

پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
ماه‌نامه علمی (مقاله علمی - پژوهشی)، سال نوزدهم، شماره هفتم، مهر ۱۳۹۸، ۱۰۹-۱۲۹

نقد و بررسی کتاب نوسازی، تحریم، و تأویل؛ ره‌یافتی نوین برای مواجهه با گفتار مقدس

سیدرضا حسینی*

منصور میراحمدی**

چکیده

محور اصلی مقاله حاضر نقد و بررسی کتاب نوسازی، تحریم، و تأویل (از شناخت علمی تا هراس از تکفیر) است که محسن آرمین ترجمه و نشر نی آن را چاپ کرده است. در مقاله پیش رو تلاش خواهیم کرد به معرفی مؤلف و دغدغه فکری او، مسئله بنیادین کتاب، مفاهیم اصلی طرح‌شده، روش‌شناسی، و تحلیل داده‌ها بپردازیم. این کتاب مشتمل بر چهار مقاله است: نخست به ضرورت نوسازی دینی به‌مثابه یک پیش‌نیاز برای نوسازی سیاسی؛ دوم دلایل نگاه طردگرایانه به هنر؛ سوم دشواره تأویل در دوران قدیم و جدید؛ و درنهایت ضرورت تلقی قرآن به‌مثابه گفتار به‌جای متن، که مهم‌ترین بخش کتاب است، اشاره دارد. این تحقیق آخرین نوشته انتشار یافته او در طول حیاتش است که تلاش دارد از نسخه تجویزی خود برای برون‌رفت از بحران در جوامع اسلامی و تقویت شناخت علمی رونمایی کند. شایان ذکر است، باوجود این‌که ما با یک متن ارزش‌مند مواجهیم، اما بعضاً کمبودهای روش‌شناختی نیز در آن به چشم می‌خورد. بنابراین، قصد داریم ضمن تشریح ایده‌های اصلی کتاب نقد و ارزیابی شکلی و محتوایی آن را در دستور کار قرار دهیم.

کلیدواژه‌ها: ابوزید، نوسازی، تأویل متن، گفتار، آگاهی دوباره.

* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)، reza.hoseynei@gmail.com

** استاد اندیشه سیاسی، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، m_mirahmadi@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۱۶

Copyright © ۲۰۱۸, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution ۴.۰ International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

۱. مقدمه

بسیاری از پژوهش‌گران و اندیشمندان بر این باورند که تفاوت اصلی الهیات مسیحی و اسلامی در جایگاه نص در اندیشه‌پردازی و ساخت بنای معرفتی تمدن است. به همین ترتیب، معرفت و تمدن مسیحی محصول توازن نسبی نص و سنت است، درحالی‌که معرفت اسلامی بیش‌تر دایره مدار نص است؛ به طوری‌که خود سنت زیر چتر نص قرار می‌گیرد. سیدجواد طباطبایی ذیل بحثی درمورد جایگاه سنت در الهیات مسیحی و اسلامی می‌نویسد:

تلقی از سنت [آن‌گونه‌که در مسیحیت رواج داشت] در اسلام که به‌طور اساسی دیانت مبتنی بر شریعت است جایی نداشت، زیرا منبع اصلی علوم دینی در اسلام و به‌ویژه فقه، به‌خلاف مسیحیت، سنت نیست، بلکه خود کتاب است. اصلاح دینی مسیحی نیز با بازگشت به نص کتاب عملی شد و نه با نسخ احکام [شرعی] آن (طباطبایی ۱۳۹۳: ۱۳۹).

مراد گزاره فوق این است که پیش‌قراولان اصلاح دینی در مسیحیت می‌توانستند شعار بازگشت به کتاب مقدس را طرح کنند، چراکه سنت را تحریفی از نص قلمداد کردند؛ این درحالی است که در اسلام این امر، به طوری‌که در مسیحیت اتفاق افتاد، حادث نشده و نخواهد شد، چراکه نص همواره در کانون اصلی زیست اجتماعی و فکری مسلمانان قرار داشته است. به همین سبب، اگر بگوییم تمدن اسلامی تمدنی نص‌محور است، سخنی گزاف به زبان نیاورده‌ایم. نصر حامد ابوزید، روشن‌فکر و قرآن‌پژوه پرآوازه مصری، نقطه عزیمت اندیشه خود را این اصل اساسی قرار می‌دهد. وی، با برجسته‌سازی نگاه ادبی - هنری در تأویل، در مواجهه با متن مقدس طرحی نو در انداخت. وی در مقدمه‌ای برای خوانندگان فارسی کتاب معنای متن (مفهوم النص)، که جنجال بسیاری در دنیای عرب‌زبان و به‌ویژه مصر برانگیخت و تا حد تکفیر او از سوی الازهر پیش رفت، می‌نویسد:

بر ما پژوهش‌گران امروز لازم است در فهم و تحلیل قرآن کریم از تمامی سازوکارها و دستاوردهای روش‌های جدید و معاصر در زبان‌شناسی، تحلیل گفتمان، و نشانه‌شناسی بهره‌گیریم. آنان که از این دستاوردها نگران و هراسان‌اند و می‌پندارند که این علوم بشری قداست قرآن را تهدید می‌کند، اگر حسن ظن داشته باشند، درواقع ضعف ایمان و عدم اعتماد به نفس خود را نشان می‌دهند. قرآن کریم متنی دینی است که سبک و زبانی ادبی، اما با ویژگی‌های گفتاری مخصوص به خود برگزیده است (ابوزید ۱۳۸۹: ۳۷).

۲. معرفی اثر

محور اصلی مقاله حاضر نقد و بررسی کتاب *نوسازی، تحریم، و تأویل* اثر نصر حامد ابوزید است که محسن آرمین به فارسی برگردانده و نشر نی آن را چاپ کرده است. نصر حامد ابوزید متولد ۱۹۴۳ م در خانواده‌ای روستایی در نزدیکی شهر طنطا در مصر به دنیا آمد. به توصیه پدر (که در سنین کودکی وی را از دست داد) در آغاز به رشته‌های فنی روی آورد، اما زدوخوردهای فکری و دغدغه‌ها در مورد زیست مسلمانی در سال‌های ملتهب دهه ۱۹۷۰ م وی را به حوزه اندیشه‌های دینی کشاند. او در میانه این که شیخی در الازهر باشد یا تکنسینی در امور فناوری اطلاعات یا شاعر و منتقد ادبی، عاقبت تحت تأثیر تفسیر سید قطب در کتاب *در سایه قرآن (فی ظلال القرآن)*، قدم در راهی نهاد که بعدها با آثار طه حسین، نجیب محفوظ، محمد عبده، و به‌ویژه رساله دکتری محمد احمد خلف‌الله با عنوان هنر روایت‌گری در قرآن (*فن القصص فی القرآن*) با راه‌نمایی شیخ امین الخولی به سرانجام رسید. این راه در واقع چیزی جز تفکر مسئله‌محور در باب «زیبایی‌شناسی در اسلام» (و تأویل ادبی قرآن) نبود (ابوزید ۱۳۹۴: ۱۲). کتاب حاضر به‌منزله واپسین پژوهش مؤلف پس از درگذشتش انتشار یافت. هم‌چنین این کتاب در خارج از کشور با ترجمه مهدی خلجی در فضای مجازی منتشر شد؛ البته، چنان‌که ذکر شد، مقاله حاضر ترجمه محسن آرمین را مبنا قرار داده است، هرچند به فراخور موضوعات مطرح‌شده از ترجمه دیگر نیز بهره می‌برد. این کتاب شامل چهار مقاله است که آخرین تحولات فکری اندیشمند نوگرای دینی را نشان می‌دهد.

۱،۲ ضرورت نوسازی گفتمان دینی

ابوزید در این مقاله با ادبیاتی انتقادی به وضعیت سیاسی - اجتماعی حاکم بر جهان عربی - اسلامی می‌پردازد و با برشماری دلایلی چند بر لزوم تغییر و نوسازی گفتمان دینی، که پیش‌شرط نوسازی سیاسی است، تأکید می‌کند.

۱،۱،۲ توجیه تاریخی

درواقع، جنگ ۱۹۶۷ اعراب و اسرائیل بحران در جهان اسلام و به‌ویژه جهان عرب تلقی شد و اساساً ریشه نیاز به تغییر در میان اعراب را باید در آن جست‌وجو کرد. پس از ۱۹۶۷ هر دو گفتمان دینی رسمی و مردمی از این شکست تفسیری دینی

به‌دست می‌دادند؛ بدین صورت که رژیم صهیونیستی دولتی یهودی است و رمز پیروزی آن تمسک به ارزش‌های توراتی است، درحالی‌که مسلمانان ارزش‌های دینی خود را رها کردند و به تقلید از غرب سکولار و ایجاد نظام‌های سیاسی و فکری غربی پرداختند (ابوزید ۱۳۹۶: ۴۳).

۲,۱,۲ توجیه معرفتی

مبنای توجیه معرفتی نوسازی ایجاد فرایند «ارتباط خلاق» میان گذشته و حال است. مقصود از فرایند ارتباط خلاق بیرون‌آمدن از اسارت «تقلید» کورکورانه و بازتولید گذشته به‌نام «اصالت» و نیز بیرون‌آمدن از حصار وابستگی کامل فکری و سیاسی به غرب به‌نام «معاصرت» است. فرایند ارتباط خلاق به‌معنای تلاش برای تلفیق بخشی از سنت و بخشی از مدرنیته بدون تحلیل تاریخی و انتقادی این دو نیست. این تلفیق روشی است که به درجات مختلف بر طرح «نوزایی فکری» حاکم بود و به تثبیت دوگانه غرب مادی و علمی پیشرفته، اما فقیر از حیث معنویت درمقابل شرق عقب‌مانده از نظر مادی و علمی، اما غنی از حیث معنویت انجامید. هدف از بازگشت دوباره به مطالعه «میراث»، به‌ویژه میراث دینی، بازنگری در همه آن مبانی به‌ظاهر مسلم و تلاش برای آزادسازی طرح نوزایی از ماهیت التقاطی بود که شکست ۱۹۶۷ ناتوانی آن را آشکار کرد (همان: ۴۴). تا پیش از شکست ۱۹۶۷ این باور وجود داشت که جوامع اسلامی - عربی وارد مرحله مدرنیته شده‌اند، اما این شکست خط بطلانی بر این باور و فرض کشید. برای مثال، اگر به ساختار احزاب سیاسی عربی کنونی نظری بیفکنیم، درمی‌یابیم که این احزاب ساختاری قبیله‌ای و سنتی دارند؛ درحالی‌که فرض بر این است که آن‌ها نهادهای سیاسی مدرن‌اند و علی‌القاعده باید ساختاری مدرن داشته باشند و سازوکار تصمیم‌گیری نیز در آن‌ها مدرن باشد. درواقع، سیطره ساختار پدرسالارانه و تبعیت استراتژی‌های تصمیم‌گیری از تمایل رهبر یا رئیس حزب نشان می‌دهد که تجدد صرفاً پوسته‌ای خارجی اما ناتوان از پنهان کردن ساختار سنتی است (همان: ۴۵). بنابراین، با این توضیح آنچه ضروری است حل کردن مشکله سنت و تجدد از طریق سازوکاری است که دربردارنده گسست و پیوست توأمان با یکدیگر باشد؛ چراکه گسست کامل از سنت ما را به ورطه تقلید کورکورانه از دیگری، و پیوست کامل سنت ما را به تقلید متعصبانه از پیشینیان می‌اندازد. ازاین‌رو به‌نظر می‌رسد خوانش دوباره میراث به‌منظور جست‌وجوی ریشه‌های بحران و نه صرفاً بازتفسیر میراث، امری ضروری و ناگزیر است.

۳،۱،۲ استفاده ابزاری از دین

بسیاری از ما با این گزاره که اسلام دینی فراگیر و حداکثری است و همه شئون حیات فردی و اجتماعی را دربر می‌گیرد کم‌وبیش آشنا هستیم. در قرن اخیر به‌کارگیری اسلام در جهت اهداف ایدئولوژیک و منفعت‌طلبانه بسیار شیوع یافته است.

ادعای دین حداکثری از اندیشه دینی آغاز می‌شود تا عرصه سیاست و جامعه را درنوردد، یا از فکر سیاسی آغاز می‌شود تا دین را اسیر ماهیت ایدئولوژیک خود کند. در هر صورت، نتیجه یکی است و چه خطر و بلایی بدتر از این! (همان: ۵۰).

برای مقابله با این مسئله نیاز به روشن‌گری در جوامع اسلامی نیاز می‌برم است. مقصود از روشن‌گری نیز برانگیختن خرده‌ها از سنین طفولیت است. روشن‌گری مسبوق به وجود اندیشه از پیش موجودی است که نیاز به میزانی از روشنائی دارد. فهم رابطه قدرت و دانش در تاریخ اندیشه اسلامی را باید از کودکی به فرزندانمان گوش‌زد کنیم. مثلاً باید از این نکته پرده برداریم که جدال اشعریون و اعتزالیون در باب حدوث یا قدم قرآن را قدرت سیاسی (دستگاه خلافت) پایان داد، نه علمای دو نحله مزبور. هر زمان که قدرت سیاسی به یکی از این مشرب‌های فکری و کلامی نزدیک‌تر می‌شد، عرصه برای عرض اندام دیگری تنگ و تنگ‌تر می‌شد تا جایی که ممکن بود به‌کلی به محاق رود و برجسته‌ترین اندیشمندان آن روزگار خود را در زندان بگذرانند یا در دادگاه‌های تفتیش عقاید با دست خود طبل رسوایی و انحراف عقیدتی و اجتهادی خود را بنوازند.

۴،۱،۲ دشمنی غرب با اسلام

باید میان غرب تمدنی و غرب سیاسی تفکیک قائل شد. مفهوم اول ناظر به مجموعه‌ای از نظام‌های فلسفی، فکری، فرهنگی، و سیاسی، به‌علاوه نظام‌های باز زیبایی‌شناسانه و معماری و هنری و ادبی است، اما مفهوم غرب سیاسی به مجموعه‌ای از نظام‌های سیاسی و ایدئولوژیکی حاکم بر کشورهای اروپایی و ایالات متحده آمریکا اشاره دارد. این نظام‌های ایدئولوژیکی لزوماً بیان‌گر ارزش‌های تمدن جدید نیستند. تردیدی نیست که مواضع سیاسی غرب تابع مصالحی است که امتداد مرحله مطامع استعماری در سبک و سیاق جدید خود یعنی بازار واحد جهانی است. این واقعیت استعماری خود را در جریان تجاوز به محدوده حاکمیت ملی دیگر کشورها نشان می‌دهد و اوج آن کاشتن رژیم اسرائیل در سرزمین فلسطین و تلاش‌های گسترده برای بیرون‌راندن صاحبان اصلی آن است (همان: ۵۸).

بنابراین، باید مواجهه‌ای دوگانه داشت: در برابر غرب تمدنی باید از این فکر که دستاوردهای فرهنگی ما برتری دارد دست شست و بر لزوم تحول علوم انسانی بیش از توجه به حوزه فناوریانه تأکید کرد. موضع در برابر غرب سیاسی نیز بهانه‌ندادن به رسانه‌های غربی، اجتناب از نظریه توهم توطئه، دوری از تعصب، و افشای مطامع استعماری دول غربی است.

۵,۱,۲ تفکیک میان «متن مؤسس» و «تاریخ مسلمانان» یا میان «امر مقدس» و «امر نامقدس»

قرآن همواره بر لزوم توجه به عقل و اندیشه تأکید داشته است و همگان را به تعقل، عدالت، و دوری از تعصب و جهل دعوت می‌کند؛ با این وصف، چرا مسلمانان در تاریخ معاصر به جهل و تعصب و ... گرفتار آمده‌اند؟ در پاسخ می‌توان گفت فرهنگ فلسفی (و تعقلی) به‌نحوی قاطع و نهایی بر تصورات متعلق به فرهنگ جادوگرایانه پیروز نمی‌شود، بلکه آن را به‌حاشیه می‌راند و در محدوده رفتارهای توده‌ای محصور می‌کند، به‌ویژه اگر بافت فرهنگی حاکم بر مردم‌سالاری علمی و معرفتی بنا نشده و در عوض بر تمایز مطلق بین «خواص» و «عوام»، «عالمان» و «جاهلان»، و «اهل حل و عقد» و «مردمان عادی» اصرار داشته باشد. از این رو لازم است علت استقبال از جهل و گسترش ستم و رواج ارزش‌های چاکرپروری و اطاعت‌خواهی را در تاریخ اجتماعی اسلام جست‌وجو کنیم، نه در متون مؤسس و مبنایی دین [قرآن] (همان: ۸۵). گسست کامل میان ساختارهای فرهنگی در تاریخ اندیشه ما بر این فرض مبتنی است که آن‌ها در نگرش به جهان فاقد عناصر گوهرین مشترکی‌اند. شاید خطرناک‌تر از این تفکیک در ساختار فرهنگ یا فرهنگ‌ها تفکیک غیرروشن‌مند میان «اسلام» و «مسلمانان» باشد که برخی از ما انجام داده‌اند. نتیجه چنین تفکیکی سخن‌گفتن از اسلامی مجرد از ساخت تاریخی آن، ایدئال، ذهنی، و اسلام آرمانی‌میرا از خطاهای بشری است که دامانش به خاک جغرافیا و غبار تاریخ آلوده نشده است. این اسلام انتزاعی و آرمانی در عالم خارج واقعیتی ندارد (همان: ۸۵-۸۶). از سوی دیگر، آنچه سبب تشدید این تفکیک غیرروشن‌مند میان اسلام و مسلمانان شد استعمار قرن نوزدهمی جهان اسلام و طرح دیدگاه‌های شرق‌شناسانه است که مضمون عمده آنان مانع‌بودن اسلام در مسیر مدرنیزاسیون و پیشرفت در کشورهای اسلامی است. واکنش‌ها در برابر این مضامین به‌خوبی در آثار سیدجمال و محمد عبده قابل مشاهده است.

درواقع کسانی که با توسل به روش‌های دفاعی و توجیه‌گرانه، که شرح آن گذشت، میان اسلام و مسلمانان تمایز قائل می‌شوند نمی‌دانند اسلامی که از آن سخن می‌گویند ساخته

خود مسلمانان است. «عقاید»، یعنی داده‌های منطوق وحی و مفهوم از سیاق آن، آن‌طور که معاصران مرحله تأسیس می‌فهمیده‌اند، در مرحله تأسیس، خود را در داده‌های کلی‌ای نمایانده‌اند که از آن با زبانی مبهم تعبیر می‌شود. علت این ابهام از یک‌سو ساختار شدیداً استعاری وحی و از سوی دیگر، بهره‌گیری‌اش از خزانه فرهنگ عربی در ترکیب زبانی و الهیاتی پیچیده تاریخی‌اش است (همان: ۹۳). این موضوع وجوهی از انسانی‌بودن حوزه مقدس را نشان داد که پی‌آمد تحقیقات پژوهش‌گران بسیاری حتی قبل از ابوزید است. برای مثال می‌توان به معناشناسی (semantics) در قرآن در آرای توشیهیکو ایزوتسو، قرآن‌پژوه برجسته ژاپنی، اشاره کرد.

فرض اصلی در معناشناسی قرآن این است که مفاهیم و واژگان در قرآن جدید و بدیع نیستند و مضافاً مفصل و منقطع از یک‌دیگر به‌کار نرفته‌اند، بلکه در پیوند و ارتباطی جدید و نزدیک با یک‌دیگرند و معنا نیز از این طریق به‌دست می‌آید. به‌عبارت‌دیگر، این واژه‌ها در میان خود گروه‌های بزرگ و کوچک گوناگون می‌سازند و این گروه‌ها نیز مجدداً با یک‌دیگر پیوند می‌خورند و نهایتاً یک کل منسجم و سازمان‌یافته به‌صورت شبکه درهم‌تنیده تصویری ایجاد می‌شود. چنان‌که ذکر شد، می‌توان گفت اکثر واژگان قرآن پیش از ظهور اسلام و نزول قرآن به دیگر شبکه‌های معناشناختی تعلق داشتند (ایزوتسو ۱۳۹۲: ۴).

۲,۲ هنر و گفتمان تحریم

در این مقاله به چرایی و چگونگی واهمه از هنر و آزادی و سپس تحریم آن پرداخته می‌شود. هنر آماده‌ترین و حاصل‌خیزترین عرصه برای تمرین آزادی است. وقتی جوامع دچار آزادی‌هراسی می‌شوند، هنر قربانی این وحشت می‌شود. هنر تمرین بالاترین سطح آزادی است (ابوزید ۱۳۸۹: ۱۱۵). هم‌چنین هنر به‌هیچ‌وجه قاعده‌مند و اصول‌پذیر نمی‌شود، چراکه در این صورت دیگر نمی‌توان نام آن را هنر گذاشت.

۱,۲,۲ فلسفه تحریم و پرسش از حقیقت

تحریم هنر سابقه‌ای بس طولانی حتی در فلسفه دارد. افلاطون شاعران را از مدینه فاضله خود به این سبب طرد کرد که آنان را تحریف‌کنندگان حقیقت می‌دانست. می‌دانیم افلاطون حقیقت را در عالم «مُثل» قرار داد و واقعیت زندگی این جهانی را از آن حیث که تصویری بازتاب‌یافته از عالم مثل است صورتی تحریف‌شده و وارونه از حقیقت می‌داند. باتوجه‌به

این‌که شاعر ماده شعری خود را از واقعیتی می‌گیرد که صورت تحریف‌شده حقیقت است، پس شعر تحریف حقیقت به‌شمار می‌آید. هرگاه بر این نکته بیفزاییم که افلاطون شعر را اساساً تحریف دوم واقعیتی می‌داند که خود صورت محرف حقیقت است، درمی‌یابیم که شعر از نظر افلاطون واقعیت را به‌طور مضاعف وارونه می‌کند (همان: ۱۲۰)، اما ارسطو که کارکرد شعر را (اعم از درام و کمدی) دریافته بود و می‌دانست که کارکرد شعر پالایش روح از طریق برانگیختن احساسات است، به وجه تمایز حقیقت فلسفی و حقیقت شعری توجه داشت (همان). بنابراین، تحریم مجسمه‌سازی و پیکرتراشی تا موسیقی را نزد گفتمان دینی مستقر در جوامع اسلامی می‌توان دریافت. گفتمان دینی مستقر از این نکته تغافل کرده است که دلیل مجذوب‌شدن افراد در عصر نزول به قرآن همین هنر اعجاز ادبی آن بوده است. هم‌چنین قرآن پر از صورت‌پردازی است. زمانی‌که از واقعه قیامت می‌گوید، گویی یک پرده نمایش بالا می‌رود و مخاطب وارد دنیای تصاویر زنده این واقعه می‌شود. بنابراین، تصاویر در قرآن بخشی متفاوت از سایر اجزای آن نیست، بلکه در این کتاب زیبا تصویرپردازی خود قاعده و اصلی برای بیان حقایق است (همان: ۱۳۵) و این چیزی جز حقیقت هنری نیست.

۳,۲ دشواره تأویل قرآن از گذشته تاکنون

۱,۳,۲ دشواره تأویل در گذشته

با در نظر گرفتن یک خط سیر تاریخی، عالمان مسلمان همواره اصطلاح «تفسیر» را بر «تأویل» رجحان داده‌اند. تفسیر به معنای شرح معانی واژگان است و تأویل به معنای فهم معنای عبارت مرکب با توجه به حذف و اضممار و تقدیم و تأخیر و کنایه و استعاره و مجاز به‌کاررفته در آن (همان: ۱۶۷). با وجود آن‌که در صدر اسلام تأکیداتی بر لزوم تأویل می‌شد، اما آن‌چه در قرون بعد تمدن اسلامی تبدیل به سنت پایداری شد چیزی جز تفسیر نبود؛ علی (ع) در ماجرای جنگ با خوارج قولی قابل توجه دارد. او در مقابل شعار حکمیت خوارج تصریح کرد مصحف (قرآن) میان دو جلد سخن نمی‌گوید و این مردان‌اند که بدان سخن می‌گویند (آن را به سخن می‌آورند). این گزاره تأکیدی جز لزوم تأویل ندارد، اما فقها بعدها در این موضوع اصطلاحاتی چون «رأی مقبول» در تأیید خوانش خود و «رأی مذموم» در ردّ خوانش‌های دیگران طرح کردند. هم‌چنین می‌توان به قواعدی چون «خصوص سبب و عموم لفظ» در مواجهه با نص اشاره کرد که آشکارا قاعده‌ای زبانی - قیاسی است، نه تأویلی و هرمنوتیکی!

معتزله، با طرح مفاهیم «محکم» و «متشابه» از آیه هفتم سوره آل عمران، نظریه‌ای را در مورد تأویل سامان دادند که به موجب آن آیات محکم (روشن) مرجع فهم آیات متشابه (پیچیده) هستند. آن‌ها بر اساس نظریه خود درباره معرفت و زبان سطوح مختلفی را برای وضوح و هم‌چنین پیچیدگی تعریف کردند (همان: ۱۸۱)، اما اختلاف در این‌جا بود که با وجود «واضح» و «پیچیده» در قرآن ثابت نمی‌شد کدام یک واضح و کدام یک پیچیده‌اند و ملاک تشخیص آن‌ها چیست. بنابراین، برای معتزله به‌سادگی ممکن بود معرفت عقلی را مبنا و ملاک تشخیص قرار دهند. بر این اساس، هر آن‌چه را معنای لغوی بلاواسطه آن با مفاهیم عقلی سازگار است واضح و محکم، و هر آیه‌ای که با مفاهیم عقلی ناسازگار به نظر می‌رسد، آیه متشابه و پیچیده‌ای است که نمی‌توان معنای بلاواسطه لغوی آن را پذیرفت (همان). این نکته‌ای است که علامه طباطبایی نیز در *تفسیر المیزان* آن را مدنظر قرار داد. به عبارتی از روی آیات صریح می‌توان به معنای آیات پیچیده و مبهم پی برد؛ این رویکرد تفاوت‌هایی با رویکرد اعتزالی دارد و نوعی تأویل آیه‌به‌آیه نیز نامیده می‌شود، اما وجه مشترکی با آن‌ها دارد که همانا اعتماد کردن به معرفت عقلی در فرایند تأویل است.

۲,۳,۲ دشواره تأویل در دوران جدید

محمد عبده اولین کسی است که به طلب ابوالزهراء علم بلاغت را از دو کتاب عبدالقاهر جرجانی یعنی *اسرار البلاغه* و *دلائل الاعجاز* می‌آموزد و نیز رساله توحید عبده بازسازی دانش کلام اعتزالی در اصل عدل و بازگویی کلام اشعری در اصل توحید است (همان: ۱۸۸). در واقع عبده، به اندازه‌ای که دغدغه گشودن معنای متن برای مخاطب قرار دادن عقل اسلامی تازه به‌پاخواسته و تشویق آن به ادامه بیداری و مقاومت داشت، به تطبیق میان حقایق علمی با معنای متن قرآن نمی‌اندیشید (همان: ۱۹۱). بنابراین، شاید بتوان گفت رأی عبده ملغمه‌ای از اهل تأویل (معتزله) و رأی اشاعره و نقل‌گرایان است.

وی غایت و هدف تفسیر را کسب هدایت از قرآن قرار می‌دهد. مقصود او تنویر عقل اسلامی و نجات آن از تاریکی دوران رکود و انحطاط است (همان). در این زمینه باید از روش زبانی، ادبی، و هنری کمک گرفت، چراکه بدون آن نمی‌توان به هدف هدایت نائل شد. گام‌های این روش در نظر عبده به شرح زیر است:

- فهم واژگان قرآن بر حسب معنای رایج در عصر نزول (کاربرد لغوی)؛
- فهم سبک‌های سخن (توجه به دانش سبک‌های سخن (معانی و بیان) قبل از اسلام، نزدیک به رأی ایزوتسو)؛

- آگاهی از احوال بشر؛
- آگاهی از احوال مردمان عصر نزول؛
- آگاهی از سیره پیامبر و صحابه (همان: ۱۹۴).

این گام‌ها میان دو مبنای هم‌ساز پیوندی وثیق ایجاد می‌کنند: زبان در سیاق کاربرد تاریخی آن (در عصر نزول) و جهان از حیث قوانین طبیعی و اجتماعی محرک آن در حرکت تاریخی‌اش. بر این اساس، می‌توان دریافت در فهم عبده، متن عبارت است از ساخت زبانی دال دقیقاً در سیاق اجتماعی و تاریخی خویش که در عین حال توانایی تولید معنا در خارج از چهارچوب این سیاق را دارد، اما دلالت معنای تولیدشده در خارج از سیاق اجتماعی تاریخی نباید بر این ساخت زبانی دال (متن) تحمیل شود. به عبارت دیگر و نزدیک به زبان سنت، با وجود ثبات منطوق و پویایی مفهوم، نباید مفهوم از منطوق جدا باشد. در این جا ابزار تأویل اعتزالی یعنی دو علم معانی و بیان به مدد عبده می‌آید تا از درون منطوق ثابت و لایتغیر معنای متن را بگشاید، اما نکته شایان توجه این‌که عبده زبان معاصر را جای‌گزین زبان قدیم می‌کند و در یک هم‌جواری که فی‌نفسه معنادار است به دو علم سنتی بلاغت، علم معانی و علم بیان، نام جدید «علم روش‌ها» را می‌دهد. «جدید» در این جا نه «قدیم» را از بین می‌برد، نه جای‌گزین آن می‌شود، بلکه در رابطه‌ای تطبیقی هم‌نشین آن می‌شود. این دقیقاً همان راه‌گشایی عبده در عرصه تأویل قرآن است (همان: ۱۹۴-۱۹۵). از همین رو، بیان می‌دارد که داستان‌های قرآن هیچ‌یک تاریخ نیستند، بلکه «مقصود آن‌ها فقط عبرت‌گیری و پندآموزی از سیاق است». حوادث و رخدادهایی که در داستان حکایت می‌شوند مهم نیستند، مهم خود سبک حکایت است که از آن پند و نصیحت استنباط می‌شود. بنابراین، «اعجاز» در ساخت زبانی - روایی قصص است، نه در مشابهت یا مطابقت وقایع روایت‌شده در قصص با تاریخ و روی داده‌های تاریخی (همان). به عبارت دیگر، حکایات قرآن از جنس تمثیل و صورت‌پردازی‌اند. بنابراین، باتوجه به آنچه در بخش پیشین از نظر گذرانیدیم، عبده حکایات قرآن را با اتخاذ میراث معتزلی در زمره مشابهات قرار می‌دهد که با استفاده از علم معانی و بیان باید آن‌ها را تأویل کرد.

۴,۲ رویکردی نو به قرآن؛ از متن به گفتار: به سوی هرمنوتیکی انسان‌گرا

گذار از رویکرد متن‌محور در تأویل به رویکرد گفتار‌محور را می‌توان اصلی‌ترین و مهم‌ترین نظریه در این کتاب تلقی کرد. به عبارت دیگر، این نظریه به‌مثابه تغییر آرای

نقد و بررسی کتاب *نوسازی، تحریر، و تأویل*؛ ... ۱۱۹

نصر حامد ابوزید در کتاب *معنای متن* شایان توجه است. در کتاب *معنای متن* مؤلف آشکارا مبنای تأویل و پژوهش خود را متن قرار می‌دهد. وی می‌نویسد:

متن قرآنی ابزار ارتباط است، کارکرد ارتباطی و خبررسانی دارد و جز با تحلیل محتویات زبانی آن در پرتو واقعیتی که قرآن در آن شکل گرفته است نمی‌توان طبیعت پیام آن را دریافت. این سخن که تمام متون پیام‌اند، مؤید آن است که قرآن و حدیث نبوی متونی‌اند که تا وقتی پیام‌بودن آن‌ها مورد پذیرش است، به‌کارگیری روش‌های تحلیل متون در آن‌ها ممکن است. معنای این سخن آن است که به‌کارگیری روش تحلیل متون زبانی - ادبی در مورد متون دینی شیوه‌ای ناسازگار با طبیعت آن متون نیست. این روش برخاسته از طبیعت موضوع بحث یعنی متن زبانی و سازگار با آن است (ابوزید ۱۳۸۹: ۷۲).

در فقره فوق متن‌بودگی قرآن مفروض گرفته شده است. این درحالی است که در این بخش از کتاب گفتاربودگی مدنظر ابوزید بوده است. فرض مقدم در گفتارمحموردانستن قرآن در نظر گرفتن بُعد انسانی بیش‌تری در قرآن و وحی است.

افزون بر بعد انسانی در فرایند وحی به‌عنوان عملی ارتباطی میان خدا و انسان، باید به بعد انسانی دیگری توجه کنیم که از دو جهت در فرایند تدوین مصحف نقش‌آفرین شده است: یکی فرایند بازچینش و بازتنظیم سوره‌ها و گروه‌های آیات و دیگری فرایند تبدیل رسم‌الخط صامت به متنی که با افزودن نشانه‌های نقطه‌گذاری و اعراب خواندنی شده است. فرایند تدوین مذکور به ایجاد این باور در میان مسلمانان انجامید که قرآن به‌مثابه آن‌چه در کتاب (مصحف) تدوین شده، یک متن است و سرشت اصلی یا سرشت مخاطبه‌ای - ارتباطی آن به‌مثابه «گفتار»‌هایی با سیاق مختلف از یک سو، و مخاطبان متفاوت از سوی دیگر، به میزان زیادی نادیده گرفته شده است (همان: ۲۳۸).

۱،۴،۲ مزایای گفتاربودگی قرآن

۱،۱،۴،۲ زنده‌بودن قرآن در مقابل سکوت متن

با در نظر گرفتن رویکرد گفتاری، قرآن هم‌چون پدیده‌ای زنده و تاندازه‌ای شبیه «قطعات موسیقی» است، درحالی که می‌توان مصحف صامت را به «نُت موسیقی» تشبیه کرد. از این رو، یک پژوهش‌گر درمی‌یابد که نظریه تأویل باید به این پدیده زنده توجه کند و مفسران باید

از تقلیل قرآن به «صرفاً یک متن» که به میزان زیادی محل کارکرد و حقیقت قرآن است خودداری کنند (همان: ۲۴۵).

۲،۱،۴،۲ امتناع از ظهور تفاسیر ایدئولوژیک

زمانی که قرآن را متن صامت و مسکوت در نظر بگیریم، راه برای تفاسیر ایدئولوژیک باز می‌شود. بازی سیاسی و ایدئولوژیک با معنای قرآن در دوره کلاسیک نیز وجود داشت. پذیرش این که قرآن صرفاً متن است بازی با مفاهیم و دلالت‌ها را آسان می‌کند و این بازی می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد (همان).

۳،۱،۴،۲ رهایی از مسئله تناقض

می‌دانیم مفاهیم «محکم و متشابه» در کلام اعتزالی و «ناسخ و منسوخ» در فقه با فرض متن‌بودگی قرآن برای ارائه پاسخی جهت حل معمای تضاد و تناقض بوده است. این درحالی است که اساساً این معضل ناشی از نارسایی روش‌شناسی آنان بوده است. آنان قادر نبودند بپذیرند که پدیده اختلاف و تعدد احکام (به‌خصوص برای فقها) بیش از آن که بیان‌گر تناقض باشد، افقی گسترده دربرابر یک مجموعه یا جامعه می‌گشاید تا به تناسب شرایط و اوضاع دگرگون‌شونده، مناسب‌ترین حکم را انتخاب کند (همان: ۲۴۹).

۴،۱،۴،۲ انطباق با وضعیت زمانه

این پرسش که کدام یک از پیام‌ها و اصول قرآن را باید اصل و کدام را باید فرع دانست پرسشی اساسی در میان اهل تفسیر و تأویل است که عمری به درازای خود اسلام دارد. چنان‌که اشاره شد، توسل به ناسخ/منسوخ کمکی به حل این موضوع نخواهد کرد. در واقع، با فرض متن‌بودگی قرآن، پیروز نهایی سنت‌گرایان‌اند، زیرا آن‌ها برای نفی راه‌حل‌های نواندیشان به سرعت مقوله «نسخ» را به کار می‌گیرند (همان: ۲۸۰). به عبارت دیگر، با فرض متن‌بودگی است که می‌توان یک پیام را بدون توجه به سیاق و شرایط زمان نزول بر پیام‌های دیگر رجحان داد. به همین ترتیب این موضوع راه را برای تفاسیر خاص و خشونت‌آمیز از قرآن باز می‌کند. امروز در سایه روش گفتاری است که می‌توان معنای دیگر را دید؛ معنایی را که تاکنون بی‌صدا بودند به صدا درآورد؛ معنایی که بر هم‌زیستی با ادیان و افکار دیگر تأکید دارند نه برخورد و جدایی! و این چیزی است که جوامع اسلامی ما بیش‌ازپیش به آن نیاز دارند.

۳. نقد و ارزیابی اثر

۱,۳ نقد شکلی

طرح جلد کتاب هم چون بسیاری از کتب انتشار یافته نشر نی زیبا و چشم‌نواز است. عنوان کتاب نیز کاملاً متناسب با محتوای فصول انتخاب شده است. «نوسازی» مربوط به مقاله اول، «تحریر» مربوط به مقاله دوم، و «تأویل» نیز به مقاله سوم و چهارم مرتبط است، اما کاستی‌هایی نیز به چشم می‌خورد؛ توضیح پشت جلد جامع و دربردارنده تم اصلی کتاب نیست. در این توضیح سه پاراگرافی فقط به مسئله نوسازی پرداخته شده است که فقط مقاله اول کتاب است. این کاستی از آن جهت حائز اهمیت است که بنابر گفته مؤلف، مهم‌ترین و جدیدترین مبحث کتاب مقاله چهارم با عنوان «گذار از متن به گفتار در تأویل قرآن» است که ضرورتاً می‌بایست در پشت جلد به آن اشاره می‌شد. کتاب دارای صفحه‌بندی مناسب، سایز و نوع مناسب قلم، رعایت قواعد نگارشی، و برگردانی سلیس و روان است.

شیوه ارجاع‌دهی منابع به صورت پی‌نوشت است. با توجه به این که توضیحات مؤلف و مترجم و هم‌چنین معادلات انگلیسی و عربی نیز در پانویشت صفحات درج شده است، بنابراین، مخاطب بعضاً با پانویشت‌های مطول و غیرهم‌گون مواجه می‌شود که این موضوع توجه را از متن اصلی و موضوع مورد بحث منحرف خواهد کرد.

مترجم محترم در بخش پیش‌گفتار مترجم به توضیحات خود در پانویشت‌ها اشاره کرده و بر این نکته تأکید دارد که مقام ترجمه نقد نیست، اما ذکر پاره‌ای از توضیحات را اجتناب‌ناپذیر دانسته است. اگرچه برخی توضیحات پانویشتی مترجم محترم برای مخاطب راه‌گشا است، با افزایش فراوانی آن، این مسئله یک ضعف دانسته می‌شود؛ چراکه اولاً مترجم به قدر استطاعت باید به متن متعهد بماند و دوم، با توضیحاتی که بعضاً رنگ‌وبوی نقد و رد می‌گیرند، مترجم در قامت یک منتقد ظاهر می‌شود که حضورش پایه‌پای مؤلف در متن احساس می‌شود. مطلوب آن بود که موضوع نقد را مترجم محترم به پژوهشی جداگانه اختصاص می‌داد. به پاره‌ای از نقدهای مترجم بر مؤلف در بخش نقدهای محتوایی اشاره خواهیم کرد.

کتاب حاضر برگردانی از عربی به فارسی است. در متن مؤلف محترم به آثار و کتب پرشماری از اندیشمندان عرب اشاره کرده که در فرایند ترجمه نام کتاب‌ها با همان عنوان عربی آورده شده است. به نظر می‌رسد شیوه مطلوب و صحیح آوردن نام فارسی کتب در متن و ذکر نام اصلی (عربی) آن‌ها در پانویشت باشد.

۲,۳ نقد محتوایی

به‌طور کلی می‌توان گفت سه مقاله نخست کتاب حاوی نکات بدیع و مبتکرانه‌ای نبوده و بخش اعظم آن در آثار پیشین مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ حتی می‌توان گفت به تفصیل بیش‌تری به آن‌ها پرداخته شده است. برای مثال در مقاله سوم، «دشوارة تأویل قرآن از گذشته تاکنون»، به روش معتزله در تأویل اشاره‌های فراوانی می‌شود، درحالی‌که این موضوع قبلاً در کتاب رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن به‌طور مبسوط و با تدقیق بیش‌تری بحث شده بود. بنابراین، خواننده این کتاب در این موضوع بهتر است به کتاب مذکور رجوع کند (ابوزید ۱۳۸۷).

در مقاله اول ذیل بحث از ضرورت نوسازی به فراهم آوردن توجیه معرفتی برای آن توجه می‌شود. ابوزید در این بحث از ارتباط خلاق میان گذشته و آینده سخن به‌میان می‌آورد. چنان‌که اشاره شد، ارتباط خلاق به‌معنای بیرون آمدن از اسارت تقلید و معاصرت و راه‌کاری برای خروج از اندیشه‌ها و رویه‌های التقاطی است، که عاملی برای بازتولید ساختارهای پدرسالارند. در این بحث به‌نظر می‌رسد ابوزید متأثر از اندیشه‌های هشام شرابی، اندیشمند سکولار فلسطینی‌تبار، است. ایده شرابی با عنوان پدرسالاری جدید ناظر بر این است که مواجهه اعراب با مدرنیته صرفاً به نوسازی ساختار پدرسالار سنتی انجامیده نه این‌که این ساختار تغییر ماهوی کند. پدرسالاری جدید هم از نقطه نظر مدرنیته و هم از لحاظ سنت پرستی، نه مدرن است و نه سنتی. به‌علاوه، پدرسالاری جدید یک شکل‌بندی به‌غایت بی‌ثبات است که به‌واسطه تضادها و تناقض‌های درونی ترک و شکاف برداشته است (شرابی ۱۳۸۵: ۲۷)، اما نکته حائز اهمیت آن است که این مسئله بدون تمهید روش‌شناسانه و نظری راه به جایی نمی‌برد. به‌عبارت دیگر، ابوزید سازوکار روش‌مند و روشنی برای این ارتباط خلاق ترسیم نمی‌کند. به‌نظر می‌رسد برای طرح هر پرسش نخست باید موقعیت خود را در مقام پرسش‌گر بازشناسیم. به‌عبارت روشن‌تر، نمی‌توان با روشن‌نکردن کنونیت خود به شناخت موقعیت گذشته و پیش‌بینی آینده دست زد. در واقع، پیش از طرح مسئله سنت و تجدد، می‌بایست به این پرسش پاسخ داد که در کجا ایستاده‌ایم؟ آیا از موضع سنت به تجدد می‌نگریم یا بالعکس! با چه روشی می‌خواهیم گفت‌وگوی میان سنت و تجدد را امکان‌پذیر کنیم؟ چگونه می‌توان به این پرسش‌ها بدون غلتیدن در دامان روش‌های شرق‌شناسانه که به تقلیل‌گرایی متهم‌اند یا روش‌هایی که در چهارچوب سنت قرار دارند و به تنگ‌نظری‌های ذات‌گرایانه متهم می‌شوند، پاسخ داد؟

نقد و بررسی کتاب *نوسازی، تحریم، و تأویل*؛ ... ۱۲۳

در این باره محمد ارکون معتقد است باید از نزاع‌های متعصبانه کلامی و فرضیه‌های عقلانیت مدرن اثبات‌گرایانه فراتر رفت و اسلام را با نظام ارزشی و دانایی‌اش بازشناخت؛ این امر محقق نمی‌شود جز تفکر روش‌مند برای ساخت یک نظام معرفتی (Arkoun ۱۹۹۴: ۱۲). بنابراین، می‌توان گفت بلا تکلیفی روش‌شناختی مسئله‌ای است که در این کتاب مؤلف با آن مواجه است.

مسئله دوم توجه به دوگانه‌انگاری‌ها در اندیشه متأخر جهان عربی - اسلامی به‌طور اعم و اندیشه ابوزید به‌طور اخص است. چنان‌که از نظر گذرانندیم، ابوزید در این رابطه می‌نویسد:

فرایند ارتباط خلاق به معنای تلاش برای تلفیق بخشی از سنت و بخشی از مدرنیته بدون تحلیل تاریخی و انتقادی این دو نیست. این تلفیق روشی است که به درجات مختلف بر طرح "نوزایی فکری" حاکم بود و به تثبیت دوگانه غرب‌مادی علمی پیشرفته، اما فقیر از حیث معنویت در مقابل شرق عقب‌مانده از نظر مادی و علمی، اما غنی از حیث معنویت انجامید (همان: ۴۴).

آنچه در این مقال، در عین اهمیت داشتن برای ما، از دید مؤلف مورد غفلت واقع شده این پرسش است که تلفیق بخشی از سنت و بخشی از مدرنیته که در بردارنده تحلیل تاریخی و انتقادی باشد چگونه امکان‌پذیر است؟ سازوکار آن چیست؟ یا در جای دیگری از قول امین الخولی به مشکل دوگانگی در شخصیت روشن‌فکر مسلمان اشاره می‌کند؛ شخصیتی که از یک سو از نظر عاطفی و احساسات دینی به صحت قرآن ایمان دارد و از سوی دیگر، به دستاوردهای علمی فکر و اندیشه بشری اعتماد دارد. اندیشمندان نام‌دار دیگری را نیز می‌توان نام برد که به‌نوعی در تحلیل شخصیت و هویت فرد مسلمان به‌نوعی ثنویت‌اندیش‌اند. برای مثال، هشام شرابی به مفهوم «دوگانگی روان‌پاره» (schizophrenic duality) اشاره می‌کند. نجیب محفوظ نیز می‌نویسد:

جامعه جدید [عربی] به شخصیت‌های پاره‌پاره و دو نیمه‌شده‌ای مبتلا شده است: نیمی از او اعتقاد دارد، عبادت می‌کند، روزه می‌گیرد، و به زیارت می‌رود؛ نیمه دیگر ارزش‌هایش را در بانک‌ها و دادگاه‌ها و در خیابان‌ها، حتی سینماها و تئاترها، باطل و بی‌اعتبار می‌سازد (Donohue and Esposito ۱۹۸۲: ۲۴۱).

در میان پژوهش‌های مختلف، کم‌تر پژوهشی دیده می‌شود تا به این سؤال پردازد که چرا در تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان دست‌کم در دوران معاصر ثنویت‌اندیشی معرفتی

به‌وفور دیده می‌شود؟ به همین ترتیب، چرا مسلمانان به‌لحاظ معرفت‌شناختی به‌دنبال راه سوم و میانه‌ای بوده‌اند؟ از جنبش اصلاحی سیدجمال تا مواضع تأویلی ابوزید به‌تسامح می‌توان این مسئله را ره‌گیری کرد. به‌نظر می‌رسد از میان پژوهش‌های متنوع، برهان غلیون باوجود آن‌که خود به این ثنویت‌اندیشی ملتزم است، اما مدل معرفت‌شناختی مناسبی را ارائه می‌دهد. برهان غلیون، اندیشمند سوری‌تبار و استاد دانشگاه سوربن پاریس، از مفهوم «آگاهی دوپاره» (الوعی المنقسم) نام می‌برد. این مفهوم زمانی حادث می‌شود که ذهن از دو نظام ارزشی تغذیه کند که دو معنا و پی‌آمد متفاوت به‌دنبال دارند (نظام ارزشی سنت و نظام ارزشی تجدد). درواقع نظام ارزشی دوپاره هویت را برفکی و مبهم می‌سازد؛ چراکه خلق معنا را برای پاسخ به پرسش «من در کجا ایستاده‌ام؟» به‌تعویق می‌اندازد و این مسئله لاجرم به بحران هویت می‌انجامد. درواقع بهتر است این‌گونه طرح موضوع کنیم که تضاد میان غرب فناورانه خالی از معنویت و جامعه اسلامی عقب‌افتاده، ولی دین‌مدار، پی‌آمد مستقیم «شکاف میان فیزیک و متافیزیک» در جوامع اسلامی بود که تا امروز نیز ادامه دارد. درواقع این شکاف زمانی صورت می‌گیرد که ازیک‌سو نظام ارزشی و دانایی (دوپاره) از ادراک و فهم وضعیت موجود عاجز مانده و ازسوی دیگر، به گذشته و ارزش‌های متافیزیکی خود می‌بالد و برای حفظ و تقویت هویت غرورآمیز (hubristic identity) جهد فراوان می‌کند. این ذهنیت پاره‌پاره و رنجور اندیشه‌ای است که می‌پندارد با خویشتن آشتی کرده و شکاف‌ها و شکست‌های خود را پذیرا شده است و از گذر دیدگاه‌های گوناگون و ناهم‌گون (یا تلفیق بخشی از سنت و مدرنیته) می‌کوشد خود را کشف کند، درحالی‌که این دیدگاه‌ها او را جز به اژه‌گسستن و گریز (بیش‌تر) از خود فرامی‌خوانند. این اندیشه به خویشتن خود دست نمی‌یابد، مگر هنگامی که واقعیت خود را درک کند؛ یعنی تناقض خود را دریابد و دو شاخ آن را محکم بچسبد و با آن راه برود. باین‌همه نباید این «تناقض تراژیک» را به‌منزله مصیبتی تحمل کند، بلکه باید دریابد که این تناقض منبع آفرینش و نوسازی و جنبش و دگرگونی است (غلیون ۱۹۹۲: ۶۷).

باتوجه‌به دو نکته فوق، حال می‌توانیم دریابیم که دوگانه «غرب تمدنی / غرب سیاسی» و «اسلام (امر مقدس) / مسلمانان (امر نامقدس)» چندان از وضوح معرفت‌شناختی برخوردار نیست. درنتیجه مؤلف میان تفکیک و عدم تفکیک در نوسان است. ازسویی جمله خود را از تفکیک میان متن مؤسس (قرآن)، تاریخ مسلمانان، و دعوت قرآن به تدبر و تفکر آغاز می‌کند و ازسوی دیگر، با مضمونی زمینه‌گرا (contextual) متن را با زمینه اجتماعی، فرهنگی، و زبانی جدا نمی‌داند. بنابراین، واضح است که اگرچه مؤلف از تفکیک‌های غیرروش‌مند و

ایدئولوژیک میان اسلام و مسلمانان هم چون آرای سیدجمال و عبده در شعار بازگشت به خویشتن انتقاد می‌کند، خود نیز در دام بلا تکلیفی روش‌شناختی میان تفکیک یا عدم تفکیک گرفتار می‌شود.

در مقاله سوم، ابوزید به مشکله تأویل در تاریخ اندیشه اسلامی می‌پردازد. در بحث از تأویل در دوران معاصر به راهی که محمد عبده در تأویل گشود اشاره مبسوطی می‌شود. ابوزید توضیح می‌دهد که چگونه عبده از طریق توسل به علم معانی و بیان به صورت پردازی‌های حکایات قرآن می‌پردازد و این گزاره جنجال‌آفرین را به زبان می‌راند (یا دست‌کم قابل استنتاج می‌داند) که هدف قرآن از حکایات لزوماً تطابق آن‌ها با واقعیات تاریخی نیست، بلکه هدف آن درس‌آموزی و پندگرفتن از آن‌هاست. از سوی دیگر، زمانی که عبده را در قامت یک مصلح سیاسی و اجتماعی می‌بینیم، با تجویز نسخه‌های ایدئولوژیک هم چون بازگشت به خویشتن مواجهیم که چندان با روش علمی تجدد غربی یا به گفته محمد ارکون با عقل فیلولوژیک آشنایی نداشت. گفتنی است ارکون معتقد نیست که عبده پایه‌گذار راهی شد که بعدتر طه حسین، امین الخولوی، و ... قدم در آن گذاشتند. به عقیده او ما با عقل‌های متفاوتی روبه‌رویم. عقل ابن‌خلدون، عقل عبده، عقل طه حسین، و ... (ارکون ۱۳۸۹: ۲۹). با این توضیح ما با موضوعی پراهمیت سروکار داریم و آن فاصله میان نظر و عمل یا چندوجهی بودن تفکر در عالم اسلامی است. ابوزید خود در کتاب چنین گفت / ابن‌عربی به مواجهه عقل عرفانی ابن‌عربی و عقل فلسفی ابن‌رشد می‌پردازد، اما این پرسش را چهارچوب کار خود قرار نمی‌دهد. حتی خود ابن‌رشد که به‌منزله یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه و شارح فلسفه افلاطون و ارسطو شناخته می‌شود، در شرح جمهور افلاطون در حال اثبات و توجیه شریعت به‌منزله اقتدار برتر در دولت ایدئال است (روزنتال ۱۳۸۷: ۱۶۸). باور ابن‌رشد در رساله *فصل المقال* پاسخ به مواضع مخالفان فلسفه به این معناست که منطق و فلسفه ابزاری برای معرفت الهی و فهم شریعت است (مجتهد شبستری ۱۳۹۳: ۱۱۷-۱۲۳). در واقع، اگرچه وی در قامت یک فیلسوف است، و نه فقیه، به شریعت بازمی‌گردد. این موضوع شاید اثبات‌کننده این امر باشد که تغذیه اندیشه اسلامی از چندین نظام معرفتی فقط محصول دوران معاصر و پس از مواجهه با تجدد نیست، بلکه عمری دراز دارد و سستی دیرپاست.

در بخش نقدهای شکلی به حضور قلم مترجم محترم در اثر اشاره موجزی شد. در این جا به یکی از موارد نقد مترجم بر مؤلف اشاره می‌کنیم. به فراخور بحثی که ابوزید از عبده در باب عدم لزوم انطباق حکایات قرآنی با واقعیات تاریخی طرح می‌کند، مترجم اثر

در پانوشت صفحات ۱۹۷ و ۱۹۸ این گزاره را رد می‌کند. به اعتقاد مترجم، منظور عبده عدم رعایت ترتیب زمانی حوادث یک قصه به هنگام حکایت آن است، نه عدم انطباق با واقعیت تاریخی! به اعتقاد مترجم موضوع «عدم انطباق» چیزی است که ابوزید آن را به عبده نسبت می‌دهد و تحمیل می‌کند که اساساً اشتباه است. نکته حائز اهمیت در این جا این است که از یک سو مترجم اثر به درستی اشاره می‌کند که عبده در صدد اثبات این امر است که مقصود قرآن روایت تاریخ و حوادث برحسب زمان وقوع آن‌ها نیست، بلکه مقصود قرآن صرفاً عبرت‌آموزی و بیان موعظه است؛ این موضوع هم‌چنین مورد اشاره ابوزید است، اما از سوی دیگر هم‌چنان که قول ابوزید در باب عدم انطباق برای مترجم نیاز به استدلال دارد و قابل اثبات نیست، قول مترجم اثر نیز قابل اثبات نیست و نیاز به استدلال دارد. به عبارت دیگر، اگر ابوزید مسئله «عدم انطباق» حکایات قرآنی با واقعیات تاریخی را به عبده نسبت می‌دهد، مترجم نیز «انطباق» را به عبده نسبت می‌دهد؛ چراکه بیان عبده تصریح شفافی ندارد و راه برای خوانش‌های متفاوت باز است. به نظر می‌رسد نقد مترجم محترم به مؤلف صرفاً یک داوری ارزشی و اخلاقی است. هم‌چنین در پانوشت صفحه ۲۳۸ در رد نظر ابوزید در مورد این که فرایند بازچینش و بازتنظیم گروه‌های آیات پس از رحلت پیامبر (ص) تا مدت‌ها بعد ادامه یافت می‌نویسد:

اگرچه برخی قرآن‌پژوهان غربی نظیر ونزبرو (J. Wansbrough) [که مانند ابوزید] کوشیده‌اند مرحله تدوین قرآن را تا قرن سوم هجری امتداد دهند، برخی دیگر از خاورشناسان نظیر پروفیسور هارالد موتسکی (H. Motzki) با استفاده از روش‌های پژوهشی جدید و اسناد تاریخی کهن در مطالعات تاریخی، نظریات مذکور را مردود دانسته و نظر دانشمندان مسلمان درباره جمع و تدوین قرآن را تأیید کرده‌اند (ابوزید ۱۳۸۷: ۲۳۸).

درواقع ابوزید این موضوع را در پشتیبانی از مسئله دخول امر انسانی در وحی مطرح می‌کند که مترجم اثر بدون اشاره به دلیل و سند متقن تلاش دارد نظر موتسکی را در مقابل ونزبرو طرح کند. هم‌چنین در پانوشت صفحه ۲۴۳، مترجم به مخالفت با گزاره مؤلف در باب عدم اجماع اهل حل و عقد در انتخاب علی (ع) برمی‌خیزد و به نامه ششم نهج‌البلاغه استناد می‌کند. فارغ از آن که به دنبال صحت یا اشتباه مؤلف یا مترجم باشیم، باید گفت لزومی به این تذکار در متن نیست و بیش‌تر مخاطب را به یاد جدال‌های تاریخی سنی (مؤلف) و شیعه (مترجم) می‌اندازد؛ حال آن‌که موضوع بحث کتاب پراهمیت‌تر از این

جدال‌هاست. این نکات را می‌توان جلوه‌های دخالت‌دادن داوری جانب‌دارانه و ارزشی مترجم در اثر دانست.

در مقاله چهارم که مهم‌ترین و بدیع‌ترین فصل کتاب است، چنان‌که اشاره شد، ابوزید به گذار از متن‌انگاری قرآن به گفتار‌انگاری اشاره و تأکید دارد. این موضوع چنان اهمیت دارد که شاید بتوان گفت اگر مرحوم ابوزید فرصت بیش‌تری برای بسط و تعمیق نظر خود می‌یافت، می‌توانستیم اندیشه‌های او را به دو دوره متقدم (متن‌محوری) و متأخر (گفتار‌محوری) در تأویل قرآن تقسیم کنیم. باین حال این مهم خالی از پرسش و نقد نیست. می‌دانیم اکثر آثار مهم ابوزید به‌ویژه کتاب *معنای متن* هم‌چنان‌که از نام آن پیداست بر محور متن‌بودگی قرآن است. وی با این فرض اساساً تمدن عربی - اسلامی را تمدن متن‌محور قلمداد می‌کند؛ با طرح مسئله گفتار‌بودگی این فرض خدشه‌دار شده و اساساً منطق تأویل متن به هم می‌خورد؛ چراکه اساساً هرمنوتیک و تأویل به‌خصوص در موضوعات دینی با «متن» گره خورده است. از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین دلایل ابوزید برای تأکید بر تأویل متن به جای تفسیر (که روش موردپسند گفتمان دینی مستقر است) در مقاله اول کتاب (و هم‌چنین دیگر آثار او) این بود که اساساً در تأویل راه برای تفاسیر ایدئولوژیک و بازی‌های سیاسی بامعنا بسته می‌شود، اما در این مقاله خط بطلانی بر این موضوع کشیده است. نکته حائز اهمیت آن است که فارغ از آن‌که با طرح مسئله گفتار‌بودگی ابوزید وارد وادی پارادوکسیکالی می‌شود، باید توجه داشت که با فرض تأیید گفتار‌بودگی نیز تضمینی برای ارائه تفاسیر گفتاری ایدئولوژیک وجود ندارد یا لاقلاً ابوزید این موضوع را روشن نمی‌سازد. در واقع مؤلف با طرح موضوع تلقی قرآن به‌مثابه گفتار در صدد است قرآن را زنده و پویا نشان دهد نه صامت و مسکوت که مهبای تفاسیر ایدئولوژیک باشد، غافل از آن‌که گفتار‌بودگی قرآن نیز می‌تواند موجد تعابیر و تفاسیر خشونت‌آمیز و ایدئولوژیک باشد.

۴. نتیجه‌گیری

مقاله پیش رو با هدف نقد و بررسی کتاب *نوسازی، تحریم، و تأویل* نوشته نصر حامد ابوزید، روشن‌فکر و قرآن‌پژوه برجسته مصری و استاد فقید دانشگاه لیدن هلند، با ترجمه محسن آرمین از سوی نشر نی انتشار یافت. این کتاب، که بعد از درگذشت مؤلف پرآوازه انتشار یافت، در بردارنده آخرین تأملات و اندیشه‌ورزی اوست. با در نظر گرفتن آنچه در بخش نقدهای شکلی و محتوایی اشاره شد، می‌توان گفت مطلوب است خواننده‌ای که در

مراحل آغازین مطالعه آثار اوست، این کتاب را بعد از مطالعه آثاری چون *معنای متن*، *متن*، *قدرت*، و *حقیقت*، و ... مورد مطالعه و تدقیق قرار دهد. این مسئله از دو جهت حائز اهمیت است: اولاً، سه مقاله نخست این کتاب به موضوعاتی اشاره دارد که قبلاً با شرح بیش‌تری طرح شده بودند و دوماً، مقاله چهارم که موضوع گفتاربودگی قرآن را مدنظر دارد بدون درک آثار قبلی به‌ویژه *معنای متن* خواننده را دچار گسست ادراکی خواهد کرد؛ چراکه با مطالعه آثار قبلی است که سیر گذار بینش و تحول اندیشه ابوزید (از متن محوری به گفتارمحوری) قابل درک است و بنابراین، پیوست ادراکی برقرار می‌شود. مضافاً کتاب حاضر در مقایسه با آثار قبلی از بُعد پراگماتیستی بیش‌تری برخوردار است. در واقع مؤلف با طرح موضوعاتی چون جنگ ۱۹۶۷، پیدایش رژیم صهیونیستی، مسئله هنر در زیست روزمره مسلمانان خاورمیانه تا موضوع تأویل و چگونگی مواجهه با نص از دغدغه‌های خود در مورد آینده جوامع اسلامی می‌گوید. درحقیقت ابوزید به دنبال گشودن پنجره‌ای جدید در مواجهه با دین و حصول معرفت دینی جدیدی است تا راه انسداد و تحریم را ببندد و راه نوسازی‌های معرفتی و سیاسی را باز کند. وی اگرچه صراحتاً وارد نزاع‌های معرفت‌شناختی برخواسته از مواجهه با تجدد در جوامع اسلامی نمی‌شود، فرزند زمانه‌ای است که میان ارزش‌های متافیزیکی و واقعیات روزمره تضاد وجود دارد؛ تضادی که لاجرم به بحران هویت می‌انجامد و مسلمان مصری، ترک، ایرانی، و ... را در میانه گذشته باشکوه، حال نابه‌سامان، و آینده موهوم به حال خود رها می‌کند. به نظر می‌رسد این مسئله نقطه عزیمت پرسش‌گری‌های اندیشمندان مسلمان در دوران معاصر است؛ از عبدالکریم سروش و تفکیک میان اسلام هویت‌محور و اسلام حقیقت‌محور که به نسبت آن‌ها با خشونت پرداخته (۲: ۲۰۰۶ Abbas) گرفته تا بسام طیبی که تز هم‌سازی تمدنی (civilizational accommodation) را در مقابل برخورد تمدن‌ها طرح می‌کند (Tibi and Kingston ۱۹۹۹: ۱۷۸).

کتاب‌نامه

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۵)، *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷)، *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹)، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۴)، *اندیشه و تکفیر*، ترجمه محمد جواهرکلام، تهران: نگاه معاصر.

نقد و بررسی کتاب *نوسازی، تحریم، و تأویل*؛ ... ۱۲۹

ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۵)، *نوسازی، تحریم، و تأویل*، ترجمه محسن آرمین، تهران: نشر نی.
ابوزید، نصر حامد (۲۰۱۴)، *نوآوری، تحریم، و تأویل*، ترجمه مهدی خلجی، ایالات متحده آمریکا: آموزشکده توانا.

ارکون، محمد (۱۳۸۹)، *اعاده اعتبار به اندیشه دینی*، ترجمه محمد جواهرکلام، تهران: نگاه معاصر.
ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۲)، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
روزنتال، اروین آی. جی. (۱۳۸۷)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.

شرابی، هشام (۱۳۸۵)، *پدرسالاری جدید*، ترجمه احمد موثقی، تهران: کویر.
طباطبایی، جواد (۱۳۹۳)، *جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات*، تهران: مینوی خرد.
غلیون، برهان (۱۹۹۲)، «ذهنیت دوگانه‌اندیش»، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصل‌نامه *نقد و نظر*، ش ۷، در: <https://hawzah.net/fa/Article/View/۸۰۲۴۷>.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۹۳)، *هرمنوتیک، کتاب، و سنت*، تهران: طرح نو.

Abbas, Hassan (۲۰۰۶), *Islam Versus the West" and the Political Thought of Abdolkarim Soroush*, Medford: Tuft University.

Arkoun, Mohammad (۱۹۹۴), *Rethinking Islam, Common Question, Uncommon Answers*, trans. Robert D. Lee, London: Westview press.

Donohue, John J. and John L. Esposito (۱۹۸۲), *Islam in Transition: Muslim Perspective*, New York and Oxford: Oxford University Press.

Tibi, Bassam and Paul Kingston (۱۹۹۹), "The Challenge of Fundamentalism: Political Islam & the New World Disorder", *International Journal*, vol. ۵۴.

