

واکاوی پیوند تفسیر و تحلیل‌های اجتماعی در مکتب ادبی معاصر

سید محمود طیب حسینی*

سید ابراهیم مرتضوی**

چکیده

مکتب ادبی-فرهنگی در تفسیر قرآن، که از سوی امین‌الخولی در دوران معاصر در مصر بنیاد نهاده شد و از بُعد کمی و کیفی دارای گستره‌ای فراتر از تفسیرهای ادبی کهن است، بر بایسته‌هایی تکیه دارد که یکی از آنها ارائه تحلیل‌های اجتماعی و داشتن نگاه اجتماعی به آیات قرآن است. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از شیوه متن‌پژوهی، پیوند میان تفسیر و تحلیل‌های اجتماعی از آیات را در نگاه‌های پیروان مکتب ادبی-فرهنگی واکاوی کرده و بدین نتیجه رسیده است که: پیوند مزبور در تفسیرهای ادبی معاصر، به دو گونه بازتاب یافته است که یکی از آنها با توجه به نقش فضای اجتماعی عصر نزول در فهم قرآن، در گونه پژوهش‌های «حول القرآن» قرار می‌گیرد و دیگری، با مدنظر قرار دادن بیان کلیات مسائل و راه‌حل‌های اجتماعی در قرآن، از رسته مطالعه «درون‌متنی قرآنی» به شمار می‌آید، که گونه نخست را می‌توان از مسائل هم‌راستا و نزدیک به «جامعه‌شناسی معرفت» و مشترک با «نقد جامعه‌شناختی ادبی» به شمار آورد، و گونه دوم را می‌توان تفسیری عصری با لونی غالباً اجتماعی دانست. این جستار با دقت در نگره خولی، با اینکه از امتیازهای این نظریه، چون «کمک به فهم ملموس‌تر قرآن» سخن می‌گوید؛ اما به آسیب‌های آن، مانند «امکان ملازمه با تفسیر به رأی» از بُعد روشی و «تمثیل‌غیرواقعی دانستن قصه‌های قرآن» از بُعد غایی نیز توجه دارد. **واژگان کلیدی:** قرآن، تفسیر ادبی-فرهنگی، امین‌الخولی، تحلیل اجتماعی.

مقدمه

یکی از دیدگاه‌های مطرح‌شده در دوره معاصر در تفسیر قرآن که به تأسیس روشی نو در آن منتهی شده، نظریه تفسیر ادبی است. روش ادبی در تفسیر، از جمله روش‌های تفسیری معاصر بنیاد گرفته از سنت کهن تفسیر است که از سوی امین‌الخولی - ادیب مشهور مصری - و با الهام از آثار و تفاسیر ادبی متقدم و برخی از تفاسیر ادبی - اجتماعی چون تفسیر المنار، پا به عرصه وجود نهاد. تفسیر ادبی معاصر قرآن، بر مبانی، بایسته‌ها و مؤلفه‌هایی استوار است، و یکی از بایسته‌ها، ناظر به پیوندی است که میان "تفسیر و علم الاجتماع" وجود دارد. این پیوند، احتمال‌های گوناگونی چون: «استخراج گزاره‌های علم جامعه‌شناسی و علوم مرتبط با آن از آیات»؛ «گرایش اجتماعی در تفسیر با هدف یافتن راه‌حل معضلات اجتماعی از قرآن»؛ «تحلیل‌های عناصر اجتماعی در قرآن مانند آنچه شهید صدر در کتاب سنت‌های تاریخ در قرآن انجام داده است»؛ «استخدام علم جامعه‌شناسی و دانش‌های مرتبط با آن برای فهم بهتر قرآن»؛ «شناخت کامل فرهنگ، محیط اجتماعی و انسانی عصر نزول و تطبیق آن با مقتضیات کنونی برای فهم بهتر قرآن» و... را به ذهن متبادر می‌سازد و نیازمند آن است که چپستی، گستره و کیفیت این بایسته در تفسیرهای ادبی معاصر واکاوی شود تا بتوان مراد پیروان مکتب ادبی را - بر پایه سخنان و شواهد مورد استناد قرار گرفته - از آن به دست آورد. دیدگاه‌های امین‌الخولی و مکتب ادبی معاصر، پیش‌تر در مقالاتی معرفی و گاه برخی از مبانی مکتب وی نقد شده است؛ اما با توجه به جستجوهای که صورت گرفت، نگاه تحقیقی به این نگاه‌ها، به‌ویژه پژوهش درباره پیوند میان «تفسیر ادبی و جامعه‌شناسی»^۱ در این مکتب، تاکنون صورت نگرفته است.

روش پژوهش

در این جستار از روش تحلیل متن یا به تعبیر موریس دورژه،^۲ روش «کلاسیک» استفاده شده است (ر.ک: دورژه، ۱۳۶۲، ص ۱۰۴-۱۱۶) و مبنای کار بر طبق این روش، این‌گونه است که ابتدا پرسش‌هایی طرح می‌شود و بعد به جستجوی پاسخ آن در متن پرداخته می‌شود. در روش تحلیل متن، ارتباط بین رجوع به متن و نتیجه‌گیری درباره هر مطلب، دو سویه و مکرر است؛ یعنی با طرح پرسش، جستجو در متن را آغاز کرده و پس از مطالعه متن، ممکن است، پرسش‌ها در تعامل با متن، سمت و سوی دیگری بیابد تا به نتیجه منتهی گردد.

۱. «التفسیر و علم الاجتماع» (ر.ک: الخولی، ۱۹۶۱م، ص ۳۱۶).

۱. تفسیر ادبی (فرهنگی)

تفسیر ادبی، به‌عنوان یکی از روش‌های تفسیری قدرتمند معاصر در جهان عرب، با اقدامات امین‌الخولی، در قالب یک مکتب احیا شد. این روش تفسیری - که گونه‌های مختلفی دارد و در گونه بلاغی، با آثاری چون کشف زمخشری در گذشته به اوج خود رسیده بود-، به استفاده از علوم ادبی در تفسیر قرآن اتکا دارد (ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۱۴۳؛ اسعدی و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۲۲) اما درباره تعداد علوم ادبی نظرگاه‌های مختلفی وجود دارد^۱ (ر.ک: حکیمی، ۱۳۵۸، ص ۴۲ و ۴۳). و به تبع این اختلاف دیدگاه، دامنه تفسیر ادبی نیز قبض و بسط یافته است. در تلقی رایج، تفسیر ادبی را تفسیری می‌دانند که مفسر به بیان عناصر صرفی، نحوی، نکات بلاغی، واژه‌شناسی، بیان معنای لغات مشکل یا غریب‌القرآن و بررسی قرائت‌های مختلف از قرآن توجه نماید (ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۱۴۲) اما در مکتب تفسیری خولی، تفسیر ادبی - هم از بُعد کتی و هم از بُعد کیفی - گستره‌ای فراتر دارد. امین‌الخولی، با نگاه ادبی محض به قرآن کریم، که نگاهی وام‌دار از طه‌حسین^۲ و متأثر از محمدعبده^۳ و نیز هم‌راستا با تحصیلات آکادمیکی و مطالعات خود اوست، مکتب تفسیری روش‌مندی را پی افکند که مبتنی بر مبانی، مؤلفه‌ها و بایسته‌های چندی است، و تنوع این مبانی و مؤلفه‌ها به گونه‌ای است که آن را از «لون ادبی» به «منهج ادبی» تغییر می‌دهد، و دامنه این منهج را نیز تا اندازه‌ای می‌گستراند که اگر بخواهیم ترجمه دقیقی از آن به دست دهیم باید از تعبیر «تفسیر ادبی-فرهنگی» استفاده کنیم.

مکتب ادبی خولی، بر مؤلفه‌های چندی استوار است که در دو محور «دراسة ما حول القرآن» و «دراسة فی القرآن» از سوی امین‌الخولی مطرح شده است. «پژوهش پیرامونی قرآن» از نگاه وی، در دو محور «پژوهش عام» و «پژوهش خاص» سامان می‌یابد که گونه عام آن، پژوهش درباره مسائلی است که با محیط مادی و معنوی که قرآن در آن ظهور یافته، ارتباط دارد و پژوهش خاص، مسائلی است که اغلب به علوم قرآن موسوم است. «پژوهش درونی قرآن» نیز - از دیدگاه وی - به

۱. «علوم عربی یا ادبی علوم است که زبان و قلم را از خط و لغزش در گفتار و نوشتار مصون می‌دارد که طبق تصریح برخی از ادبای بزرگ، ۱۲ علم را دربر می‌گیرد که عبارتند از: لغت، صرف، اشتقاق، نحو، معانی، بیان، عروض، قافیه، خط، قرض‌الشعر، انشاء، محاضرات (مجاوبات) که تواریخ نیز بخشی از آن است» (و منه التواریخ) (ر.ک: نکری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۶۶-۲۶۷).

۲. وی نوشته است: «کتاب‌های مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان همانند آثار هومر، شکسپیر و گوته متعلق به میراث مشترک ادبی همه انسان‌ها است و مسلمانان باید مطالعه روی قرآن را به‌عنوان کتابی که دربردارنده فنون ادبی است آغاز کنند و در تجزیه و تحلیل آن از تحقیقات جدید ادبی بهره گیرند، دقیقاً مانند برخی نویسندگان یهودی و مسیحی که این کار را روی تورات و انجیل انجام دادند» (حسین، ۲۰۱۲، ص ۱۰).

۳. از مکتب تفسیری عبده به‌عنوان مکتبی ادبی-اجتماعی و از تفسیر المنار به‌عنوان یک تفسیر ادبی-اجتماعی یاد می‌کنند (ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۴۹؛ معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۸۲).

خود متن قرآن اختصاص دارد و در سه مرحله اصلی: «تحقیق درباره مفردات قرآن»، «تحقیق در باب ساختار نحوی آیات» و «بررسی بلاغی آیات» صورت می‌گیرد (ر.ک: الخولی، ۱۹۶۱م، ص ۳۱۰-۳۱۵).

برقراری پیوند میان «تفسیر و علم الاجتماع»، یکی از بایسته‌های مکتب تفسیری خولی است اما در لسان او، گونه آن مشخص نشده است، که در کدام رشته پژوهش‌های بیرونی یا درونی قرار می‌گیرد. از این‌رو، در بحث‌های آتی این مقاله، به این بایسته و تعیین گونه و گستره آن پرداخته می‌شود.

۲. پیوند میان تفسیر ادبی و تحلیل‌های اجتماعی

خولی در مقاله «تفسیر» خود، بسیار موجز به این بایسته مکتب خود پرداخته است، که عین جملات او را - که بخشی از آن، از عبده است - نقل می‌کنیم: «تفسیر تنها با دانش احوال بشر کمال می‌یابد، و کسی که درباره کتاب الهی تأمل می‌کند ناگزیر باید بر احوال بشر در حالات و دوره‌های مختلف، تأمل کند و خاستگاه‌های اختلاف احوال بشر را از نظر قدرت و ضعف؛ عزت و ذلت؛ دانایی و نادانی؛ و ایمان و کفر بررسی کند ... (و نیز برای تأمل در قرآن) باید به احوال این جهان بزرگ علوی و سفلی، علم پیدا کند. و این امر به فنون زیادی نیاز دارد که یکی از مهم‌ترین آنها، تاریخ با همه انواعش است» (الخولی، ۱۹۶۱م، ص ۳۱۶).

این، تمام سخن خولی در این‌باره است، که آن را به دنبال و مرتبط با بایسته «تحلیل روان‌شناختی از آیات» ذکر می‌کند و می‌گوید: «سخن از تفسیر روان‌شناختی،^۱ ما را به یاد سخن امام عبده درباره پیوند میان تفسیر و جامعه‌شناسی می‌اندازد ...» (همان منبع). بررسی شواهد تحلیل‌های تفسیری وی نیز نشان می‌دهد که این دورا در کنار هم می‌نشانند (برای نمونه ر.ک: الخولی، ۱۹۸۷م (ب)، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۹۸۷م (الف)، ص ۵۴). پیوند این دو بایسته از نگاه او بدین خاطر است که مفسر ادبی باید شناخت خوبی از روحیات، عواطف و احساسات انسانی مردم عصر نزول داشته باشد و با پشتوانه این آگاهی، به تفسیر و تحلیل روان‌شناختی آیات روی آورد. به عبارت دیگر، مفسر ادبی باید خصوصیات مادی و معنوی مردم عهد نزول را - با استفاده از

۱. وی تفسیر روان‌شناختی را این‌گونه توضیح می‌دهد: «تفسیری مبتنی بر آگاهی نسبی از یافته‌های علمی بشر در زمینه رموز رفتار انسان در عرصه‌هایی که دست‌مایه تبلیغات دینی و مباحثات عقیدتی قرآن، پرورش قلوب و ضمائر انسانی، بیرون کشیدن باورهای موروثی آبا و اجدادی، و دور ریختن این باورها به واسطه ایمانی است که اعتقاد راسخ به این افکار قدیمی را درهم شکسته و پایه‌هایش را ویران می‌کند. تفسیری که نشان دهد، قرآن چگونه با ظرافت به همه این موارد پرداخته است؟ برای تحقق این اهداف روحی-روانی و تأثیرگذاری بر قلب انسان، کدام حقایق روان‌شناختی را به کار گرفته است؟ توجه به همه این موارد، چه تأثیری در توفیق دعوت به اسلام و اعتلای دین داشته است؟» (الخولی، ۱۹۶۱م، ص ۲۱۱ و ۳۱۵).

داده‌های تاریخی - بشناسد تا چرایی به‌کارگیری فلان گزاره را در قرآن بفهمد و یا علت استفاده از گونه‌های مختلف سخنوری در قرآن و... را درک کند، که این مسئله، توجه به زندگی اجتماعی زمان نزول را در این مکتب نشان می‌دهد، و در رسته پژوهش‌های عام حول القرآن قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، خولی و نیز پیروان مکتب او در برخی از نگاه‌هایشان، گاهی به بیان مشکلات اجتماعی توسط قرآن و ارائه راهکارهای کلی برای رفع آن نیز پرداخته‌اند (برای نمونه ر.ک: الخولی، ۱۹۸۷م (ب)، ص ۱۳-۱۴ و ۱۷ و ۲۶ و ۴۵؛ بنت‌الشاطی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۱۹۱)، که این را می‌توان در دسته پژوهش‌های درون‌متنی قرار داد.

بر این اساس، تفسیر علمی و گونه‌های استخدامی، استخراجی و تحمیلی - تطبیقی آن، در مکتب ادبی کنار نهاده می‌شود، چراکه خولی - برخلاف عبده که گاه با نگاه تفسیر علمی می‌نگرد (ر.ک: رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۶۱) - با رویکرد علمی به تفسیر آیات مخالف است (ر.ک: الخولی، ۱۹۶۱م، ص ۲۰۲)، و نیز مانند مفسران اجتماعی به دنبال چیرگی بخشی به صبغه اجتماعی عصری نیست، بلکه پیوند میان تفسیر ادبی و جامعه‌شناسی از نگاه خولی، مقداری به «جامعه‌شناسی معرفت» نزدیک است، و در برخی از مواضع نیز در راستای «استنتاج مسائل و برخی راه‌حل‌های اجتماعی از قرآن» قرار دارد.

۲-۱. تحلیل‌های هم‌راستا با «جامعه‌شناسی معرفت»^۱

جامعه‌شناسی معرفت نخستین بار توسط «ماکس شلر»^۲ مطرح شد و هم‌این علم را دانشی دانست که موضوع آن، بررسی روابط و پیوندهای میان انواع زندگی اجتماعی و اقسام گوناگون معرفت‌هاست (علیزاده و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۲۵). تعابیری چون منشأ،^۳ تعیین،^۴ علیت،^۵ وابستگی متقابل،^۶ سازگاری،^۷ هماهنگی^۸ و... نیز ناظر به همین پیوند میان معرفت و هستی اجتماعی است تا رابطه میان شرایط اجتماعی - فرهنگی جامعه و اجزای آن و ساحت معنوی و

۱. درباره تعریف جامعه‌شناسی معرفت، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و اتفاق نظری در این باره وجود ندارد، و آنچه در این تحقیق، مورد استناد قرار گرفته است مبتنی بر برخی از تعریف‌های این دانش است که می‌تواند در پیوند میان تفسیر ادبی و تحلیل اجتماعی مورد استناد قرار بگیرد اما گفتنی است که با توجه به تعریف‌های دیگر نمی‌توان، این دست از تحلیل‌های خولی را هم‌سو با جامعه‌شناسی معرفت دانست (ر.ک: علیزاده و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۲۵-۳۱).

2. Max Scheler

3. origination

4. determination

5. causation

6. interdependence

7. consistency

8. harmony

فکری آن را نشان دهند (ر.ک: علیزاده و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۵۴). براساس نتایج به دست آمده از جامعه‌شناسی معرفت، متن یا هر پدیده‌ای که مورد تفسیر واقع می‌شود، برآمده از زمینه‌های اجتماعی-فرهنگی پیدایش خود است (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۴۶۳).

این نگاه را می‌توان در نگاشته‌های مفسران ادبی معاصر نیز - تا اندازه‌ای - یافت. از نگاه این مفسران، آیات شریفه قرآن نباید فارغ از جامعه‌ای که در آن نازل شده و روابط میان افراد آن جامعه با یکدیگر و با پیامبر ﷺ و نیز اوضاع و احوال مردم و آداب و رسوم حاکم بر زندگی آنها تفسیر شود، بلکه فضا و محیط اجتماعی‌ای که قرآن - به‌عنوان یک اثر ادبی - در آن نازل شده، تأثیر گذارده، کتابت و قرائت شده، جمع و تدوین یافته، حفظ شده و نخستین بار به اهل آن جامعه خطاب گردیده است، و نیز گذشته تاریخی قوم عرب، نظام خانوادگی و نظام قبیله‌ای ایشان، با مجموعه تمام باورها، اعتقادات، هنرها و نوشته‌های برجای مانده از آن دوران، و به‌طور کلی هر آنچه که به حیات انسانی و اجتماعی فرهنگ عربی صدر اسلام مربوط است، را باید شناخت (الخولی، ۱۹۶۱م، ص ۳۱۲-۳۱۷). این سخن، با تکیه بر مبنای «ادبی بودن قرآن» که نگرش ادبی غیر مؤمنانه را در تفسیر به کار می‌گیرد (ر.ک: الخولی، ۱۹۶۱م، ص ۳۳۱)، ضرورت بهره‌گیری از جامعه‌شناسی معرفت را نشان می‌دهد؛ از آن جهت که، بدون تردید، محیط ادبی از محیط اجتماعی متأثر بوده و افکار، عقاید، ذوقها و اندیشه‌ها تابع احوال اجتماعی است. و نیز از آن جهت که ادبیات، یک فراورده یا پدیده اجتماعی است، همچنان که ابزار ارتباطی آن یعنی زبان نیز یک پدیده اجتماعی به شمار می‌آید^۱ (علایی، ۱۳۸۰، ص ۳۰). توجه به این تعیینات - از نگاه مکتب ادبی - هم در سطح واژگانی و هم در سطح عبارت‌ها و جمله‌ها باید در نظر گرفته شود.

در تفسیرهای ادبی کهن نیز این دست شواهد را می‌توان یافت (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲۰). در دوره معاصر، گرچه خولی این دیدگاه را گفته است؛ اما در آثار خود وی شاهدی نمی‌توان در این باره یافت، بلکه شواهد آن را در نوشته‌های پیروان این مکتب باید جستجو کرد. از

۱. طبق تعریف مزبور از جامعه‌شناسی معرفت، میان آن با «نقد جامعه‌شناختی ادبی» اشتراکاتی وجود دارد. از این رو، دیدگاه خولی را می‌توان، با «نقد جامعه‌شناختی ادبی» نیز همسو دانست؛ زیرا براساس نقد جامعه‌شناختی، «هر اثر ادبی کم‌وبیش از جامعه و تحولات آن تأثیر می‌پذیرد و تا حدی بر جامعه نیز تأثیر می‌گذارد» (عسگری حسنگلو، ۱۳۸۷، ص ۲) و در واقع «هر وقت که اثری ادبی با توجه به محیط اجتماعی‌اش بررسی شود، نقد جامعه‌شناختی صورت گرفته است» (گرین و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۲۶۸). استناد به تاریخ نیز بر این مسئله صحه می‌گذارد زیرا خولی - به نقل از عبده - ابزار فهم احوال بشر و جامعه در برهه‌های مختلف را «تاریخ» دانسته است (الخولی، همان، ص ۳۱۶)؛ گرچه «تاریخ و جامعه‌شناسی روابط پیچیده‌ای ساخته و پرداخته از تفاوت‌ها و شباهت‌ها با هم دارند» (ر.ک: بودون و بوریکو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰) و دارای رابطه‌ای دوسویه هستند و بر این اساس، نقد جامعه‌شناختی اثر ادبی نیز نیازمند تاریخ و در واقع «محصولی از تاریخ است» (باربری، ۱۳۷۸، ص ۶۱). بنابراین می‌توان این مسئله را از نقاط کلی اشتراکی «جامعه‌شناسی معرفت» و «نقد جامعه‌شناختی ادبی» دانست، چراکه در جامعه‌شناسی معرفت - از نگاه کارل مانهایم - نیز سخن از پژوهش تاریخی - جامعه‌شناختی است (ر.ک: علیزاده و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۲۷).

جمله این تحلیل‌ها، تحلیل آیات مربوط به معاد است، که شکر عیاد ذیل آیاتی چون «الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ» (نحل، ۸۸) ارائه داده است؛ وی در این باره می‌نویسد: «برخی توصیفات قرآن از روز جزا و حساب، آن‌گونه که باید فهمیده نمی‌شود مگر آنکه اوضاع اجتماعی رایج در جزیره العرب و مکه در نظر گرفته شود» (شکری، ۱۹۸۰م، ص ۱۱۳). او با ترسیم فضای اجتماعی عصر نزول و نظام‌های -قبیله‌ای و طبقاتی- حاکم بر آن و بیان موضع قرآن در قبال کافران و عذاب‌های آنان، به تبیین اجتماعی از این دست آیات می‌پردازد؛ هنگامی که اسلام ظهور کرد، طبقه‌ای از بزرگان قبائل در مکه، که صاحب نفوذ در میان مردم و دارای ثروت و مکتب بودند، به مخالفت با رسالت پیامبر ﷺ پرداختند. نظام اجتماعی حاکم بر جزیره العرب، به‌گونه‌ای بود که مردم بدون فرمان این طبقه، تصمیمی نمی‌گرفتند و دست به کاری نمی‌زدند؛ که برای نمونه می‌توان به داستان «عقبه بن ابی معیط» و «امیه بن خلف» اشاره کرد که آیات ۲۷ تا ۲۹ فرقان^۱ درباره آن نازل گردید. این طبقه، مردمی بودند که با اخلاقیات نو و نظم اجتماعی جدیدی که اسلام آورده بود، سخت مخالف بودند و جز پرستش شهوت نفس و خوض در لذات دنیوی، در پی چیزی نبودند و به هر چیزی که از سنخ معنویات بود و در رسته فکری آنان نمی‌گنجید، به دیده تردید نگریسته و اعتقادی به آن پیدا نمی‌کردند. چنان‌که آیات متعددی در قرآن، این خصلت‌های آنان را بازتاب داده است چنان‌که فرموده است: «أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا» (مریم، ۷۷) و یا می‌فرماید: «ثُمَّ دَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَمْتَطِي» (قیامت، ۳۳) و... اسلام شروع به نبرد با این طبقه کرد، و نظام اجتماعی قبیله‌ای و طبقاتی آنان مانند تناصر قبیله در دفاع و دشمنی (انصر اخاک ظالماً او مظلوما)، تعصبات جاهلی و... را نشانه گرفت. این نظام اجتماعی جاهلی و مقابله با آن، در تصویری که قرآن از حساب و روز جزا داده است، بازتاب داده شده است. قرآن فرموده است که در حساب الهی، هیچ چیزی نمی‌تواند جلودار خدا باشند و این‌گونه نیست که در مقابل خداوند، قبیله‌ای یاریگر قبیله‌ای دیگر باشد یا جزای کارهای ناشایست، با مال و ثروت قابل جبران باشد. بزرگان قبیله نه می‌توانند خود را یاری کنند و نه قوم و قبیله خود را از حساب الهی رها سازند، چنان‌که در آیات متعددی، این روابط اجتماعی عرب جاهلی در آیات مربوط به معاد بازتاب داده شده و از عدم کارایی آن در جهان واپسین سخن گفته شده است (ر.ک: نحل، ۸۴-۸۸؛ سبأ، ۳۷؛ رعد، ۱۸؛ مریم، ۸۷؛ طه، ۱۰۹؛ روم، ۱۲-۱۳؛ زمر، ۴۷؛ دخال، ۴۰-۴۲؛ حاقه، ۲۵-۲۹ و...) (ر.ک: شکری، همان، ص ۱۱۳-۱۱۶). خلف‌الله نیز در الفن القصصی، به

۱. وَيَوْمَ يَعْصُ الطَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا * يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا * لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خُدُولًا.

آیات ابتدایی سوره یس (۱-۱۰) - که از معاد سخن می‌گوید - از این زاویه می‌نگرد و آن را تحلیل می‌کند (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۳۳). بُعد افراطی این رویکرد را می‌توان در آثار کسانی چون حامد ابوزید مشاهده کرد که قرآن را متنی فرهنگی می‌دانند و معتقدند که اوضاع فرهنگی، اجتماعی و... جامعه قبیله‌ای عرب، چون: برده‌داری، تعدد زوجات، ازدواج و طلاق و... در متن قرآن انعکاس یافته است (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۳م، ص ۲۱۰-۲۱۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۶۸ و ۶۹ و ۷۹-۹۱ و ۵۰۶؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۵۷-۳۶۰).

۲-۲. استنتاج مسائل و راه‌حل‌های اجتماعی از قرآن

این قسم، گونه دیگری از رسته نگاه اجتماعی به آیات است که در نگاشته‌های مفسران ادبی معاصر دیده می‌شود، گرچه رد پای آن را می‌توان در آثار ادیبانی چون جاحظ نیز جستجو کرد.^۱ آنچه در پی می‌آید، نمونه‌هایی از شواهد استنتاج مسائل و راه‌حل‌های اجتماعی از قرآن در تفسیرهای ادبی معاصر است:

۲-۲-۱. حیات و ممات امت‌ها در گرو عدل و ظلم

در تفسیرهای ادبی متقدم نیز می‌توان اشاراتی اجتماعی یافت چنان‌که برخی از مفسران ادبی، در آیه «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ» (هود، ۱۱۷) "ظلم" را به "شک" تفسیر کرده‌اند (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۲). این آیه، پایه مهم جامعه‌شناسی درباره حیات و ممات امت‌ها و عزت و ذلت‌شان را عنوان می‌کند (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱۲، ص ۲۰۴) یعنی سنت خدا این چنین نیست که به خاطر مشرک بودن مردمان یک شهر آنان را به هلاکت برساند، بلکه اگر در اعمال و احکام اجتماعی، فرهنگی و تربیتی خود راه اصلاح در پیش نگیرند، هلاکت را برای آنان رقم می‌زند یعنی اگر کم‌فروشی نکنند؛ اهل فحشا و سد کردن راه مردم نباشند؛ با هموعان خود به بدی رفتار نکنند؛ ضعیفان را - به نفع متکبران - به بردگی نگیرند و... چنین جامعه‌ای به نابودی کشیده نمی‌شود (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱۲، ص ۱۵۹). اگر اکثریت مردم جامعه در کارها و معاملات خود با مردم درستکار باشند، ستمکاری اقلیت نابودی‌شان را رقم نمی‌زند (همان منبع؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۸۳).

۱. برای نمونه می‌توان به شاهدی که وی در مورد ریاکاری و دورویی آورده است، استناد کرد: «این شاهد درباره برده ریاکار و نیز درباره هر کسی است که وقتی کسی را می‌بیند، به احترام او از جای برمی‌خیزد و [به دروغ] چنانان می‌نمایند که خدمتگزار و مطیع اوست؛ اما همین که از او پنهان می‌شود، رفتار دیگری در پیش می‌گیرد. بنابراین او برده چشم است [نه برده مولایش] (ر.ک: جاحظ، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۱).

۲-۲-۲. روزه رمضان، عاملی مشکل‌زدا

خولی، خود، تحلیل‌های اجتماعی از همه آیات به دست نداده است؛ اما در برخی از آثارش می‌توان نمونه‌هایی در این‌باره یافت که از جمله آنها، تحلیل اجتماعی روزه ماه رمضان است.^۱ وی با استناد به آیات مختلف قرآن مبنی بر امکان نشان دادن روزه به جای ایطعام مساکین، آزاد کردن برده، اهدای قربانی و...، روزه را عملی اجتماعی عنوان می‌کند که می‌تواند در حل اختلافات اجتماعی، نقشی اساسی ایفا نماید^۲ (ر.ک: الخولی، ۱۹۸۷م، ص ۵۰-۵۲). او بعد از سخن خود، با یادکرد تبیین روان‌شناختی‌اش از روزه که آن را نشانه بشری بودن؛ عاملی برای فرونشاندن طغیان؛ مانعی برای تصور اله‌پنداری و اله‌نگاری بشر؛ مایه بهره‌گیری از هدایت قرآنی و مانع فروافتادن در شهوات عنوان کرده بود (الخولی، همان، ص ۵۴)، با اشاره به زکات عید فطر می‌نویسد: «احساس می‌کنم که هدف اجتماعی از این تدبیر تعبدی در ماه رمضان، این است که فرصت نیک هر ساله‌ای را فراهم آورد تا از گذرگاه آن، اختلاف‌های اجتماعی حل گردد و سختی‌های آن برطرف شود»^۳ (الخولی، همان، ص ۵۵).

۲-۲-۳. نماز سهوی، نمازی ناکارآمد

شاگردان خولی نیز در تألیفات خود، از این تحلیل‌ها بهره برده‌اند که از جمله آن، تحلیل‌های بنت الشاطی در تفسیر ادبی-بیانی است. یک نمونه از تبیین‌های اجتماعی وی را می‌توان ذیل آیه «الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ» (ماعون، ۵) دید؛ وی نمازگزاران غیرساهی را کسانی می‌داند که در برابر عظمت خداوند خشوع و تواضع دارند و نمازشان آنان را از غرور نگه می‌دارد و وادارشان می‌سازد تا یتیمان محتاج را از خود نرانند و در دفاع از مساکین ستم‌دیده سکوت نمایند. وی نمازی را که در حل معضلات اجتماعی چون فقر تأثیری ندارد، نمازی ریاکارانه و متظاهرانه می‌داند که هدف آن، کسب سود و دفع ضرر است (بنت الشاطی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۱۹۱). بنابراین، این سوره نشان می‌دهد که عده‌ای از مردم، با تظاهر به دینداری و عمل‌ریاگونه به مناسکی چون نماز و انفاق به غیر نیازمندان، از کمک به مردم محروم و یتیم -حتی در رفع نیازهای اولیه‌شان-

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ ای اهل ایمان! روزه بر شما مقرر و لازم شده، همان‌گونه که بر پیشینیان شما مقرر و لازم شد، تا پرهیزکار شوید» (بقره، ۱۸۳).

۲. «الفوارق الاجتماعية كانت مشكلة من كبريات المشكلات الحياتية... و اهتم بها الفيلسوف و المتدين و العالم... كل في مجاله فكيف و بماذا و متى يتم حل هذه المشكلة نهائياً؟... و اريد لافهم من هذا التدبير السنوي في رمضان و صومه انه لون من العلاج...» (الخولی، ۱۹۸۷م، ص ۵۲-۵۳).

۳. «من اجل ذلك كله و ما اليه اشعر ان الهدف الاجتماعي لهذا التدبير التعبدی في رمضان انه موسم خير يقام سنويا لعلاج مشكلة الفوارق و تذليل مصاعبها».

خودداری می‌کردند و همین مسئله نشان از عبادت ریآگونه‌ای دارد که آنان برای کسب موقعیت اجتماعی انجام می‌دادند و نزول سوره هشدار به آنان به خاطر در پیش گرفتن این رویه اجتماعی مسموم است.^۱

برجستگی و پختگی تحلیل مزبور زمانی آشکارتر می‌شود که به تفسیر عموم مفسران - پیش از بنت الشاطی - در ذیل این آیه نظری بیافکنیم؛ بسیاری از مفسران، سهو در نماز را به معنای «عدم تعهد نسبت به اوقات و شرائط نماز» (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۳۰۴؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۱۲) گرفته‌اند در حالی که توجه به سیاق سوره، از حلقه‌های ارتباطی میان نماز و یتیم‌نوازی و یاری‌گری مسکین و... حکایت دارد.

۲-۲-۴. خلقت انسان در سختی و کبد

نمونه دیگری از تحلیل‌های ادبی - اجتماعی بنت الشاطی را می‌توان در تفسیر آیات شریفه سوره بلد مشاهده کرد؛ وی بعد از نقل دیدگاه مفسران و تحلیل آیات ۴ تا ۱۷ این سوره می‌نویسد:

«ایمان، زمانی که در انسان برخوردار از احساس و ادراک سالم ایجاد شود، چنین انسانی بر مجاهدت، ایثار و بذل مال قادر خواهد بود و به راه خیر و شر هدایت خواهد شد. چراکه چنین ایمانی با احساس و عاطفه، که مقتضای حقوق جامعه است همراه و ملازم خواهد شد. حقوقی که سفارش به صبر و مهرورزی و صبر بر سختی‌های ناشی از کشمکش در راه خیر و سعادت جامعه را می‌طلبد و در پی دارنده مهرورزی است که مردم را به مثابه برادران یکدیگر قرار می‌دهد تا پشتیبان هم و متعهد نسبت به همدیگر باشند. گویا که همه، اعضای یک پیکرند که هرگاه عضوی به درد آید، سایر اعضا یکدیگر را برای مراقبت و محافظت و بی‌خوابی کشیدن فراخوانند. و خداوند برای انسان زبان و دلب قرار داده است تا از بیان حق ساکت نماند و هر کس از بیان حق ساکت بماند شیطانی لال خواهد بود...» (بنت الشاطی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۹۵).

۲-۲-۵. آزادی و وابستگی ملت‌ها به مَثابه حیات و ممات شان

این برداشت، از آیه «الَّذِينَ تَرَى إِلَى الدِّينِ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ» (بقره، ۲۴۳) صورت پذیرفته است. از نگاه مفسران ادبی - اجتماعی، این آیه در بردارنده حقایقی از علم الاجتماع است (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۵۹) و بیان تمثیلی (غیرواقعی) دارد

۱. این تحلیل، با برداشت از تفاسیر ادبی مختلف و نیز فضای حاکم بر خود سوره نگاشته شده است (ر.ک: فراء، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۸۰۵؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۴۹۷-۴۹۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۱۵-۴۱۶؛ بنت الشاطی، همان و...).

و انحطاط و سقوط معنوی و سیاسی یک جامعه را به مرگ، و استقلال طلبی و ظهور روحیه مقاومت و مبارزه با ظالمان را به حیات تشبیه کرده است: «فَمَعْنَى مَوْتِ أَوْلِيكَ الْقَوْمِ هُوَ أَنَّ الْعَدُوَّ نَكَلَ بِهِمْ فَأَفْتَى قُوَّتَهُمْ، وَأَزَالَ اسْتِقْلَالَ أُمَّتِهِمْ... وَمَعْنَى حَيَاتِهِمْ هُوَ عَوْدُ الْإِسْتِقْلَالِ إِلَيْهِمْ...» (ر.ک: همان، ص ۳۶۳).

برخلاف دیدگاه عبده، بیشتر مفسران (ادبی و غیرادبی) بر این باورند که آیه مزبور از یک حادثه تاریخی سخن می‌گوید که درباره قومی اتفاق افتاده است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۶) و دلایلی نیز که المنار برای استدلال خویش می‌آورد؛ از جمله: «نیامدن جزئیات قصه»، «ضعف روایات شأن نزول» و... با نقد مفسرانی چون علامه طباطبائی مواجه شده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۸۰-۲۸۱). از جمله دلایل دیگر عبده، «تمسک به سیاق» است که در مکتب ادبی نیز به‌عنوان یکی از مؤلفه‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. از نگاه وی، سیاق با تمثیل همخوانی دارد؛ زیرا آیات بعد، از جهاد سخن می‌گوید؛ که با زندگی معنوی جامعه ارتباط دارد، چراکه، کشته‌گان در راه جهاد، رنگ زندگی دوباره در دنیا را نمی‌بینند، بلکه رفتن‌شان، به حیات معنوی جامعه جانی دوباره می‌بخشد (ر.ک: رشید رضا، همان، ص ۳۶۳) اما باید گفت که استناد به وحدت سیاق در جایی جایز است که ارتباط و اتصال میان آیات موردنظر روشن باشد اما در صورت عدم احراز چنین پیوندی - که در اینجا نیز صادق است -، نمی‌توان لفظ را از معنای ظاهری بازگرداند (ر.ک: طباطبائی، همان، ص ۲۸۱).

۲-۲-۶. توفیق در حکومت در گرو هم‌جنس و هم‌نوع بودن فرمانده و فرمانبر

نمونه دیگری که از تفسیرهای ادبی معاصر قابل ذکر است، مربوط به موفقیت در امر حکمرانی است. از آیات قرآنی چون «لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمُشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا» (اسراء، ۹۵) و «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبَسُونَ» (انعام، ۹)، این قاعده یا سنت اجتماعی به دست می‌آید که فرمانروای معنوی یا فرمانده یک ملت، باید هم‌جنس و هم‌نوع کسانی باشد که به آنان فرمان می‌راند تا بتوانند به او خو گرفته و مأنوس شوند. اگر این شرط رعایت نشود از فرمانده خود فرمان نمی‌برند و توفیقی در فرمانروایی به دست نمی‌آید (خلف‌الله، بی‌تا، ص ۴۴).

و نمونه‌های فراوان دیگری که به خاطر خارج نشدن حجم مقاله از حد استاندارد، از ذکر آنها چشم‌پوشی می‌شود. نکته‌ای که در پایان این بخش شایان گفتن است این است که نگاه اجتماعی مفسران ادبی معاصر به آیات قرآن، تنها شامل آیاتی نیست که بُعد و صبغه اجتماعی دارد بلکه، از آیات دیگر نیز برداشت‌هایی اجتماعی کرده‌اند که نمونه اخیر و برخی از نمونه‌های دیگر، گواه آن هستند.

۳. مزیت کار بست تفسیر ادبی-اجتماعی

تحلیل‌های استنتاجی اجتماعی از آیات، ثمرات بسیاری به دنبال دارد به‌ویژه اگر با بهره‌گیری از کلیات و مشترکات علوم اجتماعی باشد یا مباحثی چون سنت‌های اجتماعی و... از آیات بیان گردد^۱ اما در مکتب ادبی، مبانی، مؤلفه‌ها و بایسته‌های بسیار دیگری وجود دارد که تحلیل‌های اجتماعی، هم‌راستا با آن و بر پایه مبانی این مکتب، جهت می‌گیرد.

نگره ادبی خولی، افزون بر آنکه نسبت به گذشته و نسبت به باورهای اشاعره، تحولات مثبتی در تفسیر ایجاد کرده و برخی تحلیل‌های ادبی مفسران ادبی، -افزون بر پختگی و اتقان تفسیر- اندیشه آنان را به شیعه نزدیک کرده است، می‌تواند زمینه را برای نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان فراهم کند و به‌عنوان مکمل نظریه شهید صدر در نظر گرفته شود؛ زیرا -چنان‌که پیش‌تر اشاره شد- یکی از مؤلفه‌های این مکتب، تفسیر آیات به ترتیب نزول است که اولین بار از سوی مفسران ادبی مطرح گردید. با نگاه ترتیب نزولی به آیات و با نگاه اجتماعی-روان‌شناختی و با بهره‌گیری از شیوه تفسیری موضوعی -که از مؤلفه‌های دیگر این مکتب است- می‌توان در حیطه تشریح و فرهنگ‌سازی در جامعه برداشت‌هایی جدید داشت و نگره‌هایی مبتنی بر قرآن ارائه داد. این کار بست، هم در گونه استنتاجی و بر پایه بهره‌گیری از کلیات علوم اجتماعی، که در میان همه انسان‌ها و همه نسل‌ها و دوران‌ها مشترک بوده است و همه جوامع و طوایف بشر از آن برخوردارند (طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ص ۱۵)، قابل تحقق است و هم در گونه هم‌راستا با جامعه‌شناسی معرفت و مشترک با نقد جامعه‌شناختی ادبی و ترسیم فضای اجتماعی عصر نزول قابلیت بهره‌برداری دارد.

چنان‌که گفته شد، قرآن در نگاه مفسران ادبی، یک اثر ادبی است که باید با نگرش غیرمؤمنانه به آن پرداخت (ر.ک: میر، ۱۳۸۷، ص ۷۷). در روش نقد اجتماعی، از یک‌سو تأثیری که اثر ادبی در جامعه دارد و از سوی دیگر تأثیری که جامعه در آثار ادبی دارد، مطالعه می‌شود. به عبارت دیگر در این شیوه نقد ادبی، از آداب، رسوم، عقائد، اندیشه‌ها و نهضت‌هایی سخن می‌رود که در آثار ادبی انعکاس یافته‌اند و خود نیز تا حدودی مولود و مخلوق آثار ادبی‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۲). نگاه و تحلیل اجتماعی، می‌تواند به ما بگوید که چرا نویسنده، چنین نگرشی به جهان دارد یا چرا فلان تلقی از طبیعت یا جامعه یا انسان یا هستی در فلان دوره نگرش غالب و در بهمان دوره کمرنگ و باز در

۱. در این باره آثار زیادی به رشته تحریر درآمده است که مهم‌ترین آنها، نگاشته شهید صدر با نام سنت‌های تاریخ در قرآن و نیز نگاشته محمدتقی مصباح یزدی -با عنوان جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن- است. تک‌نگاری‌های فراوان دیگری چون قرآن و سنن الهی در اجتماع بشر از محمد محمدی گیلانی، سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن از احمد مرادخانی، نظریه اجتماعی ارتباط در قرآن از مجید کافی، مجموعه مقالات قرآن و جامعه‌شناسی از بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه و... نگاشته شده است و هر یک از زاویه‌ای با رویکرد اجتماعی به آیات پرداخته‌اند.

دوره‌ای دیگر، به کل غایب است (علایی، همان، ص ۳۱). از ثمره این رویکرد به قرآن، می‌توان در تحلیل‌های اجتماعی در هر عصر و مصری بهره برد. بدین صورت که با اتکای به تحلیل‌های هم‌راستا با جامعه‌شناسی معرفت و پروسه هماهنگی و در نتیجه، ترسیم فضای عصر نزول و نیز مدّ نظر قرار دادن مسائل اجتماعی عصر حاضر و بهره‌گیری از کلیات علوم اجتماعی، می‌توان تبصره‌هایی را در تشریح قوانین مربوط به معضلات اجتماعی لحاظ نمود که مبتنی بر آیات قرآن باشد و تک‌بعدی - مثلاً با نگاه فقهی برای حل یک مسئله اجتماعی - به مسئله نگاه نکرد، زیرا در بررسی آثار ادبی، افزون بر جنبه جامعه‌شناختی اثر، مفسر باید به ارتباط آن با تاریخ نیز توجه کند، همچنان که باید بر پایه مطالعات روان‌شناسانه، زیباشناختی و متکی به هنر نیز اثر را بازکاوی نماید (زرین‌کوب، همان، ج ۲، ص ۶۹۰)، و سایر عناصر مکتب ادبی در همه مؤلفه‌ها و بایسته‌ها را نیز باید در نظر بگیرد. نتیجه چنین نگاهی به تفسیر آیات شریفه قرآن، ایجاد بستری برای ارائه هرچه گسترده‌تر تبیین و تحلیل‌های چند بُعدی در تفسیر قرآن و در نتیجه کمک به فهم بهتر و دقیق‌تر آن و ایجاد بستری مناسب برای پی‌ریزی نظریاتی قرآن‌بنیان باشد.

برای مثال مسئله تحریم شرب خمر، عتق بردگان، جایگاه و حقوق زنان، جنگ، عوامل آبادانی و نابودی جوامع^۱ و... از جمله مسائلی است که با اتکای به مؤلفه‌های مکتب ادبی معاصر چون توجه به ترتیب نزول، بررسی موضوعی، توجه به فرهنگ و اجتماع عصر نزول و بهره‌گیری از روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تاریخ می‌توان درباره آنها نظریه‌پردازی کرد. مثلاً اگر بخواهیم به یک مورد بسیط اشاره کنیم، مسئله تحریم خمر است. با توجه به ترتیب نزول، در تحریم شرب خمر ۴ مرحله، از آسان تا سخت طی شد (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۰۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۹) و این تشریح تدریجی، از تحریم جزئی تا تحریم کامل، بدین خاطر بود که «مردم عرب با شراب الفت گرفته بودند و برای آنان منافع زیادی به همراه داشت و خداوند می‌دانست که اگر خوردن آن را یکباره تحریم کند، حکم او را نمی‌پذیرند» (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۵۶). در واقع در تحریم تدریجی شراب، هم به بُعد اجتماعی قضیه توجه شده است و هم به بُعد روانی آن.

بنابراین، در حیطه تشریح، توجه به فرهنگ جامعه و ظرفیت آن و کیفیت و کمیّت وضع قانون به تناسب مقتضیات اجتماع، اصلی مستخرج از مؤلفه‌های مکتب ادبی در تفسیر و قابل استفاده در همه زمان‌ها برای کمک به ایجاد زمینه‌هایی برای پی‌ریزی نظریات قرآن‌بنیان است.

۱. برای نمونه می‌توان به تحلیل‌های المنار (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۸۸-۹۲) و یا اشارات برخی از مفسران دیگر در این‌باره اشاره کرد (فراء، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۴).

۴. بررسی آسیب‌شناختی نگره ادبی-اجتماعی

با اینکه یکی از دستاوردهای تفسیر ادبی معاصر، روی آورد به آموزه‌های اجتماعی موجود در آیات - با پیش فرض هدایت‌گری بشر، که بالطبع یا بالضرورة اجتماعی است - می‌باشد؛ اما با این حال، این رویکرد با آسیب‌هایی رویارو است؛ که با توجه به اندازه مقاله، کوتاه، بیان می‌گردد:

۴-۱. آسیب غایی

مکتب ادبی (فرهنگی)، که به‌عنوان رویکردی نو در تفسیر، به لزوم نقد نگاه پیشینیان توجه داشت، دستمایه نگره‌های نو و ناهمخوان با ضروریات دینی مشهور گردید؛ که از جمله آن، غیرواقعی و اسطوره‌ای تلقی کردن وقایع (قصصی) قرآن و در نتیجه، عدم قابلیت متن قرآن برای استناد تاریخی است. در تفسیر المنار می‌توان چند شاهد بر این مدعا یافت. از نگاه صاحبان این تفسیر، هدف قرآن از قصص، وعظ و عبرت و بیان سنن اجتماعی فایده‌مند است؛ قرآن، عقیده‌های حق و باطل و تقلیدهای درست و نادرست گذشتگان را برای عبرت آیندگان نقل می‌کند و گاهی نیز همان تعبیرهای رایج میان مخاطبان نزول مانند «تَحْتِطُ بِخَاطِرِ مَسِّ الشَّيْطَانِ» (بقره، ۲۷۵) و ... را - بدون اینکه آن را نفی کند - می‌آورد (ر.ک: رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۳۰)؛ از جمله نمونه‌های دیگر می‌توان به «واقعی نبودن خروج هزاران نفر از خانه‌های خود از ترس مرگ» (بقره، ۲۴۳) (رشید رضا، همان، ج ۲، ص ۳۶۲)؛ «فقدان ادراک (و نه مفارقت روح) در قصه عزیر» (رشید رضا، همان، ص ۴۳)^۱ و «تمثیل غیرواقعی دانستن قصه آدم و هبوط» (همان، ج ۱، ص ۲۱۳) اشاره داشت. علاوه بر عبده - که الهام‌بخش خولی در نگره مکتب ادبی است -، در میان پیروان این مکتب، خلف‌الله نیز به نگره «اسطوره‌ای بودن قصص قرآن» زبانزد است. از نگاه او، صرف تأثیر روحی قصص قرآن بر مخاطبان، هدف اصلی است و فرقی نمی‌کند که آن قصه حقیقتی خارجی داشته یا با واقعیت‌های تاریخی مطابقت نداشته باشد (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۷۳). وی معتقد است که قرآن - با هدف وعظ و عبرت و تأثیر روحی بر مخاطبان (خلف‌الله، همان، ص ۱۸۳) - بخش‌هایی از وقایع تاریخی داستان‌ها را برمی‌گزیند و آنها را در قالبی ادبی و عاطفی می‌ریزد و به مخاطب عرضه می‌کند (همان، ص ۱۵۵-۱۵۶).

این سخن با اشکال مواجه است؛ زیرا قرآن بارها از حق و واقعی بودن قصه‌های خود سخن گفته است. بنابراین، احساس‌انگیزی قرآن و برانگیختن حس عاطفی مخاطبان - که از آن به اعجاز

۱. علامه طباطبائی بعد از نقد این دیدگاه، می‌نویسد: «فالحق أن الآية كما هو ظاهرها مسوقة لبيان القصة، وليت شعري أي بلاغة في أن يلقي الله سبحانه للناس كلاما لا يرى أكثر الناظرين فيه إلا أنه قصة من قصص الماضين، وهو في الحقيقة تمثيل مبني على التخيل من غير حقيقة» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

تأثیری یاد می‌شود-، به بُعد هدایتی آن نیز گره می‌خورد و هدایت‌گری‌اش نیز با حق‌گویی و واقع‌گویی آن ملازمه دارد (ر.ک: فصلت، ۴۲؛ کهف، ۱۳؛ هود، ۱۲۰؛ مائده، ۲۷؛ آل‌عمران، ۶۲؛ یوسف، ۱۱۱)؛ یعنی از نگاه قرآن، هم هدف و هم وسیله باید از حقانیت برخوردار باشند و یکی بدون دیگری با آموزه‌های آن سرسازگاری ندارد. تعبیری که قرآن کریم در باره قصص به کار می‌برد، نشان‌دهنده واقع‌گرایی قرآن در بیان اخباری حقیقی و تحقق‌یافته در گذشته است، چنان‌که می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف، ۱۱۱). قرآن کریم در این آیات و آیات شبیه به آن، قصص خود را عبرت برای خردمندان و حق معرفی می‌کند که با غیرواقعی بودن آنها سازگار نیست.

از سوی دیگر، این سخن که: متن -هرگز- از محیط فرهنگی‌ای که در آن نازل شد، جدایی‌پذیر نیست و به همین خاطر، در بیان قصه‌ها و معارف خود، گزاره یا آموزه‌ای را نقل می‌کند که بر زبان عرب جاری بوده است، به راه درست نمی‌رود؛ زیرا باید توجه داشت زمانی که قصص از فرهنگ عربی نشئت گرفته باشد، گزینش‌شان با هدف گذار از محدوده فرهنگی جامعه عربی و روی آوردن به فرهنگ جدید بوده است. از همین رو، تفصیل و جزئیات قصص به صورت عامدانه مورد اهمال قرار گرفته‌اند چراکه هدف از کاربست‌شان، حصول مقاصدی مهم‌تر بوده است که همین امر می‌تواند مجوزی برای حذف برخی وقایع جزئی قرار گیرد (ر.ک: نیفر، ۱۴۲۱ق، ص ۱۳۰). سخن از تعیین و انعکاس، قرآن را به متنی تاریخمند و بسته به مقتضیات اجتماع عصر نزول منحصر می‌کند و جاودانگی را از آن سلب می‌نماید، که این مسئله با باورهای کلامی مشهور همخوانی ندارد.

۴-۲. آسیب روشی

تفسیر آیات باید با توجه به ضوابط دقیق و درست صورت پذیرد و عدم رعایت آن، یکی از مصداق‌های تفسیر به رأی خواهد بود (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۷-۱۸). اگر در تفسیر آیات، اولویت بخشی واقعیت بر نص بدون استتقاق درست از متن و صرفاً به خاطر جهت‌دهی متن به مسائل اجتماعی و با نگاه اجتماعی صورت پذیرد، تفسیر از گردونه روشی درست بیرون می‌رود و دچار رأی‌زدگی می‌گردد. نمونه‌های این آسیب را می‌توان در این‌گونه از تفسیرها مشاهده کرد چنان‌که برخی از نویسندگان، ذبح نشدن اسماعیل را، به روابط اجتماعی تسری داده و به «خودخواه نبودن انسان‌ها در روابط اجتماعی» تفسیر کرده‌اند (ر.ک: هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۸۸-۸۹).

شاهد دیگر، مربوط به «صیانت از ریختن خون متهمان» است که در آیه «وَإِذ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا ... فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ ...» (بقره، ۷۲-۷۳) آمده است؛ در

تفاسیر ادبی-اجتماعی، از این قضیه به‌عنوان معجزه تلقی نشده است؛ بلکه مقصود از زنده کردن مردگان را صیانت از ریخته شدن خون کسانی دانسته‌اند که در معرض اتهام و قصاص بودند. عبده در این باره چنین توضیح می‌دهد: «این عمل، روشی بوده که بنی اسرائیل هنگام حل اختلاف در تشخیص قاتل به کار می‌گرفتند؛ اگر کشته‌ای نزدیک شهری یا روستایی یافت می‌شد و قاتلش مشخص نبود، هر متهمی که دستش را (با خون گوساله ذبح شده) طی مراسمی شسته و از خود رفع اتهام می‌کرد، تبرئه می‌شد و هر کس این عمل را انجام نمی‌داد، به‌عنوان قاتل معرفی می‌شد» (رشید رضا، همان، ج ۱، ص ۲۹۱).^۱


در مکتب ادبی خولی نیز، اعمال کامل روش‌های مربوط به بررسی کتاب‌های ادبی بشری بر قرآن (به‌عنوان یک کتاب ادبی)، یک خطای روشی است؛ زیرا همانندنگاری کامل قرآن به متون ادبی بشری -که زاینده‌تخیل بشر است- را به دنبال دارد. یک متن ادبی دربردارنده عناصری چون عنصر عاطفه و خیال است. «خیال، حاصل نوعی تجربه (تجربه حسی) است که اغلب با زمینه‌ای عاطفی همراه است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵، ص ۱۷). منظور از عنصر عاطفه نیز دو چیز است؛ یکی به تأثیرپذیری و واکنش درونی ادیب از یک حادثه ارتباط دارد که مسبوق به خلق اثر ادبی توسط وی است (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۸۹، ص ۶۷) و دیگری، به ایجاد واکنش عاطفی در مخاطب مرتبط است. عنصر خیال با توجه به نزول لفظ و معنای قرآن از جانب خداوند و منتفی بودن تجربه (حسی) درباره ساحت قدسی‌اش، درباره قرآن متصور نیست. عنصر نخست عاطفه نیز، با عدم تحت تأثیر قرار گرفتن خداوند که یکی از مسلمات علم کلام است (حلی، ۱۳۶۵، ص ۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۲۸)، سازگاری ندارد.

نتیجه‌گیری

مکتب ادبی در تفسیر قرآن، که به خاطر گستره کمی و کیفی آن بهتر است با عنوان تفسیر "ادبی-فرهنگی" قلمداد شود، توسط امین‌الخولی -ادیب فقید مصری- بر پایه مبانی، مؤلفه‌ها و بایسته‌هایی و با الهام و وام‌گیری از محمد عبده، در مصر بنیان گرفت که یکی از آنها ناظر به «پیوند تحلیل‌های اجتماعی و تفسیر ادبی» است و بر ارائه تحلیل‌های اجتماعی و داشتن نگاه اجتماعی به آیات تأکید دارد. یافته‌های متن‌پژوهانه تحقیق نشان می‌دهد که: پیوند میان تفسیر ادبی

۱. این تحلیل، تحلیل نادرستی است زیرا بدون دلیل و برخلاف سیاق و ظهور لفظی آیه است. عموم مفسران شیعه و سنی قائلند که منظور آیه از زنده شدن مقتول به صورت خارق عادت است نه بیان روشی برای رفع نزاع. آیه ظهوری در مدعای صاحب المنار ندارد؛ چگونه ممکن است منظور خداوند در این آیه صرفاً بیان حکم باشد اما مقصودش را به گونه‌ای بیان کند که همه مفسران به گونه‌ای دیگر برداشت کنند؟! (ر.ک: تاج‌آبادی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۰-۲۴۳).

معاصر و تحلیل‌های اجتماعی، به دو صورت بازتاب یافته است که یکی از آنها به نقش محیط اجتماعی عصر نزول در فهم قرآن و ترسیم فرهنگ نزول توجه دارد، و از این رو -طبق نظریه امین الخولی- در گونه پژوهش‌های «حول القرآن» قرار می‌گیرد و دیگری، بیان کلیات مسائل و راه‌حل‌های اجتماعی در قرآن را مدنظر قرار دارد، و از رسته مطالعه «درون‌متنی قرآنی» به شمار می‌آید. گونه نخست را می‌توان از مسائل هم‌راستا و نزدیک به «جامعه‌شناسی معرفت» و مشترک با «نقد جامعه‌شناختی ادبی» محسوب کرد، و گونه دوم را می‌توان تفسیری عصری با لون اجتماعی -با گستره‌ای کمتر از تفسیرهای اجتماعی و بدون هیچ پیوندی با تفسیرهای مبتنی بر گزاره‌های علمی جامعه‌شناسی امروز- دانست. نوع نگاه خولی به این مسئله می‌تواند به فهم بهتر و دقیق‌تر قرآن کمک کند و بستری را برای نگره‌های قرآنی فراهم آورد؛ اما با آسیب‌هایی چون «امکان ملازمه با تفسیر به‌رأی» از بُعد روشی و «تمثیل‌غیرواقعی دانستن قصه‌های قرآن» و «فروکاستن معارف قرآن به آموزه‌های اجتماعی عصر نزول» از بُعد غایی نیز مواجه است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. قرآن مجید (۱۳۸۳)، مترجم: حسین انصاریان، قم: اسوه.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحرير و التنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۳. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
۴. ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۶)، «تاریخ‌مندی، مفهوم پوشیده و مبهم»، ترجمه و تحقیق محمدتقی کرمی، مجله نقد و نظر، شماره ۴، ص ۳۲۸-۳۷۵.
۵. _____ (۱۳۸۲)، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
۶. _____ (۱۹۹۳م) نقد الخطاب الدینی، قاهره: سینا للنشر.
۷. اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۹۲)، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. بابایی، علی‌اکبر (۱۳۹۴)، قواعد تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. باربری، پیر، (۱۳۷۸)، «نقد جامعه‌شناختی»، مترجم: جمال آل‌احمد، مجله هنر، شماره ۴۱.
۱۰. بنت‌النشاطی، عایشه عبدالرحمن (۱۳۸۸ق)، التفسیر البیانی للقرآن الکریم، قاهره: دارالمعارف.
۱۱. _____ (۱۳۹۰)، تفسیر بیانی قرآن کریم، مترجم: سید محمود طیب‌حسینی، قم: دانشکده اصول دین.
۱۲. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۳. بودون، ریمون و بوریکو، فرانسوا (۱۳۸۵)، فرهنگ انتقادی جامعه‌شناسی، مترجم: عبدالمحسین نیک‌گهر، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۱)، مبانی و روش اندیشه علمی امام صادق (علیه السلام)، به اهتمام: احمد پاکتچی، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۱۶. تاج‌آبادی، مسعود (۱۳۹۲)، المنار در آینه المیزان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۷. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴ق)، الحیوان، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۸. حسین، طه (۲۰۱۲م)، فی الصیف، بی‌جا: مؤسسه هنداوی للتعلیم و الثقافة.
۱۹. حکیمی، محمدرضا (۱۳۵۸)، ادبیات و تعهد در اسلام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۱. خلف‌الله، احمد محمد (۱۹۹۹م)، الفن القصصی فی القرآن الکریم، لندن: سینا للنشر.
۲۲. _____ (بی‌تا)، محمد و القوی المضادة، بی‌جا: مکتبة الانجلو المصریة
۲۳. الخولی، امین (۱۹۸۷م) الف، من هدی القرآن فی رمضان، مصر-قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتب.
۲۴. _____ (۱۹۶۱م)، مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب، بی‌جا: دارالمعرفة.
۲۵. _____ (۱۹۸۷م) ب، من هدی القرآن ... فی اموالهم، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتب.
۲۶. دورژه، موریس (۱۳۶۲)، روش‌های علوم اجتماعی، مترجم: خسرو اسدی، تهران: امیرکبیر.
۲۷. ذهبی، محمدحسین (بی‌تا)، التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. رشید رضا، محمد (۱۴۲۴ق)، المنار، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر المنار)، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتب
۲۹. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، نقد ادبی؛ جستجو در اصول و روش‌ها و مباحث نقادی با بررسی در تاریخ نقد و نقادان، تهران: امیرکبیر.
۳۰. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۱. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۵)، صور خیال در شعر فارسی، تهران: نگاه.
۳۲. شکرى عیاد، محمد (۱۹۸۰م)، یوم الـدین و الحساب، بی‌جا: بی‌نا.
۳۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. _____ (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. طیب‌حسینی، سید محمود (۱۳۸۹)، «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، قرآن‌شناخت، شماره ۴.

۳۷. عسگری حسنکلو، عسگر (۱۳۸۷)، «سیر نظریه‌های نقد جامعه‌شناختی ادبیات»، ادب‌پژوهی، شماره ۴.
۳۸. علایی، مشیت (۱۳۸۰)، «نقد ادبی در ایران»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه.
۳۹. علیزاده، عبدالرضا؛ حسین اژدری‌زاده و مجید کافی (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی معرفت (جستاری در تبیین رابطه «ساخت و کنش اجتماعی» و «معرفت‌های بشری»)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. فتوحی رودمعجنی، محمود (۱۳۸۹)، بلاغت تصویر، تهران: سخن.
۴۲. فراء، یحیی بن زیاد (بی‌تا)، معانی القرآن، مصر: دارالمصرية للتألیف و الترجمة.
۴۳. گرین، ویلفرد و لیبر، ارل و مورگان، لی و ویلینگهم، جان (۱۳۹۱)، مبانی نقد ادبی، مترجم: فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر.
۴۴. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، تفسیر و مفسران، مترجم: خیاط و نصیری، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۴۵. میر، مستنصر (۱۳۸۷)، ادبیات قرآن، مترجم: محمدحسن محمدی مظفر، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۶. نکری، قاضی عبدالرب النبی (۱۴۲۱ق)، دستور العلماء او جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، تحقیق: حسن هانی فحص، لبنان-بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۷. نیفر، احمیده (۱۴۲۱ق)، الانسان و القرآن و جها لوجه (التفاسیر القرآنیة المعاصرة)، بیروت-لبنان: دارالفکر.
۴۸. هاشمی، جمال (۱۳۹۰)، اسطوره‌شناسی مینوی (تحلیل داستان‌های دینی از دیدگاه علمی، فلسفی، عرفانی و روان‌شناسی)، تهران: شرکت سهامی انتشار با همکاری نشر حریر.