

ابوزید و تاریخی نگری

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۲۴

محمد عرب صالحی *

چکیده

مقاله حاضر به نقد و بررسی اندیشه و آرای نصر حامد ابوزید، از آن جهت که متأثر از تاریخی نگری است، پرداخته و ضمن ارائه برخی از مبانی هیستوریسیزم که مرتبط با موضوع است، در چند قسمت در خصوص تاریخی مندی اصل قرآن و تاریخی مندی برخی از آموزه‌ها و احکام قرآنی به نقد علمی دیدگاه‌های ابوزید پرداخته است.

واژگان کلیدی: ابوزید، هیستوریسیزم، قرآن، تاریخی مندی، اسباب نزول.

* استادیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (salehnasrabad@yahoo.com).

مقدمه

نصر حامد ابوزید از جمله اندیشمندان مسلمان است که هر چند پیام‌های ثابت دین را فی‌الجمله می‌پذیرد؛ اما از دیدگاه‌های او که به مناسبت‌های مختلف ابراز شده، اعم از کتب، مقالات و مصاحبه‌ها، چنین برمی‌آید که وی قرآن، شخص پیامبر اکرم ﷺ معنای متون دینی و بسیاری از آموزه‌های دینی را تاریخ‌مند و متأثر از شرایط تاریخی می‌داند و در تفسیر او از پیام‌های ثابت دین، بسیاری از آموزه‌های اصیل دینی، به‌ناچار از متن دین کنار گذاشته می‌شود. بسیاری از گفته‌های ایشان با برخی از آموزه‌های هیستوریسیزم سازگار می‌نمایند و هرچه زمان گذشته است، تأثیر هیستوریسیزم در آرای او نمایان‌تر می‌گردد. او خود در مصاحبه با یک نشریه آلمانی می‌گوید: «مسلمانان از هرمنوتیک مدرن بسیار آموخته‌ام. دیدگاه‌هایی که به رابطه پویای بین متون و تفسیر آنها می‌پردازند، بسیار محکم و قاطعانه‌اند، منظورم سیرت مکالمه* بین متن و تفسیر آن است. به همین دلیل است که خود من هنگام تفسیر قرآن، به نظریات هانس گئورگ گادامر و کتاب **حقیقت و روش** او رجوع می‌کنم. در دهه ۷۰ بود که رابطه من با هرمنوتیک و زبان‌شناسی مدرن آغاز شد» (ترجمه گفتگوی ابوزید با نشریه (Herder Karrespondanz)).

واضح است که نقطه کانونی هرمنوتیک گادامر تاریخی‌نگری است و تأثر از هرمنوتیک گادامر به معنای تأثر از هیستوریسیزم است. از سوی دیگر، آخرین نظریات در باره هیستوریسیزم را گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲) و استاد او هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) مطرح کرده‌اند و این دیدگاه به هیستوریسیزم فلسفی معروف شده است (See; Carl Page, 1995, pp.59-67).

به همین جهت، به نظر می‌رسد اگر دیدگاه‌های ابوزید از این منظر مورد نقد و بررسی قرار گیرد، مناسب و قابل فهم‌تر باشد. در این مقاله تلاش شده است آن دسته از دیدگاه‌های وی که متأثر از تاریخی‌نگری است، به نقد کشیده شود. ابوزید

* این واژه برگرفته از گادامر در کتاب **حقیقت و روش** است؛ آنجا که او معنای یک متن را امری سیال و حاصل گفت‌وگو و پرسش و پاسخ بین متن و مفسر آن و در نتیجه، تاریخ‌مند می‌داند. (See: Gadamer, Truth and Method, p, 262, 369-370. 461-462).

از جهات مختلف قرآن و آموزه‌های دینی را تاریخمند می‌داند. او از حیث اینکه آورنده قرآن انسان است و فهم انسان ذاتاً تاریخی و محکوم به اوضاع و احوال تاریخی است، قرآن را حاصل فهم آورنده آن و در نتیجه تاریخمند می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۵۵). همچنین از این حیث که مخاطب عام قرآن انسان‌های تاریخی هستند و قرآن شرایط مخاطبان را لحاظ نموده، آن را تاریخمند می‌داند. قرآن از این جهت که حاصل دیالکتیک با واقعیت‌های زمانه است نیز محصولی فرهنگی و تاریخمند است و همچنین از این حیث که معنای متون امری سیال است، محتوای دین نیز امری سیال و در تغییر مدام خواهد بود.* در این مقاله در حد ظرفیت به برخی از این امور رسیدگی خواهد شد.

معنا و تعریف هیستوریسیزم

هیستوریسیزم (Historicism) از نظر لغوی به معنای مکتب تاریخی است (آریانپور، ۱۳۷۵: ص ۴۹۵). اگر هیستوریسیزم یک مکتب باشد- چنان‌که پسوند (Ism) هم مؤید آن است- ترجمه به مکتب تاریخی، مکتب اصالت تاریخ یا تاریخی‌نگری ترجیح دارد و این فکر هم امروزه به یک نگرش، بیش و جهان‌بینی تبدیل شده است و از یک گرایش صرف فراتر رفته است.

در لغت‌نامه آکسفورد نیز یکی از معانی چهارگانه هیستوریسیزم را «گرایش به دیدن بسط و توسعه تاریخ‌مند، به‌عنوان بنیادی‌ترین جنبه وجود انسانی، و دیدن تفکر تاریخ‌مند، به‌عنوان بهترین نوع تفکر» دانسته است. توضیح آن در بررسی مبانی هیستوریسیزم خواهد آمد.

از حیث اصطلاح می‌توان گفت هیستوریسیزم به‌طور کلی دو معنای مختلف پیدا کرده که ارتباط چندانی بین آن دو نیست؛ بلکه ثمره آن دو به‌نحوی متضاد است. یکی، اصطلاح ابداعی پوپر که خود او هم معتقد است تنها او این واژه را در این معنا استعمال کرده است (Crai, 1998, V3, p.24/ Amico, 1989, p.20) که به معنای تلاش

* در متن مقاله این نظریات به طور مستند آمده است.

برای کشف قوانین ثابت، قطعی و کلی از متن تاریخ برای پیش‌بینی حوادث آینده است* و دیگری، به معنای نگرش تاریخی به پدیده‌ها و حوادث مربوط به انسان و علوم انسانی و در دیدگاه متأخر، نگرش تاریخی به ذات انسان و عقل و فهم او است. در این معنا هر چیز زاییده شرایط تاریخی و اوضاع و احوال پیشینی و پیرامونی خود است؛ تنها در همان ظرف قابل فهم است؛ قوانین و فهم او قابل تسری به زمان‌های دیگر نیست؛ هر انسانی محدود به شرایط ویژه خود است؛ پیشینه و پسینه او متفاوت از هر انسان دیگر است و او توانایی فرارفتن از این محیط پیرامونی را ندارد؛ چون جزء ذات اوست و کسی یارای فرارفتن از ذات خود را ندارد (See: page, 1995, p.48-51). در این مقاله همین معنا مورد کندوکاو قرار می‌گیرد.

برخی مبانی هیستوریسیزم

الف) مبنای وجودشناختی

عنصر فردیت و عنصر بسط و پیشرفت

از جمله عناصر مبنایی هیستوریسیزم دو عنصر فردیت (Individuality) به جای تعمیم، و بسط (Development) به جای عینیت و ثبات است. «فردیت» به‌این معنای پدیده‌های تاریخی و فرهنگی، انحصاری‌اند و برای تبیین آنها نباید به اصول مشترک پناه برد و «بسط» به‌این معنای هر امری، فردیتش همان تاریخ تحول و تکامل او در فرایند بسط در تاریخ مخصوص خود است و امر ثابتی در بین نیست (Carl, page, 1995, p.24).

در توضیح عنصر بسط یا پیشرفت می‌توان گفت هیستوریسیزم به پروگراسیسم (Progressism) منتهی می‌شود؛ یعنی تاریخ، رو به پیشرفت است، تکرار ندارد و حقیقت امور را باید در تطور و گسترش آنها جست‌وجو کرد و به تعبیر هیدگر، حقیقت هر چیزی، همان طبیعت سیال اوست (هیدگر، ۱۳۸۶، ص ۳۴).

* پوپر در کتاب فقر تاریخی‌نگری همین معنا را اراده کرده و پس از تبیین، آن را به نقد کشیده است. در فرهنگ شش‌جلدی آریانپور نیز در تعریف اصطلاحی هیستوریسیزم به اشتباه همین معنای شاذ ذکر شده است (آریانپور، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۴۷۴).

هرچه تاریخی است، نسبی نیز می‌باشد؛ زیرا عوامل تاریخ‌مندی و نسبت یکی است. از این‌رو مسیحیت ادعای خود را مبنی بر اینکه مذهب مطلق است و تمدن غرب نیز ادعاهای خود را مبنی بر اینکه یگانه تمدن بشری است، رها نمودند. نتیجه تاریخی‌نگری از بین‌رفتن همه هنجارهای ثابت است (G. G. Iggers, 2003).

هردر (Herder) می‌گوید: انسان واقعاً منحصر به فرد است؛ فقط از طریق پدیدارهای تاریخی‌اش در فرهنگ‌های ملی گوناگون قابل درک است. از این‌رو فلسفه، مذهب، علم و هنر دارای مفهومی مطلق نیستند، بلکه فقط مذاهب، فلسفه‌ها، علوم و هنرهای فرهنگ‌های خاص در مراحل زمانی خاص و در حال بسط وجود داشته و دارند (Ibid).

ب) مبنای انسان‌شناختی هیستوریسیزم

در نگاه تاریخی‌نگری انسان، محدود و محاط به زمان و تاریخ است؛ حیثیات زمانی- مکانی و تاریخی او و عدم امکان فرازمان یا فراتاریخ برای انسان ذاتی اوست و او هرگز به یقین و فهم نهایی نمی‌رسد؛ طبق این مبنا که اوج آن در تاریخی‌نگری فلسفی و در دیدگاه‌های هیدگر و گادامر به ظهور آمده است، هر انسانی، موجودی محدود با پیشینه‌ای منحصر به فرد، با محیط و اوضاع و احوال خاص است که محصور به این حیطه‌ی زمانی و مکانی است و تمام این خصوصیات، ذاتی او محسوب می‌گردند و به قول مارگولیس هیچ کس نمی‌تواند از تاریخ موضعی و محلی خود فرار کند، راهی برای فرار از شرایط تاریخی نیست (See: Carl page, 1995, pp.50-60).

افراد مجبورند در محدوده‌ای که به واسطه موقعیت آنها در تاریخ دیکته شده، بیندیشند و عمل کنند و امیدی برای خروج از این محدودیت‌ها نیست؛ راهی برای قدم‌نهادن در یک موقعیت و حوزه مطلق نیست (Ibid, p.81).

وقتی هیدگر از انسان به «هستی- در- جهان» (Being- in - the World) تعبیر می‌کند، مراد او دنیایی شخصی است که هر انسانی در آن زندگی می‌کند، نه جهان همه موجودات و نه جهان انسان‌های دیگر، بلکه جهانی که هر انسان خود را مستغرق در آن می‌بیند و او را در میان گرفته است و این، نحوه وجود هر انسانی است که مخصوص خود اوست و ابتدا و انتهای دارد؛ این انسان محدوده وجودی‌اش همین است

(Heidegger, 1962, p.434).

با این مقدمات با توجه به ظرفیت یک مقاله در چند گفتار به بررسی دیدگاه‌های ابوزید می‌پردازیم.*

الف) تاریخ‌مندی و موقعیت‌مندی قرآن

ابوزید در کلمات خود یک جمله را مرتب تکرار می‌کند و آن اینکه «قرآن محصول فرهنگی و تاریخی است» و مصرّ است که بر سر آن نمی‌تواند مصالحه کند و مراد او این است که متن قرآن زمان‌مند و تاریخ‌مند است (ابوزید، ۱۳۸۰، صص ۶۸ و ۵۰۵-۵۰۶). وحی و اسلام، هردو واقعیتی تاریخی‌اند (همان، ۱۳۸۳، ص ۱۱۳) و قرآن حاصل گفتمان دیالکتیکی با واقعیت‌های عینی زمان خود است (همان و «متن گفت‌وگوی ابوزید با اکبر گنجی»، ۸۷/۱۱/۷) و در واقعیت و فرهنگ شکل گرفته‌اند و این دو از عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن بوده‌اند. مراد از واقعیت، مفهومی وسیع شامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآنی را نیز دربر می‌گیرد (ابوزید، ۱۳۸۰، صص ۷۱-۷۲). او می‌گوید: «متن قرآنی، محصول تعامل با واقعیت زنده تاریخی است» (همان، ص ۱۴۵).

«قرآن یک متن قرن هفتمی است و نمی‌توان از یک متن قرن هفتمی انتظار داشت تا مطابق و منطبق با اصول و قواعد قرن بیستم باشد. ما نباید از قرآن توقع داشته باشیم همه چیز را زیرورو کند. قرآن با واقعیت‌ها دست و پنجه نرم می‌کند، برخی را قبول می‌کند و برخی از واقعیت‌های فرهنگی را تعدیل و برخی را رد می‌کند» (متن گفت‌وگوی ابوزید با اکبر گنجی).

وی سرانجام تاریخی‌بودن قرآن را خروج اجزای تاریخی آن از دایره اعتبار و تبدیل آن به یک شاهد تاریخی می‌داند؛ برای نمونه آیات بردگی و احکام آن، بسیاری از احکام مربوط به زنان، احکام مربوط به رابطه مسلمانان و غیر مسلمانان و... به آیات

* ابوزید شخصیت انسان و حتی شخصیت پیامبر را هم تاریخ‌مند می‌داند؛ اما پرداختن به این مبحث و مقایسه بین انسان‌شناسی اسلام و نظر وی، خود مقاله جداگانه می‌طلبد.

تاریخی و عبرت تبدیل شده است (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۸۶-۳۰۹)

توضیح: در ابتدا باید دقت کرد که تاریخ‌مندی قرآن غیر از تایخ‌مندی برخی از آموزه‌های قرآن است و با اثبات تأثر برخی از احکام از تاریخ، نمی‌توان قرآن بما هو قرآن را تاریخ‌مند دانست و /بوزید هم در بسیاری از موارد، این دو را تفکیک نموده و دوگونه سخن گفته است که به نمونه‌هایی از آن اشاره شد و برخی هم خواهد آمد. سخنان /بوزید در این بخش می‌تواند متأثر از یکی از مبانی هیستوریسیزم، یعنی عنصر «بسط و پیشرفت» باشد. طبق این مبنا_ همان‌گونه که گذشت_ حقیقت امور را باید در تطور و گسترش آنها جست‌وجو کرد و حقیقت هر چیزی، همان طبیعت سیال اوست که در فعل و انفعال مستمر با واقعیات بیرونی به ظهور می‌رسد. برای /بوزید پذیرش وجودی برای قرآن که ثابت و مستقل و سابق بر تاریخ نزول باشد و نه حاصل دیالوگ با واقعیات بیست‌وسه‌ساله، مشکل می‌نماید. او تمام وجود قرآن را به ظهور دیالکتیکی آن و در پیوند علی_ معلولی با واقعیات‌های زمان می‌بیند، نه یک کتاب از پیش‌آماده برای هدایت انسان تا ابد. از نظر او قرآن کتابی است که متأثر از پیشینه عربی مردم حجاز و فرهنگ آنان و متأثر از حالات پیامبر و حوادثی که طی بیست و سه سال رسالت پیامبر اتفاق افتاد، شکل گرفته است؛ قرآن یک محصول فرهنگی عربی است.

نقد

۱. مبدأ ثابت، مقصد واحد و تبدیل‌ناپذیر

دین، هم از حیث مبدأ فاعلی، ثابت، لایتغیر و همیشگی است و هم از جهت مبدأ قابل، ثابت و تبدیل‌ناپذیر است. منشأ دین، حقیقت لایتغیر الهی است و مقصد و مخاطب دین، فطرت و ذات و روح انسان‌هاست که به صراحت قرآن، امری مشترک بین همه انسان‌ها و تبدیل‌ناپذیر است (روم: ۳۰). بنابراین، اساس آموزه‌های قرآن و دین، خطاب به فطرت انسانی و مطابق همین فطرت واحد و برای هدایت و کمال آن است و همچنان‌که فطرت، امری تاریخ‌مند نیست، گذشت زمان و تغییر مکان و اوضاع و احوال، آن را کهنه نمی‌کند. مرور ایام نه فطرت انسان را تبدیل به شیئی دیگری می‌کند

و نه انسان را موجودی دیگر می‌گرداند. در نتیجه قوانین هدایت آن و نحوه تخاطب با آن هم تغییر نمی‌کند. به عبارت دیگر، گیرنده و مخاطب نوع آیات قرآن، فطرت بشر است، نه انسان‌های عرب جاهلی و فطرت، عربی و عجمی و غیره ندارد؛ گرچه فطرت انسانی تکامل‌پذیر است و می‌تواند مراتب مختلف کمال را در قوس صعود ببیند یا در قوس سقوط _ توسط گناه _ گرفتار حجب گشته و چه بسا به تعبیر قرآن، مدسوس گردد* و نتواند پیام خدا را بشنود؛ لکن از فطرت انسان بودن خارج نمی‌گردد (روم: ۳۰). قول به تغییر و تحول ضروری ذات انسان در دل تاریخ که هیستورسیزم قائل به آن است، نتیجه تسری ناشایست احکام ماده و موجودات مادی به امور مجرد و معنوی است؛ درحالی‌که قرآن برای هدایت بعد فطری و مجرد انسان فرود آمده است؛ چه اینکه بعد جسمانی قابل هدایت تشریحی نیست.

بنابراین، چنین آموزه‌هایی که عمده آیات قرآن را تشکیل می‌دهند، هرگز نمی‌تواند حاصل و یا متأثر از فرهنگ زمانه باشد تا به‌عنوان محصول فرهنگی تلقی گردد و جناب *ابوزید* نمی‌تواند قرآن بما هو قرآن را که هدف غایی آن، هدایت بعد مجرد انسان که هویت انسان به آن است و نوع آموزه‌های آن برای هدایت همین بعد است، محصول فرهنگی و حاصل دیالوگ و رابطه دیالکتیکی پیامبر با واقعیت‌های عینی و تاریخ‌مند بداند.

قرآن و متغیرات و مسائل نو

ابوزید می‌نویسد: متن قرآنی اساساً رعایت حال مخاطبان را در نظر داشته است. متن قرآنی پاسخی مناسب به یک واقعیت فرهنگی با ویژگی‌های عینی است که مهم‌ترین آنها شفاهی بودن آن فرهنگ است... احساس رابطه دیالکتیکی میان متن قرآن و واقعیت موج می‌زند (*ابوزید*، ۱۳۸۰، ص ۱۸۲).

لازمه این کلام، آن است که چون قرآن حاصل گفت‌وگو با واقعیت‌ها و عینیت‌های خارجی است و حال مخاطبان بالفعل را مراعات نموده است، بسیاری از مطالب آن، خاص همان جامعه و طبعاً جای بسیاری از حوادث و مسائل آینده در قرآن خالی

* «قد خاب من دسیها» (شمس: ۱۰).

خواهد بود؛ چون واقعیت‌های آینده هنوز عینی نشده و قرآن وارد گفتمان با آیندگان نشده است و چه بسا حال آیندگان، اقتضای حکم دیگری داشته باشد. /بوزید در پاره‌ای از موارد مثل حقوق زنان به این مطلب تصریح نموده و گفتار سابق ایشان مبنی بر اینکه قرآن یک متن قرن هفتمی است که نمی‌تواند همه چیز را زیرورو کند، بلکه در دایره واقعیت‌های عینی، برخی را رد می‌کند، برخی را تعدیل و پاره‌ای را هم می‌پذیرد، مشعر، بلکه دال بر همین مطلب است.

پاسخ این است که قرآن_ چنان‌که خود هم به حق مدعی است (انعام: ۳۸/ نحل: ۸۹)_ کلیت همه مسائل را تا روز قیامت در خود دارد؛ زیرا از یکسو، حاوی آموزه‌های مطلق و کلی فراوانی است (مثل: بقره: ۸۳ و ۲۱۵/ نساء: ۸، ۷۵، ۱۳۵/ اعراف: ۱۵۷/ انفال: ۲۶/ نحل: ۹۰/ اسرا: ۲۶/ حدید: ۲۵ و ...). و از سوی دیگر، بسیاری از مسائل را که حتی شأن نزول هم داشته‌اند، چنان از واقعیات و جزئیات عینی زمان تجرید کرده که کمتر اثری از جزئیات حوادث در متن قرآن یافت می‌شود؛ برای نمونه می‌توان به آیات نازله در شأن جنگ‌های صدر اسلام اشاره نمود که بدون اشاره به جزئیات حوادث و وقایع به دنبال طرح ایده‌ها و معارف کلی مورد نظر است، اشاره داشت.

از جهت سوم، قرآن، خود مکانیزم تبیین مسائل خرد و جزئی در سال‌های نزول را به وضوح روشن نموده است و تنها شخص پیامبر را مرجع انحصاری تبیین این گونه از مسائل شناخته است: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) و «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (مائده: ۹۲ و ...).

اما زمان پس از پیامبر تا زمان برپایی قیامت، بدیهی است همه مسائل مورد نیاز بشر به صورت مفصل و جزء جزء در قرآن بیان نشده و بسیاری از مسائل نو و موضوعات جدید نیز پس از پیامبر و پایان وحی قرآنی رخ داده و خواهد داد که تفصیلات و جزئیات آن در قرآن نیامده است. حال اگر قرآن، خود، مکانیزم تبیین این گونه مسائل را تا روز قیامت تعبیه و پیشاپیش آن را تعیین نموده باشد و مرجع تفسیر و تبیین آیات الهی و احکام آسمانی را مشخص نموده باشد، چنین کتابی می‌تواند ادعا کند که پاسخ‌گوی تمام عصرها و مکان‌هاست. از قضا قرآن و پیامبر ﷺ از قبل، چنین مرجعی را معرفی کرده و آن را در انحصار کسانی می‌داند که مثل پیامبر ﷺ در بیان احکام الهی،

معصوم از گناه و خطا و سهو باشند. جالب آنکه تنها پس از تعیین چنین مرجعی در واقعه غدیر خم، خداوند ادعا کرده که دین را به کمال رسانیده و نعمت الهی تمامیت یافته است و از آن روز به بعد، چون دین، ضمانت بقا یافت، موجبات یأس و نومیدی کفار فراهم شده است* (مائده: ۳) و در این صورت است که آیاتی نظیر «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» (انعام: ۳۸)، «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)، در کنار آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) به خوبی معنای خود را آشکار می‌کند. «تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» منافاتی با این ندارد که خود قرآن، پیامبر یا معصوم دیگری را مرجع تبیین قرآن قرار دهد.

در کنار این حادثه عظیم، روایت متواتر در فریقین از پیامبر رسیده که فرمود: «من دو شیء گران بها در میان شما نهادم که تا صحنه محشر کبرا، انفکاک ناپذیرند و آن دو همان قرآن و عترت پاک اویند» (حنبل، [بی تا]، ج ۳، صص ۱۴، ۱۷، ۲۶، ۵۹ / بیهقی، [بی تا]، ج ۷، ص ۳۰ و ج ۱۰، ص ۱۱۴).

۲. ابهام در دیدگاه ابوزید

ابوزید تاکنون در هیچ کدام از نوشته‌ها و گفته‌هایش به میزان تأثیر فرهنگ زمانه در قرآن اشاره نکرده و هیچ معیاری برای تشخیص آموزه‌های متأثر از فرهنگ عربی و کیفیت و کمیت تأثر آنها و نیز سنجهای برای تشخیص آموزه‌ها و احکام ثابت ارائه نداده و به صرف چند مثال بسنده نموده است. دیدگاه‌های او در این زمینه دو پهلو و مبهم است؛ فرهنگ عربی به چه معناست، آیا شامل تمام باورهای آنها، حتی باورهای صحیح می‌شود؟ اگر نه، ملاک تشخیص باورهای صحیح از باور اشتباه چیست؟ قرآن نیز چون متأثر از همین باورهاست، نمی‌تواند داوری کند؛ بنا بر دیدگاه او کمتر آیه‌ای در قرآن باقی می‌ماند که بتوان گفت هیچ ارتباطی با واقعیات عینی و فرهنگ زمانه نداشته باشد. شخص می‌تواند ادعا کند اگر پیامبران پیشین نبودند، خبری از داستان‌های آنها که حجم عظیمی از قرآن را تشکیل می‌دهند، نبود؛ اگر انسان‌ها قدرت گفتاری کلامی نداشتند،

* این نگاه بنا بر اعتقاد شیعه مبنی بر معصوم بودن جانشینان حضرت رسول ﷺ رواست؛ اما کسانی که این دیدگاه را ندارند، باید برای این معضل جواب‌های دیگری ارائه دهند.

واجبات مشتمل بر گفتار، چون نمازها، بر آنان تکلیف نمی‌شد؛ اگر کعبه و عرفات و مشعر و منا و مسعی و... موجود نبود، حج و عمره تشریح نمی‌شد؛ اگر شخص پیامبر و جبرئیل امین نبودند، اصلاً چنین وحیی با این مشخصات صورت نمی‌گرفت؛ می‌توان ادعا کرد که اگر آدم و حوا فریب شیطان را نخورده بودند و در نتیجه بر زمین هبوط نمی‌کردند، اصلاً دینی از سوی خداوند نازل نمی‌شد؛ آیا می‌توان از این مسئله تاریخی بودن، اساس بود و نبود دین را پس از نزول نتیجه گرفت! اگر... زیرا در همه این موارد، طبق مرام/بوزید، می‌توان رد پایی از تأثیر عوامل زمانی یا مکانی و واقعیات عینی را در وحی یافت. در این صورت آیا چیزی از قرآن باقی خواهد ماند! بوزید ملاک تعیین‌کننده و مشخصی برای این امر ارائه نکرده است.

۳. اسباب نزول و تاریخ‌مندی قرآن

از مواردی که بوزید برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن به آن استناد می‌کند، این است که بسیاری از آیات قرآن در پی وقوع حوادث مختلف و متأثر از آن نازل شده‌اند. لازمه این دیدگاه آن است که اگر این حوادث واقع نمی‌شد، آن آیات هم یا اصلاً نازل نمی‌شد یا در پی حوادثی دیگر به نحوی دیگر نازل می‌گردید. او می‌گوید:

اسباب نزول از مهم‌ترین دانش‌هایی است که پیوند متن قرآن با واقعیت و دیالکتیک آن‌دو را با یکدیگر نشان می‌دهد. متن قرآنی پاسخ و واکنشی در ردّ یا قبول واقعیت خارجی است (بوزید، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹). شناخت اسباب نزول از سر حرص و ولع در ثبت حقایق تاریخی درباره متن قرآنی نیست؛ بلکه هدف از آن، شناخت فهم متن قرآنی و استخراج دلالت آن است که می‌گویند دانستن سبب، شناخت مسبب را حاصل می‌کند. گفتمان دینی معاصر نه خصوصیت سبب، بلکه عمومیت لفظ را معتبر می‌داند. کنار گذاشتن اسباب خاص در تمام آیات قرآنی نتایجی به بار می‌آورد که اندیشه دینی در پذیرش آنها با دشواری روبه‌روست (همان، ص ۱۸۸-۱۸۹).

نقد

سبب فلسفی نزول یا سبب به معنای شأن و زمینه نزول

اگر سبب را به معنای زمینه و زمینه‌ساز نزول بگیریم (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۵) هیچ تلازمی با تأثر قرآن از واقعیات زمانه ندارد؛ زیرا در این صورت نازل‌کننده قرآن می‌تواند با اشراف بر واقعیات‌های زمان و ناظر بر آنها و نه متأثر از آنها، آیات قرآن را نازل کند. گفته‌/بوزید در صورتی صادق بود که اسباب نزول، نه صرف زمینه، بلکه دخیل در کیفیت نازل باشند و این، هرگز لازم ضروری شأن نزول یا سبب نزول مصطلح نیست. قرآن به واقعیات جامعه عرب اشراف دارد و مقدم بر آن در «لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ»، بنابر قول مشهور در ذیل آیات «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج: ۲۱-۲۲) و در «کتاب مبین» بنا بر صریح قرآن (یونس: ۶۱/ سبأ: ۳/ انعام: ۵۹)) و نظر نوع مفسران، موجود بوده و خواهد بود، کتابی که به دلالت همین آیات، حاوی اندازه و مقدار تفصیلی تمام کائنات عالم از جمله قرآن کریم قبل و بعد از وجود آنهاست. قرآنی که از قبل_ ولو به وجود علمی و غیرمکتوب_ و برای همیشه در کتاب مبین موجود بوده چگونه می‌تواند معلول و متأثر از حوادث و فرهنگ زمان نزول باشد؟ در آن صورت وجود سابق بی‌معنا بود و با منقضی شدن آن واقعیات باید آیات مورد نزول هم از میان می‌رفت. آیا/بوزید این لازمه را در همه مواردی که اسباب نزول دارد، می‌پذیرد؟ در صورت پذیرش، چیزی از قرآن باقی نخواهد ماند. از امام باقر علیه السلام نقل شده: «و لو ان الآیة اذا نزلت فی قوم ثم مات اولئک القوم ماتت الآیة لما بقی من القرآن شیء و لكن القرآن یجری اوله علی آخره ما دامت السموات و الارض» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۹۱).

اگر با مرگ قومی که آیه‌ای در شأن او نازل شده، آیه هم بمیرد، دیگر چیزی از قرآن باقی نمی‌ماند؛ ولی قرآن مادام که آسمان‌ها و زمین پابرجاست، همچون روز اولش زنده و باقی خواهد بود؛ البته آشنایی با اسباب نزول چه‌بسا در فهم مراد از آیه مفید باشد.

/بوزید می‌گوید: دیدگاهی که لفظ و معنا را نازل از سوی خدا می‌داند، متن قرآن را دارای وجودی مکتوب و پیشین در لوح محفوظ می‌داند و رابطه دیالکتیکی میان متن و واقعیت فرهنگی را نادیده می‌گیرد (بوزید، ۱۳۸۰، ص ۹۶).

در حالی که وجود رابطه بین متن قرآن و واقعیات عصر نزول منحصر در رابطه علی و معلولی که ایشان تصور کرده‌اند، نیست. یک امر می‌تواند در «لوح محفوظ» یا «کتاب مبین» وجود ازلی داشته باشد و در عین حال، بر حوادث و واقعیات عینی که در زمان واقع می‌شوند، اشراف داشته باشد؛ زیرا قرآن از سوی کسی فرود آمده که علیم و حکیم مطلق است. پس قرآن او هم می‌تواند بر زمان و مکان احاطه و اشراف داشته باشد. نه اینکه خداوند منتظر حوادث روزگار بنشیند تا پس از وقوع آنها و تحت تأثیر آنها به خلق آیات پردازد و در نتیجه آنچه حوادث می‌طلبد، نازل کند و نه آنچه خود می‌خواهد و به صلاح انسان می‌داند. به عبارت دیگر، ممکن است قائل شد که نزول قرآن متأثر از واقعیات‌های عینی است؛ اما آنچه نازل شده، هیچ تأثیری از واقعیات‌های بیرونی ندارد؛ نزول متأثر است نه نازل.

۱. لوح محفوظ و احکام منسوخ

ابوزید در رد دیدگاه پیش گفته می‌گوید:

«وجود سابق قرآن در لوح محفوظ با آیات ناسخ و منسوخ تعارض دارد، معنا ندارد یک شیء هم ازلی باشد هم منسوخ» (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴).

اشتباه سخن *ابوزید* آن است که نسخ حکم را به معنای ظهور اشتباه و نقص در حکم و در نتیجه دست کشیدن خداوند از آن و ابطال آن می‌داند؛ در حالی که چنین امری اگر در حق انسان روا باشد، در مورد خدا که علم مطلق است، نارواست؛ بلکه آنچه در قرآن، منسوخ نام گرفته است، به معنای پایان یافتن زمان حکم است و این ما هستیم که چون در ابتدا حکم را دائمی فرض کرده بودیم، پس از تغییر، آن را منسوخ می‌نامیم؛ نسخ به معنای بدا و ظهور اشتباه و پشیمانی در مورد خداوند را همه، باطل و ناروا می‌دانند.

اگر نسخ را به معنای طمس و محو آن از صفحه روزگار بدانیم، چنین امری نمی‌تواند هم ایجادش و هم امحایش، در لوح محفوظ به نحو ازلی موجود باشد، در حالی که نسخ، حتی آنجا که در مورد شرایع پیشین به کار می‌رود، به معنای محو آنها نیست؛ بلکه بدین معناست که آن شرایع موقت بوده، در زمان خود ثابت و

پابرجایند؛ ولی قابل سرایت به زمان دیگر نیستند. بنابراین، منسوخ شدن یک آیه منافاتی با وجود ازلی آن در علم خداوند ندارد؛ زیرا نسخ آن هم به معنای موقت بودن آن از ازل در علم خدا و لوح محفوظ او موجود بوده است. آیا وجود شرایط سابق در لوح محفوظ و ازلی بودن آنها، در تنافی و تضاد با موقت بودن آنهاست؟ پس باید گفت هیچ حکمی نزد خدا موقت نخواهد بود، آیا/بوزید به این امر ملتزم می‌شوند؟

۲. شواهد نافی تلازم بین حوادث و نزول آیات

الف) بسیاری از حوادث و واقعیات طی دوره رسالت رخ داده که هیچ آیه‌ای در شأن آن نازل نشد. انقطاع سه‌ساله وحی که مورد تصدیق بسیاری از مفسران قرار گرفته و بعضی آن را متفق علیه گرفته‌اند هم می‌تواند مؤیدی بر این مطلب باشد (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۵). چرا قرآن که به گفته ایشان مجموع گفتمان‌هایی با فرهنگ معاصر است، در قبال بسیاری از اتفاقات، سکوت اختیار کرده است؟

ب) آیات فراوانی هست که سبب نزولی ندارند، بلکه ابتدائاً و بدون پیش‌زمینه‌ای از قبیل وقوع حادثه یا سؤال مردم، به بیان احکام و آموزه‌های اسلام پرداخته است؛ مانند نوع آیاتی که بیانگر تاریخ امت‌های گذشته یا حاوی اخبار از عالم غیب، ترسیم دورنمای عالم برزخ، بهشت و جهنم، حالات روز قیامت و ... است (سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۳/حجتی، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۰).
ج) قرآن از برخی از اشخاص یا حوادث زمان خود با ذکر نام یاد می‌کند؛ اما در برخی دیگر به ذکر حوادث پیرامونی آن بسنده و از ذکر اسامی آن صرف نظر می‌کند؛ با اینکه در مواردی نقش قسم دوم، هم‌عرض و یا مهم‌تر از قسم اول است؛ مثلاً از شخصی مثل *ابولهب* نام می‌برد، اما از *ابوسفیان* که نقش او در قضایای صدر اسلام بسی بیشتر از اوست، یا از *عایشه* و *ابوجهل* نام نمی‌برد یا از *دیگرسو*، از حضرت *خدیجه* و ایثارگری‌های او، به‌طور خاص ذکری در قرآن به میان نیامده است. از جنگ بدر و حنین به اسم یاد می‌کند؛ ولی از جنگ *أحد* و *تبوک* اسم نمی‌برد؛ درحالی‌که به اصل ماجرا اشاره دارد، یا درمورد قصص انبیاء خود قرآن تصریح دارد که داستان بسیاری

از رسولان را بازگو نکرده‌ایم (نساء: ۱۶۴) و... اگر وحی متأثر از این وقایع نازل شده است، این تفاوت برای چیست؟ و قائل به تأثیر فرهنگ زمانه چگونه می‌تواند چنین تفاوت‌هایی را توجیه کند؟ معلوم می‌شود قرآن فارغ از تأثیر فرهنگ زمانه با استفاده از زمینه فراهم شده در پی حوادث زمانه، با بیان احکام عام و مطلق، اهداف مقدس خود را دنبال می‌کند.

۳. عدم تخصیص عمومیت لفظ با خصوصیت مورد

این قاعده از جوانب مختلف قابل دفاع است:

الف) در زمان شخص پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عمومیت لفظ عمل شده است و خصوصیت مورد، الغاء شده است؛ مثل آیه ظهار (احزاب: ۴)، آیه لعان (نور: ۶-۹)، آیه کذب (نور: ۲۳-۲۵)، آیه سرقت (مائده: ۳۸)، آیه کلاله (نساء: ۱۷۸) و... (سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۵/ر.ک: حجتی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴-۱۱۱).

ب) عرف از ظهور چنین مواردی معنای عام و مطلق می‌فهمد، نه خصوصیت مورد و آنچه در خطابات حجت است، همان ظهورات عرفی است. بنابراین، حمل بر خصوص مورد که خلاف ظاهر است، دلیل می‌طلبد، نه حمل بر معنای ظاهر. به علاوه، اگر مراد خداوند از چنین آیاتی خصوص مورد بود، چرا به صیغه جمع نازل شده است. آیا جز این است که این احکام و آموزه‌ها برای نوع بشر است و مورد نزول، صرفاً زمینه و فرصتی است برای ابلاغ احکام جهانی و به همین دلیل تا آنجاکه امکان داشته آیات قرآن از خصوصیت‌های عینی تجرید شده و بر پیامبر نازل گشته است.

ب) اگر مورد، مخصص باشد بسیاری از آیات قرآن حتی شامل مردم زمان نزول وحی هم نمی‌شود، چه رسد به نسل‌های پس از پیامبر و این، با اجماع بر جهان‌شمولی و زمان‌شمولی رسالت پیامبر و قرآن او و با ظهور بسیاری از آیات که رسالت پیامبر و قرآن را هدایت‌گر نوع بشر تا روز قیامت می‌داند، تنافی دارد: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (سبأ: ۲۸)، «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ» (قلم: ۵۲)، «وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (انعام: ۱۹)، «أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ» (بقره: ۱۸۵)، «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱) و «إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرَىٰ»

نَذِيرًا لِلْبَشَرِ» (مدثر: ۳۵ و ۳۶).

روایات فراوانی هم نشان می‌دهد که قرآن هدایت‌گر همه امت‌ها و مردم تا روز قیامت است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۴).

بحث حادث یا قدیم بودن کلام الهی

ابوزید برای آنکه از سخن قدما هم شاهی برای گفته‌های خود ارائه کند، بحث حادث یا قدیم بودن کلام خدا را مطرح می‌کند و به میل خود نظر معتزله را که قائل به حادث و مخلوق بودن کلام خدایند، این‌گونه معنا می‌کند که تکوین و نزول آن به فراخور نیاز بشر و در جهت تحقق منافع وی بوده است. این معنا بخشی از ساختار فکری دیگری بود که ماهیت، جهان و انسان را به صورت زنده و پویا می‌دید. معنای حدوث قرآن و تاریخ‌مندی و حیث سیالیت را به آن باز می‌گرداند و با تأویل و روش فهم آن، معنای دین را از زندان مقطعی تاریخی می‌رهاند (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۷۱-۲۷۲).

به نظر می‌رسد بحث قدیمی و قول به حدوث، غیر از مبحث تازه و نوی «تأثر قرآن از فرهنگ زمانه» است؛ در آن زمان‌ها کسی قائل نبود که قرآن متأثر از فرهنگ زمانه است و اصلاً چنین مطلبی در آن روزگار مطرح نبوده است. هم اشاعره و هم معتزله قرآن را کلام خدا و مصون از دخالت عناصر غیرالهی می‌دانند و حادث بودن و مخلوق دانستن قرآن لزوماً آثار مورد نظر ابوزید را به همراه ندارد؛ چنان‌که اگر کسی عالم را مخلوق بداند، بدان معنا نیست که غیر خدا در خلق عالم شرکت داشته است. آنان که قرآن را مخلوق می‌دانستند نیز قائل بودند که لفظ و معنا از خداست و چنین امری به فکر قائلان به حدوث قرآن خطور نکرده بود. بله، قول به تأثیر فرهنگ زمانه تنها بنابر فرض حادث بودن قرآن امکان طرح دارد، نه اینکه هرکه قائل به حدوث باشد، لزوماً قائل به تاریخ‌مندی قرآن و سیالیت آن باشد. پس نمی‌توان قول به حدوث قرآن را از حیث تأثر قرآن از فرهنگ و زمان، در مقابل قول به قدیم بودن قرآن قرار داد، بلکه این، چیزی است که ابوزید بر آن بار می‌کند.

ب) تاریخ‌مندی و زمان‌مندی پاره ای از احکام و آموزه‌های قرآنی

ابوزید در بیان تاریخ‌مندی قرآن، موارد و مثال‌هایی را ذکر می‌کند که به نظر او امروزه زمان‌مندی آن واضح شده و معتقد است این امور باید از متن دین کنار گذاشته شود. در اینجا در حد گنجایش یک مقاله به نقد و بررسی برخی از آنها می‌پردازیم:

مسئله جن، سحر، کرسی و ...

ابوزید می‌گوید:

از متن‌هایی که به‌عنوان شاهد مثال، تاریخی شده، متن‌هایی است که مربوط به سحر، جن و شیطان می‌باشد. سحر، جن و شیطان لفظ‌ها و واژه‌هایی بوده که ساختار ذهنی مخصوص یک مرحله زمانی معین از سیر تکاملی ادراک بشری می‌باشد ... این دلیل است که آیات قرآنی که به سحر اشاره کرده، تنها در سیاق متن تاریخی آمده که به نظر قرآن، حکم آن تحریم است (ابوزید، ۱۹۹۴م، ص ۲۱۱-۲۱۲ و ۱۳۸۰، ص ۷۹-۸۰).

پدیده وحی مبنایی عمیق و محکم در فرهنگ عرب دارد و آن، عبارت است از امکان ارتباط انسانی با فرشتگان و شیاطین و جن از عوالم دیگر (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۹۱).
ابوزید دربارهٔ عرش و کرسی و پادشاهی خداوند هم معتقد است که از عناصر فرهنگی عصر نزول بوده است (ابوزید، ۱۹۹۴م، ص ۲۰۷).

نقد

۱. آیا در علم جدید، دلیل متقنی بر انکار جن و سایر موارد ذکر شده، اقامه شده است و آیا اصلاً اثبات یا انکار آن، در توانایی علوم تحصیلی و تجربی است؟ و آیا هر آنچه را علوم روز توان اثبات آن را ندارند، باید خرافه و وهم دانست؟
۲. اگر امور فوق‌الذکر مربوط به حقایق عالم معنا می‌بود و واقعیت می‌داشت، خداوند در بیان آن از چه مکانیزمی باید استفاده می‌کرد؟ آیا به مجرد اینکه مورد پذیرش فرهنگ زمان است، باید مسکوت می‌ماند تا کسی قرآن را متهم به تأثر از آن فرهنگ نکند؟

۳. در کلمات /بوزید/ بین مباحث انتولوژیک با مباحث لینگوئیستیک خلط و اشتباه رخ داده است؛ بحث از هستی‌شناسی جن، سحر، شیطان و... غیر از بحث‌های زبانی است و اشتباه در مباحث زبانی، لزوماً اشتباه در مباحث وجودی را نتیجه نمی‌دهد. این مباحث از گونه‌های هستی‌شناختی است که مربوط به حوزه فلسفه و مباحث عقلی و نقلی است و امکان ندارد با بررسی معنای لغوی یا مراد استعمالی این واژه‌ها در زبان عرب آن را نفی یا اثبات کرد. از یک بحث زبان‌شناختی هرگز نمی‌توان نتیجه انتولوژیک گرفت. /بوزید/ می‌گوید جن، کرسی و ... از کلمات رایج در زبان و فرهنگ عرب جاهلی بوده که به مرور زمان همه این استعمال‌ها و اسنادها اشتباه در آمده و موهوم‌بودن آن واضح گردیده است. پس آنچه در قرآن به کار رفته نیز از همین قماش است و این امور وجود خارجی ندارند. پرسش این است که بر فرض، تمام آنچه در زبان و فرهنگ عرب به کار رفته، باطل و موهوم باشد، این قضیه چیزی ورای خودش را اثبات یا نفی نمی‌کند و ارتباطی سیستماتیک به بحث از وجودشناسی این امور ندارد. آشکارشدن اشتباه در استناد پاره‌ای از امور به جن یا سحر توسط علم روز هرگز مساوی با اشتباه در اصل اعتقاد به وجود حقیقی جن و سحر نیست؛ درحالی‌که نه دلیل عقلی بر استحاله وجود و نه دلیل نقلی بر انکار وجود آنها اقامه شده است.

۴. آیا هر آنچه در فرهنگ جاهلی رایج است و بار معنایی خاص دارد، لزوماً قرآن هم باید همان معنا را با تمام لوازم آن اراده کرده باشد؟ و آیا لوازم یک معنا جزء معنا و موضوع‌له الفاظ است؟ برای مثال آیا معنای لفظ «آب»، در زمانی که انسان ترکیبات و عناصر تشکیل‌دهنده آب را نمی‌دانست، با زمانی که به آنها پی برد، متفاوت است؛ یا اینکه کشف جدید خود یک معرفت جدید است درباره آب که به آگاهی‌های انسان افزوده گشت، نه اینکه معنای آب تغییر کرده باشد. بنابراین، لوازم یک معنا داخل در معنا نیست تا هرکس آن لفظ را به کار برد، بتوان گفت تمام آن لوازم را هم اراده کرده است. قرآن از این الفاظ، معنایی را بدون التزام به همه لوازم آن، که در جامعه عرب رایج بوده است، اراده کرده و خداوند، پیامبر ﷺ را و او هم عترت طاهرین را موظف به تبیین این معارف و بیان لوازم معنای مراد خود نموده و به این وظیفه خود به‌خوبی عمل کرده‌اند و در سنت از معانی جن، لوح، قلم، عرش و کرسی فراخور ظرفیت‌های

متفاوت مخاطبان پرده برداشته شده است و _ چنان‌که گذشت _ این منافاتی با اینکه قرآن تبیان همه چیز است، ندارد. لزومی ندارد فهم معانی کل قرآن برای همهٔ ابنای بشر به‌نحو مستقل و بدون رجوع به اهل ذکر، واضح و امکان‌پذیر باشد. همچنین این سخن منافاتی با اینکه قرآن «عربی مبین» است ندارد؛ زیرا اولاً، همین‌که قرآن راه و مرجع آموختن آن را تبیین نموده، کفایت می‌کند؛ ثانیاً، همان‌گونه‌که برخی از مفسران گفته‌اند «عربی مبین» می‌تواند به این معنا باشد که در قرآن از عربی غیر مبین، مثل لهجه‌های محلی و بخشی استفاده نکرده است که برای غیر آن، نامفهوم باشد؛ بلکه از عربی فصیح که قابل فهم برای همه لهجه‌هاست، استفاده نموده است؛ نظیر آنچه امروزه در همه زبان‌های بزرگ دنیا در وسایل ارتباط جمعی مورد استفاده قرار می‌گیرد (نصیری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۵).

۵. در هیچ کجای قرآن شاهی بر اینکه قرآن توهمات و خرافات عصر نزول دربارهٔ جن، سحر، جادو را پذیرفته، وجود ندارد؛ بلکه برخی از توهمات آنها در مورد جن را رد می‌کند؛ مثل اعتقاد به نسبت مصاهره داشتن آنان با خداوند (صافات: ۱۵۸) و اعتقاد به سلطنت و الوهیت و در نتیجه پرستش آنها (انعام: ۱۰۰/ سبأ: ۴۱) و آنگاه دیدگاه خود را فارغ از باورهای مردم بیان داشته و خصوصیات مختلفی را برای جن مطرح کرده که تا به امروز هیچ‌یک از آنها ابطال نشده است؛ از جمله اعتراف به وجود آن (الرحمن: ۱۵/ ذاریات: ۵۶)، تقدم خلقت آن بر خلقت انسان (بقره: ۳۴)، خلقت آنها از آتش (حجر: ۲۷)، مرگ و بعث و حشر داشتن آنها (احقاف: ۱۸/ جن: ۶)، قادر به حرکات سریع و اعمال شاق (نمل: ۳۹-۴۰)، مکلف به تکالیف الهی (ذاریات: ۵۶)، جنیان کافر و جنیان مسلمان (جن: ۱۶)، آثار خیر و شر آنان در زندگی مادی و معنوی انسان (ناس: ۴-۶) مورد تأیید قرآن است و دس‌کم در برخی از آنها چون حشر و بعث آنها، مکلف بودن آنها و مسلم و کافر داشتن آنان نمی‌تواند مورد اعتقاد مردم آن زمان باشد و برخی هم فی‌الجمله مورد اعتقاد آنان بوده است و در هر صورت مشکلی ایجاد نمی‌کند.

با رجوع به متون تاریخی و ادبی عرب به برخی اعتقادات اعراب جاهلی دربارهٔ جن بر می‌خوریم که در قرآن اثری از آن نیست؛ اعراب جاهلی معتقد بودند جن در

وادی‌های مهجور و دوردست زندگی می‌کند و هر قومی را خداوند هلاک می‌کند، جن ساکن منازل آنها می‌شود و آنها از ورود دیگران جلوگیری می‌کنند (الحيوان، ج ۶، ص ۲۱۵ به نقل از زیتونی، «الجن و احوالهم فی الشعر الجاهلی»؛ قابل دسترس در: [www. Dahsha. com](http://www.Dahsha.com) (۸۸/۹/۱۰))؛ جن در تصور جاهلی، مرکب و سواری خود را از حیوانات صحرا مثل شتر مرغ، آهو، موش دوپا، خارپشت، مار و عقرب انتخاب می‌کند؛ در عین حال جن را موجوداتی ترسناک با پاهای بسیار بلند می‌پنداشتند (دیوان اعشی، ص ۳۱۷ به نقل از زیتونی، «الجن و احوالهم فی الشعر الجاهلی»؛ قابل دسترس در: www. Dahsha. com (۸۸/۹/۱۰))؛ در نظر جاهلیت، بعضی از اماکنی که جن ساکن آن است، پر از رزق و روزی است و از حاصلخیزترین و پردرخت‌ترین سرزمین‌هاست، بهترین میوه‌ها را دارد و اعرابی که در نزدیکی آنها سکونت کنند به شرط دشمنی نکردن با جن، از این نعمت‌ها بهره مند می‌شوند (عبدالغنی الزیتونی، «الجن و احوالهم فی الشعر الجاهلی» به نقل از الحيوان، ج ۲، ص ۲۲۵ و ج ۶، صص ۲۱۵، ۱۸۹ و ۲۲۵ و دیوان اعشی، صص ۲۵۱، ۳۷، ۳۱۷ و ۱۳۵ و ...).

در مورد سحر نیز قرآن فی الجمله تأثیر آن را پذیرفته، ولی به جزئیات، حدود، کیفیت و شرایط آن اشاره نکرده است (بقره: ۱۰۲). آشکار شدن اشتباهات گذشتگان در اسناد اموری به جن و غیره صرفاً دلیل اشتباه در استناد است در خصوص همان امور، نه دلیل انکار اصل وجود آن و نه دلیل اشتباه در استناد هر امری به آن (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۹ / معرفت، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۷).
 ۶. /بوزید از یکسو، اموری مثل سحر را موهوم و باطل می‌دانند و از سوی دیگر - چنان‌که گذشت - می‌گویند قرآن سحر را حرام کرده است. این سخن به معنای تحریم یک امر وهمی در قرآن و در نتیجه نفوذ باطل به قرآن کریم است؛ در حالی‌که قرآن صریحاً این امر را رد می‌کند (فصلت: ۴۱-۴۲).

۷. لازمه این دیدگاه در مورد قرآن، تشکیک در صدق‌پذیری معرفتی قرآن در همه ابواب آن است و تمسک به قرآن در همه موضوعات دینی حتی عبادیات زیر سؤال می‌رود؛ زیرا دلیلی بر اختصاص بشری بودن و تأثیرپذیری قرآن به پاره‌ای آیات و موضوعات قرآنی نیست. همچنین اگر یقین به خطا، بلکه احتمال خطا در پیامبر موجه

شد، کل قرآن و سنت از حجیت ساقط شده و همانند سایر متون بشری، برای سنجش آن باید به عقل بشری ارجاع داد و آیا اومانيسم غربی که عقل خود را جانشین وحی می‌داند، ادعایی غیر از این دارد؟

۸. آیات فراوانی از قرآن دال بر این است که تلقی قرآن، فارغ از تأثیر تاریخ و فرهنگ زمان صورت پذیرفته و آنچه پیامبر توانسته از وحی تلقی کند و بر مردم بخواند و بگوید، همانی است که خداوند بر او وحی و نازل کرده است و شخص پیامبر به هیچ نحو ولو ناخواسته تأثیری در معنا یا الفاظ آن نگذاشته است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (نجم: ۳-۵)، «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴)، «وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶)، «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۵)، «إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ» (احقاف: ۹). این آیات و آیات متعدد دیگر به خوبی بر این نکته دلالت دارند که قرآن پس از تلقی پیامبر، همان قرآن قبل از تلقی است؛ همانی است که خدا وحی نموده و به پیامبر تعلیم داده است (تعلیم بالفعل از تعلّم بالفعل جدایی ناپذیر است). تنزیل است، نه تأویل و حتی الفاظ و کلمات عربی آن هم نازل از سوی خداوند است. شخص و شخصیت پیامبر و شرایط تاریخی، هیچ دخالتی در کیفیت نازل نداشته‌اند. همچنین آیاتی از قبیل: «فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامت: ۱۸) و «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ» (آل عمران: ۱۰۸) دلالت بر وحی لفظی و کلمه‌ای قرآن دارد؛ چون قرائت و تلاوت بدون کلمات و الفاظ نیست. گذشته از اینکه سبک بدیع و بی سابقه قرآن، چگونه از پیامبری که به نظر/بوزید محصول جامعه عرب است و تا لحظه وحی چنین متنی با این اسلوب از سوی هیچ کس، حتی از سوی خود پیامبر مسبوق به سابقه نبوده، پیدا شده است. این، با مبنای/بوزید درباره شخصیت تاریخ‌مند پیامبر سازگار نیست. به همین جهت، قرآن در مقام تحدی می‌گوید: اگر در آنچه بر بنده خود نازل کردیم، تردید دارید، یک سوره مثل آن یا یک سوره توسط شخصی که شرایط پیامبر را داشته باشد، بیاورید (بقره: ۲۳). معلوم می‌شود همین قرآن با همین الفاظ و معانی از سوی خداست و پیامبر فقط شأن قابلی دارد.

۹. سیره عملی پیامبر ﷺ به خوبی گویای این است که مواردی که فرهنگ زمانه

را برخلاف وحی الهی و مخالف مصالح انسان می دانسته، به شدت با آن مبارزه می کرده است:

قیام به قسط (حدید: ۲۵ / یونس: ۴۷)، مبارزه نفس گیر با ظلم (بقره: ۱۹۳ / انفال: ۵۴ / نساء: ۱۰)، طرد و نفی خرافات (اعراف: ۱۵۷)، مقابله با ناهنجاری های فراگیر (مائده: ۱۰۳ / احزاب: ۴، ۳۷ و ۵۴ / مجادله: ۱۱)، وعده غلبه دادن فرهنگ قرآنی و محمدی ﷺ بر تمام فرهنگ ها (توبه: ۳۳ / فتح: ۲۸ / صف: ۹)، نهی مؤکد و مکرر پیامبر از تبعیت از خواسته های نفسانی اعراب جاهلی که طبعاً برخاسته از فرهنگ زمانه بوده (بقره: ۱۲۰ و ۱۴۵ / جاثیه: ۱۸ / مائده: ۴۱ و ده ها آیه دیگر) و... از مهم ترین اهداف وحی و رسالت شمرده شده است که پیامبر تا پای جان بر سر این آموزه ها ایستاد، بهترین یاران و بستگانش را فدا کرد و او خود فرمود که هیچ پیامبری مثل من اذیت نشد (اربعی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۳۷ / پاینده، ۱۳۸۲، ص ۶۹۷). حال آیا معقول است دین و فرهنگی که قرار است بر همه ادیان و فرهنگ ها غلبه کند و به شدت هر چه تمام تر از تبعیت فرهنگ عربی برحذر می دارد، خود متأثر و احیاناً برگرفته از همان فرهنگ ها باشد؟! تأثیر پیامبر و قرآن از فرهنگ زمانه با کدام یک از این اهداف که ثبات قدم پیامبر بر آنها زبان زد همه است، سازگار است؟ و / بوزید چگونه ادعا دارد که وحی (قرآن) پدیده ای جدا از واقعیت به منزله جهش از واقعیت و خرق قوانین آن نبوده، بلکه بخشی از مفاهیم آن فرهنگ و برآمده از قراردادهای و باورهای آن است (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۸۰). وحی جدای از واقعیات زندگی انسان نبوده است؛ اما قرآن به مقتضای اینکه «وحی» است و وحی در قرآن مقابل «هوی» قرار گرفته (نجم: ۳-۴)، تمام قوانین جاهلی را که برخاسته از فرهنگ جاهلی بوده، خرق نموده است و اگر احیاناً مواردی را تثبیت نموده، به خاطر این است که آن را صحیح دانسته و برای همه و همیشه تثبیت کرده است، نه به دلیل اینکه در فرهنگ عرب آمده است و این، به معنای برآمدن قرآن از فرهنگ و باورهای عرب نیست؛ چراکه اگر در نظر قرآن کل فرهنگ عرب مردود می بود، همه آن را رد می کرد، مثل سایر مواردی که مردود دانسته است.

۱۰. این دیدگاه حاکی از تأثیرپذیری از نگرش صرفاً مادی و تجربی است که در تبیین مراتب هستی بین مجرد و مادی تمیز نمی دهد و همه چیز را زمینی می بیند.

ابوزید خود می‌گوید: بدون تردید، مدیون/امین خولی و همه نویسندگان هرمنوتیک و برخی کتاب‌های مارکسیستی ام... هیچ تردیدی ندارم که در من تأثرات مارکسیستی، پدیدارشناختی و غیر آن فراوان است (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۵۰۸).

۱۱. ابوزید می‌نویسد: ارتباط دو پدیده شعر و کهنات با جن در اندیشه و نگرش عربی و لازمه آن، یعنی اعتقاد عرب‌ها به امکان ارتباط بشر با جن، مبنای فرهنگی پدیده وحی دینی است. اگر فرهنگ عرب پیش از ظهور اسلام را از چنین باورها و تصوراتی خالی بدانیم، نمی‌توان پدیده وحی را از نظر فرهنگی فهم و درک کرد. اگر چنین باورهایی ریشه در نگرش و اندیشه عرب آن روز نداشت، چگونه عرب می‌توانست نزول فرشته‌ای از آسمان بر هم‌نوع خودش را بپذیرد (همان، ص ۸۰).

اولاً، ایشان هیچ دلیلی بر این حرف سست ندارد، بلکه صرف گمان و حدس، بلکه اشتباه محض است؛ زیرا بیشترین مبارزه، انکار و توطئه‌چینی علیه پیامبر از سوی هم‌مین اعراب جاهلی و معتقد به جن، سحر و... صورت گرفته؛ تا جایی که خود حضرتش فرموده است: هیچ‌کس به اندازه من مورد اذیت واقع نشد (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۳۷/ابن ماجه، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۴).

ثانیاً، لازمه گفتار ایشان آن است که افرادی که دیروز و امروز اعتقادی به جن، سحر و جادو نداشته و ندارند لزوماً نبوت و وحی را نپذیرند. آیا امروزه اینان لزوماً منکر وحی‌اند؟ ثالثاً، آنچه باعث پذیرش اسلام از سوی ایمان آورندگان است، موافقت آموزه‌های دینی با فطرت‌های پاک و طیب است و به همین خاطر است که دین حنیف در هر سرزمین، با هرگونه آداب و رسوم و زبان و فرهنگ که عرضه گردد، عده‌ای را به سوی خود می‌کشد؛ درحالی که اگر گفته ابوزید صحت داشت، بایسته نبود که اسلامی که با همین قرآن و سنت تاریخ‌مند (به تصور ابوزید) به دنیای مدرن امروزی عرضه می‌شود، در سایر فرهنگ‌ها مورد پذیرش و استقبال گسترده واقع می‌شد. اگر قرآن متأثر از فرهنگ عرب و طبعاً بسیاری از آموزه‌های آن خاص آن جامعه بود، چگونه است که در صدر اسلام هم پیامبر با همین قرآن، مردم جهان را دعوت به اسلام می‌کند و از سوی بسیاری از مردم غیرعرب که آداب و رسوم و فرهنگی بسیار متفاوت از اعراب داشتند، مورد استقبال واقع می‌گردد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، روشن شد که تفکر/بوزید و دلیل‌های او بر تاریخ‌مندی قرآن، فهم پیامبر و معنای متن از انسجام و استحکام برخوردار نیست و مغالطه و سخن‌بی‌دلیل در کلمات ایشان به وفور یافت می‌شود و بسیاری از گفته‌های او - چنان‌که خود او هم معترف است - برگرفته یا متأثر از فیلسوفان غربی است که آن هم سست و در دفاع از خود ناتوان است و برخی از آن در غرب هم به نقد کشیده شده است و از سوی دیگر، دیدگاه‌های او با آموزه‌های دینی و قرآنی هماهنگ نیست؛ بلکه با بسیاری از آن در تضاد و تعارض است.



منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
۱. نهج البلاغه؛ صبحی صالح؛ چاپ پنجم، قم: انتشارات دارالهجره، ۱۴۱۲ق.
 ۲. آریانپور، عباس و منوچهر آریانپور، فرهنگ فشرده انگلیسی-فارسی، ۱۳۷۵، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ بیستم
 ۳. —؛ فرهنگ جامع پیشرو آریانپور (شش جلدی)، ۱۳۸۰، تهران، جهان‌رایانه، چاپ اول.
 ۴. ابن‌اثیر، علی‌بن‌محمد جزری؛ اسدالغابه فی معرفه الصحابه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
 ۵. ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن‌عبدالله‌بن‌محمد؛ الاستیعاب فی معرفه الصحابه؛ چاپ اول، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۱۲ق.
 ۶. ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن‌عمر؛ البدایه و النهایه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
 ۷. ابوزید، نصر حامد؛ معنای متن؛ ترجمه مرتضی کریمی‌نیا؛ چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.
 ۸. ابوزید، نصر حامد؛ نقد گفتمان دینی؛ ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات یادآوران، ۱۳۸۳.
 ۹. ابوزید، نصر حامد؛ نقد الخطاب الدینی؛ قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۴م.
 ۱۰. احمدبن‌محمدبن‌حنبل؛ مسند احمد؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
 ۱۱. اربلی، علی‌بن‌عیسی؛ کشف الغمه فی معرفه الائمه؛ چاپ اول، تبریز: انتشارات بنی‌هاشمی، ۱۳۸۱.
 ۱۲. بیهقی، احمدبن‌الحسین؛ السنن الکبری؛ بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
 ۱۳. پاینده، ابوالقاسم؛ نهج الفصاحه؛ چاپ چهارم، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲.

۱۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد؛ **تصنيف غررالحکم و دررالکلم**؛ چاپ اول، قم: دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۶۶.
۱۵. تيليش، پل؛ **الهيأت فرهنگ**؛ ترجمه مراد فرهادپور و فضل الله پاکزاد؛ چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۶. جوادى آملی، عبدالله؛ **الوحي و النبوة**؛ چاپ اول، قم: دار الاسراء للنشر، ۱۳۸۷.
۱۷. —؛ **تسنيم**؛ چاپ اول، قم: مزکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۸. حجتی، محمدباقر؛ **اسباب النزول**؛ چاپ نهم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۸۲.
۱۹. حسینی شاهرودی، مرتضی؛ «نقد گمانه‌های دکتر نصر حامد ابوزید»؛ قابل دسترسی در سایت طهران، [www. Tahour. com](http://www.Tahour.com)، ۸۸/۴/۱۰.
۲۰. دینوری، احمدبن داود؛ **الاخبار الطوال**؛ قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸.
۲۱. الزيتونی، عبدالغنی؛ «الجن و احوالهم فی الشعر الجاهلی»؛ قابل دسترسی در: www. Dahsha. com (۸۸/۹/۱۰).
۲۲. سروش، عبدالکریم؛ **بسط تجربه نبوی**؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۲۳. سروش، عبدالکریم؛ «طوطی و زنبور»؛ روزنامه صدای عدالت، ۸۶/۱۲/۲۳.
۲۴. سروش، عبدالکریم؛ «نظریه دکتر سروش در مورد وحی قرآنی»؛ مجله تخصصی کلام اسلامی، ۱۳۸۷، شماره ۶۵.
۲۵. السمعی، عبدالکریم بن محمد؛ **الانساب**؛ چاپ اول، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲ق.
۲۶. سیوطی، جلال‌الدین؛ **الاتقان فی علوم القرآن**؛ چاپ اول، قم: فخر دین، ۱۳۸۰.
۲۷. صدرالمتألهین، محمد؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ چاپ سوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۹.
۲۸. —؛ **مفاتیح الغیب**؛ چاپ اول، بیروت: الارشاد للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۲۹. صدوق، محمدبن علی؛ **الامالی**؛ چاپ پنجم، بیروت: انتشارات اعلمی، ۱۴۰۰ق.
۳۰. —؛ **الخصال**؛ چاپ اول، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.

۳۱. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چاپ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۳۲. الطبرانی، سلیمان بن احمد؛ المعجم الکبیر؛ چاپ دوم، الموصل: مکتبه العلوم والحکم، ۱۴۰۴ق.
۳۳. طبرسی، احمد بن علی؛ الاحتجاج علی اهل اللجاج؛ چاپ اول، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۳۴. الطبری، محمد بن جریر؛ تاریخ الامم و الملوک؛ چاپ دوم، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
۳۵. غدیری، عبدالله؛ الاعجاز العلمی لمفاهیم القرآن الکریم؛ چاپ اول، بیروت: دار المحجّه البيضاء، ۱۴۲۹ق.
۳۶. قرائی، علیرضا؛ «نگاهی به مفهوم مادری در اروپا و امریکا و... پایان مادری»؛ قابل دسترس در [www. Ido.ir](http://www.Ido.ir) (۸۸/۷/۲۷) و روزنامه دنیای اقتصاد، شماره ۹۷۹، ۸۵/۳/۲۳، ص ۲۵).
۳۷. القزوینی، محمد بن یزید؛ سنن ابن ماجه؛ بیروت: دار الفکر، [بی تا].
۳۸. الکلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ دوم، هران: دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۲.
۳۹. مجتهد شبستری، محمد؛ «قرائت نبوی از جهان»؛ فصلنامه مدرسه، شماره ۶، تیر ۸۶.
۴۰. مجتهد شبستری، محمد؛ تأملاتی در قرائت رسمی از دین؛ چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳.
۴۱. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ ج ۷۹، طبع رابع، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۴ق.
۴۲. مسعودی، علی بن الحسین؛ مروج الذهب و معادن الجواهر؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۴۳. معرفت، محمد هادی؛ التمهید فی علوم القرآن؛ چاپ اول، قم: مؤسسه التمهید، ۱۳۸۶.
۴۴. معرفت، محمد هادی؛ شبهات و ردود حول القرآن الکریم؛ الطبعة الثانية، قم: انتشارات ذوی القربی، ۱۴۲۴ق.

۴۵. مقریزی، احمد بن علی؛ امتاع الاسماع؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۴۶. جان مک کواری؛ مارتین هیدگر؛ ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی؛ تهران: انتشارات گروسی، ۱۳۷۶.
۴۷. ملکیان، مصطفی؛ راهی به رهایی؛ چاپ اول، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۴۸. منسوب به امام صادق علیه السلام، مصباح الشریعہ؛ بیروت: مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
۴۹. نصیری، علی (گردآورنده)؛ معرفت قرآنی: یادنگار آیه الله معرفت، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۵۰. عرب صالحی، خداخواست؛ «گادامر و تاریخ مندی فهم»؛ فصلنامه قبسات، ش ۴۹-۵۲، پاییز ۸۷.
۵۱. الواقدی، محمد بن عمر؛ المغازی؛ چاپ سوم، بیروت: مؤسسۃ الاعلمی، ۱۴۰۹ق.
۵۲. هیدگر، مارتین؛ وجود و زمان؛ ترجمه محمود نوالی؛ چاپ اول، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۶.
۵۳. ابوزید، نصر حامد؛ ترجمه و تلخیصی از «محمد و آیات الهی»؛ قابل دسترس در سایت رادیو زمانه [www. Zamaaneh. com](http://www.Zamaaneh.com) (۸۷/۱۱/۷) (تلخیصی از کتاب وی که به زبان آلمانی منتشر شده: Hilal Sezgin / Nasr Hamid Abu Zaid: Wien, Herder / Basel/Mohammad und die Zeichen Gottes Freiburg (Verlag 2008).
۵۴. ترجمه گفتگوی ابوزید با نشریه Herder Karrespondanz، 2008 قابل دسترس در: 10/8/com,1388.blagfa.abuzayd-hamed-nasr.www
۵۵. ابوزید؛ «قرآن به مثابه متن: قرآن به مثابه دیسکورس های مختلف»؛ ترجمه متن مصاحبه با اکبر گنجی؛ قابل دسترسی در: www.zamaaneh.com ۸۷ / ۱۱ / ۷ .
56. Amico, Robert D.; **Historicism and Knowledge**; Published in Great Britain by Routledge, 1989.

57. Bleicher, Josef; **Contemporary Hermeneutics**; Routledge and Kegan Paul, London and New York, 1980.
58. Crai, Edward; **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; Routledge London and New York, 1998.
59. Dostal, Robert j.; "the Experience of Truth for Godamer and Heidegger"; Published in **Hermeneutics and Truth**; Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evaston, 1994
60. Paul, Edward; **Routledge Encyclopedia of philosophy**; Macmillan publishing Co .and freepress New York, 1967.
61. Gadamer; What is Truth, Published in **Hermeneutics and Truth** Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evaston, 1994.
62. Gadamer; **Truth in The Human Sciences**; Published in Hermeneutics and Truth
63. Gadamer, Hans-Georg; **Truth And Method**; Second Revised Edition, Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal NEW YORK, 1994.
64. Festivals of Interpretation; Edited by Kathleen Wright; State University of New York, Albany press, 1990
65. Hamilton, Paul; **Historicism**; Published by Routledge, New York, Second Edition, 2003.
66. Heidegger, Martin; **Being and Time**; Translated by John Macquarrie and Edward Robinson and Harpersan Francisco; 1962.
67. Hirsh, E .D; **Validity in Interpretation**; New Haven and

London, Yale University press, 1967

68. IGGERS, Georg G **Historicism**, Dictionary of The History of ideas, Volume 2, Maintained by the Electronic Text at the University of Virginia Library, Available at: etext.lib.virginia.edu/cgi_local/DHt/dhi_cgipid_dv2_52 (2005/7/12).
69. Page, Carl; **Philosophical Historicism and The Betrayal of First Philosophy**; Pennsylvania state University press, 1995.
70. Gadamer, **Hermeneutics**; Tradition and Reason; Polity press, 1987.

