

اعتبار معرفتی قرآن از دیدگاه نصر حامد ابوزید: رویکردی فرهنگی - ادبی

میثم توکلی بینا^۱

رضا اکبری^۲

چکیده

نصر حامد ابوزید، متفکر جنجالی مصری، در رابطه با وحی و قرآن دیدگاه‌هایی متفاوت ابراز کرد که با واکنش‌های مختلفی روبه‌رو شد. وی می‌کوشید برای پدیده‌های دین اسلام تبیینی طبیعی و غیر متافیزیکی ارائه کند. در این راستا به بحث اعجاز قرآن نیز به صورتی متفاوت پرداخت تا آن را به اعتبار فرهنگی - ادبی‌ای مبدل کند که هر عرب‌زبانی آن را به عنوان متن محوری فرهنگی می‌پذیرد. در این صورت ادبیات قرآن و تحلیل سازوکار ادبی قرآن از منظر نقد ادبی معاصر، ریشه‌های دوران‌سازی و شکل‌دهی آن به فرهنگ را نمایان خواهد کرد. این دیدگاه مغایرت توصیفی با نگاه دینداران به قرآن و وحی دارد و نگرش دینی را به نگرشی فرهنگی تقلیل می‌دهد که در آن قرآن در کنار بسیاری از متون ادبی ممتاز می‌نشیند و به نقد ادبی در می‌آید. در این‌گونه نقد ادبی محتوای قرآن نیز مد نظر قرار نمی‌گیرد، حال آنکه حتی در متون ادبی رایج نیز چنین چیزی مد نظر است و تکیه صرفاً بر شکل و قالب ادبی نیست. در این مقاله، دیدگاه نصر حامد ابوزید در این خصوص بررسی و ارزیابی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اعجاز، اعتبار معرفتی، قرآن، شکل ادبی، ابوزید، جرجانی.

۱. دانش‌آموخته دکتری واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.

۲. دانشیار دانشگاه امام صادق (ع).

۱. رویکردهای رایج به اعجاز

بی‌شک معروف‌ترین سخنی که در رویکردهای مختلف دیده می‌شود همان باور «صرفه» است. در باور به صرفه، این مبنا وجود دارد که خداوند متعال مانع خواهد شد کسی بتواند مانند قرآن را بیاورد و تحدی قرآن را پاسخ گوید. ابوزید، به مانند شیعه، مذهب صرفه را نقد می‌کند. از دید او اگر باور به صرفه را بپذیریم در واقع پذیرفته‌ایم که متن قرآنی ارزش فی‌ذاته ندارد و قابل تقلید است و این معجزه از ویژگی‌های قدرت الاهی می‌شود. یعنی دیگر وجه اعجاز قرآن از خصلت ذاتی آن نیست، بلکه اعجاز، فعلی دیگر از افعال الاهی است که مانع تقلید از قرآن می‌شود. در این صورت به نظر او از ارزش ذاتی قرآن کاسته می‌شود. وی تأکید می‌کند که برخی هم وجه اعجاز را به مضمون برگردانده‌اند که در این صورت بازگشت آن به علم الاهی خواهد بود. یعنی «نوع و مضمون پیامی» که در آیات آمده آن را از دیگر متون متمایز می‌کند. به نظر می‌رسد ابوزید از این وجه اعجاز به سرعت عبور کرده و آن را نمی‌پذیرد، زیرا در این صورت باید، به مانند اشاعره، بپذیرد که قرآن پیام الاهی با رمزگان ویژه است و رابطه‌ای با فرهنگ و جریان سیال واقعیت تاریخی ندارد. لذا اعجاز مضمونی و پیامی را فرا رفتن از فهم بشر می‌پندارد. در واقع، او با هر نوع تبیینی که به قرآن موقعیتی فراطبیعی و بیرون از عقل رایج بشری بدهد مخالف است. (ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۲۵۵ و ۲۵۶)

پس تا اینجا ابوزید آن‌گونه اعجاز را که بازگشتش به قدرت الاهی بوده و امری بیرون از ذات قرآن باشد - یعنی صرفه را - نمی‌پذیرد. افزون بر آن، اعجاز علمی و مضمونی قرآن را نیز نمی‌پذیرد. البته نپذیرفتن دومین رویکرد به آن دلیل نیست که «ما می‌بینیم چنین نیست»، بلکه تنها به این دلیل است که اگر آن را بپذیرد باید تسلیم این آموزه شود که قرآن دارای مفاهیمی از جنس علم الاهی و فرادستی است. در این صورت او دیگر نخواهد توانست از ایده اصلی خود که تعامل فرهنگی قرآن با حقایق تاریخی است حمایت کند. در حقیقت این دو ایده از دید او ناسازگارند. تبیین این ناسازگاری بدین شرح است که اگر قرآن علم الاهی دانسته شود، دیگر نمی‌توان معانی و متن قرآنی را حاصل تعامل تاریخی واقعیت و فرهنگ زمانه با وحی دانست که این ایده اصلی ابوزید درباره قرآن است و به تفصیل در باب آن سخن خواهیم گفت.

بدین ترتیب ابوزید به جای آنکه این رویکرد محتوایی به اعجاز را از طریق تبیین مستقیم نقد کند، از طریق ناسازگاری با یکی از مفاهیم از پیش پذیرفته خود، رد می‌کند. علت تأکید بر این مطلب آن است که اگر بخواهیم به شکلی توصیفی به مسئله

اعتبار معرفتی قرآن از دیدگاه نصر حامد ابوزید

نگاه کنیم غنای مضمونی قرآن در چشم متدینان و حتی دیگر ادیان انکارناپذیر است. غنایی که از جهت اخلاقی، شرایع، باورهای اساسی توحیدی و موعظه‌های معادی باعث جذب خوانندگان می‌شود.

در جنبه‌های درون‌متنی اعجاز، او به سخنان باقلانی تکیه می‌کند. باقلانی به دو جنبه اشاره دارد که یکی از آنها ساخت کلی یا به تعبیر دیگر - که در باب متون امروزی به کار می‌رود - نوع ادبی است. این جنبه عام در تفاوت قرآن با دیگر متون همان جنبه نظم و اسلوب است که منظور از نظم و اسلوب در اینجا شکل ادبی است؛ «چراکه نظم قرآن با وجوه متعدّد و انواع مختلفش از چارچوب نظام تمامی گفتارهای رایج عرب خارج و با شکل خطاب‌های متداول آن روزگار متباین بود. قرآن اسلوبی مخصوص به خود دارد که با تغییر در اسلوب‌های گفتار رایج پدید آمده است». (باقلانی، ۱۹۵۲، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۲)

دومین ویژگی تمایزبخش قرآن، نظم عجیب یا تألیف بدیع آن است که همواره بدون تفاوت و اختلاف باقی می‌ماند. منظور باقلانی این است که با وجود طول و تفصیل قرآن در موضوعات مختلف و متنوع در سبک نظم و تألیف آن تفاوتی نمی‌بینیم. در حالی که سایر خطیبان و شاعران چنین نیستند و هر یک در زمینه‌ای سرآمدند؛ مثلاً پروین اعتصامی در قصاید حکمی و حافظ در غزل عاشقانه ... نظر ابوزید این است که باقلانی در شرح دیدگاهش، سرانجام، ملاک اعجاز قرآن را در عدم امکان دسترسی به راز اعجاز قرار می‌دهد. در واقع، وی در اینجا میان ناتوانی در تقلید یا همانندسازی قرآن و ناتوانی در فهم راز اعجاز تفاوت نمی‌گذارد. (ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۲۶۱-۲۵۶)

ابوزید دست آخر بازگشت نظر باقلانی را به همان صرفه می‌داند. چراکه او همواره تأکید می‌کند که عرب‌های اهل زبان و فصاحت از همانندسازی قرآن ناتوان ماندند. همین دلیل بیرونی - یعنی ناتوانی عرب‌ها - همچنان در سده‌های بعدی به عنوان دلیل باقی ماند. (همان، ص ۲۶۴)

در این متن، می‌توان به وضوح بعد مفقود بررسی ابوزید را دید. این بعد مفقود، توجه به مسلمانان غیر عرب است. از آنجا که او بر فرهنگ عربی - اسلامی تمرکز دارد، معمولاً دیگر مسلمانان را مد نظر قرار نمی‌دهد. این حقیقتی است که غیر عرب‌ها نمی‌توانند مخاطب تحدی قرآن واقع شوند. حتی آنان نمی‌توانند به سبک یا نوع ادبی ویژه قرآن به سان عرب‌ها آگاه گردند. آنچه ایشان را در طول تاریخ قانع و مجذوب

کرده در دو چیز خلاصه می‌شود؛ یکی محتوای قرآن و دیگری همین نکته که اعراب مخاطب قرآن هیچ‌گاه نتوانستند از راهی که قرآن برای شکست خود در پیش نهاده بود، سود ببرند و به جای ترور و تبعید از آوردن مانند برای قرآن استفاده کنند؛ اگرچه یک مسلمان خصوصاً با زبان‌های غیر هم‌ریشه با عربی - مثل چینی، ژاپنی، روسی و لاتینی - ماهیت این اتفاق را نتواند ادراک کند. پس اگر ابوزید این وجه را نیز مورد نقد قرار دهد لاجرم باید گفت او دست مسلمانان غیر عرب را از ابزار معرفتی تهی کرده است.

از سوی دیگر، ابوهاشم جبابی معتقد بود اعجاز قرآن به دلیل تفاوت شکل، جنس یا نوع نیست، بلکه راز اعجاز قرآن در نظر او فصاحت است. فصاحت بدان معنا که معانی نیکو را در قالب الفاظ روشن آورده است. این دو شرطی است که ابوهاشم برای فصاحت تأکید می‌کند. اما قاضی عبدالجبار معتزلی نیکویی معنا را از شروط فصاحت بیرون می‌برد، زیرا به این نتیجه خواهد انجامید که قرآن معنایی دارد که بشر نمی‌تواند همانند آنها را بیاورد. وی فصاحت گفتار را در الفاظ آن می‌داند ولی نه به صورت تک به تک، بلکه در چینش مخصوص واژه‌ها چنین فصاحتی را می‌جوید. او فصاحت را با تکیه بر سه جنبه از ترکیب زبانی تعریف می‌کند؛ نخست ابدال که ویژه واژه‌هاست. ابدال یعنی از میان تعدادی واژه، واژه‌ای را برگزینیم که در بافت مورد نظر مناسب است. این همان هنر واژه‌گزینی است. دوم موقعیت و جایگاه واژه‌ها که این امر مربوط به تقدیم یا تأخیر کلمه است. سوم اعراب که نقش نحوی واژه‌ها را در یک عبارت نشان می‌دهد. (عبدالجبار، ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ج ۱۶، ص ۱۹۹ و ۲۰۰)

در واقع، تلاش معتزله از دید ابوزید یک تلاش عقلانی است برای آنکه وجهی برای اعجاز مطرح کنند و آن را در محدوده قوانینی بگنجانند که بتوان آنها را شناسایی و معلوم کرد. این درست برخلاف منش اشاعره است. به خصوص با بحث اعجاز در معانی، پیام و مضمون سازگار نیست و راز مخالفت ابوزید با این وجه اعجاز بدین ترتیب معلوم می‌شود.

در واقع، تلاش معتزله این بود که میان کلام الهی و عقل انسانی گذرگاهی بگشایند و اعجاز را بر قواعد شناخته‌شده زبان بشری تبیین کنند؛ چراکه به تمایز جدی میان کلام الهی و کلام انسانی قائل نبودند. در این حالت طبیعی است که معتزلیان به دنبال یافتن قوانین کلی‌ای باشند که عقل بشری آن را درک کند و در برابر آن تسلیم باشد. لذا ابوزید نیز خود را دنباله‌روی آنان قرار داده است تا به نقش فرهنگی متن

اعتبار معرفتی قرآن از دیدگاه نصر حامد ابوزید

برسد. (ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۲۶۵) وی در نهایت نظریهٔ نظم و تألیف عبدالقاهر جرجانی (اشعری مسلک) را به عنوان کامل‌ترین شکل تبیین می‌ستاید.

۱.۱ دیدگاه عبدالقاهر جرجانی در اعجاز

ابوزید، از آنجا که به مقتضای رشتهٔ تخصصی خود رهیافتی ادبی به تمام مسائل قرآنی دارد، به مانند جرجانی و نیز ادیبان معاصر معتقد است اعجاز قرآن صرفاً ادبی است. به نظر جرجانی، پژوهش ادبی و به خصوص آموختن شعر از باب مقدمهٔ واجب، واجب است. زیرا مبنا و مقدم معرفتی برای شناخت اعجاز قرآن همین است. پژوهش ادبی سرآمد همهٔ علوم است و این دانش نه تنها به کار فهم و شناخت اعجاز می‌آید، بلکه در مسئله مهم تفسیر و تأویل نیز بسیار تأثیرگذار است. البته به گفتهٔ طه حسین این متن (قرآن) نه شعر است نه نثر، بلکه قرآن است. (همان، ص ۳۶ و ۳۷) بدین ترتیب جرجانی به شدت بر جنبهٔ ادبی قرآن پای می‌فشارد و در این راستا شعر عربی را به اوج و قلهٔ پژوهش‌ها می‌برد. این همان سوپه‌ای است که هر ادیب ملی‌گرایی عربی از آن با آغوش باز پذیرایی می‌کند. زیرا به ادبیات و فرهنگ که در بستر شعر عربی انتقال یافته اهمی و ویژه دارد.

به نظر جرجانی، محال است کسی بتواند درک کند که قرآن در حدی از فصاحت است که توان بشر بدان نخواهد رسید؛ مگر کسی که شعر را - که دیوان رسمی عرب و سرلوحهٔ ادبیات است - بشناسد و نیز فقط کسی [می‌تواند این اوج رقابت‌ناپذیر فصاحت قرآنی را درک کند] که شک ندارد وقتی کار به فصاحت و بیان می‌کشید، شعر جولانگاه آن نژاد [عرب] بود. (جرجانی، ۱۹۸۴، ص ۸ و ۹)

البته ابوزید به جرجانی این انتقاد را وارد می‌داند که از ارزش شعر کاسته و آن را به صرف شاهدهی بر اعجاز قرآن تبدیل کرده است. حتی می‌توانیم بگوییم دانش شعر برای او دانشی ثانوی است که به دانش دیگری که دینی است خدمت می‌کند؛ که همان دانش اعجاز قرآن است. (ابوزید، ۲۰۰۸ الف، ص ۱۵۶)

جرجانی از منظری دینی به شعر نگریسته است، به همین دلیل بار دیگر شعر را که با ورود قرآن کریم از کانون توجه دینداران بیرون رفته بود، به مقدمهٔ واجب بدل ساخته و برکشیده است. از این لحاظ انتقاد ابوزید روا نیست؛ زیرا اولاً نگاه عبدالقاهر صرفاً دینی است و در ثانی باعث برکشیدن دوبارهٔ شعر در قاموس مسلمانان شده است. درست است که آگاهی عربی بر محور شعر و نثر عربی می‌تواند غنا و برجستگی قرآن

را آشکار کند، اما باز هم پای قیاس قرآن و شعر را که قیاسی بیهوده است باز کرده است. در حالی که همه هنرمندی قرآن بنا بر همان جمله مشهور طه حسین این است که: قرآن قرآن است نه شعر و نه نثر رایج.

دیدگاه جرجانی با علمای سبک‌شناس متفاوت است؛ او از دریچه‌ای متفاوت آغاز می‌کند. پرسش او این است که چه چیزی گفتاری را از گفتار دیگر متمایز می‌کند؟ آن صفت حیرت‌آوری که عرب را در متن قرآنی غافل‌گیر کرد چه بود که باعث شد احساس کنند با همه فصاحت و قدرت بیانشان در برابر آن ناتوان‌اند؟ گویی جرجانی در پاسخ به این چنین پرسش‌هایی به آرامی به اندیشه سبک‌شناسی معاصر نزدیک می‌شود. دیدگاه او این است که شعر و همچنین قرآن، گفتاری است که به زبان تعلق دارد، ولی گفتاری است که از طریق برخی ویژگی‌ها و معانی که آن را در مرزهای هنر وارد کرده‌اند متمایز می‌شود. البته این معانی و ویژگی‌های هنری، معانی و ویژگی‌هایی است که می‌توان بدان‌ها دست یافت و آنها را مرزبندی کرد و درست نیست که در توصیف آنها به عبارات غامض گسترده بسنده کنیم. به شکلی معاصر می‌توانیم بگوییم که جرجانی به تمایز میان «زبان» و «گفتار» آگاهی کامل داشت، همان تفاوتی که دانشمند سویسی، فردینان دو سوسور، پرچم آن را برافراشت و چامسکی در تفکیک میان توانش (الكفاية / competence) و کنش (الأداء / performance) آن را شکل دیگری داد. (همان، ص ۱۵۷ و ۱۵۹)

یکی از آن مبانی‌ای که ابوزید در زبان‌شناسی معاصر برگزیده و بدان وابسته است، دیدگاه زبان‌شناسی سوسور است. اما نکته شایان توجه آن است که او مدعی است در آثار جرجانی به عنوان یکی از نوشته‌های تراش، آرای سوسور در تفکیک مشهور میان زبان و گفتار دیده می‌شود. حتی او می‌افزاید که تلقی مطالعه زبانی به مثابه اکتشاف ساختار زبانی‌ای که هیچ فردی از افراد مالک آن نیست و گروه معینی در حافظه جمعی خود مالک آنند، در حقیقت با سوسور آغاز نمی‌شود. او در اینجا به خلیل بن احمد فراهیدی اشاره می‌کند که مکتشف علم بحور شعر و نظام قافیه در قصاید عربی است. (همان، ص ۱۸۶)

در واقع، جرجانی مفهوم نظم را مطرح کرد تا به وسیله آن میان «گفتار»های مختلف فرق بگذارد که البته این فرق نه از جهت صحت زبانی یا نحوی، بلکه از جهت هنری و ادبی بود. مفهوم نظم تا حد زیادی به مفهوم اسلوب/ سبک نزدیک می‌شود و به دانش مطالعات ادبی یا دانش شعر بدل می‌گردد. در حقیقت، برداشت ابوزید آن است

اعتبار معرفتی قرآن از دیدگاه نصر حامد ابوزید

که جرجانی پایه نقد ادبی قرآن کریم را بنا نهاده و از این طریق توانسته است نشان دهد که این متن از نظر ناقدان ادبی در اوج نظم و اسلوب است. در حقیقت، این نوعی قالب‌گیری مجدد از منظر ادبیات معاصر برای آرای جرجانی است و او را به پدر معنوی جنبش ادبی در تفسیر قرآن مبدل می‌کند:

بدین سان عبدالقاهر جرجانی روش ادبی را پایه‌گذاری کرد که همین امر مبنای معرفت‌شناختی مکتب ادبی معاصر در فهم و تفسیر قرآن قرار گرفته و افزون بر این دستاوردهای بسیاری در زبان‌شناسی، بلاغت و نقد ادبی دوره جدید داشته است. (ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۲۳)

ابوزید بر مبنای همین نگاه جرجانی که آن را در میراث کهن یافته رأی نهایی خود را ابراز می‌کند.

۱.۲. اعتبار معرفتی وحی از دیدگاه ابوزید

ابوزید چنین می‌اندیشد که در روش تحلیل متون، اعتبار متن قرآنی را برگرفته از دلیل بیرونی نمی‌دانیم، بل به آن دلیل می‌دانیم که فرهنگ، متن قرآنی را می‌پذیرد و به آن خوشامد می‌گوید. پیشینیان در این مسئله دشوار اختلاف نظر داشتند و اختلافشان به نکته‌ای جزئی کشیده شده بود: آیا متن برای اثبات اعتبار خود به دلیل بیرونی نیاز دارد؟ یا درون خود متضمن این دلیل است؟ همگان اتفاق داشتند که باید معیاری بیرونی وجود داشته باشد، اما در سرشت آن معیار هم‌رأی نبودند. یکی می‌گفت عقل و دیگری آن را معجزه روشن و قطعی می‌دانست که به دست پیامبر جاری می‌شود. تفکر دینی کهن، سرانجام به این نتیجه می‌رسید که آن معجزه بزرگ‌تر، خود متن قرآنی است. خلاصه آنکه در روش تحلیل متون، اعتبار متن برگرفته از نقش آن در فرهنگ است. هر چه مورد قبول فرهنگ قرار نگیرد و مطرود شود در دایره متون نمی‌آید. تنها مواردی می‌آیند که فرهنگ آنها را به عنوان متونی واجد دلالت برمی‌گزیند ... با این معیار اگر مشخصاً به قرآن نظر کنیم متنی را می‌یابیم که پیش از آنکه کامل شود، عنصری اصیل و فعال در فرهنگ خود شده بود و هنوز چند سالی از آن نگذشته بود که متن غالب و حاکم در فرهنگ گردید. سپس از دایره فرهنگ خود فراتر رفت و در دیگر فرهنگ‌ها اثر گذارد؛ قرآن به راستی متن به تمام معنا گردید. وقتی معیار فرهنگی را در تعیین اعتبار متون در نظر بگیریم، تحصیل حاصل است که بگوییم اعتبار متن قرآنی از فزونی شمار مؤمنان به آن ناشی نمی‌شود. همچنان که اندکی شمار ایشان نیز از اعتبار آن نمی‌کاهد. حضور متن در فرهنگ بسی مهم‌تر از وجود آن در عواطف مؤمنان و باورمندان است. (همان، ص ۷۳)

وی در توضیح می‌افزاید، نکته‌ای را که ابن‌خلدون با عنوان «اتحاد دلیل و مدلول» از آن یاد می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۹۶۶، ص ۹۵) می‌توان به گونه‌ای دیگر بیان کرد: صادق بودن وحی به دلیل دیگری بیرون از خود وحی نیاز ندارد؛ خود وحی دلیل صدق خویش را دربردارد. رسالت‌های گذشته محتاج دلیلی بودند که صدق وحی را ثابت کند و این دلیل بیرونی در هیئت امری خارق‌العاده به دست پیامبر نمودار می‌شد. اما دعوت و رسالت اسلام به این‌گونه دلایل بیرونی نیازی نداشت. بی‌گمان تعبیر «صدق ذاتی و درونی وحی» مفهومی است که فرهنگ عربی پس از آن به متن قرآنی بخشید که آن را پذیرفت و به متن مطلق - و به تمام معنای کلمه - تبدیل کرد. از یاد نبریم که «اتحاد دلیل و مدلول» در مورد وحی، خود مفهومی نیازمند تحلیل و تفسیر است. از چه رو وحی اسلامی این‌گونه است، حال آنکه در وحی‌های پیشین دلیل از مدلول جدا بود، و به همین سبب آن وحی‌ها برای اثبات صدق خود به دلیلی بیرونی نیاز داشتند؟ در پاسخ به این پرسش، بار دیگر به سراغ مسئله ارتباط متن و فرهنگ - نه تنها در مورد اسلام بلکه در مورد تمام وحی‌های پیشین - می‌رویم. معجزه‌ای که دلیل صدق وحی است نباید از چهارچوب فرهنگی که وحی در آن نازل می‌شود جدا باشد. به همین جهت در عصر عیسی (ع) که فرهنگ زمانه به پیشرفت در علم طب شهره بود، معجزه او شفای بیماران و احیای مردگان بود؛ و چون قوم موسی (ع) در سحر و جادوگری سرآمد بودند، معجزه او از جنس همان امور پیشرفته زمانه بود. همچنین مایه برتری و تفوق در میان عرب‌هایی که قرآن بر آنان نازل می‌شد، شعر و شاعری بود و به این جهت معجزه پیامبر متنی زبانی بود که همان متن، وحی نیز بود حقیقت این است که عرب‌های معاصر با دوره شکل‌گیری متن قرآنی نمی‌توانستند تفاوت و تغایری میان متن قرآنی و متون رایج نزد خود بیابند. به همین جهت سخت اصرار می‌ورزیدند که این متن تازه را در دایره متون متداول خویش جای دهند؛ پیامبر را گاه شاعر و گاه کاهن می‌نامیدند. بی‌گمان به کارگیری این اوصاف از سوی آنان به دلیل مشابهتی بود که میان متن قرآنی و متون شاعران و کاهنان می‌یافتند. وقتی خود مفهوم وحی با «ارتباط با جن» - در هر دو پدیده شاعری و کهنانت - نسبتی داشته باشد، طبیعی است متون حاصل از این وحی و ارتباط نیز در ذهن و ضمیر مخاطبان نخستین با هم شباهت‌هایی داشته باشند. (ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۲۴۴)

این دیدگاه ابوزید به این دلیل است که می‌کوشد اعجاز وحی را به شکلی مأنوس و سابقه‌دار در اذهان عربی جلوه دهد و برای آن تبیینی این‌جهانی و عقلانی پیدا کند. لذا

اعتبار معرفتی قرآن از دیدگاه نصر حامد ابوزید

آن را مشابه پدیده کهنانت و شاعری در عربی دانسته است. بدین ترتیب وی در نظر دارد پذیرش عرب‌ها نسبت به وحی بر پیامبر را گونه‌ای امر فرهنگی متداول برشمرد. در واقع، تلاش او در راستای تبیین مادی و عادی وحی و نیز اعجاز است؛ لذا اعجاز بار معنایی خود را که همراه با معنای میبوهت‌کننده فرامادی و خارق العاده الهی است از دست می‌دهد و به حد یک «امر قانع‌کننده» فرو کاهیده می‌شود.

البته ابوزید این نکته را مد نظر داشته که قرآن کریم وصف شعر را از خود و شاعری را از پیامبر اکرم (ع) نفی کرده است. او در حل مشکل این آیات که با نظر پذیرفته‌ی وی نمی‌سازد می‌گوید: این نکته را باید با توجه به معارضه‌ای که میان ایدئولوژی جدید و نمونه قبلی‌اش ایجاد شده بود، فهم و تفسیر کرد ... قرآن متنی است که نه می‌توان آن را در طبقه شعر گنجانید و نه ممکن است آن را نمونه نثر متداول در میان عرب قبل از اسلام - همچون خطابه‌ها یا سجع کاهنان یا مثل‌ها - به شمار آورد. رابطه و نسبت قرآن با شعر - که از یک سو شباهت دارند و از سوی دیگر تفاوت - رابطه‌ای دوسویه است و ریشه در مفاهیم و تصورات اساسی فرهنگ عربی دارد ... به دلیل تصویری که عرب‌های آن زمان از ماهیت، منبع الهام و کارکرد شعر داشتند، متن قرآنی در صدد بود وصف شعر بودن را از خود نفی کند. (همان، ص ۲۴۴ و ۲۴۵)

تأویل ابوزید از این آیات این است که قرآن می‌خواهد فقط وجوه تفاوت را تأکید کند و میان خود و شعر تفاوت بگذارد، اما این به معنای نفی شباهت‌های آن با شعر نیست. در حقیقت، او از اطلاق این آیات دست شسته و به معنایی خاص از آنها روی آورده است.

این نگاه، نگاهی ادبی به یک اثر یا آفرینش هنری است که جنبه‌های برجستگی و سرآمدی آن را در متون بررسی می‌کنند. کار ناقد ادبی این است که وام‌گیری اثر را از دیگر آثار نشان دهد و در همان حال به امتیازات و اختصاصات آن نسبت به آثار موجود اشاره کند. نقد فیلم، موسیقی، نقاشی و ادبیات به همین صورت انجام می‌پذیرد. در این عبارات ابوزید با چنین منظری متن قرآن را در نسبت و ربط وثیق با شعر عرب می‌بیند و در عین حال بر امتیازات آن تأکید می‌کند. لذا او آیات منافی با این دیدگاه را که شعر و شاعری را از متن قرآن و پیامبر طرد می‌کند تنها به معنای تأکید بر اختصاصات می‌داند و این‌گونه تحلیل می‌کند که متن با این آیات می‌کوشد به مانند همه آثار ادبی و هنری بر تفاوت خود با دیگر آثار تأکید کند تا بر آنها چیره شود و خود را برکشد. با کنار زدن پرده‌های ابهام از واژگان می‌توان گفت از دید ابوزید به عنوان یک ناقد ادبی

قرآن، این ادعای قرآن در حد فرآیندی برای ایجاد سلطه و سرآمدی در فرهنگ ارزیابی می‌شود و در حقیقت این چنین نیست که بتوان ادعای عدم تأثیر شعر یا عدم مشابهت با شعر را درباره متن قرآن بدان اطلاق پذیرفت.

در این نوع پژوهش ادبی، آیا معنای بی‌پرده بند پیشین و نقد ادبی قرآن آن است که خدا از شعر بهره برده و تحت تأثیر فرهنگ زمانه بوده است؟ یا پیامبری که سواد نیامخته و درس نخوانده چنین کرده است؟ این پرسش‌ها در همان ابهام جمله‌ها و ترکیب‌های ابوزید بی‌پاسخ می‌ماند یا پاسخش گم می‌شود. محتمل است که ابوزید به «تعلیق بحث از فاعل حقیقی» به عنوان روشی برای پژوهش روی آورده باشد. اما چه موقع به این بحث باز خواهد گشت تا مسئله از جهت کلامی کاملاً تبیین شود؟ او در این صورت باید تمام جمله‌های خود را از حالت فاعلی برای «متن»، به حالت بیان ویژگی برای آن تغییر دهد و دیگر متن را فاعل دستوری و حقیقی قرار ندهد.

ابوزید بر اساس ظاهر و پدیدار قرآنی در مورد انگیزه متن داوری کرده است. یعنی بر اساس مشابهت ظاهری رعایت فاصله‌ها (تعبیری برای نظم آهنگین در قرآن) در برخی آیات به تأثر از شعر پی برده است. این در حالی است که با توجه به تصریحات قرآنی بر شعر نبودن قرآن و عدم رعایت وزن‌ها، بحور شعر و عروض، نمی‌توان به صرف رعایت فاصله، آن هم در برخی آیات به وام‌گیری یا مشابهت با شعر پی برد. چه رسد به آنکه بخواهیم در انگیزه مائن چنین کندوکاو کنیم که «معنا را فدای لفظ کرده است». (همان، ص ۲۴۹ و ۲۵۱) چنین قضاوتی نیاز به دانشی همه‌جانبه به انگیزه‌های گوینده و معنای مورد نظر وی دارد که این خود آغاز مناقشه است.

یکی از نکات بارز در کتاب مفهوم/النص تأثیرپذیری ابوزید از ابن‌خلدون است، به صورتی که در بسیاری موارد متن او شرحی بر نقل قول‌های وی از مقدمه ابن‌خلدون می‌شود. شاهبیت مقدمه ابن‌خلدون تمسک به کهانت برای تبیین مادی و عادی‌سازی پدیده نبوت و وحی است. ابوزید با بسط این دیدگاه و برقراری تناظر میان کهانت و نبوت، تبیینی فرهنگی از نبوت ارائه کرده است. اما این تبیین با خود متن قرآن ناسازگار است، زیرا هر گونه کهانت، شاعری و ... را از پایگاه نبوت نفی کرده و آن را تهمتی از سوی معاندان تلقی کرده است.

ابوزید در حل این ناسازگاری شرح می‌دهد که مخالفت اسلام با کهانت و عادات و اسباب آن از جمله سجع، منافی آن نیست که کهانت، خود ابزار فرهنگی مهمی در خبر دادن از وحی بوده است. «اگر کاهنان هم‌زمان با دوره نبوت باشند بیش از هر کسی به

راستی پیامبر و دلالت معجزه او آگاه‌اند، زیرا اندکی از ادراک امر نبوت در آنان یافت می‌شود. چنان‌که هر انسانی از موضوع خواب چیزی می‌داند. هر کاهنی نبوت را با عقل موافق می‌یابد و این امر نزد آنان از موضوع خواب برای شخص خوابیده آشکارتر است. لکن تنها چیزی که کاهنان را از تصدیق امر نبوت باز می‌دارد و ایشان را به تکذیب پیامبران بر می‌انگیزد، حس آزمندی آنان است که طمع می‌برند نبوت برای ایشان باشد و در نتیجه در پرتگاه کینه‌ورزی و دشمنی فرو می‌افتند». (ابن‌خلدون، ۱۹۶۶، ص ۱۰۲) در جایی که کهانت از ابزارهای اثبات درستی وحی به شمار می‌آید، بی‌گمان فاصله انتهایی آیات - که متن قرآنی به ویژه در دوره مکه اصرار شدیدی بر به کارگیری آن دارد - از این منظر، رابطه مشابهت میان متن قرآنی و دیگر متون موجود در فرهنگ را نشان می‌دهد. هر چند آیات مدنی غالباً از این سیاق خارج می‌شوند و نشانه‌های مخالفت‌اند؛ یعنی نخست می‌پذیرد و سپس رد می‌کند. این همان معنای رابطه دیالکتیکی میان قرآن با واقعیت و تعامل آن با دیگر متون موجود در فرهنگ است. (ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲ و ۲۵۳)

او نمی‌خواهد به تاریخ قرآن از جهت تدوین و تثبیت متن^۱ پردازد تا اعتبار آن را بیان کند، بلکه می‌خواهد، در مقام یک منتقد ادبی، اقرار کند قرآن متن درخشانی است که با استفاده از ابزار مشابهت با متون رایج در فرهنگ عربی مانند شعر و نیز ابزار مغایرت که از خصلت‌های ممتاز آفرینش هنری است بهره‌جسته و در پی آن در فرهنگ مقبول افتاده و مورد تصدیق و تأیید قرار گرفته است. (همان، ص ۵۰۴) در واقع، قرآن از دید او همان است که در فرهنگ مورد قبول افتاده و اعتبار معرفت‌شناختی آن نیز بیش از این بحثی نمی‌خواهد.

این نگرش فرهنگی به اعجاز قرآن و اعتبار آن در حقیقت روح و منشی اجتماعی یا جامعه‌شناختی دارد. اگر عمیق‌تر شویم باید بگوییم ابوزید از دینی شدن بحث اعجاز یا فراطبیعی شدن آن پرهیز کرده و مسئله را به اقتضای طبع اهل ادب و نیز جامعه‌شناسان معرفت، لباسی امروزی پوشانده است. به این معنا که اولاً در فرهنگ عربی هر ادیب نوگرایی می‌تواند بدون آنکه به جنبه دینی قرآن توجه کند آن را پیش‌تاز بداند. ثانیاً روح جامعه‌شناختی بر این الگوی اعتبار معرفتی حاکم است. گویی ابوزید به

1. canonization

این معتقد است که باورهای پذیرفته‌ی یک فرهنگ، به عنوان پدیدار آن فرهنگ معتبرند و دیگر نباید از آنها بحثی به میان آورد. ابوزید در تبیین اعجاز به هیچ استدلال روشنی اشاره ندارد که بتوان آن را صریحاً صورت‌بندی کرد. کل تلاش او بر این است که آموزه‌ی محوری خود را صرفاً شرح دهد. البته تعیین آموزه‌ی محوری نیز حالتی مبهم دارد. به نظر می‌رسد وی دو انگاره را در این بحث به صورتی هم‌پا مطرح کرده است:

۱. «اعتبار معرفتی امور و حیانی که پیش‌تر با «اعجاز» از آنها سخن گفته شده است، تنها از طریق پذیرفتگی و سرآمدی در فرهنگ تثبیت می‌شود».
۲. «قرآن در سازوکاری ادبی یعنی وام‌گیری از متون پیشین و تأثیرگذاری در متون پسین، اعتبار فرهنگی کسب کرده است».

۲. ارزیابی رویکرد فرهنگی - ادبی

۲.۱. انگاره‌ی محوری نخست

«اعتبار معرفتی امور و حیانی که پیش‌تر با «اعجاز» از آنها سخن گفته شده است، تنها از طریق پذیرفتگی و سرآمدی در فرهنگ تثبیت می‌شود».

در حقیقت، این تبیینی برای «اعجاز» است، اما آن را از مفهوم ارتکازی «اعجاز» خارج کرده و به حد اعتبار صرف کاهش داده است. از دید او اعجاز امری غیرعادی نیست، بلکه سازوکاری کاملاً عادی دارد که برای فرهنگ مسبوق به سابقه و جاافتاده است. این امر از طریق برقراری مشابهت با شعر و کهانت توضیح داده شده است. استدلالی برای این انگاره دیده نمی‌شود؛ و بیشتر بر پیش‌فرض ضمنی ابوزید مبتنی است که «نباید اعجاز ماهیت یا تبیینی داشته باشد که برای عقلانیت عمومی قابل درک نباشد و آن را به امور غیرمادی و فراطبیعی پیوند دهد». این پیش‌فرض، خود به یک موضع راسخ ابوزید باز می‌گردد که «کارکرد یا روش غیرعادی و فراطبیعی برای هیچ چیز - از جمله اعجاز- پذیرفته نیست». برای سادگی بهتر است این موضع، را با اندکی تسامح و برای اختصار، موضع تبیینی سکولار بدانیم. شاید به زحمت بتوان چنین استدلالی را صورت‌بندی کرد تا امکان دآوری فراهم شود:

شماره	گزاره	شرح
۱	نزد خرد جمعی اگر چیزی تبیین بطلبد آن تبیین فراطبیعی نیست.	مقدمه
۲	اعجاز قرآن نیاز به تبیین دارد.	مقدمه
۳	نزد خرد جمعی (فرهنگ) اعجاز قرآن دارای تبیین فراطبیعی نیست.	و. م. ۲۰۱
۴	اعجاز قرآن تبیین عادی و طبیعی دارد.	ن. م. ۳
۵	تبیین عادی و طبیعی، پذیرش فرهنگی - به مثابه خرد جمعی - است.	مقدمه
۶	اعجاز قرآن همان مقبولیت فرهنگی آن است.	ق. ش. ۵۰۴

باید خاطرنشان کرد که ابوزید فرهنگ را در نوشته‌های خود تبیین نکرده است. برای آنکه بتوانیم صورت استدلالی به نوشته‌های او بدهیم، ناچاریم تفسیری از فرهنگ که آن را معتبر کند بیابیم. اولین گزینه آن است که آن را به مثابه خرد جمعی بدانیم و بدین ترتیب آن را معیار مقبولیت به حساب آوریم. اما مشکل اینجاست که فرهنگ با خرد جمعی لزوماً یکسان نیست و می‌توان گفت مواردی در فرهنگ وجود دارد که هیچ ارتباطی به خرد جمعی ندارد، یعنی برخاسته از عقلانیت عمومی نیست. حتی گاه می‌توان مخالفت با عقلانیت جمعی را هم در برخی فرهنگ‌ها مشاهده کرد. اگرچه ابوزید به مانند یک فیلسوف فرهنگ، همواره این واژه را همچون تکیه کلام تکرار می‌کند، شگفت است که آن را تدقیق و تبیین نکرده است. لذا نه نسبت آن با عقلانیت معلوم است و نه حد و مرز آن.

به تعبیر دیگر، شاهرگ این استدلال، «اعتبار فرهنگ» است. این اعتبار از کجا می‌آید؟ اگر اعتبار معجزه را به اعتبار فرهنگ برگردانیم، حالا پرسش از اعتبار خود آن است. آیا مستند به عقل است یا مستند به پذیرش دسته‌جمعی صرف؟ اگر این اعتبار به عقل باز گردد، نیازی نخواهد بود که از فرهنگ استفاده کنیم و باید بگوییم «اعتبار معجزه به پذیرش عقل است». در این صورت کاربرد فرهنگ بیهوده و فریبنده است. افزون بر آن، هیچ گره تبیینی‌ای گشوده نشده است. چالش اصلی همین بود که «عقل چگونه اعتبار اعجاز را تأیید می‌کند؟» و ما پاسخ داده‌ایم که «عقل اعتبار اعجاز را تأیید می‌کند». چنان که مشهود است، این پاسخ فاقد هر گونه تبیینی است.

بدین ترتیب نکته دیگری هم معلوم می‌شود؛ ابوزید اگر بخواهد صرفاً به پذیرش فرهنگی قرآن و وحی استناد کند، در حقیقت، هیچ تبیینی ارائه نکرده است. لذاست که او به صرف این استناد بسنده نکرده و نحوه و سازوکار پذیرش قرآن را شرح داده است که در انگاره محوری دوم بدان می‌پردازیم. اما در برخی اظهارات نیز به همین مقدار بسنده کرده و غور در مسئله اعتبار را روا ندانسته است.^۱

در صورت‌بندی استدلال، اشکال صوری به چشم نمی‌آید، اما باید به مقدمات دقت کرد. چنان‌که معلوم است بار اصلی استدلال بر دوش دو مقدمه ۱ و ۵ است. در مقدمه ۱ همان پیش‌انگاره بدون شرح ابوزید طرح شده که آن را پیش‌فرض تبیینی سکولار نامیدیم. از این جهت باید آن را جزو گزاره‌های محوری ایدئولوژی ابوزید یا گفتمان وی بدانیم. در حقیقت، این مقدمه‌ای بدون شرح و بدون اثبات است که از روح گفتمان وی بر آمده است.

شاید بتوان گفت این مقدمه وجهی عمل‌گرایانه دارد و می‌کوشد دین را به نحو بهتری نسبت به گذشته ادیان، در جهان امروز مورد توجه و اقبال قرار دهد و تا حد امکان آن را به عقلانیت مدرنیته نزدیک کند. اما حتی از وجه عمل‌گرایانه هم کارکردهای فراطبیعی ادیان، اگر نگوئیم چشمگیرتر از کارکردهای عقلانی است، دست کم می‌توان گفت هم‌اوردی دارد. بسیاری از جاذبه‌های دین به آموزه‌ها و کارکردهای فرادستی و فراطبیعی آن مثل ارتباط با عالم فراماده، گونه‌های دیگر شناخت، استجاب دعا و ... باز می‌گردد.

باز محتمل است که این گزاره محوری را به لحاظی معرفت‌شناختی توجیه کنیم؛ به این معنا که «این بهترین تبیین است». یعنی تبیین‌های سکولار بهترین تبیین هستند. اگرچه این تبیین‌ها دم‌دستی‌ترند اما دست کم در مورد قرآن نمی‌توان گفت از تبیین‌های دیگر مانند تبیین بر اساس محتوا و مضمون قرآن یا حتی صرفه بهتر است. حاصل اینکه تا آنجا که به نوشته‌های ابوزید باز گردیم، این مقدمه فاقد دلیل یا توضیحی قانع‌کننده رها شده است و می‌توان آن را اصل موضوع گفتمان یا ایدئولوژی وی به شمار آورد.

۱. مندرج در مصاحبه اکبر گنجی با وی در: <http://www.akbarganji.org/?p=78&langswitch lang=fa>

مقدمه دیگری که در سطر ۵ استدلال مطرح شد نیز می‌گوید «تبیین عادی و طبیعی، پذیرش فرهنگی - به مثابه خرد جمعی - است». اگر نتوانیم این مقدمه را به صورت انحصار تلقی کنیم استدلال دچار مشکل صوری خواهد شد. یعنی باید در به‌سازی این مقدمه بگوییم «تنها تبیین عادی و طبیعی ...» تا میان مقدم و تالی رابطه دوسویه برقرار شود. یا به تعبیر دیگر، موضوع و محمول بر هم انطباق کامل داشته باشند؛ وگرنه باید پذیرفت که اعتبار فرهنگی قرآن تبیین کاملی از وجه اعجاز قرآن نیست و صرفاً یکی از تبیین‌های عادی و عقلانی برای آن است. لذا محتمل است که راه‌های دیگری برای تبیین وجود داشته باشد. اما به نظر می‌رسد ابوزید انحصار را مد نظر داشته و راه‌های دیگر را نمی‌پذیرد. در این صورت باید برای اثبات انحصار به استقرار تام تبیین‌ها و رد تبیین‌های رقیب اقدام کند یا برهانی عقلی بر انحصار این تبیین اقامه نماید؛ در نوشته‌های ابوزید از هیچ کدام خبری نیست.

ابوزید برای آنکه نشان دهد نبوت و قرآن نزد فرهنگ زمانه امری دارای تبیین طبیعی و عادی تلقی می‌شده به سابقه کهنات و شاعری (به مفهوم ارتباط با جن) پرداخته است. به این معنا که فرهنگ عربی به جهت اینکه با دو پدیده مذکور آشنایی داشته با آمدن پدیده‌ای مشابه، آن را عادی تلقی کرده و پذیرفته است. یعنی از جهت مشابهت، متون برآمده از نبوت را مانند شعر و متون کاهنان معتبر دانسته است. لذا تبیین فرهنگی تبیینی مادی و طبیعی است. اما این عادی‌سازی مبتنی بر آن است که نخست مشابهت اثبات گردد، در حالی که متون تاریخی و قرآنی حاکی از نفی هر گونه ماهیت کهنات و شعر از قرآن است. در این صورت تبیین او با فرهنگ خود متن سازگار نیست. متنی که چنین ادعایی دارد، نمی‌تواند از طریق پدیده‌های مذکور مورد پذیرش فرهنگ قرار گیرد. لذا ابوزید به تأویل این‌گونه متون دست زده است؛ حال آنکه هنوز چیزی اثبات نشده که بر مبنای آن بتوان این‌گونه آیات را تأویل کرد و تنها باید از طریق تاریخی این مدعا اثبات شود.

ثانیاً عادی بودن تبیین مبتنی بر آن است که پدیده کهنات هم، در آن فرهنگ دارای تبیین مادی و طبیعی باشد. صد البته که ارتباط کاهن با جن به هیچ عنوان دارای چنین تبیینی نیست و به همان اندازه فراطبیعی است. لذا با صرف یافتن پدیده‌ای مشابه نمی‌توان آن را در فرهنگ طبیعی تلقی کرد؛ خصوصاً آنکه پدیده مذکور خود به همان اندازه فاقد هر گونه تبیین عادی باشد. به راستی پذیرش کهنات از سوی مردم عربی بر اساس چه نوع اعتباری بوده است؟ مگر آنکه به تبیین نپردازیم و صرف پذیرش

فرهنگی را اعتباربخش بدانیم. این افزون بر آن است که پیش‌تر آوردیم: اساساً مدل پذیرش فرهنگی، فی‌ذاته تبیینی پیش‌رو نمی‌نهد و تنها اعتبار آن را تأیید و تأکید می‌کند. ضمن آنکه در تأسیس و ایجاد اعتبار نیز نقشی ندارد.

۲.۲. انگارهٔ محوری دوم

«قرآن در سازوکاری ادبی یعنی وام‌گیری از متون پیشین و تأثیرگذاری در متون پسین، اعتبار فرهنگی کسب کرده است».

این انگارهٔ محوری مبتنی بر «نگاه ادبی» به قرآن است.

تفسیر نخست

«قرآن وام‌گیری ادبی و تأثیرگذاری دارد پس در فرهنگ مقبول است»؛ این پرسش ضروری است که آیا تنها راه پذیرفته شدن یک متن ادبی در یک فرهنگ، وام‌گیری از آن و سپس تأثیرگذاری در آن است؟ این دو مقوله را باید تفکیک کرد. وام‌گیری از متون رایج در مورد قرآن نمی‌تواند مورد تأیید قرار گیرد، زیرا به وضوح نه شعر است و نه نثر رایج. اگر هم شناخت شعر کمکی در این زمینه کند تنها در باب زبان‌شناسی آن دورهٔ زمانی و دلالت‌شناسی واژگان در آن دوره است. البته بحث از تعریف شعر در نظریهٔ ادبی بسیار گسترده و معرکهٔ آراست، اما به طور قطع، قرآن با شعر متعارف عربی تمایز دارد. یعنی اگر بخواهیم سه نوع یا گونهٔ ادبی عربی ذکر کنیم باید شعر، نثر و قرآن را نام ببریم. در این صورت نمی‌توان وام‌گیری یا تأثیر را تأیید کرد. تأثیرگذاری نیز که مقولهٔ دیگری در این بحث است، امری است که پس از پذیرش متن در فرهنگ اتفاق می‌افتد و صرفاً نشانه‌ای بر پذیرش است. بدین ترتیب استناد به «تأثیرگذاری قرآن» برای تبیین ماهیت اعجاز همان‌گویی است. یعنی با توجه به قرائن موجود هیچ تبیینی از این بحث به دست نمی‌آید. مقولهٔ تأثیر مقوله‌ای است که نیاز به شواهد روشن زبانی و تاریخی دارد – که البته آنها را به این گستردگی در آثار ابوزید ندیده‌ایم – و مقولهٔ تأثیرگذاری نیز خود حاصل پذیرفتگی فرهنگی و نشانه‌ای برای پذیرش اعجاز است نه آنکه خود اعتبار اعجاز را حکایت کند.

چنان‌که معلوم است این بحث نیز بار تبیینی برای اعجاز ندارد. برخلاف آنکه تصور می‌شود تبیینی ادبی از اعجاز قرآن – که تبیینی طبیعی و عادی است – ارائه شده است. بدون شک، چنین سرآمدی و برجستگی‌ای برای قرآن وجود دارد، اما برای تبیین

آن باید به مطالعات میدانی در قرآن و سوابق ادبی عرب اقدام کرد. شعر تهی باطن دوره جاهلی نمی‌تواند مبدأ ادبی قرآن تلقی شود.

تفسیر دوم

«چون متن قرآن در فرهنگ پذیرفته است پس متنی وامدار و تأثیرگذار است». یعنی دیدگاه ابوزید را چنین تفسیر کنیم که چون قرآن از جنس متن است باید به مانند همه متون ادبی و بنا بر نظریه ادبی، از متون پیشینی خود تأثیر گرفته و از سوی دیگر با عناصری مستقل، خود را متمایز کرده باشد. این تفسیر دوم حاصل ابهام نوشته‌های ابوزید و نیز ضعف‌های تقریر نخست است. صورت‌بندی این استدلال به شکل زیر است:

شماره	گزاره	شرح
۱	قرآن متنی ادبی است.	مقدمه
۲	اگر متن ادبی وامدار و نیز تأثیرگذار در فرهنگ باشد، در فرهنگ مقبول می‌شود.	مقدمه (نظریه ادبی)
۳	اگر قرآن وامدار و نیز تأثیرگذار در فرهنگ باشد، در فرهنگ مقبول می‌شود.	و. م. ۱ و ۲
۴	قرآن در فرهنگ مقبول است.	مقدمه
۵	قرآن وامدار و تأثیرگذار در فرهنگ است.	؟ ۳ و ۴

آنچه در این صورت‌بندی آشکار است ایراد صوری آن است. تنها با یک اصلاح است که می‌توان این صورت‌بندی را منتج ساخت. باید مقدمه در سطر دوم به شکلی دوسویه و به صورت «اگر و تنها اگر» مطرح شود. در آن صورت استنتاج معتبر خواهد بود. اما مشکل اینجاست که در این صورت تصدیق چنین مقدمه‌ای بنا به بحثی که پیش از صورت‌بندی کردیم صحیح نیست. کاملاً محتمل است که متنی در فرهنگ مقبول باشد، اما تنها جنبه اعتبار و اهمیت مضمون - و نه وام‌گیری یا تأثیرگذاری - در آن باشد که در این صورت به وام‌گیری - به خصوص از جهت سبکی - نمی‌توان اذعان کرد.

در این صورت بندی بیش از آنکه تبیین ابوزید برای نشان دادن مقبولیت آن در فرهنگ به کار گرفته شود، راهی وارونه پیموده شده است. یعنی از مقدماتی برای اثبات اعتبار تبیین او وام گرفته شده است.

در پایان و با آشکار شدن الگوی مطلوب ابوزید در اعتبار معرفتی قرآن، نکات زیر در این تحلیل برجسته‌اند:

۱. این نوع تبیین معرفتی به وجهی کامل سکولار است؛ یعنی منظره دینی ندارد. چراکه سازوکار آن برای قرآن، شعر حافظ یا حتی معلقات سبع در دوران جاهلیت، هیچ تفاوتی ندارد و همه را به یک اندازه اعتبار می‌بخشد. یعنی یا باید گفت هر متن پذیرفته شده در فرهنگ را به رتبه متن دینی ارتقا می‌دهد و یا آنکه متن دینی را به اثر ادبی- فرهنگی رایجی فرو می‌کاهد - ولو در مضمون ابتذال داشته باشند- و دیگر دلیلی برای التزام دینی به آن وجود ندارد.

۲. با وجود نقد ابوزید به رازآلود تلقی کردن ماهیت اعجاز قرآن، این نوع اعتبار فرهنگی همه جنبه‌های برجستگی قرآن در جامعه عرب را تبیین نمی‌کند و صرفاً آن را به عنوان داده و پدیداری فرهنگی می‌پذیرد. به راستی چه شد که قرآن در جامعه عرب بر آمد و در محور فرهنگ آن دوره قرار گرفت؟

۳. این تبیین باز به جامعه غیر عرب این پیام را می‌دهد که به «فرهنگ و جامعه» عرب اعتماد کنند و راهی برای درک مستقیم اعجاز در پیش آنان نمی‌نهد. باز هم مسلمانان غیر عرب در حاشیه قرار گرفته‌اند.

۴. اگرچه برجستگی و محوریت قرآن در فرهنگ عربی از زمان نزول تاکنون انکارپذیر نیست، اما اگر بخواهیم به روش توصیفی اعجاز قرآن را بررسی کنیم به سختی می‌توان اعتبار قرآن نزد دینداران را صرفاً فرهنگی دانست، بلکه سازوکارهای معرفتی مستقیمی میان دینداران و قرآن برقرار است.

۵. در این مدل اعتبار، باید به دقت مفهوم فرهنگ مشخص شود. تا چنین مفهومی به جهت فلسفی تبیین نگردد، امکان تعیین و سنجش موارد معتبر از جهت فرهنگی وجود ندارد. یعنی اولاً باید به این پرسش پاسخ داد که چگونه و با چه معیاری امور پذیرفته شده در فرهنگ تعیین می‌گردد؟ ثانیاً این سنجش را چه کسی باید یا می‌تواند انجام دهد؟ در غیر این صورت معیار فوق معیاری بی در و پیکر و دل‌بخواه می‌شود و پس از آنکه برای آن ادعای جمعی و اجتماعی شده بود به امری شخصی و وابسته به دیدگاه و پایگاه فرد بازگشت می‌کند. به دیگر سخن، آیا می‌توان سخن

اعتبار معرفتی قرآن از دیدگاه نصر حامد ابوزید

ابوزید را در اعتبار فرهنگی قرآن دارای اعتبار دانست یا برداشتی شخصی از فرهنگ به شمار می‌رود؟ اینها همه دقت‌هایی کلامی - فلسفی است که نگرش ابوزید از آن تهی است و با این شکل، پیامدهای نامناسبی دارد.

اگر فرهنگ امری عام باشد که فراتر از خرد جمعی است، در آن صورت بعید نیست که با مطالعات میدانی در فرهنگ اسلامی نه تنها جنبه ادبی مهمی برای اعجاز قرآن در اذهان اهالی فرهنگ اسلامی به دست نیاید، بلکه روابط عمیق فراطبیعی در مسئله اعجاز مشخص شود. آیا نگرش ادبی ابوزید نوعی تحمیل به فرهنگ در عوض توصیف آن نیست؟

با توجه به دیدگاه پلانتینگا در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، می‌توان اعتبار معارف وحیانی را از نو سامان داد. اگرچه ما نتوانیم به درستی رابطه معرفتی میان مسلمان و قرآن را تبیین کنیم، ولی باید بپذیریم که مسلمان به متن، از طریق سیط و قاطع که از جنس معرفت‌های حسی فاصله‌ای ندارد، ایمان آورده است. پرسش از چرایی اعتبار معرفتی قرآن - و هر معجزه دیگر - برای یک مسلمان به همان اندازه بیهوده است که پرسش از چرایی اعتماد به شیرینی غذا در دهان. ابوزید به این نگرش‌های معرفتی نوین عنایتی نکرده و در سنت فلسفه اروپایی باز مانده است.

فهرست منابع

۱. ابن‌خلدون، ۱۹۶۶، المقدمة، القاهرة، كتاب التحرير.
۲. ابوزید، نصر حامد، ۲۰۰۸ الف، إشکالات القراءة و آليات التأویل، بیروت، المركز الثقافی العربی، الطبعة الثامنة.
۳. ----- ، ۲۰۰۸ ب، مفهوم النص، بیروت، المركز الثقافی العربی، الطبعة السابعة.
۴. ----- ، ۱۳۸۷، معنای متن، مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو، چاپ چهارم.
۵. الباقلائی، ابو بکر، ۱۹۵۲، اعجاز القرآن، القاهرة، مصطفى البابی الحلبي، الطبعة الثالثة.
۶. الجرجانی، عبدالقاهر، ۱۹۸۴، دلائل الاعجاز (تحقیق: محمود محمد شاکر)، القاهرة، مكتبة الخانجي.
۷. عبدالجبار، القاضي ابو الحسن، ۱۹۶۰-۱۹۶۵، المعنى فى أبواب التوحيد و العدل (فى سبعة عشر اجزاء)، القاهرة، وزارة الثقافة و الارشاد القومى.
۸. کریمی‌نیا، مرتضی، ۱۳۷۶، آرا و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.

9. <http://www.akbarganji.org/>