

گونه‌شناسی و تحلیل انتقادی رویکردهای تاریخی‌نگر اندیشمندان معاصر در فهم قرآن

محمد مولوی^۱، حمید ایماندار^۲ و حسن زرنوشه فراهانی^۳

چکیده

دیدگاه‌های متعدد و بعضاً متناقض از مفهوم و گستره تاریخی‌نگری در تفسیر متن وحیانی در اندیشه‌ی دانشمندان معاصر دین پژوه، لزوم گونه‌شناسی، تحلیل و تنقیح دیدگاه‌ها را برای ارائه رویکردی اعتدالی و ضابطه‌مند منجر شده است. سه رویکرد «تاریخی‌نگری به معنای تکوین متن وحیانی در بستر تاریخ»، «شکل‌گیری قرآن کریم تحت سیطره‌ی فرهنگ عربی» و «تاریخ‌مندی برگرفته از مبانی هرمنوتیک فلسفی» از مهمترین رویکردهای چالش برانگیز در میان اندیشمندان معاصر است. پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی نشان داده است، تاریخی‌نگری در صورتی مقبول است که صرفاً به مثابه رویکرد معرفتی، مبین قرائن تاریخی مقارن عصر نزول باشد و به هویت عینی اصل متن وحیانی خدشه وارد نکند. همچنین نشان داده است که برخی گونه‌های فهم تاریخی متن؛ همچون «تفسیر با ابزار هرمنوتیک فلسفی» و «تفسیر ادبی معاصر» در برخی تقاریر آن به خاطر وجود اشکالاتی باید تصحیح و تعدیل گردد. از این‌رو، قرآن کریم در عین ناظر بودن بر واقعیت‌های زندگی مخاطبان عصر نزول، دارای هویتی ماورائی و معلول مشیت الهی، نه متغیرهای بشری است تا با دگرگونی آن‌ها متن نیز تحول یابد.

کلید واژه‌ها: تحلیل انتقادی، تاریخی‌نگری، تاریخ‌مندی، هرمنوتیک فلسفی، تفسیر ادبی قرآن، اندیشمندان معاصر.

^۱ . دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی ره (نویسنده مسئول): molavi@isr.ikiu.ac.ir

^۲ . استادیار دانشگاه شیراز: hamidimandar@yahoo.com

^۳ . استادیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی: zafar_211@yahoo.com

۱. بیان مسئله

یکی از دامنه‌دارترین مباحث معاصر در حوزه تفسیر متون وحیانی حضور عنصر تاریخی‌نگری در این فرآیند است که علی‌رغم مطالعات فراوان در این زمینه، درباره گونه شناسی حضور مؤلفه‌های تاریخی‌نگری، پژوهشی جدی صورت نگرفته است. در این پژوهش به جای اصطلاح تاریخمندی از اصطلاح تاریخی‌نگری استفاده شده است چرا که آنچه از عنوان تاریخمندی به ذهن تبادر می‌کند نوعی حضور تاریخ در امر تفسیر است که قائل به حضور پررنگ و حداکثری تاریخ در این باره است و بعضاً با روش‌های تفسیری نوظهور مبتنی بر علوم انسانی همچون هرمنوتیک، انتروپولوژی، سمانتیک و... مرتبط است. ولی عنوان تاریخی‌نگری می‌تواند ناظر به گونه‌های مختلف و مشکک عنصر تاریخ به جهت میزان تأثیر باشد؛ به گونه‌ای که در این عنوان می‌توان هم تأثیر تاریخ به شکل نافذ دانستن عنصر اسباب نزول را متصور شد و هم از تاریخمندی به معنای معاصر کنونی به مثابه نماد حضور حداکثری این مؤلفه سخن به میان آورد.

نهایت اینکه پژوهش حاضر برآن است نقش عنصر تاریخ را در امر تفسیر تبیین نموده و نحله‌ها و مکاتب مختلف تفسیری در اعصار مختلف را مورد ارزیابی قرار دهد. رهاورد این تلاش علمی در کنار استقصاء و طبقه بندی روش‌های تفسیری به جهت حضور عنصر تاریخی‌نگری به دست دادن مشی میانه و معقول از استعمال این مؤلفه در تفسیر صحیح قرآن کریم خواهد بود. در پیشینه پژوهش نیز باید گفت که درباره تاریخمندی نص و تاریخی‌نگری فهم قرآن در کتاب‌ها و مقالات به طور کلی صحبت به میان آمده است. از جمله افرادی همچون سعیدی روشن در کتاب «تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن»؛ احمد واعظی در کتاب «نظریه تفسیر متن» و مقاله «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخمندی قرآن»؛ ابوالفضل ساجدی در کتاب «زبان قرآن»؛ همچنین محمد عرب‌صالحی در برخی از مقالاتش از قبیل «تحلیل و نقد مبنای انسان‌شناختی تاریخمندی قرآن» و دیگران کم و بیش به بحث پرداخته‌اند ولی ضمن پاسداشت زحمات پیشینیان؛ به طور خصوص درباره مسئله مورد پژوهش در مقاله حاضر یعنی گونه‌شناسی و تحلیل رویکردهای تاریخی‌نگر در اندیشه دانشمندان معاصر تحقیقی علمی یافت

نشد، از این رو، این پژوهش می تواند در جای خود جدید باشد.

۲. دیدگاه‌های مختلف درباره مفهوم و گستره عنصر تاریخی‌نگری

درباره مفهوم تاریخی‌نگری می توان از دو نوع حضور عنصر تاریخ در میان روش‌های تفسیری از صدر اول تا دوره معاصر، سخن گفت. نخست تاریخی‌نگری به معنای تکوین متن وحیانی در بستر تاریخ؛ به این معنا که نمی توان این قضیه را نفی نمود که قرآن کریم در بستر تاریخ شکل گرفته است. پس توجه به قرائن منفصل از نص همچون سبب نزول آیات نیز با همین نگرش توجیه‌پذیر خواهد بود؛ اما تلقی ما از این مفهوم می تواند متفاوت باشد. گاه از این امر، صرف نزول تدریجی و تنجیمی کلام وحی استفاده می‌شود، به این صورت که نمی توان مدعی نزول بخش‌های معتنا بهی از قرآن کریم در پی حوادث و وقایع زمان نزول آیات الهی شد؛ بنا بر این در همین راستا، شکل‌گیری قرآن کریم در بستر فرهنگ عربی مطرح می‌شود جایی که آشنایی با فرهنگ و فضای عصر نزول برای فهم برخی متون وحیانی، مد نظر بسیاری از مفسران اسلامی بوده است، (رجبی، ۱۳۹۶: ۲۳ و ۵۰؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۵، ۱: ۴۰۹) هر چند معدودی نیز به نفی کامل ارتباط قرآن با فرهنگ عرب اذعان نموده و غیر ضروری بودن این مقدار معرفت به فرهنگ عربی را یادآور شده‌اند (طالب تاش، ۱۳۸۲: ۱۸).

یکی از محققان، در نقد نظریه اخیر می‌نویسد: «همچنان که واضح است این فرض همسو با جریان نزول تدریجی و همچنین عناصر مضمونی قرآن نیست، قرآن در طول دوره نزول، انگشت اشارت خویش را بر واقعیت‌هایی گذاشت که جسم و روان جامعه آن روز در پی آن بود. پیامبر اکرم (ص) به حسب رسالت آسمانی خویش، چونان طیبی دردآشنا و دلسوز بر درمان دردهای بی شماری چون جهل و خرافه، کفر و شرک، ظلم و بی عدالتی، فساد و تباهی و انواع آلودگی‌های اندیشه و رفتار که سراسر جامعه بشری را دربر گرفته بود، مرهم نهاد. البته، با توجه به این که فرض یاد شده مدعی چندانان ندارد، تطویل آن نیز چندان ضرورت ندارد» (سعیدی روشن، ۱۳۸۵: ۸). به علاوه اشکال دیگری که بر این دیدگاه وارد شده این است که مدعیان نظریه‌ی تأثیرپذیری قرآن کریم از فرهنگ عرب جاهلی، میان مباحث وجودشناختی و زبان‌شناختی خلط نموده‌اند، در حالی که بر فرض این که تمام آنچه در فرهنگ عرب جاهلی

بوده، موهوم و باطل باشد، این قضیه چیزی ورای خود را اثبات یا نفی نمی‌کند و ارتباطی با وجودشناسی اموری چون جن و سحر و... ندارد؛ آشکار شدن اشتباه در استناد پاره‌ای امور به جن و سحر توسط علم روز با اشتباه در اصل اعتقاد به وجود چنین پدیده‌هایی مساوی نیست. دیگر اینکه قرآن لزوماً با معنایی خاص این الفاظ را اراده نکرده است، به عبارتی لوازم معنا از معنای لفظ، خارج است (عرب صالحی، ۱۳۸۷: ۲۵۲).

اما می‌توان برداشتی کاملاً متفاوت از این امر ارائه نمود و مدعی شد همین نزول تدریجی و متناسب با وقایع، می‌تواند مقدمه و یا دلیلی بر تأثیرپذیری متن وحیانی از فرهنگ زمانه و شکل‌گیری آن در بستری بشری باشد که بالطبع شیوه‌های سنتی تفسیر که بیشتر میراث علمی اسلام را نیز تشکیل می‌دهد زیر سوال خواهد برد؛ چرا که وجه غالب تفاسیر پر ارج اسلامی، توجه حداقلی به عنصر تاریخ در فرآیند تفسیر است که در دخالت دادن عنصر اسباب نزول، تجلی یافته است.

اما وجه دیگری از تاریخی‌نگری که سنخ آن با تحلیل اخیر کاملاً متفاوت است ذیل عنایت به مباحث هرمنوتیک فلسفی است که بر خلاف تفاسیر سنتی اسلامی و هرمنوتیک کلاسیک (در وجه غالب آن)، با محور قرار دادن خواننده قائل به سیالیت، نسبیت و تکثر تفسیری در مقابل عینیت‌گرایی است.

در این راستا جهت تعیین حدود و ثغور میزان دخالت پیش دانسته‌های مبتنی بر زمینه‌های تاریخی باید گفت: زمینه تاریخی، مربوط به دنیای ذهنی مفسر است و در قالب پیش دانسته وی ظهور و بروز می‌یابد. زمینه تاریخی اگر نقشی در فهم متن به عهده می‌گیرد نه در سیمای هویت عینی خویش که دور از دسترس ماست، بلکه در سیمای معرفتی و علمی که همان معرفت و علم خواننده به شواهد و قرائن تاریخی مقارن عصر صدور متن است، نقشی در فهم متن ایفا می‌کند (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۰۸).

به عبارتی باید گفت حضور این سنخ از پیش‌دانسته‌ها و زمینه‌های تاریخی در فرآیند فهم و تفسیر، نه تنها امری موجه و مجاز، بلکه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؛ هر چند تحمیل پیش‌دانسته‌های تاریخی بر فرآیند تفسیر امری مذموم و مصداق تفسیر به رأی است؛ بنا بر این، باید تصریح نمود زمینه‌های تاریخی که در مسئله تاریخی‌نگری در گستره‌های مضیق و موسع مورد

نظر قرار می‌گیرد باید صرفاً به مثابه معرفتی مبین قرائن تاریخی مقارن عصر نزول بوده و هویت عینی اصل متن و حیانی را مخدوش نکند؛ بنا بر این، برخی گونه‌های فهم تاریخی متن همچون تفسیر با ابزار هرمنوتیک فلسفی و یا تفسیر ادبی معاصر در برخی رویکردهای آن - که منتهی به وانهادن هویت اصیل متن و حیانی با تأکید بر عنصر ادبیت و تاریخت آن است - به روشنی با این اصل اساسی مغایرت داشته و باید تصحیح و تعدیل گردد. از این رو، در ادامه به تبیین گونه‌شناسی حضور عنصر تاریخی‌نگری در تفسیر، از دو منظر مورد اشاره - به ویژه به معنای نخست - خواهیم پرداخت.

۳- گونه‌شناسی رویکردهای تاریخی‌نگر در تفسیر متن و حیانی

همان‌گونه که پیشتر به صورت اجمالی گذشت سه رویکرد اصلی تاریخی‌نگری در فهم قرآن در این پژوهش مورد مذاقه و بازنگری قرار می‌گیرد. از این روی در ادامه به تبیین مؤلفه‌های این دیدگاه‌ها و سپس تحلیل انتقادی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۳-۱. تاریخی‌نگری در گرایش تفسیری اعتزالی

عنصر تاریخی‌نگری در گرایش تفسیری اعتزالی در گستره‌ای مضیق و البته مؤثر قابل پی‌جویی است. یکی از مدعیات و پندارهای اساسی در تفاسیر اعتزالی، تمثیلی و غیر واقع‌گرایانه دانستن بیان قرآن در برخی آیات است. نمونه بارز این امر را می‌توان در توجه به استفاده قرآن از برخی مفاهیم مورد استفاده مردم در فرهنگ جاهلی همچون شیطان، جن، سحر و ... جستجو نمود. برای مثال زمخشری ذیل آیه ۲۷۵ سوره بقره، جنون حاصل از تماس با شیطان را تصویری متأثر از فرهنگ عرب جاهلی می‌داند که در آیه شریفه راه یافته است (زمخشری، بی تا، ۱: ۳۹۸). وی نقش حقیقی شیطان در گمراه نمودن مسافران سرگردان در بیابان را منکر شده و آن را نوعی همراهی بیان الهی با تصورات موهوم اعراب می‌خواند (همو، ۲: ۳۷). این در حالی است که چنین اموری را نمی‌توان متناسب با زبان هدایت بخش و معرفت‌رسان الهی دانست و تصریح به چنین امری فاقد دلیل عقلی و نقلی استوار بوده و ناشی از تمثیل‌گرایی افراطی تفکر اعتزالی است. دیگر اینکه به اقتضای صفت حکمت و صدق الهی

نباید تفسیری از قرآن ارائه داد که مایه معماگونگی و به گمراهی افکندن مخاطب باشد در حالی که حمل بر ذهنیت باطل مخاطب در مواردی که زبان تمثیلی شمرده شده عملاً دامن زدن به فهم غلط را روا می‌کند و قضایای عامیانه عرف را مورد تصدیق قرآن نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲: ۴۱۲؛ اسعدی، ۱۳۸۸: ۲۲۴ و ۲۲۶).

چنین رویه‌ای را می‌توان در اندیشه نومعتزله معاصر احمد خلف الله نیز به نحو روشنی رصد نمود؛ وی نیز در همین راستا دیوانگی ناشی از لمس شیطان را از پندارهای عرب جاهلی می‌داند (اسعدی، ۱۳۹۰، ۱: ۸۷).

ابوزید نیز همسو با زمخشری در خصوص برخی عناصر راه یافته به متن وحیانی می‌نویسد: «سحر، حسد (چشم زخم)، جن و شیاطین کلماتی در یک ساختار ذهنی‌اند که به دوران معینی از تحول آگاهی انسان مربوط می‌شود. ورود کلمه حسد در نص دینی دلیل بر وجود عینی و حقیقی آن نیست بلکه بر وجود آن در فرهنگ زمانه به عنوان مفهومی ذهنی دلالت دارد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۰).

در پاسخ به این مدعا باید گفت اینکه خداوند متعال در کلام وحیانی از واژه‌های ممزوج با فرهنگ عرب عصر رسالت بهره‌گیرد ملازم با پذیرش تلقی اعراب از این امور و کیفیت و گستره تأثیرات آن نیست و از این جهت مدعای مربوط فاقد دلیل و قرائن اقلعی است.

دیدگاه تأثر از فرهنگ زمانه در بیان نواعترالیون ایران به «زبان قوم» تعبیر شده که عَرَضی بودن اکثر آموزه‌های قرآنی را در پی دارد؛ بنا بر این، سروش با عربی خواندن فرهنگ و زبان اسلام، هسته مرکزی اندیشه اسلامی را دارای رنگ و بو، ذوق، ظرافت، خلق، خشونت، رسم و عادت و محیط معیشت عربی دانسته (سروش، ۱۳۷۷: ۱۱) و در این راستا راهیابی مطالب غیر علمی مانند هیأت بطلمیوسی در آموزه‌های قرآنی را می‌پذیرد (سروش، ۱۳۷۸: ۵۵). برخی نیز راه یافتن تسامح در زبان قوم را یادآور شده و به عنوان نمونه ظاهر آیه ۷۸ سوره انعام را مؤید حرکت خورشید و سکون زمین می‌دانند (ایازی، ۱۳۷۸: ۹۴). در نقد این دیدگاه‌ها باید گفت: اولاً این تلقی که استعمال زبان قوم مستلزم پذیرش تام فرهنگ مخاطب پیامبر (ص) باشد ادعای بدون دلیل است، زیرا اگر مقصود بهره‌گیری قرآن از قالب‌ها و ادوات تأکید، تشبیه، استعاره و ... است این امر را ضرورت سخن گفتن به زبان قوم ایجاب کرده و اتفاقاً تفاهم را

بیشتر کرده است ولی هیچ ارتباطی با تأثیر فرهنگ در محتوای قرآن نداشته است (رستمی، ۱۳۹۲: ۲۷۳-۳۳۰). دوم اینکه قرآن در موارد بی‌شماری فرهنگ و آداب جاهلیت را تخطئه می‌کند و میان آموزه‌های قرآن و جاهلیت تناقض آشکاری وجود دارد امری که به صراحت در بسیاری از آیات قرآن بازتاب داشته است؛ بر این اساس، با این تناقض آشکار نمی‌توان قائل شد که قرآن متأثر از فرهنگ و آداب جاهلیت است؛ سوم اینکه در خصوص مطالب علمی دوران پیشاسلام و جاهلیت و راهیابی آن‌ها به قرآن نیز باید گفت که برخی پژوهشگران با دیدن برخی مسائل علمی در قرآن، از آن جایی که بر این باورند که نباید قرآن با علم در تضاد باشد ناگزیر از سر خیرخواهی و برای رهنیدن قرآن از متهم شدن به دانش‌ستیزی یا دانش‌گریزی به این گمان تن داده‌اند که قرآن از فرهنگ زمانه و علوم روز تأثیر پذیرفته است، در حالی که عموماً هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهند و مهمتر آنکه بسیاری مفسران، قرن‌ها برخی آیات علمی قرآن را مطابق با پاره‌ای فرضیات اثبات نشده که در آن روزگاران اثبات شده تلقی می‌شد تفسیر می‌کردند و با این سهل‌انگاری خود یکی از زمینه‌های طرح فرضیه اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه را ناخواسته فراهم آوردند؛ آخرین نکته آنکه درباره اموری مانند هیأت بطلمیوسی و مانند آن باید گفت: در هیچ آیه‌ای از قرآن به صراحت و غیر صراحت، سخن از هیأت بطلمیوسی به میان نیامده است. آنچه در این زمینه وجود دارد تطبیق ناآگاهانه فرضیه‌ای اثبات نشده بر آیاتی از قرآن است که همین تطبیق ناآگاهانه زمینه‌ساز طرح و پذیرش فرضیه اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه از سو برخی پژوهشگران شده است (رستمی، ۱۳۹۲: ۲۷۳-۳۳۰).

در همین راستا، باید عدم عنایت به اصل واقع‌گرایی و معرفت‌بخشی در برخی آراء تفسیری نومعتزله را متذکر شد؛ جایی که احمد خلف الله برخی قصص قرآنی را دارای معانی غیر حقیقی و مشتمل بر زبان اسطوره‌ای می‌پندارد که در پاره‌ای موارد حقایق تاریخی مطرح شده در کلام وحی را نفی می‌نماید. محمد عبده نیز با تلقی تمثیلی از داستان‌هایی چون سجده فرشتگان بر آدم و گفتگوی خداوند با آنان (رشیدرضا، بی تا، ۱: ۲۶۹) و یا آیه ۲۴۳ سوره بقره که به ظاهر حاکی از قصه واقعی است، (همو، ۲: ۴۷۵) لاجرم به نفی معرفت‌بخشی عنصر تاریخ در این آیات تأکید می‌کند. این نگاه تمثیل‌گرا و یا نمادین و نافعی واقع‌گرایی تاریخی برخی آیات

مشمول بر قصص، در تفاسیر عصری جریان تفسیری معاصر ایران نیز مشاهده می‌شود (شریعتی، ۱۳۷۹، ج ۳۵: ۱۰۹).

نکته مهم اینکه این نگاه اسطوره‌ای به قرآن کریم در بیان برخی قرآن پژوهان معاصر در تفسیر آیات غیر از قصص قرآنی مانند آیات اعتقادات نیز تسری یافته و در نتیجه معرفت بخشی گفتمان قرآنی را زیر سوال می‌برد. در حالی که ملاحظه می‌شود امثال خلف‌الله به ماهیت الهی نص قرآنی اعتقاد دارند. (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۲۷۷) و اسطوره‌ای خواندن قصص قرآنی نیز ابزاری در استنطاق این کلام مقدس است. محمد آرکون معتقد است تمام مشخصات زبان اسطوره‌ای تورات و انجیل در قرآن کریم نیز یافت می‌شود. از نظر ایشان زبان قرآن اولاً حقیقی است؛ زیرا بر وجدان انسان اثرگذار است و هیچ زبان اسطوره‌ای دیگری قادر به نمایاندن چشم‌اندازهای مشابه قرآن نیست، دیگر آنکه در عین حال که مؤثر و خودجوش است دارای زبانی رمزی، استعاری و نمادین است. به عبارت دیگر سامانه نمادین و رمزی گسترده‌ای در قرآن به مؤمنان عرضه می‌شود که تا امروز الهام‌بخش فکر و عمل آنان بوده است (آرکون، ۱۳۸۶: ۵۶). از نظر آرکون کار اجتماعی و تاریخی‌ای که پیامبر (ص) در مکه و مدینه انجام داد همواره با بخش‌هایی از قرآن همراه بود که بنیانی منعطف و قابل تفسیر و اسطوره‌ای داشت (آرکون، ۱۹۸۶: ۲۱۱).

این نگرش وی در عبارات او در جاهای مختلف به خوبی مشاهده می‌شود؛ برای نمونه: آگاهی و فهم توده‌ها اساساً یک شعور اسطوره‌ای است؛ (آرکون، ۱۹۹۶: ۱۰) هیچ جماعت دینی یا قوم و ملتی از اسطوره بی‌نیاز نیستند (همان: ۷۳) چنان که ملاحظه می‌شود آرکون، اسطوره را به ابعاد مختلف فکری و مذهبی انسان‌ها تسری می‌دهد که به باور برخی واجد ذهنیت‌های غیر اصیل چون مفاهیم عصری و بیگانه از فضای معنایی آیات، همراه با نفی بعد خبری و واقعی مفاهیم منجر شده است (اسعدی، ۱۳۹۰، ۲: ۵۱۳).

وجه تمایز این نگاه با نگرش نفی برخی عناصر موجود در فرهنگ قرآنی این است که دیدگاه اخیر با اسطوره‌ای خواندن زبان قرآن، حقایق و داستان‌های تاریخی مورد استناد قرآن را غیر واقعی خوانده، آن‌ها را فاقد معرفت‌بخشی تاریخ می‌خواند و رویکردی پراگماتیستی و کارکردگرایانه به قصص قرآنی دارد اما ابوزید و زمخشری با نفی حقیقت داشتن مفاهیم مندرج

در قرآن کریم متن وحیانی را به لحاظ تأثر از فرهنگ زمانه تاریخی خوانده و به این جهت نقش عنصر تاریخی‌نگری را متجلی می‌سازند.

اشکال اساسی اعتقاد به تأثر قرآن از فرهنگ زمانه آن است که کاربست واژگان رایج در میان مردم لزوماً به معنای پذیرش فرهنگ آنان و یا التزام به تمام بار فرهنگی‌ای که در وضع و کاربرد اولیه آن واژه، مورد نظر اهل زبان بوده نیست، بلکه می‌تواند صرفاً از باب مجازات در استعمال (همسویی در کاربرد واژگان رایج در عرف هر زبان) باشد که امری رایج در کاربرد واژه‌ها در همه زبان‌هاست (شاکرین، ۱۳۹۰: ۳۵۱). از نظر آیت الله معرفت استعمال واژگان فرهنگ جاهلی توسط قرآن جهت برقراری تفاهم می‌شد و نبود آن منجر به بروز اشکالاتی در امر تبلیغ دین و ابلاغ رسالت می‌شد (معرفت، ۱۳۸۵: ۱۴۷).

۳-۲. تاریخی‌نگری در گرایش تفسیری ادبی

در برخی از تفاسیر ادبی سنتی، بی‌توجهی به معنای کلمات قرآنی در عصر نزول، موجب انحراف در تفاسیر شده است. در حقیقت در جریان تفاسیر ادبی سنتی همانند تفسیر البحر المحیط و یا المحرر الوجیز توجه افراطی بر مباحث ادبی، سبب شده از توجه به معنایی حقیقی برخی واژگان در عصر نزول غفلت گردد و در نتیجه، قرائن ناپیوسته کلامی مورد غفلت قرار گیرد. برای نمونه مفهوم «خطف طیر» در آیه ۳۱ سوره حج: «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ» با عنایت به مفهوم لغوی آن، ربودن مرغان در آسمان معنا شده (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۵۰۵) در حالی که با ضمیمه نمودن استعمال این مفهوم در عصر نزول این عبارت به معنای «طعمه لاشخورها شدن» صحیح است (برگ نیسی، ۱۳۸۰: ۱).

این مسئله در جریان تفسیر ادبی معاصر نمود بیشتری دارد. در واقع این جریان با معرفی بعد ادبی قرآن کریم به عنوان یگانه ویژگی ممیز آن (ابوزید، ۱۳۸۰: ۹) زمینه را برای پررنگ نمودن بستر تاریخی شکل‌گیری آن و توجه دادن افراطی به قرائن تاریخی و فرهنگی فراهم نمود. از این رو، امین الخولی به عنوان پایه‌گذار این جریان، پی بردن به روح عربیت و شناخت مزاج، ذوق و احساس عربی با مطالعه ادبیات جاهلی را مهمترین عنصر در تفسیر می‌خواند (خولی، ۱۳۹۰: ۳۷۰). روشن است که چنین رویکردی فراتر از توجه به عنصر سبب نزول و یا

توجه به معنای واژگان در صدر نخست است که مورد توافق عموم مفسران بوده است. ولی باید توجه داشت که چنین نگاهی می‌تواند دو تلقی را در حوزه توجه به تاریخ ایجاد کند که برای تفسیر آسیب‌زا خواهد بود؛ نخست اینکه از نظر مفسر ادبی، تفسیر علمی و عصری صحیح نباشد و دیگر اینکه برخی احکام قرآنی مختص به عصر نزول بوده و در زمان ما قابل اجرا نیست (اسعدی، ۱۳۹۰، ۲: ۳۲۷).

روشن است که مفسران دل بسته به جریان ادبی معاصر به یکی از این دو مقوله باور دارند، (بنت الشاطی، بی تا: ۱۱؛ ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۰)؛ بنا بر این، نمود ویژه‌ای از تاریخی‌نگری را نسبت به عصر پیش از خود رقم خواهند زد که به نفی برخی روش‌های تفسیری و یا رد پاره‌ای از احکام فقهی قرآنی ختم می‌شود. بعلاوه، تلاش برای رد تفسیر عصری اگر در معانی‌ای فراتر از فهم مخاطبان عصر نزول بوده و مفاهیمی چون جری و انطباق و یا بطن و تأویل را نیز شامل شود جای تأمل و درنگ دارد (اسعدی، ۱۳۹۰، ۲: ۳۳۱).

به باور برخی محققان نمی‌توان در برشمردن قرآن کریم به عنوان یک محصول فرهنگی از سوی سردمداران جریان تفسیر ادبی معاصر، تقریر واحدی ارائه نمود. زیرا تاریخ‌نگری در این جریان تفسیری به نحو وثیقی با تقریر هر یک از شخصیت‌های آن، گره خورده است. برای نمونه واعظی می‌نویسد: «دست کم دو تقریر افراطی و معتدل از مقوله محصول فرهنگی می‌توان ارائه کرد. تمام دیدگاه‌هایی که پیوند لفظ و معنا را ذاتی نمی‌دانند و دخالت عنصر انسانی در ایجاد این پیوند را صحه می‌گذارند - خواه از طریق وضع و قرارداد تعیینی و خواه از طریق غلبه استعمال و وضع تعیینی - مجرای برای حضور مناسبات فرهنگی و اجتماعی در مقوله زبان می‌گشایند. نیازمندی‌ها، مناسبات انسانی، روابط اقتصادی و فرهنگی و سایر عوامل طبیعی در غنای واژگانی، غنا و فقر استعارات و تمثیلات، نحوه‌ی کاربری زبان، بار مثبت و منفی واژگان و دیگر امور زبانی اثرگذار است و تحولات ایجاد شده در طی قرون و اعصار در قلمرو این گونه روابط انسانی و اجتماعی طبعاً در واقعیت عینی یک زبان اثر می‌گذارد و از این رهگذر می‌توان گفت نصوص فراهم آمده در یک زبان در طی روند تاریخی تحولات آن زبان به طور غیرمستقیم تحت تأثیر فرهنگ و مناسبات اجتماعی حاکم بر جامعه‌اند. براساس این تقریر اعتدالی، متن، پیوند مستقیمی با فرهنگ و تحولات اجتماعی ندارد؛ بلکه این پیوند از طریق زبان برقرار

می‌شود. بدین شکل که آن دسته از عناصر فرهنگی و اجتماعی که توانسته‌اند زبان را تحت تأثیر خود قرار دهند لاجرم مجال حضور و ظهور در متن را خواهند یافت؛ زیرا هر نویسنده و گوینده‌ای از زبان به مثابه ابزار و وسیله انتقال پیام و معنای مقصود خویش سود خواهد برد و اگر زبان دارای محدودیت‌ها و اقتضائات و بارهای ارزشی خاصی باشد، به ناگزیر این محدودیت‌ها و اقتضائات در متون فراهم آمده جلوه‌گر خواهد شد. تفسیر افراطی از اثرگذاری فرهنگ و مناسبات اجتماعی بر متون بر آن است که اساساً هرگونه نصّی بازتاب مناسبات فرهنگی و باورداشت‌های حاکم بر عصر تاریخی حدوث نصّ است و نویسنده متن لزوماً با معتقدات و باورها و مناسبات عصر خویش هم‌نوایی و همراهی می‌کند، به گونه‌ای که متن، چیزی جز یک برساخته و محصول فرهنگی عصر وی نخواهد بود (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۹۴).

سعیدی روشن در تحلیل و نقد رویکرد اخیر به قرآن کریم می‌نویسد: «قرآن در عین ناظر بودن بر واقعیت‌های عینی زندگی مخاطبان عصر نزول، در اساس، دارای هویتی متمایز یکی و معلول مشیت الهی است، نه معلول متغیرها و شرایط بیرونی تا با دگرگونی آن‌ها، دگرگونی پذیرد. قرآن بر اساس این نظریه به مثابه نمودی از علم و تقدیر پیشین الهی در سنت هدایت و راهبرد معنوی بشر در دوران خاتمیت ارزیابی می‌شود که فراهم شدن زمینه‌های عینی جامعه و فرارسیدن زمان ظهور، شرط نزول آن در مشیت الهی است.» (سعیدی روشن، ۱۳۸۵: ۸) وی در رد اعتقاد به تاریخی بودن قرآن کریم معتقد است: «آیا به عنوان یک اصل فراگیر می‌توان این نظر را مطرح کرد که هر چه در ظرف تاریخ نشسته محکوم تاریخی بودن است؟ همچنان که پیداست این ادعا یک کبرای کلی فلسفی است. بی‌گمان، این موجه کلیه یک قضیه بدیهی به شمار نمی‌آید؛ بنا بر این، نیازمند برهان است. گزاره یادشده به صورت کنونی خود نه تنها فاقد برهان تأیید کننده که دارای موارد نقض روشن است؛ برای مثال انسان پدیده‌ای تاریخی و دارای حدوث تاریخی است، اما پس از پیدایش، فنای تاریخی و فیزیکی نداشته، دارای آثار ابدی است؛ بنا بر این، ملازمه‌ای عقلی میان پیدایش در زمان معین و عصری بودن نیست. در این جا مغالطه‌ای صورت گرفته و اصل تغییرپذیری و عدم ثبات که مختص پدیده‌ها و ترکیبات مادی جهان است، به تمامی پدیده‌ها و حتی تمام حقایق تعمیم شده است.» (همو: ۱۵)؛ بنا بر این، می‌توان گفت: پیامبر (ص) به عنوان انسانی فراتاریخ (عرب صالحی، ۱۳۸۷: ۱۴۱) در فرآیند

دریافت وحی در مرتبه علم حضوری قرار داشته و محتوا و لفظ را به این طریق دریافت نموده است؛ بنا بر این، جایی برای تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه نیست (همو: ۱۵۸).

این بعد از تاریخی‌نگری در نگاه ابوزید با تأکید بر تمایز نهادن میان مغز و فحوا نمود یافته که نشان از قربت وی به تقریر افراطی از مفهوم محصول فرهنگی است. ابوزید بر آن است که پیوند نصوص با واقع اجتماعی موجب می‌شود در تعامل با نصوص دینی و کلاسیک دو زاویه مربوط به هم از یکدیگر تفکیک شود. زاویه نخست مربوط به درک و فهم «معنای اصلی» (الدلاله الاصلیه) است که کاری از سنخ تاریخ به معنای جامعه‌شناختی آن است. برای این منظور لازم است که نصوص در بافت اجتماعی و فرهنگی خود قرار گرفته، زمینه تاریخی و زبانی حاکم بر آن عصر در کانون مطالعه قرار گیرد. زاویه دوم مربوط به فهم نصوص با توجه به بافت فرهنگی و اجتماعی کنونی است که در حقیقت تأویل متن و قرائت خلاق آن بر حسب بافت اجتماعی معاصر (و نه بافت فرهنگی و اجتماعی عصر نزول متن) است (ابوزید، ۱۹۹۴: ۱۴۴).

برخی معاصران از این امر تحت عنوان تجرید احکام تاریخی و استکشاف ملاکات و یا حقیقت پیام یاد نموده‌اند (ایازی، تاریخ‌مندی نصوص دینی، ۶۷). در نظر این پژوهشگران آنچه در نصوص آمده، خواه ناخواه تاریخ‌مند است و این مطالب برای انسان تاریخی بیان شده است. ایشان معتقد است که باید بررسی شود که چه دسته از این احکام، فراتاریخی و چه دسته تاریخی است؟ و در احکام تاریخی، گوهر آن‌ها کدام است؟ و آن‌ها که لباس و رنگ پذیرفته‌اند، چه وصفی دارند؟ و بهترین راه و روش برای تجرید تاریخ از نصوص چیست؟ پس از پذیرش تاریخ‌مندی احکام، نوبت به فاصله‌گذاری میان احکام ابدی و غیر ابدی و احکام ثابت و متغیر می‌رسد. ایشان می‌افزاید: همه‌ی آنچه در کتاب‌های فقهی آمده، فرا تاریخی نیست، بلکه تابع شرایط خاص و ناظر به زمان و مکان معینی است. به همین جهت، هر اندازه که فقیه و مفسر آگاهی‌های گسترده‌تری از تاریخ نزول احکام و شرایط آن عصر کسب کند، احکام او با روح شریعت نزدیک‌تر است. در این باره، راه حل کشف ملاکات، معیار و مناط وضع احکام است (همو: ۴۹).

روشن است که این دیدگاه به مثابه تقریری افراطی از مفهوم تاریخ‌مندی تلقی می‌شود که

در آن متن به جای پیوند خوردن با زبان، پیوند مستقیمی با فرهنگ و تحولات اجتماعی دارد. علاوه بر آنچه در نقد و بررسی این جریان گذشت می‌توان گفت: مهمترین مانع در پذیرش شرعی و عقلایی مبنای مذکور این است که کشف ملاک و مناط تمامی احکام به خاطر در دسترس نبودن تمامی عناصر فرهنگی اجتماعی اقتصادی و سیاسی مقدور نیست، در حالی که در تقریر اعتدالی مقصود از تاریخمندی، صرفاً تحولات زبانی مد نظر قرار می‌گیرد و زدودن موانع تاریخی فهم میسر است. دیگر آنکه اثبات گوهر و ملاک کلی احکام حتی با وجود چنین قرائنی مشکل بوده و نمی‌توان به حکم واقعی دست یافت و به واقع پذیرش چنین مبنایی مساوی با فرو ریختن نظام فقهی اسلام است.

در این راستا برخی خواسته‌اند با پذیرش عدم خدشه این مبنا بر عمومیت برخی دلالت‌های قرآنی مفاصد عظیم تاریخمندی را کم اهمیت جلوه دهند. ایازی در این باره می‌نویسد: «طبیعی است که قرآن مخاطبان خاصی داشته که با مخاطبان اعصار دیگر متفاوت بوده‌اند و در توصیف و تبیین و تشریح احکام شرایط روحی و نیازهای آنان را در نظر گرفته، اما چنین نیست که همه مطالب آن فقط مختص مردم آن زمان باشد و دیگران در آن مسایل نقطه مشترک نداشته باشند یا در ذکر قصه‌ها و توصیف عالم آخرت و بیان احکام آن‌ها را به وجد و نشاط نیاورد و مصالح و مفاصد آنان را در نظر نگرفته باشد.» (ایازی، ۱۳۸۲: ۶۹)

اما ناگفته روشن است که با این تلقی حجم معتناهایی از آیات قرآن کریم به ویژه در حوزه فقه و حتی اعتقادات از حیز انتفاع ساقط خواهد شد. به عنوان نمونه ابوزید در پرتو تاریخمندی و در تبیین مفهوم عبودیت خداوند که امری اعتقادی است گرفتار شذوذ تفسیری شده و مفهوم عبودیت عصر نزول را برده‌داری و غیر موافق با استعمال قرآنی مورد تأیید عقل و نقل و تلقی عمومی مسلمانان می‌داند (ابوزید، ۱۹۹۴: ۲۹۳).

بیان دیگری از ابوزید نشان می‌دهد مسئله کشف ملاکات احکام خود به شدت از بی‌ضابطه بودن و سستی مبنای رنج می‌برد و به این جهت نمی‌تواند ویرانی حاصل از باور به تاریخمندی مد نظر وی را سامان بخشد به گونه‌ای که وی کشف ملاک حکم، نزد فقها را روندی جزئی دانسته که ما را به مقصودمان در عصر حاضر نمی‌رساند؛ بنا بر این، مسئله به آن سادگی که ایازی طرح نموده و از کشف حقیقت پیام و گوهر احکام سخن رانده نیست.

تأکید ابوزید بر بُعد تاریخی نصوص دینی و سرزنش گفتمان دینی سنتی به سبب نادیده گرفتن و غفلت از بُعد تاریخی وحی، بر اساس تعریف و تلقی خاصی از بُعد تاریخی صورت می‌پذیرد؛ زیرا روشن است که گفتمان دینی رایج و سنتی نیز به بُعد تاریخی داشتن متن دینی واقف است و به همین سبب در تفسیر قرآن و فقه از اسباب نزول و حوادث تاریخی بحث می‌کنند که زمینه و بستر تاریخی نزول آیات و سور بوده است. همچنان که از ناسخ و منسوخ و تغییر احکام به سبب تغییر ظروف و اوضاع تاریخی (دخالت زمان و مکان در اجتهاد) تحقیق و تفحص می‌کنند. مراد ابوزید از بعد تاریخی داشتن نصوص دینی «تاریخ‌مندی مفاهیم و مضامین نصوص و حیانی» است؛ بنابراین، روشن می‌شود که مقصود وی از ایجاد بینش تاریخی - علمی در مورد متون دینی چیزی فراتر از جستجوی حقایق تاریخی و توجه به رویدادهای عصر نزول وحی است که کوششی از سنخ فعالیت‌های دانش تاریخ است. آنچه ابوزید از این بینش اراده کرده، به جای تکیه بر شناخت حوادث تاریخی عصر نزول بر دستاوردهای علوم زبانی خاص به ویژه در بررسی متون، استوار است (همو: ۸۲).

اما عابد الجابری بر خلاف ابوزید با رویکردی اعتدالی با پی‌جویی تفسیر تنزیلی و توجه ویژه به اسباب نزول و حوادث مقارن با زمان فرود آمدن آیات، تاریخی‌نگری را به نحوی اعتدالی تر از ابوزید ارائه و حتی در تقابل با خلف الله و آرکون نگاه اسطوره‌ای به قصص و یا زبان قرآنی به مفهوم عام آن را رد نمود (مهدوی راد، ۱۳۹۱: ۹۰).

بنا بر این، اندیشه اعتزالی چه در حوزه سنتی و چه در تفکر نوین معاصر، عنصر تاریخی‌نگری را در گستره موسّعی پدیدار ساخته و در بسیاری از موارد، تاریخی‌نگری اعتدالی را به تاریخ‌مندی پر آسیب مبدل نموده است.

بنا بر این، تاریخی‌نگری افراطی مذکور با بی‌توجهی به واقعیاتی همچون نزول بسیاری از آیات بدون سبب نزول، تمایز نهادن میان انگیزه و انگیزه، لزوم تجرید حوادث از جزئیات و خصوصیات آن، نزول دفعی برخی سور قرآن و تقدم آن بر حوادث مقارن با نزول و ... نمی‌تواند مبنایی صحیح و قابل دفاع را ارائه دهد.

۳-۳. تاریخی‌نگری در فرآیند تفسیر هرمنوتیک فلسفی

یکی از رویکردهای تفسیری که عنصر تاریخی‌نگری در تفسیر را ولو به شکل ناخودآگاه

متجلی می‌سازد جریان تفسیر هرمنوتیک فلسفی است که برخلاف هرمنوتیک کلاسیک معنای متن و مراد مؤلف را وانهاده و از سیالیت، نسبیت و تکثر معانی متن سخن به میان می‌آورد. هایدگر و شاگرد وی گادامر با پی‌جویی هرمنوتیک هستی‌شناسانه به جای هرمنوتیک سنتی و روش‌شناسانه چنین رویکردی را در میان هرمنوتیست‌های معاصر شایع نمودند (آزاد، ۱۳۹۱: ۲۱۳). طرفداران این نظریه به خوانش خواننده اهمیت می‌دهند یعنی آنچه را یک خواننده و یا مفسر از متن می‌فهمد را ملاک قرار می‌دهند. در این دیدگاه، خواننده به خاطر سیالیت متن می‌تواند یک سلسله معانی را به آن ببخشد. هر چند که مراد واقعی مؤلف نباشد (نصری، ۱۳۸۱: ۱۰۸).

همه نظریه‌های تفسیری که در تحلیل خویش از فرایند قرائت متن و وصول به معنا، سهمی برای مفسر و افق معنایی وی در ایجاد معنا قائل‌اند، گرایش به تاریخ‌مندی فهم دارند. این امر از آن روست که پذیرش نقش محوری خواننده در فرایند تکوین معنای متن به معنای آن است که دنیای ذهنی مفسر و موقعیت هرمنوتیکی در کنار دیگر عوامل، سازنده معنای متن است و معنای متن، پیش از قرائت و مستقل از دخالت محتوایی باورداشت‌ها و جهت‌گیری‌ها و علائق مفسر هویت و تعیینی ندارد؛ در نتیجه، کار مفسر کشف معنای از پیش تعیین یافته نیست، بلکه وی در فرایند پیدایش و شکل‌گیری معنای متن سهیم است. از آنجا که افق معنایی مفسر و موفقیت هرمنوتیکی وی امری تاریخی و متأثر از واقعیات اجتماعی و فرهنگی و زبانی مقطع تاریخی مفسر است، لاجرم فهم او از متن نیز امری تاریخی می‌شود و به حسب تغییر شرایط تاریخی و اجتماعی و در سایه تغییر افق معنایی مفسر، سیلان و تغییر می‌کند. از منظر گادامر مفسر به این دلیل که در موقعیت خاصی قرار دارد فهم او کاملاً رنگ و بوی روزگار او را دارد؛ بنا بر این، خواسته یا ناخواسته به فهم عصری دچار می‌شود و فهم وی حاصل شرایط فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و روانشناختی او خواهد بود؛ بنا بر این، مفسر هرگز نمی‌تواند به فهم نهایی متن دست یابد (حسنی، ۱۳۹۳: ۱۲۵).

تاریخ‌مندی فهم با هرمنوتیک ماقبل فلسفی آغاز می‌شود (Gorndin, 1999: 80) اما صورت‌بندی تحلیلی و فلسفی آن در هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر نمود و جلوه خاصی دارد. گادامر همسو با نیچه، هوسرل و هایدگر به محدود شدن فهم در حصار افق فهم‌کننده

معتقد است و اصرار می‌ورزد که افق ذهنی مفسر هم قلمرو و پهنه اندیشه و تفکر را سمت و سو می‌دهد و هم فهم را با محدودیت و تعیین همراه می‌سازد. (Gadamer, 1989: 306)

وجه تاریخی شدن فهم از نظر هرمنوتیک فلسفی آن است که فهم از نظر آنان ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است و از آنجا که افق معنایی هر مفسری محصور و محدود به عصر و زمانه خویش و تعاملات وی با محیط و دیگر معاصران است و از آن اثر می‌پذیرد و در سایه داد و ستد با آن سیلان و تغییر می‌پذیرد، فهم و تفسیر برخاسته از دخالت چنین افق و موقعیتی لزوماً تاریخی و زمانمند می‌شود.

رویکرد فلسفی به علم هرمنوتیک در میان نواندیشان مسلمان همچون ابوزید و مجتهد شبستری نیز طرفدارانی یافت و به سبب تضاد عمیق این مکتب با بنیان روش‌شناسانه و قصدگرایانه تفاسیر سنتی اسلامی که قرابت مبنایی خوبی با هرمنوتیک کلاسیک داشتند مورد انتقاد و هجمه شدیدی در جهان اسلام قرار گرفت. اساس این مخالفت به حجیت بخشی این رویکرد به تکرر و نسبت تفسیر باز می‌گشت که عملاً اجازه می‌داد بسیاری از احکام اسلامی به بهانه صحت فهم خواننده بدون منظور داشتن مراد جدی مؤلف منسوخ گردد. اما وجه تمایز تاریخی‌نگری در حوزه هرمنوتیک فلسفی با عنصر تاریخی‌نگری موجود در جریان تفسیر ادبی معاصر در این است که حوزه‌ی اخیر صرفاً می‌تواند برخی داده‌های فقهی و تاریخی را زیر سوال ببرد- که غالباً به دلیل محفوف بودن به عناصر عصر نزول محل ابهام و شبهه قرار گرفته و حوزه‌ای وسیع را شامل نمی‌شوند. اما هرمنوتیک فلسفی با سیطره وسیع ذهنیات و تمایلات مفسر می‌تواند در تمامی حوزه‌های اعتقادی، فقهی و تاریخی منبعت از متون وحیانی تأثیر سلبی گذاشته و نسبت‌گرایی یا تشکیک در محکمت متن مقدس را تسری دهد.

شاهد این بیان در کلام ابوزید قابل پی‌جویی است. ابوزید که با تأثر از جریان تفسیر ادبی معاصر بیشتر بر تاریخمندی متن تأکید نموده تا تاریخمندی فهم؛ تمایل به هرمنوتیک فلسفی را در بیانات خود نشان داده و از اجتهاد در امور اعتقادی در کنار احکام فقهی سخن گفته است (ابوزید، ۱۹۹۴: ۸۴).

بنا بر این، برخلاف آنچه در خصوص عنصر تاریخی‌نگری مورد توجه است باید گفت سلبیات هرمنوتیک فلسفی در این حوزه بسی پرشمارتر و عمیق‌تر از تاریخمندی برآمده از

تفسیر ادبی معاصر است که در آثار افرادی چون طه حسین، امین الخولی و برخی نوشته‌های ابوزید که ناظر به این مبحثند، نمود می‌یابد. به همین جهت باید عرصه هرمنوتیک فلسفی را جولانگاه بی‌حد و مرز تاریخی‌نگری خواند.

برخی محققان به خوبی این امر را با تفکیک میان تاریخمندی فهم و تاریخمندی متن روشن ساخته‌اند، به این معنا که تاریخمندی فهم در هرمنوتیک فلسفی و تاریخمندی متن در نگاه سردمداران تفسیر ادبی معاصر جلوه‌گر می‌شود. از منظر ایشان، نصر حامد ابوزید جامع این دو رویکرد یعنی تاریخمندی فهم و تاریخمندی متن است. واعظی در این باره می‌نویسد: «گرچه تاریخمندی متن وحیانی وجهه همت ابوزید است اما وی از تاریخمندی فهم قرآن نیز غفلت نمی‌ورزد و از این جهت قرآن را به سیالیت و عدم ثبوت موصوف می‌کند. به تعبیر دیگر، از نگاه وی قرآن صرفاً از جهت الفاظ متن، ثابت است اما از جهت «مفهوم» تغییرپذیر است. این تغییرپذیری از یک سو زاده‌ی تاریخمندی لغت و زبان و اجتماعی بودن آن و درآمیختگی زبان با فرهنگ و اجتماع است (تاریخمندی متن)؛ و از سوی دیگر مرهون بشری بودن تفسیر قرآن است. همین که انسان (و لو پیامبر (ص) باشد) به فهم قرآن می‌نشیند موجب تغییرپذیری فهم آن می‌شود (واعظی، ۱۳۸۹: ۴۳).

دین پژوه معاصر علی اکبر رشاد درباره نقد و تحلیل این دیدگاه می‌نویسد: همین بس که جانبداران هرمنوتیک مفسرمدار و متن‌مدار میان فکر و فعل دچار تعارضند. اگر مقرر باشد به لوازم مبانی هرمنوتیک مفسرمدار و متن‌محور ملتزم باشند، اصولاً مناسبات اجتماعی مختل می‌شود، زیرا اگر انسان چیزی بگوید و یا بنویسد و هر کسی یک گونه متفاوت فهم کند دیگر نباید با کسی سخن گفت، نباید قانونی وضع شود و صدها مثال دیگر، زیرا هر کسی آن‌ها را به گونه‌ای متفاوت می‌فهمد و گوینده به هدف خود نمی‌رسد؛ بنا بر این، قائلان به این دیدگاه خود دچار تعارض گفتاری و رفتاری‌اند (رشاد، ۱۳۸۹: ۱۹۷). برخی دیگر از پژوهشگران در نقد مکتب مفسرمحوری معتقدند در صورت پذیرش این مکتب باید میان متن‌های مختلف تمایز قائل شد امری که منجر به آشفتگی در فهم می‌شود؛ زیرا برخی متون دارای دلالت صریح و برخی متون دارای دلالت تلویحی است؛ دیگر آنکه این نظریه ملاک درستی را برای تفسیر معتبر از نامعتبر ارائه نمی‌دهد، فهم خواننده نسبت به متن همواره امری نسبی است و به هنگام

داوری در میان نظریه‌های مختلف فقط باید به درجه احتمال یک تفسیر توجه کرد (نصری، ۱۳۸۱: ۱۰۸).

علاوه بر اشکالات پیش‌گفته، استحاله کامل تصور سنتی علمای اسلامی در مقولاتی چون وحی و سرشت‌شناسی آن، سخن راندن از تجربه دینی و لزوم توجه به مغز و گوهر دین که مستقیماً به غیر ضروری خواندن احکام فقهی و مبانی اعتقادی اسلام منجر می‌شود نمونه‌هایی است که تاریخ‌مندی - به معنای اتم و اکمل و بسیار پرننگ‌تر نسبت به انواع دیگر تاریخی‌نگری مطرح در سطور پیشین - را به مثابه یکی از موالید نامبارک هرمنوتیک فلسفی برای تفکر سنتی و اصیل اسلامی معرفی می‌نماید.

بنا بر این، باید گفت: برای فهم صحیح یک متن هم عنصر متن و هم مؤلف محوریت دارد؛ زیرا فهم، عملی متن‌مدار و مؤلف‌محور است و مفسر به دنبال دریافت مراد مؤلف از طریق دلالت متن است. معنای متن آن چیزی است که مقصود مؤلف بوده و برای افاده آن الفاظ و ساختاری خاص در متن را به کار برده است و مفسر موظف است که با رعایت ضوابط و روش صحیح تفسیر و با پرهیز از تحمیل و تطبیق دیدگاه خود بر متن، در پی دستیابی به مراد مؤلف از دریچه متن باشد، زیرا مؤلف معنای مورد نظر خود را از طریق الفاظ در قالب متن ارائه کرده تا خواننده و مفسر از این طریق به آن معنا و مقصود دست یابند. از این‌رو، فهم معتبر یا نامعتبر با تراز مراد مؤلف سنجیده می‌شود، چون تفاهم میان صاحب سخن و خواننده از طریق همین متن انجام می‌شود. نتیجه آنکه در فهم معنای هر متنی هم باید ساختار آن متن مورد توجه قرار گیرد و فهم در چارچوب متن مورد عنایت باشد و هم باید مراد مؤلف را در نظر داشت (فتحی، ۱۳۹۶: ۱۰۲).

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت:

الف. تاریخی‌نگری از دوره‌های آغازین تفسیر تاکنون همواره در گیر و دار تقاریر تفریطی، اعتدالی و افراطی قرار داشته است.

ب. تاریخی‌نگری به معنای تکوین متن و حیانی در بستر تاریخ، شکل‌گیری قرآن کریم تحت سیطره فرهنگ عربی و حتی تاریخ‌مندی برگرفته از مبانی هرمنوتیک فلسفی، مسائلی‌اند که می‌توانند ذیل ارزیابی مفهوم تاریخ‌مندی و تنقیح رویکرد صحیح به این مقوله مدنظر قرار گیرند.

ج. زمینه‌های تاریخی در مسئله تاریخی‌نگری باید صرفاً به مثابه رویکرد معرفتی مبین قرائن تاریخی مقارن عصر نزول بوده و نباید هویت عینی اصل متن و حیانی را مخدوش کند. از این رو، برخی گونه‌های فهم تاریخی متن همچون تفسیر با ابزار هرمنوتیک فلسفی و یا تفسیر ادبی معاصر در برخی تقاریر آن با این اصل اساسی مغایرت داشته و باید تصحیح و تعدیل گردد.

د. عنصر تاریخی‌نگری در گرایش تفسیری اعتزالی سنتی و جریان تفسیری ادبی معاصر در گستره رویکرد زبان تمثیلی و غیر واقع‌گرایانه و گاه پراگماتیستی این جریان از اهمیت خاصی برخوردار است.

ه. تقریر اعتدالی از مفهوم محصول فرهنگی به صورت صحه گذاشتن بر اصل لزوم دخالت عنصر بشری در فهم متن با معیارهای ضابطه‌مند و تقریر افراطی به مفهوم انعکاس اتم و اجتناب ناپذیر مناسبات فرهنگی و باورهای عصر حدوث نص در تکوین متن و حیانی، به عنوان دو رویکرد اصلی از حضور عنصر تاریخ‌مندی در فهم متن بوده است.

و. قرآن در عین ناظر بودن بر واقعیت‌های عینی زندگی مخاطبان عصر نزول، در اساس، دارای هویتی متافیزیکی و معلول مشیت الهی است، نه معلول متغیرها و شرایط بیرونی تا با دگرگونی آن‌ها، دگرگونی پذیرد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

آرکون، محمد، (۱۹۸۶م)، *تاریخیه الفكر العربی الاسلامی*، ترجمه هاشم صالح، بیروت: مرکز الثقافی الحربی.

_____، (آذر ۱۳۸۶ش)، *قرآن را چگونه بخوانیم؟*، نشریه خردنامه همشهری، شماره ص ۵۶.

_____، (۱۹۹۶م)، *نافذه علی الاسلام*، ترجمه صیاح الجهمیم، دار عطیه للنشر. آزاد علی رضا، (۱۳۹۱ش)، *تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک*، بوستان کتاب قم. ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، (۴۲۰ق)، *البحر المحيط فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالفکر.

ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۰ش)، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو. _____، (۱۳۸۳ش)، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآوران.

_____، (۱۹۹۶م)، *مفهوم النص*، بیروت، مرکز الثقافی العربی. _____، (۱۹۹۴م)، *نقد الخطاب الدینی*، القاهره، سینا للنشر. اسعدی، محمد، (۱۳۹۰ش)، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

_____، (۱۳۸۸ش)، *سایه ها ولایه های معنایی*، قم، بوستان کتاب. ایازی، سید محمد علی، (پاییز، ۱۳۸۲)، *تاریخمندی نصوص دینی*، علوم حدیث، شماره ۲۸-۲۹.

_____، (۱۳۷۸ش)، *قرآن و فرهنگ زمانه*، انتشارات کتاب مبین، چاپ دوم. برگ نیسی، کاظم، (۱۳۸۰ش)، *تأملی در تشبیه آیه ۳۱ سوره حج*، مجله گلستان قرآن، شماره ۱۰۹.

بنت الشاطی، عایشه، *القرآن و التفسیر العصری*، قاهره، دار المعارف، بی تا.

- حسینی، سید حمیدرضا، (۱۳۹۳ش)، *عوامل فهم متن در دانش هرمنوتیک و علم اصول استنباط از دیدگاه پل ریکور و محقق اصفهانی*، تهران، انتشارات هرمس، چاپ دوم.
- خلف الله، محمد احمد، (۱۹۹۹م)، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، قاهره، سینا للنشر.
- خولی، امین، (۱۹۳۳م)، *مدخل تفسیر دائره المعارف الاسلامیه*، بیروت، دار المعرفه.
- رجبی، محمود، (۱۳۹۶ش)، *روش تفسیر قرآن*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
- رستمی، حیدرعلی، (۱۳۹۲ش)، *پژوهشی در نسبت میان قرآن و فرهنگ زمانه*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رشاد، علی اکبر، (۱۳۶۹ش)، *منطق فهم دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رشیدرضا، محمد، المنار، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۹۵ش)، *منطق تفسیر قرآن*، جلد ۱، قم، پژوهشگاه بین المللی المصطفی.
- زمخسری، محمود بن عمر، *الکشاف*، قم، نشر ادب حوزه، بی تا.
- سروش، عبد الکریم، (۱۳۷۷ش)، *ذاتی و عرضی دین*، مجله کیان، شماره ۴۲.
- _____، (۱۳۷۸ش)، *بسط تجربه نبوی*، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی روشن، محمدباقر، (تابستان ۱۳۸۵ش)، *قرآن نزول تاریخی حضور و فراتاریخی*، پژوهش‌های فلسفی کلامی، قم، شماره ۲۸.
- شاکرین، حمیدرضا، (۱۳۹۰ش)، *مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شریعتی، علی، (۱۳۷۹ش)، *مجموعه آثار*، جلد ۳۵، بنیاد فرهنگی شریعتی.
- طالب تاش، مجید، (۱۳۸۲ش)، *تأثیر ناپذیری قرآن از فرهنگ زمان نزول*، مجله گلستان قرآن، ش ۱۵۷.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- عرب‌صالحی، محمد، (۱۳۸۷ش)، *تاریخی‌نگری و دین*، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، (۱۳۹۵ش)، *مبانی تاریخ‌مندی قرآن و تحلیل و نقد مبنای وحی*

- شناسی آن، فلسفه دین شماره ۴.
- فتحی، علی، (۱۳۹۶ش)، معیارپذیری تفسیر قرآن، رهیافت ها و چالش ها؛ تهران پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۵ش)، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ترجمه حسن حکیم باشی و همکاران، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید.
- مهدوی راد، امیر، عطاءالله؛ بهشتی، نرگس، (۱۳۹۱ش)، قصه‌های قرآن در نگاه محمد عابد الجابری، آموزه های قرآنی، شماره ۱۵.
- نصری، عبدالله، (۱۳۸۱ش)، راز متن، هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین؛ تهران، مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
- واعظی، احمد، (پاییز و زمستان ۱۳۸۹)، نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ مندی قرآن، قرآن شناخت، سال سوم، شماره دوم، پیاپی ۶، صفحه ۴۱ - ۶۵.
- _____، (۱۳۹۰ش)، نظریه تفسیر متن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Gorndin Jean, (1999), *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University press.

Gadamer Hans, (1989), *Truth and Method*, 2nd, Sheed and Ward press, London.

Typology and Critical Analysis of Historical Approaches of Contemporary Scholars on the Understanding of the Qur'an

Mohammad Moulavi,¹ Hamid Eimandar² and Hassan Zarnosheh Farahani³

Abstract

Existence of multiple viewpoints and sometime inconsistent regarding the concept and area of historical views in understanding of revealed context in contemporary scientist's thought has led to the necessity for typology and analysis of different views for achieving modest and regulated approaches. There are three different opinions among the contemporary scholars as follow: "Historicity as a formation of revealed text in the context of the history"; "formation of revealed text under the control of Arabic culture; and "Historicity based on Philosophical hermeneutics principles". Current study via descriptive – analysis methods has shown that historicity is accepted when explains the historical evidence and event of the time of the revelation of the Qur'an and does not damage to the objective identity of revealed text of the Qur'an. Also, it has shown that some types of historical understanding like as "exegesis through philosophical hermeneutics" or "Contemporary literary commentary" because of some difficulties, must be correct and adjust. Therefore, the Noble Qur'an in addition to observing the realities of the life of the descending audience has a transcendental identity and does not change with changing environment.

Keywords: Critical Analysis, Historicity, Philosophical Hermeneutics, Contemporary Literary Commentary and Contemporary Scholars.

¹ . Associate Professor of Imam Khomeini International University; molavi@isr.ikiu.ac.ir

² . Assistant Professor of Shiraz University; hamidimandar@yahoo.com

³ . Assistant Professor of Shahid Rajaee Teacher Training University; zafar_211@yahoo.com