



تهیه و تنظیم: فرید اسدی دهدزی

دکتر محسن آرمین (عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی) دانش آموخته رشته علوم قرآن و حدیث از دانشگاه تربیت مدرس تهران می باشد، وی سالیانی جهت تحصیل و تحقیق راهی لبنان شد و پس از تکمیل تحصیلات، به ایران بازگشت و سالهاست که در زمینه علوم قرآن و حدیث به تألیف و تحقیق دلپسته است.

اکنون به بهانه انتشار کتاب گرانسنگ *مناهل العرفان* زرقانی که توسط ایشان ترجمه، تحقیق و تحشیه شده است با وی به گفت و گو نشستیم و در زمینه های مختلف اندیشه های تفسیری معاصر و جریان های اصلاح دینی و سیر تطور تفسیر و مباحث علوم قرآن و سیر نگارش آنها، به ویژه در جهان عرب بهره ها بردیم. امید است خوانندگان گرامی بینات را نیز

سودمند افتد.

بینات

بینات، چهارده و پانزده سالی می شود که جناب عالی به تحقیق و برگردان کتاب *مناهل العرفان* مشغول هستید. کتابی که در حوزه مطالعات اسلامی از جمله آثار مرجع و مهم قلمداد می شود. چرا که ما در حوزه علوم قرآنی همواره میراث خوار صرف سنتی هستیم که برخی مؤلفه های آن در حال حاضر چندان امکان عرضه ندارد. لطفاً از انگیزه خود برای ترجمه این کتاب بگویید.

دکتر آرمین: ترجمه و تحقیق کتاب *مناهل* را بنده در سال ۱۳۷۱ به عنوان کار موظف در پژوهشکده حکمت و ادیان که امروز به پژوهشکده حکمت و فلسفه تغییر نام داده آغاز

و پس از سه سال به انجام رساندم. اما علل و عواملی از جمله مفقود شدن نسخه دست نوشت جلد اول کتاب و اشتغالات اجرایی و سیاسی موجب توقف کار شد. فراغت از کار مجلس و توفیق اجباری که در پی تحولات سیاسی دو سال اخیر نصیب این حقیر شد فرصتی را فراهم آورد تا به تکمیل کار و نظارت بر ویراستاری و حروفچینی و تهیه نمایه پردازم. اما در باره انگیزه‌ام از پرداختن به کتاب مناهل باید بگویم همانطور که می‌دانید ما در حوزه علوم قرآنی پس از البرهان فی العلوم القرآن اثر بدرالدین زرکشی و الاتقان فی العلوم القرآن اثر جلال الدین سیوطی کتاب جامعی در زمینه علوم قرآن نداریم. البته آثار فراوان و بعضاً ارزشمندی طی قرن گذشته و به ویژه دهه‌های اخیر در این حوزه نوشته شده است، اما عمده این کارها یا به زبان فارسی نیست، یا تمامی مباحث علوم قرآنی را شامل نمی‌شود. پس از اینکه ترجمه کتاب را آغاز کردم، متوجه شدم که این کتاب کتابی نیست که فقط بتوان به ترجمه آن اکتفا کرد. کتابی بسیار پر منبع و مأخذ است. دارای اعلام و اسامی فراوانی است. همچنین به واسطه مشرب فکری زرقانی نکات و مسائلی در آن وجود دارد که نمی‌توان به سادگی و بدون توضیح از کنار آنها گذشت، علاوه بر این ابهام‌ها، کاستی‌هایی نیز بعضاً وجود داشت که باید در ترجمه برطرف می‌شد. از این رو کار از ترجمه فراتر رفت و تحقیق و تعلیق نیز برآن افزون گشت.

بیانات: می‌شود بفرمایید بداعت اثر در چیست؟

دکتر آرمین: مناهل العرفان نسبت به آثار مشابه از جامعیت بیشتری برخوردار است. نویسنده آن شیخ محمد عبدالعظیم زرقانی که از استادان دانشکده اصول دین الازهر مصر است، در این کتاب صرفاً به مباحث کلاسیک بسنده نکرده و در حد تقلید از گذشتگان متوقف نمانده است، بلکه به طرح و ابداع پرداخته و ضمن التزام به مبانی و اصول، از یافته‌های جدید نیز در تبیین مسائل بهره‌جسته و به تناسب مباحث، برخی سئوال‌ها و چالش‌های جدید را - البته در حد مسائلی که در هفت دهه قبل مطرح بوده - در صدد پاسخ به آنها برآمده است. در واقع می‌توان گفت که مناهل یک برهان و اتقان امروزی و به سبک جدید است. ایشان برخواسته از آن نسلی از قرآن پژوهان است که بعد از نهضت اصلاح دینی معاصر در مصر به رهبری محمد عبده پدید آمدند. این نسل تحت تأثیر حرکت محمد

عبدۀ رویکرد نوینی به قرآن داشت. دورۀ ای که می‌توان دورۀ بیداری اسلامی و احیای اسلامی نامید. از این افراد می‌توان شیخ طاهر جزایری، شیخ محمد علی سلامه، شیخ مصطفی صادق رافعی، شیخ محمد عبدالله دراز و... را نام برد. اینها کسانی بودند که تک‌نگاری‌ها و کتاب‌های ارزشمندی را در شاخه‌های مختلف علوم قرآنی داشته و در رفع نیازهای جدید در این زمینه کوشیده‌اند. در بین این آثار التبیان فی علوم القرآن اثر جزایری و مناہل العرفان اثر زرقانی با اقبال بیشتری مواجه شد. در مقایسه این دو کتاب، مناہل بسیار جامع‌تر است. البته تبیان پیش از مناہل نگاشته شده است و خود زرقانی از کتاب تبیان استفاده کرده است. این استناد و ارجاع نشان می‌دهد که جزایری نیز به طرح مباحث نوین علوم قرآنی نیز توجه داشته است. اما اگر فضل تقدم با جزایری است، فضل تهیه کتابی جامع در زمینه علوم قرآن که با اقبالی فراگیر مواجه شد با زرقانی است. در نیم قرن گذشته تقریباً نمی‌توان کتابی در زمینه علوم قرآنی یافت که در تنظیم و تبویب به مناہل اقتدا نکرده و یا در آن به مناہل ارجاع داده نشده باشد. مخصوصاً در ایران بدون استثنا کسانی که درباره علوم قرآنی کتاب نوشتند به مناہل استناد کردند. در واقع این کتاب امروز منبع و مأخذی در زمینه علوم قرآنی محسوب می‌شود.

بینات: اصولاً سابقه و تاریخ رشته‌ای به نام علوم قرآن به چه زمانی باز می‌گردد؟

دکتر آرمین: در سال‌های اخیر درباره سیر نگارش‌های علوم قرآنی، رواج مصطلح علوم قرآن و تاریخچه این دانش تحقیقات ارزشمندی صورت گرفته است. خوب ما تک‌نگاریهایی را در باره مسائلی که امروز آنها را در زمره مباحث علوم قرآن دسته‌بندی می‌کنیم، از همان عصر پیامبر (ص) داشته‌ایم. اما تحت عنوان علوم قرآن نبوده‌اند. زرقانی در کتاب خود در این زمینه تحقیقی کرده و سابقه مصطلح علوم قرآن را به عنوان یک دانش به قرن پنجم می‌رساند. او تأکید می‌کند که بنا بر قول مشهور تاریخ پیدایش مصطلح علوم قرآن به قرن هفتم می‌رسد، اما او در دارالکتب المصریہ به کتاب البرهان فی علوم القرآن اثر علی بن ابراهیم بن سعید حوفی (م ۴۳۰) برخورده که در ۳۰ جلد تنظیم شده است. به نظر زرقانی کتاب حوفی اولین کتابی است که در نام آن از مصطلح علوم قرآن استفاده شده است. اما ظاهراً تاریخچه اصطلاح علوم قرآن به دو قرن پیش از حوفی می‌رسد. آن گونه که در کتاب مناہل توضیح داده‌ام ظاهراً

کتاب عجائب علوم القرآن اثر ابوبکر محمد بن قاسم انباری که حدود یک قرن پیش از حوفی می زیسته اولین کتابی است که با نام علوم قرآن و در این رشته نگارش یافته است .

بیانات: لطفاً درباره توضیحات و تعلیقاتی که بر کتاب نوشته‌اید اندکی توضیح دهید.

دکتر آرمین: در پاره‌ای از موارد نظر ارائه شده در مناهل، نظر کامل و نهایی نیست از جمله موردی که در باره تاریخچه مصطلح علوم قرآن در سؤال قبل بدان اشاره شد. در تعلیقات و حواشی کوشش شده، این موارد حتی المقدور تصحیح و تکمیل شود. در مواردی هم ایشان به واسطه مشرب کلامی و مذهبی خود طبعاً از منظر دیدگاه‌های اهل سنت به بررسی مسائل پرداخته و به منابع شیعی رجوعی نداشته است. در مواردی که حائز اهمیت بوده تلاش شده دیدگاه شیعی نیز در پاورقی توضیح داده شود. ایشان در این کتاب برای نقد دیدگاه‌های شیعه صرفاً به منابع اهل تسنن اعتمادی کامل داشته است. مثلاً در بخش تحریف قرآن ایشان با اتکای به آرای برخی از علمای اهل سنت، شیعه را به اعتقاد به تحریف قرآن متهم می‌کند و اگر مثلاً در این بحث به حدیثی از اصول کافی استناد می‌کند، معلوم است که مستقیماً به آن رجوع نکرده، بلکه به نقل عالمان همفکر خود اعتماد کرده است. در این موارد سعی شده اگر نقایصی بوده در پانویست تصحیح شود.

مورد دیگر این است که برادران اهل تسنن به آرای صحابه، بیش از شیعه استناد می‌کنند، زیرا آنها صحابه را عادل می‌دانند. به طور مثال آنان قول صحابی را در موضوعی که قابل اجتهاد نیست حتی اگر صحابی آن قول را به پیامبر مستند نکرده باشد، گفته پیامبر می‌دانند زیرا معتقدند عدالت صحابی اقتضا می‌کند در موضوعی که امکان اجتهاد در آن نیست، از خود مطلبی را نگفته و حتماً از پیامبر شنیده است حتی اگر تصریح نکرده باشد که از پیامبر شنیده است. مثلاً در شأن نزول جایی برای اجتهاد نیست. صحابی نمی‌تواند از جانب خود و بدون آن که شاهد نزول وحی باشد یا از پیامبر شنیده باشد، شأن نزولی را برای آیه‌ای بیان کند. لذا اگر صحابی گفته باشد که فلان آیه درباره فلان موضوع نازل شده است، حتماً سخن او گزارشی از صحنه‌ای است که خود حضور داشته و یا آن را از پیامبر شنیده است. از این رو اختلاف آرای صحابه در باره شأن نزول برخی آیات، برخی از عالمان اهل سنت را ناگزیر ساخته که به تعدد نزول معتقد شوند. مثلاً آیه‌ای را یکی از

صحابی گزارش کرده که در باره فلان حادثه نازل شده است و صحابی دیگر گفته در باره حادثه ای دیگر نازل شده است و دیگری عکس هر دو نظریه را دارد. این اخبار متعارض از یک طرف و اعتقاد به عدالت صحابی از سوی دیگر باعث شده، که به نظریه تکرر نزول برسند. من نمی خواهم نظریه تکرر نزول را نفی کنم اما به نظر می رسد که انگیزه و منشاء اعتقاد عالمان اهل سنت در تکرر نزول یک آیه و زیاده روی در این زمینه عقیده به عدالت صحابی بوده است. اما اگر کمی دقت کنیم، می بینیم که تکرر نزولی در کار نبوده است. مثلاً گفته شده است وقتی آیه: **الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ** (انعام، ۸۲/۶) آنان که ایمان آوردند و ایمان خود را به ظلم نیالودند ایمن و هدایت یافته هستند) نازل شد، مؤمنان آمدند به پیامبر گفتند مگر می شود که کسی ظلم نکند. همه ما مرتکب ستم شده و می شویم بنا براین مطابق این آیه، علی رغم ایمان آوردن از عذاب خدا ایمن نبوده و هدایت یافته نیستیم. یک نوع یأس و سرخوردگی بین آنان به وجود آمد. این موضوع را با پیامبر^(ص) مطرح می کنند ایشان می گویند: منظور از این ظلم، شرک است، و در تأیید این تفسیر به آیه: **وَ إِذْ قَالَ لِقْمَانَ لَابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بَنِيَّ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ** (لقمان، ۱۳/۳۱) استناد می کنند. یعنی پیامبر با نوعی تفسیر آیه به آیه یا قرآن به قرآن به اصحاب می فهماند منظور از ظلم در آیه، شرک است و نه هر ظلم و ستمی که انسان های عادی معمولاً مرتکب برخی از انواع آن می شوند. حال بنگرید که بخاری در صحیح خود در شأن نزول: **وَ إِذْ قَالَ لِقْمَانَ لَابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بَنِيَّ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ** روایت می کند که وقتی آیه **الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ**، نازل شد اصحاب نگران شدند به پیامبر^(ص) رجوع کردند و آیه سوره لقمان نازل شد. بنابراین اگر به نقل بخاری توجه کنیم. شأن نزول آیه سوره لقمان سئوال اصحاب از پیامبر درباره آیه سوره انعام بوده است همان حدیث را مسلم نقل می کند با این تفاوت که وقتی اصحاب به پیامبر مراجعه کردند و نگرانی خود را مطرح کردند نمی گوید آیه سوره لقمان نازل شد بلکه می گوید پیامبر در پاسخ ایشان این آیه را خواند یعنی به جای عبارت «فنزل» در روایت مسلم آمده «فتلى».

بنا بر نقل مسلم اساساً شأن نزولی در کار نیست بلکه صرفاً تفسیری است که پیامبر از آیه سوره انعام به دست داده است. از این جا روشن می شود که اصحاب در روایت شأن

نزول چندان دقیق نبوده‌اند. از آن چه گفته شد می‌توان فهمید که در خیلی از مواردی که یکی از صحابی گفته است شأن نزول این است، شأن نزولی در کار نیست. آیه‌ای بوده است که از پیامبر سئوالی شده و ایشان در تبیین معنای آن به آیه دیگر استناد کرده‌اند. بنابراین اگر در شأن نزول آیه‌ای به دو گزارش متفاوت برخوردیم نباید حکم به تکرر نزول کنیم. این‌ها مواردی است که در پاورقی ترجمه مناهل توضیح داده شده است.

جاهایی هم مسئله اختلافی است، مثلاً اعتقاد به نزول دفعی قرآن هم در بین اهل سنت رایج است هم در بین اهل شیعه. بررسی‌ها نشان می‌دهد که این نظر از طریق اهل سنت وارد شیعی شده است. و در منابع شیعی روایت معتبری در این زمینه وجود ندارد. ظاهراً روایت نزول دفعی از طریق «حفص بن عمرو» که از راویان اهل سنت است به منابع شیعی وارد شده است. برخی از علمای شیعه به نزول دفعی قائل نبوده‌اند. مانند: سید مرتضی و ابن شهرآشوب. برخی از عالمان سنی مذهب نیز بر این نظر رفته‌اند، از علمای جدید فریقین نیز بسیاری به نزول دفعی قائل نیستند. به هر حال مسئله اختلافی است در حاشیه مناهل این موارد توضیح داده شده است. علاوه بر این، نقل قول‌ها و ارجاعات کتاب بسیار زیاد است، اما علی‌رغم اینکه کتاب به سبک جدید نگاشته شده، نویسنده اصول نگارش جدید را رعایت نکرده و از ذکر آدرس منابع خودداری کرده است. در نقل اقوال و احادیث در بسیاری از موارد به سیوطی اعتماد کرده است. اما با این حال اسمی از سیوطی نیاورده است. به طوری که مخاطب فکر می‌کند که زرقانی خود به متن اصلی رجوع کرده است در صورتی که شواهد و نوع نقل قول نشان می‌دهد که زرقانی از سیوطی نقل کرده است. این عدم مراجعه به منابع اصلی باعث شده که زرقانی در نقل اقوال گرفتار اشتباهاتی شود. مثلاً اگر جایی سیوطی در نقل از منبع و یا روایتی اجتهادی کرده و یا در ذکر نام راوی اشتباهی کرده است، اجتهاد یا اشتباه وی به عنوان اصل روایت عیناً نقل شده است.

در ترجمه و ذکر آدرس‌ها سعی شده است حتی المقدور به منابع دست اول ارجاع داده شود. این کار بسیار مشکلی بود. چون در سال‌های ۷۲ و ۷۳ نه اینترنتی در کار بود و نه لوح‌های فشرده کتاب‌های روایی و... همه را باید می‌رفتیم در منابع و کتابخانه‌ها می‌گشتیم. کتاب‌ها هم عموماً چاپ‌های قدیمی داشتند و فاقد فهرست مضبوطی بودند. به هر حال در این کار، در بیش از نود درصد موارد، اقوال و روایات را به منابع دست اول ارجاع

داده‌ام. یک جاهایی هم زرقانی اصلاً نام منبع را ذکر نمی‌کند. فقط با ذکر کنیه می‌گوید که فلانی این را گفت. حال فلانی کیست و در کدام کتابش این حرف رازده خدا می‌داند. یا وقتی درباره تفسیر فخررازی صحبت می‌کند می‌گوید: برخی از علما بر این اعتقاد هستند که تفسیر فخررازی همه چیز هست جز تفسیر. حال برخی از علما چه کسانی هستند. بنده جستجو کردم و متوجه شدم که ابوحیان در المحيط خود چنین سخنی را آورده است. یا جمله‌ای را از فخررازی در باره سوره حمد نقل می‌کند بدون آن که آدرس یا نام کتاب را بگوید. هرچه بنده در تفسیر سوره حمد در کتاب تفسیر کبیر فخر رازی نگاه کردم چنین قولی را نیافتم. تا اینکه این نقل را در جلد چهارم تفسیر فخررازی دیدم. (آنجا که در باره نظم قرآن صحبت می‌کند).

بیانات: سئوالی که مطرح است این است که اگر به تاریخچه نگاشته‌های علوم قرآنی بپردازیم متوجه می‌شویم که این کتاب‌ها معلول سیستم فکری زمانه خود بوده‌اند. به طور مثال البرهان زرکشی و الاتقان سیوطی با توجه به گردش علمی و فرآیند ورود علوم یونانی تکوین پیدا کرده‌اند اما پس از دوره انتقال ما با نوعی خلأ روبرو هستیم. چیزی که من اسم آن را گسست از منابع و سنت فکری می‌گذارم. در حال حاضر متونی که در حوزه علوم قرآنی عرضه می‌شوند، هنوز بر مدار سنت علوم قرآن نویسی سده‌های پیشین کار می‌کنند. دلیل آن را چه می‌دانید.

دکتر آرمین: فکر می‌کنم این سؤال بدین گونه مناسب‌تر باشد:

برهان زرکشی و اتقان سیوطی جامع‌ترین کتاب‌هایی هستند که در زمینه علوم قرآن تدوین شده است. چرا سیر تکامل علوم قرآنی پس از سیوطی متوقف شد و پس از این دو کتاب ما شاهد اثری ماندگار در این رشته نبوده‌ایم؟

- دلیل آنرا من رکود تمدن اسلامی می‌دانم. اوج تمدن اسلامی در قرن ۵ و ۶ بود. از قرن دوم که نهضت ترجمه آغاز می‌شود در قرن‌های بعد به تدریج به تولید و عرضه و شکوفایی علمی می‌رسیم. این دوره دو - سه قرن ادامه می‌یابد. در این دو سه قرن ما با زایش و تولید فکر و شکوفایی در تمامی عرصه‌های علمی مواجه هستیم. از قرن شش به بعد به تدریج ما در تمامی زمینه‌های علمی با یک رکود روبرو هستیم. زایش و تولید و خلاقیت در تمامی عرصه‌ها از جمله علوم اسلامی و حتی علوم نظیر تفسیر، فلسفه، عرفان و... جای خود را به تحشیه نویسی و شرح نویسی می‌دهد. به تعبیری دیگر می‌شویم

مصرف کننده تولید گذشتگان. رواج شرح و حاشیه نویسی بدان معناست که در عرصه علم و دانش گرفتار انحطاط و نزول شده و باروری و خلاقیت و زایش از میان رفته و فعالیت‌ها عمدتاً مصروف فهم افکار گذشتگان شده است. در مورد علوم قرآنی، همین اتفاق می‌افتد. سیوطی که در قرن هشتم و نهم زندگی می‌کند آدم بزرگی است اما در زمینه علوم قرآنی نوآور نیست. هنر او جمع‌آوری و تبویب هنرمندانه مطالب گذشتگان است. تقریباً تمامی کتاب‌های او واجد این خصوصیت است. او عالمی جامع است اما نوآور و خلاق و صاحب نظریه نیست. برعکس زرکشی که در قرن هفتم زندگی می‌کند کاری ابتکاری ارائه می‌دهد. برهان زرکشی یک ابداع در زمینه علوم قرآنی است. در واقع علوم قرآنی پس از سیوطی مانند دیگر دانش‌ها در حوزه تمدن اسلامی گرفتار رکود می‌شود. پس از این‌ها تقریباً هیچ اثر جامع و بدیعی در زمینه علوم قرآنی مشاهده نمی‌کنیم. همه مصرف کننده و تغذیه کننده خوان قداما هستند. این دوره دوره افول تمدن و علوم اسلامی است. این روند تا قرن سیزدهم ادامه می‌یابد. در این قرن ما شاهد پیدایش نهضت بیداری اسلامی و یا نهضت اصلاح اندیشه دینی هستیم که البته به نوبه خود معلول مواجهه مسلمانان با جهان غرب است. در این موقعیت درک عقب ماندگی در بین مصلحان و احیاگران به وجود می‌آید. این مواجهه خود البته هزینه‌ای سنگینی از ناحیه غرب را باعث شد. سرآغاز این بیداری در مصر حمله ناپلئون به مصر در سال ۱۷۹۸ میلادی است و در ایران شکست مفتضحانه در جنگ‌های ایران و روس در زمان فتحعلی خان قاجار و آغاز دوره استعمار است. این ضربات سنگین در مصر و ایران موجب آگاهی از عمق انحطاط و عقب ماندگی است و نوعی بیداری را در پی دارد. همه به فکر می‌افتند که یک کاری باید کرد. کسانی مثل امیرکبیر دست به اصلاحات سیاسی می‌زنند. این دوره در واقع دوره پیدایش رهبران اصلاح‌گر در عرصه سیاست و اداره کشور است، نظیر امیرکبیر و مدحت پاشا در ترکیه و خیرالدین پاشا در تونس. اینها در زمینه سیاسی و عمرانی سعی می‌کنند نوسازی بکنند و کسان دیگری در عرصه‌های فکری دست به اصلاح می‌زنند، مانند محمد عبده، سید جمال، مرحوم نائینی، اقبال لاهوری و... در این دوره است که با نهضت بازگشت به قرآن و رشد و شکوفایی مجدد در عرصه علوم قرآن روبرو هستیم. بعد از یک دوره غفلت و رکود از اوائل قرن بیستم با چهره‌هایی

در زمینه علوم قرآنی مانند شیخ طاهر جزایری، رشید رضا، محمد علی سلامه، شیخ محمد حسنین مخلوف، طنطاوی و... روبرو هستیم که جملگی از شاگردان عبده هستند یا از افکار او و استادش سید جمال متأثرند. این دوره دوره پیدایش روش های تفسیری جدید، تفاسیر ارزشمند نظیر المنار و تک نگاری های بدیعی در زمینه علوم قرآن هستیم.

بینات: ببینید نکته ای که می توان در تبیین جریان های فکری زیر مجموعه نهضت بیداری داشت این است که این جریان ها عمدتاً رویکردی ایدئولوژیکی به دین دارند. یا در ادامه رویکردی ایدئولوژیک پیدا می کنند. چنین رویکردی هم البته به مباحث قرآنی راه پیدا می کنند. متدلوژی غالب رهیافت پژوهشگران به قرآن یک متدلوژی اثباتی است. یعنی بطور پیشین بر اعتقاد و باوری معتقد هستند و سراسر در پی اثبات آن می باشند. بله البته هیچ رویکردی بدون پیش فهم نیست. اما وقتی شما بخواهید دائماً یک باور را تجویز کنید و همواره بدون هیچ تحلیل و رویکرد انتقادی به همان داده های پیشین اکتفا کنید. چنین رویکردی اثباتی است. رویکردی که بدون هیچ چالش علمی از گزاره های پیشین خود می گذرد و به تحقق آن می پردازد. به طور مثال قرآن پیشتر به عنوان یک منبع قدسی و متافیزیکی قلمداد می شود که ما همواره باید با ابزار و علوم مختلف به اثبات این قدسیت بپردازیم. اما حال کجا می توان این رویکرد را مورد تحلیل قرار داد معلوم نیست. شما می گوید $X + Y$ همیشه صفر است، حال اگر یکی بگوید ممکن است در برخی جاها O تبدیل به U شود. باز شما می گوید این O است؟ در صورتی که یک مطلب می تواند علمی باشد که شما قیدی بر آن نزنید و روش شما بگونه ای باشد که زمانی بتوان آن را مورد تحلیل انتقادی نیز قرار داد. من به ایران نگاه می کنم در این صد سال اخیر اقلماً قبل از انقلاب، متفکران و احیاگران اسلامی به خاطر عوامل و شرایط سیاسی مانند شرایط حاد و سیاسی انقلاب ایران چنان رویکرد ایدئولوژیک و اثباتی پیدا می کنند که گویی این است جز این نیست. دکتر شریعتی و مهندس بازرگان و آقای طالقانی. با ابزارهای علمی و غیره همواره می خواستند چنین تصور و تصویر ی را القا کنند که قرآن کتاب هدایت بخش و مفیدی است، می توان با آن به سعادت رسید، پس به قرآن باز گردیم. کتاب های فراوان مهندس بازرگان نشانگر همین تفکر است. این متفکر بزرگ کسی است که با آن همه معلومات علمی و تحصیلات فراوان در رشته ای مدرن به این تز می رسد که قرآن دارای ابعاد گوناگون علمی روز است و همواره به اثبات اکتشاف ها و پتانسیل های علمی قرآن می پردازد. دکتر شریعتی یکی از

همین متفکران است وی البته بسیار تندتر و انقلابی تر عمل می کرد. وی علی رغم اینکه بی رحمانه سنت را نقد می کرد ولی اهداف پروژه اش همچنان سنتی باقی ماند. وی هم بدون هیچ نقد کلانی به مباحث مدرسه ای در زمینه مطالعات قرآنی، کمی زبان و بیان مدرن داد و همواره به اثبات آن می پرداخت. شریعتی با اینکه فرد بسیار پیچیده ای است اما به آثارش که توجه می کنیم. علی رغم انتقادات جدی به حوزه سنت اما حرف های وی در تمامی آثارش یکی است. از قضا یکی از پژوهشگران عزم آن دارد که تمامی آثار شریعتی را گزینش کند و در غالب ۵ جلد منتشر کند. من به وی گفتم که شما می توانید در یک جلد تمامی ۴۰ جلد اثر شریعتی را خلاصه کنید. چرا که من به تحقیق دیده ام که شریعتی یک حرف را در چندین اثر خود تکرار و پرورش داده است حتی برخی از مثال هایش یکسان است. جناب آرمین! فکر می کنم توانسته ام حرفم را بگویم. منظور من این است که با وجود رونق فعالیت های قرآنی در قرن حاضر، اما می بینیم که نگاه آنان به قرآن اثباتی است. علوم قرآنی که آنان عرضه می کنند علوم قرآنی تحلیلی مانند دیگر علوم نیست. علمی هستند که به اثبات قرآن می پردازد. در این نگاه اساساً قدرت مواجهه تحلیلی از ما کاسته می شود.

دکتر آرمین: ما از عصر بیداری اسلامی تا حال حاضر چندین دوره را پشت سر گذاشتیم. یک مرحله مرحله شیفتگی است که این شیفتگی مسلمان و غیر مسلمان هم ندارد. در این مرحله مظاهر غربی را می بینند و فکر می کنند که اگر به این مظاهر دسترسی پیدا کنند، این عقب ماندگی جبران می شود. در بخش متفکران و متفکران مسلمان بعد از این مرحله، مرحله ای آغاز می شود که دوره دفاع از کیان دین و اسلام و اندیشه اسلامی است. متفکران مسلمان در این دوره می کوشند در مقابل فرهنگ جدید غرب دفاع کنند، و اثبات کنند که اگر غرب مدعی سعادت و خوشبختی بشر است، اسلام بهتر از غرب و اندیشه جدید می تواند سعادت و خوشبختی بشر را تضمین کند. آن نوآوری ها و نکات مثبت که در غرب وجود دارد، آن اندیشه ها در اندیشه اسلامی نیز موجود است. این رویکرد به دین البته آنچنان که شما تعبیر کردید رویکرد اثباتی نیست بلکه نوعی رویکرد تدافعی است که می خواهد از موضع دفاع از دین با غرب مواجه شود.

بینات: رویکرد جدلی و کلامی!

دکتر آرمین: بلی رویکرد جدلی و کلامی. چنین رویکردی را به وضوح شما در تفسیر

المنار میبینید. در واقع تمام تلاش عبده برای این است که از حوزه دین پاسداری کند و آنچه از فرهنگ جدید که فکر می کند با تفکر دینی و قرآنی تلائم و سازگاری دارد بگیرد و در واقع در خدمت ستبری و باروری دین بکار بگیرد و این مرحله مرحله ای است که متفکران اسلامی در دو جبهه مبارزه می کردند. یکی مبارزه با تحجر و خرافه و جمود بازمانده از دوره رکود و رخوت دینی و دیگری در مواجهه با افکار جدید و دانش آموختگان جدید و شیفتگان فرهنگ جدید غرب. که قائل بودند باید از تمام هویت شرقی و اسلامی دست بشویم و برویم به سمت فرهنگ غربی و... مثلاً کسی همچون عبده از یک طرف با علمای الازهر درگیر است و از سوی دیگر با کسانی چون شبلی شمیم و فهد آنطوان و حتی متفکران مسلمانی که دانش آموخته غرب و به شدت تحت تأثیر فرهنگ و مدنیت اروپایی هستند. شاید کسی چون طه حسین که البته مربوط به دوره بعد از عبده است نمونه شاخصی از این گروه از متفکران مسلمان باشد. البته فراموش نکنیم که او بعدها در افکار و رویکرد خود تجدید نظر کرد.

بینات: دوره ای که به دوره *فتنة الكبرى* معروف است. دوره ای که وی فی ادب الجاهلی و یا فی شعر الجاهلی را می نویسد. کتاب *فتنة الكبرى* که درباره سیر نبوی است بسیار چالش برانگیز بود! دکتر آرمین: بلی البته *فتنة كبرى* یک دوره پس از فی ادب الجاهلی است. *فتنة كبرى* دوره ای است که طه حسین بازگشت می کند!

بینات: اما باز هم چالش آفرین است!

دکتر آرمین: در دوران شیفتگی و اعتقاد به فرهنگ و مدنیت غرب وی کتابی به نام *المستقبل الثقافي* می نویسد که درباره فرهنگ و آینده مصر است. در این کتاب وی می کوشد تا ثابت کند مصر اساساً وابسته به حوزه تمدنی غرب یعنی یونان بوده و پیوندی به حوزه تمدنی شرق ندارد و پیشرفت و سعادت مصر نیز در آینده در گرو بازگشت به حوزه تمدنی غرب است و اگر مصر می خواهد آینده ای داشته باشد باید غربی شود. به هر حال در این دوره عبده و همفکرانش می کوشند در اندیشه دینی موجود که آمیخته با غبار تحجر و جمود و کهنگی است تجدیدنظر کنند و بسیاری از زواید و خرافات بازمانده از سنت ها و فرهنگی را که در طول زمان به نام دین جای خود را در میان مردم باز کرده از

پیکر دین بزدايند و البته از فرهنگ غرب نیز استفاده می کنند . حتی در این جنبه احیاناً زیاده روی هایی نیز صورت می گیرد . شما در تفسیر المنار می بیند که جاهایی به شدت گرایش علمی پیدا می کند . تمایل زیادی دارد تا معجزات را به عنوان حوادثی طبیعی توجیه کند . مثلاً در تفسیر سوره فیل احتمال می دهد طیر ابابیل بیماری آبله باشد . مشخصه تفکر دینی در این دوره تفکر ایدئولوژیک نیست ، بلکه خصیصه اصلاحی است . این مرحله به تدریج دچار افول می شود . با پررنگ تر شدن نقش استعمار و رونق گرفتن تفکرات عرفی و سکولار و میدان گرفتن آنان در عرصه سیاست ، که از حمایت قدرت بیگانه مسلط بر مصر برخوردار بود ، تفکر دینی که نیم قرن سیطره داشته جای خود را به تفکرات ناسیونالیستی و سوسیالیستی می دهد . پس از فوت عبده در سال ۱۹۰۵ میلادی و در پی تحولات بین المللی ، ضعف شدید دولت عثمانی ، شکست این دولت در جنگ جهانی دوم و نهایتاً فروپاشی آن در سال ۱۹۲۴ ، اندیشه دینی اصلاحی نیز به تدریج به نفع تفکرات سکولار که در قالب اندیشه های ناسیونالیستی و بعدها در قالب سوسیالیسم ظاهر شدند ، به محاق می رود . شما اگر به ایران بعد از مشروطه بنگرید همین روند را می بیند . آخوند خراسانی و علامه نائینی و سید طباطبایی و شیخ هادی نجم آبادی نماد اصلاحگری هستند و تفکر دینی اصلاحی در دوره مشروطه گفتمان مسلط است و به همین علت رهبری مشروطه عمدتاً در دست رهبران دینی اصلاح گرا است اما پس از مشروطه این تفکر دچار افول می شود . و تفکرات سکولار ناسیونالیستی و سوسیالیستی جای آن را می گیرد .

بینات، یا چیزی را که میتوان به آن دوران مدرنیزاسیون عصر پهلوی نامید!

دکتر آرمین : بله . دوره رضاخان دوره ای است که می توان این افول را دید . در مصر نیز همین اتفاق می افتد . مصر و ایران از این جهت ها خیلی به هم شبیه است . سیر تحول جریان های فکری و نهضت های اجتماعی تاریخ معاصر هر دو کشور بسیار به هم شبیه است . به تدریج با آشکار شدن ناکارآمدی تفکرات سکولار و ناسیونالیستی در حل مشکلات کشور و از بین رفتن درخشش اولیه فرهنگ اروپایی که با تجربه بسیار منفی استعمار غرب در غارت منابع و تخریب بنیادهای فرهنگی جوامع اسلامی همراه بود ، هم در ایران و هم در مصر با یک حرکت رادیکال دینی مواجه هستیم . در مصر شاهد پیدایش جریان رادیکال

دینی و پوپولیستی اخوان المسلمین هستیم که حسن البناء آن را پایه گذاری می کند. بعد از آن سید قطب اندیشه وی را تکامل بخشیده و اسلامی کاملاً ایدئولوژیک ارائه می دهد. یعنی اسلام رادیکال، بنیادگرا و نفی کننده تمامی مظاهر غربی و بلکه بشری در برابر اسلام.

بینات: درباره سید قطب بفرمایید. وی زندگی سیاسی بسیار پیچیده‌ای دارد. از یکسو در اوائل زندگی‌اش بسیار رویکرد ادبی داشت ولی بعدها چنان سیاسی و رادیکال می شود که وی را می توان یکی از بنیانگذاران بنیادگرایی اسلامی دانست!

دکتر آرمین: وی زندگی بسیار عجیب و غریب داشته است. اصلاً در ابتدا مشی دینی نداشته. در یک خانواده مذهبی و سنتی بزرگ شد به پیروی از پدر خود به حزب وفد می پیوندد. فارغ التحصیل رشته ادبیات است. بعدها یک منتقد عرصه شعر و ادب می شود و در نشریات ادبی قلم می زند. بدون آن که گرایش دینی خاصی داشته باشد. حتی برعکس هیچ ابایی ندارد که با نشریات دارای گرایشات سوسیالیستی و کمونیستی نیز همکاری کند.

بینات: کتاب *التصویر الفنی فی القرآن* را کی نوشت؟ چرا که این کتاب را با گرایش ادبی نگاشته است!

دکتر آرمین: *التصویر الفنی* مربوط به دوران ادبی وی است. او در این کتاب رویکرد ادبی به قرآن دارد. وی می گوید: من زمانی قرآن را قرائت می کردم به این آیه برخورددم: **واللیل اذا عسعس و الصبح اذا تنفس**. وقتی این آیات را خواندم دیدم عجب تشبیه استعاری زیبا و ادیبانه‌ای در ترسیم رفتن شب و آمدن صبح به کار برده است. ذوق هنری و ادبی سید قطب پس از این ماجرا باعث می شود که او به فکر تألیف کتاب «*التصویر الفنی فی القرآن*» بیفتد. این کتاب هر چند اساساً جنبه ایدئولوژیک ندارد اما سرآغاز تحول فکری سید قطب بوده است. بعداً در ساله‌ای دهه ۱۹۴۰ تحت تأثیر افکار حسن البناء و سرخوردگی از جریان‌های ناسیونالیستی و سکولار آن دوره که در قالب احزاب سیاسی فعالیت می کردند و به سازشکاری با قدرت فاسد حاکم و استعمار حامی آن گرفتار بودند به اسلام گرایش پیدا می کند. اوائل دهه ۱۹۵۰ کتاب *عدالت اجتماعی* می نویسد و یک سفر به آمریکا می رود و با مظاهر سرمایه داری از نزدیک آشنا می شود.

بیانات، یعنی از یک منظر کاملاً فنی به یک رویکرد بنیادگرایانه می‌رسد. می‌توان وی را بنیانگذار

طالبانیسم معاصر خواند!

دکتر آرمین: خیر بی‌انصافی است که وی را بنیانگذار طالبانیسم بنامیم. ولی به هر حال وی بنیانگذار یک اسلام ایدئولوژیک تمامت‌خواه و یارادیکالیسم اسلامی و یا آن چیزی است که امروز در غرب به اسلام بنیادگرا معروف است. یعنی نفی تمام مظاهر غرب. اینکه همه چیز را باید از دل آموزه‌های اسلامی دریاوریم. رویکرد انتقادی به آرای عبده و طرفداران وی مانند محمد عزة دروزه و... دارد، نفی تمامی مناسبات اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی تمدنی جدید غرب و اعتقاد به این که تمامی نظامات اجتماعی، مدنی، حکومتی، اقتصادی و اجتماعی را باید از درون اسلام به دست آورد، نفی تمامی حاکمیت‌های غیر اسلامی. این‌ها بیانگر رویکرد کاملاً ایدئولوژیک آن هم از نوع تمامت‌خواهانه آن به اسلام است. من ویژگی تفکر ایدئولوژیک را برای این مرحله از اندیشه دینی بکار می‌برم. در این نامگذاری هم منظورم این نیست که دیگران پیش از سید قطب، حتی عبده به دین‌نگاهی ایدئولوژیک نداشته‌اند و یا اساساً نباید به اسلام چنین‌نگاهی داشت. اگر به نقش‌آفرینی اسلام در حوزه فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی معتقد باشیم نفی نگاه ایدئولوژیک به اسلام نه ممکن است و نه مفید. بلکه منظور من از مشخصه ایدئولوژیک برای تفکر سید قطب ایدئولوژی تمامت‌خواهانه و حداکثری است. در ایران هم چنین است بعد از نائینی به عنوان نماینده تفکر اصلاحی اعتدالی دینی، یک دوره حاکمیت و رونق تفکرات سکولار را می‌بینید. از دهه بیست به بعد اسلام ایدئولوژیک و رادیکال البته از نوع شیعی و ایرانی آن تحت تأثیر افکار سید قطب و بزرگانی چون طالقانی رشد می‌کند و به دکتر شریعتی می‌رسد. البته در ایران متفکران مذکور نسخه‌ای متعادل‌تر از اسلام ایدئولوژیک عرضه می‌کنند. سید قطب به واسطه تفکرات سنی و الهام از بزرگانی از اهل سنت نظیر ابن تیمیه و ابن قیم جوزی و نیز نهضت سلفی که در جهان عرب تأثیری گسترده داشته است، اسلامی کاملاً بنیادگرا ارائه می‌دهد. اما اندیشه شیعی عاری از چنین سابقه رادیکالیسمی بوده است. در نتیجه اندیشه دینی متفکرانی نظیر طالقانی و مرحوم شریعتی اگرچه ایدئولوژیک است، اما به اندازه افکار سید قطب رادیکال نیست. در کنار این جریان‌ها ما یک سری خرده‌گفتمان هم داریم. از جمله گفتمان علمی که در مصر کسانی مانند طنطاوی در مصر و در ایران کسی چون مرحوم مهندس بازرگان با کتاب‌هایی مانند مطهرات در اسلام

و ترمودینامیک و... در ترویج آن کوشیده‌اند. پس از این مرحله و در دهه‌های اخیر شاهد پیدایش جریان دیگری در اندیشه دینی هستیم که می‌توان آن را رویکرد معرفت‌شناسانه به دین نامید. در این تفکر رویکرد به دین نه تنها ایدئولوژیک نیست بلکه می‌توان گفت ضد ایدئولوژی است. اسلام در این تفکر بیشتر یک فرهنگ است تا یک مکتب، برخلاف دو تفکر دیگر که در اعتقاد به نقش آفرینی اسلام در حیات اجتماعی و سیاسی مشترک بودند، در تفکر معرفت‌شناسانه جدید اسلام بیشتر متمایل به ساحت زندگی فردی و ایمانی است.

بیانات: اگر دقت کرده باشید متوجه خواهید شد که آن چیزی را که شما تحت عنوان خرده‌گفتمان دانسته‌اید. برخی از آنها بسیار جریان ساز و نقاط عطفی در تاریخ فکر اسلامی معاصر محسوب می‌شوند. از قضا در همین حوزه علوم قرآنی جریانی به نام اعتزالی نوین پدید می‌آید که یک رویکرد صرفاً تخصصی و اکادمیک اما جهت دار به متون دینی دارند. رویکردی که تحت عنوان تحنث عنوان رویکرد ادبی به تفسیر معروف است. شاید بنیان‌گذار این جریان امین الخولی است. اصلاً بارقه‌های سیاسی و ایدئولوژیک در تفکر آنها وجود ندارد. امین الخولی کسی است که نقطه عزیمتش مانند دو مقاله وی در دایره المعارف اسلامی (تفسیر و تأویل)، مباحث علوم قرآنی است. شاگردان و پیروان وی مانند محمداحمدخلف الله، فاطمه بنت الشاطی و در دوران معاصر کسی چون ابوزید از نمایندگان آن هستند. کسانی که آثارشان کاملاً تئوریک و تخصصی است اما نتیجه آن نوعی تفکر است که بر اساس آن رهیافتی غیر ایدئولوژیک و سیاسی به قرآن را باعث می‌شود بسیار چالش آفرین هم بود؟ دکتر آرمین: یکی از جریان‌هایی که در مصر به وجود آمد همین جریان است. این جریان سعی کرده است که به قرآن نه از منظر یک معتقد مسلمان بلکه به عنوان یک متن ادبی بنگرد. البته خاستگاه الهی آن را نفی نمی‌کردند اما معتقد بودند که قرآن را باید به عنوان یک متن ادبی دید. آراء جدید در زمینه اعجاز قرآن بیشتر مدیون این نوع نگاه به قرآن است. شما اگر کتاب بنت الشاطی را بنگرید...

بیانات: کتاب الاعجاز بیانی قرآن مجید که به فارسی توسط انتشارات علمی و فرهنگی چاپ شده! دکتر آرمین: بله اصلاً تأکید بر اعجاز بیانی قرآن متعلق به این جریان فکری است که قرآن را یک معجزه بیانی و ادبی می‌داند. از قضا من آن زمان که در بخش قرآنی علمی و فرهنگی مشغول بودم این کتاب را به علت محتوای ارزشمندش به جناب صابری جهت

ترجمه توصیه کردم. اندیشمندان این مکتب فکری شاگردان جناب امین الخولی بودند. منتها این جریان به این حد متوقف نبود. ادامه پیدا کرد و ادامه آن افکار نوگرایانه نصرحامد ابوزید بود. خوب پایان نامه وی هم «الاتجاه العقلي في تفسير القرآن» بود که در زمان خود بسیار بحث انگیز شد و فکر می‌کنم کسانی چون احمد خلف الله در برابر صاحبان تفکر سنتی از آن دفاع کردند. او در این رساله از دیدگاه عقلانی مستقل به قرآن نگاه می‌کند. بدون اینکه بخواهد خاستگاه و حیانی آن را زیرسؤال ببرد. طبعاً ابوزید با بنت الشاطی متفاوت است، ابوزید گام‌های مدرنتری برداشت. و نگاه مدرن هرمنوتیکی را به آن جریان افزود. به هرحال جریانی که امین الخولی پایه‌گذاری کرد جریانی مولد بود و دستاوردهای ارزشمندی در حوزه علوم قرآنی داشت.

بینات: این جریان را می‌شود یک جریان مولد و تولیدکننده پس از خلأ چندین سده‌ای دانست! دکتر آرمین: بله! البته ابوزید رویکردی کاملاً تأویلی به قرآن دارد و خیلی از اسلاف خود فاصله گرفته است. شاید دیگر نتوان او را جزو نحله امین الخولی به شمار آورد. به ویژه آثار اخیر او که بیشتر به جریان معرفت‌شناسانه از اسلام نزدیک‌تر است.

بینات: احساس می‌شود بر جوانب سکولار دینی تأکید بیشتری دارد. به عبارتی علمانی‌تر است! دکتر آرمین: درست است. با شما موافقم. به هرحال صرف نظر از این که با آرای او موافق باشیم یا مخالف، او نوآوری‌های قابل تأملی در حوزه فهم قرآن و نص دینی دارد که نمی‌توان به سادگی از کنار آن گذشت.

بینات: جریان‌هایی که شما تحت عنوان ایدئولوژیکی و انقلابی نام بردید با وجود نگارش تک نگاری‌هایی درباره قرآن آیا اینان به طور جدی درباره علوم قرآنی کاری انجام دادند! مثلاً در ایران کسی چون دکتر شریعتی که تا حدی نگاه بازگشتی به قرآن داشت. هیچگاه کار قرآنی و علوم قرآنی انجام داده است. کسی چون مهندس بازرگان تا به حال اثری درباره علوم قرآنی ارائه کرده بود؟ مرحوم مطهری و...
دکتر آرمین: در ایران برخلاف مصر متفکران ما به صورت تخصصی به رشته علوم قرآن پرداختند اما در آثار خود آرای قابل توجه اما پراکنده‌ای در این زمینه ارائه داده‌اند.

بینات: البته نمی‌توانیم بگوییم که در ایران کار جدی انجام نشده. الان کارهای آقای شبستری بسیار بدیع است از قضا به طور تخصصی روی حوزه علوم قرآنی است. شاید معتقدید این افراد تحت تأثیر همان نحله فکری جهان عرب هستند!

دکتر آرمین: به نظر من آقای شبستری را می‌توان با نمایندگان متأخر آن جریان مقایسه کرد. بنده در ایران متفکری را نمی‌شناسم که نماینده جریانی شبیه جریانی باشد که امین الخولی پایه‌گذاری کرد. شما برای عبده، سید قطب و... متناظرش را می‌توانید در ایران البته با میزان قابل توجهی از تسامح پیدا کنید. اما متفکر متناظر امین الخولی و بنت الشاطی که از یک نگاه ادبی و انتقادی به قرآن به عنوان یک متن ادبی بنگرند در ایران نمی‌یابید.

بینات: پس شما نمی‌توانید بگویید ما به طور جدی روی مباحث علوم قرآنی و فلسفه علوم قرآنی کاری انجام دادیم؟

دکتر آرمین: در ایران ما خیلی عقب هستیم. حتی کارهایی که ما داریم انجام می‌دهیم نسبت به کارهای نویی که اعراب انجام می‌دهند عقب است. کارهای حال حاضر در راستای کارهای دو-سه دهه پیش جهان عرب است. مفهوم النص را اگر نگاه کنیم متوجه خواهیم شد که این کتاب حدود ۱۰-۱۵ سال قبل از کتاب قبض و بسط آقای سروش عرضه شده است اما در مقدمه این کتاب می‌توانید نظریه قبض و بسط را ببینید.

بینات: البته این ضعف است که کسی از آن سوی جهان اسلام خبر نداشته باشد. برخی فکر می‌کنند اگر حالا یک نیم نظریه‌ای از کسی اقتباس شود کار تقلیدی است. در صورتی که اصلاً چنین نیست الان ما خیلی نسبت به اندیشه‌های جهان عرب که مسائل بسیار نزدیک به ما دارند عقب هستیم! دکتر آرمین: بله این هم یکی از نقص‌های بسیار بزرگ در کار و بار مسائل تحقیقی پیرامون علوم قرآنی است. اینکه متفکران ما با جهان غرب بیشتر آشنا بوده‌اند تا با آرا و اندیشه‌های متفکران عرب، در حالی که دوره در نیمه اول قرن بیستم ما ارتباطمان با مصر و جهان عرب زیاد بود و این ارتباط بسیار هم تأثیرگذار بوده است. به عنوان مثال نائینی در کتاب تنبیه الامه خود بسیار تحت تأثیر کتاب طبایع الاستبداد کواکبی است؟ البته در سال‌های اخیر حرکت ارزشمندی در آشنایی بیشتر به حوزه‌های فکری و اندیشه‌

دینی جهان عرب آغاز شده که انشاء الله آثار پربرکتی خواهد داشت .

بینات: از قضا آقای طالقانی هم بسیار از این کتاب تأثیر پذیرفت! برخی از صاحب نظران جهان اسلام بر این اعتقاد هستند که پروژه طالقانی بسیار نزدیک به آقای کواکبی است. دکتر آرمین: بله آقای طالقانی تنبیه الامه را شرح و منتشر کرد. یک نمونه دیگر از روابط فکری میان ایرانیان و متفکران عرب را می توان در کتاب تفسیر جواهر طنطاوی مشاهده کرد. در این کتاب نامه هایی از علمای ایران، از مرحوم کاشانی گرفته تا علمای آذربایجان آن دوره خطاب به شیخ طنطاوی چاپ شده است، که از کتاب ایشان تقدیر کرده اند. قبل از آن در دوره مشروطه نیز نشریات فارسی زبان بسیاری که در مصر منتشر می شده و به ایران می آمده در آشنایی ایرانیان با تحولات فکری، سیاسی و اجتماعی مصر مؤثر بوده است.

بینات: مثل حبل المتین، العروه الوثقی و...

دکتر آرمین: نه حبل المتین در کلکته و عروه الوثقی در پاریس منتشر می شد اما نشریاتی نظیر ثریا و پرورش در مصر منتشر می شدند. یعنی این ارتباط فکری وجود داشته. بعدها هم در دوره مرحوم آیه الله بروجردی کسانی مانند آیه الله قمی و آیه الله طالقانی ارتباطاتی با آن جا داشته اند. در نیمه دوم سده اخیر ارتباطات کاملاً قطع می شود. اصلاً نمی فهمیم چه اتفاقی در جهان عرب رخ می دهد. بیشتر متفکران ما چه سنتی و چه مدرن با جهان عرب بیگانه بودند و این باعث عدم اطلاع ما از تحولات حوزه اندیشه دینی جهان عرب شده است. البته جدیداً ترجمه و طرح آرای متفکران عرب زیاد شده است. به طوری که کتاب الاسلام و اصول الحکم، علی عبدالرزاق بعد از ۶۰ سال در ایران ترجمه و منتشر می شود. همین ترجمه های اخیر که از متفکران برجسته جهان عرب صورت گرفته، نشان می دهد که چقدر اندیشه های آنان به ما نزدیک است. چراکه جریان تفکر سنتی جهان عرب به ویژه اهل سنت تحت سلطه فضای اشعری زدگی است. ما نیز در اینجا با تفکرات شیعی شبه اشعری مواجهیم. اکنون سالهاست که جریان نوگرا و نواعتالی سنی در جهان عرب پدید آمده اما متفکران ما امروز تازه از ضرورت شناخت رویکرد عقلی اعتزالی سخن می گویند. درحالی که ما شیعیان به دلیل قرابتی که در سطح اندیشه کلامی

با مذهب اعتزال داریم باید زودتر از متفکران اهل سنت به این جریان توجه می کردیم . به نظر من اندیشه ها و افکار کسانی چون محمدعابدالجابری و ... که از مرز اشعری زدگی عبور کردند ، برای ما راهگشا است . عابدالجابری محصول یک فرایند است . فرایندی که از عبده به بعد از حیطة مذهب شافعی و حنبلی و ... عبور کردند . اگر رساله التوحید عبده را بخوانید متوجه خواهید شد که او چگونه عبور از مرزهای تفکر اشعری را آغاز کرده است . به نظر من ما خیلی به نوآوری های آنان احتیاج داریم .

بینات: من به سؤال نخست بر می گردم . در اوج نگارش رساله های علوم قرآنی ما می بینیم که متفکران علوم قرآنی بی تأثیر از فرآیند انتقال علوم یونانی در جهان اسلام نیستند و حتی تکوین علوم قرآنی در قرون ۴ و ۵ تا حدی متناسب با انتقال علوم یونانی در جهان اسلام بود . در دوران معاصر آن جریان نواعزالی هم می بینیم که برای تبیین حوزه های علوم قرآنی به دانش های زبانی مانند زبان شناسی و هرمنوتیک رجوع می کنند . امین الخولی کسی است که اساساً زبان شناسی را به صورت آکادمیک خوانده و ظاهراً به زبان عربی برخی از متون اصلی زبان شناسی را ترجمه کرده است . شما در حال حاضر برای رونق مباحث علوم قرآنی چه متدلوژی و چه مواد کلی را قابل توصیه می دانید؟
دکتر آرمین : علوم قرآنی یک چیزی نبوده که از ابتدا در جهان اسلام باشد . یعنی علمی به نام علوم قرآنی داشته باشیم . بلکه مانند بقیه دانش ها به تدریج به وجود آمده است .

بینات: یعنی اینها معرفت بشری هستند!

دکتر آرمین : بله علوم قرآنی هم مانند دیگر دانش ها یک دانش بشری است . البته دانش بشری که با استناد به دین و قرآن تکوین یافته است . و عمدتاً حاصل مواجهه مسلمانان با سئوالاتی است که بر اثر آشنایی با افکار و اندیشه های ملل دیگر پدید آمده است . و یا نیاز روزافزون مسلمانان به فهم بهتر قرآن برای پاسخگویی به نیازهایی است که به تدریج با آن مواجه می شدند . اگر می بینیم مثلاً بحث اعجاز در علوم قرآن اهمیت یافته است به دلیل مواجهه های کلامی و مباحث مذهبی است که مسلمانان با پیروان ادیان دیگر از ملل دیگر داشته اند . تا یک دوره ای اصلاً اصطلاح اعجاز در میان مسلمانان رایج نبوده است . در قرآن نیز از واژه اعجاز برای اشاره به معجزه بودن قرآن استفاده نشده است . اگر شما به تاریخ

علوم قرآن نگاه کنید در می یابید که از قرن سوم است که واژه اعجاز قرآن در میان مسلمانان رایج می شود. خیلی از مباحث دیگر نیز این گونه اند، آنها نیز به تدریج پدید آمده و چیزی به عنوان علوم قرآنی شکل گرفته است. خود سابقه اصطلاح علوم قرآن به قرن چهارم می رسد. قبل از این اصطلاح علوم قرآن رایج نبوده است. چنان که پیش از این عرض کردم برای اولین بار ابوبکر انباری در کتاب خود به نام عجائب علوم القرآن از این اصطلاح استفاده می کند. یا مثلاً بحث تحریف در علوم قرآن به عنوان یک بحث مستقل، بیشتر یک بحث متاخر است. شما اگر در البرهان بنگرید فصلی به نام تحریف قرآن نمی یابید.

بینات: البته علم جمع قرآن هم در دوران اولیه سیر نگارشهای علوم قرآنی آمده است! دکتر آرمین: بله! ولی درباره تحریف چیزی نداریم یعنی موضوعی بی سابقه بوده است. این نشان می دهد احتمالاً طرح بحث تحریف به عنوان بحثی مستقل نتیجه مواجهه با شبهات و طعن ها نسبت به اصالت قرآن و چالش هایی بوده است که مسلمانان در این زمینه با آن مواجه شده اند. امروز نیز در پی همین چالش ها با مباحث جدیدی مواجه می شویم که به تدریج باید جای خود را در علوم قرآن باز کند. از جمله این مباحث، موضوع تأثیرپذیری قرآن و وحی از فرهنگ زمانه است....

بینات: بله موضوعی که در پروژه ابوزید وجود دارد! تحت عنوان قرآن و بازتاب فرهنگ زمانه! در ایران هم آقای ایازی در کتابی این مسئله را مطرح کردند! دکتر آرمین: در ده سال پیش، تازه این کتاب هم در نقد سه رساله از مقصود فراستخواه، بهاءالدین خرمشاهی و کسی به نام هدایت جلیلی که مقاله ای به عنوان «وحی همزبانی با بشر» را در ۱۲ سال پیش در کیان منتشر کردند!

بینات: بله جناب آقای خرمشاهی نیز مقاله کوتاهی در این زمینه در مجله بینات نوشتند! پیشتر این مباحث مطرح نبود. اینها همه می تواند ذیل مباحث علوم قرآنی قرار بگیرد. همانطور که زمانی بحث اعجاز در علوم قرآنی مطرح نبود، اما بعدها به ضرورت، آن را در غالب یکی از مباحث علوم قرآنی طرح و ساماندهی کردند. **با سپاس فراوان از حضرتعالی که این فرصت را در اختیار ما قرار دادید.**