

نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن

احمد واعظی*

چکیده

«تاریخ‌مندی متن» بر اثرپذیری «متن» از واقعیات فرهنگی و اجتماعی عصر پیدایش آن تأکید دارد. این مقاله تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن را بررسی می‌کند. وی بر آن است که قرآن یک «محصول فرهنگی» است. از این رو «معنای اصلی» قرآن یک معنای تاریخی است و باید با عنایت به آن واقعیات تفسیر شود، اما نشانه‌های زبانی موجود در قرآن این قابلیت را دارند که در کانون «تأویل خلاق» قرار گیرند و بر حسب واقعیات اجتماعی و زبانی عصر مفسر بازسازی شوند. هدف از تأویل قرآن باید درک «مغزی» باشد نه «معنا» که مربوط به عصر نزول است. لازمه این رویکرد آن است که بخش‌هایی از قرآن که برای انطباق با واقعیات فرهنگی و زبانی عصر حاضر نیستند، «شواهدی تاریخی» قلمداد شوند.

مهم‌ترین اشکال دیدگاه ابوزید حصر قرآن در حصار تنگ اقتضانات عصر نزول و پذیرش راه‌یابی مضامین باطل برخاسته از جهل و عقب‌ماندگی فرهنگ آن عصر در درون‌مایه و حیانی است.

کلید واژه‌ها: تاریخ‌مندی فهم، تاریخ‌مندی متن، مغزی، تأویل مجازی، نصر حامد ابوزید، فرهنگ زمانه، معنا، فحوا.

۱. تفکیک تاریخ‌مندی فهم از تاریخ‌مندی متن

همه نظریه‌های تفسیری که در تحلیل خویش از فرایند قرائت متن و وصول به معنا سهمی برای مفسر و افق معنایی وی در ایجاد معنا قائل‌اند، به تاریخ‌مندی فهم می‌گرایند. سرش آن است که پذیرش نقش محوری خواننده در فرایند تکوین معنای متن به معنای آن است که دنیای ذهنی مفسر و موقعیت هرمنوتیکی در کنار دیگر عوامل، سازنده معنای متن است و معنای متن، پیش از قرائت و مستقل از دخالت محتوایی باورداشت‌ها و جهت‌گیری‌ها و علائق مفسر هویتی و تعیینی ندارد و در نتیجه، کار مفسر کشف معنای از پیش تعیین یافته نیست، بلکه وی در فرایند پیدایش و شکل‌گیری معنای متن سهیم است. از آنجا که افق معنایی مفسر و موفقیت هرمنوتیکی وی امری تاریخی و متأثر از واقعیات اجتماعی و فرهنگی و زبانی مقطع تاریخی مفسر است، لاجرم فهم او از متن نیز امری تاریخی می‌شود و به حسب تغییر شرایط تاریخی و اجتماعی و در سایه تغییر افق معنایی مفسر، سیلان و تغییر می‌کند.

تاریخ‌مندی فهم با هرمنوتیک ماقبل فلسفی آغاز می‌شود،^۱ اما صورت‌بندی تحلیلی و فلسفی آن در هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر نمود و جلوه خاصی دارد. گادامر همسو با نیچه، هوسرل و هیدگر به محدود شدن فهم در حصار «افق» (horizon) فهم‌کننده معتقد است و اصرار می‌ورزد که افق ذهنی مفسر هم قلمرو و پهنه اندیشه و تفکر را سمت و سو می‌دهد و هم فهم را با محدودیت و تعیین همراه می‌سازد.^۲ از نظر وی افق و موقعیت هرمنوتیکی مفسر متن که شکل گرفته از پیش‌داوری‌ها و باورهای اوست، امری ثابت نیست، بلکه در فرایند فهم‌ها و تفسیرها همواره در حال سیلان و تغییر است.^۳ وجه تاریخی شدن فهم از نظر هرمنوتیک فلسفی آن است که فهم از نظر آنان ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است و از آنجا که افق معنایی هر مفسری محصور و محدود به عصر و زمانه خویش و تعاملات وی با محیط و دیگر معاصران است و از آن اثر می‌پذیرد و در سایه داد و ستد با آن سیلان و تغییر می‌پذیرد، فهم و تفسیر برخاسته از دخالت چنین افق و موقعیتی لزوماً تاریخی و زمانمند می‌شود.^۴

اما «تاریخ‌مندی متن» داستان دیگری است و به مقوله اثر‌پذیری معنای متن از «زمینه تاریخی» (historical context) و شرایط و واقعیات فرهنگی و تاریخی عصر پیدایش متن مربوط می‌شود. موضوع تاریخ‌مندی متن نیز دارای پیشینه است و تقریرهای مختلفی از آن

وجود دارد. برای نمونه رودلف بولتمان (۱۸۸۴ - ۱۹۷۶) بر آن است که گفتمان دینی کتب مقدس از جهان‌بینی و تفکر عصری که متون دینی در آن نگاشته شده، متأثر است؛ از این‌رو مشتمل بر اسطوره است و با زبان و باورداشته‌های علمی روزگار ما سنخیت ندارد. وی برخلاف لیبرال‌های کلامی اولیه که یکسره این عناصر اسطوره‌ای را کنار می‌زدند، به لزوم «اسطوره‌زدایی» (demythologizing) از متون مقدس معتقد می‌باشد و بر آن است که وظیفه و شغل الهیات معاصر آن است که به درون این قشر اسطوره‌ای نفوذ کند و جذبه وجودی و پیام و ندای کتاب مقدس را که در پس این عناصر تاریخی و اسطوره‌ای نهفته است، دریابد. پس آنچه گفته شده از آنچه مقصود بوده، متمایز است و اسطوره‌زدایی به فهم آنچه مقصود بوده و روح پیام متن است، کمک می‌رساند.^۵

رولان بارت نیز تقریر دیگری از تاریخ‌مندی متن عرضه می‌کند. از نظر وی یک متن در بطن تاریخ و فرهنگ حرکت می‌کند و در این مسیر پیوسته خود بر حسب جغرافیا، شرایط انسانی و اقتضائات تاریخی، معانی جدیدی می‌یابد و از معانی گذشته خود فاصله می‌گیرد. بارت معتقد است که متن باید فارغ از این خاستگاه تاریخی و فارغ از سلطه معنایی مؤلف، تفسیر و فهم شود. در تاریخ‌مندی مورد نظر بارت هر متن یک سند تاریخی است که از چندین دسته رمز و کد (code) تشکیل شده است و رمزگشایی این کدها نباید صرفاً در خاستگاه تاریخی متن (مقطع زمانی و تاریخی پیدایش متن) صورت پذیرد، بلکه متن در حال حاضر و لحظه تفسیر محاط و محصور به کدهای معاصر است که باید با ملاحظه آنها رمزگشایی و بازخوانی شود.^۶

نصر حامد ابوزید در عین اشاره به تاریخ‌مندی فهم، بر تاریخ‌مندی قرآن تأکید خاصی دارد و تقریر ویژه‌ای از آن عرضه می‌دارد و لوازم معرفتی و دینی خاصی را بر این تقریر مترتب می‌کند. مقاله حاضر به تبیین این تقریر و بیان نقاط ضعف و کاستی‌ها و برشمردن پاره‌ای لوازم باطل آن اختصاص دارد.

۲. تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن

پروژه نصر حامد ابوزید وصول به آگاهی تاریخی و علمی نصوص دینی است که در واقع مستلزم پژوهش درباره قرآن به مثابه یک متن تاریخی، بشری و زبانی است. این امر نیازمند به چالش کشیدن تلقی سنتی و رایج از علوم قرآن و حدیث است که به زعم وی گفتمان

دینی (الخطاب الدینی) غالب بر آن اصرار می‌ورزد؛ همچنان که نیازمند صورتبندی (صیاغه) و بازسازی قرائتی انتقادی و جدید از علوم قرآن و سرشت متن دینی بر پایه پذیرش تاریخ‌مندی آن و محصول فرهنگی دانستن متن قرآن است.

از نگاه وی کوشش پیشینان نظیر زرکشی (متوفی ۷۹۴) در *البرهان فی علوم القرآن* و سیوطی (متوفی ۹۱۰) در *الاتقان* تلاشی در جهت حفظ و نگهداری سرمایه و حافظه فکری و فرهنگی تمدن اسلامی بوده است که با وجود ارزش فرهنگی خود، بر پایه نوعی تصور دینی از متن (قرآن) صورت پذیرفته که خود، ساخته گرایش‌های ارتجاعی در فرهنگ عربی - اسلامی است. از نظر ابوزید کمترین تعریفی که می‌توان از این تصور سنتی ارائه کرد آن است که متن قرآنی را از بافت جریان‌های عینی و تاریخی آن جدا می‌کند و در نتیجه قرآن را از سرشت حقیقی‌اش به عنوان یک متن زبانی و محصولی فرهنگی و تاریخی، جدا کرده، در نتیجه قرآن را از سرشت حقیقی‌اش به عنوان یک متن زبانی و محصولی فرهنگی و تاریخی دور می‌کند و آن را به امری قدسی و روحانی بدل می‌کند.^۷

از نظر نصر حامد روشن‌گری دینی و گفتمان روشن‌گری (خطاب التنویر) در جهان اسلام نتوانسته است حصار و سیطره گفتمان دینی غالب و سنتی را بشکند و افق معرفتی جدید را پایه‌ریزی کند و آگاهی علمی و تاریخی (الوعی التاریخی العملی) به نصوص دینی را صورتبندی نماید؛ چراکه به بُعد تاریخی بودن قرآن و جنبه بشری و فرهنگی آن توجه خاص نشان نداده است. برای برون‌رفت از این وضعیت و وصول به آگاهی علمی و تاریخی از نصوص دینی لازم است که درست در مقابل گفتمان و تفکر دینی که الله را قائل و متکلم نصوص دینی می‌داند و به متن دینی قداست و روحانیت می‌بخشد و لباس متافیزیک بر تن آن می‌کند، نقطه عزیمت خود را جنبه تاریخی و بشری و فرهنگی متن دینی قرار دهیم و به واقع تاریخی، اجتماعی و فرهنگی که تلقی وحی را احاطه کرده است، تمرکز نماییم.^۸

از نگاه ابوزید متن قرآنی در ذات و جوهره‌اش «محصول فرهنگی» است؛^۹ یعنی این متن در مدت بیش از بیست و سه سال در متن واقعیت فرهنگ و اجتماع زمان نزول شکل گرفته است. بنابراین، اعتقاد به وجود قدسی و وجودی متافیزیکی و از پیش تعیین یافته برای این متن، کوششی برای پوشاندن وجه فرهنگی و تاریخی آن و مسدود کردن امکان

فهم علمی این پدیده است. خداوند هنگام فرستادن وحی بر پیامبر ﷺ نظام زبانی حاکم بر گیرنده وحی را برگزیده است. برعکس دیدگاهی که گفتمان دینی معاصر (سنتی) ترویج می‌کند، گزینش یک زبان انتخاب یک ظرف خالی نیست. زبان مهم‌ترین ابزار یک قوم در فهم جهان و نظام‌بخشی به آن است. بر این اساس هرگز نمی‌توان درباره زبانی جدا از فرهنگ و واقع اجتماعی سخن گفت. الهی بودن منشأ و خاستگاه متن وحیانی نافعی واقعی بودن و تاریخی بودن محتوای آن نیست و از این رو با انتساب آن متن به فرهنگ بشری و ظرف اجتماعی و تاریخی خاص منافاتی ندارد. از آنجا که در مورد قرآن نمی‌توان فرستنده پیام و خاستگاه الهی آن را در کانون پژوهش قرار داد، طبیعی است که راه ورود علمی به پژوهش درباره متن قرآنی از مدخل واقع و فرهنگ بگذرد. این «واقع» چیزی است که زندگی گیرنده وحی و مخاطبان اولیه قرآن در آن شکل می‌گیرد و فرهنگی که زبان تجسم آن است، آن را احاطه کرده است. بر این اساس، در پژوهش متن قرآنی به سراغ واقع و فرهنگ رفتن به معنای پرداختن به امور تجربی است. با تحلیل این گونه امور است که می‌توان به فهمی علمی از پدیده نص دینی دست یافت.^{۱۰}

تأکید ابوزید بر «بعد تاریخی» نصوص دینی و سرزنش گفتمان دینی سنتی به سبب نادیده گرفتن و غفلت از «بعد تاریخی وحی» بر اساس تعریف و تلقی خاصی از «بعد تاریخی» صورت می‌پذیرد؛ زیرا روشن است که گفتمان دینی رایج و سنتی نیز به بعد تاریخی داشتن متن دینی واقف است و به همین سبب در تفسیر قرآن و فقه از اسباب نزول و حوادث تاریخی که زمینه و بستر تاریخی نزول آیات و سوره بوده است، بحث می‌کنند، همچنان که از ناسخ و منسوخ و تغییر احکام به سبب تغییر ظروف و اوضاع تاریخی (دخالت زمان و مکان در اجتهاد) تحقیق و تفحص می‌کنند. مراد ابوزید از بعد تاریخی داشتن نصوص دینی «تاریخ‌مندی مفاهیم» است؛ به این معنا که مضمون و مفهوم کلمات و واژگان نصوص وحیانی به سبب تاریخی بودن لغات و زبان به کار گرفته شده در وحی، تاریخی است و با واقعیات عینی زبانی و فرهنگی عصر نزول در آمیخته است.^{۱۱} بنابراین روشن می‌شود که مقصود وی از ایجاد بینش تاریخی – علمی در مورد متون دینی چیزی فراتر از جست‌وجوی حقایق تاریخی و توجه به رویدادهای عصر نزول وحی است که کوششی از سنخ فعالیت‌های دانش تاریخ است. آنچه ابوزید از این بینش اراده کرده، به

جای تکیه بر شناخت حوادث تاریخی عصر نزول بر دستاوردهای علوم زبانی خاص به ویژه در بررسی متون، استوار است.^{۱۲}

۳. نتایج اعتقاد به تاریخ‌مندی قرآن به تقریر ابوزید

اعتقاد به تاریخ‌مندی متون وحیانی و دینی به تقریری که نصر حامد ارائه می‌دهد دارای ثمرات و نتایجی است که اندیشه‌وی را درباره قرائت و فهم متون دینی و تکوین معرفت دینی متمایز و متفاوت با دیدگاه سنتی و رایج قرار می‌دهد و مایه جدایی آشکار فهم دینی نصر حامد را از آنچه وی «گفتمان دینی» (الخطاب الدینی) می‌خواند، فراهم می‌سازد. اهم این نتایج و ثمرات به قرار ذیل به قرار ذیل است:

الف. ضرورت تفکیک «معنا» از «مغزی»

ابوزید بر آن است که پیوند نصوص با واقع اجتماعی موجب آن است که در تعامل با نصوص دینی و کلاسیک دو زاویه مربوط به هم از یکدیگر تفکیک شود. زاویه نخست مربوط به درک و فهم «معنای اصلی» (الدلالة الاصلية) 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. 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.^{۱۳}

ابوزید می‌نویسد:

در اینجا بر تمایز بین «معنا» و «مغزی» (مفاد- فحوا) که در حوزه دلالت نصوص به شکل عام مطرح است، تکیه می‌کنیم. هرچند برای آن شرایط ویژه‌ای فراهم می‌کنیم تا با متون مورد بحث ما سازگاری داشته باشد. «معنا» مدلول مستقیم الفاظ نصوص است که برآمده از تحلیل ساختار زبانی در بافت فرهنگی آن است و مضمونی است که معاصران متن از آن درک کرده‌اند. به عبارت دیگر، «معنا» همان دلالت تاریخی نصوص در چارچوب حدود و شرایط شکل‌گیری آن است... «معنا» جنبه تاریخی دارد؛ یعنی تنها از طریق شناخت دقیق بافت زبانی درون متن و بافت اجتماعی و فرهنگی بیرون متن فراچنگ می‌آید. «مغزی» (مفاد- فحوا) هرچند از «معنا» جداشده است و از آن نشئت می‌گیرد، جنبه عصری دارد؛ به این معنا که فراهم آمده از قرائت عصری نصوص است، عصری که غیر از عصر صدور و حصول نص است.^{۱۴}

ابوزید همان طور که تصریح می‌کند تمایز میان «معنا» را که مقصود و هدف زوایه اول قرائت متن است، از «معزی» (فحوا و مضمون) که هدف از زوایه دوم قرائت است از اریک هرش و تفکیک وی میان «معنای لفظی» (verbal meaning) و «معنا نسبت به» (significance) اقتباس کرده است.^{۱۵}

ب. سیالیت دلالت متن و مخالفت با ثابت انگاری معنای نصوص

براساس تحلیل ابوزید، متون دینی «متون زبانی» اند؛ به این معنا که به چارچوب فرهنگی خاص و مشخصی تعلق دارند و براساس قوانین فرهنگی پدید آمده‌اند و زبان و نظام زبانی نظام مرکزی معنایی آن را تشکیل می‌دهد. البته این به معنای آن نیست که متون نسبت به نظام زبانی و مبانی فرهنگی منفعل محض‌اند. متون ضمن اثرپذیری از واقعیت نظام زبانی و ارتباطات فرهنگی زمانه خود، نظام نشانه‌های خاص خود را می‌آفرینند که با آن به بازآفرینی زبان و فرهنگ زمانه می‌پردازند. وی با تبعیت از تفکیک سوسور میان «زبان» (langue) و «گفتار» (parole) بر آن است که «زبان» یک نظام معنایی است که با تمام کلیت و عمومیت خود منبعی است که افراد در پردازش گفتار خود به آن متوسل می‌شوند. بنابراین هر گفتار و متن خاص نشان دهنده یک نظام زبانی جزئی است که در داخل نظام کلی نهفته در حافظه انسان‌ها قرار دارد و بین «زبان» و «گفتار» رابطه دیالکتیکی برقرار است. بدین ترتیب متون دینی از سویی با واقعیت زبانی و فرهنگی خود ارتباط دارند و از سوی دیگر از آن 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.^{۱۶}

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 - چنان‌که گذشت - به تعبیر سوسور حکم گفتار را دارند و در تحول زبان و فرهنگ ایفای نقش می‌کنند، تحول زبان موجب سیالیت دلالت متون می‌گردد و بیشتر دلالت و معانی آنها را از معنا و دلالت اصلی و حقیقی به سمت دلالت مجازی می‌کشاند.^{۱۷}

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 برعکس، اعتقاد به ثابت‌انگاری معنای متن دینی و عدم تحول 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. این قسم برداشت‌های ایدئولوژیک و منفعت‌طلبانه از متن، در حقیقت، تأویل و تفسیر نیست، بلکه «تلوین» و قرائت مغرضانه و غیرخلاق است.^{۱۸}

ج. امکان نداشتن تفسیر بی‌طرف متن

رویکرد تفسیری ابوزید او را به سمت نوعی خواننده‌محوری محافظه‌کارانه می‌کشاند. وی از طرفی تصریح می‌کند که با حلقهٔ جدید نوظهور تفسیری که معتقدند قرائت بی‌طرفانهٔ متن وجود ندارد، موافق است. مراد وی از حلقه جدید رویکردهای تفسیری معاصر است که برای متون، جهان‌معنایی مستقل از مؤلف و نیت او معتقدند و روابط معنایی متن را متأثر از خواننده و معرفت‌شناسی وی و آگاهی متأثر از زمان و مکان وی می‌دانند. اما از طرف دیگر، با نفی تأویل ایدئولوژیک و دستگاه معرفت‌شناختی تأویل ایدئولوژیک متن میان «تأویل» و «تلوین» فرق می‌گذارد و با الهام از پیشینیان که میان تأویل و تفسیر مقبول و تفسیر و تأویل مذموم تفاوت می‌نهادند، بر آن است که تأویل مغرضانهٔ متن (تلوین) نکوهیده است و نفی امکان تفسیر و تأویل بی‌طرف متن به معنای راه‌گشودن برای تلوین و تأویل ایدئولوژیک و مغرضانه متن نیست.^{۱۹}

از نظر ابوزید هدف از قرائت متن رسیدن به «مغزی» (فحوا و مفاد متن) است که معنایی عصری و منطبق با اقتضائات زبانی و فرهنگی زمانهٔ خواننده است، اما این هدف نباید با تحمیل ایدئولوژیک بر متن همراه باشد. فحوا و مفاد متن باید با توجه به معنای اصلی و معنای متن در گذشته شکل بگیرد. وجود فحوای ثابت و از پیش تعیین شده برای متن مانعی جدی در راه قرائت و تأویل خلاق متن است. وی بر آن است که می‌توان دو گونه نشانه را از هم جدا کرد. نشانه‌هایی در متن پدیدآورندهٔ «معنا» هستند و نشانه‌هایی دیگر پدیدآورندهٔ «فحوا و مغزی»‌اند. این هر دو نشانه در تأسیس دلالت متن سهیم‌اند؛ گویی متن دو سطح دلالت دارد و دلالت نهایی متن حاصل ترکیب این دو سطح دلالت

است. سطح اول معنا که همان معنای تاریخی و اصلی متن است، سطح ظاهر را تشکیل می‌دهد و سطح دوم و عمیق‌تر آن (سطح باطن) در حقیقت سطحی است که مغزی و فحوی را در اختیار ما قرار می‌دهد. این مبانی ابوزید اعتراف به این نکته است که متن به عنوان یک نظام نشانه‌ای در محدوده واقعیات زمانی و فرهنگی و اجتماعی عصر صدور متن محدود و خلاصه نمی‌شود و لزوماً حاوی نشانه‌ها و عناصری است که در مدالیل تاریخی و زمانی - مکانی عصر صدور محصور نمی‌شود و افق‌های آینده و اعصار بعدی را مخاطب قرار می‌دهند و قرائت خلاق متن براساس کشف این قبیل نشانه‌ها و بازتأویل آنها بر حسب موقعیت‌ها از فرهنگی و زبانی متغیر و نوشونده فراهم می‌آید.^{۲۰}

دفاع ابوزید از عدم امکان تفسیر و تأویل بی‌طرف متن برخاسته از این مبنای معرفت‌شناختی است که در باب فهم متن انسان با واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی‌اش محور تفسیر و تأویل است. یعنی همان‌طور که به لحاظ هستی‌شناختی، نصوص و متون برساخته و برآمده از واقعیت‌های زبانی و تاریخی و واقعیات اجتماعی و فرهنگی عصر صدور و حدوث متن‌اند، به لحاظ معرفت‌شناختی نیز متأثر از واقعیات اجتماعی و فرهنگی عصر مفسر به فهم درمی‌آیند. وی با ایجاد تقابل میان رویکرد غیرتاریخی به متن با رویکرد تاریخی به متن که خود مدافع آن است، چنین می‌نویسد:

اگر گفتمان دینی گوینده نصوص (الله) را محور اهتمام و نقطه شروع حرکت خود می‌شمارد، ما دریافت‌کننده این نصوص یعنی انسان - با همه واقعیات‌های اجتماعی و تاریخی پیرامون او را - نقطه آغاز و پایان این متون می‌دانیم. مشکل اندیشه و گفتمان دینی آن است که از تصورات اعتقادی و مذهبی راجع به خدا و انسان و رابطه آنها با یکدیگر شروع می‌کند و می‌کوشد تا متون دینی را به سخن گفتن از این تصورات و عقاید وادارد؛ به عبارت دیگر می‌بینیم که معنا از خارج بر نصوص تحمیل می‌شود.^{۲۱}

د. چالش با اجتهاد مبتنی بر تفوق نص

مبانی ابوزید درباره ماهیت متن و پیوند آن با واقعیت فرهنگی و اجتماعی و تفکیک میان «معنا» و «فحوا» و اصرار وی بر لزوم فراتر رفتن 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 سنتی به امکان و قابلیت فهم دوباره متن قائل است و این نکته را می‌پذیرد که با توجه به شرایط زمان و

مکان، اجتهاد تازه و نو می‌شود، ولی این اجتهاد از سطح فهم فقها فراتر نمی‌رود؛ زیرا گفتمان دینی اجتهاد را تنها 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.^{۲۲} 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 بر عهده نمی‌گیرد؛ بدین ترتیب گفتمان دینی و اجتهاد مورد نظر آن مقهور سلطه نص قرار می‌گیرد.^{۲۳}

ه. فروکاستن بخشی از متون و حیانی به شواهد تاریخی غیرقابل بهره‌برداری

به لحاظ امکان تأویل خلاق و گستراندن دلالت معنایی نصوص به افق‌ها و اعصار فراتر از واقعیت فرهنگی و اجتماعی احاطه‌کننده عصر حدوث متن یا ممکن نبودن چنین گسترشی، نصوص دینی از نظر نصر حامد ابوزید با سه سطح دلالت روبه‌رو هستند. سطح اول عبارت از دلالت‌هایی است که چیزی جز شواهد تاریخی نیستند و قابلیت تأویل مجازی^{۲۴} یا غیر آن را ندارند؛ سطح دوم شامل دلالت‌هایی است که قابلیت و ظرفیت تأویل مجازی را دارند؛ و سطح سوم به دلالت‌هایی گفته می‌شود که محصول بازشناسی واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی حاکم بر متن و توسعه معنایی متن از طریق تلاش برای درک «فحوای» متن بر حسب واقعیت‌های فرهنگی و زبانی معاصرند.

ابوزید بر آن است که آن بخش از دلالت‌های متن دینی که به سطح اول تعلق دارند، به علت آنکه شرایط اجتماعی فرهنگ عصر صدور متن کاملاً متحول شده و اکنون اثر و نشانه‌ای از آنها نیست کاملاً از بین رفته‌اند و این مضامین و معانی و دلالت‌ها به تاریخ پیوسته‌اند و صرفاً ارزش تاریخی دارند؛ یعنی گزارش شود که در آن زمان چنین اندیشه‌ها و احکامی وجود داشته است. برای مثال وی بر آن است که احکامی نظیر پرداخت جزیه توسط اهل کتاب یا احکام مربوط به عبید و اِماء از زمره سطح اول دلالت‌های متون دینی‌اند که امروزه به علت تغییر اوضاع فرهنگی و اجتماعی حاکم بر مناسبات انسانی به هیچ‌رو نمی‌توان آن مضامین و احکام را به روزگار ما تطبیق کرد. این دلالت‌ها نه قابل برای

تأویل مجازی و نه اصطیاد فحوا و مغزی هستند، بلکه صرفاً به عنوان استشهاد تاریخی و اینکه در آن زمان چنین احکامی بین مسلمانان و دیگران برقرار بوده است می‌توان از آنها یاد کرد.^{۲۵}

ابوزید نصوص مربوط به سحر و حسد و جنّ و شیاطین در قرآن شریف را نیز جزء دلالت‌های سطح اول و از قبیل شواهد تاریخی طبقه‌بندی می‌کند. از نگاه وی واقعیت فرهنگی زمانه به جادو و سحر ایمان داشت و با توجه به این مبنا که متون دینی از جهت زبانی و فرهنگی نصوص انسانی و بشری‌اند و پیامبر به عنوان دریافت‌کننده وحی متعلق و وابسته به فرهنگ زمانه خود بوده است، طبیعی است که این مضمون در نصوص دینی راه یابد. آنچه درباره سحر گفته شد، درباره «حسد»، «چشم زخم» و «اوراد و تعویذات» (مثل سوره فلق) نیز صادق است و وجود همه اینها در نصوص دینی دلیل بر واقعی بودن آنها نیست، بلکه تنها شاهی است بر وجود آنها در فرهنگ زمانه عصر نزول وحی.

کسانی که بر وجود پدیده‌هایی چون سحر و حسد به صرف وجود الفاظ دالّ بر آنها در نص قرآنی تأکید می‌کنند، از نظر ابوزید بر خطا هستند و به اشتباه، دالّ و مدلول را یکی می‌گیرند.^{۲۶} خلاصه آنکه به این سبب که این مضامین در فرهنگ معاصر بشری جایگاهی ندارند، آن دسته از نصوص دینی که به این امور اشاره دارند تاریخ مصرفشان سپری شده و به ظرف زمانی گذشته تعلق دارند و فاقد قابلیت بازسازی معنایی‌اند.

۴. نقد و بررسی دیدگاه ابوزید

تحلیل و تقریر ابوزید از تاریخ‌مندی متن به طور عام و تاریخ‌مندی نصوص دینی به طور خاص از جهات متعددی محلّ نظر و نقد است که به اختصار به مهم‌ترین آن اشکالات اشاراتی خواهم داشت؛ هرچند آنچه ذکر می‌شود تنها بخشی از مباحث مناقشه برانگیز وی را پوشش می‌دهد و به علت محدودیت مقاله مجال پرداختن به همه آنها وجود ندارد.

أ. ستون فقرات دیدگاه ابوزید راجع به متون دینی اعتقاد به این نکته است که این نصوص «محصول فرهنگی»‌اند و به رغم منشأ الهی داشتن جنبه بشری دارند و متأثر از واقعیات تاریخی - اجتماعی عصر نزول وحی‌اند. از این رو، باید موضوع قرائت علمی - تاریخی قرار گیرند و نمی‌توان معنای تاریخی و اصلی این نصوص را برای همه زمان‌ها امتداد داد، بلکه معنای اصلی این نصوص در حصار وضعیت فرهنگی و تاریخی عصر

نزول محدود می‌شود و برای امتداد به سایر اعصار نیازمند تأویل مجازی و درک فحوا و مغزای این متون هستیم.

اولین نارسایی این تحلیل، به کاربردن واژه ترکیبی «محصول فرهنگی» در این تحلیل بازمی‌گردد. دست‌کم دو تقریر افراطی و معتدل از این واژه می‌توان ارائه کرد که مراد ابوزید از کاربرد این واژه به تقریر افراطی آن نزدیک‌تر است. تمام دیدگاه‌هایی که پیوند لفظ و معنا را ذاتی نمی‌دانند و دخالت عنصر انسانی در ایجاد این پیوند را صحنه می‌گذارند - خواه از طریق وضع و قرارداد تعیینی و خواه از طریق غلبه استعمال و وضع تعیینی - مجرای برای حضور مناسبات فرهنگی و اجتماعی در مقوله زبان می‌گشایند. نیازمندی‌ها، مناسبات انسانی، روابط اقتصادی و فرهنگی و سایر عوامل طبیعی در غنای واژگانی، غنا و فقر استعارات و تمثیلات، نحوه کاربری زبان، بار مثبت و منفی واژگان و دیگر امور زبانی اثرگذار است و تحولات ایجاد شده در طی قرون و اعصار در قلمرو این گونه روابط انسانی و اجتماعی طبعاً در واقعیت عینی یک زبان اثر می‌گذارد و از این رهگذر می‌توان گفت نصوص فراهم آمده در یک زبان در طی روند تاریخی تحولات آن زبان به طور غیرمستقیم تحت تأثیر فرهنگ و مناسبات اجتماعی حاکم بر جامعه‌اند. براساس این تقریر اعتدالی، متن پیوند مستقیمی با فرهنگ و تحولات اجتماعی ندارد، بلکه این پیوند از طریق زبان برقرار می‌شود. بدین شکل که آن دسته از عناصر فرهنگی و اجتماعی که توانسته‌اند زبان را تحت تأثیر خود قرار دهند لاجرم مجال حضور و ظهور در متن را خواهند یافت؛ زیرا هر نویسنده و گوینده‌ای از زبان به مثابه ابزار و وسیله انتقال پیام و معنای مقصود خویش سود خواهد برد و اگر زبان دارای محدودیت‌ها و اقتضائات و بارهای ارزشی خاصی باشد، به ناگزیر این محدودیت‌ها و اقتضائات در متون فراهم آمده جلوه‌گر خواهد شد.

تفسیر افراطی از اثرگذاری فرهنگ و مناسبات اجتماعی بر متون بر آن است که اساساً هرگونه نصّی بازتاب مناسبات فرهنگی و باورداشتهای حاکم بر عصر تاریخی حدوث نصّ 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. از مطاوی مطالب ابوزید چنین بر می‌آید که وی به این رویکرد افراطی گرایش دارد. برای مثال در جایی می‌گوید:

بنابراین همانا واقعیتی است که اصل می‌باشد و نمی‌توان آن را نادیده انگاشت. نص از واقعیت پدید آمده و از زبان و فرهنگ مفاهیم نص ساخته و پرداخته شده‌اند و از خلال تغییر واقعیت به کمک فعل و انفعالات بشری دلالت نص متحول می‌گردد. بنابراین واقعیت اول و آخر هر متن است.^{۲۷}

وی در جای دیگری می‌نویسد:

اگر متون دینی، متون بشری باشند، به جهت وابستگی آنها به زبان و فرهنگ در دوره به جهت وابستگی آنها به زبان و فرهنگ در دوره تاریخی مشخص - یعنی دوره شکل‌گیری و تکوین آنها - ضرورتاً نصوص تاریخی نیز هستند؛ به این معنا که دلالت این متون از نظام زبانی - فرهنگی که بخشی از آن است جدا نمی‌باشد. بدین جهت است که زبان و محیط فرهنگی این متون مرجع تفسیر و تأویل آنها محسوب می‌شود.^{۲۸}

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که در این تقریر افراطی از نقش فرهنگ و اجتماع در مناسبات معنایی متن، کانون و محور معنایی از مؤلف و متن به واقعیات فرهنگی - تاریخی عصر صدور متن منتقل می‌شود و دلالت نص تابعی از متغیر تحولات فرهنگی و اجتماعی می‌گردد و به تعبیر ابوزید این واقعیت فرهنگی و اجتماعی است که اول و آخر هر متنی را تشکیل می‌دهد. این تقریر افراطی فاقد هرگونه دلایل توجیهی است.

مشکل دیگر این تقریر آن است که قلمرو و حدود اثرگذاری عناصر تاریخی و فرهنگی ضابطه‌مند نشده است. برای مثال ابوزید به طور گزینشی ورود عناصری نظیر سحر، جادو، ربا، بندگی، جن و شیطان 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 ﷺ 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: «وَلَكِنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (لقمان: ۲۵) مشکل آنان شرک در ربوبیت بود. بنابراین 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، باورمند بودند، گرچه به تکثر ارباب و شرک در ربوبیت مبتلا بودند 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 ناشی از بازتاب فرهنگ عصر نزول در نص دینی است، همان طور که ورود واژگان جن و شیطان در قرآن از این باب است؟!

ب. بشری و تاریخی دانستن وحی به تقریر موردنظر 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 اینکه 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 ﷺ دارای مراتب وجودی فوقانی و روحانی است و آنچه بر آن حضرت نازل شده نتیجه تنزل یافتن از آن مراتب وجودی است. ابوزید می‌نویسد:

متن قرآنی در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است؛ یعنی این متن در مدت بیش از بیست و سه سال در این واقعیت و این فرهنگ شکل گرفته است. در جایی که این نکته مسلم و مورد اتفاق است، اعتقاد به وجودی متافیزیکی و پیشین برای قرآن، کوششی برای پوشاندن این حقیقت مسلم است و در نتیجه، از میان بردن امکان شناخت علمی از پدیده متن قرآنی. ایمان به الهی بودن منشأ قرآن و به تبع آن قائل نشدن به وجودی پیشین برای وجود عینی آن در فرهنگ و واقعیت، مسئله‌ای است که با بررسی متن قرآنی از طریق شناخت فرهنگی که قرآن بدان منتسب است، در تعارض نیست.^{۲۹}

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، می‌باشد:

- «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِی كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ»؛^{۳۰} (واقعه: ۷۸-۸۰)

- «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِی لَوْحٍ مَحْفُوظٍ»؛^{۳۱} (بروج: ۲۱ و ۲۲)

— «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ». ^{۳۲} (زخرف: ۳ و ۴)

به لحاظ عقلی نیز در جای خود ثابت شده است که 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. براساس 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 پیشینی ندارد، مغایر صریح عقل و نقل است.

ج. اشاره کردیم که پروژه اصلی ابوزید مطالعه علمی - تاریخی نصوص دینی است. مطلوب او آن است که با پذیرش بشری و تاریخی بودن متن دینی به این باور برسیم که معنای اصلی متن دینی معطوف به واقعیات فرهنگی و اجتماعی عصر نزول است؛ از این‌رو، خصلت تاریخی دارد و محصور در حصار واقعیات فرهنگی و زبانی عصر خویش است. بنابراین در عصر حاضر که در واقعیات فرهنگی و اجتماعی متفاوت با عصر حدوث نص دینی به سر می‌بریم لازم است که متن دینی را با واقعیات فرهنگی - اجتماعی عصر خود تطبیق دهیم و به جای بسنده کردن به معنای اصلی و تاریخی متن باید به دنبال فحوا (مغزی) متن باشیم و با تأویل مجازی از نشانه‌های متن به فحوا آن برسیم. وی تصریح می‌کند که تفکیک میان «معنا» و «مغزی» را از اریک هرش و صفحات اولیه کتاب اعتبار در تفسیر وی وام گرفته است. ^{۳۳}

درباره این مطلب دو نکته انتقادی وجود دارد که یکی به تصویر برداشت وی از کلام اریک هرش باز می‌گردد و دومی مربوط به اصل پروژه وصول به «مغزی» از طریق تأویل مجازی است. نکته نخست آنکه تفکیک ابوزید میان «معنا و فحوا» هیچ تناسبی با تفکیک هرش میان «معنا» (meaning) و «معنا برای» یا «معنا نسبت به» (significance) ندارد. آنچه هرش به عنوان «معنا» یا «معنای لفظی» (verbal meaning) از آن یاد می‌کند، بر محور قصد و نیت مؤلف متعین می‌شود و امری ثابت و غیرقابل تغییر است و هیچ پیوندی با امور و رای قصد مؤلف پیدا نمی‌کند؛ حال آنکه در تصویر ابوزید از «معنا» هیچ سهمی برای قصد (intention) مؤلف در نظر گرفته نمی‌شود و در نقطه نظری کاملاً مغایر و متفاوت با

اریک هرش به واقعیات اجتماعی و بافت فرهنگی و نیز فهم معاصران از متن، محوریت داده می‌شود. برای روشن شدن این تفاوت به تعریف ابوزید از «معنا» توجه کنید:

«معنا» مفهوم مستقیم و مباشر الفاظ متون را به نمایش می‌گذارد که برآمده از تحلیل ساختار زبانی در بافت فرهنگی متون است، و معنا مفهومی است که معاصران متن از الفاظ آن استنباط و فهم می‌کنند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که معنا حاکی از دلالت تاریخی نصوص در چارچوب شرایط تکوین و شکل‌گیری آن نصوص است.^{۳۴}

معنا از نظر هرش امری ثابت و غیرسیال است؛ چراکه متعلق قصد و نیت مؤلف در لحظه پدید آوردن متن است، اما در تلقی ابوزید معنا امری سیال و غیرثابت است؛ زیرا دلالت معنایی متن با نشانه‌هایی گره خورده است که براساس واقعیات فرهنگی و اجتماعی تکوین یافته است. از این‌رو، با تغییر اوضاع فرهنگی و اجتماعی مدلول و مضمون این نشانه‌ها متحول می‌شود. به هر جهت روشن است که تلقی هرش از معنا در تغایر کامل با تلقی ابوزید از معناست.

نکته دوم اینکه تلقی ابوزید از «فحوا» نیز تناسبی با تلقی هرش از «معنا نسبت به» ندارد؛ زیرا از نظر هرش همه اموری که پس از فراغ از معنای متن (معنای مورد نیت مؤلف) درباره معنای متن صورت می‌پذیرد، از نقد و سنجش و داوری گرفته تا تغییر موضع نویسنده درباره متن گذشته خویش در دایره «معنا نسبت به» قرار می‌گیرد، همچنان که اموری نظیر استنطاق متن و تطبیق معنای آن بر شرایط و موقعیت جدید نیز جزء «معنا نسبت به» است. اما «فحوا» یا «مغزی» در نزد ابوزید چیزی درباره «معنا» یا نسبت‌سنجی میان «معنا» و امری بیرون آن نیست، بلکه «فحوا» هدف و غایت قرائت متن است. مفسر و تأویل‌گر متن دو کار بر عهده دارد: یکی کشف «معنا» که همانا بازگشت به اصل و معنای تاریخی متن است و دیگری دستیابی به «فحوا» که هدف نهایی قرائت متن است. برخلاف هرش که «معنا نسبت به» را مسبوق به «معنا» می‌شمارد و پس از فراغ از تعیین معنا قابل دسترسی می‌داند، ابوزید به این تقدم و تأخر باور ندارد و بین این دو رابطه‌ای دیالکتیکی و دوسویه برقرار می‌داند و حتی کشف «معنا» را حرکتی می‌داند که از «فحوا» شروع می‌شود. وی می‌نویسد:

کشف «معنا» بازگشت به اصل را نشان می‌دهد؛ حال آنکه وصول به «مغزی» هدف از قرائت متن است. تأویل حرکتی تکرار شونده میان «معنا» و «فحوا» یا میان اصل و غایت

است. حرکتی که از واقعیت که همان «فحوا» باشد، برای کشف معنای متن که در گذشته تکون یافته است، آغاز می‌شود و سپس به «معنا» برای تعیین «فحوا»، و بازسازی نقطه مرکزی باز می‌گردد. اگر تعامل دوسویه میان «معنا» و «فحوا» در نظر گرفته نشود تلاش برای درک هر دوی آنها عقیم می‌ماند ... باید تأکید کرد که «فحوا» به عنوان نقطه مرکزی در قرائت، فحوایی فرضی و جنینی است که بر طبق سمت و سوی معنایی قرائت قابل بازسازی یا رد و اثبات است.^{۳۵}

مشکل ما با فحوای مورد نظر ابوزید آن است که 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 براساس 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 را فحوا و هدف نهایی قرائت قلمداد می‌شود، 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 فاصله نگرفتن اساسی تأویل کاشف از فحوا از معنای اصلی و تاریخی، مشکل انتساب را حل نمی‌کند و نشان نمی‌دهد که از چه رو چنین فحوایی قابلیت انتساب به خداوند را دارد.

د. از نکات بسیار عجیب در کلمات ابوزید تأکید وی بر وجود عینی و حقیقی نداشتن اموری نظیر سحر، جن، شیاطین، حسد، تعویذات و امثال آنها در قرآن کریم است و اینکه این امور صرفاً به دلیل باور مردمان زمانه رسول الله ﷺ به قرآن راه یافته است و بدین جهت فتوا می‌دهد که همه آیات دال بر این امور جزء شواهد تاریخی محسوب می‌شوند و به گذشته پیوسته‌اند و برای بشر معاصر که از این باورها فاصله گرفته است پیامی در بردارند و در قالب تأویل مجازی نیز نمی‌توان از این بخش متون دینی بهره معنایی برد.^{۳۶}

این مطلب از دو جهت به لحاظ منطقی ناموجه و سست است: نخست آنکه وی هیچ دلیلی بر غیرواقعی بودن این امور ارائه نمی‌دهد و اگر کسی بخواهد به مدد غلبه تجربه‌گرایی و پذیرش پوزیتویسم، تجربه و احساس را مبنای باور به وجود موجودات و حقایق قرار دهد، نه تنها این امور بلکه هرگونه وجود غیرمادی 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 و تجربه و یافته‌های علمی متکی بر آن «لسان‌حصر» ندارند و نمی‌توانند وجودات و روابط عینی و راء تجربه را نفی و انکار کنند. به همین دلیل است که کشف روابط تجربی میان پدیده‌های مادی نمی‌تواند نافی تأثیر عوامل غیرمادی 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 شاهدی 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 غیرواقعی بودن این موجودات می‌شود. پس جای تعجب است که ایشان چنین محکم و در عین حال غیرمنطقی با وجود این همه آیات قرآنی و احادیث نبوی و غیرنبوی 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^{۳۷} و این نه از سر آن است که قرآن منفعل از فرهنگ زمانه 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.

ه. در برخی تعابیر، نصر حامد ابوزید به ناروا تصویری مخدوش و ناصواب از نتایج اعتقاد به الهی بودن نص دینی و غیر بشری بودن آن عرضه می‌کند. برای نمونه می‌نویسد:

اعتقاد به الهی بودن متون و اصرار بر سرشت الهی آنها مستلزم آن است که بگوییم آدمی با روش‌های متعارف از فهم آن عاجز است مگر آنکه عنایت خاص الهی شامل حال افراد خاص شود و به سبب برخورداری از توان و ظرفیت ویژه به فهم آن قادر گردند. این سخنی است که البته عرفاً گفته‌اند. بدین ترتیب نصوص دینی از حوزه فهم انسان‌های عادی خارج می‌شود... در این تفکر گویی خداوند با خود سخن و نجوا می‌کند و خصوصیات رسالت، ابلاغ و هدایت، نور و مانند آن همگی از متون دینی گرفته می‌شود.^{۳۸}

بر آشنایان با مباحث عارفان و عالمان برجسته اسلامی پوشیده نیست که آنان هرگز به سبب قول به الهی بودن قرآن و برخورداری آن از هویت متعالی پیشینی و تنزل حقیقت قرآنی از مراتب عالی وجودی و دارای بطون بودن آن، قائل به عدم دسترسی متعارف به ظواهر قرآن و عدم امکان فهم آن برای انسان‌های عادی نیستند. آنچه آنان بر آن تأکید دارند دست نیافتن افراد عادی و متعارف به حقایق باطنی و مراتب فوقانی حقیقت قرآن است. برای نمونه علامه طباطبایی که خود عارفی وارسته و معتقد به وجود حقایق باطنی برای قرآن است، در مورد فهم‌پذیری همگانی قرآن چنین می‌گوید:

«ان القرآن مما یناله الفهم العادی»؛^{۳۹}

«ان القرآن یذکر صراحة انه انما یخاطب الناس و یکلمهم ببیان یقرب من افق

عقولهم».^{۴۰}

در پایان یادآور می‌شود که نه تقریر ابوزید یگانه تقریر ممکن از تاریخ‌مندی متن است و نه آنچه در مقام نقد گفته شد تنها نقدهای قابل ذکر در نظریه ایشان است. نویسنده برای رعایت اختصار پاره‌ای بحث‌های انتقادی دیگر در مورد تحلیل ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن را وانهاد. امید آنکه همین مختصر برای اهل تحقیق سودمند افتد.

نتیجه‌گیری

هیچ متنی در خلأ متولد نمی‌شود و طبعاً به طور مستقیم یا غیرمستقیم نظارتی بر واقعیات فرهنگی و اجتماعی زمانه خویش دارد. تأثیر واقعیات فرهنگی زمانه پیدایش متن بر محتوای اثر هم از طریق زبان (حضور برخی عناصر فرهنگی در بافت زبان) میسر است و هم از طریق اثرپذیری باورها و جهت‌گیری‌های مؤلف از اقتضائات فرهنگی و اجتماعی زمانه خویش.

در مورد متن و حیانی نیز این نکته وجود دارد که به وجهی ناظر به حوادث و واقعیات فرهنگی - اجتماعی عصر نزول می‌باشد؛ زیرا به غرض هدایت و ارشاد و تربیت الهی مخاطبان نازل شده است. پس نمی‌تواند بی‌ارتباط با مسائل و موقعیت فرهنگی و اجتماعی مخاطبان با آنها گفت‌وگو کند و هادی آنان باشد. اما مسئله آن است که این توجه و التفات به مسائل عینی عصر نزول به گونه‌ای نیست که قرآن به یک «محصول فرهنگی» و «متنی تاریخی» تبدیل شود که اولاً در حصار تنگ اقتضانات آن عصر و زمانه محصور و محدود گردد و برای اعصار دیگر غیرقابل توجه باشد و ثانیاً مضامین باطل و ناصواب برخاسته از جهل و عقب‌ماندگی فرهنگ آن عصر در درون‌مایه و حیانی راه یابد.

نصر حامد ابوزید با ارائه تحلیلی ناصواب از «تاریخ‌مندی متن و حیانی» عملاً آن را «محصول فرهنگی» عصر نزول می‌داند و دو محدود فوق را بر قرآن مترتب می‌کند که در طی مقاله به تفصیل نقد و بررسی شد.

قرآن در عین عطف توجه به مسائل و حوادث عصر نبوی هرگز در برابر عناصر باطل فرهنگی و اجتماعی آن عصر منفعل نبوده و با برخوردی فعال و غیرمنفعلا نه رویکردی اصلاحی و میراینده را در مقابل مضامین باطل آن در پیش می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه می‌توان به ژوان گوستاو درویزن (Johann Gustav Droysen 1808-1884) اشاره کرد. وی در مقاله «کانت و روش» که در سال ۱۸۶۷ نگاشت ارائه تفسیر و فهم عینی در کلیه علوم تاریخی را (که مبتنی بر فهم و تفسیر اسناد و حوادث و متون‌اند) ناممکن دانست. وی با تفکیک علوم تجربی از علوم تاریخی با توجه به روح پوزیتیویسم حاکم بر آن عصر، عینی‌گرایی علوم تجربی را می‌پذیرد و در مورد علوم تاریخی معتقد می‌شود که این علوم مبتنی بر «فهمیدن از خلال تحقیق» هستند؛ یعنی به دنبال فهم آنچه عبارات و اسناد و حوادث قصد اظهار آن را داشته‌اند اما از نظر درویزن آنچه به موجب این مراجعه و فهمیدن نصیب ما می‌شود، نه تصویری از آنچه واقع شده و نه درک آنچه قصد ارائه و اظهارش شده است، بلکه بازسازی ذهنی و تفسیری ما از آن حوادث، متون و واقعات تاریخی است. تاریخ (حوادث و آنچه مراد از نگارش متون و اسناد تاریخی بوده است) هیچ‌گاه بما هو در اختیار ما قرار نمی‌گیرد و نشانه‌های آن مستقیم و بدون وساطت ذهنیت مفسر به فهم در نمی‌آیند. از نظر وی بسیار بی‌معناست که گمان بریم «تحقیق تفسیری» که اساس فهم ما در علوم تاریخی است، درجه‌ای از اطمینان روش‌شناختی را در پی داشته باشد. پس هرگز نمی‌توان اطمینان حاصل از قضایا و معارف علوم تجربی و طبیعی را با دستاوردهای علوم تاریخی سنجید.

Gorodin Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale university press 1999, PP,80-84.

2. Gdamer Hans, *Truth and Method, Caontinuum*, P, 302.

3. Ibid, P, 306.

۴. گادامر در صفحه ۳۰۹ حقیقت و روش تصریح می‌کند که اساساً همه علوم انسانی موصوف به تاریخی بودن می‌شوند و سر آن را در تاریخ‌مندی موقعیت هرمنوتیکی عالمان و فهم کنندگان جست‌وجو می‌کند. از نظر وی این نکته بر هرمنوتیک رمانتیک قرن نوزدهم پنهان مانده است، لذا آنان به دنبال فهم عینی و فراتاریخی در علوم انسانی بودند و امور مربوط به موقعیت تاریخی و مسائل خاص مربوط به افق معنایی فهم‌کننده را در حاشیه قرار می‌دادند.

۵. احمد واعظی، *درآمدی بر هرمنوتیک*، ص ۱۷۵؛ همچنین ایان باربور، *علم و دین*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۵۰-۱۴۸ و ۴۶۵-۴۶۰.

۶. گلن وارد، *پست‌مدرنیسم*، ترجمه: علی مرشدی‌زاده، ص ۲۶۷.

Osborne Grant, *The Hermeneutical Spiral*, Intervarsity Press, 1991, P, 372.

۷. نصر حامد ابوزید، *مفهوم النص*، ص ۱۲-۱۰.

۸. همو، *نقد الخطاب الدینی*، ص ۱۹۰-۱۸۸.

۹. نصر حامد در این باره می‌نویسد: «این متن از جامعه خود جدا نیست، از فرهنگ خود جدا نیست، از نخستین گیرنده آن یعنی پیامبر جدا نیست؛ اساس کتاب همین است: مسئله تاریخ‌مندی و زمان‌مندی متن قرآنی و ارتباط وثیق آن با فرهنگ منتسب به آن. پس از این، به تأثیر متن قرآنی در فرهنگ می‌رسیم. البته این متن نمی‌توانست در فرهنگ پس از خویش تأثیرگذارد مگر اینکه خود در فرهنگ زمان خویش شکل گرفته باشد... از همین جا به این استنتاج رسیدیم که قرآن محصول فرهنگی است». (نصر حامد ابوزید، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، ص ۵۰۵-۵۰۶).

۱۰. نصر حامد ابوزید، *مفهوم النص*، ص ۲۴.

۱۱. همو، نقد الخطاب الدینی، ص ۸۲ و ۸۳.

گرچه تاریخ‌مندی متن وحیانی و جهه همت ابوزید است اما وی از تاریخ‌مندی فهم قرآن نیز غفلت نمی‌ورزد و از این جهت قرآن را به سیالیت و عدم ثابت موصوف می‌کند. به تعبیر دیگر، از نگاه وی قرآن صرفاً از جهت افاظ متن ثابت است اما از جهت «مفهوم» تغییرپذیر است. این تغییرپذیری از یک سو زاده تاریخ‌مندی لغت و زبان و اجتماعی بودن آن و درآمیختگی زبان با فرهنگ و اجتماعی است (تاریخ‌مندی متن) و از سوی دیگر مرهون بشری بودن تفسیر قرآن است. همین که انسان (ولو پیامبر باشد) به فهم قرآن می‌نشیند موجب تغییرپذیری فهم آن می‌شود.

وی در صفحه ۹۳ نقد الخطاب الدینی می‌نویسد: «قرآن از جهت الفاظ خود متن دینی ثابتی است اما از جهت دخالت عقل و فهم انسانی در تفسیر آن و بدل به «مفهوم» شدن به ویژگی ثبات را از دست می‌دهد و به حرکت درآمده، تعدد دلالت را می‌پذیرد. ثبات از جمله صفات مطلق و مقدس است، اما «انسانی» بودن مایه نسبت و تغییر است. قرآن از جهت الفاظ (منطوق) مقدس است، اما از جهت مفهومی پیوسته نسبی و متغیر است؛ زیرا انسان است که قرآن را تفسیر می‌کند... اساساً متن از نخستین لحظه نزول یعنی با قرائت پیامبر از آن در لحظه نزول وحی، از متنی الهی به متن انسانی بدل گردید؛ زیرا به وسیله انسان فهم شد و از تنزیل به تأویل رسید. فهم پیامبر از متن نخستین مراحل از مواجهه عقل بشری با متن را نشان می‌دهد و نباید مانند پیروان گفتمان دینی چنین پنداشت که فهم پیامبر از متن با «معنای ذاتی نص» - بر فرض وجود چنین دلالتی - منطبق است.

۱۲. همو، نقد الخطاب الدینی، ص ۱۸۹.

۱۳. همان، ص ۱۱۴.

۱۴. همان، ص ۲۱۷.

۱۵. همان، ص ۲۲۰ پانوش ۱۴۲.

۱۶. همان، ص ۱۹۳ و ۱۹۴.

۱۷. همان، ص ۱۹۸.

۱۸. همان، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۱۹. همان، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

۲۰. همان، ص ۱۱۵-۱۱۸.

۲۱. همان، ص ۱۸۹ و ۱۹۰.

۲۲. همان، ص ۸۳ و ۸۴.

۲۳. همان، ص ۹۸ و ۹۹.

۲۴. در اینجا مراد از تأویل مجازی چیزی جز توسعه معنایی متن نیست. به این معنا که به جای توقف بر معنای اصلی و حقیقی متن که براساس واقعیت‌های فرهنگی و زبانی عصر تکوین متن شکل گرفته است، مجالی برای انطباق دادن متن با واقعیت‌های فرهنگی و زبانی معاصر فراهم آوریم و در حصار معنای اصلی و حقیقی متن متوقف نشویم. به تعبیر دیگر، معنای اصلی و حقیقی جست‌وجوی معناست و تأویل مجازی، هم با تصلب و جمود بر دلالت زبانی تاریخی - که بازتاب فرهنگ و عقاید عصر خاصی است - مخالف است و هم با تصویر

اسطوره‌ای و ایدئولوژیک از متن که سعی بر آن دارد که با تکیه بر پاره‌ای عقاید متافیزیکی و ایدئولوژیک تحول واقعیت و فرهنگ را نادیده بگیرد و همچنان بر معنای اولیه و اصلی متن اصرار بورزد. تأویل مجازی با تأکید بر فهم ظاهری و تحت‌اللفظی متن نیز سازگاری دارد. از نظر وی اعتراض قرآن به فهم ظاهری یهودیان از آیاتی نظیر «وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (مائده: ۱۲) که براساس آن می‌گفتند «إِنَّ اللَّهَ فَعِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ» (آل عمران: ۱۸۱) شاهد و نشانه‌ای بر ضرورت قرائت و تأویل مجازی از آیات قرآن است.

۲۵. همان، ص ۲۰۳ و ۲۰۴.

۲۶. همان، ص ۲۰۵-۲۰۷.

۲۷. همان، ص ۹۸.

۲۸. همان، ص ۱۹۸.

۲۹. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۶۸.

۳۰. «که آن قرآن پرارزشی است که در کتاب محفوظی جای دارد و جز پاکان نمی‌توانند به آن دست یابند».

۳۱. «بلکه قرآن با عظمت است که در لوح محفوظ جای دارد».

۳۲. «ما آن را قرآنی فصیح و گویا قرار دادیم تا شما آن را به خوبی درک کنید و این قرآن در امّ الکتاب [لوح محفوظ] نزد ما والا و استوار است».

۳۳. نصر حامد ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ص ۲۱۷.

۳۴. عین عبارات ابوزید در صفحه ۲۱۷ نقد الخطاب الدینی چنین است: «المعنى يمثّل المفهوم لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بيئتها اللغوية في سياقها الثقافي و هو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه و بعبارة اخرى يمكن القول انّ المعنى يمثّل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها و تشكلها».

۳۵. همان، ص ۱۱۶.

۳۶. همان، ص ۲۰۳-۲۰۷.

۳۷. سیدهدایت‌الله جلیلی، «وحی در هم‌زمانی با بشر و هم‌لسانی با قوم»، مجله کیان، ش ۲۳، ص ۴۲.

۳۸. نصر حامد ابوزید، همان، ص ۱۷۹.

۳۹. «فهم عادی به درک قرآن دسترسی دارد.» (سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۰).

۴۰. «قرآن به صراحت تذکر می‌دهد که این کتاب عمومی مردم را خطاب قرار داده است و به بیانی که به افق آنان نزدیک است، با آنها سخن می‌گوید.» (سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ج ۳، ص ۲۹۲).

منابع

- ابوزید، نصر حامد، *معنای متن*، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- _____، *مفهوم النص*، ج ۲، بیروت، المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۴ م.
- _____، *نقد الخطاب الدینی*، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۲ م.
- باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- جلیلی، سیده‌هدایت‌الله، «وحی در هم‌زمانی با بشر و هم‌لسانی با قوم»، *مجله کیان*، ش ۲۳، ۱۳۷۳.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۳۰ ق.
- وارد، گلن، *پست مدرنیسم*، ترجمه: علی مرشدی‌زاده، تهران، نشر قصیده‌سرا، ۱۳۸۴.
- واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، چاپ پنجم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- Gorndin Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale university press 1999.
- Gdamer Hans, *Truth and Method, Caontinum*, New York, 1994.
- Osborne Grant, *The Hermeneutical Spiral*, Intervasity Press, 1991.