

رهیافت ادبی به قرآن:

پیشینه، نتایج و دشواری‌ها

Nasr Abu-Zayd, «The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an», *Alif:*

Journal of Comparative Poetics, No. 23 (Literature and the Sacred), 2003, pp. 8-47.

چکیده: در قرن بیستم میلادی در مصر جریانی نواندیشانه در مطالعات قرآنی سر برآورد که در نوشته‌های عربی و اروپایی با عناوینی چون «رهیافت ادبی» و «مکتب ادبی» شناخته می‌شود. در نوشته پیش‌رو، هدف اصلی نویسنده مقاله، بیان دشواری‌ها و معضلات پابندی به لوازم چنین نگرشی به قرآن در جوامع اسلامی است. تحلیل مقاله حاضر مبتنی بر نزاعی است که در میانه قرن بیستم در مصر بر سر رساله دکتری محمد احمد خلف‌الله درگرفت. رساله خلف‌الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم نام داشت و استاد راهنمای او امین خولی بود. محور اصلی مقاله ماهیت بحثی است که درون و بیرون دانشگاه حول این رساله شکل گرفت. موضوع بخش نخست مقاله، تبیین ادبی نظریه اعجاز قرآن در ادوار گذشته است. بخش دوم مقاله به رهیافت ادبی در دوره معاصر اختصاص دارد. بخش سوم آن، شامل بررسی پیش‌فرض‌ها و نتایج و عواقب نظریه خلف‌الله در پرتو بحث‌های مطرح‌شده در دو بخش نخست مقاله است. در نهایت، نویسنده بخش پایانی مقاله را به توصیف و تحلیل معضل رهیافت ادبی به قرآن در دوره معاصر اختصاص داده است.

کلیدواژه: رهیافت ادبی به قرآن، مکتب ادبی، رساله دکتری خلف‌الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم، تبیین ادبی، نظریه اعجاز قرآن.

اشاره

متن قرآن در شکل‌گیری و تطور ادبیات عرب نقشی بی‌بدیل داشته است تا جایی که می‌توان بخش عمده تحولات علوم زبانی و بلاغی عربی در نخستین سده‌های اسلامی را موهون پژوهش‌های ادبی عالمان و ادیبان مسلمان درباره متن قرآن دانست. «رهیافت ادبی به قرآن»، در این معنا، دامنه‌ای گسترده و سابقه‌ای بس طولانی دارد؛ اما به‌طور مشخص، در قرن بیستم میلادی در مصر جریانی نواندیشانه در مطالعات قرآنی سر برآورد که در نوشته‌های عربی و اروپایی با عناوینی چون «رهیافت ادبی» و «مکتب ادبی» شناخته می‌شود. اگرچه این رهیافت و مکتب خاص نیز بی‌تردید در تاریخ کهن اندیشه اسلامی ریشه دارد و تبار آن به ادیبان و بلاغیان بزرگی، چون جاحظ و به‌ویژه عبدالقاهر جرجانی می‌رسد، پیدایی آن در سده پیشین را نمی‌توان بی‌ارتباط با تحولات دستاوردهای دنیای جدید دانست. این رهیافت از یک سو، همچون بسیاری از رهیافت‌های جدید به قرآن، ادامه جنبشی بود که با محمد عبده در مصر آغاز شد و از دیگرسو، از ایده‌های ادیبان و منتقدانی چون طه حسین اثر پذیرفت. گذشته از امین خولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶) که پایه‌گذار این رهیافت شمرده می‌شود، محمد احمد خلف‌الله (۱۹۱۶-

۱۹۶۸) را از مهم‌ترین نمایندگان و نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰) را از مشهورترین ادامه‌دهندگان این مکتب می‌دانند. در نوشتار پیش‌رو، هدف اصلی ابوزید، نویسنده مقاله، بیان دشواری‌ها و معضلات پابندی به لوازم چنین نگرشی به قرآن در جوامع اسلامی است و برای این منظور، به جنجال رخ داده بر سر رساله‌ای دانشگاهی در مصر پرداخته است که نگارنده آن خلف‌الله و استاد راهنمای آن خولی بود. نکته درخور توجه مقاله آن است که ابوزید از رهگذر تبارشناسی این معضلات و بررسی پیشینه بحث‌های مسلمانان درباره ماهیت کلام خدا و نظریه اعجاز، می‌کوشد نشان دهد که نزاع بر سر رهیافت ادبی به قرآن در دوره جدید، تنها صورتی نوین از نزاعی کهن و ریشه‌دار در نخستین سده‌های اسلامی است. به نظر او، علت اصلی عدم پذیرش رهیافت ادبی در دوره معاصر همچون گذشته، آن است که چنین رهیافتی به قرآن فاقد الهیات پشتیبان است و برای فهم دقیق و عمیق محل نزاع، باید به ریشه اختلافات توجه کرد و دیدگاه‌ها درباره منشأ زبان و ارتباط زبان با واقعیت و نیز نتایج آن درباره ماهیت قرآن را کاوید. مقاله از این‌رو خواندنی‌تری می‌شود که نویسنده خود در زمره کسانی است که همچون سلفش خلف‌الله، در متن نزاع‌های فکری و اجتماعی بر سر

ماهیت قرآن قرار گرفت و معضلات پایبندی به رهیافت ادبی به قرآن را با تمام وجود احساس کرد.

درآمد

امین خولی رهیافت ادبی به قرآن را تنها رویکردی می‌داند که قادر به توضیح اعجاز قرآن است. جان کلام او این بود که پذیرش قرآن از سوی عرب‌ها، مبتنی بر تصدیق برتری مطلق این کتاب بر متون بشری بوده است. به عبارت دیگر، عرب‌ها اسلام را بر این اساس پذیرفتند که قرآن را برترین متن ادبی در زبان عربی می‌دیدند؛ بنابراین، رهیافت ادبی به قرآن را باید جایگزین رویکردهای دیگر کلامی، فلسفی، اخلاقی، عرفانی یا فقهی به قرآن کرد.^۱

تحلیل مقاله حاضر مبتنی بر نزاعی است که در میانه قرن بیستم در مصر بر سر رساله دکتری محمد احمد خلف الله در گرفت که در سال ۱۹۴۷ به گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه

متن قرآن در شکل‌گیری و تطور

ادبیات عرب نقشی بی‌بدیل داشته

است تا جایی که می‌توان بخش

عمده تحولات علوم زبانی و بلاغی

عربی در نخستین سده‌های اسلامی

را مرهون پژوهش‌های ادبی عالمان

و ادیبان مسلمان درباره متن

قرآن دانست.

امین خولی بود. محور اصلی مقاله، ماهیت بحثی است که درون و بیرون دانشگاه حول این رساله شکل گرفت. پس از اینکه خلف‌الله این

رساله را برای تعیین نوبت دفاع به دانشگاه ارائه کرد، کمیته داوران آن را از نظر علمی پذیرفت؛ اما نیازمند اصلاحاتی دانست. پس از مدتی کوتاه برخی اطلاعات و اخبار مربوط به این رساله به رسانه‌ها کشیده شد و نزاعی جدی در گرفت دایر بر اینکه دانشگاه یک کشور اسلامی چگونه با تدوین چنین رساله‌ای موافقت کرده است. ادله علیه خلف‌الله و روش او در رساله به طور خلاصه از این قرار بود: ۱. متن ادبی زاینده تخیل بشری است، در حالی که قرآن کلام خداست و نباید آن را با هیچ یک از انواع کلام بشری مقایسه کرد؛ ۲. تلقی قرآن به مثابه اثری در فن ادبی به این معناست که محمد نویسنده آن است؛ ۳. ادعای اینکه داستان‌های قرآن واقعیت تاریخی ندارند، چنان‌که رهیافت ادبی می‌گوید، کفرگویی آشکاراً و در حکم ارتداد است؛ ۴. مدعای موهن‌ترین رساله آن است که زبان و ساختار قرآن در سیری تاریخی تعیین شده و در بستری فرهنگی

شکل گرفته است که این به معنای بشری بودن متن قرآن است.^۴ در بحث‌های جاری در اندیشه جدید اسلامی، گاه میان سنت‌گراها و تجددگرایان مسلمان و گاه میان محققان مسلمان و غربی، رهیافت ادبی به قرآن همچنان محل اختلاف است. در این اختلاف‌ها که تا حد زیادی در امتداد نزاع بر سر رساله خلف‌الله است، اندیشه سنتی اسلامی همواره نقشی انکارناپذیر در توجیه موضع پیروان آن ایفا می‌کند.

برای بررسی پیشینه تاریخی رهیافت ادبی به قرآن باید به نخستین بحث‌ها در دوره شکل‌گیری نظریه اعجاز قرآن بازگشت که موضوع بخش نخست مقاله است. از سوی دیگر باید توجه داشت که جنبش اصلاح دینی مسلمانان در دوره جدید، در اثنای حاکمیت نظامی و سیاسی اروپا بر جهان اسلام پدید آمد. در این دوره بود که مدرنیته از طریق قدرت استعمار و نیز حکومت‌های پسااستعماری به جوامع اسلامی راه یافت و تقابل جنبه‌هایی از فرهنگ و فلسفه اروپا با دین مسلمانان واکنش‌های برخی از عالمان مسلمان را برانگیخت که بخش دوم مقاله به این موضوع اختصاص دارد. بخش سوم مقاله شامل بررسی پیش فرض‌ها و نتایج و عواقب نظریه خلف‌الله در پرتو بحث‌های مطرح شده در دو بخش نخست مقاله خواهد بود. بخش پایانی مقاله نیز به توصیف و تحلیل معضل رهیافت ادبی به قرآن در دوره معاصر اختصاص یافته است.

۱. تبیین ادبی نظریه اعجاز قرآن در ادوار گذشته

پیشینه رهیافت ادبی به قرآن در تاریخ اندیشه اسلامی به قرن سوم هجری بازمی‌گردد. این رهیافت در کشاکش بحث بر سر اعجاز قرآن که آموزه‌ای اساسی در کلام اسلامی است، سر بر آورد. باید پذیرفت که ویژگی‌های زبان شناختی قرآن از همان آغاز نزول وحی عرب‌ها را مجذوب خود کرد و مخاطبان آن تمام تلاش‌شان را به کار گرفتند تا این تأثیرگذاری را در قالب متون آشنا برای خودشان؛ یعنی شعر و سجع توضیح دهند. همه این توضیح‌ها و تبیین‌ها در قرآن طرح و رد شده‌اند.^۵

داستان‌های متعددی در منابع اسلامی باقی مانده‌اند. از آنها برمی‌آید

۴. رک به:

Cf. J. Jomier, O.P., 'Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte: révélées par une polémique récente', 1947-1951, *Me'langes de l'Institut Dominicain Orientales du Caire* 1 (1954): 39-72.

۵. آن‌گاه که عرب‌ها قرآن را «شعر» خواندند و پیامبر را به تألیف آن متهم ساختند، قرآن این‌گونه پاسخ داد که: «ما به او شعر نیاموختیم و در خور او نیست» (یس: ۶۹). آنجا که گفتند محمد کاهن است قرآن جواب داد: «توبه لطف پروردگارت نه کاهنی و نه دیوانه» (طونز: ۲۹). در همین سیاق، مشرکان عرب مدعی شدند که قرآن چیزی نیست جز داستان‌هایی که محمد بر ساخته و مدعی است خدا به او وحی کرده است و از این رو گمان کردند که به سادگی می‌توانند متنی مانند قرآن بیاورند. قرآن در مواجهه با این مدعا از آنان خواست تا «ده سوره مانند آن» بیاورند (هود: ۱۳). چون مشرکان نتوانستند به این تحدی پاسخ دهند، قرآن درخواستش را از ده سوره به «یک سوره» تقلیل داد (یونس: ۳۸). گام نهایی اثبات ناکامی عرب‌ها در حمله به اصالت قرآن بود: «اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم شک دارید، پس اگر راست می‌گویید، سوره‌ای مانند آن بیاورید و گواهان خود را، غیر خدا، فراخوانید. پس اگر نکردید و هرگز نمی‌توانید کرد، از آن آتشی که سوختن مردمان و سنگها هستند و برای کافران آماده شده، بپزهیزید» (بقره: ۲۳-۲۴).

۱. رک به: مناهج التجدید فی النحو والبلاغة والتفسیر والادب؛ قاهره ۱۹۹۵، صص ۹۷-۹۸ و ۱۲۴-۱۲۵.

۲. رک به: کامل سعفان، اثم یکرهون الاسلام: هجمة علمانیة جدیدة و محاکمة النص القرآنی، قاهره: دار الفضیلة، ۱۹۹۴، صص ۱۱-۱۵.

۳. برای بحثی تفصیلی درباره این موضوع رک به:

Yvonne Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History* (New York: State University of New York Press, 1982), pp. 51-53, in particular.

و گفت اگر راست می‌گویید، از نام‌ها به من خبر دهید». (بقره: ۳۱). معتزلیان در پی آن بودند که نشان دهند ارتباطی تنگاتنگ میان کلام خدا، یعنی قرآن و زبان بشر وجود دارد و از این رو، از قراردادی بودن منشأ زبان در برابر الهامی بودن آن حمایت می‌کردند. آنان برای رفع تعارض نظریه مختارشان با این آیه، ناگزیر واژه «الاسماء» در این آیه را به نحوی تفسیر کردند که مشتمل بر «معانی» نیز باشد. شاگرد نظام، ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ (درگذشته ۲۵۵)، می‌نویسد: جایز نیست که خدا «اسم» را به آدم تعلیم دهد و «معنا» را رها کند یا دال را بیاموزد و از مدلول صرف نظر کند. اسم بدون معنا بیهوده و همچون ظرف خالی است... لفظ فقط زمانی «اسم» است که حاوی معنا باشد.^۷

جاحظ که رساله نظم القرآن او باقی نمانده، داوری و تحسین شعر بر اساس محتوا را به سخره می‌گرفت. او قائل بود که شعرا باید بر اساس تصویرپردازی اش از زبانی کرد و بدین ترتیب، از مسئله دوگانه لفظ و معنا که مدت‌ها بر نقد ادبی عربی سایه انداخته بود، گره‌گشایی کرد. او نوشت که «معانی همه جا هست و این سو و آن سویافت می‌شود و عرب و عجم و شهری و روستایی آن را می‌شناسند».^۸ تأکید عمده او بر نظم بود و شعرا فن بیان و قالب‌دهی و فرایند عرضه هنری می‌شمرد. آنچه جاحظ بر آن تأکید داشت؛ یعنی اهمیت نظم در برابر معنای انتزاعی، راه را برای تجدید نظر در نظریه نظم هموار کرد.

ابوهاشم جبائی (درگذشته ۳۲۱)، دیگر متکلم معتزلی، کوشید تا با بذل توجه به استواری لفظ و نیکویی معنا در تعریف فصاحت کلام، نظریه نظام را بهبود بخشد. اگر معنا مبتدل باشد، حتی در صورت استواری لفظ نیز گفتار فصیح نخواهد بود. فصاحت گفتار به گونه ادبی آن ارتباطی ندارد، چنان‌که گاهی یک خطیب ممکن است از یک شاعر فصیح‌تر باشد یا برعکس.^۹ پیداست که توجه جبائی بیشتر معطوف به دو موضوع است: نخست، افزودن معنای لفظ به تعریف فصاحت، بدون کاستن از اهمیت معنا و محتوا تا نظریه صرفه‌همچنان کارآمد باشد و دوم و مهم‌تر، حذف اوزان شعرا از تعریف فصاحت. قصد جبائی از این حذف آن بود که جایگاه رفیع شعرا در ذهن عرب‌ها تنزل دهد. یکی از مضامین مکرر در قرآن در برابر ادعاهای عرب‌ها این است که: «قرآن شعر نیست و پیامبر شاعر نیست».

نظریه نظام با وجود اینکه هم از سوی خود معتزله و هم از سوی مخالفان

که حتی کافران تحت تأثیر جاذبه شاعرانه فوق‌العاده قرآن قرار گرفتند. ایده تفوق ادبی قرآن که مبنای نظریه اعجاز است، بعدها تحول یافت و در قالب ویژگی‌های بلاغی قرآن تبیین شد. نظریه‌های متعددی در کلام اسلامی برای توضیح این ویژگی‌ها که مبنای اعجاز قرآن را شکل می‌داد، پدید آمدند. در این نظریه‌ها دست‌کم درباره دو پرسش بحث می‌شد: نخست اینکه منظور از تحدی قرآن، یعنی آوردن «چیزی مانند قرآن» چیست، و چه ویژگی‌هایی در آن مورد نظر بوده است؟ دوم اینکه چرا عرب‌ها از آوردن چیزی مانند متن قرآن از راه تقلید اسلوب آن ناتوان ماندند؟ ابراهیم بن سيار نظام (درگذشته ۲۳۲)، متکلم عقل‌گرای معتزلی، نظریه صرفه را پیش کشید؛ به این معنا که خدا آگاهانه عرب‌ها را از ایجاد متنی همچون قرآن بازداشته و منصرف کرده است. اگر خدا چنین کاری نمی‌کرد، عرب‌ها به سادگی می‌توانستند به این تحدی پاسخ بگویند. همین دخالت خدا به خودی خود معجزه بود و عرب‌های توانا در شعرسرایی را ناتوان ساخت؛ اما در خود متن چیز ویژه‌ای وجود نداشت. در این نگاه، جنبه دیگر برتری قرآن بیان اخبار گذشته و حوادث آینده بود.^{۱۰} قرآن به مثابه متنی عربی تقلیدپذیر است، اما به مثابه کتابی و حیانی که حاوی علم الهی است تقلیدناپذیر و معجزه خواهد بود. بنابراین برتری قرآن نه در اسلوب که در محتوای آن نهفته است. نظریه صرفه که ناکامی عرب‌ها در هم‌آوردی با قرآن را با دخالت خدا مرتبط می‌کرد، در واقع قرآن را معجزه‌ای فراتر از توان بشری دانست و چیزی از جنس معجزات پیامبران پیشین، نظیر موسی که چوب دستی را به مار تبدیل کرد و عیسی که به مردگان حیات بخشید. قرآن معجزه‌ای است که حقانیت محمد و اصالت قرآن وابسته به آن است.

اما این اندیشه که «محتوای قرآن» یعنی اخبار از غیب (گذشته و آینده)، تنها مؤلفه مورد نظر در هم‌آوردی قرآن است، دست‌کم از نگاه معتزله با اشکالاتی مواجه است؛ چون علم خدا مطلق و علم بشر محدود است، با عدل خدا سازگار نیست که از بشر چیزی بخواهد که فراتر از توان اوست. عدل خدا - دومین اصل از اصول کلامی معتزله - تنها نوعی از تحدی را مجاز می‌شمرد که در محدوده توان بشر قرار بگیرد. شاهد استدلال آنان ماهیت معجزات موسی و عیسی در اثبات مدعایشان است که هر کدام مطابق با توانایی‌های مخاطبان‌شان انتخاب شده بود. از آنجا که عرب‌ها در شعر و بلاغت سرآمد بودند، معجزه اسلام، یعنی قرآن ناگزیر باید معجزه‌ای زبانی و ادبی می‌بود.

دوگانه فرم و محتوا یا لفظ و معنا که از مباحث رایج در نقد ادبی عربی است، ریشه در این بحث کهن دارد که آیا منشأ زبان الهام الهی است یا قرارداد بشری. این بحث با این آیه قرآن گره خورده است: «و او همه نام‌ها (الاسماء) را به آدم آموخت، سپس آنها را بر فرشتگان عرضه کرد

۷. رسائل الجاحظ، قاهره: مطبعة الخانجي، ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۲۶۲. برای تفصیل بیشتر در این باره رک به: نصر ابوزید، الاتجاه العقلي في التفسير، چاپ چهارم، بیروت: دار التنوير للطبع والنشر، ۱۹۹۸، ص ۷۱-۸۲.

۸. «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي والبدوي والقروي». رک به: کتاب الحيوان، چاپ عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، قاهره: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۹۶۶، ج ۳، ص ۱۳۱.

۹. قاضي عبدالجبار المعنى في ابواب التوحيد والعدل [ج ۱۶: اعجاز القرآن]، چاپ امین خولی، قاهره: وزارة الثقافة، ۱۹۶۰، ص ۱۹۷.

۱۰. رک به: شهرستانی، الملل والنحل (در حاشیه الفصل ابن حزم)، قاهره: بی‌جا، بی‌تا و خیاط، الانتصار في الرد على ابن الراوندي، چاپ نیبرگ، بیروت، بی‌جا، ۱۹۵۷، ص ۲۸-۲۹.

اعجاز بر این نکته تأکید کرد که «فصاحت» نه فقط به محتواسست و نه فقط به اسلوب. او مبتنی بر اندیشهٔ جبائی در ترکیب محتوا و اسلوب، فصاحت را با ساختار کلام، شامل جایگاه و کارکرد نحوی کلمات آن، مرتبط کرد و زیبایی ذاتی و حقیقی قرآن را در فصاحت و بیوه آن دانست. او با تأکید بر توجه به هم اسلوب و هم محتوا، فصاحت را مستلزم چینش واژه‌ها به نحوی مخصوص در کنار یکدیگر دانست که خود شامل سه وجه است: معنای لغوی واژه، جایگاه آن در ترکیب جمله، و کارکرد نحوی آن. او می‌نویسد: «در هر نوعی ترکیبی از واژه‌ها، یک واژه دارای ویژگی‌ای است که گاه ناشی از قرارداد معنایی زبانی است، گاه ناشی از اعراب نحوی و گاه ناشی از جایگاه آن در ترکیب. غیر از این سه مورد، وجه دیگری وجود نخواهد داشت».^{۱۴}

بنابراین آنچه موجب شد تا عرب‌ها در رقابت ادبی با قرآن مغلوب شوند و نتوانند به تحدی آن پاسخ دهند، همین فصاحت زبان قرآن بود. در واقع، نیازی به دخالت الهی نظیر آنچه در نظریهٔ صرفه گفته می‌شود، وجود نداشت تا مشرکان عرب را از رقابت با قرآن بازدارد.^{۱۵}

عبدالقاهر جرجانی (درگذشته ۴۷۱)، فیلولوژیست و منتقد ادبی صاحب‌نام که همچون باقلانی اشعری بود، با آثار قاضی عبدالجبار به خوبی آشنایی داشت و دیدگاه‌های او را با آرای خودش درآمیخت. جرجانی در کتاب معروف دلائل الاعجاز، با شواهد فراوان شعرو نثر، به بررسی مفصل نظریهٔ نظم پرداخت. در آغاز او این اندیشه که اعجاز منحصر در محتواسست نه اسلوب را، بر اساس دلایلی متقن تراز پیشینیناش رد کرد. به گفتهٔ او، اگر اعجاز قرآن به محتوای آن؛ یعنی اخبار از غیب و حوادث آینده باشد، آن‌گاه اعجاز تنها محدود به سوره‌هایی خواهد شد که چنین مطالبی را در بردارند. به نظر او، اعجاز در همهٔ سوره‌های قرآن وجود دارد؛ زیرا تحدی قرآن حتی ناظر به کوچک‌ترین سوره‌های قرآن هم هست؛ بنابراین به نظرمی‌رسد که جرجانی باید به تعارض آشکار در گفته‌های یکی از متکلمان مشهور اشعری پیس از خودش، یعنی باقلانی می‌پرداخت. او نظریهٔ «تألیف» باقلانی را که تا آن زمان مبهم می‌نمود، با وام‌گیری از معتزلیان به ویژه قاضی عبدالجبار تکمیل کرد. نظریهٔ «نظم» جرجانی که او نخستین بیان آن در تاریخ علم بلاغت عربی را از آن جاحظ دانسته،^{۱۶} به ایدهٔ ترکیب اسلوب و محتوا در بیان جبائی و قاضی عبدالجبار نزدیک است. گفتنی است تحلیل مفصل و توضیح مبسوط جرجانی از جزئیات این نظریه او را از بحث دربارهٔ «قوانین النحو» باز داشت.

آنها رد شد، همچنان محل بحث و اختلاف باقی ماند. قاضی ابوبکر باقلانی (درگذشته ۴۰۳)، متکلم اشعری، کتابی را به توضیح تمایزات قرآن از همهٔ متون دیگر، از جمله متون مقدس پیشین اختصاص داد. او نظریهٔ نظام را از آن جهت که اعجاز را تنها به یک جنبه محدود کرده بود، رد کرد. او نوشت که کتاب‌های مقدس گذشته نیز برخی اخبار غیبی را در خود داشتند؛ اما معجزه شمرده نشدند و از این رو، ساختار تألیفی قرآن را باید عاملی دیگر در اعجاز آن دانست.^{۱۷} به نظر او، تمایز قرآن به این است که نه شعراست، نه نثر؛ بلکه یک گونهٔ ادبی خاص است و در نتیجه، هیچ یک از معیارهای ادبی بشری را نمی‌توان برای ارزیابی آن به کار گرفت. باقلانی حتی از این فراتر رفت و معلقات سبع یا هفت شعر درخشان دورهٔ جاهلی را در مقایسه با قرآن بسیار نازل‌تر دانست.^{۱۸} امی بودن محمد دلیل دیگری است که هر گونه تشابه و مقایسه میان قرآن و متون دیگر را غیرممکن می‌سازد. باقلانی، در مقام متکلم اشعری، بر تمایز میان کلام ازلی خدا و تجلی آن در قرآن موجود، تأکید کرده و معتقد است که اعجاز نه فقط با کلام ازلی الهی که با متن موجود در اختیار بشر نیز مرتبط است.^{۱۹} به نظرمی‌رسد که تحقیر اشعار درخشان عرب از سوی باقلانی، برای اثبات تفوق قرآن بازتابی از موضع منفی قرآن نسبت به شعر باشد؛ اما اگر قوهٔ شعر عرب‌ها آن‌گونه که باقلانی می‌گوید ضعیف بود، دیگر تحدی معنایی نداشت. به نظر باقلانی، اعجاز قرآن شامل سه وجه است: نخست اخبار از غیب که چیزی فراتر از توان بشر است و بشر را به آن ندارد. دوم اینکه پیامبر امی بود و نمی‌توانست بنویسد و به خوبی بخواند. او با اینکه اطلاعی از کتاب‌های اقوام گذشته و اسناد و تاریخ و شرح حال‌های آنها نداشت، خلاصه‌ای از امور و وقایع مهم آنان و حوادث مهم آن روزگار را از زمان خلقت آدم به بعد عرضه کرد. پیامبر را برای کسب دانش دربارهٔ این امور نداشت و این علوم را تنها به مدد الهی و از طریق وحی حاصل کرده بود. سوم اینکه قرآن نظمی عجیب و تألیفی شگرف دارد و جایگاه ادبی آن به حدی است که دست هیچ مخلوقی به آن نمی‌رسد.^{۲۰}

از میان گفته‌های باقلانی، دو نکته در پیوند با موضوع مقالهٔ ما اهمیت می‌یابد. نخست تأکید او بر اینکه قرآن گونهٔ ادبی منحصر به فردی است که این، همان ایده‌ای است که در دورهٔ معاصر طه حسین (۱۸۸۹-۱۹۷۳) بیان کرد و گفت که قرآن نه شعراست نه نثر، بلکه «قرآن» است. دوم تعریف باقلانی از «غیب» که داستان‌های قرآن را نیز در برمی‌گیرد و این نکته‌ای مهم در رسالهٔ خلف الله بود.

قاضی عبدالجبار معتزلی (درگذشته ۴۱۵) در بحث مفصلش دربارهٔ

۱۴. المغنی، ص ۱۹۹.

۱۵. المغنی، ص ۲۴۷، ۲۶۴ و ۳۲۲ به بعد.

۱۶. رک به:

Kamal Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, Warminster: Aris & Phillips, 1979, 59-61.

۱۰. رک به: اعجاز القرآن، چاپ احمد صفر، قاهره [۱۳۷۴/۱۹۵۴]، ص ۳۱.

۱۱. اعجاز القرآن، ص ۱۵۸ به بعد.

۱۲. اعجاز القرآن، ص ۲۶۰.

۱۳. اعجاز القرآن، ص ۳۳ به بعد.

مشکل یکی بود و آنان هر چند چیزی را آباد نکرده بودند، ویران هم نکرده بودند؛ اما چنین نکردند و بیماری هایی با خود آوردند که طبیبان را درمانده و خردمندان را سرگردان کرد.^{۲۲}

دفاع جانانه جرجانی از لزوم به کارگیری زبان شناسی و بلاغت، اگرچه بازتابی از گفته های پیشینیانی چون جاحظ است، مهم تر از آن گفته ها به نظر می آید. جرجانی به وضوح با برقراری پیوند میان اعجاز و قواعد نحو بر ماهیت ادبی متن قرآن تأکید بیشتری دارد. تأکید او مبتنی بر این واقعیت تجربی است که ساختار قرآن و متون بشری، هر دو تابع «قوانین» نحو است و رتبه هر متن از حیث فصاحت بر اساس میزان رعایت این قوانین تعیین می شود. قوانین نحویا همان «نظم» از طریق مطالعه شعر کشف می شود و این بدان معناست که تنها یک منتقد ادبی حق دارد درباره ویژگی های ادبی قرآن اظهار نظر کند.^{۲۳}

۲. رهیافت ادبی در دوره معاصر

محمد عبده

محمد عبده (۱۸۴۸-۱۹۰۵) نخستین چاپ انتقادی را از دو کتاب مشهور جرجانی منتشر کرد و از آنها به عنوان متن درسی «بلاغت عربی»

برای بررسی پیشینه تاریخی

رہیافت ادبی به قرآن باید

به نخستین بحث ها در دوره

شکل گیری نظریه اعجاز قرآن

بازگشت که موضوع بخش نخست

مقاله است. از سوی دیگر باید

توجه داشت که جنبش اصلاح دینی

مسلمانان در دوره جدید، در اثنای

حاکمیت نظامی و سیاسی اروپا بر

جهان اسلام پدید آمد.

در دارالعلوم مؤسسه ای که به هدف تلفیق دروس سنتی و مدرن در دانشگاه قاهره تأسیس شده بود) استفاده کرد. آگاهی گسترده عبده از دیدگاه های جرجانی در تفسیر المنار به وضوح قابل مشاهده است. روش ادبی عبده در تفسیر قرآن با هدف او؛ یعنی عرضه برداشتی عقلانی از اسلام ارتباطی نزدیک دارد؛ اما مسائلی که عبده باید

به آنها می پرداخت، بسیار پیچیده تر از موضوعات محدود به بحث اعجاز بودند. این مسائل را می توان این گونه صورت بندی کرد: نخست، مسئله سازگاری اسلام و مدرنیته و اینکه یک مسلمان متدین چگونه می تواند در اوضاع سیاسی - اجتماعی مدرن بدون از دست دادن هویت مسلمانی اش زندگی کند و آیا اسلام ظرفیت علم و فلسفه را دارد؟ دوم، مسئله تعارض قانون الهی یا همان شریعت با قانون بشری که اولی پایه نظام سنتی است و دیگری مبنای دولت - ملت مدرن؛ آیا نهادهای سیاسی مدرن، نظیر دموکراسی و انتخابات و پارلمان، مورد تأیید اسلام است؟ آیا می توان آنها را جایگزین نهادهای سنتی شورا و اهل حل و عقد کرد؟^{۲۴} دغدغه اصلی عبده بازگشایی باب اجتهاد در همه ابعاد فکری

دفاع جرجانی از پژوهش در علم بیان به این معناست که پژوهش در شعر امری ضروری است؛ زیرا شعر، خزانه زبان در قالب بلاغت و بیان است. در نگاه جرجانی، مطالعه شعر دیگر علمی ابزاری، آن گونه که در علم کلام می گویند، شمرده نمی شود، بلکه علمی تعیین کننده و وظیفه ای دینی است. در گفتار جرجانی، یکی از قواعد معروف اصول فقه را می توان دید که «مقدمه واجب واجب است». به عبارت دیگر مطالعه شعر به منظور فهم معنای بلاغت و توضیح اعجاز قرآن، به یکی از واجبات دینی تبدیل می شود. جرجانی می نویسد:

هیچ عاقلی بدون بررسی این موضوعات نمی تواند این آموزه اسلامی [= اعجاز] را درک کند. مطالعه گفتار و شعر عرب ها پیش نیاز فهم پدیده زبان قرآن است.^{۲۵} ... اگر بدانیم وجهی که حجت قرآن بدان استوار است، آن است که درجه فصاحت قرآن دور از دسترس بشر است و فکر او راهی به غایت آن ندارد و فهم آن جز برای کسی که شعر را می شناسد محال است، آن گاه هر کسی که مانع از فهم این حقیقت شود، مانع از شناخت حجت خدا شده است.^{۲۶}

جرجانی در پاسخ به این اشکال که واقعیت ناتوانی عرب ها در همآوردی با قرآن، دلیلی کافی برای شناخت اعجاز قرآن است [و نیازی به شناخت شعر نیست] می نویسد: «معجزه محمد برای همه زمان ها و جاودانی است و علم به آن برای هر کسی در هر دوره زمانی ممکن است. حال بنگر که تو اگر از علم به حجت خدا روی بگردانی، جهل را بر علم ترجیح دهی، تقلید را بیشتر بپسندی و تکیه به علم دیگران را برگزینی، چه نوع انسانی خواهی بود؟»^{۲۷}

حمله به شعر و تحقیر اهمیت شعر شناسی به بهانه حرمت یا کراهت آن، از نظر جرجانی، در حکم «خاموش کردن نور خدا» است.^{۲۸} همچنین او می نویسد:

غفلت از علم بلاغت که فقط از راه مطالعه شعر می توان به قواعد آن دست یافت، شناخت قرآن و تفسیر آن را غیر ممکن می سازد. این غفلت به خطا و فساد در امر تفسیر قرآن می انجامد.^{۲۹} ... ای کاش، این قوم [= غافلان از بلاغت] اگر می خواستند این امور را کنار بگذارند، به کلی آن را ترک می گفتند و اگر می پنداشتند که به اندکی از آن نیاز دارند، فقط به همان اندک بسنده می کردند و وارد اظهار نظر درباره آن نمی شدند و به تفسیر و تأویل آن نمی پرداختند. در این صورت،

۱۷. دلائل الاعجاز، چاپ محمود محمد شاکر، قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۹۸۴، ص ۴۰-۴۱.

۱۸. دلائل الاعجاز، ص ۸-۹.

۱۹. دلائل الاعجاز، ص ۱۰.

۲۰. دلائل الاعجاز، ص ۸.

۲۱. دلائل الاعجاز، ص ۴۱.

۲۲. دلائل الاعجاز، ص ۳۲.

۲۳. دلائل الاعجاز، ص ۸-۹.

۲۴. طرح موضوع اسلام و علم جدید که یکی از مباحث محوری در نوشته های عبده است،

آشکاری را که عبده میان تاریخ و قرآن قائل شده بود، شرح و بسط داد. نکته مهم دیگری که عبده در تفسیرش بر آن گذاشته بود و خلف الله بر آن تأکید کرد، این است که مخاطبان اصلی قرآن مشرکان عرب قرن هفتم میلادی بودند. هرآنچه در قرآن غیرعقلانی است یا با منطق و علم سازگار نیست، صرفاً بازتابنده جهان بینی عرب آن روزگار است. در تفسیر المنار، آرایه‌های ادبی به کاررفته در قرآن، نظیر استعاره و مجاز در خدمت توضیح عقلانی حوادث و رخدادهای خارق العاده قرار می‌گیرد. آیات ناظر به خرافات، نظیر سحر و چشم زخم و لمس شیطان، بیان اعتقادات عرب آن زمانه تلقی می‌شود. عبده آیات مربوط به نزول فرشتگان از آسمان برای جنگ در برابر کفار را آیاتی مشوقانه شمرده که کارکرد آن تسلی بخشی به مؤمنان برای غلبه بر کفار است.^{۲۷} نقطه عزیمت خلف الله در رساله اش همین نکته بود که مخاطب قرآن، اساساً ذهنیت عرب‌های مشرک قرن هفتم است. طه حسین و خولی بودند که برخی از این یافته‌های عبده را بسط دادند.

طه حسین

طه حسین برجسته منحصربه فرد زیبایی شناسانه اسلوب قرآن، یعنی اعجاز تأکید داشت و متن قرآن را گونه ادبی ویژه ای می دانست.^{۲۸} او از موضع یک منتقد و مورخ ادبی معتقد بود که قرآن نه شعراست نه نثر، بلکه «قرآن» است. طه حسین همچنین داستان قرآن درباره ورود ابراهیم و هاجر و فرزندشان اسماعیل به مکه را داستانی شفاهی می دانست که پیش از قرآن نیز وجود داشته و مدت ها پیش از وحی قرآنی ساخته شده بوده است. هدف از این داستان، تنش زدایی میان مشرکان عرب یا ساکنان اولیه یثرب و قبایل یهودی ساکن این شهر بوده است. قرآن از این داستان نه تنها برای قرارداد اسلام در بافت یهودی- مسیحی، بلکه برای تثبیت برتری این دین به عنوان دینی توحیدی بهره برد. تأکید طه حسین بر این نکته بود که این داستان را نباید در بردارنده واقعیت تاریخی دانست و نباید بر اساس آن فرضیه‌هایی قطعی درباره اوضاع فرهنگی جزیره العرب استنباط کرد.^{۲۹} اگرچه این تنها یک

و اجتماعی زندگی مسلمانان بود. دین، رکن اساسی زندگی بشر و تنها راه برای شروع اصلاح واقعی اصلاح اندیشه اسلامی است. یکی از ایده‌هایی که جمال الدین افغانی (۱۸۳۸-۱۸۹۷)، اصلاح‌گر بلند آوازه اسلامی، با خود به مصر آورد اندیشه تفسیر دوباره اسلام بود که بیش از همه توجه عبده را به خود جلب کرد.

عبده تلفیقی از عقل‌گرایی سنتی و آگاهی سیاسی- اجتماعی مدرن را انتخاب کرد. چنین تلفیقی عبده را قادر می‌ساخت تا تفسیری نسبتاً عقلانی از قرآن عرضه کند. مهم‌ترین سخن عبده، تأکید بر این نکته بود که قرآن کتاب تاریخ نیست و بنابراین، داستان‌های قرآن را نباید اسناد تاریخی دانست. وقایع تاریخی در داستان‌های قرآن در اسلوبی ادبی عرضه شده‌اند تا حاوی هشدار و بشارت باشند.^{۲۵} عبده آشکارا میان داستان‌گویی قرآن و «تاریخ‌نگاری» تمایز می‌گذاشت. تاریخ‌نگاری مقوله‌ای علمی است که مبتنی بر تحقیق و بررسی انتقادی اطلاعات موجود، نظیر گزارش‌ها، شواهد و اسناد جغرافیایی است؛ اما داستان‌های قرآن در خدمت مقاصد اخلاقی، معنوی و دینی قرار دارند که البته ممکن است مبتنی بر همان رویدادهای تاریخی باشند؛ اما هدف آنها عرضه دانش تاریخی نیست. به همین دلیل است که نام‌های افراد و مکان و زمان دقیق وقایع در داستان‌های قرآن ذکر نشده‌اند. حتی اگر داستان درباره یکی از پیامبران یا دشمنان او نظیر فرعون باشد، بسیاری از جزئیات داستان حذف می‌شوند. عبده به وضوح با روش سنتی تفسیر که در پی ایضاح این موارد مبهم بوده است، مخالفت می‌کرد و اهمیت داستان را نه به دانش تاریخی که به «انذار» نهفته در آن می‌دانست. خلف الله در رساله دکترای و نیز در بحث‌های بعدی برای تقویت ادله اش به همه این فقرات تفسیر المنار عبده به وفور استناد کرده است.^{۲۶}

خلف الله، بر اساس تمایز میان تاریخ و ادبیات در نظریه ادبی، تفاوت

واکنشی بود به گفته‌های فیلسوف فرانسوی، ارنست رنان (۱۸۳۲-۱۸۹۲) که مدعی ناسازگاری مطلق اسلام با علم و فلسفه شده بود و می‌گفت آنچه علم اسلامی یا فلسفه اسلامی خوانده می‌شود، چیزی نیست جز ترجمه آثار یونانی. او اسلام را مانند همه ادیان وحیانی دشمن عقل و آزاداندیشی می‌دانست. در برابر چنین انتقادات تند و اهانت آمیزی، هم جمال الدین افغانی (۱۸۳۹-۱۸۹۷) و هم عبده پاسخ گفتند و عقب ماندگی مسلمانان را به بدفهمی اسلام نسبت دادند. به نظر آنان اگر اسلام، همچون دوره طلایی تمدن اسلامی، به درستی فهمیده و به خوبی تبیین می‌شد، مسلمانان در برابر اروپا شکست نمی‌خوردند و به حاکمیت آنها تن در نمی‌دادند. عنوان کتاب بسیار مشهور او یعنی الاسلام دین العلم والمدنیة در پی اثبات همین نکته است. عبده در بحثی دیگر در برابر گابریل هانوتو (۱۸۵۳-۱۹۴۴)، سیاست‌مدار و مورخ فرانسوی، قرار گرفت که او نیز اسلام را علت عقب ماندگی مسلمانان می‌دانست. عبده در پاسخ به او نوشت که به، مسلمانان در مقایسه با دیگر مردم جهان عقب مانده‌اند و امروزه حتی در وضعیتی بدتر از وضعیت شان پیش از اسلام قرار دارند. درباره جهانی که در آن زندگی می‌کنند هیچ دانشی ندارند و قادر نیستند از منابع اطراف خودشان نیز بهره‌برداری کنند؛ اما بیگانگان آمده‌اند و این منابع و ذخایر را از مقابل چشم آنها می‌ربایند. رک به: تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۵۰.

۲۵. محمد عبده، الاعمال الكاملة، چاپ محمد عماره، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات والنشر، ج ۵، ص ۳۰ به بعد.

۲۶. برای تفصیل بیشتر درباره دیدگاه عبده درباره داستان قرآنی بنگرید به: ج ۱، صص ۱۹-۲۱، ۲۱-۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۲۹-۲۳۰، ۲۳۳-۲۳۴، ۲۷۱؛ ج ۳، صص ۴۷-۴۸؛ ج ۴، صص ۹۲-۹۳، ۹۳.

۲۷. تفسیر المنار، ج ۹، ص ۵۰۶-۵۱۱.

۲۸. فی الشعر الجاهلی، قاهره: النهر للنشر والتوزیع، ۱۹۹۶ [چاپ نخست ۱۹۲۶]، ص ۲۰-۲۶.

۲۹. فی الشعر الجاهلی، ص ۳۳-۳۵. نخستین کسی که همه آیات قرآنی راجع به ابراهیم را به ترتیب تاریخی مرتب کرد، کریستیان اسنوک هورخرونیه بود. او به این نتیجه رسید که محمد در بحث هایش با یهودیان بود که پدر عهد قدیم را یک حنیف و نخستین مسلم معرفی کرد؛ بنابراین قرآن باید بعد از هجرت (سال ۶۲۲ میلادی) اعلام کرده باشد که ابراهیم و اسماعیل اجداد قوم عرب بودند که کعبه را بنا نهادند و مناسک حج را معرفی کردند. به گفته هورخرونیه، ابراهیم تنها در موقعیتی خاص به عنوان مهم‌ترین نیای پیامبر عربی معرفی شد: اسلام، داعیه دار توحید ناب که پیش تر ابراهیم مبلغ آن بود، می‌توانست ادعای برتری بر یهودیت و مسیحیت کند. آدموند بک نظریه هورخرونیه را نقد کرد، بر این اساس که در سه سوره از دوره سوم مکه (ابراهیم: ۳۵-۴۱، نحل: ۱۲۰-۱۲۳ و انعام: ۷۹-۱۶۱) از جایگاه ابراهیم سخن رفته است. این نظریه اسنوک هورخرونیه، با انتشار مدخل «ابراهیم» در ویرایش نخست دایرة المعارف اسلام به قلم ونسینک و ظهور ترجمه عربی آن واکنش‌هایی را از جانب مسلمانان برانگیخت و بعد از آن بسیار شهرت یافت. بدیهی است این اختلاف مبنایی میان مسلمانان و غیرمسلمانان بر سر داستان‌های قرآن به طور کلی و بر سر شخصیت ابراهیم به طور خاص تا کنون از میان نرفته و نخواهد رفت: «مسلمانان ابراهیم را در مکه می‌بینند که همراه با اسماعیل خانه کعبه را می‌سازد و توحید ناب

نوآوری‌ها در هنر و ادبیات آغاز می‌شود.^{۳۵} این نوآوری در هنر و ادبیات، برای ایجاد خودآگاهی فکری و زیبایی‌شناختی مصریان برای دستیابی به رنسانس همه‌جانبه مصری امری گریزناپذیر است.^{۳۶} ادبیات الهام‌بخش جدید به روش ادبی نوینی نیاز دارد تا ساختار و کارکردهای آن را تبیین کند. چنین روشی مستلزم مطالعه نوین زبان و بلاغت و در نتیجه لزوم نواندیشی در این دو رشته است. از آنجا که نوزایی یا نواندیشی به معنای حرکت و بیداری است، باید مطالعه همه‌جانبه و فشرده سنت گذشته را در همه زمینه‌های علمی آغاز کرد. شعار خولی این بود که «گام نخست برای هرگونه نواندیشی، مطالعه همه‌جانبه سنت است»^{۳۷} و در غیر این صورت، حاصل کار نه نواندیشی که اتلاف وقت خواهد بود.^{۳۸} اگر در گذشته مطالعه ادبیات و نیز زبان و بلاغت برای اهداف دینی بوده است، امروز نباید چنین باشد.^{۳۹}

از نگاه خولی، رهیافت ادبی را نباید تنها یکی از گزینه‌های موجود در میان روش‌های مطالعه قرآن دانست؛ زیرا از آنجا که عرب‌ها قرآن را به دلیل تفوق ادبی‌اش پذیرفتند،^{۴۰} رهیافت ادبی را باید بر هر رویکرد دیگر دینی، کلامی، فلسفی، اخلاقی، عرفانی یا فقهی مقدم کرد.^{۴۱} در اینجا باید یادآور شد که رمانتسیسم یا به تعبیر دقیق‌تر، «رمانتسیسم عربی»، مکتب غالب در نظریه ادبی آن دوره بود.^{۴۲} اندیشه خولی، ارتباط میان مطالعه زبان و بلاغت و ادبیات را از یک سو و تفسیر قرآن را از سوی دیگر متحول کرد. اگر نظریه قدیم اعجاز بر مفهوم قدیم بلاغت مبتنی بوده است، نظریه جدید اعجاز را باید بر مفهوم جدید بلاغت که با نقد ادبی ارتباط می‌یابد، استوار کرد. این ارتباط خود نیازمند ارتباط دیگری با روان‌شناسی و همچنین زیبایی‌شناسی است.^{۴۳} علم بلاغت جدید باید بر مطالعه اسلوب ادبی و تأثیر عمیق بر خواننده/شنونده تمرکز یابد،^{۴۴} هدف آن باید تثبیت خودآگاهی زیبایی‌شناختی نویسنده و خواننده باشد و نام آن را باید به «هنر بیان» (فن القول)^{۴۵} تغییر داد. فقط رهیافت ادبی به قرآن قادر است از طریق نظریه جدید ادبی، به کشف و درک اعجاز قرآن که اساساً با عواطف مخاطب و برانگیزش

نکته از میان مجموعه ادله او دایر بر تردید در اصالت شعر جاهلی بود، به قول آن ضرب‌المثل، آخرین پرکاه بود که کمرشتر را شکست. کتاب طه حسین جنجال‌آفرین شد، در حالی که او قرآن را معتبرترین و اصیل‌ترین منبع شناخت حیات دینی و اجتماعی عرب پیش از اسلام می‌دانست. وقتی دامنه این جنجال به پارلمان مصر رسید و طه حسین متهم به توهین به اسلام شد، دادستان عمومی مصر پس از طرح پرسش‌هایی، طه حسین را از هرگونه قصد مجرمانه علیه اسلام تبرئه کرد.^{۴۰} با وجود این، طه حسین با دشواری‌هایی روبه‌رو شد؛ هرچند عبارات مربوط به این بحث را از ویرایش دوم این کتاب که با نام فی الادب الجاهلی منتشر شد، حذف کرد. گفتنی است نوشته‌های طه حسین بخشی از جنبش نوین روشنفکرانه‌ای بود که با نهاد آکادمیک تازه تأسیس دانشگاه ملی (الجامعة الاهلیه) ارتباط داشت. نوشته‌های احمد امین (۱۸۸۶-۱۹۵۴) درباره تاریخ تمدن اسلامی در کتاب *یوم الاسلام*،^{۴۱} نمونه‌ای دیگر از این جریان پژوهشی نوین بود که دغدغه اساسی آن بررسی انتقادی تاریخ اسلام به طور کلی و سیره پیامبر به طور خاص بود. این جنبش که بی‌شک زیر تأثیر نوع‌گرایش‌های قرن نوزدهم به تاریخ به ویژه تاریخ اسلام و زندگی پیامبر قرار داشت، خود بر رویکرد مسیحیان در نگارش شرح حال پیامبر اسلام تأثیر گذاشت. برخی محققان مسلمان، سیره‌نویسی‌های محمد حسین همکل (۱۸۸۸-۱۹۵۶)^{۴۲} و طه حسین را «یکی از عوامل بروز تغییرات آشکار در حوزه سیره پیامبر» دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که بحث درباره این موضوع را «به نحوی محسوس از رویارویی به گفتگو تغییر داد».^{۴۳} طه حسین کتاب‌های متعددی درباره تاریخ صدر اسلام نظیر *علی هامش السیره (۱۹۴۳) و الفتنة الكبرى (۱۹۷۴)* و *الشیخین* نیز نوشت.

امین خولی: قهرمان نواندیشی

زمانی که امین خولی فعالیت علمی خود را آغاز کرد، اندیشه‌های نوین در حال نفوذ بر زندگی مردم مصر بود. او در مطالعه نحو، بلاغت، تفسیر و ادب، روش «نواندیشی» را به کار گرفت.^{۴۴} دشوار بتوان گفت کدام یک از این چهار زمینه علمی، نشان‌دهنده آرمان خولی در نواندیشی دینی بود. او معتقد بود که نوزایی (رنسانس)، به گواهی تاریخ، همواره با

را رواج می‌دهد؛ اما غیرمسلمانان آن را تنها افسانه‌ای دینی به شمار می‌آورند. در وضعیت حاضر گفتگو و سازگاری میان این دو دیدگاه میسر نیست». رک به:

R. Paret, 'Ibrahim', *Encyclopedia of Islam* (new edition), vol. 3, pp. 980-1.

۳۰. نسخه کامل گزارش محاکمه در شماره‌های ویژه از ماهنامه القاهره منتشر شد: شماره ۱۹۵، فوریه ۱۹۹۶، صص ۴۵۰-۴۶۲.

۳۱. جلد نخست با نام *فجر الاسلام* در ۱۹۲۸ م و جلد دوم با عنوان *ضحی الاسلام* در ۱۹۳۳ م منتشر شد.

۳۲. او دو کتاب درباره زندگی پیامبر نوشت: *فی منزل الوحی (۱۹۳۷)* و *حیة محمد (۱۹۵۳)*.
33. *Jabal Muhammad Buaben, Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1996, p. 317.

۳۴. رک به کتاب خولی با عنوان *مناهج التجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب* که مجموعه‌ای است از نوشته‌های مهم او در توضیح روشش و مقاله‌هایی که در آنها روش «نواندیشی» (تجدید) را به کار گرفته است.

۳۵. مناہج، ص ۲۱۹.

۳۶. مناہج، صص ۱۸۵، ۱۹۵ و ۲۶۵.

۳۷. مناہج، صص ۸۲، ۱۲۸ و ۱۸۰.

۳۸. مناہج، ص ۱۴۳.

۳۹. مناہج، ص ۱۸۸.

۴۰. مناہج، صص ۹۷-۹۸ و ۱۲۴-۱۲۵.

۴۱. رک به:

J. G. Jansen, *The Interpretation of the Qur'an in Modern Egypt*, Leiden 1967, pp. 65-67.

۴۲. رک به: سید بحرآوی، *البحث عن المنهج فی النقد العربی الحدیث*، قاهره ۱۹۹۳ که به نحوی جامع و انتقادی به چهار کتاب تأثیرگذار پرداخته است: *الديوان (۱۹۲۰)*، *فی الشعر الجاهلی (۱۹۲۶)*، *مقدمة برومیوس طلیحاً (۱۹۴۶)* و *مقدمة فی الثقافة المصرية (۱۹۵۵)*.

۴۳. مناہج، صص ۱۴۴، ۱۷۵، ۱۸۲ و ۱۸۹.

۴۴. مناہج، ص ۱۸۵.

۴۵. عنوان یکی از کتاب‌های خولی که در سال ۱۹۴۷ در قاهره منتشر شد.

پیروی می‌کند. گام نخست، گردآوری داستان‌های قرآن است و گام دوم بازچینی این داستان‌ها براساس ترتیب نزول برای تحلیل و توضیح مطابق با بافت اولیه آنها؛ یعنی محیط اجتماعی، وضعیت احساسی پیامبر و تحولات پیام دین اسلام.^{۴۷} به نظر خلف‌الله، این بافتاری کردن متن به کشف سطح اولیه معنایی داستان‌های قرآن، مطابق فهم عرب‌های روزگار وحی کمک می‌کند.^{۴۸} کار خلف‌الله در اینجا مطالعه یک موضوع از طریق گردآوری قطعه داستان‌های پراکنده در سوره‌های مختلف نیست، بلکه او هر یک از قطعه‌ها را داستانی مستقل می‌بیند؛ مثلاً داستان موسی در مجموع یک داستان نیست، بلکه هر یک از قطعه داستان‌های مرتبط با موسی یک واحد داستانی و شایسته مطالعه‌ای جداگانه است. بررسی موضوعی داستان‌ها با تأکید خلف‌الله بر جنبه بافتاری آیات در تناقض بود.

ظاهراً خلف‌الله واکنش‌های احتمالی علیه خودش به سبب نگارش رساله‌اش را پیش‌بینی می‌کرده است. او از دشواری‌های نگارش این رساله و به مخاطره انداختن خودش گفته؛ اما به نظر او روش آکادمیک و نگرش علمی چنین مخاطره‌ای را می‌طلبیده است.^{۴۹}

خلف‌الله از دشواری‌هایی سخن گفته است که مفسران و به‌ویژه متکلمان با آن دست و پنجه نرم می‌کرده‌اند و در رفع آن کوشیده‌اند. علت عمده بروز این دشواری‌ها به نظر او، ایدئولوژی تحمیلی از پیش تعیین شده درباره قرآن یا تلاش برای اثبات تاریخی بودن داستان‌های قرآن بوده است که در دردی آنها معنای متنی قرآن نادیده گرفته می‌شود.^{۵۰} از سوی دیگر، نوشته‌های خاورشناسان اعتبار تاریخی قرآن را به این دلیل که داستان‌های آن با واقعیت تاریخی تعارض دارند یا دست‌کم با آنها تطابق ندارند، زیر سؤال برده‌اند.^{۵۱} مطالعه داستان‌های قرآن به مثابه داستان ادبی و نه سند تاریخی چنان‌که رویکرد ادبی پیشنهاد می‌کند، مسئله اعتبار تاریخی را از موضوعیت می‌اندازد و به سؤالی نامربوط بدل می‌کند. خلف‌الله با نقل قول از منابع کلاسیک، نظیر قاضی عبدالجبار، زمخشری و فخررازی و منابع جدید به‌ویژه عبده، به این نتیجه می‌رسد که داستان‌های قرآن «امثال»‌اند و هدف ذاتی آنها بیان واقعیت‌های تاریخی نیست و همچون امثال در زمره «متشابهات» قرار دارند؛ در حالی که مفسران گذشته در تلاش برای تبیین آیات متشابه تفاسیرشان را با اسرائیلیات آکنده‌اند، رهیافت ادبی از چنین مطالبی بی‌نیاز است؛ زیرا بین ساختار و معنای داستان تمایز می‌گذارد. این تمایزگذاری، هم در نگاه سنتی قابل تبیین است و هم در قالب مدرن. نگاه سنتی، در تلقی مَثَل که داستان نیز نمونه‌ای

احساسات او مرتبط است، نایل آید.^{۴۶} افزون بر بنت الشاطی (در گذشته ۱۹۹۹) همسر خولی، دو تن دیگر از شاگردان مستقیم او که به رهیافت ادبی در مطالعات قرآنی پایبند بودند، بسیار شهرت یافتند: خلف‌الله و شکری عیاد. گفتنی است سید قطب، ایدئولوگ پرآوازه بنیادگرایی جدید اسلامی نیز نوشته‌هایش درباره قرآن را با روش مشابه ادبی - اگرچه گرایش امپرسیونیستی داشت - آغاز کرد. روش سید قطب در دو کتاب التصوير الفنی فی القرآن و مشاهد القيامة فی القرآن و البته تفسیر او فی ظلال القرآن، به خوبی نمایان است.

۳. خلف‌الله: پیش‌فرض‌ها و معضل‌ها

خلف‌الله در رساله کارشناسی ارشد خود با عنوان «جدل القرآن» که زیر نظر خولی تألیف کرد، اصول روش ادبی را به کار گرفت. این اصول را

خولی برای نخستین بار در تعلقه‌اش بر ترجمه عربی مقاله «تفسیر» در ویرایش نخست دایرة المعارف اسلام آورده بود و بعدها در قالب کتاب مناهج تجدید منتشر کرد. خلف‌الله در رساله دکتری‌اش، روش ادبی پیشنهادی خولی را تا حدودی بسط و گسترش داد. رساله او که در قالب کتاب منتشر شد، شامل دو بخش اصلی است و هر یک از این دو بخش به چند فصل تقسیم می‌شود. چاپ

دوگانه فرم و محتوا یا لفظ و معنا که از مباحث رایج در نقد ادبی عربی است، ریشه در این بحث کهن دارد که آیا منشأ زبان الهام الهی است یا قرارداد بشری. این بحث با این آیه قرآن گره خورده است: «و او همه نام‌ها (الأسماء) را به آدم آموخت، سپس آنها را بر فرشتگان عرضه کرد و گفت اگر راست می‌گویید، از نام‌ها به من خبر دهید». (بقره: ۳۱).

آخر کتاب خلف‌الله با پیش‌گفتار خولی منتشر شده است.

بخش نخست کتاب با عنوان «معناها و ارزش‌های تاریخی، اجتماعی، اخلاقی و دینی»، شامل سه فصل «معانی تاریخی»، «معانی روان‌شناختی - اجتماعی» و «معانی اخلاقی و دینی» است. فصل نخست به موضوع بحث انگیز رابطه تاریخ‌نگاری و ادبیات و در ادامه به موضوع بحث انگیز تر اعتبار و کارکرد تاریخی داستان‌های قرآن اختصاص دارد. بخش دوم با عنوان «فن داستان‌گویی قرآن» شامل هفت فصل است. فصل اول با موضوع کلی «داستان قرآنی»، به چهار مقوله تاریخی، تمثیلی، اسطوره‌ای و داستان «گناه» پرداخته است. فصل‌های دوم تا پنجم به ترتیب به وحدت داستانی، اهداف و مقاصد داستان‌ها، منابع داستان‌ها و عناصر داستان اختصاص دارد. فصل ششم به این مسئله که داستان قرآنی تا چه اندازه در تحولات فن داستان‌گویی در تاریخ ادبیات عرب نقش داشته و فصل هفتم به رابطه روان‌شناسی پیامبر و داستان‌های قرآن پرداخته است.

به نظر می‌رسد خلف‌الله در روش پژوهش از مراحل پیشنهادی استادش

۴۷. الفن القصصی فی القرآن الکریم، چاپ چهارم، قاهره: ۱۹۷۲، ص ۱۴.

۴۸. الفن القصصی، ص ۱۵.

۴۹. الفن القصصی، ص ۱۷.

۵۰. الفن القصصی، ص ۱۷.

۵۱. الفن القصصی، ص ۶.

۴۶. مناهج، ص ۲۰۳-۲۰۴.

لزوماً معتقد به این باشد که داستان‌های ذکرشده در قرآن اسنادی تاریخی اند.^{۵۸} خولی به نمونه‌های دیگری اشاره می‌کند که در آنها وضعیتی مشابه را می‌توان دید؛ از جمله هجمه علیه نوشته‌های قاسم امین (۱۸۶۳-۱۹۰۸) که با الهام‌پذیری از گفتمان عبده به دفاع از حقوق زنان پرداخت یا وضعیت علی عبدالرزاق (۱۸۸۸-۱۹۶۶) که کمیتۀ باورپرسی در الازهر در سال ۱۹۲۵، او را به سبب تألیف کتاب الاسلام و اصول الحکم محکوم کرد.

رهیافت ادبی در مجموع بنا دارد تاراه حلی برای رهایی ذهن مسلمانان از این وضعیت رکود عرضه کند. گفتمان «نواندیشی» می‌کوشد تا این واقعیت را تثبیت کند که «قرآن کتاب علم یا کتاب تاریخ یا کتاب سیاست نیست». قرآن در حقیقت، یک کتاب راهنمای اخلاقی و معنوی است که داستان‌های آن نیز برای تحقق همین هدف نقل می‌شوند. به عبارت دیگر، داستان‌های قرآن داستان‌هایی ادبی‌اند در خدمت اهداف اخلاقی، معنوی و دینی؛ بنابراین تلقی این داستان‌ها به مثابه واقعیت‌های محض تاریخی، یک خطای مهلک روش شناختی است.^{۵۹}

بازتاب رساله خلف‌الله

نحوه برخورد با این رساله با مسائلی دیگر آمیخته شد و رسانه‌ها در تبدیل آن به موضوعی جنجالی کمک کردند. نشریه الرساله یکی از هفته‌نامه‌های ادبی مصر، حال و هوای این نزاع و نقش افراد دخیل از بیرون و درون فضای دانشگاه را به خوبی بازتاب داد. در ادامه به مرور چند شماره پیاپی این هفته‌نامه در سال ۱۹۴۷ در ارتباط با این موضوع خواهیم پرداخت.

شماره ۷۴۱ (۱۵ سپتامبر، ص ۱۰۱۷): نخستین اخبار درباره رساله خلف‌الله منتشر شد. در این نخستین بازتاب عمومی، خواننده اطلاعاتی را درباره رساله، اعضای کمیته داوران و دیدگاه‌های آنها کسب می‌کرد. احمد امین، یکی از اعضای کمیته داوران، این رساله را به دلیل ضعف علمی‌اش نپذیرفت. احمد شایب معتقد بود که این رساله متناقض با عقاید اسلامی است؛ زیرا حاوی این دیدگاه است که داستان‌های قرآن ادبی‌اند و بیانگر تاریخ نیستند. نیز در فصل مربوط به منابع قرآن، دانشجو مدعی شده است که داستان‌های قرآن از کتاب مقدس و اسطوره‌ها اخذ شده‌اند. باید گفت که در این فصل، خلف‌الله می‌کوشد تا تفاوت میان داستان کتاب مقدس و داستان قرآن را نشان دهد. نقطه عزیمت او این است که عرب‌ها پیش از پیامبر از داستان‌های کتاب مقدس اطلاع داشتند. او دیدگاه خاورشناسان را که محمد به این داستان‌ها دسترسی داشته یا آن را از بردگان مسیحی آموخته بوده است، رد می‌کند.^{۶۰} گزارش این مقاله با طرح این سؤال

از آن است، میان معنا و دلالت ضمنی آن تفاوت قائل است و هر دو را لزوماً یکی نمی‌داند.^{۵۴} در تبیین مدرن می‌توان به داستان‌های ادبی نوشته شده درباره برخی شخصیت‌ها یا رخدادها تاریخی، نظیر کلتوپاترا ملکه مصر به قلم کسانی چون شکسپیر، برنارد شاو، احمد شوقی و والتراسکات توجه کرد.^{۵۳} چارچوب این داستان‌ها تاریخی به نظر می‌رسد؛ اما معنا یا پیام آنها لزوماً بازتابنده تاریخ نیست. این حق نویسنده است که در یک اثر ادبی آزادانه از تاریخ بهره بگیرد؛ در حالی که این آزادی به هیچ وجه حق یک مورخ نیست.

افزون بر شواهد نظری بالا، شواهدی از خود قرآن، لزوم استفاده از رهیافت ادبی را نشان می‌دهد، از جمله اینکه قرآن در نقل داستان: ۱. از ذکر زمان و مکان وقایع تاریخی و نیز نام برخی شخصیت‌ها آگاهانه خودداری می‌کند؛ ۲. رخدادی را نقل می‌کند و رخدادی دیگر را ناگفته می‌گذارد؛ ۳. ترتیب تاریخی وقایع را نقض می‌کند؛ ۴. گاه کاری را که در جایی به شخصیتی نسبت داده است، در جای دیگر به شخصیتی دیگر منسوب می‌کند؛ ۵. گفتار نقل شده از یک شخصیت در یک داستان را در سوره‌ای دیگر به صورتی متفاوت نقل می‌کند. در مجموع این شواهد به وضوح نشان‌دهنده آن است که قرآن در مواجهه با تاریخ از آزادی معمول در داستان‌های ادبی بهره می‌گیرد.^{۵۴}

بن‌بست پدیدآمده در مسئله خلف‌الله و خولی، ناشی از حالت «اسکیزوفرنی» مسلمانان در فرایند مدرنیزاسیون ساختار سیاسی-اجتماعی جوامع اسلامی است.^{۵۵} این بحران تنها به مسئله اعتبار تاریخی محدود نیست، بلکه بیشتر به آینده اندیشه اسلامی مربوط است. خود خلف‌الله همواره در بحث از مسئله فهم قرآن از تعبیر «عقل اسلامی» استفاده می‌کند؛ مثلاً توضیح می‌دهد که «عقل اسلامی»، چنان به مسئله اعتبار تاریخی توجه کرده که از فهم ابعاد اخلاقی و معنوی داستان‌های قرآن ناتوان مانده است. عقل اسلامی همچنین قادر به توضیح این نکته نیست که چرا داستان‌های قرآن تکرار می‌شوند یا چرا جزئیات این داستان‌ها در نقل‌های مکرر یکسان نیستند.^{۵۶} چالش اساسی‌تر، مواردی در داستان‌های قرآن است که با دانش تاریخی و علمی ناسازگار به نظر می‌آیند.^{۵۷} خولی در مقدمه‌اش بر چاپ دوم الفن القصصی (قاهره: ۱۹۵۷) موضوع طه حسین را پیش می‌کشد که به وضوح گفته بود رهیافت ادبی به قرآن تنها روشی است که روشنفکران مسلمان را از وضعیت اسکیزوفرنی نجات می‌دهد. یک مسلمان می‌تواند حقیقتاً به اسلام و قرآن ایمان داشته باشد، بی‌آنکه

۵۲. الفن القصصی، ص ۵۶. از میان منابع سنتی، اسناد او به شرح التلخیص قروینی است.

۵۳. الفن القصصی، ص ۵۷.

۵۴. الفن القصصی، ص ۶۰-۶۳.

۵۵. خولی از این واژه در مقدمه‌اش بر الفن القصصی خلف‌الله استفاده کرده است.

۵۶. الفن القصصی، ص ۳۷-۴۰.

۵۷. الفن القصصی، ص ۴۰-۴۱.

۵۸. الفن القصصی، مقدمه، ص دو.

۵۹. همان.

۶۰. الفن القصصی، ص ۴۴. او به‌طور مشخص به ترجمه عربی این دوا اثر اسناد می‌کند.

پایان می‌یابد که چگونه ممکن است چنین رساله‌ای در دانشگاهی در کشوری اسلامی تدوین شده باشد.

شماره ۷۴۳ (۲۹ سپتامبر، ص ۱۰۶۷-۱۰۶۹): خلف‌الله در مقاله‌ای اطلاع داده شده درباره احمد امین در شماره قبلی نشریه را تصحیح کرد و متذکر شد که احمد امین رساله را رد نکرد، بلکه فقط هشدار داد که پذیرش آن ممکن است دشواری‌هایی را در پی داشته باشد. ادامه مقاله به تبیین دیدگاه خلف‌الله و توضیح این نکته اختصاص دارد که رهیافت ادبی، در اندیشه سنتی اسلامی و نیز اندیشه مدرن به ویژه دیدگاه عبده ریشه دارد.

شماره ۷۴۴ (۶ اکتبر، ص ۱۱۰۵-۱۱۰۶): اظهار نظر احمد امین درباره رساله منتشر شد. او عواقب خطرناک احتمالی پذیرش این رساله را پیش‌بینی کرده بود. همچنین علی طنطاوی، قاضی شرع سوری، مقاله‌ای علیه رساله خلف‌الله نوشت و او را متهم کرد به اینکه نه تنها جاهل است، بلکه حتی شایستگی آن را ندارد که دیدگاه‌هایش را به زبان عربی بیان کند (ص ۱۱۰۶-۱۱۰۷).

شماره ۷۴۵ (۱۳ اکتبر، ص ۱۱۲۱-۱۱۲۳): پاسخ دوم خلف‌الله منتشر شد که به توضیح معنای «اسطوره» در قرآن و تبیین تفاوت بین ساختار و محتوای داستان اختصاص داشت.

شماره ۷۴۶ (۲۰ اکتبر، ص ۱۱۶۴): گزارشی از نامه‌ای اعتراض‌آمیز خطاب به پادشاه مصر منتشر شد که رونوشت آن به نخست‌وزیر، وزیر معارف، ریاست دانشگاه، ریاست دانشکده ادبیات و شیوخ الازهر نیز فرستاده شده بود. مضمون نامه این بود که خلف‌الله و استادش خولی، به سبب ارتکاب جرم علیه قرآن باید هر چه زودتر به دادگاه کشانده شوند. تصمیم برای این درخواست در جلسه‌ای با حضور اعضای سازمان «الاتحاد العام للهيئات الإسلامية» (شامل گروه‌ها و انجمن‌هایی چون الاخوان المسلمین، علماء الازهر، الشبان المسلمین، شباب محمد، أنصار السنه، مکارم الاخلاق) اتخاذ شده بود.

شماره ۷۴۷ (۲۷ اکتبر، ص ۱۱۹۲): گزارشی از نامه خلف‌الله به روزنامه «الاخوان المسلمون» منتشر شد که در آن نوشته بود چنانچه در رساله او شواهد و ادله‌ای متعارض با اسلام، آن‌گونه که در قرآن بیان شده است وجود داشته باشد، حاضر است آن را با دستان خودش آتش بزند. او همچنین گفته بود که آماده است تا در نشریه الرساله با احمد امین مناظره قلمی کند. براساس این گزارش، پاسخ سردبیر این روزنامه به خلف‌الله از این قرار بود: «اگر مطالب این رساله درست نقل شده باشد، نویسنده رساله نه تنها باید آن را با دست خودش در حضور

همه دانشجویان و استادان دانشگاه آتش بزند، بلکه باید ضمن توبه در محضر خدا بازگشتش به اسلام را اعلام کند و چنانچه ازدواج کرده، باید عقد ازدواجش را تجدید کند. مسلماً به آتش کشیدن رساله به تنهایی فایده‌ای ندارد».

سردبیر در ادامه خطاب به خلف‌الله نوشته بود: «مهم‌تر از هر کاری تو باید شیطانی را که در وجودت خانه کرده و این هذیان‌ها را به تو املا کرده است، به آتش بکشی. بعد از اینکه شیطان وجودت را سوزاندی، دانشکده و دکتری را فراموش کن و در خلوت خودت با خدا به سبب فریب خوردن از شیطان و گروه او گریه و زاری کن تا مگر خداوند توبه‌ات را بپذیرد».

در همین شماره (ص ۱۱۹۴-۱۱۹۵)، مقاله دیگری علیه این رساله به قلم محمد عَلم الدین، بازرس وزارت معارف منتشر شد. او مدعی خلف‌الله دایر بردفاع از قرآن را بی اعتبار خواند و گفت ضربه‌ای که او به قرآن زده ویرانگرتر از لطمه‌هایی است که بدترین دشمنان به قرآن وارد کرده‌اند.

شماره ۷۴۸ (۲۷ اکتبر، ص ۱۲۰۵-۱۲۰۷): پاسخ سوم خلف‌الله منتشر شد که در آن وی توضیحاتش را درباره معنای اسطوره در قرآن پی گرفت و درباره موضع قرآن نسبت به اسطوره و ارتباط آن با آموزه اعجاز، مطالبی بیان کرد. در همین شماره (ص ۱۲۲۱-۱۲۲۲)، مقاله دوم علی طنطاوی با عنوان «الکلمة الاخيرة» (سخن آخر) انتشار یافت. او نخست به نامه‌ای منتشر شده در روزنامه از رئیس دانشکده، عبدالوهاب عزام، پرداخت که در آن، همه مسائل معمول دانشگاهی درباره یک رساله دکتری مردود مطرح شده بود. براساس این نامه، رئیس دانشکده موضوع پدیدآمده چیزی بیش از دیدگاه یک دانشجوی که استادانش آن را نادرست شناخته‌اند، نبوده است. رئیس دانشکده براساس محتویات رساله نتیجه گرفته بود که دانشجوی مورد بحث، جوان مسلمان علاقه‌مندی است که با عبور از خط قرمزهای اجتهاد کوشیده است تا از قرآن در برابر اتهامات بی‌دینان و غیرمسلمانان دفاع کند. اگرچه قصد و نیت او خوب بوده، رساله او مردود اعلام شده است. طنطاوی در واکنش به انگیزه رئیس دانشکده برای فرونشاندن تنش‌های پدیدآمده، از گفته او مبنی بر نیت صادقانه خلف‌الله انتقاد کرد. طنطاوی از جایگاه یک قاضی که مدعی تشخیص میان کفر و ایمان است، با لحنی تند نوشت: «اگر حتی ابوبکر و عمر چنین رساله‌ای می‌نوشتند، آنان نیز به ورطه کفر می‌افتادند و تبدیل به ابوجهل و ابولهب می‌شدند».

شماره ۷۴۹ (۱۰ نوامبر، ص ۱۲۲۵-۱۲۲۶): عباس محمود عقاد مقاله‌ای با عنوان «آزادی عقیده و مسئولیت عقیده» نوشت. او در این مقاله خط روشنی ترسیم کرد میان آزادی بیان و عقیده در عرصه فرهنگ عمومی که در آنجا هر فردی مسئول دیدگاه خودش است و در عرصه

Henry Smith, *The Bible and Islam*, New York 1897; Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1926.

یا راهنمایی رساله‌ای را بپذیرد. دلیل این تصمیم این گونه اعلام شد که خولی از سال گذشته به سمت صاحب کرسی ادبیات مصر تعیین شده است و بنابراین نباید در مطالعات قرآنی تدریس یا راهنمایی رساله داشته باشد.^{۶۲} دانشجویان خولی در مطالعات قرآنی کارشان را زیر نظر استادان راهنمای دیگر دنبال کردند. او شغلش را به عنوان استاد ادامه داد اما تنها مجاز بود که دستور زبان و بلاغت و ادبیات عربی تدریس کند. چند سال بعد در ۱۹۵۴، خولی به همراه حدود چهل تن از استادان دانشگاه به شغل‌های غیرآموزشی منتقل شدند. طرفه اینکه این کار از سوی جریان جدید نظامی «جنبش افسران آزاد» و با هدف پاکسازی دانشگاه انجام گرفت.

سی سال بعد، عیاد، شاگرد خولی که پیش‌تر نام او ذکر شد، تصمیم گرفت تا پایان‌نامه کارشناسی ارشدش با عنوان «یوم الدین و الحساب فی القرآن» را که هم‌زمان با رساله خلف‌الله زیر نظر خولی نوشته بود، منتشر کند. او در مقدمه دلایل

بی‌میلی و اکراهش از چاپ رساله را توضیح داد و به دشواری‌های آکادمیک ناشی از بدفهمی‌های عمومی و واکنش‌های تنگ‌نظرانه در برابر رهیافت ادبی قرآن در دهه ۱۹۴۰ میلادی اشاره کرد. به گفته او، تنها عده اندکی از خوانندگان می‌توانستند بهره‌گیری از زبان‌شناسی و نقد ادبی همراه با

عده تلفیقی از عقل‌گرایی سنتی و آگاهی سیاسی-اجتماعی مدرن را انتخاب کرد. چنین تلفیقی عده را قادر می‌ساخت تا تفسیری نسبتاً عقلانی از قرآن عرضه کند. مهم‌ترین سخن عده، تأکید بر این نکته بود که قرآن کتاب تاریخ نیست و بنابراین، داستان‌های قرآن را نباید اسناد تاریخی دانست.

دانش جامعه‌شناسی و روان‌شناسی را در مطالعات قرآنی تاب بیاورند. دشواری‌هایی از این دست او را از انتشار پایان‌نامه‌اش منصرف کرده بود تا اینکه بعدها با تشویق همکاران و دوستان احساس کرد که اکنون انتشار آن در قالب کتاب میسر شده است.^{۶۳}

آنچه عیاد به آن اشاره نکرد آن بود که او پس از اتمام پایان‌نامه‌اش، باید از حکم دانشگاه در پی بحث بر سر رساله خلف‌الله تبعیت می‌کرد. عیاد یا باید مطالعات قرآنی را زیر نظر استاد دیگری غیر از خولی ادامه می‌داد یا باید کار با خولی را در رشته‌ای غیر از مطالعات قرآنی پی می‌گرفت. عیاد همچون بسیاری از شاگردان خولی چنان به استادش وابسته بود که گزینه دوم را انتخاب کرد.^{۶۴}

خلف‌الله نیز درجه دکتری‌اش را دو سال بعد با رساله‌ای دیگر با عنوان «ابوالفرج اصفهانی و کتاب الاغانی» دریافت کرد. او به تدریس در

دانشگاهی دولتی که در آنجا همه باید تابع قوانین و مقررات دانشگاه باشند. بر این اساس، او تصمیم دانشگاه مبنی بر رد این رساله را موجه دانست، به شرطی که حق خلف‌الله در چاپ رساله‌اش در قالب کتاب محفوظ بماند. عقاد که شاعر و منتقدی ادبی بود، درباره صحت و سقم رهیافت ادبی در مطالعات قرآنی سخنی نگفت. در همین شماره (ص ۱۲۳۴-۱۲۳۶)، عبدالفتاح بدوی، استاد گروه زبان عربی دانشگاه الازهر، مقاله‌ای نوشت و خلف‌الله را به ویژه در استناد به عده و فخرزای در نخستین مقاله‌اش در نشریه الرساله، به جهل و خیانت متهم کرد. او مدعی شد که خلف‌الله برای توجیه مدعای خودش معنای آنچه را عده و فخرزای درباره داستان‌های قرآن گفته‌اند، عمداً به نفع خودش تغییر داده است.

شماره ۷۵۰ (۱۷ نوامبر، ص ۱۲۶۸-۱۲۷۰): خلف‌الله به اتهامات بدوی پاسخ داد. در همین شماره (ص ۱۲۷۷)، طنطاوی خلف‌الله را متهم کرد به اینکه مطالب سن کلیرتیس‌دال در کتاب مصادر اسلام را رونویسی کرده است.

شماره ۷۵۱ (۲۴ نوامبر، ص ۱۲۸۹-۱۲۹۱): دومین مقاله بدوی منتشر شد. او ضمن پاسخ به توضیحات خلف‌الله درباره مقاله قبلی‌اش، به استفاده خلف‌الله از مفهوم «متشابه» در مورد داستان‌های قرآن پرداخت. بدوی در تبیین متشابهات بین معنای اصطلاحی و معنای لغوی «شبهات» تمایز گذاشت. بر این اساس، او به درستی با تفسیر خلف‌الله از داستان‌های قرآن در زمره متشابهات مخالفت کرد و نشان داد که در تلقی سنتی، «متشابه» ناظر به معنای لغوی است، در حالی که خلف‌الله آن را به معنای اصطلاحی گرفته است.

شماره ۷۵۴ (۱۵ دسامبر، ص ۱۳۹۰): گزارش کمیته تحقیق که از سوی رئیس دانشگاه برای تجدید نظر درباره حکم این رساله تشکیل شده بود منتشر شد. اعضای کمیته عبارت بودند از: عبدالوهاب خلاف، زکی حسن و عبدالمنعم شرقاوی. آنان توافق داشتند که رساله خلف‌الله با قرآن تعارض دارد و بنابراین از موضع دو عضو پیشین کمیته داوران، یعنی احمد امین و احمد شایب که رساله را نپذیرفته بودند، حمایت کردند. بنابراین امین خولی تنها حامی رساله دانشجویش باقی ماند.^{۶۱}

نتایج و عواقب رساله خلف‌الله

پس از چند ماه بحث و نزاع در ۱۳ اکتبر ۱۹۴۷، دانشگاه تصمیم به رد رساله گرفت و در نتیجه خلف‌الله به شغلی غیرآموزشی منتقل شد. درباره استاد راهنمای رساله، امین خولی، نیز دانشگاه به این تصمیم رسید که او دیگر اجازه ندارد در مطالعات قرآنی تدریس کند

۶۲. این تصمیم در پاسخ به درخواست یکی از اعضای پارلمان از نخست‌وزیر درباره این مورد و موضع دانشگاه در قبال آن اتخاذ شد.

۶۳. یوم الدین و الحساب، قاهره ۱۹۸۰، ص ۵.

۶۴. عنوان رساله دکتری او این بود: «کتاب الشعر لاسطو و أثره فی البلاغة العربیة».

۶۱. رک به شماره‌های اول و هشتم نوامبر (۱۹۴۷) از هفته‌نامه مصری اخبار الیوم. خولی - دست‌کم تا زمان نوشتن مقدمه بر چاپ سوم کتاب الفن القصصی در سال ۱۹۶۵ که کمتر از یک سال پیش از مرگش بود - به دفاع از رساله دانشجویش ادامه داد.

مشخص در آیات مربوط به ارث، زنان، اهل کتاب و کنیزان از همین روش تفسیر عقلانی استفاده کرده است.

۴. مسئله اصلی فراموش شده

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که رهیافت ادبی به قرآن در دوره جدید فاقد الهیات پشتیبان است. الهیات غالب مبتنی بر کلام حنبلی و مدافع سرسخت نظریه قدم قرآن است. تمایزی که پیش‌تر میان جنبه‌های جاودانی و موقتی کلام خدا گذاشته می‌شد، ظاهراً در الهیات جدید اسلامی غایب است. همین نکته رهیافت ادبی را آسیب پذیر کرده و آن را به سادگی در معرض محکومیت قرار داده و حتی شوراندرن مردم علیه معتقدان به این دیدگاه را ساده‌تر از گذشته کرده است. مردم به آسانی متقاعد می‌شوند که رهیافت ادبی نه تنها یک تهدید علیه قرآن که ابزاری برای مخدوش ساختن جنبه الهی آن است. بی‌شک رهیافت ادبی به هیچ روی قصد ضربه زدن به قرآن یا حتی ایجاد تردید در ماهیت الهی و قدسی آن را ندارد. موضع رهیافت ادبی آن است که متون دینی اگرچه از جانب خدا وحی شده‌اند، در فرایندی تاریخی و در بستری فرهنگی شکل گرفته‌اند. قرآن همچون یک پیام وحی شده از جانب خدا به بشر از طریق پیامبر که یکی از افراد بشر است، متضمن الگویی ارتباطی شامل فرستنده و گیرنده از طریق یک نظام زبان شناختی است. چون در مورد قرآن فرستنده نمی‌تواند موضوع پژوهش علمی قرار بگیرد، بدیهی است که مقدمه علمی برای تحلیل متن قرآن بررسی «واقعیت» و «فرهنگ» نزول خواهد بود. منظور از واقعیت همان اوضاع سیاسی - اجتماعی در اطراف نخستین مخاطبان آن است که شامل نخستین دریافت‌کننده متن، یعنی پیامبر است. فرهنگ اما عبارت است از جهان مفاهیم که در قالب زبانی تحقق یافته که خود قرآن نیز در آن شکل گرفته است. در این معنا، آغازکردن با واقعیت فرهنگی زمینه نزول در واقع به معنای آغازکردن با واقعیت‌های تجربی در تحلیل متن قرآن است و از طریق تحلیل این واقعیت‌هاست که فهمی علمی از قرآن امکان پذیر خواهد شد. این نکته واضح و بدیهی است که قرآن محصولی فرهنگی است؛ اما مسئله این است که قرآن را چگونه می‌توان محصولی فرهنگی در نظر گرفت، حال آنکه ماهیتی الهی دارد و متنی و حیاتی از جانب خداست.

مسئله این مسئله یک پرسش مهم الهیاتی است و یادآور بحثی ریشه‌دار درباره ماهیت قرآن در تاریخ کلام اسلامی است. قرآن کلام خداست؛ اما در طی قرون متمادی اختلاف نظرهایی میان مسلمانان درباره نحوه توضیح این پدیده وجود داشته است. محل نزاع این بود که آیا قرآن قدیم و ازلی است یا مخلوق خدا و تاریخی. این مسئله به نزاعی جدی و حتی به آزار و شکنجه طرفداران دو سوی نزاع انجامید. در نیمه نخست قرن سوم، کسانی که معتقد به قدم قرآن بودند، به نحو گسترده‌ای در معرض باورپرسی و تفتیش عقاید قرار گرفتند؛ زیرا جریان حاکم معتقد

«مؤسسه عالی مطالعات عربی» که وابسته به اتحادیه عرب بود، اشتغال یافت.^{۶۵} رساله او، الفن القصصی، فقط در قاهره پنج بار در سال‌های ۱۹۵۳، ۱۹۵۷، ۱۹۶۵، ۱۹۷۲ و ۱۹۹۹ به چاپ رسید. او همچنین کتاب‌های دیگری نظیر جلد القرآن، و ابوالفرج اصفهانی و کتاب الاغانی را منتشر کرد.^{۶۶}

کرسی مطالعات قرآنی در گروه زبان و ادبیات عربی متولی‌ای نداشت تا اینکه در ۱۹۷۲ نصر حامد ابوزید پس از فارغ‌التحصیلی به عنوان دستیار آموزشی مشغول به کار شد. بنا بر تصمیم کمیته گروه و تأیید شورای دانشکده، عضو جدید ناگزیر باید مطالعات قرآنی را به عنوان زمینه اصلی تحقیق خود در مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری انتخاب می‌کرد. در ۱۹۸۱، ابوزید درجه دکتری‌اش را دریافت کرد و حکم استادیاری گرفت. در سال ۱۹۸۷ به درجه دانشیاری ارتقا یافت و در

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که رهیافت ادبی به قرآن در دوره جدید فاقد الهیات پشتیبان است. الهیات غالب مبتنی بر کلام حنبلی و مدافع سرسخت نظریه قدم قرآن است. تمایزی که پیش‌تر میان جنبه‌های جاودانی و موقتی کلام خدا گذاشته می‌شد، ظاهراً در الهیات جدید اسلامی غایب است.

۱۹۹۵ به درجه استادی رسید. او در نوشته‌های دانشگاهی‌اش مسیر روش ادبی را پی گرفت و در نتیجه، با موانعی البته جدی تر از مشکلات پیشینانش مواجه شد. در ۱۹۹۳ در جریان ارتقای او به درجه استادی، ادعاهایی دایر بر متهم ساختن او به کفر و ارتداد آغاز شد. این ادعاها که دقیقاً همان اتهامات متوجه رساله خلف الله بود، به دادگاه خانواده مصر کشیده شد. چند وکیل اسلام‌گرا از دادگاه خواستند تا ازدواج او با همسرش را باطل اعلام کند؛ زیرا مرد غیرمسلمان مجاز نیست با زن مسلمان ازدواج کند. خلف الله از آن جهت که تا زمان نگارش رساله‌اش هنوز ازدواج نکرده بود، خوش اقبال تر از ابوزید بود، وگرنه او هم وضعیتی مشابه ابوزید می‌یافت که در ۱۴ ژوئن ۱۹۹۵ دادگاه ضمن اینکه او را مرتد دانست، عقد ازدواجش را باطل اعلام کرد. دلایل دادگاه برای صدور چنین حکمی از این قرار بود: ۱. ابوزید در کتاب‌هایش وجود برخی موجودات نظیر فرشته و جن را که در قرآن ذکر شده‌اند انکار کرده است؛ ۲. وصف قرآن از بهشت و جهنم را تمثیلی دانسته؛ ۳. متن قرآن را بشری خوانده؛ و ۴. در تبیین مفاهیم برخاسته از رهیافت ادبی از عقل بهره برده تا مفاهیم مدرن و امروزی را به جای آنها بنشانند و به‌طور

۶۵. خلف الله عضو جنبش ناسیونالیست عرب بود که در دوره جمال عبدالناصر به اوج فعالیت خود رسید. گرایش سیاسی ناسیونالیستی او جاییش را به یک ایدئولوژی اجتماعی خاص؛ یعنی سوسیالیسم عربی یا اسلامی داد. او یکی از بنیان‌گذاران «حزب التجمع الوطنی التقدمی الوحدوی» (از احزاب چپ سوسیالیست) بود که در دهه ۱۹۷۰ بعد از برقراری مجدد دموکراسی در مصر تشکیل شد. او تا پایان عمرش به عنوان عضو ارشد کمیته مرکزی این حزب فعالیت کرد. ۶۶. دیگر آثار خلف الله عبارت بودند از: دراسة فی المکتبۃ العربیة، احمد فارس الشدیاق و آراؤه اللغویة و الادبیة، الکوکی حیاة و آراؤه، السید عبدالله الندیم و مذكراته السیاسیة، علی مبارک و آتاره، القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصرة، مفاهیم قرآنیة، القرآن و علومه و الحدیث و علومه.

بود که مفهوم ازلی بودن قرآن با توحید خدا در تعارض است و چیزی دیگر را دریگانگی با خدا شریک می‌کند؛ اما این بحث زودتر از اینها آغاز شده بود. نخستین مدافعان تاریخ مندی قرآن نخستین قربانی‌های این اختلاف‌ها بودند. این افراد در قالب یکی از جریان‌های جدید فکری در آن دوره و در واکنش به الهیات سیاسی بنی‌امیه که برای مشروعیت بخشی به قدرت سیاسی‌اش بر جبرگرایی اصرار می‌ورزید، سربر آوردند. سه تن از متفکران این جریان یعنی معبد جُهَنی، غیلان دمشقی و جعد بن درهم، به دلیل ایستادگی در برابر اعتقاد به جبر و تأکید بر اختیار و مسئولیت بشر اعدام شدند. همه آنان «عدل» را از صفات خدا می‌دانستند که بعدها به اصلی اساسی در نظام فکری معتزله بدل شد. اطلاعات چندانی درباره این سه تن در دست نیست، مگر اینکه در نقل‌ها آمده که جعد معتقد بوده است که کلام خدا قدیم نیست، بلکه مخلوق خداست و نیز اینکه برخی متکلمان مسیحی بر این سه متفکر تأثیرگذار بوده‌اند. بر اساس اطلاعات اندک موجود، تنها می‌توان گمان بُرد که از زاویه نگاه جعد به کلام خدا، مفهوم قدم قرآن در تعارض با آموزه توحید قرار می‌گیرد؛ یعنی اگر قرآن و خدا هر دو قدیم باشند، آن‌گاه خدا دریگانگی‌اش شریک خواهد داشت؛ بنابراین باید معتقد بود که کلام خدا مخلوق است. نظریه خلق قرآن همچون آموزه عدل خدا و مسئولیت بشر، از ارکان نظام اعتقادی معتزله است.

از پایان قرن سوم به بعد، اعتقاد به قدم قرآن به جریان فکری اصلی در جامعه اسلامی تبدیل شد. نزاع فکری بر سر ماهیت قرآن، اگرچه در قرن سوم در نهایت با تصمیم سیاسی خلیفه خاتمه یافت،^{۶۷} این بار در بافتی جدید دوباره بروز و ظهور یافته است و از این رو، باید در این دوره نیز همان دو جریان مقابل فکری را بازشناخت. نکته پراهمیت در این میان توجه به نظریه‌های هر یک از این دو گروه درباره خاستگاه زبان و ارتباط میان زبان و واقعیت از یک سو و بررسی ارتباط این نظریه‌ها با مسئله ماهیت قرآن از سوی دیگر است.

معتزلیان مدافع نظریه‌ای عقل‌گرایانه‌تر بودند. در تلقی آنها از رابطه میان انسان و زبان و متن مقدس، انسان مخاطب متن است و تعالیم متن خطاب به افراد جامعه بشری است. ایجاد ارتباط میان الفاظ و معانی قراردادی اجتماعی است و از این رو، زبان را باید پدیده‌ای ساخته بشر دانست. زبان هیچ‌گاه مستقیماً به «واقعیت» اشاره نمی‌کند، بلکه انسان‌ها «واقعیت» را از طریق نظام آوایی، درک و سپس مفهوم‌سازی و در نهایت نشانه‌گذاری می‌کنند. شاهدهی بر این نکته آن است که در زبان عربی، همچون هر زبان دیگری، واژه‌هایی وجود دارند که مابه‌ازایی در واقعیت خارجی ندارند؛ نظیر واژه «عَنقَاء» (در عربی) یا «سیمرغ»

در مقابله، مخالفان معتزله درباره زبان به طور کلی و کلام خدا به طور خاص دیدگاه‌های متفاوتی داشتند. از نگاه آنان، زبان نه ساخته بشر که موهبتی الهی به بشر است. اگر برای واژه‌ای مابه‌ازایی در جهان واقعی وجود ندارد، باید آن را در واقعیت متافیزیکی جستجو کرد. در این بحث، استناد مخالفان معتزله به آیه‌ای از قرآن (بقره: ۳۱) بود که به ظاهر بر مدعای آنان مبنی بر الهی بودن زبان دلالت دارد، در حالی که معتزله تفسیری استعاری از این آیه به دست می‌دادند.^{۶۸} راست‌گیشان درباره ارتباط بین دال و مدلول نیز معتقدند که خود خدا آن را خلق کرده است و بنابراین ماهیتی الهی دارد. در نتیجه کلام خدا فعل مخلوق او نیست و یکی از صفات قدیم خدا به شمار می‌آید.

۶۸. موضوع «خلق» یا «حدوث» قرآن در آثار مختلف معتزلیان یافت می‌شود. از جمله: قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۷: خلق القرآن، چاپ ابراهیم ایباری، قاهره ۱۹۶۱ نیز درک به:

J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden 1976.

۶۹. رک به: نصر ابوزید، الاتجاه العقلي فی التفسیر، ص ۷۰-۸۲.

۷۰. رک به:

Peters, *God's Created Speech*, p. 3.

از پایان قرن سوم به بعد، اعتقاد به قدم قرآن به جریان فکری اصلی در جامعه اسلامی تبدیل شد. نزاع فکری بر سر ماهیت قرآن، اگرچه در قرن سوم در نهایت با تصمیم سیاسی خلیفه خاتمه یافت،^{۶۷} این بار در بافتی جدید دوباره بروز و ظهور یافته است و از این رو، باید در این دوره نیز همان دو جریان مقابل فکری را بازشناخت. نکته پراهمیت در این میان توجه به نظریه‌های هر یک از این دو گروه درباره خاستگاه زبان و ارتباط میان زبان و واقعیت از یک سو و بررسی ارتباط این نظریه‌ها با مسئله ماهیت قرآن از سوی دیگر است.

معتزلیان مدافع نظریه‌ای عقل‌گرایانه‌تر بودند. در تلقی آنها از رابطه میان انسان و زبان و متن مقدس، انسان مخاطب متن است و تعالیم متن خطاب به افراد جامعه بشری است. ایجاد ارتباط میان الفاظ و معانی قراردادی اجتماعی است و از این رو، زبان را باید پدیده‌ای ساخته بشر دانست. زبان هیچ‌گاه مستقیماً به «واقعیت» اشاره نمی‌کند، بلکه انسان‌ها «واقعیت» را از طریق نظام آوایی، درک و سپس مفهوم‌سازی و در نهایت نشانه‌گذاری می‌کنند. شاهدهی بر این نکته آن است که در زبان عربی، همچون هر زبان دیگری، واژه‌هایی وجود دارند که مابه‌ازایی در واقعیت خارجی ندارند؛ نظیر واژه «عَنقَاء» (در عربی) یا «سیمرغ»

۶۷. متوکل (حکومت ۲۳۲-۲۴۷)، خلیفه عباسی، نزاع را به نفع دیدگاه حنبلی چرخاند و دوره محنت را که مأمون (۱۷۰-۲۱۸) با حمایت از دیدگاه معتزله آغاز کرده بود، به پایان برد. رک به: 'Mihna', *Encyclopaedia of Islam*, second edition, vol. 7, p. 2ff.

برای همه بشر در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها معتبر است، ناگزیر تنوع تفسیری را نیز باید بپذیریم؛ اما آگاهی از تمایز میان «معنا»ی اولیه مبتنی بر بافت متن و «فحوا»ی آن و نیز توجه به لزوم ارتباط جدی میان فحوا و معنا، مسلماً تفسیر معتبرتری را پدید خواهد آورد. «معنا» به سبب تاریخی بودن آن تقریباً ثابت است؛ اما «فحوا» قابل تغییر است. معیار اعتبار تفسیر آن است که این روش فهم پیش گفته را به هدف دستیابی به نتایج «دلخواه» ایدئولوژیک به متن تحمیل نکند. اگر خود متن به رغم خاستگاه الهی آن ماهیتی تاریخی دارد، تفسیر متن الزاماً ماهیتی بشری دارد.

خاتمه

چه موانعی بر سر راه شکل‌گیری الهیات جدیدی که پشتوانه رهیافت ادبی به قرآن باشد وجود دارد؟ عبده در رساله التوحید کوشید تا الهیاتی جدید بنا کند؛ اما روش او نه انتقادی و نه خلاقانه که تا حدودی التقاطی بود. او تصمیم داشت تا از گفتمان الهیات اسلامی؛ «بهترین»ها و «کارآمدترین»ها را گلچین کند. به این ترتیب، او عقایدی را از مکاتب مختلف کلامی برگزید و آنها را غافل از تعارضی که میان برخی از آنها وجود داشت، با یکدیگر ترکیب کرد. چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، انتخاب یک آموزه کلاسیک معنای الهیات التزامی خود را به همراه خواهد داشت؛ مثلاً ترکیب آموزه عدل معتزله با آموزه توحید اشاعره که با توحید معتزله تفاوت‌هایی دارد، برای عبده راه‌گشا بود؛ اما او توجه نداشت که این دو آموزه از آنجا که به دو نظام متفاوت فکری تعلق دارند، با یکدیگر ناسازگارند و در نهایت، در نیافت که کدامیک از این دو آموزه درباره ماهیت قرآن بهترین و مفیدترین گزینه خواهد بود. عبده در ویرایش نخست کتابش، دیدگاه معتزله دایره‌مخلوق بودن قرآن را برگزید؛ اما در ویرایش دوم از موضع قبلی عقب نشست و به موضع اشاعره متمایل شد.^{۷۲} آیا «امام» عبده از به خشم آمدن اکثریت بانفوذ علمای الازهر می‌ترسید یا اینکه دیدگاه او واقعاً تغییر کرده بود؟ چیزی در این باره مشخص نیست. آنچه مشخص است این است که موضوعی که از نظر سیاسی از قرن سوم تا به امروز پرونده‌اش بسته شده بود، در زمانه عبده دوباره گشوده شد. این بحث را نباید در چارچوب قدیم محصور کرد و طرح آن در دوره جدید امری ضروری است. هرچند به پیروی از شعار خولی که گام نخست نواندیشی پژوهش همه‌جانبه گذشته است، باید به تحلیل انتقادی آن پرداخت. امروز در همه رشته‌ها و شاخه‌های علمی، دستاوردهای دانش جدید بسیار فراتر از دوره طلایی الهیات اسلامی است. در حوزه تحلیل متن، روش‌های جدید رشته‌هایی، چون معنانشناسی و نشانه‌شناسی و هرمنوتیک به مراتب کاراتر از یافته‌های اندیشه اسلامی طی ادوار پیشین است. این همان چالش واقعی بر سر راه شکل‌گیری الهیات جدید در حمایت از رهیافت ادبی به قرآن است.

۷۲. محمد عبده، رساله التوحید، چاپ محمود ابوری، قاهره: دار الشعب، ۱۹۷۷، ص ۱۳، ۵۲.

فرهنگی است، تنها یک جنبه متن است که ناظر به فرایند پیدایی آن است. جنبه دیگر آن است که قرآن تولیدکننده فرهنگی جدید بوده است. به عبارت دیگر، ابتدا متن قرآن از درون واقعیت فرهنگی - اجتماعی نظام ویژه زبانی عربی شکل گرفت و سپس رفته رفته فرهنگی جدید بر اساس آن پدید آمد.^{۷۱} فهم متن قرآن و حفظ آن در سینه‌ها نتایج انکارناپذیری برای فرهنگ آن داشته است. سخن گفتن از قرآن همچون یک پیام این واقعیت را به ذهن می‌آورد که اگرچه قرآن در نظام زبان عربی تجسم یافت، متن آن ویژگی‌های خاص خود را داشت. قرآن همچون متنی منحصربه‌فرد، رمزهای خاص و پویای زبانی را برای بیان پیام ویژه‌اش به کار گرفته است. مردم عرب و حتی برخی از کسانی که در مقابل قرآن ایستادند به این ویژگی‌های خاص اذعان داشته‌اند. بر مبنای همین ویژگی‌ها و نیز بر اساس هم‌آورد طلبی قرآن در برابر عرب‌ها بود که مفهوم اعجاز قرآن شکل گرفت.

اما تحلیل و تفسیر قرآن همواره باید با توجه به زمینه شکل‌گیری این متن انجام شود. به بیان دیگر، اگر قرآن برای نخستین مخاطبانش قابل فهم نبود، پیام اسلام هیچ تأثیری نمی‌گذاشت. آنان قرآن را در بافت فرهنگی - اجتماعی خودشان می‌فهمیدند و از همین طریق جامعه‌شان را تغییر دادند؛ اما فهم نخستین نسل مسلمان و نسل‌های بعدی آنها به هیچ روی فهم نهایی یا مطلق از قرآن نیست. رمزگذاری ویژه زبانی متن قرآن همواره راه را بر فرایند بی‌پایان رمزگشایی باز نگه خواهد داشت. در این فرایند، معنای مبتنی بر اوضاع فرهنگی - اجتماعی زمینه متن را نباید ساده انگاشت؛ چون این سطح معنایی برای آگاهی از جهت‌گیری معنای ظاهری متن فوق‌العاده تعیین‌کننده است. آگاهی از جهت‌گیری معنا حرکت از «معنا» به «فحوا» را در بافت فرهنگی - اجتماعی جدید تسهیل می‌کند. این نکته همچنین مفسر را قادر می‌سازد تا به نحوی صحیح و کافی عناصر «تاریخی» و «موقتی» را که اهمیتی در بافت امروزی ندارند، در متن تشخیص دهد. به عبارت دیگر، مفسر معاصر می‌تواند بین اصول از یک سو و موارد خاص از دیگر سو تمایز ایجاد کند. تفسیر رویه دیگر جدایی‌ناپذیر متن است و مفسر باید متن قرآن را که در پرتو بافت تاریخی و فرهنگی و زبانی رمزگذاری شده است، در قالب رمزهای زبانی و فرهنگی زمانه خودش بفهمد. به عبارت دیگر، لایه زیرین معنایی قرآن را باید از لایه سطحی آن متمایز کرد و آن‌گاه این لایه عمیق را باید در عباراتی مطابق با اوضاع و احوال امروز توضیح داد.

استفاده از این روش مستلزم تنوع و تکثر تفسیری است؛ زیرا فرایند بی‌پایان تفسیر و بازتفسیر در بستر زمان همواره در حال تغییر است. چنانچه این فرایند تولید معانی متنوع و متفاوت در طول زمان متوقف شود، پیام قرآن از میان خواهد رفت و قرآن در معرض سوء استفاده‌های سیاسی و عملی قرار خواهد گرفت. چنانچه معتقد باشیم پیام اسلام

۷۱. ابوزید، مفهوم النص. دراسة فی علوم القرآن، قاهره ۱۹۹۰، ص ۱۱ به بعد.