

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸
صفحات ۶۱۲-۵۹۱ (مقاله پژوهشی)

بررسی و نقد چستی وحی از دیدگاه نصر حامد ابوزید

علی عسکری یزدی^{۱*}، سعید میرزایی^۲

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران

۲. دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۲۱)

چکیده

ابوزید، اندیشمند مصری، راجع به چستی وحی سه دیدگاه مطرح می‌کند. در دیدگاه نخست، وی نبوت را با کهنانت مقایسه کرد، تا از جهت فرهنگی، مقبول و آشنا معرفی کند، اما، اولاً بررسی ابوزید در مورد کهنانت و شیوع فرهنگی آن کافی نیست؛ ثانیاً خرافه‌های فرهنگی مانند کهنانت، توجیه مناسبی برای وحی ارائه نمی‌کند؛ ثالثاً ادعای او با شواهد درون‌دینی سازگار نیست. او در دیدگاه دومش قرآن را محصول تجربه دینی پیامبر معرفی می‌کند. وی در اواخر عمرش دیدگاه سومی را ارائه داد که بر اساس آن، قرآن را نه کلام خدا، بلکه کلام خطاپذیر پیامبر (ص) می‌داند. از نظر ابوزید، قرآن حاصل گفت‌وگوهای پیامبر در مواجهه با اعراب است. قرآن متن واحد و منسجم نیست، بلکه مجموعه‌ای از گفتارهاست. قرآن به‌مثابه گفتار، متنی پاره‌پاره تلقی می‌شود که اختلاف‌های آن توجیه‌پذیر و تناقض‌های آن رفع‌شدنی خواهد بود، زیرا هر گفتاری متناسب با شرایط و مقتضیات و برای مخاطبان خاصی بیان شده است. در این مقاله نظریات ابوزید بررسی و نقد و نادرستی آنها نشان داده شده است.

واژگان کلیدی

ابوزید، قرآن، کلام پیامبر، کلام خدا، وحی.

مقدمه

از بحث‌های مهم در قلمرو علوم اسلامی، بحث از چیستی وحی قرآنی است. در دوران معاصر، گروهی از اندیشمندان مسلمان با مبنا قرار دادن دستاوردهای علوم بشری، درباره چیستی وحی، نظریات بحث‌برانگیزی مطرح کرده‌اند. ابوزید اندیشمند معاصر مصری با رویکرد نواعترالی به نظریه‌پردازی درباره ماهیت وحی قرآنی پرداخت. در این مقاله دیدگاه‌های سه‌گانه ابوزید به ترتیب زمان ارائه آنها، تحلیل و ارزیابی می‌شود. وی در مرحله اول وحی را زبانی می‌داند، اما در مرحله دوم در آثاری همچون مفهوم النص و نقد الخطاب الدینی، وحی را به معنای الهامات الهی در نظر می‌گیرد که فاقد سرشت زبانی است و پیامبر پس از دریافت معنا از جبرئیل، به آن صورت زبانی می‌بخشد (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۲۰).

در این دوره او قرآن را متنی می‌داند که محصول فرهنگی است و رابطه دیالکتیکی با واقعیت دارد؛ از یک سو از واقعیت تأثیر می‌پذیرد و از سوی دیگر بر واقعیت تأثیر می‌گذارد و اعتقادات اعراب جاهلی همچون جن، شیطان و سحر در آن انعکاس یافته است (ابوزید، ۱۹۶۶: ۲۱۳).

ابوزید در دوره سوم، گفت‌وگوهایی با هلال سزگین انجام داد که سال بعد، در قالب کتاب مستقلی به زبان آلمانی منتشر شد. او در این دوره نگاه ویژه‌ای به وحی و قرآن دارد و قرآن را نه یک متن، بلکه به‌مثابه مجموعه‌ای از گفتارها می‌داند که هر کدام از این پاره‌گفتارها، در شرایط زمانی و مکانی خاصی نازل شده‌اند و نباید احکام آنها را به دیگر زمان‌ها و مکان‌ها تعمیم داد. در این مقاله به تبیین و ارزیابی دیدگاه‌های سه‌گانه او پرداخته می‌شود.

در این نوشتار روش مطالعه، کتابخانه‌ای و بر اساس مراجعه به کتاب‌ها، مقاله‌ها و گفت‌وگوها بوده و روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی - نقدی بوده و سعی شده است که مراحل مختلف سیر تفکر ابوزید درباره وحی مشخص، بررسی و تحقیق شود.

دیدگاه اول ابوزید

در این نگرش پیش‌فرض «وحی به‌مثابه گزاره‌های زبانی» (الاتاسی، ۱۳۸۳: ۵۱) به چالش

کشیده نمی‌شود، بلکه بر اساس تحلیل زبانی وحی، مفهوم اعلام و خبررسانی از نهان راه، برای آن برمی‌گزیند (ابوزید، ۱۳۸۷: ۷۶). به این ترتیب، گزاره‌های زبانی وحی، به‌عنوان اطلاعات انتقالی از فرستنده به گیرنده در نظر گرفته می‌شوند.

ابوزید به تبیین جنبه «تماس» یا نحوه ارتباط می‌پردازد. او تلاش می‌کند که نشان دهد وحی، امری مسبوق به سابقه در فرهنگ عربی بوده و لذا از جهت فرهنگی پذیرفته شده است. این کار از طریق ایجاد تشابه میان پدیده کهنات، شاعری و پیامبری صورت می‌گیرد (ابوزید، ۱۳۸۷: ۸۰؛ کرمی، ۱۳۷۶: ۳۸۱ - ۳۸۰). در مورد کهنات نیز باید نحوه و چگونگی تماس روشن شود، لذا او به تلقی اتصال عوالم، به نقل از ابن خلدون پناه می‌برد تا نگرش عرفانی را در ماهیت عمل ارتباطی وحی نشان دهد (کرمی، ۱۳۷۶: ۳۸۴).

ابن خلدون می‌گوید: «خدا این جهان را با همه آفریدگانی که در آن هست، بر شکلی از ترتیب و استواری و وابستگی علل به معلولات و پیوستگی کائنات و هستی‌ها به یکدیگر و تبدیل و استحاله بعضی از موجودات به برخی دیگر آفریده است. نخست عالم عناصر، درجه به درجه از زمین بالا می‌رود و نخست به آب و آنگاه به هوا می‌رسد و سپس به آتش می‌پیوندد؛ چنانکه هر یک از آنها استعداد آن را دارد که به عنصر نزدیکش تبدیل شود.

عنصر برین، لطیف‌تر از عنصر پیش از آن است تا به عالم افلاک منتهی می‌شود که آن از همه لطیف‌تر است و جهان افلاک به صورت طبقات به هم پیوسته و به شکلی است که حس، فقط حرکات آنها را درک می‌کند.

آنگاه باید جهان موالید را نگیریم. نخست از کان‌ها و آنگاه از گیاهان و سپس از جانوران آغاز می‌شود. چنانکه پایان افق کان‌ها، با آغاز افق گیاهان پستی که تخم ندارند، پیوسته است و پایان افق گیاه‌ها، مانند درخت خرما و تاک، به آغاز جانورانی مانند حلزون و صدف متصل است که به غیر قوه لمس در آنها نیروی دیگری یافت نمی‌شود و معنای پیوستگی و اتصال در این موالید، این است که پایان افق هر یک از آنها، بسیار مستعد است که در شمار آغاز افق مرحله پس از خود درآید و عالم جانوران، رفته‌رفته توسعه یافته و به انواع گوناگونی درآمده و در تکوین تدریجی، به انسان منتهی شده است که صاحب اندیشه

و بینش است و از جهان قدرتی که در آن حس و ادراک گردآمده، ولی هنوز فعل و اندیشه نرسیده است، بدین پایه ارتقا می‌یابد و این نخستین افق انسان، پس از عالم حیوان است و این است نهایت مشاهده ما» (ابن خلدون، ۱۹۶۶: ۹۶ - ۹۵).

ابوزید با تکیه بر نظر ابن خلدون اظهار می‌کند که بر پایه این تصور که بر فرهنگ عربی چیرگی داشت و اساس آن را در باورهای پیش از اسلام می‌توان جست، هستی از جهان‌های متصلی تشکیل نمی‌شود، بلکه اتصال و حرکت برین و فرودین آن میان جهان‌ها، زمینه استعدادی را فراهم می‌آورد که در آن، انسان که واپسین جهان‌ها، بلکه برترین آنهاست، می‌توانست با برخی از این جهان‌ها ارتباط پیدا کند.

«در این امر، پیامبر(ص) و کاهن برابرنند. عاملی که میان اتصال پیامبر با ملأ اعلی و میان ارتباط کاهن با جهان دیگر تمایز می‌نهد؛ این است که اتصال پیامبر بر سرشت جبلتی استوار است که منشأ آن، انتخاب الهی یا اصطفاست؛ در حالی که کاهن برای رهایی و تجرد از موانع جهان مادی و ارتباط با جهان‌های دیگر (حتی به گونه‌ای ناقص) از ابزار و آلات کمکی یاری می‌جوید» (کرمی، ۱۳۷۶: ۳۸۵)

هم‌سنخ بودن وحی، کهنات و شاعری

ابوزید می‌گوید که در تصور عربی، نبوت و کهنات، هر دو به «وحی» تعلق دارند. فرشته در حالت نبی، و شیطان در حالت کاهن و غیب‌گو. در این ارتباط (وحی) پیامی رمزی وجود دارد که سوم شخص، دستکم آن را در لحظه دریافت وحی در نمی‌یابد. به همین سبب، پیامبر آن پیام را به مردم ابلاغ می‌کرد؛ همان‌گونه که کاهن از محتوای دریافت نهانی خویش خبر می‌داد.

بر این پایه می‌توان گفت که پدیده «وحی» پدیده‌ای ناآشنا نیست که از بیرون بر فرهنگ عربی تحمیل شده باشد. از این رو ابن خلدون بر این نکته پافشاری می‌کند که نبوت، چنانکه گروهی از مردم می‌پندارند، کهنات را بیهوده نمی‌کند یا آن را به ورطه هلاکت نمی‌افکند (کرمی، ۱۳۷۶: ۳۸۸).

از دید ابن خلدون الغا و پایان یافتن کهنات، به منزله نفی بنیاد وجودی نبوت است. در این صورت پدیده وحی به تبیین تازه‌ای نیاز دارد. اگر طرد و الغای کهنات به الغای بنیاد وجودی و اساس معرفت‌شناختی پدیده نبوت بینجامد، پس می‌توان نتیجه گرفت که پدیده وحی در فرهنگ عربی مفهوم ژرف و ریشه‌ای دارد؛ مفهومی که بر امکان ارتباط بشر با جهان‌های دیگر، از فرشتگان و شیاطین دلالت می‌کند. شعر نیز (چنانکه اشاره شد) با توجه به الهامی بودن منشأ آن، در این چارچوب کلی وحی فهم‌پذیر خواهد بود (ابوزید، ۱۳۸۷: ۹۰).

از دید ابوزید فهم پدیده «رؤیا» بر این پایه که حالت اتصال میان نفس انسانی و عالم روحانی است، مقتضی آن خواهد بود که با تکیه بر پاره‌ای از حقایق و واقعیت‌های مشترک میان عموم آدمیان، شالوده نظری پدیده نبوت پی افکنده شود. در پرتو این فهم، «نبوت» پدیده‌ای متعالی و فهم‌ناشدنی نیست (کرمی، ۱۳۷۶: ۴۰۶ - ۴۰۵).

ابوزید در تحلیل ماهیت وحی متأثر از دیدگاه ابن خلدون است. ابن خلدون همان سنت عرفانی را بازتاب می‌دهد که در پس این جهان گسسته و متکثر، اتصالی گسترده و پیوستگی جهان‌ها را، اصل قرار می‌دهد. در این صورت، سنخ وجودی مشترک است و وجود انسانی هم می‌تواند با شرایطی در این جهان‌ها حرکت کند. لذا به همان آموزه صعود و نزول مراجعه و این ارتباط را در قالب صعود به مرتبه فرشتگان یا عوالم بالا ترسیم می‌کند. لذا تشابه نبی و کاهن در ارتباط و اتصال وجودی به امر ماورایی است؛ اما تغایر آنها در روش و ابزار این صعود خواهد بود. کاهن از روش خطاپذیر و پیامبر از استعدادی خدادادی استفاده می‌کند.

گفتیم که از دید ابن خلدون، الغا و پایان یافتن کهنات، به منزله نفی بنیاد وجودی نبوت است؛ در این صورت پدیده وحی به تبیین تازه‌ای نیاز دارد و به این ترتیب است که ابوزید، کهنات و نبوت، هر دو را وحی می‌داند. اما این سؤال مطرح است که چرا پایان کهنات، با نفی بنیاد وجودی نبوت معادل است؟ اظهار مذکور مبتنی بر این پیش‌فرض است که این دو، دقیقاً یک ماهیت دارند و این تازه اول بحث است.

ابوزید برای تحلیل ماهیت نبوت، به مسئله خیال نزد صوفیان مراجعه کرده و در نهایت،

نحوه تماس را از طریق سیر خیالی پیامبر دانسته است. گام بعدی ابوزید این بود که «رؤیا» را به عنوان گام نخست خیال پیش می‌نهد که عرب‌ها و مسلمانان می‌توانند از طریق آن، با ماهیت نبوت همذات‌پنداری کنند و پدیده وحی و نبوت برای ایشان، امری از امور طبیعی و عادی می‌شود. این رؤیاها آرام‌آرام به ملکه‌ای در بیداری تبدیل می‌شوند تا پیامبر، وحی را در بیداری هم بداند و بر زبان راند (کرمی، ۱۳۷۶: ۴۰۵).

او معتقد است که کاهنان، شاعران، پیامبران و عارفان، همگی از این قوه خیال بهره می‌برند و از این جنبه وجودی استفاده می‌کنند و تنها، مرتبه ایشان متفاوت است. پیامبران در رتبه نخست، عارفان در مرتبه دوم و کاهنان در مرتبه سوم قرار دارند. تجربه بیداری پیامبر نیز امتداد و قوام‌یافته‌ای از همان رؤیاست که بشر عادی نیز آن را درک می‌کند. با این تبیین، وحی در عداد امور طبیعی و عادی قرار می‌گیرد که نگرش زبانی و رویکرد عارفانه به وحی نیز، با هم جمع شده‌اند (ابوزید، ۱۳۷۹: ۳۹۶).

بررسی و نقد

اگر چنانکه ابوزید معتقد بود، پذیرش وحی به دلیل شیوع و مقبولیت فرهنگی آن باشد، ابوزید باید این شیوع و مقبولیت فرهنگی را نشان دهد؛ به طوری که خبرسانی از نهان، در فرهنگ سابقه و فراوانی داشته و لذا، وحی و نبوت پذیرفته شده است و بر این اساس، نباید تبیین وحی را امری فراطبیعی دانست؛ بلکه امری طبیعی و عادی بوده و تبیین عادی و طبیعی نیز، منحصر در شیوع فرهنگی است. اما در آثار وی موردی درباره اثبات آنها به چشم نمی‌خورد.

اما صرف نظر از این نکته، باید دید که آیا شیوع فرهنگی به درستی ترسیم شده است؟ اگر این مسئله ناموجه شود، آنگاه یا باید بگوییم که تبیین وحی فراطبیعت بوده و نه طبیعی یا اگر آن را طبیعی بدانیم، اما به مقبولیت فرهنگی منحصر نمی‌شود و شاید راه‌های دیگری برای تبیین وحی وجود داشته باشد و در هر صورت، استدلال ابوزید برای ترسیم چگونگی وحی مخدوش می‌شود.

ابوزید کهانت و شاعری را به عنوان «شواهد پیش‌آشنایی فرهنگی» معرفی می‌کند، در

حالی که باید وجود کهانت را به جهت تاریخی و عمومیت آشنایی عرب با آن را نشان دهد. چون صرف وجود یک پدیده، برای وجود پیش‌آشنایی فرهنگی کافی نیست؛ چنانکه پدیده‌های بسیاری در فرهنگ عرب وجود داشته است که افراد زیادی در همان فرهنگ، از آن بی‌اطلاع بودند یا برای آن ارزشی قائل نبودند.

مثلاً خداپرستی حنیف و راستین در عرب وجود داشته، اما شیوع نداشته است؛ ولی زنده به گور کردن دختران، هم وجود و هم شیوع داشته است و در عین حال نمی‌تواند مبنای پذیرش فرهنگی قرار گیرد؛ چون امری خطاست و هر چیزی که بر آن مبتنی شود، انگشت اتهام به سوی آن خواهد بود. لذا علاوه بر وجود کهانت، باید شیوع و نیز پذیرش با بار ارزشی آن نیز محرز شود.

اگر وجود کهانت را امری پذیرفته‌شده بدانیم، باید برای شیوع آن شواهدی ارائه کنیم تا معلوم شود که در آن آگاهی، عرب، به‌طور عموم با آن آشنا بوده‌اند و در ضمن روشن شود که عرب، به دیده تردید به آن نمی‌نگریسته و برای آن ارزش و اهمیت قائل بوده است.

در نوشته‌های ابوزید، جز اصل وجود، هیچ‌یک از بررسی‌های لازم در مورد کهانت دیده نمی‌شود؛ در نتیجه، اگر روشن شود که عرب‌ها عموماً از کهانت اطلاعی نداشتند و آنان که اطلاع داشتند، به آن بدبین و بدگمان بودند، فایده‌ای بر این تکثیر نمونه فرهنگی مترتب نخواهد بود.

ارتباط دادن شاعری با جن نیز، خرافه بوده است و پذیرفتنی نیست؛ لذا نمی‌توان به استناد شاهی ناپذیرفتنی، امر دیگری را پذیرفتنی دانست. به این معنا که حتی اگر بپذیریم که در فرهنگ عرب پیش از اسلام، کهانت و شاعری بر اساس رابطه جن (به‌عنوان موجودی ماورایی و ماورای طبیعی) با انسان، امر متعارف، شایع و شناخته‌شده‌ای بود، لزوماً نمی‌توانیم آن را تأیید کنیم و ارزش یا اعتبار معرفتی برای این دیدگاه قائل شویم. کردارها یا باورهای جامعه عربی آن روزگار، برای ما قابلیت ارزشگذاری دارند و می‌دانیم که برخی از آنها مردود و پوچند.

با تکیه بر نوع نگاه ابوزید، کل شاکله اعتبار و مقبولیت وحی از هم می‌پاشد؛ زیرا

عرب، بر اساس پیش فرض‌های بدوی و بدون دلیل یا مخدوش خود، وحی را نیز در همان راستا ارزیابی کرد. پیامد این نکته آن است که وحی، امری در میان امور خرافی عرب است. یعنی استدلال فرهنگی ابوزید دلالتی بر ضد معقولیت یا مقبولیت وی خواهد داشت و آن را به مرتبه خرافات و اسطوره‌های قومی - فرهنگی فرومی‌کاهد، ضمن آنکه سبب می‌شود علاوه بر تخطئه اجزای فرهنگ عربی، هم آنها را در ایمانشان ناموجه بدانیم و هم خودمان، هیچ نوع توجیهی برای اعتماد و پذیرش وحی نداشته باشیم.

نکته دیگر اینکه این حالتی صوری از وضعیت مشابهت کهنات و نبوت است که ابوزید ترسیم کرد. شاید از جهت واژه یا ارتباط با غیب هم شباهتی در کار باشد، اما پیامبر از کهنات اعلام براءت و تصریح می‌کند که با آن تفاوت فاحش دارد.

اگر هم با چنین دیدی، اهالی فرهنگ عربی، نبوت و وحی را بپذیرند، نبی را به منزله کاهن گرفته‌اند، نه آنچه مورد ادعای پیامبر است و در واقع، هرگز ادعای پیامبر را نپذیرفته‌اند و او را نیز کاهن یا شاعر می‌دانند.

به همین دلیل است که عرب، پیامبر را بر اساس شباهت ظاهری (ادعای ارتباط با امر نهانی) به کهنات یا شاعری متهم می‌کرد و پیامبر نیز به تندی این مدعا را رد می‌کرد تا کسی با این دیدگاه، به او ایمان نیاورد و البته کسی هم نمی‌تواند با این دیدگاه به او ایمان بیاورد، زیرا قرآن کریم این دیدگاه را رد کرده است (الحاقه: ۴۹ - ۴۰؛ الطور: ۳۴ - ۲۹).

در اصل، کهنات، شاعری و جنون، اتهامات عرب به پیامبر بود تا رسالت وی را نپذیرند. آری، شاعر متونی دارای سجع را بیان می‌کند و کاهن هم، گاه مسجع بر زبان می‌راند؛ ولی قرآن اعتبار خود را از سابقه سجع در عربی نمی‌گیرد، بلکه از خویش دریافت می‌کند که نه شعر است و نه سجع کاهنانه، بلکه قرآن است و بس.

در نتیجه، با پدیدارشناسی فرهنگی از طریق تجمیع شواهد کهنات و شاعری، نمی‌توان پدیده وحی را شرح داد. در واقع، تبیین پدیده‌های دینی از طریق پدیدارهای فرهنگی، فروکاستن دین به آیین قومی - فرهنگی است که از این طریق، دین بررسی نمی‌شود، بلکه یک پدیدار فرهنگی بررسی شده که با مفهوم و محتوای دین در میان دینداران متفاوت است.

با توجه به قراین موجود در گفتار ابوزید، می‌توان گفت آنچه پیامبر در اتصال خیالی درمی‌یابد، وحی زبانی و همان گزاره‌های قرآنی است. این تبیین، سکولار یا مبتنی بر پدیدار فرهنگی نیست؛ زیرا نظریه خیال عرفا، وارد وجه وجودی ماجرا می‌شود و از آن شرحی فراطبیعی به دست می‌دهد.

اگر بگوییم این نظریه فراطبیعی نیست، معلوم نیست دیگر چه نظریه‌ای را می‌توان مبتنی بر اصول ماورایی و فراطبیعی دانست. حتی مسئله رؤیا هم یکی از امور فراطبیعی است که هنوز، تحلیل مادی روشنی از آن در دست نداریم و لذا توسل به آن، مسئله را دنیوی یا عادی نمی‌کند.

دیدگاه دوم ابوزید: قرآن کلام پیامبر(ص)

بر اساس دیدگاه اول ابوزید، می‌توان گفت وی قرآن را کلام خدا می‌داند، هرچند بین وحی و کهنات تشابه برقرار می‌کند و از این جهت اشکال‌هایی به این دیدگاه وارد است که پیش‌تر به آنها اشاره شد. اما وی در دوره دوم حیات فکریش، وحی را به‌عنوان الهامات در نظر می‌گیرد که فاقد سرشت زبانی است و پس از دریافت معنا از جبرئیل، به آن صورت زبانی می‌بخشد (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۲۰).

ابوزید در آخرین آثارش دیگر قرآن را کلام خدا نمی‌داند: «حتی جبرئیل به‌عنوان رسول، به زبان عربی سخن نگفته است و مطابق قرآن آنچه را که رساننده آورده، یک الهام بوده است و نه وحی کلامی» (ابوزید، ۱۳۹۳: ۷۳).

وی در جای دیگری می‌گوید: «مطابق سنت آنچه محمد دریافت کرده پیامی در قالب زبان انسانی نبوده بلکه یک وحی یا الهام بوده است» (ابوزید، ۱۳۹۳: ۷۴).

گاهی نیز قرآن را نه خود وحی که ماحصل آن می‌داند: «به اعتقاد من اگر قرآن را ماحصل وحی الهی بدانیم تا کلام دقیق الهی، کوچک‌ترین خدشه‌ای به وحی خدا و پیامبری محمد وارد نمی‌شود» (ابوزید، ۱۳۹۳: ۷۷).

در موضع دیگری، قرآن را ماحصل گفت‌وگوی پیامبر با مخاطبان وحی می‌داند و

می‌نویسد: «تأکید می‌کنم که قرآن ماحصل گفت‌وگویی است که در طول سالیان متمادی، با مخاطبان معینی صورت گرفته است و مکرر به وضعیت زندگی آنها و نیز ایرادها و پرسش‌های آنها پرداخته است» (ابوزید، ۱۳۹۳: ۸۴).

گاهی نیز بر متکلمان اسلامی ایراد می‌گیرد که چرا قرآن را به مثابه متن دقیق کلام الهی در نظر گرفته‌اند (ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۲۹).

به‌زعم وی، قرآن گزارش مواجهه‌های پیامبر با خداست: «برای مؤمنان حتی کاغذ این کتاب هم مقدس است، اما برای من به‌عنوان یک محقق کتابی است که عده‌ای در ساختنش مشارکت داشته‌اند. من شاهد دریافت هیچ کلمه‌ای توسط محمد از سوی خدا نبوده‌ام. من به‌عنوان یک مسلمان، فقط شاهد گزارش محمد از مواجهه او با خدا هستم. می‌توان مسلمان‌ها را متقاعد کرد که این کتاب محمد است. قرآن کلام محمد، بشری همچون خود ماست. کسی که مدعی شد از خدا وحی دریافت می‌کند و ما هم او را باور کردیم، اما فقط کلام محمد را در اختیار داریم (http://zamaaneh.com/idea/2010/post_752.html).

بنا بر نظریه دوم ابوزید، وحی قرآنی محصول تجربه نبوی پیامبر اکرم است. بر اساس این دیدگاه، خداوند سبحان با هر یک از انسان‌ها سخن می‌گوید؛ با این تفاوت که در فرایند سخن گفتن خداوند با پیامبران، فرشته وحی واسطه می‌شود، اما در سخن گفتن خداوند با عموم انسان‌ها، وساطت فرشته مطرح نیست.

جبرئیل که حامل کلام خداوند برای پیامبر اکرم بوده، به زبان عربی سخن نمی‌گفته است؛ بلکه الهام می‌کرده و الهام از سنخ اندیشه و افکار است، نه زبان و واژه. قرآن تعبیر عربی پیامبر اکرم از کلام خداوند است (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۵ - ۱۳).

بر اساس این دیدگاه، وی زبان قرآن را از پیام آن تفکیک کرده است و دیدگاهی را که زبان قرآن را مقدس و نازل شده تلقی می‌کند، دیدگاهی اسطوره‌ای می‌داند (ابوزید، القرآن نص تاریخی و ثقافی، www.maaber.50megs.com).

ابوزید برای اثبات اینکه واژگان قرآن تعبیر پیامبر اکرم (ص) از تجربه‌اش هستند و نمی‌توان آنها را الفاظی دانست که به گونه مستقیم توسط خداوند سبحان بیان شده‌اند،

معتقد است که در علم کلام سنتی، صفت ناطق جزو صفات خداوند نیست، بنابراین نمی‌توان خداوند را متکلم الفاظ دانست (وصفی، ۱۳۸۷: ۴۴ - ۴۳).

بر این اساس ابوزید نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان کلام خداوند را مشخص و آن را به عربی یا به زبان دیگری دانست (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۳) بلکه باید معتقد شد که «خدا از خلال انسان آشکار می‌شود و در کلام او در زبان متجلی می‌گردد» (ابوزید، ۱۹۹۶: ۲۹).

به عبارت دیگر خدا از طریق انسان صحبت می‌کند (ابوزید، دین و صلح، ترجمه روح‌الله فرج‌زاده www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com) بنابراین باید الفاظ قرآن را کلام پیامبر دانست.

بررسی و نقد

۱. دلیل ابوزید برای انکار تکلم الهی مخدوش است. زیرا اولاً، در زبان عربی واژه نطق به معنای «تکلم» است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۷). از این رو اگرچه در علم کلام، وصف ناطق بر خداوند سبحان اطلاق نشده، اما مترادف آن، یعنی متکلم بر او اطلاق شده است؛

ثانیاً، گرچه کیفیت تکلم خداوند برای ما نامعلوم است و نمی‌توان تکلم او را همانند انسان دانست، اما چون خداوند قادر مطلق است، قدرت تکلم دارد؛ از این رو نمی‌توان تکلم خداوند را که از صفات فعل او شمرده می‌شود، انکار کرد؛

۲. وحی رسالی به معنای نوعی القای معنا و انتقال اطلاعات، گزاره‌ها و آموزه‌های دینی اعم از تاریخی، فقهی، اخلاقی و ... به پیامبر است، ولی چون این القاء، با نوعی مواجهه با خدا، جبرئیل، وسائط الهی و توجه به خدا و عظمت او همراه بوده، با احساسات ویژه، تجربه‌های دینی و درونی خاص و نیز درک حضوری خداوند قرین است. خود این احساس، وحی نیست. وحی به جنبه معرفتی، شناختی و دریافت اطلاعات آن اطلاق می‌شود، نه جنبه احساسی و آن چیزی که نوعی تجربه دینی است. نکته مهم این خواهد بود که معنای دریافتی یک امر و احساسات درونی ملازم با آن، امر دیگری است.

تجربه دینی ایجادکردنی است، نه ابلاغ‌کردنی. مطالعه تاریخی زندگی پیامبر نشان می‌دهد که وی مدعی دریافت وحی از سوی خدا و مسئول ابلاغ آن به دیگران بوده است.

آیات قرآن نیز شاهد این مطلب هستند؛ زیرا از ارسال و نزول وحی به پیامبر و وظیفه وی در ابلاغ وحی به دیگران سخن می‌گوید (رک اعراف: ۶۲ و ۶۸؛ مائده: ۶۷).

این آیات نشان می‌دهند که وحی همان تجربه دینی پیامبر نیست؛ چون نسبت خدا با چنین تجربه‌ای، ایجاد کردن و نسبت آن با پیامبر، احساس کردن است. خداوند باید تجربه دینی را در قلب پیامبر ایجاد و پیامبر آن را احساس کند، نه اینکه خداوند آن را نازل و ارسال کند و پیامبر آن را دریافت و ابلاغ کند. مطالعه زندگی پیامبر، گویای این حقیقت است که پیامبر در دریافت وحی، فراگیرنده آموزه‌های الهی بوده است تا آن را به مردم ابلاغ کند. از این رو در سخنان معصومان و خود قرآن، اوصافی چون بیان، تبیان، بینه و بینات برای قرآن ذکر شده است (آل عمران: ۳۸؛ نحل: ۸۹؛ انعام: ۱۵۷؛ بقره: ۱۸۵).

این موارد شواهدی هستند بر اینکه وحی، بیان‌کننده آموزه‌های الهی است و جنبه معرفت‌بخشی و انتقال گزاره‌ها، مفاهیم، معانی و آموزه‌های خاصی در آن مد نظر است، نه جنبه احساسی و تجربی ملازم با آن؛

۳. به فرض که ما وحی را نوعی تجربه دینی پیامبر بدانیم که همراه با انتقال معناست و به عبارتی دو جنبه معرفتی و احساسی دارد، باز هم این سخن به منزله تساوی وحی با تجربه‌های دینی دیگران نیست؛ زیرا با وجود وجوه اشتراک میان تجربه دینی پیامبر و دیگران، میان آنها اختلاف‌های زیادی نیز یافت می‌شود. برخی از وجوه اختلاف عبارتند از: اختصاص نداشتن تجربه دینی به زمان وحی، تفکیک پیامبر میان وحی و دیگر سخنانش، همگانی نبودن وحی، تفصیلی بودن و سرشار بودن وحی از اخبار گذشتگان و آیندگان، غیراختیاری بودن وحی، هم‌اوردطلبی دریافت‌کننده وحی و امی بودن ایشان.

دیدگاه سوم ابوزید: قرآن؛ مجموعه گفتارها

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

می‌داند. هنگامی که قرآن گردآوری می‌شود «توالی تاریخی این گفتارها» رعایت نمی‌شود، بلکه این گفتارها در واحدهای بزرگ‌تری به نام سوره گنجانده می‌شوند:

«تدوین قرآن به این تصور در میان مسلمانان دامن زد که قرآن متن است، چون میان دو جلد کتاب (مصحف) تدوین شده بود، تا اندازه‌ی زیادی سرشت اصلی قرآن و ماهیت کاربردشناختی قرآن به مثابه گفتارهایی در سیاق‌های متفاوت از یک سو و دریافت‌کنندگان متعدد تاریخی از سوی دیگر، نادیده گرفته شد. وی در آخرین اثر خود، وحی را فرایندی میان خدا و محمد می‌داند و از آن به فرایند ارتباط عمودی یاد می‌کند که بارها طی دوره‌ی زمانی بیست و سه سال و اندی تکرار شده است و مجموعه‌ای از گفتارها را، به شکل آیات کوتاه یا رشته‌ای از آیات یا به شکل سوره‌های کوتاه پدید آورده است» (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۱۰).

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

تصور قرآن چون متن، به مشکل دیگری منتهی خواهد شد که گمان می‌رود این کتاب نویسنده دارد، مؤلف آن خداست و لذا نباید هیچ تناقضی در آن وجود داشته باشد، در حالی که قرآن پر از تناقض است. این تناقض‌ها را چگونه می‌توان حل کرد؟ باید خود را از انگاره قرآن چون متن خلاص کرد و به قرآن، چون مجموعه گفتمان‌ها نگریست. بدین ترتیب بسیاری از نقدهای تاریخی را می‌توان پذیرفت. در آن صورت می‌توان قبول کرد که هر چه در قرآن هست، اصل نیست (http://zamaaneh.com/idea/2010/post_752.html).

به زعم ابوزید اگر قرآن به جای متن، گفتار تلقی شود، دیگر تناقض در آن یافت نمی‌شود، زیرا در هر مورد با مخاطبان خاصی مواجه است و به گونه خاص با آنها سخن می‌گوید، یعنی با مخاطبان متعدد و شقوق و بدیل‌های گوناگون و با وجود زمینه‌های

مختلف دیگر، متناقض نخواهد بود و هر گفتاری مربوط به زمان و شرایط اجتماعی و مخاطبان خاصی است:

«قرآن ماحصل گفت و گوهاست که در طول سالیان متمادی، با مخاطبان معینی صورت گرفته است و مکرر به وضعیت زندگی آنها و نیازها و پرسش‌های آنها پرداخته است» (ابوزید، ۱۳۹۳: ۸۴).

از نظر ابوزید قرآن یک متن گفتاری است نه نوشتاری. ساختار آن به صورت گفت و گویی است که با مخاطبان مختلف سروکار دارد. بافت و ساختار قرآن در قالب تخاطب است و به پرسش‌ها و مسائل شخصی پاسخ می‌دهد:

«منظور از اینکه ساختار قرآن در قالب گفت و گو است، چیست؟ از طریق قرآن الوهیت و امر انسانی با یکدیگر مواجه می‌شوند. خدا در قرآن با انسان‌ها سخن می‌گوید؛ آن هم نه فقط به نحو انتزاعی و کلی، بلکه اغلب با افرادی کاملاً معین و در شرایطی کاملاً مشخص. این مسئله را به تنهایی می‌توان از اینجا دریافت که آیات قرآن چقدر زیاد نام مخاطبان را به صراحت ذکر می‌کند: "ای کسانی که ایمان آورده‌اید" یا "ای اهل کتاب" یا "ای کافران"» (ابوزید، ۱۳۹۳: ۶۱).

از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که از نظر ابوزید، در متن محوری، وحی کلام خدا تلقی می‌شود اما در منطق گفتار، وحی کلام پیامبر است. قرآن کلام پیامبر به عنوان بشری همچون ماست که مواجهه‌های خود را با خدا گزارش کرده است. قرآن حاصل رابطه دیالکتیکی پیامبر با امور واقع و حوادث اجتماعی و پرسش و پاسخ‌هایی است که اعراب با پیامبر داشته‌اند و همگی آنها در فرایند تولید قرآن نقش داشته‌اند. در متن محوری به تناقض‌های قرآن توجه نمی‌شود، زیرا قرآن متن واحد و هماهنگ است و اختلاف و تناقض در میان آیات آن مشاهده نمی‌شود، اما در نظریه گفتار چنین تناقضی وجود ندارد، زیرا هر آیه‌ای مخاطبان خاصی دارد.

قرآن به مثابه متن، یک واحد به هم پیوسته است؛ اما به عنوان گفتار، متنی پاره پاره تلقی می‌شود که دیگر به بحث از عموم و خصوص و ناسخ و منسوخ نیازی نیست:

«گفتار دیدن قرآن، ما را به افقی گسترده‌تر از متن‌انگاری قرآن می‌برد. متنی پاره‌پاره که فقیهان بر پایه آن دیدگاه‌های خود را صورت‌بندی کرده‌اند و برخی با تکیه بر مقوله عموم و خصوص، به جواز ازدواج با اهل کتاب حکم داده‌اند و شماری نیز بر مبنای نسخ، بر حرام بودن آن. کوشش فقیهان برای دستیابی به حکم واحد امری است که با آنچه پیش‌تر گفته‌ایم، قابل فهم است، زیرا آنان قرآن را متنی قانونی می‌دیدند که نباید درباره یک موضوع چند حکم در آن باشد (ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۲۳). بنا بر نظریه گفتار، نباید از قرآن انتظار داشت که برای هر مسئله کلامی، یک پاسخ عاری از تناقض داشته باشد (ابوزید، ۱۳۹۳: ۸۴).

در این مرحله ابوزید اگرچه وحی قرآنی را از سنخ تجربه دینی می‌داند، بر آن است که وحی قرآنی، فرایندی گفت‌وگویی در قالب ارتباط میان امر الهی و امر انسانی پدید آمده است (خدابخش، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com)

به نظر ابوزید نباید قرآن را یک متن پنداشت، زیرا قرآن به صورت یک کتاب بر حضرت محمد(ص) نازل نشده است؛ بلکه باید آن را مجموعه‌ای از گفتمان‌ها در نظر گرفت (ابوزید، اساس دین بیم و عشق است، مصاحبه استفان اورث با نصر حامد ابوزید، ترجمه سپیده جدیری، (www.nas-hamed-abuzayd.blogfa.com)).

دیدگاه سوم ابوزید، در نظریه ارکون درباره ماهیت گفتمانی قرآن و تفکیک پدیده قرآن از مصحف ریشه دارد. به باور ارکون، وحی رفته‌رفته از حالت شفاهی و گفتاری، به حالت متن مکتوب تبدیل شده است؛ به این‌گونه که پیام‌هایی که به واسطه حضرت محمد(ص) ابلاغ شده‌اند، در آغاز مجموعه‌ای از عبارات شفاهی بوده‌اند، سپس صحابه آنچه را از قرآن شنیدند، به یاد سپردند و حفظ کردند. پس از مدتی، وحی شفاهی توسط مسلمانان به صورت متونی رسمی تدوین شد و در دسترس مؤمنان قرار گرفت و پدیده قرآن که در قالب وحی شفاهی بود، به صورت مصحف درآمد (ارکون، ۱۹۹۳: ۷۷). با چنین تفکیکی که ارکون میان وحی قرآنی و مصحف قائل می‌شود، بر ماهیت گفتمانی قرآن تأکید می‌کند (ارکون، ۱۹۹۳: ۷۳).

روایت و گزارش قرآن

ابوزید درباره قرآن و حتی احادیث، از مفهوم روایت استفاده می‌کند. البته روایت به معنای تخیل نیست تا آن را ساخته و پرداخته ذهن راوی بدانیم، بلکه «روایت در اینجا به معنای روایت کردن رخداد به گونه‌ای است که فرد راوی آن را درک کرده است. امر روایت شده هیچ اصالت سندی ندارد بلکه بازپرداخته امر تجربه شده یا شنیده شده از سوی راوی است» (ابوزید، ۱۳۹۳: ۳۸).

وی همواره تأکید می‌کند که وقتی فردی حادثه‌ای را روایت می‌کند، این گونه نیست که امر واقع شده را به طور دقیق گزارش کند، بلکه همواره آن را بازپرداخت و از نو تفسیر می‌کند:

«سخن گفتن از یک روایت به معنای آن نیست که بگوییم آن واقعه تحریف شده است و یا اینکه ساخته ذهن راوی است، نیز بدین معنا هم نیست که در امر روایت شده، آنچه رخ داده است، دقیقاً بازگو می‌شود. همه اینها پدیده‌هایی هستند که مدتهاست برای علم ادبیات و علم تاریخ بدون شناخته شده‌اند. در اینجا فقط یادآور می‌شوم که درباره احادیث نیز همین معیارها صادق هستند و البته در مورد قرآن نیز هم (ابوزید، ۱۳۹۳: ۳۹ - ۳۸).

نفی حجیت قرآن

از نظر ابوزید حجیت متن قرآن به اعتقاد مسلمانان مربوط است و برای دیگران هیچ گونه حجیتی ندارد: «خود متن حجیت ندارد؛ حجیت محصول رابطه شما و متن است. من نام این را حجیت ارتباطی می‌گذارم. متن برای کسانی که بدان ایمان ندارند، حجیت ندارد. حجیت اعتباری است که انسان به متن می‌دهد. متن حجیت خود را از فرد معناکننده متن دریافت می‌کند» (http://zamaaneh.com/idea/2010/post_752.html).

وی در آخرین دیدگاهش مدعی است که چون قرآن کلام محمد است و دانش وی نیز برخاسته از فرهنگ زمانه وی بوده، لذا قرآن حاصل آگاهی‌ها و مواجهه‌های او با مخاطبان است: «قرآن یک محصول فرهنگی شامل بسیاری از اعتقادات پیش از اسلام، حتی انجیل

است. معتقدان تمام قرآن را وحی می‌دانند، اما در قرآن، نه تنها از فرهنگ قبل از اسلام، بلکه از اسطوره‌ها نیز نشانه‌هایی وجود دارد؛ مثلاً داستان ملکه سبا و یا اسکندر. این‌ها میتولوژی عرب‌های پیش از اسلام و زبان شفاهی آنهاست. برای نمونه در آیات مکی، وقتی درباره موسی و عیسی سخن می‌گوید، هیچ ریزه‌کاری در آن وجود ندارد. از این‌رو قریش هیچ‌گاه نمی‌پرسیدند اینها چه کسانی هستند؟ یعنی آنها را می‌شناختند و قرآن درباره افرادی سخن می‌گوید که مردم با آنها آشنا بوده‌اند (http://zamaaneh.com/idea/2010/post_752.html). در پاسخ باید گفت که لازمه وحی بودن قرآن، این نیست که مطلبی که از قبل وجود داشته است، در آن نباشد.

بررسی و نقد دیدگاه سوم ابوزید

۱. ابوزید به غلط تصور می‌کند که در نظریه قرآن به مثابه گفتار، سیاق مطرح است؛ اما در نظریه قرآن به مثابه متن، به سیاق توجه نمی‌شود و از این‌رو می‌توان برخی آیات را تعمیم داد، در حالی که بسیاری از مفسران، به سیاق توجه داشته‌اند؛ چنانکه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، همواره به منظور تفسیر آیات، به سیاق آنها توجه دارد؛

۲. با وجود نظر ابوزید، همه آیات قرآن حاصل گفت‌وگو با مخاطبان معین نیست که تنها به مناسبت حوادث گوناگون و پرسش‌های مطرح شده در عصر نزول قرآن، مطالبی را مطرح کرده باشد؛ بلکه بسیاری از آیات آن بدون توجه به شرایط فکری و اجتماعی آن روز جامعه عرب نازل شده است. حتی برخی از آیات در نقد و طرد برخی از اندیشه‌ها و رفتارهای رایج اعراب بوده است.

از سوی دیگر قرآن کتاب هدایت و معجزه خاتم و جاویدان است و برای همه اعصار و امصار نازل شده است، پس پیام‌های چنین کتابی باید برای همه مردمان، در همه اعصار، صادق و جاری باشد نه آنکه ماحصل گفت‌وگوهایی باشد که با مخاطبان معینی صورت گرفته و در محدوده پاسخگویی به ایرادها و پرسش‌های مردمان زمان نزول خود بوده باشد؛

۳. در تفسیر و فهم آیات باید توجه داشت که بسیاری از آیات، مضامین فراتاریخی دارند و اگر هم برخی آیات، به زمان و شرایط خاصی مربوط بوده‌اند یا مانند داستان‌های پیامبران به ماجراهایی در زمان‌های گذشته اشاره دارند، آنها نیز دارای پیام‌های فراتاریخی هستند. این ادعا پذیرفتنی نیست که هر آیه‌ای به‌عنوان یک پاره‌گفتار در همان سیاق خود فهم‌شدنی است و قرآن به‌عنوان یک متن، پیام‌های فراتاریخی ندارد. اگر این‌گونه باشد، نه تنها آیات مربوط به احکام که چه‌بسا آیات مربوط به اصول دین، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ... قرآن را باید به همان زمان نزول مربوط دانست، نه یک سلسله آموزه‌های ابدی.

از نظر قرآن نزول تدریجی آیات قرآن، نه تنها با انسجام آن در تعارض نیست که به جهت اهداف خاصی بوده است: «و ما ارسلناک الا مبشرا و نذیرا * و قرآنا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث و نزلناه تنزیلا؛ ما تو را نفرستادیم مگر به‌عنوان بشارت‌دهنده و اندازکننده و قرآن را جداجدا فرستادیم تا با درنگ، آن را بر مردم بخوانی و آن را به شایستگی فروفرستادیم» (اسراء: ۱۰۶ - ۱۰۵)؛

۴. نزول آیات قرآن با توجه به پرسش‌ها، رفتارها و رویارویی‌های گوناگون مردم عصر نزول با پیامبر اکرم و اسلام به معنای آن نیست که قرآن با تأثیرپذیری از گفتمان‌ها و تجربه‌های جامعه عصر نزول شکل گرفته و محصول مجموعه‌ای از این امور است؛ بلکه بازتاب این امور در قرآن، با توجه به هدف آن در جهت تربیت و هدایت بشر صورت گرفته است؛ زیرا پرسش‌ها، اعمال و گفتارهای دوران نزول که در قرآن بازتاب یافته‌اند یا آیاتی ناظر به آن نازل شده‌اند، از سنخ اموری هستند که کمابیش گریبانگیر هر جامعه‌ای با فرهنگ‌های متفاوت و در زمان‌ها و مکان‌های مختلفند.

قرآن جامعه عصر نزول را نمونه‌ای از جوامع دیگر تلقی کرده و خواسته است از طریق بیان احکام و آموزه‌های وحیانی به تربیت افراد آن و یافتن جامعه‌ای نمونه پردازد تا الگوی شایسته‌ای را برای تربیت و هدایت دیگر افراد و جوامع ارائه دهد. در واقع قرآن با بازتاباندن آگاهانه قطعاتی از پرسش‌ها و اعمال مردم زمان جاهلیت که نه تنها جامعه عرب

جاهلی، بلکه جوامع دیگر هم به آنها مبتلا هستند (با نمودهایی که شاید در ظاهر متفاوت باشند، ولی در باطن و محتوا یکی هستند) در صدد ارائه الگویی برای تکامل جوامع و ریشه‌کن کردن فساد و ظلم است.

ابوزید در دیدگاه دوم، وحی قرآنی را متن می‌داند، اما در دیدگاه سومش بر ماهیت گفتمانی قرآن تأکید می‌کند. در دیدگاه دوم، کل قرآن را محصول تجربه دینی پیامبر اکرم می‌داند، اما در دیدگاه سوم بر این باور است که بخشی از قرآن، محصول تجربه دینی پیامبر و بخش‌های دیگر آن گفت‌وگوهایی است که در جامعه عصر نزول شکل گرفته‌اند.

نتیجه‌گیری

ابوزید در دیدگاه اولش وحی قرآنی را ارتباطی زبانی میان خداوند متعال و پیامبر اکرم معرفی می‌کند. نظر ابوزید آن است که وحی در شکل گزاره‌ای آن، از طریق اتصال عوالم و صعود در خیال بر پیامبر اکرم (ص) وارد می‌شود. در این صورت محتوا یا متعلق وحی گزاره‌ای بوده، اما ماهیت ارتباط، همان اتصال وجودی عوالم و صعود پیامبر (ص) در عالم خیال است.

اما اشکال دیدگاه وی این است که برای مأنوس کردن این پدیده و ایجاد مقبولیت فرهنگی برای آن، به کهنات و شاعری تمسک و آن را امری مقبول در فرهنگ عربی معرفی می‌کند. این رویکرد فرهنگی سبب می‌شود که وحی به سطح خرافه‌های فرهنگی فروکاسته و امر غیراصیلی تلقی شود؛ در حالی که می‌توان گفت که کهنات و ارتباط با جن در شاعری، نوعی امور ناپسند فرهنگی بوده و نمی‌توانسته است یا نمی‌تواند سبب اعتبار قرآن و وحی شود. همچنین باید گفت که این مدل با انکار شدید خود قرآن هم مواجه است و اعتباری ندارد.

دیدگاه دوم ابوزید درباره چستی وحی قرآنی این است که وحی قرآنی تجربه دینی پیامبر اکرم (ص) بوده و قرآن متنی است که پیامبر اکرم (ص) معنای آن را از جبرئیل دریافت کرده‌اند، سپس آن معانی را در قالب الفاظی عربی صورت بخشیده و آن را به مردم ابلاغ کرده است.

مهم‌ترین دلیل ابوزید برای اثبات دیدگاه دومش، انکار متکلم بودن خداوند بوده؛ اما این دلیل مردود است، زیرا ادله عقلی، متکلم بودن خداوند متعال را به منزله صفت فعل او اثبات می‌کنند.

دیدگاه سوم ابوزید درباره وحی قرآنی این است که قرآن مجموعه‌ای از گفتمان‌هاست که بخشی از آنها محصول تجربه دینی پیامبر اکرم (ص) و بخشی هم حاصل گفت‌وگوهای پیامبر با مردم جامعه‌ای است که ایشان در آن می‌زیست. مهم‌ترین مبانی دیدگاه سوم ابوزید، دیدگاه تجربه دینی و نظریه محمد ارکون درباره ماهیت گفتمان قرآنی بود.

اما اشکال دیدگاه دوم ابوزید این است که تلقی وحی قرآنی به منزله تجربه دینی پیامبر (ص)، به دلیل تفاوت ماهوی وحی قرآنی با تجربه دینی مردود است. از سوی دیگر بازتاب یافتن گفتار و کردار مردم عصر نزول در قرآن، به منظور تربیت و هدایت آنها بوده است؛ از این رو نمی‌توان با استناد به آنها، قرآن را متنی چندصدایی دانست.

ابوزید در نظریه آخر خود، قرآن را مجموعه گفتارهایی می‌داند که این گفتارها در واقع کلام پیامبر اکرم (ص) است و پیامبر نیز از فرهنگ زمانه تأثیر پذیرفته و این تأثیر در قرآن که کلام او بوده، واقع شده است؛ از جمله نقل شدن برخی از قصص انبیای گذشته در قرآن، به آن سبب است که این مطالب در میان مردمان آن روزگار رایج بوده و پیامبر (ص) نیز با توجه به آگاهی‌های خود از آنها بهره‌برداری کرده است. قرآن به مثابه متن نیز، اثری آکنده از تناقض است که با توجه به مواجهه‌های گوناگون پیامبر با رویدادهای اجتماعی، باید آنها را پذیرفت. اشکال این نظریه آن است که ورود اندیشه‌های باطل به قرآن اشکالی ندارد و قرآن را نیز دیگر نمی‌توان متنی واحد و حق و نور دانست که آیات وی مفسر یکدیگرند و این احکام، نه امری ثابت و فراتاریخی، بلکه امری متغیر و تاریخی‌اند.

کتابنامه

۱. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، چ سوم، بیروت: دار صادر (نرم‌افزار جامع تفاسیر نور ۲).
۲. ابوزید، نصر حامد، *القرآن نص تاریخی و ثقافی*، اجری الحوار: محمد علی الاتاسی، www.Maaber.50megs.com.
۳. _____ (۱۳۷۹). *تأویل، حقیقت و نص*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، کیان، شماره ۵۴.
۴. _____، *دین و صلح*، ترجمه روح‌الله فرج‌زاده، - www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۵. _____، *قرآن به‌مثابه متن، قرآن به‌مثابه دیسکورس‌های مختلف*، گفت‌وگو با اکبر گنجی، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۶. _____، *متن بودن قرآن*، ترجمه روح‌الله فرج‌زاده، - www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۷. _____، *مقاربه جدیده للقرآن من النص الی الخطاب*، نحو تأویله انسانویه www.mi3raj.net.
۸. _____ (۱۳۸۰). *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
۹. _____ (۱۳۷۶). *مفهوم وحی*، ترجمه محمد تقی کرمی، نقد و نظر، شماره ۱۲.
۱۰. _____ (۱۹۹۶). *نقد الخطاب الدینی*، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۱۱. _____ (۱۳۹۳). *حضرت محمد(ص) و آیات خدا، قرآن و آئینده اسلام*، به کوشش هلال سزگین، ترجمه فریده فرنودفر، تهران: نشر علم.
۱۲. _____ (۲۰۱۰). *التجدید والتحریم والتأویل (بین المعرفه العلمیه و الخوف من التكفیر)*، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۱۳. _____ (۲۰۱۴). *نوآوری، تحریم و تأویل (شناخت علمی و هراس از تکفیر)*، ترجمه مهدی خلجی، آموزشکده الکترونیکی توانا.

۱۴. _____، *اساس دین بيم و عشق است*، مصاحبه استفان اورث با نصر حامد ابوزید، ترجمه سپیده جدیری، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
۱۵. ارکون، محمد (۱۹۹۳). *الفکر الاسلامی نقد و اجتهاد*، ترجمه و تعلیق هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنیه للکتاب.
۱۶. خدابخش، داوود، *نصر حامد ابوزید و کتاب {حضرت} محمد و آیات الهی*-www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
۱۷. السید، ناظم، *حوار مع ابوزید*، جديره القدس العربی -www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق). *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ چهاردهم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. _____ (۱۳۷۴). *المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم: جامعه مدرسین (نرم افزار جامع تفاسیر نور ۲).
۲۰. وصفی، محمد رضا (۱۳۸۷). *نومعتزلیان*، گفت وگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد ارکون، حسن حنفی، تهران: نگاه معاصر.