

رهیافت‌های تاریخی - هرمنوتیکی به تفسیر قرآن

(تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۱۵؛ تاریخ پذیرش ۹۶/۶/۲۵)

دکتر سعید شفیعی*

چکیده

رهیافت‌های تاریخی - هرمنوتیکی بر رویه‌های از مطالعات قرآنی معاصر اطلاق می‌شود که پیروان آن معتقدند معنای هر آیه قرآنی یا حدیث، تا حد بالایی سیال است و با سیاق تاریخی - اجتماعی زمان نزول آیات قرآن ارتباط دارد، برخلاف نص‌گراها که معنای قرآن را در گذر زمان ایستا و ثابت می‌دانند. در رویه‌های مذکور فقط به تحلیل زبانی نمی‌پردازند، بلکه از قلمروهای دیگر مانند هرمنوتیکه تاریخ‌گرایی و نظریه ادبی نیز یاری می‌طلبند. محققانی که به رویه‌های تاریخی - هرمنوتیکی در قرآن پژوهی شهرت دارند، طیفی از محققان با پیشینه‌های گوناگون را در بر می‌گیرند، از جمله فضل الرحمن، محمد ارکون، محمد شحرور و محققان مسلمان دیگری همچون آمنه ودود، اسماء بارلاس و خالد ابوالفضل. با این حال، گرچه همه این محققان را می‌توان در یک طیف قرار داد، اما نظرات و فهم آنها از قرآن به طور معتابیهی با یکدیگر متفاوت است. این مقاله با رویکردی تحلیلی - توصیفی در جستجوی تفاوت‌های این رویه‌ها با رویه‌های نص‌گرا و تحلیلی اجمالی از دیدگاه‌های دسته نخست است.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن، هرمنوتیکه تاریخ‌گرایی، نص‌گرایی، پست‌مدرنیسم، نظریه ادبی معاصر، فمینیسم.

مقدمه

روش‌های تفسیر قرآن همواره در گذر تاریخ اسلام، تغییر و تکامل یافته‌اند. امروزه دو رویکرد بسیار متفاوت به تفسیر قرآن، که متن‌گرا^۱ (نص‌گرا) و بافت‌گرا^۲ نامیده می‌شوند، پیروان بیشتری دارند. در بین این دو نیز برخی راهی میانه‌تر در پیش گرفته‌اند که آنها

*. استادیار دانشگاه تهران؛ s.shafiei@ut.ac.ir

2. Textualist

3. Contextualist

البته این اصطلاح هنوز در بین تألیفات، خصوصاً نوشته‌های فارسی رایج نشده است؛ برای آن (ر.ک. (see: Saeed, 2006 (a), p.3

را می‌توان نیمه‌متن‌گرا^۱ نامید. نص‌گرایی، پذیرفته‌ترین رهیافت در میان مفسران قدیم و اغلب علمای معاصر، به ویژه اهل سنت است. طرفداران این رهیافت در تلاش برای فهم معانی قرآن، که غالباً ثابت و نامتغیر فرض می‌شود، عمدتاً به تحلیل زبان شناختی منابع از جمله قرآن و حدیث می‌پردازند.

با این حال، به نظر می‌رسد که در چند دهه اخیر، رهیافت‌های تاریخی - هرمنوتیکی که بافت‌گرا هستند، به تدریج در حال تکامل‌اند و در آینده جای نص‌گرایی را می‌گیرند و بر آن برتری می‌یابند. مدافعان این رهیافت‌ها، که اغلب از اصلاح‌گرایان مسلمان هستند، معتقدند پژوهش در متن باید با آگاهی از شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی زمان نزول وحی همراه باشد. برخلاف محققان متن‌گرا، بافت‌گراها فقط به تحلیل زبانی نمی‌پردازند، بلکه رهیافت‌هایی از قلمروهای دیگر مانند هرمنوتیک^۲ تاریخ‌گرایی^۳ و نظریه ادبی^۴ معاصر را نیز به کار می‌برند و در جستجوی روش‌های نوین فهم قرآن هستند. برای نمونه، بسیاری تلاش کرده‌اند تا قرآن را به دغدغه‌ها و نیازهای زندگی معاصر پیوند دهند و این کار را از طریق ارجاع به آیات قرآن و مبانی فکری متناسب با دوران معاصر انجام داده‌اند. این دانشمندان پیشینه‌های مختلفی دارند و نباید آنها را بخشی از یک جنبش، مکتب یا تفکر خاص بدانیم. آنها طیفی از محققان را در بر می‌گیرند؛ از جمله فضل الرحمن، محمد ارکون، محمد شحرور و محققان مسلمان دیگری همچون آمنه دودو، اسماء بارلاس و خالد ابوالفضل. گرچه همه این محققان را می‌توان در زمره مدافعان رهیافت‌های هرمنوتیکی جای داد، اما نظرات و فهم آنها از قرآن به‌طور معتابیهی با هم متفاوت است.

بحث و بررسی

۱- تفاوت‌های نص‌گرایی و رهیافت‌های تاریخی - هرمنوتیکی

امروزه بسیاری از تحقیقات قرآنی بر روش‌شناسی متن‌گرا (نص‌گرا) مبتنی است و

1. Semi-textualist

۲. هرمنوتیک (hermeneutics)، مجموعه‌ای از اصول به کار رفته در تفسیر متون را ارائه می‌کند و آن را می‌توان «جستجوی فلسفی از خصوصیات و شرایط مورد نیاز برای همه فهم‌ها» معنا کرد.

(Saeed, 2008: 221، به نقل از Esack, Farid, Qur'an, Liberation and Pluralism: 50-51)

۳. در تاریخ‌گرایی (Historicism) برای فهم یک قطعه مکتوب، علاوه بر خود متن، بر زندگی‌نامه مؤلف، زمینه‌های اجتماعی، ایده‌های رایج در آن زمان و محیط فرهنگی تألیف متن تأکید می‌شود.

۴. بر طبق نظریه ادبی (Literary theory) معاصر، خواننده خود آفریننده معناست و بافت اجتماعی - تاریخی، باورها و ذهنیت خواننده در فهم و تفسیر او اثر می‌گذارد.

این روش‌شناسی در دوره پیشامدرن نیز عمدتاً بر تفسیر قرآن حاکم بود. دانشمندان متن‌گرا بر نظریه رجوعی معنا در تفسیر قرآن تکیه می‌کنند که معمولاً از تحلیل زبانی بهره می‌گیرد و به جامعه یا تاریخ توجه کمتری دارد. محققانی که این رهیافت را می‌پذیرند، معتقدند که زبان قرآن ارجاعات معین و ثابتی دارد و بنابراین، معنای یک آیه قرآن که وحی از طریق آن منتقل شده، برای بافت معاصر هم معتبر است. از نظر اغلب متن‌گراها، معنای قرآن ایستا و ثابت است؛ یعنی مسلمانان باید با این معنا سازگار شوند. این رهیافت در بیشتر تألیفات قرآنی امروزی غلبه دارد و عموماً آسان‌فهم‌تر است. (Saeed, 2008: 221) از دیدگاه نص‌گراها، مسلمانان باید نص قرآن را معیار هدایت خود قرار دهند و به آن تمسک نمایند، نه اینکه شرایط تاریخی نزول قرآن و «نیازهای» امروزی را در نظر بگیرند؛ برای نمونه اگر قرآن می‌گوید یک مرد می‌تواند با چهار زن ازدواج کند، این باید یک حکم دائمی دانسته شود، بدون آنکه نیازی به در نظر داشتن بافت اجتماعی - تاریخی که این متن در آن نازل شد، وجود داشته باشد. امروزه نص‌گرایی اغلب در میان سنت‌گراها و سلفیان دیده می‌شود. نیمه‌متن‌گراها در اصول زیربنایی، تأکید بر زبان‌شناسی و نادیده انگاشتن بافت اجتماعی - تاریخی وحی از نص‌گراها تبعیت می‌کنند، اما سعی می‌کنند مفاهیم اخلاقی - حقوقی قرآن را به زبان و بیانی امروزی عرضه نمایند. آنها معمولاً شاخه‌های نورسته جنبش‌های نومذهبی معاصر، از جمله اخوان المسلمین (مصر) و جماعة الاسلامی (شبه‌قاره هند) و نیز بخش معتاب‌هایی از نوگراها هستند.

در قیاس با رهیافت‌های متن‌گرا، رهیافت‌های تاریخی - هرمنوتیکی در یافتن «معنا»ی متن قرآن ژرف‌نگری بیشتری دارند، گرچه جزئیات این رهیافت در بین محققان اختلافی است. یکی از شاخصه‌های عام رهیافت‌های تاریخی - هرمنوتیکی این است که معتقدند معنای هر آیه قرآنی (یا حدیث) تا حد بالایی «سیال» است و با شرایط تاریخی - اجتماعی زمان نزول آیات قرآن ارتباط دارد. در واقع، معنا در گذر زمان شکل می‌گیرد و بر بافت اجتماعی - تاریخی، فرهنگی و زبانی متن مبتنی است. این رهیافت به تفسیر، به محقق اجازه می‌دهد تا هر واژه‌ای را در پرتو بافت آن واشکافی کند و به فهمی متناسب‌تر با شرایطی که تفسیر در آن اتفاق می‌افتد، دست پیدا کند. علاوه بر این، آنها معتقدند هرگز نمی‌توان کاملاً به معنای عینی دست یافت و عوامل ذهنی همواره بر فهم ما تأثیر می‌گذارند؛ به عبارت دیگر، مفسر نمی‌تواند بدون تجربیات،

ارزش‌ها، باورها و پیش‌فرض‌های خاص خود که در فهم او دخالت می‌کنند، با متن به گفتگو بنشینند. (Saeed, 2008: 221) باورمندان به این نوع تفسیر کسانی هستند که اعتقاد دارند تعالیم قرآن باید به روش‌های گوناگون مبتنی بر وضعیت تاریخی و بافت نزول آیات قرآن به اجرا درآید. آنها به این دیدگاه تمایل دارند که قرآن اغلب، منبعی از رهنمودهای کاربردی است که در شرایط متفاوت باید به طرق متفاوت به مرحله عمل درآید، نه اینکه همچون مجموعه‌ای از قوانین جامد و خشک تلقی گردد. هواداران این رویافت معتقدند که محققان هم باید از بافت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی وحی و هم از زمینه‌ای که اکنون تفسیر در آن رخ می‌دهد، آگاه باشند. رویافت‌های تاریخی - هرمنوتیکی، افق بازتری برای تفسیر قرآن و بررسی آرای دانشمندان گذشته به دست می‌دهند. این روش‌شناسی‌ها در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم توسط تعداد رو به افزایشی از اندیشمندان مسلمان به کار گرفته شده‌اند. به تعبیر عبدالله سعید، معتقدان به رویافت تاریخی - هرمنوتیکی استدلال می‌کنند که معانی، اشیاء حسی نیستند که مانند کتاب‌ها از یک قفسه برداشته شوند، بلکه معانی وجودات فکری‌اند. یک وجود فکری وقتی از شخصی به شخص دیگر منتقل می‌شود، مقداری تعدیل بر آن صورت می‌گیرد تا با توانایی‌های روانی و فکری دریافت‌کننده هماهنگ گردد. بنابراین، دشوار بتوان گفت که شخصی به سادگی می‌تواند به معنایی از متن برسد و یقین داشته باشد که آنچه بدان دست یافته است، معنای صحیح و نهایی است. آنچه برخی از آیات قرآن بدان اشاره دارند، به آسانی برای ذهن انسان فهمیدنی نیست و حتی در برخی موارد از تجربه انسان بیرون است. (Saeed, 2006 (a): 90, 104)

همچنین، تحقیقات بافت‌گرایی، به طور عمیق تحت تأثیر هرمنوتیک معاصر قرار دارد که مجموعه‌ای از اصول به کار رفته در تفسیر متون را ارائه می‌کند. هرمنوتیک برای یک متن معنایی ثابت و پایدار فرض نمی‌کند، بلکه خواننده را هم در فرایند معناسازی سهیم می‌داند و حتی برخی از معتقدان به هرمنوتیک^۱ پیش‌فرض می‌گیرند که معنای یک متن از سوی کسانی که آن را می‌خوانند، پدید می‌آید یا تعیین می‌گردد. بنابراین، بر سهم خواننده در آفرینش معنا تأکید می‌شود. فرید اسحاق، از محققان مسلمان آفریقای جنوبی، در این باره می‌گوید: «دریافت و استنباط معنا از یک متن، در خلأ رخ نمی‌دهد» و از این‌رو معنا همواره نسبی است. اسحاق بیان می‌کند که هرمنوتیک با

۱. که در ایران به پیروان هرمنوتیک فلسفی یا گادامری مشهور هستند.

تحقیقات اسلام سنتی پیوندی نداشته است، اما معتقد است که این روش از فهم به تدریج دارد بر تحقیقات اسلامی قرن بیستم اثر می‌گذارد. همان‌طور که از زندگی‌نامهٔ اجمالی محققان مسلمان معاصر بر می‌آید، گویا هرمنوتیک با تحقیقات اصلاح‌گرایانه و لیبرال در تفکر اسلامی معاصر در یک ردیف قرار دارد. چنین تفکراتی به طور مستقیم با اظهارات مخالف نص‌گرایان مسلمان روبه‌رو می‌شود که معتقدند خواننده سهم قابل توجهی در تعیین معنا ندارد. (Saeed, 2008: 221-222)

۱-۱- فضل الرحمن؛ بازخوانی هرمنوتیک قرآن

یکی از شخصیت‌های اصلی در گسترش هرمنوتیک نوین در فهم و تفسیر قرآن، محقق پاکستانی - آمریکایی، فضل الرحمن (۱۹۸۸-۱۹۱۹) بود. او اعتقاد داشت که اجتهاد (تفکر آزاد و عقلانی) باید سهم مهمی در زندگی مسلمانان معاصر ایفا کند. وی به توسعهٔ روش‌های نوین پژوهش دینی و نیز تأکید بر عدالت اجتماعی و آزادی شهرت دارد. فضل الرحمن در پاکستان تولد یافت و بیشتر دوران بزرگسالی خود را در انگلستان، کانادا، پاکستان و آمریکا به مطالعه و تدریس گذراند. او رسالهٔ خود را دربارهٔ ابن‌سینا در دانشگاه آکسفورد انگلستان نوشت و متعاقباً به مدت هشت سال در دانشگاه دورهام پیرامون تفکر فلسفی اسلام به پژوهش پرداخت. سپس از سوی مؤسسهٔ مطالعات اسلامی در دانشگاه مک‌گیل به عنوان دانشیار منصوب شد و به کانادا رفت. او بعداً به پاکستان بازگشت و با سمت استاد مهمان به کار مشغول گشت و سپس به مدیریت مؤسسهٔ تحقیقات اسلامی در آنجا منصوب شد. از ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۸، با حفظ سمت در این مؤسسه، مشاور رئیس‌جمهور، ژنرال ایوب خان، نیز بود و او را در رهبری پاکستان در راهی میانه بین اسلام مدرن و سنتی، یاری می‌داد. در هنگام حضور فضل الرحمن در پاکستان، او توسط کسانی که می‌خواستند قوانین اجتماعی - دینی حاکم بر زمان حفظ شود، مورد انتقاد قرار داشت. وقتی این انتقادات تا حدّ تهدید به مرگ رسید، فضل الرحمن به ایالات متحده پناه برد. در آنجا به جایگاه استادی اندیشهٔ اسلامی در دانشگاه شیکاگو دست یافت و این موقعیت را تا هنگام وفاتش در ۱۹۸۸ بر عهده داشت. یکی از شاگردان فضل الرحمن در دانشگاه شیکاگو، محقق مسلمان نورخالص مجید بود که از اندیشمندان برجستهٔ اندونزیایی شد و نقش مهمی در انتشار مطالعات اسلامی و گسترش لیبرالیسم و دموکراسی اسلامی در اندونزی بازی کرد. فضل الرحمن، بیشتر به خاطر سهم عمده‌اش در مباحث اصلاح‌گرایی در اندیشهٔ

اسلامی معاصر شهرت دارد. فرید اسحاق درباره فضل الرحمن می‌نویسد: «بی‌تردید، نخستین دانشمند مسلمان مدرن و اصلاح‌گرا، که مسأله خاستگاه قرآن را هم به بافت و هم به تفسیر آن پیوند زد، فضل الرحمن است.» (Saeed, 2008: 222-223)

فضل الرحمن معتقد بود که باید بازخوانی جامعی در مسائل مختلف اجتماعی، سیاسی، فکری، اخلاقی و معنوی معاصر از جمله جایگاه زنان، تعلیم و تربیت مدرن، حق هر مسلمانی برای تفکر درباره خود، خدا و سرشت جهان و انسان و آزادی انسان صورت پذیرد (Fazlur Rahman, 1970: 317) فضل الرحمن قاطعانه اعتقاد داشت که یکی از اهداف اصلی قرآن، پدید آوردن جامعه‌ای مبتنی بر عدالت است. وی همچنین حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را یک اصلاح‌گر اجتماعی می‌دانست که قصد داشت مستمندان، ناتوانان و آسیب‌پذیران را نیرومند سازد. بنابراین، او قرآن را منبعی تلقی می‌کرد که می‌توان اصول اخلاقی از آن استخراج کرد، نه اینکه کتاب قانون باشد. یکی از اهداف علمی فضل الرحمن این بود که بنای یک جامعه خالی از استثمار بینوایان را پی‌ریزی کند. به تعبیر او، اسلام به عنوان یک دین و خصوصاً تعالیم قرآن، می‌تواند حرکت به سوی ایجاد تساوی هدفمند و مثبت در میان انسان‌ها دانسته شود. به عبارت بهتر، تا وقتی آزادی واقعی از همه انواع استثمار - اعم از استثمار اجتماعی، معنوی، سیاسی و اقتصادی - فراهم نگردد، اهداف اسلام محقق نمی‌شود. (Clarke & Tittensor, 2014: 53)

یکی از آثار قرآنی مهم فضل الرحمن، کتاب *مضامین اصلی قرآن* است که در این کتاب به تعالیم کلامی، اخلاقی و اجتماعی و اصول اسلام می‌پردازد و نوعی تفسیر موضوعی از قرآن ارائه می‌کند. وی در این کتاب که آن را در هشت فصل سامان داده، به این موضوعات پرداخته است: خدا، انسان به مثابه یک فرد، انسان در جامعه، طبیعت، نبوت و وحی، آخرت، شیطان و شر، شکل‌گیری جامعه اسلامی. از نگاه فضل الرحمن، به جز برخی استثنائات مانند امکان و واقعیت معجزه و نیز موضوع جهاد و شکل‌گیری جامعه دینی، که در قرآن سیری تدریجی دارند، رویه به کار رفته برای ترکیب موضوعات در قرآن یک رویه منطقی است، نه بر اساس ترتیب تاریخی؛ برای نمونه باور به توحید، که رکن اساسی همه باورها را تشکیل می‌دهد، با دیگر ایده‌های قرآنی درباره خدا ترکیب می‌شود، تا بهترین مفهوم برای خدا پدیدار گردد. بنابراین، فضل الرحمن اعتقاد دارد که تفسیر ترکیبی (موضوعی) تنها راه برای ارائه مزه ناب قرآن به خواننده است. (Fazlur Rahman, 1980: Xi)

فضل الرحمن روش هرمنوتیکی خود را در تفسیر قرآن که حرکتی دو مرحله‌ای است، چنین توضیح می‌دهد: «نخست از وضعیت کنونی به سوی زمان نزول قرآن حرکت می‌کنیم، سپس به زمان حال باز می‌گردیم. حرکت اول خود بر دو گام مبتنی است: نخست اینکه لازم است مفهوم یا معنای هر آیه از رهگذر وضعیت تاریخی یا مسأله‌ای که آیه یادشده پاسخی به آن بوده، فهمیده شود. بنابراین، در گام نخست از حرکت اول، قرآن همچون یک کل فهمیده می‌شود، که در دل آن پاسخ‌های معینی برای اهدافی خاص وجود دارد، اهداف اخلاقی - اجتماعی عامی که در پرتو بافت اجتماعی تاریخی و منطق عقلانی قابل استنباط است. همین گام اول - یعنی فهم آیه معین - خود گام دوم را به همراه دارد و در گذر از این حرکت، مضمون تعالیم قرآنی تعمیم داده می‌شود. در حرکت دوم، آنچه از تعمیم خصوصیات قرآن برای دستیابی به مبانی و ارزش‌ها و غایات به دست آمده بود، با ساختار زندگی کنونی تطبیق می‌گردد؛ به این معنا که پیام عام قرآن باید در چارچوب اجتماعی تاریخی امروزی متبلور و نمایان شود. باید تأکید کرد که این امر نیازمند بررسی دقیق شرایط کنونی و تحلیل عناصر تشکیل دهنده آن است، به طوری که بتوانیم ارزش‌های قرآنی را به صورتی استوار و نو در جامعه اجرا نماییم.» (فضل الرحمن، ۱۹۹۳: ۱۷-۱۴)

دیدگاه فضل الرحمن به عنوان یک اصلاح‌گرا بر این باور استوار است که تحقق اهداف قرآن در دوران معاصر از طریق تفسیر و ترجمه تحت‌اللفظی قابل اجرا نیست؛ زیرا این روش به عقیم ماندن بسیاری از اهداف قرآن می‌انجامد. گرچه یافته‌های فقها یا علمای اسلام در طول سیزده قرن گذشته باید به صورت جدی مطالعه شود و حق آن ادا گردد، اما در بسیاری از موارد یافته‌های آنان یا با خطاهایی همراه است یا برای نیازهای آن جوامع کفایت می‌کند و برای امروز بسنده نیست؛ برای نمونه، فضل الرحمن معتقد بود که فقه خانواده در تاریخ اسلام، حقوقی برابر و شایسته زنان، به آنها نداده است. او این نظر را به سنت پیامبر و تعالیم قرآن مستند می‌کند: «قرآن مؤکداً مرد را از استثمار زن، به سبب قدرت بیشترش در جامعه منع می‌کند و اسلام همه معیارهای حقوقی و اخلاقی را به کار می‌گیرد تا از این طریق، استثمار جنسی زن کاملاً ریشه کن شود. اسلام توسل به چندهمسری را در شرایط عادی ممنوع کرد. به زن اجازه داد تا صاحب‌داری باشد و درآمد کسب کند، او را مجاز دانست تا یک شریک برابر در جامعه باشد. این تذکرات و مجوزها به علت وضعیت نامساعدی بود که زن در جامعه آن دوران داشت. قرآن بنای

زندگی زناشویی را بر اساس عشق و عاطفۀ دوسویه ریخت و زوجین را به لباس یکدیگر مانند کرد و قانون طلاق را کاملاً تعدیل نمود.» (Saeed, 2008: 223-224)

به‌طور خلاصه، سهم عمده فضل الرحمن در مباحث اسلامی قرن بیستم، تأکید بر این نکته بود که مسلمانان برای فهم قرآن باید از رهیافت‌های تجزیه‌گرا و کلیشه‌ای که بافت اجتماعی، تاریخی و زبانی قرآن را در نظر نمی‌گیرد، فاصله بگیرند. رهیافت او به قرآن را می‌توان یکی از اصیل‌ترین و روشمندترین رهیافت‌های نیمه دوم قرن بیستم به شمار آورد. او موضوعات گوناگونی از جمله تربیت اسلامی، فهم قرآن، نقد حدیث، تکامل نخستین سنت‌های فکری اسلامی و اصلاح حقوق و اخلاق اسلامی را به تألیف کشیده است. مروری بر کتب و مقالات وی، از ژرف‌نگری و وسعت‌نظر علمی وی حکایت دارد. یک موضوع برجسته در همه آثار فضل الرحمن، اصلاح و بازنگری و اهمیت روش در این اصلاح است. برخلاف بسیاری از اصلاح‌گرایان معاصر، او در هیچ حرکت گروهی شرکت نکرد و به دنبال مجادلات سیاسی نبود. او از رویکرد تبلیغی گریزان بود و از عمل‌گرایی دوری می‌جست و ترجیح می‌داد خود را به تدریس و تحقیق در یک محیط دانشگاهی محدود کند. (Saeed, 2006 (b): 140-141)

۱-۲. محمد ارکون؛ پژوهشگری پیشگام در تفکر اسلامی معاصر

محمد ارکون (۱۹۲۸-۲۰۱۰) از اسلام‌شناسان روشنفکر و نامدار در دنیای اسلام معاصر بود. او در الجزایر به دنیا آمد و به لحاظ فرهنگی، بربر و فرانسوی و عرب به شمار می‌آید. پس از تحصیل در الجزایر، دکتری تخصصی خود را از سوربن فرانسه دریافت کرد. ارکون به عنوان یک پژوهشگر پیشگام در تفکر اسلامی معاصر، در سطح وسیعی شهرت یافته است. روش او در گستردن رشته مطالعات اسلامی، برگرفتن و بسط ایده‌هایی است که منابع آنها عموماً با مطالعات اسلامی ارتباطی ندارد. در واقع، آثار او از متفکران پسامدرن مانند پل ریکور، میشل فوکو و ژاک دریدا تأثیر پذیرفته است. محمد ارکون، راه‌حل مشکلات جهان اسلام را نه در غرب، بلکه در توجه عمیق و متناسب با دنیای معاصر نسبت به میراث اسلامی تلقی می‌کند. وی نه مانند سلفیان از لزوم بازگشت به تمدن سلف صالح یا امپراتوری عثمانی سخن می‌گوید و نه همچون معتقدان به ناسیونالیسم افراطی عربی، آرزوی اتحاد جهان عرب را در سر می‌پروراند. اوج تمدن و فرهنگ اسلامی از دیدگاه ارکون، قرن چهارم هجری و دوره آل‌بویه است که آزادی فکری و معرفت‌نقدانه حاصل از آن، بهترین فضای ممکن را برای

روشنفکران و اندیشمندان فراهم آورد و آنها بدون ترس از تحقیقات علمی و اظهار نتایج آن و آزادی در ابراز عقیده، به فعالیت‌های علمی خود می‌پرداختند. این کاری است که کسانی چون جاحظ، ابوحنیفه توحیدی، غزالی یا فخر رازی و دیگران انجام دادند و از بزرگان فلسفه نیز کندی، فارابی، ابن سینا و ابن رشد آزادانه به مباحث علمی می‌پرداختند (ارکون، بی‌تا: ۵) از دیدگاه ارکون، گسترده‌گی و طراوت فرهنگی اسلام، از قرن پنجم رو به ضیق و خشکی نهاد، یعنی از دورانی که «مدرسه» تأسیس شد و مذاهب رسمی اهل سنت شکل گرفت و به تدریج تفکر دینی از علوم دنیوی فاصله گرفت؛ گرچه روشنفکران بزرگ نقادی همچون ابن‌خلدون همواره ظهور کرده‌اند. اما به هر حال نمی‌توان انکار کرد که روح مذهب رسمی بر تمامی مؤلفان این دوره سیطره دارد و تفکر فلسفی کاملاً پنهان شده است. (ارکون، بی‌تا: ۶) ارکون معتقد است که جوامع عربی و اسلامی پس از قرن چهارم وارد نوعی فضای فکری شدند که آن را «دیوار بسته جزم‌اندیشی» می‌نامد. این دیوار بسته را ابن تیمیه محدودتر کرد، به این شکل که منابع معرفت را به قرآن و سنت منحصر نمود و این دیدگاه به تدریج از سوی همه اندیشمندان مسلمان حتی فلاسفه مقبول افتاد. (ارکون، ۲۰۰۱: ۶-۷)

ارکون درست کمی پیش از استقلال الجزایر به سوربن رفت و تکامل فکری او در آنجا، با تغییراتی که علوم انسانی در طول دو دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ با آن دست و پنجه نرم می‌کرد، غنای بیشتری یافت. در این دوره، قلمرو علوم انسانی رنگ و بوی تحقیق و پژوهش داشت و پژوهش برای دستیابی به نقطه‌نظرات و رهیافت‌های نو، یا به آفرینش نهضت‌های فکری جدید یا تقویت رهیافت‌های نظری و روش‌شناختی موجود انجامید. همچنین، اندیشه ارکون از پژوهش‌هایش درباره اومانیزم عربی در قرن دهم میلادی، به‌ویژه تفکرات اندیشمند ایرانی، مسکویه (م. ۴۲۱/۱۰۳۰) که یک مسلمان انسان‌گرا بود، الهام گرفته است. ارکون در این کار، که موضوع رساله دکترای او نیز بود، تحت تأثیر بلندنظری و پذیرندگی مسکویه و معاصرانش نسبت به سنت‌هایی همچون یونانیان و ایرانیان قرار داشت. ارکون، به علت رهیافت سکولار در تحلیل قرآن و اثرپذیری آشکارش از متفکرانی مانند دریدا، بودری لارد و فوکو، عموماً مورد توجه دانشمندان سنتی مسلمان نیست. یکی از عناصر کلیدی تفکر ارکون، به چالش کشیدن راست‌کیشی (ارتدوکسی) اسلامی^۱ است، که آن را «معادل یک ایدئولوژی» و بنابراین

۱. واژه Orthodoxy برگرفته از (orthodoxía) ὀρθοδοξία یونانی و به معنی «نظر درست» است و برای

در معرض «فرایند تاریخی» می‌داند. (Saeed, 2008: 228)

زبان نوشتار و بیان ارکون اغلب سنگین و پیچیده است و تألیفات او به زبان اولش، یعنی فرانسه نوشته شده، اما بسیاری از آنها توسط هاشم صالح به زبان عربی بازگردانده شده است. ارکون، رنج تحقیر غرب نسبت به مسلمانان و درد استعمار کشورهای غربی را به چشم دیده و حس کرده و از بی‌توجهی یا فراموشی غرب نسبت به این مسائل شکایت داشت. (ر.ک: ارکون، ۱۹۹۶: ب: ۷) ارکون معتقد است که مسلمانان باید با تحقیقات اسلامی اخیر غرب آشنا شوند و با ترجمه آثار مهم آنها، خود را برای نقد علمی منابع اسلامی آماده کنند، نه نقدهای ایدئولوژیک و عقیدتی. وی کتاب الهیات و جامعه در سه قرن اول هجری اثر یوزف فان‌اس را از مهم‌ترین آثاری می‌داند که به شکلی دقیق و تحلیلی به بررسی دوره شکل‌گیری اندیشه اسلامی پرداخته، ولی هنوز به زبان‌های اسلامی ترجمه نشده است.^۱ (ارکون، ۲۰۰۵: ۸) از نظر او، علم انسان‌شناسی، عقل را از چارچوب بسته دگم‌اندیشی خارج می‌کند و به سوی مصالح انسان، هر انسانی در هر جایی، حرکت می‌دهد. همان‌طور که این علم به ما می‌آموزد که چگونه با روی باز با دیگر فرهنگ‌های بشری تعامل کنیم، سپس صلح و دوستی و روشنفکری را بر خشونت و جهل و نادانی برتر نشانیم و با این آگاهی معرفتی، در همه عقاید و سنن دینی خود تجدیدنظر کنیم. (ارکون، ۲۰۰۵: ۶)

ارکون - با نگاهی امروزی به نظریه خلق قرآن معتزله قدیم - متذکر می‌شود که نباید بین دو گونه از وحی خلط شود: یکی وحی به عنوان «کلام خدا» که خود قرآن بر وجود چنین کلام الهی، ازلی و ابدی گواهی می‌دهد و آن را محفوظ در «ام‌الکتاب» می‌داند، و دیگری وحی نازل‌شده بر زمین به عنوان صفت تجلی‌یافته و محسوس که در قالب لفظ در آمده و می‌توان آن را قرائت کرد. این تمایز بین دو گونه از وحی در نظریه معتزله که قائل به خلق قرآن بودند وجود داشت، اما در تصور رایج از قرآن عملاً نادیده گرفته می‌شود. (ارکون، ۲۰۰۵: ۲۲) توجه همزمان به مسائل شیعه و سنی و نگاه فرامذهبی به

کسانی به کار می‌رود که معتقدند تنها باورهای آنها، به‌ویژه در دین، صحیح و برحق است یا باید از چنین باورهایی پیروی کرد. درباره مسیحیان ارتدوکس، این واژه یعنی «پیروی از ایمان مسیحی، همان‌گونه که در آیین کلیسای نخستین آمده است.» این واژه در آثار روشنفکران مسلمان نیز کاربرد دارد و آن را برای علمای سنتی مسلمان که تنها یک عقیده را درست می‌دانند، به کار می‌برند.

۱. این کتاب اکنون در حال ترجمه و انتشار به زبان فارسی است، افزون بر اینکه مجلداتی از ترجمه انگلیسی آن از آلمانی منتشر شده است.

مشکلات جهان اسلام از مهم‌ترین امتیازات ارکون نسبت به برخی دیگر از روشنفکران معاصر در جهان عرب و سرزمین‌های اسلامی است. چنین امتیازاتی باعث شده که او علی‌رغم علایق سکولار حاصل از سال‌ها زندگی در فرانسه و ارتباط علمی با اندیشمندان غربی، نسبت به اختلافات مذاهب اسلامی نیز دغدغه داشته و حتی برای وحدت و نزدیک شدن شیعه و سنی به یکدیگر نظریه‌پردازی کند. ارکون فاصله عظیم بین ادیان را به دیوار برلین تشبیه می‌کند و معتقد است که تا وقتی روش‌های معرفتی مناسب را برای از بین بردن این فاصله‌ها به کار نگیریم، این دیوار محکم و پابرجا خواهد بود. علاوه بر آنکه سه حادثه بزرگ در قرن بیستم بر ضخامت این دیوار افزوده است: هولوکاست، الحاد رسمی و اجباری از سوی نظام مارکسیستی در طول هفتاد سال و تأسیس دولت اسرائیل به دست دولت‌های استعمارگر و سکولار اروپایی، بدون توجه به خطرات تجمع ادیان در سرزمین مقدس یا ارض موعود. (ارکون، ۲۰۰۵: ۲۶-۲۷) راه‌حل ارکون برای مسأله گفتگوی ادیان، توجه به زبانشناسی و تاریخی‌نگری و هرمنوتیک و دیگر روش‌های تفکر و تحقیق در دوران معاصر است. وی مسأله اختلاف بین مسیحیان و مسلمانان بر سر طبیعت عیسی بن مریم (علیه السلام) را به این شکل طرح می‌کند: «مسیحیان مطابقت بین تورات و انجیل را از یکسو و بین عیسی مسیح از سوی دیگر رد می‌کنند؛ چرا؟ زیرا مسیح را پسر خدا می‌دانند؛ نه به معنی بیولوژیک که قرآن آن را رد کرده است، بلکه به این معنی که خدا بر زمین در شخصی که عیسی ناصری است، تجسد یافته است. اما مسلمانان به همین علت، مطابقت بین جایگاه الهی قرآن و جایگاه بشری عیسی بن مریم را نمی‌پذیرند. بنابراین، محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله) جایگاهی محدود به شرایط اجتماعی و سیاسی خود خواهد داشت؛ همان‌طور که قرآن بر طبیعت بشری و خونی عیسی بن مریم تأکید کرده و جایگاهی لاهوتی را که مسیحیان برای او قائل هستند، رد می‌کند.» (ارکون، ۲۰۰۵: ۲۳) سپس در پاسخ به این سؤال، به روشی در نقد ادبی توجه می‌دهد: «بر طبق آنچه نظریهٔ «جمالیات التلقی» (زیبایی‌شناسی دریافت) بیان می‌کند، مقابل عیسی مسیح در اسلام، قرآن است؛ زیرا کتاب مقدسی است که دربردارندهٔ کلام وحیانی خداست، اما

۱. نظریهٔ زیبایی‌شناسی دریافت (Theorie de la reception) یکی از نظریات رایج کنونی در عرصهٔ نقد ادبی است که بنیان‌گذار آن ناقد آلمانی، هانس روبرت یاوس، به شمار می‌آید و «مکتب کنتاستاس» خوانده می‌شود. این نظریه برعکس نقد ادبی آشناست؛ یعنی به جای حرکت از مؤلف یا متن ادبی، از خوانندگان متن آغاز می‌کند و بدین ترتیب از مخاطبان و تأثیرات زیبایی‌شناسانهٔ متن بر آنها سخن می‌گوید و بنابراین نام «زیبایی‌شناسی دریافت» بر آن نهاده شده است.

مسیح به عنوان صفت تجسد یافته کلمه خدا، با «مصحف» شباهت دارد که کلام خدا در آن تجسد یافته است. از نظر ارکون، این برابرنهی‌های تشبیهی برای یک مورخ کارگشته یا دانشمند جامعه‌شناس یا انسان‌شناس معتبر است، اما برای مؤمنانی که زبان دین خود را دارای ذاتی ایده‌آل می‌دانند و هنوز به روش‌های نقد و تحلیل زبان آشنا نشده‌اند، پذیرفتنی نیست. در واقع، این تعارض بین دو طرف جدال، به آنچه اندیشه‌نگاران تحول معرفتی یا گسست معرفت‌شناختی می‌خوانند، باز می‌گردد. (ارکون، ۲۰۰۵: ۲۴-۳۳) از این منظر، وحی در نزول نیاز به واسطه‌ای دارد که این واسطه در اسلام، رسول یا نبی خوانده می‌شود و در مسیحیت، تجسد خدا بر زمین یا مسیح. این واسطه شخصی است میان خدا و انسان، سپس وحی بر طومار یا برگ نوشته شده تا کتابی عادی و قابل گردآوری و خواندن و تفسیر شود. اما همین کتاب در یک فرایند تاریخی «نوشته مقدس» شد، یعنی به واسطه پاره‌ای از شعائر و آیین‌ها و بازی‌های فکری استدلالی و روش‌های تفسیری متأثر از شرایط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، تقدس پیدا کرد. این چنین بود که کلام خدا به تمثّل سخن شخصی ذات الهی تحول یافت و صفت ازلی، ابدی، متعالی و بی‌نهایت بر تن آن آراسته شد و از دسترس هرگونه تلاش بشری برای تحقیق و قرائت بیرون رفت. سپس این تحول مشکلات زیادی پدید آورد و در مورد تورات و انجیل، ابزارهای لغوی و ادبی و بلاغی به کار گرفته شد تا رنگ تنزیه و تقدیس و تعالی از آنها زدوده شود. ارکون این سؤال را مطرح می‌کند که چرا تاکنون در مورد قرآن چنین اتفاقی رخ نداده است؟ پاسخ او این است که شرایط سیاسی و فرهنگی و تربیتی جاری در جهان اسلام (یعنی همه جوامع عربی و اسلامی)، مانع چنین کاری بوده است. (ارکون، ۲۰۰۵: ۲۶-۲۵)

ارکون تذکر می‌دهد که ما می‌دانیم مفهوم وحی دچار قبض و بسط شده و ارزش خود را از دست داده و اخیراً روشنفکران آن را به تقدیس‌کنندگان یعنی علمای دین در هر گروه یا ملت واگذار کردند، اما در عین حال، اظهار امیدواری می‌کند که راهی برای بازگشت به این مسأله پیدا کند. (ارکون، ۲۰۰۵: ۲۷) راهی که او پیشنهاد می‌دهد این است که مسائل قدیم از چارچوب بسته و تحت‌اللفظی و یا حتی قالب زبان‌شناختی و تاریخی آن برکنده شود و به چارچوبی دیگر که با اولی کاملاً تفاوت دارد، منتقل گردد. این چارچوب دوم دارای پیچیدگی‌های بسیار و چندوجهی در مفهوم وحی بوده که هنوز گشوده نشده است. (ارکون، ۲۰۰۵: ۲۸-۲۷) به نظر می‌رسد مقصود ارکون از «پیچیدگی» - همچون تعبیری که برخی از معاصران برای تعریف فلسفه به کار می‌برند - دشوار کردن موضوعی

است که بدیهی می‌نماید؛ مثلاً چه کسی مفهوم «وحی» را نمی‌داند؟ همه گمان می‌کنیم که معنی آن را می‌دانیم، اما در واقع داستان تقلیدی‌اش را از کودکی حفظ کرده‌ایم. کاری که اکنون انجام می‌دهد این است که این مفهوم را پیچیده می‌کند و صورتی کاملاً نو به آن می‌دهد و در این صورت است که تحوّل معرفتی در اندیشه ما رخ می‌دهد و می‌توانیم برداشت متفاوتی از متن داشته باشیم.

ارکون معتقد است که برای تحلیل آیات قرآن، باید علاوه بر تحلیل دستوری - که آن را بر سوره علق اجرا کرده است - به سه جنبه مهم دیگر توجه داشته باشیم: ترکیبات مجازی آیه، ساختار نشانه‌شناختی یا دلالی و بینامتنیت (یعنی ارتباط نص قرآنی با متون دیگر یا تداخل آنها با یکدیگر). وی معتقد است که مستشرقان و مسلمانانی که به روش آکادمیک به تحقیق در قرآن پرداخته‌اند، جز تلاش اندکی درباره تطبیق ابزارهای زبان‌شناختی جدید و مفاهیم آن بر زبان قرآنی نکرده‌اند، بدون آنکه به فرهنگ الهیات سنتی توجه کنند (ارکون، ۲۰۰۵: ۳۲-۳۱). تفسیر راست‌کیشی نیز مجاز را صرفاً به ابزاری ادبی برای زیبایی اسلوب قرآنی تقلیل داده و الفاظ قرآن را به صورت تحت‌اللفظی و بر اساس لغت‌نامه معنا کرده است، به طوری که حتی گاه در آیاتی مانند ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ و ﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ به تفسیرهای تجسیمی و تشبیهی گراییده است. از سوی دیگر، جریان باطنی نیز چنان در تعمقات انتزاعی باطن‌گرا فرو رفته که می‌توان گفت آثار ابن‌عربی خود مجموعه‌ای مستقل بوده و گستره توانایی بیان قرآن را، چنان‌که خیال بلندپروازی (مثل خیال ابن‌عربی) بدان دست یافته، بر ما نمایان می‌کند. اما با این همه، این نوع تفسیر خود به تحلیل نیاز دارد؛ زیرا مجموعه‌ای از نصوص است که باید روابط بینامتنی آن، چه قبل از پیدایش و چه بعد از ظهور، در تاریخ فرهنگی و دینی با بیان قرآنی آشکار شود. فلاسفه نیز تفسیر مجازی از قرآن ارائه دادند، اما از ارائه نظریه‌ای متناسب با مجاز و کنایه درماندند. (ارکون، ۲۰۰۵: ۳۴-۳۲) ارکون بر اهمیت نشانه‌شناسی در تحلیل متون دینی مهم اصرار دارد؛ زیرا معتقد است این روش فرصت مناسبی برای فهم همه جوانب لغوی پدیدآورنده معنا در اختیار ما قرار می‌دهد. نشانه‌شناسی ما را قادر می‌سازد تا بگوییم هر واحد قرآنی بر سلسله‌ای از حوادث مرکب از ساختارهایی بنا شده که نمایشی است از جدال‌ها و مبارزه‌ها، این حوادث به شکل زیر است:

۱- خدا دستوری داده یا پیامی ابلاغ می‌کند؛

۲- برخی از مخاطبان پیام الهی به آن گوش نمی‌دهند؛ برخی دیگر گوش می‌دهند اما به آن ایمان نمی‌آورند؛ برخی دیگر به لحاظ معرفتی آن را می‌پذیرند، اما در عبادات و زندگی روزانه به آن عمل نمی‌کنند؛ و تنها عده اندکی کاملاً این پیام را می‌پذیرند که همان مؤمنان یا حزب الله هستند.

۳- روز حساب بی‌تردید خواهد آمد و در این هنگام، مؤمنان از طریق رستگاری در سرای آخرت پاداش می‌گیرند و سرکشان عقاب می‌شوند و خدا آنها را رها می‌کند و جایگاهشان جهنم است و چه بد جایگاهی است. (ارکون، ۲۰۰۵: ۳۵-۳۴)

از دیدگاه ارکون، قرآن عبارت است از مجموعه‌ای از دلالت‌ها و معانی قابل بهره‌گیری برای همه بشریت. بنابراین، این مجموعه قابلیت دارد تا خطوط و رهیافت‌های عقاب‌دی گوناگونی، متناسب با تنوع اوضاع و احوال تاریخی هر زمان پدید آورد یا آنها را یاری نماید. قرآن نصی است محتمل‌المعانی و هیچ تفسیر یا تأویلی را نمی‌توان تفسیر نهایی و ارتودکسی آن تلقی کرد. قرآن، از لحاظ نظری یا قانونی، نمی‌تواند به ایدئولوژی محدود باشد؛ زیرا قرآن از حالت‌های دورتر از وضعیت عادی بشر سخن می‌گوید: جهان هستی، حب، زندگی و مرگ. در حالت کنونی هیچ دلیل شرعی یا معیار عینی و واقعی یا نوشته عمیق و متمایزی وجود ندارد که اسلام صحیح را به صورت خطاناپذیر برای ما فراهم آورد. به این معنا که همه مسائل ایدئولوژیکی که قدما مطرح کرده‌اند، باید از نو مطرح شود و بر اساس تحولات معرفتی معاصر بررسی و تحلیل گردد. (ارکون، ۱۹۹۶ل: ۱۴۵-۱۴۶)

سرانجام، محمد ارکون معتقد است که همه ادیان در برابر روش نقد تاریخی و کشفیات باستان‌شناسی سر فرود خواهند آورد و اگر نظامی حقیقتاً سزاوار استثناست، بدون تردید باید بر اساس مقتضیات جهانی ذهن انسان امروز و معرفت هستی‌شناسانه جهانی، در بیان و احتجاجات و خاستگاه خود بازنگری کند. از دیدگاه ارکون، جهانی شدن همچون مرحله تاریخی نوینی از مراحل تفکر است که برای نخستین بار، فرصت مقایسه میان نظام‌های واقعی حاکم بر بشریت را در گذر تاریخ فراهم آورده است. این بار نمی‌توان هیچ نظامی از نظام‌های حقیقی را به این دلیل که الهی و آسمانی است و دیگر نظام‌ها بشری و فانی یا دنیوی و گذار، استثنا کرد. (ارکون ۲۰۰۵: ۱۰)

۱-۳. محمد شحرور؛ نسبت فهم انسان

محمد شحرور در ۱۹۳۸ در شهر دمشق سوریه به دنیا آمد. او با اینکه یک مهندس راه و ساختمان است و تحصیلات رسمی در علوم اسلامی نداشته و درباره اسلام خودآموخته است، تألیفات بسیاری پیرامون اسلام و قرآن دارد. شحرور در مقام یک محقق بیگانه از این رشته، بر این باور است که مسلمانان معاصر نیازمند تجدید نظر و به سؤال کشیدن کتب مقدس اسلامی هستند. ایده‌ای که آن را در اثر مهمش درباره قرآن، *الکتاب و القرآن* توضیح می‌دهد. شحرور از سلسله‌ای گسترده از متفکران اثر پذیرفته است، از فیلسوف مسلمانی به قدمت فارابی (۳۳۸/۹۵۰م) تا فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی، یوهان گوتلیب فیشته، و ریاضی‌دان و فیلسوف انگلیسی، آلفرد نورث وایتهد. شحرور نیز بر لزوم بهره‌گیری از نقد تاریخی، توجه به زمان و مکان، عقلانیت و فلسفه‌های انسانی در فهم و تفسیر قرآن تأکید می‌کند. (شحرور، ۱۹۹۰: ۳۰، ۳۱ و ۳۵). عنصر اساسی در تفکر شحرور، تفاوت نهادن بین فهم الهی و انسانی از حقیقت الهی است. علت انسانی دیدن تفسیر قرآن از دید شحرور، نه نسبی بودن کتاب خدا، بلکه نسبت فهم انسانی است و اینکه تفکر از طریق زبان صورت می‌پذیرد و زبان، انسانی است. (شحرور، ۱۹۹۰: ۳۷) او همچنین معتقد است که به علت تحولات علمی گسترده، محققان امروزی نسبت به پیشینیان، برای فهم «اراده الهی» در موقعیت خیلی بهتری قرار دارند. به تعبیر دقیق کلمه، شحرور در صدد آن است تا یک چارچوب و روش‌شناسی نو برای فهم قرآن خلق کند و برای این هدف، مقولات خودش را در رهیافت به قرآن پدید آورده است. (Saeed, 2008: 226-227)

شحرور، همانند محمد ارکون، در جستجوی تأسیس الگوهایی باثبات برای خوانش قرآن است. روشی که شحرور برای این کار پیشنهاد می‌کند، «آشنایی‌زدایی» نامیده می‌شود که مشتمل است بر «تمایل صریح به برکندن سنت ریشه‌دار تفاسیر و مطرح کردن روش‌های جایگزین برای خوانش متن». آندریاس کریستمان بیان می‌کند که شحرور از خوانندگانش می‌خواهد قرآن را به‌گونه‌ای بفهمند که «تو گویی پیامبر همین الان از دنیا رفته و ما را از این کتاب خبر داده است». بر اساس این رهیافت، انگار که مخاطب قرآن آن را برای نخستین بار می‌خواند. از نگاه وی، با قرآن باید به روشی امروزی مواجه شد؛ مطالعات یا خوانش‌ها از قرآن باید در پرتو تحولات در دیگر حوزه‌ها، از جمله فلسفه و زبان‌شناسی معاصر صورت پذیرد. این رهیافت «امروزی» به قرآن، گویا در نظریات کاربردی‌اش پیرامون مدارس فکری از «الهیات تا فرضیه تکامل،

لیبرالیسم، مارکسیسم، تصوف، ریاضیات، آمار، فیزیک کوآتوم، روانکاو، زبان‌شناسی و نظریهٔ ارتباطات» در تحلیل او از قرآن کشیده می‌شود. (Saeed, 2008: 227)

۱-۴. آمنه و دود و اسماء بارلاس؛ هرمنوتیکِ برابری

در نیمهٔ دوم قرن بیستم، تفسیر فمینیستی از قرآن گسترش یافته است. اغلب مفسران فمینیست بر تفاسیر مردسالار سنتی انتقاد دارند و معتقدند که تاکنون تعصبات جنسیتی مفسران که اغلب مرد هستند، فهم ما از قرآن و به طور کلی اسلام را شکل داده است. برخلاف فمینیست‌های سکولار، محققان فمینیست مسلمان، خود اسلام را انکار نمی‌کنند، بلکه آنها با کنکاش در قرآن و سنت نبوی می‌کوشند تا از مدعای خود، یعنی نیاز به بازتفسیر قرآن دفاع نمایند. (Barlas, 2002: xi- xiii) برخی از محققان مهم در تفسیر فمینیستی عبارت‌اند از فاطمه مرنیسی، آمنه و دود و اسماء بارلاس، که در پی گسترش «هرمنوتیکِ برابری»^۱ هستند.

۱-۴-۱. آمنه و دود

آمنه و دود در ۱۹۵۲ در مریلند آمریکا و در یک خانوادهٔ متدیست [از فرقه‌های مسیحیت پروتستان] به دنیا آمد و نژادی آفریقایی - آمریکایی دارد. در هنگام رشد و بالندگی، و دود خود را به خاطر هر دو خصلت نژاد و جنسیت، همچون یک بیگانه می‌یافت. اسماء بارلاس، پژوهشگر همکار و دود در فمینیسم اسلامی، می‌نویسد: «اگر نژاد چیزی است که او را در چشمان هم‌تایان سفیدش متمایز ساخته، این جنسیت اوست که او را در چشمان هم‌تایان سیاهش تعریف کرده است.» وقتی و دود در دانشگاه تحصیل می‌کرد، در بیست سالگی تصمیم گرفت مسلمان شود. به گفتهٔ بارلاس، موقعیت و دود به عنوان یک زن آفریقایی - آمریکایی و در نتیجه غربی، باعث شد تا گرویدن او به اسلام توانایش سازد. او با هوشیاری خاصی که متأثر از هویت او بود، به پژوهش دربارهٔ اسلام روی آورد. و دود، دکتری تخصصی خود را در ۱۹۸۸ از دانشگاه میشیگان در رشتهٔ مطالعات اسلامی دریافت کرد و در دانشگاه ویرجینیا مشغول تدریس شد. (Saeed, 2008: 225) و دود در سال ۱۹۹۲ نخستین کتاب خود را که اثری فمینیستی اسلامی دربارهٔ اصول تفسیر قرآن بود، با عنوان قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن منتشر کرد. این کتاب در بردارندهٔ مباحثی جنجال‌برانگیز بود از جمله

۱. "equality of hermeneutics" این تعبیری است که عبدالله سعید به نقل از سُها تاجی - فاروقی، برای آمنه و دود به کار می‌برد. (Saeed, 2008: 222).

اینکه فهم قرآن نیازمند تفسیر جنسیتی بی‌طرفانه‌تری است. کتاب ودود بسیار رواج یافت و تعدادی از فمینیست‌های عرب‌زبان از روش‌شناسی او حمایت کردند. (Roded, 2006: 544) ودود، موقعیتی جنجالی در تفکر اسلامی معاصر دارد و باتوجه به حمایت قاطعانه او از برابری جنسیتی، در زمره جنبش فمینیستی در درون اسلام قرار می‌گیرد. شاید بیشترین شهرت او به علت ایراد خطبه جمعه در آفریقای جنوبی در ۱۹۹۴ و نیز امامت جنجال‌برانگیز نماز جمعه سال ۲۰۰۵ باشد که گروهی از مردان و زنان به او اقتدا کردند. این واقعه حاشیه‌های بین‌المللی در پی داشت و منجر به صدور فتوایی از یوسف قرضاوی شد که تأکید می‌کرد امامت در نماز به مردان مسلمان اختصاص دارد. (Doorn-Harder, 2006: 227)

ودود جای خود را به عنوان یک پست‌مدرنیست پیدا کرده است. او معتقد است که پست‌مدرنیسم به مثابه حرکتی است که از «بازاندیشی» و «بازسازی» گذشته حمایت می‌کند و این فرایندی است که ودود آن را در جهت آفرینش آینده‌ای که کثرت‌گراتر و یکدست‌تر است، لازم می‌شمارد. (Wadud, Interview, 2007) این تفکر، او را با محققانی همچون محمد ارکون و محمد شحرور، که هر دو تحت تأثیر محققان پست‌مدرن قرار دارند، همراه می‌سازد. هر سه محقق در جستجوی روش‌هایی باثبات برای تحقیقات اسلامی هستند با این استدلال که باید نسبت به سوپژکتیو و ذهنی بودن نظرات ظاهراً «صحیح» توجه داشته باشیم.

ودود برخی از باورهای متداول در بین مسلمانان را نادرست می‌داند، مثلاً این ادعا که زن برای مرد خلق شده و بنابراین مخلوق درجه دوم است. وی با بررسی آیات مرتبط با آفرینش انسان و نیز واژه‌های آیه، نفس و زوج در قرآن نتیجه می‌گیرد که مقوله آفرینش انسان با دیگر موضوعات قرآنی از قبیل توحید، هدایت، مسئولیت اخلاقی انسان و برابری ارتباط دارد. (Wadud, 1999: 16-20) برای نمونه، پدیده زوجیت در آفرینش، تأییدکننده اصل مهم توحید است. به عبارت دیگر، قرآن صراحتاً بیان می‌کند که «هیچ چیزی مانند او نیست» (شوری/۱۱) به لحاظ فلسفی، از آنجا که همه مخلوقات زوج هستند، او که مخلوق نیست، پس زوج هم نیست، بلکه خالق یکتاست. (Wadud, 1999: 25-26)

آیاتی مانند آیه اول سوره نساء، از آفرینش نخستین انسان با تعبیر خالی از جنسیت (نفس) یاد می‌کند: «ای مردم، از پروردگارتان که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را

[نیز] از او آفرید و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید.» و دود بر این نکته تأکید می‌کند که قرآن «مسئولیت اخراج این زوج [آدم و حوا] از بهشت را بر گردن زنان نینداخت.» او همچنین بیان می‌کند که قرآن، مرد و زن را در یک مرتبه از هستی‌شناسی قرار می‌دهد و استدلال می‌آورد که تنها مبنای امتیاز بین انسان‌ها، اعم از مرد و زن، تقواست. و دود آیات مرتبط با تعدد زوجات را دلیلی بر فرمانبرداری زن از مرد تلقی نمی‌کند، بلکه رهنمود اساسی آیات را به این مسأله ارتباط می‌دهد که «دغدغهٔ آیه، انصاف و عدالت است: رفتار منصفانه، در اختیار گرفتن منصفانهٔ اموال، عدالت با یتیمان و همسران.» (Saeed, The 2008: 226؛ Wadud, 1999: 36-38)

۱-۴-۲. اسماء بارلاس

یکی دیگر از مؤلفان مهم در این زمینه، اسماء بارلاس است که تألیفاتی در ارزیابی خاستگاه‌های تفسیر پدرسالار از قرآن پدید آورده و نتیجه می‌گیرد که تعلیم قرآن مؤید پدرسالاری نیست، بلکه کاملاً برابری طلب است. بارلاس در ۱۹۵۰ در پاکستان به دنیا آمد و در آنجا و ایالات متحده آمریکا تحصیل کرده و در نیویورک و مدتی در دانشگاه آمستردام هلند تدریس نموده است. آثار او در زمینه‌های مختلف اسلامی و ارتباط اسلام با موضوعات معاصر هم‌چون دموکراسی و ملی‌گرایی است و بر بازخوانی قرآن مطابق با نیازهای امروزی، خصوصاً با نگاهی برابر به لحاظ جنسیتی و عدالت اجتماعی، تأکید می‌نماید. وی در کتاب *زنان مؤمن در اسلام: تفاسیر پدرسالارانهٔ خوانده‌نشده از قرآن*، اظهار می‌کند که نابرابری و پدرسالاری در تفسیر قرآن گنجانده شد تا ساختارهای اجتماعی موجود توجیه شوند. او هدف از نوشتن کتابش را نه تنها به چالش کشیدن خوانش‌های مستبدانه از قرآن، بلکه مطرح کردن این بحث می‌داند که زنان مسلمان می‌توانند در تلاش برای شکل دادن به تعلیم قرآنی از حقوق برابری برخوردار باشند. (Barlas, 2002: xi)

از دیدگاه بارلاس قرآن کتابی مقدس و کلام خداست، اما تفسیر نامناسبی از آن ارائه شده است و همهٔ مسلمانان حق دارند قرآن را برای خودشان بخوانند و تفسیر کنند. گرچه آثار بارلاس از سوی برخی «فمینیست مسلمان» لقب گرفته، اما خود وی ترجیح می‌دهد که او را فمینیست نخوانند و او خودش را «یک مؤمن» به شمار می‌آورد. (Novriantoni and El-Dardiry, 2005)

۵-۱. خالد ابوالفضل

خالد ابوالفضل در ۱۹۶۳ در کویت متولد شد. او پژوهشگری برجسته در حقوق اسلامی و یک فقیه به شمار می‌رود که در مصر و کویت از تعالیم سنتی اسلام بهره برده است. ابوالفضل از استادان دانشگاه کالیفرنیا است و در شاخه‌های مختلف اسلام معاصر از حقوق بشر، دموکراسی، تروریسم، حقوق زنان، پناهندگی سیاسی و نظام‌های سیاسی - حقوقی بحث و پژوهش دارد. وی در رادیو و تلویزیون ملی و بین‌المللی فعال بوده و سخنان او در نشریاتی مانند نیویورک تایمز، واشنگتن پُست، وال استریت و لس آنجلس تایمز منتشر شده است. آثار وی به زبان‌هایی همچون عربی، فارسی، فرانسه، نروژی، آلمانی، روسی، ویتنامی و ژاپنی ترجمه شده و نیز عضو مشورتی در برخی از مجله‌های علمی و سیاسی جهان اسلام است. گرچه بسیاری ابوالفضل را یک محقق محترم به شمار می‌آورند، اما حملاتش بر بعضی جنبش‌های درون اسلام، به ویژه وهابیت، باعث شده تا بارها به مرگ تهدید شود. علاوه بر دیگر موضوعات، انتقادات او بر وهابیت به سبب محدودیت‌های خشنی است که آنها بر زنان تحمیل می‌کنند. او معتقد است که یک «ایدئولوژی» همانند وهابیت، که زنان را به فرمانبرداری کورکورانه از مردان وادار می‌کند، در واقع مردان را به نیمه‌خدایان تبدیل می‌نماید. (Jung-Mounib, 2007) وی همچنین به شدت در مقابل هر عمل فرهنگی که زنان را در موقعیت اجتماعی تابع و فرودست قرار دهد، علناً اعتراض می‌کند. از دیدگاه او، چنین کارهایی به لحاظ اخلاقی توهین‌آمیز است و هسته آن چیزی را که معنای مسلمانی است، نشانه می‌رود.

یکی از آثار مهم خالد ابوالفضل، سخن به نام خدا: حقوق اسلامی، وثاقت و زنان است. این اثر در پی گفتگو با خواننده توانای متون دینی است. او کسانی را که خود را «قرآن پژوه» می‌خوانند و خود را سخنگویی از جانب خدا می‌پندارند، به چالش می‌کشد. ابوالفضل معتقد است که در بسیاری از موارد، چنین محققانی حق خدا را از جای خود تغییر می‌دهند که او این را یک عمل استبدادی می‌خواند. مقدمه او بر کتابش، برداشتی است از اثر امبرتو اکو، که از مسائل آن سؤالاتی است درباره اینکه چه آیاتی از قرآن، مستلزم خوانشی آزاد یا بسته از متن هستند. ابوالفضل بر اهمیت تمرکز بر تعامل بین پدیدآورنده قرآن (خدا) و خواننده آن و مسئولیت خواننده توانا تأکید می‌کند؛ زیرا چنین خواننده‌ای دارای موقعیت ویژه‌ای به منزله مفسر متن است؛ پس باید به عنوان یک کارگزار وفادار برای کارفرما (خدا) عمل کند و از تحمیل نظرات ذهنی خود پرهیز

نماید، مگر آنهایی که آشکارا بیان می‌شوند. در توضیح موقعیت خواننده در فهم قرآن، ابوالفضل سؤالاتی از این قبیل مطرح می‌کند:

احساسات و محدودیت‌های ذهنی من تا چه اندازه در ساخت معنای متن دخالت دارند؟ آیا من برای بهره بردن از متن می‌توانم یا باید تسلیم آن شوم و به نیازهای خودم اجازه دهم تا در ساختن معنای متن تعیین‌کننده باشند؟ اگر خصوصیات خواننده تعیین‌کننده است، پس نیت مؤلف چه می‌شود؟ آیا خواننده باید بر نیت مؤلف متمرکز شود و آن را معنای متن تلقی کند؟ آیا این نسبت به مؤلف مؤدبانه‌تر نیست، خصوصاً وقتی که مؤلف الهی است؟ اما چگونه می‌توان به نیت مؤلف پی برد اگر اغراض او دست‌یافتنی نباشند؟ (Saeed, 2008: 229) طرح بحث به این شیوه - که در آن ذهنی بودن دیدگاه خواننده پررنگ می‌شود - آشکارا حمله بر کسانی است که «به نام خدا سخن می‌گویند» و مدعی صحت و خطاناپذیری رهیافت‌های «تحت‌اللفظی» یا «نص‌گرا» هستند.

در ارتباط با این بحث که مطالعات قرآنی چگونه باید تکامل پیدا کند، ابوالفضل معتقد است که نباید رهیافتی به کلی ادبی یا ساختارشکنانه اتخاذ شود. در عوض، او می‌گوید دانشمندان مسلمان و مفسران قرآن باید رهیافتی را به کار برند که در سنت‌های اسلامی و تجربیات مسلمانان ریشه داشته باشد. توصیه او این است که محققان مسلمان باید از تجربیات اسلامی آغاز کنند و در نظر داشته باشند که چگونه می‌توانند از این گفتگوها در جهت پیشرفت تحقیقات بهره ببرند. ابوالفضل ایده‌ها و روش‌شناسی‌های پست‌مدرنیسم و پساساختارگرایی را برآمده از بافت اجتماعی و تجربیات تاریخی خاص غرب می‌بیند و بنابراین آنها را به ویژه با تفکر اسلامی معاصر بی‌ارتباط می‌داند. در واقع، گرچه سؤالات این فلسفه‌ها فریبنده‌اند، مهم است که نوعی از معرفت‌شناسی با اسلام تلفیق نشود که ممکن است تجربیات مسلمانان را عیناً منعکس نکند. (Saeed, 2008: 230)

بنابراین، ابوالفضل نیز همچون محققانی از جمله ارکون، ودود و شحرور، این ایده را تقویت می‌کند که از قرآن می‌توان تفاسیر بسیاری به دست داد و با نظرات علمای سنت‌گرا که مدعی حق انحصاری برای تفسیر قرآن‌اند، به مخالفت بر می‌خیزد.

نتیجه گیری

در قیاس با رهیافت‌های متن‌گرا، رهیافت‌های تاریخی - هرمنوتیکی در یافتن معنای متن قرآن ژرف‌نگری بیشتری دارند و افق بازتری برای تفسیر قرآن و بررسی آرای دانشمندان گذشته به دست می‌دهند. یکی از شاخصه‌های عام رهیافت‌های تاریخی - هرمنوتیکی این است که معتقدند معنا در گذر زمان شکل می‌گیرد و بر بافت اجتماعی - تاریخی، فرهنگی و زبانی متن مبتنی است. همچنین، این رهیافت‌ها عمیقاً تحت تأثیر هرمنوتیک فلسفی قرار دارد که پیش‌فرض می‌گیرد معنای یک متن از سوی مردمی که آن را می‌خوانند، پدید آمده یا تعیین می‌گردد. از این دیدگاه، پژوهش در متن هم باید با آگاهی از شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی زمان نزول وحی همراه باشد و هم زمینه‌ای که اکنون تفسیر در آن رخ می‌دهد.

یکی از شخصیت‌های اصلی در گسترش هرمنوتیک نوین در فهم و تفسیر قرآن، فضل الرحمن بود. وی به توسعه روش‌های نوین پژوهش دینی و نیز تأکید بر عدالت اجتماعی و آزادی شهرت دارد. فضل الرحمن بر این نکته تأکید داشت که مسلمانان برای فهم قرآن باید از رهیافت‌های تجزیه‌گرا و کلیشه‌ای که بافت اجتماعی، تاریخی و زبانی قرآن را در نظر نمی‌گیرد، فاصله بگیرند. رهیافت او به قرآن را می‌توان یکی از اصیل‌ترین و روشمندترین رهیافت‌های نیمه دوم قرن بیستم به شمار آورد.

محمد اركون به عنوان یک پژوهشگر پیشگام در تفکر اسلامی معاصر، در سطح وسیعی شهرت یافته است. روش او در گسترده رسته مطالعات اسلامی، برگرفتن و بسط ایده‌هایی است که منابع آنها اغلب با مطالعات اسلامی ارتباطی ندارد. آثار او از متفکران پسامدرن تأثیر پذیرفته و معتقد است که مسلمانان باید با تحقیقات اسلامی اخیر غرب آشنا شوند و با ترجمه آثار مهم آنها، خود را برای نقد علمی منابع اسلامی آماده کنند، نه نقدهای ایدئولوژیک و عقیدتی. توجه به زبان‌شناسی، تاریخی‌نگری، هرمنوتیک و دیگر روش‌های تفکر و تحقیق در دوران معاصر، از شاخصه‌های نظرات اوست.

محمد شحرور نیز بر لزوم بهره‌گیری از نقد تاریخی، توجه به زمان و مکان، عقلانیت و فلسفه‌های انسانی در فهم و تفسیر قرآن تأکید می‌کند. عنصر اساسی در تفکر شحرور، تفاوت نهادن بین فهم الهی و انسانی از حقیقت‌الوهی است. علت انسانی دیدن تفسیر قرآن از دید شحرور، نه نسبی بودن کتاب خدا، بلکه نسبیت فهم انسانی است و اینکه تفکر از طریق زبان صورت می‌پذیرد و زبان، انسانی است.

محققان فمینیست مسلمان، خودِ اسلام را انکار نمی‌کنند، بلکه آنها با جستجو در قرآن و سنت نبوی می‌کوشند تا از مدعای خود، یعنی نیاز به بازتفسیر قرآن دفاع نمایند. برخی از محققان مهم در تفسیر فمینیستی عبارت‌اند از فاطمه مرنیسی، آمنه ودود و اسماء بارلاس، که در پی گسترش هرمنوتیکِ برابری هستند؛ یعنی معتقدند فهم قرآن نیازمند تفسیر جنسیتی بی‌طرفانه‌تری است. آنها بر این باورند که تعالیم قرآن مؤید پدرسالاری نیست، بلکه کاملاً برابری طلب است.

خالد ابوالفضل نیز این ایده را تقویت می‌کند که از قرآن می‌توان تفاسیر بسیاری به دست داد و با نظرات علمای سنت‌گرا که مدعی حق انحصاری برای تفسیر قرآن‌اند، به مخالفت بر می‌خیزد. ابوالفضل این تفاوت را با محققان پیش‌گفته دارد که نظرات وی در سنت فقیهانه اسلامی ریشه دوانده است. همچنین، او چندان تمایلی به روش‌شناسی‌های پست‌مدرن ندارد و آنها را مخصوص به غرب می‌بیند و معتقد است که محققان مسلمان باید از تجربیات اسلامی خودشان در فهم و عمل به قرآن بهره ببرند.

کتابنامه

- ۱- ارکون، محمد، ۲۰۰۱: الاسلام، اروپا، الغرب، ترجمه و اسهام: هاشم صالح، بیروت: دار الساقی.
- ۲- _____، ۱۹۹۶ الف: تاريخية الفكر العربي الاسلامی، ترجمه هاشم صالح، رأس بیروت: المنارة.
- ۳- _____، ۱۹۹۶ ب: العلمنة و الدين: الاسلام المسيحية الغرب، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دار الساقی.
- ۴- _____ بی‌تا: الفكر الاسلامی: نقد و اجتهاد، ترجمه و تعليق هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- ۵- _____، ۲۰۰۵: القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمه و تعليق: هاشم صالح، بیروت: دار الطليعة.
- ۶- شحرور، محمد، ۱۹۹۰: الكتاب و القرآن: قراءة معاصرة، دمشق: الأهالی للطباعة و النشر.
- ۷- فضل الرحمن، ۱۹۹۳: الاسلام و ضرورة التحديث، ترجمه ابراهيم العريس، بیروت: دار الساقی.

8- Barlas, Asma, 2002: "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, University of Texas Press.

- 9-Novriantoni and El-Dardiry, Ramy, 2005: Interview with Asma Barlas: It is the Right for Every Muslim to Interpret the Quran for Themselves', Liberal Islam Network, cited at Qantara.de–Dialogue with the Islamic World, accessed 13 May 2007, http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-28/_p-1/i.html?PHPSESSID
- 10- Doorn-Harder, Nelly van, 2006: Teaching and Preaching the Qur'an', in Jane D. McAuliffe (ed.), Encyclopaedia of the Qur'an, Leiden: E.J. Brill, Vol.5, pp. 205-231.
- 11- Fazlur Rahman, 1970: "Islamic Modernism: Its Scope, Methods, and Alternatives," International Journal of Middle East Studies, vol1. p.317-333.
- 12- -----, 1980: Major Themes of the Qur'an, Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica.
- 13- Jung-Mounib, Monika, 2005: 'Khaled Abou El Fadl: God Does Not Have an Equal Partner', trans. Aingeal Flanagan, Qantara.de–Dialogue with the Islamic World, accessed 25 February 2007, http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-575/_nr-7/i.html?PHPSESSID=5869.
- 14- Matthew Clarke & David Tittensor (Editors), 2014: Islam and Development: Exploring the Invisible Aid Economy, ashgate publishing company.
- 15- Roded, Ruth, 2006: 'Women and the Qur'an', in Jane D. McAuliffe (ed.), Encyclopaedia of the Qur'an, Leiden: E.J. Brill, Vol.5, pp. 523-541.
- 16- Saeed, Abdullah, 2006 (a): Interpreting the Quran: Towards a contemporary approach, Routledge.
- 17- -----, 2006 (b): Islamic Thought: An Introduction, Routledge.
- 18- -----, 2008: The Quran: An Introduction, Routledge.
- 19- Wadud-Muhsin, Amina, 1999: Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, New York: Oxford University Press.
- 20- -----, Interview, Accessed 25 February 2007, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/muslims/interviews/wadud.html>.