

آسیب‌شناسی اثبات تاریخمندی قرآن در آثار نصر حامد ابوزید

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۷/۳/۱۶

غلامرضا رئیس‌یان؛ دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد
فاطمه زنداقطاعی؛ طلبه دوره دکتری رشته قرآن و علم جامعه المصطفی العالمیه مشهد (نویسنده مسئول)

چکیده

دیدگاه نصر حامد ابوزید در تاریخمندی قرآن و اثبات آن ایجاب می‌کند این مسئله در حوزه علوم قرآنی مورد بحث و بررسی قرار گیرد. پژوهش حاضر با مطالعه آرای این متفکر معاصر، پیامدها و آسیب‌های حاصل از این نظریه را شناسایی و مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. تاریخمندی قرآن از یک سو به معنی محدود نمودن آن در یک دوره تاریخی است و از سوی دیگر به معنای شاهدی تاریخی از واقعیت در افق معنایی مفسر است که به تاریخمندی فهم تعبیر می‌شود. از این رو پذیرش تاریخمندی قرآن متحمل پیامدهایی از قبیل: محدود کردن قرآن به عصر نزول، عدم انسجام متن قرآن، نادیده گرفتن پدیده وحی، قرائت‌های نامتعارف از فهم قرآن، کنار زدن برخی معارف قرآنی و... است. حاصل تحلیل پیامدها نادیده گرفتن هدف نزول قرآن (هدایت بشر) است. همچنین موجب می‌شود متن قرآن برای خوانش در عصر معاصر در یک نظام ادبی حاصل از نشانه‌ها محصور شود.

کلید واژه‌ها: نصر حامد ابوزید، تاریخمندی قرآن، متن قرآن، دلالت زبانی، نسبی‌گرایی فهم.

طرح مسأله

شناخت آرای متفکران معاصر در حوزه متون دینی و مطالعه دیدگاه‌ها و نظریات آنها گامی مناسب در جهت تعامل اندیشه قدیم و جدید است. نصر حامد ابوزید یکی از متفکران معاصر است که نظریاتی جدید در حوزه علوم قرآنی ارائه کرده است. تاریخمندی قرآن کریم (اعم از تاریخمندی فهم یا تاریخمندی متن) از این قبیل است این نظریه که در آثار متعدد وی به مناسبت طرح شده حاوی پیامدهای مهمی است.

مسئله تاریخمندی را پیش از این در فلسفه غرب باید جستجو کرد که در موضوع هرمنوتیک طرح می‌شود و دغدغه دانشمندانی بوده که در فهم و تفسیر نصوص دچار مشکل شده‌اند. از این رو اگر هرمنوتیک به دو قسم هرمنوتیک ماقبل فلسفی و هرمنوتیک فلسفی تقسیم شود؛ تبیین و آثار به جای مانده از دانشمندان هر قسم متفاوت است. در هرمنوتیک ماقبل فلسفی افرادی مانند شلایر ماخر (Schleiermacher) و ویلهلم دیلتای (Dilthey) قائل به تاریخمندی متن هستند یعنی اثر پذیری متن را باید از زمینه تاریخی و شرایط واقعیات آن عصر جستجو کرد. دیلتای می‌گوید: « هر پدیده‌ای را باید درون زمینه آن عصر مفهوم بندی و درک کرد. (به نقل از او عظمی، ۱۳۸۲: ۱۰۰) نیز هرمنوتیک فلسفی که افرادی مانند هیدگر (Heidegger) و گادامر (Gadamer) که قائل به تاریخمندی فهم هستند. هیدگر انسان را تاریخمند می‌داند و در نظر او تاریخمندی چیزی جز درک و انگشت نهادن بر زمانمندی او نیست و هرچه که می‌فهمیم بر گرفته و سازگار با دنیای تاریخی است. اندیشه‌های وی بعدها توسط گادامر و... بسط و گسترش یافت و تاریخمندی گادامر مرکز ثقل مباحث فهم متن شد. (رک. همان، ۱۷۶ و هادی، ۱۳۸۸: ۱۲۳) این اندیشه با هر دو وجهش در بین برخی متفکران مسلمان در

قالبی متفاوت تفسیر و بیان شد و در آثار افرادی مانند نصر حامد ابوزید و... جلوه گر گردید.

این نوشتار هدف خود را بر آسیب شناسی نظریه تاریخمندی نصر حامد ابوزید در دو کتاب «مفهوم النص» و «النص و السلطه و الحقیقه» بنا نهاده است؛ زیرا پذیرش این نظریه در حوزه متون اسلامی علاوه بر اینکه حاوی پیامدهایی در مباحث علمی علوم دینی است؛ در جهان اسلام و عملکرد مسلمانان نیز بی تاثیر نبوده است.

این مقاله در دو قسمت تدوین یافته در قسمت اول با گذری بر آثار مطالعاتی نصر حامد ابوزید و مفهوم تاریخمندی به اثبات آن از دیدگاه ابوزید می پردازد. در قسمت بعد پیامدهای ناشی از این نظریه را مورد بررسی و تحلیل قرار می دهد.

الف) پدیده تاریخمندی و اثبات آن در نگاه نصر حامد ابوزید

۱. گذری بر زندگی و مطالعات نصر حامد ابوزید

نصر حامد ابوزید (متولد ۱۹۴۳م) از متفکران معاصر مصری است که دیدگاه‌های او نقطه عطفی در پژوهش‌های علوم قرآنی ایجاد کرده است. ابوزید مطالعاتش را در سه حوزه فلسفه، سیاست و مطالعات ادبی به طور خاص دنبال می کند و آثار اسلام گرایانی مانند جمال عبدالناصر، سید قطب، طه حسین و... را مطالعه کرده و سپس به آثار امین خولی و کتاب‌های خالد محمد خالد روی می آورد و آنها را مورد مذاقه و مطالعه قرار می دهد. وی تحت تأثیر فضای اسلامی مارکسیستی و ملی دانشگاه قرار می گیرد و علاقه مند روش نقدی در مطالعات اسلامی می شود که با توجه به جریان فکری حاکم بر دانشگاه، این فرصت برای او مهیا نمی شود. در دوره فوق لیسانس از مقاله توشیهیکو ایزوتسو درباره وحی به مثابه مفهوم زبانی در اسلام تأثیر زیادی می پذیرد که در آثار وی نمایان است. ایزوتسو در این مقاله به

تحلیل لغوی معنای متن پرداخته و از تحلیل زبانی به تحلیل فرهنگی مفهوم وحی می‌رسد، یعنی فرهنگ را از طریق تحلیل زبان می‌شناسد.

ابوزید بعدها به آمریکا رفته و مطالعات هرمنوتیک خود را از آنجا فرا می‌گیرد و آرای گادامر، هرش و ریکور را مورد مطالعه قرار می‌دهد و مقاله‌ای در این زمینه به زبان عربی منتشر می‌کند. از طرف دیگر اوضاع سیاسی اجتماعی مصر و نارضایتی او از معنا و تفسیری که جامعه و حکومت مصر از اسلام دارد وی را بر آن می‌دارد که درباره متن قرآن به پژوهش بپردازد و خواستار خوانش جدیدی از متون دینی است. وی می‌کوشد برخلاف دیدگاه‌های رایج و سنتی در حوزه علوم قرآنی فهمی نو از قرآن ارائه می‌دهد، از مهم‌ترین آثار وی در این زمینه می‌توان به *مفهوم النص، نقد الخطاب الدینی، الاتجاه العقلي فی التفسیر، فلسفه التأویل، النص والسلطه و الحقیقه* و... اشاره کرد.

۲. مفهوم تاریخ‌مندی

تاریخ‌مندی (historical context) از چند زاویه تعریف شده است که همگی ناظر بر محدود کردن متن یا فهم در حصار زمان است.

دیلتای مورخ و فیلسوف آلمانی (۱۸۳۳) می‌گوید: تاریخ‌مندی معنای هر چیزی را صرفاً در متنی می‌بیند که در افق پیشین شکل گرفته است. بنابراین معنا وابسته به تاریخ و سراسر زمانمند نگریسته می‌شود. (الهی راد، ۱۳۹۵: ۷۸)

رودلف بولتمان (۱۹۷۶) نیز معتقد است پیام و ندای کتب مقدس در جذبه وجودی آن قرار دارد. این جذبه وجودی در قالب شکلی و اسطوره‌ای در بطن گفتار تاریخی نهفته است، یعنی بر آن است که گفتمان دینی کتب مقدس از جهان‌بینی و تفکر عصری که متون دینی در آن نگاشته شده متأثر است. (رک. واعظی، ۱۳۸۰:

۱۷۴) از این رو مشتمل بر ارسطوره است و با زبان و باورداشت‌های علمی روزگار ما سنخیت ندارد.

رولان بارت (۱۹۸۰) در تقریر دیگری می‌گوید: متن در بطن تاریخ و فرهنگ حرکت می‌کند و در این مسیر پیوسته خود بر حسب جغرافیا، شرایط انسانی و اقتضائات تاریخی، معانی جدید می‌یابد و از معانی گذشته خود فاصله می‌گیرد. لذا متن باید فارغ از این خاستگاه تاریخی و فارغ از سلطه معنایی مؤلف، تفسیر و فهم شود. (رک: همو، ۱۳۸۹: ۴۲)

از نظر هرمنوتیک فلسفی گادامر (۲۰۰۲) تاریخمندی عبارت است از محدود شدن فهم در حصار افق متن، به عبارت دیگر هر فهمی مقید و مشروط به افق و منظرهای تاریخی است و پیش داوری و پیش دانسته‌های مفسر در کلیه باورهای او دخالت دارد. مضمون دیدگاه تاریخ‌گرایی این است که همه اندیشه ما و اعتقادات اموری تاریخی و ناپایدارند. (رک: مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۸۹)

بنا بر این با توجه به تعاریف گفته شده تاریخمندی متن عبارت است از اثرپذیری متن از زمینه تاریخی و شرایط و واقعیات فرهنگی تاریخی عصر پیدایش متن که با داشتن این پیش فرض، تاریخمندی فهم مفسر از متن در بعد معنا منحصر در همان محدوده تاریخی است.

در نگاه ابوزید تاریخمندی به معنی فعل حادث در زمان است. متون نیز در تاریخ ایجاد می‌شوند و همه متون به زبان و قوانین آن ارجاع دارند و اعتبار خود را از فرهنگی می‌گیرند که از آن برآمده‌اند. متن قرآن نیز گفتاری دارد که توان بیانی خود را در درجه اول از زبان گرفته و منظور از توان بیانی قرآن، متنی است خطاب به مردم در بافت فرهنگی خاص نه از لحاظ گوینده که خداوند است. وی آثار شرح و تفسیری نوشته شده از قرآن را مورد نقد قرار می‌دهد که غالباً تکرار و بازگویی سخنان پیشینیان است و مایه جمود متن شده است و برای فهم متن قرآن نظام

خاص زبانی را با روش تحلیل عقلی ارائه می‌دهد که در ابتدا میراث زبانی را نظامی از نشانه‌ها می‌داند که دال و مدلول دو روی یک سکه اند و خود در درون نظام نشانگی قرار دارند. در این روند، لفظ بر معنایی که ظاهر لفظ لازم می‌آورد دلالت دارد، سپس شنونده از آن معنا به طریق استدلال به معنای دیگری می‌رسد... (رک. ابوزید، ۱۳۸۷: ۶۰-۷۲ و همو ۱۳۹۴: ۱۲۶-۱۳۶ و ۳۰۲-۳۳۹)

بنابراین تاریخمندی در نگاه ابوزید هم به تاریخی بودن در یک دوره خاص اشاره دارد و هم ناظر بر تاریخمندی فهم است. وی این نوع تاریخمندی را ناشی خوانش جدید از قرآن با روش تحلیل زبانی در نظام نشانه‌ها می‌داند که طبق این معنا، قرآن از اجزای تاریخی خارج شده و یک شاهد تاریخی حساب می‌شود.

۳. ادعای اثبات تاریخمندی قرآن در نگاه ابوزید

نصر حامد ابوزید بر تاریخمندی فهم قرآن تأکید ویژه‌ای دارد. وی در کتاب مفهوم النص اشاره می‌کند، متن قرآن در ذات و جوهره‌اش محصول فرهنگی است، یعنی در مدت بیش از بیست سال در این واقعیت و فرهنگ شکل گرفته است. اعتقاد به وجود متافیزیک و پیشین برای قرآن کوششی است برای پوشاندن این حقیقت مسلم و از میان بردن امکان شناخت علمی از پدیده متن قرآنی... از طرفی ایمان به الهی بودن منشأ قرآن و قائل شدن به وجودی پیشین برای وجود عینی آن در فرهنگ و واقعیت مسئله‌ای است که با بررسی متن قرآنی از طریق شناخت فرهنگی که قرآن بدان منتسب است، در تعارض نیست... (ابوزید، ۱۳۸۹: ۶۸)

وی راه ورود علمی به پژوهش در باب متن قرآن را گذر از مدخل واقعیت و فرهنگ می‌داند و آن را به معنای پرداختن به امور تجربی ذکر می‌کند که این واقع چیزی است که در زندگی گیرنده وحی و مخاطبان اولیه قرآن شکل می‌گیرد و فرهنگی که زبان تجسم آن است آن را احاطه کرده است. (رک: همان: ۷۳ و ۷۴)

همچنین ابوزید روش تحلیل متون اعتبار متن را برگرفته از نقش آن در فرهنگ می‌داند و می‌گوید: هرچه مقبول فرهنگ قرار نگیرد و مطرود شود در دایره متون نمی‌آید. تنها مواردی می‌آید که فرهنگ، ما را به عنوان متونی دلالت کننده برمی‌گزیند و گاه می‌شود که در گذر از یک دوره تاریخی به دوره دیگر فرهنگ دو رویکرد مختلف درباره متون نشان می‌دهد آنچه پیشتر پذیرفته بود را رد می‌کند یا متونی که قبلاً طرد کرده بود می‌پذیرد. با این معیار اگر مشخصاً به قرآن نظر کنیم متنی می‌یابیم که پیش از آنکه کامل شود، عنصری اصیل و فعال در فرهنگ خود شده بود. (رک. همان: ۷۳)

بنابراین ابوزید نتیجه می‌گیرد که متن قرآن محصور در دوره نزول خود و آن هم متأثر از شرایط فرهنگی زندگی اعراب آن زمان است. لذا متنی تاریخ‌مند خواهد بود. این ادعا را در کتاب معنای متن (مفهوم النص) ذکر می‌کند و در نوشته‌ها و کتب بعد از آن با آوردن دلیل، آن را اثبات می‌کند.

ابوزید در کتاب دیگری که جزء آثار متأخر اوست با نگاهی کلامی به اثبات این ادعا می‌پردازد. وی در ابتدا با مطرح کردن بحث قدیم و حادث بودن قرآن، جدال اشعری و معتزلی را پی می‌گیرد و با کنار زدن دیدگاه اشعری که قائل به قدیم بودن قرآن است، دیدگاه معتزله را ثابت می‌کند که قدرت خداوند مطلق است و هیچ‌گونه محدودیتی ندارد و افعالی که مقدر او هستند بی‌نهایتند... پس افعال به جهان ممکنات مربوط می‌شود هرچند منبع و ریشه آنها در قدرت مطلق است. این افعال به لحاظ تعلق به ممکن‌های تاریخی همیشه در تاریخ حلول می‌کنند. نخستین فعل خداوند ایجاد جهان بوده این فعل در حکم آغاز با تاریخ بوده؛ چون مفهوم زمان را آغاز کرده، خلقت جهان نیز به خودی خود رویدادی تاریخی است؛ چون حادثه ایست که هیچ سابقه‌ای جز در علم خداوند به صورت طرحی که نمی‌دانیم واقعاً چگونه بوده، ندارد، برای همین می‌گوییم جهان حادث است. بر سر این

حادث بودن که معنایی جز زمان‌بندی و تاریخمندی جهان ندارد، اختلافی نیست... تاریخمندی در اینجا به معنای حادث شدن در زمان است، حتی اگر این زمان لحظه آغاز زمان باشد... وقتی نخستین فعل الهی یعنی ایجاد جهان، فعل آغاز زمان است همه افعال بعدی هم افعال تاریخی خواهند بود، لذا قرآن که کلام الهی است در بعد تحقق خود فعل است و فعل هم پدیده تاریخی است و چون همه افعال الهی در جهان مخلوق، حادث یعنی تاریخ‌مندند قرآن هم پدیده تاریخی است بدین لحاظ از جلوه‌های کلام الهی است هرچند فراگیرترین آن‌هاست. (رک. ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۲۲-۱۲۶)

۴. اثبات تاریخمندی در دلالت زبانی

ابوزید در پاسخ به مخالفت عده‌ای در مفهوم تاریخمندی به علت منافات داشتن آن با عمومیت دلالت قرآن، چنین می‌گوید: انواع دلالت‌ها داریم و یکی از آنها دلالت زبانی است که قوانینی دارد که بر سایر دلالت‌ها حاکم نیست... (رک. همان: ۱۳۱) وی با شاهد آوردن از متون غیر دینی مانند اشعار، قرآن را نیز جزء میراث تاریخی می‌داند که نیاز به خوانش جدید دارد آن هم فقط در مکتب ادبی خود او تعریف می‌کند.

وی سپس رابطه زبان و جهان را محکوم به آفاق و مفاهیم و تصورات ذهنی و فرهنگی می‌داند و زبان را نظام کانونی فرض کرده که همه نمودهای فرهنگی بیان می‌کند (رک. همان: ۱۳۷) زبان نظام فرهنگی در حکم در حکم دال است و همه متون اعتبار خود را از فرهنگی می‌گیرند که از آن برآمده‌اند. فرهنگ، مدلول زبان است (رک. همان: ۱۴۴ و ۱۴۵) وی بعد از تأکید بر دلالت زبانی سخن از متن قرآن به میان می‌آورد و می‌گوید بی‌شک این متن، گفتاری دارد و صرفاً یک متن نیست که زبان آن را به حرف درآورد هرچند توان بیانی خود را در درجه اول از زبان

گرفته است و منظور از توان بیانی به این لحاظ است که متنی خطاب به مردم در بافت فرهنگی خاص است. (رک. همان)

وی در کتاب *مفهوم النص*، قرآن را تولید فرهنگی (محصول فرهنگی) می‌داند؛ اما تولیدی که خود، توان تولید کردن داشته باشد و ادعا می‌کند این مطلب بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد؛ اما نیازمند تأکید پی در پی است. برای همین دو مرحله در تاریخ متن قرآن ذکر می‌کند یکی مرحله شکل‌گیری و کامل شدن آن، دیگری مرحله‌ای که به تولید کننده فرهنگ تبدیل شود، یعنی تبدیل به متن مسلطی می‌شود که همه متون دیگر با آن مقایسه می‌شوند و مشروعیت خود را از آن کسب می‌کنند.

سخن از این دو مرحله به معنی تقابل و تعارض این دو مرحله نیست، بلکه متن قرآن در مرحله نخست که نمایان کننده فرهنگ بود، صرفاً حامل منفعلانه آن نبود، بلکه به مثابه یک متن در نمایان سازی فرهنگ و واقعیت، اثر خود را می‌گذارد و در این اثرگذاری فرهنگ و واقعیت را به گونه ابزاری بازنمایی نکرد، بلکه آنها را به گونه سازنده به کار گرفت و در مرحله دوم نیز مقصود از زاینده‌گی و تولید فرهنگ از سوی قرآن آن نیست که فرهنگ را بازتاب هدف متن قرآنی بدانیم؛ فرهنگ در تعامل با متن سازوکار ویژه خود را دارد و آن عبارت است از قرائت و تأویل دوباره متن. (رک. ابوزید، ۱۳۸۹: ۶۹ و ۷۰)

بنابراین، دیدگاه نصر حامد ابوزید در تاریخمندی قرآن هم به تاریخمندی متن نظر دارد و هم به تاریخمندی فهم. از این رو با طرح ادعای تاریخمندی قرآن و سپس با اثبات آن، تأکید بر تأویل در آثارش نمایان است.

بررسی: گرچه شکی نیست هر متنی نظارتی به واقعیات فرهنگی و اجتماعی و زمانه خود دارد و تأثیر واقعیات فرهنگی زمان پیدایش متن بر محتوا هم از طریق زبان میسر است و هم از طریق اثرپذیری باورها و جهت‌گیری‌های مؤلف از

اقتضائات فرهنگی و اجتماعی زمانه خویش (رک. واعظی، ۱۳۸۹: ۵۹) این دیدگاه اعتدالی قابل پذیرش است و قرآن که نازل شده به زبان عربی است و هدف از آن هدایت انسان و نشان دادن مسیر الهی است نمی‌تواند بی‌ارتباط با مسائل و واقعیت‌های فرهنگی باشد، بلکه قرآن موارد صحیح این فرهنگ را تأیید کرده، برخی را اصلاح کرده و برخی دیگر را مردود و کنار زده است. از طرفی حقیقت قرآن برای غرض هدایتی بشر محفوظ است و برای همه عصرها و مکان‌هاست نمی‌توان آن را محدود و منحصر در جامعه آن عصر دانست؛ لذا دیدگاه ابوزید در این زمینه ره افراط و تفریط طی کرده است و ره افراط نیز از آن جهت که برای دست یافتن به محتوای قرآن و اجرای آن در زندگی امروز باید دست به تأویل زد و قرائت‌های جدید از قرآن ارائه دارد که این ره نیز بدون طی شرایط و ضابطه‌های آن منجر به تأویل‌های نابجا و تفسیر به رأی و قرائت‌های دل‌بخواهی از قرآن خواهد شد. ره تفریط نیز از این جهت که قرآن را محدود به حصار زمان کرده و حاصل آن پیامدهایی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت:

ب. آسیب‌ها و پیامدهای اثبات تاریخمندی

۱. عدم انسجام متن قرآن پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
از مهم‌ترین پیامدهای اثبات تاریخمندی پذیرفتن این نکته است که متن قرآن هم در بافتار بیرون و هم در لایه‌های بافتار درون منسجم نیست. ابوزید تصریح می‌کند: متنی چند پاره است که در دوره زمانی بیش از بیست سال شکل گرفته است و بخش‌های بسیاری از آن در لحظه تولید با بافتاری ارتباط یافته که در گفتمان دینی شأن نزول خوانده می‌شود و از طرفی واژه‌های ثانوی آن نیز گوناگون شده که این وضعیت نیز نتیجه تغییری است که در وضعیت مخاطبان در طی این بیست و چند سال رخ داده است. لایه‌های بافتار بیرون منحصر به اطلاعات مربوط به شأن نزول

نمی‌شود و به ساختار خود متن قرآن و لایه‌های پیچیده‌تر امتداد می‌یابد مثلاً می‌توان به بافتار مخاطب سنت پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرد. بافتاری که خود، حالت‌های گوناگون دارد و از آرامش و استواری دل (تثبیت الفؤاد) تا سرزنش و نکوهش مذمت در برمی‌گیرد. در بافتار درونی قرآن نیز یک خصوصیت سهم دارد و آن اینکه متنی یک پارچه با اجزاء منظم نیست؛ زیرا ترتیب اجزای آن با ترتیب نزول آن تفاوت دارد. (نصر حامد ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۶۴ و ۱۶۵)

بررسی: اولاً ادعای عدم انسجام متن قرآن بیشتر در بین مستشرقان رواج دارد و حاکی از ناآگاهی آنها از فهم قرآن است. ثانیاً انسجام متن نوعی اجماع عمومی را در پی داشته است، حتی برخی می‌گویند «قرآن از انسجام برخوردار است، بلکه لازمه فهم و تفسیر قرآن انسجام است.» (رک. آقای، ۱۳۸۶) البته مسئله انسجام متن در گذشته چندان جدی نبود و برخی علما به آن اشاره کرده‌اند، مانند زرکشی که تحت عنوان «علم المناسبه» به آن پرداخت و دلیل آن هم این بوده که مفسران بیشتر جزئی نگر بوده و کلی آیات را مورد مذاقه قرار ندادند. ثالثاً، امروزه این مسئله جزء مبانی تدبر در آیات و نگرش ساختاری به سوره‌ها و موضوع شناسی نظامند محسوب می‌شود. رابعاً هدف نزول قرآن هدایت و تکامل انسان‌هاست. پراکندگی که برخی به ظاهر در سوره یا آیات می‌بینند دلیل بر عدم انسجام متن قرآن نیست، بلکه تناسب مطلب با هدف تربیتی مدنظر است و اصالت دادن به محتواست و این تنوع لطمه‌ای بر وحدت و انسجام آیات وارد نمی‌کند.

۲. انکار نزول دفعی قرآن

پدیده تاریخمندی بر این است که قرآن در طول مدت ۲۳ سال به تدریج نازل شده است و منکر نزول دفعی قرآن است. ابوزید نزول دفعی قرآن را در شب قدر نمی‌پذیرد و بیان می‌دارد که تفاوت میان انزال کلی قرآن و تنزیل بخش بخش آن

صرفاً صورت بندی است که ظاهر علمی به خود گرفته است و چیزی جز تکرار سخنان عالمان علوم قرآنی درباره نزول دفعی قرآن به آسمان دنیا و سپس تنزیل تدریجی آن به قلب پیامبر صلی الله علیه و آله نیست (رک. ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۸۶) در واقع هیچ متن قرآنی به صورت یکجا و کامل از مکانی خارج از کره زمین که صحنه حوادث و جزئیات است، نازل نشده است؛ زیرا این تصور نه فقط با آیه نخست سوره قدر در تعارض است، بلکه با مسئله نسخ و لغو حکم و منطوق برخی آیات قرآن ناسازگار است. صیغه ماضی فعل انزلنا در آیه مورد بحث نیز دلالت حقیقی بر زمان گذشته دارد هم به لحاظ نشان دادن ابتدای نزول و هم در بیان جایگاه ارتباط عمل وحی است. (همان: ۱۸۷)

بررسی: در مسئله نزول دفعی و نزول تدریجی یا فقط نزول تدریجی بین علمای شیعه و اهل سنت اختلافاتی هست و ادله‌ای از سوی هر یک بیان شده؛ اما دیدگاه مشهور، پذیرش هر دو نوع نزول است، یعنی نزول تدریجی قرآن در طول رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و ابلاغ آن و نزول دفعی قرآن بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله (بیت معمور یا بیت العزه) در ماه رمضان و در شب قدر است. آیاتی از قرآن (رک. بقره: ۱۸۵؛ دخان: ۲ و ۳؛ قدر: ۱) روایاتی از شیعه و اهل سنت (رک. طبری، تفسیر طبری: ج ۲ ص ۱۹۶ و سیوطی، الدر المثور: ج ۱، ص ۱۸۹ و...) و شواهد عقلی بر آن دلالت دارد.

۳. تنزل قرآن در حد اشعار عربی

ابوزید متن قرآن را مجموعه‌ای از متون می‌داند که هیچ کدام از آنها را جز در بافتار خاص خودش، یعنی به لحاظ اینکه متن است نمی‌شود فهمید. ساختمان داخلی متن قرآن شبیه متن شعری است چنانکه از مقایسه‌اش با معلقات روشن می‌شود؛ اما تفاوت آن با معلقات آن است که اولاً شکل‌گیری متن قرآن مدتی طول کشیده و

ثانیاً لایه‌های بافتار تعیین کننده دلالت در هر بخش بسیار گوناگون است. از این رو ابوزید متن قرآن را نوعی عبور از متون رایج و رفتن به سوی متون صعالمیک می‌داند و می‌گوید: این متن با این حالت از چندین متن درست شده و نگاهی به جهان ارائه می‌کند که برای کشف این نگاه و تعیین عناصر آن باید دست به جست و جوی طولانی بزنیم. جست و جویی که با تحلیل لایه‌های بافتار آغاز می‌شود نه اینکه از آن گذر کند. بخشی از این تکرار متنی در ساختار متن قرآن نتیجه بافتار فرهنگی تولید کننده متن است. همین بافتار فرهنگی است که آن را به دیگر متون درون آن فرهنگ و به طور خاص متن شعری شبیه می‌کند. (رک. ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۶۵ و ۱۶۶)

بررسی: اولاً آهنگین و موزون بودن در برخی آیات قرآن گرچه شباهتی با نظم و نثر در شعر دارد؛ اما محتوای عالی و انسجام متن آیات آن را از شباهت با اشعار دور می‌کند و متنی متمایز از اشعار عربی جلوه می‌دهد. ثانیاً متون صعالمیک گرچه نسبت به متون رایج ممکن است قدری دقیق‌تر باشد؛ اما هیچ سنخیتی با آیات قرآن ندارد که بگوییم آیات نازل شده در سال‌های آخر نزول قرآن با آیات اولیه تکامل یافته باشند یا متن قرآن در مقایسه با بهترین اشعار عربی در درجه بالاتری باشد. گرچه اعجاز ادبی و فصاحت و بلاغت والای قرآن نسبت به این اشعار امری مسلم است؛ اما محتوای آیات و هدف نزول قرآن با این اشعار قابل قیاس نیست. لذا کم لطفی ابوزید آن‌جا آشکارتر می‌شود که اذعان دارد بین قرآن و متن شعری تفاوت وجود دارد؛ ولی تفاوت را منحصر به میزان حجم متن قرآن و به لحاظ طول مدت زمان شکل‌گیری نهایی آن در مقایسه با اشعار می‌داند نه تفاوت محتوایی. در کتاب *مفهوم النص* نیز تفاوت را در این ذکر می‌کند که قرآن متنی است که می‌خواهد واقعیت خارجی را بازسازی کند و وضعیت بهتری را به جای آن بنشاند. (ابوزید، ۱۳۸۹: ۲۴۵)

۴. مبنای پدیده وحی اعتقاد بشر به ارتباط با جن

ابوزید در کتاب *مفهوم النص* از ارتباط بشر با جن چنین می‌گوید: پیش از ظهور اسلام، عرب‌ها پدیده شعر و کهانت را اموری می‌دانستند که ریشه در عالمی دیگر و رای این عالم محسوس و مرئی دارد. عالم دیگر عالم جن بود که آن را همچون جهان و جامعه خود می‌پنداشتند. در نگاه آنان جنیان قبیله‌هایی بودند که در وادی عبقر در بیابان می‌زیستند. به دلیل مجاورت عالم جن و عالم انسان‌ها عرب‌ها ارتباط بشر با جن را ممکن می‌پنداشتند. لکن در تصور آنان تنها انسان‌هایی می‌توانستند با جنیان ارتباط برقرار سازند که از ویژگی‌هایی خاصی برخوردار باشند و در اثر آن بتوانند با این رتبه وجودی متفاوت با مرتبه خودشان مرتبط شوند... (رک. ابوزید، ۱۳۸۹: ۸۰)

وی در ادامه می‌گوید ارتباط دو پدیده شعر و کهانت با جن در اندیشه و نگرش عربی و لازمه آن یعنی اعتقاد عرب‌ها به امکان ارتباط بشر با جن، مبنای فرهنگی پدیده وحی دینی است. اگر چنین باورهایی ریشه در نگرش و اندیشه عرب آن روز نداشت چگونه عرب می‌توانست نزول فرشته‌ای از آسمان بر هم نوع خودش را بپذیرد. (همان: ۷۹-۸۱)

بررسی: گرچه در صدر اسلام، خرافات فراوانی در میان عرب‌های جاهلی رواج داشت؛ ولی در وجود جن که مخلوقی از مخلوقات خداوند است؛ اما از ماده محسوس نیست، شکی نیست؛ ولی ابوزید وجود جن را در این عالم نمی‌پذیرد و آن را محدود به عصر جاهلیت و اعتقاداتی که اعراب جاهلی نسبت به آن داشتند، می‌داند.

ایجاد شبهه در این زمینه ناشی از امور تاریخی و زمینی است که منشا الهی و ماورایی انکار می‌شود و آنچه به عنوان کتاب آسمانی ادیان خوانده می‌شود ساخته و پرداخته دست بشر به تبع شرایط تاریخی است. (عرب صالحی، ۱۳۹۵: ۶۶۱)

پذیرش این سخن نه تنها قرآن را تاریخ‌مند عصری خاص می‌کند؛ چون از نظر او پدیده جن، خاص همان دوره است، بلکه مستلزم انکار نزول وحی از جانب خداوند شده و وحی دستخوش اوهام و تخیلات بشر می‌شود.

۵. کنار زدن برخی معارف قرآن

در کتاب *مفهوم النص* آمده است: ارتباط بشر با جن مؤید آن است که وحی قرآن پدیده جدا از واقعیت یا به منزله جهش از واقعیت و فوق قوانین آن نبوده، بلکه بخشی از مفاهیم آن فرهنگ و برآمده از قراردادهای و باورهاست.

در کتاب *متن السلطه الحقیقه* نیز به بافتار زبانی سوره جن اشاره می‌کند که از ظاهر بافتار این متن چنین به نظر می‌آید که دارد از پدیده جن سخن می‌گوید همچون پدیده‌ای که وجود آن اثبات لازم ندارد؛ اما حضور آن در متن همان امر معرفتی فرهنگی است.

از این زاویه دلالت منطوق متن هم صدا با امر فرهنگی می‌شود؛ اما وقتی نوبت به لایه‌های ناگفته می‌رسد که در آن جن انسان‌سازی می‌شود و جنیان در پی شنیدن قرآن به مؤمن و کافر تقسیم می‌شوند اختلاف آن با امر فرهنگی نمایان می‌شود. با تحلیل بافتار زبانی در لایه مرجع ضمیرها یکی دیگر از لایه‌های ناگفته‌ها روشن می‌شود. اگر محروم شدن جنیان از شنیدن اخبار آسمانی با محاصره شدنشان توسط شهاب سنگ‌های سوزان تعقیب کننده جن را نیز به این دلالت بیفزاییم، می‌توانیم بگوییم که متن از راه دلالت ناگفته‌ها که برگرفته از تحلیل بافتار زبانی است وجود جن را بی‌اثر می‌کند و بود و نبود آن را یکی می‌سازد. (رک. ابوزید، ۱۳۹۴:

۱۷۱ و ۱۷۲) علاوه بر آن، ابوزید مبحث برده‌داری، ربا، احکام جزیه و... را مربوط به احکام همان زمان می‌داند. حتی برخی پا را فراتر نهاده و قائل هستند احکام اسلامی امروزه کارایی ندارد و باید آنها را کنار گذاشت. بهترین توجیه آنها این

است که احکام مربوط به گذشته تلقی می‌شود یا ادعا می‌کنند برخی مفاهیم قرآن با علم روز سازگاری ندارد.

بررسی: اولاً باید گفت که مطالب قرآن مختص اعراب جاهلی نیست، برخی مطالب جنبه کلی و ابدی دارد مثل مباحث مربوط به قیامت. ثانیاً چنانچه در ابتدا اشاره شده رویکرد اعتدالی این مسئله پذیرفته است که آیات قرآن ناظر به مسائل جامعه آن روز باشد. برای اینکه یا با این مسائل مبارزه کرده مثل لعان و دخترکشی؛ یا این مسائل را اصلاح کرده مثل احکام معاملات، نکاح و... و یا قوانین الهی را تأسیس کرده مثل نماز و...

ثالثاً آیات اعتقادی قرآن جهت زدودن شرک و کفر از جامعه جاهلیت و آیات اخلاقی جهت اصلاح نفوس و تهذیب آن... نباید نادیده انگاشته شود. مثلاً در آیات مربوط به برده‌داری، قرآن جنبه کرامت انسانی و رعایت حقوق آن‌ها، پایبندی به ارزش‌های اخلاقی و... را مدنظر دانسته به گونه‌ای که پیش از آن در جامعه عرب سابقه نداشته است.

۶. قرائت‌های مختلف و نامتعارف از دین

در قسمت اول این پژوهش اشاره شد به اینکه ابوزید علاوه بر تأکید تاریخمندی متن قرآن به تاریخمندی فهم قرآن نیز نظر دارد.

مراد از تاریخمندی فهم این است که مضمون و کلمات و واژگان نصوص و حیانی به سبب تاریخی بودن لغات و زبان به کار گرفته شده در وحی تاریخی است و با واقعیات عینی زبانی و فرهنگی عصر نزول آمیخته است. (رک. واعظی، ۱۳۸۹: ۴۲)

از نظر ابوزید برای فهم قرآن باید به سراغ واقع و فرهنگ روزگار نزول قرآن رفت و به نقش فرهنگ عصر نزول قرآن در تکوین آن توجه کرد. با این روش خواننده متن به جای پرداختن به امور مطلق و غیر عینی سراغ حقایق محسوس می‌رود از

آن جا که متن تابع روزگار خود است همواره باید به قرائت و تأویل دوباره آن پرداخت چرا که از متن می توان قرائت های مختلف ارائه داد. (رک. ابوزید، ۱۳۸۹ و رک. نصری، ۱۳۹۱: ۳۵۰)

خوانش متن لایه های گوناگون دارد هم به تعداد احوالات یک خواننده هم به تعداد خود خوانندگان؛ زیرا پیش زمینه فکری و ایدئولوژی آنها متفاوت است در نتیجه مرجع تفسیر و ارزش گذاری آنها متفاوت است. (رک. ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۷۵)

وی در ادامه بیان می کند هرچه مراحل و دوره های تاریخی خوانش معرفتی آن عصر و مرحله را محدود می کند، متعدد شود این لایه ها نیز تعدد و پیچیدگی می یابند و این تعدد آن گاه از یک مرحله تمدنی به مرحله دیگر منتقل شود یا خود متن از زبان مادری به زبان دیگر ترجمه شود دو چندان می شود. وقتی با متون دینی سروکار داشته باشیم این لایه های متعدد عرصه فراخ می یابند که منظومه ای از دانش ها را تولید می کند که ساز و کارهای خوانش خود را در آن دانش ها نشان دهد. اینگونه است که پرداختن به تأویل کتاب مقدس در تاریخ فرهنگ اروپایی به پرورش نظریه هرمنوتیک انجامید که بعدتر در نظریات نقد ادبی معاصر از عرصه متون دینی به متون ادبی راه یافت.

ابوزید برای توجیه تکثیر قرائت ها و مشروعیت آن به کلام امام علی علیه السلام در جنگ با خوارج اشاره می کند که امام علی علیه السلام فرموده: قرآن بر کاغذ نوشته شده، سخن نمی گوید و این مردمان (خوانندگان) اند که آن را به سخن می آورند، یعنی خوانش؛ به عبارت بهتر تعدد لایه های بافتار خوانش، خود بخشی از منظومه بافتارهایی است که دلالت متن را تولید می کند و صرفاً یک بافتار خارجی اضافی نیست. (همان: ۱۷۶)

بررسی: این گفته ابوزید تا حدی پذیرفته است؛ زیرا خوانشی که مسلک اشعری ارائه می دهد با خوانشی که معتزلی ارائه می دهد، با بیان متکلم یا بیان فقیه متفاوت

است؛ اما خوانش صحیح، قوانینی دارد به خصوص در متن قرآن کریم یا به عبارت بهتر تفسیر و فهماندن آیات ضوابط خاص خود را دارد و گرنه تا بی نهایت می شود از یک متن قرائت کرد بدون اینکه بین صحیح و سقیم آن فرق باشد. از طرف دیگر تکثیر قرائت‌ها سبب تفسیر به رأی می شود و تفسیر به سلیقه اشخاص می شود که با غرض هدایتی قرآن منافات دارد. از طرف دیگر کشف زبان قرآن منحصر در تحلیل ادبی و نظم زبانی نیست، بلکه زبان قرآن از راه عقل و نقل و استفاده از مدلولات بین خود قرآن و نیز سنت محرز از معصوم علیه السلام که از اساسی ترین ابزارهای اجتهاد هستند؛ می توان زبان قرآن را فهم و کشف کرد. (سعیدی روشن، ۱۳۸۷: ۲۷۰)

۷. تأکید بر لایه‌های بافتار متن جایگزین خوانش روزآمد قرآن

ابوزید گفتمان سنتی دین را مورد نقد قرار می دهد و در صدد قرائت تازه‌ای از آن است. از طرف دیگر خوانش روزآمد از قرآن، یعنی خوانشی که تلاش می کند تعارض میان وجود ازلی پیشین متن قرآن در لوح محفوظ با واقعیت‌های تاریخی شناخته شده درباره نزول قرآن و نزول تاریخی قرآن و نزول تدریجی در یک دامنه زمانی بیست و چند ساله و پی آمدهای آن در تغییر احکام را که به نسخ معروف شده را برطرف کند، رد می کند؛ زیرا در پی این تلاش آن تصور اسطوره‌ای در جای خود نگه داشته شده و در کنار آن مسائلی مطرح می شود با این پندار که برداشتی تازه و روزآمدی از مسائل مانند نسخ و نزول تدریجی قرآن و حتی مسئله اعجاز و تاویل علمی است. (رک. محمد شحرور، الکتاب و القرآن به نقل از ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۷۹) طبق این خوانش مفسر در صدد است تمام مسائل و جزئیات علوم تجربی، انسانی و... را در قرآن بیاید. (نک. طنطاوی، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم)

ابوزید این خوانش روزآمد از قرآن را مردود می‌شمارد و بر واژه «لایه‌های بافتار متن» تأکید می‌کند تا بتواند فهمی جدید ارائه دهد. از این رو آیات قرآن را نشانه‌های زبانی می‌داند که زبان از حوزه وضع و قرارداد، وارد حوزه استدلال عقلی (یعنی نظام نشانه غیر زمانی) می‌شود؛ چون مبنای دلالت در نشانه زبان عرف و وضع و قرارداد است؛ اما در نشانه‌های نشانه شناسیک ضرورتاً اینگونه نیست، بلکه معنا همان تولید زبانی است که به تصویر ذهنی تبدیل می‌شود و به لایه دیگر می‌رسد. این لایه دیگر معنای معناهاست، یعنی تبدیل نظام زبانی بر نظام نشانه شناسیک. این از لحاظ متن؛ اما به لحاظ دریافت هم خواننده مسلمان متن قرآن، آن نشانه‌ها را نمود می‌بخشد بی‌آنکه در یک نشانه بماند. این خواننده مستقیماً از نشانه به دلالت معقول آن منتقل می‌شود. (رک. ابوزید، ۱۳۹۴: ۳۰۶)

وی در جای دیگری اشاره می‌کند: عالمی (جهانی) که در نظام نمادین زبان به آن اشاره می‌شود همان عالمی است که در تصورات مفاهیم ذهنی صاحبان آن زبان و کاربران آن وجود دارد. اما متن دینی می‌خواهد این تصورات را درون گونه‌ای خاص از تصورات جای دهد که با آنچه زبان بر آن دلالت دارد مطابق نیست.

نظام نشانه‌ها، الگویی معرفتی در روند کامل اندیشه اسلامی است. ابوزید در این باره مثال‌های متعددی را ذکر می‌کند و به این نظام زبانی حجیت می‌بخشد (همان، ۳۳۸-۳۶۷)

بررسی: اینکه تمام متن قرآن حتی تک تک کلمات آن نماد و نشانه باشند علاوه بر اینکه از حوزه وضع و قرارداد خارج شده و وارد حوزه دلالت‌های معقول شود بار دیگر مشکل تکثیر قرائت‌ها پیش می‌آید؛ اشکال بزرگتری نیز دیگری ایجاد می‌کند و آن اهمیت به فهم خواننده است نه مدار متکلم. در حالی که قرآن کلام خداست و نازل شده برای هدایت بشر و فهم مقصود خدا، اصل است.

با اینکه خوانش روزآمد از قرآن (با ادعای تمام علوم روز در قرآن است) دارای اشکالاتی است؛ اما جایگزین کردن مدل نشانه شناسیک ابوزید جهت بهره‌گیری و استفاده از متن قرآن برای قرن معاصر نیز از مشکل نمی‌کاهد؛ چون مبنای تاریخمندی فهم است که تسلسل باطلی در شکل‌گیری فهم برای هر عصر بیان می‌کند.

۸. کنار زدن مراد متکلم و بها دادن به خواننده

چنانکه در قبل اشاره شد بحث نظام نشانه شناسیک مورد ادعای ابوزید سبب می‌شود فهم خواننده متن مورد توجه باشد نه متکلم متن. این بحث در لابه‌لای نوشتارهای او دیده می‌شود. مثلاً در کتاب «متن قدرت حقیقت» بیان می‌کند که در آگاهی خواننده متن، منظومه‌ای وجود دارد که با متن در لایه‌های معرفتی و ایدئولوژیکش رابطه دو سویه برقرار می‌کند. امر معرفتی نیز به تفسیر اعتبار می‌بخشد و خود را در نظام زبانی نشان می‌دهد در حالی که امر ایدئولوژیک به ارزش و داوری اعتبار می‌بخشد و خوانش (متن) در گوهر خود چیزی جز رمزگشایی نیست صرفاً یک بافتار اضافی بیرونی نیست که به متن افزوده می‌شود؛ زیرا متن بودن متن جز از راه این عمل خوانش تحقق نمی‌یابد. خواننده در این حالت همان گوینده فرستنده است که با خوانش خود ابلاغ یا ارسال را ادامه می‌دهد... (رک. ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۷۳ و ۱۷۴)

اینگونه است که سخن گفتن از خواننده ضمنی تخیلی در ساختار متن مشروعیت می‌یابد. متون دینی چون جنبه آموزشی و هدایتی در آنها غلبه دارد پیغام‌هایی اند که هم مخاطب در تعیین ساز و کار آنها دست دارد هم از طرف دیگر تلاش خاص و فراوان دریافت‌کننده (مخاطب) در فهم پیغام و دریافت آن را لازم می‌آورند و هم

بالتر از همه تحقق عملی محتوای پیام را نیز از باب اطاعت و سرسپردگی خواستار می‌شوند... (رک. همان)

از نظر ابوزید نباید به نقش خواننده در فهم متن بی‌توجه بود از همین رو او به مخالفت با متفکرانی می‌پردازد که فقط به گوینده متن توجه دارند و سهم خواننده را در قرائت از متن نادیده می‌گیرند. از نظر وی متن دارای دو وجه عام و خاص است؛ وجه خاص آن همان جنبه معنای متن است که به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی پیدایش متن اشاره دارد و وجه عام آن مربوط به جنبه زنده و پویای متن است که با هر قرائتی نو می‌شود (رک. ابوزید: به نقل از نصر، ۱۳۹۱: ۲۱۲)

بررسی: آنچه در شماره ۶، ۷، ۸ گفته شد همگی ناظر به هرمنوتیک فلسفی گادامر و متأثر از آن است. از نکات بارز این هرمنوتیک تاریخمندی فهم است، یعنی هر فهم و تفسیری تاریخ‌مند است و به موقعیت هرمنوتیکی و افق معنایی مفسر گره خورده است و این امر ثابت و غیر تاریخی نیست، بلکه از سنت و تاریخ اثر می‌پذیرد. (رک. واعظی، ۱۳۸۰: ۳۱۶)

مکتب تاریخی‌گری گادامر بر این است که رفتارها و نمودهای حیاتی گذشتگان را می‌توان شناخت و فهمید، منتهی نه از طریق قواعد اصولی کلی تاریخی، بلکه از طریق تفکر درونی و هم ذات‌پنداری با فاعلان این رفتارها و یا مظاهر حیاتی آنها و از طریق بازسازی شخصیت و فضای ذهنی آنان در درون خودمان به شناختی جزئی مشخص؛ اما عینی از آن امور دست یافت... طبق این بیان سنت امر ساکنی نیست، بلکه پدیده‌ای پویا و کاملاً سیال است (رک. مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۲۶)

اصلی‌ترین اشکال این مکتب نسبی‌گرایی است. یعنی فهم ثابت و پایداری از امور وجود ندارد و فهم، امری سیال و پایان‌ناپذیر است و مبتلا به تکثر معنایی است. بنابراین ادعای تاریخمندی ضابطه مشخصی برای فهم صحیح ارائه نمی‌دهد، مراد متکلم که متن از سوی اوست را مدّ نظر قرار نمی‌دهد (رک. همان، واعظی، ۱۳۸۰:

۳۰۰ و ۳۰۱) و پیام قرآن که جاودانه و همیشه زنده برای همه عصرهاست را محدود به فهم خوانندگان آن می‌کند آن هم فقط در لایه‌های زبانی نهفته است که این فهم جدای از فرهنگ خوانندگان آن نیست.

۹. مخالفت با تفسیر علمی قرآن

چنانچه اشاره شد ابوزید خوانش روزآمد از دین را نمی‌پذیرد همچنین تفسیر علمی قرآن را مورد نقد قرار می‌دهد. وی دغدغه تفسیر عملی را کشاندن متن دینی به سطح متون علمی می‌داند و تأکید می‌کند آنچه که تفسیر قرآن خوانده می‌شود در نادیده گرفتن چستی کامل متن و سرشت آن به عنوان متن ادبی تفاوت چندانی با خواستن روزآمد از دین ندارد. وی تأکید می‌کند که امروز نهادهای گوناگونی در این زمینه شکل گرفته است این تحول از یک گفتمان به یک نهاد به معنای تبدیل لحظه‌ی کنونی تاریخی (لحظه تبعیت دریافت معرفت و ناتوانی از مساهمت در تولید علم) به یک حالت ثابت و پابرجاست به این ترتیب غرب همیشه تولید کننده معرفت می‌ماند و نقش عقل اسلامی صرفاً جستجوی شواهدی برای آن معرفت در میراث قرآن است... (ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۸۸ و ۱۸۹) این گفتمان (تفسیر علمی) تلاش می‌کند با ابزارهای ایدئولوژیک، دست آوردهای علمی و معرفتی را به دلالت متون ربط دهد. (همان، ۱۹۰)

بررسی: البته در تعریف و مباحثی که ابوزید از تفسیر علمی و کارکرد آن دارد، نقد وی وارد است؛ اما اگر ملاک‌ها و معیارهای صحیح در تفسیر علمی در نظر گرفته شود این اشکالات نخواهد بود. در این صورت علم برای فهم بهتر قرآن به کار خواهد آمد. از طرف دیگر با توجه به مبنای وی در تاریخ‌مندی، مسئله تفسیر علمی با درک ضوابط برای وی لاینحل باقی می‌ماند؛ چون متن قرآن را در حصار

زمان محدود کرده لذا یا با شبهه تعارض علم و دین مواجه است یا با به تحمیل علم بر قرآن گردن نهد که خود خطای دیگری است.

۱۰. جدا کردن قرآن از شئون زندگی

ابوزید تبدیل متن دینی به مرجع فراگیر در همه شئون زندگی را نمی‌پذیرد و در صدد نقد آن بر می‌آید. وی تأکید می‌کند این تبدیل کردن با خارج کردن متن از بافتار فرهنگی و اجتماعی‌اش و تمرکز بر جنبه متکلم صورت می‌گیرد برای همین است که همواره نیازمند جستجوی مشروعیت برای هر رفتار فردی و اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... از راه به سخن آوردن متن دینی هستیم به عبارت دیگر متن قرآن از واقعیت فرهنگی و اجتماعی عصر نزول فراتر نمی‌رود؛ مگر اینکه لایه‌های بافتار معنا در نظر گرفته شود که در این صورت مراد و مقصود متکلم هم کنار زده می‌شود. (ابوزید، ۱۳۹۴: ۲۱۱)

از سوی دیگر وی تلاش‌های خوانش روزآمد از متون دینی را باعث عمیق‌تر شدن بحران اندیشه عربی اسلامی دانسته و آن را نقادی می‌کند؛ زیرا با وجود تلاش‌هایی برای بازشناختن امر ایستا از امر پویا و امر بی‌زمان از امر زمان‌مند مفهوم فراگیر بودن متن را تثبیت می‌کند چراکه همه تطوره‌های آگاهی بشر را در چارچوب دین بازخوانی می‌کند. ثانیاً این تصور را به خواننده می‌دهد که هرچه انسان در گذشته، حال و آینده بدان رسیده و خواهد رسید در کتاب مقدس هست. ثالثاً همه دستاوردهای عقل بشری را حوزه معرفتی مصادره کرده و به متنی فرو می‌کاهند که در پانزده قرن پیش تولید شده است.

ابوزید در پایان اشاره می‌کند حتی اگر بپذیریم گفتمان تأویل می‌تواند راه حل مناسب ارائه دهد؛ اما حل مشکل واقعی و عملی که وابسته به حجیت متون اسلامی است، مایه پیچیده‌تر شدن مشکلات خواهد شد. (رک. همان، ۲۷۳)

بررسی: البته باید این را مد نظر داشت نگاه نقادانه ابوزید به اجتماع و سیاست کشورهای عربی و علمای اهل سنت وی را به قرائتی نوین سوای از آنچه رایج بود سوق داد، مثلاً به جنگ اعراب در خلیج فارس اشاره می‌کند که هر دو طرف برای توجیه عملشان به متون دینی پناه می‌برند. وی نگاه علما در حوزه متون دینی را متحجرانه می‌خواند و از طرف دیگر برخورد دوگانه آنها را با دشمنان اسلام و حمایت از حکومت‌های مرتجع عربی را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد و خود دنبال تعریفی از اسلام می‌گردد. از طرف دیگر همسو با مطالعات هرمنوتیکی غرب و تفسیر آنها از متون مقدس و آشنایی با شیوه‌ها و نظریات برخی از روشنفکران معاصر، طریق خود را در خلاصی از وضع موجود تحلیل مکتب ادبی می‌بیند که در قبل به پیامدهایی از آن اشاره شد. همچنین پذیرش این فکر جامعه مسلمانان را بیشتر در حوزه سکولار فرو می‌برد چنانچه برخی تحلیل‌های خود وی گویای آن است. (رک. ۱۳۹۴: ۲۹۸) از این رو می‌توان گفت: نداشتن ایدئولوژی و بینش صحیح، نفهمیدن مقصود خداوند در قرآن، عملکرد نامناسب مسلمانان و... سبب این بحران شده است نه متن مقدس قرآن.

نتیجه

مطالعات نصر حامد ابوزید در حوزه‌های علوم انسانی (ادبیات عرب، سیاست و...) و دغدغه‌مندی وی درباره متن قرآن وی را بر آن می‌دارد نظریاتی سوای از گفتمان سنتی دینی درباره متن قرآن ارائه دهد. وی علاوه بر آن، خوانش روزآمد از تفسیر متن و تفسیر علمی را مورد نقد قرار می‌دهد و سعی می‌کند بین متن قرآن و واقعیت معاصر پل ارتباطی برقرار کند. از مهم‌ترین نظریات وی مبحث تاریخ‌مندی قرآن است که هم متن قرآن را زمان‌مند و محصور به دوره نزول می‌کند و هم فهم آن را تاریخ‌مند و محدود به افق معنای مفسر می‌داند. تحلیل این نظریه بازتاب‌ها و

پیامدهای زیادی را در جهان اسلام ایجاد کرده است و حتی بسیاری از پیامدهای آن در آثار خود وی مشهور است. البته همه این پیامدها از یک درجه برخوردار نیستند، بلکه شدت و ضعف دارند، مثلاً پیوند محتوای نصوص دینی با فرهنگ زمانی از نگاه اعتدالی قابل پذیرش است؛ اما ابوزید در این زمینه افراط کرده که سبب می‌شود برخی معارف قرآنی کنار زده شود، کتاب الهی در حد کتاب بشری تنزل پیدا کند و الهی بودن آن را مورد نقد قرار دهد. ابوزید راه حلی برای کنار زدن گفتمان سنتی و خوانش روز آمد از متن مطرح می‌کند و معنا و مغزی متن را مورد نظر قرار می‌دهد؛ ولی تبیین نه چندان روشنی از معنا و مغزی وی را به آن می‌دارد که بحث نماد و نشانه‌ها را در متن مطرح کرده و نظام نشانه‌شناسیک را راهی برای تفسیر بهتر فهم می‌داند. ورود ابوزید به این مسئله او را با هرمنوتیک فلسفی گادامر قرار موازی می‌دهد؛ زیرا یکی از اصول این مکتب تاریخمندی فهم است و پیامدهایی مثل نسبی گرایی، تکثر قرائت‌ها از دین بدون ضوابط تشخیص برای صحت و سقم این قرائت‌ها، کنار زدن مراد متکلم و توجه خواننده متن را به بار می‌آورد و این به همان راهی منجر می‌شود که امروزه یهودیت و مسیحیت برای فهم متن دینی خود طی کرده‌اند.

لذا پذیرش تاریخمندی لازم‌اش به روز کردن متن قرآن با واقعیت معاصر از طریق منحصر کردن آن در نظام ادبی است که ضمن سکولاریزه بودن عقیده، با جامعیت و جهت هدایتی قرآن متعارض و متناقض است. وی در عین اینکه متن قرآن را قبول دارد و سعی دارد راهکاری نوین جهت بهره برداری از قرآن ارائه دهد؛ اما مقوله ایمان و تکامل معنوی انسان ماورای این عالم و هدایتش را نادیده می‌انگارد.

منابع:

۱. آقایی، سید علی، انسجام قرآن رهیافت (فراهی - اصلاحی) در تفسیر، فصلنامه پژوهش‌های قرآن، شماره ۴۹ و ۵۰، ۱۳۸۶ ش.
۲. ابوزید، نصر حامد، معنای متن (مفهوم النص)، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، تهران، چاپ نهم، ۱۳۸۹ ش.
۳. ابوزید، نصر حامد، متن قدرت حقیقت (النص و القدرت و الحقیقة)، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، ۱۳۹۴ ش.
۴. الهی راد، صفدر، آشنایی با هرمنوتیک، تهران، سمت، ۱۳۹۵ ش.
۵. حامدی، سید منصف، تاثیر پذیری نصر حامد ابوزید از مستشرقان، فصلنامه قرآن و مستشرقان، شماره ۲، ۱۳۸۶ ش.
۶. سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ ش.
۷. عربصالحی، محمد، تاریخمندی قرآن و تحلیل و نقد مبنای وحی شناختی آن، فصلنامه فلسفه دین، شماره ۴، ۱۳۹۵ ش.
۸. گلی جواد، نقد و بررسی دیدگاه نصر ابوحامد زید درباره وحی قرآن، فصلنامه معرفت کلامی، سال ۲، شماره ۲، ۱۳۹۰ ش.
۹. مسعودی، جهانگیر، هرمنوتیک و نو اندیشی دینی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. نصری، عبدالله، راز متن، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۹۱ ش.
۱۱. هادی، قربانعلی، نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین، قم، انتشارات بین المللی المصطفی، ۱۳۸۸ ش.
۱۲. واعظی، احمد، نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخمندی قرآن، فصلنامه قرآن شناخت، شماره ۶، ۱۳۸۹ ش.
۱۳. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ ش.