

## بررسی و نقد رویکرد تاریخی نگرانه آنال در آرای قرآنی محمد ارکون

علی شریفی<sup>۱</sup>

ابوالفضل خوش منش<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۳، صفحه ۵۳ تا ۸۲ (مقاله پژوهشی)

### چکیده

محمد ارکون به عنوان یکی از نومعتزلیان پیرو مکتب تاریخ‌نگاری نوین (آنال) بر آن است که برای ارائه یک تفسیر از متن باید از شرایط اجتماعی و دوران تاریخی اثر و دیگر عناصر فرهنگی مؤثر در متن آگاهی یافت. این جریان، تاریخ‌نگاری خطی و سنتی را برنمی‌تابد و تاریخ را روابط پیچیده متقابل میان گفتمان‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و.. قلمداد می‌کند و یکی از مشکلات عقل اسلامی را فقدان نگاه تاریخی می‌داند. تاریخ‌مندی متن قرآن و تمایز قرآن مکتوب با وحی نازل بر پیامبر (ص) (قرآن شفاهی) از آرای قرآنی ارکون است که تحت تأثیر مکتب آنال شکل گرفته‌اند. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی، رویکرد تاریخی‌گرایی نوین (مکتب آنال) را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است و نقائص آن را احصا نموده است. یافته‌های پژوهش دلالت بر نفی نظر ارکون درباره عدم کتابت وحی در عهد پیامبر(ص) و حاکی از جزء بینی افراطی او است که یکی از تالی‌های فاسد رویکرد آنال در تاریخ‌نگاری به شمار می‌آید. همچنین پذیرش ادعاهای مکتب آنال، مستلزم دور است چرا که نیازمند دلایل عقلی و نقلی است که این مکتب آن را نمی‌پذیرد و نیز حدوث تغییر در قرآن از حالت گفتار به نوشتار به گونه‌ای که متن لاحق با سابق متفاوت باشد با دلایل مختلفی مردود تلقی شده است.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، تاریخی‌گرایی، مکتب آنال، نومعتزلیان، ارکون.

۱. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

dralisharifi15@gmail.com

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، ایران: khoshmanesh@atu.ac.ir

## درآمد

جریان معتزله عقل‌گرا در اواخر دوره خلافت عباسی و نهضت ترجمه در مقابل اشاعره نقل‌گرا شکل گرفتند که از برخی افکار فلسفی خارج از جهان اسلام نیز به نوعی متأثر بودند. اعتزال نو نیز در قرن ۱۹ میلادی شکل گرفت و نومعتزلیان تا حدود زیادی در پی احیای نظرات متکلمان معتزلی بودند. نومعتزلیان بر آنند که عقل نیز در کنار متن واجد منزلت و اهمیت شود و بار معنایی جدیدی از واژه‌های کهن بر می‌گیرند.

در جهان عرب، توجه به آراء معتزله از سید جمال‌الدین اسدآبادی (متوفی ۱۳۱۵ ق) و پس از او شاگردش، شیخ محمدعبده (متوفی ۱۳۲۳ ق) آغاز شد و پس از او نیز احمد امین (۱۸۸۶ - ۱۹۵۴ م) و برخی اندیشمندان از جمله شاه ولی الله دهلوی (۱۱۱۴-۱۱۷۶ ق)، محمد شبلی نعمانی (۱۲۷۴-۱۳۳۲ ق)، سید امیرعلی هندی (۱۲۶۵-۱۳۴۷ ق)، عبید الله سندی (۱۲۸۹-۱۳۶۳ ق)، سید احمد خان هندی (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸ م) برخی افکار و آراء مکتب اعتزال را مورد بحث قرار دادند. این دو جریان که به‌طور جداگانه در هند و مصر به وجود آمد بدون تأثیر و تأثر از یکدیگر نبود. (تفصیلی را در این باب نک: خوش‌منش، ۱۳۸۸ الف: ۱۳۳-۱۴۳ و ۱۶۲-۱۶۹).

گرچه معتزلیان جدید، در خاستگاه و منشأ پیدایش، عقل‌گرایی و بسیاری از مبانی کلامی با معتزله قدیم اشتراکات و تشابهات فراوانی دارند، اما هم در تعریف عقل با معتزله قدیم متفاوتند و هم حوزه مسائلی که با آن درگیر هستند غیر از مسائل مطرح در معتزله تاریخی است. طبقه اولیه اعتزال نو همچون سید جمال، عبده، کواکبی و... با عقل خودبنیاد غربی سر سازگاری نداشتند، اما مراد از عقل در طبقه متأخر نومعتزله همان عقل مستقل و خودبنیاد غربی است؛ در حالی که عقل معتزله قدیم به‌طور کامل منقطع از وحی نبود؛ در معتزله جدید بسیاری از آموزه‌های دینی، تاریخی و تعلیق می‌شوند و بسیاری از آیات قرآن مختص زمان نزول دانسته می‌شود.

گستره مورد بحث از شخصیت‌هایی چون اقبال، سیدجمال، عبده، کواکبی و... که تاحدودی می‌توان آنها را احیاگر دینی نام نهاد، آغاز و تا امثال ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰ م) و ارکون (۱۹۲۸-۲۰۱۰ م) که دیدگاه‌های شاذ و ادعاهایی خلاف سخن قرآن در خصوص نصّ دینی و قرآن و وحی دارند، شامل می‌شود.

مشخص است که این افراد در همه زمینه‌ها نظر واحد ندارند اما نوعاً بر عقل‌گرایی اصرار و طبقه متأخر آنان بر عقل خودبنیاد غربی و در نتیجه بر تاریخ‌مندی بسیاری از آموزه‌های دینی تأکید می‌کنند. (عرب صالحی، ۱۳۹۳ش: ۲۳-۲۵). به نظر می‌رسد بخشی از این روند به عنوان تکاپو و تدارک‌هایی

برای گریز از بن‌بست‌ها و ناکامی‌های عقل عربی و اشعری دستگاه‌های فقهی سائد در گفتمان کشورهای عربی و جهان اهل تسنن و نیز سرخوردگی از بن‌بست‌های روش‌های تفسیری و تحمیل برخی قواعد ادبی بر قرآن کریم بوده باشد.

### طرح مسأله

محمد ارکون (۱۹۲۸-۲۰۱۰م)، الجزایری‌الاصیل و استاد دانشگاه سوربن و یکی از نومعتزلیان معاصر به شمار می‌آید. از استادان وی در فرانسه می‌توان به برونشوئیگ<sup>۱</sup>، کلود کاهن<sup>۲</sup> و شارل پلا<sup>۳</sup> اشاره کرد. وی با توجه به سال‌ها تحصیل و تدریس و همنشینی علمی با فضای علمی و دانشگاهی فرانسه، ناخودآگاه تحت تأثیر فضای آن قرار دارد (وصفی، ۱۳۹۶ش: ص ۹۹). دغدغه اصلی او کاربرد علوم انسانی در پژوهش‌های اجتماعی است. او خود را ناقد رادیکال سنت اسلامی، ایدئولوژی اسلامی و گفتار خاورشناختی سنتی می‌شناخت. وی در سایه تحقیق و جستجوهایش به این باور دست یافت که قرآن، کتاب مرجع مسلمانان به دور از هرگونه تقدس، تنها متنی تاریخی است. از نظر او اجماع نیز پدیده‌ای یک‌سره ایدئولوژیک است و در برابر نقادی تاریخی تاب نمی‌آورد. همچنین احادیث هم در اسلام باید با روش نقد تاریخی خوانده شوند، او نظام سنتی اجتهاد در اسلام را برخاسته از جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی سنتی اسلام و منسوخ می‌دید. از نظر او اجتهاد فقیهان بر بنیادی ناهموار از درکی ناهمگون از عقل، اجماع، حدیث و قرآن استوار است که در رویکرد عقلانی مدرن، این چهار پدیده قابل دفاع نیستند و تراز و توازن صحیحی نیز میان آنها پدید نتواند آمد. وی از جمله بارزترین افراد دوران پُست مدرن است که در دهه هشتاد نظریه گفتاری بودن قرآن را طرح کرد. خلاصه اینکه، ارکون رابطه میان ادیان توحیدی، مشترکات و مفترقات آن را در پرتو دانش‌های نوین، از جمله انسان‌شناسی تاریخی تبیین می‌کند. وی همچنین معتقد بود که عقل مورد استناد و ادعای فقیهان، عقلی شرعی است که عقل مدرن بشر فارغ از استناد به شرع است. (برگرفته از مجموعه آثار ارکون و نیز نک: آل محمد و شریفی، ۱۳۹۴ش: ۲۱).

ارکون، عنوان عقل عربی یا عقل اسلامی را در آثار خویش استفاده می‌کند و معتقد است این عقل در هر زمانی در فضای فکری مخصوص خود شکل می‌گیرد و عقلانیت دوره‌های ابتدایی اسلام با نیازهای معاصر جامعه اسلامی هماهنگ نیست. تعبیر «نقد عقل اسلامی» از سوی ارکون،

۱. Léon Brunschvicg (1869-1944).

۲. Claude Cahen (1909-1991).

۳. Charles Pellat (1914-1992).

همزمان با طرح مقوله نقد عقل عربی از سوی عابد الجابری مطرح شد اما مقصود ارکون، بیشتر رویکردی مردم‌شناختی - تاریخی برای مطالعه اسلام در خارج از دایره سنتی اسلام بوده است. وی در همین راستا خواهان بازخوانی آزاد و گشوده نص قرآنی در فراسوی سنت، تفسیری میانه می‌شود. از نظر وی آنچه به قرآن تمایز می‌بخشد این است که قرآن، نصی استعاری - مجازی است که «فروکاهش آن به معنای تک بُعدی امکان ندارد و زندانی کردن آن در قالب‌های جامد به شیوه‌ای که فقها، متکلمان، مفسران و سنتی‌ها بعدها برای پاسخ به نیازهای قابل درک جوامع در هر دوره‌ای بدان اقدام کرده‌اند، ممکن نیست» (ولد اباه، ۱۳۹۵ش: ۱۵۹-۱۶۰) البته ارکون با مقایسه عقل دینی و دیگر عقول که پس از رنسانس در مغرب زمین حاکمیت یافت، مهم‌ترین علت انحطاط مغرب زمین در قرون وسطی را غلبه عقل دینی دانسته، معتقد است روند پیشرفت و توسعه غرب پس از رنسانس و با منزوی شدن عقل کلیسایی آغاز شد. او نقش عقل فلسفی، علمی، مدرن و پست مدرن را در منزوی کردن عقل دینی در غرب ستوده و این امر را مهم‌ترین عامل پیشرفت جهان غرب می‌داند در حالی که در نگاه اسلام اصیل، عقل با همه تقسیمات و کارکردهای خود اگر نتیجه برهانی به دست دهد در کنار نقل یکی از منابع دین تلقی می‌شود. مهم‌ترین علت برتری عقل اسلامی بر دیگر عقلانیت‌ها توجه به محدودیت‌های عقل بشری و جبران این نقص از راه وحی است (عرب صالحی و متقی فر، ۱۳۹۳ش: ۳۲۷).

تاریخ‌مندی عقل، اندیشه اسلامی و قرآن از منظر ارکون یکی از عقاید مهم او به شمار می‌رود که در این پژوهش مشخص خواهد شد که وی به شدت تحت تأثیر مکتب آنال<sup>۱</sup> در تاریخ‌نگاری است و تحلیل‌ها و ارزیابی‌های وی بر اساس این مکتب تاریخ‌گرایی نوین انجام می‌شود. نومعتزلیان و ارکون معتقدند باید به «تاریخ» و «قرائت تاریخی» در شکل‌گیری مفاهیم علوم اسلامی، توجه داشت. آنها معتقد به تاریخ‌مندی احکام هستند و آنها را فرازمانی و فرامکانی نمی‌دانند.

در این پژوهش ضمن بررسی روند و سرآغاز تکوین مکتب تاریخ‌نگاری نوین (آنال) به این سئوالات پاسخ خواهیم داد که تفاوت این مکتب تاریخ‌نگاری با سایر مکاتب چه بوده است و داده‌های آن، چه تأثیری در اندیشه‌های قرآنی ارکون داشته است؟ و نوع نگاه ارکون در این راستا چگونه نقد و ارزیابی می‌شود؟

درباره پیشنهاد این پژوهش باید اشاره کرد که درباره مکتب آنال مقالاتی نوشته شده است، همانند روح اله بهرامی: «در مکتب آنال جامعیت مورخ»، حامد فولادوند و منصوره اتحادیه در «آنال در

تاریخ‌نگاری فرانسه»، پرویز پیران، عزت‌اله فولوند و سهیلا ترابی فارسانی در مقالاتی به تعریف و تمجید از مکتب آنال پرداخته و نقد و تحلیلی ارائه کرده‌اند.

در حیطه بررسی نقش مکتب آنال در حوزه مطالعات اسلامی، مقاله‌ای با عنوان «بررسی و نقد رویکرد تاریخی‌نگری به سنت اسلامی در آرای محمد عابد الجابری و محمد ارکون» به‌خامه حامد علی اکبرزاده و حسن معلمی نگاشته شده است ولی مشخصاً پژوهشی درباره تأثیر مکتب تاریخی آنال بر آرای قرآنی محمد ارکون یافت نشد.

جهت بررسی موضوع تأثیرپذیری ارکون از مکتب تاریخی‌نگری نوین (آنال) در آرای قرآنی خود، ابتدا درباره سیر تطور مکاتب تاریخی‌نگری مباحثی ارائه خواهد شد و سپس آرای قرآنی ارکون به اجمال بررسی خواهد شد و گام پسین، اختصاص به تحلیل و جمع‌بندی خواهد داشت.

### ۳. مکاتب تاریخی‌نگری

برای آشنایی بیشتر با مکاتب تاریخی‌نگری نوین یا آنال که ارکون تحت تأثیر آن بود ابتدا نگاهی به سیر تاریخی مکاتب مختلف در این زمینه و نحوه پیدایش مکتب آنال می‌کنیم چرا که پیش از پرداختن به تاریخی‌نگری نوین، باید با سیر تاریخی تطور این مکاتب آشنا شد.

#### ۱-۳. تاریخی‌نگری کلاسیک

تاریخی‌نگری یا همان «هیستوریسیسم»<sup>۱</sup> اصطلاحی است که مورخان آلمانی در نیمه قرن نوزدهم میلادی وضع کردند و سابقه آنچه آنها از تاریخ‌نگری یا اصالت تاریخ مد نظر داشتند، به نگرشی باز می‌گشت که در قرن هفدهم نضج گرفت و پیش از آن بی‌سابقه بود مطابق این نگرش، هر چیزی را تنها می‌توان از طریق بستر تاریخی، شناخت که در آن پدید آمده است. ویکو<sup>۲</sup> (۱۷۴۴-۱۶۶۸م) نخستین کسی بود که مفهوم تاریخ‌مندی را در غرب مطرح کرد و معتقد بود انسان‌ها تاریخ را می‌سازند و بر خلاف تصور مشهور، نیروهای غیبی، سازنده تاریخ نیستند. ویکو به این نیز بسنده نکرد. او باور داشت که تمدن به انسان وحی نشده است. پس از ویکو، هگل و کروچه نیز از او پیروی و به مفاهیم و تعاریف مدنظر او در تاریخی‌نگری استناد کردند. (علی اکبرزاده و معلمی، ۱۳۹۶ش: ۱۳)

شاید بتوان گفت «تاریخی‌نگری عبارت است از جهان‌بینی و نگرشی که در شکل کامل خود، تاریخ را محیط بر انسان و مؤثر در تمام امور او، اعم از وجود، فهم، عقل، شناخت، عقاید دینی و

۱. Historicism.

۲. Giambattista Vico (1668-1744).

مذهبی، ارزش‌ها، اخلاق و فرهنگ و تعیین کننده مسیر زندگی او می‌داند». هر کدام از این امور مختص و زاییده اوضاع تاریخی خود هستند و قابل تسری به زمان‌ها و اوضاع و احوال دیگر نیستند. هر انسانی نیز پیشینه و پسینه مختص به خود را دارد و توانایی فرارفتن از این محیط پیرامونی را ندارد. در این راستا می‌گویند هر فکری، زاییده و تابع اوضاع تاریخی‌ای است که آن را ایجاد می‌کند. (همان: ۱۳-۱۴)

### ۲-۳. تاریخی‌نگری فلسفی

آنچه گفته شد از خصوصیات تاریخ‌نگری کلاسیک است. اما در مقابل آن، تاریخی‌نگری فلسفی قرار دارد که افرادی چون هایدگر، گادامر و ... آن را مطرح کردند. تفاوت این دو نگرش در آن است که در تاریخی‌نگری کلاسیک، کل فهم و در نتیجه دانش بشری تحت تأثیر عوامل تاریخی بیرونی قرار می‌گیرد و متغیر و نسبی است اما این تاریخی بودن به ذات وجود و عقل و فهم انسانی سرایت داده نشده است. در تاریخی‌نگری فلسفی، ذات وجود و عقل بشری تاریخ‌مند شمرده می‌شود؛ به این معنا که سنت، تاریخ و پیشینه فرهنگی هر کس، حیث وجودی و انفکاک‌ناپذیر اوست و تاریخ‌مندی، ذاتی انسان و فهم اوست و تاریخیت از درون او می‌جوشد. نه اینکه امری عارضی و بیرونی باشد. به همین دلیل، در تاریخی‌نگری کلاسیک، پل زدن به سنت و پیش‌فرض‌ها و هم‌دل شدن با مؤلف متن و در نتیجه رسیدن به مراد مؤلف امکان‌پذیر است، اما در تاریخی‌نگری فلسفی، جدا شدن از سنت و تاریخ و پیش‌فرض‌ها و تلاش برای رسیدن به مراد مؤلف، ناممکن است (علی اکبرزاده و معلمی، ۱۳۹۶ش: ۵۱) به تعبیر دیگر، در تاریخی‌نگری کلاسیک، تاریخ جریان‌ی پیوسته دارد، اما در تاریخی‌نگری فلسفی اجزای تاریخ از یکدیگر گسسته‌اند و هیچ پیوندی با هم ندارند. (همان: ۱۴)

ارکون خود می‌نویسد: «تاریخ‌مندی، ساختاری علمی است که به ویژه فلاسفه آگزیستانسیالیست آن را به کار می‌برند و مقصودشان بیان امتیاز خاصی است که انسان در تولید سلسله رخدادها، نهادها و امور فرهنگی دارد که این امور سرنوشت بشریت را رقم می‌زنند» (ارکون، ۱۳۹۲ش: ۲۵) اما در نوشته‌های ارکون منظور از تاریخ‌مندی، ریشه تاریخی اعمال، رفتارها، داده‌ها و رخدادهایی است که به گونه‌ای عرضه می‌شوند که گویی فراتر از زمان و مکان هستند، آنها را درمی‌نوردند و از رفتن زیر چنبره تاریخ، سرباز می‌زنند. عقل مؤمن سنتی از درک تاریخ‌مندی رخدادهای بنیادین و شخصیت‌های بزرگ و الگو ناتوان است زیرا تمام جوانب فهم و آگاهی او را در برمی‌گیرند و او در مقابل آنها احساس تقدس می‌کند در نتیجه نمی‌تواند درک کند که رخدادها و شخصیت‌ها مشروط به تاریخ یا مرحله‌ای از مراحل تاریخ هستند (همان).

### ۳-۳. تاریخی‌نگری نوین

اصولاً می‌توان ظهور مکتب آنال در فرانسه ابتدای قرن بیستم را واکنشی به تلقی رایج از تاریخ و شیوه‌های تاریخ‌نگاری معاصر ارزیابی کرد. تاریخ‌نگاری فرانسه تا قبل از ظهور آنال، ادامه تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی، سندگرایانه و تخصص محور فرانسوی - آلمانی کنت<sup>۱</sup>، میشله<sup>۲</sup> و رانکه<sup>۳</sup> بود. از یک سو اندیشه‌های پوزیتیویستی کنت در جهت علمی کردن و قانونمند نمودن علوم اجتماعی و از دیگر سو، سیطرهٔ گفتمان مدرک محور رانکه، مورخ شهیر آلمانی، تاریخ‌نگاری اروپا و از جمله فرانسه را در اختیار داشتند.

از اوایل قرن بیستم، تاریخ‌نگاری رانکه‌ای از طریق نمایندگانی در فرانسه جریان داشت و گفتمان غالب تاریخ‌نگاری به شمار می‌رفته است. کسانی همچون شارل ویکتور لانگلو<sup>۴</sup>، شارل سینوبوس<sup>۵</sup> و گابریل مونو<sup>۶</sup> از جمله برجستگان این مکتب تاریخ‌نگاری در فرانسه بودند. ایشان از طریق انتشار مجله‌ای با نام بررسی تاریخی به ترویج آراء و عقاید خویش پرداختند. در تاریخ‌نگاری‌های محصول این مورخان، تاریخ دیپلماتیک یا به تعبیر بهتر تاریخ سیاسی غلبه داشت و تاریخ‌نگاری بدون توجه به تاریخ سیاسی مطرود بود. بر پایه نظرات این متفکران، مورخ می‌بایست از فروض فلسفی و یا متافیزیکی بپرهیزد و تنها به وقایع تاریخی دقت و با ابزاری عینی، حقایق علمی را مشاهده کند. در این نگرش، اسناد به عنوان مجموعه‌ای از حقایق تاریخی اهمیت می‌یابد. پس مورخ باید با غور در اسناد، واقع تاریخ را کشف و بیان کند بدون آنکه تفسیر خود را در این فرایند تأثیر دهد. در این دیدگاه، کار مورخ کشف است و نه بازسازی گذشته در ظرف حال. بعدها پس از تأسیس مجله آنال، مقالاتی در نقد جریان تاریخ‌نگاری حاکم بر فرانسه به چاپ رسید که می‌توان از میان آنها چهار ایراد اساسی را شناسایی کرد. این نقدها راه اصلی مکتب آنال و موضع آنان نسبت به تاریخ را روشن می‌کرد:

۱. August Comte (1798-1857).
۲. Jule Michelet (1798-1874) .
۳. Leopold von Ranke (1795-1886).
۴. Charles- Victor Langlois (1863-1929) .
۵. Charles Seignobos (1854- 1942).
۶. Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785).

۱. این تاریخ تنها اسناد و مدارک کتبی و شواهد مستقیم را در نظر می‌گیرد، حال آنکه اسناد و مدارک غیر کتبی و شواهد غیر مستقیم (آثار باستان‌شناسی، مدارک آماری و ...) نیز در مورد فعالیت انسان اطلاعاتی ارائه می‌دهند.

۲. این تاریخ پوزیتیویستی بر رویدادها و حوادث غیر عادی که در مقاطع محدود زمانی اتفاق می‌افتند مانند جنگ‌ها و کشمکش‌ها و ... تکیه می‌کند در حالی که شناخت زندگی اجتماعی که با پژوهش در رویدادها و وقایع عادی و مکرر که در دراز مدت انجام می‌گیرد (مانند کشت گندم) حاصل می‌شود، جالب توجه‌ترند.

۳. این تاریخ، ارزش زیادی برای حوادث سیاسی، دیپلماتیک و نظامی قائل است و به غلط وقایع اقتصادی اجتماعی و فرهنگی را به چیزی نمی‌گیرد. (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۷۱-۱۶۸)  
در کنار جریان رسمی و غالب تاریخ‌نگاری فرانسوی که مشخصات آن بر شمرده شد از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، برخی اندیشمندان در حوزه‌های مختلف علوم انسانی - اصطلاحی که فور بعدها برای اولین بار بکار برد - کوشیدند تا نقادانه راه جدیدی را باز کنند. از میان ایشان سه نفر، نقش مهمی در شکل‌گیری اندیشه‌های فور<sup>۱</sup> و بلوک<sup>۲</sup>، مؤسسان مکتب آنال ایفا کردند، ویدال دولابلاش<sup>۳</sup>، هانری بر<sup>۴</sup> و امیل دورکیم<sup>۵</sup>.

امیل دورکیم از جمله جامعه‌شناسانی بود که از پژوهش‌های بین‌رشته‌ای به ویژه ترکیب جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و تاریخ حمایت می‌کرد. وی تاریخ را یکی از شاخه‌های علوم اجتماعی می‌دانست که جامعه‌شناس بدان محتاج است.

مؤسسان این مکتب، فور و بلوک بودند. آنها در سال ۱۹۲۹م. در اعتراض به تلقی رایج از تاریخ و در مخالفت با نگرش‌های خطی و تک بعدی به آن، مجله «آنال، تاریخ اقتصادی و اجتماعی» را تأسیس کردند. نکته اساسی که توسط طرفداران مکتب آنال طی مقالات متعددی که به چاپ رسید پی‌گیری شد موضوع پرداختن به تاریخ با رهیافتی میان رشته‌ای و توجه بیشتر به عوامل اجتماعی و اقتصادی بود. نگاهی به عناوین و موضوعات مقالات آنال نشان می‌دهد که عمده توجه وی در تاریخ معطوف به انسان بوده است (همان: ۱۷۱-۱۸۶).

- 
1. Lucien Febvre (1878-1956).
  ۲. Mark Léopold Benjamin Bloch (1886-1944) .
  ۳. Paul Vidal de La Blache(1854-1918).
  ۴. Henri Berr (1863-1954) .
  ۵. David Émile Durkheim (1858-1917).



پیتر برک<sup>۱</sup> مورخ برجسته، ویژگی‌های مکتب آنال را رهیافت جهانی، روش گذشته‌نگر، روش مقایسه‌ای، رهیافت میان‌رشته‌ای، تأکید بر ساختارها و وقایع منفرد، تأکید بر تاریخ اقتصادی و اجتماعی دانسته است (همان: ۱۸۶-۱۸۸).

در حدود دهه ۱۹۶۰م. روشی جدید به نام «تاریخ‌نگری نوین» یا «نوتاریخ‌گرایی» در اروپا و به ویژه در فرانسه شکل گرفته که محمد ارکون بسیار تحت تأثیر این دیدگاه است. تاریخی‌نگری نوین که متأثر از مطالعات جامعه‌شناسانه فرهنگی است. در عینیت‌گرایی تاریخ تردید می‌کند، تعریف جدیدی از معنای متن ارائه می‌دهد و خواهان آن است که همه منتقدان هنگام تفسیر متن به جانبداری‌های خود اذعان و آنها را آشکارا بیان کنند.

پیروان این رهیافت بر خلاف تاریخ‌گرایان سنتی، به وجود ارتباطی پیچیده میان یک ابژه زیبایی‌شناسانه (متن یا هر گونه اثر هنری) و جامعه قائل‌اند و این تصور را که می‌توان متن را جدا از زمینه فرهنگی ارزیابی کرد، رد می‌کنند و تأکید دارند برای ارائه تفسیر از یک متن، باید از شرایط اجتماعی و دوران تاریخی اثر و دیگر عناصر فرهنگی مشهود در متن آگاهی یافت. برخی معتقدند شالوده موضوعات اصلی و مفروضات تاریخ‌گرایی نوین را آثار میشل فوکو<sup>۲</sup> شکل می‌دهد. به نظر او، تاریخ فرایندی خطی نیست زیرا آغاز، میانه و پایان معینی ندارد و ضمن اینکه تاریخ الزاماً غایب نیست و به نحوی هدفمند به سوی غایتی معلوم حرکت نمی‌کند. به نظر او، تاریخ روابط متقابل پیچیده میان گفتمان‌های گوناگون (هنری، اجتماعی، سیاسی و ...) است و نحوه تعامل این گفتمان‌ها در هر دوره‌ای تصادفی نیست (علی اکبرزاده و معلمی، ۱۳۹۶ش: ۱۴-۱۵).

در رهیافت تاریخی‌نگری نوین، جریان‌های متعددی وجود دارند که در این میان مکتب آنال در فرانسه یکی از مهم‌ترین آنهاست و با توجه به اینکه پروژه نقد عقلی اسلامی - عربی و به ویژه محمد ارکون از این مکتب اثر پذیرفته‌اند. در ادامه به روش این مکتب اشاره می‌کنیم.

نگاه اندام‌وار به جامعه و ارجح دانستن جامعه بر فرد از ویژگی‌های مکتب آنال است که آن را تحت تأثیر شاخصه‌های فکری امیل دورکیم برگزیده است. این نگاه سبب می‌شود جامعه مانند جسمی نگریسته شود که تمام اجزای آن با یکدیگر پیوستگی و ارتباط دارند (همان: ۱۷). آنالی‌ها منتقد تاریخ‌نگاری خطی و پوزیتیویستی رایج در فرانسه در اوایل قرن بیستم بوده، معتقد بودند این تاریخ تنها اسناد و مدارک کتبی و شواهد مستقیم را در نظر می‌گیرد؛ ضمن اینکه بر رویدادهای حوادث غیر عادی، مانند جنگ‌ها و ... تکیه دارد و به وقایع عادی و مکرر زندگی اجتماعی توجه

6. Peter Burke (1937)

1. Paul Michel Foucault (1926- 1984).

ندارد به علاوه تاریخ نگاری خطی و سنتی غیر مرسوم بیش از حد محتاط و محافظه کار است (کریمی، ۱۳۸۹ش: ۱۷۱).

#### ۴. بررسی دیدگاه‌های ارکون درباره قرآن و تاریخمندی آن با توجه به مکاتب تاریخی

##### ۴-۱. ارکون و تاریخی‌نگری نوین

ارکون، نوع نگاه خود به مکتب آنال را این گونه شرح می‌دهد که برای تاریخ‌نگار سنتی، سند تاریخی نقطه آغازین است و عینیتی که او در پی آن است، با رونویسی ساده و در کنار هم چیدن آسان، مرتب، مسلسل و خطی اسناد تاریخی حاصل می‌شود و بر این اساس، تاریخ دانشی انعطاف‌ناپذیر و جزمی است (ارکون، ۱۳۷۹ش: ۱۱-۹)؛ اما در نگاه مکتب آنال، تاریخ از پیده تاریخ سیاسی در آمده و ذهنیت تاریخ‌نگار، نقش اساسی را بر عهده می‌گیرد و جایگاه سند تاریخی تغییر می‌کند. آنالی‌ها به دنبال بازسازی ذهنیت‌های هر دوره از راه ساختار مفاهیم و معناهای موجود در آن هستند و این مسئله روی اندیشه‌های فوکو اثر داشت و او را در ساختن مفهوم منظومه فکری با صورت‌بندی دانایی یاری کرد (علی اکبرزاده و معلمی، ۱۳۹۶ش: ۱۸). فوکو، دیرینه‌شناسی معرفت را با بیان ویژگی‌های انقلاب نوینی که در تاریخ نگاری پدید آمده و بر پایه مفهوم گسست و تعدد سطوح تحلیل و بازسازی مقوله رویداد نگه دارد آغاز می‌کند (ارکون، ۱۳۷۹ش: ۱۹).

این رویکرد بر «تاریخیت متن و متنیت تاریخ» تأکید دارد؛ به این معنا که گذشته هیچ‌گاه نمی‌تواند در شکل ناب و دست نخورده در دسترس ما باشد؛ دسترسی ما به گذشته، تنها از طریق بازنمایی، امکان‌پذیر است.

##### ۴-۲. ارکون و تطبیق دیدگاه‌های مکتب آنال بر قرآن کریم

ارکون همچون جابری، یکی از مشکلات عقل اسلامی را فقدان نگاه تاریخی می‌داند و تأکید دارد که باید تاریخی نو برای اندیشه اسلامی نوشت. از نگاه او، عقل مؤمن سنتی از درک تاریخ‌مندی رخدادهای بنیادی و شخصیت‌های بزرگ ناتوان است؛ زیرا تمام جوانب فهم و آگاهی او را در بر می‌گیرد و او در مقابل آنها احساس تقدس می‌کند و در نتیجه نمی‌تواند درک کند که رخدادهای شخصیت‌ها مشروط به تاریخ‌اند (ارکون، ۱۳۹۲ش: ۲۵). او هدف خویش را پایه‌گذاری تاریخ باز و تطبیقی اندیشه اسلامی می‌داند که مرزها و موانع تحمیل شده از سوی ادبیات بدعت‌گذار (ایدئولوژیک) و الهیاتی را پشت سر گذارده است. این تاریخ، پذیرای علوم اجتماعی و علوم انسانی و روش‌ها و پرسش‌های آنهاست. درست شبیه همان چیزی که در مکتب آنال مورد تأکید قرار می‌گرفت. تاریخی تطبیقی و کارآمد که متوجه برآوردن نیازها و رفع کمبودهایش است (همان: ۲۸).

و ۲۷). او معتقد است حقیقت دینی هر چند دقیق و درست باشد و هر چه گستره انتشار آن در زمان و مکان وسیع باشد، باز هم تاریخ‌مند است (همان: ۶۹).

از نظر ارکون، هیچ امر فراتاریخی وجود ندارد و حتی عقل و دین نیز شامل تاریخ‌مندی می‌شوند. از دیدگاه وی عقل تاریخ‌مند است زیرا در معرفت‌شناسی معاصر امکان اصالت عقل با حقیقت‌نهایی به طور کلی منتفی است، پس حقیقت متغیر است و عقل از عصری به عصر دیگر دچار تحول و تطور می‌شود.

محوری‌ترین مسئله‌ای که ارکون در نقد سنت فکری اسلامی دنبال می‌کند، فراتاریخی بودن آن است و می‌کوشد با برجسته کردن این مشکل، عقل اسلامی را تاریخ‌مند جلوه دهد؛ یعنی اثبات کند که عقل اسلامی صرفاً در یک دوره تاریخی خامی کاربرد داشته است و امروز باید در این عقل بازنگری اساسی شود (علی اکبرزاده و معلمی، ۱۳۹۶ش: ۲۴).

#### ۱،۲،۴. تحول معنایی قرآن در فرآیند تبدیل از گفتار به نوشتار

به نظر ارکون، دانش تاریخ‌مدن (مکتب آنال) روایت سنتی از تدوین قرآن و تنظیم آن به شکل مصحف امروزی را نمی‌پذیرد و نگاه انتقادی بدان دارد؛ به ویژه آنکه جمع قرآن در فضای سیاسی تب‌آلود و پرهیجانی انجام گرفته است (فاضل‌السعدی، ۲۰۱۲ش: ۱۴۷).

از منظر ارکون اگر از زاویه تاریخی، اجتماعی و انسان‌شناختی به متون مقدس نگریسته شود، بنیاد همه ساختارهای قدسی و متعالی عقل کلامی سنتی واژگون خواهد شد. در نتیجه صفحات موجود میان دو جلد مصحف، «عین» کلام خدا تلقی نخواهد شد. وی، وحی قرآنی را متن نخستین و تأویل و تفسیرهای پسین از آن را متن دوم نامیده است که این متن، حجابی بر متن نخستین قلمداد شده است (ارکون، ۱۳۷۶ش: ۱۰۵).

ارکون، سخن گفتن از تاریخ‌مندی به صورت آگاهانه و عقل‌مدار در حوزه جوامع اسلامی را امری ضروری می‌شمارد (ارکون، ۱۳۹۵ش: ۱۹۸) و اندیشیدن در «تاریخ‌مندی» حوزه قرآن و مجموعه شرایط تاریخی و دیدگاه‌ها و آموزه‌های اسلام در این چارچوب را واجد اهمیت فوق‌العاده می‌پندارد (همان: ۲۰۹).

ارکون می‌اندیشید سرشت گفتار شفاهی با متن نوشتاری متفاوت است. قرآن در تبدیل از گفتار شفاهی (وحی) به متن نوشتاری (مصحف) دگرگونی معنایی یافته است.

گفتار شفاهی، مقدس اما غیرقابل دسترس است. آنچه قابل دسترس است همین متن نوشتاری است که نامقدس است و می‌توان با روش نقد تاریخی درباره ترجیح قرائت‌ها و روایت‌ها و تکوین آن بحث کرد و متن‌نهایی و بسته شده را از نو گشود (ارکون، ۱۹۹۱م: ۱۶۳).

## ۲،۲،۴. لزوم توجه به فرایندهای روانشناسانه، جامعه‌شناسانه و فرهنگی در تفاسیر قرآن

ارکون در کتاب تاریخیه الفکر العربی الاسلامی نوشته است: من در یکی از آثار پیشینم (قرائت القرآن) مدت زمانی طولانی در مشکلات تأویل و قرائت قرآن درنگ کردم و به مشکلاتی اندیشیدم که در پی تفسیرهای بی‌شمار و متراکم پدید آمده‌اند. جدایی تجربه مدینه از گفتمان قرآن شدنی نیست زیرا تجربه مدینه، ادامه تجربه مکه است. بایسته است که این دو تجربه را به واسطه همدیگر درک کنیم و دست به تفسیر آنها بزنیم چرا که تنها در این صورت است که می‌توانیم روابط موجود میان زبان، تاریخ و اندیشه را در نظر آوریم و پژوهش کنیم (ارکون، ۱۳۹۲: ۳۵).

باید فرایندهای روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه و نیز فرهنگی‌ای را بررسی کنیم که خیال‌خانه اجتماعی اسلامی را شکل دادند. پرواضح است که تجربه اداره دقیق شهر مدینه و درک و درونی کردن آموزه‌های قرآن، سازنده خیال‌خانه مذکور بودند (همان: ۳۹) البته خیال‌خانه از منظر ارکون، مجموعه تصورات و برداشت‌هایی است که آگاهی فردی و گروهی را پر کرده و تصویری از چیزی یا گروهی را درخاطر آن آگاهی ترسیم نموده است.

زبان و اندیشه در دوران پیدایش قرآن به شکل مستقیم با واقعیت جاری و موجود ارتباط و پیوندی استوار داشت لکن زمانی که به تفسیرهای مربوط به دوره سنتی یا دوران مدرسی یا دوران کنونی نظری بیفکنیم، خواهیم دید که مفسران به مقوله‌ها، بنیادها، ساختارها و انگاره‌هایی می‌پردازند که ریشه‌ها و مبانی گوناگونی دارند. این مفسران، مقوله و انگاره‌های ذکر شده را که در زمانه‌ای گوناگون شکل گرفته‌اند به آیات قرآن پیوند می‌زنند تا بدین وسیله به حجت و دست‌آویزی بدل گردند که مفسران با تمسک به آنها هر آنچه را بخواهند بگویند. (ارکون، ۱۳۹۲: ۳۶)

در نظر ارکون، گفتار و نوشتار به مثابه دو ابزار ارتباطی از دو شیوه اندیشیدن برمی‌خیزند. پارادایم عقلانیت در جامعه نوشتاربنیاد با منظومه عقلانیت در جامعه گفتاربنیاد، تفاوت ماهوی دارد. به همین سان، سرشت آگاهی تاریخی نیز در این دو جامعه متفاوت است. به عبارت دیگر ساختارهای بیانی و ارتباطی، بخشی از ساختارهای عقلانی و اجتماعی و تاریخی هستند. دال‌ها و مدلول‌ها در سیاق نوشتار با دال‌ها و مدلول‌ها در سیاق گفتار متفاوتند. (ارکون، ۱۳۹۲: ۴۰ و آل محمد و شریفی، ۱۳۹۴: ۲۲).

ارکون در جای جای آثار و سخنرانی‌های خود به بررسی تاریخی اندیشه اسلامی و به تبع آن سنت و قرآن تاکید فراوان می‌ورزد به طوری که اگر نگاهی به آثار و عناوین سخنرانی‌های وی بیفکنیم به وضوح می‌بینیم که همواره واژه‌های امروز و دیروز، تاریخمندی، هویت، مذاهب، عقل و اندیشه و کلماتی از این قبیل را به کلمه اسلام اضافه می‌کند.

ارکون پدیده قرآن را به جای واژه قرآن به کار می‌برد و می‌گوید: بدین سبب واژه قرآن را به کار نمی‌برم که این واژه دارای بار و محتوای سنگین الهیاتی است، در نتیجه آن را نمی‌توان به عنوان اصطلاح کارآمد برای نقد ریشه‌ای سنت اسلامی یا تجدید آن به کار برد. (ارکون، ۱۳۷۲ش: ۷۲)

#### ۵. نقد دیدگاه‌های تاریخی‌نگر محمد آرکون با محوریت مکتب آنال

۱. باید گفت که قیاس‌های ارکون چه درباره روزگار جاهلیت و چه در باب عقل دینی قرون وسطی مع‌الفارق‌اند. قرآن و نهج البلاغه اولین ناقدان عقل عربی و دهاء جاهلی‌اند. این قرآن است که «جاهلیت» را به صورت اصطلاحی مستحدث ابداع کرده و آن را به کار گرفته است. عقل دینی اسلامی لزوماً «نظام اندیشه و عقلانیت قرآن» قرآن نیست و عقل دینی کلیسای قرون وسطی با عقل دینی اسلامی، تفاوت‌هایی آشکار دارد و این دو در برهه‌های زمانی مهم و مشترکی در دو موضع متقابل ایستاده‌اند. همچنین قرآن کریم هیچ‌گاه سخن خود را استعاری - مجازی معرفی نمی‌کند. سراسر قرآن کریم و سخن اهل بیت مملو از این تعبیر است که قرآن کریم، قول فصل و نور و کتاب و تبیان کل شیء و بیان و تبیان مبین است. این نگاه ارکون ناشی از یکی‌انگاری زبان قرآن با زبان قوم عرب است که ریشه انواع بن‌بست‌هایی است که در گفتمان قرآنی ما پدید آمده است. به این موضوعات به تفصیل در جایی دیگر پرداخته شده است و به اینکه نباید زبان قرآن را با زبان قوم عرب یکی انگاشت. (نک. خوش‌منش، ۱۳۹۸ الف: ص ۹۱-۱۰۸)

۲. درباره خیال‌خانه اجتماعی مطروحه از جانب ارکون، یک پرسش اساسی مطرح می‌شود و آن اینکه چرا «خیال‌خانه» جاهلیت مکه و مدینه بر اجرای قرآن اثر بگذارد، اما قرآن - که کلام خدای خالق باری مصور و خدای خیال‌آفرین و آفریننده زیبایی و توان ایجاد و ادراک زیبایی است - هیچ اثری بر روی خیالی - با تعریف دقیقی که در این باره و نقش آن در مقوله‌های مربوط به فرهنگ و اندیشه باید در نظر داشت - نداشته باشد؟ (نک.. درباره تأثیر قرآن بر زبان و فرهنگ عربی، برتری زبان قرآن از مرحله نزاع‌های زبانی و نژادی، و نیز زبان قرآن به مثابه اثر و منشأ اثر هنری، نک. خوش‌منش، ۱۳۹۸ الف: ۱۰۸-۱۱۴؛ همو، ۱۳۹۳ش: ۷۳-۷۷؛ ۱۱۰-۱۱۱؛ ۱۲۶).

ارکون را هموطنی است دارای فضل تعهد و تقدم علمی و زمانی بر او یعنی مالک بن نبی که همین اصطلاح را با بار کامل قدسی و الهیاتی و در عین حال در تعامل کامل با تاریخ دیروز و امروز مسلمانان و - بنا بر تصریح خود - با مسئله مهم جامعه اسلامی و عربی امروز یعنی «تمدن» به کار

می برد. احتمال زیاد هم وجود دارد که ارکون در اصل این اصطلاح را از خود بن نبی<sup>۱</sup> اخذ کرده باشد.

در اینجا ارکون دنبال تجربه‌های موجود در دو شهر است؛ و این البته فکر یک سره باطلی نیست؛ اما مشکل اینجاست که او نمی‌خواهد هیچ جایی و سهم و تأثیری برای چیزی که هموطن و همکیش وی یعنی مالک بن نبی می‌گوید یعنی ظهور «پدیده قرآنی» - با وجود استعمال این اصطلاح که پیش از وی، بن نبی به کار برده است - و برتر از آن شخصیت نبی اکرم (ص) باز کند و در نظر بگیرد. از نظر ارکون، مکه و مدینه‌ای که دو - بعداً مسلمان - یعنی ابوسفیان و عبدالله بن ابی از نافذان و اثرگذاران وی بودند، با مدینه‌ای که پیامبر ده سال در آن به زعامت و مدیریت پرداخته است، چه تفاوتی دارند؟

۳. ارکون در جای جای آثار مختلف خود بر آن است که تفاسیر قرآن، گره‌های بزرگی را از کار فرو بسته امت اسلامی نگشودند که البته این سخن جدیدی محسوب نمی‌شود و بیش و پیش از ارکون، از نگاه شخصیت‌های بزرگ جهان اسلام از سید جمال تا دیگران (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۷ش: ۱۳۴، ۱۶۷، ۱۷۶، ۲۰۸) بارها گفته شده است (نک. خوش‌منش، ۱۳۸۸ الف: ۱۳۳-۱۶۲؛ همو، ۱۳۹۲ش: ۱۳۵-۱۶۶). ممکن است بگوییم ارکون در فضایی فکری و فرهنگی و سیاسی و دینی پرتعارضی می‌زیسته که بن‌بست‌ها را حس کرده است، اما راه حل چیزی نیست که او می‌گوید. بن‌بست‌های فکری و فلسفی، فقهی، سیاسی و فرهنگی جهان اسلام کم و معدود نیستند و در دو قرن اخیر به اوج خود نیز رسیده‌اند. اما آیا این اولین بار است که کسی این ضیق و ضنک را احساس می‌کند؟

پاسخ همچنان منفی است. قریب به هزار سال پیش، ابو حامد غزالی از بن‌بست‌های افتاده در عقل و گفتمان دینی گفته و افزوده بود که این علوم دینی که ما در روزگار خود می‌بینیم و حاصل آن کبر و مرأ و بی‌اخلاقی‌های فرد و جامعه و عارف و عامی است، قطعاً راه به جهنم خواهد برد (غزالی، بی تا، ص ۱۸۹-۱۹۶؛ هُمایی، بی تا، ص ۳۸۹-۳۹۴).

---

۱. مالک بن نبی (۱۹۰۵-۱۹۷۳) نویسنده نوگرا و اندیشمند متولد قسطنطنیه شرق الجزایر در نزدیکی تونس (۱۹۰۵-۱۹۷۳) و از پیشگامان «رنسانس عربی در قرن بیستم» و به اعتباری ادامه ابن‌خلدون تونسوی بود. الظاهرة القرآنیة، القضايا الكبرى، شروط النهضة، الصراع الفکری فی البلاد المستعمرة و مذکرات شاهد للقرن از جمله آثار اویند. قرآن‌گرایی او به نوعی در نقطه مقابل هموطن وی، محمد ارکون قرار می‌گیرد (نک. سحرمانی، ۱۳۹۵ش: ۷-۲۲).

از منظر ارکون، باید مجموعه‌ای از روش‌های علوم مختلف (زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و تاریخ) را در فهم قرآن به کار برد زیرا این روش‌ها از توانایی بسیار زیادی در بذر اندیشه در شبکه‌ای از بستر واقعیت پیچیده و پرورش دادن آن برخوردارند. (ارکون، ۱۳۹۲: ۴۸)

این فکر خوبی است، اما آیا انجام آن به هر شکل و شیوه‌ای ممکن است؟ یا در چارچوب دستگاه پزرفیت قرآن؟ آن هم قرآنی که رسول اکرم (ص) تعلیم کرد و تبیین آن را نیز عهده‌دار شد و ادامه راه را بنا بر تواتر شیعه و سنی (با وجود اختلاف برداشت این دو گروه از سخن پیامبر) به اهل بیت خود و انهاد؟ حق این است که دستگاه خلافت از انجام چنین چیزی ناتوان بود؛ سهل است، ادعای آن را هم نداشت.

او می‌گوید: انتظار این است که قرآن از سوی تمامی کنشگران اجتماعی با هر سطح فرهنگی و صلاحیت اندیشگی مورد پرسش علمی، کاوش‌های جدید در زمینه وضعیت زبانی، تاریخی، انسان‌شناختی، الهیاتی و فلسفی آن باشد. ما به یک رنسانس فکری حتی یک انقلاب که گفتمان‌های متکثر متخاصم را در توضیح پیدایش، کارکردها و معانی آن همراهی و حتی کنترل نزاع‌ها و چالش‌ها را در این وادی تأمین کند، نیازمندیم (Arkou, 1982, VI). سوال این است که آیا این همه پرسش و کاوش به هیچ چارچوبی نیاز ندارد و آیا مثلاً دنیای غرب با همه آزاداندیشی که در آنجا وجود دارد، اجازه چنین سخنی را در برابر کتاب مقدس و حتی نظام‌های دانشی و دیسپلین‌های علمی بسیار نازل‌تر می‌دهد؟

۴. ارکون بر این باور است که آنچه مسلمانان امروز به عنوان متن قرآن می‌شناسند، نه مقدس است، نه وحیانی. او بدون آن‌که در سرشت وحی پرسش کند، می‌اندیشید کلمات وحی شده همه شفاهی بودند و پیامبر خود هرگز قرآن را ننوشت. در نتیجه وحی مقدس، گفتاری شفاهی بود که به شکلی تکرارناپذیر برای یک بار در تاریخ روی داد. متن امروزی قرآن که مصحف عثمان خوانده می‌شود، متنی است حاصل گردآوری یادداشت‌های کسان بسیار از گفته‌های پیامبر اسلام. در شورای تدوین قرآن درباره سوره‌بندی و آیه‌بندی و ترتیب آیات و نیز ناسخ و منسوخ تصمیم گرفته شده است. شورای تدوین قرآن به دستور خلیفه سوم مسلمانان عثمان بن عفان تشکیل شده است. بنابراین، تدوین متن نهایی و قطعی قرآن در شرایطی یک‌سره سیاسی صورت گرفته است.

این سخن او نیز دور از حقیقت و واقعیت است، بلکه از راه عقل، قرآن، حدیث، تاریخ و حتی برخی آزمایش‌های علمی جدید ثابت شده است که قرآن کریم در زمان پیامبر اکرم (ص) نگاشته شده و نام و هویت سوره‌ها و حتی گروه‌های سوره‌ای در زمان ایشان مشخص بوده است. در این زمینه نقل‌های متعدد قرآنی و روایی و بحث و تحلیل‌های علمای بزرگ قدیم و جدید از عامه و خاصه در

جای نقل شده‌اند. (نک. خوش‌منش، ۱۳۸۸ب: حمل قرآن، ۱۰-۱۳ (مصحف و ترتیب آسمانی آن)؛ همو، ۱۳۹۸ب: تناسب سوره‌ها ۱۷-۴۰).

قرآن کریم با تصاویری گویا و گیرا از روند فکری انسان آگاهی یاد می‌کند که پس از سنجش و سگالش خویش به این نتیجه رسید - و به عبارتی حاصل عمرش این شد - تا بگوید این قرآن، سخن بشر است:

«إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ \* فَقَبَّلَ كَيْفَ قَدَّرَ \* ثُمَّ قَبَّلَ كَيْفَ قَدَّرَ \* ثُمَّ نَظَرَ \* ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ \* ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ \* فَقالَ إِنَّ هَذَا إِلا سِحْرٌ يُؤْتَرُ \* إِنَّ هَذَا إِلا قَوْلُ الْبَشَرِ» (مدثر، ۱۸ - ۲۵)

قرآن همچنین از موضع‌گیری‌های متنوع و متناقض دشمنان در برابر ویژگی‌های این زبان تازه بارها سخن گفته است؛ آیات موجز ذیل و در برابر قرآن از همین نمونه‌هاست. به تصریح این آیات، ایشان گاهی قرآن را سحر، گاهی خوابهای پریشان، گاهی افترا و دروغ بر خدا و گاهی شعر بر شمرند (خوش‌منش، ۱۳۹۸الف: ۲۸):

«ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلا اِسْتَمْعَوْهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ \* لاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَ اسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هل هَذَا إِلا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ \* قالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ \* بَلِ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ بَلِ افتراءُ بَلِ هُوَ شاعِرٌ فليأتنا بِأيةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ» (انبیاء، ۲ - ۵)

به گفته علامه طباطبائی، معاندان در آیه اخیر، گاهی از در تهکم و استهزا با پیامبر درآمده، گاهی با وی از روی تحکم سخن گفته و گاهی بر خلاف عقیده خود از وی خواسته‌اند تا برای ایشان آیتی از نوع آیات پیامبران پیشین بیاورد و وعده‌ای ضمنی داده‌اند که در آن صورت ایمان خواهند آوردند، حال آنکه ایمانی نه به این پیامبر و نه به پیامبران پیش از او نداشتند (طباطبائی، بی تا: ۲۵۳/۱۴).

طعن در اصالت و وحی قرآنی و ماهیت زبان قرآن و نیز مانع‌افکنی بر سر راه سیر آن، از روزهای نخست نزول قرآن قرین دعوت ماندگار نبوی بود و در هیچ زمانی از حرکت باز نایستاد. این طعن‌ها در زمان حاضر نیز به صورت‌های مختلف و تحت عناوین و عبارت‌های گوناگون در بیرون و درون جامعه اسلامی وجود دارد و البته طعن‌های روزگاران گذشته صریح‌تر از برخی نمونه‌های مشابه در زمان حاضر بوده است. در نگاهی خوش‌بینانه برخی از این طعن‌ها ممکن است با تصوّراتی ظاهراً خیرخواهانه و از سر قیاس قرآن با کتاب مقدس و برای گشودن بن‌بست‌هایی باشد که مشابه آنها برای این کتاب اخیر پدید آمده است؛ در حالی که این قیاس‌ها مع الفارق و ناصواب‌اند و قرآن کریم، از این گونه مدرسانی‌ها بی‌نیاز است و انبوه اوصافی که برای این کتاب در خود آن و سخن پیامبر



و اهل بیت آمده‌اند، راه را بر چنین دوستی‌ها و دلسوزی‌هایی می‌بندند (خوش‌منش، ۱۳۹۸ الف: ۲۹-۳۰؛ ۷۹-۱۱۶).

تشکیک در باب اصالت وحی و سخن قرآن از روزهای آغازین بوده و تا روزهای واپسین نیز خواهد بود و این حرف جدیدی نیست؛ مهم و ارجح این است که اگر کسی سر انکار قرآن را دارد، سخن خود را با صراحت بگوید (نک. نصری، ۱۳۹۴ ش: سراسر کتاب). یک مستمسک مهم در این بین و برای تشکیک در کتابت قرآن، بی‌سوادی مردم مکه بوده که سخنی ناصواب است؛ حال آنکه مکه، شهری تجاری و محل آمد و شد کاروانیان و زائران خانه خدا بود؛ زائرانی که از زمان حضرت ابراهیم آهنگ این خانه می‌کردند و خانه‌ای که یادگاری ماندگار از دعوت توحیدی ابراهیم خلیل بود و دعوتی که رنگ و رونق خود را از دست داده بود و نیاز به دعوتی جدید و جهانی سخت احساس می‌شد. بازرگانان نیز در آموشده‌های زمستانه و تابستانه خود یا همان «رَحْلَةُ الشَّيْءِ وَالصَّيْفِ» (قریش، ۲) بین شمال و جنوب این سرزمین راه می‌سپردند.

در باب اوضاع فرهنگی شهر مکه، دو غلط مشهور، اساس برخی داوری‌ها قرار گرفته است که تصحیح آن لازم می‌نماید. اشتباه اول عبارت از این است که در زمان پیامبر، نوشت‌افزار معمولی (کاغذ) وجود نداشته یا اینکه انواع نوشت‌افزارهای مناسب دیگر مانند قرطاس، ورق، تحریر، قماش و کاغذهای نرم و صاف که در مناطق مجاور عربستان استفاده می‌شده، در اختیار مسلمانان نبوده است. اشتباه مشهور دیگر عدم رواج خواندن و نوشتن در مکه و مدینه است (خوش‌منش، ۱۳۹۸ الف: ۱۴).

جواد علی در کتاب خود ذیل عناوین مربوط به کتابت و تدوین، دراسه و تدریس، کُتَاب و علما، تصریح می‌کند که درباره موجود و معروف بودن کتابت و تدوین قبل از اسلام به دلیل وجود هزاران نبشته‌ای که از آن روزگاران بر جای مانده است، هیچ اختلافی وجود ندارد. و البته نکته‌ای شاخص‌تر در سخن او این است که این نبشته‌ها به لهجه‌های عربی متنوع نوشته شده‌اند و هیچ کدام لهجه و سبک قرآن را ندارد (ر.ک: علی، بی‌تا: ۸ / ۲۴۸-۳۳۵).

این نکته، امروز روشن شده است که خط عربی ده‌ها سال پیش از بعثت پیامبر اسلام از خطوط معمول بین اعراب شام و یمن گرفته شده و به عربستان آمده است. همچنین این نکته نیز ثابت است که خط در شام، یمن، حجاز و عراق رواج داشته و حتی بیابان‌نشینان نیز به کلی از خواندن و نوشتن محروم نبوده‌اند. از این رو افسانه‌های منقول در برخی از کتاب‌های عربی مانند *العقد الفرید* درباره پیدایش خط عربی و رسیدن آن به حجاز و رواج نیافتن آن و نیز انگشت‌شمار بودن افراد خوانا و

نویسا دیگر جایگاه درستی ندارند (ابن عبد ربه، بی تا: ۳/ ۲۰۲). کائناتی<sup>۱</sup> در کتاب *تاریخ اسلام* در فصل پیدایش خط عربی و گسترش آن با استناد به تحقیقات و کشفیات باستان‌شناسی، حق این مطلب را ادا کرده است.

البته از یک طرف، تکیه بر حافظه برای خواندن قصاید طولانی و ذکر انساب و ایام عرب یک مهارت و توانایی محسوب می‌شد؛ از طرف دیگر نوشتن نمی‌توانست وسیله معاش و مکانت و منزلت مهمی در میان قوم محسوب شود (خوش‌منش، ۱۳۹۸ الف: ۱۵).

سرزمین عربستان و شهرهای مکه و مدینه، محیط‌هایی بازرگانی داشتند و با سرزمین‌های پیشرفته مجاور خود، امپراتوری ایران در شمال شرق، روم در شمال و قبط یا مصر در غرب در ارتباط بودند. مکه به طور ویژه، نقطه اتصال و حلقه ارتباط میان نواحی مختلف جزیره‌العرب و ممالک دیگر بود. بازاریایی در این شهر تشکیل می‌شد که تازیان از نواحی مختلف با اهداف گوناگون به آنها روی می‌آوردند و معمولاً با خط، خواندن و نوشتن آشنایی داشتند. آیات متعددی در قرآن نیز به مسافرت‌های مختلف مردم مکه به یمن و شام اشاره کرده است.<sup>۲</sup> یمن، مرکز تمدن عربی در جزیره‌العرب به شمار می‌رفت و شام نیز مرکز تجمع فنیقیها بود که خود خط و حروف مصری را به حروف هجا تبدیل کرده و در پیدایی خطهای جدیدتر نقش‌آفرینی کرده بودند (عدنان داوودی، ۱۴۱۱ق: ۵۴).

از طرفی دیگر حیات تجاری و شکوفایی موجود در حجاز، عاملی برای به کارگیری خط بود. با توجه به اسنادی که وجود دارد، شکی نیست که خط عربی در شمال حجاز از خط نبطی اخذ شده، در آنجا نشأت گرفته و تطور یافته است و شکل نهایی خود را در اوایل قرن ششم میلادی به دست آورده است (خوش‌منش، ۱۳۹۸ الف: ۱۷).

در کنار این مسائل، شماری از یهودیان و مسیحیان از سرزمین‌های اطراف به عربستان کوچ کرده بودند که بر خواندن و نوشتن کتاب‌ها و نوشته‌های دینی خود توانا بودند (علی، بی تا: ۸/ ۲۹۱-۲۹۴) و مراکز ایشان با نام‌هایی همچون بیت‌هاسیفر یا هامدراش به معنای خانه کتاب یا مدرس شناخته شده بود. پیامبر اکرم (ص) پس از هجرت به مدینه و یافتن برخی از کسانی که مهارت خواندن و نوشتن داشتند، در اولین اقدام به عبدالله بن سعد بن امیه دستور دادند تا خواندن و نوشتن را به مردم تعلیم دهد (عدنان داوودی، ۱۴۱۱ق: ۸۴) تلاش پیامبر بر آموزش این مهارت‌ها پس از جنگ بدر

۱. Leone Catani تاریخ نگار ایتالیایی و صاحب پژوهشهایی درباره تاریخ عرب و اسلام از جمله، *تاریخ اسلام* در ده جلد.

۲. لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ \* إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (قریش، ۱-۲) و نَبِيٌّ وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ \* وَاللَّيْلِ أَفْلا تَعْقِلُونَ (صافات، ۱۳۷-۱۳۸)

نیز مشهود است. در پایان این جنگ ۶۰ تن از مشرکان مکه به اسارت درآمدند و یکی از راه‌های آزادی، آموزش خواندن و نوشتن به ده نفر از صحابه تعیین شد (زرقانی، بی تا: ۳۶۴/۱).

فراء معتقد است مُراد از لفظ «أُمّی» در قرآن، غیر اهل کتاب است چرا که به نظر او اهل کتاب صفتی برای یهودیان و مسیحیان به شمار می‌آمده است و قرآن با آوردن لفظ اُمّی، به تمامی کسانی که صاحب کتاب نبودند، اشاره می‌کند (علی، بی تا: ۹۱/۱۰-۹۲) و تعریضی آشکار به یهودیان مدعی می‌زند که آمدن پیامبری از میان غیر خویش را بر نمی‌تافتند.

ابن ابی عمیر - که از اصحاب اجماع است - به طریق خود از امام صادق (ع) نقل می‌کند که قوم اُمّی که خدای بزرگ از ایشان در سوره جمعه یاد می‌کند، کسانی بودند که قادر به نوشتن بودند لکن با ایشان کتابی از جانب خداوند نبود و پیامبری به سوی ایشان مبعوث نشده بود:

«كَانُوا يَكْتُبُونَ وَ لَكِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ لَا بَعَثَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا فَتَسَبَّهُمُ اللَّهُ إِلَيَّ الْأُمِّيِّينَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۴۳/۹).

امام صادق (ع) نیز این حدیث مهم را از امیر مؤمنان (ع) روایت می‌کند که در آن، اُمّی، دقیقاً به معنای کسی است که از کتاب، فرستنده آن و پیامبری که آن کتاب را آورده، بی‌خبر است. این حدیث همچنین متضمن تصاویر گویایی از حال مردم در عصر بعثت است که داده و آورده پیامبر اکرم (ص) را برای ایشان تبیین و روشن می‌نماید که آنچه خاتم پیامبران الهی برای ایشان آورد، چیزی از مقوله نهضت سوادآموزی نبود:

«إِنَّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ الرَّسُولَ (ص) وَ أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَ أَنْتُمْ أُمِّيُونَ عَنِ الْكِتَابِ وَ مَنْ أَنْزَلَهُ وَ عَنِ الرَّسُولِ وَ مَنْ أَرْسَلَهُ عَلَيَّ حِينَ فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ وَ طُولَ هَجْرَةٍ مِنَ الْأُمَمِ وَ إِنْبِسَاطٍ مِنَ الْجَهْلِ وَ اغْتِرَاضٍ مِنَ الْفِتْنَةِ وَ إِنْتِقَاضٍ مِنَ الْمُبْرَمِ وَ عَمَى عَنِ الْحَقِّ وَ إِعْتِسَافٍ مِنَ الْجَوْرِ وَ إِمْتِحَاقٍ مِنَ الدِّينِ ... قَدْ دَرَسَتْ أَغْلَامُ الْهُدَى فَظَهَرَتْ أَغْلَامُ الرَّدَى فَالْدُّنْيَا مَتَّهَجَةٌ فِي وَجْهِهِ أَهْلِهَا مُكْفَهَرَةٌ مُدْبِرَةٌ غَيْرُ مُقْبِلَةٍ تَمَرَّتْهَا الْفِتْنَةُ وَ طَعَامُهَا الْجِيفَةُ وَ شِعَارُهَا الْخَوْفُ وَ دِنَارُهَا السِّيفُ مَرَّقْتُمْ كُلَّ مُمَرَّقٍ وَ قَدْ أَعْمَتْ عُيُونَ أَهْلِهَا وَ أَظْلَمَتْ عَلَيْهَا أَيَّامُهَا قَدْ قَطَعُوا أَرْحَامَهُمْ وَ سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ وَ دَفَنُوا فِي التُّرَابِ الْمَوْدَةَ بَيْنَهُمْ مِنْ أَوْلَادِهِمْ يَجْتَنُّونَ طِيبَ الْعَيْشِ وَ زَاهِيَةَ خُفُوضِ الدُّنْيَا لَا يَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ تَوَاباً وَ لَا يَخَافُونَ وَ اللَّهُ مِنْهُ عِقَاباً حَيْثُ أَعْمَى نَجِسٌ وَ مَيِّتُهُمْ فِي النَّارِ مُبْلِسٌ فَجَاءَهُمْ بِنَسْنَخِهِ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى وَ تَصَدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلِ الْحَلَالِ مِنْ رَيْبِ الْحَرَامِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۰/۱-۶۱۹).

قرآن کریم به توانمندی اهل کتاب در زمینه خواندن و نوشتن تصریح کرده است و در عین حال، آنها را با آنکه کتاب را با دست‌ان خود می‌نوشتند، اُمّی معرفی کرده است. این تصریح قرآن به خوبی

نشان می‌دهد که آن افراد هم توانایی خواندن و نوشتن داشتند و هم اینکه کلمه امی به معنای «بی‌سواد نبوده» است (خوش‌منش، ۱۳۹۸ الف: ۱۸).

و باز دلیل روشن‌تر در این باب آن است که قرآن کریم در آیات بسیاری، از آیات آغازین عهد مکی گرفته تا آیات سال‌های مدنی، مردم را به خواندن و نوشتن توجه داده است و از آنها می‌خواهد انواع معاملات خود اعم از نقد و نسیه و کوچک و بزرگ را ثبت و ضبط کنند (دروزه، ۱۳۵۹: ۴۵-۴۷).

قرآن، تعلیم خدا به انسان به وسیله قلم را به‌سان نعمتی معهود و مشهود به او یادآور می‌شود. به قلم قسم می‌خورد، از قِراطس، کتاب، مداد، صُخف و ترکیباتی مانند کتاب مسطور، کتاب مرقوم، لوح محفوظ، رَق منشور، طَيِّ السَّجَل و نمونه‌های دیگر یاد می‌کند که یادآور کاغذ، ورق و مجموعه‌های به‌هم‌پیوسته‌ای هستند که برای ثبت و ضبط انواع نوشته‌ها به کار می‌رفته‌اند و طومارهای باز و نیز طومارهایی که پیچیده می‌شوند؛ همچنان‌که در آیه ۲۹ سوره جاثیه<sup>۱</sup> از استنساخ و ثبت و ضبط دقیق نوشتار سخن می‌گوید.

اگر قرار بود مخاطبان قرآن این اشیا و اعمال را نشناسند، می‌بایست به سراغ پیامبر (ص) بیایند و از او درباره این موضوع‌ها و مفهوم‌های غریب و ناشناخته پرسش کنند. همچنین استعمال این اشیا یا مجهول و قسم خوردن به آنها خلاف بلاغت تلقی می‌شد و از روزهای نخست تا قرون بعد، راه طعن را بر دشمنان سخن‌شناس، فرصت‌طلب و کینه‌توز قرآن می‌گشود تا بر این کتاب خرده بگیرند که چرا چنین روشی را اتخاذ کرده و از چیزهایی سخن گفته است که مخاطب، آنها را نمی‌شناسد. قرآن کریم پا را از این مرحله نیز فراتر گذشته و از برخی از تعبیرات و ترکیبات مورد اشاره به مثابه پایه‌های تشبیه و تمثیل و قسم نیز بهره برده است؛ این نشان از عمق نفوذ معرفت آن اشیا در ذهن و زبان مردمان و تلقی فراتر ایشان از آن اشیا به عنوان ابزارهایی تشریفاتی و تجملاتی داشته است (خوش‌منش، ۱۳۹۸ الف: ۱۹-۲۰).

جدا از آیات قرآنی و نقل‌های تاریخ کتابت، احادیثی از پیامبر وجود دارد که به نحوه تراشیدن قلم، درست کردن لایقه مرکب و نحوه ثبت حروف اعم از سین، میم و طریقه زیباسازی نگارش کلمات الله، رحمان و رحیم، گذاشتن قلم بر روی گوش چپ (عاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۵۰) و استفاده از رنگ مرکب (جوهر) برای نگارش قرآن (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۲۹۵) اشاره کرده‌اند که علامه مجلسی، پاره‌ای از آنها را در باب فضیلت کتابت مصحف، انشاء و آداب آن آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۴/۸۹-۳۵).

۱. هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُتِبَ نَعْمَلُونَ.

۵. از مهم‌ترین نقدهای متوجه مکتب آنال، آن است که در این مکتب، مورخ تا حد یک محقق مشاهده‌گر جزء بین سقوط می‌کند و باید از قبل جزءبینی‌های افراطی به شناختی جامع برسد این جزءنگری مفرط، او را از دریافت و اشراف بر روح حاکم بر شاکله کلی جریان‌های تاریخی، غافل و دور می‌کند. این مشکل در رویکرد ارکون به اندیشه اسلامی نیز قابل مشاهده است در واقع هر دو با توجه بیش از حد که به جزئیات و تاریخ غیر رسمی داشته‌اند، از روح کلی حاکم بر تاریخ اندیشه در جهان اسلام غافل شده‌اند و نتوانسته‌اند به خوبی تأثیر هر دوره را در دوره‌ها و مراحل فکری پس از آن تحلیل کنند. نکته دیگر آنکه، بسیاری از تحولات اجتماعی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم تنها تابعی از تحولات سیاسی هستند و در واقع در بسیاری از تحولات اجتماعی، رشد یا رکودهای اقتصادی، هنری، تجاری، علمی و گونه‌های زیستی، تنها بازتاب و تابعی از نوع تعامل ساختار سیاسی و سیاست‌های کلان دستگاه حاکم و حاکمان است این در حالی است که تاریخ نگاران آنال کمترین اهمیت را به امور سیاسی داشتند و عمدتاً مسائل اجتماعی را مورد تحلیل تاریخی قرار می‌دادند. (علی اکبرزاده و معلمی، ص ۲۸-۲۹)

۶. نفی استمرار و پیوستگی در تاریخ، از مهم‌ترین ویژگی‌های اندیشه فوکو در مسئله تاریخ است. او در پی کشف تداوم و پیوستگی میان وقایع تاریخی نیست، بلکه می‌کوشد گسست‌های مؤثر در روندهای تاریخی را نشان دهد. در تاریخی نگری نوین با استفاده از نظریه گسست، هرگونه پیوستگی و اتصال میان حوادث تاریخی نفی می‌شود تا بتوان از صداهای شنیده نشده در تاریخ و جزئیات به ظاهر کم اهمیت برای تحلیل‌های تازه استفاده کرد. ارکون نیز در نگرش تاریخی خود به این گسست توجه زیادی دارند و تأکید می‌کند برای نقد و تحلیل میراث فکری عربی و اسلامی، باید از میراث فکری پیشینیان گسسته شویم و به جای آنکه در این جریان پیوسته میراث هضم شویم، از آن جدا شویم و هر مرحله از اندیشه را منفصل از دیگر مراحل بدانیم تا بتوانیم این میراث را نقد کنیم (علی اکبرزاده و معلمی، ۱۳۹۶ ش: ۸۲)

مشکل اصلی فوکو دور و غافل ماندن از جریان‌های تاریخی نیست، مشکل اصلی وی انکار یا دست‌کم بی‌خبری از منهج دستگاه اندیشه‌ساز قرآنی است. چرا در این گونه آثار یکسره این علاقه و اصرار وجود دارد که گفته شود تاریخ چه اثری بر قرآن گذاشته است، و اصلاً علاقه ای وجود ندارد که پرسیده شود قرآن چه اثری بر تاریخ گذاشت و چگونه بود که مردی «امی» به آن معنا که قرآن می‌گوید، نه به معنایی که یهودیان قصد می‌کردند، بر مردمی «امی» قرآن می‌خواند و این کتاب را به ایشان تعلیم می‌کرد و مردم نیز آن کتاب را می‌خواندند و در میان ایشان به تدریج و طی حرکتی نرم، ادیب، فقیه، طبیب، منجم و ریاضیدان پدید می‌آمد؟

هنوز نیز پژوهش جامع علمی و روشنی روی این موضوع صورت نگرفته است که به واقع ساز و کار و «مکانیسم» فیزیولوژیک و فلسفه علمی و انسان‌شناسانه این امر چگونه است؛ چگونه می‌شود بخش‌های کتابی به تدریج در اختیار قومی قرار گیرد و تمام تاریخ و فرهنگ و هویت آن قوم را به زودی به دو پاره قبل و بعد از خود تقسیم کند، بلکه گفتمانی فراتر از تقسیم‌بندی‌های قوم و قبیله‌ای رقم بزند و از شعوب و قبائل و اقوام، موجودیتی جدید و جهانی با معیارهای واقعی تمدنی با نام «امت» پدید بیاورد؟

حق این است که قرآن این ظرفیت را دارد که نقطه جمع‌الجمع فکر و فرهنگ عائله بشری باشد. این کتاب به عنوان یک آبرنظریه، دستگاهی از شناخت و عقلانیت توحیدی است که ملازم وجود مطلق است که ما گوشه‌ای ناچیز از آن را ادراک می‌کنیم. توحیدی بودن این دستگاه به معنای ظرفیت فراگیر جمعی و جمع‌الجمعی آن است. قرآن این ظرفیت را دارد که اندیشه‌های خرد اهل خود را دائماً در سطوح بالاتر، منسجم‌تر و مجموع‌تر کند و در هر مرتبه و هر مرحله، آنها را به سمت و سوی مبدأ کل نزدیک‌تر سازد.

اگر بخواهیم مثالی ساده و نازل در این زمینه بیان کنیم، می‌توان دو انسان مسلمان با ایمان و دارای هوش و معلومات و تحصیلاتی برابر را در نظر گرفت؛ یکی از این دو، پنج سال قرآن خوانده، با آن انس یافته و در آن تدبر کرده است و دیگری در همین مدت یک متن دست‌نوشته بشر خوانده و در آن تفکر کرده است. حال اگر پس از این مدت، پیش این دو، متنی یکسان - اعم از هر نوع متنی مانند متنی ساده از یک روزنامه که شامل اخبار مختلف روز باشد - گذاشته شود، آیا عمق و جامعیت نگاه این دو انسان به متن اخیر و میزان بهره ایشان از آن یکی خواهد بود؟ همچنین می‌توان دو انسان را در نظر گرفت که یکی حکیم است و دیگری از حکمت چیزی نمی‌داند یا یکی ادیبی برجسته و انسان دیگر فاقد ذوق و بهره ادبی است؛ هنگامی که به جهان و زندگی می‌نگرند، نگاه کدام یک عمیق‌تر و بهره‌کدامین از جمال و کمال آفرینش فزون‌تر خواهد بود؟

قرآن کریم، تاریخ فکر و فرهنگ بشر را به دو پاره قبل و بعد خود تقسیم کرد: عصر تاریک جاهلیت و عهد تمدن اسلامی که البته بهتر است آن را تمدن مسلمانان نامید. قرآن کریم، به طور مستقیم «کتاب علوم» نبود، بلکه کتاب شناخت آفریدگار هستی و دعوت به او بود. از جمله لوازم چنین چیزی تنبّه دادن به پدیده‌های شگرف هستی برای هموار ساختن راه ستایش و نیایش خداوندگار بود؛ این هدف ذاتی، در عرض خود موجب گشایش سرچشمه‌های حقایقی سترگی از دانش گردید که تا آن روزگار کسی بدانها راه نیافته بود. آنچه از دانشهای تجربی نصیب بشر شد، عرضی و عرضی‌طریق اقوام قرآن بود، و آنچه از معرفت و معنویت قرآن و اهل بیت نصیب بشر

آمد از جنس خدمت اصیل این کتاب بود. این سخنان تمام نشده و نخواهند شد. البته ارکون در کتاب خوانش‌های قرآن، خود به بُعد و برد جهانی تاریخی قرآن اعتراف می‌کند (Arkoun, 1982:1)

همچنان‌که در باب تأثیر و جایگاه کنونی قرآن می‌نویسد: قرآن در حال حاضر بیش از هر زمان دیگر از سوی میلیون‌ها مسلمان برای مشروعیت بخشی به رفتارها، تقویت مبارزات، تأسیس آمال و آرمان‌ها، تغذیه امیدها، تداوم بخشی باورها، تأکید بر هویت‌های جمعی در برابر نیروهای یکسان-ساز انقلاب صنعتی مورد استفاده و استناد قرار می‌گیرد. ما می‌دانیم چگونه کشورهای مسلمان که تحت سلطه‌های استعماری بوده‌اند از اندونزی تا مراکش ناگزیر از توسعه یک ایدئولوژی مبارزه برای آزادی خود بعد از جنگ جهانی دوم بودند. این پدیده با به دست آوردن مجدد استقلال سیاسی در این کشورها از پای نیفتاد. علاوه بر بازگشت رویکردهای مربوط به سلطه و سیطره‌های سیاسی و اقتصادی در جهان حاضر، مشکلات ساختار ملی در هر کشور، توسل فزاینده و فشارزایی را به دین به مثابه اهرمی دوری شکل برای راهبران، ملجأیی سیاسی برای معارضان، پناه اخلاقی برای مغلوبان و ابزار ارتقاء برای کادرهای جدید جامعه تحمیل کرده است. پدیده‌های زیادی با شدت بالا همانند تکثیر مساجد حتی در جوامع غربی، تجمع مؤمنان در اماکن نیایش، بازگشت به هنجارهای قوانین اسلامی، رفت و آمد و برقراری ارتباطات در دیدارها و اجتماعات بین‌المللی، توفیق بالای کتابفروشی‌ها در عرضه کتاب‌های اخلاقی و مانند آن، ناظران را وادار به گفتگو از مقوله‌هایی همچون «نوزایی» اسلام از زمان توسعه آن، اثرگذاری انقلابی آن در بازگشت به خدا و بازگشت به انتقام مقدس کرده است (Arkoun, 1982: 1).

ارکون خود به روشنی به تفاوت گفتمانی که عرف بخش کثیری از پیروان قرآن است با آنچه مدّ نظر او و محیط اوست، اعتراف می‌کند:

اگر بخواهیم جایگاه کاملاً غربی این تعبیر را بیابیم، آن را کاملاً غیرقابل فهم و خارج از یک بافتار اجتماعی، فرهنگی که توسط نیروهای لائیسسته پدید آمده‌اند، خواهیم یافت. مسلمانان با این حال، غرور و اعتماد خود را از دینی به دست می‌آورند که می‌تواند تئوری‌های فاتح عقلانیت غربی را با شکست مواجه کند. بدین ترتیب، نیاز ایدئولوژیکِ غربِ دچار بحران، با نیازی هم‌تراز آن در جوامعی مسلمان تلاقی می‌کند که در حال نبرد با عقب ماندگی خود و نیز اشکال جدید سلطه غربی هستند. این اتفاق و اشتراک اعتراف‌نشده‌ای که در این دستکاری ارزش‌های فکری، معنوی و اخلاقی با مقاصد سیاسی و اقتصادی وجود دارد، عواقب وخیمی را مخصوصاً از طرف اسلامی آن به دنبال

خواهد داشت: آسیب بیشتر به همین حالت لرزانی که در حیات فکری و وسائط فرهنگی ما وجود دارد (1, Arkoun, 1982).

چنین نگاهی ریشه همان سخنانی است که در جامعه ما، دین را فربه‌تر از ایدئولوژی می‌شمرد. روشن است، کاربردها و کارکردهایی که ارکون از قرآن کریم در بالا برشمرده است، هیچگاه مدّ نظر مسلمانی از نوع او نیست. وی در مقابل کارکردهای قرآن، پناه بردن به دین را از مبادی متفاوت اقشار اجتماعی ذکر می‌کند. او تعهد خاصی به بسیاری واقعیات جامعه اسلامی و مسلمانان، چه در الجزایری که از آن برآمده و یک میلیون شهید برای استقلال خود داده و چه فرانسه‌ای که در آن زیسته است و جامعه مسلمانان آن - که در جنگ اول در ارتش استعماری (Armée Coloniale) برای استعمار جنگیده‌اند و پس از جنگ دوم، دست‌کار و نیروی بازسازی آن بوده‌اند و هم‌اکنون بزرگترین جامعه مسلمانان اروپای غربی را تشکیل می‌دهند و نیازمند نظام اخلاقی و انسجام اجتماعی‌اند- ندارد.

۷. ادعای جابری و ارکون در تاریخی بودن آموزه‌های اسلامی به صورت جزئی پذیرفته است. اما حکم کلی درباره آن وجود ندارد. در بسیاری از مسائل، خود آموزه‌های اسلامی نگرش تاریخی و مبتنی بر عصر و زمان حاضر را توصیه کرده‌اند مانند بسیاری از احکام فقهی که تابع عرف و به تبع آن شرایط زمانی و مکانی هستند و اساساً نقش زمان و مکان در اجتهاد، سرفصلی مهم در فقه اسلامی به شمار می‌رود و البته در فقه شیعه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. اینکه در اسلام اختیارات متعددی به حاکم شرع داده می‌شود، بر همین اساس است که شرایط زمان و مکان رعایت شود و اینها همه از نوعی نگرش تاریخی در اسلام خبر می‌دهد اما اینکه به طور کلی هر چیزی را تاریخ‌مند بدانیم و حتی فهم انسان را نیز تاریخی فرض کنیم، باطل به نظر می‌رسد زیرا همواره امور ثابتی وجود دارند که همگان از آنها فهم یکسانی دارند و مبنای مفاهمه و تخاطب میان افراد انتقال دانش محسوب می‌شود اگر چنین نبود نه فهم مشترکی وجود داشت و نه زبان علمی رواج می‌یافت و نه دانش از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شد بنابراین راه حل مناسب آن نیست که همه عرصه‌ها و آموزه‌های اسلامی را تاریخ‌مند بدانیم و کنار بگذاریم بلکه باید این رویکرد تاریخی را در مسائلی به کار ببریم که اولاً تاریخ‌مندی شان به اثبات برسد و ثانیاً کنار گذاشتن آنها مشکلی را حل کند نه اینکه صرفاً به دین زدایی بینجامد. (علی اکبرزاده و معلمی، ص ۲۹-۳۰)

۸. در مکتب آنال به واسطه داده‌های جغرافیایی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، زبانی و ... پیرامون یک موضوع به تحلیل آن می‌پردازند، غافل از اینکه همین داده‌ها نقلی است و نیازمند دلایل متواتر نقلی و یا عقلی هستند که صحت و سقم آنها را ثابت کند و اصلی‌ترین پایگاه اطلاعاتی‌اش مبتنی بر نقل سنتی است بنابراین لزوماً اگر بخواهند با نقل‌های مختلف در سایر علوم به تبیین یک مسئله



تاریخی در یک علم دیگر مثلاً تفسیر بپردازند به عینه دچار دور شده‌اند. از این رو این ادعا که امروزه تاریخ مدرن (مکتب آنال) نقل‌های سنتی جمع و تدوین مصحف را به شکل کنونی نمی‌پذیرد قابل پذیرش نیست. (رک: فولادوند، ۱۳۶۵)

۹. درباره این نظر ارکون درباره قرآن که قائل به تحول معنایی قرآن در فرآیند تبدیل از گفتار به نوشتار است، گفتنی است که:

**الف:** اگر منظور ایشان این است که قرآن منزل بر پیامبر (ص) که توسط ایشان بر عموم مردم قرائت می‌شد در هنگام کتابت ابعاد گفتاری کلام مانند لحن، حالت، زمان و مکان و... در آن ثبت نشده است. گرچه که امکان اینکه کلامی از گفتار به نوشتار بدل شود و تمام نشانگان گفتاری در آن حفظ شود عادتاً ممکن نیست مگر اینکه اضافاتی در نوشتار آورده شود که نمایانگر ابعاد و نشانگان گفتاری باشد؛ لیکن اولاً اینکه که در بسیاری از موارد مانند قوانین عام، مناجات‌ها و عبادت‌ها و بیان احوالات امم گذشته و... نبود قرائن حالیه در کلام نوشتاری خللی در فهم معنا و مفهوم کلام ایجاد نمی‌کند به طور مثال پیامبر اکرم (ص) با هر لحنی و در هر حالت و زمانی ماجرای داستان پیامبران گذشته را بیان کند، تفاوتی در اصل معنای برداشتی از کلام ایجاد نمی‌کند. ثانیاً هیچ دلیل عقلی و نقلی نداریم که معانی ظاهری قرآن کریم متأثر از حالات قرائت قرآن توسط رسول الله باشد چرا که وظیفه قرآنی پیامبر تبلیغ و تبیین همین کلام الله بود و مضافاً بر اینکه حتی در زمان پیامبر همگان که مستقیماً مورد خطاب و قرائت رسول الله نبودند بلکه خطاب قرآنی به طور غیر مستقیم (توسط قاریان و حافظان و کاتبان) در جای جای بلاد اسلامی منتشر می‌شد و هیچ شخصی ادعا نمی‌کرد که حتماً باید پیامبر برای من قرآن را قرائت کنند تا مورد پذیرش و فهم من واقع شود. ثالثاً ایشان برای اینکه اثبات کنند که قرائن حالیه خاصی موقع قرائت قرآن بوده است دستاویز نقل‌های تاریخی و روایی می‌شوند که مفسران سنتی از همان ابتدا، اسباب نزول و شناخت شرایط اجتماعی و تاریخی زمان نزول را جزو ملزومات تفسیر صحیح قرآن می‌دانستند. رابعاً عین همین ایراد به دریافت کلام الله توسط پیامبر از فرشته وحی وارد است! ایشان باید با مبانی پذیرفته شده در نزد خود جواب دهند که از کجا معلوم و چگونه پیامبر قرائت جبریل امین را به عینه (با تمام قرائن حالیه و مقالیه) دریافت نموده‌اند؟ و به همان صورت به عموم مردم ابلاغ نمودند؟

ب- اگر منظور ایشان این است که در موقع کتابت و یا جمع و تدوین وحی توسط صحابه (زمان حیات پیامبر و یا زمان خلفا) تحریفی صورت گرفته است، گفتنی است که اولاً این نگرش با دلایل عقلی و نقلی عدم تحریف قرآن کریم سازگاری ندارد و ثانیاً ایشان هیچ دلیل عقلی و یا نقلی متواتر (و یا حتی صریح و معتبر) بر تحریف قرآن کریم در بیان‌تشان ارایه نداده‌اند.

ج- اگر تبدیل کلام الله به نوشتار سبب دگرگونی معنایی می‌شود پس چرا پیامبر(ص) دستور کتابت قرآن کریم را داده بودند؟ اگر بگویند که چنین دستوری در تاریخ از پیامبر صادر نشده است باید در رد نقل‌های متواتر تاریخی که در اصل کتابت قرآن اجماع دارند، اقامه برهان کنند. چرا حتی یک نقل ضعیف تاریخی نداریم که پیامبر منع از کتابت قرآن کرده باشند؟ در نهایت این بخش گفتنی است که ارکون با پیش کشیدن مسئله تفاوت قرآن و مصحف و قداست قرآن و عدم قداست مصحف می‌خواهد زمینه را برای خوانش تاریخمند از تمام اندیشه اسلامی فراهم نمایند.

### نتیجه

همان گونه که گفته آمد در بررسی و ارزیابی روش‌شناسی ارکون باید گفت که به شدت تحت تأثیر مکتب آنال است که تقلیدی از یک مکتب تاریخی غربی است و به نتایجی همچون تاریخ‌مندی قرآن و تفاوت قرآن مکتوب با قرآن شفاهی انجامیده است که این رویکرد با ادله‌ای قابل رد است از جمله اینکه بهره‌وری مطلوب در مکتب تاریخ‌نگاری نوین، وقتی محقق خواهد شد که قرائنی همچون دلایلی نقلی و عقلی مد نظر قرار گیرد و ادعاهای ارکون در مورد جمع و تدوین قرآن و تفاوت قرآن مکتوب با آنچه که بر پیامبر(ص) نازل شده است مقبول به نظر نمی‌رسد. جزء بینی افراطی، ارکون را از تحلیل کلی تاریخ قرآن و اندیشه اسلامی دور کرده است و تعمیم رویکرد تاریخی‌نگری بر کل متن قرآن امری صواب نیست گرچه به صورت موجهه جزئی می‌تواند دستاوردهایی در تفسیر قرآن داشته باشد و به همراه بهره برداری از علوم جدیدی مانند انسان‌شناسی و معناشناسی در فرآیند تفسیر(که از سوی ارکون توصیه شده است) برخی از آیات قرآن کریم می‌تواند منجر به گشوده شدن زوایای بیشتری از معانی آیات شود البته مشروط بر این که چارچوب‌های خاصی مراعات شود.

در این پژوهش به نقش تاریخ ساز قرآن کریم اشاره شد و اندیشه فوکو که زیر ساخت اندیشه ارکون است و نگاهی یک طرفه به رابطه تاریخ و قرآن دارد به چالش کشیده شد. نفی تفاوت جدی وحی شفاهی با متن مکتوب قرآن نیز از جمله یافته‌های این پژوهش بود که با دلایل بسیار مورد بحث قرار گرفت از جمله اینکه نبود قرائن حالیه، خللی در مفهوم بسیاری از آیات دعایی قرآن ایجاد نمی‌کند و نیز هیچ دلیل متقنی مبنی بر تحریف قرآن از جانب ارکون ارائه نشده است و نفس دستور پیامبر(ص) بر کتابت قرآن، نافی دگرگونی معنایی آن حین تبدیل از گفتار به نوشتار است و در مجموع رویکرد تاریخی آنال و دیدگاه‌های ارکون درباره قرآن جزء نگرانه، ناقص و ناتوان از تحلیل پدیده وحی ارزیابی شد.

## منابع

۱. ابن عبد ربّه، احمد (۱۴۲۰ق)، *العقد الفريد*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲. ارکون، محمد (۱۳۷۶ش)، «متن نخسین، متن دوم»، ترجمه محمد مهدی خلجی، دانشگاه انقلاب اسلامی، شماره ۱۱۰.
۳. ارکون، محمد، (۱۳۷۹ش)، *نقد عقل اسلامی*، ترجمه محمد مهدی خلجی، تهران، ایده.
۴. ارکون، محمد (۱۳۹۵ش)، *دانش اسلامی، قرائتی بر مبنای علوم انسانی*، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران، نسل آفتاب.
۵. ارکون، محمد (۱۹۹۹م)، *من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامی*، بیروت، دارالساقی،
۶. ارکون، محمد (۱۳۹۲ش)، *تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی*، ترجمه رحیم حمیداوی، تهران، نگاه معاصر.
۷. آل محمد، سید تقی، شریفی، علی (۱۳۹۴ش)، «نقد و بررسی دیدگاه‌های محمد ارکون درباره زبان قرآن»، قرآن پژوهی معاصر، شماره ۱.
۸. حسین، طه (۱۹۶۹م). *من حدیث الشعر و النثر*، قاهره، دارالمعارف.
۹. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الأسناد*، تحقیق مؤسسه آل‌البیت، قم، مؤسسه آل‌البیت.
۱۰. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۹۰ش)، *سید محمود طالقانی، زندگی و روش قرآنی*، تهران: سروش.
- خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۸الف)، *بیداری و بین‌الملل اسلامی با مروری بر نقش داعیان قرآنی در دو سده اخیر*، قم، بوستان کتاب.
۱۱. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۸ب)، *حمل قرآن - پژوهشی در روش‌شناسی تعلیم و تحفیظ قرآن مجید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۹۳ش)، *درآمدی به ظرفیتهای فرهنگی و هنری زبان قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات.
۱۳. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۹۸الف)، *زبان قرآن؛ ماهیت، هویت، جایگاه و آموزش آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۴. خوش منش، ابوالفضل (۱۳۹۸ب)، *تناسب سوره‌ها (تنظیر و تدبیر در سوره‌های حزب مفصل)*، تهران، مرکز طبع و نشر قرآن کریم.
۱۵. خوش منش، ابوالفضل (۱۳۸۹ب)، *زن سیمای زندگی در دین و اسطوره*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۶. دروزه، محمد عزت (۱۳۹۱ش)، *تاریخ قرآن، درسنامه، پژوهشنامه، نظریه پردازی*، ترجمه محمدعلی لسانی فشارکی، قم، زینی.
۱۷. زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۸. سحمرانی، اسعد (۱۳۹۵ش)، *اندیشمند مصلح: مالک بن نبی*، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۹. السعدی، احمد فاضل (۲۰۱۲م)، *القراءة الارکونیة للقرآن*، دراسة نقدیة، بیروت، مرکز الحضارة للتنمية الفكر الاسلامی.
۲۰. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. عاملی، زین‌الدین بن علی (۱۴۰۹ق)، *منیة المرید فی ادب المفید و المستفید*، تحقیق رضا مختاری، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۳. عدنان داوودی، صفوان (۱۴۱۱ق)، *زید بن ثابت: کاتب الوحی و جامع القرآن*، دمشق، دارالعلم.
۲۴. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۳ش)، *جریان شناسی اعتزال نو*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. عرب صالحی، محمد، متقی فر، سعید (۱۳۹۳ش)، «نقد نگاه تطبیقی محمد ارکون به عقل اسلامی و غربی» مندرج در عقل شیعی و عقل نواعزالی، محمد عرب صالحی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. علی اکبرزاده، حامد و معلمی، حسن (۱۳۹۶ش)، «بررسی و نقد رویکرد تاریخی نگری به سنت اسلامی در آرای محمد عابد الجابری و محمد ارکون»، حکمت اسلامی، شماره ۳.
۲۷. علی، جواد (بی تا)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بیروت، دارالعلم للملایین.

۲۸. غزالی، محمد بن محمد (بی تا)، *المنتقد من الضلال*، تحقیق: عبدالحلیم محمود، مصر، دارالکتب الحدیثه.
۲۹. فولادوند، حامد (۱۳۶۵ش)، *مکتب آنال در تاریخ نگاری فرانسه*، تهران، نشر تاریخ ایران، ۳۰. قرشی، امان الله (۱۳۸۶)، *گیتی نامک*، تهران، اطلاعات.
۳۱. کریمی، بهزاد (۱۳۸۹ش)، «مکتب تاریخ نگاری آنال»، تاریخ و تمدن اسلامی شماره ۱۱.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه
۳۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، تحقیق سید ابراهیم میانجی و محمد باقر بهبودی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۳۴. مدرسی چهاردهی (۱۳۴۷ش)، *سید مرتضی، سید جمال‌الدین و اندیشه های او*، تهران، امیرکبیر.
۳۵. نصری، عبدالله (۱۳۹۴ش)، *انکار قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۶. وصفی، محمد رضا (۱۳۹۶ش)، *نومعتزلیان*، تهران، نشر نگاه معاصر.
۳۷. ولد اباه، عبدالله السید (۱۳۹۵ش)، *متفکران معاصر عرب*، ترجمه مجید مرادی، قم، دانشگاه مفید.
۳۸. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۱۷ش)، *غزالی نامه*، تهران، مروی.
39. Arkoun, Mohammed, *Lectures du Coran*. (L'islam d'aujourd'hui.) xxxiii, Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1982
40. Blachère, Régis, *Introduction au Coran*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1951.
41. Blachère, Régis, *Le Coran*, Presse Universitaire de France, Paris, 1973.
42. Blachère, Régis, *Le Coran*, Presse universitaire de France, Paris, 2002.
43. Blachère, Régis, *le Coran, traduit de l'arabe*, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1966.
44. Blachère, Régis, *Traduction du Coran*, Maisonneuve et Larose, 1966.
45. Blaise Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* b, ۱۹۵۴ Brepols, Belgique.

46. Hamza, Cheikh Bouakeur, *Le Coran*, Traduction française (introductions, canevas) d'après la tradition, les différentes écoles de lecture, d'exégèse, de jurisprudence et de théologie, les interprétations mystiques, les tendances schismatiques et les doctrines hérétiques de l'Islam, et à la lumière des théories scientifiques, philosophiques et politiques modernes. ENAG/Édition Alger, Algérie, 1989.
47. Chatelain, Emile (1891), *Dictionnaire français - latin*, Paris: Hachette.
48. Dauzat (2006), *Grand dictionnaire étymologique et historique du français*, Paris: Larousse.
49. Dauzat, Albert, *Grand dictionnaire étymologique et historique du français*, Larousse, Paris, 2006.
50. Dubois, Jean; Mitterand, Henri; Dauzat, Albert (2005), *Grand dictionnaire étymologique & historique du français*, Paris: Larousse.
51. Gaffiot, Félix (2000), *Le Grand Gaffiot-Dictionnaire latin-français*, Paris: Hachette
52. Masson, Denise (Traducteur) (1980), *Le Coran*, Paris, Gallimard.
53. Mzigh, Sadeq (Traducteur) (Sans date), *Le Coran*, Organization de la predication islamique, Jamahiriya arabe libienne populaire socialiste, Tunisie.