

## ارزیابی رویکرد تأویلی نصر حامد ابوزید در فهم آیات الاحکام

فتحیه فتاحی زاده\*

مهدیه کیان مهر\*\*

### چکیده

حامد ابوزید از نواندیشان معاصر معتقدست که راه زنده ماندن پیام قرآن، تأویل است. از دیدگاه وی، آیات الاحکام باید به صورت عصری تأویل شود؛ از سیر تکوین احکام در عصر نزول، پیامی حاصل می شود که با استفاده از آن می توان احکام عصری را به دست آورد. از آنجا که هر فهمی از قرآن باید ضابطه مند باشد، بررسی ضابطه مندی تأویل ابوزید ضروری می نماید. هدف پژوهش حاضر، پی گیری ضابطه مندی در مؤلفه های تأویل ابوزید؛ مبانی هرمنوتیکی، روش و معیار تأویل است. مطابق نتایج پژوهش، برخی عوامل موجب بی ضابطگی تأویل می شود: در مبانی، غفلت از قصد مولف، اعتقاد به تاریخ مندی فهم و ...؛ در روش، خوانش پذیری پیام حاصل از سیر تکوین احکام و در معیارها، عصری بودن و مطابقت با پیام حاصل از سیر تکوین احکام. البته دو معیار پیوند معنا با فحوا و توجه به بافت های مختلف کلام، خوانش افراطی متن را مهار می کنند.

### واژگان کلیدی

آیات الاحکام، نصر حامد ابوزید، ضابطه مندی تأویل.

f\_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

kianmehr.mail@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۲۱

\*. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء.

\*\* . دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (نویسنده مسئول).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲

### طرح مسئله

تأویل قرآن از مسائلی است که در طول حیات قرآن تعاریف متنوعی را به خود گرفته است؛ گاه از سنخ ماوراء کلام و گاهی از سنخ کلام دانسته شده است؛ گاه منطقه‌ای ممنوعه تصور شده که ورود مفسران به آن ممکن نیست و گاه به گونه‌ای تعریف شده که مفسر راه آن را به سوی خویش باز ببیند و در این راه تلاش کند. نصر حامد ابوزید از اندیشمندان معاصر در حوزه قرآن است که آثاری در زمینه علوم قرآنی و هرمنوتیک دارد. او تأویل را از سنخ کلام و قابل وصول دانسته و تلاش کرده است که برای تأویل موردنظر خود روش و معیارهایی ارائه دهد. دغدغه اصلی او نوسازی گفتار دینی است (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۱) و راه حل این نوسازی را در تأویل و خوانش متناسب با عصر جدید از قرآن می‌داند. (ر.ک: ابوزید، ۲۰۱۴: ۳۵ - ۲۰) ابوزید تأویل بسیاری از سلف را مبتنی بر ایدئولوژی آنها دانسته (ابوزید، ۲۰۱۴: ۱۱) و معتقد است تأویل متون دینی یکی از مهم‌ترین سازوکارهایی است که گفتمان دینی با کمک آنها افکار و تصوراتش را بیان می‌کند. (ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۴۹) به همین دلیل در آثار خود سعی کرده است برای تأویل، مبانی و روشی نو ارائه دهد تا غیرایدئولوژیک و متناسب با عصر و فرهنگ زمان باشد و در این راه از هرمنوتیک و زبان‌شناسی بهره جسته است.

از آنجاکه نگرش ابوزید به تأویل و روش آن منجر به برداشتی متفاوت از آیات الاحکام شده است، هدف اصلی این پژوهش بررسی نوع و میزان ضابطه‌مندی تأویل آیات الاحکام از نگاه ابوزید است؛ بدین ترتیب سوال پژوهش آن است که عوامل ضابطه‌مندی یا بی‌ضابطگی تأویل ابوزید از آیات الاحکام چیست؟

قابل ذکر است که در راستای بررسی اندیشه‌ها حامد ابوزید در حوزه علوم قرآن مقاله‌ها و پژوهش‌هایی وجود دارد؛ مانند «نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید» اثر سعید عدالت نژاد، «اندیشه‌های ابوزید و برداشت او از قرآن» به قلم حسن نقی‌زاده، «تأثیر پایه‌های فکری ابوزید در نگرش او به مسائل زنان» نوشته فتحیه فتاحی زاده، «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن» از احمد واعظی، «تأثیرپذیری دکتر نصر حامد ابوزید از مستشرقان» از منصف حامدی، «بررسی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آن بر بعضی برداشتهای تفسیری وی از قرآن» از محمدرضا حاجی اسماعیلی و علی بنایان اصفهانی، «نگاهی انتقادی بر رویکرد هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید در تفسیر قرآن» نوشته پروین کاظم‌زاده، «ابوزید و تاریخی‌نگری» اثر محمد عرب صالحی و «مکتب تأویلی و گفتمان وحی» نوشته میثم توکلی بینا. اما در هیچ‌یک از آثار فوق، موضوع موردنظر این پژوهش بررسی نشده است.

### تأثیر مبانی هرمنوتیکی ابوزید در میزان ضابطه‌مندی رویکرد تأویلی وی

پیش از هر چیز برای بررسی ضابطه‌مندی تأویل ابوزید در آیات الاحکام، باید به نوع اثرگذاری مبانی هرمنوتیکی وی بر ضابطه‌مندی تأویل او اشاره شود.

#### یک. مفسر محوری - متن محوری

در هرمنوتیک، سه رویکرد اصلی در فهم متن وجود دارد:

یک. مؤلف‌محوری که مطابق آن مؤلف محور فهم قرار دارد و وظیفه مفسر کشف قصد مؤلف است؛

دو. متن‌محوری که در آن قصد متن به‌طور مستقل و بدون نیاز به درک مؤلف و قصد او دریافت

می‌شود؛

سه. مفسر‌محوری که در آن مفسر و خواننده نقش محوری دارد و قصد مؤلف در فهم متن حائز

اهمیت نیست.

برخی ابوزید را در زمره سومین دسته قرار داده‌اند. (حامدی، ۱۳۸۶: ۱۷۲؛ کاظم‌زاده، ۱۳۹۲: ۸۷) علت

این تصور، تأکید ابوزید بر نقش خواننده است. مثال واضح در این امر، رویکرد او در مورد خود الفاظ قرآن و

خوانش رسول اکرم ﷺ از آن است. ابوزید معتقد است که وحی بر پیامبر اسلام ﷺ بر قلب و اندیشه او

بوده و قرآن کلام ملفوظ او در قالب زبان عربی است. (ابوزید، ۱۳۸۲: ۵۱۷؛ همو، ۱۳۹۴: ۱۵۷) نیز می‌گوید:

قرآن از جهت الفاظ خود متن دینی ثابتی است اما از جهت دخالت عقل و فهم

انسانی در تفسیر آن و بدل به «مفهوم» شدن، ویژگی ثبات را از دست می‌دهد و به

حرکت درآمده، تعدد دلالت را می‌پذیرد. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۵۵)

بدین ترتیب ابوزید خواننده را در مفهوم متن دخیل دانسته و نوعی نسبییت برای آن قائل است.

این مسئله نه تنها برای افراد عادی که در مورد پیامبر ﷺ نیز صادق است؛ زیرا نخستین قرائت و

تأویل از متن توسط پیامبر ﷺ صورت گرفته است؛ قرائت و فهم انسانی او، نخستین مراحل از

مواجهه عقل بشری با وحی است و وحی را از متنی الهی به متنی انسانی تبدیل کرده است؛ نباید

مانند پیروان گفتمان دینی پنداشت که فهم پیامبر از متن با «معنای ذاتی نص» - بر فرض وجود

چنین دلالتی - منطبق است. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۵۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۵۲۱)

بنابراین وی معتقد است که الفاظ قرآن از پیامبر است و این الفاظ تأویل پیامبر از وحی است.

براین اساس معنای ذاتی نص مورد تردید قرار می‌گیرد.

مفسر‌محوری از مبانی هرمنوتیک فلسفی گادامر است که براساس آن فهم انسان امری سیال،

تاریخی و متأثر از پیش‌فرض‌های اوست. لازمه این تفکر آن است که انسان امکان دسترسی به واقع را ندارد و ملاک و معیاری برای ارزیابی معرفت انسان وجود ندارد. برداشت‌های متفاوت هر چند با قصد مولف فاصله داشته باشند همه پذیرفتنی هستند. با قبول این اصل، اعتقادات دینی و پای‌بندی به شریعت هیچ‌گونه پشتوانه‌ای نخواهد داشت؛ زیرا نتیجه مفسر‌محوری آن است که گزاره‌های وحیانی حاکی از مقصود جدی خداوند نیستند و هر فهمی از آنها قابل قبول است. (مناقب و محرابی، ۱۳۹۵: ۱۳۸)

در مقابل، در هرمنوتیک کلاسیک و نیز علم اصول که هر دو روش‌های فهم متن را ارائه می‌کنند، (آزاد و لعل‌روشن، ۱۳۹۵: ۹) فهم صحیح دارای ملاک است و آن ملاک عبارت است از میزان نزدیکی استنباط‌های حاصل از متن به قصد مولف. (همو: ۲۱؛ معرفت، ۱۴۲۷: ۱۶۲ - ۱۶۱) این تفکر برای مفسر نقشی بیش از کاشف قصد مولف قائل نیست که با آگاه شدن از شواهد و دلایل و بر حسب اوضاع و شرایط صدور، به مدلول متن هدایت می‌شود. (معرفت، ۱۴۲۷: ۱۵۸)

البته ابوزید خود را مفسر‌محور نمی‌داند. او معتقد است که بین متن‌محوری و مفسر‌محوری تعادل برقرار کرده (حامدی، ۱۳۸۶: ۱۷۵) و هیچ‌یک از دو طرف این ماجرا نباید مغفول باشد. (ابوزید، ۱۳۸۲: ۴۳) او مانند مفسر‌محوران به یکباره معنای تاریخی متن در زمان تشکیل آن را کنار نمی‌گذارد و هر معنایی را که به ذهن مفسر خطور کند، تأویل صحیح نمی‌داند (حاجی‌اسماعیلی، بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۳) بلکه معتقد است بدون در نظر گرفتن معنای تاریخی متن و انواع بافت‌های متن (مثل بافت نحوی، فرهنگی - اجتماعی)، تأویل به دامان تلوین (تأویل ایدئولوژیک) خواهد افتاد. (ابوزید، ۱۳۹۴: ۲۰۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۰۳) همین مسئله می‌تواند به‌عنوان تلاشی در راستای اهمیت دادن به متن تلقی شود. با این حال مسئله مهم این است که ابوزید در کنار اهمیت دادن به مفسر و متن، از جایگاه مولف و قصد او غفلت نموده است؛ زیرا او لا او به‌دلیل اتکاء به روش تجربه‌گرایی، (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۹: ۸۸) شناخت خداوند را محال دانسته و معتقد است که مولف قرآن (خداوند) موضوع تحلیل و پژوهش قرار نمی‌گیرد؛ (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۲: ۷۲) ثانیاً با تردید وارد کردن در معنای ذاتی نص، قصد مولف (خداوند) را غیرقابل دستیابی قلمداد می‌کند و قرآن کریم را یک تأویل بشری از جانب پیامبر می‌داند که تطابق آن با قصد خداوند واضح نیست. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۵۵)

بدین ترتیب از دیدگاه او نه خداوند قابل شناخت است و نه قصد او. بلکه تنها متن قرآن قابل تحلیل علمی است که باید از مطالعه فرهنگ و واقع شناخته شود و این تحلیل براساس روش تحلیل زبانی [مباحث زبان‌شناسی و هرمنوتیک] باید صورت پذیرد. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۲: ۷۲) در روش او نزدیکی تأویل با قصد مولف ضروری نیست و اساساً چنین چیزی قابل دسترس نیست؛ بلکه مسئله مهم آن است که تأویل با فرهنگ زمانه هم‌خوانی داشته باشد.

اما مبانی او به چند دلیل به بی‌ضابطگی فهم می‌انجامد؛ اولاً او سعی دارد همه حقایق را با ابزار تجربه اثبات و تجزیه و تحلیل کند، از این رو موضوعاتی از قرآن که در این چهارچوب نمی‌گنجد، با عناوینی چون هم‌زبانی با اقتضائات فرهنگ و عصر به تأویل می‌برد؛ (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۳۴۷) اما روش تجربی هرچند تا اندازه‌ای می‌تواند کارگشا باشد و حقایقی را به روی بشر بگشاید، اما در مسائل ماورائی و متافیزیکی نمی‌توان آن را به کار بست. (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۹: ۸۹) بدین ترتیب می‌توان گفت که تأویل ابوزید به جهت عدم تناسب ابزار شناخت با موضوع شناخت، ضابطه‌مند نیست.

ثانیاً زبان قرآن کریم به سبب آیاتی نظیر «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانُ قَوْمِهِ» (ابراهیم / ۴) زبان عرف عام است (معرفت، ۱۴۲۷: ۱۶۳) و به لحاظ اصول محاوره، منطق زبان‌شناختی عرف عقلا را به کار برده است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۳۸۵) و روش فهم آن باید مبتنی بر قوانین تفهیم و تفهم میان انسان‌ها و اصول فهم متون و محاورات باشد. اصولی که راه هرج و مرج طلبی و ورود سلیقه‌های شخصی به قرآن را می‌بندد. (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۳۹۶) این قواعد در علم اصول و منطق مورد توجه قرار گرفته است (عابدی سراسیا، ۱۳۹۶: ۱۲۲) و تفسیر و تأویل قرآن نیز باید براساس این قواعد باشد. (معرفت، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۷ / همو، ۱۴۲۷: ۱۶۲ - ۱۶۱) مطابق همین قواعد عقلائی، شناخت مولف، (ر.ک: بابایی؛ عزیزی‌کیا؛ روحانی‌راد، ۱۳۸۸: ۱۶۶ - ۱۶۵؛ سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۳۵۹) مخاطب، (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۷: ۱۶۲؛ بابایی؛ عزیزی‌کیا؛ روحانی‌راد، ۱۳۸۸: ۱۷۱ و ۷۹؛ سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۳۶۳) فضا، زمان، زمینه‌های نزول، (معرفت، ۱۴۲۷: ۱۶۲؛ بابایی؛ عزیزی‌کیا؛ روحانی‌راد، ۱۳۸۸: ۱۶۰) ویژگی‌های متن و هدف آن (ر.ک: بابایی؛ عزیزی‌کیا؛ روحانی‌راد، ۱۳۸۸: ۱۷۷؛ سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۳۶۱) و قواعد عقلائی حاکم بر زبان، (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۴۲۱؛ اسعدی، ۱۳۸۵: ۳۷ - ۳۶) قرینه‌های فهم صحیح قرار می‌گیرند. بنابراین ابوزید با حذف شناخت مولف از فرآیند فهم متن، یکی از قرینه‌های مهم فهم صحیح را از دست داده است.

ثالثاً تلقی او از متن قرآن که آن را فاقد معنای ذاتی می‌داند و اینکه پیامبر آن را تأویل برده است، به میزان اطمینان انسان به هادی بودن چنین متنی لطمه می‌زند؛ درحالی‌که قرآن کریم ویژگی و هدف خود را هدایت‌گری دانسته است؛ (فتح / ۲۸؛ بقره / ۲، ۹۷ و ۱۸۵) تنها در صورتی می‌توان به هادی بودن قرآن کریم، اعتقاد و به احکام آن التزام داشت که آن را پیام الهی بدانیم که کم‌وکاستی در ابلاغ آن رخ نداده باشد و فهم قصد الهی از آن پیام ممکن باشد. در غیر این صورت التزام شرعی و اخلاقی به آن به منظور دستیابی به هدایت، توجیه عقلی ندارد. وقتی که خود متن قابلیت هدایتگری را نداشته باشد و در تطابق آن متن با قصد مولف تشکیک وارد شود، تأویل چنین متنی به طریق اولی از قصد مولف دورتر خواهد بود.

بنابراین کنار گذاشتن قصد مولف، مخالف ویژگی هدایت بخشی کلام الهی و نیز مخالف صفت هادی بودن خداوند است. این مسئله یکی از عوامل بی‌ضابطگی در تأویل ابوزید است؛ زیرا تأویل او فاقد برخی از معیارهای عقلانی فهم متن؛ یعنی سازگاری با ویژگی‌های مولف (خداوند) و متن (قرآن کریم) است.

### دو. تاریخمندی متن قرآن و محصول فرهنگی بودن آن

تاریخمندی متن به اثرپذیری معنای متن از شرایط و واقعیات فرهنگی و تاریخی عصر پیدایش متن مربوط می‌شود و تقریرهای مختلفی از آن وجود دارد، برای نمونه رودلف بولتمان (۱۸۸۴ - ۱۹۷۶) بر آن است که گفتمان دینی کتب مقدس از جهان بینی و تفکر عصری که متون دینی در آن نگاشته شده، متأثر است؛ از این رو مشتمل بر اسطوره است. الهیات امروز باید متن دینی را اسطوره‌زدایی کند و پیام و ندای کتاب مقدس را که در پس این عناصر تاریخی و اسطوره‌های نهفته است، دریابد. (واعظی، ۱۳۸۹: ۴۳)

رولان بارت (۱۹۱۵ - ۱۹۸۰) نیز تقریر دیگری از تاریخمندی متن عرضه می‌کند. از نظر وی یک متن در بطن تاریخ و فرهنگ حرکت می‌کند و در این مسیر پیوسته خود بر حسب جغرافیا، شرایط انسانی و اقتضائات تاریخی، معانی جدیدی می‌یابد و از معانی گذشته خود فاصله می‌گیرد. بنابراین متن باید فارغ از این خاستگاه تاریخی و فارغ از سلطه معنایی مؤلف، تفسیر و فهم شود. (همان)

ابوزید نیز قائل به تاریخمندی متن قرآن است. از دیدگاه ابوزید متن قرآن تاریخی و متأثر از فرهنگ است. او معتقد است متن قرآنی در ذات و جوهره‌اش محصول فرهنگی است و در مدت بیش از بیست و سه سال در متن واقعیت، فرهنگ و اجتماع زمان نزول شکل گرفته است. بنابراین، اعتقاد به وجود قدسی و وجودی متافیزیکی و از پیش تعیین یافته برای این متن، کوششی برای پوشاندن وجه فرهنگی و تاریخی آن و مسدود کردن امکان نظام زبانی حاکم بر فهم علمی این پدیده است. الهی بودن منشأ و خاستگاه متن وحیانی نافی واقعی بودن و تاریخی بودن محتوای آن نیست و از این رو با انتساب آن متن به فرهنگ بشری و ظرف اجتماعی و تاریخی خاص منافاتی ندارد. (ابوزید، ۱۳۸۲: ۶۸؛ واعظی، ۱۳۸۹: ۴۴ - ۴۵) محصول فرهنگی بودن متن ناظر به دوره شکل‌گیری آن است؛ پس از این مرحله، متن قرآنی ایجادکننده فرهنگ گردید و البته در هر دو دوره، میان این دو تعامل وجود دارد و رابطه یک طرفه نیست. (ابوزید، ۱۳۸۲: ۶۹ - ۷۰) نص در حرکت تشریحی خود با ارزش‌هایی که محورهای اساسی بافت فرهنگی و اجتماعی هستند، مخالفت نمی‌کند و البته این مسئله به معنای این نیست که متن هیچ خللی در ارزش‌های قدیم وارد نکرده باشد. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۵)

در اندیشه ابوزید نقش فرهنگ در متن به حدی است که در ورود تفکرات نادرست مردم عصر نزول و صحیح‌انگاری آن در متن قرآنی اشکالی نمی‌بیند؛ به همین جهت برخی متون را شاهد



تاریخی (ابوزید، ۱۳۸۳:۲۸۵) و برخی احکام شرعی را صرفاً مناسب عصر نزول تلقی می‌کند (کاظم‌زاده، ۱۳۹۲: ۸۸) که برای عصر حاضر کارآمد نیستند. برخی آیات نیز اگرچه می‌توانند برای عصر امروز کارآمد باشند اما دلالتی غیر از دلالت تاریخی دارند و متناسب با زمانه و فرهنگ معاصر باید فهم شود؛ این آیات کارآمد یا دلالت مجازی دارند (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۹۳) و یا دارای تأویل (فحوای) عصری هستند. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۱)

ابوزید برای نشان دادن محصول فرهنگی بودن متن دینی، از تمایز زبان و گفتار در کلام سوسور (زبان‌شناس) استفاده می‌کند. از نظر ابوزید زبان نظام معنایی گروهی از افراد جامعه است و منبعی است که افراد برای پردازش گفتار به آن متوسل می‌شوند. گفتار نظام جزئی است که در داخل نظام کلی نهفته در ذهن آدمیان است. زبان ساکن نیست و با تحول فرهنگ و واقعیت تحول می‌یابد. متون دینی حکم گفتار را دارند و خود در تحول زبان و فرهنگ نقش دارند و متقابلاً از زبان تاثیر می‌پذیرند. بنابراین تحول زبان موجب سیالیت دلالت متون می‌گردد و اغلب دلالت آنها را به دلالت مجازی می‌کشاند. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۷۴)

ابوزید معتقد است، سوسور ارتباط دال و مدلول را ذهنی می‌داند؛ بنابراین زبان بازتاب جهان خارجی نیست (توکلی‌بینا، ۱۳۹۶: ۲۴۶) و تصورات و مفاهیم ذهنی موجود در آگاهی افراد جامعه را نشان می‌دهد؛ بدین ترتیب زبان را می‌توان آئینه تمام‌نمای فرهنگی دانست که نصوص می‌توانند در آن تاثیر بگذارند. (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۹: ۸۹)

این در حالی است که تقریر ابوزید از آراء سوسور با آراء حقیقی او مطابق نیست. سوسور بر خلاف ابوزید پای فرهنگ را به آثار خود به میان نمی‌کشد و جهان مدلول را با جهان تصورات فرهنگی یکی ندانسته است. گفته سوسور آن نیست که زبان بر خارج دلالت ندارد بلکه او تنها ضرورت بازتابش مستقیم لفظ از جهان خارج را نفی می‌کند. (توکلی‌بینا، ۱۳۹۶: ۲۵۶ - ۲۵۵) بدین ترتیب تناسبی میان آراء ابوزید با آراء سوسور وجود ندارد.

دیدگاه ابوزید در باب تاریخی بودن متن از چند جهت موجب بی‌ضابطه شدن تأویل او می‌گردد: اولاً درست است که قرآن ناظر به حوادث و واقعیات فرهنگی و اجتماعی عصر نزول است؛ زیرا به منظور هدایت نازل شده و بدون توجه به مسائل فرهنگی و اجتماعی مخاطبان در عصر نزول نمی‌تواند با آنها گفتگو کند و هدایت‌گر آنها باشد؛ اما در عین توجه به مسائل آن عصر، در برابر فرهنگ آن عصر منفعل نبوده و رویکردی اصلاحی را در مقابل مضامین باطل آن در پیش گرفته است. (پارسایی، ۱۳۹۱: ۱۴) اعتقاد به وجود عناصر تاریخی ناصواب در قرآن، موجب تشکیک در صدق‌پذیری معرفتی قرآن در ابواب دیگر آن نیز می‌شود و اصل هدایتگری قرآن و تمسک به آن در

همه موضوعات دینی (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲: ۱۳۶) و اصالت و اعتبار همیشگی پاره‌ای از محتوای متون و پایایی آن را زیر سوال می‌برد. (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۹: ۹۰) بنابراین تأویل ابوزید با برخی ویژگی‌های قرآن - که مطابق اصول عقلانی باید ملاک فهم قرار گیرند - مانند هدایت‌بخشی، جاودانگی و حق بودن (فاطر / ۳۱) قرآن مخالف است و از این جهت ضابطه‌مند نیست.

ثانیاً، تعریف فرهنگ و گستره آن در آثار ابوزید واضح نیست؛ (توکل‌بینا و اکبری، ۱۳۹۱: ۱۷) همچنین او به میزان تاثیر فرهنگ زمانه در قرآن اشاره نکرده است و هیچ ضابطه‌ای برای تشخیص آموزه‌های متأثر از فرهنگ عرب از غیر آن ارائه نکرده و به صرف چند مثال بسنده نموده است؛ (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲: ۱۲۶) زیرا بخش وسیعی از آیات رنگ و بویی از فضای عصر نزول ندارند و مفاد آنها بدون مطالعه فرهنگ عرب عصر نزول به وضوح قابل درک است؛ (نقی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۵۴) این مسائل در تأویل او ایجاد نوعی بی‌ضابطگی خواهد کرد.

ثالثاً پیامد اعتقاد به ذهنی بودن رابطه دال و مدلول، مسدود کردن راه فهم تراث گذشتگان است؛ زیرا فرهنگ گذشته از طریق متون منتقل شده‌اند و چون این متون دستخوش نسبییت دلالتی شده‌اند قابل فهم نخواهند بود. (همو: ۲۶۱) در این صورت چگونه باید به معنای تاریخی متن قرآن - که ابوزید کشف آن را برای یافتن تأویل و معنای امروزی متن قرآن (فحوا) ضروری می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۲) - دست یافت؟ دست نیافتن به معنای تاریخی متن که گام نخست در تأویل ابوزید است موجب بی‌ضابطه شدن رویکرد تأویلی او می‌شود.

### سه. تاریخ‌مندی فهم و قرائت‌پذیری

از نظر ابوزید افزون بر اینکه قرآن، متنی تاریخی است، تأویل و فهم آن نیز مکانیسمی تاریخی است. (ابوزید، ۱۳۹۴ (۱): ۸۹) منشا این اعتقاد آن است که او در فرآیند قرائت متن، برای مفسر و افق معنایی او در ایجاد معنا سهمی قائل است؛ بنابراین دنیای ذهنی مفسر و موقعیت هرمنوتیکی او در کنار دیگر عوامل، سازنده معنای متن است و از آنجاکه افق معنایی مفسر و موقعیت هرمنوتیکی وی امری تاریخی و متأثر از واقعیات اجتماعی، فرهنگی و زبانی مقطع تاریخی مفسر است، ناگزیر فهم او از متن نیز امری تاریخی می‌شود و با تغییر شرایط تاریخی و اجتماعی، سیلان و تغییر می‌کند. (واعظی، ۱۳۸۹: ۴۲)

تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر نمود خاصی دارد. براساس این نظریه، فهم امری اتفاقی و نتیجه علایق و پیش‌فرض‌ها و تاریخ‌مندی فهم مفسرست و نمی‌توان برای آن روش و معیاری قرار داد. نتیجه این امور پذیرش ذهنی‌گرایی و نسبییت است. (مناقب و محرابی، ۱۳۹۵: ۱۴۰) این مسئله موجب شده است که بسیاری ابوزید را به نسبی‌گرایی متهم کنند؛ زیرا به نظر می‌رسد



بنا بر نظریه او، حقیقت مطلق یک پندار محسوب شده است؛ (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۹) بدین ترتیب دیگر هیچ حقیقت مطلقى که انسان برای رسیدن به آن تلاش کند، وجود نخواهد داشت؛ چرا که حقیقت، نسبی و به تعداد فهم انسان‌ها خواهد بود.

البته تقریر ابوزید از نسبی‌گرایی و عینی‌گرایی اندکی متفاوت است. ابوزید معتقد است حقیقت، نسبی است اما این نسبیت فرهنگی است و نه ذاتی؛ هرچه یک فرهنگ به‌عنوان حقیقت مطلق می‌انگارد نسبت به آن فرهنگ حقیقت مطلق است و پژوهش علمی موظف به نفی و اثبات آن نیست و باید میان تعدد ایدئولوژی‌ها در یک نظام فرهنگی و وحدت نظری که آن فرهنگ را با وجود این تعدد یگانگی می‌بخشد، تفکیک قائل شد. (ابوزید، ۱۳۸۲: ۵۹)

از این منظر، در هر نظام فرهنگی یک سری مفاهیم کلی وجود دارد که چارچوب اصلی آن نظام است و تمام ایدئولوژی‌های موجود در آن نظام به آن چارچوب معتقدند. اما آنچه ایدئولوژی‌ها را از هم جدا می‌کند همان حقیقت نسبی است. اما ابوزید ملاکی برای تشخیص حقایق مطلق و نسبی ارائه نمی‌کند. همین امر موجب نوعی بی‌ضابطگی در فهم از قرآن خواهد شد.

روش عینی‌گرایی بافتی یا فرهنگی نه تنها در زمان‌های مختلف به فحوهای متعدد متناسب با هر عصر می‌انجامد (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۹) بلکه حتی در یک عصر نیز نمی‌توان به معنای واحدی از متن دست یافت؛ زیرا در هر عصر و حتی در یک جامعه، به‌طور هم‌زمان فرهنگ‌های مختلفی وجود دارد که گاه متناقض‌اند و اگر ملاک فهم را مطابقت با فرهنگ قرار دهند، به حقایق متعدد و حتی متناقضی از متن دست خواهند یافت. در این صورت چه ملاکی برای حل اختلاف‌ها در منازعات وجود خواهد داشت؟

تعیین نیافتن معنا، مخالف سیره عقلا و ویژگی فرقانیت قرآن (فرقان / ۱) است که با اعتماد به گویایی و معنادگی متون به مراد، تفهیم و تفهم، وضع و ابلاغ قانون و نزاع و دفاع می‌پردازند. (کاظم‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۰۲)

بنابراین می‌توان عینی‌گرایی به تقریر ابوزید را به‌دلیل واضح نبودن مرز حقیقت نسبی و عینی در کلام او و نیز به‌دلیل عدم تطابق با ویژگی فرقانیت قرآن، یکی از عوامل بی‌ضابطگی در تأویل و فهم متن به‌شمار آورد.

#### چهار. رویکرد ادبی به متن قرآن

ابوزید برای وصول به تأویل موردنظر خود و استفاده از نظریات زبان‌شناسی، ناگزیر است متن قرآن را به‌عنوان متنی ادبی معرفی کند. زیرا در متون ادبی، قرائت امری مهم و بنیادین است و ظاهراً معیار

ادبی بودن متن از دیدگاه ابوزید چندلایگی معنا و قابلیت معناسازی از طریق قرائت‌های متعدد است. (توکلی‌بینا، ۱۳۹۶: ۲۷۹) از آنجا که متن ادبی امری فرهنگی و غیرناظر (لزوما) به واقع است و لزوماً مدلول حقیقی ندارد، ابوزید با تردید وارد کردن در مدلول‌های حقیقی متن قرآن رأی به ادبیت آن داده است. (همو: ۲۸۰ - ۲۷۹) این در صورتی است که قرآن اگرچه در قله ادبیات و بلاغت ایستاده و دارای اعجاز بیانی است اما آن‌گونه که خود را معرفی می‌نماید و آن‌گونه که عامه مردم در طول زمان و نیز مخاطبان عصر نزول به‌عنوان نخستین شنوندگان آن را می‌شناخته‌اند، در وهله نخست دارای کارکردی هدایتی و معرفتی است. (برای مطالعه بیشتر در مورد اعجاز بیانی، تشریحی و هدایتی قرآن رجوع کنید به: معرفت، ۱۳۸۸: ج ۲)؛ بدین ترتیب پوشاندن نظریات خاص متون ادبی بر قامت قرآن - بدون در نظر گرفتن کارکرد هدایتی و تشریحی آن - شایسته نیست و موجب نوعی عدم تناسب در روش و بی‌ضابطگی خواهد شد. علاوه بر این مطابق اصول عقلانی فهم متن، فهمی از متن که ویژگی‌های متن و مخاطب را مدنظر نگیرد، فهمی ضابطه‌مند نیست.

### بررسی ضابطه‌مندی در رویکرد تأویلی ابوزید

ابوزید دین مطلوب خود را دینی پیراسته، تحلیلی و مبتنی بر تأویل روشمند علمی می‌داند. او سعی کرده است با استفاده از نظریات زبان‌شناسی، روشی برای تأویل خود ارائه دهد. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۱) او در مورد آیات قرآن از جمله آیات الاحکام خوانشی متفاوت ارائه کرده است.

ابوزید متون قرآنی را سه قسم می‌داند: یک دسته فقط شاهد تاریخی هستند؛ مثل مسئله برده‌داری، سحر، جن، شیطان. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۹۳ - ۲۸۵) با تلقی بخشی از آیات به‌عنوان شاهد تاریخی، ابوزید این مجوز را پیدا می‌کند که بخشی از احکام مانند مسئله حجاب زنان را جزء این دسته قرار دهد و شاهد تاریخی تلقی کند که با تغییر فرهنگ زمان آنها نیز به سر آمده است. درحالی که او در تشخیص علت حکم حجاب که می‌تواند به ویژگی‌های فطری و تفاوت‌های زن و مرد و نیز حفظ فرد و اجتماع مربوط باشد توجه کافی را نکرده است و علت این حکم را به جدایی زنان آزاد و کنیز فروکاسته است. (ر.ک: فتاحی‌زاده، ۱۳۸۹: ۹۹ - ۹۸)

دسته دوم از متون، قابلیت تأویل مجازی دارند ولی به عمد حقیقت در نظر گرفته شده‌اند؛ مانند مفهوم «عبد» که حاکمیت معنای آن را منحصر به «عبودیت» می‌کند و این موجب می‌شود حاکمیت و سلطه حکومت‌ها به لحاظ وجودی توجیه پیدا کنند. اما از آنجا که نظام اجتماعی اقتصادی که در آن این مفهوم به کار می‌رفت دیگر وجود ندارد و تاکید متون دینی بر تساوی افراد بشر است، باید معنای مجازی «عبد» را نیز در نظر گرفت. «عبد» در اکثر موارد (مثل عباد)، انسان و بشر است که معنای

مجازی آن است. بنابراین رابطه خدا و انسان عبادیت است؛ در مقابل عبودیت (بردگی) و بنابراین انسان آزاد است. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۱ - ۲۹۳؛ عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰: ۸۲ - ۷۹)

تأویل مجازی در سخن ابوزید، در وهله نخست مشابه «بازگرداندن به معنای مرجوح» است که سلف آن را در معنای تأویل ذکر کرده‌اند؛ این نوع تأویل مختص مشابهات است که الفاضلی هستند محتمل و جوهی از معانی و به همین دلیل موجبات شک و شبهه را فراهم می‌کنند. تأویل مشابهات ارجاع کلام به یکی از احتمالات عقلانی الفاظ مشابه و دفع شبهه از آنهاست. (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۶۴ - ۴۶۲) اما آنچه را ابوزید به‌عنوان مجاز در نظر می‌گیرد و تأویل می‌کند، هیچ‌گاه پیش از این به‌عنوان مجاز مطرح نبوده و هیچ‌گاه شبهه و حتی وجوهی از معنا را در بر نداشته است و معیار او برای تشخیص مجاز از حقیقت مشخص نیست. عبودیت انسان در برابر خداوند در معنای بندگی است و مفهوم بندگی مخالف معنای آزادی انسان نیست و با بردگی بسیار متفاوت است.

علاوه بر این، کاربرد واژگان عربی در معانی جدید و به صورت مجاز، باید همراه با قرینه صورت گیرد (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۲۴۶) و مطابق قاعده اصالت حقیقت که از اصول عقلایی حاکم بر زبان است، (ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۵: ۳۷ - ۳۶) اصل در سخن هر گوینده معنای وضعی و حقیقی است، مگر آنکه قرینه مستدلی بر خلاف آن اقامه شود. (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۲۹۷) اما قرینه ابوزید، برابری انسان‌هاست که با مفهوم بندگی در برابر خداوند منافاتی ندارد.

نوع سوم از متون از دیدگاه ابوزید، متون دارای فحوا هستند. فحوا نوع دوم از تأویلی است که ابوزید معرفی کرده است. او سعی می‌کند در پرتو دلالت متون و بافت تاریخی اجتماعی آنها، معنای بعضی از احکام شرعی را بفهمد و متناسب با شرایط عصری خوانشی روزآمد از متن ارائه دهد که همان فحواست. البته منظور او از فحوا علت احکام، قیاس فقهی و مقاصد کلی شریعت نیست. منظور از فحوا فهم مقاصد فعلی وحی در هر دوره است. او معتقد است گفتمان دینی، طبیعت تدریجی خطاب قرآنی را به‌عنوان اهداف پنهان می‌پذیرد اما آن را به قضیه حرمت شراب در سه مرحله منحصر می‌کند. حرکت تدریجی در گفتمان تشریحی رابطه متن و فرهنگ را می‌نماید. در مورد احکام زنان، نگرستن به اوضاع زنان در عصر نزول که ارث نداشتند و مبدل شدن آن به نصف ارث مردان، گذاری است از وضعیت خفت بار زنان و قرار گرفتن در مسیر مساوات زنان و مردان. بنابراین فحوا این احکام برای جامعه امروز تساوی زنان و مردان در مسئله ارث است. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۱۰ - ۳۰۱؛ عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰: ۸۹ - ۸۲)

بنابراین ابوزید راه حل کارا بودن احکام قرآن در هر عصری را یافتن فحوا آن می‌داند (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۶ - ۳۵) که معنای عصری متن است. لازمه به‌دست آوردن این فحوا نخست فهم معنای آغازین متن در عصر نزول است، دوم یافتن پیام‌های حاصل از سیر

تکوین احکام و سوم ارائه فحوائی متناسب با این پیام که عصری باشد. در این روش ابوزید مرحله نهایی این سیر را حدس می‌زند و سپس حکمی متناسب با عصر حاضر ارائه می‌نماید.

او خود معتقد است که روش او در به دست آوردن فحوا با روش فقها مبنی بر قیاس و تنقیح مناط متفاوت است؛ زیرا در قیاس مقاصد احکام را به دست می‌آورند و براساس آن حکم را به موارد مشابه تسری می‌دهند، اما او به سیر تکوین احکام در زمان نزول توجه می‌کند و از پیام حاصل از این سیر سعی می‌کند به مقاصد فعلی احکام در هر عصر برسد. با این روش برخی متون ممکن است از حکم اصلی خود ساقط شوند و گاه فحوا به حکمی متناقض با حکم آیه می‌رسد. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۴)

بدین ترتیب تأویل ابوزید حاوی سه رکن است: معنای تاریخی؛ پیام حاصل از سیر تکوین احکام و دلالت فحوا (معنای عصری). سعی ابوزید بر آن است که پیامی از متن استخراج کند که فحواهای عصری زیرمجموعه آن پیام قرار گرفته و به همین سبب قابل قبول باشند. این روش به خودی خود قابل قبول است؛ زیرا در دیدگاه مولف محور نیز فهم عصری از یک متن می‌تواند قصد خداوند تلقی شود؛ به این شرط که تمام معناهای عصری از یک عبارت و کلام تحت چتر پیام واحد متن قرار بگیرند (عابدی‌سراسیا، ۱۳۹۶: ۱۴۳ - ۱۴۲) چراکه متن قرآن دارای کثرت معنایی عرضی و طولی است که اگر با ضابطه به دست آمده باشند همه قصد پروردگار هستند. (ر.ک: عابدی‌سراسیا، ۱۳۹۶: ۱۵۲ - ۱۴۷) اما مسئله اینجاست که آن پیام واحد باید مطابق ضوابطی عقلایی فهم متن قابل دستیابی باشد. برای مثال یکی از راه‌هایی که فقها برای وصول به احکام عام از آیات خاص معرفی کرده‌اند روش تنقیح مناط است که دلیل حجیت آن از باب حجیت ظهور کلام است؛ (فیاضی، ۱۳۹۳: ۱۰۴) در این روش علت حکم از راه حذف ویژگی‌های غیردخیل در حکم آیات، به دست می‌آید. (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۵۶: ۲ / ۶۴۴؛ به نقل از فیاضی، ۱۳۹۳: ۱۰۱) چنین روشی می‌تواند برای به دست آوردن پیام عام تمام آیات (اعم از احکام و غیر آن) کارآمد و در عین حال ضابطه‌مند باشد؛ (معرفت، ۱۴۲۷: ۱۶۶؛ همو، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۷) زیرا پیام عامی که با این روش از قرآن اخذ می‌شود در چارچوب دلالت عقلایی الفاظ بر معانی می‌گنجد و بر مبنای قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره قابل تبیین و تفسیر است. (بابایی و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۵۹)

اما در روش پیشنهادی ابوزید، پیام حاصل از سیر تکوین احکام و حد نهایی این سیر، ضابطه‌مند به دست نمی‌آید و مسائلی است که خود خوانش‌پذیر است؛ برای مثال در بحث ارث زنان، ابوزید سیر تکوین احکام ارث در زمان نزول وحی را سیری در جهت رسیدن به مساوات می‌داند که تعدادی از این گام‌ها در زمان نزول برداشته شده و اکنون، در عصر حاضر، باقی گام‌ها باید طی شود؛ (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۱۰ - ۳۰۴) اما آیا این سیر تکوین در جهت مساوات بوده است؟ یا در جهت عدالت؟ اینها مسائلی است که افراد مختلف - حتی در عصر و فرهنگ یکسان - ممکن است پاسخ‌های

مختلفی برای آن داشته باشند. یکی از عوامل مهم بی ضابطه بودن پیام فوق آن است که ابوزید به طور ضمنی فرض می‌گیرد که احکام در زمان نزولش به حد نهایی و کمال خود نرسیده است؛ این مسئله موجب می‌شود که پیام‌های متعددی که هنوز محقق نشده، قابل فرض باشد.

افزون بر این، به حد نهایی و کمال نرسیدن احکام در عصر نزول، با کمال بودن دین (مائده / ۳) برای مخاطبان اولیه‌اش منافات دارد و بنابراین تأویل ابوزید از ضابطه عقلائی تطابق با ویژگی‌های متن قرآن برخوردار نیست.

بنابراین برای رسیدن به پیام آیات به صورت ضابطه‌مند، یک فرض واجب آن است که معتقد باشیم در احکام متغیر، پیام آیات برای مخاطبین نخست خود به کمال خود رسیده است؛ حتی اگر آن احکام برای شرایط جوامع امروزی نیاز به بازنگری و تأویل داشته باشد.

عامل دیگر بی‌ضابطگی در تأویل ابوزید آن است که ملاک ابوزید در تقسیم‌بندی متون قرآنی معلوم نیست و ابوزید ضابطه نیرومندی برای تشخیص متون قابل توسعه از متون تاریخی ارائه نکرده است؛ (نقی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۵۷) مضاف بر این، او در تقسیم‌بندی متون، هیچ جایی برای متونی که دارای حکم ثابت هستند نمی‌گذارد. از کلام او جایگاه معارف حقه و عبارتهایی نظیر «الرحمن الرحیم» که صفات خدا را بیان می‌کنند، معلوم نمی‌شود. غیر از معارف حقه، ظاهراً احکام ثابت نیز از دیدگاه او وجود ندارند. درحالی‌که متن دینی دارای احکام ثابت و متغیر است؛ احکام و قوانین ثابت به فطرت تغییرناپذیر انسان و احکام متغیر به شرایط اجتماعی و زمانی و سبک زندگی منوط است (طباطبائی، بی‌تا: ۷۶ - ۶۸) و ملاک تشخیص آنها به مصالح واقعیه بستگی دارد. این مصالح، در موضوعات احکام، ملحوظ است و درواقع، «علت احکام» یا «حکمت احکام» به‌شمار می‌رود. خود مصالح نیز دو گونه است. مصالح ثابتی که قابل پیش‌بینی برای همیشه، بوده‌اند و مصالح متغیره که به زمان و مکان و احوال پیش‌آمده، بستگی دارد. (معرفت، ۱۳۷۶: ۲۵۴) ممکن است بسیاری از احکام چند بعدی باشند و به ابعاد مختلف اجتماعی، زمانی و فطری زندگی انسان مربوط شوند؛ در این صورت، هنگام کشف مصالح احکام باید دقت شود که کدام قسمت از حکم قابل تغییر و کدام قسمت ثابت است؛ زیرا اگر مصالح و علل احکام و ثابت و متغیر بودن آنها به خوبی تشخیص داده نشوند، حکم و پیام عام به دست آمده قصد الهی نخواهد بود.

نکته دیگر درباره روش ابوزید آنجاست که او پایه اندیشه خود را از هرش فیلسوف هرمنوتیک معاصر گرفته است. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۱) اما تفکیک ابوزید میان «معنا و فحوا» هیچ تناسبی با تفکیک هرش میان «معنا» (meaning) و «معنا برای» یا «معنا نسبت به» (significance) ندارد. آنچه هرش به‌عنوان

«معنا» از آن یاد می‌کند، بر محور قصد و نیت مؤلف متعین می‌شود و امری ثابت و غیرقابل تغییر است و پیوندی با امور و رای قصد مؤلف پیدا نمی‌کند؛ حال آنکه در تصویر ابوزید از «معنا» هیچ سهمی برای قصد مؤلف در نظر گرفته نمی‌شود و در نقطه نظری کاملاً مغایر و متفاوت، به واقعیات اجتماعی و بافت فرهنگی و نیز فهم معاصران از متن، محوریت داده می‌شود. (واعظی، ۱۳۸۹: ۵۶ - ۵۵)

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که اگرچه ابوزید سعی دارد روشی علمی ارائه دهد اما دلایل کافی بر علمی بودن روش خود ارائه نمی‌دهد. او روش خود را یگانه روش ممکن فهم متن می‌داند و این در صورتی است که در روش او آمیخته‌ای از نظریه‌های زبان‌شناسی و هرمنوتیکی به کار رفته که بسیاری از آنها یا منسوخ شده یا انتقادهای جدی بر آنها وارد است. (حامدی، ۱۳۸۶: ۱۸۸) برای مثال او از هرمنوتیک گادامر (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۹) و زبان‌شناسی سوسور (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۷۴) استفاده کرده است که نظرات هر دو مورد انتقاد است. (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰: ۱۷۱ - ۱۶۴؛ حسنی، ۱۳۹۳: ۵۶ - ۵۱) افزون بر این، او در وام‌گیری از همین نظریات نیز رعایت تناسب را ننموده است.

### تأثیر معیارهای تأویل ابوزید در میزان ضابطه‌مندی آن

هر فهمی از قرآن احتیاج به معیارهایی دارد تا بتوان صحت و سقم آن فهم را ارزیابی کرد. تأویل نیز از این قاعده مستثنی نیست و احتیاج به ملاک مشخصی دارد تا از محدوده تفسیر به رای خارج شود. (معرفت، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۸ - ۲۷)

در این بخش سعی بر آن است که میزان توان معیارهای ابوزید در ضابطه‌مند کردن تأویل او بررسی شود. البته ابوزید بحثی مستقل با عنوان معیار تأویل ندارد اما از آثار او می‌توان معیارهای زیر را برای تأویل استخراج کرد:

#### یک. مطابقت با فرهنگ زمانه

فرهنگ در تفکر ابوزید جایگاهی والا دارد؛ تا آن اندازه که اعتبار قرآن را بدان سبب می‌داند که فرهنگ آن را پذیرفته است (ابوزید، ۱۳۸۲: ۴۷) این جایگاه در تأویل او نمودی ویژه دارد و اساساً خوانشی مورد قبول اوست که عصری باشد. (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۶ - ۳۵) از دیدگاه او معیار مشخص حرکت متن و جهت‌گیری آن، معیاری معاصر است. بنابراین فحوا محکوم به همراهی همیشگی با معنا نیست بلکه افق واقعیت جاری اوضاع زمانه، حرکت آن را جهت می‌دهد. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۴) ابوزید اگرچه تأویل‌های ایدئولوژیک را به دلیل فرض گرفتن یک ایدئولوژی به عنوان اصل و سپس تأویل قرآن براساس آن تلوین نامیده و مردود می‌شمارد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۳۷ - ۲۳۵)



اما خود با اصل پنداشتن فرهنگ زمان، با نوعی تفکر پیشین، متن قرآن را تأویل می‌کند. از نظر او احکام اسلامی، در ارتباط با زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند. پیاده کردن آن احکام برای جامعه امروز، جدا کردن نص قرآنی از واقع و انکار هدف دین است. از آنجاکه متن تابع فرهنگ روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل آن پرداخت. (کاظم‌زاده، ۱۳۹۲: ۸۸)

البته تناسب احکام با عصر و فرهنگ زمانه دغدغه‌ای به‌جاست و از آنجاکه قرآن گفتمانی فرازمانی است نمی‌توان آن را در فهم عصری اشخاص محبوس کرد اما این حرکت و پویایی باید ضابطه‌مند باشد. (پارسایی، ۱۳۹۱: ۵ و ۱۶) در حالی که مطابق تقریر ابوزید، فهم عصری (فحوا) چیزی جز تطبیق تأویلی متن بر واقعیات فرهنگی عصر خوانندگان متنوع و متکثر در بستر تحولات تاریخی نیست و چنین فحوایی قابلیت انتساب به خداوند را ندارد. (واعظی، ۱۳۸۹: ۵۷) اشکال تأویل ابوزید آن است که فرهنگ را اصل و محور قرار می‌دهد. اصل قرار دادن فرهنگ به سبب آمیخته بودن آن به ناصواب، مسائلی نادرست را وارد تأویل و فهم قرآن خواهد کرد و چنین تأویلی به سبب مخالفت با ویژگی حق بودن قرآن ضابطه‌مند نیست.

## دو. پیوند فحوا و معنا

ابوزید معتقد است در متن قرآن با دو چیز مواجهیم: معنا و فحوا. معنا مدلول مستقیم الفاظ نصوص است، جنبه تاریخی دارد و برآمده از تحلیل ساختار زبانی در بافت فرهنگی آن است و مضمونی است که معاصران متن از آن درک کرده‌اند. اما فحوا هرچند از معنا نشأت می‌گیرد اما حاصل قرائت عصری نصوص است. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۲) معنای تاریخی متن ثابت اما فحوا متغیر است و باید مبتنی بر معنای تاریخی و در پیوند با سیاق باشد. (حاجی اسماعیلی و بناثیان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۶ - ۳۵)

پیوند و ارتباط بین فحوا و معنا، می‌تواند معیار مناسبی برای ضابطه‌مندی تأویل (فحوا) باشد؛ واضح است که پیش‌شرط روایی چنین شرطی فهم صحیح و ضابطه‌مند معنای ظاهری آیات و نیز تعیین معنای ظاهری است. اما معنای تاریخی در تأویل ابوزید، به دلیل مغفول داشتن جایگاه مولف ضابطه‌مند به دست نمی‌آید و کاملاً متعین نیست. بنابراین نمی‌تواند معیاری مناسب برای راستی‌آزمایی تأویل باشد.

قابل ذکر است که پیوند معنا و فحوا که مد نظر ابوزید است به معنای تناسب و عدم‌مغایرت معنا و فحوا نیست. بلکه معنا نقطه آغازی است برای وصول به پیام حاصل از سیر تکوین احکام که در زمان خود امکان تحقق کامل را نداشته و فحوا گام کامل‌کننده در جهت تحقق آن پیام، در شرایط عصری است. به همین جهت معنا و فحوا ممکن است در تضاد با یکدیگر قرار گیرند. (ر.ک: ابوزید،

۱۳۸۳: ۳۰۴) با این حال به نظر می‌رسد تضاد معنا و فحوا اشکالی در ضابطه‌مندی تأویل ایجاد نمی‌کند؛ زیرا مصادیق و دلالات مختلف آیه، حتی اگر در تقابل با هم باشند، در صورتی که هر کدام به‌طور مجزا متناسب با پیام واحد ماخوذ از آن آیه باشند و تحت چتر آن پیام واحد قرار بگیرند، قابل قبول هستند؛ (عابدی‌سرآسیا، ۱۳۹۶: ۱۴۳ - ۱۴۲) مشکل زمانی پدید می‌آید که چنین پیام واحدی ضابطه‌مند به دست نیاید و براساس سلیقه دریافت شود.

### سه. مطابقت فحوا با پیام حاصل از سیر تکوین

طبق نگاه ابوزید باید خوانش جدید از متن دینی و فحوا متناسب با پیامی باشد که از سیر تکوین احکام در زمان عصر نزول به دست می‌آید. (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۰: ۹۱ - ۸۹) اما مهم‌ترین عامل ضابطه‌مندی در روش‌هایی که برای وصول به فهم آیات از پیام عام آیات استفاده می‌کنند آن است که چنین پیامی به صورت ضابطه‌مند به‌دست بیاید. در قسمت‌های قبل گفته شد پیام عام آیات در برخی انواع آن مانند تنقیح مناط از اقسام دلالات ظاهری کلام است و با ضوابطی عقلانی قابل وصول است اما پیام حاصل از سیر تکوین در تأویل ابوزید، این ویژگی را ندارد و خوانش‌پذیر است.

به‌طور کلی تناسب پیام عام و مصادیق مختلف آن می‌تواند به‌عنوان معیاری درست برای راستی‌آزمایی تأویل مطرح باشد. به‌عبارت دیگر مصادیق پیام عام (مانند معنای تاریخی و فحوا در کلام ابوزید) با پیام عام (مانند پیام حاصل از سیر تکوین در کلام ابوزید) نباید معارض باشند؛ اگرچه تعارض ظاهری این مصادیق مختلف، در صورتی که تک‌تک آنها متناسب با پیام عام باشند، ایجاد بی‌ضابطگی نخواهد کرد.

### چهار. در نظر گرفتن بافت‌های مختلف متن

از دیدگاه ابوزید، بافت‌های زیادی می‌توان برای متن در نظر گرفت؛ نظیر بافت بیرونی، بافت درونی، بافت نحوی، بافت فرهنگی - اجتماعی، بافت خوانش (ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۷۷ - ۱۵۶) بافت خوانش در صورتی مقبول است که با توجه به بافت‌های دیگر به دست آمده باشد. برخلاف تأویل ایدئولوژیک (تلوین) که بافت‌ها را نادیده می‌گیرد و متون را در هوا معلق نگه می‌دارد و بدین‌سان دلالت‌ها و معانی را از بیرون به آن سوار می‌کند. (ر.ک: همو: ۲۰۰)

دغدغه ابوزید مهار تحمیل پیش فرض‌هایی مانند علایق و ایدئولوژی مفسر است که البته دغدغه‌ای به جاست و در نظر گرفتن بافت‌ها - که در علم اصول و زبان‌شناسی (ر.ک: حامدالصالح، ۱۳۹۰: ۴۴ - ۴۲) نیز مورد توجه است و پیش‌شرط فهم صحیح است. (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰: ۲۵۸) - می‌تواند

گامی مهم در جهت ضابطه‌مندی تأویل باشد. اما مسئله اینجاست که حذف مولف در هرمنوتیک ابوزید موجب می‌شود که در نظر گرفتن بافت‌های مختلف متن، مانند هرمنوتیک متن - محور، تنها بتواند تعداد خوانش‌های افراطی متن را مهار و خواننده محوری را تعدیل کند. (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰: ۲۵۸)

## نتیجه

در پژوهش حاضر میزان ضابطه‌مندی تأویل ابوزید در آیات الاحکام بررسی شد. نتایج حاصل از این پژوهش به‌طور خلاصه عبارت‌اند از:

۱. مغفول داشتن نقش مولف در معنای متن، اعتقاد به تاریخ‌مندی، محصول فرهنگی و ادبی بودن متن قرآن و نیز اعتقاد به تاریخ‌مندی فهم که در مبانی فکری ابوزید وجود دارند، به‌دلیل آنکه منجر به فهم‌هایی از متن می‌شوند که مخالفت با قصد و ویژگی‌های مولف و نیز مخالف خصوصیات مخاطب و متن است، از عوامل بی‌ضابطگی در تأویل آیات قرآن و از جمله آیات الاحکام هستند. افزون بر این، معنای تاریخی متن که گام نخست در تأویل ابوزید است در پرتو مبانی هرمنوتیکی او قابل وصول نیست و این مسئله ضابطه‌مندی تأویل او را بیش‌تر زیر سؤال می‌برد و نیز تناقضی در مبانی و روش اوست.

۲. روش ابوزید در تأویل، در پرتو نظریه‌های زبان‌شناسی و هرمنوتیکی است که بسیاری از آنها یا منسوخ شده یا با چالش‌های جدی مواجه شده است. افزون بر این، او در وام‌گیری این نظریه‌ها رعایت تناسب را نکرده است. همچنین توسل به روش تجربی در مورد امور ماورائی تناسب شناختی لازم را ندارد و عدم تناسب روش و ابزار شناخت با موضوع مورد شناخت، به فهمی روشمند، ضابطه‌مند و صحیح نمی‌انجامد.

۳. ابوزید در برخی تعاریف و تقسیم‌بندی‌های خود ملاک مناسبی ارائه نکرده است؛ مانند تعریف فرهنگ، حقیقت مطلق و نسبی، تقسیم‌بندی متون و احکام ثابت و متغیر. همین امر یکی از عوامل بی‌ضابطگی در تأویل را فراهم می‌آورد.

۴. ابوزید به علت تشخیص نادرست علل برخی از احکام (مانند مسائل مربوط به زنان) و تحلیل این علل تنها با توجه به فرهنگ، آنها را احکام متغیر تلقی کرده و حکم به شاهد تاریخی بودن و یا تأویل‌پذیر بودن آنها داده است.

۵. تأویل ابوزید از آیات الاحکام شامل سه رکن اصلی است: معنای تاریخی، پیام حاصل از سیر تکوین احکام و دلالت فحوا (معنای عصری)؛ از این میان، در به‌دست آوردن معنای تاریخی جایگاه مولف مغفول است و بنابراین وصول به آن نمی‌تواند ضابطه‌مند باشد.

۶. پیام حاصل از سیر تکوین احکام، که در روش ابوزید مقدمه وصول به فحواست، از اقسام دلالت الفاظ نیست و مسئله‌ای خوانش‌پذیر است؛ در نگاه ابوزید پیام حاصل از سیر تکوین احکام نه تنها برای نسل امروز که برای مخاطبان اولیه‌اش نیز به حد کمال خود نرسیده است. کامل نبودن این پیام برای مخاطبان اولیه‌اش، با ویژگی کامل بودن قرآن در تناقض است و چنین فهمی ضابطه‌مند نیست.
۷. پیام حاصل از سیر تکوین احکام با نگاهی دقیق‌تر همان مصالح احکام است که فهم آن نیازمند در نظر گرفتن تمام جوانب فردی و اجتماعی احکام است.
۸. در معیارهای تأویل که از کلام ابوزید به دست می‌آید، معیار عصری بودن و مطابقت با فرهنگ زمان، نقش محوری دارد. اصل قرار گرفتن فرهنگ زمان به دلیل وجود امور ناصواب در آن، موجب پدید آمدن دلالت‌های ناصواب می‌گردد که با ویژگی حق بودن متن قرآن در تضاد است و این دلالت‌ها نمی‌توانند قصد الهی تلقی شوند. بنابراین معیار فوق موجب بی‌ضابطگی در تأویل و فهم قرآن می‌گردد.
۹. معیار مطابقت با پیام حاصل از سیر تکوین، به دلیل خوانش‌پذیر بودن و بی‌ضابطه به دست آمدن آن، نمی‌تواند موجب ضابطه‌مندی فهم و تأویل قرآن شود.
۱۰. معیارهای پیوند معنا و فحوا و نیز معیار در نظر گرفتن اقسام بافت‌ها، به خودی خود معیارهای مناسبی برای تأویل هستند اما از آنجاکه تمام معیارها با هم باید برقرار باشند تا تأویل ضابطه‌مند گردد، این دو معیار تحت‌الشعاع معیارهای دیگر و به علت نادیده گرفتن نقش مولف توان ضابطه‌مند کردن تأویل ابوزید را ندارند.

## منابع و مأخذ

### الف) کتاب‌ها

- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۲، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۳، *نقد گفتمان دینی*، تهران، یادآوران.
- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۹۱، *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*، ترجمه احسان خلخالی، تهران، نیلوفر.
- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۹۴، *متن، قدرت، حقیقت*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر.
- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۹۴ (۱)، *اندیشه و تکفیر*، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، نگاه معاصر.
- ابوزید، نصر حامد، ۲۰۱۴، *نوآوری، تحریم، تأویل*، ترجمه مهدی خلجی، واشنگتن، آموزش الکترونیکی برای جامعه مدنی.

- اسعدی، محمد، ۱۳۸۵، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی متن*، قم، بوستان کتاب.
- بابایی، علی‌اکبر و غلامعلی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد، ۱۳۸۸، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، تهران و قم، سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ چهارم.
- توکلی‌بنا، میثم، ۱۳۹۶، *مکتب تأویلی و گفت‌مان وحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حامدالصالح، حسین حامد، ۱۳۹۰، *تأویل واژگانی قرآن کریم* (تحلیل معناشناسی)، ترجمه ابوالفضل سجادی و محمود میرزائی حسینی، اراک، دانشگاه اراک.
- حسنی، حمیدرضا، ۱۳۹۳، *عوامل فهم متن*، تهران، هرمس، چ دوم.
- سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۸۳، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا، *فرازهایی از اسلام*، تنظیم سیدمهدی آیت‌اللهی، تهران، جهان‌آرا.
- عابدی سرآسیا، علی‌رضا، ۱۳۹۶، *هرمنوتیک و اصول فقه*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۲۷، *التأویل فی مختلف المذاهب والآراء*، تهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵، *تفسیر و مفسران*، قم، التمهید، چ ۳.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۸، *تلخیص التمهید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- واعظی، احمد، ۱۳۹۰، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

#### ب) مقاله‌ها

- آزاد، علی‌رضا، تکتم و فاطمه لعل‌روشن، ۱۳۹۵، «مبانی مشترک اصول فقه و هرمنوتیک کلاسیک در فهم متن»، *فقه و اصول*، ش ۱۰۵، ص ۲۸-۹، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- پارسایی، تهمنه، ۱۳۹۱، «مبانی نظریه شمول‌پذیری آیات قرآن»، *مشکوه*، ش ۱۱۵، ص ۲۴-۴، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- توکلی، میثم و رضا اکبری، ۱۳۹۱، «اعتبار معرفتی قرآن از دیدگاه نصر حامد ابوزید؛ رویکردی فرهنگی-ادبی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۵۲، ص ۲۴-۵، قم دانشگاه قم.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا و علی بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴، «بررسی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آن بر بعضی برداشت‌های تفسیری وی از قرآن»، *اندیشه دینی*، ش ۵۴، ص ۴۹-۲۹، شیراز، دانشگاه شیراز.

- حامدی، سیدمنصف، ۱۳۸۶، «تأثیرپذیری دکتر نصر حامد ابوزید از مستشرقان»، *قرآن پژوهی خاورشناسان*، ترجمه سیدمهدی اعتصامی، ش ۲، ص ۱۹۲-۱۵۷، قم، مرکز تحقیقات قرآن کریم المهدی علیه السلام.
- عدالت‌نژاد، سعید، ۱۳۸۰، «اجتهاد نوین: بررسی کتاب نقد الخطاب الدینی»، *نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید*، تهران، مشق امروز.
- عرب صالحی، محمد، ۱۳۹۲، «ابوزید و تاریخی‌نگری»، *قبسات*، ش ۶۷، ص ۱۷۶-۱۱۷، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علوی مهر، حسین و محمدعلی رضایی، علی‌اکبر رشاد، علی‌اکبر بابایی، سیدرضا مودب، قدسی، آصفی، علی نصیری، محمدهادی معرفت، ۱۳۸۴، «بطن و تأویل قرآن»، *کتاب نقد*، ش ۳۵، ص ۲۴۴-۲۰۷، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فتاحی‌زاده، فتحیه، ۱۳۸۹، «تأثیر پایه‌های فکری ابوزید در نگرش او به مسائل زنان»، *مطالعات اجتماعی - روان‌شناختی زنان*، ش ۲۵، ص ۱۰۲-۸۷، تهران، دانشگاه الزهراء علیها السلام.
- فیاضی، مسعود، ۱۳۹۳، «تفاوت تنقیح مناظ و الغای خصوصیت با قیاس»، *حقوق اسلامی*، ش ۲۴، ص ۱۱۸-۹۷، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاظم‌زاده، پروین، ۱۳۹۲، «نگاهی انتقادی بر رویکرد هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید در تفسیر قرآن»، *جستارهای فلسفه دین*، ش ۲، ص ۱۰۸-۸۱، تهران، انجمن علمی فلسفه ایران.
- کاظم‌زاده، پروین، ۱۳۷۶، «ولایت، فقهت و مشورت»، *نقد کتاب*، ش ۲ و ۳، ص ۲۵۵-۲۴۳، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مناقب، سیدمصطفی و عبدالله محرابی، ۱۳۹۵، «بررسی امکان جمع بین مبانی معرفتی قرآن و اصول هرمنوتیک»، *الهیات تطبیقی*، ص ۱۵۲-۱۳۷، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- نقی‌زاده، حسن، ۱۳۸۴، «اندیشه‌های ابوزید و برداشت او از قرآن»، *مطالعات اسلامی*، ش ۶۸، ص ۱۶۱-۱۳۶، مشهد دانشگاه فردوسی.
- نقی‌زاده، حسن، ۱۳۸۹، «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن»، *قرآن‌شناخت*، ش ۳، ص ۶۵-۴۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.