

نقد و بررسی کتاب نقد الخطاب الدینی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۴/۱۰

محمدعلی اسدی نسب*

چکیده

مدعای کتاب «نقد الخطاب الدینی» چندان از مدعای کتب دیگر ابوزید به خصوص از «مفهوم النص» جدا نیست و همان مدعیات به شکل خاص و گاهی روشن‌تر بیان شده و اشکالات مطروحه، بر «نقد الخطاب» نیز وارد است. از این رو، هم در قسمت مبانی ارائه شده در فصل اول کتاب و هم در فصل پایانی که وی در حقیقت نظریه خود را در مواجهه با متون دینی (قرآن و روایات) بیان کرده‌اند، دارای اشکالات اساسی است. مهم‌ترین اشکال وی در استدلال‌های درون‌دینی ایشان عدم جامعیت، عدم توجه به اجتهاد و نیز عدم توجه به نحوه برخورد دیگر مذاهب، مثل شیعه به متون دینی است و در مطالعات برون‌دینی نیز عدم توجه به فرقی اساسی بین کلام بشر و کلام الهی است، کلام بشری محدود به زمان و مکان و گاهی به قدری از زمانه تأثیر می‌پذیرد که به خطا می‌رود؛ اما کلام خداوند برخاسته از علم جامع او به همه چیز از جمله آینده است. گرچه ارتباطی با واقعیت جامعه دارد، اما این ارتباط موجب خطا و اشتباه نیست. در غیر این صورت، فلسفه دین و ارسال رسل لغو خواهد شد. در این نوشته، مطالب فوق با بررسی کتاب «نقد گفتمان دینی» ابوزید بررسی می‌گردد.

واژگان کلیدی: ابوزید، نقد، گفتمان، فرهنگ زمانه، فهم متن، انواع دلالت متون، اشاعره و

تاریخ‌مندی.

* استادیار گروه قرآن‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (hahmadpoor@yahoo.com).

مقدمه

ترجمه کتاب **نقد الخطاب الدینی نصر حامد ابوزید** را در زبان فارسی به **نقد گفتمان دینی** برگردانده‌اند. الخطاب به زبان عربی ترجمه‌ای از Discourse لاتینی است. بنابراین می‌توان گفت واژه گفتمان در محاورات غربی، دربردارنده فرهنگ و دیدگاه خاصی است و برآیندی از دیدگاه‌های غیر اسلامی به عالم و آدم را دربردارد که بر پایه آن، گفت‌وگو براساس حقایق بیرون از ذهن طرفین صورت نمی‌گیرد؛ بلکه این گفت‌وگوست که معیار حق و عمل را مشخص می‌کند. این واژه، یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه فوکوست. نزد وی، گفتمان‌ها «اعمالی هستند که به‌طور سیستماتیک، شکل‌دهنده موضوعاتی هستند که خود سخن می‌گویند... گفتمان‌ها درباره موضوعات صحبت نکرده و هویت موضوعات را تعیین نمی‌کنند. آنها سازنده موضوعات بوده و در فرایند این سازندگی، مداخله خود را پنهان می‌دارند». از این‌رو، معانی و مفاهیم نه از درون زبان، بلکه از درون اعمال تشکیلاتی و ارتباطات اجتماعی - سیاسی افراد با یکدیگر حاصل می‌شوند (سلیمی‌نوه، ۱۳۸۳، ش ۲۱۹، ص ۵۰-۵۵).

مستندات ابوزید در این کتاب بیشتر ناظر به گفتمان دینی حاکم بر کلام اشعری جامعه مصر و فرهنگ غالب بر دانشگاه الازهر است.

عنوان اولیه کتاب **الخطاب الدینی** بود که به سبب رویکرد نقدی آن، در چاپ‌های بعدی به **نقد الخطاب الدینی** تغییر عنوان داد.

این کتاب ۲۴۰ صفحه‌ای در اصل، سه مقاله بوده که در مجلات مختلف چاپ شده است.

کتاب مذکور توسط حسن یوسفی اشگوری و محمد جواهر کلام، به همراه مقدمه ارسالی از سوی مؤلف در ۳۱۰ صفحه ترجمه شده است. مترجمان این اثر چون خود به گرایش نویسندگی کتاب متمایل بوده‌اند و با هدف تأثیر بر جامعه اسلامی ایران به ترجمه آن همت گماشته‌اند، از این‌رو، مواردی را که با این تأثیرگذاری تنافی داشته است، ترجمه نکرده‌اند؛ مانند صفحات ۲۴ و ۲۵ که شامل مطالبی علیه امام خمینی □ و تأیید ضمنی سلمان رشدی می‌باشد. در هر حال چون این اثر، یکی از چند کتاب مهم و تأثیرگذار در جهان عرب و اسلام است و در محافل داخلی هم میان روشن‌فکران

طرف‌دارانی پیدا کرده است، ضرورت دارد برخی از مباحث اصلی آن نقد و بررسی گردد، گرچه نقد کامل آن نیازمند فرصت و مجالی وسیع‌تر است.

فصل اول: گفتمان دینی معاصر، مکانیسم و مبانی فکری آن

در فصل اول کتاب تحت عنوان گفتمان دینی معاصر، مکانیسم و مبانی فکری آن، به نقد جریان راست سنتی که از آن با عنوان گفتمان دینی (حاکم) یاد می‌کند، می‌پردازد. در این فصل شش ویژگی را برای گفتمان دینی حاکم برمی‌شمارد که به عنوان مکانیزم‌های مشترک دو گروه راست سنتی و چپ مدرن قلمداد می‌شوند. این مکانیزم‌ها از این قرار است: ۱. عینیت برداشت از دین با خود دین، یا یکسان‌انگاری دین با تفکر دینی؛ ۲. مبدأیت خداوند برای تمامی پدیده‌های طبیعی و اجتماعی؛ ۳. تکیه بر مرجعیت سنت و میراث گذشتگان؛ ۴. جزم‌گرایی؛ ۵. چشم‌پوشی از نگرش تاریخی. اینک به توضیح و نقد حداقلی مبانی فوق می‌پردازیم:

الف) یکسان‌انگاری دین با تفکر دینی

ابوزید معتقد است در ابتدا نصوص دینی در عرصه‌های خود فعال بود و عقل بشری هم در عرصه‌های خود به کار گرفته می‌شد. شواهد این امر هم بسیار است. در بسیاری از موارد، صحابه پیامبر از وی پرسید آیا مطلبی که تو می‌گویی وحی است یا از عقل خودت می‌باشد؟ پیامبر هم در پاسخ گاهی می‌گفت از عقل خودم است که در این حالت، صحابه آرای خود را اظهار می‌کردند و گاهی با او اختلاف پیدا می‌کردند. همچنین این حدیث پیامبر که فرمود: «اتم اعلم بدنیاکم»: شما خود به امور دنیایان داناترید، مؤید مطلب فوق است (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۷۷).

رفته رفته گفتمان دینی به این ادعا رسید که ما می‌توانیم قصد پنهان خدا را از لابه‌لای این متون استخراج نماییم. گفتمان دینی درک نکرد که چنین حرفی بس خطیر است و در طول تاریخ چنین ادعایی نشده است. جالب است که همین افراد این شیوه را بر اصحاب کلیسا اشکال می‌گیرند که در قرون وسطی موضع مناسبی درباره دین نداشته اند (ر.ک: همان، ص ۷۸).

دلایل

۱. کسی نمی‌تواند ادعا کند که تنها فهم من از اسلام درست است؛ زیرا تاریخ گذشته شاهد تعداد رویکردها، نحله‌ها و فرقه‌های مختلفی بود که همگی بنابر عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به وجود آمده‌اند (ر.ک: همان، ص ۷۹).

۲. خصایل انسانی حتی پیامبر اسلام، نسبی و متغیر است. قرآن از جهت الفاظ مقدس است؛ ولی از جهت مفهومی و تفسیری پیوسته متغیر است. متن از نخستین لحظه نزول وحی، از متنی الهی به متنی انسانی تبدیل شد و از تنزیل به تأویل رسید. فهم پیامبر از متن را نباید با معنای ذاتی نص - بر فرض وجود چنین دلالتی - برابر دانست؛ چنین گمانی به نوعی شرک منجر می‌شود؛ چراکه قصد الهی و فهم انسانی از این قصد را - گیریم که فهم پیامبر باشد - یکسان می‌گیرد؛ یعنی مطلق و نسبی و نیز ثابت و متغیر را در یک کفه می‌گذارد. این گمان به الوهیت پیامبر منتهی می‌شود و با تقدیس او حقیقت بشربودن پیامبر را نادیده می‌انگارد (همان، ص ۱۲۶).

نقد و بررسی

۱. هرکس که نزد خود دلیل قطعی دارد، می‌تواند ادعا کند که فهم من از متون، عین اسلام است؛ گرچه از دید دیگران ممکن است خطا باشد. بنابراین از نظر منطقی نمی‌توان به چنین کسی گفت اینچنین فکر نکن؛ گرچه می‌توان با وی بحث کرد و در صورت امکان، مقدمات یقین او را متزلزل کرد.

۲. حتی اگر بپذیریم دین یا مذهبی تنها براساس عوامل اجتماعی و نیاز مردم زمانه به وجود آید، از نظر منطقی این نتیجه را نمی‌دهد که برداشت مردم از آن، مغایر مراد گوینده باشد؛ چراکه ممکن است رویکردی دینی ایجاد شود که مطابق حق است؛ چنان‌که خود/بوزید درباره متون دینی به رویکردی خاص معتقد است و بر درستی آن اصرار دارد (ر.ک: همان، ص ۲۷۴-۳۱۰).

۳. بر خصائص انسانی نمی‌توان یک حکم جاری ساخت؛ زیرا می‌توان از متون دینی و نیز شواهد تاریخی فراوانی دلیل آورد که پیوسته انسان‌ها در عرصه‌های بینش، گرایش و عمل، اموری ثابت داشته و دارند. تمامی اموری که مرتبط با فطرت انسانی است، در

طول حیات بشری امری ثابت و جهانی بوده‌اند(ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰، ص ۴۶۰-۴۷۴).

۴. کلام خدا و قرآن مخلوق خداست و پیغمبر اکرم مخلوق دیگر خدا. چرا اگر این مخلوق آن مخلوق دیگر را فهم کرد به الوهیت پیغمبر منتهی می‌شود؟

۵. لازمه عصمت پیغمبر، درستی گفتارش، به‌خصوص در عرصه بیان و تفسیر وحی که از سوی خدا بر دوش وی نهاده شده است، می‌باشد و به همین دلیل باید فهم پیغمبر را از وحی، از فهم دیگران به‌سبب امداد الهی بالاتر دانست. در هر حال این مسئله با عصمت پیامبر در ضروری‌ترین چیزی که باید معصوم باشد، منافات دارد؛ یعنی تفسیر وحی و بیان مراد خداوند از آیات قرآن، همان امری که از طرف خداوند مأمور شده بود تا آن را به انجام رساند. قرآن کریم در آیات بسیاری تفسیر و تفهیم معنای قرآن و بیان جزئیات را به رسول خود سپرده است و از آن جمله آیات ۴۴ سوره نحل و ۲۲۱ سوره بقره است. اگر/بوزید بگوید پیامبر در این مرحله عصمت ندارد، باید گفت تفکیک عصمت ایشان و انحصار آن در دریافت وحی انحصاری بی‌دلیل است؛ زیرا اگر در امور دینی عصمت نداشته باشد، در اخذ وحی هم نخواهد داشت چون هردو، با فلسفه وحی منافات دارند.

۱۷۵

قیس

قد و
بزرگی
کتاب نقد الخطاب الدینی

۶. شرک به معنای اعتقاد به تأثیر مستقل موجودی در برابر خداست. بنابراین مطابقت فهم خداوندی با فهم پیامبر از متن قرآنی، ربطی به شرک ندارد؛ زیرا علم پیامبر به متن، نشئت گرفته از علم و آموزه الهی است و از خدا مستقل نیست؛ بلکه وابسته به اوست. خداوند سبب اصلی هر فعلی در عالم هستی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷).

۷. لغویت و تناقض در کلام خدا لازمه ادعای/بوزید است؛ چراکه خدا کتابی بر رسول و پیغمبر خود فرستاد و در آیات فراوانی نیز آن را کتاب مبین و روشن نام نهاد؛ حال اگر حتی پیامبر او که که طبق آیات قرآن، بیان‌کننده وحی است، نتواند بفهمد که خدای او به او چه گفته است، بدین معناست که خداوند هم - العیاذ بالله - کلامی متناقض بیان نموده و هم پیامی لغو و بی‌اثر ارسال کرده است؛ چراکه کسی بر آن آگاه نیست.

از طرفی، اگر بگویید این بشر است که بیش از این توان بر فهم ندارد، در پاسخ

می‌گوییم باز لغویت لازم می‌آید؛ زیرا باید پرسید اگر بشر چنین است، چرا خداوند کتابی را فرستاده است که بشر مخلوق خود او، توان فهم آن را ندارد؟

ب) مبدأیت خداوند برای تمامی پدیده‌های طبیعی و اجتماعی

منظور از عنوان فوق آن است که گفتمان دینی خداوند را جای علل و اسباب طبیعی و اجتماعی نهاده و با این رویکرد، تمامی پدیده‌ها را تفسیر می‌کند؛ زیرا بدون چنین مکانیسمی، اجزای جهان آشفته خواهد بود؛ مگر ریسمان باشد که تمامی اجزای جهان را به خالق و مبدأ نخستین خود (خدا) پیوند دهد (ر.ک: ابوزید، ص ۸۲).

ادعاهای/بوزید در این زمینه از این قرار است:

۱. این رویکرد که خدا را جای علل طبیعی قرار دهیم، به حال جامعه زیان‌بار است؛ زیرا کارکرد عقل را در امور زندگی و واقعی مختل می‌گرداند (ر.ک: همان).
۲. در این مکانیسم، انسان خودبه‌خود از میان رفته است؛ زیرا تنها حاکم، همان مبدأ واحد است و جایگاه قوانین طبیعی و اجتماعی و معرفت مستقل از گفتمان دینی بی‌ارزش می‌شود (ر.ک: همان صص ۸۲-۸۳).
۳. این مکانیسم، ادامه همان فکر اشعری قدیمی است که هرگونه قوانین عالی در طبیعت و جهان را انکار می‌کرد و هوادار جبر کاملی بود که در واقع پوشش ایدئولوژیک جبرگرایی اجتماعی و سیاسی هم به آن می‌زد (ر.ک: همان).
۴. چنین مکانیسمی ضرورتاً به حاکمیت الهی در صحنه‌های اجتماعی منجر خواهد شد که نقیض حاکمیت بشر است. بدین ترتیب، این مکانیسم با حاکمیت که یکی از شالوده‌های گفتمان دینی است، پیوند می‌خورد تا به کمک یکدیگر بر ضد سکولاریسم مقابله نمایند (ر.ک: همان، ص ۸۳).

نقد و بررسی

لازمه توحید قرآنی در ربوبیت خداوند، آن است که همه چیز با تدبیر و مدیریت الهی در عالم انجام می‌گیرد و در مقابل خدا کسی را نشاید که عرض اندام کند؛ اما لوازم آن، مطالبی نیست که/بوزید آورده است. از این رو، عالمان شیعی، ذیل آیات مربوطه، بر

جدایی فعل مخلوق از خالق تأکید کرده‌اند (علم‌الهدی، [بی تا]، ص ۲۰۰) و ضمن ابطال تفکیک و رد جبر و تفویض و قبول توحید افعالی و تثبیت نظام علت و معلول، راه معتدل و میانه‌ای را که از آن به «الامرین الامرین» تعبیر می‌شود، پیموده‌اند. در واقع ایشان بر خلاف متکلمان معتزلی، اختیار انسان را متوقف بر اجازه و مشیت الهی دانسته‌اند و بدین ترتیب، عمومیت قدرت حق تعالی و سلطنت مطلقه الهی را انکار نکرده‌اند. روایت معروفی که از امام صادق علیه السلام نقل شده، جبر و تفویض را ابطال کرده و نظریه امر بین الامرین را تثبیت می‌کند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۶۲) مورد اتفاق عالمان شیعه است. رویکرد شیعه در تفسیر آیات مربوط به جبر و اختیار نیز بر همین پایه است؛ برای مثال، شیعه معتقد است اینکه قرآن می‌گوید: «والله خلقکم و ما تعملون»: خدا شما و اعمالتان را آفرید (صافات: ۹۶)، ظاهر این آیه افزون‌براینکه انسان و اعمال او را مخلوق خدا می‌داند، اعمال را به انسان نیز اسناد می‌دهد؛ یعنی فاعل اعمال اختیاری انسان، دو فاعل است که در طول یکدیگرند: یکی، خدا که فاعل تسبیبی است و دیگری، انسان که فاعل قریب و سبب مباشر است. از امام رضا علیه السلام فرموده است: خدای تبارک و تعالی فرمود: ای فرزند آدم به مشیت من است که تو چیزی را برای خود می‌خواهی و به قدرت من است که تو واجبات را انجام می‌دهی و در پرتو نعمت من است که تو بر معصیت من توان داری، من تو را شنوا، بینا و توانا قرار دادم (ر.ک: صدوق، ۱۳۵۷، ص ۳۶۲). در این حدیث، انسان موجودی مرید، فاعل واجب‌ها، مرتکب معصیت، بینا، شنوا و توانا معرفی می‌شود که همه این امور از جانب خدا و در پرتو مشیت، قدرت، نعمت و عطای الهی به او داده شده، تا با کمال بینایی و توانایی و آزادی، از این همه نعمت خدادادی حسن استفاده و یا سوء استفاده کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۰-۴۸۱).

ج) تکیه بر مرجعیت سنت و میراث گذشتگان

در این زمینه /بوزید ادعاهای زیر را مطرح می‌کند:

الف) گفتمان دینی آرا و اجتهادهای پیشینیان را به نصوص غیر قابل بحث و تجدید

نظر قرار می‌دهد (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۸۸)؛

ب) گفته‌ها و اجتهادهای گذشتگان را با خود دین یکی می‌گیرد - و در واقع معرفت دینی را با دین یکسان می‌گیرد - (ر.ک: همان).
ابوزید دلایلی بر رد این مکانیسم ذکر نمی‌کند؛ زیرا دلایل ذکرشده در مکانیسم نخست برای اینجا کفایت می‌کند.

نقد و بررسی

الف) گذشتگان دو گروه‌اند: یا معصوم‌اند و یا غیر معصوم. از منظر عقل و شرع، گروه اول هر نوع میراثی داشته باشند، از منظر عقل باید مورد قبول قرار گیرد و همانند اصل دین، با آن برخورد شود؛ برخلاف گروه دوم که هیچ دلیلی بر حجیت کلام آنان نیست و نمی‌توان میراثشان را عین دین دانست؛ چراکه فرض، آن است که ایشان ممکن است خطا و اشتباه کنند. از این رو، گفتار امامان مذاهب فقهیه اهل سنت حجیتی ندارد و هرکس در صورتی که برای خود دلیلی داشته باشد، می‌تواند در مقابل آنان رأیی دیگر انتخاب کند و اشکال/ابوزید بر اهل سنت از این حیث درست است؛

ب) چنان‌که اشاره شد، این حرف که نباید کلام خود یا کلام گذشتگان را عین دین دانست، معقول نیست؛ زیرا هر فردی با شناختی که از دین دارد، ممکن است در مورد اجزای دین به قطع برسد و در نتیجه می‌تواند چیزی را جزو دین بداند و مطلبی دیگر را از دین خارج بداند و در این مسیر نمی‌توان جلوی اندیشه و قطع او را گرفت (ر.ک: شیخ انصاری، ۱۴۲۷ق، ص ۳۱). پس وقتی کسی دلیل بر عینیت اعتقاد خود با دین داشته باشد، باید به آن تن دهد.

د) جزم‌گرایی

جزم‌گرایی از نظر/ابوزید، یعنی در اختیار داشتن تمام حقیقت. جزم‌اندیشان تنها خود را عالم به اسلام می‌دانند و تنها خود را اهل تشخیص حق و باطل در مورد دین می‌دانند و آنان حق دارند مدافعان و مخالفان اسلام را معین کنند. آنان می‌گویند هیچ حکمی ارزش ندارد، مگر متکی بر نصوص و قواعد شرعی باشد، نه آرای این فرد یا آن فرد و جز کلام خدا و رسول او کلام کسی حجت نیست و اختلاف در دین و اصول بی‌معناست؛

مگر اختلاف در فروع و جزئیات باشد (همان، ص ۹۶).

ابوزید معتقد است لازمه این رویکرد، دشمنی جاهلانه با دگرانديشان و احياناً تکفیر آنهاست. آنان در توصیف واقعیت‌های عینی و اجتماعی آنچنان سخن می‌گویند که گویا بدیهیات اولیه را بر می‌شمارند که اختلاف بر سر آنها کفر است (ر.ک: همان، ص ۹۹).

نقد و بررسی

یکم، چنان‌که اشاره شد، جزم‌داشتن و پذیرش پیامدهای آن در افراد، نتیجه فرایند خاص خود است و نمی‌توان به کسی گفت تو حق جزم‌داشتن را نداری و افرادی که مخالف اویند، تنها می‌توانند با وی گفت‌وگو نمایند تا مقدمات جزم را از وی بستانند. دوم، اگر جزم‌داشتن، غیر ممکن است، در همه‌جا باید چنین باشد؛ حال چرا خود *ابوزید* با جزم، به رقیبان سنت‌گرا و چپ‌های مدرن می‌تازد و برداشت آنان را خارج از دین می‌پندارد، اما جزم آنان را بر نمی‌تابد؟.

سوم، مدعای واقعی *ابوزید* در رد جزم‌گرایی درواقع، در تمامی عرصه‌هاست و احکام عقلی را با قطعیت ناسازگار می‌پندارد؛ چراکه وی هرمنوتیک فلسفی را برای فهم متون دینی می‌پذیرد. از این‌رو، باید به او گفت: اینکه عقل با احکام نهایی و قطعی - یعنی جزمی - سرآشتی ندارد، خود از احکام عقلی است یا غیر عقلی اگر از احکام عقلی است، پس شما احکام عقلی قطعی را فی‌الجمله پذیرفته‌اید؟ علاوه‌براین، اگر قطعیت را از تمامی قضایا سلب نماییم و آن را حتی از تن بدیهیات خارج سازیم، تمام استدلال‌ها فرومی‌ریزد؛ مثلاً اگر بپذیریم اینکه قضیه «اجتماع متناقضین، محال است»، حکم قطعی عقلی نیست؛ بلکه تاریخی و غیر جزمی است، بنای تمام استدلال‌ها در تمامی علوم فرو می‌ریزد. زیرا با قبول امکان تناقض به‌سادگی می‌توان درستی هر حکم و نقیض آن را قبول کرد.

البته لازمه جزم‌گرایی گرچه ممکن است به تکفیر هم بینجامد، اما نباید دیگران را از ابراز عقیده منع نمود و با حرکاتی - مثل تکفیری‌ها که از روی جهالت و نادانی حتی به اهل توحید رحم نمی‌کنند - به حقوق قطعی آنان تجاوز کرد.

ه) چشم‌پوشی از نگرش تاریخی

ابوزید معتقد است باید فاصله زمانی بین متن گذشته و تفسیر فعلی آن را مد نظر قرار داد و نباید از آن چشم‌پوشی کرد؛ چراکه این چشم‌پوشی موجب شده است مشکلات عصر حاضر را با مسائل گذشته یکسان بگیرند و در نتیجه فکر کنند که با امکانات و راه‌حل‌های گذشته می‌توان مشکلات حال را برطرف نمود. چنین رویکردی موجب شده که گفتمان دینی در فهم درست مشکلات کنونی کوتاهی کند و از شناخت عمیق آنها ناتوان گردد (ر.ک: همان، ص ۱۰۶).

وی معتقد است ضروری است با نفی مفاهیم اصیل تاریخی - اجتماعی و جانشین کردن مفاهیم انسانی‌تر و مترقی به جای آنها، فهم متون تغییر نماید؛ هر چند مضمون متن ثابت باشد. اصرار بر بازگرداندن این متون به معانی لفظی کهن و احیای مفاهیم ساخته‌شده از این رهگذر، همانا انکار متن و واقعیت و تحریف اهداف عام وحی است. ایشان مسئله ارث را در قرآن و سنت برخاسته از فرهنگ زمانه می‌داند که با نگرش تاریخی قابل حل است و باید دختر هم مانند پسران در ارث سهم داشته باشد (ر.ک: همان، ص ۳۰۸-۳۰۶). وی معتقد است دیگر بردگی به معنای قدیم وجود ندارد و در نتیجه هم بردگی و هم حکم آن باید زایل گردد (ر.ک: همان، ص ۲۹۵).

نقد و بررسی

یکم، معنای دین کامل و جاودانه آن است که برای تمامی مشکلاتی که ارتباطی با هدایت و سعادت و شقاوت انسان‌ها دارد، راه‌حل ارائه داده و در این مسیر فرقی میان زمان‌ها و مکان‌ها نیست؛ چراکه دین اسلام بر پایه مبانی فطری و اموری جاودانه و جهانی بنا نهاده شده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۵۸۶)؛ مگر آنکه ابوزید کمال و جاودانگی و هدایت‌بخشی اسلام را انکار نماید. اگر چنین است می‌بایست مدعای خود را آشکارا بیان نماید؛ اما ظاهراً به دنبال چنین رویکردی نیست.

دوم، موضوع‌شناسی و فهم مسائل جدید غیر از فهم جدید و مترقی‌تر و انسانی‌تر است. سوم، اگر منظور از حق، حاکمیت مقبولات معاصر بر مفاهیم برخاسته از وحی و یا برداشت‌های گذشتگان است، باید گفت گذشته و آینده در حق بودن چیزی تأثیر مثبت یا منفی ندارد.

فصل دوم: سنت بین تأویل و تلوین

فصل دوم را با عنوان «سنت بین تأویل و تلوین» شروع می‌کند و در آن، به نوع مواجهه فکری چپ‌گرایان اندیشمند مسلمان مصری می‌پردازد و شیوه ایشان را درباره رابطه علم و دین و رابطه متن با جهان مدرن و واقعیت به چالش می‌کشد. حرف اساسی وی در این زمینه آن است که با روش‌های سنتی گذشته نمی‌توان به این هدف نائل آمد و این شیوه ربطی به تأویل متون ندارد؛ بلکه سر از تلوین در می‌آورد که در آن، نویسندگان می‌کوشند بنا بر مصلحت‌اندیشی خود، متون را به نحوی که دوست دارند تفسیر کنند و در حقیقت اینان قرآن را با قرائتی مغرضانه تفسیر به‌رأی می‌کنند (ر.ک: همان، ص ۱۷۷-۱۷۸).

ابوزید برای اینکه چنین تلوینی صورت نگیرد، معتقد است باید قرآن را با تأویلی صحیح که از تأویل سنتی و از تلوین چپ‌اسلامی متفاوت است، معنا نمود و آن قواعد زبان‌شناسی جدید و شیوه نقد ادبی است (ر.ک: همان، ص ۱۷۸). این شیوه را در انواع دلالت متون مورد بررسی قرار می‌دهیم.

فصل سوم: قرائت متون دینی

ابوزید در این فصل و پیش از بیان انواع دلالت متون، به سه مطلب اشاره می‌کند. این سه مطلب را با نقدی مختصر پی می‌گیریم و پس از آن، انواع دلالت را بررسی خواهیم کرد:

الف) اندیشه دینی؛ محصولی تاریخی

وی می‌گوید: از حقایق مسلم تاریخی این است که اندیشه بشری از جمله اندیشه دینی، همانا محصول طبیعی شرایط تاریخی و حقایق اجتماعی زمانه خویش است (ر.ک: همان، ص ۲۶۳).

نقد و بررسی

۱. آیات قرآنی یا سبب نزول دارند یا ندارند. در صورت نخست که رابطه آیات قرآنی با محیط نزول و حل معضلات و پاسخ پرسش‌ها سبب شده تا حوادث دوران نزول

سبب فرود آمدن آیاتی گردد - که به حوادث، اسباب نزول گفته می‌شود - عمومیت آیه محفوظ است و با الغای قیود زمانی و مکانی که در اصل حکم دخیل نبوده، احکام کلی قابل استخراج است؛ لذا از قدیم‌الایام این قاعده اختراع شده که سبب نزول، موجب تخصیص عموم الفاظ نمی‌شود. این قاعده براساس احادیث موجود در کتب شیعه است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳) و اگر سبب نزول ندارد، مسئله روشن است. بنابراین ممکن است آیه‌ای در حادثه‌ای نازل شده باشد که هم حکم آن حادثه و هم حکم همه حوادث همانند آن را بیان کرده باشد؛ چنان‌که در مکتوبات روزمره، نظیر آن بسیار است.

۲. /بوزید می‌پندارد یا باید قرآن را محصول فرهنگی زمان خود بدانیم یا آن را ازلی و به‌طور کلی دور از جامعه قرار دهیم. باید گفت بین این دو قضیه تناقض وجود ندارد تا نفی یکی، اثبات دیگری را به همراه داشته باشد؛ زیرا می‌توانیم بگوییم قرآن نه محصول فرهنگی عصر خویش است - به معنایی که او می‌گوید - و نه بدون در نظر گرفتن شرایط نازل شده است.

۳. گذشت زمان به خودی خود پیام‌های قرآن را نسخ و زمان‌مند نمی‌کند. اگر حکیمی در چند هزار سال پیش برای جمعی در شرایط ویژه‌ای سخن گفته باشد، گذشت زمان سبب بی‌اعتباری آن سخن نخواهد شد. با مراجعه به کتبی که نویسندگان که آنها خواسته‌اند بشر را مخاطب خویش قرار دهند، می‌توان به این امر آگاهی یافت. چنین کتاب‌هایی پر است از یادآوری‌ها و نصیحت‌های پیشینیان و امروز و هر روز دیگر نیز انسان‌ها به چنین سخنانی استناد می‌کنند و اخلاق و فضیلت و آداب زندگی را با آن سخنان تفسیر می‌کنند. هیچ‌کس با سخنان پیشینیان به‌عنوان اموری زمان‌مند برخورد نمی‌کند؛ مثلاً کتب فلاسفه جهان و صاحبان مکاتب اعتقادی برای همه زمان‌ها نگارش شده و برای زمانی خاص نبوده است. البته این نوع کتب چون از سوی معصوم نگاشته نشده‌اند، گاهی توأم با خطاست؛ اما سخن بر سر ادعای نویسندگان آنهاست و روشن است که تألیف چنین کتابی از سوی خدا فاقد خطا خواهد بود.

۴. زبان گزاره‌های موجود در قرآن، حکایت از دوام آنها دارد و در هیچ آیه یا روایتی به موقت بودن آن اشاره نشده و از این جهت همانند قواعد علوم است، بنابراین

اگر اصلی از این اصول تغییر پذیرد، نشان‌دهنده آن است که این اصل از آغاز دروغ و یا آمیخته به جهل بوده است. بنابراین زمانی که وحی قرآن کامل گردید و از سوی خداوند دیگر وحیی صادر نشد و تکلیف آیات عام و خاص، ناسخ و منسوخ و غیره روشن شد، دیگر ممکن نیست بخشی از آن را موقت بینگاریم.

۵. روش /بوزید برای براندازی نصوص دینی در ذات خود نامحدود است و مرزی ندارد؛ چراکه در دستگاه فکری /بوزید تنها چیزی که بر این نصوص حاکم است گرایش‌ها و خواست جمعی و نحوه درک آنان از متون است که به این متون معنا می‌دهد و خود متن به خودی خود دلالتی ندارد. در نتیجه کسی نمی‌تواند هم آرای /بوزید را بپذیرد و هم به اصلی ثابت از دین معتقد باشد و این درحالی است که /بوزید نسخه‌ای برای مسلمانان پیچیده است.

ب) تغایر دین با تفکر دینی

در همین بخش می‌گوید: لازم است میان دین و تفکر دینی فرق بگذاریم. دین همانا مجموعه‌ای از متون مقدس ثابت و تاریخی است؛ درحالی‌که فکر دینی چیزی جز اجتهادهای بشری برای فهم آن متون و تأویل و استخراج دلالت آنها نمی‌باشد (ر.ک: ابوزید، همان، ص ۲۶۳-۲۶۴).

نقد و بررسی

۱. اینکه می‌گوید دین مقدس است، آیا منظور الفاظ قرآن است یا آنچه از قرآن فهمیده می‌شود؟ اگر الفاظ مادی ظاهری مراد باشد که این الفاظ، دین نیست و اگر مفاهیم و گزاره‌های محتوایی است، طبق مدعای /بوزید با دین رابطه‌ای ندارد و غیر دین است؛ چراکه مفاهیم، همان برداشت‌های ما از نصوص است؛ پس چه چیزی مقدس است؟

۲. مفاهیم دینی دو نوع است: مفاهیم ثابت و یقینی که تمامی عقلای عالم وقتی قرآن را مطالعه نمایند، آن مطالب را از مفاهیم قرآنی می‌شمارند؛ مانند اصول توحید و شرک و بسیاری مباحث اخلاقی و تکلیفی و دیگر مفاهیمی که برداشت مفسران است و گاهی مفسری با مفسر دیگری اختلاف پیدا می‌کند. روشن است که آنچه /بوزید می‌گوید نمی‌تواند مربوط به قسم اول باشد.

۳. وی در جایی دیگر در همین رابطه می‌گوید کسی حق ندارد برداشت خود را اصل دین و مقدس قرار دهد؛ چراکه دین با برداشت ما تغایر دارد (ر.ک: همان، ص ۷۸). در پاسخ، چنانکه اشاره شد باید گفت: این حرف، سخنی نادرست است؛ زیرا اگر کسی به اندازه کافی دلیل داشته باشد و معتقد باشد برداشتش از دین، همان چیزی است که خدا اراده نموده است، نمی‌توان به او گفت تو حق نداری چنین اعتقادی داشته باشی، به همان میزانی که نمی‌شود به کسی که قطع دارد، گفت نباید قطع داشته باشی.

ج) لازمه اسلامی‌سازی علوم؛ ورود اندیشه دینی به عرصه‌های فکری و عقلی

ابوزید در زمینه علم دینی یا اسلامی‌سازی علوم و دعوت به آن در کنفرانس‌های مختلف می‌گوید: فرجام این دعوت آن است که تفکر دینی - که محصول شرایط زمانی و مکانی است - در دیگر قلمروهای فکری، از عقلی گرفته تا ابداعی که متون دینی به آنها نپرداخته‌اند، وارد شود (همان، ص ۲۶۴-۲۶۵). نیز می‌گوید: اسلامی‌کردن ادبیات و هنر و اندیشه و فرهنگ، دعوتی است که خطرش کمتر از دعوت برای اسلامی‌کردن علوم نیست؛ زیرا هردو به آن می‌انجامد که رهبران دینی بر تمام شئون زندگی مسلط شوند.

نقد و بررسی

۱. اسلامی‌سازی علوم که بیشتر در علوم انسانی مطرح شده است، به معنای ورود و در نتیجه حاکمیت دین و محکومیت علم و نادیده‌انگاشتن علوم نیست؛ بلکه مورد توجه قراردادن مسلمات دینی در این علوم است.

۲. علوم دینی از اقسام علوم انسانی قلمداد می‌شود و از طرف دیگر، علوم انسانی بر تمامی قلمروها سایه افکنده و دست‌کم درمورد برخی از معارفی که در قرآن و روایات آمده نظر دارد، حال چگونه برای یک انسان مؤمن امکان دارد که بی‌تفاوت باقی بماند و به متناقضات عمل کند یا به آنها ایمان آورد؟

۳. لازمه منطقی دینی‌کردن علم، تسلط بی‌چون وچرای رهبران دینی نیست و این‌دو از لحاظ منطقی دو حوزه جدای از یکدیگر است؛ چراکه حاکمیت بر جمععی، اسباب خاص خود را می‌طلبد.

اقسام متون دینی در دلالت

منظور/بوزید از متون دینی، تنها متن قرآن و روایات است. وی این متون را از نظر دلالت، به سه دسته تقسیم می‌نماید:

دلالتی که واقعیت و تحولات اجتماعی، آن را منسوخ و ابطال کرده است. دلالتی که قابلیت قرائت مجازی دارند (در عصر ما معنای مجازی پیدا کرده‌اند و دیگر نمی‌توان آنها را با همان معانی حقیقی که در صدر اسلام داشتند، پذیرفت). و در نهایت دلالتی که با استناد به فحوای آن، قابلیت توسعه و گسترش دارند (ر.ک: همان، ص ۲۸۵).

حال اندکی به بررسی این اقسام می‌پردازیم:

الف) متونی که الفاظشان در قرآن آمده، اما فقط شواهد تاریخی‌اند و دیگر مصداقی ندارند

دلایلی/بوزید بر ادعای بطلان این گزاره‌ها از این قبیل است:

دلیل اول: جامعه قبل از اسلام دارای مفاهیم و ارزش‌های منفی و سلبی و دارای نظام خاص بود که طبیعی بود از نظر دلایل زبانی و تشریحی در متن قرآن و سنت منعکس گردد؛ اما بر اثر تحولات تاریخی آنها از میان رفته‌اند. مسائلی از قبیل برده داری، تعدد زوجات، داشتن کنیز، حد زنا، نحوه رابطه با کفار و کیفیت اخذ مالیات از آنها، سحر، تأثیر حسد، جن، شیاطین، تعویذها، تأثیر چشم زخم و ربا از این قبیل‌اند (ر.ک: همان، ص ۲۸۵-۲۹۳).

دلیل دوم: گرچه در قرآن بردگی، داشتن کنیز و... کاملاً ناپود نشد؛ اما باید به جهت‌گیری کلی اسلام توجه نمود که هدفش آن بوده که این موارد را از ریشه براندازد (ر.ک: همان، ص ۲۸۶).

دلیل سوم: توسل به دلالت‌های لفظی متون گاهی نه تنها با مصلحت مردم منافات دارد، بلکه به موجودیت ملی و قومی زیان می‌رساند.

دلیل چهارم: ورود برخی از الفاظ در قرآن مانند حسد، نشان‌دهنده واقعی بودن آن نیست؛ بلکه بر وجود آن فرهنگ زمانه به‌عنوان مفهومی ذهنی دلالت دارد؛ چراکه

زبان‌شناسی نو معتقد است واژگان زبانی به وجودهای خارجی اشاره نمی‌کند، بلکه به مفاهیمی صرفاً ذهنی می‌پردازد (ر.ک: همان، ص ۲۸۹).

نقد و بررسی

۱. فرض آن است که قرآن، کتاب هدایت‌بخش است و قرآن نازل شده تا عناصر مثبت را تأیید و عناصر ناروا را نفی و نظامی جدید برای سعادت بشر بنا نهد. حال اگر در متن قرآن عناصری ناروا و شقاوت‌زا وجود داشته باشد، با این هدف متعال که مورد قبول امثال /بوزید هم است، قطعاً متغایر خواهد بود.

۲. با رجوع به متن قرآن، روشن خواهد شد که ادعای /بوزید قابل اثبات نیست؛ زیرا در متن قرآن مطالب فراوانی وجود دارد که قرآن با قاطعیت تمام مقابل فرهنگ حاکم ایستاده است؛ از جمله در مسئله ربا و جنگ با خدادانستن آن (بقره: ۲۷۹)، حد زنا (نور: ۲)، پسرخوانده را پسر حقیقی انگاشتن (احزاب: ۳۷)، توبیخ‌های فراوان درباره زنان و اصحاب پیامبر □ و غیره. آیا با وجود این‌گونه آیات می‌توان گفت خداوند در قرآن با بخشی از فرهنگ منحط زمانه نزول قرآن مماشات کرده است؟

۳. /بوزید می‌گوید باید به جهت‌گیری کلی اسلام توجه نمود که درصدد بود به کلی این موارد (بردگی و کنیزداشتن) را از ریشه براندازد. اثبات این مطلب نیازمند دلیل است و روش چنین فهمی دقت در جملات و سیاق آیات مربوطه است که آقای /بوزید چنین کاری نکرده است و اصولاً این نوع نگاه با گفته‌های دیگر وی در تضاد است؛ زیرا از طرفی می‌گوید قرآن با فرهنگ زمانه خود مماشات کرده که لازمه آن باید این باشد که قرآن مطالبی را بیان نکرده و کسی هم از آن مطلع نشده و لازمه اینکه می‌گوید جهت‌گیری اسلام محو برده‌داری بوده، این است که گرچه به شکل خاص مطرح نکرده، اما اگر کسی که جهت‌گیری کل اسلام را بدانند، می‌فهمد که برده‌داری در اسلام نیست.

۴. در نقد دلیل سوم /بوزید باید گفت:

اولاً، تمسک به دلالت‌های لفظی و حجیت ظهور کلمات و جملات، امری عرفی و عقلایی است که نزد همگان معتبر است و دست‌برداشتن از آن، مشروط به بودن

قرینه خاص است. در غیر این صورت، معانی ظاهر تمامی کتب و سخنان لغو و بیهوده خواهد شد؛

ثانیاً، این ادعا که تمسک به دلالت‌های لفظی با مصلحت مردم منافات دارد، کاملاً بدون دلیل و سند است؛

ثالثاً، اگر در مواردی تمسک به دلالت ظاهری الفاظ، در مواردی با مصلحت مردم منافات داشته باشد، این منافات، قیدی خواهد بود که نباید - دست‌کم به شکل موقت - به دلالت ظاهری جمله مربوطه، تمسک جست؛

رابعاً، اینکه وی می‌گوید تمسک به دلالت ظاهری الفاظ با موجودیت ملی و قومی منافات دارد، اگر واقعاً چنین باشد، بدین معناست که جامعه اسلامی منحرف یا ضعیف شده و روشن است که وظایف زمام‌داران در این گونه شرایط آن است که به تدریج جامعه را اصلاح نمایند، نه آنکه اسلام را تغییر دهند؛

خامساً، اینکه واژگان زبانی اولاً و بالذات بر مفهومی ذهنی دلالت می‌کنند، درست است؛ اما لازمه‌اش این نیست که مفاهیمی مثل حسد را بدون وجود خارجی بدانیم. همه بحث بر این محور است که هرگاه قرآن به مفهومی به‌عنوان اینکه حقیقتی خارجی است، اشاره کند، نمی‌توان گفت آن مفهوم، حقیقت خارجی ندارد.

نمونه‌هایی که ابوزید مدعی است از شواهد تاریخی‌اند

در اینجا به سه نمونه اشاره می‌شود که طبق ادعای ابوزید، حکم آنها به کلی ساقط شده و تنها شاهدی تاریخی‌اند که زمانی برای مردم اعتباری داشته و اکنون باطل شده‌اند و بهره‌ای از حقیقت ندارند. برخی از آنها از این قرار است:

اول: وجود جن

به اعتقاد وی جن، بخشی از فرهنگ زمان نزول وحی است که شاعر و کاهن و مجنون عناصر آن فرهنگ به حساب می‌آیند. اشعار منسوب به جنیان، قتل‌های مربوط به آنها و... نشان از این است که جن در عصر نزول وحی، از عناصر فرهنگی آن بوده است و قرآن این عنصر را تا اندازه‌ای پذیرفته و تا اندازه‌ای آن را تغییر داده است. ابوزید در تأیید سخن خود، آیه کریمه «و الشعراء يتبعهم الغاؤون» را به همان سیاق تفسیر می‌کند و

می‌گوید منظور از شاعر همه شعرا نیستند تا شعرای مؤمن با استثنا از آن خارج شوند؛ بلکه منظور، همان شاعر عصر جاهلی است که به گمان مردمان آن روزگار با جن ارتباط دارد و به تعبیر دیگر، شاعر و مجنون و کاهن، اعضای یک خانواده‌اند. این خانواده است که موضوع آیه کریمه «و الشعراء يتبعهم الغاوون» قرار گرفته است و در نتیجه حسان بن ثابت خارج از آن موضوع است (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۲ق، ص ۷۹-۹۱).

نقد و بررسی

۱. خداوند اعتقاد مردم به «جن» و «شیطان» را درست دانسته و حتی در بعضی آیات جنیان را به ایمان فرا خوانده و آنان را به دو دسته مؤمن و کافر تقسیم می‌کند. حال اگر اعتقاد و عدم اعتقاد اعراب به جن در اهداف پیامبر □ و اسلام تأثیری نداشت، دست‌کم می‌توانست همانند گزارش خود از اعتقاد مردم به جن اکتفا کند و به دسته‌بندی و گزارش‌های پنهانی آنان نپردازد.

۲. ابوزید باید به‌وضوح می‌گفت که اگر دین در برابر پاره‌ای از سنت‌های فرهنگی اعراب سکوت می‌کند، چرا در برابر بسیاری دیگر از اعمال و عقاید آنان به‌شدت ایستاده و آنها را محکوم می‌کند؟

۳. به نظر می‌رسد ابوزید الفاظ را با حقایق خارجی خلط کرده است. اینکه ما به امور موهوم، دیو می‌گوییم و دیگران جن می‌گویند و یا برعکس، به این نتیجه نمی‌رسد که در حقیقت خارجی جن با تعریف ویژه آن نیز اختلاف داشته باشیم. اختلاف در الفاظ، به معنای اختلاف در معانی و حقایق عینی آن نیست؛ مثلاً اگر ما به چیزی طبیعت بگوییم و دیگری آن را دنیا و سومی نیچر بنامد و لفظ طبیعت یا دنیا نزد او به معنای دیگر باشد، دلیل بر این نیست که ما قطع نظر از الفاظ، به یک قدر مشترکی باور نداشته باشیم.

۴. موجوداتی مانند جن، سحر، چشم زخم و فرشتگان و نیز تأثیرات عالم دیگر بر این عالم از جنس مادی نیستند تا با علوم غربی و عقول جزئی مورد انکار قرار گیرند، به کدام دلیل می‌توان موجودات غیر انسانی یا غیر مادی را انکار نمود؟ آیا با دلایل عقلی می‌توان به چنین امری دست زد، یا تجربه نشان‌دهنده آن است؟

۵. اینکه برخی از اعتقادات مردم با خرافات همراه باشد، نشان‌دهنده آن نیست که اصل آن اعتقاد باطل و ناروا بوده است، آیا می‌توان گفت چون مردم آن عصر گمان می‌بردند که شاعر با جن ارتباط دارد و جن مورد نظر آنان یا آنچه درباره آن گفته می‌شود، اموری موهوم است؛ پس جن به‌طور کلی موهوم است؟

دوم: ربا

ابوزید ربا را از مصادیق شواهد تاریخی می‌داند؛ چراکه یادآور نوع خاصی از معاملات اقتصادی است که در سیستم‌های بانکی امروزی وجود ندارد و آنچه به‌عنوان «سود» در معاملات بانکی متداول است، مفهومی غیر از رباست (ر.ک: همان، ص ۲۹۱).

نقد و بررسی

۱. اگر واقعاً ربا با مفهوم خاصی که در قرآن دارد، در معاملات بانکی امروز وجود نداشته باشد، بانک‌ها بی‌اشکال‌اند و هیچ فقیهی اشکالی از این جهت به بانک‌ها ندارد؛ چراکه حرمت ربا در جایی وجود دارد که موضوع ربا تحقق داشته باشد.

۲. اگر بپنداریم که در بانک‌های فعلی ربا وجود ندارد، به معنای عدم وجود ربا در جامعه نیست؛ مثلاً حداقل در جامعه‌ای که تورم صفر یا نزدیک به صفر است، هرگاه کسی به فقیری قرض دهد و شرط نماید هنگام پرداخت، ۲۰٪ اضافه نماید، قطعاً ربا است و کسی نمی‌تواند گذشت تاریخ را دلیل بر عدم وجود ربا ذکر نماید.

۳. اصولاً اینکه ربا در جامعه کنونی باشد یا نباشد، نمی‌توان حکم موجود در قرآن را درباره ربا محو کرد.

ابوزید می‌گوید داخل کردن ربا در معاملات بانکی، مانند اصرار بر پوشیدن دیش داشته در وسایط نقلیه شلوغ و سریع امروز دارد و اینکه هر دم باید پذیرای خطر افتادن زیر چرخ ماشین در گذرگاه‌ها بود (ر.ک: همان، ص ۲۹۱). در پاسخ وی باید گفت اگر ربا حرام باشد و آنچه در بانک‌ها انجام می‌گیرد، همان ربای حرام قلمداد گردد، به چه دلیلی باید از آن صرف نظر نمود و آن را باطل فرض نمود؟ آیا نباید گفت این بانک است که باید اصلاح گردد، نه احکام قطعی اسلام؟

سوم: گرفتن جزیه از غیر مسلمانان

ابوزید معتقد است:

«امروزه که اصل مساوات در مسائل حقوقی و تکالیف پذیرفته شده، صرف نظر از اختلافات دینی، رنگ، پوست و جنسیت، دیگر تمسک به حکم تاریخی جزیه صحیح نیست» (ابوزید، ۱۹۹۷م، ص ۱۴۳).

همچنین می‌گوید: «تمسک به معانی واژه به واژه متون (قرآن و سنت) در این باره نه تنها با مصالح جامعه ناسازگار است؛ بلکه زیان آن متوجه اصل کیان کشور و ملت است. کدام ضرر بالاتر از این است که جامعه را به عقب بکشیم؛ به مرحله‌ای بکشیم که بشر با مبارزه‌ای طولانی برای رسیدن به جهانی برپایه مساوات، عدالت و آزادی از آن گذر کرده است (ر.ک: همان، ص ۱۴۳).

نقد و بررسی

۱. جزیه نوعی مالیات بوده است و چون غیرمسلمانان از پرداخت زکات معاف بودند، این مالیات را غیرمسلمانان به نام دیگری می‌پرداختند. خود ابوزید به این مسئله در جایی دیگر اشاره می‌کند (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۹م، ص ۱۳۰).

۲. اصل عدالت بر احکام اسلامی حاکم است و اگر فقهی حکم دهد که با آن منافات داشته باشد و لازمه آن، ظلم به بندگان خدا باشد، آن حکم، بی‌اعتبار است. بنابراین از این جهت، نزاع با/ابوزید صغروی است و مثالی که او می‌آورد چندان از میزان منطقی برخوردار نیست؛ چراکه ممکن است فقها با تنقیح مناط بگویند: اولاً، این حکم، مربوط به تعاملات گذشته و برخوردی که آنان با اقلیت‌های مسلمان در کشورهای خود در آن زمان داشته‌اند، می‌شود و ثانیاً، در حال حاضر هر کشوری با مسلمان همان رفتار را داشته باشد، ما هم شبیه همان رفتار را با هم‌کیشان آنان در داخل خواهیم داشت.

۳. گذر بشر از مرحله‌ای به مرحله دیگر برای فرد مسلمانی که اسلام را حق می‌داند چندان مهم نیست؛ بلکه مهم، معارف مسلم دینی است؛ چراکه ممکن است جهان بشریت در اشتباهی عمیق به سر برد؛ چنان‌که بلوک شرق بیش از نیم‌قرن در تباهی الحاد به سر برد.

۴. ممکن است در ذهن /بوزید این مطلب بوده که اگر جزیه، همان مالیات اسلامی مربوط به اقلیت‌هاست، پس چرا آیه می‌گوید باید در حال صاغر بودن (ذلیلانه) پرداخت نمایند. در پاسخ این کلام، باید دانست که اهانت غیر از این است که اقلیت‌ها باید در رده خاصی از جامعه قرار گیرند؛ زیرا اصل جزیه ربطی به اهانت ندارد. *راغب* در *مفردات* می‌گوید: کلمه «جزیه» به معنای خراجی است که از اهل ذمه گرفته شود، و بدین مناسبت آن را جزیه نامیده‌اند که در مقابل حفظ جان ایشان به گرفتن آن اکتفا می‌شود (*راغب اصفهانی*، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۵ ذیل «جزی») و در مورد ماده *صغر* می‌گوید: از اسمای متضادی است که ممکن است به یک چیز و لیکن به دو اعتبار، اطلاق شوند؛ زیرا ممکن است یک چیزی نسبت به چیزی کوچک، اما نسبت به چیز دیگری بزرگ باشد (همان، ماده «صغر»). علامه *طباطبایی* نیز می‌گوید: کلام *راغب* مورد اعتماد است؛ زیرا حکومت اسلامی جزیه را به این سبب می‌گیرد که هم ذمه ایشان را حفظ کند و هم خوششان را محترم بشمارد و هم به مصرف اداره ایشان برساند. *راغب* درباره کلمه «صاغر» گفته است: «صغر» و «کبر» از اسمای متضادی هستند که ممکن است به یک چیز و لیکن به دو اعتبار اطلاق شوند؛ زیرا ممکن است یک چیزی نسبت به چیز کوچک باشد و نسبت به چیز دیگری بزرگ. تا آنجا که می‌گوید: این کلمه اگر به کسر صاد و فتح غین خوانده شود، به معنای صغیر و کوچک است و اگر به فتح صاد و غین هر دو خوانده شود، به معنای ذلت خواهد بود و کلمه «صاغر» به کسی اطلاق می‌شود که تن به پستی داده باشد و قرآن آن را درباره آن دسته از اهل کتاب که راضی به دادن جزیه شده‌اند، استعمال کرده و فرموده است: «حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹). از آنچه در صدر آیه مورد بحث از اوصاف سه‌گانه اهل کتاب به‌عنوان حکمت و مجوز قتال با ایشان ذکر شده و از اینکه باید با کمال ذلت جزیه پردازند، چنین برمی‌آید که منظور از ذلت ایشان خضوعشان در برابر سنت اسلامی و تسلیمشان در برابر حکومت عادلانه جامعه اسلامی است و مقصود این است که مانند سایر جوامع نمی‌توانند در برابر جامعه اسلامی صف‌آرایی و عرض اندام کنند و آزادانه در انتشار عقاید خرافی و هوی و هوس خود به فعالیت پردازند و عقاید و اعمال فاسد و مفسد خود را رواج دهند؛ بلکه باید با تقدیم دو دستی جزیه همواره خوار و زیر دست باشند.

پس آیه شریفه ظهور دارد در اینکه منظور از «صغار ایشان» معنای مذکور است، نه اینکه مسلمانان و یا زمامداران اسلام به آنان توهین و بی‌احترامی نموده و یا آنها را مسخره کنند؛ زیرا این معنا با سکینت و وقار اسلامی سازگار نیست؛ هرچند بعضی از مفسران از آیه چنین برداشتی دارند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۴۱-۲۴۲).

ب) متونی که باید تأویل مجازی شوند

برخی از الفاظ قرآنی از منظر/بوزید در زمان نزول، معنای خود را داشته و افراد به همان معنای حقیقی‌شان عمل می‌کردند؛ اما اکنون باید برای آنها معنای مجازی دست و پا کرد؛ چراکه نمی‌توان براساس معنای حقیقی آنها عمل کرد. وی کلمه «عبد» را برای نمونه می‌آورد و می‌گوید: در عصر ظهور اسلام، رابطه میان مردم براساس عبودیت و برده‌داری بود. در متون دینی این نکته مورد تأکید قرار گرفت که انسان‌ها تنها عبد خدایند و عبودیت، مختص خداوند است. پس مفهوم عبودیت که همان بردگی است در آن عصر بود، اما این مفهوم در عصرهای بعدی دارای معنای دیگری شده که نسبت به معنای اول حالت مجازی دارد. هم‌اکنون برده‌داری به شکل قدیم (مفهوم لغوی آن) وجود ندارد، اما به شکل جدید آن موجود است؛ یعنی بدون تسلط بر جسم و روح طرف، او را به استثمار می‌کشاند. جدایی نژادی، تسلط سفید پوست‌ها بر سیاهان آفریقا، و نیز آنهایی که صهیونیست‌ها را علیه اعراب می‌شورانند، در واقع شکلی نو از برده‌داری را به نمایش می‌گذارند؛ حال آنکه عبودیتی که در برابر خدا مطرح می‌شود، به معنای لغوی آن نیست؛ بلکه به مفهوم مجازی آن می‌باشد؛ یعنی دلبستگی و تعلق خاطر و عشق و علاقه و محبت و این، چیزی است که از گفتمان دینی پنهان می‌شود؛ زیرا گفتمان دینی بر همان معنای حقیقی آن اصرار می‌ورزد. پس اصرار گفتمان دینی بر انحصار رابطه انسان و خدا در بعد عبودیت، به معنای لفظی و تاریخی آن، اصراری است که با حقیقت اسلام در تعارض است؛ افزون‌براینکه با موجودیت بعد دیگر این رابطه - یعنی محبت - با متون دینی نیز در تعارض قرار می‌گیرد (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳، صص ۱۳۸ و ۲۹۳).

نقد و بررسی

۱. اگر مراد/بوزید آن است که خداوند از برخی از الفاظ مانند عبودیت، که در قرآن آمده، معنای مجازی را اراده نموده است، نه معنای حقیقی را، اما افرادی مثل برخی از اشاعره به عللی، بر همان معنای مجازی عبودیت اصرار دارند، باید گفت این نزاع فرعی و مصداقی است، چراکه اشاعره نیز در اصل، معتقدند برخی از الفاظ قرآنی دارای معنای مجازی اند و اگر منظور/بوزید آن است که در صدر اسلام و هنگامه نزول، برخی الفاظ، معنای حقیقی داشته و همان معنا معتبر بوده است؛ اما اکنون به علل فرهنگی حاکم و تغییر نگاه‌ها دیگر آن الفاظ نمی‌توانند معنای حقیقی خود را داشته باشند و باید حمل بر معنای مجازی شوند. باید گفت این شیوه نادرست است؛ زیرا حمل لفظی بر معنای مجازی به این معناست که خداوند از ابتدا همان معنای مجازی را اراده کرده و روشن است که چنین حملی، نیازمند دلیل است و دست ما نیست که به مجرد تغییر رویکردها بگوییم خدا از ما معنای مجازی را خواسته است.

۲. دربارهٔ مثالی که/بوزید می‌زند باید گفت همهٔ انسان‌ها از نظر روح و جسم مملوک خدایند و باید حتی اراده، فکر و اندیشهٔ خویش را در راستای خواست خدا قرار دهند؛ اما این رویکردی ارادی و از سر شناخت خدا و محبت به اوست، نه از سر اجبار خداوند. فرق مولویت خدا با مولویت دیگران در دو چیز است: یکی، آنکه خداوند به کسی ستم نمی‌کند و نیازی هم به ستم ندارد، بلکه نیازی به اطاعت بنده خود ندارد و دیگر، آنکه همه چیز ما از خداست و اوست که مالک، خالق، رازق و مستحق آقایی و سرپرستی ما را دارد. از این رو، در همه حال باید از او اطاعت نمود.

ج) متونی که قابلیت توسعه دارند

دربارهٔ این نوع متون/بوزید مطالب ذیل را بیان داشته است:

۱. این شیوه که براساس آن، متونی از قرآن را می‌توان برای عصر حاضر با توسعه معنایی پذیرفت، برپایهٔ تفکیک میان معنای متن و محتوا و مغزای آن است که با بافت درونی متون و نیز با استفاده از بافت تاریخی و اجتماعی آنها استقرار می‌یابد. معنا، همان مفهوم متن که برخاسته از دلالت لفظ در عصر نزول و هنگام تکوین و

شکل‌گیری متون بوده، می‌باشد. اما محتوا گرچه رابطه با معنا دارد، مسئله‌ای عصری است و وابسته به زمان و مکان و اوضاع اجتماعی خاص هر عصر است. برای فهم مطالب عصری و یا فتوا در موضوعات جدید دو روند مرتبط به هم نیز وجود دارد.

۲. کشف علت حکم که نزد فقها ملاک حکم است، روندی جزئی است و به احکام دیگر تجاوز نمی‌کند و به متونی غیر از همان متون احکام توسعه نمی‌یابد و در واقع همان حکم سابق است که برخاسته از متون بوده، با محوریت همان علت که نتواند در عصر حاضر راهگشا باشد. چنان‌که روند کشف مقاصد وحی نیز در واقع استمرار همان علت‌یابی است که فقط در حفظ جان، مال، ناموس و دین خلاصه می‌شد (ر.ک: همان، ص ۳۰۳).

۳. محتوایی که /بوزید بیان می‌کند در واقع افق واقعیت جاری اوضاع زمانه حرکت آن را جهت می‌دهد. لذا محتوا متحرک، پویا، نسبی و سیال است و این زمانه است که وضعیت آن را تعیین می‌کند (همان، ص ۳۰۴). برای نمونه، در زمان نزول قرآن، دختران به کلی از ارث محروم بودند. قرآن حکم خاص و تا اندازه‌ای به نفع آنان در آن زمان تشریح کرد و بیشتر از آن امکان‌پذیر نبود؛ زیرا روابط متعصبانه پدر سالارانه حاکم بود. از این رو، احکام ارث با بافت فرهنگی - اجتماعی آن زمان باید هماهنگ می‌بود و نباید در روند تشریح، با بافت مذکور تعارض داشته باشد (ر.ک: همان، ص ۳۰۸). روند فوق مورد تأیید گفتمان دینی است؛ اما آن را تنها به مداری منحصر می‌کند که در متون یافت می‌شود؛ مثل تدریجی بودن حرمت شراب که در متن قرآن آمده است (ر.ک: همان، ص ۳۰۵-۳۰۶).

در صورتی که باید به ناگفته‌های متن با توجه به محتوای متن رسید؛ یعنی با دقت در متن باید بدانیم که هدف شارع چه بوده و می‌خواسته به کجا برسد که به سبب جو حاکم، همه مدعیاتش را بیان نکرده است؛ لذا معنای بسیاری از احکام مربوط به زن را بدون توجه به وضعیت وی در جامعه عربی پیش از اسلام نمی‌توان کشف کرد. در آن جامعه زن قیمتی نداشت و معیار ارزش افراد بازدهی اقتصادی و روحیه جنگجویی بود. امر نهفته در مورد مقوله ارث تا مرز براندازی نظام متعصبانه فرا می‌رود (ر.ک: همان، ص ۳۰۷).

از موارد نهفته عام - که قابلیت توسعه دلالتی هستند - عبارت است از آزادی انسان - اعم از زن و مرد - از قید اسارت زنجیرهای اجتماعی و چارچوب‌های جاهلی. از این‌رو، عقلانیت در برابر جاهلیت قرار می‌گیرد. عدالت در برابر ظلم و آزادی، نقیض بردگی می‌شود (ر.ک: همان، ص ۳۰۸).

مبنای گفته فوق /بوزید این است که: متن، واقعیت را چنان تغییر می‌دهد که چندان با واقعیت‌های اصیل اجتماعی تعارض پیدا نکند؛ لذا امروزه در مسئله ارث دختران و زنان و مسائلی که گفتمان دینی در چارچوب گنگ معانی متون بر آن اصرار دارد، غافل از محتوای آن بوده است و حتی آن را به‌عنوان یک چارچوب ثابت بر تاریخ مسلط می‌نماید و این، باعث انجماد دلالت متون و توقف فرآیند اجتهاد می‌شود (همان، ص ۳۰۸).

نقد و بررسی

۱. روش فهم متون دینی از طریق فهم پیام و مراد دین و ریختن آن در قالب و الفاظ جدید و حاکمیت ارزش‌های حاکم عصری بر آنها، به‌منزله اختراع دین جدید در فروع و اصول در هر عصری خواهد شد.

۲. در قرآن مجید بسیاری از آداب، ارزش‌ها و احکام عرب قبل از اسلام محکوم و ابطال شده و یا تعدیل گردیده است، از این‌رو، ادعای /بوزید که می‌گوید احکام صریح قرآن درباره ارث به‌واسطه فرهنگ حاکم جامعه آن روز نهاده شده است، فاقد دلیل است.

۳. /بوزید می‌گوید خداوند خواسته برخی از احکام را به‌کلی بردارد، اما زمینه فراهم نبوده است؛ پس ما باید این کار را بکنیم؛ یعنی به‌سبب جو حاکم در زمان نزول آیات مربوط به ارث، خداوند مقداری از احکام آن را بیان کرده و بقیه را باید خود ما ادامه دهیم و ارث زن با مرد را مساوی کنیم. اشکال مهمی که بر /بوزید وارد است، فقدان روش علمی در بیان معیار برای این تعامل با آیات قرآنی و احکام آن است؛ مثلاً اگر کسی بسیاری از احکام و معارف مهم قرآنی را به بهانه اینکه فرهنگ ما آن را نمی‌پسندد، بردارد و احکام جدیدی را بیاورد و بگوید خداوند همه آموزه‌های خود را بیان نکرده است و بقیه را به ما واگذاشته است، /بوزید چه پاسخی دارد؟

۴. همهٔ مثال‌هایی را که *ابوزید* ذکر می‌کند، می‌توان با معیارهای عقلی و شرعی پاسخ داد، مثلاً در باب ارث باید گفت: احکام دین را باید در کل نگرست و نباید به یک حکم جزئی نظر افکند و نظام دینی و بقیه احکام را فراموش کرد. در مسئلهٔ ارث، اگر کسی به همهٔ احکام قرآن نگاه کند، متوجه عدالت اسلام دربارهٔ زن خواهد شد؛ زیرا زن یا در خانه پدر و یا در خانه شوهر است. از منظر قرآن در صورت اول، همهٔ مخارج او را پدر باید پردازد و در صورت دوم، شوهر. پس در هر حال هزینهٔ زن بر عهدهٔ مرد است. در چنین فضایی، ارث‌بردن دو برابری مردان حکمی به غایت مترقیانه است.

نتیجه‌گیری

کتاب *نقد گفتمان دینی ابوزید* گرچه علیه اشاعره و سلفیان، مطالب مفیدی دارد، اما دچار نواقصی نیز می‌باشد؛ از جمله:

۱. مخاطب نقدهای کتاب، تنها اشاعره و برخی چپ‌گرایان جامعهٔ مصری است و نویسنده از دیدگاه شیعه اطلاع درستی ندارد؛
۲. عمدتاً بر اساس مبانی فلسفهٔ غربی نگارش شده و مبانی زبان‌شناسی سوسور و هرمنوتیک فلسفی گادامری را پذیرفته و آن را به متون دینی و وحیانی سرایت داده است؛
۳. آنچه *ابوزید* بیان کرده، بدون توجه کافی به علم اصول و نیز قواعد لازم‌الرعایه دربارهٔ اجتهاد و تفسیر است؛
۴. در تأثیر واقعیت‌های جامعهٔ عصر نبوی بر قرآن، به افراط گراییده است؛ تا جایی که مسلمات قرآنی را انکار می‌کند و قرآن را شامل مطالب باطل و خرافه‌های جاهلیت قلمداد می‌نماید که با حقانیت قرآنی و هدایت‌بخشی آن، ناسازگار است؛
۵. رابطهٔ دین و علوم انسانی مورد انکار قرار گرفته و علم دینی رد شده؛ اما علوم انسانی غربی سخت مورد حمایت وی واقع شده است. زیربنای چنین تفکری سکولاریسم است که اشتغال قرآن را بر گزاره‌های اجتماعی نفی کرده و دین را در مسائل عبادی فردی منحصر می‌کند؛ با اینکه مسائل اجتماعی در قرآن بسی فراوان است.

منابع و مأخذ

۱. ابوزید، نصر حامد؛ **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة؛** بیروت: دارالبيضاء (مركز فرهنگى عربى)، ۲۰۰۷م.
۲. —؛ **معناى متن: پژوهشى در علوم قرآن؛** ترجمه مرتضى كريمى نيا؛ تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۳۸۲.
۳. —؛ **نقد الخطاب الدينى؛** چ چهارم، قاهره: مكتبة مدبولى، ۱۹۹۷م.
۴. —؛ **نقد گفتمان دينى؛** ترجمه يوسفى اشكورى و محمد جواهر كلام؛ چ دوم، تهران: يادآوران، ۱۳۸۳.
۵. انصارى، شيخ مرتضى؛ **فرائد الاصول؛** چ هفتم، قم: مجمع الفكر الاسلامى، ۱۹۷۱ق.
۶. جوادى آملی، عبدالله؛ **توحيد در قرآن؛** قم: انتشارات مركز اسراء، ۱۳۸۳.
۷. راغب اصفهانی، حسين بن محمد؛ **مفردات الفاظ القرآن؛** چ اول، بيروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۸. سليمى نوه، اصغر؛ «گفتمان در اندیشه فوكو» **کيهان فرهنگى؛** شماره ۲۱۹، دى ۱۳۸۳.
۹. صدوق، محمد بن على؛ **التوحيد؛** قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۵۷.
۱۰. طباطبائی، سيد محمد حسين؛ **الميزان فى تفسير القرآن؛** چ پنجم، قم: دفتر نشر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۱. طبرسى، فضل بن حسن؛ **مجمع البيان فى تفسير القرآن؛** تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۲. عدالت نژاد، سعيد؛ **نقد و بررسى هاى درباره آراء و اندیشه هاى نصر حامد ابوزيد؛** تهران: مركز مطالعات فرهنگى - بين المللى، انتشارات مشق امروز،

۱۳۸۰.

۱۳. علم الهدی، سید مرتضی؛ انقاذ البشر من الجبر والقدر؛ مؤسسه المطلوب، [بی تا].
۱۴. عیاشی، محمد بن مسعود؛ کتاب التفسیر؛ تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی؛ تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۱۵. مطهری، مرتضی؛ تهران: فطرت؛ چ دوم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
۱۶. —؛ جهان بینی توحیدی؛ انتشارات صدرا، ۱۳۸۷.

