

متون دینی؛ از قداست تا ادبیت

کلان‌روش پژوهش‌های ادبی معاصر دربارهٔ متون مقدس

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۴/۱

میثم توکلی بینا*

چکیده

«متن محوری» ادیان - به‌ویژه اسلام در وضعیت کنونی - باعث شده تا دریچهٔ جدیدی به بررسی این متون گشوده شود. این دریچه، پژوهش ادبی در متون دینی است که به پیروی از پیشرفت‌های نظریهٔ ادبی و نقد ادبی فراز و نشیب فراوانی طی کرده است. پیش فرض اصلی در این گونه پژوهش و به‌طور کلی پژوهش در دین، تعلیق ذات یا ناب‌بودن دین / متون دینی است که باعث می‌گردد به متنی ادبی مبدل شود. این روح حاکم بر سنت غربی پژوهش در میان نوادبیان عرب پی گرفته شد و کم‌کم مکتب ادبی در تفسیر قرآن شکل یافت. شکل به‌روزشدهٔ این مکتب در «قرائت تأویلی» افرادی مانند نصر حامد ابوزید و محمد ارکون نمود دارد. مشکل اصلی این طرز نگرش عرفی به متون دینی و ادبی‌سازی آنها همان مبنای تعلیق ذات است که باعث شکافی عمیق میان تلقی متدینانه و ایمانی با تلقی پژوهشی از دین می‌شود. ضمن آنکه پژوهشگر در این مطالعهٔ ادبی نمی‌تواند به‌رغم ادعا فارغ‌دلانه به بررسی بپردازد و هم‌دلی خود را با متون دینی از دست خواهد داد. از سوی دیگر، معیار ادبی دانستن یک متن نیز اگر چندلایگی معنا در نظر گرفته شود، مصادره به مطلوبی اتفاق خواهد افتاد که در آن، آنچه را می‌خواهیم در پژوهش بدان برسیم، فرض گرفته‌ایم و نیز دیگر توجیه یا تبیین کافی برای «ایمان» به قرآن یا متون دینی دیگر نخواهیم داشت. این طرز تلقی از یک نگاه با زاویهٔ خاص فراتر می‌رود و اصل

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.

ماهیت ایمان و دین را به چالش می‌کشد.

واژگان کلیدی: نقد ادبی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، متن مقدس، قرائت تأویلی، ادبیت متن.

مقدمه

نمی‌توان بدون نگاه به مبانی و خاستگاه‌های فکری یک روش خاص - از قبیل روش‌های پژوهش در متون ادبی - توقع آن را داشت که درکی عمیق و دقیق از آن پدید آید. ندانستن یک دانش از منشأ و مبدأ آن، منجر به آن می‌شود که روبنای آن با برخی نگرش‌های سطحی بی‌ضرر و بی‌مشکل به چشم آید. این همان خطایی است که نوعاً در هرمنوتیک و متن‌پژوهی معاصر رخ می‌دهد. هر واژگانی در فضای فرهنگی همان زبان و همان موقعیت شکل می‌گیرد و به اصطلاح مبدل می‌شود. لذا باید هرمنوتیک یا پژوهش ادبی معاصر را در بافت اروپایی - آمریکایی آن ملاحظه کرد؛ فضایی که بر محور ساختارهای زبانی به دو سمت فلسفه تحلیلی یا در شکل قالب و اروپایی آن به سمت فلسفه قاره‌ای گرایش دارد. بی‌شک جنبشی که از زمان هگل آغاز شد و «پدیدارها» در فلسفه بیش از زمان کانت محور قرار گرفتند و «تاریخیت» به عنوان رمز جدول به آن افزوده شد، فرهنگی را شکل داد که در تطورات خود به رنگ‌های مختلفی درآمد. از این دست می‌توان پژوهش‌های ادبی معاصر را نام برد که در چنین فضایی شکل گرفته است. در این مقاله ابتدا به کلان‌روش این پژوهش‌ها و سپس به ارزیابی این مبادی و خاستگاه‌ها و آثار آن پرداخته می‌شود که آثار خود را در برداشت‌های متنی و فضای ادبی متون بر جای گذاشته است.

۱. کلان‌روش

باید دانست که مفهوم ریلیجن، آیینی است که از مقوله فرهنگی - اجتماعی است و روش مطالعه آن، همان روش علوم اجتماعی و بنابراین روش تجربی است. در این نگاه آیینی، ریلیجن فاقد وفاداری و فاقد ذات و حقیقتِ عندالله تلقی و مطالعه می‌شود؛ لذا

دین دیگر نه منبعی برای حقیقت، بلکه پدیده‌ای فرهنگی است که می‌تواند موضوع بررسی‌های علمی و بازنگری و مطالعات نقّادانه قرار گیرد. این، همان پیش‌فرض ورود به سبک مطالعات دینی و به‌صورت ویژه مطالعات اسلامی در غرب است. نیز این پیش‌فرض میان کسانی که تحت تأثیر سنت غربی هستند، وجود دارد که البته گاه ناخودآگاه و حاصل تغییر فرهنگی آرام و بدون عمد است. فروکاهش دین به آیین، دنیایی از مطالب را در خود پنهان کرده است. این نگره پر از تفکیک‌ها و روش‌های خرد و کلانی است که در پی خود می‌آورد.

۱-۱. هرمنوتیک پیش از تجددمآبی

هرمنوتیک در دنیای غرب، واژه یا مفهومی دیرین است. حتی می‌توان ادعا کرد در تمام عوالم مسیحی، اسلامی و یهودی جریان داشته است؛ روش فهم متون مقدس همان هرمنوتیک پیش از تجدد است. در این دانش که همواره در حوزه‌های دینی جریان داشته، به دنبال فهم مقاصد خداوند و مراد وی از کتاب و متون دینی هستند. هر دین‌داری می‌کوشد بداند که خداوند متعال به او چه گفته و از وی چه باورها و افعالی را خواسته است (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۳۶). در این دوره، پیش‌فرض مسئله آن است که خدایی هست؛ خدایی که دینی را تشریح کرده و برای بشر روش و منشی را فرورستاده تا بدان عمل کنند. بدین ترتیب، جریان فهم از بالا به پایین است: از خداوند به بشر که می‌خواهد مراد خداوند را بداند. در این صورت و با توجه به هشدارهای خداوندی درباره دوزخ، از معانی ظاهری و فهم متعارف متون دینی فراتر نمی‌روند و جامعه دینی پایبند متون دینی به همان شکل متن مقدس معین است که خداوند برای هدایت و نجات آدمیان فرستاده است. به این ترتیب، متن مقدس، محور دین می‌شود و ما از آن، مقاصد الهی را می‌فهمیم. لذاست که هیچ‌گاه قواعد فهم متون، دست‌خوش اعمال سلیقه ادبی نمی‌شود و همه چیز روی قاعده انجام می‌پذیرد؛ همان قاعده که درباره فهم کلام و زبان بومی متن به کار بسته می‌شود. یعنی متون دینی برای رسیدن به معانی که حقایق بیرونی و فی‌ذاته‌اند، طریقت دارد و مهم است که ما از تمام ابزار زبان که شامل تبارشناسی واژگان، دستور زبان، معنای عصر نزول، قرائن لُبی و علمی است،

استفاده کنیم تا به آن مقاصد دست یابیم. در این دوره عقل مفهومی موسّع نیست که هرگونه رأی، نظر و سلیقه را فراگیرد؛ بلکه عقلی ضروری است که ما را ملزم به تأویل در پاره‌ای موارد می‌کند، نه آنکه پیشنهاد تأویل بدهد (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۴۹۶-۴۹۷). این دوره با آغاز نهضت رمانتیسم و ایدئالیسم در اروپا به افول گرایید؛ ولی هنوز هم در میان ادیان، روش حاکم است. در این روش فهم متن که سنت رایج ادیان است، سه مبنای کلیدی وجود دارد:

۱. دین، حقیقتی فی‌ذاته است که از طریق ایمان متدینان ثابت شده و پیش‌فرض بررسی‌هاست؛ لذا متن دینی - خواه کتاب و خواه سنت - در صدد نمایاندن حقایق مراد خداوند است.

۲. جریان القای مقاصد اگرچه با زبان رایج است، اما اولاً، با اسلوبی ویژه صورت پذیرفته است و ثانیاً، از بالا به پایین - خداوند به سوی بشر - جریان یافته و مقدّس و معصوم از لغزش است.

۳. عقل محدود به حدود ضرورت است و حق تحمیل رأی و سلیقه به متن مقدّس را ندارد. لذاست که تأویل معنا دارد، اما چهارچوب و قواعد زبانی معینی را داراست؛ چنان‌که مجاز و استعاره چنین هستند.

بررسی جریان رویکرد آیینی به دین را باید بی‌تردید از هگل شروع کرد؛ او را باید *افلاطون* مدرنیته به شمار آورد. سرآمدی هگل از آن‌روست که از هیچ، همه چیز می‌ساخت. تسلط دانش وی بر تاریخ و نیز تحلیل نظام‌وار و ساختارگونه آن، به گونه‌ای است که هر دانشمند بومی تاریخ را نیز به حیرت وامی‌دارد. بی‌شک همین تسلط و تفوق بی‌نظیر و تحلیل اندام‌وار رخدادهاست که او را در کانون توجه نگاه داشته است. شگفت‌انگیز است که او در هنگام سخن‌راندن از تاریخ ایران، روم، یونان و مصر مانند یک دیرینه‌شناس بومی و محلی وارد کارزار می‌شود و چنان از ترکیب و تحلیل دیالکتیکی این فرهنگ‌ها فلسفه و دین و هنر برمی‌سازد که کسی در نبوغ وی نمی‌تواند تردید کند. اگرچه در میان دین‌داران، هگل بی‌اعتبار است و هم از این‌رو مورد بررسی قرار نمی‌گیرد، اما از آن جهت که با هوش و نبوغ سرشار خود روش و نگاه خود را به غرب تحمیل کرده است، باید به نقطه عطف واکاوی‌ها بازگردد؛ دغدغه‌ای که در عنوان

پیش رو بررسی می‌گردد.

۲-۱. دیالکتیک تاریخی

می‌توان سایهٔ نبوغ هگلی را بر تمام غرب و نیز نواندیشان شرق مشاهده کرد. بی‌توجهی به این مطلب در حوزهٔ پژوهش‌های دینی باعث می‌شود جریان حاکم در روش‌ها و ساختار پژوهش‌ها ادراک نگردد.

فلسفهٔ دین هگل از بررسی دین به شکل نوعی پدیدار تاریخی در میان اقوام آغاز می‌گردد. پس نخستین تکیه‌گاه روش هگلی در بررسی دین، تلقی پدیدارگونهٔ دین است. این تلقی به دین محدود نمی‌شود؛ بلکه به فلسفه و هنر هم سرایت دارد؛ لذا باید ابتدا انتقاد او به کانت را بازگوییم تا مطلب روشن شود. کانت باور داشت که ما در دو عرصه سخن می‌رانیم: یکی، در عرصهٔ «شیء فی نفسه» و دیگری، در عرصهٔ شیء در آگاهی ما که همان پدیدار است. آنچه ما با آن مواجهیم، همان پدیدار معرفتی است. هگل بر این نظر کانت سخت یورش آورد. اگر ما تنها در عرصهٔ پدیدار ذهنمان توان جولان داریم، چگونه از چیزی به نام «شیء فی نفسه» سخن می‌گوییم؟ این، تهافتی است که در آرای کانت وجود دارد. به این ترتیب، هگل به کلی به درون انسان و روح انسان فرو رفت و همه چیز را در روح انسان جست‌وجو کرد، نه در عالم بیرون. دیگر ذات اشیا هم در روح انسان استقرار می‌یافت، نه در ذوات بیرونی (استیس، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۹-۶۰). این گونه است که گام‌های نخست برای تعلیق امر بیرونی و تأکید ویژه بر پدیدار برداشته می‌شود. این روح است که مراحل مختلف را می‌پیماید و در مسیر رهایی قرار می‌گیرد.

دومین تکیه‌گاه هگل در تأکید بر نوعی اصالت روح انسانی است که می‌خواهد از «ازخودبیگانگی» رها گردد و خود را محور و اساس همه چیز یابد که این فرآیند در دین مسیحیت به بهترین شکل هویدا گردیده و انسان به مقام الاهی رسیده و از «ازخودبیگانگی» رها گردیده است. مسیح در عین انسان‌بودن، خداست و این آموزه، همان است که تمامیت تاریخ است. رشد انسانیت است که امتداد تاریخی را ساخته و رابطهٔ انسان و تاریخ، مظهر و ظرف نیست؛ بلکه تاریخ، همان رشد دیالکتیکی انسان

در مسیر رهایی از «ازخودبیگانگی» است. به این ترتیب، بررسی تاریخ، بررسی ظرف رشد انسان نیست؛ بلکه دقیقاً بررسی خود انسان و تمام ویژگی‌های بروز کرده در اوست؛ خواه هنر باشد، خواه دین و یا فلسفه. پس او تمام آنچه را در دانشکده‌های انسانی بررسی می‌گردد، در پرتو رشد تاریخی انسان و در مسیر بازیابی خود می‌بیند (همان، ج ۲، ص ۷۱۴).

سومین مهم در اندیشه او دیالکتیک به عنوان تیپ پدیدارشناسی اوست. همواره نیروهایی در تضاد و تعارضند و با محو آنها پدیدارهای نو پا به عرصه می‌گذارند. تز و آنتی تز پس از تقابل و ستیز از میان می‌روند تا سنتز آن هویدا شود. هنر قالب حسی و نخستین ظهور، امر مطلق است. اما دین بهتر از هنر، اصالت انسان را بازمی‌تابد. فلسفه هم در اوج، بهتر از هر دو به سبکی عقلانی، امر مطلق یا خود را اظهار می‌کند.

پس برای این دیدگاه هنر و دین و فلسفه از یک تبارند؛ همه دیالکتیکی تاریخی هستند برای آنکه در نهایت انسان بدانند چیزی و رای خودش وجود ندارد! اما باید گفت نبوغ هگل در تحلیل تاریخ و نشان دادن این مدعیات از طریق نظام‌بخشی به پدیدارهای تاریخی است. او چونان نقاشی زبردست هنر، دین و فلسفه را از لابلای پدیدارهای تاریخی با ظرافت و دقت عقلی بیرون می‌کشد و مدعی است که همه فعالیت او مبتنی به عقل است؛ به این معناکه دیالکتیک پدیدارهای تاریخی، وجه ضروری و عقلی دارد (همان، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۷).

نمونه کاربست اندیشه هگل در امر دین در این مثال روشن‌تر می‌شود: او در مطالعات دین به سه مرحله تصریح می‌کند. نخست دین طبیعی، سپس دین هنری و سوم دین محصل. در ابتدا دین در میان اقوام بدوی به شکل پرستش نور و آتش و ... که موجودات طبیعی هستند، جلوه می‌کند. انسان‌ها به دنبال خدا می‌گردند و آن را در طبیعت می‌یابند؛ زیرا غرق در «ازخودبیگانگی» اند. اقوام در مرحله هنری آرام آرام اندکی از «ازخودبیگانگی» رها می‌گردند و مصنوعات دست خود را می‌پرستند. در این دوره مجسمه‌ها و الاهی‌ها ظهور می‌کنند و پرستش بتان آغاز می‌شود. در مرحله دین محصل که مقصود او همان مسیحیت است، انسان به خود باز می‌گردد و می‌داند که مسیح به عنوان یک انسان، همان خداست. دین طبیعی، تز است و بالطبع دین هنری،

آنتی‌تز، و سر آخر دین محصل هم سنتز است و روند دین و خداجویی، دیالکتیکی است. او تسلط تاریخی خود را در تحلیل مجسمه‌ها و بتان یونان و مصر به رخ می‌کشد و خواننده آثارش را مرعوب می‌کند. «گنج هرمنوتیک» هگل همین است که در ورای پدیدارهای تاریخی، هنر، دین و فلسفه را بررسی می‌کند و از دل آنها قرائتی را به روش دیالکتیکی می‌نمایاند که همان «رهایی از خودبیگانگی» است (همان، ج ۲، ص ۷۱۶-۶۸۴). هایدگر چنین گنجی را دریافت. به طور خلاصه می‌توان سه رگه برجسته فکری را در آثار هگل نشان داد که در تفکر غربی تأثیر ژرفی بر جا نهاده است:

۱. فروکاهش دین از حقیقت متعالی به پدیدار تاریخی اقوام و اجتماعات انسانی برای بررسی علمی و عقلی؛

۲. تأکید بر دیالکتیک تاریخی و ضروری این فرهنگ‌ها و اجتماعات برای صورت‌بخشی به دین به گونه‌ای که خاستگاه متفاوتی برای دین ترسیم می‌گردد و با نگاه مؤمنانه بسیار متفاوت است؛

۳. بررسی یکسان در زمینه هنر، دین و فلسفه. این سه مقوله از دید او هم‌سانند. نخست پدیدار انسانی و تاریخی هستند و در ثانی حاصل دیالکتیک تاریخی.

پیامد این نگاه آن است که دین قداستی زمینی دارد، نه قداست دینی؛ قداستی که به اعتلای «خود» انسانی برای ره‌اشدن از خودبیگانگی باز می‌گردد. این، در فرضی است که بتوانیم به صورت جدی برای دین قداستی متصور شویم و این، اندکی دشوار است. در این حالت دین نه جریانی از بالا به پایین برای رسیدن به مقصود خداوند است؛ بلکه نوعی متعین‌شدن اصالت انسان است؛ انسانی که در تکاپوی فهم، خود را متجلی می‌کند. قداست از مفهوم پیشین دینی خود تهی شده است. از سوی دیگر، تأویل از نوعی ضرورت و تکیه‌گاه عقلی مبدل به نوعی تلاش برای ریشه‌یابی و رسیدن به مقصود اصلی از توالی و تعاقب پدیدارهای تاریخی شده است. تلاشی که با نظریه‌پردازی و هنرمندی و تردستی همراه است؛ همانند بوم و نقاش. از این لحاظ، دین با هنر و ادبیات تفاوتی ندارد. هنر پدیدار تاریخی جنبه‌های حسی اقوام و ملل است و دین در سوی دیگر، پدیدار تاریخی جنبه‌های فاهمه؛ اما هر دو انسانی، دیالکتیکی، زمینی و در پی آن نامقدسند - مقدس به معنای دینی که گذشت. به این ترتیب است که

می‌توان متون دینی را هم به صورت متون ادبی انگاشت و آنها را به جنبه‌های حسی دین منتسب کرد (همان، ج ۲، ص ۶۷۶-۶۷۷/ پلامناتز، ۱۳۸۶، ص ۱۰۴). اکنون دیگر از طریقت خبری نیست؛ خود پدیدار مهم است. هگل دین را از آسمان به زمین آورد و هنرمندانه در تکاپوی تاریخ انداخت؛ چنان‌که به عکس انسان را از زمین به اوج برد تا خدایی کند و به تعبیر او رها شود و بداند که هرچه هست، خود اوست.

۳-۱. هرمنوتیک مدرن، منطق گفت‌وگو

از سوی دیگر، پدیدارشناس هرمنوتیک - مثل هایدگر - یک‌تنه به قاضی نمی‌رود و روش او دیالوژیک - نه دیالکتیک که وجه ضروری دارد - است. نقش «دیگری» در فهم «من» بسیار پررنگ است و ما هستیم که به فهم می‌رسیم. هرمنوتیک در فهم فعال و گروهی اتفاق می‌افتد و به این جهت فهم، روندی مبتنی بر دور و چرخه دارد. هرچه روایت کلاسیک از پدیدارشناسی به مدرنیته تعلق دارد و به دنبال فهم عینی از دین است که میان من‌های استعلایی به اشتراک عقلانی درمی‌آید، اما روایت هرمنوتیک پدیدارشناسی به مجموعه‌ای از برداشت‌های هم‌عرض می‌انجامد که دیدگاه مفسر و بستر تاریخی هستی او در برداشتش مؤثر است و این، درست نقطه مقابل تشارک اذهان کلاسیک و سوژه‌لاقتضاست. حال اگر کسی یک پدیدارشناس هرمنوتیک دین باشد، با مقدمات آتی به کار می‌پردازد:

اولاً، دین یک طرح (Plot, Fabiola)* لحاظ می‌گردد؛ طرحی است به معنای امر فرهنگی که در دیالوژی انسان‌ها شکل گرفته است. هر دین به مثابه نقشه و طرح فرهنگی - اجتماعی یک قوم است که در خلال روایت‌های آنان هویدا می‌شود؛ لذا تمام عناصر قدسی و وحیانی به یک سلسله امور فرهنگی فروکاهیده می‌شود. آنان به‌عنوان مقدمه مفروض می‌دارند که در این امور فرهنگی، عناصری خاص، مثل فیزیک یک قوم، سطح فرهنگی، زبان ایشان و... دخالت دارند؛ لذا یهودیت یک طرح فرهنگی است که در رفتارهای قومی یهود جلوه‌گر شده است. این گروه از پدیدارشناسان هیچ چیز را از ساحت دین نمی‌زدایند و بیرون نمی‌دانند. برای نمونه در این نگاه اسطوره و

* البته لغت Fabiola (فابیولا) رساتر است؛ زیرا معنای جعل هم در آن نهفته است.

خرافات هم جایگاه دارد؛ چون معتقدند اگر این طرح فرهنگی اقتضای آن را نداشت، این خرافه در رفتار قوم ظهور نمی‌یافت. اینها همه حاصل نگاه فرهنگی به دین است و نتیجه‌اش این است که هیچ امر مقدس و نابی در دین نداریم. با این تلقی دین به هیچ‌وجه خارج از سنن فرهنگی و بستر تاریخی - اجتماعی انسان و زبانی که آن را در خود جای می‌دهد، قرار ندارد؛ «اگر دین ماهیت داشته باشد، مقدس نیست، بلکه دقیقاً ماهیتی مشابه نظام‌های اجتماعی - فرهنگی دیگر است و یک فعل ارتباطی است» (Jensen, 1993, p.128).

ثانیاً، تمرکز این روش بر متون است؛ لذا برای طرح دین باید گفتمان مناسبی را بیابیم. در این دیدگاه «دین همچون یک داستان تلقی می‌شود؛ داستانی که برای آنان که در آن می‌زیند، واقعی است و برای کسانی که از خارج به آن می‌نگرند، جعلی است... . اگر فهم دین این‌گونه در گرو بسترهای تاریخی فرهنگی باشد، آنگاه نخست همچون یک داستان (آنچه رخ داده است) ظاهر می‌شود و سپس همچون یک گفتمان (درباره آنچه رخ داده است)» (خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۰-۱۳۲).

به این ترتیب، دین یک جریان سیال میان یک قوم و درون یک گفتمان انسانی است و فهم فعال و گروهی اتفاق می‌افتد. طبیعتاً در این نگاه مسائل زیر به چشم می‌آید:

۱. دین به شکلی فاقد حقیقت و با چشم‌پوشی از وجه ناب‌بودن و قداست مورد بررسی قرار می‌گیرد که در آن به دنبال طرح و گفتمان هستیم.
۲. هر دینی به مثابه امری فرهنگی - اجتماعی سنجش می‌شود و در این وضع با بررسی هنر یک قوم و یا آیین‌های سرخ‌پوستی تفاوتی ندارد. فرآیند تاریخی و محیطی و بسترهای فکری بشر در شکل‌گیری و فهم آن دخیل هستند و سیطره هگلی آموخته که تطور تاریخی را فلسفی کنند.
۳. دین وجهی از وجوه انسانی است و لاجرم انسان‌درآوردی است و به روش‌های مطالعه علوم انسانی بررسی می‌گردد.

لذا باز هم باید گفت جریان از پایین به بالاست. متن دینی تا فهمیده نگردد، دین شکل نمی‌یابد و در این هرمنوتیک مدرن دین در قالب‌ها درک می‌گردد. لذا باز هم میان متن ادبی و متن مقدس تفاوتی نیست. روش‌های بررسی تاریخوار است و طرح در آن

اهمیت دارد. با توجه به آنکه متن دینی در کانون توجه قرار گرفته، می‌تواند متن مؤسس شود و نوعی تقدس رازآلود زمینی پیدا کند که از دل آن، معانی و تأویل‌های گوناگون می‌توان بیرون آورد (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۵۵۵-۵۶۰). فهم متن، غواصی برای خلاقیت است، نه یک ماهی‌گیری ساده.

اکنون می‌توان با نگاه به این بررسی گفت «در این برداشت، دین طریقیّت ندارد؛ بلکه خود، موضوع مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد و نهایتاً یک مقوله فرهنگی است و به کمک علوم انسانی تحلیل و بررسی می‌شود» (خاتمی، همان، ص ۲۶-۲۷).

اگرچه در نگاه دیالکتیکی نیز دین طریقیّت نداشت و موضوع بررسی بود، ولی واجد مرادهای متعدد نبود؛ بلکه در راستایی خاص نگریسته می‌شد. برخلاف آنکه در طرح هرمنوتیکی، تعدد راستا نیز پذیرفته می‌شود. به این ترتیب، طبیعی است که متن مقدّس به عنوان متنی ادبی - که جنبه هنری یک جامعه تلقی می‌شود - نگریسته و خلق معانی برای آن هم ممکن شود. اکنون دیگر همه چیز به نظریه‌های نقد ادبی بازمی‌گردد که چگونه و با چه دیدگاهی این متن دینی را بررسی کنند.

۴-۱. نگرش ادیبان عرب

نباید فراموش کرد که مراد از بررسی علمی یا پژوهش در ادبیات و متون ادبی را نباید از چهارچوب کلی کلان‌روش که در بالا مطرح شد، بیرون دانست. از آنجا که ادبیات، پاره‌ای جدانشدنی از هنر است، مبحث تأویل متون ادبی و نظریه ادبی در مباحث فلسفه هنر، زیبایی‌شناسی و پدیدارشناسی هنر جای می‌گیرد. پس - چنان‌که درباره کلان‌روش گفته شد - با صرف نظر از حیث ذاتی و متعالی متون مقدّس، آن را در عداد متون هنری و ادبی به شمار می‌آورند تا همان بررسی‌ها و گرایش‌ها در آن کاربرد پیدا کند. از لحاظ نظری در غرب و شرق، این مسئله مبنای رویکرد ادبی به تأویل کتاب‌های مقدّس گردیده است. ناگفته پیداست که پیش‌فرض «تعلیق ذات متعالی متن»، گام نخست و ضروری برای ورود به این‌گونه پژوهش‌هاست.

به‌عنوان شاخص مکتبی که تأثیر فراوانی از روش‌های نقد ادبی جدید پذیرفت، که پس از این به‌عنوان «مکتب ادبی در تفسیر قرآن» نیز شهرت یافت، باید از *امین الخولی*

(م ۱۳۸۶ق)* نام برد. این جریان از دانشکده‌ها و گروه‌های ادبی عرب آغاز شده بود و منظری متفاوت با دانشمندان علوم دینی و قرآنی را تجربه می‌کرد. رویکرد ادبی امروزین این مکتب، جای طرح پرسش‌های کلامی و فلسفی را نیز باز می‌کرد.

با توجه به نقش محوری *الخولی* در مکتب نواندیشی مصر، شایسته است - هرچند مختصر و اندک - به روش او بپردازیم؛ روشی که در آثار تفسیری شاگردانش جلوه کرده است. محور تفسیر بیانی یا ادبی روشن کردن اعجاز بلاغی قرآن است. *الخولی* چنین دریافته بود که رهیافت تفاسیر کهن در این زمینه بیشتر خاستگاهی جدلی و میراث‌محور دارد. لذا تلاش این‌گونه تفاسیر تحت سیطره اهدافی مانند دفاع از اسلام شکل گرفته و فرجام کوشش آنان، مباحث ادبی - واژگانی (فی حد ذاته) نبوده است. مقصود حقیقی محمد عبده در تفسیر، هدایت‌شدن با نور قرآن است و بی‌شک این مقصودی نیکوست که مسلمانان بدان نیاز دارند. اما غرض اولی از تفسیر را این نمی‌دانست و غرض خود را مقدم بر آن می‌پنداشت.

نخست آنکه *الخولی* تفسیر معاصر را ابزاری صرف برای مقاصد مذهبی نمی‌دانست. به نظر وی مفسر معاصر باید از نگاه به متن به مثابه متن مرده (خاموش) خودداری کند و معارف و مذهب خود را بر آن مسلط نسازد تا باعث آن گردد که متن هر آنچه دلخواه اوست، بزیاید. نباید متن «استنطاق» شود و خواسته مذهبی یا ایدئولوژیک مفسر را برآورده سازد (*الخولی*، ۱۹۶۱م، ص ۳۰۲).

در گام نخست باید کاری کرد که متن، زنده و دربردارنده معنا بماند؛ لذا وی برجسته‌ترین ویژگی قرآن را چنین تعریف می‌کند: قرآن کتابی عربی و بزرگ‌ترین اثر ادبی آن است. لذا این کتاب، عربی را برگزیده و هویت عربی را اعتلا داده و به همراه آن، جاودان شده و در پی آن فخر و زیور میراث عربی گردیده است. هر عرب‌زبانی به هر دین و آیینی - چه بی‌دین، چه مسیحی، چه وثنی، چه دهری ... - بگراید، جایگاه این کتاب را در عربی و منزلت آن را در واژگان درمی‌یابد، بدون آنکه استوار و متکی به صفتی دینی یا معتقد به مذهبی باشد (همان، ص ۳۰۳).

* استاد مصری و رییس دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره که انجمن ادبی «الامناء» را با دانشجویانش بنیان گذاشت و کتاب *مناهج التجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و من هدی القرآن* را به چاپ رساند.

او تأکید دارد که باید از دو دانش روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در مواجهه با قرآن بهره برد تا معنا به صورت افقی باز و گشوده باقی بماند (همان، ص ۳۱۵-۳۱۷). وی در نهایت با بهانه دقت فراوان لازم در این کار، تفسیر خاصی انجام نداد و به کارگیری روش را شاگردان او در حیاتش آغازیدند که تاکنون ادامه دارد.

خلف الله در «الفن القصصی فی القرآن الکریم» با پژوهشی صرفاً ادبی در قرآن و با به کارگیری جامعه‌شناسی عرب، داستان‌های قرآنی را به این نتیجه پر تنش و چالش رسانید که بیشتر جنبه موعظه و ضرب‌المثل برای مردم دارند و خرد بشری حق دارد صفت اخباری آن را رها کند یا نداند یا رد کند یا مخالفت نماید! (خلف الله، ۱۹۹۹م، ص ۷۷).

از سوی دیگر، مکتب «قرائت تأویلی» نیز اگرچه در مکتب پیشین ریشه دارد، ولی مسیری متمایز را پیشه کرده است. اندیشه امین الخولوی ترکیبی از محمد عبده و طه حسین بود. او در کنار نگرانی‌هایی که برای اسلام از جانب غرب احساس می‌کرد، معتقد بود جریان سلفی هم برای دنیای اسلام خطرناک است (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۱۷)؛ اما به نظر می‌رسد در قرائت تأویلی احساس خطر از جانب غرب بسیار اندک یا هیچ باشد؛ بلکه استفاده تام از مکاتب ادبی و متنی غربی، راه استمرار هویت اسلامی دانسته می‌شود. تفسیر دانشی گشوده - در برابر کلاسیک و انجام شده - است؛ این محور قرائت تأویلی است. در این دسته از سه نفر می‌توان نام برد که سرآمدند و از قضا هر سه در مکاتب غربی ادبی و معرفت‌شناسی غوطه خورده‌اند؛ محمد ارکون از الجزایر، فضل الرحمان از پاکستان (استاد دانشگاه شیکاگو) (م ۱۹۸۸م) و در آخر نصر حامد ابوزید از مصر.

این بینش که هر قرائتی از متن مقدس، تاریخ‌مند است، اکتشاف نوی نیست؛ اما مکتب تأویل در این اندیشه است که تقدس قرآن، همان تجلیات و تطورات زمان‌مند و تاریخ‌مند فکر انسان و تسلط شناخت‌های اوست. این مکتب از تلاش‌های الخولوی و شاگردانش بهره فراوان برده است؛ اما افزون بر آن، کاربست گسترده سنت اندیشه‌های غربی نیز چشم‌گیر است. به تعبیر دیگر، اگرچه ابوزید و ام‌مدار الخولوی است و خود را ادامه‌دهنده مسیر او می‌داند، اما تفاوت جدی با اساتید خود در به کارگیری مبانی اندیشه غربی در فرهنگ و نظریه ادبی دارد. در این مکتب تأویل به معنای تلاش عقلی برای

درک و فهم متشابهات متن نیست؛ بلکه تأویل نوعی رابطه دوطرفه میان متن و خواننده است. اساساً قداست متن به این معناست که چنین ارتباط تأویلی را ایجاد می‌کند. خواننده نیز از ظرف تاریخ و زمان خود بیرون نیست و همین باعث می‌شود پس از مراجعات لغوی و پژوهش‌های رایج در قرآن، به تولید معانی جدید دست یازد و متن زنده باقی بماند. با تکیه بر دانش‌های نو می‌توان برای استفاده از قرآن روش‌های گوناگون یافت و به این ترتیب است که متن به مرکز تمدن و فرهنگ بدل می‌شود و فرهنگ‌سازی می‌کند. در این حالت است که فرهنگ، مولد معرفت و آفرینشگر می‌شود. در اصل هنوز مکتب نواندیشی در برابر متن انفعال دارد که البته با چشم‌پوشی از میراث کلامی - مذهبی صرفاً به سراغ جنبه‌های بلاغی و ادبی می‌رود و در این راستا از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز کمک می‌گیرد؛ ولی در مکتب تأویلی که از همان تغییر نگرش به روش آغاز شد، تغییر بنیادین در انفعال از متن رخ داده و متن قرآن در تعاملی فعال میان خواننده و متن یا فرهنگ و متن قرار گرفته است. این مکتب زنده‌بودن و تقدس متن را به چنین قابلیت می‌داند، نه آنچه در میراث، متعالی‌بودن مصدر و نزول قرآن در نظر گرفته می‌شود.

۱۷

پیش

مفهوم دینی؛ از قداست تا ادبیت کلان‌رویش

به این ترتیب، در این جریان تأویلی می‌توان باور به «متن مؤسس» را دید که عبارت دیگری از آن همان «تقدس دنیوی» متن است. لذا در مکاتب متأخر «تقدس اخروی» متن به «تقدس دنیوی» آن بدل گردیده است. روشن است که در این دو اصطلاح، مفهوم خودِ واژه تقدس نیز یکسان به کار نرفته و دست‌خوش تغییر شده است. اولی، مفهومی از تبار متافیزیک و دومی، مفهومی از تبار رموز* مادی و عادی است.

ابوزید در مقدمه مفهوم النص می‌گوید که این پژوهش یک تحقیق کاملاً ادبی است. سخن‌گفتن از پژوهش در قرآن با تأکید بر ویژگی زبانی - متنی آن پاسخ به دعوتی کهنه است که تقدیر چنان بود که به انجام نرسد؛ همان دعوت شیخ امین الخولوی ... (ابوزید، ۲۰۰۸م، ص ۲۳). او قرآن را بزرگ‌ترین کتاب عربی و اثر جاودان ادبی می‌داند، پیش از آنکه از جنبه دیگری مورد بررسی قرار گیرد (همان، ص ۱۰).

* Codes که برای کارآیی فرهنگی - تمدنی نیاز به رمزگشایی (Decoding) دارد.

ابوزید در مورد مخالفان خود بر این اعتقاد است که یک نوع دیالکتیک نزولی به کار بسته‌اند که در ابتدا از آسمان و گوینده متن - یعنی خداوند - آغاز می‌کنند و سپس نوبت به واقعیت می‌رسد که همان اسباب نزول و ناسخ و منسوخ و ... است؛ در حالی که روش خود - یعنی ابوزید - را دیالکتیک صعودی برمی‌شمرد (همان، ص ۲۷).

او از دیالکتیک میان واقع و متن سخن رانده که به روشنی گویای مکتب و تأثرات فکری اوست. منظور آن است که سیر تنزل متن از دستورنامه الهی مقدس به متن ادبی فاخر دانسته شود که در دیالوژی یا همان منطق مکالمه انسان‌ها شکل گرفته و به صورتی تاریخ‌مند مورد بررسی قرار می‌گیرد. این فقط در صورتی امکان‌پذیر است که نگاه به متن، نگاهی فارغ‌دلانه و صرفاً ادبی باشد و گرنه به قول ابوزید «مانند کار مارگیرها خواهد بود که آخر سر همانچه می‌خواهند را از آستین خود بیرون می‌آورند» (همان، ص ۲۶).

از نخستین آثار ابوزید می‌توان دل‌بستگی به روش مطالعه پدیدار تاریخی را در قالب تطوری آن دید (ر.ک: ابوزید، ۲۰۰۷م، «الف»).

در اثر دیگرش الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیه الوسطیه نیز چنین مشی تاریخی و فرهنگی را پیشه می‌کند و شافعی را در میان کشمکش سیاسی تاریخ خود و دل‌بستگی‌های قومی و فرهنگی به نقد می‌کشد. پرسش مهمی که ما به دنبال آن هستیم، در ادامه این کتاب رخ می‌نماید. پرسش آن است که ابوزید با چه معیار عقلی می‌خواهد از معنای متن فراتر رود و به تعبیر خودش از سلطه آن رها گردد و به مراد آن دست یابد؟ پاسخ و گم‌شده را باید در تجلیل او از ابوحنیفه یافت. او از ابوحنیفه به‌عنوان یک عقل‌گرای حقیقی تجلیل می‌کند و در نقد شافعی به عظمت عقل حنفی چنگ می‌زند؛ عقلی که او آن را در آرای ابوحنیفه یافته است. از نظر او «رأی» نقش مهمی در رهایی از سلطه متن و رسیدن به مراد دارد و باعث سلطه عقل می‌شود. به این ترتیب، باید گفت: تأویل دلخواه ابوزید از قرآن و متون دینی تنها با منس «اهل رأی» ممکن می‌گردد. دیدگاه او نسبت به عقل چنین است: حاکمیت «رأی» در برابر عقل بتی و فطری (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰، ص ۳۳-۳۷).

مهم آن است که متن ادبی قرآنی موضوع پژوهش واقع می‌شود و دیگر بحث از

«دلالت بر چه» که مقصود فقهای دین است، امری است که اساساً در اولویت قرار ندارد و خارج از چهارچوب پژوهش به معنای سنت غربی است. قرآن نیز به عنوان یک متن ادبی که در جامعه و فرهنگ اسلامی محوریت دارد، مورد بررسی و مطالعات متنی قرار گرفته است.

ابوزید به جمع‌آوری شواهد نخستین از قرآن کریم مانند ناسخ و منسوخ، موارد شأن نزول و ... پرداخته تا در نهایت بدین نقطه برسد که در یک شهود عقلی، نظریه‌ای درباره معانی و تأویل ابراز دارد. در یک تطور فکری می‌توان گفت *ابوزید* از متن هم عبور کرده و با توجه به تعامل وحی قرآنی با فرهنگ و جامعه دوره نزول، آن را به صورت پدیدار فرهنگی - متنی مورد بررسی قرار داده است.

این کار پیش‌تر درباره کتاب مقدس مسیحیان انجام پذیرفته بود؛ اما در عالم اسلام به جهت تفاوت‌های ماهوی متن، سابقه‌ای نداشت. از آنجا که خصلت ادبی متن در این نوع واریسی مهم است، تنها متخصصان ادبیات بومی متن - یعنی عرب‌زبانانی که زبان مادری آنان عربی است - قادر به اجرای این نوع پژوهش هستند. لذاست که درباره متون لاتینی کتب مقدس این کار صورت گرفته است؛ اما در قرآن سکوت حکم فرما بوده است که البته این سکوت پس از *امین الخولی* شکسته شده است.

وقتی در متون به این عبارت برمی‌خوریم که «قرآن به مثابه یک متن تاریخی» با فضای تحلیلی فوق مواجهیم. در این صورت است که جنبه فراتاریخی قرآن نگرسته نمی‌شود و طریقت آن به واقع که منشأ بحث‌های دلالتی است، کنار گذاشته می‌شود. به این ترتیب و با تجمیع شواهد و پدیدارها، بحث از معانی قرآن پررنگ می‌شود. نباید از یاد برد که در این بررسی، کتب مقدس چنان بررسی می‌شوند که رمان «زمان از دست‌رفته» اثر *مارسل پروست*. حتی براساس مکتب *ژاک دریدا* می‌توان متن عادی را هم شعرگونه و ادبی بررسی کرد. مسئله به نگاه خواننده برمی‌گردد. در این مکاتب حتی شکل قرائت یا خواندن هم در معناداری اثرگذار است.

۲. ارزیابی کلیات روش‌ها و پژوهش‌ها

در این بخش نکاتی در ارزیابی کلان روش و روش پژوهش ادبی مطرح می‌گردد.

درست است که سخن از روح حاکم و کلی است، اما به نظر می‌رسد ارزیابی از همین نقطه باید آغاز گردد.

۲-۱. نگاه طرح تاریخی یا تاریخ‌مندی

ما چه موقع به روش هگلی توسل می‌جوییم؟ تنها موقعی این روش معنادار است که یک، مسئله مورد مطالعه را فاقد اصالت/ حقیقت و قداست بپنداریم؛ چراکه قداست یعنی منشأ الهی داشتن امور دینی و این، به منزله اصالت/ حقیقت ادعای دین است. دوم، آن را از وجوه انسان‌بودن و خلاقیت انسانی در نظر بگیریم که در طول زمان بدان شکل داده است.

سوم، آنچه را اکنون هست نیز حاصل این اندرکنش‌های تاریخی بدانیم. البته موارد فوق جملگی با پیش‌فرض و بدون اثبات، بلکه تنها با هنرمندی و تردستی ممکن است. مقصود از این عبارت، آن است که اگر کسی این سه فرض را بپذیرد، در واقع فحوای دین یا مکتب را جعل انسانی به شمار می‌آورد و تازه باید در پی آن باشد که با هنرمندی و تردستی عناصر تاریخ و جامعه را در پی هم چینش کند تا ذاتی در پس آن جلوه‌گر گردد. او بیشتر در مقام یک نقاش چیره‌دست نشسته که با بوم خود همه چیز را خلق می‌کند و برای روش کار خود دلیل و مستندی جز همانچه انجام می‌دهد، ندارد.

چنان‌که این کار در کتاب *الاتجاه* و نیز *مفهوم النص* اتفاق افتاده است؛ آنجا که *بوزید* با به‌کارگیری سنت «اهل رأی» درباره برخی آیات مثل ربا، عرش و کرسی، حقوق زن به تغییری فرهنگی معتقد می‌گردد که در حال شکل‌گیری است. مهم آن است که بدانیم او نخواهد پذیرفت که ما بگوییم این تحلیل‌ها جملگی وابسته به نوع ترسیم *بوزید* است و نه جامعیت دارد و نه ضرورت. او در پاسخی ظریف خواهد گفت که اقتضای تأویل مدرن یا نگاه هرمنوتیکی متجدد چنین است که به رای اهمیت می‌دهد و عقل، همان رای انسان‌هاست که در تکامل مفهومی متن مؤثر می‌افتد. صحبت از ضرورت و حجیت برای او بیهوده است. سنت فکری او سنتی در برابر «اهل حدیث» و در سوی دیگر افراط، یعنی «اهل رأی» است.

۲-۲. دلخواهانه بودن انتخاب پدیدارها

ایرادی که هایدگر به کلاسیک‌ها می‌گرفت، چنین بود که ما نمی‌توانیم ناظر بی‌طرف باشیم و به هر صورت، نوعی انتخاب دلخواهانه در کار است. به تعبیر دیگر، اینکه چه نوع پدیدارهایی را کنار هم جمع کنیم، خود با دخالت انسان در آن صورت می‌گیرد و این انسان هم خود وابسته به یک بستر تاریخی - فرهنگی است و در این بافت زندگی می‌کند. لذا نگاه او به پدیدارها و نیز جمع‌آوری او به بسترهای زیست‌بوم وی وابسته است. اگر با این دید به عمل کرد قرآن‌پژوهان بنگریم، درمی‌یابیم که چنین اتفاقی افتاده است. عملاً این آموزه پدیدارشناختی که دین وجه تاریخی و فرهنگی - اجتماعی انسان است، در بررسی دین اثرگذار است؛ تا جایی که دین را به تبع تأثیرات هگلی در بافت شکل‌گیری آن می‌بینند.

حال همین آموزه را می‌توان به خود این اندیشمندان نیز سرایت داد. یک قرآن‌پژوه متجدد در بستر تاریخ و اجتماع خود به چنین تجمیع و انتخابی از پدیدارهای متنی و تاریخی دست می‌زند و در پرتو آن، مطالعات دینی‌اش را سامان می‌دهد. آیا می‌توان مطالعات قرآنی نو را از بافت غربی و غوطه‌ور در مدرنیته آن جدا نمود؟ آیا می‌توان یک من‌استعلایی یا بدون جایگاه معرفتی در نظر گرفت که به تأویل و ساختار متن دست یابد؟ در غرب سال‌ها تلاش گردیده تا غالب امور فرامادی به دست فراموشی سپرده شود و آثار پوزیتیویسم، مجالی برای تنفس ادیان باقی نگذاشته است. حال چگونه یک پژوهشگر در سنت غربی می‌تواند به اصل عصمت، طهارت، چیرگی تکوینی، ولایت امام و حتی گذشته از آن به اصولی چون بیزاری از دشمنان خدا و رسول ﷺ دیدی اصیل یا ناب پیدا کند و به‌عنوان یک ناظر بی‌طرف آن را در بوتۀ امکان قرار دهد؟ یعنی می‌توان حتی از پیش، رصد نمود که در یک مقطع فرهنگی خاص، آنان وجه نقادی پدیدارشناسی خود را به کدام سو از قرآن یا اسلام سوق خواهند داد و کدام بنیاد عقیدتی را در بستر فرهنگی - تاریخی به شکل تطوری بازیابی خواهند نمود. چنان‌که معمولاً وجوه فرابشری و خارج از عرف کنونی بشر برای افراد در نوع مطالعات سده‌های اخیر بخش نقادانه و تطوری تاریخ را تشکیل داده است.

اگر روشن‌تر بگوییم/بوزید نیز مطابق با همان روش، قابل تحلیل و تأویل است. او

را نیز باید فرزند زمان خویش دانست. زمانه‌ای که چالش‌های سیاسی و نیز دغدغه‌های تجددمآبی ذهن اعراب را پر کرده و تحلیل و تأویل هر چیز را در آن سایه وامی‌رسند. اندک رجوعی به آثار/بوزید نشان می‌دهد تا چه اندازه فکر در سیطره تحلیل‌ها و کشمکش‌های سیاسی و نیز گفتمان مدرنیته است. شافعی، جریان اعتزال، متن قرآنی و گفتمان دینی معاصر را نیز در کتاب‌هایش به همین‌گونه تحلیل می‌کند. لذاست که در کتاب‌های او بدبینی و بدگمانی به جریان‌ها موج می‌زند؛ تا جایی که ادبیات نقد وی را به سطح عوامانه می‌رساند (ر.ک: عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰، ص ۵۶۲۰).

به تعبیر بهتر، این شتری که تربیت شده دست اوست، بر در خانه خود او هم خوابیده است. کتاب‌های او هم سرشار از انتخاب‌های جهت‌دار پدیدارهای متنی و تاریخی است که در پی آن تحلیل شخصی می‌آید. هم تحلیل و هم نوع انتخاب وی نشان می‌دهد که او نیز در ظرف فرهنگی و تأثرات تاریخی و - به‌خصوص - سیاسی اسیر آمده است. لذا مجموعه نقدهای او بر گفتمان‌های دیگر، بر خود او هم وارد می‌آید.

۳-۲. ناسازگاری‌های همدلی

شاید این نکته مثبت‌ترین وجه کار پدیدارشناسان باشد که عنصر همدلی را به‌عنوان اصلی بنیادین در روش خود گنجانیده‌اند. اگر یک پژوهشگر قرآنی با عالم عقلانی مسلمانان همدلی نکند، به‌راستی از دست‌یابی به ذات قرآن ناتوان خواهد بود. فراموش نباید کرد که این همدلی او به معنای راهی برای نفوذ به عالم زندگی مسلمانان و هم‌افقی با آنان است و کاری متدیک و نه واقعی است. اما آیا این همدلی به شکل عقلانی باید باشد؟ یا شکل عاطفی همدلی نیز ضروری است؟ محدود کردن همدلی به همدلی عقلانی، خود نوعی اسارت در چنگال عقلانیت مدرنیته است. این باعث می‌شود جایگاهی برای ارزش‌ها نماند؛ زیرا ارزش‌ها با نوعی عواطف و دل‌بستگی در تناظرند و اگر همدلی چنین محدودیتی داشته باشد، افزون‌برآنکه باز با پیش‌فرض‌های مدرنیته و بستر تاریخی - اجتماعی غربیان گره خورده است، نقصی جدی خواهد داشت. آیا می‌توان قرآن را فقط از طریق همدلی عقلانی با معتقدان به آن شناخت؟ یا

آنکه بافت وجودی مسلمانان با احساسات عمیقی نسبت به آن گره خورده که یک پدیدارشناس به سبب محدودیت‌های متدیکش راهی به آن ندارد. عقیده و باورمندی ربط وثیقی با عواطف و درون‌مایه‌های شناختی دارد که برای یک نگرندهٔ اسلاید-آن‌هم از بیرون- دست‌نیافتنی است؛ ولو هرچه در قرارداد خود در عالم آن اسلاید بکوشد. پژوهشگر در سیاق سنتی غرب، درست در نقطهٔ عزیمت بنا را بر ناهمدلی گذارده است و بر این اساس عمارتی به نام هم‌دلی و هم‌افقی برپا نخواهد گردید. یک شیعه به اطرافش با اصالت باورهایش می‌نگرد و امام‌شناسی و خداشناسی و نبوت در ذهن او چیزی متفاوت از آن است که یک غیرباورمند درمی‌یابد. حتی گاه این تفاوت تا آن حد است که مؤمن با نگاه مؤمنانه مسائلی را عقلانی می‌بیند؛ اما یک ناظر بیرونی از پذیرش آن سر باز می‌زند و آن بخش از عقاید شیعی را به تکاپوی تاریخ و اجتماع و عدم اصالت درمی‌افکند؛ یعنی تفاوت از پذیرش تا انکار خواهد بود. در پرتو اعتقاد به بهشت و دوزخ حقیقی و اصیل است که بسیاری آموزه‌ها رنگ می‌یابد و کسی که به تمام این آموزه‌ها به دید عدم اصالت، قداست و حقیقت می‌نگرد، بهره‌ای ناچیز می‌برد. یک پژوهشگر دلبسته به سنت غربی از آنجا که به بستر غربی خود تعلق دارد، در تمام فرآیند هم‌دلی، گرفتار بندهای بافت ذهنی خویش است و پس از آن نیز به دلیل مفروض گرفتن تعلیق و نگاه غیراصیل و غیرمؤمنانه به دین، پیوسته از هم‌دلی ناتوان می‌ماند. تفاوت نگاه مؤمنانه به متن و نگاه غیرمؤمنانه به آن، از آسمان تا زمین است.

۲-۴. مسئلهٔ ادبیت قرآن

یکی دیگر از مشکلات در ارزیابی کار جنبش ادبی در تفسیر قرآن و در پی آن تاویل‌گرایان معاصر، این است که مقصود از ادبیت متن چیست؟ در چه صورت متنی را ادبی به شمار خواهیم آورد؟ این بحث در پژوهش‌های ادبی غربی معرکه‌ای از آراست (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۸-۳۰۱). مهم آن است که گاه ملاک ظاهری، یعنی روانی کلمات و دانستن قصد ادبی مؤلف در ذهن ما اثرگذار است؛ مثلاً می‌دانیم که شاهنامه در قالب استاندارد ادبی، یعنی شعر پدید آمده است. یا آنکه رمان «در جست‌وجوی زمان از دست‌رفته» به‌عنوان رمان و در حیطهٔ ادبیات به‌وسیلهٔ مارسل پروست ایجاد شده است.

آیا قرآن به این معنا اثری هنری است؟ یعنی قصد خداوند متعال از القای آن، بیان قانون اساسی دین اسلام است یا خلق یک گونه تازه ادبی؟ به نظر می‌رسد ابتدا باید این مسئله بیرون از قرآن و در هنگام ایمان آوردن مؤمنان حل و فصل گردد. با صرف مراجعه به متن نمی‌توان داوری روشنی داشت. شکل ساختاری قرآن گونه ممتاز و متمایز ادبی است؛ اما این، برای «تأویل گشوده» کافی نیست؛ چه آنکه نویسندگان قدیم فلسفه و دین نیز با تأثیر از ادبیات دوره خود، به گونه‌ای نوشته‌اند که امروزه ما آن را ادبی به شمار می‌آوریم؛ ولی ناسازگار با آن نیست که در فهم معانی آن کوشش کنیم و تأویل دل‌خواه انجام ندهیم. برای نمونه متن کتاب **مفاتیح الجنان** یا **نفس المهموم** را در نظر آوریم، یا در میان اعراب متون *ابن‌رشد* و *غزالی* و *محمی‌الدین* را.

پس اگر ملاک ساختار یا شکل ادبی باشد، دلیل روشنی برای تاویل‌های «اهل رأی» نداریم؛ چنان‌که در کتاب **الامام الشافعی** نیز *ابوزید* تنها به توضیح و در پی آوردن قضایای تاریخی اکتفا کرده و با جانب‌داری از *ابوحنیفه*، روش او را اختیار کرده است. اما در نهایت، دلیلی برای حجیت یا اعتبار رای نیاورده است. در این صورت، هرکسی به صرف شکل روان و ساختارمند متن می‌تواند از متن، تاویل‌های لجام‌گسیخته ارائه دهد. یقیناً این مقصود از هرمنوتیک مدرن، برداشتی ناصواب است.

اگر هم ملاک ادبیت متن، چندلایگی معنایی یا صدور آن در جهت القای مقاصد پنهان و آشکار باشد که خواننده را در برداشت مختار می‌کند، در مورد قرآن باید اثبات گردد و نمی‌توان با پیش‌فرض گرفتن آن، آغاز به تأویل نمود. در این تفسیر از ادبیت قرآن، نوعی دور معرفت‌شناختی پیش می‌آید. عبور از ظاهر و ورود آزاد و رها به برداشت‌های ذوقی یا ژرف پیام متن، مبتنی بر فرض ادبیت متن است؛ حال آنکه همین تأویل هرمنوتیکی می‌خواهد ادبیت متن و قابلیت آن را نشان دهد. کدام بر کدام مقدم است؟

حتی متنی از خبر روزنامه را نیز می‌توان به شکلی ادبی خواند و شعرگونه معنا کرد (همان، ص ۳۳۱). اما به‌طور مسلم، تغییر نگاه به نگاه ادبی، محور این کلام است و البته در زندگی متدینان جایی ندارد؛ چون پیش‌فرض آنان در همان لحظه که به رسول و کتاب ایمان می‌آورند، واقع‌نمابودن است، نه ادبیت.

آثار/بوزید از لحاظ شکلی همراه ادبیاتی زیبا و فاخر است. آیا به صرف همین صورت‌بندی ادبی می‌توان آن را به سبک خود وی تأویل نمود و مراد آن را دریافت؟ اگر پاسخ/بوزید منفی است، چگونه در مورد قرآن به شکل ادبی برای عبور از معانی متعارف استناد کنیم؟ و اگر پاسخ مثبت است، چرا/بوزید تاویل‌های آثار خود را با چنان ادبیات گزنده و کوبنده‌ای مورد نقد قرار می‌دهد و متهم به کج‌فهمی و انتخاب‌گری گزینشی از متونش می‌کند؟!/بوزید حتی در این راستا کتاب‌های مستقلی تدوین کرده که یکی *القول المفید فی قضیه ابوزید* و دیگری *التفکیر فی زمن التکفیر* است. او از اینکه از کتاب‌هایش برداشت کفر او را در مجموع کرده‌اند، سخت دلگیر است و در جای‌جای کتاب‌ها و مقدمه‌هایی که بر کتاب‌هایش نوشته، به این تاویل‌گران با ادبیاتی که پیش‌تر آن را نقد کرده، هجوم می‌برد. حال باید دید و رصد کرد که آیا تاویل‌های او درباره قرآن و فرارفتن از ظهورات معقول - در برابر ظهورات سلفی نامعقول - مورد تأیید یا انکار تند ایجادگر متن قرار می‌گیرد؟

۵-۲. ایمان به قرآن

آنچه در فرض روش پژوهشی زیر سؤال می‌رود، همان چیزی است که فارق میان متن دینی و متن ادبی است. در محور رویکرد غربی تحلیل متن ادبی، نگاه سوم شخص یا تعلیق جنبه‌های مقدس - یا ترکیبی از هر دو - وجود دارد تا راه برای بررسی فارغ‌دلانه و علمی باز گردد. به عبارت دیگر، متن مقدس ابتدا به متنی ادبی مبدل می‌شود تا در پرتو آن، روش‌های پژوهیدن در آن، همان روش‌های مطالعه در رمان، شعر، قصه‌های فولکلور و ... باشد. از این جهت می‌توان گفت پیش‌فرض‌های سنت آکادمیک غربی دقیقاً در تضاد با سنت دینی است. تفاوت ژرف میان دین‌داران و اهل هنر در همین است که مؤمنان با مقدمه معجزه یا سایر قرائن معرفت‌بخش به پیامبر و به تبع آن، کتاب الاهی ایمان آورده‌اند. این مقدم معرفتی تا آن اندازه مهم است که مؤمنان در راه آن جان فدا کرده و می‌کنند. این به معنای اعتقاد جزمی ایشان به جاودانگی پس از مرگ و صحت اخبار رسولان است. قرآن یا هر کتاب آسمانی دیگر به صورتی کلی، جزئی از این دین است. لذا دین با ریلیجن درست در همین نقطه، شکاف پرنشدنی دارد. دین نه

از مقوله آیین، بلکه دایرمدار ایمان قاطع است. همین مقدم معرفتی که در پژوهش‌های متنی و تاریخی مربوط به دین تعلیق می‌گردد، منشأ تمام اختلافات است. در واقع روح دین که همان ایمان است، تعلیق شده یا به شکل طرح فرهنگی در نظر آورده شده است. همین ایمان است که میان متن دینی و متن هنری این تفاوت را می‌نهد که این یک ناظر به واقع است و مقاصد دلالی دارد؛ ولی در متن هنری می‌توان به هر گرایش یا نظریه تأویلی متعلق و دل بسته بود و معانی را جعل و خلق کرد. اثر هنری در مقام خلق هنری است، نه بیان واقعیت‌های خطیری که مؤمنان به واسطه آن به دین روی آورده‌اند. به نظر می‌رسد مشکل اصلی در همان گام ابتدایی پژوهش و بررسی علمی رخ داده است. تعلیق یا پیش فرض طرح فرهنگی و گفتمانی، درست قطع رگ حیات دیانت است.

به دیگر سخن، در این مرحله است که پژوهشگر قرآنی معاصر از روش توصیفی خود دست کشیده و از توصیف این زمینه و این مقدم معرفتی چشم‌پوشی کرده است. دیگر او توصیف کاملی از پدیده‌های دینی ندارد، بلکه توصیفی ناقص در نظر آورده که البته همان قسمت ناقص در توصیف، عمده اختلاف را پدید می‌آورد. در حقیقت، اگر ایمان به قرآن به عنوان یک متن واقع‌نما و نمایشگر مسیر جاودانگی که متکی به قرائن برون‌متنی و درون‌متنی قرآن است، به شکلی موقت هم کنار نهاده شود، نتیجه‌ای جز فروکاست قرآن از کتاب مقدس به کتابی ادبی نخواهد داشت. از اینجا به بعد اختلافات بسیار جزئی خواهد بود، اگر بخواهیم متن را به مثابه متنی ادبی که برخاسته از فرهنگ و اجتماع گروه دین‌داران است، بررسی کنیم. در واقع مسئله و ریشه در روش پژوهش و پیش فرض‌هاست.

آنجا که طریقت قرآن کنار نهاده شود و خود آن مورد پژوهش متنی قرار گیرد، دیگر هر نتیجه احتمالی را می‌توان پیش‌بینی کرد. چنان‌که گفته شد، این از پایه‌های روش علمی در بررسی است. بسیار مهم است که ما اساساً ایده‌ای برای طریقی بودن قرآن در نظر آورده‌ایم یا خانه از پای‌بست ویران است.

در هر شکل، متن ادبی با متن قرآنی اگرچه در شکل و ظاهر پاره‌ای شباهت‌ها را دارا باشد، اما از جهت نگاه مخاطب، واقع‌نمایی و جنبه‌های ایمانی که متکی به

برون متن یا درون متن است، تفاوتی عظیم دارد. لذا این فروکاهش که با حذف سایر پارامترهای تأویلی صورت گرفته تا از قداست به ادبیت برسیم، آغاز ماجرای غیردینی است. در واقع باید گفت چیزی غیر از دین و کتاب دینی در حال بررسی است.

البته می‌دانیم که چارچوب مطالعات قرآنی در این صورت به قدری باز و هنری خواهد شد که دیگر قابل قیاس حتی با بررسی متون حقوقی و قانونی نخواهد بود. وقتی در قانون اساسی فرض نگارش عقلا برای القای مقاصد واقعی برای اداره جامعه را به میان می‌آوریم، دست برداشت‌کنندگان ادبی و هنری را بسته‌ایم تا در چارچوبی دلالی و محدود به برداشت از قانون اساسی دست بزنند. در این حال، برداشت‌های شاعرانه یا اسطوره‌ای، مطلوب هیچ دادگاهی نخواهد بود. اینها همه از مقدم معرفتی برمی‌خیزد که در تدوین قانون اساسی وجود دارد و هرگز نباید تعلیق گردد یا به طرحی فرهنگی کاهش داده شود؛ در عین آنکه اختلافاتی معدود در برداشت از قانون اساسی پدید خواهد آمد که با قضاوت مرجع بیرونی فیصله می‌یابد.

در آخر ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد در کار توصیفی باید در کنار کتاب حکیم، سنت پررنگ دینی در میان مسلمانان هم دیده شود. سنت اسلامی در این زمینه بسیار پر رونق است و در میان شیعه نقش تبیینی و هم‌وردی با قرآن کریم دارد. اما طرفه آنکه /بوزید این بخش را هم مورد نقد و انکار قرار داده تا بتواند متن قرآنی را به تنهایی و فارغ از قرائن برون‌متنی به روش رأی و نظر، تأویل کند. در نظر او مشروعیت سنت برساخته شافعی است (بوزید، ۲۰۰۷م، «ب»، ص ۱۰۶).

در پایان باید گفت استفاده گشاده‌دستانه از «رأی» در برداشت‌های تأویلی با توجه به اینکه پایگاه فکری تجددمآبانه نزد نومعتزلیان عرب هویداست، نتیجه‌ای جز مصادره اسلام نخواهد داشت؛ چه آنکه هدف اهل رأی در این دوره، همان رفع ناسازگاری هویت اسلامی با خواست جوامع غربی - ولو ناخواسته و بر اثر تعلق خاطر فرهنگی - قرار گرفته است و این، بدان سبب است که اندیشمندان تاویلگر نیز خود انسان معلق نیستند و به فرهنگ و پایگاه تاریخی دوره خود وابسته‌اند. باید اندیشید که اگر همانند کمونیسیم، سقوطی پیش آید و غرب چرخشی دیگر کند، این‌گونه تأویل‌ها چه جایگاهی خواهند داشت، آیا به تاریخ فکر نمی‌پیوندند؟

نتیجه‌گیری

در مجموع می‌توان چنین گفت فضای پژوهش ادبی معاصر، به طور غالب فضای نگرش هنری و پدیداری به متون است که البته در مورد متون رایج ادبی محل بحث ما نیست و می‌تواند در جای خود مفید و مطلوب باشد. اما این مسئله در مورد متون مقدس ادیان که با ادعای الهی‌بودن آنها و نیز اصالت و ناب‌بودن آنها گره خورده است، نمی‌تواند دیدگاهی سنجیده باشد. اینجاست که پیش‌فرض‌ها و فرهنگ زمینه با ایمان دینی در تعارض می‌افتد و چالش پیدا می‌کند. در متون دینی با توجه به آنکه خداوند این متن را به عنوان قانون اساسی فرو فرستاده است، تلقی «پدیدار انسانی» و تحلیل‌های تشبیه‌آمیز میان خدا و بندگان معنا ندارد و با توجه به این اختلاف مبنایی با این نگاه نمی‌توان سراغ متون دینی رفت و آنها را به متون ادبی صرف فروکاست؛ متونی که با شخصیت و دروه اجتماعی مؤلف گره خورده و با فرهنگ و محدودیت‌های ادراکی عجین شده است.

این فروکاهش (از طریقت متون به موضوعیت آنها) غیر از آنکه روح ناب‌بودن و اصالت دین را هدف قرار می‌دهد و بر اساس کنارنهادن ایمان دینی بنا شده است، از جهت توصیفی با نگاه مؤمنان متفاوت است و تحمیل بر این متون به شمار می‌آید. ضمن آنکه روی آوردن به این‌گونه پژوهش‌ها و نقدهای ادبی، آبستن مصادره این متون در فرهنگ‌های زمانه و از دست رفتن هویت دینی است؛ رویکردی که دین را در ظرف شخص منتقد یا پژوهشگر ادبی می‌ریزد و از آن به قامت امیال و خواست‌های آن شخص - که متأثر از فرهنگ و سلاقی و علایق خویش است - جامه می‌دوزد.

منابع و مأخذ

۱. ابوزید، نصر حامد؛ **الاتجاه العقلي في التفسير؛** الطبعة السادسة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ۲۰۰۷م، «الف».
۲. —؛ **الامام الشافعي و تاسيس الايدولوجية الوسطية؛** الطبعة الاولى، بيروت: المركز الثقافي العربي، ۲۰۰۷م، «ب».
۳. —؛ **التفكير في زمن التكفير؛** القاهرة: دار سينما، ۱۹۹۵م.
۴. —؛ **القول المفيد في قصة أبوزيد؛** القاهرة: مكتبة مدبولي، ۱۹۹۶م.
۵. —؛ **معناى متن؛** ترجمه مرتضى كريمى نيا؛ چ چهارم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۷.
۶. —؛ **مفهوم النص؛** الطبعة السابعة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ۲۰۰۸م.
۷. احمدى، بابک؛ **ساختار و تأويل متن؛** چ يازدهم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۸.
۸. ارکون، محمد؛ **اسلام: ديروز و امروز؛** ترجمه غلامعباس توسلى؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ۱۳۶۹.
۹. استيس، والتر ترنس؛ **فلسفه هگل،** ترجمه حميد عنايت؛ تهران: شرکت انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۸۸.
۱۰. بنت الشاطى، عائشة عبدالرحمن؛ **التفسير البياني للقرآن الكريم؛** الطبعة السابعة، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۱م.
۱۱. پلاماتز، جان؛ **شرح و نقدى بر فلسفه اجتماعى و سياسى هگل؛** ترجمه حسين بشيريه؛ چ چهارم، تهران: نشر نى، ۱۳۸۶.
۱۲. خاتمى، محمود؛ **پديدارشناسى دين؛** تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، ۱۳۸۲.
۱۳. خلف الله، محمد احمد؛ **الفن القصصى في القرآن الكريم؛** مع شرح و تعليق من خليل عبدالكريم؛ الطبعة الرابعة، لندن - بيروت - قاهره: سينما، ۱۹۹۹م.

۱۴. الخولی، امین؛ *مناهج تجدید النحو و البلاغة و التفسیر و الادب*؛ القاہرہ: دار المعرفة، ۱۹۶۱م.
۱۵. عدالت‌نژاد، سعید؛ *نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید*؛ تهران: مشق امروز، ۱۳۸۰.
۱۶. عنایت، حمید؛ *سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*؛ چ چهارم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۰.
۱۷. کریمی‌نیا، مرتضی؛ *آرا و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید*؛ تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات، ۱۳۷۶.
۱۸. النیفّر، أحمیدہ؛ *الإنسان والقرآن وجهاً لوجه (التفاسیر القرآنیة المعاصرة)*: دراسة - فی المنهج؛ دمشق: دار الفکر، ۲۰۰۰م.
۱۹. واعظی، احمد؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*؛ چ چهارم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۰. صفی، محمدرضا؛ *نومعتزلیان: گفت‌وگو با نصر حامد ابوزید*، عابد الجابری، محمد ارکون و حسن حنفی؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
21. Heidegger; *Basic Problems of Phenomenology*; London, 1985.
22. J. Jensen; *Is a Phenomenology of Religion Possible*; MTSR, Vol 5,2, 1993.
23. M. Despland & G. Vallee; *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*; Waterloo, 1992.