**قرآن و فرهنگ زمانه**

**زعفرانی زاده، سعید**

**ابورید، نصرحامد**

دکتر نصر حامد ابوزید-محقق‏ و قرآن‏پژوه مصری-در سال 1943 در یکی از روستاهای طنطا در غرب‏ مصر متولد شد.پس از گذراندن‏ دوران مدرسه و هنرستان،در رشته‏ الکترونیک به فعالیت مشغول شد.وی‏ در سال 1968 در رشته زبان و ادبیات‏ عرب دانشگاه قاهره ادامه تحصیل‏ داد و در سال 1972 به استادی همین‏ دانشگاه رسید.ابو زید فوق لیسانس‏ خود را در سال 1977 و دکترایش را در سال 1981 اخذ کرد.عنوان رساله‏ فوق لیسانس او«مسئله مجاز در قرآن‏ و گرایش عقلی معتزله در تفسیر قرآن» و عنوان رساله دکتری او«تاویل قرآن‏ از نظر ابن عربی»بود.

وی در سال 1992 با ارائه شماری از آثار خود به کمیته رتبه‏بندی اساتید دانشگاه قاهره،خواستار ارتقا به درجه‏ استادی شد.در جلسه ارزیابی آثار وی‏ یکی از اعضای هیات بررسی‏کننده‏ دکتر عبد الصبور شاهین بود که این‏ آثار را نوشته‏هایی ضعیف و سرشار از ضلالت و التقاط خواند و با ارتقای‏ ابوزید به سمت استادی مخالفت کرد. این مسئله بالا گرفت و مدتی بعد کمیته‏ای از اساتید الازهر،ابوزید را به‏ خاطر عقاید و تالیفاتش مرتد دانسته‏ و خواستار جدایی او از همسرش‏ شدند.پس از آن ایمن الظواهری رهبر سازمان انقلابی و بنیادگرایی الجهاد و از رهبران کنونی القاعده فتوای قتل او را صادر کرد.به دنبال این امر،ابوزید مدتی تحت مراقبت پلیس به سر می‏برد و چندی بعد به هلند رفت و در دانشگاه‏ لایدن به تدریس و تحقیق مشغول شد.

ابوزید رهیافتی تاریخی و متن‏پژوهانه‏ به قرآن دارد و به بعد زبانی قرآن توجه‏ ویژه‏ای مبذول داشته است.وی‏ کتاب‏ها و مقالات فراوانی به رشته‏ تحریر درآورده که بسیاری از آنها در موضوعات قرآنی است از جمله:

-الاتجاه العقلی فی التفسیر:دراسه‏ فی قضیه المجاز عند المعتزله(بیروت، 1982)

-اشکالیات القرائه و آلیات التاویل‏ (بیروت،1992)

-مفهوم النصی:دراسه فی علوم‏ القرآن(بیروت 1990)

-فلسفه التاویل:دراسه فی تاویل‏ القرآن عند محی الدین بن عربی‏ (بیروت.1983)

این مصاحبه توسط محمد علی الاتاسی‏ در دمشق با ابوزید انجام شده است.

بسیاری معتقدند که شیخ امین الخولی‏ بنیانگذار نوگرایی در مطالعات قرآن و نخستین کسی است که با روش ادبی‏ به سراغ قرآن رفته است؛نسبت شما با اندیشه امین الخولی چیست و آیا با وی‏ آشنا بودید؟

من شیخ امین الخولی را از نزدیک‏ نمی‏شناختم اما او اولین کسی بود که‏ مقاله‏ای از من را در مجله«الادب»چاپ‏ کرد.آن زمان من نوجوان بودم.از همین جا بود که رابطه معنوی من با این استاد بزرگ‏ آغاز شد.پس از ورود به دانشگاه و درگذشت‏ خولی،کتاب‏های او و نیز تحقیقات محمد احمد خلف اللّه را مطالعه کردم.این مطالعات‏ من با آگاهی از بحران مطالعات اسلامی‏ در بخش زبان عربی و نیز مشکلات جامعه‏ دانشگاه‏های مصر همراه بود.یکی از استادان‏ من که در دانشگاه تاثیر عمیقی بر من نهاد، شکری عیاد بود.وی شاگرد امین خولی بود و رساله فوق لیسانس خود درباره یوم الحساب‏ در قرآن را زیرنظر وی نوشته بود.او مجبور شده بود حوزه مطالعات و تدریس خود را از مطالعات اسلامی به مطالعات مربوط به نقد تغییر دهد.

این رویکرد در مطالعات قرآنی با شیخ‏ محمد عبده آغاز شد که از تمثیل در قرآن‏ سخن گفت و قصص قرآن از جمله داستان‏ آدم و خروج وی از بهشت را تمثیلی دانست. تمثیل در اینجا مفهومی بلاغی است.اگرچه‏ محمد عبده از زبانی سنتی استفاده می‏کرد اما سنگ اساس در این رویکرد را وی نهاد. پس از وی طه حسین در کتاب‏های خود این روش را ادامه داد؛به ویژه در کتاب خود درباره شعر جاهلی که عنوان کرد داستان‏ ابراهیم و اسماعیل در قرآن ضرورتا واقعیتی‏ تاریخی نیست.پس از وی،امین خولی‏ این راه را ادامه داد و تاکید کرد که وجهه‏ ادبی قرآن،ویژگی اساسی قرآن است که‏ بر دیگر ویژگی‏های این کتاب پیشی دارد و تحلیل ادبی درباره قرآن از تحلیل فلسفی‏ یا فقهی آن مهم‏تر است.عایشه عبد الرحمان‏ بنت الشاطی نیز اینروش را در کتاب تفسیر بیانی خود به کار برد؛همچنین محمد احمد خلف اللّه در رساله هنر داستان‏پردازی در قرآن و شکری عیاد در رساله فوق لیسانس‏ خود.من نیز خود را در ادامه همین جریان‏ می‏بینم و در چهارچوب تطور نظریه ادبی‏ و دانش متن‏شناسی.هنگامی که کتاب‏ «مفهوم النص‏1»را می‏نگاشتم،مرجع من‏ در آنچه وجهه ادبی قرآن خوانده می‏شود، شیخ امین خولی بود.

به نظر شما علت ناکامی این روش در رواج در جامعه دانشگاهی و گسترش‏ آن،چه بود؟آیا علل سیاسی خارج از دانشگاه باعث این امر شد یا اینکه در درون خود این اندیشه بحران وجود داشت؟

این امر علل پیچیده‏ای دارد.باید آگاهی‏ داشت که هرگونه پرداختن به قرآن ضرورتا نوعی خطر کردن است.این مسئله به قرن‏ سوم هجری برمی‏گردد که قدرت سیاسی‏ حاکم در چالش فکری درباره خلق قرآن وارد شد.در آغاز مامون،خلیفه عباسی در این‏ دعوا وارد شد و تلاش کرد اندیشه خلق قرآن‏ را با استفاده از قدرت حکومت تحمیل کند و کسانی را که با این عقیده مخالف بودند، مورد آزاد و شکنجه قرار دهد.

پس از آن متوکل آمد و عکس این نظریه‏ را در پیش گرفت و معتزله را که معتقد به‏ خلق قرآن بودند مورد آزار و اذیت قرار داد. از زمان صدور فرمان و سند متوکل درباره‏ عقاید اهل سنت که شامل ازلی و قدیم بودن‏ قرآن می‏شد،این مسئله به شکل جمودآمیز و براساس عقاید اشعری-حنبلی باقی مانده‏ و تثبیت شد.این وضع ادامه یافت تا آنکه‏ دوران نهضت و اصلاح شروع شد و محمد عبده با طرح اصلاحی خود،بار دیگر به سراغ‏ این مسئله رفت.با این همه به نظر می‏رسد که عبده نیز به سبب برخی از بیم‏ها از نظر خود عقب‏نشینی کرد.

اما بعد از محمد عبده،طه حسین و امین خولی و بسیاری دیگر آمدند اما آنان نیز از این راه عقب نشستند و پرسش‏ها را تا نهایت مطرح نکردند؛به‏ نظر شما علت این امر چیست؟

ما در اینجا نباید به مسئله عقب‏نشینی‏ به عنوان مفهومی مخفی بنگریم.همچنین‏ باید بدانیم که این عقب‏نشینی در خلأ و به دور از حرکت جامعه رخ نداد.در این‏ باب علل مختلفی وجود دارد،باید توجه‏ داشته باشیم که ایجاد دانشگاهی ملی در مصر به عنوان نهادهای مدنی،با ضعف همراه‏ بود.طرح نهضت و پروژه نوسازی جامعه بر بنیانی متعارض و متناقض نهاده شد.در اینجا تجدید و نوسازی صورت گرفته اما مدرنیته در کار نبود.اپرا،راه‏آهن،دانشگاه‏ و پارلمان از خارج وارد شد اما روند امور و اداره اینها براساس روند قدیم بود.جامعه‏ مدنی و از جمله دانشگاه در همسایگی‏ جامعه سنتی به راه خود ادامه داد و جامعه‏ و نهادهای سنتی به راه خود ادامه داد و جامعه‏ و نهادهای سنتی با مدرنیته همراه نشد.این‏ در مسائل مطرح در پروژه اصلاح دینی نیز به‏ چشم می‏خورد.این پروژه اصلاح دینی نیز به‏ چشم می‏خورد.این پروژه نیز ولادتی مبهم‏ داشت،چراکه به دنبال نوسازی اسلام در مسیر پذیرش مدرنیته غربی بود،به گونه‏ای‏ که میراث در میسر خدمت به نوسازی‏ براساس عناصر ریشه گرفته از سنت قرار گرفته بود.

به این ترتیب باید گفت که پروژه محمد عبده و پس از وی طه حسین،از درون دچار بحران بود؛بحرانی ناشی از خود این نهضت‏ و درگیری میان من و دیگری.طه حسین‏ هنگامی که عبارات جنجال‏برانگیز کتاب‏ «فی الشعیر الجاهلی»را حذف کرد.به‏طور مبنایی از روش شک دکارتی صرف‏نظر نکرده بود بلکه حالتی دفاعی در برابر حملات مختلف به خود گرفته بود.مورد دیگری که می‏توانیم این بحران را در آن‏ بیابیم،ترجمه«دایره المعارف اسلام»در دهه 1930 به زبان عربی است که امین‏ خولی یکی از اعضای گروه نظارت‏کننده بر این ترجمه به شمار می‏رفت.روش قاطع و دقیق مستشرقان در تالیف این دایره المعارف‏ تا آنجا مورد احترام و تقدیر علمای آن زمان‏ بود که به قداست قرآن و شخصیت محمد(ص) نزدیک نشود.در چنین مواردی،این رویکرد دشمنی با اسلام و پیامبر تلقی می‏شد،در حالی که معلوم بود که یک مستشرق،حتی‏ کتاب مقدس خود و شخصیت مسیح را نیز با نگاهی منتقدانه و از دریچه نقد تاریخی‏ مورد بررسی قرار می‏دهد.

اجازه بدهید به برخی پرسش‏هایی‏ که مستشرقان مطرح کردند و هنوز هم در چهارچوب اندیشه اسلامی‏ توسط متخصصان مطالعات اسلامی‏ به آنها بی‏توجهی می‏شود.بپردازیم:

پرسش‏هایی نظیر اینکه«چرا پیامبر(ص) در دوران حیات خود دستور جمع‏ قرآن و حفظ آن به صورت یک کتاب را نداد و این امر در دوران خلیفه عثمان‏ بن عفان صورت پذیرفت؟»،«تحول‏ قرآن از متنی شفاهی به متن مکتوب‏ و ثبت شده چگونه بوده است؟»، «درباره زبان و خط عربی در آن دوران‏ و بدون نقطه بودن این خط چگونه باید اندیشید؟»و همچنین اینکه«زبان‏ عربی نیز همانند دیگر زبان‏ها در مسیر زمان دچار تغییر و تحول می‏شود و ارتباط این امر با قداست متن قرآن به‏ عنوان کلام خداوند چیست؟»؛به نظر شما آیا متفکران مسلمان باید به این‏ مباحث بپردازند یا باید این امر را به‏ مستشرقان واگذارند؟

قطعا باید محققان مسلمان به این مسائل‏ بپردازند و تاریخ قرآن و تحول آن از متنی‏ شفاهی به متنی مکتوب و موثق را بررسی‏ کنند.اینها موضوعاتی نیست که نتوان‏ درباره آن تفکر کرد.من هنگامی که کتاب‏ مفهوم النص را می‏نوشتم به این مسئله واقف‏ بودم اما در آن کتاب می‏خواستم معنای‏ متن را به منصه ظهور برسانم و از درون علوم‏ قرآنی سنتی به قرائتی جدید از این مبحث‏ دست یابم.در این مطالعه،مفهوم تاریخ، خود را چنان به من نمایاند که قرآن را متنی‏ تاریخی و فرهنگی بدانم اما این‏ دریافت برای من مشکلاتی را به همراه آورد.این از آن رو بود که آنان«تاریخی»را«انسانی و غیرمقدس»قلمداد کردند. با این همه در خود کتاب‏ مفهوم النص به وضوح گفته‏ام‏ که مجال برای مطالعات بیشتر و دریافت‏های دیگر وجود دارد. من به این نقطه رسیدم که‏ میان زبان قرآن و رسالت این‏ کتاب تمایز قائل شوم و خود زبان را مقدس ندانم.

به نقطه‏ای اساسی‏ رسیدیم.شما در یکی از مقالات خود در توضیح نظریه جلال الدین سیوطی‏ گفته‏اید که معنای قرآن بر پیامبر اکرم(ص)نازل شد و ایشان آن را در قالب‏ زبان عربی درآوردند.زبان عربی پیش‏ و پس از قرآن تحول و تطور داشته و به مثابه موجودی زنده،در تماس با واقعیت‏ها،دلالت‏ها،الفاظ،معانی و کاربردهای خود را تغییر داده است.من‏ به‏طور کامل با شما موافقم.کافی است‏ که زبان مطبوعات و کتاب‏های ادبی‏ امروز را با متون کهن مقایسه کنیم تا به حجم عظیم تغییر و تحول زبان عربی‏ پی ببریم.این بهترین شاهد بر آن است‏ که زبان،موجودی زنده و در حال تحول‏ است.اما شما با استفاده از نظر سیوطی، روی اصل مسئله انگشت نهاده‏اید؛با این حال من احساس می‏کنم که شما در پرداختن به این موضوع به شکل‏ مبنایی و ریشه‏ای تردید دارید.این‏ مسئله را در محمد ارکون نیز می‏بینیم؛ گویی ما دری را می‏کوبیم اما به دنبال‏ گشوده شدن آن نیستیم یا اینکه از گشوده شدن آن هراس داریم.

نمی‏توانم سخن شما را انکار کنم.این‏ تردید در درون من وجود دارد اما علت آن‏ ترس نیست بلکه از آن روست که این کار تغییر دادن الگویی( Paradigm )است که‏ بر ما حاکم بوده است و تغییر نظام معرفتی‏ رایج،نیازمند تاسیس نظام معرفتی جدیدی‏ است.این ماموریت توسط یک شخص‏ و به تنهایی محقق نمی‏شود،بلکه کاری‏ گروهی است.هنوز در نظام معرفتی‏ای سیر می‏کنیم که شافعی در قرن سوم هجری‏ ایجاد کرد.این نظام معرفتی بر این آموزه‏ استوار است که متن مقدس است،چراکه‏ زبان و محتوای آن ساخته بشر نیست.تلاش‏ برای برهم زدن این نظام معرفتی به معنی‏ آن است که توضیه دهیم که اگر محتوا و پیام قرآن الهی است،این معنی الهی بودن‏ زبان نیست بلکه زبان،بشری است.این‏ مسئله فقط به قرآن مربوط نمی‏شود بلکه‏ درباره همه کتب مقدس صدق می‏کند.اما وحی نوعی ارتباط غیر زبانی است و وحی‏ قرآن بر محمد(ص)از طریق نظام زبانی نبوده‏ است.برای ایجاد فهمی جدید باید قواعدی‏ الهیاتی باشد که اجازه چنین فهمی را بدهد.

آیا ایجاد چنین الهیاتی وظیفه‏ پژوهشگر است یا علمای دینی؟ چرا روش نقد تاریخی تاکنون برای‏ پاسخگویی به پرسش‏های درون دینی‏ مورد استفاده قرار نگرفته است؟

درباره بخش اول پرسش شما باید بگویم‏ که ایجاد قواعد الهیاتی جدید قطعا از وظایف پژوهشگر است.ما از دایره اصلاح‏ دینی خارج می‏شویم و به نقد تاریخی وارد می‏شویم.این امر از سال 1967 رخ داده است.اما درباره بخش دوم پرسش شما باید گفت که تصویر کنونی، چنین به نظر می‏رسد اما این‏ تصویری خطاست.در اینجا 2 نمونه درباره اندیشه دینی‏ سنتی ذکر می‏کنم که از ابزار خاص خود استفاده کرده اما تحت‏تاثیر روش نقد تاریخی‏ بوده اگرچه خود به آن توجه‏ شیخ یوسف قرضاوی درباره‏ رابطه زن و مرد در اروپاست.

اگرچه قرضاوی اندیشه تاریخی را نمی‏پذیرد اما تحت تاثیر آن بوده و به آنجا رسیده که در فتوایی اجازه می‏دهد که زنی که به اسلام‏ گرویده همچنان به زندگی خود با مردی‏ غیر مسلمان ادامه دهد و در نکاح وی باقی‏ بماند.این اجتهاد قرضاوی برپایه‏ای از تحول در الهیات یا آزادی استوار نیست بلکه‏ مبنای آن دعوت و ایجاد علاقه به اسلام در میان مردم است اما در این فتوا اجزای نقد تاریخی به چشم می‏خورد.

نمونه دیگر پاسخ طنطاوی-شیخ‏ الازهر-به مصطفی مشهور-رهبر اخوان‏ المسلمین-درباره قبطی‏ها و مسئله جزیه‏ است.شیخ طنطاوی می‏گوید که جزیه‏ مسئله‏ای تاریخی و مربوط به گذشته است. حال باید از او پرسید که مگر جزیه آموزه‏ای‏ قرآنی نیست؟اما می‏بینیم که تاریخی‏نگری‏ به‏طور ناخودآگاه به اندیشه وی وارد شده‏ است.

شما می‏گویید متن قرآن تاریخی‏ است و این به معنی زمانمند بودن آن‏ نیست و الهی بودنش را نفی نمی‏کند بلکه این به معنی آن است که قرآن در دوره‏ای تاریخی نازل شده و ویژگی‏های‏ قرن هفتم میلادی و فعالیت‏های اعراب‏ در آن زمان را انعکاس داده است.این‏ سخن پرسش‏های بسیاری را به همراه‏ می‏آورد.آیا با طرح آنها موافقید: از جمله اینکه چرا قرآن براساس ترتیب‏ نزول،تنظیم و تدوین نشده است؟

واقعیت تاریخی این است که ترتیب‏ کنونی قرآن با ترتیب نزول آن متفاوت‏ است و برای داشتن هرگونه رهیافت‏ روشمند به تفسیر قرآن،می‏بایست این‏ سیاق بازآفرینی شود.در تحلیل قرآن دو رهیافت در زمانی( diachronicity )و همزمانی( Synchronicity )وجود دارد و جمع کردن این دو رهیافت بسیار مهم‏ است.اگر قرآن را فقط براساس ترتیب نزول‏ تحلیل کنیم،چنین تعاملی چنان است که‏ آن را فقط کتابی در متن تاریخ دانسته‏ایم‏ اما در واقع چنین نیست.همچنین اگر فقط ترتیب قرائت و تدوین را موردنظر قرار دهیم، نسبت به جنبه تاریخی قرآن تغافل کرده‏ایم. به دیگر سخن،اگر بگوییم که قرآن تاریخی‏ و الهی است به هر دو بعد اشاره کرده‏ایم؛ ترتیب نزول قرآن نشان می‏دهد که این‏ کتاب جزئی از تاریخ است و ترتیب مجدد آن‏ براساس ضوابطی که در تاریخ نشانی از آنها نمی‏یابیم.نشان می‏دهد که پیامی مقدس و الهی است.

انجام مقایسه میان درونمایه تاریخی و بنیان غیر تاریخی قرآن نیازمند مطالعات‏ وسیع و عمیق و فعالیت مشترک جمع‏ کثیری از محققان است.114 سوره داریم‏ که بخشی از آنها کمی و بخشی مدنی‏اند و در گذشته مستشرقان درباره آنها تحقیق‏ کرده‏اند اما این بار باید درباره آیات و تاریخیت آنها بررسی انجام داد و روایات‏ مربوط به اسباب نزول آیات را به نقد گذاشت.افزون بر این باید به محتوای داخلی‏ آیات توجه کرد چراکه فقط نمی‏توان بر اسناد و شواهد خارجی تکیه کرد بلکه باید دورنمایه آیات نیز در این بررسی مورد مداقه قرار گیرد.ما نباید فراموش کنیم که‏ نقد تاریخی کتاب مقدس در درون کنیسه‏ صورت پذیرفت اما موسسات اسلامی ما تاکنون در این مسیر گام برنداشته‏اند.

در بررسی اسباب نزول آیات قرآن‏ می‏بینیم که قرآن متن واحدی نیست‏ بلکه در زمانی بیش از 20 سال بر پیامبر بخش‏های قرآن به حادثه یا سوالی‏ تعلق دارد.در مقابل می‏بینیم که بیش‏ از 80 درصد آیات سبب نزولی ندارد؛ حال به این ترتیب چگونه می‏توان به‏ وقایع تاریخی مرتبط با سیاق نزول‏ آیات دست یافت؟

اجازه بدهید از چهارچوب اصطلاحات‏ رهزن و چند پهلو خارج شویم.ما باید میان‏ اسباب نزول به عنوان اصطلاحی به کار رفته‏ در فقه و روایات ستنی با آنچه من از آن‏ به عنوان سیاق تاریخی وحی یاد می‏کنم، تمایز قائل شویم.آنچه می‏گویم،انکارکننده‏ اسباب نزول در معنای فقهی نیست اما با آن تعاملی منتقدانه دارد.افزون بر کم بودن‏ روایت سبب نزول،شماری از آنها متناقض‏ است و برخی از آنها برای توجیه معنی‏ خاصی که موردنظر مفسر بوده ذکر شده‏ است.

مثلا هنگامی که سوره بقره با آیه«الم‏ ذلک الکتاب لا ریب فیه»آغاز می‏شود این‏ پاسخ به پرسشی است که آن را در آیاتی‏ که بلافاصله پس از این آیه آمده نمی‏یابیم‏ بلکه آن را در آیات بعدی که از درخواست‏ یهودیان از محمد(ص)برای آوردن کتابی‏ مانند الواح موسی سخن می‏گوید می‏یابیم. از این‏رو اندیشه«کتاب»در متن قرآن‏ موجود است اما ارتباط آن با آیه دیگری که‏ در جای دیگری نهاده شده دشوار است.نکته‏ دیگر این است که نباید با متن قرآن فقط از دریچه اسباب نزول برخورد کرد بلکه باید در چهارچوب سیاق تاریخی به معنای عام و از جمله شخصیت پیامبر(ص)و رابطه ایشان با جامعه و فرهنگ،قرآن را بررسی کرد.

نظر شما درباره سنت نبوی و اینکه‏ برخی آن را تقدیس کرده و جزئی از وحی می‏دانند چیست؟

این امر در طول تاریخ وجود داشته است. برخی سنت را نه متنی ثانوی و شرح‏دهنده‏ قرآن که متنی مستق که هم‏ارز و همانند قرآن است می‏دانسته‏اند.برخی از آنها تا بدانجا پیش رفته‏اند که می‏گویند بیش از آنکه سنت به قرآن نیاز داشته باشد،قرآن به‏ سنت نیاز دارد.

با این همه،اهل سنت احادیث نبوی‏ را وحی و کلام الهی نمی‏دانند؟

اما آن را به مثابه وحی می‏دانند؛وحی ای‏ که پیامبر(ص)به زبان می‏آورد؛یعنی کلام‏ خداوند استبه زبان محمد(ص).شافعی‏ معتقد است که سنت،حکمت مذکور در قرآن است و سنت،کلام الهی وحی شده به‏ پیامبر به زبان شخص پیامبر است؛یعنی از نظر شافعی،قرآن مقدس است چراکه زبان‏ و متن آن از جانب خداست اما سنت،قرآنی‏ است که متن و زبان آن مقدس و الهی نیست‏ چراکه از کلمات پیامبر(ص)است.

شما در برخی از نوشته‏های خود با تکیه بر آرای معتزله-از جمله این‏ آموزه که الهی بودن قرآن به معنی‏ ازلی بودن آن نیست یعنی نمی‏توان در کنار خداوند،قرآن را نیز قدیم و ازلی‏ دانست-مطالبی را مطرح کرده‏اید.

باید به نوشته‏های من به شکل تاریخی‏ نگریست.در کتاب نخست خود چنین‏ گفته‏ام اما امروز آن را قبول ندارم.اما فقط به عنوان استشهاد،از آرا و موضع‏گیری‏های‏ تاریخی معتزله یاد می‏کنم.درباره اندیشه‏ ازلی بودن قرآن نیز من در سیاق دینی آن‏ را به کار نمی‏برم و غالبا در مباحث جدلی از آن استفاده می‏کنم؛مانند کتاب التفکیر فی‏ زمن التکفیر چرا که طرف مقابل با میراث به‏ مصاف می‏آید لذا باید پاسخ ما نیز براساس‏ میراث گذشته باشد تا این تناقض آشکار شود.از این‏رو من معتقدم که بازگشت به‏ بحث خلق قرآن در چهارچوب اندیشه‏ معتزلی مشکل ما را حل نمی‏کند چراکه‏ ما اکنون درباره زبان قرآن بحث می‏کنیم که‏ معتزله به آن نپرداخته‏اند.

در مسئله زبان و مدلولات آن، برخی از نظریات در حوزه فلسفه‏ آنگلوساکسون از جمله توسط ویتگنشتاین مطرح شده است؛شما در مقام اثبات این امر هستید که کلمات و ترکیب‏های زبانی در درون متن،معانی‏ اولی و حقیقی خود را نمی‏یابند بلکه در چهارچوب استعمالات علمی بشر در تحول اجتماعی خود معنی می‏دهند؟

زبان در مقام تداول و کاربرد همانند پول رایج است.یک متن دارای دال‏ها و مدلول‏های مختلف است و این باعث‏ تعدد معنا می‏شود.اما نباید تصور کرد که‏ می‏توان متن را به نقطه تداول اصلی و اولیه‏ آن بازگرداند چراکه این امر دباره زبان‏ غیر ممکن است.زبان همواره معنای جدیدی‏ می‏آفریند و متحول می‏شود.به عنوان مثال‏ در تداول اولیه متن قرآن تناقضی میان‏ دو آیه«

لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد»

(اخلاص:4)و«

ید اللّه فوق ایدیهم

» (فتح:10)وجود نداشته است یعنی در پارادیم فرهنگی نسل اول مسلمانان،میان‏ خداوند کاملا منزله«

لیس کمثله شی‏ء»

(شوری:11)و خدایی که چشم و دست دارد و حب و بغض،تناقضی احساس نمی‏شد. هنگامی که-به علل مختلف-این پاردایم‏ تغییر کرد و زمینه تداول نیز با تغییر مواجه‏ شد(رابطه با غیر عرب‏ها،ترجمه متون‏ فلسفی به زبان عربی،تماس با الهیات‏ مسیحی و...)این تناقض رخ نمود.

موضوع اصلی این است که باید نظریه‏ زبانی وجود داشته باشد؛همچنین نظریه‏ای‏ در نشانه‏شناسی،چراکه زبان به مثابه‏ مجموعه‏ای از نشانه‏های تحول می‏یابد.مثلا کلمه«السماء»در عبارت قرآنی«

السماوات‏ و الارض

»در کاربرد اصلی به معنی هر چیزی است که بالا قرار دارد اما این کلمه‏ در کاربرد بعدی به عالم ملائکه و جن و عرش‏ تسری یافته است؛یعنی یک واحد زبانی در خلال کاربرد به واحدی نشانه‏ای تحول یافته‏ است.از این‏رو متون دینی در جریان کاربرد و تداول مستمر هستند و در این مسیر دچار تغییر و تجدید معنا می‏شوند.این امر توسط خود متن رخ نمی‏دهد بلکه مومنان از طریق تداول و کاربرد خود باعث این تحول‏ می‏شوند.

استفاده شما از اصطلاح پارادایم‏ ( paradigm )مرا به یاد علاقه‏ آکادمیک شما به برخی از نظریات‏ غربی و شماری از اندیشمندان مغرب‏ زمین انداخت؛اما باوجوداین حضور مخفی آرای غریبان،شما بسیار کم به‏ آرای آنها استشهاد می‏کنید و به طرح‏ نظریات آنان می‏پردازید!

اگر من در تحقیقات خود از برخی نظریات‏ غربی با توجه به متن اصلی یا ترجمه آنها استفاده می‏کنم اصرار دارم که این مفاهیم‏ را در چهارچوب فرهنگ عربی به کار ببرم،از این‏رو بسیار ساده است که به آرای فوکو و دریدا استشهاد کنم،اما این به یکدستی و هماهنگی سیاق کلام آسیب می‏رساند.

اما اصطلاح پارادایم که آن را به‏ کار بردید به تحقیقات توماس کوهن‏ ( T.Kuhn )بازمی‏گردد اما شما آن‏ را از سیاق خود خارج کرده و در فضا و مبحثی دیگر به کار برده‏اید.پرسش‏ من این است که آیا شما آن را به معنی‏ قطعیت علمی که مدنظر کوهن است به‏ کار برده‏اید؟و نیز اینکه چرا خواننده را به منابع نظری خود ارجاع نمی‏دهید؟

نه،من ضرورتا اصطلاح پارادایم را در همان معنا به کار نبردم بلکه به معنی تغییر و تفاوت در بنیادهای معرفتی به کار بردم؛ یعنی پارادایم در نزد من انتقال اساسی در بعد فرهنگ و معرفت است من خود را به‏ تاریخ اندیشه یا تاریخ فلسفه غرب مشغول‏ نمی‏کنم بلکه به بحث درباره مفاهیم و نظریات می‏پردازم.اگر اصطلاحی را نیز به‏ کار می‏برم.تا پیش از واضح شدن آن از آن‏ مفهوم استفاده نمی‏کنم.اما درباره مراجع‏ و منابع،در واقع من منابع مشخصی ندارم‏ چراکه مطالعات پیشین من اکنون تبدیل‏ به بخشی از ذهن و شخصیت من شده است. خواننده آشنا با موضوع و اصطلاحات، منابع بحث را می‏شناسد؛به ویژه آنکه من‏ اصطلاحاتی را که در زبان عربی هنوز مبهم‏ است،به کار نمی‏برم.شما در این مصاحبه‏ می‏خواهید مرا به این مباحث نظری‏ بکشانید.محمد ارکون مشغول پرداختن به‏ این موضوعات است و من در روش بسیار به‏ او مدیون هستم اما به خاطر اهتمام وی به‏ این حوزه،به او اجازه نمی‏دهم که به جز آن به دیگر مباحث نیز بپردازد.شما ممکن‏ است عمر خود را در بررسی دستور پخت‏ غذا و مقدار افزودن مواد مختلف به آن صرف‏ کنید اما من دوست دارم وارد آشپزخانه شوم‏ و آشپزی را تجربه کنم.

شما چندین سال است که بیرون از جهان عرب به سر می‏برید و به عنوان‏ استاد مهمان در دانشگاه لایدن به‏ دانشجویان خود به زبان انگلیسی‏ درس می‏دهید اما بیشتر نوشته‏هایتان‏ همچنان به زبان عربی است و به مسائل‏ فرهنگی جهان عرب می‏پردازید؛گویی‏ روح و فکرتان جهات عرب را هنوز ترک‏ نکرده است.

من نمی‏خواهم از فضای فرهنگ عربی‏ دور شوم و ترسم از این است که حضورم‏ در غرب باعث پیوستنم به فضای فرهنگی‏ غرب شود.همه عمر من در مباحث جدی‏ فرهنگ عربی صرف شده و من اصرار دارم‏ که به زبان عربی بنویسم و بسیار کم به‏ انگلیسی نوشته‏ام.اگرچه از موضوعات مطرح‏ در فضای فکری-فرهنگی غرب بی‏اطلاع‏ نیستم اما خود را جزئی از آن نمی‏دانم که به‏ حل این مسئله بپردازیم.

بسیار پیش آمده که از محافل‏ فرهنگی و رسانه‏ای غرب برای ابراز همدردی با روشنفکران مسلمانی که‏ به سبب نظریات منتقدانه خود در وطن‏ با مشکل و فشار مواجهند،استفاده‏ کرده‏اید؛آیا از این نگران نبودید که‏ در اروپا از مسئله‏ای که در مصر برایتان‏ پیش آمده برای انتقاد از اسلام و جوامع‏ اسلامی سوءاستفاده شود؟

این مسئله مهمی است.وضعیتی که باعث‏ مهاجرت من به هلند شد،این بیم را برایم‏ پیش آورد که غرب مرا به مثابه ناقد دین‏ اسلام بشناسد.من به این نکته واقف بودم‏ و از این‏رو در سخنرانی‏های خود فضایی‏ از گفتمان اسلامی به وجود می‏آوردم.این‏ امر از روی تظاهر نبود بلکه می‏خواستم‏ نشان دهم که من منتقدی از درون اندیشه‏ اسلامی هستم و خود مسلمانم و آنچه برایم‏ پیش آمد-بیش از آنکه مسئله‏ای دینی‏ باشد-موضوعی سیاسی بود.

اما برخی محققان برای کسب حمایت‏ و تأیید موسسات علمی غیر به گونه‏ای‏ برخورد می‏کنند که گویی خود جزئی از این موسسات و محافل هستند.وضعیت این‏ افراد جز ادوارد سعید به گونه‏ای است که نه‏ به طوری کامل به فرهنگ غربی پیوسته‏اند و نه توان حمایت از فرهنگ اصلی خود را دارند.من اما استاد مهمان دانشگاه لایدن‏ هستم و در عین حال که به این نهاد علمی‏ تعلق دارم،فضای فرهنگی خاص خود را نیز حفظ کرده‏ام.دانشگاه لایدن با من به عنوان‏ یک متفکر و یک انسان برخورد می‏کند نه‏ یک استاد نیازمند حمایت که قصد دارد از ظلمی که بر وی رفته،بهره‏برداری تجاری‏ کند.

مشکل اصلی شما در مصر با دانشگاه به عنوان یک استاد دانشگاه و آزادی وی در درون این نهاد مدنی بود؛ آیا همین‏طور است؟

بله،همه مسئله همین بود.در مقدمه‏ کتاب التفکیر فی زمن التکفیر از نقش‏ این دانشگاه و اسباب تاریخی تضعیف آن‏ و حملات نهادهای سنتی به آن نوشتم‏ با وجود آنکه مانع قانونی برای بازگشت‏ من به مصر وجود ندارد اما به این کشور باز نمی‏گردم مگر به‏ عنوان عضو هیأت‏ داوران بررسی یک‏ رساله فوق لیسانس یا دکترا.با این حال با وجود عضویت من در هیأت علمی دانشگاه‏ مصر،با این درخواست‏ نیز موافقت نمی‏شود؛ حتی دانشگاه دمشق‏ نیز این را نپذیرفت. دکتر صادق جلال العظم‏ تلاش کرد که مرا به عنوان عضو هیأت‏ داوران برای بررسی یک رساله فوق لیسانس‏ معرفی می‏کند اما در این مسیر ناکام‏ ماند.

برخی می‏گویند اگر بیروت اکنون‏ جایگاه فرهنگی و دانشگاهی خود در دهه 1960 را حفظ کرده بود. می‏توانست میزبان دکتر نصر حامد ابوزید در دانشگاه‏ها باشد تا وی به‏ هلند نرود؛نظر شما در این‏باره چیست! آیا اگر از شما برای تدریس در یکی از دانشگاه‏های کشورهای عربی دعوت‏ شود می‏پذیرید؟

من اولا در انتظار دعوت دانشگاه مصر و پس از آن هریک از دانشگاه‏های عربی‏ هستم.اگر منصب استادی در هریک از دانشگاه‏های جهان عربی به من پیشنهاد شود،حتما هلند را ترک می‏کنم.دانشگاه‏ مصر تحت تأثیر فساد موجود در جامعه رو به‏ خرابی و زوال نهاده است.من فکر نمی‏کنم‏ که در آینده استادان مبرزی از دانشگاه مصر و حتی دانشگاه‏های دیگر کشورهای عربی‏ ظهور کنند.

یعنی شما معتقدید که دوران طلایی‏ مصر به سر آمده است؟

واقعیت این است که عقب‏ماندگی‏ مصر تنها به علل اقتصادی یا نظامی‏ نیست بلکه علت اصلی،اتحاد نفتی مصر، عربستان و آمریکاست که باعث تسلط عربستان بر موسسات و محافل دینی‏ مصر شده است.اکنون محافل دینی مصر پس از اشعری‏گری،به محافلی وهابی‏ تبدیل شده‏اند.گروه عظیمی از مصری‏ها به کشورهای نفتی مهاجرت کردند و هنگامی که بازگشتند منطق ایمانی‏شان با ماده‏گرایی و ثروت‏اندوزی مخلوط شده بود. نفت به عنوان بنیاد اقتصاد به معنی به دست‏ آوردن ثروت بدون زحمت است؛یعنی ثروت‏ زیرزمین است و فقط نیاز به حفر چاه دارد. این مسئله به معرفت و اندیشه نیز سرایت‏ می‏کند؛یعنی همه دانش و معرفت در گذشته وجود داشته و نیاز به اندیشیدن‏ نیست بلکه فقط می‏بایست گذشته را نبش‏ کنیم و راه‏حل‏هایی برای اکنون خود بیابیم.

سیطره این بنیان معرفتی سرچشمه‏ گرفته از فرهنگ نفت محور،کار و تفکر را بی‏ارزش کرده است.اکنون بدویت بر تمدن‏ چیره شده و همین باعث گسست فرهنگی‏ در مصر و بسیاری از کشورهای عربی شده‏ است.

پی‏نوشت:

(1)-این کتاب با عنوان«معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآنی»توسط مرتضی کریمی‏نیا به فارسی برگردانده‏ شده است.(م)