

تحلیل و نقد وحی‌شناسی دکتر نصر حامد ابوزید از منظر علامه طباطبایی

صغری خیرجوی*

چکیده

شناخت وحی به صورت عام و ماهیت قرآن به صورت خاص از بحث‌های بسیار مهم و ضروری است. به خصوص که چستی وحی در عصر جدید چالش‌های زیادی را در حوزه تفکر اسلامی به وجود آورده است. مقاله حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و انتقادی مقایسه‌ای به مسئله چستی وحی از دیدگاه علامه طباطبایی (قرآن‌شناس سنتی) و نصر حامد ابوزید (قرآن‌شناس مدرن) می‌پردازد تا همانندی‌ها و ناهمانندی‌های موجود میان نظریات این دو متفکر را یافته و آرای اختلافی را از دیدگاه علامه طباطبایی نقد کند. چراکه آرای این دو متفکر در تقابل باهم بوده و مقایسه آن‌ها راه‌گشای جست‌وجوگران در کشف حقیقت خواهد بود. علامه حقیقت وحی را از خود وحی می‌فهمد. او قرآن را وحی الهی، معجزه، دارای عصمت و معنای ثابت می‌داند. از نظر او حقیقت قرآن ازلی و قدیم است. در حالی که ابوزید قرآن را امری انسانی می‌داند. او قرآن را حادث، کلام پیامبر و تاریخ‌مند و فرهنگی می‌خواند که معنای ثابت ندارد. از نظر او برخی باورها از فرهنگ عصر نزول در قرآن وارد شده که در عصر حاضر منسوخ هستند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، وحی، عقل، تاریخ‌مندی.

۱. مقدمه

مسئله چستی وحی قرآنی در عصر جدید چالش‌های زیادی را در حوزه تفکر اسلامی به وجود آورده است. دیدگاه غالب در خصوص ماهیت وحی در میان متفکران و دانشمندان

* کارشناس دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی، hafez1372@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۳۰

مسلمان از گذشته تا حال آن است که وحی سخن گفتن خالق با بشر جهت نشان دادن راه هدایت و کمال به انسان است که ناشی از رحمت و اسعه و ربوبیت خداوندی است. در این رویکرد پیامبران فقط دریافت‌کننده وحی هستند و هیچ نقشی در آفرینش آن ندارند و وحی قرآنی به عنوان وحی الهی و جدای از زمینه‌هاست. علامه طباطبایی مفسر سستی با چنین رویکردی به شناخت قرآن اهتمام می‌ورزد. ولی در دوران معاصر برخی نواندیشان دینی رویکردی تازه در خصوص ماهیت وحی مطرح کرده‌اند که با دیدگاه رایج در تقابل است. این گروه وحی را بشری و محصول فرهنگی دانسته و پیامبران را در آفرینش وحی مؤثر - می‌دانند. دکتر نصر حامد ابوزید با رویکرد اخیر به تشریح ماهیت قرآن می‌پردازد. این مقاله تلاش می‌کند آثار علامه به‌ویژه تفسیر *المیزان* ایشان و برخی آثار ابوزید را مورد بررسی قرار دهد و با استخراج دیدگاه‌های دو شخصیت اسلامی درباره چستی وحی قرآنی میان آن‌ها مقایسه‌ای برقرار کرده و در چهارچوب یک ارزیابی تحلیلی و انتقادی آرای ابوزید را در خصوص ماهیت وحی از منظر علامه طباطبایی نقد کند.

۱.۱ پیشینه و ضرورت تحقیق

مسئله چستی وحی قرآنی از مسائل بسیار مهمی است و سبب طرح آرا و نظراتی در میان عالمان مسلمان شده است. این نظریه‌ها به شکل سنتی مبتنی پیش‌فرض‌هایی در رابطه با قرآن بوده‌اند، اما این پیش‌فرض‌ها در دهه اخیر توسط برخی نواندیشان به چالش کشیده شده‌اند. اگرچه نظرات همه آن‌ها در همه حوزه‌ها یکسان نیست اما همگی بر عقلانیت ابزاری اصرار دارند. مثلاً ابوزید پیش‌فرض‌های رایج سستی را در عرصه چستی وحی قرآنی مردود دانسته است. لذا به جهت اهمیت موضوع وحی در تفکر اسلامی ضرورت بررسی این چالش‌ها آشکار می‌شود. کتاب احمد ادریس الطعمان اهل سوریه که در ریاض به چاپ رسیده در میان کتب عربی که به نقد نظرات نومعتزله پرداخته‌است تا حدودی تلاش در حل مشکل دارد. در ایران هم هنوز کتابی جامع در جریان‌شناسی و نقد نواندیشان تألیف نگردیده است، مگر کتاب «نومعتزلیان» و صفی (۱۳۸۷) که در شمار اولین آثار در این خصوص است اما بسیار مختصر بوده و در اصل یک مصاحبه است. این پژوهش از میان نواندیشان دینی معاصر، آرای نصر حامد ابوزید را بررسی می‌کند چراکه در میان نواندیشان ایرانی اقبال زیادی دارد. او تلاش دارد با روشی نو ماهیت قرآن

را تبیین کند، و از میان مفسران سستی معاصر به آرای علامه طباطبایی در خصوص چیستی وحی قرآن می‌پردازد که یک نظریه تفسیری سستی است و آرای ایشان درباره قرآن مرجع بسیاری از پژوهشگران است.

۲. مفهوم وحی

در جهان‌بینی اسلامی مخلوقات به‌ویژه انسان به سوی هدفی خاص و معلوم در حرکت‌اند و هستی لغو و بیهوده نیست. هدف از خلقت، تکامل و رشد و شکوفایی همه موجودات است و خداوند هر مخلوقی را به سوی کمالش هدایت می‌کند «کل شیء خلقه ثم هدی» (طه: ۵۰).

انسان به عنوان شریف‌ترین مخلوقات جایگاه خاصی در این جهان‌بینی دارد. از نظر قرآن جهان خلق شد که انسان خلق شود تا با بهره‌مندی از مواهب آن به کمال مطلوب خود برسد؛ «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» (بقره: ۲۹)؛ «وسخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً منه» (جاثیه: ۱۳).

اما در این مسیر خداوند انسان را به دو روش تکوینی و تشریحی هدایت می‌کند. در روش تکوینی، آفرینش ویژه انسان و جهان او را به سوی کمالاتش رهنمون می‌سازد؛ «الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی» (اعلی: ۲ و ۳). و در روش تشریحی با وحی و ارسال رسل و انزال کتب، برنامه زندگی انسان را در اختیار او قرار می‌دهد تا او را به سمت آفرینش ویژه‌اش هدایت کند. «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۵)

دانشمندان علم لغت، برای واژه وحی کاربردهای گوناگونی برشمرده‌اند، مانند نوشتن، اشاره، پیام، الهام و کلام مخفی (فراهیدی، ۱۹۳۲: ج ۳). ریشه اصلی وحی بر القای پنهان دانش و غیر آن دلالت می‌کند و تمام کاربردهای وحی به این معنا برمی‌گردد (ابن فارس، ۱۹۷۹: ج ۶، ۹۳).

در متن قرآن، وحی سخن گفتن خدا با انسان است که به صورت الهام بر دل نبی، در بیداری یا خواب، سخن گفتن از پس حجاب، مثلاً درخت یا آتش یا نزول کتاب آسمانی توسط فرشته است (شورا: ۵۱)

۱.۲ حقیقت وحی از نظر علامه طباطبایی و نصر حامد ابوزید

به اعتقاد علامه از موارد کاربرد وحی چنین فهمیده می‌شود که وحی از باب القای معناست به نحوی که از اغیار پوشیده بماند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۲، ۲۹۲)؛ مانند القای معنا در فهم حیوان از طریق غریزه (نحل: ۶۸)، ورود معنا در نفس از طریق رویا (قصص: ۷)، القای معنا به شکل وسوسه (انعام: ۱۲۱) یا اشاره (مریم: ۱۱) و سخن گفتن با پیامبران الهی (شوری: ۵۱). علامه می‌نویسد:

با اینکه همه این موارد از مصداق‌های وحی می‌باشد، لکن ادب دینی چنین اقتضا می‌کند که وحی جز به کلامی که بر انبیا القا می‌شود اطلاق نشود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۲۹۲).

همچنین او در جای دیگر وحی را نوعی تکلیف ماورای طبیعی دانسته که از راه حس و تفکر عقلانی درک نمی‌شود، بلکه یک نوع درک و شعور دیگر است که به مشیت الهی برای اندکی از انسان‌ها به فعلیت می‌رسد. علامه این را شعور باطنی پیامبران می‌داند که از نوع تفکر نیست بلکه این شعور به نفس انسانی مربوط می‌شود به همین علت تا کسی در شرایط پیامبران قرار نگیرد نمی‌تواند آن را درک نماید (همان: ۱۵۲ تا ۱۵۵).

در حالی که ابوزید معتقد است مفهوم وحی شامل همه متونی می‌شود که نشان از خطاب خداوند به آدمی دارند. معنای اصلی وحی اعلام است و رابطه میان دو طرف که در آن پیامی به صورت پوشیده و سری اعلام شود. چنین معنایی را هم در قرآن و هم در شعر می‌توان یافت (ابوزید، ۱۳۸۰: ۷۶). ابوزید کاربرد واژه «وحی» در ماجرای ذکریا و مریم در قرآن را نمونه‌ای برای اثبات نظرش می‌داند (همان: ۷۷) که در آن گیرنده و فرستنده در یک سطح هستند (همان: ۷۹).

۳. بررسی و نقد آرای ابوزید درباره ماهیت وحی از منظر علامه طباطبایی

با ظهور مدرنیته، مباحث سنتی درباره وحی دگرگون شد. یکی از ویژگی‌های این عصر در بحث وحی پدید آمدن تبیینی نواز ماهیت «رابطه وحیانی خدا و آدمی» بود. این دیدگاه وحی را «تجربه دینی» می‌دانست (سروش، ۱۳۸۵: ۱۰۸ و ۱۰۹).

در جوامع اسلامی هم برخی از نومعتزله همانند ابوزید تحت تأثیر این دستاورد مدرنیته پیش فرض‌های رایج سنتی درباره وحی را به چالش کشیدند. ابوزید پیش فرض‌های رایج

ستی در عرصه چیستی وحی قرآنی را مردود دانسته و وحی قرآنی را امری انسانی و یک محصول فرهنگی معرفی می‌کند و تلاش می‌کند با عرفی ساختن وحی شناخت تازه‌ای از آن بدست دهد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۷۹ تا ۳۱۰). همچنین او در پژوهش‌های خود دربارهٔ حقیقت وحی و زمینه پذیرش آن در میان عرب‌های جاهلی بر آرای ایزوتسو (Toshihiko Izutsu) در کتاب *خدا و انسان* تکیه دارد. ایزوتسو وحی را به مثابه مفهومی زبانی می‌شناخت. (ایزوتسو، ۱۳۷۴: ۹۰).

۱.۳ تطور اندیشهٔ ابوزید دربارهٔ چیستی وحی

با توجه به نوسان‌های اندیشهٔ ابوزید دربارهٔ چیستی وحی می‌توان آرای او را به سه دورهٔ متفاوت نسبت داد:

۱.۱.۳ دورهٔ اول

مهمترین عناصر دیدگاه ابوزید دربارهٔ چیستی وحی قرآنی در این دوره عبارت‌اند از:

۱. وحی قرآنی ارتباطی زبانی است؛

وحی قرآنی متشکل از فرستندهٔ پیام (خداوند)، گیرندهٔ پیام (محمد) است که در آن زبان عربی و واسطهٔ پیام فرشته وحی است. این ارتباط زبانی دو سطح دارد: سطح ارتباط عمودی (خداوند-جبرئیل) و سطح ارتباط افقی (جبرئیل-محمد). به باور او در هر دو سطح ارتباط، رمز به‌کاررفته زبان عربی است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۹۴ و ۹۵).

۲. از سنخ متن بودن قرآن؛

ابوزید در نظریهٔ اول و دوم خود قرآن را از نوع متن می‌داند نه از مقولهٔ گفتمان. او می‌نویسد:

...پژوهش انتقادی-تاریخی در علوم قرآن نشان داده است که متن قرآنی در آغاز تکوینش نه یک متن واحد بلکه مجموعه‌ای از متون بوده (همان: ۳۲ و ۳۳).

۳. اعجاز قرآن؛

ابوزید به اعجاز قرآن اعتقاد دارد. او می‌نویسد:

با وجودی که قرآن به زبان عربی نازل شده است. ولی غرابت و پیچیدگی خاص خود را دارد. به عنوان یک متن منحصر به فرد برای انتقال مفاهیم برخی رمزهای زبانی خاص در

قرآن استفاده شده است. این دلالت‌ها توسط عرب‌ها تأیید شده است و حتی از سوی کسانی که اعتقادی به پیام قرآن ندارند تحسین شده است. از این پیچیدگی‌ها و تأکید خود قرآن بر این که اگر عرب‌ها می‌توانند آیه‌ای مثل آیه قرآن بیاورند، اعجاز مطلق قرآن ثابت می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۷).

۴. بشری شدن قرآن

ابوزید معتقد است که قرآن از لحظه نزول به متنی بشری تبدیل شده است. او در این باره می‌نویسد:

نصوص از آن هنگام که از عالم مقدس نازل شدند و در ساحت تاریخ و زبان تجسم یافتند بشری شدند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۵۵).

بنابراین عقل انسان باید اساس نقل و معیار صحت آن شمرده شود. مهم‌ترین دلایل او در اثبات ادعایش بدین شرح است:

دلیل اول: قرآن متنی صامت است (همان: ۱۳۱). ابوزید برای تأیید این دیدگاه به سخن امام علی (ع) استناد می‌کند (همان) که فرمود: «قرآن بین دو جلد، هیچ سخنی نمی‌گوید و این مردم هستند که از زبان قرآن سخن می‌گویند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۵).
اما امام در جای دیگر، قرآن را ناطق نیز معرفی کرده است. مثلاً «همانا خداوند پیامبری هدایت‌گر را همراه با کتابی ناطق مبعوث کرد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۹) یا «در پرتو هدایت قرآن می‌توانید بصیرت یابید و از روی بصیرت بگویید و بشنوید و برخی از قرآن به واسطه برخی دیگر سخن می‌گویند و برخی از آن بر برخی دیگر گواهی می‌دهد» (همان، خطبه ۱۳۳).

دلیل دوم: انسان‌ها با توانایی‌های علمی و ادراکی خود قرآن صامت را به سخن در می‌آورند (وصفی، ۱۳۸۷: ۵۲). به عبارت دیگر قرآن معنای ثابتی ندارد و معنای آن تابع علم و ادراک مفسر است. ابوزید عقلانیت موجود در فهم قرآن، توسط گفتمان دینی معاصر را تابع وحی و غیر مستقل و خطاکار می‌پندارد که به جای تأویل به تلویح دچار شده است، زیرا وحی در آن بعد تاریخی خود را از دست داده و به مبانی و نظریات عامی با جنبه یقینی، مطلق تبدیل می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۵۶ و ۲۵۵).

علامه معتقد است قرآن از جهت دلالت واژگان بر معانی ناطق است، ولی فهم بطونش فقط برای «مطهرون» ممکن است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۳۹ و ۴۰). به عبارت دیگر شاید

مصادیق یک مفهوم از عصری به عصر دیگر تغییر کند، ولی برخی مفاهیم ثابت‌اند. چراکه اشیایی که ما برای هر یک از آن‌ها نامی نهاده‌ایم از آنجاکه مادی هستند محکوم به تغییرند ولی چون از روز اول منظور از نام‌گذاری فایده‌ای بود که از مسماها نصیب ما می‌شد نه شکل و صورت آن‌ها بنابراین تا زمانی که آن فایده حاصل است اسم هم بر آن مسماها صادق است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۱۰). بنابراین آیات قرآن دارای معانی ثابت‌اند.

علامه درباره نیاز انسان به وحی الهی و عدم کفایت عقل در هدایت او می‌نویسد: «تنها راه برای هدایت انسان راه وحی است» (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۸۳). «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه: ۵۰)؛ یعنی خداوند هر یک از آفریده‌های خود از جمله انسان را به سوی سعادت و هدف آفرینش ویژه خود راهنمایی می‌فرماید ... (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۸ تا ۹). همچنین پس از نقل آیه ۱۶۵ سوره نسا می‌فرماید:

آیه، وحی و نبوت را دلیل منحصر به فرد اتمام حجت الهی بر مردم معرفی می‌کند که لازمه‌اش این است که عقل برای نشان دادن راه و اتمام حجت کافی نیست و اگر پیامبران مبعوث نشده بودند و احکام الهی تبلیغ نمی‌شد و مردم ظلم و فساد می‌کردند با وجود این که عقل داشتند و قبح ظلم و فساد را می‌فهمیدند در پیشگاه خدا قابل مواخذه نبودند (همان: ۸۴).

بنابراین نمی‌توان معانی گوناگون و هم‌ارزی را (با توجه به دانش و فرهنگ متغیر و رو به کمال بشر) برای آیات قرآن پذیرفت. زیرا لازمه آن تمام نشدن حجت الهی بر مردم است.

دلیل سوم: فهم نخستین گیرنده وحی با دیگر مخاطبان آن تفاوتی ندارد. شاهد بر این مدعا آیات قرآن است که بارها به انسان بودن حضرت محمد (ص) و خطاپذیری او اشاره کرده است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۵۵).

قرآن مسلمانان را به اطاعت از رسول می‌خواند و اطاعت از او را هم ردیف اطاعت از خدا می‌داند (نساء: ۵۹) و در بسیاری موارد آنان را به پیامبر (ص) ارجاع می‌دهد (حشر: ۷) و این در صورتی صحیح است که پیامبر (ص) عصمت از خطا داشته باشد. علامه طباطبایی مصونیت پیامبران از خطا در دریافت و ابلاغ وحی را خواست خداوند برای هدایت انسان می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۳۴).

ایشان ذیل آیه ۱۱۳ سوره نساء می‌فرماید:

قسمت آخر آیه جنبه تعلیلی دارد. این‌که خداوند می‌فرماید: «و انزل الله علیک الکتاب و الحکمه و علمک ما لم تکن تعلم...» بیان‌گر سبب تضمین الهی نسبت به عصمت پیامبر (ص) می‌باشد. یعنی خداوند از یک سو کتاب و حکمت را بر پیامبر (ص) نازل کرده و از دیگر سو، علم تطبیق آن‌ها را بر هر واقعه‌ای به آن حضرت آموخته و این همان عصمت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ۸۱).

در مقابل قول ابوزید مبنی بر این‌که قرآن بارها به انسان بودن حضرت محمد (ص) و خطاپذیری او اشاره کرده، پاسخ‌های زیادی وجود دارد و دانشمندان علوم قرآنی در خصوص آیات مربوطه به صورت مستقل بحث کرده‌اند.^۱

دلیل چهارم: با فهم پیامبر اکرم (ص) از متن قرآن نخستین رویارویی عقل بشری با قرآن روی می‌دهد و در نتیجه آن قرآن بر اثر قرائت و فهم پیامبر اکرم (ص) از متنی الهی به متنی بشری تبدیل می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۵۵). وقتی که قرآن متنی بشری شد حتی سخنان پیامبر (ص) هم چون قرائتی انسانی از قرآن است نسبی و متغیر است پس می‌توان آن را کنار گذاشته و به جای آن فهم بشری دیگری نهاد. علامه در این خصوص می‌فرماید:

قرآن برای اثبات صحیح بودن استنادش به خداوند سبحان بر خلاف سایر کتاب‌های منسوب به نویسندگان نیازی به نقل متواتر یا متضافر ندارد بلکه قرآن خود با صفات نیکویش بر اصالت و مصونیت خود شهادت می‌دهد (علامه، ۱۴۱۷: ج ۱۲، ۱۰۱).

از طرف دیگر همان ادله‌ای که لزوم بعثت پیامبران را برای هدایت بشر ثابت می‌کند بر مصونیت قرآن از هرگونه خطا و باطل نیز دلالت دارد. زیرا ورود خطا به قرآن از یک طرف نقض غرض الهی است و از طرف دیگر حجّت را بر مردم تمام نمی‌کند. حتی احتمال ورود خطا به قرآن سبب می‌شود از قرآن سلب اعتماد شود که در این صورت غرض الهی از ارسال رسل و انزال کتب آسمانی از جمله «قرآن» که یگانه راه هدایت انسان است تحقق نخواهد یافت (برهان عقلی). بعضی از آیات قرآن هم بر تحریف‌ناپذیری این کتاب الهی اشاره دارند. مانند آیه حفظ (حجر: ۱۵ و ۹) و آیه عزّت (فصلت ۴۱ و ۴۲). مقصود از این‌که باطل از پیش رو و از پشت سر به قرآن راه ندارد یعنی نه در عصر پیامبر (ص) و نه پس از آن برای ابد باطل به ساحت قرآن راه ندارد که عزیز به همین معنا است. به عبارت دیگر از دقت در آیه حفظ با آیه عزّت می‌فهمیم که سلامت و حفاظت قرآن از تحریف هم از درون (نفوذ ناپذیری خود قرآن) و هم از بیرون (نگهبانی خداوند) تضمین شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۰۲ و ۴۰۳).

البته علامه دلایل روایی نیز بر اثبات عدم تحریف قرآن ارائه می‌دهد. مثلاً روایات ارجاع‌دهنده به قرآن در فتنه‌ها و حدیث ثقلین که مردم را به رجوع به قرآن در فتنه‌ها ارجاع می‌دهد. از نظر علامه این روایات دلایلی استوار بر عدم تحریف قرآن است (الکافی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۵۹۹).

دلیل پنجم: نمی‌توان، فهم پیامبر (ص) را با معنای ذاتی متن قرآن - بر فرض وجود چنین معنایی - مطابق دانست. زیرا لازمه این باور اعتقاد به الوهیت پیامبر و شرک و نفی بشر بودن اوست (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۵۵).

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی قرآن از سنخ کلام است، مانند سایر کلام‌های معمولی از معنی مراد خود کاشف است و هرگز در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت‌اللفظی قرآن جز آن باشد که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود. زیرا هر کس به لغت عربی‌اش آشنایی داشته باشد از جملات آیات کریمه معنی آن‌ها را آشکارا می‌فهمد چنانکه از جملات هر کلام دیگری معنی آن را می‌فهمد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۸).

همچنین ایشان می‌فرماید:

تکلم با مردم با الفاظی که خاصیت تفهیم را واجد نیست معنی ندارد و همچنین تکلیف مردم به آوردن چیزی (تخدی) که معنی محصلی از آن فهمیده نمی‌شود قابل قبول نیست. (همان: ۱۹) اگر آیات قرآن در معانی خودشان ظهوری نداشتند تأمل و تدبیر در آن‌ها و همچنین حل اختلافات صوری آن‌ها به واسطه تأمل و تدبیر معنی نداشت. (علامه، ۱۴۱۷: ج ۳، ۸۴)

دیگر این‌که مسمانان در طول تاریخ اسلامی اتفاق نظر دارند که فهم پیامبر از قرآن از آموزش‌های الهی به او است؛ «و ما یُنطق عن الهوی ان هو الاوحی یوحی» (نجم: ۳ و ۴).

۲.۱.۳ دوره دوم

بر اساس نظریه دوم ابوزید که آن را در مصاحبه‌اش با مجله کیان در سال ۷۹ بیان کرده است، وحی قرآنی محصول تجربه نبوی پیامبر (ص) است. موارد ذیل پایه‌های این نظریه را تشکیل می‌دهند:

۱. خداوند سبحان با همه انسان‌ها سخن می‌گوید با این تفاوت که در جریان سخن گفتن خداوند با انبیا فرشته وحی واسطه می‌شود اما در سخن گفتن خداوند با همه انسان‌ها فرشته واسطه نیست؛

۲. جبرئیل که حامل کلام خداوند بر پیامبر بوده به زبان عربی سخن نگفته است. بلکه الهام کرده و الهام از نوع اندیشه است نه زبان و کلمه. این در حالی است که ابوزید در دوره اول وحی قرآنی را پیام خدا دانسته که با ارتباط زبانی و به واسطه جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل شده است؛

۳. قرآن تلقی عربی پیامبر اکرم (ص) از کلام الهی است. ابوزید در دوره اول معتقد بود که قرآن از سوی خدا و به زبان عربی نازل شده است؛

۴. قرآن متن است، یک متن تاریخی و فرهنگی. بر مبنای این دیدگاه، ابوزید بر خلاف دیدگاه نخست خود که الفاظ و پیام قرآن را از طرف خدا و مقدس و معجزه می‌دانست (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۳ تا ۱۵) زبان قرآن را از پیام قرآن جدا می‌کند و نظریه‌ای را که زبان قرآن را مقدس و معجزه و نازل شده می‌داند، دیدگاهی اسطوره‌ای می‌پندارد (ابوزید، مصاحبه با الاتاسی). خاستگاه واقعی دیدگاه ابوزید نظریه تجربه دینی است که در دنیای غرب مطرح شده است.

این در حالی است که علامه معانی و الفاظ قرآن، هر دو را از سوی خدا و نزول وحی را از نوع نزول الفاظ و به زبان عربی می‌داند و می‌نویسد:

قرآن تصریح دارد که با همین الفاظ خود از مقام ربوبی صادر شده و پیامبر (ص) نیز آن را با همان الفاظ تلقی کرده است. قرآن در راه اثبات این معنی که کلام خداست و کلام بشری نیست مکرراً در خلال آیات به مقام تحدی برآمده و وحی قرآنی را از هر جهت معجزه شمرده و ماورای توانایی بشر دانسته است. (طور: ۳۳ و ۳۴؛ اسراء: ۸۸؛ هود: ۱۳؛ یونس: ۳۸؛ بقره ۲۳) (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۲ و ۱۳)..

علامه برخلاف ابوزید تصریح دارد که وحی از مقوله لفظ است و اگر معانی الفاظ وحی می‌شد و الفاظ حاکی از آن معانی، الفاظ رسول خدا (ص) می‌بود آن اسرار محفوظ نمی‌ماند. او می‌نویسد:

اگر قرآن 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، ۱۴۱۷: ج ۱۱، ۷۵).

همچنین اگر قرآن تلقی و تجربه پیامبر اکرم (ص) از کلام الهی باشد امکان خطای پیامبر در شرح تجربه‌اش وجود دارد و ممکن است در آیات قرآن خطا راه یابد. در حالی که راه وحی از خطا مصون است. زیرا راه وحی و تعلیم برنامه زندگی اجتماعی انسان جزء برنامه آفرینش است و تکوین و آفرینش هرگز در کار خود خطا نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۸۸).

۳.۱.۳ دوره سوم

در این مرحله اگرچه ابوزید وحی قرآنی را از نوع تجربه دینی می‌داند معتقد است که وحی قرآنی در جریان گفت‌وگویی در قالب ارتباط میان امر الهی و امر انسانی پدید آمده است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۷۷) و نیز در این دیدگاه او قسمتی از قرآن را محصول تجربه دینی پیامبر می‌خواند و قسمت‌های دیگر را گفتگوهای می‌داند که از فرهنگ عصر نزول متأثر است. دلیل ابوزید برای نظریه سوم‌اش بازتاب یافتن پرسش‌ها و رفتارها و فرهنگ مردم عصر نزول در قرآن است که نشان می‌دهد کل قرآن نه تنها تجربه دینی پیامبر بلکه تجربه جامعه نیز هست (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۷۹ تا ۳۱۰). همانگونه که پیشتر آمد علامه برخلاف ابوزید تصریح دارد که معانی و الفاظ قرآن هر دو از سوی خدا هستند و نزول وحی از نوع نزول الفاظ و به زبان عربی است. او می‌نویسد:

قرآن خود اذعان دارد که با همین الفاظ از مقام ربوبی صادر شده و پیامبر «ص» نیز آن را با همان الفاظ تلقی نموده است. (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۲ و ۱۳) ..

ارکان دیدگاه سوم ابوزید عبارت‌اند از:

۱. قرآن یک متن نیست بلکه مجموعه‌ای از گفتارهاست (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۷۴). باید توجه داشت که ابوزید در نظریه اول و دوم خود قرآن را از نوع متن می‌دانست نه از مقوله گفتار؛

۲. قرآن محصول تجربه دینی پیامبر اکرم (ص) و تجربه جامعه او است، در نتیجه کل قرآن وحی منزل نیست بلکه قسمتی از آن نتیجه تجربه جامعه عصر نزول است که پیامبر آن را وحی نامیده است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۷۹ تا ۳۱۰). باید توجه داشت که در دوره اول ابوزید وحی قرآنی را در لفظ و معنا مقدس می‌دانست. در مرحله دوم زبان قرآن را بشری ولی همه پیام آن را الهی، مقدس و نازل شده معرفی کرد. سرانجام در دوره سوم فقط بخشی از معانی آن را مقدس و مراد الهی می‌داند؛

۳. انکار اعجاز قرآن: او بر آن است که تحدی قرآن برای آوردن همانند خود، گفتمانی در مقام مبارزه بوده است. همان گونه که معتزله اولیه می‌گفتند اعجاز قرآن همان صرفه است یعنی خداوند عرب‌ها را از آوردن مثل قرآن بازداشت تا نتوانند مثل قرآن بیاورند. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۲۵۵). این در حالی است که ابوزید در دوره اول به اعجاز قرآن در لفظ و معنی تصریح دارد اما در دوره دوم اعجاز زبانی قرآن را نفی کرده است. سرانجام در مرحله سوم فقط قسمت‌هایی از پیام قرآن را مقدس دانسته و به کلی اعجاز قرآن را منکر می‌شود.

۲.۳ ویژگی‌های مشترک آرای ابوزید در سه دوره و نقد مدعیات او از منظر علامه طباطبایی

همان‌طور که گذشت آرای ابوزید، درخصوص وحی با نوسانات و تضادهایی در محتوی روبه‌روست ولی این دیدگاه‌ها ویژگی‌های مشترکی هم دارند که عبارتند از:

الف) تاریخ‌مند بودن وحی قرآنی

ابوزید قرآن را متنی تاریخ‌مند می‌داند که با توجه به میزان خرد و آگاهی مخاطبان اولیه‌اش و چگونگی شرایط اجتماعی و فرهنگی عصر نزول شکل گرفته است؛ بنابراین بسیاری از احکام آن منسوخ هستند (ابوزید، ۲۰۰۷: ۲۸۷).

دیدگاه علامه طباطبایی: علامه صحت و اعتبار قرآن را محدود به وقت و زمانی ویژه نمی‌داند. او می‌نویسد:

قرآن مجید بیان خود را تام و کامل می‌داند و ماورای کمال چیزی نیست. زیرا فرموده: «آنه لقول فصل و ماهو بالهزل» (طارق: ۱۴)، قرآن مجید، بر اساس هدف خلقت انسان سرشته گردیده و آن را به کامل‌ترین وجهی بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۶ و ۱۷).

علامه می‌نویسد:

قرآن مجید به حقیقت شامل مقاصد همه کتب آسمانی است و حتی افزون بر آن و این که هر چیزی که بشر در پیمایش راه سعادت و خوشبختی از اعتقاد و عمل به آن نیازمند می‌باشد، در این کتاب به طور تام و کامل بیان شده است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۷).

به همین دلیل، این کتاب آسمانی توانایی هماهنگی با هر عصر و پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر انسان در طول تاریخ را دارد و هرچه بیشتر در آن تدبر شود بر طراوت و تازگی آن افزوده می‌گردد. «ان القرآن ظاهره انیق و باطنه عمیق...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸). مهم‌ترین ادله‌ای ابوزید برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن عبارتند از:

۱. وقوع تغییر و تحول در قرآن

اگر متنی ازلی و ابدی باشد نباید در آن تغییری رخ دهد ولی با وجود آیات مکی و مدنی و اسباب‌النزول برای برخی آیات و آیات ناسخ و منسوخ، وقوع تغییر و تحول در قرآن در اثر تعامل آن با فرهنگ عصر نزول مشاهده می‌گردد. بنابراین قرآن نمی‌تواند ازلی و ابدی باشد (ابوزید، ۲۰۰۷: ۱۴۵ و ۱۷۹).

البته این عقیده با صریح قرآن در تضاد است: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج: ۲۱ و ۲۲).

۲. کلام الهی از مقوله فعل است

ابوزید معتقد است کلام الهی از مقوله فعل است و همانند دیگر افعال الهی در جهان هستی به دنبال خود اعتقاد به مخلوق و حادث بودن آن را می‌آورد و از آن‌جا که قرآن کریم هم از مصداق‌های کلام الهی است، همانند دیگر مخلوقات هستی تاریخ‌مند است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۸۲ و ۱۸۳).

دیدگاه علامه طباطبایی: افعال الهی بر سه نوع مادی، مجرد مثالی و مجردات تام‌اند. حقیقت قرآن از نوع علم و مانند دیگر معارف از نوع مجردات است، اما تاریخ‌مند بودن که همان زمان‌مند بودن است مربوط به موجودات مادی است زیرا موجودات مجرد دارای زمان نیستند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۹۶). از این رو حقیقت قرآن تاریخ‌مند نیست.

۳. نیازمندی تحقق کلام به وجود مخاطب

وجود موجوداتی که شنوده کلام الهی باشند جزء لاینفک کلام خداوند بودن قرآن است، زیرا تکلم خداوند در صورتی منطقی است که گوینده و شنونده‌ای موجود باشند. لذا باید تکلم الهی به قرآن را بعد از پیدایش مخلوقات دانست. از این رو حقیقت قرآن تاریخ‌مند است (ابوزید، ۱۳۷۹: ۸).

دیدگاه علامه طباطبایی: ادعای ابوزید درباره زمان‌مند بودن قرآن به علت زمان‌مندی گیرندگان آن باطل است، زیرا خداوند مخلوقات مجرد هم دارد که این مخلوقات زمان

ندارند. دیگر این که هدف از تکلم با مخاطب تفهیم آنچه مقصود است می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۱۲ و ۳۱۳).

(ب) تعامل وحی قرآنی با واقعیت

مهم‌ترین ادله ابوزید برای اثبات ادعایش عبارتند از:

۱. تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول

به باور ابوزید قرآن در هنگام تحقق از شرایط فرهنگی عصر نزول تأثیر پذیرفته است. یعنی قرآن برای تأثیر بر فرهنگ زمان نزول با خرافات و آداب فرهنگی جاهلی مماشات کرده است (وصفی، ۱۳۸۷: ۴۲).

دیدگاه علامه طباطبایی: آیه کریمه ۴۱ و ۴۲ سوره فصلت «... و انه لکتاب عزیز لایاتیه الباطل من بین یدیه و لامن خلفه» دلالت بر این دارد که محتویات قرآن قابل نسخ نبوده و هیچ‌گونه عاملی که موجب ابطال مطلبی از مطالب آن بوده باشد در آن راه ندارد. سپس آیه ۴۰ سوره احزاب را بیان کرده و می‌نویسد، این آیه دلالت به ختم نبوت دارد و به دوام همیشگی طرح‌های قرآنی دلالت می‌کند ... نتیجه‌اش این است که طرح‌های اسلام تا انقراض بشریت معتبر است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۰۲ و ۴۰۳).

۲. تأثیرپذیری قرآن از شرایط گوناگون عصر نزول

ابوزید معتقد است که قرآن از شرایط سیاسی و اجتماعی زمان نزول تأثیر پذیرفته است و از سوی دیگر توانسته است تأثیر و تحولی جزئی در واقعیات اجتماعی زمانش برجای بگذارد. اما این تغییر و تحول با آن واقعیت‌ها تعارض چندانی نداشته است (ابوزید ۱۳۸۰: ۷۰ - ۷۱).

دیدگاه علامه طباطبایی: از نظر علامه پاسخ‌گویی قرآن به مسائل مردم در صدر اسلام و عکس‌العمل‌هایش در برابر اعمال و رفتار آن‌ها به آن معنا نیست که قرآن از واقعیات عصر نزول تأثیر پذیرفته است، بلکه آن در راستای تعلیم و تربیت تدریجی مردم بوده است که هدف از ارسال رسل و انزال کتب الهام همان بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ۱۸).

(ج) اعتقاد به حادث بودن قرآن و انکار نزول دفعی آن

ابوزید اعتقادی به قدیم بودن و در نتیجه نزول دفعی قرآن ندارد. از نظر او اعتقاد به این امور با این حقیقت که آیات قرآن با حوادث جزئی صدر اسلام ارتباط داشته است منافات

دارد. او می‌نویسد انزال دفعی حکمتی در پی ندارد و قرآن هم هیچ‌گاه به صورت یک‌جا و جدا از واقعیات عصر نزول نازل نشده است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۹۶ و ۹۷). این در حالی است که آیات قرآن به‌روشنی و صراحت نزول دفعی قرآن را متذکر شده است (دخان: ۳ و بقره: ۱۸۵).

علامه دو نوع انزال را برای قرآن می‌پذیرد: اول، انزال دفعی بر قلب آن حضرت و سپس نزول تدریجی در مدت ۲۳ سال. ایشان آیه شریفه «و لا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه» (طه: ۱۱۴) «و تو (ای رسول) پیش از آن که وحی قرآن تمام و کامل به تو رسد تعجیل در آن مکن» را نیز شاهدهی بر نزول دفعی و تدریجی گرفته و می‌فرماید: معنای آیه بازگشت می‌کند به این که تو به قرائت قرآن که هنوز بر تو نازل نشده است شتاب می‌کنی زیرا تو اجمالاً علم به آیات قرآن داری اما به آن بسنده نکن و از خداوند علم جدید را با صبر و شنیدن ادامه وحی طلب کن (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۸). بنابراین ادله ابوزید در انکار نزول دفعی قرآن، فقط نزول دفعی قرآن به صورت تفصیلی را رد می‌کند در حالی که مقصود از نزول دفعی قرآن در شب قدر نزول حقیقت اجمالی آن است.

۴. نتیجه‌گیری

باید توجه داشت که ابوزید با گذشت زمان دیدگاه‌های متفاوتی درباره وحی ارائه می‌دهد که نشانه‌ی تطور اندیشه او با گذشت زمان است. ابوزید در دوره اول وحی قرآنی را دارای خاستگاهی الهی ولی با فهمی بشری، ارتباطی زبانی از سنخ متن و معجزه می‌داند. در دوره دوم وحی قرآنی را محصول تجربه نبوی پیامبر و تلقی عربی او از کلام الهی و از سنخ متن و بشری می‌خواند. در دوره سوم وحی قرآنی را مجموعه‌ای از گفتارها، محصول تجربه دینی پیامبر و تجربه جامعه او می‌داند. یعنی او بخشی از قرآن را نتیجه تجربه جامعه عصر نزول معرفی کرده که پیامبر آن را وحی نامیده است. در این دوره او منکر اعجاز قرآن می‌شود. باید گفت اصرار ابوزید در بهره‌برداری از عقلانیت ابزاری باعث شده که با وجود اعتقاد بر خاستگاه الهی قرآن، در عمل آن را از تقدس خالی کند. دیگر این که نوسان‌های فکری او و نظرات چندگانه و متضادش درباره یک موضوع شاهد بر این مدعاست که اصول فکری و معیارهای شناخت ابوزید به تدریج تغییر می‌یابد و سرانجام از او مسلمانی می‌سازد که برخی اعتقادات و باورهای دینی را منسوخ می‌داند و فراموش می‌کند عقل

انسان در شناخت و تجربه بسیاری از امور ناتوان است. در حالی که اساس دین ایمان است که با حس و تجربه حاصل نمی‌شود بلکه از جنس شهود و یقین است. اختلاف میان ابوزید و علامه اختلافی کهنه است که با تاریخ پیدایش بشر عجین بوده است. انسان در ادوار گوناگون همواره ناچار از انتخاب بین ایمان به چیزی که محسوس نیست و یا انکار آن بوده است و ایمان چیزی از جنس عقل نیست و نباید توقع داشت که انسان به صرف هدایت عقل به همه آن‌چه پیامبران رسیده‌اند برسد.

با توجه به مباحث ارائه‌شده موارد وفاق و اختلاف علامه طباطبایی و نصر حامد ابوزید به شرح ذیل است:

موارد وفاق: نقاط مشترک آرای آن دو در خصوص وحی قرآنی بسیار اندک است:

۱. هر دو قرآن را متنی با زبان عربی با درجه بالایی از فصاحت و بلاغت می‌دانند؛
۲. در فهم و تفسیر آیات قرآن به مفید بودن دستور زبان عرب و شعر جاهلی معتقدند؛
۳. به تحریف قرآن از نظر تفسیر آن اعتقاد دارند؛
۴. امتیازات انحصاری قرآن با وجود عرفی بودن زبان آن دلیل بر اعجاز آن است (ابوزید فقط در دوره اول به آن معتقد است)؛
۵. از نظر هر دو قرآن در مرحله نزول تدریجی، حادث است. علامه به وجود واقعیت قرآن در لوح محفوظ، معتقد است؛

موارد اختلاف: جدول ذیل آرای اختلافی دو متفکر در خصوص وحی قرآنی را نشان

می‌دهد.

آرای علامه طباطبایی	آرای نصر حامد ابوزید
نزول قرآن در دو مرحله است. مرحله اول دفعی و مرحله دوم تدریجی طی بیست و سه سال.	نزول قرآن فقط تدریجی و طی بیست و سه سال است.
طرح پیشین قرآن در علم ازلی الهی وجود داشته است. قرآن در دست، حالت تنزل یافته قرآن در لوح محفوظ است. قرآن در مرحله نزول تدریجی حادث است.	قرآن حادث است. نقش واقعیت در تکوین قرآن با اعتقاد به قدیم بودن قرآن نادیده انگاشته می‌شود.

<p>محتوا و الفاظ قرآن تاریخی‌اند و در آن خطا و قوانین جاهلی راه یافته است.</p>	<p>نه محتوای قرآن و نه الفاظ و متن آن تاریخی نیستند و هیچ امر خرافاتی و خطا از فرهنگ منحط عربی به قرآن راه نیافته است.</p>
<p>فهم پیامبر از قرآن تاریخی و نسبی است و فهمی است در کنار سایر فهم‌ها</p>	<p>پیامبر انسانی برگزیده از سوی خداست که فقط حامل و قابل وحی است و در دریافت وحی معصوم است.</p>
<p>قرآن منشاء الهی ندارد بلکه تجربه دینی شخص پیامبر است.</p>	<p>مبدأ قرآن خداوند و مخاطب آن فطرت انسان است.</p>
<p>شخصیت پیامبر تاریخی است و در صدور احکام اجتماعی متأثر از معیارهای بشری و جاهلی است. بنابراین متن قرآن به فرهنگ عرب جاهلی انتساب دارد.</p>	<p>وحی دارای عصمت است. پیامبر در دریافت و ابلاغ وحی از خطا مصونیت دارد.</p>
<p>احکام قرآن مختص به زمان و مکان نزول است و با گذشت زمان منسوخ می‌شود. معنای قرآن نسبی و متناسب با هر عصری متغیر است.</p>	<p>آموزه‌های قرآنی جهانشمول است. قرآن جامعیت دارد، پس توان پاسخ‌گویی به نیازهای هدایتی بشر در هر عصری را دارد. قرآن دارای معانی ثابت است.</p>
<p>قرآن در لفظ کلام خداست (دوره اول اندیشه ابوزید) ولی در دوره‌های بعد معتقد شد که قرآن متنی فرهنگی است نه الهی یعنی قرآن ابتدا در واقعیت عصر نزول شکل گرفته و سپس به واقعیت شکل داده است. قرآن مجموعه‌ای از گفتارهاست.</p>	<p>قرآن کلام خداست چه در لفظ چه در معنی و جدای از زمینه‌هاست؛ قرآن یک متن زبانی است. قرآن از نظر لفظ مصون از تحریف است و همان است که خداوند به زبان عربی بر پیامبر «صلی الله علیه و آله» نازل کرده است.</p>
<p>عقل انسان برای هدایت انسان کافی است.</p>	<p>عقل انسان با راهنمایی پیامبران قادر به هدایت انسان است.</p>
<p>قرآن دارای معانی متعدد در عرض هم می‌باشد که همه آن‌ها می‌توانند درست باشند.</p>	<p>قرآن دارای معانی متعدد طولی است که همه آن‌ها مراد خداوند است.</p>

مراد قرآن معنایی است که از تأویل آن به دست می‌آید بنابراین هرکس با توجه به شرایط خود آن را می‌فهمد.	مراد قرآن معنای تحت‌اللفظی آن است مگر آن‌که با قرینه‌ای همراه باشد بنابراین برای همگان قابل فهم است.
قرآن از نظر لفظی معجزه است (فقط در دوره اول) ولی در دوره‌های بعد قرآن از نظر لفظ و معنا کار پیامبرص است.	قرآن از نظر لفظ و مضمون معجزه است.

منابع

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۹). «تأویل حقیقت و نص»، *کیان*، ش ۵۴، گفتگوی اختصاصی کیان با نصر حامد ابوزید. مهر و آبان ۱۳۷۹ ش.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷). *متن بودن قرآن*، ترجمه روح‌اله فرج‌زاده، قابل دسترسی در: www.nasr-hamed-abuzad.blogfa.com
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۷). *دوائر الخوف*، بیروت، المرکز الثقافی العربی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳). *نقد گفت‌مان دینی*، مترجمان حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ دیدآور.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- الاتاسی، محمد علی (بی تا). *حوار مع ابوزید: القرآن نص تاریخی و ثقافی*، در «تأثیرپذیری دکتر نصر حامد ابوزید از مستشرقان»، سیف منصف حامدی (۱۳۸۶)، ترجمه سید مهدی اعتصامی، نشریه علوم قرآن و حدیث پژوهی خاورشناسان، ش ۲.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۴). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). *بسط تجربه نبوی (مجموعه کلام جدید)*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*، با تعلیق آیه‌الله مصباح یزدی، تهران، مرکز تحقیقات قرآن کریم الزهراء.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۳). *قرآن در اسلام*، دارالکتب الاسلامیه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، جلد ۱ و ۲ و ۵ و ۱۱ و ۱۲، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷). *شیعه در اسلام*، دفتر انتشارات اسلامی.
- فراهیدی، ابی عبد الرحمن (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۸.
- ابن فارس، احمد (۱۳۹۹). *معجم المعاجم و القوامیس اللغه*، ناشر دارالفکر.

کافی، ابی جعفر محمد بن یعقوب کلینی (۱۳۶۵). *اصول کافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، الطبعه الثانيه.

دشتی، محمد (۱۳۸۷). *نهج البلاغه*، نشر نسیم حیات.

وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). *نومعتزلیان، گفت وگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد آرکون، حسن حنفی، نگاه معاصر تهران*.