

## فهم متن در افق تاریخی آن

سید حیدر علوی نژاد

معارف وحی، دین و فرهنگ دینی ویژه یک فرد یا یک گروه نیست، هر کسی در این وادی سهم دارد، اما بهره برداری از اقیانوس معارف وحی و رودبارهای پیرامونی آن، که فهم های موجود از آن معارف باشد، نیازمند اسباب و ابزاری است که همان پیش دانسته های لازم و روش مشخص و مطمئن است. داشتن پیش دانسته ها و پیش نیازها و روش کارآمد می تواند سبب بهره مندی درخور باشد.

در فهم متون مقدس دینی، بجز پیش نیازها، یک سری پیش فرض ها هم هستند که باید مشخص و روشن شوند و تعریف گردند و سپس در پرتو روشی کارآمد به کندوکاو در ژرفای آنها پرداخته شود. استفاده از منطق، اصول، دانش تفسیر، علوم ادبی و بلاغی برای این هدف از گذشته های دور تا کنون متداول بوده و از سویی فلسفه نیز در خدمت فهم متن حقایق به کار گرفته شده است.

نگاهی به تاریخ تفسیر معارف وحی نشان می دهد که بهره گیری از این راهکارها جای هیچ تردیدی نداشته است. اما نکته دیگری وجود دارد که نباید بی توجه جدی از کنار آن گذشت، و آن جهان شناسی و جهان بینی مفسران است که در فهم آنان تأثیر می گذاشته است، به همین دلیل گاه مسائل اعتقادی و مذهبی در پرتو دانشهای فلسفی، کلامی و طبیعی تفسیر و تحلیل می شده است.

امروزه نیز در نقد متون ادبی و فلسفی کاوشهای جدی و جدیدی انجام گرفته است و مکتبهای نقد ادبی متفاوتی را به وجود آورده است. افزون بر آن، دانش هرمنوتیک در غرب نیز مورد توجه دانشمندان علوم انسانی جدید و فلاسفه قرار گرفته که خود دارای چندین شاخه و چند گرایش است.

استفاده از هرمنوتیک، معنی شناسی و اصول دیگر زبان شناسی امروز بسیار متداول و در برخی از موارد راهگشاست، اگر چه تفاوتهای موجود گاه تحیر آفرین اند، و برخی از سنتهای زبان شناختی یا سنتهای مربوط به هرمنوتیک به جای گشودن گره متن، بر پیچیدگی آن افزوده است.

در استفاده از هرمنوتیک در فهم متون مقدس اسلامی نظریات گوناگونی وجود دارد؛ برخی موافق و برخی مخالف هستند، اما واقعیت این است که باید با زبان عقل و منطق حرف زد و سخن عقل و منطق را هم شنید، بنابراین روشی که به کار می بریم باید متناسب با نوع متن و مطابق خرد و استدلال عقلی و منطقی باشد.

دکتر حسن حنفی یکی از نواندیشان و روشنفکران دینی مصر می گوید:

پژوهشگر نسل ما و عصر ما می تواند درباره منابع علمی خود به یکی از سه راه اقدام کند:

۱. تکیه بر روش غربی. یعنی استفاده از فلسفه معاصر غرب و آنچه در دانش هرمنوتیک موجود است.

دانش هرمنوتیک در شکل امروزی خود دانشی است غربی که در دامن فلسفه رشد کرد و سپس از آن جدا شد، همان گونه که از سایر علوم انسانی و اجتماعی مستقل شد؛ اگر چه مواردی از این دانش در تمام

میراث فرهنگ دینی وجود داشته است، چه در تمدن غرب و چه در تمدن شرق<sup>۲</sup>. روش دوم، استفاده از میراث علمی کهن است و آنچه که در روشها و گرایشهای موجود در تفسیر وجود دارد؛ بدون توجه به دیدگاه های جدید و نظریه های نو.

۳. راه سوم، تکیه کردن بر منطق عقل خالص و تحلیل تجربه های انسانی مشترک برای تمام دست اندرکاران فهم متون است، از هر نوعی که باشد، بدون حواله دادن به میراث فرهنگی کهن خود ما یا میراث فرهنگی غرب. هدف در هر دو روش، عبور از مرحله نقل (و تقلید و تکرار) به مرحله ابداع و نوآوری سرشار از مایه های علمی است.

دکتر حسن حنفی پس از بیان تنگناهای روش های اول و دوم، روش سوم را منطقی تر می داند، اگر چه اظهار نظر می کند که هر سه روش قابل جمع است<sup>۱</sup>.

از مرحله نظری که بگذریم، بیشتر پژوهندگانی که با دانش غربی هرمنوتیک اندک آشنایی یافته اند، از تلفیق آن با میراث فرهنگی خودمان در عرصه تفسیر و علوم بلاغی ناتوان بوده اند، یا تمایل چندانی به آن نداشته اند، مانند دکتر نصر حامد ابوزید، نویسنده جنجالی مصر که می گوید روش تحلیل زبان شناختی و استفاده از دانش هرمنوتیک تنها راه صحیح فهم ممکن است<sup>۲</sup>، او ساختمان تحلیل خود را نیز بر این پیش فرض که قرآن فرآورده ای فرهنگی است استوار ساخته است؛ پیش فرضی که جای تأمل جدی دارد.

ابوزید اگر چه بی خبر از میراث فرهنگی ما در عرصه تفسیر و فهم متن (قرآن) نیست، و در این زمینه ها پژوهشهایی جداگانه دارد، مثلاً روش عقلی تفسیر در نزد معتزله، روش عرفانی تأویل در نزد ابن عربی و بررسی برخی از عناوین و فصلهای علوم قرآنی در «مفهوم النص»، ولی تلاش می کند همه آنچه را که تا هنوز در عرصه تفکر اسلامی در فهم متون به وجود آمده به یک سو نهد. او تصریح می کند که روش او با تمام آنچه دیگران، یعنی تمام مفسران و دانشمندان اسلامی درباره فهم متن در افق تاریخی آن گفته اند متفاوت است<sup>۳</sup>.

در این نوشتار، گزارش کوتاه و نقد و نظری اجمالی به اندیشه ها و دیدگاه های ابوزید خواهیم داشت و در پی کشف درستی یا نادرستی روش او در فهم قرآن هستیم، فارغ از اتهام ها و نسبت هایی که بر او وارد کرده اند.

برخی از پیش فرض های اساسی فهم متن

پیش فرض اساسی فهم قرآن، آسمانی بودن آن است؛ به این معنی که:

الف. قرآن اگر چه به فرهنگ زمان نزول نظر دارد، و از راه همان فرهنگ سخن خود را بیان می کند، و اگر چه در قالب فرهنگی و به صورت زبانی مطرح شده، اما مولود آن فرهنگ و برخاسته از آن نیست. تعلقات سبع، اگر استناد آن درست باشد، مولود فرهنگ، زبان و جامعه جاهلی است و نمی تواند از ساختار آن فرهنگ و زبان بیرون برود، اما قرآن با این که قالب فرهنگی زبان را برمی گزیند، اما به دلیل آسمانی بودن فرآورده ای نیست که مولود فرهنگ جاهلی و ذهن و ضمیر عرب آن زمان باشد.

ب. باطل و نادرست در قرآن راه ندارد، زیرا از خاستگاهی سرچشمه گرفته که بیان نادرست و حکم باطل از سوی او محال است.

ج. دارای معارفی بلند و فراتر از افق دید مردم و فرهنگ زمان نزول است؛ معارفی که می تواند در تمام درازای تاریخ بشریت نقش سازنده و هدایتگر خود را ایفا کند.

د. الهی بودن خاستگاه قرآن با قابل فهم بودن آن ناسازگاری ندارد، اما کسی که می خواهد قرآن را بفهمد باید به خاستگاه آن توجه داشته باشد، و بداند که با هر کتاب ادبی یا علمی که به دست انسان یا انسانهایی نوشته شده باشد تفاوت دارد. بنابراین اگر چه قالب آن فرهنگی است و ناظر به فرهنگ بشری، و از جمله فرهنگ زمانه نزول، اما مولود جامعه فرهنگی و فرهنگ جامعه جاهلی نیست، بلکه خود فرهنگی را پدید آورده است که فرهنگ جاهلی را ریشه کن کرد. بنابراین قراءت قرآن در ساختار اجتماعی - فرهنگی زمان نزول مفید است، البته با توجه به حقیقت یادشده.

#### قراءت متن در افق تاریخی آن

بریدن متن از افق تاریخی پدیدآیی آن به معنای بریدن رگ حیات آن است. هر متنی به زبانی نوشته شده و به عناصر فرهنگ خاصی توجه دارد. از سویی خود زبان نیز عنصری از عناصر فرهنگی یک ملت به حساب می آید، بنابراین برای فهم یک متن باید فرهنگی را که متن در سرزمین آن رویداده و رشد کرده شناخت، و با زبان آن، که به منزله یک شاخه از درخت فرهنگ است؛ شاخه ای که متن مورد نظر مانند میوه ای بر آن رویداده است، آشنایی کافی یافت. جز در این صورت فهم درست متن ممکن نخواهد بود.

اما شناخت فرهنگ و زبان زمان پدیدآیی متن تا چه اندازه می تواند بر فهم متن تأثیر بگذارد؟ آیا متن از خود استقلالی دارد که فهم قسمتهایی از آن به فهم افق تاریخی و فرهنگ زمان پدیدآیی آن وابسته نباشد؟ آیا قواعد عام فهم متن در افق تاریخی آن، متون مقدس بویژه قرآن را هم شامل می شود؟ چه چیزهایی را باید در افق تاریخی متن بدانیم و بر اساس آن دانسته ها چه توانایی های در فهم برای ما به وجود خواهد آمد؟ آیا آنچه که در این زمینه گفتنی است کاملاً جدید است، یا در میراث فرهنگی ما که تا امروز تداوم یافته و به طور زنده به زمان ما متصل شده موجود است؟

آنچه در این عنوان جای توجه دارد، چند چیز است:

۱. قراءت

۲. افق تاریخی پدیدآیی متن

۳. متن

۴. مقید شدن قراءت متن به افق تاریخی پدید آمدن آن.

منظور از قراءت متن، فهم متن یا خواندن برای فهم متن است، و نه خواندن، به معنای ایجادصوت ۴. و قید افق تاریخی شامل حوادث تأثیرگذار، اسباب و عوامل پدیدآیی متن و زمینه های فرهنگی و زبانی است. و منظور از متن آن چیزی است که در زمینه و تاریخی مشخص، و با توجه به مسائل و موضوعاتی مشخص در دائره فرهنگی خاص به صورت گفتار یا نوشتار پدید آمده، و قید قراءت در افق تاریخی نیز به

این معنی است که قراءت کننده بدون توجه به افق تاریخی و فرهنگی پدیدآیی متن ممکن است فهم دیگری از متن داشته باشد که با قراءت آن در افق تاریخی و فرهنگی خودش تفاوت داشته باشد و ممکن است سبب بدفهمی متن شود.

حال می پردازیم به معانی گوناگون این تعبیر:

#### ۱. تحول معنایی زبان

واژگان در زبان مانند سلولهای یک موجود زنده هستند، به تدریج تعدادی از آنها می میرند و در برابر تعدادی از نو متولد می شوند، و چه بسا یک ادیب سخنور، متن ۵۰۰ یا ۶۰۰ سال پس از او برایش نامفهوم خواهد بود. اخوان ثالث برخی از تعبیرات زبان فارسی امروز را آورده که اگر سعدی سخندان نیز زنده شود آن را نخواهد فهمید، چه رسد به مردم عامی چند قرن پیش، با اینکه به گفته او واژگان آن تعبیرها در عصر سعدی نیز متداول بوده است.<sup>۵</sup>

با توجه به این مطلب است که نمی توان به کمک یک فرهنگ لغت فارسی یا عربی امروزی، متون فارسی یا عربی هشت یا ده قرن پیش را به درستی درک کرد. از باب نمونه، در عربی امروز، سیاره به معنای ماشین سواری و مائده به معنای میز غذاخوری است، که هرگز این دو واژه را - که در قرآن هم آمده است - نمی توان به این معناهای جدیدشان ترجمه کرد. بنابراین، یک معنای مطالعه متن در افق تاریخی خود آن، می تواند توجه به تحوّل زبان و تغییرات معنایی آن در تاریخ باشد.

توجه به این معنی مطلبی تازه نیست، اگر چه در جامعه شناسی زبان<sup>۶</sup> (دانش بینابین زبان شناسی و جامعه شناسی) و معنی شناسی تاریخی دیدگاه ها و پژوهشهای نوی عرضه شده است، و درباره این که دگرگونی زبان را از چه دیدگاهی باید مورد پژوهش قرارداد و اصلاً زبان موجودی متغیر است یا ثابت، بحث شده است. زبان، چه رفتاری باشد و چه اکتسابی که فیلسوفان تجربه گرا و روان شناسان رفتارگرا به آن معتقدند که زبان مثل تمام رفتارهای اجتماعی دیگر، آفریده اجتماع است و بدون وجود شالوده زیست شناختی خاص انسان؛ یا برابر نظر نوام چامسکی (زبان شناس)، اریک لنه برگ (زیست شناس) و جورج میلر (روان شناس) برای انسان، فطری و ذاتی باشد، مثل روی دو پا راه رفتن، به هر حال، در اجتماع آموخته می شود.

برابر نظریه رفتارگرایان که روشن است؛ زیرا «زبان آفریده اجتماع است و ناچار مانند سایر ارزشها و رفتارهای اجتماعی جنبه اکتسابی دارد»<sup>۷</sup> و به همین جهت پیرو دگرگونی های اجتماعی است؛ اما برابر نظریه دوم که زبان دارای شالوده ژنتیکی باشد که از راه تکامل در طول قرنها حاصل شده، باز هم توسط کودک از اجتماع گرفته می شود و این در حکم روبنایی بر آن شالوده ژنتیکی است.<sup>۸</sup>

به طور عمده از دو عامل مهم در تغییر دگرگونی زبان نام برده می شود:

۱. عامل برخورد زبانها و فرهنگها

۲. محتوای تازه فکر و تغییر زبان<sup>۹</sup>

ولی عوامل جزئی تر دیگری هم در این زمینه وجود دارد.

خلاصه سخن اینکه توجه به تحول معنایی زبان، عامل بسیار مهمی در فهم متون است. این مسأله به گونه ای در علم اصول هم مطرح است، از جمله در بحث حقیقت شرعیه. ۱۰

واژه اجتهاد، نمونه دگرگونی معنی

شهید صدر با توجه به تفاوت معنایی واژه «اجتهاد» در مراحل گوناگون، پژوهشی آموزنده در این زمینه دارد. ایشان هنگام بحث درباره جواز اجتهاد یا ممنوع بودن آن، دلیل وجود دو نظریه را این می داند که این اصطلاح دو معنی دارد، آنان که می گویند اجتهاد ممنوع است منظورشان غیر از این اجتهادی است که امروز ما می فهمیم، زیرا اصطلاح اجتهاد در گذر زمان تغییر معنایی یافته است.

اجتهاد در لغت از «جهد» گرفته شده است، که به معنای «به کار بردن توانایی برای انجام کاری» است. این کلمه بار نخست در فقه اهل سنت به کار گرفته شد، منظور از آن قاعده ای بود که می گفت: فقیه هنگامی که بخواهد حکمی شرعی را استنباط کند و نصی نیابد، یعنی در کتاب و سنت دلیلی پیدا نکند، به جای «نص» به اجتهاد رو می آورد. اجتهاد در این مکتب فقهی یعنی تفکر شخصی، فقیه هنگامی که نصی نیافت به تفکر شخصی خود مراجعه می کند و از آن الهام می گیرد، و بر اساس ترجیح عقلی خودش فتوی می دهد و حکم شرعی را بیان می کند. «اجتهاد» به این معنی را گاه «رأی» هم می گویند و «اجتهاد» به این معنی خود منبعی از منابع فقه است و یکی از «ادله» در کنار دیگر ادله حساب می آید.

در مذاهب اهل سنت، بویژه در فقه ابوحنیفه اجتهاد به معنای رأی آمده است، اما اجتهاد به این معنی [بویژه در زمان حضور امامان معصوم] به شدت مورد انکار قرار گرفت؛ امامان اهل بیت(ع) و پیروان آنها اجتهاد به این معنی را نفی کردند.

کاوش در تاریخ واژه اجتهاد نشان می دهد، از زمان امامان معصوم(ع) تا قرن هفتم، اجتهاد به همین معنی بوده و در همین معنی استعمال می شده است؛ بنابراین، روایات رسیده از ائمه معصوم(ع) که اجتهاد را مذموم می شمارد به همین معنای اجتهاد نظر دارد و حمله به اجتهاد به این معنی در مؤلفات عصر ائمه و راویان آنان نیز راه یافت. «عبدالله بن عبدالرحمن الزبیری» کتابی تصنیف کرد و نام آن را «الاستفاده فی الطعون علی الأوائل و الردّ علی اصحاب الاجتهاد و القیاس» گذاشت. و «هلال بن ابراهیم بن ابی الفتح المدنی» کتابی نوشت به نام «الردّ علی من ردّ آثار الرسول و اعتمد علی نتائج العقول».

در زمان غیبت یا نزدیک به آن، اسماعیل بن علی بن اسحاق ابن ابی سهل نوبختی نیز کتابی در ردّ کتاب علی بن عیسی بن ابان درباره اجتهاد نوشت، که نجاشی همه این موارد را در زندگی نامه این شخصیتها آورده است.

در اواخر غیبت صغری، مرحوم شیخ صدوق این حمله را ادامه می دهد، از باب مثال، تفسیری بر قصه موسی و خضر(علیهما السلام) دارد که عبارت آن چنین است:

«موسی - با همه عقل و فضل و جایگاهی که در نزد خداوند داشت - با استدلال و استنباط خود معنای کارهای خضر را نفهمید، تا این که آن مسائل بر او مشتبه شد. اگر برای پیامبران و رسولان الهی قیاس و

استدلال و استنباط جایز نباشد، برای افراد دیگر امتهای به طریق اولی جایز نخواهد بود که احکام شرعیه را با عقلهای ناقص و آراء متفاوت خویش استخراج کنند.»

در اواخر قرن چهارم، شیخ مفید می آید و در همین مسیر حرکت می کند و بر اجتهاد حمله می کند و کتابی به نام «النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی» می نگارد.

سید مرتضی در اوائل قرن پنجم، شیخ طوسی در اواسط قرن پنجم، و ابن ادریس در اواخر قرن ششم همین موضع گیری را در برابر اجتهاد دارند، این روند در معنای اجتهاد تا اواخر قرن هفتم ادامه می یابد، در آن زمان کلمه اجتهاد تغییر معنی می یابد، قدیمی ترین متن شیعی در این زمینه کتاب «معارج» محقق حلی است که در سال ۶۷۶ هجری در گذشته است. او زیر عنوان «حقیقت اجتهاد» می نویسد:

«اجتهاد در اصطلاح فقها به کارگیری توانایی خویش در استخراج احکام شرعیه است...، بنابراین بیان، قیاس یکی از اقسام اجتهاد است.

اگر گفته شود: بنابراین امامیه نیز اهل اجتهاد خواهند بود، می گوئیم: همین طور است، ولی در این تعبیر ابهامی هست، زیرا قیاس نیز از اقسام اجتهاد است، اما اگر قیاس استثنا شود، ما نیز از اهل اجتهاد خواهیم بود...»

از این متن به روشنی فهمیده می شود که واژه اجتهاد هنوز بر افکار عمومی شیعه امامی سنگینی می کند، به دلیل همان معنای سابق خود. از متن چنان استفاده می شود که فقهای امامی ابا داشتند که آنان را «مجتهد» بنامند و این وصف برایشان سنگین بود.

اما محقق حلی پس از این که معنای کلمه را دگرگون کرده، یا در عرف فقها دگرگون و متحول شده، دیگر ابایی ندارد که این اصطلاح را به کار ببرد، زیرا دیگر با روش استنباط در فقه شیعی همخوان است. این معنای جدید هم در گذر زمان از دگرگونی در امان نماند. محقق حلی اجتهاد را عملیاتی می دانست که برای استنباط احکام شرعی از منابع آن انجام شود، ولی از نص و ظاهر قابل استفاده نباشد. شاید به این دلیل چنین تعریفی را بیان می کرد که در استفاده از ظهور نص، جهد و تلاش چندانی لازم نیست تا اجتهاد نامیده شود.

مفهوم «اجتهاد» پس از آن گسترش یافت تا عملیات استخراج احکام از ظاهر نص را نیز شامل شود، زیرا اصولیان دریافته اند که استفاده از ظهور نص نیز تلاشهای فراوانی را لازم دارد. بنابراین اجتهاد از دیدگاه شهید صدر در گذر زمان و دگرگونی و گسترش معنایی خود، این معانی را داشته است:

۱. رجوع به تفکر و رأی شخصی، در کنار کتاب و سنت، به عنوان منبعی مستقل.
۲. تلاش برای استخراج احکام شرعی از ادله آن، بجز آنچه از ظاهر نص قابل استفاده باشد.
۳. تلاش برای استخراج احکام شرعی از ادله آن به طور مطلق، که حتی شامل استفاده از ظواهر نص هم می شود.
۴. به کارگیری تمام توان و تلاش برای تعیین موضع عملی در برابر شریعت اسلامی، چه از طریق اقامه دلیل بر حکم شرعی باشد یا از راه اقامه دلیل بر موضع عملی در برابر حکم مشکوک (اصول عملیه).

شهید صدر اضافه می کند:

«در پرتو این تحلیل روشنگر می توان موضع برخی از علمای بزرگ و مورد قبول را که با کلمه «اجتهاد» مخالفت کرده اند درک و تفسیر کرد، آنان نظر به همان معنایی داشته اند که در زمان ائمه (ع) به کار می رفته و مورد حمله آنان بوده است، و این با اجتهاد به معنای دوم تفاوت دارد. با آگاهی از دو معنای اصطلاح «اجتهاد» می توان به بدیهی بودن جواز اجتهاد (به معنای فعلی) معتقد شد، (و پی برد که مخالفت بزرگان با این اجتهاد نبوده است) و نتیجه آن، نگهداری و به کارگیری علم اصول فقه است، به منظور بررسی عناصر مشترک در عملیات استنباط حکم شرعی»<sup>۱۱</sup>

## ۲. توجه به شأن نزول

معنای دیگر مطالعه متن در افق تاریخی آن، توجه به شأن نزول و رویدادهای زمان نزول است و وقایعی که متن، بویژه قرآن به آن توجه دارد.

اگر چه برخی نظر موافقی با مفید بودن شأن نزول ندارند، اما در برابر، عده ای نقش آن را در فهم قرآن کریم کلیدی دانسته و گفته اند «آگاهی از تفسیر آیه ممکن نیست، جز به واسطه آشنایی با قصه و شأن نزول آن.»<sup>۱۲</sup> و «ناآشنایی با اسباب نزول، بیشتر مردم را به سردرگمی و اشتباه می اندازد، در نتیجه آیه را به گونه ای نادرست می فهمند.»<sup>۱۳</sup>

برخی از دانشمندان فایده های بسیاری برای دانش اسباب نزول بیان کرده اند، مانند شناخت فلسفه احکام، شناخت دایره شمول خطاب، تخصیص حکم عام به وسیله سبب نزول، دفع توهم حصر، شناخت رجال و شخصیت های صدر اسلام، آسان سازی حفظ و فراگیری معارف قرآن، فهم معانی آیات، شناخت آیات مکی و مدنی، شناخت اعجاز قرآن، شناخت افکار، عقاید، آداب و ویژگی های مردم عصر نزول، آشنایی با زمینه ها و سابقه تاریخی مسأله امامت و ولایت، شناخت ادله برخی از مباحث کلام اسلامی و آگاهی از نسخ و منسوخ.<sup>۱۴</sup>

شماری از این فواید به فهم ژرف تر و صحیح تر قرآن مربوط می باشد، که فائده مهم شأن نزول همان فهم معنای متن است. ابوزید در این باره می نویسد:

«شناخت اسباب نزول فقط علاقه به آگاهی از حقایق تاریخی مربوط به شکل گیری متن نیست، بلکه هدف این شناخت، فهم نصّ و استخراج دلالت آن است، زیرا آگاهی از سبب باعث آگاهی از مسبب می شود، آن گونه که می گویند. افزون بر این، پژوهش درباره اسباب و وقایع به فهم «حکمت تشریح» می انجامد. بویژه در آیات الاحکام ویژگی فهم «حکمت» یا «علت» این است که به فقیه کمک می کند تا از یک واقعه جزئی - یا سبب خاص - به تعمیم آن بر موارد مشابه و حالات همانند دست یابد و «قیاس» کند. اما باید توجه داشت که این گذر از سبب به «صورت سبب» یا از واقعه خاص به موارد همانند آن ناچار باید به «دالّ» ی در ساختار متن تکیه داشته باشد که این گذر از خاص جزئی را به عام کلی تأیید کند...»<sup>۱۵</sup>

اما باید توجه داشت که شناخت سبب نزول خود به پابندی دیگر تبدیل نشود و شخص بتواند از محدوده وقایع جزئی بگذرد، و گرنه چه بسا نتیجه آن به جای فهم ژرف تر، افتادن در چنبره محدود واقعه جزئی یعنی یک رویداد خواهد بود.

مسأله شناخت سبب نزول، از دیدگاه شخصی مثل ابوزید - یکی از کسانی که مطالعه متن در افق تاریخی را پیشنهاد می کند - مفید و مؤثر است اما به شرط این که مفسر و فقیه تلاش کند از پنجره آن دلالت متن را و معنای آن را کشف کند، او این روش را بیگانه از «روش تحلیل زبانی» متون نمی داند:

«این روش به ما می آموزد که تلاش برای کشف دلالت متن به معنای بریدن متن از وقایعی که به آنها نظر دارد نیست، اما با این حال، طبق این روش، ایستادن در محدوده آن وقایع جزئی بدون توجه به ویژگی زبانی بیان متن و شایستگی آن برای گذر از این محدوده، درست نیست. پژوهش و کندوکاو در «اسباب نزول» فقیه را به درک علل در ماوراء احکام متون مجهز می کند. و از خلال اکتشاف این علت است که فقیه توانایی می یابد حکم را به رویدادهای همانند دیگر تعمیم دهد.»<sup>۱۶</sup>

این بحث همان است که در فقه و تفسیر نیز پیش از این با عنوان «عموم لفظ و خصوص سبب» یا «خصوص مورد» مطرح بوده و فقها به آن به طور جدی توجه داشته اند. ابوزید نیز این بحث را زیر همین عنوان آورده است:

«وقایع بی نهایتند، واقع در حال حرکت پیوسته است و سیال، اما از سویی متون محدودند، زیرا اگر چه متون، همه این وقایع را به سبب توانایی زبانی و تعمیم و تجرید می توانند دربرگیرند، ولی این فراگیری و شمول ناگزیر باید به دلالت کننده (دال)هایی در ساختار متن و یا در سیاق اجتماعی خطاب متن مستند باشد.»<sup>۱۷</sup>

او در این زمینه یکی از اجتهادهای خلیفه دوم را مثال می زند اجتهادی که مربوط به موارد مصرف زکات می شود که یکی از آن موارد، دادن زکات به غیرمسلمان برای «تألیف قلوب» است:

«عمر بن خطاب حکمت تشریح دادن زکات به «مؤلفه قلوبهم» را نه از ساختار متن، بلکه از سیاق عام نص درک کرد. او دریافت که حکمت تألیف قلوب، تقویت اسلام بوده که در آن روزگار ضعیف بود، اما با گسترش سیطره اسلام بر جزیره العرب و اطراف آن، و نیرو یافتن اسلام، دیگر حکمتی برای دادن قسمتی از زکات به کسی که مستحق آن نیست وجود ندارد.»<sup>۱۸</sup>

بنابراین گذر از وقایع خاص، گاه به کمک قرائنی در خود متن است، و گاه در بستر تاریخی و فضای نزول. بنابراین می توان گفت یکی از عناصر مطالعه متن در افق تاریخی آن، شناخت سبب نزول است، اما این - همان گونه که گذشت - یکی از عناصر است که باید به کل فضای تاریخی فرهنگی حاکم بر زمان نزول نظر داشته باشد.

### ۳. توجه به زبان عربی و ادبیات عرب جاهلی

قرآن کتابی است به زبان عربی، و زبان خود مهم ترین عنصر فرهنگ هر جامعه است.<sup>۱۹</sup> بنابراین باید فرهنگ عرب را در افق تاریخی نزول قرآن شناخت، تا به دقایق این زبان آگاهی یابیم. مطالعه دستور زبان،



اشتقاق و واژگان زبان عربی در بستر فرهنگی زمان نزول از مهم ترین ضروریات فهم قرآن است. برخی معتقدند که «درک هر زبانی به عرف و زمان آن زبان وابسته است، اگر بخواهیم زبان را از زمان و عرف خودش جدا کنیم بی معنی می شود.»<sup>۲۰</sup>

به همین دلیل ابن عباس و دیگر مفسران پس از او به شعر جاهلی توجهی ویژه داشتند و شناخت آن را در شناخت صحیح قرآن، عنصری کلیدی تلقی می کردند. از ابن عباس نقل شده که هرگاه چیزی از قرآن را نفهمیدید به شعر (عرب جاهلی) مراجعه کنید، زیرا شعر، دیوان عرب است.<sup>۲۱</sup>

یک بار نافع درباره تفسیر قرآن مطالبی از ابن عباس پرسید، هر پاسخی که ابن عباس می داد نافع دلیل آن را نیز می پرسید، ابن عباس به کاربرد واژه در شعری عربی استدلال می کرد، تا تعداد آن موارد به ۲۰۰ مورد رسید، که در الاتقان سیوطی به تفصیل نقل شده است.<sup>۲۲</sup>

این نیز از مواردی است که می تواند به قراءت متن در افق تاریخی آن کمک کند. البته این نظر بی مخالف نیست، نیشابوری در تفسیر خود می گوید «با این روش در واقع، شعر را اصل قرار داده ایم و قرآن را به عنوان فرعی بر آن بررسی کرده ایم»<sup>۲۳</sup> اما گویا این انتقاد وارد نیست، به هر حال قرآن زبانی است، ظواهر قرآن و معنای واژگان آن را می توان در کاربرد آن در اشعار جاهلی شناخت.

البته این نیز درست است که بسیاری از واژه ها در قرآن کاربردی ویژه دارد و قرائنی هم موجود است که معنای دیگری دارد متفاوت با شعر جاهلی، دست کم در گستره مصادیق، که باید آنها را در کاربرد ویژه قرآن یافت. اما این ما را از اصل زبان دانی بی نیاز نمی کند، و دانستن زبان متنی مربوط به بیش از هزار و چهارصد سال پیش نیازمند فهم زبان در همان زمان و با همان فرهنگ است، تنها با این شناخت است که تفاوت های معارف و احکام قرآن با قوانین اجتماعی و فرهنگ جاهلی نیز آشکار می شود.

#### ۴. قرآن، «ناظر» به فرهنگ زمان نزول

قرآن کتاب زندگی است، پیامبر در طول دوران رسالت خود با توجه به حوادث، وقایع و مسائل موجود در جامعه آن روز، به نقد، تحلیل و صدور حکم می پرداخت. شناخت کامل قرآن بدون توجه به فرهنگ موجود در آن جامعه ناممکن است، زیرا قرآن همان فرهنگ را مورد نظر داشت و به تدریج آن را دگرگون کرد. مثلاً قرآن در مورد مناسک حج دستوراتی دارد که بدون توجه به مناسک حج در فرهنگ جاهلی «مفهوم» نیست، در یک مورد می فرماید:

«ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» بقره/۱۹۹

پس از همانجا که مردم کوچ می کنند (به سوی سرزمین منی) کوچ کنید، و از خداوند آمرزش بطلبید، که خدا آمرزنده و مهربان است.

بی تردید در این مورد ناچاریم تحقیق کنیم که عرب ها در آن زمان، کی، چگونه و از کدام راه به سوی منی حرکت می کردند، و گرنه حکم این آیه روشن نخواهد شد.

موارد بسیاری از این دست در قرآن کریم دیده می شود که بدون آگاهی از فرهنگ موجود در آن افق تاریخی فهم آنها ناممکن است.

البته حقایقی نیز هست که بدون توجه به فرهنگ زمانه ای مخصوص قابل فهم است، مثلاً در سوره مبارکه توحید، آنجا که می گوید «قل هو الله احد»، یگانگی خدا را می توان فهمید، اما تأکید قرآن بر فرزند و مادر نداشتن خداوند نیز ناظر به فرهنگ جاهلی است که خدا را دارای فرزند می دانستند، یعنی فرشتگان را دختران خدا می دانستند. ۲۴

البته یهود و نصاری آن زمان نیز باور به فرزند داشتن خدا داشتند؛ یهود عزیر را، و نصاری عیسی را فرزند خداوند می دانستند. ۲۵

برخی از این هم گذشته اند و مدعی شده اند هیچ قسمتی از قرآن را بدون توجه به فرهنگ زمان نزول آن نمی توان فهمید، اما به هر حال نمی توان به مسأله بی توجه ماند. یکی از پژوهندگان در این مورد می گوید:

«قرآن و روایات به آنچه که در جامعه عرب آن زمان وجود داشته است ناظرند. فرض کنید کسی کتاب عروه الوثقی را مطالعه می کند؛ خوب بالای هر صفحه کتاب، متن صاحب عروه و پایین آن هم حواشی فقهای پس از اوست. حال اگر کسی متن عروه الوثقی را اصلاً نگاه نکند و بیاید تمام این حواشی را از اول عروه الوثقی تا آخر بخواند، در این صورت هیچ وقت نمی توان گفت که این شخص تصور درستی از فقه شیعه دارد؛ زیرا اولاً اینها مقطع اند. ثانیاً، معلوم نیست به چه چیزی ناظرند؛ ثالثاً، بسیاری از اوقات مبهم اند. بنابراین اول باید متن را خواند، تا این حواشی برایش معنی پیدا کند.

در واقع... هر آنچه که در زمان ظهور اسلام در جامعه عرب آن زمان وجود داشته، فی المثل در حکم متن عروه الوثقی است و آنچه که در قرآن و روایات آمده در حکم حواشی عروه الوثقی است؛ از این رو ما نمی توانیم فقط با مراجعه به قرآن و روایات، تکلیف خود را روشن کنیم؛ زیرا قرآن و روایات حاوی مطالبی اندناظر به هر آنچه که در جامعه عرب آن زمان وجود داشته، و در خیلی جاها فهم قرآن و روایات فقط با نظر به سیاقی که قرآن و روایات ناظر به آنند، امکان پذیر است.» ۲۶

##### ۵. تأثیرپذیری از فرهنگ جاهلی

ادعای دیگری که برای لزوم قراءت قرآن در افق تاریخی مطرح شده ادعای برخی از نویسندگان جدید است که معتقدند قرآن نیز مانند هر متن دیگر متأثر از فرهنگ زمانه خویش است، یعنی عناصری از آن فرهنگ در قرآن راه یافته که حقیقت و واقعیت خارجی ندارند، بلکه به دلیل مماشات با عربها یا به هر دلیل دیگر در قرآن راه یافته اند.

گرچه مدعیان این نظر، لفافه ها و تعبیرات بسیاری را برای پوشاندن اصل منظور خود به کار می برند، اما در واقع لب نظرشان این است که برخی از آنچه در قرآن راه یافته عناصری از فرهنگ جاهلی و باطل هستند که حقیقت ندارند، بنابراین باید فرهنگ زمانه نزول را بشناسیم تا این موارد را از قرآن کنار بگذاریم و قرآن را از آلائش آنها پاکسازی کنیم. و بدین سان در پی اسطوره زدایی از قرآن هستند، و همان گونه که دانشمندان غربی نیازمندی تورات و انجیل را به اسطوره زدایی اعلام کرده اند، اینها نیز درباره قرآن معتقد به اسطوره زدایی هستند.

ابوزید می نویسد:

«اگر متون دینی (از جمله قرآن) متون بشری باشند، زیرا به زبان و فرهنگ دوره ای مشخص وابسته هستند؛ یعنی دوره شکل گیری و به وجود آمدن آن، بنابراین ناگزیر آن متون، متونی تاریخمند هستند، به این معنی که دلالت این متون از آن سازمان زبانی و فرهنگی که جزء آن به حساب می آیند، جدایی نمی پذیرد، از این رو زبان و محیط فرهنگی مرجع تفسیر قرار می گیرند.»<sup>۲۷</sup>

توجه به این نکته ضروری است که در این دیدگاه، قرآن و حدیث نه تنها ناظر به فرهنگ زمان خود، بلکه جزء آن و برآمده از آن به حساب می آیند، و با این دید با آنها برخورد می شود. بسیاری از احکام اسلامی و قرآنی نیز با همین دید کنار گذاشته می شوند؛ احکامی از قبیل ربا، غنا، جزیه، حدود و مفاهیمی مثل بندگی به عنوان رابطه خدا و انسان، زیرا این مسائل مربوط به زمان و فرهنگ عرب جاهلی و زمان نزول است. در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

#### ۶. جداسازی احکام مطلق از فرمانهای حکومتی

کشف معیارها و مصالح احکام، یکی دیگر از دلایل نظریه لزوم قراءت متن (در اینجا قرآن و روایات) در افق تاریخی آن است، با این توجیه که قرآن و حدیث، دربردارنده دو نوع احکام اند؛ یکی احکام مطلق، مانند وجوب برخی از عبادات، و دیگر احکام اجتماعی و حکومتی. در میان احکام حکومتی و اجتماعی قرآن و روایات نبوی احکامی نیز هستند که ویژه کل زمان رسالت پیامبر(ص) یا دوره ای خاص از آن بوده اند. با شناخت فرهنگ زمان نزول، و با قراءت متن در افق تاریخی آن، این جداسازی ممکن می شود.

مثلاً آیات صبر و صفا و مقابله نکردن با مشرکان، ویژه دوره مکه است و آیات مدنی آن احکام را تغییر می دهند و اجازه دفاع و حتی وجوب جهاد را مطرح می کنند. این که این دو دسته از آیات به نظر مسلمانان ناهمسان نمی رسند، به دلیل شناخت افق تاریخی نزول هر دسته از آیات است.

در روایات نیز احکامی اجتماعی هستند که ظاهراً به دلایل اجتماعی ضرورت آنها برای جامعه اسلامی همان زمان احساس می شده، ولی در زمانهای بعد شاید لزومی نداشته باشند. یکی از این موارد در نهج البلاغه آمده است که در اینجا بدون توجه به سند و برداشت فقهی ما از آن آورده می شود:

و سنل علیه السلام عن قول الرسول صلی الله علیه و آله وسلم: «غیروا الشیب و لاتشبهوا بالیهود». فقال علیه السلام: انما قال صلی الله علیه و آله و سلم ذلک والدین قل، فأما الآن و قد اتسع نطاقه و ضرب بجرانه، فامرء و ما اختار.<sup>۲۸</sup>

از علی(ع) درباره این سخن پیامبر پرسیدند: «پیری را تغییر بدهید و خودتان را شبیه یهودان مسازید». حضرت فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله این سخن را در زمانی فرمود که دین در تنگنا و طرفداران دین در اقلیت بودند، اما اینک که قلمرو آن گسترده شده و نظام آن ثبات و استقرار یافته، هر کسی حق انتخاب دارد (یعنی خضاب کند یا خضاب نکند).

کمترین چیزی که از این کلام می توان استفاده کرد زمان دار بودن خود همین حکم است، که در هنگام صدور، مصالحی را در نظر داشته که شرایط زمان حکومت پیامبر(ص) اقتضا می کرد، اما در زمان حکومت

امام علی(ع) در پایتخت کشور اسلامی شرایط عوض شده و نیازی به رعایت این دستور و جوان نشان دادن چهره ها نبوده است.

نمونه دیگر، دستور به مهاجرت و نهی از تعرب بعد از هجرت است که در هنگام تأسیس حکومت اسلامی در مدینه دستوری بسیار اکید بود، زیرا مسأله مهاجرت به مدینه در آغاز بسیار تعیین کننده بود، یعنی پیوستن به لشکر اسلام بود. و تعرب بعد الهجرة اثری بسیار ویرانگر داشت و بیرون آمدن از صف مسلمین و کناره گیری از سپاه اسلام تلقی می شد. اما پس از فتح مکه، دیگر مسأله تعرب بعد الهجرة به آن معنای قبلی نبود، و آن حکم را نیز نداشت، ۲۹ زیرا دیگر فقط مدینه سرزمین اسلام و پایگاه سپاه اسلام به حساب نمی آمد که وارد و خارج شدن از آن به منزله ورود و خروج از اسلام به حساب آید.

به تعبیر دیگر می توان گفت یکی از نیازهای جاری جامعه اسلامی در روند روبه تکامل و با تغییر شرایط زندگی، یافتن احکام ثابت و متغیر اسلام است؛ احکام جاودانه و احکام حکومتی و اجرایی مربوط به زمان صدور بیان؛ که تنها راه کشف آن شناخت فضای تاریخی فرهنگی و شرایط سیاسی اجتماعی زمان صدور بیان و حکم است.

#### ابوزید و نظریه افق تاریخی متن

اکنون به بررسی دیدگاه ابو زید در این باره می پردازیم، که در دانشگاه مصر مطرح شد و سروصدای بسیاری ایجاد کرد.

خاستگاه اصلی مسأله از سویی در زبان شناسی جدید قابل پیگیری است، و بویژه در معنی شناسی تاریخی، و نیز در هرمنوتیک.

اهداف، زمینه ها و شرایط پیدایش هرمنوتیک در غرب، داستان خاص خودش را دارد و امروزه جایگاه خود را در اندیشه فلسفی باز کرده است. بحثهای فراوانی هم در این زمینه به وجود آمد که آیا می توان از پژوهشهای انجام شده در حوزه هرمنوتیک برای تفسیر و شناخت قرآن و سنت استفاده کرد یا خیر؟ موافقان و مخالفان کم نیستند، که هر یک دلایل خاص خود را دارند.

شماری از موافقان استفاده از هرمنوتیک در تفسیر قرآن از کسانی هستند که آرزوی فهم بهتر و روزآمد مفاهیم دینی را دارند و تلاش می کنند با ابزارهای جدید در ژرفای متون اساسی دین، بویژه قرآن، سرچشمه های خوشبختی، بهروزی و رفاه دنیوی و رستگاری اخروی را کشف کنند، اگر چه ممکن است در این زمینه شتاب کرده و به خطا رفته باشند، اما مخالفان نیز دغدغه های خود را دارند، یکی از مهم ترین دغدغه ها پیش فرض های اساسی در برخی از تئوریهای زبان شناختی و یا برخی از تئوریهای هرمنوتیک است که خاستگاه الهی، قداست، جاودانگی احکام و مرجع بودن متون دست اول اسلامی بویژه قرآن را نادیده می انگارند.

اما در میان کسانی که می خواهند با ابزارهای جدید یا تئوریهای نو، قرآن و سنت را نقد و بررسی کنند افراد و جریانهایی هم هستند که از پایگاه های فکری غیراسلامی برای قراءت خودسرانه متون دینی

استفاده می کنند، و نتایجی که می گیرند با اصول اعتقادی مسلمین ناسازگار است، چه رسد با برخی از فروع و حتی ضروریات احکام دینی که مورد توافق همه مسلمانان به حساب می آید. ما در اینجا به طور گذرا دیدگاه ابوزید را در دو قسمت عمده بررسی می کنیم و به اجمال مورد نقد قرار می دهیم:

۱. اصل مدعای ابوزید و معنای قراءت متن در افق تاریخی آن از نظر او.  
۲. بررسی نمونه های پژوهشی ابوزید و نتایجی که از این روش در قراءت متن (قرآن) به دست آورده است. در این بخش واکنشهای موافقان و مخالفان او را نیز به اختصار خواهیم آورد.  
«قضیه ابوزید» یا «قضیه ابوزید و شاهین» که در پی ارائه دیدگاه های ابوزید در دانشگاه مصر اتفاق افتاد، یکی از پر سروصداترین رویدادهای اخیر در حوزه روشنفکری کشورهای عربی و اسلامی است. برخی از نقدهای مخالفان ابوزید که - در هنگام تقدیم درخواست ارتقا به درجه استادی دانشگاه - بر او وارد ساختند از قرار زیر است:

۱. نفی قداست از قرآن و حدیث نبوی
۲. پایین آوردن پیامبر(ص) در حد یک انسان عادی و مفسر معمولی، بدون داشتن حق تشریح.
۳. اجازه تأویل آزاد، بدون حد و مرز درباره قرآن و حدیث.
۴. اشتباه او در برخی موارد، مانند زمان زندگی شافعی، که هفت سال پس از امویها به دنیا آمده، اما ابوزید از همکاری های او با بنی امیه سخن گفته است.
۵. اشتباهات زبانی، مثلاً آوردن احناف به جای حنفاء (که مربوط به پاکدینان حجاز بوده است).
۶. التقاطی فکر کردن و راه دادن افکار مارکسیستی و الحادی در بررسیهای دینی.
۷. محدود کردن نفوذ احکام قرآن به زمان نزول و نفی صفت جاودانگی از احکام قرآن و ...
۸. دفاع پر شور از سلمان رشدی و کتاب آیات شیطانی او. ۳۰
۹. دفاع سلمان رشدی از او.

۱۰. او با وارد کردن اندیشه سکولار و استفاده از مبانی مارکسیسم در نقد و تحلیل از موضع منفی درباره قرآن و حدیث، حمله به مقدسات اسلامی را شروع کرده است. ۳۱

در پی آنچه گفته شد عبدالصبور شاهین و اساتید دانشگاه او را تخطئه کردند، اما تکفیر نکردند. شاهین در مصاحبه ای به شدت از تکفیر او سرباز زد و این مسأله را مسأله ای بین خدا و بنده دانست ۳۲، با کشیده شدن مسأله به مجامع عمومی تر، برخی از مجامع دینی مذهبی اهل سنت حساس شدند؛ بویژه این که خلفاء راشدین را متهم به نژادگرایی و جانبداری از قریش می کرد، و اتهاماتی نیز بر شافعی و ابوحنیفه وارد می کرد، این همه به علاوه زیر سؤال بردن قداست اصل و قرآن و حدیث موجب شد که مجامع مذهبی، مانند «ندوة جمعیه الخلفاء الراشدین» او را تکفیر کردند ۳۳، و کار او به دادگاه کشید و سرانجام به ارتداد محکوم شد. انتقاد دیگر بر او این بود که چرا چهره های شناخته شده مارکسیسم از او به شدت دفاع می کنند؛ مانند لطفی الخولی و دیگران. ۳۴

## بررسی دیدگاه ابوزید

۱. نباید تصور شود منظور از قراءت متن در افق تاریخی آن، این است که دریافت، فهم و تفسیرهای معاصران متن را به دست بیاوریم و در مرز همان فهمها متوقف بمانیم، یعنی به فهم صحابه و تابعان و تفسیر مآثور بسنده کنیم. ابوزید در این باره می نویسد:

«این دیدگاه بر این پیش فرض استوار است که مفسر می تواند از چارچوب واقعیت تاریخی خود و دلمشغولی های عصر خود بگذرد و با همان دیدگاه معاصران متن به آن بنگرد، و متن را در چارچوب همان داده های زبانی و تاریخی عصر نزول آن بفهمد.» ۳۵

البته او این پیش فرض را نمی پذیرد و چنان که خواهد آمد به پیروی از گادامر و نظریه او درباره «پیوند افقها» چنین چیزی را اصلاً ممکن نمی داند. افزون بر اینکه خود این دیدگاه را نیز - بر فرض پذیرش پیش فرض - پذیرفتنی نمی داند:

«این دیدگاه با منطق دینی و اعتقادی ناسازگار است، همان منطقی که صاحبان این دید با تکیه بر آن سخن می گویند. برای این که متن [نص = قرآن] در نظر آنها برای تمام زمانها و مکانهاست، زیرا همه حقایق را در بردارد و تمام معارف به طور کامل در آن وجود دارد. این اعتقاد به کلی با این نظر ناسازگار است که مفسر را ملزم می کند به سخنان رسیده از نسل اول، یا حداکثر نسل دوم (مسلمانان) تکیه و اعتماد کند و در حد فهم آنها از متن متوقف بماند.

برای این که این ناسازگاری منطقی را برطرف کنند گفته اند: معرفت دینی دچار قبض و بسط نمی شود، و نسل صحابه و تابعین نسبت به وحی و آنچه مربوط به آن است معرفت کامل و تمام داشتند، پایبندی به شناخته های آنان سبب در امان ماندن از لغزش و کجروی می شود. طرفداران این نظریه از سویی معرفت دینی را از دیگر معارف جدا کرده اند، و از سوی دیگر، قبض و بسط در معرفت انسانی را انکار کرده اند.» ۳۶

او این تیمیه و شاگردش ابن قیم را از بزرگ ترین نمایندگان این نظریه می داند. ۳۷ البته مفسران مسلمان در طول سده های گذشته هیچ کدام بر این نظریه تأکید نکرده اند، زیرا حتی از میان آن نظریاتی هم که از صحابه نقل شده، باید یکی را برگزینند. اما آیا منظور ابوزید از قراءت متن (قرآن) در افق تاریخی آن، توجه به اسباب نزول و جریان نسخ و واقعیت های اتفاق افتاده در تاریخ حرکت اسلامی در صدر اسلام و در زمان نزول قرآن است، یا دست کم اینها را قسمتی از پروژه پژوهشی خود به حساب می آورد؟

۲. منظور از قراءت متن در افق تاریخی آن، تنها در نظر گرفتن اسباب نزول، نسخ و حقایق تاریخی زمان نزول نیست.

ابوزید برای اینکه منظور خودش را روشن کند و جای تردید و بدفهمی در نظر خود نگذارد می نویسد:

«باید تأکید کنم که مقصود از حقایق تاریخی همان حقایق معروف در خود «خطاب دینی» نیست، یعنی نزول تدریجی و زمینه ها و شرایط و واقعیت های مربوط به نزول که «اسباب نزول» نامیده می شود؛ به رغم

دلالت «اسباب نزول» بر واقعیت پدیده و اهمیت و ویژگی علمی آن. همان طور که حقایق مربوط به «نسخ» نیز منظور ما نیست؛ یعنی تغییر احکام دینی و جایگزین شدن احکامی دیگر به جای آنها همگام با دگرگونی (اوضاع و شرایط با) حرکت مسلمانان صدر اسلام. اهمیت حقایق مربوط به مسأله نسخ نیز از نظر دلالت بر واقعیتها کمتر از اهمیت اسباب نزول نیست. آنچه ما به عنوان آگاهی تاریخی - علمی به متون دینی از آن یاد کردیم با تمام آنچه در فکر دینی قدیم و جدید مطرح شده متفاوت است، تکیه این نظریه بر دستاوردهای دانشهای زبان شناختی به ویژه در زمینه فهم و نقد متون است.

«فکر دینی» گوینده متن را - که خداست - محور تلاشها و نقطه آغاز حرکت قرار می دهد، اما ما دریافت کننده متن را که انسان است، با تمام واقعیتهای اجتماعی و تاریخی که او را احاطه کرده است، نقطه آغاز و پایان پژوهش خود قرار می دهیم.» ۳۸

این سخن، موضع ابوزید را مشخص می کند و از آن می توان به دست آورد که:

۱. منظور ابوزید از قراءت متن در افق تاریخی تنها توجه به «اسباب نزول» و «نسخ» و یا رویدادها و واقعیتهای مربوط به نزول نیست، که در علوم قرآنی، اصول، فقه، کلام و حقوق اسلامی مورد نظر بوده است.

۲. دیدگاه ابوزید با تمام تفکرات دینی و متفکران دینی متفاوت است؛ این تفاوت به طور عمده در دو قسمت است:

یک. محور تفکر دینی و تلاش متفکران مسلمان در فهم و تفسیر قرآن (متن)، نازل کننده قرآن است، اما ابوزید توجه خود را به گیرنده آن مبذول می کند، یعنی انسان، و همان طور که خواهیم آورد، او قرآن را پدیده و محصولی فرهنگی می داند، متنی که دیگر انسانی شده و باید با همین دید با آن روبه رو شد. دو. تکیه این روش بر دستاوردهای زبان شناختی، بویژه دانش فهم و تأویل متون، یعنی هرمنوتیک است. پس بهتر است برای نزدیک تر شدن به دیدگاه او ببینیم به چه دستاوردهایی از زبان شناسی و به کدامین نظریه یا سنت درهرمنوتیک نظر دارد.

در اینجا تنها یادآور می شویم که او در زبان شناسی بر دیدگاه های سوسور تکیه دارد، اگر چه به عقیده برخی از ناقدان برجسته مانند علی حرب، بهره چندان از آن دیدگاه ها نبرده است... و به برخی از ظرافتهای زبان شناسی آگاهی نیافته است:

«ابوزید بهره زیادی از پژوهش زبان شناختی نمی برد، با اینکه مدعی است که فقط از روش زبان شناختی در فهم متن بهره می گیرد، و دیگر روشها را کنار می گذارد.» ۳۹

او در استفاده خود از این دیدگاه، وامدار توشیهیکو ایزوتسو است، و بسیاری از دغدغه های او همان چیزهایی است که ایزوتسو در کتاب خود به نام «خدا و انسان در قرآن» (با ترجمه احمد آرام) و یا در کتاب دیگر خود به نام «ساختمان معنایی اصطلاحات اخلاقی - دینی در قرآن» (با ترجمه دکتر فریدون بدره ای) آورده است. البته ابوزید نیز این وامداری را پنهان نمی کند. به عنوان نمونه می توان به مفهوم وحی در کتاب مفهوم نص مراجعه کرد و آن را با دیدگاه ایزوتسو مقایسه کرد.

اما در زمینه هرمنوتیک نیز تکیه گاه او روشن است، اگر چه گاه ممکن است در ضمن پژوهش به دیدگاه دیگری نزدیک شود، اما در هنگام طرح نظریه به دیدگاه گادامر توجه ویژه ای دارد.

اما در مقاله ای با نام «الهرمنیوطیقا و معضله تفسیر النص» که در کتاب «اشکالیات القراءة و آلیات التأویل» نیز درج شده، به تفصیل درباره تاریخ پدیدآیی هرمنوتیک جدید از زمان شلایرماخر و دیلتای و شکل گیری هرمنوتیک انتقادی هایدگر و گادامر و تفاوت ها و نقدها و ایرادهای آنان بر همدیگر سخن می گوید، و در پایان این مقاله با نگاهی رضایت مندانه به سنت هایدگر و گادامر، کارآیی این دیدگاه را در فهم و نقد متون اسلامی خاطر نشان می سازد:

«هرمنوتیک در دیدگاه شلایر ماخر، با پژوهش در باره قوانین و معیارهایی که به تفسیر صحیح می انجامد آغاز شد و در آخرین دگرگونی خود به وضع نظریه ای در زمینه تفسیر متون ادبی انجامید. اما در این میان از آغاز و تا آخرین دگرگونی های آن در زمان ما، افقهای تازه ای را گشود که به نظر من مهم ترین آنها توجه ویژه به جایگاه مفسر یا دریافت کننده در کار تفسیر متن ادبی و دیگر متون است.

هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر، پس از گذر از دیدگاه دیالکتیکی مادی آن، می تواند نقطه آغاز اصلی درباره رابطه مفسر با متن به حساب آید که نه تنها در متون ادبی و نظریه ادبی بلکه برای «تجدید نظر» در میراث فرهنگی دینی از آغاز تا امروز درباره تفسیر قرآن کاربرد دارد، تا ببینیم چگونه دیدگاه ها عوض شده و تأثیر دیدگاه های هر عصری - با توجه به شرایط آن عصر در تفسیر متن قرآنی چیست.

از سوی دیگر (با کمک این نظریه) می توان موضع گرایشهای معاصر در تفسیر متن قرآنی را کشف کرد. و می توانیم از راه تعدد تفسیرها (در متن دینی یا متن ادبی) موضع مفسر را درباره واقعیت معاصر او درک کنیم، حال ادعای «واقعگرایی» این یا آن مفسر هر چه می خواهد باشد.» ۴۰

تا اینجا تکیه او بر دیدگاه زبان شناختی سوسور، وامداری از ایزوتسو و شیفتگی او را به سنت هرمنوتیک گادامر دانستیم. اکنون سخن در روش پیشنهادی اوست، اما فهم دیدگاه ابوزید بدون فهم پیش فرض های او ممکن نیست.

یکی از مهم ترین پیش فرض های ابوزید که روش کار خود را بر آن استوار کرده این است که «متن قرآن» در حقیقت و جوهر خود فرآورده ای فرهنگی است، مقصود از این سخن این است که قرآن در طول بیش از بیست سال، و در متن واقع و در داخل فرهنگ شکل گرفته است. ۴۱

نتیجه ای که او از این پیش فرض می گیرد این است که «دیگر نباید گفت قرآن وجود متافیزیکی پیش از نزول دارد، کسانی که این حرف را می زنند در واقع می کوشند بر «محصول فرهنگی» بودن قرآن پرده بگذارند و جلو فهم علمی درباره پدیده «متن» را بگیرند. اما واقعیت این است که ایمان داشتن به منشأ آسمانی قرآن و امکان گونه ای وجود پیش از شکل گیری آن در داخل چارچوب فرهنگ و واقعیت، با فهم متن از راه شناخت فرهنگ متعلق به آن ناسازگاری ندارد.» ۴۲



ابوزید در آخرین کتابش «الخطاب و التأویل»<sup>۴۳</sup> آنچه را که برای قراءت متن در افق تاریخی آن لازم است در نظر گرفته شود بیان می کند، مطالبی را که پیش از این در «مفهوم النص» و «نقد الخطاب الدینی» و «اشکالیات القراءه و آیات التأویل» نوشته، این بار به طور خلاصه و منسجم بیان می کند: مفسر باید سطح های سه گانه افقها را که در کار نتیجه گیری از معنی و دلالت دخالت دارند تشخیص دهد؛ این سطوح عبارتند از:

#### الف. سطوح افق تاریخی

«این سطوح کلی خود به دو سطح تقسیم می شود که هر یک دارای سطوح جزئی تر هستند: سطح اول، سطح نزول کلی متن (قرآن) است، یعنی قرن هفتم میلادی. این سطح شامل افق اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نیز وضعیت دینی، فکری و فرهنگی است و خود شامل چند سطح است: ۱. افقی که موقعیت شبه جزیره عربی را بر روی نقشه نبرد بین دو امپراتوری روم و ایران مشخص می کند.

۲. جایگاه مکه در مسیر تجارتهای شمال و جنوب (شام و یمن) و «رحله الشتاء و الصیف» (سفر زمستانی و تابستانی) که قرآن به آن اشاره می کند. (سوره قریش)

۳. وضعیت دینی در «شبه جزیره عربی» و میزان تأثیر آن از مسیحیت شمال و یهود جنوب، و یهودیانی که از جنوب به یثرب مهاجرت کرده بودند، و بررسی انواع مسیحیت موجود و طبیعت روابط دینی مسیحیان مکه و کلیسای حبشه در همین سیاق.

۴. شناخت جایگاه اقتصادی و دینی قریش و رقابت بین دو شاخه اصلی آن، یعنی همان رقابتی که پس از اسلام زمینه رویارویی بنی هاشم و بنی امیه شد.

۵. طبیعت روابط بین مکه و یثرب، از نظر تجاری و دینی.

سطح دوم، سطح نزول تدریجی قرآن است، که منشأ تاریخی ساختار قرآن را به گونه ای روشن بیان می کند.»<sup>۴۴</sup>

ابوزید در همین جا اهمیت مطالعه تاریخی «اسباب نزول»، «ناسخ و منسوخ» و شناخت مکی و مدنی را در رفع ناسازگاری های ظاهری برخی از آیات قرآن یادآور می شود. درست در همین جاست که ناگهان خواننده خود را در برابر معنای جدیدی از نسخ می بیند؛ معنایی که ابوزید معتقد است راهگشای معنای نسخ در نظر دانشمندان علوم قرآنی است.

این معنای نسخ که ابوزید آن را بیان می کند درست همان چیزی است که محور کتاب جنجال برانگیز سلمان رشدی «آیات شیطانی» را تشکیل می دهد. او می گوید:

«قراءت دقیق تر آیاتی که در مسأله نسخ مورد استناد قرار گرفته است نشان می دهد که این آیات بسیار سطحی، شتاب زده و بی دقت تفسیر شده اند. آیه «ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها ألم تعلم بأن الله علی کل شیء قدیر» (بقره/۱۰۶) در سیاق داستانی خود، از معجزاتی است که به دست پیامبران پیشین انجام شده است سخن می گوید و نه از قرآن. آیات بعد، این سیاق تاریخی را تأیید می کند:

«أم تریدون أن تسألوا رسولکم كما سئل موسى من قبل و من يتبدل الكفر بالایمان فقد ضلّ سواء السبیل»

آیا می خواهید از پیامبر خود همان تقاضای (نامعقولی را) بکنید که پیش از این از موسی کردند؟ کسی که کفر را به جای ایمان بپذیرد، از راه مستقیم (الهی و مقتضای عقل و فطرت) منحرف شده است.

اما در آیات سوره حج (آیه ۵۲ - ۵۳) می فرماید:

«وما أرسلنا من قبلك من رسول و لانبی إلا إذا تمنى ألقى الشیطان فی أمניתه فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته و الله علیم حکیم. لیجعل ما یلقى الشیطان فتنه للذین فی قلوبهم مرض و القاسیه قلوبهم و ان الظالمین لفی شقاق بعید»

هیچ پیامبری را پیش از تو نفرستادیم مگر این که هرگاه آرزو می کرد (و طرحی برای پیشبرد اهداف الهی خود می ریخت)، شیطان القاءاتی در آن می کرد، اما خداوند القائات شیطان را از میان می برد، سپس آیات خود را استحکام می بخشید، و خداوند علیم و حکیم است. هدف این بود که خداوند القای شیطان را آزمونی قرار دهد برای آنها که در دلهاشان بیماری است؛ آنها که سنگدل هستند؛ و ظالمان در عداوت شدید دور از حق قرار گرفته اند.

سیاق این آیات روشن است و به واقعه القاء شیطان نظر دارد که در راستای آرزوی پیامبر به ایمان اهل حلّ و عقد مکه، عبارتهای ستایش آمیزی نسبت به خدایان آنان بر زبان او جاری کرد. بنابراین مقصود از نسخ [در قرآن] محو و نابود کردن است. «۴۵»

ب. افق تاریخی مفسر

منظور از این سطح، افق دید مفسر یا ناقد معاصر است؛ افق دیدی که سبب نتیجه گیری «معنای معاصر ما» از متن است؛ معنایی که نتیجه داد و ستد «معنای تاریخی» متن و دیدگاه مفسر در زمان حال است. این مرحله ما را به سطح سوم می رساند.

ج. مغزای متن

نتیجه داد و ستد معنای متن در افق تاریخی آن با افق دید مفسر، به «مغزای متن» (مفهوم متن در پیوند افقها) می انجامد. «۴۶»

اصطلاح «مغزای» متن را ممکن است به دلیل ریشه لغوی آن «ثرفای معنای متن» یا همان «مغز» بنامیم، چنان که برخی آن را به فحوا ترجمه کرده اند، اما نباید فراموش کنیم که ابوزید دقیقاً به همان چیزی نظر دارد که در دیدگاه گادامر به «پیوند افقها» معروف است، و پیش از این دانستیم که ابوزید همان دیدگاه را تکیه گاه نظر خود قرار داده است.

موضع ابوزید در برخورد با قرآن

در این قسمت به این مسأله می پردازیم که ابوزید از چه پایگاهی با قرآن روبه رو می شود، به تعبیر خود او می توان این گونه عنوان کرد «افق فکری، فرهنگی و تاریخی» بی که ابوزید از آن به قرآن نگاه می کند چیست؟ اگر بتوانیم به صراحت و روشنی این مسأله را آشکار کنیم، پرتوی دیگر بر کل مباحث این نوشتار انداخته ایم.

در این قسمت به آنچه خود ابوزید به صراحت گفته است تکیه می کنیم تا تصویری واقعی از موضعگیری او در تفسیر متن (قرآن) ارائه کنیم، البته آنچه را نگفته است خواننده خود می تواند کشف کند. ابوزید در آخرین کتابش با نام «الخطاب و التأویل» موضعگیری متفکران را در رابطه با متن (قرآن) و تفسیر آن به سه جریان عمده تقسیم می کند:

۱. جریان اول، که او آن را «تیار القطیعة» (جریان گسست از متن قرآن) می نامد، معتقد است ما در زمانی زندگی می کنیم که هیچ رابطه ای با گذشته ندارد، گذشته با خوب و بد خود سپری شده است، چه با آزادی فکری، یا جمود و تقلید، یا خردگرایی، و چه با اسطوره گرایی، هر چه داشته تمام شده، حتی عناصر مترقی و جلو برنده در آن فرهنگ نیز به زمان گذشته تعلق دارد؛ و به مشکلات مخاطبان آن زمان. مثلاً مفهوم آزادی امروز دیگر همان بحث جبر و اختیار گذشته نیست، آزادیهای فردی و اجتماعی انسان امروز یکی از دشوارترین مسائل انسانی است که متن (قرآن) نمی تواند پاسخگوی پرسشهای آن باشد.

۲. جریان دوم، جریانی است که می گوید «اسلام، تنها راه حل است». او این جریان را «جریان تقلید» می نامد، و آن را نقطه مقابل جریان اول می داند.

ابوزید این جریان را متهم می کند که تراث (میراث فرهنگی و فهم از دین) را به جای اصل دین گذاشته اند، و به جای بررسی علمی دیدگاه آنان، گریز می زند به نقدهای شدید برخی از طرفداران این جریان علیه کتابهای خودش. او پشت سر نویسندگان مشهوری مانند طه حسین و علی عبدالرزاق، نویسندگان «الشعر الجاهلی (۱۹۴۷م)» و «الاسلام و اصول الحکم (۱۹۲۴ م)» قرار می گیرد و منتقدان از احمد خلف الله، در «الفن القصصی فی القرآن الکریم» (۱۹۴۷ م) و منتقدان از خود را همان منتقدان طه حسین می داند، و تأکید می کند آنان اهل سنت مقلد هستند که در برابر معتزله هم همین روش را اعمال می کردند.

البته او در این قسمت از نظریه افرادی مثل سیدجمال، اقبال لاهوری و محمد عبده و... که اسلام را تنها راه حل می دانند سخن نمی گوید، و جریان تفکر شیعی را نیز مسکوت می گذارد.

۳. جریان سوم، که او آن را «الوسطیة و التوفیق» عنوان می دهد همان جریان «التقاطی» است. درباره این جریان می گوید:

«مشکل این جریان این است که عناصری از اینجا و آنجا، یعنی از سیستمهای فکری مختلف و گاه ناسازگار بر می گزینند، تا از آنها با تفاوتی بنیادین، ساختمانی یگانه بسازند که برای امروز شایسته و «مفید» باشد، زیرا معیار گزینش شان سود و منفعت به معنای ایدئولوژیکی آن است، و نه به معنای معرفتی آن.»

او با نقد هر سه جریان در نهایت حکم می‌کند که صرف نظر از اختلافات میان سه جریان، همه آنان متن را با دیدگاه‌های ایدئولوژیکی خود تفسیر می‌کنند، زیرا میراث فکری و متن سخن نمی‌گوید، آنان هستند که با زبان ایدئولوژیکی به وسیله متن و میراث فرهنگی سخن می‌گویند. در پایان نتیجه می‌گیرد که تنها راه حل، تغییر شرایط علمی است، تا میراث فکری - فرهنگی خود سخن بگوید، و ما به آن گوش بدهیم. ۴۷

بنابراین او هر سه این جریانها را در مسیری نادرست می‌بیند و خودش را گویی از همراهی با آنان تبرئه می‌کند. اما یک مسأله روشن است، او خود را از آنان نمی‌داند که اسلام را راه حل امروز بشریت می‌داند، خودش را عضو جریانی می‌داند که در برابر اسلام گرایان قرار دارد.

«طرفداران تفکر اسلامی این دو قطبی شدن را رویارویی اسلام گرایان و سکولارها می‌دانند، اما جریان مقابل آنان یعنی سکولارها از این توصیف (العلمانیة = دنیاگرایی، سکولاریسم) می‌پرهیزند، آنان به جای تعبیر علمانیة این رویارویی را بین دو فرهنگ می‌دانند، از سویی فرهنگ محافظه کار و سنتی، و از سوی دیگر فرهنگ باز روشنگرانه.»

او از اسلام گرایان مصر، محمد عماره، فهمی هویدی، محمد غزالی و... را نام می‌برد، و از لیبرالهای مصر، علی عبدالرزاق، طه حسین، زکی نجیب محمود، فؤاد زکریا، محمود امین العالم و... و خودش را نام می‌برد.

او برخی از ناگفته‌ها را این گونه در لفافه بیان می‌کند:

«علمانیة، (سکولاریسم) اصطلاحی است که تمام متفکران مصری جز شماری اندک، از به کاربردن آن درباره خود پرهیز می‌کنند، آنان همه ترجیح می‌دهند به جای آن با عنوان «روشنفکر»، «لیبرال»، «مدافع جامعه مدنی» و... توصیف شوند.» ۴۸

این یعنی اسلام و لیبرالیسم و سکولاریسم یا ناسازگاری ندارند، و یا اگر دارند ابوزید در آن سویی است که اسلام نیست، و پرهیز از به کاربردن واژه «علمانیة» به دلیل بار منفی آن در جامعه فکری مصر است، نه بار معنایی واقعی آن.

#### پیامدهای قراءت ابوزید از قرآن

اکنون به بررسی نتایجی که ابوزید از بررسیهای خود درباره معارفی از قرآن به دست آورده می‌پردازیم. ۱. اولین بررسی او مربوط به مفهوم وحی و زمینه پذیرش آن در میان عرب جاهلی است. او در این زمینه به پژوهشهای ایزوتسو در کتاب «خدا و انسان در قرآن» تکیه می‌کند، و البته در نتیجه گیری های خود بسیار جسورتر عمل می‌کند؛ در حالی که ایزوتسو تلاش می‌کند واقع گرایانه تر حرکت کند، اما ابوزید در استفاده خود از دیدگاه های او نتایجی می‌گیرد که گمان نمی‌رود ایزوتسو بخواهد چنان نتایجی بگیرد.

در بررسی اول، به جای تکیه بر وجود اعتقاد به اصل مسأله وحی و وجود ادیان با ریشه آسمانی، مانند حنفاء، یهودیت و مسیحیت، بر اعتقاد عربها به جن و کھانت تکیه می‌کند... البته درکل نشانه ای وجود

دارد که او به اصل مسأله وحی و ارتباط ویژه ای که به این نام نامیده شود اذعان دارد، اما آن را به درک ویژه زمان جاهلیت وابسته می کند. در مقابل، شواهدی هم در کلام ابوزید موجود است که مسأله وحی، آن گونه که عموم مسلمانان باور دارند، مورد قبول او نیست.

۲. انسانی شدن قرآن انسانی و نسبی بودن «فهم» پیامبر(ص) از قرآن.

ابوزید در کتاب «نقد الخطاب الدینی» که جزء اولین کتابهای اوست و بیشتر انتقادات بر او را سبب شد، می نویسد:

«متن (قرآن) از هنگام نزولش یعنی با قراءت پیامبر از قرآن در لحظه وحی دگرگون شد و از متنی الهی به «فهمی انسانی» و «متن انسانی» تبدیل شد، زیرا از «تنزیل» به «تأویل» تحول یافت. «فهم پیامبر(ص)» از متن (قرآن) اولین مرحله داد و ستد و متن (قرآن) با عقل انسانی است.» ۴۹

او متوجه است که این سخن با افکار مسلمانان سازگار نیست، مسلمانان در طول تاریخ اسلامی اتفاق داشته اند که فهم پیامبر از قرآن، تنها فهمی عقلی نیست، بلکه هر چه می گوید از آموزش و حیانی الهی است (و ما یناطق عن الهوی. إن هو الا وحی یوحی)، به همین دلیل می خواهد این اشکال را بی ارزش تلقی کند:

«این پندارهای تفاسیر دینی که فهم پیامبر را مطابق دلالت ذاتی متن قرآنی می دانند قابل توجه نیست، زیرا بر فرض وجود دلالت ذاتی این پندار به نوعی شرک می انجامد، زیرا مطلق و نسبی را در یک ترازو می نهد و ثابت و متغیر را هم تراز می داند، زیرا قصد الهی و فهم انسانی را یکسان می شمارد. این پندار به «خداانگاری» پیامبر، یا به تقدیس او و پنهان کردن این حقیقت که او انسان است می انجامد...» ۵۰

بدین سان او قرآن را از لحظه وحی، دیگر نه یک متن الهی و مقدس و ثابت، بلکه فهمی انسانی، متغیر و غیرمقدس می داند و علت آن هم این است که پیامبر(ص) در لحظه نزول وحی قراءتی از قرآن دارد، و آن قراءت، قراءتی انسانی است، به همین دلیل روشن که پیامبر انسان است و فهم انسانی ثابت نیست، اما او این حقیقت را که فهم آن حضرت می تواند فهمی «آموخته شده» باشد، و نه تنها فهمی تجربی و عقلی و دریافت آزاد و قراءت هرمنوتیکال بر مبنای «پیوند افقهای» گادامر مورد توجه قرار نمی دهد. با همین استدلال، بسیاری از حقایق پذیرفته شده اعتقادی را نادیده می انگارد و به قداست زدایی نه تنها از کلام پیامبر(ص)، بلکه حتی از متن قرآن می پردازد. 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 قراءتی - به معنای

تاریخی و اجتماعی - جوهر خودش را دارد که در متن (قرآن) آن را کشف می کند.» ۵۱

بدین سان او معنایی ثابت و جوهری برای قرآن - به عنوان متن انسانی شده - قائل نیست، و سخن پیامبر(ص) در تفسیر قرآن نیز در واقع قراءتی بشری از متن (قرآن) است و نسبی و متغیر، بنابراین می توان آن تفسیر را نادیده انگاشت و به جای آن فهم انسانی دیگری را نشانند، زیرا نباید آن فهم را مقدس بیانگاریم، چون آنچه ثابت است «قصد الهی» است، اما «فهم پیامبر(ص)» که فهمی انسانی است نمی تواند ثابت و مطلق باشد، بلکه متغیر و نسبی است.

«یکسان انگاری معنای انسانی و اجتهاد فکری زمان دار با متون اصلی... به مشکلات مهمی در زمینه اعتقادی می انجامد، که «خطاب دینی» (تفسیر اسلامی قرآن و سنت از آغاز تا اکنون) بدان توجه ندارد (۵۲)» یعنی به یگانه انگاشتن فکر و دین و انسانی و الهی می انجامد، و در نتیجه افزودن قداست انسانی و زمانی...» ۵۲

بنابراین مقدس شمردن تفاسیر نبوی، یا متن قراءت شده خود قرآن امری نادرست است و قداست بخشیدن به متن (قرآن) و سخن پیامبر، امری بر خلاف عقاید اسلامی است. ابوزید می گوید:

«اینجا ناگزیریم که بین «دین» و «فکر دینی» تمایز قایل شویم، «دین» مجموعه ای از متون مقدسی است که بطور 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.» ۵۳

اما با تحلیل درست گفته های ابوزید که می گوید: «قرآن به محض نزول، به فهمی انسانی و متنی انسانی تبدیل شد» معلوم می شود او هیچ متنی را مقدس نمی داند، زیرا در باور او قرآن هم از لحظه وحی با قراءت انسانی پیامبر به متن انسانی و فهمی انسانی تبدیل یافته است، و فهم انسانی تقدس ندارد. ۳. قرآن وجود ازلی و سابق بر نزول ندارد.

این یکی از اساسی ترین پیش فرض های ابوزید است که قرآن متنی است انسانی شده، در این زمینه نظر او را پیش از این دیدیم. او در «نقدالخطاب الدینی» تصریح می کند که منشأ آسمانی داشتن قرآن آن را از این که مشمول قوانین نقد انسانی شود خارج نمی کند، برای اینکه قرآن از لحظه اول نزول، انسانی شده: «تأسنت». بنابر این متن نیز محکوم به دیالکتیک ثبات و تغیر است. و او از این طریق به قول خود با دیالکتیک بالا رونده (از پایین به سمت بالا) نتیجه می گیرد که پس قرآن وجود متافیزیکی پیش از نزول ندارد. او عقیده به وجود ازلی قرآن در لوح محفوظ را مخالف قراءت علمی قرآن می داند ۵۴ و جزء افکار اسطوره ای. او استدلال به آیه قرآنی «بل هو قرآن مجید. فی لوح محفوظ» را به دلیل اینکه از روش دیالکتیک هابط (از بالا به پایین) استفاده می کند، نادرست تلقی می کند، و روش خود را دیالکتیک صاعد می نامد که از پایین به بالا می رود، و از انسانی بودن متن قرآن شروع می کند و به سمت بالا می رود، یعنی وجود قبلی قرآن را در لوح محفوظ رد می کند.

۴. پیامبر حق تشریح ندارد و سخن پیامبر قداست ندارد.

او در کتاب «الامام الشافعی و تأسیس الایدئولوجیة الوسطیة» قدرت پیامبر را معلول افکار نژاد پرستانه قریش می داند:

«دیدگاه شافعی درباره سنت، که آن را (به منزله) وحی می داند جدا از موضعگیری ایدئولوژیکی او نیست... یعنی همان موضعگیری نژاد پرستانه قریش که حریصانه می کوشیدند صفات انسانی را از پیامبر نفی کنند و صفات قدسی الهی به او بدهند و او را شارع بدانند.» ۵۵

و بدین گونه جای این پرسش هست که اگر پیامبر حق تشریح ندارد و سخن او مقدس و لازم الاتباع نیست، پس معنای پیامبری چیست، و اینکه اسلام دینی است که محمد پیامبر آن است چه مفهومی دارد، و

چه کسی می تواند آنچه را در قرآن به اجمال آمده، با تفسیری صحیح و مطمئن بیان کند؟ مگر نه آن که تفصیل آن به بیان پیامبر(ص) واگذار شده است؟

البته ابوزید حقیقت را ثابت نمی داند و می گوید: «مفهوم حقیقت، فی ذاته مفهومی نسبی است...» ۵۶ و قرآن را هم از لحظه نزول «انسانی شده» ۵۷ تلقی می کند و پیامبر را هم انسانی می داند با تمام ویژگیهای همه انسانها، از جمله عجز و نقص که لازمه انسانیت است:

«عقل انسانی با تمام ویژگیهای خود، جهالت، نقص، ضعف و هواهای خود به «تأویل» قرآن می پردازد.» ۵۸

او تقدیس پیامبر(ص) و بری دانستن او را از صفات انسانی مانند عجز، نقص، ضعف و هواها کاری شرک آمیز می داند:

«کار نژادگرایانه قریش مبنی بر نفی صفات بشری از محمد و لباس قداست پوشاندن بر تن او، از او «شارع» می سازد.» ۵۹

پس هیچ راهی برای دست یافتن به حقایق ناب قرآنی وجود ندارد، و پیامبر نیز نمی تواند تفسیری مطلق، صحیح و ثابت از قرآن ارائه دهد، یا اینکه با شرح و تفصیل احکام اجمالی قرآن، نقش تشریح را به عهده بگیرد.

۵. رابطه انسان با خدا.

یکی از اموری که ابوزید بر آن تکیه دارد، رابطه انسان با خدا است، او معتقد است که این رابطه «بندگی» نیست، آزادی است.

او می گوید این کلمه به دو معنی است، یکی بنده به معنای «رق» = «برده» که جمع آن عبید است و دیگر عبد به معنای «انسان» که جمع آن عباد است. سپس نتیجه می گیرد که: پس رابطه بین انسان و خدا رابطه بندگی نیست، ۶۰ «عبودیت» نیست، بلکه «عبادیت» است، یعنی انسانیت. و مقتضای روابط جامعه برده داری آن روز قرار دادن چنین رابطه ای بین خدا و انسان بوده است:

«جامعه پیش از اسلام جامعه قبیله ای، برده داری و تجاری بوده است، خرید و فروش برده یکی از بخشهای اساسی ساختار اقتصادی آن بود، طبیعی بود که این واقعیت در متن (قرآن) منعکس شود، لذا از نظر واژه، دلالت، احکام و تشریحات در متن (قرآن) موجود است.» ۶۱

او این نوع رابطه را از یک سو ناسازگار با رابطه دوستانه بین انسان و خدا می داند:

«اصرار بر رابطه بندگی بین انسان و خدا با تفکر اسلامی ناسازگار است، افزون بر این با محتوای خود متون (دینی) برخورد پیدا می کند و جنبه ای دیگر را که در متون آمده، یعنی رابطه «حب» را نادیده می انگارد.» ۶۲

اما مسأله مهم تر از نظر او این است که رابطه بندگی با آزادی و آزادی عقلی نمی سازد:

«تردیدی نیست که اسلام در عمل، انسان را از سیطره اوهام و اساطیر نجات داد و عقل او را رهایی بخشید، و وجدان و عقاید او را از آنچه که مانعی بر سر راه آزادی او باشد رها ساخت. ولی تفکر دینی

اصرار دارد که رابطه بین انسان و خدا را در یک بعد خلاصه کند و آن «بندگی» است، که زمینه تلاش انسان را در طاعت و اعتقاد خلاصه می کند و سؤال و اشکال را برای او تحریم می کند. ۶۳

او در آخرین کتابش از این نیز فراتر می رود، آزادی انسان را یکی از سه مقصد کلی اسلام بر می شمارد و مقاصد پنج گانه ای را که پیش از این علمای اصول دین و از جمله «شاطبی» گفته اند کنار می گذارد، با اینکه بحث علمی نمی کند و استدلال خود را بر گزینش «مقاصد» جدید برای اسلام و کنار گذاشتن «مقاصد دینی» مورد نظر علمای اسلامی بیان نمی کند، این آزادی را که خود به عنوان یک مقصد اساسی دین بر شمرده با «عبودیت» ناسازگار می بیند، و در نتیجه آزادی را بر بندگی انسان در برابر خدا ترجیح می دهد:

«دومین مقصد از مقاصد اصلی دین، حریت (آزادی) است، که این هم با مقصد اول، یعنی عقلانیت (خردمحوری) در ارتباط است، زیرا انسان آزاد همان انسان خردمند است... بندگی، همان رابطه ای است که برخی تلاش می کنند رابطه ژرف تر بین انسان و خدا را در چهار دیواری تنگ و خفقان آور آن محدود کنند...» ۶۴

ولی یک نگاه گذرا به متن قرآن و دیدن موارد تکرار این واژه ها در آیات و سوره های فراوان نشان می دهد که اگر چه عبد به معنای بردگی جمعش «عبید» و عبد به معنای بنده خدا جمعش «عباد» است ۶۵، ولی معنای «عبد» ی که جمعش «عباد» است تسلیم بودن و اطاعت از دستورات الهی است، که قرآن آن را رابطه اساسی انسان و خدا می داند، و هر که را در این رابطه پیش تر رفته باشد مقرب تر می شمارد.

بر خلاف آنچه ابوزید پنداشته است و ریشه علمی هم ندارد، عبد در این کاربرد تنها به معنای انسان و «عبادیت» به معنای انسانیت نیست، بویژه که این واژه در قرآن کریم کاربرد فعلی هم دارد، از جمله در آیه «ایاک نعبد و ایاک نستعین» و در آیات زیادی تعبیر «اعبدوا» آمده است (پرستش و بندگی کنید) بقره/۲۱ - نساء/۳۶ و ... .

آیا می توان این فعل را به آن معنی گرفت؟ یا در مواردی که در قرآن کلمه عبد به ضمیر متکلم اضافه شده است می تواند به این معنی باشد؟ مثلاً در این آیات:

«و إن کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله» (بقره/۲۳)، «واذکر عبدنا داود» (ص/۱۷)، «سبحان الذی أسرى بعبده لیلاً...» (اسراء/۱)، «الحمد لله الذی أنزل علی عبده الكتاب» (کهف/۱)، «قل یا عباد الذین آمنوا اتقوا ربکم» (زمر/۱۰) و دهها آیات دیگر، آیا در این موارد می توان گفت عبدنا یعنی انسان ما؟

اگر قرآن که انسان مؤمن را عبد خدا می داند به او اجازه تعقل و تفکر داده، دیگر در منطق قرآن ناسازگاری بین بندگی خدا و آزادی فکر نخواهد بود که با انتخاب یکی از دیگری چشم پوشیم.

همان گونه که خواننده تیزبین متوجه می شود ابوزید در اینجا مغالطه می کند؛ او آنجا که از عبودیت به معنای بردگی سخن می گوید و تأکید می کند که اسلام برنامه هایش را طوری تنظیم کرد که این پدیده از جامعه ریشه کن شود درست می گوید، اما آنجا که می گوید نویسندگان اسلامی اصرار دارند رابطه انسان و خدا را در همین معنای منفور خلاصه کنند، در واقع «عبودیت» به معنای تسلیم و خضوع در برابر



دستور خداوند را اراده می کند، حال آن که اسلام بردگی را نفی می کند. انسان برده انسان نیست، اما رابطه اساسی خدا و انسان رابطه اطاعت و بندگی است، البته از سر اختیار. و بدون در نظر گرفتن این اصل، بسیاری از آیات، معارف و دستورات قرآن کریم بیهوده جلوه خواهد کرد.

### وجود جن و شیطان

ابو زید بر این باور است که جن و شیطان اگر در قرآن به عنوان موجوداتی واقعی یاد شده اند، نه از این باب که واقعاً جنّ و شیطانی وجود دارد، بلکه به این دلیل است که در بین عرب جاهلی نیز اعتقاد به جنّ موجود بود و قرآن هم به دلیل شکل گیری در چنان افق تاریخی از جنّ و شیطان سخن می گوید: «اگر مبنا این باشد که متون دینی (قرآن و سنت) متونی انسانی هستند؛ یعنی متونی با زبان و فرهنگ بشری، پس انسانیت پیامبر، با تمام نتایج آن - مانند وابستگی به فرهنگ و زمان - واقعیت است و نیازی به اثبات ندارد.»<sup>۶۶</sup>

ابوزید علاوه بر اینکه معتقد است سخن از جنّ در قرآن برگرفته از تصورات جاهلی است می گوید حتی همان تصور را نیز قرآن به نفع تفکر اسلامی دگرگون ساخت.

«جنّ در متن قرآن به صورت جنّی مؤمن و مسلمان درآمد که دین سابق خود را محکم می کند، و همین طور کسانی را که به جن پناهنده می شدند: «رجال من الانس یعوذون برجال من الجنّ فزادوهم رهقاً» (جن/۶) (مردانی از بشر به مردانی از جنّ پناه می بردند، و آنها سبب افزایش گمراهی و طغیانشان می شدند) و در سوره ناس لحن سخن بر می گردد؛ در آنجا سخن از «وسوسه» ای است که باید به خدا از آن پناه برد و این جنّ به «وسواس خناس» تعریف می شود.

اگر بدانیم سوره ناس پیش از سوره جنّ نازل شده است، آن گاه می توانیم بین این دو صورت تمییز بدهیم؛ یک صورت مربوط به جنّی است که وسوسه کننده است، و از او به خدا پناه برده می شود، صورت دیگر جنّی که شبیه بشر است، یعنی به مؤمن و کافر تقسیم می شود. و تردیدی نیست که تصور دوم نوعی دگرگونی و تحول در دیدگاه قرآن است که از یک سو می خواهد با فرهنگ زمانه سازش داشته باشد، و از سوی دگرگون کردن آن را به نفع اسلام ملّا نظر قرار دهد.

این تصور، یعنی تصور رابطه انسان با جهان جنّ یا جهان های دیگر، جزئی از مفاهیم ثابت اسلامی - عربی گردید. و بر همین اساس، تفسیر اصل نبوت در نزد فلاسفه و متصوفه در پرتو نظریه خیال، ممکن شد.<sup>۶۷</sup> برابر این تحلیل به اصطلاح تاریخی اجتماعی، ابوزید نتیجه گیری می کند قرآن برای سازش با فرهنگ زمانه خود وجود جنّ را می پذیرد، و اصولاً پذیرش وحی و رسالت قرآن نیز مدیون همین اعتقاد خرافی عرب جاهلی به وجود جنّ است. و این یعنی قرآن کریم در سوره جنّ از داستانی سخن می گوید که واقعیت خارجی ندارد و گوش فرا دادن به قرآن و ایمان برخی از جنیان دروغی بیش نیست.

ابوزید آگاهانه، یا از سر کم اطلاعی این دو متن قرآنی را ناسازگار با هم می بیند که در متن دوم تحولاتی به نفع اسلام داده شده است، زیرا در اینجا دیگر جنّ نیز مثل انسان شده، گروهی مؤمن و گروهی کافر، در حالی که اگر سوره کوتاه «ناس» را تا آخر خوانده بود متوجه می شد که در آنجا هم این تشابه

موجود است، زیرا خناسان و سوسه گری که باید از آنها به خدا پناه برد «از» میان جنیان یا انسانها هستند، نه از میان جنّ تنها. همچنین در آن سوره هم جنّ به خناس و غیرخناس تقسیم می شود. افزون بر این، اگر تحوّل در بیرون اتفاق افتاده و از آن گزارش می شود، این تحوّل در متن نیست.

نکته دیگر اینکه آنچه در سوره جنّ به آن اشاره شده، پناه بردن برخی از مردم به مردانی از جن است، که سبب گمراهی بیشتر شده که تأیید همان مطالب سوره ناس است، نه تحوّل آن به گونه ای دیگر، فقط تحوّل در متن واقعیت خارجی انجام شده که خود قضیه ای تاریخی است، یعنی گوش فرادادن برخی از مردان جن به قرآن و ایمان آوردن آنها، و این هیچ مضمونی را عوض نکرده، بلکه تنها خبر از واقعیتی جدید داده است.

به هر حال، اعتقاد به جنّ تنها به این دلیل که در بین عرب جاهلی وجود داشته خرافی و باطل نیست. قرآن منزّه است از این که باطل از پیش رو یا پشت سر بدان راه یابد: «لایأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من لدن حکیم حمید» فصلت/ ۴۲

#### بازگشت به حدود و احکام اسلامی

ابو زید درباره بازگشت به اسلام و اجرای دستورات آن می نویسد:

«برخی، مثلاً معتقدند که رهایی حقیقی ما در گرو بازگشت به اسلام است، یعنی تطبیق دستورات و احکام آن در تمام ابعاد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، حتی در تمام موارد جزئی در زندگی فردی و اجتماعی...»

درخواست تطبیق احکام شریعت اسلامی، و آنها را هدف نخستین تفکر دینی معاصر دانستن، بر فرض درستی مبانی نظری آن، به معنای نادیده گرفتن واقعیت و تجاهل درباره آن است. بویژه اگر آن را در تطبیق «حدود» اسلامی خلاصه کنیم، که مسأله در نظر بسیاری از گروه هایی که خودشان را اسلامی می نامند، همین گونه است. انحصار دین و اهداف آن در رجم زانی، بریدن دست سارق، حد زدن به شراب خوار و... چیزی است که به نادیده گرفتن مقاصد شریعت و اهداف وحی در تشریح این حدود می انجامد. ۶۸

این سخن او تصریح دارد که اجرای حدود اسلامی نادیده گرفتن اهداف وحی و خود را به نادانی زدن در باره مقاصد شریعت است. ■ ...

#### روابط مسلمانان با دیگران و مسأله جزیه

مسلمانان در نظام اقتصادی دولت اسلامی و تأمین بودجه آن و جوهی را به نام زکات، زکات فطره و خمس می پرداختند که غیرمسلمانان موجود در جامعه اسلامی از پرداخت آن معاف بودند، در عوض آنان مبالغی در برابر استفاده از خدمات امنیتی و دیگر خدمات دولت اسلامی می پرداختند که نام آن «جزیه» بود. این وجوه دریافتی مانند مالیاتهای امروز بود، متهمی مسلمانان آن را به نام زکات، خمس و دیگر عناوین می پرداختند و غیرمسلمانان به نام «جزیه».

ابوزید می گوید مسلمانان نباید امروزه به فکر دریافت این وجوه از غیرمسلمانان باشند، آن هم نه به دلیل مصالح امروز جامعه اسلامی، بلکه به این دلیل که این مسأله حرکتی ارتجاعی و واپس رفتن به سمت دوران پیش از آزادی و مساوات بشر است:

«امروزه که اصل مساوات در مسائل حقوقی و تکالیف پذیرفته شده، صرف نظر از اختلافات دینی، رنگ، پوست و جنسیت، دیگر تمسک به حکم تاریخی جزیه صحیح نیست.»<sup>۶۹</sup>

او در اینجا به این مسأله اشاره نمی کند که «جزیه» نوعی مالیات بوده است و چون غیرمسلمانان از پرداخت زکات (که دولت جمع می کرد) معاف بودند، این مالیات را غیرمسلمانان به نام دیگری می پرداختند. اگر چه در جایی دیگر این مسأله را می پذیرد ۷۰ به هر حال در اینجا بر این نکته تکیه می کند که فقط حفظ مصالح نیست، اصل خود مسأله ارتجاعی است و زمانش گذشته... (یعنی خود ابوزید جزیه را در افق تاریخی آن که نوعی مالیات بوده قرار نمی دهد):

«تمسک به معانی واژه به واژه متون (قرآن و سنت) در این باره نه تنها با مصالح جامعه ناسازگار است، بلکه ضرر آن متوجه اصل کیان کشور و ملت است، کدام ضرر بالاتر از این است که جامعه را به عقب بکشیم، به مرحله ای بکشیم که بشریت با مبارزه ای طولانی برای رسیدن به جهانی برپایه مساوات، عدالت و آزادی از آن گذر کرده است.»<sup>۷۱</sup>

او اصل جزیه (مالیات از غیرمسلمانان) را تبعیض ضد انسانی می داند و برگشت به چنین مطالبی را حرکتی ارتجاعی و بازگشت به افکار پوسیده و ضد مساوات، عدالت و آزادی می پندارد. ابوزید در کتاب دوائر الخوف که از جدیدترین کتابهای اوست با تأکید بر لزوم رهایی از سلطه دین و سیاست می نویسد:

«آیا دسترسی به تمام اینها جز با آزادی عقل از سلطه دو عنصر مسلط (متون دینی و سلطه سیاسی) ممکن است؟ و جز با آزادی حافظه از محو و اثبات ایدئولوژیکی، یعنی آزادی فرهنگ از موانع رشد، با به رشد رساندن آن؟»<sup>۷۲</sup>

گرچه پیش از این نیز در کتاب «نقد الخطاب الدینی» خواستار انقلاب برای رهایی از سلطه متن شده بود، ولی صراحت او در این کتابهای جدید بیشتر است.

\* دکتر نصر حامد ابوزید، قرآن پژوه مصری، سال ۱۹۴۳ میلادی در طنطا یکی از شهرهای مصر به دنیا آمد، پس از حفظ قرآن در هشت سالگی و گذراندن دوره دیپلم مخابرات، در بخش عربی دانشکده ادبیات قاهره به رتبه ممتاز دست یافت. به گفته خود او دوران تحصیل در دانشگاه به دلیل تجربه زندگی و آگاهی های اجتماعی موجب تعمیق روحیه انتقادی در او شد. در سال ۱۹۷۶ به تدریس در دانشگاه آمریکایی قاهره پرداخت و در سال ۱۹۸۱ از دانشکده ادبیات قاهره دکترا گرفت. و سپس به عنوان استاد میهمان در سالهای ۱۹۸۶ تا ۱۹۸۹ در دانشگاه اوزاکا (ژاپن) به تدریس پرداخت. در روستا عضو اخوان المسلمین بود و در نوجوانی امام جماعت بود، ولی عضو فعال در هیچ گروه سیاسی نبود. با این حال او خود را به حزب پیشرو اتحاد میهنی نزدیک می دانست و دارای گرایش سوسیالیستی و وحدت ملی و معتقد به مبارزه با

عقب ماندگی بود. در سال ۱۹۹۲ با خانم ابتهال یونس، استاد بخش زبان فرانسوی دانشگاه قاهره ازدواج کرد. در سال ۱۹۹۳ درخواست ارتقا به درجه استادی او در قاهره به دلیل گزارش دکتر عبدالصبور شاهین علیه او تأیید نشد و پیگیری های بعدی بی نتیجه ماند. در سال ۱۹۹۴ پس از گذراندن محاکمه ای جنجالی در دادگاه، حکم ارتداد و جدایی او از همسرش صادر شد که در مرحله تجدید نظر، ارتداد او تأیید و حکم دوم رد شد، و سپس از سوی یکی از سازمانهای اسلامی او مهدور الدم و واجب القتل اعلام شد. همان سال او از مصر خارج شد و هم اکنون در لیدن هلند به فعالیتهای علمی و تألیف می پردازد. در سال ۱۹۹۸ در هلند کنفرانس بین المللی پژوهشهای قرآنی در آستانه قرن ۲۱ را تشکیل داد.

از ابوزید تاکنون ۱۱ کتاب و چندین مقاله انتشار یافته است. محور کار او علوم قرآن و معارضه با همه برداشتهای دانشمندان مسلمان یا به تعبیر او «الخطاب الدینی» است. قداست زدایی از قرآن، مخالفت با عقیده اشاعره به ازلیت قرآن، و سرانجام کار وجود قرآن در لوح محفوظ از جمله دیدگاه های اوست.

او روش خود را بررسی زبان شناختی قرآن می داند و در این راه از داده های هرمنوتیکی بهره می جوید. او همچنین ادعا می کند که قرآن محصولی فرهنگی است و فرآورده عصر نزول است، و در پرتو شناخت فرهنگ آن عصر، شناخته می شود. از این رو بسیاری از احکام قرآن را به بهانه مربوط بودن به فرهنگ عصر نزول، در این زمان قابل اجرا نمی داند. از جمله موضعگیری های او دفاع از سلمان رشدی است، چنان که سلمان رشدی نیز به دفاع و جانبداری از او برخاسته است. ناقد برجسته عرب، علی حرب درباره او می گوید:

آگاهی او از زبان شناسی و هرمنوتیک هر اندازه باشد، ولی بهره چندانی در آثار خود از این دانش نشان نداده است. اندیشه های مخالفت برانگیز او و محاکمه های او در دادگاه، از او چهره ای جنجال برانگیز آفریده است.

۱. حنفی، حسن، دراسات فلسفیه (ج ۲، فی الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة) لبنان، بیروت، دارالتنوير، الطبعة الثانية، ۱۹۹۵م، ۲۴۱ - ۲۴۳ با تلخیص.

۲. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص (دراسة فی علوم القرآن)، بیروت، الدار البيضاء، المركز العربي الثقافی، الطبعة الرابعة، ۱۹۹۸م، ۲۵.

۳. همو، نقد الخطاب الدینی، مصر، قاهره، مکتبه مدبولی، الطبعة الرابعة، ۱۹۹۷م، ۱۳۴. (متن این سخن پس از این آورده خواهد شد).

۴. حنفی، حسن، دراسات فلسفیه (فی الفلسفة الحديثة المعاصرة) ۲/۲۴۳ به بعد.

۵. رسیده ایم من و نوبتم به آخر خط نگاه دار، جوانها بگو سوار شوند

واژگان آخر خط و نگاه دار در آن زمانها هم معنای روشنی داشته اند، اما معنای آنها در اینجا بخصوص اینکه چه ربطی «به سوار شدن» جوانها دارد، به دلیل رابطه داشتن با پدیده های جدید، در آن زمان مفهوم نبوده است. اخوان ثالث به شوخی این بیتها را سروده، و توجه داده که اینها مربوط به تحول معنایی در زبان می شوند:

ضد ضربه است ساعت اما زیر پتکش نگستری بهتر

## ضد آب است، لیک در حمام

زیردوشش نیاوری بهتر

- رک: اخوان ثالث، مهدی، تورا ای کهن بوم و بر دوست دارم، تهران، مروارید، ۱۳۷۱، ۲۵ و ۳۳.
۶. مدرسی، یحیی، درآمدی بر جامعه شناسی زبان، تهران، ۱۳۶۸، مؤسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی، (مقدمه).
۷. باطنی، دکتر محمد رضا، درباره زبان، تهران، آگاه، ۱۳۷۰، ۶۳ با تلخیص.
۸. همان (با اختصار).
۹. مدرسی، یحیی، درآمدی بر جامعه شناسی زبان، ۵۳.
۱۰. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، بحث حقیقت شرعیه.
۱۱. صدر، محمدباقر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۲ هـ ق، ۱۵۴.
۱۲. واحدی، اسباب النزول، ۳.
۱۳. صبحی صالح، مباحث فی علوم القرآن، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰م، ۱۳۰.
۱۴. بهرامی، محمد و سجادی، سید ابراهیم، فصلنامه پژوهشهای قرآنی، شماره ۱، صفحه ۱۹.
۱۵. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، ۱۰۳ - ۱۰۲.
۱۶. همان، ۱۰۳.
۱۷. همان، ۱۰۳ - ۱۰۴.
۱۸. همان، ۱۰۴.
۱۹. باطنی، محمد رضا، درباره زبان، ۶۳.
۲۰. مصطفی ملکیان، گفتگوهای فلسفه فقه، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ۲۳.
۲۱. طبری، محمد بن جریر، تفسیر طبری، ۱۷/۱۲۹.
۲۲. سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱/۱۲۰.
۲۳. نیشابوری، نظام، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۱۰/۶.
۲۴. سوره صافات، آیه ۱۴۹ و ۱۵۰.
۲۵. سوره توبه، آیه ۳۰.
۲۶. گفتگوهای فلسفه فقه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۲۲ - ۲۱.
۲۷. ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، ۱۳۹.
۲۸. امام علی، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، کلام ۱۷، ص ۴۷۱.
۲۹. همان.
۳۰. قصه ابوزید و انحسار العلمانیة فی جامعه القاهرة، جمع و تدوین: عبدالصبور شاهین، ۱۳۴.
۳۱. همان، ۱۸۰.
۳۲. همان.
۳۳. همان، ۱۸۹.

۳۴. همان، ۱۹۳.
۳۵. ابوزید، نصر حامد، فلسفه التأویل، ۱۱.
۳۶. همان، ۱۱ - ۱۲.
۳۷. همان، ۱۲.
۳۸. همو، نقد الخطاب الديني، ۱۳۴.
۳۹. حرب، علی، نقد النص (النص و الحقیقه/۲)، الدار البيضاء، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۵، ۲۱۶.
۴۰. ابوزید، نصر حامد، اشکالیات القراءة و آلیات التأویل، الدار البيضاء، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۹م، ۴۹.
۴۱. همو، مفهوم النص، ۲۴.
۴۲. همان.
۴۳. همو، الخطاب و التأویل، چاپ اول این کتاب در سال جاری میلادی (۲۰۰۰) انجام شده است.
۴۴. همان، ۲۵۸.
۴۵. همان، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۸۶.
۴۶. همان، ۱۹۵-۱۹۶.
۴۷. همان / ۲۶ - ۲۵۹: «فالسباق فیها واضح، یشیر الی واقعه القاء الشیطان علی لسان محمد - من خلال امنيته ان یؤمن بدعوته اهل الحلّ و العقد فی مکة - عبارات مدح لبعض آلهتهم؛ فالنسخ مقصود به المحو و الالغاء (ص ۲۶۰)
- این دروغ بزرگ با نام قصه غرانیق در کتابهای تفسیر نقل و نقد شده است.
۴۸. همان، ۲۶۳.
۴۹. همو، نقد الخطاب الديني، ۴۶.
۵۰. همان، ۶۴.
۵۱. همان، ۵۷.
۵۲. همان، ۳۸.
۵۳. همان، ۱۳۱.
۵۴. همان، ۵۸؛ همو، مفهوم النص، ۲۴؛ همو، اهدار السياق فی تأویلات الخطاب الديني (به نقل از: قصه ابوزید، مقدمه)، ۲۸.
۵۵. همو، الامام الشافعی و تأسيس الايديولوجية الوسطية، ۱۹۹۲م، ۵۵ - ۵۶.
۵۶. همو، مفهوم النص، ۱۸.
۵۷. همو، نقد الخطاب الديني، ۶۴ و ۵۸.
۵۸. همان، ۴۴.
۵۹. همو، الامام الشافعی و تأسيس الايديولوجية الوسطية، ۵۵ - ۵۶.
۶۰. همو، نقد الخطاب الديني، ۱۴۹.

٦١. همان، ١٤٢.
٦٢. همان.
٦٣. همان، ٥٥.
٦٤. همو، الخطاب و التأويل، ٢٠٤ - ٢٠٥.
٦٥. راغب اصفهاني، مفردات، ماده «عبد».
٦٦. ابو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ١٤٤.
٦٧. همان، ٣٦ - ٣٥.
٦٨. همان، ١٥ - ١٤.
٦٩. همان، ١٤٣.
٧٠. همو، دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ١٣٠.
٧١. همو، نقد الخطاب الديني، ١٤٣.
٧٢. همو، دوائر الخوف، فصل: العقل العربي بين السلطتين الدين و السياسة.

