

بررسی رویکرد تاریخ‌مندان به معرفت دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به

قرآن

راضیه موحدی نیا^۱

حسام‌الدین ربانی^۲

چکیده

تاریخی‌نگری یکی از روش‌های فیلسوفان غربی در بررسی متون دینی است که طی دهه‌های اخیر در میان روشنفکران مسلمان نیز رواج یافته است. در این نگرش، معرفت دینی تاریخ‌مند تلقی شده و به هیچ وجه قابل تسری به زمان‌های دیگر نیست؛ به تعبیر دیگر دوره‌های معرفتی نوعی گسست وجود دارد. بر همین اساس قرآن که متن اصلی مسلمانان محسوب می‌شود نیز همواره در معرض تفاسیر و برداشت‌های مختلف قرار گرفته است اما هیچ کدام از این خوانش‌ها مطلق نیست بلکه هر فهمی از این متن تاریخ‌مند بوده و تحت تأثیر زمینه‌های متن در دوره‌های زمانی متفاوتی شکل گرفته است. طرف‌داران این نگرش در دنیای اسلام، تأکید می‌کنند که قرآن یک محصول فرهنگی و مختص عصر نزول است و نمی‌تواند در زمان‌های بعدی نیز یک متن مرجع قرار گیرد؛ بر این اساس، باید رویکرد جزم‌اندیشانه نسبت به هر نوع معرفت دینی متخذ از قرآن را کنار نهاد و به قهرآن به عنوان یک پدیده تاریخی نگریست. بررسی ادعاهای طرف‌داران این نگرش نشان می‌دهد که برخی مبانی تاریخی‌نگری مخدوش و قابل نقد است و گرچه این رویکرد در برخی تعالیم دینی و به ویژه فقهی قابل پیگیری است، چرا که در تاریخ اندیشه اسلامی و روش‌های فهم در متون دینی چنین سابقه‌ای وجود دارد، اما نمی‌توان آن را به همه آموزه‌های دینی تسری داد و با عینک تاریخی به همه تعالیم دینی نگریست.

کلید واژه‌ها: معرفت دینی، تاریخی‌نگری، قرآن.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول)؛

Hesam.rabbani@gmail.com

samaneh movahedinia @ yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث؛ پردیس تهران؛

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱/۲۶ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۴/۱۵

بیان مسئله

به‌طور کلی درباره فهم متن سه رویکرد کلی وجود دارد: رویکرد تاریخی یا مضمون‌گرا (زمینه‌گرا، بافت‌مند)، رویکرد تحلیلی یا متن‌گرا و رویکرد زبان‌شناختی و تفسیری. در رویکرد تاریخی این نگاه وجود دارد که هر متن معنای خود را از بستر خود دریافت می‌کند و لذا برای فهم هر متن یا پدیده فرهنگی باید آن را در زمینه خاص فرهنگی، اجتماعی و تاریخی‌اش قرار داد. در رویکرد تحلیلی متن به‌طور مستقل و بدون توجه به زمینه آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و در رویکرد زبان‌شناختی که رویکرد جدیدتری نسبت به دو رویکرد قبلی است، با تکیه بر نظریه زبان و معنای ویتگنشتاین، نگاهی تفسیری به متون و پدیده‌ها وجود دارد و به‌نوعی رویکردی تاریخی‌گرا و نسبی‌گرا محسوب می‌شود.

آنچه در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته، رویکرد تاریخی است. تاریخی‌نگری^۱ به معنای جهان‌بینی و نگرشی است که در شکل کامل خود، تاریخ را مؤثر و محاط در تمام امور انسان عام از وجود، فهم، عقل، شناخت، عقاید، دین و مذهب، ارزش‌ها، اخلاق و فرهنگ- و تعیین‌کننده مسیر زندگی او می‌داند.

هر کدام از این امور مختص و زاییده اوضاع تاریخی خود هستند و قابل سرایت به زمان‌ها و اوضاع و احوال دیگر نیستند. در این معنا، هر انسانی پیشینه و پسینه مختص به خود دارد و محدود به شرایط ویژه خود است؛ او توانایی فرارفتن از این محیط پیرامونی را ندارد، چون جزء ذات اوست و هیچ‌کس توانایی فراروی از ذات خود را ندارد (Page, 1995, 48-51).

آنچه گفته شد خصوصیات یا لوازم «تاریخی‌نگری کلاسیک» است که دیلتای، ترولچ و ماینکه به آن قائلند و در مقابل آن، تاریخی‌نگری فلسفی قرار دارد که مارگولین، هیدگر، گادامر و... به آن معتقدند.

این دو دیدگاه تفاوت جوهری با هم دارند. طبق تاریخی‌نگری کلاسیک، کل فهم و در

بررسی رویکرد تاریخ‌نویسی معاصر در تألیف نگاه تاریخی به قرآن ۱۲۵

نتیجه، دانش بشری تحت تأثیر عوامل تاریخی بیرونی قرار می‌گیرد و متغیر و نسبی می‌شود اما این تاریخی بودن به ذات وجود و عقل و فهم انسانی سرایت داده نشده است در حالی که تاریخی‌نگری فلسفی ذات وجود و عقل بشری را تاریخ‌مند و زمان‌مند می‌شمرد. به عبارت دیگر، مطابق تاریخی‌نگری فلسفی، سنت و تاریخ پیشینه فرهنگی هر کس حیث وجودی و انفکاک‌ناپذیر اوست و تاریخ‌مندی، ذاتی انسان و فهم اوست؛ تاریخت از درون او می‌جوشد نه اینکه امری عارضی و بیرونی باشد (Ibid, 37, 49-51).

در تاریخی‌نگری کلاسیک کل تاریخ به‌عنوان یک حقیقت پیوسته دیده می‌شود و پدیده‌ها در طول زمان مورد بررسی قرار می‌گیرند، اما طرف‌داران تاریخی‌نگری فلسفی به گسست بین مراحل تاریخی قائل هستند؛ لذا تاریخی‌نگری کلاسیک با رویکردهای هرمنوتیکی جمع نمی‌شود اما تاریخی‌نگری فلسفی با هرمنوتیک قابل جمع است، همچنانکه در افرادی مانند هایدگر و گادامر جمع شده است. در واقع آنچه اگزیستانسیالیست‌ها با آن مخالفند پیوستگی بین مراحل تاریخی است اما گسست بین مراحل تاریخی با اگزیستانسیالیسم قابل جمع است. دیلتای و هایدگر که از مهم‌ترین نمایندگان هرمنوتیک فلسفی هستند، فهم را زمانی‌مکانی می‌دانند و پیوستگی و وحدت روش در تحقیقات اجتماعی و تاریخی را انکار می‌کنند (حقیقت، ۱۳۹۴، ۳۳۳).

علاوه بر این دو رویکرد تاریخی، در دهه ۱۹۶۰ روش جدیدی به نام «تاریخی‌نگری نوین»^۱ یا «نو تاریخ‌گرایی» در اروپا و به‌ویژه در فرانسه شکل گرفت. این رهیافت به‌مثابه رهیافتی برای تفسیر متون ظهور کرد و تأکید داشت که با خواندن تاریخ سنتی نمی‌توان به حقیقت دست یافت، بنابراین باید به‌دنبال کشف جزئیات و جلوه‌های ظاهراً کم‌اهمیت در تاریخ رفت تا بتوان معانی جدیدی از هر متن تاریخی ارائه داد (برسler، ۱۳۹۳، ۲۴۵-۲۵۵).

این رویکرد در قالب جریان‌هایی مانند مکتب تاریخ‌نگاری آنال و دیدگاه‌های میشل فوکو

1. New Historicism

بروز و ظهور بیشتری پیدا کرد و در جهان اسلام نیز افرادی مانند محمد ارکون و محمد عابد الجابری این رویکرد را پیرامون تاریخ اندیشه اسلامی و متون تاریخی مانند قرآن پیگیری می‌کردند. به عنوان مثال جابری با تأکید بر خوانش تاریخی از میراث خوانش‌های غیر تاریخی را بنیاد گرایانه تلقی می‌کند (جابری، ۱۳۸۷، ۲۴). ارکون نیز معتقد است حقیقت دینی هر چه گستره انتشار آن در زمان و مکان وسیع باشد، با این همه تاریخ‌مند است و درک تاریخ‌مندی حقیقت دینی پرده از عوام فریبی‌ها برمی‌دارد (ارکون، ۱۳۹۲، ۶۹-۲۷). در نتیجه، هر دو بر اتخاذ رویکرد تاریخی‌نگری نوین درباره متون اسلامی و به‌ویژه قرآن تأکید دارند.

رویکردهای تاریخی به معرفت دینی همگی تحت تأثیر تاریخی‌نگری فلسفی یا تاریخی‌نگری نوین هستند. این رویکردهای تاریخ‌مندان در عرصه‌های گوناگونی از جمله: تاریخ‌مندی اساس دین، تاریخ‌مندی متن مقدس، تاریخ‌مندی شخصیت پیامبر، تاریخ‌مندی مخاطب متن مقدس یعنی انسان، تاریخ‌مندی و سیالیت معنای متن مقدس و تاریخ‌مندی برخی آموزه‌های دینی بروز یافته‌اند. آنچه در این پژوهش مد نظر است، تاریخ‌مندی در زمینه معرفت دینی و به تعبیر دیگر، تاریخ‌مندی فهم سنتی از دین است.

در جهان غرب، تاریخی‌نگری به اصل و منشأ دین هم سرایت نموده و بسیاری به بشری بودن اصل دین قائلند، آنها منشأ الهی آن را منکر شده و دین را ساخته ذهن بشر و اوضاع و احوال خاص دانسته‌اند. این دیدگاه پس از پایان قرون وسطی در غرب پایه‌ریزی شد. در جهان اسلام^۱ نیز نگرش تاریخی درباره دین و به‌طور خاص قرآن و شخصیت پیامبر (ص) در آثار برخی نویسندگان مشاهده شده است. در ایران افرادی چون عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری از جمله معتقدان به لزوم نقد تاریخی قرآن و آموزه‌های دینی به‌شمار می‌روند، اگر چه در میان آنها به‌لحاظ فکری تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد.

۱. در این زمینه رک: آثار محمد ارکون، مانند *تاریخیه الفكر العربی الاسلامی*؛ آثار نصر حامد ابوزید، مانند *مفهوم النص*؛ آثار محمد عابد الجابری، مانند *مدخل الی القرآن الکریم*؛ آثار عبدالکریم سروش، مانند *بسط تجربه نبوی*، نظریه سروش درباره وحی قرآنی و *قبض و بسط حقوق زنان*؛ آثار محمد مجتهد شبستری، مانند *تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ایمان و آزادی و قرائت نبوی از جهان*.

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن ۱۲۷

در دوره اخیر جهان عرب، پژوهش‌های متعددی با هدف نقد میراث عرضه شده که در آنها میراث، بعد تاریخی فرهنگ حاکم دانسته شده است؛ به این معنا که بسیاری از آموزه‌های دینی که از صدر اسلام به دست ما رسیده متأثر از فرهنگ زمان نزول صادر شده و امروز به امری تاریخی تبدیل شده و کارایی خود را از دست داده است. حسین مروه در کتاب النزاعات المادية فی الفلسفة الاسلامیة، طیب تیزی در کتاب من التراث الی الثورة، حسن حنفی با کتاب من العقیدة الی الثورة، محمد عابد الجابری با کتاب تکوین العقل العربی و بنیه العقل العربی و محمد ارکون در کتاب تاریخیة الفکر العربی الاسلامی به این مسئله پرداخته‌اند.

نصر حامد ابوزید از دیگر نویسندگانی است که تحت تأثیر مبانی تاریخی‌نگری فلسفی به تفسیر متون دینی، به ویژه قرآن پرداخته است. ابوزید با تکیه بر مبانی تاریخی‌نگری به دنبال ارائه روشی نوین و منطبق با نوآوری‌های غربی در مطالعات ادبی، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی بود تا متن قرآن و به‌طور کلی متون دینی را از این طریق بررسی کند.

از نظر ابوزید، برای فهم علمی قرآن باید به پژوهش در فرهنگ عصر نزول پرداخت (ابوزید، ۱۳۸۰، ۲۴) و باید قرآن را از لحاظ تاریخی-اجتماعی تحلیل کرده و برای تأویل آن از روش زبانی مدرن استفاده کرده است. ابوزید بر مبنای روش تأویلی خود بر این باور است که نباید هر آیه‌ای از قرآن را مقدس دانست بلکه باید با به‌کارگیری روش تحلیلی، آیات «همگانی» را از آیات «تاریخی» تفکیک کرد (همو، ۱۳۸۸) و پس از تفکیک آیات قرآن بر اساس تقسیم فوق، باید آن بخش‌هایی را که با توجه به شرایط اجتماعی مختلف، عرضی و موقت است، کنار گذاشت و آنچه را که اساسی و جوهری استبازسازی کرد (همو، ۱۳۸۳، ۱۶۶).

با توضیحی که درباره تاریخی‌نگری ارائه شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که هر سه رویکرد تاریخی معرفی شده، در یک اصل مهم با یکدیگر اشتراک دارند و آن اصل نگاه تاریخی به متون دینی و قرآن است، به طوری که بر اساس این اصل نمی‌توان قرآن یا هر متن دینی را

فراتاریخی دانست بلکه این متون خاص دوره شکل‌گیری خود هستند و تحت تأثیر زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی آن عصر شکل گرفته‌اند. در نتیجه احکام و آموزه‌های این متون نیز متعلق به همان دوره تاریخی است و نمی‌توان این آموزه‌ها را به دوره‌های بعدی نیز تسری داد.

مبانی تاریخی‌نگری به معرفت دینی

نگاه تاریخی به دین مبتنی بر مبانی‌ای است که در ادامه به بررسی و تحلیل آنها پرداخته و سپس اهم آرای روشنفکران معاصر در این باره را با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن بررسی خواهیم کرد.

الف) مبانی هستی‌شناختی تاریخی‌نگری

در بحث از مبانی هستی‌شناختی روش تاریخی‌نگری می‌توان به دو عنصر و مؤلفه اساسی اشاره کرد؛ عنصر فردیت و عنصر تطور. عنصر فردیت^۱ به‌جای تعمیم و تطور، تغییر و بسط^۲ به‌جای عینیت و ثبات است. فردیت به این معناست که پدیده‌های تاریخی و فرهنگی منحصر به‌فردند و برای تبیین آنها نباید به اصول مشترک پناه برد. تطور نیز به این معناست که فردیت هر کسی همان تاریخ تحول و تکامل او در فرایند بسط در تاریخ مخصوص خود است و امر ثابتی نیست (Page, 1995, 24).

فردگرایی لزوماً دو نگرش جدایی‌ناپذیر را در پی دارد: نافرمانی از همه مراجع بالاتر از فرد و قبول نکردن هر وسیله شناختی که برتر از عقل جزئی فردی است. بر همین مبنا، آیین پروتستان هر نظامی را که به‌طور مشروع برای تفسیر سنت دینی غرب صلاحیت داشت، انکار کرد و به‌جای آن، مدعی بر پا کردن «انتقاد آزاد» شد؛ یعنی هر تفسیری که از قضاوت شخصی حاصل می‌شود و منحصرأ بر مبنای به‌کارگیری عقل جزئی انسان استوار است. نتیجه طبیعی چنین مبنایی، ظهور انبوهی از نحله‌ها و فرقه‌هایی است که هر یک از آنها چیزی بیشتر از عقیده

1. individuality
2. development

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی بر قرآن ۱۲۹

شخصی بعضی از افراد را نشان نمی‌دهد. در حوزه دین، عناصر ثابت عقلانی از بین می‌رود و دین به «احساس دینی»^۱ مبدل می‌شود؛ یعنی آرزوهای مبهم و احساساتی که بر طبق هیچ شناخت واقعی‌ای توجیه‌پذیر نیست. نظریه‌هایی مانند نظریه «تجربه دینی» ویلیام جیمز که تا آنجا پیش می‌رود که در ناخودآگاه انسان وسیله‌ای برای برقراری ارتباط با عالم الهی می‌یابد، به این مرحله مربوط است (گنون، ۱۳۸۷، ۹۴-۹۲).

در توضیح عنصر تطور یا بسط می‌توان گفت: تاریخی‌نگری به تطورگرایی^۲ منتهی می‌شود، یعنی تاریخ رو به پیشرفت است و برای کسی تکرار نمی‌شود و حقیقت امور را باید در تحول و گسترش آنها جستجو کرد. حقیقت هر چیزی همان طبیعت سیال اوست و این معنای جمله هیدگر است که می‌گوید: «هستی انسان معنی خود را در زمان‌مندی به دست می‌آورد» (هیدگر، ۱۳۸۶، ۳۴). به گفته ترولچ^۳ هر چیزی در جریان شدن و سیورورت دیده می‌شود و در جریان سیورورت بی‌پایان و همیشه جدید، سیاست، قانون، اخلاق، مذهب، صنعت و هنر همه منفسخ می‌شوند (Page, 1995, 25). بنابراین، هر چه تاریخی استنسبی نیز هست، زیرا عوامل تاریخ‌مندی و نسبیت یکی است. از این رو، ادعای مسیحیت که مذهب مطلق است و ادعای تمدن غرب که یگانه تمدن بشری است، باید کنار نهاده شود. نتیجه تاریخی‌نگری از بین رفتن همه هنجارهای ثابت است (Iggers, 2003). جورج ایگر می‌گوید:

در قرن بیستم، هسته اصلی تاریخی‌نگری این بود که همه عقاید و آرمان‌های بشری تغییرپذیر است. کارل مانهیم^۴ نیز پذیرفته بود که این رویکرد به نفی هنجارهای متعالی و ثابتی منجر می‌شود که مسیحیت به آن پایبند بود. هردر^۵ می‌گوید: انسان واقعی منحصر به فرد است و فقط از طریق پدیدارهای

-
1. Religiosity
 2. Progressism
 3. Ernest Troeltsch
 4. Karl Mannheim
 5. Herder

تاریخی‌اش در فرهنگ‌های ملی گوناگون درک شدنی است؛ از این‌رو فلسفه، مذهب، علم و هنر مفهومی مطلق ندارند بلکه فقط مذاهب، فلسفه‌ها، علوم و هنرهای فرهنگ‌های خاص در مراحل زمانی خاص و در حال بسط وجود داشته و دارند. (Ibid)

ب) مبانی انسان‌شناختی تاریخی‌نگری

بر اساس این دیدگاه که اوج آن تاریخی‌نگری فلسفی است و در دیدگاه‌های هیدگر، گادامر و مارگولیس به ظهور رسیده است، هر انسانی موجودی محدود با پیشینه‌ای منحصر به فرد، محیط و اوضاع و احوالی خاص است که محصور به این حیطه زمانی و مکانی است و تمام این خصوصیات ذاتی او محسوب می‌شوند. به قول مارگولیس، هیچ کس نمی‌تواند از تاریخ موضعی و محلی خود فرار کند و راهی برای فرار از اوضاع تاریخی نیست. برنشتاین^۱ نیز موافق این نگاه است و می‌گوید: «انسان توان گذر از قدرت دینامیکی تاریخ تأثیرگذار را ندارد، تاریخی که همواره شکل دهنده هویت اصلی او در حال و آینده است» (Page, 1995, 50). افراد مجبورند در محدوده‌ای که به واسطه موقعیت آنها در تاریخ دیکته شده بیندیشند و عمل کنند و امیدی برای خروج از این محدودیت‌ها نیست؛ راهی برای قدم نهادن در یک موقعیت و حوزه مطلق وجود ندارد (Ibid, 81).

انسان در اوضاع در حال تحول و سیروورت واقع شده و تاریخ انسان او را می‌سازد و او نیز بر تاریخ تأثیر متقابل دارد. وقتی هیدگر از انسان به «هستی - در جهان»^۲ تعبیر می‌کند، مراد او از جهان دنیایی است که هر انسانی در آن زندگی می‌کند، نه جهان همه موجودات و نه جهان انسان‌های دیگر بلکه جهانی که هر انسان خود را مستغرق در آن می‌بیند و او را در میان گرفته است. این جهان نحوه وجود هر انسانی است که مخصوص خود اوست و ابتدا و انتهای دارد؛

1. Richard Bernstein
2. Bein-in-the World

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی بر قرآن ۱۳۱

این انسان محدوده وجودی‌اش همین است (Heidegger, 1962, 4&34). هیدگر با این تلقی از انسان در مقابل همه کسانی که تعبیر ذات‌گرایانه از انسان عرضه می‌دارند، می‌ایستد؛ انسان یا همان دازاین^۱، ذات تعریف‌شدنی نیست بلکه یک «هستی-در-جهان» است (Crai, 1998, vol.4, 311).

فرد، هستی شیء گونه یا هستی جوهری نیست؛ فرد یا شخص، شیء، جوهر و متعلق شناسایی نیست (هیدگر، ۱۳۸۶، ۷۷). وجود این انسان به «در راه بودن» اوست و اجزای مقوم او همواره از امکان‌ها فراهم آمده است نه از اوصاف. این وجود ماهیت ثابتی ندارد و با به فعلیت رساندن مستمر امکان‌ها یا رها کردن آنها چستی خود را می‌سازد (همان، ۵۳-۵۲). بنابراین، همان‌گونه که کارل هویسی^۲ گفته، طبق این دیدگاه، انسان ذات ثابت ندارد و موجودی در تغییر دائم است، هرگز به یقین و حکم یقینی نمی‌رسد و تمام علم و فهم او محاط به تاریخ و متأثر از آن است، امکان رفتن به فراتاریخ را ندارد، محدود و موقت است و قوانین زندگی‌اش محصول تاریخ هستند (Ibid, 443-444).

پل تیلیش^۳ (۱۸۸۶-۱۹۶۵) متمایل به این نظر است که همه انسان‌ها سرشت واحد دارند اما دلیلی برای اثبات آن پیدا نکرده است. او به نظر قائلان به انسان تاریخی اشاره می‌کند و می‌گوید:

این خرده‌گیران شاید علیه ما یک صدا شوند و بگویند آنچه درباره آن گفته‌ایم جهان‌شمول نیست بلکه اموری محتمل و منسوب به مکان و زمانه‌ای است که آدمی در آن به سر می‌برد. این خرده‌گیران بر این نکته پا می‌فشارند که نباید بر حسب اوضاع متغیر مردم پاسخی جهان‌شمول داد و از سرشت و سرنوشت بشر چنان سخن گفت که گویی امری جهان‌شمول است. آنان می‌گویند که تنها

1. Dasein
2. Karl Heussi
3. Pual Tillich

۱۳۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

یک چیز است که جهانی است و آن این واقعیت است که آدمی دگرگونی‌پذیر است و دگر‌دیدی‌های تاریخی بی‌کرانی دارد و می‌تواند و باید خود را بسازد. (تیلش، ۱۳۷۶، ۲-۵)

دان کیویت در پایان کتاب معروف خود، *دریای ایمان*، نتیجه مباحث خود را چنین ارائه

می‌دهد:

با تقدیر تاریخی، مردم نیز تغییر می‌کنند و اندیشه خدا هم به این حساب در تغییر است. این چیزی نیکو و ضروری است، زیرا هیچ کاری در زندگی مهم‌تر از این نیست که دید شخصی خویش را از خدا سامان دهیم و این کاری است که هر کس باید خود شخصاً به عهده بگیرد. وقتی این اندیشه را به‌طور کامل قبول کنیم و خود را از درد دوری نوعی پدر آسمانی برهانیم، آنگاه سرانجام ایمان ما یک‌سره انسانی، وجودی، اختیاری، پاک و بری از خرافات می‌شود. رسیدن به این هدف سرنوشت مسیحیت است و هر روز به آن نزدیک‌تر می‌شویم. (کیویت، ۱۳۷۶، ۳۳۵)

نقد مبانی تاریخی نگری ۱- ادعای بدون دلیل

ایراد اول بر این دیدگاه آن است که هیچ‌کدام از این ادعاها مستدل و مستند به دلیل موجه عقلی یا نقلی نیست. به عبارت دیگر، نوع سخنان این گروه به‌جای اینکه بر ساخته از دلیل باشد، برخاسته از علت است، یعنی چون در مواقع بسیاری شاهد تأثیرپذیری انسان از فرهنگ و اوضاع و احوال زمان بوده‌اند آن را به همه انسانها تعمیم داده‌اند و قائل به این نظر شده‌اند، اما در کلمات آنها دلیلی وجود ندارد مبنی بر اینکه انسان بالضرورة نمی‌تواند فارغ از تأثیر زمان و مکان و تاریخ خود، معنا یا پیامی را همان‌گونه که هست تلقی نماید (رشاد، ۱۳۸۹).

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن ۱۳۳

آیا این مسئله که انسانی عرب پیامی الهی را بدون آمیختن آن به فرهنگ عربی دریافت نماید و خالص به مردم ابلاغ نماید، نکته دور از ذهن و محذوری است؟ برای نفی این مسئله نمی‌توان دلیلی آورد مگر آنکه تاریخ و فرهنگ زمانه را از ذاتیات و حیثیات وجودی جدایی‌ناپذیر انسان دانسته و این متأثر از مبنای انسان‌شناختی تاریخی‌نگری فلسفی است. گادامر در اثبات تاریخ‌مندی فهم نیز از آن استفاده کرده است و دچار اشکالات و نقض‌های فراوانی است.

۲- عدم امکان فهم مشترک و ثابت

اگر تاریخ و فرهنگ زمانه را از ذاتیات و حیثیات وجودی انفکاک‌ناپذیر انسان بدانیم و قائل به رابطه و تأثیر و تأثر ضروری باشیم، فهم مشترک برای دو انسان در هیچ مسئله‌ای نباید امکان داشته باشد. همچنین فهم ثابت برای هر انسان در شرایط مختلف و در طول زمان نیز ناممکن خواهد شد، زیرا بی‌تردید در پیش‌فرض‌ها به‌مرور زمان تغییر حاصل خواهد شد. سنت، پیش‌داوری و فهم از نظر گادامر دائماً در سیلان و جریان و سیورورت است؛ در حال یک‌ه در بسیاری از مسائل نه برای یک فرد یا افراد معاصر بلکه طی قرن‌های متوالی شاهدیم که رأی و نظرات مشترکی وجود دارد و این مسئله به‌ویژه در برداشت از متون اسلامی به‌وضوح دیده می‌شود که همه در اصول مشترکند، با اینکه چهارده قرن از زمان متون اصلی می‌گذرد.

حال آیا می‌توان گفت طی این قرون هیچ پیش‌فرضی تغییر نیافته و سنت و موقعیت‌های اجتماعی نیز به‌شکل ثابت و ماندگار باقی بوده است؟ این با مبنای گادامر و قائلان به تاریخ‌مندی انسان سازگار نخواهد بود (عرب صالحی، ۱۳۹۱، ۱۳۲-۱۳۱).

۳- پیش‌فرض‌های متناقض و متضاد

اگر تمام معارف بشری و امدار پیش‌فرض‌های قبلی هستند و همواره پیش‌فرض‌ها قالب‌هایی هستند که به معرفت ما شکل می‌دهند، هرچند خود نیز نسبتی جدید با آنها پیدا می‌کنند، در این

صورت هر اندیشه نوین باید متناسب با اندیشه‌های گذشته باشد و حرکت‌های علمی باید حرکت‌های تدریجی باشند که تأثیر و تأثر هر مقطع آن متناسب با مقاطع گذشته و آینده است؛ یعنی باید هر اندیشه جدیدی که یافت می‌شود تناسبی با پیش‌فرض‌های گذشته داشته و حتی متضاد و مخالف آن نیز نباشد. در حالی که اندیشمندان بسیاری وجود دارند که برخلاف پیش‌فرض‌ها و سابقه‌های ذهنی فراوان، به براهینی دست یافته‌اند که باعث از بین رفتن همه پیش‌فرض‌ها شده و زمینه دست‌یابی به معارف بعدی را نیز فراهم نموده‌اند، بدون آنکه تأثیری از اصول قبلی بپذیرند... این، نشانه توانایی انسان در فراگیری مطالبی است که نه تنها بی‌ارتباط با دانسته‌های قبلی بلکه نابودکننده آنها و راهنمای آگاهی‌های بعدی است. تحول مبنای فکری برخی از فلاسفه از این نوع است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۲۸۰-۲۷۹).

۴- نسبی‌گرایی

بدیهی است که وقتی فهم تاریخ‌مند و تابع پیش‌فرض‌های شخصی که متغیر و تاریخ‌مندند شود، نسبی و تابع اوضاع خواهد شد. در این صورت فهم پیامبر(ص) نیز نسبی می‌شود و تفکیک بین فهم‌های پیامبر و مطلق دانستن هر دسته و نسبی دانستن دسته دیگر فاقد ملاک خواهد بود (عرب صالحی، ۱۳۸۹، ۲۲۳).

تاریخ‌مندی فهم و سیالیت معنای متن

تاریخ‌مندی فهم و سیالیت معنای متن در اندیشه‌های فیلسوفان جدید غربی ریشه دارد و در نهایت به رویکردهای پست‌مدرن فهم، نظیر هرمنوتیک فلسفی، پساساختارگرایی و واسازی منجر می‌شود. در این بین، هیدگر با رویکرد هرمنوتیکی خود هرگونه فهمی را به پیش‌ساختار^۱ فهم مسبوق می‌داند و این پیش‌ساختار مانع می‌شود که موضوعی را -چه شیء خارجی و چه متن مکتوب- فارغ از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری فهم و تفسیر کنیم (Heidegger, 1962, 191).

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن ۱۳۵

(192). تفهم هر امر همواره بر مبنای افتادگی ما در عالم و درهم تنیدگی با مقتضیات آن عالم صورت می‌گیرد، یعنی تفهم هر امر بر مبنای بهره‌ای است که از پیش داشته‌ایم، سهمی که از فیض وجود به ما رسیده،^۱ دیداری که سابق بر این دست داده، بینشی است که با سرشت ما عجین شده،^۲ حقایقی که قبل از این تلقی کرده و مفاهیمی که پیشتر اخذ کرده‌ایم،^۳ صورت می‌پذیرد (Ibid, 193-194).

وآنکه در تفسیر دیدگاه هایدگر می‌نویسد:

معنای سخن هایدگر آن است که آغاز و انجام فهم در درون خود فرد است و فهم به صورت اجتناب‌ناپذیری، تاریخی است. آدمی هرگز نمی‌تواند از موقعیت تاریخی خویش رهایی یابد و دانشی که مبتنی بر این موقعیت است، همواره بخشی و محلی و تجدید‌ناپذیر است. (Gadamer, 2004, 40)

گادامر^۴ نیز همه دیدگاه‌های استادش، هایدگر، درباره تاریخ‌مندی و زمان‌مندی وجود، عقل و فهم انسان را صریحاً تأیید می‌کند (Ibid, xxx) و با استفاده از دیدگاه‌های وی از راه‌های گوناگون سعی دارد تاریخ‌مندی ذاتی فهم انسان را اثبات کند و به همین دلیل به رویکردی سوپراکتیو هرمنوتیک فلسفی می‌پردازد. او می‌گوید:

فهم، نحوه هستی و وجود انسانی است و هر انسانی به زمان وجودی خویش تعلق دارد. از این رو، هر فهمی صورت‌پذیرد، امکان وجودی خاص اوست که در ظرف وجودی و زمان وجودی او فراهم شده است. پس دیگر معنا ندارد که انتظار داشته باشیم مفسر از زمان وجودی خود بریده شود و در افق زمانی دیگر سیر کند (Ibid, 297). آن قدر که سنت و پیش‌داوری‌های ما در شکل دادن به

-
1. Fore-Having
 2. Fore-Sight
 3. Fore-Conception
 4. Hans Georg Gadamer (1900- 2002)

هستی‌شناسی ما سهمیند، داوری‌های ما دخیل نیستند (Ibid, 261). مفسر نمی‌تواند خود را از افق معنایی خود به در آورد و به آن از بیرون بنگرد و درک کاملی از آن داشته باشد. ما در سنت به سر می‌بریم و از آن متأثریم. فهم و درک ما به همه امور، از تاریخ و سنت متأثر است، پس نمی‌توانیم از سنت بیرون بیاییم. (Ibid, 360)

نه تنها کنار نهادن پیش‌فرض‌ها امری مطلوب نیست بلکه ناممکن است و اصلاً فهم و تفسیر بدون دخالت پیش‌داوری‌ها و پیش‌تصورات قابل دسترسی نیست. تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر نه تنها ناممکن بلکه آشکارا بی‌معنی و نامعقول است. «فهم و تفسیر کردن دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌تصورات خویش در بازی است تا جایی که معنای متن واقعاً بتواند برای ما به سخن در آید» (Ibid, 397).

گادامر در نفی معنای ذاتی متن و تأیید کثرت معنایی متن نیز می‌گوید: «نه مؤلف و نه مخاطبان اولیه آن، هیچ‌کدام نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند و تا زمانی که رهایی و استقلال از مؤلف و مخاطبان اولیه فراهم نشود امکان ارتباط تازه مسدود و منتفی می‌شود» (Ibid, 395). اصولاً گادامر معتقد است معنای متن، نه گاهی بلکه همیشه فراتر از مؤلف آن گام بر می‌دارد و سر اینکه فهم صرفاً بازتولید نیست و همیشه فعالیتی تولیدی است، در همین نکته نهفته است (Ibid, 296).

در همین راستا گادامر سنت را - که بخشی از آن را متون به ما منتقل می‌کنند - نیز امری سیال و تاریخ‌مند می‌داند نه ثابت و ایستا. سنت فقط چیزی نیست که همچون پس‌مانده یا بازمانده‌ای از گذشته پژوهش و تفسیر شود، آنچه از راه سنت زبانی به ما رسیده است پس‌مانده نیست بلکه چیزی است که به ما منتقل شده است؛ گاه به صورت شفاهی مثل اسطوره، افسانه و آداب و رسوم و گاه به شکل مکتوب. سنت قطعه‌ای از دنیای گذشته نیست بلکه همواره خود را فراتر از این جریان، به سوی گستره‌ای از معنا که خود بیانگر آن است بالا می‌کشد. حیث زبانی است که

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن ۱۳۷

سنت را نه به عنوان قطعه‌ای از گذشته بلکه به‌نحو تداوم خاطره‌ها^۱ به ما منتقل می‌کند و سنت را بخشی از جهان ما می‌کند؛ ما به گذشته بر نمی‌گردیم بلکه گذشته را به حال حاضر خود می‌آوریم (Ibid, 390-391).

در میان رویکردهای تاریخی که فهم هر متنی را متکثر و وابسته به زمینه‌های آن می‌داند، می‌توان به رویکرد پساساختارگرایی نیز اشاره کرد. پساساختارگرایی بیان می‌کند که هر متنی تعداد نامحدودی از تفاسیر ممکن را در بر دارد و فرآیند فهم را بر رابطه متن، مؤلف و زمینه متن مبتنی می‌کند. در همین رویکرد، ژاک دریدا فیلسوف فرانسوی نیز به‌نوعی قائل به مرگ مؤلف است، یعنی خواننده صرفاً به‌دنبال کشف معنای مورد نظر نویسنده نیست بلکه خود در جایگاه نویسنده می‌نشیند (خاتمی، ۱۳۹۱، ۵۴۰ و ۵۴۳).

حاصل آنکه، بر مبنای نگاه تاریخی به هر متنی به‌ویژه متون دینی می‌توان گفت چون سنت حیث زبانی دارد در هر زمانی با انسان و به زبان او سخن می‌گوید و به‌شکل پویا و جدید به نسل بعد منتقل می‌شود. بنابراین، نه سنت، نه زبان و نه فهم هیچ‌کدام شکل ایستا و ثابت ندارند بلکه دائماً در پویایی و تغییرند. معرفت دینی نیز که نتیجه فهم است، بر همین اساس تاریخ‌مند و متغیر محسوب شده و قابل سرایت به همه زمان‌ها نیست. همه رویکردهای تاریخی تأکید دارند که معرفت دینی تاریخ‌مند است، زیرا این معرفت محصول تفسیرهای تاریخ‌مند از متن است. هر تفسیری با پیش‌فرض‌هایی انجام می‌شود و این پیش‌فرض‌ها با پیش‌فرض‌های زمان تولید آن متن کاملاً متفاوتند، بنابراین نمی‌توان احکامی کلی و منطبق بر همه اعصار را از دل متون بیرون کشید و شناختی مطلق ارائه داد.

تاریخ‌مندی قرآن

تاریخ‌مندی قرآن شایع‌ترین و در عین حال یکی از جدیدترین مسائلی است که در حوزه مطالعات قرآنی از سوی برخی از نواندیشان دینی ارائه شده است. این دیدگاه ریشه در

1. Continuity of Memory

تأثیرپذیری برخی از اندیشه‌ورزان مسلمان از نگرش تاریخی به معرفت دینی دارد.

مدعیان تاریخ‌مندی قرآن به دو گروه تقسیم می‌شوند: **گروه نخست** معتقدند همه آموزه‌های قرآن در جای خود درست و مطابق با واقع است و هیچ آموزه و گزاره نادرستی در قرآن نیامده است. این گروه دو تقریر از مفهوم تاریخ‌مندی ارائه کرده‌اند: عده‌ای می‌گویند گزاره‌های غیر اعتقادی قرآن از آغاز ناظر به فرهنگ و دوره تاریخی عصر رسالت نازل شده و به همین دلیل نمی‌تواند در دوران ما جاری گردند. برخی دیگر بر این باورند که قرآن را باید یک محصول فرهنگی دانست و آن را بر اساس همین نگاه بازشناخت و تفسیر کرد.

گروه دوم بر این باورند که قرآن متأثر از دوره تاریخی و فرهنگی عصر رسالت نازل شده و از این رو شماری از باورها و آموزه‌های غیر واقع در قرآن راه یافته است. این گروه نیز دو تقریر از مفهوم تاریخ‌مندی قرآن ارائه کرده‌اند. برخی معتقدند رهیافت آموزه‌های غیر واقعی در قرآن آگاهانه و از باب هم‌سخنی با مخاطبان بوده است. در این میان، عبدالکریم سروش معتقد است رهیافت این دست از آموزه‌های نادرست در قرآن آگاهانه نبوده و از روی جهل اتفاق افتاده است، به این معنا که قرآن را باید محصول و برآیند اندیشه و تفکر پیامبر(ص) دانست و از آنجا که باورهای نادرست اعراب در پی هم‌نشینی پیامبر(ص) با آنان در ذهن ایشان شکل گرفت، آن اندیشه‌ها و باورهای نادرست در قرآن خودنمایی نمود (نصری، ۱۳۹۳، ۷۸).

تقریرهای متفاوت نظریه تاریخ‌مندی قرآن

آنجا که آرای متفاوتی درباره پدیده تاریخ‌مندی قرآن ارائه شده است. مجموع این دیدگاه‌ها را می‌توان بدین شکل معرفی نمود: (۱) همراهی تشریحات قرآن با فرهنگ عصر رسالت، (۲) انعکاس باورها و فرهنگ عصر نزول در قرآن، (۳) انعکاس باورهای ناصواب در قرآن از باب هم‌سخنی با مخاطبان، (۴) رهیافت آموزه‌های ناصواب در قرآن با باور به دخالت پیامبر(ص) در فرآیند وحی (همان، ۷۹). در ادامه به بررسی مختصر هر یک از این چهار قسم می‌پردازیم.

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن ۱۳۹

۱) همراهی تشریحات قرآن با فرهنگ عصر رسالت

عده‌ای از اسلام‌باوران از طرفی انعکاس باورهای ناصواب در قرآن را انکار می‌کنند و از طرفی دیگر، در کنار تقسیم آموزه‌های قرآن به آموزه‌های اعتقادی و غیر اعتقادی، بر این باورند که عموم آموزه‌های غیر اعتقادی قرآن ناظر به عصر رسالت بوده و در دوران ما باید رها شوند. آنها معتقدند آموزه‌های قرآن را می‌توان به دو بخش «ذاتیات» و «عرضیات» تقسیم نمود. منظور از ذاتیات، آموزه‌های اعتقادی، همچون باور به وجود خداوند، توحید، رسالت و حقانیت معاد است و مقصود از عرضیات، آموزه‌های غیر اعتقادی که آموزه‌های فقهی، حقوقی، اجتماعی، سیاسی و گاه اخلاقی را در بر می‌گیرد.

همچنین آنان معتقدند آموزه‌های غیر اعتقادی قرآن یا همان عرضیات، در عین مطابقت با واقع، از آغاز به‌عنوان آموزه‌های جاودانه و همیشگی مورد نظر نبوده و تنها عصر رسالت را در بر می‌گیرد. به‌عنوان مثال، مدعیان این نظریه می‌گویند تشریح قانون حجاب و قصاص از فرهنگ عصر رسالت متأثر بود و شرایط زیست‌بوم اعراب در آن زمان اقتضا داشت. این دو قانون، یکی در حوزه زنان و دیگری در حوزه حدود تشریح شده و از این رو باید آنها را مطابق با واقع دانست، یعنی چنین نیست که ظرف صدور این دو حکم با واقع سازگاری نداشته باشد.

۲) انعکاس باورها و فرهنگ عصر نزول در قرآن

عده‌ای از نواندیشان دینی معتقدند قرآن متأثر از باورها، فرهنگ، آداب و سنن عصر رسالت با مخاطبان خود به گفتگو پرداخته است. مراد آنان از این مدعا بر چند اصل استوار است: باورها و سنت‌های مورد اشاره در جای خود صحیح و درست است، این سنت‌ها و باورها لزوماً در تشریحات قرآن منحصر نمی‌شود، این سنت‌ها و باورها ناظر به فرهنگ، و آداب و سنن و محیط جغرافیایی حجاز بوده است.

این افراد برای تبیین ادعای خود به نمونه‌هایی از آیات خداشناسی و معادشناسی استناد می‌کنند که در آنها از عناصر عربی استفاده شده است؛ به‌عنوان نمونه، قرآن آنجا که مردم را

به تفکر در نشانه‌های خداوند در هستی فرا می‌خواند، از شتر نام می‌برد. روشن است که شتر عنصر عربی است که برای مردم حجاز شناخته شده بوده و آنان با این حیوان سروکار بیشتری داشته‌اند. البته در اینکه شتر از نشانه‌های قدرت الهی است تردیدی نیست اما بحث در این است که چرا خداوند از میان انواع و اقسام حیوانات تنها از شتر نام برده است. حامیان این نظریه می‌گویند اگر قرآن به جای نزول در حجاز مثلاً در استرالیا نازل می‌شد، به جای شتر از کانگورو نام می‌برد.

همچنین قرآن در برشمردن نعمت‌های بهشتی به شکلی سخن گفته که با طبع و میل اعراب بیشتر سازگاری دارد. برای نمونه مکرراً از باغ‌ها و نهرهای بهشتی نام می‌برد که برای مردمی که در بیابان زندگی می‌کردند، مطبوع‌تر بوده است و اشاره به زنان سیاه چشم و نشسته در خیام با ویژگی‌ها و فرهنگ اعراب بیشتر سازگاری دارد (نصری، ۱۳۹۳، ۸۲). نوآندیشانی که این نظریه را مطرح کرده‌اند، حداقل دو هدف اصلی را دنبال می‌کنند.

۱. آنان معتقدند قرآن به‌رغم نزول از ناحیه خداوند، یک محصول فرهنگی است که در یک دوره تاریخی و متأثر از یک فرهنگ خاص شکل گرفت، لذا ادعای ملکوتی بودن قرآن و برخورداری آن از یک حقیقت بسیط و متعالی رد خواهد شد.

می‌توان ابوزید را از موافقان این نظر دانست. از نگاه وی کوشش پیشینیان نظیر زرکشی (متوفای ۷۹۴) در *البرهان فی علوم القرآن* و سیوطی (متوفای ۹۱۰) در *الاتقان* - تلاشی در جهت حفظ و نگهداری سرمایه و حافظه فکری و فرهنگی تمدن اسلامی بوده است که با وجود ارزش فرهنگی خود، بر پایه نوعی تصور دینی از متن (قرآن) صورت پذیرفته که خود ساخته گرایش‌های ارتجاعی در فرهنگ عربی-اسلامی است. از نظر ابوزید کمترین تعریفی که می‌توان از این تصور سنتی ارائه کرد آن است که متن قرآنی را از بافت جریان‌های عینی و تاریخی آن جدا می‌کند و در نتیجه قرآن را از سرنوشت حقیقی‌اش به‌عنوان یک متن زبانی و محصولی فرهنگی و تاریخی جدا کرده و آن را به امری قدسی و روحانی بدل می‌کند

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن ۱۴۱

(واعظی، ۱۳۸۹، ۴۶).

۲. برای فهم و تفسیر قرآن باید به متن آن به‌عنوان یک محصول فرهنگی که از یک دوره تاریخی خاص تبعیت می‌کند، توجه نمود و بر اساس قواعد هرمنوتیک در عین باورداشت به نقش اراده متکلم در معنارسازی به متن، باید متن را بر اساس جهان‌شناخت خواننده و مأول آن نیز معنا کرد. بنابراین، نباید به قرآن به‌عنوان متنی ثابت که همواره در طول تاریخ معنای ثابتی را به دست می‌دهد، نگریست.

۳) باورهای ناصواب در قرآن به‌منظور همراهی با مخاطبان

بخشی از ادعای انعکاس باورهای ناصواب در قرآن از سوی کسانی ارائه شده که خود را مسلمان می‌دانند و به حقانیت و خاتمیت اسلام به‌عنوان دین کامل و نیز به آسمانی بودن و نزول آن از سوی خداوند ایمان دارند. این گروه اعتقاد دارند که در قرآن آموزه‌های نادرست و غیر واقعی وجود دارد، مانند وجود جن، مرکز تفکر دانستن قلب صنوبری، وجود آسمان هفت‌گانه، رانده شدن شیاطین با شهاب سنگ‌ها، سخن گفتن دابۀ الارض در قیامت. طرف‌داران این نظریه بر این باورند که چون قرآن در میان اعراب و با تأثیر از فرهنگ آنان نازل شد و همچنین این باورها در آموزه‌های اعراب وجود داشت، قرآن برای هم‌سخنی با آنان و از روی آگاهی و به‌عمد در گونه‌های مختلف بیانی و محاوره‌ای خود از این باورهای نادرست و غلط بهره گرفته است؛ قرآن به نادرستی این باورها آگاهی داشته و برای تفهیم پیام‌های خود به مخاطبان از تعبیرهای کنایی و تمثیلی استفاده کرده که بر باورهای گاه نادرست اعراب مبتنی است.

به‌عنوان نمونه، قرآن برای تعبیر سردرگمی رباخواران در دنیا یا هنگام برخاستن از قبور، آنان را به کسانی تشبیه کرده که بر اثر جن‌زدگی دچار جنون شده‌اند در حالی که قرآن آگاه است که جنون متأثر از جن نیست. از دیگر نمونه‌هایی که مدعیان هم‌سخنی عامدانه قرآن با باورهای نادرست عصر رسالت به آن اشاره کردند هم‌سخنی قرآن با باورهای ناصواب یهود و

نصارا در اشاره به شخصیت ذوالقرنین است که در قرآن منطبق با باور یهود آمده است (صفوی، ۱۳۵۸، ۸۱).

۴) آموزه‌های ناصواب در قرآن و دخالت پیامبر در فرآیند وحی

در میان روشنفکران و نواندیشان دینی تنها می‌توان از عبدالکریم سروش نام برد که معتقد است قرآن به‌رغم انتساب به خداوند، در سلسله علل طولی، به صورت مستقیم و بدون واسطه ساخته و پرداخته پیامبر (ص) است. عجین شدن فکر ذهن و باور پیامبر (ص) به آگاهی‌های گاه نادرست به‌دلیل هم‌زیستی با اعراب باعث شده است این آموزه‌های ناصواب در قرآن راه یابد. آقای سروش در زمینه تاریخ‌مندی قرآن سه ادعای اساسی را مطرح نموده که در این پژوهش مجال برای طرح و نقد آن نیست (سروش، ۱۳۷۰، ۵۲).

ادله قائلان به تاریخ‌مندی قرآن

مهم‌ترین ادله‌ای که قائلان به تاریخ‌مندی قرآن به‌وفور به آن تمسک جسته‌اند، مسئله شرطی‌های کاذب‌المقدم یا شرطی‌های خلاف واقع است؛ یعنی آن دسته از جملات شرطی که زمان وقوع شرط (مقدم) در آن به‌سر آمده و به‌وقوع نپیوسته و در نتیجه جزای شرط (تالی) هم محقق نشده است؛ چون زمان تلازم مربوط به گذشته است، طبعاً انتظار وقوع آن در آینده هم نمی‌رود. مثلاً وقتی شخصی که در قرن پانزده قمری زندگی می‌کند، بگوید: «اگر من اوائل قرن پنجم زندگی می‌کردم، ابن‌سینا را می‌دیدم»، روشن است که چون او در قرن پنجم به‌دنیا نیامده، ابن‌سینا را ندیده و در آینده هم او را نخواهد دید. به عبارت دیگر، این جملات شرطی برای زمان حاضر انسان اثر عملی ندارد اما گزاره‌ای علمی محسوب می‌شود که چه بسا بتواند منشأ اثر باشد.

هدف از تمسک به این گونه جملات شرطی اثبات این مسئله است که قرآن می‌توانست به‌گونه‌ای دیگر باشد؛ کوچک‌تر یا فربه‌تر باشد، آموزه‌های آن بسی بیشتر یا کمتر از قرآن

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن ۱۴۳

موجود باشد، زبان، ادبیات، کلمات، جملات آن و... دیگرگون باشد و... نتیجه‌نهایی که بعضی گرفته‌اند این است که این امور از ذاتیات دین نیست و می‌تواند مشمول مرور زمان شده و کنار زده شود یا احیاناً تغییر یابد و از مرحله جمعیت و عمل حذف شود.

گزاره‌های شرطی‌ای که در این ادعا به آن استدلال شده است، یکسان نیستند. در بعضی از گزاره‌ها اصلاً تلازمی بین شرط و جزا وجود ندارد، بنابراین نه فقط شرط بلکه اصل گزاره کاذب است، زیرا یقینی نیست بلکه صرفاً ظن و گمان است و در نتیجه، مفید نخواهد بود. در برخی دیگر از گزاره‌ها تلازم وجود دارد اما شرطی کاذب المقدم صادق است، زیرا صدق جمله شرطیه متصله به وجود تلازم بین طرفین است نه به صدق طرفین.

اما بر فرض وقوع نیز چنین شرطی ضروری به قرآن و دوام و ثبات پیام‌های آن نمی‌رساند؛ از جمله اینکه اگر قرآن در جامعه آن روز نازل نشده بود و مثلاً در فضای مدرن امروزی نازل می‌شد، سخنی از دختران زنده به گور، چارپایان و حیوانات آن زمان، کرک و پشم و پوست آنها، داستان ابولهب و همسر او و کوچ تابستانی و زمستانی قوم عرب به میان نمی‌آمد یا اگر بر قوم غیر عرب نازل می‌شد، زبان آن غیر عربی می‌بود و... (سروش، ۱۳۷۸، ۵۶-۶۲).

نقد و بررسی نظریه تاریخ‌مندی قرآن

۱. زبان مخاطب

در اینکه اگر پیامبر (ص) به راستی غیر عرب فرستاده می‌شد قرآن نیز به زبان همان امت می‌بود، بحثی نیست بلکه این صفت کمال هر کتاب آسمانی است که زبان مخاطب اولیه و مستقیم خود را رعایت کند و خلاف آن، غیر معقول می‌نماید.

۲. استفاده از موضوعات مورد کاربرد اعراب

این درست است که قرآن مطابق با حقایق عینی آن روز، مثلاً استفاده از چارپایان و پشم و پوست و کرک آنها را مطرح کرده (نحل، ۸۰) اما مثلاً سخنی از وسایل نقلیه و ارتباطی

امروزی، وسایل الکترونیک و تولیدات مصنوعی از فراورده‌های نفتی به میان نیاورده است. اما با اینکه این امور به فرهنگ آن روز اختصاص ندارد و هنوز هم بسیاری از مردم از آنها استفاده می‌کنند، فرض روزی که دیگر کسی از چارپایان و... استفاده نکند نیز نقدی متوجه قرآن نمی‌کند، زیرا قرآن در کنار ذکر نعمت‌های خاص، به بیانی کلی، به همه نعمت‌ها در طول زمان اشاره کرده است. مثلاً در سوره نحل، بعد از چهار آیه در توصیف چارپایان و فواید آن، با تعبیر «وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (نحل، ۸) آیات را به پایان می‌رساند. این آیه از غیب خبر می‌دهد که آیندگان از نعمت‌هایی برخوردار می‌شوند که مخاطبان پیامبر (ص) اطلاعی از آن ندارند و همچنین تمام وسایلی که بشر تا روز قیامت به آن دسترسی پیدا می‌کند را شامل می‌شود. این آیه همیشه زنده است و انسان مدرن را هم مورد خطاب قرار می‌دهد که خداوند برای آیندگان نعمت‌هایی می‌آفریند که او نمی‌داند. توجه و تذکر به نعمت‌های الهی که برای مخاطب ملموس است، در کنار اشاره کلی به غیر آن، ضروری به کمال قرآن نمی‌رساند و به معنای تأثیرپذیری پیام قرآن از فرهنگ زمانه نیست؛ کسی از کتاب هدایت انتظار ندارد که جزئیات نعمت‌ها را تا روز قیامت متذکر شود (عرب صالحی، ۱۳۹۱، ۲۷۵-۲۷۴).

۳. ظرف بیان پیام الهی

اینکه اگر ابولهب یا لات و عزی نبودند، اسامی این افراد در قرآن نبود، پذیرفتنی است یا اگر جنگ حنین در منطقه‌ای دیگر اتفاق می‌افتاد این کلمه در قرآن نمی‌بود مسئله‌ای نیست، زیرا از این شرطی‌های کاذب المقدم می‌توان صدها مثال ذکر کرد که ایجاد مشکل نمی‌کند. بسیاری از این امور در صورت وقوع، ضرر برای پیام‌های کلی و فرعی اسلام نیستند، زیرا این امور ظرف بیان پیام الهی‌اند، نه سبب و علت. اگر ظرف زمانی و مکانی پیامبر (ص) و نزول قرآن دچار تغییر می‌شد، یقیناً این پیام‌ها و احکام با تمام جزئیات در ظرف دیگری بیان می‌شد؛ ظرف تغییر می‌کرد نه مظروف. قرآن به سان آب گوارایی است برای سیراب کردن جان‌های تشنه و فطرت‌های آماده، چه به زبان عربی باشد یا زبان دیگری و خواه پیام را در قالب واقعه

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن ۱۴۵

بدر و احد و حنین و بیان کند یا هر قالبی دیگر.

در روایتی از امام باقر (ع) نقل شده است: «وَلَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أَوْلِيكَ الْقَوْمِ مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ وَ لَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (حکیمی، ۱۳۹۳، ۱۴۹)؛ اگر با مرگ قومی که آیه‌ای در شأن او نازل شده، آیه هم بمیرد، دیگر چیزی از قرآن باقی نمی‌ماند، ولی قرآن مادام که آسمان‌ها و زمین پابرجاست، همچون روز اول آن زنده و باقی خواهد بود.

۴. تجرید حوادث از خصوصیات و جزئیات

قرآن تا آنجا که ممکن بوده در نقل حوادث و رویدادها، آن را از خصوصیات و جزئیات جدا نموده و به پیام اصلی آن پرداخته است. به همین سبب مشاهده می‌کنیم که نامی از ابوسفیان، عایشه و ابوجهل و... نمی‌آورد، با آن همه حوادث که درباره آنها رخ داده است. شاید بیان نام‌هایی همچون ابولهب تذکر به این نکته باشد که ایمان و توحید بر هر نسب و سببی مقدم است و هر چه و هر که در مقابل آن قرار گیرد، ارزش و احترام خود را از دست می‌دهد.

۵. قرآن، امری مافوق زمان و مکان

اینکه قرآن به زبان عربی است یا بعضاً با فرهنگ عربی تناسب دارد، با تاریخ‌مندی و تأثر قرآن از فرهنگ زمانه ملازمه‌ای ندارد، زیرا اگر قرآن را امری موجود در لوح محفوظ و در کتاب مکنون الهی بدانیم که پس از طی مراحل از حقیقت محمدیه بر وجود مادی پیامبر (ص) نازل شده، چنانکه قول عرفا نیز مؤید همین معناست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ۱۱۰ و ۱۱۱)، در آن صورت نیز قرآن ناظر به مخاطبان عرب و فرهنگ آنان نازل شده است نه متأثر از آن.

شرط تأثیر، تقدم وجودی مؤثر است در حالی که در این فرض، اصل قرآن امری مافوق زمان و مکان است که در «لوح محفوظ» موجود بوده است و همه حوادث روزگار، متأخر از قرآن و چیش معانی و الفاظ آن است. طبق این نظریه نه محتوای قرآن تاریخی است و نه متن

و الفاظ آن؛ خدایی که معانی را برای پیامبر (ص) خلق کرده و فرو می‌فرستد، همو الفاظ را خلق و به پیامبر (ص) می‌رساند. همان‌گونه که به واسطه درخت با موسی تکلم می‌کند، با هر واسطه که بخواهد با پیامبر اسلام (ص) نیز سخن می‌گوید و سخن گفتن و شنیدن هیچ ملازمه‌ای با مادی بودن و چشم و گوش و زبان مادی ندارد. در رؤیا نیز بسیاری از امور را می‌بینیم و می‌شنویم و صدا و چشم و گوش مادی هیچ کدام دخالتی ندارد (عرب صالحی، ۱۳۹۱، ۲۷۶).

۶. مسیر ابهام و انکار

استناد و اعتماد به همه گزاره‌های شرطی، اعم از صادق و کاذب، چیزی از قرآن باقی نمی‌گذارد، زیرا پایانی برای آن متصور نیست؛ همه چیز را می‌توان به نحوی مرتبط با زمان و مکان دانست. سروش می‌گوید: «انتخاب شدن ابوبکر و عمر و عثمان به خلافت، به حکومت رسیدن علی (ع)، به حکومت نرسیدن دیگر امامان شیعه، غیبت امام دوازدهم (ع)، دوازده نفر بودن امامان... تصادفی‌اند و لذا همه اجزای اسلامی تاریخی‌اند نه اجزای اسلام عقیدتی و ایمان به اسلام عقیدتی تعلق می‌گیرد نه اسلام تاریخی» (سروش، ۱۳۷۸، ۷۵).

این درست مثل این است که شخص ادعا کند اگر پیامبران پیشین نبودند، از داستان‌های آنها که حجم عظیمی از قرآن را تشکیل می‌دهند، خبری نبود؛ خبری از قصه خلقت آدم، ماجراهای حضرت موسی با فرعون و قوم و یهود، عیسی و مادرش... نبود. اگر انسان‌ها قدرت گفتار نداشتند، واجبات مشتمل بر گفتار، همچون نمازها بر آنان تکلیف نمی‌شد. اگر کعبه و عرفات و مشعر و منا و مسعی و... موجود نبود، حج و عمره تشریح نمی‌شد. اگر پیامبر (ص) و جبرئیل امین نبودند، اصلاً چنین وحیی با این مشخصات صورت نمی‌گرفت...، زیرا در همه این موارد، بر طبق مرام قائلان به تاریخ‌مندی قرآن، می‌توان ردپایی از تأثیر عوامل زمانی یا مکانی در وحی را یافت. این استدلال، جز چشم بستن بر واقعیات و حقایق قرآنی و قدم برداشتن در تاریکی ابهام و در نهایت، انکار خورشید چه دستاوردی خواهد داشت؟ به همین دلیل، یکی سرانجام

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن ۱۴۷

دم از معنویت رها شده از دین می‌زند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶) و آن دیگری، مولوی را پیامبر و مثنوی را هم‌ردیف قرآن می‌داند (سروش، ۱۳۸۶).

۷. پذیرش تاریخ‌مندی قرآن به نحو موجه جزئی

رویکرد تاریخی به معرفت دینی در برخی عرصه‌ها قابل پذیرش است، همچنانکه فقها درباره مضمون برخی از روایات که خلاف حکم مشهور است، خصوصیت مورد را دخیل دانسته و آن را به زمان حاضر تسری نمی‌دهند. خصوصیت مورد در واقع توجه به زمینه و بستر صدور روایت است که نشان می‌دهد این حکم در همان زمان و مکان خاص معنا داشته و به سایر ظروف زمانی و مکانی قابل سرایت نیست. حتی فقها در سال‌های اخیر نسبت به مسئله ارث و دیه زن نیز انعطاف نشان داده و فتوایی را صادر کرده‌اند که با حکم مشهور مطابقت ندارد. این بدین معناست که زمان و مکان در تطبیق آموزه‌های دینی مؤثر است. نقش زمان و مکان در اجتهاد و تبدل موضوع نیز به نوعی با این مسئله مرتبط است. اینکه در روایات برخی مسائل از معاملات را به عرف مردم واگذار کرده‌اند نیز نشان می‌دهد که می‌توان برخی آموزه‌ها را تاریخ‌مند دانست. البته همه به این شرط است که برای این تاریخی‌نگری دلیل معتبری از عقل یا نقل وجود داشته باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتایج مقاله

بر اساس نگاه تاریخی به قرآن، هیچ فهمی از معنای متن، نهایی نیست و در نتیجه هیچ شناختی از دین، مطلق محسوب نمی‌شود. نتیجه این نگرش عدم امکان تسری دادن آموزه‌های دینی و قرآنی به اعصار مختلف است، زیرا این معرفت تاریخ‌مند در بستر و زمینه خاصی شکل گرفته که آن بستر دیگر وجود ندارد. بر این اساس، نمی‌توان حکم کلی و لااقتضا نسبت به زمان و مکان صادر کرد. در این رویکرد، قاعده فقهی کلی نمی‌توان به دست آورد و لذا هیچ حکم حقوقی فرازمانی، مکانی در قرآن وجود ندارد و احکام شرعی موجود در قرآن صرفاً شواهدی تاریخی هستند، یعنی به حکم تاریخ از اعتبار افتاده‌اند و فرمان‌های الهی نیستند که در همه زمان‌ها و مکان‌ها برای همه اجتماع‌ها الزام آور باشند.

در نقد این دیدگاه باید گفت سپری شدن زمان و تحول فرهنگ‌ها و جوامع موجب تغییر برخی ویژگی‌های ثابت ذاتی انسان نمی‌شود، به گونه‌ای که بتوان قوانین را تغییر داد. بنابراین، این مدعا که قوانین ماهیتاً نسخ‌پذیر هستند و بر اساس شرایط زمانی و مکانی دگرگون می‌شوند کلیت ندارد و درباره قوانینی که بر اساس امور مشترک روحی و جسمی وضع می‌شود، صحیح نیست.

نکته دیگر آنکه خود کسانی که تاریخ‌مندی معرفت دینی را مطرح می‌کنند، به یقین معترفند که حداقل در برخی امور فهم ثابت وجود دارد و گرنه هرگز نمی‌توان در مسائل علمی به بحث و تحقیق نشست؛ اساساً طرح نظریه تاریخی‌نگری خود مبتنی بر فهم ثابت دیگران از این مسئله است. بنابراین، تاریخی‌نگری به طور مطلق قطعاً مخدوش است.

بررسی رویکرد تاریخ‌مندانه معرفت‌دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن ۱۴۹

کتابشناسی

قرآن کریم.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰) «متن بودن قرآن»، ترجمه روح‌الله فرج‌زاده، **ماهنامه آفتاب**، ش ۳۰. همو. (۱۳۸۳) **نقد گفت‌مان دینی**، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: یادآوران. همو. (۱۳۸۸) «دین و صلح»، ترجمه روح‌الله فرج‌زاده، قابل دسترسی - www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com

ارکون، محمد (۱۳۹۲) **تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی**، ترجمه رحیم حمداوی، تهران: انتشارات معاصر. برسler، چارلز (۱۳۹۳) **درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی**، ترجمه مصطفی عابدین‌فرد، تهران: نیلوفر.

تیلیش، پل (۱۳۷۶) **الهیات فرهنگ**، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو. جابری، محمد عابد (۱۳۸۷) **ما و میراث فلسفی مان**، ترجمه سید محمد آل‌مهیدی، تهران: نشر ثالث. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰) **شریعت در آینه معرفت**، قم: اسرا. حقیقت، سید صادق (۱۳۹۴) **روش‌شناسی علوم سیاسی**، قم: دانشگاه مفید. حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۳) **الحیاء**، ج ۲، قم: دلیل ما. خاتمی، محمود (۱۳۹۱) **مدخل فلسفه غربی معاصر**، به‌اهتمام مریم سادات، تهران: نشر علم. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۹) **منطق فهم دین**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰/دی) «روشنفکری و دینداری»، **آینه اندیشه**، ش ۸ و ۹. همو. (۱۳۷۸) **بسط تجربه نبوی**، تهران: صراط. همو. (۱۳۸۶/تیر) «پیامبر عشق»، فصلنامه مدرسه، ش ۶. صفوی، سید حسن (۱۳۵۸) **ذوالقرنین کیست**، تهران: محمدی. صدرالمآلهین (ملاصدرا) (۱۴۱۹ق) **مفاتیح الغیب**، ج ۱، بیروت: الارشاد للطباعة و النشر. عرب صالحی، محمد (۱۳۸۹) **گادامر و تاریخ‌مندی فهم**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. همو. (۱۳۹۱) **تاریخ‌نگری و دین**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. کیویپت، دان (۱۳۷۶) **دریای ایمان**، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو. گنون، رنه (۱۳۸۷) **بحران دنیای متجدد**، ترجمه حسن عزیززی، تهران: حکمت.

۱۵۰ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی» شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۶/ تیر) «قرائت نبوی از جهان»، *فصلنامه مدرسه*، ش ۶.

نصری، علی (۱۳۹۳) «نقد نظریه‌های آقای سروش در زمینه تاریخ‌مندی قرآن»، *مجموعه مقالات*

جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو، ج ۲، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

واعظی، احمد (۱۳۸۹) «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن»، *قرآن‌شناخت*، ش ۶، ۶۵-۴۱.

هیدگر، مارتین (۱۳۸۶) *وجود و زمان*، ترجمه محمد نوالی، تبریز: دانشگاه تبریز.

Crai, Edward (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, vol.4.

Gadamer, Hans-Georg (2004) *Truth and Method*, 2nd edition, translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: Continuum.

Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, San Francisco: Harper and Row.

Iggers, Georg G. (2003) "Historicism", *Dictionary of the History of Ideas*, Vol.2, 1, maintained by the Electronic Text at the University of Virginia Library; Available at: [etext.Lib.virginia.edu/cgi-local, DHT,dhi-cgipid-dv2-52](http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHT/dhi-cgipid-dv2-52), 2005.

Page, Carl (1995) *Philosophical Historicism and the Betrayal of First Philosophy*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی