

تاریخ مسیر کشف فحوای نصوص

گفت‌وگویی انتقادی محمد رضا وصفی با نصر حامد ابوزید

اشاره

این ساختار زبان قرآن، تأکید دارد. این بخش از مطالعات او بی‌شباهت با دیدگاه‌های «ایزوتسو» نیست. او معتقد است، زبان قرآن دارای نظام معنایی خاصی است و بدون یافتن آن، هر ادعایی در شناخت قرآن، به مهجور ساختن و محصور کردن آن می‌انجامد.

او به پیروی از امین الخولی متن قرآن را چون متنی بسیار مهم ادبی و هنری در زبان عربی می‌داند؛ متنی که چون هر اثر ادبی و یا هنری، برای مخاطبان مختلف، به میزان درک و فهم‌شان، پیام‌های متفاوتی پیدا می‌کند. ابوزید معتقد است، پیامی که متن قرآن برای مسلمانان این عصر دارد، با پیامی که برای قرن‌ها پیش داشته، متفاوت است و تفاوت در این پیام را ناشی از جایگاه پویای متن قرآن می‌داند. ابوزید معتقد است قرآن

نصر حامد ابوزید از جمله نواندیشان مسلمان است که با مبانی علوم دینی در دستگاه سنت آشنایی بسیار خوبی دارد. مباحث او بیشتر حول محور متن - قرآن و سنت - است. او متن را زیربنای اصلی تمدن اسلامی می‌داند و معتقد است فرهنگ و تمدن اسلام، بدون متن قابل درک وجودی نیست. وی فرهنگ اسلامی را سرشار از کنش با «انسان»، «واقعیت» و «زمان» می‌داند و تمدن اسلامی را تمدن تأویل، یا تفسیر می‌شمارد و تأویل را نوعی نظام رمزگشایی از متن می‌داند و برای دید، درک و فهمی که بشر از متن دارد، جایگاه ویژه قائل است. او برای «متن» در شریعت اسلام، دو مرتبه قائل است: مرتبه نخست، «متن تنزیل یافته» است و مرتبه پس از آن یا «متن تأویل یافته».

ابوزید بر ضرورت شناخت

مخاطب خود را از اعتماد کردن بر تأویل‌های نظام‌مند، منع نکرده است.

ابوزید از این‌که یک «نومعتزلی» خوانده شود، ابایی ندارد. او در شاهد آوردن بر استدلال‌های علمی، به نکات بسیاری از «معتزلیان کهن»، اشاره می‌کند و بزرگان علوم قرآنی، چون زرکشی و سیوطی و عبدالقاهر جرجانی در افکار او همیشه حاضرند. ابوزید معتقد است، نباید درک از قرآن را، تنها در تفسیرهای به‌جای مانده از پیشینیان محدود ساخت. وی در مباحث خود مخالفت‌های بسیاری با اندیشه امام شافعی - وفات یافته در سال ۲۰۵ هجری - و ابوحامد محمد غزالی - وفات یافته در ۵۰۵ هجری - دارد و معتقد است آن دو نقش مهمی در مهجور کردن قرآن در دنیای اسلام داشته‌اند.

ابوزید، منتقد سرسخت پاره‌ای از عالمان عوام است و بر این باور است که آنان سطح قرآن را تا مرتبه تبدیل‌شده به یک شیء تنزل داده‌اند. او در توضیح انتقاد خود از واژه آلمانی *verdinglichung* استفاده می‌کند؛ واژه‌ای که به معنای زیوری بدلی برای زنان و تعویذ و افسون برای کودکان است. او معتقد است، برای درک معنای وحی، باید بافت تاریخی متن را مورد توجه قرار داد و بر این باور است که قرآن یقیناً پیامی آسمانی دارد، اما چون (ینزل الیهیم) است، خود را بر سطح نظام زبانی مخاطب، تنزل و تطبیق داده است. ابوزید به رابطه جدلی - دیالکتیک - بین واقع و متن تأکید می‌کند. او مجازهای قرآنی، تشبیهات و استعاره‌های آن را متأثر از فرهنگ زمان نزول وحی می‌داند و معتقد است برای درک جدید از قرآن، نیازمند علم هرمنوتیک، معناشناسی، نقد ادبی و یا مردم‌شناسی و آنتروپولوژی هستیم.

ابوزید متولد سال ۱۹۴۳ میلادی است و اُنس او با قرآن به دوران کودکی‌اش باز می‌گردد. او در نوجوانی به گروه اخوان المسلمین پیوست و روزگار جوانی‌اش را با شیفتگی به اندیشه سیدقطب سپری کرد و در سال ۱۹۵۴ برای مدت کوتاهی، راهی زندان‌های رژیم مصر شد. در سال ۱۹۸۱ دکتری خود را از دانشگاه قاهره با عنوان «فلسفه تأویل، تحقیقی پیرامون تأویل قرآن از دیدگاه محی‌الدین عربی» دریافت کرد. در سال - های ۱۹۸۵ تا ۱۹۸۹ استاد دانشگاه اوزاکا ژاپن شد. سپس به قاهره بازگشت و در آن‌جا سمت استادی گرفت، اما بر اثر مخالفت علمای سلفی با افکارش مشکلات فراوانی برایش حاصل شد و مجبور به ترک وطن شد. او در حال حاضر، در دانشگاه لیدن هلند مشغول است. باورهای علمی ابوزید را می - توان احیای اندیشه امین الخولی دانست.

در بین نومعتزلیان معاصر از ابوزید بیشترین اثر به فارسی برگردان شده است. مهم‌ترین اثر ترجمه شده از او مفهوم النص است که از سوی مرتضی کریمی‌نیا، با عنوان معنای متن به فارسی برگردان شده است.

با توجه به این که محور اصلی مطالعات شما در حوزه علوم قرآنی است، مناسب است سخن را با اشاره به جایگاه مطالعات قرآنی در میان اصحاب اندیشه اسلامی در یکصد سال گذشته، به ویژه در دنیای عرب آغاز کنیم. در این دوران افرادی چون امین الخولی و بنت الشاطی، احمد امین عقاد، قاسم امین، سلامه موسی، علی - عبد الرزاق، طه حسین، لطفی السید، سیدجمال الدین اسدآبادی، محمد عبده، طنطاوی و دیگرانی از این دست، هر یک مباحثی در زیر گروه مباحث علوم قرآنی ارائه کرده - اند. در همین دوران در ایران هم، چنین رویکردی در بین اصحاب اندیشه ظهور یافت، اما این پرسش هم چنان باقی است که سرآمد این جریان چه کسانی بودند و با چه دیدگاهی به سراغ قرآن رفتند؟

عده‌ای بر این باورند که محمد عبده، سرآمد جریان جدید در حوزه مطالعات اسلامی است. عبده معتقد بود باید فهم و درکی تازه از قصص قرآنی، تمثیل‌ها و رمزهای آمده در قرآن ارائه داد. او قصه آدم و حوا و تفصیل آن؛ اعم از امر کردن به ملائک در سجده بر انسان و مخالفت ابلیس، آموختن اسماء - الله، و سوسه ابلیس، معصیت انسان و خروج آدم و حوا از بهشت را تماماً در بیانی تمثیلی و حاوی پند و اندرز می‌دانست. او به این امور، از دیدگاه بلاغی نگاه می‌کرد.

البته محمد عبده در بیان افکارش از ادبیات و گفتن سنت، بهره می‌گرفت. با این حال می - توان او را آغازی در تاریخ مطالعات معاصر قرآنی

به‌شمار آورد. او بارها به این نکته که قرآن نه کتاب قصه است و نه کتاب تاریخ و تمام قصه‌های آمده در قرآن به منظور هدایت، موعظه و عبرت است و مراد، قصه نیست و تأکید می‌کرد که قصه‌ها به‌منظور توضیح و تمثیل در توصیه به کار خوب و زشتی کار بد است. تعابیر آیات در این موارد، همان تعابیر رایج نزد مخاطب وحی است و حکایت‌های آمده بیگانه با حکایت‌های موجود در بین مردم آن روزگار نیست. عبده به عنوان مثال قصه «هابیل» و «قابیل» را تمثیلی از بیان «خیر و شر» می‌دانست و قصه «ابراهیم» با پرندگان را بیانی در اثبات قدرت خداوند در زنده کردن مردگان.

محمد عبده آن‌چه از تعابیر مربوط به «سحر» و «حسد» و «شیطان‌زدگی» در قرآن آمده را تأویل عقلی می‌کرد و معتقد بود فهم مردم مخاطب وحی در بیان آیات دخیل بوده است.

عبده عبارت آمده در آیه ۲۷۵ بقره «كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» و عبارت آمده در آیه ۹۰ سوره کهف: «بَلِّغْ مَطَّلِعَ الشَّمْسِ» را از انواع گفتارهای جاری نزد مردم در زمان نزول وحی می‌دانست.

نظر تان در خصوص امین الخولی چیست؟ عده‌ای

نقش خاصی برای او در مطالعات قرآنی قائلند.

به علت فاصله سنی شخصاً توفیق آشنایی با او را نداشتم. نخستین بار از طریق مقاله‌ای که در «مجله آداب» در خصوص جایگاه موسیقی در کشور مصر و مسائل و بحران‌های فکری پیرامون آن نوشته بود، با ایشان آشنا شدم. در آن زمان سن و سالم اندک بود و آن‌گاه که وارد دانشگاه شدم، ایشان فوت کرده بود. با ورود به دانشگاه بسیاری از آثار او و محمد احمد خلف‌الله را خواندم. در آن روزگار مطالعات اسلامی در مصر با بحران و جدال فراوانی روبه‌رو بود. یکی از اساتیدم به نام شکری عیاد از شاگردان امین الخولی بود. ایشان پایان‌نامه فوق لیسانس خود را با راهنمایی امین الخولی با عنوان «روز حساب» گذرانده بود. بعدها هم به‌خاطر مباحثی که در پایان‌نامه دکترایم، باز هم به راهنمایی امین الخولی نگاشته بود، از برپایی جلسه دفاعیه محروم شده بود و مشکلاتی برایش پیش آورده بودند.



برای طه حسین چه نقشی در حوزه مطالعات قرآنی قائلید؟

آن‌چه طه حسین در کتاب شعر جاهلی خود زیر عنوان فی الشعر الجاهلی آورد، حوزه مطالعات معاصر قرآنی را سرعتی دو چندان داد. او هم معتقد بود، نیاز نیست قصه ابراهیم و ذبح اسماعیل را قصه‌ای حقیقی بدانیم و غایت قصه‌های قرآن را می‌توان پند و اندرز دانست.

همسر امین الخولی چطور؟ به نظر می - رسد او هم در دستگاه فکری همسرش فکر

می‌کرد؟

همسر امین الخولی زنی قرآن‌پژوه و بسیار فاضل، معروف به بنت الشاطیء بود. ایشان بر این اعتقاد بود که ویژگی ادبی قرآن کریم بر هر ویژگی دیگری، چه فقهی و یا فلسفی، پیشی دارد. روش «التفسیر الیانی» همین بود. به دنبال آن محمد احمد خلف‌الله با کتاب الفن القصص فی القرآن همین راه را رفت.

نظر این گروه که از سوی عده‌ای به «نومعتزلیان» شهرت دارند، در باره رابطه‌ای که بین عقل و متن در مطالعات قرآنی وجود دارد، چگونه است؟

محمد عبده قائل به رابطه بین عقل و متن بود. او نقلی که مخالف عقل باشد را پذیرفتنی نمی‌دانست. او معتقد بود روایاتی که به معنا و تفسیر قرآن می‌پردازد، اما با عقل سازگار نیست، نه تنها مطالعه قرآن را با تشویش روبه‌رو می‌کند، بلکه مخالف خود نص قرآن است. روش امین الخولی هم ترکیبی بود از اندیشه محمد عبده و طه حسین. او در کنار نگرانی‌هایی که برای اسلام از جانب غرب احساس می‌کرد، معتقد بود، جریان سلفی هم، برای دنیای اسلام خطرناک است. جریانی که با ظهور اخوان المسلمین شکل یافت و

تاکنون اشکال گوناگونی به خود گرفته است. امین الخولی و پیروان مکتب فکری او، تلاش می‌کردند جریان اندیشه اسلامی را پویا ارائه کنند، از این‌رو، آشنایی خوبی با میراث معتزلی و ابن‌رشد داشتند.

شما هنگام نگارش کتاب مفهوم النص دیدگاه‌های امین الخولی را مبنای کار خود قرار داده‌اید. به نظر می‌رسد مطالعات قرآنی شما ادامه مباحث التفسیر الادبی للقرآن است.

بله، مبنای کار خود را در راستای دیدگاه‌ها و مبانی او قرار داده‌ام. او در مجموع، توصیه به استفاده از همه روش‌های موجود علمی می‌کند و معتقد است، باید بافت تاریخی و زبانی وحی فهمیده شود، تا بدین وسیله جوهر کلام الهی را دریافت. علاوه بر آن، او بر نقش مفسر در فهم قرآن توجه فراوانی داشت و معتقد بود، مفسر رنگ و فهم خود را بر متن می‌افزاید. امین الخولی توجه فوق‌العاده‌ای به زیبایی‌شناسی قرآن داشت و معتقد بود می‌توان قرآن را به عنوان شاهکاری ادبی در زبان عربی که به جاودانگی این زبان کمک کرده است، نیز توجه کرد.

شما پس از پنجاه سال، دوباره مبانی فکری امین الخولی را در آثارتان زنده کردید، اما با این حال پیداست که این دیدگاه در محافل علمی و دانشگاه‌های عربی، به‌ویژه مصر، دوام نیاورد و جالب است که اشاره کنم دیدگاه‌های او و همسر فاضلش در التفسیر البیانی للقرآن در همان زمان در دانشگاه تهران مورد توجه بود. علت بی‌توجهی مجامع دانشگاهی عربی را به این نگاه، چه می‌دانید؟

مسائل پیچیده‌ای در میان است. باید به این نکته توجه داشت که مطالعات قرآن کریم با حساسیت‌های خاص خودش همراه است. طرح مباحث در این خصوص نیاز به دقت فراوان دارد، حساسیت‌های جامعه و رویکردهای سنتی هم در این مباحث جایگاه خود را داشته و حتی قوی‌تر عمل کرده است. به‌خصوص پس از شکست اعراب در برابر اسرائیل، در سال ۱۹۶۷ میلادی.

اما بسیاری از این مباحث، در میراث سنتی اسلام، سابقه دارد و چیز جدیدی نیست.

اما در قرن سوم هجری دستگاه خلافت اسلامی برای پایان دادن به چنین میراثی و برتری دادن به دیدگاه مخالف، وارد میدان شد و تأثیر آن اتفاق تا به امروز پا برجا است.

یعنی همان مباحث مربوط به مخلوق بودن قرآن کریم؟

بله. آن زمان هم، سخن بسیار جدی، آن بود که آیا قرآن مخلوق

است یا نه؟ مأمون عباسی در همان زمان وارد میدان شد تا با استفاده از ابزار قدرت، ادعای مخلوق بودن را تقویت کند. متوکل هم بعدها وارد میدان شد تا باز با استفاده از همان قدرت، دیدگاه مخالف، یعنی مخلوق نبودن قرآن را ترجیح دهد. این دو جریان، مخالفان خود را به شکل خونینی سرکوب کردند.

و معتقدید شانسی پیروزی هم در نهایت برای دستگاه عقائد اشعری و حنبلی بود. دیدگاهی که مخالف مخلوق بودن قرآن است!

البته این تنها یک پیروزی ساده نبود، چرا که تا به امروز به عنوان فکری غالب بر سایر افکار خودنمایی می‌کند. تنها از زمان سید جمال‌الدین و محمد عبده است که دیدگاه رقیب توانسته اندکی پای به میدان بگذارد.

اما دیدگاه مخالف دستگاه اشعری و حنبلی، با عصای احتیاط گام برمی‌دارد، این - طور نیست؟

البته با عنایت به این نکته که احتیاط و محافظه - کاری یاد شده منفی نیست. باید توجه داشت که اندیشه در خلأ رشد نمی‌کند. شرایط جامعه و باورهای آن، نقش مؤثری در شکل‌گیری، یا ترویج یک فکر دارد. احتیاط در طرح پرسش هم جزئی از مسائل طبیعی در رفتار علمی جامعه است. جوامع ما به خاطر مشکلاتی که بر آن وارد شده، از طرح پرسش در این حوزه‌ها خیلی زود نگران می‌شوند. ما اگرچه، جوامعی هستیم که مثلاً توانسته‌ایم از تکنولوژی مدرن، البته به شکل ابزاری، استفاده کنیم، اما از طرح پرسش‌هایی که همین دنیای مدرن پیش رویمان می‌گذارد، نگرانیم. گاهی هم این نگرانی به جاست.

اما افکار محمد عبده، طه حسین و امین الخولی این ظرفیت را داشت که همگانی شود و مخالفت با آن اندک، این‌طور نیست؟

افکار این جریان، اگرچه درست است، اما همیشه با یک نگرانی همراه بوده است. این جریان بین تعریف و تفسیری که از هستی و هویت خویشستن ارائه می‌دهد، با آن‌چه، تفسیر دیگری یعنی جریان غرب و خاورشناسی می‌خواهد از هویت، کیستی و چیستی ما ارائه کند، با مشکل روبه‌رو بود. این جریان نمی‌خواهد سخنانش همداستان با آن دسته از پرسش‌های خاورشناس و یا اسلام‌پژوهان غربی شود که از طرح پرسش در مقابل سنت اسلامی، اهدافی دیگر را دنبال می‌کنند و می‌خواهند، هویت و کیستی ما را زیر سؤال ببرند. باید توجه داشت که بسیاری از پژوهش‌گران اسلامی، رفتار علمی خاورشناس را در تعریف از کیستی ما غرض‌آلود می‌دانند. نتیجه آن‌که، پرسشی که طرح کنند، هرچند منطقی و استوار، در برابر آن احتیاط لازم است.





از نصی شفاهی، به متن مکتوب تبدیل شد؟ این پرسش که منزلت زبان عربی و رابطه آن با وحی چگونه است و این منزلت چه رابطه‌ای با قدسیت قرآن دارد؟ چنین پرسشی‌هایی، هرچند از اولویت نخست در حل مشکلات جهان اسلام برخوردار نیست، اما با این حال مسکوت گذاشتن آن‌ها، بازتاب مناسبی به همراه ندارد.

بله، همین طور است. اما شایسته است، علمای مسلمانان، خود به طرح پرسش و یافتن پاسخ بپردازند. ما باید سیر تاریخ قرآن و تحول در بسیاری از امور را دریابیم. پرسش‌هایی که نمونه‌ای از آن را بر شمردید، نیازمند پاسخ است. پرسش‌های بسیار دیگری نیز، جای طرح و بحث دارد. مثل مسئله تطور رسم الخط قرآن، که خود موضوعی بسیار پیچیده و مهم است، ما تا کنون به طرح پرسشی جدی در این خصوص نپرداخته‌ایم. این که چگونه قرآن از متنی شفاهی به متنی مکتوب و مورد اعتماد در بین مسلمانان، به شکل کنونی تبدیل شد، آن هم نه از دوره عثمان. زیرا در آن زمان به علت نداشتن نقطه در رسم الخط، خواندن به شکل عموم، بسیار مشکل بود آن متنی خالی از اعراب و نقطه. شکل نگارش امروزی قرآن، تاریخی طولانی به دنبال خود داشته است و تحول کنونی به یکباره حاصل نشده است. امروزه ما به‌خاطر اعراب و نقطه است که ارتباط راحتی با متن قرآن برقرار می‌کنیم. متن کنونی، نقطه، حرکت، سکون و وقف دارد و تمامی علامات مشخص است. توجه به این پرسش از آن روست که با توجه به ساختار زبان عربی، جابه‌جایی یک حرکت و یا یک اعراب، برداشت از متن را کاملاً دگرگون می‌کند. این امور، هرچند اهمیتش هنوز در دنیای اسلام مورد پرسش واقع نشده و پژوهشگر آشنا به این مسائل، وجود ندارد، اما جای بحث دارد.

من زمانی که کتاب مفهوم النص را می‌نوشتیم به این موضوع توجه داشتیم، اما مقداری از آن فاصله گرفتیم، آن هم به‌خاطر اشتغالی که در خصوص یافتن خود «مفهوم نص و متن» از خاستگاه علوم قرآنی، در دستگاه سنت داشتیم.

من معتقدم، داشتن قرائتی معاصر از قرآن، نیازمند دانستن تاریخ مدخل‌های مختلف علوم قرآنی است. با همین اعتقاد بود که مبحث رابطه تاریخ با قرآن، نظرم را جلب کرد. این که آیا نص قرآن را باید با عنایت به آگاهی از تاریخ و فرهنگ زمان نزول وحی قرائت کرد؟ یا نص را باید فرازمانی قرائت کرد؟ چنین پرسش چالش‌برانگیزی به

پژوهش‌گر مسلمان، علاقه‌مند است در درجه نخست، آن چه در نقد خویش طرح می‌کند و نتیجه آن از افکار خودش برخاسته باشد و نه دیگری! پاسخ هم به این منظور باشد، یعنی این که مشکلی را اصلاح کند، نه این که بر مشکلات بیافزاید!

بنابراین، نگرانی، مربوط به نفس پرسش نیست. از مسائل حاشیه‌ای و بیرونی آن است.

بگذارید اشاره کنم به سال‌های پیش از ۱۹۶۷ و پس از آن. در آن سال به علت سقوط اعراب در برابر اسرائیل، استفاده از عصای احتیاط، هنگام طرح پرسش افزایش یافت. تا پیش از آن، جریان اسلام‌گرایی معاصر در مصر، رویکردی تجددگرا داشت و قبول داشت که سنت نیازمند نقد و تفسیر مجدد است، اما از سال ۱۹۶۷ به بعد، رفتارهای علمی معکوس شد و این باور سنتی بود که میدان‌دار شد و شرایط زمان و مکان را تعیین کرد. چرا که مسئله، مسئله حفاظت از هویت در برابر دشمن بود.

آیا به همین خاطر طه حسین با رفتار علمی‌ای که از نوع شکاکیت دکارتی داشت، تصمیم گرفت خودش در چاپ‌های بعدی کتاب شعر جاهلی، اقدام به حذف بخش‌هایی از متن کند؟

بله، او معتقد بود باید از هویت در برابر هجوم دشمن و آن دسته از خاورشناسان که معلوم نیست، چه انگیزه‌ای از طرح پرسش دارند، دفاع کرد. لازم است اشاره کنم که، نمونه‌ها در بیان این احتیاط علمی فراوان است. برای مثال، در دهه سوم از قرن بیستم، تصمیم گرفته شد، دائرةالمعارف اسلامی که در غرب تهیه شده بود، زیر نظر گروهی به عربی برگردان شود. در آن زمان امین الخولی عضو سرپرستی گروه مترجمان بود. آن‌ها به‌رغم آن که برای آن دائرةالمعارف، احترامی وافر، قائل بودند، اما زمانی که به مدخل‌ها و موضوع‌هایی چون قرآن و شخص پیامبر (ص) رسیدند، در ترجمه با احتیاط زیاد رفتار کردند. شاید احساس کردند مطالب آمده در آن مدخل‌ها، پیش از آن که رفتاری علمی باشد، با خود پیش‌فرض و قضاوت‌های بدبینانه نسبت به اسلام و پیامبر (ص) دارد. این در حالی بود که امین الخولی و گروه علمی، می‌دانستند، در دنیای مسیحیت و غرب، نقد مسیح و انجیل، امری کاملاً عادی است.

هویت اسلامی ما هویتی پیوندیافته با «نص» است، اما چنین ارتباطی بین هویت و نص، نباید مانع آن شود که در مقابل پرسش‌های جدید، بی‌اعتنا بود؟ امروزه پرسش‌های بسیاری درباره قرآن کریم مطرح است که البته پاره‌ای از آن‌ها در میراث سنتی، سابقه طرح دارد. این که چرا پیامبر اکرم (ص) در زمان حیاتشان بیان روشنی به جمع آوری وحی نفرموده‌اند؟ این که چگونه قرآن جمع آوری شده از سوی عثمان، برای تمامی مذاهب مینا شد؟ این پرسش که قرآن با طی کردن چه فرایندی،



نشان می دهد!

نه این گونه نیست. زبان عربی هم از تغییر و تبدیل در ادوار زمانی و تاریخی بی بهره نبوده است. هر چند گفته شود که دستور، یا علم نحو معیار، در این زبان، ثابت مانده است. مقایسه‌ای اندک، بین زبان روزنامه و ادبیات امروز با متون کهن موضوع را روشن می‌کند. امروزه درک پدیده تغییر و تحول، در این زبان را با توجه به تغییرات سریع در دنیای ارتباطات، آسان‌تر درک می‌شود. البته اشاره کنم که تحول زبان نشان حیات در یک زبان است.

اجازه دهید، برگردیم به سخن شما در خصوص جلال‌الدین سیوطی. با این که سخن او بسیار جوهری است، اما با این حال خود شما هم گویا در طرح مجدد این موضوع به گونه‌ای که بتوان پاسخی نسبی و یا تا حدودی راه‌گشا یافت، تردید دارید. البته رفتار علمی محمد ارکون هم همین گونه است. شما و ارکون گویا درب پرسش را می‌کوبید، اما ورود به خانه پرسش را سخت‌تر از آن می‌بینید که بتوان وارد شد. آیا فکر نمی‌کنید شما با این کار، مخاطب را در دالان بلند پرسش، رها می‌کنید، بدون آن که او را به حیاط روشن پاسخ، راهنمایی کنید؟

آن چه می‌گویید را درک می‌کنم، اما باید قبول کرد که پژوهش‌گر مسلمان، همیشه در قبال پرسش‌هایی که پیرامون قرآن می‌خواهد طرح کند، با یک نگرانی و تردید روبرو شود. البته این نگرانی و تردید، برای حفظ موقعیت شخصی و یا ترس از گروه‌های افراطی نیست. بلکه به‌خاطر اهمیت پرسش و آثاری است که در راستای پارادایم فرهنگی، ایجاد می‌کند.

این پرسش‌ها قصد کالبدشکافی و بازخوانی افکار را دارند. ورود به چنین عمل جراحی، باید با احتیاط علمی انجام شود. هدف از این جراحی، تأسیس نظام معرفتی جدید است. تأسیس نظام معرفتی هم از یک شخص بر نمی‌آید و تراکمی از آرا و نقد را به دنبال خود احتیاج دارد تا پخته شود. نظام معرفتی در دنیای اهل سنت، به‌عنوان بخش بزرگی از جهان اسلام، تاکنون بر پایه نظام معرفتی و باوری بنا شده، که از سوی امام شافعی طراحی شده است. این نظام معرفتی از قرن سوم هجری تا به امروز، افکار مخالف را به حاشیه رانده و یا حذف کرده است.

نظام معرفتی شافعی معتقد است، این تنها رسالت دین نیست که مقدس است، زبان دین هم مقدس است. این نظام، قائل به هیچ‌گونه ارتباط بیرونی، بین رسالت و زبان دین، از یک سو، و فرهنگ و نظام زبان بشری، از سوی دیگر نیست. این در حالی است که نظام معرفتی جدید می‌خواهد توضیح دهد که رسالت است که مقدس است و زبان دین مرتبط به ساختار زبان بشری است. هر چند آن زبان از نظر ساختاری برترین باشد. چنین نگاهی به زبان دین و یافتن ارتباط بین زبان دین و دنیای مخاطب، در مطالعات ادیان سابقه دارد. به عبارت دیگر، می‌توان قانده‌ای کلی برای زبان دین و الهیات دینی ترسیم کرد. فارغ از این که قالب زبان دین، عربی باشد یا زبانی دیگر.

عنوان یک مؤمن به وحی هنوز در افکارم وجود دارد.

اگر برای تاریخ در قرائت و فهم قرآن نقش قائل شویم، این به معنای نقش داشتن زمان و مکان در شریعت است. اگر درک فرهنگ زمان وحی در قرائت و فهم متن دخیل باشد، به معنای آن است که پدیده‌ای به نام انسان، در آن به شکل اساسی، موضوعیت یافته است. چرا که فرهنگ، بدون انسان، قابل تصور نیست. در کتاب مفهوم متن، به گونه‌ای به این سخنان پرداخته‌ام. اگر پاسخ روشنی برای این پرسش‌ها بیابیم، آغاز خوبی برای پژوهش‌های آینده در خصوص قرآن کریم خواهد بود. در کتاب مفهوم متن به پرسش‌هایی چون رابطه تاریخ و متن، زبان قرآن و حجیت نص، از خاستگاه نقد تاریخی پرداخته‌ام. هر چند آن کتاب را تنها آغازی در پرسش‌گری از این مباحث می‌دانم، و نه فرجام و یافتن پاسخ.

اگر این پرسش، به روشنی پاسخ داده شود که آیا قدسیت قرآن کریم به‌خاطر معناست یا به‌خاطر لفظ، آثار خارجی بسیاری خواهد یافت. در سنت گذشته اسلامی، جلال‌الدین سیوطی به گونه‌ای، این سخن را طرح کرد که آیا قرآن کریم با همین الفاظ بر پیامبر عظیم‌الشان نازل شد؟ یا این که این معنا است که نازل شده و سیاق الفاظ از سوی پیامبر است؟

به واقع یافتن پاسخ برای این پرسش، همان گونه که اشاره کردید، خود پرسش‌های فراوان دیگری به دنبال دارد. پرسش‌هایی هم چون این که آیا زبان قرآن زبان بشر این دنیایی است؟ اگر قدسیت قرآن به‌خاطر زبان عربی دانسته شود، آیا این زبان پیش و پس از نزول وحی در سیر تحول و دگرگونی قرار نگرفته است؟ آیا دنیای بیرون، در تغییر و تبدیل لفظ قرآن، نقش داشته یا نداشته؟ آیا دلالت‌های معنایی قرآن در مسیر زمان، تحول یافته یا نیافته؟ این که امروز معتقد به موضوعیت زمان و مکان در فهم متن شریعت شویم، آیا در زمان‌های پیشین هم، زمان و مکان در فهم از شریعت، موضوعیت داشته است یا خیر؟ و ده‌ها پرسش دیگر!

عده‌ای معتقدند زبان عربی، در مقایسه با سایر زبان‌ها، تنها زبانی است که در برابر تغییرات دستوری و نحوی مقاومت کرده است. به دیگر سخن، دستور زبان یا علم نحو در این زبان، از روز نخست تا امروز، همان بوده که امروز هست و این ثبات قدسیت زبان عربی را

آیا فکر نمی‌کنید، دست یافتن به پاسخ برای این پرسش‌ها، وظیفه نهاد یا مؤسسه رسمی دین است و نه پژوهش‌گر!

فهم و درک جدید از قواعد الهیاتی و زبان دین می‌تواند وظیفه هر پژوهش‌گری باشد. حال می‌خواهد این پژوهش‌گر از نهاد حوزه دینی، هم‌چون نهاد الازهر مصر باشد یا از نهاد دانشگاه‌اصل، شناخت ساختار زبان دین است. در مقایسه بین پژوهش‌گر و نهاد یا مؤسسه رسمی دین، حتی شاید بتوان گفت، پژوهش‌گر راحت‌تر به خود اجازه می‌دهد با بهره گرفتن از ابزار نقد تاریخی وارد این میدان شود. هر چند علمای برخاسته از نهاد رسمی دین، چه در بین شیعیان و چه در بین اهل سنت، سخنان قابل تأملی مطرح کرده باشند.

بگذارید مثالی بزنم. آقای شیخ یوسف قرضاوی فتوایی دارد، در خصوص رابطه زوجین در اروپا. ایشان اگرچه به دخالت تاریخ و زمان و مکان، در اندیشه دینی ایمان ندارد، اما در این فتوی، متأثر از چالشی قرار گرفته است که مجلس علمای اسلامی اروپا با آن روبه‌رو شده‌اند. موضوع هم مربوط به زنان تازه‌مسلمان اروپایی است؛ زنانی که مسلمان می‌شوند، اما همسرانشان، هم‌چنان غیر مسلمان‌اند. در بین مسلمانان اروپا، این پرسش طرح شد که آیا این زنان می‌توانند در پیوند زوجی، با همسر غیر مسلمان خود باقی بمانند یا خیر؟ پاسخ شرع در این خصوص چیست؟ آقای قرضاوی به جواز استمرار زناشویی فتوا داد. اما این فتوا، مبنایش، تحول در نگاه اجتهادی و دینی آقای قرضاوی و یا ایمان به جایگاه زمان و مکان در شریعت نبود. تنها مبنای ایشان، ضرورت دعوت به اسلام و علاقه‌مند نمودن دیگران و نزدیک کردن دل‌ها به یکدیگر است، همین.

با این حال، اگر فتاوی ایشان را از نگاه بیرونی کالبدشکافی کنیم، زیربنای اعلام نشده‌ای دارد. مبنی بر این که مقتضیات بیرونی، هم‌چون زمان و مکان در امور شرع مؤثر است؛ به‌ویژه برای جامعه مسلمانانی که در اروپا زندگی می‌کند و مسائل خاص خود را دارد. در هر حال مثال‌ها از این دست بسیار است. زمانی رهبر اخوان المسلمین از شیخ الازهر آقای طنطاوی از نحوه تعامل با مسیحیان قبطی مصر و مسئله جزیه اهل کتاب پرسیده بود. ایشان هم گفته بود، جزیه و دریافت آن موضوعی تاریخی بوده و زمان و مقتضیات آن سپری شده است.

توجه به اقتضای زمان و مکان، تقریباً در بسیاری از دستگاه‌های فکری و فقهاتی معاصر به موضوعی پذیرفته شده، تبدیل شده است؛ به‌ویژه در بین شیعیان، که اجتهاد در بین آن‌ها از جایگاه برتری نسبت به دنیای اهل سنت برخوردار است. با این حال به نظر می‌رسد، نگاه شما و محمد ارکون در این زمینه، فراتر از دایره اجتهادی است، اما تفاوت شما با کسی که در خارج از قرائت دینی به نقد

دین می‌پردازد در کجاست!

اگر کسی خارج از حوزه معرفت دینی، به نقد دین بپردازد، چندان کار مهمی انجام نداده است. زیرا چنین شخصی، دغدغه‌هایش با مسلمانی که از خاستگاه دین به بحث و پرسش می‌پردازد، متفاوت است، اما اگر کسی امثال من و محمد ارکون، و یا دیگرانی که هم‌چون ما می‌اندیشند، با ایمانی که به هویت اسلامی و دستگاه معرفتی اسلام داریم، به دنبال طرح پرسش و یافتن پاسخ باشیم، این کار را نباید آسان تلقی کرد.

تلاش ما، به‌منظور دمیدن روحی تازه در تولید معرفت و آگاهی و بازخوانی هویت اسلامی است. هر چند همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، تولید معرفت و نهادینه شدن آن، محکوم به حیات طبیعی خودش است و به تراکمی از بحث و نقادی نیازمند است. تولید اندیشه، نقد و اجتهاد جدید در حوزه‌های مختلف معرفتی و بازخوانی هویت اسلامی، هم پرزحمت است هم معتنم.

شما در راستای تولید معرفت جدید، پیوسته سخن از تاریخی بودن نص به میان می‌آورید، منظور دقیقتان از این مفهوم چیست؟

آن‌چه مورد نظرم است، به معنای این جهانی بودن قرآن و یا به معنای نادیده گرفتن وجه الهیاتی و وحیانی نص نیست. منظور، این است که قرآن در تاریخ نازل شده و در چنین شرایطی، نص، به تمام معنا، در تعامل با عالم واقع و مسائل مورد نیاز جامعه مخاطب است. در آن‌چه نازل شده، تاریخ و زمان نزول وحی، نقش دارد. سپس، این متن نازل شده است که بر تاریخ و فرهنگ پس از خود، تأثیر جدی گذاشته است.

تأثیر روزگار نزول وحی را به‌روشنی می‌توان از خلال بسیاری از آیات، شناسایی کرد. اما نکته مهم، در این راستا، یافتن نحوه تعامل مسلمانان صدر اسلام با نص نازل شده است؛ به‌ویژه مسلمانانی که فضای فرهنگی پیش از نص را هم درک کرده بودند. باید دید، این گروه، نص جدید را با توجه به پیشینه باوری که داشته‌اند، چگونه یافتند و چه رفتاری با متن از خود نشان دادند. اگر ما با نگاه تاریخی به نص نگاه کنیم، در می‌یابیم که مثلاً غایت بخش‌هایی از شریعت، مربوط به حوزه اجتماعات و رفتار فرهنگی بشری است که تحقق آن در مسیری از تاریخ امکان‌پذیر شده است. نمونه‌اش مسئله برده‌داری و احکام مربوط به آن است. از این‌رو، باید گفت احکام شریعت در این بخش‌ها از دلالتی زنده در تاریخ به دلالتی شاهد از تاریخ تبدیل شده است.

در حیات اجتماعی امروز مسلمانان، دیگر از برده‌داری خبری نیست. در نتیجه، باید گفت، حکم‌های شریعت، مربوط به این امور، از موضوعیت مکانی و زمانی در دنیای معاصر برخوردار نیست و شریعت، آن نقشی را که می‌باید در تاریخ بشری، ایفا کند، ایفا کرده است و تحقق غایت، مسجل شده است. در نتیجه، نص‌های مربوط به این



مسائل، امروزه، تنها گزاره‌هایی‌اند شاهد بر آن چه در تاریخ وجود داشته است. آگاهی از سیر تطور این مسائل، تأثیر و نقش شریعت را در تاریخ و نقشی که در تحول رفتار بشری داشته روشن می‌کند. نتیجه چنین نگاهی آن می‌شود که، این نص‌ها، پس از تحقق غایت، گزاره-های شاهد از تاریخ‌اند! اگر بخواهیم برداشت دیگری غیر از دلالت شاهد، داشته باشیم، معنایش این می‌شود که کسی بخواهد با این توجیه که، متون و احکام مربوط به برده‌داری، هنوز هم در نصوص اسلامی وجود دارد، حکم به جواز و بقای برده‌داری، در فرهنگ و فقه اجتماعی اسلام بدهد. در مقابل مخالفان اسلام هم مجاز باشند، اسلام را متهم به این سازند که برده‌داری را مجاز می‌داند!

آیا در همین راستا دانستن ترتیب نزول و سیاق تاریخی آیات را پیش از برداشت از قرآن لازم می‌داند؟

آن چه از ترتیب قرآن کریم که نزد متعارف است، بر پایه ترتیب تنظیم شده است و نه برابر ترتیب نزول وحی. برای ورود به بحث‌های قرآنی در بسیاری محورها، دانستن سیاق و ترتیب تاریخی آیات ضروری است و ترتیب، به تنهایی کافی نیست. بی‌توجهی به چنین سیاقی، فهم از قرآن و استنباط از آن را با مشکل روبه‌رو می‌کند. ترتیب نزول آیات قرآن، در پیوند با زمان و تاریخ است. آیات در طول تاریخ بعثت به دفعات بر پیامبر نازل شده، از این‌رو، توجه به ترتیب و تدرج و آگاهی از متعلق تاریخی هر آیه بسیار ضروری است. آگاهی از چنین امری، نشان آن است که آیات، در خلأ نازل نشده است.

اما برای چیزی حدود هشتاد درصد آیات، گزارش‌های ثبت شده روایی، در بیان علل و اسباب، یافت نمی‌شود. بنابراین، با چه روشی، می‌توان به سیاق تاریخی، دست یافت؟

لازم است از اصطلاح‌هایی که قدری پیچیدگی معنایی دارد، فاصله گرفت. منظورم این است که می‌توان، بین اسباب نزول، به عنوان یک اصطلاح، در علم فقه، با آن چه مربوط به سیاق تاریخی است، فرق گذاشت. در سیاق تاریخی، هر چند نمی‌توان، اسباب نزول به معنای فقهی را نادیده گرفت، اما تعامل با آن، در نگاهی نقادگر انجام می‌پذیرد و نه تعبدگرا.

تأکیدم بر نگاه نقاد، از این‌رو است که برخی از روایات اسباب نزول، تناقض‌نماست. این تناقض‌نمایی گاهی روایت را در تعارض با خود نص آیه قرار می‌دهد، و گاهی در تعارض با سایر روایات وارده در بیان اسباب نزول همان آیه. این تناقض‌نمایی و چند اسبابی در متون حدیثی گاهی به ابزاری توجیهی برای مقاصد و پیش‌فرض‌های پنهان تفسیرگران و یا تأویل‌گران مبدل شده است. از این‌رو، در سیاق تاریخی، نباید تنها به اسباب نزول اکتفا کرد و نسبت کم یا زیادی گزارش‌ها، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار نیست.

بگذارید با یک مثال، نظرم را در خصوص سیاق تاریخی، بیشتر روشن کنم:

سوره بقره با آیه «الم، ذلک الکتاب لا ریب فیه...» آغاز می‌شود. سیاق این آیه گواه آن است که در پاسخ به یک ادعا و پرسشی نازل شده است. اما این پرسش یا ادعا در کجاست؟ چگونه و از کجا باید آن را یافت؟ بهترین راهی که به نظرمی‌رسد، تطبیق آیات با آیات است. در آیه‌های بعدی همین سوره، پرسشی آمده که یهود از پیامبر اسلام داشته‌اند. آن‌ها بر پایه تجربه‌ای که از وحی نازل بر موسی دارند، آن چیزی را واقعاً وحی می‌دانند که هم‌چون تجربه موسی باشد و هم‌چون الواح سنگی که موسی با خود فرود آورد!

به نظر من سیاق تاریخی آیه وارده در سرآغاز سوره بقره، در درجه نخست، در راستای پاسخ و حجت در مقابل یهود است. آیه «ذلک الکتاب لا ریب فیه» می‌خواهد نوع ساختار قرآن و وحیانیّت اسلام را مهر تأیید زده و آن را روشن کند تا بدین وسیله، تفکیکی باشد از سایر گونه‌های وحی. البته یافتن چنین سیاق و ارتباطی آسان نیست، چرا که طرح بحث در آیه‌ای و پاسخ در جایی دیگر است. گمان من، بر آن است که سیاق تاریخی و نگاه نقادانه بهتر می‌تواند قرآن را بشناسد.



آیا مطالعه قرآن کریم در سیاق تاریخی، به سایر دانستنی‌ها، توجه یا احتیاج دارد؟

بله. هم به اسباب نزول توجه دارد و هم به شخصیت-شناسی از پیامبر و هم به گزارش‌های تاریخ از صدراسلام و دانستن رابطه‌ای که پیامبر با کنار هم نهادن وحی، جامعه و فرهنگ، در آن روزگار، مد نظر داشته است. البته دانستن هر یک از این‌ها، به معنای آن نیست که دلالت آیه، تنها در حوادث خاص و جزئی خلاصه می‌شود.

با این توضیح، شما جایگاه «سنت» را چگونه می‌بینید؟

فهم قرآن، در بسیاری از مواقع، بدون سنت امکان‌پذیر نبوده نیست. با این حال نباید فهم قرآن را محدود به سنت روایی و مروی شود. پیامبر از همان نخست و در زمان خودشان می‌دانست که قرآن به تنهایی کافی نیست، از این‌رو به سنت، به عنوان نص دوم و یا نصی که شرح دهنده و تأویل‌کننده نص نخست است، تأکید نمود. پس از آن هم، جای تأویل‌ها و تفسیرهای مفسران به میان آمد.

یعنی ارزش سنت هم‌سنگ نص نخست است یا در مرتبه پس از آن؟

از سویی، سنت یا حدیث، نصی است با همان ارزش معنوی نص نخست، یعنی قرآن، اما فهم قرآن را هم نمی‌توان در حدیث مروی خلاصه کرد. خود سنت، برای عقل در درک معانی جایگاه ویژه باز کرده است.

امام هشتم شیعیان، امام رضا (ع)، حدیثی دارند که می‌گویند: «کونوا ذرّاة و لاتگونوا رواة» به نظر می‌رسد شما به چنین نکته‌ای تأکید دارید!

در دستگاه سنت اسلامی، حدیث را هم تعبیری می‌دانستند، شبیه به وحی. شافعی معتقد بود سنت، هم‌چون حکمت وارد شده در قرآن است. او معتقد بود تنها تفاوتی که سنت با قرآن دارد، آن است که حدیث در سیاق زبانی پیامبر آمده است. به عبارت دیگر می‌خواهد بگوید، حدیث، کلام خداوند است به زبان و واژگان پیامبر و نه زبان و واژگان خداوند. تفاوتی را که شافعی می‌خواهد بین قرآن و سنت بیان کند، در این است که سنت نیز کلامی وحی شده به پیامبر است، اما نه به زبان خداوند. بلکه با زبان و ادبیات و واژگان زبانی پیامبر. به عبارت دیگر، شافعی تفاوتی را که بین آن دو بیان می‌کند، این است که قرآن زبان و واژگان خداوند است و باید به شکل تبدیلی آن را پذیرفت، اما من معتقدم حدیث یا سنت، هر چند نص مقدسی به‌شمار آید، اما تبدیلی در آن نیست و ظنی الدلالة است. البته مطالعه سخن شافعی، این پرسش را برمی‌انگیزد که آیا پیش از شافعی هم چنین تفکیکی در مفاهیم، برای مسلمانان قابل درک بوده است؟ دلالت‌های تاریخی گواه بر آن است که مسلمانان تفکیک بین وحی و سنت را می‌فهمیدند!

شما سخن شافعی را بیان داشتید، اما خودتان چه نسبتی از قدسیت و حیاتیّت برای آن دو قائلید؟

هر دو متن تأسیسی‌اند. البته با این تأمل که تعریف از مفهوم وحی نیازمند بازخوانی مجدد است. در این بازخوانی، نخست باید پرسید که آیا پرونده وحی، در معنا و سیاق تاریخی با پیامبر خاتم، بسته شده است؟ ارتباط خداوند با انسان به عنوان مخلوقی از جنس بشر، به شکل همیشگی برقرار بوده است. در نتیجه خاتمیت را باید تنها به معنای ختم وحی تشریعی و قانون دانست، نه بیشتر. شما خود می‌دانید که شیعیان معتقد به ارث نهاده شدن علم، نزد ائمه‌اند. آیا این به معنای استمرار وحی در تاریخ نیست؟ البته متصوفه هم شبیه به این دیدگاه را دارند.

ابن عربی می‌گوید، سخن پیامبر که فرمودند: «لَا نَبِيَّ بَعْدِي» سخت‌ترین و دردناک‌ترین سخنی است که به «اهل‌الله» یا انسان‌های جویای معرفت گفته شده است. متصوفه معتقداند محمد(ص)، خاتم پیامبران و تشریح او آخرین تشریح الهی است، اما الهام الهی برای آل‌الله و اهل‌الله همیشه جاری و ساری است.

با مفهوم وحی در فلسفه اسلامی چه کنیم؟ فلسفه در این خصوص، سخن‌های بسیاری دارد.

فلاسفه از خاستگاه مبحث خیال، وارد به این بحث شده‌اند. آنان غایت وحی را به‌گونه‌ای تعریف می‌کنند که فیلسوف و نبی در آن مشترک می‌شوند. فیلسوف با «عقل فعال» یا «عقل اولیه» به آن غایت می‌رسد و پیروان وحی، با وحی. بنابراین، می‌توان گفت: تفاوت نبی و فیلسوف، در وحی نیست، در تعبیری است که از آن است. به عنوان مثال، حی‌بن یقظان، در دستگاه فلسفی، به همان معرفتی می‌

رسد که سلمان فارسی با ایمان آوردن به وحی نازل شده بر پیامبر. به دیگر سخن، تفاوت تنها در زبان به‌کار رفته در بیان حقیقت است، و الا زبان فیلسوفی هم‌چون ابن‌رشد به همان حقیقتی منتهی می‌شود که زبان وحی منتهی می‌گردد.

به نظر می‌رسد مسلمانان در پرسش از چیستی وحی و چگونگی آن، از همان صدر اسلام، دغدغه داشته‌اند و پرسش از چیستی و چگونگی وحی، پرسش امروز نیست!

دغدغه در چیستی وحی، سابقه‌ای به بلندای تاریخ اسلام دارد. اما احیای پرسش از این چیستی، در گفتمان جدید، با هدف فهمی بهتر از وحی، مربوط به امروز است. امروز، سخن از چیستی وحی، برای آن است که آن را در سیاق تاریخی و فرهنگی‌اش بیابند. می‌خواهند بدانند وحی چگونه با سیاق تاریخی تعامل کرده است.

در این گفتمان، شما چه نقشی را برای دین مطالبه می‌کنید. همان نقش دیروز را؟ یا این که نقشی متفاوت از دیروز؟

در تحولات اجتماعی، دین نقشی محوری دارد و من به این سخن اعتقاد دارم. اما پرسش مهم، در تفسیری است که باید از دین داشت. معتقدم تفسیری از دین‌داری ارزش است که در آن هیچ نگاه منفعت طلب راه نیافته باشد، منفعتی که ممکن است از سوی شخص یا گروهی خاص، دنبال شود. دین نباید به ابزار سودجویی مبدل گردد. نگاه سودجو و منفعت طلب می‌کوشد دین را به ابزاری ایدئولوژیک مبدل سازد. آن‌ها دین را برای آن می‌خواهند که در خدمت خواسته‌های گروهی خاص درآید.

من آن تفسیری از وحی و دین‌داری را ارزشمند می‌دانم که پیرایسته از ایدئولوژی‌سازی باشد. تفسیری در خدمت مصالح عمومی و به منظور بسط و توسعه عدالت باش. باید روح رسالت و هدایتی که در قرآن وجود دارد در همه زمان‌ها جاری شود. نباید گذاشت آن گروه از افکاری که به همه چیزی ابزاری نگاه می‌کند و منفعت طلب است. تفسیری خاص از دین بر جامعه تحمیل کند. امروزه، جدال در جهان اسلام بین آنانی است که دین را با خرافه و اسطوره در آمیخته و از قرآن و شریعت، قشر و پوسته آن را ترویج می‌کنند و در مقابل گروه دیگری که می‌خواهند فهم دین، از خرافه به دور باشد و نیازهای زمانه را پاسخ‌گو باشد.

با یک ملاحظه اندک، می‌توان دریافت که چگونه خلافت‌هایی موروثی در تاریخ اسلام، تفسیری از دین ارائه داده‌اند که ابزاری است در خدمت منافع قدرت. آن‌ها در رسیدن به این هدف، آن گروه از عالمان درباری را می‌خواهند که دین را در راستای منافع خودشان، تعریف و تفسیر کنند. از این رو من به خرد دینی‌ای که در کنار دستگاه قدرت و خلافت شکل گرفته، اعتمادی ندارم. چه این خرد ادعای سنت‌گرایی داشته باشد و چه ادعای خردگرایی! نمونه این ادعاها در دستگاه خلافت عباسی روی داد. مأمون با معتزله هم‌پیمان شد، بر

علیه حنبلیان و در مقابل، متوکل عباسی با حنبلیان هم پیمان شد، بر علیه معتزلیان! یکی ادعای خردورزی می‌کرد و دیگری ادعای سنت‌گرایی!

من معتقدم در تحلیل و نقد تاریخ اندیشه، باید رویکرد سیاست به اندیشه، به شکل جدی بررسی شود. فقط در چنین کنکاشی می‌توان اصالت اندیشه را یافت.

دستگاه معتزله به عنوان باوری خردورز، در دستگاه سنت، به همان اندازه با نهاد قدرت ارتباط داشت که اشاعره مرتبط بودند.

اما شما به معتزله، جواز سبز و برگ ورود به ایده‌های خود را داده‌اید. اما به عقائد اشاعره چنین اجازه‌ای نمی‌دهید. علت چیست؟

پندار اشاعره آن بود که «امر انسانی» در تعارض با «امر الهی» است. آن‌ها انسان را در مقابل خداوند می‌پندارند. آن‌ها قرآن کریم را ازلی و غیر مخلوق تصور می‌کنند، باز هم به این خاطر که دنیای بشری را غیر الهی می‌پندارند!

البته چنین درکی پیش از آن که اسلامی باشد، متأثر از دستگاه فکری مسیحیت است. آن‌ها مسیح را فرزند خداوند و ازلی و ابدی می‌پندارند.

اما عقائد اشاعره را جامعه اسلامی پذیرفت و شرایط را برای تأثیر آن بر سایر حوزه‌ها، چون ادب و فقه فراهم آورد، در حالی که باور معتزله از دنیای اسلام رخت بر بست.

درست است. اما باید توجه داشت که ضرورتاً، آن چه شانس بقا و غلبه بر سایر افکار می‌یابد، دلیل بر حقانیتش نیست. در بسیاری از مواقع تاریخی عقیده حق، به حاشیه رانده شده است. به عقیده مسیحیت توجه کنید، آن‌ها هنوز هم مسیح را پسر خدا می‌دانند و این عقیده هنوز هم غالب است، اما آیا برحق است؟ اندیشه‌های غالب در تاریخ اسلام هم، صورتی از همین مسئله را دارد. شانس بقا و غلبه بر سایر عقائد، دلیل بر صدق گزاره‌های آن دستگاه نیست.

آیا فکر می‌کنید، بازگشت شما به سنت‌های اعتزال، بازگشت به بخشی از عقاید به حاشیه رانده شده است؟

سخن معتزله که می‌گوید قرآن حادث است، تنها یک جدال فکری و بی‌فایده نیست. در حادث بودن، این معنا نهفته است که نزول آیات، به تناسب و فراخور نیاز مخاطب است و با آیات در ارتباط با عالم واقع است و در راستای تحقق منافع حقیقی جامعه. در حالی که اشاعره، با اعتقاد به قدیم بودن قرآن، در لوح محفوظ، ارتباط بین وحی و عالم واقع را قطع کردند.

به نظر من، پذیرفتن باور اشاعره، به تعطیلی قرآن می‌انجامد، در حالی که حدود قرآن، یعنی جاری شدن آن در زمان.

اشاعره به معانی ظاهری قرآن روی آوردند و با تأویل مخالفت کردند. در حالی که معتزله، تأویل و مجاز را در قرآن پذیرفتند. معتزله معتقد بودند الفاظی، چون «عرش» و «کرسی» باید تأویل شود و

امروز من معتقدم علاوه بر آن باید «لوح محفوظ» را هم تأویل کرد. نباید از لوح محفوظ معنای ظاهریش را درک کرد.

باور اشاعره به این ختم شد که فهم دین مطلق است. آن هم فهم مطلق که می‌خواهد دین را خارج از ساختار و عناصر فرهنگی بپندارد و عناصر دنیای انسانی را در توضیح و تفسیر دین دخالت ندهد. این ذهنیت اشعری، در نهایت می‌خواهد بگوید، تنها فهم خودش از اسلام، اصیل و صحیح است. این جریان امروز هم می‌خواهد چنین ترویج کند که بین اسلامی که در جامعه اسلامی وجود دارد، با اسلام اصیل، فاصله است و اصالت تنها در اندیشه آنان است. چنین باوری با حقیقت ناآشنا است و با تصورات و اوامع ذهنی می‌اندیشد. البته می‌توان بین مرحله نزول وحی و مراحل تاریخی پس از آن، با تعریف کلاسیک، تفاوت قائل شد. اما این، به معنای آن نیست که مرحله تأسیس، کاری به انسان و تاریخ نداشته است و امروزه عده‌ای می‌خواهند داشته باشند! در همان دوران نزول وحی هم، ما با یک ساختار زبانی متداول و فرهنگ و تاریخ مربوط به زمان وحی روبرو بوده‌ایم. من چنین نگاهی را نگاه علمی می‌دانم و معتقدم، درست در راستای ایمان و منطق ایمانی جای دارد. ایمان با نقش عقل در فهم دین، در تنافی و تناقض نیست.

شما در این جا بین دو ایمان قائل به تفکیک شدید؟

بله. می‌توان گفت، دو نوع ایمان داریم. ایمانی که کار را بر خود آسان می‌کند و با تصدیق و تسلیم، بدون طرح پرسش، از برهان فاصله می‌گیرد و ساده‌ترین راه، یعنی تقلید، تسلیم و تعبد را می‌پذیرد و ایمانی که خود را ملزم به برهان و روش عقلی، در درک و فهم از دین می‌داند و تقلید را غیر علمی و راه برهان را در مقابل خود باز می‌بیند.

البته متذکر شوم که نیازی نیست، پیشاپیش این دو ایمان در تعارض با یکدیگر فرض شود، چرا که قائل شدن به تعارض، یعنی پیشاپیش این پیش‌فرض را پذیرفتن که راه نقل از عقل جداست.

شما در مطالعات خود از سمیوتیک semiotice بهره برده‌اید و در این خصوص از دانشمند روسی یوری م. لتمان به منظور بیان نظام معنایی زبان قرآن استفاده کرده‌اید. از سوی دیگر، از دیدگاه سوسور به منظور بیان دیالکتیک بین زبان و گفتار در قرآن استفاده کرده‌اید. سوسور بین مسئله «زبان» (langue) و «گفتار» (parole)، «دال» و «مدلول» و «روابط همنشینی و جانشینی» تفاوت قائل است. البته می‌دانیم که تمایز میان «زبان» و «گفتار»، در مطالعه یک متن، به ویژه در حوزه ادبیات، اهمیت به سزایی دارد و مطالعه در این بخش یا به «زبان» مربوط است و یا به «گفتار» و تفاوت‌های سبکی، در گفتار بیشتر روشن می‌شود، تا در زبان. اما آیا این شیوه در متون دینی و زبان دین، دارای کاربرد است؟

من بر این باورم که باید بین زبان و گفتار تفاوت قائل شد. زبان دارای یک نظام معنایی فراگیر، در قالب دستور زبانی تعریف‌پذیر

است. دارای صرف، نحو و دلالت معنایی است. اما گفتار به‌رغم بهره‌گیری از مبانی زبانی، خصوصیات و ویژگی‌های خاص خود را دارد. از این رو گفتار قرآن، گفتاری مخصوص به خود قرآن دارد و قابل تمایز از سایر گفتارها و در عین حال، متأثر از زبان دوران نزول وحی. هیچ متنی از نظام عمومی زبانی‌اش جدا نیست. در عین حال، هر متنی نظام معنایی خاص خود را دارد. متن قرآن از زبان دوران نزول متأثر است، اما نظام معنایی خاص خود را دارد. در مرحله بعد هم قرائت‌ها و تأویل‌ها وارد این میدان می‌شود، که هر یک نظام معنایی خاص خود را دارند.

یعنی معتقدید، قرائت‌ها و تأویل‌ها، همان نقش نص را ایفا کرده است؟

قرآن به‌خاطر جایگاهی که در بین مخاطب یافت، با قوت بر فرهنگ زمان خودش و نسل‌های بعدی تأثیر گذاشت. حاصل این تأثیر و تأثر در طول تاریخ، همان است که ما آن را فرهنگ اسلامی می‌نامیم، اما مشکل امروز ما این است که گاهی در طول تاریخ، چنین اتفاق افتاده که تفسیرها و یا برداشت‌های دوره‌ای، یا تفسیر عالم یا فقهی، به‌گونه تلقی شده که عین حقیقت، از متن و وحی پنداشته شده و عبور از آن، عبور از قدسیت پنداشته شده است. درحالی که چنین نیست. نباید برداشت از وحی را در فهمی خاص محدود ساخت.

شما تفاوت‌هایی را بین زبان و گفتار، بیان کردید. اما قرآن کریم به زبان عربی نازل شد، تأثیرات قرآن بر زبان عربی آشکار است، این گونه نیست؟

این سخن درست است. قرآن بیشترین خدمت را به زبان عربی کرده است. اگر قرآن نبود، معلوم نبود در حال حاضر، زبان عربی چه جایگاهی می‌داشت. قرآن مقدس‌ترین و تأثیرگذارترین کتاب، در فرهنگ و تمدن مسلمانان است. از همین رو گفته می‌شود، تمدن اسلامی، تمدنی بر پایه متن و نص است. بگذارید نکته دیگری را هم اضافه کنم. من معتقدم، تمدن اسلام، تمدن تأویل هم هست. از این رو می‌توان قرآن را از خاستگاه‌های گوناگون مورد بررسی قرار داد. می‌توان آن را هم‌چون روش امین الخولی، فراتر از نگاه ایدئولوژیک و هم‌چنین یک شاهکار هنری قرائت کرد.

توجه به جایگاه ادبی قرآن، تنها محدود به روش امین الخولی نیست و ریشه تاریخی دارد!

حتماً همین طور است، توجه به جایگاه ادبی قرآن در تاریخ جایگاهی طولانی دارد. علمایی از معتزله، چون جاحظ در البیان و زمخشری در الکشاف به جایگاه بلاغی قرآن کریم توجه کرده‌اند. نکته جالب این است که این‌ها کسانی‌اند که بر خلاف اشاعره اعتقاد به قدیم بودن قرآن کریم نداشتند. تصور من بر این است که آن‌ها با تأکید بر زیباشناختی قرآن، می‌خواستند بین کلام الهی و دنیای انسانی پیوند بیشتری برقرار سازند. معتزله زبان را، محصولی بشری می‌دانستند و می‌گفتند قرآن، در همین محصول، نازل شده است.

آن‌ها معتقد بودند، باید به ساختار زبان بشری و هویت وجودی زبان عربی، واقف بود، تا بتوان زبان قرآن را درک کرد. در این نگاه، قرآن متنی است با تمام خصوصیات زبانی و در تعامل با واقعیت‌های محیط و در تکامل با زمان عصر شکل‌گیری خویش. تأکید کنم که این نگاه در تنافی با الهی بودن نص قرآنی نیست.

قرآن گفتاری دارد واضح، برای مردمانی که باید آن را درک کنند. قرآن برای مردم مخاطبش، تبیان است. بنابراین نمی‌تواند در تنافی با فرهنگ زمان خودش باشد. اگر در تنافی باشد، دیگر تبیان نیست. اگر این سخن به خوبی درک شود، آن‌گاه خواهید دید که متن دارای کاربرد با دنیای واقع می‌شود. در این صورت دیگر نیازی نیست که برای الفاظ قرآن وجودی پیشینی، در لوح محفوظ، در نظر گرفته شود. زبان و الفاظ وحی کاملاً در ارتباط با دنیای واقع خودش است. در این نگاه، نص قرآن، هم واقع‌نما می‌شود و هم واقع‌ساز. گوشه‌ای از این واقع‌نمایی همان انتقادهایی است که قرآن، از فرهنگ جاهلی زمان خودش دارد و خواهان تغییر آن است.

آیا در همین راستا، ساختار گفتار قرآن را در آیات مکی و آیات مدنی تحلیل می‌کنید؟

بله، این که نص قرآنی، دارای دو ساختار مکی و مدنی است، بیان‌گر این حقیقت است که متن، با دنیای واقع در تماس است. دوران مکی، دوران شکل‌گیری است. در این دوره جامعه جدید در حال به چالش کشیدن جامعه پیش از خود است و نیز در حال شکل دادن به جامعه زمان خویش و پس از آن. از این رو نفی شرک و تأکید بر هویت توحیدی، از ارکان آیات مکی است، اما دوره دوم، یعنی آیات مدنی، زمان، مربوط به دوران تأسیس است و حکایت از استمرار قوانین جدید و شریعت نازله دارد. از این رو در آیات مدنی نقش احکام پررنگ است.

آیا شما مجاز را جزو ویژگی‌های ساختار گفتاری قرآن می‌دانید؟

مجاز جزو ویژگی‌های زبان گفتاری قرآن است. معتزله، مجاز را در قرآن پذیرفته بودند. مفهوم «جاء ربك» و یا «ان الله اشتری» و آیاتی شبیه به آن، همگی مجاز است. با مطالعه بر روی مجازهای قرآنی، می‌توان فرهنگ زمان نزول وحی را قابل درک کرد.

شما معتقدید مخالفان مجاز، در مهجور شدن قرآن نقش داشتند. اما برخی از متصوفه را نیز به‌رغم ایمانی که به مجاز یا تأویل مجازی دارند، جزو آن‌هایی می‌دانید که روح قرآن را مهجور کرده‌اند. چگونه باید بین این دو سخن را تحلیل کرد؟

من معتقدم بسیاری از متصوفه، به نوبه خود متن قرآن را از جامعه بشری و این جهانی، مهجور ساختند. بسیاری از آن‌ها معتقد بودند، پیوستن به باطن قرآن، با جدا شدن از عالم دنیا و خلاصی از آن، امکان‌پذیر است. در حالی که قرآن، متعلق به این جهان هم هست و راهنمای بشر در این جهان مادی و انسان را برای این جهان

هم، مخاطب قرار می‌دهد. مسلمانان تا پیش از حضور سنگین افکار غزالی بر جهان اسلام، به راحتی خود را مخاطب قرآن می‌دانستند، اما پس از غزالی این رویه تغییر کرد. باز هم تأکید می‌کنم که نص دینی، چیزی نیست جز یک نص زبانی و گفتاری در پیوند با قوانین فرهنگ زمان خویش. نباید نص را متنی شکل‌یافته در خلأ دانست. نص در فضای فرهنگی، منفعل نیست و در کنش و واکنش با آن است، اما از نوع خاص خودش. همان‌گونه که گفتیم نص، وابسته به فرهنگ است، اما بر فرهنگ نیز تأثیر می‌گذارد. از این رو، تاریخ‌مندی در نگاه من، به معنای ایستایی در دوره‌های تاریخی نیست. نص بسط‌دهنده فرهنگ است و دگرگون‌کننده دلالت‌های آن. دیالکتیک معنا به معنا و حقیقت به مجاز، در همین راستا شکل یافته و می‌یابد.

آیا این شگفت‌آور نیست که در قرن نهم هجری، شخصی چون جلال‌الدین سیوطی می‌تواند این نکته را طرح کند که این معانی قرآن است که بر پیامبر نازل شده و امکان دارد پیامبر الفاظ عربی را در بیان معانی برگزیده باشد، اما امروز، طرح این بحث با مشکل روبه‌رو باشد؟

تصور می‌شود بیش از آن که قرآن را از خود قرآن درک کنیم، بیشتر متأثر از دو جدال برخاسته از دو نگاه شده‌ایم. نگاهی برجای مانده از گذشته، که خود متأثر از فلسفه غرب و یونانی، با منطق ارسطویی است و نگاهی امروزی، که آن هم باز، متأثر از فرهنگ و فلسفه جدید غرب است و منطق پس از کانت و دکارت را در خود دارد، و یا متأثر از فلسفه تحلیل زبانی و علوم جدید است!

من معتقدم، تنها راه درک و فهم پیام الهی تحلیل زبانی است. خاستگاه این ایده را هم هر کجا هم می‌خواهید، فرض کنید، می‌توانید فرض کنید. من در عین حال معتقدم با منطق ارسطویی نمی‌توان، قرآن را شناخت. در تحلیل زبانی باید بین *meaning* و *signification* (معنا و دلالت از معنا) تفاوت قائل شد.

اما دستگاه سنت توانسته بود، خود را برابر همان منطقی که پذیرفته بود، تعریف‌پذیر کند و اشکالی هم در کار خود نمی‌یافت!

این طور نیست. در همان علم کلام سنتی هم، صفت ناطق، جزو صفات خداوند نیست. به عبارت دیگر ما خداوند را «یا ناطق» خطاب نمی‌کنیم. آیا این به آن معنا نیست که باید خداوند و کلام خداوندی را برابر واقعیت، لمس و جستجو کرد و نظام پدیداری زبان قرآن را در قالب واقعیات فرهنگی، تحلیل کرد و از نگاه مجرد و خارج از دنیایی واقع دست کشید؟ بله. اگر به شکل مجرد به زبان و گفتار قرآن نگاه شود، آن گاه می‌توان خطاب به خداوند گفت؛ «یا ناطق»!

آنانی که برای خدا زبان مجرد، تصور می‌کنند، در اصل دارند از چیستی خداوند سخن می‌گویند، یعنی همان چیزی که دستگاه سنت هم، دست یافتن به آن را امکان‌پذیر نمی‌دانست.

آثار بیرونی این سخنان، امروزه چه می‌تواند باشد و

چه دست‌آوردی برای حل مشکلات امروز دنیای اسلام، می‌تواند داشته باشد؟

با یافتن این تفاوت‌ها، می‌توان ادعا کرد که ما، نیازمند تأسیس اصول فقهی جدید در جامعه اسلامی هستیم. اصول فقهی که مقاصد شریعت را درک کند و مشکلات مهم امروز را حل کند. مشکلاتی چون سهم ارث زن و مرد و امثال آن.

تفاوت این اصول فقه جدید، با گذشته در چه خواهد بود؟

در این است که درک معنا، همه چیز نخواهد بود. درک فحوی کلام، و دلالت‌های آن نیز از همین لازم برخوردار است. فحوی در «منطوق عنه» خلاصه نمی‌شود. بلکه در «مسکوت فیه» و یا «مسکوت عنه» هم یافت می‌شود. در فحوا، سکوت، بخشی از سخن است. به عبارت دیگر، این تنها گفتار نیست که سخن می‌گوید، ناگفته‌ها هم، در حال سخن گفتن است. مسکوت مانده‌های متن، معناپذیر و دلالت‌آور است. بنابراین بین معنای لفظی و برداشت فحوی و دلالت فرق بسیار است.

امروزه شاید بتوان معنا را در همان برداشت تاریخی‌اش درک کرد. اما درک فحوی کار آسانی نیست. این همان دنیایی است که با دنیای تأویل نزدیکی بسیار دارد. اگر بتوان عبارتی را به اقتضای تاریخ و فرهنگ زمانه تأویل کرد، فحوی آن عبارت پدیدار می‌شود. فحوا همراه متن و لفظ، چون سایه‌ای آن را دنبال می‌کند. فحوا، در یافتن مناط شریعت، اهمیتش بالاتر از معنای لفظ است. علم اصول فقه، در دستگاه سنتی، با یافتن معنای لفظ، نهایت کاری که می‌کند، آن است که پای قیاس را باز می‌کند. قیاس هم، تنها می‌توان حکم را بیابد. درحالی که اگر فحوا یافته شود، می‌توان به مقاصد شریعت دست یافت.

علمای اصول فقه با توجه به این که متن، در مقابل وقایع جدید اندک است، راه حل شگفت‌آور قیاس را پیشنهاد کردند؛ در حالی که چنین قاعده‌ای تنها در آیات الاحکام کاربرد دارد و تنها یک ششم آیات قرآن کریم را دربرمی‌گیرد. آن‌ها نقش قرآن را تنها برای بیان حلال و حرام می‌خواهند؛ در حالی که قرآن بیش از آن است.

بنابراین شما معتقدید، با درک فحوی متن می‌توان، اصول فقهی جدید بنا ساخت و درکی تازه از فرآیند و غایت شریعت ارائه داد؟

متن آمده است تا جامعه را تغییر دهد. باید دید که متن چه شناختی از جامعه مخاطبش ارائه می‌کند، و چه شیوه‌ای را دنبال می‌کند، تا تغییرات مورد نظرش حاصل شود. متن می‌خواهد، در طول یک فرایند، به مقصدی که مورد نظرش است، دست یابد. ما با مراجعه به متن و تاریخ، به راحتی می‌توانیم، این فرایند و مقصد را در بسیاری از احکام ببینیم.

اما پرسش این باشد که پایان این فرایند، کجا قرار گرفته است؟ آیا در جایی است که مفسرین نخست، در قرون نخستین اسلامی به آن رسیده‌اند؟ یا این که ما هم می‌توانیم به درک و فهمی جدید از متن

و فرایند مورد نظر دست یابیم؟ برای مثال من معتقدم در خصوص جایگاه زن در قرآن و اسلام آن چه در فحوای متن آمده، بیان گر یک فرایند است. قرآن می خواهد زن و جامعه، از ظلم های دوران جاهلیت رها شود. همان گونه که می دانیم، پیش از اسلام، زن فاقد هر گونه ارزش اجتماعی بود و نقش محوری تنها برای مرد بود. پیش از اسلام به زنان و کودکان، ارث نمی دادند، حال می خواست، کودک دختر باشد یا پسر. ملاک ارث بردن، در زمان جاهلی، انسان بودن نبود، معیار داشتن قدرت و ارزش اقتصادی بود. در خصوص برده داری و حقوق بردگان هم همین فرایند را در احکام اسلام می بینیم. اسلام اگر چه برده داری را به شکل صریح منع نکرد، اما راه را به گونه ای در مسیری تنگ قرار داد که به مرور زمان خواسته اش، یعنی پایان برده داری، محقق شود.

من بر این باورم که بسیاری از گزاره های دستوری شریعت، حاصل یک فرایند و پیام در خود است. این فرایند در متن منطوق و متن غیر منطوق نهفته است. برای مثال، پایان برده داری یک هدف بوده است. هر چند این هدف، به صراحت در منطوق آیه ای نیامده باشد. چنین غایتی در یک فرایند تحقق یافته است. بنابراین، تنها وظیفه امروز، آن است که آن غایت تحقق یافته را حفظ کنیم، نه این که قوانین مربوط به برده داری را ادامه دهد و برای احکام آن اثری حضوری تصور کند و بگوید امروز هم برده داری در اسلام بر پایه احکام شریعت مجاز است. خیر، این احکام تنها ارزش شهودی دارد و شاهد از یک فرایند و تحقق غایت است. در سایر مسائل حقوق اقتصادی و ربا و دیگر فروع آن هم، که امروزه در اقتصاد بانکداری و مدیریت پول مورد نیاز است، می توان فرایند شریعت را یافت. با این رویکرد در اصول فقه جدید، متن در تعامل با دنیای واقع، قرار می گیرد و نقش اصلاح گری خود را ایفا می کند.

غایت شریعت، بدون تأثیر گذاری بر جامعه و فرهنگ محقق نمی شود. در این نگاه، هر جامعه ای و در هر عصری خود را مخاطب وحی خواهد یافت و سعی می کند به اقتضای نیازهای جدید، فرایند شریعت را دریابد و این جا است که به یافتن فحوی و مراد نص، که چیزی بیش از معنای لفظی گزاره های شریعت است، احتیاج داریم. کشف فحوای نص در مسیر تاریخ، همانند خود تاریخ، کشفی مستمر، و پایان ناپذیر. یافتن فحوا و مراد نص، چیزی نیست که برای یک بار انجام پذیرد و گمان رود که باید از آن پس باید به شکل تعبدی از آن تقلید کرد.

آیا شما معتقدید ساختارهای سنتی، کارکرد خود را از دست داده است؟ یا این که فقط خواهان نگاهی دیگر به سنت و کارکردهای آن هستید؟ آیا خواهان محاکمه سنت هستید؟ یا این که فقط معتقدید ماهیت امروز با دیروز متفاوت است؟

پاسخ صریح و روشن به این پرسش آسان نیست. آن چه می توان گفت، این نکته است که طبیعت مسائل قرن بیست و یکم، با خود پرسش ها و روش های جدیدی همراه دارد. از این رو نباید انتقاد کرد که چرا گذشتگان و سنت نتوانسته اند به این پرسش ها پاسخ دهد.

چالش های خارجی و داخلی امروز و مطالبات از اندیشه دینی، به مراتب با دیروز تفاوت دارد. اسلام معاصر، از نظر کمی و کیفی با پرسش ها و خواسته هایی متفاوت روبه رو است. مقایسه امروز با دیروز و محاکمه دیروز، بر مبنای خواسته ها و پرسش های امروز، کار پسندیده ای نیست. امروزه حتی نوع نگاه ما به دیگری و نگاه دیگری به ما، در سطح جهانی، از اهمیت ویژه ای برخوردار شده است. در حالی که در گذشته، ما راه خود را می رفتیم و دیگران هم، راه خودشان را. امروزه پرسش ها، بیشتر مربوط به حقوق بشر، حقوق زنان و حقوق اقلیت در فرهنگ اسلامی است. پرسش ها از تعایف مفاهیمی، چون آزادی، توسعه، تعلیم و تربیت، دموکراسی و غیر آن است. باید این نکته را تذکر دهم که نباید پنداشت این پرسش ها، پاسخ برای آن، هویت اسلامی ما را با بحران روبه رو می کند. توسعه مفاهیم تازه، در این حوزه ها و یافتن پاسخ، عین حفاظت از هویت است.

مسائلی که امروز جهان اسلام، با مسائل قرون گذشته متفاوت است. مسائلی که زرکشی (متوفای ۷۹۴ هـ)، مؤلف البرهان فی علوم القرآن و سیوطی (متوفای ۹۱۰ هـ)، مؤلف الاتقان فی علوم القرآن با آن رو به رو بودند، مربوط به پاس داری از سرمایه های فکری و فرهنگی تمدن اسلام، در برابر هجوم صلیبی غرب بود. اما امروز مسائل ما، مربوط به قرن های بیستم و بیست و یکم است و دیگرانی که هویت ما را به چالش گرفته اند، متفاوت از دیروز عمل می کنند و مسائل جدیدی در میان است. ما در ایجاد یک نهضت فکری و بویا، چاره ای نداریم جز آن که به استقبال پرسش برویم. بخشی از این پرسش ها، شامل نقد گفتمان و دیدگاه علمای سلف از اسلام است. از چنین نقدی با هدف شکوفایی مجدد اندیشه باید استقبال کرد.

چگونه باید پرسش ها را طرح کرد؟ این را برای این می گویم که گویی برخی از پرسش ها در یک دور باطل گرفتار آمده است؟ آیا سنت می تواند در ابزارهای قرائت جدید نقش داشته باشد؟

بله. ابزارهای روش قرائت را می توان، بر پایه همان مبانی قدیمی مثلاً «علم اصول» هم بنا کرد. مبنایی چون، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ و مباحث الفاظ، برای امروز هم کارکرد دارد، به شرط آن که بتواند به کل بافت فضای اجتماعی و تاریخی زمان نزول وحی ما را راهنمایی کند و گرفتار در دایره لفظ و معنای لفظ، و گرفتار در مبنایی «علم نحو» یا «بلاغت» نشود. به سطوح معنایی لفظ توجه کند و رسیدن به کل سیاق و بافت نص را هدف قرار دهد.

با استفاده از دستگاه «سنت»، می توان بین علم «درایة الحدیث» به عنوان علم ناقد متن و «علم رجال» به عنوان ناقد سند، جمع کرد و با به کارگیری ابزارهای زبان شناختی جدید، درکی تازه از «حدیث» و متن بدست آورد.

آیا می توان مسئله کلیدی و پایه ای را طرح کرد که پاسخ به آن، ما را از طرح پرسش های جزئی بی نیاز کند؟

بله. از جمله مسائل کلیدی، پرسش در خصوص علل افول اندیشه در اسلام است. مسئله دیگر هم می تواند، نوع نگاه به «تأویل» باشد.

مطالعه در خصوص تأویل می‌تواند یکی از پرسش‌های جدی و زیر بنایی باشد. به‌رغم جدی بودن این بحث، گفتمان دینی آن را به حاشیه رانده است.

از چه زمانی این اتفاق رخ داد؟

تقریباً از قرن چهارم هجری یا دهم میلادی. از آن زمان که علمای اهل سنت واژه تفسیر را بر واژه تأویل ترجیح دادند. در مقابل، علمای شیعه و اهل عرفان و تصوف، به این واژه و کاربرد آن، توجه ویژه نشان دادند. نتیجه این دو رویکرد، آن شد که دو واژه تأویل و تفسیر، به مرزبندی جبهه‌های عقیدتی و فکری بین مذاهب اسلامی تبدیل شد. اهل تأویل، با هدف کشف مقاصد و دلالت‌های قرآن و یا به عنوان شیوه‌ای در اثبات عقاید از آن بهره بردند. گروه مخالف هم، یعنی مخالفان تأویل، این شیوه را گمراه‌کننده خواندند و هر کس که تأویل را به کار می‌گرفت، متهم به انحراف کردند و می‌گفتند این‌ها از مفردات، ترکیب‌ها، دلالت‌ها و معانی قرآن برداشتی نادرست ارائه می‌کنند.

از میدان بیرون کند. با این اتهام، حذف رقیب سیاسی از میدان به راحتی امکان‌پذیر می‌شد.

البته احساس گناه، در مقابل تأویل، در نسل اول صحابه هم دیده می‌شود. برای مثال: ابوبکر عبارتی دارد که می‌گوید «اگر رأی خود را در بیان قرآن دخالت دهم بر روی کدام زمین جای گیرم و در زیر کدام آسمان بایستم». متأسفانه دلالت معنایی سخنان نسل اول صحابه، بعدها مورد تحریف قرار گرفت. گویا دست تقدیر هم، با این مخالفت‌ها و تهمت‌ها بر علیه تأویل همراه بود.

مهم‌ترین استدلال تأویل‌گرایان برای رو آوردن به تأویل چه بود؟

بسیاری از موافقان تأویل معتقد بودند، نص صامت است. به تعبیر علی بن ابی طالب در حادثه صفین، این رجال‌اند که نص را به سخن در می‌آورند. به عبارت دیگر، این مردمند که با تفسیرها و تأویل‌های خود مجموعه‌ای از معرفت و فرهنگ پیرامون قرآن بنا می‌کنند.

به نظر می‌رسد وجود تأویل در فرهنگ اسلامی، وجه تمایز آن با سایر فرهنگ‌های دینی هست!

بله. شاخص اصلی تمایز اسلام با سایر ادیان، در همین جا است؛ یعنی محور بودن متن یا نص در فرهنگ و تمدن اسلام. آن گونه که امت، در هر زمان و مکان، مخاطب وحی قرار گیرد و در حال گفت‌وگو با متن. البته گاهی تأویل‌هایی هم رخ داده که هیچ مبنای عقلایی ندارد. گاهی هم تأویل در راستای اغراض سیاسی و یا مصلحت‌گرویی خاص جای گرفته است. تنها در تأویل‌ها نیست که گاهی با اغراض آمیخته شده است. این اتفاق برای تفسیر هم رخ داده است. هرگاه متنی، محور شود. تأویل‌ها و تفسیرهای گوناگون پیرامون آن شکل می‌گیرد و این طبیعی است. شکل‌گیری غرض‌ها هم،

آیا می‌توان گفت جلال‌الدین سیوطی که تأویل و تفسیر را هم سطح می‌دانست، در اصل می‌خواست از برداشت منفی پیرامون واژه تأویل رها شده و از آن شبهه‌زدایی کند؟ یا این که سیوطی واقعاً تفسیر و تأویل را یکی می‌دانست؟

سیوطی برای هر یک از دو اصطلاح تفسیر و تأویل، نکاتی بیان کرده، اما در نهایت بار معنایی هر دو را در یک سطح می‌داند و می‌گوید مفسر همان مؤول یا تأویل‌گر است. زیرا تفسیر، شرح معانی مفردات قرآن است و تأویل شیوه استنباط از دلالت‌های ترکیبی، و دانستن کنایه، استعاره، مجاز، تقدم، تأخر، اضمار، اخفا و غیر آن. آن‌چه سیوطی در قرن نهم هجری بیان کرد، شبیه به سخنانی است که دیگران در طول پنج قرن نخست صدر اسلام بیان می‌داشتند. البته واژه تفسیر به یک‌باره به جای تأویل نشست. این اتفاق آهسته، آهسته رخ داد. شاید این جانشینی واژگانی برای بود که از حجم اتهام‌های مخالفان کاسته شود. در قرآن واژه تفسیر، تنها یک بار به کار رفته است، اما واژه تأویل، بیش از ده بار. اگر پژوهش‌های زبانی را در فهم معانی قرآن وارد بدانیم و معدلی از تعداد هر واژه در دوران نزول وحی که بیست‌وسه سال به طول انجامید، داشته باشیم، بله، صحیح است و چنین خواهیم یافت.

پس چگونه تأویل به پدیده‌ای مذموم در فرهنگ اسلامی مبدل شد؟

شاید بتوان گفت از همان دورانی که اندیشه شیعی به اوج شکوفایی فکری خود رسید و تفکر فلسفی و کلامی رشد یافت. از آن زمان دشمنی مخالفان گسترده شد و تأویل و تأویل‌گران متهم دانسته شدند. این اتهام را هم بیشتر دولت بنی عباس راه انداخت. تا بتواند دولت شیعی تازه شکل یافته، یعنی دولت فاطمی را که قدرتش تا قاهره امتداد یافته بود، در شکلی عوام‌پسند و با پشتوانه عقیدتی



بخشی از این طبیعت است. هر چقدر تأویل از اغراض سیاسی و مادی فاصله بگیرد، اعتماد به آن بیشتر می‌شود. فرهنگ اسلام، با جایگاه ویژه‌ای که برای متن قرآن قائل است، جایگاه خاصی هم به تأویل و تفسیر داده و آن را به رسمیت شناخته است. از همین رو مطالعه متن، با درک علمی و عقلانی در هر زمان، در یافتن حقیقت متن، یاری‌رسان باشد. به عبارتی در این‌جا دو روی سکه وجود دارد. یک روی آن، واقعیت‌های جدیدی است که مسلمانان با آن روبه‌رو می‌شوند، و روی دیگر آن، گفت‌وگو با متن است. متنی که صامت است و با قابلیت‌های علمی و ادراکی، می‌توان آن را درک کرد و تأویل نمود. از این‌رو نباید در یافتن حقیقت متن، تنها به سنت پیشینان اکتفا کرد و راه کشف حقیقت متن را تنها در روشی خاص خلاصه کرد. غرض‌ها در تاریخ اسلام هنگام تأویل یا تفسیر کم نبوده است. برای مثال در جنگ صفین بنی‌امیه از قرآن چیزی می‌خواستند برداشت کنند که خود تمایل داشتند. بنی‌عباس هم مثل بنی‌امیه، قرآن را آن‌گونه تفسیر و تأویل کردند که مصالحشان ایجاب می‌کرد. از این‌رو باید خیلی هوشیار بود و توجه کرد که گاهی آن‌چه به عنوان سنت معرفی می‌شود و یا از آن دم زده می‌شود، بی‌پیرایه و بی‌شائبه نیست و گاهی غرض‌های بسیاری در کار است.

هنگامی که امویان قرآن‌ها را به رهبری عمرو عاص، بر سر نیزه زدند، آن‌ها از علی بن ابی‌طالب خواستند تا قرآن بین آن‌ها حکم کند. این به شکاف در سپاه منجر شد و ایشان گفت «تا دیروز با این جماعت بر سر این می‌جنگیدیم که قرآن نازل شده از سوی خداوند است و امروز بر سر آن می‌جنگیم که آن‌چه از قرآن تأویل و برداشت می‌کنید، نادرست است».

عجیب آن است که متأخرین از علما، در قرن چهارم و پنجم هجری، دهم و یازدهم میلادی با دلالت‌های معنایی قدما بازی بسیاری کردند. همان‌گونه که عده‌ای امروز با سخنان علمای متأخر بازی می‌کنند و چنین ادعا می‌کنند که ما یک تأویل مقبول داریم و یک تأویل مذموم. با این سخن آن‌ها می‌خواهند ادعا کنند هر اجتهادی که مخالف رأی فقهای اهل سنت و جماعت باشد، مذموم و نکوهیده است و تنها دیدگاهی مورد قبول و ستودنی است که موافق رأی آنان باشد. راه انداختن این معرکه و بازی با اصطلاحات، هزینه بسیاری برای جهان اسلام داشته است و بسیاری را هم چون «سهروردی» زندیق دانسته و به مرگ محکوم کرده است. آرای اشخاصی چون ابن تیمیه و ابن قیم جوزی پر است از عبارات برحذر-دارنده از تفسیر و تأویل‌هایی که آن‌ها آن را انحرافی می‌نامند. آن‌ها اگر چه اندک تسامحی به برخی تفاسیر معتزلی نشان داده‌اند، اما مخاطب خود را پیوسته از تأویل برحذر می‌دارند.

ابن تیمیه به عنوان نماینده اصلی اندیشه حنبل، به شکل نظری موافق صریح معقول، با صحیح منقول بود. اما مرجع پیوند بین آن دو را نقل می‌داند و نه عقل. به عبارت دیگر، اگر معتزله و فلاسفه عقل را معتبر می‌دانستند، آن عقلی بود که می‌توانست، مبنای تأویل متن و نقل و تفسیر آن قرار گیرد. در مکتب ابن تیمیه، نقل اصل است و با وجود نقل، جایگاهی برای عقل چه در وجه اثباتی و چه در وجه سلبی

باقی نمی‌ماند. در آرای او مبنایی جوهری برای «محکم و متشابه» قرآنی یافت نمی‌شود.

در هر حال، پدیده تأویل در قرآن و پارادوکس حاصل از آن، ریشه در تاریخ دارد و امروز باید دید چگونه می‌توان در متن، به‌رغم ثبات منطوق، روحی تازه از آن خواست.

به عنوان آخرین سخن، تصور می‌شود، کلام علی(ع) در حادثه صفین به مبحث هرمنوتیک که امروزه طرح می‌شود، نزدیکی بسیار دارد.

بله، جوهر کلام ایشان، فارغ از حادثه سیاسی و واقعه صفین، شبیه همان چیزی است که امروز در هرمنوتیک متن گفته می‌شود. علی بن ابی‌طالب می‌خواست بگوید، متن صامت است و سخن نمی‌گوید و این ما هستیم که متن را به سخن می‌آوریم. ایشان در خطبه ۱۲۵ می‌گوید: «وَ هَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ حَظٌّ مَسْتَوٍ بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ، لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَلَا يُدَّ مِنْ تَرْجُمَانٍ وَ إِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ». یا در خطبه ۱۵۷ می‌گوید: «وَ ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ». یا به ابن عباس می‌گوید: در برابر خوارج با قرآن استدلال نکن، زیرا ذووجه است و یکی تو می‌گویی و یکی آن‌ها «وَ لَا تَخَاصِمَهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَالٌ ذُووَجْهِ تَقُولُ وَ يَقُولُونَ».

با این حال در آن واقعه سیاسی، علی بن ابی‌طالب می‌خواست به آن‌هایی که حکمیت را پذیرفتند، بگوید، جماعت بنی‌امیه که ادعای استناد به قرآن را دارد، با برداشت و تأویل از قرآن، بازی سیاسی می‌کنند. آن هم پس از سالیان طولانی که آنان با نزول قرآن و این که محمد(ص)، پیام‌آور وحی است، به مخالفت پرداخته بودند.

برای این سخن علی(ع) می‌توان، دو وجه را در نظر گرفت. یک وجه ایجابی مبنی بر این‌که، قرآن تأویل‌پذیر است و یک وجه سلبی، در انتقاد از نوع تأویل و برداشت‌های بنی‌امیه و سوءاستفاده آن‌ها. در وجه دوم ایشان می‌خواهد عمل خلاف بنی‌امیه را توصیف کند. ایشان معتقد بود قرآن بین دو جلد، هیچ سخنی نمی‌گوید و این مردم هستند که از زبان قرآن سخن می‌گویند. از همین رو به ابن عباس هم گفتند، در مقابل خوارج از قرآن حجت نیاور و با سنت پیامبر احتجاج کن.

اما گمان می‌کنم سخن علی(ع) راه‌گشا است. ایشان قرآن را ذووجه می‌دانست. این وجه می‌تواند به تضارب و تضاد آرا انجامد. از این‌رو، بنا را بر آن گذاشتند که اعلام نمایند - بین دفتی المصحف لا ینتطق و إنما یتکلم به الرجال - به عبارت دیگر گویا ایشان معتقد بودند گریزی از تأویل نیست. از سوی دیگر این تأویل آسان هم نیست، باید از بازیچه شدن آن از سوی اربابان قدرت برحذر بود.