



ارزیابی نظریه ارکون در خوانش انسانی از قرآن

محمد درگاه زاده^۱

محمد شکری^۲

صفر نصیریان^۳

محمد قاسمی شوب^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵

چکیده

محمد ارکون به دلیل تأکید دوچندان بر اهمیت به‌کارگیری روش‌های نوین پژوهشی برای فهم متون اسلامی و رویارویی نقادانه‌اش با روش‌های کشف متن و فهم آن و ارائه خوانشی جدید از متن و تفسیر قرآن، از بارزترین نمایندگان جریان نوگرا است. وی روش پژوهشی خود در متون دینی را اسلام‌شناسی تطبیقی نام گذاشته است که در آن متون اسلامی، به‌ویژه قرآن از منظر علوم انسانی مورد مطالعه قرار می‌گیرند. از آن‌جا که روش ارکون به جای ابتدای بر اصول روش‌شناسی، بر پیش‌فرض‌های اومانسمی مبتنی است و از این منظر، ماهیت دین‌گريزانه دارد، پژوهش حاضر بر آن شد تا با روش توصیفی تحلیلی، نظریه وی را ارزیابی کند. مؤلفه‌هایی که ارکون در این نظریه ارائه می‌کند، از این قرار است: وحی سخنی آزاد، ناگهانی و مبتنی بر تجربه نبوی است و بین اصل قرآن و متن آن تفکیک باید کرد؛ بنابراین، بخشی از متن قرآن که مشتمل بر گزاره‌های جزم‌اندیشانه و خیالی است، غیراصیل اند و بخش اصیل قرآن نیز به رغم وحی بودن - به معنایی که ذکر شد - لازم است به صورت آزادانه و بر پایه پیش‌فرض‌های مفسر مورد توجه قرار گیرد، نه براساس قصد و نیت خداوند. دیدگاه‌های فوق، مستلزم آن است که قرآن، طبق برنامه معینی از سوی خداوند برای هدایت بشر نازل نشده باشد و محتوای قرآن، جنبه متخیلانه و اسطوره‌ای داشته باشد؛ همچنین معیار تفسیر قرآن، نه قصد خداوند، بلکه پیش‌فرض‌های مفسر باشد.

واژگان کلیدی: ارکون، قرآن، تجربه نبوی، خیال، خوانش انسانی، تفسیر آزاد.

۱. استادیار گروه دروس عمومی و معارف دانشگاه بناب، نویسنده مسئول (M.dargahi@ubonab.ac.ir).
۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی سهند تبریز (shokri4230@gmail.com).
۳. دانش‌آموخته دکتری معارف اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران (s.nasirian@ut.ac.ir).
۴. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، پژوهشگر و مدرس دانشگاه جامع امام حسین (ع)، (mohammadkonkoor@gmail.com).

مقدمه

محمد ارکون را به دلیل تأکید دوچندان بر اهمیت به‌کارگیری روش‌های نوین و متعدّد پژوهشی در علوم انسانی برای فهم سنت اسلامی، بازخوانی و رویارویی نقّادانه با آن به منظور یافتن راهکاری برای معضلات کنونی جوامع اسلامی، بایستی از بارزترین نمایندگان جریان نوگرا دانست.

در حالی که محمد ارکون ابتدا از روش مطالعاتی فیلولوژیکی (فقه اللغه‌ای)^۱ شرق‌شناسان قدیم پیروی می‌کرد، اما پس از مدّتی، با انتقاد از این روش، به سمت روش‌های مطالعاتی نوین شرق‌شناسی که متأثر از علوم انسانی بود، تمایل پیدا کرد (نوری، ۱۳۹۶: ۱۳۹) و مدّعی شد که پس از زوال استعمار، علم شرق‌شناسی، در چارچوبی علمی و فلسفی و به دور از هرگونه جانب‌داری و غرض‌ورزی، به مطالعه در ادیان مختلف می‌پردازد (الفجاری، ۲۰۰۵: ۲۱).

بدین ترتیب، ارکون، روش ابداعی خود، تحت عنوان اسلام‌شناسی تطبیقی را پیشنهاد کرد. اسلام‌شناسی تطبیقی، تطبیق دادن روش‌های علوم انسانی جدید بر سنت (میراث) اسلامی در مراحل تاریخی طولانی آن و ارائه خوانشی جدید از آن است (ارکون، ۱۹۹۶م: ب: ۵۳، ۵۹-۵۸؛ ارکون، ۲۰۰۱م: ۱۷۸؛ محفوظ، ۱۹۹۸م: ۱۹۷؛ بلقزیز، ۲۰۱۴م: ۳۶۶).

ارکون علاوه بر بحث از سنت اسلامی به طور مطلق، در آثار مختلفش، درباره خوانش جدید از قرآن، به طور ویژه بحث کرده است. گاهی در لابه‌لای آثار متنوع خود درباره موضوعات مختلف، به خوانش انسانی از قرآن اشاره و گاهی نیز در کتاب‌هایی تحت عنوان «قرآن»، در این باره بحث کرده است.

در این باره، می‌توان به *القرآن من التفسیر الموروث الی تحلیل الخطاب الدینی*، با ترجمه هاشم صالح و چاپ دارالطبیعه بیروت، اشاره کرد. وی همچنین کتابی با عنوان *قرآن را چگونه*

۱. «فیلولوژی» روشی در معناشناسی است که خاورشناسان آن را برای رسیدن به مفهوم اولیه و مقدم یک لغت، بر اساس جست‌وجوی تاریخی در همه فرهنگ‌ها و جوامع به کار گرفته‌اند؛ اگرچه آن‌ها در این خصوص سعی دارند به صورت معین بگویند که فلان واژه قرآنی مثلاً به فرهنگ مسیحی یا یهودی بازگشت دارد. این روش فارغ از تحکیم‌آمیز بودن و هدف متعصبانه‌ای که در پشت آن نهفته است، تا حدودی به «فقه‌اللغه» در علوم اسلامی شبیه است.

بخوانیم^۱ دارد که آقای حامد فولادوند آن را ترجمه و انتشارات عطایی تهران در سال ۱۳۶۲ آن را چاپ کرده است.

ارکون در مقدمه کتاب، دغدغه جهانی شدن قرآن را مطرح کرده است. وی معتقد است که مسئله اصلی که در حال حاضر در معرفی قرآن باید طرح و حل گردد، این است که چگونه امروز این کتاب الهی را باید خواند؟ آیا طی هر قرائت، برای بازآفرینی مفاهیمی که در زندگی روزمره ما وجود ندارند، باید کوهی از علم انباشت؟ آیا می‌توان فقط به تجزیه و تحلیل مطالب اکتفا نمود؟ آیا می‌توان کلام خدا را به سندی خلاصه کرد که برای زبان‌شناس و مورخ جالب باشد؟ و بالأخره آیا می‌توان چنین پنداشت که قرآن، کتاب مسلمانان است و یک غیرمسلمان نمی‌تواند خود را طرف خطاب آن احساس کند؟ (ارکون، ۱۳۶۲: ۲۲-۲۵)

وی در ادامه با مقایسه قرآن و کتب مقدس بیان می‌کند که سؤالاتی از این دست، در عصر روشنگری توسط نواندیشان یهودی و مسیحی مطرح شد تا این‌که آن‌ها توانستند یهودیت و مسیحیت را در قالب جهانی و متناسب با انتظارات اندیشه معاصر، بهتر معرفی کنند؛ ولی متأسفانه در مورد اسلام، دانشمندان اسلامی هنوز چنین سؤالاتی را طرح نکرده‌اند؛ زیرا نمی‌خواهند از چارچوب برداشت‌های سنتی پا فراتر بگذارند. وی به صورت روشن‌تری، به تعیین معیارها و قواعدی برای جهانی‌شدن فرهنگ قرآن می‌پردازد که صورت کلی آن عبارت است از: ۱- باید به قرآن مثل هر کتاب دیگری، نگاه انتقادی داشت و ۲- باید ضوابطی را که اندیشه معاصر در نفی یا اثبات قرآن ارائه می‌کند، معیار سنجش آن قرار داد (همان: ۲۶-۲۷).

فارغ از هدفی که ارکون از ارائه خوانشی نو درباره قرآن مطرح کرده است و می‌توان آن را مثبت ارزیابی کرد، ولی به نظر می‌رسد که هدف شرق‌شناسان جدید از طرح این مسئله، مغرضانه باشد نه بی‌طرفانه و آن‌ها این مباحث را به منظور سست کردن پایه‌های دین‌مداری و

۱. تألیفات ارکون به زبان فرانسوی است. کتاب «چگونه قرآن را بخوانیم» کتابی حدود ۷۰ صفحه‌ای است که آقای حامد فولادوند آن را ترجمه کرده است. مترجم، نامی از اصل کتاب، در هیچ جای آن نیاورده است؛ از این رو، نام اصلی آن مشخص نیست. مترجم حتی مقدمه‌ای بر کتاب ننگاشته و آنچه به جای مقدمه کتاب، آورده شده است، مطالبی در ارتباط با ترجمه قرآن از محمد مهدی فولادوند است که ارتباط چندانی با مباحث ارکون هم ندارد (ر.ک: فولادوند، ۱۳۶۲: ۹-۱۷). با توجه به این‌که این اواخر، بیشتر آثار وی به زبان عربی ترجمه شده است، این آثار هم مورد بررسی قرار گرفت، ولی کتابی هم نام با این کتاب، به زبان عربی پیدا نشد؛ از این رو بیشتر محتمل است که مترجم آن را به صورت مستقیم از زبان فرانسوی ترجمه کرده باشد.

تشکیک در آن انجام داده‌اند.

در این راستا توجه به این مسئله مهم است که بازخوانی متون مقدس از سوی روشنفکران غربی برخاسته از سه عامل اساسی بود: ۱. اختلاف‌های درون‌متنی کتب مقدس یهودی-مسیحی؛ ۲. تعارض و ناسازگاری کشفیات جدید علمی با گزاره‌های دینی این کتب؛ ۳. تعارض و ناسازگاری بخش مهمی از این گزاره‌ها با عقل سلیم بشری. بدین‌سان خوانش‌های تکثرگرایانه از دوره رنسانس به‌تدریج شروع شد تا برای عوامل سه‌گانه پیش‌گفته، چاره‌جویی شود (خسروپناه، ۱۳۸۱: ۱۰). این عوامل پژوهش‌های غربی را به این سمت سوق داد که آن‌ها، وحی بودن کتب مقدس - به این معنا که متنی از سوی خدا بر پیامبری نازل شده باشد- را غیرباورپذیر بدانند و متون مقدس خود را متونی بشری تلقی کنند (براون، ۱۳۸۴: ۱۹۰؛ میشل، ۱۳۷۷: ۱۸؛ اتو، ۱۳۸۰: ۱۵۳؛ باربور، ۱۳۷۴: ۲۶۷-۲۶۹).

در حالی ارکون با تأثیرپذیری از شرق‌شناسان جدید، نظریه خوانش انسانی از قرآن را مطرح کرده که پژوهش‌های آنان در این خصوص، مبتنی بر مبانی اومانستی و انتظار بشر از دین طراحی شده است. این‌که محتوای کتب مقدس یهودی-مسیحی، گاه مشتمل بر گزاره‌های مسائل خرافی و انحرافی است و بنابراین اندیشمندان نواندیش غربی برای توجیه این گزاره‌ها، خوانش جدید از متون مقدس را پیشنهاد داده‌اند. دلیلی بر آن نیست که ارکون نیز متن قرآن را با متن این کتب مقایسه و آن را بر اساس نظریات اندیشمندان غربی تحلیل نماید؛ اگرچه محتوای بخش مهمی از همین کتب نیز وحیانی و مطابق عقل است و تغییرات بعدی، در اثر دستبرد خیانت‌بار بشر رخ داده است.

بدین ترتیب، به دلیل ابتدای روش ارکون، بر مبانی و روش‌های نادرست، لازم است تا مورد ارزیابی دقیق قرار گیرد؛ از این رو، نوشتار حاضر بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی، نظریه ارکون در خوانش انسانی از قرآن را مورد ارزیابی قرار دهد، البته قبل از بیان مؤلفه‌های نظریه وی، ابتدا روش بحث او از میراث اسلامی و آن‌گاه این مؤلفه‌ها مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. بنابراین، در پژوهش حاضر به سه سؤال مهم پاسخ داده می‌شود:

۱- محمد ارکون از چه روشی برای تحلیل میراث اسلامی استفاده کرده است و پیروی از این روش، چه پیامدهایی را به دنبال دارد؟ ۲- وی چه دیدگاه‌هایی برای اثبات نظریه خوانش انسانی از قرآن مطرح کرده است؟ ۳- دیدگاه‌های وی در این خصوص، چگونه نقد می‌شود؟

۱. روش ارکون در تحلیل میراث اسلامی

۱-۱. طرح نظریه

ارکون معتقد است که ایجاد رابطه زنده و فعال با میراث اسلامی (از جمله قرآن)، جز با پذیرفتن مسئولیت کامل مدرن شدن ممکن نیست (ارکون، ۱۹۹۶م ب: ۵۹). بر این اساس، ارکون پیوند ناگسستنی بین پیشرفت‌های مادی غرب و مبانی فرهنگی آن برقرار کرده است. وی بر این نظر است که کشورهای اسلامی کنونی، در وضعیت آشفتگی و سرگردانی بین دو خواست متضاد و ناسازگار قرار دارند؛ زیرا از یک سو، با گرایش به متون سنتی اسلامی، دغدغه حفظ اصالت عربی و اسلامی دارد و از سوی دیگر، در پی آن هستند که به مدرنیته مادی بپیوندند که امری نشدنی است (همان: ۵۷-۵۸).

ارکون بر این نظر است که تنها راه رهایی مسلمانان از این آشفتگی، تحلیل سنت اسلامی بر مدار افق‌های معرفتی نوین و مسائل فلسفی مدرن است (همان). وی معتقد است که الهیات، بنیادهای خود را از راه تکیه بر موجود مطلق و نامحدود (خداوند) تبیین می‌کند، ولی فلسفه مدرن، بنیاد خود را در موجودی محدود (انسان) جست‌وجو می‌کند؛ زیرا معتقد است که جدای از حقیقت انسان و کنش‌های اجتماعی او، حقیقتی وجود ندارد و هر گونه تبیینی از الهیات (دین) باید از سوی انسانی انجام گیرد که از نظر معرفت‌شناختی نقش واسطه را بر عهده دارد (همان: ۱۰۱-۱۰۶).

بر این اساس، ارکون معتقد است که اسلام مثل هر دین دیگری، متأثر از عوامل مختلف انسانی هم‌چون فردی، اجتماعی، تاریخی، جامعه‌شناختی و فرهنگی است؛ از این رو، متون دینی باید با استفاده از همه ابزارهای پژوهش و به‌کارگیری علوم مختلف انسانی مورد تحلیل و نقد قرار گیرد (همان: ۵۴-۵۸ و ۲۷۵). ارکون این روش تحلیل و نقد را «اسلام‌شناسی تطبیقی» می‌نامد که به طور عمده با تحولات علمی در غرب، به‌ویژه در عرصه انسان‌شناسی^۱ مرتبط است؛ به‌گونه‌ای که حتی نام اسلام‌شناسی تطبیقی را از پروژه فکری انسان‌شناس فرانسوی، روزه باستید،^۲ با عنوان «آنتروپولوژی تطبیقی»^۳ که کنش‌های انسانی و قوانین و

1. Anthropology.

2. Roger Bastide.

۳. این عنوان، دقیقاً نام یکی از کتاب‌های او نیز است (ارکون، ۱۹۹۶م ب: ۲۷۵).

مرزهای آن را به صورت تطبیقی و بر اساس عواملی مختلفی همچون فردی، اجتماعی، جامعه‌شناختی و فرهنگی مورد پژوهش قرار می‌دهد (همان: ۵۷ و ۲۷۵).

۲-۱. نقد نظریه

در نقد این بخش از دیدگاه‌های ارکون، باید گفت که متأسفانه آنچه در رابطه بین مدرنیته مادی و فرهنگی تا کنون در کشورهای اسلامی گفتمان‌سازی شده است، همان چیزی است که ارکون می‌گوید. این که رشد و پیشرفت مادی در جهان غرب، در سایه پذیرش مدرنیته فرهنگی و نوگرایی عقلی و دینی میسر شده است. این در حالی است که مسئله حتی در جهان غرب، بر عکس آن چیزی است که تصور می‌شود. از نظر تاریخی، دوران مدرن از دوره رنسانس آغاز شده و با عصر روشنگری (نوگرایی عقلی و دینی) ادامه می‌یابد (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۷۱-۷۲). حتی اگر فرض بگیریم که پایه‌های تحوّل غرب در زمینه‌های فرهنگی، از ابتدای دوره رنسانس - یعنی قرن چهاردهم میلادی - آغاز شده باشد (کوریک، ۱۳۸۴: ۹)، ولی باید دانست که غرب قبل از این رخداد، تحت تأثیر جنگ‌های صلیبی، در طی قرون ۱۲ و ۱۳ میلادی، با دسترسی به کتاب‌های علمی (مبتنی بر علوم تجربی) مسلمانان، نهضت ترجمه این کتاب‌ها را پدیدار ساخته بود که عامل اساسی در پیدایش رنسانس به شمار می‌رفت (حسین‌زاده شانه‌چی، ۱۳۷۷: ۳۹-۶۳).^۱

بدین ترتیب، این مدرنیته مادی غرب نیست که تحت تأثیر مدرنیته فرهنگی به ظهور رسیده باشد، بلکه این مدرنیته فرهنگی غرب است که به پشتوانه مدرنیته مادی مبتنی بر علوم تجربی، پدیدار شده است؛ به این نحو که غرب در سایه پیشرفت‌های چشم‌گیر علمی و مادی که به دست آورده بود، سرمست از این پیشرفت‌ها، مسائل فرهنگی من جمله مسائل دینی را کم‌ارزش جلوه داد.

۱. در این دوران، آثار مهمی در پزشکی هم‌چون طب الملکی علی بن عباس اهوازی، الحاوی، دائرةالمعارف بزرگ طب و قانون ابن‌سینا به عبری و لاتین ترجمه شد. موضوع دیگر مورد توجه مترجمان اروپایی، مباحث علم حساب (arithmetic) و هندسه بود. اولین آثاری که در این زمینه از عربی به لاتینی ترجمه شد، کتاب‌های دانشمندان یونانی بود؛ مانند چهار مقاله اقلیدس و پانزده مقاله اصولی او و نیز الاربعه بطلمیوس (Ptolemaios)؛ اما به سرعت ترجمه تألیفات و شرح‌های دانشمندان مسلمان آغاز شد. از مهم‌ترین کتاب‌های ترجمه‌شده جبر و مقابله خوارزمی بود که آغازگر علم جبر در اروپا شد. این کتاب دو بار با نام‌های Liber Algorithmi و Algebra (یا کتاب خوارزمی) ترجمه شد که هم‌اکنون بعضی نسخه‌های آن در دسترس است (حسین‌زاده شانه‌چی، ۱۳۷۷: ۳۹-۶۳).

بر این اساس، مسلمانان بدون الگوگیری فرهنگی و دینی از مدرنیته غربی، می‌توانند به پیشرفت‌های مادی مبتنی بر علوم تجربی دست یابند؛ چنانکه غرب به این پیشرفت‌ها در سایه تلاش علمی رسید. تاریخ اوج‌گیری تمدن اسلامی در سده‌های چهارم و پنجم هجری نیز که غرب در آن در انحطاط کامل به سر می‌برد، نشانگر آن است که در کنار دین و تحت حمایت آن، می‌توان به چنین پیشرفت‌هایی دست یافت.

روش ارکون در مطالعه متون اسلامی، مبتنی بر اومانیسیم (انسان‌محوری) است؛ زیرا وی معتقد است که جدای از حقیقت انسان و کنش‌های اجتماعی او حقیقتی وجود ندارد (ارکون، ۱۹۹۶م ب: ۱۰۱-۱۰۶). در این راستا، وی دین را هم به‌عنوان یک کنش اجتماعی انسانی که متأثر از عوامل طبیعی مختلف است، مورد مطالعه قرار می‌دهد (همان: ۵۴-۵۸ و ۲۷۵).

بدین ترتیب، ارکون در حالی تحت تأثیر مسائل جدید انسان‌شناختی غربی قرار گرفته‌است که از یک مسئله بنیادی مهم غافل است و آن این‌که مبنای عام و مشترک تمام مکاتب غربی -از انسان‌شناسی گرفته تا همه علوم مرتبط با آن- با وجود شدت و ضعف هر یک، مسئله اومانیسیم است که دارای مؤلفه‌هایی چون طبیعت‌گرایی، نسبی‌گرایی، لیبرالسیسم (آزادی‌گرایی) و سکولاریسم است. در این مکتب، انسان به جای خدا قرار می‌گیرد و ملاک هر خیر و شر و مرجع هر گونه ارزش‌گذاری محسوب می‌گردد. همان انسانی که با طبیعت برابر است و هر گونه نیروی معنوی در وجود او نفی می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که هدف نهایی اومانیسیم، زمینی و بی‌اعتبار کردن دین است (عبدلی و شاکری، ۱۳۹۸: ۳۱۰-۳۱۱).

بهره‌گیری از دستاوردهای جدید علوم انسانی به منظور درک معانی عصری از متون دینی، از جمله متن قرآن، به شرطی مفید است که به تحمیل علوم انسانی جدید بر پایه علوم تجربی و در نتیجه، بی‌اعتبار کردن محتوای این متون نیجامد. به تعبیر دیگر، تحلیل درست انسانی از این متون، تنها توجه به چالش‌ها و نیازهای انسان معاصر است، بدون آن که مبدأیت الهی در دین مورد مناقشه قرار گیرد و یا این‌که محتوای آن مخدوش گردد.

بدین ترتیب، با آن‌که امروزه به دلیل رشد قابل‌توجه علوم انسانی و باز شدن میدان برای مسائل جدید، تحلیل انسانی از متون دینی به منظور استخراج مسائل جدید از آن‌ها خوب و مفید است، ولی این نوع تحلیل، متفاوت از تحلیلی است که ارکون بر آن تأکید دارد و آن تطبیق فرآورده‌های تجربه‌گرایانه علوم انسانی بر متون وحیانی است.

این سخن ارکون که متون دینی متأثر از عواملی طبیعی در حوزه‌های فردی، اجتماعی، تاریخی، جامعه‌شناختی و فرهنگی و نیازهای او در این حوزه‌ها است (ارکون، ۱۹۹۶م ب: ۵۴-۵۸ و ۲۷۵)، نادرست است؛ زیرا دین نه تنها با توجه به نیازهای انسان در حوزه‌های مادی و طبیعی، بلکه با توجه به نیازهای معنوی او، تعالیم خود را به وی ارائه کرده است. بر این اساس، خداوند با در نظر گرفتن نیازهای انسان در ابعاد مختلف مادی و معنوی و البته بر اساس حکمت خود، دین را به انسان عرضه نموده است. بالاتر از این، حتی خداوند با در نظر گرفتن تقدّم نیازهای معنوی بر نیازهای مادی، دین را تشریح کرده است.

بدین ترتیب، به رغم تغییراتی که در محیط انسان در زمان‌های مختلف و یا در یک زمان با محیط جغرافیایی متفاوت، اتفاق می‌افتد و این تغییرات، نیازهای جدیدی را برای انسان، در همه حوزه‌ها از جمله حوزه دین، تولید می‌کند، ولی این تغییرات و نیازها، به دلیل فرعی و مصداقی بودن، به گونه‌ای نیستند که بتوانند صورت کلی دین را دگرگون کنند؛ از این رو، با وضع قانون‌های فرعی جدیدی که برگرفته از اصول مسلم دینی باشند و در شرایط زمانی و مکانی جدید، پاسخ‌گوی نیازهای فرعی انسان باشند، می‌توان به رفع این نیازها پرداخت.

۲. مؤلفه‌های نظریه ارکون در خوانش انسانی از قرآن

ارکون در تبیین رابطه بین قرآن و علوم انسانی جدید، سه مؤلفه مهم را مطرح کرده است که در ادامه به تبیین این مؤلفه‌ها از دیدگاه وی و نیز نقد هر یک از آن‌ها پرداخته می‌شود.

۲-۱. تجربه نبوی از وحی قرآن

از دیدگاه ارکون، وحی در شرایط و بستر تاریخی ویژه‌ای گردآوری و ثبت شده است. در این زمینه، توجه به فاصله زمانی تلفظ آیات در زمان پیامبر ﷺ و کتابت آن در زمان عثمان پراهمیت است (ارکون، ۱۹۹۲م: ۷۷-۸۴)؛ از این رو، وی گمان می‌کند که وحی سخنی آزاد، آنی، ناگهانی و متعالی است که پس از ثبت، میان دو جلد کتاب و در زبان بشری طبیعی خاصی محصور شده است (ارکون، ۱۹۹۲م: ۷۷-۸۴). بنابراین از نظر او، آنچه امروزه از قرآن به عنوان متن نوشتاری در دسترس است، یادداشت‌هایی است که مسلمانان از گفته‌های پیامبر ﷺ برداشته‌اند (همان).

بر این اساس، وی به وحی به عنوان یک تجربه نبوی نگاه می‌کند؛ زیرا از یک سو، وحی

(قرآن) را تنها حاکی از یک عکس‌العمل آنی شمرده است، بدون آن‌که در آن برنامه مشخصی از سوی خداوند برای ارائه محتوای وحی وجود داشته باشد و از سوی دیگر، آن را به خود پیامبر ﷺ به‌عنوان گفته‌های او نسبت داده است.

در تعریف دیگری که ارکون از وحی دارد، نگاه تجربه‌گرایانه وی کاملاً مشهود است. وی می‌گوید: «وحی پدید آمدن معنایی جدید در درون انسان است که امکانات نامحدود و پی‌درپی را برای وجود بشری به دنبال دارد.» (ارکون، ۲۰۰۷م: ۷۹) همچنین از برخی عبارات ارکون نیز بر می‌آید که وی به وحی به‌عنوان پدیده‌ای تکرارناپذیر می‌نگردد. وی می‌گوید: «وحی مقدّس، گفتاری شفاهی بود که به شکلی تکرارناپذیر برای یک‌بار در تاریخ روی داد.» (دانش‌نامه آزاد، ۲۰۲۰م) بر این اساس، تکرارناپذیری وحی در مورد قرآن، بدان معنا است که قرآن به طور مکرر و به‌عنوان محتوای وحیانی و به شکل خارجی و واقعی بر پیامبر ﷺ نازل نمی‌گردید، بلکه قرآن، محصول امری نفسانی در وجود پیامبر ﷺ بود و وی آن را بر پایه آن امر نفسانی، محتواسازی می‌کرد.

نقد و بررسی نظریه این‌که ارکون تصوّر می‌کند قرآن تا زمان خلیفه سوم نوشته نشده بود، ناشی از عدم درک صحیح درباره مراحل تدوین قرآن است؛ زیرا قرآن در طول دوره اولیه اسلامی، مراحلی به خود دیده است؛ از جمله:

الف) جمع به معنای به حافظه سپردن که «حفظ القرآن» و یا «جماع القرآن» است؛ یعنی جمع‌کنندگان قرآن به معنای حافظان قرآن است و این مرحله اول جمع‌آوری قرآن است.

ب) نوشتن آیات و سوره‌ها به صورت پراکنده. این، مرحله دوم جمع‌آوری محسوب می‌شود. این نوع کتابت، قطعاً در زمان پیامبر ﷺ وجود داشته است.

ج) نوشتن قرآن در یک مجموعه با آیه‌ها و سوره‌های مرتب. این مرحله سوم است که به احتمال زیاد تا زمان خلیفه دوم هم ادامه داشته است.

د) تدوین و گردآوری یک متن و نصّ مرتب برحسب قرائت متواتر که نهایتاً در دوره خلافت خلیفه سوم به انجام رسیده است (رامیار، ۱۳۶۳: ۲۱۲).

بر اساس مدارک تاریخی، علاوه بر آن‌که قرآن در زمان پیامبر ﷺ، توسط بسیاری از صحابه حفظ شده بود، به دستور پیامبر ﷺ، توسط کاتبان زیادی در قالب نوشت افزارهای رایج آن زمان و متناسب با وضعیت مالی مسلمانان، هم‌چون پوست و کتف حیوانات، شاخه‌های پهن درخت

خرما و پاره‌های سنگی، نگارش نیز یافته بود (همان: ۲۳۸ - ۲۷۹). هر چند پیامبر ﷺ به دلیل مشغله‌های فراوان و نیز عدم دسترسی به نوشت‌افزار مرغوب‌تر، نتوانست قرآن را به صورت مدوّن و بین دو جلد جمع کند؛ از این رو، این امر، بعد از حیات وی، ابتدا توسط امام علی ؑ و پس از آن، توسط خلفا تحقّق یافت (همان: ۲۹۷ - ۴۸۸).

فارغ از این‌که ارکون متن نوشتاری قرآن را به دلیل تأخیر تاریخی نگارش آن از زمان پیامبر ﷺ، به‌عنوان وحی تلقی نمی‌کند - که این دیدگاه وی پاسخ داده شد-، وی دیدگاه‌های بنیادی‌تری را در این بخش مطرح کرده است که در ذیل به نقد آن‌ها اشاره می‌شود:

همان‌طورکه گذشت، ارکون وحی را سخنی آزاد، آنی، ناگهانی و متعالی تعریف می‌کند. این تعریف، از آن جهت که در آن ارتباطی بین پیامبر ﷺ و خداوند لحاظ نشده است، ماهیتی تجربی پیدا می‌کند. بنابراین، وحی از دیدگاه وی، قبل از آن‌که بر برنامه مشخصی از سوی خداوند تکیه داشته باشد، بر تجربه‌ای ناگهانی استوار است که پیامبر ﷺ به یک‌باره با آن مواجه می‌گردد، بدون آن‌که ارتباطی بین پیامبر ﷺ و فرشته وحی برقرار شود و یا مدّت زمان خاصی که مستلزم این ارتباط است، سپری شود، بلکه تنها مطلبی به طور دفعی، به خاطر و قلب پیامبر ﷺ می‌رسد و به همین صورت بر زبان او جاری می‌گردد.

این دیدگاه درباره وحی، مثل این می‌ماند که کسی به صورت ناگهانی و لحظه‌ای خوابی می‌بیند و بعد از بیداری، به آن خواب اهمیتی نمی‌دهد تا آن‌که آن را از یاد می‌برد و یا این‌که آن را برای دیگران نقل می‌کند و بعد خود و یا حتی دیگران، جزئیات آن را فراموش می‌کنند. بدین ترتیب، هیچ نوع قصد و الزامی در رابطه با به خاطر سپردن و ماندگار کردن قرآن برای دیگران از سوی خدا یا پیامبرش وجود نداشته است؛ از این رو، ارکون وحی را سخنی آزاد و غیرالزام‌آور نیز می‌داند.

حتی اگر فرض شود که اولین وحی‌ای که پیامبر ﷺ دریافت کرد، دارای چنین ویژگی‌هایی است، به طور مسلم در رابطه با سایر وحی‌های نبوی نمی‌توان دیدگاه ارکون را صادق دانست. علاوه بر این، برخی از روایات، ارتباط بین پیامبر ﷺ و فرشتگان الهی را از همان دوره کودکی دانسته‌اند که از آن‌ها مکارم اخلاق را می‌آموخت (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱۹۲).

چنانکه گذشت، از نگاه ارکون، دو ویژگی دیگر وحی قرآن، شفاهی بودن و تکرارناپذیری آن است. این دو ویژگی مستلزم آن است که نخست، از نظر تاریخی در زمان پیامبر ﷺ، وحی

بالذات، ماهیت شفاهی داشته نه نوشتاری و به تبع آن پیامبر ﷺ قصد و تصمیمی بر نوشتن قرآن نداشته است و دوم این که وحی تکرارناپذیر بود؛ یعنی این طور نبود که مراحل همانند دریافت جبرئیل از خدا، دریافت پیامبر ﷺ از جبرئیل، دریافت مردم از پیامبر ﷺ و دستور به نگارش قرآن داشته باشد. از این رو، وحی به عنوان سخن و محتوا، نسبتی با خدا و فرشته پیدا نمی کند؛ چنانکه در قالب دستور و الزام پیامبر ﷺ به نوشتن هم نمی گنجد؛ از این رو، تکرار آن در قالب نوشتار نیز محقق نشده است. این در حالی است که هیچ یک از این ها، از نظر تاریخی قابل اثبات نیست.

در نگاه ارکون به ماهیت وحی، عنصر مهم دیگری نیز وجود دارد و آن متعالی بودن وحی است. بنابراین باید فهمید که منظور ارکون از متعالی بودن وحی چیست. در این رابطه باید گفت که در تعریف تجربی از وحی، عنصر متعالی بودن، نفی نمی شود؛ اگرچه مقصود از آن، ایجاد ارتباط بین پیامبر ﷺ و فرشته وحی که در قالب نظریه سنتی و متکی به نقل از وحی وجود داشت، نیست، بلکه از نظر وی، وحی امری نفسانی و درونی است، نه بیرونی و خارجی. عناصری که ارکون برای ماهیت وحی برشمرده است، به ویژه عنصر اخیر، همان عناصری است که قبل از ارکون، مورد توجه برخی از متکلمان روشنفکر مسیحی، در تبیین تجربه وحیانی پیامبران در خصوص متون مقدس، قرار گرفته است.

پیشینه چنین تفکری در غرب به شلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸م)، پدر هرمنوتیک نوین و متکلم آلمانی باز می گردد. وی ضمن طرح تردیدهایی جدی نسبت به عینی بودن متن انجیل (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۴۹-۵۰)، بر این نظر است که وحی از سنخ دانش و معرفت و گزاره نیست، بلکه نوعی انکشاف خویشتن خداوند بر انسان تحت تأثیر تجربه دینی است؛ بر این اساس، خداوند گزاره ای وحی نمی کند، بلکه خودش را وحی می کند (فعالی، ۱۳۷۹: ۳۵۵-۳۵۷). جان هیک (۱۹۲۲-۲۰۱۲م)، فیلسوف و نظریه پرداز تکثرگرای دینی نیز معتقد است که تمام آگاهی های دینی، بازتابی از حضور فراگیر و مسلط الهی است (هیک، ۱۳۷۸: ۱۷۲)؛ بنابراین، وحی مجموعه ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه به این معنا است که خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ، وارد قلمرو تجربه بشری می گردد. از این رو، گزاره های دینی، متن وحی شده نیستند، بلکه در بیان اهمیت حوادث وحیانی شکل گرفته اند (هیک، ۱۳۷۶: ۱۴۹).

بدین ترتیب، آن دسته از گزاره‌های دینی که از دیدگاه دانشمندان سنتی اعم از مسلمان و مسیحی، وحی تلقی می‌گردد، از دیدگاه ارکون و متکلمان نواندیش غربی، تنها گزارش و تفسیری از وحی خواهند بود که پیامبران تحت تأثیر مواجهه و مکاشفه معنوی به دست می‌آورند. طبق این قبیل دیدگاه‌ها، اساساً در هیچ دینی، دو مقوله توأمان با عناوین وحی و گزاره و حیانی وجود ندارد، بلکه هر چه هست، تنها وحی به‌عنوان روش و راهی برای درک مسائل دینی از سوی بشر است. طبعاً وحی به این معنا، مستلزم آزاد بودن دسترسی به محتوای دین از سوی انسان است.

اشتراک نظر ارکون با متکلمان مسیحی، در نوع خود تعجبی ندارد و امری طبیعی است؛ زیرا مبنای مطالعات دینی همه آن‌ها بر محور تطبیق مسائل دینی بر مطالعات انسان‌شناختی تجربی است که در آن انسان محسوس، محور تبیین هر امری از جمله دین قرار می‌گیرد؛ بنابراین، تنها این کنش‌های انسان است که در تولید محتوای دین، نقش‌آفرینی می‌کند، نه فرشته وحی و یا هر چیز دیگری که گزاره‌های و حیانی را به پیامبران منتقل کند.

۲-۲. نقش خیال بر آفرینش قرآن

ارکون معتقد است که نخستین و بنیادی‌ترین شرط برای صورت‌بندی هر متنی که بخواهد از اسطوره و جزم‌اندیشی‌ها رها شود، این است که تحلیلی مدرن از زبان متن بر پایه انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی نوین داشته باشد (ارکون، ۱۹۸۷: ۴۴-۴۷؛ خلجی، ۱۳۷۶: ۸۸-۹۲؛ Binder, 1988: 161).

به نظر ارکون، زیر فشار عقلانیت‌محوری ارسطویی، مفهوم خیال به مثابه ملکه یا ابزار تصوّر و معرفت از پژوهش‌های مسلمانان رخت بریسته است؛ در حالی که این مفهوم در همه فرآیندهای ادراکی عقل با آن درهم تنیده است. بر این اساس، وی در مقام معیارسنجی قوه تخیل در انسان، آن را به دو نوع خیال اجتماعی و خیال دینی تحلیل می‌برد. نوع اول که اصطلاحی جامعه‌شناختی است، به مجموعه‌ای از تصویرها که در روح جمعی قومی یا جامعه‌ای وجود دارد، اطلاق می‌شود. این تصویرها با سازوکار ویژه‌ای، مدام (در اندیشه‌های گوناگون) تکرار می‌شوند و دومی ساختاری اندام‌وار است که از تصویرهای متعالی ساخته شده و گمان می‌شود که حقیقت دارند. تصویرهایی که همه به پشتوانه یگانه‌ای، یعنی زبان دین، تکیه دارند (خلجی، ۱۳۷۷: ۱۱۴). ارکون معتقد است که در جوامع دینی و اسلامی - که انگاره‌های

دینی در آن چیره‌اند و همه جوانب حیات بشری را فراگرفته‌اند-، خیال‌خانه اجتماعی رنگ می‌بازد و خیال‌خانه دینی با خرد انتقادی به ستیزه‌جویی برمی‌خیزد (همان: ۹-۱۲).

وی در خصوص متن قرآن، توضیح می‌دهد که وجدان اسلامی با این اعتقاد خو کرده است که صفحات موجود میان دو جلد مصحف، در بردارنده عین کلام خدا هستند. به این ترتیب، آنان قرآن مکتوب را با گفتار شفاهی قرآن یا قرآنی که به صورت تلاوت خوانده شده، یکسان می‌انگارند و گمان دارند که به خود ام‌الکتاب دسترسی دارند؛ ولی واقعیت امر این‌گونه نیست. در نتیجه، صفحات موجود میان دو جلد مصحف، عین کلام خدا تلقی نخواهد شد (ارکون، ۱۹۹۲م: ۷۷-۹۲).

بر این اساس، ارکون معتقد است که نصّ اصیل قرآنی به تفسیرها و متون درجه دومی آمیخته شده است که نماینده همه فرهنگ‌ها و جوامعی هستند که اسلام در آنجا راه یافته است. بنابراین، باید میان وحی و نظام‌های تئولوژیکی که بعدها به وجود آمد، تفاوت نهاد. متن مقدّس، متن اول و دستگاه‌های تئولوژیک (اشاره به علم کلام)، فقه، تفسیر و... متن دوم است (همان).

وی نتیجه می‌گیرد که باید تصور خیالین و هول انگیز از خدا که در دین به طور عام و در قرآن به طور خاص رسوخ یافته است را از ذهن زدود. همان تصویری که در خودش دوگانه‌هایی مثل ایمان و کفر، حلال و حرام و مقدّس و نامقدّس را پرورش داده است (ارکون، ۱۹۸۷م: ۴۴-۴۷ و ۹۵؛ ارکون، ۱۹۹۲م: ۸۸-۹۲؛ خلجی، ۱۳۷۷: ۹-۱۲). بدین ترتیب، ارکون بخشی از متن قرآن که جنبه ایدئولوژیکی دارد را بشری و غیرمقدّس می‌داند و آن را با خیال و اسطوره که ره‌آورد فرهنگ‌های جوامع تازه‌مسلمان است، پیوند می‌زند. اما بخش دیگر قرآن که آن را وحیانی، اصیل و مقدّس معرفی می‌کند، با چه چیز پیوند می‌خورد؟ از برخی اندیشه‌های وی درباره وحی می‌توان به این سؤال جواب داد.

در این راستا، وی وحی را به مثابه پدیده‌ای زبانی و فرهنگی دانسته است، بدون آن‌که از مبدأیت الهی قرآن سخنی بگوید و همچنین آیات قرآن را با معجاز پیوند می‌زند. مجازی که از نظر وی، نه به‌عنوان شکل مسئله، بلکه به‌عنوان سمبلی از فرهنگ اجتماعی حضور دارد و همین مسئله، شگفتی و محتوایی و اعجاز معنوی قرآن را رقم می‌زند (ارکون، ۱۹۹۲م: ۷۷-۸۴؛ ارکون، ۱۳۶۲: ۳۲-۳۷). بنابراین، از دیدگاه او هنر قرآن، تنها انتقال فرهنگ اجتماعی مخاطبان زمان

خود است. بنابراین، بخش وحیانی متن قرآن، متأثر از باورهای اجتماعی خیال‌انگیز است که در بستر شکل‌گیری قرآن و در زمانی که پیامبر ﷺ به تجربه وحیانی نائل شده است، حضور دارند. از این نظر، متن اول قرآن نیز متکی بر خیال خواهد بود.

در هر صورت، چه گفته شود که ارکون معتقد به خیالین بودن متن اول قرآن باشد یا نه، وی به‌صراحت متن دوم قرآن (یعنی قرآن مکتوب) را خیالین، اسطوره‌ای و ایدئولوژیک از نوع غیرموجه پنداشته است. بر همین اساس، به اعتقاد وی، قرآن همانند دیگر نصوص، در ذات خویش مقدّس نیست، بلکه مسلمانان بر آن پرده‌هایی از تقدیس افکنده‌اند؛ همان‌گونه که یهود درباره متون عهد قدیم و مسیحیان درباره اناجیل چنین کرده‌اند و همان‌گونه که واضعان هر متن مدنی یا قانونی چنین کاری را برای آن متن انجام می‌دهند (عباقی، ۲۰۰۹م: ۷۶). وی در این زمینه تصریح می‌کند که «همه گروه‌ها یاد گرفته‌اند متن رسمی پیچیده خود را در حد کتاب مقدّس بالا ببرند.» (ارکون، ۲۰۰۱م: ۸۲)

نقد و بررسی نظریه اصل قرار دادن خیال در آفرینش متن قرآن، مهم‌ترین دیدگاه ارکون در این بخش است. از نگاه ارکون، خیالین بودن، توأم با اجتماعی بودن، در متن قرآن، دو معیار برای اصالت و مقدّس بودن آن‌ها است؛ چنانکه خیالین بودن، توأم با ایدئولوژیک بودن، معیاری برای نفی اصالت و تقدّس از آن متن است. بر این اساس، متن به اول و دوم تقسیم می‌شود، البته همه این‌ها، بر مبنای خرد انتقادی محصول متفکران غربی معنا می‌یابد. بنابراین، وی لزومی نمی‌بیند که متن اول قرآن، متکی بر وحی عینی باشد، بلکه همین‌که از تجربه دینی که ناشی از خیال اجتماعی است، سرچشمه گرفته باشد، کافی است. همچنین از نگاه او، نیازی نیست که متن قرآن، موصوف به عقلانی باشد، بلکه اساساً از نظر او، عقلانی بودن گزاره‌های آن، به معنای نفی اصالت و تقدّس از آن‌هاست. این در حالی است که تقدّس گزاره‌های قرآنی از دیدگاه سنتی، به حیائیت توأم با عقلانیت است؛ از این رو، این گزاره‌ها، فی نفسه، به هیچ‌یک از خیال و اجتماع، ارتباطی ندارند؛ بنابراین، محتوای آموزه‌های قرآن، خیال‌انگیز، سمبلیک و غیرواقع‌نما نیستند.

اسطوره خواندن گزاره‌های عقلانی، از دیگر نکات جالب توجه در این بخش از دیدگاه‌های ارکون است. بنابراین، از ارکون باید پرسید که چه ارتباطی بین اسطوره و گزاره‌های عقلانی وجود دارد؛ در حالی که این دو، از دو منبع متفاوت عقل و خیال سرچشمه می‌گیرند. ضمن این‌که

مسائل عقلانی، ویژگی برهانی بودن را دارند؛ پس در هر زمانی قابلیت سنجش توسط اندیشمندان را دارند، برخلاف مسائل اسطوره‌ای که خالی از چنین ویژگی‌هایی بوده و به طور مشخص، ناشی از توهم، حدس و گمان‌های نامعقولی است که از عصری به عصر دیگر متغیر می‌شوند.

برخلاف تصور ارکون، آنچه نقشی اصیلی در آفرینش قرآن دارد، نه قوه تخیل و نه قوه عقل، بلکه حقیقت وحی است که البته با فطرت عقلانی انسان تطابق دارد. بر این اساس، با آن که در قرآن، جلوه‌های خیالین از مجاز، تمثیل و استعاره وجود دارد که در آفرینش هنری و شکلی قرآن نقش ایفا می‌کنند،^۱ ولی باید دانست که این جلوه‌ها ارتباطی با محتوای قرآن ندارند و محتوای آن به طور کلی از خیالین و اسطوره‌ای بودن پیراسته است؛ از این رو به نظر می‌رسد که ارکون، بین تخیلی بودن شکل قرآن و محتوای آن خلط کرده است.

رویکرد مدرن به زبان که ارکون بر آن تأکید دارد (ارکون، ۱۹۸۷م: ۴۴-۴۷؛ خلجی، ۱۳۷۶: ۸۸-۹۲؛ Binder, 1988: 161)، بیش از هر چیزی تحت تأثیر جنبش معناشناختی ساختارشکنی است.^۲ ساختارشکنی پس از جنگ جهانی دوم به‌ویژه پس از ۱۹۶۰ میلادی در فرانسه و در اندیشه ژاک دریدا، رولان بارت، ژیل دلوز و میشل فوکو نمود پیدا کرد. آن‌ها تمام عرصه‌های دانش، هم‌چون تاریخ، فلسفه، سیاست، جامعه‌شناسی، ادبیات، روان‌شناسی را متنی و بافتاری می‌دانند و معتقدند که زبان نمی‌تواند به بیرون از خودش (دانش و مسائل اندیشه‌شده و معقول) اشاره داشته باشد. زبان نه منعکس‌کننده معانی معقول، بلکه سازنده و تولیدکننده آن‌هاست (وارد، ۱۳۹۳: ۱۳۲-۱۳۳).^۳

با آن که پیشینه این روش معناشناختی، به هایدگر و فوکو بازمی‌گردد، ولی آنچه امروزه از تبیین و تقریر این روش وجود دارد، مرهون دریدا فیلسوف فرانسوی است. به اعتقاد وی، سراسر تاریخ متأزیک غرب تا کنون بر خطایی بنیادین بنا شده است که جست‌وجوی یک مدلول

۱. قابلیت تصویری‌سازی قرآن برای مخاطبان خود، فراتر از قدرت آفرینش‌گری انسان برای هم‌نوعان خود است و همین باعث شده است تا قرآن از نظر روش بیان، برخوردار از اعجاز بیانی باشد.

۲. ناگفته نماند که جنبش ساختارگرایی هم به نوعی در آن نقش داشته است.

۳. سوسور نیز به‌عنوان مبدع زبان‌شناسی ساختارگرایی معتقد است که قبل از متن چیزی به نام اندیشه وجود ندارد و هر اندیشه‌ای محصول متن است (سوسور، ۱۳۸۹: ۱۵۷؛ هریس، ۱۳۸۱: ۵۷-۵۸).

متعالی است که از آن‌ها به متافیزیک حضور تعبیر می‌کند. دریدا معتقد است که متافیزیک غرب بر نظامی از تقابل‌های مفهومی استوار است؛ به‌گونه‌ای که در مقابل هر مرکزی، یک مرکز متقابل وجود دارد؛ مانند خدا و بشر. ضمن این‌که فلسفه غرب حکم می‌کند که در هر یک از این تقابل‌های دو جزئی، یکی از دو مفهوم، از دیگری برتر است و به‌واسطه مفهوم فروتر تعریف می‌شود. بر این اساس، تقابل‌های دوجزئی مثل خدا و بشر، کفر و ایمان، حق و باطل پدید آمده‌اند (برسler، ۱۳۹۳: ۱۵۱-۱۵۴).

دوگانه‌های موجود در متون مقدّس که ارکون با تبعیت از دریدا آن‌ها را جزم‌اندیشانه معرفی می‌کند، دوگانه‌هایی است که برآمده از حکم قطعی عقل در این باره و دایر مدار نفی و اثبات است؛ بنابراین، اگر چه بسیاری از این احکام عقل، نظری هستند، ولی خاستگاه آن‌ها، احکام بدیهی عقل مانند بطلان تناقض هستند؛ برای مثال، انسان یا خدا را باور دارد و یا قائل به انسان‌خدایی و یا هر گونه مظاهر دیگر شرک است. در این صورت، اگر دلایل کافی برای اثبات بینونت بین خدا و بشر و یا هر شریک دیگری وجود دارد، دوگانه ایمان و کفر معنا پیدا می‌کند و نشان‌دهنده هر نوع شریکی در برابر خدا، هر چند آن شریک انسان باشد، مساوی با تناقض باطل است.

بدین ترتیب، همان‌طور که پیدا است، هدف ارکون از به‌کارگیری اندیشه‌های مدرن انسان‌شناختی در تحلیل متن، آن است که هر بخش از متون قرآن را به بهانه‌ای از میدان به در کند. از این رو، وی با هر یک از آیات قرآن، رفتار گزینشی دارد؛ یعنی آن بخش را که در ظاهر با مبانی علوم انسانی غربی به دلیل چند پهلو بودن انطباق بیشتری دارد، به‌عنوان متن اول محفوظ دارد و هر آنچه با مبانی علوم انسانی غربی در تضاد است، به بهانه ایدئولوژیکی بودن رد کند. بنابراین، هدف نهایی او آن است که محتوای متون دینی را به طور کامل دستخوش تغییر قرار داده و بر اندیشه خود منطبق گرداند.

نکته جالب توجه در رابطه با دوگانه‌هایی که امثال ارکون آن‌ها را برنمی‌تابد، آن است که خود وی مکرّر در دیدگاه‌های خود از دوگانه‌هایی استفاده می‌کند که ریشه در افکار اومانیستی او دارد. وی معتقد است که جدای از حقیقت انسان و کنش‌های اجتماعی او، حقیقتی وجود ندارد (ارکون، ۱۹۹۶م ب: ۱۰۱-۱۰۶). این بدان معنا است که دین به‌عنوان یکی از کنش‌های اجتماعی انسان مطرح است، نه به‌عنوان گزاره‌های وحیانی خدا بر انسان. دست‌کم ارکون بر این باور است که خدا در گزاره‌های دینی نقشی ایفا نمی‌کند، بلکه این انسان است که چنین

گزاره‌هایی را تحت تأثیر انکشاف خداوند می‌سازد. بدین ترتیب، در حالی که از نظر دینی، این خدا است که در جایگاه تشریح قرار دارد و بر این اساس، انسان در جایگاه تکلیف است، در اندیشه ارکون - که مبتنی بر اومانیزم (انسان محوری) است -، انسان در انتخاب تکلیف خود کاملاً آزاد است و از این نظر، هیچ قید و بندی را در برابر خدا نخواهد پذیرفت.

همچنین ارکون بین خیال دینی و اجتماعی دوگانگی و تفکیک ایجاد می‌کند (خلجی، ۱۳۷۷: ۹-۱۲ و ۱۱۴). نکته جالب آن که در این تقابل، نقش خیال فردی نیز مانند خیال دینی در برابر خیال اجتماعی، رنگ می‌بازد و همه متن قرآن از منظر اجتماعی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. با این فرض حتی اگر مؤلف قرآن را پیامبر ﷺ در نظر بگیریم که ارکون به همین معتقد است و از این نظر، میان وحی به معنای گزاره‌ای و وحی به معنای مواجهه صرف، تقابل و تفکیک ایجاد کرده و دومی را بر اولی ترجیح می‌دهد (ارکون، ۱۹۹۲: ۷۷-۸۴؛ خلجی، ۱۳۷۶: ۸۵-۸۸؛ دانش‌نامه آزاد، ۲۰۲۰م)، باز از دیدگاه وی، پیامبر ﷺ بر اساس الگوی اجتماعی فرهنگی زمان خود سخن می‌گوید، نه از طریق انگیزش خیال دینی منبث از اندیشه خود و نه حتی انگیزش خیال فردی خود.

مبنایی تر از همه تقابل‌هایی که ارکون بدان دامن زده است - چنانکه پیش‌تر به این مطلب اشاره شد -، تقابل میان روش‌های علوم انسانی مدرن و روش‌های سنتی اسلامی است که وی اولی را بر دومی ترجیح می‌دهد (ارکون، ۱۹۹۶م: ۵۷-۵۸)، البته، آن‌طور که نقد این مطلب گذشت، این تقابل و ترجیح مبتنی بر دلیل استواری نیست.

۳-۲. فهم آزاد و اختیاری از قرآن

ارکون معتقد است که مفسران مسلمان در تفسیر قرآن گرفتار مغالطه «زمان‌پریشی» شده‌اند. به باور وی، سطح و ساحت و نوع اندیشه قرآنی با اندیشه‌هایی که بعدها در اثر ارتباط و تماس با اندیشه‌های یونانی در میان مسلمانان پدید آمد، تفاوتی بنیادین دارد. اندیشه تأثیرپذیر و الهام‌گرفته از یونان که گمان می‌شد گفتار قرآنی را شرح و تفسیر می‌کند، در واقع مفاهیم و مقوله‌های فکری دوران خاص را بر دوران دیگر فرا می‌افکند و به مغالطه زمان‌پریشی دامن می‌زند (ارکون، ۱۹۹۶م: ۱۶). بر این اساس، از دیدگاه وی، هر یک از واژه‌های اصیل قرآنی، پس از ورود اندیشه یونانی به اسلام، بار معنایی خاصی یافته و سایه‌معنایی پیدا کرده‌اند (ارکون، ۱۹۹۶م الف: ۱۹۳-۱۹۴).

به اعتقاد وی، تأمل در افق قرآنی و دوران اولیّه‌ای که قرآن در آن پدید آمد، نشان می‌دهد که همه‌چیز در آن متموج، پویا، گشوده و آکنده از احتمالات (تکثر معنایی) است؛ اما وقتی به تفاسیری که در دوران کلاسیک (قرن اول تا چهارم هجری) و دوران اسکولاستیک (قرن پنجم تا چهاردهم هجری) پدید آمده‌اند، مراجعه می‌شود، مشاهده می‌گردد که مفسران به مقوله‌ها، بنیادها، ساختارها و فرضیاتی می‌پردازند که ریشه‌ها و مبانی گوناگون و متنوعی دارند و آن‌ها این مقوله‌ها و ذهنیت‌هایی که مربوط و وابسته به زمان‌های دیگر هستند را به آیات قرآن پیوند می‌زنند (ارکون، ۱۹۹۶م: ب: ۱۷).

بر این اساس، ارکون معتقد است که پژوهش‌های تفسیری باید پیش‌فرض‌های تئولوژیک، تاریخی و زبانی مفسر را تحلیل و تبیین نمایند؛ در حالی که تفسیر کلاسیک اسلامی، با زبان‌شناسی تحلیلی و مدرن متن و نظریه مدرن قرائت و هرمنوتیک بیگانه است (ارکون، ۱۹۹۲م: ۹۳-۹۴). بدین ترتیب، ارکون تلاش می‌کند که انتخاب معنا از سوی خواننده را به جای پیش‌فرض‌های اندیشه‌ورزانه بنشانند تا خواننده بتواند هر معنایی که دوست دارد را از متن بیرون بکشد و به همان معنا ایمان داشته باشد (ر.ک: خلجی، ۱۳۹۱).

نقد و بررسی نظریه اعتقاد ارکون به تفسیر آزاد از متن، باز متأثر از اندیشه‌های ساختارشکنانه ژاک دریدا است. دریدا معتقد است نمی‌توان معنای قطعی و نهایی از یک متن را تعیین کرد؛ زیرا هر چه هست، متن بدون هیچ مدلول متعالی و مواجهه‌ای است که مفسر به صورت مستقل و آزاد با آن برقرار می‌کند و در نتیجه، تفسیرهای بی‌پایانی که از این رهگذر بر روی افراد گشوده است (برسler، ۱۳۹۳: ۱۵۸-۱۵۹؛ واعظی، ۱۳۹۰: ۲۱۶ و ۲۲۱-۲۲۲). بدین ترتیب هر متنی مشتمل بر گزاره‌هایی کاملاً نسبی و متکثر خواهند بود که مفسر در انتخاب هر تفسیری نسبت به آن‌ها آزاد است.

دیدگاه‌هایی که با عنوان تفسیر آزاد متن به اتکای جنبش معناشناختی ساختارشکنانه، مطرح می‌شود با بدیهی‌ترین اندیشه‌های بشری در تضاد است. انسان بالوجدان و به صورت بدیهی درمی‌یابد که موقوف کردن معنای هر متنی به‌ویژه قرآن، به برداشت‌های شخصی افراد، بدون در نظر گرفتن نیت و مقصود صاحب سخن، راه تفهیم و تفاهم را می‌بندد و هیچ نویسنده‌ای از جمله خود ارکون نمی‌تواند مقاصد و اندیشه‌های مدّ نظر خود را به مخاطبان خودش منتقل کند. این اندیشه، به نوبه خود برخاسته از مبانی اومانیزم است. بر پایه اومانیزم، انسان

آزاد است و نباید آزادی‌های او را محدود کرد، بلکه خود او است که تعیین می‌کند چه محدودیت‌هایی را باید بپذیرد (عبدلی و شاکری، ۱۳۹۸: ۳۱۰-۳۱۱). از این رو، به نظر می‌رسد که اندیشه ارکون و امثال او در فهم آزاد از متون، به منظور هماهنگ کردن و انطباق متون دینی و گزاره‌های آن‌ها با مبانی اومانیزم - از جمله همین مبناهای آزادی انسان - صورت گرفته باشد، البته مهم‌ترین چالش آن‌ها در ایجاد این انطباق، آن است که این گزاره‌ها - اگر از تحریف بشر مصون مانده باشند - با فطرت عقلانی بشر هماهنگی کامل دارند؛ بنابراین، آن‌ها تنها راه چاره را در آن می‌بینند که از طریق ارائه تفسیرهای کثرت‌گرایانه از متون دینی، راهی برای آزادی خود بیابند و خود را از پذیرش الزامات گزاره‌های دینی، به‌ویژه در حوزه‌های اجتماعی مصون دارند.

بدین ترتیب، ارکون پس از این‌که از متن قرآن، طبق پیش‌فرض‌های اومانیزمی و تجربه‌گرایانه، ایدئولوژی‌زدایی کرد و آن را خارج از وحی معرفی نمود، این بار سعی می‌کند بر پایه همان پیش‌فرض‌ها، از باقی‌مانده متن قرآن، مجوزی برای برداشت‌های آزاد خود، جفت‌وجور کند.

نتیجه‌گیری

اهم دیدگاه‌هایی که ارکون درباره روش تحلیل میراث اسلامی و مؤلفه‌هایی که وی در خصوص نظریه خوانش انسانی از قرآن مطرح کرده است، به این نحو است که اسلام مثل هر دین دیگری متأثر از عوامل مختلف انسانی هم‌چون فردی، اجتماعی، تاریخی، جامعه‌شناختی و فرهنگی است؛ از این رو، متون اسلامی باید با استفاده از علوم مختلف انسانی و کاملاً انتقادی، مورد تحلیل قرار گیرد. وحی سخنی آزاد، آنی، ناگهانی و متعالی است. خیال، نقش اساسی در آفرینش متن قرآن داشته است؛ بر این اساس، بخشی از متن قرآن، درجه دوم، اسطوره‌ای و ایدئولوژیکی و بخش دیگر آن مبتنی بر فرهنگ اجتماعی مخاطبان قرآن است. ارکون معتقد است که مفسران مسلمان در تفسیر قرآن، گرفتار مغالطه «زمان‌پریشی» شده‌اند. از دیدگاه وی، هر یک از واژه‌های اصیل قرآنی، پس از ورود اندیشه یونانی به اسلام، بار معنایی خاصی یافته و سایه‌معنایی پیدا کرده‌اند؛ در حالی‌که تأمل در افق قرآنی و دوران اولیه‌ای که قرآن در آن پدید آمد، نشان می‌دهد که همه چیز در آن متموج، پویا و توأم با تکثر معنایی است. دیدگاه‌های فوق، به این نحو نقد می‌شود که روش تحلیل میراث اسلامی، مبتنی بر

پیش‌فرض‌های اومانیزی و تجربه‌گرایانه در تحلیل متون اسلامی است. دیدگاه ارکون درباره وحی قرآن یا همان تجربه نبوی، برگرفته از دیدگاه‌های متکلمان روشنفکر مسیحی است که در آن‌ها خبری از محتوای وحی شده که طبق برنامه معینی از سوی خداوند به صورت عینی نازل شده باشد، نیست. اعتقاد ارکون به نقش‌آفرینی خیال در آفرینش متن قرآن، از دو جهت مخدوش است: ۱- برخلاف دیدگاه ارکون، محتوای قرآن، به هیچ وجه، خیالین و اسطوره‌ای نیست؛ بنابراین وی بین استعاره‌ای و تمثیلی بودن شکل قرآن و محتوای آن خلط کرده است. این ادعای او که بخشی از قرآن درجه دوم و جزم‌گرایانه است، خود پیش‌فرضی جزم‌گرایانه است. اعتقاد تکثرگرایانه ارکون به تفسیر متن و این‌که نمی‌توان معنای قطعی برای آن تعیین کرد، مبتنی بر دیدگاه‌های روشنفکران غربی درباره تفسیر متن است که در آن، هیچ نقش و جایگاهی برای عقل و صاحب سخن وجود ندارد.

منابع

- نهج البلاغه، (۱۴۱۴ق)، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.
۱. اُتو، رودلف، (۱۳۸۰)، مفهوم امر قدسی، ترجمه و توضیح: همایون همتی، تهران، انتشارات نقش جهان.
 ۲. ارکون، محمد، (۱۳۶۲)، قرآن را چگونه بخوانیم، ترجمه: حامد فولادوند، تهران، انتشارات عطایی.
 ۳. _____، (۱۳۷۹)، نقد عقل اسلامی، ترجمه: محمد مهدی خلجی، تهران، نشر ایده.
 ۴. _____، (۱۳۸۷)، تاریخ‌مندی اندیشه عربی اسلامی، ترجمه: رحیم حمدادی، تهران، نگاه معاصر.
 ۵. _____، (۱۹۹۰م)، الإسلام، الأخلاق والسیاسة، ترجمه: هاشم صالح، بیروت، دار انماء القومی.
 ۶. _____، (۱۹۹۱م)، من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمه: هاشم صالح، بیروت، دارالساقی.
 ۷. _____، (۱۹۹۲م)، الفكر الإسلامي؛ نقد واجتهد، ترجمه: هاشم صالح، بیروت، دارالساقی.
 ۸. _____، (۱۹۹۶م الف)، الفكر الإسلامي؛ قراءة علمية، ترجمه: هاشم صالح، بیروت، دار انماء القومی.
 ۹. _____، (۱۹۹۶م ب)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمه: هاشم صالح، بیروت، دار الإنماء القومی.
 ۱۰. _____، (۲۰۰۱م)، الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمه: هاشم صالح، بیروت، دارالساقی.

۱۱. _____، (۲۰۰۱)، *القرآن من التفسیر الموروث الی تحلیل الخطاب الدینی*، ترجمه: هاشم صالح، بیروت، دارالطبیعه.
۱۲. _____، (۲۰۰۷)، *الفکر الاسلامی نقد و اجتهاد*، ترجمه: هاشم صالح، بیروت، دارالساقی.
۱۳. باربور، ایان، (۱۳۷۴)، *علم و دین*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. براون، کالین، (۱۳۸۴)، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه: طاطه وس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. برسler، ریچارد، (۱۳۹۳)، *درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌ها نقد ادبی*، ترجمه: مصطفی عابدینی فرد، تهران، نیلوفر.
۱۶. بلقزیز، عبدالله، (۲۰۱۴م). *نقد التراث*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۱۷. جهانگللو، رامین، (۱۳۸۴)، *موج چهارم*، ترجمه: منصور گودرزی، تهران، نشر نی.
۱۸. حسین‌زاده شانه‌چی، حسن، (۱۳۷۷)، «اروپا، تعاملات فرهنگی و نهضت ترجمه علوم اسلامی»، *مشکوٰه*، شماره ۶۰ و ۶۱، پاییز و زمستان، ص ۲۵-۶۳.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، «زیرساخت‌های قرائت‌پذیرانگاری دین»، *قیسات*، سال هفتم، شماره ۲۳، بهار، ص ۱۰-۲۳.
۲۰. الفجاری، مختار، (۲۰۰۵م)، *نقد العقل الإسلامی عند محمد ارکون*، بیروت، دارالطبیعه.
۲۱. خلجی، محمد مهدی، (۱۳۷۷)، *آرا و اندیشه‌های دکتر محمد ارکون*، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
۲۲. _____، (۱۳۷۶). «متن نخستین، متن دوم؛ گفتگو با محمد ارکون»، *دانشگاه انقلاب*، شماره ۱۱۰، تابستان و پاییز، ص ۱۰۵-۱۱۴.
۲۳. _____، (۱۳۸۹). «محمد ارکون؛ ناقد رادیکال سنت»، *بی‌بی‌سی فارسی*، بایگانی‌شده از اصلی در ۱۹ اوت ۲۰۱۲، دریافت‌شده در ۱۷ سپتامبر ۲۰۱۰.
۲۴. _____، (۱۳۹۱). «روایت محمد ارکون از سرگذشت خویش»، *بی‌بی‌سی فارسی*، بایگانی‌شده از اصلی در ۱۹ اوت ۲۰۱۲، دریافت‌شده در ۱۹ اوت ۲۰۱۲.
۲۵. _____، (۱۳۷۸)، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران، تبیان.
۲۶. *دانش‌نامه آزاد (ویکی‌پدیا)*، (۲۰۲۰م)، «محمد ارکون»، <https://fa.wikipedia.org/wiki/محمد-ارکون>.
۲۷. سوسور، فردینان دو، (۱۳۸۹)، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه: کوروش صفوی، تهران، هرمس.
۲۸. عباقی، حسن، (۲۰۰۹م)، *القرآن الکریم و القرائه الحداثیه؛ درسه تحلیلیه نقدیه لإشکالیه النص عند محمد ارکون*، دمشق، نشر صفحات.

۲۹. عبدلی مسینان، مرضیه و روح الله شاکری زواردهی، (۱۳۹۸)، «بررسی تطبیقی مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی غربی با اسلامی»، *فلسفه دین*، دوره ۱۶، شماره ۲، تابستان، ص ۳۲۷-۳۵۰.
۳۰. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۹)، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم، معارف.
۳۱. کوریک، جیمز آ، (۱۳۸۴)، *رسانس*، ترجمه: آزیتا یاسائی، تهران، انتشارات ققنوس.
۳۲. محفوظ، محمد، (۱۹۹۸م)، *الإسلام والغرب و حوار المستقبل*، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۳۳. میشل، توماس، (۱۳۷۷)، *کلام مسیحی*، ترجمه: حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۴. نوری، محمدعلی، (۱۳۹۶)، «روش‌شناسی تاریخی محمد ارکون»، *تاریخ اسلام*، شماره ۷۰، تابستان، ص ۱۲۱-۱۴۵.
۳۵. وارد، گلن، (۱۳۹۳)، *پست مدرنیسم*، ترجمه: قادر فخر رنجبری و ابوذر کرمی، تهران، نشر ماهی.
۳۶. واعظی، احمد، (۱۳۹۰)، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۷. هریس، روی، (۱۳۸۱)، *زبان سوسور و ویگنشتاین*، ترجمه: اسماعیل فقیه، تهران، نشر مرکز.
۳۸. هیک، جان، (۱۳۷۶)، *فلسفه دین*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، الهدی.
39. Binder, Leonard (1988), *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago : University Of Chicago Press.