

اشاره

خرداد ماه امسال به قصد تهیه پاره‌ای از منابع قرآنی و گفت‌وگو با دکتر نصر حامد ابوزید درباره مشکلاتی که در ترجمه کتاب مفهوم النص داشتیم، به شهر لیدن هلند سفر کردم. عصر روز جمعه ۷ خرداد ۱۳۷۹ وقتی نخستین بار به دفتر کار ابوزید واقع در مؤسسه INIS در دانشگاه لیدن رفتم، پیرمرد با خوشرویی تمام مرا پذیرفت و نزدیک دو ساعت درباره امور مختلف از جمله ایران، تحولات سیاسی پس از خاتمی و نیز دوستی‌اش با محمد مجتهد شبستری سخن گفت. همانجا وقتی مصاحبه‌ای علمی پیرامون کتابش مفهوم النص را به او پیشنهاد کردم،

استقبال کرد و قرار روزهای بعد را گذاشتم. بنابراین در مدت اقامت علاوه بر گفت‌وگوهای شخصی، دو مصاحبه مشروح با وی انجام دادم که در اینجا متن تکمیل شده و نهایی یکی از آنها را آورده‌ام. از آنجا که وی در متن مصاحبه به ماجرای دادگاه جنجالی خود در مصر اشاره‌ای نکرده و آن را به من واگذار کرده است، به اختصار خلاصه‌ای از روند این دادگاه را که معروفترین ماجرای فکری سیاسی جهان عرب طی سالهای ۹۵-۹۲ نام گرفت بیان می‌کنم. تفصیل این جریان را پیشتر در آرز اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید (سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۶) آورده‌ام.

تاویل، حقیقت و نص

گفت‌وگوی

اختصاصی

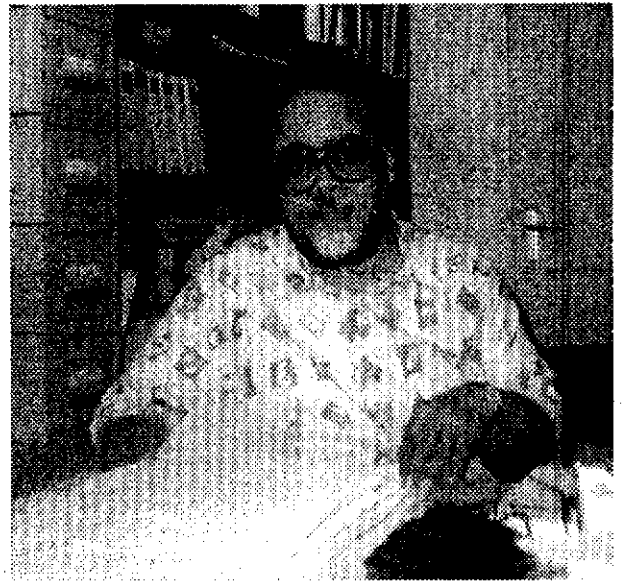
کیان با

نصر حامد ابوزید

گفت‌وگو کننده:

مرتضی کریمی‌نیا





شهروندان مصری که برخی از آنها، استاد الازهر بودند با تسلیم دادخواستی علیه ابوزید، خواستار جدایی وی از همسرش دکتر ابتهاج یونس به دلیل ارتداد شدند. ایشان با استناد به گفته برخی از اساتید دارالعلوم دانشگاه قاهره، جملاتی از دو کتاب نقد الخطاب الدینی و الامام الشافعی را خلاف اسلام و کفرآمیز می دانستند. ابوزید نیز در دفاع از خود، طرح اتهامات از سوی شاکیان را به سبب کج فهمی، غرض ورزی و خارج کردن جملات او از سیاق متن دانست. بسیاری معتقدند که انتقاد صریح ابوزید در کتابهایش از عالمان سنتی مصر و خود عبدالصبور شاهین در مخالفت وی و شاگردانش با ابوزید و طرح دعوا علیه وی بی تأثیر نبوده است. در ۱۹۹۴ این دادگاه در حکم خود شکایت شاکیان را به دلایلی چند ناوارد دانست و دادخواست آنها را رد کرد. شاکیان خصوصی این حکم را نپذیرفتند و دو هفته بعد با طرح تقاضای تجدیدنظر، خواهان رسیدگی مجدد به شکایت خود در دادگاه استیناف شدند. پس از یک سال و نیم، حکم نهایی دادگاه استیناف صادر شد. این دادگاه با نقض حکم دادگاه بدوی، به جدایی میان ابوزید و همسرش به دلیل ارتداد حکم کرد. این رأی جنجال فکری در محافل دانشگاهی و نیز رسانه های گروهی جهان عرب را افزونتر کرد. در همین ایام، ایمن الظواهری - رهبر سازمان «الجهاد» که اکنون از همکاران بن لادن در افغانستان است - حکم قتل ابوزید را صادر کرد و این امر سبب شد که پلیس مصر رسماً حفاظت از جان وی را برعهده بگیرد و چون این امر وی را آزار می داد، در ماه اوت ۱۹۹۵ ابوزید بنا به دعوت دانشگاه لیدن به هلند رفت و استاد رسمی این دانشگاه و عضو شورای علمی دایرةالمعارف قرآن کریم (که از طرف انتشارات بریل در شهر لیدن منتشر می شود) گردید. پس از وقفه ای طولانی سرانجام در آخرین روز سال ۱۹۹۵ دادگاه فوق العاده مصر حکمی صادر کرد که بنابر آن ابوزید الزامی به طلاق همسرش ندارد.

نصر حامد ابوزید در دهم ژوئیه ۱۹۴۳ در روستایی نزدیک شهر طنطا در غرب مصر متولد شد. در کودکی حافظ قرآن و بعدها امام جماعت و جمعه روستای خود شد، اما به دلیل فوت پدر و تنگدستی خانواده اش نتوانست تا ۲۵ سالگی به دانشگاه برود. در ۱۹۷۲ لیسانس زبان و ادبیات عربی، و در ۱۹۷۷ فوق لیسانس خود را از دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره دریافت کرد. موضوع رساله فوق لیسانس وی «مسأله مجاز در قرآن از دیدگاه معتزله» بود که بعدها با عنوان «الاتجاه العقلي فی التفسیر» چاپ رسید. وی چهار سال بعد دکترای خود را در همان رشته و از همان دانشگاه با تحقیق در باب «تأویل قرآن در نظر ابن عربی» دریافت کرد.

ابوزید در سال ۱۹۹۲ با ارائه دو کتاب و یازده مقاله به کمیته ارتقای رتبه دانشگاه، درخواست ارتقا از استادیاری به استادی کرد. دو کتاب وی عبارت بودند از: نقد الخطاب الدینی، و الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیة الوسطیة. پس از هفت ماه عبدالصبور شاهین، یکی از اعضای هیئت سه نفره داوران، گزارشی منفی از آثار ابوزید ارائه داد و ابوزید را به انکار بدیهیات و ضروریات دین متهم کرد. شاهین در آن زمان از استادان دارالعلوم دانشگاه قاهره و امام جمعه مسجد عمروعاص، بزرگترین مسجد شهر قاهره بود، و علاوه بر این، از محبوبیت نسبی در میان عامه مسلمانان مصر برخوردار بود. با آنکه دو عضو دیگر هیئت داوران در گزارش مثبت خود ابوزید را مستحق ارتقا به رتبه استادی دانسته بودند، کمیته دانشی ارتقای رتبه دانشگاه (متشکل از ۱۳ نفر) با رای هفت تن از اعضای خود در برابر شش تن باقی مانده، با ارتقای رتبه ابوزید موافقت نکرد. از آن پس تا چهار ماه بعد، این مسأله همچنان موضوع کشمکش و بحث میان موافقان و مخالفان ابوزید در دانشگاهها، جراید و حتی خطبه های نماز جمعه بود تا آنکه در سال ۱۹۹۳ در جلسه ای با حضور رئیس و معاون دانشگاه حکم نهایی به عدم ارتقای ابوزید صادر شد. دو ماه بعد، هفت تن از

- فهرستی از مهمترین کتابهای ابوزید چنین است:
- ۱- الاتجاه العقلي فی التفسیر (۱۹۸۲)
 - ۲- فلسفة التأویل: دراسة فی تأویل القرآن عند محیی الدین بن عربی (۱۹۸۳)
 - ۳- مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن (۱۹۹۰)
 - ۴- انظمة العلامات: مدخل الی السمیوطیقا (ترجمه و تألیف با همکاری سیزا قاسم، ۱۹۸۶)
 - ۵- اشکالیات القراءة وآلیات التأویل (۱۹۹۱)
 - ۶- الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیة الوسطیة (۱۹۹۲)
 - ۷- نقد الخطاب الدینی (۱۹۹۲)
 - ۸- النص، السلطة، الحقیقة: الفكر الدینی بین ارادة المعرفة و ارادة الهیمنة (۱۹۹۵)
 - ۹- التفكير فی زمن التكفیر ضد الجهل و الزیف و الخرافة (۱۹۹۵)
 - ۱۰- القول المفید فی قضیة ابوزید (گردآوری و مقدمه، ۱۹۹۶)
 - ۱۱- دوائر الخوف: قراءة فی خطاب المرأة (۱۹۹۹)
 - ۱۲- الخطاب و التأویل (۲۰۰۰)

مرتیضی کریمی نیا



○ به عنوان اولین سوال، لطفاً برای خوانندگان ایرانی کمی درباره کودکی، جوانی و تحصیل خود در دانشگاههای مصر مطالبی بیان کنید.

● من در یکی از روستاهای مصر به دنیا آمدم، در خانواده‌ای کوچک، در مکتب خانه درس خواندم و قرآن آموختم؛ مانند همه کودکان روستایی در آن زمان با خواندن و نوشتن آغاز کردم، اندکی حساب و سپس حفظ قرآن.

○ همه قرآن را حفظ کردید؟

● بله تمام قرآن را حفظ کردم.

○ در چه سنی؟

● در هشت سالگی تمام قرآن را حفظ کردم. این زمان بسیار زود بود. به همین مناسبت در روستایمان و در خانواده ما جشن بزرگی برپا کردند؛ ختم قرآن مناسبت بسیار با اهمیت و بزرگی بود. با این اوضاع و احوال پدرم دوست داشت که من در الازهر درس بخوانم، اما این امر به دلیل بیماری‌اش میسر نشد.

○ می‌خواست شما را قبل از شروع دبیرستان به الازهر بفرستند؟

● بله، پیش از دبیرستان دلش می‌خواست دوره ابتدایی و دبیرستان را در الازهر بگذرانم و سپس به دانشگاه الازهر در شهر قاهره بروم. اما پدرم با توجه به بیماری‌اش می‌ترسید تحصیل من در الازهر مدت زیادی طول بکشد و در این مدت چه بسا او از دنیا برود. از این رو، مرا به مدارس مدنی و رایج فرستادند.

○ در کدام شهر تحصیل کردید؟

● در طنطا. آن موقع در روستایمان هیچ مدرسه دولتی وجود نداشت. اما من پس از گذراندن دوره ابتدایی، به هنرستان فنی رفتم؛ چون پدرم بزرگمان بود که اگر من به دبیرستانهای عادی و غیرفنی بروم و پس از آن به دانشگاه راه یابم، مشکلاتی به همراه خواهد داشت.

○ چه مشکلی؟ منظور ایشان مشکل کار و درآمد بود؟

● بله، دبیرستانهای عمومی تنها به درد رفتن به دانشگاه می‌خورد. هیچ فن و حرفه‌ای به شما نمی‌آموخت. پدرم نیز تصور می‌کرد که بزودی خواهد مرد؛ لذا مرا به هنرستان فنی فرستاد. در سال ۱۹۷۵، وقتی پدرم از دنیا رفت، من در سال اول هنرستان تحصیل می‌کردم.

○ شما پانزده ساله بودید؟

● نه، در ۲۴ اکتبر ۱۹۵۷ من چهارده سال داشتم. هنرستان فنی را به پایان بردم و دیپلم فنی در رشته الکترونیک گرفتم و مشغول کار شدم. بدین سان دارای شغلی شدم. و مسئول اداره خانواده؛ چرا که فرزند بزرگ خانواده بودم. مدتی بعد فکر کردم که در حین اشتغال، درس مدارس عادی را نیز بخوانم. بنابراین دوره دبیرستان عادی را به صورت متفرقه خواندم و در سال ۱۹۶۸ توانستم دیپلم عادی هم بگیرم. با این مدرک به دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره رفتم و چهار سال بعد، در ۱۹۷۲، لیسانس گرفتم. در این مدت و در مدت تحصیل در دانشگاه مجبور بودم کار کنم. اما از سال ۱۹۶۸ از طنطا به قاهره رفتم.

○ با تمام افراد خانواده؟

● بله، نمی‌شد آنها را تنها بگذارم؛ من مسئول و سرپرست

خانواده بودم. لیسانس خود را با درجه ممتاز در رشته ادبیات عرب از دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره به سال ۱۹۷۲ دریافت کردم. بلافاصله به عنوان مربی در آن دانشکده مشغول به کار شدم. این چنین بود که از حرفه قبلی‌ام یعنی تکسین برق و الکترونیک به شغلی جدید یعنی مدرسی دانشگاه درآمدم. بعد در سال ۱۹۷۷ فوق لیسانس و در ۱۹۸۱ دکترا گرفتم. آنگاه به دلایلی سیاسی از دانشگاه کناره گرفتم.

○ دقیقاً در چه زمانی؟

● چند ماهی پس از کسب مدرک دکترا، در ماجرای که «احکام سپتامبر» نام گرفت. به دلیل احکامی که رئیس جمهور پیشین محمد انور سادات، یک ماه پیش از آنکه ترور شود صادر کرد، من از دانشگاه جدا شدم. بعد از آن، به آمریکا رفتم، دکترا گرفتم و چهار سال را در ژاپن به تدریس پرداختم.

○ دکترایتان را در آمریکا گرفتید یا از دانشگاه قاهره؟

● من تنها مدت دو سال بورس تحقیقی در آمریکا داشتم و این مدت قبل از کسب دکترا بود. دکترایم را از دانشگاه قاهره گرفتم. موضوع رساله‌ام نیز «تاویل در نظر ابن عربی» بود. بعد چهار سال به ژاپن رفتم. مدتی نیز در سودان، ادبیات عرب تدریس کردم. وقتی از ژاپن باز گشتم، کتاب *مفهوم النص* را منتشر کردم.

○ در چه سالی؟

● در ۱۹۹۰. من *مفهوم النص* را در ژاپن نوشتم. تألیف کتاب در ۱۹۸۷ تمام شده بود اما انتشار آن به دلیل دوری من از بیروت و قطع ارتباط با ناشر، مدتی به تأخیر افتاد. این خلاصه‌ای از زندگی من بود. گمان دارم که شما می‌دانید بعد از آن چه شد.

○ من پلی، اما برخی خوانندگان ایرانی شاید نه.

● منظورم این است که شما می‌توانید مطلب را با اطلاعات خود کامل کنید.

○ آقای ابوزید، کدام یک از چهره‌های علمی در حوزه ادبیات، علوم قرآنی و به طور کلی دین - در مصر یا در دیگر کشورهای اسلامی - آرا و افکار شما درباره اسلام و قرآن و بویژه تفسیر قرآن را تحت تأثیر قرار داده‌اند؟

● می‌توانم بگویم که پیش از رفتن به دانشگاه، زیاد می‌خواندم. از همان دوران کودکی، ادبیات می‌خواندم؛ قصه، زمان، شعر. حتی شعر می‌گفتم و قصه می‌نوشتم. خواندن آثار ادبی انسان را به درون فرهنگ می‌کشاند. پس از مدتی به صورتی نامنظم به فلسفه وارد شدم. نخستین مطالعاتم، کتابهای عباس

محمود عقاد، طه حسین، سلامة موسى و شبلی شمیل بود که همگی از نویسندگان بزرگ مسلمان و مسیحی‌اند. بر اینها بیفزایید، ادیبانی چون نجیب محفوظ و توفیق الحکیم و شاعرانی مثل احمد شوقی و از شعرای معاصر کسانی مثل صلاح عبدالصبور، احمد عبدالمعطی حجازی و دیگران. این مطالعات ادبی - فکری، ضرورتاً مرا به مطالعات سیاسی کشانید. لذا می‌توانم مطالعاتم را در سه حوزه اصلی خلاصه کنم؛ مطالعات فلسفی و مطالعات سیاسی به‌طور عام و مطالعات ادبی به‌طور خاص.

در حوزه اندیشه سیاسی و فلسفی می‌توانید مرا از نسل انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲ در مصر بدانید. در زمان انقلاب، من نه ساله بودم. انقلاب ۲۳ ژوئیه در مصر برای نسل من، انقلابی بود که به مصریان و بویژه کشاورزان مصری احساس کرامت را بازگردانید. می‌دانید که شعار انقلاب این بود: «برادرم، سرت را بالا بگیر، دوران استبداد گذشت». من نیز فرزند کشاورز بودم. احساس می‌کردم که این میهن پس از دوره فتودالیسم و دوره استعمار، نصیب ما شده است. می‌توانم بگویم که ارزشها و معیارهای آن انقلاب را جرعه جرعه نوشیدم. این انقلاب مبادی خاص خود را داشت. مبدأ نخست را می‌توان «همبستگی توده کارگر» در سطح سیاسی نامید. از نظر ایدئولوژیک، شعار عدالت اجتماعی را در قالب سوسیالیسم مطرح می‌کرد. از نظر ملی، اندیشه ناسیونالیسم عربی را مطرح می‌کرد. می‌گفتند مصر کشور عربی است، منتسب به عالم عربی و عالم اسلامی و نیز آفریقاست. این همان دوائر سه‌گانه‌ای است که جمال عبدالناصر در کتاب *فلسفة الثورة* درباره آنها بحث می‌کند. مصر در سه حلقه یا چارچوب حرکت می‌کند: چارچوب ملی، چارچوب دینی و چارچوب جغرافیایی. من هم در این چارچوبهای سه‌گانه، اما با توجه به ریشه و عمق تاریخی مصر رشد کردم. مصر، جامعه‌ای اسلامی است، اما تاریخ خود را دارد: تاریخ قبطی و پیش از آن، تاریخ فرعونی. این معجونی بود که مادر مصر در وجود خویش احساس می‌کردیم. در آن دوران، برخی نویسندگان ملی همچون توفیق الحکیم و نجیب محفوظ و حتی پاره‌ای از نویسندگان مذهبی از این امر با عنوان «مصری‌گری» یاد می‌کردند. من از تمام این‌گرایشها تأثیر پذیرفته‌ام. مثلاً من در آغاز دهه شصت، آثار سید قطب را خواندم پیش از آنکه وی گرفتار زندان و اعدام شود. می‌دانید که در سال ۱۹۵۴ آن رویارویی و برخورد اساسی بین اخوان المسلمین و رهبران انقلاب اتفاق افتاد. برخورد دوم میان اخوان المسلمین و رهبران انقلاب در ۱۹۵۶ روی داد؛ اما به هر حال به دست آوردن کتابهای *حسن البنا* و *سید قطب* و هضیبی ممکن بود. می‌توان گفت عناصر سازنده تفکر من، عناصر موجود در واقعیت و فضای مصر آن روزگار بوده است. آثار اسلام‌گرایان - خواه سیدقطب و یا عباس محمود عقاد و طه حسین - را می‌خواندم. به آثار نویسندگانی که تفکر ملی، قومی و فرهنگ عربی و نیز «مصری‌گری» را مطرح می‌کردند توجه داشتم. در این حوزه پاره‌ای از کتابهای شیخ امین الخولی را خواندم. امین الخولی. مجله‌ای به نام *الادب متشوق*.

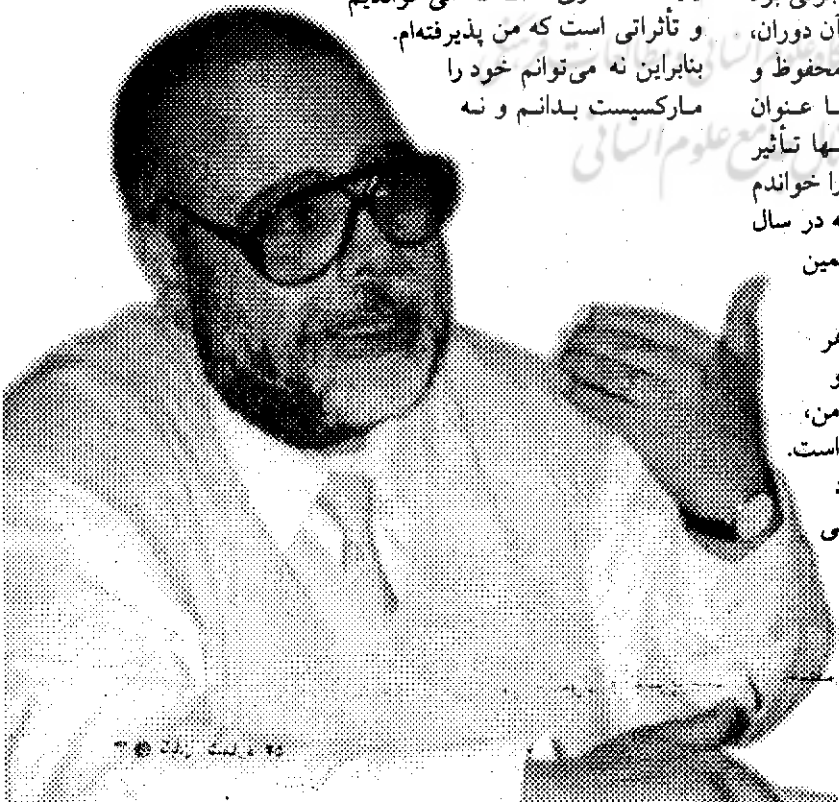
می‌کرد و عده‌ای‌تر با عنوان «امناء» گردآورده بود. این مجله ماهنامه بود و من هر ماه آن را می‌خواندم. حتی یکی دو مطلب نیز در آنجا چاپ کردم.

○ در زمان حیات خود امین الخولی؟

● بله در زمان حیات امین الخولی. دو مقاله من عبارت بود از «حول ادب الفلاحین» و «ازمة الأغنية المصرية». البته امین الخولی مرا نمی‌شناخت. او دو مقاله مرا تنها از آن رو که مناسب تشخیص داده بود چاپ کرد. آن موقع، من در قاهره زندگی نمی‌کردم. پس از شناخت امین الخولی، تمامی آثار او را خواندم. سپس پیش از آنکه وارد دانشگاه شوم کتاب *القرآن القصصی فی القرآن الکریم* را خواندم و مسائل و مشکلاتی را که محمد احمد خلف‌الله بر سر این کتاب پیدا کرده بود شناختم. این کتاب را خیلی پسندیدم. بر این مجموعه باید تأثرات من از تفکر اسلامی - لیبرالی را افزود. این اندیشه را می‌توان در کتابهای خالد محمد خالد، مثل *مواطنون لأرهايا، هذا هو الطوفان؟، محمد والمسیح معاً علی الطريق* یافت. من از این اندیشه و این کتابها تأثیر پذیرفتم. از آثار سید قطب، نیز کتابهای *الاسلام والعدالة الاجتماعية، الاسلام و معركة الرأسالية* بر من تأثیر گذاشت.

○ البته نه کتاب معالم علی الطريق.

● بله، نه کتاب *معالم علی الطريق*. این کتاب از آثار متأخر سید قطب بود. اینها همه تأثراتی بود که از فرهنگ و جامعه مصری گرفتم. عناصری از فرهنگ جهانی نیز بر من تأثیر گذاشت. ما آثار ژان پل سارتر، نوشته‌های اگزیستانسیالیستی، مارکسیستی و به‌طور کلی کتابهای فلسفی را می‌خواندیم. نوشته‌های برگسون و حتی محمد اقبال که در آن زمان به عربی ترجمه شده بود. شعر فارسی کلاسیک مثل سعدی، حافظ، مولوی و ترجمه‌هایی از شعر ترکی مانند اشعار محمد عاکف - شاعر مسلمان - و ناظم حکمت - شاعر مارکسیست - هم می‌خواندم. اینها همه آثاری است که می‌خواندیم و تأثراتی است که من پذیرفته‌ام. بنابراین نه می‌توانم خود را مارکسیست بدانم و نه



می‌توانم به معنای متداول خود را اسلام‌گرا بخوانم؛ اما می‌توانم بگویم که مجموعه‌ای از این آر‌در آن دوره بر من تأثیر گذاشته‌اند. وقتی برای تحصیل پا به دانشگاه نهادم، مطالعاتم شکل منظم و مرتبی پیدا کرد. پیش از آن بدون نظم و ترتیب همه گونه کتابی که به دستم می‌رسید می‌خواندم. دانشگاه این مطالعه را در حوزه ادبیات، فلسفه اسلامی، تاریخ فلسفه غرب، تاریخ و امور دیگر نظم و ترتیب می‌بخشید. در دانشگاه با عده‌ای از اساتید آشنا شدم. برخی‌شان گرایش ملی داشتند، مثل عبدالعزیز ال‌اهوانی که فوق لیسانس و تقریباً دکترایم را با وی گذراندم. همچنین حسن حنفی به ما فلسفه اسلامی می‌آموخت.

○ در دوره فوق لیسانس؟

● نه، در دوره لیسانس. وی در آن زمان با شور فراوان از فرانسه بازگشته بود و من نیز در سن بالا به دانشگاه رفته بودم. عبدالعزیز ال‌اهوانی همچنین اندیشه قومی، ادبیات عرب، اندلسی و مقارن به ما آموخت. از حسن حنفی نیز در حوزه فلسفه اسلامی تأثیر فراوان پذیرفتم. در نقد ادبی از پاره‌ای اساتید مارکسیست درس آموختم. لذا در اینجا نیز تأثیرات سه جانبه اسلامی، مارکسیستی، ملی وجود داشت. در آن روزگار دانشگاه از پویایی و سرزندگی خاصی برخوردار بود. حاکمیت سلطه سیاسی و نفوذی بر دانشگاه نداشت، اما بعدها نفوذ حکومت بر دانشگاه قوی شد. پس از فارغ‌التحصیلی، تصمیم داشتم تنها به تدریس نقد ادبی بپردازم. می‌خواستم ناقدی ادبی و متخصصی در نقد ادبی باشم.

○ پس از اتمام دکتری؟

● نه، بعد از اتمام دوره لیسانس؛ چرا که پس از گرفتن لیسانس در ۱۹۷۲، به عنوان مربی در دانشگاه مشغول تدریس شدم. در آن زمان، می‌اندیشیدم که در فوق لیسانس و دکتری به نقد ادبی بپردازم. اما دانشکده ادبیات حکم کرد که باید در مطالعات اسلامی مشغول باشم. من نمی‌پذیرفتم و معترض بودم. دلیل یا علت اعتراض همان چیزی بود که بر سر محمد احمد خلف‌الله در این دانشکده رفته بود. من خوب می‌فهمیدم که خلف‌الله با چه مشکلات و حوادثی روبه‌رو بوده است. اساتید دانشکده در بحث و گفت‌وگوی خود دائماً می‌گفتند: چرا می‌ترسی، مشکلی برایت پیش نخواهد آمد. من می‌گفتم این مشکل برای خلف‌الله در سال ۱۹۴۸ پیش آمد. می‌گفتند: آن مسأله‌ای بوده که میان برخی از اساتید به وجود آمده است. من اعتقاد نداشتم که آن مسأله مشکلی شخصی میان اساتید بوده است و می‌گفتم مشکل اصلی در روش است. مسأله این است که آیا می‌توان روش نقدی را در مطالعات اسلامی پذیرفت یا نه؟ به هر حال شروع به کار کردم، اما همواره موضوعاتی را برای تحقیق یا تدریس انتخاب می‌کردم که ما بین پژوهش‌های ادبی و مطالعات اسلامی و قرآنی قرار داشت. مثلاً به پژوهش در نظریه معتزله در باب مسأله مجاز در قرآن پرداختم. از اینجا به بعد پژوهش‌هایم تخصصی‌تر شد. خوب به یاد دارم محققى که از او بسیار متأثر شدم آقای توشیهیکو ایزوتسو بود. در ابتدای فوق لیسانس من مقاله‌ای از او درباره «وحی به مثابه مفهومی زبانی در اسلام» خواندم و شگفت‌زده و مدهوش شدم. این مقاله تحقیقی روشمند در حوزه مطالعات اسلامی بود که آن را مفید و کارآمد یافتم. همچنان که می‌دانید مقاله «وحی به مثابه

مفهومی زبانی در اسلام» به تحلیل معنای لغوی وحی می‌پردازد و از تحلیل زبانی به تحلیل فرهنگی مفهوم وحی می‌رسد؛ یعنی فرهنگ را از طریق تحلیل زبان می‌شناسد. معتقدم که از روش ایزوتسو تأثیر بسیار یافتم، تا آنجا که وقتی در دوره دکتری به آمریکا رفتم، کوشیدم تمام کتابهای ایزوتسو را بیابم. در کتابخانه‌های آمریکا این کتابها را یافتم و خواندم؛ چرا که در مصر یافتن کتاب به زبانهای بیگانه بسیار دشوار بود. حتی کوشیدم وی را از نزدیک ببینم. آن وقت او در دانشگاه مک گیل کار می‌کرد. وقتی در سال ۱۹۷۹ به کانادا و مرکز مطالعات اسلامی در دانشگاه مک گیل برای ملاقات او رفتم، وی در ایران بود. بعدها وقتی در ۱۹۸۵ به ژاپن رفتم، بار دیگر خواستم او را ببینم، اما فهمیدم که وی دیگر با هیچ کس ملاقات نمی‌کند؛ او عزلت‌گزیده بود. اما به هر حال من تمام آثار وی را خواندم، بویژه نوشته او درباره ابن عربی که پژوهش بسیار مهمی است. همواره قصد داشتم که برخی کتابهای او را به عربی ترجمه کنم، اما متأسفانه هیچ ناشری به انتشار این آثار علاقه‌مند نبود. می‌توانم بگویم ایزوتسو کسی بود که ذهن و اندیشه مرا به پژوهش‌های جدید در حوزه دانش‌های زبانی گشود.

○ با دیگر دانش‌های فلسفی و زبانی جدید چگونه و در کجا آشنا شدید؟

● وقتی به آمریکا رفتم با هرمنوتیک آشنا شدم. در آن زمان می‌خواستم بدانم معنا و معادل کلمه «تأویل» در زبان انگلیسی چیست، چون مجبور بودم برای یافتن کتابهایی در این زمینه، به فهرست‌هایی رجوع کنم که همگی انگلیسی بودند. تا آن زمان چیزی راجع به هرمنوتیک نخوانده بودم. در واقع حسن حنفی این واژه را به من آموخت. وقتی به او گفتم که به آمریکا می‌روم و می‌خواهم درباره تأویل بیشتر تحقیق کنم، وی گفت واژه هرمنوتیک را جست‌وجو کن و همین واژه را برایم بر روی برگه‌ای نوشت. در آمریکا من، هم به هرمنوتیک معاصر و هم به میراث کلاسیک هرمنوتیک دست یافتم. می‌دانید که هرمنوتیک را از هرمس آغاز می‌کنند. پس از مطالعه فراوان درباره مبادی هرمنوتیک و بنیادهای فلسفی‌اش در آرای معاصرانی چون گادامر، هرش و ریکور، مقاله‌ای در این باب نوشتم. گمان می‌کنم این اولین مقاله‌ای است که در زبان عربی راجع به هرمنوتیک نوشته شده است. سال نشر مقاله، ۱۹۸۱، بلافاصله پس از بازگشت من از آمریکا بود و عنوان آن «هرمنوتیک و معضل تفسیر متن» بود که بعدها عیناً در کتاب اشکالیات القراءه و آلیات التأویل به چاپ رسید.

بورس مطالعاتی‌ام در آمریکا مربوط به پژوهش در فولکلور و تحقیق میدانی در این باره بود. مدت دو سال اقامتم در آمریکا فرصتی به من داد که درباره ساختارگرای، پساساختارگرایی، مدرنیسم و پست مدرنیسم نیز مطالعه کنم و اینها همه افق ذهنی‌ام را وسعت می‌بخشید.

اینها همه در حوزه تحصیلات آکادمیک بود. اما در حیطه امور اجتماعی و سیاسی نیز می‌توانید مرا شهروندی دارای موضع و دیدگاه به‌شمار آورید. من استاد یا مدرسی نیوده‌ام که در عزلت و برکنار از مسائل و مشکلات سیاسی و اجتماعی کار کنم؛ من یک شهروندم و کلمه این مشکلات در حیات من تأثیر گذارند.

○ اوضاع و احوال فکری و اجتماعی آن روز مصر چه تأثیری بر روند مطالعات و تألیفات شما بویژه تألیف کتاب مفهوم النص داشت؟

● به یاد آورید که در آن روزها در جامعه مصر، این مسأله که معنای اسلام چیست معرکه آرا شده بود. اخوان المسلمین معنا و تفسیری برای اسلام ارائه می‌کردند. حاکمیت رسمی سیاسی معنا و تفسیری برای اسلام عرضه می‌کرد. الازهر نیز معنا و تفسیری برای اسلام ارائه می‌داد. همان روزها، چنان‌که می‌دانید پس از مرگ جمال عبدالناصر و آمدن محمد انور سادات، ایدئولوژی نظام حاکم تحولی پیدا کرد: از سوسیالیسم به اقتصاد آزاد؛ و از نبرد علیه امپریالیسم، استعمار و صهیونیسم به صلح با اسرائیل گرایید. در این اوضاع و احوال، بر سر معنای اسلام اختلاف نظر و نزاع پدید آمد. این نزاع بخشی از یک نزاع بزرگتر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در باب معنای استقلال، آزادی، عدالت بود. من چنین دریافتم که این نزاع دینی عیناً نزاعی دنیوی است که خود را در قالب و لباس دین می‌نمایاند. به عبارت دیگر، مصالح دنیوی ما و دیدگاههای مختلف ما در باب جامعه و تمام عالم، بر فرایند تفسیر و تأویل [دینی] ما حاکم است. در اینجا تجربه تحصیلی و پژوهشی من با تجربه مستقیم اجتماعی‌ام همراه و همگام شد. از اینجا دیگر خود را در «مسأله معنا» فرورفته دیدم. آیا می‌توان معنای دینی را دستخوش مصالح [فردی یا گروهی] یا ایدئولوژی‌های مختلف قرار داد یا آنکه راه و وسیله‌ای برای کشف معنای دینی - البته تا حد امکان به دور از ایدئولوژی‌ها - وجود دارد؟ معتقدم که در پس این سؤالات، پرسشی اساسی نهفته است: مفهوم نص چیست؟ تمام این نزاعها را باید نزاع بر سر معنا و مفهوم نص قرآنی به شمار آورد. یا خود اندیشیدم که نزاع بر سر مفهوم نص در قدم اول نیازمند آن است که روشن کنیم این متن چگونه متنی است. نص قرآنی خود در معرض تنازع است. ما همه می‌پنداریم که می‌دانیم قرآن چیست، و من دریافتم که مسأله به این آسانی نیست. براستی نص قرآنی چیست؟ بدینسان سؤال از مفهوم نص را طرح کردم و کوشیدم علوم قرآنی را با قرآنی نقدی - تاریخی مورد تحقیق قرار دهم تا مفهوم و معنایی برای نص قرآنی بیابم. بنابراین، کوشش برای یافتن مفهوم نص، تلاشی از درون سنت و میراث اسلامی - و نه خارج از آن - است. مراد از میراث نیز مفهومی ساده، بسیط و یگانه از سنت اسلامی نیست، بلکه مراد تمامی میراث ما با همه پیچیدگیها و گوناگونی‌هایش - شامل میراث معتزلی، حنبلی، صوفی و... - است. این پرسشها همگی محور و مدار کتاب **مفهوم النص** است. به همین جهت این کتاب با اشاره به تک تک مباحث علوم قرآنی به دو بخش اصلی تقسیم شده است.

در بخش نخست روابط دوطرفه میان قرآن و فرهنگ را بررسی کرده‌ام، هم از جهت شکل‌گیری نص قرآنی درون فرهنگ و هم به لحاظ شکل‌دهی نص قرآنی به آن فرهنگ. این بخش مشتمل است بر پنج فصل که عبارتند از: مفهوم وحی، نخستین گیرنده نص قرآنی، مکی و مدنی، اسباب نزول و ناسخ و منسوخ. موضوع بخش دوم کتاب سازوکارهای این متن در ارتباطش با دیگر متون فرهنگ از یک سو، و به لحاظ شیوه‌های دلالت بخشی

آن از سوی دیگر است. این بخش نیز پنج فصل دارد که عبارتند از: اعجاز، مناسبت میان آیات و سوره، غموض و وضوح، عام و خاص، و تفسیر و تأویل.

سپس در بخش سوم این بحث را مطرح کرده‌ام که بر سر مفهوم نص چه آمده است. در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی نص قرآنی را متنی فروآمده از آسمان به زمین - در حرکتی دیالکتیکی بین آسمان و زمین - می‌دانسته‌اند. اما این تلقی از نص، به دست متصوفه و در رأس ایشان **غزالی**، جای خود را به تلقی دیگری داد که نص را متنی برای حرکت از زمین به آسمان، یعنی معراج صوفیانه می‌دانست.

باید اعتراف کنم که من از طرح بسیاری از مسائل قرآنی در این کتاب تحاشی کرده‌ام. مثلاً به هیچ وجه تاریخ قرآن را مورد بحث و بررسی قرار نداده‌ام. منظوم تاریخ تدوین و تثبیت نص (canonization) است. یعنی نص قرآنی را همان در نظر گرفته‌ام که در فرهنگ ما مورد تصدیق و اعتراف بوده است و از این منظر آن را مورد پژوهش قرار داده‌ام. مفهوم وحی، رابطه وحی با نخستین گیرنده نص قرآنی، رابطه نخستین گیرنده قرآن با جامعه و مسائلی از این دست را در کتاب مطرح کرده‌ام. همچنان که دیده‌اید، در این کتاب بسیار محتاطانه پیش رفته‌ام.

○ در چه چیزی بسیار احتیاط کرده‌اید؟

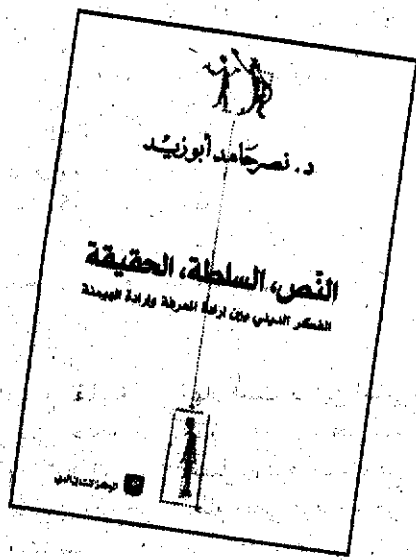
● منظوم این است که خواسته‌ام تنها از زبان سنت و میراث اسلامی سخن بگویم. از همین رو، می‌بینید که استشهاد به آثار پیشینیان در این کتاب موج می‌زند و گاه کار در استشهاد به افراط می‌کشد. این از آن روست که خواسته‌ام بگویم من از نزد خود چیزی نمی‌گویم. این استشهادها همگی از متونی موجود در فرهنگ ما هستند، لیکن برخی می‌کوشند این متون را نادیده انگارند.

○ **نظریه اصلی و اساسی شما در این کتاب - مفهوم النص - و به طور کلی در علوم قرآنی چیست؟ روش اصلی و مهمترین نظریه‌های شما کدامند؟**

● این کتاب محصول تدریس علوم قرآنی در دانشگاه قاهره و دانشگاه خوارطوم است. می‌دانید که حین تدریس، شما می‌خواهید دانشجویان را با علوم قرآنی از طریق منابع اصلی آن آشنا کنید.

○ **قرائت شما از آن متون انتقادی بود یا صرفاً گزارشی سنتی؟**

● قرائتم نقدی بود. در این کار از قرائت انتقادی ناگزیر بودم. مبنای اصلی کار من و دانشجویانم کتاب سیوطی یعنی **الاتقان فی علوم القرآن** بود. آنان هر فصل را از پیش می‌خواندند و در بحث و مناقشه شرکت می‌کردند. بیشتر مباحث کتاب، محصول همین بحثها و مناقشات است. پژوهش در این علوم قرآنی و بحثهای انتقادی پیرامون آن، کم‌کم این نتیجه را آشکار کرد که قرآن پدیده‌ای است که نمی‌تواند وجودی خارج از تاریخ داشته باشد. این نتیجه برخلاف عقیده حاکم و رایج راجع به لوح محفوظ، و قدیم و ازلی بودن قرآن (همانند خداوند سبحان) است. نمی‌توان از مباحث علوم قرآنی همچون مکی و مدنی، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ و امثال آن قرائتی انتقادی انجام داد، مگر آنکه صورت مسأله را



یکبار دیگر از نو طرح کنیم. چگونه این متن می‌توانسته است بدون، ازلی و ابدی باشد و با این حال در آن تغییر روی دهد؟ مگر آنکه فرضیه‌های دیگری را بپذیریم که ماهیت اسطوره‌ای دارند. نتیجه نخست که از تحلیل این دانشهای قرآنی حاصل می‌شود این است که قرآن متن است؛ متنی تاریخی و زبانی که در «واقع» شکل گرفته و پس از تشکیل، خود به «واقع» شکل داده است. یعنی قرآن، نخست در فرهنگ شکل گرفته و سپس به فرهنگ شکل داده است. به این ترتیب، می‌بینیم که در برابر متنی فرهنگی قرار گرفته‌ایم؛ قرآن درون یک فرهنگ شکل گرفته است. این خارج شدن از بحثهای رایج در باب اسباب نزول و مکی و مدنی است. این امر را سیاق به معنای عام می‌نامیم. در کشف این سیاق به معنای عامش، لازم بود نخست مسأله و مفهوم وحی را - البته به تبع و متأثر از توشیهیکو ایزوتسو - مطرح کنیم و آنگاه درباره رابطه وحی با نخستین گیرنده نص قرآنی و ارتباط او با جامعه‌اش بحث و تحقیق کنیم. در این مباحث، مفهوم النص می‌کوشد نشان دهد این متن از جامعه خود جدا نیست، از فرهنگ خود جدا نیست و از نخستین گیرنده آن یعنی از پیامبر جدا نیست. کتاب مذکور از بحث درباره مسائل غیبی مثل اینکه زبان جبرئیل چه بود و نظایر آن پرهیز می‌کند. به گمان من اساس کتاب همین است؛ مسأله تاریخمندی و زمانمندی نص قرآنی و ارتباط وثیق آن با فرهنگ منتسب به آن. پس از این، به تأثیر نص قرآنی در فرهنگ می‌رسیم. البته این متن نمی‌توانست در فرهنگ پس از خویش تأثیر گذارد، مگر اینکه خود در فرهنگ زمان خود شکل گرفته باشد. لابد می‌دانید که دیدگاههایی درباره نص قرآنی وجود دارد که آن را متنی فارغ از تاریخ می‌پندارد. مشکل این دیدگاه آن است که چگونه امری فارغ و خارج از تاریخ در تاریخ تأثیر گذاشته است؟ چگونه امری بر کنار از تاریخ می‌تواند بار دیگر تاریخ‌ساز باشد؟ اما آنچه از مجموعه علوم قرآن استنباط می‌شود - و این صرفاً یک نظریه نیست - این است که این متن متنی فرهنگی است؛ لیکن همچنان که از فرهنگی کلی حکایت می‌کند، خرده فرهنگهای درون آن را نیز به ما می‌نمایاند. آنچه قرآن را در میان تمامی متون فرهنگ عربی برجسته و متمایز می‌سازد، به کارگیری متعالی‌ترین و برجسته‌ترین وجوه فرهنگ عربی [زمان نزول] است. این فرهنگ، فرهنگ بدویان یا اعراب نبود، بلکه فرهنگ جامعه‌ای تثبیت یافته، جاری و پیشرو بود؛ یعنی همان فرهنگ برتر که در جامعه آن روز وجود داشت و درصدد تغییر وضع موجود بود. از اینجا می‌توان دریافت که چرا چالش ایجاد شده میان فرهنگ «متن» و فرهنگ حاکم، از نوع چالش میان بدویت و تمدن بوده است؟ منظور این است که این متن، تمدن را از درون بدویت بیرون می‌کشد. تمامی چالشهای ایجاد شده از ماجرای سقیفه به این سو، چالش میان بدویت و تمدن، یا قبیله‌گرایی و جامعه‌پذیری بوده است.

از همین جا به این استنتاج رسیدیم که «قرآن محصولی فرهنگی است». این جمله‌ای است که نه فقط خشم عده‌ای را برانگیخته، بلکه سبب تکفیر شده و می‌شود. اما این مسأله‌ای نیست که من بتوانم بر سر آن مصالحه کنم. این یگانه نتیجه علمی و منطقی است که می‌توان از این مقدمات به دست آورد. حتی اگر از

نقطه نظر فلسفی صرف بنگریم، جای این پرسش هست که چگونه ممکن است خداوند فارغ و خارج از تاریخ سخن بگوید؟ به تعبیر معتزله، اگر خداوند سخن بگوید، ناگزیر باید مستمعی وجود داشته باشد. خداوند نه برای خود، بلکه برای دیگران سخن می‌گوید، زیرا فرایند تکلم، مستلزم وجود گوینده و گیرنده‌ای است. لذا نباید عالم و مخلوقات وجود داشته باشند. اگر مخلوقات در کار نباشند، خداوند با که سخن می‌گوید؟ حال وقتی قرآن را رسالت [پیام] می‌نامیم، ناگزیر از فرض وجود فرستنده و گیرنده‌ای هستیم.

○ در اینجا شما از نظریه یا کورسن الهام می‌گیرید؟

● بله، همین طور است. به این نظریه، هم در مقدمه کتاب و هم در فصل مربوط به مفهوم وحی اشاره کرده‌ام. نتیجه نهایی این است که قرآن و اسلام در نسق و بافت تاریخی‌شان محصولی فرهنگی‌اند، اما محصول آن جنبه برتر فرهنگ که آننگی تغییر [وضع موجود] را دارد. این متن بازتاب صرف و منفعلانه فرهنگ نیست، زیرا بازتاب منفعلانه فرهنگ، با موت فرهنگ می‌میرد؛ یعنی چنین بازتابی جزء اجزای مرده فرهنگ است. اما قرآن پاره زنده فرهنگ ما بوده است.

○ دغدغه اصلی مخالفان شما این است که چنین تحلیلی منشأ الهی داشتن قرآن را نفی می‌کند و آن را مانند دیگر متون بشری می‌کند؛ چرا که خداوند از زمان و تاریخ مجرد است و علم و کلام او نیز محدود و تخته بند زمان و رویدادهای خاص نیست. حال چگونه می‌توان روشهای متن شناختی بشری را بر متنی الهی تطبیق کرد؟

● این پرسشی بنیادین است. پاسخ من این است که اولاً من نخستین فردی نیستم که از روشهای بشری در فهم کتاب خدا بهره برده‌ام؛ همه کسانی که به فهم و قرائت و تفسیر و ترجمه این کتاب پرداخته‌اند، چنین کرده‌اند. مگر صرف، نحو، معانی، بیان و صداها علم و فن دیگر ابزارهای متن شناختی بشری نیستند؟ ثانیاً معتقدم که تحلیل من با منشأ الهی داشتن قرآن هیچ تعارضی ندارد، زیرا فعل خداوند فعلی در تاریخ است، نه خارج از تاریخ. تکلم نیز از صفات فعلی خداوند است، نه از صفات ذاتی او. این نکته‌ای است که در مواضع متعددی از مفهوم النص و نیز در کتاب النص، التسلط، الحقيقة توضیح داده‌ام.

ایمان به الاهی بودن منشأ قرآن - و البته قائل نشدن به وجودی پیشینی برای وجود عینی آن در فرهنگ و واقع - امری است که با بررسی نص قرآنی از طریق شناخت فرهنگی که قرآن بدان متناسب است، در تعارض نیست. به عبارت دیگر، خداوند سبحان هنگام فرستادن وحی بر پیامبر نظام زبانی مخصوص همان نخستین گیرنده وحی را برگزیده است. گزینش زبان، انتخاب یک ظرف خالی نیست. زبان مهمترین ابزار هر قوم در فهم و نظام بخشی جهان است. بر این اساس، نمی توان درباره هیچ زبانی جدا از فرهنگ و واقع آن سخن گفت و به همین لحاظ نمی توان از متنی منفصل از فرهنگ و واقع سخن گفت؛ چرا که هر متنی در چارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد. الاهی بودن منشأ متن، نافی واقعی بودن محتوای آن نیست و هم از این رو، با انتساب آن متن به فرهنگ بشر منافات ندارد. معترضان به این روش اگر همچون ما بپذیرند که خداوند تعالی موضوع تحلیل و پژوهش قرار نمی گیرد و نیز با ما هم رأی باشند که خداوند تعالی خواسته است که سخنش برای انسانها به زبان خود آنها باشد - یعنی سخن خود را از طریق محور پرتین نظام فرهنگی بشر [زبان] بیان کرده است - در آن صورت تصدیق خواهند کرد که یگانه راه موجود برای پژوهش علمی آن است که کلام الاهی را از طریق محتویاتش در چارچوب نظام فرهنگی ای که در آن ظهور یافته است بررسی کنیم. بنابراین روش تحلیل زبانی، یگانه روش انسانی ممکن در فهم پیام الاهی، و نیز فهم اسلام است. در تمام این مراحل طبیعی است که از تحلیلهای زبانی، زبان شناختی و فرهنگی - مردم شناختی بهره برده ام. به یاد دارم یکی از استادان مردم شناسی (انثروپولوژی) در دانشگاه اسکندریه مصر می گفت به گمانم تو از مردم شناسی بسیار وام گرفته ای. گفتم: بله، من از این دانش چیزهای بسیار آموخته ام، اما آیا این پژوهشی مردم شناختی است؟ به همین سان، از روشهای تحلیل زبانی، تحلیل فرهنگی، رابطه زبان و فرهنگ، رابطه زبان و فرهنگ با جامعه و جز آن استفاده کرده ام، اما هیچ گاه نمی توانم توضیح دهم که هر پاره از مفاهیم و استنتاجهایم را از کجا آورده ام. گاه با شگفتی تمام با این پرسش روبه رو می شوم که این اندیشه را از کجا آورده ای؟ اسباب و ادوات پیچیده ادراک در آدمی، آنچه را می خواند به صورتی دلخواه گرد می آورد، آنگاه خود امری جدید را استخراج می کند. مراد از «جدید» این نیست که هیچ پیوندی میان آن با داشته های پیشین نیست؛ بدیهی است که این امر تازه متأثر از آنهاست.

شنیدن این سخن برابم دشوار است که گاه به من می گویند: تو متأثر از فوکو هستی. شاید اما من از فوکو کپی برداری نکرده ام. یا می گویند تو متأثر از زبان شناسان و سبک شناسانی. البته! ولی من کپی برداری نکرده ام. تو از عبدالقاهر جرجانی تأثیر گرفته ای. بله، اما عبدالقاهر جرجانی با قرائتی امروزی می توانم بگویم که از منابع بسیاری الهام و اطلاعات گرفته ام؛ نه فقط منابع مکتوب و مقروء، بلکه همه مصادر زنده در تجربه حیات، در من تأثیر گذاشته اند. تردیدی ندارم که مدیون امین الخولی، محمد احمد خلف الله، شکری محمد ضیاء و همه نویسندگانی هم منونیک، پدیدار شناسانی چون حسن حنفی و برخی از کتابهای

مارکسیستی بوده و هستم. مثلاً قرائت لویی آلتوسر از مارکسیسم، در واقع قرائت امور مسکوت عنه است. برای آلتوسر، آنچه مارکس گفته است، مهم نیست؛ مهم آن چیزی است که مارکس نگفته است. برای من نیز در هر گفتمانی، تنها مطالب گفته شده مهم نبودند، بلکه از آن مهمتر، امور مسکوت عنه بوده اند. هیچ تردید ندارم که در من تأثرات مارکسیستی، پدیدار شناختی و غیر آن فراوان است، اما افتخارم این است که کپی برداری نکرده ام؛ تقلید صرف نکرده ام؛ به این معنا که روشی معین را برگرفته، آن را کورکورانه در پژوهشهایم به کار بندم. به همین جهت به ابن جنی، عبدالقاهر جرجانی و حمیدالدین کرمانی و بسیاری دیگر توجه داشته ام.

این امر در تمامی تعاملهای فکری - مثلاً در پیوندهای فکری شیعه و سنی - اهمیت فراوان دارد. شیعه و سنی، دو گانه ای هستند که هیچ گاه از یکدیگر مستقل نبوده اند. نظریه خلافت در اهل سنت تا اندازه ای واکنشی در برابر نظریه امامت نزد شیعیان بود. روشن است که تفکر شیعی هم از اهل سنت متأثر بوده است، زیرا این دو اردوگاه نه فقط در مبادی، بلکه در فروع هم مراد بوده اند.

این همه را گفتم که بر اهمیت نقد و تبادل اندیشه تأکید کنم. در سالهای آخری که در مصر بودم برخی از دانشجو یانم در مقطع فوق لیسانس و دکتری درباره تفاسیر و مفسران شیعه کار می کردند یکی از آنها راجع به تفسیر شیخ طوسی تحقیق می کرد و دیگری درباره مشکل تاویل در تفکر شیعی. زیرا یکی از انگیزه ها و اهداف من گذردن باب تحقیق انتقادی در حوزه تفکر شیعی - به عنوان پاره ای از تفکر اسلامی - بوده است. متأسفانه پس از ترک مصر از آنان اطلاعی ندارم.

○ شما دانش و اطلاعات خود در باب عقاید شیعه را از چه منابعی می گرفتید؟

● همه مصادر اولیه کلامی و حتی آثار فلسفی اخوان الصفا را خوانده ام، اما منابع اصلی ما تفسیر شیعه بوده است؛ تفاسیر قدیم چون تبیان طوسی و مجمع البیان طبرسی و تفاسیر جدید چون المیزان طباطبایی. باید اعتراف کنم که متأسفانه بسیاری از منابع تفکر شیعه در حوزه حدیث و فقه در میان ما معروف و یا در کتابخانه های مصر موجود نبودند، اما امروزه در کتابخانه های اروپا همه آنها در دسترس من هستند. آن روزها من برخی منابع مورد نیازم را به کمک دوستان شیعه ام در سوریه، عراق و کویت به دست می آوردم. این از مشکلات موجود در جهان اهل سنت است که نه فقط علیه تفکر شیعه، بلکه حتی در مورد منشورات و کتابهای سایر کشورهای عربی، مثل سوریه چنین تضییقاتی وجود دارد. برای یافتن برخی کتابها یا باید به دیگر کشورهای عربی سفر کنیم و یا در انتظار نمایشگاه کتاب بمانیم. مثلاً ما در مصر برای یافتن آثار ابن عربی هم با مشکل روبه رو هستیم. حال تصور کنید که مصر چهار قرن دارای حکومتی شیعی بوده، و دانشگاه الازهر خود از اساس موسسه ای شیعی بوده است.

○ همان که الان مؤسسه ای ضد شیعی است؟

● نه، الازهر در حال حاضر مؤسسه ای وهابی است. باید بنگرید که این همه پول از کجا سرازیر می شود! امروزه اساتید الازهر دائماً در حال مسافرت به عربستان سعودی و دریافت انواع



کمکهای مالی از این کشورند. همه آن تلاشهایی که در زمان ریاست شیخ محمود شلتوت بر الازهر، در جهت تقریب بین مذاهب اسلامی انجام می‌شد، به دلایل و اسباب سیاسی متوقف مانده است.

○ اهمیت غزالی در مجموعه پژوهشهای شما چه اندازه است؟ به چه دلیل شما دست‌کم یک سوم کتاب مفهوم النص را به نقد و تحلیل اندیشه غزالی درباره شناخت تفسیر قرآن اختصاص داده‌اید؟

● گمان می‌کنم که آغاز پژوهش و اعتنائی من به غزالی، انتشار مقاله‌ای به انگلیسی در باب «نظریه تأویل در دیدگاه غزالی» بود. این مقاله در مجله دانشگاه اوزاکای ژاپن چاپ شد. در این مقاله نشان داده‌ام که غزالی در دیدگاه خود راجع به تأویل قرآن، به هیچ‌رویی بر ساختار دلالتی متن قرآن تکیه نمی‌کند بلکه همه تلاش خویش را بر تجربه صوفیانه شخصی خود استوار می‌سازد. این تجربه همان معرفت پیشینی صوفی است. درست است که این شناخت، محصول شناخت و درک صوفی از اسلام و تبعیت وی از احکام و فرائض اسلام و جز آن است؛ اما این شناخت صوفی در نظر غزالی، تمام حقیقت است که با آن می‌توان نص قرآنی را فهمید. از اینجا من دریافتم - و این نکته را در مفهوم النص به تفصیل بیان کردم - که مفهوم نص قرآنی در نظر غزالی دچار تحولی دراماتیک شده است. در روزگار نخست، وحی و نص قرآنی پیوندی میان آسمان و زمین بود؛ اما اینک همین نص قرآنی، به دست غزالی، مبدل به تجربه‌ای متافیزیکی شد که تنها صوفی قادر به شناخت آن است؛ این یعنی تبدیل نص قرآنی به رمز یا کد سری که هیچ‌کس قادر به گشودن آن رمز نیست، مگر آنکه از تجربه صوفی بهره‌مند شده و مراحل معرفت ایشان را پیموده باشد. این صورتبندی از آن غزالی است. به همین جهت من اعتقاد داشتم که باید غزالی و نظریه تأویل او را در مجموعه این پژوهش مورد تحلیل قرار دهم، زیرا می‌دیدم که پس از شکل‌گیری مفهوم نص قرآنی در فرهنگ، این مفهوم در فرهنگ ما به دست غزالی دچار تحولی شده است. رجوع من تنها به احیاء علوم‌الدین نبوده است، بلکه این گونه‌آرای او را در جواهرالقرآن وی نیز مورد بررسی قرار داده‌ام. با این بررسی و تحلیل می‌توان دریافت که چگونه [در نظر غزالی] زبان صرفاً پوسته‌ای بیش نیست که در ورای آن، مغز یا لباب قرار دارد. این لباب سطوح و

لایه‌های مختلف دارد. غزالی تا آنجا پیش می‌رود که نظریه زبانی خویش را چنین ارائه دهد: زبان، متافیزیک را حقیقتاً، و امور ملموس و فیزیکی را مجازاً بیان می‌کند. یعنی وی نظریه زبان را دگرگون می‌کند، چه در نظریه زبانی مورد اتفاق همگان، زبان بالحقیقه بیانگر این عالم مادی است، اما امور متافیزیکی را مجازاً بیان می‌کند. وقتی می‌گوییم انسان قادر است، این بیان حقیقی است؛ اما چنانچه بگوییم خداوند قادر است این مجاز و نوعی قیاس عقلی - به نظر معتزله - است. غزالی در حوزه شناخت این قیاس را وارونه می‌کند؛ یعنی ایستمولوژی مجاز و قیاس در نظر غزالی صد و هشتاد درجه متفاوت از ایستمولوژی مجاز و قیاس در تفکر اسلامی است. مطمئناً کسانی گفته‌اند و خواهند گفت که غزالی واقعی این شخص نیست؛ اینها آرای غزالی باطنی است و اندیشه غزالی جوانب دیگری نیز دارد. پرسش این است: چه کسی تعیین می‌کند که غزالی واقعی کیست؟ خود غزالی است که غزالی حقیقی را معرفی می‌کند و خود غزالی در المنقذ من الضلال خود واقعی‌اش را - که همان غزالی باطنی و صوفی است - به ما نشان می‌دهد. در این کتاب، غزالی به صراحت و به گونه‌ای که نیاز به هیچ تأویلی ندارد از تجربه روحی و فکری خویش در زندگی سخن می‌گوید؛ تجربه‌ای که از مراحل کلام، فلسفه، فقه شروع می‌شود و سرانجام به تصوّف ختم می‌شود. این همان قله‌ای است که غزالی به آن دست می‌یابد.

پس از این کتاب، من پژوهشهای دیگری نیز راجع به غزالی انجام دادم. همه این پژوهشها مزید همین دیدگاه بود. در پژوهشی که با عنوان «مركبة المجاز، من یقردها والی این؟» منتشر کرده‌ام، غزالی حضور دارد. در مقاله «الخلافة و سلطنة الامة» به غزالی ورد او نسبت به باطنیه پرداخته‌ام. باطنیه مسأوی و مساوی با شیعه نیست، اما غزالی در کتاب فضائل الباطنیة می‌گوید باطنیه، نظریه امامت در شیعه و لزوم منصوص بودن امام [و جانشین پیامبر] را انکار کرده و مردود شمارد. او در این راه، همه ملزومات انکار خود را به جان می‌خورد و تمام درون‌مایه‌های شیعی نظریه امامت را نیز انکار می‌کند؛ از جمله اینکه خلافت و جانشینی پیامبر، وراثت علم نبوی اوست و الی آخر. این همه تلاش فکری را غزالی با نهایت وسواس، تأکید و دقت عقلی انجام می‌دهد. حال به فصل آخر کتاب وی بنگرید. در این فصل، غزالی همه آنچه را با یک دست داده بود، با دست دیگر باز می‌ستاند تا خلیفه عباسی - المستنصر بالله - را بر جایگاه منصوص خلافت بنشاند و او را وارث علم نبوی بخواند. مسأله اصلی، ورود غزالی به عالم سیاست است. وی می‌خواهد نظریه شیعیان را از ایشان بستاند و آن را بر قامت خلیفه عباسی بپوشاند. من البته از یک جهت به غزالی احترام می‌گذارم. من ضفتی را در غزالی مورد احترام و تکریم می‌دانم که در بسیاری از روشنفکران معاصر اثری از آن نمی‌یابم: غزالی سرانجام دریافت که دارد نقش سیاسی‌ای بازی می‌کند که مورد رضایتش نیست. وی این دریافت خویش را در المنقذ من الضلال بازگو کرده است. همین او را دچار بیماری حُبسه [بستگی زبان] کرد. متفکر حقیقی وقتی دریابد که مورد بهره‌برداری قرار گرفته است لاجرم چنین بیمار می‌گردد. ما در اطراف خود روشنفکران بسیار زیادی را می‌بینیم که مورد بهره

برداری قرار می‌گیرند، اما هیچ‌گاه به این امر تفتن نمی‌یابند. با تحلیل اندیشه غزالی و نتایج تفکر وی، مبالغه نیست اگر بگوییم که وی نقش بسیار مهمی در تغییر جریان فرهنگ عربی ایفا کرده و با تزریق شناخت‌شناسی گنومی به این فرهنگ، افتتاح و سیالیت آن را ستانده است. این کار به دست حلاج انجام نشد. حلاج تجربه‌ای دیگر بود. غزالی در واقع نخست علم کلام، فلسفه و فقه را در خود جمع کرد و سپس چالشی ایدئولوژیک درون فرهنگ اسلامی میان شیعه و سنی، فیلسوفان و محدثان، و غیر ایشان ایجاد کرد. سرانجام تلاش فکری غزالی سبب تولید این دیدگاه شد که نص قرآنی را پیمای از آسمان به زمین ندانند، بلکه آن را ابزاری برای صعود از زمین و وصول به آسمان پندارند. این همه، اهمیت پرداختن به اندیشه قرآنی غزالی را در ذهن و ضمیر من برجسته کرد. فکر کردم نمی‌توان مفهوم *النص* را کامل کرد، مگر آنکه دریابیم مفهوم نص قرآنی دچار چه تغییری - اگر نگوئیم انحراف - شده است. در چنین فضای فکری‌ای، زمینیان راراهی به این متن نیست. متن می‌گوید و ایشان تنها می‌شنوند؛ چرا که متن از دایره فهم بشری خارج است و چارچوب فهم بشری نسبت به آن بسته است. این مشکلی است که دست‌کم ما در جهان اهل سنت وارث آنیم و با آن بسر می‌بریم، چه مسأله فهم و تأویل همواره در میان شیعیان به دلایل متعدد زنده و پویا بوده است. دلیل اصلی آن اندیشه اجتهاد است. امام وارث علم نبوی است، اما فقیه، مجتهد است و چون امام غایب است، راهی جز اجتهاد وجود ندارد. از نظر تاریخی اندیشه اجتهاد لازمه استمرار حرکت شیعه بوده است. اما در عالم سنی، بدان نیازی احساس نشده است که اسباب آن به بحثی جداگانه نیاز دارد.

● فکر می‌کنید کدام صوفی یا کدام دسته از صوفیان، نظریه غزالی در فهم و تأویل قرآن را پی گرفته‌اند؟

● گمان می‌کنم که غزالی همه کوششهای صوفیانه پیش از خود در راه تفکیک معنای بنیادین نص قرآنی و معنای فردی [صوفیانه] آن را به نحوی در خود گردآورد و خود مرحله‌نهایی را پیمود. پیش از غزالی، دست‌کم همگان به معنای ظاهری قرآن اذعان داشتند، و بر اساس آن شریعت و سپس نهاد دین بنا می‌شد؛ نهادهایی چون خلافت، اجتماعات، فقیهان و غیر آن. این معنای یا دلالت‌های تأسیسی برای نص قرآنی در نظر متصوفه صحیح بودند. متصوفه، اما به امر دیگری اهتمام داشتند و آن بُعد شخصی یا فردی در تأویل متن بود. این تجربه شخصی یا تجربه صوفیانه در نظر متصوفه، در تقابل با معنای نهادی بود. آن را نفی نمی‌کردند، اما در صدد نفی یگانگی آن بودند. می‌خواستند بگویند در تجربه دینی جا برای تجربه‌های شخصی صوفیانه هست. به بیان دیگر، در تاریخ همه ادیان، دین مبدل به نهاد می‌شود. با این تحول استقرار و ثبات دینی پدید می‌آید. زیرا هر نهادی طبیعتاً در پی حفظ ثبات و تولید خویش است. وقتی معنای دینی به معنایی نهادی تبدیل می‌شود، تثبیت آن معنا و وظیفه‌ای مهم تلقی می‌شود. تا زمانی که تصوف در حال گذر و استمرار بود، جریانی مقاوم در برابر این معنای نهادی برای دین بود، چرا که بر امور شخصی و تجربه‌های درونی تکیه می‌کرد و نه باب اجتهاد، که باب تأویل را نیز گشوده می‌دانست. متصوفه

می‌گفتند: هیچ صوفی‌ای وحی جدیدی نمی‌آورد، بلکه فهم تازه‌ای از وحی می‌آورد. غزالی کوشید که این تصوف را به نهاد تبدیل کند؛ یعنی آن را به عکس ماهیت ویژه‌اش برگرداند. وی تا اندازه زیادی در حوزه سیاست در این امر توفیق یافت، اما در حیطه اندیشگی موفق نبود، چون نمی‌توانست اندیشه سیال تصوف را در خدمت حکومت سنی درآورد. مقاومت در برابر معنای نهادی دین در تصوف فلسفی ادامه یافت و بزرگترین قهرمان این میدان ابن عربی بود. اما پس از ابن عربی، تصوف، دست‌کم در جوامع اهل سنت، خود تبدیل به نهاد گشت. طرق، شیوخ، مریدان و نهادهای تصوف به وجود آمد و پدیده‌ای حاصل شد که آن را ثبات، جمود و تقلید در معنای دینی می‌نامیم. من به درستی نمی‌دانم که مشابه این رویداد در اندیشه شیعه تا چه حد روی داده است؛ اما طبیعتاً نمی‌بایست چنین جمود و ثباتی در اندیشه شیعه پدید آمده باشد، زیرا اندیشه اجتهاد - به دلیل غیبت امام - همواره پاره‌ای اساسی از اندیشه شیعه بوده است. به گمانم اندیشه غیبت از جمله اندیشه‌های بسیار نوغ‌آمیز است.

● در چنین کتابی که موضوع آن علوم قرآن است، به چه دلیل گاه به موضوعات و مسائلی جزئی اشاره می‌کنید که تنها برای خوانندگان مصری شناخته شده‌اند، مسائلی چون ماجرای شرکت‌های سرمایه‌گذاری مضاربه‌ای؟

● در مفهوم *النص* هم به این ماجرا اشاره کرده‌ام؟

● بله، در پاورقی بلندی که در صفحات ۲۱-۲۰ آورده‌اید.

● درست است. این مطلب را در مقدمه آورده‌ام نه در متن کتاب.

● در همین مقدمه فی‌المثل شما به عقیده برخی از گروه‌های تندروی اسلامی در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ مصر اشاره می‌کنید که تمامی جوامع امروزی را جوامعی جاهلی می‌دانند. فی‌المثل «جماعة التكفير والهجرة» یا «الجهاد»، همگان را تکفیر می‌کنند و قائل به هجرت از جامعه به معنای امروزش هستند. حال شما به این عقیده به عنوان یک اکسیوم استناد می‌کنید و با اشاره به تفاوت مضمون آیات مکس از مدنی و تدریجی بودن تشریح احکام می‌گویید: در چنین جوامع جاهلی چگونه می‌توان انتظار اجرای احکام فقه و بویژه حدود را داشت؟

● این استدلال صبیغه جدلی دارد و من آن را در برابر گفت‌مان دینی معاصر در مصر آورده‌ام. اعتراض شما را وارد می‌دانم. من همواره از نقد و ایراد دانشجویانم استفاده می‌کنم. همین اعتراض را سالها پیش یک دختر دانشجوی در دانشگاه قاهره بر من گرفت و سر کلاس در حضور دیگران استدلال آورد که شیوه سخن من در این بخش از کتاب نشان می‌دهد که نه به صورت جدلی، بلکه حقیقتاً مبنای این گروه‌های تندروی اسلامی مصر را پذیرفته‌ام. من به هر حال از اشاره به پاره‌ای از این امور در مقدمه کتاب ناگزیر بوده‌ام، چرا که کتاب در مصر و جهان عرب چاپ می‌شده است؛ اما پیشنهادم به شما در ترجمه فارسی این است که برای ایضاح مطلب برای خوانندگان ایرانی توضیحاتی در حواشی بیفزایید.

● چه موضوع یا مسأله‌ای را گمان می‌کنید باید در کتاب مفهوم *النص* بدان می‌پرداختید و اکنون جای آن خالی است؟

● چیزی که امروز بدان می‌اندیشم بازنگری و قرائتی جدید از



مفهوم وحی است.

○ آنچه در این باب در مفهوم النص آورده‌اید، بیشتر از آن چیزی است که ایزوتسودر این زمینه گفته است؟

● بله تا حدی! اما اکنون معتقدم که مفهوم وحی را علاوه بر این، باید به گونه تطبیقی فهمید. چنین قرائتی از مفهوم وحی حوزه‌هایی را بر ما می‌گشاید که من با قرائت پیشین خود در مفهوم النص بدان حوزه‌ها وارد نشده‌ام، به عنوان نمونه، باید به این نکته اشاره کنم که دیدگاهی وجود دارد مبنی بر اینکه وحی مفهومی واحد دارد؛ وحی در یهودیت، مسیحیت و اسلام، مفهومی یکسان دارد؛ به اعتبار اینکه این ادیان همگی ابراهیمی‌اند. اما من چنین می‌اندیشم که چنین یکسانی و وحدت مفهومی لزوماً صحیح نیست. معتقدم که تجدیدنظر در این دیدگاه، به بحث و کاوش طولانی نیازمند است. مثلاً یکی از آیاتی که در تحلیل مفهوم وحی بدان استناد می‌شود، آیه ۵۱ سوره شوری است: «و ما کان لیسر ان ینکلمه الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیه وحی باذنه ما یشاء». من این آیه را در تفاسیر و دیگر کتب عالمان و محققان اسلامی جست‌وجو کرده‌ام. اینان همگی گفته‌اند که این آیه درباره وحی سخن می‌گوید. اما به نظر من آیه نه از وحی، بلکه از کلام الله سخن می‌گوید. از آنجا که گمان می‌کرده‌ایم که وحی همان کلام الله است و کلام الله نیز مساوی وحی است، این آیه را شتابزده فهم و قرائت کرده‌ایم. گمانم بر این است که باید در تحلیل خود میان وحی و کلام الله تفکیک کنیم و بگوییم بنابر این آیه، کلام الهی سه گونه است، که یکی از آنها وحی است.

پس وحی به پیامبران یکی از انواع کلام الله است. در این آیه، کلمه وحی به همان معنای لغوی‌اش «الهام» به کار رفته است. بنابر این آیه، کلام الهی بر سه گونه است: الف) وحی، به معنای الهام، ب) سخن گفتن از پس حجاب، که تنها نمونه آن را در مساجرای موسی سراغ داریم، ج) فرستادن رسول [فرشته] که او به اذن خداوند مطلبی را الهام کند. این نوع سوم همان وحی معهود است که در آن رسولی می‌آید، اما این رسول چیزی را ابلاغ نمی‌کند، بلکه وحی و الهام می‌کند. اگر بر اساس چنین تفکیکی میان وحی و کلام الهی (و انواع سه‌گانه آن) به آیه بنگریم، درمی‌یابیم که جبرئیل کلمات را بر پیامبر ابلاغ نکرده، بلکه آنها را الهام [وحی] کرده است. این فهم از آیه، با مفاد آیه نزل علی قلبک (بقره، ۹۷) و آیات نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین (شعراء، ۱۹۴ - ۱۹۳) سازگار و همخوان است. چنین است که می‌توانیم قرآن را وحی و کلام مسلفوظ آن را الهام و معانی پیامبر

بدانیم. ممکن است ابراز این رأی برای هر پژوهشگری مشکل ایجاد کند، اما من معتقدم که این دیدگاه به حقیقت نزدیکتر است. زیرا اگر معتقد باشیم که الفاظ قرآن عین کلام الهی است، در آن صورت تعدد و اختلاف قرائات چه می‌شود؟ یا پیدایش قرائتهای مختلف، چه روی داده است؟ آیا می‌توان پذیرفت که در عین کلام الهی انحراف پدید آمده است؟ آیا مثلاً کالصفوف المنفوش و کالمهن المنفوش یکسانند؟ اگر بپذیریم که وحی همان کلام الله حرفی و ملفوظ است، لاجرم یکی از این دو قرائت اشتباه است. به یاد داشته باشیم که تعدد و اختلاف قرائات امری مشهود است. از این مورد که بگذریم، از روایات تاریخی موجود در باب کتابت قرآن، حدودی از آزادی استشمام می‌شود. بر اینها بیفزایید روایات فراوانی که می‌گوید قرآن بر هفت حرف نازل شده است و این روایات را اهل سنت پذیرفته‌اند. البته ما به قرائات شاذ و نادری که برخی قاریان بعدها به سلیقه شخصی خود درآورده‌اند، نظر نداریم؛ بلکه اختلاف قرائتی را می‌گوییم که منجر به تحلیل حرام یا تحریم حلال نگردد. پس نتیجه می‌گیریم که وحی کلام الله حقیقی است؛ اما در بیان و تعبیر آن تا اندازه‌ای به پشرا اجازه داده‌اند؛ هم در اعراب، هم در واژگان و هم در ترکیب جملات.

با این بیان، از مسأله کلام الله ازلی که مورد نزاع معتزله و اشاعره بوده است خارج می‌شویم. چنین دیدگاهی به من کمک می‌کند که سخن اشاعره را دقیقتر بفهمم: اینکه معتقد بودند که کلام الله قدیم است، اما قرائت ما حادث است. اشاعره چه منظوری می‌توانستند داشته باشند؟ چگونه کلام الله می‌تواند قدیم باشد و قرآن قدیم نباشد؟ البته به شرط آنکه نخواهیم سخن دوپهلوی به کار ببریم که اشاعره غالباً چنین می‌کردند. وقتی معتزله می‌گفتند قرآن مخلوق است، منظورشان جنبه زبانی و لغوی آن بود، چه ایشان خود به جنبه زبانی قرآن اهتمام داشتند. وقتی حنابله اصرار می‌ورزیدند که قرآن قدیم است، مرادشان کلام الله بود؛ یعنی همان امری که مساوی و مساوق علم الهی است. اما این سخن اشاعره که می‌گفتند کلام الله ازلی و قدیم، کلام نفسی است، اما تلاوت آن حادث است، چه معنایی می‌دهد؟ معنایش این است که کلام الله [یا همان علم الهی] که ما بدان شناختی نداریم قدیم است، اما این قرآن که می‌شناسیمش حادث است. و از آنجا که حادث است، مخلوق و از آنجا که مخلوق است، متغیر است. اما این تغییر نباید به گونه‌ای باشد که آن را به ضدش تبدیل کند. همین جاست که معنای آن آیه را درمی‌یابیم که از قول پیامبر می‌فرماید: قل ما یکون لکم ان تبدلوا من تلقام نفسی (یونس، ۱۵) و یا گاه او را تهدید می‌کنند که از خود سخنی بر خداوند نیندد. در این آیه، تبدیل همان تغییر معنای آیه است؛ یعنی پیامبر چیزی بگوید که در وحی نیامده است.

تاریخ نص قرآنی دلالت‌های مختلفی در باب مفهوم وحی ارائه می‌دهد. آنچه مسلمانان بر تثبیت آن اتفاق نظر دارند این قرآن است. اصلاً درصدد یادآوری اختلاف نظر معروف و قدیمی شیعه و سنی نیستیم که آیا این متن موجود همه قرآن است، فقط می‌خواهم امکان فتح دوباره بحث در این باب را مطرح کنم؛ نه فقط با استناد به مرجعیت متنی قرآن، بلکه با تکیه به پژوهش نقدی در تاریخ معنی قرآنی و پژوهش نقدی در روایات مربوط به

جمع و تدوین قرآن و روایات سبعة احرف که لاجرم یا باید آنها را بپذیریم و یا مردود بشماریم. راستی معنای این سخن عثمان به تدوین‌کنندگان قرآن چیست که می‌گوید: چنانچه در ضبط کلمه‌ای اختلاف نظر پیدا کردید، آن را به لهجه قریش بنویسید. معلوم است که اختلاف از همان روزگار نخست وجود داشته است، اما این اختلاف در بیان جملات و واژگان بوده است، نه در مضمون وحی. تفکیک و تمییز دقیق این دو موضوع سخن من است که این امر خود نیازمند بحث و نقد و موشکافی بیشتر است. با این دیدگاه، می‌توان به‌گونه‌ای متفاوت از روش مستشرقان، درباره تاریخ نص قرآنی پژوهش کرد. مشکل مستشرقان این است که خود بر فهم و قرائت دسته‌ای از مسلمانان حاشیه و تعلیق می‌زنند. اینان فهم مسلمانان را به‌عنوان فهم معیار برمی‌گیرند و سپس با تکیه بر این فهم و قرائت معیار به نقد آن می‌پردازند. مثلاً می‌بینند مسلمانان معتقدند قرآن عین کلام‌الله ابدی و معجزه است. مستشرقان بر همین جمله استناد می‌کنند و می‌گویند: چگونه به اعجاز متنی اعتقاد دارید که در آن اختلاف کلمات فراوان است؟ کدام کلمه و کدام قرائت را معجزه می‌دانید؟ این نشان می‌دهد که ایشان برداشتی را بدون پژوهش انتقادی، معیار گرفته‌اند. حال به این موضع مستشرقان بنگرید که می‌گویند در قرآن تناقض وجود دارد. اینان با آنکه می‌دانند قرآن با این ترکیب و ترتیب کنونی نازل نشده است، دیدگاه آن دسته از مسلمانان را برمی‌گیرند که معتقدند قرآن با همین شکل کنونی، متنی ازل و ابدی است؛ سپس در جست‌وجوی تناقض و تشویش مطالب در قرآن برمی‌آیند. بله، طبیعی است که این متن به‌ظاهر حاوی

گزارش رویدادهای تاریخی. به‌نظر من فضای بسیاری از حوزه‌های اختلافی میان مسلمانان و مستشرقان، با تفکیک میان کلام‌الله و وحی و تمییز میان وحی و بیان لفظی آن وحی روشتر خواهد شد. من در ذهن خود تصمیم به پژوهش در این حوزه دارم.

○ با این تحلیل، در متن کنونی قرآن، چه چیزی وحی و چه چیزی کلام‌الله است؟ پرسش دیگری این است که آیا نمی‌توان گفت آنچه پیامبر برای کاتبان قرآن قرائت کرده است خود قرآن اصیل است؟

● چرا، خود قرآن است، اما به معنای کلام‌الله.

○ اما در تقسیم اولیه شما کلام‌الله در مورد قرآن همان وحی بود؟

● بله منظور این است که کلام‌الله از طریق وحی انتقال یافته است [نه با دوروش دیگر]. می‌توان چنین تشبیه کرد که کلام‌الله نظام رمزداری (coding) است که پیامبر [پس از فرآیند وحی] به رمزگشایی (decoding) آن در زبان می‌پردازد. البته این صرفاً یک قیاس است، نه آنکه واقعاً قصه رمزگشایی در کار باشد. کلام‌الله به پیامبر وحی شده است، اما آنکه از کلام‌الله تعبیر می‌کند و بدان ساخت عربی می‌دهد پیامبر است. زیرا کلام‌الله نه به عربی است و نه به زبانهای اروپایی، هندی یا لاتین. ما چه می‌دانیم که کلام‌الله از چه نوع است؟

○ چرانی‌توان گفت که جبریل در تلقی وحی و ابلاغ آن، بدان زبان عربی را پوشانیده است. آیا جبریل نمی‌تواند آن را به زبان عربی الهام کند؟

● بله جبریل الهام می‌کند اما الهام زبانی نیست.

○ چرا الهام عینی واژگان و عبارات امکان ندارد؟

● من معتقدم که در عبارت قرآنی او یرسل رسولاً فیوحی باذنه ما یشاء (یا فرشته‌ای بفرستد که او به اذن خداوند آنچه را که می‌خواهد الهام کند)، الهام به معنای سخن گفتن زبانی نیست. الهام با دایره اندیشه و افکار پیوند دارد، نه زبان و واژگان لفظی. صورت نخست کلام‌الله نیز در این آیه (شوری، ۵۱) سخن از وحی و الهام [البته در مرتبه‌ای متفاوت و بدون ارسال فرشته] می‌گوید. در آنجا هم سخن از لفظ و زبان نیست. نمونه‌اش وحی به مادر موسی است: ولقد اوحینا الی ام موسی ان ارضعیه (قصص، ۷). این هم نوعی از کلام‌الله است که از قضا قرآن در مورد آن واژه وحی به معنای الهام را به کار می‌برد، اما وحی همواره کلام غیرزبانی است. یا در قرآن می‌خوانیم: و اوحی ربک الی النحل (نحل، ۶۸). در اینجا و بسیاری آیات دیگر سخن از وحی به زنبور، آسمان، زمین و جز آن است. لذا کلام‌الله، مفهومی وسیع‌تر از وحی دینی دارد. معنای این آیه چیست: قل لو کان البحر ممداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی (کهف، ۱۰۹) (بگو اگر دریاها بر نوشتن کلمات پروردگارم مرکب شوند، پیش از آنکه این کلمات به سر آیند، دریاها تمام خواهند شد). اگر از تأویلهای متصوفه در باب این آیه بگذریم، این آیه به ما می‌گوید که کلام‌الله منحصر به وحی دینی انبیا نیست.

○ فکر می‌کنم با این تحلیل، قرآن، بیان زبانی و شخصی پیامبر از تجربه نبوی خود می‌شود.

● بله من هم همین اعتقاد را دارم. کلام خداوند با عالمیان،



تناقض و ناهمگونی در ترتیب باشد، چراکه متنی واحد نیست، بلکه نصوص پاره‌پاره و منجم است. اما مستشرقانی که در برخی تحلیلهای خود به پاره‌پاره بودن نزول قرآن اعتراف دارند، هنگام نقد متن قرآن، آن را متنی یکپارچه و واحد می‌انگارند. این کاری است که مثلاً ژاک برک (Jacques Berque) قرآن‌شناس و مترجم فرانسوی قرآن انجام داده است. وی از ابتدا فرض کرده است که قرآن به سان کتاب تاریخ است و خداوند همچون مورخ در صدد



صورت‌های مختلف دارد. در پاره‌ای موارد این کلام ویژه است که ما تنها در ماجرای بعثت موسی به روایت قرآن از آن سراغ داریم. موسی به این اعتبار کلیم الله است، چه خداوند از پس حجاب با او سخن گفته است. اما کلام الله برای عموم انبیا از طریق ارسال فرشته است که آن فرشته مراد خداوند را وحی، یعنی الهام می‌کند این عین عبارت او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء (شوری، ۵۱) است.

○ شما در ابتدای این بحث گفتید که دیدگاه رایج در باب وحدت مفهومی وحی در ادیان ابراهیمی را نمی‌پذیرید؛ اما در تحلیلی که اکنون ارائه می‌دهید وحی اسلامی مفهومی دست‌کم مشابه با وحی در مسیحیت می‌یابد.

● ببله، بنابراین دریافت کنونی و رایج آنرا مفهوم واحدی نمی‌دانم. فهم رایج این است که خداوند فرشته‌ای را می‌فرستد و او قرآن را عیناً لفظ به لفظ برای پیامبر قرائت می‌کند. طبعاً چنین مفهومی از وحی با مفهوم وحی در مسیحیت یکی نیست و با داشتن آن، ما نمی‌توانیم وحی انجیل را توجیه کنیم. اما پس از این تحلیل، تا حد زیادی به وحدت مفهومی نزدیک می‌شویم. حال می‌توان گفت کلام الله مختص پیامبران نیست. وحی به پیامبران یکی از انواع کلام الله است.

○ با توجه به اینکه شما محصول وحی نبوی را بیان پیامبر از کلام الله می‌دانید، آیا بین این وحی به پیامبر و تجربه دینی پیامبر تفاوت قائل می‌شوید؟

● بله تفاوتی هست. تجربه روحی پیامبر ویژگی خاص خود را دارد که از نوع اول کلام الله است. به همین سان می‌توان گفت خداوند با هر یک از ما سخن می‌گوید؛ یعنی وحی و الهام می‌کند؛ اما فرشته‌ای نمی‌فرستد که او چیزی را الهام کند. درباره هر یک از افراد بشر و بلکه تمام موجودات الهام به معنای عام صدق می‌کند. این همان الهامی است که در عربی آنرا حدس می‌نامیم. اما کلام الله برای پیامبران، نوعی وحی خاص است؛ این وحی مستلزم وجود فرشته‌ای است. کلام الله برای عموم ما آدمیان نیز وحی و الهام است، اما نیاز به آمدن فرشته ندارد. از این بیان، معنای گستردگی کلمات الله در آیه قل لوکان البحر مدادا لکلمات ربی (کهف، ۱۰۹) را بدون مراجعه به تاویلهای متصوفه درمی‌یابیم. لذا وقتی صوفی یا عارفی می‌گوید به من الهام شده

است، در این گفته خود می‌تواند صادق باشد. همه ما به گونه‌ای گاه احساس می‌کنیم که خداوند با ما سخن می‌گوید. این جمله را با زبان دینی فهم نکنید. سخن از تجربه درونی انسانی در هنر است نه در ایمان و اعتقاد دینی. خاستگاه این سخن چیست که منشأ هنر الهام است؛ شاعر ملهم است و هنرمند الهام یافته است؟ ماهیت تجربه زیبایی شناختی در ادب و هنر چیست؟ ماهیت تجربه ادبی و هنری مولوی چیست؟ مرادم این است که با تفسیر این تجربه عمیق در ادبیات و زیباشناسی می‌توان گفت هنگام استماع قطعه‌ای موسیقی در حال تجربه زیبایی شناختی هستیم، و به تعبیر دقیقتر در حال وحی. اگر بخواهیم این دیدگاه را رنگ و بوی دینی دهیم، درست این است که بگوییم کلام الله همه هستی را پر کرده است و هر یک از ما بسته به استعدادش از کلام الله بهره می‌گیرد. این نظریه، پیوند آدمی با همه هستی را تعمیق می‌بخشد؛ منظوم این است که نقش دین در مسأله جهانی شدن را خاطر نشان کنم؛ و کار کرد و نقش آنرا در عالم جدید، و در زمان عزلت انسان از انسان، عزلت انسان از وجود، و از خود بیگانگی آدمی نشان دهم. در این روزگار آدمی چنان از خود و جامعه، فرهنگ و هستی بیگانه شده است که - به تعبیر شاعرانه - نمی‌تواند به زمزمه هستی گوش فرادهد؛ و - به تعبیر دینی - نمی‌تواند کلام الله را در همه هستی بشنود. هر قدر توان آدمیان در شنیدن زمزمه هستی بیشتر باشد، در شنیدن کلام الهی از زبان و بیان پیامبران توانا ترند. من در این جملات چه بسا زبان شعر را به کار گرفته‌ام و کمتر به روش یک پژوهشگر بحث می‌کنم.

○ پرسش بعدی من درباره تکیه شما به روایات اسباب نزول است. همچنان که می‌دانید، این روایات پشتوانه اسنادی محکمی ندارند. چگونه است که شما در تعیین معنای آیه‌ای از قرآن، این چنین در دایره همین روایات محدود می‌مانید و فی‌المثل از میان سه روایت، دو تا را مردود می‌شمارید و سومی را متعین و قطعی می‌دانید؟ می‌توان روایت سوم را نیز جعلی دانست؛ چه مفهوم این روایات متأخرند و در فضای قرون دوم و سوم ابتدا مطابق با خواسته‌ها و تمایلات عده‌ای ساخته شده و سپس به افرادی چون ابن عباس و دیگران نسبت داده شده‌اند.

● من تنها بر روش نقد تاریخی تکیه نکرده‌ام. البته این روش اساسی من در نقد روایات تاریخی بوده است؛ اما گاه مجبور بوده‌ام بر معیارهای متنی نیز اعتماد کنم. در این کتاب، قبول روایتی و رد روایتی دیگر تنها مبتنی بر نقد تاریخی مرویات نبوده، بلکه گاه با استناد به دلیلی متنی انجام گرفته است. به دیگر بیان، این مرویات هر چند همگی در دوره‌ای متأخر مکتوب و تدوین شده‌اند، لیکن بعید نیست که در دوره‌های پیشتر از آن به گونه‌ای شفاهی متداول بوده‌اند. به همین دلیل در بررسی آنها روشی مرکب از نقد تاریخی و معیار متنی به کار گرفته‌ام که این دومی را دلیل داخلی نیز می‌نامیم. تعیین اینکه فلان آیه مکی است یا مدنی، تنها براساس روایات صورت نمی‌گیرد، بلکه غالباً از ساختار آیه هویدا است. حال فرض کنید که مانند برخی از دانشمندان، همه این روایات را مردود شماریم؛ آیا با نفی این روایات می‌توان اسباب نزول واقعی را انکار کرد؟ می‌توان انکار کرد که قرآن بنا به اسبابی خاص و در زمانهایی متفاوت در مدت

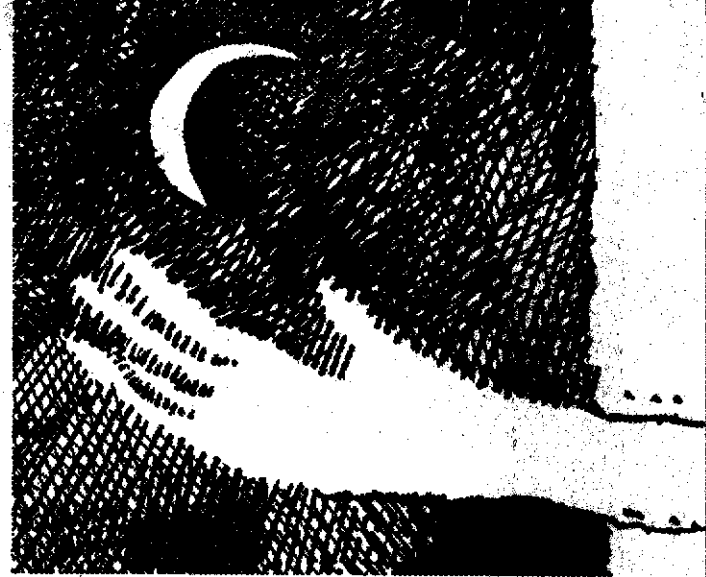
بیش از بیست سال نازل شده است؟ دانش اسباب نزول، این پدیده یعنی تنجیم و پاره پاره بودن قرآن را اثبات می‌کند. باقی امور از قبیل اینکه فلان روایت صحیح است یا نه، اموری جزئی و فرعی‌اند. ممکن است یکی از شاگردان من بر من خرده بگیرد، و در قبول یا رد روایتی مرا بر خطا بداند. اشکالی ندارد، اما دیدگاه کلی من در باب تاریخ‌مندی نص قرآنی همچنان صحیح می‌ماند. اما اینکه چرا من تا این اندازه به میراث بر جا مانده از پیشینیان در شناخت قرآن تکیه کرده‌ام، دلیلش آن است که خواسته‌ام بگویم مفهوم نص قرآنی را از درون خود سنت اسلامی ارائه می‌کنم، نه از بیرون آن. به آسانی می‌توان از میان نظریات مختلف متن‌شناسی یکی را برگزید و همان را بر قرآن تطبیق کرد. این را نظریه مفروض می‌نامیم. اما هر متنی ویژگی‌های خاص خود را نیز دارد. به تعبیر دیگر، باید به سرشت ویژه هر متن نیز توجه کرد. نمی‌توان نظریه‌ای را در باب متن قرآن پرداخت و آن را بر حدیث و سنت نیز پیاده کرد، زیرا متن سنت در نوع، سرشت و تاریخ خود متفاوت از قرآن است. بنابراین، در قدم اول، تحلیل درونی متن بر اساس میراث بر جا مانده پیرامون آن لازم است تا مفهوم آن متن را درون فرهنگ خودش بشناسیم و سپس تحلیلی را از خارج از فرهنگ بر آن عرضه کنیم.

بیشتر اتهاماتی که در تألیف **مفهوم النص** بر من وارد کرده‌اند به عکس ایراد شماسست. غالباً می‌گویند: ابوزید روشهای پژوهش غربی را بر قرآن تطبیق می‌کند؛ حال آنکه شما اذعان دارید که این سخن نادرست است. در عین حال برخی می‌توانند بگویند که ابوزید غرق در میراث و سنت گذشته است. این تاحدی درست است؛ لیکن مسأله این است که ابوزید نه در میراث گذشتگان غرق شده و نه مفهومی غربی را بر نص قرآنی تحمیل می‌کند. در این کتاب، برای فهم و قرائت دوباره‌ای از علوم قرآن سنتی، صرفاً از معرفت‌های معاصر بهره گرفته‌ام، اما از دلالت‌های موجود در فرهنگ و سنت پیشین خود غفلت نورزیده‌ام. به آسانی می‌توان حکمی کلی صادر کرد و گفت: هر متنی تاریخ‌مند است، لیکن قرآن با آنکه متن است و تاریخ‌مند، درون مایه‌های خاص خود را دارد که آن را از متون صرفاً ادبی متمایز می‌کند. حتی درون متون ادبی مختلف با ویژگی‌های دراماتیک، غنایی، حماسی، و جز آن، نمی‌توان نظریه‌ای جامع نسبت به یکی ساخت و آن را تماماً بر دیگر انواع ادبی تطبیق کرد. با تحلیل شعر مولوی، نمی‌توان نظریه‌ای متن‌شناسانه ارائه کرد که بر متون شکسپیر نیز صادق باشد.

حال باید داوری کرد که من در پرداختن به این دو جنبه درونی و بیرونی نص قرآنی، آیا توازنی را رعایت کرده‌ام. مطمئنم که در ابراز این رأی که «نص قرآنی محصولی فرهنگی است» مرتکب حماقتی نشده‌ام. بسیاری از دوستانم چنین می‌اندیشیدند و از سردلسوزی می‌گفتند: می‌توانستی تعبیر دیگری به کار ببری. اما من جمله دیگری در اختیار نداشتم. به دلیل اطمینان به سلامت روش شناختی‌ام، معتقدم که سخن ناروایی درباره قرآن نگفته‌ام. من این جمله را سخنی سبک یا موهن نمی‌دانم. به همین جهت هیچ جمله‌ای را راس‌تر از این، در بیان مقصودم نمی‌یابم. خطر و زیان جملات دو پهلو بیشتر از منفعتشان است. مثلاً وقتی طه حسین درباره گفتار قرآن راجع به ابراهیم و اسماعیل می‌گوید: این

گونه نقل قرآن به معنای وجود حقیقی اشخاصی به نام ابراهیم یا اسماعیل نیست، این سخن او دو پهلو نیست. طه حسین به وضوح می‌گوید که تعبیر و بیان قرآن درباره اشخاص یا اشیا، لزوماً به معنای وجود خارجی آن اشخاص و اشیا نیست. این از نظر علمی صحیح است. مادر زبان عربی کلمات بسیاری همچون سیمرغ را به کار می‌بریم که وجود خارجی ندارند. اما آنان که جملات دو پهلو را دوست دارند می‌گویند: طه حسین نیازی به بیان این جمله نداشت. من معتقدم که او نیاز داشت. در گفت‌وگو علمی، مگر تا کجا می‌توان به زبان دو پهلو تکیه کرد؟ گفت‌وگو علمی گفت‌وگو علمی است. همین سخن را وکیل طه حسین در دادگاه گفت. وی گفت: «طه حسین از زبان علمی استفاده کرده است و زبان علمی گاه احساسات مردم را نیز برمی‌انگیزد.» بلکه زبان علمی گاه حساسیت دینی برخی را برمی‌انگیزد. مدتی پیش وقتی می‌گفتند زمین کروی است، احساسات دینی مردم برانگیخته می‌شد، چون می‌پنداشتند دینشان گفته است زمین مسطح است. وقتی می‌گفتند زمین به دور خورشید می‌گردد، مردم خشمگین می‌شدند، چون زبان دینی حکایت از گردش خورشید به دور زمین دارد. این مشکل همواره وجود داشته است. من خود دوست داشتم اگر بتوانم گاه جمله‌های دیگری به کار برم. در این راه، نهایت سختکوشی را بر خود هموار کرده و نهایت وسع





سه سال بعد به سروراستاری اشتفان ویلد (Stefan Wild) در لیدن هلند باعنوان *The Quran as Text* به چاپ رسید، همین نگرش غالب و حاکم است. در کنفرانس دیگری که مادر ژوئن ۱۹۹۸ با عنوان «پژوهشهای قرآنی در آستانه قرن بیست و یکم» در لیدن برگزار کردیم به وضوح می‌توان دید که آن پرسش قدیمی مستشرقان قرن نوزدهمی جای خود را به مسائلی جدید و متفاوت داده است؛ مسائلی چون وجوه ادبی قرآن و زیبایی‌شناسی اسلوبی و بلاغی قرآن. این سخن بدان معنا نیست که غریبها دیگر به هیچ‌وجه به پرسشهای سنتی خود درباره تاریخ، تدوین و خاستگاههای قرآن نمی‌پردازند. هنوز هم برخی همین مسائل را بررسی می‌کنند، اما باید گفت که این گرایش غالب و حاکم نیست.

اما در باب حدیث نبوی، مسأله بررسی «وضع و جعل حدیث» جای خود را به گونه‌ای نقد تاریخی داده است که در آن می‌کوشند سلسله‌های اسناد خود حدیث را چنان دسته‌بندی و بررسی کنند که بتوان راوی مشترک و اصلی این سلسله‌ها را تعیین کرد. این راوی را عهده‌دار و کلید نشر آن روایت می‌خوانند. با تعیین آن راوی، می‌توان فرض کرد که مضمونی از روایت، نخستین‌بار در دوره تاریخی خاصی شیوع و انتشار یافته است. این امر نقد تاریخی متن روایت را به میزان زیادی میسر می‌کند. ایسن روش را یُستیل (G.H.A. Juynbol) با الهام از نگرش پدربزرگش ابداع کرد و تکامل بخشید و آخرین تحولاتی که موتزکی (Harald Motzki) صورت داده است، دقت و استواری روش‌شناختی بیشتری در این رهیافت ایجاد کرده است.

○ **نظراتان در باب رهیافت ادبی - انتقادی در پژوهش راجع به خاستگاه و تاریخ قرآن چیست؟ مشخصاً منظورم آثار کسانانی چون جان برتن (John Burton)، جان ونزبرو (John Wansbrough)، پاتریشیا کرون (Patricia Crone) و مایکل کوک (Michael Cook) است.**



● این رهیافت اساساً متعلق به ونزبرو است و من هم در این مجال اندک تنها اشاره‌ای به او می‌کنم. نخست باید به این نکته اشاره کنم که بازگشت ونزبرو به بررسی مسائل سنتی و کهن درباره

خویش را به کار گرفته‌ام. لیکن بیش از این نتوانسته‌ام انجام دهم. با تمام این توضیحات، من اصل انتقاد شما را در آن مسأله خاص می‌پذیرم. من در نقل قول و استشهاد به میراث گذشته اسلامی مجال بسیار داشته‌ام. گاه شاید در این نقلها مبالغه نیز کرده باشم. چنین نقلهایی در ترجمه کتاب به زبانهای غیراسلامی از قبیل انگلیسی ضرورتی ندارد و می‌توان تنها به مراجع آن در پاورقی آدرس داد. اما این نقلها در فضای فرهنگ عربی و اسلامی که کتاب را می‌نوشتم لازم بود، زیرا این متون منقول، به ظاهر مخفی و یا غایب به نظر می‌آیند. کوشیده‌ام که پرده از این متون برگیرم.

○ **دیدگاه شما درباره مطالعات کنونی راجع به قرآن و حدیث در غرب بویژه با اشاره به مهمترین محققان این حوزه و مهمترین رهیافتهای پژوهشی این حوزه چیست؟**

● امروزه پژوهشهای غربی درباره قرآن و حدیث نبوی از شکل قرن هجدهم و نوزدهمی‌اش خارج شده است. در آن دوره‌ها، مسأله اصلی محققان غربی در این حوزه‌ها، میزان تأثیر یهودیت و مسیحیت در لحن و گفتمان قرآنی از یک سو، و موضوع جعل و وضع احادیث نبوی از سوی دیگر بود. در این راه، ایشان روش نقد تاریخی را به گونه‌ای ماشینی به کار می‌گرفتند؛ یعنی نه به ویژگیهای خاص فرهنگی و تاریخی نزول قرآن توجه می‌کردند و نه تفاوتهای فرهنگی و تاریخی دوران تدوین و تثبیت این نص را ملحوظ می‌داشتند. این ویژگیهای فرهنگی و شرایط خاص تاریخی در تکوین قرآن، از نمونه‌های موجود در تکوین متون یهودی و مسیحی به کلی متفاوت بوده است. می‌توان گفت که پژوهشهای جدید غربی در باب قرآن این عدم تمایز [میان قرآن با تورات و انجیل] را پشت سر نهاده است و امروزه قرآن کریم به مثابه متنی دینی مورد پژوهش قرار می‌گیرد که هم از جهت محتوی و هم به لحاظ زبان، شکل و ساختارش ویژگیهای خاص خود را دارد. آثار قرآنی خانم جین مک اولیف (Jane Dammen McAuliffe)، استاد دانشگاه جرج تاون و سروراستار *دایرةالمعارف قرآن (Encyclopaedia of the Quran)* تادرو ریپین (Andrew Rippin) استاد دانشگاه کالگری و نیز نوید کرمانی استاد ایرانی دانشگاه پن، به وضوح نشانگر این رهیافتند. همچنین در مقالات کنفرانس «قرآن به مثابه متن» (بن، ۱۹۹۳) که

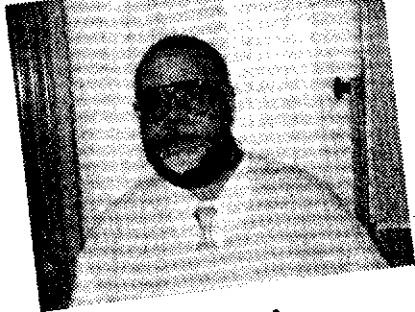
قرآن، تاریخ و خاستگاههای آن به معنای تکرار دوباره همان پاسخهای قرن نوزدهمی نیست. روشن است که ونزبرو در بررسی طبیعت نص قرآنی روشی پیشرفته‌تر از دو قرن پیش به کار می‌گیرد. پیش از این، متون مقدس ادیان را آساندای تاریخی می‌دانستند و روش «نقد تاریخی» را کلمه به کلمه درباره آنها به کار می‌بردند؛ اما ونزبرو با تکیه بر تکامل و تحولاتی که در خود این روش «نقد تاریخی» روی داده، معتقد است که متون دینی و تمام سنت تفسیری پیرامون آنها امر واحدی هستند که تاریخ نجات (History of Salvation) یعنی تاریخ از منظر «فعل الهی» را نشان می‌دهند. بنابراین، به گمان وی باید در پژوهش آنها را بیانگر باورهای اصحاب آن متون انگاشت، نه اسنادی تاریخی. به عبارت دیگر می‌توان گفت ونزبرو نه قرآن را متنی تاریخی می‌داند و نه سنت تفسیری پیرامون آن را [صرفاً] متونی شارح و بی‌طرف می‌داند، بلکه این متون را بیشتر عهده‌دار رفع خلأ یا گسستهایی می‌پندارد که به تدریج میان قرآن و مخاطبان آن به وجود آمده است. این خلأها در زمان نخستین گیرندگان و مخاطبان قرآن در زمان پیامبر وجود نداشت.

از جانب دیگر، باید گفت که ونزبرو قرآن را امتداد سنت متون مقدس یهودی و مسیحی نمی‌داند، بلکه آن را از جهات مختلف بریده از آنها می‌شمارد. البته روشن است که پیوستگی را به طور کامل نمی‌توان نفی کرد. مثلاً ونزبرو خود می‌گوید که قصص قرآنی متکی به وجود سنت شفاهی شناخته شده‌ای در میان مخاطبان بوده است. به همین جهت، قرآن قطعات بسیاری از این داستانها را برای نخستین مخاطبان ناگفته باقی می‌گذارد. این همان بخشهایی است که مفسران می‌بایست برای نسلهای بعدی شرح و تفسیر می‌کردند تا ایشان متن قرآن را بفهمند. به گفته ونزبرو قرآن نوعی انقلاب در مفاهیم و درون‌مایه‌های بنیادی ادیان پیشین است.

بزرگترین مشکل در نظریه ونزبرو - از نقطه نظر اندیشه اسلامی - این است که به تدوین و تثبیت نهایی متن قرآنی در صورت «مصحف بین‌الدفتین» تا اندکی پیش از آغاز قرن سوم هجری / نهم میلادی قائل نیست و می‌پندارند که فرآیند تثبیت (canonization) بیش از هر چیز ناشی از تحولات سیاسی و اجتماعی‌ای بوده که در نهایت به صورت‌بندی مفهوم کلی دین اسلام انجامیده است. این امر به گمان وی همراه با اضافات، ترکیب و ترتیب دوباره متن همراه بوده است. نظریه ونزبرو را دانشمندان اسلامی و بسیاری از پژوهشگران غربی مورد نقد قرار داده‌اند و خواهند داد؛ اما [متأسفانه تاکنون] این نقدها تماماً متوجه نتایج و استنتاجهای وی بوده است و ناقدان به بررسی مبانی روش شناختی نظریات وی نپرداخته‌اند.

○ در ایران پاره‌ای شما را با عبدالکریم سروش یا محمد مجتهد شبستری مقایسه می‌کنند. حتی برخی معتقدند که این دو دست‌کم با شما تبادل فکری دارند و یا در اندیشه‌های خود و مدار شما بیند. نظر خود شما چیست؟

● در این موضوع من نمی‌توانم داور خوبی باشم؛ من آثار استاد شبستری را نخوانده‌ام و آگاهی‌ام درباره نوشته‌های عبدالکریم سروش، از طریق منشورات و ترجمه‌های انگلیسی و



نیز کنفرانس‌هایی است که هر دو در آنها شرکت داشته‌ایم. به گمان ایشان فیلسوفی با رنگ صوفیانه است و بیشتر از هر چیز به معرفت‌شناسی پرداخته است. من خود مقاله یا کتاب قرآنی از وی نخوانده‌ام. گاه البته در گفت‌وگوهایمان اختلاف نظر داشته‌ایم؛ مثلاً در این باب که آیا زبان در قرآن، امری عرضی است یا نه. به نظر من این مطلب از تباط بسیاری با موضوع کلام الهی و وحی دارد. از نقطه نظر فلسفی، می‌توان گفت این زبان امری عرضی است؛ چرا که خداوند به عربی سخن نگفته است. اما از منظر فرهنگی - فرهنگ اسلامی - نمی‌توان آن را عرضی دانست، چه فرهنگ اسلامی از اساس به دلیل متن محوری‌اش بر زبان و فرهنگ عربی بنا شده است. نمی‌خواهم با طرح این موضوع، همچون برخی نویسندگان عرب به دامن نژادپرستی عربی سقوط کنم. تنها می‌خواهم توجه دهم که در پژوهشهای اسلامی، زبان عربی و فرهنگ حامل آن را نمی‌توان عرضی شمرد؛ زیرا برای فهم مراد و معنای مقصود خداوند باید از این زبان گذر کرد. به مزاح می‌توان گفت که رأی سروش با اساس نظریه غزالی همخوانی دارد، اما به یاد دارید که من نتوانستم با غزالی موافقت کنم. از منظر فلسفی و لاهوتی زبان عربی امری عرضی برای کلام الله است، اما در وحی اسلامی، زبان عرضی نیست. این‌گونه اختلافات طبیعی است. جدا از این تفاوت آرادر امور جزئی - با آنکه سروش محقق قرآنی نیست، بلکه صاحب‌نظر و محقق اندیشه اسلامی به طور عام است - گمان می‌کنم ما هر دو نقطه عزیمت واحد و اهداف بسیار مشابه داریم.

اما درباره استاد شبستری، تا آنجا که درباره ایشان شنیده‌ام و در مدت اقامت وی در شهر لیدن با وی گفت‌وگو کرده‌ام، باید بگویم چنانچه آثار مکتوب ایشان همه از این قبیل باشد، من هیچ‌گونه اختلاف نظری با ایشان ندارم. در حقیقت برایم سعادت بزرگ بود که از محقق مسلمانی چون او می‌شنیدم همه چیز در قرآن نیازمند تفسیر است. اعتقاد بر این است که این مسأله که وی آن را در اینجا طرح می‌کرد، بسیار مهم است. ما همگی از آرای ایشان در شکفت بودیم. همین امر علت دوستی عمیق میان من و استاد شبستری شد، گو اینکه مدتهاست ایشان را ندیده‌ام. بسیار دلم می‌خواهد آثار وی را بخوانم. اگر در این سن پیری دشوار نبود، حتماً برای این کار زبان فارسی را می‌آموختم. حس می‌کنم پژوهشگران ایرانی بهره‌شان از پژوهشگران عرب بسیار بیشتر است، چرا که می‌توانند تمام مکتوبات عربی را بخوانند. اما ما از ناتوانی خود در فهم آثار برادران ایرانی‌مان رنج می‌بریم و شرمساریم. این قصور ما نیست، بلکه تقصیر ماست و منشأ آن غرور عربی است. گمان می‌کنیم به چیزی احتیاج نداریم: عرب هستیم، و به همین دلیل قرآن و سنت را می‌فهمیم. من این سخن را از خود نمی‌گویم. این سخن یک فرهنگ است. ■