

## نقد برداشت ماسیمو کامپانینی از آیات قرآن\*

محمدجواد اسکندرلو\*\* و احمد اسدی\*\*\*

### چکیده

ماسیمو کامپانینی (Massimo Campanini) یکی از اسلام پژوهان معاصر است که در بررسی آیات قرآن کریم، تفاسیر مسلمانان معاصر، فلسفه اسلامی و حکومت اسلامی فعال بوده است و تألیفات او از زبان ایتالیایی به زبان‌های مختلف غربی ترجمه و تأثیر زیادی بر مجامع علمی غرب داشته و دارد. یکی از تألیفات پر تیراژ او کتاب «The Quran: the Basics» است که طیف وسیعی از دیدگاه‌های او را در زمینه الفاظ قرآن کریم، علوم قرآنی، تاریخ اسلام و تفسیر در بر می‌گیرد. این نوشتار تنها به بررسی نظرات او درباره برخی واژگان قرآن کریم پرداخته است و نقد دیدگاه‌های او در سایر حوزه‌ها، مجالی دیگر می‌طلبد. این پژوهش با رویکردی تحلیلی انتقادی با استفاده از منابع متقن و آخرین تحقیقات مکتوب موجود در کتاب‌های و مقالات علمی پژوهشی تدوین شده است. روش پژوهش در فرآیند نقد، با توجه به نگاه برون دینی کامپانینی و عدم وجود پیش فرض‌های اعتقادی اسلامی، روش تحلیل عقلی - تاریخی است که با استفاده از دانش کلامی، تفسیری و علوم قرآنی عمومی شیعه و با استفاده از روش نقد علمی - تحلیلی به نقد نظرات نویسنده پرداخته شده است. این نگاشته با نقد برداشت‌های او از چند واژه قرآنی به این نتیجه رسیده است که کامپانینی با تکیه به برخی منابع خاورپژوهان دیگر و پیش فرض‌های خود و هم چنین عدم توجه به منابع شیعی و مبانی و قواعد تفسیر و تأویل، ضمن خلط این دو مفهوم، در فهم آیه نور، کیفیت قرائت پیامبر اکرم ﷺ در غار حرا، معنای واژه متشابه و مصداق راسخان در علم دچار خطا شده است.

واژگان کلیدی: ماسیمو کامپانینی، مبانی قرآن، قرآن پژوهی خاورشناسان، آیه نور

\*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۸ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸.

\*\* عضو هیات علمی جامعه المصطفی العالمیه و عضو هیئت علمی پاره وقت مرکز پژوهی قرآن کریم المهدی: mj\_ eskandarlo@miu.ac.ir

\*\*\* مدرس دانشکده مطالعات تطبیقی قرآن کریم شیراز (نویسنده مسئول): assadi.ahmad1358@gmail.com

قرآن پژوهی معاصر خاورشناسان در کشور ما به رغم توسعه ارتباطات و فراگیری انواع وسایل ارتباط جمعی و تبلیغاتی در جهان، انسجام، سازماندهی و توسعه قابل قبولی ندارد. اصلاح نظرات خاورشناسان وقتی ضروری تر می نماید که موج دین یابی و دین گرایی جوانان غرب از یک سو و دین هراسی و دین ستیزی دولت های غربی از سوی دیگر نقش تعیین کننده ای در آینده معادلات سیاسی و مذهبی دنیا دارد. نقش تبیینی نظرات صحیح، با توجه به عدم آشنایی دنیای غرب با دیدگاه های شیعه، رسالت ما را حساس تر می کند. بر این اساس پرداختن به نظرات مؤثر و وسیع ماسیمو کامپانینی از ضرورت هایی است که نگارنده را به فعالیت واداشته است.

«ماسیمو کامپانینی» یکی از خاورشناسان ایتالیایی معاصر است. او از ۲۰۱۱ تا ۲۰۱۶م در دانشگاه تورنتو کانادا تدریس می کرده و قبل و بعد از آن تاکنون در دانشگاه های ایتالیا مانند دانشگاه ناپلس، سان رافائل، میلان و پاوریا در رشته تاریخ اسلام و کشورهای عربی مشغول فعالیت بوده است. او متولد ۱۹۵۴ است و از شخصیت های شناخته شده قرآن پژوهی در ایتالیا، کانادا و آمریکا است. در تقسیم بندی خاورشناسان، ماسیمو کامپانینی در گروهی قرار می گیرد که دارای انگیزه علمی هستند و همانند بسیاری از محققان غربی فعالیت های او دارای این مزیت است که تلاش کرده اند با تکیه بر تحقیقات روش مند، نظرات خود را تنظیم کنند. تسلط شگفت او به آیات قرآن کریم و وسعت مطالعات او در منابع مختلف جهان اسلام به خصوص تألیفات مسلمانان معاصر در تألیفات او دیده می شود. وی وحیانی بودن محتوا و لفظ قرآن کریم را پذیرفته، اما گه گاه مطالبی را ذکر می کند که این عقیده را با خدشه جدی روبه رو می کند. با توجه به اقبال زیاد جوامع غربی نسبت به تألیفات او تبیین و نقد نظرات او یکی از اولویت های پژوهشی حال حاضر حوزه مطالعات دینی خاورشناسان است.

حوزه فعالیت کامپانینی، تفاسیر معاصر، شخصیت پژوهی اسلامی، بررسی اندیشه های سیاسی و تشکیل حکومت در اسلام، و دیدگاه های فلسفی اسلامی است که در بیش از بیست کتاب و مقاله در بازه زمانی بعد از سال ۲۰۰۰م تاکنون انتشار یافته است. قابل توجه است که به دلیل اهمیت و تأثیرات بسیاری که نوشته های او در غرب داشته است، خاورشناسان دیگر به ترجمه آثار او از ایتالیایی به زبان های انگلیسی، اسپانیایی و پرتغالی پرداخته اند و این ترجمه ها بارها تجدید چاپ شده است. از محوری ترین تألیفات او کتاب «مبانی قرآن» است. او این کتاب را در سال ۲۰۰۴م با عنوان «Il Corano e la sua interpretazione» به زبان ایتالیایی منتشر کرده است. به دلیل اهمیت کتاب مبانی قرآن، «اولیور لیمن» (Oliver Leaman)، استاد فلسفه و مطالعات یهودی

دانشگاه کنتاکی آمریکا، آن را به انگلیسی ترجمه کرده و اولین بار در سال ۲۰۰۷ و سپس در سال ۲۰۰۸ توسط انتشارات روتلج (Routledge) منتشر شده است. این کتاب در چندین سایت کتابخانه مجازی با عنوان «The Quran: the basics»<sup>[۱]</sup> قابلیت خرید دارد. از دیگر تألیفات کامپانینی کتاب «قرآن؛ تفاسیر جدید مسلمانان» است که چهار سال بعد از کتاب «مبانی قرآن» در سال ۲۰۱۱ آن را نگاشته است و در حقیقت شرح و بسط فصل پنجم کتاب «مبانی قرآن» است. عناوین و تاریخ انتشار برخی نوشته‌های او به این شرح است: «تعاذل عمل غزالی، ۲۰۰۵»، «تاریخ معاصر مصر، ۲۰۰۶»، «نوشته‌های سیاسی فارابی، ۲۰۰۷»، «مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی، ۲۰۰۸»، «ایدئولوژی و سیاست در اسلام، ۲۰۰۸»، «اخوان المسلمین در جهان معاصر، ۲۰۱۰»، «قرآن: تفاسیر مدرن مسلمانان، ۲۰۱۱»، «جایگزین اسلام، ۲۰۱۲»، «اسلام و سیاست، ۲۰۱۵»، «کدام اسلام؟ جهادگرایی، رادیکالیسم، اصلاح طلبی، ۲۰۱۵»، «دیدگاه‌های فلسفی درباره تفاسیر نوین قرآنی: مفاهیم و تعارضات کلیدی، ۲۰۱۶»، «اندیشه اسلامی معاصر، ۲۰۱۶»، «سنی‌ها، ۲۰۱۶»، «تاریخ خاورمیانه، ۲۰۱۷»، «غزالی و الهیات، ۲۰۱۸»، «فرهنگ لغت عربی برای فلاسفه، ۲۰۱۹» و...

## برداشت‌های نادرست از آیات و روایات

با بررسی دقیق کتاب «مبانی قرآن» در می‌یابیم کامپانینی در برخی موارد، از الفاظ قرآن کریم و یا مفهوم روایات معنای نادرستی را برداشت کرده است و یا براساس نظر متفکر و یا مفسر دیگری معنای نادرستی را ارائه داده و تأیید کرده است. چه نام آن نویسنده را آورده باشد و چه به عنوان نظر خود او، تلقی شود. هم‌چنین فهم نویسنده در برخی موارد گرچه صحیح است اما با حقیقت موضوع فاصله دارد.

### ۱. تفسیر و تأویل آیه نور

در کتاب مبانی قرآن، به برداشت‌هایی از آیات و الفاظ قرآن مواجه می‌شویم که نشان از اختلاط تعاریف تفسیر و تأویل و جری و تطبیق دارد. کامپانینی در بخش دوم از فصل سوم کتاب مبانی قرآن با عنوان «مفاهیم خدا: ذات او» به بررسی مسایل توحیدی می‌پردازد. او نظرات برخی فلاسفه و عرفای اسلامی را در توحید ذکر می‌کند. او پس از آوردن سوره توحید به عنوان نظام فکری توحیدی اسلام، به تفسیر آیات این سوره براساس نظرات غزالی و فارابی می‌پردازد. او سپس با استفاده از آیات دیگر قرآن کریم که صفات الهی در آن‌ها آمده است مانند آیه دو سوره حدید، آیات ۲۲ تا ۲۴ سوره حشر و آیه ۱۱ سوره شوری، به تفسیر فلسفی صفات «ظاهر» و «باطن» از دیدگاه غزالی پرداخته است.

سپس، کامپانی با ذکر آیه ۳۵ سوره نور، آن را مبهم‌ترین آیه در توحید می‌داند. او با ذکر تأویل این آیه به جای تفسیر آن از ابو یعقوب سجستانی، دست به بیان مفهوم آیه می‌زند. او می‌نویسد: «طبق نظر برخی از خداشناسان شیعه، چراغ‌دان به فاطمه، همسر علی، اشاره دارد. نور به منزله حسین، پسر علی، است و عبارت «روشنی بر روی روشنی است» به جانشینی امام‌های خاندان علی که میراث معنوی او را دریافت کرده‌اند، اشاره دارد. یک متفکر اسماعیلی چون ابو یعقوب سجستانی، در این آیه نمادهای متافیزیکی عرفان شیعه به خصوص نسبت به جانشینی امامان را مشاهده کرده است. این نور، آن نور طبیعی که سرچشمه‌اش خورشید است، نیست؛ اما سرمنشأ اصلی آن از کلام الهی است. در این دو اصطلاح کیهانی که قبلاً ذکر شده می‌توان مفهومی رمزی و تلمیحی و کاملاً وابسته به نوعی خداشناسی اسماعیلی را مشاهده کرد. (سابق، عقل یا خرد) یا (تالی، روح). منظور از چراغ، چراغ علم و دانش محمد ﷺ می‌باشد؛ علم و دانشی که پیامبر توسط روشنایی علم خداوند و در پایان هدایت، به امت خود ارزانی داشت و آن‌ها را از تاریکی شک و نفاق رهانید. طبق نتیجه سجستانی، شیشه به اولین امام و فرزند علی یعنی امام حسن اشاره دارد که امامت او مانند شیشه شکننده بود (آسیب پذیر و کم‌بینه). منظور از ستاره، حسین امام دوم است. زیتون، روغن و آتش سه امامی هستند که به طور متوالی پیشوا بوده‌اند و ششمین آن‌ها جعفر صادق بوده است. ابن سینای فیلسوف (۱۰۳۷-۹۸۰) در این آیه، نشانه باطنی مکتب عقل و خرد را درک کرد. مردم بر اساس سطوح مختلف عقل از یک‌دیگر تشخیص داده می‌شوند؛ از لحاظ پتانسیل، موقعیت و مواردی که از محیط اطراف کسب می‌کنند. اکنون، موارد عقل شامل یک‌دیگر می‌شود (شیشه حاوی چراغ و چراغ‌دان است) و هر چیزی در عقل اکتسابی به پایان می‌رسد؛ یعنی جایی که کمال عقلانی حاصل می‌شود، مانند «روشنی بر روی روشنی» است» (کامپانی، The Quran: The Basics، ۲۰۰۷: ۴۳).

به نظر می‌رسد ساختار زبانی آیه نور، به دلیل استفاده از لفظ «مثل» استعاری باشد. لذا فهم نمادهای تمثیلی نور، مانند: چراغ، چراغ‌دان، آبگینه و زیتون، از بایسته‌های معرفت شناختی وحی است که درباره آن نگاه‌های مشروحو در منابع شیعه دیده می‌شود.

«نور»، کلمه‌ای عربی به معنای روشنایی و چیزی که به دیدن کمک می‌کند، اضطراب و اندکی ثبات و سرعت حرکت، تحقق و ظهور در موجودات از عوالم با طبقات متنوعش و در هر طبقه به حسبش و... آمده است (فراهیدی، کتاب العین، ۱۴۱۴: ۱۸۵۱/۳؛ فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۰۵: ۲/۶۲۹؛ راغب اصفهانی، المفردات، بی‌تا: ۸۲۷؛ رازی، مقایس اللغه، ۱۳۸۷: ۹۷۹؛

مصطفوی، التحقیق، ۱۳۷۱: ۱۲ / ۳۱۴). بنابراین، از معانی ذکر شده برای «نور»، می‌توان به این نتیجه رسید که معنای اصلی نور، روشنایی است و معانی دیگر نیز در طول همین معنا هستند. پیرامون مراد از «نور»، در تفاسیر نیز، دیدگاه‌هایی ذکر شده است. مثلاً مرحوم علامه طباطبایی می‌گوید: «مراد، نور خدا است، از آن جهت که نور عامی که هر چیزی از آن نور می‌گیرد، از او روشن می‌شود و آن، مساوی با وجود هر چیزی بوده و ظهورش در نفسش و برای غیرش است و آن، همان رحمت عام است» (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۱۵ / ۱۲۳). در قرآن کریم نیز چند چیز به عنوان نور یاد شده است که عبارتند از خود قرآن (مانده / ۱۵؛ اعراف / ۱۵۷؛ ایمان (بقره / ۲۵۷)؛ هدایت الهی و روشن بینی (انعام / ۱۲۲)؛ آیین اسلام (توبه / ۳۲)؛ شخص پیامبر اسلام (احزاب / ۴۶). علاوه بر این، احادیث مختلفی نیز آمده است که نور را به معنای هدایت اهل آسمان و زمین نسبت داده است (کلینی، الکافی، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۱۵؛ ۸ / ۳۸۰؛ صدوق، التوحید، ۱۳۵۷: ۱۵۵؛ طبرسی، الاحتجاج، بی تا: ۲ / ۴۵۰). بنابراین شاید بتوان به قرینه عبارت «یهدی الله لنوره من یشاء» و به کمک روایات گفت: مراد اصلی از واژه «نور»، هدایت باشد و معانی دیگری که برای آن ذکر شده است، به هدایت برمی‌گردد (محمودی، تفسیر تطبیقی آیه نور، ۱۳۹۵: ۲۸ / ۱۷۹-۲۰۰) و دلیل اضافه شدن آسمان‌ها و زمین به «نور» این است که مقصود از آسمان‌ها و زمین، مجاز از همه مخلوقات آن‌ها بوده است و آیه بیان می‌کند که همه مخلوقات، فقیر نسبت به خدای غنی هستند و این وجود فقر در مرحله پیدایش و بقا در تمام لحظات موجودیت آن‌ها برقرار است و لحظه‌ای که این ارتباط قطع شود، چیزی جز فنا و نیستی باقی نمی‌ماند. این بهترین درک را در رابطه با توحید ربوبی در فهم بشر ایجاد می‌کند. مرجع ضمیر و مراد از نور در «مَثَلُ نُورِهِ» نیز طبق سیاق آیه، به ربوبیت خدا برمی‌گردد و اگر بگوییم که تمام معارف قرآن با این واژه پیوند معنایی دارد، به ویژه آن که اطلاق ربوبیت خداوند را در نظر آوریم، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. چنان که برخی از مفسرین گفته‌اند: «این اسم شریف، منزلت والایی در کتاب‌های آسمانی به ویژه قرآن که مهیم بر همه کتابها است دارد. این واژه از امهات اسامی مقدسه همانند واژه حی و قیوم است. بلکه این کلمه به تنهایی بنیان و اصل برای همه نام‌های حق تعالی است. چون مشتمل بر اسما و اوصاف خالق، علیم، قدیر، مدبر، حکیم و غیره است» (موسوی سبزواری، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۴: ۱ / ۲۴) «مدار تبلیغ پیامبران و محور درگیری آنان با دشمنان، توحید ربوبی است. برخی از معارف دینی که از مقوله جهان بینی است، تنها ثمره علمی دارد. مانند اعتقاد به وجود واجب الوجود و توحید خالقیت، برخلاف توحید ربوبی که برای انسان، مسئولیت ساز است و او را به عبادت و اطاعت خالقش که همان رب اوست فرا می‌خواند» (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۹۳: ۱ / ۳۵۲). در روایات نیز ربوبیت خداوند شامل تمامی صفات توحیدی دیگر مانند خالقیت، مالکیت و مدیریت دانسته شده است (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ۱۳۷۸: ۲۸۳).

به هر حال همان گونه که کامپانی تشخیص داده است آیه نور، از آیات بسیار مشکل است و برای نور، معانی گوناگونی از جمله روشنایی، روشن کننده، هدایت کننده، زینت دهنده، مدبر و صاحب نور ذکر شده است که همه این معانی درست بوده و معنای اصلی، همان روشنایی است و معانی دیگر با آن مرتبط هستند. خداوند در این آیه، نورش را به نور چراغ چراغ دانی که با یک حباب شفاف دربرگرفته شده، تشبیه کرده است. فرازهای «کأنها کوكب دري»، «یوقد من شجره مبارکه لا شرقیه و لا غربیه»، «یکاد زیتها یضیء و لولم تمسسه نار» و «نور علی نور» برای نشان دادن شدت روشنایی آن چراغ و چراغ دان است. برخی از تأویل‌هایی که از سوی شیعه ذکر شده، متکی بر دلایل معتبر بوده و قابل پذیرش است.

اما در تأویل آیه شریفه نور، ضمن تأکید بر این که تأویل آیات متکی به روایات معصومین علیهم‌السلام است و تأویل بی پشتوانه آن گونه که برخی از فرقه‌های عرفانی انجام می‌دهند، بر اساس مبانی تفسیر، قابل پذیرش نیست، نکاتی ذکر می‌گردد. تشبیه موجود در آیه نور طبق احادیث تأویلی، بیان وجود انسان کامل است که واسطه فیض عالم است. طبق حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۲/۲۸۶) <sup>[۲]</sup> و طبق فلسفه خلقت انسان کامل که دلیل خلقت او، رسیدن به علم الهی است، تمام روابط و مکانیزم‌های قدر که براساس آن قضای الهی موجودیت پیدا می‌کند، در علم الهی و در طول آن در فهم وجود مقدس انسان کامل موجود است. این آیه با تمام جزئیات در بطن خود درحال تشریح این مقام فیضی است و موقعیت هرکدام از ائمه هدی علیهم‌السلام در آن به تصویر کشیده شده است. فرازهای مختلف آیه با موقعیت ائمه علیهم‌السلام در روایات دیگر مطابقت می‌یابد.

این که به جای فهم تفسیری آیه، مستقیماً به سراغ تأویل آیه، آن هم از مجرای اسماعیلیه برویم و آن را به حساب همه شیعه بگذاریم، استنتاج درست و صحیحی ایجاد نمی‌کند. لذا کامپانی اگر براساس قواعد و روش‌های تفسیری به سراغ فهم آیه در درک مراد جدی متکی به لفظ می‌رفت شاید تشبیه‌های به کار رفته شده در آیه را بهتر می‌توانست درک کند.

## ۲. معنای استعاره برای واژه «متشابه»

در بخش سوم فصل چهارم کتاب مبانی قرآن، جایی که آیه هفت سوره آل‌عمران بررسی گردیده است، در ترجمه واژه متشابه، نویسنده با استفاده از نظر بوسانی چنین آورده است: «ترجمه واژه «متشابهات» مشکلاتی را به وجود می‌آورد. بوسانی آن را به صورت «تمثیل‌ها» ترجمه کرده است. اما تمثیل (یکی از چهار روش تفسیر متون مقدس؛ شامل لغوی، اخلاقی و قیاسی) به این

معناست: آن چه فراتر از مفهوم لغوی است اما نه به طرز جدال آمیز. جالب توجه است که بونلی (Bonelli) همانند آبربری آن را به صورت «مبهم و پیچیده» ترجمه کرده است و مضمون متن قرآن بیان چیزی پیچیده، نامشخص و نسبتاً دشوار است. به هر حال اگر به دنبال میانه‌ای هستیم، من «استعاره» را ترجیح می‌دهم، زیرا استعاره می‌تواند آن چه که استعاری شده را بازآفرینی کند یا نکند» (کامپانینی، The Quran: The Basics، ۲۰۰۷: ۷۶).

آن چه در این جا آورده شده به هدف نشان دادن ترجمه نامناسب برخی خاورپژوهان از واژگان قرآنی بوده است. قطعاً متشابه به معنای مبهم و پیچیدگی‌هایی که منجر به ابهام گردد نیست. هم چنین متشابه به معنای تمثیل در جایی که در متن قرآن، کلمه «مثال» آمده است خالی از اشکال نیست. نظر کامپانینی درباره ترجمه متشابه به استعاره نیز گرچه در طول مفهوم صحیح متشابهات و از افراد آن است، اما قطعاً معنی دقیق، کامل و منطوقی به دست نمی‌دهد. کامپانینی در تعریف متشابه آن را در واژه استعاره منحصر کرده است. او معنای متشابه که یک اصطلاح علوم قرآنی است را با تشبیه و استعاره علم بلاغت خلط کرده است. متشابهات از نوع مجاز عقلی هستند نه استعاره (در استعاره مشبه به یک نوع برتری نسبت به مشبه دارد که چنین چیزی در جملاتی که مشبه، استعاره از خدا می‌شود صادق نیست). بنابراین بر فرض پذیرش سخن نویسنده، استعارات می‌توانند جزئی از متشابهات باشند نه کل آن.

در معنای اصطلاحی محکم و متشابه، بیش از بیست معنا بیان شده است (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۳۶۱: ۴۰). برخی متشابه را آیه‌ای گویند که از ظهور عرفی برخوردار است، ولی ظاهرش گویای مراد واقعی آن نیست و مراد با نامراد مانند گشته باشد (حیدری‌فر، معناشناسی محکم و متشابه، ۱۳۹۵: ۱۳۹) در مقابل، محکّمات آیتی هستند که مقصود واقعی آن‌ها در معنای ظاهری شان نهفته است.

در قرآن کریم آیه‌ای نداریم که هیچ‌گونه دسترسی به مراد واقعی آن وجود نداشته باشد. آیات وحی طبق حکیمانانه بودن و در نتیجه هدفمند بودن آن، حتی در کوچک‌ترین الفاظ یا بدون واسطه محکمند که همان محکّماتند و یا با واسطه‌هایی محکمند که متشابهات نام دارند. حروف مقطعه نیز چون مدلول لفظی لغوی ندارند از این بحث خارجند. واسطه فهم آیات قرآن براساس «ام‌الکتاب» بودن قرآن کریم و بیان و فرقان بودن آن قطعاً در خود قرآن وجود دارد. اما راهنمای استفاده از واسطه‌های مناسب و صحیح و دقیق، وجود معصومان هستند؛ اعم از پیامبر اسلام و اهل بیت علیهم‌السلام که «علم‌الکتاب» را می‌دانند و هیچ متشابهی برای آنان وجود ندارد. معصومان یا فضایی را بیان کرده‌اند تا راسخان در علم در طول آن‌ها، حرکت کنند و به مراد متشابهات برسند و

در ضمن ایجاد فضا، نمونه‌ها و مصادیقی را هم توصیف کرده و تبیین نموده‌اند و یا حقایقی را بیان نموده‌اند که درک آن‌ها براساس واقعیات تجربی، قابل شبیه سازی و فهم و درک نیست. این نوع دوم همان دسته آیاتی است که در حوزه مفاهیمی است که با حواس پنج‌گانه و عقل معاش<sup>[۳]</sup> نمی‌توان آن‌ها را دریافت و در اولین آیات قرآن نیز با لفظ نفی ابدی «ما لم یعلم» به این موضوعات اشاره شده است و در تقسیم‌بندی متشابهات در قسمت متشابهات ذاتی قرار می‌گیرند.

بنابراین متشابهات، هیچ‌گونه ابهامی ندارند بلکه برای آن‌ها دلالت‌های نامطلوبی وجود دارد که می‌توان با تکیه به محکومات آن‌ها را شناخت. چراکه اگر منظور از ابهام نبود دلالت است که صحیح نیست و بیهوده‌گویی است و اگر مراد دلالت‌های نامطلوب باشد که قابل رفع است اما با واسطه. کار مفسر استفاده از این محکومات برای حذف دلالت‌های نامطلوب است. از طرفی تمام آیات از حیث ماده بودن و وجود، هم متشابهند و هم از محکومات هستند. چراکه تأویل داشتن آیات ویژگی خاص متشابهات نیست و محکومات را هم در بر می‌گیرد.

### ۳. خطا در فهم واژه «قرائت» در دریافت وحی

در اولین بخش از فصل چهار کتاب مبانی قرآن، کامپانینی با استفاده از نظر بوسانی و آبربری در ترجمه واژه «إقرأ» در ابتدای سوره علق چنین می‌نویسد: «الفاظ گوناگونی وجود دارند که می‌توان آن را «بخوان» ترجمه کرد (کتاب را). اما مسئله اینجاست که براساس دیدگاه اسلام مقید (ارتودکس)، پیامبر، بی‌سواد بوده است. «بوسانی» آن را این‌گونه ترجمه می‌کند: «فریاد بزنا!»؛ اما آن‌گونه که «آبربری» ترجمه کرده است، احتمالاً ترجمه صحیح‌تر آن «از حفظ بخوان» خواهد بود. «کامپانینی، The Quran: The Basics، ۲۰۰۷: ۶۸).

براساس نوع گفتمان کامپانینی هر جا که نظر شخص دیگری را مطرح می‌کند و نقدی نمی‌آورد، آن نظر را قبول کرده است. بنابراین در نگاه نویسنده واژه «إقرأ» به معانی فریاد زدن و یا از حفظ خواندن آمده است که هر دو نظر جدای از صحت و سقم یک نظر خاورپژوهی است.

راغب در مفردات می‌گوید: کلمه «قرائت» به معنای ضمیمه کردن حروف و کلمات به یک‌دیگر در زبان است (راغب اصفهانی، مفردات، ۱۴۱۲: ۶۶۸). وقتی گفته می‌شود «قرأت الكتاب» معنایش این است که از ضمیمه کردن چند حرف از آن، کلمه در آوردم و از ضمیمه کردن کلمات آن با یک‌دیگر جمله‌هایی در آورده، مطالبی استفاده کردم، هر چند که آن حروف و این کلمات را به زبان هم نیاورده باشی. پس قرائت، هم شامل مطالعه می‌شود، و هم شامل آن‌جایی که جمع حروف و کلمات را تلفظ بکنی، و هم آن‌جایی که این عمل را با شنیدن انجام دهی، که اطلاق



قرائت بر معنای اخیر تلاوت هم نامیده می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۲۰/۳۲۳)، هم چنان که خدای تعالی فرموده: «رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً» (بینه/ ۲) پس اصل واژه قرائت بر تفهیم قلبی است به هر صورت مادی و معنوی که باشد (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۳۷۱: ۹/۲۴۱) و یک فعل عام است که انجام شدن آن مد نظر است و نه کیفیت آن. بنابراین این که در مقایسه فعل خواندن و نسبت بی سوادی به پیامبر اسلام ﷺ، این سه خاورپژوه نتوانسته‌اند جمع کنند، به دلیل اشتباه ایشان در درک صحیح از واژه عام عمل قرائت است.

#### ۴. ترجمه «مردان خداوند» برای عبارت «راسخون فی العلم» در آیه ۷ سوره آل عمران

در ترجمه بخشی از آیه ۷ سوره آل عمران در صفحه ۷۶ کتاب مبانی قرآن، کامپانینی ترجمه‌ای را آورده که به نظر می‌رسد از خود اوست. او می‌نویسد: «در این جا متن قرآن را دنبال می‌کنیم: «کسانی که به راه نادرست رفتند، چیزی که به عنوان استعاره به آن می‌نگرند را دنبال می‌کنند، به مشارکت در نابسامانی و آشوب‌گری و تفسیر (بر اساس قضاوت خودشان) تمایل دارند در حالی که تفسیر صحیح (تأویل) تنها با «مردان خداوند» (God Men) است که به خوبی دانش را می‌دانند و می‌گویند: ما به این کتاب ایمان آوردیم، و آن کاملاً از سوی پروردگاران نازل شده است». عبارتی که به صورت ایتالیک (کج) نوشته شده است در زبان انگلیسی غیرطبیعی و ناجور است، اما به هر حال بیان شده است» (کامپانینی، The Quran: The Basics، ۲۰۰۷: ۷۶).

دلیل ترجمه راسخان در علم به «مردان خدا» توسط نویسنده مشخص نیست. چراکه نویسنده در دیگر قسمت‌های کتاب براساس فهم دانش‌مندان مسلمان و خاورپژوهان در ترجمه این آیه از عبارت علما و دانش‌مندان استفاده کرده است. جالب این جا هست که کامپانینی براساس ترجمه نادرستی که انجام داده این عبارت را در زبان انگلیسی غیر طبیعی و ناجور تلقی می‌کند. گو این که شاید ناجور بودن آن نوعی فهم شرک آلود باشد.

طبق حدیث متواتر ثقلین، قرآن کریم و امامان معرفتی شده توسط پیامبر تا قیامت هرگز از هم جدا نمی‌شوند. این جدا نشدن در همه ابعاد است. یعنی همانند قرآن کریم، وجود امام معصوم تا قیامت ادامه دارد؛ هیچ علمی از قرآن نیست که امام آن را نداند؛ هیچ ظلم و باطلی در امام معصوم و اندیشه‌ها و برداشت‌های او نفوذ نکرده است و همانند قرآن میزان هدایت و شاهد روز قیامتند.

تاریخ نیز نشان داده است که هیچ کدام از ائمه علیهم‌السلام، معلمی نداشته‌اند و هیچ سؤالی هم که از ایشان پرسیده شود و پاسخ آن را ندانند در تاریخ گزارش نشده است. حتی بالاتر از آن، تنها کسی که در تاریخ گفته است: «قبل از آن که من از میان شما بروم هر چه می‌خواهید از من پرسید»، حضرت علی بوده است (صفار، بصائر الدرجات، ۱۴۰۴: ۱/۲۹۹). این مقام علم لدنی در جلسات علمی

خلفای بنی عباس، مانند مأمون و متوکل عباسی، به خوبی واضح است. مناظرات علمی امام رضا، امام هشتم شیعیان، در کتاب «عیون اخبار الرضا» از محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی مشهور به شیخ صدوق (۳۰۵-۳۸۱ق) و جلد ۴۹ «بحار الانوار» از محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ق) و کتاب «مُسند الامام الرضا» جلد ۲ از شیخ عزیزالله عطاردی (۱۹۲۸-۲۰۱۴م) آورده شده است.

ائمه علیهم السلام با چنین جایگاهی و به تبع آن شیعیان، لفظ قرآن را حجت می دانند. هر آیه ای از قرآن «تنزیل» دارد یعنی براساس شرایط محیطی نازل شده است و بایستی برای درک درست مفهوم آیه علاوه بر همه علوم لفظی، «فضای نزول» را به خوبی در نظر گرفت. اما علاوه بر تنزیل، هر آیه «تأویل» دارد. بدین معنا که در امتداد زمان مفهوم درونی آیات خارج از دلیل تاریخی نزول متبلور خواهد شد. این نزدیک به سخنی است که کامپانی نیز آن را آورده است: «استراتژی غیر آرمانی می تواند منجر به پیش برد و تشویق برنامه تفکیک متون مقدس تاریخی شود. حذف متون مقدس از مفاهیم تاریخ، از یک طرف ارتباطی به تغییر تحولات سیاسی اجتماعی در جایی که مردم زندگی می کنند ندارد و از طرف دیگر موجب تبلور مفهومی فقط در یک مسیر می شود». اما این بدان معنا نیست که هرگونه فهمی از متن به صورت آزاد صحیح باشد. فهم متن قرآن کریم بایستی براساس پیش فرض های صحیح صورت گیرد که «مبانی تفسیر قرآن» را تشکیل می دهد و در این زمینه کتاب های کاملی در دوره معاصر نوشته شده است. با وجود این چهارچوب مشخص است که مفهوم «تفسیر به رأی» و تفسیر صحیح از ناصحیح تعیین می شود. در حدیثی از امام باقر آمده است: «در قرآن آیه ای نیست مگر آن که ظاهر و باطنی دارد. در قرآن حرفی نیست مگر آن که برای آن حدودی است و برای هر محدودیتی، فرد آگاهی وجود دارد. ظاهر قرآن تنزیل آن و باطن آن تأویل است. از قرآن بخشی گذشته و بخشی نیامده است و قرآن جاری است، همانند جاری بودن خورشید و ماه. علم به تأویل را جز خدا و راسخان در علم (آل عمران/ ۷) نمی دانند». و سپس فرمود: «ما راسخان در علم هستیم» (مجلسی، بحار الانوار، ۹۲/۹۴، روایت ۴۷؛ صفار، بصائر الدرجات، ۱۴۰۴: ۱/۱۹۵) روایات فراوان دیگری در کتاب اصول کافی شیخ کلینی، جلد ۱، صفحه ۲۱۳ و سایر کتاب های حدیث (همان، ۲۰۲/۱)<sup>[۴]</sup> در این زمینه آمده است که نویسندگان تفسیر «نور الثقلین»، عبد علی بن جمعة العروسی حویزی، و تفسیر «البرهان فی تفسیر القرآن»، سید هاشم بحرانی، در ذیل آیه هفت سوره آل عمران آن ها را جمع آوری نموده اند که راسخان در علم را به پیامبر و ائمه، تطبیق کرده اند. البته از نظر شیعه مصداق اتم و اکمل که همه علم غیب را دارند،

ائمه هستند و علم خود را از پیامبر گرفته‌اند. این نکته منافاتی با وسعت مفهوم این تعبیر ندارد، لذا از ابن عباس نقل شده که می‌گفت: من هم از راسخان در علم هستم، منتها هر کس به اندازه وسعت دانشش از اسرار و تأویل آیات قرآن، آگاه می‌گردد، و آنان که علمشان از علم بی‌پایان پروردگار سرچشمه می‌گیرد طبعاً به همه اسرار و تأویل قرآن آشنا هستند در حالی که دیگران تنها قسمتی از این اسرار را می‌دانند.

بنابراین باطن قرآن در طول ظاهر قرآن قرار دارد و نه در عرض آن؛ آن‌گونه که کامپانی معتقد است. اما شیعه معتقد است تنها کسی که بدون خطا برداشت کامل و درستی از لفظ و باطن قرآن دارد، فقط پیامبر و در امتداد آن ائمه معصومین هستند.

## ۵. ذوالقرنین

در عباراتی از بخش نبوت از فصل سوم در انتهای صفحه ۶۰، کامپانی ماجرای «ذوالقرنین» (Of the Two Horned One) و جنگ او با «یاجوج» و «مأجوج» (Gog and Magog) را اشاره کرده است. او می‌نویسد: «داستان ذوالقرنین بر اساس سنت، به اسکندر کبیر بر می‌گردد. اینان بازماندگان اسکندر هستند که در اطراف خاورمیانه و خاور نزدیک گسترده شدند. ذوالقرنین با قوم وحشی یاجوج و مأجوج جنگید و آن‌ها را کنترل کرد» (کامپانی، The Quran: The Basics، ۲۰۰۷: ۶۰).

یکی از موضوعات مهم و مناقشه برانگیز در تفسیر قرآن، شناسایی ذوالقرنین است. مفسران مسلمان از دیرباز در این باره به بحث پرداخته و ویژگی‌های مذکور در قرآن کریم برای ذوالقرنین را با چندین مصداق، منطبق نموده‌اند. از جمله، گروهی ذوالقرنین را از پادشاهان قبیله حمیر در یمن، و سدی را نیز که بنایش در قرآن کریم به وی منسوب شده است، همان سد مشهور مأرب دانسته‌اند. گروهی نیز بر این باورند که ذوالقرنین همان اسکندر مقدونی است. گروهی نیز، او را کوروش کبیر، پادشاه هخامنشی می‌دانند. فرضیه اخیر، نخستین بار توسط ابوالکلام آزاد و در تفسیر وی «ترجمان القرآن» مطرح گردیده است. وی در تفسیر خویش کوشیده است با مطالعه‌ای انتقادی، نخست یکایک فرضیات پیشین را نقض، و آن‌گاه به شیوه‌ای تحلیل گرایانه، نقل‌های قرآن درباره ذوالقرنین را با شواهد باستان‌شناسانه، تاریخی، زبان‌شناسانه و جغرافیایی تطبیق دهد و از دیدگاه خویش دفاع نماید.

کلمه ذوالقرنین سه بار در سوره مبارکه کهف آمده است. در برخی کتاب‌های تفسیری تنزیل آیات را در پاسخ به پرسش‌های برخی بزرگان قریش از پیامبر اکرم که از سوی یهودیان تحریک شده بودند می‌دانند (مجلسی، بحارالانوار، ۱۲/ ۱۷۲) در این آیات علاوه بر ذوالقرنین، از قومی با نام

«یأجوج و ماجوج» هم یاد می‌شود که در قرآن کریم علاوه بر این داستان، در آیه ۹۵ سوره انبیاء از ایشان ذکری به میان آمده است. مفسران فریقین در طول تاریخ همواره با این پرسش روبرو بوده‌اند که مصداق صاحب دوشاخ (قرن) و قوم یأجوج و ماجوج چه کسانی می‌توانند باشند. برخی مفسران دو شاخ ذوالقرنین را بر آن حمل کرده‌اند که تاج وی دو شاخ داشته است (زمخشری، الکشاف، ۱۴۰۷: ۷۴۳/۲). برخی نیز با توجه به این که برخی اعراب به «موی بافته شده» شاخ می‌گویند، تعبیر دو شاخ را اشاره‌ای به دو گیس بافته در دو جانب سر فرد مورد نظر دانسته‌اند (مبیدی، کشف الاسرار، ۱۳۷۱: ۷۳۵/۴).

بسیاری از مفسران هم، چنین تعبیری را حمل بر مجاز و کنایه می‌دانند. برای نمونه، گفته‌اند چون به شرق و غرب زمین دست‌رسی یافته بود، یا به این دلیل که هم از جانب مادر و هم از جانب پدر، نسب از نجیب زادگان می‌برده است و یا چون عمر او برابر دو نسل بوده است (طبرسی، مجمع البیان، بی تا: ۱۱۹/۱۵) یا کنایه از این که در نور و ظلمت پیش می‌رفته است (رازی، مقاییس اللغة، ۲۶/۱۳) یا برای آن که به علم ظاهر و باطن دست داشته است (گنابادی، بیان السعاده، ۱۳۷۲: ۴۸۸/۸).

اما با وجود این اقوال، مشهورترین قول ذوالقرنین را اسکندر مقدونی می‌داند. به نظر می‌رسد این دیدگاه تفسیری، نخستین بار توسط مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰ق) مطرح گردیده، و سپس، از جانب بسیاری از مفسران استفاده شده است (مقاتل بن سلیمان، التفسیر، ۱۴۲۴: ۲/۲۱۸؛ طبری، جامع البیان، ۱۴۰۹: ۲۳/۱۶؛ ثعلبی، الکشاف والبیان، ۱۴۲۵: ۱۹۴/۶).

همانند بسیاری از اختلافات تفسیری، یکی از کامل‌ترین دیدگاه‌ها را می‌توان در تفسیر فخر رازی مشاهده کرد. فخر رازی معتقد است که پادشاهی ذوالقرنین از غرب تا شرق و شمال منطقه مسکونی دوران خود گسترش یافته، و بر این اساس تنها کسی که در تاریخ از چنین شهرتی برخوردار است، اسکندر مقدونی است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۲۱/۱۶۵).

نخستین کسی که برخلاف این قول مشهور سخن گفته، سید احمد خان بوده است. پس از او «احمد فیروزبخت»، مشهور به ابوالکلام آزاد کوشیده است نظریه وی را مستند به شواهد تاریخی نماید (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۵۳۷/۱۳). از نظر ابوالکلام آزاد، تطبیق شخصیت ذوالقرنین با اسکندر، با صفاتی که در قرآن برای ذوالقرنین آمده است، هم‌خوانی ندارد. چراکه در تاریخ، سدی به نام اسکندر ثبت نشده است و هم‌چنین او با مردم خود نیز، مهربان نبوده است (ر. ک: ابوالکلام آزاد، ذوالقرنین یا کوروش کبیر، ۱۳۴۲).

ابوالکلام تحقیقات خود را ابتدا در مقاله‌ای با عنوان «شخصیت ذی القرنین» در مجله «ثقافة الهند» منتشر نمود. (شماره ۳، ۱۹۵۰م) و سپس، همان مقاله را با توضیح بیشتر، در تفسیر انگلیسی زبان خود نیز آورده است. تلاش ابوالکلام در جهت تطبیق ذوالقرنین با کورش کبیر، شاید به این هدف بوده است که می‌خواسته مبنای فکری خودش درباره وحدت ادیان اصیل را تقویت کند.

مهم‌ترین شواهد ابوالکلام در فرضیه‌اش، کتاب‌های مختلف عهد قدیم و دست‌آوردهای باستان‌شناسان معاصر وی بوده است. در چند کتاب از عهد عتیق، اشاراتی به یک شخصیت تاریخی کشور گشا با دو شاخ شده است. ابوالکلام این اشاره را بر آن حمل می‌کند که ملوک فارس در تاج خویش دو شاخک شبیه قوچ تعبیه می‌کرده‌اند؛ امری که با نظر در سر ستون‌های بازمانده از کاخ پاسارگاد به وضوح مشاهده می‌شود. ابوالکلام با استناد به مطالعات زبان‌شناسانه، میان این دو واژه قرآنی برگرفته از زبان عبری با واژه «مغول» ارتباط برقرار می‌کند. بر پایه اظهار نظر وی، اصل کلمه مغول، مونغول بوده، که خود نیز برگرفته از صورتی قدیم‌تر هم‌چون منگوک یا منچوک است. این واژه‌ها به کلمه عبری مأجوج شبیه و نزدیکند. یونانیان برای اشاره به همین قوم، واژه میگاگ را به کار می‌برده‌اند. پس می‌توان تصور کرد نام قوم منگوک نخست به میگاگ و سپس به مأجوج تغییر کرده باشد. گذشته از این، می‌دانیم در تاریخ چین از قبیله‌ای در این سرزمین به نام «یوشی» نام برده می‌شود؛ طایفه‌ای که فرنگی‌ها نامش را یونجی تلفظ می‌کنند. بر پایه شواهد، می‌توان محتمل دانست همان قومی باشد که در قرآن با نام یأجوج یاد شده است. این اظهار نظر با گزارش بیرونی مبنی بر این که مراد از یأجوج و مأجوج، اقوامی از ترکان شرقی (طوایف مغول) هستند به تأیید می‌رسد (جلالی شیجانی، دیدگاه ابوالکلام آزاد، ۱۳۹۱: ۱۳۹۱-۵۸: ۷۲).

با تکیه بر مجموع این شواهد، ابوالکلام این احتمال را تقویت می‌کند که ذوالقرنین، همان کورش باشد. او در کتاب خود، کوروش کبیر یا ذوالقرنین، حوادث مهم زندگانی کوروش را با آیات قرآن درباره ذوالقرنین تطبیق می‌دهد. از جمله، حمله کوروش به سرزمین لیدیه را همان لشکر کشیدن او به سوی مغرب می‌داند که در قرآن یاد شده است. به همین ترتیب، خورشیدی را که در چشمه‌ای گل آلود غروب می‌کند، مطابق با رسیدن کوروش به دریای اژه در ادامه این سیر، و ملاحظه تصویر غروب آفتاب در آن دریا می‌گیرد. به طریقی مشابه، حرکت ذوالقرنین به سوی مشرق را بیانی دیگر از روی آوردن کوروش به سرکوبی قبایل کوچ نشین باکتیریا (بلخ) می‌داند. سپس، حرکت ذوالقرنین به شمال را با لشکرکشی‌های کورش به کوه‌های قفقاز برابر می‌گیرد و مکان سد احدائی ذوالقرنین را نیز، جایی میان دریای خزر و دریای سیاه، در معبر داریال می‌شمرد. یأجوج و مأجوجی را نیز که توسط وی سرکوب شدند، همان قوم تاتار (مغول) می‌داند (همان).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر خود، پس از بررسی اقوال مفسران درباره هویت ذوالقرنین، نظریه ابوالکلام آزاد را نقل می‌کند و شواهدی نیز، در تأیید آن می‌آورد. از نگاه ایشان، بر پایه آیات قرآن کریم بدون شک ذوالقرنین شخصیتی خداشناس و خداپرست بوده است و در کتاب‌های عهد عتیق نیز از کورش به عنوان یک انسان موحد یاد می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۱۳/۵۳۸) برخی مفسرین دیگر نیز معتقدند که فرضیه ابوالکلام نقاط ابهامی دارد که هنوز راه حلی برای آن‌ها دیده نمی‌شود، اما هم‌چنان این دیدگاه را قابل دفاع‌ترین فرضیه ارزیابی می‌کنند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۹/۳۶۹).

به هر حال از محققانی هم‌چون کامپانینی که در بررسی تفاسیر معاصر خود را صاحب نظر می‌داند انتظار می‌رفت چنین نظر تفسیری مستدلی را حداقل اشاره نماید. بنابراین ضمن انتقاد به کامپانینی به دلیل فراگیر نبودن تحقیقاتش در این زمینه، می‌توان گفت رهیافت ابوالکلام فصل جدیدی را در فهم تاریخی ذوالقرنین ایجاد نمود که همان‌گونه که اشاره شد با تکیه به برداشت برخی مفسران معاصر شیعه با واقعیت تطبیق دقیق‌تری دارد و حتی اگر کورش کبیر نباشد با توجه به ویژگی‌های اشاره شده در قرآن کریم با اسکندر مقدونی نیز تطابق ندارد.

### نتیجه

ماسیمو کامپانینی از شخصیت‌هایی است که در تحقیقات خود در حوزه قرآن کریم و تاریخ اسلام و بررسی تفاسیر عصری، زمان زیادی را صرف کرده و مطالعات وسیعی داشته است و جزء خاورپژوهانی به شمار می‌رود که دارای انگیزه علمی است. او مطالعات وسیعی را در نظرات مفسران معاصر مانند سید قطب، ابوالاعلی مودودی، نصر حامد ابوزید، محمد آرکون، فضل الرحمان ملک، آمنه ودود، حسن حنفی، خلف الله، بنت الشاطی، طنطاوی، کواکبی، اقبال لاهوری و سید احمد خان و... داشته است. او در این مطالعات، نتیجه محور بوده و کیفیت تفسیر مفسران و مبانی و قواعد مورد استفاده آنان را بررسی و تحلیل نکرده است. علاوه بر این، او با نظرات ابن تیمیه، غزالی، سیوطی، طبری، زمخشری، برخی فلاسفه اسلامی و عرفای اسماعیلیه نیز آشنایی داشته است. او هم‌چنین کتاب‌های متعددی از خاورپژوهان هم‌زبان خود مانند بوسانی، آمبرتو اکو، گابریلی و بونلی و غیر هم‌زبان خود مانند رژی بلاشر، مایکل کوک، دانیل براون، دیوید پاور و... را مطالعه کرده است. یکی از نقدهای روشی که در مطالعات کامپانینی، همانند بسیاری از خاورپژوهان دیده می‌شود، ارجاع دادن به منابعی است که دیگر خاورپژوهان نگاشته‌اند. انگیزه این کار، خواه نداشتن تسلط بر زبان عربی باشد، یا در دسترس نبودن منابع و یا هر دلیل دیگری، باید اذعان کرد که دست‌کم در حوزه توصیف اسلام و قرآن و بیان آموزه‌های اسلامی، به لحاظ روشی نمی‌توان این رویه را تأیید کرد.

استفاده فقهی از روایات اخلاقی و خلط مستحبات با واجبات، اعتقاد به فریاد پیامبر اسلام در دریافت وحی در غار حراء، استفاده از عبارت «مردان خدا» و فهم شرک آلود از آن به جای عبارت «راسخان در علم» و ترجیح معنای استعاره برای متشابهات از برداشت‌های نادرست کامپانیینی از آیات و روایات بوده است.

کامپانیینی در امتداد تلقی نادرست و مخلوط از تعاریف تفسیر، تأویل و هرمنوتیک، تأویل اسماعیلیه از آیه نور را از یک سو نوعی برداشت آزاد از متن دانسته و از سوی دیگر آن را به حساب تمام دنیای شیعه گذاشته است. او هم چنین بدون توجه به قرائن تاریخی و نظرات مهم و قابل توجه، ذوالقرنین را اسکندر مقدونی دانسته است که دست کم بایستی نظر ابوالکلام آزاد و دیگران در این باره را ذکر می نمود.

### پی‌نوشت‌ها

[۱] نگارنده، این کتاب را «مبانی قرآن» ترجمه کرده است. این کتاب به طور کامل توسط نگارنده ترجمه و نقد شده است اما هنوز به چاپ نرسیده است.

[۲] الحدیث الثالث: موثق «و علیهم دارت الرحی» أی رحا النبوة و الرسالة و الشریعة و الدین، و سائر الأنبیاء تابعون لهم فهم بمنزلة القطب للرحی، و قیل: کنی بالرحی عن الشرائع لدورانها بین الأمم مستمرة إلى یوم القیامة، و شبه أولو العزم بالماء الذی تدور علیه الرحی، أو کنی بالرحی عن الأفلاک، فإنها تدور و تدوم به وجود الأنبیاء و دوام آثارهم و لولاهم لما دارت و لما بقیت کما ورد فی الحدیث القدسی فی حق نبینا ﷺ: لولاک لما خلقت الأفلاک.

[۳] به قدرت تدبیر زندگی (یعنی نگاه درست و انتخاب شیوه ای صحیح برای نوع زندگی) عقل معاش گویند. همان گونه که از نام عقل معاش هم مشخص است، هر آن چیزی که به معاش و زندگی روزانه در دنیا مربوط باشد در عقل معاش می‌گنجد. پس کسی که بتواند شرایط زندگی دنیوی خود (از خوراک و نوع زندگی و ...) درست تنظیم کرده و رفتارها و تصمیمات درستی داشته باشد، عقل معاش درستی دارد.

[۴] حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَا أَبَا الصَّبَّاحِ نَحْنُ قَوْمٌ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَنَا لَنَا الْأَنْفَالُ وَ لَنَا صَفْوُ الْمَالِ وَ نَحْنُ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ نَحْنُ الْمَحْسُودُونَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ.

## منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: نشتا، ۱۳۸۹ ش.
۲. نهج البلاغه، شریف رضی، ترجمه حسین انصاریان، قم: دارالعرفان، ۱۳۸۸ ش.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، محقق مهدی لاجوردی، تهران: نشرجهان، ۱۳۷۸ ق.
۴. ابوالکلام آزاد، احمد، ذوالقرنین یا کوروش کبیر، فصل اول، ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: ۱۳۴۲ ش.
۵. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم، الکشف و البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق شیخ سید کسروی حسن، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۶. جاحظ، عمرو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت: المكتبة الحلبی، ۱۴۱۶ ق.
۷. جلالی شیجانی، جمشید، دیدگاه ابوالکلام آزاد درباره ذوالقرنین و تأثیر او بر مفسران پس از خود، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۵۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.
۸. حیدری فر، مجید، معناشناسی محکم و متشابه در آیه هفتم آل عمران، مجله مطالعات تفسیری، سال هفتم، تابستان ۱۳۹۵ ش.
۹. رازی، ابوالفتوح حسین، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ ق.
۱۰. رازی، احمد، ترتیب مقایس اللغه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، بیروت: الدار الشامیه، دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. صدوق، محمد بن حسن، التوحید، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷ ش.



۱۴. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم: مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، قم: مزدک، ۱۳۶۱ش.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی اهل اللجاج، قم، نشر مرتضی، بی تا.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه احمد بهشتی، تصحیح موسوی دامغانی، تهران: مؤسسه انتشارات فراهانی، بی تا.
۱۹. طبری، محمد، جامع البیان فی تفسیر القرآن، به کوشش صدقی جمیل عطار، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۹ق.
۲۰. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، قم: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۲۲. فیومی، احمد، المصباح المنیر، قم: دار الهجره، ۱۴۰۵ق.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، مصحح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۲۴. گنابادی، سلطان حسین، بیان السعاده، ترجمه رضا خانی و حشمت الله ریاضی، تهران: ۱۳۷۲ش.
۲۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق / مصحح: رسولی محلاتی، سید هاشم، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۷. محمودی، اکبر، تفسیر تطبیقی آیه نور، مطالعات تفسیری، شماره ۲۸، زمستان ۹۱، ۱۳۹۵ش.
۲۸. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ش.
۲۹. مقاتل بن سلیمان بلخی، التفسیر، به کوشش احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.

۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۳۱. موسوی سبزواری، عبدالاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، دفتر سماحه آیه الله العظمی السبزواری، قم: المنار، ۱۴۱۴ق.
۳۲. میبدی، ابوالفضل، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱ش.

33. Massimo Campanini, The Quran: The Basics, routledge, 2007