

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، پیاپی ۴۵، صص ۶۳-۹۰

## گونه‌شناسی انتقادی رویکردهای مبنایی به اسباب نزول

محمد جمال الدین خوش خاضع<sup>۱</sup>

DOI: 10.22051/TQH.2020.29984.2753

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۳

### چکیده

نحوه استفاده قرآن پژوهان از اسباب نزول، تأثیر مهمی در فهم آیات قرآن دارد. با مراجعه به آثار تفسیری و علوم قرآنی، شاهد طیف وسیعی از انواع مواجهه با اسباب نزول هستیم که درک و تبیین آن، مستلزم توجه به مبانی نظری است. این مقاله با روشی توصیفی تحلیلی به دنبال گونه‌شناسی و نقد رویکردهای مبنایی به اسباب نزول است. رویکردهای مبنایی در مواجهه با روایات سبب نزول را می‌توان بر اساس میزان گرایش نسبی آن‌ها به متن قرآن یا بافت فرهنگی اجتماعی، به دو رویکرد قرآن‌محور و ادبی-تاریخی تقسیم کرد. در این میان برخی از اندیشمندان با پایبندی به منقولات و نیز چارچوب‌های سنتی شکل گرفته در حوزه اسباب نزول، با مبنایی اهتمام به میراث گذشتگان، در عمل مدافع رویکرد سومی هستند که در این مقاله از آن با عنوان رویکرد سنتی یاد شده است. تکرار نظرات گذشتگان بدون کم‌ترین ارزیابی نوآورانه و خطر اعتقاد به

عدم جاودانگی قرآن، به ترتیب مهم‌ترین نقدها به دو رویکرد سنتی و ادبی - تاریخی است. اما رویکرد قرآن‌محور، نسبت به دو رویکرد پیش‌گفته، بیشترین گسست میان نظریه و عمل را در مواجهه با روایات سبب نزول در پی داشته است. به گونه‌ای که طرفداران این رویکرد برای فهم برخی آیات، چاره‌ای جز مراجعه و استناد به روایات سبب نزول نداشته‌اند. از آسیب‌های این گسست میان نظریه و عمل، عدم التزام عملی به بایسته‌های سندی و متنی در نقل روایات سبب نزول بوده است.

**واژه‌های کلیدی:** اسباب نزول، رویکرد سنتی، قرآن‌محور، ادبی - تاریخی، تاریخ‌گذاری.

### مقدمه و طرح مسئله

دو فرض مبنایی کافی بودن قرآن در رساندن معنای خود (قرآن‌بسندگی) و لزوم آگاهی از سنت پیامبر (ص) و ارتباط آن با آیات قرآن، در طول تاریخ، مسلمانان را در مقابل یک دوراهی قرار داده است. از سویی قرآن کلام خداست و به اعتقاد برخی این امکان وجود دارد که از راه اعجاز به گونه‌ای نازل شده باشد که نواقص کلام بشری به آن راه نیابد و بدون سبب نزول هم بتوان آن را فهمید.

از سوی دیگر سیره پیامبر (ص) و ارتباط آن با آیات قرآن در طول تاریخ برای مسلمین مهم بوده و نمی‌توانسته‌اند نسبت به بافت فرهنگی اجتماعی زمان نزول که سبب نزول هم جزئی از آن است، بی‌تفاوت باشند. اما از آنجا که نمی‌توان استدلال محکمی برای اعتقاد صرف به هر یک از این دو مبنا و منظر ارائه کرد، هیچ یک در عمل طرفدار افراطی نداشته و همه به دنبال ارائه راه بینایی بوده‌اند.

اندیشمندان اسلامی هیچ گاه از این دوراهی (قرآن‌بستگی و اهمیت سیره) که هر دو نیز برای آن‌ها جنبه اعتقادی داشته، خلاصی نیافته‌اند و همین امر سبب پیچیدگی موضع‌گیری‌های آنان در موضوع اسباب نزول شده است (پاکتچی، ۱۳۸۹، جلسه دوازدهم). بنا بر این رویکردهای مبنایی در مواجهه با روایات سبب نزول را می‌توان بر اساس میزان گرایش نسبی آن‌ها به متن قرآن یا بافت فرهنگی اجتماعی، به دو رویکرد قرآن‌محور و ادبی - تاریخی تقسیم کرد. در این میان برخی از اندیشمندان با پایبندی به منقولات و نیز چارچوب‌های سنتی شکل گرفته در حوزه اسباب نزول، کم‌تر به مباحث مبنایی پرداخته‌اند که در این نوشتار با عنوان رویکرد سنتی از آن‌ها یاد می‌کنیم. البته می‌توان اهتمام به میراث موجود در حوزه اسباب نزول را به عنوان مبنای رویکرد سنتی در مواجهه با روایات سبب نزول در نظر گرفت. معرفی این رویکرد در کنار دو رویکرد مبنایی قرآن‌محور و ادبی - تاریخی، به شناخت بهتر آن‌ها یاری می‌رساند.

جلیلی در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه اسباب نزول (انگاره‌های ناظر به باز شناسی نسبت متن قرآنی با بافت فرهنگی - اجتماعی عصر نزول)» از این سه رویکرد با اندکی تفاوت در تعبیر، یاد می‌کند (جلیلی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷). در این نوشتار ضمن استفاده از مقاله یاد شده، هر یک از رویکردهای سه‌گانه برای نخستین بار به صورت تفصیلی و با بیان انتقادی نظرات طرفداران آن‌ها تبیین شده است. همچنین برای نخستین بار رویکرد سنتی به دو شاخه سنتی نقلی و سنتی اصولی کلامی تقسیم و تاریخچه آن‌ها مطرح و نقد شده است. نیز رویکرد قرآن‌محور از دو جنبه قرآن‌محوری در تفسیر و قرآن‌محوری در تاریخ‌گذاری بررسی و نقد شده است.

## ۱. رویکردهای مبنایی به اسباب نزول

### ۱-۱. رویکرد سنتی

در این نوشتار، رویکرد سنتی به اسباب نزول، شامل طیفی وسیع از صاحب‌نظران و آثار

ایشان است که وجه مشترک آن‌ها، پایبندی به سنت گذشتگان اعم از روایات سبب نزول و

چارچوب‌های نظری در این حوزه است. در این رویکرد، گروهی صرفاً به نقل آثار گذشتگان پرداخته و گروهی نیز بدون عدول از مبانی و چارچوب‌های اصلی موجود در آثار گذشتگان، دست به تغییراتی جزئی در این حوزه زده‌اند. در ادامه از گروه اول با عنوان رویکرد سنتی نقلی و از گروه دوم با عنوان رویکرد سنتی اصولی کلامی یاد شده است.

### ۱-۱-۱. رویکرد سنتی نقلی

تدوین چارچوب‌ها و قواعد نظری مبحث اسباب نزول از سوی زرکشی (د. ۷۹۴ق) و به تبع آن سیوطی (د. ۹۱۱ق)، بسیاری از نوشته‌های پس از آن‌ها را تحت تأثیر خود قرار داد. به گونه‌ای که انبوه این آثار، به جز توضیح بیشتر و تغییر برخی مثال‌ها، افزوده‌ای نداشته و مطالعه یکی از این آثار، فرد را از مراجعه به دیگر آثار بی‌نیاز می‌کند.

در آثار مبتنی بر این رویکرد، ابتدا به تبعیت از جعبری (د. ۷۳۲ق)، آیات قرآن به دو دسته بدون سبب نزول خاص (سبب کلی هدایت) و دارای سبب نزول خاص تقسیم شده و دسته اول — که به زعم قائلان به این رویکرد، بیش از هشتاد و پنج درصد از آیات قرآن را در بر می‌گیرد (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸) — از دایره بحث خارج می‌شود. در مورد دسته دوم نیز مباحثی چون معنای سبب نزول، اهمیت و فواید شناخت آن، راه دستیابی به آن، تعابیر و الفاظ حاکی از سبب نزول و در نهایت قواعدی برای کاربست سبب نزول در فهم آیات، مانند عمومیت لفظ و خصوصیت سبب، تعدد سبب نزول درباره یک آیه و تعدد آیات با یک سبب نزول و مواردی از این دست مطرح می‌شود (زرقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۹-۱۲۷).

ذیل هر یک از عناوین یادشده نیز مثال‌های مشخصی از روایات سبب نزول — بدون ارزیابی‌های دقیق که مستلزم بحث‌هایی مستوفی است — تکرار می‌شوند. از آن‌جا که این رویکرد، بیشترین نوشته‌ها در زمینه اسباب نزول را به خود اختصاص داده، در ادامه تنها به گونه‌شناسی این کتب و ذکر یک نمونه در هر گونه اکتفا می‌شود.

نوشته‌های سنتی نقلی در زمینه قواعد و چارچوب‌های نظری، یا در کتب علوم قرآنی

(برای نمونه نک: عنایه، ۱۴۱۱، سراسر اثر) و یا در مقدمه برخی تفاسیر (برای نمونه نک: ابن عاشور، بی تا، ص ۴۴-۴۹) ارائه شده‌اند. نویسندگان برخی تک‌نگاری‌ها نیز بیش از پرداختن به مباحث نظری، وجهه همت خود را گردآوری روایات سبب نزول از کتب مختلف قرار داده‌اند (برای نمونه نک: العکک، ۱۴۲۴، سراسر اثر).

گونه دیگری از آثار که می‌توان در رویکرد سنتی نقلی جای داد، تفاسیری هستند که بدون نقد و تحلیل به نقل روایات سبب نزول مبادرت می‌کنند. برای نمونه، هر چند زمخشری یک مفسر معتزلی بوده و جایگاه ویژه‌ای برای عقل قائل است؛ اما در زمینه نقل روایات سبب نزول، رویکرد سنتی نقلی داشته است. (زمخشری، ۱۴۰۷، سراسر اثر) به گونه‌ای که از ۲۸۳ روایت سبب نزولی که در تفسیر خود نقل کرده، فقط یک مورد را به صورت تحلیلی آورده (حسینی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۵) و تنها دو مورد را رد کرده است (هاشمی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۷).

با توجه به سنت دیرین امامیه در عدم تفکیک روایات سبب نزول از دیگر روایات تفسیری و عدم نگارش مستقل در این زمینه، در نوشته‌های قرآن‌پژوهان سنتی امامیه در خصوص اسباب نزول نیز، مباحث مرسوم در این زمینه تکرار شده است. عدم پویایی و تکرار مباحث، حتی برخی اندیشمندان سنتی را نیز به انتقاد واداشته است؛ اما به دلیل طرح این انتقادات در همان چارچوب نظری سنتی و در دست نداشتن ابزاری برای به ثمر نشاندن آن، حاصل قابل توجهی را به دنبال نداشته است. به عنوان نمونه، حجتی کتاب/اسباب النزول خود را — که می‌توان آن را نگارشی نو از نوشته‌های سیوطی در زمینه اسباب نزول دانست (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۳۶؛ همو، ۱۴۲۲، سراسر اثر) — پاسخگوی بسیاری از مشکلاتی می‌داند که سیوطی موفق به حل آن‌ها نشده و در آن موارد به بیراهه رفته است. همچنین مدعی است که علاوه بر آراء اهل سنت، نظرات شیعه را نیز منعکس کرده که پاسخگوی نیاز فریقین در این زمینه باشد (حجتی، ۱۳۸۲، ص ۱۲-۱۳). اما پس از بررسی این اثر در می‌یابیم چندان که باید و شاید به اهداف خود دست نیافته و جز تفصیل برخی

مباحث و مثال‌های سیوطی و ذکر برخی روایات سبب نزول امامیه، نتایج نظری جدیدی نداشته است (همان، سراسر اثر).

### ۱-۱-۲. رویکرد سنتی اصولی - کلامی

گروهی از محققان سنتی امامیه با صبغه اصولی و کلامی، در عین پابندی به سنت گذشتگان، به دنبال راهی میانه و نوعی جمع میان مباحث سنتی علوم قرآنی و مباحث اصولی و کلامی بوده‌اند. ترس از افتادن در ورطه تاریخ‌مندی قرآن در اثر توجه بیش از حد به تاریخ و روایات سبب نزول از یک سو و اعتقاد به نقش آگاهی از تاریخ و سبب نزول در فهم آیات از سوی دیگر، این گروه از قرآن‌پژوهان را بر آن داشته است تا به گونه‌ای به دنبال جمع بین این دو باشند.

خاستگاه این رویکرد به اسباب نزول را می‌توان در رویکرد تفسیری مشهور به مکتب نجف که به دنبال بنیان نهادن اندیشه و روش تفسیری نوینی بر اساس اندیشه فقهاتی و اصول فقه است، جستجو کرد. آغازگر این حرکت، محمد جواد بلاغی (د. ۱۳۵۲ق) و نخستین حاصل آن تفسیر ناتمام *آلاء الرحمان و اوج آن*، تفسیر ناتمام *البیان*، از سید ابوالقاسم خویی (د. ۱۴۱۳ق) است (پاکتچی، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۳۴). از دیگر چهره‌های شاخص این رویکرد تفسیری که بیش از دیگران به مبنایی و مباحث نظری درباره روایات سبب نزول پرداخته‌اند، می‌توان از سید محمد رضا حسینی جلالی و محمد هادی معرفت نام برد.

حسینی جلالی در مورد اعتبار عمومیت لفظ یا خصوصیت سبب در سبب نزول، بر این باور است که لزوم تعمیم و امتناع تخصیص که مورد پذیرش قاطبه دانشمندان است، تنها درباره آیات الاحکام موضوعیت دارد. در حالی که بحث اسباب نزول علاوه بر آیات الاحکام، شامل همه آیات قرآن می‌شود و التزام به عموم احکام وارد در همه آیات، غیر معقول است. به عنوان مثال، هدف از طرح داستان حضرت موسی (ع)، فرعون و بنی اسرائیل، عبرت گرفتن از آن‌ها است و عام دانستن الفاظ آن‌ها معنایی ندارد، زیرا در این

آیات حکمی بیان نشده که به دیگران تعمیم داده شود، بلکه واقعه‌ای بوده که در یک مورد خاص رخ داده است (حسینی جلالی، ۱۴۰۸، ص ۹۹-۱۰۰).

معرفت نیز در عین توجه به سنت گذشتگان، مقید به تکرار تمامی مباحث مطرح شده در رویکرد سنتی نقلی نبوده و از مواردی چون الفاظ صریح در سبب نزول، تکرار نزول، نزول چند آیه به دنبال یک سبب و برخی از فواید سبب نزول، مانند نقش سبب نزول در آگاهی از حکمت تشریح حکم، سخنی به میان نیاورده است (طیب حسینی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۲). از طرفی وی به طرح مباحثی نو نسبت به رویکرد سنتی نقلی نیز پرداخته است.

به عنوان نمونه، قاعده اصولی «الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لِإِخْصَاصِ السَّبَبِ» را با بحث تنزیل و تأویل در برخی روایات شیعی پیوند زده است. یکی از شواهد وی در این زمینه پاسخ امام صادق (ع) به پرسش فضیل بن یسار درباره حدیث نبوی معروف «مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» است که می‌فرماید: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ». یا در حدیث دیگری می‌فرماید: «ظَهْرُ الْقُرْآنِ الَّذِي نَزَلَ فِيهِمْ وَ بَطْنُهُ الَّذِي عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ» (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶).

معرفت معتقد است هر آیه‌ای که به دنبال مورد یا سببی نازل شده، هم حکم آن مورد را بیان کرده و هم دلالتی فراتر از آن و قابل انطباق بر جریانات مشابه دارد. وی نقش اول آیه را تنزیل یا ظهر و نقش دوم را تأویل یا بطن آیه می‌نامد. بنابراین مقصود ایشان از طرح این قاعده اصولی در بحث اسباب نزول، توسعه در مدلول آیات به گونه‌ای است که معانی باطنی معرفی شده از سوی اهل بیت (ع) را نیز در بر گیرد (طیب حسینی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۸-۳۲۰). وی در کتاب علوم قرآنی (گزیده‌ای از مباحث کتاب التمهید فی علوم القرآن به زبان فارسی) با نظر داشت کارکرد این قاعده اصولی، برای این بحث از عنوان «استفاده فقهی از شأن نزول و تنزیل و تأویل» استفاده می‌کند (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰).

در طول تاریخ اسلام، برخی در سایه عظمت قرآن، احساس استغنا کرده و با اعتماد به نفسی متکی بر ویژگی‌های منحصر به فرد آن (قطعی الصدور بودن و عدم تحریف الفاظ) محوریت ویژه‌ای — نسبت به دیگر منابع اسلامی — برای آن قائل شده‌اند (پاکتچی، ۱۳۸۹، جلسه دوازدهم). بر همین اساس برخی شناخت اسباب نزول را شرط فهم و تفسیر قرآن ندانسته و منوط کردن تدبر در کتاب الهی بر احاطه به اسباب نزول را، موجب محرومیت از درک روح و جوهر آن می‌دانند (دهلوی، ۱۳۸۲، ص ۶۷).

قرآن محوری در مواجهه با روایات سبب نزول در حوزه تفسیر، در دو دسته از تفاسیر قابل پی‌جویی است. یکی رویکرد سلفی در اهل سنت<sup>۱</sup> که تنها برای قرآن و سنت شخص پیامبر (ص) حجیت قائل بوده و منکر سنت تفسیری گذشتگان است و دیگری رویکرد تفسیر قرآن به قرآن که هر چند به کلی منکر نقش روایات و سنت تفسیری گذشتگان در فهم آیات نیست؛ اما نقش قرآن را محوری‌تر می‌داند. وجود مشکلات عدیده در سند و متن روایات سبب نزول، طرفداران تفسیر قرآن به قرآن را در خودبسندگی قرآن<sup>۲</sup> در زمینه سبب نزول با مفسران سلفی هم‌نوا کرده و طرفداران رویکرد سلفی نیز، به دلیل اهمیت ویژه‌ای که برای خود قرآن قائل هستند، از تفسیر قرآن به قرآن بسیار بهره برده‌اند.

بنا بر این هر دو رویکرد، در مقام نظر به نوعی استقلال و بسنده بودن قرآن نسبت به روایات سبب نزول معتقد هستند. اما انتخاب عنوان قرآن محوری به جای قرآن بسندگی، از آن رو است که طرفداران هر دو رویکرد، در عمل ناچار به استفاده از روایات سبب نزول

---

۱. در ایران و سرزمین‌های شیعی، به طور کلی گسست محسوس میان تفسیر معاصر و سنت‌های تفسیری دیده نشده و تفسیر سلفی به معنای اصلی آن زمینه‌ای نداشته است (پاکتچی، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۳۸).

۲. اعتقاد به خودبسندگی قرآن، حاصل روی آوردن به فهم قرآن همراه با بدگمانی نسبت به سنت پدیدآمده در میان مسلمانان و پرهیز از سنت عملی است. البته سخن خلیفه دوم: «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» (احمد بن حنبل، الم‌مسند، ج ۱ ص ۳۳۶) در زمان احتضار پیامبر (ص) بدان معنا بود که «نیازی به نوشته (کتاب) دیگری از جانب پیامبر نیست» و نباید آن را به معنای خودبسندگی قرآن در مقام فهم انگاشت (پاکتچی، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۸۷).



در فهم آیات و لو به صورت محدود بوده‌اند. بنا بر این بر اساس هدف این نوشتار و همنوایی مبنایی دو رویکرد در مواجهه با روایات سبب نزول، بحث از آن‌ها را در کنار هم مطرح شده است.

گرایش سلفی، یکی از گرایش‌های تفاسیر اجتماعی ادامه‌دهنده مکتب عبده در جهان عرب معاصر است (پاکتچی، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۶۲). تکیه بر تفسیر قرآن به قرآن و توسعه در استفاده از احادیث و سنت نبوی در تبیین آیات قرآن، از ویژگی‌های جریان سلفی است. سلفی‌ها بر خلاف سنت گرایان، معتقدند برای فهم نصوص قرآن و سنت باید با کنار زدن سنت گذشتگان و گسستن چهارده قرن سنت تفسیری، مستقیماً به سراغ عصر نبوی رفت (همان، ص ۲۴۸-۲۴۹).

رشید رضا از پیشتازان سلفی‌گری معاصر در مصر، در جمع بین عقل و نقل، طرفدار علمای سلفی اهل سنت، مانند ابن تیمیه و شاگرد مستقیم او، ابن قیم جوزی است (همان، ص ۲۶۲). نگرش منفی رشید رضا به روایات سبب نزول، ریشه در عواملی چون اعتقاد به عدم حجیت قول صحابه و تابعان، عقل‌گرایی، اعتبار عموم نص، اعتقاد به تأثیر اجتهاد راویان در اسباب نزول و اعتقاد به عدم نیاز به اسباب نزول در برخی موارد و تأثیر منفی آن در فهم صحیح آیات دارد (هاشمی، ۱۳۷۴ الف، ص ۱۴۹-۱۵۷). البته رشید رضا مانند آلوسی از مفسران سلفی معتدل است که به طور کلی ارتباط خود را با تفاسیر گذشته قطع نمی‌کنند؛ اما بیش از اندازه خود را درگیر سنت تفسیری نمی‌نمایند (پاکتچی، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۸۴).

از نمونه‌های افراطی جریان سلفی می‌توان از سید قطب یاد کرد. قطب در تفسیر فی ظلال القرآن بر مبنای گسست کامل نسبت به سنت تفسیری، به هیچ تفسیر پیش از خود ارجاع نداده و می‌خواهد مستقیم با قرآن وارد گفت و گو شود. مفسران سنت‌گریزی چون قطب، اقوال صحابه و تابعان را رأی آن‌ها دانسته و از آن استفاده نمی‌کنند. علاوه بر آن نسبت به کیفیت سند اقوال بسیار کمی نیز که از پیامبر (ص) نقل شده تردید داشته و آن را

طباطبایی از مروجان روش تفسیر قرآن به قرآن، بیش از دیگران به تبیین مبنایی خود در مواجهه با روایات سبب نزول پرداخته است. وی قرآن را در دلالت خود، مستقل از هر چیزی دانسته، بیان می‌دارد که چگونه ممکن است قرآنی که بیان‌گر همه چیز است، بیان‌گر خود نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱).

او سه دلیل برای بدینی خود نسبت به روایات سبب نزول ارائه می‌کند:

**اولاً؛** به دلیل وجود تناقض‌های غیر قابل جمع در این روایات، یا بسیاری از آن‌ها نقلی محض بوده و نظری و اجتهادی هستند، و یا همه یا بعضی از آن‌ها جعلی و مدسوس هستند. ثانیاً نقل به معنای روایات به دلیل منع شدید از ثبت حدیث و کتابت آن از سوی مقام خلافت، گاهی اصل مطلب را از میان برده است.

**ثالثاً؛** با شیوع جعل و دسّ، اسرائیلیات و روایات جعلی و مدسوس در این روایات راه یافته است. وی صحیح بودن خبر از جهت سند را نیز سودمند نمی‌داند؛ زیرا صحت سند، احتمال دسّ یا اعمال نظر را از میان نمی‌برد (همو، ۱۳۵۳، ص ۱۷۳-۱۷۵).

ایشان با استناد به اخبار عَرَض، معتقد است که روایت را باید با آیه تأیید و تصدیق کرد نه اینکه آیه را تحت حکومت روایت قرار داد. بنا بر این اگر سبب نزولی متواتر یا خبر قطعی الصدور نباشد، تنها در صورت سازگاری با مضمون و قرائن اطراف آیه مورد اعتماد است. وی در ادامه از این هم فراتر رفته می‌نویسد: اساساً مقاصد عالیه قرآن مجید که معارفی جهانی و همیشگی هستند، در استفاده خود از آیات کریمه قرآن، نیازی قابل توجه یا هیچ نیازی به روایات سبب نزول ندارند (همان، ص ۱۷۶).

همانطور که پیدا است در دیدگاه طباطبایی، نقش اسباب نزول در تفسیر قرآن، صورت وارونه یافته، از کارکرد تفسیر در اعتبار اسباب نزول سخن به میان می‌آید، نه از کارکرد اسباب نزول در تفسیر. بنا بر این از نظر وی، کاربست این روایات در فهم قرآن و ابتدای تفسیر بر آن، فرآیند تفسیر را به انحراف خواهد کشاند (جلیلی، ۱۳۹۰، ص ۲۶).

طباطبایی جری (تطبیق کلی بر مصداق) را شیوه ائمه (ع) دانسته و تطبیق یک آیه از

قرآن بر هر موردی که قابل انطباق با آن باشد - هر چند اصلاً ربطی به مورد و شأن نزول

آیه نداشته باشد — عقلاً جایز می‌داند. زیرا قرآن برای هدایت همه انسان‌ها، در همه دوره‌ها نازل شده و مخصوص عصر نزول و اشخاص آن عصر نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲). بر این اساس وی اجتهاد در سبب نزول را جایز و بسیاری از روایات این حوزه را اجتهاد صحابه و تابعین می‌داند.

صادقی تهرانی نیز در روش تفسیری و نیز مواجهه با روایات سبب نزول، بسیار شبیه به طباطبایی و متأثر از آن عمل کرده است. وی برای تأکید بر نقش محوری قرآن، روایات تفسیری و سبب نزول را در پاورقی تفسیر الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه ذکر می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، سراسر اثر). به زعم او، با این کار، نگاه منفی به روایات و نقش حاشیه‌ای آن‌ها در فهم آیات نشان داده شده و دیگر نیازی به نقد جداگانه هر یک از این روایات وجود ندارد. بر این اساس در حدود نود درصد از موارد نقل سبب نزول در این تفسیر، به گزارش صرف اکتفا شده است (هاشمی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵۱). غافل از آنکه با این کار نمی‌توان از تأثیر طبیعی این روایات در فهم آیات کاست، زیرا بالاخره آیات با این روایات در ذهن نقش می‌بندند و این موضوع با اعتقاد ایشان در مورد محوریت قرآن در تناقض است.

دروزه نیز از مفسرانی است که نسبت به روایات سبب نزول بدبین بوده و در مواجهه با این روایات، از رویکرد قرآن‌محور پیروی می‌کند. وی ضمن گلایه از نقل بدون نقد و پاکسازی روایات سبب نزول در کتب دوره‌های مختلف، معتقد است بسیاری از روایات سبب نزول با روح، سیاق و گاهی حتی با نصوص آیاتی که درباره آن‌ها نقل شده‌اند هماهنگی ندارند. وی معتقد است در این روایات آثار اختلافات سیاسی و مذهبی سه قرن اول اسلامی مشهود است. با این حال به دلیل تساهل مدوّنان و مفسران متقدم، این روایات بدون پاکسازی از دوره‌ای به دوره دیگر منتقل شده و حتی به قضایایی قطعی یا متونی نقلی که پابندی به آن‌ها و جمع بین آن‌ها واجب است، تبدیل شده‌اند (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۶).

در پایان، یادکرد این نکته لازم است که طرفداران رویکرد قرآن‌محور، نسبت به دو رویکرد سنتی و ادبی - تاریخی، بیشترین گسست میان نظریه و عمل را در مواجهه با روایات سبب نزول داشته‌اند. به گونه‌ای که برای فهم برخی آیات، چاره‌ای جز مراجعه و استناد به روایات سبب نزول نداشته و با عدول از نظریه خود، از این روایات بهره فراوان برده‌اند. هر چند در موارد بسیاری نیز با استناد به روح، سیاق یا ظاهر آیات، روایات سبب نزول را رد کرده باشند.

از آسیب‌های این گسست میان نظریه و عمل، عدم التزام به بایسته‌های سندی و متنی نقل روایات سبب نزول بوده است. به گونه‌ای که مفسری چون قطب، با رویکرد سلفی افراطی و تکیه بر عظمت قرآن، بدون اشاره به روایت سبب نزول، از محتوای آن استفاده می‌کند. برای نمونه، وی در مورد آیه ۲۲ سوره نور بدون ذکر سند می‌نویسد: «نَزَلَتْ فِي آيِي بَكْرِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بَعْدَ نُزُولِ الْقُرْآنِ بِرَأْيِ الصِّدِّيقِ» (قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۵۰۴) و به گونه‌ای ماجرا را شرح می‌دهد که گویی خود در آنجا حضور داشته است. روشن است که آسیب‌های این نوع استفاده قرآن‌محور از روایات سبب نزول، اگر از آسیب‌های استفاده نقل‌محور بیشتر نباشد، کم‌تر هم نیست (پاکتچی، ۱۳۸۹، جلسه دوازدهم).

صادقی تهرانی نیز در موارد متعددی چون تفسیر آیه، تأیید نظر تفسیری، تثبیت باورهای مذهبی و بیان ارتباط جمله‌های یک آیه از روایات سبب نزول بهره برده است (هاشمی، ۱۳۷۴ ج، ص ۲۳۵-۲۴۰). همچنین رشیدرضا آگاهی از سبب نزول را در فهم حکم از آیات احکام و فهم آیاتی که به وقایع صدر اسلام اشاره دارند، ضروری می‌داند (رشید رضا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۵۶).

در این میان طباطبایی علاوه بر استفاده فراوان از روایات سبب نزول (صرف نظر از تأیید یا رد آن‌ها)، آشنایی با مواردی چون تاریخ پیدایش معارف، احکام و قصص مقارن نزول و چگونگی پیشرفت دعوت اسلامی را از فواید جزئی آگاهی از حوادث و خصوصیات زمان و مکان نزول می‌خواند.

وی از این هم فراتر رفته و در اظهار نظری مغایر با مبنای بسندگی ذاتی قرآن نسبت به روایات سبب نزول، پیروی از سیره پیوسته ائمه (ع) در حفظ وحدت اسلامی را - که از نظر وی مهم تر از فوائد جزئی مذکور است - به عنوان یکی از دلایل خود در به حاشیه راندن این روایات بیان می کند (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۱۹۵-۱۹۶).

## ۲-۲-۲. قرآن محوری در حوزه تاریخ گذاری

دستیابی به ترتیب نزول آیات و سوره قرآن یکی از دغدغه‌های همیشگی مسلمانان بوده است و یکی از منابع اصلی در این زمینه، روایات سبب نزول به شمار می آید. نکنونام منابع و مستندات را که برای تاریخ گذاری (تعیین زمان و ترتیب تاریخی) هر یک از واحدهای نزول قرآن به کار می آیند، شش دسته می داند که عبارتند از: آیات قرآن، روایات ترتیب نزول، سبب نزول، سیره نبوی، مکی و مدنی و ناسخ و منسوخ. پ

سپس با این بیان که بازگشت روایات سیره، مکی و مدنی و ناسخ و منسوخ نیز به روایات سبب نزول است؛ نقشی محوری به این روایات داده است. البته اکتفا به روایات سبب نزول و اعتقاد به اینکه هر آنچه در روایات سیره، مکی و مدنی و ناسخ و منسوخ آمده در اسباب نزول نیز آمده، محل اشکال است. زیرا همان گونه که بخشی از موارد سه گانه در روایات سبب نزول منعکس شده، برخی موارد اسباب نزول نیز در روایات سه گانه مذکور قابل پی جویی هستند. به هر حال وی در نهایت مهم ترین منابع و مستندات تاریخ گذاری قرآن را آیات قرآن، روایات ترتیب نزول و روایات سبب نزول دانسته است (نکنونام، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵-۱۰۶) و به دلیل تقارن زمانی سبب نزول با نزول آیه، آن را دقیق ترین شاخص در این زمینه می داند (همان، ص ۱۲۶).

از سوی دیگر به نقل از فارسی (فارسی، ۱۳۶۷، ص ۱۸) قرآن مرتب شده بر اساس ترتیب نزول را معیاری برای ارزیابی روایات سبب نزول معرفی می کند (نکنونام، ۱۳۸۰، ص ۷-۸). در این صورت روایات سبب نزول، راه رسیدن به ترتیب نزول و روایات ترتیب نزول به عنوان سنجای برای ارزیابی روایات سبب نزول معرفی شده که مستلزم دور است.

زیرا از سویی تعداد روایات سبب نزول، بسیار کم‌تر از آن است که بتوان ترتیب نزول تمامی واحدهای نزول را به کمک آن استخراج کرد و از سوی دیگر ترتیب نزولی قطعی در دست نیست تا بتوان به وسیله آن روایات سبب نزول را ارزیابی کرد.

اما برخی خاورشناسان به دلیل اعتقاد به وجود تضادها و تناقض‌هایی در روایات ترتیب نزول و سبب نزول و تردید در کارکرد محوری این روایات در تاریخ‌گذاری قرآن، برای دستیابی به ترتیبی جدید از سوره‌ها مسیری قرآن‌محور را پیموده‌اند. در همین راستا بلاشر<sup>۱</sup> روش محققان مسلمان و افرادی چون مویر<sup>۲</sup> و اشپرنگر<sup>۳</sup> را به دلیل تلاش برای تعیین ترتیب نزول بر اساس آثار مربوط به سیره رسول خدا (ص) و اسباب نزول نقد کرده و مکتب آلمانی در تعیین ترتیب نزول را — که توسط وایل<sup>۴</sup> پایه‌گذاری شده و افرادی چون نولدکه<sup>۵</sup> از آن تبعیت کرده‌اند - روش مطمئن‌تری می‌داند.

در این روش به جای اعتماد به روایات، معیارهای سه‌گانه اشارات قرآن به حوادث معروف، سبک سوره‌ها و محتوای آن‌ها مبنای تعیین ترتیب نزول هستند. وی معتقد است که باید برای همیشه از عقیده تقسیم‌بندی سوره‌ها منطبق بر سیره پیامبر (ص) و مطلقاً مبتنی بر روایات صرف نظر کرد و تنها خود قرآن است که می‌تواند راهنمای قابل اطمینانی باشد (بلاشر، ۱۳۷۴، ص ۲۷۴-۲۷۶). شهادت سنت فقط برای تأیید اطلاعات باید به کار گرفته شود و تنها می‌تواند فرضیه‌ها و تعبیرها را مساعدت کند؛ ولی نمی‌تواند آن‌ها را ایجاد کند (همان، ص ۲۷۹).

ریچارد بل<sup>۶</sup> نیز ضمن انتقاد از روش محققان قدیم مسلمان که به ندرت به شواهد درونی (درون‌متنی) در تعیین ترتیب نزول توجه کرده‌اند، سه اشکال به روایات سبب نزول وارد می‌کند: اول اینکه روایات سبب نزول، برای بخش کوچکی از قرآن است. دوم اینکه

1 . Régis Blachère

2 . William Muir

3 . Aloys Sprenger

4 . Gustav Weil

5 . Theodor Nöldeke

6 . Richard Bell

اغلب آن‌ها رویدادهایی جزئی و بی‌اهمیت‌اند که تاریخ دقیق آن‌ها معلوم نیست و نکته آخر اینکه بین آن‌ها ناهماهنگی و تعارض وجود دارد. البته وی این روایات را کاملاً بی‌ارزش ندانسته، بر این باور است که علی‌رغم این کاستی‌ها، تعیین تاریخ مبتنی بر احادیث که شیوه کار محققان مسلمان است به هیچ‌وجه بی‌ارزش نیست و در واقع اساس همه کارهای آینده را تشکیل می‌دهد (بل، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷-۱۶۸).

### ۱-۳. رویکرد ادبی - تاریخی

بر خلاف دو رویکرد سنتی و قرآن‌محور، در رویکرد ادبی - تاریخی، منافاتی میان اثرپذیری متن قرآن از بافت فرهنگی اجتماعی عصر نزول، با جاودانه و جهانی بودن آن دیده نمی‌شود. در این رویکرد، با لحاظ شرایط فرهنگی اجتماعی عصر نزول، معنای وسیع‌تری از سبب نزول اراده و ارائه شده است. خاستگاه این رویکرد، مکتب ادبی در تفسیر یا تفسیر بیانی است. مطرح‌ترین شخصیت این مکتب، امین خولی است که با پرورش نظر عبده در باره مطالعه زبان قرآن و ذوق فهم لغت و نیز تحت تأثیر مطالعات ادبی طه حسین آن را بنیاد نهاد (پاکتچی، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۳۷).

در مکتب ادبی خولی، قرآن مانند هر اثر ادبی باید در بافت تاریخی آن تفسیر شود (ویلانت، ۱۳۸۳، ص ۱۰). از نظر وی هرگونه شناخت و تفسیر صحیحی از متن قرآن - با هر رهیافت و مقصودی - در قدم نخست باید مبتنی بر نگرش ادبی به قرآن باشد (کریمی‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۱۵). البته یکی از ویژگی‌های تفسیر ادبی معاصر، کنار نهادن روایات تفسیری و دخالت ندادن آن‌ها در تفسیر قرآن است، مگر آنکه مانند روایات سبب نزول و نظایر آن، در چارچوب تحلیل ادبی قرار گیرند (طیب حسینی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹).

جریان اصلاح‌گرایی سیاسی اجتماعی اسدآبادی و اصلاح‌گرایی دینی شاگردش عبده<sup>۱</sup> همچنین زمینه‌ساز به وجود آمدن جریان‌های کلامی به عنوان نومعتزله شد (وصفی،

۱۳۸۷، ص ۱۰) که در نظریه پردازی در زمینه‌های گوناگون علوم اسلامی، علاوه بر مبنایی معتزله، از علوم انسانی غربی نیز بهره برده است.

دفاع از اسلام در برابر پیشرفت غرب، اثبات سازگاری دین با عقل برای مقابله با عقب ماندگی مسلمانان و اثبات سازگاری اسلام با مدرنیته از اهداف این جریان است. نومعتزلیان مسؤل عقب ماندگی مسلمانان را نه خود اسلام، بلکه تفسیرها و فهم‌های نادرست از اسلام و نادیده گرفتن جایگاه عقل در اثر رواج اشعری‌گری می‌دانند (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴-۱۱۵). نومعتزلیان توجه به تاریخ و قرائت تاریخی را در درک صحیح از چگونگی شکل‌گیری مفاهیم علوم اسلامی لازم می‌دانند (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۱۱).

محمد عابد الجابری، حسن حنفی، محمد ارکون و نصر حامد ابوزید از شخصیت‌های سرشناس نومعتزله در جهان عرب هستند. صبغه اصلی مطالعات عابد الجابری و حسن حنفی فلسفه و صبغه اصلی مطالعات محمد ارکون، مردم‌شناسی، فلسفه و جامعه‌شناسی است، هر چند در میان آثار آن‌ها به مسائلی چون اسباب نزول نیز پرداخته شده است. (برای آشنایی بیشتر با نظرات ایشان نک: همان، سراسر اثر) در این میان صبغه اصلی مطالعات ابوزید، قرآن و علوم قرآنی بوده است. ابوزید را می‌توان برجسته‌ترین شخصیت در رویکرد ادبی - تاریخی به اسباب نزول دانست که بیش از دیگران به نظریه پردازی در این زمینه همت گماشته است. در ادامه، نظرات وی با تفصیل بیشتری بیان خواهد شد.

در شبه قاره هند شاه ولی الله دهلوی، عبیدالله سندی، فضل الرحمان و داود رهبر از معروف‌ترین چهره‌های نواندیش دینی هستند. داود رهبر تأکید دارد که هیچ پیامی را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن شرایط ملموس و واقعی برای مردم فرستاد. وی اهمیتی ویژه برای اسباب نزول و ناسخ و منسوخ قائل است (ویلانت، ۱۳۸۳، ص ۱۰-۱۱).

جریان نومعتزله در ایران نیز طرفدارانی داشته و دارد. سروش که خود را نومعتزلی می‌نامد (غفاریان، ۹۸/۱۱/۱) تمام جهان اسلام را نیازمند تجدید تجربه اعتزال، به عنوان پادزهری در مقابل قرائت افراطی و خشونت‌آمیز از دین می‌داند (سروش، ۱۳۸۱، ص ۴۵۱).



وی مکتب اعتزال را مکتب احتجاج و سؤال، و مکتب اشعریت را مکتب تعبد و سکوت نامیده و بر به کارگیری عقل به منزله یکی از حقوق انسانی که خداوند به او داده، تأکید می‌ورزد (همان، ص ۴۵۰). او بر این باور است که پیامبر (ص) تدریجاً پیامبرتر شده و قرآن، متنی تدریجی الوصول است که تولد و تکون تدریجی داشته است (همان، ص ۴۴۸). مجتهد شبستری از دیگر شخصیت‌های نومعتزلی در ایران<sup>۱</sup> نیز مانند بسیاری از نومعتزله، معتقد به تاریخمندی قرآن بوده و فهم فراتاریخی از کتاب و سنت را ناصواب می‌داند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۶۶-۲۶۷).

همانطور که بیان شد، ابوزید بیش از دیگران به نظریه پردازی در مورد اسباب نزول مبادرت کرده است. وی از نومعتزلیان و نواندیشان دینی است که به پیروی از مکتب ادبی خولی، تنها روش مناسب برای فهم متن قرآن را تحلیل زبانی - ادبی دانسته و به دنبال پیوند زدن میراث به روش‌های علمی معاصر است (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۱۹).

ابوزید پیوند متن و واقعیت را در هر متن ممتازی، از جمله قرآن صادق می‌داند. مراد وی از واقعیت، تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی قبل، حین و بعد از شکل‌گیری متن است که به طور خاص در زبان قوم منعکس می‌شود. بر اساس این نظریه هر منوتیکی، 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 قاعده مستثنا نیست. البته این رابطه بین متن و واقعیت دو سویه است (کریمی‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۱۳).

ابوزید ضمن انتقاد از رویکرد سنتی در مطالعات قرآنی، بر این باور است که به دلیل توقف در مطالعات کسانی مانند زرکشی و سیوطی، متن قرآنی از سرشت حقیقی خود که متنی زبانی است دور و صرفاً به پدیده‌ای مقدس تبدیل شده که کارکردهای دیگر خود را

<sup>۱</sup> هر چند او خود را نومعتزلی نخوانده؛ اما مجموع نظرات او و نیز ادعای ابوزید مبنی بر داشتن دیدگاه‌های یکسان با وی از شواهد این امر است (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۵۳۱).

از دست داده است (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۱۱-۱۲). وی به عنوان یک نواندیش دینی، نواندیشی را در مقابل دو رویکرد تقلیدی (سنتی) و سلفی دانسته خطر نواندیشی بدون پشتوانه درک علمی از میراث و بناشده بر پایه‌ای ایدئولوژیک را کم‌تر از تقلید نمی‌داند (همان، ص ۱۷). البته تقابلی که ابوزید از آن سخن می‌گوید مربوط به جهان اهل سنت است، زیرا جریان شیعی، خواه سنت‌گرا و خواه نواندیش، به آسانی وجود مجاز را در سنت پذیرا است و تأویل را چون حقیقت می‌شمارد. در حالی که جریان متن‌گرای سنی با مجاز و تأویل سرنا سازگاری دارد. به استثنای اهل سنت ایران که از دیرباز با ادبیات صوفیانه و تأویلی پیوندی ناگسسته داشته‌اند (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۶).

ابوزید با نظام معرفتی شافعی مبنی بر قداست زبان دین، علاوه بر قداست رسالت آن - که هیچ‌گونه ارتباط بیرونی بین رسالت و زبان دین از یک سو و فرهنگ و نظام زبان بشری از سوی دیگر قائل نیست - مخالف بوده (همان، ص ۲۵) و بر اراده خداوند بر بیان سخن خود از طریق محوری‌ترین نظام فرهنگی بشر، یعنی زبان، تأکید می‌ورزد (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۲۷). از نظر وی گزینش زبان، انتخاب یک ظرف خالی نیست، بلکه زبان مهم‌ترین ابزار یک قوم در فهم و نظام‌بخشی جهان است و نمی‌توان از متنی منفصل از فرهنگ و واقعیت سخن گفت. الهی بودن خاستگاه متن، نافی واقعی بودن محتوای آن نیست (همان، ص ۲۴). زیرا اگر قرآن برای مخاطب خود قابل درک نباشد، دیگر تبیان نخواهد بود. با این نگاه، متن قرآن هم واقع‌نما و هم واقع‌ساز می‌شود. گوشه‌ای از این واقع‌نمایی همان انتقادهایی است که قرآن از فرهنگ جاهلی زمان خود داشته و خواهان تغییر آن است (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۴۱).

نویسنده مفهوم النص، ضمن گلایه از نیاز به اثبات پیاپی این مطلب بدیهی، که متن محصولی فرهنگی است (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۲۴) می‌نویسد:

«هرچند دانشمندان علوم قرآنی چون زرکشی، در مقام نظر، نزول

قرآن بر اساس اسباب و با توجه به شرایط زمانی و مکانی را مستلزم

www.SID.ir کاستی قدرت مطلق خداوند نمی‌دانند؛ اما متأسفانه در عمل، برای

گوینده متن، بیش از اسباب خارجی اعتبار و اولویت قائل هستند»  
(همان، ص ۹۹).

البته او این نکته را نیز یادآور می‌شود که قرآن پیش از کامل شدن، عنصری فعال و اصیل در فرهنگ خود بود و پس از چند سال، متن غالب و حاکم در همان فرهنگ شده و بر دیگر فرهنگ‌ها نیز تأثیر گذاشت (همان، ص ۲۷). وی معتقد است هر متنی از نظام عمومی زبانی‌اش جدا نیست؛ ولی در عین حال نظام معنایی خاص خود را دارد (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۳۹) و بدون یافتن نظام معنایی زبان قرآن، هر ادعایی در شناخت قرآن، به مهجور و محصور ساختن آن می‌انجامد. این بخش از مطالعات ابوزید بی‌شباهت به دیدگاه‌های ایزوتسو در معناشناسی قرآن نیست (همان، ص ۱۳).

از نظر ایزوتسو<sup>۱</sup> معناشناسی، تحقیق و مطالعه‌ای تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان به منظور شناخت جهان‌بینی قومی است که آن زبان را نه تنها همچون وسیله سخن گفتن، بلکه مهم‌تر از آن همچون وسیله‌ای برای تصور و تفسیر جهانی که آن قوم را احاطه کرده به کار می‌برد (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۴). نظریه ایزوتسو مبتنی بر معناشناسی لثو و ایسگربر<sup>۲</sup> است که در مباحث اصلی‌اش با آنچه امروزه زبان‌شناسی قومی<sup>۳</sup> نامیده می‌شود، مطابقت دارد.

زبان‌شناسی قومی روابط متقابل میان الگوهای زبانی و الگوهای فرهنگی را بررسی می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۴). هر واژه طبقه‌بندی زبانی خاصی از واقعیت غیر زبانی را نشان می‌دهد. طبقه‌بندی و مقوله‌بندی چیزها، متضمن فرآیند ذهنی وحدت بخشیدن به چیزهای مختلف و بر پایه زاویه‌ای است که انسان از آن جا به واقعیت نزدیک می‌شود که متأثر از شرایط فرهنگی و تاریخی است (همان، ص ۱۵-۱۶).

بر این اساس، ابوزید بافت تاریخی قرآن را محدود به روایات سبب نزول نمی‌داند. در این دیدگاه کلان، هر چند در بافت تاریخی نمی‌توان اسباب نزول را نادیده گرفت؛ اما

<sup>۱</sup>. Toshihiko Izutsu

<sup>۲</sup>. Leo Weisgerber

<sup>۳</sup>. Ethnolinguistics

تعامل با آن، انتقادی و نه تعبدی خواهد بود (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۳۰). مطالعه قرآن در بافت تاریخی، نیازمند مطالعه و آگاهی از اسباب نزول، شخصیت پیامبر (ص)، تاریخ صدر اسلام و مواردی از این دست است (همان، ص ۳۱-۳۲). بنا بر این در حالت اختلاف در مورد سبب نزول یک آیه و یا تعارض روایات سبب نزول، می‌توان سبب نزول را به عنوان یکی از سطوح بافت بیرونی متن از خلال تحلیل بافت زبانی — درونی آیات به دست آورد (ابوزید، ۱۹۹۵، ص ۱۳۰).

وی با اشاره به روش اجتهادی پیشینیان در ترجیح بین روایات سبب نزول، بر استفاده پژوهشگر امروزی از روش‌هایی که در آن‌ها به تمامی عناصر و نشانه‌های بیرونی و درونی سازنده متن قرآنی توجه می‌شود، تأکید می‌ورزد. همچنان که می‌توان دلالت متن قرآنی را با شناخت بافت بیرونی به دست آورد، می‌توان اسباب نزول را از درون متن قرآنی کشف کرد. تحلیل آیات قرآن و کشف دلالت آن‌ها فرآیندی پیچیده است که نمی‌توان تنها با یک حرکت از بیرون به درون یا از درون به بیرون، آن را به انجام رساند؛ بلکه باید این فرآیند را در مجرای متناوب و متغیر میان درون و بیرون پیش برد (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۱۱۱).

## نتیجه گیری

بنا بر آنچه بیان شد رویکردهای مبنایی به سبب نزول را می توان در سه گونه سنتی، قرآن محور و ادبی — تاریخی دسته بندی کرد. آثار طیف وسیعی از صاحب نظران را می توان ذیل رویکرد سنتی نقلی دسته بندی کرد. وجه مشترک این آثار، پایبندی به سنت گذشتگان اعم از روایات سبب نزول و چارچوب های نظری در این حوزه است. به گونه ای که انبوه این آثار، به جز توضیح بیشتر و تغییر برخی مثال ها، افزوده ای نداشته و مطالعه یکی از این آثار، فرد را از مراجعه به دیگر آثار بی نیاز می کند.

اما طرفداران رویکرد سنتی اصولی کلامی به دنبال راهی میانه و نوعی جمع میان مباحث سنتی علوم قرآنی و مباحث اصولی و کلامی بوده اند. ترس از افتادن در ورطه تاریخ مندی و عدم جاودانگی قرآن در اثر توجه بیش از حد به تاریخ و روایات سبب نزول از یک سو و اعتقاد به نقش آگاهی از تاریخ و سبب نزول در فهم آیات از سوی دیگر، این گروه از قرآن پژوهان را بر آن داشته است تا به گونه ای به دنبال جمع میان این دو باشند. مدافعان رویکرد قرآن محور، با اتکا به ویژگی های منحصر به فرد قرآن (قطعی الصدور بودن و عدم تحریف الفاظ) محوریت ویژه ای - نسبت به دیگر منابع اسلامی - برای آن قائل شده اند. بر همین اساس برخی شناخت اسباب نزول را شرط فهم و تفسیر قرآن ندانسته و منوط کردن تدبر در کتاب الهی را به احاطه بر اسباب نزول، موجب محرومیت از درک روح و جوهر آن می دانند.

بر خلاف دو رویکرد سنتی و قرآن محور، در رویکرد ادبی — تاریخی، منافاتی میان اثر پذیری متن قرآن از بافت فرهنگی اجتماعی عصر نزول، با جاودانه و جهانی بودن آن دیده نمی شود. در این رویکرد، با لحاظ شرایط فرهنگی اجتماعی عصر نزول، معنای وسیع تری از سبب نزول اراده و ارائه شده است. هر چند به هر یک از این رویکردها، نقدهایی وارد است.

اما رویکرد قرآن محور، نسبت به دو رویکرد سنتی و ادبی - تاریخی، بیشترین گسست

میان نظر به [www.SID.ir](http://www.SID.ir) در عمل را در مواجهه با روایات سبب نزول در پی داشته است. به گونه ای که

طرفداران این رویکرد برای فهم برخی آیات، چاره‌ای جز مراجعه و استناد به روایات سبب نزول نداشته‌اند و با عدول از نظریه خود، از این روایات بهره فراوان برده‌اند. از آسیب‌های این گسست میان نظریه و عمل، عدم التزام به بایسته‌های سندی و متنی نقل روایات سبب نزول بوده است.

### منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، **التحریر و التنویر**، بیروت: مؤسسه التاریخ.
۳. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰ش)، **معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن**، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
۴. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۵م)، **النص، السلطة و الحقیقة (الفکر الدینی بین ارادة المعرفة و ارادة الهیمنة)**، بیروت: مرکز الثقافی العربی.
۵. ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۰م)، **مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن**؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی.
۶. احمد بن حنبل، (بی تا)، **المسند**، بیروت، دار صادر.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۸ش)، **خدا و انسان در قرآن**، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸ش)، **مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
۹. بل، ریچارد (۱۳۸۲ش)، **در آمدی بر تاریخ قرآن**، ترجمه بهاء الدین خرم‌شاهی، قم: مرکز ترجمه قرآن.
۱۰. بلاشر، رژی (۱۳۷۴ش)، **در آ ستانه قرآن**، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. پاکتیچی، احمد (۱۳۸۷ش)، «تفسیر»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۱۲. پاکتچی، احمد (۱۳۸۹ش)، **درس گفتار تاریخ قرآن دوره کارشناسی ارشد**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

۱۳. پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش)، **درس گفتارهایی درباره تاریخ تفهیم قرآن کریم**، تنظیم و ویرایش محمد جانی پور، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

۱۴. جلیلی، سید هدایت (۱۳۸۶ش)، «فلسفه اسباب نزول (انگاره‌های ناظر به بازشناسی نسبت متن قرآنی با بافت فرهنگی — اجتماعی عصر نزول)»، **مجموعه مقالات بیست و چهارمین دوره مسابقات بین المللی قرآن کریم**، تهران: معاونت فرهنگی سازمان اوقاف و امور خیریه.

۱۵. جلیلی، سید هدایت (۱۳۹۰ش)، «اسباب نزول در نظریه تفسیری طباطبایی»، **فصلنامه مطالعات تفسیری**، سال ۲، شماره ۷.

۱۶. حجتی، سیدمحمدباقر (۱۳۸۲ش)، **اسباب النزول**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۷. حسینی، موسی (۱۳۷۴ش)، «بررسی آماری اسباب نزول»، **مجله پژوهش‌های قرآنی**، سال ۱، شماره ۱.

۱۸. دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ق)، **التفه سیر الحدیث: توتیب ال سور حسب النزول**، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

۱۹. دهلوی، ولی الله (۱۳۸۲ش)، **الفوز الکبیر فی اصول التفه سیر**، ترجمه سید سلمان حسینی ندوی، زاهدان: نشر صدیقی.

۲۰. رشید رضا، محمد (۱۳۶۶ق)، **تفسیر المنار**، قاهره: دارالمنار.

۲۱. زرقانی، محمد عبد العظیم (بی تا)، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۲. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دار الکتب العربی.

۲۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱ش)، «تجدید تجربه اعتزال»، **بازتاب اندیشه**، سال ۳۰، شماره ۳۰.

۲۴. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق)، **الاتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دار الکتب العربی.

۲۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۲ق)، **لباب النقول فی اسباب النزول**، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة.

۲۶. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه*، قم: فرهنگ اسلامی.

۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۵۳ش)، *قرآن در اسلام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۹. طیب حسینی (دشتی)، سید محمود (۱۳۸۷ش)، «دیدگاه‌های استاد معرفت در زمینه قرآن‌شناخت: اسباب نزول؛ معرفت قرآنی»، *یادنگار آیت الله محمدهادی معرفت (ره)*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳۰. طیب حسینی (دشتی)، سید محمود (۱۳۸۹ش)، «تفسیر ادبی»، *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم: بوستان کتاب.

۳۱. عالم‌زاده، هادی (۱۳۶۷ش)، «ابوالکلام آزاد»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۳۲. العکک، خالد عبدالرحمان (۱۴۲۴ق)، *تسهیل الوصول الی معرفه اسباب النزول*، بیروت: دارالمعرفه.

۳۳. عنایه، غازی حسین (۱۴۱۱ق)، *اسباب النزول القرآنی*، بیروت: دار الجیل.

۳۴. غفاریان، متین، (۹۸/۱۱/۱)، «نو معتزلی هستیم: مصاحبه با عبدالکریم سروش»، <http://www.islahweb.org/content/2008/5/1467/%D9%86%D9%88%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2%D9%84%DB%8C-%D9%87%D8%B3%D8%AA%D9%85>

۳۵. فارسی، جلال‌الدین (۱۳۶۷ش)، *پیامبری و انقلاب*، قم: نشر امید.

۳۶. قطب، سید بن ابراهیم (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.

۳۷. کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۸۰ش)، *یادداشت مترجم بر معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، نوشته نصر حامد ابوزید، تهران: طرح نو.

۳۸. گلی، جواد؛ یوسفیان، حسن (۱۳۸۹ش)، «جریان‌شناسی نومعتزله»، *مجله معرفت کلامی*، سال ۲، شماره ۳.



۳۹. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹ش)، **نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران ها، چالش ها، راه حل ها)**، تهران: طرح نو.
۴۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۱ش)، **علوم قرآنی**، قم: مؤسسه التمهید.
۴۱. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق)، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۲. نکونام، جعفر (۱۳۸۰ش)، **درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن**، تهران: هستی نما.
۴۳. هاشمی، سید حسین (۱۳۷۴ش-الف)، «اسباب نزول در تفسیر المنار»، **پژوهش های قرآنی**، سال ۲، شماره ۱.
۴۴. هاشمی، سید حسین (۱۳۷۴ش-ب)، «اسباب نزول در تفسیر کشف»، **پژوهش های قرآنی**، سال ۳، شماره ۲.
۴۵. هاشمی، سید حسین (۱۳۷۴ش-ج)، «روش تفسیری الفرقان در اسباب نزول»، **پژوهش های قرآنی**، سال ۳، شماره ۲.
۴۶. و صفی، محمد رضا (۱۳۸۷ش)، **نومعتزلیان** (گفت و گو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد ارکون، حسن حنفی)، تهران: نگاه معاصر.
۴۷. ویلانت، رتراود (۱۳۸۳ش)، جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، **مجله آینه پژوهش**، سال ۳، شماره ۸۶.

**Bibliography:**

1. The Holy Quran.
2. Abouzaid, NH. The meaning of the text: Research in the science of the Qur'an. Trans. Mortaza Kariminia. Tehran: Tarhe no; 1380 HS.
3. Izutsu, T. God and Man in the Qur'an. Trans. Ahmad Aram. Tehran: Islamic Culture Publication Office; 1368 HS.
4. ----- . Ethical-religious concepts in the Holy Quran. Trans. Freidoon badreei. Tehran: Farzan rouz; 1378 HS.
5. Bel, R. An Introduction to the History of the Qur'an. Trans. Baha al-din khorramshahi. Qom: Quran Translation Center; 1382 HS.
6. Blachère, R. Le Coran. Trans. Mahmood ramyar. Tehran: Islamic Culture Publication Office; 1374 HS.
7. Pakatchi A. "Tafsir". The Great Islamic Encyclopedia (Vol. 15). Tehran: Daba Publishing House; 1387 HS.
8. ----- . Lecture on the History of the Qur'an in Master's Degree. Tehran: Imam Sadiq University; 1389 HS.
9. ----- . Lectures on the History of the Interpretation of the Holy Quran. ED by Mohammad janipour. Tehran: Imam Sadiq University; 1392 HS.
10. Jalili SH. "The philosophy of the Asbab Al-nozul (Theories of Recognition of the Relationship of the Qur'anic Text with the Socio-Cultural Context of the Era of Nozul)" Proceedings of the 24th International Quran Competition (Vol4): Cultural Deputy of the Endowment and Charity Organization; 1386 SH.
11. ----- . "The Asbab al-nozul in Tabatabai's Interpretive Theory". Journal of Interpretive Studies: 1390 SH; Year 2. Vol 7.
12. Hojjati SMB. Asbab al-nozul. Tehran: Islamic Culture Publication Office; 1382 SH.
13. Hosaini M. "Statistical analysis of the Asbab al-nozul". Qur'anic Studies: 1374 SH; Year 1. Vol 1.
14. Dehlavi VA. Alfauz al-kabir fi osoul al-tafsir. Trans. Sayyed salman Hoasayni nadvi. Zahedan: Sadighi; 1382 SH.
15. Soroush AK. "Renewed retirement experience". Reflection of Thought: 1381 SH; Vol 30.
16. Tabatabaie SMH. The Koran in Islam. Tehran: Dar al-kotob al-eslamia; 1353 SH.

17. Tayyeb Hosaini SM. "Master Ma'refat views on the Qur'an: Asbab al-nozul". Quranic knowledge (Commemoration of Ayatollah Mohammad Hadi Ma'refat). third volume. Try. Ali Nasiri. Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought; 1387 SH.
18. ----- . "Tafsir / Literary interpretation". Encyclopedia of the Holy Quran. Qom: Boustane ketab. 1389 SH.
19. Alemzadeh H. "Abolkalam Azad". The Great Islamic Encyclopedia (Vol. 1). Tehran: Daba Publishing House; 1367 HS.
20. Ghaffarian M. "I am a New Mu'tazili". Interview with Abdul Karim Soroush: 1398/11/1 SH.  
<http://www.islahweb.org/content/2008/5/1467/%D9%86%D9%88%D9%85%D8%B9%D8%AA%D8%B2%D9%84%DB%8C-%D9%87%D8%B3%D8%AA%D9%85>.
21. Farsi J D. Prophecy and Revolution. Qom: Omid; 1367 SH.
22. Kariminia M. Translator's note on The meaning of the text: Research in the science of the Qur'an. By Nasr Hamed Abouzaid. Tehran: Tarhe no; 1380 HS.
23. Goli J and yousofian H. "Neomazila Flow ontology". Marefate kalami. 1389 SH; Vol 3.
24. Mojtahed Shabestari M. A criticism of the official reading of religion (Crises, challenges, solutions). Tehran: Tarhe no; 1379 HS.
25. Ma'refat MH. oloume qurani. Qom: Al-tamhid; 1381 SH.
26. Nekoona J. An Introduction to the chronology of the Qur'an. Tehran: Hasti nama; 1380 SH.
27. Vasfi MR. The New Mu'tazilites (Interview with Nasr Hamed Abouzaid, Abed al-Jaberi, Mohammad Arkon, Hassan Hanafi). Tehran: Negahe Moaser; 1387 SH.
28. Vilant R. "Flow ontology of Qur'anic Interpretations in Contemporary Period". Trans. Mehrdad Abbasi. Research mirror: 1383 SH; Vol 86.
29. Hashemi S H. "The Asbab al-nozul in al-Manar's commentary". Qur'anic Studies: 1374 SH; Year 1. Vol 1.
30. ----- . "The Asbab al-nozul in Kashaf's commentary". Qur'anic Studies: 1374 SH; Year 1. Vol 2.
31. ----- . "Interpretive method of al-Farghan in the Asbab al-nozul". Qur'anic Studies: 1374 SH; Year 1. Vol 2.
32. Ibn ashour MBT. Al-tahrir Va Al-tanvir. Beirut: Institute of History; ND.

33. Abouzaid, NH. Al-nass, Al-solta va al-haghigha (Religious thought between the will to know and the will to dominate). Beirut: Arab Cultural Center; 1995.
34. ----- . The concept of text, The study in the science of the Qur'an. Beirut: Arab Cultural Center; 2000.
35. Ahmad Ibn Hanbal. Al-mosnad. Beirut: Dar sader: ND.
36. Darvaza ME. Al-tafsir Al-hadith: Arrange the Surahs according to the descent. Ghahera: Dar ehya al-kotob al-arabia: 1383 AH.
37. Rashid reza M. Tafsir Al-manar. Ghahera: Dar al-manar; 1366AH.
38. Zarghani MA. Manahel al-erfan fi oloum al-qoran. Beirut: Arab Cultural Center; ND.
39. Zamakhshari M. Al-khashaf an haghaghe gawamed al-tanzil. Beirut: Dar al-ketab al-arabi; 1407 AH.
40. Siouti J. Al-etghan fi oloum al-quran. Beirut: Dar al-ketab al-arabi; 1421 AH.
41. ----- . Lobab al-noghoul fi asbab al-nozoul. Beirut: Cultural Book Institute; 1422 AH.
42. Sadeghi Tehrani M. Al-forghan fi tafsir al-qurane belquran va al-sonna. Qom: Islamic culture; 1365 SH.
43. Tabatabaie MH. Al-mazan fi tafsir al-quran. Qom: Islamic Publications Office; 1417 AH.
44. Al-ak KA. Tashil al-vosoul ela marefate asbab al-nozoul. Beirut: Dar al-marefat; 1424 AH.
45. Enayat GHH. asbab al-nozoul al-qurani. Beirut: Dar al-jabal; 1411 AH.
46. Ghotb SBE. Fi zelal al-quran. Beirut, Ghahere: Dar al-shorough; 1412 AH.
47. Ma'refat MH. Al-tamhid fi oloume al-quran. Qom: Islamic Publishing Institute; 1415 AH.

## Critical Typology of Basic Approaches to *Asbāb al-Nuzūl*

Mohammad Jamal al-Din Khosh Khaze<sup>1</sup>

DOI: 10.22051/TQH.2020.29984.2753

Received: 23/01/2020

Accepted: 22/02/2020

### Abstract

How Qur'anic scholars use the *Asbāb al-Nuzūl* (cause of descend) influences on understanding of Qur'anic verses. Referring to the Qur'anic exegetical works and Qur'anic sciences, a wide variety of exposure to the *Asbāb al-Nuzūl* is seen, whose understanding and explaining require attention to theoretical foundations. Based on a descriptive-analytical method, the present paper aims to give a typology and critiques of the basic approaches to *Asbāb al-Nuzūl* at hand. The basic approaches to exposing *Asbāb al-Nuzūl* narratives may be divided into two Qur'anic and historic-literary approaches, based on their relative tendency to the text of the Qur'an or the social cultural context. Meanwhile, some scholars advocated a third approach, supporting the past works, in adherence to the traditions and the traditional frameworks formed in the field of the *Asbāb al-Nuzūl*, in which this paper is referred to as the traditional approach. Repeating the views of the past without the least evaluation and innovation and the risk of believing in the distortion of the Qur'an are respectively the most important critiques of both traditional and historic-literary approaches. The Qur'anic-based approach to two mentioned approaches has led to the most divergence between theory and practice in dealing with *Asbāb al-Nuzūl* traditions. Proponents of this approach, in order to understand some verses, had no choice but to refer to *Asbāb al-Nuzūl* narratives. One of the disadvantages of the disconnect between theory and practice is the failure to adhere to the documentary and textual requirements of reporting *Asbāb al-Nuzūl* narratives.

**Keywords:** *Asbāb al-Nuzūl, Traditional Approach, Quranic-Based, Historic-Literary, Dating.*

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.