

نگرش‌های انتقادی معاصر و قرآن

نویسنده: محمد آرکون

ترجمه: دکتر محمد جواد اسکندرلو

بررسی و نقد: دکتر محمد علی رضائی اصفهانی

چکیده:

این مقاله شامل دو بخش است:

بخش نخست ترجمه مقاله

«نگرش‌های انتقادی معاصر و قرآن»

(Contemporary Critical Practices
and Quran)

محمد آرکون (M. Arkun) مستشرق

فرانسوی (جزایری الاصل) در دائره

المعارف قرآن لایدن است که به نقد و

بررسی شیوه سنتی مفسران قرآن

می‌پردازد و بر مقایسه پژوهشهای قرآن

و کتاب مقدس تأکید می‌ورزد. سپس

شیوه‌های جدید همچون زبان شناسی،

نشانه شناسی را مورد توجه قرار می‌دهد

و سه شیوه تحلیل تاریخی، روانشناختی

و جامعه شناختی را برای پژوهشهای
قرآنی پیشنهاد می‌کند و در پایان پیشنهاد
تألیف یک دائره‌المعارف انتقادی نسبت
به قرآن را مطرح می‌سازد.

و در بخش دوم بررسی و نقد
دیدگاههای آرکون است، در این بخش
نخست با اشاره به زندگی آرکون و
تأثیرات فرهنگ عربی و استشراقی بر
رویکردهای او، به ذکر نقاط مثبت و
منفی مقاله پرداخته شده و دیدگاه آرکون
در مورد «حقانیت» و «کتاب بودن قرآن»
نقد شده است و با پذیرش ضرورت
تحلیل تاریخی، روانشناختی و جامعه
شناختی در تفسیر قرآن، به تمایزهای
قرآن و عهدین اشاره شده و دیدگاه
آرکون نقد شده است.

کلید واژه‌ها: قرآن، شیوه‌های پژوهش، آثار انتقادی، نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی، تفسیر تاریخی، تفسیر روانشناختی، تفسیر جامع شناختی.

مقدمه:

مقاله حاضر از آثار محمد آرکون در دایرة المعارف قرآن لایدن است که توسط دکتر محمد جواد اسکندرلو ترجمه شد. سپس توسط ناقد بازیبنی و با مشورت مترجم برخی موارد اصلاح شد. آنگاه مورد بررسی و نقد قرار گرفت.

زندگی‌نامه:

«محمد آرکون» در سال ۱۹۲۸ م در الجزایر (روستای تاوریرت میمون) در خانواده‌ای بربر به دنیا آمد، زبان فرانسوی را به عنوان زبان دوم و زبان عربی را به عنوان زبان سوم فرا گرفت. در مدارس فرانسوی آموزش دید. در دانشگاه فرانسوی الجزایر ادامه تحصیل داد و در رشته تاریخ و فلسفه اسلامی از دانشگاه سوربن فرانسه فارغ التحصیل شد. وی از تاریخ ۱۹۶۰ م تاکنون در دانشگاه سوربن در مقام استاد ممتاز اندیشه اسلامی تدریس می‌کند آرکون در

چند دانشگاه جهان استاد مهمان بود و مشاور فرهنگی سازمان یونسکو می‌باشد. هاشم ساحل نویسنده سوری تبار مقیم فرانسه بسیاری از آثار آرکون را زیر نظر وی به عربی ترجمه کرده است. از جمله: نزع الانسنة فی الفكر العربی جبل مسکویه و التوحیدی، تاریخیة الفكر العربی الاسلامی، الفكر الاسلامی قرائة عملیة، الفكر الاسلامی نقد و اجتهاد، این هوالفکر الاسلامی المعاصر، من الاجتهاد الی نقد العقل الاسلامی، الاسلام الاخلاق و السياسة، العلمنة و الدین الاسلام المسیحیة الغرب، قضایا فی نقد العقل الدینی، الاسلام الاصاله و المعاصرة و

ترجمه مقاله:

شاخص روش‌شناسی معاصر در باب پژوهشهای قرآنی، بویژه در غرب، و مسائل و مشکلات فلسفی و معرفت شناختی مربوط به پژوهشهای قرآنی با تکیه بر نقطه محوری دین و سنت دینی. همچنین بنگرید به: مشغله‌های ذهنی پژوهشهای قرآنی پس از [دوران] روشن فکری.

مقدمه: طبقه بندی فرایندهای عقلانی

(۱) [تعقلی]

دلیل و برهان، دیگر اثر و اطمینان پیشین خود را ندارد و تنها فلاسفه‌اند که هنوز در سلسله مراتب مفروض - رویکردهای هر تفسیر معرفتی، به اصل تأملات انتقادی [تحلیل عقلی] به گونه صریح یا ضمنی معتقد و پایبندند. (۲) علوم اجتماعی در رویکردهای علمی، به سیر نقدی و تحلیلی ویژه خود ادامه می‌دهد که نتیجه‌اش کاهش بحثها و منازعات معرفت شناختی و پیدایش چیزی شده است که «دریده» آن را استدلال علمی - تصویری نامیده است، یعنی مجموعه غیر منسجمی که به اعتقاد او تنها در راستای تأملات پژوهشی رایج قابل اعتماد است.

از سوی دیگر «بورديو» اخیراً نسبت به استدلال مدرسی [مصطلح] انتقادی قوی کرده است که در عین حال بعید به نظر می‌رسد برجستگان دنیای پژوهش پاسخی مؤثر به آن بدهند، چرا که شهرت و اعتبار آنان وابسته به حوزه نظام‌مندی از همین استدلال مدرسی می‌باشد. [کتابه از آنکه از دیدگاه آن عالمان، اتقان آن شیوه استدلالی، بدیهی

است. [هر دانشمندی در حصار و قید و بند نوعی تخصص به‌سر می‌برد که می‌توان آن را مانند حاکمیتی خصوصی [شخصی] دانست، لذا تلاش می‌کند اهداف خاصی را ایجاد نماید که هیچ مبنای درستی ندارد تا بتواند براساس آن فرضیه‌ها یا تبیین‌هایی راجع به معنا و مفهوم آنها اعلام دارد. (۳)

با وجود این، همین‌ها در جای خود تحت عنوان «معنا» یا «حقیقتی» که با شیوه علمی فهمیده شده و مورد تأیید همه پژوهش‌گران قرار گرفته است، معرفی شده‌اند. طبق گفته «لیونارد» دلیل علمی، براساس معیار ادراکی حقایق یا بطلان محور اصلی یک پیام ارزیابی و بررسی نمی‌شود، بلکه بر مبنای تواناییهای عملی محور دریافت‌کننده پیام سنجیده می‌شود. [یعنی ارزش و اعتبار یک دلیل علمی، به کاربرد عملی و فایده عینی آن برای شخص مخاطب بستگی دارد. (4)]

نوگرایی اروپایی، دست کم از قرن هیجدهم به بعد، ما را به این استنباط رسانده است که «دلیل» سرانجام از قید و بندهای این اعتقاد جزمی که فقط در خدمت دانش باشد، رها خواهد شد.

[چنانکه] زمانی جدایی و تعارض اساسی بین هر دین و حکومت بی‌طرفی تحقق خارجی داشت.

زمانی که یک نظام حکومتی در اعمال حاکمیت بی‌رقیب آزاد باشد، هرگز تلاش نخواهد کرد تا میان آزادی شناخت [فهم ادراک] و اهداف آن و عقلانیت، جدایی اساسی برقرار سازد. فرصت آن نیست که به تبیین بیشتر موضوع پردازیم. تنها یادآوری این نکته کافی است که در اوضاع و شرایط مختلف اسلامی، «دلیل»، بر کثرت قیود و لوازم بیفزاید، لوازمی را که خود به منظور استقلال اصلی‌اش در برابر نظارت شدید حکومت پدید آورده بود، بیفزاید؛ حکومتی که یک جانبه خود را یگانه مجری حقایق اصیل دینی اعلام می‌کند. چنین مباحثی دو حوزه معرفتی‌اند که در قالب آنها چهارده قرن است قرآن از سوی مسلمانان و در دو قرن اخیر از سوی غرب معاصر، مورد قرائت، شور و مشورت و تفسیر قرار گرفته است.

معرفی سلسله مراتب رویکردها بحث و مناظره پیرامون خاورشناسی را بی‌ربط می‌سازد؛ همان گونه که تاکنون عمل گردیده است، یعنی فارغ از هر

گونه نقدها و انتقادهای اساسی و دور از استدلال مدرسی و درک این واقعیت که استدلال معرفتی کاملاً چنین دلیل مفید، عملی و علمی - تصویری را پذیرفته است، البته باید به خاطر داشت که برای یک قرآن پژوه غربی که می‌خواهد تحت تأثیر ابزارها و فرضیه‌های پوزیتیویستی [اثبات‌گرایانه] و روش‌شناسی لغوی و ادبی به پژوهش خود تداوم بخشد، دو مشکل بسیار جدی وجود دارد. (۵)

۱. به استثنای تعداد انگشت‌شماری از عالمان که دارای نفوذی نه چندان مستمر بوده‌اند، همه قرآن پژوهان به بحث و مناقشه روش شناختی توجه اندکی داشته‌اند؛ اگر [نگوییم] در واقع از مسائل مربوط به معرفت‌شناسی کاملاً بیگانه بوده‌اند. آنها صرفاً به بحث و گفت‌وگو از «واقعیات» براساس معنا و چارچوب معرفتی که خود برگزیده‌اند، حساس هستند.

۲. با چشم پوشی از متخصصانی که خودشان مؤمن [موحد] هستند و برای دین مسیحی یا یهودی خود فرهنگی مبتنی بر مسائل مبتلا به می‌سازند، تمام کسانی که خود را شکاک، ملحد یا صرفاً غیر مذهبی معرفی می‌کنند، از مسئله

«معنا» در مباحث دینی طفره می‌روند و از ورود به گفت‌وگو در محتوای ایمان نه به عنوان یک سری از اصول و قواعد زندگی که توسط هر مؤمنی درونی و ملکه می‌گردند، بلکه به عنوان یک کاخ تاریخی، اجتماعی و روان زبان شناختی، خودداری می‌ورزند. بنابراین، مسئله اساسی پیرامون «حق» در استدلالهای دینی و انتقادی، فلسفی که جای آن در پژوهشهای علمی که به بررسی شواهد ادبی و بلاغی می‌پردازند، خالی می‌باشد، این است که برای مخاطبان اصلی خود که طی قرنهای متمادی رو به افزایش نهاده‌اند، ثابت کنند که یگانه معیار مطلق و فرا الطبیعی حقیقت و وجود حق، همان واقعیت و مفهوم حقیقی حق (الحق) می‌باشد. با این حال مطمئناً این «حق» از زمانی که آشکارا اعلام شد (۶۱۰ - ۶۳۲) تا امروز به گونه‌ای دگرگون شده است که جامعه شناسی فرهنگی و تاریخی باید مشتاقانه به تحقیق و تبیین و بررسی آن پردازد. (۶)

این مطلب به معنای تردید درباره معنای واقعی متون آن گونه که توسط متدینان انجام می‌گرفت - یعنی به عنوان کتابی مقدس و وحیانی - نیست و باز

مسئله رعایت قواعد تجویدی که در فرایندی مفصل از تقدیس، تعالی بخشیدن، اصالت دادن، معنویت دادن و آنچه که در آثار عظیم تفکرات کلامی، فلسفی، فقهی و تاریخی به ارث رسیده از قرون میانی در نظر نیست؛ بلکه هدف پژوهشگر معاصر باید زیر سؤال بردن [مشکوک تلقی نمودن] همه نظامهای [فکری] باشد که مدعی معنا سازی‌اند؛ اعم از آنکه در حال حاضر موجود باشند یا نه، آنهایی که معنا و فرضیه‌های مربوط به «معنا» را ارائه می‌دهند. (۷) این همان تمایز اساسی است که بسیاری از مسائل و مشکلاتی که مطرح شده‌اند و جنبه ادراکی و معرفتی کامل ندارند را در بر می‌گیرد. در پژوهش و بررسی مربوط به قرآن و کتبی مشابه آن در سایر فرهنگها، مقایسه باید همیشه کاربردی باشد، یعنی پژوهشگر به بررسی فعالیت روان آدمی پردازد؛ به گونه‌ای که گویای بینشهای آرمانی، امیدها و آرزوهای تحقق نیافته و تکراری آن و نیز تلاش به منظور برداشتن محدودیتهای بردگی خود و رسیدن به تمرین دانستن در زمینه آزادی خلاق و نقادانه باشد. در خصوص کتاب قرآن و رشد گسترده

تاریخی آن باید گنجایش و صلاحیت دلیل را در راستای کشف اسرار و رموزی که خود مطرح ساخته است، تحقیق و بررسی کرد. (۸)

به رغم این توجه مهم نسبت به افکار آرمانی و تخیلی، مهم آن است که این حقیقت را نیز در نظر داشته باشیم که پژوهشهای قرآنی معاصر به طور قابل توجهی از پژوهشهای مربوط به کتاب مقدس [تورات و انجیل] عقب‌تر و کندتر بوده‌اند و همیشه باید چنین مقایسه‌ای را انجام دهیم

(بنگرید به: کتاب مقدس و قرآن:

SCRIPTURE AND THE QURAN).

این عقب‌ماندگی می‌تواند گویای علایق و امور مختلفی باشد که در دگرگونیهای تاریخی جوامعی پیدا شده است که در آنها قرآن همواره نقش نقطه محوری مطلق را داشته است و هیچ‌گاه چیز دیگری را جایگزین این یگانه معیار تعریف و کارکرد تمام ارزشهای حقیقی و دینی و مشروع قرار نداده‌اند. در اعتراض شدید به آنچه اسلام سیاسی آن را «غرب» می‌نامد، لبه تیز حملات چندان متوجه یک قدرت زودگذر و مقطعی نیست؛ بلکه عمدتاً متوجه

پیشرفت الگو و نظام غیر دینی جریان تاریخی است که سرانجام توانست الگوی دینی را مهجور سازد؛ (۹) همان گونه که این کار در جهان غرب از قبل انجام گرفته است. این نکته برای هر تلاشی که در جهت رها ساختن مشکل انزوای قرآن از اینکه در برابر دیدگاه تاریخی نوگرایی انجام می‌گیرد، مهم است؛ نیز برای هر تلاشی که برای بررسی مسائل دینی در زمانی صورت پذیرفته و بعداً از سوی فعالیتهای سیاسی به تعطیلی و محرومیت کشانده شده است، اهمیت دارد. این مفاد همچنین برای تبیین خط مشی تعیین یک راه‌حل و ارشاد پژوهشگر اندیشمند در راستای تعلیم و تربیت، ضروری می‌باشد. طی سالیان (۱۹۷۰ - ۱۹۴۵) که برای کسب استقلال سیاسی تلاش و مبارزه انجام می‌گرفت، شخص می‌توانست به پیدایش روزنه‌ای به سوی نقادی تاریخی نو امیدوار باشد؛ آن گونه که در خاورمیانه و آفریقای شمالی طی دوران معروف به رنسانس مشاهده شد و این به افزودن موضوعاتی مقدس در مطالعات قرآنی از جمله تقدس بخشیدن به ممنوعیت پاره‌ای از احکام از سوی فقه و اصول

فقه و آثار روایی به عنوان منبع اساسی انجامید، همان طوری که به وسیله شافعی (م: ۲۰۴) تبیین شد، البته برخی از رویدادهای مهم تاریخی که با آغاز انقلاب اسلامی در ایران و صدور و توسعه جهانی آن از طریق نهضت‌های بنیادگرا به وقوع پیوست، این مسیر بالقوه تغییر یافت. این رویداد، در حوزه اکتشافات کاملاً پیچیده و نارسای پژوهش‌های قرآنی، ترکیبی از قاطعیت و تقدس باستانی را احیا نمود که با این حال توانست نسبت به تمدن طلسم‌شکن جهانی تأثیر گذارد و نیز بر جنبه برتری علوم بر ابعاد واقعی آدمی پیروز شود. (۱۰) برای غنی سازی مسائل اجتماعی و تحکیم مبانی نقادی آنها در هر حوزه‌ای از جمله نوگرایی، باید در ذهن خود، اهمیت تاریخی، روان شناختی و جامعه شناختی این تصویر دینی را ایجاد نماید. این واقعیتی است که فرضیه‌های سوسیالیسم علمی و سکولاریسم نظامی، از نوع رایج در فرانسه، بر این باور بودند که می‌توان آن را با آموزش الحاد به طور رسمی از بین برد و یا این برداشت از رخداد دینی را از نظام آموزشی‌ای که حکومتی بی‌طرف

می‌کند، حذف نمود. بر اساس پذیرش چنین فرضیه‌هایی علوم اجتماعی نسبت به تغذیه و حتی مشروعیت بخشیدن به جنگ‌های جاری و پی در پی بین نیروها سهیم بوده است، بدین گونه که به لحاظ جمعیت‌شناسی در باب اکثریت، متفکرانی را که مؤید فرایندی عقلانی بوده‌اند و آن را موجب آزادی بخشی می‌دانستند، تقدس و تقدیس نموده‌اند؛ اما این فرایند در واقع رسالت هدایت‌کنندگی دارد، زیرا به ترویج حقایق عینی و عملی می‌پردازد؛ در حالی که تفکر فلسفی را در زمینه روابط بین انسانها، فرهنگها و تمدن‌ها، تحمل‌ناپذیر می‌داند و رد می‌نماید. مسلمانان همچون مسیحیان در بحران نوگرایی قرن نوزدهم - و نیز در زمان حاضر - علیه آثار پوزیتویسم تاریخی و ادبی و همچنین در برابر پژوهش متأخرتر که به نسبت آزاد از فرضیه فاتح و غیرمتساهل هستند، واکنش نشان داده‌اند. پژوهشگران به اصطلاح ناب، به بهانه دچار نشدن به سردرگمی در برابر انواع مختلف علم، از پرداختن به بررسی تعارضات بین دلیل علمی محض و دلیل دینی - که ظاهراً به لحاظ عقلانی و به رغم دفاع از تداوم

تاریخی خود، مغلوب واقع شده است - خودداری می‌نمایند. این خودداری، به رغم بسیاری از کاربردهای ممکن تأملات شدید معرفت‌شناختی علوم اجتماعی، استمرار دارد. این پژوهشگران «ناب» به طور قاطع از تلفیق استدلال کلامی - به رغم حضور مستمر و مهم آن - با طرح روش شناختی از نقطه نظر معرفت‌شناسی پژوهش تاریخی که می‌تواند مشتمل بر تمام ابعاد و جوانب دلیل و دستاوردهای آن درباب تبیین روابط بین دلیل علمی و ادبی و دینی باشد، خودداری می‌ورزند. (۱۱)

آنها همچنین به سادگی حتی پیشنهاد همکاری با پژوهشگر اندیشمند را نادیده می‌انگارند؛ به لحاظ اینکه او به عنوان نظریه پرداز مطرح نیست و از ارائه و تحلیل ادله و شواهد ناتوان است (۱۲) (چنانکه متأسفانه این اتفاق بارها افتاده است)، بلکه او صرفاً یک محقق پرتلاش است که به بررسی واقعیات می‌پردازد. نسبت به این دیدگاه تنگ نظرانه، باید نوعی اصلاح انجام گیرد تا موجب حرکت به سمت به کارگیری روان‌شناسی تاریخی، و مردم‌شناسی تاریخی در مورد سرزمینهای گسترده

سابقی گردد که مورخان علاقمند به [شیوه‌های] نقل، توصیف و طبقه‌بندی کاملاً بی‌توجه بودند. اثری که اخیراً توسط آقای «جی.وان.اس» با عنوان (Theologie und Gesellschaft) منتشر شده است، نمایانگر تمام غنایی است که برای ما فراهم آمده است و نیز به آنچه بالقوه در آینده تحقق خواهد یافت، اشاره دارد.

صاحب نظران کلامی و نیز مدافعان سنت‌گرایی [پاک آیینی] و حکومت‌های سکولار [غیردینی] که مروج بی‌طرفی سیاسی‌اند همه با سوء ظن به تاریخ ادیان می‌نگرند. در عین حال به لحاظ فلسفی و مردم‌شناسی کاملاً مورد ملاحظه قرار گرفته است. به علاوه، این زمینه، چارچوب دقیق و مطمئنی را پدید نمی‌آورد، چرا که با بسیاری از اصول و نظام‌های دیگر تداخل می‌نماید. همین عدم اطمینان، به اهداف در نظر گرفته شده پژوهشی که عمدتاً مشتمل بر امور نامرئی، دست نیافتنی، ناشناخته، فرا طبیعی، معجزه‌ای، اسرارآمیز، مقدس، امید، عشق و خشونت و ... هستند، مطرح می‌باشد و ابزارهای آن - چارچوب تحلیلی و رابطه تنگاتنگ با اصول دیگر - راه خود را بدون دلیل و

کورکورانه به سمت تاریکی طی می‌کنند. تألیفات متخصصان برای هم‌رتبه‌های خود کاملاً واقف و ناظر به محدودیتهای علمی هستند که براساس آنها مورد داوری قرار گرفته‌اند و در نتیجه پذیرفته یا مردود تلقی می‌شوند و چندان تفاوتی با کار متکلمانی که به منظور کسب اعتبار نظریات خود به داوری می‌پردازند، ندارند. در هر صورت، توده مردم به گونه کلی وابستگی شدیدی به فرهنگ شنیداری پیدا کرده‌اند و چندان گرایشی به تألیفات علمی ندارند، گرچه آنها به بررسی چنین پژوهشی علاقمند هستند و بزرگ‌ترین و مطمئن‌ترین گروه مصرف‌کنندگان نظامهای اعتقادی و غیر اعتقادی که علم به آزمایش آنها پرداخته است را تشکیل می‌دهند، البته خواص از قبل به صراحت به عوام آموخته‌اند که آنها باید از ورود به مناظرات و مباحث عالمانه به دور باشند. امروزه دیگر این شیوه کار که پاره‌ای از مباحث علمی و تخصصی را در اختیار مردم عوام قرار دهند، مورد سرزنش قرار می‌گیرد، البته ویژگی استثنایی دین این است که، منبع وحی، امید و تشریح است؛ برای همگان بویژه برای آنان که دستورالعمل تفکر نقدی را دریافت نکرده‌اند. در مورد جهان اسلام معاصر این نگرش به گونه

قابل توجهی به بررسی پژوهشهای قرآنی می‌پردازد.

قوانت قرآن در عصر حاضر [مطالعه قرآن در دوران معاصر]

تا آنجا که به حوزه مباحث قرآنی مربوط می‌شود، می‌توان گفت «قرآن» از طریق پژوهشهای کلامی و اهداف عملی رویکردهای دنیوی، چنان بار معنایی [و تفسیری] زیادی به خود گرفته است که باید بازیابی دقیقی در مورد آن انجام گیرد تا سطوح کارکردی و معنایی که توسط سنت دینی و نیز ادبیات متن قرآن، مورد غفلت قرار گرفته یا به طور کلی از بین رفته است، کاملاً تبیین گردد. آن‌گونه که دانسته شده است، این موقعیت، تاریخی طولانی دارد؛ از لحظه کتابت قرآن و بعد تبلیغ و ترویج آن در قرون متمادی به شکل دست‌نویس تا زمان کنونی که به صورت چاپ منتشر می‌گردد، را در بر می‌گیرد. یک فرایند تاریخی موجب پیدایش طبقه روحانیت دارای قدرت فکری و سیاسی گردیده است. (۱۳) بار مفهومی کنونی واژه قرآن در ارتباط با شرایط اجتماعی و فرهنگی حاکم در زمان پیدایش و رشد سخنان قرآن به عنوان کتاب آسمانی که به

صورت بلند و در حضور یک شنونده و به عنوان رخدادی دینی تلاوت گردیده، از بخشهایی خاص برخوردار است. این اعلان را می‌توان سخنان نبوی نامید که صحنه‌ای از گفت‌گو و ارتباط بین سه شخص دستوری [دستور زبانی] را پدیدار ساخته است: یک متکلم که سخنان کتاب آسمانی را بیان می‌کند، یک مخاطب اولیه که پیام آن اعلان را به عنوان رخدادی دینی نقل می‌کند و یک مخاطب ثانوی به نام مردم (الناس) که بر حسب شرایط، متشکل از گروهی بزرگ و کوچک می‌باشد و با این حال اعضایش در ویژگی مخاطب بودن، برابر و آزادند. آن مخاطبان با هم برابرند، زیرا در موقعیتی یکسان قرار گرفته‌اند، یعنی رویاروی با همان زبان محاوره‌ای‌اند که در اعلان پیام به کار رفته است. و آنها آزادند، چرا که بی‌درنگ می‌توانند پاسخ مثبت یا اعلام درک کردن، یا پاسخ رد، یا تکذیب و یا تقاضای توضیح بیشتر بدهند. درباره اهمیت فوق‌العاده تحلیلی زبان‌شناختی و اجتماعی و روان‌شناسانه از آنچه که از این به بعد، سخن نبوی خوانده می‌شود؛ بیشتر می‌توان بحث نمود. (برای کاربرد این ویژگی «نبوی» که به لحاظ تاریخی به شدت مورد

اعتراف مخاطب اولیه قرار گرفته است، پس از این ضرب‌المثل که «هیچ کس در کشور خودش پیامبر نیست» توجهی ارائه خواهد شد.) باید خاطرنشان ساخت که تمام پژوهشهای شرقی در محدود سازی خود به ظرافتهای کار احیای مباحث ادبی متن (دستور زبان، تحولات لغوی، واژه‌شناسی و ترکیب عبارات) همراه بازسازی تاریخی حقایق ساده، مفاهیم ساختار، روابط بین اشخاص در سیاق کلام آن گونه که از متن به دست می‌آید را نادیده گرفته‌اند.... (۱۴)

در عین حال انصافی که در پژوهش مستشرقان مشاهده می‌شود، قابل تقدیر است، بویژه تلاشها و دستاوردهایی که پژوهشگران برجسته‌ای همچون و لهاوزن، اچ گریم، تئودور نولدکه، اف شوالی، برگشت راسر، پریتل، گلدزیهر، جفری، برکلند، بل، بورتون، رابین و از خود ارائه داده‌اند، پر بار و حیاتی است.... (۱۵) به نظر می‌رسد نسل حاضر تلاشهایی امید بخش دارند؛ هر چند که مشکل انزوای محققان زبردست همچنان باقی است.

صورت بلند و در حضور یک شنونده و به عنوان رخدادی دینی تلاوت گردیده، از بخشهایی خاص برخوردار است. این اعلان را می‌توان سخنان نبوی نامید که صحنه‌ای از گفت‌گو و ارتباط بین سه شخص دستوری [دستور زبانی] را پدیدار ساخته است: یک متکلم که سخنان کتاب آسمانی را بیان می‌کند، یک مخاطب اولیه که پیام آن اعلان را به عنوان رخدادی دینی نقل می‌کند و یک مخاطب ثانوی به نام مردم (الناس) که بر حسب شرایط، متشکل از گروهی بزرگ و کوچک می‌باشد و با این حال اعضایش در ویژگی مخاطب بودن، برابر و آزادند. آن مخاطبان با هم برابرند، زیرا در موقعیتی یکسان قرار گرفته‌اند، یعنی رویاروی با همان زبان محاوره‌ای‌اند که در اعلان پیام به کار رفته است. و آنها آزادند، چرا که بی‌درنگ می‌توانند پاسخ مثبت یا اعلام درک کردن، یا پاسخ رد، یا تکذیب و یا تقاضای توضیح بیشتر بدهند. درباره اهمیت فوق‌العاده تحلیلی زبان‌شناختی و اجتماعی و روان‌شناسانه از آنچه که از این به بعد، سخن نبوی خوانده می‌شود؛ بیشتر می‌توان بحث نمود. (برای کاربرد این ویژگی «نبوی» که به لحاظ تاریخی به شدت مورد

دو نکته مهم می‌تواند چنین ارزیابی را تبیین نماید:

۱. مسئله دیدگاه معرفت‌شناختی که تاکنون آشکارا و جسورانه اصرار ورزیده است که «نظریه کفر والحاد، به این اعتراف ندارد که تنها یک انتخاب ساده اعتقادی باشد»، باید مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد؛ بخصوص در مواردی که با تاریخ تطبیقی و تحلیل انسان‌شناختی دین ارتباط داشته باشد. چنین مسئله‌ای لازم است همواره در رابطه با هر نوع فعالیت پژوهشی مربوط به پدیده دینی صورت پذیرد.

۲. پژوهشگری همچون «جی، وان اس» که مشارکت او با تحقیقات اسلامی به طور چشمگیری عمیق می‌باشد، دیدگاه مکتب دیگری را ارائه می‌دهد که به گونه جدی و پیگیر به سانسور خود (خود حذفی) می‌پردازد، هنگامی که وارد حوزه ایمان و اعتقاد می‌گردد، اظهار این اعتقاد که «خود را به خاطر واقعیت تأثیر جامعه شناختی و حاکمیت سیاسی، اصیل و معتبر می‌داند»، مورد تکریم قرار می‌دهد.

در برابر هر دو دیدگاه مذکور باید تأکید نماییم که بازسازی [و پیرایش] هر

نوع ارتدوکسی [هر اعتقادی که خود را حق و راست آیین معرفی می‌کند] که از سوی چهره‌های تاریخی که به لحاظ سیاسی موفق بوده‌اند، ولی آن اعتقاد را به نادرست مقدس جلوه داده‌اند، یکی از ضروری‌ترین کارهای انتقادی برای علوم اجتماعی بشمار می‌آید. در این میان، نقل قولهای ذیل از «جی. وان اس» توصیه مذکور را تأیید می‌کند: «من می‌توانم نمونه‌هایی از معتزله ارائه دهم لکن از آنجا که آنها از سوی اکثر مسلمانان اهل سنت، اهل بدعت دانسته شده‌اند، باید با اعتراض بگویم که آنان سرانجام معرفت و الگوی اسلام نشدند... او [بشر المرسی] انسان جالبی است، اما در مورد معتزله، نمی‌خواهم دیدگاه تاریخی اسلام را آشفته و وارونه ارائه دهم. این کاری است که خود مسلمانان باید عهده‌دار آن شوند».

از نقطه نظر پژوهش نقادانه، فرایند انتقادی، تحلیل‌های نظری، توجیه‌ها و دستاوردهای معنی‌دار [معناشناختی]، می‌توان چنین نتیجه‌ای را دریافت نمود که قرآن تنها یکی از متون متعددی است که همچون سایر متون دارای معانی فراوان و پیچیده است. تورات، انجیل و متونی مربوط به بودیسم و هندوئیسم همه

دارای این ویژگی‌اند که علاوه بر اینکه محتوای آنها از قبل معلوم گشته، ممکن است در آینده نیز رشد تاریخی بیشتر پیدا کنند. یک سؤال اساسی در اینجا مطرح می‌شود؛ اینکه وجه تمیز بین این گونه متون دینی با مجموعه آثار مربوط به افلاطون و ارسطو - که تفاوتی با آثار اسلامی دارند - و یا آثار اروپایی و آنچه به انقلاب اکبر فرانسه مربوط می‌شود، چیست؟

به علاوه بدیهی است که تمسک به یک جنبه دینی که به عنوان صحیح [مطالبی قطعی الصحة] تلقی شوند، خطر قرائتهای تنگ‌نظرانه را در بر خواهد داشت و پژوهش دقیق و نقادانه نباید هیچ گونه امتیازی برای تعریف [و آراء] جزمی دینی که توسط مؤمنان بنام تألیفات مقدسشان ارائه می‌گردد، قائل شود. (۱۶)

از رهگذر نتایج این مباحث مقدماتی، به طرح پرسشهایی سودمند می‌رسیم.

آیا تجارب پژوهشی که مستشرقان پژوهشگر تاکنون کسب کرده‌اند، ما را برای ورود به مرحله‌ای نواز مطالعات و بررسیهای قرآنی توانا می‌سازد؟

در این صورت، چه نوع ادراکات معرفت‌شناختی، نمونه‌های روش

شناختی و طرح و برنامه‌های مناسب برای این مرحله نوین وجود خواهد داشت؟

این فضا سازهایی نو از فعالیتهای پژوهشی در زمینه تحقیقات قرآنی آشکارا باید دارای دو شرط اساسی باشد:

۱. محققان اندیشمند بیشتری از مسلمانان باید با توسعه امکانات و اماکنی خاص برای مناظره و تبادل افکار و اندیشه‌ها در این طرح مشارکت نمایند تا بتوانند به هدف نهایی و در واقع به دانش و معرفت جامعی دست یابند.

۲. لازم است به پژوهشهای معاصر و پیشین مؤمنان مسلمان، فرصت و زمینه کار داد.

اما چه نوع پژوهشی، چه نوع معرفت قطعی و مطلق و مستقل از لوازم اعتقادی [کلامی] می‌توان از آن اقتباس نمود؟ آیا ممکن است از این واقعیت متغایر و تجزیه‌ناپذیر یعنی قرآن - وحی الهی - اطلاعاتی را به دست آورد که بتواند بی‌طرفی خود را نسبت به مفاهیم روان‌شناختی و محتوای اعتقاداتی که مؤمنان در زندگی روزمره خود و با تجربه آن را صحیح یافته‌اند، اعلام نماید؟ (۱۷)

آیا به منظور فراهم ساختن مستندات و شواهدی برای پژوهش روان‌شناختی و تاریخی - جامعه‌شناختی، ضرورت دارد که به طبقه‌بندی مباحث اسلامی یا مسیحی یا یهودی پردازیم؛ بدین صورت که دسته‌ای را نسبت به گرایشهای استدلالی جدید، مانوس، و بقیه را کهنه یا بیگانه نشان دهیم؟ من می‌کوشم با عناوین فرعی ذیل، به پاسخ پرسشهای یاد شده پردازم:

- ۱- برتریا و محدودیتهای تفسیر تاریخی - انسان‌شناختی
- ۲- تفسیر زبان شناختی، نشانه شناختی و ادبی (۱۸)
- ۳- تفسیر دینی
- ۴- پیشنهادات نهایی

برتریا و محدودیتهای تفسیر تاریخی - انسان‌شناختی

فهرست کوتاهی که در بالا از محققان برجسته در زمینه مطالعات قرآنی ارائه شد، فقط شامل مستشرقان بود، اما اگر بخواهیم نویسندگان مسلمان را در انتخاب خود نادیده بگیریم، چنین بررسی از دیدگاه مؤمنان اصیل بی‌اعتبار و صلاحیت خواهد بود....

معیار معرفت‌شناختی که در اینجا به کار رفته است، می‌تواند مورد دقت و

مناقشه قرار گیرد؛ مشروط بر اینکه تمایز بین گرایشهای اعتقادی خاص و دلایل انتقادی نیز در نظر گرفته شود. هیچ ادعایی نمی‌توان برای برتری یکی از آنها نسبت به دیگری قایل شد، برای جداسازی دو نوع معرفت، تفاوت‌های مهمی بر حسب کارکرد، گزینش، اهداف، علایق و نتایج آنها وجود دارد.

معیار مذکور بدین شرح است: قرآن به عنوان موضوعی پژوهشی عبارت است از: مجموعه‌ای از سخنانی که در آغاز به صورت شفاهی و بعد در شرایطی تاریخی که هنوز تبیین نشده است، به کتابت درآمد. (۱۹) این مجموعه سخنان به مرور زمان با تلاش‌های از شخصیت‌های تاریخی به طرح کتاب مقدس تعالی یافت؛ (۲۰) کتابی که نمایانگر کلام متعالی خداست (۲۱) و نسبت به هر عمل، هرگونه رفتار و هر یک از افکار مؤمنانی که به عنوان مفسر مشترک این میراث بشمار می‌آیند، نظر قطعی و نهایی را اعلام می‌دارد.

در این طرح تحقیق، تعدادی از مسائل و مفاهیم مسلم و قطعی وجود دارد که در عین حال واجد موضع بی‌طرفانه و توضیحی کامل است؛ به گونه‌ای که نه تنها به جامعه پژوهشگران

اندیشمندان؛ بلکه به مؤمنانی که خود را مسلمانان سستی و با تجربه می‌دانند، توجه نموده است [و داوری می‌طلبد]. این نکته می‌تواند سرنوشت‌ساز و مهم باشد؛ مشروط بر اینکه شخص در برابر خودکامگی دلیل علمی چیره گردد؛ آن دلیلی که برای مؤمنان هیچ فرصت سخن گفتن و تفسیر و جرح و تعدیل، دسته بندی و داوری نمی‌دهد و به تبیین ساز و کارها، حضور مستمر، نتایج و معنا یا اهمیت اعتقاد هر انسانی نمی‌پردازد.

وظیفه پژوهشگر اندیشمند این است که در حوزه تحقیقات و تحلیل‌های خود تمام معیارهایی را که گفته شده، تجربه شده و در جایگاه خاص اعتقادی تجلی یافته است، بگنجانند و در نظر داشته باشد.

امروزه خودداری از ورود به این آزمایشگاهها که سرشار از تحرک و رویدادهای مهم است و به شکل جوامعی که با انقلابهای مذهبی، بازسازی شده‌اند، در آمده‌اند، مستلزم محرومیت علوم اجتماعی از اطلاعاتی اساسی است که برای احیای مواضع نظری و خط مشیهای سلبی ضروری می‌باشد.

منع و جدایی که دیدگاه سستی همیشه در مورد پژوهشهای قرآنی اعمال کرده است، در خلال دوران اثبات‌گرایی

تاریخی - ادبی - نسبت به امروز بیشتر تقویت شده است؛ چرا که حضور استدلال اثبات‌گرایانه (فلسفه تحصلی) توسط حکومت استعماری رشد یافته است. از این رو، تلاش جدی برای ویرایش نقادانه متن قرآن، از قبیل ترتیب سوره‌ها بر حسب نزول، آنچنان که در زمانی بین نلدکه و بلاشر جدی و فعال بود، امروز نیست، (۲۲) با این حال این ابتکار عمل، ارتباط علمی خود را از دست نداده است، چرا که مستلزم مطالعه‌ای تاریخی است و کمتر به فرضها و فرضیه‌ها و کاوشهای عقلی تکیه دارد....

تفسیر ادبی، نشانه‌شناختی و زبان‌شناختی

و این نوع رویکردها از خلاقیت و نوآوری کمتری نسبت به رویکردهای تاریخی برخوردار بوده‌اند. در سالهای ۱۹۶۰ و ۱۹۸۰ تفسیر نشانه‌شناختی در فرانسه با تأیید «گریماس» و تعدادی از شاگردانش رونق یافت. در آن دوران، تعداد به نسبت کمی از رساله‌های دکتری قرآن در فرانسه تدوین گردید، ولی این امکان وجود نداشت که هیچ یک از آنها در مقابل پژوهشهای مربوط به تورات و انجیل که به فراوانی چاپ شده‌اند، انتشار یابند. به رغم آنکه

پژوهشهای مربوط به تاریخ زبان شناختی عربی بویژه در بیست ساله اخیر به شکوفایی رسیده‌اند، رویکردهای زبان شناختی به قرآن، بخصوص در زمینه مباحث انتقادی، خوب ارایه نشده‌اند. می‌توان این کاهش پژوهش را دلیل روشنی بر ترس و بزدلی فکری قلمداد نمود که خود از تمایل نداشتن محققان محتاط به بررسی متن مقدس اسلامی [کتاب آسمانی مسلمانان] سرچشمه گرفته است. (۲۳)

اما درباره رویکرد ادبی، [می‌توان گفت] در میان پژوهشهای قرآنی، هیچ اثری با تألیف ان. فرای با عنوان (آیین‌نامه بزرگ) برابری نمی‌کند و در این زمینه هیچ یک از تحقیقات فراوانی که موجب احیاء و غنای مطالعات مربوط به تورات و انجیل گردیده است را نمی‌توان ذکر نمود. من خودم تصمیم دارم که به بررسی کاربرد استعاره [و مجاز] در قرآن پردازم تا آنکه این نقص تحمل ناشدنی را جبران کنم؛ نقسی که از زمان تلاشهای قرون وسطایی در مورد پذیرش یا رد کامل جنبه استعاری در تفسیر کلام الهی وجود داشته است. کتابی توسط ابن قیم الجوزیه (م: ۷۵۱)

با عنوان بلاغی «الصاعق المرسله فی الرد علی الجهمیه و المعطله» به روشنی گامهایی را در بحث پیرامون کلام وحی [الهیات قرآن] برداشته است. من این کار پر بار را نادیده نگرفته‌ام، اما ابعاد تبیین نشده فراوان است و آثار اندکی درباره این موضوع وجود دارند. آنها هم عمدتاً بی‌ربط هستند. خود مسلمانان به چنین نقسی متهم شده‌اند و صرفاً به آثاری از قبیل کار باقلانی (م: ۴۰۳)، جرجانی (م: ۴۷۱)، فخرالدین رازی (م: ۶۰۶)، سکاکي (م: ۶۲۹) و به منابع گسترده اعجاز، با افتخار اشاره می‌نمایند؛ منابعی که در مقام دفاع هنوز با آثار معاصر (مانند مصطفی صادق الرفاعی، سید قطب، محمد شحرور) تا حد زیادی، برابری می‌کنند، البته چنین آثاری در برابر مخالفت رایج با استعاره و این واقعیت که نظریه قرآن مخلوق [حادث] که از چهارده قرن پیش حاکمیت داشته است، قابل ذکر نمی‌باشد. به همین دلیل، رویکردهای ادبی امروزه پیروز و غالب گردیده‌اند. پژوهشهایی در باب نقادی ادبی و بلاغی عربی، نتایج مثبت و منفی آثار به وجود آمده توسط اعتقادات کلامی پیرامون زبان‌شناختی، و رویکردهای ادبی نسبت

به متن مقدس را به شدت مورد مذاقه قرار داده است. (۲۴)

برداشت‌های گروه مفسران به حوزه گسترده‌ای از احتمالات درباره سخنی منجر می‌شود (۲۵) که متن دینی گردیده و در زمره مجموعه آثار رسمی و مشروع جای گرفته‌اند و البته هنوز تبیین و تفسیر بیشتری می‌طلبد. این حوزه، معروف‌ترین تفاسیر را شامل می‌شود و نیز تلاوت مرسوم روزمره و نقل‌های خود جوش درباره قرآن در گفت و گوهای متداول، مباحثات و یا حول وقایع تلخ و شیرین را در بر می‌گیرد.

پژوهش‌های قرآن عمدتاً به مطالعات تفسیری عالمانه‌ای ارتباط یافته‌اند که اطلاعات تاریخی، بینش‌های فرهنگی یا توضیحات ادبی و لغوی را ارائه می‌دهند که می‌تواند فهم ما از متن رسمی قرآن را غنی سازد.

گزارشی ناقص درباره جایگاه معرفتی بسیاری از رویکردهای دینی دیگر نسبت به قرآن ارائه گردیده است، به این عنوان که رویکردها برای جامعه و توسط آنها تفسیر شده‌اند. دو دلیل اصلی برای این امر وجود دارد: اولاً: تمام رویکردها و همه گرایشها به حریم و

حیطه‌ای جزم‌آمیز [تعصبی] محدود هستند؛ ثانیاً: تفاسیر بزرگی که در زمینه تحول تاریخی سنت پایدار، اعتبار یافته‌اند، به عنوان مجموعه آثار تفسیری اصیل و سنتی ایفای نقش می‌نمایند.

نه تنها مسلمانان به این حیطه انحصاری جزم‌آمیز معتقد هستند؛ بلکه پژوهش‌های مستشرقان نیز خود را در نقل زبان‌های اروپایی از دیدگاه سنتی تفسیر در زمینه اسلام تسنن، قانع ساخته‌اند؛ پیش از آنکه به چنین تحقیقی درباره اسلام تشیع بپردازد (و این در زمانی بود که وقایع سیاسی، سیاستمداران را قادر ساخت درباره برتری تخصص مورد ادعای عالمان مسلمان به بحث و مناظره بپردازند).... (۲۶)

تفسیر دینی چنان که درباره متون بنیادین اطلاق می‌شود، نوعی از تفسیر است که خلاقیت در معنا، فروض معنایی، تبیینها و ساختار عقیده‌شناسی و اسطوره‌شناسی بر اساس مطالب فرهنگی گروه‌های مختلف اجتماعی، بروز یافته و ارج می‌گیرد. این موضوع همچنین در مورد رویکردهای قرون وسطایی که هم اکنون مقدس تلقی می‌شوند و با آنها به عنوان آثار مرجع کلاسیک و الزامی معامله

می‌گردد و نیز در مورد رویکردهای معاصر، صادق می‌باشد.....

پیشنادهای نهایی

طرح انتشار یک دائرة المعارف قرآن که در ارتباط با شیوه انتقادی فرایندهای عقلی تشخیص داده می‌شود، مدت زیادی به تأخیر افتاده است. چنین تأخیری دیدگاه این مقاله را راجع به تفاوت تاریخی و معرفت شناختی بین دلیل علمی و فلسفی - آن‌گونه که امروزه در غرب و جاهای دیگر اعمال می‌گردد - و دلیل اسلامی - آن چنانکه مواضع خود را درباره اسلام و نیز در رفتار سیاسی، ضوابط قانونی، نظامهای آموزشی و رفتارهایی که شیوه سنتی را ترغیب می‌نماید - تأیید و اثبات می‌کند. مادامی که عالم منطق اسلامی در قالب حیطة جزم‌آمیز [تعصبی] راجع به شکل تاریخی خود آن‌گونه که از قرون سیزدهم و چهاردهم دریافت شده است، عمل می‌کند، جای خالی یک دائرة المعارف اسلام نیز علاوه بر دائرة المعارف اسلامی قرآن احساس می‌شود. دائرة المعارف قرآن پایه‌ای از اطلاعات را فراهم می‌آورد که بدون تردید، نظیر هر نوع پژوهش دیگر در

معرض گفت و گوها، اضافات و اصلاحات خواهد بود.

به منظور تحقق بخشیدن به این طرح در قالب آن دیدگاه، استنتاج پیشنهادات ذیل، مفید خواهد بود:

۱- ضرورت دارد واقعیت قرآنی را از طریق قرارداد در یک موقعیت تطبیقی، توسعه بخشیم، یعنی آن را نه تنها با سه دین توحیدی بلکه با انسان‌شناسی تاریخی واقعۀ دینی و در محیطی جغرافیایی فرهنگی و جغرافیایی تاریخی مقایسه کنیم؛ به گونه‌ای که برای مدتی بتواند ویژگی مدیترانه‌ای به خود بگیرد.....

۲- هدف باید عمق بخشیدن به دانش ما نسبت به عناصر سازنده وجدان ادیان توحیدی و سرچشمۀ تاریخی جهانی و حالت تمایز آنها باشد.....

۳- مفاهیم مجموعه آثار مدون رسمی، الگوی خوبی را برای نگرش تطبیقی فراهم می‌آورد، به گونه‌ای که خوانندگان مسلمان دائرة المعارف قرآن را قادر می‌سازد به نقاط و موارد پیچیدگی علمی نسبت به ادبیات اصیل به ارث رسیده از نظریۀ کلامی ارزشها بهتر دسترسی یابد؛ ارزشهایی که در برابر هر نوع بررسی نقادانه مقاومت می‌کند.....

۱- در رابطه با مواردی که ارتباط مستقیم‌تری با قرآن دارد، بدیهی است آنچه اینجا آئین‌نامه تفسیر خواننده می‌شود، باید از چارچوب سنتی تعصبی و نیز از اصول آئین‌نامه‌ای علمی جدید آزاد و رها باشد. این تفسیری است که برای هر انسان اعم از مسلمان و غیرمسلمان، شناور و فعال است و برای او زمینه آزادی را در برابر مجموعه عقاید و افکارش که از قبل دریافت نموده است، فراهم می‌آورد.

این رویکرد می‌تواند خود را به گونه مشخصی از هر نوع تفسیر بلاغی خودسرانه، بازسازیهای به اصطلاح منطقی و تصنعی و انسجام موهومی که بعدها با تفاسیر تخیلی، ایدئولوژیکی، تدافعی، کلامی و حقوقی بر آن تحمیل شده است، برهاند. (۲۷)

نقد و بررسی مقاله:

۱- محمد آرکون محصول چند فرهنگ است و به نوعی تحت تأثیر آنها قرار گرفته است:
اول: تحت تأثیر فرهنگ بومی الجزایر (بربری) است که در آن زاده و رشد کرده است.

دوم: تحت تأثیر فرهنگ عربی است، از این رو بارها در نوشته‌های خود از عقل عربی سخن می‌گوید.

سوم: تحت تأثیر فرهنگ اسلامی است و خود را مسلمان می‌داند.

چهارم: تحت تأثیر فرهنگ فرانسوی است، از این رو قیافه آزاد اندیشی به خود می‌گیرد.

پنجم: تحت تأثیر فرهنگ مستشرقان غربی است، از این رو با عینک انتقادی و گاه بدبینانه به میراث علمی مسلمانان می‌نگرد.

اختلاط فرهنگهای فوق در نوشته های آرکون به چشم می خورد و هر چند گاه یکی از آن فرهنگها جلوه گر می شود. در همین مقاله نیز نمونه های متعددی از آنها ظاهر است. علاوه بر آن آرکون قلمی سخت نویس دارد و معمولاً در لفافه و به صورت کنایه و با رمز و اشاره سخن می گوید.

۲- این مطلب آقای آرکون اشاره به کنار زدن فلسفه و منطق ارسطویی در قرون اخیر در غرب است. این مطلب عمدتاً پس از طرح دیدگاههای امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) (Emmanuel Kant) اتفاق افتاد. که عملاً عقل نظری را به کنار زد.

هر چند این رویکرد غالب در اندیشه معاصر غربی است، اما در نظر همه اندیشمندان - بویژه قرآن پژوهان - مسلم و کلی تلقی نشده است. بلی شیوه‌های تحقیق تجربی و تحلیلهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و مانند آنها در عصر حاضر از جایگاه خوبی برخوردار است، ولی این شیوه‌ها بیشتر در علوم طبیعی و علوم انسانی کاربرد دارد، البته در حوزه‌های دینی و قرآنی نیز گاهی از این شیوه‌ها استفاده می‌شود، همان‌گونه که در تفاسیر اجتماعی مثل تفسیر فی ظلال سید قطب و تفسیر نمونه مشاهده می‌شود؛ ولی کاربرد این شیوه غالب نیست و مفسران را از دلیل و برهان عقلی بی‌نیاز نمی‌سازد؛ یعنی در بررسی برخی آیات اعتقادی (مثل صفات الهی، یدالله و ...) نیازمند برهان عقلی هستند تا به عنوان قرینه فهم صحیح آیه استفاده کنند و بسیاری از تأویلهای آیات براساس برهان عقلی شکل می‌گیرد.

۳- تأثیر باورهای مذهبی و کلامی، علاقه‌ها، ذوق و سلیقه و تخصص هر مفسر ممکن است تا حدودی در تفسیر متن تأثیر گذارد. از این واقعیت در حوزه تفسیر قرآن با عنوان «گرایشهای

تفسیری» یاد می‌شود (ن. ک. به: رضائی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۲) روشها و گرایشهای تفسیر قرآن؛ علوی مهر، روشها و گرایشهای تفسیری؛ و) البته تأثیر پژوهشگر مخصوص دانش تفسیر قرآن نیست، بلکه در همه علوم ممکن است این تأثیر مشاهده شود. تأثیر گرایش افراد در داوریهای علمی آنها متفاوت است. گاهی آنقدر زیاد است که فرد را به قید و بند می‌کشد و گرفتار تعصب می‌سازد که در این صورت تفسیر او نوعی تفسیر به رأی بشمار می‌آید و اعتبار علمی ندارد. نمونه اینگونه تعصب‌ها را در تحمیل نظریه‌های برخی اشاعره و معتزله و برخی صوفیه در تفسیر قرآن می‌یابیم. اما گاهی این تأثیرها نظارت شده است یا به حداقل رسیده است. (البته حذف کامل این تأثیرات غیر ممکن یا بعید است)، یعنی مفسر خود را تابع ضوابط و معیارهای منطقی و تعریف شده استدلال می‌سازد تا گرفتار تحمیل نظر و تفسیر به رأی نگردد. این شیوه‌ای است که اکثر دانشمندان در مباحث علمی به آن عمل می‌کنند، از این رو مطالب آنان معتبر شمرده می‌شود.

نویسنده محترم در متن فوق به تأثیرات نوع اول اشاره و در یک

قضاوت کلی همه دانشمندان را محکوم کرده است (هر دانشمندی اهداف خاصی را ایجاد نماید که هیچ مبنای درستی ندارد).

اگر این سخن را بپذیریم تناقض پدید می‌آید. چون مطالب مقاله و دیدگاه‌های آقای آرکون نیز یکی از مصادیق گزاره کلی فوق‌الذکر می‌شود، یعنی «مطالب او در قید و بند تخصص و با اهداف خاصی است که هیچ مبنای درستی ندارد تا بتواند مبنای فرضیه و تبیین راجع به معنا و مفهوم شود».

۴- معیار اعتبار دلیل علمی چیست؟
الف: کارکرد یک دلیل علمی در
صحنه عمل (کارکردگرایی)

ب: مطابقت یک دلیل با واقع
بر اساس مطلبی که در متن از آقای «لیونارد» به صورت تأیید آمیز نقل شد، دیدگاه اول صحیح است. از این دیدگاه، امروزه تحت عنوان «پراگماتیسم» (PRAGMATISM)، کنش باوری، عمل‌گرایی، فلسفه‌ای است که در مصادیق حقیقت، به اقدام و عمل می‌اندیشد، یعنی آنچه نتیجه بخش و مصلحت‌آمیز است، حقیقت دارد و شایسته پی‌گیری است (علیزاده، فرهنگ خاص علوم سیاسی، ص ۲۴۰) یا کارکردگرایی یاد

می‌شود، ولی به نظر می‌رسد که این دیدگاه چند مشکل دارد.

اول: کارکردگرایی در بخشی از گزاره‌های علمی مفید است مثل گزاره‌های علوم تجربی، اما در مباحث نظری مثل گزاره‌های فلسفی و الهیات کارآیی ندارد.

چون اکثر این گزاره‌ها فایده مستقیم عملی ندارد و با این ملاک نمی‌توان حقیقت و بطلان آنها را اثبات کرد.

دوم: برخی گزاره‌های علوم تجربی که کارکرد دارد ممکن است مطابق واقع نباشد. و به قول ایان باربور «افسانه مفیده» است. (ر.ک: باربور، علم و دین)

یعنی دروغی است که مفید واقع می‌شود. پس فایده عملی داشتن معیار حقیقت و بطلان نمی‌شود.

سوم: اگر ملاک کارکردگرایی را بپذیریم مستلزم آن است که کلام آقای «لیونارد» از اعتباری ساقط شود و باطل اعلام گردد چون که سخن ایشان از نوع گزاره‌های نظری و به نوعی فلسفه علم است و فایده عینی و عملی ندارد.

بنابراین به نظر می‌رسد که معیار اعتبار دلیل علمی همان مطابقت با واقع است و یا حداکثر می‌توان گفت در

حوزه‌های علمی مختلف، معیارهای متفاوتی می‌توان در نظر گرفت. ولی نمی‌توان یکسره معیار کارکردگرایی را بر همه حوزه‌های علمی تحمیل کرد. و همین مطلب در حوزه تفسیر قرآن نیز صادق است.

۵- علاوه بر دو اشکالی که آقای آرکون به مستشرقان قرآن پژوه وارد کرده است، برخی نویسندگان و مستشرق شناسان مسلمان نیز اشکالاتی را به رویکرد قرآن پژوهی مستشرقان وارد کرده‌اند از جمله:

الف) عموم مستشرقان اعتقاد به اسلام و مبانی و پیش فرض‌های قرآن پژوهی (مثل وحیانی بودن قرآن) ندارند از این رو نمی‌توانند با دیدگاه واقعی اسلام و مسلمانان در این مورد آشنا شوند.

ب) عدم دسترسی مستشرقان به بسیاری از متون اصیل اسلامی، که باعث ضعف پژوهش‌های آنان شده است.

ج) بهره‌گیری غالب مستشرقان از منابع اهل سنت که موجب ضعف اطلاعات و خطاهایی شده است.

د) انتخاب گزینشی منابع اسلامی که دارای نقاط ضعف است.

ه) تحریف برخی معارف اسلامی توسط برخی مستشرقان برای وارد کردن اتهام به اسلام و پیامبر(ص).

و) اشتقاق بیشتر در استخدام اهداف تبشیری مسیحی یا اغراض استعماری قرار می‌گیرد (ن. ک. به: زمانی، مستشرقان و قرآن، ص ۹۳ - ۹۵ و به بعد) و گاهی زمینه‌ساز تسلط دولت‌های غربی بر کشورهای شرقی بوده است.

۶- واژه «حق» در قرآن کریم بیش از ۲۵۰ بار به کار رفته است. بر اساس این آیات خدای متعال حق است (یونس / ۳۲، حج / ۶). اساس آفرینش بر اساس حق است (انعام / ۳). اراده الهی بر تحقق حق است (انفال / ۷ و ۸). دین اسلام حق است (توبه / ۳۳). پیامبر(ص) بر اساس حق به رسالت برانگیخته شده است (بقره / ۱۱۹). قرآن بر اساس حق نازل شده است (بقره / ۱۷۶؛ آل عمران / ۳). داستانهای قرآن حق است (آل عمران / ۶۲؛ کهف / ۱۳). حق پوشی مذموم است (بقره / ۱۴۶ و). شک در حق روا نیست، چون از سوی پروردگار است (بقره / ۱۴۷). خدا مؤمنان را به حق رهنمون می‌سازد (بقره / ۲۱۳؛

یونس / ۳۵؛ رعد / ۱۴؛). وعده‌های الهی حق است (یونس / ۵۵) و خدا با حق بر باطل می‌کوبد و آن را از صحنه خارج می‌سازد (انبیاء / ۱۸).

در یک کلام «حق اساس قرآن و اسلام است». واژه «حق» در لغت به معنای «مطابقت و موافقت» (راغب اصفهانی، مفردات، ماده حق) و به معنای «ثابت» و «یقین» و «درست» (خلیل‌الجز، لاروس، ماده حق) آمده است و در چند معنا به کار رفته است.

اول: خدای متعال (یونس / ۳۰ و ۳۲): راغب اصفهانی بر آن است که از آن جهت به خدا حق گویند که چیزها را بر اساس حکمت ایجاد می‌کند (همان، مفردات)، ولی با توجه به معانی دیگر حق می‌توان گفت که خدا از آن جهت حق است که ثابت است.

دوم: مخلوقات (یونس / ۵): بر اساس همین اساس آفرینش را حق معرفی کرده است (انعام / ۳) و مرگ و قیامت حق است، چرا که این مخلوقات بر اساس حکمت آفریده شده‌اند (همان)، ولی با توجه به معانی دیگر حق می‌توان گفت که این امور را حق می‌نامند، چرا که برخی همچون مرگ،

یقینی‌اند و برخی دیگر ثابت و درست (براساس حکمت) می‌باشند.

سوم: اعتقاد به چیزی به گونه‌ای که آن اعتقاد مطابق واقعیت آن چیز است و از این جهت است که خداوند افراد را به سوی حق رهنمون می‌شود (همان). (بقره / ۲۱۳)، یعنی اعتقاداتی در باب قیامت، ثواب، عقاب، بهشت و دوزخ که حق است، یعنی مطابق واقعیت و حقیقت خارجی است.

چهارم: کردار و گفتاری که از نظر زمان و ظرفیت به اندازه باشد، از این رو کلمات الهی حق نامیده شده است (همان) (یونس / ۳۳).

در ضمن لازم است در مورد حق بین دو مطلب تمایز قایل شویم:

الف: حق به معنای اولی، یعنی معنا و مفهوم حق که در لغت مشخص می‌شود.
ب: حق به معنای شایع، یعنی مصداق حق که در قرآن مشخص شده و خدای متعال، مخلوقات، اعتقادات صحیح، قرآن و ... از مصادیق آن شمرده شده است.

پرسش اساسی از آقای آرکون این است: که مقصود شما از این کلام چیست؟ «معنای حق از زمان اعلام آن

(۶۱۰ و ۶۳۲ میلادی = زمان ظهور اسلام و نزول قرآن) تا کنون دگرگون شده است، آیا مصادیق «حق» مثل خدای متعال و ... تغییر کرده است؟ پاسخ منفی است. چون این مصادیق به صورت روشن در قرآن بیان شده است، و تغییر پذیر نیست.

آیا مفهوم «حق» یعنی «ثابت» و «مطابقت با واقع» تغییر کرده است؟ پاسخ این مطلب نیز منفی است، چون قرن‌هاست که واژه پژوهان مسلمان و غیر مسلمان معنا و کاربردهای واژه حق را بیان کرده‌اند و تغییر چندانی در آنها مشاهده نمی‌شود. پس منظور آقای آرکون از تحلیل جامعه شناسی فرهنگی و تاریخی در مورد حق چیست؟

شاید با تعبیرات بالا و برخی تعبیرات دیگر مقاله (مثل: دو مسئله معنا ... به عنوان یک کاخ تاریخی، اجتماعی و روان زبان شناختی - و مانند این تعبیرات) بدین مطلب اشاره دارد که قرآن کریم برخی مطالب خرافی فرهنگ جاهلیت عرب را به عنوان مطالب حق بیان کرده است و مقصود از حق، مطابقت آیات با آن مطالب فرهنگی عرب جاهلی است و این مطلب با

تحلیل جامعه شناسی و تاریخی از فرهنگ اعراب قبل اسلام به دست می‌آید، پس معنای حق تغییر یافت، چون حق به معنای مطابقت با واقع به معنای حقیقت نیست؛ بلکه مطابقت با واقعیت فرهنگی مراد است؛ البته این مطلب ادعایی بزرگ است که نیاز به اثبات دارد، بلکه مروری بر آیات قرآن خلاف آن را اثبات می‌کند، چون قرآن کریم بسیاری از مطالب خرافی که در فرهنگ عرب جاهلی بود - مثل غول - را ذکر نکرده است و برخی مطالب خرافی رایج مثل دخترکشی، ظهار، بت پرستی و ... را به صراحت نفی کرده است (ن. ک. به: تکویر / ۸؛ مجادله / ۲-۴؛ سوره انعام و ...).

به عبارت دیگر دگرگونی معنای کلمه «حق» در اعصار جدید خدشه‌ای به معنای قرآنی «حق» وارد نمی‌سازد؛ همان گونه که واژه «مکروه» در قرآن کریم به معنای امر ناپسند - اعم از حرام و مکروه اصطلاحی - به کار رفته است (كُلُّ ذَلِكْ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًُا) (اسراء / ۳۸)، در حالی که در معنای اصطلاحی فقها، به معنای «کاری ناپسند که انجام آن جایز است و کاری که ترک

آن بهتر است» آمده است، یعنی شامل کارهای حرام نمی‌شود؛ اما هیچ مفسری در تفسیر سوره اسراء واژه «مکروه» را به معنای اصطلاحی جدید فقهاء تفسیر نمی‌کند، چون معانی و اصطلاحات جدید مقصود گوینده قرآن در ۱۴۰۰ سال قبل نبوده است. ما در مورد هر واژه باید تلاش کنیم معنا و مراد گوینده کلام در صدر اسلام را با کمک قراین درون متنی (مثل آیات دیگر و سیاق و ریشه‌یابی لغات و پژوهشهای ادبی و ...) و قراین برون متنی (مثل شأن نزول‌ها، روایات، قراین تاریخی و ...) به دست آوریم و تحلیلهای جامعه شناختی فرهنگی و تاریخی نیز می‌تواند یکی از قراین برون متنی باشد، البته در صورتی که به مطلبی اطمینان آور منتهی شود.

۷- یکی از اصول و قواعد تفسیر آن است که «در تفسیر قرآن تقلید جایز نیست» (ن. ک. به: خوئی، البیان، رضائی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱) مبانی و قواعد تفسیر، مبحث قواعد تفسیر) و مفسر حق ندارد از مفسران قبلی در فهم و تفسر آیات تقلید کند، بلکه هر مفسر باید خود به بررسی قراین نقلی و عقلی و علمی آیه بپردازد و با اجتهاد و

استنباط و معنا تفسیری را از آیه ارائه کند و اصولاً این شیوه موجب رشد دانش تفسیر، بلکه هر دانش دیگر می‌شود، بنابراین اصل سخن آرکون در مورد نگاه تردید آمیز به همه دیدگاههای گذشته در باب تفسیر قرآن صحیح است و مطابق قواعد تفسیر است. یعنی لازم است دیدگاههای مفسران طبق ضوابط فهم و تفسیر ارزشیابی شود. و صحیح و سقیم آنها از همدیگر جدا گردد. در آن صورت فهم و تفسیر علمی ضابطه‌مند و روشمند، معتبر است.

در اینجا یک مورد استثناء هست و آن تفسیرهایی است که توسط پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) در مورد قرآن ارائه می‌شود که براساس آیه ۴۴ سوره نحل و حدیث ثقلین احادیث آنها در تفسیر قرآن حجّت است (ن. ک. به: علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ذیل آیه ۴۴ سوره نحل (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)، بنابراین تفسیر معصومان (اگر از نظر سند و متن بی‌مشکل باشد) یکی از قراین قطعی فهم و تفسیر آیات است و نمی‌توان آنها را مشکوک و در عرض دیدگاههای دیگر مفسران قرار داد.

۸- در این بخش آرکون به چند مطلب اشاره می‌کند، سپس آنها را به همدیگر ربط می‌دهد و در پاراگراف بعدی همین مطالبی که به صورت احتمالی مطرح می‌کند را قطعی گرفته است، بنابراین لازم است این چند مطلب از هم جدا گردد:

الف: مقایسه قرآن و عهدین در محتوا نیکوست، بلکه این مقایسه در بسیاری از موارد حقانیت و طهارت قرآن را ثابت می‌کند، چرا که در عهدین مطالب خرافی و خلاف علم و عصمت پیامبران وجود دارد (ن. ک. به: بوکای، مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، و نیز ر. ک: داستان آدم و لوط در تورات و قرآن) بر خلاف قرآن که ضد این مطالب در آن هست.

ب: مقایسه قرآن و عهدین در باب نویسندگان و تأثیر پذیری آنها از فرهنگ زمانه صحیح نیست، چون در این ناحیه تفاوت اساسی بین قرآن و عهدین وجود دارد. آیات قرآن کریم همگی توسط جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل شده است و پیامبر (ص) بدون کم و زیاد کردن همه الفاظ قرآن را به مردم ابلاغ کرده است، به طوری که بر خلاف گفتار مرسوم واژه

«قل» را در ابتدای سوره‌ها و آیات نقل کرده است و این بدان خاطر بود که در قرآن تهدید شده بود اگر برخی مطالب زاید را به خدا نسبت دهد، به شدت با او برخورد می‌شود (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ) (حاقه / ۴۶) و این قرآن در عصر پیامبر (ص) توسط افراد متعدد نگارش و بارها جمع آوری شده است و هیچ تحریفی در آن واقع نشده است (ن. ک. به: سیوطی، الاتقان، ۹۸/۱ - ۹۹؛ معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۲۷۱/۱ به بعد؛ خوئی، البیان، ص ۳۷۶ - ۳۷۷؛ حجتی؛ پژوهشی در تاریخ قرآن، ص ۲۱۸)، اما تورات و انجیل اینگونه نبوده است، بلکه برخی بخشهای تورات هشتصد سال پس از وفات موسی (ع) نوشته شده است (ر. ک. به: باربور، علم و دین)، حتی داستان فوت موسی در آن نقل شده است (کتاب مقدس، سفر تثنیه، باب ۳۴) و انجیلها همگی گزارش زندگی و برخی سخنان عیسی است که توسط چهار نفر (لوقا - متی - مرقس - یوحنا) پس از عروج عیسی نگاشته شده است، حتی داستان به صلیب کشیده شدن عیسی در آنها نوشته شده است (ن.

ک. به: انجیل متی، باب ۳۷) و هر کدام این مطالب را به نوعی گزارش کرده‌اند. و کسی مدعی نیست که تمام مطالب عهدین سخنان مستقیم الهی باشد (مگر برخی بخشهای خاص و اندک).

بنابراین در مورد عهدین می‌توان ادعا کرد که نویسندگان تحت تأثیر فرهنگ زمانه خویش بودند و در بخشهای عمده عهدین فهم و تفسیر خود را از تعالیم موسی(ع) و عیسی(ع) بیان کرده‌اند، اما در مورد قرآن کریم این ادعا صحیح نیست، چون قرآن سخن پیامبر(ص) نیست، بلکه همان گونه که گذشت لفظ و معنا از خداست (به خلاف احادیث قدسی که لفظ از پیامبر(ص) و معنا از خداست). از این رو معنا ندارد که فرهنگ زمانه و خرافات آن در قرآن بازتاب پیدا کرده باشد، البته قرآن عناصر مثبت فرهنگ عرب را که مورد پذیرش عقل، فطرت بود یا ریشه در ادیان ابراهیمی داشته، نقل و تأیید کرده است (مثل حج و وفای به عهد و ...) و مواردی را که خلاف عقل، فطرت و اصول مشترک ادیان بوده، نقل و نفی کرده است، مثل: شرک و بت پرستی، دختر کشی،ظهار و... (ن. ک. به: تکویر/۸؛ مجادله / ۲- ۴ و ...).

ج: بررسی فعالیت روان آدمی و بینشهای آرمانی، امیدها و آرزوهای تحقق نیافته، در مورد قرآن کریم به چه معناست؟

اگر مقصود بررسی تأثیر گرایشهای مفسران در تفسیر قرآن باشد که از آن در تاریخ تفسیر و کتابهای روش‌شناسی تفسیر به «مکاتب، مذاهب، الوان و گرایشهای تفسیری» یاد می‌شود، سخن حقیقی است و در تاریخ تفسیر قرآن واقع شده است (معرفت، ن. ک. به: التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب؛ ذهبي، التفسیر والمفسرون، رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن(۲) روشها و گرایشهای تفسیر قرآن؛ مودب، روشهای تفسیر قرآن؛ علوی مهر، روشها و گرایشهای تفسیری؛ زنجانی، مبانی و روشهای تفسیر قرآن؛ بابائی، مکاتب تفسیری، و ...)، یعنی برخی مفسران گرایشهای کلامی اعتزالی، اشعری (مثل تفسیر کبیر فخررازی) و حتی گرایشهای مذاهب فقهی و نیز گرایشهای اجتماعی (مثل تفسیر نمونه و فی ظلال) و نیز گرایش ادبی (مثل تفسیر کشف زمخشری) را در تفسیر دخالت داده‌اند (همان)، که البته باید مفسر تلاش کند

تفسیری معتدل و جامع ارائه کند و از تأثیر سلیقه، تخصص و گرایشهای خود در تفسیر قرآن بکاهد و کاوشهای جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و تاریخی در مورد این گرایشها مفید است.

اگر مقصود آرکون از بررسی فعالیتهای روان‌آدمی در مورد قرآن، همان بررسی احتمالی تأثیر پذیری پیامبر اسلام(ص) از فرهنگ زمانه خویش باشد، این مطلب با توجه به مطالبی که در بند «ب» گذشت، متفی است.

۹- اولاً: مخالفت مسلمانان با غرب به خاطر پیشرفت مادی غرب نیست، بلکه به خاطر پیشینه استعمارگری و اشغالگری آنها در شرق و دخالتهای سیاسی و تسلط اقتصادی و استثمار ملت‌های شرق و حمایت آنها از دولت غاصب اسرائیل است.

ثانیاً: اسلام با سیاست همراه است و اسلام غیر سیاسی، اسلام نیست، چون پیامبر اسلام(ص) که پیشوا و الگوی مسلمانان است همواره در مسایل سیاسی دخالت می‌کرد. همچنین اصول سیاست داخلی و خارجی مسلمانان در قرآن مطرح شده است و باید در همه زمانها اجرا شود.

۱۰- آرکون در این پاراگراف به چند حقیقت اساسی در مورد انقلاب اسلامی ایران اعتراف کرده است که بیان آنها از دیدگاه یک مستشرق غربی جالب است: اول: انقلاب اسلامی ایران همراه (یا سرچشمه) رویدادهای مهم تاریخی بود که سرنوشت مسلمانان و حتی پژوهشهای قرآنی را تغییر داد.

دوم: انقلاب اسلامی ایران صادر شده و توسعه جهانی یافته و زمینه ساز نهضت‌های دیگر (در فلسطین، لبنان و) شده است.

سوم: انقلاب اسلامی ایران در برابر تمدن غرب تأثیر گذارد و با قاطعیت در برابر آن ایستاد.

چهارم: این انقلاب توانست انسان را از سلطه علوم سکولار نجات دهد و ابعاد واقعی انسان (معنویت، اخلاق و) را مطرح سازد.

۱۱- یکی از روشهای آقای آرکون در این مقاله آن است که در موارد متعدد مخالفان خود را متهم و محکوم می‌کند که چرا از روشهای جدید تحلیل تاریخی و استفاده نمی‌کنند و جالب آن است که حتی یک مورد شاهد و دلیل و نام نمی‌آورد. و بارها طرفداران خود را آزاد

اندیش و مخالفان را به نوعی برده معرفی می‌کند (صفحه چهارم).

به نظر می‌رسد این شیوه بحث علمی نیست، بلکه از اخلاق عالمانه نیز به دور است و هر کس می‌تواند تنها نزد قاضی برود و مخالفان را متهم و محکوم کند.

۱۲- همین مقاله آرکون گواه صحت ادعای مخالفان اوست. چرا که آرکون ادعاهای بسیاری را در این مقاله مطرح می‌سازد، ولی از ذکر دلیل و شواهد احتراز می‌ورزد. برای مثال در پاراگراف بعدی به صاحب نظران کلامی، مدافعان سنت‌گرایی و ... نسبت می‌دهد که به تاریخ ادیان با سوء ظن می‌نگرند، ولی حتی یک نفر را نام نمی‌برد و کلامی از او نقل نمی‌کند و به هیچ منبعی ارجاع نمی‌دهد!!

۱۳- اولاً: در اسلام «روحانیت» به معنای مصطلح غربی نداریم (آن گونه که در مسیحیت رسمی وجود دارد و روحانی باید فقط به امور معنوی پردازد)، بلکه «عالمان دینی» داریم که وظیفه حفظ دین و تعلیم و تربیت مردم را به عهده دارند. و جانشینان پیامبران الهی در هدایت همه جانبه مردم (در ابعاد روحانی، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی

و علمی) هستند و همین مطلب به آنان نفوذ کلام و قدرت بخشیده است.

ثانیاً: عالمان دینی در اسلام یک «طبقه» ممتاز از بقیه مردم نیستند، بلکه یکی از صنفهای فرهنگی جامعه‌اند که در همه طبقات و صنوف دیگر حضور دارند یعنی فرزندان همه اقشار و طبقات جامعه می‌توانند وارد حوزه‌های علمی شود و تحصیل کنند و عالم دینی شوند و تا آخرین درجات و مقامات بالا روند. پس در اسلام طبقه روحانی خاص مثل یهود وجود ندارد.

۱۴- این مورد نیز یکی از ادعاهای بدون دلیل و استناد آقای آرکون در این مقاله است.

۱۵- هر چند برخی مستشرقان افرادی با انصاف بودند تا آنجا که به حقانیت اسلام اعتراف کردند و مسلمان شدند. که دکتر محمد حسن زمانی فهرست حدود ۲۰۰ نفر از آنان را جمع‌آوری کرده است و دکتر استیفان، دکتر کاپلو، دکتر مارکوس، پیکتال و ... از آن جمله‌اند (زمانی، شرق شناسی و اسلام شناسی غربیان، ص ۲۶۸ - ۲۷۸)، ولی برخی افراد که آرکون از آنها به عنوان مستشرق با انصاف، غنی و برجسته یاد

کرده است، افکار و نوشته‌ها و عملکردشان به شدت مورد انتقاد قرار گرفته است (مستشرقان و قرآن، ص ۸۰ به بعد). برای مثال مطالب گلدزیهر و نلدکه طی دو مقاله در شماره اول و دوم همین مجله مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

۱۶- گفتیم که مقایسه قرآن با تورات، و انجیل و کتب دیگر از چند جهت صحیح نیست، چون آن متون ساخته ذهن بشرند، اما الفاظ قرآن وحی مستقیم است. علاوه بر آن، نزاهت و مطالب عالی محتوای قرآن و اعجاز آن (که هنوز هم تحدی و مبارزه طلبی آن ادامه دارد) آن را از کتابهای دیگر متمایز می‌سازد و این امتیازات مربوط به اعتقاد مؤمنان نیست، بلکه حقایقی در باب قرآن هست که هر کدام در جای خود و با دلایل محکم اثبات شده است. از این رو در هر پژوهش منصفانه‌ای لازم است پیش فرضهای خاصی در باب قرآن در نظر گرفته شود.

۱۷- در پاورقی سوم مطالبی پیرامون گرایشهای تفسیری یعنی تأثیر اعتقادات و علایق مفسر در تفسیر قرآن بیان و روشن شد که آرکون و نوشته‌هایش از این تأثیرات مستثنی نیست.

۱۸- شیوه‌های جدید در پژوهشهای قرآنی از مدتها پیش آغاز شده است، و ضرورت استفاده از شیوه‌های ادبی، نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی، جامعه‌شناختی، روانشناختی و تاریخی در فهم و تفسیر قرآن روشن است. مفسران قرآن - همان گونه که آرکون در ادامه مقاله یادآور می‌شود - از قدیم به مباحث ادبی و زبان‌شناسی قرآن (مثل مجاز و ...) می‌پرداخته‌اند و شیوه روان‌شناختی در مبحث قرآن و بهداشت روان و مانند آن کاربردی وسیع دارد همان گونه که مباحث جامعه‌شناختی در حوزه سنتهای اجتماعی و اندیشه‌های اجتماعی قرآن مورد توجه مفسرانی مثل سید قطب در فی ظلال، علامه طباطبایی در المیزان (مثل: ذیل آیه ۲۰۰ آل عمران) و آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه بوده است، ولی دیدگاهی که آرکون از روشهای بالا در تفسیر قرآن مطرح و در بخشهای مختلف مقاله بر آن پافشاری می‌کند، با دیدگاههای مفسران قرآن در مورد این روشها متفاوت است، چرا که پیش فرض مفسران قرآن آن است که قرآن متنی الهی است که الفاظ و معانی آن از سوی خدا نازل شده است و

پیامبر(ص) واسطه‌ای برای رساندن این الفاظ و معانی است و شخص پیامبر نویسنده و تولید کننده متن نیست و حق تصرف در آن ندارد (دلایل این مطلب در پاورقی هشتم گذشت)، از این رو تحلیل تاریخی، روان شناختی و جامعه‌شناختی نمی‌تواند تأثیرات فرهنگ پیرامون پیامبر(ص) یا خواسته‌های نفسانی و ... او را در متن بنمایاند.

ولی به نظر می‌رسد پیش فرض آرکون در مورد قرآن آن است که آن را همچون متنی بشری در نظر بگیریم و به تحلیل روان شناختی و جامعه‌شناختی و تاریخی شخصیت او و محیط و فرهنگ عرب صدر اسلام بپردازیم. همان گونه که در مورد کتاب مقدس (تورات و انجیل و ملحقات آنها) و نویسندگانشان (مثل لوقا، یوحنا و ...) عمل می‌شود. بنابراین نتایج این شیوه‌های پژوهشی نوین در دیدگاه آرکون و مفسران قرآن متفاوت خواهد بود، هر چند که اصولاً پیش فرض بشری بودن متن قرآن با تاریخ قرآن و آیات آن (مثل حاقه / ۴۶ و نجم / ۳) ناسازگار است. بنابراین مقایسه قرآن با کتاب مقدس از برخی جهات صحیح نیست، همان گونه که در پاورقی هشتم گذشت.

۱۹- گزارشهای تاریخ قرآن و کتابت آن از دیرباز در کتب علوم قرآن و کتابهای مستقل تاریخ قرآن بازگو شده است و همگی بر این مطلب متفق هستند که قرآن در عصر پیامبر(ص) توسط کاتبان وحی نوشته می‌شد؛ کاتبانی که بیش از ۴۰ نفر آنها نام برده شده است (ن. ک. به: حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن، و ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳؛ زنجانی، تاریخ القرآن، ص ۴۲؛ عبدالصبور، تاریخ القرآن، ص ۵۳ - ۵۴؛ رامیار، تاریخ قرآن، ص ۶۶) و حتی وسایل نوشتاری آنها مشخص (ن. ک. به: ابن ندیم، الفهرست، ص ۳۶ - ۳۷، مصر؛ سیوطی، الاتقان، ۱/۹۹؛ زنجانی، تاریخ القرآن، ص ۵۳ - ۵۴؛ ابن ندیم حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن، ص ۲۱۵ - ۲۱۶) و از مصحفهای آنها نام برده شده است (ن. ک. به: الفهرست، ابن ندیم، ص ۲۸؛ سیوطی، الاتقان، ۱/۱۰۳؛ حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن، ص ۳۸۵ - ۴۸۲) پس چگونه آقای آرکون مدعی می‌شود که شرایط کتابت قرآن هنوز تبیین نشده است؟

۲۰- قرآن کریم از همان آغاز خود را «کتاب» نامید (برای نمونه: بقره / ۲،

آل عمران / ۳ و ۷، نساء / ۱۰۵، انعام / ۹۲، اعراف / ۲ و ...) و نام «قرآن» را برای خود برگزید. (برای نمونه: بقره / ۱۸۵، نساء / ۸۲، مائده / ۱۰۱، انعام / ۱۹، توبه / ۱۱۱ و ...) پس اینگونه نبود که قرآن در نسلهای بعدی مسلمانان به عنوان کتاب مقدس مطرح شود. این ادعای عجیب آرکون بدون دلیل، بلکه بر خلاف دلایل قرآنی و شواهد تاریخی است.

۲۱- قرآن نمایانگر کلام خدا نیست، بلکه عین کلام خداست. این مطلب به روشنی از قرآن استفاده می‌شود (همان گونه که در پاروویهای قبلی گذشت)؛ بر خلاف انجیل که نمایانگر سیره عیسی(ع) است و عین سخنان خدا نیست (مگر احتمالاً در موارد اندک که نقل مطلب از عیسی و فرشتگان می‌کند).

۲۲- ترتیب سوره‌های قرآن بر حسب نزول نخستین بار در صدر اسلام توسط امام علی(ع) گزارش شده است (ن. ک. به: سیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۹۹؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۴۱ و ۴۲؛ ابن ابی داود، المصاحف، ص ۱۰ و حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن، ص ۳۸۵) و برخی مفسران مثل نویسنده تفسیر بیان المعانی علی حسب ترتیب

النزول از عبدالقادر ملاحویش آل نمازی و نیز تفسیر پا به پای وحی اثر مهدی بازرگان و تفسیر معارج التفکر و دقائق التدبر، اثر عبدالرحمن حسن حنبله الميدانی و التفسیر الحدیث محمد عزه دروزه بر اساس ترتیب نزول به تفسیر قرآن پرداخته‌اند و در عصر ما نیز برخی پژوهشگران قم مشغول چنین تفسیری هستند. پس این ابتکار مستشرقانی مثل نلدکه و بلاشر نبوده است، البته تفسیر قرآن به ترتیب مصحف و به ترتیب نزول هر کدام دارای مبانی و شیوه و نتایج خاص خود است و اصولاً چنین سوره‌های قرآن امری توفیقی نیست. پس اگر کسی سوره‌ها را جلو یا عقب ببرد و تفسیر کند، مانعی نخواهد داشت و اگر تفسیر تاریخی به این معنا باشد مشکلی ندارد. هر چند که به نظر می‌رسد مقصود آرکون از «ویرایش نقادانه متن قرآن» فراتر از این مطالب است.

۲۳- بار دیگر آرکون در این پاراگراف به مخالفان خود توهین می‌کند و به صورت زیرکانه‌ای از این رهگذر افراد را تحریک به مخالفت با قرآن می‌کند!؟

آیا کسانی که حاضر نیستند با رویکردهای زبان‌شناختی به انتقاد از

قرآن پردازند یا در اینگونه مطالعات به حقانیت قرآن پی برده‌اند، محققانی ترسو و بزدل هستند؟!

۲۴- ای کاش آرکون با آثار مفسران شیعی در مورد قرآن آشنا بود، از جمله تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، علامه محمد حسین طباطبائی و آثار علوم قرآنی و تفسیری آیت الله محمد هادی معرفت تا ملاحظه می‌کرد که چگونه به صورت گسترده از بحث مجاز در تفسیر قرآن استفاده کرده‌اند.

علامه طباطبائی ذیل آیه «الی ربها ناظرة» (قیامت / ۲۳) و «چاه ربک» (فجر / ۲۲) سخن از مجاز عقلی می‌گوید و آیت الله معرفت مقاله‌ای در مورد مجاز در قرآن دارد که کاربردهای آن را مشخص و از آن دفاع می‌کند (ن. ک. به: مقالات محمد هادی معرفت، منتشر شده در مجموعه آثار و مقالات کنگره آیت الله معرفت (بهمن ۱۳۸۶ قم) پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی).

۲۵- در این بخش آرکون همه تفاسیر شیعه و سنی در طول تاریخ اسلام را با سه اشکال زیر سؤال می‌برد: نخست آنها را «احتمالات» می‌خواند، سپس آنها را «حاصل مطالب فرهنگی

گروه‌های اجتماعی» می‌خواند و در پایان آنها را «رویکردهای قرون وسطایی که اکنون مقدس تلقی می‌شود»، معرفی می‌کند.

اول: تفاسیر قرآن شامل تفسیر نصوص، ظواهر و متشابهات است. در جایی که آیات قرآن نص است (مثل توحید، نبوت و اصل معاد) مفسران با قاطعیت سخن گفته‌اند و نیز در مواردی که آیات ظهور دارد، با اطمینان نسبی بحث کرده‌اند، اما در آیات متشابه احتمالات متعدد را مطرح کرده‌اند.

دوم: گرایشهای تفسیری مثل گرایشهای کلامی، مذهبی و ... در تفاسیر مسلمانان وجود دارد و تا جایی که وجود این رویکردها به تفسیر به رأی نرسد، مانعی ندارد. و بسیاری از مفسران نیز با رویکردهای خاص و گرایشهای افراطی در تفسیر مخالفت کرده‌اند و خود به اجتهاد در تفسیر پرداخته‌اند، مثل تفسیر تبیان شیخ طوسی، ابومسلم اصفهانی، علامه طباطبائی در المیزان، محمد عبده و سید قطب در فی ظلال، مکارم شیرازی در تفسیر نمونه، مودودی در تفهیم القرآن و....

سوم: مطالب مفسران همیشه نقد پذیر و تقلید از مفسران پیشین ممنوع

است، بنابراین مطالب مفسران مقدس تلقی نمی‌شود.

چهارم: این برخورد و تعبیرها در مورد هزاران تفسیر قرآن که میراث چهارده قرن تلاش علمی مفسران مسلمان است، برخوردی عالمانه و منصفانه و مودبانه بشمار نمی‌آید.

۲۶- در این پاراگراف آرکون به یک حقیقت اساسی در مورد استشراق اشاره کرده است که معمولاً مستشرقان مطالب خود را از اهل سنت گرفته‌اند و اسلام را از دیدگاه این مذهب خاص شناخته‌اند و براساس آن داوری کرده‌اند و اینک زمان آن رسیده است که به متون حدیثی، کلامی، فلسفی و تاریخی شیعیان نیز مراجعه کنند و حقایق اسلام را به صورت معقول و مبتنی بر قرآن و سنت پیامبر (ص) از زبان اهل بیت (ع) بشنوند تا حقیقت اسلام را بهتر بشناسند.

البته تعبیر «اسلام تسنن» و «اسلام تشیع» صحیح به نظر نمی‌رسد، چون دو اسلام متفاوت وجود ندارد، بلکه تشیع و تسنن دو مذهب از دین اسلام هستند که در اصول دین مشترک هستند و در برخی مباحث تاریخی و اعتقادی اختلاف دارند.

۲۷- در مورد قرآن دائرةالمعارفهای متعددی نگاشته شده است که سه

دائرةالمعارف از همه مهم‌تر است. دائرةالمعارف قرآن کریم مرکز فرهنگ و معارف قرآن قم، دائرةالمعارف قرآن لایدن، دانشنامه قرآن‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. (نگارنده این دائرةالمعارف‌ها را در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی و مقایسه دائرةالمعارف بزرگ قرآن معاصر» (مجله حوزه و پژوهش، ش ۱۷ - ۱۸) بررسی کردم و نیز در شماره اول مجله قرآن و مستشرقان، دائرةالمعارف قرآن لایدن را نقد و بررسی کلی نمودم.)

پیشنهاد آقای آرکون در مورد نگارش «دائرةالمعارف قرآن انتقادی» مطلبی جدید است و با توجه به اهدافی که در مورد آن ذکر شده است، روشن می‌شود که در نهایت این طرح، قرآن به عنوان یک متن تاریخی و جغرافیایی (در حوزه مدیترانه و در حوزه فرهنگ عرب صدر اسلام) محبوس می‌شود که با جاودانی و جهانی بودن قرآن (که در آیات متعدد مورد تأکید قرار گرفته است) (ن. ک. به: قلم / ۵۲، تکویر / ۲۷، انبیاء / ۱۰۷) ناسازگار است. علاوه بر آن مقصود از انتقادی بودن دائرةالمعارف روشن نیست و مشخص نشده است چگونه می‌توان تفسیری روشمند و نوآمد ارائه کرد.

منابع

منابع اصلی

۴. ساختارهای ادبی معنای دینی در قرآن، ریچموند.
۵. علوم اجتماعی در اسلام، محمد آرکون، چ ۱۹۹۸، پاریس.
۶. قرآن و مفسران، محمود ایوب، چ ۱۹۸۴، نیویورک.
۷. قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم، چ ۱۹۹۸، بیروت.
۸. کتاب مقدس و تفسیر در اوایل دوره شیعه امامی، میرمحمد باراشر، چ ۱۹۹۹، لایدن.
۹. کشف [تبین] قرآن، رابین سون، چ ۱۹۹۹، بروکفیلد.

۱. الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی.
۲. تفسیر التحریر والتنویر، تألیف محمد بن عاشور، ۱ - ۳۰، چ ۱۹۸۴ تونس.
۳. الصاعق المرسله فی الرد علی الجهمیه والمعطله، ابن قیم الجوزیه، چ ۱۳۸۰ [۱۹۶۰] قاهره.
۴. فی ظلال القرآن، سیدقطب.
۵. المیزان فی تفسیر القرآن، محمدحسین طباطبائی، ۲۰ ج، چ ۱۹۷۱، بیروت.

منابع نقد:

۱. بابائی و دیگران، علی اکبر، روش‌شناسی تفسیر قرآن؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۲. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۳. بوکای، موریس، ۱۳۶۵ ش، ترجمه مهندس ذبیح الله دبیر، مقایسه‌ای میان تورات، انجیل،

منابع فرعی

۱. ایدة بت پرستی و پیدایش اسلام، جی. آرهاوتینگ، چ ۱۹۹۹، کمبریج.
۲. پیدایش تفسیر در اوایل اسلام، ریچموند.
۳. دین و فرهنگ در اسلام کلاسیک، ابن عقیل، چ ۱۹۹۷، ادینبورگ.

۱۱. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹ ش، چاپ سوم.

۱۲. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیری، تهران، چاپ چهارم انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۳. مؤذب، دکتر سیدرضا، روش‌های تفسیر قرآن، قم، دانشگاه (انتشارات اشراق)، ۱۳۸۰ ش.

۱۴. معرفت، آیه الله محمد هادی، ۱۴۱۷ ق، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ج ۶.

۱۵. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد، الجامعه الرضويه العلوم الاسلاميه ۱۴۱۸ ق و همان، ترجمه‌ی علی خیاط، انتشارات ذوی القربی، ۱۳۸۰ ش.

قرآن و علم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ سوم.

۴. حجتی، دکتر سید محمداقرا، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ نهم، ۱۳۷۵ ش.

۵. خوبی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، المطبعة ۱۳۹۴ ق.

۶. ذهبی، دکتر محمدحسین، التفسیر و المفسرون، دارالکتب الحدیث، چاپ دوم، ۱۹۷۶ م.

۷. الراغب الاصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، تهران، المكتبة المرتضویه، ۱۳۳۲ ش، ۵۵۴ ص.

۸. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۲) روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن، نشر مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۵ ش.

۹. زمانی، محمد حسن، قرآن و مستشرقان، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵ ش.

۱۰. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن ابی بکر، ۱۴۰۷ ق، الاتقان فی علوم القرآن، دار الکتب العلمیه، بیروت، دو جلد.