



The Language of Religion and the Quran from the Perspective of Nasr Hamed Abu Zayd Al-Misri and Its Criticism

Mohammad Ali Ahmadi ¹

Abstract

The understanding and validity of the interpretation of religion and the Holy Quran depend on the foundations and assumptions such as the attribution of the words and meanings of the Quran to God and the ability of the interpreter to access the content of the verses related to the culture of the era of revelation and attention to the future. This is while some of the theories of intellectuals such as Abu Zayd, who have been influenced by the new hermeneutics, linguistics and semantics of the West, challenge these foundations. The results of their claims lead to weakening the effectiveness and validity of Quranic verses and religious texts in proving traditional intentions and meanings. Abu Zayd claims that the text of the Quran contains the words of the Prophet of Islam that arose from his spiritual experience and that the language of the Quran is a human language that is capable of scientific and linguistic examination. He also believes that the Quran is influenced by the culture in which the Prophet (PBUH) lived, and that there is a dialectical relationship between the text and the culture. Therefore, this article analyzes and criticizes some of Abu Zayd's claims regarding religion and the Quran, and its findings show that his claims regarding religion and the Holy Quran are fundamentally rejected.

Keywords: Abu Zayd, language of religion, understanding the text, hermeneutics, Quran and contemporary culture, historicity and humanity of the Quran.

¹ . PhD in Quran and Politics, Al-Mustafa Al-Alamiyah University, ahmadi_313@miu.ac.ir



زبان دین و قرآن از دیدگاه نصر حامد ابوزید مصری و نقد آن *

محمدعلی احمدی^۱

چکیده

درک و اعتبار برداشت از دین و قرآن کریم به مبانی و پیش فرض‌هایی چون انتساب الفاظ و معانی قرآن به خداوند و قابلیت دست‌یابی مفسر به محتوای آیات مرتبط با فرهنگ عصر نزول و توجه به آینده بستگی دارد. این در حالی است که برخی از نظریات روشنفکرانی مانند ابوزید، که تحت تأثیر هرمنوتیک، زبان‌شناسی و معناشناسی جدید غرب قرار گرفته‌اند، این مبانی را به چالش می‌کشند. نتایج مدعای آنان به تضعیف کارایی و اعتبار آیات قرآنی و متون دینی در زمینه اثبات مقاصد و معانی سنتی منجر می‌شود. ابوزید ادعا می‌کند که متن قرآن حاوی الفاظ پیامبر اسلام است که از تجربه معنوی او ناشی شده و زبان قرآن زبانی بشری است که قابلیت بررسی علمی و زبان‌شناختی دارد. همچنین، وی بر این باور است که قرآن تحت تأثیر فرهنگی است که پیامبر (ص) در آن زندگی می‌کرده، و بین متن و فرهنگ ارتباطی دیالکتیکی برقرار است. بنابراین، مقاله حاضر به تحلیل و نقد برخی از ادعاهای ابوزید در زمینه دین و قرآن می‌پردازد و یافته‌های آن نشان می‌دهد که ادعاهای وی در مورد دین و قرآن کریم اساساً مردود می‌باشند.

واژگان کلیدی: ابوزید، زبان دین، فهم متن، هرمنوتیک، قرآن و فرهنگ زمانه، تاریخ‌مندی و بشری بودن قرآن.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۷ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳

^۱ . دکتری قرآن و سیاست، جامعه المصطفی العالمیه- ahmadi_313@miu.ac.ir

مقدمه

در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، اکثر روشنفکران عرب و جهان اسلام با تأثیرپذیری از متفکران قرن هیجدهم غرب پا به عرصه‌های فکری و اجتماعی گذاشتند که تنها راه چاره را برای همه مشکلات داخلی و خارجی کشورهای اسلامی اخذ و پیروی تمدن و فرهنگ غربی می‌دانستند. بدین منظور برای تسهیل ورود مدرنیته و تمدن جدید خود را به اصطلاح مهبای پذیرش آن می‌نمودند، لذا دین و آموزه‌های سنتی خودشان را بر اساس الگوی مدرن و فرهنگ جدید غرب تفسیر می‌نمودند. ازجمله این افراد نصر حامد ابوزید مصری بود؛ که ایشان یکی از مهم‌ترین و شاید برجسته‌ترین کسانی هستند که تفسیر مدرن از دین و فهم زبان‌شناختی و ادبی قرآن ارائه داده است.

۱. زندگی‌نامه

نصر حامد ابوزید نویسنده، قرآن‌پژوه و از نومعترلیان و اهل مصر است که در هلند زندگی می‌کردن. وی در نزدیکی طنطای یکی از شهرهای مصر در تاریخ ۱۰ ژوئیه ۱۹۴۳ میلادی به دنیا آمد و در تاریخ ۵ ژوئیه ۲۰۱۰ میلادی در هلند درگذشت. ایشان به‌عنوان اصلاح‌گر دینی و یکی از روشنفکران قرآن‌پژوه و متکلم آزاداندیش و پیشرو در اسلام بود. ابوزید برای پروژه خود یعنی تفسیر انسانی از قرآن مشهور هست. نگاهی نوگرایانه به آموزه‌های دینی داشت و از این روی با مخالفت‌های شدیدی از سوی علماء و دانشمندان رسمی دین اسلام مواجه گردید؛ زیرا وی در تحلیل‌های انتقادی خود از قرآن می‌کوشید متن کتاب دینی را در انطباق با وضعیت حاکم بر عصر پیدایش قرآن تفسیر کند. از این رو در دوره‌ی تحصیلات خود در سفرهای پژوهشی به ایالات متحده‌ی آمریکا، ژاپن و سودان به مطالعه‌ی رهیافت هرمنوتیک و تأویلی در تفسیر متن قرآن دست‌زده بود؛ که این رویکرد تأویلی وی به متن، بحث‌های بسیاری را در میان فقهای اسلامی قاهره برانگیخت، بطوریکه در پی یک‌رشته مباحث شدید، علمای فقهی دانشگاه الازهر وی را تکفیر کردند و مرتد اعلام داشتند؛ و برخی ازجمله ایمن الظواهری که امروزه رهبر القاعده و طالبان می‌باشد حکم قتلش را صادر کردن.



۲. تحصیلات

نصر حامد در سن ۸ سالگی حافظ کل قرآن شد، در ۱۴ سالگی در سال ۱۹۵۷ م دیپلم فنی دریافت و در ارتباطات سازمان ملی در قاهره مشغول کار شد. در همان زمان، او دوره دبیرستان عادی خود را نیز به صورت پراکنده ادامه داد و در سال ۱۹۶۸ دیپلم گرفت و در دانشگاه قاهره شروع به تحصیل نمود که (درجه لیسانس خود را در رشته زبان و ادبیات عربی از دانشگاه قاهره در ۱۹۷۲) به دست آورد و (فوق لیسانس خود را با موضوع پایان نامه «مسئله مجاز و تفسیر عقلی در قرآن از دیدگاه معتزله» در ۱۹۷۷) اخذ کرد. (درجه دکترایش را در ۱۹۸۱ با رساله‌ای بانام «تأویل قرآن از نظر ابن عربی» در رشته زبان و ادبیات عربی) از همان دانشگاه قاهره باراهنمایی عبدالعزیز الالهوانی که دارای گرایش ملی بود، دریافت کرد. در سال ۱۹۸۲، او به گروه زبان و ادبیات عربی در دانشگاه قاهره به عنوان استادیار پیوست. (ابوزید، ۱۳۸۱: ۴۹۵) او از سال ۱۹۷۲ علاوه بر تدریس در دانشکده ادبیات قاهره، در دانشگاه آمریکایی قاهره، دانشگاه اوزاکای ژاپن، دانشگاه خارطوم و دانشگاه پنسیلوانیای آمریکا. به تدریس و تحقیق پرداخت. در سال ۱۹۹۵، وی به رتبه استاد تمام ارتقاء یافت. زمانی به مادرید، پایتخت اسپانیا، مهاجرت کرد، سپس در ماه اوت ۱۹۹۵ بنا به دعوت دانشگاه لیدن به هلند رفت و استاد رسمی این دانشگاه و عضو شورای علمی دایره المعارف قرآن کریم (که از طرف انتشارات بریل در شهر لیدن منتشر می شود) گردید. (کریمی نیا، ۱۳۷۸: ۷۷ - ۸۰) در ماه می ۱۹۹۳ به پاس خدمات وی به فرهنگ عرب، رئیس جمهوری تونس نشان لیاقت به او اعطا کرد. همچنین جایزه عبدالعزیز الالهوانی در علوم انسانی را دریافت کرد. در سال ۲۰۰۵ میلادی، جایزه آزاداندیشی ابن رشد؛ برلین به او اعطا شد.

۳. آثار علمی

نصر حامد ابوزید به طور گسترده و به زبان عربی درباره مباحث اسلامی و در خصوص مباحث علوم قرآن و تفسیر منتقدانه مطالبی نگاشته است.
برخی از آثار وی عبارت است از:

- الاتجاه العقلي في التفسير؛ دراسة في قضية المجاز عندالمعتزلة (رساله کارشناسی ارشد)
- فلسفة التأويل؛ دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي (رساله دکتری)
- الخطاب الديني؛ رؤية نقدية نحو انتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية.
- مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن (باعنوان: معنای متن، توسط مرتضی کریمیا ترجمه شده)
- اشکالیات القراءة وآليات التأويل.
- انظمة العلامات؛ مدخل الى السميوطيقا، (ترجمه و تألیف با همکاری سیزا قاسم)
- الامام الشافعي و تأسيس الايديولوجية الوسيطة
- دوائر الخوف؛ قراءة في خطاب المرأة (مجموعه مقالات ابوزيد درباره موضوع زن)
- النص، السلطة، الحقيقة؛ الفكر الديني بين ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة
- التفكير في زمن التكفير ضدالجهل والزيف والخرافة
- البوشيد و روح اليابان (ترجمه). (ابوزيد، ۱۳۸۱: ۴۸۲)
- البته آثاری زیادی از ایشان در ایران هم ترجمه گردیده و درباره نظرات و اندیشه های ایشان هم مقالات متعددی نگاشته شده است.

۴. عوامل شکل گیری (اصول و مبانی فکری ابوزید)

مطالعات نصر حامد در سه حوزه ی مطالعات فلسفی، مطالعات سیاسی به طور عام و مطالعات ادبی بوده است؛ که از مهم ترین عوامل در شکل گیری اندیشه ی ایشان می توان موارد زیر را برشمرد:

- تأثیرپذیری از صاحب نظران حوزه ی علوم ادبی، زبان شناسی، معناشناسی و هرمنوتیک مانند عباس محمود عقاد، طه حسین، سلامه موسی، شبلی شمیل، همچنین نجیب محفوظ و توفیق الحکیم، احمد شوقی و... است.

- تأثیرپذیری و گرایش به تفکر اعتزالی که در فهم آیات قرآن به استفاده از مباحث ادبی و بلاغی همت می گمارد. (عدالت نژاد، ۱۳۸۰: ۱۲۶-۱۲۷) بنا به اعتقاد خود نصر حامد چهره-ی سیاسی و اجتماعی معتزله در ساخت اولیه ی خود بر چهره ی علمی و آکادمیک آن غلبه دارد و عکس العملی است در برابر وقایع جامعه ی آن روز؛ زیرا فضایی که اندیشه ی ابوزید در آن



شکل گرفته تفکر حاکم بر آن اشعری بود که بر تعطیلی عقل اصرار داشتند، بنابراین تمایل به گرایش اعتزالی که عقل گرا بود برای او طراوت خود را داشته است. (عدالت نژاد، ۱۳۸۰: ۱۳۷)
- در حوزه اندیشه‌ی سیاسی و فلسفی، انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲ میلادی در مصر بود که ابوزید نه‌ساله بود و این انقلابی بود که مصریان و به‌ویژه کشاورزان مصری احساس آزادی و کرامت کردن. (ابوزید، ۱۳۸۱: ۴۹۶)

لذا با چنین رویکردی به پژوهش و تحلیل در مباحث اسلامی و قرآنی پرداختند که به‌نوعی رویکرد نقادانه و اصلاح‌گرایانه بود. به اعتقاد خودش این عوامل به ارائه شیوه علمی از فهم دین و تجدید میراث گذشته و نوسازی سنت سوق داده است که در اینجا سعی می‌شود به‌اختصار به مهم‌ترین دیدگاه ایشان از فهم دین و قرآن اشاره گردد.

۵. مهم‌ترین نظرات درباره فهم دین و قرآن

الف: فهم دین

کتاب «نقد الخطاب الدینی» یکی از مهم‌ترین آثار ابوزید می‌باشد، وی در این کتاب تلاش می‌کند شیوه تفسیر و اجتهاد سنتی در فهم مسائل دینی و چارچوب حاکم بر تفکر رایج علماء و تفسیرهای دینی را موردنقد قرار دهد و در مقابل با روش تفسیر هرمنوتیک شیوه بدیع و نوینی در تفسیر متون ارائه نماید. همچنین در کتب مفهوم النص یا همان معنای متن و اشکالات القراءة و آليات التأویل؛ خود بر همین مبنا به تحلیل و تفسیر و بسط فکری خود می‌پردازد.

۱. دین مطلوب

در کتاب نقد الخطاب الدینی، دین مطلوب از نظر نصر حامد، یک دین سکولار است؛ یعنی دینی پیراسته، تحلیلی و مبتنی بر فهم و تأویل روشمند علمی برکنار از اسطوره و متکی بر عناصری چون توسعه، عدالت و آزادی می‌باشد؛ در نظر وی سکولاریسم نیز در جوهر خود چیزی جز تأویل راستین و فهم علمی از دین نیست. بدین جهت دین مطلوب نصر حامد یک دین سکولار می‌باشد. چون جوهره سکولاریسم تفسیری حقیقی و علمی از دین است و آن‌گونه

که گفتمان دینی سنتی به عمد و خطا تفسیر می‌کند و آن را جدایی دین از جامعه و زندگی بشری می‌داند، نیست. (ابوزید، ۱۳۸۵: ۵۶ - ۶۴) لذا وی چنین می‌نویسد: «ولیس العلمانية فی جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الالحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة». (ابوزید، ۱۹۹۵: ۶۳-۶۴)

۲. تمایز دین و معرفت دینی

وی می‌گوید باید بین «دین» و «فکر دینی» تفاوت و تمایز قائل شود؛ زیرا دین مجموعه‌ای از متون مقدس، ثابت و تاریخی است، درحالی‌که فکر دینی مجموعه‌ای از اجتهادات بشری برای فهم متون، تأویل و استخراج دلالت‌های آن‌هاست. طبیعی و بدیهی می‌باشد که فهم بشر و اجتهادات انسان‌ها از متون مقدس، از عصری تا عصر دیگر، از هر جامعه، محیط و فرهنگی تا محیط و فرهنگ دیگر و همین‌طور فهم اندیشمندان در داخل هر یک از فرهنگ‌ها و محیط‌ها، اختلاف پیدا می‌کنند؛ لذا نباید آن را مقدس و بدون چون‌وچرا تلقی کرد. چون تفکر دینی از قوانین عمومی حاکم بر حرکت فکری بشری جدا نیست و قداست و مطلق بودن دین را که از مؤلفه‌های آن است، ندارد و پاسخ بسیاری از مسائل دنیوی را نباید از دین خواست. (ابوزید، ۱۹۹۵: ۲۲۴-۲۲۵) در آغاز تاریخ اسلام نصوص دینی فقط در قلمروهای خاص خود وارد می‌شدند و وارد حوزه‌های ویژه عقل بشری و تجربه‌های انسانی نمی‌شدند همان‌طور که پیامبر (ص) فرمود «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» اما گفتمان دینی ادعای خطیری دارد که می‌تواند تمامی موانع را از سر راه بردارد و حتی ندای اسلامی کردن تمام علوم را سر می‌دهد. (ابوزید، ۱۳۸۵: ۷۷-۸۲)

۳. فهم و قرائت متن دینی در افق تاریخ

یکی از مبانی فکری ایشان این است که متن را باید در افق تاریخی قرائت و فهم نموده چون در غیر این صورت؛ فهم درست از متن امکان‌پذیر نیست، زیرا اگر کسی به‌منظور فهمیدن متن آن را قرائت نماید و در پی کشف مقصود از متن باشد اگر توجه به افق تاریخی متن نداشته باشد، باکسی که متن را در افق تاریخی بنگرد برداشتی متفاوت خواهند داشت. بدین جهت می‌نویسد: «یکی از ضروری‌ترین پژوهش‌های این روزگار، بازنگری تاریخ قرآن، از هنگام نزول تا



تدوین آن به صورت متنی مکتوب در مصاحف است». (ابوزید، ۱۳۸۱: ۳۰) که باید برای فهم متن توجه به تحول معنایی زبان و شأن نزول و آشنایی با زبان عرف و ادب عرب جاهلی و ناظر بودن قرآن بر فرهنگ زمان نزول، همچنین تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ جاهلی؛ را مورد توجه قرارداد. (ابوزید، ۱۹۹۴: ۱۰۲-۱۸۴)

بدین لحاظ از دیدگاه وی، آنچه تفسیر قرآن را مفید و مؤثر می‌سازد، کشف فحوائی است متناسب با شروط دوره‌ی معاصر باشد و درک این تناسب نیز به عهده‌ی مفسر است. ایشان حتی به این نکته تأکید می‌ورزد که فهم فحوای متن می‌تواند مغایر با سیره‌ی پیامبر اکرم (ص) باشد. چراکه برداشت پیامبر (ص) نیز تنها یکی از قرائت‌ها و برداشت‌ها از متن محسوب می‌شود. لذا مفسر موظف نیست برداشت تفسیری خود را فدای دیدگاه پیامبر اسلام (ص) نماید. از این رو می‌نویسد: «متن قرآن از هنگام نزول یعنی با قرائت پیامبر از قرآن، در لحظه‌ی وحی دگرگون شد و از متن الهی به فهم و متن بشری تبدیل شد، زیرا از تنزیل به تأویل تحوّل یافت. فهم پیامبر از متن قرآن اولین مرحله‌ی دادوستد متن قرآن با عقل بشری بود». (ابوزید، ۱۳۸۵: ۴۶) وی حتی معتقدند که مطلق انگاشتن فهم پیامبر، نوعی شرک محسوب می‌گردد؛ این پندارهای تفاسیر دینی که فهم پیامبر را مطابق دلالت ذاتی متن قرآن می‌دانند، قابل توجیه نیست، زیرا بر فرض وجود دلالت ذاتی این پندار به نوعی شرک می‌انجامد؛ زیرا مطلق و نسبی را در یک ترازو قرار می‌دهد و لذا ثابت و متغیر را هم‌تراز می‌داند، زیرا قصد الهی و فهم انسانی را یکسان می‌شمارند. این پندار به خدا انگاری پیامبر یا به تقدیس او و پنهان کردن این حقیقت که او انسان است می‌انجامد. (ابوزید، ۱۳۸۵: ۶۴)

از نظر وی فهم عالمان از دین نیز از این جهت متفاوت است و هیچ فهمی را نباید مقدس و فوق چون و چرا تلقی کرد. چون قرائت عالمان از دین همواره متفاوت بوده و گاهی فهم یک عالم سیطره پیدا می‌کرده و بر اثر شرایط سیاسی و اجتماعی خاص به عنوان تفسیر رسمی از اسلام مطرح می‌گشته است. لذا قرائت عالمان از دین را نباید مساوی با دین دانست که این مطلب را به عنوان یک قاعده در کتاب‌هایش دنبال می‌کند. (کریمی نیا، ۱۳۷۸: ۳۵-۳۷)

۴. تأویل و تفسیر متن

ازنظر ابوزید تفسیر عبارت است از: «آشکار کردن امر مخفی به کمک واسطه‌ای که نشانگر و رهنمای مفسر است»؛ که مفسر با آن واسطه می‌تواند به این امر مخفی در تفسیر دست یابد و کشف نماید.

تأویل عبارت‌اند از: «بازگشت به اصل شیء برای کشف دلالت و معنای آن»؛ اما تفسیر در قرآن به معنایی بیان آمده که تنها یک‌بار در آیه ۳۳ سوره فرقان استعمال شده است. کلمه تأویل هفده بار در قرآن به‌کاررفته است این نشان از آن دارد که کلمه تأویل در زبان عرب عموماً و در متن قرآنی خصوصاً، بیش از کلمه تفسیر کاربرد داشته است، علت این تداول هم شاید این باشد که تأویل در فرهنگ پیش از اسلام مفهوم شناخته‌شده بود که با تعبیر خواب یا تأویل الاحادیث پیوند داشت. (ابوزید، ۱۳۸۱: ۳۷۳-۳۷۴)

وی معتقد است که با توجه به آیات قرآنی می‌توان دو کاربرد را برای تأویل در قرآن ذکر کرد:

۱. رجوع به اصل؛ با تأویل به اصل واقعیت رجوع می‌شود تا معنای نهفته و پنهانی در یک حادثه و فعل یا یک‌سخن آشکار شود؛ زیرا هر حادثه، فعل و سخن؛ ظاهر و باطنی دارد که باطن را تنها با تأویل می‌توان شناخت و این تأویل ظاهر را به اساس و اسباب حقیقی‌اش بازمی‌گرداند.

۲. رسیدن به غایت و عاقبت امور؛ که وی کلمه تأویل در سوره آل‌عمران آیه ۷ را نیز به معنای رسیدن به غایت و عاقبت امور می‌داند.

ازنظر ابوزید این تفاوت‌ها را باید میان تأویل و تفسیر در نظر گرفت:

الف: در فرایند تفسیر، همیشه نیازمند تفسره یا واسطه که مفسر با نظر و دقت در آن به کشف مراد خود دست می‌یابد؛ یعنی رابطه میان متعلق شناسا و فاعل شناسا با واسطه است، اما در تأویل همیشه نیازمند این واسطه نیست بلکه مبتنی بر حرکت ذهن در کشف اصل پی‌جویی عاقبت آن‌ها می‌باشد؛ یعنی این رابطه مستقیم و بدون واسطه است.



ب: تفسیر با توجه به عوامل بیرونی متن صورت می‌گیرد، مانند اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، مکی و مدنی و ...

ج: تفسیر مقدمه تأویل است. با تفسیر آگاهی‌های مقدماتی برای تأویل فراهم می‌گردد، بین این دو رابطه عام و خاص برقرار است.

د: در تفسیر فضای نقل و روایت حاکم است و در تأویل استنباط و اجتهاد، و: در تأویل نقش خواننده را نمی‌توان نادیده گرفت.

«یکی از وجوه بنیادین فرایند تأویل، یعنی نقش خواننده در مواجهه با متن و کشف معنای آن، در همین تفاوت نهفته است. نقش خواننده یا تأویل کننده، در اینجا مطلق و بی‌حساب نیست تا وی متن را به‌دلخواه خود تأویل کند، لازم است که تأویل بر شناخت پاره‌ای از دانش‌های ضروری راجع به متن قرآنی - که در تعریف تفسیر می‌گنجد - مبتنی باشد، تأویل کننده باید علم تفسیر را بشناسد تا به تأویلی موردقبول از متن قرآنی دست یابد». (ابوزید، ۱۳۸۱: ۳۸۱-۳۸۸)

همچنین وی ذومراتب و نسبی بودن فهم قرآن را می‌پذیرد. از نظر ایشان، خواننده معمولی فقط به فهم سطحی از آیات قرآنی نائل می‌شود و به دلالت‌هایی که در عمق آن قرارگرفته دسترسی پیدا نمی‌کند، اما خواننده برجسته می‌تواند به لایه‌های عمیق‌تر دلالت‌های متن نفوذ کند و به تأویل عینی متون توجه دارد و بدین‌جهت به‌نقد برخی از نحله‌های هرمنوتیکی مخالف عینی‌گرایی می‌پردازد، البته وی نیز عینیت را امری مطلق تلقی نمی‌کند، چراکه معتقد است با تکامل روش‌های تحلیل متن می‌توان ابعاد نهفته متن را کشف کرد؛ «عینیتی که در تأویل متون دست‌یافتنی است، عینیت فرهنگی در چارچوب زمان و مکان است، نه عینیت مطلق که توهمی بیش نیست و از بدعت‌های ایدئولوژی غرب استعمارگر است. چنین عینیت فرهنگی‌ای وقتی حاصل می‌شود که خواننده تمامی روش‌ها و ادوات تحلیلی را برای کشف دلالت متن به کار گیرد و در مقام تأویل بکوشد تمام لایه‌های درونی متن را بشکافد. آنگاه اگر ادوات و روش‌های تحلیلی در زمان‌های بعد تکامل پیدا کند و ابعاد دیگری از متن

کشف شود که تا آن زمان شناخته شده نبوده است، دیگر هیچ ایرادی بر تأویل کننده نیست. جریان متن در زمان و مکان، حرکت در واقعیتی زنده و متحول است و کشف دلالت های تازه در متون به معنای دور ریختن دلالت های کشف شده پیشین نیست». (ابوزید، ۱۳۸۱: ۳۹۷-۳۹۸)

ب: قرآن از نظر نصر حامد

دیدگاه ابوزید درباره چیستی وحی و قرآن درگذر زمان متحول گردیده؛ اما هسته های مشترک نظریات او درباره چیستی وحی قرآنی عبارت اند از: تاریخ مندی قرآن، تعامل وحی و قرآن با واقعیت های فرهنگی، انکار نزول دفعی وحی قرآنی، بشری بودن قرآن.

۱. تاریخ مندی قرآن

روش ابوزید در مواجهه با قرآن و تفسیر آن، «مکتب و روش ادبی» هست، به این معنا که به نظر وی قرآن که یک متن مکتوب و زبانی است، همانند امور دیگر زبانی، تابع شرایط و اوضاع و احوال متغیر، تاریخ مند و بشری است؛ زیرا متون دینی بر اساس تفسیر ابوزید چیزی نیست جز متون لغوی و تابع تمام قواعد، قوانین و دلالت های معنایی و فرهنگی نظام ادبی که منتسب به آن است. بدین جهت در «کتابت مفهوم النص یا همان معنای متن» در تحلیل تعدی قرآن می نویسد:

«این کشمکش میان قرآن کریم و عرب جاهلی و آن حالت شگفت زدگی و بُهت اعراب هنگام شنیدن آیات قرآن، نشان می دهند که جنبه ی ادبی؛ یگانه و ویژگی ممیز قرآن به عنوان متنی زنده و تأثیرگذار است که ایمان مؤمنان و کفر کافران از همان ناشی می گردد که داستان ایمان آوردن عمر بن خطاب بر اثر شنیدن نخستین آیات سوره طه بود.» در ادامه می نویسد: «گواه آن است که ایمان به الهی بودن منشأ قرآن و پذیرش دین اسلام نیز بر همین جنبه ادبی؛ قرآن صورت پذیرفته است». (ابوزید، ۱۳۸۱: ۲۹-۳۰)

لذا استدلال می کند؛ یک: قرآن از مقوله ی پیام است که فرستنده اش زبان گیرنده بشری آن را در پیام بکار برده که به زبان موجود اجتماعی و تاریخی سخن گفته است. دو: زبان ابلاغ این پیام زبان عربی است که از نظر تاریخی امر شناخته شده ای است که ما امروز به متون آن



دسترسی داریم، سه: این زبان عربی پدیده اجتماعی و فرهنگی می باشد که عوارض و آثار بشری بودن و تاریخ مندی در آن آشکار است. نتیجه: اکنون این پیام به زبان اجتماعی و تاریخ مندی برای گیرنده ای اجتماعی و تاریخی فرستاده اند، آیا برای فهم و تحلیل آن جز روشی بشری می- توان یافت و به کاربرد. همچنین پژوهش در علوم قرآنی و بحث های انتقادی آشکار می کند قرآن پدیده ای است که نمی تواند وجودی جز خارج از تاریخ داشته باشد. (ابوزید، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۶-۵۰۴)

۲. پیوند قرآن با واقعیت ها و فرهنگ زمانه

به نظر ابوزید، میان قرآن و واقعیت تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد. مهم ترین دلیل برای اثبات مدعایش عبارت اند از: تأثیرپذیری قرآن از: فرهنگ و شرایط مختلف عصر نزول؛ که کتاب مفهوم النص که یکی از نوشته های مهم وی می باشد حامل مهم ترین نظریه ایشان پیوند «متن و واقعیت» است که ابوزید آن را بر هر متن ممتازی از جمله قرآن صادق می داند. مراد از واقعیت تمام زمینه های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود همگام، قبل و بعد از شکل گیری متن است که به طور خاص در زبان قوم منعکس می شوند؛ زیرا از نظر هرمنوتیکی هیچ متنی در خلأ و فارغ از زمان و مکان شکل نمی گیرد، بلکه هر متن و اندیشه ای که بخواهد به حیاتش ادامه دهد، نیاز به محمل دارد و درواقع هر متنی آینه زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. (کریمی نیا، ۱۳۷۸: ۱۳) قرآن که یک متن دارای نظام زبانی ویژه ای است، از این قاعده مستثنا نیست. چراکه قرآن باوجود حقایق شرعی که در خود دارد، بر تن بسیاری از واژه- های زبان عربی، مانند واژه های صلاة، زکات، صیام و حج؛ لباس فرهنگ خود را پوشانده است و حتی اسلام و قرآن و وحی و سنت واژه های هستند که قرآن بر زبان عربی افزوده است و همچنین وجود اختلاف موهم تناقض در متن قرآن که این اخلاف در متن به طبیعت زبان که جزء واقعیت است برمی گردد. (ابوزید، ۱۳۸۱: ۲۹۸-۳۰۸)

همچنین رابطه قرآن با فرهنگ و واقعیت براین اساس می باشد که متن قرآن ابلاغ پیامی است که مخاطب آن همه ی انسان ها هستند؛ انسان های که به نظام زبانی قرآن تعلق دارد و

منتسب به همان فرهنگی است که این زبان محور آن است که این پیام به دو واسطه برای انسان-ها فرستاده شده واسطه نخست فرشته وحی و واسطه دوم پیامبر اکرم (ص) که یک بشر است. بدین جهت قرآن پیام آسمانی به زمین براساس قوانین واقعیت و نهادهای اجتماعی و فرهنگی درون آن می باشد؛ زیرا اولین گیرنده و مبلغ متن قرآنی محمد (ص) بود که خود پاره‌ای از واقعیت و جامعه و فرزند و محصول آن بود. همچنین مسئله مکی و مدنی و اسباب نزول که پیوند متن با واقعیت و ناسخ و منسوخ و اعجاز آن دو را نشان می دهد. (ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۲۰ - ۳۲۵)

۳. انکار نزول دفعی وحی قرآنی

ابوزید نزول دفعی قرآن را از مکانی بیرون کره زمین، مردود دانسته و ادله‌ای برای نفی نزول دفعی قرآن بیان می نماید: نخست تصور نزل دفعی قرآن با آیه اول سوره قدر در تعارض است؛ زیرا صیغه ماضی «انزلنا» در آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» بیانگر ابتدای نزول قرآن در زمان گذشته است و تفسیرهای دیگر بر پیش فرض‌های ذهنی استوار می باشد. ازاین رو بر پایه این آیه تنها بخشی از آیات قرآن در شب قدر بر پیامبر نازل شده است، نه اینکه کل قرآن به گونه دفعی بر ایشان نازل شده باشد؛ دوم نزول دفعی قرآن با مسئله نسخ حکم و منطوق برخی آیات قرآن ناسازگار است. (ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۸۷) زیرا از نظر وی، پژوهش انتقادی، تاریخی در علوم قرآن نشان می دهد که متن قرآن در آغاز تکوین و شکل گیری، نه یک متن، بلکه مجموعه-ای از متون بود. قرآن به صورت تدریجی و پاره پاره در مدت بیست و چند سال بر پیامبر (ص) نازل شد؛ اما تدوین این آیات یقیناً بر اساس ترتیب نزول نبوده است. مبنای این تدوین در مصحف کنونی، همچنان در پرده ابهام است. لذا در شناخت متن قرآن و پژوهش علوم قرآنی با دو گونه ساختار مواجهیم: یکی ترتیب نزول، دیگری ترتیب تلاوت. در ساختار نخست که رابطه متن و اسباب نزول نشان می دهد، می توان از متون سخن گفت و در ساختار دوم سخن فقط از یک متن است. بر این اساس در مورد شناخت متن قرآن و پژوهش علوم قرآنی، ما با دو واقعیت، سیاق و یا زمینه مواجهیم:



سیاق اول یا همان زمینه کلی عصر نزول است که در حقیقت عناصر اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، دینی، فکری و فرهنگی قرن هفتم میلادی را شامل می‌شود. این زمینه خود نیز دارای سیاق‌های جزئی‌تری است که عبارت‌اند از:

الف: قرار گرفتن جزیره‌العرب در کشاکش دو امپراتوری ایران و روم؛
ب: اهمیت فراوان مکه در راه تجاری میان شمال (شام) و جنوب (یمن) که قرآن از آن به سفر زمستانی و تابستانی یاد می‌کند؛

ج: اوضاع و احوال دینی در جزیره‌العرب و تأثیر آن از مسیحیان شمال و یهودیان جنوب؛
د: موقعیت اقتصادی و دینی قریش و مسئله رقابت میان دو تیره این قبیله (بنی‌امیه و بنی‌هاشم)؛ پیوندهای تجاری و دینی میان مکه و مدینه.

به نظر ابوزید هر پژوهشی اگر این شرایط، سیاق‌ها و زمینه‌ها را در پژوهش قرآنی خود نادیده بگیرد، ناگزیر است دست به‌پیش فرض‌هایی ببرد که اساساً برگرفته از ایدئولوژی پژوهشگر است.

سیاق و زمینه دوم همان نزول تدریجی قرآن است که از نظر تاریخی و روش‌شناسی، منشأ یا علت ساختار خاص قرآن به شمار می‌آید. این زمینه نیز خود دارای اجزا و سیاق‌های کوچک‌تر است. بر این اساس پژوهشگر باید روایات و کتب مربوط به «اسباب نزول، ناسخ و منسوخ و...» را با نگاهی تاریخی و انتقادی مورد بازخوانی و بررسی قرار دهد. (کریمی نیا، ۱۳۷۸: ۳۳-۳۴)

۴. بشری بودن قرآن

ابوزید معتقد است که متن قرآنی حاوی الفاظ پیامبر اسلام (ص) است. این الفاظ از تجربه‌ی معنوی پیامبر (ص) ایجاد شده است. زبان قرآن زبانی بشری می‌باشد. لذا این زبان قابل بررسی علمی و زبان‌شناختی است. به باور وی، زبان قرآن که زبانی عربی است، متأثر از فرهنگی جامعه و عصری که پیامبر (ص) در آن می‌زیسته است. فرهنگ جامعه‌ی عربستان، بر متن قرآنی به شدت اثر گذاشته‌اند. چراکه میان متن و فرهنگ رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار است.

بدین جهت برای تفسیر قرآن باید از علوم رایج روز بهره گرفت؛ زیرا ابوزید قرآن را کلام محمد (ص) می‌داند و بر تفسیرهای قدسی از قرآن انتقاد می‌نماید: «برای مؤمنان حتی کاغذ این کتاب هم مقدس است؛ اما برای من به‌عنوان یک محقق، این کتابی است که عده‌ای در ساختنش مشارکت داشته‌اند. من شاهد دریافت هیچ کلمه‌ای توسط محمد (ص) از سوی خدا نبوده‌ام. من به‌عنوان یک مسلمان فقط شاهد گزارش محمد (ص) از مواجهه او با خدا هستم. از این لحاظ قرآن کلام محمد (ص)، بشری همچون خود ماست. کسی که مدعی شد از خدا وحی دریافت می‌کند و ما هم او را باور کردیم؛ اما ما فقط کلام محمد (ص) را در اختیار داریم و از این رو ما با امر انسانی روبرو هستیم». (ابوزید، ۱۳۸۵: ۱۹۳-۱۹۴) لذا این‌گونه ابوزید بر بشری بودن قرآن تأکید می‌کند؛ اما در کتاب مفهوم النص، در ضمن محصول فرهنگی دانستن قرآن بر الهی بودن منشأ آن نیز تأکید می‌کند می‌گوید: «هر متنی در چارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد و این با الهی بودن متن، نافی واقعی بودن محتوایی آن نیست، همچنین با انتساب آن متن با فرهنگ بشر منافات ندارد». (ابوزید، ۱۳۸۱: ۵۰۶-۵۰۷) یعنی می‌تواند منشأ الهی داشته باشد اما منتسب با فرهنگ واقعیت بشری باشد.

در بحث وحی بعد از تقسیم‌بندی کلام الهی به سه معنا در تحلیل آیه ۵۱ سوره شوری؛ می‌گوید: «می‌توانیم قرآن را وحی؛ و کلام ملفوظ آن را از جانب پیامبر (ص) بدانیم؛ زیرا مفهوم وحی معهود، فرستادن رسول و فرشته است تا او به اذن خداوند مطلب را الهام کند، چون این رسول می‌آید اما چیزی را ابلاغ نمی‌کند بلکه وحی والهام می‌کند، چون اگر معتقد باشیم که الفاظ قرآن عین کلام الهی است در این صورت تعدد و اختلاف قرائات چه می‌شود؟ آیا می‌توان پذیرفت که در نفس کلام الهی با اختلاف قرائات انحراف پدید آمده است؟». (ابوزید، ۱۳۸۱: ۵۱۷-۵۱۸)

ج: تعبیر بشردوستانه از اسلام

نصر حامد ابوزید با روشی تازه و از نگاهی نو قرآن را مورد بررسی و برداشت قرارداد. ایشان 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 و دادگری چالش‌های امروز



جهان اسلام همانند نوع نگاه و ارتباط با اقلیت‌های دینی و غیرمسلمانان مسئله ارتداد، 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 به استناد 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 قرار داده است.

زیرا از نظر وی جامعه اسلامی در زمان رسول خدا (ص) جامعه‌ی قبیله‌ای و مبتنی بر برده‌داری بود و تجارت بردگان از عناصر اصلی نظام اقتصادی آن جامعه به شمار می‌آمد، لذا احکام بسیاری نظیر ازدواج و آزادسازی برده متناسب با آن روزگار بود. امروز که نظام برده‌داری از میان رفته، آن احکام دیگر مصداق پیدا نمی‌کند و باید آن‌ها را کنار گذاشت. احکام جزیه و ربا نیز از همین گونه‌اند. لذا قرآن پژوه فقط ربایی عصر پیامبر (ص) را تحریم کرده است. همچنین تفاوت ارث‌بران زن و مرد را نیز بر مبنای همین نوع نگرش تفسیر می‌کند، زیرا احکامی که درباره زن در قرآن آمده با توجه به فرهنگ آن زمان بوده است و اسلام بایبان آن احکام کوشیده تا ارزش و مقام زن را به وی بازگرداند. چون هدف اساسی اسلام این بوده تا زن را از وضعیت اسفبار آن روزگار نجات داده و او را به‌سوی مساوات در حقوق با مردان سوق دهد. بدین جهت اگر قرآن، ظهار، لعان، زنا، دخترکشی، ظلم، جنگ و برادرکشی و ده‌ها عنوان محرم را بیان می‌کند، از آن باب می‌باشد که جامعه معاصر او به این بیماری‌ها مبتلا بوده است و لذا دستورات قرآن ملموس و مطابق با نیازها و درمان دردهای آنان است. گذشته از این که طرح مبارزه با مفاسد اخلاقی و انحرافات اجتماعی و ابتلا به بیماری‌های درونی، مختص عصر رسالت نیست و مبارزه با آن در هر عصری برای انسان مطرح است. (ایازی، ۱۳۸۰: ۵۰)

نقد و بررسی

در اینجا به‌عنوان جمع‌بندی تنها به بررسی و پاسخ برخی آراء ابوزید اشاره می‌شود زیرا بیان و تحلیل همه‌ی اندیشه‌های ابوزید درباره‌ی دین و قرآن کریم از حوصله این مقاله خارج است.

۱. دیدگاه ابوزید، در مورد دین هرمنوتیکی و سکولاری و قائل به جدایی دین از معرفت دینی و مقدس نبودن فهم عالمان از دین است که فهم بشری را همراه با اوصاف زمینی انسان‌ها می‌داند، اما او به این مطلب بسنده نمی‌کند و حتی فهم پیامبر (ص) را بشری و غیر مطابق با واقع می‌داند. نقد اساسی نسبت به وی این است که فهم پیامبر (ص) را مانند فهم سایر انسان‌ها تلقی کرده که همین امر نشان از آن دارد که تصویر درستی از وحی ندارد. وی نمی‌داند که وحی علم حضوری است نه حصولی (جوادی آملی، ۱۳۶۹: ۲۸۸)؛ یعنی پیامبر (ص) با خود واقع ارتباطی برقرار می‌کند؛ (علامه طباطبایی، ۱۳۹۸، ج ۲: ۲۱۳) درحالی‌که دانش دیگران درباره متن جنبه حصولی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۷۹) لذا در علم حصولی خطا راه می‌یابد، ولی در علم حضوری اصلاً خطایی راه پیدا نمی‌کند و علم پیامبر (ص) عین واقع می‌باشد؛ لذا نباید فهم پیامبر (ص) را غیر مقدس و شبیه فهم عالمان تلقی کرد.

۲. اشکال مهمی به روش‌شناختی ابوزید وارد است اینکه به‌طور دقیق مشخص نمی‌کند که چگونه می‌توان به مراد متن راه یافت؟ اگر بنا باشد که در هر عصر و زمانی، دین را مطابق با اوضاع جدید تفسیر کرد، جز عبادات چیزی از دین باقی نخواهد ماند؛ زیرا نظر وی ناشی از دیدگاه هرمنوتیک گادامر است که می‌تواند به مفسر کمک کند تا به تجدیدنظر در میراث فرهنگی خود پردازد و نظریات هر عصر را در تفسیر متن دخالت دهد. (ابوزید، ۱۹۹۶: ۴۹) بدین لحاظ وی با تأثیرپذیری از گادامر، نقش خواننده را در فهم متن دخالت می‌دهد و نوعی رابطه دیالکتیکی میان متن و خواننده برقرار می‌داند؛ که قرائت هر متن در افق تاریخی خاص صورت می‌گیرد و همواره باید به قرائت و تأویل دوباره متن پرداخت، این دیدگاه ابوزید مردود است چون عدم ارائه معیار صدق و کذب و درنهایت نسبی‌گرایی محض و تکثر بی‌پایان متن را به دنبال خواهد داشت و روشی که ایشان در فهم قرآن ارائه می‌دهد مبتنی بر نظریه‌های زبان‌شناسی هرمنوتیک مطرود شده است.



۳. راجع به تأثیرپذیری متون دینی و قرآن از واقعیت اجتماعی و فرهنگ زمانه؛ اشکال اساسی وارد است، مبنی بر اینکه در انفعال و تأثیرپذیری متون دینی و قرآن از فرهنگ و واقعیت اجتماعی زمانه خود، مشخص نمی‌کند که ملاک و میزان این تأثیر چیست؟ بلکه مفاهیم ناظر به سحر، جن، شیطان و حسد در قرآن را جز شواهد تاریخی می‌داند که در ساختارهای ذهنی و خیالی مردم در عصر نزول قرآن جاری بودند و حظی از واقعیت نداشتند؛ اما مشخص نمی‌کند که چرا خداوند بر بعضی اعتقاد بی‌مورد مردم مانند «جن» و «شیطان» صحنه گذاشته، ولی برخی از باورهای آنان از قبیل زنده‌به‌گور کردن دختران را به‌عنوان فرهنگ جاهلانه یاد کند و رد نماید. به‌راستی اگر بپذیریم که وجود جن در قرآن چیزی جز بازتاب فرهنگ زمانه پیامبر (ص) نبوده است، وجود ملائکه را چگونه می‌توان توصیف و بیان نمود؟ لذا باید به‌روشنی می‌گفت که اگر دین در برابر پاره‌ای از سنت‌های فرهنگی اعراب موضع می‌گیرد و پاره‌ای را مسکوت می‌گذارد و برخی دیگر را قبول می‌کند، هرکدام به کدام علت و دلیل است؛ زیرا اگر دقت کنیم می‌بینیم که رویارویی اسلام با فرهنگ، آداب و رسوم عرب‌های زمان نزول، نه یک رویارویی انفعالی، بلکه مواجهه‌ی 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 داشتند (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 نمود؛ اما با آن دسته از باورها، آداب و رسوم فرهنگ عرب که برخلاف عقل و عدالت و مانع تکامل فردی و اجتماعی انسان بودند (مانند زنده‌به‌گور کردن دختران، محروم کردن زنان از ارث و رباخواری) مبارزه کرد و آن‌ها را باطل شمرد. همچنین ذکر نمودن جن و شیطان حکایت از واقعیت هستی هست، لذا با توجه به این نحوه برخورد قرآن با فرهنگ عصر نزول می‌توان گفت قرآن نبود که از فرهنگ زمانه تأثیر پذیرفت، بلکه

قرآن با آموزه‌های حکیمانه خود بر فرهنگ تأثیر مثبت گذاشت و اصلاح نموده فرهنگ آفرینی کردند. البته اگر مقصود ابوزید از شکل‌گیری قرآن بر اساس واقعیت و فرهنگ زمانه این باشد که قرآن از واژگان و قواعد زبان عربی عصر نزول بهره برده تا بر فرهنگ آن زمان تأثیر گذارد، سخنش موردقبول است؛ اما اگر منظورش این باشد که قرآن از تصورات باطل، عقاید و اسطوره‌های خرافی فرهنگ زمانه برای تأثیرگذاری بر جامعه استفاده کرده، دیدگاهش نادرست است؛ زیرا لازمه بازتاب عناصر باطل فرهنگ زمانه در قرآن این است که هدایت قرآن با گمراهی مخلوط گردد و یگانه راه بشر برای دستیابی به قوانین الهی که برای سعادت همه‌جانبه بشر ضرورت دارد، خطاپذیر گردد. چون این امر، نقض غرض خداوند حکیم از نزول وحی برای هدایت بشر است که با حکمتش منافات دارد و از خدای حکیم صادر نمی‌گردد.

۴. دیدگاه ابوزید درباره چپستی وحی قرآن، انکار نزول دفعی قرآن است. نزول دفعی قرآن را از مکانی بیرون کره زمین، مردود دانسته و ادله‌ای برای نفی نزول دفعی قرآن بیان می‌کند که ذکر شد. این استدلال وی برانکار نزول دفعی قرآن نادرست می‌باشد؛ 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 أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره: ۱۸۵) استفاده می‌شود، نزول کل قرآن کریم در شب قدر ماه مبارک رمضان هست، نه نزول بخشی از آن؛ زیرا در همه این آیات تعبیر به «انزال» شده که به معنای نازل شدن یک‌باره می‌باشد. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۰؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۵۳، ج ۲۱: ۴۱۹) 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 صورت گرفته است؛ ثانیاً ادله‌ای که وی برای انکار نزول دفعی قرآن ارائه می‌کند، 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 قرآن است نه نزول تفصیلی.



۵. همچنین نظر ابوزید درباره غیر وحیانی دانستن الفاظ قرآن؛ اولاً مخالف نظریه‌ی وحی در قرآن است؛ لازمه‌ی آن قداست زدایی از الفاظ قرآن، نفی اعجاز و نادیده گرفتن مرجعیت قرآن در دین است که ایشان وحی را الهام و تجربه‌ی دینی می‌داند و این رویکرد همان دیدگاه رایج در خصوص وحی در مسیحیت با زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی خاص آن است به‌نوعی به کثرت‌گرایی دینی می‌انجامد که با نظریه‌ی وحی در قرآن در تعارض آشکار است. دوماً استفاده از زبان و لغت قوم برای همراهی با مردم در استعمال الفاظ برای رساندن پیام به مخاطب است و این به معنای اعتراف به محتوای سخن آن‌ها نیست، برای مثال واژه «مجنون» در اصل به معنای جن‌زده بوده است و امروز به معنای شخصی می‌باشد که گرفتار نوعی بیماری روانی است. استفاده قرآن از این لفظ به‌عنوان مشیر بوده است و به معنای قبول عقیده جن‌زدگی در افراد مجنون نیست.

نتیجه

نصر حامد ابوزید، یکی از پژوهشگران معاصر قرآن‌پژوه مصری، دارای مدرک دکتری در رشته زبان و ادبیات عرب از دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره است. عنوان رساله دکتری او «تأویل قرآن در نزد ابن عربی» بوده؛ وی به تحلیل‌های روشنفکرانه‌ای درباره اسلام، دین و قرآن پرداخته است. ابوزید نگرش سکولاری به دین دارد و تمایز میان دین و معرفت دینی را مورد تأکید قرار می‌دهد. تحلیل‌های او درباره قرآن به‌ویژه از منظر ادبیات و فرهنگ عصر نزول، به انکار الهی بودن نصوص قرآن و تأکید بر تاریخ‌مندی و بشری بودن آن منجر شده است. این موضع‌گیری‌ها منجر به تکفیر او از سوی دو دانشمند مصری، محمد بلتاجی حسن و اسماعیل سالم عبدالعادل، گردید. دلیل این تکفیر، انتقادات او به شافعی و نگرش عربی به دین اسلام بود.

اگرچه برخی از آرای ابوزید در طول زمان تعدیل شده است، اما دیدگاه‌های او همچنان قابل نقد و بررسی هستند. به‌ویژه نظرات او در مورد مقدس نبودن فهم عالمان از دین و تأکید بر



هرمنوتیک و سکولاریسم، با اشکالات جدی مواجه است. او به درستی به حقیقت وحی پی نبرده و به اشتباه آن را علم حصولی می‌داند، در حالی که وحی علم حضوری است. علاوه بر این، روش‌شناسی ابوزید دچار نقص است؛ زیرا او با تأثیرپذیری از گادامر، نقش خواننده را در فهم متن دخالت می‌دهد، اما مشخص نمی‌کند که چگونه می‌توان به مراد متن دست یافت. اگر دین در هر عصر و زمانی مطابق با اوضاع جدید تفسیر شود، جز عبادات چیزی از آن باقی نخواهد ماند که این موضوع به‌عنوان یک اشکال اساسی بر وی وارد است. نقد دیگری به نظر ابوزید در مورد تأثیرپذیری متون دینی و قرآن از واقعیت اجتماعی و فرهنگ زمانه، این است که او معیار و ملاک این تأثیرپذیری را مشخص نمی‌کند. او تنها به ذکر مفاهیم ناظر به سحر، جن، شیطان و حسد در قرآن بسنده می‌کند و این مفاهیم را به‌عنوان شواهد تاریخی تلقی می‌کند که این نگرش نادرست است. به‌علاوه، دیدگاه او در خصوص چیستی وحی قرآن، انکار نزول دفعی و غیر وحیانی دانستن الفاظ قرآن کاملاً نادرست و قابل نقد است.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابوزید، نصر حامد؛ (۱۳۸۱) معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، چ ۲.
۲. ابوزید، نصر حامد؛ (۱۹۹۵) نقد الخطاب الديني، القاره: مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة.
۳. ابوزید، نصر حامد؛ (۱۹۹۶) اشکالیات القرائه و آلیات التأویل، بیروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
۴. ابوزید، نصر حامد؛ (۱۳۸۵) نقد الخطاب الديني (نقد گفتمان دینی)، ترجمه حسن اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: نشر یادآوران، چ ۲.
۵. ابوزید، نصر حامد؛ (۱۹۹۴) مفهوم النص، بیروت: المركز الثقافي العربي، چ ۲.
۶. ایازی، سید محمد علی؛ (۱۳۸۰) قرآن و فرهنگ زمانه، رشت: نشر کتاب مبین.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۷۴) شناخت شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۶۹) وحی و رهبری، تهران: نشر الزهراء، چ ۳.
۹. عدالت نژاد، سعید؛ (۱۳۸۰) نقد و بررسی هایی درباره اندیشه های نصر حامد ابوزید، تهران: مشق امروز، چ ۱.
۱۰. علامه طباطبائی، سید محمد حسین؛ (۱۳۹۸) مجموعه رسائل (رساله الولایه، علم، برهان و علم امام) قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۱. علامه طباطبائی، سید محمد حسین؛ (۱۳۶۳) المیزان، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، قم: نشر دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. کریمی نیا، مرتضی؛ (۱۳۷۸) آراء و اندیشه های دکتر نصر حامد ابوزید، تهران: مدیریت مطالعات اسلامی.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران؛ (۱۳۵۳) تفسیر نمونه، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.