

تأویل‌گرایی نصر حامد ابوزید در مقایسه با رویکرد تأویلی معتزله

hzarnooshe@gmail.com

zkashaniha@yahoo.com

hamidimandar@yahoo.com

حسن زرنوشه فراهانی / استادیار گروه معارف دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

زهرا کاشانیها / دانشیار گروه معارف دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

حمید ایماندار / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز

دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۰۳

چکیده

از مهم‌ترین اصول تفسیری مشترک میان مکتب معتزله و جریان مشهور به «نومعتزله»، مسئله «تأویل» است که قرابت آن دو جریان به یکدیگر را به ذهن متبادر می‌کند، اما توجه به کارکرد آن نزد هریک از دو گروه، این قرابت را متنفی می‌سازد. نویسندگان این مقاله با روش «توصیف و تحلیل»، به بررسی تطبیقی دیدگاه تأویلی معتزله و نیز شخصیت مشهور نومعتزله، یعنی نصر حامد ابوزید پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که معتزله با مبنایی کاملاً کلامی و اعتقادی، هرچا ظاهر آیات را با مبانی عقلی و اصول خمسۀ خویش، به‌ویژه در مسئله تنزیه ذات الهی، ناسازگار می‌یافتند، دست به تأویل ظواهر آیات می‌زدند. اما نصر حامد ابوزید با تکیه بر مبانی متفاوت با معتزله و به دور از دغدغه‌های معتزله در تنزیه ذات الهی، از تأویل صرفاً برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن و زمینه‌سازی برای تطبیق مفاهیم آن با مدرنیته بهره می‌برد.

کلیدواژه‌ها: تأویل، معتزله، نصر حامد ابوزید، تاریخ‌مندی قرآن.

مکتب عقلانی معتزله پس از اینکه در زمان سه خلیفه عباسی یعنی مأمون، معتصم و واثق (۲۱۸-۲۳۴ ق) و در سایه حمایت‌های آنها، به اوج قدرت و نفوذ خود رسید، در زمان خلیفه بعدی عباسی یعنی متوکل (۲۳۴-۲۴۷ ق) و به خاطر حمایت او از رقبای معتزله، رو به ضعف نهاد تا سرانجام، در سال ۴۰۹ ق توسط قادر، دیگر خلیفه عباسی، به طور رسمی ممنوع اعلام شد و تا قرن‌ها در انزوا قرار گرفت. اما در اواخر قرن نوزدهم میلادی و تحت تأثیر آموزه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شاگرد او محمد عبده، جریان‌های جهان اسلام پدید آمد که ویژگی بارز آن «عقل‌گرایی» در مواجهه با آموزه‌های دینی بود، و همین کافی بود که این جریان برای بسیاری از محققان یادآور مکتب کهن «معتزله» باشد و به آن عنوان «نومعتزله» دهند (ر.ک: پیروزفر و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۸۳-۱۰۸). اما به نظر نویسندگان این مقاله، به صرف عقل‌گرایی جریان جدید، نمی‌توان آن را به معتزله منسوب کرد، بلکه باید با بررسی تطبیقی نظریات آنها، صحت یا سقم این انتساب را ارزیابی کرد. از این رو، مقاله حاضر با تمرکز بر مسئله «تأویل» که کاربردی گسترده نزد هر دو گروه دارد، به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست:

۱. چه نسبتی میان دیدگاه تأویلی معتزله و نومعتزله وجود دارد؟
۲. دیدگاه تأویلی هر کدام چه نتایج و پیامدهایی در تفسیر قرآن به دنبال دارد؟
۳. و در نهایت، آیا می‌توان به سبب بهره‌گیری جریان نومعتزله از مسئله «تأویل»، آن را به معتزله منسوب کرد، یا خیر؟

بدین منظور، ابتدا مبانی کلامی و اعتقادی معتزله در بهره‌گیری از تأویل بیان می‌شود و به نمونه‌هایی از تأویل آیات متعارض با اصول معتزله اشاره می‌گردد تا مشخص شود که هدف معتزله از به‌کارگیری تأویل، تنزیه ذات الهی است. سپس مبانی ابوزید در بهره‌گیری از تأویل که عبارت است از: تلفیقی گزینشی از نظریه‌های خلق قرآن معتزله، هرمنوتیک گادامر و نشانه‌شناسی سوسور، واکاوی می‌شود و معلوم می‌گردد که هدف او از به‌کارگیری تأویل، اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم است؛ به این معنا که خداوند، قرآن را در برهه زمانی خاصی و مبتنی بر نظام فرهنگی و زبانی مردم آن زمان نازل کرده است.

قابل ذکر است که گرچه در برخی مقالات، مسئله «تأویل» از دیدگاه مذاهب مختلف، از جمله معتزله بررسی شده و در برخی دیگر نیز به دیدگاه تأویلی ابوزید از جهاتی اشاره شده است، اما در هیچ‌یک، مقایسه‌ای تطبیقی میان این دو نگاه با هدف نفی نسبت میان آنها به چشم نمی‌خورد.

رویکرد تأویلی معتزله

تفسیر عقلی و تأویل معتزله، بر پایه مبانی معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی استوار شده است. معتزله برای رسیدن به شناخت دینی، ادله را سه گونه دانستند که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. دلالت و جوب عقلی؛ مانند دلالت فعل بر فاعل، که به توحید می‌انجامد.

۲. دلالت اختیاری؛ که به شناخت افعال الهی می‌انجامد و با آنها عدل خداوند فهمیده می‌شود. این دلالت از لحاظ ترتیبی، بعد از نوع اول است؛ یعنی اگر صفات خدا را شناختیم، می‌توانیم بفهمیم که چه کاری انجام می‌دهد و چه کاری انجام نمی‌دهد.

۳. دلالت وضعی و قراردادی؛ همچون دلالت کلام بر معنایش، که این گونه ادله به شناخت کلام خداوند و اوامر و نواهی او می‌انجامد (عبدالجبّار، ۱۹۶۲م، ج ۱۶، ص ۳۴۹).

از دیدگاه معتزله، این سه گونه ادله مترتب بر یکدیگرند و هر یک مقدمه‌ای است که دیگری از آن منتج می‌شود؛ یعنی کلام خداوند تا وقتی که صفاتش (توحید و عدل) ثابت نشود، معنا نخواهد داشت. در مقابل معتزله، اشاعره پدیدار شدند که شرع را بر عقل مقدم می‌دانستند و از این رو، کلام خداوند را به‌تنهایی دال شمردند.

این دیدگاه معتزله در شروط دلالت زبانی (کلام) مورد نظر معتزله نیز تأثیر گذاشت. از دیدگاه معتزله، دلالت زبانی به دو شرط قابل فهم است: شرط اول وضع، و شرط دوم شناخت قصد متکلم (همان، ج ۵، ص ۱۶۶)؛ زیرا وضع به‌تنهایی مفهوم کلام را نمی‌رساند و طبیعی است که برای فهم کلام هر گوینده‌ای یا استدلال به آن، قصد او لحاظ شود (قابل ذکر است که این دیدگاه اختصاص به معتزله ندارد و علمای اصولی شیعه نیز بر آن تأکید داشته‌اند)؛ به این معنا که مخاطب برای تشخیص هدف گوینده و فهم جملات یا عبارات او، باید خود را در موقعیت گوینده قرار دهد تا هدف او را به‌درستی درک کند.

این دیدگاه دربارهٔ قرآن چنین نتیجه می‌دهد که تا وقتی صفات الهی به‌درستی در ذهن افراد تبیین نشده، انسان قادر به درک این مطلب نیست که در کجا کلمات به‌صورت حقیقی، و در کجا به‌صورت مجازی استفاده شده‌اند؟ و چون شناخت قصد متکلم شرط اصلی شناخت معنای کلام اوست، پس به‌کارگیری اشتراک معنوی و مجاز، مادام که در ارادهٔ متکلم حکیم قرار گرفته باشد، مانعی نخواهد داشت. راه احراز مجاز بودن هم به این است که اگر در کلام خداوند چیزی آمد که با شناخت عقلانی ما از قصد او متناقض می‌نمود، باید آن را مجاز بدانیم. بر این اساس، مجاز ابزاری برای رفع تناقض ظاهری میان کلام خداوند و شناخت عقلی از توحید و عدل او، یعنی ابزاری برای تأویل است. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴-۱۱۵ و ۳۱۵-۳۱۷).

در ادامه به نمونه‌هایی از تأویل آیات متعارض با اصول معتزله اشاره می‌گردد:

۱. تأویل آیات متعارض با اصل «توحید»

معتزله معتقد به وحدانیت خدا بودند و او را قدیم و غیر او را مُحدث می‌دانستند (خیاط، ۱۴۱۳ق، ص ۵). بنابراین، با هر مکتب متعارض با وحدانیت، از قبیل شریک قابل شدن برای خدا یا تشبیه خدا به خلق یا تشبیه خلق به خدا

مبارزه می‌کردند. در قرآن کریم، اوصاف بسیاری برای خدا بیان شده است که معتزله این صفات را از ذات قدیم الهی جدا می‌دانند. واصل بن عطاء می‌گوید: «هرکس قایل به صفتی قدیمی برای خدا شود، در واقع قایل به دو خدا شده است» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۰).

یکی از صفات الهی، متکلم بودن خداوند است که برخی از بزرگان معتزله آن را از مقوله اجسام و برخی دیگر از مقوله اعراض می‌دانند، که لازمه اعتقاد به هریک از این دو دیدگاه، مخلوق دانستن کلام الهی است؛ زیرا هم اجسام و هم اعراض، مخلوق و محدث هستند (جارالله، ۱۹۷۴م، ص ۷۷). معتزله قول به قدم قرآن را به این دلیل که لازمه آن اعتقاد به وجود دو قدیم است، متعارض با وحدانیت دانستند و با معتقدان به آن، به شدت برخورد کردند که به ماجرای «محنه» انجامید.^۱

معتزله همچنین هر صفتی را که مستلزم جسمانیت یا انسانوار بودن خداوند است و در ظاهر متون دینی به خداوند نسبت داده شده، به معانی دیگر تأویل می‌کردند. از مهم‌ترین مصادیق این دیدگاه، موضوع «رؤیت خدا با چشم در قیامت» است. اهل سنت اعتقاد دارند که بهشتیان در روز قیامت پروردگارشان را می‌بینند، اما نه با قوه موجود در همین چشم، بلکه با قوه اعطایی دیگری از سوی خدا (ابن حزم آندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۴) و در تأیید دیدگاه خود، به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند؛ نظیر آیه: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامه: ۲۲ و ۲۳) که منظور از «ناظره» را «رائیه» می‌دانند (اشعری، ۱۹۷۷م، ص ۳۷).

در مقابل، معتزله رؤیت خدا را با چشم در قیامت رد می‌کنند و اعتقاد به این امر را موجب تجسیم خدا می‌دانند و در تأیید دیدگاه خود، به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) استناد می‌کنند و در مواجهه با آیاتی که ظاهرشان بر رؤیت خدا دلالت دارد، با مجاز دانستن آیه، اقدام به تأویل آن می‌کنند. برای مثال، آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» را چندگونه تأویل کرده‌اند:

۱. منظور از «ناظره» نظر انتظار است و نه نظر رؤیت (همان، ص ۳۷).
۲. کلمه «ثواب» به‌عنوان مضاف برای «رب» در تقدیر است و معنای آیه این‌گونه است: «إِلَىٰ ثَوَابِ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (همان، ص ۳۹ و ۴۰).

۳. کلمه «إلی» حرف جر نیست، بلکه اسم و مفرد کلمه «آلاء» به معنای نعمت و در جایگاه مفعول به است. بدین‌روی، معنای آیه «يَعْمَرُ رَبِّهَا مَنْتَظِرَةٌ» است (ابن حزم آندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۵).

از دیگر آیاتی که جمود بر ظاهر آنها موهم تجسیم شده، آیاتی است که متضمن جهت و مکان برای خدا هستند که معتزله با مجاز دانستن این آیات، اقدام به تأویل آنها کرده‌اند. برای مثال، واژه «کرسی» در آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره: ۲۵۵) را به علم خدا تأویل کرده‌اند (دینوری، بی‌تا، ص ۶۴)؛ واژه «استوی» در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) را به استیلا، ملک و قهر (اشعری، ۱۹۷۷م، ص ۱۰۸) یا به قصد کردن و روی آوردن خدا به آفرینش عرش تأویل کرده‌اند (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۴۴ و ۴۸).

همچنین آیاتی که بیانگر فوقیت، مجیء و معیت خداوند است نیز توسط معتزله تأویل گردیده است؛ زیرا ظاهر آنها بر جهت داشتن، متحرک بودن و مجاورت خدا با انسان‌ها دلالت دارد. برای مثال، فوقیت در آیه «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (نحل: ۵۰) را به معنای برتری و فضل خدا بر عرش می‌دانند؛ همان‌گونه که گفته می‌شود: «الْأَمِيرُ فَوْقَ الْوَزِيرِ» و «الدَّيْنَارُ فَوْقَ الدَّرْهَمِ» (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۵۰۱). آمدن خدا در آیات: «وَوَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر: ۲۲) و «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (بقره: ۲۱۰) را به آمدن امر پروردگار تأویل کرده‌اند (همان، ص ۴۶۴)؛ و همراهی خدا در آیات «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) و «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا» (نحل: ۱۲۸) و «إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى» (طه: ۴۶) را به معنای علم و نصرت و تأیید خدا دانسته‌اند. (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۶۱۹).

از دیگر آیاتی که ظاهر آنها بیانگر جسمانیت خداست و معنای آنها توسط معتزله به تأویل برده شده، آیاتی است که به وجه، ید، جنب، عین، سمع و بصر برای خداوند اشاره دارند. برای مثال، در دو آیه: «وَوَيْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذَوَالْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۷) و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، برخی از معتزله واژه «وجه» را زاید دانسته و معنای آیه را «وَوَيْقَىٰ رَبُّكَ» می‌دانند. برخی دیگر نیز آن را به «ثواب یا عقاب خدا» معنا می‌کنند (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۵۳۱). همچنین در آیه: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) و آیات مشابه آن، واژه «ید» را به قدرت یا نعمت خدا تأویل می‌کنند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۱۸). در آیاتی که از «سمع»، «عین» و «بصر» برای خدا یاد شده، مانند «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (حج: ۷۵) یا «تَجْرَىٰ بِأَعْيُنِنَا» (قمر: ۱۴)، این واژه‌ها را به «علم خدا» معنا می‌کنند (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۸) و آنجا که از «جنب الله» یاد شده: «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (زمر: ۵۶) نیز آن را به «امر الله» تأویل می‌کنند (همان، ص ۲۱۸).

۲. تأویل آیات متعارض با اصل عدل

معتزله اصل «عدل» را در پیوندی وثیق با مسئله جبر و اختیار می‌دانند. در قرآن کریم، برخی آیات بر جبر (توبه: ۵۱؛ مدثر: ۳۱؛ اعراف: ۱۸۸؛ سجده: ۱۳؛ هود: ۳۴؛ تکویر: ۲۹) و برخی دیگر بر اختیار و آزادی انسان (مدثر: ۳۸؛ فصلت: ۴۶؛ یونس: ۳۰؛ کهف: ۲۹؛ انسان: ۳؛ یونس: ۱۰۸) دلالت دارند. در برخی آیات نیز می‌توان هر دو اندیشه جبر و اختیار را یکجا مشاهده کرد (مدثر: ۵۴-۵۶؛ رعد: ۱۱).

معتزله در مواجهه با این آیات، بر اساس اصل «عدل»، انسان را دارای قدرت، اراده، خواست و توانایی می‌دانند که آفریدگارش برای وی آفریده است و انسان بر این اساس، وظایف خود را به‌گونه‌ای مستقل و آزاد انجام می‌دهد. از این‌رو، انسان بر سبیل حقیقت - و نه مجاز - خالق افعال خویش است و نسبت این افعال به او نسبتی حقیقی است، و به همین دلیل، جزاء، اعم از ثواب یا عقاب، امری منطقی است که در آن شبهه ظلم از سوی خدا وجود ندارد. (محسن، ۱۹۹۶م، ص ۵۲).

معتزله آیاتی را که بر جبر دلالت دارند به گونه‌ای تأویل می‌کنند که دیگر معنای جبر ندهند. برای مثال، هدایت الهی را به معنای ارشاد، دعوت یا آشکار کردن حق می‌دانند (بغدادی، ۲۰۰۳م، ص ۱۱۵)، یا «اضلال الهی» را برخی به معنای گمراه نامیدن و خبر دادن از گمراهی شخص، و برخی دیگر به معنای مجازات کردن شخص به دلیل گمراهی او می‌دانند (همان). آنها همچنین با هر عقیده‌ای که معارض قرائت آنها از عدل بود، مقابله می‌کردند. برای مثال، منکر «محاباة»^۲ از سوی خداوند (آندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۳۵) یا شفاعت گناهان در روز قیامت بودند (بغدادی، ۲۰۰۳م، ص ۱۹۴).

۳. تأویل آیات متعارض با اصل وعد و وعید

«وعد» عبارت است از: هر خبری که متضمن رساندن نفع به غیر یا دفع ضرر از او در آینده باشد. «وعید» نیز عبارت است از هر خبری که متضمن رساندن ضرر به غیر یا از دست رفتن نفعی برای او در آینده باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ص ۱۳۴ و ۱۳۵).

اصل «وعد و وعید» از فروعات اصل «عدل» است؛ زیرا اقتضای عدالت الهی این است که نیکان را پاداش دهد و اشرار را عقوبت کند؛ یعنی هر کس بر اساس اعمال خویش جزا یابد، که در اصطلاح معتزله، به این مسئله، «استحقاق» گفته می‌شود. به تعبیر دیگر، انسان به خاطر طاعتش مستحق و شایسته ثواب، و به خاطر معصیتش مستحق و شایسته عقاب است و بخشش گناهان - بجز گناهان صغیره - اگر از آنها توبه صورت نگیرد، جایز نیست؛ زیرا جواز بخشش گناهان، مکلف را به خاطر اطمینان به عفو الهی، به انجام قبیح تحریک می‌کند. پس وجود عقوبت ضروری است؛ زیرا بازدارنده از ارتکاب قبیح است، و حال آنکه عفو، برابر دانستن مطیع و گنه کار است و این با عدل انطباقی ندارد. در قرآن کریم نیز به استحقاق برخی از اهل کبایر برای خلود در عذاب اشاره شده است؛ مانند قاتل متعمد: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَدًّا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۳)؛ و اصرارکننده بر ربا: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۷۵) (صبحی، ۱۹۸۵م، ص ۱۵۷).

به عقیده معتزله، شفاعت نیز نمی‌تواند مانع خلود اهل کبایر در آتش شود؛ همان گونه که دعای خانواده و طلب استغفار دوستان آنان پس از مرگشان سودی برایشان ندارد؛ زیرا قرآن می‌فرماید: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹). بنابراین، انسان جز به وسیله توبه خالص از گناهان، نجات نمی‌یابد (همان، ص ۱۵۸).

معتزله در مواجهه با آیات ۴۸ و ۱۱۶ سوره نساء، که آموزش گناهان را به مشیت الهی و بدون توبه ممکن می‌دانند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»، به تأویل می‌پردازند و مقصود از «ما دون ذلك» را گناهان صغیره و همچنین آموزش «ما دون ذلك» را به شرط توبه می‌دانند (همان).

رویکرد تأویلی نصر حامد ابوزید

در این بخش، آراء تأویلی نصر حامد ابوزید به‌عنوان مهم‌ترین چهرهٔ نومعتزله بررسی و تحلیل می‌شود و نتایج نگاه تأویلی او در تفسیر قرآن تبیین می‌گردد:

یکی از واژگانی که ابوزید بسیار از آن استفاده می‌کند واژهٔ تاریخ (التأریخیه) است؛ به این معنا که خداوند قرآن را در برههٔ زمانی خاصی و مبتنی بر نظام فرهنگی و زبانی مردم آن زمان نازل کرده است (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۹۶). به اعتقاد ابوزید، این دیدگاه به‌طور صریح در تقابل با دیدگاهی است که بر اساس آن، متن قرآن دارای وجودی مکتوب و پیشین در لوح محفوظ است (همان، ص ۹۶). ابوزید معتقد است: چنین برداشتی از قرآن رابطهٔ دیالکتیکی میان متن قرآن و واقعیت فرهنگی را نادیده می‌گیرد و دو نتیجهٔ اساسی در پی دارد:

نخست آنکه در قداست قرآن مبالغه شده و از متنی زبانی، که دارای دلالت و قابل فهم است، به متنی صوری و شکلی تبدیل می‌شود.

دوم آنکه به دلیل باور بر ژرفایی دلالت و تعدد مراتب معنایی قرآن، پی بردن به مراتب معنایی این متن ناممکن است (همان، ص ۹۶ و ۹۷). به اعتقاد ابوزید، غلبهٔ چنین تصویری از دلالت متن قرآن بر فرهنگ اسلامی، سرانجام سبب شد کارکرد آن از «پیام» (رساله) بودن در قلمرو دلالت زبانی، به «نماد» (أیقونته) بودن در قلمرو دلالت نشانه‌شناسی تغییر پیدا کند. مهم‌ترین پیامد این امر نیز آن است که در دوره‌هایی از تاریخ فکری و فرهنگی ما، احادیث نبوی را بر قرآن مقدم داشته‌اند؛ با این توجیه که حدیث نبوی، سخن بشری است و زبان و ساخت آن قابل فهم است، اما قرآن قداست خاصی دارد و واژه‌هایش ازلی (قدیم) و بیانگر ذات متکلم، یعنی خداوند سبحان است (همان، ص ۹۸).

بر این اساس و با نگاه دقیق به آثار ابوزید، می‌توان به این نتیجه رسید که هدف اصلی و کلیدواژهٔ تمام مباحث تأویلی او اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم است و او برای رسیدن به این هدف، به نظریات مختلفی تمسک جسته که اصلی‌ترین و مهم‌ترین آنها عبارت است از سه نظریه: ۱. خلق قرآن معتزله؛ ۲. هرمنوتیک گادامر؛ ۳. نشانه‌شناسی سوسور.

در ادامه، هر یک از این سه نظریه و چگونگی بهره‌گیری ابوزید از آنها در اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم بررسی و تحلیل می‌شود:

۱. نظریهٔ خلق قرآن معتزله

یکی از نظریه‌هایی که ابوزید در اثبات تاریخ‌مندی قرآن از آن بسیار بهره می‌گیرد، نظریهٔ «خلق» قرآن معتزله است که این مسئله، به‌ویژه در مقاله‌ای که وی با عنوان «التأریخیه: المفهوم الملتبس» نگاشته، نمایان است.

بر اساس عقیدهٔ معتزله، قرآن به‌عنوان کلام‌الله، از صفات فعل خداوند به شمار می‌رود و نه از صفات ذات او. تفاوت صفات فعل و صفات ذات از نظر معتزله، در این است که صفات فعل نمایانگر بخش مشترکی میان خدای

تعالی و عالم هستند، درحالی که صفات ذات، تفرّد و خصوصیتی را برای وجود الهی، صرف‌نظر از عالم نشان می‌دهند. در این زمینه، صفت «کلام» مستلزم وجود مخاطبی است که متکلم او را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ و اگر ما قایل باشیم که خداوند از ازل متکلم بوده، این بدان معناست که خداوند بدون وجود مخاطب تکلم کرده و این منافی حکمت الهی است.^۳

حتی اگر افعال الهی را متعلق به قدرت الهی بدانیم، باز هم سبب نمی‌شود که قایل به قِدَم کلام الهی شویم؛ زیرا قدرت الهی و فعل الهی از دو جهت باهم تفاوت دارند:

اولاً، قدرت الهی نامحدود است، درحالی که افعال الهی باوجود اینکه ریشه در قدرت نامتناهی خدا دارد، اما به دلیل تعلقشان به عالم متناهی، محدودیت دارند و رابطه میان آنها، رابطه منطقی بین امکان و تحقق است؛ زیرا: «أیسَ كُلُّ مَقْدُورٍ مُحْتَمٌّ الْوُقُوعَ». ثانیاً، قدرت الهی از صفات ازلی و قدیم خداوند است، اما فعل الهی ازلی نیست، بلکه تاریخی است، و اولین تجلی فعلی قدرت خداوند نیز ایجاد عالم است که به‌مثابه افتتاح تاریخ به شمار می‌رود. بنابراین، خلق عالم پدیده‌ای مُحدَث و تاریخی است، و حال آنکه اولین فعل الهی، یعنی ایجاد عالم، به‌عنوان افتتاح تاریخ محسوب می‌شود. در نتیجه، تمام افعالی که به دنبال آن می‌آیند نیز افعالی تاریخی هستند و هرچه از این افعال حاصل شود «مُحدَث» است؛ به این معنا که در لحظه‌ای از لحظات تاریخ پدید آمده است (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۶۸-۷۲).

ابوزید حملاتی را که به مفهوم «تاریخی بودن قرآن» وارد می‌شود، ناشی از تصور اسطوره‌ای از زبان می‌داند که بر اساس آن، زبان از عالمی که بر آن دلالت می‌کند، جدا نمی‌شود؛ یعنی رابطه بین لفظ و معنایی که بر آن دلالت می‌کند، رابطه «تطابق» است (همان، ص ۷۶). از این تصور، در بعضی از مکاتب فکری اسلامی با عنوان «اتحاد اسم و مسمّا» و به این معنا که رابطه بین لفظ و معنای آن رابطه‌ای ذاتی و جوهری و ضروری است، یاد می‌شود. در مقابل این دیدگاه، دیدگاه دیگری وجود دارد که این رابطه ضروری را رد می‌کند؛ البته نه به این معنا که هیچ رابطه‌ای میان آنها نمی‌بیند، بلکه برای مثال، جاحظ رابطه میان لفظ و معنا را همانند رابطه میان جسد و روح می‌داند، یا مثلاً، معتزله این رابطه را از نوع «مواضعه»، «اتفاق» یا «اصطلاح» می‌دانند (همان، ص ۷۷-۷۹).

مقاله دیگری که ابوزید در آن به موضوع تاریخ‌مندی و خلق قرآن و انتقاد از موضع گفتمان دینی حاکم می‌پردازد، مقاله «قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة» است. ابوزید در این مقاله، اصرار مسلمانان بر طبیعت دوگانه نص قرآن را هم‌ردیف اعتقاد اندیشه دینی مسیحی به طبیعت دوگانه مسیح قرار می‌دهد. وی در این باره می‌نویسد:

این مسئله را از منظری لاهوتی بررسی نمی‌کنیم؛ زیرا از این منظر، مسئله‌ای اعتقادی و مناقشه برانگیز است. هدف ما از این مقایسه، نشان دادن تناقض در اندیشه دینی اسلامی است... که از یک‌سو، توهم طبیعت دوگانه مسیح در اندیشه دینی مسیحی را انکار و بر طبیعت بشری مسیح تأکید می‌کند. اما از سوی دیگر، بر طبیعت دوگانه

نص قرآن و سایر متون دینی اصرار می‌ورزد که این خود، توهمی مانند توهم مسیحیان است... اگر این توهم در عقاید مسیحی به عبادت فرزند انسان منجر شد، در عقاید اسلامی منجر به اعتقاد به قدّم قرآن و ازلیت آن گردید... که در هر دو حالت، نفی انسان و دور راندن او از واقعیتش صورت می‌پذیرد که این موضوع، به نفع (دین) الهی و حقیقت مطلق نیست، بلکه تنها به نفع گروهی است که خود را در جایگاه الهی و حقیقت مطلق قرار می‌دهند (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۲۰۴ و ۲۰۵).

به اعتقاد ابوزید، متون دینی، متونی زبانی هستند که شأن آنها همانند شأن هر متن دیگری در فرهنگ است و خاستگاه الهی متون به این معنا نیست که مطالعه و تحلیل آنها محتاج روش‌های خاصی متناسب با ماهیت الهی آنها باشد (همان، ص ۲۰۶). اگر متون دینی به حکم وابستگی آنها به زبان و فرهنگ در دوره تاریخی مشخصی (دوره شکل‌گیری و شکل‌دهی آنها) متونی بشری هستند، در نتیجه، قطعاً متونی تاریخی نیز هستند؛ به این معنا که دلالت این متون از نظام زبانی و فرهنگی خود، جدا نیست. از این زاویه، زبان و محیط فرهنگی متون، مرجع تفسیر و تأویل به شمار می‌رود (همان، ص ۲۰۶). البته اعتقاد به تاریخ‌مندی دلالت، به معنای ثابت نگه‌داشتن معنای دین در مرحله شکل‌گیری متون نیست؛ زیرا زبان - به‌مثابه مرجع تفسیر و تأویل - ساکن و ثابت نیست، بلکه با فرهنگ و واقعیت حرکت می‌کند و تحول می‌پذیرد (همان، ص ۲۰۶).

ابوزید در مقاله دیگری با عنوان «التراث بين التوجيه الايديولوجي و القراءة العلمية» که درباره این موضوع نگاشته، معتقد است: مسئله «خلق قرآن» و تاریخ‌مندی آن از نظر مفهوم و روش، چنان به یکدیگر مرتبط هستند که به نتیجه رسیدن یکی از آن دو، به‌صورت منطقی موجب به نتیجه رسیدن دومی می‌شود. مسئله «خلق قرآن»، که معتزله آن را مطرح کرده‌اند، در تحلیل فلسفی به این معناست که وحی واقعه‌ای تاریخی است که در ارتباط دوطرفه خدا و انسان یا ارتباط وجود مطلق و محدود، اساساً به بُعد انسانی آن مربوط می‌شود. وحی در این معنا، محقق ساختن مصالح انسان بر روی زمین است؛ زیرا خطابی است برای انسان به زبان او. هنگامی که در تحلیل فلسفی وحی، به‌سوی غایت آن پیش می‌رویم - غایتی که معتزله بدان نرسیده‌اند - به این نکته می‌رسیم که خطاب الهی، خطابی تاریخی است. در نتیجه، معنای آن جز از طریق تأویل انسانی محقق نمی‌شود که تأویل انسانی نیز متضمن معنایی جوهری و ثابت برای وحی نیست (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۳۳).

با دقت در سخنان ابوزید، می‌توان به این نکته رسید که بهره‌گیری او از نظریه «خلق قرآن»، کاملاً به‌صورت گزینشی و در جهت اثبات تاریخ‌مندی قرآن است و از این نظر، تفاوت‌های روشنی با رویکرد معتزله دارد. معتزله نظریه «خَلْقِ قرآن» را در تقابل با «قدّم قرآن»، که لازمه آن اعتقاد به وجود دو قدیم است، مطرح کردند. بنابراین، نگاه آنها به نظریه «خَلْقِ قرآن»، نگاهی کاملاً کلامی و اعتقادی و در راستای تنزیه ذات الهی است. اما ابوزید بدون توجه به دغدغه‌های معتزله در تنزیه ذات الهی، از نظریه «خَلْقِ قرآن»، صرفاً برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن بهره می‌گیرد.

۲. نظریهٔ هرمنوتیک ذهنی‌گرای گادامر

ابوزید از ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۰م به کمک بورسیه‌ای از بنیاد فورد برای فرصت مطالعاتی به دانشگاه پنسیلوانیا در فیلادلفیای آمریکا رفت (ابوزید، ۲۰۰۱م، ص ۱۱۰-۱۱۱). وی در این مدت، با آثار و اندیشه‌های نظریه‌پردازان غربی در زمینهٔ هرمنوتیک و زبان‌شناسی آشنایی پیدا کرد (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵) و پس از بازگشت از آمریکا، سلسله مقالاتی را منتشر کرد و در آنها به تحلیل و تبیین مطالعات خود در آمریکا پرداخت که در این مقالات، ردپای اندیشه‌های غربی به وضوح مشاهده می‌شود. از مهم‌ترین این مقاله‌ها، مقاله‌ای است با عنوان «الهرمنیوطیقا و معضلة تفسیر النص» است که در آن ابوزید با طرح یک تقاضای فرهنگی عربی به گسترش هرمنوتیک غربی نظر دارد (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۷).

نویسندگانی که ابوزید در این مقاله به مطالعهٔ آراء آنها پرداخته، بیشتر تلاش کرده‌اند تا راه‌های شناخت هنر و ادبیات را بررسی کنند، اما ابوزید به دنبال برگرفتن ایده‌های آنها و انتقالشان به میراث دینی از طریق گفت‌وگوی دیالکتیکی است.

بر این اساس، ابوزید شروع به مطالعه‌ای تطبیقی میان فهم قرآن مبتنی بر دلایل تاریخی و لغوی می‌کند که از آن به «التفسیر بالمأثور» تعبیر می‌کند؛ همچنین مطالعه‌ای در خصوص و فهم قرآن مبتنی بر دیدگاه‌های مفسر که از آن به عنوان «التفسیر بالرأی» یا «تأویل» نام می‌برد، و گرایش دوم را، که توسط فلاسفه، معتزله، شیعه و متصوفه بدان پرداخته شده است، ترجیح می‌دهد.

مسئله‌ای که هر دو گروه با آن مواجه‌اند این است که چگونه می‌توان به معنای عینی متن قرآن پی برد؟ و آیا انسان با وجود محدودیتش، می‌تواند به مقصود الهی در صورت کامل و مطلق آن پی ببرد؟ هر دو گروه سعی کرده‌اند به این سؤال پاسخ دهند. قایلان به «التفسیر بالمأثور» گرچه به صراحت نه، ولی فهم عینی از متن قرآن را ممکن می‌دانند و تأویل را به دلیل عینی نبودن، آماج انتقاد قرار می‌دهند. اما طرفداران «تأویل» قایل به آزادی فهم و فتح باب اجتهاد هستند و به‌طور ضمنی، فهم عینی متن قرآن برای انسان را ناممکن می‌دانند. همچنین درحالی که گرایش اول از نقش مفسر به نفع جنبه‌های تاریخی و لغوی متن صرف‌نظر می‌کند، جریان دوم بر رابطه ویژه بین متن و مفسر تأکید می‌کند (همان، ص ۱۵ و ۱۶).

اما حال که از دید تأویل‌گرایان نمی‌توان به فهم عینی از متن قرآن رسید، پس برای فهم مثلث «المؤلف/النص/الناقد» یا «القصد/النص/التفسیر» (همان، ص ۱۶) چه راهی وجود دارد؟

ابوزید در ادامهٔ مقاله، به بررسی نظرات اندیشمندان غربی دربارهٔ هرمنوتیک می‌پردازد تا پاسخ این سؤال را بیابد. وی ابتدا دیدگاه شلایرماخر (همان، ص ۲۰-۲۳) و ویلهلم دیلتای (همان، ص ۲۳-۳۰) را بررسی می‌کند که هر دو در زمرهٔ عینی‌گرایان تفسیر به شمار می‌روند.^۴

وی سپس به بررسی دیدگاه مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) می‌پردازد که هرمنوتیک فلسفی و

ذهنی‌گرا را بنا نهاده است. (همان: ۳۰-۳۷) ابوزید در ادامه، آراء گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲) را بررسی می‌کند که در تحلیل خویش از چارچوب فهم، هیچ جایگاهی برای مؤلف و قصد و مراد او قابل نیست. از دیدگاه گادامر، متن ادبی ابزاری ثابت میان نویسنده و گیرنده متن است و فرایند فهم آن هماهنگ با تغییر دیدها و تجربه‌ها تغییر می‌کند (همان، ص ۴۲). گادامر رسالت هرمنوتیک متن را درک دنیای ذهنی مؤلف نمی‌داند، بلکه بر مواجهه مفسر با متن و درک معنای آن بدون توجه به ذهنیت و تلقی خاص صاحب اثر تأکید دارد. نه مؤلف و نه مخاطبان نخستین متن، هیچ‌یک نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند (گادامر، ۱۹۸۹م، ص ۳۹۵).

بنابراین، گادامر فهم را امتزاج افق معنایی مفسر با متن و اثر می‌داند. از سوی دیگر، افق معنایی هر مفسری محدود به عصر و زمانه و تعاملات وی با محیط و دیگران و بنابراین، سیال و متغیر و محصور در محدوده‌های عصری و محدوده‌های وجودی شخص مفسر است. پس فهم برخاسته از دخالت چنین افقی، لزوماً تاریخ‌مند و زمان‌مند می‌شود. (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹ و ۱۶۰).

از نظر گادامر، مؤلف یکی از مفسران متن است که تفسیر و فهم او از متن، هیچ رجحانی بر دیگر تفسیرها ندارد. اینجاست که می‌توان تأثیرپذیری ابوزید از آراء گادامر را به وضوح مشاهده نمود و جملات او درباره فهم پیامبر ﷺ از قرآن را درک کرد:

اساساً متن از نخستین لحظه نزول، یعنی با قرائت پیامبر از آن در لحظه نزول وحی، از متنی الهی به متنی انسانی تبدیل شد؛ زیرا به وسیله انسان فهم شد و از تنزیل به تأویل رسید. فهم پیامبر از متن، نخستین مراحل از فرایند برخورد عقل بشری با متن را نشان می‌دهد و نباید مانند گفتمان دینی گمان کرد که فهم پیامبر از متن با معنای ذاتی نص - بر فرض وجود چنین دلالتی - برابر است؛ زیرا چنین گمانی به نوعی شرک منجر می‌شود؛ چراکه قصد الهی و فهم انسانی از این قصد را - هر چند فهم پیامبر باشد - یکسان می‌گیرد و مطلق و نسبی و ثابت و متغیر را در یک کفه می‌گذارد. این گمان به الوهیت پیامبر منتهی می‌گردد و با تقدیس او، حقیقت بشر بودن پیامبر را نادیده می‌انگارد (ابوزید، ۱۹۹۲م - ب، ص ۱۲۶).

نتیجه این تحلیل آن است که فهم برتری وجود ندارد، بلکه هر چه هست فهم متفاوت است. معیاری در دست نداریم که بخواهیم درباره رجحان فهمی بر دیگری حکم کنیم (واعظی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۶-۳۰۱).

نویسنده دیگری که ابوزید به دیدگاه او گرایش پیدا می‌کند، هیرش است که میان معنای ثابت (المعنی/meaning) و معنای متغیر (المغزی/significance) یک متن تفاوت می‌گذارد و معتقد است: مغزای یک نص ادبی متفاوت است، اما معنای آن همیشه ثابت خواهد بود. هیرش قابل به دو عرصه مختلف با اهداف متفاوت، اما متصل به یکدیگر است: عرصه اول عرصه «نقد ادبی» است که غایت آن رسیدن به مغزای نص ادبی است، و عرصه دوم عرصه «نظریه تفسیر» است که هدف آن رسیدن به معنای نص ادبی است. از دیدگاه وی، «معنای

ثابت» همان معنایی است که از طریق تحلیل متن، دست‌یابی به آن ممکن است؛ اما «معنای متغیر یا مغزا» مبتنی بر نوع رابطه متن و خواننده آن تعریف می‌شود (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۴۸ و ۴۹).

ابوزید از این نظر هیرش تأثیر پذیرفت و قایل به تفاوت معنا و مغزا شد (ابوزید در جاهای دیگر با هیرش همراهی نکرد؛ زیرا هیرش از افرادی است که به شدت از عینی‌گرایی تفسیری دفاع کرده و قایل به این است که معنای متن بر محور قصد و نیت متکلم رقم می‌خورد). وی فرق میان معنا و مغزا را در دو چیز می‌بیند: اول اینکه «معنا» جنبه‌ای تاریخی دارد؛ یعنی نمی‌توان بدان دست یافت، مگر با شناخت دقیق بافت زبانی درون‌متنی و بافت فرهنگی اجتماعی برون‌متنی، اما «مغزا» - هرچند از معنا جدا نیست، بلکه به آن وابسته است و از آن نشئت می‌گیرد- جنبه‌ای معاصر دارد؛ به این مفهوم که محصول قرائت عصری غیر از عصر نص است، و اگر مغزا وابسته به معنا نباشد و از آن نشئت نگیرد، قرائت به همان اندازه که از دایره تأویل دور می‌شود، داخل در دایره تلوین می‌گردد.

دومین تفاوت میان معنا و مغزا- که نتیجه تفاوت اول به شمار می‌رود- این است که معنا به مقدار قابل ملاحظه‌ای از ثبات نسبی برخوردار است، اما مغزا بسته به تغییر افق‌های قرائت، جنبه‌ای متحرک دارد، هرچند رابطه‌اش با معنا، حرکتش را تنظیم و آن را هدایت می‌کند یا قاعدتاً باید چنین کند (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۲۲۱).

ابوزید بر مبنای تفاوت میان معنا و مغزا، به بررسی برخی از موضوعات دینی می‌پردازد. برای مثال، وی درباره مسئله «میراث دختران» می‌نویسد:

این مسئله دو جنبه جدایی‌ناپذیر دارد: جنبه اول به وضعیت زن به‌طور عام، و وضعیت او در اسلام به‌طور خاص مربوط است؛ و جنبه دوم به قضیه ارث در کلیت آن - آن‌گونه که نصوص از آن تعبیر کرده‌اند- مربوط است. معانی واضح‌اند در اینکه نصوص قایل به تساوی مرد و زن در مسئله ارث و سایر امور شرعی نیستند، هرچند آنها را در عمل و پاداش دینی برابر می‌دانند. در مسئله ارث نیز اختلافی پیرامون معانی نیست؛ زیرا روابط متعصبانه پدرسالارانه، معیار تقسیم ارث محسوب می‌شد... اما معانی، که نصوص بر آنها دلالت دارند، تمام قضیه نیست؛ زیرا طبیعی است که حرکت تشریحی نص نباید اصطکاک با عرف‌ها، تقالید و ارزش‌هایی که محورهای اساسی بافت فرهنگی اجتماعی هستند، داشته باشد (همان، ص ۲۲۳).

وی در بیان دیگری می‌نویسد:

در مسئله «ارث دختران»، بلکه در مسئله «زن» به‌طور عام، می‌بینیم که اسلام نصف حق مرد را به زن داد، آن هم در شرایطی که بکلی از حقوقش دور نگه داشته شده بود. در واقعیت اجتماعی-اقتصادی آن زمان، زن به‌عنوان موجودی بی‌ارزش در پس تبعیت کامل و ملکیت تام برای مرد- یعنی پدر و سپس همسرش- شناخته می‌شد. در چنین شرایطی رویکرد وحی کاملاً روشن است و پذیرفته نیست که اجتهاد در

حدودی که وحی در آن توقف کرده، بماند. در غیر این صورت، ادعای صلاحیت دین برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها از اساس طرد می‌شود و شکاف میان واقعیت متحرک متحول و میان نصوصی که گفتمان دینی معاصر به آنها تمسک می‌جوید، افزایش می‌یابد. (همان، ص ۱۳۵).

در مجموع، باید گفت: مهم‌ترین دستاورد هرمنوتیک غربی برای ابوزید، علاوه بر تأثیرپذیری از هیرش، در باب تفاوت میان معنا و مغز، تأثر از گادامر است که بر نقش مفسر یا خواننده تأکید ویژه دارد.

اما بهره‌گیری ابوزید از نظریات گادامر و هیرش نیز به صورت گزینشی است و او التزامی به تمام نتایج این نظریات ندارد. ابوزید با پی‌روی از گادامر، فهم عینی و مطلق را رد می‌کند و از تأثیر افق فکری و فرهنگی خواننده در فهم متن سخن به میان می‌آورد (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۳۹۷) و بر این اساس، بر «کثرت‌گرایی» و «دموکراسی» تأکید می‌کند (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۶۴). او از جمله نمونه‌های این «کثرت‌گرایی» را اعتقاد به امکان وجود فهم‌های متعدد می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۲۹۹). اما بررسی آثار ابوزید بیانگر این نکته است که وی نه تنها در هیچ‌یک از آثار خود به این نتیجه پایبند نبوده، بلکه به راحتی دیگران را به سوء نیت و سوء فهم متهم می‌کند. وی در هیچ جا تلقی رایج دینی را نپذیرفته و حتی آن را به عنوان گونهٔ دیگری از فهم در دایرهٔ تکرر فهم‌ها قرار نداده است.

همچنین نسبت محض حاصل از آراء گادامر، که راه هرگونه داوری میان فهم‌های متعدد را می‌بندد، سبب شد که ابوزید برای رهایی از این مشکل، در عین التزام تام به مبانی هرمنوتیکی گادامر، به وام‌گیری ناصحیح از اصطلاحات هیرش بپردازد و میان معنای ثابت و معنای متغیر یک متن تفاوت بگذارد، در حالی که اساساً در نظریهٔ هرمنوتیکی هیرش قصد مؤلف نقش اصلی را دارد و استقلال معنای متن از مؤلف سخنی نادرست است و در نتیجه، معنای متن امری مشخص است (هیرش، ۱۹۶۷م، ص ۲۷-۲۸، ۱۴۰ و ۱۷۳) و این کاملاً در برابر تکرر، نسبی‌گرایی و تاریخ‌مندی معنا قرار می‌گیرد.

۳. نظریهٔ نشانه‌شناسی سوسور

یکی دیگر از مبانی مهم ابوزید در تأویل قرآن و اثبات تاریخ‌مندی آن، مباحث زبان‌شناسی جدید و در رأس آنها، نظریهٔ نشانه‌شناسی سوسور است که ابوزید در مقالهٔ «التأریخیه: المفهوم الملتبس» که پیش‌تر به آن اشاره شد، به تبیین این نظریه پرداخته است.

از دیدگاه سوسور، رابطهٔ میان دال و مدلول، رابطهٔ «اصطلاح» است؛ ۵ به این معنا که میان دال و مدلول، که دو جزء سازندهٔ نشانهٔ زبانی هستند، رابطهٔ طبیعی وجود ندارد، بلکه رابطهٔ میان آنها قراردادی است و مردم بر اساس تقلید یا عرف آن را پذیرفته‌اند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۹). سوسور دال را «تصویری شنیداری» و مدلول را «مفهومی ذهنی» می‌داند - و نه شیئی که بر آن دلالت می‌شود- و معتقد است: «نشانهٔ زبانی»، واحد ذهنی دوگانه‌ای است که در آن، دو عنصر «تصویر شنیداری» و «مفهوم ذهنی» ارتباط محکمی با یکدیگر دارند، به گونه‌ای که طلب یکی از آن دو، دیگری را نیز به همراه می‌آورد (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۷۷-۸۰).

ابوزید از نظر سوسور چنین نتیجه می‌گیرد: حال که نشانه‌های زبانی به‌طور مستقیم به واقعیت خارجی و عینی اشاره ندارند، بلکه به تصورات و مفاهیم ذهنی مستقر در بینش مردم بازمی‌گردند. پس ما در ارتباط با زبان، در جابه‌جایی فرهنگی هستیم، و زبان به‌منزله نظام مرکزی است که تمام جنبه‌های فرهنگی را بیان می‌کند (همان، ص ۸۰). اما نصوص نیز، که مرجعیت خود را از زبان می‌گیرند، از آن‌رو که زبان، خود، به‌منزله «دال» در نظام فرهنگی است، تمام نصوص نیز مرجعیت خود را از فرهنگی که بدان تعلق دارند، اخذ می‌کنند. نصوص علاوه بر این، می‌توانند با به کار بستن قوانین دلالی، بر فرهنگ نیز تأثیر بگذارند. ابوزید در توضیح این مطلب، از جنبه دیگری از اندیشه سوسور، یعنی تمایز میان زبان (اللغه) و گفتار (الکلام) (تمایز میان بُعد اجتماعی و فردی زبان) بهره می‌گیرد که در آن، منظور از زبان، پدیده‌ای اجتماعی و گروهی است که در برابر تغییر مقاومت می‌کند و برای ثبات، می‌کوشد؛ اما منظور از «گفتار»، استخدام فردی زبان است که زبان را نوسازی می‌کند و تحول می‌بخشد (همان، ص ۸۶). این تمایز میان زبان و گفتار می‌تواند در توضیح تفاوت میان ساختار زبانی نصوص و میان نظام زبانی و فرهنگی که نصوص را تولید می‌کند، به کار آید؛ یعنی متون دینی از یک سو با واقعیت زبانی و فرهنگی خود ارتباط دارند و شکل آن را به خود می‌گیرند، و از سوی دیگر، با ابداع نشانه‌های خاص خود، به شکل‌دهی به زبان و فرهنگ می‌پردازند (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۲۰۳ و ۲۰۴). در نتیجه، قرآن در عین اینکه محصولی فرهنگی است، تولیدکننده فرهنگ نیز هست (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۸۶). ابوزید در مفهوم النص در این باره می‌نویسد:

بدیهی است که متن محصولی فرهنگی است؛ اما چنین نکته‌ای در فرهنگ ما نیازمند اثبات بی‌دری است... باید توجه داشت که جمله متن محصولی فرهنگی است، در مورد قرآن، ناظر به دوره شکل‌گیری و کمال آن است؛ اما پس از این مرحله، متن قرآن ایجادکننده فرهنگ گردید؛ یعنی این متن، به متن حاکم و غالب بدل شد که متون دیگر را با آن می‌سنجیدند و مشروعیتشان را بدان تعیین می‌کردند. تفاوت این دو مرحله در تاریخ متن قرآن، عبارت است از تفاوت میان بهره‌گیری قرآن از فرهنگ و بیان آن و بهره‌دهی به فرهنگ و تغییر آن. (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۶۹).

بر این اساس، ابوزید به نتیجه دلخواه خود، یعنی اثبات تاریخ‌مندی قرآن و تأثیرپذیری آن از فرهنگ عصر نزول می‌رسد و بدین روی، بر تأویل تاریخی - اجتماعی نصوص تأکید می‌کند؛ به این صورت که آنچه جوهری و اساسی است، نوسازی شود، و آنچه با توجه به شرایط تاریخی - اجتماعی، مختلف، عرضی و موقت است، اسقاط شود (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۱۳۳). وی برای اثبات دیدگاهش، به شواهدی از قرآن استدلال کرده که عبارت است از:

۱. نصوص مربوط به برده و کنیز؛ قطعاً تطور تاریخی، این احکام را از میان برده و لغو کرده و نظام اجتماعی و اقتصادی بردگی را در درون چاه تاریخ رها کرده است. بنابراین، تمسک به هیچ‌یک از دلالت‌های پیشین ممکن نیست، مگر از باب استشهد تاریخی و لاغیر (همان، ص ۲۱۰).

۲. نصوص مربوط به گرفتن جزیه و تسلیم اهل کتاب: اکنون که اصل «تساوی در حقوق و تکالیف»،

صرف‌نظر از دین و رنگ و نژاد پذیرفته شده، دیگر تمسک به دلالت‌های تاریخی مسئلهٔ جزیه صحیح نیست (همان، ص ۲۱۱).

۳. نصوص مربوط به سحر، حسد (چشم زخم)، جن و شیاطین: اینها کلماتی در یک ساختار ذهنی هستند که به دورهٔ معینی از تحول آگاهی انسان مربوط می‌شود. بنابراین، ورود آنها در نص دینی، دلیلی بر وجود فعلی و حقیقی آنها نیست، بلکه بر وجود آنها در فرهنگ زمانه به‌عنوان مفهومی ذهنی دلالت دارد (همان، ص ۲۱۲).

۴. نصوص مربوط به تحریم ربا: به دلیل از بین رفتن آن نوع خاص از معاملهٔ اقتصادی، مدلول این واژه (ربا) دیگر در زبان کاربرد ندارد و بهره‌گیری از آن برای دلالت بر «سود» یا «بهره» در نظام اقتصادی جدید و پیچیدهٔ کنونی، به مثابهٔ اصرار بر پوشیدن «جلباب» (لباس گشاد) در وسائل نقلیهٔ شلوغ و سریع است که انسان را در معرض خطر افتادن زیر چرخ ماشین‌ها در خیابان‌ها قرار می‌دهد (همان، ص ۲۱۳).

بهره‌ای که ابوزید از نظریهٔ «نشانه‌شناسی» سوسور در تحلیل قرآن گرفته این است که بسیاری از مفاهیم قرآن بازتاب فرهنگ زمانه نزول هستند و دلالت آنها می‌تواند بر اثر تغییر فرهنگ در طول زمان تغییر کند. اما در نقد این برداشت ابوزید، باید گفت:

بررسی و مطالعهٔ دقیق نظرات سوسور، چنین برداشتی از آراء او را تأیید نمی‌کند. از دیدگاه سوسور، «زبان، بازتاب مستقیم جهان خارج و عینی نیست». اما مفهوم این جمله نمی‌تواند این برداشت ابوزید باشد که «مدلول زبان صرفاً ذهنی و دال بر جهان تصورات و مفاهیم است». سوسور خود به صراحت بیان می‌کند: نظام زبان، نظامی همزمانی و بسته است. بعد زمان ندارد، و دال‌ها در آن در هر برش زمان، مدلولی را ثابت و قطعی با خود حمل می‌کنند و در تقابل همزمانی با دیگر نشانه‌های زبانی در کلیت نظام زبان، معنا می‌یابند. در زبان، نه اندیشه‌ها صورت مادی می‌یابند و نه آواها به مفاهیم ذهنی تبدیل می‌شوند... هر اصطلاح زبان، یک جزء یا یک articulus است که در آن اندیشه‌ای در قالب «آوا» تثبیت می‌گردد و یک آوا نشانهٔ اندیشه‌ای می‌شود (سوسور، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲).

نتیجه‌گیری

رویکرد تأویلی معتزله، کاملاً کلامی و مربوط به آیاتی است که ظاهر آنها با مبانی عقلی و اصول خمسۀ معتزله، به‌ویژه در مسئلهٔ تنزیه ذات الهی ناسازگار است. اما هدف اصلی و کلیدواژهٔ تمام مباحث تأویلی نصر حامد ابوزید، اثبات «تاریخ‌مندی قرآن کریم» است و او برای رسیدن به این هدف، علاوه بر بهره‌گیری از نظریهٔ «خلق قرآن» معتزله، از نظریهٔ «هرمنوتیک ذهنی‌گرایی» گادامر و نظریهٔ «نشانه‌شناسی» سوسور نیز استفاده کرده است. اما روش گزینشی ابوزید در استفاده از این نظریه‌ها، سبب شده که نوع رویکرد و نتایجی که وی بر مبنای این نظریه‌ها بدان‌ها دست یافته، متفاوت با نظریه‌های اصلی باشد و بیشتر به مصادرهٔ آن نظریه‌ها شبیه باشد تا استناد علمی به آنها.

مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش را می‌توان در قالب جدول ذیل نیز ارائه داد:

مفهوم و کارکرد تأویل	نتیجه رویکرد تأویلی	مبنای اثبات رویکرد تأویلی
ابزاری برای اثبات توافق میان عقل و نص	تنزیه ذات الهی	مبنایی کاملاً کلامی و اعتقادی
ابزاری برای بازخوانی میراث اسلامی	تاریخ مندی قرآن	تلفیقی گزینشی از نظریات مختلف و بعضاً متضاد

پی‌نوشت‌ها

۱. در ماجرای «محنه» که در زمان مأمون آغاز شد و تا خلافت معتصم و واثق (۲۱۸-۲۳۴ق) نیز ادامه یافت، علما و کارگزاران دولت تحت بازجویی قرار می‌گرفتند و با شکنجه وادار به اعتراف به خلق قرآن می‌گردیدند و در صورت خودداری، به زندان افکنده می‌شدند (جابری، ۱۹۹۵م، ص ۶۵-۱۱۵).

۲. «محاباه» از ریشه «حبو» است و در معنای آن گفته شده: «الْحَبَاءُ الْعَطَاءُ بِلَا مَنْ وَ لَا جَزَاءٍ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۳). در کتب کلامی نیز در تعریف آن چنین بیان شده است: «تخصیصُ أحدِ المستحقین بآن ینتفع دون الآخر مع تساویهما فی الإستحقاق» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۳). شواهد بسیاری از محاباه در زندگی طبیعی ما وجود دارد؛ مانند: تفاوت مردم در عقل، سلامت و ثروت (جارالله، ۱۹۷۴م، ص ۱۰۰). و در قرآن کریم نیز برخی آیات بر این موضوع دلالت دارند؛ مانند: «یوصیکمُ اللهُ فی أولادکم لِلذَّکرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِیَّینِ» (نساء: ۱۱)؛ «تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَی بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ کَلَّمَ اللهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» (بقره: ۲۵۳)؛ «وَ لَقَدْ کَرَّمْنَا نَبِیَّ آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّیِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَی کَثِیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا فَضْیَلًا» (اسراء: ۷۰).

۳. این دیدگاه معتزله مورد تأیید شیعه نیز هست. از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «إِنَّ الْکَلَامَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ لَیْسَتْ بِأَرْزِیَّةٍ کَانَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ وَ لَا مُتَّکَلِّمًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷). در مقابل معتزله و شیعه، اشاعره قایل به دو جنبه برای قرآن هستند: نخست، جنبه قدّم و ازلیت؛ یعنی همان کلام الهی در ذات خداوند که به آن «کلام نفسی قدیم» می‌گویند؛ و جنبه دیگر همان قرآنی که می‌خوانیم که در واقع حاکی از کلام اول است و نه خود آن، که به آن «کلام لفظی» می‌گویند. این عقیده توانست در عالم اسلام برتری یابد و فراگیر شود، به‌گونه‌ای که مخالفت با آن، به عنوان خروج از دین، کفر به اسلام و ارتداد از آن تلقی گشت (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۶۹).

۴. شاخص اصلی تفکیک ذهنی‌گرایی تفسیری «subjective» و عینی‌گرایی تفسیری «objective» به اصل پذیرش «دخالت فعالانه مفسر در فرایند فهم» باز نمی‌گردد؛ زیرا اگر چنین باشد، باید شلایرماخر و دیلتای را معتقد به ذهنی‌گرایی

تفسیری بدانیم، و حال آنکه به واقع آنان پایبند به عینی‌گرایی تفسیری بودند و بر لزوم پرهیز از سوء فهم و ضرورت تفکیک تفسیر معتبر از نامعتبر اصرار داشتند. باید گفت: شاخص صحیح این تفکیک، پذیرش مستقل بودن معنای اثر از فرایند خواندن و قرائت آن است. همه کسانی که معتقدند چیزی به نام «معنا»، مستقل و فارغ از خواندن و قرائت مفسران وجود دارد، عینی‌گرای تفسیری هستند، و در نقطه مقابل، کسانی که معتقدند پیش از اقدام به خوانش متن، معنای اثر، چه در قالب «معنای نزد مؤلف» و چه در قالب «معنای نهفته در متن» وجود خارجی ندارد و این مفسر است که در فرایند قرائت متن به پیدایش و تکوین معنای اثر کمک می‌کند، ذهنی‌گرای تفسیری هستند (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷).

۵. اندیشه سوسور دارای سه جنبه است: نخست آنکه زبان عبارت از فرایند ضمیمه کردن اسامی و کلمات به اشیاست؛ هر زبان طبیعی به گونه خاص خود و متفاوت با دیگری، جهان، اشیا و امور خارجی را مقوله‌بندی کرده، سازمان می‌دهد. جنبه دوم، خصلت اختیاری (arbitrary) زبان است. زبان مجموعه‌ای از نشانه‌هاست و هر نشانه به عنوان دال (signifier) با مدلولی (signified) مرتبط شده است، بی‌آنکه ارتباطی ضروری و طبیعی و ذاتی میان آن دو برقرار باشد. جنبه سوم نیز تفکیک میان «langue» (زبان) و «parole» (گفتار) است. (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۰ و ۱۱۱، پاورقی ۲).



منابع

- ابن حزم أندلسی، ابومحمد علی، ۱۴۱۶ق، *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، بی تا، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ابن قیم الجوزیه، شمس الدین، ۱۴۱۸ق، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیة المعطله*، بیروت، دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۹، *معنای متن*، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۹۱، *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*، احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر.
- _____، ۱۹۹۲الف، *اِسْکالِیاتِ القِراءَةِ و اَلِیاتِ التَّوْلِیْلِ، الدَّارُ البِیضاءِ*، المرکز الثقافی العربی.
- _____، ۱۹۹۲ب، *نقد الخطاب الدینی*، قاهره، سینا للنشر.
- _____، ۱۹۹۵، *النص السلطه الحقیقه*، الدارالبیضاء، المرکز الثقافی العربی.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، ویسبادن (آلمان)، فرانس شتاينر.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۹۷۷، *الإبانه عن أصول الدیانة*، قاهره، دار الانصار.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۰۳، *اصول الایمان*، بیروت، مکتبه الهلال.
- جابری، محمد عابد، ۱۹۹۵، *المتفقون فی الحضارة العربیة*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیة.
- جارالله، زهدی حسن، ۱۹۷۴، *المعتزله*، بیروت، الاهلیة للنشر و التوزیع.
- خیاط، ابوالحسن، ۱۴۱۳، *الاتصار و الرد علی ابن الرانندی الملحد*، با مقدمه و تحقیق و تعلیق نیبرگ، بیروت، مکتبه الدارالعربیة للکتاب و اوراق شرقیة.
- سالم، عبدالجلیل عبدالکریم، ۲۰۰۴، *التأویل عند الغزالی نظریة و تطبیقا*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.
- سوسور، فردینان دو، ۱۳۷۸، *دوره زبان شناسی عمومی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران، هرمس.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، شریف رضی.
- صبحی، احمد محمود، ۱۹۸۵، *فی علم الکلام*، بیروت، دارالنهضة العربیة.
- عبدالجبار(قاضی)، ۱۹۶۲، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۱۶، قاهره، الدار المصریة.
- _____، ۱۹۶۵، *شرح الاصول الخمسة*، قاهره، مکتبه وهیة.
- قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۵، «شناسه شناسی و فلسفه زبان»، *ذهن*، ش ۲۷، ص ۳-۲۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
- لشرف مرتضی، علی بن الحسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- محسن، نجاح، ۱۹۹۶، *الفکر السیاسی عند المعتزله*، قاهره، دارالمعارف.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۱، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۹۰، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Abu zaid, Nasr hamid(2001). Ein Leben mit dem Islam, Freiburg: Herder.

Gadamer, Hans Georg(1989). Truth & Method, New York: Continuum.

Hirsch, Eric Donald(1967). Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale University.