

قصه‌های قرآن در نگاه محمد عابد الجابری*

- محمدعلی مهدوی راد^۱
- امیرعطاءالله جباری^۲
- نرگس بهشتی^۳

چکیده

محمد عابد جابری شخصیت نواعترالی معاصر است که قصه‌های قرآن را به ترتیب نزول بررسی کرده است. او در این نگرش می‌کوشد تا محیط دعوت اسلام را با توجه به نوع داستانهایی که بر پیامبر ﷺ نازل گردیده بازسازی کند. از نظر وی قصص قرآن به سان آینه‌ای، جلوه‌گر مراحل دعوت پیامبر ﷺ و محیط نزول قرآن و چگونگی تعامل ایشان با مردم در پذیرش دین اسلام است.

در این نوشتار دیدگاه جابری مورد نقد و بررسی قرار گرفته و به تناسب از ترتیب نزول قرآن و واقع‌نمایی داستانها سخن به میان رفته است. همچنین

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲.

۱. دانشیار دانشگاه تهران.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (amirjabbari1@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول).

روشن می‌شود که نگاه جابری به قصه‌های قرآن، بر پایه اصول نومعتزله سامان یافته، اما در لباسی جدید رخ نمایانده است، به گونه‌ای که می‌توان آن را نسخه‌ای ویرایش شده از نگرش نواعزالی به داستانهای قرآن دانست. واژگان کلیدی: نومعتزله، جابری، قصه‌های قرآن، ترتیب نزول، واقع‌نمایی قصص، مستشرقان.

مقدمه

از قرن ۱۹ میلادی، گروهی در جهان اسلام پدیدار شدند که احیاگر آثار دانشمندان معتزلی بودند و همانند آنان با گرایشهای عقلی به دین می‌نگریستند، از این رو معتزله جدید یا نومعتزلیان نام گرفتند. این گرایش در جهان عرب از شیخ محمد عبده آغاز و پس از او توسط احمد امین، امین خولی، محمد احمد خلف‌الله و دیگران پی‌گیری شد.

اعتزال از ابتدا، زمانی پا به عرصه وجود گذارد که اسلام به شکل سنتی آن و جدا شده از منابع علمی ائمه علیهم‌السلام، نمی‌توانست پاسخ‌گوی مشکلات ایجاد شده در جامعه اسلامی باشد. پس از گسترش سرزمینهای اسلامی بسیاری از کسانی که به دین اسلام روی آورده بودند، دارای سابقه فکری یهودی، مسیحی و الحادی بودند و آگاهانه یا غیر آگاهانه تلاش می‌کردند بین دین جدید و باورهای پیشین خود تلفیق کنند (امین، ۱۹۶۴: ۲۰۵). همچنین افرادی که به دین اسلام نگرویده و هنوز به مکاتب الحادی یا مسیحی و یهودی معتقد بودند، سعی می‌کردند با بهره‌گیری از اصول عقلی و فلسفی، بر پایه نظامهای فکری خود ایستادگی نمایند و همین مسئله موجب شکل‌گیری منسجم بحثهای اعتزالی شد (ابوزید، ۱۴۲۸: ۴۵). البته برخی نیز عوامل داخلی را که در پی اختلاف بر سر خلافت اسلامی به وجود آمد، عامل تشکیل این گروه دانسته‌اند (صبحی، ۱۴۰۵: ۱/۳۰-۳۵ و ۸/۲-۱۴).

هر کدام از این دیدگاهها را درباره چگونگی پیدایش جریان اعتزال بپذیریم، این نکته مسلم است که این گروه برای حل مشکل و در پاسخ به یک چالش شکل گرفت. هر چند که معتزلیان پس از مدتی به انزوا رفتند، وجود بحرانی دیگر کافی بود تا دوباره این دیدگاهها را زنده کند. مسائلی مانند استعمار کشورهای اسلامی و

فراگیری موج مدرنیته، اندیشمندان مسلمان را دوباره به چالش کشید و موجب پدیدار شدن اعتزالی نو در هند و مصر شد (حسینی ایمانی، بی‌تا: ۳-۲). همچنین این جریان در صدد برآمد تا به دیدگاه مستشرقان نیز پاسخ گوید و اسلام را از اتهامات آنان برهاند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱).

قرآن مهم‌ترین متنی است که نومعتزلیان به عنوان گروهی مسلمان به آن توجه کردند. این گروه با هدف سازگاری بین جهان‌بینی قرآنی و یافته‌های علم جدید و دستیابی به نظام سیاسی بر مبنای قرآن به این کتاب روی آوردند (ویلانت، ۱۳۸۳: ۳). آنان هدف خود را با ارائه تفسیر قرآن پی‌گیری کردند. روش تفسیر آنان از جهت زمان پیدایش در جهان عرب به سه رویکرد تفسیر عقل‌گرایانه، تفسیر علمی و تفسیر بیانی تقسیم می‌گردد. این روشهای تفسیری جریانی به هم پیوسته است که از عبده آغاز شده و در هر مرحله شکل تازه‌ای به خود گرفته است.

جریان عقل‌گرایی در تفسیر، به طور خاص توسط محمد عبده آغاز شد. این جریان که رفته رفته در سراسر جهان پیروانی یافت، در مصر نشو و نمای ویژه‌ای پیدا کرد و به حق می‌توان آن را مدرسه‌ای تفسیری به شمار آورد که بر پایه اندیشه‌های بنیان‌گذارش شکل گرفت (ر.ک: شحاته، ۱۳۸۲: ۳۳-۱۹۳؛ عبدالرحیم، بی‌تا: ۱۸۹-۳۱۹). جایگاه و تأثیر اندیشه‌های عبده در این مدرسه به حدی است که بسیاری از روشهای نوین تفسیری پس از وی، در حقیقت توجه به یک یا چند مبنای تفسیری او و پرورش آنهاست (ر.ک: عبدالرحیم، بی‌تا: ۳۱۹-۴۱۴).

پس از عبده رویکرد علم‌گرایی در تفسیر قرآن پدید آمد. این جریان از نگرش عبده که تلاش می‌کرد با استفاده از معیارهای علمی عدم تضاد بین علم و آیات قرآن را ثابت کند بهره برد (ر.ک: رشید رضا، بی‌تا: ۲۱۰/۱-۲۱۱؛ عبدالرحیم، بی‌تا: ۲۸۳-۲۸۹). این مفسران به جنبه علمی قرآن توجه ویژه‌ای نموده، معتقد شدند که قرآن چندین قرن از دانشمندان غربی و یافته‌های آنان جلوتر است. یکی از بارزترین چهره‌های این گرایش شیخ طنطاوی جوهری نویسنده تفسیر الجواهر فی تفسیر القرآن است. این روش میان دیگر مفسران با اقبال جدی روبه‌رو نشد و خصوصاً از طرف برخی مانند رشید رضا، محمود شلتوت و سید قطب به طور کلی رد شد. به ویژه امین

خولی ردیۀ مفصلی بر این گرایش نوشت (ر.ک: خولی، ۱۹۶۱: ۲۸۷-۲۹۶).

امین خولی پس از نقد تفسیر علمی، خود بنیان‌گذار روشی جدید در تفسیر قرآن شد. روش وی مطالعه و تفسیر ادبی قرآن بود که به تفسیر بیانی معروف شد. منشأ پیدایش این روش نیز توجه خاص به بحثی است که عبده دربارهٔ اعجاز بیانی قرآن گفته بود (عبدالرحیم، بی‌تا: ۲۲۳؛ رشید رضا، بی‌تا: ۱۹۸/۱-۲۰۳). اما اندیشمندانی چون عایشه بنت الشاطی که این روش را پروراندند بیشتر متأثر از دیدگاه‌های امین خولی بودند، به حدی که او در آغاز کتابهای *التفسیر البیانی للقرآن الکریم* و *اعجاز البیانی للقرآن*، این دو اثر را به امین خولی به عنوان نظریه‌پرداز این روش اهدا کرده است (ر.ک: بنت الشاطی، ۱۹۸۷؛ همو، ۲۰۰۴).

نگرش امین خولی به قرآن و سبک بیانی آن، پیش از آنکه نگاهی تفسیری باشد نگرشی ادبی است که از نگاه طه حسین به قرآن، به عنوان متنی ادبی برگرفته است (ر.ک: طه حسین، ۱۹۷۴: ۱۴/۲۱۵-۲۱۹). امین خولی معتقد بود که قرآن عظیم‌ترین اثر ادبی به زبان عربی است و این کتاب را می‌توان به سان کتب ادبی دیگر، به روش ادبی مورد مطالعه قرار داد. به عقیدهٔ او هنر در درجهٔ اول راهی برای جلب احساسات مردم برای رساندن آنها به اهداف است. ادبیات نیز نوعی هنر است که در قرآن به کار رفته است؛ بنابراین مفسر این کتاب، باید به دنبال توصیف اثرات روان‌شناختی هنر ادبی قرآن بر مخاطبان اولیهٔ این کتاب باشد (ویلانت، ۱۳۸۳: ۸-۹).

به دنبال نظرات خولی، احمد خلف‌الله که از شاگردان او بود تلاش کرد همین مبانی را به طور خاص در موضوع قصص قرآن مطرح کند و معتقد شد که داستانهای قرآن اسطوره‌هایی هستند که به منظور تأثیر روانی بر مخاطب بیان شده‌اند (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۵۲).

دیدگاه‌های نواعزالی و توجه آنها به عقل و میراث ادبی در تفسیر و نگرش به قرآن همچنان ادامه یافت تا آنکه محمد عابد جابری اندیشمند مراکشی در سالهای پایانی عمر (۲۰۰۶) کتاب *مدخل الی القرآن الکریم* را منتشر کرد و بخش عمدهٔ آن را به بررسی قصه‌های قرآن اختصاص داد.

آهنگ این نوشتار بررسی دیدگاه جابری در قصه‌های قرآن به عنوان فردی

نواندیش است که در برخی موارد ما را به مقایسه‌ای اجمالی و درخور این مقال با دیگر هم‌اندیشان با او وامی‌دارد.^۱

جابری و نوع نگرش او به قرآن

محمد عابد جابری اندیشمند معاصر، متفکر نوپرداز و جنجال‌برانگیز دهه‌های ۸۰ و ۹۰ میلادی در جهان عرب است. یکی از ویژگیهای بارز او عبور از گفتمانهای حاکم بر فضای روشنفکری دو دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی و ترسیم افقی نوین فراروی پژوهشگران و نیز طرح و کشف مفاهیمی تازه در عرصه مطالعات انتقادی میراث عربی - اسلامی است. موضوع مورد نظر جابری نقد میراث است (علی‌محمدی، ۱۳۸۷: ۷۶؛ کرمی، ۱۳۷۹: ۱۱؛ علیخانی، ۱۳۹۰: ۲۸۳/۱۸).

او در کتاب *مدخل* از روش بررسی و بازنگری میراث کهن با شیوه‌ای نوین بهره می‌جوید (رشوانی، ۱۳۸۶: ۷۱).

وی در بخش سوم کتابش به قصه‌های قرآن پرداخته و سعی کرده است تا دعوت پیامبر ﷺ را به وسیله قصص قرآنی معرفی کند. او معتقد است که میان این بخش و دو بخش پیشین کتاب - محیط ظهور قرآن و سیر تکوین آن - ارتباط محکمی برقرار است و این قصص مانند آینه‌ای تصویرگر وضعیت و محیط نزول قرآن است. خداوند این قصه‌ها را چون سلاحی برای نبرد پیامبر ﷺ و پیروانش با مخالفان و مطابق آن شرایط فرستاد و از آنها خواست تا از تجارب گذشتگان پند گیرند. بنابراین بررسی این قصه‌ها به ترتیب نزولشان موجب می‌شود تا همسویی و هماهنگی سیره پیامبر ﷺ با آیات نازل شده را بهتر دریابیم (جابری، ۲۰۰۶: ۱۶).

۱. از تألیفات منتشر شده درباره نومعتزلیان، می‌توان از کتاب *نومعتزلیان* نوشته محمدرضا وصفی و مقاله‌های «جریان‌شناسی نومعتزله» به قلم حسن یوسفیان و جواد گلی و «معرفی معتزلیان معاصر» نوشته سعیده غروی نام برد. مقالات نوشته شده با موضوع افکار و اندیشه‌های جابری نیز عمدتاً به دیدگاههای فلسفی و سیاسی او پرداخته‌اند و کتاب *بررسی آرا و اندیشه‌های محمد عابد الجابری* تألیف محمدتقی کرمی نوشته‌ای نسبتاً جامع در این باره است. درباره نگاه جابری به قصص قرآن و نگرشش در کتاب *مدخل* گرچه نوشته‌هایی در جهان عرب منتشر شده است، در ایران جز مقاله‌ای در معرفی کلی کتاب به خامه سیدعلی آقایی و چند مصاحبه در نشریات درباره جابری، به اثری دست نیافتیم.

واکاوی قصه‌های قرآن در کتاب *مدخل الی القرآن الکریم* پژوهشی علمی درباره میراث عربی - اسلامی بر مبنای روش پیشین جابری در آثارش یعنی بازخوانی متن در افق فکری معاصر است. روش جابری در پژوهش میراث سه مرحله دارد:

۱. به کارگیری روش ساختارگرایانه‌ای که همه قرائتهای پیشین از متن را به یک سو وانهاد، تنها به خود متن رجوع می‌کند.

۲. استفاده از شیوه تحلیل تاریخی که بر اساس آن برای فهم متن لازم است آن را به سیاق و خاستگاه تاریخی‌اش بازگردانیم.

۳. کشف عناصر اعتقادی در متن برای پیوند زدن این عناصر به جهان کنونی و بهره‌گیری از آنها برای زندگی امروز (ر.ک: علیخانی، ۱۳۹۰: ۲۹۴/۱۸-۲۹۵).

وی هر سه مرحله را در تعامل با قرآن به عنوان متن زیربنایی میراث به کار می‌گیرد و باور دارد که قرآن متنی اصیل و نصی است که از فهم و برداشتهای گوناگون مفسران و نحله‌های تفسیری به دور است. از دید او تمامی تفاسیر اجتهادی، روایی و... که تا کنون برای قرآن ارائه شده‌اند در واقع تفسیر قرآن نیستند، بلکه آنها را می‌توان اجتهاد با توجه به قرآن یا بیان روایات در پرتو قرآن و... نامید و برای فهم قرآن از بسیاری از آنها بی‌نیازیم (جابری، ۲۰۰۸: ۱۰/۱-۱۲). در عین حال او معتقد است که:

در تفسیر قرآن نیز باید اجتهاد کرد و لزوماً نباید به آرای مفسران متقدم مقید بود. خود متن قرآن قابل تفسیر و تأویلهای مختلفی است و اگر چنین روشی ممنوع بود نباید طی اعصار، صدها تفسیر با سبکها و رویکردهای مختلف ظهور می‌کرد (السید، ۱۳۸۹: ۹۸).

به عقیده وی برای فهم قرآن به تلاش ذهنی نیازمندیم تا بتوانیم قرآن را با عقل درک کنیم (جابری، ۲۰۰۸: ۱۳/۱). اما نباید غافل شویم که قرآن به زبان عربی است، از این رو لازم است لغات و مفاهیم آن را بر اساس لغت و فرهنگ عرب عصر نزول دریابیم اما در عین حال باید فهم معاصر خود را نیز از آن داشته باشیم و این همان روشی است که با سایر میراث خود، در پیش گرفته‌ایم (همو، ۲۰۰۶: ۲۷-۲۸).

روش جابری در تفسیر و تعامل با قرآن بی‌سابقه نبوده و پیش از وی عبده آن را

به کار بسته بود. عبده نیز توجه به لغت و فرهنگ عرب عصر نزول را برای تفسیر ضروری می‌دانست و معتقد بود برای فهم عبارتها و الفاظ قرآن، باید به فهم عرب عصر نزول و درک لغات بر اساس فهم آنان رجوع کرد (ویلانت، ۱۳۸۳: ۵-۶؛ عبدالرحیم، بی‌تا: ۲۲۷؛ رشید رضا، بی‌تا: ۲۱/۱-۲۲). او با طرد تفسیرهای تقلیدی، خواننده را به متن قرآن و تفسیر آن بر پایه عقل سوق داد (رشید رضا، بی‌تا: ۱/۴۲۵ و ۳۶۴؛ شحاته، ۱۳۸۲: ۵۳-۵۶) و اعتقاد داشت باب اجتهاد در فهم قرآن همواره گشوده است. منشأ این اجتهاد، اندیشه‌ای آزاد است که بدون تقلید از متفکران مذهبی و کلامی، قرآن را درک می‌کند (عبدالرحیم، بی‌تا: ۲۴۲؛ شحاته، ۱۳۸۲: ۴۹ و ۵۷). عبده در نهایت وظیفه اصلی مفسر را کشف اصولی از قرآن، برای به کارگیری در زندگی امروز قلمداد کرد (ویلانت، ۱۳۸۳: ۵؛ ر.ک: رشید رضا، بی‌تا: ۲/۴۹۲-۴۹۸). بنابراین می‌توان گفت که نگاه جابری به قرآن نیز متأثر از مدرسه تفسیری عبده است.

ساختار کتاب *مدخل الی القرآن الکریم*

جابری کتابش را در سه بخش تألیف کرد: ۱. قرائتهایی درباره محیط قرآن ۲. سیر شکل‌گیری و تکوین قرآن ۳. داستانها در قرآن.

در بخش سوم، جابری با هدف بازسازی مراحل رسالت با استفاده از قصه‌های قرآن، به دسته‌بندی آنها بر اساس ترتیب نزول می‌پردازد. وی عقیده داشت داستانها که بخش زیادی از قرآن را در بر گرفته، به شیوه متنوع و با تکرار بیان شده‌اند و تنها با در نظر گرفتن ترتیب نزول می‌توان به منطق درونی این قصه‌ها - همان‌گونه که نازل شده‌اند - دست یافت (۲۰۰۶: ۴۲۰). در چنین شرایطی تسلسل زمانی وقایع در قصه‌ها اهمیتی ندارد بلکه مهم، ترتیب نزول آن وقایع و بهره‌ای است که قرآن از بیان آن می‌برد. در این مرحله لازم است بدانیم که قرآن چگونه این داستانها را بسته به نیاز و شرایط دعوت به کار گرفته است (همان: ۲۶۰).

جابری این قصص را با توجه به زمان نزول، به دو دوره مکی و مدنی تقسیم می‌کند که دوره مکی خود شامل دو مرحله است؛ ولی از جهت هدف، این داستانها در سه دسته قابل شناسایی‌اند:

دسته اول، خطاب به مشرکان مکه است و خداوند با بیان این قصه‌ها، قریش را از مخالفت با پیامبر ﷺ بر حذر داشته، آنها را تهدید می‌کند (همان: ۲۶۱-۲۷۰).
دسته دوم، داستانهایی است که به ثنای پیامبران گذشته می‌پردازد و آیات بینات یا همان معجزاتی را که برای صدق نبوت و رسالت در اختیار داشتند ذکر می‌کند. این داستانها زمانی مطرح می‌شود که قریش تلاش می‌کند پیامبر ﷺ را با وعده و وعید از دعوت خود منصرف کند (همان: ۲۷۱-۳۸۵).

سومین دسته از قصه‌ها با ورود به سوره‌های مدنی آغاز می‌شود. در این مرحله از رسالت، داستانها همگی در مدینه و در زمان حکومت پیامبر ﷺ نازل شده‌اند. وجه تمایز قصص این مرحله از دیگر قصه‌های قرآن، جنبه جدلی آنها با اهل کتاب است (همان: ۳۸۷-۴۱۷).

با آنکه تأمل در ساختار فصل داستانها در کتاب جابری، برای دستیابی به آرای مؤلف کارآمد است، اما به جهت گستردگی بحث و وجود نوشته‌هایی که پیش‌تر در این باره قلمی شده است (ر.ک: آقایی، ۱۳۸۶: ۱۸-۲۷؛ رشوانی، ۱۳۸۶: ۷۱)، از توضیح آن خودداری کرده، تنها به ذکر کوتاهی که بیانگر تعامل جابری با قصه‌هاست، بسنده می‌کنیم.

بر اساس ترتیب نزول، قصص قرآن از سوره فجر با داستانهایی از عرب بائنده^۱ و اهل قری (عاد و ثمود) و پیامبران آنها آغاز می‌شود. خداوند این داستانها را برای اطلاع مردم بیان نکرد، زیرا مخاطبان قرآن این قصه‌ها را می‌شناختند و باقی‌مانده آثار و بناهای آنان را دیده بودند و قصه‌هایشان جزئی از میراث عرب عصر نزول بود. قرآن این قصص را خطاب به قریشیانی که مخالف دعوت پیامبر ﷺ بودند بیان کرد تا آنان را از دچار شدن به سرانجامی مشابه این اقوام بر حذر دارد؛ از این رو بعد از بیان قصه می‌گوید: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْبُرْصَادِ﴾ (فجر/ ۱۴؛ جابری، ۲۰۰۶: ۲۶۳-۲۶۵).

بیان این داستان در این دوره از رسالت پیامبر ﷺ، نشان‌دهنده وضعیت رسول خدا در میان عرب و برخورد آنان با ایشان است. جابری با این شیوه تلاش کرد تا

۱. بائنده به معنی هلاک‌شده و ازمیان‌رفته، تیره‌ای از اعراب شمالی بودند که منقرض شدند و قوم عاد و ثمود از این تیره به شمار می‌روند.

محیط دعوت پیامبر ﷺ را بازسازی کند و با بیان قصه‌های قرآن، رخداد‌های زندگی پیامبر ﷺ و نحوه تعاملش با دیگران را توضیح دهد.

عناصر نگرش جابری به قصص قرآن

جابری در پرداختن به داستانهای قرآنی، روش متفاوتی را پیش گرفته و نگاهش دارای ویژگیهای شایان توجهی همچون نگاه تاریخی و ترتیب نزولی و بحث از واقع‌نمایی داستانهاست.

۱. نگاه تاریخی و ترتیب نزولی

تفسیر قرآن بر اساس ترتیب نزول، نوعی از تفسیر است که در آن ترتیب زمانی نزول آیات رعایت می‌شود و چینش سوره‌ها در آن با ترتیب مصحف متفاوت می‌باشد. نویسندگان تفسیر ترتیب نزولی معتقدند این نوع از تفسیر، در فهم معانی آیات و پی بردن به هدف آنها مؤثر است و اگر ترتیب نزول رعایت شود بسیاری از آیه‌ها به جهت قرار گرفتن در دوره زمانی مناسب خود از ابهام فعلی خارج می‌شوند (معرفت، ۱۳۸۵: ۵۱۹/۲).

جابری نیز بخش قصص کتاب خود را بر پایه ترتیب نزول نوشته و در این کار چند عنصر را مورد توجه قرار داده است:

الف) توجه به اسباب نزول و فرهنگ و لغت عصر نزول
وی تأکید می‌کند که قرآن باید به ترتیب نزول، فهم و تفسیر شود و بسیاری از علمای مسلمان، شرط فهم و مطالعه قرآن را اطلاع از زبان عربی در حد فهم عرب‌زبانان دانسته‌اند. این بدان معناست که قرآن گرچه ذاتاً وحی نبوی است ولی با زبان عربی و شرایط اجتماعی و فرهنگی آن پیوند عمیقی دارد (رشوانی، ۱۳۸۶: ۷۱؛ جابری، ۲۰۰۶: ۲۷-۲۸).

از گذشته توجه به اسباب نزول در تفسیر قرآن مورد عنایت مفسران بوده است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۴: ۱۲۸/۱-۱۳۰ و ۱۴۲۶: ۸۴-۸۶). در روزگار ما نیز مفسران توجه ویژه‌ای به این بحث داشته و شناخت اسباب نزول را برای فهم قرآن لازم دانسته‌اند (مخلوف،

۱۴۳۳: ۵۲۹) زیرا سخن بلیغ با در نظر گرفتن مقتضای حال مخاطب بیان می‌شود و اطلاع از سبب نزول، ما را به شناخت شرایط مخاطب اولیه قرآن نزدیک می‌کند. همچنین وقتی آیه‌ای در فضای تاریخی‌اش معنا شود، مفهومی با لغت و فرهنگ مردم آن دوره مطابق خواهد بود و تغییر و تطوراتی که در طول زمان حادث شده، در معنای لغت وارد نمی‌شود (همان)، به همین دلیل مفسر باید سیره پیامبر ﷺ و صحابه را بشناسد و از معنای به کاررفته در زمان نزول آگاه باشد (رشید رضا، بی‌تا: ۲۴/۱-۲۵؛ مخلوف، ۱۴۳۳: ۵۳۳).

از منظر جابری قرآن کتابی تاریخی است و برای تعامل با آن، باید دید تاریخی گسترده‌ای از سیر شکل‌گیری فرهنگ عربی خصوصاً جنبه کلامی و فقهی آن داشت (جابری، ۱۳۶۸: ۶۸). در بیشتر آیات قرآن اسباب نزولی وجود دارد که همان اتفاقات اجتماعی روزمره بودند و نزول قرآن را با مراحل دعوت و حوادث سیره نبوی پیوند می‌دهد (همان: ۶۹).

آنچه به نگاه جابری جلوه‌ای خاص می‌دهد و آن را از تفاسیر پیشینان متمایز می‌کند قرار دادن اسباب نزول در کنار سیاق آیات است، کاری که عبده و دیگر مفسران معاصر نیز به آن اهتمام داشته‌اند. جابری معتقد است که پرداختن تنها به اسباب نزول بدون توجه به سیاق، موجب می‌شود که قرآن را آیاتی پراکنده بدانیم، همان گونه که تفسیرکنندگان گذشته وقتی درباره اسباب نزول سخن می‌گفتند از واقعه‌ای خاص و منفصل از سیاق آیه حرف می‌زدند (همو، ۲۰۰۶: ۲۵۴).

عبده نیز این روش مفسران را مورد طعن قرار داده، معتقد است که برخورد این چنینی با آیات و سبب نزول آنها، از قرآن پراکنده‌گویی‌هایی را به تصویر کشیده، موجب می‌شود مستشرقان، قرآن را مجموعه سخنانی بدون وحدت موضوعی و بی‌ربط با هم بدانند (شحاته، ۱۳۸۲: ۳۶؛ رشید رضا، بی‌تا: ۱۱/۲).

ب) استفاده از آموزه‌های قرآنی در زندگی روزانه

دغدغه جابری قرار دادن متن قرآن در افق زمانی متن (زمان نزول) و افق امروز است. او معتقد است که فهم امروز ما از قرآن بدون در نظر گرفتن شرایط روزگار

نزول امکان‌پذیر نیست. برای قرار دادن قرآن در افق زمانی خودش، باید در درجه نخست از ترتیب نزول آیات قرآن پیروی کرد و هر آیه از قرآن را بر اساس رخدادهای زمان نزول و فهم مردم آن دوره تفسیر کرد (جابری، ۱۳۸۶: ۶۹؛ همو، ۲۰۰۶: ۲۸؛ همو، ۲۰۰۸: ۱۳/۱). در عین حال لازم است با شیوه ارائه و طرح پرسشها و مطالب فکری امروزی، قرآن در افق فکری حال حاضر قرار گیرد؛ زیرا این کار بیگانگی ما را با تفسیر قرآن از میان برمی‌دارد، بیگانه بودن که هنگام مطالعه تفسیری قدیمی مثل تفسیر فخر رازی یا طبری بین خود و آن احساس می‌کنیم (همو، ۱۳۸۶: ۶۹).

جابری بر اساس این نگرش، در مواردی پس از فهم آیات بر اساس اطلاعات عرب عصر نزول، به توضیح آن بر پایه یافته‌های جدید پرداخته است (ر.ک: همو، ۲۰۰۸: ۲۶/۱-۲۷). همچنین او در صدد است تا پیامهایی را از قرآن برداشت کند و در بیان یکی از این پیامها می‌گوید:

آیات قرآن در ضمن تعریف داستان داود و سلیمان و امتحانهای آنان، از پیامبر ﷺ می‌خواهد تا به آن دو اقتدا کند و در برابر آزار قریش صبر نماید. خداوند در آیات دیگر داستان پیامبرانی را ذکر کرده است که از ایمان آوردن مردم مأیوس شدند و درخواست عذاب کردند. با توجه به شرایط پیامبر ﷺ و تکرار دستور صبر در قرآن می‌توان گفت که پیام اصلی قرآن صبر و شکیبایی است؛ زیرا آنچه در قرآن بیان شده دارای خصوصیتی است که باید ویژگیهای هر مورد و استثنائات و جزئیات آن را جدا کرد و پیام اصلی و فراگیر آن را دریافت. به این ترتیب قرآن سخنی فراگیر برای همه اعصار می‌شود (همان: ۱۹۱).

البته برای به دست آوردن تصویر امروزی، جابری قائل به اجتهاد در فهم قرآن است. او در این باره می‌گوید:

در مقابل ما و گذشتگان، مواد و مصالح یکسانی قرار دارد ولی هر یک از ما خانه خود را به شیوه متناسب با عصر خویش بنا می‌کند (جابری، ۱۳۸۶: ۶۹).

پیش از جابری، عبده و سید قطب نیز بر استفاده از قرآن برای حل مشکلات کنونی اجتماع تأکید داشتند. آنان وظیفه مفسر را یافتن سنتها از آیات قرآن برای بهره‌مندی در زندگی امروزی دانستند (ویلانت، ۱۳۸۳: ۵؛ ر.ک: رشید رضا، بی‌تا: ۴۹۲/۲-۴۹۸).

قطب، ۱۴۱۲: ۲۱۲۱/۴-۲۱۲۲؛ مخلوف، ۱۴۳۳: ۵۳۵).

بی‌شک این نظریه اصلی در میان نومعتزلیان است که تلاش کنند با استخراج مواد خام و جوهری از کتاب و سنت، بنای جدیدی بسازند که هماهنگ با امروز باشد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ۱۶۰؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۱۸).

ج) چینش سوره‌های قرآن بر اساس نزول

کتابهای *بیان المعانی* نوشته عبدالقادر ملاحویش آل غازی و *الحديث فی التفسیر* به قلم عزت دروزه دو تفسیر بر اساس ترتیب نزول هستند که پیش از جابری، در دوره معاصر نگاشته شده‌اند. این تفسیرها در حقیقت نوعی تفسیر ادبی و اجتماعی‌اند که به جز تفاوت در ترتیب، هیچ مزیتی بر دیگر تفاسیر ندارند. شاید به همین دلیل است که آیه‌الله معرفت برای چینش سوره‌ها به شکل ترتیب نزولی آنها اهمیتی قائل نیست، هرچند اطلاع اجمالی از تاریخ نزول هر سوره را در فهم بهتر آن مؤثر می‌داند (معرفت، ۱۳۸۵: ۵۲۰). جابری نیز با آنکه می‌پذیرد تفاسیر ترتیب نزولی که پیش از او نوشته شده‌اند دارای ویژگی اثربخشی نیستند، اما کارش را از این حیث با گذشتگان خود متفاوت می‌داند (۲۰۰۶: ۲۴۳).

جابری معتقد است راه شناخت قرآن تعامل با آن بر مبنای ترتیب نزول سوره‌هاست، کاری که بیشتر مفسران آن را نادیده گرفته و تفسیر خود را به ترتیب مصحف از سوره بقره (بعد از فاتحه) آغاز کرده و تا آخر قرآن ادامه داده‌اند. او این امر را درباره پیشینیانی چون صحابه تا حدی قابل توجیه می‌داند، زیرا سوره بقره مدنی و دارای تشریح و قانون‌گذاری بسیاری است و حکومت در آن زمان بیشتر به تشریح نیاز داشت؛ اما امروزه به فهم قرآن، آن گونه که نازل شده نیاز است (همو، ۱۳۸۶: ۶۹؛ همو، ۲۰۰۶: ۴۲۰). به همین سبب، جابری تعامل با قرآن را بر حسب نزول برگزید. هدف او از این قرائت تاریخی، تلاش برای انطباق میان نزول قرآن و سیره نبوی صلی الله علیه و آله است؛ زیرا زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و قرآن همبستگی تامی دارند و این نکته‌ای است که مفسران پیشین بدون توجه به ترتیب نزول از آن غافل مانده‌اند (همو، ۲۰۰۶: ۲۵۴). از دید وی قرآن متنی جاری و زنده است که در زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله جریان

دارد، هرچند می‌توانیم پاره‌ای از موضوعات مانند عقاید را به صورت موضوعی و بدون ترتیب نزول در قرآن بررسی کنیم ولی برخی از مسائل مثل ناسخ و منسوخ بدون توجه به ترتیب نزول به نتیجه نخواهد رسید (همان: ۲۴۴).

توجه ویژه جابری به ترتیب نزول متأثر از دیدگاه شاطبی است (ر.ک: جابری، ۲۰۰۸: ۱۲/۱)؛ زیرا شاطبی معتقد است که فهم سوره‌های مدنی باید پس از سوره‌های مکی انجام پذیرد و همچنین فهم هر یک از سوره‌های مکی یا مدنی باید به ترتیب نزول آنها صورت گیرد، در غیر این صورت فهم صحیح به دست نخواهد آمد (شاطبی، بی‌تا: ۴۰۶/۳).

با توجه به این عناصر روشن می‌گردد که جابری از تفکرات نواندیشانه برای مطالعه قرآن استفاده کرد و نظریاتی را طرح کرد که در میان هم‌اندیشان او بی‌سابقه نبود. وی اندیشه‌های نواعزالی را که در دیدگاه مفسرانی چون عبده و سید قطب وجود داشت، در بیانی جدید و ترتیبی نوین ارائه کرد؛ اما خواست او از این کار ایجاد ترتیبی ظاهری مثل کارهای پیشین نبود بلکه هدفش دمیدن روحی از اندیشه نواعزالی در پیکره‌ای به ترتیب نزول بود تا آنچه می‌آفریند جلوه‌ای جدید از نگرشی نو به قرآن باشد.

روش جابری در اهتمام به این کار چگونه بود؟

نگاه به قرآن بر اساس ترتیب نزول، هرچند روشی کارآمد و سودمند است، با مشکلاتی نیز مواجه است. از جمله مشکلات اساسی، کمبود نصوص در تعیین دقیق مکی یا مدنی بودن سوره‌ها و آیه‌هاست که موجب اختلاف نظر در ترتیب تاریخی نزول سوره‌ها و آیات قرآن و مکی یا مدنی بودن آنها می‌گردد.

از نظر جابری اطلاع از این مباحث برای کسی که می‌خواهد به این روش به قرآن بنگرد ضروری است (ر.ک: جابری، ۲۰۰۶: ۲۳۹). وی تفسیر قرآن را به ترتیب نزول کاری ممکن می‌داند زیرا عقیده دارد روایتهای ترتیب نزول که سیوطی از چند طریق نقل کرده، دارای اختلافات کمی هستند و به احتمال زیاد همه آنها از روایت ابن عباس نشئت گرفته‌اند (همان: ۲۳۹-۲۴۰).

جابری برای اینکه تصویر منطقی از سیر تکوین متن قرآن که نزدیک به واقعیت

خارجی باشد، پی‌ریزی شود، ترتیب نزولی را که در روایات عرضه شده، لازم اما ناکافی می‌شمرد. لازم است چون نمی‌توان تاریخ را بر مواد غیر تاریخی بنا نهاد ولی از آنجا که محتوای این روایات ما را به غرض نمی‌رساند ناکافی است و باید در ترتیب نزول کنونی تجدید نظر و به نوعی اجتهاد شود (همان: ۲۴۴).

به نظر او این اجتهادات با اصولی چون ترتیب توقیفی آیات در هر سوره مخالفت ندارد. وی تلاش می‌کند تا دامنه اجتهاداتش را به مواردی که در ترتیب نزول اختلاف نظر وجود دارد و نیز مواردی که ترتیب نزول مآثور با دیگر مآثورات همچون وقایع تاریخی منافات دارد، محدود سازد. از نظر وی هدف از بحث ترتیب نزول، شناسایی چگونگی شکل‌گیری نص قرآن با تکیه بر مطابقت آن با سیره نبوی است، پس اجتهاداتش باید بر دو موضوع سیر سیره نبوی و سیر تکوین قرآن متمرکز شود، بنابراین ترتیب سوره‌ها باید با دعوت پیامبر ﷺ و مراحل زندگی او متناسب باشد (همان: ۲۴۵).

جابری بر اساس این مقدمات، به نتایج زیر در ترتیب نزول دست یافته است:

- سوره‌های زلزال، رحمن، انسان، بینه و حج، مکی هستند (همان: ۲۴۶).
- تاریخ نزول سوره قلم - که برخی اولین سوره دانسته‌اند - به جهت در بر داشتن مفاهیم جدال با مشرکان و تکذیب آنها، انتقاد از بت‌پرستی و ورود برخی قصص در آن، متأخر از گزارش روایی و سی و پنجمین سوره نازل شده است (همان: ۲۴۷).
- سوره مزمل که در ترتیب مشهور سومین سوره است، بر اساس ترتیب جابری در رتبه هشتاد و چهارم قرار گرفته است؛ زیرا روایاتی وجود دارد که زمان نزول این سوره را پس از ده سال نماز شب خواندن پیامبر ﷺ و اصحاب بیان می‌کند. همچنین بر اساس عبارت ﴿وَرَزَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا﴾ (مزمل / ۴) باید پیش از نزول این آیه، مقدار قابل توجهی از قرآن نازل شده باشد در حالی که طبق قول مشهور، قبل آن تنها چند آیه از سوره علق نازل شده بود (همان).

- ارائه تقسیماتی جدید از مراحل دعوت پیامبر ﷺ و نزول قرآن در مکه: الف. دعوت مخفیانه از ابتدای نزول تا سوره رحمن که سه سال ادامه داشت

(همان: ۲۵۰-۲۵۱).

ب. آغاز تعرض به بت‌پرستی و درگیری با قریش، با قرائت سورهٔ نجم در کنار کعبه در سال پنجم بعثت (همان: ۲۵۱-۲۵۲).

ج. ادامهٔ اعتراض به بت‌پرستی که فشار و شکنجهٔ مسلمانان را توسط قریش از سال پنجم تا سال هفتم بعثت به دنبال داشت. در این مرحله قریش به تطمیع و تهدید پیامبر ﷺ پرداختند و ابوطالب علیه السلام در مقابل آنها ایستاد و از پیامبر ﷺ حمایت کرد و در پی آزار مشرکان، گروهی از مسلمانان به حبشه مهاجرت کردند (همان: ۲۵۲-۲۵۳). با توجه به این تقسیمات، جابری معتقد است که آیهٔ ۴۷ سورهٔ شعرا و ۵۴ سورهٔ حجر ارتباطی مستقیم با دعوت علنی پیامبر ﷺ ندارد بلکه این سوره‌ها در دوره‌ای نازل شده‌اند که دعوت علنی شروع شده بود. تاریخ نزول این سوره‌ها سال نهم و دهم بعثت و بعد از محاصره در شعب است که پیامبر ﷺ آشکارا قبایل را به اسلام دعوت می‌فرمود (همان: ۲۴۸-۲۴۹).

د. محاصره در شعب از سال ششم یا هفتم تا سال نهم یا دهم بعثت (همان: ۲۵۳). ه. شکسته شدن محاصره و دعوت از قبایل؛ پس از شکسته شدن محاصره، پیامبر ﷺ، اسلام را بر قبایل عرضه کرد که در نتیجهٔ آن بیعت عقبهٔ اول و دوم و زمینهٔ مهاجرت به مدینه فراهم شد (همان: ۲۵۳-۲۵۴).

پس از این تقسیم‌بندی، جابری با چینش تاریخی قصه‌های قرآن در هر دوره از زندگی پیامبر ﷺ، سعی کرد شرایط او را آنچنان که هست نشان دهد و در این میان دریابد که این داستانها چگونه در عبرت‌گیری مردم و هدایت آنان مؤثر است.

اهتمام ویژهٔ جابری به ترتیب نزول بیش از هر چیز، برگرفته از نگاه تاریخی او به میراث است، نگاهی که دربارهٔ قرآن نیز به کار برد. او معتقد است که گرچه با این نگاه نمی‌توان به طور کامل ادعا کرد که نتیجهٔ به دست آمده، قرائت قرآن به وسیلهٔ سیره و بازخوانی سیره در پرتو قرآن است، از این روش مطالعه می‌توان به رابطه‌ای عمیق و استوار میان پیامبر ﷺ و قرآن دست یافت (همان: ۴۲۷-۴۳۳؛ همو، ۲۰۰۸: ۱/۱۸).

۲. واقع‌نمایی قصه‌های قرآن

دربارهٔ واقع‌نمایی و مطابقت تاریخی قصه‌های قرآن، سه نظریه وجود دارد (ر.ک:

معرفت، ۱۳۸۲: ۱۸۵-۱۸۷):

۱- قصص قرآن بر اساس حقایق عینی و برای پندگیری و تربیت انسانها نازل گردیده‌اند.

۲- قصه‌های قرآن سمبلیک و دارای نوعی تخیل و صحنه‌سازی‌اند که برای بیان نیکی یا زشتی عمل یا صفت و حالتی، صحنه‌ای تخیلی ترسیم نموده و از آن برای اثبات مدعا که بیان خوبی یا بدی است بهره جسته‌اند.

۳- قرآن قصه‌هایی بر اساس باورهای عرب و منطبق با آنها را بیان، اما به این مطلب اعتراف نکرده است. این کتاب برای تربیت انسانها و ترویج فضایل انسانی از پذیرفته‌های عرب بهره برده و به آنها استشهاد کرده است. به این نوع بیان فن جدل و خطابه گفته می‌شود.

نومعتزله گروهی نواندیشند که از نظر آیه‌الله معرفت به نظریه سوم اعتقاد دارند و دیدگاه آنها با نظریه دوم که دیدگاه مستشرقان است تفاوت دارد (همان: ۱۸۷-۱۸۹). نظریه این نواندیشان را می‌توان در اندیشه‌های عبده ریشه‌یابی کرد، زیرا او معتقد بود هدف از قصه‌های قرآن پنددهی و عبرت‌آموزی است نه بیان تاریخ و ذکر جزئیات عقاید گذشتگان. در داستانهای قرآن، گاهی از تعبیرات رایج در میان مخاطبان یا اعتقادات منسوب به آنها استفاده شده که در واقع آن اعتقاد و تعبیر صحیح نیست (رشید رضا، بی‌تا: ۳۹۹/۱).

بحث قصه‌ها در قرآن بعد از عبده توسط افرادی مثل خلف‌الله مورد بحث جدی قرار گرفت. وی با دیدی ادبی به قصص قرآن نگرست و معتقد شد که داستانهای قرآن به منظور تأثیر روانی بر مخاطب بیان شده‌اند (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۵۲). او قصه را اثری ادبی می‌دانست که نتیجه تخیل قصه‌پرداز درباره اشخاص و حوادث، بر پایه نظم هنری و بلاغی است؛ خواه آن اشخاص و حوادث ساختگی باشند و خواه چیزی به وجود واقعی آنها افزوده یا از آن کاسته شده و یا در چینش و ترتیب طبیعی آنها تصرفی رخ داده باشد (همان).

جابری همان‌گونه که تصریح می‌کند، نمی‌خواهد ادامه‌دهنده نظریه خلف‌الله باشد، بلکه خواستار آن است که با شیوه‌ای متفاوت به قصه‌های قرآن بنگرد؛ نگاهی

که به او کمک می‌کند تا به مشکلات افرادی چون خلف‌الله گرفتار نشود. اشکالاتی که از دید جابری حاصل روش و نگاه نادرست خلف‌الله در تبیین قصه‌های قرآنی به روش ادبی است (جابری، ۲۰۰۶: ۲۵۹).

قواعدی که جابری در پرداختن به قصص قرآن به کار می‌برد عبارتند از:
الف. قرآن کتاب قصه نیست و قصه‌ها به خودی خود مورد توجه نیستند، بلکه قرآن قصص را به انگیزه پندگیری و برای اهداف دعوت پیامبر ﷺ بیان می‌کند. از این رو داستانهای قرآن گرچه سرگذشت پیامبرانند، به این جهت نقل نشده‌اند، بلکه در هر مرحله آنچه مناسب دعوت پیامبر اسلام ﷺ بوده بیان شده است. قصه‌های قرآنی تنها برای حکایت و خبر دادن از گذشتگان نیستند و هدف از بیان آنها ارائه برهان و وسیله‌ای برای اقتناع انسانها و دعوت آنها به خضوع در برابر عقل است (همان: ۴۲۵ و ۲۶۲).

قصص قرآن نوعی ضرب‌المثل هستند که برای پندآموزی به کار رفته‌اند و ما همان‌گونه که از راست بودن مثلها سؤال نمی‌کنیم - زیرا اشخاص و وقایع مثلها اهمیتی ندارد بلکه هدف و مفهوم آنها مهم است - با داستانهای قرآن نیز همین رفتار را داریم. در قصه‌ها و مثلها آنچه ملاک درستی و مرجع است مطابقت یا عدم مطابقتشان با حقیقت تاریخی نیست بلکه مرجع درستی و صدق، ذهن شنونده و یادهای اوست. غرض مثلها و قصص قرآنی یک چیز و آن پند دادن در راستای اهداف قرآن است (همان: ۲۵۷-۲۵۸).

ب. در داستانهای قرآنی باید تنها به اندازه‌ای که قرآن از آنها سخن گفته اکتفا کنیم و در پی تکمیل قصه‌ها با اسرائیلیات و نصوص دینی یهود و مسیحیت نباشیم. این قصص هرچند در منابع اهل کتاب هدف عبرت‌آموزی را نیز در بر دارد ولی در بسیاری از موارد هدف از آنها بیان تاریخ پیامبران و اقوام گذشته است. اما در داستانهای قرآنی آنقدر که پندآموزی و عبرت‌گیری شنونده مورد توجه است جنبه تاریخی ملاک نیست (همان: ۲۵۸-۲۵۹).

ج. ما به دنبال بحث از رابطه قرآن با حقیقت تاریخی نیستیم. قرآن نه کتاب قصه است و نه کتاب تاریخ، بلکه قرآن کتاب دعوت دینی است و هدفش از قصه‌ها، مثل

آوردن و پندآموزی است بنابراین لازم نیست درباره حقیقت تاریخی این قصه‌ها سخن گوئیم. حقیقتی که قصص بیان می‌کنند پند و عبرت است. البته این داستانها خیالی نیستند بلکه از واقعیهایی تاریخی سخن می‌گویند که اعراب عصر نزول با آن آشنایی داشتند. تنها اعراب اُمی مخاطبان قرآن نبودند و یهودیان و مسیحیان هم که داستان نوح و طوفان و فرعون و انبیای بنی اسرائیل را شنیده بودند از مخاطبان قرآن شمرده می‌شدند. این داستانها که بیشتر از راه اهل کتاب به دست اعراب رسیده بود در کنار داستانهایی مثل سرگذشت قوم عاد و ثمود که در تورات نیامده بود، فرهنگ عربی را تشکیل می‌دادند (همان: ۲۵۹).

بنابراین بر اساس دیدگاه جابری به قصه‌های قرآن، این قصص برای پندآموزی است و همین قدر برای رساندن ما به هدف کفایت می‌کند؛ زیرا ملاک واقع‌نما بودن این قصه‌ها ذهن شنونده است. چون قصه‌های قرآن مطابق با یادهای ذهن عرب عصر نزول است، بنابراین نزد آنان خیالی نبوده، از واقعیت برخوردار است. جابری به این سؤال که: آیا این داستانها در تاریخ هم حقیقت داشته؟ پاسخی نمی‌دهد و ضرورتی هم در پرداختن به این مسئله احساس نمی‌کند زیرا قصه‌ها را چون ضرب‌المثلهایی می‌داند که برای پندگیری شنونده بیان می‌شوند.

بررسی و نقد دیدگاه جابری در قصص قرآن

۱. ترتیب نزول آیات

جابری در نگرش به قصص بر اساس ترتیب نزول آیات با چند اشکال روبه‌روست:

۱- در برخی سوره‌ها مانند سوره قلم از ترتیب روایت شده عدول کرده و زمان نزول این سوره را به جهت مفاهیم مطرح شده در آن، متأخرتر دانسته است. این نگرش به تاریخ‌گذاری سوره‌ها بر اساس مفاهیم آنها، یادآور ترتیب نزول نزد مستشرقان است؛ تربیتی که جابری نیز آن را مخدوش می‌داند زیرا که از پشتوانه لازم برخوردار نیست (همان: ۲۴۳).

۲- وی تأکید می‌کند که این ترتیب تخمینی است و در بسیاری از موارد

نمی‌توان به طور دقیق ترتیب سوره‌ها را مشخص کرد و وی با اعمال نظر، در ترتیب آنها دگرگونی ایجاد می‌کند. حال با توجه به اینکه دیدگاه جابری بر این موارد متغیر بنیان نهاده شده، آیا می‌توان به نتایج به دست آمده از نظریهٔ او اعتماد کرد؟

۳- جابری در بازشناسی تاریخ زندگی پیامبر ﷺ بر اساس نزول قرآن و بازسازی ترتیب نزول با تکیه بر شواهد تاریخی با نگرشی دوسویه روبه‌روست. بنابراین باید پاسخ‌گوی این پرسش باشد که از دید او، آیا تاریخ ترتیب نزول را شکل می‌دهد یا ترتیب نزول سور، زمان وقایع تاریخی را مشخص می‌کند؟ به نظر می‌رسد جابری در مواردی که این دو با هم ناسازگارند به تاریخ زندگی پیامبر ﷺ توجه دارد (همان: ۲۵۰-۲۵۴) و تلاش می‌کند تا ترتیب سوره‌ها را بر اساس تاریخ و سیره بازسازی کند، در حالی که مدعای او توجه به تاریخ نزول سور و قصه‌های قرآن در فرایند بازسازی تاریخ و سیره پیامبر ﷺ است!

۴- جابری در تقسیم‌بندی مراحل دعوت پیامبر ﷺ، به دعوت سرّی اشاره می‌کند، اما معتقد است که مشرکان عبادت کردن مسلمانان را می‌دیدند و از آن مطلع بودند، ولی با این حال دعوت به صورت فردی انجام می‌شد تا آنکه عبدالله بن مسعود سورهٔ الرحمن را در مسجد الحرام خواند (همان: ۲۵۰-۲۵۱).

جابری از واژهٔ دعوت سرّی استفاده می‌کند، این اصطلاح تاریخ‌پژوهانی است که معتقدند قبل از سال سوم بعثت نشانی از دعوت پیامبر نبود و کسی از آن اطلاع نداشت. اما جابری این نظر را قبول ندارد و همین دوگانگی در تعبیر و توضیح، نقدی روا بر دیدگاه او به شمار می‌رود.

این سخن که مشرکان مکه از دعوت پیامبر ﷺ آگاه بودند صحیح است و اساساً مرحلهٔ سرّی دعوت پیامبر ﷺ در مکه گرچه مشهور است ولی پایه‌ای ندارد، می‌توان گفت سازوکار دعوت پیامبر ﷺ برای مدتی سرّی بود ولی اصل دعوت ایشان هیچ‌گاه مخفیانه نبود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۹/۲۰).

۲. واقع‌نمایی قصه‌های قرآن

جابری در واقع‌نمایی قصص قرآن از اصول نواعزالی بهره گرفته است. او همانند

عبده اعتقاد دارد که این قصه‌ها برای عبرت و پندگیری است (رشید رضا، بی‌تا: ۳۹۹/۱) و لازم نیست برای تکمیل قصه‌های قرآن به کتابهای یهود و روایات اسرائیلی روی آورد (همان: ۸-۱۰؛ ویلانت، ۱۳۸۳: ۵). وی به روش احمد خلف‌الله در بررسی قرآن خرده گرفت و اشکالات وارد بر دیدگاه خلف‌الله را ناشی از نگرش ادبی او به قرآن دانست؛ نگاهی که باعث شد تا خلف‌الله قرآن را با تورات مقایسه کند. با این حال جابری همانند او ملاک واقع‌نمایی را مطابقت قصه‌ها با ذهن شنونده می‌داند. بنابراین ضمن تصریح به واقع‌نما بودن قصص، صحبت از حقیقت تاریخی آنها را لازم نمی‌داند، زیرا از دید او پندآموزی، حقیقت قصه‌های قرآنی است.

شاید دلیل عدم تبعیت جابری از نگاه ادبی خلف‌الله در بحث قصص قرآن، اهتمام خلف‌الله به بحثهای بیانی در تفسیر است. جابری اهل مغرب است و آنچه در سرزمین او بیش از زبان مورد توجه قرار گرفته، اندیشه دینی است؛ در حالی که خلف‌الله به مصر تعلق دارد؛ سرزمینی که دشمنانش همواره اقوامی غیر عرب بودند و از دیرباز عربیت در آن اهمیت بسیاری داشته و با اسلام گره خورده است. از این رو اندیشمندانی چون خلف‌الله اهتمام ویژه به زبان عربی را به عنوان عنصری دینی پرورش دادند اما این دغدغه برای جابری که مردم زادگاهش زبان و فرهنگ بربری داشتند و پس از سلطه استعمار به زبان فرانسوی سخن می‌گفتند، رنگ و بویی نداشت (کرمی، بی‌تا: ۱۲-۱۳).

با اینکه جابری به قرآن از منظر ادبی و تفسیر بیانی ننگریست و این روش را درست ندانست ولی نتیجه نگرش او مانند خلف‌الله است. البته تفاوتی که در دیدگاههای این دو می‌توان یافت صراحت فزونتر خلف‌الله در مقایسه با جابری است. خلف‌الله معتقد است که بیان قصه‌ها در قرآن، تنها به منظور عبرت و هدایت مخاطبان است و لازمه این عبرت و هدایت، یکی بودن این قصه‌ها با تاریخ واقعی و حقیقی نیست بلکه اگر همسان با معارفی از تاریخ بودند که یهود و عرب عصر نزول با آن آشنایی داشت کفایت می‌کرد، اگرچه این معارف همیشه با حقیقت و واقعیت یکی نباشد (ر.ک: خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۹۱). جابری بر خلاف خلف‌الله قصه‌های قرآن را واقعی دانست اما در به کارگیری الفاظ توجه ویژه‌ای داشت و برای بیان دیدگاهش

از واژه حقیقت استفاده نکرد بلکه با زیرکی بین مفهوم حقیقت و واقعیت جدایی افکند. نزد او این قصه‌ها واقع‌نما و ملاک واقع‌نمایی مطابقت آنها با ذهن شنونده است، ولی درباره حقایق قصص سکوت کرد و ورود به این بحث را ضروری ندانست. ثمره گفته‌های او چندان متفاوت از دیدگاه خلف‌الله نیست و این نکته‌ای است که خود نیز به آن اذعان دارد.

۳. سکوت در برابر مطالب خارق‌العاده

عقل‌گرایی یکی از اصول نومعتزله است و اینان به سان معتزلیان قدیم، بر حاکمیت عقل تأکید داشته، آن را یگانه ابزار فهم می‌دانند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۷؛ ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۳-۱۶۴). از دید آنها، روایاتی که به معنا و تفسیر قرآن می‌پردازد، اما با عقل سازگار نیست، مخالف قرآن است (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۷).

عبده یکی از شاخص‌ترین اندیشمندانی است که به تفسیر عقلی قرآن روی آورد و عقل‌گرایی خود را برگرفته از تعالیم قرآن دانست (رضا، بی‌تا: ۲۴۷/۱). او در عین حال با گرایش به عقل و نگرش مثبت به علم، قصد داشت تا عوامل خرافی در عقیده و عمل عامیانه را ریشه کن کند، زیرا از دید او دینی که سرشار از خرافه است با عقل سازگاری ندارد. بنابراین ممکن نیست قرآن دربردارنده مطالب خرافی و در تعارض با عقل باشد (ر.ک: شحاته، ۱۳۸۲: ۱۰۵؛ ویلان، ۱۳۸۳: ۶).

این عقل‌گرایی باعث شد تا عبده در تفسیر مطالبی که جنبه ماورایی داشت و با عقل قابل درک نبود به تمثیل و تشبیه نزدیک شود و به نوعی تأویل روی آورد (شحاته، ۱۳۸۲: ۸۹). از بارزترین نمونه‌های آن، تفسیر سجده ملائکه بر آدم (رشید رضا، بی‌تا: ۲۷۳-۲۷۴) و نافرمانی آدم از دستور خداست (همان: ۲۷۶/۱). وی تلاش کرد تا معجزه‌ها و امور خارق‌العاده را برای ذهنها قابل درک و رخداد آنها را با دلایل عقلی و علمی اثبات کند که از این امور به دنیا آمدن عیسی بدون داشتن پدر است (شحاته، ۱۳۸۲: ۹۸).

عبده در مواردی، قصص قرآن را از حقیقت تاریخی خود خارج و به گونه‌ای تفسیر کرد که از دیدش، با عقل و شرع در یک راستا قرار گیرد؛ برای مثال ذبح

گاو بنی اسرائیل را برای زنده کردن فرد کشته شده، به حیات معنوی او تفسیر کرد (رضا، بی تا: ۱/۳۵۰-۳۵۱؛ شحاته، ۱۳۸۲: ۱۰۱-۱۰۲).

جابری از این جهت نیز پیرو دیدگاه نومعتزله است. او نه تنها از حقیقت قصه‌های قرآن سخنی به میان نمی‌آورد تا مجبور نباشد مواردی را که با عقلش هم‌خوانی ندارد توجیه کند، بلکه در بررسی‌اش، از پرداختن به قصه‌هایی که احتمال رخداد خارجی آنها به طور عادی امکان ندارد مانند نزول مائدهٔ آسمانی بر عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و یارانش، زنده شدن پرندگان به درخواست حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام و ماجرای عُزَیر خودداری می‌کند. او در موارد دیگر چون خلقت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و تولد عیسی عَلَيْهِ السَّلَام نیز به جهت نوع نگاهش که مطابقت قصص با وقایع زندگی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، تنها از تأثیرگذاری این قصه‌ها بر شنوندگان سخن می‌گوید زیرا همان‌گونه که در مقدمهٔ دیدگاهش بیان کرد، آنچه واقع‌نمایی این قصص را نشان می‌دهد پذیرش آنها در ذهن مخاطب است. همچنین در کتاب تفسیرش وقتی به آیاتی چون خلقت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و سجود فرشتگان می‌رسد پس از بیان دیدگاه مفسران، توجیه و تفسیرهای آنان را بی‌دلیل قلمداد می‌کند، زیرا قصص قرآن را همانند مثلهایی می‌داند که بحث از چگونگی وقوع آنها بی‌معناست (رک: جابری، ۲۰۰۸: ۴۲/۳).

با توجه به این توضیح جابری، می‌توان دریافت که علت سکوت وی در این موارد می‌تواند اعتقادش به غیر حقیقی بودن قصه‌های قرآن باشد.

۴. مقایسهٔ دیدگاه‌های جابری با مستشرقان

اندیشمندان سنتی جهان عرب با طرد نظرات نواندیشان، سخن آنان را متأثر از دیدگاه مستشرقان می‌دانند. از تألیفات این گروه بر رد دیدگاه‌های جابری *الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل الى القرآن الكريم* به قلم عبدالسلام البکاری و الصدیق بوعلام و *رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم* نوشتهٔ محمد عماره است.

با نگاهی به دیدگاه‌های مستشرقان و نظرات جابری در بررسی قصص قرآن، می‌توان شباهتهایی را میان این دو دیدگاه یافت که از جملهٔ آنها بررسی قرآن به ترتیب نزول و روشها و نتایجی در این باره است.

جابری در چینش سوره‌ها بر اساس ترتیب نزول تغییراتی را به وجود آورد؛ برای نمونه در دو سوره قلم و مزمل، که پیش از این در آثار نولدکه، بلاشر، گریم و مویر سابقه داشته است (ر.ک: نکونام، ۱۳۸۰: ۲۹۶). او مانند مستشرقان برای تغییر در ترتیب نزول به روایات اسباب نزول، روایتهای مکی یا مدنی بودن سوره‌ها و به خصوص به روایات سیره تکیه کرده است. جابری بر اساس سیره، زندگی پیامبر ﷺ را به چند مرحله تقسیم کرد و به شکل تخمینی سوره‌ها را در درون این مراحل جای داد؛ روشی که پیش از او، مستشرقان در پیش گرفته بودند (ر.ک: همان: ۱۱). او همچنین سوره‌های زلزال، رحمن، انسان، بینه و حج را بر خلاف روایات ترتیب نزول، مکی دانست که در سه سوره اول با خاورشناسان هم عقیده است (ر.ک: همان: ۱۳-۱۴ و ۱۸). حال سؤال اصلی این است که آیا با وجود چنین شباهتهایی می‌توان او را تحت تأثیر مستشرقان و پیرو آنها دانست؟

با توجه به آنچه در کتاب *مدخل آمده*، جابری زمانی که از ترتیب نزول سخن می‌گوید به سخن مستشرقان توجه دارد و کار آنها را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. وی با نقد نظریه مستشرقان در ترتیب نزول، معتقد است که آنان راه به جایی نبرده‌اند و ترتیب نزول نولدکه از پشتوانه منطقی برخوردار نیست و کار او به قدری بی‌نتیجه بود که بلاشر در چاپهای بعدی ترجمه *معانی القرآن*، چینش آن را به ترتیب مصحف برگرداند. او معتقد است که ترتیب نزول روایت شده از ابن عباس با سیره پیامبر ﷺ هماهنگی بیشتری دارد (ر.ک: جابری، ۲۰۰۶: ۲۴۳). بنابراین نمی‌توان او را به ویژه به دلیل آنکه برخی از نظراتش شبیه نظر مستشرقان است پیرو آنان به شمار آورد، زیرا در سخنان دیگر اندیشمندان مسلمان چون دروزه نیز نمونه‌هایی از این دست یافت می‌شود (ر.ک: دروزه، ۱۳۸۳: ۱۷/۱).

همچنین انگیزه جابری با انگیزه مستشرقان در پرداختن به بحث ترتیب نزول یکی نیست. او اذعان دارد که مستشرقان به انگیزه بررسی تغییرات در مسیر وحی - که آن را نتیجه تغییرات روحی پیامبر ﷺ می‌دانستند - به ترتیب نزول روی آوردند (ر.ک: جابری، ۲۰۰۶: ۲۴۰-۲۴۱) تا از این راه، آیات و سور قرآن را متأثر از دگرگونیهای روحی پیامبر ﷺ و در نتیجه تجربه شخصی ایشان بدانند نه متنی الهی و وحیانی؛ ولی هدف

جابری از رویکرد به ترتیب نزول، درک تأثیر گذاری قصه‌ها به عنوان سلاحی در پیشبرد اسلام و دریافت چگونگی تعامل قرآن با مردم عصر پیامبر ﷺ از رهگذر قصص است.

وی برخی از بحث‌های مستشرقان را درباره قرآن، برآمده از فرهنگ آنان و نوع تعاملشان با کتابهای خود می‌داند زیرا کتابهای مقدس تورات و انجیل، مانند قرآن متنی وحیانی و دست‌نخورده نیستند؛ از این‌رو در میان آنان صحت و صدق این کتابها مورد بحث است، مطلبی که در متن وحیانی قرآن با توجه به شیوه‌های نزول، قرائت، حفظ و جمع‌آوری جای بحث ندارد (همان: ۲۱).

نکته دیگر، رابطه قرآن با تورات و انجیل است. برخی مستشرقان مدعی هستند که قرآن از کلام یهود و نصارا گرفته شده است. به عنوان نمونه گلدزیهر خاورشناس یهودی می‌گوید:

آنچه محمد آورده، به ویژه مطالب مربوط به آخرت چیزی جز مواد اقتباس شده از خارج نیست. او این مواد را از تاریخ عهد قدیم و قصه‌های پیامبران پیشین فراهم ساخت. پس تعالیم او فقط آمیخته‌ای است از معارفی که خودش می‌شناخت با آنچه از رهگذر ارتباط با یهود و نصارا به دست آورده بود (۱۹۴۶: ۵-۶).

در این میان برخی تورات را منشأ قصه‌های قرآن می‌دانند و معتقدند که دوره دوم دعوت قرآن، پس از هجرت گروه اندکی از مسلمانان به حبشه، دارای ماهیت اسرائیلی است؛ زیرا پیامبر اسلام ﷺ مردم را با استفاده از قصه‌های قرآنی به توحید خالص دعوت می‌کرد (حداد، ۱۴۱۴: ۵۳۳-۵۳۴). همچنین برخی از مستشرقان تلاش کرده‌اند تا نشان دهند مسیحیت از مصادر قرآن است، زیرا نقل شده پیامبر اسلام ﷺ در مسافرت به شام با راهبی مسیحی ملاقات کرده و کلماتی را که در قرآن آمده از آن راهب گرفته است (زرزقانی، ۱۴۱۲: ۳۱۷/۲-۳۱۹؛ حداد، ۱۴۱۴: ۱۰۶۲).

مطابقت قرآن با قصه‌های تورات در سخنان برخی از چهره‌های نواعترالی مثل خلف‌الله نیز به چشم می‌خورد. او مخاطب اصلی داستانهای قرآن را اهل کتاب می‌داند، زیرا این مطابقت موجب اثبات معجزه بودن سخن پیامبر ﷺ، یعنی قرآن می‌شد. وی معتقد است که این قصه‌ها طبق آموزه‌های اهل کتاب نازل شد زیرا آنان

معیار راست یا دروغ بودن سخنان پیامبر ﷺ را اخبار غیبی می‌دانستند، بنابراین در دوره نبوت پیامبر اسلام ﷺ و نزول وحی نیز به آن توجه شد. از این روست که در پایان برخی از قصه‌ها که بر پیامبر ﷺ نازل شده، خداوند به خبر غیبی بودن آنها تصریح می‌کند (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۵۲).

با دقت در سخنان خلف‌الله نمی‌توان سخنش را با مستشرقان یکی دانست هرچند که نظر او با اشکالاتی مواجه بوده و نقدهای بسیاری بر آن نوشته شده است. جابری نیز ضمن رد نگرش خلف‌الله، معتقد است که این نوع نگاه به قصه‌های قرآنی صحیح نیست چون وقتی به بحث فنی درباره قصه‌های قرآن پردازیم به ناچار به نوعی مقارنت و مقایسه قرآن با نصوص تورات مواجه خواهیم شد، در حالی که مطابقت قرآن با عهدین در امور کلی است. خداوند قصه برخی از انبیای بنی‌اسرائیل را در قرآن بیان کرده است، اما در این قصه‌ها اصالت و نوآوری وجود دارد و همین، آن را از تورات و قصه‌هایش متمایز می‌کند. هر کس بخواهد این نوآوری قرآن را درک کند باید تورات را در مقابلش نهد و تلاش کند تا قصه‌های آن را به سبک قرآن بیان کند، آنگاه مفهوم آیه‌ای که خداوند خطاب به مشرکان نازل کرده تا اتهام آنان را در گرفتن قصص از اهل کتاب رد کند، مشخص خواهد شد. قرآن تصدیق‌کننده کلی تورات و انجیل است، ولی به زبان عربی مبین و به شکلی غیر قابل تقلید (بقره/ ۲۳؛ نحل/ ۱۰۳؛ یونس/ ۳۷؛ رک: جابری، ۲۰۰۶: ۴۲۳-۴۲۴).

آنچه مسلم است تفاوت در دیدگاه افرادی چون جابری با مستشرقان است، به ویژه آنکه پاسخ‌گویی به مستشرقان یکی از دغدغه‌های اصلی نواعترالیان است. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که اینان با نگاه مستشرقان به قرآن بنگرند اما از آن جهت که این گروه عقل‌گراست و خصوصاً در روبه‌رو شدن با نقل، اصل را بر مطابقت آن با عقل می‌گذارد، از جهت مبنایی به مستشرقان نزدیک می‌شود ولی این مسئله به معنای تقلید از آنان نیست.

این اولین بار نیست که فردی نواندیش به تقلید از مستشرقان متهم می‌شود. پیشینه آن از زمانی است که نگرش عقلی پا به عرصه گذارد به گونه‌ای که برخی حتی محمد عبده را نیز به تأثیرپذیری از مستشرقان متهم کردند (شحاته، ۱۳۸۲: ۹۸).

نقد کلی نگرش جابری به قصص و نتیجه‌گیری بحث

از آنجا که جابری از پیروان اندیشهٔ اعتزال نو به شمار می‌آید، از اصول و مبانی تفسیری این تفکر - که عده پایه‌گذارش بود- و به ویژه عقل‌گرایی در تعامل با قرآن بهره می‌برد و به آن پای‌بند است. این پای‌بندی در مبانی باعث شد تا دیدگاه تفسیری نومعتزلیان از جهاتی به هم نزدیک و مشابه باشد.

البته جابری بنا بر شیوهٔ همیشگی‌اش در پی راهکاری جدید بود تا پس از سلف خود خلف‌الله، بار دیگر این اصول را در داستانهای قرآن مطرح کند. بنابراین به بازخوانی زندگی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با توجه به قصه‌های قرآن پرداخت و به جهت رنگ و بوی تاریخی در روشش، این کار را بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها پی گرفت. دیدگاه جابری نسخه‌ای ویرایش شده از نگرش شکست‌خوردهٔ خلف‌الله به قصه‌های قرآن به شمار می‌رود، به ویژه آنکه می‌توان بخش تطور الفن القصصی را در کتاب خلف‌الله، طرح اولیه برای بخش قصص کتاب *مدخل الی القرآن الکریم* جابری قلمداد کرد.

در نهایت می‌توان گفت که نومعتزلیان و از جمله جابری به دلیل دور ماندن از علم خطاناپذیر معصومان علیهم‌السلام و بی‌توجهی به آموزه‌های ایشان، به ناچار برای پاسخ‌گویی به نیازها و مشکلات جامعهٔ امروز به عقل‌گرایی روی آوردند و به دلیل محدودیت عقل انسان در مسیری ناصحیح گام برداشتند.

کتاب شناسی

۱. آقایی، سیدعلی، «درآمدی بر قرآن»، کتاب ماه دین، شماره‌های ۱۱۶-۱۱۸، خرداد، تیر، مرداد ۱۳۸۶ ش.
۲. ابوزید، نصر حامد، *الاتجاه العقلي في التفسير*، بیروت، مرکز الثقافي العربي، ۱۴۲۸ م.
۳. همو، *نقد گفت‌مان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳ ش.
۴. امین، احمد، *ضحی الاسلام*، چاپ سوم، قاهره، ۱۹۶۴ م.
۵. بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن، *الاعجاز البياني للقرآن*، چاپ دوم، قاهره، دار المعارف، ۱۹۸۷ م.
۶. همو، *التفسير البياني للقرآن الكريم*، چاپ هشتم، دار المعارف، ۲۰۰۴ م.
۷. جابری، محمد عابد، *فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول*، بیروت، مرکز الدراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۸ م.
۸. همو، *مدخل الى القرآن الكريم*، بیروت، مرکز الدراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۶ م.
۹. همو، «قرآن، قرآن است»، ترجمه سیدعلی آقایی، *خردنامه همشهری*، شماره ۱۷، مرداد ۱۳۸۶ ش.
۱۰. حداد، یوسف دره، *القرآن و الكتاب، القسم الثاني: اطوار الدعوة القرآنيہ*، لبنان، المكتبة البولسيه، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. حسینی ایمانی، سیدمهدی، «بررسی ظهور گرایش‌های اعتزالی نو در دوران معاصر»، *دائرة المعارف طهور*، در <www.tahooranesh.com>.
۱۲. خلف‌الله، محمد احمد، *الفن القصصي في القرآن الكريم*، قاهره، سینا للنشر، بیروت، مؤسسه الانتشار العربي، ۱۹۹۹ م.
۱۳. خولی، امین، *مناهج تجديد في النحو و البلاغة و التفسير و الادب*، قاهره، ۱۹۶۱ م.
۱۴. دروزه، محمد عزت، *التفسير الحديث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیہ، ۱۳۸۳ ق.
۱۵. رشوانی، سامر، «قرآن شناخت»، ترجمه سیدعلی آقایی، *خردنامه همشهری*، شماره ۱۷، مرداد ۱۳۸۶ ش.
۱۶. رشید رضا، محمد، *تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار*، چاپ دوم، دار الفکر، بی‌تا.
۱۷. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربي، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. السيد، رضوان و محمد زاهد جول، «زندگی و آثار و رویکردهای تفسیری و فکری محمد عابد الجابری»، ترجمه علی علی محمدی؛ کتاب ماه دین، شماره ۱۵۴، مرداد ۱۳۸۹ ش.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان في علوم القرآن*، تحقیق محمد احمد القیسسیه و محمد اشرف سید سلیمان الاتاسی، امارات، النداء، ۱۴۲۴ ق. و تحقیق فواز احمد زمزلی، بیروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۲۶ ق.
۲۰. شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی، *الموافقات في اصول الدين*، قاهره، المكتبة التجارية الكبرى.
۲۱. شحاته، عبدالله محمود، *منهج الامام محمد عبده في التفسير القرآن الكريم*، قاهره، نشر الرسائل الجامعيه، ۱۳۸۲ ق.
۲۲. صبحی، احمد محمود، *في الكلام*، چاپ پنجم، بیروت، دار النهضة العربية، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *الميزان في تفسير القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

۲۴. طه حسین، *المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين*، بيروت، ۱۹۷۴ م.
۲۵. عبدالرحیم، عبدالغفار، *الامام محمد عبده و منهجه فی التفسیر*، قاهره، المركز العربی للثقافة و العلوم، بی تا.
۲۶. عبده، محمد، *رسالة التوحید*، مكتبة الاسره، ۲۰۰۵ م.
۲۷. علیخانی، علی اکبر و همکاران، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰ ش.
۲۸. علی محمدی، علی، «فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول»، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۳۲، مهر ۱۳۸۷ ش.
۲۹. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۳۰. کرمی، محمدتقی، *بررسی آرا و اندیشه های محمد عابد جابری*، تهران، مرکز مطالعات فرهنگی بین المللی، بی تا.
۳۱. گلذیهر، ایگناس، *العقیده و الشریعة فی الاسلام*، بیروت، دار الرائد العربی، ۱۹۴۶ م.
۳۲. مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، چاپ ششم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ ش.
۳۳. مخلوف، عبدالرحیم و احمد قوشتی، *مناهج الاستدلال علی مسائل العقیده الاسلامیه فی العصر الحدیث (مصر نموذجا)*، عربستان سعودی، مرکز التأسیل للدراسات و البحوث، ۱۴۳۳ ق.
۳۴. معرفت، محمدهادی، «زبان تاریخی قرآن نمادین یا واقع نمون»، *پژوهش های قرآنی*، شماره های ۳۶-۳۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش.
۳۵. همو، تفسیر و مفسران، *ترجمه علی خیاط*، چاپ سوم، قم، تمهید، ۱۳۸۵ ش.
۳۶. نکونام، جعفر، *درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن*، تهران، هستی نما، ۱۳۸۰ ش.
۳۷. واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۳۸. وصفی، محمدرضا، *نومعتزلیان*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷ ش.
۳۹. ویلانت، رتراود، «جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، *ترجمه مهرداد عباسی*، *آینه پژوهش*، شماره ۸۶، خرداد و تیر ۱۳۸۳ ش.