

## فاعل وحی رسالی در نظریه تاریخ‌مندی قرآن (با تأکید بر آراء نصر حامد ابوزید)

صدیقه نیک طبع اطاعتی\*  
عبدالرضا محمد حسین‌زاده\*\*

### چکیده

نصر حامد ابوزید (نماینده جریان نومعتزله) برخلاف دیدگاه اکثر فلاسفه و متکلمان اسلامی در موضوع وحی، گاهی وحی را مترادف با الهام و گاه یکسان با تجربه دینی می‌انگارد و نقش فاعلی پیامبر در فرایند وحی را تقویت و با ادعای گفتمانی بودن و تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه، تاریخ‌مندی قرآن را توجیه می‌کند. مسأله تحقیق حاضر این است چه اشکالات عقلی و نقلی بر ادعاهای وی خصوصاً ادعای اصالت فاعلیت پیامبر و گفتمانی و تاریخ‌مندی قرآن مترتب است؟ در تحقیق حاضر با بررسی تطبیقی دو دیدگاه فوق به روش توصیفی - تحلیلی، به یافته‌های زیر دست می‌یابیم: الهی بودن توأمان محتوا و الفاظ وحی، نقش قابل‌پیامبر در فرایند وحی، فراتاریخی بودن قرآن، غیریت مقوله مواجهه ملازم با دریافت حقائق (تجربه وحیانی) از مقوله حقائق دریافتی از عالم غیب؛ بطلان گفتمانی بودن و تاریخ‌مندی قرآن به دلیل مغایرت مبانی و لوازم آن با اصول مسلم عقلی (ادله برون دینی) و مخالفت با ادله نقلی (ادله درون دینی).

### واژگان کلیدی

تاریخ‌مندی قرآن، گفتمانی بودن وحی، فاعل وحی رسالی، تجربه وحیانی، نصر حامد ابوزید، نومعتزله.

## مقدمه

در نزد فیلسوفان و متکلمان اسلامی، وحی پدیده‌ای است، حاصل گشوده شدن روزنه‌ای از عالم غیب و لقاء معرفت‌هایی از جانب خداوند بر قلب پیامبران در مرحله صعود به عالم عقل و ابلاغ همان حقایق به صورت امری محسوس در قالب الفاظی و حیانی در مرتبه نزول است که مستدل به ادله عقلی از جانب فیلسوفانی چون ابن‌سینا و ملاصدرا و علامه طباطبایی و متکلمانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و مؤید به ادله نقلی متعددی می‌باشد. در دیدگاه فوق خداوند، فاعل علی‌الاطلاق لفظ و محتوای وحی و پیامبران معصوم، واسطه در ابلاغ خطاناپذیر آن حقائق الهی - غیبی می‌باشد که مصون از هرگونه تأثیرپذیری از محیط و فرهنگ زمان هستند و بدین لحاظ قرآن کتابی است فرازمانی، فراتاریخی، معجزه جاویدان پیامبر خاتم حضرت محمد ﷺ، جواب‌گوی نیازمندی‌های بشریت تا قیامت است، بدون اینکه تاریخ مصرف آن به پایان رسد و کارآیی‌اش را در زمینه حقائق و احکام و قوانین از دست بدهد. اما قائلین به تاریخ‌مندی قرآن، تحت‌تأثیر جریان تاریخی‌نگری، وحی را امری تاریخی، پیامبر را فاعل وحی و حاصل آن را کلام محمد ﷺ معرفی می‌کنند.

نصر حامد ابوزید، قرآن پژوه مصری، از جریان روشنفکری دینی منسوب به مکتب نومعتزله - که در دو سده اخیر ظهور پیدا کرده و مبنای فکری‌شان اصل تاریخ‌مندی و تأثیرپذیری متن از فرهنگ زمانه است - در مراحل زمانی متفاوت و در تعبیر متعدد از «وحی»، زمانی آن را مترادف با الهام و فاقد سرشت زبانی، در مرحله‌ای صرف تجربه پیامبر ﷺ و در برهه‌ای دیگر آن را حاصل تجربه پیامبر و جامعه و محصولی فرهنگی معرفی می‌کنند و با همین مبنا «تاریخ‌مندی قرآن» - به این معنا است که خداوند، قرآن را در برهه زمانی خاصی مبتنی بر نظام فرهنگی و زبانی مردم آن زمان نازل کرده و آموزه‌هایش مطابق با همان فرهنگ، معنا است و کارکردشان هم به همان زمان اختصاص می‌یابد. - را توجیه می‌کند. بدین لحاظ بررسی تطبیقی نظرات ابوزید با دیدگاه سنتی غالب، از جهت آشنایی با نگرش وی در مقوله وحی و میزان نقش پیامبر در فرایند وحی، تاریخی یا فراتاریخی بودن قرآن، و به تبع آن شناخت مکتب نومعتزله خصوصاً این که بعضی از شخصیت‌های بومی تابع و مروج آرای وی هستند، اهمیت ویژه دارد.

هرچند موضوع وحی از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده و در این زمینه کتاب‌ها و مقالات متعدد نگاشته شده و در خصوص اندیشه‌های نصر حامد ابوزید و مکتب نومعتزله - نفیاً و اثباتاً - مطالبی نوشته شده و همایش‌ها ترتیب داده شده (مانند کتاب *آشنایی با نومعتزلیان* (محمد رضا وصفی) کتاب ۵ جلدی *مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو* به کوشش محمد عرب‌صالحی و اختصاص یکی از مجلدات آن به ابوزید، و پایان‌نامه با عنوان *نقد و بررسی خاستگاه و مبانی نظری تأثیرپذیری قرآن از*

**فرهنگ زمانه** و نقد و بررسی مبانی نظریه تاریخ‌مندی قرآن در اندیشه نومعتزله با تأکید بر نصر حامد ابوزید و محمد آرکون) ولی این مقاله ضمن این که نگرش‌های ابوزید را مد نظر دارد که چگونه در دوره حیات خود در گذر زمان تغییر کرده‌اند و معرف مصداقی از تفاوت سنخ معرفت‌های بشری و فرابشری و عدم جواز سرایت اصل تاریخ‌مندی بر امور الهی و غیر مادی؛ بر نقد نظریه تاریخ‌مندی قرآن با تأکید بر ادعای گفتمانی بودن وحی و تنزل آن به امری بشری و خطاپذیر و اصلت نقش فاعلی پیامبر به جای نقش قابل متمرکز است.

لازم به ذکر است بررسی موضوع هم با روش عقلی و ادله برون‌دینی ضرورت دارد تا اشکالات مبنایی نظریه معلوم گردد و هم با روش نقلی، چون وحی از امور غیبی است و بهترین منبع شناسایی آن همان وحی و کلام خداست خصوصاً این که نصر حامد ابوزید برای توجیه ادعای خود به آیات قرآنی متعددی استشهاد می‌کند.

این مقاله در سه بند ۱. دیدگاه ابوزید پیرامون نقش فاعلی پیامبر در محتوای وحی ۲. دیدگاه ابوزید پیرامون نقش فاعلی پیامبر در پوشاندن لفظ بر محتوای وحی ۳. بررسی ادعای گفتمانی بودن وحی و تلازم آن با تاریخ‌مندی و یک تحلیل نهایی تنظیم شده است.

### الف) دیدگاه ابوزید پیرامون نقش فاعلی پیامبر در محتوای وحیانی

#### ۱. وحی به معنای الهام و فاقد سرشت زبانی

هرچند ابوزید در مراحل اولیه فکری‌اش، وحی قرآنی را به‌عنوان ارتباط زبانی متشکل از فرستنده پیام، گیرنده پیام و عربی بودن زبان از مجرای روح‌القدس می‌پذیرد؛ اما سپس، وحی را کلام‌الله معرفی می‌کند، یعنی کلامی که فاقد ماهیت زبانی است که پیامبر ﷺ بعد از دریافت معانی از جبرئیل، خود به آن ساخت عربی داده باشد، معرفی می‌کند (ابوزید، ۱۳۸۹: ۵۱۷) و با استناد به آیه «وَمَا كَانَ لِنَشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ» (شوری / ۵۱) یعنی؛ و هیچ بشری را یارای آن نباشد که خدا با او سخن گوید مگر از طریق وحی یا از پس پرده غیب عالم یا رسولی (از فرشتگان عالم بالا) فرستد تا به امر خدا هرچه او خواهد وحی کند، که او خدای بلندمرتبه حکیم است؛ می‌گوید: کلام‌الله می‌تواند به یکی از انواع سه‌گانه باشد: یا الهام؛ که نه تنها شامل انسان می‌شود؛ بلکه اشیا و دیگر موجودات را هم در برمی‌گیرد. یا از طریق صوت یعنی مضمون و مفهومی همراه لفظ باشد مانند سخن گفتن با حضرت موسی ﷺ (طه / ۱۳ - ۱۱) و در شیوه سوم هم مانند نوع اول از طریق الهام باشد؛ اما با این تفاوت که غیرمستقیم به‌واسطه فرشته وحی صورت گیرد. (همان: ۹۴) و در توضیح الهام می‌گوید: الهام از سنخ اندیشه است نه زبان و واژه، و اندیشه، زبان‌بردار نیست و این پیامبر است که

به‌عنوان گیرنده اندیشه، آن را در قالب زبان بیان می‌کند. (همان: ۵۱۸) و مفاد آیه «تَزَكُّهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ» (بقره / ۹۷) یعنی؛ او به فرمان خدا قرآن را به قلب تو رسانید و آیه «تَزَكَّىٰ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ × عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعرا / ۱۹۴ - ۱۹۳) (جبرئیل) روح الامین (فرشته بزرگ خدا) آن را نازل گردانیده. و آن را بر قلب تو فرود آورده تا از عقاب خدا بترسانی؛ را مؤید فهم خود می‌داند و می‌گوید: آنچه در قلب، که جایگاه ادراک درونی است راه دارد معناست نه الفاظ؛ پس معانی و مفاهیم آیات به پیامبر نازل شده است. (ابوزید، ۱۳۸۹: ۵۱۷)

### نقد و بررسی

۱ - ۱ - ۱. اگرچه «وحی» در لغت دارای معانی متعددی می‌باشد از جمله اشاره تند و سریع (راغب، ۱۴۱۲: ۵۳۰)، نوشتن، رساله، الهام و کلام پنهانی و هر آنچه به دیگری القا شود، (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۱۵ / ۳۷۹)، اما اصل در این معانی، معنای سرعت است که از این معنا به معنای اشاره سریع برای فهماندن یک مطلب به شخصی، منتقل شده است و از این معنای دوم هم به هر فهماندن خصوصی توسعه داده شده است. طبق این تعمیم، هر فهماندن خصوصی و رمزی به‌گونه‌ای که فقط متکلم و مخاطب، مطلب را بفهمند و بدانند، و دیگران از سخن آنان مطلع نشوند؛ وحی است. (قرشی، ۱۳۸۶: ۱۸۷) و در قرآن در موارد متعددی وحی به این معنا به کار رفته است. - اعم از اینکه خداوند به دور از توجه دیگران مطلبی را به کسانی فهمانده و یا افرادی مطلبی را به‌صورت رمز به یکدیگر القاء کرده‌اند و دیگران نفهمیده‌اند مانند وحی شیاطین به اولیاء خود (انعام / ۱۲۱) و اعم از اینکه مخاطب وحی، حیوانات باشند (النحل / ۶۸) و یا جمادات (الزلزال / ۵) و اعم از اینکه مخاطب پیامبر باشد یا غیر آن (قصص / ۷) خواه باواسطه باشد یا بی‌واسطه، اعم از اینکه دیگران بشنوند یا نشنوند، چه در خواب صورت گیرد یا در بیداری، خواه از طریق مکتوبی باشد که پیامبران ببینند یا مطلبی باشد که به قلبشان الهام شود. و همه این موارد غیر از معنایی است که در علم کلام بعد از نزول وحی در میان متشرعه و دانشمندان علم کلام به‌وجود آمده است، یعنی تفهیم اختصاصی خداوند - از راهی غیر عادی یعنی نه از راه «حس» و «عقل» و «حدس» - به بنده برگزیده مأمور هدایت مردم (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۲۲) این معنای اصطلاحی متکلمین، انحصاراً در وحی رسالی و نبوی اطلاق می‌شود که ادله عقلی متعددی مانند برهان حکمت و هدایت الهی از جانب متکلمین و فلاسفه (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۱۲۰ - ۱۱۸) بر ضرورت آن اقامه شده است. بنابراین هرچند الهام از اقسام وحی الهی هست، اما چنین نیست که هر وحی‌ای الهام باشد.

۱ - ۱ - ۲. برخی فلاسفه در تفاوت الهام و وحی گویند: علوم در باطن انسان، گاهی به یک باره به او القاء می‌شود بدون این که منشأ آن را بدانند، خواه این القا در راستای شوق و طلب اتفاق افتد یا چنین نباشد و گاهی به طریق استدلال و تعلم پدید می‌آید که این صورت دوم اعتبار و استبصار نامیده می‌شود.

قسم نخست به دودسته انشعاب می‌یابد: ۱. علومی که آدمی از منشأ آن و چگونگی‌اش آگاهی ندارد و این دسته را الهام می‌نامند که مختص اولیاء و اصفیاء می‌باشد. ۲. علومی که آدمی از سببش اطلاع دارد و آن عبارت است از مشاهده ملک و عقال فعال که علوم را در نفس می‌اندازد و این دسته را وحی نامیده‌اند که مختص انبیا می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۲ / ۸۰۸ - ۸۰۷)

۱ - ۱ - ۳. از لسان قرآن هم تفاوت‌های اساسی دیگری بین وحی نبوی و الهام بدست می‌آید از جمله اینکه ۱. گیرنده وحی، معلم دارد آن هم معلمی غیر بشری؛ طبق آیه «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم / ۵) یعنی: او را (جبرئیل) همان (فرشته) بسیار توانا (به وحی خدا) علم آموخته است؛ تمام شخصیت پیامبر در این است که توانسته با خارج وجود خودش با خدا، با شدیدالقوی ارتباط پیدا کند. ۲. طبق آیه «وَكَا تَعَجَّلُ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» (طه / ۱۱۴) یعنی: و تو (ای رسول) پیش از آنکه وحی قرآن تمام و کمال به تو رسد تعجیل در (تلاوت و تعلیم) آن مکن؛ گیرنده وحی درحالی که وحی می‌گیرد متوجه است که از بیرون وحی را می‌گیرد، اما در الهام، شخص احساس می‌کند چیزی را درک کرد بدون این که بفهمد مبدأ آن کجاست. ۳. در اکثر موارد پیامبر وحی را با واسطه موجود دیگری - فرشته - که به وجود او هم مستشعر بوده است، درک کرده است که با اسامی روح‌الامین یا روح‌القدس و یا جبرئیل از آن تعبیر می‌شود. (بقره / ۹۷؛ شعراء / ۱۹۴) و ... با این تفاوت‌ها، وجه یکسانی بین وحی و الهام وجود ندارد.

۱ - ۱ - ۴. آیه مورد استناد ابوزید (شوری / ۵۱) اصلاً دلالتی بر ادعای وی ندارد؛ زیرا در برخی تفاسیر در شأن نزول آیه آمده است: جمعی از یهودیان ایمان آوردن خود را مشروط به سخن گفتن پیامبر ﷺ با خداوند دانستند مانند حضرت موسی که با خداوند سخن می‌گفت و گفتند ما هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه مانند موسی به خدا نگاه کنی و با او سخن بگویی، پیامبر فرمودند: موسی هرگز خدا را ندید. و سپس این آیه نازل شد که ارتباط پیامبران با خدا، منحصر به سه راه است: ۱. القاء به قلب که در مورد بسیاری از انبیا بوده است «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْقُلُوبَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا» (مؤمنون / ۲۷) یعنی: ما هم به او وحی کردیم که در حضور ما و به وحی و دستور ما به ساختن کشتی بپرداز. ۲. از پشت حجاب، مانند صحبت خدا با موسی در کوه طور «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا» (نساء / ۱۶۴) یعنی: و خدا با موسی (در طور) آشکار و روشن سخن گفت. ۳. از طریق ارسال رسل «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره / ۹۷) یعنی: بگو: هر کس با جبرئیل دشمن است، او به فرمان خدا قرآن را به قلب تو رسانید یعنی اینکه خداوند مستقیماً با هیچ پیامبری سخن نگفته است و این امر محال می‌باشد (مستشاری، ۱۳۸۹: ۲۶۲ و ۲۶۴ به نقل از تفسیر قرطبی، بی تا: ۸ / ۵۸۷۳) بنابراین، منظور از «وحیاً» در آیه مورد استشهاد در مقابل با صورت سوم، موردی است که صحبت خدا با پیامبرش مستقیم بوده است.

۱ - ۱ - ۵. مترادف دانستن وحی با الهام ناشی از خلط مفهوم وحی در اسلام با وحی در مسیحیت است و ابوزید خود هم تصریح می‌کند، مفهوم وحی و کلام‌الله در اسلام با مفهوم وحی در مسیحیت چندان تفاوتی ندارد. وحی در مسیحیت معنایش الهام است، یعنی انجیل کلام لفظی خداوند نیست بلکه کلام پسر خدا، مسیح است. بنابراین وحی به پیامبر هم از سنخ الهام می‌باشد. (ابوزید، ۱۳۸۹: ۵۱۸)

## ۲. وحی به معنای تجربه دینی

در تفسیر وحی به تجربه دینی، دیگر وحی از سنخ دانش و معرفت و گزاره نیست که به پیامبران القا شود؛ بلکه نوعی انکشاف خویشتن خداوند است. (فعالی، ۱۳۷۹: ۳۶۰ - ۳۵۰) و به‌جای نزول فرشته وحی و آوردن کتاب آسمانی از سوی خداوند، خود تجربه‌گر - نبی - موفق می‌شود که خداوند و یا جلوه و پرتویی از آن را مشاهده کند و بعد از این تجربه و بیداری و برگشت به حالت عادی، به گزارش، ابلاغ و تفسیر کشف و تجربه خود بپردازد. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۴: ۱۸۲)

گرچه این اندیشه، خاستگاه غربی دارد؛ اما در بین مسلمانان هم - پس از سید احمدخان هندی سرسلسله تجدیدگرایان (خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۶۰) مورد استقبال افرادی چون محمدعبده و اقبال لاهوری (قراملکی؛ ۱۳۹۴: ۱۸۴) و امین‌الخولی بنیان‌گذار مکتب تفسیری زبان‌شناسان قرآن و نقد ادبی قرار گرفت تا آنجا که اکنون جریان روشنفکری دینی با رویکردی متمایز از نگاه سنتی، وحی را چون پدیده‌های دیگر امری این‌جهانی و غیرماورایی تفسیر می‌کنند.

ابوزید هم متأثر از جریان فوق و نقادی قرآن توسط مستشرقین (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۳) با تنزل از مرحله قبل، وحی را، تجربه دینی پیامبر و قرآن را زبانی شده آن تجربه، تلقی کرده و می‌گوید اصلاً سرشت وحی همین مواجهه می‌باشد. پیامبر در تجربه‌اش چیزی را دیده و آن را وحی خدا نامیده است. آن تجربه رفته‌رفته بزرگ و تبدیل به الگو شد و این الگوی نظام اسلام شد و همه مردم به این تجربه ایمان داشتند. (همان، ۲۰۰۶: ۶) این تجربه، عاری از سرشت زبانی است؛ یعنی کلام‌الله نه به عربی است نه به زبان‌های اروپایی، هندی یا لاتین؛ بلکه تجربه دینی خود پیامبر است که باید آن را در قالب الفاظ ارائه دهد. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۳) ... و چون شاهد دریافت هیچ کلمه‌ای توسط محمد از سوی خدا نبوده‌ایم می‌توان مسلمانان را متقاعد کرد که این کتاب محمد است. (همان: ۵)

## نقد و بررسی

۱ - ۲ - ۱. در تنزل وحی به تجربه دینی، خداوند هیچ نقشی در فرایند وحی ندارد، بلکه نقش اصلی به عهده پیامبر ﷺ می‌باشد و این یعنی بی‌نیازی بشر از بعثت پیامبران و وحی که لازمه آن مغایرت با

ادله عقلی ضرورت بعثت پیامبران می‌باشد.

۲- ۱. این تفسیر از وحی، سبب نفی عصمت از پیامبر هم می‌شود؛ زیرا پیامبر، ناگزیر تحت تأثیر پاره‌ای از امور، تجربه خود را تفسیر و در اختیار دیگران می‌گذارد که در این صورت احتمال خطا در تفسیرش راه دارد. (ساجدی، ۱۳۹۵: ۳۱۰)

۳- ۲. ۱. اگر آیات قرآن، تفسیر خطاپذیر پیامبر از تجربه‌اش باشند. با این تلقی، دیگر کتاب مقدس یک کتاب معصوم املا شده خطاناپذیر عاری از اشتباه نیست؛ بلکه سراپا مکتوب بشری و حکایتگر آن وقایع وحیانی خواهد بود و حال آن که حکمت الهی اقتضا می‌کند که برای تحقق غرض خلقت، معرفت وحیانی خالی از خطا و اشتباه در دسترس انسان قرار گیرد تا به شناخت همه جانبه مسیر کمال خود نائل شود. (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۱۵) و با فرض خطاپذیری قرآن، دیگر هیچ دلیلی بر معرفت‌بخشی گزاره‌های آن وجود ندارد. و این امر هم با ادله عقلی انزال وحی از سوی خدا برای هدایت بشر منافات دارد.

۴- ۲. ۱. اگر راه بسط تجربه نبوی باز باشد و امکان انکشاف تاریخی خداوند برای هرکسی وجود داشته باشد یعنی هر کسی می‌تواند با طی تجربه دینی به مقام نبوت نائل آید. این مطلب با ختم نبوت و مقتضای صریح آیه «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب / ۴۰) یعنی؛ محمد ﷺ پدر هیچ‌یک از مردان شما (زید یا عمرو) نیست (پس زینب زن فرزند پیغمبر نبود و پس از طلاق او را تواند گرفت) لیکن او رسول خدا و خاتم انبیاست، تعارض دارد. بلکه بالاتر از آن، اینکه همه انسان‌ها می‌توانند مانند پیامبران، صاحب تجربه دینی گردند و لازمه آن، تعدد دین به عدد صاحبان تجارب دینی خواهد بود. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۴: ۱۸۸)

۵- ۲. ۱. سیر وحی به تجربه دینی در جهان مسیحیت دور از توقع نیست؛ زیرا تنها منبع موثق آنها کتاب مقدس است که تحریف شده و آموزه‌های خلاف عقل مانند آموزه تثلیث و آموزه‌های خلاف علم مانند زمین مرکزی در آن راه یافته است و از سوی دیگر، کلیسا هم از اعتبار لازم برخوردار نیست؛ اما نسبت به قرآن و اهل بیت عصمت که دو منبع مطمئنی هستند که پیامبر اکرم از نخستین روزهای رسالت خود به آن دو سفارش کرده‌اند چنین تفسیری روا نیست و خصوصاً آیاتی که پیامبر را به‌عنوان گیرنده وحی معرفی می‌کند که یک کلمه و حتی یک حرف هم از جانب خود به کلام‌الله اضافه نکرده است. (ر. ک: عباسی، ۱۳۸۶، ۲۲ / ۱۷۰ - ۱۴۲)

۶- ۲. ۱. علاوه بر همه اشکالات فوق، می‌گوییم بین وحی به معنای تجربه دینی و تجارب وحیانی و تجارب نبوی ملازم با وحی تفاوت است. حقایق لقاء شده با سرشت زبانی خاص، وحی هستند؛ این لقاء در پرتو مواجهه‌ای صورت می‌گیرد که پیامبر با خدا و فرشته وحی دارد، این مواجهه تجربه‌ای دینی است و

چون با دریافت پیامی همراه است در اصطلاح آن را تجربه وحیانی گویند. بنابراین تجربه وحیانی یکی از اقسام تجربه دینی است که همراه با وحی است نه این که همان وحی باشد. (قائمی نیا، ۱۳۸۲: ۴۰ - ۳۹) وحی جنبه معرفتی دریافت اطلاعات و تجربه دینی جنبه احساسی ملازم آن است.

#### ب) نقش فاعلی پیامبر در پوشاندن لفظ بر محتوای معارف (بشری بودن الفاظ وحی)

همان طور که قبلاً اشاره شد ابوزید در مراحل اولیه فکری‌اش، وحی قرآنی را به‌عنوان ارتباط زبانی متشکل از فرستنده پیام، گیرنده پیام و عربی بودن زبان از مجرای روح‌القدس می‌پذیرد؛ اما با تغییر نگرشی، زبان قرآن و الفاظش را بشری می‌داند و با تفکیک زبان قرآن از پیام قرآن، دیدگاهی که زبان قرآن را مقدس و نازل شده تلقی می‌کند دیدگاهی اسطوره‌ای معرفی می‌کند و این مسئله که الفاظ قرآن مستقیماً از جانب خدا صادر شده باشند را نمی‌پذیرد بلکه معتقد است خدا تا اندازه‌ای به پیامبر هم در اعراب هم در واژگان و هم در ترکیب جملات اجازه داده است. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۳ / ۵۴)

ابوزید حتی در مرحله‌ای که الهی بودن منشأ وحی را قبول دارد و بر این باور است که معنا و محتوای قرآن از جانب خداوند متعال به پیامبر الهام شده است، الفاظ آن را ساخته پیامبر و بشری می‌داند. (ابوزید، ۱۳۸۹: ۵۱۷)

#### نقد و بررسی

۱ - ۲. ادعای فوق ملازم با خطاپذیری و رهیافت باطل در قرآن و نقض غرض از نزول وحی می‌شود و به انکار اصل نبوت می‌انجامد و همه این موارد با اصول عقلی مغایرت دارند.

۲ - ۲. ادله عقلی و نقلی مصونیت قرآن از تحریف، تمایز آشکار بین سخنان قبل از بعثت با بعد از بعثت پیامبر ﷺ ناقض ادعای بشری بودن الفاظ هستند.

۳ - ۲. ادعای بشری بودن الفاظ قرآن، با آیات زیادی در تعارض است زیرا؛ در آیاتی از قرآن کریم به صراحت اعلام شده که قرآن به زبان عربی نازل شده است و عربی بودن وصف لفظ است نه محتوا مانند آیات (زخرف / ۳؛ شعرا / ۱۹۵ - ۱۹۴؛ احقاف / ۱۲؛ یوسف / ۲؛ رعد / ۳۷؛ طه / ۱۱۳؛ زمر / ۲۷ - ۲۸ و ...)

در آیاتی، قرآن کریم به کلام‌الله و کلمات‌الله معرفی شده است. (توبه / ۳۶؛ کهف / ۲۷؛ بقره / ۸۹؛ انفال / ۷۵ و ...)

در آیات فراوانی، پیامبر اکرم با کلمه «قل» مورد خطاب قرار گرفته است و معنا ندارد که پیامبر خود عبارت‌پردازی کند و در صدر آن، تعبیر به قل بنماید. خصوصاً این که مفاد برخی از «قل‌ها» انسان‌ها را بندگان خود دانسته است که مسلم چنین گوینده‌ای غیر از خداوند نمی‌تواند باشد. مانند (زمر / ۱۰ و / ۵۳؛



فاعل وحی رسالی در نظریه تاریخ‌مندی قرآن (با تأکید بر آراء نصر حامد ابوزید) □ ۱۶۵

ابراهیم / ۳۱ و ...) به‌علاوه بسیاری از این آیات، بیانگر کارهایی چون آفریدن، نازل کردن کتاب‌های آسمانی، فرستادن پیامبران و مبعوث کردن مردگان است که فاعل حقیقی آنها کسی غیر از خداوند نمی‌تواند، باشد (احزاب / ۴۵ و ۵۰؛ حجر / ۴۹ - ۵۰؛ جاثیه / ۱۸؛ طور / ۴۸؛ نجم / ۲۹؛ اسراء / ۶۰ و ۷۴؛ طه / ۱۳۲؛ فتح / ۱ و ...) و همگی به صیغه متکلم بیان شده‌اند یعنی گوینده و فاعل آنها یکی است و به صیغه ماضی یا مضارع نیست تا گفته شود گوینده آنها پیامبر ﷺ است که افعال الهی را بازگو می‌کند.

از آیاتی که بیانگر قرائت و تلاوت قرآن بر پیامبر (قیامت / ۱۹ - ۱۶؛ بقره / ۲۵۲) و آیاتی که به «اقرا» و «اتل» فرمان می‌دهد؛ (اسراء / ۱۰۶؛ کهف / ۲۷) - زیرا به انضمام حروف و کلمات به یکدیگر در هنگام خواندن قرائت گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۸) و خواندن با کلمات پیوند دارد و مجرد از لفظ نیست - آیاتی مانند «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُحْجَلَ بِهِ \* إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (قیامت / ۱۷ - ۱۶) یعنی؛ (ای رسول در حال وحی) با شتاب و عجله زبان به قرائت قرآن مگشای. که ما خود قرآن را مجموع و محفوظ داشته و بر تو فرا خوانیم؛ به‌دست می‌آید که پیامبر ﷺ صرفاً مأمور به خواندن و قرائت کتاب الهی است و خداوند ضمانت کرده که کلمات آن را بی‌کم‌وکاست حفظ کند که حتی با یک بار قرائت و الفای قرآن از سوی جبرئیل علیه السلام بر پیامبر، وی به حفظ و عدم فراموشی آنها قادر باشد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۱۲۰)

بنابراین همان‌گونه که وحی از مقوله علم حضوری است، قالب‌ها و ساختار ظاهری آن نیز می‌تواند از مقوله علم حضوری باشد یعنی همان‌گونه که در نزول وحی، مفاهیم آسمانی از دریای بیکران علوم الهی به صورت حضوری به پیامبر عرضه می‌شود، هم زمان قالب‌ها، عبارات و ساختار ظاهری متناسب با آن مفاهیم در وجود او نقش می‌بندد. (ر. ک. بهجت پور، ۱۳۸۵: ۴۰) بنابراین رسول خداوند در همان حین که به او وحی می‌شد، هم‌زمان هم فرشته وحی را می‌دید، و هم صدایش را می‌شنید؛ اما بدون آن که دو حس بینایی و شنوایی‌اش به کار بیفتند. (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۵ / ۴۸۳) بنابراین ادعای بشری بودن الفاظ توسط شخص پیامبر، بی‌وجه است.

### ج) گفتمانی بودن وحی و تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمانه

ابوزید، در مرحله‌ای دیگر از سیر فکری خود با تغییر نگرشی می‌گوید:

در کتاب معنای متن از قرآن به‌عنوان یک متن سخن می‌گوییم. اینک بدان مفهوم بسیار انتقاد داریم. قرآن یک متن نیست. یک گفتمان است و درست‌تر آن است که بگوییم گفتمان‌هاست. (ابوزید، ۲۰۰۶: ۷)

ابوزید، از سویی قرآن را فرستاده شده از سوی خدا می‌داند که در خلال ملاقات‌های بی‌شمار جبرئیل با حضرت محمد ﷺ به او نازل شد و آن را فرایندی می‌داند که از سال ۶۱۲ م آغاز شد و بیش از ۲۰ سال یعنی تا زمان رحلت پیامبر ادامه پیدا کرد؛ اما جهت تأکید بر گفتمانی بودن، آن را شبیه مکالمه‌ای بسیار پیچیده می‌داند که در فرایند آن، مواردی از متقاعدسازی، بحث و اعتراض هم به چشم می‌خورد و تمام حامیان حضرت محمد ﷺ در قرآن نقش مهمی ایفا می‌کنند. (ابوزید، ۱۳۹۲: ۱۱۸) بنابراین، وحی قرآنی در فرایند گفتگویی، در قالب ارتباط میان امر الهی و امر انسانی پدید آمده است. (همان: ۱۱۰)

وی با این پیش‌فرض که هر متنی فرهنگی است و زبان آن متن، جدای از فرهنگ روزگار آن نیست، قرآن را متنی زبانی می‌داند که با دیگر متون از حیث محکوم بودن به باورهای محیط خود، تفاوتی بنیادین ندارد. (همان، ۲۰۰۶: ۷)

#### ۱. مصادیق تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه در دیدگاه ابوزید

##### یک. استفاده از زبان قوم عرب

ابوزید معتقد است نمی‌توان درباره هیچ زبانی جدا از فرهنگ و واقعیت آن سخن گفت؛ چراکه هر متنی در چارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد و زبان آن قوم، منعکس‌کننده فرهنگ آن قوم می‌باشد. (ابوزید، ۱۳۸۹: ۵۰۷) بنابراین هیچ متنی به زبانی غیر از زبان مؤلف و مخاطبان آن خلق نمی‌شود و قرآن نیز به‌عنوان یک متن زبانی از این اصل مستثنی نیست، از این رو خداوند برای انتقال حقایق از عالم معنا به عالم مادی، شخصی را به‌عنوان گیرنده پیام انتخاب کرده که زاده محیطی معین در زمانی معین می‌باشد و با زبان آن قوم که دارای آداب، رسوم و فرهنگ گیرنده پیام است، یکی است و آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانُ قَوْمِهِ يُبَيِّنُ لَهُمْ» (ابراهیم / ۴) یعنی: و ما هیچ رسولی در میان قومی نفرستادیم مگر به زبان آن قوم تا (معارف و احکام الهی را) بر آنها بیان کند؛ شاهد مدعاست. (همان، ۳۵ و ۳۶) تأیید برخی مقررات حقوقی، سیاسی و ادب و رسوم اجتماعی مانند احکام طلاق، ارث و استفاده از شیوه‌های بیانی و قالب‌های زبانی — ادبی یا استفاده از تشبیهات معهود و استفاده از واژگان و تعابیر زبان قوم عرب مثل خطوات الشیطان، رؤوس الشیاطین، عصم الکوافر و ... و ... از مصادیق استفاده از لسان قوم است. بر این اساس نه فقط زبان اسلام، که فرهنگ آن هم عربی است، لذا فرهنگ اسلام هم عربی است. (سروش، ۱۳۹۲: ۵۵)

##### نقد و بررسی

۱ - ۱ - ۱. واژه لسان در لغت عرب، به معنای زبان است نه فرهنگ، (ابن‌فارس، ۱۳۹۹: ۵ / ۲۴۷) ماده «لسن» بنابراین زبان عربی، غیر از فرهنگ عربی است و زبان عربی مانند هر زبان دیگری

می‌تواند حاکی از هر فرهنگی باشد که ابزار انتقال آن قرار گیرد و اگر خداوند به آن زبان سخن گوید، حاکی از فرهنگ الهی است و اگر اعراب جاهلی به آن زبان سخن گویند حاکی از همان فرهنگ خواهد بود. (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۲۸۷) براین اساس، طبق آیه ۴ سوره ابراهیم، چون پیامبران، به زبان قوم خود، رسالت و پیام خود را ابلاغ می‌کردند تا «لیبین لهم» محقق شود؛ پیامبر اسلام هم به زبان عربی، فرهنگ اسلام را ابلاغ کرده است. به علاوه این که سخن گفتن هر پیامبر به زبان قوم خود و نزول کتاب به زبان مخاطبان معاصر خود، از کمالات هر دین و کتاب آسمانی است؛ خصوصاً آنکه به صورت شفاهی و چهره به چهره، مردم عصر خود را مخاطب قرار داده است و نه به صورت نوشتاری و مکتوب؛ زیرا عربی، زبان مخاطب اولیه آن است و سخن گفتن در خلاء و بدون توجه به واقعیات موجود بی‌معنا و غیرعقلانه است. (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۲۸۶)

۲- ۱- ۱- ۳. مسلم است که استفاده از زبان یک قوم، مستلزم بهره‌گیری از همه ظرفیت‌ها، استعدادها و توان‌مندی‌های این لغت و بالتبع تعابیر ادبی رایج، واژگان و مفاهیم، مثال‌ها و تشبیهات، قواعد و دستور زبان و اسلوب محاوره‌ای که در فرهنگ و ادب آن جامعه متداول و شناخته شده، می‌باشد و آلا مخاطب و مفاهمه صورت نمی‌گرفت.

۳- ۱- ۱- ۳. گرچه قرآن، عرب عصر نزول را مخاطب قرار داده است اما در همان حال، تمام افق‌های فهم بشری را در تمام عصرها در نظر گرفته است و ضمن ارتباط با مخاطبان اولیه، پیام خود را به گونه‌ای القا می‌کند که برای ایشان قابل فهم باشد و دیگران نیز بتوانند به فراخور ظرفیت علمی خود از آن بهره ببرند. (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳ / ۱۳۸)

۴- ۱- ۱- ۳. هرچند معارف قرآن کریم در ظاهر لغت و ادبیات عربی بر انسان‌ها نمودار گشته است، اما زبان آن، زبان فطرت است که جهانی، پایدار و تغییرناپذیر است یعنی زبانی است که فرهنگ عمومی و مشترک همه انسان‌ها در همه اعصار و امصار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱ / ۳۳ - ۳۴)

۵- ۱- ۱- ۳. فرق است بین این که چیزی در میان قومی خاص ظهور یابد یا این که چیزی مخصوص آنها پدید آمده باشد.

۶- ۱- ۱- ۳. برخی نمونه‌های ادعایی رایج در منطقه حجاز مانند استفاده از کلمه «نعم» در مورد شتر و استفاده از تشبیهات مانند تشبیه متلاشی شدن کوه‌ها در روز قیامت به پشم حلاجی شده (صافات / ۶۵)؛ پراکنده شدن مردم در روز قیامت به پراکنده شدن ملخ‌ها (قمر / ۷)؛ شعله‌های آتش به شتر زرد موی (مرسلات / ۳۳ - ۳۰) از مواردی هستند که علاوه بر ملموس بودن برای عرب‌ها، الان هم مورد پذیرش جامعه بشری نیز می‌باشند.

۷-۱-۱-۳. عدم استفاده از واژه‌هایی که خلاف مقصود اصل هدایت و تربیت‌اند و در زبان عربی کاربرد داشتند در تعارض با ادعای تأثیرپذیری است. (کلانتری، ۱۳۸۰: ۱۲۶)

۸-۱-۱-۳. اصلاً شیوه‌های بیانی موجود در قرآن، قابل مقایسه با شیوه بیانی عرب نیست و الاً اعراب آن زمان در برابر تحدی به فصاحت و بلاغت قرآن عاجز نبودند و به راه‌های دیگری چون تطمیع و تهدید و ... متوسل نمی‌شدند.

۹-۱-۱-۳. اگرچه به جهت بعثت پیامبر ﷺ عربی بودن زبان قرآن در میان عرب زبانان بوده است؛ اما خود زبان عربی دارای امتیازات فراوانی نسبت به زبان‌های دیگر است و چه بسا حکمت خداوند بر این بوده است که دین خاتم و کامل خود را به زبان کامل و مبین، به ظهور رساند.

۱۰-۱-۱-۳. وجود برخی احکام و قوانین مشترک حقوقی، از وحدت جوهری شرایع آسمانی و فطری بودن احکام ان حکایت دارد نه مؤید تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه.

۱۱-۱-۱-۳. در برخی موارد ادعایی مشابه، تفاوت‌های چشم‌گیری بین آنها هم وجود دارد مانند اعمال حج که در جاهلیت به جای تلبیه، سوت و کف بوده است و برهنه طواف می‌کردند و ...

۱۲-۱-۱-۳. مخالفت کردن قوم با پیامبر و مذمت و مبارزه پیامبران با فرهنگ نادرست آنها، و کشیدن خط بطلان بر بسیاری از عقائد فرهنگ جاهلی و تصحیح و تعدیل برخی دیگر، همگی ناقض ادعای تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه می‌باشند.

## دو. رهیافت پاره‌ای از آموزه‌های فرهنگ غلط جاهلیت

ابوزید، انعکاس باورهای غلط قبل از اسلام را، یکی دیگر از مصادیق تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه می‌داند. (ابوزید، ۱۳۷۶: ۳۵۷ - ۳۵۸) و به آیه (بقره / ۲۷۵) یعنی «در قیامت چون کسانی از خواب برخیزند که به افسون شیطان دیوانه شده باشند» مثال می‌زند (ابوزید، ۲۰۱۰: ۹۴) و سحر، حسد، چشم زخم، جن و شیاطین را از کلماتی که در یک ساختار ذهنی و متعلق به دوره‌ای از تحول آگاهی انسان که با علم، تعارض دارند، برمی‌شمارد و می‌گوید: ورود کلمه سحر در نص دینی، دلیل بر وجود عینی و حقیقی آن نیست، بلکه بر وجود آن در فرهنگ زمانه به‌عنوان مفهوم ذهنی دلالت دارد. (همان، ۱۳۸۳: ۲۹۰)

## نقد و بررسی

۱-۲-۱-۳. گفتار غلط و خلاف واقع، در حق همه زشت است چه رسد به خداوند حکیم به مراتب زشت‌تر است، هرچند در قالب تشبیهی ساده و از روی هم زبانی با مردم باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۲ / ۴۱۲) زیرا پذیرش خطا در قرآن، ملازم است با پذیرش جاهل بودن و یا دروغ‌گو بودن خدا و هر دو از ساحت خداوند به دور است.

۲- ۱- ۳. وجود خطا بلکه صرف احتمال خطا در بخشی از آیات قرآن، موجب سرایت احتمال خطا، به تمام قرآن و نتیجه‌اش بی‌اعتباری و عدم حجیت همه قرآن می‌شود.

۳- ۱- ۲- ۳. تحدی جهانی و جاودانه قرآن به محتوا و معارف آن، علاوه بر تحدی به فصاحت و بلاغت (اسراء / ۸۸) ناقض ادعای تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه است.

۴- ۱- ۲- ۳. ادعای رهیافت خطا در قرآن با آیه «الر کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (ابراهیم / ۱) یعنی: الر (حروف مقطعه و اسرار الهی است) این قرآن کتابی است که ما به تو فرستادیم تا مردم را به امر خدایشان از ظلمات (جهل و کفر) بیرون آری و به عالم نور رسانی و به راه خدای مقتدر ستوده صفات رهسپار گردانی؛ که هدف نهایی انزال قرآن را، خارج کردن مردم از همه تاریکی‌ها و ظلمت‌ها به سوی نور مطلق برشمرده شده است، در تعارض است؛ زیرا اگر در قرآن حتی یک خطا و اشتباه هم وجود داشته باشد؛ از دو جهت این آیه با تردید مواجه می‌شود؛ یکی اینکه نمی‌تواند انسان را از همه ظلمت‌ها، نجات دهد؛ زیرا خود دچار جهالت و اشتباه است و این عین ظلمت و تاریکی است؛ دیگر این که نه تنها او را به مطلق نور هدایت نمی‌کند بلکه احیاناً در موارد خطا او را به ظلمت هدایت می‌کند و از این جهت هم وجود خطا در قرآن، نقض غرض است. (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۲۸۳)

۵- ۱- ۲- ۳. درحالی که هیچ‌دلیل قطعی بر بطلان مواردی چون سحر، چشم زخم و ... اقامه نشده است با صرف احتمال مخالفت علم در آینده، نمی‌توان حقایق قرآنی را انکار کرد. علاوه بر این که علوم تجربی نمی‌تواند و نباید نسبت به اموری چون جن و چشم زخم قضاوت کند؛ زیرا امثال این موارد از قلمرو و برد علوم تجربی به کلی خارج است. و اگر قرار باشد با محک علوم تجربی حقانیت امور را اثبات کنیم به ناچار باید بسیاری از واقعیت‌ها را حتی خدا و ملائکه و مسائل مربوط به بهشت و قیامت و ... را منکر شد. البته برخی هم معتقدند اموری مانند هیپنوتیزم و احضار ارواح و تله پاتی و ... مورد توجه علوم تجربی قرار گرفته و بُعدی در این که سحر و چشم زخم هم در علوم «فرا روان‌شناسی» مورد بررسی قرار گیرند، نیست. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۶۴)

۶- ۱- ۲- ۳. قبول نکردن و انکار بعضی از واقعیت‌ها در عصری از زمان‌ها، باعث تغییر حقیقت نمی‌شود و دلیلی ندارد که بر ادعای غیر علمی بودن موارد فوق از سوی برخی از افراد خطاپذیر، اعتماد کنیم و وحی خطاناپذیر را غیر علمی و دارای خطا بینداریم.

۷- ۱- ۲- ۳. رواج برخی باورها در عصر نزول دلیلی بر انحصار آن باورها در آن زمان نمی‌باشد؛ بلکه ممکن است به سبب ریشه داشتن ادیان توحیدی در آن سرزمین باشد.

### سه. اقتباس قرآن از کتب و قصص پیشینیان

ابوزید، به آمیختگی قرآن با اسطوره‌ها و وجود برخی از مطالب انجیل در قرآن معتقد است و قرآن را یک محصول فرهنگی که شامل بسیاری از اعتقادات پیش از اسلام حتی انجیل است، می‌داند... او مطالب مربوط به حضرت مریم علیها السلام و همه ادعاهایی که از معجزه عیسی و موسی است، داستان‌های انجیل می‌داند. (ابوزید، ۲۰۰۶: ۵)

وی هم‌سخنی با فرهنگ زمانه را از دایره اعراب فراتر دانسته و معتقد است که گاه قرآن با باورهای ناصواب یهود و نصاری در عصر رسالت همه هم‌سخنی کرده است و در پاسخ به این سوال که اگر یک ملحد یا یهودی با مدارک مستند، نشان دهد برخی از سوره‌های مکی با تمام الفاظش یکی دو قرن پیش از پیامبر عیناً وجود داشته است؛ مسئله‌ای ایجاد نمی‌شود می‌گوید:

برای من به‌عنوان یک محقق هیچ مسئله‌ای نخواهم داشت. اینکه عباراتی در قرآن آمده که قبلاً وجود داشته - تهدیدی برای عقیده مسلمانان نیست - قرآن خود به آن اذعان دارد که محمد پیام تازه‌ای نیاورده است؛ بلکه پیام او همانی است که پیام‌آوران قبلی آورده بودند. (همان، ۲۰۰۶: ۵)

### نقد و بررسی

۱ - ۳ - ۱. این ادعا سابقاً در صدر اسلام از زبان مشرکان به گوش رسیده است و بعد از آن از لسان مستشرقینی چون گلدزیهر، تسدال، ماسیه، اندریه، لامنز و نوادکه و... تکرار شده است؛ بنابراین مطلب جدید و نویی نیست.

۲ - ۳ - ۱ - ۳. تکفیر یهود و توییح آنان به شدیدترین وجه ممکن در قرآن مانند (ال عمران / ۷۰؛ مائده / ۶۶ - ۵۹) دلیلی بر نقض ادعای اقتباس قرآن از تورات و انجیل است.

۳ - ۳ - ۱ - ۳. اگر پیامبر صلی الله علیه و آله، قرآن را از اهل کتاب گرفته بود براساس دشمنی اهل کتاب با آن حضرت، حتماً آن را مطرح و شایع می‌کردند.

۴ - ۳ - ۱ - ۳. اگر قرآن کریم برگرفته از تورات و انجیل است چگونه قرآن دو کتاب را تحریف شده معرفی می‌کند.

۵ - ۳ - ۱ - ۳. با توجه به اینکه در زمان پیامبر هنوز تورات و انجیل به عربی ترجمه نشده بود و نخستین ترجمه اسفار تورات به زبان عربی در اوایل خلافت عباسیین صورت گرفته است (رضوان، ۱۴۱۳: ۱ / ۳۳۵) و پیامبر به زبان عبری آشنا نبوده است و اصلاً خواندن هم نمی‌دانسته است؛ ادعای اقتباس قرآن از تورات توسط شخص پیامبر صلی الله علیه و آله غیرموجه و بدون ارائه دلیل است.

۶- ۳- ۱- ۳. علاوه بر تفاوت‌های محتوایی بین قصص قرآن و عهدین مانند نقل قصه حضرت یوسف علیه السلام در کتاب سفر پیدایش، باب ۳۹، سطر ۲۰ با نقل آن در قرآن (یوسف / ۳۴ - ۲۳) و بین نقل قصه هابیل و قابیل در تورات، سفر پیدایش، باب ۴ سطر ۳ - ۱۶ با نقل آن در قرآن (مائده / ۳۲ - ۲۷) تفاوت‌هایی دیگری هم وجود دارد مانند این که محور قصص قرآن، توحید و دعوت الهی است و به جزئیات نمی‌پردازد و از انبیا به نیکی یاد می‌کند. (رئیس شاهد، ۱۳۸۶: ۲۱۵ و ۲۰۹)

۷- ۳- ۱- ۳. بسیاری از داستان‌هایی که در قرآن مطرح شده است اثری از آن در تورات و انجیل یافت نمی‌شود، مانند داستان هود، صالح و شعیب. (ماضی، ۱۴۲۲: ۱۴۸)

۸- ۳- ۱- ۳. هدف از ذکر حوادث تاریخی در قرآن، صرف قصه‌گویی نیست تا شامل اساطیر گردند؛ بلکه بیانگر سنت‌ها و قواعد کلی واقعی هستند که همه انسان‌ها را در گذشته و آینده در برمی‌گیرد. (فعالی، ۱۳۹۴: ۳۰۸)

۹- ۳- ۱- ۳. قرآن خود به صراحت اعلام داشته است که برخی مطالب قرآن در کتب پیشینیان وجود دارد و دلیل آن اشتراک آنها در منبع وحیانی همه ادیان الهی است. بین این واقعیت با ادعای تأثیرپذیری فرق زیادی است.

۱۰- ۳- ۱- ۳. تحقیقات مورخین عصر جدید واقعی بودن برخی از قصص درباره قوم سبا، قوم ثمود و داستان اصحاب کهف و ذوالقرنین را تایید می‌کنند. (معرفت، ۱۳۸۵: ۵۶۰ - ۴۱۸) پس چگونه و چرا افسانه باشند؟ نکته این است که البته ابوزید غیر از موارد فوق، مواردی از علوم قرآنی را هم مانند پدیده نسخ، شأن نزول، تفصیل بین آیات مکی و مدنی را هم از شواهد، بلکه از ادله تأثیرپذیری قرآن ذکر کرده است که بررسی آنها خود مقالی جداگانه می‌طلبد.

## ۲. نقد کلی ادعای تاریخ‌مندی

۱- ۲- ۳. همانطور که تاریخی‌نگری خاستگاهی دارد، (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۵۰) تاریخی‌نگری قرآن هم دیدگاهی وارداتی و غیربومی و برخاسته از جریان تاریخی‌نگری غرب در قرن نوزدهم است. (همان: ۱۰۵)

۲- ۲- ۳. مدعیان مسلمانی که ادعای تاریخ‌مندی قرآن کرده‌اند متأثر از زمینه‌هایی مانند گرایش اومانستی؛ گرایش سکولاریستی - لیبرالیستی؛ هرمنوتیک فلسفی گادامر، مقابله با جریان اشعری و سلفی‌گری، علم‌گرایی و... (همان / ۱۷۸) تغییر نظر داده‌اند.

۳- ۲- ۳. ادعای تاریخ‌مندی، پارادوکسیکال است به این معنا که اگر قرار باشد هر امری حتی وحی و قرآن و شریعت و دین و... تاریخی باشد همین ادعا هم باید تاریخی باشد و تاریخ مصرفش به پایان رسیده باشد.

۴- ۲- ۳. با ادعای فوق بسیاری از واژه‌ها، معنا و جایگاهشان تغییر می‌کند مفاهیمی مانند عالم غیب؛ نیازمندی بشر به معرفت فرابشری، مفهوم معجزه و عصمت و خاتمیت و نبوت و پیامبری و ... .  
۵- ۲- ۳. نزول قرآن برای هدایت بشر نیاز به لوازمی مانند وجود مخاطبین برای مخاطب و مفاهمه، مکانی و زمانی برای هدایت و توجه به فرهنگ آن مردم و ... دارد و همه این موارد از لوازم نزول وحی هستند نه علت تامه شکل‌گیری وحی.

۶- ۲- ۳. ویژگی‌های ذاتی متعدد قرآن که حاکی از قابلیت بهره‌برداری آن در همه زمان‌ها است مانند برخوردار بودن آن از ژرفای نامتناهی و جامعیت و توجه آن به جوانب مادی، روحی و فردی و اجتماعی؛ تحریف‌ناپذیری قرآن؛ هماهنگی زبان آن با فطرت و عقل، اصل خاتمیت به علاوه اموری مانند ورود عقل در حریم قانون‌گذاری اسلام، پیوند قرآن با عترت، ابتناء احکام بر مصالح و مفاسد ذاتی و حقیقی بودن قضایای احکام اسلامی و ... همه بر جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن دلالت دارند.

۷- ۲- ۳. با وجود ادله متعدد عقلی خصوصاً برهان تحدی بر جاودانگی قرآن، هرگونه شاهد موردی و مقطعی بر اثبات تاریختی بی‌وجه است. به تعبیری دیگر قائلین به تاریخ‌مندی قرآن ناچارند از بدیهی‌ترین اصول مسلم عقلی دست کشیده و آنها را فدای ادعای غیرموجه کنند.

#### د) تحلیل نهایی

درحالی‌که با ادله مسلم عقلی، قرآن کتابی فرا تاریخی، فرا زمانی و معجزه جاویدان است؛ هر ادعایی غیر از ادعای منشأ الهی بودن محتوا و الفاظ وحی و فاعلیت خداوند و فراتاریخی بودن آن مردود است. با بررسی سخنان و ادعاهای ابوزید غیر از وجود اشکالات متعدد در نسبت دادن یکسانی وحی با الهام و تجربه دینی، معلوم می‌گردد ادعای گفتمانی بودن و به تبع آن نظریه تاریخ‌مندی قرآن علاوه بر مغایرت با اصول مسلم عقلی چون ضرورت نبوت و ادله نیازمندی بشر به معرفت‌های وحیانی فرابشری، عصمت انبیا، خاتمیت، خطاناپذیری قرآن، ادله جاودانگی اعجاز قرآن و ... با آیات فراوانی از قرآن هم تعارض دارد علاوه بر این که تأثیرپذیری در کتاب‌های بشری مانند کتاب‌های شخص ایشان صادق است که در هر برهه‌ای تفسیری متفاوت از مرحله قبل ارائه داده است. نه در مورد وحی الهی که از عالم غیب سرچشمه گرفته است.

#### منابع و مأخذ

۱. ابن فارس، احمد، ۱۳۹۹، *معجم مقاییس اللغه*، محقق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.



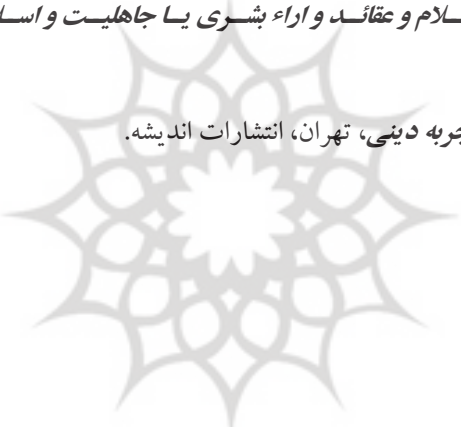
فاعل وحی رسالی در نظریه تاریخ‌مندی قرآن (با تأکید بر آراء نصر حامد ابوزید) □ ۱۷۳

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ اول.
۴. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۹۴، *متن، قدرت، حقیقت*، ترجمه موسوی خلخالی، تهران، دیبا.
۵. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۷۶، «تاریخ‌مندی مفهومی پوشیده و مبهم»، ترجمه محمد تقی کرمی، *تقد و نظر*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ش ۱۲، ص ۳۲۸ - ۳۷۵.
۶. ابوزید، نصر حامد، ۲۰۱۰م، *نوآوری، تحریم و تاویل (شناخت علمی و هراس از تکفیر)*، مترجم مهدی خلجی، آموزشکده الکترونیکی برای جامعه مدنی ایران (توانا).
۷. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۰، *تقد گفته‌مان دینی*، ترجمه یوسفی اشکوری، تهران، یاداوران.
۸. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۹، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.
۹. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۷۹، گفتگو با کریمی‌نیا، *مجله کیان*، تهران، بی‌نا، ش ۵۴ ص ۱۷ - ۲.
۱۰. ابوزید، نصر حامد، ۲۰۰۶م، *قرآن به مثابه متن، به مثابه دیسکورس‌های مختلف*، در گفت و گو با اکبر گنجی، نسخه الکترونیکی.
۱۱. اشرفی، رضا، ۱۳۸۵، *پیراستگی قرآن از اندیشه‌ها، مجله معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ش ۱۰۷، ص ۱۲۸ - ۱۸.
۱۲. بهجت پور، عبدالکریم و دیگران، ۱۳۸۵، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، دفتر نشر معارف.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *تسنیم*، ج ۱، قم، اسراء، چ ۵.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۷، «ماهیت وحی در حکمت اسلامی»، *قبسات*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۵۷، ص ۳۰ - ۵.
۱۵. خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۶۴، *تفسیر و تفاسیر جدید*، تهران، کیهان.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۷، *مفردات الفاظ قرآن کریم*، ترجمه حسین خداپرست، نوید اسلام، قم، چ اول.
۱۷. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۱، *وحی نبوی*، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چ اول.
۱۸. رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۸۹، *شبهات جدید قرآنی*، نشر معارف، قم.
۱۹. رضوان، عمرین ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *اراء المستشرقین حول القرآن الکریم*، زیر نظر مصطفی مسلم، ریاض، دارطیبه.
۲۰. رئیس شاهد، اعظم، ۱۳۸۶، *اعجاز قرآن از دیدگاه مستشرقان*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

۲۱. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۹۵، *زبان دین و قرآن*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم.
۲۲. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۷، «قرآن کلام بشری است یا الهی»، *قبسات*، ش ۴۸، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۴۱ - ۱۹.
۲۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۲، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط، چ ششم.
۲۴. شیرازی، صدرالدین، محمد، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۴.
۲۵. شیرازی، صدرالدین، محمد، ۱۳۶۲، *مبدء و معاد*، ترجمه احمد بن محمدالحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۱، *قرآن در اسلام*، بی جا، بنیاد علوم اسلامی، چ سوم.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۳، *المیزان*، ج ۱۵، مترجم سید باقر موسوی، تهران، بنیاد علمی و فکری طباطبائی، چ ۱۲۸.
۲۸. عباسی، ولی الله، ۱۳۸۶، وحی و خاتمیت (تبیین و بررسی دیدگاه استاد مطهری و اقبال لاهوری)، *نشریه طلوع*، ش ۲۲، قم، ص ۱۷۶ - ۱۴۰.
۲۹. عرب صالحی، محمد، ۱۳۹۱، *تاریخی نگری و دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۰. عرب صالحی، محمد، ۱۳۹۳، *چالش با ابوزید*، (مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو) ج ۴، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. عرب صالحی، محمد، ۱۳۹۵، «مبانی تاریخ‌مندی قرآن و نقد مبنای وحی شناختی»، *فلسفه دین*، قم، دانشگاه تهران / پردیس قم، دوره ۱۳، ش ۴، ص ۶۸۰ - ۶۵۹.
۳۲. فعالی، محمد تقی، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. فعالی، محمد تقی، ۱۳۷۹، *در امدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر قم*، دفتر نشر معارف.
۳۴. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۲، *وحی و افعال گفتاری*، قم، زلال کوثر.
۳۵. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۹۳، *بیولوژی نص*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۲.
۳۶. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۰، «سرشت وحی از سه منظر»، *نشریه معارف*، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، ش ۳، ص ۱۵ - ۱۲.
۳۷. قدردان قراملکی، محمد حسن، ۱۳۹۴، *دین و نبوت*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۵.
۳۸. قرشی، علی اکبر، ۱۳۸۶، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

فاعل وحی رسالی در نظریه تاریخ‌مندی قرآن (با تأکید بر آراء نصر حامد ابوزید) □ ۱۷۵

۳۹. کلانتری، ابراهیم، ۱۳۸۰، «وحی و فرهنگ عصر نزول»، *فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، تهران، دانشگاه الزهراء، ش ۴۰، ص ۱۴۰-۱۱۳.
۴۰. مستشاری، علیرضا، ۱۳۸۹، *تفسیر آیات برگزیده*، قم، نشر معارف، چ سوم.
۴۱. ماضی، محمود، ۱۴۲۲ق، *الوحی القرآنی فی المنظور الاستشراقی*، اسکندریه مصر، دارالدعوه.
۴۲. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۷، *راهنماشناسی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۴۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *نبوت*، مجموعه آثار ۴، تهران، صدرا.
۴۴. معرفت، محمد هادی، ۱۴۲۷، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم، مؤسسه التمهید، الطبعة الثالثة.
۴۵. مولوی، محمد، ۱۳۸۸، «بررسی دیدگاه‌های خاورشناسان در باره وحیانی بودن قرآن»، *مجله کوثر*، ش ۳۱، اصفهان، مؤسسه قرآنی کوثر. ص ۷۶-۶۱.
۴۶. نوری، یحیی، ۱۳۵۴، *اسلام و عقائد و اراء بشری یا جاهلیت و اسلام*، چ ۶، تهران، مجمع معارف اسلامی.
۴۷. یزدانی، عباس، ۱۳۸۱، *تجربه دینی*، تهران، انتشارات اندیشه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی