

فهم متن (قرآن) و جایگاه عقل در آن از نگاه نصر حامد ابوزید و علامه طباطبایی

مهدی فرمانیان^۱، شعبانعلی خان صنمی^۲، مصطفی سلطانی^۳

چکیده

فهم معنای قرآن کریم به عنوان معجزه جاوید پیامبر اکرم (ص) همواره از زوایای گوناگون مورد توجه قرآن پژوهان قرار گرفته است. برخی در رابطه با نقش عقل در فهم معنا و مفهوم متن قرآن راه افراط در پیش گرفته و همانند مجسمه و حنابله عقل را تعطیل و تمسک به ظاهر را در فهم قرآن حجت دانسته‌اند و گروهی دیگر از جمله برخی نومعتزله راه تفریط پیموده و با بشری خواندن وحی، بر آن شدند تا قرآن را با عقل بشری محک زنند. سؤال پیش رو این است که علامه طباطبایی و نصر حامد ابوزید در کدام طیف قرار می‌گیرند و در فهم متن قائل به چه منزلتی برای عقلند؟ پژوهش حاضر بر آن است که علامه طباطبایی با اتخاذ راهی بین افراط و تفریط با پیش فرض الهی بودن متن، الفاظ و معانی قرآن کریم، عقل را در خدمت وحی می‌داند نه ملاک فهم آن. این در حالی است که ابوزید با پیش فرض الهی بودن مبدأ وحی، قائل به بشری بودن الفاظ و معانی قرآن و تاریخمندی آن بوده. عقل را ملاک فهم قرآن قرار داده است.

کلیدواژه: عقل، وحی، تاریخمندی متن، نصر حامد ابوزید، علامه طباطبایی.

۱. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول): s.sh.sharifi@chmail.ir

۲. دانشیار دانشگاه علوم پزشکی قم: sh_khansanami@yahoo.com

۳. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب: proman.ms@gmail.com

مقدمه

وحی و ارتباط آن با عقل از جمله مباحث پر دامنه در حوزه مطالعات اسلامی به شمار می‌رود. دانشمندان و قرآن پژوهان در خصوص کارآیی رابطه میان عقل و وحی طرق متفاوتی پیموده‌اند: گروهی مانند حنابله و مجسمه راه تفریط در پیش‌گرفته، عقل را تعطیل نموده و وحی (نبوت) را به تنهایی برای هدایت بشر کافی دانستند و در الفاظ الهی جمود ورزیدند.

گروه دیگر نیز عقل را حاکم مطلق دانسته و هیچ گونه محدودیتی برای آن در شناخت معارف دین قائل نشدند. اینان تا آنجا پیش رفته‌اند که عقل را محور هدایت بشر می‌دانند و تلاش کردند وحی را با عقل هماهنگ کنند نه عقل را با وحی. اغلب نومعتزله پرچمدار این تفکرند.

برخی هم راهی بین این دو اتخاذ کرده و عقل را به خدمت وحی درآوردند. نصر حامد ابوزید از متفکران نو اندیش اسلامی با حکم به الهی بودن معانی و محتوای قرآن و بشری بودن الفاظ آن، پای عقل را به طور عام و افراطی به دایره فهم قرآن کشاند. علامه طباطبایی با نادرست دانستن دیدگاه ابوزید و التزام به الهی بودن ماهیت وحی از حیث لفظ و معنا، عقل را در خدمت وحی می‌داند نه ملاک فهم متن.

مفهوم شناسی

وحی

وحی در لغت: وحی واژه‌ی عربی و در اصل مصدر فعل «وَحَى - یَحِی» از باب «وَعَد» است. در معنای آن آمده است: «هر آنچه که کسی به دیگری القا کند تا بداند.» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۹۳/۶؛ فیومی، ۱۴۲۵ق: ۶۵۱) واژه‌ی وحی در تعابیر اهل لغت، معانی گوناگونی دارد، از جمله: اشارت، کتابت، رسالت، پیام، سخن پوشیده (فراهیدی، ۱۴۰۵ق: ۱۹۳۲/۳) شتاب و عجله، اعلام در خفا و کلام یا پیام یا نوشته‌ای که به دیگران القا شود. (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ذیل واژه؛ قرشی، ۱۳۷۱ش: ذیل واژه) شرتونی گفته است: برخی وحی را به کلام شفاهی

محدود کرده‌اند و عده‌ای آن را اعم از کلام کتبی و شفاهی دانسته و بعضی آن را به معنای اعلام خبر و القای مخفی آن به غیر دانسته‌اند. (شرتونی، ۲۰۰۹م: ۲/ واژه وحی) راغب اصل وحی را اشاره سریع می‌داند. (راغب، ۱۴۱۲ق: ذیل واژه وحی)

وحی در قرآن:

وحی در لسان قرآن کریم به وحی رسالی و غیر رسالی تقسیم می‌شود. وحی غیر رسالی به معنای اشاره پنهانی و پوشیده، (مریم: ۱۱) امر غریزی و تکوینی و نوعی اعلام تکوینی، (نحل: ۶۸ و ۶۹) الهام نفسی یا شعور و احساس باطنی انسان (قصص: ۷) است. وحی رسالی الهام غیبی به پیامبران است (یوسف: ۳، عنکبوت: ۴۵) که عالی‌ترین درجه وحی است و تنها به سلسله پیامبران اختصاص دارد و منظور از آن، القای معانی به قلب پیامبر (ص) از سوی خدا و سخن گفتن خدا با اوست. وحی بدین معنا، بیش از هفتاد بار در قرآن آمده و به انبیا اختصاص داشته و شاخصه نبوت آن‌ها محسوب می‌شود. (شوری: ۷) رامیار در تعریف وحی رسالی آورده: وحی الهی اصطلاح و تعبیری است از ارتباط میان خدا و پیغمبر. این ارتباط یا توسط پیغام آور است که خود دیده و سخنش شنیده می‌شود؛ مانند تبلیغ جبرئیل بر نبی اکرم، و یا تنها کلامش فهمیده می‌شود چون وحی بر موسی و یا از طریق الهام و تسخیر رؤیا و از این قبیل است (رامیار، ۱۳۴۶ش: ۷۷).

در تعریف دیگر آمده: وحی رسالی، ابلاغ رسالت الهی از سوی خدا به پیامبران یا رابطه تعلیم و تعلمی بین خدا و بنده برگزیده‌اش است (رک عبده، ۱۴۱۴ق: ۱۰۲؛ معرفت، ۱۴۱۶ق: ۵۱/۱).

ابوزید بر اساس تحلیل مفهوم زبانی، اعلام وحی و خبر رسانی از نهان و سرّی بودن وحی را از ویژگی مهم وحی می‌داند. (رک ابوزید، ۱۳۸۷ش: ۷۹)

علامه طباطبایی وحی را شعور و درک ویژه و خارق العاده‌ای در باطن پیامبران می‌داند که از حواس ظاهر پوشیده و درک آن تنها برای آحادی از انسان‌ها که مشمول عنایات الهی قرار گرفته‌اند میسر است. (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۲/ ۱۶۰-۱۵۹)

از نظر علامه طباطبایی وحی یک نوع تکلیم آسمانی است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه با درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد به حسب خواست خدایی پیدا می‌شود و دستورات غیبی یعنی نهان از حس و عقل را از وحی و تعلیم خدایی دریافت می‌کند. عهده‌داری این امر نیز نبوت نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۵: ش: ۸۵). منظور از وحی در پژوهش حاضر وحی رسالی است.

همان‌طور که بیان شد معانی مختلف وحی در دو چیز اشتراک دارند: یکی آگاهی پنهانی و دیگری فوریت (رشید رضا، بی تا، ص ۶۶). البته تفاوت اساسی در اصل تعریف از وحی بین متفکران قرآن پژوه دیده نشد.

لازم به ذکر است که منظور از وحی در پژوهش حاضر، وحی رسالی است نه غیر رسالی.

مفهوم عقل

واژه «عقل» در زبان عرب، به معنای نگه داشتن، باز داشتن و حبس کردن است، همانند بستن شتر با عقال (ر. ک: فراهیدی، ۱۴۰۵: ۵۶۵؛ راغب، ۱۴۱۲: ق: ذیل واژه عقل؛ فیومی، ۱۴۲۵: ۴۲۵ - ۴۲۳، ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/ ۶۹). شباهت عقال شتر با عقل این است که همان‌گونه که عقال، شتر را از حرکت بی‌جا باز می‌دارد، نیرویی در جان انسان به نام «عقل» وجود دارد که او را از نادانی و لغزش در اندیشه و عمل، باز می‌دارد. عقل قوه تفکر و بازدارنده و وسیله تشخیص انسان از حیوان است. واژه عقل و مشتقات آن در لغت به معنای فهمیدن، دریافت کردن است (معین، ۱۳۵۰: ذیل واژه).

عقل در اصطلاح حکما به دو دسته عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری کارش درک و شناخت واقعیت‌ها و قضاوت درباره آنهاست (مطهری، ۱۳۶۸: ۴۶) و عقل عملی همان قوه‌ای است که کنش و رفتار آدمی را کنترل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱/ ۱۵۳).

منظور از عقل در پژوهش حاضر عقل نظری است.

دیدگاه نصر حامد ابوزید پیرامون روش فهم متن قرآن کریم

اغلب نومعتزله به علت عقل‌گرایی افراطی با نگاه اصلاحی سراغ دین رفته و بر این باورند که فرشته وحی از سوی خداوند، تنها معانی قرآن را بر پیامبر نازل کرده و پیامبر خود بر این معانی جامه و قالب عربی پوشانده است (ر.ک: زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۲۹۰ - ۲۹۱). عده‌ای پیشینه این دیدگاه را به ابن کلاب متکلم معروف سده سوم هجری، رسانده‌اند (ر.ک: مجتهد شبستری، مدخل ابن کلاب، ۱۳۸۳ش: ۴/ ۵۱۹ - ۵۲۱؛ کلانتری، ۱۳۸۲ش: ۸۸). در سده اخیر نیز برخی نویسندگان جهان اسلام با گرایش به این نظر، درصدد تقویت و ترویج آن برآمده‌اند. از این عده می‌توان شاه ولی‌الله دهلوی، سیداحمدخان هندی (ر.ک: سرسید احمدخان هندی، بی‌تا، ج ۱، صفحات یب - یج (اصل چهارم) و ص ۳۵) سیدامیرعلی‌هندی (احمد امین، بی‌تا: ۱۳۹ - ۱۴۵) و اخیراً نصرحامد ابوزید را نام برد (ر.ک اشرفی، ۱۳۸۷ش: ۸۵).

نصر حامد ابو زید متفکر مصری و از شخصیت‌های آزاداندیش اسلام است. (ر.ک ابوزید، ۱۳۸۷ش: ۴۸۳-۴۹۲) ابوزید نگاهی نوگرایانه به آموزه‌های دینی داشت و به همین خاطر با مخالفت‌های شدیدی از سوی برخی اسلام‌گرایان معاصر در مصر مواجه شد. او در ارائه نظریاتش درباره قرآن کریم بسیار متأثر از فوکو، عبدالقاهر جرجانی، امین‌الخولی، محمد احمد خلف‌الله و افکار مارکسیستی بود. (ر.ک: نصرحامد ابوزید، ۱۳۸۷ش: ۵۰۸ - ۵۰۹)

نصر حامد ابوزید برای یافتن راه حل برون رفت از مشکلات جامعه اسلامی و متأثر از آموزه‌های غربی به سراغ متون مقدس دینی از جمله قرآن کریم رفت و علیرغم اینکه خود را مؤمن به وحی معرفی می‌کند؛ (وصفی، ۱۳۸۷ش: ۲۳) نظر کلام بشری بودن قرآن کریم را مطرح کرد به این معنا که قرآن کریم مبدئی الهی دارد اما الفاظ و معانی آن بشری و توسط پیامبر (ص) تنظیم و سامان یافته است. ابوزید معتقد است: «متن [قرآن] از اولین لحظه نزولش یعنی با خواندن وحی توسط پیامبر (ص) در زمان نزول وحی از متن الهی بودن خارج و به متن بشری تبدیل می‌شود؛ زیرا از تنزیل به تأویل می‌رسد. فهم پیامبر از متن نماینگر نخستین مراحل حرکت متن در همراهی با عقل بشری است و هیچ توجیهی بر خیالات گفتمان دینی در

رابطه با مطابقت فهم پیامبر با دلالت ذاتی متن نمی‌شود.» (ر.ک ابوزید، ۱۹۹۲م: ۳۲۷) ابوزید معتقد است قرآن یقیناً پیامی آسمانی دارد اما چون _ ینزل الیهم _ است، خود را بر سطح نظام زبانی مخاطب تنزل و تطبیق داده است (وصفی، ۱۳۸۷ش: ۱۵).

بدین ترتیب ابوزید بین دین و معرفت دینی تفاوت قائل شد. او معتقد بود: «دین امری مقدس و از نظر تاریخی قطعی است در حالی که معرفت دینی چیزی جز فهم بشری نیست و نباید آن را مقدس و بدون چون و چرا تلقی کرد. تفکر دینی از قوانین عمومی حاکم بر حرکت فکر بشری جدا نیست، زیرا قداست و مطلق بودن دین را که از مؤلفه‌های آن است، ندارد و پاسخ بسیاری از مسائل دنیوی را نباید از دین خواست.» (ابوزید، ۱۹۹۲م: ۲۶۳، ۲۶۴) در آغاز تاریخ اسلام نصوص دینی فقط در قلمروهای خاص خود وارد می شدند و وارد حوزه‌های ویژه عقل بشری و تجربه‌های انسانی نمی‌شدند همان طور که پیامبر (ص) فرمود «انتم اعلم بشئون دنیاکم» اما گفتمان دینی ادعای خطیری دارد که می‌تواند تمامی موانع را از سر راه بردارد و حتی ندای اسلامی کردن تمام علوم را سر می‌دهد (همان: ۷۷، ۲۶۴).

ابوزید در نتیجه سخنانش قداست را از وحی زدود و آن را فهم پیامبری دانست که متأثر از محیط و تاریخ زندگی خود است. چنانچه گفته است: «اکنون که این پیام به زبان اجتماعی و تاریخمندی برای گیرنده‌ای اجتماعی و تاریخی فرستاده شده است آیا برای فهم و تحلیل آن، روشی جز روش بشری می‌توان یافت؟» (ابوزید، ۱۳۸۷ش: ۳۶) بدین ترتیب پای عقل را به عنوان راهی برای فهم وحی به عنوان متنی بشری به قرآن کشاند. به این معنا که وقتی متن قرآن بشری شد، به ناچار می‌بایست با روش‌های بشری سراغ فهم آن رفت.

ابوزید به ناچار برای فهم قرآن کریم به روش‌هایی تمسک جست که همه این‌ها حول محور عقل خطا پذیر بشری می‌چرخید. یکی از این روش‌ها رویکرد تاریخی به قرآن است. روش‌های دیگر ابوزید روش تحلیل زبانی و نقد ادبی گفتمان سنتی و معناشناسی است که همگی برخاسته از نگاه تاریخی به قرآن است. پژوهش حاضر به بررسی این روش از نگاه ابوزید پرداخته است.

از منظر ابوزید رسیدن به فهم علمی از پدیده نص دینی از مدخل فرهنگ و واقع می-گذرد. این «واقع» چیزی است که زندگی گیرنده وحی و مخاطبان اولیه قرآن در آن شکل می-گیرد و فرهنگی که زبان تجسم آن است، آن را احاطه کرده است. بر این اساس، در پژوهش متن قرآنی به سراغ واقع و فرهنگ رفتن به معنای پرداختن به امور تجربی است. با تحلیل این گونه امور است که می توان به فهمی علمی از پدیده نص دینی دست یافت (ر.ک ابوزید، ۱۳۸۷ش، ص ۲۴).

در این سطور ابوزید قرآن را یک پدیده علمی و زاییده تاریخ و عصر خود و فهم آن را متوقف بر بشری بودن قرآن می‌داند. از منظر ابوزید پیامبر (ص) مطالبی را دریافت و ادراک نمود، سپس آنچه را فهمید در قالب الفاظ ریخت و تحت تأثیر زبان قوم خود، به آن جامه عربی پوشاند. این تبیین ابوزید پویایی متن را در خود دارد اما جنبه قدسی بودنش را به کلی نادیده می‌گیرد. معنای این سخن و ادعای ابوزید این است که ما در حقیقت کلام الهی را به طور مستقیم دریافت نکرده‌ایم و این قرآن پیش رو کلام الهی نیست بلکه فهم پیامبر است و ما فهم او را دریافت می‌کنیم نه کلام خدا را.

ابوزید در کتاب مفهوم النص، قرآن را بازتاب فرهنگ زمانه معرفی کرد. مهم‌ترین نظریه مطرح در کتاب ابوزید _ مفهوم النص _ پیوند متن و واقعیت است که ابوزید آن را بر هر متن ممتازی مانند شاهکارهای ادبی، از جمله قرآن صادق می‌داند. مراد از واقعیت تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود هنگام، قبل و بعد از شکل‌گیری متن است که به طور خاص در زبان قوم منعکس می‌شوند (ر.ک ابوزید، ۱۳۷۸ش: ۱۳). الهی بودن منشأ و خاستگاه متن وحیانی، نافی واقعی بودن و تاریخی بودن محتوای آن نیست و از این رو با انتساب آن متن به فرهنگ بشری و ظرف اجتماعی و تاریخی خاص منافاتی ندارد (ر.ک ابوزید، همان: ۲۴).

بر اساس این نظریه هرمنوتیکی، هیچ متنی در خلأ و فارغ از زمان و مکان خود شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره هر متنی - به ویژه یک متن زبانی - آینه زبان و فرهنگ مؤلف و

مخاطبان خود است. هیچ متنی به زبانی غیر از زبان مؤلف و مخاطبان آن خلق نمی‌شود و قرآن نیز که متنی زبانی است، از این اصل مستثنی نیست (ابوزید، ۱۳۷۸ش: ۱۳). گزینش یک زبان انتخاب یک ظرف خالی نیست. زبان مهم‌ترین ابزار یک قوم در فهم جهان و نظام بخشی به آن است. بر این اساس هرگز نمی‌توان درباره زبانی جدا از فرهنگ و واقع اجتماعی سخن گفت (همان، ص ۲۴).

از نگاه او الفاظ قرآن کریم متأثر از فرهنگ عصر نزول و رابطه قرآن و فرهنگ زمانه رابطه دیالکتیک و دو سویه است و این به معنای تأثیر و تأثر از هر دو طرف است. (ر.ک همان، ۷۰، ابوزید اساس تأثیر قرآن در فرهنگ پس از خودش را تأثر قرآن از فرهنگ زمان خویش می‌داند: متن (قرآن کریم) نمی‌توانست در فرهنگ پس از خویش تأثیرگذار مگر اینکه خود در فرهنگ زمان خویش شکل گرفته [و تأثیر پذیرفته] باشد (ابوزید، ۱۳۸۷ش: ۵۰۵). او حتی مجازهای قرآنی، تشبیهات و استعاره‌های آن را متأثر از فرهنگ زمان نزول وحی می‌داند (گفت و گوی انتقادی با نومعزلیان، محمدرضا وصفی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵).

از نظر ابوزید متن قرآنی بازتابی صرف و منفعلانه از واقعیت زمانه‌اش نیست، بلکه اولاً آن را به شیوه‌ای مؤثر بازسازی کرده و سپس - پس از اینکه این متن، متن حاکم و غالب در فرهنگ جامعه شد - بر واقعیت پیرامون خود قویاً اثر می‌گذارد؛ بنا بر این، متن قرآنی دو مرحله را پشت سر گذاشته است؛ نخست مرحله «تکوّن و شکل‌گیری در واقعیت» که مدت آن از آغاز بعثت پیامبر (ص) تا هنگام تدوین مصحف قرآن بوده است؛ دوم مرحله «شکل دهی به واقعیت» که آن نیز از ابتدای بعثت آغاز شده و همواره و همه جا در تاریخ فرهنگ اسلامی ادامه داشته است. در دوره نخست، فرهنگ و واقعیت خارجی از طریق مهم‌ترین ساز و کار خود، یعنی زبان، تأثیر خود را بر نحوه‌ی شکل‌گیری متن قرآن گذاشته است و در دوره دوم این قرآن بوده است که به متن حاکم و معیار در فرهنگ اسلامی بدل شده و تمامی وجوه این فرهنگ (از جمله متون آن) را متأثر کرده است (ر.ک همان، ۱۳).

بنا بر این، در اندیشه ابوزید متن قرآن از جامعه و فرهنگ و نخستین گیرنده آن یعنی

پیامبر (ص) جدا نیست.

ابوزید در ادامه پا را فراتر نهاده و قرآن را محصول خوانده است: «آنچه قرآن را در میان تمامی متون فرهنگ عربی برجسته و متمایز می‌سازد، به کارگیری متعالی‌ترین و برجسته‌ترین وجوه فرهنگ عربی [زمان نزول] است. این فرهنگ، فرهنگ بدویان یا اعراب نبود، بلکه فرهنگ جامعه‌ای تثبیت یافته، جاری و پیشرو بوده؛ یعنی همان فرهنگ برتر که در جامعه آن روز وجود داشت و در صدد تغییر وضع موجود بود. از اینجا می‌توان دریافت که چرا چالش ایجاد شده میان فرهنگ «متن» و فرهنگ حاکم، از نوع چالش میان بدویت و تمدن بوده است. منظور این است که این متن، تمدن را از درون بدویت بیرون می‌کشد. تمامی چالش‌های ایجاد شده از ماجرای سقیفه به این سو، چالش میان بدویت و تمدن، یا قبیله‌گرایی و جامعه‌پذیری بوده است. ابوزید در ادامه می‌نویسد از همین جا به این استنتاج رسیدیم که قرآن محصول فرهنگی است.» (ابوزید، ۱۳۸۷ش: ۵۰۵ - ۵۰۶)

بنا بر دیدگاه ابوزید متن (قرآن کریم) در مدت بیش از بیست و سه سال در متن واقعیت فرهنگ و اجتماع زمان نزول شکل گرفته است و اعتقاد به وجود قدسی و وجودی متافیزیکی و از پیش تعیین یافته برای این متن، کوششی در جهت پوشاندن وجهه فرهنگی و تاریخی آن و مسدود کردن امکان فهم این پدیده علمی است. خداوند هنگام فرستادن وحی بر پیامبر (ص) نظام زبانی حاکم بر گیرنده وحی را برگزیده است (همان).

اگر بنا باشد مطابق نظر ابوزید قرآن پیش رو، فهم پیامبر باشد نه کلام الهی پس آنچه دست ماست فهم پیامبر است نه مقصود الهی، و ما در طول تاریخ فهم پیامبر را فهم می‌کنیم نه متن اصلی و مقصود الهی را و این برخلاف حکمت الهی است، به بیان دیگر ما دیگر متنی نخواهیم داشت که در صدد فهمش برآییم؛ مگر اینکه امتیازی بر این فهم قائل شویم و بگوییم که حکمت الهی بر این قرار گرفته که افراد در طول تاریخ، فهم پیامبر را فهم کنند. پس فهم پیامبر مراد و مقصود خداوند متعال و بهترین افهام است، پس فهم پیامبر حجت و همسنگ مراد و مقصود الهی خواهد بود.

گذشته از این ابوزید از طرفی الفاظ قرآن را بشری می‌داند و از طرف دیگر حکم به اعجاز همین الفاظ بشری کرده است. اگر بناست طبق گفته خود ابوزید کلام قرآن، کلام بشری مانند سایر اعراب باشد پس اعجاز بیانی آن بر سایر بیانات و اشعار و قصص چه وجهی می‌تواند داشته باشد؟ آیا کلام بشر از چنان نفوذ و قدرتی برخوردار است که کسی یارای مقابله با آن را نداشته باشد؟! و به گفته قرآن انس و جن در مبارزه و تحدی درمانند و لو برای آوردن یک سوره؟! قطعاً پاسخ منفی است. قرآن یا باید کلام الهی باشد یا حداقل الهی گونه. که در هر صورت از سایر کلمات حتی از کلام خود پیامبر (ص) که بشر است، ممتاز می‌شود.

همچنین طبق این نظر، آیاتی که ناظر به مباحث تاریخی است و بخش قابل توجهی از قرآن را هم شامل می‌شود باید کنار گذاشته شود و این همان تعطیلی متن است که ابوزید از آن فرار می‌کند.

از طرف دیگر اهتمام پیامبر و امام معصوم و تلاش گسترده مسلمانان و اندیشمندان اسلام جهت حفاظت از الفاظ و عبارات و اسلوب قرآن از هرگونه تحریف در طول تاریخ، بیانگر قداست و آسمانی بودن معانی و الفاظ است.

دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون روش فهم متن قرآن کریم

اغلب دانشمندان مسلمان بر این عقیده‌اند که هم معانی و هم الفاظ قرآن کریم از سوی خداست و پیامبر اکرم (ص) و فرشته وحی هیچ دخالتی در ساختار الفاظ و محتوای وحی الهی نداشته‌اند (ر.ک: الزرکشی، ۱۴۰۸ق: ۱ / ۲۹۰؛ زرقانی، ۱۴۰۸ق: ۱ / ۴۹ شهرستانی، ۱۳۷۶ش: ۱ / ۱۱۹؛ معرفت، ۱۴۱۶ق: ۱ / ۲۷۴، طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۴۳/۱۱).

علامه طباطبایی با اعتقاد به الهی بودن الفاظ به فهم و تفسیر قرآن همت گماشت و با مشی تفسیری خود - روش قرآن به قرآن - به اثبات الهی بودن الفاظ پرداخته است.

از نظر علامه آیاتی که بیانگر نزول قرآن به زبان عربی‌اند بر این نکته تاکید می‌کنند که خداوند خود به آیات قرآن لسان عربی پوشانیده است: «انا انزلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون»

(یوسف/۲) «و کذلک اوحینا الیک قرآنا عربیا» (شوری/۷) علامه در باره آیه اول می‌فرماید:

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» ضمیر «انزلناه» به کتاب برمی‌گردد، چون کتاب مشتمل بر آیات الهی و معارف حقیقی است و انزال کتاب به صورت قرآن و عربی بدین معناست که آن را در مرحله انزال به لباس قرائت عربی درآوردیم، و آن را الفاظی خواندنی مطابق با الفاظ معمول نزد عرب قرار دادیم، هم چنان که در آیه دیگری در این باره فرموده: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۲) (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۱۰۱/۱۱).

بنا بر این، از نظر علامه مطابق با نص صریح قرآن، آیات در مرحله نزول، ملبس به لباس و واژه عربی و آراسته به زیور آن واژه و نازل شده تا در خور تعقل پیامبر و قوم و امتش باشد، و اگر در مرحله وحی به قالب الفاظ خواندنی در نمی‌آمد، و یا اگر درمی‌آمد به لباس واژه عربی ملبس نمی‌شد، قوم پیامبر پی به اسرار آیات آن نمی‌بردند و فقط مختص به فهم پیامبر می‌شد، چون وحی و تعلیمش اختصاص به پیامبر داشت (ر.ک همان).

علامه در جای دیگر دلیل ضبط و حفظ اسرار آیات و حقایق معارف الهی را عربی بودن وحی دانسته است. از نظر ایشان در حفظ و ضبط آیات الهی دو چیز دخالت دارد، یکی اینکه وحی از مقوله لفظ است و اگر معانی الفاظ وحی نمی‌شد و الفاظ حاکی از آن معانی، الفاظ رسول خدا (ص) می‌بود- مثلا مانند احادیث قدسی- آن اسرار محفوظ نمی‌ماند. دوم اینکه اگر به زبان عربی نازل نمی‌شد و یا اگر می‌شد ولی رسول خدا آن را به لغت دیگری ترجمه می‌کرد پاره‌ای از آن اسرار بر عقول مردم مخفی می‌ماند، و دست تعقل و فهم بشر به آن‌ها نمی‌رسید (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۱۰۱/۱۱).

علامه همچنین با استناد به آیه: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» آورده:

منظور این است که پیامبر اکرم (ص) در آنچه که شما مشرکین را به سوی آن می‌خواند، و آنچه که از قرآن برایتان تلاوت می‌کند، سخنانش ناشی از هوای نفس نیست، و به رأی خود چیزی نمی‌گوید، بلکه هر چه در این باب می‌گوید وحیی است که خدای تعالی به او می‌کند. و آیه «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» به این معناست که خدای تعالی قرآن و یا وحی را به آن

جناب تعلیم کرده است (ر.ک طباطبایی، همان: ۴۳/۱۹).

علامه همچنین یکی از جهات اعجاز قرآن کریم که بشر را دعوت به تحدی کرده، مسئله بلاغت قرآن می‌داند. در آیات قرآن (هود: ۱۴، یونس: ۳۸-۳۹) که در آن‌ها دعوت به تحدی شده در واقع به نظم و بلاغت قرآن تحدی شده است؛ چون تنها بهره‌ای که عرب آن روز از علم و فرهنگ داشت، و حفاً هم در آن خبرویت و تخصص داشت، همین مسئله سخن‌دانی و بلاغت بود؛ تاریخ هیچ تردیدی ندارد در اینکه عرب خالص آن روز - یعنی قبل از آنکه زبانش در اثر اختلاط با اقوام دیگر اصالت خود را از دست بدهد - در بلاغت به حدی رسیده بود، که تاریخ چنان بلاغتی را از هیچ قوم و ملتی، قبل از ایشان و بعد از ایشان، و حتی از اقوامی که بر آنان آقایی و حکومت می‌کردند، سراغ ندارد، و در این فن به حدی پیش رفته بودند، که پای احدی از اقوام بدان حد نرسیده بود، و هیچ قوم و ملتی، کمال بیان و عظمت و زیبایی نظم و رسایی لفظ، و رعایت مقام و سهولت منطق ایشان را نداشت (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۱ / ۶۸).

علامه در بخشی از تفسیر آیه ۲۳ سوره بقره در توضیح بلاغت قرآن می‌فرماید: بلاغت به تمام معنای کلمه، وقتی برای کسی دست می‌دهد که اولاً به تمامی امور واقعی احاطه و آگاهی داشته باشد؛ و ثانیاً الفاضلی که ادا می‌کند الفاضلی باشد که نظم و اسلوبی داشته باشد و موبه‌مو همه آن واقعیات و صورت‌های ذهنی گوینده را به ذهن شنونده منتقل سازد؛ و ترتیب میان اجزای لفظ بحسب وضع لغوی با اجزاء معنایی که لفظ می‌خواهد قالب آن شود، مطابق باشد و این مطابقت به طبع هم باشد؛ یعنی وضع با طبع موافقت کند، و اما معنا در صحت و درستی‌اش متکی بر خارج و واقع باشد؛ به طوری که در قالب لفظ، آن وضعی را که در خارج دارد از دست ندهد؛ و این مرتبه مقدم بر مرتبه قبلی و اساس آن است؛ برای اینکه چه بسیار کلام بلیغ که تعریف بلاغت شامل آن است، یعنی اجزای لفظ با اجزای معنا مطابقت دارد، ولی اساس آن کلام شوخی و هذیان است که هیچ واقعیت خارجی ندارد، و یا اساسش جهل است و معلوم است که نه کلام شوخی و هذیان می‌تواند با جد مقاومت کند، و نه جهالت بنیه آن را دارد که با حکمت به معارضه برخیزد، و نیز معلوم است که کلام جامع میان شیرینی و نوشین بودن عبارت و استحکام اسلوب و بلاغت معنا و حقیقت واقع، عالی‌ترین کلام است (طباطبایی،

۱۳۷۲ش: ۱/ ۷۲).

تأکید علامه بر تحدی به نظم و بلاغت قرآن حاکی از الهی بودن الفاظ است؛ زیرا اگر بنا باشد الفاظ قرآن از جانب پیامبر باشد که بشری است مانند سایر افراد، تحدی و هم‌آورد طلبی بی‌معنا خواهد بود.

علامه با وجود الهی خواندن الفاظ قرآن، تفکر عقلی را تعطیل نکرده است. در کلام علامه قرآن تفکر عقلی را تأیید و امضا نموده و آن را جزء تفکر دینی قرار داده است؛ چنانچه تفکر عقلی نیز پس از آنکه حقانیت و نبوت پیامبر را تصدیق کرد ظواهر قرآن کریم و بیانات پیامبر (ص) و اهل بیت گرامیش را در صف حجت‌های عقلی قرار می‌دهد (ر.ک طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۱۰۰).

از نظر علامه قرآن کریم نه تنها عقل را در مواجهه با متن قرآن کریم از حجیت نینداخته بلکه دعوت به تدبیر در آیات کرده و فرموده تا عقل خود را در فهم آن به کار گیرند و به وسیله تدبیر، اختلافی که ممکن است در ظاهر آیاتش به نظر برسد برطرف نمایند و ثابت کند که در آیاتش اختلافی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۱۰/۱).

علامه در آثارش به حیات فکری و عقلی انسان اشاره کرده و معتقد است:

«هر چند قرآن کریم، بشر را به اطاعت مطلق و بی‌چون و چرا از خدا و رسول دعوت می‌کند، اما به این هم رضایت نمی‌دهد که مردم احکام و معارف قرآنی را با جمود محض و تقلید کورکورانه، و بدون هیچ تفکر و تعقلی بپذیرند، بلکه باید فکر و عقل خود را به کار گیرند، تا در هر مسئله، حقیقت امر کشف شود...» (همان: ۲/ ۲۰۵).

علامه با استناد به آیه ۸۲ سوره نساء: «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» شرط رسیدن به درک قرآن را فهم و عقل عادی آدمی می‌داند (همان)؛ یعنی واقعیتهایی که عقل انسان در مورد مسئله‌ای به دست می‌آورد باید با واقعیتی که وحی از آن خبر می‌دهد، سازگار باشد. اگر عقل با وحی مطابق نباشد ریشه این امر به یکی از

دو چیز برمی‌گردد: یا عقل در کشف خود اشتباه کرده است یا فهم ما از وحی اشتباه بوده است. در این صورت باید مسئله را دوباره مطالعه کنیم و روش تفکر خود را اصلاح و تلاش کنیم مشاهدات و استنتاج‌های خود را از اشتباه دور نگه داریم. همچنین لازم است در مورد هر چیزی که از طریق وحی به ما رسیده، فهم و تفسیر خود را از آن بهبود بخشیم (همان: ۲۶/۲).

از نظر علامه طباطبایی، قرآن کریم در تعلیمات خود برای درک حقایق و مقاصد دینی سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده است. این سه راه عبارتند از: ظواهر دینی؛ حجت عقلی؛ کشف معنوی. منظور علامه از ظواهر دینی آیاتی نظیر «آمنوا بالله و رسوله» و یا «أقیموا الصلاه» است که بر اساس آن‌ها فرمانروایی خداوند مقتضی حجیت این بیانات لفظی است (طباطبایی، ۱۳۸۷ش: ۷۸).

علامه با همه ارزشی که برای عقل و برهان قائل است، هرگز از تعبد به فروع شریعت فاصله نگرفته و معتقد است:

«اگر چه کتاب و سنت، انسان را به گسترش بهره‌گیری از روش‌های عقلی درست فرا خوانده‌اند ولی پیروی از آنچه با کتاب و سنت قطعی بدست آمده است از نمونه‌هایی است که عقل به صراحت، حقانیت و صداقت آنها را امضا کرده است و این ناشدنی است که بار دیگر عقل بر باطل بودن آن، اقامه برهان کند.» (همان: ۷/۱-۱۳ و ۵/۲۸۵)

از نظر علامه طباطبایی اسلام دین تعقل است و بیشترین ارزش را برای تعقل و تفکر قائل است و هر گونه تقلید کورکورانه را به شدت نفی می‌کند. قرآن کریم، ایمان و شناخت را بر پایه تعقل و تفکر گذاشته است و همواره انسان‌ها را به تفکر در خود قرآن (النساء: ۸۹)، تاریخ (الاعراف: ۱۶۹، یوسف: ۱۰۹)، توحید (الانعام: ۱۵۱)، معاد (الملک: ۱۰، الحديد: ۱۷)، گردش شب و روز (المؤمنون: ۸۰)، آفرینش آسمان‌ها و زمین (آل عمران: ۱۹۱)، پیدایش انسان (الغافر: ۶۷)، حقیقت دنیا (الانعام: ۳۲) و مواردی از قبیل: حرکت کشتی روی آب، وزش باد، بارش باران، رعد و برق و ... دعوت می‌کند.

علامه در نقد و بررسی نگاه مفرط و مفرط به عقل، نخست حیطة عقل نظری را از عقل

عملی تفکیک می‌کند؛ وظیفه عقل نظری تشخیص حقیقت هر چیز است و وظیفه عقل عملی این است که برای او مشخص کند چه عملی حَسَن و نیکو و چه عملی قبیح و زشت است (همان: ۵۴/۸).

وی معتقد است که عقل نظری در تشخیصات خود و قضاوت‌هایی که درباره معارف مربوط به خدای تعالی دارد، به خطا نمی‌رود. چه، خدای تعالی نیز به قضاوت‌های عقل نظری مکرراً استناد نموده است. ... عقل می‌تواند خصوصیات فعل خدا را درک نموده و در این باره مجهولاتی را کشف نماید، و اگر عقل چنین قدرتی نمی‌داشت، این همه قرآن کریم امر به تعقل، تذکر، تفکر، تدبیر و امثال آن نمی‌کرد... (همان).

علامه در نقد روش تفسیری خود که در مقدمه المیزان بدان پرداخته به آراء و سلايق جمعی از مفسران در فهم متن قرآن کریم از معاصران و گذشتگان اشاره کرده و درباره نقش عقل در فهم متن قرآن کریم، به خصوص از گروهی نام می‌برد که در گذشته به بهانه تعبد صرف به دستورات رسول خدا (ص) بدون اینکه کاری به عقل و فکر خود داشته باشند، در فهم آیات قرآن به احادیث اکتفا می‌کردند و در فهم حدیث هیچ گونه مداخله‌ای ننموده؛ به ظاهر آن‌ها تعبد و عمل می‌کردند. و اگر احیاناً بحثی از قرآن مطرح می‌شد، تنها از جهات ادبی بود و بس (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۹/۱).

علامه در نقد این گروه می‌نویسد: «این عده در این روشی که پیش گرفته‌اند خطا رفتند، برای اینکه با این روش عقل و اندیشه را از کار انداخته‌اند و در حقیقت گفته‌اند: ما حق نداریم در فهم آیات قرآنی عقل و شعور خود را به کار بریم تنها باید ببینیم روایت از ابن عباس یا فلان صحابه دیگر به چه معنایی نقل کرد. و حال آنکه قرآن کریم نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته، بلکه معقول هم نیست که آن را از اعتبار بیندازد برای اینکه اعتبار قرآن و کلام خدا بودن قرآن (و حتی وجود خدا) به وسیله عقل برای ما ثابت شده است.» (طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۱۰/۱)

علامه همچنین به نقد اندیشه ابوزید و نومعتزله پرداخته و بزرگترین خطای تفسیر

پردازان متقدم را «تطبیق» دانسته و گفته است: «برخی از مفسران، ابتدا نظریه خود را بیان نموده و آنگاه قرآن را بر آن تطبیق کرده‌اند.» (ر.ک طباطبایی، همان، مقدمه) به تعبیر دیگر، اندک تأملی در برخی تفاسیر عقلی پیشینیان می‌رساند که آن‌ها قرآن را در خدمت برهان درآورده‌اند و این چیزی جز «تطبیق» نیست، حال آن که علامه برخلاف پیشینیان رأی را در خدمت قرآن، و عقل را در خدمت وحی درآورده و این همان «تفسیر عقلی» است که مقبول قرآن کریم است. و در این باره گفته: «این لغزش و جرم بزرگی است که عقل را بر خداوند متعال حاکم کنیم و آنگاه ذات نامتناهی و مطلق او را مقید ساخته، آن گونه که گروهی گمان کرده‌اند، بر آن حکم برانیم که فلان فعل برای او واجب یا حرام است و در سر زدن فلان کار از وی قبیح یا حسن است. در صورتی که حاکم کردن عقل نظری بر حق تعالی، در واقع حکم کردن به محدودیت اوست و محدودیت مساوق با معلولیت است.» (طباطبایی، ۱۳۷۲ ش: ۵۴/۸)

علامه در پاسخ پرسشی که هانری کربن درباره تعارض میان عقل و کتاب و سنت مطرح کرده و می‌پرسد: شما در صورت پیدایش اختلاف میان عقل و کتاب و سنت چه می‌کنید؟ می‌فرماید: از آنجایی که کتاب صریحاً نظر عقل را امضا و تصدیق نموده و به آن حجیت داده است، هرگز اختلاف نظر در میان آنها پیدا نخواهد شد و برهان عقلی نیز در زمینه فرض حقیقت کتاب و واقع بینی عقل صریح همین نتیجه را می‌دهد؛ زیرا فرض دو امر واقعی متناقض؛ متصور نیست، و اگر احیاناً فرض شود که دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی متعارض بیفتد؛ چون دلالت دلیل نقلی از راه ظهور ظنی لفظ خواهد بود، با دلیل قطعی الدلاله معارضه نخواهد نکرد؛ و عملاً نیز موردی برای چنین اختلافی وجود ندارد (طباطبایی، بی تا: ۵۰).

علامه معتقد است: «دین هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و با سلاح منطق عقلی و به نیروی برهان که فطرتاً با آن مجهزند، به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نایل آیند... اصولاً بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه که انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، فرقی وجود ندارد. فرق در این است که پیغمبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند و از پستان وحی شیر می‌نوشیدند.» (ر.ک طباطبایی، ۱۳۶۱ ش: ۱۳).

حاصل سخن این که عقل بشری را نه آن مقدار توان است که بدون هر گونه محدودیتی بتواند به شناخت خدا و معارف بپردازد - چه رسد به این که بتواند به تنهایی برای هدایت بشر کافی باشد - و نه آن مقدار ناتوان است که از فهم کتاب و سنت به طور کلی عاجز باشد. سخن صواب آنست که عقل بشری، قادر به درک و فهم زبان وحی و مجاز است که به تفسیر و تحلیل آیات قرآنی بپردازد، البته پر واضح است که از شناخت کنه ذات خدای تعالی و همچنین درک و فهم حقیقت قرآن آن گونه که هست - به خصوص آیات الاحکام - قاصر و ناتوان است (ر.ک طباطبایی، ۱۳۷۲ش: ۷ / ۱۲۳).

با توجه به مطالب فوق علامه با تفکر عقلی مخالف نیست در عین حال که الفاظ وحی را هم الهی می‌داند تفکر عقلی را تأکید و امضا نموده است. از نظر علامه این دو، نه تنها منافاتی با هم ندارند بلکه در راستای هم هستند.

بررسی وجوه اشتراک و افتراق اندیشه ابوزید و علامه طباطبایی

پژوهش حاضر در تحلیل دیدگاه ابوزید و علامه طباطبایی به نقاط اشتراک و افتراق زیر دست یافت:

۱. نصر حامد ابوزید مبدأ وحی را الهی می‌داند اما بر این عقیده است که پیامبر بر این محتوا قالب و جامه عربی پوشانده است اما علامه طباطبایی هم محتوای وحی را الهی می‌داند هم حکم به الهی بودن الفاظ کرده است.
۲. از نظر ابوزید قرآن متنی تاریخی است و متأثر از فرهنگ زمان نزول است در حالی که علامه طباطبایی با تاریخمندی قرآن مخالف است.
۳. از نظر ابوزید قرآن محصولی فرهنگی است در حالی که علامه طباطبایی با این تفکر به شدت مخالف است و همچنان به قداست و الهی بودن متن قرآن استناد می‌کند.
۴. از نظر ابوزید قرآن از آنجا که متنی بشری است باید با استفاده از روش‌های بشری درصدد فهمش برآییم تا بدین ترتیب پویایی متن نیز حفظ شود. از نظر علامه

طباطبایی متن قرآنی پویا بوده و این ربطی به وحیانی بودن الفاظ ندارد. از طرف دیگر بشری بودن متن قرآنی را نیز رد می‌کند.

۵. ابوزید عقل را ملاک فهم قرآن دانسته و در تلاش است وحی را بر عقل تطبیق دهد؛ به بیان دیگر ابوزید در صدد است وحی را به خدمت عقل درآورد. در حالی که علامه طباطبایی عقل را در خدمت وحی نه ملاک فهم آن می‌داند.

۶. علامه و ابوزید هر دو تفکر عقلی را اثبات و تأیید می‌کنند با این تفاوت که ابوزید اصل را بر عقل استوار می‌کند اما علامه طباطبایی اصل را وحی الهی و عقل را مستخدم وحی می‌داند.

به طور کلی باید گفت ابوزید مباحثی از جمله تأثیر و تأثر قرآن از فرهنگ زمانه، محصول فرهنگی خواندن قرآن، تاریخمندی فهم و معنا و استفاده مفرط از عقل به عنوان ملاک فهم متن را مطرح کرد که همگی ناشی از پیش فرض او پیرامون بشری خواندن الفاظ بود. علامه طباطبایی با این پیش فرض به شدت مخالف است و سعی کرده خلاف آن را به اثبات رساند؛ بنا بر این، چون در مبنای تفکر که همان پیش فرض‌های علامه و ابوزید است اختلاف جدی وجود دارد، به تبع آن در آثار و نتایج منتج از آن تفکر نیز اختلاف نظر وجود داشته و علامه به شدت به مخالفت با آن پرداخته است.

نتیجه

نصر حامد ابوزید با پیش فرض بشری بودن الفاظ از جمله کسانی است که با ارائه نظریه تاریخمندی قرآن پای عقل را به طور عام و گسترده و افراطی به قرآن کشاند و قرآن را فهم پیامبر و متأثر از زمان نزولش دانست. در نتیجه از نظر ابوزید قرآن نیز مانند سایر متون بشری است و ملاک فهمش هم باید بشری باشد. بدین ترتیب عقل را ملاک فهم قرآن قرار داد. علامه طباطبایی با پیش فرض الهی بودن متن و الفاظ قرآن و با استناد به آیاتی که عربی بودن قرآن را در زمان نزول اثبات می‌کند در عین حال تفکر عقلی را مورد تأکید قرار داده است با این تفاوت که از نظر ابوزید وحی در خدمت عقل است اما از نظر علامه طباطبایی عقل در خدمت وحی و مستخدم آن است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- ابن فارس، (۱۴۰۴ق)، *مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۷ش)، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو.
- _____، (۱۹۹۲م)، *نقد الخطاب الدینی*، قاهره، سینا للنشر.
- اشرفی، امیررضا، (بهار و تابستان ۱۳۸۷ش)، *الهی بودن متن قرآن از منظر علامه طباطبایی و نقش آن در تفسیر المیزان*، نشریه قرآن شناخت، شماره ۱.
- امین، احمد، (بی تا)، *زعماء الاصلاح فی العصر الحديث*، بیروت، دار الکتب العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵ش)، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- رامیار، محمود، (۱۳۶۴ش)، *تاریخ قرآن*، تهران، نشر اندیشه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات لالفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
- رشید رضا، محمد، (بی تا)، *الوحي المحمدي*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، (۱۴۰۸ق)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الفکر.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، (۱۴۰۸ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- شرتونی، سعید الخولی، (۲۰۰۹م)، *اقرب الموارد*، قم، منشورات مکتبه آیه الله مرعشی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۷۶ش)، *مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار* (تفسیر الشهرستانی)، تحقیق و تعلیق: محمدعلی آذرشب. تهران، احیاء کتاب، دفتر نشر میراث مکتوب.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۲ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه موسوی همدانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
- _____، (۱۳۶۱ش)، *علی و فلسفه الهی*، ترجمه سید ابراهیم سید علوی، قم، انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین).

_____، (۱۳۷۵ش)، *قرآن در اسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

_____، (۱۳۷۶ش)، *شیعه در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____، (۱۳۸۷ش)، رسالت تشیع در دنیای امروز، به کوشش هادی خسروشاهی، قم بوستان کتاب.

_____، (بی تا)، شیعه، قم، هجرت، بی تا.

عبده، محمد، (۱۴۱۴ق)، رسالۃ التوحید، بیروت، دار الشروق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۵ق)، کتاب العین، تهران، اسوه.

فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۲۵ق)، المصباح المنیر، قم، دار الهجره.

قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب العلمیه.

کلانتری، ابراهیم، (۱۳۸۲ش)، قرآن و پاسخگویی به نیازهای زمان، تهران، دفتر نشر معارف.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۵ش)، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، گلگشت.

مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۳ش)، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابن کلاب، زیر نظر

سید کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی.

مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، ده گفتار، تهران، صدر.

معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۶ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، موسسه النشر الاسلامی.

معین، محمد، (۱۳۵۰ش)، فرهنگ معین، تهران، انتشارات امیر کبیر.

وصفی، محمدرضا، (۱۳۸۷ش)، گفت و گوی انتقادی با نومعتزلیان، تهران، نگاه معاصر.

هندی، سید احمد خان، (بی تا)، تفسیر القرآن و هوالهدی و الفرقان، ترجمه محمد تقی فخر

گیلانی، تهران، چاپخانه آفتاب.

Understanding the Text (Qur'an) and the Position of Reason in the View of Nasr Hamid Abu Zayd and Allameh Tabataba'i

Mehdi Farmanian,¹ Sha'banali Khansanami² and Mostafa Soltani³

Abstract

Understanding the meaning of the Holy Quran as the eternal miracle of the Holy Prophet (s) has always been of interest to scholars from different angles. Some scholars have taken an extreme approach to understanding the role of reason in understanding the meaning of the text of the Qur'an, such as Mojassameh and Hanabalah. They ignore the reason, and then validate the appearance of the text in understanding the Qur'an. Some other scholars such as No-mu'tazili payed to much attention to the human reason and called the revelation as humanistic issue, and then they tried to test the Qur'an with human reason. The question is, in which range do Allameh Tabatabai and Nasr Nasr Hamid Abu Zayd exist? And what do they mean by reason in understanding the text? The present study argues that Allameh Tabataba'i by adopting a middle path by presupposing the divine text, the words and meanings of the Holy Qur'an, considers reason to be at the service of revelation, not a criterion for understanding it. Whereas Abu Zayd, by the divine presupposition of the origin of revelation, considers revelation humanistic words. Therefore, he has made reason the criteria for understanding the Qur'an.

Keywords: Reason, Revelation, Textual History, Nasr Hamid Abu Zayd, Allameh Tabataba'i

¹. Associate Professor of the University of Religions and Denominations; s.sh.sharifi@chmail.ir

². Associate Professor, Qom University of Medical Sciences; sh_khansanami@yahoo.com

³. Assistant Professor of the University of Religions and Denominations; proman.ms@gmail.com