


[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

**فصلنامه علمی ـ پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی منتشر می‌شود.**
**سال ۱۰ / شماره ۲ / شماره پیاپی ۳۵ / تابستان ۱۴۰۳**

**صاحب امتیاز و مدیر مسئول:** عطاءالله رفیعی آتانی
**سردبیر:** احمدحسین شریفی
**جانشین سردبیر:** سید محمدتقی موحد ابطحی
**مدیر اجرایی و بازبین نهایی:** سید مهدی موسوی
**ویراستار:** حمیدرضا عرفانی‌فر
**صفحه‌آرا و طراح جلد:** اعظم یزدلی
**اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:** سعید بهشتی (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی. تهران. ایران.)، سید محمدرضا تقوی (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز. شیراز. ایران.)، عطاءالله رفیعی آتانی (استادیار گروه اقتصاد دانشگاه علم و صنعت ایران. تهران. ایران.)، احمدحسین شریفی (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). قم. ایران.)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، سید حسین میرمعزی (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم. ایران.)، حسن آقانظری (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)
**اعضای مشورتی هیئت تحریریه:** حسین بستان (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، سید احسان رفیعی علوی (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، محمد کاویانی آرانی (دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، محمدجواد نوروزی (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))، جاوید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علیگر. هند.)، طلال عتریسی (استاد دانشگاه بیروت. لبنان.)

**نشانی دفتر فصلنامه:**
**تهران:** بلوار ارتش (شرق به غرب)، بعد از متروی شهید محلاتی، نرسیده به "شمیران سنتر"، پلاک ۷۹، مجتمع کاسپین، طبقه اول، واحد۲، "مؤسسه گفتمان پیشرفت"
کد پستی: ۱۹۵۵۷۵۳۷۴۷
تلفن: ۰۲۱-۲۲۴۷۷۳۸۸
**قیمت:** ۲۰۰/۰۰۰ تومان
**نشانی اینترنتی:** frh.sccsr.ac.ir **پست الکترونیک:** frh@sccsr.ac.ir

ISSN: 2476-745X
E-ISSN: 2783-1418

**فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی ـ پژوهشی شد. رتبه علمی ـ پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.**

ـ مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
ـ فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
ـ نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]




| سال ۱۰ | شماره ۲ | شماره پیاپی ۳۵ | تابستان ۱۴۰۳ |

[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

**بسمه تعالی**

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به منظور تمهید مقدمات تحول علوم انسانی و دست‌یابی به علوم انسانی اسلامی که در اسناد بالادستی ایران اسلامی بر آن تأکید شده است، در محورهای زیر از مقالات پژوهشی اساتید و پژوهشگران حوزه و دانشگاه و دانشجویان تحصیلات تکمیلی استقبال می‌کند:
۱) ارزیابی مبانی فلسفی و روش‌شناسی علوم انسانی موجود؛ ۲) ارائه مبانی فلسفی و کلامی علوم انسانی اسلامی؛ ۳) سیاست‌پژوهی تحول علوم انسانی؛ ۴) اقتصاد علوم انسانی؛ ۵) آینده‌پژوهی علوم انسانی؛ ۶) نقد نظریه‌های بنیادین علوم انسانی موجود و ۷) ارائه نظریه‌های بنیادین در ارتباط با علوم انسانی بومی و اسلامی.
لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد ذیل رعایت شود:

## شرایط اولیه پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی به فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا هم‌زمان جهت انتشار به همایش‌ها یا نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- نویسنده باید مقاله را از طریق سامانه بارگذاری کند. به مقالات ارسالی از طریق ایمیل ترتیب اثر داده نخواهد شد.

## قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

مقالات باید در یکی از قالب‌های: پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد) یا نقطه‌نظر (دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

## حجم مقاله

تعداد واژگان مقاله (با احتساب فهرست منابع): بین ۴۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه
تعداد کلیدواژه‌ها: ۵ تا ۸ کلیدواژه
تعداد واژگان چکیده: ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه

## نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

- تعداد نویسندگان مقالات نباید بیش از سه نفر باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوهای ذیل در فایل word درج شود.

[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

○ **اعضای هیئت‌علمی**

رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **دانشجویان**

دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **افراد و محققان آزاد**

مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **طلاب**

سطح (دو، سه، چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

- نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده موردنظر درج شود.
- فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

**ساختار مقاله**

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله‌محور باشد و ثانیاً، گویای محتوای مقاله باشد.

۲. نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان

۳. چکیده: چکیده باید در عین اختصار، بیانگر مسئله اصلی پژوهش، روش پژوهش و یافته‌ها و نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینهٔ اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبهٔ نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقالهٔ علمی پژوهشی نویسنده در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست‌کم پاسخ چهار سؤال را به‌صورت ضمنی بیان کند: چه می‌خواهم بنویسم؟ (تبیین مسئله). چرا می‌خواهم بنویسم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن مسئله). چگونه می‌خواهم بنویسم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می‌خواهم بنویسم؟ (پیش‌فرض‌ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

۵. بدنـــهٔ اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مســـئله‌ای که در هر مقالـــه‌ای موردبحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشـــد؛ اما به‌طورکلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشـــی در نظر داشته باشند که در این بخش لازم است: اولاً، مدعای خود را به‌صورتی شفاف بیان کنند. ثانیاً، دلایل اثبات مدعی و شواهد و قرائن آن را به‌وضوح و در شکلی منطقی و منسجم بیان کنند و ثالثاً، نقدهای وارد شده به دلایل یا مدعا را پاسخ دهند.

۶. نتیجه‌گیری: یکی از بخش‌های مهم هر مقاله‌ای بخش نتیجه‌گیری آن اســـت. نویســـنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاستی، فردی، اجتماعی و امثال آن از مقاله تدوین شده انتظار می‌رود.

۷. کتاب‌نامه

**درج پانویس، ارجاعات درون متن و کتاب‌نامه**

*** روش استناد دهی: APA

**درج پانویس**

* از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
* اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
* از نقل‌قول‌های مســـتقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل‌قول مستقیم است).
* نقل‌قول‌هـــای مســـتقیم حداکثر تا ۴۰ کلمـــه در درون علامت نقل‌قول " " و بیـــش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

**ارجاعات درون متن**

* ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره: ۵)
* ارجاع به نهج‌البلاغه: (نهج‌البلاغه: خطبه، ۵۰)
* به‌هیچ‌وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
* اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتماً باید در بخش کتاب‌نامه مقاله نیز درج شود.
* اســـتناد درون متن، داخل پرانتز، شامل (نام خانوادگی نویســـنده/ نویسندگان، سال انتشار، حرف ج

[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

شماره جلد: حرف ص شماره صفحه).
درصورتی‌که از چند صفحه پیاپی استفاده شده باشد، به‌صورت مثلاً: صص ۲۵-۲۳ درج خواهد شد. (اعداد از چپ به راست نوشته شود).
مثال: (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ص ۳۵۲)
* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* درصورتی‌که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم متمایز شوند.
* اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
* اگر تعداد نویسنده‌ها بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
* اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه‌ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

**کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)**

*** قرآن و نهج‌البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج‌شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به‌صورت کامل، اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W
* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند(منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتابخانه درج شوند).
* نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

**نحوه ارجاع به مقالات**

* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به‌صورت Bold). عدد دوره (عدد شماره). عدد صفحات آغازین و پایانی مقاله.
* برای درج عنوان مجله، نیازی به درج واژه‌های نشریه، مجله، فصلنامه، دو فصلنامه، ماهنامه نیست.

[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

مثال: پارسانیا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه». **اسلام و علوم اجتماعی**. شماره ۶. صص ۴۹-۷.

**نحوهٔ ارجاع به کتاب**

* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی‌جا»، «بی‌نا» و «بی‌تا» درج شود.

* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به‌صورت Bold). ج (شماره جلد). چ (شماره چاپ). مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی. محل نشر: ناشر.

مثال: کنوبلاخ، هوبرت. ۱۳۹۰. **مبانی جامعه‌شناسی معرفت**. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

**نحوهٔ ارجاع به یک مقاله از مجموعه مقالات**

* نام خانوادگی، نام (نویسندگان مقاله). سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجموعه مقاله (به شکل Bold). (ج شماره جلد). (چاپ شماره چاپ) (مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی). محل نشر: ناشر، ص (درج شماره صفحات مقاله در مجموعه مقاله).

**نحوهٔ ارجاع به یک منبع الکترونیکی**

* نام خانوادگی، نام (پدیدآورندگان). سال انتشار. «عنوان مطلب». تاریخ انتشار. نام پایگاه اطلاعاتی. درج لینک مستقیم مطلب الکترونیکی.

مثال: خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت‌وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». ۱۳۷۶/۶/۲.

www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir

**جداول، نمودارها و تصاویر**

- فایل تصاویر مقاله با کیفیت بالا ضمیمه‌ی مقاله شود (ارسال تصاویر پس از پذیرش مقاله و قبل از صفحه‌آرایی، از طریق ایمیل فصلنامه).
- لازم است جداول و نمودارهای مقاله قابلیت ویرایش داشته باشد و به‌صورت عکس ارسال نشود.

[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

## فهرست مطالب


۱۱ **تحول مفهوم دولت و بازتاب آن در دگردیسی روش‌های متعارف بودجه‌ریزی (رهیافتی برای نظام بودجه‌ریزی در ایران با رویکرد اسلامی)**
سیدمحمدعلی موسوی

۴۷ **نظریه شخصیت توحیدی مبتنی بر روش تحلیل محتوای نصوص دینی و نظریه‌پردازی قیاسی**
سیدعلی مرعشی

۸۵ **نقش مشاوران فلسفی در مدیریت منابع انسانی: چهارچوب نظری و کاربردهای عملی**
رضا دلاوری

۱۱۷ **مبانی فلسفی و زبان‌شناختی تعامل قرآن با فرهنگ زمانه از نگاه مستشرقان و اندیشمندان مسلمان**
لیلا رمضان‌نیا سماکوش، محمد شریفی، سیدقاسم حسینی

۱۳۹ **ارزیابی نظریهٔ «آنارشیسم فلسفی» برپایهٔ دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی**
سیدمحمدهادی مقدسی، مهدی امیدی

۱۶۷ **«توصیف فربه» به‌مثابه یک روش کیفی**
محمد مبینی شورستانی، سیدهاشم موسوی، محمدامین کنعانی، هادی نوری


[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

مقاله علمی پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۱

# مبانی فلسفی و زبان‌شناختی تعامل قرآن با فرهنگ زمانه از نگاه مستشرقان و اندیشمندان مسلمان

**لیلا رمضان‌نیا سماکوش** *
طلبه سطح چهار آموزش عالی حضرت خدیجه (س) بابل
samakoosh60@gmail.com
**محمد شریفی**
دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد
m.sharifi@yazd.ac.ir
**سیدقاسم حسینی**
استادیار دانشگاه علوم ومعارف قرآن کریم قم، دانشکده علوم قرآنی آمل
mirtaha1@yahoo.com

**چکیده:**
مسئله «تعامل قرآن با فرهنگ زمانه» از مباحث بنیادین در مطالعات قرآنی معاصر است که درباره نسبت میان وحی الهی و بافت تاریخی و فرهنگی عصر نزول بحث می‌کند. مستشرقان با تکیه بر مبانی معرفتی انسان‌گرایانه و روش نقد تاریخی، قرآن را متنی بشری و فرهنگی دانسته‌اند که از محیط دینی و اجتماعی عربستان تأثیر پذیرفته است. درمقابل، اندیشمندان مسلمان، هرچند بر ضرورت توجه به زمینه‌های تاریخی و زبانی نزول تأکید دارند، اما وحی قرآنی را حقیقتی الهی و فراتاریخی می‌دانند که ضمن تعامل با فرهنگ، آن را اصلاح و هدایت می‌کند.

پژوهش حاضر با روش تحلیلی-تطبیقی و بر پایه منابع اصلی مستشرقان و متفکران مسلمان، به بررسی مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و روش‌شناختی دو جریان پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در اندیشه مستشرقان، وحی محصول ذهن و فرهنگ پیامبر است، درحالی‌که در اندیشه اسلامی، وحی ارتباطی آگاهانه و مصون از خطاست که در ظرف زبان و فرهنگ تحقق یافته ولی از آن متأثر نشده است.

https://orcid.org/0009-0000-0276-5291



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

درنهایت، با تحلیل تطبیقی دو رویکرد، نتیجه گرفته می‌شود که تفاوت اصلی در تعریف ماهیت وحی و نقش فرهنگ در فرآیند نزول است. مستشرقان، تعامل را به‌معنای تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ می‌فهمند، اما اندیشمندان مسلمان، آن را به‌معنای «تفهیم حکیمانه وحی در بستر فرهنگ» می‌دانند. درنهایت، نظریه «تعامل هدایتگر وحی» را به‌عنوان چهارچوب تلفیقی و متوازن میان تاریخ‌مندی زبان و فراتاریخی بودن معنا پیشنهاد می‌کند.
**واژگان کلیدی:** اندیشمندان مسلمان، تعامل هدایتگر، فرهنگ، قرآن، وحی، مستشرقان.

## ۱. بیان مسئله

قرآن کریم، به‌عنوان محوری‌ترین متن وحیانی در اندیشه اسلامی، همواره موضوع پژوهش‌های گسترده در میان مسلمانان و غیرمسلمانان بوده است. در عصر جدید، با گسترش روش‌های تاریخی، زبانی و فرهنگی در مطالعات دینی، تفسیر و تحلیل قرآن نیز وارد مرحله‌ای تازه شد. یکی از مباحث بنیادی در این عرصه، مسئلهٔ «تعامل قرآن با فرهنگ زمانه» است؛ نظریه‌ای که می‌کوشد نسبت میان وحی الهی و بستر فرهنگی و زبانی عصر نزول را تبیین کند. پرسش اصلی آن است که آیا قرآن از فرهنگ زمانهٔ خود تأثیر پذیرفته یا آنکه در عین ارتباط با فرهنگ، جایگاه هدایتگری و اصلاحی نسبت به آن دارد؟

این مسئله، نخست در میان خاورشناسان (مستشرقان) مطرح شد. مستشرقان، با تکیه بر روش نقد تاریخی کتاب مقدس و برپایهٔ مبانی انسان‌گرایانه و تجربه‌گرایانه، وحی را فرآیندی انسانی دانستند. از دید آنان، قرآن بازتابی از تحولات فکری و فرهنگی عربستان قرن هفتم میلادی است و پیامبر اسلام (ص) در قالب زبان و ذهنیت فرهنگی قوم خود، تجربهٔ دینی خویش را به بیان آورده است (Nöldeke 1919, 7). این رویکرد، بر پایهٔ نظریهٔ تاریخی‌گرایی و تجربهٔ دینی، وحی را از جایگاه متافیزیکی و الهی خود به سطحی فرهنگی و بشری فروکاست.



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

در مقابل، اندیشمندان مسلمان -چه در سنت کلامی و تفسیری و چه در جریان نواندیشی دینی- در برابر این نظریه، مواضع متفاوتی اتخاذ کرده‌اند. گروهی از روشنفکران مسلمان معاصر، مانند عبدالکریم سروش، نصر حامد ابوزید و محمد مجتهد شبستری، کوشیدند تا با الهام از فلسفهٔ دین غربی و هرمنوتیک مدرن، قرائتی تازه از وحی و فرهنگ ارائه دهند. آنان نیز همانند برخی خاورشناسان، وحی را در بستر تاریخ و زبان تفسیر کردند و از «تجربهٔ دینی پیامبر» سخن گفتند (Abu Zayd 2004, 43). در این میان، نظریهٔ «بسط تجربهٔ نبوی» سروش، دیدگاه فرهنگی ابوزید دربارهٔ زبان وحی، و هرمنوتیک شبستری دربارهٔ تاریخ‌مندی متن، تداوم رویکردی است که وحی را تجربه‌ای انسانی در افق تاریخ و فرهنگ می‌داند.

در برابر این جریان، اندیشمندان مسلمان، همچون علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی و محمدهادی معرفت، با تکیه بر مبانی کلامی و نصوص قرآنی، این نظریات را نقد کرده و وحی را پدیده‌ای فراتاریخی و الهی معرفی کرده‌اند. آنان معتقدند که قرآن، در عین نزول در بستر فرهنگ عربی، حقیقتی قدسی و مستقل از تاریخ است و تعامل آن با فرهنگ، نه در قالب تأثیرپذیری، بلکه در شکل هدایت و اصلاح فرهنگی تحقق یافته است (طباطبایی ۱۳۷۰، ج ۳: ۴۸).

از منظر معرفت‌شناختی، مبانی مستشرقان و نواندیشان مسلمان در باب تعامل قرآن با فرهنگ، بر محور «انسان‌محوری[1] معرفت دینی» استوار است، درحالی‌که مبانی اندیشمندان سنتی اسلامی، بر «خدامحوری[2] وحیانی» مبتنی است. بدین‌سان، دو الگوی کاملاً متفاوت از فهم وحی پدید آمده است:

1. Humanism.
2. Theocentrism.

[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

۱. الگوی بشری-تاریخی که وحی را زادهٔ تجربه و زبان انسان می‌داند.

۲. الگوی الهی-فراتاریخی که وحی را تجلی کلام الهی در تاریخ، بدون تأثیر از آن معرفی می‌کند.

بنابراین اول اینکه بازخوانی مفهوم وحی به یکی از مباحث محوری علوم قرآنی بدل شده است و بسیاری از قرائت‌های جدید قرآن، به مبانی استشراقی نزدیک شده‌اند. دوم، از حیث علمی، تبیین دقیق تفاوت مبانی معرفتی و هستی‌شناختی دو جریان، می‌تواند به بازسازی نظریه‌ای جامع‌تر دربارهٔ «تعامل قرآن با فرهنگ» بینجامد. سوم، از منظر تمدنی، این مقایسه امکان گفت‌وگویی سازنده میان عقلانیت مدرن و الهیات اسلامی را فراهم می‌سازد.

در پیشینهٔ پژوهش، آثاری در نقد استشراق یا بررسی نواندیشی دینی نگاشته شده است. برخی از این پژوهش‌ها -هرچند با رویکردی غیرتطبیقی- به‌طور پراکنده به مفاهیم و کلیدواژه‌هایی پرداخته‌اند که با مسئلهٔ تعامل قرآن با فرهنگ زمانه مرتبط است؛ ازجمله می‌توان به مجموعه مقالات عقل شیعی و عقل نومعتزلی (به کوشش عرب‌صالحی ۱۳۹۸)؛ نقد و بررسی چیستی وحی قرآنی در نگاه نومعتزله (گُلی ۱۳۹۶)؛ وحی و افعال گفتاری (قائمی‌نیا ۱۳۹۴)؛ کتاب زبان قرآن و مسائل آن (سعیدی‌روشن ۱۳۸۷) و تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن (سعیدی‌روشن ۱۳۹۲) و نیز کتاب قرآن و فرهنگ نزول (فقیه ۱۳۹۰) اشاره کرد. بااین‌حال، این آثار غالباً یا رویکردی توصیفی داشته‌اند، یا تنها بر یک سوی منازعه تمرکز کرده و فاقد تحلیل تطبیقی منسجم میان مبانی معرفتی، فلسفی و روش‌شناختی دو جریان استشراقی و اندیشهٔ اسلامی بوده‌اند. ازاین‌رو، خلأ پژوهشی در زمینهٔ تحلیل تطبیقی مبانی نظری دو جریان در تبیین نظریهٔ تعامل قرآن با فرهنگ زمانه همچنان باقی است. مقالهٔ حاضر، با رویکردی تحلیلی-تطبیقی، درصدد است این خلأ را جبران کند.



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

پرسش‌های اساسی پژوهش عبارتند از:

۱. مبانی معرفتی مستشرقان در طرح نظریه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه چیست؟

۲. اندیشمندان مسلمان معاصر با چه پیش‌فرض‌هایی به بازخوانی همین نظریه پرداخته‌اند؟

۳. وجوه اشتراک و افتراق دو رویکرد در تعریف ماهیت وحی و نقش فرهنگ چیست؟

۴. آیا می‌توان از درون سنت اسلامی، نظریه‌ای تلفیقی برای تعامل وحی با فرهنگ ارائه کرد؟

روش پژوهش، تحلیلی-تطبیقی است و با استفاده از منابع اصیل استشراقی (گایگر، نولدکه، گلدزیهر و وات) و آثار برجستهٔ اندیشمندان مسلمان (طباطبایی، سروش، ابوزید، معرفت، جوادی آملی) به بررسی موضوع پرداخته است. نوآوری مقاله در این است که با تحلیل مبانی معرفتی دو جریان، نظریهٔ «تعامل هدایتگر وحی» را به عنوان قرائتی میانه و متوازن پیشنهاد می‌کند؛ نظریه‌ای که وحی را در سطح زبان و بیان، تاریخی و در سطح معنا و هدف، فراتاریخی می‌داند.

به‌این‌ترتیب، مقاله حاضر تلاشی است برای تبیین نسبت میان وحی و فرهنگ، با رویکردی تطبیقی میان شرق‌شناسی و الهیات اسلامی، تا نشان دهد که درک درست از «تعامل قرآن با فرهنگ زمانه»، نه در نفی تاریخ‌مندی، بلکه در فهم «هدایت فراتاریخی وحی در تاریخ» نهفته است.

## ۲. مبانی معرفتی و فلسفی و زبان شناختی مسئله تعامل قرآن با فرهنگ زمانه

مسئله «تعامل قرآن با فرهنگ زمانه» از بنیادی‌ترین مباحث در علوم قرآنی معاصر است؛ زیرا به یکی از عمیق‌ترین پرسش‌های معرفتی دربارهٔ وحی پاسخ می‌دهد: آیا وحی، در





[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

فرآیند نزول، از بستر تاریخی و فرهنگی خود متأثر می‌شود یا آنکه با حفظ منبع الهی، تنها از زبان و فرهنگ به‌عنوان ابزار تفهیم بهره می‌گیرد؟ پاسخ به این پرسش، بـه مبـانی معرفتـی و فلسفی اندیشمندان در تعریف نسبت «خدا»، «انسان» و «تاریخ» بازمی‌گردد.

به‌طورکلی، مسئله تعامل قرآن با فرهنگ، در دو چهارچوب کلی تبیین شده است: یکی بر مبنای انسان‌محوری معرفت دینی که در اندیشهٔ مستشرقان و نواندیشـان مسـلمان ظهـور یافته و دیگری بر مبنای خدامحوری وحیانی که در الهیات اسلامی ریشه دارد. شناخت دقیق این دو مبنا، کلید فهم اختلافات عمیق در تفسیر ماهیـت وحـی و نسـبت قـرآن بـا فرهنـگ است.

### ۱-۲. مبانی معرفت‌شناختی مسئله تعامل

از منظر معرفت‌شناسی، مسئلهٔ تعامل قرآن با فرهنگ، وابسته به نحوهٔ تعریف انسان از امکان شناخت امر الهی است. در اندیشهٔ مدرن غربی، که بر تجربه‌گرایی[1] و پدیدارشناسی[2] استوار است، معرفت دینی در چهارچوب تجربهٔ بشری تفسیر می‌شـود (Rahman 1982, 21). در این دیدگاه، وحی نه انتقال مستقیم ازسوی خدا، بلکه تفسـیر انسـان از تجربـهٔ امـر قدسـی است. همین مبنا، در مطالعات استشراقی دربارهٔ قرآن نیز بازتاب یافته است؛ جایی‌که وحی، حاصل تأملات و عواطف پیامبر در واکنش به مسائل اجتماعی و فرهنگی عصـر او قلمـداد می‌شود (Nöldeke 1919, 8).

درمقابل، در معرفت‌شناسی اسلامی، معرفـت دینـی براسـاس «فـیض الهـی» و «عقـل قدسی» تعریف می‌شود. علم وحیانی از سنخ علم بشری نیست، بلکه افاضه‌ای الهی اسـت که بر قلب نبی القا می‌شود: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِـكَ»[3] (شـعراء: ۱۹۳-۱۹٤). بـه

1. Empiricism.
2. Phenomenology.
۳. (جبرئیل) روح الامین (فرشته بزرگ خدا) آن را نازل گردانیده است.



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

تعبیر علامه طباطبایی، علم پیامبر در وحی از نوع علم حضوری است و پیامبر در آن، نقش آفریننده ندارد، بلکه «آینه‌ای است که حقیقت وحی را بی‌واسطه بازتاب می‌دهد» (طباطبایی ۱۳۷۰، ج ۳: ۵۲). ازاین‌رو، قرآن در عین نزول در بستر تاریخی و زبانی خاص، از نظر محتوا و جهت‌گیری، فراتاریخی و الهی باقی می‌ماند.

تفاوت اصلی دو دیدگاه در این است که در یکی، معرفت از پایین (انسان) به بالا (خدا) شکل می‌گیرد؛ و در دیگری، از بالا (خدا) به پایین (انسان). درنتیجه، نظریهٔ تعامل قرآن با فرهنگ، در معرفت‌شناسی غربی به معنای تأثیرپذیری وحی از فرهنگ است، اما در الهیات اسلامی، به‌معنای حکمت خداوند در استفاده از فرهنگ برای تفهیم پیام الهی.

**۲-۲ . مبانی فلسفی و هستی‌شناختی مسئله تعامل**

از نظر فلسفی، تبیین نسبت وحی و فرهنگ، در گرو نوع نگرش به هستی و رابطهٔ خدا و جهان است. در فلسفهٔ مدرن، که بر مبنای سکولاریسم و طبیعت‌گرایی[1] استوار است، جهان عرصهٔ بسته‌ای تلقی می‌شود که در آن، ارتباط مستقیم و شخصی میان خدا و انسان ممکن نیست. از این منظر، وحی به‌جای آنکه «نزول امر الهی» باشد، به‌صورت «تجربه‌ای درونی و روان‌شناختی» تعریف می‌شود (Goldziher 1910, 62).

این پیش‌فرض، در تفکر مستشرقان دربارهٔ قرآن نقش محوری دارد. آنان می‌کوشند پدیدهٔ وحی را با تکیه بر مفاهیم علوم طبیعی و انسانی توضیح دهند. درمقابل، در فلسفهٔ اسلامی، هستی دارای مراتب است و خداوند در بالاترین مرتبهٔ وجود، با مراتب نازل‌تر از طریق فیض و وحی ارتباط دارد. ملاصدرا در الحکمة المتعالیة، وحی را تجلی علم الهی در قوهٔ ناطقهٔ نبی می‌داند که از طریق عقل فعال، به‌صورت کلام و معنا در ذهن او ظهور می‌یابد (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۱، ج ۶: ۱۱۵). در این نگاه، وحی نه پدیده‌ای روانی، بلکه اتصال

1. Naturalism.





[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

متافیزیکی میان عالم الهی و انسانی است. فرهنگ و تاریخ، تنها ابـزار ظهـور وحی‌انـد، نـه منشأ آن. بنابراین، تعامل قرآن با فرهنگ، از سنخ ارتباط دو پدیدهٔ هم‌عرض نیست، بلکـه از نوع «فیضان معنا از بالا به پایین» است. به همین دلیـل، اندیشـمندان الهی‌محـور، هرگونـه تبیین طبیعی و تاریخی از وحی را ناقص و فروکاهنده می‌دانند. در اندیشهٔ اسلامی، تـاریخ و فرهنگ بستر فهم وحی‌اند، اما وحی، معیار هـدایت و نقـد همـان تـاریخ و فرهنـگ اسـت (جوادی آملی ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۷).

**۳-۲ . مبانی زبان‌شناختی و فرهنگی مسئله تعامل**

یکی از جنبه‌های مهم نظریه تعامل قرآن با فرهنگ، مسئلهٔ زبان وحی است. در ایـن زمینـه، دو رویکرد اصلی شکل گرفته است:

۱. رویکرد فرهنگی‌گرا: که زبان وحی را بازتاب فرهنـگ و سـاختار فکـری عصـر نـزول می‌داند (Abu Zayd 2004, 53).

۲. رویکرد بلاغی-وحیانی: کـه زبـان وحـی را برتـر از زبـان بشـری و دارای کـارکردی اعجازگونه در انتقال معنا معرفی می‌کند (طباطبایی ۱۳۷۰، ج ۵: ۱۰۱).

در نگاه فرهنگی‌گرا، الفاظ و مفاهیم قرآن تابع زبان و ذهنیت مردم عصـر نـزول اسـت؛ بنابراین، بسیاری از آموزه‌های قرآنی را باید در چهارچوب فرهنـگ آن زمـان فهمیـد. امـا در دیدگاه بلاغی-وحیانی، زبان قرآن در عین عربی بودن، «لسان خاص وحی» اسـت؛ زبـانی که از ظرفیت زبان بشری فراتر می‌رود و هم‌زمان در سطح تاریخ و در ورای آن معنا می‌دهد. این تمایز در تبیین مفهوم «تاریخ‌مندی قرآن» نقش کلیدی دارد. قرآن به زبان قوم نازل شـده است: «وَمَآ أَرسَلنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَومِهِۦ لِيبَيِّنَ لَهُم»[1] (ابراهیم: ۴). امـا ایـن زبـان، در

۱. و ما هیچ رسولی در میان قومی نفرستادیم مگر به زبان آن قوم تا بر آن‌ها (معارف و احکام الهی را) بیان کند، آن‌گاه خدا هرکه را خواهد به ضلالت وامی‌گذارد و هرکه را خواهد به مقام هدایت می‌رساند و او خدای مقتدر داناست.



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

خدمت انتقال پیامی است که مخاطب آن «الناس» است نه «قوم». به‌بیان‌دیگر، فرهنگ ظرف وحی است، نه حدّ آن. بنابراین، تعامل قرآن با فرهنگ، در چهارچوب زبان و تفهیم است، نه تأثیرپذیری و دگرگونی معنایی.

بررسی مبانی معرفتی، فلسفی و زبانی مسئله تعامل قرآن با فرهنگ نشان می‌دهد که ریشهٔ تفاوت میان مستشرقان و اندیشمندان مسلمان، در نوع نگاه آنان به «منشأ وحی» و «ماهیت فرهنگ» نهفته است. مستشرقان با تکیه بر تجربه‌گرایی و سکولاریسم، وحی را پدیده‌ای درون‌تاریخی می‌دانند؛ درحالی‌که اندیشمندان مسلمان، با استناد به فلسفهٔ وجودی و وحیانی اسلام، وحی را ارتباطی فراتاریخی و هدایتگر معرفی می‌کنند. شناخت این دو مبنا، بنیان اصلی هرگونه تحلیل تطبیقی در نظریهٔ تعامل قرآن با فرهنگ زمانه را تشکیل می‌دهد و مسیر فهم دقیق‌تر وحی را در علوم قرآنی معاصر روشن می‌سازد.

## ۳. مبانی مستشرقان در تبیین نظریه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه

پژوهش‌های خاورشناسان درباره قرآن کریم، از قرن نوزدهم میلادی به بعد، در چارچوب روش‌شناسی نقد تاریخی کتاب مقدس شکل گرفت. این پژوهش‌ها، با پیش‌فرضی انسان‌گرایانه و سکولار، قرآن را نه کلام الهی بلکه متنی تاریخی و فرهنگی تلقی کردند که در بستر تمدنی خاص پدید آمده است (Goldziher 1910, 70). دراین‌میان، مسئله «تعامل قرآن با فرهنگ زمانه» برای بسیاری از مستشرقان، نه بیانگر حکمت الهی در تفهیم پیام، بلکه دلیلی بر منشأ بشری قرآن بود. در این بخش، با بررسی آثار و مبانی نظری خاورشناسان کلاسیک و متأخر، ساختار فکری آنان در تبیین این نظریه تحلیل می‌شود.

### ۳-۱. رویکرد تاریخی و فرهنگی به وحی در میان مستشرقان کلاسیک

نخستین گام در تحلیل تاریخی قرآن را می‌توان در آثار آبراهام گایگر یافت. وی قرآن را





[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

بازتابی از آموزه‌های یهودی دانست و مدعی شد که پیامبر اسلام با تأثیر از فرهنگ دینی یهود و مسیحیت، آموزه‌های قرآن را سامان داده است (Geiger 1833, 31). پس از او، تئودور نولدکه، با به‌کارگیری روش نقد تاریخی، فرآیند نزول و جمع قرآن را در بستر فرهنگ عربی تبیین کرد و وحی را نتیجهٔ «تکوین تاریخی اندیشه دینی پیامبر» دانست (Nöldeke 1919, 8). این دو نظریه، سنگ‌بنای رویکرد فرهنگی به وحی را در مطالعات استشراقی بنیان نهادند. از نگاه آنان، قرآن نه وحی آسمانی، بلکه محصول نبوغ انسانی پیامبر در پاسخ به چالش‌های فرهنگی و اجتماعی زمانه بود.

ایگناز گلدزیهر، وحی را بازتاب تحولات فکری جامعه عرب دانست و تأکید کرد که اسلام در پی اصلاح فرهنگ موجود شکل گرفته است. وی نوشت: «قرآن را باید آینه‌ای دانست که در آن، افکار و عواطف مردم عرب بازتاب یافته است» (Goldziher 1910, 72). درنتیجه، مسئلهٔ تعامل قرآن با فرهنگ، در نگاه مستشرقان کلاسیک، به‌معنای «وابستگی وحی به محیط فرهنگی» و درنهایت، نفی ماورایی‌بودن آن بود.

**۲-۳. رویکرد زبان‌شناختی و تطبیقی در مطالعات مستشرقان**

از نیمه دوم قرن نوزدهم، خاورشناسان کوشیدند تا با تحلیل زبان‌شناختی قرآن، نظریهٔ تأثیر فرهنگی آن را تقویت کنند. آلویس اشپرینگر و رودلف دوورژاک، با بررسی واژگان بیگانه در قرآن، استدلال کردند که وجود واژه‌های عبری، سریانی و فارسی در متن وحی، نشانهٔ تأثیرپذیری آن از فرهنگ‌های پیرامونی است (Sprenger 1852, 110; Dvořák 1895, 24). در قرن بیستم، این رویکرد با آثار آلفونس مینگانا و کریستوف لوکزنبرگ تکامل یافت. لوکزنبرگ ادعا کرد که قرآن در اصل، به زبان سریانی نوشته شده و بعدها به عربی برگردانده شده است (Luxenberg 2000, 17). او نتیجه گرفت که بسیاری از مفاهیم قرآنی، تنها با ارجاع به فرهنگ و زبان مسیحیت شرقی قابل درک‌اند. این تحلیل‌ها، گرچه از نظر



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

زبان‌شناسی جالب به‌نظر می‌رسند، اما درواقع بـر پیش‌فرضـی اسـتوارند کـه قـرآن را متنـی انسانی می‌داند. درحالی‌که از منظر الهیات اسلامی، وجود واژگان بیگانه در قرآن، نه نشـانهٔ تأثیرپذیری، بلکه نشان‌دهندهٔ گسترهٔ زبانی و جهانی پیام وحی اسـت (طباطبـایی ۱۳۷۰، ج ۵: ۱۰۵).

### ۳-۳. رویکرد تجربه‌گرایانه و روان‌شناختی به وحی

در میان مستشرقان متأخر، تحلیل روان‌شناختی از وحی جایگاه ویژه‌ای یافت. ریچارد بـل و ویلیام مونتگمری وات بر آن بودند که وحی نوعی «تجربهٔ دینی» و «درونی» پیامبر است که در قالب زبان عربی بـروز یافتـه اسـت (Bell 1926, 73; Watt 1953, 67). وات تصـریح می‌کند که پیامبر اسلام (ص) انسانی صـادق بـود کـه در اثـر تـأملات اخلاقـی و عرفـانی، تجربه‌ای روحی از خدا را در ذهن خود شکل داد. او وحی را «پاسخ خدا به نیازهای معنوی عرب جاهلی» می‌داند (Watt 1956, 95). در این تبیین، پیامبر خالق و مؤلف قرآن اسـت، نه ناقل کلام الهی. بنابراین، نظریهٔ تعامل، در قالب تجربهٔ دینی، به‌معنای «بازتـاب فرهنـگ در ضمیر پیامبر» تفسیر می‌شود.

### ۳-۴. رویکرد تاریخی‌گرایانه و نقد روایت اسلامی نزول قرآن

در نیمه دوم قرن بیستم، مطالعات استشراقی با آثار جان ونزبـرو، پاتریشـیا کـرون و مایکـل کوک وارد مرحلهٔ جدیدی شد. ونزبرو با تکیه بر روش هرمنوتیک تاریخی، روایت اسـلامی از نزول و جمع قرآن را «اسطوره‌ای بازسازی‌شده» دانسـت (Wansbrough 1977, 44). او مدعی شد که قرآن، در قرن دوم هجری و در بستر الهیات مسـیحی و یهـودی شـکل نهـایی یافته است. کرون و کوک پا را فراتر گذاشتند و اظهار داشـتند کـه قـرآن، محصـول فرهنگـی مسیحیت سریانی است و اسلام، تا دو قرن پس از پیامبر به شکل کنونی وجود نداشته است



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

(Crone & Cook 1977, 83). این دیدگاه‌ها، با تکیه بر تردید روش‌شناختی[1] و فقدان ایمان به روایت وحیانی، به‌طور کامل، قرآن را از منبع الهی آن جدا می‌کنند. بااین‌حال، پژوهش‌های جدید باستان‌شناسی، ازجمله کشف نسخه‌های کهن قرآن در صنعا و توبینگن، اعتبار تاریخی متن قرآن را در قرن اول هجری تأیید کرده‌اند (Puin 1999, 97).

مطالعهٔ تطبیقی مبانی مستشرقان نشان می‌دهد که محور اصلی اندیشهٔ آنان، انسان‌محوری معرفت وحیانی است. آنان درواقع، نظریه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه را براساس چهار پیش‌فرض اساسی بنا کرده‌اند:

۱. وحی، پدیده‌ای درونی و روان‌شناختی است، نه ارتباطی الهی (Bell 1926, 78).

۲. قرآن، محصول تاریخی فرهنگ عربی و یهودی-مسیحی است (Geiger 1833, 32).

۳. زبان قرآن، تابع نظام فرهنگی زمانه است (Luxenberg 2000, 22).

۴. روایت اسلامی از نزول و جمع قرآن، تاریخی و متأخر است (Wansbrough 1977, 46).

از نظر فلسفی، این مبانی بر تجربه‌گرایی و شکاکیت تاریخی مبتنی‌اند. از منظر الهیات اسلامی، ضعف اساسی این رویکرد در آن است که میان تجربهٔ دینی و وحی الهی تفاوتی قائل نیستند. درحالی‌که در معرفت قرآنی، وحی حقیقتی متعالی و مصون از فرهنگ است و تعامل آن با فرهنگ، از سنخ تفهیم و هدایت است، نه تأثیرپذیری.

## ۴. مبانی اندیشمندان مسلمان در تبیین مسئله تعامل قرآن با فرهنگ زمانه

در برابر رویکرد مستشرقان که نظریه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه را بر پایهٔ انسان‌محوری و تاریخی‌گرایی تفسیر کردند، اندیشمندان مسلمان در دوران معاصر، ضمن پذیرش ضرورت شناخت بستر فرهنگی و زبانی نزول، کوشیده‌اند تبیینی الهی و درون‌دینی از این نظریه ارائه

1. Methodical Skepticism.



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

دهند. آنان با رویکردی تفسیری و فلسفی، بر آن‌اند که قرآن در عین نزول در فرهنگ عربی قرن هفتم، حقیقتی الهی و هدایت‌گر برای همهٔ زمان‌هاست (طباطبایی ۱۳۷۰، ج ۳: ۴۵). در میان متفکران مسلمان، سه رویکرد قابل‌شناسایی است:

۱) رویکرد نواندیشانه که وحی را تجربه‌ای انسانی در ظرف فرهنگ می‌داند؛

۲) رویکرد میانه‌رو که وحی را الهی اما در قالب فرهنگی می‌بیند؛

۳) رویکرد سنتی و الهی‌محور که قرآن را مصون از تأثیر فرهنگ می‌داند و تعامل را از سنخ هدایت تفسیر می‌کند.

**۱-۴. رویکرد نواندیشانه: وحی به‌مثابه تجربهٔ انسانی در فرهنگ**

جریان نواندیشی دینی در جهان اسلام، با چهره‌هایی چون سیداحمدخان، عبدالکریم سروش، نصر حامد ابوزید و محمد مجتهد شبستری، در تلاش است تا تجربهٔ وحی را در چهارچوب عقلانیت مدرن بازخوانی کند. این متفکران، تحت‌تأثیر فلسفهٔ دین معاصر و هرمنوتیک، بر آن‌اند که وحی، فرآیندی انسانی و تاریخی است که در بستر فرهنگ زمانه تحقق یافته است (Abu Zayd 2004, 42).

سیداحمدخان نخستین کسی بود که در تفسیر خود، جبرئیل را نه موجودی بیرونی، بلکه «قوهٔ درونی نبوت» دانست و نزول وحی را به زبان تجربهٔ معنوی تفسیر کرد (هندی ۱۸۹۹، ۳۳). پس از او، عبدالکریم سروش با نظریهٔ «بسط تجربهٔ نبوی» (۱۳۷۸) این نگرش را بسط داد. او قرآن را محصول تجربهٔ دینی پیامبر معرفی کرد و گفت: «قرآن سخن پیامبر است در لحظهٔ مواجهه با خدا، نه سخن مستقیم خداوند» (سروش ۱۳۷۸، ۴۶). در این دیدگاه، پیامبر در مقام عارف، حقیقت الهی را تجربه کرده و آن را در قالب فرهنگ عصر خویش بیان کرده است. ازاین‌رو، قرآن در سطح زبان و مفاهیم، تاریخی است، اما در سطح معنا، الهی.





[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

محمد مجتهد شبستری نیز در آثار خود، به‌ویژه در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت (۱۳۷۹)، وحی را در چهارچوب زبان دینی تبیین می‌کند. او معتقد است قرآن محصول تجربهٔ پیامبر از مواجهه با خداست، اما این تجربه در قالب زبان و فرهنگ زمانه بیان شده است. شبستری تأکید می‌کند که هر متن دینی، به لحاظ زبانی و مفهومی، تاریخی است و معناهای آن در بستر تعامل مفسر و متن شکل می‌گیرد. از این منظر، قرآن نیز «متن تاریخی» است که پیام آن باید از طریق تفسیر هرمنوتیکی و بازخوانی فرهنگی کشف شود (شبستری ۱۳۷۹، ۶۴). نصر حامد ابوزید نیز با رویکرد زبان‌شناسانه، قرآن را متنی زبانی و فرهنگی می‌داند که باید با روش‌های هرمنوتیکی تفسیر شود (Abu Zayd 2004, 56). اما از دیدگاه الهیات اسلامی، این تبیین‌ها، با دو اشکال اساسی روبه‌رو هستند: نخست، تقلیل وحی به تجربهٔ ذهنی پیامبر؛ دوم، تضعیف عصمت وحی و الهیت قرآن.

**۲-۴. رویکرد میانه‌رو: وحی الهی در قالب تاریخی**

در برابر رویکردهای افراطی نواندیشان، گروهی از متفکران مسلمان کوشیده‌اند نظریه‌ای میانه ارائه دهند که ضمن حفظ الهیت وحی، تاریخ‌مندی زبان قرآن را نیز بپذیرند. فضل‌الرحمن در کتاب اسلام و مدرنیته با طرح نظریهٔ «دو حرکت» در فهم قرآن، بر این باور است که قرآن در عین نزول در بستر فرهنگ، حامل اصول اخلاقی و جاودانه‌ای است که باید با استخراج آن‌ها، شریعت را در زمانهٔ جدید تفسیر کرد (فضل‌الرحمان ۱۹۸۲ م، ۳۷). وی می‌نویسد: «وحی، تعامل خداوند با بشر است؛ اما هدف آن هدایت انسان است، نه بازتاب فرهنگ او» (همان: ۳۹).

رشیدرضا نیز در تفسیر المنار، با آنکه بر عربی‌بودن زبان وحی و ارتباط آن با عرف مردم تأکید دارد، اما تصریح می‌کند که این ارتباط، نشانهٔ اعجاز و حکمت الهی است، نه وابستگی فرهنگی. او می‌گوید: «خداوند قرآن را به زبان قوم نازل کرد تا فهم آن ممکن شود،



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

نه آنکه پیام الهی تابع فرهنگ گردد» (رشیدرضا ۱۳۲۰ ق، ج ۱: ۸۰). این دیدگاه‌ها در عین پذیرش تاریخ‌مندی زبان، از الهیت محتوا دفاع می‌کنند و نظریهٔ تعامل را به معنـای «تفهـیم حکیمانه» می‌دانند.

**۳-۴. رویکرد الهی‌محور و سنتی: وحی فراتاریخی و هدایتگر فرهنگ**

در رویکرد سنتی و فلسفی-کلامی که با اندیشه‌های علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملـی و محمدهادی معرفت نمایان می‌شود، قرآن کتابی الهی و مصون از هرگونه تأثیر فرهنگی معرفـی می‌شود. علامه طباطبایی در المیزان می‌نویسد: «قرآن در عین عربی بودن، کلام خداست، نـه ساختهٔ ذهن بشر؛ فرهنگ، ظرف نزول آن اسـت، نـه خاسـتگاه آن» (طباطبـایی ۱۳۷۰، ج ۳: ۴۹). از دید او، تعامل قرآن با فرهنـگ، بـه‌معنـای اسـتفاده از زبـان و تمثیل‌هـای مـردم بـرای رساندن پیام الهی است، نه تأثیرپذیری از فرهنگ. آیت‌الله جوادی آملی نیز در تسـنیم بـر ایـن نکته تأکید می‌کند که وحی، فیض ربانی است و در عین نزول در بستر زبان انسـانی، حقیقتـی مطلق و جاودانه دارد (جوادی آملی ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۲). محمد هادی معرفـت نیـز در التمهیـد فی علوم القرآن، تفسـیرهای تـاریخی و فرهنگـی از وحـی را نادرسـت می‌دانـد و می‌نویسـد: «وحی، پدیده‌ای الهی و مستقل از فرهنگ است که برای هدایت انسان‌ها نازل شده و با معیـار الهی، فرهنگ‌ها را داوری می‌کند» (معرفت ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ۹۷).

در این رویکرد، تعامل قرآن با فرهنگ، نه در سطح تأثیر و تأثر، بلکه در سـطح هـدایت و تصحیح معنا می‌شود. وحی، حقیقتی فراتاریخی است که در تاریخ ظهـور یافتـه تـا تـاریخ را اصلاح کند. بررسی سه رویکرد فوق نشان می‌دهد که اختلاف اصلی اندیشمندان مسـلمان در تبیین نظریه تعامل قرآن با فرهنگ زمانـه، در تعریـف نسـبت وحـی و تـاریخ اسـت. رویکـرد نواندیشانه، وحی را درون تاریخ و فرهنگ می‌بیند؛ رویکرد میانه‌رو، وحی را در فرهنگ اما فراتر از آن می‌داند؛ و رویکرد سنتی، وحی را حقیقتی مطلق و مستقل از فرهنگ معرفی می‌کند.





[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

با وجود تفاوت‌ها، همهٔ این دیدگاه‌ها در یک نکته مشترک‌اند: وحی در خلأ فرهنگی تحقق نیافته است. اما در تفسیر نحوهٔ این ارتباط، از دو سر طیف افراط (تأثیرپذیری) تا تفریط (انکار هرگونه ارتباط)، اختلاف دارند. از نگاه قرآن، وحی در بستر تاریخ نازل شد تا تاریخ را هدایت کند؛ بدین‌معنا که تعامل آن با فرهنگ، از نوع «هدایتگر» است. بنابراین، می‌توان از درون سنت اسلامی، نظریه‌ای جامع‌تر با عنوان «تعامل هدایتگر وحی» پیشنهاد کرد؛ نظریه‌ای که زبان و قالب وحی را تاریخی می‌داند، اما معنا و هدف آن را فراتاریخی و جهانی تبیین می‌کند.

## ۵. تحلیل تطبیقی مبانی مستشرقان و اندیشمندان مسلمان

پس از بررسی مبانی معرفتی و فلسفی هریک از دو جریان، اکنون می‌توان با رویکردی تطبیقی، اشتراکات و افتراقات نظری مستشرقان و اندیشمندان مسلمان را درباره نظریه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه تحلیل کرد. مقایسهٔ این دو دیدگاه نه‌تنها تبیین‌کنندهٔ تفاوت‌های روش‌شناختی در فهم وحی است، بلکه افق جدیدی برای بازسازی نظریه‌ای متوازن از تعامل وحی و فرهنگ فراهم می‌سازد. محور اصلی این تطبیق، سه مؤلفه است: منشأ وحی، نقش فرهنگ در فرآیند نزول، و غایت تعامل میان وحی و فرهنگ.

### ۵-۱. مقایسه در مبانی معرفت‌شناختی

از منظر معرفت‌شناسی، تفاوت اصلی دو جریان در تعیین خاستگاه وحی است. مستشرقان براساس پیش‌فرض‌های انسان‌گرایانه، وحی را تجربهٔ ذهنی و درونی پیامبر دانسته‌اند؛ درحالی‌که اندیشمندان مسلمان، آن را فیضی الهی و آگاهی قدسی معرفی کرده‌اند که از مبدأ متافیزیکی نازل می‌شود. به تعبیر نولدکه، وحی واکنشی از ذهن پیامبر به تحولات فرهنگی زمانه است (Nöldeke 1919, 7)؛ اما طباطبایی معتقد است که وحی «علمی



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

حضوری و لدنی» است که از طریق روح‌الامین بـر قلـب پیـامبر القـا می‌شـود (طباطبـایی ۱۳۷۰، ج ۳: ۴۵).

به‌این‌ترتیب، در دستگاه فکری مستشرقان، مسیر معرفت از پایین بـه بـالا (از انسـان بـه خدا) تعریف می‌شود، درحالی‌که در الهیات اسلامی، مسـیر از بـالا بـه پـایین (از خـدا بـه انسان) است. نتیجهٔ این تفاوت، دو برداشت کاملاً متمایز از تعامل قرآن با فرهنگ است: در رویکرد غربی، تعامل یعنی «تأثیرپذیری»، اما در رویکرد اسلامی، تعامـل یعنـی «تفهـیم و هدایت».

**۲-۵. مقایسه در مبانی هستی‌شناختی و فلسفی**

از دیدگاه فلسفی، مستشـرقان بـر مبنـای طبیعـت‌گرایی[1] و تـاریخ‌گرایی[2] بـه مطالعـهٔ وحـی پرداخته‌اند. آنان جهان را نظامی بسته می‌دانند که در آن، هیچ ارتبـاط مسـتقیم میـان خـدا و انسان ممکـن نیسـت (Goldziher 1910, 60). بـراین‌اسـاس، وحـی بـه‌عنـوان «پدیـده‌ای فرهنگی» تفسیر می‌شود که در تاریخ زاده شده است. کارن آرمسترانگ می‌نویسد: «اسـلام در پاسخ به بحران اخلاقی جامعهٔ عرب پدید آمد و قـرآن بازتـابی از نیازهـای همـان عصـر است» (Armstrong 2006, 51).

درمقابل، در هستی‌شناسی اسلامی، جهان مراتبی از وجود دارد کـه خداونـد در مرتبـهٔ اعلی، با انسان از طریق وحی ارتباط برقرار می‌کند. این رابطه نه در تضاد با تاریخ است و نه محدود به آن، بلکه «نزول معنـای قدسـی در ظـرف تـاریخی» اسـت. ملاصـدرا در اسـفار می‌گوید: «وحی، علم فعلی الهی است که در عقل نبـی ظهـور می‌کنـد و سـپس در قالـب الفـاظ و معـانی بیـان می‌شـود» (صـدرالدین شـیرازی ۱۳۸۱، ج ۶: ۱۱۸). بـدین‌ترتیب،

1. Naturalism.
2. Historicism.





[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

درحالی‌که مستشرقان، فرهنگ را خاستگاه وحی می‌دانند، فیلسوفان مسلمان، فرهنگ را مجرای تجلی وحی معرفی می‌کنند.

**۳-۵. مقایسه در مبانی زبان‌شناختی و هرمنوتیکی**

از منظر زبان‌شناسی، مستشرقان زبان قرآن را متأثر از فرهنگ زمانه می‌دانند. آنان بر این باورند که ساختار زبان قرآن، محصول ترکیب عناصری از زبان عبری، سریانی و عربی است و این امر نشانهٔ تأثیرپذیری قرآن از محیط پیرامونی است (Luxenberg 2000, 23). درمقابل، مفسران مسلمان بر این نکته تأکید دارند که عربی بودن زبان قرآن، نشانهٔ اعجاز زبانی و قدرت تفهیم آن است، نه وابستگی فرهنگی. به بیان قرآن «إِنَّآ أَنزَلنَـٰهُ قُرءَنًا عَرَبِيا لَّعَلَّكم تَعقِلُونَ» [1](یوسف: ۲). از دیدگاه رشیدرضا، این آیه نشان‌دهندهٔ حکمت خدا در انتخاب زبان قوم برای رساندن پیام است، نه نشانهٔ محدودیت فرهنگی وحی (رشیدرضا ۱۳۲۰ ق، ج ۱: ۸۲). در تفسیرهای فلسفی، نیز زبان وحی به‌عنوان «لسان خاص الهی» توصیف شده است که توانایی بیان معانی فراتر از دایرهٔ مفاهیم بشری را دارد (جوادی آملی ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۸).

درمقابل، در هرمنوتیک غربی (مانند ابوزید و شبستری)، زبان وحی، تاریخی و فرهنگی تفسیر می‌شود و معنا، تابع افق زبانی و اجتماعی است. این تفاوت در فهم زبان وحی، تأثیر مستقیمی بر تفسیر تعامل قرآن با فرهنگ دارد: یکی زبان را محدودکنندهٔ معنا می‌داند، و دیگری آن را ابزار گسترش معنا. حاصل بررسی اینکه، بررسی تطبیقی مبانی معرفتی، فلسفی و زبانی مستشرقان و اندیشمندان مسلمان نشان می‌دهد که اختلاف دو جریان، نه صرفاً در نتایج، بلکه در سطح مبانی و پیش‌فرض‌هاست. مستشرقان با تکیه بر انسان‌محوری و تجربه‌گرایی، وحی را فرآیندی فرهنگی می‌دانند که از درون تاریخ

۱. این قرآن مجید را ما به عربی فصیح فرستادیم، باشد که شما (به تعلیمات او) عقل و هوش یابید.



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

برمی‌خیزد. در مقابل، اندیشمندان مسلمان، بر خدامحوری و متافیزیکی بودن وحی تأکید دارند و تاریخ را ظرف نزول و نه منشأ آن می‌دانند.

نتیجه آنکه، تعامل قرآن با فرهنگ زمانه، در چهارچوب معرفت اسلامی، می‌تواند در قالب مفهوم «تعامل هدایتگر» بازسازی شود؛ یعنی وحی در عین نزول در تاریخ، از تاریخ فراتر می‌رود تا فرهنگ را هدایت و اصلاح کند. این رویکرد، ضمن پذیرش واقعیت تاریخی نزول، اصالت الهی وحی را نیز حفظ می‌کند و می‌تواند راهی برای گفت‌وگوی عقلانی میان الهیات اسلامی و علوم انسانی مدرن بگشاید.

## ۶. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اختلاف مستشرقان و اندیشمندان مسلمان در تبیین نسبت قرآن و فرهنگ زمانه، اختلافی سطحی یا صرفاً روشی نیست، بلکه ریشه در تفاوتی بنیادین در مبانی انسان‌شناختی، الهیاتی و معرفت‌شناختی دو جریان دارد. تحلیل تطبیقی نشان داد که نظریه تعامل، در سنت استشراقی، بر پیش‌فرض انسان‌محوری و تاریخ‌مندی مطلق وحی استوار است و ازاین‌رو، تعامل قرآن با فرهنگ به‌منزلهٔ نشانه‌ای از منشأ انسانی متن تلقی می‌شود. در مقابل، در چهارچوب اندیشه اسلامی، تعامل نه از سنخ تأثیرپذیری، بلکه ناظر به چگونگی تنزّل پیام الهی در قالب‌های زبانی و فرهنگی برای تحقق هدایت است.

نتیجه مهم دیگر آن است که انکار یا پذیرش ساحت متافیزیکی وحی، نقشی تعیین‌کننده در تفسیر نظریه تعامل ایفا می‌کند. تلقی طبیعی‌گرایانه مستشرقان از وحی، قرآن را پدیده‌ای کاملاً تاریخی و وابسته به شرایط فرهنگی می‌سازد، درحالی‌که فلسفهٔ اسلامی، با تبیین وحی به‌مثابه فیضی قدسی، امکان جمع میان حضور تاریخی قرآن و فراتاریخی بودن





[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

حقیقت آن را فراهم می‌آورد. براین‌اساس، تاریخ‌مندی زبان قرآن، به‌معنای تاریخ‌مندی حقیقت وحی نیست.

از منظر زبان‌شناختی و هرمنوتیکی نیز، این پژوهش نشان داد که اختلاف در فهم ماهیت زبان وحی، مستقیماً به دو تفسیر متفاوت از تعامل منجر شده است: در خوانش استشراقی، زبان، قید معنا و محدودکنندهٔ پیام تلقی می‌شود، اما در اندیشه اسلامی، زبان وحی ابزاری هدایتگر برای تجلی معنا و انتقال پیام فراتر از بستر تاریخی خاص است. این تمایز، امکان دفاع نظری از جهانی‌بودن پیام قرآن را در عین نزول در بافت فرهنگی معین، فراهم می‌کند.

برآیند نهایی پژوهش آن است که نظریه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه، تنها در صورتی می‌تواند از تعارض با الهیت وحی مصون بماند که در چهارچوب مبانی وحیانی و فلسفی اسلام بازسازی شود. در این چهارچوب، تعامل به معنای «تعامل هدایتگر وحی» فهم می‌شود؛ تعاملی که در آن، وحی با زبان فرهنگ سخن می‌گوید، اما فرهنگ را معیار حقیقت قرار نمی‌دهد، بلکه آن را در مسیر تعالی و هدایت بازتعریف می‌کند.

براین‌اساس، می‌توان نتایج پژوهش را چنین جمع‌بندی کرد:

۱. در خوانش استشراقی، تعامل قرآن و فرهنگ، قرینه‌ای بر بشری‌بودن وحی تلقی می‌شود.

۲. در اندیشه اسلامی، تعامل، سازوکاری حکیمانه برای تفهیم و تحقق هدایت الهی است.

۳. نظریهٔ «تعامل هدایتگر وحی» می‌تواند الگویی تلفیقی ارائه دهد که هم تاریخ‌مندی زبان قرآن و هم الهیت و فراتاریخی‌بودن معنای آن را تبیین کند.



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

## کتابنامه


۱. **قرآن کریم.**

۲. جـوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. **تسنیم** (تفسیر قرآن کریم). قم: نشر اسراء.

۳. رشیدرضا، محمد. ۱۳۲۰ ق. **تفسیر المنار**. قاهره: المطبعة المنارية.

۴. رشیدرضا، محمد. ۱۳۴۶ ق. **الوَحی المحمدی**. قاهره: المطبعة السلفية.

۵. سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۷. **بسط تجربه نبوی**. تهران: صراط.

۶. سروش، عبدالکریم. ۱۳۹۲. «محمد راوی رؤیای رسـولانه»، **در قصه ارباب معرفـت**. تهـران: صراط.

۷. صدرالدین شیرازی، ملاصدرا. ۱۳۸۱. **الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة**. قـم: دار احیاء التراث العربی.

۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. ۱۳۷۰. **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۹. فضل‌الرحمن. ۱۳۸۳. **اسلام و تجدد**. ترجمهٔ حسن رضایی. تهران: طرح نو.

۱۰. مجتهد شبستری، محمد. ۱۳۷۹. **هرمنوتیک، کتاب و سنت**. تهران: طرح نو.

۱۱. معرفت، محمدهادی. ۱۴۱۵ ق. **التمهید فی علوم القرآن**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۲. هندی، سیداحمدخان. ۱۸۹۹. ***تفسیر القرآن و دین الإسلام***. دهلی: مطبعة مفید.

13. Abu Zayd, N. H. 2004. **Mafhum al-Nass: Dirasah fi ‘Ulum al-Qur’an**. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi.

14. Armstrong, K. 2006. **Muhammad: A Prophet for Our Time**. London: HarperCollins.




[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]

15. Bell, R. 1926. **The Origin of Islam in Its Christian Environment**. London: Macmillan.

16. Crone, P., & Cook, M. 1977. **Hagarism: The Making of the Islamic World**. Cambridge: Cambridge University Press.

17. Geiger, A. 1833. **Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?** Leipzig: Barth.

18. Goldziher, I. 1910. **Introduction to Islamic Theology and Law**. Princeton: Princeton University Press.

19. Luxenberg, C. 2000. **Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache**. Berlin: Das Arabische Buch.

20. Nöldeke, T. 1919. **Geschichte des Qorans** (2nd ed.). Cairo: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung.

21. Puin, G. R. 1999. "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a." In S. Wild (Ed.), **The Qur'an as Text** (pp. 107–111). Leiden: Brill.

22. Sprenger, A. 1852. "Über die fremden Wörter im Koran." **Journal of the Asiatic Society of Bengal**, 21, 109–111.

23. Sprenger, A. 1861. **Life of Mohammad**. London: Smith, Elder & Co.

24. Watt, W. M. 1953. **Muhammad at Mecca**. Oxford: Clarendon Press.

25. Watt, W. M. 1956. **Muhammad at Medina**. Oxford: Clarendon Press.



[ Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08 ]