

Historical Approaches to the Qur'ānic Text

Merzouk Lamri's Critique

Marzieh Mohases 

Associate Professor in Islamic Theology, Faculty of Theology and Religions,
Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
(corresponding author: m_mohases@sbu.ac.ir).

Hajar Hardan 

PhD student in teaching Quranic and Hadith Sciences,
Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University,
Tehran, Iran (E-mail: khademreza13903@gmail.com).



Original Research

Received: 16/ 6/ 2025

Revised: 18/ 8/ 2025

Accepted: 18/ 8/ 2025

published: 18/ 8/ 2025

Pages: 89-114.

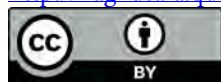
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awariness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article: Hardan, H. and Mohases, M.
“Historical Approaches to the Qur'ānic Text: Merzouk
Lamri's Critique”, *Critical Studies on the Quranic
Exegesis* 6 (11), 2025, p. 89-114.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.530311.1312> 

Extended Abstract

This article examines the critique presented by the contemporary Algerian thinker, Merzouk Lamri, against historicist approaches to the Qur'ānic text. The central issue addressed is the theory of the *historicity* of the *Qur'ān*, which posits that the text is inherently influenced by the specific historical, geographical, cultural, and epistemological conditions of its initial audience in seventh-century Arabia. Proponents of this view argue that understanding the *Qur'ān* requires situating it within its temporal context, suggesting that its content, formulation, and interpretation are subject to historical relativity. This idea is considered a fundamental challenge in contemporary religious reform discourse.

The article positions Lamri as a significant critic of this theory. Despite his extensive critical engagement with the historicity thesis, his work has not received comprehensive or systematic attention. This study aims to fill that gap by providing a detailed formulation of

Lamri's perspective and analyzing its place within the contemporary discourse critiquing the historicity of the *Qur'ān*. The introduction outlines three main currents regarding the historicity of religious texts, ranging from an extreme denial of historicity, as seen in traditional Salafī thought, to an extreme historicist current that views the text as entirely determined by its historical context, exemplified by thinkers like Muḥammad Arkūn and Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, and finally a moderate approach that acknowledges historical context for initial understanding but affirms the text's semantic dynamism and enduring relevance, as advocated by figures such as Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān.

The article details Lamri's academic background and his extensive publications critiquing modern methodological approaches to Islamic texts. His central argument is that conventional methods for studying human texts are incompatible with the revealed nature of the *Qur'ān*. He criticizes the application of Western-derived historical, linguistic, and anthropological methods to the *Qur'ān*, arguing that they fail to account for its sacred, metaphysical, and divine origins. Lamri asserts that these methods often involve selective and non-scientific biases, such as relying on weak historical narrations or marginal Ḥadīths to support preconceived conclusions about the text's human and historical dimensions.

A significant portion of his critique focuses on specific methodological challenges. He argues that secular Western analytical tools are fundamentally mismatched with a text believed to be of divine origin, pointing to the selective use of sources by historicists. For instance, they may privilege certain weak narrations to reduce the experience of revelation to a human, psychological phenomenon, while ignoring stronger, more central Islamic sources. Lamri also addresses the hermeneutical challenge, distinguishing between traditional Islamic *ta'wīl*, which aims to discover the divine intent, and modern Western hermeneutics, which he sees as prioritizing the reader's context, leading to a relativistic understanding where human reason becomes the ultimate source of meaning.

Furthermore, he counters the historicist argument that the prevalence of specific occasions of revelation (*asbāb al-nuzūl*) proves the entire *Qur'ān*'s historicity by noting that only a small fraction of verses have a known cause, and generalizing from these few cases is an unjustified leap. Finally, he refutes claims that delays in the official codification of the *Qur'ān* until Caliph 'Uthmān's era imply human alteration, emphasizing that the initial writing occurred under the Prophet's supervision and later efforts were about

standardization, thus preserving the text's integrity.

In conclusion, the article summarizes Lamri's view that the historicist approach, despite its claims of scientific rigor, is rooted in a secular rationality that seeks to fundamentally redefine religion. Its primary outcome is the reduction of the *Qur'ān* from a sacred, eternal, divine text to a mere linguistic, social, and historical phenomenon. This, Lamri warns, leads to the negation of revelation's sanctity, the relativization of truth, and the loss of the *Qur'ān*'s religious authority. Instead of adopting external methods, Lamri calls for a critical and creative return to the Islamic interpretive tradition as a path to intellectual and epistemological renewal within an authentic Islamic framework.

As a criticism of Lamri's view, it can be said that while Lamri's critiques are valuable, his perspective sometimes tends towards a binary opposition between traditional and modern reason and could benefit from distinguishing more clearly between the methodological tools of analysis and their underlying philosophical foundations.

Keywords: Historicity of the *Qur'ān*, Historicism, Islamic Hermeneutics, Modern Qur'anic Studies, Revelation and History, Occasions of Revelation (Asbab al-Nuzul), Islamic Epistemology.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah*, Beirut, Al-Markaz al-Thaqāfi al-ʿArabī, 1995 [Arabic].
3. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Mafhūm al-Naṣṣ*, Riyadh, Dār Hindāwī, 2017 [Arabic].
4. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Cairo, Sīnā li-l-Nashr, 1994 [Arabic].
5. Al-Balāghī, Muḥammad Jawād, *Ālā' al-Raḥmān*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, n.d. [Arabic].
6. Ālbānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, *Taḥdīb al-Sājīd min Ittikbādh al-Qubūr Masājīd*, Riyadh, Dār al-Ma'ārif, 2003 [Arabic].
7. Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1425 AH [Arabic].
8. ʿArab Ṣāliḥī, Muḥammad, *Tārīkhī-negārī va Dīn*, Tehran, Pajūhishgāh-e Farhang va Andīshah-ye Dīnī, 1391 SAH [Persian].
9. Arkoun, Mohammed, *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabīyah, 1986 [Arabic].
10. Arkoun, Mohammed, *Al-Fikr al-Islāmī: Qirā'ah ʿIlmīyah*, Beirut, Al-Markaz al-Thaqāfi

- al-‘Arabī, 1996 [Arabic].
11. Arkoun, Mohammed, *Al-Fikr al-Uṣūlī wa Istihālat al-Ta’ṣīl*, Translated by Hāshim Ṣāliḥ, Beirut, Dār al-Sāqī, 1999 [Arabic].
 12. Arkoun, Mohammed, *Al-Qur’ān min al-Tafsīr al-Mawrūth ilā Taḥlīl al-Khiṭāb al-Dīnī*, Beirut, Dār al-Ṭalī‘ah, 2005 [Arabic].
 13. Arkoun, Mohammed, *Nabw Naqd al-‘Aql al-Islāmī*, Beirut, Dār al-Ṭalī‘ah, 2009 [Arabic].
 14. Arkoun, Mohammed, *Qirā’at al-Qur’ān*, Translated by Hāshim Ṣāliḥ, Beirut, Dār al-Ṭalī‘ah, 2005 [Arabic].
 15. Arkoun, Mohammed, *Tārīkhīyat al-Fikr al-‘Arabī al-Islāmī*, Translated by Hāshim Ṣāliḥ, Beirut, Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, 1998 [Arabic].
 16. Asadī, Muḥammad, *Āsīb Shināsī-ye Jaryān-bā-ye Tafsīrī*, Qom, Pajūhishgāh-e Ḥawzeh va Dānishgāh, 1390 SAH [Persian].
 17. Ayāzī, Sayyid Muḥammad ‘Alī, “Tārīkh-mandī-ye Nuṣūṣ-e Dīnī”, ‘Ulūm-e Ḥadīth, no. 28-29, 1382 SAH [Persian].
 18. Farzūlī, Hājar, “Juhūd Marzūq al-‘Umrī fī al-Ta’rīf bi-‘Ulamā’ al-Jazā’ir min Khilāl Kitābihi Al-‘Aqīdah wa al-Fikr”, Al-Majallah al-Jazā’irīyah li-l-Dirāsāt al-Islāmīyah, vol. 2, no. 1, pp. 91–131, 2024 [Arabic].
 19. Ḥasanī, Sayyid Ḥamīd Riḍā, *Awāmil-e Fabm-e Matn dar Dānish-e Hermenūtik va ‘Ilm-e ṣūl-e Istīnbat*, Tehran, Nashr-e Hermes, 1393 SAH [Persian].
 20. Ibn al-Athīr, ‘Alī b. Muḥammad, *Al-Kāmil*, Beirut, Dār Ṣādir, 1965 [Arabic].
 21. Ibn Taymīyyah, Aḥmad, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, ed. ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah [Arabic].
 22. Khalaf Allāh, Muḥammad Aḥmad, *Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur’ān al-Karīm*, Cairo, Dār Sīnā li-l-Nashr, 1999 [Arabic].
 23. Lamri, Merzouk, “Al-Tārīkhīyah: Al-Mafhūm wa Tawẓīfātuhu al-Ḥadāthīyah”, Al-Islāmīyat al-Ma’rifah, no. 63, Winter 2011 [Arabic].
 24. Lamri, Merzouk, “Hermenūtīqā al-Naṣṣ al-Dīnī wa ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh: Ayyah ‘Ilāqah?”, Al-Mī‘yār, no. 33 (Special Issue: Al-Qur’ān bayn al-Naṣṣ wa al-Wāqī‘), vol. 2, Ṣafar 1435 AH / December 2013 CE, pp. 441–465 [Arabic].
 25. Lamri, Merzouk, *Isbkālīyat Tārīkhīyat al-Naṣṣ al-Dīnī fī al-Khiṭāb al-Ḥadāthī al-‘Arabī al-Mu‘āṣir*, Beirut, Manshūrāt Dīfāf, 1433 AH [Arabic].
 26. Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Bīḥār al-Anwār*, Beirut, Mu’assasat al-Wafā’, 1403 AH [Arabic].

27. Ma'rifat, Muḥammad Hādī, *Naqd-e Shubahāt Pirāmūn-e Qur'ān-e Karīm*, Translated by Ḥasan Ḥakīmāshī et al., Qom, Mu'assasah-ye Farhangī-e al-Tamhīd, 1385 SAH [Persian].
28. Muẓaffar, Muḥammad Ridā, *Uṣūl al-Fiqh*, Qom, Jāmi'ah al-Mudarrisīn, 1416 AH / 1375 SAH [Arabic/Persian].
29. Rajabī, Maḥmūd, *Ravesb Shīnāsī-e Fabm-e Qur'ān bā Ta'kid bar 'Unṣur-e Tārīkh-mandī*, Qom, Pajūhishgāh-e Ḥawzeh va Dānīshgāh, 1396 SAH [Persian].
30. Rāmīyār, Maḥmūd, *Tārīkh-e Qur'ān*, Tehran, Intishārāt-e Amīr Kabīr, 1362 SAH [Persian].
31. Ridā'ī Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī, *Mantiq-e Tafsīr-e Qur'ān*, Qom, Pajūhishgāh-e Ḥawzeh va Dānīshgāh, 1395 SAH [Persian].
32. Shākīrīn, Ḥamīd Ridā, *Mabānī va Pīsh Angāreb-bā-ye Fabm-e Dīn*, Tehran, Pajūhishgāh-e Farhang va Andīsheh-ye Islāmī, 1390 SAH [Persian].
33. Şuyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Fikr, 1416 AH [Arabic].
34. Ṭa'ān, Aḥmad Idrīs, *Al-'Almānīyūn wa al-Qur'ān al-Karīm: Tārīkhīyat al-Naṣṣ*, Riyadh, Dār b. Ḥazm, 1428 AH [Arabic].
35. Ṭahā 'Abd al-Raḥmān, *Rūḥ al-Ḥadāthab: Al-Madkhal ilā Ta'sīs al-Ḥadāthab al-slāmīyah*, Beirut, Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2006 [Arabic].
36. Ṭahā 'Abd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, Beirut, Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1997 [Arabic].
37. Wā'izī, Aḥmad, *Darāmadī bar Hermenūtik*, Tehran, Pajūhishgāh-e Farhang va Andīsheh-ye Islāmī, 1397 SAH [Persian].
38. Ya'qūbī, Aḥmad b. Iṣḥāq, *Al-Tārīkh*, Beirut, Dār Ṣādīr [Arabic].
39. Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kashshāf*, Qom, Nashr Adab al-Ḥawzah [Arabic].



نقد روی کردهای تاریخی نگر به متن قرآن از دیدگاه مرزوق عُمَری

مرضیه محمص ^{ID}

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی،
تهران، ایران (نویسنده مسئول: m_mohases@sbu.ac.ir).

هاجر حردان ^{ID}

دانشجوی دکتری مدرسی معارف قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و ادیان،
دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (ایمیل: khademreza13903@gmail.com).

چکیده

تاریخ‌مندی قرآن به معنای تأثیرپذیری متن از شرایط تاریخی، جغرافیایی، فرهنگی و معرفتی مخاطبان عصر نزول، مستلزم فهم قرآن در چارچوب زمان‌مند تفسیر بشری است؛ به گونه‌ای که صورت‌بندی مضامین قرآن هم متأثر از دانش، ظرفیت‌های ادراکی و نیازهای مخاطبان آن مقطع ارزیابی شود و نسبت تاریخی بر تفسیر قرآن سیطره یابد. این پنداره یکی از چالش‌های بنیادین در گفتمان نواندیشی دینی معاصر به‌شمار می‌آید. مطالعه حاضر با هدف واکاوی دیدگاه یکی از اندیشوران معاصر درباره این نظریه، به تبیین آراء مرزوق عُمَری، اندیش‌مند الجزایری و ناقد نظریه تاریخ‌مندی قرآن می‌پردازد و به ارائه تصویری جامع، منقح و روش‌مند از دستگاه فکری او در نقد روی‌کرد تاریخ‌مندی متن قرآن می‌کوشد. این مطالعه در پی آن است که صورت‌بندی جامعی از دیدگاه وی عرضه کند و جایگاه اندیشه او را در گفتمان معاصر نقد تاریخ‌مندی قرآن به‌روشنی تحلیل نماید. عُمَری با تأکید بر ناسازگاری روش‌های مرسوم مطالعه متون بشری با متن وحیانی بازگشت نقادانه به میراث تفسیری را ضروری می‌داند. عُمَری ضمن صورت‌بندی خلاءهای روی‌کردهای تاریخی‌نگر، خواستار بازگشت به سنت تفسیری اسلامی نه به معنای جمود و تکرار گذشته، بل که در قالب تجدید عقلانی و معرفتی در چارچوب معرفتی اسلامی است. در مقام نقد دیدگاه عُمَری نیز می‌توان گفت، اگرچه انتقادات او درخور تأمل است، نگرش او گاهی اوقات به افکندن تقابلی دوگانه میان عقل سنتی و مدرن گرایش دارد و اگر او بتواند تمایزگذاری واضح‌تری میان ابزارهای روش‌شناختی تحلیل و مبانی فلسفی زیربنایی آن‌ها بنهد بر غنای تحلیلی نظریه‌اش خواهد افزود.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌مندی قرآن، تاریخ‌گرایی، هرمنوتیک اسلامی، مطالعات قرآنی مدرن، وحی و تاریخ، اسباب نزول، معرفت‌شناسی اسلامی.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۳/۲۶ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۲۷ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۲۷ ش

نشر: ۱۴۰۴/۵/۲۷ ش

صفحه ۸۹-۱۱۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۵ © / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳
دسترسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

حردان، هاجر و محمص، مرضیه، «نقد روی کردهای تاریخی‌نگر به متن قرآن از دیدگاه مرزوق عُمَری»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۶ (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۸۹-۱۱۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.530311.1312>

درآمد

تاریخ‌مندی **قرآن**، به معنای تأثیرپذیری متن از شرایط عصرنزل که در فهم متأخر متن تبلور می‌یابد، از مهم‌ترین چالش‌های معرفتی در عرصه فهم و تفسیر متون دینی به‌شمار می‌آید. از این منظر کارکردهای متن در بسترهای زمانی و اجتماعی متفاوت با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود. بر اساس این روی‌کرد، متن **قرآن** نه به عنوان متنی فارغ از تحولات تاریخی، بل که در پیوند با آن تلقی می‌شود و ویژگی‌هایی چون نسبیت فهم به ذهن متبادر می‌شود (بنگرید به: آرکون، *نحو نقد العقل الاسلامی*، ۱۳۵).

در تاریخ اندیشه تاریخ‌مندی متون دینی سه جریان اصلی قابل تفکیک است: نخست، جریان تفریطی در تاریخ‌مندی — یا انکار تاریخ‌مندی — است که با تأکید بر فراتاریخی بودن **قرآن**، هرگونه پیوند ساختاری و مفهومی آن را با شرایط و تحولات تاریخی انکار می‌کند. از این منظر مفاهیم **قرآن** مستقل از زمان و مکان نزول آن معنا دارند. نمایندگان برجسته این جریان اندیش‌مندانی چون ابن تیمیه (درگذشته ۷۲۸ ق)، محمد ناصرالدین آل‌بانی (درگذشته ۱۴۰۴ ق/ ۱۳۶۳ ش) و برخی دیگر از متفکران سلفی هستند که بر قطعیت و ثبات معانی دینی تأکید دارند و هرگونه تأویل متکی بر بستر تاریخی را مردود می‌دانند (بنگرید به: ابن تیمیه، *مقدمة فی اصول التفسیر*، ۹؛ آل‌بانی، *تحذیر الساجد*، ۲۱). در میان سنت‌گرایان افراطی نیز می‌توان به کسانی اشاره کرد که هرمنوتیک تاریخی را انحراف از تفسیر صحیح **قرآن** می‌دانند و بر حجیت فهم سلف تأکید دارند.

دومین جریان جریان افراطی در تاریخ‌گرایی است. پیش‌برندگان این جریان فکری با نگاهی انتقادی تاریخ‌مندی را به مثابه عاملی تعیین‌کننده و فراگیر در تولید و فهم متون دینی می‌نگرند. از دیدگاه اینان زبان و مفاهیم قرآنی کاملاً در بستر فرهنگ و ذهنیت زمانه نزول ریشه دارند و فارغ از آن قابل فهم نیستند. احمد خَلْفُ‌الله (درگذشته ۱۹۹۱ م/ ۱۳۷۱ ش) قصص قرآنی را در قالب نمادهای فرهنگی تفسیر می‌کند و نه متونی با واقعیت تاریخی (خلف‌الله، *الفن القصصی*، ۲/ ۴۷۵). محمد آرکون (درگذشته ۱۹۸۴ م/ ۱۳۶۲ ش) زبان **قرآن** را دارای ساختاری اسطوره‌ای می‌داند و آن را بازتابی از ناخودآگاه جمعی و فرهنگ عصر نزول تلقی می‌کند (آرکون، *قراءة القرآن*، ۲۱۱). نصر حامد ابوزید (۱۹۹۰ م/ ۱۳۶۸ ش) نیز با تحلیل بافت اجتماعی-تاریخی عصر نزول **قرآن** بر این باور است که فهم متن دینی بدون درک زمینه زبانی و فرهنگی آن دوره ممکن نیست (ابوزید، *النص، السلطة...*، ۱۴۴).

روی‌کرد اعتدالی در این جریان تلاش دارد راهی میانه دو دیدگاه پیش‌گفته اتخاذ کند؛ به این معنا که ضمن پذیرش تأثیر شرایط تاریخی در فهم اولیه **قرآن** بر ظرفیت‌پذیری و پویایی معنایی آن در طول تاریخ نیز تأکید نماید. طه عبدالرحمان (درگذشته ۲۰۰۶ م/ ۱۳۸۴ ش) از مهم‌ترین نمایندگان این روی‌کرد است که ضمن نقد نسبی‌گرایی

مطلق در قرائت‌های مدرن می‌کوشد پیوندی میان فرهنگ، تاریخ و معنای دینی برقرار کند؛ به‌گونه‌ای که تاریخ‌مندی به نفی جاودانگی و جهان‌شمولی دین تلقی نشود (عبدالرحمان، *روح الحداثة*، ۲۱۲).

در حوزه مطالعات الهیاتی فارسی زبان، عده‌ای تأکید دارند *قرآن* در بستر فرهنگ و زبان عربی صدر اسلام شکل گرفته است و فهم آن بدون شناخت بستر تاریخی و فرهنگی آن دوران ناقص خواهد بود (بنگرید به: رجبی، *روش‌شناسی...*، ۵۰؛ رضایی اصفهانی، *منطق تفسیر قرآن*، ۴۰۹). براین اساس فهم مفاهیمی هم‌چون جن، سحر، چشم‌زخم، شیطان و حسد، تنها با رجوع به زمینه ذهنی مخاطب عصر نزول ممکن می‌شود (اسعدی، *آسیب‌شناسی...*، ۲۲۶). عده‌ای دیگر با تمرکز بر لایه‌های ادبی *قرآن* و بهره‌گیری از شیوایی‌های بیانی و بلاغی معتقد اند تاریخ‌مندی فهم آیات *قرآن* به معنای آن است که فهم صحیح *قرآن* به‌واسطه زبان، ادب و اصطلاحات رایج عصر نزول امکان‌پذیر می‌شود. اینان تفاوت مهمی میان معنای لغوی واژگان و کارکرد آن‌ها در فرهنگ عرب پیشااسلامی در نظر می‌گیرند و معتقد اند که کاربرد نخست واژگان در *قرآن* تابع عرف زبانی آن زمان بوده، و واژگان خود حامل فرهنگ آن دوران است (بنگرید به: شاکرین، *مبانی...*، ۳۵۱؛ معرفت، *نقد شبهات...*، ۱۴۷).

طرح مسئله

مرزوق عُمَری، استاد دانشگاه و نویسنده الجزایری، از شناخته‌شده‌ترین ناقدان روی‌کرد تاریخ‌مندی متن *قرآن* در جهان عرب است. او در سال ۱۹۸۷ م/ ۱۳۶۶ ش مدرک دیپلم خود را در رشته ادبیات عربی از دبیرستان صدیق بن یحیی در شهرستان *شلغوم العید* از کشور الجزایر گرفت. وی در سال ۱۹۹۱ م/ ۱۳۷۰ ش مدرک کارشناسی علوم اسلامی خود را از دانشگاه علوم اسلامی امیر عبدالقادر در شهر قُسْنَطِینَه از همین کشور دریافت کرد. دوره کارشناسی ارشد علوم اسلامی را نیز در همان دانشگاه در گرایش عقائد اسلامی گذراند و در سال ۲۰۰۶ م/ ۱۳۸۵ ش نیز مدرک دکتری خود را در همین گرایش دریافت.

عُمَری در سال‌های ۱۹۹۹-۲۰۰۱ م/ ۱۳۷۸-۱۳۸۰ ش مدیر بخش دینی اداره اوقاف شد و به عنوان استاد دانشگاه از سال ۲۰۰۱-۲۰۱۴ م/ ۱۳۸۰-۱۳۹۳ ش به تدریس مشغول بود. وی در طی سال‌های تدریس و در مراحل مختلف زندگی دانشگاهی خویش درس‌هایی در زمینه تفاسیر مدرن از وحی و میراث اسلامی، هرمنوتیک متون دینی، فلسفه معاصر، کلام جدید، فلسفه اسلامی، مکاتب فکری معاصر، فرق اسلامی، و علم کلام تدریس نمود. بیش از ۹۰ پایان‌نامه و رساله دکتری نیز در زمینه موضوعاتی مانند اعتقادات اسلامی در پژوهش‌های شرق‌شناسان، نقد تفسیر مدرنیته، آراء نوگرایان درباره نبوت محمد (ص)، پدیده دین در اندیشه معاصر، نوگرایی در علم کلام اسلامی از نظر محمد سعید بوطی، نقد کاربست روش تاریخی در مطالعات قرآنی، تفسیر جریان تاریخ

در اندیشه علی شریعتی، تفسیر جریان تاریخ در اندیشه مرتضی مطهری، مدرنیزاسیون علم کلام اسلامی از منظر نوگرایان عربی معاصر، و جایگاه سبب نزول آیات قرآن در اندیشه نوگرایان از جمله دست‌آوردهای علمی او است (بنگرید به: فرزولی، «جهود مرزوق العُمَری...»، ۹۱-۱۱۳).

عُمَری از پژوهشگرانی است که در زمینه نسبت میان متن دینی و روش‌شناسی‌های مدرن مطالعات گسترده‌ای انجام داده است. از جمله آثار او می‌توان به این موارد اشاره کرد:

القراءة المعاصرة للنص القرآنی (چاپ ۲۰۰۶م/ ۱۳۸۵ش)، **سلطة النص الإسلامي و فاعليته من منظور القراءات الحداثية** (چاپ ۲۰۰۷م/ ۱۳۸۶ش)، **الإطلاقات الإسلامية وشروط تفعيلها في نظر الشيخ محمد الغزالي** (چاپ ۲۰۰۹م/ ۱۳۸۸ش)، **نظرية الكسب عند الأشاعرة: جدلية الضرورة والحرية في الفكر الإسلامي** (چاپ ۲۰۰۹م/ ۱۳۸۸ش)، **قراءة النص الإسلامي والمقاربات المنهجية الجديدة** (چاپ ۲۰۱۱م/ ۱۳۹۱ش)، «التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية» (چاپ ۲۰۱۱م/ ۱۳۹۱ش)، **تصنيف العلوم عند المسلمين** (چاپ ۲۰۱۲م/ ۱۳۹۲ش)، «هرمنوطيقا النص الديني وعلم أصول الفقه: أية علاقة؟» (چاپ ۲۰۱۳م/ ۱۳۹۳ش)، **محمد آرکون ومحاولة تحديث الفكر العربي** (چاپ ۲۰۱۳م/ ۱۳۹۳ش)، **الشيخ مبارك الميلي ومنهجه في إصلاح العقيدة** (چاپ ۲۰۱۳م/ ۱۳۹۳ش)، «تاريخية النص الديني في مقاربة طه عبدالرحمن النقدية» (چاپ ۲۰۱۴م/ ۱۳۹۴ش)، **درس العقيدة عند الأمير عبد القادر الجزائري** (چاپ ۲۰۱۴م/ ۱۳۹۴ش)، «القراءة التاريخية للسنة النبوية» (چاپ ۲۰۱۴م/ ۱۳۹۴ش)، «النص، الدلالة والتحويلات» (چاپ ۲۰۱۴م/ ۱۳۹۴ش)، **المخطوط الجزائري ومكانته میان المصادر الإسلامية: شرح أم البراهين للإمام السنوسي نموذجاً** (چاپ ۲۰۱۵م/ ۱۳۹۵ش).

به جز این‌ها، یکی از آثار مهم‌تر وی کتاب **إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر و التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية** (چاپ ۲۰۱۱م/ ۱۳۹۰ش) است که به بحث و بررسی پیرامون موضوع تاریخ‌مندی قرآن می‌پردازد. عنوان این کتاب را می‌شود چنین ترجمه کرد: **چالش تاریخ‌مندی متن دینی در گفتمان نواندیشی معاصر عربی و گفتمان تاریخی‌گری: تاریخ‌مندی و مبانی و کاربردهای نواندیشانه‌اش**.

هدف او در این مطالعات — به عنوان یک محقق در علوم دینی و قرآنی — نقد خوانش‌های جدید از متون دینی در میان روشن‌فکران مسلمان معاصر است. او می‌کوشد با بهره‌جویی از رسانه‌ها و مطبوعات، شرکت در

همایش‌های علمی، حضور در کرسی‌های نقد و مناظره علمی، تألیف آثار و توسعه تحقیقات به نقد و بررسی آراء جدید درباره قرآن و متون اسلامی پردازد، جوانب مختلف این دیدگاه‌ها را که به باور او متأثر از جهان غرب شکل گرفته‌اند بررسی کند، و پی‌آمدهای سلبی پرشماری را تبیین کند که معتقد است رواج این دیدگاه‌ها برای جهان اسلام دارد. او در آثار پرشماری، هم‌چون *اشکالیه تاریخیه النص الدینی*، با نقد دیدگاه اندیش‌مندانی چون محمد آرکون و نصر حامد ابوزید به چالش‌های روش‌شناختی و مبنایی این روی‌کرد پرداخته است.

مرور آثار عُمَری نشان می‌دهد که صورت‌بندی متمایزی از نقد روی‌کرد تاریخ‌مندی متن قرآن ارائه می‌کند و بر ناسازگاری روش‌های مدرن با ماهیت وحی تأکید دارد. نقدهای او به پیامدهای معرفتی و اعتقادی این نظریه با ذکر شواهد و مرور دقیق مصادیق همراه است. با این حال، هنوز تصویری جامع، منقح و روش‌مند از دستگاه فکری او در نقد روی‌کرد تاریخ‌مندی متن قرآن ارائه نشده است. فهم کامل دیدگاه او نیازمند مروری جامع بر آثار مختلف او است. این مطالعه با همین هدف صورت می‌گیرد که با بازخوانی منظم آثار وی صورت‌بندی جامعی از دیدگاه او حاصل، و جایگاه اندیشه او در گفتمان معاصر نقد تاریخ‌مندی قرآن به‌روشنی تبیین شود.

۱. مقدمات و مبانی بحث

پیش از ورود به تحلیل دیدگاه عُمَری ضروری است چارچوب مفهومی و مبانی نظری بحث روشن شود تا مسیر بررسی منظم و منقح گردد. از آنجا که نقدهای عُمَری بر روی‌کرد تاریخی‌نگر به متن قرآن بر بستر فهم خاصی از تاریخ‌مندی و بر محورهای مشخص در رویارویی با این روی‌کرد استوار است، نخست باید معنای اصطلاحی و کاربرست‌های فکری تاریخ‌مندی گفتمان نوگرایان دینی تبیین شود.

۱-۱) مفهوم تاریخ‌مندی

در آثار نوگرایان مسلمان تاریخ‌مندی به معنای آن است که متون دینی در موقعیت تاریخی و جغرافیایی خاصی بیان شده، و از شرایط معین و معلومات مخاطبان آن عصر تأثیر پذیرفته است. تاریخ‌مندی تنها برخورداری از ویژگی‌های مکانی و زمانی نیست، بل که هر قانون کلی می‌تواند دست کم از مفاهیمی بهره‌برد که صبغه تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی خاصی داشته است. بر این پایه ضوابط شرعی که در متون دینی ذکر شده از حیث موضوع در ظرف مکان و زمان خاصی صادر شده، و به همین سبب موضوع آن با تغییر شرایط قابل دگرگونی است.

از این منظر اصطلاح تاریخ‌مندی به معنای جهان‌بینی و نگرشی است که در شکل کامل خود بر همه امور انسان اعم از فهم، عقل، شناخت، دین و مذهب، باورها، ارزش‌ها و... تأثیر می‌گذارد و در طول حیات انسان نقش تعیین‌کننده دارد؛ به طوری که هر کدام از امور گفته‌شده مختص اوضاع تاریخی خاص خود به‌شمار می‌آیند و به

زمان و اوضاع دیگری قابل تسری نخواهند بود (بنگرید به: عرب صالحی، **تاریخی نگری و دین**، ۵۰). در توضیح این معنا گفته‌اند:

عالم به اعتبار آنچه در آن است، از یک نگرش زمانی و مکانی متأثر گشته که تأثیر آن نسبی و دائمی است و نحوه تأثیر گذاری آن نیز به صورت صیورت و دگرگونی است. پس تاریخ‌مندی **قرآن** یعنی تأثیر پذیری متن آن از زمان، مکان و مخاطب (طعان، **العلمانیون...**، ۳۳۲).

به بیان دیگر، تاریخ‌مندی هر چیزی به معنای موقتی و عَرَضی بودن آن است؛ به جهت این‌که در اوضاع و شرایط خاصی به وجود آمده است و فقط در همان اوضاع کارایی دارد. معتقدان به تاریخ‌مندی **قرآن** هم همین معنا را اراده می‌کنند. از منظر ایشان وحی الهی همواره در معرض تفاسیر و برداشت‌های مختلف است و هر فهمی از متن هم تاریخ‌مند است و تحت تأثیر زمینه‌های متن در زمان‌های مختلف شکل می‌گیرد (بنگرید به: ایازی، «تاریخ‌مندی نصوص دینی»، ۵۰).

عُمَری در سخن از معنای اصطلاحی تاریخ‌مندی تصریح می‌کند این انگاره نخستین بار در آراء و اندیشه‌های اروپاییان در سده ۱۹م/ ۱۳ق جلوه‌گر شد و با تعبیری هم‌چون تاریخ‌گرایی از آن یاد کردند. انگاره تاریخ‌مندی پایه‌ای انقلاب‌های علمی و تحولات اجتماعی بزرگ در این سده رواج یافت و باور به تاریخ‌مندی امور به مثابه نگرشی واقع‌گرایانه شناخته شد. سپس این انگاره به ذهنیت نواندیشان عرب معاصر نیز راه یافت و ایشان به تطبیق آن با اندیشه اسلامی کوشیدند (عُمَری، **إشکالیه تاریخیة النص الدینی**، ۴۸). ورود اصطلاح تاریخ‌مندی به متون دینی اسلامی منجر به شکل‌گیری درک‌هایی شد که به باور عُمَری در تضاد با اعتقاد اسلامی قرار دارد و باعث زمان‌مند انگاری **قرآن** و حکم به بی اعتباری مرجعیت آن در زمان حاضر می‌شود (همان، ۷۴).

عُمَری برای نقد دیدگاه تاریخ‌مندی **قرآن** تلاش می‌کند از میان روی‌کردهای تاریخی‌نگر به **قرآن** دیدگاه شخصیت‌هایی را نقد و بررسی کند که در جهان اسلام — به ویژه جهان عرب — به این شناخته می‌شوند که الگوی متمایزی برای فهم دین بازنموده‌اند. وی، در کنار توجه به دیدگاه نواندیشان مختلف در جهان عرب معاصر، به دیدگاه محمد آرکون و نصر حامد ابوزید بیش از دیگران توجه کرده، و آن‌ها را مخاطب اصلی نقدهای خود قرار داده است.

۲-۱) دیدگاه آرکون درباره تاریخ‌مندی **قرآن**

نقد عقل اسلامی عنوانی است که محمد آرکون برای برنامه پژوهشی خود انتخاب کرده است. وی بر این باور است که عقل در هر دوره‌ای متناسب با فضای فکری حاکم بر آن دوره شکل می‌گیرد. از این‌رو اندیشه و عقل

دوره‌های آغازین اسلامی پاسخ‌گوی نیازهای دوران معاصر نیست. آرکون نگرشی تاریخی به همه ابعاد سنت اسلامی دارد و معتقد است که شناخت **قرآن** و دیگر نصوص دینی جز با شناخت زمینه تاریخی آن‌ها امکان‌پذیر نمی‌شود.

ارائه آثار وی در زمینه تفکر انتقادی در دهه ۱۹۷۰م/ ۱۳۵۰ش با نگارش کتابی با عنوان **نگرشی نو به قرآن** آغاز شد. آرکون تصریح می‌کند این کتاب —در قیاس با دیگر آثار درباره رویکردهای تاریخی نگر که واکنش‌های پرشماری را در میان مسلمانان برانگیخته— برای مطالعه سزاوارتر است (آرکون، **قراءة القرآن**، ۱۷). چنان‌که عُمَری دریافته، آرکون در این کتاب می‌خواهد بگوید هر تغییری که بر چارچوب‌های فکری سنتی عارض می‌شود یا هر پارادایم جدید که برای حل مسائل موجود مطرح و جای‌گزین چارچوب‌های سابق شکل می‌گیرد و آن‌ها را از میان می‌برد یا به حاشیه می‌راند درواقع با تحول فکریِ زمان‌مند حاصل می‌شود (بنگرید به: عُمَری، **إشکالیه...**، ۶۳). عُمَری معتقد است آرکون در این کتاب امور یقینی و پذیرفته دین اسلام هم‌چون ایمان به حجیتِ مُصَحَّفِ کنونی، حجیت سنت، جهانی بودن رسالت اسلام و امثال آن‌ها را به‌مثابه «چالش‌های سنتی» می‌انگارد و راه‌حلهایی نیز که برای تغییر باورها فرارو می‌نهد همان ابزارهای جدید فهم متن است که غریبان برای مطالعه کتب مقدس به‌کار می‌برند. آرکون ضمن تأکید بر دست‌آوردهای مثبت این ابزارها و شیوه‌ها می‌کوشد برای مطالعه متن **قرآن** هم همین شیوه‌ها را به‌کار بَندَد (همان‌جا).

به باور عُمَری، آرکون، با هدف تغییر باورها و اثبات تاریخ‌مندی **قرآن**، از علوم مختلفی —هم‌چون زبان‌شناسی، تاریخ ادیان، علوم اجتماعی، روان‌شناسی و انسان‌شناسی— بهره می‌جوید و متن دینی را برپایه آن‌ها می‌سنجد و تحلیل و نقد می‌کند. او برای تحقق یک‌چنین مطالعاتی روش‌های پژوهشی مختلف را بر متون اسلامی به‌ویژه **قرآن** می‌آزماید؛ روش‌هایی که پیش‌تر بر کتب مقدس مسیحیان و یهودیان هم آزموده شده‌اند. به باور او، آرکون درواقع چنین روش‌هایی را بر متن دین تطبیق می‌دهد و نتایج حاصل با روش‌های مختلف مطالعه در حوزه‌های تاریخ تطبیقی، تحلیل زبان شناختی، تأملات فلسفی مرتبط با تولید معنا را بر متن دینی تحمیل می‌کند. هدف او نیز درواقع همین است که **علوم اسلام تطبیقی** پدید بیاورد و مسائل دینی را این‌گونه بشناسد (همان، ۶۴).

۱-۳) دیدگاه ابوزید درباره تاریخ‌مندی قرآن

عُمَری دیدگاه‌های نصر حامد ابوزید را نیز نقد می‌کند. او می‌گوید ابوزید بر این باور است که باید نسبت به میراث دینی خود آگاهی علمی حاصل کنیم؛ آگاهی‌ای که با فهم اسطوره‌ای امور و نسبت دادن‌شان به عالم غیب درتقابل است. عُمَری نخست به هسته مشترک اندیشه ابوزید با خودش توجه نشان می‌دهد؛ این‌که **قرآن** اساس و

بنیان فرهنگ اسلامی است (برای عبارات ابوزید در این باره، بنگرید به: ابو زید، *النص*، ...، ۱۴۹)؛ سپس تمرکز خود را بر نقد بخشی از نظریه او متمرکز می‌کند که آن را پذیرفتنی نمی‌داند؛ این که ابوزید معتقد است باید با *قرآن* —البته هر متن دینی دیگری— هم‌چون یک محصول فرهنگی تعامل کنیم و آگاهی‌های علمی خود را درباره‌اش توسعه دهیم و محتوایش را نیز برپایه آن آگاهی‌های علمی فهم و تفسیر کنیم (*عُمَری، إشکالیه*، ۷۲).

وی به این گفتار ابوزید توجه نشان می‌دهد که می‌گوید با پی‌روی صرف از گذشتگان و اکتفاء به عبادات نمی‌توان به قرب الهی رسید؛ اعمالی تقرب به خدا را سبب می‌شوند که براساس آگاهی صورت گیرند (برای عبارت وی، نک: ابوزید، *النص*، ۱۷). *عُمَری* پس از استناد به این قبیل اقوال ابوزید از این می‌گوید که به باور وی گفتمان دینی گفتمانی ایدئولوژیک است نه گفتمانی علمی. منظور *عُمَری* از گفتمان مجموعه مباحث نظری است که در هر جامعه‌ای برپایه روابط قدرت اجتماعی در آن جامعه شکل می‌گیرند و بنیان‌های معرفت آن جامعه را پدید می‌آورند. *عُمَری* از مجموع آراء ابوزید این چنین استنباط می‌کند که وی معتقد است گرچه گفتمان دینی در ظاهر به علم اهتمام ویژه‌ای دارد، اما در باطن دشمنی عمیقی با آن می‌ورزد؛ زیرا دانش مزاحم گفتمان دینی است و جایگاه‌های آن را پی‌درپی تصرف کرده است (*عُمَری، إشکالیه*، ۷۲).

می‌دانیم از منظر ابو زید لازم است که مجموعه علوم *قرآن* بازنگری شود تا فهم جدیدی نسبت به متن *قرآن* شکل گیرد (ابوزید، *مفهوم النص*، ۱۱). به باور او، یک ویژگی‌های مهم فرهنگ عربی-اسلامی، محوری بودن متن دینی است و از همین رو شیوه‌های تولید دانش در این فرهنگ را نمی‌شود بدون آگاهی از متن دینی بازشناخت (بنگرید به: ابو زید، *النص*، ۱۴۹). در برابر، *عُمَری* یادآور می‌شود نتیجه چنین روی‌کردی جز ایجاد یک فهم اسلامی جدید برپایه تاریخ‌مندی متون دینی —خاصه متن *قرآن*— نیست؛ امری که *عُمَری* معتقد است نمی‌شود آن را برتافت. به باور *عُمَری*، ابوزید شیوه‌ای را برای تبیین مفهوم متن دینی به کار می‌گیرد که بر دو پایه بنا شده است: شناخت تحولات فکری انسان‌هایی که مخاطبان متن دینی هستند و اولین‌شان هم گیرنده متن یعنی پیامبر (ص) است؛ و شناخت فرهنگی که خود را در زبان و کلمات عصر نزول جلوه‌گر می‌کند (*عُمَری، إشکالیه*، ۷۳).

عُمَری یاد آور می‌شود ارتباطی که ابوزید میان متن و بستر فرهنگی آن ایجاد می‌بیند مستلزم تأثیر متقابل متن دینی و فرهنگ عصر نزول است. این نیز به این معنا است که متن *قرآن* خود را از زبان و فرهنگ عصر نزول و ضوابط دلالت جدا نکرده است (*عُمَری، إشکالیه*، ۷۳). این درواقع خلاصه نظر معتقدان به تاریخ‌مندی *قرآن*، و دقیقاً همان چیزی است که از یک سو نواندیشانی هم‌چون ابوزید می‌کوشند آن را در فضای معرفت‌شناختی اسلامی وارد کنند و از دیگر سو متفکرانی هم‌چون *عُمَری* حاضر به پذیرش آن به نحو مطلق نیستند.

۲. گونه شناسی عُمَری از روش‌های فهم قرآن

روی‌کرده‌های تاریخی‌نگر به ضرورت اصلاح روش (متدولوژی) برای فهم متن دینی تأکید، و هم‌زمان روش‌های سنتی برای تحقق این هدف را ناکارآمد ارزیابی می‌کنند. عُمَری روش‌های پیش‌نهادی ایشان برای فهم متون دینی را بازشناسی و نقد می‌کند. وی بر این تأکید دارد که تأملات و چالش‌های متفاوتی که نواندیشان خود را در فهم متون دینی با آن‌ها روبه‌رو می‌بینند حاصل مراجعه ایشان به دانش‌هایی متفاوت است؛ مثلاً در اثر آشنایی با روان‌شناسی مدرن است که آرکون الهیات اسلامی را با پرسش درباره ماهیت وحی روبه‌رو می‌کند؛ پرسش از این‌که افراد آگاهی‌های ماورائی را چه‌گونه کسب و چه‌گونه تفسیر می‌کنند و چه‌گونه آن‌ها را در حل مشکلات به‌کار می‌گیرند (عُمَری، *اشکالیه تاریخیة النص الدینی*، ۶۴).

۱-۲) روش‌های تاریخی

عُمَری بر این باور است که روی‌کردهای تاریخی‌نگر به متن قرآن، بیش از هر روش دیگری از روش نقد تاریخی^۱ بهره‌جسته‌اند. از نظر وی، استفاده از شیوه نقد تاریخی به‌خودی‌خود هم‌چون یکی از روش‌های معتبر در علوم انسانی پذیرفتنی است و ایرادی ندارد؛ زیرا با به‌کارگیری آن می‌توان پیشینه امور، نتایج مترتب بر وقوع هر رویداد، چگونگی تعاملات اجتماعی با هر پدیده در گذر زمان و مسائل مشابه را بازشناخت. با این حال، مشکل از نگاه عُمَری آن‌جا پدید می‌آید که غالب نواندیشان مسلمان در بررسی قرآن با استفاده از این شیوه شاخصه قداست متن دینی و وحیانی بودن آن را در مد نظر قرار نداده، و با قرآن همانند دیگر متون بشری اعم از ادبی، فلسفی، و غیره تعامل کرده‌اند (عُمَری، *اشکالیه*، ۱۹۲).

این نقد عُمَری متوجه دو روی‌کرد بنیادین در روش‌شناسی تاریخی نواندیشان است. یک روی‌کرد ایشان نادیده‌انگاری وحیانیت قرآن است. او معتقد است که تلقی کردن متن مقدس صرفاً هم‌چون یک متن تاریخی و نادیده‌گرفتن بُعد الهی آن از ابتدا یک خطای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی است؛ چراکه ماهیت قرآن را تقلیل می‌دهد. روی‌کرد ناصحیح دیگر ایشان به زعم وی تعمیم روش نقد تاریخی است. روش نقد تاریخی که برای بررسی متون بشری و تعیین صحت تاریخی آن‌ها پدید آمده، نمی‌تواند بدون تغییر در مورد متنی که مدعی خاستگاه الهی است به‌کار رود. این استفاده، به‌طور ضمنی، اعتبار الهی متن را زیر سؤال می‌برد و آن را به ابعاد صرفاً انسانی و تاریخی منحصر می‌کند.

عُمَری اشکال مهم دیگری را در خصوص انتخاب منابع از سوی نوگرایان مطرح می‌کند. به زعم وی آنان هنگام

1. Historical Criticism.

مطالعه قرآن با استفاده از شیوه تاریخی دچار غفلت از کتب تاریخی و دیگر منابع تاریخ اسلام شده‌اند (عمری، *اشکالیه*، ۱۷۷). او استدلال می‌کند که این کتب و منابع در چارچوب فرهنگ اسلامی و برای درک و تبیین متون دینی تألیف شده‌اند. آن‌ها نسبت به دیگر منابع تاریخی، فلسفی یا ادبی خارجی، به متون اسلامی و دینی نزدیک‌تر اند. بنابراین، این منابع هستند که باید پایه و مبنای فهم متون دینی بنیادی از جمله قرآن قرار گیرند. عمری معتقد است که هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که استفاده از این منابع برای فهم قرآن، خطاهای تحقیق را کاهش می‌دهد. از دیدگاه او، پژوهشی که در پی فهم یک متن دینی است، ابتدا باید از منابعی آغاز کند که از لحاظ فرهنگی و معرفتی، با آن متن هم‌خانواده‌اند تا بتواند فهمی معتبر و دقیق از آن ارائه دهد.

اشکال نهایی عمری به نواندیشان این است که چون می‌خواسته‌اند بر تاریخ‌مندی قرآن تأکید کنند، هنگام به‌کارگیری شیوه تاریخی، به منابع بحث خود گزینشی نگریسته، بخش مهمی از منابع اسلامی از جمله روایات نبوی و تفاسیر متقدم را نادیده گرفته‌اند. نوگرایان از منابعی بهره جسته‌اند که آن‌ها را به تاریخی دیدن محتوای پیام قرآنی نزدیک‌تر کند. این گزینش‌گری، به منظور اثبات نظریه پیشینی تاریخ‌مندی قرآن انجام شده و یک رویکرد جانب‌دارانه است؛ نه یک تحقیق بی‌طرفانه. به اعتقاد عمری، این‌گونه مطالعات که با کنارگذاشتن منابع اصیل اسلامی و گزینش منابع مؤید یک نظریه پیش فرض انجام شده‌اند به فهم صحیح و حصول آگاهی قابل‌اعتمادی از متون دینی نمی‌انجامند (عمری، *اشکالیه*، ۱۷۷). در نتیجه، از نظر او، رویکردهای تاریخی نوگرایان به دلیل نقض اصول روش‌شناسی معتبر و نادیده گرفتن ماهیت قدسی متن، در مسیر اصلی خود ناکام مانده‌اند.

۲-۲) روش‌های زبان‌شناختی

یکی از مهم‌ترین محورهای نقد عمری، تمرکز او بر روش‌شناسی زبان‌شناختی پیشنهادی آرکون است. آرکون معتقد بود که برای فهم متن قرآن باید از روش‌های زبان‌شناختی نوین بهره گرفت؛ روش‌هایی که به زعم وی در مطالعات سنتی اسلامی مغفول واقع شده است. او بر این باور بود که این روش‌ها می‌توانند به کشف معنای اصلی متن، به دور از تکلفات تفسیری و تأویلات مذهبی، کمک کنند (همان، ۶۸).

عمری با رد این ادعاء، دو اشکال عمده به رویکرد وی وارد می‌کند. اولین اشکال اصالت نداشتن این دیدگاه و بیگانه بودن این روش با متن قرآن است. عمری بر این باور است که روش‌های زبان‌شناختی غربی در بستر فرهنگی خاصی شکل گرفته‌اند که با بستر پیدایش متن قرآن تفاوت دارد. او بر ضرورت هم‌خوانی میان ابزار و موضوع تحقیق تأکید می‌کند. به عقیده او، ابزار پژوهش باید با طبیعت موضوع مطالعه سنخیت داشته باشد. از آنجاکه رویکردهای غربی بر مبنای فرهنگ، ادبیات و تاریخ خود شکل گرفته‌اند نمی‌توانند برای فهم متون

اسلامی که خاستگاهی متفاوت دارند کارآمد باشند (همان، ۱۸۴).

اشکال دیگر وی به دیدگاه آرکون با نظر به پی‌آمدهای اعتقادی است که تاریخ‌مند دیدن متن **قرآن** دارد. عُمَری معتقد است کاربرست روش‌های تاریخی‌نگر و زبان‌شناختی غربی در نهایت منجر به تاریخی‌شدن متن دینی می‌شود. به عبارت دیگر، این روی‌کردها متن را به مثابه یک پدیده تاریخی صرف می‌نگرند که ارزش آن محدود به زمان و مکان خاصی است. این دیدگاه به تضعیف اعتقاد به مرجعیت و سلطه فرازمانی **قرآن** می‌انجامد؛ چراکه متن را از جایگاه الهی و فراتاریخی خود خارج می‌کند. به اعتقاد عُمَری، چنین روی‌کردی نه تنها با ایمان اسلامی در تضاد است، بل که عملاً متن را از کارایی و کارآمدی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها ساقط می‌کند.

عُمَری در ادامه نقد خود، دو پرسش کلیدی را مطرح می‌کند و به آن‌ها پاسخ می‌دهد تا ادعاهای آرکون را به چالش بکشد. نخست می‌پرسد آیا علماء مسلمان از زبان‌شناسی غفلت کرده‌اند؟ در پاسخ به این پرسش به‌طور قاطع می‌گوید ادعای غفلت مسلمانان از مباحث زبانی و لغوی نادرست است. او تأکید می‌کند که علوم اسلامی، از جمله تفسیر، بلاغت و نحو، از همان سده‌های نخستین بر مباحث زبان‌شناختی و لغوی تمرکز ویژه‌ای داشته‌اند. بنابراین، اصل استفاده از ابزارهای زبانی برای فهم **قرآن** امر جدیدی در سنت اسلامی نیست؛ اختلافی اگر با تاریخی‌نگران هست نه بر سر اصل کاربرست ابزارهای زبان‌شناختی، بل که در ماهیت و خاستگاه این ابزارها است (همان‌جا).

پرسش دوم عُمَری این است که آیا روش زبان‌شناختی تنها راه پاسخ به ابهامات است؟ او با طرح این پرسش دیدگاه آرکون را که این روش را یگانه راه حل مشکلات می‌دانست به چالش می‌کشد. او در این‌جا به دیدگاه نصر حامد ابوزید نیز اشاره می‌کند که روش زبان‌شناختی را تنها دریچه‌ای جدید برای فهم متون می‌داند؛ نه یگانه راه حل. این‌گونه، عُمَری نشان می‌دهد که با ابزارگرایی مطلق آرکون مخالف، و بر این باور است که روش‌های زبان‌شناسانه نمی‌توانند به تنهایی و بدون بهره‌جویی از مبانی اعتقادی و معرفتی به فهم کامل متن دینی مدد رسانند. او در نهایت نتیجه می‌گیرد که روی‌کردهای تاریخی‌نگر، از جمله روش‌های زبان‌شناختی غربی، به دلیل تباین و اختلاف بنیادین میان ابزار تحقیق و متن مورد پژوهش، برای مطالعه **قرآن** کارآمد نیستند. نتایج حاصل از این روش‌ها، از جمله تاریخی‌دانستن **قرآن**، از نظر او نتایج نادرست و مغایر با مبانی اعتقادی اسلام اند. به همین دلیل، برای فهم صحیح **قرآن** باید از روش‌هایی استفاده کرد که با طبیعت و هدف الهی متن هم‌خوانی داشته باشند. این دیدگاه، نشان‌دهنده موضع متقابل عُمَری در برابر تجددگرایی و نگاه‌های سکولار به متون دینی است.

عُمَری از یک سو نگرش متفاوت نصر حامد ابوزید را به یاد می‌آورد که تا حدودی در تقابل با دیدگاه آرکون به روش‌های زبان‌شناسانه صرفاً هم‌چون ابزاری از ابزارهای مختلف فهم متن می‌نگرد و برای‌شان خصوصیتی قائل

نمی‌شود؛ ازدیگرسو، درحالی‌که ابوزید سعی دارد این روش را در خدمت فهم عمیق‌تر و زنده‌تر از متن قرار دهد، عُمری این روی‌کرد را از اساس ناکافی می‌داند. از نگاه عُمری، ابوزید نتوانسته است خطرات پنهان این ابزار را که در نهایت به تاریخی‌انگاری متن منجر می‌شود بازشناسد. عُمری این نقد را مطرح می‌کند که استفاده از زبان‌شناسی، فارغ از انگیزه اولیه ابوزید برای پاسخ‌گویی به نیازهای عصر جدید، در نهایت متن را از قداست و کارکرد فرازمانی‌اش تهی می‌کند.

عُمری بر خلاف ابوزید — که متن دینی را در درجه اول یک پدیده زبانی می‌بیند که نیازمند تحلیل است — بر ماهیت الهی و قدسی قرآن تأکید می‌کند. او معتقد است هرچند متن قرآن دارای ساختار زبانی است، اما این ساختار صرفاً یک بُعد از ابعاد آن است و نمی‌تواند همه حقیقت آن را توضیح دهد. از نظر عُمری، روی‌کرد ابوزید، با تقلیل دادن متن به یک پدیده صرفاً زبانی، به‌طور ناخودآگاه متن را از اعتبار الهی و فرازمانی آن جدا می‌کند.

افزون‌براین، عُمری، ابوزید را نیز متأثر از اندیشه‌های سکولار و هرمنوتیکی غربی می‌داند. درحالی‌که ابوزید می‌کوشد روی‌کرد خود را در چارچوب فهم اسلامی هم‌چون روشی برای مقابله با جمود فکری ارائه دهد، عُمری معتقد است این روی‌کرد در نهایت به حذف مرجعیت متن و جای‌گزینی آن با فهم خواننده منجر می‌شود. عُمری تأکید می‌کند که چنین روی‌کردی با اصول ایمان و اعتقاد اسلامی سازگار نیست؛ چرا که مرجعیت متن را به صورت مطلق نمی‌پذیرد. این‌گونه، عُمری، در نقد ابوزید، بر پیامدهای ناخواسته و معرفت‌شناختی روی‌کرد او تمرکز می‌کند، در حالی که نقد او بر آرکون بیش‌تر بر جنبه روش‌شناختی و عدم سنخیت ابزار غربی با متن اسلامی استوار است.

۲-۳) روش‌های انسان‌شناختی

نقد روی‌کردهای انسان‌شناسانه غربی به متن دینی هم بخشی دیگر از تلاش فکری مرزوق عُمری است. او معتقد است این روی‌کردها که اغلب از دل علوم انسانی و به‌طور خاص انسان‌شناسی غربیان برآمده‌اند، به دلیل بنیادهای معرفت‌شناختی متفاوت خود، صلاحیت لازم برای تحلیل و فهم کامل متن مقدس را ندارند. عُمری استدلال می‌کند که انسان‌شناسی به عنوان یک علم سکولار (غیردینی) و مادی‌گرا ابزاری نامناسب برای رویارویی با پدیده‌ای است که دارای ابعاد غیبی و الهیاتی است.

عُمری سه تفاوت بنیادین میان مبانی انسان‌شناسی و ماهیت متن قرآنی برمی‌شمرد که روی‌کرد انسان‌شناختی را برای فهم قرآن ناکارآمد می‌سازد. نخست، با انسان‌شناسی می‌تواند دلالت‌های مادی را بازشناخت؛ حال‌آن‌که

اساساً در متون دینی بحث بر سر دلالت معنوی است. انسان‌شناسی بر اساس داده‌های تجربی و مشاهده‌پذیر بنا شده و به دنبال فهم پدیده‌های مادی و فرهنگی است. بنابراین، دلالت و معنای حاصل از آن محدود به جهان مادی و محسوس است. در مقابل، متن **قرآن** علاوه بر دلالت‌های مادی (مانند احکام و قوانین اجتماعی)، دارای دلالت‌های عمیق معنوی و متافیزیکی است که فراتر از چارچوب‌های مادی و حسی قرار می‌گیرند. عُمَری معتقد است که روش‌های انسان‌شناسانه ما را به درک این لایه‌های معنوی پنهان نخواهند رساند (عُمَری، **اشکالیه**، ۱۸۴).

نقصان مهم دیگر از دید عُمَری بنا شدن انسان‌شناسی غربی انسان‌محوری و تقابلهش از این حیث با الوهیت‌محوری متن دینی است. انسان‌شناسی همان‌طور که از نامش پیدا است، قرار است انسان را به‌عنوان محور و مرکز همه پدیده‌ها و کنش‌ها در نظر بگیرد و مطالعه کند. با چنین روی‌کردی پدیده‌های دینی را نیز تنها از آن حیث که پدیده‌هایی انسانی و برآمده از نیازهای روان‌شناختی یا اجتماعی انسان اند تحلیل خواهد کرد. در مقابل، متون دینی و از جمله **قرآن** بر اساس توحید و الوهیت‌محوری بنا شده‌اند. از منظر این متون خدا محور اصلی هستی و منشأ همه امور است. نادیده‌گرفتن این بُعد الهی، به تحلیل‌های ناقص و تحریف‌شده از متن مقدس و تقلیل پیام‌های آن می‌انجامد (همان‌جا).

از نگاه عُمَری، سومین اشکال مهم توسعه روش‌های برگرفته از انسان‌شناسی آن است که تأکید بر بُعد مادی و اجتماعی متون دینی را در پی دارند و این‌گونه غفلت از ابعاد غیبی و معنوی این متون را سبب می‌شوند. انسان‌شناسی به دلیل مبانی سکولار خود، صرفاً به بُعد دنیوی و مادی انسان و دین می‌پردازد و دین را صرفاً به‌عنوان یک پدیده اجتماعی و فرهنگی بررسی می‌کند. این در حالی است که دین اسلام هم‌زمان دارای دو بعد مادی (دنیوی) و غیبی (معنوی) است. بُعد غیبی که شامل مفاهیمی چون وحی، معاد، و جهان‌های پس از مرگ است، از نگاه انسان‌شناسی مادی‌گرا پنهان می‌ماند. عُمَری تأکید می‌کند که غفلت از این بُعد بزرگ‌ترین نقص در روی‌کردهای غربی به دین است (همان‌جا).

عُمَری با اشاره به محدودیت‌های معرفت‌شناختی یادشده به انتقاد از پژوهشگران مسلمان معاصر می‌پردازد که بدون تحلیل انتقادی، از روش‌های پژوهشی غربیان و به‌ویژه مطالعات انسان‌شناختی ایشان برای فهم متون دینی بهره می‌برند. او این روی‌کرد را نوعی **تقلید کورکورانه** می‌داند که مانع توسعه معرفت‌شناسی اسلامی خواهد شد. نکته کلیدی در استدلال او این است که هیچ روش پژوهشی، حتی روش‌های مدرن غربی، مطلق و بی‌نقص نیستند. این روش‌ها ابزارهای بشری و مادی اند که مانند هر ابزار انسانی دیگری در معرض خطا و اشتباه قرار دارند و باید به‌طور مداوم نقد و بررسی شوند. او بر این پایه نگرش نواندیشان مسلمان را نقد می‌کند که می‌پندارند

با به‌کارگیری این روش‌ها، به یک **علمیت** مطلق دست یافته‌اند. از نگاه عُمری، ارزش یک دانش یا روش پژوهشی نه به جدید بودن آن، بلکه به صحت و کارآمدی آن در چارچوب مبانی معرفتی خاص خود است (عُمری، *إشکالیه*، ۱۷۶؛ نیز، بنگرید به: عبدالرحمان، *تجدید المنهج*، ...، ۱۰).

۳. چالش‌های عموم روی‌کردهای تاریخی‌نگر

تأکیدی که روی‌کردهای تاریخی‌نگر در تفسیر **قرآن** بر زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و زبانی زمان نزول دارند آن‌ها را با چالش‌های روش‌شناختی مهمی همراه می‌کند از دیدگاه عُمری توجه به آن‌ها ضروری است.

۳-۱) انطباق موضوع و روش و سوگیری‌های غیرعلمی

یکی از چالش‌های مهم در کاربرد روش‌های تاریخی‌نگر غربی در فهم **قرآن** به تفاوت‌های مبانی میان موضوع و حیانی و ابزارهای معرفتی بازمی‌گردد. از منظر عُمری، متن **قرآن** به‌عنوان متنی وحیانی، در ساحت معنایی، غایت‌شناسی و منشأ صدور با متون مورد مطالعه در سنت فکری غرب متفاوت است؛ زیرا مطالعات غربی عمدتاً با متونی سر و کار دارند که محصول تجربه تاریخی و بشری‌اند؛ نه متنی که مدعی وحی الهی است (عُمری، *التاریخیه*، ...، ۱۴).

افزون بر این، ابزارهای فهم در سنت غربی بر زبان‌ها، اصطلاحات و چارچوب‌هایی مبتنی است که فاصله معرفتی و زبانی با زبان و فرهنگ قرآنی دارد. ترجمه این ابزارها در بستر مطالعات قرآنی مستلزم فرایندی پیچیده است که شامل ترجمه، بازخوانی و گاه بازتعریف مفاهیم است؛ فرایندی که همواره با مخاطراتی مانند عدم انطباق معنایی، تحریف ناخواسته مفاهیم و تداخل پیش‌فرض‌های بیگانه با سنت اسلامی همراه است. عُمری تأکید می‌کند که روند به‌کارگیری این روش‌ها زمانی به تعارض می‌انجامد که روش، به جای آن‌که تابع متن باشد، متن را تابع خود می‌سازد و معیارها و انتظارات خاص خود را بر آن تحمیل می‌کند (عُمری، *إشکالیه*، ۱۸۳).

به باور عُمری، این نه لزوماً یک آسیب مطلق، بلکه یک چالش در سازگاری روش و موضوع است که در هر پژوهش قرآنی باید به‌دقت و با نگاه انتقادی مورد توجه قرارگیرد. اساس کار پژوهشی و علمی آن است که همه جوانب موضوع پژوهیده لحاظ شود و همه جزئیات آن بررسی گردد تا احاطه‌ای جامع نسبت به متن حاصل شود و نتایج به‌دست‌آمده دقیق و قابل‌اعتماد باشد. در غیراین‌صورت پژوهش ناقص خواهد بود و نمی‌توان به نتایج آن اطمینان علمی داشت. از همین‌رو عُمری در نقد روی‌کردهای تاریخی‌نگر تصریح می‌کند که آنان در فرایند مطالعه **قرآن** اصول بنیادین پژوهش را رعایت نکرده و گزینشی عمل کرده‌اند.

برای نمونه، در تحلیل آیات مربوط به وحی، برخی از این پژوهشگران با استناد به روایت نادر و ضعیفی

هم‌چون داستان غرانیق — که عُمَری معتقد است بر پایه منابع معتبر اسلامی مردود شناخته شده می‌شود — کوشش کرده‌اند تا تجربه وحی را به بُعد بشری و ذهنی پیامبر^(ص) فروکاهند؛ در حالی که این روایت، هم از نظر سندی مخدوش است و هم از نظر محتوایی متناقض با اصول قرآنی است (عُمَری، *اشکالیه*، ۱۹۵). هم‌چنین در مطالعه سنت نبوی تمرکز ایشان بیش‌تر بر احادیثِ شاذ و نادر بوده است. علاوه‌بر این به‌جای استفاده از منابع اصلی و معتبر مانند *صحیح بخاری* یا آثار اصیل تفسیری، به روایات غیرمشهور و گاه حتی جعلی تکیه می‌کنند. این خود نشان از سوگیری غیرعلمی ایشان دارد.

عُمَری این شیوه گزینشی را در تضاد با مقاصد عمومی دین می‌داند؛ زیرا *قرآن* نظامی کامل از اعتقادات، احکام و اخلاق را ارائه کرده است و شمولیت آن ایجاب می‌کند که رویارویی با آن نیز جامع‌نگرانه و منصفانه باشد (عُمَری، *اشکالیه*، ۲۰۰). این مقاصد عمومی کیفیت و چگونگی تعامل مسلمانان با متن وحی را تعیین می‌کند. بنابراین، از آنجایی که دین اسلام و *قرآن* تمام جوانب زندگی بشر را در بر می‌گیرد، صحیح نیست که در تعامل با آن به‌صورت گزینشی عمل شود.

۲-۳) چالش فهم و تأویل

نظریه سنتی فهم متون در فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی پیشامدرن این است که: (۱) الفاظ در اصل برای دلالت بر معنایی مشخص قرارداد شده‌اند؛ (۲) مؤلفان در هنگام کار بست الفاظ آن‌ها را غالباً در همان معنای قراردادی به‌کار می‌برند؛ (۳) در مواردی اندک نیز ممکن است مؤلفان الفاظ را در معنایی مجازی (که از جهاتی نزدیک به معنای قراردادی برای لفظ ولی متفاوت با آن است) به‌کار ببرند و البته در این فرض حتماً قرینه‌ای در سخن خود قرار می‌دهند که خواننده متوجه عبورشان از معنای قراردادی لفظ بشود؛ (۴) دلالت متون در نهایت نه تابع قرارداد اولیه واضعان کلمات، که تابع اراده متکلمان است (برای توضیح این مبنا، بنگرید به: مظفر، *اصول الفقه*، ۲۸/۱-۳۰). این نظریه در عصر مدرن به چالش کشیده شد. نظریه‌پردازان این دوران تأکید کردند که دلالت بیش از آن‌که تابع وضع واضعان یا اراده سخنوران باشد نتیجه ذهنیت‌های شنوندگان است. این‌گونه، نظریه‌پردازان فهم متون در دوران معاصر قائل به مرگ نویسنده شدند و بر استقلال دلالتی متن تأکید نمودند (بنگرید به: واعظی، *درآمدی بر هرمنوتیک*، ۶۸).

عُمَری صاحبان روی‌کردهای تاریخی‌نگر به متن *قرآن* را پی‌رو نظریه‌های جدید فهم متون می‌داند. می‌گوید اینان در سخن از فهم متون اصطلاح *هرمنوتیک* را جای‌گزین اصطلاح *تأویل* (یا همان فهم نظری و استدلالی متون) کرده‌اند. آن‌ها این کار را برای توجیه ایدئولوژی *هرمنوتیکی* رایج برای مطالعه کتب مقدس انجام داده‌اند

(عُمَری، *إشکالیه*، ۱۹۶). عُمَری بر این باور است که تأویل از آن جهت که یکی از ابزارهای مطالعه *قرآن* و کشف معنای حقیقی آیات *قرآن* است، مورد استفاده علما و مفسران قرار گرفته و در ابعاد مختلف علوم اسلامی امری جایز بوده است. با این حال، نواندیشان عرب هنگام مطالعه متن *قرآن* از علم تأویل بر اساس معنایی که علماء اسلام برای آن تعریف کرده‌اند استفاده نکرده‌اند؛ بل که تأویل را به معنای رایج در فرهنگ غرب یعنی هرمنوتیک به کار گرفتند (عُمَری، *التاریخیه*، ۲۳).

از نگاه عُمَری، هنگامی که روی‌کردهای تأویل بر مبنای دیدگاه اسلامی را با روی‌کردهای هرمنوتیک مدرن مقایسه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که هرمنوتیک در مقایسه با تأویل دیدگاه نادری است. اصحاب هرمنوتیک می‌گویند که باید فهم را مرتبط با یک زمان و متن را مربوط به زمانی دیگر قرار بدانیم. این سبب می‌شود که مرجعیت دیگری برای آگاهی شکل بگیرد و عقل انسان به جای تعالیم الهی منبع شناخت معرفی شود (عُمَری، «هرمنوطیقا النص الدینی...»)، (۴۵۰). بنابراین، تأویل در روی‌کردهای تاریخی‌نگر یک خوانش علمی و مورد اعتماد نیست؛ بل که خوانشی گزینشی و التقاطی محسوب می‌شود.

۳-۳) چالش سبب نزول

اسباب نزول جایگاهی مهم در میان علوم *قرآن* دارد و علماء اسلام همواره برای این علم اهمیت ویژه‌ای قائل بوده‌اند. از منظر ایشان، آیات *قرآن* به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: آیاتی که به صورت آغازین و بدون وجود علت یا روی‌داد خاصی نازل شده‌اند، و آیاتی که در پی یک حادثه یا واقعه مشخص نازل گردیده‌اند (بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ۳۸). عُمَری در نقد آراء نواندیشان درباره آیات دارای سبب نزول خاص به دیدگاه‌های مختلف در این زمینه اشاره می‌کند. وی توضیح می‌دهد که برخی از نواندیشان معتقد اند هر آیه یا مجموعه‌ای از آیات سبب نزول خاص خود را دارد. گروهی دیگر نیز ادعاء می‌کنند که سوره‌های آغازین دوره مکّی که در اوائل بعثت نازل شده‌اند فاقد سبب نزول، اما همه سوره‌های پس از آن دارای سبب نزول اند. او یادآور می‌شود محتوای سوره‌های نخستین عمدتاً اعتقادی است. پس اگر طبق دیدگاه دوم بپذیریم که این سوره‌ها سبب نزول ندارند، باید نتیجه بگیریم که دست‌کم آیات اعتقادی تاریخ‌مند نیستند (عُمَری، *إشکالیه*، ۱۶۷).

از سوی دیگر، صاحبان روی‌کردهای تاریخی‌نگر ادعاء می‌کنند که تعیین اسباب نزول برای آیات *قرآن* حاصل اجتهاد علماء و بر پایه معلومات و داده‌های درست‌رس مفسران بوده، و در نتیجه، خود اسباب النزول یک آگاهی حاصل شده با اجتهاد، و هم‌چنین تاریخ‌مند است؛ یعنی توسط اشخاصی در زمان و مکان مشخصی شکل گرفته است. این نیز که بحث از اسباب نزول در عصر نزول *قرآن* مطرح نبوده و در دوره تابعین شکل گرفته است این

احتمال را تقویت می‌کند که گذشتِ زمان بر حافظهٔ راویان اثر گذاشته، و جزئیات روی‌دادها را در معرض فراموشی و تحریف قرار داده است. عُمَری در پاسخ به این استدلال تأکید می‌کند شمارِ آیاتی که سبب نزول خاص و معتبری برای آن‌ها نقل شده، از پنج درصدِ کلِ آیاتِ **قرآن** تجاوز نمی‌کند. به باور او، نواندیشان به مواردی نادر و استثنائی تمسک جسته‌اند و از آن‌ها قاعده‌ای کلی ساخته‌اند. این روی‌کردِ گزینشی یک توجیه بیش‌تر ندارد و آن کوشش نواندیشان تاریخی‌نگر برای مرتبط و انمودنِ کلِ متنِ **قرآن** به زمینه‌های تاریخی و اسباب نزول خاص است (عمری، **إشکالیه**، ۱۹۷).

این‌گونه، از نگاه عُمَری روی‌کردهای تاریخی‌نگر در فرآیند مطالعهٔ **قرآن** با آیاتی روبه‌رو بوده‌اند که دارای سبب نزول اند؛ اما نواندیشان تاریخی‌نگر — از آن‌جاکه گزینشی عمل می‌کنند و به نمونه‌های محدود و غیرقابل‌تعمیم تکیه دارند — می‌کوشند پندارهٔ **تاریخ‌مندی مطلق قرآن** را تقویت کنند و این حکم را به اکثریتِ قریب به اتفاقِ آیاتِ **قرآن** تسری دهند. این در حالی است که در برابرِ حجمِ عظیمِ آیاتی که بدون سببِ نزول خاصی نازل شده‌اند شمارِ آیات دارای سبب نزول اندک و ناچیز است.

۴-۳) چالش نگارش و تدوین **قرآن**

موضوع دیگری که در روی‌کردهای تاریخی‌نگر به **قرآن** مورد تأکید قرار گرفته تأخیرِ تدوینِ **قرآن** تا عصر عثمان خلیفه سوم است. گزارش‌های اسلامی دربارهٔ جمع و تدوینِ **قرآن** متنوع اند. برخی از این گزارش‌ها حاکی است که **قرآن** برای نخستین بار در زمان پیامبر^(ص) گردآوری شد (بنگرید به: یعقوبی، **التاریخ**، ۸۰ / ۲؛ ابوداود، **سنن**، ۴۲۵). در منابعی شیعی سخن از آن می‌رود که بعد از ایشان نیز علی^(ع) در گردآوریِ **قرآن** کوشید (بنگرید به: مجلسی، **بحار الأنوار**، ۴۰ / ۸۹؛ نیز، بنگرید به: بلاغی، **آلاء الرحمن**، ۱۸ / ۱). عامهٔ مسلمانان هم از این می‌گویند که خلیفهٔ اول ابوبکر هم زید بن ثابت را امر به نگارش نسخه‌ای از **قرآن** کرد (سیوطی، **الاتقان**، ۱ / ۱۸۲). روایات اسلامی حاکی است که اشخاص دیگری هم چون اُبی بن کعب و ابن مسعود نیز اقدام به کتابت و جمع‌آوریِ **قرآن** کردند (بنگرید به: رامیار، **تاریخ قرآن**، ۳۳۷). باری، قول مشهور در جهان اسلام این است که مصاحف بالاخره در زمان عثمان خلیفه سوم یکسان‌سازی و به همهٔ سرزمین‌های اسلامی ارسال شد (برای روایت‌ها در این باره، بنگرید به: بخاری، **الصحيح**، ۳۲۳ / ۶؛ ابن‌اثیر، **الکامل**، ۱۱۱ / ۳-۱۱۲).

عُمَری توضیح می‌دهد که تأخیرِ تدوینِ **قرآن** برپایهٔ قول مشهور زمینه‌ساز تردیدهایی در مصحف کنونی برای نوگرایان شده است. آنان با نقد گزارش‌های تاریخی فوق زمینه‌ساز طرح این سؤال می‌شوند که آیا **قرآن** موجود همان قرآنی است که از جانب خدا بر پیامبر نازل شد یا دچار تحریف شده است. گذشته‌ازاین، جمع‌آوری و

تدوین **قرآن** توسط یک شخص عادی که فاقد ارتباط با وحی بوده است پنداره تاریخ‌مندی **قرآن** را تقویت می‌کند (بنگرید به: عُمَری، *إشکالیه*، ۱۹۸).

عُمَری در مقام نقد این پندار معتقد است کاربرست صحیح روش تحلیل تاریخی مستلزم بهره‌گیری حداکثری از منابع است. باین‌حال، در بحث نوگرایان درباره نگارش و تدوین **قرآن** مشاهده می‌شود که بررسی‌های تاریخی کاملاً گزینشی انجام شده‌اند. به بیان دیگر، اموری که با دیدگاه نوگرایان تطابق دارد اخذ، و حقایقی که مخالف دیدگاه‌شان است نادیده انگاشته می‌شود. ابزار پژوهش تاریخی که نواندیشان برای حل مسئله جمع‌آوری و تدوین **قرآن** به کار می‌برند از دقت و قاطعیت کافی برخوردار نیست. اگر از این ابزار به‌طور حقیقی و با همان دقت لازم استفاده می‌شد آشکار می‌شد که تلاش عثمان درباره تدوین و نگارش **قرآن** نگارش اولیه **قرآن** نبود؛ بل که کوششی برای یک‌سان‌سازی مصاحف بود. او می‌افزاید اقدامات پیامبر^(ص) از وحی سرچشمه می‌گیرد و به طور یقینی **قرآن** برای اولین بار به امر پیامبر^(ص) تدوین شده است و امکان ندارد در امر تدوین و نگارش **قرآن** دچار خطا شود. آیات **قرآن** هم صراحت دارد که پیامبر از هرگونه گناه و خطا و اشتباهی مصون است. بنابراین نمی‌توان در صحت کار پیامبر^(ص) شک و تردید کرد و آن اقدامات را مادی و تاریخ‌مند انگاشت (عُمَری، *إشکالیه*، ۱۹۸).

در پایان بحث باید افزود گرچه عُمَری با انگیزه دفاع از قداست و اصالت و حیانی **قرآن** به روی‌کردهای تاریخی نگر می‌تازد و تاریخ‌مندی را به نفی قداست و نسبی‌گرایی مطلق تقلیل می‌دهد، می‌توان میان دو نگرش فرق‌گزارد: تاریخ‌مندانگاری اصل وحی، و تاریخ‌مندانگاری بستر نزول. گرچه از نگاه یک مسلمان اصل پیام **قرآن** امری تاریخی و زمانمند نیست و حقیقتی فرازمان را باز می‌نمایاند، بستر نزول وحی می‌تواند متأثر از عوامل تاریخی مختلف باشد. این هیچ آسیبی به ثبات اهداف الهی از نزول وحی و اعتبار پیام و حیانی نمی‌رساند.

نتیجه

کوشش انتقادی مرزوق عُمَری به روی‌کردهای تاریخ‌نگار در فهم **قرآن** مصروف این شده است که تعارض‌های معرفتی و روش‌شناختی این روی‌کردها را باز نماید. عُمَری تصریح می‌کند که پنداره تاریخ‌مندی **قرآن**، به‌رغم ادعای علمی بودن آن، متضمن مفروضاتی است که با مبانی اعتقادی دین اسلام —هم‌چون و حیاتیت، قداست، و جاودانگی **قرآن**— ناسازگار است. وی روی‌کرد تاریخی‌نگار را نه صرفاً یک شیوه تفسیر متون، که گفتمانی برآمده از عقلانیت سکولار می‌داند؛ گفتمانی که در پی بازتعریف بنیادین دین و متون دینی است. اصلی‌ترین نتیجه این دیدگاه به نظر او فروکاست **قرآن** از یک متن الهی و وحیانی به یک پدیده زبانی، اجتماعی و تاریخی است. این نگرش به نظر او در عمل به نفی جوهر قدسی وحی، نسبی‌سازی حقیقت و سلب مرجعیت دینی از **قرآن**

می‌انجامد.

عُمَری هم‌چنین هشدار می‌دهد که پذیرش بی‌چون‌وچرای روش‌های غربی در تحلیل متون دینی بدون نقد معرفت‌شناختی آن‌ها — همان کاری که به نظرش نوگرایان دینی کرده‌اند — مسلمانان را در معرض خطری هم‌چون گسل فرهنگی، ازخودیگانگی دینی و حذف تدریجی وحی از حیات فردی و اجتماعی قرار می‌دهد. به باور وی این روی‌کرد در تضاد کامل با تجربه تاریخی تمدن اسلامی است؛ تمدنی که همواره توانسته است خود را با اجتهاد درون‌زا و بازخوانی بومی با تحولات عصری هم‌آهنگ بکند، بی‌آن‌که از اصول خود بگذرد.

براین‌اساس عُمَری خواستار بازگشت به سنت تفسیری اسلامی است؛ بازگشتی نه به معنای جمود و تکرار گذشته بل‌که در قالب بازآفرینی نوگرایانه عقلانی و معرفتی با حفظ چارچوب ابزارهای معرفتی اسلامی است. وی بر آن است که راه اصلاح دینی نه در جای‌گزینی روش‌های بیرونی، بل‌که در به‌کارگیری خلاقانه و نقادانه میراث معرفتی اسلامی و تفسیر وحی با روی‌کردی عقلانی-ایمانی است.

عُمَری بدون تفکیک میان روش و مبنا، هرگونه بهره‌گیری از ابزارهای تحلیل تاریخی، زبان‌شناختی یا انسان‌شناختی غربی را به منزله پذیرش مبانی معرفتی غرب می‌شناساند. نگاه وی به گفتمان نواندیشی با نوعی تقابل دوگانه میان عقل سنتی و عقل مدرن همراه است. ازهمین‌رو، در کنار توجه به ملاحظات وی در نقد تاریخی‌نگری، ضرورت دارد که بازخوانی متون دینی با این روی‌کرد ادامه یابد و البته با ملاحظات انتقادی همراه و تدقیق شود.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آرکون، محمد، *الفکر الإسلامی قراءة علمية*، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۶م.
- ۳- آرکون، محمد، *الفکر الاسلامی نقد واجتهاد*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۱۹۸۶م.
- ۴- آرکون، محمد، *الفکر الأصولی واستحالة التأویل*، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۹م.
- ۵- آرکون، محمد، *القرآن من التفسیر الموروث إلى تحلیل الخطاب الدینی*، بیروت، دارالطلیعة، ۲۰۰۵م.
- ۶- آرکون، محمد، *تاریخية الفكر العربی الاسلامی*، ترجمه هاشم صالح، بیروت، مرکز الإنماء القومي، ۱۹۹۸م.
- ۷- آرکون، محمد، *قراءة القرآن*، ترجمه هاشم صالح، بیروت، دارالطلیعة، ۲۰۰۵م.

- ۸- آرکون، محمد، **نحو نقد العقل الاسلامی**، بیروت، دارالطبعة، ۲۰۰۹ م.
- ۹- آلبانی، محمد ناصرالدین، **تحذیر الساجد من اتخاذ القبور مساجد**، ریاض، دارالمعارف، ۲۰۰۳ م.
- ۱۰- ابن تیمیه، احمد، **مقدمة فی اصول التفسیر**، تحقیق عبد الرحمن عمیره، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۱- ابن اثیر، علی بن محمد، **الکامل**، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۵ م.
- ۱۲- ابوزید، نصر حامد، **النص، السلطه، الحقیقه**، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۵ م.
- ۱۳- ابوزید، نصر حامد، **مفهوم النص**، ریاض، دار هنداو، ۲۰۱۷ م.
- ۱۴- ابوزید، نصر حامد، **نقد الخطاب الدینی**، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۴ م.
- ۱۵- اسعدی، محمد، **آسیب شناسی جریان‌های تفسیری**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۶- ایازی، سید محمدعلی، **«تاریخ مندی نصوص دینی»**، علوم حدیث، شماره ۲۸-۲۹، ۱۳۸۲ ش.
- ۱۷- بخاری، محمد بن اسماعیل، **الجامع الصحیح**، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۵ ق.
- ۱۸- بلاغی، محمد جواد، **آلاء الرحمن**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۹- حسنی، سیدحمیدرضا، **عوامل فهم متن در دانش هرمنوتیک و علم اصول استنباط**، تهران، نشر هرمس، ۱۳۹۳ ش.
- ۲۰- خلف الله، محمد احمد، **الفن القصصی فی القرآن الکریم**، قاهره، دار سینا للنشر، ۱۹۹۹ م.
- ۲۱- رامیار، محمود، **تاریخ قرآن**، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
- ۲۲- رجبی، محمود، **روش‌شناسی فهم قرآن با تأکید بر عنصر تاریخ مندی**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۶ ش.
- ۲۳- رضایی اصفهانی، محمدعلی، **منطق تفسیر قرآن**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۵ ش.
- ۲۴- زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، قم، نشر ادب الحوزه.
- ۲۵- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، **الاتقان فی علوم القرآن**، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.
- ۲۶- شاکرین، حمیدرضا، **مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
- ۲۷- طعان، احمد ادریس، **العلمانیون و القرآن الکریم تاریخیه النص**، ریاض، دار ابن حزم، ۱۴۲۸ ق.
- ۲۸- عبدالرحمان، طه، **تجدید المنهج فی تقویم التراث**، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۷ م.
- ۲۹- عبدالرحمان، طه، **روح الحداثه: المدخل إلى تأسيس الحداثه الاسلامیه**، بیروت: المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۶ م.

- ۳۰- عرب صالحی، محمد، *تاریخی نگری و دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۹۱ ش.
- ۳۱- عُمَری، مرزوق، «التاریخية: المفهوم و توظيفاته الحداثية»، *اسلامية المعرفة*، شماره ۶۳، زمستان ۲۰۱۱ م.
- ۳۲- عُمَری، مرزوق، «هرمنیوطیقا النص الدينى وعلم أصول الفقه. أية علاقة؟»، *المعیار*، ۱۴۱۳ ق، شماره ۳۳ (عدد خاص بالملتقى الدولي: القرآن بين النص والواقع)، جلد دوم، صفر ۱۴۳۵ ق/ دسامبر ۲۰۱۳ م، ص ۴۴۱-۴۶۵.
- ۳۳- عُمَری، مرزوق، *إشكالية تاريخية النص الدينى فى الخطاب الحداثى العربى المعاصر*، بیروت، منشورات ضفاف، ۱۴۳۳ ق.
- ۳۴- فرزولی، هاجر، «جهود مرزوق العُمَرى فى التعريف بعلماء الجزائر من خلال كتابه العقيدة والفكر»، *المجلة الجزائرية للدراسات الاسلاميه*، المجلد ۲، عدد ۱، ص ۹۱-۱۳۱، ۲۰۲۴ م.
- ۳۵- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- ۳۶- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ ق/ ۱۳۷۵ ش.
- ۳۷- معرفت، محمد هادی، *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*، ترجمه حسن حکیم باشی و همکاران، قم، موسسه فرهنگى التمهيد، ۱۳۸۵ ش.
- ۳۸- واعظی، احمد، *دوامدى برهرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، ۱۳۹۷ ش.
- ۳۹- یعقوبی، احمد بن اسحاق، *التاریخ*، بیروت، دار صادر