

## مبانی تفسیری محمد عابد الجابری در «مدخل الی القرآن الکریم» و «فهم القرآن الحکیم؛ التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول»

عبدالهادی فقهی زاده \*

محمدهادی امین ناجی \*\*

محمدتقی قادری رهقی \*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۱

### چکیده

محمد عابد الجابری، متفکر نوپرداز مراکشی در حوزه مطالعات اسلامی، با گرایشی خاص به تفسیر قرآن کریم پرداخته است. از آراء و نظریات او می توان احیای تفکر معتزله را برداشت کرد. در مقدمه تفسیر خود با نام *مدخل الی القرآن الکریم فی التعریف بالقرآن* و تفسیر خود با نام *فهم القرآن الحکیم* به طرح مبانی تفسیری خود مبادرت ورزیده است. ضرورت تفسیر قرآن براساس ترتیب نزول آیات، استفاده از تمام مصادر عربی و غیرعربی و اسلامی و غیراسلامی، امکان صحت روایات متفاوت یا متناقض مربوط به یک حادثه، عدم تناقض عقل با حقایق دینی، فساد تأویل باطنی از آیات، وجود ثوابت و متغیرات در کتب آسمانی، خارج از دسترس عقل نبودن شناخت دین، لزوم استنتاجات مسأله و بهره برداری استدلالی و برهانی از قصص قرآن، مهم ترین مبانی تفسیری جابری هستند.

کلیدواژه ها: مبانی تفسیری، محمد عابد الجابری، تأویل باطنی، *مدخل الی القرآن الکریم*، *فهم القرآن الحکیم*.

---

\* استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران (نویسنده مسؤول)، Faghhizad@ut.ac.ir

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور. Mh\_aminnajji@pnu.ac.ir

\*\*\* دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور. Mgh139413@gmail.com

## مقدمه

صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است (بهجت پور، ۱۳۹۲: ۱۵).  
 بر این سبک تفسیری، آثار و فوایدی مترتب است که ارزش و اعتبار آن را نمایان می‌سازد و تغییر سبک تفسیرنگاری یا تفسیرگویی را از شیوه‌های مرسوم، توجیه می‌کند. به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین فایده این سبک، شناخت روش‌های تغییر و تحول دینی است. البته این به معنای نفی وجود آثاری در فهم محتوا و مراد آیات نیست. فواید این سبک را می‌توان به دو دسته «کلی» مرتبط با مقاصد عالی و روش‌های قرآن و «جزئی» مرتبط با فهم صحیح‌تر محتوای آیات تقسیم کرد. از مهم‌ترین فواید کلی و جزئی این سبک می‌توان به کشف روش تحول دینی، کشف مراحل تغییر، تحول و تثبیت ارزش‌های اسلامی، کشف هندسه تحول اسلامی، تحلیل درست چالش‌ها و ارتباط آنها با هندسه تغییر و تحول دینی، سیر تثبیت و سکونت قلب پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم متناسب با نزول پیام‌های الهی، گسترش و تعمیق نگاه تربیتی و آموزشی به مقوله تفسیر، کاربردهای رعایت ترتیب نزول در تفسیر اشاره کرد (بهجت پور، ۱۳۹۲: ۳۴۹).

در این مقاله مبانی فکری جابری در تفسیر این کتاب الهی در معرض مطالعه و نقد و ارزیابی قرار گرفته است.

محمد عابد الجابری، متفکر نوگرای مغربی، در این سبک تفسیری، فهم القرآن الحکیم؛ التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول را به رشته تحریر درآورد. او در سال ۱۹۳۵ م، در شهر فکیک در مراکش به دنیا آمد. در اوایل دهه پنجاه از فعالان مقابله با استعمار فرانسه و از رهبران و متفکران حزب «الاتحاد الاشتراکی للقوی الشعبیه» بود که گرایش‌های سوسیالیستی و مارکسیستی داشت. مدتی کوتاه نیز همراه عده‌ای از رهبران حزب (۱۹۶۳ م) در زندان به سر برد. وقتی این حزب به قدرت

خداوند متعال بر انسان‌ها منت می‌نهد و از بین آنها پیامبری را برمی‌گزیند و راه‌های سعادت و نگون‌سازی را به آنها نشان می‌دهد. ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (آل عمران/۱۶۴) برای اثبات حقانیت رسالت، آنها را مجهز به معجزاتی نمود. معجزه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به‌عنوان خاتم انبیای الهی، قرآن کریم است. کتابی با ادبیات عربی فاخر و مستظهر به معانی عمیق و توأم با گستره وسیع که کسی را یارای آوردن همانند آن نیست. قرآن کریم چشمه جوشان معارف ناب و آموزه‌های اصیل و حیانی است و هدف از نزول آن، چیزی جز ایجاد زمینه لازم برای دستیابی بشر به سعادت و رستگاری نیست (فقهی‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۵). بر این اساس در طول تاریخ، بسیاری از مفسران و معلمان علوم قرآنی به تبیین معارف و مفاهیم این کتاب آسمانی همت گمارده‌اند. هریک براساس مبانی موردپذیرش خود، به تشریح معانی آیات قرآن کریم، پرداخته و برداشت‌های خود را در معرض یادگیری و نقد دیگران قرار داده‌اند. تفسیر از شریف‌ترین دانش‌های اسلامی است که هم‌زمان با فرودآمدن نخستین آیات شکل گرفت. این علم در طول تاریخ، مسیر تطور و تکامل را پیمود و به روش‌ها و گرایش‌های گوناگون و سبک‌هایی که همدیگر را تکمیل می‌کردند، تدریس و تدوین شد. یکی از سبک‌های تفسیری، رعایت ترتیب نزول سوره‌ها همگام با فرودآمدن آنها بر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. در این سبک، صدوچهارده سوره قرآن، به همان ترتیبی که فرود آمده است، مطالعه می‌شود. تفاوت جوهری این سبک تفسیری با تفسیرنگارهای مرسوم (ترتیب مصحفی و موضوعی) تلاش مفسر در دستیابی به سامانه نزول سوره‌ها و آیات در فرایند تدریجی ۲۳ سال رسالت پیامبر اکرم

(رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۷)؛ به عبارت دیگر این مبانی، پیش‌فرض‌های ضروری تفسیرند که مفسر قبل از ورود به تفسیر قرآن باید آنها را به‌منابه مقبولات ذهنی بپذیرد و به آنها توجه داشته باشد؛ زیرا گاه بدون برخورداری از این مبانی، اساساً فهم و تفسیر قرآن کریم، امکان‌پذیر نیست (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۷).

جابری، قرآن را وحی‌ای از جانب خداوند و جبرائیل علیه‌السلام را حامل آن به‌سوی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و به زبان عربی دانسته و قرآن را از جنس وحی‌ای می‌داند که در کتاب‌های رسولان اولین است (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴)؛ بنابراین وحیانی بودن قرآن کریم، اولین مبانی تفسیری اوست. او در این باره چنین می‌گوید:

قرآن کتابی باز است، بدین معنا که از سوره‌های مستقلی تشکیل شده است که با وحی تدریجی پدید آمده‌اند. سوره‌ها، خود از آیاتی تشکیل یافته‌اند که در بیشتر موارد ناظر بر وقایع منفصلی است که اسباب نزول محسوب می‌شوند. به همین علت تعامل با قرآن به‌عنوان نصی که برحسب ترتیب مشخص تنظیم و صورت‌بندی شده، امری ناممکن است. قرآن نصی بیانی مولود وحی است و نه محصول نظم منطقی. وحی برحسب اقتضای شرایط نازل می‌شد، درحالی‌که شرایط از زمانی به زمان دیگر تغییر می‌کند (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴۳). از این عبارات چنین برداشت می‌گردد که، نمی‌توان دلیل یا دلایلی از قبل تعیین شده برای نزول آیات قرآن کریم در زمان‌هایی مشخص متصور بود. آیات برحسب اقتضات و شرایط فرهنگی، سیاسی و... و در بسیاری موارد اتفاقات و سؤال‌های موجود در میان مردم نازل شده است و چه بسا در صورت بروز اتفاقی به‌غیراز آنچه هست، آیاتی جز این نازل می‌شد؛ بنابراین قرآن از این لحاظ کتابی باز است.

رسید و امکان دست‌یابی وی به وزارت فراهم شد، از پذیرفتن آن امتناع کرد. در سال ۱۹۸۱ م، برای تمرکز بر مسائل پژوهشی و علمی، از حزب و فعالیت سیاسی کناره گرفت. وی در فلسفه به تحصیل پرداخت و در سال ۱۹۶۷ م، دوره کارشناسی ارشد خود را به اتمام رساند و در سال ۱۹۷۰ م، دکترای خود را از دانشکده ادبیات دانشگاه «محمد پنجم» رباط گرفت و سپس در همان دانشکده به تدریس فلسفه پرداخت. از سال ۱۹۸۴ م به‌بعد پروژه اصلی جابری یعنی نقد عقل عربی مطرح می‌شود که سپس در قالب یک اثر چهارجلدی درمی‌آید. جابری در سلسله کتاب‌های چهارگانه‌اش به بحث از نظام ارزش‌ها در اندیشه عربی پرداخت. از طریق نگارش کتب چهارگانه خود به ترتیب، تکوین *العقل العربی (۱۹۸۴ م)*، *بنیة العقل العربی (۱۹۸۶ م)*، *العقل السیاسی العربی (۱۹۹۰ م)* و *العقل الاخلاقی العربی (۲۰۰۰ م)*، موضوع نقد عقل عربی را پی‌افکنند. پس‌از آن، جابری به تفسیر قرآن کریم روی آورد و ابتدا مقدمه‌ای بر آن با عنوان *مدخل الی القرآن الکریم (۲۰۰۶ م)*، تدوین کرد. سپس در سال ۲۰۰۸ م، تفسیر سه‌جلدی خود را بر سبک ترتیب نزول به چاپ رساند.

#### مبانی تفسیری جابری

مبانی تفسیر قرآن، به پیش‌فرض‌ها و باورهای اعتقادی یا علمی اطلاق می‌گردد که مفسر با پذیرش و مبنا قراردادن آنها، به تفسیر قرآن می‌پردازد و از این‌رو، مفسران ناگزیرند عملاً مستقیم یا غیرمستقیم، این قبیل زیرساخت‌های فکری خود را در پیوند با عناصر اساسی دخیل در فرایند تفسیر قرآن مشخص کنند (شاکر، ۱۳۸۰: ۱۴۰). با این تعریف، مبانی تفسیری، در حقیقت همان مبادی تصویری و تصدیقی مفسر در عملیات تفسیر است که تعریف و انتخاب آنها قبل از تفسیر لازم است

از دیگر مبانی مورد توجه وی می‌توان به ضرورت تفسیر قرآن براساس ترتیب نزول آیات، استفاده از تمام مصادر عربی و غیرعربی و اسلامی و غیراسلامی، امکان صحت روایات متفاوت یا متعارض مربوط به یک حادثه، عدم تعارض عقل با حقایق دینی، فساد تأویل باطنی از آیات، وجود ثوابت و متغیرات در کتب آسمانی، خارج‌ازدسترس عقل نبودن شناخت دین، لزوم استنتاجات مسأله و بهره‌برداری استدلالی و برهانی از قصص قرآن اشاره داشت. در ادامه به تشریح هریک و بیان مصادیقی در هر مورد پرداخته شده است.

#### ۱. ضرورت تفسیر قرآن کریم براساس ترتیب نزول آیات

جابری تعبیری با عنوان پدیده قرآنی را مطرح می‌کند. مقصود او از این عنوان، تنها قرآنی نیست که از طریق آیات ﴿وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ \* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ \* وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ (شعراء/۱۹۶-۱۹۲)، خود را تعریف می‌کند (جابری، ۲۰۱۳: ۱۹) بلکه، علاوه بر آن و یا در ضمن آن، موضوعات گوناگون دیگری که مسلمانان با آن مواجه شده‌اند و انواع شناخت‌ها و تصورات آگاهی بخشی را که به قصد نزدیک شدن به مضامین و مقاصد قرآن برای خود بنانهاده‌اند نیز در برمی‌گیرد (جابری، ۲۰۱۳: ۲۳). از نظر او در پدیده قرآنی سه جنبه وجود دارد: جنبه‌های زمانی که در نسبت آن با رسالت آسمانی متجلی می‌شود، جنبه معنوی که در دشواری پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در تجربه دریافت وحی، خود را نشان می‌دهد و جنبه اجتماعی و دعوت‌گری که در اقدام پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به تبلیغ رسالت و تبعات آن از جمله واکنش مردمان، خود را نشان می‌دهد (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴).

اگر موضوعی در حوزه‌های اجتماعی و دعوت‌گری مطرح و مربوط به تبلیغ رسالت و واکنش مردم بوده و بنابراین وجه نسبی و تاریخی مورد توجه باشد، جابری تبیین به ترتیب نزول را مبنا قرار می‌دهد؛ ولی اگر مربوط به وجه مطلق و لازمانی باشد، آن را در سطح قرآن، به‌عنوان یک کل که بخشی از آن بخشی دیگر را تفسیر می‌کند، مطرح و مورد بررسی قرار می‌دهد. بدیهی است این امر، مانع از اعتماد توأمان به هر دو سطح، آنگاه که موضوع چنین اقتضائی داشته باشد، نخواهد بود. البته این اندیشمند مغربی تعامل با قرآن برحسب ترتیب نزول را نیازمند اموری دیگر از جمله و قبل از هر چیز، در نظر گرفتن یکی از نظریات ترتیب نزول دانسته و البته این امر را آسان نمی‌داند (جابری، ۲۰۱۳: ۲۹).

به‌عنوان مثال جابری در تفسیر آیه ۴۸ سوره عنکبوت: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارَتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ بر همین مبنا اثبات می‌کند که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بی‌سواد نبوده و در آغاز رسالت توانایی بر خواندن و نوشتن داشته است. او توجه می‌دهد که سوره عنکبوت، آخرین سوره‌ای است که در مکه نازل شده است؛ بنابراین لازم است که این سوره در پرتو شرایط آماده شدن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای هجرت به یثرب (مدینه)، جایی که فضا و شرایط آن کاملاً با مکه متفاوت بود، فهم و تفسیر شود. بخش زیادی از اهل یثرب را قبایل یهود تشکیل می‌دادند. این واقعیت موجب شد، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و مسلمانان در تعامل با یهود اهل کتاب که از قبل پیش‌بینی می‌شد در بسیاری از اموری که قرآن با کتاب مقدس و یا عقاید ایشان اختلاف دارد، مقابل حضرت بایستند، براساس روش مشخص عمل کنند. پیش از این نیز سابقه داشت که آنها به قصد امتحان،

هماوردی یا آزار پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، سؤالاتی را به قریش پیشنهاد می‌کردند تا از آن حضرت بپرسند.

## ۲. عرفی و به زبان قوم بودن زبان قرآن

برخی معتقدند، زبان قرآن زبان عرف عام عرب حجاز عصر نزول بوده است؛ یعنی خداوند الفاظ و عبارات قرآن را در همان معنایی که میان توده مردم رایج و مأنوس بوده، به کار برده است. بر این اساس، اگر فرض شود که گروه‌های خاصی در میان آن مردم بودند که مصطلحات خاصی داشتند، هرگز در قرآن به زبان آن گروه‌های خاص سخن نگفته است. توضیح آنکه گروه‌هایی مثل تاجران و شاعران و کاهنان و ساحران چه بسا اصطلاحاتی در میان خود دارند که خودشان به کار می‌برند و می‌فهمند؛ اما توده مردم آنها را به کار نمی‌برند و لذا معنای آنها را هم نمی‌فهمند. نظر به اینکه قرآن خطاب به عموم مردم بوده و نه چنان گروه‌های خاصی، الفاظ و عباراتی هم که در قرآن به کار رفته، قابل فهم عموم و توده مردم بوده است. بر این اساس زبان قرآن، زبان عرف عام دانسته می‌شود (نکونام، سایت مدهامتان).

بر این اساس به‌عنوان مثال، در تفسیر آیه مرج البحرين، معنای عرفی زمان عصر نزول مورد توجه قرار می‌گیرد. به این معنی که واژه بحرین می‌بایست برای عرب عصر نزول شناخته شده باشد. براساس پیشینه تاریخی، آیات قرآن در این زمینه و بررسی لغوی واژه بحرین، این نتیجه حاصل می‌شود که بحرین به منطقه بصره تا عمان اطلاق می‌شده است. توجه به عرفی بودن زبان قرآن به معنای عام، تفاسیر عرفانی یا اطلاق بحرین به دریاهایی خارج از منطقه مذکور را مردود می‌شمارد (نکونام، ۱۳۹۰: ۱۵).

البته برخی دیگر در کنار پذیرش تأثیر فهم عرف

و نظام حاکم بر زبان و جامعه عرب عصر نزول در فهم مقاصد قرآن، معتقدند، این نظریه به‌لحاظ علمی، توان تبیین همه جوانب آیات قرآن را ندارد؛ زیرا از یک سو نمی‌توان ادعا کرد که همه آیات قرآن با زبان عرف عام قابل فهم است و از سوی دیگر، از بسیاری از لوازم زبان عرف عام و سستی‌ها و اشکالات آن، مانند راه‌یابی خطا و اختلاف در قرآن خبری نیست؛ بنابراین برای فهم و تفسیر قرآن، همیشه نمی‌توان به قواعد عرف عام زبان و محاوره تکیه کرد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۵۹/۱).

از نظر جابری، زبان قوم، تنها نمادهای لغوی نیست، بلکه خزانه فرهنگ ایشان یعنی عادات و عرفیات، افتخارات گذشته و آرزوهای ایشان را نیز شامل می‌شود. تصریح مکرر قرآن بر اینکه به زبان عربی مبین نازل شده است، به این معنا نیست که تنها کلماتش عربی است، بلکه معنایش این است که عربیت جزء ماهیت آن است و به قول اصولیون بدین معناست که زبان عربی، همچون شیوه‌های تعبیر و خزانه فرهنگی، یکی از عناصر تشکیل‌دهنده ماهیت قرآن است؛ بنابراین قرآن نه‌فقط زبان عربی، بلکه براساس عرف معهود عرب نیز نازل شده است، در غیر این صورت درک آن برای ایشان ممکن نبود (جابری، ۲۰۱۳: ۱۹۵).

وی معتقد است قرآن به همان زبان متعارف و رایج عرب حجاز عصر نزول نازل شده است، بنابراین باید به اطلاعاتی مراجعه کرد که زبان متعارف آن مردم را به ما بشناساند. به‌موجب این پیش‌فرض، هیچ لفظ آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که آن مردم به معنای مراد خدا از آن پی نبرده باشند. در قرآن الفاظ غریب بلاغی وجود ندارد؛ یعنی الفاظی که نزد عرب حجاز در آن عصر، نامأنوس و غیرقابل فهم باشد، در قرآن نیست و نیز در قرآن تعقید معنوی وجود ندارد؛ یعنی همچنان که مفردات قرآن برای آن مردم مأنوس بوده، ترکیبات قرآن نیز برای

آنان مأنوس و مفهوم بوده است. در قرآن، آیات متشابه به این معنا که آن مردم معنای مراد الهی را از آن نفهمند، وجود ندارد (آشکار، ۱۳۹۵: ۶).

به عنوان مثال، جابری با استناد به تعبیر شاطبی در ذیل آیه ۵۸ سوره دخان:

﴿فَأَنَّمَا يُسِرُّنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾

در خصوص ویژگی های روز قیامت و بهشت و جهنم چنین بیان می دارد: هر آنچه از نعمت های بهشت، مثال هایی زده می شود، موافق شناخت عرب عصر نزول است. به این معنی که خداوند، اعراب را به آنچه می شناسند مخاطب قرار داده است نه آنچه را که شناختی نسبت به آن ندارند. از خوردنی ها و نوشیدنی های بهشت به آب، شیر، شراب، عسل، خرما، انگور و هر آنچه که برای آنها معلوم است، اشاره کرده است. برای آنها از گردو، بادام، سیب و گلابی و میوه های روستایی و محل زندگی غیر عرب (عجم) صحبتی به میان نیاورده است (جابری، ۲۰۰۹: ۱۴۳/۲).

همچنین در تعبیر واژه صافات در آیه ۱ از سوره صافات، تأویلات مبتنی بر اشتقاق نظریه فلاسفه دینی هر مسمی متأخر را که به عصر عباسی برمی گردند، مخالف پذیرش اعراب دانسته و آنها را مردود می شمارد. از نظر او منظور از صافات، پرندگان هستند که به طور دسته جمعی در آسمان به پرواز درمی آیند. جابری نظر خود را موافق آیه ۴۱ سوره نور - وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ - و منسجم با آن می داند. در آیات مختلف، خداوند به موجودات مورد شناخت اعراب همچون شب، صبح، ظهر، خورشید و... قسم یاد کرده است و در آیه مورد نظر، به پرندگان با صفوف به هم فشرده سوگند خورده است. مقصود از اینها توجه دادن اعراب به نظام باتدبیر و حکمت و منظم خلقت است که اعراب عصر نزول با آنها آشنایی داشتند (جابری، ۲۰۰۹: ۶۲/۲).

۳. استفاده از تمام مصادر عربی و غیرعربی، اسلامی و غیراسلامی

اصولاً جابری هیچ مصدر عربی یا غیرعربی، اسلامی یا غیراسلامی را مستثنا نمی کند. از نظر او مهم این است که معلوماتی که این یا آن مصدر ارائه می دهند برای بررسی مفید خواهند بود. البته مصادر اسلامی به ویژه مصادر قدیمی اسلامی اساس بررسی های جابری است (جابری، ۲۰۱۳: ۲۵).

به عنوان مثال جابری برای اثبات توانایی پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم بر خواندن و نوشتن در هنگام بعثت، به قرائن و شواهد متعددی استناد کرده و خود را ملزم به بهره گیری از هر شاهد و قرینه تاریخی، روایی، فرهنگی، عقلی و... می داند. از جمله شواهدی که به عنوان فصل الخطاب معرفی می کند عبارت است از: رواج خواندن و نوشتن در میان قریش، نوشتن سند صلح حدیبیه، مخالفت با عقل (جابری، ۲۰۱۳: ۸۸-۸۴).

جابری برای پرهیز از گرفتار شدن در عقاید پذیرفته شده به عنوان یک مانع معرفت شناختی برای اثبات نظریه خود از همه مصادر استفاده کرده است. مثلاً برای اثبات باسواد بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم از تعبیر زبان شناسی که دیگران به آن توجهی نکرده اند، استفاده می کند (جابری، ۲۰۱۳: ۹۷).

همچنین برای متقاعد کردن مخاطب در رابطه با سازگاری دین و فلسفه و عقل و نقل و اینکه هدف هر دو یکی است، از تعابیر کندی، اولین فیلسوف عرب کمک می گیرد. کندی بعد از بیان دو دانش رسولان و دانش دیگران چنین می گوید:

دانش نوع اول که مخصوص رسولان است و بشر از آن محروم است، با اراده خداوند متعال به تطهیر جان و نورانی کردن درون پیامبران به نور حق و به سبب تأیید و تحکیم قلب ایشان و الهام به آنان مرتبط است؛ اما

دانش نوع دوم، یعنی دانش بشری، با جستجو و بحث و استدلال و در ظرف زمان به دست می‌آید.

از نظر جابری همچنان که تمایز میان معرفت پیامبران و معرفت دیگر افراد بشر به معنای تعارض این دو معرفت نیست - بلکه این هر دو هدفی واحد دارند - حقیقت دینی نیز با حقیقت علمی متعارض نیست، بلکه هر دو آشکارکننده یک حقیقت‌اند (جابری، ۲۰۱۳: ۱۲۴).

در ارتباط با دستیابی به فهرست صحیح ترتیب سور، جابری از هر مصدر یا منبعی کمک می‌گیرد. او در این باره می‌گوید: اعتماد به روایات به‌تنهایی برای تحقق هدف موردنظر کفایت نمی‌کند. در نتیجه در فرآیند استفاده از موادی که روایت عرضه می‌دارد، ناگزیر از به خدمت گرفتن منطق هستیم. در چنین حالتی گاه ضرورت ایجاب می‌کند که در فهرست ترتیب نزول قابل‌اعتماد کنونی که خود نتیجه اجتهادی مبنی بر ظن و ترجیح است، تصرف کنیم. تصرفی که نتایجش را موجه می‌سازد.

از نظر جابری و بر مبنای استفاده از هر منبعی برای تعیین جایگاه سوره، ملاک اصلی در تعیین جایگاه سوره در فهرست ترتیب نزول در صورت تفاوت با فهرست مورد اعتماد، تناسب محتوای آن با این یا آن مرحله از سیره محمدی است (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴۵).

۴. امکان صحت روایات متفاوت یا متعارض مربوط به یک حادثه

روایات، ماده اصلی منابع در حوزه علوم اسلامی و تفسیر قرآن کریم هستند. روایاتی که گاه با یکدیگر اختلافی در حد تعارض دارند. به‌رغم اینکه این اختلاف گاه برخی از محققان را در صحت روایات به‌طور کلی یا جزئی دچار تردید می‌کند، جابری معتقد است، این اختلافات در

نگاهی کلان دلیل بر صحت آنهاست. چراکه اختلاف در اینجا مانند اختلاف شهادت مردمانی است که شاهد حادثه تصادف اتومبیلی بوده و یا آن را از ناظران شنیده‌اند؛ بنابراین باید گزارش‌های مختلف ایشان را به‌منزله نگرش‌های متعدد و از زوایای مختلف به امر واحد در نظر گرفت و تعدد آنها را دلیلی بر صدق اصل حادثه و رخدادی که گزارش می‌کنند و نه جزئیات و تفصیلات آن تلقی کرد.

دلیل صحت این مدعا از نظر جابری آن است که خبر موضوع و کاذب و ساختگی درباره امور نمی‌تواند متعدد و در برخی جنبه‌ها مختلف و در همان حال در جنبه‌های دیگر دارای نقاط مشترک باشد. از این منظر، اختلاف آراء، نافی حقیقت نیست، بلکه خود دلیل بر این است که فی‌الجمله حقیقتی وجود دارد که باید آن را بازسازی کرد، درست مانند کاری که بازرسان با جنازه و شواهد و آثار برجای‌مانده از سیر حرکت و رخداد یک واقعه می‌کنند. بدیهی است در برابر جنازه‌ای دروغین قرار نداریم، بلکه خود را در برابر روایاتی می‌بینیم که هر یک در نقل حادثه، آن‌گونه که آن را دیده یا شنیده‌اند، اجتهاد کرده و غالباً به اختلاف و مشابهت با دیگر روایات حول آن حادثه توجهی نداشته‌اند. طبیعتاً نمی‌توان احتمال عنصر فراموشی یا مبالغه را در این گزارش‌ها بعید دانست، خصوصاً آنکه این دو از ویژگی‌های گزارش‌های شفاهی هستند که گاه در شهادت معتبر مکتوب نیز وارد است.

بر این اساس موضع جابری در برابر گزارش‌هایی از پدیده قرآنی - مقصود مضمون عام این پدیده - موضع شک و انکار نیست. به‌ویژه وقتی که این گزارش‌ها متعلق به کسانی باشد که ناظر حادثه بوده‌اند یا آن را از ناظران حادثه بلاواسطه شنیده‌اند. البته برخورد او در برابر این گزارش‌ها، توجه به امور مربوط به خود حادثه

است و نه عناصر خارجی (همانند تمجید، مبالغه و نظایر آنها که به موضع شخصی راوی مربوط است) که به ماجرا وارد شده‌اند (جابری، ۲۰۱۳: ۲۶-۲۵).

##### ۵. عدم تعارض عقل با حقایق دینی

جابری در فرازی از کتاب *مدخل الی القرآن الکریم*، به نقل از کندی - اولین فیلسوف عرب در دوران دولت عقل<sup>۱</sup> - ضمن معرفی دو نوع دانش چنین می‌گوید: دین و فلسفه و عقل و نقل با این اعتقاد که هدف هر دو یکی است، با یکدیگر سازگار هستند؛ اما این سازگاری در هدف لزوماً به معنای وحدت در وسیله و روش نیست و این خود نقطه تمایز میان دو معرفت است: دانش رسولان و دانش دیگران:

دانش نوع اول با جستجو، تحمل سختی، بررسی و زمان و چاره‌اندیشی‌های متداول در ریاضیات و منطق بستگی و نسبتی ندارد، بلکه با اراده خداوند متعال به تطهیر جان و نورانی کردن درون پیامبران به نور حق و به سبب تأیید و تحکیم قلب ایشان و الهام به آنان مرتبط است. این علم مخصوص رسولان است و بشر از آن محروم است.

اما دانش نوع دوم، یعنی دانش بشری، چنان که از نص آشکار می‌شود با جستجو و بحث و استدلال و در ظرف زمان به دست می‌آید. روشن است که تأکید کندی بر اینکه نبوت، ویژه رسولان است و نشانه‌ای است که آنان را از سایر افراد بشر متمایز می‌سازد، به معنای

۱. مقصود از دولت عقل، دوران حکومت مأمون (۲۱۸-۱۹۸ هـ ق)، معتصم (۲۲۷-۲۱۸ هـ ق) و واثق (۲۳۲-۲۲۷ هـ ق)، دوران بلندی ستاره اقبال معتزلیان است، دورانی که خلفای عباسی علیه فقها و محدثان اهل سنت و در رأس آنان، ابن حنبل بودند و در تاریخ اسلامی به دوران محنت خلق قرآن شهرت یافت (جابری، ۲۰۱۳: ۱۲۳).

نفی راه‌های دیگر کسب معرفت از جمله معرفت عرفانی نیست.

معرفت نزد کندی یا حسی است که ابزار آن حس و موضوع آن امور حسی است، یا عقلی است که ابزار آن عقل و موضوع آن معقولات یعنی مفاهیم مجرد هستند و یا الهی است که ابزار آن رسولان مبلغ از سوی خداوند و موضوع آن عالم ربوبی است که با ایجاز و بیان و نزدیکی راه و احاطه به مطلوب همراه است. تمایز میان معرفت پیامبران و معرفت دیگر افراد بشر به معنای تعارض این دو نوع معرفت نیست، بلکه هر دو هدفی واحد دارند. حقیقت دینی نیز با حقیقت علمی متعارض نیست، بلکه هر دو آشکارکننده یک حقیقت‌اند (جابری، ۲۰۱۳: ۱۲۵-۱۲۴).

جابری در مصاحبه‌ای درخصوص عقلانیت انتقادی چنین می‌گوید: در حوزه امور دینی، عقلانیت در مقابل فهم ظاهری یا گونه‌ای متن‌باوری به کار می‌رود. بدین معنا که عقل در فهم دستورات دینی تواناست و می‌تواند آنها را خردپذیر سازد. در نتیجه، این اعتقاد پدید می‌آید که عقل هم‌ساز دین است؛ بنابراین عقلانیت انتقادی درست نقطه مقابل تسلیم و تقلید کورکورانه است (کریمی، بی تا: ۲۲۱).

مصادق این مبنای، برخورد عقلانی با موضوع ارث است. جابری ضمن بیان شرایط حاکم بر جامعه عرب در زمان نزول آیات مربوط به ارث فرزندان دختر و پسر از پدری که از دنیا رفته است، در زمان کنونی و با توجه به تغییر شرایط جامعه قائل به تساوی ارث برای زن و مرد است (جابری، ۱۹۹۱: ۵۵-۵۴).

##### ۶. لزوم دقت در تأویل باطنی از آیات

از نظر جابری حقیقت دینی در برخی موارد از ظاهر نص به دست نمی‌آید، بلکه دستیابی به آن مستلزم تأویل



است. تأویل در این حالت به معنای تجاوز از فضای متعارف و متداولی که قرآن در آن نازل شده و فهمیدن قرآن در فضایی متفاوت با فضای نزول قرآن - آن‌چنان‌که اهل باطن چنین می‌کنند - نیست. اگرچه به تأویل، صورتی کاملاً عقلی داده می‌شود، علاوه بر این می‌بایست به اسلوب‌های زبان عرب در تفسیر و فهم قرآن پایبند بود.

به‌عنوان مثال جابری در تأویل آیه ﴿وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ یَسْجُدَانِ﴾ (الرحمن / ۶)، نظر کندی را در گفتگو با معتصم ترجیح می‌دهد. هنگامی که معتصم از او درباره معنای آیه فوق می‌پرسد، فساد تقید به ظاهر آیه را به وی گوشزد می‌کند؛ زیرا سجده به معنای حقیقی شرعی که در نماز انجام می‌شود، درباره ستارگان متصور نیست. او می‌گوید معنای سجده ستارگان همان سیر در مدار خویش، حرکاتی که پدیده طبیعی جوی و زمینی از آنها ناشی می‌شود و در نتیجه، کارکرد و نقش حفظ و بقای نظام عالم است که خالق ستارگان برای آنها منظور داشته است.

وی همچنین معتصم را به فساد تأویل باطنی از این آیه توجه می‌دهد که به‌موجب آن ستارگان موجودات عقل الهی یا دست‌کم اجرایی تلقی می‌شوند که عقول الهی آسمانی آنها را به حرکت درمی‌آورند و همین عقول‌اند که خداوند را سجده و تسبیح می‌کنند (جابری، ۲۰۱۳: ۱۲۴). از نظر جابری، ابن‌سینا قائل به این بود (جابری، ۱۳۹۴: ۲۱۶؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۶۹).

علامه طباطبایی (ره) در ذیل همین آیه چنین آورده است: منظور از این سجده خضوع و انقیاد این دو موجود است، برای امر خدا، که به امر او از زمین سر برمی‌آورند و به امر او نشو و نما می‌کنند، آن‌هم به قول بعضی‌ها در چهارچوبی نشو و نما می‌کنند که خدا برایشان مقدر کرده و از این دقیق‌تر اینکه نجم و شجر

رگ و ریشه خود را برای جذب مواد عنصری زمین و تغذی با آن در جوف زمین می‌دوانند و همین خود سجده آنهاست، برای اینکه با این عمل خود خدا را سجده می‌کنند و با سقوط در زمین اظهار حاجت به همان مبدئی می‌نمایند که حاجتشان را برمی‌آورد و او در حقیقت خدایی است که تربیتشان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۰/۱۹).

البته جابری معنای عریان شدن بدن حضرت آدم علیه‌السلام و حوّا را در آیه ۲۰ سوره اعراف چنین تأویل می‌کند: عریان شدن بدن آنها در این آیه، رمزی برای کشف طبیعت بشری مرکب از سه قوه شهوت، غضب و عقل است. عریانی در اینجا به علت غلبه شهوت بر قوه عقل است. مقصود از اغوای شیطان نیز، غلبه شهوت است. اینجا بود که مسیر انسان از ملائکه جدا شد. انسان و شیطان از بهشت رانده شدند تا چند صباحی را در دنیا زندگی کنند. انسان نیز آزموده شود، آیا مسیر جهنم را همراه با ابلیس خواهد پیمود یا در اثر غلبه عقل بر دو قوه دیگر - شهوت و غضب - همراه با ملائکه در بهشت جاویدان خواهد شد (جابری، ۲۰۰۹: ۲۲۶/۱).

#### ۷. وجود ثوابت و متغیرات در کتب آسمانی

جابری بر این اعتقاد است که در کتاب‌های آسمانی نقاط مشترک و مفترق وجود دارد. به عبارتی دیگر کتب آسمانی دارای ثوابت و متغیرهایی هستند. نسبت میان آنها نسبت مطابقت نیست، بلکه نسبت شراکت است. او در این باره چنین می‌گوید:

همه کتاب‌های نازل شده از نسخه اصل یعنی ام‌الکتاب ناشی شده‌اند. این نسخه‌ها متعددند، زیرا جوامع، متعدد و مختلف‌اند و زمان‌ها متغیر و آنچه متناسب با مصلحت یک جامعه یا یک دوره است، لزوماً مطابق مصلحت جوامع و متناسب با زمان‌های دیگر

نیست. علاوه بر این، کتاب‌های آسمانی از نظر جایگاه و منزلت، نسبت به یکدیگر در زمینه زمان و دگرگونی اجتماعی تفاوت دارند. مقصود از دگرگونی در اینجا لزوماً تحول جامعه در طول زمان از شرایطی به شرایط بهتر نیست، بلکه ممکن است عکس آن باشد و مقصود ما از تغییر همین است، زیرا رسالت آسمانی پس از سپری شدن دوره‌ای طولانی، ناگزیر از سوی پیروان آن به‌عمد و یا از سر‌اهمال دستخوش تحریف می‌شود. واقعیتی که اقتضای آن ارسال رسول جدید به همراه کتاب برای بازگرداندن دین به حقیقت خویش و مطابق ام‌الکتاب است.

مقصود از حقیقت در اینجا، عقیده توحید است که امری ثابت و لا‌تغییر است. به‌تصریح قرآن، مقتضای انتساب به توحید، ایمان به خداوند و فرشتگان، کتاب‌ها و رسولان اوست. چنان‌که در قرآن می‌فرماید:

﴿أَمَّا الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾

(بقره/۲۸۵)<sup>۲</sup>

اما شریعت، یعنی عبادات و معاملات، از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. درحالی‌که از نظر اخلاق و مقاصد و غایات، دین ثابت باقی می‌ماند (جابری، ۲۰۱۳: ۱۹۸-۱۹۷).

جابری حکم دو برابر بودن ارث مرد نسبت به زن را از متغیرات دانسته و اجرای آن را در این زمان بلا

---

۲. این رسول به آنچه خدا بر او نازل کرده ایمان آورده و مؤمنان نیز همه به خدا و فرشتگان خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند (و گفتند) ما میان هیچ‌یک از پیغمبران خدا فرق نگذاریم و همه یک‌زبان و یک‌دل اظهار کردند که ما (فرمان خدا را) شنیده و اطاعت کردیم، پروردگارا، ما آمرزش تو را خواهیم و (می‌دانیم) بازگشت همه به‌سوی توست.

وجه می‌داند. استدلال وی چنین است:

جامعه عصر نزول، ساختاری قبیله‌ای دارد. در این جامعه مالکیت مشروع از نوع مشاع است، یعنی فرد حق تملک ندارد بلکه این حق تنها از آن قبیله است. مهم‌ترین عامل بقا و نیز برتری قبیله‌ای بر قبایل دیگر، بسط قدرت مالی و گسترش نفوس (مردان جنگاور) است. پیوند زناشویی با قبایل دور -به‌ویژه قبایل مقتدر- این مزیت را برای آن به ارمغان می‌آورد. در اینجا است که زن، نقش مهمی را ایفا می‌کند؛ یعنی به‌منابه حلقه اتصالی میان دو قبیله مختلف قلمداد می‌شود. با این همه، ازدواج زن با بیگانگان خالی از اشکال نبود. یکی از مشکلات مسأله ارث زن است.

آیا زن از پدر خویش ارث می‌برد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، طبیعی است که در این صورت سهم‌الارث زن به شوهر خود - که از قبیله‌ای دیگر است - تعلق می‌گرفت و این امر با نظام اجتماعی قبیله‌ای سازگار نبود و در بسیاری از اوقات منشأ نزاع‌ها و جنگ‌های فراوانی می‌شد؛ اما اگر وارث مرد باشد، وضعیت یکسره فرق می‌کند، زیرا آنچه که به‌عنوان سهم‌الارث به او می‌رسد، در تملک همان قبیله می‌ماند و از منابع مالی و طبیعی قبیله چیزی کاسته نمی‌شود. از این‌رو عرب دوران جاهلیت با ارث بردن زن مخالف و یا دست‌کم، مقدار آن را بسیار اندک می‌دانست و هرگز با مقدار سهم‌الارث مرد برابری نمی‌کرد.

افزون بر این، به دلیل جواز تعدد زوجات، یک مرد می‌توانست مقدار زیادی از اموال را به‌آسانی تصاحب کند و این امر به‌نوبه خود سرمنشأ خصومت‌ها و درگیری‌های پیوسته‌ای بود. نزول دین اسلام و استقرار شریعت عامل مهمی در دگرگونی وضعیت جامع عربی به شمار می‌آید؛ زیرا جامعه قبیله بنیاد غیرمتمرکز را به جامعه‌ای نو بنیاد و تا حدودی سازمان‌یافته تبدیل کرد.

است، در هر زمان و در هر مکان و در هر حال تا ابد ثابت است تا زمانی که نص بیاید و آن حکم را در زمان و یا مکان و یا حال دیگر تغییر دهد (ابن حزم، بی‌تا: ۷۷۱/۵).

احکام بر دو نوع است. یک نوع از احکام تغییر نمی‌کند و زمان و مکان و اجتهاد ائمه نمی‌تواند آنها را تغییر بدهد؛ مانند وجوب واجبات و حرمت محرمات و حدودی که از جانب شرع درباره جرائم بیان شده است. در این نوع از احکام تغییر راه ندارد و اجتهاد هم بی‌معناست. نوع دوم از احکام عبارت است از احکامی که به حسب اقتضای مصلحت از حیث زمان و مکان و حال تغییر می‌کند؛ مانند مقدار تعزیر و اجناسی که برای آن تعزیر می‌کنند و صفات آن. در این موارد، شارع به حسب مصلحت و شرایط زمانی و مکانی تعزیرات معین را تجویز می‌کند و خلاصه مقدار تعزیر قابل تغییر است (ابن قیم، ۱۹۷۵: ۱/۳۳۰).

علامه طباطبایی (ره) در ذیل آیه ۷ سوره آل عمران آورده است: قسم دوم، آیاتی است مربوط به قوانین اجتماعی و احکام فرعی و چون مصالح اجتماعی که احکام دینی براساس آن تشریح می‌شود وضع ثابتی ندارد و احياناً متغیر می‌شود و از سوی دیگر قرآن هم به تدریج نازل شده، قهراً آیات مربوط به قوانین اجتماعی و احکام فرعی دستخوش تشابه و ناسازگاری می‌شوند، وقتی به آیات محکم رجوع شد آن آیات، این آیات را تفسیر نموده، تشابه را از بین می‌برد، آیات محکم تشابه آیات متشابه را و آیات ناسخ تشابه آیات منسوخ را از بین می‌برد (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳/۳۴).

علامه در کنار این گفتار در خصوص علت نصف بودن ارث زن نسبت به مرد معتقد است: سهم هر زنی فی‌الجمله نصف سهم مرد و سهم مردها دو برابر سهم زنان است، علتش این است که اسلام مرد را از جهت

اسلام در باب ارث بردن زن نیز راه‌حل میانه‌ای را برگزید؛ یعنی از یک سو به جای محروم ساختن کلی زنان از ارث، سهم آنان را نصف ارث مردان قرار داد و از سوی دیگر برای حفظ توازن نظام معیشتی، نفقه زن را بر عهده شوهر گذاشت.

در برهه‌ای از تاریخ به جهت جلوگیری از جنگ و خون‌ریزی بین قبایل، بعضی از فقیهان ناچار می‌شدند تا حکم کنند که زن در صورتی که شوهرش او را بی‌نیاز کرده است، از بردن ارث محروم است که البته مخالف نص قرآن است. باین‌همه، این فقیهان با توجه به رعایت مصلحت - که پرهیز از فتنه و آشوب‌گری است - این فتوا را داده‌اند. عده‌ای از فقیهان نیز در مقام تعارض نص و مصلحت، همواره دومی را مقدم داشته‌اند؛ زیرا به اعتقاد آنان، هدف اصلی نزول شریعت رعایت مصلحت است (جابری، ۱۹۹۱: ۵۴-۵۵).

به نظر می‌رسد پاسخ امام خمینی (ره) به درخواست آیه الله هاشمی رفسنجانی (ره)، رئیس وقت مجلس شورای اسلامی مبنی بر حفظ مصالح یا دفع مفاسد، به نوعی پذیرش تقدم مصلحت است، آنجا که می‌فرماید:

«آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع... با تصریح بر موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است و پس از رفع موضوع خودبه‌خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن...» (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۱۵/۱۸۸).

در مقابل برخی دیگر همچون ابن حزم و ابن قیم معتقدند: اگر نصی از قرآن و یا سنت در مسأله‌ای و در حکمی وارد بشود، در این صورت صحیح است بگوئیم که تغییر زمان و مکان و همچنین تغییر شرایط و احوال بی‌تأثیر است و آنچه با نص قرآن و سنت ثابت شده

تدبیر امور زندگی که ابزار آن عقل است، قوی‌تر از زن می‌داند و مخارج مرد را هم بیش از مخارج زن دانسته چون مخارج زن هم به عهده مرد است و بدین جهت فرموده:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (نساء/۳۴)

کلمه (قوام) که در این آیه آمده از ماده قیام است، که به معنای اداره امر معاش است و مراد از فضیلت مردان، زیادتر بودن نیروی تعقل در مردان است، چون حیات مرد، تعقلی و حیات زن عاطفی و احساسی است و ما اگر این وضع خلقتی مرد و زن را و آن وضع تشریعی در تقسیم مسئولیت اداره زندگی را به دقت در نظر بگیریم، آنگاه با ثروت موجود در دنیا که هر زمان از نسل حاضر به نسل آینده در انتقال است مقایسه کنیم، می‌بینیم اینکه اسلام تدبیر و اداره دو ثلث ثروت دنیا را به عهده مردان و تدبیر یک ثلث آن را به عهده زنان گذاشته و در نتیجه تدبیر تعقل را بر تدبیر احساس برتری و تقدم داده، صلاح امر مجتمع و سعادت زندگی بشر را در نظر گرفته است.

و از سوی دیگر کسری درآمد زن را با فرمانی که به مردان صادر نموده (که رعایت عدالت را در حق آنان بکنند) تلافی کرده است، زیرا وقتی مردان در حق زنان در مال خود که دو ثلث است رعایت عدالت را بکنند یک لقمه، خود بخورند و لقمه‌ای به همسر خود بدهند، پس زنان، با مردان در آن دو ثلث شریک خواهند بود، یک ثلث هم که حق اختصاصی خود زنان است، پس در حقیقت زنان از حیث مصرف و استفاده، دو ثلث ثروت دنیا را می‌برند.

و نتیجه این تقسیم‌بندی حکیمانه و این تشریح عجیب این می‌شود که مرد و زن از نظر مالکیت و از نظر مصرف وضعی متعکس دارند، مرد دو ثلث ثروت دنیا را

مالک و یک ثلث آن را متصرف است و زن یک ثلث را مالک و دو ثلث را متصرف است و در این تقسیم‌بندی روح تعقل بر روح احساس و عواطف در مردان ترجیح داده شده، چون تدبیر امور مالی یعنی حفظ آن و تبدیلی و سودکشی از مال، سر و کارش با روح تعقل بیشتر است تا با روح عواطف رقیق و احساسات لطیف و از سوی دیگر اینکه از مال چگونه استفاده شود و چطور از آن بهره‌وری گردد، با عواطف و احساسات بیشتر سر و کار دارد تا با روح تعقل، این است رمز اینکه چرا اسلام در باب ارث و باب نفقات بین مردان و زنان فرق گذاشته است (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۴۱/۴-۳۴۰).

#### ۸. شناخت دین در اختیار عقل

جابری در کتاب *مدخل الی القرآن الکریم*، تعریفی از قرآن ارائه می‌دهد که بسیاری از ابهاماتی را که در گذشته و حال، مانع تعامل عقلانی با این نص دینی می‌شود، برطرف می‌کند. نصی که هیچ چیز را به اندازه عقل نستوده است تا حدی که می‌توان گفت قرآن به دین عقل فرا می‌خواند، یعنی دینی که اعتقادات در آن، از اعتقاد به وجود خداوند گرفته تا عقاید و احکامی که به او مربوط می‌شود، جملگی بر پایه عقل استوار است.

جابری در این باره چنین ادامه می‌دهد: حقیقت آن است که آنچه اسلام را از حیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و کتاب و... از دیگر ادیان متمایز می‌سازد، خالی بودن آن از بار سنگین اسراری است که شناخت دین را خارج از دسترس عقل قرار می‌دهد. در چنین حالتی، معرفت دینی، تنها در تخصص گروه اندکی از مردم خواهد بود و تنها ایشان، عارفان متصل به حقیقت دین خواهند بود و تنها ایشان رهبران و مراجع و رؤسای دین به شمار خواهند آمد و دیگران رعایایی مقلد محسوب می‌شوند.

در این منظومه، رئیس اول که پایه‌گذار این دین است، غالباً در جایگاهی میان الوهیت و بشریت قرار داده شده و احیاناً تا سطح الوهیت بالا می‌رود و نصوص دینی بیانگر رموزی سرشار از اسرار تلقی می‌شوند که تنها آگاهان به رموز و تأویل خواب، متولی تأویل و رازگشایی از آنها خواهند بود.

دعوت محمدی چه در سطح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و چه در سطح قرآن، اسراری از این دست را به رسمیت نمی‌شناسد، چون به‌عنوان دعوت، در آن اموری یافت نمی‌شود که به ناتوانی عقل از شناخت شأنی از شؤون دینی بخواند که بدان دعوت می‌کند، برعکس، حیات رسول خدا و تعالیم کتاب قرآن عرصه‌ای گشوده به روی عقل است؛ بنابراین، محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، در آیین جان خود و در سخن گفتن با مردم یک بشر باقی ماند و بر اثر پافشاری قومش در تکذیب او و رویگردانی از دعوتش، گهگاه دچار تردید و سستی می‌شد و هر بار قرآن با عباراتی که خالی از عتاب نبود او را خطاب می‌کرد تا قلبش را محکم بدارد و شک را از او برگرداند و اندیشه او را متوجه نظام هستی و تجارب رسولان پیشین با اقوامشان کند. قرآن همواره رسول را در نتیجه‌گیری و عبرت‌آموزی به استفاده از عقل فرامی‌خواند (جابری، ۲۰۱۳: ۴۳۰-۴۲۹).

جابری برای اثبات نگاه عقلانی قرآن به رابطه خداوند با پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اشاره می‌کند و می‌گوید: رابطه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و قرآن، رابطه‌ای پیوسته و گسست‌ناپذیر است؛ رابطه‌ای است روزانه و بلکه در تمامی لحظات و آنات، اما همواره در محدوده عقل و عقلانیت. قرآن در مدح رسول و تمجید از مواضع پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، افراط نمی‌کند، بلکه این مدح و تمجید در چارچوب طبیعت بشری رسول صورت می‌گیرد. هرگز اتفاق نیفتاده است

که قرآن، محمد بن عبدالله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به‌گونه‌ای توصیف نماید که شائبه طبیعت غیر بشری را در مورد او القا کند. قرآن، اخلاق و رهبری پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را مدح کرده و در همان حال ملاحظات و مؤاخذه‌هایی را نیز بیان داشته و سؤال‌هایی سرزنش‌گونه و عتاب‌آمیز را با او مطرح کرده و در استفاده از عباراتی نظیر «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَّقُوا وَ تَعَلَّمَ الْكَاذِبِينَ» (توبه/ ۴۳) در خطاب به او تردید نکرده است (جابری، ۲۰۱۳: ۴۳۰).

۹. لزوم استنتاجات مسأله و بهره‌برداری استدلالی و برهانی از قصص قرآن

دلیل طرح قصص قرآنی از سوی جابری این است که، قصص قرآنی رابطه‌ای مستقیم و بلاواسطه با مسیر پیدایش و شکل‌گیری قرآن دارد. قصص قرآنی از یک سو پنجره گسترده‌ای است که انسان را قادر می‌سازد به وجهی مهم از محیط دعوت محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - رابطه آن با تجارب انبیاء گذشته در مورد اقوام خود - اشراف پیدا کرده و از سویی دیگر نوعی گفتمان است که قرآن از آن به‌عنوان نمایش و صحنه‌ای برای خطاب جدلی همیشگی با دشمنانش استفاده می‌کند و از آنان می‌خواهد از آن تجارب عبرت بگیرند (جابری، ۲۰۱۳: ۲۵۷).

جابری هدف قرآن از قصه را، خدمت به اهداف دعوت می‌داند و نه برای طرح خود قصه. از نظر او قصص قرآنی، نوعی ضرب‌المثل هستند و مثل برای خود، زده نمی‌شود، بلکه برای روشن ساختن و عبرت گرفتن و با هدف ارائه برهان بر صحت یک موضوع آورده می‌شود. به این ترتیب، همان‌گونه که قرآن به دو مرد یا دو باغ نامعین مثل می‌زند و همان‌گونه که گفت‌وگویی میان اهل بهشت و اهل دوزخ درمی‌اندازد، درحالی‌که

گفت‌وگوهایی که در این قصص میان پیامبران و پیروانشان از یک سو و دشمنانشان از سوی دیگر صورت گرفته است، مانند گفت‌وگوهایی است که در قرآن میان اهل بهشت و دوزخ جریان یافته است، درحالی‌که هنوز قیامت برپا نشده است. البته جابری در کنار این نظریه، به حقانیت تاریخی حوادث و امور مربوط به دعوت محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که در ضمن بیان این قصص مطرح می‌شود، صحه می‌گذارد و دلیل آن را آمدن آنها در قرآن می‌داند، زیرا قرآن به تواتر نقل شده است (جابری، ۲۰۱۳: ۲۷۰).

جابری در بخش دیگری از کتاب خود به بُعد هنری داستان‌های قرآنی اشاره کرده و آن را خارج از حوزه توجه خود می‌داند. به عقیده او مطالعه داستان‌های قرآنی در پرتو مشخصات ادبیات داستانی رایج در دوران حاضر کار صحیحی نیست (جابری، ۲۰۱۳: ۴۲۲).

بنابراین براساس دیدگاه جابری نسبت به قصه‌های قرآن، این قصص برای پندآموزی است و همین‌قدر برای رساندن ما به هدف کفایت می‌کند؛ زیرا ملاک واقع‌نما بودن این قصه‌ها ذهن شنونده است. چون قصه‌های قرآن مطابق با یادهای ذهن عرب عصر نزول است، بنابراین نزد آنان خیالی نبوده، از واقعیت برخوردار است. جابری به این سؤال که، آیا این داستان‌ها در تاریخ هم حقیقت داشته؟ پاسخی نمی‌دهد و ضرورتی هم در پرداختن به این مسأله احساس نمی‌کند، زیرا قصه‌ها را چون ضرب‌المثل‌هایی می‌داند که برای پندگیری شنونده بیان می‌شوند (مهدوی راد، ۱۳۹۱: ۱۸).

برای مثال می‌توان به موارد زیر توجه نمود:  
 جابری در ذیل آیات ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزِقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنْتُمْ بِهَا مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾<sup>۱۸</sup> بیان می‌شود که این داستان‌ها را حقیقتاً در تاریخ نمی‌توان یافت. جابری می‌گوید: «این قصه‌ها را باید از نظر تاریخی بررسی کرد. آیا واقعیت است که در قرآن برای پندآموزی از این قصه‌ها استفاده شده است؟»

قیامت هنوز رخ نداده، قصصی که نقل می‌کند هم همین حال را دارند. آنها برای پند و موعظه و عبرت بیان می‌شوند. بدیهی است از صحت داستانی که در ورای یک ضرب‌المثل وجود دارد، سؤال نمی‌شود، زیرا مقصود از مثل نه شخصیت‌های آن بلکه جوهر و معنای آن است. به نظر او قصص قرآنی نیز چنین‌اند. ملاک درستی در این عرصه، اعم از اینکه مسأله مربوط به ضرب‌المثل باشد یا داستان، مطابقت یا عدم مطابقت شخصیت داستان و ضرب‌المثل با واقعیت تاریخی نیست، بلکه مرجع صحت در آن، تصور و معهود ذهنی شنونده است. خلاصه آنکه غرض از مثل و قصه در قرآن یکی است (جابری، ۲۰۱۳: ۲۵۸).

بر این اساس جابری، طرح مسأله حقیقت تاریخی در قصص را بلاموضوع و بی‌معنا می‌داند. حقیقتی که قصص قرآن مطرح می‌کنند همان عبرت و درسی است که باید از آنها گرفت. از نظر وی، قصص قرآنی داستان‌های خیالی نیستند، بلکه از وقایع تاریخی سخن می‌گویند که وارد آگاهی‌های تاریخی معهود عرب شده‌اند. واقعیت این است که بسیاری از حوادث تاریخی که قصص قرآن از پیامبران بنی‌اسرائیل نقل می‌کنند تا حد زیادی مطابق آن چیزی است که در تورات و انجیل آمده و قرآن در واقع آمده تا تأییدکننده کتاب‌های آسمانی پیشین باشد، درست همان‌گونه که انجیل آمد و تأییدکننده تورات بود. حقیقت تاریخی در این حوزه در ذات خود استقلالی ندارد، بلکه بخشی از تاریخ مقدسی است که کتاب‌های آسمانی از آن حکایت می‌کنند (جابری، ۲۰۱۳: ۲۵۹).

از نظر جابری، اگر مسأله این بود که داستان‌های مذکور حوادث تاریخی را حکایت کنند، مسأله‌ای کاملاً بی‌معنا می‌شد. تاریخی که این داستان‌ها بدان تعلق دارد، تاریخ مقدس، یعنی تاریخ انبیاء و رسولان است؛ اما

اللَّهِ لَا يَسْتَحْيَ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا  
الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا  
فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ  
كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿٢٥-٢٦﴾ (بقره/ ۲۶-۲۵) چنین  
می‌گوید:

خداوند این مثل‌ها را برای اقامه دلیل و تبیین  
موضوع آورده است. این مثل‌ها صرف‌نظر از کوچکی یا  
بزرگی موضوع مثل همچون پشه، عنکبوت، کوه‌ها،  
ستارگان، نظام خلقت، صحنه‌های قیامت، ویژگی‌های  
بهشت و جهنم، گفت‌وگوی میان اهل بهشت و جهنم،  
غذای اهل بهشت و جهنم از دیدگاه ارزش‌راهنمایی و  
تبیین یکسان هستند. هیچ‌گاه در مثل، صحبت از حقیقت  
آن نیست، بلکه اشارات آنها مورد نظر است؛ بنابراین  
مقصود از مثال‌های قرآنی در همه حالات عبرت‌آموزی،  
ترغیب و ترساندن است (جابری، ۲۰۰۹: ۴۱/۳).

فلسفه وجودی قصص در قرآن در دیدگاه جابری  
این است که قصص در قرآن وسیله‌ای بیانی است که  
جانشین برهان و حجت می‌شود تا رسالت محمدی و  
مضمون پیچیده آن را اثبات کند (جابری، ۲۰۱۳: ۲۹۷).

#### بحث و نتیجه‌گیری

مبانی تفسیری از اصول راهبردی در تفسیر یک متن  
است. یک مفسر براساس مبانی مشخص و معینی به  
تفسیر متن می‌پردازد. قرآن کریم، این کتاب الهی در مسیر  
هدایت و راهنمایی بشر به سرمنزل مقصود که همانا  
رستگاری و ارتقای معرفت بخشی نسبت به عالم خلقت  
و به‌ویژه خالق اوست، در طول قرن‌های متمادی از زمان  
بعثت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، توسط عالمان،  
محققان و مفسران زیادی مورد توجه و تفسیر و تحلیل  
قرار گرفته است. رویکرد هر مفسر در نوع تفسیر او تأثیر  
شگرف دارد. به‌طور نمونه، وحیانی دانستن متن قرآن یا

غیر آن، تفاسیر متفاوتی را از آیات قرآن کریم ارائه  
خواهد نمود. اینکه آیات الهی در لفظ و معنا، هردو از  
طرف خداوند و به‌واسطه جبرائیل علیه‌السلام بر پیامبر  
اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده یا اینکه صرفاً معنا  
بر قلب آن حضرت القاء شده است، معانی متفاوتی را از  
آیات قرآن کریم به ظهور خواهد رساند. محمد عابد  
الجابری، همچون دیگر مفسران برای خود مبانی‌ای قائل  
است.

علاوه بر وحیانی دانستن آیات قرآن کریم<sup>۳</sup> و  
القای معانی به قلب پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و به  
زبان عربی، موارد زیر از اهم مبانی تفسیری جابری از  
آیات الهی است:

۱. ضرورت تفسیر قرآن کریم براساس ترتیب نزول  
آیات: جابری در باب ضرورت توجه به ترتیب نزول  
می‌گوید: از آنجا که هدف، ساختن تصویری منطقی از  
سیر تکوین متن قرآن است که هرچه بیشتر به واقعیت  
تاریخی یعنی سیره نبوی نزدیک‌تر باشد، تفسیر براساس  
ترتیب نزول امری ضروری است؛ به عبارت دیگر،  
به‌منظور آگاهی از سیر تکوین نص قرآنی با اعتماد به  
انطباق آن با مسیر دعوت محمدی، تفسیر قرآن برحسب  
ترتیب نزول امری ضروری است (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴۴).

از نظر جابری، تعیین جایگاه سور در فهرست  
ترتیب نزول، به‌قدری مهم است که از همه منابع و مصادر  
برای این مهم استفاده می‌کند. چنانچه جایگاه سوره‌ای در  
فهرست ترتیب نزول مورد اعتماد، با حرکت سیره نبوی و

۳. اصل قرآن وحی است و وحی به حوزه تسلیم و ایمان مرتبط  
است و نه حوزه بحث و برهان (جابری، ۲۰۱۳: ۲۲) قرآن وحی‌ای  
از جانب خداست. جبرائیل (ع) حامل آن است به‌سوی محمد  
(ص) و به زبان عربی. این قرآن از جنس وحی‌ای است که در  
کتاب‌های رسولان اولین است. این قرآن امر جدیدی نیست، بلکه  
استمرار خطاب الهی به بشر است (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴)

حرکت تکوین قرآن ناسازگاری داشته باشد، جایگاه آن سوره را تغییر می‌دهد (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴۵).

۲. عدم تعارض عقل با حقایق دینی و فساد تأویل باطنی از آیات: حقیقت دینی با عقل در تعارض نیست، اما در برخی موارد این حقیقت از ظاهر نص به دست نمی‌آید؛ بلکه دست‌یابی به آن مستلزم تأویل است. تأویل در این حالت به معنای تجاوز از فضای متعارف و متداولی که قرآن در آن نازل شده و فهمیدن قرآن در فضایی متفاوت با فضای نزول قرآن - آن‌چنان‌که اهل باطن چنین می‌کنند- نیست، اگرچه به تأویل، صورتی کاملاً عقلی داده می‌شود، علاوه بر این می‌بایست به اسلوب‌های زبان عرب در تفسیر و فهم قرآن پای‌بند بود (جابری، ۲۰۱۳: ۱۲۵). به‌عنوان مثال جابری در ذیل آیه ۱ سوره نساء، شیطان و وسوسه او را تعبیری از هوای نفس می‌داند (جابری، ۲۰۰۹: ۲۱۰/۳). یا عریان شدن بدن حضرت آدم علیه‌السلام و حوا را در آیه ۲۰ سوره اعراف چنین تأویل می‌کند: عریان شدن بدن آنها در این آیه، رمزی برای کشف طبیعت بشری مرکب از سه قوه شهوت، غضب و عقل است. عریانی در اینجا به علت غلبه شهوت بر قوه عقل است. مقصود از اغوای شیطان نیز، غلبه شهوت است. اینجا بود که مسیر انسان از ملائکه جدا شد. انسان و شیطان از بهشت رانده شدند تا چند صباحی را در دنیا زندگی کنند. انسان نیز آزموده شود، آیا مسیر جهنم را همراه با ابلیس خواهد پیمود یا در اثر غلبه عقل بر دو قوه دیگر - شهوت و غضب - همراه با ملائکه در بهشت جاویدان خواهد شد (جابری، ۲۰۰۹: ۲۲۶/۳).

۳. وجود ثوابت و متغیرات در کتب آسمانی: از نظر جابری ادیان توحیدی دارای احکام ثابت و متغیر هستند. احکامی که مستقل از زمان و مکان هستند و احکامی که به شرایط و اقتضائات حاکم بر جامعه وابسته‌اند. در کتب

آسمانی ثوابتی و البته متغیراتی وجود دارد. متغیرات در دین بستگی به فرهنگ، آداب و مقتضیات جامعه دارد. به این معنی که در جوامع مختلف، احکام متفاوت و چه بسا متضاد که هر دو منطبق بر دین هستند، قابل تبیین‌اند. با توجه به ساختار قبیله‌ای جامعه عصر نزول، حاکمیت مالکیت مشاع در جامعه، بسط قدرت مالی و گسترش نفوس (مردان جنگاور) به‌عنوان مهم‌ترین عامل بقا و برتری قبیله، تعدد زوجات و مواردی دیگر، اسلام ارت مرد را دو برابر ارت زن قرار داد. لکن در جوامع امروزی که ساختار دولت حاکم است و قبیله و گروه جایگاه خود را از دست داده‌اند، ضرورتی بر رعایت این حکم نیست.

اثبات وجود متغیرات در دین از منظری دیگر مورد توجه جابری است. او بر این نظر است که عموم فقیهان در باب مقاصد شریعت، اصل و الگوی مرجع را بر رعایت مصلحت عامه مردم قرار داده‌اند. در نتیجه اگر در موقعیتی حکم شرعی با مصلحت عامه در تعارض باشد، مصلحت عامه مقدم می‌شود؛ زیرا احکام شرعی و حتی تمام دین برای مصلحت شخصی و جمعی بشر فرود آمده است. اینها از جمله امور بدیهی اجتهاد در اسلام‌اند (جابری، ۱۹۹۲: ۲۴۹).

۴. لزوم استنتاجات مسأله و بهره‌برداری استدلالی و برهانی از قصص قرآن: جابری هدف قرآن از قصه را، خدمت به اهداف دعوت می‌داند و نه برای طرح خود قصه. از نظر او قصص قرآنی، نوعی ضرب‌المثل هستند و مثل برای خود، زده نمی‌شود، بلکه برای روشن ساختن و عبرت گرفتن و با هدف ارائه برهان بر صحت یک موضوع آورده می‌شود. به این ترتیب، همان‌گونه که قرآن به دو مرد یا دو باغ نامعین مثل می‌زند و همان‌گونه که گفت‌وگویی میان اهل بهشت و اهل دوزخ درمی‌اندازد، درحالی‌که قیامت هنوز رخ نداده، قصصی که نقل می‌کند هم همین حال را دارند. آنها برای پند و موعظه و عبرت



بیان می‌شوند. بدیهی است از صحت داستانی که در ورای یک ضرب‌المثل وجود دارد، سؤال نمی‌شود، زیرا مقصود از مثل نه شخصیت‌های آن بلکه جوهر و معنای آن است. به نظر او قصص قرآنی نیز چنین‌اند. ملاک درستی در این عرصه، اعم از اینکه مسأله مربوط به ضرب‌المثل باشد یا داستان، مطابقت یا عدم مطابقت شخصیت داستان و ضرب‌المثل با واقعیت تاریخی نیست، بلکه مرجع صحت در آن، تصور و معهود ذهنی شنونده است. خلاصه آنکه غرض از مثل و قصه در قرآن یکی است.

بر این اساس جابری، طرح مسأله حقیقت تاریخی در قصص را بلاموضوع و بی‌معنا می‌داند. حقیقتی که قصص قرآن مطرح می‌کنند همان عبرت و درسی است که باید از آنها گرفت. از نظر وی، قصص قرآنی داستان‌های خیالی نیستند، بلکه از وقایعی تاریخی سخن می‌گویند که وارد آگاهی‌های تاریخی معهود عرب شده‌اند. واقعیت این است که بسیاری از حوادث تاریخی که قصص قرآن از پیامبران بنی‌اسرائیل نقل می‌کنند تا حد زیادی مطابق آن چیزی است که در تورات و انجیل آمده و قرآن در واقع آمده تا تأییدکننده کتاب‌های آسمانی پیشین باشد، درست همان‌گونه که انجیل آمد و تأییدکننده تورات بود. حقیقت تاریخی در این حوزه در ذات خود استقلالی ندارد، بلکه بخشی از تاریخ مقدسی است که کتاب‌های آسمانی از آن حکایت می‌کنند.

#### منابع

- ابن قیم (۱۹۷۵). *اغاثه اللهفان*. بیروت: دار المعرفة.
- باغستانی، اسماعیل (۱۳۹۴). *ترجمه بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی تألیف محمد عابد الجابری*. تهران: هرمس. چاپ اول.
- بهجت‌پور، عبدالکریم (۱۳۹۲). *تفسیر تنزیلی؛ مبانی، اصول، قواعد و قواعد و قواعد*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جابری، محمد عابد (۲۰۰۹). *فهم القرآن الکریم*. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه. چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۱۳). *مدخل الی القرآن الکریم فی التعریف بالقرآن*. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه. چاپ چهارم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). *بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی*. تهران: هرمس. چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۱). *التراث و الحدیث*. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه. چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۲). «حوار حول قضايا فکریة». *جریده الاتحاد الاشرافی*.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۱). «تفسیر عقلی روشمند قرآن». *قبسات*. شماره ۲۳. ۱۲۰-۱۳۳.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *منطق تفسیر قرآن*. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۰). «جستاری در زبان قرآن». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*. شماره ۲۴ و ۲۵.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه موسوی همدانی. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- فقهی‌زاده، عبدالهادی (۱۳۹۱). *درآمدی بر تفسیر قرآن کریم (اصول و مقدمات)*، تلاوت. تهران: چاپ اول.
- کرمی، محمدتقی (بی‌تا). *بررسی آراء و اندیشه‌های*

- *قرآن کریم*.
- آشکار تیزابی، محمدفاروق (۱۳۹۵). «تحلیل و بررسی روش دکتر عابد الجابری در تاریخ‌گذاری قرآن کریم». *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*. شماره ۹. ۴۷-۶۲.
- ابن حزم (بی‌تا). *الاحکام فی اصول الاحکام*. قاهره: مطبعة العاصمه، الناشر علی یوسف.

- محمد عابد الجابری. تهران: مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی.
- موسوی (خمینی)، روح‌الله (۱۳۶۱). صحیفه نور. تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۹۱). «قصه‌های قرآن در نگاه محمد عابد الجابری»، آموزه‌های قرآن. شماره ۱۵. ۷۳-۱۰۰.
- سایت مدهامتان، سایت شخصی دکتر جعفر نکونام، استاد دانشگاه قم.
- نکونام، جعفر (تابستان ۱۳۹۰). «تفسیر تاریخی آیه مرج البحرین». کتاب‌قیم. شماره ۲. ۳۱-۵۲.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). گفت‌وگو با نصر حامد ابوزید. محمد ارکون و حسن حنفی. تهران: نگاه معاصر چاپ اول.