

## معناشناسی تأویل و اعتبار معرفت‌شناختی آن در آراء ابوزید

حامد علی اکبرزاده<sup>۱</sup>

مصطفی سلطانی<sup>۲</sup>

### چکیده

نصر حامد ابوزید به‌عنوان یکی از اندیشمندان معاصر عرب و از شخصیت‌های مهم جریان نومعتزله، دیدگاه‌های خاصی را درباره فهم و تأویل متون دینی به‌ویژه قرآن ارائه کرده که برخی از آنها باب مجادلات فراوانی را گشوده‌اند. ابوزید با استفاده از تحلیل‌های زبان‌شناسانه مفهوم جدیدی از تأویل ارائه می‌کند و با نگاهی که به لایه‌های معانی متون دارد، هر نوع مفهوم‌گیری از آیه را داخل در تأویل می‌داند. او تلاش می‌کند نگاه رسمی عالمان دینی به متون را مورد انتقاد قرار دهد و اختلاف در نوع تأویل متون را چیزی شبیه به اختلاف در اجتهاد می‌داند. وی با طرح بحث تأویل و تلوین، تأویل‌های ایدئولوژی‌محور از متون دینی را مورد انتقاد قرار داده و معتقد است تلوین همان قرائت مغرضانه و دخالت دادن ایدئولوژی در فهم متون است. به تعبیر دیگر، وی برای تأویل متعهد به ایدئولوژی، اعتبار و ارزش معرفت‌شناختی قائل نیست و معتقد است تأویل باید بدون هر گونه انقیادی انجام شود. او تأویلی را معتبر می‌داند که در آن نگاه ایدئولوژیک و متعصبانه دخیل نباشد.

ابوزید موضع معتزله در فهم قرآن را می‌ستاید و معتقد است آنان نخستین گروهی بودند که تأویل متون قرآن را با روشی درست آغاز کردند، چرا که در فهم متن، عقل را به‌طور مستقل به‌کار می‌گرفتند و برای عقل هیچ تعهد و وابستگی‌ای نسبت به شرع قائل نبودند. امروزه نیز باید با همین عقل آزاد و رها سراغ تأویل متون دینی رفت. به اعتقاد ابوزید در مواجهه با متون دینی هدف از فعالیت معرفت‌شناسانه به‌طور عام و عمل قرائت به‌طور خاص، کشف حقایقی از وجود است که در سطحی خارج از افق ذات‌شناساننده یا خواننده قرار دارد و این همان تأویل صحیح است. در این مقاله دیدگاه‌های وی درباره مفهوم تأویل و ارزش معرفت‌شناختی آن مورد بررسی قرار گرفته است.

**کلید واژه‌ها:** تأویل، تلوین، قرائت ایدئولوژیک، قرائت خلاق، معرفت‌شناسی.

۱. دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)؛ [hamed.akbarzadeh@yahoo.com](mailto:hamed.akbarzadeh@yahoo.com)

[proman.ms@gmail.com](mailto:proman.ms@gmail.com)

۲. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم

## مقدمه

نصر حامد ابوزید از جمله اندیشمندان مشهور عرب در سال‌های اخیر بوده است که دیدگاه‌های جنجالی‌اش درباره قرآن حتی به تکفیر وی نیز انجامید. او به‌عنوان متفکری که در زمره جریان فکری نومعتزله قرار می‌گیرد، مطابق با مشی این جریان، با بهره‌گیری از روش‌های فلسفه تحلیل زبانی و هرمنوتیک فلسفی و با تأکید بر عقل رها و آزاد از هر انقیادی، معتقد است باید بدون هیچ پیش‌فرض ایدئولوژیک به سراغ متون دینی رفت و آنها را بر اساس فضای عصر نزول فهمید. به نظر وی متون دینی اگر به‌درستی تأویل نشوند به بنیادگرایی یا قرائت‌های چپ از متن دینی منجر خواهد شد که هر دو خسارت‌بارند. او متن را زیربنای اصلی تمدن اسلامی می‌داند و معتقد است این تمدن، تمدن تأویل است.

به عقیده او تأویل در حقیقت رمزگشایی از متن است و متن در شریعت اسلام دارای دو مرتبه است؛ «متن تنزیل یافته» و پس از آن «متن تأویل یافته». ابوزید بر شناخت ساختار زبان قرآن تأکید می‌کند و ادعا می‌کند زبان قرآن دارای نظام معنایی خاصی است که بدون یافتن آن، هر ادعایی در شناخت قرآن به مهجور ساختن و محصور کردن آن می‌انجامد. به نظر وی پیام امروز قرآن برای مسلمانان با پیامی که در قرن‌های گذشته داشته تفاوت دارد و این تفاوت نشان از پویایی متن قرآن دارد، در نتیجه قرآن مخاطبان خود را از اعتماد به تأویل‌های نظام‌مند منع نمی‌کند (نک: وصفی، ۱۳۸۷، ۱۳).

ابوزید معتقد است برای درک معنای وحی باید بافت تاریخی متن را مورد توجه قرار داد؛ قرآن پیامی آسمانی دارد اما چون «ینزل الیه» است، خود را بر سطح نظام زبانی مخاطب تنزیل و تطبیق داده است و بر رابطه جدلی (دیالکتیک) بین واقع و متن تأکید دارد. او تأکید می‌کند که مجازها، تشبیهات و استعاره‌های قرآنی متأثر از فرهنگ زمان نزول وحی است و برای درک جدید از قرآن، به علمی مانند هرمنوتیک، معناشناسی، نقد ادبی، مردم‌شناسی و آنتروپولوژی نیاز داریم (همان، ۱۴). به اعتقاد وی داشتن قرائتی معاصر از قرآن، نیازمند دانستن تاریخ مدخل‌های مختلف علوم قرآنی است و اگر برای تاریخ در قرائت و فهم قرآن نقش قائل شویم، این به معنای داشتن زمان و مکان در شریعت است. اگر فرهنگ زمان وحی در قرائت و فهم

متن دخیل باشد، به این معناست که پدیده‌ای به نام انسان به شکل اساسی در آن موضوعیت دارد (همان، ۲۳). به تعبیر دیگر، قرآن در تاریخ نازل شده و در چنین شرایطی نص به تمام معنا، با عالم واقع و مسائل مورد نیاز جامعه مخاطب در تعامل است. تاریخ و زمان نزول وحی در آنچه نازل شده مؤثر است و این متن نازل شده بر تاریخ پس از خود تأثیر جدی گذاشته است و این تأثیر را در بسیاری از آیات می‌توان دید (همان، ۲۸).

ابوزید به سیر مذموم شدن مسئله تأویل در تاریخ اسلام پرداخته و معتقد است از دورانی که اندیشه شیعی به شکوفایی و رشد فلسفی و کلامی رسید، دشمنی‌ها شدت یافت و تأویل‌گرایی متهم شد. این اتهام بیشتر توسط دولت بنی‌عباس برای مقابله با دولت شیعی فاطمی مطرح شد. در اندیشه ابوزید مهم‌ترین استدلال تأویل‌گرایان برای گرایش به تأویل این است که بسیاری از موافقان تأویل معتقد بودند نص صامت است و به تعبیر علی بن ابیطالب (ع) در حادثه صفین، این رجال‌اند که نص را به سخن می‌آورند و این مردم هستند که با تفسیرها و تأویل‌های خود مجموعه‌ای از معرفت و فرهنگ پیرامون قرآن پدید می‌آورند (همان، ۵۱). به تعبیر دیگر، جوهر کلام علی (ع) در صفین، شبیه همان چیزی است که در هرمنوتیک متن گفته می‌شود، یعنی متن صامت است و سخن نمی‌گوید و مفسران و تأویل‌گرانند که آن را به سخن می‌آورند. علی (ع) در خطبه ۱۲۵ نهج البلاغه می‌فرماید: «هذا القرآن انما هو خط مستور بين الدفتين... ولا ينطق بلسان ولا بد من ترجمان وانما ينطق عنه الرجال» (نهج البلاغه، ۱۸۲؛ طبری، ۱۹۷۱، ج ۵، ۴۸-۴۹) یا در خطبه ۱۵۷ می‌فرماید: «ذلك القرآن فاستنطقوه و لن ينطق...» (نهج البلاغه، ۲۲۳) و درباره خوارج به ابن عباس می‌فرماید: «ولا تخصمهم بالقرآن فان القرآن حمّال ذو وجه تقول و يقولون...» (همان، ۴۶۵؛ طبری، ۱۹۷۱، ج ۶، ۱۹۸). برای این سخن علی (ع) می‌توان دو وجه در نظر گرفت، یک وجه ایجابی مبنی بر اینکه قرآن تأویل‌پذیر است و یک وجه سلبی که انتقاد از نوع تأویل و برداشت‌های بنی‌امیه و سوءاستفاده آنهاست. برآیند نهایی کلام این است که گریزی از تأویل قرآن نیست اما نباید صاحبان قدرت از آن سوءاستفاده کنند. ابوزید تأویل را وجه ممیز فرهنگ اسلامی از سایر فرهنگ‌های دینی می‌داند. محور بودن

متن و نص در فرهنگ اسلامی به این معناست که امت در هر زمان و مکانی، مخاطب وحی قرار می‌گیرد و در حال گفتگو با متن است و مطالعه متن با درک علمی و عقلانی در هر زمان، به یافتن حقیقت متن کمک می‌کند. به عقیده او این دو روی یک سکه‌اند، یک روی واقعیاتی است که در هر زمان مسلمانان با آن روبرو هستند و روی دیگر، گفتگو با متن است، متنی که صامت است و با قابلیت‌های علمی و ادراکی می‌توان آن را درک کرد و تأویل نمود. از این رو نباید در یافتن حقیقت متن، تنها به سنت گذشتگان اکتفا کرد و راه کشف حقیقت متن را تنها در روش خاصی خلاصه نمود.

به هر حال، تأویل در قرآن و پارادوکس حاصل از آن، ریشه در تاریخ دارد، یعنی در تاریخ گروهی هرگونه تأویلی را که خلاف عقایدشان بود تفسیر به رأی و مستوجب عقاب می‌دانستند و باید دید چگونه می‌توان به‌رغم ثبات منطوق، روحی تازه از متن خواست (نک: وصفی، ۱۳۸۷، ۵۴-۵۱).

او معتقد است باید با بررسی نسبت اسلام و سکولاریسم و با تکیه بر عقل، قرائتی جدید از نصوص اسلامی ارائه داد؛ قرائتی که انسان را در جهت عبودیت نسبت به عقل پیش می‌برد. چنین عبودیتی به دلیل سیطره عقل بر جوهر انسانی اهمیت ویژه و مضاعفی دارد (ابوزید، ۲۰۰۰م، ۲۰۳-۲۰۴). وی تأکید می‌کند که نمی‌توان اسلام را در راستای منافع خویش (ایدئولوژی) تفسیر کرد بلکه باید فهمی علمی و نگاهی معرفت‌شناسانه نسبت به متون اسلامی، به ویژه قرآن داشت (ابوزید، ۱۹۹۶ الف، ۳۹۰).

به اعتقاد ابوزید درست است که متن بر اساس تاریخ‌مندی زبان شکل گرفته اما معنای متن مستقل از زبان است و گرنه با تغییر زبان معانی نیز تغییر می‌کردند. فهم متن مطابق شرایط جدید تازه می‌شود نه فقط مطابق زبان؛ اگرچه این به معنای انکار وجود حقایق کلی انسانی که به شکل‌های متعدد در زمان و مکان محقق می‌شوند، نیست. متن دینی از یک سو جنبه‌های ثابتی دارد که معانی کلی انسانی هستند، مثل حقوق بشر و از سوی دیگر جنبه‌های عملی‌ای دارد که از دوره‌ای به دوره دیگر تغییر می‌کنند.

متن دارای سطوحی است، در یک سطح همان کلام بیان نشده است که ثابت است و در سطح دیگر کلامی است که در زبان، زمان و مکان، فرهنگ، قبیله و... بیان می‌شود و مردم آن را مطابق سطح فرهنگ خود می‌فهمند؛ این سطح متغیر است. متن ظاهر است و آنچه در متن ظاهر نیست تابع اجتهاد است؛ در واقع متن مرجعی بیرون از جامعه و مصالح انسان‌ها نیست بلکه خود در متن واقع است (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰، ۴۵).

ابوزید تأکید می‌کند که هدف از فعالیت معرفت‌شناسانه به‌طور عام و عمل قرائت به‌طور خاص کشف حقایقی از وجود است که در سطحی خارج از افق ذات شناساننده یا خواننده قرار دارد و اگر افق خواننده تعیین‌کننده زاویه دید او باشد، در اینجا اساساً داده‌های متن در برابر توجیهات خواننده در موضع انفعال قرار نمی‌گیرد؛ این یعنی قرائت و فعالیت معرفت‌شناسانه راستین که اغلب بر پایه دیالکتیکی خلاق بین ذات و عین شکل می‌گیرد و زمینه را برای تأویل مطلوب فراهم می‌کند. او بر اساس همین نگاه، تأکید می‌کند که در تأویل متون دینی به‌هیچ‌وجه نباید ایدئولوژی را دخالت داد، چراکه نگاه‌های ایدئولوژیک اجازه نمی‌دهد متن دینی آن‌گونه که باید فهمیده شود و راه را بر فهم صحیح متن می‌بندد. بنابراین چاره‌ای نداریم جز اینکه تأویلی معرفت‌شناسانه از متن ارائه کنیم تا پیام‌های متن به‌درستی برای ما روشن شوند.

در ادامه این مقاله به بررسی دیدگاه‌های ابوزید درباره مفهوم تأویل و ارزش معرفت‌شناختی آن می‌پردازیم و در همین راستا مباحثی همچون سازوکارهای تأویل، تفاوت تأویل بر تلویح و لایه‌های معنایی متن را بررسی می‌کنیم. وی با تأکید بر ضرورت نگرش تاریخی به قرآن و پرهیز از قطعی‌انگاری تفسیر عده‌ای همچون صحابه و تابعیت، تصریح می‌کند که باید نگاهی معرفت‌شناسانه به قرآن داشت (ابوزید، ۱۹۹۵، ۱۹۹-۲۲۵).

### معناشناسی تأویل

ابوزید ابتدا به معنای لغوی تفسیر می‌پردازد تا تفاوت آن را با تأویل مشخص کند. به اعتقاد وی اشتقاق کلمه تفسیر از ماده «فسر» یا «سفر» یکسان است و معنای هر دو در نهایت یکی

است؛ یافتن و آشکار کردن امری مخفی به کمک واسطه‌ای که نشان‌گر و راهنمایی برای مفسر به‌شمار می‌آید و مفسر با آن واسطه می‌تواند بدین امر پوشیده و غامض نائل آید. کلمه تفسیر در قرآن نیز به معنای بیان آمده است، آنجا که می‌فرماید: «ولا یأتونک بمثل إلا جئناک بالحقّ و أحسن تفسیراً» (فرقان، ۳۳)؛ هیچ تشبیهی در وصف تو نمی‌آورند مگر آنکه در پاسخ ایشان حقیقت را با بهترین بیان بر تو نازل می‌کنیم (نک: ابوزید، ۱۹۹۶، ب، ۲۱۹).

ابوزید به تفصیل به معناشناسی واژه تأویل، با توجه به کاربرد آن در قرآن پرداخته و چهار معنای مختلف را برای آن بیان می‌کند. او با اشاره به اینکه کلمه تأویل هفده بار در قرآن به کار رفته، این کثرت استعمال را نشان از آن می‌داند که کلمه تأویل در فرهنگ پیش از اسلام مفهومی شناخته شده بوده که با تعبیر خواب «تأویل الاحادیث» پیوند داشته که نمونه آن را در داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن مشاهده می‌کنیم (یوسف، ۴۴ و ۲۱). البته تأویل در قرآن تنها به معنای تعبیر خواب نیست، مثلاً در آیه ۳۷ سوره یوسف آمده است: «قال لا یأتیکما طعام ترزقانه إلا نبأتکما بتأویله قبل ان یأتیکما ذلکما ممّا علمنی ربّی انّی ترکت ملّة قوم لا یؤمنون بالله و هم بالآخرة هم کافرون» (یوسف، ۳۷)؛ تأویل در اینجا به معنای خبر دادن از رویدادی پیش از وقوع بالفعل آن است. یوسف در این آیه به همراهان زندانی‌اش توانایی‌های تأویلی‌اش را نشان می‌دهد که کمتر از تعبیر خواب نیست بلکه از آن بالاتر، به پیشگویی حوادث آینده می‌رسد (ابوزید، ۱۹۹۶، ب، ۲۲۷). وی از این دو گونه کاربرد قرآنی تأویل چنین استنباط می‌کند که «تأویل الاحادیث» از طریق واسطه یا «تفسره‌ای» انجام می‌گیرد که تأویل‌کننده با استفاده از این واسطه دلالت پنهان خواب را کشف می‌کند.

اما گونه‌ای دیگر از تأویل نیز وجود دارد که نیازی به واسطه یا تفسره ندارد بلکه تأویل‌کننده در آن، معنا و دلالت حادثه‌ای را مستقیماً درمی‌یابد و پیش از وقوع از آن خبر می‌دهد (همان، ۲۳۰). «تأویل افعال» در سوره کهف نیز به همین معنای دوم به کار رفته است و در آنها موضوع تأویل رویدادی است که هنوز اتفاق نیفتاده است؛ چون کارهایی که خضر (ع) انجام می‌داد - یعنی سوراخ کردن کشتی، کشتن پسر بچه و تعمیر دیوار - در نظر موسی (ع) بی‌معنا می‌نمود و حتی با نشانه‌های علم و صلاح و تقوی که از آن مرد صالح آشکار بود، تناقض

داشت، هر بار موسی اعتراض می کرد (کهف، ۷۸۸۲). تأویل در این آیات به معنای کشف دلالت پنهان کارهاست. این دلالت پنهان را نمی توان یافت مگر به واسطه افق غیرعادی که همان «علم لدنی» است که به آن بنده صالح عطا شده بود. البته اعتراض موسی به اعمال خضر به معنای جهل مطلق نسبت به معنای این افعال نبود، چرا که جاهل مطلق در انتظار تأویل ساکت می نشیند؛ اعتراض موسی ناشی از نوعی تأویل از این اعمال بر اساس دانش و افق فکری خودش بود. در افق فکری موسی این افعال قبیح بود تا آنکه تأویل دیگری از افق فکری دیگری رخ داد و حسن فعلی افعال خضر روشن گردید.

کشف دلالت پنهانی و درونی افعال - یا تأویل این افعال - به معنای کشف اسباب حقیقی آنهاست و کشف این اسباب حقیقی به منزله کشف مبانی و اصول است که همان معنای لغوی کلمه تأویل از ماده «أول» به معنای رجوع و بازگشت است. «أل الشیء» یعنی آن چیز بازگشت، «أول الیه الشیء» یعنی آن را بازگردانید، «ألت عن الشیء» یعنی از آن روی گرداندم. اما تأویل از مصدر تفعیل (اول یوول تأویلاً) است که ثلاثی مجرد آن، آل یوول به معنای رجوع و بازگشت است (نک: ابوزید، ۱۳۸۰، ۳۸۰).

نکته قابل توجه اینکه تعریفی که ابوزید از تأویل ارائه می دهد ماهیتی معرفت شناختی دارد و در نگاه وی تأویل روش یا ابزاری برای درک پدیده ها است. او معتقد است از منظر ایدئولوژیک نه می توان تأویل را تعریف کرد و نه می توان به تأویل متون دینی پرداخت. وی بر پایه همین نگاه معرفت شناختی تلاش می کند تأویل را تعریف کند و تأکید می کند که با این مقدمه می توان برای واژه تأویل چهار معنا در نظر گرفت:

#### ۱. بازگشت به اصل شیء - اعم از فعل، سخن و حدیث - برای کشف دلالت و معنای

آن. این گونه است که خضر با کشف اسباب و علل حقیقی کارهایش آنها را تأویل می کند و یوسف توانست اصل و منشأ آن حادثه را پیش از آمدنش دریابد یا تعبیر کننده خواب می تواند اساس و اصل حقیقتی نهفته در پس آن صورت هایی را که مردم در خواب می بینند، کشف کند.

هر حادثه، فعل یا گفته‌ای ظاهر و باطنی دارد که باطن را تنها با تأویل می‌توان شناخت و این تأویل، ظاهر را به اساس و اسباب حقیقی‌اش باز می‌گرداند (همانجا).

۲. **رسیدن به هدف و غایت.** رجوع به اصل حرکتی معکوس و رو به عقب است اما رسیدن به هدف و غایت حرکتی تکاملی و رو به رشد است. کلمه «تأویل» معنی در شعری از اَعشى به همین آمده است:

عَلَىٰ أَنهَآ تَأْوِيلَ حُبِّهَآ      تَأْوِيلَ رَبْعِي السَّقَابِ فَأَصْحَبَا<sup>۳</sup>

بنابراین، تأویل به معنای مواظبت و رعایت است که چیزی را در مسیری تکاملی از حالتی به حالت دیگر می‌گرداند. این همان معنایی است که در *لسان‌العرب* به آن اشاره شده است؛ «آل مَالَهُ إِيَالَةٌ، یعنی مال خود را اصلاح و تدبیر کرد، ائیتال نیز به معنای اصلاح و تدبیر است».

۳. **پیگیری و مراقبت از چیزی همراه با اداره و اصلاح آن** است تا وقتی که به غایت و نهایتش برسد. با همین کاربرد دلالتی، تأویل در آیاتی از قرآن به معنای «عاقبت» آمده است:

- «وَأوفوا الكيل إذا كلتم و زنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير و أحسن تأويلاً؛ پیمان‌ها را هنگام کیل به درستی پر کنید و با ترازوی صحیح و سالم توزین کنید که این بهتر و خوش‌عاقبت‌تر است (اسراء، ۳۵).

- «يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولي الامر منكم فإن تنازعتم في شئٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ -الرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير و أحسن تأويلاً؛ ای مؤمنان، از خدا و رسول و ایان امور خود اطاعت کنید، پس چنانچه در موردی اختلاف کردید آن را به خدا و رسول واگذارید، اگر به خداوند و روز قیامت ایمان دارید، این بهتر و خوش‌عاقبت‌تر است (نساء، ۵۹).

باید توجه نمود که در این کاربرد قرآنی، کلمه تأویل به چیزی اضافه نشده است. این امر نه

---

۳. یعنی عشق آن زن در دلش اندک بود، آن‌قدر پایداری کرد تا سرانجام عشق همدم او شد، همانند این بچه شتر نوزاد که هر دم رشد می‌کند تا مانند مادرش بزرگ شود و همدم و همراه او باشد.



فقط به دلیل جایگاه دستوری و نحوی تأویل<sup>۴</sup> بلکه به سبب کاربرد معنای آن نیز هست. به عکس این معنا، دیگر کاربردهای تأویل در آیات دیگر همواره به صورت مضاف به اسم ظاهر یا ضمیر- آمده است (نک: ابوزید، ۱۳۸۰، ۳۸۲ و ۳۸۱).

**۴. حرکت یک شیء یا پدیده؛ یا در جهت بازگشت به اصل و ریشه‌اش یا در جهت رسیدن به غایت و عاقبت خود.** با توجه به سه معنایی که از تأویل ذکر شد می‌توان یک معنای جامع از آن ارائه نمود؛ بدین صورت که وقتی واژه تأویل هم به معنای «رجوع به اصل»، هم به معنای «رسیدن به غایت» و هم به معنای «پیگیری و مراقبت از چیزی همراه با اداره و اصلاح آن» است، وجه اشتراک این معانی دلالت بر حرکت است که از وزن صرفی تفعیل نیز برمی‌آید. بر این اساس می‌توان گفت: «تأویل عبارت است از حرکت شیء یا پدیده‌ای؛ یا در جهت بازگشت به اصل و ریشه‌اش یا در جهت رسیدن به غایت و عاقبت آن، همراه با تدبیر و مراقبت از آن. اما این حرکت مادی نیست بلکه حرکتی ذهنی و عقلی در فهم پدیده‌هاست» (همان، ۳۸۲).

به اعتقاد ابوزید دلیل این امر آن است که در تمامی کاربردهای تأویل که بررسی شد، این کلمه به الفاظی چون «احادیث»، «احلام»، «رؤیت»، «حبّ» یا «فعل» اضافه شده است و تأویل مضاف به این الفاظ نیز به معنای حرکتی ذهنی برای کشف اصل و ریشه (با رجوع به آن)، یا رسیدن به غایت و عاقبت (با تدبیر و مراقبت از آن) است.

### معنای جامع تأویل در قرآن

ابوزید معتقد است در همه معانی چهارگانه فوق قدر جامعی از معنا نهفته است و این قدر جامع چیزی نیست جز حرکت ذهنی برای درک مفهوم آیات قرآن. وی ابتدا به مهم‌ترین آیه‌ای که در قرآن به بحث تأویل پرداخته اشاره می‌کند؛ «هو الذي انزل عليك الكتاب منه آیات محکمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا و ما يدكر إلا اولوالالباب»

۴. از نظر دستوری، تأویل در این آیه نقش تمییز دارد، تمییزها غالباً نکره‌اند و تقریباً هیچ‌گاه همراه با مضاف‌الیه نمی‌آیند.

(آل عمران، ۷) و معتقد است این آیه از «حرکت» دنباله‌روی متشابهات - که حرکتی ذهنی است نه فیزیکی - برای رسیدن به دو مقصود سخن می‌گوید، یکی «فتنه» و دیگری «تأویل». این حرکت ذهنی حرکتی در جهت هدف و غایت است چراکه در این آیه تعبیر «اتباع» به کار رفته است نه «رجوع». بنابراین، مقصود از تأویل در اینجا رسیدن به غایت و عاقبت است. این نکته با تعبیر «ابتغاء الفتنه» نیز هماهنگی و مناسبت دارد، زیرا عاقبت دنباله‌روی متشابهات، فتنه‌انگیزی و رسیدن به همان غایت و هدف است. در این صورت باید در قرائت آیه بر روی نام «الله» وقف کرد و جمله پس از آن (الراسخون فی العلم یقولون) را جمله استینافی دانست. مؤلف بدین دلیل این امر را بدیهی و روشن می‌داند که کلمه تأویل در این آیه را به معنای غایت و عاقبت می‌گیرد، نه به معنای رایج که رجوع به اصل و باطن است (ابوزید، ۱۳۸۰، ۳۸۳).

به عقیده ابوزید در کاربرد قرآنی تأویل، بهتر است این کلمه را حرکتی ذهنی در برخورد با یک پدیده بدانیم، چه به «متشابه» اضافه شود، چه به «کتاب» یا به هر یک از دیگر کلمات سابق‌الذکر. همچنان که از آیه پیش‌رو نیز برمی‌آید، تأویل حرکتی در جهت علم و شناخت است:

و ما كان هذا القرآن ان يفتری من دون الله و لكن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل الکتاب  
لاریب فیه من رب العالمین \* ام یقولون افتراه فأتوا بسورة من مثله و ادعوا من استطعتم من  
دون الله ان کتتم صادقین \* بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم كذلك کذب الذین من  
قبلهم فانظر کیف کان عاقبة الظالمین. (یونس، ۳۹-۳۷)

برخی مفسران مقصود از تأویل در این آیه را کیفری می‌دانند که تکذیب و انکار ایشان بدان منجر می‌شود. بنابراین می‌توان تأویل را در این آیه با استناد به بخش پایانی آن، به معنای عاقبت امر دانست یا با استناد به ارتباط این آیه و آیات پیشین، به معنای تفسیر. چنانچه تأویل را به معنای حرکتی ذهنی در کشف و شناخت پدیده‌ای بدانیم، میان این دو دلالت تعارضی نیست؛ تقابل میان «عدم احاطه علمی» و «نرسیدن به تأویل» - که در آنها یک ضمیر با مرجع واحد به کار رفته است - این معنا را تأیید می‌کند. از سوی دیگر، مرجع ضمیر «ه» را چه

«الکتاب» بدانیم و چه «اليوم الاخر»، تأویل در این آیه به همان یک معناست؛ کوشش برای رسیدن به علم و آگاهی به پدیده‌ای از طریق حرکت نظری یا تفکر انسانی. چنین برداشتی از تأویل آن را فرآیندی گسترده‌تر از تفسیر می‌گرداند (ابوزید، ۱۳۸۰، ۳۸۵ و ۳۸۴).

### تقابل تأویل و تفسیر

ابوزید معتقد است فرآیند تفسیر همواره نیازمند «تفسره» یا واسطه‌ای است که مفسر با نظر و دقت در آن به کشف مراد خود نائل می‌شود اما تأویل فرآیندی است که همواره بدین واسطه نیاز ندارد بلکه گاه مبتنی بر حرکت ذهن در کشف اصل پدیده‌ها یا پی‌جویی «عاقبت» آنهاست. به تعبیر دیگر، تأویل می‌تواند بر پایه رابطه‌ای مستقیم میان «ابژه» (عین) و «سوژه» (ذهن) صورت پذیرد درحالی که در تفسیر، این رابطه مستقیم نیست بلکه به کمک واسطه است. این واسطه گاه متنی زبانی و گاه شیئی نشانگر است. در هر دو صورت به این واسطه نیازمندیم که خود به مثابه «نشانه‌ای» است که از طریق آن فرآیند فهم موضوع توسط فاعل شناسا صورت می‌پذیرد.

بدین ترتیب، تفسیر مختص جوانب کلی و بیرونی متن قرآنی نظیر اسباب نزول، قصص قرآن، مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید و... است. این امور وجوه دلالی و اجتهادی نیستند که مفسر خود بدان برسد بلکه همگی علوم نقلی‌اند. بر این اساس، تفسیر صرفاً علمی است که تمامی دانش‌های مقدماتی را برای تأویل فراهم می‌کند و تأویل نیز تلاشی برای گرداندن آیه به سوی معانی محتمل آن است؛ یعنی تفسیر بخشی از فرآیند تأویل است و رابطه این دو رابطه عام و خاص از یک سو، یا پیوند نقل با اجتهاد، از سوی دیگر است. این پیوند همان چیزی است که در گذشته با عنوان «روایت» و «درایت» از آن یاد می‌شده است (نک: همان، ۳۸۶-۳۸۷).

ابوزید به پیوند تأویل با استنباط و اجتهاد اشاره می‌کند و معتقد است یکی از وجوه بنیادین فرآیند تأویل، یعنی نقش خواننده در مواجهه با متن و کشف معنای آن، در همین تفاوت نهفته است. البته نقش خواننده و تأویل کننده در اینجا مطلق و بی حساب نیست تا متن را به دلخواه

خود تأویل کند بلکه لازم است تأویل بر شناخت برخی دانش‌های ضروری درباره متن قرآنی - که در تعریف تفسیر می‌گنجد- مبتنی باشد. تأویل کننده باید علم تفسیر را بشناسد تا به تأویلی مقبول از متن قرآنی دست یابد. این تأویلی است که متن قرآنی را تابع خواسته‌ها و امیال شخصی و ایدئولوژیک تأویل کننده نمی‌سازد (همان، ۳۸۸).

به عقیده ابوزید تأویلی که مبتنی بر تفسیر نباشد مردود و ناپسند است و استنباط نمی‌تواند صرفاً بر ظن و گمان متکی باشد یا متن قرآنی را تابع خواسته‌ها و ایدئولوژی مفسر بسازد، حتی اگر آن خواسته‌ها و امیال بسیار نیک باشند. استنباط باید تنها بر حقایق متن قرآنی از یک سو و به داده‌های زبانی آن از سوی دیگر مبتنی باشد؛ آنگاه چنانچه از «معنا» به «فحوای» متن دست یازیم ایرادی در میان نیست، لیکن نمی‌توان به سراغ فحوائی متعارض با معنای متن قرآنی رفت (معنا و فحوا در برابر دو واژه «دلالت» و «مغزی» در متن عربی به کار رفته است).

وی معتقد است در میان مسلمانان صدر اسلام نیز شواهد بسیاری بر تفکیک بین تفسیر و تأویل وجود دارد و با اشاره به اقسام تفسیر از نگاه ابن عباس تأکید می‌کند که این گونه تفکیک میان سطوح مختلف دلالت، که متن قرآنی به یکی از آن صور در افق معرفتی خواننده آشکار می‌شود، بیش از هر چیز بر نقش خواننده در کشف دلالت متن صحه می‌گذارد. جدایی میان تفسیر و تأویل و محدود کردن تفسیر به حیطه نقل و روایت و به کار بردن تأویل در دایره «درایت» به خواننده و تأویل کننده نقشی فعال در کشف دلالت متن قرآن می‌بخشد. این نقش صرفاً در دایره آگاهی از علوم قرآنی و اصطلاحات لغوی محدود نمی‌ماند بلکه فراتر از آنها به مرز اجتهاد برای ترجیح دلالتی نیز می‌رسد (در جایی که با فزونی دلالت یا احتمالات متعدد روبه‌رو باشیم) و این مرحله بالاتر از افق معرفتی خواننده عادی و مفسر است (همان، ۳۹۲ و ۳۹۱).

او تأکید می‌کند که تأویل صرفاً محصول مکانیکی علم تفسیر یا متن تفسیر شده نیست بلکه تفسیر به روایت و نقل ارتباط دارد ولی تأویل متکی بر فعالیت عقلانی و استنباط است. البته حوزه‌های معرفتی به صورت پیچیده‌ای با یکدیگر در تعامل اند و طبقه‌بندی آنها بر اساس

دیالکتیک تفسیر و تأویل چندان ممکن نیست (ابوزید، ۱۳۸۳، ۱۷۷).

## تفاوت اجتهاد و تأویل

اجتهاد به تأویل در حوزه فقه و استخراج احکام از متن قرآنی اطلاق می‌شود. از این منظر، تمام فقرات متن قرآنی عرصه تأویل خواهند بود و تأویل صرفاً به بخش‌های غامض یا ذوبطون قرآن محدود نمی‌شود. گذشتگان وجود تأویلات مختلف فقهی را دلیل بر تحمل و ظرفیت متن قرآنی نسبت به تمام این تأویلات می‌شمردند (ابوزید، ۱۳۸۰، ۳۹۴). اجتهاد در حوزه احکام و تأویل فقرات فقهی قرآن با اجتهاد در تأویل دیگر بخش‌های متن قرآنی متفاوت نیست زیرا هر دو برای رسیدن به لایه‌های درونی متن بر حرکت عقل و ذهن تکیه می‌کنند. بر این اساس، اختلاف نظر در تأویل سایر بخش‌های متن قرآنی را باید مانند تأویلات فقهی نشانه رحمت الهی دانست، به‌ویژه وقتی تأویل‌کننده با تمامی ابزارهای تحلیل متنی را در نظر بگیرد و صرفاً بر امیال و آرای شخصی خود تکیه نکند (همان، ۳۹۵ و ۳۹۶).

به عقیده ابوزید تقرب به متن و کشف اسرار آن با نخستین قرائت آغاز می‌شود. سپس قرائت تحلیلی به دنبال آن می‌آید که از درون آن کلیدهای متن و محورهای دلالتی آن منکشف می‌شود. تأویل‌کننده بر اساس این محورهای دلالتی برخی از اسرار متن را کشف می‌کند و متن همچنان شایسته قرائتی تازه باقی می‌ماند. با این همه، در قرائت تأویلی لازم است خواننده به جستجو یا غور تقریباً کاملی در عالم متن دست زند و گرنه قرائت او سطحی و تأویلی مذموم و ناپسند خواهد بود (همان، ۳۹۶).

افزودن بر شأن و منزلت تفسیر و کاستن از ارزش تأویل، در واقع نگرشی ایدئولوژیک است که از سویی متکی بر برخی گرایش‌های میراث گذشته است و از سوی دیگر، با ثابت نگه داشتن معنای متن قرآنی و توقف آن در حد اجتهاد قدما، در پی تثبیت واقعیت است. در پی این نگرش ایدئولوژیک، عالمان رسمی دین در شرح و بیان متن قرآنی از دایره تفسیر خارج شده، عملاً به تأویل می‌پردازند؛ اما تأویلی مذموم و ناپسند که برخاسته از امیال و منافع اقلیتی است که در خدمت آن‌اند (همان، ۳۹۷ و ۳۹۶).

ابوزید با طرح این پرسش که اگر تأویل متکی بر حرکت ذهن تأویل کننده در مواجهه با متن باشد، آیا این امر سبب بروز اختلاف‌های فراوان در میان مسلمانان نمی‌شود؟ پاسخ می‌دهد: اختلاف در تأویل، نتیجه تفرقه و تعدد در ایدئولوژی است نه سبب آن. بر این مبنا، چنین اختلافی مشروعیت می‌یابد چرا که اختلافی اجتهادی است، بنابراین مشروعیت آن کمتر از اختلاف نظر فقیهان در حیطة احکام شرعی نیست؛ البته اگر تأویل از تمامی شرایط علمی و عینی برخوردار باشد و صرفاً در پی تطبیق متن با برخی امیال ایدئولوژیک نباشد (همان، ۳۹۷). این بدان معنا نیست که تأویل عینی (واقعی) متون دینی -یا متون ادبی، آنچنان که برخی گرایش‌های معاصر در هرمنوتیک مبالغه می‌کنند- دور از دسترس است؛ نفی عینیت (رنالیسم) در واقع تثبیت ذهنیت (ایده‌آلیسم) است. عینیتی که در تأویل متون دست‌یافتنی است، عینیتی فرهنگی در چارچوب زمان و مکان است، نه عینیت مطلق که توهمی بیش نیست و بدعتی ایدئولوژیک از جانب غرب استعمارگر است. این عینیت فرهنگی وقتی حاصل می‌شود که خواننده تمامی روش‌ها و ادوات تحلیلی را برای کشف دلالت متن به کار گیرد و در مقام تأویل بکوشد تمام لایه‌های درونی متن را بشکافد. آنگاه اگر ادوات و روش‌های تحلیلی در زمان‌های بعد تکامل پیدا کند و ابعاد دیگری از متن کشف شود که تا آن زمان شناخته شده نبوده است، دیگر هیچ ایرادی بر تأویل کننده نخواهد بود. جریان متن در زمان و مکان، حرکت در واقعیتی زنده و متحول است و کشف دلالت‌های تازه در متون به معنای دور ریختن دلالت‌های کشف شده پیشین نیست (همان، ۳۹۸).

ابوزید معتقد است در حوزه متون دینی -به‌طور خاص- که اختلاف تأویل به چالش می‌انجامد و ریشه‌های چالش حقیقی در واقعیت و اجتماع پنهان می‌ماند، لازم است تأویل کننده خود را به تمام سلاح‌های فقیه واقعی مسلح سازد. فقها همواره از جریان و حرکت واقعیت و تغیر آن در زمان و مکان آگاه بوده‌اند و به‌خوبی می‌دانسته‌اند که باید دلالت آیات را چنان گسترده کنند که با حرکت واقعیت سازگار افتد. ابزار فقها در این راه اجتهاد و قیاس بوده است. هر چند فقهای پیشین اصل «رعایت مصالح امت» را نصب‌العین خود کرده‌اند لیکن تأویل

کننده امروزی باید این اصل را به گونه‌ای علمی فهم کند. تأویل کننده‌ای که منافع اقلیت را رعایت می‌کند سزاوار رد و انکار است و تأویل وی با مقاصد وحی و اهداف شریعت ناسازگار (همان). لازمه این امر آن است که تأویل کننده در مفهوم اجماع تجدید نظر کند، مصالح اکثریت را در نظر بگیرد و همان‌ها را بیان کند. همچنین نه صرفاً از علوم نقلی سنتی بلکه از تمام دانش‌هایی که می‌تواند او را در فهم واقعیت و سیر حرکت آن یاری رساند، آگاه باشد؛ اما در این میان مهم‌ترین ابزار تحلیل زبانی و لغوی است. عقل تأویل کننده نیز نقشی اساسی در جریان تأویل ایفا می‌کند. از این رو، تأویل کننده باید از حرکت تاریخ و روند آینده آن نیک آگاه باشد تا به یک حافظ صرف و غیر فقیه تبدیل نشود (همان، ۳۹۹).

### تأویل در مقابل تلوین

یکی از بحث‌های مهم ابوزید در فهم متون دینی، تفاوت میان دو رویکرد تأویلی و تلوینی<sup>۵</sup> است. به عقیده وی متن هر تفسیری را بر نمی‌تابد اما در رویکرد تلوینی به متن چنین موضوعی نادیده گرفته می‌شود و به متن تفسیری القا می‌شود که خود متن فی‌نفسه در مقام بیان آن نبوده است. رویکرد تلوینی نه تنها بستری را که متن در آن روییده نادیده می‌انگارد بلکه از واقعیت‌ها و حقایق درون‌متنی و برون‌متنی غفلت می‌ورزد و به‌همین دلیل بر واقعیت و حقیقت مبتنی نیست و بیشتر در جهت بزرگ‌نمایی و برجسته کردن و توجیه نمودن متن به تفسیر متن می‌پردازد. وی معتقد است اگر مفسر اعتقاد خود را بر نص تحمیل کند دچار تلوین شده و این همان تأویلی است که قدما به آن «تأویل مکروه یا مذموم» می‌گفتند (ابوزید، ۱۳۸۳، ۱۷۷ و ۱۷۶).

به نظر ابوزید، تفاوتی که گذشتگان بین دو نوع تأویل مقبول و مذموم قائل بودند، می‌تواند اساس خوبی برای تفکیک بین تأویل و تلوین باشد. فرق گذاشتن بین قرائت بی‌طرف و مغرضانه ضروری است. بی‌طرفی در روند شناخت به‌طور کلی و در قرائت متون به‌طور خاص، مادام که روند شناخت از خلأ مطلق و متناسب با حالت بی‌طرفی کامل به فرض وجود آن-مایه

<sup>۵</sup> تلوین در لغت به معنای رنگ زدن به چیزی است که با معنای اصطلاحی آن نیز هم‌خوانی ندارد.

نگیرد، امری است که معرفت‌شناسی تأویل خاص خود را دارد، اما تأویل قرائت مغرضانه را فقط باید در ایدئولوژی جست. ابوزید اصرار بر جدا کردن متن (اثر) از نویسنده آن و از زمانه و وقایعی که او را شکل داده‌اند، به درجه‌ای که مرگ مؤلف را اعلام می‌دارد و باعث شده است برای متون جهانی مستقل و قوانینی خاص تصور کنند، را مورد نقد قرار می‌دهد (همان، ۱۷۸). در نتیجه، تلویح از نظر ابوزید همان قرائت مغرضانه است. این غرض خواه غرضی ناپسند و شر باشد، خواه غرضی نیک و پسند و حتی اگر تنها اثبات ایدئولوژی تأویل کننده باشد، در هر صورت چنین تأویلی مذموم یا همان تلویح است.

وی با انتقاد از دیدگاهی که معتقد است نص دینی برای رجوع در همه اعصار و دوران‌ها صلاحیت دارد و آن را محتوی همه حقایق می‌داند، تأکید می‌کند که هر تفسیری که از متن توسط انسان‌ها ارائه می‌شود بر اساس مقتضیات زمانی و مکانی شکل می‌گیرد؛ چنان‌که در تفسیرها و تأویلات افرادی مثل ابن عباس شرایط آن دوره، نظیر وجود گروه خوارج و موضع ابن عباس نسبت به آنان کاملاً مشهود است. بر این اساس، نمی‌توان هر تأویلی، از جمله تأویل صحابه و تابعین را در بر دارنده همه حقایق دانست، چراکه هر تأویلی بر مبنای شرایط زمانی و نگاه‌های ایدئولوژیک شکل می‌گیرد (نک: ابوزید، ۱۹۹۶ ج، ۱۲-۱۳).

### سطوح دلالت در قرائت متون دینی

ابوزید معتقد است بسیاری از آیات قرآن از خدا با عنوان ملک (پادشاه) دارای عرش و کرسی که لشکریانی دارد یاد می‌کنند و از قلم و لوح سخن می‌گویند، روایات نبوی نیز نظیر چنین آیاتی را با جزئیات بیشتر دارند، حال اگر به فهم تحت‌اللفظی این آیات بسنده کنیم، جهانی اسطوره‌ای از عالم ورای جهان مادی و محسوس ما به وجود می‌آورند. چه بسا هم‌عصران دوران شکل‌گیری متون همین فهم تحت‌اللفظی را از متون داشته‌اند، این امری طبیعی است اما آنچه غیرطبیعی است آن است که گفتمان دینی معاصر نیز در برخی مواضع بر ثابت بودن معنای دینی در عصر نخست اصرار ورزد؛ هر چند واقعیت و فرهنگ از آن تصورات اسطوره‌ای فراتر رفته باشد (ابوزید، ۱۳۸۰، ۲۸۰). این در حالی است که خود متن به‌طور غیرمستقیم در



بسیاری از عبارات خود مؤلفه‌های قرائت مجازی را مطرح می‌کند، مانند آیه «لیس کمثله شیء». البته گفتمان دینی معاصر با تأویل مجازی چنین نمونه‌هایی چندان مخالفتی ندارد بلکه بر این تأویل و بر جانب بلاغی آن تأکید می‌کند اما از آنجا که گفتمان دینی (سنتی) از فهم علمی نصوص بهره‌ای ندارد، با رد تأویل مجازی تصویر شاه و مملکت و صور جزئی همراه آن (چون عرش و کرسی)، با خود در تناقض می‌افتد و با چسبیدن به معنای ظاهری تصویر، ماهیت ایدئولوژیک خود را نشان می‌دهد. مثلاً در آیه ششم و هفتم سوره لقمان، «لهو الحدیث» را ابتدا از بافت زبانی و سپس از شأن نزولش جدا می‌کند تا آن را «عُنا» تفسیر کند و نتیجه می‌گیرد که در اسلام هنر آواز/عُنا حرام است (همان، ۲۸۳).

ابوزید معتقد است عدم تفکیک بین امر تاریخی و امر دائمی مستمر در دلالت متون دینی به خطاهای فراوانی می‌انجامد. اگر این امر -یعنی تفکیک بین خاص و عام- در دلالت متون به‌طور کلی مهم باشد، در مورد دلالت متون دینی اهمیت بیشتری دارد. آنچه از خاص و عام در اینجا مراد است، دو جنبه دلالتی در متون دینی است. امر خاص آن جنبه دلالتی است که به‌طور مستقیم به واقعیت تاریخی فرهنگی پیدایش متن اشاره دارد و عام آن جنبه زنده و مستمر است که با هر قرائتی قابلیت بازسازی دارد. به عبارت دیگر، فرق بین این دو، فرق بین دلالت جزئی زمان‌مند و دلالت عام کلی است. سخن گفتن از دو جنبه به‌منظور ساده کردن قضیه و جداسازی روش‌ها در تحقیق و تحلیل است، جزئی و خاص می‌تواند از راه تأویل مجازی به کلی و عام تبدیل می‌شود. اما برخی دلالت‌های جزئی (به‌ویژه در حوزه احکام و تشریحات) با تحول واقعیت‌های اجتماعی-تاریخی از گردونه خارج و به شواهدی دلالتی و تاریخی تبدیل می‌شوند.

بنابراین، در نصوص دینی با سه سطح دلالت روبه‌رو هستیم: سطح اول، دلالت‌هایی که چیزی جز شواهد تاریخی نیستند و قابلیت تأویل مجازی یا غیر آن را ندارند. سطح دوم، دلالت‌هایی که قابلیت تأویل مجازی را دارند و سطح سوم دلالت‌هایی هستند که با بازشناسی بافت فرهنگی-اجتماعی که متون در آنها جریان و سیلان دارند، بر اساس «فحوای» آنها قابلیت

توسعه دارند (همان، ۲۸۵ و ۲۸۴).

### سطح اول؛ شواهد تاریخی صرف

ابوزید درباره متونی که صرفاً شواهد تاریخی هستند، می‌گوید: جامعه عرب پیش از اسلام، جامعه‌ای قبیله‌ای، برده‌دار و تجاری بود و طبیعی بود که این واقعیت از نظر زبانی و دلالتی و احکام و تشریحات در درون متن منعکس شود. مثلاً، داشتن چند کنیز در کنار چهار همسر، آزاد کردن برده به‌عنوان کفاره برخی گناهان و گرفتن جزیه از اهل کتاب، از جمله این موارد است که در گفتمان دینی معاصر نیز گروه‌هایی بر آن تأکید دارند. حتی نصوص مربوط به سحر، حسد، جن و شیاطین نیز از جمله نصوصی است که دلالت آنها را باید از قبیل شواهد تاریخی شمرد (همان، ۲۸۷). از جمله دلایل تأیید کننده این نگاه این است که تمام اشاره‌های قرآنی به سحر، فقط در بافت قصص (داستان‌های تاریخ) آمده است، یعنی خود متن از سحر به‌مثابه یک شاهد تاریخی سخن می‌گوید. وی حتی عباراتی چون «النفاثات فی العقد» و «ربا» را نیز از این دست می‌داند.

ابوزید تأکید می‌کند که گفتمان دینی معاصر تندرو برای پوشاندن جامعه‌ای کهنه بر اندام نو و مدرن امروز تلاش می‌کند، از این‌رو واژه‌ها و عباراتی چون شورا، ربا و... را جانشین دموکراسی، سود و بهره و... می‌کند اما باید توجه داشت که ثابت‌انگاری معنای دینی، در مرحله‌ای که متن نخواهد با سازوکارهای زبانی خاص خود از آن درگذرد، تأویلی است که از خارج بر متن تحمیل شده است و در حقیقت همان تلوین ایدئولوژیک و منفعت‌طلبانه است (همان، ۲۸۹، ۲۹۰ و ۲۹۱).

### سطح دوم؛ متون قابل تأویل مجازی

به عقیده ابوزید عزیمت از داده‌های لفظی نص و تمسک به دلالت‌هایی که از نظر تاریخی و فرهنگی دوران آنها به سر آمده، آشکارا نشان می‌دهد که گفتمان دینی با نادیده گرفتن بُعد

تاریخی نصوص، معنای امروزی آنها را مد نظر ندارد و در صدد است فرهنگ و واقعیت امروزی را به دوران پیدایی متون دینی بازگرداند. کلماتی همچون سحر، حسد و ربا به دلیل دلالت بر مدلول‌هایی که در گذشته داشته امروزه دیگر فقط معنای تاریخی‌اند، پس استفاده معاصر از آنها یادآور دلالت تاریخی آنهاست. به زبان امروزی، می‌توانیم بگوییم مفرداتی چون سحر و حسد در پنهان کردن دلالت اصلی در زبان معاصر از قبیل مجازهای مرده است؛ واژه‌هایی که صرفاً دلالتی را از زمانی به زمان دیگر انتقال می‌دهد. اما واژه‌ای مانند عبودیت در گفتمان دینی معاصر در شمار مجازهای مرده نیست چرا که حاکمیت انسان بر انسان و چیرگی بر آدمی و استثمار کردن او به صورت‌های مختلف در جوامع معاصر نیز وجود دارد (همان، ۲۹۵ و ۲۹۴).

تفاوت معنایی بین استفاده از کلمه عبودیت در زبان معاصر ما و استفاده کلمات سحر و حسد، تعیین می‌نماید که کاربرد اولی کاربردی زنده و جدی است و آن همان مجاز است که در آن رابطه بین دلالت اصلی و دلالت فرعی محفوظ می‌ماند. در این حالت تأویل‌هایی که انجام می‌شود، بر ساختار زبانی و دلالتی نص و نیز بر بافت خارجی معین کننده معنای آن استوار نیست بلکه بر بنیاد «تلوین» و اثرگذاری از خارج استوار است و به نادیده گرفتن دلالت به نفع ایدئولوژی منجر می‌شود؛ اعم از اینکه این نادیده گرفتن در جهت توسعه معنایی / دلالتی یا محدود نمایی آن باشد (همان، ۳۰۱ و ۳۰۰، ۲۹۹).

### سطح سوم؛ متون قابل توسعه

به گفته ابوزید این همان شیوه‌ای است که ما را مستقیماً در درون فرآیند اجتهاد در معنی مناسب برای بافت متون تاریخی و اجتماعی قرار می‌دهد. در اینجا بر تفکیک بین معنا و فحوا که در حوزه دلالت نصوص به شکل عام مطرح است، تکیه شده است. معنا، مفهوم مستقیم الفاظ متون است که از تحلیل ساختار زبانی در بافت فرهنگی آن برآمده است و آن مفهومی است که معاصران از الفاظ متن درمی‌یابند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت معنا بیانگر دلالت تاریخی نصوص در چارچوب تکوین و شکل‌گیری آن است و آن دلالتی است که بین

دریافت کنندگان اولیه متن و قرائت کنندگان بعدی متن اختلاف زیادی پدید نمی‌آورد. اما توقف در دلالت معنایی متن به معنای نگاه داشتن متن در مرحله‌ای محدود و فرو کاستن آن به یک اثر یا شاهد تاریخی است.

در موارد بسیار بین نیروهای اجتماعی مختلف یک دین اختلاف‌هایی رخ می‌دهد که یکی از ابعاد آن اختلاف بر سر دلالت/ معنای نصوص است و در آن شناخت با ایدئولوژی درهم می‌آمیزد و هر کدام می‌پندارند که فهم و تأویلشان همان معنای مورد بحث است. در این موارد، تأویل متون دینی نوعی پیش‌گویی متن و تحمیل مفاهیم بیرون‌متنی متافیزیکی درباره خدا بر دلالت نصوص است.

از نظر ابوزید، معنا و فحوا دو بُعد جدایی‌ناپذیرند: بُعد اول اینکه معنا جنبه‌ای تاریخی دارد، یعنی تنها با شناخت دقیق بافت زبانی درون‌متنی و بافت فرهنگی اجتماعی بیرون‌متنی می‌توان به آن رسید اما فحوا هر چند که از معنا جدایی‌پذیر نیست و وابسته به آن است و از آن نشأت می‌گیرد، اما جنبه‌ای عصری است، به این معنی که محصول قرائت عصری غیر از عصر نص است. اگر فحوا با معنا ملازمه نداشته باشد و از آن مایه نگیرد، قرائت سیاق تأویلی خود را از دست می‌دهد و به سمت تلوین می‌گراید. بعد دوم فرق بین معنا و فحوا این است که معنا به مقدار قابل ملاحظه‌ای از ثبات نسبی و عینی برخوردار است در حالی که فحوا بسته به تغییر افق قرائت، جنبه‌ای پویا دارد، هر چند رابطه‌اش با معنا حرکت آن را تعیین و تنظیم می‌کند یا قاعدتاً باید چنین کند.

بنابراین، فحوای متن محصول حرکتی است که متن در ساختار زبان و سپس در فرهنگ و واقعیت پدید آورده است و ناگزیر باید به آنها شکل دهد؛ زیرا پاره‌ای از نصوص به تکرار زبان رایج زمان بسنده نمی‌کنند، که صرفاً حرکت واقعیت و فرهنگ تثبیت گردد، بلکه در ساختار زبانی خود دائماً به گذشته رجوع می‌کنند و فرهنگ و واقعیت آینده را می‌سازند (همان، ۳۰۴ و ۳۰۳). معیار مشخص حرکت متن و جهت‌گیری آن، معیاری معاصر است، به این معنا که فحوای متن محکوم به همراهی همیشگی آن با معنا نیست بلکه افق واقعیت جاری اوضاع زمانه

حرکت آن را جهت می دهند.

به عنوان مثال، به عقیده ابوزید مسئله ارث‌بری دختران از جمله مسائلی است که قابلیت توسعه در معنا را دارد. او معتقد است در مسئله ارث اختلافی بر سر معانی نیست، زیرا روابط متعصبانه پدرسالارانه معیار تقسیم ارث محسوب می شود. فرآیند جامعه عرب اسلامی در سده اول هجری به طرف تحکیم ارزش‌ها، عرف‌ها و سنت‌هایی میل داشت که اتفاقاً متون همواره می کوشیدند در آنها خللی ایجاد کنند. از این‌رو، در فرهنگ عربی کفه ترازو همواره به طرف تثبیت معنای دینی سنگینی می کرد و کشف فحوا از نظر آن غایب ماند. با اینکه گفتمان دینی از طبیعت تدریجی ساختار قرآنی و (به طور کلی) متون باخبر است ولی آن را محدود به مواردی می کند که در گفتمان دینی از آن یاد شده است؛ نظیر تحریم شراب در سه مرحله و قاعده نسخ در بعضی احکام. مسئله ارث‌بری دختران نیز می تواند از این قبیل باشد.

در تحقیقات جدید با نصوص فقط بر اساس آنچه در آنها آمده رفتار نمی کنند بلکه می کوشند تا به نهفته‌ها و ناگفته‌هایی که به طور ضمنی در متن آمده است، دست یابند. تأمل در ساختار تشریحی و ساختار غیر تشریحی، از دو جنبه، ماهیت رابطه بین متن و فرهنگ پدید آمده آن را آشکار می کند؛ جانب نخست جانب شکل‌گیری متن در آن فرهنگ است و جانب دوم شکل‌دهی متن (ساختار زبانی ویژه متن) که در آن رابطه عکس می شود. ناگفته‌های متن یکی از سازوکارهای متن در مرحله شکل‌دهی است، چرا که بخشی از ساختار دلالتی آن است. ناگفته‌ها به صورت مدلولی ضمنی و نهفته در بافت بیرونی تجلی می کند.

چنین ناگفته‌هایی که در بافت بیرونی بر آن دلالت می شود، در مسائل زنان به طور کلی و در مسئله ارث‌بری زن به طور اخص، قابل رؤیت است. معنای بسیاری از احکام مربوط به زن را بدون توجه به وضعیت وی در جامعه عرب پیش از اسلام نمی توان کشف کرد، زیرا با وی به مثابه موجودی فاقد اهمیت رفتار می شد. به عنوان مثال، معیار در تقسیم ارث صرفاً اقتصادی بود و می گفتند به کسی که بر اسب سوار نشده و رنجی تحمل نکرده یا با دشمن نجنگیده ارث نمی دهیم که بدین معنا بود که زن و بچه ارث نبرند. در چنین وضعی چرا نباید معانی موجود در

نصوص درباره زن، از جمله مسئله ارث‌بری، بر اساس ماهیت جهت‌گیری‌ای که متن در فرآیند شکل‌گیری آن به وجود آورده، فحوایی داشته باشد؟ حقیقت این است که امر نهفته در معنای مورد اشاره درباره مقوله ارث تا مرز براندازی نظام متعصبانه نیز فرا می‌رود، زیرا حتی با در نظر گرفتن مراتب تعصب و خویشاوندی، دیگر جایز نیست غیرمسلمان از مسلمان ارث ببرد. این امر یقیناً اخلال در مبنای نظام متعصبانه در ارث است (همان، ۳۱۰ و ۳۹۰). بنابراین، از منظر ابوزید، در مسئله ارث، با کشف فحوای متن و بررسی امور نهفته در آن، می‌توان به نتایجی جدید رسید. خود متن نیز در مسئله حکم نوشیدن شراب و نسخ برخی دیگر از احکام، نمونه آن را به ما نشان داده است.

### سازوکار تأویل

نصر حامد معتقد است مفسر در دایره علوم قرآن و اطلاعات لغوی محدود می‌ماند، در شناخت علوم قرآنی بر نقل و روایت تکیه می‌کند و در یافتن معنای واژه‌ها به کوشش لغویان متخصص استناد می‌کند، از این رو، مفسر ناگزیر از این علوم آغاز می‌کند. با دانستن این علوم و تبحر در آنها، خواننده توان کشف معنای متن قرآنی را پیدا می‌کند و از این رهگذر، از مرتبه خواننده عادی به رتبه مفسر می‌رسد. اما برخی ابعاد دلالتی عمیق‌تر در متن قرآنی باقی می‌ماند که نیازمند حرکت ذهن یا عقل برای کشف آنهاست. یعنی پس از آنکه مفسر با ابزارهای علمی خود تمام وجوه ممکن دلالت را - که به واسطه این علوم دست‌یافتنی است - گرد آورد، برای کشف این ابعاد به حرکت تأویلی نیازمند است.

این امر، تفاوت میان معنای لغوی تفسیر و تأویل را به یاد می‌آورد که یکی نیازمند واسطه یا «تفسره» بود و دومی بدان نیازی نداشت. تفسره در اینجا همان علوم دینی و زبانی است که مفسر برای کشف دلالت متن قرآنی به آن نیاز دارد. نقطه عزیمت تأویل‌کننده همین دلالتی است که از آنجا و با تکیه بر اجتهاد یا حرکت ذهنی خود در بطون و لایه‌های درونی متن قرآنی فرو می‌رود (ابوزید، ۱۳۸۰، ۳۹۳ و ۳۹۲).

بر همین اساس، ابوزید توجه به دو نکته را در سازوکار و روند تأویل ضروری می‌داند و

معتقد است بدون لحاظ این دو ضرورت نمی‌توان از منظری معرفت‌شناختی تأویلی صحیح ارائه کرد. این دو ضرورت عبارت‌اند از «توجه به زوایای تاریخی و فرهنگی» و «قرائت خلاق».

### الف) ضرورت لحاظ زوایای تاریخی و فرهنگی در تأویل متون

نصر حامد ابوزید معتقد است تأویل نصوص، به‌ویژه وقتی که سخن از نصوص کلاسیک باشد، باید از دو زاویه مربوط به هم صورت گیرد و این دو زاویه در سازوکار تأویل باید لحاظ شوند: یکی، زاویه تاریخی به معنی جامعه‌شناختی آن، برای قرار دادن نصوص در بافت اجتماعی به‌منظور کشف معانی اصلی آنها. زمینه تاریخی و زمینه زبانی خاص نصوص در این زاویه قرار می‌گیرند. دیگری، زاویه بافت اجتماعی و فرهنگی کنونی که ضرورت تأویل (تأویل مجدد) نصوص را پیش کشیده تا فرق میان دلالت اصلی تاریخی متن و فحوای آن را بفهمد.

جدا کردن تأویل نصوص به‌لحاظ «معنا» و «فحوا» باید تا آنجا مورد تأکید قرار گیرد که از یک طرف مرز بین گذشته و حال از بین نرود و از سوی دیگر شیوه‌های تأویل تحت تأثیر ایدئولوژی پژوهش‌گر قرار نگیرد. البته این بدان معنا نیست که پذیریم که پژوهش‌گر متن را با روش خود تأویل می‌کند (نک: ابوزید، ۱۳۸۳، ۱۷۹ و ۱۷۸).

او تأکید می‌کند که آنچه ناپسند است برخورد منفعت‌طلبانه با نصوص و تأویل آنها از این زاویه است. این شیوه از یک سو حرکت نص در زمینه تاریخی آن را نادیده می‌گیرد و از سوی دیگر داده‌ها و وقایعی که به کشف معنی نص کمک می‌کند را انکار می‌کند. صدور حکم و فتوا دادن در برخورد با نصوص و تأویل آنها، غالباً در حالتی رخ می‌دهد که پژوهش‌گر به ایدئولوژی خود توجه ندارد یا از آن غفلت می‌ورزد و این باعث می‌شود ایدئولوژی وی در خفا و بدون هیچ ضابطه و مانعی عمل نماید. در این حالت، غلتیدن از تأویل به تلوین آسان می‌شود و مرز بین معنا و فحوا به هم می‌خورد (نک: همان، ۱۷۹).

وی ادامه می‌دهد که هدف از فعالیت معرفت‌شناسانه به‌طور عام و عمل قرائت به‌طور

خاص، کشف حقایقی از وجود است که در سطحی خارج از افق ذات شناساننده یا خواننده قرار دارد. اگر افق خواننده تعیین کننده زاویه دید او باشد، اساساً داده‌های متن در برابر توجه‌های خواننده در موضع انفعال قرار نمی‌گیرد؛ این همان قرائت راستین و فعالیت معرفت‌شناسانه درست است که اغلب بر پایه دیالکتیکی خلاق بین ذات و عین شکل می‌گیرد. این دیالکتیک، تأویل را در سطح بررسی نصوص یا پدیده‌ها ممکن می‌گرداند.

به هر حال، قرائت مغرضانه نتیجه‌ای جز تلوین ندارد و تلوین نتیجه‌اش نه فقط دیدی منفعت‌طلبانه در برخورد با نصوص یا پدیده‌هاست بلکه به همان سان گرایشی پوزتیویستی نیز پدید می‌آورد که مقاصد ایدئولوژیک خود را زیر شعار «عینیت علمی» و شناخت بی‌طرفانه پنهان می‌کند. گرایش ذهنی منفعت‌طلبانه، زاویه نخست، یعنی نگرش عینی و تاریخی به نصوص را نادیده می‌انگارد و در نتیجه از کشف دلالت نصوص عاجز می‌ماند. دیدگاه پوزتیویستی نیز می‌پندارد می‌تواند به معنی نصوص راه یابد و حقیقت را بفهمد در حالی که آنچه به آن رسیده است چیزی جز پیش‌داوری نیست. از این‌رو، این دو رویکرد را قرائت مغرضانه باید نامید تا آن را از قرائت بی‌طرفانه که بی‌طرفی خود را با رابطه دیالکتیک بین عین و ذهن توجیه می‌کند، جدا نماییم (همان).

### **ب) ضرورت قرائت خلاق**

به عقیده ابوزید دو زاویه ذکر شده، هر چند به لحاظ روش‌شناسی جدا از هم بررسی می‌شوند اما جدا از هم نیستند. روش‌شناسی نیز ایجاب می‌کند که در تأویل نصوص بین معنا و فحوا فرق بگذاریم. ولی حقیقت این است که این‌ها دو روی یک سکه‌اند، زیرا فحوا همان قدر با معنا در ارتباط است که معنا با فحوا. اگر بتوان گفت فحوا -یا به عبارتی تلاش برای رسیدن به آن- هدف و غایت قرائت باشد، رسیدن به این هدف جز از طریق کشف معنا متصور نیست؛ هر چند خود این هدف از سویی به وضوح بعضی از ابعاد معنا کمک می‌کند. اگر کشف معنی، به شکلی که شرح دادیم، جز از طریق تفسیر ممکن نباشد، دو بُعد کار تأویل، یعنی معنا و فحوا -چنان که اشاره شد- با دو دلالت زبانی اصطلاح تأویل رابطه‌ای دوسویه دارد؛ کشف معنا



بازگشت به اصل را نشان می‌دهد در حالی که هدف قرائت رسیدن به فحوا است. این دو معنی در سطح زبانی و اصطلاحی و از طریق صیغه صرفی اصطلاح تأویل، تلاقی می‌یابند که مراد از آن رخدادی تکرارشونده است.

این سخن به آن معناست که تأویل حرکتی است تکرارشونده بین «اصل» و «غایت» یا میان «معنا» و «فحوا»؛ حرکتی که به منظور کشف معنای نصی که در گذشته روی داده است، از واقعیت یا همان فحوا آغاز می‌شود، سپس برای تعیین «فحوا» و بازسازی نقطه مرکزی به معنا باز می‌گردد (ابوزید، ۱۳۸۳، ۱۸۱-۱۸۰). بدون در نظر گرفتن این تعامل دوسویه بین «فحوا» و «معنا»، هر دو عقیم می‌مانند و قرائت از افق اصل تأویل دور می‌شود و به ورطه تلوین گرفتار می‌آید. به عبارت دیگر، از قرائت مشروع و درست هر چند غیر بی‌طرف- به قرائت مغرضانه کشیده می‌شود.

باید تأکید کرد که فحوا که در قرائت نقطه مرکزی است، فحوایی فرضی و درونی است که طبق سمت و سوی معنایی قرائت، قابلیت بازسازی، رد یا اثبات دارد. اما فحوای ثابتی که از پیش [از تفسیر] به صورت قطعی تعیین شده باشد، به مثابه مانعی است که در راه قرائت خلاق قرار گرفته است.

منظور از قرائت خلاق قرائتی است که در روند کشف نخستین، فحوای فرضی و درونی مورد بحث را پدید می‌آورد (همان، ۱۸۲ و ۱۸۸). در همین راستا تفاوتی که عرفا در تأویل متون دینی بین ظاهر و باطن قائل شده‌اند، می‌تواند در توضیح رابطه معنا با فحوا کارگر افتد؛ به شرط آنکه حکم ارزشی متبلور در رابطه پائین‌بالا در میراث عرفانی را از آن بزداییم و به جای آن تعاملی دیالکتیک بین فحوا و معنا پدید آوریم. ظاهراً این رابطه سطح معنایی را نشان می‌دهد که تنها از رهگذر زمینه پدیدآورنده نص تعیین می‌شود در حالی که باطن آن سطح فحوای نهفته در لایه‌های این معنی آن را نشان می‌دهد (همان، ۱۸۲).

باید گفت نص به عنوان نشانه‌ای کلی از یک سلسله نشانه تشکیل می‌شود که در کلیت خود به مدلول‌های زمانی-مکانی خارج از نص اشاره دارند ولی تنها بعضی از این نشانه‌ها می‌توانند از

افق محدود زمانه، به افق آینده راه یابند و دوران‌های بعدی را مخاطب قرار دهند. در بعضی از نصوص این نشانه‌ها با هر قرائت تازه، دلالت‌های تازه می‌یابند؛ گرچه این امر ضرورت قرائت خلاق از نشانه‌های دارای طبیعتی زمانی-مکانی را نفی نمی‌کند.

عمل قرائت در حقیقت به نشانه‌های تشکیل‌دهنده نص به‌طور جداگانه نمی‌پردازد، مگر برای تحلیل حالت قبل از ترکیب نشانه‌ها. در این مرحله اخیر می‌توان دو گونه از نشانه‌ها را از هم جدا کرد و یکی را پدیدآورنده «معنا» و دیگری را پدیدآورنده «فحوا» دانست که هر دو در تأسیس دلالت نقشی مهم دارند. پس از این نوبت به قرائت ترکیبی تأویلی می‌رسد که معنا را سطحی از سطوح نص (سطح ظاهر) می‌داند و این سطحی است که از داخل آن، نه خارج از آن، بر سطح عمیق‌تری دلالت دارد که همانا سطح باطن یا فحوای نص است (همان، ۱۸۳ و ۱۸۲).

دیالکتیک معنا-فحوا یا ظاهر-باطن در مورد نصوص، به‌ویژه نصوص خاص، حقیقتی است که نمی‌توان نادیده‌اش گرفت. قرائت خلاق تأویلی است که به‌درستی می‌تواند هر دو جنبه این رابطه دیالکتیکی را کشف نموده و آن را تشخیص دهد. قرآن پژوهان و عرفا قرائتی دارند که به‌سرعت کوشید با تأکید بر عنصر معرفتی و نفی ایدئولوژی فحوای این مفاهیم، فحوای متناسب با افق تاریخی و عینی زمانه و فحوای مبتنی بر آگاهی ما و در عین حال مبتنی بر دلالت تاریخی را کشف کند.

ابوزید معتقد است با کنار نهادن قرائت ایدئولوژیک می‌توان بسیاری از نصوص که بر تعدد سطوح معنی در متون دینی تأکید دارند، را در چارچوب معرفت‌شناسی قرار داد، به‌شرط اینکه مفهوم را آن‌چنان گسترش دهیم که از یک‌سو متون غیردینی را نیز در بر گیرد و از سوی دیگر، این تنوع به‌صورت رابطه‌ای دیالکتیکی بین سطوح مختلف مفهوم یاد شده برقرار گردد. این توضیحات روشن‌کننده فرق بین تأویل و تلوین یا بین قرائت خلاق (غیرجانبدار) و قرائت جانب‌دار (ضرورتاً غیرخلاق) است (همان، ۱۸۳).

## نتایج مقاله

ابوزید تأویل را با نگاهی معرفت‌شناسانه تعریف می‌کند و معتقد است تأویل روش یا ابزاری برای درک پدیده‌ها است و از منظر ایدئولوژیک نه می‌توان تأویل را تعریف کرد و نه می‌توان به تأویل متون دینی پرداخت. به عبارت دیگر، از نظر وی، تأویل فعالیتی معرفت‌شناسانه است و هدف از فعالیت معرفت‌شناسانه به‌طور عام و عمل قرائت به‌طور خاص، کشف حقایقی از وجود است که در سطحی خارج از افق ذات‌شناساننده یا خواننده قرار دارد و اغلب بر پایه دیالکتیکی خلاق بین ذات و عین شکل می‌گیرد. او معتقد است تأویل درست متون دینی باید بر این روش استوار باشد.

وی با تأکید بر قرائت تاریخ‌مند از متون دینی - که از خصوصیات برجسته جریان نومعتزله است - مهم‌ترین ابزار تأویل را تحلیل زبانی می‌داند و با بهره‌گیری از مباحث تاریخی و هرمنوتیک فلسفی سعی در القا این مطلب دارد که در تأویل و فهم هر متنی باید دست از مراد مؤلف برداشت و افق معنایی متن و ماتن و خواننده را به‌صورت یک مجموعه لحاظ نمود. از این‌رو، تأویل‌کننده باید از حرکت تاریخ و روند آینده آن آگاه باشد تا بتواند قرائتی معرفت‌شناسانه از متن داشته باشد. وی برای تأویل مطلوب، «قرائت خلاقانه از متن» و «توجه به زوایای تاریخی - اجتماعی و فرهنگی عصر نزول» را ضروری دانسته و تأویل فاقد این دو شرط را صحیح و مشروع نمی‌داند و معتقد است بدون لحاظ این دو، قرائت دچار ایدئولوژی‌زدگی یا تلوین می‌شود.

ابوزید در عین اینکه تأویل متن، به‌ویژه قرآن را یک ضرورت می‌داند، بر اهمیت تأویل بدون تلوین یا تأویل غیر ایدئولوژیک تأکید می‌ورزد. او تلاش می‌کند با بررسی و تحلیل زبان‌شناختی از متن، به‌ویژه متن قرآن، مفهومی از تأویل به‌دست دهد که با نگرش او به دین هماهنگ باشد. این اساسی‌ترین نقطه ضعف وی در مسئله تأویل و همان تفسیر به رأی و تلوینی است که خود دیگران را به آن متهم می‌کند. به‌علاوه، به نظر می‌رسد تأویل در نگاه ابوزید معنایی گسترده دارد و هر نوع مفهوم‌گیری از متن را ذیل عنوان تأویل قرار می‌دهد. وی در فهم و تأویل متون دینی نقش فعال خواننده یا تأویل‌کننده را مورد تأکید قرار می‌دهد و همگان

را از نگاه سنتی و متعصبانه بر حذر می‌دارد.

ابوزید اگرچه بر فهم عقلانی متون تأکید دارد اما هرگز اشاره نکرده که مقصود وی از فهم عقلانی چیست و با چه تعریفی از عقل به سراغ متون خواهد رفت. البته می‌توان حدس زد که او عقل مقید به شرع را مطلوب نمی‌داند و بر همین اساس تأویل‌های اغلب گروه‌ها در تاریخ اندیشه اسلامی را نمی‌پسندد.

## منابع

### قرآن کریم.

**نهج البلاغه** (۱۴۰۷) تصحیح صبحی صالح، قم: دارالهجره.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰) **معنای متن**، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.

همو، (۱۳۸۳) **نقد گفتمان دینی**، ترجمه حسن یوسفی‌اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: یادآوران.

همو، (۱۹۹۵) **التفكير في زمن التكفير**، قاهره: مکتبه مدبولی.

همو، (۱۹۹۶ الف) **القول المفيد في قضية ابوزيد**، قاهره: مکتبه مدبولی.

همو، (۱۹۹۶ ب) **مفهوم النص**، بیروت: مرکز الثقافی العربی.

همو، (۱۹۹۶ ج) **فلسفه التأویل**، بیروت: مرکز الثقافی العربی.

همو، (۲۰۰۰) **الخطاب و التأویل**، بیروت: مرکز الثقافی العربی.

طبری، محمدبن جریر (۱۹۷۱) **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**، تحقیق محمود محمد شاکر، قاهره: دارالمعارف.

عدالت‌نژاد، سعید (۱۳۸۰) **نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید**، تهران: مشق امروز.

وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷) **نومنتزلیان**، تهران: نگاه معاصر.