



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. ۵۱, No. ۲, Issue ۱۰۳

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

Autumn & Winter ۲۰۱۹ - ۲۰۲۰

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۱۳-۱۳۴

DOI: <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2/61566>

رویکرد تاریخی‌نگری محمد عابد جابری در فهم قرآن؛ لوازم و دلالت‌ها*

زهرا سلامی

دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات - تهران

Email: ۶۴salami@gmail.com

دکتر سید محمد علی ایازی^۱

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات - تهران

Email: ayazi۱۳۳۳@gmail.com

دکتر مهرداد عباسی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات - تهران

Email: abbasimehrdad@yahoo.com

چکیده

محمد عابد جابری شخصیت نومعتزلی معاصر است که تأکید بر فهم قرآن با ارائه تفسیری نو و مناسب حال زمانه از قرآن در عین استفاده از روش‌های درون سنتی دارد. وی با استفاده از دستاوردهای جدید و توجه به زمینه‌های اجتماعی به متن قرآن پرداخته و می‌کوشد تا فهم معاصر از قرآن را با نگرشی تاریخی به فهم زمان نزول قرآن پیوند دهد. در این پژوهش، دیدگاه جابری از منظر تاریخی‌نگری به قرآن مورد بررسی قرار گرفته و به تناسب از بافت عصر نزول و ترتیب نزول قرآن سخن به میان رفته است. جابری با تمایز مسئله تاریخی‌نگری خود قرآن و نقش تاریخی‌نگری در فهم آیات، از طریق اعتماد به بررسی فضا و ترتیب نزول به دنبال شناخت مخاطب آیات و درک اهداف بیان قرآن است تا نوعی روش‌شناسی را برای عصری کردن تفسیر، به معنای فهم هم‌زمان قرآن معاصر با خود، و قرآن معاصر با ما فراهم سازد.

کلیدواژه‌ها: جابری، فهم قرآن، تفسیر، تاریخی‌نگری، بافت عصر نزول، ترتیب نزول.

* مقاله پژوهشی، تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱۰/۱۴؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۳/۲۳.
۱. نویسنده مسئول

The Historical Approach of Mohammad Abed Jaberi in Understanding the Qur'an; Consequences and Implications

Zahra Salami

Ph.D. graduate, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Dr. Seyed Mohammad Ali Ayazi (Corresponding Author)

Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Dr. Mehrdad Abbasi

Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch - Tehran

Abstract

Mohammad Abed Jaberi is a contemporary follower of neo- Mu'tazila who stresses understanding Qur'an by presenting a novel interpretation of the Qur'an consistent with the requirements of today's world besides adopting traditional methods. Drawing on new achievements and considering social contexts, he analyzes the text of Qur'an and seeks to link contemporary understanding of the Qur'an to historical attitude for figuring out the date of the Qur'an's revelation. In this study, Jaberi's perspective is explored from the standpoint of historicism to Quran along with a discussion of the age of revelation and the order of Quran revelation. By distinguishing the issue of Qur'anic historicism and the role of historicism in understanding Quranic verses, Jaberi strives to elucidate verses and appreciate the purposes of Qur'anic expression through the study of conditions and the order of revelation in order to identify the audience of these verses and understand the objectives of Quranic expression with an attempt to develop a methodology for a novel interpretation of the Qur'an consistent with his age's conditions as well as today's requirements.

Keywords: Jaberi, Understanding Qur'an, Interpretation, Historicalism, context of revelation age, order of revelation

مقدمه

رویکردهای روش‌شناختی جدید همچون تاریخی‌نگری، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، دین‌پژوهی و نقد ادبی ناشی از نیازی بود که در حوزه مطالعات قرآنی به شدت احساس می‌شد. در این میان، دو مسئله اهمیتی ویژه داشتند: نخست سازگاری جهان‌بینی قرآن با یافته‌های علم جدید؛ و دوم مسئله نظام مناسب سیاسی و اجتماعی بر مبنای اصول قرآنی به نحوی که مسلمانان را از سلطه حاکمیت غرب خلاصی دهد. مسلمانان برای دستیابی به این منظور، باید به فهم دوباره پیام قرآن روی می‌آوردند و چاره‌ای جز این دوراه نداشتند که یا الگوهای غربی را در جامعه اسلامی جذب و هضم کنند یا الگوهای دیگری را که به اعتقاد خودشان برتر از الگوهای غربی بود طراحی و جایگزین آن‌ها کنند. از مهم‌ترین مسئله‌ها در این میان نحوه فهم آیات قرآن درباره شیوه زندگی، جایگاه حقوقی زنان، روابط با اهل کتاب، و نحوه اداره جامعه در پرتو ارزش‌ها و آرمان‌های جدید بود (عباسی، ۱۳۹۵). بدین ترتیب، اصلاح دینی با اصلاح سیاسی و اجتماعی همراه شد و قرآن به محور نواندیشی دینی در جامعه اسلامی بدل گردید. عوامل نوین بودن تفاسیر در این دوران، هم محتوا و هم روش آن‌هاست. اندیشه‌های نو درباره معنای متن قرآن، عمدتاً در پاسخ به پرسش‌های جدیدی پدید آمد که به سبب تغییرات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ناشی از تأثیر تمدن غرب در جامعه مسلمانان ایجاد شده بود (ویلانت، ۳).

می‌توان گفت علت پیدایش رویکردهای بی‌سابقه روش‌شناختی در این شرایط دو چیز بود: یکی تحولات جدید در زمینه مطالعات ادبی و نظریه ارتباطات و دیگری نیاز به یافتن روش‌های عملی و توجیحات نظری برای کنار گذاشتن تفسیرهای سنتی به نفع تفاسیر جدیدی که پذیرفتن آن‌ها برای عقل انسان امروزی آسان‌تر است و در عین حال اعتبار متن وحیانی را به معنای دقیق کلمه نقی نمی‌کند. این رویکردها معمولاً بر مبنای فهمی جدید از ماهیت وحی الهی و نحوه جریان آن به‌طور کلی قرار داشت (کریمی‌نیا، ۱۳۹۵).

محمد عابد الجابری (۱۹۳۵-۲۰۱۰ م) فیلسوف و متفکر برجسته جهان عرب، آثار بسیاری به جهان علم و اندیشه عرضه داشته است. تفسیر «فهم القرآن الحکیم؛ التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول» اثر وی است که یکی از تفاسیر بر پایه مبانی و روش‌های علوم انسانی دنیای مدرن است. این تفسیر بر اساس ترتیب سوره قرآن در سه مجلد می‌باشد. البته وی پیش از این در کتابی در حوزه علوم قرآن به نام «مدخل إلى القرآن الکریم؛ الجزء الأول فی التعریف بالقرآن» برخی از مبانی خود را در فهم قرآن مطرح نموده است. تلاش جابری این است که با استفاده از دستاوردهای جدید و با توجه به زمینه‌های اجتماعی به متن قرآن پرداخته تا قرائتی جدید از آن ارائه دهد که هم هنجارهای علوم نور را رعایت کند و هم پایه در سنت

داشته باشد.

برخلاف جریان غالب در اندیشه دگراندیش مسلمان که همواره بنا را بر قرائت‌های تجددگرایانه نهاده‌اند و بر کاربرد روش‌های غربی در ارائه قرائت‌های جدید از سنت و متون دینی مسلمانان تأکید کرده‌اند، جابری همواره بر این نکته پای فشرده است که می‌توان بر پایه سنت‌های فکری بزرگان اندیشه در جهان اسلام همچون «ابن رشد»^۱ و «ابن حزم»^۲ و «شاطبی»^۳ اصول روشی جدید را بنیاد نهاد که هم از سنت فکری ما گسسته نباشد و هم با نیازهای نوین سازگار باشد.

در دهه‌های اخیر، نظریه‌پردازی‌های جدیدی در حوزه ارتباط پیام‌های قرآن با حوادث و وقایع و واقعیت‌های عصر شکل‌گیری متن قرآن به عرصه اندیشه‌های قرآن پژوهانه گام نهاده است. در واقع تبیین ارتباط قرآن با شرایط و وقایع عصر نزول از موضوع اسباب نزول عبور کرده و بر نقش واقعیت‌های موجود در زمان نزول قرآن بر شکل‌دهی الفاظ و معانی قرآن تأکید کرده‌اند (شاکر، ۱۱۴-۱۱۳). برای فهم واقعیت‌های عصر نزول این گروه از مفسران ترتیب نزول را ترجیح داده و به همین دلیل جابری این روش را برگزیده است.

از سویی روش‌شناسی تفسیر در این دوران به شدت تحت تأثیر مباحث بنیادین مطرح در حوزه علوم انسانی از قبیل تاریخی‌نگری، معناشناسی، نشانه‌شناسی، گفتمان‌شناسی، هرمنوتیک و... قرار گرفته است. اکثر این رویکردهای جدید به تفسیر، در کشورهای عرب و به‌ویژه مغرب عربی ظهور یافته است که برای محافل دانشگاهی ایران ناشناخته است. با توجه به اندیشه فلسفی جابری در رویکرد تاریخی بررسی تراث و پیوند آن با تاریخ‌مندی، اندیشه قرآنی جابری از منظر تاریخ‌مندی مورد بررسی قرار گرفته است. پرسشی که در گفتمان تاریخی‌نگری مطرح است، این است که آیا نص دینی، با ترکیب ویژه‌ای که دارد، معنایی را با خود به همراه دارد که از نشانه‌های لفظی استفاده می‌شود و یا نص دینی در ظرف تاریخی و شرایط خاص مخاطبان القا شده و کسی که می‌خواهد پیام آن را دریابد، افزون بر نشانه‌های لفظی و یا حتی غیرلفظی، برای فهم پیام، به موقعیت تاریخی واژه‌ها و دلالت آن‌ها و پرسیمان مخاطبان و شرایط ویژه آنان توجه کند؟ (ایازی، ۴۷)

علیرغم برجستگی اندیشه محمد عابد الجابری در حوزه قرائت معرفت‌شناختی‌اش از میراث و پروژه

۱. محمد بن احمد بن رشد اندلسی (متولد ۱۱۲۶ در قرطبه اسپانیا و متوفی ۱۱۹۸ م در مراکش) فیلسوف نامدار عربی اندلسی بود.
 ۲. ابن حزم: ابو محمد علی بن احمد بن سعید، فقیه بزرگ مکتب ظاهری، محدث، فیلسوف، عالم ادیان و مذاهب، ادیب و شاعر و یکی از درخشان‌ترین چهره‌های فرهنگ اسلامی در اندلس (۳۸۴-۴۵۶ ق/۹۹۴-۱۰۶۴ م).
 ۳. اصولی، مفسر، فقیه مالکی، محدث و لغوی اندلسی بود. نام و نسب او «ابراهیم بن موسی بن محمد لخمی غرناطی» مشهور به شاطبی، متوفی به سال ۷۹۰ ق است.

نقد عقل عربی وی، اما کنکاش‌های او در حوزه علوم قرآنی در میان پژوهشگران علوم قرآنی با محوریت معاصر کردن قرآنت قرآن با روشی معرفت‌شناسانه و با تکیه بر جنبه‌های جامعه‌شناختی و همچنین بر پایه دید تاریخی‌نگر با شیوه‌های نوین علوم انسانی، هنوز ناشناخته مانده است. فرضیه این پژوهش آن است که رویکرد تاریخی‌نگری در اندیشه جابری خللی نسبت به فراتاریخی بودن آموزه‌های قرآنی با فرض تأثر از فرهنگ زمانه و تاریخ وارد نمی‌کند. مقاله حاضر از نظر ماهیت؛ یک تحقیق توصیفی - اکتشافی و در پاسخ به این سؤال مهم است که روش جابری در نگرش تاریخی‌نگری به تفسیر قرآن چیست که مبتنی بر روش کیفی تفسیری، تحلیل اطلاعات از آراء وی صورت می‌گیرد.

اندیشه فکری جابری و دلالت‌های آن در آثار قرآنی وی

یکی از ویژگی‌های بارز جابری عبور از گفتمان‌های حاکم بر فضای روشنفکری دو دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی و ترسیم افقی نوین فراروی پژوهشگران و نیز طرح و کشف مفاهیمی تازه در عرصه مطالعات انتقادی میراث عربی - اسلامی است. موضوع مورد نظر جابری نقد میراث اسلامی است (علی محمدی، ۷۶؛ کرمی، ۱۱؛ علیخانی، ۲۸۳/۱۸). حیات علمی این اندیشمند مغربی، در برابر زمینه‌های گوناگون اندیشه فرهنگی وی، شگفت‌انگیز و حیرت‌آور است.

جابری در سال ۱۹۷۱ میلادی کتاب «العصبية والدولة؛ معالم نظرية خلدونية فی التاريخ العربی الإسلامی» را منتشر کرد و گرایش سیاسی خود را به دولت ملی - عربی آشکار ساخت، اما در واکاوی‌های میراث و مطالعات مدرنیسم به اندیشه‌های غربی متمایل بود. جابری قبل از آغاز پروژه‌های فکری بزرگ خود، یعنی (نقد عقل عربی) کتاب «أضواء فی مشکل التعلیم» را در سال ۱۹۷۳ میلادی و کتاب‌های «من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية و التربوية» و «مدخل إلى الفلسفة» در دو جلد با عناوین «الرياضيات و العقلانية المعاصرة» و «المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمی» را در سال ۱۹۷۶ میلادی منتشر کرد.

به نظر می‌رسد تا این هنگام، جابری در اندیشه نوزائی بود و معرفت‌شناختی و روش‌شناسی آن، اولویت افکار او را شکل می‌داد و به نوعی در مسیری گام نهاد که اروپا در فرآیند مدرنیسم خود، این گام را اتخاذ کرده بود و آن، دعوت به ایجاد عوامل قدرت علمی و فلسفی، و مدرن سازی عقلی و علمی بود. این آثار توانست باعث ایجاد یک شوک فرهنگی شود. شاید همین امر جابری را ترغیب کرد که شرایط نوزایی را در مفهوم غربی آن کامل کند و آن ضرورتاً باید با مشخص ساختن موضع نسبت به مانع بزرگ هر نوزایی یا نوگرایی یا تغییر که همان «میراث» و تکیه بیش از حد به آن است، صورت می‌پذیرفت. به همین

دلیل در سال ۱۹۸۰ میلادی، کتاب «نحن و التراث» را نوشت، تا فصل جدیدی از نوشته‌ها و اندیشه‌های فلسفی‌اش را آغاز کند (جابری، نحن و التراث، ۵).

جابری در بررسی مسائل میراث جسورانه عمل کرده و مواضع انتقادی خود را درباره میراث عربی و اسلامی اعلام کرد و این نقادی جسورانه را در چهار جلد تحت عنوان «نقد عقل عربی» منتشر ساخت. وی در این اثر، نخست درباره شکل‌گیری عقل عربی سخن گفته، آنگاه توضیح می‌دهد که موضوع این نقد، عقل برساخته، آماده و تحقق‌یافته است و نه عقل بر سازنده و فاعل.^۱ جابری با اذعان به تأثیر این دو عقل بر یکدیگر، می‌گوید منظور ما از عقل عربی، همان عقل برساخته است. یعنی همه مبادی و قواعد و اصولی است که فرهنگ عربی به مثابه شالوده‌ای برای کسب معرفت پیش پای گروندگان به آن قرار می‌دهد و بر نگاه آنان به جهان پیرامونشان، فرمان می‌راند. وی روشن می‌سازد که عقل برساخته و تحقق‌یافته متعلق به عصری است که در آن آماده و ساخته شده است. وی این عصر را عصر تدوین می‌نامد که همان دو قرن دوم و سوم قمری است که تمام علوم اسلامی - که فرهنگ عربی و اسلامی آینده بر اساس آن پایه‌گذاری شد - در آن عصر شکل گرفت (جابری، نقد العقل العربی، ۶-۵).

به نظر جابری بعد از این عصر، عقل عربی از نوزایی و اجتهاد باز ایستاد. جابری بر این باور است که رسوخ نظام‌های معرفتی به جای مانده (برهانی، بیانی و عرفانی) در سیستم اندیشه عربی - اسلامی چنان است که یافتن جایگزینی برای آن‌ها جز با شروع یک نقد معرفت‌شناختی از آن‌ها میسر نیست و علی‌رغم آنکه برخی از این نظام‌ها موجب ضعف عقل عربی شده‌اند، مثل نظام معرفتی عرفانی و یا نظام معرفتی بیانی، همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، در حالی که نظام معرفتی برهانی فلسفی که باعث پیشرفت عقل اروپایی شد، در شرق و جهان عربی - اسلامی، کنار گذاشته شده است (السید، رضوان و محمد زاهد جول، ۹۶).

جابری زندگی علمی خود را با تألیف «مدخل إلى القرآن الکریم؛ الجزء الأول: التعریف بالقرآن» در سال ۲۰۰۶ میلادی پی می‌گیرد. انگیزه اصلی وی از پرداختن به چنین موضوعی پس از حادثه یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ میلادی و حوادث و واکنش‌های احساسی که به اندازه اصل حادثه از عقلانیت به دور بود، گرایش عمیقی بود که در شناساندن قرآن به خوانندگان عرب و مسلمان و نیز غیرمسلمان در خود احساس می‌کرد؛ تعریفی که از یک‌سو از به‌کارگیری ایدئولوژی و استفاده‌های تبلیغاتی ناظر به شرایط خاص به دور

۱. منظور از عقل برسازنده، خردی است که انسان از پرتو آن می‌تواند از فهم روابط بین اشیاء، مبادی کلی و ضروری را استخراج کند. عقل برساخته یا متعارف، مجموعه مبادی و قواعدی است که در استدلال به آن‌ها، تکیه می‌کنیم. عقل برساخته تا اندازه‌ای متغیر است و عقلی است که در دوره معینی از تاریخ وجود دارد و دستگاهی از قواعد معین و پذیرفته شده، در برهه‌ای از تاریخ ما است که در خلال آن برهه، به آن ارزش مطلق داده می‌شود.

باشد و از سویی دیگر دیدگان بسیاری از کسان را بر فضای قرآنی به مثابه نص محوری که پایه‌گذار عالمی جدید است بگشاید؛ عالمی که به نحوی بی‌سابقه ملتقای فرهنگ‌ها و تمدن‌های شدیداً متنوع است (جابری، مدخل، ۱۴). پس از آن نگارش تفسیر قرآن کریم در سه مجلد را با عنوان «التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول» در سال ۲۰۰۸ میلادی به پایان رساند. دغدغه نهایی وی از بازخوانی قرآن عبارت بود از اینکه آیا می‌توان دعوت محمدی را از سیاست و تاریخ جدا کرد؟ آیا می‌توان در قرآن، دین و دنیا را از یکدیگر تفکیک کرد؟ همچنین آیا می‌توان بدون اصلاح فهم خود از گذشته، اکنون خود را اصلاح کنیم؟ این‌ها سؤال‌هایی است که پاسخ بدان‌ها روش و رویکردی می‌طلبد که وی از زمان تألیف «نحن و التراث» در پی آن بوده است. رویکردی که در یک جمله می‌توان آن را خلاصه کرد: متن را در فضا و ظرف تاریخی‌اش حفظ کنیم و در همان حال آن را معاصر خویش بفهمیم (همو، ۱۶).

روش جابری در پژوهش میراث

نتیجه اندیشه او در نقد میراث در روشی که او در این تحقیقات طی کرده به شرح زیر است. روش جابری در پژوهش میراث سه مرحله دارد:

۱. به‌کارگیری روش ساختارگرایانه‌ای که همه قرائت‌های پیشین از متن را به یک سو وانهاد، تنها به خود متن رجوع می‌کند.
۲. استفاده از شیوه تحلیل تاریخی که بر اساس آن برای فهم متن لازم است آن را به سیاق و خاستگاه تاریخی‌اش بازگردانیم.
۳. کشف عناصر اعتقادی در متن برای پیوند زدن این عناصر به جهان کنونی و بهره‌گیری از آن‌ها برای زندگی امروز (علیخانی، ۱۸/ ۲۹۴ - ۲۹۵).

وی هر سه مرحله را در تعامل با قرآن به‌عنوان متن زیربنایی میراث به کار می‌گیرد و باور دارد که قرآن متنی اصیل و نصی است که از فهم و برداشت‌های گوناگون مفسران و نحله‌های تفسیری به دور است. از دید او تمامی تفاسیر اجتهادی، روایی و... که تاکنون برای قرآن ارائه شده‌اند در واقع تفسیر قرآن نیستند، بلکه آن‌ها را می‌توان اجتهاد با توجه به قرآن یا بیان روایات در پرتو قرآن و... نامید و برای فهم قرآن از بسیاری از آن‌ها بی‌نیازیم (جابری، فهم القرآن، ۱/ ۱۰-۱۲). در عین حال او معتقد است که:

در تفسیر قرآن نیز باید اجتهاد کرد و لزوماً نباید به آرای مفسران متقدم مقید بود. خود متن قرآن قابل تفسیر و تأویل‌های مختلفی است و اگر چنین روشی ممنوع بود نباید طی اعصار، صدها تفسیر با سبک‌ها و رویکردهای مختلف ظهور می‌کرد (السید، ۹۸).

به عقیده وی برای فهم قرآن به تلاش ذهنی نیازمندیم تا بتوانیم قرآن را با عقل درک کنیم (جابری، فهم القرآن، ۱/۱۳). اما نباید غافل شویم که قرآن به زبان عربی است، از این رو لازم است لغات و مفاهیم آن را بر اساس لغت و فرهنگ عرب عصر نزول دریابیم اما در عین حال باید فهم معاصر خود را نیز از آن داشته باشیم و این همان روشی است که با سایر میراث خود، در پیش گرفته‌ایم (همو، مدخل، ۲۷-۲۸).

پیشینه روش جابری

روش جابری در تفسیر و تعامل با قرآن بی سابقه نبوده و پیش از وی عبده آن را به کار بسته بود. عبده نیز توجه به لغت و فرهنگ عرب عصر نزول را برای تفسیر ضروری می‌دانست و معتقد بود برای فهم عبارت‌ها و الفاظ قرآن، باید به فهم عرب عصر نزول و درک لغات بر اساس فهم آنان رجوع کرد (ویلان، ۵-۶؛ رشید رضا، ۱/۲۲-۲۱). عبده در نهایت وظیفه اصلی مفسر را کشف اصولی از قرآن، برای به کارگیری در زندگی امروز قلمداد کرد (ویلان، ۵؛ رشید رضا، ۲/۴۹۸-۴۹۲). بنابراین می‌توان گفت که نگاه جابری به قرآن نیز متأثر از مدرسه تفسیری عبده است.

۳. تاریخی‌نگری در تفسیر:

معناشناسی تاریخی‌نگری

تاریخی‌نگری^۱ را مکتب تاریخی، تاریخ‌گرایی و مکتب اصالت تاریخ گرفته‌اند. تاریخی‌نگری، بر اساس ریشه‌ها و تحولات تاریخی به بررسی موضوعات و مسائل فکری می‌پردازد و مبنای این روش آن است که هر پدیده در بستر حوادث و جریانات تاریخی به وقوع پیوسته است؛ بررسی پدیده‌ها را جدا از شرایط تاریخی آن‌ها غیرممکن می‌داند (ریفودین، ۷). تاریخی‌نگری به عنوان یک جنبش فکری در قرن هجدهم و در یک بستر فکری و نهادی در آلمان بروز پیدا کرد. در قرن نوزدهم، مطالعات تاریخی انتقادی در فرانسه، بریتانیای کبیر و مناطق دیگر، پیشرفت قابل ملاحظه‌ای نمود. نگرش تاریخی‌گرایانه در آلمان به طور عمیق در علوم فرهنگی و اجتماعی نهادینه شد و این روند تا اوایل قرن نوزدهم ادامه پیدا کرد. از آنجا که تحقیق و پژوهش در این دوران به طور فزاینده‌ای شکل حرفه‌ای به خود گرفت، این روند به خارج از مرزهای آلمان نیز راه یافت و مفروضات و شیوه‌های تاریخی‌گرایانه در این کشورها نیز به رویه تحقیقاتی راه پیدا کرد (IGGERS, ۴۶۰-۴۶۲).

دو جریان فکری در تاریخی‌نگری مطرح گردید. در معنای کلاسیک به معنای نگرش تاریخی به پدیده‌ها و حوادث مربوط به انسان و علوم انسانی و در دیدگاه فلسفی، نگرش تاریخی به ذات انسان و عقل

۱. Historicism

و فهم او است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲، ۱۲۰). در تاریخی‌نگری کلاسیک، تاریخ محیط بر و مؤثر در تمام امور انسان اعم از فهم، عقل، شناخت، دین و مذهب، ارزش‌ها، اخلاق و فرهنگ او می‌داند. هر کدام از این امور، زاینده شرایط تاریخی و اوضاع و احوال پیشینی و پیرامونی خود است؛ تنها در همان ظرف قابل فهم است؛ قوانین و فهم او قابل تسری به زمان‌های دیگر نیست؛ هر انسانی محدود به شرایط ویژه خود است؛ پیشینه و پسینه او متفاوت از هر انسان دیگر است و او توانایی فرارفتن از این محیط پیرامونی را ندارد؛ چون جزء ذات اوست و کسی یارای فرارفتن از ذات خود را ندارد (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ۵۰).

در حالی که تاریخی‌نگری فلسفی، ذات وجود و عقل بشری را تاریخ‌مند و زمان‌مند می‌شمرد. در واقع سنت و تاریخ و پیشینه فرهنگی هر فردی حیث وجودی و انفکاک‌ناپذیر اوست و تاریخ‌مندی، ذاتی انسان و فهم اوست و تاریختی از درون او می‌جوشد نه اینکه امری عارضی و بیرونی باشد (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ۵۱).

بنابراین در تاریخی‌نگری کلاسیک، میان سنت و پیش‌فرض‌ها پیوند برقرار می‌گردد و هم‌دل شدن با مؤلف متن و در نتیجه رسیدن به مراد مؤلف امکان‌پذیر می‌شود. اما در تاریخی‌نگری فلسفی، جداشدن از سنت و تاریخ و پیش‌فرض‌ها و تلاش برای رسیدن به مراد مؤلف، ناممکن می‌باشد. در نتیجه پیروان نظریه کلاسیک همچون هرش^۱ (متولد ۱۹۲۸ م) در ردّ نظریه گادامر^۲ (۱۹۰۰-۲۰۰۲ م) مبنی بر کثرت و سیالیت معنای متن، بین «معنای واقعی متن» که امری ثابت و همان مراد مؤلف است، و «معنا برای ما»، که امری تاریخی و متغیر است، تمایز قائل شده‌اند. در واقع متن یک معنا دارد و یک معناداری. معنا همان است که در زمان نویسنده فهم می‌شود، معناداری در هر زمان معنا می‌شود.

بر همین اساس بریدن متن از افق تاریخی پدید آمدن آن به معنای بریدن رگ حیات آن است. هر متنی به زبانی نوشته شده و به عناصر فرهنگ خاصی توجه دارد. از سویی خود زبان نیز عنصری از عناصر فرهنگی یک ملت به حساب می‌آید، بنابراین برای فهم یک متن باید فرهنگی را که متن در سرزمین آن رویداده و رشد کرده شناخت، و با زبان آن، که به منزله یک شاخه از درخت فرهنگ است، آشنایی کافی یافت. جز در این صورت فهم درست متن ممکن نخواهد بود (علوی‌نژاد، ۱۸۱).

رویکردهای تفسیری تاریخی‌نگری

مفسرانی که به تاریخی‌نگری در تفسیر روی آورده‌اند به یک روش نبوده‌اند. مقصود گروهی از

۱. Eric Donald Hirsch

۲. Hans-Georg Gadamer

تاریخ‌نگری، نقل قصه و حکایت است. بدین جهت به یادکرد حوادث تاریخی، به‌ویژه زندگی انبیاء به عنوان وسیله فهم متن بلکه توضیح و شرح می‌پردازند و افزون بر نقل وقایع و قصص پیامبران به تحلیل و بیان فلسفه تاریخ و نکته‌های عبرت‌آموز اشاره می‌کنند. بدین جهت این تفسیر را تاریخی نامیده‌اند. (صغیر، ۱۱۸) تفاسیری نظیر الکشف و البیان ثعلبی نیشابوری و روض الجنان ابوالفتح رازی از جمله این تفاسیرند.

تعبیر دوم از تفسیر تاریخی، تفسیر قرآن پا به پای نزول وحی است. آن‌ها در نزول هر آیه و سوره به دنبال شناخت اسباب نزول و دیگر حوادثی هستند که قرآن در خطاب به آن‌ها سخن گفته و هدف بسترشناسی نزول است. این تفاسیر به‌طور عمده بر اساس ترتیب نزول نگارش یافته است. نمونه این دسته تفاسیر، تفسیر الحدیث اثر محمد عزت دروزه (۱۳۰۵-۱۴۰۴ ق) و بیان المعانی اثر عبدالقادر ملاحویش آل غازی (زنده در ۱۳۸۴ ق) و پایه‌پای وحی اثر مهندس بازرگان است. این روش دوم را می‌توان از روش‌های تفسیری نوین به شمار آورد که البته از روش‌های تفسیری اسلامی محسوب می‌گردد.

اما گونه سوم از تفسیر تاریخی هم وجود دارد که غرض از تفسیر تاریخی قرآن، فهم و تفسیر آن در بستر تاریخ نزولش است. یعنی باید هر آیه و سوره قرآن را با توجه به مکان و زمان نزول و مخاطبانش معناشناسی و تفسیر شود؛ بنابراین در تفسیر تاریخی قرآن هدف این است که بررسی شود، معنایی که عرب حجاز در عصر نزول از هر کلمه و عبارت قرآنی می‌فهمیدند، چه بوده است.

در واقع این ویژگی قرآن که به تدریج و متناسب با شرایط متطور دوره نبوت پیامبر اسلام (ص) نازل شده، اقتضا کرده است، قرآن پژوهان، اعم از مسلمانان و خاورشناسان، به شناخت مناسبت تاریخی وحی‌های قرآن و زمان نزول آن‌ها بپردازند و آثار گوناگونی را با تکیه بر بررسی آیات به ترتیب نزول سامان دهند؛ نظیر ترجمه قرآن به ترتیب نزول، تفسیر قرآن به ترتیب نزول، سیره نبوی بر پایه ترتیب نزول قرآن (نکونام، ۴۳).

ضرورت تفسیر تاریخی

برخی تاریخی بودن قرآن را با ذکر علایم و شواهدی مطرح می‌کنند و از تاریخ به‌عنوان واقعیات گریزناپذیر یاد می‌کنند و پیوند وحی را با واقعیات زیر واضح می‌دانند:

۱. الفاظی که در وحی استعمال شده و گویای بشری بودن واژگان وحی و در سطح نازل مردم بیان

شده است؛

۲. اسباب نزول خاصی که بیانگر نکاتی از واقعیات‌های اجتماعی و مفسر وحی از پایین به بالاست؛

۳. به هم پیچیدگی کلام وحی با سخنان مردم در بسیاری از مواردی که قرآن طبقات و اشخاص مختلف را مورد خطاب قرار می‌دهد یا کلمات آنان را نقل می‌کند؛
۴. تحقیق وحی در برهه‌ای از تاریخ و جغرافیای معین؛
۵. مسائل اجتماعی که قرآن نسبت به آن‌ها موضع‌گیری می‌کند؛ مثل آنچه درباره دخترکشی، ظهار یا عقب انداختن ماه‌های حرام آمده یا مسائلی که در برخورد کافران با مستمندان ذکر شده است؛
۶. پیوند رسالت و تبلیغ، مانند پیوند وحی و واقعیات عصر پیامبر، گویای تاریخ‌مندی است؛
۷. فراز و نشیب داشتن احکام و ارانه شدن در یک قالب زمان‌بندی شده، مثل مراحل حکم تحریم خمر (حنفی، ۱۳۲ - ۱۵۵).

لوازم تاریخی‌نگری در فهم قرآن از منظر جابری

از منظر محمد عابد جابری، قرآن متنی تاریخی و در بستر شرایط و اتفاقات و حوادث و مخاطبان خاص و نیازهای معنوی و اخلاقی آنان نازل شده است و برای واکاوی آن باید از اندیشه تاریخی‌نگر برای بررسی فرهنگ عربی و به‌ویژه جنبه‌های اعتقادی کلامی و فقهی آن استفاده کرد. امروزه پس از گذشت قرن‌ها از امر نزول قرآن نیازمند فهم آن طبق ترتیب نزول یعنی آن طور که طی ۲۳ سال بر پیامبر (ص) نازل شد هستیم. جابری این نوع قرائت را قرائتی تاریخی‌مند از قرآن می‌نامد و هدف از آن را برقراری ارتباط میان نزول قرآن و سیره نبوی اعلام می‌کند.

بشری بودن پیامبر که در آیات فراوان بر آن تأکید شده و مخاطبانی که قرآن با آنان سخن می‌گوید و نیازها و شرایط و حالات آنان را در نظر می‌گیرد، نشان از تاریخ‌مندی قرآن است. بدین روی، این اصل که قرآن توسط بشری همانند آنان (سوره کهف، آیه ۱۱، سوره شعراء، آیه ۱۵۴ و سوره فصلت، آیه ۶) آورده شده و واسطه تنزل آن بوده، اصلی انکارناپذیر است. در مرحله اول بشرهای خاص، مخاطب آن بوده و در بستر فرهنگ و واقعیت خاصی ارائه شده، گویای این مبنا در تاریخ‌مندی است. در ادامه، به گونه‌شناسی دلایل و شواهدی برای اثبات این امر در اندیشه جابری اشاره می‌شود.

۱. درک عینی از متن و امکان فهم قرآن و دلالت قرآن

از جمله پیش‌فرض‌های جابری در تاریخی‌نگری این است که متن یا سنت مربوط به گذشته، قابل درک عینی است و می‌توان آن را بر اساس فهم رایج که خود، تحت تأثیر آن سنت پدید آمده است، ارزیابی کرد، به‌گونه‌ای که می‌توان فاصله‌های زمانی را طی کرد و به فهم عینی از پدیده‌های تاریخ‌مند رسید. همانگونه که اشاره شد این پیش‌فرض مورد قبول هرمنوتیست‌های کلاسیکی نظیر شلایر‌ماخر و دیلتای و و هرش است.

به نظر آنان «فهم» وسیله‌ای برای غلبه بر این گسل زمانی است و از این رو آنان هرمنوتیک را به عنوان ابزاری کارآمد برای پیمودن این فاصله تاریخی میان عصر تألیف و عصر تفسیر و به عبارت دیگر، مؤلف و مفسر به کار می‌بردند (واعظی، ۲۱۸).

دغدغه جابری قرار دادن متن قرآن در افق زمانی متن (زمان نزول) و افق امروز است. او معتقد است که فهم امروز ما از قرآن بدون در نظر گرفتن شرایط روزگار نزول امکان‌پذیر نیست. برای قرار دادن قرآن در افق زمانی خودش، باید در درجه نخست از ترتیب نزول آیات قرآن پیروی کرد و هر آیه از قرآن را بر اساس رخدادهای زمان نزول و فهم مردم آن دوره تفسیر کرد (جابری، ۱۳۸۶، ۶۹؛ همو، ۲۰۰۶، ۲۸؛ همان، ۲۰۰۸، ۱۳/۱). در عین حال لازم است با شیوه ارائه و طرح پرسش‌ها و مطالب فکری امروزی، قرآن در افق فکری حال حاضر قرار گیرد؛ زیرا این کار بیگانگی ما را با تفسیر قرآن از میان برمی‌دارد، بیگانه‌بودنی که هنگام مطالعه تفسیری قدیمی مثل تفسیر فخر رازی یا طبری بین خود و آن احساس می‌کنیم (همان، ۱۳۸۶، ۶۹).

جابری بر اساس این نگرش، در مواردی پس از فهم آیات بر اساس اطلاعات عرب عصر نزول، به توضیح آن بر پایه یافته‌های جدید پرداخته است (همان، ۲۰۰۸، ۲۶/۱-۲۷).

۲. توجه به فرهنگ و لغت عصر نزول

قرآن در هنگامه و موقعیت جغرافیایی خاصی نازل شده که مردم آن با فرهنگ و پیشینه تاریخی و عادات و رسوم مخصوص به خود زندگی می‌کرده‌اند و با واژه‌هایی خاص انس داشته و تعبیرهای ویژه‌ای در زمینه مسائل دینی و غیبی و حتی کار و کسب و معاشرت خود به کار می‌برده‌اند. قرآن در خلأ نازل نشده و بدون توجه به شناخت واژه‌ها و کلمات و بدون رعایت تفهیم و تفاهم مطالب را ادا نکرده است (ایازی، ۵۵). جابری تأکید می‌کند که بسیاری از علمای مسلمان، شرط فهم و مطالعه قرآن را اطلاع از زبان عربی در حد فهم عرب‌زبانان دانسته‌اند. این بدان معناست که قرآن گرچه ذاتاً وحی نبوی است ولی با زبان عربی و شرایط اجتماعی و فرهنگی آن پیوند عمیقی دارد (رشوانی، ۷۱؛ جابری، مدخل، ۲۷-۲۸).

از منظر جابری حتی تکوین قرآن در فرهنگ خاصی تحقق پیدا نموده است. فضا و امکاناتی که در جزیره‌العرب به علت فقدان دولت و حکومت مرکزی از یک سو و به لطف راه‌های تجاری جهانی که از شمال به جنوب و از غرب به شرق این سرزمین امتداد داشت، و از طرفی وجود مراکز مهم دینی که مکه تنها یکی از آنها بود، که قبایل عرب در اطراف آنها بازارها برپا می‌ساختند و در آن نه تنها کالا بلکه اشعار و افکار و قصص و اخبار مبادله می‌کردند، باعث گردید که جزیره‌العرب دوران جاهلیت نه تنها خارج از عالم قرار نداشت، بلکه عرصه‌ای برای تلاقی امواجی بود که از دو قطب دنیای آن زمان یعنی ایران و روم

بر می خواست. این تصویر برای فهم پدیده بشارت دعوت محمدی ضروری است که به صورت دو پدیده ارائه شده است: بشارت دادن برخی راهبان یهود و نصاری به نزدیک بودن ظهور پیامبر جدید از یک سو و سیر و سفر برای جستجوی دین حق، دین ابراهیم از سوی دیگر (جابری، ۴۹).

از طرفی به همین دلیل است که می بینیم واژه‌های دخیل و عاریت گرفته شده از گویش‌ها و زبان‌های دیگر در قرآن فراوان است (جفری، ۱۴-۱۳).

برای نمونه جابری ذیل سوره «ق» که بر اساس ترتیب نزول، اولین سوره‌ای از قرآن است که با حروف مقطعه آغاز می‌شود، در تحلیل حروف مقطعه در قرآن، که آن را قسم به حروف عنوان‌گذاری کرده و پس از نقل سخن مفسران پیرامون این حروف و نقد آن‌ها، می‌نویسد: شاید صحیح‌ترین سخن درباره این حروف این باشد که استفاده از این آواها برای آگاه کردن شنونده و جلب توجه وی بوده، همان‌طور که عرب آن زمان آن را انجام می‌داده است و این کار عادت آن زمان بوده است. (جابری، فهم القرآن، ۱/۱۶۳).

جابری سخن قاضی ابوبکر بن العربی را مؤید سخن خود می‌آورد که می‌گوید: اگر عرب، میان خود، مدلول و معنای متداولی از آن نمی‌شناختند، حتماً اولین کسانی که آن را انکار می‌کردند، همان‌ها بودند و حال آنکه پیامبر (ص)، حم فصلت و ص و... را بر آنان تلاوت فرمودند، اما هیچ‌یک، با وجود اصرارشان بر انحراف و لغزش، آن را انکار نکردند (همو).

در نمونه‌ای دیگر ذیل آیات ۶ تا ۱۰ صافات^۱ پس از اینکه توضیح می‌دهد که ستارگان با نورافشانی زینت آسمان هستند و نجوم آن را از شیاطینی که قصد استراق سمع دارند و سعی دارند اقوال فرشتگان را بشنوند محافظت می‌کنند (اشاره به کهانت، رمالی، پیش‌گویی و طالع‌بینی) و به نجومی که شیاطین را از بین می‌برند، شهاب گفته می‌شود. به این معنا که شیطان را دنبال کرده، سپس آنان را آتش زده و می‌سوزاند. این همان معنایی است که متعلق به معهود عرب می‌باشد. لازم به ذکر است که مقصود از این، در اینجا تأکید بر پایان یافتن امر کهانت و پیش‌گویی با ظهور پیامبر است. همو که وحی را از جانب خدا دریافت کرده و رسالتش را به مردم ابلاغ می‌دارد (جابری، فهم القرآن، ۲/۶۳).

۳. ترتیب نزولی قرآن

جابری شیوه تعامل تاریخی با قرآن را از تولدکه (۱۹۳۰-۱۸۳۶) مستشرق آلمانی اخذ کرده است. شاگرد تولدکه و ادامه‌دهنده راه او، بلاشر (۱۹۷۳-۱۹۰۰) بر این باور است که قرائت مسلمانان و علمای اسلام از قرآن، قرائتی مقلوب است و قرائت اصلی قرآن باید بر پایه ترتیب نزول آن مترتب باشد. جابری به

۱. إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ ﴿٦﴾ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ ﴿٧﴾ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَدِّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ ﴿٨﴾ دُخْرًا وَهُمْ عَذَابٌ وَأَصِيبٌ ﴿٩﴾ إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شَيْهَابٌ تَأْتِبُ ﴿١٠﴾.

پیروی از این دو شرق‌شناس بیان می‌کند که آغاز قرآن از عهد صحابه تا به امروز از سوره بقره است در حالی که این سوره حاوی آیاتی است که در اواخر زندگانی پیامبر (ص) بر وی نازل شدند (جابری، مدخل، ۲۴۳) این مطلب، تئوری وی، یعنی قرائت قرآن برحسب ترتیب نزول را نقض می‌کند؛ اما جابری در توجیه کار صحابه و رفع تناقض ایجاد شده می‌گوید عمل صحابه به این باز می‌گردد که حکومت نوپای اسلامی به «قرآن التشریح: قرآن قانون‌گذار» بیشتر نیاز داشت تا «قرآن الدعوه: قرآن تبلیغ».

«تأکید ما بر اهمیت اعتماد به ترتیب سور قرآن بر اساس ترتیب نزول به معنای نفی ترتیب سور برحسب پیش مصحف نیست، زیرا معتقدیم برای دولت اسلامی که بعد از رسول خدا در مدینه به مسیر خود ادامه داد، روش اخیر مناسب‌تر بوده، چرا که قانون‌گذاری برای این دولت در تمامی عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی عملاً رجوع به قرآن مدنی را ضرورت می‌بخشید، قرآنی که اساساً قرآن مرحله دولت است.» (جابری، مدخل، ۴۱۹).

هدف او از این قرائت تاریخی، تلاش برای انطباق میان نزول قرآن و سیره نبوی است؛ زیرا زندگی پیامبر و قرآن همبستگی تامی دارند و این نکته‌ای است که مفسران پیشین بدون توجه به ترتیب نزول از آن غافل مانده‌اند (همو، ۲۵۴). از دید وی قرآن متنی جاری و زنده است که در زندگی پیامبر جریان دارد، هرچند می‌توانیم پاره‌ای از موضوعات مانند عقاید را به صورت موضوعی و بدون ترتیب نزول در قرآن بررسی کنیم ولی برخی از مسائل مثل ناسخ و منسوخ بدون توجه به ترتیب نزول به نتیجه نخواهد رسید (همو، ۲۴۴).

توجه ویژه جابری به ترتیب نزول متأثر از دیدگاه شاطبی است، زیرا شاطبی معتقد است که فهم سوره‌های مدنی باید پس از سوره‌های مکی انجام پذیرد و همچنین فهم هر یک از سوره‌های مکی یا مدنی باید به ترتیب نزول آن‌ها صورت گیرد، در غیر این صورت فهم صحیح به دست نخواهد آمد (جابری، فهم القرآن، ۱۲/۱).

از نظر وی هدف از بحث ترتیب نزول، شناسایی چگونگی شکل‌گیری نص قرآن با تکیه بر مطابقت آن با سیره نبوی است، پس اجتهاداتش باید بر دو موضوع سیر سیره نبوی و سیر تکوین قرآن متمرکز شود، بنابراین ترتیب سوره‌ها باید با دعوت پیامبر و مراحل زندگی او متناسب باشد (جابری، مدخل، ۲۴۵).
با همین اندیشه، برای نمونه وی به ارائه تقسیماتی جدید از خط سیری سازگار با خط سیر سیره نبوی در زمینه نزول قرآن در مکه، می‌پردازد: (همو، ۲۵۰ - ۲۵۴).

الف. دعوت مخفیانه که محدود به تماس و رابطه فردی و تلاش برای اقناع فردی بود.

ب. آغاز تعرض به بت‌پرستی و درگیری با قریش، با قرائت سوره نجم در کنار کعبه در سال پنجم بعثت

در برابر بزرگان قریش.

ج. ادامه مرحله تعرض به بت‌ها و ستمگری قریش علیه مسلمانان؛ که افراط قریش در ستم بر مسلمانان را بدنبال داشت و هجرت به حبشه اتفاق افتاد.

د. محاصره پیامبر و طایفه‌اش در شعب در حدود سه سال. از سال ششم یا هفتم تا سال نهم یا دهم بعثت.

ه. مرحله رفع محاصره و آغاز دعوت قبایل؛ که در نتیجه آن، بیعت عقبه اول و دوم و مقدمه مهاجرت به مدینه فراهم شد.

۴. توجه به اسباب نزول

یکی دیگر از شواهد تاریخ‌مندی، ذکر اسباب نزول برای بیان موقعیت و تعیین جایگاه و مشخصات موضوع آیه است. گزارش‌های اسباب نزول گرچه از جاودانگی قرآن نمی‌کاهد و حکم را محدود نمی‌کند و به معنای عدم وجود پیام‌های کلی و همه‌گیر قرآن نیست، اما این نکته را آشکار می‌سازد که این کتاب آسمانی بدون انعکاس علل و عوامل و بی‌توجه به نیازها و شرایط عصر رسالت و مخاطبان آن نبوده است و بخشی از آن‌ها ناظر به آن دوران، منطقه و پرسش‌هایی بوده که مردم عصر پیامبر با آن سروکار داشته‌اند. لذا اگر در آن عصر، پرسش‌های دیگری می‌شد، یا مسائل و مشکلاتی به وجود می‌آمد که از قبیل مسائل امروز بود، چه بسا جواب‌های دیگری می‌آمد (ایازی، ۶۲).

البته توجه به اسباب نزول در تفسیر قرآن مورد عنایت مفسران بوده است (سیوطی، ۸۴ - ۸۶). در روزگار ما نیز مفسران توجه ویژه‌ای به این بحث داشته و شناخت اسباب نزول را برای فهم قرآن لازم دانسته‌اند. زیرا سخن بلیغ با در نظر گرفتن مقتضای حال مخاطب بیان می‌شود و اطلاع از سبب نزول، ما را به شناخت شرایط مخاطب اولیه قرآن نزدیک می‌کند (رشید رضا، ۲۴/۱ - ۲۵).

جابری می‌گوید: «خطا نگفته‌ایم اگر همراه با برخی قدم‌ها بگوییم هیچ آیه‌ای در قرآن نیست مگر آن که در پس نزول آن سببی بوده است. از این روست که بسیاری از ایشان گفته‌اند قرآن به صورت پراکنده و دسته‌های آیات در طول مدت بیش از بیست سال نازل شده، زیرا به تناسب شرایط و مقتضای احوال نازل می‌شد. «مقتضای احوال و شرایط» تنها به شرایط زندگی پیغمبر و باران و مؤمنان به آن حضرت محدود نمی‌شد، بلکه تمامی شرایط آسایش و سختی، امور زندگی، صلح و جنگ و منازعات و اتحادها و معاهدات و نیز شئون شخصی پیغمبر و شئون مربوط به خانواده و همسران او را نیز شامل می‌گشت» (جابری، مدخل، ۴۳۰).

از منظر جابری قرآن کتابی تاریخی است و برای تعامل با آن، باید دید تاریخی گسترده‌ای از سیر

شکل‌گیری فرهنگ عربی خصوصاً جنبه کلامی و فقهی آن داشت. در بیشتر آیات قرآن اسباب نزولی وجود دارد که همان اتفاقات اجتماعی روزمره بودند و نزول قرآن را با مراحل دعوت و حوادث سیره نبوی پیوند می‌دهد (جابری، قرآن، قرآن است، ۶۹-۶۸).

آنچه به نگاه جابری جلوه‌ای خاص می‌دهد و آن را از تفاسیر پیشینیان متمایز می‌کند قرار دادن اسباب نزول در کنار سیاق آیات است، کاری که عبده و دیگر مفسران معاصر نیز به آن اهتمام داشته‌اند. جابری معتقد است که پرداختن تنها به اسباب نزول بدون توجه به سیاق، موجب می‌شود که قرآن را آیاتی پراکنده بدانیم، همان‌گونه که تفسیرکنندگان گذشته وقتی درباره اسباب نزول سخن می‌گفتند از واقعه‌ای خاص و منفصل از سیاق آیه حرف می‌زدند (جابری، مدخل ۲۵۴).

از منظر جابری، علت اضطراب یا سرگردانی در تفسیر بسیاری از آیات قرآن، عدم توجه به این مسئله اساسی و روش‌شناسانه است که هر آیه را باید در متن سیاقی بررسی کرد که در آن قرار دارد. این سیاق در قرآن با دو ویژگی مشخص می‌شود. اول آیاتی که کل واحدی تشکیل می‌دهند و آیه‌ای که مقصود تفسیر آن است همراه با آن‌ها که قبل و بعد از آن قرار دارند، ذیل این کل واحد قرار می‌گیرند. دوم ظرف نزول؛ یعنی جایگاه سوره‌ای که آیه در آن قرار دارد در نردبان ترتیب نزول و مناسبت و سبب نزول آن آیه یا آیات و روشن شدن مخاطب آن. رعایت این ضوابط روش‌شناسانه برای این است که مفسر و تأویل‌گر در فهم آیات قرآن از آنچه معهود عرب است، یعنی از فضای فرهنگی و تمدنی عرب مخاطب قرآن، فاصله نگیرد (همو، ۹۰-۸۹).

قرآن از سوره‌های مستقلی تشکیل شده که با وحی تدریجی پدید آمده‌اند. سوره‌ها خود از آیاتی تشکیل یافته‌اند که در بیش‌تر موارد ناظر بر وقایع منفصلی است که اسباب نزول محسوب می‌شوند. به همین علت تعامل با قرآن به‌عنوان نصی که برحسب ترتیبی مشخص تنظیم و صورت‌بندی شده، امری ناممکن است. قرآن نصی بیانی، مولود وحی است و نه محصول نظامی منطقی. وحی برحسب اقتضای شرایط نازل می‌شد، در حالی که شرایط از زمانی به زمان دیگر تغییر می‌کند. در واقع به علت زنده بودن نص قرآن که به‌صورت دینامیک با وقایع سیره نبوی حرکت می‌کند (همو، ۲۴۳).

در واقع قرآن وحی‌ای است که از جانب پروردگار عالمیان به پیامبر القا شده است و پیغمبر در این رابطه مأمور است و قرآن آمر. با این همه، اوامر قرآنی بدون سبب‌هایی که نزول آن‌ها را ضرورت بخشند، نازل نمی‌شوند. این اسباب نزول گاه افکار و تمایلاتی است که در درون پیغمبر پدید می‌آید، گاه سؤال‌هایی است که دشمنان یا یاران او یا عموم مردم مطرح می‌کردند و گاه نیز تأکید و تأیید موضعی و یا نهی و بازداشتن از آن است. در واقع هیچ آیه‌ای در قرآن نیست مگر آنکه در پس نزول سببی بوده است. به خاطر

همین مطلب قرآن پراکنده و دسته‌های آیات در طول مدت بیش از بیست سال نازل شده، زیرا به تناسب شرایط و مقتضای احوال نازل شده است که تنها به شرایط زندگی پیغمبر و یاران و مؤمنان به آن حضرت محدود نمی‌شد، بلکه تمامی شرایط آسایش و سختی، امور زندگی، صلح و جنگ و منازعات و اتحادها و معاهدات و نیز شئون شخصی پیغمبر و شئون مربوط به خانواده و همسران او را نیز شامل می‌گشت (همو، ۴۳۰).

به همین دلیل عبده نیز روش متعارف مفسران را مورد طعن قرار داده، معتقد است که برخورد این چنینی با آیات و سبب نزول آن‌ها، از قرآن پراکنده‌گویی‌هایی را به تصویر کشیده، موجب می‌شود مستشرقان، قرآن را مجموعه سخنانی بدون وحدت موضوعی و بی‌ربط با هم بدانند (شحاته، ۳۶؛ رشید رضا، ۱۱/۲).

دلالت‌های تاریخی‌نگری جابری در فهم قرآن

جابری از ایده هرش در تاریخی‌نگری یعنی تفاوت در معنا و معناداری، استفاده می‌کند و معتقد است متن، را می‌توان مستقل از نویسنده، تفسیر کرد. البته در مورد تعامل با متن مقدس به دلیل این که متن مقدس برای آوردن پیام و مقصود آمده است، نگرشی متعادل ارائه می‌دهد. از منظر جابری، تنها راه صحیح برای فهم قرآن این است که قرآن را باید آنگونه که عرب آن زمان می‌فهمیده است، معنا کنیم. تعامل زنده‌ای که قرآن با جامعه عرب آن روز دارد. اما باید قرآن را معاصر با خودمان هم بفهمیم. معنای متن و معناداری متن، معنایی که مؤلف مراد می‌کند و معنایی که مفسر برای روزگار خودش دلالت می‌کند. یعنی باید قرآن را در زمان خودش فهمید (فهم قرآن) و بعد دلالت‌های امروزی. جابری در آثارش، همین بخش اول را انجام داده و منظور وی از نام کتاب خود (فهم القرآن)، فهمیدن قرآن در زمان خودش بوده است و دلالت‌های امروزی قرآن، مطمح نظر وی به عنوان مفسر نبوده است.

بنابراین دغدغه جابری قرار دادن متن قرآن در افق زمانی متن (زمان نزول) و افق امروز است. او معتقد است که فهم امروز ما از قرآن بدون در نظر گرفتن شرایط روزگار نزول امکان‌پذیر نیست. برای قرار دادن قرآن در افق زمانی خودش، باید در درجه نخست از ترتیب نزول آیات قرآن پیروی کرد و هر آیه از قرآن را بر اساس رخدادهای زمان نزول و فهم مردم آن دوره تفسیر کرد (جابری، قرآن، ۶۹؛ همو، مدخل، ۲۸؛ همو، فهم القرآن، ۱۳/۱). از سویی لازم است با شیوه ارائه و طرح پرسش‌ها و مطالب فکری امروزی، قرآن در افق فکری حال حاضر قرار گیرد؛ زیرا این کار بیگانگی ما را با تفسیر قرآن از میان برمی‌دارد، بیگانه بودنی که هنگام مطالعه تفسیری قدیمی مثل تفسیر فخر رازی یا طبری بین خود و آن احساس می‌کنیم (همو،

قرآن، ۶۹).

جابری بر اساس این نگرش، در مواردی پس از فهم آیات بر اساس اطلاعات عرب عصر نزول، به توضیح آن بر پایه یافته‌های جدید پرداخته است (همو، فهم القرآن، ۱/ ۲۶ - ۲۷). همچنین او در صدد است تا پیام‌هایی را از قرآن برداشت کند. برای نمونه در بیان یکی از این پیام‌ها می‌گوید:

آیات قرآن در ضمن تعریف داستان داود و سلیمان و امتحان‌های آنان، از پیامبر می‌خواهد تا به آن دو اقتدا کند و در برابر آزار قریش صبر نماید. خداوند در آیات دیگر، داستان پیامبرانی را ذکر کرده است که از ایمان آوردن مردم مأیوس شدند و درخواست عذاب کردند. با توجه به شرایط پیامبر و تکرار دستور صبر در قرآن می‌توان گفت که پیام اصلی قرآن صبر و شکیبایی است؛ زیرا آنچه در قرآن بیان شده دارای خصوصیتی است که باید ویژگی‌های هر مورد و استثنائات و جزئیات آن را جدا کرد و پیام اصلی و فراگیر آن را دریافت. به این ترتیب قرآن سخنی فراگیر برای همه اعصار می‌شود (جابری، مدخل، ۱۹۱).

باید حقایق تاریخی بسیار مهم و پراکنده‌ای را که برای فهم قرآن و در نتیجه درک اسلام ضروری می‌دانیم، گرد آوریم. فهمی که به رویکرد نگاهی معاصر به دعوت محمدی بیاید. نگاه معاصر بدین معنا که از یک سو به این دعوت در ظرف زمانی و فرهنگی خود بنگریم و از دیگر سو همچون دعوتی که از نظر فهم و عقلانیت، معاصر ما در قرن بیست و یکم باشد (همو، ۷۲).

البته برای به دست آوردن تصویر امروزی، جابری قائل به اجتهاد در فهم قرآن است. او در این باره می‌گوید:

در مقابل ما و گذشتگان، مواد و مصالح یکسانی قرار دارد ولی هر یک از ما خانه خود را به شیوه متناسب با عصر خویش بنا می‌کند (جابری، قرآن، ۶۹) در واقع از طریق اعتماد به ترتیب نزول به یک بیداری حیاتی تاریخی دست یافتیم که برای عصری کردن موضوع مورد بحث (معاصر ما)، در عین حفظ ویژگی‌های زمانی و تاریخی آن (معاصر خود) امری کاملاً ضروری است (جابری، مدخل، ۴۲۸).

پیش از جابری، عبده و سید قطب نیز بر استفاده از قرآن برای حل مشکلات کنونی اجتماع تأکید داشتند. آنان وظیفه مفسر را یافتن سنت‌ها از آیات قرآن برای بهره‌مندی در زندگی امروزی دانستند (ویلانت، ۵؛ رشید رضا، ۲/ ۴۹۲ - ۴۹۸؛ قطب، ۴/ ۲۱۲۱ - ۲۱۲۲).

با این اندیشه، گرچه توجه به عرف عرب با تمام جوانب آن، برای این که قرآن معاصر خود باشد و در ظرف زمانی خود دیده و فهم شود، امری ضروری است، تنها راه صحیح این است که قرآن در سطح فهم و استنباط، معاصر ما فهم شود. روش‌شناسی این امر از منظر جابری، همان منطقی است که وی در طول حیات علمی خود، مبنای تحقیقاتش قرار داده است. ویژگی این روش، در نظر گرفتن سوژه مورد مطالعه

همچون امری معاصر خود و در همان حال به‌عنوان امری معاصر ما است. در موضوع قرآن، بهترین راه برای تطبیق این روش در تعامل با آن، مبنای «تفسیر برخی از آیات قرآن توسط برخی دیگر از آیات» است (جابری، مدخل، ۲۹).

این ایده جابری تا حدودی قابل دفاع است؛ او می‌کوشد دیالوگیسم (تفسیر و فهم متن بر اساس منطق گفتگویی) را وارد حیطه تفسیر قرآن کند. کاری که کسانی چون «شیخ محمد عبده» و «عزّة دروزة» شروع کردند و فضای بنیادگرایی اسلامی و غلبه گفتمان سلفی‌گری مانع از تداوم و پویایی آن شد. در این گفتمان وی به دنبال داد و ستد نقادانه با مصادر و جستجوی حقیقت است. همان‌گونه که در جریان رویکرد علمی و بی طرفانه در قبال وقایع آشکار می‌شود. مانند همان شیوه‌ای که در مجلدات چهارگانه نقد عقل عربی در پیش گرفته است. البته با لحاظ تفاوت مقام قرآن از مقام اندیشه عربی. لذا تأکید دارد که قرآن را بخشی از میراث گذشته نمی‌داند، بلکه تمام فهم‌هایی را که عالمان مسلمان درباره قرآن برای خود بنا نهاده‌اند، معتبر و محترم می‌داریم، آن‌ها همگی میراث هستند، زیرا از جنس امور بشری هستند (همان، ۲۶-۲۷).

از هیچ‌کدام از سخنان جابری استفاده نمی‌شود که مفهوم تاریخ‌مندی قرآن به معنای نفی قدسیت و غیر الهی بودن قرآن یا غیر قابل استفاده بودن آن است یا اصل عمومیت دلالت و جاودانگی اسلام و نصوص دینی با نظریه تاریخ‌مندی ویران می‌شود و نص دینی برای عصرهای دیگر پیامی ندارد، و یا دخالت دادن عنصر زمان و مکان در فهم به معنای نسبی شدن مطلق فهم نص و عدم استقرار کلام است. آنچه در نظر این گروه، اهمیت و حساسیت دارد، راه‌های نزدیک شدن به مقصود پیام سخن است که ابرهای متراکمی آن را احاطه کرده و لازم است مفسران این ابرها را کنار بزنند و موانع شناخت را در نظر بگیرند و با توجه به توانایی‌ها و استعدادها و شناخت شرایط و بازسازی موقعیت نزول و فضاشناسی عصر نزول به این مقصود نزدیک شوند و به ظاهر نص بسنده نکنند. لذا جهت وضوح بیشتر روش خود، تفاوتی روش‌شناسانه میان دو امر قائل شده است. یکی نص قرآنی آن‌گونه که در قرآن فراهم آمده و دیگری قرآن آن‌گونه که گروه گروه و پراکنده به ترتیب نازل شده است. اگر موضوع مربوط به وجه نسبی و تاریخی است باید آن را به ترتیب نزول ارجاع دهیم و اگر مربوط به وجه مطلق و لازمانی است باید آن را در سطح قرآن، به‌عنوان یک کل که بخشی از آن بخشی دیگر را تفسیر می‌کند، مطرح سازیم و حکم درباره آن باید همان «قصد شارح» باشد و نه زمان و تاریخ (جابری، فهم القرآن، ۲۹).

نتیجه‌گیری

در چند دهه اخیر، مبتنی بر روش‌های فهم متن، رهیافت بافت‌گرایی در مقابل نص‌گرایی به‌تدریج در

حال تکامل بوده است و در آینده جای نص‌گرایی را می‌گیرد و بر آن برتری می‌یابد. مدافعان این رهیافت و از جمله محمد عابد جابری، که عمدتاً از نومعتزلیان هستند، قائل به این هستند که فهم متن قرآن باید با آگاهی از شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی زمان نزول وحی همراه باشد. بنابراین بر خلاف محققان متن‌گرا، فقط به تحلیل زبانی نمی‌پردازند، بلکه رهیافت‌هایی از قلمروهای دیگر مانند هرمنوتیک، تاریخ‌گرایی و نظریه ادبی معاصر را نیز به کار می‌برند.

اهتمام جابری به بافت تاریخی و فضای عصر نزول قرآن در اندیشه وی مشهود است. توجه به تفسیر قرآن بر اساس عادت عرب عصر پیامبر و آنچه با آن مانوس بوده‌اند، اهمیت تفسیر تاریخ‌مندی را نزد وی نشان می‌دهد. در واقع وی از طریق اعتماد به ترتیب نزول به دنبال یک بیداری حیاتی تاریخی است که برای عصری کردن موضوع مورد بحث (معاصر ما)، در عین حفظ ویژگی‌های زمانی و تاریخی آن (معاصر خود) امری کاملاً ضروری است.

جابری با روش پدیدارشناسی خود، با طرح موضوع پدیده قرآنی، به دنبال تحقق معاصرت میان ما و پدیده قرآنی می‌باشد. البته فهم و درک پدیده قرآنی تا جایی که مقصود از پدیده قرآنی تنها قرآنی نیست که از خود سخن گفته، بلکه، علاوه بر آن و یا در ضمن آن، موضوعات گوناگون دیگری که مسلمانان با آن مواجه شده‌اند و انواع شناخت‌ها و تصورات آگاهی بخشی را که به قصد نزدیک شدن به مضامین و مقاصد قرآن برای خود بنا نهاده‌اند نیز در بر می‌گیرد. بنابراین در پدیده قرآنی سه جنبه وجود دارد: جنبه‌های زمانی که در نسبت آن با رسالت آسمانی متجلی می‌شود، جنبه معنوی که در دشواری پیامبر در تجربه دریافت وحی خود را نشان می‌دهد و جنبه اجتماعی و دعوت‌گری که در اقدام پیامبر به تبلیغ رسالت و تبعات آن از جمله واکنش مردمان خود را نشان می‌دهد.

بنابراین پدیده قرآنی اگرچه در ذات و جوهر خود تجربه‌ای معنوی و نبوت و رسالت است، یعنی متنی است فراتاریخی و به لحاظ منشأ و مبدأ، مصدرش ربوبی و ملکوتی است و از لوح محفوظ سرچشمه گرفته، اما از حیث زبانی و اجتماعی و فرهنگی، پدیده‌ای عربی است و در نتیجه نباید انتظار داشته باشیم که چه در سطح ارسال و چه در سطح دریافت، به کلی از جو و فضای زبان عرب خارج شود، زیرا قرآن عرب را مخاطب قرار داده تا آن را بفهمند، در نتیجه ناگزیر باید خطاب آن به زبان عرب و در چارچوب امور معهود و متعارف اجتماعی و فرهنگی عرب باشد تا فهم آن برای ایشان ممکن باشد. تلاش وی معطوف به همین فهمیدن قرآن در زمان خودش بوده است. و اینکه قرآن چه دلالت‌هایی برای امروز دارد، مورد نظر و اشاره وی در آثارش نبوده است.

در واقع معنای تاریخ‌مندی بدین معنا نیست که قرآن از برقراری ارتباط معنایی با عصرهای دیگر ناتوان

است و هیچ‌گونه دلالت تجریدی برای عصرهای دیگر ندارد و برخی از مفاهیم نمی‌تواند جنبه عمومی داشته باشد و واژه‌ها برای دوره‌ای خاص وضع شده‌اند؛ بلکه منظور این است که هر تلاش تفسیری، در فهم و تفسیر قرآن، بر ساز و کارهای کشف و اخفای دلالت تکیه می‌کند که در این باره باید قواعد مناسب با آن را رعایت کرد.

منابع

- ایازی، محمد علی، «تاریخ‌مندی در نصوص دینی»، *علوم حدیث*، شماره ۲۹، ۱۳۸۲.
- جابری، محمد عابد، «قرآن، قرآن است»، ترجمه علی آقایی، *خردنامه همشهری*، شماره ۱۷، مرداد ۱۳۸۶.
- _____، *فهم القرآن الحکیم: التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول*، بیروت، مرکز الدراسات الوحیدی العربیه، ۲۰۰۸ م.
- _____، *مدخل الی القرآن الکریم*، بیروت، مرکز الدراسات الوحیدی العربیه، ۲۰۰۶ م.
- _____، *نحن و التراث*، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۳ م.
- _____، *نقد العقل العربی*، بیروت، مرکز الدراسات الوحیدی العربیه، ۲۰۰۹ م.
- جفری، آرتور، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۸۶.
- دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
- رشوانی، سامر، «قرآن شناخت»، ترجمه علی آقایی، *خردنامه همشهری*، شماره ۱۷، مرداد ۱۳۸۶.
- رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الکریم الشہیر بتفسیر المنار*، چاپ دوم، دار الفکر، بی‌تا.
- ریفودین، محمد اویس، «پدیدارشناسی در تقابل با تاریخی‌نگری»، مطالعه موردی {موضوع} امامت، *امامت پژوهی*، سال دوم، شماره ۷، پاییز ۱۳۹۱.
- سعیدی روشن، محمد باقر، «قرآن، نزول تاریخی و حضور فراتاریخی: تحلیلی بر مبنای معرفتی تاریخ‌گرایی و انطباق آن با کلام الهی»، *مجله پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۲۸، تابستان ۱۳۸۵.
- السید، رضوان و محمد زاهد جول، «زندگی و آثار و رویکردهای تفسیری و فکری محمد عابد الجابری»، ترجمه علی‌علی محمدی، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۵۴، مرداد ۱۳۸۹.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق فواز احمد زمرلی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۶ ق.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی، *الموافقات فی اصول الدین*، قاهره، المکتبی التجاری الکبری، بی‌تا.
- شاکر، محمد کاظم، «تفسیر بر اساس ترتیب نزول با سه قرائت»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۶۲ و ۶۳، ۱۳۸۹.
- شحاته، عبدالله محمود، *منهج الامام محمد عبده فی التفسیر القرآن الکریم*، قاهره، نشر الرسائل الجامعیه،

۱۳۸۲ ق.

صغیر، محمد حسین علی، *المبایدی العامه لتفسیر القرآن الکریم بین النظریه و التطبيق*، دارالمؤرخ العربی، بیروت، ۲۰۰۰ م.

عباسی، مهرداد، *ارهیافت‌های جدید به تفسیر قرآن در جهان اسلام*، شب تفسیر قرآن جدید، ۱۳۹۵. <http://mehraddabbasi.com/index.aspx>

عرب صالحی، محمد، *ابوزید و تاریخی نگری*، *قیسات*، تهران، سال هجدهم، بهار ۱۳۹۲.

_____، *تاریخی نگری و دین*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.

علوی نژاد، سید حیدر، *فهم متن در افق تاریخی آن*، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۲۱ و ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۷۹. علیخانی، علی اکبر و همکاران، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.

علی محمدی، علی، *فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول*، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۳۲، مهر ۱۳۸۷.

قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دار الشروق، چاپ هفدهم، ۱۴۱۲ ق.

کرمی، محمد تقی، *بررسی آرا و اندیشه‌های محمد عابد جابری*، تهران، مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی، بی تا.

کریمی نیا، مرتضی، *تفسیر قرآن در گذر زمان*، نشست *رویکردهای تفسیری معاصر و خوانش قرآن کریم* در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۹۵.

نکونام، جعفر، *تفسیر تاریخی قرآن کریم*، *مجله پژوهش دینی*، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.

واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.

وصفی، محمدرضا، *نومعتزلیان*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷.

ویلانت، رتراود، *جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر*، ترجمه مهرداد عباسی، *آینه پژوهش*، شماره ۸۶، خرداد و تیر ۱۳۸۳.

IGGERS, Georg G., ۲۰۰۳, Dictionary of The History of ideas, Volume ۲, Maintained by: the Electronic Text at The University of Virginia Library Available at: etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHt/dhi-cgipid-dv۲-۰۲ (۲۰۰۵/۷/۱۲)