

## نگاهی انتقادی بر رویکرد هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید در تفسیر قرآن

پروین کاظم‌زاده\*

### چکیده

نصر حامد ابوزید با دل‌سپردگی به نظریات زبان‌شناسی و هرمنوتیکی، بر آن است تا با تأویل متجددانه قرآن، الفتی میان سنت و تجدد برقرار سازد. وی روش خود را یگانه روش فهم قرآن می‌داند که طی آن، قرآن مطابق با اوضاع زمانه خود تفسیر می‌شود. در این رویکرد برخی از آیات صرفاً شاهدی تاریخی و محکوم به فراموشی، برخی با قابلیت تأویل مجازی، و برخی نیز متونی با قابلیت توسعه‌اند. در این مقاله نظریات وی در باب وحی، احتساب قرآن به عنوان متنی تاریخ‌مند و محصولی فرهنگی، و اجتهاد پویا مورد بررسی قرار می‌گیرد. روش تحقیق تحلیلی و انتقادی است. منابع مورد استفاده نیز عبارت‌اند از کتاب‌ها، مقالات، و مصاحبه‌های انتشار یافته از ابوزید در نشریات و سایت‌های اینترنتی، کتاب‌ها و مقالاتی که در بررسی دیدگاه‌های ابوزید منتشر شده و منابعی که به نقد و بررسی استفاده از روش هرمنوتیکی در تفسیر قرآن پرداخته‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** نصر حامد ابوزید، فهم متن در افق تاریخی، دین عصری، نسبی‌گرایی.

### ۱. مقدمه

متألهان پروتستان نخستین اندیشمندانی بودند که به احیا و پرورش مباحث هرمنوتیک (hermeneutice) در دنیای جدید همت گماشتند (پالمر، ۱۳۷۷: ۴۲). تا پیش از آن،

\* دانشجوی دکتری دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، عضو گروه عرفان اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشه اسلامی p\_kazemzade@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۸

تفسیر کتاب مقدس رسماً بر عهده کلیسای کاتولیک بود و قرائت رسمی آن کلیسا، مبنای هر نوع برداشت و عمل دینی قرار می‌گرفت، اما نهضت اصلاح‌طلبان دینی کار خود را با زیر سؤال بردن همان قرائت رسمی آغاز کرد. در وهله نخست باید تفهیم می‌کردند که برداشت کلیسای کاتولیک از کتاب مقدس و مفاهیم دینی، یگانه برداشت ممکن نیست؛ در وهله بعد نیز به کمک اصول تفسیر متون مقدس باید نشان می‌دادند که برداشت‌های موجه‌تری نیز می‌توان از این متون داشت که قرائت اصلاح‌طلبی (دینی) لزوماً از آن شمار است. بدین‌سان تئوری‌های هرمنوتیکی ابزاری برای پیش‌برد اهداف عملی اصلاح‌طلبان در رفرم‌های دینی بود (مسعودی، ۱۳۸۱: ۱۱۶). هرمنوتیک که در ابتدا به‌مثابه یک هنر و مهارت ظاهر شد، در قرون ۱۷ تا ۲۰ میلادی به دانش تنقیح قواعد و اصول حاکم بر فهم و تفسیر متن‌گرایید و به‌مثابه‌سنخی از متدولوژی درنظر گرفته شد. هرمنوتیک پس از آن به‌مثابه فلسفه، ظهوری نو پیدا کرد و پرسش‌های آن، به پرسش از چیستی خود فهم تبدیل شد. هرمنوتیک فلسفی، سپس با ظهور افرادی چون هایدگر و گادامر، مکتبی خاص تشکیل داد که برخی آموزه‌های آن در مقابل آموزه‌های اسلامی قرار گرفت (واعظی، ۱۳۸۹: ۳۳). از آن‌جا که ریشه‌های تمدن اسلامی از قرآن (متن و حیاتی) اخذ شده است، این تمدن، تمدنی است متن‌محور که در آن بحث از فهم و تفسیر متن از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. از همین رو برای مسلمانان بحث‌های هرمنوتیکی پیرامون مسئله ماهیت فهم، سازوکار حصول فهم و عوامل دخیل در فرایند فهم، بحث‌هایی مهم و حیاتی است. در ادامه به عقاید هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید می‌پردازیم.

## ۲. نصر حامد ابوزید؛ مبانی فکری

دکتر نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰)، نویسنده، قرآن‌پژوه، از نومعتزلیان مصری و حافظ بخش اعظمی از قرآن کریم است. در ۱۹۹۳ درخواست ارتقا به درجه استادی او در قاهره به علت گزارش دکتر عبدالصبور شاهین از مکتوبات او به عنوان «مشتی آثار ضعیف و انباشته از التقاط و گمراهی» تأیید نشد. این مسئله به محافل عمومی و سیاسی راه یافت و موافقان و مخالفان را حدود سه سال به خود مشغول داشت (ابوزید، ۱۳۷۹: ۲۰). در ۱۹۹۴ پس از گذراندن محاکمه‌ای جنجالی در دادگاه، حکم ارتداد و جدایی ابوزید از همسرش صادر شد که در مرحله تجدید نظر، ارتداد وی تأیید و حکم دوم رد

شد. وی سپس از سوی یکی از سازمان‌های اسلامی، مهدور الدم و واجب القتل اعلام شد. ابوزید بعد از جلائی وطن، به عنوان محقق و استاد مطالعات اسلامی در مؤسسهٔ INIS وابسته به دانشگاه لایدن هلند رسماً مشغول به کار شد. وی سرانجام پس از پانزده سال دوری از میهن، در پنجم جولای ۲۰۱۰ بر اثر ابتلا به بیماری، در بیمارستانی در قاهره درگذشت. مطالعات ایشان در سه حوزهٔ مطالعات فلسفی، مطالعات سیاسی به طور عام، و مطالعات ادبی متمرکز بود. نخستین مطالعات وی، کتاب‌های عباس محمود عقاد، طه حسین، سلامه موسی، شبلی شمیل و از میان ادیبان نیز آثار نجیب محفوظ، توفیق الحکیم، احمد شوقی، صلاح عبدالصبور، و عبدالمعطی حجاری بوده است. آثار نویسندگانی چون امین الخوللی (۱۸۹۵-۱۹۶۶) و سید قطب را نیز مطالعه کرده است. همچنین ابوزید از تفکرات اسلامی - لیبرالی خالد محمد خالد، و آثار ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) و نوشته‌های آگزیستانسیالیستی آن زمان متأثر است. آثار هنری برگسون و اقبال لاهوری را مطالعه کرده و فلسفهٔ اسلامی را نیز از حسن حنفی آموخته است (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰: ۱۴). در زمینهٔ هرمنوتیک، آثار معاصرانی چون گادامر (احمدی، ۱۳۸۲: ۵۷۱، ۵۷؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۱؛ نصری، ۱۳۸۱: ۲۱۷)، اریک هرش (احمدی، ۱۳۸۲: ۵۹۰-۵۹۱؛ نصری، ۱۳۸۱: ۴۷، ۹۸، ۱۲۷، ۱۲۸) و پل ریکور (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۱۵، ۶۱۴، ۶۲۷) را مطالعه کرده است و به آرای میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، لویی آلتوسر (۱۹۱۸-۱۹۹۰)، عبدالقاهر جرجانی، و ابن جنی نیز توجه داشته است (کریمی‌نیا، ۱۳۸۰: ۲۳؛ ابوزید، ۱۳۷۹: ۵). از همه مهم‌تر توشیهکو ایزتسو (۱۹۱۴-۱۹۹۳) است که به اذعان خود ابوزید، ذهن و اندیشه‌اش را به پژوهش‌های زبانی گشوده است. ابوزید در این حوزه علاوه بر ایزتسو، از نظریه‌های افرادی چون رومن یاکوبسن (۱۸۹۶-۱۹۸۲) (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۵، ۷۸؛ ابوزید، ۱۳۷۹: ۲۵)، و سوسور (۱۸۵۷-۱۹۱۳) نیز بهره برده است (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۲، ۱۴، ۱۵).

دکتر حامد ابوزید در نگاه به دین و مطالعهٔ متون دینی، از روش هرمنوتیکی به‌ویژه هرمنوتیک گادامر بهره می‌جوید و معتقد است هرمنوتیک گادامر می‌تواند به مفسر کمک رساند تا به تجدید نظر در میراث فرهنگی خود بپردازد و دیدگاه‌های هر عصر را در تفسیر متن دخالت دهد. دیدگاه ابوزید در زمینهٔ ماهیت قرآن و روش فهم آن محل مناقشه است. او ادعا می‌کند که قرآن محصولی فرهنگی و فرآوردهٔ عصر نزول است و در پرتو شناخت فرهنگ آن عصر، شناخته می‌شود. وی معتقد است در بررسی هر متن باید به فرهنگ زمانهٔ

آن پرداخت. از نظر او رابطه متن با فرهنگ نیز دیالکتیکی است، چون از سویی تأثیر می‌پذیرد و از سویی دیگر تأثیر می‌گذارد. دکتر ابوزید قرآن را یک متن زبانی می‌داند که باید آن را با روش تحلیل زبانی مطالعه کرد. ایشان ذوبطون بودن فهم قرآن را می‌پذیرد، هرچند که ادعان می‌کند همگان قدرت درک آن را ندارند. وی مطالعه متن در افق تاریخی را نشان‌گر آن می‌داند که احکام در ارتباط با زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند و از همین روست که امروزه برخی از احکام، کارایی گذشته خود را ندارند. وی همچنین برخی از مفاهیم قرآن مانند جن و شیطان را که مربوط به دوران نزول آن است و با علوم عصری سازگاری ندارد، نادیده می‌گیرد. از نظر ایشان در هر عصر، باید به قرائت و تأویل دوباره متن پرداخت؛ نقش خواننده نیز در فهم متن مورد توجه است. ابوزید دین مطلوب خود را دینی پیراسته، تحلیلی، و مبتنی بر تأویل روش‌مند علمی می‌داند، اما دلایل کافی بر علمی بودن روش خود را ارائه نمی‌دهد. ایشان روش خود را یگانه روش ممکن فهم متن می‌داند و این در صورتی است که روش او، فهم قرآن در پرتو نظریه‌های زبان‌شناسی و هرمنوتیکی است که بسیاری از آن‌ها یا منسوخ شده یا انتقادات جدی بر آن‌ها وارد است (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۹۸، ۳۱۲، ۳۱۷، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۸۵، ۴۸۶). وی علت عقب‌افتادگی مسلمانان را شکست‌های پی‌درپی جهان عرب از دشمنان و نزاع و اختلاف‌های فکری و اجتماعی جامعه خود می‌داند و راه برون‌شد را رویکرد تجدید و نوسازی سنت دانسته و بر آن شده است تا از طریق تأویل متجددانه میراث اسلامی (نص) میان سنت و تجدد و مقتضیات عصر، الفت و یگانگی ایجاد کند (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۲؛ ابوزید، ۱۳۸۳: ۵۴-۵۵).

### ۳. مؤلفه‌های فکری ابوزید

#### ۱.۳ رویکرد ابوزید در قبال وحی

یکی از دیدگاه‌های مهم ابوزید مربوط به مفهوم وحی و زمینه پذیرش آن در میان عرب دوران جاهلی است که آن را به تفصیل در قالب آثاری چون *مفهوم النص، نقد الخطاب الدینی، و اشکالیات القرائه و آلیات التأویل مطرح کرده است*. او در این زمینه به پژوهش‌های ایزتسو در کتاب *خدا و انسان در قرآن* تکیه می‌کند. البته ابوزید در استفاده خود از دیدگاه‌های او نتایجی می‌گیرد که گمان نمی‌رود خود ایزتسو به دنبال چنان نتایجی بوده باشد. ابوزید به جای تکیه بر اعتقاد به اصل مسئله وحی و وجود ادیان با

ریشه آسمانی، شأن بخشی از متون وحیانی را به شواهد تاریخی تاریخ گذشته تنزیل می‌دهد، آن را به درک ویژه زمان جاهلیت وابسته می‌کند و می‌گوید به علت آن که وضعیت اجتماعی فرهنگ عصر صدور متن، کاملاً متحول شده و اکنون اثری از آن‌ها نیست، کاملاً از بین رفته‌اند و این مضامین و معانی و دلالت‌ها به تاریخ پیوسته و صرفاً به مثابه استشهاد تاریخی و این که در آن زمان چنین اعتقاداتی بین مسلمانان و دیگران رایج بوده است، می‌توان از آن‌ها یاد کرد (ابوزید، ۱۹۹۲: ۲۰۳-۲۰۴)؛ نصوص مربوط به سحر، حسد، جن، شیاطین، چشم‌زخم، اوراد و تعویذات (مثل سوره فلق) از این دسته‌اند (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۹۳). البته در کل نشانه‌هایی وجود دارد که او به اصل مسئله وحی و ارتباط ویژه‌ای که به این نام نامیده شود اذعان دارد، اما شواهدی هم در کلام ابوزید هست که مسئله وحی، آن گونه که عموم مسلمانان باور دارند، مورد قبول او نیست (علوی‌نژاد، ۱۳۷۹: ۲۰۴). ایشان برای اثبات این که برخی متون صرفاً تاریخی‌اند، از نظریه سوسور نیز که «واژگان بر واقعیت خارجی دلالت ندارند بلکه صرفاً به مفاهیمی اشاره دارند و وجود عینی ندارد» استفاده می‌کند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۵-۲۹۳). این اصل زبان‌شناسی صحیح است، اما ممکن است در ساحت‌های گوناگون گفتاری چون علوم تجربی، فلسفه، دین، و رمان دلایلی بر معرفت‌بخشی یا معرفت‌نابخشی آن وجود داشته باشد. در مورد گزاره‌های تاریخی قرآن نیز نه تنها هیچ قرینه‌ای مبنی بر معرفت‌بخش نبودن این گزاره‌ها وجود ندارد (ساجدی، ۱۳۸۷: ۲۸۱-۲۸۲)، تأکید قرآن بر عبرت‌آموز بودن داستان‌ها (یوسف: ۱۱۱) واقعی بودن آن‌ها (آل عمران: ۶۳) و افسانه‌نبودن آیات بر معرفت‌بخش بودن گزاره‌های قرآن دلالت دارد (ساجدی، ۱۳۸۷: ۳۱۵-۳۱۷). ابوزید بر این باور است که آیه ۵۱ سوره شوری «وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء...» در مورد کلام الهی است نه وحی که دیدگاه غالب است. از نظر ابوزید بر اساس این آیه، کلام الهی، سه نوع است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۹۲):

۱. وحی به معنای الهام «... الا وحیا...»؛
۲. سخن گفتن از پس حجاب «... او من وراء حجاب...» که فقط در ماجرای حضرت موسی (ع) روی داده است؛
۳. فرستادن رسول (فرشته) که به اذن خدا مطلبی را الهام می‌کند «... او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء...».

این نوع سوم همان وحی معهود است که در آن جبرئیل کلمات را به پیامبر الهام و حیانی می‌کند نه ابلاغ قول و حیانی. آیات «نزل به الروح الامین \* علی قلبک لتکون من المنذرين» (شعرا: ۱۹۳-۱۹۴) و «... نزله علی قلبک باذن الله ...» (بقره: ۹۷۹) نیز با این رأی سازگار است. الهام به معنای سخن گفتن زبانی نیست، الهام با اندیشه و افکار، و نه زبان، پیوند دارد. بنابراین قرآن کلام ملفوظ از جانب پیامبر (ص) است که به آن قالب عربی داده است و در مورد خود اصل کلام الله نمی‌دانیم که از چه نوع است. قرآن کریم بیان زبانی و شخصی پیامبر از تجربه روحی و نبوی اوست و این‌جا وحی اسلامی تا حدودی مشابه وحی مسیحی است. آیه ۱۰۹ سوره کهف «قل لو کان البحر مدادا لکللمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ...» «بگو اگر دریاها بر نوشتن کلمات پروردگارم مرکب شوند پیش از آن که این کلمات به سر آیند دریاها تمام خواهند شد»، به ما می‌گوید کلام الهی منحصر به وحی دینی انبیا نیست. در این صورت وحی و الهام معنایی عام می‌یابد؛ خداوند بر هریک از انسان‌ها حتی تمامی موجودات وحی و الهام می‌کند، اما فرشته‌ای نمی‌فرستد. کلام الله برای عموم انسان‌ها وحی و الهام است. کلام الله کل هستی را پر کرده است. و هریک از ما بسته به استعدادش، کلام الله را دریافت می‌کند. از نظر او این نظریه پیوند آدمی را با همه هستی تعمیق می‌بخشد (ابوزید، ۱۳۷۹: ۲۴).

### ۲.۳ ابوزید و سیالیت دلالت متن

ابوزید با الهام از سوسور ضمن تفکیک میان «زبان» (langue) و «گفتار» (parole)، معتقد است که هر گفتار و متن خاص، نشان‌دهنده یک نظام زبانی جزئی است که در داخل نظام کلی نهفته در حافظه انسان‌ها قرار دارد و بین زبان و گفتار رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار است. بدین ترتیب متون دینی از سویی با واقعیت‌های زبانی و فرهنگی خود ارتباط دارند و از سوی دیگر از آن‌ها تأثیر می‌گیرند. دلالت‌ها و اشارات متون سرشار از واقعیت‌ها و عناصر تاریخی و فرهنگی زمانه است. از این‌رو، افق مشترکی برای تعامل وجود دارد، اما این افق مشترک قابلیت آن را دارد که در سایه تغییر واقعیت‌های زبانی و فرهنگی و تغییر چشم‌اندازها و افق‌های تفسیری، دچار نوسازی و تغییر شود (ابوزید، ۱۹۹۲: ۱۹۳-۱۹۴؛ واعظی، ۱۳۹۰: ۳۸۹). پس تحول زبان موجب سیالیت دلالت متون می‌شود و اغلب دلالت‌های آن را به دلالت مجازی می‌کشاند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۰). ابوزید می‌نویسد «زمانی که می‌گوییم دلالت متون تاریخ‌مند است مرادمان آن نیست که معنای دین در مرحله

شکل‌گیری متون ثابت است، زیرا زبان به عنوان مرجع تفسیر و تأویل، امری ثابت و ایستا نیست، بلکه همگام با فرهنگ و واقعیت متحول و دگرگون می‌شود».

اگر نصوص به تعبیر سوسور حکم گفتار را دارند و در تحول زبان و فرهنگ ایفای نقش می‌کنند، تحول زبان موجب سیالیت دلالت متون می‌شود و بیش‌تر دلالت و معانی آن‌ها را از معنا و دلالت اصلی و حقیقی به سمت دلالت مجازی می‌کشاند (ابوزید، ۱۹۹۲: ۱۹۸؛ واعظی، ۱۳۹۰: ۳۹۰). ابوزید بر آن است که این قابلیت تحول‌پذیری معنایی اقتضای درونی متن و لازمهٔ زبانی بودن و بشری بودن متون دینی و پیوند آن‌ها با واقعیت فرهنگی و اجتماعی است نه آن‌که تحمیلی از بیرون و مقتضای قرائت ایدئولوژیک متون باشد، بلکه اعتقاد به ثابت‌انگاری معنای متن دینی و تحول‌نیافتن آن با تحول افق‌های فرهنگی و اجتماعی و هم‌نوا نشدن متن با تغییرات زبانی و فرهنگی، تأویلی است که از خارج بر متن تحمیل شده است (ابوزید، ۱۹۹۲: ۲۰۷-۲۰۸). این قسم برداشت‌های منفعت‌طلبانه از متن در واقع تأویل و تفسیر نیست، بلکه «تلوین»، قرائت مغرضانه و غیر خلاق است.

### ۳.۳ ابوزید و قصدگرایی

مؤلف‌محوری، متن‌محوری، و مفسر‌محوری سه نوع اصلی قصدگرایی هستند و ابوزید به نوع سوم گرایش دارد. این رویکرد بر پایهٔ محوری‌کردن نقش مفسر و خواننده است، آن هم از آن جهت که مفسر کسی است که فهم را از پس رابطهٔ جدلی مفسر و متن به دست می‌آورد. بنیان‌گذاران این نظر گادامر و پیروانش هستند که ابوزید نیز یکی از آن‌هاست. ابوزید می‌گوید: «متن از اولین لحظهٔ نزولش، یعنی با خواندن وحی توسط پیامبر در زمان نزول وحی، از «متن الهی» بودن خارج شده و به «متن بشری» تبدیل می‌شود، زیرا از تنزیل به تأویل می‌رسد. فهم پیامبر از متن، نمایان‌گر نخستین مراحل حرکت متن در هم‌راهی با عقل بشری است، و به خیالات گفتمان دینی در رابطه با مطابقت فهم پیامبر با دلالت ذاتی متن هیچ توجهی نمی‌شود، آن هم بر فرض وجود چنین دلالتی. این‌گونه تصورها به نوعی شرک از جهت تطابق میان امر مطلق و نسبی و ثابت و متغیر منجر می‌شود، و این در زمانی است که میان قصد الهی و فهم بشری از این قصد حتی اگر فهم پیامبر باشد، مطابقت داده شود. این موجب خدا‌انگاری پیامبر، یا مقدس نمودن آن تا حدی است که حقیقت بشر بودن او و تأکید بر نبی‌بودن او را مخفی نماید» (همان: ۱۲۶).

## ۴. روش ابوزید

### ۱.۴ دین عصری

ابوزید طرفدار نواندیشی دینی است و دیدگاه خود را در تقابل با سلفی‌گری می‌داند. از نظر او امروزه دیگر نمی‌توان مقلد متفکران پیشین بود؛ این متفکران میراثی برای ما باقی گذاشته‌اند که هرچند در ما تأثیرگذار است، همه آن‌ها را نمی‌توان در بست پذیرفت. باید به بازسازی اندیشه دینی پرداخت تا هر آن‌چه با عصر ما سازگاری ندارد، کنار گذاشته شود و هر آن‌چه هماهنگ با روزگار ماست با زبان متناسب با عصر حاضر از نو بازسازی شود. وی می‌افزاید بر پایه این‌که قرآن محصول فرهنگی است، «قرائت متن» نیز در «افق تاریخی خواننده» صورت می‌گیرد. پس احکام اسلامی در ارتباط با زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند و کسانی که امروزه می‌خواهند احکام فقهی به ویژه حدود اسلامی را پیاده کنند، نص قرآنی را از واقع جدا می‌کنند و در نتیجه هدف دین را انکار می‌کنند، چون تصورشان این است که قرآن نص مطلق است که بر واقع مطلق قابل اجراست. برای فهم قرآن باید به سراغ واقع و فرهنگ روزگار نزول قرآن رفت و به نقش فرهنگ عصر نزول قرآن در تکوین آن توجه کرد. با این روش، خواننده متن به جای پرداختن به امور مطلق و غیر عینی به سراغ حقایق محسوس و عینی می‌رود. از آن‌جا که متن تابع فرهنگ روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل آن پرداخت. با متن باید به گفت‌وگو نشست و آن را به سخن در آورد. از نظر وی متن دارای دو وجه عام و خاص است؛ وجه خاص آن همان جنبه معنایی متن است که به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی پیدایش متن اشاره دارد و وجه عام آن مربوط به جنبه زنده و پویای متن است که با هر قرائتی نو می‌شود. به باور وی جامعه اسلامی در زمان رسول خدا (ص) جامعه‌ای قبیله‌ای و مبتنی بر برده‌داری بود و تجارت برده از عناصر اصلی نظام اقتصادی آن به شمار می‌رفت. لذا احکام زیادی نظیر ازدواج و آزادسازی برده متناسب با آن روزگار بود. امروز که نظام برده‌داری از میان رفته، آن احکام را باید کنار گذاشت. احکام جزیه و ربا نیز همین گونه‌اند. ابوزید معتقد است اموری چون سحر، جن، شیاطین، حسد، و تعویذات که قرآن از آن‌ها یاد کرده است، وجود عینی و حقیقی نداشته‌اند و صرفاً به علت باور مردمان زمانه رسول الله به قرآن راه یافته‌اند. وی می‌افزاید همه آیات دال بر این امور جزو شواهد تاریخی محسوب می‌شوند و به گذشته پیوسته‌اند و برای بشر معاصر که از این باورها فاصله گرفته است پیامی دربر ندارند و در قالب تأویل مجازی نیز



نمی‌توان از این بخش متون دینی بهره‌ معنایی برد. لذا مطالبی که در باب جن و شیطان و سحر در قرآن آمده، باید مجدداً تأویل شوند (خواتی، ۱۳۸۶: ۶۷).

#### ۲.۴ قرائت یا فهم متن در افق تاریخی

ابوزید با ادعای تاریخت قرآن معتقد است قرآن دو مرحله شکل‌گیری و فرهنگ‌سازی را پشت سر گذاشته است؛ از نظر او قرآن در مرحله اول محصولی فرهنگی است و از فرهنگی که در آن شکل گرفته تأثیر پذیرفته است. در مرحله فرهنگ‌سازی نیز پس از تبدیل شدن به متن حاکم و غالب، به معیاری برای سنجش مشروعیت متون دیگر تبدیل شده است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۶۷، ۷۰؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۱). پروژه اصلی او این بود که قرآن را به‌مثابه متنی تاریخی، فرهنگی، بشری، و زبانی تثبیت کند و آن را با هدف ایجاد امکان بررسی تاریخی - علمی به سیاق سایر متون، از سرشت اصلی اش به‌مثابه پدیده‌ای و حیانی دور گرداند. از نظر او اساساً هرگونه نصی بازتاب مناسبات فرهنگی و باورهای حاکم بر عصر تاریخی حدوث نص است و نویسنده متن لزوماً با معتقدات و باورها و مناسبات عصر خویش هم‌نوایی و هم‌راهی می‌کند، به گونه‌ای که متن چیزی جز یک برساخته و محصول فرهنگی عصر وی نخواهد بود (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۸۵-۳۹۴) لذا قرائت‌کننده و مفسر باید متن را در افق تاریخی آن، فهم کنند. وی می‌افزاید قرآن هم اکنون و در هر عصر دیگری باید با نگاه به افق تاریخی زمان تفسیر شود. اما فهم متن در افق تاریخی یعنی چه؟ این عبارت خود، گونه‌های مختلفی از تفسیر را برمی‌تابد که باید آن را از کلام ابوزید استخراج کرد:

#### ۱.۲.۴ توجه به تحول معنایی زبان

مفسر باید معانی الفاظ را در زمان کاربرد آنها به دست آورد زیرا زبان در جامعه آموخته می‌شود، چه آفریده اجتماع باشد، چنان‌که روان‌شناسان رفتارگرا بدان معتقدند، و چه فطری و ذاتی، بدان‌گونه که زبان‌شناسانی چون نوام چامسکی و زیست‌شناسانی چون اریک رنه برگ و روان‌شناسانی چون جرج میلر اظهار می‌دارند. تحول زبان در تاریخ جوامع بشری حتی در میان ساکنان یک مرز و بوم قابل انکار نیست و این امر در عربی که زبان قرآن است شواهد بسیاری دارد. آنچه اصولیان در بحث معروف حقیقت شرعیه از آن سخن گفته‌اند، با این تحول مرتبط است. گرچه ابوزید در کتاب *مفهوم النص* از این نکته غافل نیست، مقصود او فراتر از این معناست.

#### ۲.۲.۴ توجه به شأن نزول

ابوزید در مفهوم النص بر آشنایی با شأن نزول تأکید می‌کند و معتقد است شأن نزول به فهم حکمت شریعت مدد می‌رساند و می‌تواند از درون یک واقعه جزئی حکمت یا دلیل حکم را کشف کند و زمینه تعمیم حکم را فراهم آورد. البته مشروط به این‌که این مسئله، بندی بر پای مفسر نهد و او تلاش کند از پنجره شأن نزول، دلالت متن معنای آن را کشف کند. به عقیده او این روش با تحلیل زبان بیگانه نیست (ابوزید، ۱۳۹۸: ۱۰۲-۱۰۳)، اما هنوز حکایت فهم متن در افق تاریخی باقی است.

#### ۳.۲.۴ آشنایی با زبان عربی و ادب جاهلی

این نکته در میان مفسران ادبی قرآن مورد اهتمام جدی بوده و مفسرانی چون شیخ طوسی، طبرسی، و ابوحنیفه به اشعار عرب در فهم واژگان یا ترکیب‌ها استشهاد می‌کرده‌اند. البته قرآن همیشه واژه‌ها را در معنای فرهنگ مصطلح جاهلی آن‌ها به کار نبرده است. عبدالله ابن عباس گفته بود شعر دیوان عرب است (سیوطی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۲۰). این دیدگاه، مخالفانی هم دارد و مفسری چون نیشابوری بر این باور است که نباید شعر عرب را اصل و قرآن را فرع بر آن قرار داد (قمی نیشابوری، ۱۹۹۶: ۱۰/ ۶). به هر روی ابوزید معتقد است فهم عرف زمان نزول و ادب جاهلی می‌تواند به فهم متن در افق تاریخی کمک کند و بر این معنا هم تکیه دارد (ابوزید، ۱۳۹۸: ۱۰۲-۱۰۳).

#### ۴.۲.۴ ناظر بودن قرآن بر فرهنگ زمان نزول

قرآن کریم گرچه فرهنگ زمان نزول را مدنظر داشت، به تدریج آن را دگرگون ساخت. چنان‌که از باب مثال نماز و حج در فرهنگ جاهلی مفاهیمی کاملاً متفاوت بوده‌اند و قرآن بر آن‌ها لباس فرهنگ خود را پوشانده است (همان: ۱۸۴). به هر حال در تأثیر این آشنایی تردید نیست چنان‌که فهم آیه «افیضوا من حیث افاض الناس» (بقره: ۱۹۹) نیازمند فهم نحوه کوچ کردن مردم از سرزمین مشعر یا عرفات است (طبرسی، ۱۳۸۰: ۲-۱/ ۲۹۶).

#### ۵.۲.۴ تأثیرپذیری از فرهنگ جاهلیت

به عقیده ابوزید اگر متون دینی و از جمله قرآن، جزو متون بشری باشند، زیرا به زبان، فرهنگ، و دوره‌ای مشخص وابسته‌اند و در آن دوره شکل گرفته‌اند، ناگزیر تاریخ‌مند هم خواهند بود، بدین معنا که دلالت این متون از آن سازمان فرهنگی که جزو آن، به حساب

می‌آیند، جدایی نمی‌پذیرد از این رو زبان و محیط فرهنگی مرجع تفسیر قرار می‌گیرند (نقی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۳۸-۱۳۹). ابوزید در آخرین کتابش *الخطاب و التأویل* آن‌چه برای قرائت متن در افق تاریخی آن باید در نظر گرفته شود را بیان می‌کند، مطالبی را که قبلاً در *مفهوم النص*، *نقد الخطاب الدینی*، و *اشکالیات القرائه و آلیات التأویل* نوشته، به طور خلاصه و منسجم بیان می‌کند و می‌گوید برای به دست آوردن مفهوم، فحواء و مغزای متن باید سطوح زیر را در نظر داشت:

الف) افق تاریخی متن (دیالکتیک متن و واقعیت) که شامل دو سطح ذیل است: ۱. سطح نزول کلی متن (قرآن) که افق‌های اجتماعی سیاسی، وضعیت دینی فکری فرهنگی را دربر می‌گیرد. در این سطح موقعیت جزیره، در مقایسه با دو امپراطوری روم و ایران، جایگاه یهود و مسیحیت، و اقتصاد قریش و غیره محاسبه می‌شود؛ ۲. سطح نزول تدریجی که منشأ تاریخی ساختار قرآن را به گونه‌ای روشن‌مند بیان کند (همان: ۱۴۰)؛

ب) افق تاریخی مفسر (افق فکری و فرهنگی خواننده) را در نظر گرفت. نتیجه داد و ستد معنای متن در افق تاریخی آن با افق دید مفسر به مفهوم متن در پیوند افق‌ها خواهد بود (علوی‌نژاد، ۱۳۷۹: ۲۱). این‌جا ابوزید عیناً به همان چیزی اشاره دارد که در دیدگاه گادامر به «پیوند افق‌ها» معروف است. ابوزید پس از طرح ایده خود در مرحله عمل، متون را سه دسته می‌داند:

۱. متونی که صرفاً تاریخی‌اند و واقعیت اجتماعی زمان خود را منعکس می‌کنند. در این مورد، ابوزید نظریه سوسور را که «واژگان بر واقعیت خارجی دلالت ندارد بلکه صرفاً به مفاهیمی اشاره دارند وجود عینی ندارند» را پذیرفته است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۵-۲۹۳). مقصود ابوزید متونی که تاریخ ملت‌های پیشین را بازگو می‌کنند نیست بلکه نظر به نصوصی دارد که به گمان وی از واقعیات موجود در روزگار خود بهره گرفته‌اند و امروز به علت منسوخ شدن واقعیت اجتماعی آن‌ها، باید کنار گذاشته شوند. ابوزید در بخش عقاید وجود جن و سحر و شیطان و حسد و در بخش احکام، مقررات مربوط به بردگی، نجات برده، ازدواج با کنیز و احکام معاشرت با بردگان را مثال می‌آورد (ابوزید، ۱۹۹۲: ۲۱۳؛ ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۵-۳۰۷). به گمان ابوزید واقعیت تکامل تاریخی این احکام را به موزه تاریخ سپرده است؛

۲. متونی که قابلیت تأویل مجازی دارند. ابوزید برخی از مفاهیم چون عبودیت خداوند و حاکمیت پیامبر را مثال می‌آورد که به گفته او تمسک به این‌گونه مفاهیم در

گفتمان دینی، از بعد ایدئولوژیکی این گفتمان پرده برمی‌دارد، اما فرهنگ و واقعیت اجتماعی آن‌ها را تخطئه می‌کند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۹۴). عبودیت باعث می‌شود سلطه حکومت‌ها توجیه وجودشناختی و معرفت‌شناختی پیدا کند و انسانی را که قابلیت پذیرش هرگونه نظام سیاسی اجتماعی دارد در نوعی نظام اجتماعی محدود کند. وی با تفکیک بندگی از بردگی و تفاوت میان عبادت و عبودیت، می‌کوشد این مفهوم را به آزادی نزدیک کند و آن را با رحمت و مودت (حب) که بیان‌گر پیوند خدا و خلق است، سازگار کند؛

۳. متونی که قابلیت توسعه معنایی دارند و خواننده را از معنا به مغزی (مراد) می‌رسانند. از نظر ابوزید به هنگام پیوند نصوص با واقع اجتماعی دو زاویه مربوط به هم از یک‌دیگر تفکیک می‌شوند. زاویه نخست مربوط به درک و فهم «معنای اصلی» آن است که کاری از سنخ تاریخ به معنای جامعه‌شناختی آن است. برای این منظور لازم است که نصوص در بافت اجتماعی و فرهنگی خود قرار گرفته، زمینه تاریخی و زبانی حاکم بر آن عصر در کانون مطالعه قرار گیرد (ابوزید، ۱۹۹۲: ۱۱۴؛ واعظی، ۱۳۹۰: ۳۸۸). زاویه دوم مربوط به فهم نصوص با توجه به بافت فرهنگی و اجتماعی کنونی است که در حقیقت تأویل متن و قرائت خلاق آن بر حسب بافت اجتماعی معاصر (و نه بافت فرهنگی و اجتماعی عصر صدور متن) است (ابوزید، ۱۹۹۲: ۲۱۷). معنا آن است که مستقیماً به ذهن می‌آید و با توجه به تحلیل ساختار متن و بافت تاریخی آن، به دست می‌آید. مراد از چند جهت با معنا متفاوت است زیرا به گفته برخی از پژوهش‌گران آثار ابوزید، «مراد» به همراهی همیشگی با معنا محکوم نیست و راه خود را با هماهنگی با عصر و زمانه خویش، ادامه می‌دهد (همان: ۲۲۲). «معنا» جنبه تاریخی دارد و دارای ثبات نسبی است، اما مراد چنین نیست. درحقیقت فهم مقاصد فعلی دین و اهداف کل شریعت و در سایه انتقال از معنا به مراد، میسر است (← عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰: ۸۴). این‌جا وارد فرایند اجتهاد می‌شویم. ابوزید در این قسمت بر نظریه هرش در مورد معنای لفظی «مراد»، تأکید دارد. معنا مفهومی مستقیم است که از ساختار زبانی در بافت فرهنگی به دست می‌آید، اما فحوا هرچند از معنا جدایی ندارد و از آن نشأت گرفته و وابسته به آن است، جنبه عصری دارد، محصول قرائت عصر غیر از عصر نص است که بسته به افق قرائت جنبه پویا دارد و افق واقعیت جاری اوضاع زمانه حرکت آن را جهت می‌دهد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۵-۳۱۰).

## ۵. پیامد اندیشه تفسیری ابوزید؛ انسانی شدن قرآن و نسبی بودن «فهم» پیامبر (ص) از آن

ابوزید در کتاب *نقد الخطاب الدینی* که جزو اولین کتاب‌های اوست و بیش‌ترین انتقادات بر او را سبب شده است، می‌نویسد:

متن (قرآن) از هنگام نزولش یعنی با قرائت پیامبر از قرآن در لحظه وحی دگرگون شد و از متنی الهی به «فهم انسانی» و «متن انسانی» تبدیل شد، زیرا از «تنزیل» به «تأویل» تحول یافت. «فهم پیامبر (ص)» از متن (قرآن) اولین مرحله داد و ستد متن (قرآن) با عقل انسانی است (ابوزید، ۱۹۹۲: ۴۶).

او متوجه است که این سخن با افکار مسلمانان سازگار نیست؛ مسلمانان در طول تاریخ اسلامی اتفاق نظر داشته‌اند که فهم پیامبر از قرآن، یگانه فهم عقلانی نیست، بلکه هرچه می‌گوید از آموزش و حیانی الهی است (و ما ینطق عن الهوی. إن هو الا وحی یوحی)، به همین دلیل می‌خواهد این اشکال را بی‌ارزش تلقی کند: «این پندارهای تفاسیر دینی که فهم پیامبر را مطابق دلالت ذاتی متن قرآنی می‌دانند قابل توجه نیست، زیرا بر فرض وجود دلالت ذاتی این پندار به نوعی شرک می‌انجامد، زیرا مطلق و نسبی را در یک ترازو می‌نهد و ثابت و متغیر را هم‌تراز می‌داند، زیرا قصد الهی و فهم انسانی را یک‌سان می‌شمارد. این پندار به «خدا انگاری» پیامبر، یا به تقدیس او و پنهان‌کردن این حقیقت که او انسان است می‌انجامد...» (همان: ۶۴). بدین‌سان او قرآن را از لحظه وحی، دیگر نه یک متن الهی و مقدس و ثابت، بلکه فهمی انسانی، متغیر و غیر مقدس می‌داند و علت آن هم این است که پیامبر (ص) در لحظه نزول وحی قرائتی از قرآن دارد، و آن قرائت، قرائتی انسانی است، به همین دلیل روشن که پیامبر انسان است و فهم انسانی ثابت نیست! اما او این حقیقت را مورد توجه قرار نمی‌دهد که فهم آن حضرت می‌تواند فهمی «آموخته‌شده» باشد، نه فقط فهمی تجربی و عقلانی و دریافت آزاد و قرائت هرمنوتیکال بر مبنای «پیوند افق‌های» گادامر. وی بر این اساس بسیاری از حقایق پذیرفته‌شده اعتقادی را نادیده می‌انگارد و به قداست‌زدایی نه‌تنها از کلام پیامبر (ص)، بلکه حتی از متن قرآن می‌پردازد (علوی‌نژاد، ۱۳۷۹: ۲۰۵). او در همان کتاب *نقد الخطاب الدینی* از پیش این نکته را گفته است که:

عناصر ثابت و جوهری که از پیش در متن (قرآن) باشد وجود ندارد، بلکه هر قرائتی، به معنای تاریخی و اجتماعی، جوهر خودش را دارد که در متن (قرآن) آن را کشف می‌کند (ابوزید، ۱۹۹۲: ۵۷).

بدین سان او برای قرآن معنایی ثابت و جوهری، به عنوان متن انسانی شده، قائل نیست، و سخن پیامبر (ص) در تفسیر قرآن نیز از نظر او در واقع قرائتی بشری از متن (قرآن) است و نسبی و متغیر! بنابراین می‌توان آن تفسیر را نادیده انگاشت و به جای آن فهم انسانی دیگری را نشانند، زیرا نباید آن فهم را مقدس بینگاریم، چون آن چه ثابت است «قصد الهی» است، اما «فهم پیامبر (ص)» که فهمی انسانی است نمی‌تواند ثابت و مطلق باشد، بلکه متغیر و نسبی است. ابوزید معتقد است: «یک‌سان‌انگاری معنای انسانی و اجتهاد فکری زمان‌دار با متون اصلی ... به مشکلات مهمی در زمینه اعتقادی می‌انجامد، که «خطاب دینی» (تفسیر اسلامی قرآن و سنت از آغاز تا اکنون) بدان توجه ندارد! یعنی به یگانه انگاشتن فکر و دین و انسانی و الهی، و در نتیجه افزودن قداست انسانی و زمانی می‌انجامد» (همان: ۳۸)؛ بنابراین مقدس شمردن تفاسیر نبوی، یا متن قرائت‌شده خود قرآن نادرست است و قداست‌بخشیدن به متن (قرآن) و سخن پیامبر، امری بر خلاف عقاید اسلامی است. ابوزید همچنین می‌افزاید: «این جا ناگزیریم که بین «دین» و «فکر دینی» تمایز قائل شویم، «دین» مجموعه‌ای از متون مقدسی است که به طور تاریخی ثابت هستند، در حالی که فکر دینی (یا فهم دینی) اجتهادهای انسانی برای فهم آن متون و تأویل و استخراج دلالت آن متون است» (همان: ۱۳۱). اما با تحلیل درست گفته‌های ابوزید که می‌گوید: «قرآن به محض نزول، به فهمی انسانی و متنی انسانی تبدیل شد»، می‌توان ادعا کرد که او هیچ متنی را مقدس نمی‌داند، زیرا در باور او قرآن هم از لحظه وحی با قرائت انسانی پیامبر به متن انسانی و فهمی انسانی تبدیل یافته است، و فهم انسانی تقدس ندارد (علوی‌نژاد، ۱۳۷۹: ۲۰۶). از سوی دیگر با این رویکرد، هیچ راهی برای دست‌یافتن به حقایق ناب قرآنی وجود ندارد و پیامبر نیز نمی‌تواند تفسیری مطلق، صحیح، و ثابت از قرآن ارائه دهد، یا این‌که با شرح و تفصیل احکام اجمالی قرآن، نقش تشریح را به عهده بگیرد (همان: ۲۰۸). ایشان قرآن کریم را تجربه روحی و نبوی پیامبر می‌دانند (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۴) و بر آن است که جبرئیل کلمات را به پیامبر الهام و حیانی می‌کند نه ابلاغ قول و حیانی، و الهام نیز با اندیشه و افکار پیوند دارد نه زبان. بنابراین قول، وحی بیان زبانی و شخصی پیامبر (ص) از تجربه روحی و نبوی اوست و این‌جا وحی اسلامی تا حدودی مشابه وحی مسیحی است (همان: ۴۵). او در کتاب *تقد الخطاب الدینی* این عقیده که «وحی صرف حادثه‌ای نیست که در گذشته چند بار روی داده باشد و سپس متوقف شده و بشریت را به حال خود رها کرده است بلکه وحی عنوانی است که بر هر فعالیت ذهنی انسان در هر زمان و مکان اطلاق

می‌شود» را فهمی روشن‌گرانه از وحی می‌داند (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰: ۴۱). ابوزید هر فعالیت ذهنی انسان را وحی می‌پندارد و در گام بعدی نیز می‌پذیرد که همه ما پیامبرانی هستیم که از طبیعت به ما وحی می‌رسد؛ در نتیجه نزد ما صدای طبیعت همان صدای خداست (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۴).

## ۶. نقد و بررسی

بشری و تاریخی دانستن وحی به تقریر مورد نظر ابوزید دارای محذورات کلامی واضحی است که عقل و نقل بر ناصوابی آن شهادت می‌دهند. مهم‌ترین این محاذیر لزوم راه یافتن امور باطل و ناروا در قرآن است، حال آن‌که در آیه ۴۲ سوره فصلت «لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید» خداوند آشکارا ساحت قرآن کریم را از رخنه هرگونه باطلی مبرا می‌داند. افزون بر این به حکم عقل صدور کذب و باطل از ناحیه خداوند خلاف حکیم بودن پروردگار است. محذور دیگر آن است که اصرار به «محصول فرهنگی» بودن قرآن و این‌که واقعیت فرهنگی و اجتماعی اول و آخر نص دینی است، با اعتقاد به وجود پیشین و فرالفظی برای وحی هم‌خوانی و سازگاری ندارد و ابوزید در عین اعتقاد به منشأ الهی داشتن قرآن هرگونه وجود پیشین برای قرآن را نفی می‌کند و این نکته اعتقادی را نمی‌پذیرد که قرآن وحی شده بر پیامبر دارای مراتب وجودی فوقانی و روحانی است و آنچه بر آن حضرت نازل شده نتیجه تنزل یافتن از آن مراتب وجودی است (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۹۷). برخی آیات قرآنی با صراحت تمام از این حقیقت پرده برمی‌دارند که قرآن نازل شده دارای اصل و مرتبه وجودی عالی‌تری است که به لحاظ رتبه و منزلت مقدم و سابق بر قرآن ملفوظ به تدریج نازل شده است؛

«انه لقران کریم \* فی کتاب مکنون \* لا یمسه الا المطهرون \* تنزیل من رب العالمین» (واقعہ: ۷۸-۸۰)؛

«بل هو قرآن مجید \* فی لوح محفوظ» (بروج: ۲۱-۲۲)؛

«انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون \* و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف: ۳-۴).

به لحاظ عقلی نیز می‌توان گفت هر وجودی در نشئه ماده دارای مراتب عالی‌تر وجودی در عالم مثال و عقل و وجود اسمائی است که از آن به تطابق عوالم وجود یاد می‌کنند. بر اساس این مبنای عقلی برای قرآن نیز مراتب و وجودات برتر و فوقانی متصور است که حقایق متعالی قرآن نازل شده را تشکیل می‌دهند. به هر تقدیر این‌که ادعا شود قرآن یک‌سره

محصول حوادث و اتفاقات و واقعیات فرهنگی و اجتماعی عصر نزول است و هیچ هویت پیشینی‌ای ندارد، مغایر صریح عقل و نقل است (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۹۸). همچنین دانشمندان اسلامی، انتساب الفاظ و معانی قرآن به خداوند را از امتیازات مهم این کتاب آسمانی به حساب می‌آوردند و بر همین اساس میان قرآن، حدیث قدسی و سایر احادیث منتسب به پیامبر تفاوت قائل بودند. البته میان دانشمندان علوم قرآنی در این خصوص، اختلاف نظر بوده است که جبرئیل وحی ملفوظ را از جانب خداوند، فرا می‌گیرد و منتقل می‌کند (سیوطی، ۱۳۶۳: ۱-۲/۱۵۷)، یا هم‌زمان با انتقال معانی به فرشته وحی صورت الفاظ هم آفریده می‌شود (ابن عاشور، ۱۳۸۴: ۲۵/۱۵۹). برخی از دلایل و شواهد حیانی بودن الفاظ قرآن عبارت‌اند از اعجاز بیانی و لفظی آیات، به کار گرفته شدن تعبیر «قول و قرائت» در مورد وحی که در تعدادی از آیات آمده است (مزمّل: ۵؛ طارق: ۱۳؛ تکویر: ۱۹) و ظاهراً قول بر مجموعه دال و مدلول گفته می‌شود نه صرف مدلول. همچنین از وظایف پیامبر که قرآن کریم، بر آن تأکید می‌کند، قرائت و تلاوت است (نحل: ۹۸؛ قیامت: ۱۸؛ آل عمران: ۵۸؛ مزمّل: ۴)؛ تلاوت و قرائت، وقتی معنا می‌یابند که پای الفاظ و متن، در میان باشد نه صرف زاید معانی. از سوی دیگر ممنوعیت تغییر و تبدیل آیات برای پیامبر (ص) نمایش‌گر وجود عبارات مشخص است و گرنه الفاظ را هر کسی می‌تواند به معانی دیگری تبدیل کند «قل ما یکون لی ان ابدله من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی ...» (یونس: ۱۵). بی‌گمان اگر فقط پای معانی و نه عین الفاظ در میان می‌بود چه معنا داشت که پیامبر الفاظ و عبارات را تکرار کند و خداوند به او وعده دهد که نگران فراموشی نباشد؟ «لا تحرک لسانک لتعجل به ان علینا جمعه و قرانه ...» (قیامت: ۱۶). البته می‌پذیریم که تبیین دقیق کیفیت حیانی بودن الفاظ قرآن، کاری چندان ساده نیست. این‌که جبرئیل وحی ملفوظ را از لوح محفوظ برگرفته و به پیامبر آموخته است یا هم‌زمان با انتقال معانی، الفاظ در نفس جبرئیل، آفریده شده است، یا جبرئیل که فرشته مبرا از عصیان و تخلف است الفاظ را صورت‌گری کرده است (سیوطی، ۱۳۶۳: ۱-۲/۱۵۷)، بدین معناست که حیانی بودن الفاظ آیات قرآنی بر هر سه نظریه قابل انطباق است. در نهایت باید گفت که التزام به سخنان ابوزید، قداست الفاظ قرآنی را می‌زداید (نقی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۴۹-۱۵۱)، قرآن را به عصر جاهلیت محدود می‌سازد، جنبه جهانی و جاودانگی بودن قرآن را نفی می‌کند، اعجاز بیانی را از میان می‌برد، مرجعیت قرآن را به دلیل آن که آن هم یک نوع تجربه نبوی است، مخدوش می‌سازد (حسینی، ۱۳۷۹: ۴۰)، و راه را برای تأویل‌های ناروا و بی‌ضابطه می‌گشاید.



ابوزید در مبحث قصدگرایی از بشری شدن قرآن از لحظه نزولش بر پیامبر استفاده می‌کند، تا هدف خود مبنی بر نفی فهم متن، به معنای رسیدن به قصد مؤلف و اثبات این که فهم نزد او چیزی جز تأویل نیست، را محقق کند. این اصرار او باعث می‌شود به سراغ راه‌هایی برود که از او بعید می‌نماید، مانند ادبیات تکفیر اما او در این وهله هم‌چنان به ایدئولوژی‌ها و برنامه‌های اشعری وفادار می‌ماند. شکی نیست که تطابق قصد الهی با فهم پیامبر، اگر در مورد تکلیف الهی و فرستادگی باشد، امری است که ربطی به شرک ندارد؛ پیامبر باید، به اقتضای هدف نبوتش، رسالت خود را آن‌گونه که صاحبش خواسته و بدون اعمال نظر شخصی و تأویل خاص خود ارائه کند. چنان‌که حکمت فرستنده (خداوند متعال) چنین اقتضا می‌کند که فرستاده‌اش را به تمام آنچه او را در رساندن پیام و تحقق هدفش کمک می‌کند، مسلح کند، و این که نقض غرض که از نظر عقلا قبیح است روی ندهد. و از آن‌جا که تحقق این تطابق با هدایت و اجازه او روی می‌دهد دیگر شرکی متصور نیست، زیرا شرک در حالی متصور است که شریک موقعیت خود را با استقلال از خداوند متعال به دست آورده باشد و چنین چیزی محقق نشده است. اضافه بر این دکتر ابوزید «اولاً پیش از بررسی برداشت دیگران، برداشت خود از دین را ملاک قرار داده است؛ او در واقع وجود اصول و مسلماتی که هر انسانی می‌تواند با افکار و تصوراتش از دین داشته باشد را باور ندارد، پس هر فهمی که انسان در تلاش برای فهم دین و متون آن داشته باشد فهمی نسبی و متغیر است. اگر چنین چیزی درست باشد، پس خود آن‌چه ابوزید از دین می‌فهمد چیزی بیش‌تر از یک فهم نسبی نیست که به سطح حقیقت مطلق که هر انسانی باید آن را باور کرده و به وجودش اعتراف کند، نمی‌رسد.

ثانیاً، نفی دلالت ذاتی متن هیچ معنای معقولی برای امر به ارجاع محکم به متشابه باقی نمی‌گذارد. بر این پایه دیگر هیچ حقیقت مطلق که انسان برای رسیدن به آن تلاش کند وجود نخواهد داشت چراکه به اندازه تعداد فهمیدن انسان‌ها حقیقت خواهد بود، و این نخواهد بود جز با پذیرش نظریه «نسبیت حقیقت» و آنچه انسان عاقل باید بپذیرد این است که حقیقت مطلق بوده و فقط فهم انسان از آن نسبی است. یک فرد حقیقت مطلق را تا حد مشخصی می‌فهمد و دیگری به نسبت دیگر و فرد سومی به اندازه کم‌تر یا بیش‌تر از آن دو. با نظر به پافشاری ابوزید بر نفی غرض صاحب متن و بناگذاری بر محوریت مفسر، جای هیچ تردیدی باقی نمانده و می‌توان به یقین گفت که دکتر ابوزید ایده هرمنوتیک فلسفی را پذیرفته و سعی در تطبیق آن بر قرآن کریم در ضمن قرائت متن دینی دارد.

با همه آن‌چه گذشت، باید پرسید آیا تفاوتی میان متن انسانی و متن الهی از جهت فهم وجود دارد یا مسئله برای هر دو یکسان است؟ واضح است که میان دو متن از جهت دو محور مؤلف و متن، تفاوت جوهری وجود دارد؛ بدین شکل که متن انسانی دارای سه بعد تطابق یا یکدستی، تقارب یا نزدیکی و تباعد یا دوری میان نیت و غرض مؤلف و غرض متن وجود دارد. در حالی که نمی‌توان برای متن الهی حالتی جز تطابق بین متن و مؤلف را فرض کرد. به دلیل این‌که صاحب متن الهی بر دانش زبان به شکل کامل و جامعی اشراف دارد، امری که نتیجه‌ای جز تطابق و یکدستی بین متن و صاحبش ندارد. این نکته‌ای است که متأسفانه ابوزید آن را ندیده یا نادیده گرفته است (حامدی، ۱۳۸۶: ۱۷۳-۱۷۴).

همچنین نکات فراوانی را می‌توان در بررسی اعتقادات ایشان در باب قائل‌بودن به دین عصری متذکر شد؛ نخست آن‌که وی هیچ دلیلی بر غیر واقعی بودن این امور ارائه نمی‌دهد و اگر کسی بخواهد به مدد غلبه تجربه‌گرایی و پذیرش پوزیتیویسم، تجربه و احساس را مبنای باور به وجود موجودات و حقایق قرار دهد، نه تنها این امور بلکه هرگونه وجود غیر مادی از خداوند و ملائکه گرفته تا بهشت و دوزخ و حیات پس از مرگ و مطلق «غیب» در مقابل «شهادت» باید انکار و تخطئه شود. افزون بر این‌که حس، تجربه، و یافته‌های علمی متکی بر آن «لسان حصر» ندارند و نمی‌توانند وجودات و روابط عینی فراتجربی را نفی و انکار کنند. به همین دلیل است که کشف روابط تجربی میان پدیده‌های مادی نمی‌تواند نافی تأثیر عوامل غیر مادی نظیر دعا و معجزه و اراده الهی در حوادث جهان مادی باشد. مشکل منطقی دیگر آن‌که اساساً نه اعتقاد جمعی از افراد و نه تغییر این باور توسط گروهی دیگر هیچ‌یک نمی‌تواند شاخص و معیار وجود عینی داشتن یا نفی واقعیت و وجود عینی برای چیزی باشد. نه این‌که در گذشته مردم عصر و زمانه‌ای به امری نامحسوس و غیبی نظیر جن یا شیاطین باور داشتند شاهدهی بر واقعی بودن این امور می‌شود، و نه این‌که بخش وسیعی از انسان‌های مدرن غربی به این امور باور ندارند دلیلی منطقی بر نبودن و غیر واقعی بودن این موجودات است. پس جای تعجب است که ایشان چنین محکم و در عین حال غیر منطقی با وجود این همه آیات قرآنی و احادیث نبوی و غیر نبوی وجود واقعی داشتن این موجودات را نفی می‌کنند. گویا ایشان از این نکته غفلت ورزیده‌اند که جامعه شرک‌آمیز حجاز عصر نزول قرآن مسبوق به حضور ادیان توحیدی و ابراهیمی بوده‌اند و پاره‌ای از باورداشت‌های آن‌ها ریشه الهی و توحیدی داشته است. هم‌چنان که بسیاری یادآور شده‌اند مفاهیمی کلیدی در متن وحیانی نظیر الله، نبی،

قیامت، جنت، جهنم، ملک، جن، شفاعت، تقوا، کرامت، کفر، اسلام، ایمان، وحی، غیب، دنیا، آخرت، یوم الحساب، و برخی واژگان فقه اسلامی همگی برای عرب عصر نزول وحی معهود و آشنا بوده است (جلیلی، ۱۳۷۳: ۴۲) و این نه از سر آن است که قرآن در رابطه با فرهنگ زمانه خود منفعل است، بلکه به سبب آن است که ادیان توحیدی در آن سرزمین ریشه داشته است و قرآن در ادامه نبوت دیگر انبیای توحیدی نازل شده است (واعظی، ۱۳۹۰: ۴۰۱-۴۰۲).

در دیدگاه ابوزید حتی فهم پیامبر نیز مانند فهم سایر انسان‌ها، و غیر مطابق با واقع تلقی می‌شود. اشکال اساسی او این است که تصویر درستی از وحی ندارد و گویی نمی‌داند که وحی علم حضوری است و پیامبر با خود واقع ارتباط برقرار می‌کند در حالی که دانش دیگران درباره متن، جنبه حصولی دارد که در آن بر خلاف علم حضوری، خطا راه می‌یابد و از همین جهت است که نباید فهم پیامبر را غیر مقدس و شبیه فهم عالمان تلقی کرد. همچنین ابوزید دقیقاً مشخص نمی‌کند که چگونه می‌توان به مراد متن راه یافت. به نظر وی هرمنوتیک گادامر می‌تواند به مفسر کمک کند تا به تجدید نظر در میراث فرهنگی خود بپردازد و دیدگاه‌های هر عصر را در تفسیر متن دخالت دهد (ابوزید، ۱۹۹۶: ۴۹). از همین جاست که وی نقش خواننده را در فهم متن دخالت می‌دهد و با تأثیرپذیری از گادامر نوعی رابطه دیالکتیکی میان متن و خواننده را برقرار می‌داند. به بیان دیگر قرائت هر متن در افق تاریخی خاص صورت می‌گیرد و همواره باید به قرائت و تأویل دوباره متن پرداخت. او با تقسیماتی که از متن می‌کند و دو وجه عام و خاص را برای آن در نظر می‌گیرد و وجه خاص را مربوط به عصر نزول می‌داند؛ در عین حال وجه عام را امری پویا به شمار می‌آورد که با هر قرائتی نو می‌شود، چاره‌ای ندارد جز آن‌که اولاً برخی از مفاهیم هستی‌شناختی قرآن را حذف کند یا تفسیر عصری کند و ثانیاً در بعد احکام، فقط امور عبادی دین را ثابت تلقی کند، آن هم با توجه به طرز تلقی وی از مراد متن.

در باب قرائت یا فهم متن در افق تاریخی از توضیحات ابوزید معلوم می‌شود که منظور او از مراد، قیاس فقهی و مقاصد کلی شریعت نیست، بلکه با کمی مسامحه باید گفت منظور او از مراد فهم مقاصد فعلی وحی در هر دوره و زمانه است و اجتهاد پویا و کارآمد آن است که بتواند با فهم مقاصد فعلی دین، اهداف کلی شریعت را محقق کند و این کار در سایه انتقال از معنا به مراد میسر است (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰: ۸۵). به نظر وی مراد متن گاه در معنای آن پنهان است و مفسر باید بکوشد تا به آن دسترسی پیدا کند. به بیان دیگر باید

اهداف پنهانی متن را کشف کرد. ابوزید تفاوت ارث دختران و پسران را مثال می‌آورد و آن را با داستان تساوی زن و مرد در عمل و جزای اخروی، مقایسه می‌کند و تفاوت ارث و احکام مشابه آن، که مرد را بر زن برتری داده است را تابعی از نظام پدرسالارانه آن زمان توصیف می‌کند که همواره پرونده اختلافات در بحث ارث با استناد به این روابط، ختم می‌شده است. او می‌گوید متن دینی در حرکت تشریعی خود، با آداب و رسوم، عرف و ارزش‌هایی که محور بافت فرهنگی، اجتماعی آن زمان بوده‌اند، برخورد نمی‌کند؛ این‌که می‌گوییم برخورد نمی‌کند بدین معنا نیست که هیچ انعطافی در بافت ارزش‌ها ایجاد نمی‌کند بلکه انعطافی است که از مراد پنهان در پس معنا حکایت می‌کند (ابوزید، ۱۹۹۶: ۸۶؛ ابوزید، ۱۹۹۲: ۲۲۲). وی معتقد است که هرچند دو جنس مرد و زن از نظر پاداش عمل مساوی‌اند، از نظر ارث تفاوت دارند و این مطلبی است که از «معنای متن به دست می‌آید و این اختلاف نیز با توجه به وضعیت فرهنگی اجتماعی زمان نزول متن بوده است. اما با توجه به «مراد» متن که در پس معنای آن نهفته است می‌توان قرائتی دیگر از متن ارائه داد و اختلاف سهم‌الارث را به گونه‌ای حل کرد. این تعبیر ابوزید که «واقعیت فرهنگی و اجتماعی است که اول و آخر هر متنی را تشکیل می‌دهد» تقریری افراطی و فاقد هرگونه دلایل توجیهی است. مشکل دیگر تقریر او این است که قلمرو و حدود اثرگذاری عناصر تاریخی و فرهنگی ضابطه‌مند نیست. برای مثال، ابوزید به طور گزینشی ورود عناصری در قرآن را بازتاب عناصر و واقعیات فرهنگی زمانه نزول وحی می‌داند، حال آن‌که عناصر دیگری نیز در قلمرو معتقدات مردمان آن زمانه وجود داشته است، چرا آن‌ها را از این باب به حساب نمی‌آورد؟ برای نمونه الله، رب، پرستش، و عبودیت از زمره باورهای مردمان عصر نبی اکرم بوده است. قرآن از این حقیقت پرده برمی‌دارد که مردم اهل حجاز و مشرکان معاصر آن حضرت به الله به عنوان خالق آسمان‌ها و زمین معتقد بودند: «ولئن سألنهم من خلق السموات والارض ليقولن الله» (لقمان: ۲۵) ولی مشکل آنان شرک در ربوبیت بود؛ یعنی آنان به اصل ربوبیت و این‌که امور عالم از امور مربوط به انسان گرفته تا دیگر مخلوقات و پدیده‌های مشهود حیات، همگی تحت قیمومیت و ربوبیت وجود الوهی قرار دارد، باور داشتند، اما به تکرار ارباب و شرک در ربوبیت مبتلا بودند و انحصار ربوبیت در خدای تعالی را باور نداشتند. آیا با وجود این، صحیح است که ادعا شود ورود مضامینی نظیر الله به عنوان خدای خالق و مقوله ربوبیت و مربوطیت در قرآن، بازتاب فرهنگ عصر نزول در نص دینی است، همان طور که ورود عناصر مد نظر او از این باب است؟ (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۹۰).

در باب اعتقاد ایشان مبنی بر بسنده‌نکردن به معنای اصلی و تاریخی متن، و دنبال‌کردن فحوای (مغزی) آن نیز می‌توان گفت فحوای مورد نظر ابوزید به نوعی تفسیر سیال و نسبی‌گرایانه از متن می‌انجامد؛ زیرا اولاً به خواننده اجازه توسعه معنایی متن را می‌دهد و این‌که آن را از دلالت تاریخی و محصور به حصار واقعیات فرهنگی و زبانی عصر نزول و تکوین متن رها سازد و ثانیاً به خواننده اجازه می‌دهد که بر اساس واقعیت فرهنگی و اجتماعی زمانه خویش به بازتأویل آن نشانه‌های زبانی توسعه‌پذیر و تأویل‌پذیر اقدام کند و به «قرائتی عصری» از متن دست یابد که وی آن را «فحوای متن» می‌خواند. پس فحوای متن بر حسب خواننده و بر حسب تعلقات فرهنگی و تاریخی وی و نیز بر حسب تطورات زبانی متحول و متغیر و سیال می‌شود. در این تقریر از فحوا با هیچ میزان و شاخصی نمی‌توان آن‌چه فحوا و هدف نهایی قرائت قلمداد می‌شود، را به خداوند و صاحب نص دینی نسبت داد. در مواجهه معنایی با متن، دست‌کم در محیط دینی و ایمانی، هدف آن است که مراد متکلم از کلام و متن دینی استنباط شود؛ حال آن‌که طبق تقریر وی فحوا چیزی جز تطبیق تأویلی متن بر واقعیات فرهنگی عصر خوانندگان متنوع و متکثر در بستر تحولات تاریخی نیست و اصرار ابوزید بر لزوم تعامل فحوا با معنا و فاصله‌نگرفتن اساسی تأویل کاشف از فحوا از معنای اصلی و تاریخی، مشکل انتساب را حل نمی‌کند و نشان نمی‌دهد که از چه رو چنین فحوائی قابلیت انتساب به خداوند را دارد (همان: ۴۰۰). از سوی دیگر مبانی ابوزید درباره ماهیت متن و پیوند آن با واقعیت فرهنگی و اجتماعی و تفکیک میان «معنا» و «فحوا» و اصرار وی بر لزوم فراتررفتن از معنای تاریخی متن و توجه به مغزی و معنای عصری متن به عنوان هدف نهایی تأویل متن، وی را در برابر اجتهاد رایج در جوامع اهل سنت قرار می‌دهد. ابوزید این نکته را می‌پذیرد که گفتمان دینی سستی به امکان و قابلیت فهم دوباره متن قائل است و این نکته را می‌پذیرد که با توجه به وضعیت زمان و مکان، اجتهاد تازه و نو می‌شود، ولی این اجتهاد از سطح فهم فقها فراتر نمی‌رود؛ زیرا گفتمان دینی اجتهاد را فقط به بخشی از نصوص یعنی نصوص فقهی و تشریحی محدود می‌کند و با هر نوع اجتهاد در عرصه امور اعتقادی یا قصص دینی مخالفت می‌ورزد (ابوزید، ۱۹۹۲: ۸۳-۸۴؛ واعظی، ۱۳۹۰: ۳۹۲). مشکل دیگر اجتهاد مورد نظر گفتمان دینی آن است که به واقعیت تاریخی - فرهنگی نص بی‌توجه است و با تصلب بر معنای تاریخی و اصلی متن می‌خواهد جامعه را به عقب ببرد و با غفلت از سیالیت معنای متن به ثبوت و جمود معنایی متن می‌رسد. به تعبیر دیگر، هم نص و هم واقعیتی که نص برآمده از آن

است به اسطوره بدل می‌شوند و تحول واقعیت و زبان و فرهنگ تأثیری در تحول معنای متن ندارد؛ بدین ترتیب گفتمان دینی و اجتهاد مورد نظر آن مقهور سلطه نص قرار می‌گیرد (ابوزید، ۱۹۹۲: ۹۸-۹۹؛ واعظی، ۱۳۹۰: ۳۹۲). اعتقاد به قرائت‌پذیری پیامدهای فراوانی خواهد داشت که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) دست‌نیافتن به افق معنایی مؤلف: در عین حال که مفسر دارای افق معنایی و دیدگاه‌های فکری خاص خویش است، هدف از تفسیر متن، دستیابی به افق معنایی مؤلف است و دخالت‌دادن ذهنیت مفسر، وصول به این هدف را دچار ابهام می‌کند. مفسر نباید عقلانیت و نیت مؤلف را در عقلانیت و نیت خود مضمحل کند و ذهنیت خویش را با متن درآمیزد یا بر متن تحمیل کند. مسلم است که مفسر با بهره‌گیری از مجموعه‌ای از دانش‌ها و معلوماتی با متن مواجه می‌شود که برخی از آن‌ها نه تنها خللی به امر فهم متن وارد نمی‌آورد، بلکه وجود آن‌ها از لوازم و ضروریات حصول فهم است. اما در مواردی که پیش دانسته بر مضمون و معنای محتوای متن تحمیل شوند، دخالتی ناروا و همان تفسیر به رأی انجام شده است.

ب) تعیین‌نیافتن معنا: اگر مفسر با معانی بی‌نهایتی از متون دینی مواجه است، چه تضمینی وجود دارد که مفسر بتواند از معنای صحیح متن سخنی به میان آورد؟ به نظر می‌رسد در این صورت مفسر توانایی وصول به معنای صادق از متن را نخواهد داشت و نمی‌تواند بین معنای درست و نادرست از متن، تمایز قائل شود (عباسی، ۱۳۸۳: ۳۳۵). اما این تعیین‌نیافتن معنا، مخالف سیره عقلانیت است که با اعتماد به گویایی و معنادگی متون به مراد، تفهیم و تفهم، وضع و ابلاغ قانون و نزاع و دفاع می‌پردازند و گرنه نزاع آن‌ها هیچ گونه معنایی نداشت (← رشاد، ۱۳۷۹: ۴۰-۴۱).

ج) نسبی‌گرایی: گران‌ترین نتیجه قرائت‌پذیری دین، نسبی‌گرایی و شکاکیت تمام‌عیار معرفتی است که از دیدگاه معرفت‌شناسانه امری مردود است. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی نگرشی است که معرفت یا صدق را به حسب زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، دوره تاریخی، تربیت و اعتقاد شخصی، امری نسبی می‌داند و آنچه معرفت تلقی می‌شود وابسته به ارزش و اهمیت یک یا چند متغیر فوق است (عباسی، ۱۳۸۳: ۳۳۸). در هرمنوتیک فلسفی هم شکلی از نسبی‌گرایی پذیرفته می‌شود و تعریف افراد از حقیقت و باور آن‌ها بدان یکی نیست بلکه مبتنی بر تأویل‌های گوناگون، تفاوت خواهد کرد و اعتبارهای گوناگون افراد در «افق انتظارها» و «افق دلالت‌ها و تأویل‌ها» جای می‌گیرد و هیچ معیار نهایی و قطعی در

برتری برداشت‌های متفاوت وجود ندارد. انسان، خود، معیارها و ضابطه‌هایی را می‌آفریند و به کار می‌گیرد و می‌داند که این ملاک نسبی، با دگرگون‌شدن موقعیت‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی، تغییرپذیر است. بنابراین، نسبی‌گرایی با صدق و کذب سازگاری ندارد و هرمنوتیک فلسفی نیز در همین گرداب نسبییت گرفتار است، زیرا فهم را با افق معنایی مفسر پیوند می‌زند و به علت باور به تاریخی‌بودن فهم، از پذیرش فهم غیر تاریخی و مستقل مفسر امتناع دارد. از سوی دیگر، طبق آنچه از آیات و روایات برمی‌آید نیز، نسبییت فهم دینی مردود است. دین نمی‌تواند بپذیرد که فهم مخاطبانش از آنچه در کتاب و سنت آمده به گونه‌ای باشد که نتوان گفت «واقعاً کتاب و سنت همین است» قرآن به «نور» (مائده: ۱۵؛ اعراف: ۱۵۷) و «هدایت» (آل عمران: ۱۳۸؛ اعراف: ۲۰۳) وصف شده است و این تعبیر هیچ مجالی برای نسبی‌گرایی باقی نخواهد گذاشت. آیاتی نیز پیروی از کتاب و نور الهی را بر مسلمانان فرض می‌کند؛ «اتبعوا ما انزل الیک من ربکم» (اعراف: ۴۳) و «هذا کتاب انزلناه مبارک فاتبعوه» (انعام: ۱۵۵). تبعیت از قرآن زمانی معنا دارد که دستیابی به مفاهیم و معانی مطلق و ثابت، امکان‌پذیر باشد. لازمه نسبی‌گرایی و شکاکیت لغوب‌بودن ارسال رسل و انزال کتب هم خواهد بود و در این صورت هدایت الهی به طور کل ممتنع فرض می‌شود. نسبی‌گرایی با ایمان نیز مغایرت دارد زیرا لازمه ایمان، یقین است و بدون یقین، ایمان به خدا منتفی است. انسان تا زمانی که به وجود خدا شک دارد مؤمن به او نخواهد بود. از دیگر سو، نسبی‌گرایی با ضرورت‌های دین نیز مغایرت دارد، زیرا اعتقادات و احکام ضروری دین را مورد شک قرار می‌دهد و منافی اصل تحقق ضروریات دینی مانند معاد، بهشت، و دوزخ است. مهم‌تر از همه این‌که آیه «یعلمکم الکتاب و الحکمه و یعلمکم مالم تکنوا تعلمون» (بقره: ۱۵۱) به صراحت بیان می‌دارد که خداوند از طریق پیامبر، کتاب و حکمت را به مسلمانان تعلیم داده است. اگر فهم بشری همواره از درک واقع قاصر است، چگونه قرآن می‌تواند بگوید که مسلمانان از طریق پیامبر، کتاب و حکمت آموخته‌اند؟ قرآن با ذکر عباراتی چون «هذا بیان للناس» (آل عمران: ۱۳۸) و «هذا بصائر للناس» (اعراف: ۲۰۳) نیز این ادعا را تثبیت می‌کند که قرآن زمانی می‌تواند برای مردم «بیان» یا «بصائر» باشد که مردم به فهمی از این کلام نائل شده باشند که مطابق کلام باشد (عباسی، ۱۳۸۳: ۳۴۲).

نسبییت با دو رویکرد متفاوت صورت‌بندی شده است؛ نسبییت در غرب به مفسر اجازه می‌دهد که به شکلی برون‌متنی متن را بفهمد و معنا را بیرون از خود متن بیافریند در حالی که رویکرد هرمنوتیک زبانی در حوزه تمدن اسلامی اجازه‌گذر از حیطه متن و

فراموش کردن قصد مؤلف را نمی‌دهد از این رو هر فهم و دریافتی در درون متن صورت می‌گیرد و این تفاوتی آشکار است. لکن از آنجا که ابوزید در این مورد پیرو آرای گادامر است، بنیادی‌ترین نقدها بر اندیشه‌های او و گادامر، گرایش آن‌ها به نسبی‌گرایی و معتقد نبودن به قطعیت در فهم و معنی، خاصه تفسیر متون دینی است. پرسش کلیدی در خصوص فلسفه هرمنوتیک این است که این دانش آیا باید به قطعیت در تأویل رأی دهد یا به نسبت بینجامد؟ گادامر با عبارت «اساساً تأویلی درست و قطعی و نهایی وجود ندارد» مهم‌ترین گفتمان چندمعنایی را صراحت بخشید و با طرح تغییرپذیری معنی متن، شکل‌گیری معناهای جدید برای متن، ممکن نبودن کشف قصد مؤلف و نبود معنای نهایی، رویکرد جدیدی را در تأویل متون صورت‌بندی و تدوین کرد. علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان بیان می‌دارند که شیوه دوم بیش‌تر تطبیق است تا تفسیر؛ زیرا در این روش، درصد تحمیل نظریات و پیش‌ادراک‌های خود بر متون قرآنی هستند تا تفسیر آن. علامه در انتهای مقدمه المیزان، با استناد به آیات ۹۶ آل عمران، ۱۷۴ نساء، ۴۴ نحل، به شیوه مطلوب تفسیر قرآن می‌پردازند و با ذکر خطبه ۱۲۳ نهج البلاغه که امیرالمؤمنین می‌فرمایند: قرآن چنین است که پاره‌ای از آن، پاره‌هایی دیگر را بیان می‌کند و بعضی از آن شاهد بعضی دیگر است، تصریح می‌دارد که تفسیر بینامتنی مؤدی به اعتبار، درستی و وثاقت تأویل متون قدسی خواهند شد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱/ ۴-۱۳). بنابراین نباید از این نکته غافل بود که اگر معنا ثابت نباشد دیگر تأویل، عینیت نخواهد داشت (Hirsch, 1976: 214). همچنین اگر معنای متن قصد مؤلف نباشد بلکه آن معنایی باشد که تأویل‌کننده از متن فراچنگ می‌آورد، در آن صورت هیچ تضمینی برای دریافت معنای حقیقی متن وجود نخواهد داشت و به نسبت‌گرایی و پس از آن به پلورالیسم دینی خواهد انجامید. باید در پی ملاکی قطعی و ضابطه‌ای نهایی بود که آن نیز قصد مؤلف و آشکارسازی نیت اوست.

برخلاف تئوری هایدگر، گادامر، و ابوزید این یگانه معنا هرگز به علایق و پیش‌فهم‌های مفسر آلوده نمی‌شود. هیرش معیار و اساس تأویل درست را همین رهیافت تفسیری برمی‌شمارد و می‌نویسد: درحقیقت برای فهم هر متنی، فهم آن با توجه به خود متن نه تنها معیار درستی و اعتبار، بلکه این فرایند ضروری تأویل متن است. متن فهم نمی‌شود مگر آن‌که آن را بر اساس خودش تفسیر و فهم کنیم (Hirsch, 1967:134). هیرش دو مهارت فهمی و تشریحی را از یک‌دیگر تفکیک می‌کند و می‌گوید مهارت فهمی به ساختن معنای متن بر اساس خود متن اطلاق می‌شود اما مهارت تشریحی همان مهارت تفسیر و تبیین متن



بر اساس متن و فهم مفسر است که انتظارات و پیش‌فرض‌های او نیز در تأویل متن مدخلیت دارد. او اشتباه اساسی فلسفه‌های هرمنوتیک هایدگر و گادامر را توجه‌نکردن به تفاوت بنیادین این دو فهم می‌داند و معتقد است که تفسیر علی‌رغم گوناگونی از یک معنا سخن می‌گوید و آن معنا گوهری است و تمامی تفسیرها و تأویل‌ها باید درباره فهم متن بر اساس خود آن به جست‌وجو بنشینند چه فقط یک فهم درست و واقعی وجود دارد (ibid: 144). و هدف اساسی هرمنوتیک نیز دستیابی به همین معنای نهایی و تأویل متن بر حسب خود متن است. گادامر و سپس ابوزید با جابه‌جا کردن این دو مهارت، اساس تأویل را بر مهارت تشریحی بنیان نهاده و به جای تأویل متن بر اساس خود متن، آن را بر حسب علائق و پیش‌ادراک‌های تأویل‌کننده، قابل تفسیر و فهم می‌داند از این روست که دچار نسبی‌گرایی در تأویل و قائل به تاریخی‌گری در تفسیر متن شده‌اند. لکن تأویل‌ها در بهترین حالت صرفاً بر احتمال و حدس بوده و درستی آن‌ها وابسته به شواهد است و چون مدارک هیچ‌گاه کامل نیست، پس هرگز نمی‌توان مدعی دست‌یافتن به تبیین مطلق بود (Gadamer, 1975: 3-43).

## ۷. نتیجه‌گیری

ابوزید، ضمن تلقی نادرست خود از «تاریخ‌مندی متن و حیانی»، قرآن را «محصول فرهنگی» عصر نزول می‌داند. اشکالات وارد بر این نظریه مورد ملاحظه قرار گرفت؛ این‌که او چگونه نتوانسته بین متن و حیانی قرآن به‌مثابه برنامه‌ای هدایت‌گر که طبعاً بی‌ارتباط با وضعیت فرهنگی و اجتماعی مخاطبان نیست، با «محصول فرهنگی» و «متنی تاریخی» که فقط در زمان خود قابل استفاده بوده و سرشار از نمادهای عقب‌ماندگی فرهنگی است، هیچ‌گونه تفکیکی قائل نشود!

ابوزید در باب امتزاج افق متن و مفسر نیز به خطا رفته است؛ زیرا دیدگاه وی تکثر بی‌پایان متن، ارائه‌ندادن معیار صدق و کذب، و نسبی‌گرایی محض را به دنبال خواهد داشت. همچنین نظر ابوزید درباره غیر و حیانی دانستن الفاظ قرآن، مخالف نظریه وحی در قرآن بوده و لازمه آن، قداست‌زدایی از الفاظ قرآن، نفی اعجاز قرآن، نادیده‌گرفتن مرجعیت قرآن در دین و کثرت‌گرایی دینی است. ابوزید وحی را الهام و تجربه دینی می‌داند و این رویکرد، همان دیدگاه رایج در خصوص وحی در مسیحیت با زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی خاص آن است که با نظریه وحی در قرآن در تعارض آشکار است. این ایده‌وی که هر فعالیت ذهنی وحی است، همه ما پیامبر هستیم، و به همه موجودات وحی می‌رسد

باطل است. ایشان بین معنای واژه وحی که «القای پنهانی سریع» است و همه موجودات را دربر می‌گیرد و معنای کلامی آن، که همان معنای وحی تشریحی است خلط کرده است. اشکالات نسبی‌گرایی مفاهیم قرآن نیز که از پیامدهای ناگزیر اعتقاد به قرائت‌پذیری دین در رویکرد ابوزید است به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت.

## منابع

### قرآن کریم.

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۳۸۴ ق). *التحریر و التنویر، بالتصحیح عیسی البابی الحلبي، قاهره: دار المصریه.* ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳). *نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، و محمد جواهر کلام، تهران: یادآوران.*

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷). *معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.*

ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۲). *نقد الخطاب الدینی، قاهره: سینا.*

ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۹). «تأویل، حقیقت و نص»، گفت‌وگو کننده مرتضی کریمی‌نیا، *مجله کیان*، ش ۵۴.

ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۶). *اشکالیات القرائة وآلیات التأویل، بیروت: المركز الثقافی العربی، الدار البیضا.*

ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۸). *مفهوم النص، بیروت: المركز الثقافی العربی، الدار البیضا.*

احمدی، بابک (۱۳۸۲). *ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.*

آخوند خراسانی، محمد کاظم (بی‌تا). *کفایة الأصول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.*

ایازی، محمد علی (۱۳۷۸). *قرآن و فرهنگ زمانه، تهران: کتاب مبین.*

ایرانی، سلمان (۱۳۸۹). «ابوزید و کتاب معنای متن (مفهوم النص)»، در: <http://nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com/post-171.aspx>

پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.*

جلیلی، سید هدایت‌الله (۱۳۷۳). «وحی در هم‌زیانی با بشر و هم‌لسانی با قوم»، *مجله کیان*، ش ۲۳.

حامدی، سید منصف (۱۳۸۶). *تأثیرپذیری دکتر نصر حامد ابوزید از مستشرقان، ترجمه سید مهدی اعتصامی، مجله قرآن و حدیث ش ۲.*

حسینی، موسی (۱۳۷۹). «وحياني بودن الفاظ قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۲۱ و ۲۲.

خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۰). *دانش‌نامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران: ناهید.*

خواتی، محمد شفق (۱۳۸۶). «نقد و بررسی آرا و اندیشه‌های نصر حامد ابوزید»، *فصل‌نامه گفتمان‌نو، کابل*، ش ۱۳.

رشاد، علی اکبر (۱۳۷۹). «منطق فهم دین»، *قیسات، سال پنجم*، ش ۴.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۷). «وحی‌شناسی مسیحی با گذری بر وحی قرآنی»، *قیسات*، ش ۴۷.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۳۶۳). *الاتقان، قم: منشورات الرضی.*

- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم (۱۰۵۰ ق). *الاسفار الاربعه*، ج ۷، بی‌جا.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن*، تصحیح محمد خواجوی، ج ۶، قم: بیدار.
- طالقانی، محمود (۱۳۸۰). *پرتوی از قرآن*، ترجمه عباس ترجمان، ج ۲، تهران: الهدی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۰). *مجمع البیان*، ترجمه علی کرمی، تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۳). «نقدی بر قرائت‌پذیری دین»، *فصل‌نامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان*، سال هفتم، ش ۲۵.
- عدالت‌نژاد، سعید (۱۳۸۰). *نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید*، تهران: مشق امروز.
- علوی‌نژاد، سید حیدر (۱۳۷۹). «فهم متن در افق تاریخی آن»، *فصل‌نامه علوم قرآنی*، ش ۲۱ و ۲۲.
- قائم‌نیا، علی‌رضا (۱۳۹۰). «نقد تاریخی قرآن»، *فصل‌نامه مطالعات تفسیری*، ش ۶.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۹). «اسلام و تکثر قرائت‌ها»، *قبسات*، ش ۱۸.
- قمی نیشابوری، حسن بن محمد (۱۹۹۶). *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کو، آمبرتو (۲۰۰۰). *التأویل بین السیمیائیات و التفکیکیه*، ترجمه سعید بنکدار، بیروت: مرکز الثقافی العربی، الدار البیضا.
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۱). «بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی و آرای روشن‌فکران مسلمان»، *نشریه دانشکده الهیات مشهد*، ش ۵۶.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۹). *انتظار بشر از دین*، تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۱ الف). «ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی»، *قبسات*، ش ۲۳.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۱ ب). *راز متن، هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین*، تهران: آفتاب توسعه.
- نقی‌زاده، حسن (۱۳۸۴). «اندیشه‌های ابوزید و برداشت او از قرآن»، *فصل‌نام مطالعات اسلامی*، ش ۳۸.
- واعظی، احمد (۱۳۸۶). *درامدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واعظی، احمد (۱۳۸۹). «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن»، *نشریه شناخت قرآن*، سال سوم، ش ۲.
- واعظی، احمد (۱۳۸۹). *درامدی بر هرمنوتیک*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واعظی، احمد (۱۳۹۰). *نظریه تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- واعظی، اصغر (۱۳۸۷). «سنت و آزادی در هرمنوتیک فلسفی گادامر»، *دو فصل‌نامه شناخت*، ش ۱/ ۵۹.

Gadamer, H. G. (1975). *Truth and Method*, G. Barden and J. Cumming (eds.), London: Sheed and Ward LTD.

Hirsch, E. D. (1967). *Validity in Interpretation*, Chicago: Chicago University Press.

