

بررسی نسبت مکتب ادبی امین الخولی با اندیشه‌های معتزله

سهیلا پیروزفر*

حسن زرنوشه فراهانی**

حمید ایماندار***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۲۲

تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۱۲/۰۱

چکیده:

امین‌الخولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶م) با تأکید بر اولویت داشتن پژوهش ادبی در مطالعه قرآن، مکتب ادبی معاصر در تفسیر قرآن پایه‌ریزی کرد که از سوی محققانی نظیر محمد احمد خلف الله، عایشه بنت‌الشاطی و نصر حامد ابوزید مورد استقبال قرار گرفت و امتداد یافت؛ اما بهره‌گیری این جریان از بعضی آراء مفسران معتزلی مانند زمخشری و نیز تأکید بر اندیشه خلق قرآن سبب شد که برخی، آنها را متأثر از اندیشه‌های معتزله بدانند. در این مقاله، پس از معرفی مکتب ادبی در تفسیر، به معرفی الگوهای اثرگذار بر این جریان پرداخته و معلوم می‌گردد که نظریات مطرح شده از سوی این جریان، ارتباط روشن و مشخصی با اندیشه‌های معتزله ندارد. تنها مطلب قابل ذکر، تأکید ابوزید بر نظریه خلق قرآن است که آن نیز کاملاً به صورت گزینشی و در راستای اثبات تاریخ‌مندی قرآن مورد استفاده قرار گرفته است؛ بنابراین حتی نتیجه‌ای که ابوزید از این نظریه گرفته به لحاظ مبنایی با معتزله متفاوت است.

کلیدواژه‌ها: مکتب ادبی، معتزله، امین‌الخولی، محمد احمد خلف الله، نصر حامد ابوزید، خلق قرآن.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) spirouzf@um.ac.ir

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد hzarnoshe@gmail.com

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد hamidimandar@yahoo.com

مقدمه

بزرگ‌ترین کتاب عربی و مهم‌ترین اثر ادبی عربی است
(همان: ۲۲۹).

الخولی با تأکید بر عدم ترتیب یافتن مصحف کنونی بر طبق ترتیب نزول آیات و به تبع آن پراکندگی آیات مربوط به یک موضوع در سوره‌ها و سیاق‌های مختلف، تفسیر ترتیبی قرآن را نامطلوب تشخیص می‌دهد و به جای آن تفسیر موضوعی قرآن را پیشنهاد می‌کند و آن را بهترین و مطمئن‌ترین روش تفسیری می‌داند (همان: ۲۳۱-۲۳۳). از نظر الخولی برای به اجرا درآوردن این روش، باید دو مرحله را طی کرد: مرحله اول «دراسة ما حول القرآن» و مرحله دوم «دراسة فی القرآن» است که مهم‌ترین شاخص‌های این دو مرحله عبارتند از: ۱. آگاهی از نزول، جمع و قرائت قرآن ۲. شناخت فضا و محیط مادی و معنوی زمانه نزول ۳. شناخت مفردات قرآن و بررسی سیر تحول دلالت الفاظ در میان نسل‌های مختلف ۴. بررسی ترکیبات قرآنی و بهره‌گیری از علوم ادبی مانند نحو و بلاغت برای مطالعه این ترکیب‌ها (همان: ۲۳۳-۲۳۹).

نکته دیگر آنکه به نظر الخولی میان علم بلاغت و علم روان‌شناسی از زمان قدیم تا به حال پیوندی وثیق وجود داشته است، هرچند قدما به این ارتباط اشاره‌ای نکرده و تأثیر روان‌شناسی بر بلاغت را نشان نداده‌اند.^۳

۳. از نمونه‌های وجود این ارتباط در میان قدما تعریفی است که از بلاغت کلام ارائه داده‌اند که: «مطابقه الكلام لمقتضى الحال مع فصاحتها». آنها در این باب، از ویژگی‌های شنونده که مثلاً باهوش، احق یا خودرأی است و از انگیزه‌ها و تمایلات درونی گوینده مثل حب، اکراه، تلذذ، تألم یا هر آنچه اثری در گفتار دارد، بحث می‌کنند. هم‌چنین در بحث بلاغت متکلم نیز آن را «امر روانی محض» می‌دانند و این‌گونه تعریف می‌کنند: «ملکه یقندر بها علی تألیف أمر بلیغ» (الخولی، ۱۹۹۵: ۱۳۸).

امین الخولی استاد ادبیات «الجامعه المصریه»، در ۱۹۳۳م در مقاله‌ای^۲ روشی را مطرح کرد که به‌عنوان «مکتب ادبی در تفسیر» شهرت یافت و بیش از همه از سوی محققان غربی به‌عنوان نگاهی نو در تفسیر قرآن تلقی شد. (Jomier, 1954: 40-44; Wielandt, 1971: 139-140; Jansen, 1974: 65-68; Wielandt, 1996: 258).

الخولی قرآن را بزرگ‌ترین کتاب عربی و مهم‌ترین اثر ادبی جهان عرب می‌داند و از این رو معتقد است که برای درک قرآن باید از روش‌های ادبی بهره برد. وی در بخشی از مقاله‌اش پس از نقل سخنان محمد عبده که غرض اصلی تفسیر را فهم کتاب خدا و هدایت یافتن به وسیله آن می‌داند (الخولی، ۱۹۹۵: ۲۲۶)، این دیدگاه را به‌عنوان نخستین هدف تفسیر نمی‌پذیرد و غرض و مقصد مقدم‌تر دیگری را معرفی می‌کند که عبارت است از بررسی قرآن از آن جهت که

۱. این دانشگاه در ۱۹۰۸م تأسیس شد و بعدها به «جامعه فؤاد الأول» و در ۱۹۵۲م نیز به «جامعه القاهره» تغییر نام یافت.
۲. این مقاله اولین بار در ۱۹۳۳م به‌عنوان ضمیمه و تکمله مقاله تفسیر مستشرق فرانسوی «برنارد کارا دی وکس» (Bernard Carra de Vaux, 1867-1953) در ترجمه عربی *دائرة المعارف الاسلامیه* (ج ۵، صص ۳۴۸-۳۷۴) به چاپ رسید. بعدها در ۱۹۴۴م به‌صورت جداگانه با عنوان *التفسیر: معالم حیاته - منهجه الیوم* چاپ شد. هم‌چنین در ۱۹۶۱م در *مناهج تجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب* منتشر شد که کتاب «مناهج تجدید...» در ۱۹۹۵م به‌عنوان جلد ۱۰ کتاب *الاعمال الکامله امین الخولی* به چاپ رسید؛ و سرانجام نیز در ۱۹۹۸م این مقاله در *موجز دائرة المعارف الاسلامیه* (صص ۲۳۰۹-۲۳۵۰) چاپ گردید. در تحقیق پیش رو از جلد ۱۰ کتاب *الاعمال الکامله* (صص ۲۰۳-۲۴۳) استفاده شده است.

برای الخولی معرفی می‌کنند. هم‌چنین با مطالعه مقاله او می‌توان به الگوهای دیگر وی دست‌یافت که غالب آنها به‌جز زمخشری پیرو مکتب اشعری هستند.

تراود ویلانت^۵ معتقد است که اطمینان و خودباوری الخولی در بیان تئوری تفسیر روان‌شناختی قرآن، حاکی از آن است که این ایده از ابداعات او نیست، بلکه آن را از شخص دیگری اقتباس کرده و آن شخص عبدالقاهر جرجانی^۶ (م. ۴۷۱ق) است؛ اما تفاوتی که میان آنها وجود دارد این است که در بحث پیرامون تأثیرات روانی قرآن بر مخاطبان، برخلاف الخولی که به تأثیرات احساسی زبان قرآن بر مخاطبان تأکید دارد، جرجانی به معانی که از امور عقلانی محسوب می‌شوند، تکیه می‌کند و معتقد است که شنونده به هنگام استماع قرآن، بلافاصله معانی آن را در ذهنش مجسم می‌بیند (Wielandt, 1971: 139-140).

دیدگاه دیگری که درباره ریشه اندیشه‌های الخولی مطرح‌شده، تأثیرپذیری وی از آراء محققان غربی است که با توجه به حضور وی در برخی از کشورهای اروپایی و آشنایی او با زبان‌های خارجی^۷ محتمل به نظر می‌رسد. به‌طور مثال یوهانس یانسن^۸

بر این اساس الخولی معتقد است هر هنری به‌طورعام و هنرهای کلامی به‌طورخاص باید مبتنی بر رعایت روان‌شناسی انسانی باشند (همان: ۱۵۲). روش قرآن کریم نیز توجه به نفوس بشری است و از این طریق بر روان انسان‌ها تأثیر می‌گذارد و بنابراین وجه اعجاز قرآن، بُعد روان‌شناختی (الإعجاز النفسی) آن است (همان: ۱۵۴). وی تنها راه فهم و تفسیر صحیح قرآن را درک ظواهر روان‌شناختی قرآن می‌داند (همان: ۱۵۴) و بر این اساس همگان را به تفسیر روان‌شناسانه قرآن (التفسیر النفسی للقرآن) فرا می‌خواند (همان: ۱۶۰).

با این حال، الخولی خود موفق نشد به برنامه تفسیری‌اش عمل کند و هیچ تألیفی از وی که در آن از شیوه تفسیر ادبی مبتنی بر روان‌شناسی استفاده‌شده باشد، یافت نمی‌شود. اندک مباحث تفسیری^۴ وی نیز بیشتر در راستای موضوعات کلی اخلاقی و به‌منظور وعظ و ارشاد بیان‌شده‌اند.

بررسی و تحلیل الگوهای امین الخولی

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که الخولی در بیان اندیشه‌های خویش از چه شخص یا جریانی تأثیر پذیرفته است، آیا این شیوه از ابداعات خود اوست و یا از افراد دیگری الگو گرفته است؟ آیا وی همان‌طور که برخی گفته‌اند متأثر از مبانی فکری معتزله است (عصفور، ۱۹۹۱: ۳۷-۳۸) و یا همچنان بر الگوی اشاعره باقی‌مانده است؟ برای پاسخ به این سؤال در برابر دیدگاه‌ها و نظریاتی قرار می‌گیریم که الگوهای را

۴. منظور صحبت‌های پخش‌شده وی از رادیو در طی سال‌های ۱۹۴۱ و ۱۹۴۲م است که بعدها در طی سال‌های ۱۹۵۹ تا ۱۹۶۳م در سه جلد با عنوان «من هدی القرآن» به چاپ رسید.

5. Rotraud Wielandt: born in 1944.

۶. ویلانت، جرجانی را پیرو مکتب خاصی نمی‌داند؛ اما ابوزید او را در اصل، اشعری (ابوزید، ۱۳۸۹: ۲۳؛ همو، ۱۹۹۲ (الف): ۹۵) و در استفاده از نظریه‌های زبان‌شناسی متأثر از معتزله می‌داند. (ابوزید، ۱۳۸۹: ۲۳)

۷. وی از سال ۱۹۲۳م به مدت چهار سال سرکنسول مصر در امور مذهبی در دو شهر رم و برلین بود و در مدت اقامتش در اروپا با زبان‌های ایتالیایی و آلمانی، پژوهش‌های مستشرقان درباره اسلام و نیز برخی از آثار ادبی غرب، آشنایی نزدیک یافت. (ابوزید، ۱۳۸۹: ۱۵)

8. Johannes Jansen: 1942 - 2015

می‌کند؛ یکی عمرو بن عبید شیخ معتزله در قرن دوم هجری که الخولی صرفاً در بیان سیر تحول تفسیر، به تفسیری از او اشاره می‌کند (الخولی، ۱۹۹۵: ۲۱۲). شخص دیگر زمخشری است که الخولی تفسیر او را به‌عنوان الگویی موفق در تفسیر ادبی که به بعد هنری و روان‌شناختی قرآن پرداخته، معرفی می‌کند (همان: ۲۴۰).

بنابراین همان‌طور که بیان گردید تمام الگوهای الخولی به جز زمخشری پیرو مکتب اشعری هستند. تمجید از زمخشری نیز به معنی دل‌بستگی الخولی به معتزله نیست؛ زیرا وی در بخش دیگری از مقاله‌اش، تفسیر کشاف را به دلیل رویکرد اعتزالی‌اش به‌عنوان نمونه روشنی از تفسیر قرآن با گرایش‌های مذهبی خاص معرفی و آن را تلویحاً می‌نامد و از آن انتقاد می‌کند (همان: ۲۲۵). شاید بتوان گفت استناد الخولی به تفسیر کشاف، همان‌طور که شکر عیاد شاگرد وی بیان می‌کند، نشان‌دهنده این است که وی بیشتر به دنبال همان نگاه و رویکرد زمخشری در جستجو برای یافتن پدیده‌های بلاغی و نحوی قرآن بوده است (همان: ۵). قبل از الخولی، محمد عبده نیز از توجه زمخشری به جزئیات زبان عربی تمجید کرده بود (رشیدرضا، ۲۰۰۶: ۳۹۰). رشیدرضا در مقدمه‌ای که درباره تفسیر قرآن می‌نویسد، این دیدگاه را تقویت می‌کند که علت اصلی علاقه عبده به تفسیر کشاف، دقت بالای زمخشری در تبیین معانی و بلاغت وی بوده است (عمار، ۱۹۹۳: ۷-۸). در نتیجه صرف عنایت عبده و الخولی به تفسیر کشاف نمی‌تواند دلیل گرایش آنها به معتزله باشد.

مطالبی که الخولی در توضیح روش تفسیری

مطالبه الخولی درباره درک دقیق متن با توجه به ویژگی‌های ادبی زبان به‌کاررفته در آن را با این جمله جان ویلکینسون^۹ درباره انجیل مقایسه می‌کند که: «جستجو برای درک معنای متن ممکن نیست مگر آنکه متن را با دیده ادبی بنگریم و درک کنیم» (Jansen, 1974: 65). ویلانت نیز این ایده الخولی که باید قرآن با همان ابزار ادبی بررسی شود که هر اثر ادبی دیگر را بررسی می‌کنیم، با این تئوری از رودلف بولتمان^{۱۰} اندیشمند پروتستان مقایسه کرده که طی آن درک متون انجیل چیزی بیش از دیگر متون ادبی لازم ندارد (Wielandt, 1996: 270).

با مطالعه مقاله تفسیر الخولی، می‌توان الگوهای دیگری را نیز برای او یافت که از جمله آنها، ابواسحاق شاطبی (م. ۷۹۰ ق)، فقیه مالکی اهل غرناطه^{۱۱} است که الخولی در انکار اعجاز علمی قرآن، به آراء او استناد می‌کند (الخولی، ۱۹۹۵: ۲۱۹-۲۲۳). الخولی، علاوه بر شاطبی، نقل‌هایی از دیگر چهره‌های سرشناس اشعری همانند احمد بن حنبل (همان: ۲۰۹)، ابن تیمیه (همان: ۲۰۹)، ابن قتیبه دینوری (همان: ۲۰۶)، ابن خلدون (همان: ۲۰۹ و ۲۱۱) و سیوطی (همان: ۲۳۴) دارد. هم‌چنین بارها نظرات محمد عبده را نقل می‌کند (همان: ۲۲۶ و ۲۴۰) که معتزله‌گرایی او نیز به شدت محل تردید است و هیچ دلیل متقنی بر آن یافت نمی‌شود (پیروزفر و همکاران، ۱۳۹۳: ۹۴-۱۰۱).

از میان معتزله نیز، الخولی فقط نام دو نفر را ذکر

9. John Wilkinson

10. Rudolf Bultmann: 1884 - 1976

۱۱. این شهر اکنون در کشور اسپانیا قرار دارد و نام آن گرانادا (Granada) است.

شاگردان الخولی در زمینه تفسیر ادبی و الگوهای آنها می‌پردازیم^{۱۳}:

محمد احمد خلف‌الله

محمد احمد خلف‌الله (۱۹۱۶-۱۹۹۷م) یکی از مشهورترین شاگردان الخولی، با نگارش رساله دکتری خود با عنوان *الفن القصصی فی القرآن الکریم* در ۱۹۴۸م چالش بزرگی را در فضای علمی کشور مصر ایجاد کرد که به یکی از مشهورترین جدل‌های علمی-مذهبی در تاریخ اخیر مصر تبدیل شد. اعضای هیئت داوری، رساله را به دلیل آنچه مخالفت با حقایق دین و شریعت نامیدند، مردود دانستند. خلف‌الله مجبور شد دانشگاه را رها کند و استاد راهنمای وی یعنی الخولی نیز از سرپرستی رساله‌های مرتبط با موضوعات دینی منع شد. حتی مجلس مصر درباره این ماجرا تحقیق به عمل آورد.^{۱۴} با این حال این رساله سرانجام بعد از دو بار ویرایش در ۱۹۵۱م توسط مکتبه النهضه المصریه در قاهره به چاپ رسید.

خلف‌الله بر اساس نظریه الخولی درباره ادبیات که آن را وسیله‌ای برای جلب احساسات و هدایت آنها مطابق با اهداف (نیت) نویسنده می‌دانست، دست‌به‌کار

خود بیان می‌کند نیز هیچ ارتباط روشنی با اندیشه‌های معتزله ندارد، البته در مواردی که از روح عربی قرآن سخن می‌گوید، شباهت‌هایی با نظریه خلق قرآن به چشم می‌خورد. به‌طور مثال وی می‌نویسد: «قرآن دارای معانی انسانی و اجتماعی با اهداف بلندمدت و جاودانه است، اما همه آن معانی در قالب و تعبیری عربی برای انسان آمده است و تنها راه برای فهم و دستیابی به مفاهیم آن، شناخت کامل این روح عربی است» (الخولی، ۱۹۹۵: ۲۳۵)، اما با توجه به اینکه وی در هیچ جای دیگری اشاره مستقل و روشنی به بحث میان مکاتب فکری درباره حدوث یا قدم قرآن نداشته و موضع خود را صریحاً بیان نکرده است، نمی‌توان به راحتی درباره جایگاه خلق قرآن در تفکرات او و اینکه آیا مقصود وی از این سخنان اشاره به مسئله حدوث قرآن بوده است یا خیر، قضاوت کرد.

مطلب دیگری که شاید به‌عنوان شاهدی بر تأثر الخولی از معتزله مطرح شود، ویرایش کتاب *المعنی* قاضی عبدالجبار است.^{۱۲} اما توجه به این نکته که وی این مسئولیت را در اواخر عمر خود پذیرفته، تأثیرگذاری آراء معتزله بر روش تفسیری وی را بعید می‌سازد.

بررسی و تحلیل الگوهای شاگردان امین الخولی (خلف‌الله و بنت الشاطی)

در این قسمت به بررسی دیدگاه دو تن از مشهورترین

۱۳. الخولی شاگردان دیگری نیز داشت که از جمله آنها شکری محمد عیاد (۱۹۲۱-۱۹۹۹م) است که در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشدش که در ۱۹۴۸م از آن دفاع کرده و نخستین بار در ۱۹۸۰م با عنوان *من وصف القرآن: یوم‌الدین و الحساب* به چاپ رسیده است، خواسته الخولی در باب تفسیر موضوعی قرآن را جامه عمل پوشانده است. (برای اطلاع از نظریات الخولی پیرامون تفسیر موضوعی: الخولی، ۱۹۹۵: ۲۳۱-۲۳۳)

۱۴. Jansen، ۱۹۷۴: ۱۵-۱۶، ۶۷-۶۸؛ اوزید، ۱۹۹۲(ب): ۶۳؛ همو، ۱۹۹۵: ۵۰؛ ویلانت، ۱۳۸۳: ۱۳۷-۱۳۸.

۱۲. کتاب *المعنی* در ۱۹۵۱م در یمن کشف شد (الشیخ، ۱۳۸۲: ۱۰۵) و تصحیح آن به همت تعداد زیادی از محققان و با نظارت طه حسین انجام پذیرفت. الخولی نیز مسئولیت جلد ۱۶ با عنوان *اعجاز القرآن* و جلد ۱۷ با عنوان *الشرعیات* را پذیرفت.

یافتن ابزارهایی شد که با آنها، به اعتقاد خودش، قصص قرآن به طرز منحصر به فرد و تأثیرگذاری به روز شوند (ویلانت، ۱۳۸۳: ۱۳۷).

خلف‌الله اعتقاد داشت که قصص قرآن، ارزش و حقیقت تاریخی ندارند (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۷۳) و اساساً مطابقت آنها با واقع خارجی مدنظر نیست (همان: ۱۶۳) و قصد قرآن از بیان آنها وعظ و عبرت است (همان: ۷۳، ۱۸۲) و بدین خاطر است که قرآن در بیان پایه‌های اصلی تاریخ، مانند زمان، مکان و ترتیب وقوع رخدادها دقت و توجهی نمی‌کند (همان: ۷۳). وی معتقد است که عدم التزام به صحت تاریخی قصص قرآن فوایدی را به همراه دارد که از جمله آنها رهایی از بند اسرائیلیات، توجه ذهن بشری به مقاصد قرآن، رفع اشکال تکرارهای متفاوت قصص قرآن و عدم التزام به پذیرش دیدگاهی خاص از میان اخبار تاریخی وارد شده درباره قصص قرآن است (همان: ۷۳-۷۴). به باور وی قرآن بخش‌هایی از اتفاقات و وقایع تاریخی داستان‌ها را بر مبنای اعتبارات بلاغی و ادبی و منطق عاطفی - و نه نگاه عقلانی - انتخاب می‌کند و آنها را در قالبی ادبی و عاطفی می‌ریزد و از این طریق، معانی^{۱۵} و اغراض موردنظر خود را بیان می‌کند و بدین وسیله چنان تأثیر دلربای بلاغی‌ای بر جان‌ها می‌گذارد که وجدان و عاطفه انسانی از آن متأثر می‌شود (همان: ۱۵۵-۱۵۶) و بنابراین وی قصه‌های تاریخی قرآن را قصصی ادبی و معجزه‌ای بلاغی و گفتاری می‌داند که در پرتو بررسی‌های هنری قابل فهم هستند (همان: ۱۶۳).

نکته قابل توجه اینکه خلف‌الله علیرغم اینکه

قرآن را دارای نحوه بیان انسانی و اسلوب بشری می‌داند^{۱۶} (همان: ۱۶۹)، اما سخت به ماهیت الهی قرآن پایبند است و معتقد است که تمامی قرآن بر پیامبر صلی‌الله علیه و آله وحی شده است (همان: ۲۷۷-۲۷۸). اگر بخواهیم این پرسش را مطرح کنیم که خلف‌الله بر چه اساس و الگویی نظریات خود را مطرح کرده، نمی‌توانیم چندان بر الگوهای معتزلی تکیه کنیم. تنها الگوی معتزلی قابل ذکر برای خلف‌الله، زمخشری است که الخولی نیز وی را به عنوان الگو معرفی کرده بود. خلف‌الله فهم قصه‌های تمثیلی قرآن را طبق دیدگاه زمخشری نیازمند نوعی تمرین و ممارست می‌داند که مانع از لغزش گام‌ها و گمراهی فهم‌ها می‌شود (همان: ۱۸۳). وی طبق نظر زمخشری که تمثیل را ساخته و پرداخته خیال می‌داند (همان: ۱۹۰)، بر این باور است که برخی از اجزاء قصه‌های تمثیلی قرآن زاییده خیال هستند (همان: ۱۸۷)؛ البته با این توضیح که ورود عنصر خیال در تمثیلات قرآنی به دلیل نیاز خداوند برای بیان مرادش نیست و منزّه است خداوند از اینکه محتاج به خیال باشد، بلکه به دلیل نیاز بشری به این اسلوب که در بیان احساسات و افکار به کار گرفته می‌شود، در قرآن آمده است (همان: ۱۸۸).

به جز زمخشری سایر افرادی که خلف‌الله به نظریات آنها استناد می‌کند، پیرو معتزله نیستند. وی در موارد متعددی به آراء فخر رازی و محمد عبده استناد می‌کند و هر دوی آنها را به عنوان پیشگامان نظریه خود معرفی می‌کند. وی تلاش کرده با مبنا قرار دادن کلام عبده، نگاه تاریخی به قصه‌های قرآن را نفی کند (همان:

۱۵. منظور از معانی، ارزش‌های تاریخی، اجتماعی، اخلاقی و دینی است.

۱۶. أن القرآن انسانی العبارة بشری الاسلوب.

این سؤال پاسخ نمی‌دهد که با توجه به مطالبی که بیان می‌کند، قرآن حادث است یا قدیم؟ ویلانت بر این باور است که نپرداختن خلف‌الله به این موضوع، دو توجیه می‌تواند داشته باشد: یا وی می‌خواسته این سؤال مهم را دور بزند و یا به دلیل تمرکزش بر فن بیان قرآن، اصلاً سؤالی درباره حدوث قرآن به ذهنش خطور نکرده است و اصلاً ممکن است تلاش اسلام‌شناسان غربی که علل اظهارات دینی مسلمانان را در جدل‌های کلامی می‌جویند، کاری اشتباه باشد (ibid: 152).

در نهایت باید گفت درگیری بر سر جایگاه فکری خلف‌الله باعث شد تا نوع تفسیر پیشنهادی وی مورد اقبال قرار نگیرد و همواره با رویکردی انتقادی به آراء او نگریسته شود. وی در ۱۹۶۷ م یعنی بیست سال بعد از رساله دکتری‌اش، پژوهش دیگری را با عنوان *القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصره* منتشر کرد که در آن، تفسیر ادبی مدنظرش، در سایه نوعی تفسیر سنتی و محافظه‌کارانه رنگ باخته بود.

عایشه بنت الشاطی

شاگرد دیگر الخولوی، «عایشه عبدالرحمان» (۱۹۱۳-۱۹۹۸ م) معروف به «بنت الشاطی» است که از ابتدای دهه پنجاه تا اواخر دهه شصت میلادی به‌عنوان استاد زبان و ادبیات عربی در دانشگاه عین‌الشمس قاهره و پس‌از آن تا پایان حیاتش در دانشگاه قرویین مغرب به‌عنوان استاد مطالعات قرآنی به تدریس پرداخت. پیشینه‌ها و علایق ادبی بنت الشاطی سبب شد که

۷۴، ۱۶۰، ۲۰۰) که البته براساس دیدگاه برخی (الرومی، ۱۴۰۳: ۴۵۷-۴۶۲)، چنین برداشت‌هایی از کلام عبده صحیح نیست و آرای عبده به غیرواقعی بودن قصص قرآن صراحت ندارد. خلف‌الله هم‌چنین در راستای اسطوره‌انگاری قصص قرآن، پس از نقل نظر عبده درباره قصه هاروت و ماروت در سوره بقره، می‌نویسد: «واضح است که عبده ردپای اساطیر را در تعبیرات قرآنی (قصه و غیر قصه) تأیید می‌کند» (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۲۰۰). الگوی دیگر خلف‌الله، ابواسحاق شاطبی است که پیش‌تر به‌عنوان الگوی الخولوی از او نام‌برده شده بود. بنا به گفته ویلانت، علاقه‌ای که خلف‌الله به یافتن «نیت» وحی الهی دارد، می‌تواند متأثر از شاطبی باشد (Wielandt, 1971: 136).

نکته دیگری که درباره شاطبی قابل‌ذکر است، تحلیل او درباره واژه «أمیه» است که بر اساس مفهوم آن، اصولی را برای دستیابی به دلالت زبانی مشخص می‌کند که از جمله آنها تبعیت از معهود امیین یعنی اعرابی که قرآن به زبان آنها نازل شده، می‌باشد و بر این اساس نتیجه می‌گیرد که عدول از عرف مستمر زبان عرب در فهم شریعت صحیح نیست (الشاطبی، ۱۹۹۷: ۱۳۱/۲). ویلانت این تفکر را نیز به‌عنوان یک منبع فکری احتمالی برای خلف‌الله برشمرده است (Wielandt, 1971: 140). در زمینه استدلال‌های کلامی نیز، محور اصلی سخنان خلف‌الله، مناقشه بر سر حدوث یا قدم قرآن نیست، بلکه وی تلاش می‌کند تعریف جدیدی از اعجاز قرآن^{۱۷} ارائه دهد. خلف‌الله هیچ‌گاه به

۱۷. در همین راستا وی به همراه محمد زغلول سلام، سه رساله با عناوین *النکت فی اعجاز القرآن* اثر علی بن عیسی الرمانی (م. ۳۸۶ ق)، *بیان اعجاز القرآن* اثر ابوسلیمان خطابی (م. ۳۸۸ ق) و

۱۷. در همین راستا وی به همراه محمد زغلول سلام، سه رساله با عناوین *النکت فی اعجاز القرآن* اثر علی بن عیسی الرمانی (م. ۳۸۶ ق)، *بیان اعجاز القرآن* اثر ابوسلیمان خطابی (م. ۳۸۸ ق) و

می‌نویسد: «اصل در این روش - همان‌گونه که از استادم دریافتم - رویکرد موضوعی است که صرفاً به مطالعه یک موضوع در قرآن می‌پردازد و تمام آنچه در قرآن درباره آن موضوع واحد آمده را بررسی می‌کند و بعد از مشخص کردن دلالت لغوی الفاظ و اسالیب قرآن، به مناسب‌ترین معنای آنها هدایت و راهنمایی می‌کند... و این روشی است که با شیوه معروف تفسیر قرآن که به‌صورت سوره به سوره، لفظ یا آیه را جدا از سیاق عام آن در قرآن، بررسی می‌کند، تفاوت دارد» (عبدالرحمن، ۱۹۹۰: ۱۷/۱). سایر اصولی که وی برای این روش مشخص می‌کند عبارت‌اند از: توجه به ترتیب نزول آیات جهت آگاهی از شرایط زمانی و مکانی، دقت در سیاق متن جهت قبول یا رد اقوال مفسران، بی‌توجهی به اسرائیلیات و جانب‌داری‌های مذهبی و تأویلات ساختگی و توجه به توجیه‌ی اعرابی و اسرار بیانی قرآن و عرضه قواعد نحوی و بلاغی بر آنها (همان: ۱۰/۱-۱۱). بنت‌الشاطی به‌عنوان الگویی برای این نگاه تفسیری، به اصلی که سلف صالح بیان کرده‌اند که «القرآنُ يُفَسَّرُ بَعْضُهُ بَعْضاً»^{۱۹} اشاره می‌کند (همان: ۱۸/۱). براساس این اصل، آیاتی که در نقاط مختلف قرآن آمده‌اند، یکدیگر را تبیین و تفسیر می‌کنند. البته بنت‌الشاطی مدعی است این اصل توسط هیچ‌کدام از مفسران مورد استفاده قرار نگرفته است (همان: ۱۸/۱).

بنت‌الشاطی برای اجرای روش تفسیری مورد نظرش، بر سوره‌های ابتدایی نازل‌شده در مکه تمرکز

وی در دوران تحصیل در دانشکده ادبیات دانشگاه فؤاد اول (دانشگاه قاهره کنونی) علاقه‌مند و تا حدی شیفته درس‌های الخولی شود و در مطالعات قرآنی بعدی خود روش و مکتب ادبی در تفسیر را برگزیند که بنیان‌گذار آن الخولی بود. او در ۱۹۴۵م با الخولی ازدواج کرد و همواره از او متأثر ماند، به‌گونه‌ای که غالب تألیفات خود را به وی اهدا کرد (کریمی‌نیا، ۱۳۷۷: ۲۵۲-۲۵۳).

وی در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی آثار متعددی را مرتبط با تفسیر قرآن به رشته تحریر درآورد که از جمله آنها عبارت‌اند از: *التفسیر البیانی للقرآن الکریم* در ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۹م؛ *مقال فی الانسان دراسه قرآنیه* در ۱۹۶۹م؛ *القرآن و التفسیر العصری* در ۱۹۷۰م؛ *الاعجاز البیانی للقرآن* در ۱۹۷۱م؛ *القرآن و قضایا الانسان* در ۱۹۷۲م؛ *الشخصیه الاسلامیه دراسه قرآنیه* در ۱۹۷۳م.

وی هم‌چنین به‌عنوان مدافع حقوق زنان بر اساس مبانی اسلامی، فعالیت می‌کرد و آثاری را در این باره تألیف کرد.^{۱۸} وی که دختر یکی از روحانیون سلفی الازهر به نام شیخ محمدعلی عبدالرحمن بود، علیرغم انتقاداتی که نسبت به حقوق زنان داشت، همواره به‌عنوان حافظ ارزش‌های اسلامی شناخته می‌شد (برای مطالعه بیشتر در این باره: Boullata, 1990: 120-123).

اما درباره تفسیر قرآن، وی تحت تأثیر الخولی، معتقد به نگارش تفسیر موضوعی و بیانی است؛ و

۱۹. شبیه به این تعبیر در تفاسیر قدیمی به کار رفته است؛ به‌طور مثال: الطبری، ۱۹۹۵: ۲۴۶/۵؛ الزمخشری، ۱۴۰۷: ۴۳۰/۲؛ الرازی، ۱۴۲۰: ۱۳۸/۷؛ ابوحیان الآندلسی، ۱۴۲۰: ۳۶۳/۲؛ الثعالبی، ۱۴۱۸: ۱۰۷/۱.

۱۸. از جمله این آثار عبارتند از: *نساء النبی* در ۱۹۶۳م؛ *سکینه بنت‌الحسین* در ۱۹۶۵م؛ *سیده زینب بطله کربلا* در ۱۹۶۶م؛ *المفهوم الاسلامی لتحریر المرأه* در ۱۹۶۷م و *تراجم سیدات بیت‌النبوہ* در ۱۹۸۸م.

ابوزید آغاز علاقه خود به مباحث ادبی را، مربوط به سال دوم تحصیلات دانشگاهی‌اش می‌داند که بسیار فعال و بانشاط در کلاس‌ها و سمینارهای مرتبط با زبان و تاریخ عربی حضور می‌یافت (Abu Zaid, 2001: 95).

علاوه بر این ابوزید پیش از ورود به دانشگاه نیز، کتاب‌هایی از سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶م)، محمد قطب^{۲۱} (۱۹۱۹-۲۰۱۴م) و هم‌چنین رساله محمد احمد خلف‌الله را مطالعه کرده بود که همگی آنها به نحوه ادبیات قرآن توجه داشتند و تأثیر بسیاری بر ابوزید گذاشتند (ibid: 100). همه اینها سبب شد که ابوزید موضوع مورد علاقه‌اش برای تحقیق را یافتن ارتباط میان قرآن و ادبیات قرار دهد (ibid: 101).

ابوزید، مبدع روش ادبی در تفسیر قرآن را الخولوی می‌داند و می‌نویسد: «قرآن کتابی است که هدایت می‌کند و این در واقع همان عبارتی است که محمد عبده بیان کرده است؛ اما ما چگونه به هدایت می‌رسیم و چگونه باید قرآن را بفهمیم تا به هدایت درست، دست یابیم؟ برای این منظور الخولوی روشی را ابداع کرد با عنوان تفسیر ادبی؛ به اعتقاد وی محتوای قرآن از مفاهیم روحی، دینی، اخلاقی و فقهی تشکیل شده، اما روشی که به‌وسیله آن می‌توانیم محتوای

می‌کند.^{۲۰} این سوره‌ها در زمانی نازل شده‌اند که محمد صلی الله علیه و آله و سلم در مقام دعوت‌کننده و هشداردهنده بوده است و هنوز در جایگاه پیشوای سیاسی و فقهی قرار نگرفته است. این ویژگی به بنت‌الشاطی این امکان را داده که مسائل فقهی را کنار گذاشته و بر روی موضوعات اخلاقی و معنوی تمرکز کند. هم‌چنین این آیات، اطلاعاتی درباره پیامبران گذشته نمی‌دهند و این مطلب سازگاری خوبی با اندیشه‌های بنت‌الشاطی دارد که از الخولوی برگرفته و طی آن معتقد است که قرآن به بیان حقایق تاریخی نپرداخته است (Jansen, 1974: 68-69).

با این وجود، نکته‌ای که درباره جایگاه بنت‌الشاطی و آثار او در جهان اسلام وجود دارد، این است که علیرغم تأثیراتی که وی از الخولوی پذیرفته، اما برخلاف الخولوی و خلف‌الله به مقبولیتی نسبی در جمع مسلمانان دست یافته و باوجود اینکه بارها در آثارش بر آزادی و مسئولیت انسان تأکید کرده است، اما به وی نسبت معتزله‌گرایی داده نمی‌شود (Boullata, 1990: 111-113; Boullata, 1974: 123).

بررسی و تحلیل الگوهای نصر حامد ابوزید شخص دیگری که البته شاگرد مستقیم الخولوی نبوده، اما در امتداد مکتب تفسیری الخولوی می‌توان به او اشاره کرد، نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰م) است که به‌عنوان یکی از مطرح‌ترین نظریه‌پردازان متأثر از معتزله در دنیای مدرن عربی شناخته می‌شود.

۲۰. در جلد اول *التفسیر البیانی* به بررسی سوره‌های ضحی، شرح، زلزله، عادیات، نازعات، بلد و تکوین و در جلد دوم به بررسی سوره‌های علق، قلم، عصر، لیل، فجر، همزه و ماعون می‌پردازد.

۲۱. ابوزید در دهه ۶۰ میلادی که آثار سید قطب و محمد قطب جزء کتب ممنوعه به شمار می‌رفتند، به مطالعه آثار آنها پرداخت و کتاب‌های *العدالة الاجتماعية فی الاسلام*، *معركة الاسلام و الرأسمالية*، *مشاهد القیامه فی القرآن و التصوير الفنی فی القرآن* سید قطب و کتاب *منهج الفن الاسلامی* محمد قطب را مطالعه کرد. (ابوزید، ۲۰۰۰: ۲۲۳) البته ابوزید بعدها انتقادات سختی را متوجه اندیشه سید قطب کرد. (به‌طورمثال: ابوزید، ۱۹۹۲: ۸۲-۸۴؛ ۸۶-۸۸؛ ۹۷-۹۹).

پایان‌نامه کارشناسی ارشدش با آنها آشنایی پیدا کرد؛ اندیشه‌های عرفانی ابن عربی که در رساله دکتری خود آنها را مورد مطالعه و ارزیابی قرار داد؛ نظریات هرمنوتیکی اندیشمندان غربی که در مدت دو سال فرصت مطالعاتی در کشور آمریکا به مطالعه آنها پرداخت؛ و آراء و نظریات اندیشمندان مشهور اشعری نظیر زرکشی و سیوطی و نیز برخی اسلام‌شناسان غیرمسلمان نظیر توشیهیکو ایزوتسو که در کتاب *مفهوم‌النص* تأثیر دیدگاه‌های آنها بر ابوزید قابل مشاهده است.

در این میان آنچه بیش از همه مورد تأکید قرار گرفته و شهرت یافته، تأثیرپذیری ابوزید از اندیشه‌های مکتب معتزله است که مهم‌ترین شاهد این ادعا، بهره‌گیری او از نظریه خلق قرآن است که از خصوصیات معتزله به شمار می‌رود. از این رو بررسی کارکرد نظریه خلق قرآن در نزد ابوزید، می‌تواند ما را در دستیابی به صحت یا سقم انتساب ابوزید به اندیشه‌های معتزله یاری رساند که در ادامه به واکاوی این مسئله می‌پردازیم:

کارکرد نظریه خلق قرآن در نزد ابوزید یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های ابوزید، اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم است. واژه تاریخ (التأریخیه) از کلماتی است که ابوزید بسیار از آن استفاده می‌کند. طبق نظر او خداوند، قرآن را در برهه زمانی خاصی و مبتنی بر نظام فرهنگی و زبانی مردم آن زمان نازل کرده است (ابوزید، ۱۳۸۹: ۱۲۰). این دیدگاه به‌طور صریح در مقابل دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرد که براساس آنها متن قرآن دارای وجودی مکتوب و پیشین در لوح محفوظ است

قرآن را بفهمیم، روش ادبی و تحلیل متن است.» (ibid: 101). ابوزید نقطه مقابل الخولی را، اسلام‌گرایانی می‌داند که اعتقاد دارند انسان حق ندارد قرآن را به‌عنوان متنی بداند که قابل‌مقایسه با متن‌های شکسپیر یا ابوالعلاء المعری است و از این راه به دنبال انکار روش ادبی در تفسیر بودند. ابوزید استدلال‌های آنها را ناکافی می‌داند و می‌نویسد: «کارکرد قرآن بسیار متفاوت از یک نوشته درام یا یک شعر است؛ قرآن ایجادکننده یک چارچوب کامل است و به‌همین دلیل وقتی ما از کاراکتر ادبی قرآن صحبت می‌کنیم منظورمان این نیست که قرآن صرفاً یک کتاب ادبی است؛ اگر این‌گونه بیندیشیم سطح قرآن را بسیار پایین آورده‌ایم، دقیقاً مانند کسانی که می‌گویند قرآن صرفاً یک متن فقهی یا فقط دارای پیام‌های اخلاقی است. این درست است که قرآن همه اینها را دارد، اما برای اینکه بتوانیم به محتوای قرآن دست‌یابیم، باید فقط از روش‌های ادبی استفاده کنیم.» (ibid: 101).

بدین ترتیب ابوزید خود را به مکتب ادبی امین‌الخولی متصل و آن را یگانه راه فهم قرآن معرفی می‌کند؛ اما بررسی و تحلیل بیشتر اندیشه‌های ابوزید ما را به این نتیجه می‌رساند که وی صرفاً از الخولی تأثیر نیافته، بلکه از افراد عرب و غیر عرب متعددی و هم‌چنین از مکاتب و جریان‌های مختلفی تأثیر پذیرفته است، به‌طوری‌که این ویژگی، افکارش را منحصر به فرد کرده است.

افراد و اندیشه‌های تأثیرگذار بر ابوزید به اختصار عبارتند از: اساتید زمان دانشجویی او در مصر مانند حسن حنفی، عبدالمنعم تلیمه و جابر عصفور؛ اندیشه‌های عقل‌گرای مکتب معتزله که در نگارش

تشریح صفات الهی بیردازد، تنها بعد از توضیح اجمالی درباره صفات الهی، به سمت وابسته بودن نحوه بیان قرآن به شرایط زمانی پیش می‌رود. این مسئله به‌خصوص در مقاله‌ای که وی با عنوان «التأریخیه: المفهوم الملتبس»^{۲۲} نگاشته، نمایان است.

وی در این مقاله، از افرادی که نظریه خلق قرآن را کفرآمیز می‌دانند، به‌شدت انتقاد کرده است. ابوزید بسیاری از دشمنی‌ها در حوزه اندیشه را، به دلیل عدم فهم یا وجود ابهام ناشی از سیطره نگرشی می‌داند که بر اساس آن، آنچه در ذهن‌هاست، با آنچه در حقیقت است مطابقت تام دارد و نیز آنچه در ذهن‌هاست، قدیم و راسخ است و از همین صفت قدّم، اصلتی را کسب کرده که باعث مشروعیتی مقدس می‌شود که تعدّی یا نزدیکی به آن جایز نیست. از خطرناک‌ترین این افکار که جزئی از عقیده شده آن است که قرآن به‌عنوان کلام‌الله، متنی قدیمی و ازلی و از صفات ذات الهی است و هرکس بگوید قرآن مُحدَث یا مخلوق است، مستحق صفت کفر است؛ زیرا قدّم قرآن عقیده‌ای است که ایمان فرد مسلمان، جز با اقرار به آن، کامل نمی‌شود (ابوزید، ۱۹۹۵: ۶۷-۶۸).

بر اساس عقیده معتزله، قرآن به‌عنوان کلام‌الله، از صفات فعل خداوند به‌شمار می‌رود و نه از صفات ذات او؛ تفاوت صفات فعل و صفات ذات از نظر معتزله در این است که صفات فعل نمایانگر بخش مشترکی میان

و هر حرف آن هم به اندازه کوه قاف است؛ یعنی در درون هریک از حروف قرآن در لوح محفوظ، معانی نهفته است که جز خدا کسی آنها را نمی‌داند (همان: ۹۶). ابوزید معتقد است که چنین برداشتی از قرآن رابطه دیالکتیکی میان متن قرآن و واقعیت فرهنگی را نادیده می‌گیرد و دو نتیجه اساسی در پی دارد: نخست آنکه در قداست قرآن مبالغه شده و آن از متنی زبانی که دارای دلالت و قابل‌فهم است به متنی صوری و شکلی تبدیل می‌شود؛ دوم نیز آنکه به دلیل باور به ژرفایی دلالت و تعدد مراتب معنایی قرآن، پی بردن به مراتب مختلف معانی این متن ناممکن است (همان: ۹۶-۹۷). به اعتقاد ابوزید غلبه چنین تصویری از دلالت متن قرآن بر فرهنگ اسلامی، سرانجام سبب شد کارکرد آن از پیام بودن در قلمرو دلالت زبانی، به نماد بودن در قلمرو دلالت نشانه‌شناسی تغییر پیدا کند. مهم‌ترین پیامد این امر نیز آن است که در دوره‌هایی از تاریخ فکری و فرهنگی ما، احادیث نبوی را بر قرآن مقدم داشته‌اند؛ با این توجیه که حدیث نبوی، سخن بشری است و زبان و ساخت آن قابل فهم است؛ اما قرآن قداست خاصی دارد و واژه‌هایش ازلی (قدیم) و بیانگر ذات متکلم، یعنی خداوند سبحان هستند (همان: ۹۸).

بر این اساس، هدف اصلی و کلیدواژه تمام مباحث تأویلی ابوزید، اثبات تاریخ‌مندی قرآن است و او برای رسیدن به این هدف، به نظریات مختلفی تمسک جسته است که از مهم‌ترین آنها نظریه «خلق» قرآن معتزله است که ابوزید تأکید بسیاری بر آن دارد؛ اما دلایلی که برای آن ارائه می‌دهد با دلایل معتزلیان تفاوت‌هایی دارد. ابوزید به‌جای آنکه به‌طور کامل به

۲۲. این مقاله ابتدا در ۱۹۹۴م با عنوان «مفهوم التأریخیه المفتری علیه» در کتاب *التفکیر فی زمن التکفیر*، صص ۱۹۷-۲۳۰ به چاپ رسید. سپس در ۱۹۹۵م با عنوان «التأریخیه: المفهوم الملتبس» در کتاب *النص، السلطه، الحقیقه*، صص ۶۷-۸۹ تجدید چاپ شد.

تمام افعالی که به دنبال آن می‌آیند نیز افعالی تاریخی هستند و هر آنچه از این افعال حاصل شود «مُحَدَّث» است، به این معنی که در لحظه‌ای از لحظات تاریخ پدید آمده است (همان: ۶۸-۷۲).

ابوزید حملاتی را که به مفهوم تاریخی بودن قرآن وارد می‌شود، از سوی دو گروه می‌داند: گروه اول، افرادی با حسن نیت که گمان می‌کنند مفهوم تاریخی بودن قرآن به نابودی اصل «عموم الدلالة» آیات قرآن می‌انجامد و در نتیجه قرآن کریم به مثابه موضوعی باستان‌شناسی خواهد شد. ابوزید معتقد است این افراد به دلیل جهل و نادانی، میان اسلوب‌های مختلف دلالت خلط کرده و نمی‌دانند که دلالت زبانی قوانینی دارد که با قوانین دیگر اسلوب‌های دلالت متفاوت است. به طور مثال امروزه ما می‌توانیم از نصوص ادبی و شعری و تاریخی که از زمان ایجاد آنها بیش از ۱۵ قرن گذشته، استفاده و بهره ببریم و این بدان جهت است که این نصوص هنوز توانایی تبادل معنایی و دلالتی را علی‌رغم گذشت اعصار طولانی دارند؛ اما گروه دوم، افرادی با سوء نیت هستند که مفهوم تاریخی بودن قرآن را به معنی ریشه‌داشتن قرآن در فرهنگ مردم می‌دانند و ادعا می‌کنند که این مفهوم، قداست نص قرآن را از بین می‌برد و نزول آن از سوی خدای تعالی را انکار می‌کند (همان: ۷۵).

ابوزید نظریات این افراد - چه آنها که حسن نیت دارند و چه آنها که سوء نیت دارند - را جهل مرکب و ناشی از تصور اسطوره‌ای از زبان می‌داند که براساس آن، زبان از عالمی که بر آن دلالت می‌کند، جدا نمی‌شود؛ یعنی رابطه بین لفظ و معنایی که بر آن دلالت می‌کند، رابطه «تطابق» است (همان: ۷۶). از این تصور

خدای تعالی و عالم هستند، درحالی که صفات ذات، تفرّد و خصوصیتی را برای وجود الهی، صرف‌نظر از عالم نشان می‌دهند. در این راستا صفت کلام مستلزم وجود مخاطبی است که متکلم، او را مورد خطاب قرار دهد؛ و اگر ما قائل باشیم که خداوند از ازل متکلم بوده، این بدین معنی است که خداوند بدون وجود مخاطب تکلم کرده و این منافی حکمت الهی است.^{۲۳} حتی اگر افعال الهی را متعلق به قدرت الهی بدانیم باز هم سبب نمی‌شود که قائل به قِدَم کلام الهی شویم؛ زیرا قدرت الهی و فعل الهی از دو جهت باهم تفاوت دارند؛ اولاً: قدرت الهی نامحدود است، درحالی که افعال الهی علیرغم اینکه ریشه در قدرت نامتناهی خدا دارند، اما به دلیل تعلقشان به عالم متناهی، محدودیت دارند و رابطه میان آنها، رابطه منطقی بین امکان و تحقق است که: «لَيْسَ كُلُّ مَقْدُورٍ مُحْتَمَّ الْوُقُوعِ». ثانیاً: قدرت الهی از صفات ازلی و قدیم خداوند است، اما فعل الهی، ازلی نیست، بلکه تاریخی است و اولین تجلی فعلی قدرت خداوند نیز ایجاد عالم است که به مثابه افتتاح تاریخ به شمار می‌رود؛ بنابراین، خلق عالم پدیده‌ای مُحَدَّث و تاریخی است؛ و حال که اولین فعل الهی یعنی ایجاد عالم، به عنوان افتتاح تاریخ محسوب می‌شود، در نتیجه

۲۳. در مقابل معتزله، اشاعره قائل به دو جنبه برای قرآن هستند؛ نخست، جنبه قِدَم و ازلیت یعنی همان کلام الهی در ذات خداوند که به آن «کلام نفسی قدیم» می‌گویند و جنبه دیگر، همان قرآنی که می‌خوانیم که در واقع حاکی از کلام اول است و نه خود آن که به آن «کلام لفظی» می‌گویند. این عقیده توانست در عالم اسلام برتری یابد و فراگیر شود، به گونه‌ای که مخالفت با آن، به عنوان خروج از دین، کفر به اسلام و ارتداد از آن تلقی گشت. (ابوزید، ۱۹۹۵: ۶۹)

بشری مسیح تأکید می‌کند، اما از سویی دیگر بر طبیعت دوگانه نص قرآن و سایر متون دینی اصرار می‌ورزد که این خود، توهمی مانند توهم مسیحیان است... اگر این توهم در عقاید مسیحی به عبادت فرزند انسان منجر شد، در عقاید اسلامی منجر به اعتقاد به قدّم قرآن و ازلیت آن گردید... که در هر دو حالت نفی انسان و دور راندن او از واقعیتش صورت می‌پذیرد که این موضوع، به نفع (دین) الهی و حقیقت مطلق نیست، بلکه تنها به نفع گروهی است که خود را در جایگاه الهی و حقیقت مطلق قرار می‌دهند» (ابوزید، ۱۹۹۲ (ب): ۲۰۴-۲۰۵).

در مجموع، هدف اصلی این مقاله، ایجاد نگاهی تاریخی و علمی در بررسی متون دینی و تأکید بر موضوع خلق قرآن و وابسته بودن آن به زمان است. به اعتقاد ابوزید، متون دینی، متونی زبانی هستند که شأن آنها همانند شأن هر متن دیگری در فرهنگ است و خاستگاه الهی متون به این معنا نیست که مطالعه و تحلیل آنها محتاج روش‌های خاصی متناسب با ماهیت الهی آنها باشد (همان: ۲۰۶). اگر متون دینی به حکم وابستگی آنها به زبان و فرهنگ در دوره تاریخی مشخصی - دوره شکل‌گیری و شکل‌دهی آنها - متونی بشری هستند، در نتیجه قطعاً متونی تاریخی نیز هستند، به این معنا که دلالت این متون از نظام زبانی و فرهنگی خود، جدا نیست. از این زاویه، زبان و محیط فرهنگی متون، مرجع تفسیر و تأویل به شمار می‌روند (همان: ۲۰۶)؛ البته اعتقاد به تاریخ‌مندی دلالت، به معنای ثابت نگه‌داشتن معنای دین در مرحله شکل‌گیری متون نیست، زیرا زبان - به‌مثابه مرجع تفسیر و تأویل - ساکن و ثابت نیست، بلکه با فرهنگ و واقعیت حرکت می‌کند و تحول می‌پذیرد (همان: ۲۰۶).

در بعضی از مکاتب فکری اسلامی با عنوان «اتحاد اسم و مسمی» و به این معنی که رابطه بین لفظ و معنای آن، رابطه‌ای ذاتی و جوهری و ضروری است، یاد می‌شود. در مقابل این دیدگاه، دیدگاه دیگری وجود دارد که این رابطه ضروری را رد می‌کند؛ البته نه به این معنی که هیچ رابطه‌ای میان آنها نمی‌بیند، بلکه به طور مثال جاحظ رابطه میان لفظ و معنی را همانند رابطه میان جسد و روح می‌داند، یا مثلاً معتزله این رابطه را، از نوع «مواضعه»، «اتفاق» یا «اصطلاح» می‌دانند. جرجانی نیز بر این عقیده است که الفاظ به‌طور ذاتی بر معانی دلالت نمی‌کنند، بلکه دلالت آنها بر مبنای «اتفاق» است. از دیدگاه سوسور هم رابطه میان دال و مدلول، رابطه «اصطلاح» است (همان: ۷۷-۷۹).

مقاله دیگری که ابوزید در آن به موضوع تاریخ‌مندی و خلق قرآن و انتقاد از موضع‌گفتن دینی حاکم می‌پردازد، مقاله «قراءه النصوص الدینیة، دراسة استکشافیة لأنماط الدلالة»^{۲۴} است. ابوزید در این مقاله اصرار مسلمانان بر طبیعت دوگانه نص قرآن را هم‌ردیف اعتقاد اندیشه دینی مسیحی به طبیعت دوگانه مسیح قرار می‌دهد. وی در این باره می‌نویسد: «این مسئله را از منظری لاهوتی بررسی نمی‌کنیم؛ زیرا از این منظر، مسئله‌ای اعتقادی و مناقشه‌برانگیز است. هدف ما از این مقایسه، نشان دادن تناقض در اندیشه دینی اسلامی است... که از یک‌سو توهم طبیعت دوگانه مسیح، در اندیشه دینی مسیحی را انکار و بر طبیعت

۲۴. این مقاله ابتدا در مجله *قضايا و شهادات* (دمشق، شماره ۲، ۱۹۹۰م) به چاپ رسید. سپس در ۱۹۹۲م در کتاب *تقد الخطاب الدینی، صص ۱۹۵-۲۲۵* تجدید چاپ شد که در پژوهش حاضر از منبع اخیر استفاده شده است.

ابوزید در مقاله دیگری با عنوان «التراث بین التوجیه الایدیولوجی و القراء العلمیه» که درباره این موضوع نگاشته، معتقد است مسئله خلق قرآن و تاریخ‌مندی آن از نظر مفهوم و روش، چنان به یکدیگر مرتبط هستند که به نتیجه رسیدن یکی از آن دو، به صورت منطقی باعث به نتیجه رسیدن مسأله دوم می‌شود. مسأله خلق قرآن که معتزله آن را مطرح کرده‌اند، در تحلیل فلسفی به این معنی است که وحی واقعه‌ای تاریخی است که در ارتباط دوطرفه خدا و انسان یا ارتباط وجود مطلق و محدود، اساساً به بُعد انسانی آن مربوط می‌شود. وحی در این معنا، محقق ساختن مصالح انسان بر روی زمین است، زیرا خطابی است برای انسان به زبان او. هنگامی که در تحلیل فلسفی وحی، به سوی غایت آن پیش می‌رویم - غایتی که معتزله بدان نرسیده‌اند - به این نکته می‌رسیم که خطاب الهی، خطابی تاریخی است، در نتیجه معنای آن جز از طریق تأویل انسانی محقق نمی‌شود که تأویل انسانی نیز متضمن معنایی جوهری و ثابت برای وحی نیست (ابوزید، ۱۹۹۵: ۳۳).

نقد انتساب ابوزید به معتزله

براساس آنچه گذشت، بهره‌گیری ابوزید از نظریه خلق قرآن، کاملاً به صورت گزینشی و در راستای اثبات تاریخ‌مندی قرآن است و از این جهت

تفاوت‌های روشنی با رویکرد معتزله دارد، اما برخی همانند جابر عصفور، ابوزید را به دلیل تأکید بر نظریه خلق قرآن، معتزله‌گرا می‌دانند. به نظر عصفور، عقلانیت مورد تأکید ابوزید صورت جدید و معاصر از عقلانیت اعتزالی است که معرفت دینی را متصل به بینشی اجتماعی کرده است که این بینش اجتماعی را می‌توان با قاعده تحسین و تقبیح عقلی معتزله برابر دانست که در آن عقل انسانی از طریق بررسی خصوصیات پدیده‌ها، آنها را قابل وصف برای قبح یا حُسن می‌داند (عصفور، ۱۹۹۱: ۳۳).

به اعتقاد عصفور، پیوند با معتزله امکان جمع عقلی بین نقائص متعدد را فراهم می‌کند، همان‌گونه که معتزله قدیم تناقضی میان گرایش‌های عقلانی و اندیشه‌های دینی خود نمی‌یافتند و مسائل دینی‌ای که یک متکلم معتزله بنابر اعتقاداتش آنها را می‌پذیرفت دقیقاً برابر بود با مسائل فلسفی که بر مبنای تفکر، آنها را قبول می‌کرد، ابوزید نیز در مفهوم النص با همین رویکرد، میراث دینی را بررسی کرده و میان حکمت و شریعت جدایی نینداخته است (همان: ۳۳).

هم‌چنین از آنجا که ابوزید معتقد است قرآن در دوره‌ای بیش از بیست سال، در درون واقعیت و فرهنگ جامعه شکل گرفته و به آن شکل داده است

چنین رویکردی، استناد به موضع معتزله درباره میراث و آنچه درباره حدوث و خلق متن قرآن بیان می‌کند، استنادی تأسیسی نیست، یعنی موضع معتزله علی‌رغم اهمیت تاریخی آن، به تنهایی نمی‌تواند اساس بینش علمی ما درباره متون دینی را شکل دهد. موضع معتزله شاهدهی تاریخی و دلالت‌گر بر پیشتازان و طلایه‌دارانی است که اندیشه‌هایی با مضامین مترقی و علمی داشتند و این مضامین است که مبنای آگاهی ما درباره ماهیت متون دینی را شکل می‌دهد و نه شواهد تاریخی» (ابوزید، ۱۹۹۲ (ب): ۲۰۶).

هم‌چنین ابوزید در مصاحبه‌ای که با نوید کرمانی^{۲۵} انجام داده از عدم اعتقاد خود به استفاده مجدد از اندیشه‌های معتزله برای زمان حال می‌گوید: «سؤالی که از خود می‌پرسم این است: آیا می‌توانم با به‌کارگیری مفهوم آزادی موردنظر معتزله، به نبرد برای آزادی اجتماعی بروم؟ نه؛ زیرا مفهوم آزادی در نزد معتزله مربوط به جایگاه انسان و آزادی عمل او در برابر خداوند است؛ بنابراین مفهوم آزادی معتزله با محدودیت‌هایی

و بنابراین، اعتقاد به وجود متافیزیکی سابق برای متن قرآن یا وجود ازلی و مکتوب آن در لوح محفوظ باطل است، عصفور این مسئله را دقیقاً همان اعتقاد معتزله به خلق قرآن می‌داند که تلاش می‌کردند با تأکید بر خلق قرآن، اولاً وجود دو قدیم را رد کنند و ثانیاً متن قرآن را به عالم انسانی مُحدَث یا مخلوق پیوند دهند (همان: ۳۴).

اما در مقابل دیدگاه جابر عصفور که معتقد به معتزله‌گرایی ابوزید است، باید گفت: اولاً، از آنجا که ابوزید مبانی دینی معتزله که به اصول خمسه مشهورند و عبارت‌اند از توحید (از جمله مسئله خلق قرآن)، عدل (اعتقاد به اختیار و آزادی عمل انسان)، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر را هیچ‌گاه به صورت جدی بررسی نکرده است، در این نسبت تردید جدی به وجود می‌آید.

ثانیاً، سخنانی از ابوزید وجود دارد که اتکای صرف اندیشه‌هایش بر مبانی معتزله را نفی می‌کند. به طور مثال وی در نفی انتساب صرف اندیشه خلق قرآن به معتزله می‌نویسد: «اگر ما دیدگاه بشری بودن متون دینی را برگزیده‌ایم، این انتخاب بر مبنای موضعی منفعت‌طلبانه و ایدئولوژیک همانند مواضع اندیشه دینی حاکم نیست، بلکه بر مبنایی عینی که مستند به حقایق تاریخی و حقایق خود متون باشد، استوار است. در

۲۵. نوید کرمانی (متولد ۱۹۶۷م-آلمان)، نویسنده ایرانی‌الاصل ساکن کلن آلمان است. وی در رشته‌های شرق‌شناسی، فلسفه و تئاتر در شهرهای کلن، قاهره و بُن تحصیل کرده و از دانشگاه بُن مدرک فوق دکترای خود را دریافت کرده است. برای آشنایی بیشتر با وی: سایت شخصی او:

مواجهه است؛ عدالت موردنظر معتزله نیز به عدالت خداوند باز می‌گردد؛ اما در حال حاضر من درگیر آزادی و عدالت اجتماعی و آزادی سیاسی و اقتصادی هستم. برای رسیدن به این هدف، نیازی به گفتمان معتزله ندارم، بلکه به خلاقیت برای ایجاد گفتمان خودم نیاز دارم. سرانجام بازگشت به سنت، تنها سوء استفاده از آن خواهد بود» (Kermani, 1996: 68).

بنابراین باید گفت آنچه برای ابوزید مهم است اثبات نگاه تاریخی به قرآن است. وی برای رسیدن به این هدف هرآنچه را مؤید نظر خویش می‌یابد، برمی‌گزیند و اختیار نظریه خلق قرآن، صرف نظر از اینکه چه گروهی آن را مطرح کرده، در همین راستا قابل تحلیل است.

بحث و نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. نظریات الخولی و شاگردانش یعنی خلف‌الله و بنت‌الشاطی درباره تفسیر قرآن، ارتباط روشن و مشخصی با اندیشه‌های معتزله ندارد. حتی تأکید بر مسأله خلق قرآن که ابوزید در راستای رسیدن به اهداف خود بارها از آن بهره برده است نیز در میان آثار آنها مشاهده نمی‌شود. در حقیقت ویژگی مکتب الخولی و شاگردانش به لحاظ روش‌شناسی، بهره بردن از قرآن به صورت

موضوعی و بلاغی است که در این راستا از برخی الگوهای اسلامی نظیر جرجانی و شاطبی و نیز از برخی الگوهای غربی که در پژوهش‌های انتقادی-تاریخی مربوط به انجیل مورد استفاده قرار می‌گیرند، تأثیر پذیرفته‌اند.

۲. شواهد و قرائنی که تصور معتزله‌گرایی ابوزید را ایجاد می‌کنند، هیچ‌کدام به روشنی بر این مطلب دلالت ندارند. بهره ابوزید از مکتب معتزله کاملاً به صورت گزینشی و در راستای اهداف موردنظر او صورت گرفته است. وی هیچ‌گاه مبانی کلامی معتزله که به اصول خمسه مشهورند را بررسی نکرده است. تنها نظریه معتزله که ابوزید از آن بهره زیادی برده است، نظریه خلق قرآن است؛ اما هدف ابوزید در استفاده از این نظریه، اثبات تاریخ‌مندی قرآن و بیان ملزومات آن است. از این رو، نوع کارکرد و نتایج این نظریه در نزد ابوزید، کاملاً با معتزله متفاوت است.

منابع

- ابوحنیفه الاندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰). *البحر المحيط فی التفسیر*. بیروت: دارالفکر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۲ الف). *اشکالیات القراءه و آلیات التأویل*. الدارالبیضاء: المركز الثقافی العربی.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۰). *الخطاب و التأویل*، الدارالبیضاء: المركز الثقافی العربی.

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹). معنای متن، مرتضی کریمی‌نیا. تهران: طرح‌نو.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۵). النص السلطه الحقیقه. الدار البیضاء: المركز الثقافی العربی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۲ ب). نقد الخطاب الدینی. قاهره: سینا للنشر.
- پیروزفر، سهیلا و همکاران (۱۳۹۳). «گفتنمان اصلاح‌گرایی یا اعتزال معاصر؛ رویکردی انتقادی به ادعای وجود مکتب نومعتزله»، فصلنامه آینه معرفت، شماره ۴۱، صص ۸۳-۱۰۸.
- الثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸). جواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- خلف الله، محمد احمد (۱۹۹۹). الفن القصصی فی القرآن الکریم. لندن: سینا للنشر/الانتشار العربی.
- الخولی، امین (۱۹۹۵). الاعمال الکامله (جلد ۱۰: مناهج تجدد فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب). قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- الرازی، فخرالدین (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- رشید رضا، محمد (۲۰۰۶). تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده. قاهره: دارالفضیله.
- الرومی، فهد بن عبدالرحمن (۱۴۰۳). منهج المدرسه العقلیه الحدیثه فی التفسیر. ریاض: مؤسسه الرساله.
- الزمخشری، محمود (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتاب العربی.
- الشاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی (۱۹۹۷). الموافقات. المملکه العربیه السعودیه: دار ابن عقیان.
- الشیخ، أبو عمران (۱۳۸۲). مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن. اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- الطبری، محمد بن جریر (۱۹۹۵). جامع البیان عن تأویل آی القرآن. بیروت: دارالفکر.
- عبدالرحمن، عایشه (۱۹۹۰). التفسیر البیانی للقرآن الکریم (الجزء الاول). قاهره: دارالمعارف.
- عصفور، جابر (۱۹۹۱). «مفهوم النص والاعتزال المعاصر». مجله ابداع، شماره ۳: ۳۰-۴۷.
- عماره، محمد (۱۹۹۳). الاعمال الکامله للامام الشیخ محمد عبده. قاهره: دارالشروق.
- کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۷۷). «بنت الشاطبی»، دانشنامه جهان اسلام. شماره ۴. ۲۵۲-۲۵۴.
- ویلانت، رتراود (۱۳۸۳). «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر». مهرداد عباسی، مجله آینه پژوهش، شماره ۸۶. ۱۳۰-۱۴۵.

- Abu zaid, Nasr hamid (2001). *Ein Leben mit dem Islam*. Freiburg: Herder. en Égypte révélées par une polémique récente (1947-1951)", *MIDEO*. 1. 39-72.
- Boullata, Issa J (1974). "Modern Quran Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method", *MW(The Muslim World)*. 64. 103-113.
- Kermani, Navid (1996). *Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds Mafhum an-nass*. Frankfurt.
- Boullata, Issa J (1990). *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany.
- Wielandt, Rotraud (1971). *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*. Wiesbaden.
- Jansen, Johannes (1974). *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden.
- Wielandt, Rotraud (1996). "Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext". *The Quran as Text, hg. Von Stefan Wild*. Leiden, 257-282.
- Jomier, Jacques (1954). "Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique

