

دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیّم
سال هشتم (۱۳۹۷)، شماره هجدهم

معنای متن در قرآن پژوهی ابوزید و هرمنوتیک هرش

محمد بهرامی^۱

چکیده

ابوزید، قرآن پژوه مصری در بحث معنا و مغزی، وامدار نظریه هرش در بحث معنا و معناداری است. چنان که هرش برای هر متن یک معنا و یک معناداری به رسمیت می‌شناسد، ابوزید نیز برای متن یک معنا و یک مغزی در نظر می‌گیرد. هرچند ابوزید در اصل طرح معنا و مغزی خود را وامدار هرش می‌داند، اما تفاوت‌های درخور توجهی نیز میان دیدگاه ایشان وجود دارد که در این نوشتار به شش مورد از همانندی‌ها میان دو نظریه و سه مورد از تفاوت‌ها اشاره می‌شود. مقاله پیش‌رو، به روش کتابخانه‌ای و با تحلیل و بررسی نظریه هرش و ابوزید به سامان رسیده است و هدف و نتیجه آن، بیان همانندی‌ها و تفاوت‌های موجود میان نظریه هرش و ابوزید در بحث معنا و مغزی است.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، معنا، معناداری، ابوزید، هرش.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی / m.bahrami@isca.ac.ir

۱- مقدمه

در هرمنوتیک دو نگاه متفاوت در مورد معنای متن وجود دارد: در یک نگاه، متن تنها یک معنا دارد و آن معنا به شیوه‌های گوناگون و برحسب مقتضیات زمانی به فهم و تفسیر می‌آید. در این نگاه، فهم و تفسیر امروزی است و فهم دیروزی نه مطلوب است و نه باید مد نظر مفسر قرار گیرد.

در نگاه دوم، هر متن دارای دو معناست که یکی «معنای لفظی» است و دیگری معنی داشتنی یا معنی‌داری. به تبع این دو معنا، هر متن چهار کارکرد اصلی خواهد داشت که دو کارکرد فهم و تفسیر، ناظر به معنای لفظی است (معنای لفظی همان معنای لغوی جمله‌ها و واژگان متن است که مقصود و مراد نویسنده را بیان می‌کند) و دو کارکرد داوری و نقد، ناظر به معنی داشتنی یا دلالت. در این نگاه، کارکرد فهم و تفسیر که در هرمنوتیک هایدگر (Heidegger) و گادامر (Gadamer) یکی دانسته می‌شود، کاملاً، از یگدیگر جدا هستند، در مهارت فهمی که هرش از آن به فهم تعبیر می‌کند، هدف مفسر شناخت شالوده معنایی متن براساس اصطلاحات و واژگان و راهنمای معنایی خود متن است؛ گونه‌ای تفسیر متن به متن و در مهارت تفسیری یا تشریحی آن چه مفسر به فهم در آورده است شرح، توضیح و توصیف می‌گردد.

در دانش تفسیر، برخلاف هرمنوتیک، میان قرآن‌پژوهان و مفسران در معنای متن اختلاف دیده نمی‌شود. تمامی مفسران برای متن یک معنا باور دارند و آن معنا همان مراد و مقصود صاحب متن است که توسط مجموعه‌ای از نشانه‌های زبان‌شناختی به مخاطب منتقل می‌گردد یا با مخاطب به اشتراک گذاشته می‌شود. تنها در این میان، ابوزید با الگوگیری از اریک هرش برای متن یک معنا و یک مغزی می‌سازد. معنا را در برابر معنای لفظی مورد نظر هرش قرار می‌دهد و مغزی را در برابر معنی‌داری یا معنی داشتنی که از سنجیدن متن با مسائل و دانسته‌های خارج از متن صورت می‌پذیرد. ابوزید معنا را تاریخی و ثابت و غیر پویا می‌خواند و در برابر آن، مغزی را عصری، سیال و پویا معرفی می‌کند.

با این نگاه، ابوزید پالایش و پیرایش احکام و پویایی اجتهاد را دنبال می‌کند و براین باور است که مغزی متن، تحولی شگرف در درک آیات قرآن پدید می‌آورد و مسلمانان را از بندهایی که میراث گذشته بر ایشان زده است، می‌رهاند. ابوزید برای اثبات مدعای خویش معنای چند آیه و مغزی آن آیات را به مقایسه می‌گیرد. برای نمونه، مقدار ارث دختران را برآمده از روابط متعصبانه پدرسالارانه و سازگار با عرف، سنت و ارزش‌های عصر شکل‌گیری متن می‌داند و

مغزی متن را نشانگر تأملات و محدودیت‌های اعمال شده بر فرهنگ، ارزش‌ها و سنت‌ها گذشته می‌بیند و مدعی است که این مغزی تحولاتی جدی در احکام ارث دختران به وجود می‌آورد. با وجود تصریح ابوزید به الهام‌گیری از نظریه هرش، میان نظریه هرش (Hirsch) و ابوزید در بحث معنا و دلالت و معنا و مغزی، همانندی‌ها و تفاوت‌های جدی و اساسی وجود دارد. در مرحله نخست این نوشتار، نظریه هرش و ابوزید در مورد معنا و دلالت و معنا و مغزی به بحث گذاشته می‌شود و در مرحله دوم، همانندی‌ها و تفاوت‌های نظریه آن دو بیان می‌گردد. آثار درخور توجهی، هرمنوتیک هرش و قرآن‌پژوهی ابوزید را به بحث و بررسی گرفته‌اند. برای نمونه، هرمنوتیک هرش و دانش تفسیر (بهرامی، ۱۳۷۹، شماره ۲۱ و ۲۲)، تعدد معنا در قرآن‌پژوهی ابوزید (بهرامی، ۱۳۹۱، شماره ۴)، بررسی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید (حاجی اسماعیلی و بنایان اصفهانی، ۱۳۹۴، صص ۲۹-۴۶)، نقد تقریر نصر ابوزید از تاریخ مندی قرآن (واعظی، ۱۳۸۹، شماره ۲). با وجود آثار بسیار در هرمنوتیک هرش و ابوزید، متاسفانه تاکنون چپستی معنای متن در نگاه اریک هرش و نصر حامد ابوزید به بحث و بررسی گذاشته نشده است. بر این اساس، در این نوشتار معنای متن و مغزی متن در نگاه ابوزید و هرش مورد توجه قرار می‌گیرد و تفاوت‌ها و همانندی‌های دیدگاه ایشان و تأملاتی که در دیدگاه ابوزید وجود دارد، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

۲- معنای متن

یکی از مباحث مهم و کلیدی هرمنوتیک، بحث معنای متن است. در معنای متن نظریات گوناگونی وجود دارد که مهمترین آن‌ها عبارتند از:

۲-۱- مؤلف محوری

برخی معنا را نزد صاحب متن دیده و شناخت مؤلف را برای رسیدن به معنا ضروری می‌شناسند. کلادینوس از صاحب‌نظران به نام فلسفه و کلام، شلایر ماخر متکلم برجسته آلمانی و پایه‌گذار الهیات اعتدالی و هرمنوتیک جدید، دیلتای فیلسوف سرشناس آلمانی و... از طرفداران جدی این نظریه هستند.

کلادینوس، معنای متن را همان چیزی می‌داند که پدیدآورنده متن در سر داشته و کوشش کرده همان را در اثر خود بازتاب دهد:

«یک گفته یا اثر نوشتاری آنجا به گونه‌ای کامل درخور فهم است که چنان ساخته شود و شکل گیرد که نیت مؤلف بر اساس قاعده‌های روان‌شناسی برای مخاطب شناخته شود؛ حال اگر کسی چیزی از گفته‌های گوینده یا نیت او درک نکند، یا اگر کسی چیزهایی بیش از آن درک کند که گوینده و مؤلف در صدد بیان آن بوده است، می‌توان ادعا کرد که گفتار یا نوشتار قابل درک نبوده است» (احمدی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵۳۵).

وی میان معنای متن و مراد مؤلف ارتباط برقرار کرده و معنای متن را مراد مؤلف می‌شناسد: «معنای هر اثر، همان است که سازنده یا نویسنده اثر قصد کرده بود و کوشید تا آن معنا را در اثر خود تبیین نماید» (پورحسن، ۱۳۸۴، صص ۴۰-۴۱ / ديلتای، ۱۳۹۱، ص ۲۲۷ / مصطفی، ۲۰۰۷، صص ۹۰-۹۱).

شلاپر ماخر، معنای متن را نزد صاحب متن می‌داند و برای رسیدن به معنا از دو نوع هرمنوتیک دستوری و روان‌شناختی یا فنی بهره می‌گیرد. با تفسیر دستوری، مشخصات گفتاری و مشترک یک فرهنگ را هدف می‌گیرد و با هرمنوتیک فنی، فردیت و نبوغ نهفته در پیام مؤلف را استخراج می‌کند (پالمر، بی‌تا، صص ۹۹-۱۰۰ / احمدی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵۲۵ و ۱۳۸۰، ص ۷۷ / ریکور، ۱۹۷۶، صص ۵۳ و ۶۰-۶۱ / هالوب، ۱۳۸۳، ص ۸۱ / واینسهایمر، صص ۱۸-۱۹ / بومدین، ۲۰۰۸، صص ۸۲-۸۳ / ديلتای، ۱۳۹۱، صص ۱۹۹-۲۰۰ / مصطفی، ۲۰۰۷، ص ۹۸).

دیلتای، با تعریف فهم به نوعی فرایند بازسازی روان‌شناختی، در شمار مؤلف‌محوران قرار می‌گیرد. او فهم را آن لحظه خاصی می‌داند که ذهن، ذهن را درک می‌کند یا زندگی، زندگی را می‌فهمد (بلاشیر، ۱۳۸۰، صص ۲۰-۲۱، احمدی، ۱۳۷۷، صص ۱۲۷).

مؤلف‌محوری در هرمنوتیک رمانتیک به گونه‌ای شدید است که پل ریکور فیلسوف فرانسوی و از نظریه‌پردازان بزرگ هرمنوتیک ادبی، هرمنوتیک را فهم متن بر پایه نیت نهفته در متن، معرفی می‌کند: «مسأله هرمنوتیک نخست در محدوده تفسیر مطرح شد، یعنی در چارچوب رشته‌ای که هدفش آن است که بر مبنای آن چه متن می‌خواهد بگوید، به فهم یک متن راه برد، یعنی بر پایه نیت نهفته در متن آن را بفهمد» (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰).

۲-۲- مخاطب‌محوری

شماره‌ی معنا را نزد مخاطب متن می‌جویند و به شدت با وجود معنا پیش از دال مخالفت می‌کنند. برای نمونه دریدا، فیلسوف الجزایری الاصل فرانسوی و پدید آورنده ساخت شکنی و استنلی فیش، منتقد ادبی اهل امریکا که برای متن هیچ معنای تعیین شده‌ای نمی‌بیند، در شمار

هرمنوتیست‌هایی هستند که معنای متن را نزد متن می‌دانند: «از نظر دریدا، معنا مبدایی ثابت و مقدم بر دال یا هدفی از فراسوی آن نیست، بلکه به دالی ذاتاً ناپایدار و بی‌ثبات وابسته است» (همان، ص ۱۸-۱۹). استنلی فیش نیز در این باره می‌گوید: «متن هیچ معنای از پیش تعیین شده‌ای ندارد؛ بلکه معنای آن یکسره محصول نحوه تأویل ماست. هر نوع همسانی میان تأویل‌های ما صرفاً، به دلیل داشتن راهبردهای تاویلی مشترک است (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۱۹/رحمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۶).

برخی از نظریه‌های نقد معاصر نیز مخاطب‌محوری پیشه کرده و تنها نوع خوانش معتبر متن را بدخوانی آن می‌شناسند: «تودورف با شیطنت گفته است یک متن صرفاً گردشگاهی است که مؤلف واژه‌ها را و مخاطبان معناها را با خود به آن جا می‌آورند» (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۲۶۹).

۲-۳- متن محوری

گروهی معنا را نزد متن دانسته و وجود معنا نزد صاحب متن و مخاطب متن را انکار می‌کنند. برای نمونه، امبرتو اکو منتقد ادبی و نشانه‌شناس ایتالیایی، وجود معنا نزد مخاطب را برابر با به هم‌ریختگی متن با هدف همخوان نشان دادن متن با مقصود و منظور مخاطب می‌داند (همان، ص ۲۸۹). وی مدعی است که میان نیت مؤلف و نیت خواننده امکان سومی نیز وجود دارد که آن فهم متن بر اساس نیت خود متن است، نه نیت صاحب متن یا مخاطب متن (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷، صص ۲۷۰/اکو، بی‌تا، ص ۸۵).

۲-۴- مخاطب‌محوری و متن محوری

تعدادی از هرمنوتیست‌ها معنای متن را نه تنها نزد مؤلف یا مخاطب یا متن؛ بلکه نزد متن و مفسر هر دو دیده و ادغام افق متن و مفسر متن را رساننده به معنای متن می‌شناسند. هایدگر و گادامر از حامیان این نظریه هستند. گادامر در این باره می‌نویسد: به طور کلی، معنای یک متن فراتر از آن چیزی است که مؤلف آن در ابتدا قصد کرده است. رسالت فهم به طور خاص، مربوط به معنای خود متن است (واعظی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰). هم ایشان در نقد متن محوری نیز می‌گویند: «فهمیدن یک نوشته به معنای بازگویی چیزی بازمانده از گذشته نیست، بل به معنای سهیم شدن در معنای موجود است» (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۲۱۶).

گادامر پس از نقد مؤلف محوری و متن محوری، ادغام افق معنایی متن و افق معنایی خواننده و به تعبیری دیگر ادغام افق عصر پدیداری متن و عصر جدید را پیشنهاد می‌کند و چون افق جدید را در تحول و دگرگونی می‌بیند و ثبات آن را باور ندارد فهم را همیشه پویا و نو می‌خواند و از ادغام دو افق، افق جدیدی شکل می‌گیرد (بلاشیر، ۱۳۸۰، ص ۵۴/ احمدی، ۱۳۸۰).

۳- معنای متن در هرمنوتیک هرش

اریک هرش، فیلسوف و هرمنوتیست معروف امریکایی و از منتقدان جدی گادامر، از میان چهار نظریه یاد شده تنها نظریه نخست را می‌پذیرد و سه نظریه دیگر را به هیچ روی صحیح نمی‌داند. به باور او، اگر مؤلف از متن کنار گذاشته شود، هیچ ملاک معتبری برای ارزیابی درستی و نادرستی تفسیر نخواهیم داشت (هرش، ۱۳۹۵، صص ۲۵-۲۶/ پالمر، بی تا، ص ۷۰). هرش که به صورت کلی با شلایر مایر و دیلتای در مؤلف محوری هم‌نظر نشان می‌دهد، در تحلیل و تبیین مراد و مقصود نویسنده با ایشان اختلاف دارد، هرچند آکوستین، شلایر مایر و دیلتای نیز در تعریف مراد با یگدیگر اختلاف دارند. در مجموع، طرفداران نظریه نخست فهم‌های متفاوتی از قصد و مراد نویسنده دارند که برخی از مهمترین آن‌ها عبارتند از:

۳-۱- برابری قصد و مراد نویسنده با نیت آگاهانه مؤلف

برخی مانند کلادنیوس و بسیاری از تفسیرگران کتاب مقدس مراد صاحب متن را همان مراد آگاهانه یا نیت برآمده از خود آگاهی صاحب متن دانسته و مراد آگاهانه را همان معنا و معنا را همان مراد آگاهانه معرفی می‌کنند. کلادنیوس در این باره می‌نویسد: «آثار نوشته شده و گفته‌های مردمان یک نیت دارد: خواننده یا شنونده به گونه‌ای کامل آنچه را که نوشته یا گفته شده، دریابند. یک گفته یا اثر نوشتاری آنجا به گونه‌ای کامل درخور فهم است که چنان ساخته شود و شکل گیرد که نیت مؤلف بر اساس قاعده‌های روان‌شناسی برای مخاطب شناخته شود؛ حال، اگر کسی چیزی از گفته‌های گوینده یا نیت او درک نکند، یا اگر کسی چیزهایی بیش از آن درک کند که گوینده و مؤلف در صدد بیان آن بوده است، می‌توان ادعا کرد که گفتار یا نوشتار قابل درک نبوده است» (به نقل از: احمدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۲۳).

۳-۲- ذهنیت صاحب متن

در برابر گروه نخست، که معنای متن را همان نیت آگاهانه پدیدآورنده متن می‌دانند، شلایر مآخر معنای متن را ذهنیت مؤلف معرفی می‌کند و از آن جهت که نیت آگاهانه مؤلف به دلایلی^۱ درخور دستیابی نیست، معنای متن را نیت آگاهانه صاحب متن نمی‌شناسد (مصطفی، ۲۰۰۷، ص ۱۰۵). شلایر مآخر برای دریافت ذهنیت مؤلف از دو نوع هرمنوتیک فنی و دستوری سود می‌برد (گادامر، ۲۰۰۷، ص ۲۷۳). در هرمنوتیک دستوری، فهم سخن و گفتار از آن جهت که برآمده و برخاسته از زبان است، دنبال می‌شود و در هرمنوتیک فنی، فهم سخن از آن حیث که امری واقع در تفکر گوینده و صاحب متن است، پیگیری می‌شود.

هرمنوتیک دستوری متوجه مشخصات گفتاری است که در هر فرهنگ میان گویندگان و نویسندگان مشترک است. به عبارت دیگر، اگر مفسر در جریان فهم متن، زبان‌شناسی و معنی‌شناسی را طرح کند و در پی نسبت‌سنجی میان سبک و شیوه گفتاری متن با زبان و شاخصه‌های دستوری، صرفی، نحوی و... باشد، عملیات تفسیری او دستوری نامیده می‌شود. الیاده (Aliade) هرمنوتیک دستوری را چنین تعریف می‌کند: «هر نحوه مشخصی از بیان و صور زبانی فرهنگی که مؤلف مفروضی در آن زیست کرده و تفکر او را پرورش داده است» (الیاده، ۱۹۵۹، ص ۸۶). وی هرمنوتیک دستوری را هرمنوتیکی می‌داند که به زبان و معنی‌شناسی خود متن می‌پردازد (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۱۰). در تأویل دستوری دو عنصر اساسی وجود دارد:

۱. هر آن چه تعریفی دقیق در یک سخن دانسته می‌شود جز در گستره زبان‌شناختی خاصی که میان مؤلف و مخاطب وی مشترک است، دانستنی نیست.
۲. معنای هر واژه در قطعه‌ای، از نسبت آن واژه با سایر واژگان آن قطعه دانسته می‌شود.

۱. شلایر مآخر شکل‌گیری تمام و کمال متن از نیت آگاهانه را به دو دلیل نمی‌پذیرد: الف) دلیل نخست آن که امکان دارد متن و یا قسمت‌هایی از آن از ضمیر ناخودآگاه پدیدآورنده متن شکل گرفته باشد؛ ضمیری که خود صاحب متن نیز از وجود آن و تأثیرش بر اثر غافل است. بنابراین، اگر معنای متن همان نیت آگاهانه باشد، تنها قسمت‌هایی از متن نیت آگاهانه خواهد داشت و بخش‌های دیگری از متن نیت آگاهانه نخواهند داشت. شلایر مآخر در طرح این اشکال از کانت الهام گرفته است؛ «کانت یکی از نخستین فیلسوفان دوران جدید است که به این نکته توجه کرد و در بحث از ایده افلاطونی در سنجش خردناب نوشت که چه بسا مخاطب بتواند نیت گوینده را بهتر از خود او درک کند: این به هیچ روی غیر عادی نیست که خواه در گفتگوی معمولی، خواه در نوشته‌ها، از راه همسنجش اندیشه‌هایی که مؤلف در باره برابر ایستای خود بیان می‌دارد، نگرینسته مؤلف را حق بهتر از خود او بفهمد، چه ممکن است او مفهوم خود را به نحوی مکفی تعیین نکرده باشد و از آنرو، گاه به ضد مقصود خاص خویش سخن گفته یا اندیشیده باشد.» (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۲۵) چه این که کانت مدعی فهم آثار افلاطون بهتر از خود او بود (کوزنز هوی، پی‌تا، ص ۶۴).

ب) دلیل دوم آن که اسناد و مدارک معتبر یا اطمینان‌آور برای رسیدن به مراد صاحب متن به عنوان امری آگاهانه وجود ندارد.

عنصر نخست ارتباط مؤلف و مخاطب را امکان‌پذیر می‌سازد و عنصر دوم ارتباط درونی نظام زبان را روشن می‌کند (احمدی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵۲۵).

هرمنوتیک دستوری، هرمنوتیک عینی و منفی نیز نامیده می‌شود؛ عینی نام دارد، زیرا با مشخصیات زبانی متمایز نویسنده متن روبرو است و منفی گفته می‌شود به آن جهت که «تنها نمایانگر محدودیت فهم است و ارزش انتقادی آن تنها بر اشتباهات و نبایدها درباره لغات استوار است» (کوزنز هوی، بی‌تا، ص ۱۵).

هرمنوتیک فنی به فردیت، نبوغ نهفته در پیام یک مؤلف و به سبک خاص او توجه دارد. مخاطب متن با این نوع می‌خواهد از راه مقایسه و کشف اختلافات او با دیگران به فردیت نویسنده دست یابد، فردیتی که تنها از راه مقایسه و کشف اختلاف‌ها درک شدنی است (همان، ص ۱۶). افزون بر شناخت نویسنده و فرهنگ عصر وی و مقایسه او و هم‌عصرانش در هرمنوتیک فنی، روش حدسی نیز بایستی همزمان از سوی مخاطب متن انجام گیرد. روش حدسی، شیوه‌ای است که در آن شخص مخاطب خود را در جای شخص صاحب متن می‌گذارد و از پوسته و قالب خویش بیرون می‌آید، تا به این طریق بتواند تفرد او را درک نماید و در بی‌طرفی کامل، عملیات ذهنی صاحب متن را تجربه کند.

هرمنوتیک نوع دوم «فنی» و «مثبت» نیز نامیده می‌شود؛ فنی خوانده می‌شود به دلیل کیفیت ذاتی آن و مثبت معرفی می‌شود، زیرا مفسر را به کنه عمل اندیشیدن مؤلف که موجد گفتار اوست، رهنمون می‌سازد.

در هرمنوتیک فنی هدف شناخت نویسنده متن، خارج از متن و سپس، بازگشت به متن نیست، بلکه شناخت صاحب متن بایستی با توجه به متن صورت پذیرد و فهم متن باید پس از شناخت مؤلف انجام گیرد. شلایر ماخر می‌گوید: هر کس باید فهمی از خود آدم داشته باشد تا بفهمد او چه می‌گوید و با این همه، هر کس از کلام و سخن آدم پی می‌برد او از شخصیت و موقعیتی برخوردار است. هرچند در طرح کلی شلایر ماخر از هرمنوتیک عام، دو نوع از هرمنوتیک به رسمیت شناخته شده و این دو نوع کاملاً از یکدیگر متمایزند، اما در نگاه شلایر، کاربرد هر دو با هم و در یک زمان امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اولاً کانون هرمنوتیک دستوری، زبان است و کانون هرمنوتیک فنی، فرد نویسنده متن و نبوغ و ویژگی‌های وی.

کانون هرمنوتیک دستوری، عنصر مشترک شناخته می‌شود و کانون هرمنوتیک فنی، عنصر ویژه نام دارد. بنابراین، طبیعی است که مفسر متن نمی‌تواند در آن واحد هم، به عنصر مشترک توجه کند و هم، به عنصر ویژه. مفسر متن یا باید به عنصر ویژه توجه کند و از عنایت به عنصر

مشترک چشم ببوشد و یا بایستی عنصر مشترک را در نظر داشته باشد و به عنصر ویژه بی توجهی نماید.

ثانیا: هر دو نوع هرمنوتیک استعداد خاصی می طلبد؛ برخی استعداد هرمنوتیک فنی دارند و گروهی استعداد هرمنوتیک دستوری. توجه به زبان مشترک یعنی فراموش کردن نویسنده و فهمیدن یک فرد یعنی فراموش کردن زبان او، زبانی که از جلوی دیدگان ما می گریزد. ما یا عنصر مشترک را درک می کنیم و یا عنصر ویژه را. نه تنها یک نوع تفسیر نوع دیگر را طرد می کند، بلکه افراط و تفریط در هر کدام نشانگر آن است که دست یازیدن به هر یک نیازمند استعداد متمایزی است (همان، ص ۱۵).

مشخصه هرمنوتیک شلایر مآخر در آغاز زبان محوری بود و به تفسیر دستوری بیش از تفسیر فنی توجه می شد، چه اینکه در نگاه شلایر «تفکر و بیان آن تفکر، ذاتاً و باطناً یکی هستند» (پالمر، بی تا، ص ۱۰۴)، اما پس از مدت ها شلایر به این نتیجه رسید که زبان و تفکر یکی نیستند، در نتیجه وی بیشتر به تفسیر فنی روی آورد و مدعی شد تمامی هدف هرمنوتیک، فهم تمام و کمال شبک صاحب متن است. البته، این بدان معنی نیست که در هرمنوتیک شلایر محوریت زبان از میان رفته است، چه این که در هرمنوتیک فنی نیز زبان، مسیر راهیابی به فردیت مؤلف و نبوغ اوست و از تفسیر دستوری برای مشخصات گفتاری و مشترک میان یک فرهنگ بهره می برد و از تفسیر روان شناختی که آن را مهمتر از دستوری می داند (پالمر، بی تا، ص ۱۰۳) بوجمه بوبعیو، ۲۰۰۹، ص ۲۱) برای رسیدن به فردیت و نبوغ نهفته در پیام مؤلف سود می برد (پالمر، بی تا، ص ۱۰۷/ دیلتای، ۱۳۹۱، صص ۲۰۰-۲۰۳).

پس از شلایر مآخر، دیلتای نیز به مخالفت با نیت آگاهانه و برابری آن با معنای متن می پردازد. او راه رسیدن به معنای متن را شناخت و بازسازی روان مؤلف دانسته و انسانیت مشترک میان مفسر و صاحب متن را مبنای توانایی شهودی و همدلی با مؤلف قرار می دهد و با هم افق سازی خود با مؤلف، توان آفرینش متن را تجربه کرده و با رسیدن به تجربه مؤلف، به معنای متن دست می یابد (کوزنز هوی، بی تا، صص ۲۹ و ۷۳).

۳-۳- جهان آفریننده متن

پس از دیلتای، هرش با نقد هرمنوتیک فلسفی و نقد عملی معاصر، نگاه دیگری به قصد صاحب متن می کند. او برخلاف شلایر مآخر و دیلتای که نیت را اصطلاحی روان شناختی یا

معنایی خصوصی در ذهن مؤلف می‌شناختند (هرش، ۱۳۹۵، ص ۳۴/ پالمر، بی‌تا، صص ۱۰۳ و ۱۰۷/ کوزنز هوی، بی‌تا، ص ۷۳)، قصد مؤلف را اصطلاحی زبان‌شناختی یا معنایی لفظی و اساساً، همگانی و فرایندی در آگاهی می‌خواند (هرش، ۱۳۹۵، ص ۷۶) که کنش‌های قصدی متفاوت (در زمان‌های مختلف)، موضوع واحدی را قصد می‌کنند. هرش برای نشان‌دادن همگانی بودن معنا و اثبات قصدیت مورد نظر خویش، به عمل ادراک استناد می‌کند.

در عمل ادراک، هر موضوع (مثلاً درخت) از زوایای متفاوت و گوناگونی دیده می‌شود و صاحبان ادراک، جنبه‌های مختلفی از موضوع را مشاهده می‌کنند اما با این وجود، موضوع ادراک تنها یک چیز است و آن (درخت) است (هرش، ۱۳۹۵، صص ۸۸-۹۰). بنابراین، موضوع با وجود نگاه‌های متفاوت و صاحبان ادراک مختلف، یکسان و واحد نمی‌ماند. بر این اساس، هرش بر تفاوت قصد مورد نظر منتقدان ادبی با قصد مورد نظر پدیدار شناسان، تأکید می‌کند و صاحب متن را مانند قصدگرایان، قهرمان زندگی‌نامه‌ها نمی‌بیند، بلکه مؤلف را موجودی ساخته و پرداخته زبان‌شناسی دیده (کوزنز هوی، بی‌تا، ص ۱۰۶) و قصد مؤلف را در بستر زبان، دارای مفهوم و معنا می‌بیند و قصد را نه خاص گوینده، بلکه آگاهی می‌شناسد که مربوط به صاحب متن و خواننده هر دو است: «این نکته آن است که معنا امری است مربوط به آگاهی و نه علایم یا اشیاء فیزیکی. آگاهی هم به نوبه خود امری است مربوط به اشخاص و ما در درک و تفسیر متون با دو شخص سروکار داریم: نویسنده و خواننده. آن دسته از معانی که توسط خواننده تحقق می‌یابند، یا تنها به خود او تعلق دارند و یا مؤلف نیز در آن‌ها شریک است. اگر چه بیان مطلب بدین شکل ممکن است این اعتقاد قلبی و حسی عمیقاً درونی شده ما را خدشه‌دار سازد که زبان معانی مستقل خود را دارد، ولی به هیچ عنوان، قدرت زبان را مورد سوال قرار نمی‌دهد؛ بلکه درست بر عکس، این نکته را مسلم فرض می‌کند که تمام معناهای منتقل شده توسط متون تا حدی در قید زبان است و این که هیچ یک از معانی متن نمی‌تواند از مرز امکانات معنایی فراتر رفته و از کنترل زبانی که با آن بیان می‌شود، خارج گردد. آن چه در این کتاب رد و انکار شده این تصور است که علایم و نشانه‌های زبانی می‌توانند به نحوی معنای خود را ابراز کند- تصویری راز آمیخته که هرگز به روشی متقاعدکننده از آن دفاع نشده است» (همان، صص ۱۱۳-۱۱۴).

هرش قصد مورد نظر خود را برابر با معنای لفظی متن می‌داند، معنایی که با تحلیل لغوی دقیق هم از تحلیل اثر و هم از تحلیل شواهد خارجی دست‌یافتنی است: «هر چیزی که شخص قصد کرده آن را توسط دنباله‌ای از نشانه‌های زبان‌شناختی انتقال دهد چیزی است که می‌تواند به وسیله آن نشانه‌های زبان‌شناختی به دیگران انتقال یافته یا اشتراکی گردد» (همان، ص ۸۴).

هرش استقلال «معناشناختی»^۱ را که مشترک میان هرمنوتیک هایدگر و نقد نوین آنگلو آمریکایی است و بسیاری از ناقدان ادبی و فیلسوفان معاصر با آن موافق هستند، بر نمی‌تابد (همان، ص ۷۵).

هرش برای اثبات نادرستی دیدگاه گادامر و بولتمان به جداسازی دو معنا اقدام می‌کند. معنای لفظی را معنایی می‌شناسد که با قصدیت پیوند خورده و مخاطبان عصر پدیداری متن از متن دریافت می‌کنند و معنای دیگر «معناداری» را معنایی می‌شناسد که از ضرورت ارزیابی مجدد گذشته به جهت نیازها و علایق زمان حال شکل گرفته است. هرش تأکید جدی و شدید بر جداسازی این دو شکل از معنا (معنا و معناداری) دارد و بر این باور است که فهمنده متن، اگر در پی فهم متن در اعصار گذشته است، باید معنی را دنبال کند و همان معنا را ملاک درستی و نادرستی دریافت خود قرار دهد و اگر در پی فهم متن با توجه به نیازها و علایق پدید آمده در عصر جدید و زمان حال است، دریافت‌های او نه «معنا» بلکه «معناداری» خواهد بود (هرش، ۱۳۹۵، صص ۹۳-۹۸/ پالمر، بی‌تا، ص ۷۰).

با این جداسازی، هرش اشتباه هایدگر و گادامر را خلط میان این دو صورت معنا و در حقیقت، خلط میان حوزه هرمنوتیک و نقد ادبی می‌داند. هدف هرمنوتیک معناست و هدف نقد ادبی معناداری است. معنا ثابت و تغییرناپذیر، و معناداری در گذر زمان در حال دگرگونی و تغییرپذیر است و چون گادامر میان این دو خلط کرده، ادعای تحول و دگرگونی در معنا را دارد، در صورتی که آن چه متحول است معناداری است نه معنای متن.

هرش مبنای جداسازی «معنا» از «معناداری» را نتیجه طبیعی تفکیک معنا از دلالت در هر متن ادبی می‌داند. او هر متن ادبی را دارای یک معنا و یک دلالت می‌بیند و موضوع دو کارکرد فهم و تأویل (تفسیر) را معنا، و موضوع دو کارکرد قضاوت و نقد را دلالت معرفی می‌کند (هرش، ۱۳۹۵، صص ۹۱-۹۸).

معنای متن ادبی، همان مراد صاحب سخن در عصر شکل‌گیری متن است، چنانکه معنای نوشتار و گفتار امروزی نیز همان مراد گوینده و نویسنده است.^۲

۱. مقصود از این عنوان این است که ادبیات باید خود را از قلمرو ذهنی افکار و احساسات شخصی مؤلف جدا سازد.
۲. به نظر می‌رسد هرش این مطلب را می‌خواهد بیان کند که معنای کلمات تغییر نمی‌کند، چه این که معنا از آگاهی برمی‌خیزد، آن هم یک آگاهی که در عصر پدیداری متن وجود داشته است. بنابراین، هرش قصد دارد بگوید که معنا این گونه نیست که متن در هر زمانی، معنایی افاده کند.

هرش در تفسیر معنا دو خاصیت را ضروری می‌شناسد: خاصیت نخست بازتولید یا به عبارت دیگر، اشتراک‌پذیری معنا و خاصیت دوم تعیین معناست. خصوصیت نخست نشانه آشکاری است از همگانی‌بودن معنا و این که نیت و مراد صاحب متن همان نیت اصطلاحی نیست. مؤید این نشانه موافقت هرش با اسمیت و بردزلی و اعتقاد او در دسترس بودن معانی همگانی و در دسترس نبودن نیت خصوصی صاحب متن است (کوزنز هوی، بی‌تا، ص ۱۰۰).

۴- معنا در نگاه ابوزید

ابوزید تعریف معنای متن را بر جداسازی معنی از مغزی و تفاوت آن دو استوار کرده و در این جداسازی، خویش را وامدار هرش در تفکیک «معنا» از «معناداری» معرفی می‌کند (ابوزید، ۱۹۹۵، ص ۲۲۰). هرش برای متن یک معنا و یک معناداری باور دارد و ابوزید نیز با الهام از هرش برای متن یک معنا و یک مغزی تصور می‌کند و بی‌توجهی به مغزی و بسنده کردن به معنا را عامل اصلی افول قرآن در حد و اندازه یک شاهد تاریخی می‌داند. معنا در نگاه ابوزید از درک ساختار زبانی متن، شناخت صحیح بافت فرهنگی و اجتماعی عصر پدیداری متن (همان، ۱۹۹۸، صص ۲۴-۲۵)^۱ و تحلیل ساختار زبانی در بافت فرهنگی و اجتماعی به دست می‌آید^۲ و پر واضح است که این معنا اولاً تاریخی و ثانیاً ثابت و ثالثاً در فهم آن، میان معاصران متن و دیگران هیچ تفاوتی یا تفاوت درخور توجهی وجود ندارد (همان، ۱۹۹۵، ص ۲۲۱).

در برابر معنا، مغزی از حرکت متن در ساختار زبان، فرهنگ و واقعیت به ثمر می‌نشیند و برخلاف معنا، اولاً، عصری یعنی نتیجه قرائت متن در عصری غیر از عصر متن است و ثانیاً،

۱. ابوزید قرآن را محصول فرهنگی و متنی زبانی می‌بیند و تاثیرگذاری قرآن در فرهنگ در صورتی درست می‌بیند که قرآن از فرهنگ عصر خویش برآمده باشد و محصول آن فرهنگ شناخته شود (ابوزید، ۱۹۹۸، صص ۲۴-۲۵).

۲. تعریف ابوزید از معنا نشان می‌دهد که او برخلاف گادامر معنی را تاریخی نمی‌بیند چنان که فهم و تفسیر فهم را تاریخی نمی‌شناسد. گادامر فهم را تاریخی می‌داند و تفسیر فهم را نیز تاریخی می‌شناسد در نتیجه گادامر هیچ نمی‌تواند از تضادها و مشکلات منطقی و پرسش‌هایی از این دست که شارح پیش از پرداختن به شرح و توضیح خویش، چه چیز را می‌فهمد. گادامر نمی‌تواند بگوید که مفسر، معنای اصلی و اولیه متن را می‌فهمد چه این که چنین دیدگاهی برابر با نادیده گرفتن تاریخی مندی فهم از سویی دیگر گادامر نمی‌تواند بگوید که مفسر شرح و توضیح بعد خود را می‌فهمد چه این که چنین نظریه‌ای به روشنی مهمل و بی‌معنی است (به نقل از مقاله خود شمار ۳۳).

پویاست.^۱ حرکت متن، فرهنگ و بافت اجتماعی جدیدی به وجود می‌آورد و زبان رایج و بافت فرهنگ عصری را پس می‌زند و چون معیار حرکت و جهت‌گیری متن، افق واقعیت‌های عصر جدید است و نه واقعیات قدیمی و منسوخ شده، فحوا همیشه پویا خواهد بود و در نتیجه، اگر هم مغزی با معنا همراه دیده شود، ولی این همراهی همیشگی و دائمی نخواهد بود (همان، ص ۲۲۲). از نگاه ابوزید، بسیار عجیب است که گفتمان دینی با وجود اعتراف به شکل‌گیری تدریجی ساختار قرآنی، این شکل‌گیری را محدود به آیات تحریم شراب در سه مرحله و حقیقت نسخ برخی احکام می‌کند و از طبیعت تدریجی بودن و دگرگونی در دیگر احکام قرآن که اتفاقاً مغزی رساننده به آن است چشم می‌پوشند و متوجه ناگفته‌ها و پنهانی‌های متن نیستند، در صورتی که در پژوهش‌های جدید تنها به تصریحات نصوص بسنده نمی‌کنند؛ بلکه ناگفته‌ها و پنهانی‌های متن را می‌جویند. در حقیقت، او برای تقریر نظریه خویش، ساختار تشریحی و غیر تشریحی را از دو جهت رابطه میان فرهنگ و متن تاثیرگذار معرفی می‌کند. از جهت نخست، متن شکل گرفته در فرهنگ اثرپذیر و فرهنگ و زبان اثرگذار دیده می‌شوند و از جهت دوم، متن اثرگذار و زبان و فرهنگ اثرپذیر شناخته می‌شوند.

ابوزید مغزی مورد نظر خویش را همان قیاس فقهی نمی‌بیند و شباهت مغزی به قیاس را تنها ظاهری نه واقعی می‌داند، چه اینکه قیاس فقهی اولاً جزئی است؛ ثانیاً، با احکام جزئی شرعی در ارتباط است و ثالثاً، درخور تسری به دیگر نصوص شرعی نیست؛ در صورتی که مغزی اولاً، به فهم مقاصد فعلی وحی در ادوار مختلف می‌انجامد و ثانیاً، اجتهاد را به سازگاری با مقاصد فعلی دین و اهداف کلی شریعت در همه ادوار می‌رساند. در نگاه ابوزید، تأویل‌گر متن، حق دارد روش خود را برای رسیدن به واقعیت داشته باشد؛ اما نباید به خود، حق بدهد حرکت نص در بستر تاریخی خود را نادیده بگیرد و داده‌های کمک‌کننده به فهم متن را انکار کند و با حاکم ساختن ایدئولوژی خود از تأویل به وادی تلوین سقوط کند (همان، صص ۲۲۱-۲۲۲).

ابوزید برای تقریر و تبیین بهتر مغزی از چند مثال فقهی سود می‌گیرد:

۱. کارل بارت (Karl Barth) مدعی از میان بردن فاصله تاریخی میان عصر جدید و عصر شکل‌گیری کتاب مقدس و گرفتن پیامی اصلی دین است و بولتمان اسطوره‌زدایی را پیشنهاد می‌کند و اسرار هستی را در ورای اسطوره‌ها می‌بیند اما ابوزید فاصله تاریخی میان گذشته و حال را مد نظر قرار می‌دهد و با کشف مغزی متن، برای متن معنایی با توجه به مغزی متن می‌سازد و با این کار نه مانند بارت ظاهرگرایی را پیشه می‌کند و نه مانند بولتمان دین را از محتوا تهی می‌سازد.

مقدار ارث دختران در اسلام بر روابط متعصبانه پدرسالارانه شکل گرفته و با عرف، سنت و ارزش‌های عصر پدیداری متن کاملاً سازگار است. حکم یادشده که معنایی آشکار دارد در خود مغزایی جای داده است که آن مغزی نشان از تأملات و محدودیت‌های اعمال شده بر فرهنگ، ارزش‌ها و سنت‌های گذشته دارد و با آن مغزی، می‌توان در عصر جدید تحولات جدی در احکام ارث دختران به وجود آورد (همان، ص ۲۲۴).

به باور ابوزید، مغزی که همان ناگفته‌های متن در قالب مدلول ضمنی و نهفته است، نه تنها در بافت بیرونی، بلکه در بافت درونی متن نیز درخور رهگیری است. برای نمونه، بررسی وضعیت زن و جایگاه او پیش از اسلام و نظر داشت احکامی که در مورد زن و ارث‌بری زن پس از اسلام بیان شده، نشان از آن دارد که احکام زن براساس ماهیت سوگیری‌هایی که متن در فرآیند آن شکل گرفته، دارای مغزاست و مغزی گذر از وضعیت نامطلوب زن و حرکت در مسیر تحقق مساوات است که این خود با کشف بافت فرایند کلی متن و در پرتو آن، صورت می‌پذیرد که اگر جز این باشد و تنها به معنای متن توجه کنیم و آن را ملاک و مبنا قرار دهیم و به مغزی متون توجه نداشته باشیم، از فرایند اجتهاد خارج می‌شویم و متن را در انجماد قرار خواهیم داد. لذا در بحث ارث، نظام پدرسالاری در اسلام را به شدت به چالش می‌کشد به گونه‌ای که با وجود روابط متعصبانه، ارث غیر مسلمان از مسلمان صحیح نخواهد بود (همان، صص ۲۲۴-۲۲۵).

بنابراین ابوزید دو تفاوت اصلی میان معنی و مغزی می‌بیند:

۱. معنی تاریخی است و از افق متن و سیاق فرهنگی و اجتماعی عصر پدیداری متن شکل می‌گیرد، اما مغزی عصری است و استوار بر افق فهمنده متن می‌باشد (همان، ص ۲۲۱).

بنابراین، نمی‌توان ابوزید را در بحث معنا متهم به ناپایداری معنا کرد و دیدگاه او را در بحث معنا ناسازگار با نظریه هرش معرفی کرد، چه این که ابوزید به صراحت از تاریخی بودن معنا سخن می‌گوید و معنای تاریخی را ثابت و پایدار معرفی می‌کند و اگر هم در ساخت معنا از بافت فرهنگی و اجتماعی سود می‌برد، مراد بافت فرهنگی و اجتماعی زمان‌های مختلف نیست، بلکه مقصودشان بافت فرهنگی و اجتماعی عصر شکل‌گیری متن است، نه بافتی که در زمان‌های مختلف گوناگون است و به ناپایداری معنا می‌انجامد.

۲. معنی ثبات دارد و تغییرناپذیر است، اما مغزی پویاست و بسته به افق فهمنده‌ای که در حال تغییر است، متفاوت می‌شود (همان، ص ۲۲۱).

بررسی و سنجش:

نظریه ابوزید در مورد معنای و مغزی و تفاوت آن‌ها از جهاتی چند درخور سنجش و ارزیابی است که برخی از مهمترین آن‌ها عبارتند از:

۱. پویایی مغزی در قرآن پژوهی ابوزید یک امتیاز است، اما نبود ملاک و معیار (به خصوص در مواردی که مغزی همراه با معنا نیست) برای رسیدن یا احراز درستی مغزی از اشکالات مهم نظریه ابوزید است. ابوزید تا زمانی که همراهی معنا و مغزی را لحاظ می‌کند و با رفت و برگشت‌های مکرر میان معنا و مغزی به مغزی می‌رسد، معیار اعتبار و درستی مغزی مورد نظر وی همان معنا است، اما وقتی لزوم همراهی معنا و مغزی را دائمی نمی‌بیند، در این صورت رسیدن به مغزی و به خصوص، ادعای درستی مغزی و تأویل (یعنی حرکت تکراری میان معنا و مغزی) به صورت جدی محل تأمل قرار می‌گیرد.

۲. در نگاه ابوزید، میان معنا و مغزی یک دور هرمنوتیکی وجود دارد که نقطه ورود به آن مغزی است. تأویل گر متن یک مغزای فرضی و بدوی در نظر می‌گیرد و آنگاه سراغ معنا می‌رود و در رفت و برگشت‌های مکرر میان معنا و مغزی، به تأیید، بازسازی و پیرایش مغزی می‌پردازد، در صورتی که نمی‌توان با اطمینان نقطه شروع را مغزی معرفی کرد چه اینکه بی‌توجه به معنا هیچ مغزایی شکل نمی‌گیرد در صورتی که بی‌توجه به مغزی و با توجه به بافت فرهنگی و اجتماعی پدیداری متن، می‌توان یک معنای درخور نفی و اثبات برای متن بیان کرد و آن را به مغزی عرضه داشت و در نهایت، با رفت و برگشت‌های بسیار به معنای متن و مغزای متن در عصر شکل‌گیری متن دست یافت.

۵- همانندی‌ها و تفاوت‌های نظریه هرش و ابوزید

تحلیل و بررسی نظریه هرش و ابوزید و مقایسه نظریات ایشان از وجود مشابهت‌ها و تفاوت‌های درخور توجه بین نظریات ایشان حکایت دارد.

۵-۱- همانندی‌ها

۵-۱-۱- هرش و ابوزید برای متن دو حیثیت متفاوت باور دارند که هرش از آن دو به

«معنی» و «معنی‌داری» تعبیر می‌کند و ابوزید به «معنی» و «مغزی».

۵-۱-۲- در قرآن پژوهی ابوزید و هرمنوتیک هرش، نگاه تاریخی و نگاه عصری به متن از ضروریات است، نگاه تاریخی برای رسیدن به معنی و نگاه عصری برای رسیدن به «معناداری» و «مغزی».

۵-۱-۳- هرش و ابوزید معنای متن را همان معنایی می‌دانند که مخاطبان عصر پدیداری متن از متن درک می‌کنند و «معناداری» و «مغزی» را فهم و برداشت برآمده از انتظارات مخاطب امروزی از متن می‌شناسند.

۵-۱-۴- در معنای مورد نظر ابوزید و هرش میان مخاطبان اولیه متن و کسانی که در مراحل بعدی متن را قرائت می‌کنند، تفاوت زیادی وجود ندارد و به تعبیر هرش، اگر اختلاف وجود دارد، این اختلاف نه در معنا، بلکه در بیان آن معنا با کلمات و جملات متفاوت است.

۵-۱-۵- در هرمنوتیک هرش و قرآن پژوهی ابوزید، معنی همان مراد نویسنده است، اما نه آن مرادی که امثال شلایر ماخر و دیلتای اعتقاد داشته و آن را فرایندهای ذهنی صاحب متن به هنگام آفرینش متن می‌دانند که اگر این‌گونه بود، رسیدن به معنا به جهت ناممکن بودن رسیدن به ذهنیات نویسنده امکان‌پذیر نبود. هرش چنان که پیش از این گفته شد، معنا را مشترک میان نویسنده و مخاطب می‌داند و بر این باور است که معنای متن باید در قالب تفسیر متن به متن به دست آید و معنای هر کلمه متن باید در مقایسه با دیگر اجزای متن حاصل گردد.

از همین جهت، برخی نیت و مراد نویسنده در هرمنوتیک هرش را درون متنی می‌بینند و بر این باورند که نگاه برون‌متنی که اطلاعات نویسنده مانند شرایط و موقعیت ذهنی نویسنده، طرح‌ها و... را مد نظر قرار می‌دهد، به هیچ روی مقصود هرش نیست. هرش مراد صاحب اثر را از خود متن می‌فهمد و اگر ابوزید نیز از متن بهره می‌گیرد و به مراد صاحب متن تصریح نمی‌کند، نه از آن جهت است که منکر برابری معنا با قصد مؤلف است، بلکه از آن جهت است که مانند هرش قصد مؤلف را اصطلاحی زبان‌شناختی می‌داند، نه فرایندهای ذهنی نویسنده به هنگام ایجاد اثر.

۵-۱-۶- هرش و ابوزید معنا را ثابت و غیر سیال می‌دانند. ابوزید از آن جهت ثابت می‌داند که فرهنگ عصر نزول را در کشف معنا تأثیرگذار می‌بیند، نه مطلق فرهنگ را که در حال تغییر و تحول است و با دگرگونی آن معنا نیز متحول خواهد شد.

۵-۲- تفاوت‌ها

۵-۲-۱- در قرآن پژوهی ابوزید با وجود روش‌شناسی متفاوت در زاویه معنی و مغزی، یک دور هرمنوتیکی میان معنی و مغزی به وجود می‌آید. رسیدن به مغزی منوط به رسیدن به معناست

و رسیدن به معنی منوط به رسیدن به مغزی. اما در هرمنوتیک هرش به ظاهر چنین ارتباطی دیده نمی‌شود و رسیدن به معنا فرع رسیدن به معنی‌داری و رسیدن به معنی‌داری فرع دریافت معنا معرفی نشده است چه این که هرش «معناداری» را با توجه به نیازها و علایق برآمده از عصر جدید و زمان حال می‌فهمد و نه با توجه به معنای متن در صورتی که ابوزید مغزی متن را با توجه به معنای متن استخراج می‌کند و بر اساس همان مغزی، متن را برای مخاطب امروزی معنا می‌کند.

۲-۲-۵- در هرمنوتیک هرش، «معناداری» از سنخ معناست در صورتی که در نگاه ابوزید مغزی از سنخ معنا نیست، بلکه آن مقاصد فعلی نهفته در معناست که مدلول ضمنی متن شناخته می‌شود و قابلیت آن را دارد که برای مخاطب عصر جدید معنای دیگری متفاوت از معنای عصر شکل‌گیری متن بسازد. به عبارت دیگر، در هرمنوتیک هرش معناداری هدف است در صورتی که در قرآن پژوهی ابوزید، مغزی وسیله رسیدن به معنای متن برای بشر امروز است.

۳-۲-۵- در هرمنوتیک هرش طرح «معنا» و «معناداری» و تفکیک میان آن دو با هدف تعیین قلمرو هرمنوتیک و اثبات اشتباه هایدگر و گادامر در خلط میان قلمرو هرمنوتیک و نقد ادبی صورت گرفته است، در صورتی که طرح معنی و مغزی در قرآن پژوهی ابوزید با هدف پالایش و پیرایش احکام و پویایی اجتهاد به انجام رسیده و تأویل حرکت میان معنی و مغزی با هدف رسیدن به مغزی تعریف شده و قلمرو آن هم معنی و هم مغزی است به گونه‌ای که نبود حرکت میان معنی و مغزی به تلوین می‌انجامد و نه تاویل (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴).

نتیجه‌گیری

ابوزید و هرش دو حیثیت متفاوت برای هر متن در نظر می‌گیرند که هرش از آن به معنا و معناداری و ابوزید به معنی و مغزی تعبیر می‌کند. هرش جداسازی معنا از معناداری را با هدف نشان دادن قلمرو هرمنوتیک و نقد ادبی و نقد دیدگاه هایدگر و گادامر در نسبت فهم به انجام می‌رساند و ابوزید با الگوگیری از هرش و فارغ از دغدغه‌های هرش، در پی دگرگونی در فهم و تفسیر آیات وحی و نوسازی و پالایش احکامی است که به تعبیر ایشان سازگار با عصر جدید نیست و در عین حال، قابلیت توسعه معنایی را ندارد. با این نگاه، ابوزید بسیاری از احکام زنان را که در آیات وحی بروز و ظهور یافته است، به صورت جدی محل تأمل می‌داند و با کشف مغزی، مخاطب خویش را از پابندی تمام و کمال به معنا پرهیز می‌دهد و ایشان را به مغزی و تعبد به آن رهنمون می‌سازد. برای نمونه، برای آیه ارث و به خصوص بخش ارث دختران، یک

معنا و یک مغزی در نظر می‌گیرد. تنصیف ارث دختران را معنای آیه معرفی می‌کند، معنای آیه را تاریخی و دارای ثبات نسبی می‌شناسد و سیاق لغوی متن و سیاق فرهنگ و اجتماعی بیرون از متن را رساننده به معنای متن می‌خواند و از آن سو، برای آیه شریفه یک مغزی در نظر می‌گیرد و آن را برابری مرد و زن از نگاه قرآن به صورت کلی و حرکت به سوی برابری دختران و پسران در مقدار ارث معرفی می‌کند و این مغزی را عصری، پویا، متحول و در عین به جهت ارتباط با معنا قاعده‌مند و روش‌مند می‌خواند.

اعتقاد به فحوا و دوباره فهمی آیات قرآن بر اساس مغزی و جدا دیدن معنا از مغزی هرچند برداشت از آیات را متحول می‌کند، اما نداشتن ملاک و معیار جهت درک مغزی و احراز درستی مغزی (به خصوص آن که ابوزید همراهی معنا و مغزی را دائمی نمی‌بیند)، برداشت‌های ابوزید را احتمالی و غیر قابل اعتماد می‌گرداند.

افزون بر این در دور هرمنوتیکی میان معنی و مغزی، ابوزید نقطه ورود به دور را مغزی قرار می‌دهد در صورتی که بدون توجه به معنی، هیچ مغزایی صورت نمی‌گیرد و این در حالی است که با توجه به مغزی و با توجه به بافت فرهنگی و اجتماعی پدیداری متن می‌توان یک معنای درخور نفی و اثبات برای متن بیان کرد و آن را به مغزی عرضه داشت و در نهایت، با رفت و برگشت‌های بسیار به معنای متن و مغزای متن در عصر شکل‌گیری آن دست یافت.

منابع و مأخذ

۱. ابوزید، نصر حامد؛ *مفهوم النص*؛ بیروت: مرکز الثقافی، ۱۹۹۸ م.
۲. —؛ *نقد الخطاب الدینی*؛ قاهره: مدبولی، ۱۹۹۵ م.
۳. احمدی، بابک؛ *ساختار و تأویل متن*؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰ ش.
۴. —؛ *آفرینش و آزادی*؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
۵. —؛ *ساختار و هرمنوتیک*؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۰ ش.
۶. اکو، امبرتو؛ *التأویل و التأویل المفرد*؛ ترجمه: ناصر الحلوانی، سوریه: مرکز الانماء الحضاری، بی تا.
۷. الیاده، میرچا؛ «هرمنوتیک»؛ ترجمه: محمود تقی زاده، فصلنامه معرفت، شماره ۲۲، ۱۹۵۹ م.
۸. بلاشیر، ژوزف؛ *گزیده هرمنوتیک معاصر*؛ ترجمه: سعید جهانگیری اصفهانی، آبادان: نشر پرسش، ۱۳۸۰ ش.
۹. بویعیو، بوجعه؛ *الایات التاویل و تعددیه القرائه*؛ دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب، ۲۰۰۹ م.
۱۰. بومدین، بوزید؛ *الفهم و النص دراسة فی المنهج التاویلی عند شلیر ماخر و ديلتای*؛ بیروت: الدار العربیة للعلوم ناشرون، ۲۰۰۸ م.
۱۱. بهرامی، محمد؛ «هرمنوتیک هرش و دانش تفسیر»؛ فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره ۳۳، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. پالمر، ریچارد؛ *علم هرمنوتیک*، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: بی تا، بی تا.
۱۳. پورحسن، قاسم؛ *هرمنوتیک تطبیقی*؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. ديلتای، ویلهلم؛ *دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ*؛ ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: ققنوس، ۱۳۹۱ ش.
۱۵. ریکور، پل؛ *نظریة التاویل: الخطاب و فائض المعنی*؛ ترجمه: سعید الغامی، مغرب: مرکز الثقافی، ۲۰۰۶ م.
۱۶. کوزنز هوی، دیوید؛ *حلقه انتقادی*؛ ترجمه: مراد فرهاد پور، تهران: بی تا، بی تا.
۱۷. گادامر، هانس گئورگ؛ *الحقیقة و المنهج*؛ ترجمه: حسن ناظم، طرابلس: دار اويا، ۲۰۰۷ م.
۱۸. مصطفی، عادل؛ *فهم الفهم مدخل الی الهرمنیوطیقا*؛ قاهره: النشر و التوزیع، ۲۰۰۷ م.
۱۹. نیچه و دیگران؛ *هرمنوتیک مدرن*؛ زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی، ترجمه: بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. —؛ *هرمنوتیک مدرن*؛ تأویل و تأویل افراطی، ترجمه: بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.

۲۱. —؛ هرمنوتیک مدرن؛ درآمدی بر هرمنوتیک، آنتونی کربای، ترجمه: بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
۲۲. —؛ هرمنوتیک مدرن، هرمنوتیک فلسفی؛ اندرو بووی، ترجمه: بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
۲۳. واعظی، احمد؛ درآمدی بر هرمنوتیک؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۲۴. واینسهایمر، جونل؛ هرمنوتیک فلسفی و نقد ادبی؛ ترجمه: مسعود علیا، تهران: فقنوس، ۱۳۸۱ ش.
۲۵. هرش، اریک دونالد؛ اعتبار در تفسیر؛ ترجمه: محمدحسین مختاری، تهران: حکمت، ۱۳۹۵ ش.
۲۶. هولاب، رابرت؛ بورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی؛ ترجمه: حسین بشریه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳ ش.