



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۲

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 2, summer, 2013

قرآن به‌مثابه گفتار، نه متن؛ نقد آخرین دیدگاه ابوزید در باب وحی و قرآن

عبدالله نصری*

چکیده

ابوزید در سال‌های آخر حیات خود دیدگاه جدیدی دربارهٔ وحی و قرآن ارائه داد. وی دیگر قرآن را کلام خدا نمی‌داند، بلکه آن را کلام خطاپذیر پیامبر می‌داند که پاسخ‌های متناسبی به پرسش‌های مردمان آن عصر تلقی می‌شود. از نظر ابوزید قرآن حاصل گفت‌وگوهای پیامبر در مواجهه با اعراب و در واقع، روایت است، آن‌هم روایتی که راوی آن را بازپرداخته و تفسیر کرده است. قرآن نه چونان متن واحد و منسجم، بلکه مجموعه‌ای از گفتارها به‌شمار می‌آید. در این نظریه، قرآن حاصل رابطهٔ دیالکتیکی پیامبر با حوادث اجتماعی و نتیجهٔ پرسش‌ها و پاسخ‌های اعراب از پیامبر است و همهٔ اینها در فرایند تولید قرآن نقش داشته‌اند. چون در نظریهٔ گفتار به شرایط مختلف بیان مطالب توجه می‌شود، باید پذیرفت که پیامبر برخی مطالب و یا نظرات خود را در طول زمان تغییر داده و حتی آنها را حکم و اصلاح کرده است. قرآن به‌مثابه گفتار متنی پاره پاره تلقی می‌شود که اختلافات آن توجیه‌پذیر و تناقضات آن قابل رفع است، زیرا هر گفتاری متناسب با شرایط و مقتضیات و



سال هجدهم، شماره ۷۰، تابستان ۱۳۹۲

Nasri_a32@yahoo.com

* استاد دانشگاه علامه طباطبائی.

تاریخ پذیرش: ۹۲/۴/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۲/۷/۵

برای مخاطبان خاصی بیان شده است. در این نظریه، قرآن هیچ‌گاه به‌عنوان یک متن قانون‌گذاری در نظر گرفته نمی‌شود تا یک سلسله احکام ابدی را بیان کند. در این مقاله، ضمن تبیین دیدگاه ابوزید به ارزیابی و نقد آن پرداخته‌ایم و کوشیده‌ایم کاستی‌های نظریه او و نیز دلایل طرح چنان دیدگاهی را نشان دهیم.

کلیدواژه‌ها

قرآن، نصر حامد ابوزید، روایت، گفت‌وگو، متن، گفتار، فهم.

مقدمه

دیدگاه ابوزید در باب وحی قرآن را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد: در دوره نخست که آثاری همچون مفهوم النص و نقد الخطاب الدینی را نگاشت که به تکفیر وی و عزیمت‌اش به هلند انجامید. در دوره دوم، گفت‌وگوهایی را در سال ۲۰۰۷م. با هلال سزگین انجام داد که در سال بعد در قالب کتاب مستقلی به زبان آلمانی منتشر شد. پس از آن در آخرین سال حیاتش (۲۰۱۰م.) مجموعه دیدگاه‌های خود را در اثری به نام التجدید والتحریم والتأویل تدوین کرد. ابوزید در دوره اول حیات فکری‌اش وحی را به‌معنای الهامات الهی در نظر می‌گیرد که فاقد سرشت زبانی است و پیامبر پس از دریافت معنا از جبرئیل به آن صورت زبانی می‌بخشد (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۲۰). در این دوره نیز او قرآن را متنی می‌داند که یک محصول فرهنگی است. این متن رابطه دیالکتیکی با واقعیت دارد. از یک سو، از واقعیت تأثیر می‌پذیرد و از سوی دیگر، بر واقعیت اثر می‌گذارد و در عین حال، اعتقادات اعراب جاهلی همچون جن، شیطان و سحر در آن انعکاس یافته است (ابوزید، ۱۹۹۶: ۲۱۳). او در دوره دوم حیات فکری‌اش نگاه ویژه‌ای به وحی و قرآن دارد که در اینجا به بررسی و تحلیل آنها می‌پردازیم.

نفی کلام خدا

ابوزید در آخرین آثارش دیگر قرآن را کلام خدا نمی‌داند. او این مطلب را به صورت‌های مختلف بیان می‌کند. در یک‌جا می‌گوید:

حتی جبرئیل، به‌عنوان رسول به زبان‌های عربی سخن نگفته است و مطابق قرآن آنچه را که رساننده آورده، یک الهام بوده است، و نه وحی کلامی (ابوزید، ۱۳۹۳: ۷۶).



۴

قرآن به‌مناسبت گفتار، نه متن



طبق این عبارت، پیامبر الهامات و تجربه‌هایش را در قالب الفاظ عربی ارائه کرده است. در جایی دیگر، سرشت زبانی وحی را انکار می‌کند و می‌نویسد:

مطابق سنت، آنچه محمد ﷺ دریافت کرده، پیامی در قالب زبان انسانی نبوده، بلکه یک وحی یا الهام بوده است (همان: ۷۴).

بر اساس عبارت فوق، وحی در دیدگاه ابوزید به الهامات و تجربه‌های شخصی فرو کاسته می‌شود. گاهی نیز ابوزید قرآن را نه خود وحی که ماحصل آن می‌داند:

به اعتقاد من اگر قرآن را ماحصل وحی الهی بدانیم تا کلام دقیق الهی، کوچک‌ترین خدشه‌ای به وحی خدا و پیامبری محمد ﷺ وارد نمی‌شود (همان: ۷۷).

او در جایی نیز قرآن را ماحصل گفت‌وگوی پیامبر با مخاطبان می‌داند و می‌نویسد: تأکید می‌کنم که قرآن ماحصل گفت‌وگویی است که در طول سالیان متمادی با مخاطبان معینی صورت گرفته است و مکرر به وضعیت زندگی آنها و نیز ایرادها و پرسش‌های آنها پرداخته است (همان: ۸۴).

گاهی نیز بر متکلمان اسلامی ایراد می‌گیرد که چرا قرآن را به مثابه متن دقیق کلام الهی در نظر گرفته‌اند (همان: ۱۲۹). وی تأکید دارد که «قرآن صرفاً کلام یا سخن خدا نیست، بلکه جلوه‌ای از کلام خداست».

در ذیل این بحث، ابوزید به خلط میان کلام تکوین الهی و کلام تشریحی می‌پردازد و نخست به این دو آیه اشاره می‌کند: «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَفْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». و اگر آنچه درخت در زمین است قلم شود و دریا چون مرکب باشد، سپس هفت دریا به آن مدد برساند، کلمات الهی به پایان نرسد که خداوند پیروزمند فرزانه است (لقمان: ۲۷).

«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا»: بگو اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگرم مرکب باشد، بی‌شک آن دریا، پیش از پایان یافتن کلمات پروردگرم به پایان می‌رسد، حتی اگر همانند آن دریا را به کمک آوریم (کهف: ۱۰۹).

سپس در تحلیل این دو آیه می‌گوید:

هر دوی این آیات آشکار می‌سازد که کلام خدا به قرآن محدود نمی‌شود.

کلام خدا در این کتاب به پایان نمی‌رسد، زیرا می‌توان قرآن را در چند ساعت یا چند روز رونویسی کرد و برای انجام دادن این کار نیازی به اقیانوسی از مرکب نیست (همان: ۷۱).

این عبارت‌ها به خوبی نشان می‌دهد که ابوزید کلمات تکوینی خداوند را - که موجودات عالم آفرینش هستند - با کلام الهی به معنای سخن گفتن خداوند خلط کرده و تصور کرده است که در این دو آیه نیز از کلام تشریحی سخن به میان آمده است. وی در گفت‌وگویی با اکبر گنجی نیز به صراحت قرآن را کلام پیامبر می‌داند، نه خدا. به‌زعم وی قرآن گزارش مواجهه‌های محمد ﷺ با خداست:

برای مؤمنان حتی کاغذ این کتاب هم مقدس است، اما برای من به‌عنوان یک محقق کتابی است که عده‌ای در ساختنش مشارکت داشته‌اند. من شاهد دریافت هیچ کلمه‌ای توسط محمد ﷺ از سوی خدا نبوده‌ام. من به‌عنوان یک مسلمان فقط شاهد گزارش محمد از مواجهه او با خدا هستم. می‌توان مسلمان‌ها را متقاعد کرد که این کتاب محمد ﷺ است. قرآن کلام محمد ﷺ 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 را در اختیار داریم، لذا با امر انسانی رو به رو هستیم.^۱

از نظر ابوزید «اگر قرآن کلام خدا به معنای دقیق ظاهری اش می‌بود، در این صورت محمد ﷺ هیچ کار خاصی انجام نداده است» (ابوزید، ۱۳۹۳: ۷۴). به بیان دیگر، اگر وی فقط کلام خدا را دریافت و آن را ابلاغ می‌کرد، کار چندانی انجام نمی‌داد. او به‌عنوان مخاطب کلام خدا به انحای مختلفی در وحی دخیل بوده است که این امر در تصور ما از معنای کلام خدا تغییر ایجاد می‌کند!

وی در آخرین اثر خود وحی را فرایندی میان خدا و محمد پیامبر ﷺ می‌داند و از آن به فرایند ارتباط عمودی یاد می‌کند که «بارها طی دوره زمانی بیست‌سال و اندی تکرار» شده است و «مجموعه‌ای از گفتارها را به شکل آیات کوتاه یا رشته‌ای از آیات یا به شکل سوره‌های کوتاه پدید آورده است» (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۱۰). در عین حال، وی تأکید دارد که «عناصر بنیادی، شکل‌دهنده سویی عمودی فرایند وحی» بوده است. مطالبی که پیش‌تر اشاره

۱. در این زمینه، نک: http://zamaaneh.com/idea/2010/07/post_752.html.





شد، مراد وی را از عناصر بنیادی مؤثر در فرایند وحی نشان می‌دهد. از این رو، خواننده نباید در تحلیل وحی از دیدگاه ابوزید به مطلب مختصری بسنده کند که اشاره‌وار در کتاب نوآوری، تحریم و تأویل بیان شده است. آخرین دیدگاه وی در باب وحی را باید در کتاب محمد ۹ و آیات خدا سراغ گرفت.

روایی بودن قرآن

ابوزید درباره قرآن و حتی احادیث از مفهوم روایت استفاده می‌کند. البته روایت به معنای تخیل نیست تا آن را ساخته و پرداخته ذهن راوی بدانیم، بلکه:

روایت در اینجا به معنای روایت کردن رخداد به گونه‌ای است که فرد راوی آن را درک کرده است. امر روایت شده هیچ اصالت سندی ندارد، بلکه بازپرداخته امر تجربه شده یا شنیده شده از سوی راوی است (ابوزید، ۱۳۹۳: ۳۸).

روایت‌گری در زندگی روزمره هر فردی پیش می‌آید. از نظر ابوزید وقتی فرد حادثه‌ای را نقل می‌کند که در آن حضور داشته است «در هر نوبت، در شکل روایت و بازگویی آن حادثه اندکی تغییر می‌دهد». وی تأکید می‌کند که وقتی فردی در سن ۶۵ سالگی خود از کودکی‌اش سخن می‌گوید، دیگر آن کودکی نیست که سرگذشت خود را نقل می‌کند، «بلکه این خویشتن امروز من است که امر تجربه شده را بازپرداخت و از نو تفسیر می‌کند» (همان: ۳۸).

ابوزید همواره تأکید می‌کند که وقتی فردی حادثه‌ای را روایت می‌کند این گونه نیست که امر واقع شده را به طور دقیق گزارش کند، بلکه همواره آن را بازپرداخت و از نو تفسیر می‌کند: سخن گفتن از یک روایت به معنای آن نیست که بگوییم آن واقعه تحریف شده است و یا اینکه ساخته ذهن راوی است، نیز بدین معنا هم نیست که در امر روایت شده آنچه رخ داده است دقیقاً بازگو می‌شود. همه اینها پدیده‌هایی هستند که مدت‌هاست برای علم ادبیات و علم تاریخ مدون شناخته شده‌اند. در اینجا فقط یادآور می‌شوم که درباره احادیث نیز همین معیارها صادق هستند و البته در مورد قرآن نیز هم (همان: ۹-۳۸).

با توجه به مطالب پیش گفته، دیگر نمی‌توان متن قرآن را عین کلام خدا دانست، زیرا پرداخته ذهن پیامبر به عنوان یک راوی است. به بیان دیگر، پیامبر تجربه‌های خود را گزارش

می‌دهد. البته وی «امر تجربه‌شده را بازپرداخت و از نو تفسیر می‌کند». از همین رو، ابوزید برای «امر روایت‌شده هیچ اصالت سندی» قائل نیست. وی این مطلب را در مورد قرآن نیز صادق می‌داند؛ یعنی آنچه بر پیامبر وحی شده به صورت دقیق بازگو نمی‌شود، بلکه پیامبر تجربه و حیانی خود را به گونه‌ای گزارش می‌دهد که نمی‌توان گفت عین آن چیزی است که خداوند به صورت وحی بر وی نازل کرده است. البته با توجه به دیدگاه ابوزید در باب وحی باید گفت پیامبر تجربه‌ها و مواجهه‌های روحی و اجتماعی خود را به طور دقیق گزارش نمی‌کند.

وی از یک سو می‌گوید وقتی فردی به گزارش حادثه‌ای می‌پردازد، اندکی در آن تغییر می‌دهد و از سوی دیگر تغییر در گزارش یک واقعه را به معنای تحریف در آن نمی‌داند. این امر ممکن است در مورد متن‌های بشری اشکالی ایجاد نکند، اما در مورد متن مقدسی مانند قرآن، اگر وحی به تجربه‌ها و الهام‌های بشری فروکاسته شود و در گزارش آن تغییر صورت گرفته شده باشد، دیگر نمی‌توان آن را از تحریف مصون دانست.

نفی حجیت قرآن

از نظر ابوزید، حجیت وحی و قرآن را نمی‌توان پذیرفت. حجیت وحی مبتنی بر ایمان است. کسی که به یک متن اعتقاد دارد برای آن حجیت قائل است. در واقع، حجیت متن قرآن به اعتقاد مسلمانان مربوط است و برای دیگران هیچ گونه حجیتی ندارد. ابوزید در گفت‌وگوی با اکبر گنجی می‌گوید:

خود متن حجیت ندارد. حجیت محصول رابطه شما و متن است. من نام این را حجیت ارتباطی می‌گذارم. متن برای کسانی که بدان ایمان ندارند، حجیت ندارد. حجیت اعتباری است که انسان به متن می‌دهد. متن حجیت خود را از فرد معناکننده متن دریافت می‌دارد.^۱

ابوزید وثاقت تاریخی قرآن را نیز نمی‌پذیرد و می‌نویسد: «وثاقت متن را شریعت‌مداران به متن می‌دهند». وثاقت متن قرآن فقط برای مسلمانان و کسانی که قرآن را به‌عنوان متن جمع‌آوری کرده‌اند، مطرح است.

۱. در این زمینه نک: http://zamaaneh.com/idea/2010/07/post_752.html





برخی از شرق‌شناسان مانند تیس‌دال (Tisdall) در کتابی با عنوان منابع قرآن (Sources of Quran) در صدد اثبات این نکته هستند که بعضی از مضامین قرآن پیش از بعثت پیامبر وجود داشته است و حتی در قرآن اقتباس‌هایی از انجیل وجود دارد. ابوزید هم که قرآن را یک محصول فرهنگی می‌داند، به تأثیر‌گذاری منابع پیش از اسلام بر قرآن تأکید می‌ورزد؛ چنان‌که در همین گفت‌وگو برای نفی وثاقت و حجیت قرآن می‌گوید که اگر در کتاب معنای متن (مفهوم النص) معتقد بوده که خداوند به عمد برخی از باورهای اعراب را در قرآن منعکس ساخته، در آخرین دیدگاه خود اظهار می‌دارد که چون قرآن کلام محمد ﷺ است و دانش وی نیز برخاسته از فرهنگ زمانه وی بوده، لذا قرآن حاصل آگاهی‌ها و مواجهه‌های او با مخاطبان است:

قرآن یک محصول فرهنگی شامل بسیاری از اعتقادات پیش از اسلام حتی انجیل است. این پیشینه فرهنگی بسیار مهم است. معتقدان تمام قرآن را وحی می‌دانند، اما محققان نه. در قرآن نه تنها از فرهنگ قبل از اسلام، بلکه از اسطوره‌ها نیز نشانه‌هایی وجود دارد؛ مثلاً داستان ملکه سبأ و یا اسکندر. اینها میتولوژی عرب‌های پیش از اسلام و زبان شفاهی آنهاست؛ برای نمونه، در آیات مکی وقتی درباره موسی و عیسی سخن می‌گوید، هیچ ریزه‌کاری در آن وجود ندارد. از این رو، قریش هیچ‌گاه نمی‌پرسیدند اینها چه کسانی هستند؟ یعنی آنها را می‌شناختند و قرآن درباره افرادی سخن می‌گوید که مردم با آنها آشنا بودند. اینکه عبارت‌هایی در قرآن آمده است که پیش‌تر وجود داشته، تهدیدی برای عقیده مسلمانان نیست. قرآن خود به این موضوع اذعان دارد که محمد پیام تازه‌ای نیاورده است، بلکه پیام او همانی است که پیام‌آوران قبلی آورده بودند.^۱

از نظر ابوزید مطالبی در قرآن درباره حضرت مریم ۳ وجود دارد که از انجیل متی نقل شده است و «همه داستان‌هایی که از معجزه موسی و عیسی است، داستان‌های انجیل است». گویا ابوزید فراموش کرده که انجیل هم یک کتاب وحیانی بوده که متأسفانه تحریفاتی در آن راه یافته است. اگر وی به یک مقایسه ساده میان داستان‌های مربوط به مریم و انبیایی همچون موسی ۷ و عیسی ۷ در قرآن، تورات و انجیل می‌پرداخت، به خوبی درمی‌یافت

۱. در این زمینه، نک: http://zamaaneh.com/idea/2010/07/post_752.html

که تصویری که قرآن از این شخصیت‌های الهی ارائه می‌دهد، با تصویر ارائه‌شده در تورات و انجیل فرق‌های بسیاری دارد. در تورات و انجیل کنونی اسائه ادب‌های بسیار به ساحت انبیا شده است، در حالی که قرآن از ایشان به احترام یاد می‌کند.

آیا لازمه وحی بودن قرآن این است که مطلبی در آن نباشد که از قبل وجود داشته باشد؟ اینکه قرآن درباره موسی 7 و عیسی 7 سخن می‌گوید یا داستان ملکه سبأ را نقل می‌کند که اعراب تا حدودی با آن آشنا بودند و یا برخی مطالب قرآن در تورات و انجیل آمده، نشانه آن است که قرآن وحی منزل و کلام خدا نیست؟

قرآن مجموعه گفتارها^۱

یکی از تحولات فکری ابوزید پس از تألیف کتاب مفهوم النص این است که قرآن را به‌عنوان یک متن واحد در نظر نمی‌گیرد، بلکه به دلایلی آن را مجموعه‌ای از گفتارها می‌داند.

از نظر ابوزید قرآن مجموعه‌ای از گفتارهاست که پیامبر در طول بیست و سه سال بیان کرده است. هنگامی که قرآن گردآوری می‌شود «توالی تاریخی این گفتارها» رعایت نمی‌شود، بلکه «این گفتارها در واحدهای بزرگ تری به نام سوره گنجانده» می‌شود. به بیان دیگر، ترتیب آیات در قرآن موجود به ترتیب نزول نیست:

تدوین قرآن به این تصور در میان مسلمانان دامن زد که قرآن متن است، چون میان دو جلد کتاب (مصحف) تدوین شده بود، تا اندازه زیادی سرشت اصلی قرآن و ماهیت کاربردشناختی قرآن به‌مثابه گفتارهایی در سیاق‌های متفاوت از یک سو و دریافت‌کنندگان متعدد تاریخی از سوی دیگر نادیده گرفته شد (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۱۰).

از نظر ابوزید، پژوهش‌های گوناگونی که حتی غربی‌ها در باره قرآن صورت داده‌اند «با تسلیم به پیش‌فرض ماهیت متن قرآن آغاز می‌شوند» (همان: ۱۱۱). در گفتارهای شفاهی، شکل خاص ادای کلمات در فهم مطلب کمک می‌کند. از نظر

۱. این واژه در متن آلمانی کتاب محمد و آیات خدا (ص ۶۸)، به صورت diskurs به کار رفته است که همان discourse انگلیسی است و مترجم به گفتمان ترجمه کرده است. در متن عربی کتاب نوآوری، تحریم و تأویل (ص ۱۳۴)، واژه خطاب به کار رفته که مترجم آن را معادل با واژه انگلیسی discourse دانسته و به گفتار ترجمه کرده است.





ابوزید، هرچند با قرآن مکتوب سر و کار داریم، اما در همین اثر مکتوب «حالت‌ها و اشاره‌های گوناگونی در خواندن قرآن است که معمولاً با هر گفتار شفاهی همراه بوده است؛ مثل شکل ظاهری ادای کلمات و وقف و تأکید» (همان: ۱۱۳).

ابوزید در گفت‌وگوی با اکبر گنجی می‌گوید:

در کتاب معنای متن از قرآن به‌عنوان یک متن سخن می‌گوییم. اکنون بدان مفهوم بسیار انتقاد دارم. قرآن یک متن نیست، یک گفتمان (گفتار) است و درست‌تر آن است که بگوییم گفتمان‌هاست. جمع‌آوری قرآن توسط عثمان این پیامد را داشت که مسلمانان مدعی شوند این یک کتاب است. اگر می‌خواهید قرآن را بفهمید آن را از اول به آخر نخوانید، بلکه به‌طور معکوس از آخر به اول بخوانید؛ چون سیر تاریخی تحول آن را نشان می‌دهد، پرسش‌هایی در یک‌جا وجود دارد و پاسخ آنها در جای دیگر.

تصور قرآن چون متن به مشکل دیگری منتهی خواهد شد که گمان می‌رود این کتاب نویسنده دارد، مؤلف آن خداست و لذا نباید هیچ تناقضی در آن وجود داشته باشد، در حالی که قرآن پر از تناقض است. این تناقض‌ها را چگونه می‌توان حل کرد؟ باید خود را از انگاره قرآن چون متن خلاص کرد و به قرآن چون مجموعه گفتمان‌ها نگریست. بدین ترتیب، بسیاری از نقدهای تاریخی را می‌توان پذیرفت. در آن صورت، می‌توان قبول کرد که هرچه در قرآن است اصل نیست. به‌عنوان مثال جزیه و جهاد و قطع دست حتماً قرآنی نیست. شیوه‌های قانونی قبل از اسلام بوده است.^۱

به زعم ابوزید، اگر قرآن به جای متن، گفتار تلقی شود، دیگر تناقضی در آن یافت نخواهد شد، زیرا در هر مورد با مخاطبان خاصی مواجه است و به‌گونه خاص با آنها سخن می‌گوید. به بیان دیگر، شنوندگان مختلف را در زمینه‌های مختلف در بحث‌ها، مناقشه‌ها، تقریرها و بازتقریرها مورد خطاب قرار می‌دهد، در حالی که با مخاطبان متعدد و شقوق و بدیل‌های گوناگون دیگر تناقضی نخواهد بود و اگر آیات قرآنی از این جهت مطالعه شوند، هیچ یک در تعارض با دیگری نخواهد بود. هر گفتاری مربوط به زمان و شرایط اجتماعی و مخاطبان

۱. در این زمینه نک: http://zamaaneh.com/idea/2010/07/post_752.html

خاصی است. به بیان دیگر، هر مخاطبی را در شرایط ویژه‌ای مورد خطاب قرار می‌دهد: قرآن ماحصل گفت‌وگوهاست که در طول سالیان متمادی با مخاطبان معینی صورت گرفته است و مکرر به وضعیت زندگی آنها و نیازها و پرسش‌های آنها پرداخته است (ابوزید، ۱۳۹۳: ۸۴).

برخلاف نظر ابوزید، همه آیات قرآن حاصل گفت‌وگو با مخاطبان معین نیست که تنها به مناسبت حوادث گوناگون و پرسش‌های مطرح‌شده در عصر نزول قرآن مطالبی را مطرح کرده باشد، بلکه بسیاری از آیات آن بدون توجه به شرایط فکری و اجتماعی آن روز جامعه عرب نازل شده است. حتی برخی آیات در نقد و طرد برخی از اندیشه‌ها و رفتارها و روش‌های رایج اعراب بوده است. یک قرآن‌پژوه نخست باید هدف قرآن را در نظر آورد و سپس به بحث درباره آن بپردازد. کتابی که اولاً، برای هدایت بشر آمده و ثانیاً، یک معجزه خاتم است و برای همه اعصار نازل شده است، باید پیام‌هایش برای همه مردمان در همه اعصار و زمان‌ها صادق و جاری باشد، نه آنکه ماحصل گفت‌وگوهایی باشد که با مخاطبان معینی صورت گرفته و در محدوده پاسخ‌گویی به ایرادها و پرسش‌های مردمان زمان نزول خود بوده باشد. از آنجا که قرآن گفتار است، نه یک متن، یعنی تک‌صداهایی که با هم مجموعه‌ای از گفتارها را شکل می‌دهند، برای فهم آن باید به تحلیل گفتار پرداخت نه تحلیل متن. در تحلیل گفتار می‌پرسیم در اینجا چه کسی با چه کسی سخن می‌گوید. در این قطعه از گفتار گوینده کیست؟ مخاطب کیست؟ مخاطبان ضمنی چه کسانی هستند؟ وقتی قرآن یهودیان را مخاطب قرار می‌دهد، در واقع مخاطبان ضمنی مؤمنان هستند:

تحلیل گفتمان (گفتار) به بستر و زمینه توجه می‌کند و مفاهیمی نظیر پاسخ، تهدید، پرسش و توصیف را برای انواع گوناگون گفتمان می‌یابد (همان: ۶۸).

ساختار قرآن

ابوزید معتقد است اگر قرآن به‌مثابه متن در نظر گرفته شود «به دست دادن سامانه‌ای دقیق و ساختاری از گفتار قرآنی دشوار است». وی دو نمونه از ساختارهای ارائه‌شده قرآنی را ذکر می‌کند (ابوزید، ۲۹۱۴: ۱۱۸):

الف) در دایرة المعارف اسلامی شکل‌های گوناگون ادبی قرآن به این صورت تقسیم‌بندی شده است:





۱. آیات مربوط به سوگند؛
 ۲. آیات به معنای نشانه‌ها و واحدهای قرآنی؛
 ۳. آیاتی که با «قُل» شروع می‌شود؛
 ۴. روایت‌های داستانی؛
 ۵. نیایش‌ها.
- ب) محمد آرگون با وجود آنکه بر سرشت گفتاری قرآن تأکید می‌کند، آن را به‌مثابه متن در نظر گرفته، طبقه‌بندی خود را به صورت زیر ارائه می‌دهد:
۱. گفتار پیامبرانه یا پیش‌گویانه؛
 ۲. گفتار قانون‌گذارانه یا تشریحی؛
 ۳. گفتار روایی؛
 ۴. گفتار حکمی؛
 ۵. گفتار نیایشی، تحمیدی (آرگون، ۱۹۹۶: ۸-۲۶۷).
- از نظر آرگون با وجود چندگانگی ساختار گفتارها، ساختار نحوی واحدی بر قرآن حاکم است. این ساختار دارای اجزای زیر است:
- الف) من (متکلم)؛
- ب) تو (پیامبر)؛
- ج) شما (جماعت مؤمنان و غیر مؤمنان).
- از نظر وی ساختار غالب بر قرآن عبارت است از رابطه من با شمای مخاطبان. ابوزید با نقد دیدگاه آرگون می‌گوید این تحلیل، قرآن را گفتاری تک‌آوایی تلقی می‌کند، در حالی که گفتار قرآن چندآوایی است. مراد وی این است که در قرآن همواره متکلم با ضمیر «أنا» آشکار نمی‌شود، بلکه در برخی موارد، ضمیر غایب «هو» بیانگر آن است. در نیایش‌ها، امر مقدس با ضمیر «أنت» بیان می‌شود. در برخی آیات مانند سوره اخلاص خداوند غایب است و مخاطب را که پیامبر باشد، با فعل امر «قُل» خطاب می‌کند. در اینجا گوینده از مخاطب، یعنی محمد ﷺ می‌خواهد که درباره خدا بگوید که او «احد» و «صمد» و ... است. در برخی آیات، ضمیر غایب است و به «الله» یا «رب» باز می‌گردد. در آیات سوره فاتحه در سه آیه نخست به خداوند با ضمیر غایب و در باقی آیات با ضمیر مخاطب اشاره می‌شود و این آیات، نمونه‌ای از صورت نیایشی آیات قرآنی است. در این

آیات، هم خداوند مخاطب بنده قرار می‌گیرد و هم بنده مخاطب خدا واقع می‌شود. ابوزید در تحلیل‌های خود به سبک و روش بیان مطالب در قرآن می‌پردازد و اینکه صورت‌های مختلف مکالمه، مناظره و مجادله با مشرکان و مؤمنان در قرآن مطرح است و این نحوه بیان مطالب را به ساختار گفتاری قرآن مربوط می‌داند. متأسفانه ابوزید توجه ندارد که همه قرآن‌پژوهانی که قرآن را به مثابه متن در نظر گرفته‌اند، با این ساختار قرآنی مخالفتی ندارند. تحلیل‌های گوناگونی درباره ساختار زبانی قرآن صورت گرفته است که یکی از آنها تحلیل ابوزید است و این تحلیل با نظریه قرآن به مثابه متن نیز سازگار است.

قرآن به مثابه گفتار

از نظر ابوزید قرآن یک متن گفتاری است، نه نوشتاری؛ ساختار آن به صورت گفت‌وگویی است که با مخاطبان مختلف سر و کار دارد. بافت و ساختار قرآن در قالب مخاطب است و به پرسش‌ها و مسائل شخصی پاسخ می‌دهد:

منظور از اینکه ساختار قرآن در قالب گفت‌وگو است چیست؟ از طریق قرآن الوهیت و امر انسانی با یک‌دیگر مواجه می‌شوند. خدا در قرآن با انسان‌ها سخن می‌گوید؛ آن‌هم نه فقط به‌نحو انتزاعی و کلی، بلکه اغلب با افرادی کاملاً معین و در شرایطی کاملاً مشخص. این مسئله را به‌تنهایی می‌توان از اینجا دریافت که آیات قرآن چقدر زیاد نام مخاطبان را به‌صراحت ذکر می‌کند: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید» یا «ای اهل کتاب» یا «ای کافران» یا «شما ای زنان پیامبر». این مخاطبان بارها به‌طور مستقیم از سوی قرآن خوانده شده‌اند. از این رو، آشکارا با متنی سرو کار داریم که معطوف به شنوندگان معینی است و می‌خواهد با آنها چیزی را در میان بگذارد (ابوزید، ۱۳۹۳: ۶۱).

از همین رو، ابوزید معتقد است ما امروزه به‌راحتی پیام واقعی برخی آیات را نمی‌توانیم درک کنیم؛ مثلاً در مورد قواعد مربوط به ازدواج پسرناخوانده و پسرخوانده و عروس‌ها، نمی‌توانیم از دل آیه به سرعت دریابیم که پیام واقعی آن که به حوادث و مناسبات آن دوران اشاره دارد دقیقاً چیست؟ (همان: ۵۱).

از نظر وی، ساختار قرآن مخاطب‌محور است و بیشتر به مخاطب و مواضع فکری او



۱۳

قرآن به مثابه گفتار، نه متن



توجه دارد تا گوینده. در آیات قرآن همواره «مخاطب در کانون گفتمان (گفتار) قرار دارد». قرآن یک اثر تک‌گویی و تک‌صدایی (مونولوگ) نیست، بلکه چندصدایی است. گاه «فرد مؤمن با درخواست و تقاضا یا پرسش به الوهیت رو می‌کند» که در اینجا گوینده فرد مؤمن است. گاهی قرآن صدای طرفداران پیامبر را بازگو می‌کند و «گاه صدای کسانی که محمد ﷺ را به باد تمسخر گرفتند یا به او حمله کردند». از همین جاست که ابوزید قرآن را مجموعه گفتارها می‌داند:

قرآن در کلیتش ارتباط میان الوهیت و امر انسانی است. به این دلیل، به بیان دقیق‌تر حتی باید مفهوم گفتمان (گفتار) را به مفهوم متن ترجیح داد. اگر بخواهیم این دقت را رعایت کنیم باید بگوییم قرآن ترکیبی از گفتمان‌های (گفتارهای) مختلف است (همان: ۵۱).

از آنجا که قرآن مجموع گفت‌وگوها در شرایط تاریخی ۲۳ ساله پیامبر است، گاه به پرسش‌های مؤمنان پاسخ می‌دهد. برای مثال، مؤمنان در مورد شراب، قمار، یتیمان، جنگ در ماه‌های حرام و انفال می‌پرسند و پیامبر پاسخ می‌دهد. گاهی به یک پرسش واحد در دو موقعیت، پاسخ‌های گوناگون می‌دهد که فقیهان متن‌محور ناگزیر شده‌اند مسئله ناسخ و منسوخ و عام و خاص را مطرح کنند. برای مثال، در آیه ۲۲۱ سوره بقره از ازدواج مؤمنان با زنان مشرک پرهیز داده شده است. فقیهان مورد نظر ابوزید این آیه را ناسخ آیه ۵ سوره مائده می‌دانند، اما از نظر ابوزید اگر به این نکته توجه داشته باشیم که این دو آیه در دو موقعیت مختلف بیان شده است، نیازی به پذیرش نسخ نداریم. به بیان دیگر، با توجه به تحلیل گفتار به این کار نیاز نیست.

از نظر ابوزید آیه ۲۲۱ سوره بقره زودتر از آیه ۵ سوره مائده نازل شده است، لذا نمی‌تواند ناسخ آن باشد، بلکه باید پذیرفت که گفتار آیه سوره بقره مربوط به فاصله‌گیری از کفار است، اما گفتار سوره مائده به همزیستی با اهل کتاب در مدینه مربوط است؛ یعنی در موقعیت جدید پیامبر حکم دیگری را صادر می‌کند که با توجه به شرایط جدید تعارضی با حکم قبلی ندارد. هر حکمی مربوط به زمان و شرایط خاص خود است، نه آنکه یک حکم ابدی باشد.

این سخن ابوزید که آیه ۲۲۱ سوره بقره قبل از آیه ۵ سوره مائده نازل شده است و نمی‌تواند ناسخ آن باشد، مطلب درستی است، اما برخلاف نظر او، این دو آیه به موضوع

واحدی مربوط نیست تا میان آنها تعارضی باشد. آیه ۲۲ سوره بقره از نهی ازدواج با زنان بت پرست سخن می گوید:

«وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةً مُّؤْمِنَةً حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ»: با زنان بت پرست ازدواج نکنید، مگر اینکه ایمان بیاورند و کنیز با ایمان بهتر از زن بت پرست است، هر چند (ویژگی های ظاهری او) شما را شگفت زده کند. زنان و دختران را به ازدواج با مردان مشرک در نیاورید، مگر آنکه ایمان بیاورند. برده مؤمن بهتر از مرد مشرک است.

واژه مشرک در آیه فوق به عنوان لقب بت پرستان رسمی اطلاق شده است، نه اهل کتاب. از این رو، این آیه اصلاً به ازدواج با اهل کتاب مربوط نیست تا به حرمت آن حکم شده باشد، اما آیه ۵ سوره مائده به اهل کتاب مربوط است:

«الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ»: امروز امور پاکیزه و طعام اهل کتاب برای شما حلال شد و ازدواج با زنان مؤمن و پاک دامن اهل کتاب به شرط آنکه مهر آنها را بپردازید حلال شد.

پیش از نزول این آیه، طعام و نکاح با اهل کتاب حرام بود و با نزول این آیه حکم حلال بودن آنها اعلام می شود. طبق این آیه، ازدواج با اهل کتاب بدون اشکال و حلال است. با این بیان، این دو آیه دو حکم مختلف را در دو موضوع متفاوت بیان می کند. یکی حرمت ازدواج با مشرکان و دیگر حلال بودن ازدواج با اهل کتاب. با این بیان، تعارض و تناقضی میان این دو آیه وجود ندارد، تا بحث ناسخ و منسوخ و یا تخصیص مطرح شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۸-۴۳؛ ج ۲: ۶۲-۴۷).

از نظر ابوزید در باب زن و مرد نیز اختلاف های فاحشی در آیات وجود دارد. برخی از این آیات، «با تصورات مدرن ما چندان سازگار نیست». یک دسته از آیات که بعد ارزشی-دستوری دارد، برای زندگی امروز ما نیز ضروری است:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»: ای مردم همانا شما را از یک مرد و زن آفریده ایم و





شما را به صورت اقوام و قبائلی در آورده‌ایم تا یک‌دیگر را بشناسید. به یقین گرامی‌ترین شما نزد خداوند پرهیزکارترین شماست (حجرات: ۱۳).

در این آیه ارزش‌های فرازمانی مطرح شده‌اند. این‌گونه آیات را ابوزید سطح دینی - معنوی قرآن می‌نامد. دسته دیگر از آیات که سطح اجتماعی - تاریخی است، از مناسبات اجتماعی میان دو جنس سخن می‌گوید. این آیات به مناسبات آن روزگار مربوط است که گاه قرآن در صدد تغییر آنهاست. در آن روزگار که جامعه طبقاتی بود، انسان‌ها به دو گروه برده و آزاده تقسیم می‌شدند و تفاوت بسیاری میان دو جنس وجود داشت و قرآن تلاش کرده است تا اصلاحاتی را در مناسبات اجتماعی ایجاد کند:

در سطح دینی، قرآن هیچ تفاوتی میان دو جنس قائل نیست. در این سطح، یک تساوی کامل برقرار است. قرآن حتی در آیات متعددی به صراحت بیان می‌کند که این دعوت تا آنجا که به دعوت به دین، آزادی در انتخاب دین و پاداش و مکافات روز جزا مربوط می‌شود برای همه انسان‌ها، چه زن و چه مرد اعتبار دارد. البته در سطح اجتماعی، در خصوص پیوند زناشویی، طلاق و طرز برخورد در قبال نافرمانی زنان «ناشزه» مسئله فرق می‌کند. این پرسش‌ها همانند دیگر موضوعات سیاسی و اجتماعی در قرآن مطرح شده و معلوم می‌گردد که در واقعیت اجتماعی به هیچ وجه تساوی حکم نیست (ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۴۷).

به‌زعم ابوزید، قرآن در سطح اجتماعی تغییراتی را در حقوق زن به وجود آورد. برای مثال، ارث مردان را به دو برابر حق زن محدود کرد، در حالی که در آن شرایط همه چیز از آن مردان بود. با این همه نباید انتظار داشت که توصیف قرآن با فهم کنونی ما از عدالت میان دو جنس سازگار باشد (همان: ۱۴۹). قرآن یک نظام حقوقی مطابق با واقعیت‌های همان دوران را تثبیت کرده است، نه یک نظام حقوقی ابدی و همیشگی را. از این رو، به باور وی قرآن کتاب قانون نیست.

از سوی دیگر، از آنجا که ابوزید قرآن را دارای گفتارهای گوناگون می‌داند، معتقد است در قرآن موضع خاصی در باب جبر و اختیار وجود ندارد و اساساً نباید از قرآن انتظار داشت که برای هر مسئله کلامی یک پاسخ عاری از تناقض داشته باشد (همان: ۸۴). از این رو، برخی آیات دارای گفتار جبر است و برخی اختیار. در هر مورد، نوعی از گفتار مطرح است. از نظر وی محتوای آیه «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونُ مِنَ الْجَاهِلِينَ»:

اگر خدا می‌خواست آنها را هدایت می‌کرد، پس هرگز از نادانان مباش (انعام: ۳۵)، نشانگر عقیده جبر است.

قرآن به‌مثابه متن یا به‌مثابه گفتار

ابوزید که از متن محوری دوری جسته و نظریه گفتار را در تبیین قرآن می‌پذیرد، از مطالبی درباره این چرخش فکری خود یاد می‌کند که با توجه به آخرین آثارش می‌توان آنها را به صورت زیر جمع‌بندی کرد:

۱. در متن محوری، وحی کلام خدا تلقی می‌شود، اما در منطق گفتار، وحی کلام پیامبر است. قرآن کلام محمد به‌عنوان بشری همچون ماست. او مواجهه‌های خود با خدا را گزارش و روایت کرده است.

۲. در متن محوری، قرآن به صورت یک متن نوشتاری تلقی می‌شود که تنها فرهنگ زمانه در آن انعکاس یافته است، اما در نظریه گفتار، قرآن حاصل تجربه‌های معنوی و اجتماعی محدود است. قرآن حاصل رابطه دیالکتیکی پیامبر با امور واقع و حوادث اجتماعی و پرسش و پاسخ‌هایی است که اعراب با پیامبر داشته‌اند و همگی آنها در فرایند تولید قرآن نقش داشته‌اند.

۳. در متن محوری، به ناسازگاری‌ها و تناقضات قرآن توجه نمی‌شود، زیرا قرآن یک متن وحیانی است و در کلام الهی تناقض وجود ندارد، در حالی که در نظریه گفتار هر آیه‌ای مخاطبان خاصی دارد.

۴. قرآن به مثابه گفتار، نشانگر آن است که پیامبر فقط با هنجارهای زمانه خود مواجه نمی‌شود تا برخی را بپذیرد و برخی را حذف کند، بلکه هنجارها و حتی احکامی را که پیامبر بیان می‌کند، در طول زمان تغییر داده و حکم و اصلاح می‌کند:

قرآن آکنده از گفت و گوها، جدل‌ها، مناظره‌ها و نفی و قبول‌هاست، نه فقط در ارتباط با هنجارها و فرهنگ‌ها و گونه‌های سلوک پیش از پیدایش خود یا علیه آنها، بلکه حتی با هنجارها و احکام و تأکیدهای خود نیز رابطه‌ای پویا دارد. «گفتار قرآنی» روندی مکالمه‌ای و مناقشه‌ای و حکم و اصلاحی را باز می‌تاباند که طی حدود بیست‌سال تداوم داشته است؛ در زندگی دریافت‌کننده و سخنگوی نخستین که محمد پیامبر است و در زندگی دریافت‌کنندگان و





سخنگویان دیگر که در اصل عرب‌ها و یهودیان و مسیحیان بودند و سپس مؤمنان و کافران و منافقان طی سال‌های بعد (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۱۸).

۵. قرآن به مثابه متن، یک واحد به هم پیوسته است، اما به‌عنوان گفتار متنی پاره پاره تلقی می‌شود. در پاره پاره تلقی کردن قرآن، دیگر به بحث از خصوص و عموم و ناسخ و منسوخ و امثال آنها نیازی نیست:

گفتار دیدن قرآن ما را به افقی گسترده‌تر از متن‌انگاری قرآن می‌برد. متنی پاره پاره که فقیهان بر پایه آن دیدگاه‌های خود را صورت‌بندی کرده‌اند و برخی با تکیه بر مقوله خصوص و عموم به جواز ازدواج با زن اهل کتاب حکم داده‌اند و شماری نیز بر مبنای نسخ بر حرام بودن آن. کوشش فقیهان برای دست‌یابی به حکم واحد امری است که با آنچه پیش‌تر گفته‌ایم قابل فهم است، زیرا آنان قرآن را متنی قانونی می‌دیدند که نباید درباره یک موضوع چند حکم در آن باشد (همان: ۱۲۳).

۶. در نظریه متن‌محوری، به سیاق تاریخی قرآن و اینکه آیات گوینده و مخاطبان خاصی داشته است، توجه نمی‌شود؛ در حالی که در نظریه گفتار هر آیه‌ای با مخاطبان خاصی روبه روست.

۷. در نظریه متن‌محوری، بر خلاف نظریه گفتار مسئله نسخ پذیرفته می‌شود؛ یعنی هرگاه درباره موضوع واحدی احکام متفاوتی موجود باشد، باید به ناسخ و منسوخ قائل شد. ۸. در متن‌محوری، قرآن به‌عنوان منبع قانون‌گذاری تلقی شده، یک سلسله احکام ابدی پذیرفته می‌شود، در حالی که در نظریه گفتار، حدود مطرح‌شده در قرآن مانند حکم قطع دست دزد (مائه: ۳۸) یا حکم محارب (مائه: ۳۳) به زمان پیامبر مربوط بوده است، چون در آن زمان راه دیگری برای تنبیه و مجازات وجود نداشته است. به زعم ابوزید پیام قرآن رحمت و بخشش است، نه مجازات و کیفر.

۹. متن‌انگاری قرآن موجب نفی پویایی آن می‌شود، زیرا فهمی جامد و تفسیرناپذیر ارائه می‌شود، در حالی که در نظریه گفتار، فهمی پویا و امروزی از قرآن ارائه می‌گردد.

۱۰. متن‌انگاری قرآن موجب می‌شود تا هر گروه سیاسی مطابق میل و دیدگاه‌های خود برداشت خاصی از آن ارائه دهد: «متن انگاشتن قرآن، آن را مستعد دستکاری‌های ایدئولوژیک، نه تنها در معنا که در ساختار قرآن نیز می‌کند» (همان: ۱۱۱).

۱۱. در نظریه گفتار، داستان‌های تاریخی مطابق با واقع نیستند. این داستان‌ها برای موعظه هستند و نباید از داستان‌های قرآن حقایق تاریخی را استخراج کرد، بلکه باید به محتوای اخلاقی آنها توجه کرد.

۱۲. بنابر نظریه گفتار نباید از قرآن انتظار ارائه آرای کلامی داشت. از قرآن نباید انتظار داشت که برای هر مسئله کلامی یک پاسخ عاری از تناقض داشته باشد (ابوزید، ۱۳۹۳: ۸۴).

۱۳. از نظر ابوزید «تقابل با قرآن تنها به‌مثابه متن از سرزندگی آن می‌کاهد» (McAuliffe, 2002, Vol 2: 80-98). وی در مقاله‌ای که با عنوان «قرآن در زندگی روزمره» در دایرة المعارف قرآن نگاشته، بر این نکته تأکید دارد که اگر قرآن به‌مثابه گفتار در نظر گرفته شود، در زندگی روزمره مسلمانان کارکرد خواهد داشت.

تصویر غلط از پیامبری

از عمده‌ترین اشکالات در اندیشه ابوزید این است که وی تلقی درستی از نبوت ندارد. از نظر او پیامبر در مواجهه با نخستین دریافت وحی دچار ترس و تردید می‌شود و حتی به مشورت و تأیید گرفتن از دیگران نیاز می‌یابد و این دیگران هستند که به او می‌گویند:

همه چیز رو به راه است و پیامبران پیش از تو نیز همین را تجربه کرده‌اند. به خودت ترس راه مده، هرچند که مورد بی‌مهری قرار خواهی گرفت. بنابراین، الوهیت تنها کسی نیست که در اینجا سخن می‌گوید. پیام الهی نیازمند تأیید یک انسان حتی در نخستین مرتبه است (ابوزید، ۱۳۹۳: ۴۰).

از نظر ابوزید اینکه «پیام الهی نیازمند تأیید از سوی یک انسان است»، هیچ اشکالی ندارد و بر خلاف نظر مسلمانان «مرجعیت پیامبر و قرآن زیر سؤال» نمی‌رود، زیرا «به محض آنکه کسی به‌ناگاه خود را مخاطب خدا می‌بیند، نخست بیم آن دارد که نکند دچار خیال شده‌ام؟ چه بسا متوهم شده‌ام؟ آیا واقعیت دارد که خدا با من سخن گفته است یا اینکه من اینها را این چنین برای خودم سر هم کرده‌ام» (همان: ۴۱).

اینکه پیامبر ترس خود را در نخستین دریافت وحی با همسرش بیان می‌کند تا او را نزد ورقه بن نوفل ببرد و از او تأیید بگیرد، نشانه آن است که:

ما با انسانی بسیار جدی و با وجدان روبه‌رو هستیم که هیچ چیز را بدیهی نمی‌داند، بلکه بارها درباره همه چیز می‌پرسد، کمی عمیق‌تر می‌شود و ژرف‌تر





می‌نگرد؛ از پرسش نمی‌گریزد و می‌پرسد: آیا ممکن است؟ چگونه چنین چیزی می‌تواند باشد؟ ما در اینجا با مصداقی از اندیشه اولیه نقادانه کسی روبه‌رو هستیم که می‌پرسد و تأمل می‌کند (همان: ۴۱).

این عبارت‌ها نشان می‌دهد که ابوزید، پیامبر را مانند دیگر انسان‌های معمولی فرض می‌کند که در مواجهه با یک پدیده شگرف به‌راحتی احساس می‌کنند که دچار تخیل و توهم شده‌اند و هیچ چیز را بدیهی نمی‌دانند و باید با تأمل و تفکر به صحت و سقم یک رویداد پی‌برند. طبق آیات قرآنی و روایات، با توجه به اهمیت نبوت و رسالت، پیامبر همواره تحت نظارت الهی بوده است و حتی قرآن نزول وحی را موجب تثبیت قلب پیامبر می‌داند. از قبل نیز پیامبر با رؤیاهای صادق خود آمادگی دریافت وحی را پیدا می‌کند. فردی که هیچ چیزی را بدیهی نمی‌داند و به پیامبری خود یقین ندارد و برای پذیرش حقانیت خود با دیگران مشورت می‌کند، چگونه شایستگی پیامبری را دارد. هدف ارسال رسل، اهمیت دریافت وحی، عظمت پیامبری و سنگینی بار رسالت ایجاب می‌کند تا ویژگی‌هایی را که ابوزید برای پیامبر بر می‌شمارد، مربوط به انسان‌های عادی بدانیم، نه شأن پیامبر ﷺ متأسفانه ابوزید نه تنها به روایات بدون سند و مدرک استناد می‌کند، حتی به محتوای آنها نیز نمی‌اندیشد. برای مثال، روایت غیر مستندی را نقل می‌کند که به‌هنگام نخستین وحی، وقتی فرشته وحی به پیامبر می‌گوید: بخوان (اقراء)، او دچار ترس می‌شود و با تقاضای جبرئیل مخالفت می‌کند:

و محمد ﷺ نیز در قبال این وضعیت با ترس و تحیر پاسخ داده است: نه من نخواهم خواند. فرشته تقاضایش را تکرار کرد، او را گرفت و چنان سخت فشرده تا اینکه محمد ﷺ گفت در حال خفه‌شدن است. در نهایت، محمد ﷺ تسلیم می‌شود (همان: ۴۴).

ابوزید مواجهه جبرئیل با پیامبر را به‌گونه‌ای نقل می‌کند که گویا فرشته وحی در حال جنگ و ستیز با پیامبر بوده است که او را آن چنان می‌فشارد که وی به او اعتراض می‌کند و سرانجام این مبارزه، تسلیم شدن و پیروزی جبرئیل است.

ابوزید پیامبر را معصوم نمی‌داند، بلکه وی را فردی خطاکار می‌داند:

در قرآن بارها به مسئله انسان‌بودن و خطاپذیری محمد ﷺ بر می‌خوریم. محمد ﷺ فارغ از خطا نبود و این بی‌احترامی نیست، اگر در این باره سخن بگوییم مسلمانان نیز باید بدانند که عظمت محمد در معصومیت فرا انسانی وی نیست، بلکه عظمت وی عظمتی

انسانی است. اگر کسی بالفطره معصوم باشد، هنر نکرده است. تنها آن انسانی که خطا پذیر است، می تواند انسانی به واقع نیکو باشد (همان: ۴۴).

عبارت های فوق نشان می دهد که ابوزید به غلط می پندارد که عصمت پیامبر با اختیار وی منافات دارد، در حالی که بر خلاف نظر ابوزید، پیامبر کاملاً به اختیار خود مرتکب گناه و خطا نمی شد. یکی از ریشه های عصمت پیامبر علم به مفاسد گناهان است و علم قطعی به پیامدهای هر عملی، هیچ گاه فرد را به خودداری از آن وانمی دارد. قرآن به صراحت بیان می کند که پیامبر قدرت بر ارتکاب اعمال شرک آمیز را داشته است:

«وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»: و به تو و به کسانی که قبل از تو بودند وحی شد که اگر شرک بورزی عمل تو نابود شده، بی گمان از زیان کاران خواهی بود (زمر: ۶۵).

تحلیل و نقد

۱. ابوزید با این پیش فرض خاص با قرآن مواجه می شود که قرآن دارای تناقض است و برای رفع تناقض های آن راهی جز پذیرش نظریه قرآن به مثابه گفتار نمی یابد. اگر بپذیریم که هر آیه ای در شرایط خاصی نازل شده است، دیگر با مشکل تعارض آیات رو به رو نخواهیم شد. نمونه هایی نیز که در این مورد مطرح می کند، ازدواج با اهل کتاب و مسئله جبر و اختیار است و متأسفانه چون فهم درستی از این آیات ندارد، به غلط تصور می کند برخی آیات با یکدیگر در تعارض اند. وی از «پدیده اختلاف احکام و تعدد آنها» سخن می گوید، بدون آنکه چند نمونه از تعارض احکام را نشان دهد. آیا با یک مثال در مورد ازدواج با اهل کتاب - آن هم با تفسیر غلط از دو آیه - می توان از اختلاف و تعارض احکام سخن گفت؟

۲. ابوزید به غلط تصور می کند که در نظریه قرآن به مثابه گفتار سیاق مطرح است، اما در نظریه قرآن به مثابه متن به سیاق توجه نمی شود و از این رو، می توان برخی آیات را تعمیم داد. برای مثال، اگر در برخی آیات دستور برخورد با یهودیان معاند داده شده که به شرایط خاصی مربوط است، طبق نظریه قرآن به مثابه متن - بدون توجه به سیاق آن آیات - می توان به این حکم کلی دست یافت که همواره با یهودیان باید برخورد کرد. ابوزید توجه ندارد که بحث سیاق برای بسیاری از مفسران متن محور همواره مطرح بوده است. برای نمونه،





علامه طباطبایی در تفسیر المیزان همواره به منظور تفسیر آیات به سیاق آنها توجه دارد. البته مراد ابوزید از سیاق توجه به شرایط و زمینه‌های پیدایش یک آیه است. وی از «سیاق مکالمه، رقابت، بحث و جدل و پذیرش و نفی و مانند آن» سخن می‌گوید؛ یعنی در بررسی یک آیه باید توجه داشت که آیا آیه در سیاق بحث و جدل مطرح شده یا مکالمه و مناظره و مذاکره است. از نظر وی، اگر فقیهان به سیاق آیات توجه داشته باشند، اختلاف و تناقضی میان احکام نمی‌بینند تا با کمک ناسخ و منسوخ رفع تناقض کنند، بلکه درمی‌یابند که هر آیه‌ای با توجه به شرایط و برای مخاطبان خاصی و به روشی چون مجادله یا مکالمه و مناظره و مذاکره بیان شده است. از آنجا که اختلاف در شرایط و روش وجود دارد، بر مبنای نظریه قرآن به مثابه گفتار، اختلاف و تناقضی میان آیات مطرح نمی‌شود. سیاق از نظر بسیاری از قرآن‌پژوهان معنای دقیق‌تری دارد. آنها سیاق را ساختار کلام و مجموعه قرائن و نشانه‌های لفظی و غیر لفظی می‌دانند که در معنادگی به یک آیه نقش دارند. توجه به مخاطب و روش بیان مطلب همواره برای فهم آیه راهگشا نیست و چه بسا موجب شود که به پیام‌های واقعی آیه توجه درستی نشود.

۳. درست است که قرآن در طول بیست و سه سال به صورت گفتار بر پیامبر نازل شده، یعنی در آغاز یک اثر کامل نبوده است، اما این مجموعه گفتارها، پس از تدوین متن واحدی را تشکیل داده‌اند که ویژگی‌های خاصی دارند؛ از جمله آنکه یک متن هماهنگ و بدون تعارض است و هیچ‌گونه باطلی در آن راه نیافته است و برای فهم برخی از آیات آن باید به سیاق آنها توجه کرد.

در تفسیر و فهم آیات قرآنی باید توجه داشت که بسیاری از آیات مضامین فراتاریخی دارند و اگر هم برخی آیات مربوط به زمان و شرایط خاصی بوده‌اند یا مانند داستان‌های پیامبران به ماجراهایی در زمان‌های گذشته اشاره دارند، آنها نیز دارای پیام‌های فراتاریخی هستند. این ادعا پذیرفتنی نیست که هر آیه‌ای به‌عنوان یک پاره گفتار در همان سیاق خود قابل فهم است و قرآن به‌عنوان یک متن پیام‌های فراتاریخی ندارد. اگر این‌گونه باشد نه تنها آیات مربوط به احکام که چه بسا آیات مربوط به اصول دین، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، اخلاق و عرفان قرآن را باید مربوط به همان زمان نزول آن دانست، نه یک سلسله آموزه‌های ابدی. به بیان دیگر، این ادعای ابوزید که با جمع‌آوری قرآن، یعنی تبدیل

پاره گفتارها به یک متن ساختار معنایی آن تغییر کرده است، فقط در زمینه آیات مربوط به احکام مشکل‌زا نیست، بلکه کل قرآن را متزلزل می‌سازد و آن را از یک متن واحد و هماهنگ به مجموعه‌ای از پاره گفتارها تبدیل می‌کند که برخی از آنها قابل قبول و برخی قابل نفی است. از نظر قرآن نزول تدریجی آیات قرآن نه تنها با انسجام آن در تعارض نیست که به جهت اهداف خاصی بوده است:

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَفَوَآئِنَا فَرْقَانَةٌ لِنُقَرِّأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنُزِّلْنَاهُ تَنْزِيلًا»: آن را به حق فرو فرستادیم و بر اساس حق هم فرود آمد. ما تو را نفرستادیم، مگر به‌عنوان بشارت‌دهنده و اندازکننده و قرآن را جدا جدا فرستادیم تا با درنگ آن را بر مردم بخوانی و آن را به شایستگی فرو فرستادیم (اسراء: ۱۰۵-۱۰۶).

۴. ابوزید با تحلیل‌های غلط نتایج عجیبی می‌گیرد. از جمله آنکه ادعا می‌کند متکلمان روش خود را بر پایه محکم و متشابه و فقیهان بر پایه ناسخ و منسوخ بنا کرده‌اند و همین امر موجب اختلاف نظر و نزاع ایدئولوژیک میان ایشان شده است:

این دو روش در بیشتر اوقات به تبدیل قرآن به میدان نزاع ایدئولوژیک و مذهبی انجامیده است؛ نزاعی که به بازی با معنا برای اهداف عملی و توجیه‌گرانه می‌انجامد، اگرچه گاهی تهی از نیت‌های نیکو نیست. خاستگاه اصلی نزاع، نگریستن به قرآن به مثابه متن است. روش برخورد با قرآن به مثابه گفتار قلمروی یک‌سره متفاوت پیش‌روی ما می‌گذارد که به پیش‌برد روش‌شناسی انسان‌گرایانه یاری می‌رساند (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۱۸).

آیا می‌توان این ادعا را پذیرفت که مبنای بحث‌های متکلمان فقط محکم و متشابه است. آیا ابوزید به جایگاه عقل در آرای متکلمان توجه ندارد؟ آیا نمی‌داند که فهم آنها از برخی آیات در مبنای عقلی و استدلالی آنها ریشه دارد؟ افزون بر این، به چه دلیل این همه احکام فقهی بر ناسخ و منسوخ مبتنی است. مگر در تمام قرآن چند آیه نسخ‌شده داریم؟

در مواردی نیز که نه تنها متکلمان، بلکه مفسران، قرآن را به‌عنوان متن واحد در نظر گرفته و از محکم و متشابه استفاده کرده‌اند، گره‌گشایی‌های بسیار در فهم آیات قرآن کرده‌اند. برای مثال گفته‌اند آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) از آیات محکم است که در پرتو آن می‌توان به فهم درستی از آیاتی مانند «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) دست یافت، در حالی که بر مبنای





نظریه ابوزید باید گفت پیامبر یک بار در شرایط خاصی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» گفته و در شرایط دیگر، آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» را مطرح کرده است. با این مبنای ابوزید اشکالی ندارد که در این آیه مراد از دست خدا همان دست جسمانی باشد و این یکی از پی آمدهای نپذیرفتن قرآن به عنوان متن واحد و بی توجهی به محکم و متشابه است.

برخلاف نظر ابوزید این گونه نیست که اگر قرآن به مثابه متن در نظر گرفته نشود «بازی بامعنا برای اهدافی عملی و توجیه گرایانه» از میان برود. اختلاف فهم ها تنها در مورد آیاتی که به ظاهر با یک دیگر در تعارض اند (مانند آیات جبر و اختیار) نیست، بلکه در مورد دیگر آیات نیز هرگونه «نزاع ایدئولوژیک و مذهبی» می تواند رخ دهد.

۵. ابوزید به غلط تصور می کند که اگر قرآن به مثابه متن در نظر گرفته شود، فهم ما اقتدار گرایانه خواهد بود، اما اگر قرآن به مثابه گفتار تلقی شود، «هرمنوتیک زنده و گشوده» خواهیم داشت. از نظر وی قرآن به مثابه متن موجب می شود تا مفسران «امکان دست یابی به حقیقت مطلق» را داشته باشند که ابوزید از آن به «هرمنوتیک توتالیتیر و اقتدارگرا» یاد می کند، اما در نظریه قرآن به مثابه گفتار دیگر اثری از هرمنوتیک اقتدار گرایانه و توتالیتیر وجود نخواهد داشت و «تأویل قرآن کوشش برای صورت بندی معنای زندگی» تلقی خواهد شد و در عین حال، اندیشه دینی از اقتدار زور و قدرت سیاسی، اجتماعی و دینی آزاد خواهد شد. این ادعای ابوزید هم بدون دلیل است و حتی وی مراد از برخی مفاهیم مانند معنای زندگی و حقیقت مطلق را روشن نمی سازد. اگر مراد از حقیقت مطلق، فهم صحیح و عاری از خطا در مورد قرآن باشد، طرفداران هر دو نظریه می توانند ادعا کنند که فهم برخی آیات عاری از خطاست و فهم برخی آیات نیازمند دست یابی به فهم های عمیق - در پرتو دستاوردهای فکری بشری - است. این سخن نیز که اندیشه دینی مورد سوء استفاده قدرت های سیاسی، اجتماعی و دینی قرار می گیرد، ربطی به این مسئله ندارد که قرآن به مثابه متن مطرح شود یا به مثابه گفتار.

۶. ابوزید برای توجیه نظریه خود و اینکه ساختار قرآن گفتاری است، گاه اظهار نظرهای عجیبی می کند. از جمله اینکه قرآن به اثبات یا انکار به صلیب کشیدن عیسی ۷ نپرداخته است:

در نظر من، قرآن به موضوع انکار تصلیب یا اثبات آن نپرداخته است. سیاق

گفتار، سیاق جدل با یهودیان و دفاع از مریم در برابر گناه بزرگ بهتان به اوست و در پاسخ به ادعای یهودیان که عیسی بن مریم را کشته‌اند، قرآن به شیوه جدلی پاسخ می‌دهد: «مَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ» (نساء: ۱۵۷): آنان مسیح را نکشتند و بر دار نکرده‌اند، بلکه امر بر ایشان متشبه شد (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۲۹).

با توجه به صراحت آیه که می‌گوید عیسی ۷ نه کشته شد و نه به صلیب کشانده شد، ابوزید ادعا می‌کند ساختار گفتاری قرآن نشانگر آن است که در این آیه «قرآن قدرت یهودیان بر قتل مسیح را نفی می‌کند که اگر مشیت الهی نباشد این فعل صورت نمی‌گیرد» و «سخن یهودیان را نفی می‌کند تا به محمد ۹ اطمینان بخشد که اگر خدا نخواهد آنها به قتل تو قادر نیستند». معلوم نیست ابوزید از کجای این آیه چنین برداشت‌هایی را می‌کند. حاکمیت مشیت الهی را یا باید از آیات دیگر به دست آورد یا از دلایل عقلی نه صرف این آیه. از نظر قرآن مشیت الهی حاکم بر همه امور است. در واقع باید قرآن را به‌مثابه یک متن واحد در نظر گرفت، نه پاره گفتارهای بی‌ارتباط با یک‌دیگر تا بتوان ادعا کرد که یهودیان بر قتل عیسی ۷ و محمد ۹ قدرت ندارند.

آیه فوق نیز به صراحت قتل و تصلیب مسیح را انکار می‌کند و لازمه سیاق جدلی بودن نیز تعارضی با این مطلب ندارد که قرآن به بیان یک واقعیت می‌پردازد. همچنین آیه از زبان یهودیان نیست، بلکه از زبان خداوند است که قتل یا به صلیب کشیدن عیسی ۷ را انکار می‌کند. سخن خداوند نیز حق است و خداوند در مجادله با دیگران هیچ‌گاه سخن غیر واقعی و باطلی را مطرح نمی‌کند. گویا ابوزید در فهم و تفسیر قرآن به این پیش‌فرض عقلی و قرآنی باور ندارد که خداوند جز به حق سخن نمی‌گوید و هرگز در قرآن باطل راه نیافته است.

۷. هدف ابوزید از بیان نظریه قرآن به‌مثابه گفتار این است که «تأویلی انسان‌باورانه» از قرآن ارائه دهد. وی تلاش دارد فهمی امروزی از قرآن ارائه دهد که هماهنگ با حقوق بشر باشد. از همین رو، در پی آن است تا احکام اسلامی را تاریخی بداند:

بدون بازگشت مستمر به روش تحلیل گفتار، به‌درستی نمی‌توان با این پرسش‌های مربوط به حقوق بشر، برابری و حقوق زن و مانند آن رو به رو شد.... گفتار قرآنی در قلمرو دینی غیراجتماعی - یعنی در گستره عمل تعبدی و آنچه از ثواب دینی و اخروی بر آن مترتب است - مرد و زن را به یکسان مخاطب قرار





می‌دهد و بر اصل برابری تأکید مطلق دارد. فرجام مسئله به این بستگی دارد که عقل اسلامی چقدر می‌تواند اصل و فرع را در گفتار قرآنی تعریف و تعیین کند؛ یعنی اگر برابری در عبادت و ثواب اخروی را اصل بدانیم، وظیفه ما خواهد بود که حکم اصل را بر فرع نیز سرایت دهیم و از طریق روش ابداعی، برابری در قلمرو روابط اجتماعی را متحقق سازیم (همان: ۱۲۴).

ابوزید با پیش‌فرض گرفتن حقوق بشر و اعتقاد به لزوم حقوق یکسان مرد و زن، نظریه قرآن به‌مثابه گفتار را مؤید آن می‌داند. از نظر او با توجه به نظریه قرآن به‌مثابه گفتار و نه متن، می‌توان حقوق زن و مرد را یکسان دانست. وی از این اصل که زن و مرد از نظر ارزشی در قرآن یکسان هستند و از نظر ثواب و عقاب اخروی نیز تفاوتی با یک‌دیگر ندارند، این فرع را استنباط می‌کند که حقوق و تکالیف آنها نیز یکسان است. اینکه از آن اصل چگونه و با چه سازوکاری این فرع به دست می‌آید از ابهامات نظریه ابوزید است.

آیات مربوط به حقوق و تکالیف زن و مرد در تعارض با یک‌دیگر نیستند تا بخواهیم با نظریه گفتار رفع تعارض کنیم و یا غیر انسان‌باورانه نیستند تا در پی تفسیری انسان‌باورانه از آنها باشیم.

ابوزید برای توجیه دیدگاه خود ادعا می‌کند که باید آخرت را اصل و دنیا را فرع قرار داد تا برابری میان زن و مرد اصل قرار گیرد. این اشکال بر ابوزید وارد است که چگونه می‌توان از این گزاره که از نظر قرآن، آخرت اصل و دنیا فرع است، نتیجه گرفت که میان زن و مرد (برخلاف تصریح آیات) باید برابری باشد.

افزون بر این، وی در تحلیل برابری حقوق زن و مرد، از آیات دیگر بهره می‌گیرد و از تفسیر قرآن به قرآن استفاده می‌کند؛ یعنی قرآن را به‌مثابه متن در نظر می‌گیرد و نه پاره گفتار و این نقضی بر نظریه خود اوست.

۸. ابوزید تصور می‌کند که اگر قرآن به‌مثابه گفتار تلقی شود، برخی افراط‌گری‌ها از جمله روش «برخورد و دوری‌گزینی و طرد» که سلاح ویرانگر جوامع اسلامی است، از میان خواهد رفت. جالب اینکه وی از یک‌سو نظریه قرآن به‌مثابه گفتار را نظریه جدید می‌داند و نظریه پیشینیان را قرآن به‌مثابه متن به شمار می‌آورد و از سوی دیگر، در باب تمدن گذشته اسلامی چنین اظهار نظر می‌کند:

با شکل‌گیری تمدن اسلامی، فرهنگ تازه‌ای نمایان شد که همه عناصر زنده و خلاق فرهنگ‌های یونانی‌مآبی و هندی و ایرانی را در خود جذب کرد و در آمیزه‌ای تازه ریخت؛ پیش‌تر از آنکه آن را از راه سیسیل و اسپانیا به باختر زمین صادر کند (همان: ۱۳۱).

این نوع داوری ابوزید در باب تمدن اسلامی خود گویای آن است که هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با یک‌دیگر و دیگران ربطی به این مطلب ندارد که قرآن را به‌مثابه متن در نظر بگیریم یا گفتار.

۹. ابوزید برای توجیه نظر خود در باب گفتاری بودن قرآن، گاه قرآن را به‌مثابه متن در نظر می‌گیرد. از جمله در مورد آیه مربوط به محکم و مشابه که به باور او «متکلمان بر پایه آن، قواعد تأویلی خود را بنا کرده‌اند»، مطالبی را بیان می‌کند که قابل تأمل است. آیه چنین است:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»: او کسی است که کتاب را بر تو فرو فرستاد. برخی از آن، آیه‌های محکم‌اند که اصل کتاب هستند و برخی دیگر متشابه‌اند، اما کسانی که در قلب‌هایشان کژی و انحراف است، آنچه را متشابه است، برای فتنه‌جویی و در جستن تأویل آن پی می‌گیرند، حال آنکه تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند (آل عمران: ۷).

درباره این آیه، مفسران بحث‌های بسیاری مطرح کرده‌اند. علامه طباطبایی شانزده قول را ذکر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۴۷-۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۳: ۲۳۲-۱۰۱). ابوزید که بنا دارد تحلیلی گفتاری از قرآن ارائه دهد، در باب گفتار در این آیه چنین می‌گوید:

در ارزیابی من، گفتار در این آیه به نفی فهم مسیحیان از توصیف مسیح در قرآن به‌مثابه «کلمه خدا و روح او» مربوط است. مراد آن است که فهم مسیحیان از این آیه نادرست است و میان روشن و پیچیده - یا محکم و متشابه - در گفتار قرآنی فرقی نمی‌گذارد. بدین‌سان قرآن می‌تواند با تحدی تناقض به‌وسیله طبقه‌بندی گفتار و توجیه سبب «ابهام» رو به رو شود، به شکلی که گفتار مبنای تأویل قرار گیرد. بشربودن مسیح - و اینکه بنده‌ای از بندگان خداست - اصل (محکم) و





آنچه در وصف او در مقام کلمه یا روح آمده فرع (متشابه) است. مشکل مسیحیان این می‌شود که نتوانستند میان این دو سطح تمایز بگذارند و در نتیجه، به اردوگاه کسانی پیوستند که در «دلشان میل به باطل است» (فی قُلُوبِهِمْ رَيْغٌ) و در جست‌وجوی متشابه‌اند، چون فتنه‌جویند و تأویلی را می‌کاوند که دانش آن تنها نزد خداوند است (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۲۸).

در واقع، در عبارت‌های فوق ابوزید به مصداقی از مصادیق محکم و متشابه اشاره می‌کند. از نظر وی بشربودن مسیح را باید به‌عنوان محکم در نظر گرفت و کلمه یا روح بودن وی را متشابه دانست. ابوزید از این آیه برای تبیین آیاتی (مانند آل عمران: ۶۷-۶۴) سود می‌جوید که در آن از چهره واقعی مسیح سخن گفته و الوهیت مسیح یا فرزند خدا بودن وی را انکار کرده است؛ یعنی در قرآن با عقاید باطل مسیحیان که مسیح را خدا می‌انگاشتند مخالفت شده است، نه اصل مسیحیت. آیا همین تحلیل ابوزید نشان نمی‌دهد که وی در تفسیر آیات گاه به آیات دیگر رجوع می‌کند و برخی آیات را با آیات دیگر تفسیر می‌کند و در واقع، هرگاه که ضروری بداند، قرآن را به‌مثابه متن در نظر می‌گیرد؟!

نتیجه‌گیری

ابوزید در نظریه جدید خود انعکاس فرهنگ زمانه را در قرآن می‌پذیرد، اما نه از آن جهت که خداوند اراده کرده است که از عقاید و رفتار اعراب سخن بگوید، بلکه قرآن را مجموعه گفتارهایی می‌داند که چون کلام پیامبر است، پیامبر خود از آنها تأثیر پذیرفته است. به باور او، نقل شدن برخی از قصص انبیای گذشته در قرآن، بدان سبب است که این مطالب در میان مردمان آن روزگار رایج بوده و محمد ﷺ نیز با توجه به آگاهی‌های خود از آنها بهره‌برداری کرده است. قرآن به‌مثابه متن نیز اثری آکنده از تناقض است که با توجه به مواجهه‌های گوناگون پیامبر با رویدادهای اجتماعی باید آنها را پذیرفت. نتیجه این نظریه آن است که ورود اندیشه‌های باطل به ساحت قرآن هیچ‌گونه اشکالی ندارد و وحدت متن را باید کنار گذارد. به باور ابوزید خداوند طرحتی از پیش تعیین شده برای رسالت پیامبر نداشته است تا وی بر اساس آن نهضت خود را در مسیر حق پیش ببرد. قرآن را نیز دیگر نمی‌توان کتابی واحد و حق و نور دانست که آیات وی مفسر یک‌دیگرند. همچنین احکام

قرآن امری ثابت و فراتاریخی نیستند، بلکه امری متغیر و تاریخی‌اند. احکام اجتماعی اسلام نیز هماهنگ با عصر جاهلی است و راهگشای حل معضلات امروزی نیست. از این رو، مسلمانان در عصر حاضر باید اعلامیه جهانی حقوق بشر را اصل قرار دهند و احکام قرآنی را با آن بسنجند و هر کدام که در تعارض با آن بود، به راحتی کنار بگذارند.

با این دیدگاه، آیا می‌توان به بهانه قرائتی زنده و پویا، مؤلفه‌ها و مقومات اصلی وحی قرآنی را نادیده گرفت و در عین حال، از اعتقاد به وحی قرآن سخن گفت. بر این اساس، نقد اساسی به دیدگاه ابوزید درباره قرآن آن است که وقتی نتایج نظریه او و لوازم دیدگاه‌های او را در نظر آوریم، دیگر قرآن و پیامبر، آن کتاب مقدس و انسان کاملی که مورد نظر مسلمانان است نخواهند بود.



کتابنامه

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
۲. _____ (۱۹۹۶)، نقد الخطاب الديني، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۳. _____ (۱۳۹۳)، محمد و آيات خدا، قرآن و آينده اسلام، به كوشش هلال سزگين، ترجمه فريده فرنودفر، تهران: نشر علم.
۴. _____ (۲۰۱۰)، التجديد والتحریم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۵. _____ (۲۰۱۴)، نوآوری، تحریم و تأويل (شناخت علمی و هراس از تکفیر)، ترجمه مهدی خلجی، آموزشکده الکترونیکی توانا.
۶. آرگون، محمد (۱۹۹۶)، الفكر الاسلامی قرائة العلمية، ترجمه هاشم صالح، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، الميزان في تفسير القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تسنیم، ج ۱۳، قم: نشر الاسراء.
9. McAuliffe, Jane Dammen (ed.) (2002), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden Brill, Vol. 2.
10. http://zamaaneh.com/idea/2010/07/post_752.html.

