویر/۸۹)، فحشا و شراب‌خواری، ارتباط برمبنای پیوند خونی، عصبیت قبیله‌ای و قومی را باطل کرد؛ آنگاه بر قامت آن فرهنگ ارائه شده، لباس جاودانگی پوشاند. (معرفت، ۱۳۸۰: ۳۲)

۲-۳-۱-۲. جامعه‌شناسی قرآن در تاریخ اسلام از ابتدا تا کنون

در رویکرد دوم، جامعه‌شناسی قرآن در طول تاریخ اجتماعات مسلمانان دنبال می‌شود. اینکه قرآن در طول تاریخ اسلام چگونه مدخلیت اجتماعی داشته، اثر گذاشته و فهم شده است. جامعه‌شناسی مکانت قرآن در اجتماعات مسلمان، این است که در زمان کنونی در اجتماعات مسلمانان، قرآن چگونه استفاده می‌شود و چه کارکردهای اجتماعی و معرفتی دارد. آیلکمن در دو قسمت «مدارس قرآنی: گذشته و حال» و «قرآن در زندگی روزانه» به جایگاه قرآن در حوزه علمی و نظام تعلیم و تربیتی، بودجه‌های قرآن در حکومت‌ها و ممالک اسلامی و غیراسلامی و سازمان‌های قرآنی فعلی در جهان اسلام و به این مطلب که چطور قرآن در مناسک مسلمانان حضور پیدا می‌کند، اشاراتی دارد. اما از سیر تاریخی تفسیر با گرایش اجتماعی غافل است.

- سیر تاریخی تفسیر با گرایش اجتماعی

در این رویکرد، می‌توان نقش علوم اجتماعی در تفسیر قرآن در بلاد اسلامی و فهم عالمان در طول تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی از مفهومی به نام جامعه اسلامی و تأثیر قرآن بر روابط انسانی در اجتماعات اسلامی را بررسی کرد. (محدثی، ۱۴۰۰) همان‌طور که ماجد فخری در مدخل «فلسفه و قرآن» از موضع معرفت‌شناسی درجه دو به واکاوی و تبیین پاسخ‌های داده‌شده پرداخته و تقریباً تاریخ فلسفه و قرآن



را مطرح می‌کند، در این مدخل نیز آیلکمن می‌توانست به سیر تاریخی تفسیر با گرایش اجتماعی بپردازد؛ به‌ویژه، مصلحان جوامع اسلامی که بین قرآن و معضلات و درگیری‌های اجتماعی، مانند مسئله زن، حجاب، تعدد زوجات و آزادی نسبت برقرار کردند. (محصص و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۰۴-۱۰۳) جریان نواندیش عربیاسلامی از حدود ۲۰۰ سال در سده‌های چهاردهم و پانزدهم، فرصت جدیدی در عرصه‌های قرآن‌پژوهی پدید آورد که با نوفهمی‌هایی از قرآن و سنت دینی همراه شد. این نهضت فراگیر اصلاح اجتماعی و احیای دینی به‌طور رسمی و مدون، اول بار از سوی سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش محمد عبده آغاز به کار کرد. (امین، ۱۳۷۶: ۶۳ و ایازی، ۱۳۸۹: ۱۰۴ و مدبر، ۱۳۸۹: ۱۸۵) در مصر شاگرد عبده، رشیدرضا، تلاش فکری عبده در فهم دین را ادامه داد. (خدوری، ۱۳۶۶: ۷۸) تفسیر «مراغی» و تفسیر «فی ظلال القرآن» نوشته شدند. محمد جواد مغنیه و محمدحسین فضل‌الله و سپس ابن عاشور و در ایران طالقانی، طباطبایی و مطهری گرایش اجتماعی را پرورش دادند. (مدبر، ۱۳۸۹: ۱۹۲ و ایازی، ۱۳۸۹: ۱۱۹) تفسیر نمونه مکارم‌شیرازی، جامعه در قرآن جواد آملی و شهید صدر نیز زمینه‌های فراوانی را در بهره‌مندی از قرآن در عرصه‌های اجتماعی فراهم و تبیین نمودند. (آقایی، ۱۳۸۸: ۱۲)

۲-۳-۲. رویکرد درون‌قرآنی: مضامین اجتماعی قرآن

در کنار نگاه بیرونی به قرآن، توجه به مضامین اجتماعی قرآن در نگاهی درون‌قرآنی، ضروری می‌نماید. نباید جامعه‌شناسی قرآنی منجر به غفلت از تفکر اجتماعی قرآنی شود و این اتفاقی است که در مقاله «علوم اجتماعی و قرآن» افتاده است. قرآن، ضمن ایجاد نظم اجتماعی جدید، توصیه‌های اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی دارد. (محدثی، ۱۴۰۰) بسیاری از مباحث محوری قرآن ناظر به حیات اجتماعی هستند. کاربرد واژه‌های قوم، ناس، امت، قریه و اناس در قرآن، شاهد این مدعاست. پس می‌توان از موضع معرفت‌شناسی درجه یک، مستقیماً به نسبت مضامینی که مایه‌های اجتماعی با قرآن دارند، پاسخ داد و بدین ترتیب، چارچوب رابطه کلی قرآن با رویکردهای علوم اجتماعی را بررسی کرد. ذیل مضامین اجتماعی قرآن، شش مبحث مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۳-۲-۱. وجود سنت و قانون در شکل‌گیری جامعه بشری

به قانون‌های حاکم بر روابط اجتماعی که قرآن به آن‌ها اشاره کرده است، سنت‌های اجتماعی قرآنی گویند. (غفاری فر و سالاریه، ۱۳۹۸: ۵۶) و هدف از

ذکر سنت، اصلاح و هدایت جامعه است. (آل عمران/۱۳۷-۱۳۸) سنت‌های اجتماعی حاکم بر جوامع (قانونمندی جامعه)، تاریخ آن‌ها و توجه دادن به عبرت از آن‌ها (آل عمران/۱۳۷ و یوسف/۱۱۱)، سنت برادر بودن مؤمنان با یکدیگر (حجرات/۱۰)، فراگیری آثار اعمال (اعراف/۹۶)، پیروزی حق بر باطل (مجادله/۲۱)، مجازات (انبیاء/۱۱ و طلاق/۸)، مهلت دادن (کهف/۵۸)، ارسال رسل (یونس/۴۷ و رعد/۷ و شعراء/۲۰۸ و نحل/۱۱۸ و غافر/۳۱ و نساء/۴۹ و عنکبوت/۴۰) از اهم مصادیق سنن اجتماعی است. (ایروانی، حسینی زیدی، ۱۳۹۲: ۷۱)

۲-۲-۳-۲. تحلیل قرآن نسبت به ماهیت روابط انسانی در جامعه

آیات ناظر به رابطه رفتار و شخصیت، جایگاه اعتقادات قرآن محور با نوع جامعه ایده‌آل و نقش و جایگاه افراد در شکل دهی به این جامعه (قصص/۴)، رابطه ایمان و افزایش برکات (اعراف/۹۶)، وجود گرایش‌های خاص در جامعه، مانند تفکر مبتنی بر نفاق، ایمان یا کفر که منجر به شکل‌گیری تعاملات خاص در جامعه می‌گردد و مطرح کردن گروه‌ها و شبه‌گروه‌های اجتماعی. اعتقادی مانند گروه مؤمنین (فرقان/۶۳-۷۷)، منافقین (منافقون/۱) و کفار (تحريم/۹) یا دو طبقه مترف (سبأ/۳۴) و صالح (اعراف/۱۹۶) و طرح بحث از ریشه‌های فساد جامعه و راهکارهای اصلاح آن که بیشتر در قالب اصول اساسی، مانند ضرورت و فلسفه بعثت انبیا و فروع آن که تا ابعاد اجتماعی نماز، تولی و تبری و امر به معروف و نهی از منکر پیش می‌رود. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۹۱/۴-۱۳۳) بایدها و نبایدها در ابعاد مختلف مادی و معنوی، طرح و بیان احکام از نوع واجبات و محرمات و اشاره به برخی از علل تشریح احکام، تجلی ابعاد اجتماعی مناسک دینی در قرآن؛ برای نمونه اقامه نماز، انفاق و تعاون و اثرات اجتماعی آن‌ها، نظارت اجتماعی و نقش حج و جهاد در جامعه و صحه‌گذاری قرآن بر شورا نیز از آن جمله‌اند.

۲-۲-۳-۳. توجه قرآن به عوامل ایجاد و سقوط جوامع انسانی

تاریخ زندگی انسان‌های صالح و ناصالح، عوامل ظهور و سقوط امت‌ها (اعراف/۳۴ و یونس/۴۹ و حجر/۵ و نحل/۶۱ و مؤمنون/۴۳ و سبأ/۳۰)

۲-۲-۳-۴. توجه به ماهیت خانواده و چگونگی روابط میان فردی در آن

آیات اجتماعی قرآن با موضوع وضعیت زنان و حقوق آنان، پسران، دختران، ازدواج (نور/۳۲)، خانواده (روم/۲۱) و جایگاه اعضای آن.



۵-۲-۳-۲. دیدگاه قرآن دربارهٔ مدنیت انسان

مسائل حقوقی: اصل اشتراک زن و مرد از ماترک متوفی (نساء/۷)، تساوی بخشی، تأکید قرآن بر آزادی بردگان و رفتار مناسب با آنها که در مدخل «برده و برده‌داری» همین دایرةالمعارف، بدان پرداخته شده است. (بروکوپ، ۱۳۹۷: ۵۱۷/۱) و نیز بحث جنسیت در قرآن، متغیرهای مهم در روابط انسان‌ها، مثل اصل عدالت (هدف اصلی بعثت انبیا)، تعهد به پیمان‌ها و توجه به حقوق اجتماعی افراد و گروه‌ها، ریشهٔ تفاوت‌ها از نظر قرآن (حجرات/۱۳)، جامعهٔ آرمانی و مدینهٔ فاضله (نور/۵۵) اصالت فرد و اجتماع در قرآن.

مسائل سیاسی: موضع جامعهٔ مؤمنان در برابر اجتماعاتی که کفار و منافقان تشکیل می‌دهند، اینکه نافرمانی مدنی و فساد فی‌الارض مطلوب نیست. بیان انحرافات اجتماعی، مانند سرقت، فحشاء، ظلم و راه‌های مبارزه با آن‌ها (آل عمران/۱۳۵ و مائده/۳۸-۳۲-۳۳ و نور/۲۱ و نساء/۱۵-۲۵) و موضوعاتی مانند رسیدگی به ایتام، مساکین و در راه‌ماندگان (بقره/۸۳-۱۷۷، ۲۱۵ و انسان/۸۲ و مائده/۸۹ و توبه/۶۰ و انفال/۴۱ و کهف/۷۹) و رهبری و نقش آن در جامعه. (نساء/۵۹)

مسائل اقتصادی: دفاع از ثروت عادلانه، منفقانه و محسنانه، انفاق معیار تقوا (بقره/۳ و ۲۱۵)، توصیه به زکات، ادای دین و امانت و مذموم شمردن ربا.

۶-۲-۳-۲. چگونگی تأثیرگذاری قرآن در فرآیند فرهنگ‌پذیری جامعه

نهادینه‌کردن آموزه‌های قرآنی در قالب باورها، ارزش‌ها و هنجارها در افراد برای داشتن نظام اجتماعی سالم در آیات بسیاری مورد تأیید بوده است. در کنار تلاوت آیات الهی، تزکیه و تعلیم وحی به عنوان عامل مؤثر در راستای رهایی انسان از ضلالت مطرح است. (جمعه/۲) تقلید یکی از روش‌های تأثیرگذاری قرآن است که دو دسته تقلید پسندیده (نحل/۴۳-۴۴) و تقلید ناپسند (بقره/۱۷۰؛ مائده/۱۰۴) مطرح می‌شود. الگوگیری و تأثیرپذیری در نظام اجتماعی قرآن از شخص پیامبر (ص) است. (احزاب/۲۱) و باورهای فرهنگی نظام اجتماعی قرآن در گروه متقین تبلور یافته است. (بقره/۲-۴)

نتیجه‌گیری

در این مقاله، مباحث مهم از موارد ادعایی نویسنده در مقولات «بافتار وحی قرآنی»، «قرآن و زبان‌شناسی اجتماعی» و «مطالعات موردی معاصر» مورد تحلیل قرار گرفت.

۱. در نقد روشی، پراکندگی مباحث و بی‌انسجام بودن بحث‌ها، استناد نویسنده به برخی آراء و غفلت از برخی دیگر و بی‌ارتباطی برخی بخش‌ها به عنوان مدخل مطرح شد.

۲. در نقد محتوایی، سه محور اصلی «بافتار وحی قرآنی»، «قرآن و زبان‌شناسی اجتماعی» و «مطالعات موردی معاصر» با ادله قرآنی و روایی، مورد نقد قرار گرفته و ضعف محتوای مدخل مشخص شد.

۳. در قسمت مغفولات نویسنده، دو محور برون قرآنی، یعنی «بینش جامعه‌شناختی درباره قرآن» و درون قرآنی یعنی «مضامین اجتماعی قرآن»، مورد بررسی قرار گرفتند و مشخص شد که نویسنده به بُعد اول بسیار ضعیف پرداخته است و از بُعد دوم کاملاً غفلت ورزیده است. علت سطحی بودن مقاله نیز همین مسئله است. زیرا اساساً موضوع «جامعه مسلمانان عصر نزول و پس از آن تا به امروز»، محتوای سطحی‌تری را نسبت به «مضامین بلند اجتماعی قرآن» که مبنای ساخت جامعه اسلامی-انسانی تراز و فرامکانی و فرازمانی است، شامل می‌شود.

۵. از مضامین اجتماعی مهم قرآن، شش مورد که جا داشت در این مقاله بدان‌ها پرداخته شود، یعنی وجود سنت و قانون در شکل‌گیری جامعه بشری، تحلیل قرآن نسبت به ماهیت روابط انسانی در جامعه، توجه قرآن به عوامل ایجاد و سقوط جوامع انسانی، توجه به ماهیت خانواده و چگونگی روابط میان فردی در آن، دیدگاه قرآن درباره مدنیت انسان و چگونگی تأثیرگذاری قرآن در فرآیند فرهنگ‌پذیری جامعه مورد تحلیل قرار گرفتند.



منابع

- قرآن کریم

۱. ابوزید نصر، حامد، (۱۹۹۴). «نقد الخطاب الديني». مصر- قاهره: سینا للنشر.
۲. امین، محمد (۱۳۷۶). «پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید»، ترجمه حسن یوسفی اشکوری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۸). «گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن مجید»، فصلنامه الهیات اجتماعی، شماره اول، صص ۱۰۳-۱۴۹.
۴. ایازی، محمد علی (۱۳۸۰). «قرآن و فرهنگ زمانه». رشت: کتاب مبین.
۵. ایروانی، جواد و سید ابوالقاسم حسینی زیدی (۱۳۹۲). «اعجاز قرآن در سنت‌های اجتماعی»، دوفصلنامه قرآن و علم، سال هفتم، شماره ۱۳، صص ۷۱-۹۶.
۶. ایزدی مبارکه، کامران (۱۳۷۶). «شروط و آداب تفسیر و مفسر»، چاپ او. تهران: امیرکبیر.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۱). «خدا و انسان در قرآن»، ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۸. آقایی، محمدرضا (۱۳۸۸). «روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن»، دوفصلنامه قرآن و علم، سال ۳، شماره ۵، صص ۱۱-۳۵.
۹. آیکلمن، دیل (۱۳۹۷). «دایره‌المعارف قرآن (مترجم: ابراهیم موسی پور بشلی)». تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۱۰. بابائی، علی اکبر (۱۳۷۹). «روش‌شناسی تفسیر قرآن»، چاپ اول. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سازمان سمت.
۱۱. بروکوپ، جانانان (۱۳۹۷). «دایره‌المعارف قرآن»، ترجمه سعید عدالت‌نژاد. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۱۲. بغوی، حسین بن مسعود (بی‌تا). «معالم التنزیل فی تفسیر القرآن»، به تحقیق عبدالرزاق المهدی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، جلد ۳.
۱۳. توسلی، غلامعباس (۱۳۸۰). «جامعه‌شناسی دینی». تهران: نشر سخن.
۱۴. جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۵). «اسلام دین زنده و همیشه جاوید»، نشریه پاسدار اسلام، شماره ۲۹۷، صص ۷-۱۰.
۱۵. خدوری، مجید (۱۳۶۶). «گرایش‌های سیاسی در جهان عرب»، ترجمه عبدالرحمان عالم. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۶. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۷۸). «آموزش قرآن در مکتب رسول اکرم (ص)»، نشریه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۱۸، صص ۶۵-۸۰.
۱۷. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۰). «مراکز آموزشی قرآن کریم»، نشریه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۲۶، صص ۲۱-۴۴.
۱۸. دوران، ویلیام جیمز (۱۳۳۷). «تاریخ تمدن»، ترجمه احمد آرام و شرکا، تهران: انتشارات اقبال.
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۱). «وحی‌شناسی: ماهیت و ویژگی‌ها». قم: انتشارات ارشد.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۷۷). «قرآن و فرهنگ زمانه نشریه معرفت»، شماره ۲۶، صص ۴۴-۵۳.
۲۱. رضایی اصفهانی، محمد علی (بی‌تا). «منطق تفسیر قرآن (۵)، قرآن و علوم طبیعی و انسانی».
۲۲. رضایی اصفهانی، محمد علی و جواد پورحسین (۱۳۷۶). «تأثیر آموزه‌های علوم تجربی در پژوهش‌های قرآنی»، نشریه دانشگاه انقلاب، شماره ۱۱، صص ۱۴۳-۱۶۰.
۲۳. سوچک، پریسیلا (۱۳۹۷). «دایره‌المعارف قرآن»، ترجمه: نگین میری. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.

۲۴. سیوطی، جلال‌الدین (بی‌تا). «الاتقان فی علوم القرآن»، جلد ۱. بیروت: دارالمعرفه.
۲۵. شولر، مارکو (۱۳۹۹). «دایرةالمعارف قرآن»، ترجمه سید علی آقایی. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۲۶. الصباغ، محمد بن لطفی (۱۴۰۸). «بحوث فی اصول التفسیر». بیروت: المكتب الاسلامی.
۲۷. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۴۱۳). «من لا یحضره الفقیه». قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۶). «قرآن در اسلام». تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۵). «المیزان فی تفسیر القرآن». قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. عبدالمجید، طالب‌تاش (۱۳۸۷). «قرآن و فرهنگ عصر نزول»، نشریه قیسات، شماره ۴۸، صص ۷۹-۹۶.
۳۱. علمی، قربان (۱۳۸۲). «مدخلی بر نظریه دینی مرتضی مطهری»، مقالات و بررسی‌ها. دفتر ۷۴، صص ۶۱-۷۳.
۳۲. غفاری، علی‌اکبر و محمد بن یعقوب کلینی و محمد آخوندی (۱۳۶۳-۱۳۶۵). «الکافی». تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. غفاری، حسن و صفورا سالاریه (۱۳۹۸). «نگاه فرایندی به سنت‌های اجتماعی در سوره اسراء»، نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی، شماره ۲۵، صص ۵۳-۷۴.
۳۴. غنیمه، عبدالرحیم (۱۳۷۲). «تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی»، ترجمه نورالله کسائی. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۳۵. فان دورنهردر، نلی (۱۳۹۷). «دایرةالمعارف قرآن» ترجمه محمد طاهر ریاضی ارسى. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۳۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (بی‌تا). «مفاتیح الغیب». بیروت: دار احیاء التراث العربی، جلد ۲۰.
۳۷. کلانتیری، ابراهیم (۱۳۸۰). «وحی و فرهنگ عصر نزول، نشریه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)»، شماره ۴۰، صص ۱۱۳-۱۴۰.
۳۸. گراهام، ویلیام (۱۳۹۹). «دایرةالمعارف قرآن»، ترجمه مهرداد عباسی. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۳۹. لوبون، گوستاو (۱۳۸۰). «تاریخ تمدن اسلامی و عربی»، ترجمه سید محمد تقی فخر دایی. تهران: افراسیاب.
۴۰. ماتیوسن‌دنی، فردریک (۱۳۹۷). «دایرةالمعارف قرآن»، ترجمه فرهنگ مهروش. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۴۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). «بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار». بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۲. محدثی، حسن (۱۴۰۰). «نشست بررسی مدخل «علوم اجتماعی و قرآن»»، بیست و چهارمین نشست از سلسله نشست‌های رمضان. سایت دین‌آنلاین با عنوان «سی شب سی مدخل».
۴۳. محمص، مرضیه و کاظم قاضی‌زاده و محمدعلی ایازی (۱۳۹۴). «علامه محمد حسین فضل‌الله و اندیشه همزیستی اجتماعی در تفسیر آیات قرآن»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۲۵، صص ۱۰۱-۱۲۰.
۴۴. مدبر، محمد حسین (۱۳۸۹). «بررسی گرایش اجتماعی در تفسیر قرآن»، دو فصلنامه قرآن و علم، سال چهارم، شماره ۶، صص ۱۸۵-۲۰۴.
۴۵. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۰). «زن در نگاه قرآن و در فرهنگ زمان نزول»، ترجمه حسن حکیم‌باشی، نشریه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۵ و ۲۶، صص ۲۶ تا ۵۳.



۴۶. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۲). "قرآن و تأثیرپذیری از محیط"، قبسات، شماره ۲۹.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). «تفسیر نمونه»، چاپ اول، جلد ۲۰. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. نجاتی حسینی، سید محمود (۱۳۸۹). «جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی (بازخوانی انتقادی-مقایسه‌ای از سنت‌های فکری در دین‌پژوهی اجتماعی و فرهنگی)»، دوفصلنامه اسلام و علوم اجتماعی س ۲، ش ۴، صص ۷۷ تا ۱۲۰.
۴۹. وینتر، تیموتی (۱۳۹۷). «دایرةالمعارف قرآن»، ترجمه سیده زهرا مبلغ. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۵۰. هادی، قربانعلی (۱۳۸۸). «نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین». قم: انتشارات بین‌المللی المصطفی.
۵۱. هادی، قربانعلی (۱۳۹۳). «هرمنوتیک متن در اندیشه نصر حامد ابوزید»، نشریه پرتو خرد، شماره ۵ و ۶ صص ۷۴-۹۵.
۵۲. هادی، قربانعلی (۱۳۹۶). «نصر حامد ابوزید و منطق فهم دین»، نشریه پرتو خرد، شماره ۱۴، صص ۱۹۷-۲۱۶.
۵۳. همیلتون، ملکم (۱۳۸۱). «جامعه‌شناسی دین»، ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، چاپ دوم.

References

- The Holy Quran
1. Abuzeid Nasr, Hamed, (1994). "Criticism of al-Khattab al-Dini". Egypt-Cairo: Sina Publishing House.
 2. Amin, Mohammad (1376). "Muslim pioneers of modernism in the new era", translated by Hasan Yousefi Ashkuri. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
 3. Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (2008). "Social orientation in contemporary interpretations of the Holy Quran", *Social Theology Quarterly*, No. 1, pp. 103-149.
 4. Ayazi, Mohammad Ali (2008). "Qur'an and contemporary culture". Rasht: Mo-bin book.
 5. Irvani, Javad and Seyyed Abulqasem Hosseini Zaidi (2012). "Miracles of the Qur'an in Social Traditions", *biannual Qur'an and Science*, Year 7, Number 13, pp. 71-96.
 6. Blessed Yazidi, Kamran (1376). "Terms and customs of interpretation and interpretation", his edition. Tehran: Amir Kabir.
 7. Izutsu, Toshihiko (1381). "God and Man in the Qur'an", translated by Ahmad Aram. Tehran: Publishing Company.
 8. Aghaei, Mohammad Reza (2008). "Methodology of the social interpretation of the Qur'an", two quarterly *Qur'an and Science*, year 3, number 5, pp. 11-35.
 9. Eikelman, Dale (2017). "Encyclopedia of the Qur'an (Translator: Ibrahim Musipour Bashli)". Tehran: Hikmat Publishing House.
 10. Babaei, Ali Akbar (1379). "Methodology of Qur'an interpretation", first edition. Tehran: Research Institute of the field and university and the position organization.
 11. Brokop, Jonathan (2017). "Encyclopedia of the Qur'an", translated by Saeed Adalat-Najad. Tehran: Hikmat Publishing House.
 12. Baghvi, Hossein bin Masoud (Beta). "Maalam Al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an", researched by Abdul Razzaq Al-Mahdi. Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi, volume 3.
 13. Tavasli, Gholam Abbas (2010). "Religious Sociology". Tehran: Sokhon Publishing House.
 14. Javadi Amoli, Abdullah (1385). "Islam is a living and eternal religion", *Pasdar Islam magazine*, number 297, pp. 7-10.
 15. Khoduri, Majid (1366). "Political trends in the Arab world", translated by Abdul Rahman Alam. Tehran: Bureau of Political and International Studies.
 16. Khoshmanesh, Abulfazl (1378). "Education of the Qur'an in the School of the Holy Prophet (PBUH)", *Journal of Historical Studies of the Qur'an and Hadith*, No. 18, pp. 65-80.
 17. Khoshmanesh, Abulfazl (2010). "Educational Centers of the Holy Qur'an", *Journal of Historical Studies of the Qur'an and Hadith*, No. 26, pp. 44-44
 18. Durant, William James (1337). "History of Civilization", translated by Ahmad Aram and partners, Tehran: Iqbal Publications.
 19. Rabbani Golpayegani, Ali (2011). "Revelation: nature and characteristics". Qom: Arad Publications.
 20. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali (1377). "Qur'an and contemporary culture of Marafet magazine", number 26, pp. 44-53.
 21. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali (Bita). "Logic of interpretation of the Qur'an (5), Qur'an and natural and human sciences".
 22. Rezaei-Esfahani, Mohammad Ali and Javad Pourhossein (1376). "Effect of the Teachings of Experimental Sciences on Quranic Researches", *Journal of the Revolution University*, No. 110, pp. 143-160.
 23. Suchak, Priscilla (2017). "Daira al-Maarif Qur'an", translation: Nagin Miri. Tehran: Hikmat Publishing House.

24. Siyuti, Jalaluddin (Beita). "Education in the Sciences of the Qur'an", Volume 1. Beirut: Dar al-Marafa.
25. Shuler, Marco (2019). "Dairah Al Ma'arif Qur'an", translated by Seyyed Ali Aghaei. Tehran: Hikmat Publishing House.
26. Al-Sabbagh, Muhammad bin Lotfi (1408). "Research on Usul al-Tafseer". Beirut: Al-Maktab al-Islami.
27. Sadouq, Muhammad Ibn Ali Ibn Babuyeh (1413). "I don't know Yahdrah al-Faqih". Qom: Islamic publishing office affiliated with the teachers community of Qom seminary.
28. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1376). "Quran in Islam". Tehran: Darul Kitab al-Islamiya.
29. Tabatabaei, Mohammad Hossein (1375). "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an". Qom: Publishing House of Qom Faculty of Education.
30. Abdul Majeed, Talib Tash (2007). "Qur'an and Culture of the Age of Descendence", Qobsat Magazine, No. 48, pp. 79-96.
31. Elmi, Ghorban (2012). "An introduction to Morteza Motahari's religious theory", articles and reviews. Book 74, pp. 61-73.
32. Ghafari, Ali Akbar and Muhammad bin Yaqub Kilini and Muhammad Akhundi (1363-1365). "Al-Kafi". Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyyah.
33. Ghafari-Far, Hassan and Safura Salarieh (2018), "A Processual Look at Social Traditions in Surah Isra", Journal of Islam and Social Studies, No. 25, pp. 53-74.
34. Ghanimah, Abdur Rahim (1372). "History of Great Islamic Universities", translated by Nurullah Kasai. Tehran: University of Tehran Publishing Institute.
35. Van Dornherder, Nellie (2017). "Encyclopedia of the Qur'an" translated by Mohammad Tahir Mathias-Arsi. Tehran: Hikmat Publishing House.
36. Fakhr al-Din Razi, Abu Abd Allah Muhammad bin Umar (Beta). "Mufatih al-Ghaib". Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, volume 20.
37. Kalantari, Ibrahim (1380). "Revelation and Culture of the Age of Destruction", Al-Zahra University Journal of Humanities, No. 40, pp. 113-140.
38. Graham, William (2019). "Qur'an Encyclopaedia", translated by Mehrdad Abbasi. Tehran: Hikmat Publishing House.
39. Lubon, Gustav (1380). "History of Islamic and Arabic Civilization", translated by Seyyed Mohammad Taqi Fakhr Daei. Tehran: Afrasiab.
40. Mathewson-Denny, Frederick (2017). "Qur'an Encyclopaedia", translation of Farhan Mehroosh. Tehran: Hikmat Publishing House.
41. Majlesi, Mohammad Bagher (1403). "Bihar al-Anwar al-Jama'e Leder Akhbar al-Imae al-Atahar". Beirut: Al-Wafa Institute.
42. Muhaddi, Hassan (1400). "Meeting to examine the entry of "Social Sciences and the Qur'an", the twenty-fourth meeting of the series of Ramadan meetings. Dean online site with the title "3 nights, 3 entries".
43. Mohass, Marzieh, Kazem Ghazizadeh and Mohammad Ali Ayazi (2014). "Al-lameh Muhammad-Hossein Fazlullah and the thought of social coexistence in the interpretation of the Qur'anic verses", Quran and Hadith Science Research, No. 25, pp. 101-120.
44. Madbar, Mohammad Hossein (2009). "Study of social tendency in the interpretation of the Qur'an", two quarterly Qur'an and Science, year 4, number 6, pp. 185-204.
45. Marafet, Mohammad Hadi (2010). "Woman in the eyes of the Qur'an and in the culture of the time of descent", translated by Hassan Hakim-Bashi, Qur'anic researches-hai publication, numbers 25 and 26, pp. 26-53.
46. Marafet, Mohammad Hadi (2008). "Qur'an and being influenced by the envi-

ronment", Qobsat, No. 29.

47. Makarem Shirazi, Nasser (1374). "Example Commentary", first edition, volume 20. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.

48. Nejati Hosseini, Seyyed Mahmoud (2009). "Sociology of Religion and Religious Sociology and Society-Theology (a critical-comparative review of intellectual traditions in religious, social and cultural studies)", Islam and Social Sciences Quarterly Q2, No. 4, pp.-p.77 to 120.

49. Winter, Timothy (2017). "Qur'an Encyclopaedia", translated by Seyyedeh Zahra Megami. Tehran: Hikmat Publishing House.

50. Hadi, Gurban Ali (2008). "Criticism of hermeneutic foundations of the theory of different readings of religion". Qom: Al-Muštafa International Publications.

51. Hadi, Gurban Ali (2014). "Hermeneutics of the text in Nasr Hamed Abu Zaid's thought", Parto Khord magazine, No. 5 and 6, pp. 74-95.

52. Hadi, Gurban Ali (2016). "Nasr Hamed Abu Zaid and the Logic of Understanding Religion", Parto Khord Magazine, No. 14, pp. 197-216.

53. Hamilton, Malcolm (2011). "Sociology of Religion", translated by Mohsen Salasi. Tehran: Tabiyan Publishing Cultural Institute, second edition.