



جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر*

رتراود ویلانت ترجمه مهرداد عباسی**

اشاره

در گروه شرق شناسی این دانشکده است. مقالات متعددی از وی در نشریات مختلف غربی به چاپ رسیده که تقریباً همه آنها به زبان آلمانی است. زمینه اصلی مطالعات او ادبیات معاصر عرب و به ویژه مسائل اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جهان اسلام در مواجهه با دستاوردهای دنیای جدید، نظیر جهانی شدن و پلورالیسم و هرمنوتیک و قرائت های گوناگون از متون مقدس به ویژه قرآن است. نگاهی اجمالی به آثار ویلانت درباره تفسیر قرآن -از جمله دو پژوهش ذکر شده از او در بخش منابع- که همگی با مباحث جدید این حوزه مرتبط است، دلیل انتخاب وی را به عنوان مؤلف این مقاله در دایرةالمعارف قرآن به خوبی نشان می دهد.

این مقاله به بررسی تلاش های تفسیری دانشمندان مسلمان و دیدگاه های آنان درباره روش شناسی تفسیر قرآن از نیمه قرن نوزدهم تا به امروز می پردازد.

از سال ۲۰۰۱ میلادی، انتشار مجموعه ای با نام Encyclopaedia of the Qur'an (دایرةالمعارف قرآن) به همت مؤسسه بریل در شهر لیدن هلند آغاز شد. این دایرةالمعارف که تاکنون سه جلد از آن به چاپ رسیده، زیر نظر خانم جین دمن مک اولیف و با همکاری و مشاوره قرآن پژوهان مشهوری چون کلود ژیلیو و اندرو ریپین و نصر حامد ابوزید در حال تألیف است و نگارش و انتشار آن احتمالاً تا سال ۲۰۰۵ میلادی به طول خواهد انجامید.

از مهم ترین مقالات دایرةالمعارف قرآن و شاید طولانی ترین آنها، مقاله Exegesis of the Qur'an (تفسیر قرآن) است که در جلد دوم (ص ۹۹-۱۴۲) آمده و به دو بخش «تفسیر دوره قدیم و سنتی» و «تفسیر دوره جدید و معاصر» تقسیم شده است. در بخش دوم این مقاله (Early Modern and Contemporary) که تألیف خاورشناس آلمانی رتراود ویلانت (Rotraud Wielandt) است، مهم ترین گرایش های تفسیر قرآن به ویژه در کشور مصر از نیمه قرن نوزدهم تا به امروز معرفی شده است که ترجمه آن از نظر خواهد گذشت.

* این مقاله ترجمه ای است از:

Rotraud Wielandt, "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary", in *Encyclopedia of the Qur'an*, ed. J.D. Mc Auliffe, Leiden 2002; V.2, pp.124-142.

** در ترجمه این مقاله، از راهنمایی و مساعدت های دو همکار فاضل و بزرگوار، خانم فاطمه مینایی و آقای دکتر حسین هوشنگی بهره فراوان برده ام که از ایشان سپاسگزارم.

پروفسور ویلانت در حال حاضر به تدریس و تحقیق در دانشکده زبان و ادبیات دانشگاه بامبرگ آلمان مشغول است و دارای کرسی استادی در رشته «مطالعات اسلامی و عرب شناسی»

ابعاد و حدود مدرنیته در تفسیر قرآن

بررسی جداگانه اوایل دوره جدید و دوره معاصر تفسیر قرآن متضمن این فرض است که در این دوره، ویژگی‌هایی است که آن را به طرز محسوسی از دوره‌های پیشین متفاوت می‌سازد؛ اگرچه فرض این ویژگی‌ها به طور یکسان در مورد تمامی تفاسیر این دوره صحیح نیست و حتی تفاسیری که چنین فرضی در مورد آنان صحیح به نظر می‌آید، در برخی مواضع از الگوها و رویکردهای سنتی فاصله چندانی نگرفته‌اند. بسیاری از تفاسیر این دوره، در روش و محتوا به ندرت با تفاسیر قدیمی تفاوت دارند. نویسندگان بیشتر این تفاسیر از برخی منابع کلاسیک نظیر کشاف زمخشری (متوفی ۵۳۸) و مفاتیح الغیب فخر رازی (متوفی ۶۰۶) و تفسیر ابن کثیر (متوفی ۷۷۴) فراوان استفاده کرده‌اند، بدون اینکه مطلب جدیدی را به توضیحات آنها که از قبل در دست بوده، بیفزایند. بنابراین همواره باید به خاطر سپرد که در تفسیر قرآن یک سنت به شکل جریان‌ی گسترده و بی‌وقفه تا به امروز ادامه داشته است. با این همه در این مقاله نگاه ما عمدتاً معطوف به گرایش‌های نواندیشانه خواهد بود. بیشتر رویکردهای جدید به تفسیر قرآن، تاکنون در کشورهای عربی و به ویژه مصر شکل گرفته است. از این رو، این بخش از جهان اسلام مبسوط‌تر از سایر بخش‌ها بررسی خواهد شد.

عوامل نوین بودن تفاسیر جدید هم محتوا و هم روش آنهاست. درباره محتوا قبل از هر چیز باید گفت که 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. در این میان، دو مسئله دارای اهمیت ویژه بود: سازگاری جهان‌بینی قرآن با یافته‌های علم جدید و مسئله نظام مناسب سیاسی و اجتماعی بر مبنای اصول قرآنی که مسلمانان را قادر می‌ساخت از سلطه حاکمیت غرب خلاصی یابند. به این منظور پیام قرآن باید به گونه‌ای تفسیر می‌شد که به مسلمانان امکان دهد یا الگوهای غربی را به نحو مطلوبی جذب و هضم کنند یا الگوهای جایگزینی را که به اعتقاد آنان برتر از الگوهای غربی است، طراحی نمایند. از جمله مسائلی که در این چارچوب باید مورد توجه قرار می‌گرفت، این بود که مقررات قرآن راجع به جایگاه حقوقی زنان، با توجه به آرمان‌های جدید در جهت حقوق برابر زن و مرد، چگونه فهمیده شود. 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 توجیهات نظری برای کنار گذاشتن تفاسیرهای سنتی به نفع تفاسیر جدیدی که پذیرفتن آنها برای عقل انسان امروزی آسان‌تر است و در عین حال اعتبار متن و حیاتی را به معنای دقیق کلمه نفی نمی‌کند. این رویکردها معمولاً بر مبنای فهمی جدید از ماهیت وحی الهی و نحوه جریان آن به طور کلی قرار داشت.

آثاری که شامل تفسیر قرآن و بحث از روش‌های تفسیری‌اند

جایگاه اصلی تفسیر آیات قرآن، کتاب‌های تفسیر (تفاسیر) است. بیشتر آنها از رویکرد تفسیر آیه به آیه (تفسیر مسلسل یا متوالی) تبعیت می‌کنند. یعنی تفسیر را از ابتدای نخستین سوره قرآن آغاز نموده و تا پایان آخرین سوره آن - جز در تفاسیر ناتمام - ادامه می‌دهند. یک استثنا برای این رویکرد، التفسیر الحدیث نوشته عالم فلسطینی محمد عزت دروزه است که بر اساس ترتیب تاریخی سوره‌ها سامان یافته است.^۱ بعضی از تفاسیر مسلسل به یک جزء^۲ و برخی نیز به یک سوره^۳ از قرآن اختصاص دارند. گاهی نیز این تفاسیر، تنها به تفسیر سوره‌هایی منتخب می‌پردازند که مفسر آنها را یا به قصد نشان دادن کارایی روش تفسیری جدید خود^۴ یا به منظور اهداف آموزشی و تربیتی^۵ - که تفسیر اصالتاً در پی تأمین آن است - انتخاب کرده است. همچنین گفتمانی است گونه سنتی تفاسیری که به طور ویژه به آیات ظاهراً مشکل می‌پردازند، هنوز ادامه دارد.^۶ اگرچه بیشتر تفاسیر به منظور استفاده محققان علوم دینی نوشته شده، اما برخی از آنها به صراحت با عنایت به نیازهای افراد عامی تر شکل گرفته‌اند، چنانکه تفهیم القرآن مودودی (متوفی ۱۹۷۹) برای مسلمانان هند که تحصیلاتی اندک دارند و با زبان عربی و علوم قرآنی آشنایی ندارند، نوشته شده است.

در دهه‌های پایانی قرن بیستم، به طور خاص، تعداد روزافزونی از تفاسیر قرآن رواج یافت که بخش‌های مهم قرآن را بر اساس موضوعات اصلی طبقه‌بندی می‌کردند و آیات مرتبط با هر موضوع را به طور موجز مورد بحث و بررسی قرار می‌دادند. مبانی نظری این نوع تفسیر یعنی «تفسیر موضوعی» و توضیحات مرتبط با آیات در این گونه تفاسیر - چنانکه در ادامه خواهد آمد -

۱. ر. ک: ف. م. سلیمان، محمد هزرت دوروة و تفسیر القرآن الکریم، ریاض، ۱۹۹۳.
 ۲. مانند: محمد عبده، تفسیر جزء هم، ۱۳۲۲/۱۹۰۴-۱۹۰۵.
 ۳. مانند: محمد عبده، تفسیر الفاتحة، ۱۳۱۹/۱۹۰۱-۱۹۰۲.
 ۴. عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی در التفسیر الیانی.
 ۵. شوقی ضیف در سورة الرحمن و سور لھار.
 ۶. تفسیر مشکل القرآن از رشید عبدالله فرحان.



ممکن است از نویسنده‌ای تا نویسنده دیگری به کلی متفاوت باشد. علاوه بر این در تفاسیر موضوعی روش‌های تعیین معنای تک‌آیه‌ها به ندرت با روش‌هایی که در تفاسیر مسلسل به کار می‌رود، متفاوت است. بنابراین، تفسیر موضوعی ممکن است بین صرف تغییر ترتیب آیات قرآن و روش متفاوت تفسیری همراه با نتایج جدید در نوسان باشد. به هر حال تفسیر موضوعی عموماً بر تعداد محدودی از مفاهیم قرآنی، که از نظر مفسر اهمیت ویژه‌ای دارند، متمرکز است. برای نمونه محمود شلتوت در تفسیرش تفسیر القرآن الکریم: الاجزاء العشرة الاولى، به این شیوه عمل کرده است. وی روشی میانه بین دو رویکرد تفسیر مسلسل و موضوعی در پیش گرفته است، چنانکه متن را کلمه به کلمه شرح نداده، بلکه توجهش معطوف به مفاهیم اصلی قرآن است.^۷

هرگاه تفاسیر بر یک یا چند موضوع محوری خاص قرآنی متمرکز می‌شوند،^۸ گونه و سبک آنها میدل به سبک رساله‌های موجود درباره مسائل اساسی الهیات قرآنی می‌شود؛ مانند خدای عدالت^۹ نوشته داود رهبر یا در سطحی ساده‌تر مقال فی الانسان: دراسة قرآنية نوشته عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی. به علاوه، کتاب‌ها یا مقالاتی که در حوزه کلام یا فقه اسلامی نگاشته شده‌اند و از نصوص قرآنی بحث می‌کنند - که عمدتاً چنین‌اند - از عنصر تفسیر بهره می‌گیرند. از سوی دیگر، مجموعه سخنرانی‌های منتشر شده، آن‌گونه که انتظار می‌رود، مرتبط با تفسیر نیست، زیرا سخنرانی‌های اسلامی، امروزه در درجه نخست بر مبنای موضوع، نه تفسیر تنظیم می‌شود.

بحث‌هایی که به روش‌های مناسب تفسیری می‌پردازند، اغلب در مقدمه‌های ابتدای تفاسیر یافت می‌شوند. نمونه‌ای قابل توجه در این باب در اوایل دوره جدید، مقدمه تفسیر الفاتحه محمد عبده^{۱۰} است. رساله‌ای مجزا و مختصر درباره اصول تفسیر نیز در ۱۸۹۲ از سر سید احمد خان با نام تحریر فی اصول التفسیر^{۱۱} به چاپ رسیده است. از آن زمان تاکنون، چندین کتاب و مقاله که به طور کامل اختصاص به مسائل روش شناختی تفسیر دارند، چاپ شده‌اند که بیشتر آنها پس از اواخر دهه شصت بوده است.

گرایش‌های اصلی در روش‌های تفسیری

۱. تفسیر قرآن از منظر عقل‌گرایی دوره روشنگری

نخستین نوآوری مهم در روش‌های تفسیری که قرن‌ها متداول بود، از سوی دو حامی مشهور اصلاح طلبی اسلامی مطرح گردید: سید احمد خان هندی (۱۸۱۷-۱۸۹۸ م) و محمد عبده

مصری (۱۸۴۹-۱۹۰۵ م). هر دو تحت تأثیر تفوق سیاسی و رفاه اقتصادی تمدن جدید غرب در دوران استعمار بودند، ظهور این تمدن را ناشی از دستاوردهای علمی اروپاییان دانسته و برداشت عامه‌پسندی از فلسفه روشنگری را پذیرفته بودند. بر این اساس آنان رویکردی اساساً عقل‌گرایانه را به تفسیر قرآن اتخاذ کردند. آنها مستقل از یکدیگر و با نقاط عزیمت و تأکید نسبتاً متفاوتی عمل می‌کردند، با وجود این به نتایج مشابهی رسیدند. الهام‌بخش هر دو این بود که می‌خواستند برادران مسلمانان نیز بتوانند در منافع تمدن قدرتمند جدید سهمی داشته باشند.

تجربه تلخ شورش هندیان (در ۱۸۵۷)، در سید احمد خان این انگیزه را برانگیخت که اثبات کند از نظر دین اسلام مانعی برای همزیستی و همکاری صلح‌آمیز مسلمانان هند و انگلیسی‌ها در سایه یک حکومت وجود ندارد؛ حکومتی که آنها را از طریق نظام پیشرفته اخلاقی و معقول و قانونی با یکدیگر متحد ساخته و بر پایه تفکر علمی بنا شده است. از سوی دیگر، وی شخصاً چند سال بعد از آشکار شدن تأثیرات روشنفکران انگلیسی ساکن هند، به مفهوم علمی جدیدی از طبیعت و جهان روی آورد. این دو امر او را بر آن داشت تا در جهت اثبات این مطلب قدم بردارد که هیچ تناقضی بین علم طبیعی جدید و کتاب آسمانی مسلمانان نیست.^{۱۲}

سید احمد خان نظریه اصلی اش درباره فهم قرآن را در رساله پیش‌گفته خود (تحریر فی اصول التفسیر) توضیح داده و در چند اثر منتشر شده دیگرش به کار برده است: قانون طبیعت میثاقی عملی است که خداوند از طریق آن خود را در برابر بشر محدود کرده است، در حالی که وعده و وعیدهایی که در قرآن آمده، صورت کلامی دارد. بین این دو عهد الهی نمی‌توان تناقضی متصور شد؛ چه در غیر این صورت خداوند با خود در

۷. ر. ک: جانسن، ص ۱۴.

۸. التفسیر الموضوعی لآیات التوحید فی القرآن الکریم از عبدالعزیز بن الدردیر.

9. God of Justice

۱۰. ص ۲۱-۵؛ در واقع گزارش یکی از درس‌گفتارهای عبده توسط رشیدرضا است.

۱۱. این کتاب در آگرا (Agra) به اردو منتشر شده است.

۱۲. برای مطالعه اصول تفسیری و نظریات مبنایی او بنگرید به: نزول، سید احمد خان، ص ۱۴۴-۱۷۰.

یک فرد است و در ادیان آسمانی ابزارهای تعلیمی می‌دید که خداوند از طریق آنها، این روند تکاملی را به سوی مرحله نهایی کمال بشر، یعنی عصر علم هدایت می‌کند. طبق نظر او مسلمانان برای سهیم شدن در تمدن این عصر کاملاً مناسبند و حتی قادرند نقش مهمی را در آن ایفا کنند، زیرا اسلام دین تعقل و پیشرفت است. قرآن به منظور جلب افکار انسان‌ها به سوی تصورات و دریافت‌های معقول از سعادت دنیا و آخرت شان نازل شده است. در نگاه عبده این مسئله نه تنها حاکی از سازگاری محتوای قرآن با طبیعت است، بلکه همچنین مردم را نسبت به قوانین مؤثر در پیشرفت تاریخی ملت‌ها آگاه می‌سازد.

در این معنا، کل قرآن در صدد اعطای هدایت الهی به انسان‌هاست و از این رو تمامی قرآن باید تفسیر شود تا اینکه فهم اهدافی که خداوند دستیابی به آنها را اراده کرده است، برای مخاطبان ساده‌تر گردد. مفسران باید خودشان را وقف خدمت به هدایت روشنگرانه خدا کنند و تلاش‌هایشان را بر جستجو در نصوص قرآنی به دو منظور متمرکز نمایند: یکی کشف نشانه‌های خداوند (آیات) در طبیعت و دیگری تشخیص اصول اخلاقی و قانونی که متن از آنها سخن می‌گوید. وظیفه اصلی مفسران همین است، نه اینکه با خارج شدن از موضوع، به بحث‌های پیچیده تخصصی در باب معانی احتمالی الفاظ و عبارات پردازند یا در سطوح متنوع معنایی ادبی یا عرفانی برخی آیات که در متن قرآن قابل تشخیص است، غرق شوند؛ به ویژه آنکه این فهم‌های مختلف و متنوع کاملاً مغایر با فهم اعراب عصر پیامبر است. برای پی بردن به مقصدی که خداوند قصد دارد بشر را به آن هدایت کند، متن قرآن باید طبق معنایی که برای معاصران پیامبر، اولین مخاطبان وحی داشته، تفسیر شود. گذشته از این، مفسران باید از تبیین و توضیح عباراتی که در متن قرآن مبهم رها شده است، نظیر تعیین نام افرادی که نام آنان در قرآن نیامده است، اجتناب کنند. همچنین از جبران ناگفته‌های قرآن [در نقل برخی داستان‌ها] با روایات یهودی برگرفته از کتاب مقدس یا ملحقات آن (اسرائیلیات) بپرهیزند، چه، این روایات از نسل‌های پیشین علما به ارث رسیده و هرگز از مطالب متناقض با عقل و وحی پالایش نشده‌اند.^{۱۳}

ویژگی‌های بارز کار تفسیری عبده، در تفسیر چند جلدی او با نام تفسیر المنار به طور آشکارتری انعکاس یافته است. المنار مبدل به اثری معیار شده که بسیاری از نویسندگان متأخر به موازات تفاسیر کلاسیک، به آن استناد می‌کنند. سهم واقعی

متناقض خواهد بود که این نامعقول است. بنابراین کلام خدا یعنی وحی، نمی‌تواند با عمل او یعنی طبیعت متناقض باشد. سید احمد خان این فرض را با اصل بدیهی دومی تکمیل کرد: هر دینی که خدا وضع می‌کند - از جمله اسلام که بنا برده آخرین دین برای همه بشر باشد - لزوماً باید در حد فهم عقل بشری باشد، زیرا درک ضرورت اصل دیانت صرفاً از طریق عقل امکان‌پذیر است. بنابراین غیر ممکن است که قرآن شامل چیزی باشد که با تعقل علمی در تناقض است.

به نظر سید احمد خان، چنانچه عبده‌ای از مسلمانان عصر او نظری مخالف با وی دارند، این ناشی از متن قرآن به معنای دقیق کلمه نیست، بلکه ناشی از پیموده شدن مسیری اشتباه در سنت تفسیری است: مراجعه به برخی آیات قرآن بدون توجه به اینکه باید آنها را به نحو استعاری فهمید، ما را به این نتیجه خواهد رساند که بخش‌هایی از قرآن کریم با علم جدید متناقض به نظر می‌رسد. طبق نظر سید احمد خان این تفسیر استعاری (تاویل)، تفسیر مجدد ثانوی یا فرعی از معنای آشکار متن نیست، بلکه نوعی بازسازی معنای اصلی آن است: خداوند خود تعبیراتی استعاری را، صرفاً به دلیل رواج آنها به عنوان مجاز متداول در عصر پیامبر، در متن قرآن به کار برده که همین امر آنها را برای مردم آن عصر، مخاطبان اولیه وحی، قابل فهم کرده است. بنابراین مفسران ابتدا باید تلاش کنند متن قرآن را همان‌گونه بفهمند که اعراب هم عصر پیامبر و مخاطبان مستقیم وحی می‌فهمیدند.

نتیجه عملی تلاش تفسیری سید احمد خان بر مبنای این اصول، حذف وقایع خارق‌العاده از حوزه فهم قرآن تا حد امکان و کنار گذاشتن اشکال مختلف پدیده‌های مافوق طبیعی و همه پدیده‌های ناسازگار با جهان بینی علمی او بود. در موارد مشکوک، معیار حقیقت در نزد وی، تفکر جدید علمی است نه معنایی که به احتمال زیاد برای اعراب متقدم قابل فهم بوده است. بنابراین سید احمد خان شب معراج پیامبر را رویدادی که صرفاً در رؤیا به وقوع پیوسته، می‌داند. همچنین در تفسیر او، جن نوعی حیوان وحشی بدوی است که در جنگل زندگی می‌کرده است.

محمد عبده صاحب نظریه‌ای مشهور بود که می‌توان منشأ آن را در فلسفه اواخر دوره روشنگری اروپا جست‌وجو کرد. تلقی وی از تاریخ بشری آن بود که روندی تکاملی همانند روند تکامل

۱۳. تفسیر الفاتحه، ص ۶، ۷، ۱۱-۱۲، ۱۵، ۱۷.

عبده در این تفسیر گزارش مجموعه سخنرانی های او در دانشگاه الازهر در حدود سال ۱۹۰۰ است که شامل تفسیر قرآن از ابتدا تا آیه ۱۲۴ سوره نساء است. شاگرد او رشیدرضا از این سخنرانی ها یادداشت برداری کرد و پس از چندی آنها را شرح کرد و برای تأیید یا تصحیح به استادش نشان داد. به علاوه وی بخش هایی از سخنرانی های عبده را با درج توضیحاتی از جانب خودش، که با علامتی از متن اصلی متمایز بود، تکمیل کرد. او در این توضیحات نگرش سنتی تری نسبت به عبده نشان داده است. ۱۴ پس از مرگ عبده، رضا تفسیر او را تا آیه ۱۰۷ سوره یوسف ادامه داد.

عبده متن قرآن را به گروه هایی از آیات که تشکیل واحدهایی منطقی می دهد، تقسیم کرده، متن این بندها را به مثابه بخشی مجزا بررسی می کند. این کار با دیدگاه او مطابقت دارد، زیرا او معتقد است مجرد الفاظ یا عبارات، موضوع اصلی و حائز اهمیت برای مفسر نیست، بلکه هدف تعلیمی آیات اهمیت دارد و همچنین تفسیر صحیح یک عبارت غالباً فقط با توجه به بافت (سیاق) آن قابل فهم است. تفسیرهای او که اغلب با مطالب جنبی طولانی تکمیل می شود، همیشه و هماهنگ از اصول اعلام شده اش پیروی نمی کند، اما وی گرایشی عمومی نسبت به تأکید بر خردمندی اسلام و نگرشی مثبت به علم نشان می دهد و در عین حال قصد دارد عوامل عقیده و عمل عوامانه را که به نظر او خرافی است، ریشه کن کند. برای عبده نیز همانند سید احمدخان [در موارد مشکوک، علم معیاری قاطع برای معنا کردن عبارات قرآن است.

نویسنده دیگر مصری، محمد ابوزید نیز می تواند در شمار نمایندگان تفسیر عقلی قرار گیرد که الهام بخش آن، اقبال عمومی به روشنگری اروپا بود. وی تفسیری در ۱۹۳۰ منتشر کرد. تفسیر او، الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن، جنجال زیادی به پا کرد و در نهایت با تحریک دانشگاه الازهر که طی بیانیه ای رسمی آن را محکوم نمود، از سوی حکومت وقت توقیف شد. ۱۵ طرح روش شناختی ای که به طور غیر مستقیم در عنوان این کتاب آمده - یعنی روش تفسیر قرآن به قرآن: - شرح عبارات قرآن از طریق مقایسه آنها با عبارات مشابه در مواضع دیگر - حتی در آن زمان نیز کاملاً جدید نبود و بارها بدون اینکه واکنشی منفی را در میان مدافعان سنت برانگیزد، از سوی مفسران به کار رفته بود. ظاهراً آنچه توهین از جانب او تلقی شد، بیش از آنکه روش تفسیری اش باشد، نظریاتی بود که محمد ابوزید سعی داشت آنها را با به کارگیری کاملاً گزینشی این روش ترویج و تبلیغ کند: او در پی اثبات این بود که با توجه به اصول سنتی فقه اسلامی، اجتهادی فراگیر مجاز است. او تمام سعی خود را کرد

تا همه معجزات و رخدادهای ماورای طبیعی مرتبط با پیامبران را که در قرآن آمده است، توجیه کند.

برخی از تفاسیر در راستای دیدگاه های سید احمد خان یا محمد عبده شامل عناصر تفسیر عقلی اند، اما از این عناصر به میزان محدودی بهره می گیرد. در میان این تفاسیر می توان ترجمان القرآن (۱۹۳۰) نوشته نویسنده هندی ابوالکلام آزاد و مجالس التذکیر (۱۹۲۹-۱۹۳۹) نوشته رهبر اصلاح طلب الجزایری عبدالحمید ابن بادیس را نام برد.

۲. تفسیر اصطلاحاً علمی قرآن

تفسیر علمی را باید در پرتو این فرض فهمید که قرآن در [بیان] یافته های علوم طبیعی گوی سبقت رار بوده است و در برخی آیات آن می توان اشارات صریحی را به آنها یافت. یافته های علمی ای که پیشاپیش مورد تصدیق قرآن بوده است، محدوده ای [گسترده] از کیهان شناسی کُرنیکی تا خواص الکتروسیسته و از قوانین واکنش های شیمیایی تا عوامل بیماری های مُسری را دربر می گیرد. کلیت این روش عبارت است از استنباط آن چیزی از متن که به طور عادی و معمول در آن یافت نمی شود. بیشتر کسانی که به تفسیر علمی قرآن می پردازند، عالم دینی متخصص نیستند و اغلب در رشته هایی نظیر پزشکی، داروسازی یا دیگر علوم طبیعی و حتی علوم کشاورزی تحصیل کرده اند. اگرچه این نوع تفسیر، به تفاسیر قرآن علمای دین نیز راه یافته است.

گفتنی است تفسیرهای محمد عبده نیز از تلاش برای استنباط علوم جدید از قرآن به دور نیست. چنانکه مشهور است، او احتمال داده که جن مذکور در قرآن همان میکروب ها باشند. همچنین وی معتقد است دسته های پرندگان که سنگ هایی بر سر اصحاب فیل پرتاب کردند، دسته های پشه یا مگس بودند که با پاهای آلوده شان نوعی بیماری را به آنان سرایت دادند. ۱۶ هر چند علاقه عبده به چنین تفسیرهایی همطراز با گرایش شدید طرفداران تفسیر علمی نبود: او می خواست با استفاده از

۱۴. ر.ک: ژومیه، تفسیر.

۱۵. جانسن، مصر، ص ۸۸-۸۹.

۱۶. تفسیر جزء هم، ص ۱۵۸.

به خلاف بیشتر علاقه مندان به تفسیر علمی، جوهری در درجه اول این روش را با هدف دفاع از اعجاز قرآن - چنانکه قبلاً ذکر شد - به کار می برد. هدف عمده او این است که برادران مسلمان خود را متقاعد سازد که در دوران جدید بسیار بیشتر از فقه اسلامی باید به علوم جدید اهتمام بورزند؛ تنها از این طریق است که می توانند استقلال و قدرت سیاسی خود را بازیابند.

نویسندگان دیگری نیز کتاب هایی مختص تفسیر علمی قرآن و عمدتاً با اهداف مدافعانه نوشته اند که از میان آنها می توان عبدالعزیز اسماعیل، الاسلام والطب الحديث، قاهره ۱۹۳۸، چاپ دوم ۱۹۵۷ و حنفی احمد، معجزات القرآن فی وصف الکائنات، ۱۷ قاهره ۱۹۵۴ و عبدالرزاق نوفل، القرآن والعلم الحديث، قاهره ۱۳۷۸/۱۹۵۹ را نام برد.

برخی از مفسران مشهور نیز که به این روش تکیه نکرده و به تمام آیات قرآن (نه فقط آیاتی که مناسب این روش است) پرداخته اند، با این حال، روش علمی را در شرح آیات خاصی به کار گرفته اند. از این رو عناصر تفسیر علمی برای نمونه در تفاسیر زیر قابل مشاهده است: صفوة العرفان (المصحف المفسر، ۱۹۰۳) نوشته محمد فرید وجدی، مجالس التذکیر (۱۹۲۹-۱۹۳۹) نوشته عبدالحمید ابن باریس و المیزان (۱۹۷۳-۱۹۸۵) نوشته مفسر امامی محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱۹۸۲).

روش تفسیر علمی در میان مفسران یا محققان روش های تفسیری، با اقبال عام مواجه نشده است. عده اندکی از آنان، یکسره این روش را رد کرده اند، از جمله محمد رشیدرضا، امین خولی،^{۱۸} محمود شلتوت و سید قطب. مهم ترین دلایل مخالفت این گروه با تفسیر علمی به طور خلاصه از این قرار است:

۱. این روش از نظر لغت شناختی قابل دفاع نیست، زیرا در آن به غلط معانی جدیدی به کلمات قرآن نسبت داده می شود؛
 ۲. در این روش، سیاق الفاظ و عبارات قرآن و اسباب نزول آنها نادیده گرفته می شود؛

۳. در تفسیر علمی به این واقعیت توجه نمی شود که قرآن به دلیل اینکه برای مخاطبان نخستین قابل فهم شود، باید الفاظش با افق زبانی و فکری اعراب آن روزگار مطابق می شده است. البته این استدلال قبلاً نیز از جانب دانشمند اندلسی مالکی، شاطبی (متوفی ۷۹۰) در مقابل تفسیر علمی زمانه خودش طرح شده بود؛^{۱۹}

۱۷. این کتاب دو بار در ۱۹۶۰ و ۱۹۶۸ با نام التفسیر العلمی لآیات الکوئیة تجدید چاپ شده است.

۱۸. رده مفصل او بر تفسیر علمی در: مناهج تجلید، ص ۲۸۷-۲۹۶ اغلب مورد استناد نویسندگان بعدی قرار گرفته است.

۱۹. الموافقات فی اصول الشریعة، ج ۲، ص ۶۹-۸۲.

معیارهای نوین علمی به خوانندگان خود نشان دهد که آیات قرآن با عقل در تضاد نیست، در حالی که مدافعان تفسیر علمی در پی اثبات آنند که قرآن چندین قرن از دانشمندان غربی جلوتر است، زیرا حاوی مطالبی است که ایشان تنها در سال های اخیر آنها را کشف کرده اند. بیشتر علاقه مندان به تفسیر علمی تقدم تاریخی قرآن در خصوص اطلاعات علمی را به عنوان مصداقی فوق العاده عالی برای اعجاز قرآن تلقی کرده اند، به گونه ای که این جنبه از اعجاز در مقایسه با سایر جنبه ها، مؤثرترین استدلال در دفاع از اسلام است که از نظر آنان باید در برابر غرب به کار گرفته شود.

الگوی اصلی تفسیر علمی چندان جدید نیست: چند تن از نویسندگان تفاسیر کلاسیک به ویژه فخرالدین رازی قبلاً این نظریه را که تمامی علوم در قرآن موجود است، طرح کرده بودند و متعاقباً سعی داشتند در تفاسیرشان دانش نجوم عصر خود را بیابند، از این رو به شکلی گسترده از میراث ایرانی- هندی و یونانی اقتباس می کردند. شهاب الدین محمود آلوسی (متوفی ۱۸۵۶) در روح المعانی تلاش های این نوع تفاسیر را استمرار بخشیده است؛ هر چند تفسیر او با این همه، گویای هیچ تشابهی با علم جدید غرب نیست.

اولین نویسنده ای که با پرداختن به تفسیر علمی به معنای جدید آن - یعنی یافتن اشاراتی به کشفیات علمی جدید در آیات قرآن - به شهرتی دست یافت، فیزیکدانی به نام محمد بن احمد اسکندرانی بود؛ یکی از دو کتاب او در این زمینه، با عنوانی نویدبخش یعنی کشف الاسرار النورانیة القرانیة فی ما یتعلق بالاجرام السماویة و الارضیة و الحیوانات و النبات و الجواهر المعدنیة (۱۲۹۷/۱۸۷۹-۱۸۸۰) در حدود ۱۸۸۰ به چاپ رسید.

مشهورترین و بهترین نماینده تفسیر علمی در اوایل قرن بیستم، شیخ طنطاوی جوهری، نویسنده مصری الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم (۱۳۴۱/۱۹۲۲-۱۹۲۳) بود. این کتاب، تفسیر به معنای متداول آن نیست، بلکه پژوهشی دایرة المعارفی درباره علوم جدید یا به تعبیر دقیق تر درباره چیزهایی است که نویسنده در زمره این علوم قرار می دهد، که شامل علوم می مانند احضار ارواح است. جوهری ادعا می کند که این علوم پیش از این در آیاتی از قرآن ذکر شده اند که توضیحات آموزشی طولانی او درباره موضوعات مرتبط بر مبنای همان ها قرار دارد. همه این توضیحات جا به جا با جدول و طرح و تصویر همراه است.

۴. این روش به این واقعیت نیز توجه ندارد که اطلاعات و نظریات علمی طبیعتاً همواره غیر کامل و مشروط اند؛ بنابراین استنباط این اطلاعات و نظریات از آیات قرآن عملاً به معنای محدود کردن اعتبار آنها به زمانه ای است که از آن این نتایج از نظر علمی به تأیید رسیده اند؛

۵. مهم تر از همه اینکه در تفسیر علمی فهم این مطلب فراموش می شود که قرآن کتابی علمی نیست، بلکه کتابی دینی است که به منظور هدایت بشر از راه ابلاغ یک کیش و عقیده و مجموعه ای از ارزش های اخلاقی (یا به اعتقاد اسلام گرایانی چون سید قطب: اصول متمایز نظام اسلامی) نازل شده است. با وجود همه این انتقادات، برخی نویسندگان همچنان معتقدند که تفسیر علمی می تواند و باید ادامه پیدا کند؛ دست کم در مقام روشی جنبی در کنار روش های دیگر که به ویژه به منظور اثبات اعجاز قرآن برای کسانی که به سبب جهل به زبان عربی قادر به درک اسلوب اعجاز گونه آن نیستند، کارآمد خواهد بود.^{۲۰}

۳. تفسیر قرآن از منظر مطالعات ادبی

به کارگیری روش های مطالعات ادبی در تفسیر قرآن اساساً از جانب امین خولی (متوفی ۱۹۶۷)، استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه مصر (که بعدها به دانشگاه ملک فؤاد موسوم شد و امروزه به دانشگاه قاهره معروف است) آغاز گردید. او تفسیر قرآنی ننوشت، اما بخش قابل توجهی از درس گفتارهای خود را به مباحث قرآنی اختصاص داد و همچنین در گفته ها و نوشته های بعد از ۱۹۴۰ خود، به تاریخچه و وضعیت جاری لوازم روش شناختی تفسیر پرداخت.

سال ها قبل در ۱۹۳۳، همکار مشهور او طه حسین در کتابچه ای به نام في الصیفاء اشاره کرده بود که کتاب های مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان همانند آثار هومر، شکسپیر و گوته متعلق به میراث مشترک ادبی همه انسان هاست و مسلمانان باید مطالعه روی قرآن را به عنوان کتابی در بردارنده فنون ادبی آغاز کنند و در تجزیه و تحلیل آن از تحقیقات جدید ادبی بهره بگیرند، دقیقاً مانند برخی نویسندگان یهودی و مسیحی که این کار را روی تورات و انجیل انجام داده اند.^{۲۱} وی افزوده بود که چنین رویکردی از شیوخ الازهر انتظار نمی رود، اما هیچ دلیلی ندارد که پژوهش درباره کتاب های مقدس فقط به علمای دین سپرده شود. چرا نباید به مردم اجازه داد دیدگاه هایشان را نسبت به این کتاب ها، به مثابه موضوعاتی پژوهشی و بدون توجه به جایگاه دینی آنها ابراز کنند؟^{۲۲} اگرچه او به این نتیجه رسید که در کشوری که او زندگی می کند، اقدام آشکار به تجزیه و تحلیل قرآن به مثابه متنی

ادبی هنوز خطرناک است. امین خولی در نظریه اساسی طرح شده در این اظهارات با طه حسین شریک بود و آن را به شکل برنامه ای ملموس متحول ساخت؛ چندتن از دانشجویان طه حسین به همراه دانشجویان او سعی کردند این برنامه را عملی کنند که طبق پیش بینی طه حسین، بخشی از آن با پیامدهای تلخ همراه بود.

از دید امین خولی، قرآن بزرگ ترین کتاب عربی و عظیم ترین اثر ادبی در این زبان است.^{۲۳} به نظر او روش های مناسب برای مطالعه این کتاب به مثابه کتابی مشتمل بر فنون ادبی، تفاوتی با روش های مورد استفاده برای هر اثر دیگر ادبی ندارد. دو اقدام اساسی مقدماتی برای هر اثری لازم است:

۱. زمینه تاریخی و شرایط پیدایش آن-یا در مورد قرآن، ورود آن به این جهان از طریق وحی-باید بررسی شود. به این منظور، باید سنت های مذهبی و فرهنگی و موقعیت اجتماعی اعراب روزگار نزول، زبان و دستاوردهای ادبی پیشین آنان، گاه شماری بیان آیات قرآن از جانب پیامبر، اسباب نزول آیات و مواردی از این دست مورد مطالعه قرار گیرد.

۲. با در نظر داشتن همه اطلاعات به دست آمده از این طریق، باید معنای صحیح متن، کلمه به کلمه، همان گونه که مخاطبان نخستین آن می فهمیدند، معلوم گردد. خولی بر اساس رأس شاطبی چنین می اندیشد که خداوند برای فهماندن مراد خود به اعراب زمان پیامبر، می باید از زبان آنها استفاده می کرد، و طرز بیان خود را با نحوه درک و فهم آنان که به وسیله دیدگاه ها و تصورات منفی شان معین شده بوده، متناسب می کرده است. از این رو بیش از تعیین مراد خداوند از متن، نخست باید معنای آن را به گونه ای که اعراب زمان نزول قرآن می فهمیده اند، به دست آورد-و چنان که خولی تأکید می کند-این کار می تواند «بدون در نظر گرفتن ملاحظات دینی» انجام پذیرد.^{۲۴} در نتیجه، بررسی ویژگی های هنری قرآن با به کارگیری همان مقولات و با

۲۰. ر. ک: هند شلی، التفسیر العلمی، ص ۶۳-۶۹ و ۱۴۹-۱۶۴؛ ابن عاشور،

تفسیر التحریر والتنویر، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۲۸.

۲۱. المجموعه الکامله لمؤلفات الدكتور طه حسین، بیروت، ۱۹۷۴، ج ۱۴، ص ۲۱۵-۲۱۹.

۲۲. همان، ص ۲۱۶.

۲۳. مناہج تجدید، ص ۳۰۳.

۲۴. همان، ص ۳۰۴.

برای روشن تر کردن این نکته به سوره‌های مرتبط دیگر یا بخش‌هایی از آنها اشاره و مسائل اسباب نزول را بررسی می‌نماید. سعی او در طی این کار بر آن است که حداقل بخشی از خطوط کلی زمینه تاریخی سوره را به دست دهد. وی جالب‌ترین ویژگی‌های سبک شناختی هر سوره از جمله بلندی یا کوتاهی نسبی جملات، صناعات بلاغی و تکرار بعضی الگوهای صرفی و نحوی را برجسته می‌کند و با استناد به آیات مشابه در دیگر سوره‌ها که موضوع سوره مورد نظر را طرح کرده یا دارای همان ویژگی‌های سبک شناختی‌اند، می‌کوشد رابطه‌ای ویژه بین موضوع و این ویژگی‌ها در هر سوره برقرار کند. همچنین به تأثیر عاطفی این ویژگی‌ها بر مستمعان توجه دارد و به مسائلی از این دست از قبیل، تأثیر فواصل قرآنی بر گزینش کلمات و ساختمان ترکیبی سوره‌ها می‌پردازد. علاوه بر این، وی تفسیر را دقیقاً آیه به آیه پیش می‌برد تا واژه‌ها یا عبارات مشکل سوره را از طریق مقایسه با آیات مشابه در قرآن با استفاده از اشعار قدیمی عرب، نقل قول از لغت‌نامه‌های کلاسیک عربی و نقد و بررسی نظریات مفسران - غالباً کلاسیک - شرح دهد که در تمامی این موارد دانش و تبحر خود را به نمایش می‌گذارد. به طور کلی تفسیر بنت الشاطی و نیز آثار دیگر او که مرتبط با تفسیر قرآن است، از مقبولیت مناسبی حتی در میان علمای محافظه‌کار دین برخوردار شده است، زیرا وی از پرداختن به نکات حساس اعتقادی اجتناب می‌کند و به ظاهر کاری انجام نمی‌دهد جز اینکه بار دیگر اعجاز سبک شناختی قرآن را این بار بر مبنای روش‌های پیشرفته زبان‌شناسی به اثبات رساند.

محمد احمد خلف الله، دانشجوی دیگر خولی به دلیل استفاده از رویکرد استادش با مشکلات زیادی روبه‌رو شد و مورد غضب علمای الازهر قرار گرفت. او رساله دکتری‌اش *الفن القصصي في القرآن الكريم* را به دانشگاه ملک فؤاد (با نام کنونی دانشگاه قاهره) تسلیم کرد. خلف الله بر اساس نظریه خولی درباره ادبیات که آن را وسیله‌ای برای جلب احساسات و هدایت آن بر طبق اهداف نویسنده می‌دانست، دست به کار یافتن ابزارهایی شد که با آنها، به اعتقاد خودش، قصص قرآن به طرز منحصر به فرد و تأثیرگذاری به روز شوند.^{۲۸}

داستان‌های قرآن برای اینکه تأثیر روانشناختی داشته باشند،

۲۵. همان.

۲۶. همان، ص ۳۰۴-۳۰۶.

۲۷. این رساله تاکنون به چاپ نرسیده است، اگرچه خلاصه انتقادی آن در: شرقاوی، *انجازات*، ص ۲۱۲-۲۱۶ موجود است.

۲۸. ویلانت، *وحی و تاریخ در تفکر مسلمانان متجدد*، ص ۱۳۹-۱۵۲.

ادامه دادن همان قواعد مورد استفاده برای آثار ادبی امکان‌پذیر می‌گردد. بنابراین می‌توان اسلوب قرآن را در عبارات گوناگون از طریق مطالعه اصول گزینش واژگان، ویژگی‌های ساختمان جملات و صورت‌های بیانی به کار برده شده مورد بررسی قرار داد.^{۲۵} به همین ترتیب می‌توان ساختار نوعی عبارات متعلق به یک گونه ادبی خاص را بررسی کرد. مشخصه کتب فن ادبی ارتباط ویژه‌ای است که بین محتوا و موضوع از یکسو و اسلوب‌های صورتی بیان از سوی دیگر برقرار می‌کنند. خولی با قائل شدن اهمیتی ویژه برای واحدهای موضوعی قرآن، تأکید کرد که لازمه تفسیر صحیح آن است که مفسران به جای آنکه توجهشان منحصر در یک آیه یا عبارت باشد، همه آیات و عباراتی را که از آن موضوع سخن می‌گویند، در نظر بگیرند.^{۲۶} در عین حال رویکرد خولی مبتنی بر فهمی خاص از طبیعت متن ادبی است: برای او ادبیات نیز مانند هنر به طور کلی، در درجه نخست راهی است برای جلب احساسات عامه به عنوان وسیله‌ای برای هدایت آنها و تصمیماتشان. بنابراین وی معتقد است مفسر باید سعی کند اثرات روانشناختی ویژگی‌های هنری قرآن را، به ویژه از جنبه زبانی، بر مخاطبان اولیه‌اش توصیف کند.

شکری عیاد که رساله کارشناسی ارشد خود من وصف القرآن الکریم لیوم الدین والحساب^{۲۷} را به استاد راهنمایی خولی نوشت، ظاهراً اولین کسی است که طرحی تحقیقی را بر مبنای این اصول به انجام رسانده است.

در میان دانشجویان خولی، همچنین باید از همسر وی عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی نام برد. تفسیر وی، *التفسیر الیبانی للقرآن الکریم*، بر اساس بخش‌های اصلی مفاهیم روش شناختی خولی طراحی شده است، چنان‌که وی در مقدمه کتاب به آرا و نظریاتی که از خولی دریافت کرده، صراحتاً اشاره می‌کند. عایشه عبدالرحمن تعمداً تعدادی از سوره‌های کوچک قرآن را برای تفسیر انتخاب کرد تا نتایج حاصل از به کارگیری روش خولی را به طریقی فوق‌العاده مؤثر نشان دهد. هر یک از این سوره‌ها یک واحد موضوعی است. وی اشاره‌ای اجمالی به ترتیب هر سوره در گاهشماری بیان قرآن از سوی پیامبر [ترتیب نزول سوره] کرده، اهمیت موضوع آن سوره را در زمان نزول در مقایسه با مراحل دیگر رسالت پیامبر تبیین می‌کند. بنت الشاطی

نیازی به مطابقت دقیق با واقعیت های تاریخی ندارند. خلف الله حتی به لوازم دیگری که برای هدف خیلی مناسب تر است، توجه کرده است: این داستان ها باید با زبان رایج-یعنی مفاهیم و سبک های روایی قدیمی- شنوندگان ارتباط داشته باشد. در راستای آنچه پیش تر شاطبی و خولی درباره اهمیت فهم دریافت کنندگان اصلی پیام گفته بودند؛ این داستان ها باید با احساسات و شرایط ذهنی شنوندگان هماهنگ باشد. بالاخره اینکه قصه های قرآن باید به خوبی پرداخت شود. بنابراین وی به این نتیجه می رسد که داستان های قرآن درباره پیامبران گذشته، تا حد زیادی حقیقت تاریخی ندارند؛ اگرچه اعراب معاصر پیامبر یقین داشتند که این داستان ها گزارش هایی واقعی از رخدادهایی است که واقعاً روی داده است، خداوند اساساً آنها را نه به عنوان واقعیات تاریخی، بلکه به عنوان واقعیاتی روحی و روانی در قرآن ذکر کرده است؛ یعنی وسیله ای برای تحت تأثیر قرار دادن احساسات شنوندگان.^{۲۹} برای تحقق این هدف، خداوند موضوعات قصص قرآن را از میان داستان ها و عقایدی که اعراب پیشین با آنها مأنوس بودند، انتخاب کرده است. به علاوه، خداوند به هدف حمایت احساسی از محمد در طی رویارویی غالباً طاقت فرسای او با بت پرستان مکه، وضعیت روحی وی را در قصص پیامبران گذشته در قرآن، از طریق شکل دادن داستان ها بر طبق تجربه خود او، منعکس می کرد.

این برداشت، صریحاً حکایت از آن دارد که محتوای قصص قرآن درباره پیامبران، به طور کلی مطابق با ظرفیت ادراک پیامبر و مخاطبان اصلی وحی نسبت به پیام الهی بوده است. بر این اساس می توان منشأ مطالب اصلی این داستان ها را آن چیزهایی دانست که محمد و اعراب معاصر وی از سنت های بومی می فهمیدند، یا اینکه خود محمد بر مبنای تجربه اش می گفت. اگرچه طبق نظر خلف الله، این انطباق، نتیجه این واقعیت است که خداوند، یگانه مؤلف قرآن، به شکلی حیرت انگیز قصص قرآن را با شرایط محمد و مخاطبان او هماهنگ ساخته است. خلف الله هرگز در این تردید روانی دارد که همه متن قرآن کلمه به کلمه از جانب خداوند وحی شده و محمد هیچ گونه مشارکتی در ایجاد آن نداشته است.

با وجود این، رساله خلف الله در هیأت بررسی دانشگاه به تصویب نرسید که یکی از دلایل آن مشکوک بودن نتایج رساله از لحاظ دینی بود. ضمناً هیأتی از علمای مهم الازهر طی یادداشتی خلف الله را گناهکار شناخت؛ چه او منکر این شده است که داستان های قرآن به تمامی از حقیقت تاریخی برخوردارند. پس از مدت کوتاهی وی به بهانه ای دیگر از سمت خود در دانشگاه برکنار شد.

گذشته از موارد بالا، دانشمندان دیگری در راستای مطالعه قرآن به مشابه اثری در فن ادبی تلاش های پراکنده ای انجام داده اند. اینان وابسته به مکتب خولی نیستند، اما همانند دیگران عمدتاً اهل مصرند.^{۳۰} التصویر الفنی فی القرآن سید قطب شاهدهی بر حساسیت زیبایی شناختی مؤلف آن به شمار می رود - که قبلاً به عنوان منتقد ادبی مطرح بوده است- و شامل اظهار نظرهای قانع کننده ای است، اما به خلاف آثار شاگردان خولی، این کتاب بر مبنای استفاده نظام مند از یک روش تألیف نشده است. طولانی ترین فصل التصویر الفنی به قصص قرآن اختصاص دارد؛ به خلاف خلف الله، سید قطب درباره حقیقت تاریخی این داستان ها تردید نکرده است. در یک کلام، می توان گفت که از دهه هفتاد، توجه روزافزونی به مطالعه فن قصه پردازی قرآن پدید آمده است.^{۳۱} اگرچه نویسندگانی که در سالیان اخیر به این موضوع پرداخته اند، با آگاهی از سرنوشت خلف الله، نتایج خود را بسیار محتاطانه استخراج می کنند.

۴. نظریه جدید تفسیری و تاریخی بودن قرآن

مکتب خولی پیش تر اهمیت بسیاری برای این قائل شده بود که معنای قرآن باید همان گونه که در عصر پیامبر فهمیده می شده، کشف گردد و قرآن باید به مثابه متنی ادبی نگریسته شود که بالطبع مانند هر اثر ادبی دیگر باید در بافت تاریخی آن تفسیر شود. از اواخر دهه پنجاه چندین دانشمند به این باور رسیدند که متن قرآن به شکلی بسیار گسترده تر با تاریخ در ارتباط است و لازمه این واقعیت آن است که تغییری بنیادین در روش های تفسیری ایجاد گردد.

یکی از این دانشمندان، عالم پاکستانی (محمد) داود رهبر بود که بعدها در آمریکا به تدریس مشغول شد. در مقاله ای که وی در کنفرانس بین المللی اسلامی لاهور در ژانویه ۱۹۵۸ عرضه کرد،

۲۹. الفن القصصی، ص ۵۰.

۳۰. برای تفصیل بیشتر درباره دهه شصت بنگرید به: بیومی، خطوات التفسیر الیانی، ص ۳۳۶-۳۳۹.

۳۱. ر. ک: عبدالکریم خطیب، القصص القرآنی فی منظومه و مفهوم؛ النهایة تقرأ، سیکولوجیة القصة فی القرآن؛ القصصی محمد ز لاط، قصایا التکراریة للقصص القرآنی؛ محمود خیر محمود المدوری، معالم القصة فی القرآن للکریم.

شبهه به این رویکرد ارائه کرده بود؛ گرچه طرح او منحصر در تفسیر قواعد فقهی قرآن بود.

تحول چشمگیر اخیر در عرصه تفکر نظری در باب روش های مناسب تفسیر قرآن، الگوی جدید تفسیری است که دانشمند مصری، نصر حامد ابوزید در چند اثر خود به ویژه مفهوم النص (۱۹۹۰) طرح نموده است. او این کتاب را به همراه تقاضای ارتقا به درجه استاد تمامی به دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه قاهره، که در گروه ادبیات عرب آن تدریس می کرد، تسلیم نمود. رویکرد ابوزید به تفسیر قرآن تا اندازه ای ادامه روش مکتب خولی است، اما وی نقطه آغاز خولی یعنی تصور وی از شکلی که می توان قرآن را در آن عملاً تفسیر کرد، تعمیم داد. تأکید خولی بر این بود که قرآن پیش از هر چیز دیگر اثری ادبی است و باید به این شکل مورد تحلیل قرار گیرد، اما ابوزید به راحتی اظهار داشت که قرآن یک متن (نص) است و باید طبق اصول علمی، که عموماً در فهم متون به کار می رود، فهمیده شود. دریافت او از فهم متن، مبتنی بر الگویی فرابند ارتباط است که نخستین بار از سوی ریاضی دان و نظریه پرداز اطلاعات آمریکایی سی. ای. شانون^{۳۶} عرضه گردید و از دهه ۱۹۶۰ در میان صاحب نظران زبان شناسی و نظریه متن ادبی مقبولیت گسترده ای یافت. این مدل را می توان چنین بیان کرد: «اطلاعات موجود در یک پیام تنها زمانی قابل فهم است که فرستنده، آن را در قالب رمزی (یعنی نظام نشانه ها) که برای دریافت کننده شناخته شده است، بفرستد.» از نظر ابوزید این مدل، ناگزیر درباره وحی نیز صادق است که در آن پیامی الهی به مخلوقات بشری انتقال یافته است؛ یعنی چنانچه متن و حیانی متناسب با رموز قابل فهم برای پیامبر، اولین دریافت کننده، نباشد، وی قادر به فهم آن نخواهد بود و همین نکته درباره مخاطبان وی، مردمی که وحی برای آنها نازل شده، نیز صدق می کند. رموز قابل فهم برای پیامبر و مخاطبان او شامل زبان مشترک و محتوای آگاهی آنهاست که تا حد زیادی محدود به شرایط اجتماعی و سنت فرهنگی آنان است. بنابراین خداوند باید وحی قرآنی را با زبان، شرایط اجتماعی و سنت فرهنگی اعراب زمانه محمد هماهنگ ساخته باشد. این

۳۲. ر. ک. : مقاله وی که در شماره ۴۸ نشریه MW به چاپ رسیده است.

اطلاعات کتابشناختی آن در بخش منابع آمده است.

33. Transformation of an Intellectual Tradition (1982).

۳۴. همان، ص ۵.

۳۵. همان، ص ۶-۷.

36. C.E. Shannon, *The Mathematical Theory of Information*, 1974.

(با همکاری W. Weaver)

تأکید نمود که کلام جاودانه خداوند که در قرآن آمده است - و علاوه بر معاصران محمد، مردم امروزی را نیز مورد خطاب قرار می دهد - «به طور خاص درباره شرایط و وقایع بشری بیست و سه سال پایانی حیات پیامبر سخن می گوید» و «هیچ پیامی را نمی توان بدون توجه به اوضاع و شرایط ملموس و واقعی برای مردم فرستاد». ^{۳۲} رهبر، مصرانه از مفسران مسلمان خواسته به معنایی که این نکته برای روش های مرتبط با متن و حیانی به همراه دارد، توجه کنند و در این چارچوب قائل به اهمیت ویژه برای مسئله اسباب نزول و پدیده ناسخ و منسوخ در قرآن شده است. توقع وی از مفسران آن است که با توجه به این واقعیت که کلام خدا از ابتدا با اوضاع و احوال تاریخی منطبق بوده و در طی دوران نبوت پیامبر مطابق با شرایط تغییر یافته است، در مواجهه با چالش های زندگی مدرن انعطاف پذیری بیشتری داشته باشند.

فضل الرحمن نیز که اصلیتی پاکستانی داشت، تا ۱۹۸۸ استاد اندیشه اسلامی در دانشگاه شیکاگو بود. وی در کتابش با عنوان اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری^{۳۳} راه حلی برای این مشکل هرمنوتیکی پیشنهاد کرد تا گره از مسئله جاودانگی پیام قرآن در عین انطباق آن با شرایط تاریخی دوران نبوت پیامبر بگشاید و معنای آن را برای مسلمانان امروزی تبیین نماید. طبق نظریه او قرآن اساساً «شامل بیاناتی اخلاقی، دینی و اجتماعی است که پاسخگوی مسائلی خاص در شرایط تاریخی معین است»، به ویژه مشکلات جامعه اقتصادی مکه در دوران پیامبر. بنابراین، فرایند تفسیر امروزه نیاز به حرکتی مضاعف دارد: «حرکت از وضع حاضر به عصر نزول قرآن و سپس بازگشت به دوره حاضر». ^{۳۴} این رویکرد شامل سه مرحله است: نخست آنکه «فرد باید اهمیت یا معنای حکم مورد نظر را از طریق مطالعه شرایط تاریخی یا بررسی مسئله ای که آن حکم پاسخگوی آن است، دریابد»؛ دوم آنکه «باید آن پاسخ های خاص را تعمیم دهد و آنها را به عنوان احکامی با موضوعات عمومی اخلاقی-اجتماعی، که در پرتو زمینه تاریخی-اجتماعی از متونی خاص قابل استحصال است...، اعلام کند»؛ سوم آنکه «این امر عام باید در بافت عینی تاریخی-اجتماعی امروز مجسم گردد». ^{۳۵} علّال فاسی، عالم مشهور مالکی و رهبر نهضت استقلال مراکش، قبلاً در دهه ۱۹۵۰ ایده ای روش شناختی

قضیه پیامدهای پر دامنه‌ای را برای روش‌های تفسیر به دنبال دارد: مفسران امروزی برای اینکه قادر به فهم پیام خداوند باشند، از یک سو باید با رموز گره خورده با شرایط ویژه تاریخی پیامبر و اعراب معاصرش - یعنی ویژگی‌های خاص زبانی و اجتماعی و فرهنگی که دیگر متعلق به آنها نیست - آشنا شوند و فقط از این طریق خواهند توانست عناصر متعلق به این رموز را در قرآن شناسایی کرده، آنها را از واقعیت همواره معتبر و وحی تمیز دهند. از سوی دیگر، مفسران باید رموز نخستین دریافت کنندگان وحی، یعنی پیامبر و اعراب معاصرش را به رموزی قابل فهم برای خودشان و به زبان و شرایط فرهنگی زمانه خود برگردانند. این قضیه همچنین به این معناست که مفسران نمی‌توانند بدون نگاه نقادانه، به سنت دیرینه تفسیر از زمان پیامبر تاکنون تکیه کنند: مفسران قرون گذشته همچون زمخشری یا فخر رازی مسلماً حداکثر تلاش خود را در برگرداندن پیام الهی به رموز زمانه خودشان انجام داده‌اند، اما زمانه ما رموز خود را داراست. این الگوی روشی آشکارا این امکان را فراهم می‌سازد که متن قرآن بدون دست برداشتن از اعتقاد به وحیانی بودن کلمات و جاودانگی اعتبار پیام آن به گونه‌ای تفسیر شود که دریافت‌های مطابق با شرایط اجتماعی و فرهنگی تعالیم پیامبر که برای مفسر امروزی پذیرفته نیست، بتوانند در زمره شرایط تاریخی گذشته قرار گیرند و دیگر الزامی نباشند. در واقع ابوزید همواره صریحاً اظهار کرده است که در این عقیده راسخ است و بر این باور است که رموز تاریخی و فرهنگی متن قرآن از جانب خود خداوند، تنها مؤلف آن، به کار رفته و از طریق محمد به آن راه نیافته است.

با وجود این، شیخ عبدالصبور شاهین یکی از اعضای هیأت بررسی آثار ابوزید، به ارتقای او به درجه استاد تمامی رأی منفی داد و گذشته از نسبت‌های دیگر، وی را متهم به داشتن عقاید غیر دینی کرد. چند تن دیگر از سنت‌گرایان یا اسلام‌گرایان به او نسبت الحاد یا کفر دادند. در ۱۹۹۵ به تحریک یکی از اعضای سازمان‌های اسلام‌گرا، دادگاهی در قاهره، بر مبنای اینکه وی دین اسلام را ترک گفته و بنابراین نباید با زنی مسلمان ازدواج کند، ازدواج او را باطل اعلام کرد. دادگاه تجدیدنظر دیگری در مصر نتوانست این حکم را فسخ کند. وی که به عنوان مرتد در خطر اعدام از سوی جزم‌اندیشان اسلامی قرار داشت، ناگزیر بود منصبی را در دانشگاهی اروپایی بپذیرد.

محمد ارکون دانشمند الجزایری الاصل که سال‌ها در پاریس تدریس کرده است، به نتایجی روش‌شناختی تقریباً مشابه نتایج ابوزید، اما با رهیافت نظری متفاوت دست یافت. از نظر ارکون، واقعیت قرآنی^{۳۷} یعنی واقعیتی که همه تلاش‌ها در فهم قرآن نهایتاً

به آن باز می‌گردد که گفتار شفاهی پیامبر است که به اعتقاد خود پیامبر و مخاطبانش وحی الهی بوده است. این گفتار که در متن مکتوب مصحف عثمانی تجلی یافته و البته کاملاً یکسان با آن نیست، در گونه‌های زبانی و متنی گره خورده با شرایط ویژه تاریخی و در قالب اسلوب‌های بیانی اسطوره‌ای و نمادین شکل گرفته است. این گفتار شامل تفسیری الهیاتی با طبیعتی ویژه است و ساختار آن باید مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. سراسر سنت تفسیری که از سوی گروه‌های مختلف جامعه مسلمانان عرضه شده، فرایندی مختص به این واقعیت قرآنی است. این متن به معنای دقیق کلمه، تا آنجا که تاریخ ادامه یابد، دریچه‌ای به دامنه بالقوه نامحدودی از هر تفسیر جدید است؛ اگرچه سنت‌گرایان اصرار دارند تفاسیر حاصل از مراحل اولیه این فرایند را مطلق و مسلم بدانند. در هر پژوهش علمی در زمینه قرآن و سنت تفسیری آن باید به این نکته توجه داشت که حقیقت دینی، تا آنجا که مسلمانان و همچنین سایر اهل کتاب می‌توانند بفهمند، به این شرط دارای اعتبار است که در رابطه‌ای دیالکتیکی بین متن وحیانی و تاریخ قرار بگیرد. محققان عصر حاضر برای اینکه بتوانند تفاسیر ویژه سنتی را از معانی تجویزی متن قرآن که ممکن است برای مخاطبان امروزی داشته باشد، تمیز دهند باید ابزارهای نشانه‌شناسی تاریخی و زبان‌شناسی اجتماعی را به کار گیرند.

۵. تفسیر در پی رابطه‌ای نو و مستقیم با قرآن

مشخصه همه گرایش‌های تفسیری که تا اینجا ذکر شد - از جمله تفسیر علمی که مدعی است قرآن قرن‌ها جلوتر از علم جدید بوده است - به نوعی، توجه آشکار به فاصله فرهنگی بین دنیای مدرن و دنیایی است که پیام قرآن برای نخستین بار به آن انتقال یافت. در مقابل این رهیافت‌ها، تفسیر اسلام‌گرایانه به این تلقی متمایل است که مسلمانان امروز از طریق بازگشت به عقاید مسلمانان نخستین و تلاش فعالانه در راه احیای دوباره دستورات بکر اجتماعی اسلام، خواهند توانست مجدداً به راهی مستقیم و بی‌واسطه در رسیدن به معانی قرآن دست پیدا کنند، اغلب در این شکل از تفسیر است که تلقی و درک زیربنایی مفسر از متن وحیانی بروز و ظهور می‌یابد. برای مثال، سید قطب در تفسیر فی ظلال

۶. اندیشه‌های مرتبط با تفسیر موضوعی قرآن

چنانکه ذکر شد، تفسیر موضوعی قرآن همیشه به معنای ترک کامل روش‌های مورد استفاده تفاسیر مسلسل سنتی نیست؛ هرچند بیشتر نویسندگان در واکنش به تفسیر موضوعی، بر امتیازات این تفسیر که متمرکز بر تعداد محدودی از موضوعات قرآنی است، تا حد زیادی اتفاق نظر دارند. دو استدلال اصلی در حمایت از تفسیر موضوعی بدین قرار است: این تفسیر باعث می‌شود که مفسران تصویری جامع و متعادل را نسبت به بیان حقیقی قرآن درباره مسائل اساسی اعتقادی به دست آورند که بدین ترتیب خطر قرائتی صرفاً گزینشی و جانبدارانه کاهش می‌یابد. تفاسیر موضوعی برای اهداف عملی از جمله آماده‌سازی خطبه‌های نماز جمعه یا خطابه‌های دینی در رسانه‌ها مناسب‌ترند. زیرا این سخنرانی‌ها معمولاً متمرکز موضوعی دارند.

استدلال دیگر در این باره آن است که تفسیر موضوعی به مفسر اجازه می‌دهد نقش فعال‌تری در فرایند تفسیر داشته باشد و در این فرایند، تأثیرگذارتر از تفاسیر مسلسل سنتی، از همه دیدگاه‌های جدید خود استفاده کند، زیرا در تفاسیر سنتی مفسر صرفاً به آنچه در متن وارد شده و همانگونه که آمده است، حساسیت نشان می‌دهد، اما در تفسیر موضوعی، وی می‌تواند بر اساس ورود مسائل خودش در متن به تفسیر بپردازد.^{۳۹}

از نظریات بسیار مسئله‌ساز و متفاوت با رأی رایج درباره تفسیر موضوعی، دیدگاه فیلسوف مصری حسن حنفی است که آن را در ۱۹۹۳ عرضه کرد. از نگاه او تفسیر موضوعی، وحی را نه تأیید و نه انکار می‌کند، زیرا این روش، بدون تفاوت گذاشتن بین خدا و انسان و بین دینی و غیر دینی، با متن قرآن سر و کار دارد.^{۴۰} وی برخلاف طرفداران تفسیر موضوعی، مسئله منشأ الهی قرآن را تا حد زیادی خارج از بحث قلمداد می‌کند، اما این در جایی که علاقه خود حنفی به متن قرآن مورد نظر است، فقط تا حدی درست است. صرف نظر از اینکه او شخصاً خصیصه‌ای دینی را به قرآن نسبت داده است یا نه، علاقه او به تفسیر قرآن - نه هیچ متن دیگری - تنها ناشی از این واقعیت است که چندین میلیون مسلمانان معتقدند قرآن کلام و حیوانی خداست و از این رو تفسیرش می‌تواند بیشترین تأثیر را داشته باشد. علاوه بر این، در نظر او یکی از قواعد تفسیر موضوعی آن است که مفسر باید تفسیرش را بر مبنای تعهد سیاسی اجتماعی پیش برد، با این فرض

۳۸. مودودی نیز از آن به «حاکمیت» تعبیر می‌کند.

۳۹. صدر، مقلدات فی التفسیر الموضوعی، ص ۱۸-۲۲.

۴۰. مقاله «روش تفسیر موضوعی»، ص ۲۰۲، ۲۱۰.

القرآن (۱۹۵۲-۱۹۶۵)، سخت معتقد است که قرآن به تمامی پیام خداست و دستورات آن در رابطه با «نظام اسلامی» یا «روش اسلامی» برای همیشه معتبر است و از این رو قرآن همواره و در هر زمانی جدید است. این کار، اساساً ترجمه معانی اصلی قرآن به زبان و جهان بینی انسان‌های مدرن نیست، بلکه وارد کردن قرآن به وادی عمل است، همچنان که پیامبر و اصحاب او که به خواست خداوند مبنی بر حاکمیت مطلق^{۳۸} سخت معتقد بودند، چنین کردند و «نظام اسلامی» کاملی را برقرار ساختند.

یکی از پیامدهای این هدف - یعنی دستیابی به نظام اولیه اسلامی که از طریق پیروی دستورات قرآن حاصل شده بود - آن است که مفسران اسلام‌گرا، معمولاً در سنت تفسیری خود ترجیح آشکاری برای احادیث در نظر می‌گیرند. این نکته در فی ظلال القرآن سید قطب، تفهیم القرآن (۱۹۴۹-۱۹۷۲) مودودی و الاساس فی التفسیر (۱۴۰۵/۱۹۸۵)؛ تفسیر کلاً بدساختار و فاقد اصالت) سعید حوتی، از رهبران سوری اخوان المسلمین به چشم می‌خورد. اگرچه اینان از مفسران کلاسیکی همچون زمخشری یا فخر رازی یا بیضاوی (متوفی ۷۱۶/۱۳۱۶) اینجا و آنجا نقل قول کرده‌اند، اما به اینکه این مفسران تحت تأثیر فلسفه یونان و اسرائیلیات به بیراهه رفته‌اند، مشکوک بوده‌اند. به هر حال، اینان در مواردی که به احادیث صحیح استناد می‌کنند، احساس شان این است که بر پایه‌ای استوار یعنی تفسیر شخص پیامبر قرار دارند و در نتیجه مفاهیم متن و حیانی را همانند مسلمانان نخستین می‌فهمند.

این آرمان اسلام‌گرایان، یعنی اینکه باید همانند مسلمانان نخستین مستقیماً از کلام الهی پیروی کرد، می‌تواند نتایج مثبت و همچنین سؤال برانگیزی را در تفسیر به همراه داشته باشد. در تفسیر سید قطب آشکارا می‌توان دید که مفسر عموماً با استقلال نسبی از سنت تفسیری و با دقت شخصی فراوان، به متن قرآن توجه می‌کند. از یکسو ویژگی توجه عمیق و مستقیم، گاهی وی را قادر ساخته که معانی اصلی و روح عبارات قرآنی مورد بحث را مناسب‌تر و مطلوب‌تر از بسیاری از مفسران بعد از سده‌های میانی، دریابد، و از سوی دیگر، رابطه مستقیمی که وی مسلم دانسته است، موجب شده که وی موضعی از متن قرآن را به سادگی با نظریات جدید هماهنگ نمی‌شود، نادیده بگیرد یا کم‌اهمیت جلوه دهد.

اضافی که مفسر همیشه یک انقلابی است.^{۴۱} درست است که هر تفسیری با پیش فرض‌هایی صورت می‌گیرد، اما هیچ دلیلی ندارد که مفسر فقط باید انقلابی باشد. نهایتاً بر اساس عقیده حنفی، تفسیر موضوعی مبتنی بر این دو فرض است: «هیچ تفسیر درست یا غلطی وجود ندارد»^{۴۲} و «اعتبار یک تفسیر در توانایی آن نهفته است»^{۴۳}. حنفی با اذعان این اصل عملاً مفهوم دور هرمنوتیکی را به عنوان مدلی برای تفسیر کنار می‌گذارد و در عوض فرایند تفسیر را مانند خیابانی یک طرفه در نظر می‌گیرد که هدف آن تنها تأثیر بر مخاطبان، بر اساس اهداف پیش‌انگاشته مفسر است. مفهوم دور هرمنوتیکی، چنانکه شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر و دیگران به آشکال گوناگون تحلیل کرده‌اند، حاکی از تعاملی بین مفسر و متن است که در آن، مفسر بر مبنای تصورات اولیه‌اش مسائلی را به متن می‌دهد که خود آنها از جانب متن شکل تازه‌ای می‌یابند. به تعبیر گادامر متن باید طلسم پیش‌فرض‌های مفسر را بشکند و موضوع آن منجر به تصحیح فهم اولیه او گردد. در مقابل این دیدگاه، حنفی برای خود متن‌اهمیتی قائل نیست: از نظر وی فهم اولیه مختص هر مفسر مطلق است و متن فقط تا جایی موضوعیت دارد که تفسیر آن در خدمت بالا بردن توانایی مفسر در بیان دلایل انقلابی غیر قابل انتقادش باشد.

مشکلات رویکردهای جدید به تفسیر قرآن

رویکردهای روش‌شناختی جدید چون دیدگاه‌های خلف‌الله و فضل‌الرحمن و ابوزید ناشی از نیازی بود که وسیعاً احساس می‌شد؛ نیاز به اینکه اصول جاودانه پیام قرآن از قالب‌هایی تاریخی که این اصول را به معاصران پیامبر منتقل کرده بود، استخراج گردد و بر اساس معیارهای دیدگاه عقلی جدید بازنگاری شود. این رویکردها همچنین نشان داد که می‌توان این نیاز را بدون دست‌کشیدن از اعتقاد به منشأ الهی داشتن تک‌تک کلمات قرآن و عقیده به الزامی بودن دستورات اصلی آن، برآورده ساخت. با وجود این، این رویکردها تاکنون مقبولیت چندانی در میان متکلمان و فقها نیافته و حتی برخی از آنها واکنش‌های شدید جمعی از مراجع دینی را برانگیخته است. پاره‌ای از دلایل این پدیده در اینجا قابل ذکر است.

الگوی رایج تفسیر سنتی قرن هاست که تقریباً بدون تغییر باقی مانده است. بنابراین در میان علمای دین، این امر رواج یافته که دوام شیوه خود در تفسیر متن قرآن را با حقیقت جاودانه خود متن خلط کنند و از این رو هر تلاشی در حمایت از رهیافت جدید به تفسیر را حمله به مرجعیت کتاب خدا به معنای دقیق کلمه، اما در عین حال حمله به مرجعیت تفسیری خودشان

قلمداد می‌کنند. مسئله اخیر، مسئله حساسی است، زیرا مرتبط با موقعیت اجتماعی علماست که از اوایل قرن نوزدهم به سبب سکولاریزه شدن عمومی ساختارهای سیاسی و فرهنگی، به شدت پایگاه خود را در زمینه‌های قضاوت، مدیریت عمومی، آموزش و دانشگاه از دست داده‌اند. گذشته از این، چنانچه الگوهای تفسیری جدید که مبتنی بر آگاهی داشتن از تاریخ متن قرآن است و همه تفاسیری که در پی آن می‌آید، جایز شمرده شود، این امر لزوماً منجر به تکثر روزافزون تفاسیر رقیب می‌گردد. چنین وضعیتی نه تنها برخلاف منافع علماست و دفاع از انحصار تفسیری آنان را مشکل‌تر می‌سازد، بلکه مخالف با اهداف حکومت‌های فعلی بیشتر مناطق اسلامی است که از مشروعیت کمی برخوردارند. عادت این حکومت‌ها آن است که برای بسیج کردن توده‌ها در راستای منافع خودشان، به دین اسلام به عنوان ایدئولوژی واحد متوسل شوند که فهم کاملاً یکسان از اسلام مناسب‌ترین وسیله برای چنین منظوری است. نسبت وابستگی متقابل بین ثبات دینی و حکومت که امروزه در بسیاری از کشورهای اسلامی مشهود است، سرکوب کردن نوآوری‌های ناخوشایند در زمینه روش‌شناسی تفسیر را نسبتاً آسان کرده است. اسلام‌گرایان به سبب پیش‌فرض‌های تفسیری‌شان که قبلاً ذکر شد، به شدت مخالف تکثر تفاسیری هستند که مبتنی بر روش‌هایی متفاوت با روش‌های خودشان است. به علاوه، شرایط کنونی به دلیل اینکه روش‌هایی که به بعد تاریخی متن قرآن و سنت تفسیری آن توجه جدی‌تری دارند، عموماً با پژوهش‌های خاورشناسان - که اینان نیز متهم به فعالیت برای استعمارگری غربی‌اند - در ارتباط است، و خیم تر شده است. این امر آغاز جنگ همه‌جانبه علیه هر محقق مدافع این روش‌ها را ساده‌تر می‌سازد. در این شرایط کاملاً قابل‌درک است که تقریباً هیچ نویسنده مسلمانی، این روش‌ها و نتایج پژوهش‌های قرآنی غیر مسلمانان را به نام خود عرضه نکند. دو استثنای نادر این جریان امین خولی و داود رهبرند که هر دو به ارزش وقایع‌نگاری مقدماتی متن قرآن - که در اثر نولدکه^{۴۴} انجام گرفته - پی برده‌اند. با این همه، بر اساس اندیشه‌های هرمنوتیکی کسانی چون ابوزید و فضل‌الرحمن، همچنان تلاش‌هایی برای تبادل علمی گسترده با دانشمندان غیر مسلمان، بدون زیر سؤال بردن اصل وحی قرآن ادامه خواهد یافت.

۴۱. همان، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۴۲. همان، ص ۲۰۳.

۴۳. همان، ص ۲۱۰.

44. Th Nöldeke, Geschichte des Qoräns (GQ).

۱۶. سید احمد خان، تفسیر القرآن، ج ۱-۶: ۱۸۸۰-۱۸۹۵، ج ۷: ۱۹۰۴؛
 ۱۷. محمد احمد خلف الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم، قاهره ۱۹۵۳، ۱۹۶۵؛
 ۱۸. امین خولی، مناہج تجدید فی النحو والبلاغة والتفسیر والادب، قاهره ۱۹۶۱؛
 ۱۹. همو، التفسیر: معالم حیاته ومنهجه الیوم، قاهره ۱۹۴۴؛
 ۲۰. محمد عزت دروزة، التفسیر الحدیث، ۱۲ جلد، قاهره ۱۹۶۲؛
 ۲۱. ابواسحاق شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعة، ۴ جلد در ۲ مجلد، قاهره ۱۳۴۰/۱۹۲۲؛
 ۲۲. هند شکبی، التفسیر العلمی للقرآن الکریم بین النظریات والتطبیق، تونس ۱۹۸۵، به ویژه ص ۶۳-۶۹، ۱۴۹-۱۶۴؛
 ۲۳. محمود شلتوت، تفسیر القرآن الکریم: الاجزاء العشرة الاولى، قاهره ۱۹۶۶؛
 ۲۴. سید محمد باقر صدر، مقدمات فی التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، بیروت ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛
 ۲۵. شوقی ضیف، سورة الرحمن والسور القصار، قاهره ۱۹۸۰؛
 ۲۶. محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، بیروت ۱۳۹۳-۱۳۹۴/۱۹۷۳-۱۹۷۴ (ج ۲۱، بیروت ۱۹۸۵)؛
 ۲۷. محمد عبده، تفسیر الفاتحة، قاهره ۱۳۱۹/۱۹۰۱؛
 ۲۸. همو، تفسیر جزء عم، قاهره ۱۳۲۲/۱۹۰۴؛
 ۲۹. همو و محمد رشید رضا، تفسیر القرآن الکریم؛ المشتهر بتفسیر المنار، ۱۲ جلد، قاهره ۱۳۲۴-۱۳۵۳/۱۹۰۶-۱۹۳۴، (در چاپ نخست ج ۳: ۱۳۲۴/۱۹۰۶، ج ۱: ۱۳۴۶/۱۹۲۷، ج ۱۲: ۱۳۵۳/۱۹۳۴)؛
 ۳۰. علاء فاسی، مقاصد الشریعة الاسلامیة ومکارمها، کازابلانکا ۱۹۶۳؛
 ۳۱. رشید عبدالله فرحان، تفسیر مشکل القرآن، طرابلس لیبی ۱۹۸۴؛
 ۳۲. سید قطب، التصوير الغنی فی القرآن، قاهره ۱۹۴۵؛
 ۳۳. همو، فی ظلال القرآن، بیروت وقاهره، ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛
 ۳۴. ایوالاعلیٰ مردودی، تفهیم القرآن (به اردو)، ۶ جلد، لاهور ۱۹۴۹-۱۹۷۲؛
 ۳۵. عبدالرزاق نوفل، القرآن والعلم الحدیث، قاهره ۱۳۷۸/۱۹۵۹؛
 ۳۶. محمد فرید وجدی، صفوة العرفان فی تفسیر القرآن (و چاپ مجدد بانام المصحف المفسر)، قاهره ۱۳۲۱/۱۹۰۳؛
 ۳۷. برای آگاهی از فهرست های کامل تری از تفاسیر قرن بیستم بنگرید به:
 ابو حجر، التفسیر العلمی، بخش کتابشناسی و
 J.J.G. Jansen, The interpretation of the Quran in modern Egypt, Leiden 1974, 1980.

کتابشناسی

الف. منابع عربی

۱. منابع اصلی:

۱. محمود بن عبدالله آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ۳۰ جلد در ۱۵ مجلد، قاهره ۱۳۴۵/۱۹۲۶، چاپ مجدد بیروت [بی تا]؛
 ۲. عبدالحمید ابن بادیس، مجالس التذکیر من کلام الکریم الخبیر، (مجموعه مقالات منتشر شده در الشهاب ۱۹۲۹-۱۹۳۹)، که ویراستار بخشی از آن ۱. بو جمال کنستانین (۱۹۴۴) بوده است (نسخه کامل تر اما غیر قابل اعتماد: تفسیر ابن باریس، به ویراستاری صالح رمضان و توفیق محمد شاهین، قاهره [بی تا]، حدود ۱۹۶۵)؛
 ۳. عبدالعزیز ابن درید، التفسیر الموضوعی لآیات التوحید فی القرآن الکریم، قاهره ۱۹۹۰؛
 ۴. محمد طاهر ابن عاشور، تفسیر التحریر والتنویر، ۳۰ جلد، تونس ۱۹۸۴؛
 ۵. محمد ابوزید، الهدایة والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قاهره ۱۳۴۹/۱۹۳۰؛
 ۶. نصر حامد ابوزید، مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن، بیروت/ کازابلانکا ۱۹۹۰؛
 ۷. ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن (به اردو)، کلکته ۱۹۳۰، (ویرایش مجدد) لاهور ۱۹۴۷؛
 ۸. حنفی احمد، معجزة القرآن فی وصف الکائنات، قاهره ۱۹۵۴ (چاپ مجدد) ۱۹۶۰ و ۱۹۶۸ با عنوان (التفسیر العلمی للآیات الکوینیة)؛
 ۹. محمد بن احمد اسکندرانی، کشف الاسرار النورانیة القرآنیة فیما یتعلق بالاجرام السماویة والحيوانات والنبات والجواهر المعدنية، قاهره ۱۲۹۷/۱۸۷۹-۱۸۸۰؛
 ۱۰. عبدالعزیز اسماعیل، الاسلام والطب الحدیث، قاهره ۱۹۳۸، (چاپ مجدد) ۱۹۵۷؛
 ۱۱. عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، مقال فی الانسان: دراسة قرآنیة، قاهره ۱۹۶۹؛
 ۱۲. همو، التفسیر البیانی للقرآن الکریم، ۲ جلد، قاهره ۱۹۶۲-۱۹۶۹؛
 ۱۳. طنطاوی جوهری، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم المشتمل علی عجائب بدائع المکنونات و غرائب الایات البیاهرات، ۲۶ جزء، قاهره ۱۳۴۱/۱۹۲۲، ۱۳۵۰/۱۹۳۱؛
 ۱۴. طه حسین، فی الصیف، در المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسین، بیروت ۱۹۷۴، (۲) ج ۱۴، ص ۲۱۵-۲۱۹؛
 ۱۵. سعید حوی، الاساس فی التفسیر، ۱۱ جلد، قاهره ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛

56. Sayyid Ahmad, Sir Sayyid Ahmakhan's Principles of Exegesis: Translated from his Tahrir fi usul al-tafsir, trans. D. Rahbar, in MW (The Muslim World), 46 (1956), 104-112, 324-335;

[اصول تفسیری سید احمد خان: ترجمه «تحریر فی اصول التفسیر» او]

(برای آگاهی از آثار دیگر سید احمد خان درباره تفسیر قرآن بنگرید به بخش کتابشناسی این کتاب:

57. C.W. Troll, Sayyid Ahmadkhan: A reinterpretation of Muslim theology, (NewDehli 1978).

58. D. Rahbar, "The Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society: The approach to quranic exegesis", in MW, 48 (1958), 247-285;

[رهیافتی به تفسیر قرآن: چالش ارزش های اجتماعی و مفاهیم مدرن با جامعه اسلامی]

59. id., God of Justice: a study in the ethical doctrine of the Qur'an, Leiden 1960;

[خداوند عدالت: پژوهشی در تعالیم اخلاقی قرآن]

60. Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition, Chicago 1982;

[اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری]

۲. منابع فرعی:

61. C. J. Adams, "Abu I-A'la Mawdudi's Tafhim al-Qur'an", in Andrew Rippin (ed.), Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an, Oxford 1988, 307-323;

[تفهیم القرآن ابوالاعلی مودودی]

62. A. Ahmad and G.E Von Granebaum, Muslim self-statement in India and Pakistan 1857-1968, Wiesbaden 1970, 25-42;

[در هند و پاکستان، سال های ۱۸۵۷-۱۹۶۸]

63. J. M.S. Baljon, Moern Muslim Koran interpretation (1880-1960), Leiden 1961, 1968 2 (fundamental);

[تفاسیر جدید مسلمانان از قرآن، سال های ۱۸۸۰-۱۹۶۰]

64. id., "A modern Urdu tafsir", WI (N.S.), 2 (1953), 95-107 (about Abu I-Kalam Azad's Tarjuman al-Qur'an);

[تفسیری جدید به زبان اردو (درباره ترجمان القرآن ابوالکلام آزاد)]

65. I.J. Boullata, "Modern Qur'an exegesis: A Study of Bint al-Shati's method", in MW, 64 (1974), 103-114;

[تفسیر جدید قرآن: مطالعه ای در روش بنت الشاطی]

66. O. Carré, Mystique et politique: Lecture révolution-

۲. منابع فرعی:

۳۸. احمد عمر ابو حَجَر، التفسیر العلمی فی المیزان، بیروت و دمشق ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛

۳۹. محمد رجب بیومی، خطوات التفسیر البیانی للقرآن الکریم، قاهره ۱۳۹۱/۱۹۷۱؛

۴۰. فهد بن عبدالرحمن رومی، مناهج المدرسة العقلية الحديثية فی التفسیر، ۳ جلد، ریاض ۱۹۸۶؛

۴۱. قطبی محمود زکط، قضايا التکرار فی القصص القرآنی، قاهره ۱۳۹۸/۱۹۷۸؛

۴۲. و. م. سلیمان، محمد عزت دروزه و تفسیر القرآن الکریم، ریاض ۱۹۹۳؛

۴۳. عبدالله محمود شحاته، منهج الامام محمد عبده فی تفسیر القرآن الکریم، قاهره ۱۹۶۳؛

۴۴. عفت محمد شرقاوی، اتجاهات التفسیر فی مصرفی العصر الحديث، قاهره ۱۹۷۲؛

۴۵. م. ابراهیم شریف، اتجاهات التجديد فی التفسیر القرآن الکریم فی مصر، [بی جا] ۱۹۸۲؛

۴۶. م. مصطفی حیدر طیر، اتجاه التفسیر فی العصر الحديث، قاهره ۱۹۷۵؛

۴۷. محمد خیر محمود عدوی، معالم القصص فی القرآن الکریم، عمان ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛

۴۸. عبدالعظیم احمد غباشی، تاریخ التفسیر و مناهج المفسرین، قاهره ۱۳۹۱/۱۹۷۱؛

۴۹. عبدالمجید عبدالسلام محتسب، اتجاهات التفسیر فی العصر الراهن، عمان ۱۴۰۰/۱۹۸۰ (ویرایش جدید)؛

۵۰. التهامی نقره، سیکولوجیة القصة فی القرآن، تونس ۱۹۷۴؛

ب. منابع لاتین

۱. منابع اصلی:

51. Muhammad Akbar, The meaning of the Qur'an, Lahore 1967;

[معنای قرآن]

52. Zafar Ishaq Ansari, Towards understanding the Qur'an, London, 1408-/1988;

[به سوی فهم قرآن]

53. M.Arkoun, Lectures du Coran, Paris 1982;

[قرآنی از قرآن]

54. id., "The notion of revelation: From Ahliil-Kitāb to the Societies of the Book", in WI (Die Welt des Islams) (N.S.) 28 (1988), 62-89;

[مفهوم وحی: از اهل کتاب تا جوامع کتاب]

55. H. Hanafi, "Method of Thematic interpretation of the Qur'an", in S.Wild (ed.), The Qur'an as text, Leiden 1996;

[روش تفسیر موضوعی قرآن]

77. A. Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, Paris 1971;
[ابن بادیس : مفسر قرآن]
78. C. Van Nispen tot Sevenaer, *Activité humaine et agir de Dieu: Le concept de "sunan de diea" dans le commentaire coranique du Manar*, Beirut 1996;
[اعمال انسان ها و فعل خدا : مفهوم «سنت های الهی» در تفسیر المنار]
79. I.K.Poonawala, "Muhammad 'Izzat Darwaza's principles of modern exegesis: A contribution toward qur'anic hermeneutics", in G.R. Hawting and A.A. Shareef (eds.), *Approaches to the Qur'an*, London 1993, 225-246;
[مبانی جدید محمد عزت دروزه در تفسیر قرآن : گامی به سوی هرمنوتیک قرآنی]
80. L. J. Saldanha, *A Critical approach to quranique exegesis by a contemporary Pakistani, Dr Daud Rahbar*, Ph.D. diss, Rome 1963;
[رویکردی انتقادی به تفسیر قرآن دکتر داود رهبر، دانشمند معاصر پاکستانی]
81. C.W. Troll, *Sayyid Ahmadkhan: Areinterpretation of Muslim theology*, NewDelhi 1978, 144-170;
[سید احمدخان : بازنگری در الهیات اسلامی]
82. R.Wielandt, *Offenbarung und Geshichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971;
[وحي و تاريخ در تفکر مسلمانان متجدد]
83. id., "Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs uber neue hermeneutische zugange zum korantext", in S.Wild (ed.), *The Qur'an as text*, Leiden 1996, 257-282;
[ریشه های مشکلات بین مسلمانان در بحث از رویکردهای جدید هرمنوتیکی به متن قرآن]
84. S. Wild, "Die andere Seite des Textes: Nasr Hamid Abu Zaid und der Koran", in *WI (N.S.)*, 33 (1993), 256-261;
[وجه دیگر متن : نصر حامد ابوزید و قرآن]
85. id., Mensch, *Prophet und Gott im Koran: Muslimische Exegeten des 20 Jahrhundert und des Menschenbild der Moderne*, Meunster 2001;
[پیامبر و خدا در قرآن : تفاسیر اسلامی قرن بیستم و تصویر بشر مدرن]
86. K.Zebiri, *Mahmud shaltüt and Islamic modernism*, Oxford 1993.
[محمود شلتوت و نوگرایی اسلامی]
- naire du coran par sayyid Qutb, fr`ere musulman radical*, Paris 1984;
[عرفان و سیاست : قرائت انقلابی قرآن از سوی سید قطب و اخوان المسلمین رادیکال]
67. M. Chartier, "Muhammad Ahmas Khalaf Allah et ('exégese coranique", in *IBLA (Revue de (?Institut des Belles Letteres Arabes, tunis)*, 137 (1976), 1-31;
[محمد احمد خلف الله و تفسیر قرآن]
68. I.A.H. Faruqi, *The Tarjuman al-Qur'an: A critical analysis of Maulana Abu'l Kalam Azad's approach to understanding of the Qur'an*, New Dehli 1982;
[ترجمان القرآن : تحلیلی انتقادی از رهیافت مولانا ابوالکلام آزاد به فهم قرآن]
69. J.J.G. Jansen, *The interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1974 (fundamental);
[تفسیر قرآن در مصر معاصر]
70. id., "Polemics on Mastafa Mahmud's Koran exege-sis", in R. Peters (ed.), *proceedings of the Ninth Congress of the U.E.A.I.*, Leiden 1981, 110-122;
[مناقشات در باب تفسیر قرآن مصطفی محمود]
71. id., "Saykh sa'rawi's interperetation of the Qur'an", in R. Hillenbrand (ed.), *Proceedings of the Tenth Congress of the V.E.A.I.*, Edinburgh 1982; 22-28;
[تفسیر شیخ شعراوی از قرآن]
72. A. Jeffery, "Higher criticism of the Qur'an: The Confiscated Commentary of Muhammed Abü Zaid", in *MW*, 22 (1932), 78-83;
[نگاه انتقادی به قرآن : تفسیر توقیف شده محمد ابوزید]
73. id., "The suppressed Qur'an Commentary of Muham-mad Abu zaid, in *Der Islam*, 20 (1932), 301-308;
[تفسیر قرآن پنهان و توقیف شده محمد ابوزید]
74. J.Jomier, "Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) et son commentaire du Coran", in *MIDEO (Mé-langes de l'Institut Dominicain d'études orientales du Cour)*, 5 (1958), 115-174;
[شیخ طنطاوی جوهری (۱۸۶۲-۱۹۴۰) و تفسیر قرآن او]
75. id., *Le Commentaire Caranique du Manar: Ten-dances actuelles de l'exégse Coranique en Egypt*, Paris 1954;
[تفسیر قرآن المنار : گرایش های نو در تفسیر قرآن در مصر]
76. P.J. Lewis, "The Qur'an and its Contemporary inter-pretation", in *al-Mushir*, 24 (1982), 133-144;
[قرآن و تفسیر معاصر آن]

