

نقد و بررسی دیدگاه نصر حامد ابوزید درباره چستی وحی قرآنی

جواد گلی*

چکیده

چستی وحی قرآنی یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که ابوزید، اندیشمند معاصر مصری، دیدگاه‌هایی بحث‌انگیز را درباره آن مطرح کرده است. هدف از این پژوهش، بررسی و نقد دیدگاه‌های مزبور با محور قرار دادن آثار ابوزید و با شیوه توصیفی و تحلیلی است. تاریخمندی قرآن و تعامل آن با واقعیت، هسته مشترک دیدگاه‌های ابوزید درباره چستی وحی قرآنی است. او در نظریه نخستین خود، وحی قرآنی را متنی بشری و محصول ارتباط زبانی خدا و پیامبر دانسته؛ در نظریه دومش، قرآن را از سنخ متن و محصول تجربه دینی پیامبر معرفی کرده و سرانجام در نظریه سوم خود، قرآن را مجموعه‌ای از گفتمان‌ها به شمار آورده است. ادله هسته مشترک دیدگاه ابوزید با ادله عقلی و حکمت خداوند منافات دارد. ادله اثبات‌کننده ناطق بودن قرآن نیز با دیدگاه نخستین ابوزید در تنافی است. همچنین تفاوت ماهوی وحی قرآنی با تجربه دینی و ناسازگاری محتوای قرآن با نگاه تجربی به وحی از مهم‌ترین اشکال‌های نظریه دوم و سوم ابوزیدند.

کلیدواژه‌ها: نصر حامد ابوزید، وحی قرآنی، محمد ارکون، تجربه دینی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم در قلمرو علوم اسلامی، بحث دربارهٔ چیستی وحی قرآنی است. از زمان نزول قرآن تاکنون دیدگاه‌های گوناگونی در این‌باره مطرح شده و اندیشمندان بر مبنای گرایش‌های مختلف کلامی، فلسفی یا عرفانی خود، به تبیین چیستی وحی قرآنی پرداخته‌اند. در دوران معاصر گروهی از اندیشمندان مسلمان با مبنا قرار دادن جدیدترین دستاوردهای علوم بشری، به‌ویژه علمی که خاستگاه غربی دارند، دربارهٔ چیستی وحی کاوش کرده‌اند و نظریاتی بحث‌انگیز مطرح ساخته‌اند. نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰) که از اندیشمندان معاصر مصری است، از جملهٔ مهم‌ترین این اندیشمندان است که با رویکرد نواعزالی به نظریه‌پردازی دربارهٔ چیستی وحی قرآنی پرداخته است. نظریات ابوزید دربارهٔ وحی قرآنی، واکنش‌های گوناگونی را در جهان اسلام برانگیخته است. برخی با استناد به این نظریات او را تکفیر کردند و خواستار صدور حکم ارتداد او شدند و گروهی از اندیشمندان مسلمان نیز به نقد آنها پرداختند؛ اما دگراندیشان مسلمان از این نظریات استقبال کردند؛ در اقتباس و ترویج آنها کوشیدند و بر مبنای آنها نظریاتی دربارهٔ قرآن و اسلام ارائه دادند.

با توجه به نفوذ گستردهٔ نظریات ابوزید دربارهٔ چیستی وحی قرآنی در جهان اسلام و بهره‌برداری دگراندیشان به‌ویژه سکولارها از این نظریات برای پیشبرد اهدافشان، ضرورت بررسی و نقد نظریات ابوزید دربارهٔ وحی قرآنی روشن می‌شود. اگرچه گروهی از اندیشمندان مسلمان در این زمینه آثاری نگاشته‌اند،^۱ با توجه به اینکه چیستی وحی قرآنی از دیدگاه ابوزید بخشی از این آثار را تشکیل می‌دهد و موضوع محوری و اصلی این آثار نیست، به تبیین و تحلیل همه‌جانبهٔ دیدگاه ابوزید دربارهٔ چیستی وحی قرآنی و ادلهٔ آن پرداخته نشده است؛ ولی در این تحقیق به تحولات دیدگاه ابوزید دربارهٔ چیستی وحی قرآنی توجه کرده‌ایم و نظریات جدید ابوزید دربارهٔ چیستی وحی قرآنی و ادلهٔ آنها را کانون بررسی و نقد قرار داده‌ایم.

مسئلهٔ اصلی این تحقیق، نظریهٔ ابوزید دربارهٔ چیستی وحی قرآنی و اشکالات وارد بر آن است. با توجه به اینکه دیدگاه ابوزید دربارهٔ ماهیت وحی قرآنی به مرور زمان متحول شده و او در آثارش، سه نظریهٔ گوناگون در این‌باره ارائه کرده است، مسائلی فرعی دربارهٔ این دیدگاه‌های سه‌گانه و ادله و نتایج این دیدگاه‌ها مطرح می‌شود. براین اساس نخست

هسته مشترک دیدگاه‌های ابوزید را درباره چستی وحی قرآنی و ادله آنها ارائه و نقد می‌کنیم؛ سپس دیدگاه‌های سه‌گانه ابوزید را بر مبنای ترتیب زمانی ارائه آنها مطرح می‌سازیم و پس از بیان خاستگاه و ادله آنها، به تحلیل و ارزیابی شان می‌پردازیم.

تعریف وحی قرآنی

برای تعریف وحی قرآنی، بایسته است نخست معنای لغوی و معنای اصطلاحی وحی بیان شود.

معنای لغوی وحی

درباره ریشه واژه «وحی» دو دیدگاه مطرح است: ۱. ریشه وحی، به معنای القای علم به صورت آشکار یا مخفیانه به دیگری است؛^۲ ۲. ریشه وحی، به معنای اشاره سریع است.^۳ به‌رغم این اختلاف، واژه‌شناسان در اطلاق واژه «وحی» بر اشاره کردن، نوشتن، الهام و کلام پنهانی هم‌رأی‌اند.^۴ از این رو، می‌توان وجه جامع این معانی را القای چیزی دانست.

معنای اصطلاحی وحی

در اصطلاح متکلمان مسلمان، «وحی» تفهیم اختصاصی مطالبی از جانب خدا به انسانی است که برای هدایت بشر برگزیده شده است. این تفهیم از راه غیرعادی است و بدین منظور است که پیامبر مطالبی را که دریافت به مردم ابلاغ کند.^۵ با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی واژه «وحی»، مشخص می‌شود که مقصود از وحی قرآنی، اعلام و القای مطالبی از جانب خداوند بر پیامبر اکرم ﷺ است که مجموع آنها مطالب قرآن مجید را شکل داده است.

علاوه بر این می‌توان مقصود از وحی قرآنی را متن قرآن دانست که محصول القا و تفهیم معارف الهی به پیامبر اکرم ﷺ است؛ زیرا یکی از معانی وحی، کلام پنهانی است و با توجه به اینکه پیامبر اکرم ﷺ آیات قرآن را به گونه‌ای پنهان از خداوند دریافت می‌کند، می‌توان واژه «وحی» را بر مجموع آیات قرآن - که متن قرآن را تشکیل می‌دهد - اطلاق کرد.^۶ با مراجعه به آثار ابوزید در می‌یابیم که او وحی را هم به معنای متن قرآن و هم به معنای ارتباطی طرفینی می‌داند که مشتمل بر اعلام پنهانی پیام است. او در این زمینه می‌گوید:

مفهوم «وحی» برای متن [نص قرآنی]، مفهومی اساسی است؛ چراکه متن در بسیاری از موارد برای اشاره به خود، همین نام را به کار می‌گیرد. ... اما از جهتی دیگر، این نام در

چارچوب زبان [و فرهنگ] عربی پیش از قرآن بر هر عمل ارتباطی‌ای که به گونه‌ای متضمن «اعلام» باشد، دلالت می‌کند. ... اگر «اعلام»، دلالت اساسی وحی باشد، این «اعلام» باید پنهانی و خفی باشد. به بیان دیگر وحی، ارتباطی طرفینی است که متضمن نوعی از اعلام پیام مخفیانه و سری است.^۷

با توجه به اینکه نظریات ابوزید درباره وحی قرآنی ناظر به هر دو معناست، در این تحقیق مقصود از وحی قرآنی هم ارتباطی دوطرفه است که آیات قرآن در ضمن آن بر پیامبر اکرم ﷺ القا می‌شوند و هم «قرآن مجید».

نظریات سه‌گانه ابوزید درباره چیستی وحی قرآنی

دیدگاه‌های ابوزید درباره چیستی وحی قرآنی به مرور زمان متحول شده‌اند؛ به گونه‌ای که می‌توان سه دیدگاه متفاوت را به او نسبت داد. نخست عناصر مشترک دیدگاه‌های ابوزید را درباره چیستی وحی قرآنی مطرح، سپس نظریات ویژه مربوط به سه دیدگاه او را درباره چیستی وحی قرآنی بررسی می‌کنیم.

هسته مشترک نظریات سه‌گانه ابوزید درباره چیستی وحی قرآنی

هسته‌های مشترک نظریات سه‌گانه ابوزید درباره چیستی وحی قرآنی عبارت‌اند از: ۱. تاریخمندی وحی قرآنی، ۲. تعامل وحی قرآنی با واقعیت،^۸ و ۳. انکار نزول دفعی وحی قرآنی.^۹

۱. تاریخمند بودن وحی قرآنی

ابوزید قرآن را متنی تاریخمند می‌داند. او در این زمینه می‌گوید: «قرآن، فعلی تاریخمند و پدیده‌ای است که در تاریخ به وجود آمده، و مقید به میزان عقل و آگاهی مخاطبانش و ماهیت وضعیت اجتماعی و فرهنگی‌ای است که در آن تحقق یافته است.»^{۱۰} بر این اساس، ابوزید، عقیده به وجود فراتاریخی و پیشینی قرآن در لوح محفوظ را نادرست می‌داند.^{۱۱} مهم‌ترین ادله‌ای که در آثار ابوزید برای اثبات تاریخمندی قرآن به معنای ایجاد قرآن در وضعیت تاریخی عصر نزول آمده، عبارت‌اند از:

الف) وقوع تغییر و تحول در قرآن

اگر متنی فراتاریخی، ازلی و ابدی باشد تغییری در آن رخ نمی‌دهد؛ اما مکی یا مدنی بودن آیات قرآن، نسخ برخی از آیات و اسباب نزول آیات، دلالت بر وقوع تغییر و تحول در

قرآن بر اثر تعامل آن با فرهنگ عصر نزول دارند. از این رو نمی‌توان قرآن را ازلی و ابدی دانست، بلکه باید آن را متنی تاریخی قلمداد کرد. ابوزید در این زمینه می‌گوید:

نمی‌توان از مباحث علوم قرآنی همچون مکی و مدنی، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ و امثال آن قرائتی انتقادی انجام داد، مگر آنکه صورت مسئله را یکبار دیگر از نواظر کنیم. چگونه این متن می‌توانسته است بدون، ازلی و ابدی باشد و با این حال در آن تغییر روی دهد؟... نتیجهٔ نخست که از تحلیل این دانش‌های قرآنی حاصل می‌شود این است که قرآن متن است؛ متنی تاریخی و زبانی که در «واقع» شکل گرفته و پس از تشکیل، خود به «واقع» شکل داده است.^{۱۲}

ب) از مقولهٔ فعل بودن قرآن

اگر کلام الهی، از مقولهٔ «فعل» باشد، همانند دیگر افعال الهی در قلمرو جهان هستی، مخلوق و حادث است؛ از این رو باید قرآن کریم را که از مصادیق کلام الهی است، همانند دیگر مخلوقات، تاریخمند دانست.^{۱۳}

نقد: افعال خداوند سبحان بر سه نوع مادی، مجرد مثالی و مجردات تام‌اند.^{۱۴} حقیقت قرآن از سنخ علم، و همانند دیگر معلومات، از سنخ مجردات است؛ اما تاریخمندی که همان زمانمندی است، اختصاص به موجودات مادی دارد و موجودات مجرد زمان ندارند.^{۱۵} از این رو حقیقت قرآن را نمی‌توان تاریخمند دانست. البته باید توجه کرد که مقارنت میان ادراک قرآن توسط پیامبر اکرم ﷺ و زمان، دلیل زمانمند بودن قرآن نیست؛ زیرا تقارنی که میان ادراکات انسان‌ها و زمان به نظر می‌رسد، در واقع میان زمان و عمل مادی و اعدادی نفس در ابزار مادی ادراک است، نه تقارن علم با زمان تا مستلزم زمانمند بودن علم باشد.^{۱۶}

ج) نیازمندی تحقق کلام به وجود مخاطب

لازمهٔ کلام الهی بودن قرآن، وجود مخلوقاتی است که شنوندهٔ کلام خداوند سبحان باشند؛ زیرا تکلم، در صورتی تحقق می‌یابد که گوینده و شنونده‌ای موجود باشند. با توجه به این امر، باید تکلم خداوند سبحان به قرآن را در زمان وجود مخلوقات دانست. از این رو قرآن پدیده‌ای تاریخمند است.^{۱۷}

نقد: مدعای ابوزید دربارهٔ زمانمند بودن کلام الهی به دلیل زمانمند بودن شنوندگان کلام خدا مردود است؛ زیرا اولاً مخلوقات خداوند موجودات مجرد را نیز در برمی‌گیرند و این موجودات زمان ندارند؛ ثانیاً حقیقت کلام، تفهیم معنای مقصود و القای آن به شنونده

است؛^{۱۸} ثالثاً خداوند با واسطه مجرداتی (فرشتگانی) که در عالم عقل و مثال‌اند، قرآن را بر پیامبر اکرم ﷺ القا می‌کند. با در نظر گرفتن این امور باید گفت خداوند سبحان، حقیقت قرآن را بر فرشتگان القا می‌کند تا آنها به منزله واسطه، قرآن را به پیامبر اکرم ابلاغ کنند و بدین‌گونه فرشتگان مجرد که زمان ندارند، مخاطبان نخستین قرآن‌اند که کلام الهی با القا و تفهیم حقیقت قرآن به آنها در خارج از زمان محقق می‌شود.

نقد کلی

ابوزید در صدد است که با این ادله، وجود پیشین قرآن را در لوح محفوظ انکار کند، اما در این کار موفق نخواهد بود؛ زیرا بنابر آیه «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج: ۲۱-۲۲) خداوند به صراحت از وجود قرآن در لوح محفوظ خبر می‌دهد. با تدبر در آیات قرآن، روشن می‌شود که وجود قرآن در لوح محفوظ، نه به صورت وجود لفظی، بلکه به صورت حقیقتی برتر از الفاظ و معانی است.^{۱۹} بر این اساس، اعتقاد به وجود پیشین قرآن در لوح محفوظ، منافاتی با ایجاد قرآن ملفوظ در زمان پیامبر اکرم ﷺ ندارد. به عبارت دیگر ما نیز شکل‌گیری قرآن را در قالب الفاظ و معانی، در ظرف زمانی عصر نزول می‌پذیریم، اما بر اساس آیات قرآنی معتقدیم که قرآن با وجودی عاری از الفاظ و معانی در لوح محفوظ نیز وجود دارد و ادله ابوزید تنها می‌توانند وجود پیشین قرآن را در قالب الفاظ و در لوح محفوظ، کانون تردید قرار دهند؛ اما نمی‌توانند وجود قرآن را به گونه مجمل در لوح محفوظ رد کنند.

۲. تعامل وحی قرآنی با واقعیت

یکی دیگر از عناصر هسته مشترک دیدگاه ابوزید درباره وحی قرآنی این است که به باور او، میان قرآن و واقعیت تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد.^{۲۰} مهم‌ترین ادله ابوزید برای اثبات مدعایش عبارت‌اند از: تأثیرپذیری قرآن از: ۱. فرهنگ عصر نزول و ۲. شرایط مختلف عصر نزول.

۲.۱. تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول

ابوزید بر آن است که قرآن در هنگام شکل‌گیری، از عناصر فرهنگی عصر نزول بهره برده است.^{۲۱} او معتقد است که این عناصر فرهنگی که در قرآن بازتاب یافته‌اند، در فرهنگ برتر آن زمان که هدفش تغییر وضع موجود بوده، جریان داشته‌اند و قرآن از عناصر فرهنگ

بدویان یا اعراب استفاده نکرده است.^{۲۲} البته به اعتقاد او، قرآن به گونه متقابل بر فرهنگ تأثیر گذاشته و آن را متحول ساخته است.^{۲۳}

نقد

تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول مردود است؛ زیرا رویارویی اسلام با فرهنگ، آداب و رسوم عرب‌های زمان نزول، نه یک رویارویی انفعالی، بلکه مواجهه‌ای فعال بوده است؛ به این معنا که قرآن در برابر فرهنگ زمانه دو گونه رفتار نشان داد: آن دسته از عناصر فرهنگ عصر نزول را که با عقل و عدل سازگاری داشته‌اند (مانند روش‌های گوناگون خرید، فروش و اجاره) یا آنهایی را که از آموزه‌های پیامبران پیشین برجای مانده بودند و نیازی به نسخشان نبود (مانند حج، نماز و روزه) تأیید کرد، اگرچه قیود و حدودی را برای آنها معین داشت؛ اما با آن دسته از باورها، آداب و رسوم فرهنگ عرب که بر خلاف عقل و عدالت و مانع تکامل فردی و اجتماعی انسان بودند (مانند زنده به گور کردن دختران، محروم کردن زنان از ارث و رباخواری) مبارزه کرد و آنها را باطل شمرد. با توجه به این نحوه برخورد قرآن با فرهنگ عصر نزول می‌توان گفت قرآن نبود که از فرهنگ زمانه تأثیر گرفت، بلکه فرهنگ زمانه بود که از آموزه‌های حکیمانه قرآنی تأثیر مثبت پذیرفت.

البته اگر مقصود ابوزید از شکل‌گیری قرآن بر اساس فرهنگ زمانه این باشد که قرآن از واژگان و قواعد زبان عربی عصر نزول بهره برده، تا بر فرهنگ آن زمان تأثیر گذارد، سخنش پذیرفته است؛ اما اگر منظورش این باشد که قرآن از تصورات باطل، عقاید و اسطوره‌های خرافی فرهنگ زمانه برای تأثیرگذاری بر جامعه استفاده کرده، نظریه‌اش مردود است؛ زیرا لازمه بازتاب عناصر باطل فرهنگ زمانه در قرآن این است که هدایت قرآن با گمراهی ممزوج شود و یگانه راه بشر برای دستیابی به قوانین الهی که برای سعادت همه‌جانبه ضرورت دارد، خطاپذیر گردد. چون این امر، نقض غرض خداوند حکیم از نزول وحی برای هدایت بشر است، با حکمتش منافات دارد و از او صادر نمی‌شود.

۲.۲. تأثیرپذیری قرآن از شرایط گوناگون عصر نزول

ابوزید معتقد به تأثیرپذیری قرآن از شرایط سیاسی و اجتماعی‌ای است که مخاطبان نخستین قرآن با آن روبه‌رو بوده‌اند.^{۲۴} از سوی دیگر قرآن تحولی جزئی در واقعیات اجتماعی زمانش برجای گذاشته، اما این تغییر و تحول با آن واقعیات تعارض چندانی نداشته است.^{۲۵}

نقد

این مدعا که قرآن بر واقعیات جاری در عصر نزول تأثیرگذار بوده، سخنی صحیح است؛ اما مقصود/بوزید از تأثیرپذیری قرآن از واقعیات عصر نزول چیست؟ آیا مقصود او این است که قرآن در برابر رویدادهای گوناگون زمان نزول، منفعل بوده و این امور موجب تغییر و تحول در آموزه‌ها و معارف قرآن شده‌اند یا اینکه قرآن در رویارویی با واقعیات، نقشی فعال داشته و همواره در شرایط گوناگون به هدایتگری و ارائه خط‌مشی به مسلمانان می‌پرداخته است؟ اظهارات/بوزید حکایت از آن دارد که/بوزید آموزه‌های قرآن را در برابر حوادث زمان نزول، منفعل می‌داند و معتقد به تأثیرپذیری قرآن از آنهاست؛ اما این پندار/بوزید باطل است؛ زیرا نخست، همان‌گونه که گذشت، باور به اینکه عناصر باطل فرهنگ جاهلی در قرآن بازتاب یافته‌اند، با حکمت خداوند سبحان منافات دارد؛ دوم، ارائه تعالیم قرآنی با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی عصر نزول برای تأثیرگذاری بر آنهاست که تحقق اهداف رسالت آن را ایجاب می‌کند؛ از این رو به معنای تأثیرپذیری قرآن از آن شرایط نیست؛^{۲۶} سوم، قرآن تغییراتی شگرف در واقعیات اجتماعی زمانش ایجاد کرد؛ برای نمونه با شکاف طبقاتی جامعه عصر نزول مبارزه کرد؛ با امر به پرداخت زکات و خمس، جامعه را به سمت عدالت و مساوات کشاند و با ستم آشکاری که بر زنان و بردگان می‌رفت درافتاد و در جهت احقاق حقوق آنان نتایج درخشانی را بر جای گذاشت.

۳. انکار نزول دفعی قرآن

یکی دیگر از عناصر هسته مشترک دیدگاه‌های ابوزید درباره چیستی وحی قرآنی، انکار نزول دفعی قرآن است. ابوزید نزول دفعی قرآن را از مکانی بیرون کره زمین، مردود دانسته و ادله‌ای برای نفی نزول دفعی قرآن بیان کرده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. تصور نزول دفعی قرآن با آیه نخست سوره قدر در تعارض است؛ زیرا صیغه ماضی «انزلنا» در آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» بیانگر ابتدای نزول قرآن در زمان گذشته است. از این رو بر پایه این آیه تنها بخشی از آیات قرآن در شب قدر رفته‌رفته بر پیامبر نازل شده است، نه اینکه کل قرآن به گونه دفعی بر ایشان نازل شده باشد؛

۲. نزول دفعی قرآن با مسئله نسخ حکم و منطوق برخی آیات قرآن ناسازگار است.^{۲۷}

نقد

انکار نزول دفعی قرآن نادرست است؛ زیرا اولاً باور به نزول دفعی قرآن ریشه در آیات قرآن دارد. برای نمونه، آنچه از ظاهر آیات «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر: ۱) و «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره: ۱۸۵) استفاده می‌شود نزول کل قرآن کریم در شب قدر ماه رمضان است، نه نزول بخشی از آن؛ زیرا در همه این آیات تعبیر به «انزال» شده که به معنای نازل شدن یک‌باره است.^{۲۸} توجه به این نکته بایسته است که ذکر شب قدر به منزله زمان انزال قرآن، منافاتی با نزول دفعی قرآن ندارد؛ زیرا می‌توان گفت انزال قرآن در یک آن از شب قدر محقق شده است؛

ثانیاً ادله‌ای که ابوزید برای انکار نزول دفعی قرآن ارائه کرده، تنها می‌توانند نزول دفعی آیات قرآن به نحو تفصیلی را رد کنند؛ درحالی که مقصود از نزول دفعی قرآن در شب قدر، نزول حقیقت اجمالی آن است نه نزول تفصیلی‌اش. علامه طباطبائی در این باره می‌گوید:

مطلبی که سزاوار نیست در آن تردید شود این است که قرآن کریم که مرکب از سوره‌ها و آیاتی است، با اختلافی که بر حسب موارد شخصی و جزئی نزولش در سیاق آن هست، با این احتمال که یک دفعه نازل شده باشد سازگار نیست... پس اگر بخواهیم بگوییم دو بار نازل شده، لازم می‌شود که قایل به فرق بین این دو دفعه به اجمال و تفصیل بشویم؛ همان اجمال و تفصیلی که آیه شریفه «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»؛ (بقره: ۱۸۵) کتابی که آیاتش نخست در هم فشرده بود، و سپس از ناحیه خدای حکیم خبیر قسمت قسمت شده است» بدان اشاره می‌کند.^{۲۹}

الف) مفاد دیدگاه اول ابوزید درباره چپستی وحی قرآنی

مهم‌ترین عناصر دیدگاه اول ابوزید درباره چپستی وحی قرآنی از این قرارند:

۱. ارتباط زبانی بودن وحی قرآنی

طبق دیدگاه اول ابوزید، «وحی قرآنی»، ارتباطی زبانی است که متشکل از فرستنده پیام (خداوند سبحان)، گیرنده پیام (حضرت محمد ﷺ)، کد (زبان عربی) و مجرای تماس (روح القدس) است.^{۳۰} او بر آن است که در این ارتباط زبانی دو سطح وجود دارد: سطح ارتباط عمودی (خداوند - جبرئیل) و سطح ارتباط افقی (جبرئیل - حضرت محمد). به باور او، در هر دو سطح ارتباط، رمز به کاررفته زبان عربی است. براین اساس ابوزید این نظریه را که در عمل ارتباطی وحی قرآنی، ارتباط در سطح عمودی از سنخ «الهام» است و

در سطح افقی از سنخ «زبانی»، مردود می‌داند. علاوه‌براین او این نظریه را که وحی جبرئیل به پیامبر اکرم ﷺ از سنخ الهام، و رمز به‌کاررفته در آن غیرآوایی باشد، پذیرفتنی نمی‌داند.^{۳۱}

۲. از سنخ متن بودن قرآن

ابوزید در نظریه اول و دومش، قرآن را از مقوله متن (نص) می‌داند، نه از سنخ گفتمان. او در این زمینه می‌گوید:

پژوهش انتقادی - تاریخی در علوم قرآنی نشان داده است که متن قرآنی در آغاز تکوینش نه یک متن واحد، بلکه مجموعه‌ای از متون بود. ... در شناخت متن قرآنی و پژوهش در علوم قرآنی با دو گونه ساختار مواجه‌ایم: یکی ترتیب نزول و دیگری ترتیب تلاوت. در ساختار نخست - که رابطه متن با سبب نزول را نشان می‌دهد - می‌توان از متون (به صورت جمع) و نه از متنی واحد سخن گفت. در ساختار دوم - که در دوره تدوین و تثبیت شکل گرفته است - سخن از یک متن واحد است.^{۳۲}

مقصود ابوزید از متن، نشانه‌ای است کلی از یک مجموعه نشانه که حاکی از مدلول‌های زمانی - مکانی خارج از متن قرآن‌اند.^{۳۳}

۳. اعجاز قرآن

ابوزید قرآن را معجزه می‌داند. مهم‌ترین ادله ابوزید برای اعجاز قرآن، پیچیدگی و غرابت قرآن و تحدی آن است. او در این زمینه می‌گوید:

با وجودی که قرآن به زبان عربی نازل شده است، ولی غرابت و پیچیدگی خاص خود را دارد. به عنوان یک متن منحصر به فرد برای انتقال مفاهیم، برخی رمزهای زبانی خاص در قرآن استفاده شده است. این دلالت‌ها توسط اعراب تأیید شده و حتی از سوی کسانی که اعتقادی به پیام قرآن ندارند تحسین شده است. از این پیچیدگی‌ها و تأکید خود قرآن بر اینکه اگر اعراب می‌توانند آیه‌ای مثل آیه قرآن بیاورند، اعجاز مطلق قرآن ثابت می‌شود.^{۳۴}

۴. بشری شدن قرآن

ابوزید معتقد است که متون دینی به‌ویژه قرآن، به متونی بشری تبدیل می‌شوند. او در این باره می‌گوید: «نصوص از آن هنگام که از عالم مقدس نازل شدند و در ساحت تاریخ و زبان تجسم یافتند و بشر را مورد خطاب قرار دادند، بشری شدند.»^{۳۵} مهم‌ترین دلیل ابوزید برای اثبات این مدعا بدین شرح است:

مقدمه اول: قرآن، متنی صامت است.^{۳۶} ابوزید برای تأیید این دیدگاه خود، به این سخن امام علی ﷺ استناد می‌کند: «قرآن بین دو جلد، هیچ سخنی نمی‌گوید و این مردم هستند که

از زبان قرآن سخن می‌گویند»،^{۳۷} و بر آن است که علی علیه السلام نیز به صامت بودن متن قرآن اعتقاد داشته است؛^{۳۸}

مقدمه دوم: انسان‌ها با قابلیت‌های علمی و ادراکی خود، قرآن صامت را به سخن درمی‌آورند؛^{۳۹}

مقدمه سوم: نخستین گیرنده وحی با دیگر مخاطبان آن تفاوتی ندارد. شاهد بر این مدعا آیات قرآن است که بارها به انسان بودن حضرت محمد و خطاپذیری او اشاره کرده‌اند؛^{۴۰}

مقدمه چهارم: با فهم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از متن قرآن، نخستین رویارویی عقل بشری با قرآن روی می‌دهد؛

مقدمه پنجم: نمی‌توان فهم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را با معنای ذاتی متن قرآن - بر فرض وجود چنین معنایی - مطابق دانست؛ زیرا لازمه این باور، اعتقاد به الوهیت پیامبر و شرک و نفی بشر بودن اوست.

نتیجه: قرآن بر اثر قرائت و فهم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از متنی الهی به متنی بشری تبدیل می‌شود.^{۴۱}

نقد

۱. زبان متشکل از مجموعه‌ای نشانه زبانی است که دلالت آنها بر مدلولاتشان تابع وضع و قرارداد است. هدف متکلم حکیم از به‌کارگیری نشانه‌های زبانی، انتقال پیامی به مخاطبش است. از این رو متکلم باید از واژگانی که به‌کار می‌گیرد، معنایی را قصد کند که جنبه عمومی و بین‌الذهانی داشته باشد، نه معنایی که مخاطبش نتواند به آن راه یابد؛ زیرا در این صورت متکلم کاری عبث انجام داده و نقض غرض کرده است.^{۴۲} بنابراین با فرض حکیم بودن متکلم باید پذیرفت که او برای تفهیم مقاصدش به مخاطب، قراردادهای و قواعد زبانی فرهنگ مخاطبش را رعایت کرده است و مخاطب با آگاهی از آن قواعد و قراردادهای زبانی می‌تواند معانی واژگان متکلم را کشف کند. قرآن که کلام خداوند حکیم است، نیز برای تفهیم مطالبش به نخستین مخاطبانش، قواعد زبانی فرهنگ آنان را رعایت کرده است. از این رو هر مخاطبی با آگاهی از قراردادهای زبانی فرهنگ عرب در عصر نزول می‌تواند معانی آنها را کشف کند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز یکی از این مخاطبان است. از این رو حتی با چشم‌پوشی از عصمت پیامبر در دریافت وحی می‌توان گفت که ایشان با آگاهی از قواعد زبانی فرهنگش، می‌تواند از معانی قرآن، که مقصود خداوند بوده‌اند، آگاهی یابد؛

۲. با توجه به اینکه حس و عقل انسان از شناخت راه سعادت حقیقی و همه‌جانبه ناتوان است خداوند حکیم، معارفی را که برای شناخت این راه لازم است، از راه وحی در اختیار انسان می‌گذارد. هدف خداوند سبحان از نزول وحی برای هدایت انسان، در صورتی تحقق می‌یابد که وحی بدون اشتباه و خطا توسط پیامبر دریافت، و به مردم ابلاغ شود؛ در غیر این صورت، غرض از نزول وحی نقض می‌شود. بنابراین حکمت خداوند سبحان اقتضا دارد که پیامبر اکرم ﷺ در فهم و دریافت وحی، مصون از خطا و اشتباه باشد^{۴۳} و همان معنایی را از واژگان و حیانی بفهمد که خداوند حکیم قصد کرده است؛

۳. عصمت پیامبر اکرم ﷺ در دریافت وحی منافاتی با بشر بودن او ندارد؛ زیرا لازمه بشر بودن این نیست که انسان حتماً دچار خطا و اشتباه، از جمله خطا در فهم شود. برخی از نویسندگان معاصر در این باره می‌گویند:

قوام انسانیت به صدور خطا و نسیان نیست؛ بلکه حتی اگر دوری از خطا و نسیان خارج از حد اختیار انسان باشد، مانعی ندارد که خدای قادر متعال جبراً انبیا و برخی دیگر از اولیای خود را از این موهبت برخوردار نماید و همان‌گونه که اعطای مقام نبوت به برخی از انسان‌ها و برخوردار نمودن آنان از مقاماتی که دیگران از دستیابی به آنها ناتوان‌اند، به معنای خلع لباس بشری از آنان نیست، اعطای عصمت از خطا و نسیان نیز چنان معنایی ندارد.^{۴۴}

۴. سخنان امام علی ﷺ دلالت بر این مطلب ندارد که قرآن صرفاً صامت است، بلکه ایشان قرآن را ناطق نیز معرفی کرده‌اند؛ برای نمونه، فرموده‌اند: «در پرتو هدایت قرآن می‌توانید بصیرت یابید، و از روی بصیرت بگویید و بشنوید، و برخی از قرآن به واسطه برخی دیگر سخن می‌گویند، و برخی از آن بر برخی دیگر گواهی می‌دهد.»^{۴۵} همچنین فرموده‌اند: «همانا خداوند پیامبری هدایتگر را همراه با کتابی ناطق مبعوث کرد.»^{۴۶}

با توجه به مجموع سخنان امام علی ﷺ درباره ناطق و صامت بودن قرآن، باید گفت که قرآن از جهت دلالت واژگان بر معانی ناطق است اما از جهتی دیگر صامت است؛ یعنی از آن جهت که فهم بطونش تنها برای «مطهرون» ممکن است.^{۴۷} این بطون قرآنی نسبت به دیگر مردم صامت‌اند، اما نسبت به «مطهرون» ناطق‌اند. از این رو تنها این افراد - که بنابر آیه تطهیر، اهل بیت پیامبر اکرم‌اند -^{۴۸} می‌توانند از آن بطون خبر دهند. بر این اساس امیرالمؤمنین - که از اهل بیت پیامبر اکرم‌اند - درباره قرآن می‌فرمایند: «قرآن را به سخن آورید و هرگز سخن نمی‌گویند، ولی من از جانب او شما را آگاه می‌سازم.»^{۴۹}

ب) مفاد دیدگاه دوم ابوزید درباره چستی وحی قرآنی

بنابر نظریه دوم ابوزید - که آن را در مصاحبه‌اش با مجله کیان در سال ۷۹ مطرح کرده است - وحی قرآنی محصول تجربه نبوی پیامبر اکرم ﷺ است. ارکان این نظریه بدین قرارند:

۱. خداوند سبحان با هریک از انسان‌ها سخن می‌گوید؛ با این تفاوت که در فرایند سخن گفتن خداوند با پیامبران فرشته وحی واسطه می‌شود، اما در سخن گفتن خداوند با عموم انسان‌ها وساطت فرشته مطرح نیست؛

۲. جبرئیل که حامل کلام خداوند برای پیامبر اکرم ﷺ بوده، به زبان عربی سخن نمی‌گفته است، بلکه الهام می‌کرده و الهام از سنخ اندیشه و افکار است، نه زبان و واژه؛

۳. قرآن تعبیر عربی پیامبر اکرم ﷺ از کلام خداوند سبحان است؛

۴. قرآن متن است؛ متنی تاریخی و زبانی و فرهنگی.^{۵۰}

بر اساس این دیدگاه، ابوزید بر خلاف دیدگاه اولش که الفاظ قرآن را الهی و مقدس می‌دانست، زبان قرآن را از پیام قرآن تفکیک می‌کند و دیدگاهی را که زبان قرآن را مقدس و نازل شده، تلقی می‌کند دیدگاهی اسطوره‌ای می‌داند.^{۵۱}

خاستگاه دیدگاه دوم ابوزید

ابوزید می‌کوشد خاستگاه دیدگاه دوم خود را درباره چستی وحی قرآنی در میان اندیشمندان اسلامی بجوید و از این رو این دیدگاه را به جلال‌الدین سیوطی نسبت می‌دهد: «جلال‌الدین سیوطی معتقد است که معانی قرآن کریم بر پیامبر وحی شده و الفاظ عربی را شخص او برای بیان آن معانی برگزیده است.»^{۵۲} با این حال پس از بررسی سخنان ابوزید درمی‌یابیم که خاستگاه دیدگاه دوم او نظریه تجربه دینی است که در جهان غرب مطرح شده و واکنشی در برابر مطالب کتاب مقدس مسیحیان و یهودیان بوده است و نمی‌توان خاستگاه این دیدگاه ابوزید را آرای اندیشمندان مسلمان نسبت به قرآن دانست. شواهد مؤید این ادعا از این قرارند:

۱. ابوزید بر آن است که اگر وحی قرآنی را تجربه دینی پیامبر اکرم ﷺ بدانیم، تا حد بسیاری وحی قرآنی با مفهوم وحی در مسیحیت نزدیک می‌شود.^{۵۳} این سخن ابوزید شهادی بر این است که او دیدگاه تجربه دینی را که در عالم مسیحیت درباره کتاب مقدس رواج یافته، درباره وحی قرآنی به کار برده است؛

۲. همان‌گونه که نقادی کتاب مقدس یکی از خاستگاه‌های طرح دیدگاه تجربه‌دینی در غرب بود، یکی از خاستگاه‌های طرح نظریه تجربه‌دینی ابوزید درباره وحی قرآنی نیز نقادی قرآن از سوی مستشرقان است. ابوزید در این زمینه می‌گوید:

مشکل مستشرقان این است که می‌بینند مسلمانان معتقدند قرآن عین کلام الله ابدی و معجزه است. مستشرقان بر همین جمله استناد می‌کنند و می‌گویند: چگونه به اعجاز متنی اعتقاد دارید که در آن اختلاف کلمات فراوان است؟ کدام کلمه و کدام قرائت را معجزه می‌دانید؟... به نظر من فضای بسیاری از حوزه‌های اختلافی میان مسلمانان و مستشرقان، با تمیز میان وحی و بیان لفظی آن روشن‌تر خواهد شد.^{۵۴}

۳. ابوزید رفتن پیامبر اکرم به غار حراء و وحی به او را در آن مکان، بدین‌گونه تحلیل می‌کند که به کوه رفتن و به مکاشفه نشستن، کنشی برخاسته از سنتی دینی است. او پیامبر اکرم ﷺ را با راهبان مقایسه می‌کند که همواره نقاط پرت و دورافتاده را برمی‌گزینند. او با این مقایسه نتیجه می‌گیرد که حضرت محمد ﷺ شیوه‌ای را پیشه کرد که نزد دیگران نیز معمول بود.^{۵۵} با این تحلیل وحی قرآنی چیزی بیش از تجارب عرفانی و دینی نخواهد بود که راهبان نیز از آنها برخوردارند؛

۴. در دیدگاه قایلان به تجربه‌دینی، تجربه با تفسیر متفاوت است.^{۵۶} ابوزید نیز معتقد است که تفسیر تجربه و خود تجربه، دو امر متفاوت‌اند.^{۵۷} با توجه به این قراین، به این نتیجه می‌رسیم که ابوزید بر مبنای دیدگاه تجربه‌دینی که خاستگاه آن جهان غرب است، قرآن را بیان پیامبر از تجربه‌اش معرفی می‌کند.

نقد

۱. اگرچه ابوزید دیدگاه دوم خود را به سیوطی نسبت داده است، تأمل در عبارات سیوطی این نسبت را نفی می‌کند:

غیر او [قطب رازی] گفته که در مورد آنچه که بر پیامبر نازل شده سه نظر وجود دارد: نظر اول: فرورستاده شده، لفظ و معناست. جبرئیل قرآن را از لوح محفوظ فراگرفت و همان را فرود آورد. برخی نیز معتقدند که هر حرفی از حروف قرآن در لوح محفوظ، همسنگ کوه قاف است. هر حرفی در درون خود معانی بی‌شماری را نهفته دارد که جز خداوند عزوجل بر آنها احاطه ندارد؛ نظر دوم: جبرئیل تنها معانی را بر پیامبر ﷺ نازل کرد و پیامبر ﷺ آن معانی را آموخت و آنها را با زبان عرب بیان کرد. اصحاب این رأی در دفاع از نظر خویش به آیه ذیل تمسک جسته‌اند: «نزل به الروح الامین علی قلبک»؛ «روح

الامین آن را بر دلت نازل کرد؛^{۵۸} نظر سوم: معنا به تنهایی بر جبرئیل القا شد و او آنها را به زبان عربی بیان کرد و آسمانیان آن را به زبان عربی می‌خوانند و سپس جبرئیل آن را این چنین نازل کرد.^{۵۹}

بنابراین دیدگاه دوم ابوزید را نمی‌توان دیدگاه سیوطی دانست؛ زیرا سیوطی در کتابش در مقام نقل، این سه دیدگاه را دربارهٔ آنچه بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است، بیان می‌کند و همان گونه که عبارت کتابش گویاست، تنها در مقام نقل است؛ اما همو در دو صفحه بعد دیدگاه خود را چنین بیان می‌کند:

جبرئیل همچنان که قرآن را نازل می‌کرد، سنت را نیز نازل می‌کرد. نقل به معنای سنت جایز است؛ زیرا جبرئیل معنای سنت را [به پیامبر] ابلاغ می‌کرد، اما نقل به معنای در قرآن جایز نیست؛ زیرا جبرئیل الفاظ قرآن را [به پیامبر] ابلاغ می‌کرد و وحی معنای قرآن [بدون الفاظ] بر او جایز نبود؛ زیرا مقصود از ابلاغ قرآن، تعبد به الفاظ آن و اعجاز از طریق الفاظ بود.^{۵۹}

۲. همسان‌نگاری وحی قرآنی با تجربهٔ دینی نادرست است؛ زیرا در تجربهٔ دینی، شخص واجد تجربه، احساس درونی نسبت به امری ماورای طبیعی مانند موجود نامتناهی دارد یا نوعی اتصال، شوق و وابستگی به خداوند سبحان یا حقیقت غایی را درک می‌کند؛^{۶۰} اما در وحی قرآنی گونه‌ای القای معانی، گزاره‌ها و آموزه‌های دینی به پیامبر انجام می‌شود. اگرچه این القا با نوعی رویارویی با خداوند سبحان، جبرئیل و وسایط الهی همراه است، این به معنای یکی بودن وحی و تجربهٔ دینی نیست.^{۶۱} همچنین باور ابوزید به همسانی وحی قرآنی با تجربهٔ دینی و عدم امکان مطابقت فهم پیامبر با معنای ذاتی وحی^{۶۲} مستلزم این است که آیات قرآن، تفسیر خطاپذیر پیامبر از تجربه‌اش باشند؛ درحالی که بنابر حکمت الهی، وحی قرآنی که یگانه راه دستیابی بشر به قوانین لازم برای تکامل همه‌جانبه است، باید خطاناپذیر باشد.

ادلهٔ دیدگاه دوم ابوزید

ابوزید برای اثبات اینکه واژگان قرآن تعبیر پیامبر اکرم ﷺ از تجربه‌اش هستند و نمی‌توان آنها را الفاظی دانست که به گونهٔ مستقیم توسط خداوند سبحان بیان شده‌اند، ادله‌ای را بیان می‌کند که مهم‌ترین آنها بدین قرارند:

۱. دلیل عقلی

ابوزید تکلم خداوند از راه واژگان را انکار می‌کند. مهم‌ترین ادلهٔ او برای این مدعا، بدین شرح‌اند:

الف) در علم کلام سنتی، صفت ناطق، جزو صفات خداوند نیست. بنابراین نمی‌توان خداوند را متکلم الفاظ قرآن دانست؛^{۶۳}

ب) خداوند در زمان قرار نگرفته و بیرون از تاریخ است. بنابراین چگونه می‌توان به تکلم خداوند معتقد شد؟^{۶۴}

بر اساس این ادله، ابوزید نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان نوع کلام خداوند را مشخص کرد و آن را به عربی یا به زبان‌های دیگر دانست؛^{۶۵} بلکه باید معتقد شد که «خدا از خلال انسان آشکار می‌شود و در کلام او در زبان متجلی می‌گردد».^{۶۶} به عبارت دیگر، خدا از طریق انسان صحبت می‌کند.^{۶۷} بنابراین الفاظ قرآن را باید کلام پیامبر اکرم ﷺ دانست.

نقد

مجموع ادله/ابوزید برای انکار تکلم الهی مخدوش است؛ زیرا اولاً در زبان عربی واژه «نطق» به معنای «تکلم» است.^{۶۸} از این رو اگرچه در علم کلام، وصف «ناطق» بر خداوند سبحان اطلاق نشده، مترادف آن یعنی «متکلم» بر او اطلاق شده است؛

ثانیاً اگرچه کیفیت تکلم خداوند برای ما نامعلوم است و نمی‌توان تکلم او را همانند انسان دانست، چون خداوند سبحان، قادر مطلق است، قدرت تکلم دارد. از این رو نمی‌توان تکلم خداوند سبحان را که از صفات فعل او شمرده می‌شود، انکار کرد. علامه طباطبائی در این زمینه می‌گوید:

نمی‌توانیم خواص کلام معهود نزد خود را از خدا سلب کنیم و بگوییم خدا کلام ندارد؛ بلکه باید بگوییم آثار کلام یعنی تفهیم معانی مقصود و القای آن در ذهن شنونده، در خدای تعالی هست. پس کلام خدای تعالی مانند زنده کردن و میراندن و رزق و هدایت و توبه و سایر عناوین فعلی از افعال خدای تعالی است و در نتیجه صفات متکلم و غیره صفات فعل خدایند؛ یعنی پس از اینکه خدا موجودی شنا آفرید، و با او سخن گفت، محیی و متکلم می‌شود.^{۶۹}

ثالثاً همان‌گونه که خلق موجودات زمانی توسط خداوند، مستلزم زمانمند بودن خداوند نیست، خلق کلام توسط او نیز چنین استلزامی ندارد؛ بلکه فعل مادی خدای قادر است که زمانمند است. استاد مصباح‌یزدی در این زمینه می‌گوید:

هنگامی که رابطه بین خدای متعال و موجودات مادی در نظر گرفته می‌شود و بر اساس آن صفت فعلی خاصی برای خدای متعال انتزاع می‌گردد، صفت مزبور به لحاظ تعلق به

موجودات مادی که یک طرف اضافه را تشکیل می‌دهند مقید به قیود زمانی و مکانی می‌گردد، هر چند به لحاظ تعلق به خدای متعال که در طرف دیگر اضافه می‌باشد، منزله از چنین قیود و حدودی خواهد بود.^{۷۰}

ج) دیدگاه سوم ابوزید درباره چستی وحی قرآنی

در این مرحله، ابوزید اگرچه وحی قرآنی را از سنخ تجربه دینی می‌داند، بر آن است که وحی قرآنی در فرایندی گفت‌وگویی در قالب ارتباط میان امر الهی و امر انسانی پدید آمده است.^{۷۱} با توجه به چنین دیدگاهی درباره وحی قرآنی می‌توان ارکان دیدگاه سوم ابوزید درباره قرآن را در این موارد خلاصه کرد:

۱. ماهیت گفتمانی قرآن

به نظر ابوزید، نباید قرآن را یک متن پنداشت؛ زیرا قرآن به صورت یک کتاب بر حضرت محمد ﷺ نازل نشده است؛ بلکه باید آن را مجموعه‌ای از گفتمان‌ها در نظر گرفت.^{۷۲}

۲. قرآن محصول تجربه دینی پیامبر اکرم ﷺ و تجربه جامعه وی

به باور ابوزید کل قرآن، وحی منزل نیست، بلکه بخشی از قرآن محصول تجربه پیامبر است که او آن را وحی نامیده است و بخشی از آن نیز محصول تجربه جامعه عصر نزول است؛ به این معنا که گفت‌وگوهای بسیاری که در مکه و مدینه در گرفته‌اند نیز در شکل‌گیری قرآن نقش داشته‌اند.^{۷۳}

۳. انکار اعجاز قرآن

ابوزید بر اساس باور به ماهیت گفتمانی قرآن، معتقد است که مبارزه طلبی قرآن برای آوردن همانند آن، گفتمانی در مقام مبارزه با مشرکان بوده است. از این رو تحدی قرآن دلالت بر اعجاز قرآن ندارد:

این فقط به معنای چالش و تحدی است. چیزی که ما آن را به نام قدرت گفتمان می‌گوییم. ... این بیشتر یک درگیری و چالش روانی است که همراه می‌شود با یک گفتمان قوی. مثل درگیری یک استاد با دانشجویش. تحدی را هم باید در متن همین تغییر گفتمان از سلبی به ایجابی فهمید. اما این چنین تحدی‌ای در کلام اسلامی تصور اعجاز را به وجود آورد. معتزله اولیه معتقد بودند که چیزی در قرآن وجود ندارد که اعجاز باشد. این صرفه است؛ یعنی در واقع خداوند جلوی اعراب را گرفت تا چیزی مانده قرآن نتوانند بگویند؛ در غیر این صورت آنها می‌توانستند.^{۷۴}

خاستگاه دیدگاه سوم ابوزید

دیدگاه سوم ابوزید ریشه در نظریهٔ ارکون دربارهٔ ماهیت گفتمانی قرآن و تفکیک پدیدهٔ قرآن^{۷۵} از مصحف دارد. به باور ارکون، وحی رفته‌رفته از حالت شفاهی و گفتاری به حالت متن مکتوب تبدیل شده است؛ بدین‌گونه که پیام‌هایی که به واسطهٔ حضرت محمد ﷺ ابلاغ شده‌اند، در آغاز مجموعه‌ای از عبارات‌های شفاهی بوده‌اند. سپس صحابه آنچه را از قرآن شنیدند، به خاطر سپردند و حفظ کردند. پس از مدتی، وحی شفاهی توسط مسلمانان به صورت متونی رسمی تدوین شد و در دسترس مؤمنان قرار گرفت و پدیدهٔ قرآن که در قالب وحی شفاهی بود به صورت مصحف درآمد.^{۷۶} با چنین تفکیکی که ارکون میان وحی قرآنی و مصحف قایل می‌شود، بر ماهیت گفتمانی قرآن تأکید می‌کند.^{۷۷} او معتقد است که در قرآن پنج‌گونه گفتار وجود دارد: گفتار نبوی، گفتار تشریحی، گفتار گزارشی داستانی، گفتار مربوط به حکمت‌ها و ضرب‌المثل‌ها و گفتار تسبیح و تمجید. ارکون، فضای ارتباطی در هر گفتار قرآنی را بدین‌گونه توصیف می‌کند:

ذات الهی گاه از خود با ضمیر اول شخص مفرد تعبیر می‌کند و گاه با ضمیر اول شخص جمع. [اَنَا / نَحْنُ] خطاب این ضمیر به صورت فعل امر (قُلْ) به ضمیر دوم شخص (حضرت محمد) است برای ارتباط و رساندن پیام به ضمیر سوم شخص جمع «هُم» (بشر). این شخص اخیر نیز تقسیم می‌شود به: مؤمنات و مؤمنین (أَنْتُمْ) و کفار (هُم).^{۷۸}

ابوزید با تأثیرپذیری از محمد ارکون در این مرحله از حیات فکری خود معتقد شد که باید پدیدهٔ قرآن (الظاهرة القرآنية) را از مصحف (ظاهرة المصحف) تفکیک کرد^{۷۹} و نباید قرآن را یک متن پنداشت؛ بلکه باید آن را مجموعه‌ای از گفتارها در نظر گرفت.^{۸۰} البته برخلاف ارکون که معتقد است ساختار نحوی گفتارهای مختلف قرآن واحد است، ابوزید بر آن است که این ساختار واحد نیست و قرآن نه گفتاری تک‌صدایی، بلکه چندصدایی است؛ به این معنا که در قرآن، ضمیر متکلم (متکلم به قرآن، نه متکلم در گفتار حکایتی داستانی قرآن) همواره به خداوند اشاره ندارد.^{۸۱}

ادلهٔ دیدگاه سوم ابوزید

ادله‌ای که ابوزید برای اثبات دیدگاه سوم خود دربارهٔ تشکیل قرآن از مجموعه‌ای از گفتمان‌ها بیان کرده، بدین قرارند:

۱. وجود عناصر فرهنگ عصر نزول در قرآن

به باور ابوزید، عناصر فرهنگی عصر پیامبر اکرم ﷺ به قرآن راه یافته است و این امر نشان‌دهنده این است که کل قرآن وحی منزل نیست. به نظر ابوزید، برخی از این عناصر فرهنگی عبارت‌اند از: الف) شباهت قرآن به ویژه سوره‌های مکی با شعر و سجع کهن عرب؛ ب) اشمال قرآن بر بسیاری از اعتقادات پیش از اسلام مانند بسیاری از مطالب درباره مریم یا همه داستان‌های قرآن درباره معجزه‌های موسی و عیسی که همگی داستان‌های انجیل‌اند.

۲. بازتاب یافتن پرسش‌ها و رفتارهای مردم عصر نزول در قرآن

به باور ابوزید، پرسش‌ها و انکارهای مردم جامعه‌ای که قرآن در آن نازل شده، به‌وفور در قرآن آمده‌اند. این امر بدین معناست که قرآن محصول گفت‌وگوهایی است که در جامعه پیامبر اکرم ﷺ مطرح بوده‌اند. از این رو کل قرآن، نه صرف تجربه پیامبر، بلکه تجربه جامعه نیز هست.^{۸۲}

نقد

ادله ابوزید از اثبات دیدگاه سومش ناتوان‌اند؛ زیرا:

۱. شواهد ابوزید برای اثبات اشمال قرآن بر عناصر فرهنگ عصر نزول مردودند؛ چراکه اگر قرآن با شعر و سجع کهن عرب شباهت داشت، اعراب در مقابل تحدی قرآن از آنها استفاده می‌کردند و به‌آسانی می‌توانستند با استفاده از مهارتشان در شعر و سجع با پیامبر اکرم ﷺ مقابله کنند؛ اما تاریخ گواهی می‌دهد که آنها در مقابل تحدی قرآن، ناتوان بودند؛ از این رو برای مقابله با قرآن به سراغ راه‌های دیگر رفتند و با تطمیع، تهدید و سرانجام تحمیل جنگ‌های خونین بر پیامبر، درصدد جلوگیری از پیشرفت دعوت قرآن برآمدند. همچنین قرآن تصریح می‌کند که تصدیق‌کننده کتاب‌های آسمانی پیشین است.^{۸۳} از این رو اشمال قرآن بر داستان‌ها و معجزات پیامبران پیشین که در کتاب‌های آسمانی سابق مطرح‌اند، نشانگر این است که قرآن مطالب صحیح این کتاب‌های آسمانی را تصدیق کرده است. از سوی دیگر، قرآن در برابر تحریفات این دو کتاب، به بیان حقیقت پرداخته است. برای نمونه، قرآن پیامبران الهی را از اتهام‌های ناروایی که در این دو کتاب به ایشان نسبت داده شده، منزه دانسته است؛

۲. نزول آیات قرآن با توجه به پرسش‌ها، رفتارها و رویارویی‌های گوناگون مردم عصر نزول با پیامبر اکرم ﷺ و اسلام به معنای این نیست که قرآن با تأثیرپذیری از گفتمان‌ها و تجربه‌های جامعه عصر نزول شکل گرفته و محصول مجموعه‌ای از این امور است؛ بلکه بازتاب این امور در قرآن با توجه به هدف آن در جهت تربیت و هدایت بشر صورت گرفته است؛ زیرا پرسش‌ها، اعمال و گفتارهای دوران نزول که در قرآن بازتاب یافته‌اند یا آیاتی ناظر به آنها نازل شده‌اند، از سنخ اموری هستند که کمابیش گریبان‌گیر هر جامعه‌ای با فرهنگ‌های متفاوت و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف‌اند. با توجه به اینکه تعالیم قرآن هماهنگ با فطرت مشترک انسانی‌اند، پاسخ‌ها و آموزه‌هایی که قرآن در رویارویی با رویدادهای عصر نزول ارائه کرده و معارفی که با توجه به اعمال و رفتار مردم آن زمان نازل شده‌اند، تنها ویژه آن زمان و مکان نیستند؛ بلکه این احکام و آموزه‌ها دیگر انسان‌ها را در زمان‌ها و مکان‌های دیگر نیز مورد خطاب قرار می‌دهند و وظیفه آنها را در رویارویی با چنین رخدادهایی بیان می‌کنند. به عبارت دیگر قرآن جامعه عصر نزول را نمونه‌ای از جوامع دیگر تلقی کرده و خواسته از طریق بیان احکام و آموزه‌های وحیانی، به تربیت افراد آن و ساختن جامعه‌ای نمونه بپردازد تا الگویی شایسته را برای تربیت و هدایت دیگر افراد و جوامع ارائه دهد. بدیهی است که برای ارائه الگو و نمونه تنها نمی‌شود به بیان قوانین کلی پرداخت؛ بلکه این هدف در صورتی تأمین می‌شوند که پرسش‌ها، مسائل و رویدادهای عصر نزول - که از امور مورد ابتلای دیگر جوامع و افراد در دیگر زمان‌ها و مکان‌ها هم هستند - به همراه راهنمایی‌ها و آموزه‌های وحیانی ناظر به این امور در قرآن بازتاب یابند تا دیگر مخاطبان قرآن با داشتن نمونه‌ای کامل از پاسخ قرآن در رویارویی با این حوادث، حکم رویدادهای زمان خود را بیابند. برای نمونه قرآن وظیفه مردم را در زمان جنگ و صلح، فقر و غنا، سلامتی و بیماری، در رویارویی با جنگ‌ها و بلاهای طبیعی و در مواجهه با افراد و گروه‌های مختلف اعم از مؤمن، کافر و منافق بیان کرده و به امور اخلاقی، اعتقادی و حقوقی مردم عصر نزول که در جوامع دیگر هم کمابیش مطرح است، پرداخته و با بیان نمونه‌هایی از رویدادهای عصر نزول هم تکلیف مردم در آن زمان را مشخص کرده و هم الگوها و نمونه‌هایی شایسته را ارائه کرده است.

نتیجه اینکه قرآن با بازتاباندن آگاهانه قطعاتی از پرسش‌ها و اعمال مردم زمان جاهلیت، که نه تنها جامعه عرب جاهلی، بلکه جوامع دیگر هم به آنها مبتلا هستند - با نمودهایی که

ممکن است در ظاهر متفاوت باشند، ولی در باطن و محتوا یکی‌اند - درصدد ارائهٔ الگویی برای تکامل جوامع و ریشه‌کن کردن فساد و ظلم است؛

۳. قرآن کریم هدف خود از بیان سرگذشت انسان‌ها را عبرت‌گیری خردمندان اعلام کرده است.^{۸۴} بدیهی است که عبرت‌آموزی انسان از امور واقعی بیشتر است تا از داستان‌هایی که ریشه در واقعیت ندارند. ازاین‌رو خداوند حکیم برای تحقق هدفش، داستان‌های واقعی را دربارهٔ واکنش‌های گوناگون مردم در برابر دعوت پیامبر اکرم ﷺ، پرسش‌ها و گفتارهای مردم و پیامدهای این امور به تصویر کشیده است تا موجب عبرت دیگران شود؛

۴. شکل‌گیری قرآن از گفتمان‌های مردم جامعهٔ پیامبر اکرم ﷺ نافی اعجاز قرآن است؛ اما باور ابوزید به این امر مردود است؛ زیرا اولاً حکمت خداوند سبحان اقتضا دارد که برای تحقق هدفش از فرستادن پیامبران، معجزاتی را به آنها عنایت کند که دلیل صدق ادعای آنها بر نبوتشان باشد.^{۸۵} مهم‌ترین نشانه بر درستی ادعای نبوت رسول اکرم ﷺ، قرآن مجید است. اگر در قرآن چیزی نباشد که دلالت بر اعجاز آن کند، نقض غرض خداوند سبحان از ارسال پیامبر اکرم ﷺ برای هدایت مردم لازم می‌آید؛

ثانیاً معارضه‌طلبی قرآن مستند به ویژگی‌های منحصر به فرد قرآن از جمله فصاحت و بلاغت آن بوده است. شاهد این مدعا این است که معارضه‌طلبی قرآن در میان مردمی بود که در فنون سخنوری مهارتی شگرف داشتند و بلاغت در میان آنها رایج بود و شاعران بسیاری در میان آنها می‌زیستند و خطیبان آنها بر دیگران برتری داشتند؛ با این حال آنها در مقابل تحدی قرآن عاجز بودند و برایشان روشن شد که توان آوردن سخنی همانند قرآن را ندارند که از فصاحت و بلاغتی در حد قرآن برخوردار باشد.^{۸۶} ازاین‌رو این معارضه‌طلبی حقیقی بود، و نه چالش روانی و بدون پشتوانه؛

ثالثاً قول به صرفه باطل است؛ زیرا اگر عجز مخالفان قرآن از آوردن همانند آن به این دلیل بوده که خداوند سبحان انگیزه، قدرت یا علم لازم برای همانندآوری را هنگام پاسخ‌گویی به تحدی قرآن از آنها سلب کرده بود، باید آنان از این امر آگاه می‌شدند یا پیش از نزول قرآن یا پس از آن در غیر مقام معارضه با تحدی قرآن، آثاری که در نظم یا نثر همانند قرآن باشد در میان آنها وجود می‌داشت. استاد مصباح‌یزدی در این زمینه می‌گوید:

اگر اعجاز قرآن به طریق صرف می‌بود، باید معارضان و دیگرانی که با آنان مراوده داشتند، متوجه این نکته می‌شدند و از سلب قدرت، علم و همت آنان شگفت‌زده شده، آن را بازگو می‌کردند. [علاوه بر این] در صورت پذیرش قول به صرف، باید همانند آیات قرآن و سور آن را در نظم و نثر پیش از نزول قرآن و پس از آن، در مقام غیر معارضه به‌وفور یافت؛ در صورتی که حتی یک نمونه ارائه نشده است.^{۸۷}

با مقایسه دیدگاه دوم ابوزید با دیدگاه سوم او می‌توان گفت که اگرچه او در هر دو دیدگاه بر نقش تجربه دینی پیامبر اکرم ﷺ در شکل‌گیری قرآن تأکید می‌ورزد تفاوت این دو دیدگاه در این است که اولاً ابوزید در دیدگاه دومش، وحی قرآنی را متن می‌دانست، اما در دیدگاه سومش بر ماهیت گفتمانی قرآن تأکید می‌کند؛ ثانیاً او در دیدگاه دومش، کل قرآن را محصول تجربه دینی پیامبر اکرم ﷺ می‌دانست، اما در دیدگاه سومش بر این باور است که بخشی از قرآن، محصول تجربه دینی پیامبر است و بخش‌های دیگر آن، گفت‌وگوهایی هستند که در جامعه عصر نزول درگرفته‌اند.

نتیجه‌گیری

هسته مشترک دیدگاه ابوزید درباره وحی قرآنی تاریخمندی قرآن و تعامل آن با واقعیت است. ادله قرآنی که دلالت بر وجود بسیط و مجمل قرآن در لوح محفوظ می‌کنند، نافی دیدگاه ابوزید درباره تاریخمندی بودن قرآن‌اند و رویارویی حکیمانه و فعال قرآن با واقعیات عصر نزول، نافی دیدگاه ابوزید درباره تأثیرپذیری قرآن از واقعیات عصر نزول است.

ابوزید در دیدگاه اولش وحی قرآنی را ارتباطی زبانی میان خداوند سبحان و پیامبر اکرم ﷺ معرفی می‌کند. علاوه‌براین او قرآن را متنی دارای اعجاز ادبی می‌داند که پس از قرائت آن توسط پیامبر خدا، تبدیل به متنی بشری می‌شود. مهم‌ترین دلیل ابوزید برای بشری شدن وحی قرآنی، صامت بودن قرآن است. ادله عقلی و نقلی‌ای که ناطق بودن قرآن را اثبات می‌کنند، نافی ادله ابوزید برای اثبات بشری شدن قرآن‌اند.

دیدگاه دوم ابوزید درباره چیستی وحی قرآنی این است که وحی قرآنی، تجربه دینی پیامبر اکرم ﷺ است و قرآن متنی است که پیامبر اکرم ﷺ معنای آن را از جبرئیل دریافت کرده، سپس آن معانی را در قالب الفاظی عربی صورت بخشیده و آن را به مردم ابلاغ کرده است.

اگرچه ابوزید این دیدگاه را به سیوطی نسبت داده، این انتساب نادرست است و مبنای این دیدگاه را باید نظریه تجربه دینی دانست که در جهان غرب برای دفاع از مسیحیت مطرح شده است. به دلیل تفاوت وحی قرآنی با تجربه دینی این مبنا درباره وحی قرآنی مردود است. مهم ترین دلیل ابوزید برای اثبات دیدگاه دومش درباره وحی قرآنی، انکار متکلم بودن خداوند است؛ اما این دلیل مردود است؛ زیرا ادله عقلی، متکلم بودن خداوند سبحان را به منزله صفت فعل او اثبات می کنند.

دیدگاه سوم ابوزید درباره وحی قرآنی این است که قرآن مجموعه ای از گفتمان هاست که بخشی از آنها محصول تجربه دینی پیامبر اکرم ﷺ است و بخشی، گفت و گوهای مردم جامعه ای است که پیامبر اسلام در آن می زیست.

مهم ترین مبانی دیدگاه سوم ابوزید، دیدگاه تجربه دینی و نظریه محمد / رکون درباره ماهیت گفتمانی قرآن است. از جمله اشکال های مبانی دیدگاه سوم ابوزید این است که تلقی وحی قرآنی به منزله تجربه دینی پیامبر اکرم ﷺ، به دلیل تفاوت ماهوی وحی قرآنی با تجربه دینی مردود است.

ادله ابوزید برای اثبات دیدگاه سومش، وجود عناصر فرهنگ عصر نزول در قرآن و راه یافتن پرسش ها و رفتارهای افراد جامعه پیامبر اکرم در قرآن است؛ اما این ادله نادرست اند؛ زیرا اولاً شواهد ابوزید برای اثبات اینکه عناصر باطل فرهنگ زمانه در قرآن بازتاب یافته اند، مردود است؛ ثانیاً بازتاب یافتن گفتار و کردار مردم عصر نزول در قرآن به منظور تربیت و هدایت آنها بوده است. از این رو نمی توان با استناد به آنها قرآن را متنی چندصدایی دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. مهمترین این آثار عبارتند از: ولی‌الله عباسی، «قبضی در بسط تجربه نبوی»، الهیات و حقوق، ش ۷ و ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۲؛ حسن نقی‌زاده، «اندیشه‌های ابوزید و برداشت او از قرآن»، مطالعات اسلامی، ش ۶۸، تابستان ۱۳۸۴؛ حسین فقیه، پایان‌نامه قرآن و فرهنگ عصر نزول؛ علی حرب، نقد النص.
۲. ابوالحسین احمد ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج ۶، ص ۹۳.
۳. حسین راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، ص ۸۵۸.
۴. ابوالحسین احمد ابن فارس، همان؛ حسین راغب اصفهانی، همان، محمد ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۷۹.
۵. محمد تقی مصباح، اصول عقائد ۲ (راهنماشناسی)، ص ۲۱-۲۲.
۶. همو، قرآن‌شناسی، ص ۵۱.
۷. نصر حامد ابوزید، «مفهوم وحی»، ترجمه محمدتقی کرمی، نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز ۱۳۷۶، ص ۳۷۷.
۸. همو، «تأویل، حقیقت و نص»، کیان، ش ۵۴، ص ۱۵.
۹. همو، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، ص ۱۸۷.
۱۰. همو، دوائر الخوف، ص ۲۸۷.
۱۱. محمدرضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۴۱.
۱۲. نصر حامد ابوزید، «تأویل، حقیقت و نص»، کیان، ش ۵۴، ص ۷-۸.
۱۳. همو، «تاریخ‌مندی، مفهوم پوشیده و مبهم»، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۳۴۰.
۱۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۳۷۹.
۱۵. همان، ص ۱۴۱.
۱۶. همان، ص ۲۹۶.
۱۷. نصر حامد ابوزید، «تأویل، حقیقت و نص»، کیان، ش ۵۴، ص ۸.
۱۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۲، ص ۴۷۹-۴۸۰.
۱۹. همان، ج ۳، ص ۸۲-۸۴.
۲۰. محمدرضا وصفی، همان، ص ۲۸.
۲۱. نصر حامد ابوزید، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، ص ۶۸-۶۹.
۲۲. همو، «تأویل، حقیقت و نص»، کیان، ش ۵۴، ص ۸.
۲۳. محمدرضا وصفی، همان، ص ۴۲.
۲۴. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۷۰-۷۱.
۲۵. همو، نقد گفتمان دینی، ص ۳۰۸.
۲۶. محمدهادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۶.
۲۷. نصر حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص ۱۸۷.
۲۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۶-۱۹۷.
۲۹. همان، ج ۸، ص ۱۹۸.
۳۰. نصر حامد ابوزید، متن بودن قرآن، ترجمه روح‌الله فرج‌زاده

۳۱. همو، «مفهوم وحی»، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۳۹۶.
۳۲. همو، معنای متن، ص ۳۲-۳۳.
۳۳. همو، نقد گفتمان دینی، ص ۱۸۲.
۳۴. همو، متن بودن قرآن، ترجمه روح اله فرج زاده، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
۳۵. همو، «مفهوم وحی»، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۳۹۶.
۳۶. محمدرضا وصفی، همان، ص ۵۲.
۳۷. هَذَا الْقُرْآنُ ... لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ ... وَإِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ. (نهج البلاغه، ص ۱۸۲)
۳۸. محمدرضا وصفی، همان، ص ۵۴-۵۵.
۳۹. همان، ص ۵۲.
۴۰. داوود خدابخش، «نصر حامد ابوزید و کتاب "محمد و آیات الهی"»، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۴۱. نصر حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص ۱۵۵.
۴۲. هادی صادقی، درآمدی بر کلام جدید، ص ۸۷-۸۸.
۴۳. محمدتقی مصباح، آموزش عقاید، ج ۱ و ۲، ص ۲۳۲-۲۳۴.
۴۴. حسن یوسفیان و احمدحسین شریفی، پژوهشی در عصمت معصومان، ص ۳۶-۳۷.
۴۵. نهج البلاغه، ص ۱۹۲.
۴۶. همان، ص ۲۴۳.
۴۷. واقعه: ۷۷-۷۹.
۴۸. احزاب: ۳۳.
۴۹. نهج البلاغه، ص ۲۲۳.
۵۰. نصر حامد ابوزید، «تأویل، حقیقت و نص»، کیان، ش ۵۴، ص ۱۳-۱۵.
۵۱. همو، القرآن نص تاریخی و تفسیری، www.Maaber.50megs.com
۵۲. محمدرضا وصفی، همان، ص ۴۳.
۵۳. نصر حامد ابوزید، «تأویل، حقیقت و نص»، کیان، ش ۵۴، ص ۱۴.
۵۴. همان، ص ۱۳.
۵۵. داوود خدابخش، همان.
۵۶. علی رضا قائمی نیا، تجربه دینی و گوهر دین، ص ۲۷۰.
۵۷. نصر حامد ابوزید، قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورسهای مختلف، مصاحبه با اکبر گنجی www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۵۸. جلال‌الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق سعید المندوب، ج ۱، ص ۱۲۵.
۵۹. همان، ج ۱، ص ۱۲۷.

۶۰. وین پرادفوت، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۲۱۸-۲۱۹.
۶۱. ابوالفضل ساجدی، «قرآن کلام بشری یا الهی»، قیاسات، ش ۴۸، ص ۲۸.
۶۲. نصر حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص ۱۵۵.
۶۳. محمدرضا وصفی، همان، ص ۴۳-۴۴.
۶۴. نصر حامد ابوزید، «تأویل، حقیقت و نص»، کیان، ش ۵۴، ص ۸.
۶۵. همان، ص ۱۳.
۶۶. همو، نقد گفتمان دینی، ص ۲۹.
۶۷. همو، دین و صلح، ترجمه روح الله فرج زاده، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۶۸. ابن منظور، همان، ج ۱۰، ص ۳۵۴.
۶۹. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۴۷۹-۴۸۰.
۷۰. محمدتقی مصباح، آموزش عقاید، ج ۱ و ۲، ص ۱۰۵-۱۰۶.
۷۱. داوود خدابخش، همان.
۷۲. نصر حامد ابوزید، اساس دین، بیم و عشق است، مصاحبه استغفان اورث با نصر حامد ابوزید، ترجمه سپیده جدیری، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۷۳. همو، قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس های مختلف، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۷۴. همان.
۷۵. الظاهره القرآنیه.
۷۶. محمد ارکون، الفكر الاسلامی نقد و اجتهاد، ترجمه و تعلیق هاشم صالح، ص ۷۷.
۷۷. همان، ص ۷۳.
۷۸. همان، ص ۸۷.
۷۹. ناظم السید، حوار مع ابوزید، القدس العربی، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۸۰. نصر حامد ابوزید، اساس دین، بیم و عشق است، مصاحبه استغفان اورث با نصر حامد ابوزید، ترجمه سپیده جدیری، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۸۱. همو، مقاربه جدیده للقرآن: من النص إلى الخطاب، نحو تأویله إنسانویه، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۸۲. همو، قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس های مختلف، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۸۳. وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (بقره: ۱۰۱)
۸۴. یوسف: ۱۱۱.
۸۵. محمدتقی مصباح، آموزش عقاید، ج ۱ و ۲، ص ۲۶۲-۲۶۳.
۸۶. عمرو بن بحر جاحظ، رسائل الجاحظ (الكلامیه)، تقدیم و شرح دکتر علی بوملحم، ص ۱۵۶.
۸۷. محمدتقی مصباح، قرآن شناسی، ص ۱۳۸.

منابع

- نهج البلاغه، (شرح سیدرضی)، نرم افزار جامع احادیث نور ۲.
- ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق. (نرم افزار کتابخانه اهل البيت علیهم السلام)
- ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق. (نرم افزار جامع تفاسیر نور ۲)
- ابوزید، نصر حامد، اساس دین، بیم و عشق است، گفت و گوی استفان اورث با نصر حامد ابوزید، ترجمه سپیده جدیری، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
- _____، القرآن نص تاریخی و ثقافتی، اجری الحوار: محمدعلی الأتاسی، www.Maaber.50megs.com.
- _____، «تاریخمدی مفهوم پوشیده و مبهم»، ترجمه محمدتقی کرمی، نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز ۱۳۷۶، ص ۳۲۸-۳۷۵.
- _____، «تأویل، حقیقت و نص»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، کیان، ش ۵۴، مهر و آبان ۱۳۷۹، ص ۲-۱۷.
- _____، دین و صلح، ترجمه روح الله فرج زاده، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
- _____، قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس های مختلف، گفت و گو با اکبر گنجی، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
- _____، «متن بودن قرآن»، ترجمه روح الله فرج زاده، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
- _____، «مفهوم وحی»، ترجمه محمدتقی کرمی، نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز ۱۳۷۶، ص ۳۷۶-۴۳۳.
- _____، مقاربه جدیده للقرآن من النص الى الخطاب، نحو تأویله إنسانویه، www.mi3raj.net.
- _____، دوائر الخوف، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۴م.
- _____، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- _____، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳.
- ارکون، محمد، الفکر الاسلامی نقد و اجتهاد، ترجمه و تعلیق هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنیه للکتاب، ۱۹۹۳م.
- پرادفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
- جاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ (الکلامیه)، تقدیم و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۲م. (نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی)
- خدابخش، داوود، نصر حامد ابوزید و کتاب محمد و آیات الهی، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
- راغب اصفهانی، حسین، مفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دمشق، دار العلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق. (نرم افزار جامع تفاسیر نور ۲)
- ساجدی، ابوالفضل، «قرآن کلام بشری یا الهی»، قیسات، ش ۴۸، تابستان ۱۳۸۷، ص ۱۹-۴۲.
- سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، تحقیق سعید المندوب، لبنان، دارالفکر، ۱۴۱۶ق. (نرم افزار

کتابخانه اهل البيت

السيد، ناظم، حوار مع أبوزيد، جريده القدس العربي، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com

صادقي، هادي، درآمدی بر کلام جديد، چ سوم، قم، کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۲.

طباطبایي، سيد محمد حسين، نهاية الحكمة، تصحيح و تعليق عباسعلي زارعی سبزواری، چ چهاردهم، قم، مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۷ق.

_____، الميزان، ترجمه سيد محمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۴. (نرم افزار جامع تفاسير نور ۲)

قائمی نیا، علیرضا، تجربه دینی و گوهر دین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

معرفت، محمد هادی، التمهيد في علوم القرآن (نرم افزار التمهيد).

مصباح، محمد تقی، اصول عقائد ۲ (راهنماشناسی)، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷.

_____، آموزش عقاید، چ هفدهم، تهران، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

_____، قرآن شناسی، تحقیق و نگارش محمود رجبی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

وصفي، محمدرضا، نومعتزليان: گفتگو با نصر حامد ابوزيد، عابد الجابري، محمد اركون و حسن حنفي، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷.

يوسفیان، حسن و احمد حسين شريفی، پژوهشی در عصمت معصومان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،

۱۳۸۸.