

بررسی و نقد دیدگاه نصر حامد ابوزید

«درباره چیستی وحی قرآنی»

زهرا سجادی^۱

چکیده

چیستی وحی قرآنی یکی از مهمترین موضوعاتی است که ابوزید، اندیشمند معاصر مصری، دیدگاههای بحث انگیزی را درباره آن مطرح کرده است.

تاریخ مندی قرآن و تعامل آن با واقعیت، هسته مشترک دیدگاههای ابوزید درباره چیستی وحی قرآنی است.

او وحی قرآنی را متنی بشری و محصول ارتباط زبانی خدا و پیامبر دانسته، همچنین قرآن را از سنخ متن و محصول تجربه دینی پیامبر معرفی کرده و سرانجام قرآن را مجموعه ای از گفتمان‌ها به شمار آورده است.

ادله هسته مشترک دیدگاه ابوزید با ادله عقلی و حکمت خداوند منافات دارد. ادله اثبات کننده ناطق بودن قرآن نیز با دیدگاه ابوزید در تنافی است. هم چنین تفاوت ماهوی وحی قرآنی با تجربه دینی و ناسازگاری محتوای قرآن با نگاه تجربی به وحی از مهمترین اشکالهای دیدگاه ابوزیدند.

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه معارف قرآن و عترت (ع)



یکی از مباحث مهم در قلمرو علوم اسلامی بحث درباره چستی وحی قرآنی است. پدیده وحی در ادیان ابراهیمی به ویژه اسلام مفهومی بنیادین و از جایگاه ویژه ای برخوردار است. در اسلام وحی اساس و محور همه گزاره‌های دینی است. در میان متون مقدس نیز تنها قرآن به تفصیل از این پدیده و گونه‌های متفاوت آن سخن رانده است. نصر حامد ابوزید (۲۰۱۰-۱۹۴۳م) نویسنده، قرآن پژوه مصری است.

ابوزید از جمله مهمترین اندیشمندان معاصر است که با رویکرد نو اعتزالی به نظریه پردازی در باره ی چستی وحی قرآنی پرداخته است. که واکنشهای گوناگونی را در جهان اسلام برانگیخته است. و 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.

ابوزید با رویکرد سکولاریستی و متأثر از مطالعات زبان شناسی و هرمنوتیک به تبیین سرشت وحی می‌پردازد. وی معتقد است وحی الهام و تجربه دینی است و حتی هر فعالیت ذهنی را وحی می‌شمارد و بر آن است که همه ما پیامبریم و به همه موجودات نیز وحی می‌رسد. ایشان بر همین اساس الفاظ قرآن را غیر وحیانی می‌داند.

این دیدگاه با نظریه وحی در قرآن کاملاً متعارض است زیرا بر اساس آیات قرآن و آثار و علائم به اعتراف خود پیامبر، بررسی حالات زندگی ایشان و ویژگی‌های بی نظیر قرآن وحی پدیده ای فرا شناختی است و منشا این پدیده مرموز، حق تعالی است و کند و کاو از آن در میان پدیده‌های بشری و طبیعی نتیجه ای شایسته و در خور به بار نخواهد نشاند منشا خطای ایشان خلط معنای لغوی وحی و معنای کلامی است وی بدون در نظر گرفتن فضای فکری - فرهنگی دین مسیحیت با مولفه‌های خاص این دین معنای ماهیت وحی مسیحی را به جای معنای ماهیت وحی اسلامی ترویج می‌کند.



روش ابوزید در فهم قرآن که آن را متأثر از گادامر حاصل استزاج افق متن و مفسر می‌داند مردود است زیرا توجه به مقصود متکلم نیز کار آمد است. ابوزید دلیلی پذیرفتنی برای نادیده گرفتن این جنبه مهم متن ندارد. و نمی‌تواند به دلیل تاکید زیاد دین داران بر مقصود مولف و تبعاتی که برای آن برشمرده است یکی از عوامل موثر متن را کنار بزند این روی آورد تکثیر بی پایان متن، عدم ارائه معیار صدق و کذب کثرت گرایبی دینی و نسبی گرایبی محض را به دنبال خواهد داشت.

از مهم ترین عوامل شکل گیری اندیشه ابوزید می‌توان موارد زیر را برشمرد:

- تاثیرپذیری از صاحب نظران حوزه ی علوم ادبی، زبان شناسی، معناشناسی و هرمونیک.

- گرایش به تفکر اعتزالی که در فهم آیات قرآن به استفاده از مباحث ادبی و بلاغی همت می‌گمارد^۱ بنابر اعتقاد خود ابوزید چهره ی سیاسی و اجتماعی معتزله در ساخت اولیه خود بر چهره علمی و آکادمیک آن غلبه دارد. و عکس العملی است در برابر وقایع جامعه ی آن روز، از همین رو فضایی که اندیشه ابوزید در آن شکل گرفته است تفکر حاکم به آن اشعری بود و بر تعطیلی عقل اصرار داشته است. بنابراین تمایل به گرایش اعتزالی برای او طراوت خود را دارد.

این عوامل اندیشه ابوزید را به سمت - به اصطلاح خود ایشان - ارائه شیوه علمی از فهم دین و تجدید میراث گذشته و نوسازی سنت سوق داده است. دین مطلوب ابوزید دینی پیراسته، تحلیلی و مبتنی بر فهم و تاویل روشمند علمی برکنار از اسطوره و متکی بر عناصری چون توسعه، عدالت و آزادی است و سکولاریزم

^۱ (عدالت نژاد ۱۲۶، ۱۲۷: ۱۳۸۰)





نیز در جوهر خود چیزی جز تاویل راستین و فهم علمی از دین نیست.^۱ بنابراین دین مطلوب ابوزید یک دین سکولار است.

زندگینامه ابوزید

نصر حامد ابوزید در دهم ژوئیه ۱۹۴۳ در شهر طنطا در غرب مصر متولد شد. متفکر مصری و یکی از متکلمان آزاد اندیش پیشرو در اسلام بود. او برای پروژه خود یعنی تفسیر انسانی از قرآن مشهور است. در پانزده سالگی نیمی از قرآن را حفظ کرد و در بیست سالگی امام جماعت روستای قحافه از توابع شهر طنطا گردید. بعدها وقتی امامت جمعه نیز می‌کرد مدتی به گروه «اخوان المسلمین» مصر پیوست. از بیست و پنج سالگی وارد دانشگاه قاهره گردید. در سال ۱۹۷۲ م (۲۹ سالگی) لیسانس زبان و ادبیات عربی از دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره گرفت. چهار سال بعد فوق لیسانس خود را نیز از همان دانشکده گرفت. عنوان رساله وی «قضیه المجاز فی القرآن عندالمعتزله» بود که بعدها در کتاب الانجاه العقلی فی التفسیر به چاپ رسید. دکترای خود را در سال ۱۹۸۱ در رشته زبان و ادبیات عرب گرفت. رساله دکترای او درباره «تاویل قرآن از دیدگاه ابن عربی» بود که بعدها در قالب کتاب فلسفه التاویل: درسه فی تاویل القرآن عند محیی الدین بن عربی به چاپ رسید. وی در ۴۹ سالگی (۱۹۹۲ میلادی) با خانم دکتر ابتهال احمد کمال یونس استاد زبان فرانسه در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره ازدواج کرد.

ماه آگوست ۱۹۹۲ میلادی چندتن از اساتید الازهر و دانشگاه قاهره با تسلیم دادخواستی به دادگاه شهید جیزه، خواهان جدایی وی از همسرش به دلیل ارتداد شدند. عاقبت دادگاه استیناف قاهره در ۱۴/۰۶/۱۹۹۵ به ارتداد و جدایی او حکم کرد. در این میان سازمان «الجهاد» به رهبری ایمن الظوهری - دستیار اول بن لادن - فتوای قتل او

^۱ (ابوزید ۱۳۸۳: ۵۶)

را صادر کرد و از آن پس ابوزید، مدتی در مراقبت پلیس مصر فعالیت‌های خود را ادامه داد و سرانجام به دانشگاه لیدن هلند رفت.

وی دارای ۱۲ کتاب به زبان عربی و بیش از ۷۰ مقاله به زبانهای عربی و انگلیسی است.

دیدگاهها:

۱- قرآن

یکی از اصلی ترین نظریات نصر حامد ابوزید باور او به انسانی بودن قرآن بود. او همچنین می گفت برای برداشت قرآن باید از علوم رایج بهره گیری کرد. نصر حامد ابوزید این نظریه های خود را از آن میان در کتابی که با نام «معنای متن» که به پارسی برگردان شده است مطرح کرده بود.

او قرآن را کلام محمد (ص) می دانست:

برای مومنان حتی کاغذ این کتاب هم مقدس است. اما برای من به عنوان یک محقق این کتابی است که عده ای در ساختن اش مشارکت داشته اند. من شاهد دریافت هیچ کلمه ای توسط محمد(ص) از سوی خدا نبوده ام. من به عنوان یک مسلمان فقط شاهد گزارش محمد(ص) از مواجهه او با خدا هستم. می توان مسلمان ها را متقاعد کرد که این کتاب محمد(ص) است. قرآن کلام محمد(ص)، بشری همچون خود ماست. کسی که مدعی شد از خدا وحی دریافت می کند و ما هم او را باور کردیم. اما ما فقط کلام محمد را در اختیار داریم و لذا با امر انسانی روبرو هستیم.



۲- تعبیر بشر دوستانه از اسلام

او از آغاز کار آکادمیک خود سعی در توسعه دیدگاه هرمنوتیکی تازه ای از قرآن و متون مقدس اسلامی داشت و استدلال می‌کرد که آنها باید در بستر تاریخی و فرهنگی زمان خود تفسیر شوند. نصر حامد ابوزید با روشی تازه و از نگاهی نو قرآن را مورد بررسی و برداشت قرار داد. ابوزید پیش از آنکه به آیات قسط و داد قرآن بپردازد کوشش در پاسخگویی به اتهامات وارده بر اسلام و قرآن داشت و ضمن رویکرد به ارتباط فطرت ایزدی انسان دادگری چالش‌های امروز جهان اسلام همانند نوع نگاه و ارتباط با اقلیت‌های دینی و غیر مسلمانان مساله ارتداد و جنگ و جهاد در اسلام و رهنمود به کشتن کفار جزیه و موضوع حقوق زنان و تعدد زوجات در اسلام را مطرح کرد و کوشش کرد با پاسخگویی به این شبهات و اتهامات باستناد به آیات قرآن دادگری را در قرآن نشان دهد. او همچنین دادگری اقتصادی در قرآن را با نگرش به دو موضوع مهم ربا و زکات مورد تحلیل نهاده است.

۳- حکم ارتداد

نظریه‌های نصر حامد ابوزید باعث شد که معدودی از مفتیان مصری در سال ۱۹۹۵ او را مرتد اعلام کنند و دادگاهی در مصر دستور کند که همسر آقای ابوزید باید از او جدا شود. هرچند این دادگاه بعداً حکم خود را پس گرفت. لکن در پی صدور دستور ارتداد نصر حامد ابوزید از سوی کسانی چون عبدالصبور شاهین، گروه جهاد اسلامی مصر به رهبری ایمن ظواهری اعلام کرد آقای ابوزید را به قتل خواهد رساند. و همین مساله باعث شد نصر حامد ابوزید در سال ۱۹۹۵ به همراه همسرش مصر را ترک کند و به کشور هلند مهاجرت کند.



این آثار از ابوزید به فارسی ترجمه شده است.

- معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا
- رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی
- چنین گفت ابن عربی، ترجمه احسان موسوی خلخالی
- دایره‌های ترس، ترجمه هدی عوده تبار
- نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام.

نصر حامد ابوزید در اوایل از اندیشه‌های سید قطب متأثر بود و بعدها او را رها کرد و در اواخر در خطوطی راه رفت که محمد عبده رفته بود. به هر صورت، فرهنگ متن‌شناسی و پژوهش‌های قرآنی را در تمام دوره‌های زندگی خود رها نکرد و تا پای جان رهنورد آن گستره جذاب و دل‌آسا باقی ماند.

او همچنان به منبع استفاده نادرست دین توسط سیاست‌مداران می‌اندیشید یعنی نمی‌خواست که دین به عنوان «ابزار» در دست سیاست‌بازان قرار داشته باشند. او می‌گفت همه مسئول اند تا با دین به عنوان حقیقت و راه نجات از بی‌عدالتی برخورد کنند، نه به مثابه ابزار رسیدن به هدفهای نادرست. اندیشه نصر حامد ابوزید این بود که دین اسلام حتی می‌تواند برای تمدن و فرآورده‌های فرداها نیز پاسخ درست داشته باشد. اما این کاستی ما مسلمان‌هاست که این دین را به گونه جدی نشناخته ایم و به آن درست عمل نکرده ایم.

نصر حامد ابوزید، مفاهیم متن و تاویل متون دینی را بر مبنای اندیشه و دیدگاههای محی‌الدین ابن عربی فرا گرفت. چنانچه کار پژوهشی را که او انجام داده، تفسیر دیدگاههای تاویل‌مدارانه ی ابن عربی پنداشته می‌شود.



نصر حامد ابوزید، با نوشتن مفهوم نص به روش متن شناسی را بنیان نهاد و مفاهیم زیاد و فراوانی را در لابلای عقل دموکراتیک و تفسیر پذیری متن معرفی کرد.

مفهوم النص را می‌توان مهم‌ترین و اساسی‌ترین کتاب دکتر نصر حامد ابوزید، متفکر مسلمان مصری دانست. این کتاب در واقع محصول تدریس مولف در موضوع علوم قرآنی است.^۱

ابوزید در مفهوم النص کوشیده است مباحث رایج علوم قرآنی را از منظری تازه و با نگرش و ذهنیت امروزی ببیند. مراد از نگرش و ذهنیت امروزی تمامی ابزارها و روش‌ها و علوم شناخته شده‌ی بشری است که امروزه در اختیار داریم. ترجمه فارسی مفهوم النص نخستین کتاب ابوزید است که به زبان فارسی است.

گفتمان دینی و روش علمی

قرآن متنی زبانی است که می‌توان آن را در تاریخ فرهنگ عربی متنی محوری به شمار آورد. گزارف نیست اگر تمدن عربی - اسلامی را تمدن متن بنامیم، به این معنا که این تمدن پایه‌ها، علوم و فرهنگ خود را به گونه‌ای بنا کرده است که نمی‌توان محوریت متن قرآنی را در آن نادیده گرفت. این بدان معنا نیست که متن به تنهایی تمدن ساز است، چرا که هیچ متنی، هر چه باشد، سازنده‌ی تمدن و پدید آورنده‌ی علم و فرهنگ نیست. قرآن نیز در تمدن ما نقشی فرهنگی دارد که نباید آن را در شکل دهی به شاکله‌ی این تمدن و تعیین سرشت علوم آن نادیده گرفت.

اگر تکیه‌گاه یک تمدن، متنی باشد که اساس و محور آن تمدن به شمار آید، تردیدی نیست که تاویل - یعنی روی دیگر متن - از ساز و کارهای مهم این فرهنگ و تمدن، در تولید شناخت است.

^۱ - برای نمونه نگاه کنید به مقاله‌ی تفسیر نوشته اندرو ریپین (Andrew Rippin) در دایره‌المعارف اسلام، ویرایش دوم، چاپ لیدن، ۱۹۹۸، ج ۱۰، ص ۸۷ و کتاب *The Quran as Text* (قرآن به مثابه‌ی متن) ویراسته اشتفان ویلد (Stephan Wild) لیدن، انتشارات بریل ۱۹۹۳

این تاویل گاه مستقیم، یعنی ناشی از داد و ستد مستقیم با متن و رویکردی آگاهانه برای فهم مدلول و معنای آن است، آن گونه که در حوزه ی علوم دینی رایج است، گاه نیز تاویل به گونه ی غیر مستقیم است وقتی متنی محور تمدن یا فرهنگی باشد ناگزیر تفاسیر و تاویل هایش متعدد و تابع عوامل گوناگونی است. مهمترین عامل، از باب نمونه، ماهیت آن علمی است که به این متن می پردازد، یعنی حوزه ی معرفت شناختی خاصی که اهداف و شیوه های تاویل را تعیین می کند. عامل دیگر، افق معرفتی است که عالم اهل فن از خلال آن به بررسی متن می پردازد. یعنی می کوشد در این افق متن را بفهمد یا با این متن پرده از آن افق بردارد. ناگفته پیداست که دشوار می توان هر یک از این عوامل را در کار تفسیر و تاویل تنها عامل اصلی به حساب آورد. درست تر آن است که بگوییم در هر فرآیند تاویلی این عوامل تعامل فعال و سازنده ای با یکدیگر دارند.

حال آن که فرهنگ عربی چنین اولییتی به متن قرآنی بخشید و تاویل راه و روش فهم آن ساخته است. می باید در این فرهنگ، دیدگاهی - هر چند ضمنی - درباره ماهیت متن قرآنی و روشهای تاویل وجود داشته باشد. لیکن موضوع تاویل صرفاً از پاره ای تحقیقات مبتنی بر علوم دینی برخوردار و از غیر آن تهی بوده است. و در باب معنای متن قرآنی هیچ پژوهشی در کار نبوده است. که آن را اگر در میراث ما موجود است بشکافد و اگر نیست صورت بندی و عرضه کند.

پژوهش راجع به معنای متن قرآنی، صرفاً گردشی فکری در میراث گذشته نیست، بلکه بالاتر از آن جستجویی است به دنبال جنبه گمشده از این میراث که می تواند ما را در رسیدن به درکی علمی از آن کمک کند.

نسل آزادی خواه نواندیش متوجه اهمیت این جنبه میراث باشد، اما فریادها و هشدارهایش به جایی نرسید، چرا که در عرصه فرهنگ و جامعه نیروهایی وجود دارند که نمیخواهند درک علمی از میراث گذشته صورت پذیرد. زیرا این آگاهی می تواند



عرصه توجیه‌های ایدئولوژیک ایشان را در باب میراث خالی کند. این توجیه‌ها نگهبان و حامی شرایط منحنی اجتماعی اند حال اگر نیروهای اصلاح گر به نوبه خود بخواهند در نبردشان علیه فساد اجتماعی و فکری، بر همان میراث تکیه کند، در واقع در همان مسیر یعنی توجیه ایدئولوژیک قدم نهاده اند. و بی تردید از عرصه توجیه ایدئولوژیک تنها همین تفکر ارتجاعی محافظه کار پیروز می‌آید. چرا که پشتوانه این تفکر در اتکا بر میراث، تاریخ طولانی حاکمیت این تفکر بر خود میراث است.

پژوهش درباره معنای متن قرآن در حقیقت پژوهشی در باب ماهیت قرآن و سرشت آن به مثابه متنی زبانی است. این پژوهش از آن جهت به قرآن می‌پردازد که «این کتاب بزرگترین کتاب عربی و اثر ادبی جاویدان آن است.»^۱

پژوهش ادبی - و محور آن یعنی معنای متن قرآنی - تنها ضامن تحصیل آگاهی علمی است که با آن از مرتبه توجیه ایدئولوژیک رایج و حاکم در فرهنگ و تفکرمان فراتر می‌رویم.

شناخت متن قرآنی و ایضاح و صورت بندی آن، بدون بازسازی قرائتی انتقادی ژرف نگر و جدید از علوم قرآنی ممکن نیست. جایگاه علوم قرآن و علوم حدیث در گفتمان دینی معاصر تکرار مکررات است. زیرا بسیاری از عالمان ما گمان می‌کنند که این دو رشته علمی از جمله علمی هستند که به کمال و بالندگی خود رسیده اند و دیگر چیزی نمانده است که آیندگان بر گذشتگان بیفزایند. این عالمان با آنکه فراوان سخنان سیوطی را نقل می‌کنند، این سخن او را نخوانده اند که :

«دانشها گو اینکه تعدادشان بسیار گردند و در شرق و غرب بگسترند، به دریایی مانند که کسی به قعر آن دست نیابند و کوهی که پایی به قله آن نرسد. از این روست

^۱ امین خولی، مقاله تفسیر در دائرة المعارف الاسلامیه (ج ۵، ص ۳۶۶، نیز نگاه کنید به همو، مناہج تجدید فی النحو و البلاغت و التفسیر و الادب، ص ۳۰۲ (مترجم))

که همواره عالمان آینده دری از علم را می‌گشایند که گذشتگان دستی به آن نداشته‌اند.^۱»

مفهوم وحی

پدیده وحی در اسلام مفهومی بنیادین و محور و اساس همه آموزه‌های دینی است. در میان متون مقدس نیز تنها قرآن به تفصیل از این پدیده و گونه‌های متفاوت آن سخن رانده است. بر اساس قرآن لفظ و محتوای وحی عینا از طرف خداوند به پیامبر ابلاغ شده است و دیدگاه رایج پیرامون فهم قرآن به متکلم، متن و مخاطبان وحی توجه دارد.

مفهوم وحی برای متن قرآنی مفهومی اساسی است. آن چنان که در مواضع بسیاری با همین نام به خود اشاره می‌کند.^۲

با آنکه نامهای دیگری همچون قرآن^۳ ذکر^۴ و کتاب^۵ نیز برای متن قرآنی وجود دارد. نام وحی در برگیرنده آنهاست، چرا که این نام در قلمرو فرهنگ اسلامی، چه پیش از شکل‌گیری متن قرآنی و چه پس از آن، مفهومی نشان‌گر به شمار می‌آید.

^۱ سیوطی الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۹

^۲ تنها در دو آیه کلمه وحی به متن قرآنی اطلاق شده است: قل انما انذرکم بالوحی (انبیا ۴۵) ان هو الا وحی یوحی (نجم ۴)

^۳ مثلا در آیات بقره ۱۸۵، نسا ۸۲، انعام ۱۹، اعراف ۲۰۴، توبه ۱۱۱، یوسف ۳، حجر ۱، اسرا ۹، ۴۱، ۴۵، ۴۶، ۶۰ ف ۷۸، ۸۲، ۸۸، ۸۹

^۴ مثلا در آیات حجر ۶، ۹، نحل ۴۴، انبیا ۵۰، یس ۱۱، ۶۹، فصلت ۴۱، قلم ۵۱، ۵۲

^۵ مثلا در آیات بقره ۳، آل عمران ۷، نسا ۱۱۳، ۱۰۵، ۱۳۶، ۱۴۰، مائده ۴۸، انعام ۱۱۴، یونس ۱، یوسف ۱، رعد ۱، حجر ۱، نحل ۸۹، ۶۴، کهف ۱



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. ریشه وحی، به معنای اشاره سریع است. به رغم این اختلاف، واژه شناسان در اطلاق واژه «وحی» بر اشاره کردن، نوشتن، الهام و کلام پنهانی هم رأی اند. از این رو، می توان وجه جامع این معانی را القای چیزی دانست.

۳- 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 دریافته به مردم ابلاغ کند. با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی واژه «وحی»، مشخص می شود که مقصود از وحی قرآنی، اعلام و القای مطالبی از جانب خداوند بر پیامبر اکرم (ص) است که مجموع آنها مطالب قرآن مجید را شکل داده است.

علاوه بر این می توان مقصود از وحی قرآنی را متن قرآن دانست که محصول القا و تفهیم معارف الهی به پیامبر اکرم (ص) است؛ زیرا یکی از معانی وحی، کلام پنهانی است و با توجه به اینکه پیامبر اکرم (ص) آیات قرآن را به گونه ای پنهان از خداوند دریافت می کند، می توان واژه «وحی» را بر مجموع آیات قرآن - که متن قرآن را تشکیل می دهد - اطلاق کرد.



با مراجعه به آثار ابوزید درمی یابیم که او وحی را هم به معنای متن قرآن و هم به معنای ارتباطی طرفینی می داند که مشتمل بر اعلام پنهانی پیام است. او در این زمینه می گوید:

مفهوم «وحی» برای متن [نص قرآنی]، مفهومی اساسی است؛ چراکه متن در بسیاری از موارد برای اشاره به خود، همین نام را به کار می گیرد. ... اما از جهتی دیگر، این نام در چارچوب زبان [و فرهنگ] عربی پیش از قرآن بر هر عمل ارتباطی که به گونه ای متضمن «اعلام» باشد، دلالت می کند. ... 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.

دیدگاه ابوزید پیرامون وحی

نصر حامد ابوزید نظر خود را در مورد وحی به تفضیل در قالب یک کتاب با عنوان «مفهوم النص» و در ضمن آثاری چون «نقد الخطاب الدینی» و «اشکالیات القدائه و آلیات التاویل» مطرح کرده است.

ابوزید در پاسخ پرسمان علت عقب افتادگی مسلمانان، علت را شکست پی در پی جهان عرب در برابر دشمنان و نزاع و اختلافهای فکری و اجتماعی جامعه خود می داند (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۲، ابوزید ۵۴ و ۵۵: ۱۳۸۳) و راه برون شد را رویکرد تجدید و نوسازی سنت دانسته و بر آن شده است از طریق تاویل متجددانه میراث اسلامی (نص) میان سنت و تجدد و مقتضیات عصر الفت و یگانگی ایجاد کند. ایشان با این رویکرد متأثر از نظریه پردازان هرمنوتیک چون گادامر و صاحب نظران زبان شناس مانند سوسور، هرشی و به ویژه ایزتسو روش فهم ساختاری قرآن را ارائه کرده است.

ابوزید بر این باور است که آیه ۵۱ سوره شوری که در مورد کلام الهی است نه وحی که دیدگاه غالب است کلام الهی بر اساس این آیه ۳ نوع است (ابوزید ۱۳۸۰: ۹۲)



الف) وحی به معنای الهام «... الا وحیا ...»

ب) سخن گفتن از پس حجاب «... او من وراء حجاب ...» که فقط در ماجرای حضرت موسی اتفاق افتاده است.

ج) فرستادن رسول (فرشته) که به اذن خدا مطلبی را الهام می‌کند. «... او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء ...»

این نوع سوم همان وحی معهود است که در آن جبرئیل کلمات را به پیامبر الهام و حیانی می‌کند نه ابلاغ قول و حیانی.

نظریات سه‌گانه ابوزید درباره چستی وحی قرآنی عبارت‌اند از:

۱. تاریخمندی وحی قرآنی.

۲. تعامل وحی قرآنی با واقعیت.

۳. انکار نزول دفعی وحی قرآنی.

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.» بر این اساس، ابوزید، عقیده به وجود فراتاریخی و پیشینی قرآن در لوح محفوظ را نادرست می‌داند.

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

ب) از مقوله فعل بودن قرآن

ج) نیازمندی تحقق کلام به وجود مخاطب

نقد:

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 بنا بر 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. بر این اساس، اعتقاد به وجود پیشین قرآن در لوح محفوظ، منافاتی با ایجاد قرآن ملفوظ در زمان پیامبر اکرم (ص) 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 ابوزیدتها 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. مهم‌ترین ادله ابوزید برای اثبات مدعایش عبارت‌اند از: تأثیرپذیری قرآن از: ۱. فرهنگ عصر نزول و ۲. شرایط مختلف عصر نزول.



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 معناکه 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 همه جانبه 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.



این مدعا که قرآن بر واقعیات جاری در عصر نزول تأثیرگذار بوده، سخنی صحیح است؛ اما مقصود ابوزید 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 خط مشی به مسلمانان می‌پرداخته است؟ اظهارات ابوزید حکایت از آن دارد که ابوزید آموزه‌های قرآن را در برابر حوادث زمان نزول، منفعل می‌داند و معتقد به تأثیرپذیری قرآن از آنهاست؛ اما این پندار ابوزید باطل است؛ زیرا نخست، همان گونه 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 روبه معنای تأثیرپذیری قرآن از آن شرایط نیست؛ 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 چستی 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 رفته رفته 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.

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 مُبَارَكَةٍ» (دخان: ۳)، «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. 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 تفصیلی اش. 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.

نتیجه گیری

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 می‌کند، نافی دیدگاه ابوزید درباره تاریخمند 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 (ص) معرفی می‌کند. علاوه بر این 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 نقلی ای که ناطق بودن قرآن را اثبات می‌کند، نافی ادله ابوزید برای اثبات بشری شدن قرآن‌اند.

دیدگاه دوم ابوزید درباره چیستی وحی قرآنی این است که وحی قرآنی، تجربه دینی پیامبر اکرم (ص) است و قرآن متنی است که پیامبر اکرم (ص) 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 مبنای درباره وحی قرآنی مردود است. مهم‌ترین 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 می‌کنند.





دیدگاه سوم ابوزید دربارهٔ وحی قرآنی این است که قرآن مجموعه‌ای از گفتمان‌هاست که بخشی از آنها محصول تجربهٔ دینی پیامبر اکرم (ص) است و بخشی، گفت‌وگوهای مردم جامعه‌ای است که پیامبر اسلام در آن می‌زیست.

مهم‌ترین مبانی دیدگاه سوم ابوزید، دیدگاه تجربهٔ دینی و نظریهٔ محمد ارکون دربارهٔ ماهیت گفتمانی قرآن است. از جمله اشکال‌های مبانی دیدگاه سوم ابوزید این است که تلقی وحی قرآنی به منزلهٔ تجربهٔ دینی پیامبر اکرم (ص)، به دلیل تفاوت ماهوی وحی قرآنی با تجربهٔ دینی مردود است.

ادلهٔ ابوزید برای اثبات دیدگاه سومش، وجود عناصر فرهنگ عصر نزول در قرآن و راه یافتن پرسش‌ها و رفتارهای افراد جامعهٔ پیامبر اکرم در قرآن است؛ اما این ادله نادرست‌اند؛ زیرا اولاً شواهد ابوزید برای اثبات اینکه عناصر باطل فرهنگ زمانه در قرآن بازتاب یافته‌اند، مردود است؛ ثانیاً بازتاب یافتن گفتار و کردار مردم عصر نزول در قرآن به منظور تربیت و هدایت آنها بوده است. از این رو نمی‌توان با استناد به آنها قرآن را متنی چند صدایی دانست.

منابع و ماخذ

۱. قرآن کریم: ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. نهج البلاغه (شرح سیدرضی).
۳. ابن فارس ، بوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون (نرم افزار کتابخانه اهل البيت).
۴. ابوزید نصر حامد (۱۳۸۹) معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا چاپ پنجم.
۵. ابوزید نصر حامد «تاویل، حقیقت و نص» ترجمه مرتضی کریمی نیا، مجله کیان.
۶. ابوزید نصر حامد، «تاریخ مندی مفهوم پوشیده و مبهم» ترجمه محمدتقی کریمی.
۷. ابوزید نصر حامد، مفهوم وحی، ترجمه محمدتقی کریمی.
۸. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۵). نقد الخطاب الدینی (نقد گفتمان دینی) ترجمه حسن اشکوری، محمد جواهر کلام، چاپ دوم ، یادآوران، تهران.
۹. حسینی، موسی، (و حیانی بودن الفاظ قرآن) پژوهش‌های قرآنی شماره ۲۱ و ۲۲ بهار و تابستان ۱۳۷۹.
۱۰. دایره المعارف بزرگ اسلامی (۱۳۷۰) چاپ اول، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۱. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۰) تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی.

www.Abuzayd.blogfa.com .^۵

www.nasr-hamed-abuzayd-blogfa.com .^۶

www.irip.ir

