

نقد تاریخت قرآن

علیرضا قائمی نیا*

چکیده

ادعای تاریخت قرآن را نصر حامد ابوزید مطرح کرده، معتقد است ادعای تاریخت و اینکه متن محصولی فرهنگی است، تنها به یک مرحله از قرآن مربوط می‌شود؛ چراکه قرآن دو مرحله تکوین و شکل‌گیری، و فرهنگ‌سازی را پشت‌سر گذاشته است. قرآن در مرحله نخست محصولی فرهنگی، و تحت‌تأثیر فرهنگی است که در آن به‌وجود آمده است. اما پس از تبدیل آن به متن حاکم و غالب؛ یعنی فرارسیدن مرحله فرهنگ‌سازی، به معیاری برای سنجش متون دیگر تبدیل شده، مشروعیت‌شان با آن تعیین می‌شد. این مقاله در چند محور به نقد دیدگاه تاریخت قرآن پرداخته است که عبارت‌اند از: نقد روش علمی، نقد برداشت ابوزید از ماهیت نص و مبانی دیدگاه مزبور.

واژگان کلیدی

شبهات، تاریخت، نقد، قرآن.

qaemia@yaho.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۳/۱۲

*. دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۷

تقریر دیدگاه

نصر حامد ابوزید در کتاب *مفهوم النص* مباحث خود درباره قرآن را بر پایه این ادعا استوار می‌سازد که متن قرآن در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است. این متن در طول بیست‌وسه سال در فرهنگ خاصی شکل گرفته است. این ادعا با ابهاماتی همراه بوده، انتقادات بسیاری علیه خود برانگیخته است. از این‌رو، پیش از هرگونه داوری، با بیان نکات گوناگونی که وی در این باره آورده، به بررسی مبانی آشکار و ناآشکار وی که در این میان نقش اصلی را ایفا می‌کنند، می‌پردازیم.

در آثار نصر حامد بیش از هرچیز، این نکته جلب توجه می‌کند که او این دیدگاه را در سیاق نقد نظر اشاعره در باب قدیم بودن قرآن مطرح می‌کند. مسئله قدیم یا حادث بودن قرآن، مسئله کلامی بسیار مهمی است و در تفسیر بعضی از آیات نیز، تأثیر داشته است. به تعبیر وی، یکی از دیدگاه‌هایی که در جهان اسلام تا جایی رسوخ و سیطره پیدا کرد که جزو «عقاید جزمی» شد، دیدگاه ازلی بودن قرآن کریم و نص و صفتی از صفات ذات الهی بودن آن است. و از آنجاکه ذات الهی اول ندارد، صفات او نیز، ابتدا ندارند. قرآن هم که کلام الهی است و جزو صفات ذات است، قدیم است. از این‌رو، طرف‌داران این دیدگاه باور به قدیم بودن قرآن را جزو عقایدی می‌دانستند که ایمان مسلمان بدون آن کامل نمی‌شود و مخالفان را تکفیر می‌کردند. (نصر حامد، ۱۹۹۷: ۶۷ و ۶۸)

متن قرآنی محصولی فرهنگی است که در مدت بیش از بیست‌وسه سال در فرهنگ خاصی شکل گرفته است. نصر حامد با طرح این دیدگاه در برابر قول به عدم حدوث قرآن مدعی است که راه را بر شناخت علمی قرآن هموار ساخته است؛ چراکه در جایی که عدم حدوث قرآن مسلم و مورد اتفاق است، اعتقاد به وجودی متافیزیکی و پیشین برای قرآن، کوششی است برای پوشاندن این حقیقت مسلم، و از میان بردن امکان شناخت علمی از پدیده متن قرآنی. (نصر حامد، ۱۳۸۰: ۶۸)

قرآن به زبان عربی است. به عبارت دیگر، خداوند متعال هنگام فرستادن وحی بر پیامبر، نظام زبانی مخصوص نخستین گیرنده وحی را برگزیده است. به عکس دیدگاهی که گفتمان

دینی معاصر آن را تأکید و ترویج می‌کند، گزینش زبان، انتخاب یک ظرف خالی نیست. زبان مهم‌ترین ابزار یک قوم در فهم و نظام‌بخشی جهان است. بر این اساس، نمی‌توان درباره هیچ زبانی جدا از فرهنگ و واقعیت آن سخن گفت و به‌همین لحاظ، نمی‌توان از متنی منفصل از فرهنگ و واقعیت سخن گفت؛ چراکه هر متنی در چارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد. الهی بودن خاستگاه متن، نافی واقعی بودن محتوای آن نبوده، با انتساب آن متن به فرهنگ بشر منافات ندارد. (همان)

نصر حامد معتقد است، ادعای تاریخت و محصولی فرهنگی بودن متن قرآن، تنها به یک مرحله از آن مربوط می‌شود. قرآن دو مرحله را پشت سر گذاشته است که عبارت‌اند از:

۱. مرحله تکوین و شکل‌گیری

۲. مرحله فرهنگ‌سازی

قرآن در مرحله نخست محصولی فرهنگی بشمار می‌آید و متأثر از فرهنگی است که در آن به‌وجود آمده است. اما پس از آنکه این متن به متن حاکم و غالب مبدل شد، پای در مرحله فرهنگ‌سازی نهاده، به معیاری تبدیل شد که دیگر متون را با آن سنجیدند و مشروعیت‌شان را با آن تعیین کردند. تفاوت این دو مرحله در تاریخ متن قرآنی عبارت است از، تفاوت بهره‌گیری قرآن از فرهنگ و بیان آن، و بهره‌دهی به فرهنگ و تغییر آن. این دو مرحله، تقابل و تعارض ندارند، بلکه متن قرآنی در مرحله نخست که نمایانگر فرهنگ بود، صرفاً حامل منفعلانه آن نبود، بلکه به‌مثابه یک متن، در نمایان‌سازی فرهنگ و واقعیت، اثرگذار بوده، در این نمایان‌سازی، فرهنگ و واقعیت را به گونه‌ای ابزاری بازنمایی نکرد، بلکه آنها را به گونه‌ای سازنده به‌کار گرفت؛ یعنی برای انعکاس واقعیت و فرهنگ، داده‌های این دو را به شکلی جدید بازسازی کرد. مقصود از فرهنگ‌سازی در مرحله دوم نیز، این نیست که فرهنگ را بازتاب صرف متن قرآنی بدانیم، بلکه فرهنگ، در تعامل با متن، سازکارهای ویژه خود را دارد که عبارت‌اند از: قرائت و تأویل دوباره آن. (همان: ۶۹ و ۷۰)

نصر حامد در برخی موارد ادعا می‌کند، دیدگاهش را از ایزوتسو گرفته است. اما این دو با هم متفاوت‌اند. توجه به این نکته کافی است که به‌نظر ایزوتسو، انقلاب اصلی قرآن انقلابی

معناشناختی بود. قرآن نظام نشانه‌ای جدیدی بود جهان‌بینی عرب را متحول کرد. این تحول معلول تحولی بود که در معانی صورت گرفت. به عبارت دیگر، قرآن مجموعه‌ای از معانی جدید را به عرب جاهلی داد و از این رهگذر تحولی در جهان‌بینی اعراب ایجاد نمود. قرآن برای ایجاد تحول مزبور، نشانه‌ها و واژه‌های جدیدی وضع نکرد، بلکه معانی جدیدی را در کالبد همان واژه‌های کهن تزریق کرد. قرآن یک نظام نشانه‌ای جدیدی بود؛ چراکه هر واژه‌ای، با ورود در آن معنای جدیدی می‌یافت. (ایزوتسو، ۱۳۷۴: ۳۷ - ۱)

پر واضح است، طبق این نظر، نص در مرحله تکوین نیز، فرهنگ را متحول کرد. نص قرآن نظام معنایی جدیدی در فرهنگ عرب ایجاد کرد؛ این نظام برای عرب جاهلی بسیار ناشناخته و عجیب بود. اما به نظر نصر حامد، نص نه تنها مرحله‌ای انقلابی در فرهنگ عرب جاهلی نیست؛ بلکه خود، تا حدی، مولود آن فرهنگ است.

وی در برخی آثارش به مبانی زبان‌شناختی‌اش اشاره کرده است. مبنای اصلی او برداشت خاصی از رابطه زبان و جهان خارج است. نشانه‌های زبانی، مستقیماً به واقعیت خارجی اشاره نکرده، به مفاهیم و تصورات ثابت در خودآگاهی و ناخودآگاهی مردم اشاره می‌کنند. از این رو، در قلب فرهنگ قرار دارد. فرهنگ در رسوم و عقاید، مراسم دینی و جشن‌ها و غیره، تجلی می‌کند، ولی زبان، نظامی مرکزی را نمودار می‌سازد که تعبیری از همه مظاهر فرهنگی است. از این نظر، نشانه‌شناسان می‌گویند، فرهنگ عبارت است از: نظام‌های متعدد مرکب از نشانه‌ها که در مرکز آنها «نظام نشانه‌های زبانی» قرار دارد؛ زیرا تمام نظام‌های دیگر در مقام تحلیل علمی، به لحاظ تعبیر، به این نظام برمی‌گردند. (نصر حامد، ۱۹۹۷: ۸۰ و ۸۱)

این دیدگاه، چنان که وی اشاره می‌کند، با زبان‌شناسی سوسور ارتباط دارد. تصویری که سوسور از زبان پیش کشید تصور کلاسیکی از ارتباط زبان با عالم را کنار می‌گذارد. فرهنگ تصویری است که بشر از عالم در اختیار دارد و زبان نیز، نظامی است که بیانگر این تصور است. به دلیل سطوح متفاوت تصور بشر از عالم، فرهنگ نیز، سطوح متفاوتی داشته، زبان نیز، به اندازه فرهنگ، سطوح گوناگون دارد. عالم عینی به همان شکل مستقل از آگاهی در تصورات و مفاهیم فرهنگی انعکاس آلی پیدا نمی‌کند؛ زیرا قوانین عالم مستقل با قوانینی

که مفاهیم و تصورات را در آگاهی تشکیل می‌دهند، متفاوت است. این سخن منطقی نیست که بگوییم زبان، تصورات و مفاهیم را به صورت آلی منعکس می‌کند؛ چراکه قوانین زبان با قوانین تشکیل مفاهیم و تصورات در آگاهی تفاوت دارد.

نقد روش علمی

بیش از هر چیزی باید روش ابوزید را که ادعا می‌کند «روش علمی» است، بررسی نمود. او ادعا می‌کند، تنها در صورتی می‌توانیم قرآن را با روش علمی بررسی کنیم که آن را محصولی فرهنگی بشمار آوریم. مراد از روش علمی چیست؟ و «علمی» دقیقاً چه معنایی دارد؟

یافتن پاسخی برای پرسش فوق از جهت دیگری نیز، حائز اهمیت است. نصر حامد براساس تاریخت، وجود متافیزیکی و پیشین نص قرآن - اعم از وجود ازلی و غیرازلی - را رد می‌کند و معتقد است که قول به وجود پیشین، امکان بررسی و مطالعه علمی پدیده متن قرآنی را از بین می‌برد. بی‌درنگ، این پرسش مطرح می‌شود که چرا چنین اعتقادی امکان بررسی علمی را از بین می‌برد؟ و پرسش اساسی‌تر اینکه، مراد از بررسی علمی چیست؟

تاریخ تفسیر قرآن، خلاف ادعای نصر حامد است؛ مفسران این کتاب آسمانی از هیچ کوششی دریغ نکردند و برای راهیابی به مضامین بلند آن به نوآوری‌ها و دقت‌های بسیاری در لغت عرب و دانش‌های مرتبط با تفسیر قرآن دست زدند. اگر از نادرستی دیدگاه اشاعره هم چشم‌پوشیم، باز در میان آنها تحقیقات علمی بسیاری درباره تفسیر و دانش‌های مرتبط با آن صورت گرفته است. عبدالقاهر جرجانی یکی از ادیبان برجسته زبان عربی است که تحقیقات بسیار ارزشمندی در بلاغت و فصاحت انجام داده است؛ ابوزید نیز، در پاره‌ای از آثارش از دیدگاه‌های وی بحث کرده است. وی اعجاز قرآن را با معانی و بیان مرتبط دانست و نکات بسیار بدیعی در این زمینه مطرح کرد. جرجانی از نظر کلامی جزو اشاعره و به اعتقادات اشعری دل‌بسته بود، ولی این امر هیچ‌گاه، مانع دقت‌های علمی او در این زمینه نشد. از این گذشته، واژه «علمی» در سخنان ابوزید، بیشتر نقش یک مغالطه را دارد که با استفاده از آن به راحتی مخالفانش را سرکوب می‌کند. بار ارزشی واژه، کارگردان اصلی صحنه است، ولی

دقیقاً معلوم نیست که چه معنایی پشت آن نهفته است. مراد ابوزید از «علمی» بهره‌گیری از دانشی خاص هم نیست. به عبارت دیگر، او نمی‌گوید که با به‌کارگیری دانشی خاص می‌توانیم قرآن را به‌طور علمی بررسی کنیم؛ و قول به وجود پیشین قرآن مانع این کار می‌شود. بلکه تنها ادعا می‌کند، با پذیرفتن نظریه‌ای خاص، امکان بررسی علمی نص فراهم می‌آید.

به نظر می‌رسد اعتقاد به تاریخت، به نظر ابوزید، با واقعیت تکوین نص قرآن مطابقت داشته، بررسی علمی نیز، بررسی‌ای است که با واقعیت مطابقت داشته باشد؛ بنابراین، مفسران از این جهت که نتوانسته‌اند این واقعیت را در نظر بگیرند نص قرآن را بررسی علمی نکرده‌اند؛ چراکه اعتقاد به وجود پیشین قرآن با این واقعیت همخوان نیست.

بررسی سیاق و زمینه‌ای که ابوزید دیدگاهش را در آن مطرح کرده برای کشف مراد وی از «علمی» سودمند است. او دیدگاه مزبور را در نزاع اسلام‌گرایان و سکولارها در مصر، مطرح کرده، کوشید با طرح آن این نزاع را به سود سکولارها خاتمه دهد. او این پرسش را مطرح کرد که تعامل ما با نص چگونه باید باشد؟ در تعامل با نص دو دیدگاه در برابر هم صف کشیده‌اند: یک دیدگاه که نص را در هاله‌ای از تقدیس و اسطوره قرار می‌دهد و دیگر، دیدگاهی که آن را پدیده‌ای بشری و ناسوتی می‌داند. قرائت گذشتگان و اسلام‌گرایان چنین قرائتی است و تعامل آنها با نص بدین‌گونه است. دیدگاه نخست با سازکارهای عقل غیبی که در خرافه و اسطوره غرق است به قرائت نص می‌پردازد و دیدگاه دوم، طبق سازکارهای عقل تاریخی، روشن‌فکران و مدرنیست‌ها نیز طرفدار این نوع قرائت‌اند و ابوزید نیز، در این صف‌بندی از دیدگاه اخیر دفاع می‌کند. از این رو، پروژه او «تقدس‌زدایی از نص» است. او به دنبال آرایبی است که با به‌کارگیری آنها می‌تواند از نص تقدس‌زدایی کند. بررسی علمی هم در جهت تقدس‌زدایی از نص است. این پروژه را پیش از وی، طه حسین به کار گرفت. ابوزید تصریح می‌کند که این روش را از طه حسین گرفته است و او را از این جهت که پیش‌گام تقدس‌زدایی از متون دینی است، «فدایی اول» دانسته است. همچنین، او کتاب «ادب جاهلی» طه حسین را به‌مثابه بمبی می‌داند که وی آن را در میانه‌های فرهنگی مصر و جهان عرب منفجر کرد.

هیچ دلیلی پشتوانه چنین کاربردی از اصطلاح «علمی» نیست. او روشن نمی‌کند که چرا در بررسی علمی نص باید از آن تقدس‌زدایی کرد. قداما، به‌رغم اعتقاد به قداست قرآن، در بررسی قرآن روش‌های علمی بسیار دقیقی را به‌کار گرفتند و این اعتقاد هرگز مانع مقایسه آن با کلام عرب در بررسی اعجاز قرآنی نشد. آنها از شعر عربی که وحی، آن را منحط دانسته بود، به‌منزله منبعی برای فهم و تحلیل نص استفاده کردند. حاصل تلاش‌های دانشمندان تفسیر، علمی صحیح بود که مسائل و آرای خاص خود را داشت. این علم به‌طور خاصی در کتاب *البرهان فی علوم القرآن* زرکشی (همان کتابی که ابوزید به آن می‌تازد) تقریر شده است. آنها منطقی و علم خاصی داشتند. منطقی‌گفتمان مفسران علمی ناسوتی است، هرچند متعلق آن پدیده‌ای لاهوتی است. آنها برای بررسی کتاب آسمانی روشی علمی داشتند. قداما، با توجه به امکانات معرفتی خودشان، علوم جامعی را پایه‌ریزی کرده، اصطلاحات دقیقی را خلق نموده، دستگاهی مفهومی با کارایی‌ای درخور توجه ارائه دادند. حاصل مقایسه این علم با گفتمان ابوزید، قوت و برتری آن نسبت به گفتمان ابوزید است؛ چراکه دستاوردهای علمی آنها بسیار چشمگیر است. اما روش علمی ابوزید چه دستاوردی داشته است؟ (حرب، ۲۰۰۰ م: ۲۰۷)

ماهیت نص

به اعتقاد ابوزید، نص قرآن «متن زبانی» است. نگرش او به وحی نگاهی ناسوتی است و هر نوع صورت اسطوره‌ای و غیبی را از آن حذف می‌کند. از این‌رو، تعریف جدید او از نص قرآنی، به‌منزله «متن زبانی» بوده، درحقیقت، با این تعریف هر نوع بار لاهوتی، آسمانی و قدسی یا وحیانی را کنار می‌نهد.

اما مراد از «متن زبانی» چیست؟ مشکل این تعبیر عمومیت بیش از حد آن است؛ زیرا هر متنی متن زبانی است و در قالب زبان متجسد می‌شود. تفاوتی هم از این‌نظر میان متون ادبی، شعری، فلسفی و غیره در کار نیست. در نتیجه، نمی‌توان این تعبیر را تعریف قرآن بشمار آورد. همچنین، ممکن نیست مراد از «متن زبانی» این باشد که قرآن در رده متون ادبی، مانند متون شعری است؛ زیرا قرآن، به‌رغم اعجاز ادبی‌اش، متنی متعلق به حوزه علوم ادبی، و بلکه

متن علمی ادبی نیست. دیدگاه ابوزید بر پایه این سخن امین خولی استوار است که قرآن «کتاب عربی بزرگ و اثر عربی جاودان»، و بلکه «کتاب فن عربی اقدس» است. اما مراد او این نیست که می‌توان قرآن را به جهت زبانی بررسی کرد؛ چراکه این نکته نیز، اختصاص به قرآن نداشته، هر متن زبانی را می‌توان به جهت زبانی بررسی کرد. اگرچه نص مانند دیگر متون، از سلاح زبان استفاده می‌کند، نص را می‌توان از جهات مختلف بررسی کرد؛ از این‌رو، نباید تمام ابعاد آن را در بعد زبانی خلاصه نمود.

نص در نوع خود بی‌نظیر است. این متن نه تنها مجالی برای تحقیقات ادبی می‌گشاید، بلکه بابتی به روی عرفان، فلسفه و غیره گشوده، همه ابزارهای علمی، ادبی، فلسفی و غیره در تحلیل آن کارایی دارند و از این جهت، هیچ متنی به پای نص نمی‌رسد. نص ابعاد گوناگونی دارد که بُعد زبانی تنها یک بُعد آن است، نه همه ابعادش. دانشمندان علوم قرآنی بُعد ادبی آن و فلاسفه، فقها و متکلمان ابعاد دیگر آن را بررسی کرده‌اند.

نکته دیگری که نباید از نظر دور داشت، شکل‌گویی نص قرآنی در فرایند ارتباط خدا و پیامبر است. نص ماهیت ارتباطی داشته، این ارتباط مانند دیگر موارد ارتباطی، فرستنده و گیرنده‌ای دارد و در سیاق خاصی رخ داده است. خداوند در این ارتباط زبانی با پیامبر و انتقال پیام به ایشان از کدهای زبان عربی در سیاق و بافت ویژه‌ای استفاده کرده است؛ از این‌رو، به نظر می‌رسد اعتقاد به تاریخت، با ماهیت ارتباطی نص همخوان نیست.

ازلی بودن قرآن

نصر حامد تاریخت را در مقابل قول به ازلی بودن قرآن قرار می‌دهد. بررسی این تقابل تحلیل بیشتری می‌طلبد و باید این پرسش مطرح می‌شود که آیا تاریخت به معنای مزبور با وجود پیشین قرآن تنافی دارد، یا اینکه، برخلاف گمان ابوزید، این دو با هم قابل جمع بوده، ناسازگاری ظاهری میان آنها را می‌توان رفع نمود؟

ابوزید میان قول به ازلیت قرآن و مسئله دیگری که مفسران به آن پرداخته‌اند تمایز قائل نشده، هر دو مسئله را در یک ردیف قرار می‌دهد. مسئله دوم، مسئله وجود پیشین قرآن است؛

برخی از مفسران براساس تعدادی از آیات، با اعتقاد به وجود پیشین قرآن، دو نزول دفعی و تدریجی برای آن قائل شده‌اند. به عبارت دیگر، به نظر آنها قرآن پیش از آنکه صورت گفتاری پیدا کند در عالم دیگری وجود داشته است. رابطه ازلی بودن قرآن و قول به وجود پیشین آن رابطه عام و خاص مطلق است؛ به این بیان که ازلی بودن قرآن به لحاظ منطقی، مستلزم پذیرش وجود پیشین قرآن است؛ و از این رو، لازمه اعتقاد به ازلی بودن قرآن پذیرش وجود پیشین آن است. ولی ممکن است مفسری بدون اعتقاد به ازلی بودن قرآن وجود پیشین آن را بپذیرد، چنان که مفسران بزرگ شیعی دیدگاه اخیر را پذیرفته‌اند.

دیالکتیکی بودن رابطه متن با واقع، معنایی جز این ندارد که نص قرآن مانند نسخه‌ای از پیش تعیین شده نبود که پیامبر ﷺ آن را در اختیار دیگران قرار داده باشد، بلکه تا حد زیادی این متن از داد و ستد با واقعیت‌های موجود در صدر اسلام پیدا شده است. مردم پرسش‌هایی از پیامبر ﷺ می‌کردند، ایشان هم پاسخ آنان را از جانب خداوند بیان می‌کرد، و یا حوادث و اتفاقاتی در صدر اسلام پیش آمد که خداوند به دنبال آنها آیاتی را نازل کرد. بنابراین، قرآن متنی متفاوت با دیگر متون است؛ چراکه در دیالوگ تمام با واقعیت‌های اجتماعی شکل گرفت. از این رو، به نحو ضمنی می‌توان استدلال زیر را از مطالب ابوزید به دست آورد:

- قرآن رابطه دیالکتیکی با واقعیت‌های صدر اسلام داشت. (مقدمه اول)

- هر متنی که رابطه دیالکتیکی با واقعیت‌ها دارد وجود پیشین ندارد. (مقدمه دوم)

- قرآن وجود پیشین ندارد. (نتیجه)

این استدلال، هرچند در نظر نخست موجه به نظر می‌آید، ولی قابل نقد و مناقشه است. قرآن متنی آسمانی و کلام خداوند است. خداوند هم از پیش به تمام واقعیت‌های آینده آگاهی داشت. از این رو، تمام جزئیات در متنی که در لوح محفوظ بود، از پیش وجود داشتند. ولی در مقام تنزیل قرآن، آیات قرآن تدریجاً و متناسب با آن واقعیت‌ها نازل می‌شد. متن موجود در لوح محفوظ مثلاً، از علم مطلقه الهی ناشی می‌شد، و از آنجاکه در علم مطلقه الهی تمام جزئیات مربوط به آینده وجود دارد، آن متن نیز، مطابق آن جزئیات بود.

ابوزید در تخریب اعتقاد به وجود پیشین قرآن بیش از حد مبالغه می‌کند و این مسئله را

چنان مطرح می‌کند که گویی تمام مشکلات فکری مسلمین به این اعتقاد بر می‌گردد. او بر این نکته تأکید می‌کند که براساس این اعتقاد متن قرآنی قطعاً با حروف عربی در لوح محفوظ تدوین یافته و هر حرف آن هم‌اندازه کوه قاف است. قاف کوه افسانه‌ای است که به اعتقاد برخی از پیشینیان کره زمین را در بر گرفته است. این دیدگاه دو نتیجه اساسی داشت: نخست آنکه در قداست قرآن مبالغه شده است و آن را از متنی زبانی، دارای دلالت و قابل فهم، به متنی صوری و شکلی تبدیل کرده‌اند. نتیجه دیگر نیز، باور به ژرفایی دلالت و تعدد مراتب معنایی آن است. پیوند دادن مراتب متعدد دلالت با مصدر الهی و وجود ازلی متن قرآنی، عاقبت راه یافتن به معنای آن را فروبست؛ چراکه در نهایت، پی بردن به مراتب مختلف معانی این متن ناممکن بود. (نصر حامد، ۱۳۸۰: ۹۶ و ۹۷)

ارتباط با واقعیت‌های تاریخی

مشکلی که ابوزید در قول به وجود پیشین و در نتیجه، قول به نزول دفعی قرآن می‌بیند تا حدی ناشی از ارتباط آیات قرآن با حوادث جزئی صدر اسلام است؛ از این رو، قرآن نمی‌تواند وجود پیشین و نزول دفعی داشته باشد. برخی از مفسران که براساس اعتقاد به وجود پیشین قرآن درصدد پاسخ‌گویی به اشکال مزبور برآمده‌اند؛ از جمله علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ؛ ما آن را در شبی فرخنده نازل کردیم، [زیرا] که ما هشداردهنده بودیم». (دخان / ۳)

با اشاره به نزول دفعی قرآن به حل این مشکل پرداخته‌اند. ایشان در بیان مشکل به این نکته اشاره کرده‌اند که بی‌تردید، قرآن که از سوره‌ها و آیاتی با سیاق‌های گوناگونی و در موارد نزول مختلف شخصی، تألیف شده است، نزول دفعی را نمی‌پذیرد. پس آیاتی که در ارتباط با وقایع شخصی و حوادث جزئی مرتبط با زمان‌ها و مکان‌ها و اشخاص و احوال خاص نازل شده‌اند، تنها با تحقق موارد متفرق در زمان و مکان و غیره صدق می‌یابند، به نحوی که در صورت اجتماع این موارد از لحاظ زمانی و مکانی، این موارد منقلب و غیر خودشان می‌شوند. بنابراین، نزول دفعی قرآن با این هیئت و حال، بعینه، امکان‌پذیر نیست. ایشان در

پاسخ، تفاوت میان نزول دفعی و تدریجی را در اجمال و تفصیل می‌داند؛ یعنی نزول دفعی را اجمالی و نزول تدریجی را تفصیلی دانسته، در تأیید مدعای خود به آیه شریف: «الرَّكِبُ أَحْكَمُ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود / ۱) و آیه «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» (زخرف / ۴) استناد می‌کند. (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۸ / ۱۳۹)

بنابراین، به اعتقاد علامه طباطبایی، ارتباط با واقعیت‌های صدر اسلام نافی نزول دفعی قرآن نبوده، رابطه قرآن پیشین با قرآن فعلی (قرآنی که تدریجاً نازل شده) رابطه اجمال و تفصیل است. این نکته بیانگر توجه مفسران به مشکل مزبور بوده و آن گونه که ابوزید گمان می‌کند، ارتباط قرآن با حوادث صدر اسلام هرگز در نظر آنان با نزول دفعی منافاتی نداشته است.

ابوزید در اثبات مدعای خود به پاره‌ای از ادله و شواهد تمسک می‌کند. چنان‌که خواهیم دید این شواهد براساس برخی از واقعیت‌ها درباره نص قرآنی است؛ از این رو، بررسی این نکته که اصولاً واقعیت‌های مزبور واجد قابلیت اثبات تاریخت به معنای مطلوب‌اند یا نه ضروری است. این واقعیت‌ها عبارت‌اند از: مکی و مدنی بودن آیات قرآن، اسباب نزول، آیات ناسخ و منسوخ که در ادامه، به صورت مجزا به بررسی هریک از این شواهد می‌پردازیم.

مکی و مدنی بودن آیات قرآن

تفاوت آیات مکی و مدنی ناشی از تفاوت دو مرحله مهم و تأثیرگذار در شکل‌گیری قرآن است. این سخن بدین معناست که نص محصول تعامل با واقعیت زنده و تاریخی است. به نظر ابوزید، بحث «مکی و مدنی» سیمای کلی این تعامل، و بحث «اسباب نزول» (شاهد دوم ابوزید) جزئیات و مراحل شکل‌گیری متن قرآنی در فرهنگ را روشن می‌کند. ابوزید در این مورد ادعا می‌کند، گفتمان دینی معاصر، به رغم اعتراف به اهمیت این تقسیم، به دلیل ذهنی بودن مبانی و خطابی بودن سنجش، تمام داده‌ها و مسلمات تاریخی را نادیده می‌گیرد تا پدیده وحی، و متن قرآنی را فارغ از زمان و مکان نشان دهد. وی دلیل روشنی برای ادعایش ارائه نمی‌دهد و تنها برداشت‌های فقهی دانشمندان علوم قرآنی را تخطئه کرده، پرداختن آنها به بحث مکی و مدنی و اسباب نزول را ناشی از دیدگاه‌های فقهی و به قصد تفکیک ناسخ از

منسوخ، عام از خاص، و مطلق از مقید، برای استنباط احکام شرعی از متون دینی می‌داند؛ حال آنکه استنباط حکم از متن قرآنی، تنها با بیرون کشیدن دلالت کامل متن میسر است. از این رو، دیدگاه فقهی با انتزاع نص از شرایط عینی صورت می‌گیرد. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۴۵ و ۱۴۶)

ابوزید در ادامه به بیان معیارهای رایج در تفکیک آیات مکی و مدنی پرداخته است.

اسباب نزول

به اعتقاد ابوزید، اسباب نزول، یکی از مهم‌ترین دانش‌هایی است که بیانگر پیوند متن قرآنی با واقعیت و دیالکتیک آن دو با یکدیگر است. این دانش با حقایقی که بر ما عرضه می‌کند، دست‌مایه‌ای نو در اختیار ما می‌نهد که متن قرآنی را پاسخ و واکنشی در رد یا قبول واقعیت خارجی می‌داند و بر رابطه گفت‌وگو و دیالکتیک میان متن قرآنی و واقعیت صحنه می‌گذارد. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۷۹)

قرآن به شکل پاره‌پاره و در مدت بیست و چند سال نازل شده است. همچنین، هر آیه‌ای به سببی خاص نازل شده است؛ و کمتر آیه‌ای می‌توان یافت که بدون سبب خارجی نازل شده باشد. از این رو، مفسران نیک دریافته‌اند که فهم آیات در گرو فهم اسباب نزول آنهاست و مفسر باید حوادث تاریخی را که سبب نزول آیات بوده‌اند به نحو دقیق بشناسد.

بحث اسباب نزول به تعیین رابطه متن و سیاق باز می‌گردد. مسئله ارتباط متن با سیاق چارچوب وسیعی است که ارتباط نص با اسباب نزول، صورت خاصی از آن است. در کاربردشناسی معاصر، مباحث بسیار گسترده‌ای در این باره صورت گرفته و دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است که این مباحث را به آن فصل موكول نموده، اکنون به بررسی اجمالی ادعای ابوزید بسنده می‌کنیم. مفسران مسلمان نیز بر نقش اسباب نزول اتفاق نظر ندارند. اما پیش از هرچیز، باید به این نکته توجه کنیم که اسباب نزول چه ارتباطی با آیات دارد و آیا این مسئله، تاریخت را تأیید می‌کند؟

مراد از سبب نزول، حادثه یا پرسشی است که در ارتباط با آن آیه‌ای نازل شده است. از این رو، آن حادثه یا پرسش، سبب نزول آیه مزبور بشمار می‌آید. پیداست که همه آیات به

این صورت نبوده‌اند؛ به عبارت دیگر، آیات قرآن بر دو دسته‌اند: دسته‌ای ابتدا و بدون ارتباط با سبب خاصی نازل شده‌اند و دسته‌ای دیگر با سبب یا اسباب خاصی ارتباط داشته‌اند. بسیاری از آیات از دسته اول‌اند که نه در پاسخ به یک پرسش و نه در ارتباط با حادثه‌ای خاص، بلکه صرفاً برای بیان اعتقادات اصلی یا برای هدایت مردم نازل شده‌اند. بنابراین، بحث اسباب نزول را نمی‌توانیم به کل قرآن تعمیم دهیم، در صورتی که ابوزید ادعای تاریخت را به‌عنوان یک اصل به کل متن قرآن تعمیم می‌دهد و حدود و ثغوری برای آن قائل نمی‌شود.

به عبارت دیگر، بحث اسباب نزول نشان می‌دهد که برخی از آیات با واقعیت‌ها و حوادث خاصی ارتباط داشته‌اند (موجبه جزئی)، ولی تاریخت ادعا می‌کند که متن قرآن متن ویژه‌ای است که در ارتباط با شرایط تاریخی و واقعیت‌های اجتماعی تکوین یافته است و این ادعا کلیت داشته، همه آیات در برمی‌گیرد. (موجبه کلیه)

از این گذشته، در مواردی که سبب نزول وجود دارد، باید نحوه ارتباط بررسی شود. آیا در این موارد ارتباط به گونه‌ای بوده که تاریخت را اثبات کند؟ پاسخ به این پرسش نیازمند مباحث دیگری است که مربوط به بحث رابطه متن و سیاق بوده، در مجال دیگری به آن خواهیم پرداخت و اکنون صرفاً به این نکته اشاره می‌کنیم که بحث اسباب نزول هرگز ادعای ابوزید را اثبات نمی‌کند. همان‌طور که برخی دانشمندان علوم قرآنی گفته‌اند، فواید بررسی اسباب نزول ناچیز بوده، حاصل آن تنها اطلاعاتی جزئی از نص است. بنابراین، اهمیت این بحث در حدی نیست که بدون آن باب فهم نص مسدود گردد.

آیات ناسخ و منسوخ

ابوزید پدیده نسخ را روشن‌ترین دلیل بر رابطه دیالکتیکی میان وحی و واقعیت می‌داند. به نظر او، این پدیده اشکال اساسی در برابر تفکر حاکم و رایج است تفکری که از بررسی اشکال‌ها و یافتن پاسخ برای آن طفره می‌رود؛ چگونه می‌توان پدیده نسخ و لازمه آن؛ یعنی تغییر و تعدیل متن قرآنی را با عقیده رایج و حاکم به وجود ازلی قرآن در لوح محفوظ جمع کرد؟ (همان: ۲۰۹)

تصور ابوزید از ارتباط این پدیده با وجود ازلی قرآن این است که نسخ آیات به معنای ارتباط آنها با واقعیت‌های ملموس و عینی صدر اسلام است؛ چراکه به جهت ارتباط آیات قرآن با شرایط و واقعیت‌های صدر اسلام، با تغییر آن شرایط و واقعیت‌ها، آیات هم تغییر کرده، پدیده نسخ رخ می‌داد. در نتیجه، تغییرپذیر بودن آیات و نسخ آنها وجود ازلی قرآن را نفی می‌کند؛ چراکه در صورت ازلی بودن وجود قرآن، ارتباط آن با شرایط عینی و واقعیت‌های خارجی ممکن نبود. این استدلال ناتمام به نظر می‌آید؛ زیرا اولاً، پدیده نسخ تنها دربرگیرنده تعداد بسیار اندکی از آیات بوده، وسعت آن تا حدی نیست که بتوان براساس آن درباره کل قرآن حکمی صادر کرد؛ و در صورت پذیرش ارتباط مزبور، به صورت جزئی اثبات می‌شود که بخشی (بسیار کوچک) از قرآن مشمول تاریخیت می‌شود. ثانیاً، پدیده نسخ هرگز نمی‌تواند وجود ازلی و پیشین قرآن را نفی کند. وجود پیشین قرآن از علم الهی ناشی می‌شود و خدا نیز، پیش از آغاز نزول تدریجی قرآن می‌دانست که در برخی آیات، در مقام نزول تدریجی نسخ خواهد کرد. از این رو، در وجود پیشین قرآن همه این آیات بودند و خداوند هم می‌دانست که برخی از آنها را نسخ خواهد کرد، اما تدریجاً هر آیه را متناسب با شرایط عینی و واقعیت‌های مرتبط فرستاده است.

ابوزید پدیده نسخ را با تدریجی بودن تشریح مرتبط می‌داند. ابدال و جانشینی آیه‌ای با آیه دیگر، و لازمه آن؛ یعنی ابطال حکمی با حکم دیگر را می‌توان از زوایای مختلف بررسی کرد که مهم‌ترین آنها توجه به روش گام‌به‌گام و تدریجی بودن تشریح در قرآن - بنابر سیاست گام‌به‌گام در امور اصلاحی و تغییرات اجتماعی - است. از آنجاکه نقطه عزیمت متن قرآنی به مثابه وحی الهی، چارچوب مفاهیم موجود در واقعیت خارجی است، بی‌تردید در تطورات و تغییرات بعدی نیز، این واقعیت را در نظر داشته است. درست نیست که در برابر این سخن چنین احتجاج کنیم که تغییر و تحول بر علم خداوند عارض نمی‌شود و علم او نسبت به گذشته، حال و آینده و کلیات و جزئیات، مانع تغییر حکمی از احکام الهی است؛ چراکه تغییر و تحول از ویژگی‌های ضروری واقعیت‌های خارجی و جریان دائمی و سیال آن است. تغییر و تفاوت افعال خداوند در عالم وجود به معنای تغییر در ذات باری تعالی یا علم او نیست.

به همین سان، تغییر حکم و جانشینی و ابدال یک آیه در جای آیه‌ای دیگر به معنای بداء و تجدیدنظر خداوند در احکام و اوامرش نیست. (همان: ۲۱۴ - ۵)

این سخن درست است که تشریح الهی گام به گام و تدریجی بود؛ بدین معنا که این احکام تدریجاً و متناسب با شرایط عینی بیان می‌شد و اسلام هیچ‌گاه به این صورت عمل نکرد که فهرستی از احکام را یک‌جا برای مردم بفرستد و بگوید به آنها عمل کنید، بلکه آنها را تدریجاً فرستاد. همچنین، پدیده نسخ مستلزم تغییر و تحول در ذات و علم خداوند نیست. اما تدریجی بودن نزول و تشریح، هرگز مستلزم محال بودن وجود پیشین آیات و احکام نیست. احکام مزبور پیش از نزول تدریجی بودند، ولی تنها زمانی برای مردم فعلیت یافتند که برای آنها نازل شدند. بنابراین، تدریجی بودن تشریح را - از دیدگاه قائل به وجود پیشین - باید بدین معنا دانست که این احکام، هرچند پیش از بیان و نزول وجود داشتند، تدریجاً فعلیت می‌یافتند. برخلاف گمان ابوزید، تنافی و تعارضی میان تدریجی بودن تشریح و قول به وجود پیشین قرآن در کار نیست.

به تعبیر دانشمندان علم اصول، وجود حکم و فعلیت آن متفاوت بوده، وجود حکمی بدون فعلیت یافتن آن کاملاً امکان‌پذیر است.

رابطه نص با فرهنگ

بی‌تردید، بسیاری از احکام الهی در قرآن با فرهنگ جاهلی ارتباط دارد و مقابل آن، یا برای رد عناصری از آن مطرح شده‌اند. در عین حال که این احکام در فرهنگ عصر جاهلی منجمد نمی‌شوند و در کل زمان‌ها امتداد می‌یابد. فرهنگ جاهلی ویژگی‌هایی دارد که به خاطر آنها آیات با این فرهنگ ارتباط پیدا می‌کند. قرآن با این فرهنگ به این دلیل که فرهنگ چهارده قرن قبل است؛ یعنی به این جهت که فرهنگ عصر خاصی است، ارتباط پیدا نمی‌کند، بلکه این ارتباط در پرتو ویژگی‌های خاص این فرهنگ است. بنابراین، در هر زمانی که این عناصر و ویژگی‌ها تحقق دارند، احکام مزبور نمایان می‌شوند. به عبارت دیگر، این ویژگی‌ها به زمان خاصی اختصاص نداشته، در هر جامعه‌ای در طول زمان قابل تحقق‌اند. آنها می‌توانند در هر

جامعه بشری، حتی جوامع جدید و پیشرفته، رسوب کنند. مفسر نیز، درصدد کشف این ویژگی‌ها و تداوم هریک از آنها در جوامع دیگر است.

برای ایضاح سخن فوق اشاره به دو نکته ضروری است:

۱. میان دو نوع ارتباط با فرهنگ عصر جاهلی تفاوت وجود دارد: ارتباط با این فرهنگ به جهت تعلق به عصری معین؛ و ارتباط با آن به دلیل وجود ویژگی‌هایی خاص. زمان در ارتباط قرآنی نقش ندارد. بلکه قرآن به دلیل ویژگی‌های خاص این فرهنگ با آن مقابله می‌کند.
۲. فرهنگ جاهلی (با همان ویژگی‌های خاص) در نظر قرآن، یک مدل قابل توسعه به جوامع دیگر است و قرآن صرف‌نظر از زمان و مکان خاص آن را تخطئه می‌کند. از این رو، نباید گمان کنیم که قرآن درصدد تخطئه فرهنگ عصر جاهلی و نیز، فرهنگ‌های دیگر است. اگر قرآن فرهنگ‌های دیگر را هم به نقد می‌کشد، به جهت انطباق آن با مدل فرهنگ عصر جاهلی است؛ و آنها نیز، به معنای دقیق، فرهنگ جاهلی‌اند. فرهنگ قرآن با فرهنگ جاهلی تفاوت داشته، امتداد قرآن در همه زمان‌ها به معنای نزاع این دو فرهنگ در همه زمان‌هاست. به تعبیر سید قطب:

جاهلیت دوره‌ای گذشته از دوره‌های تاریخ نیست. همانا به‌درستی که جاهلیت هر روشی است که در آن بندگی بشر برای بشر نمودار می‌گردد. امروزه این ویژگی در همه روش‌های زمینی بدون استثنا نمودار می‌شود ... (سید قطب، ۱۴۰۸: ۵۵۷)

فرهنگ جاهلی چه ویژگی‌هایی دارد؟ فرهنگ جاهلی آکنده از شرک است؛ به غیب ایمان ندارد و ارزش‌های والا؛ مانند تقوا و ایمان و غیره، در آن فاقد جایگاه بوده، ملکوت این فرهنگ زندگی خاکی است و حیات حقیقی در آن به عالم ماده و ارزش‌های مادی منحصر می‌شود. دسته‌ای از روشن‌فکران با مستند قرار دادن تعدادی از شواهد جزئی ادعا می‌کنند که قرآن با فرهنگ عصر جاهلی ارتباط داشت. قرآن چگونه می‌تواند متأثر از فرهنگ جاهلی باشد، درحالی‌که با آن به نزاع پرداخته است؟

استدلال نصر حامد براساس اتکا و ارتباط دیالکتیکی قرآن بر شرایط عینی صدر اسلام و

اتفاقاتی است که در عرب جاهلی رخ می‌داد. این ارتباط بیانگر پیوند محدود قرآن با فرهنگ جاهلی و شرایط آن دوره است. از این رو، در این ارتباط دو حیثیت از هم قابل تفکیک‌اند:

۱. ارتباط با شرایط عینی و عناصر فرهنگ به جهت تعلق آنها به زمان و مکان خاص. فرض کنید در صدر اسلام آیه و یا حکمی، به جهت تحقق پدیده الف نازل شده است. طبق این فرض، ارتباط آن آیه یا حکم مزبور با این پدیده خاص به جهت تحقق در زمان، مکان و شرایط خاص است.

۲. ارتباط حکم و یا آیه با پدیده الف به جهت حیثیت درونی آن است، نه به دلیل تحقق آن در زمان و مکان خاص. بنابر این فرض، ارتباط مزبور به خاطر زمان و مکان خاص نبوده، آن حکم، قابلیت تعمیم دارد.

بنابراین، در صورت پذیرش فرض نخست، ادعای نصر حامد مقبول است؛ یعنی ارتباط دیالکتیکی قرآن با شرایط خاص و در زمان و مکان خاص. این نکته همان ادعایی است که ابوزید در صدد اثبات آن است. در صورتی که، بر اساس ادعای مخالفان، این ارتباط به خاطر حیثیت درونی بوده، قابلیت تعمیم دارد. درحقیقت، سخن ابوزید تکرار ادعای اصلی اوست. از کجا می‌توان اثبات کرد که این ارتباط صرفاً محدود به زمان و مکان خاص بوده است؟ بی‌تردید، اگرچه در موارد جزئی برخی از آیات با حوادث تاریخی صدر اسلام ارتباط دارند، نمی‌توان اصلی کلی در این زمینه مطرح کرد. بلکه باید برای اثبات ارتباط آیات با شرایط زمانی و مکانی صدر اسلام، معیار و ملاکی جست‌وجو کرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۴، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر فرهنگ.
۳. _____، ۱۳۷۸، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزاد.

٤. توسان، برنار، ٢٠٠٠ م، ماهی السیمیولوجیا، ترجمه محمد نظیف، بیروت، أفريقيا الشرق.
٥. حرب، علی، ٢٠٠٠ م، نقد النص، بیروت، المركز الثقافی العربی.
٦. سید قطب، ١٤٠٨ ق، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق.
٧. الطباطبائی، سید محمد حسین، ١٣٩٣ ق - ١٩٧٣ م، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الکتب الاسلامیه.
٨. نصر حامد، ابوزید، ١٣٨٠، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو.
٩. _____، ١٩٩٧ م، النص، السلطه، الحقیقه، بیروت، المركز الثقافی العربی.