

## بررسی و نقد مبانی نظریه تفسیر قرآن دکتر نصر حامد ابوزید

صغری خیرجوی<sup>۱</sup>

### چکیده

حقایقی که پیامبران با وحی الهی دریافت کرده‌اند بهترین راه شناخت حقیقت هستی است و سعادت انسان در گرو درک صحیح‌تر و کامل‌تر آن است. **هدف:** بررسی مبانی نظریه تفسیری ابوزید در خصوص فهم قرآن. **روش:** پژوهش حاضر رویکردی توصیفی تحلیلی و انتقادی دارد. **یافته‌ها:** مبانی نظریه تفسیری این اندیشمند، برگرفته از گرایشهای مختلف هرمنوتیک، به ویژه هرمنوتیک فلسفی و مکاتب مختلف، حتی مارکسیسم است که باعث شده دیدگاههای او از انسجام کافی برخوردار نباشد. او با استفاده از روشهای تجربی برای ایجاد سازگاری بین سنت و مدرنیته، مفهوم وحی و روش فهم را اصلاح و در برخی موارد کلام خدا را سوگیرانه می‌فهمد. همچنین پذیرش آرای هرمنوتیکی غربی بدون نقادی باعث شده ناتوانی عقل انسان در شناخت بسیاری از امور را نادیده گرفته و به فهمی محدود و ناکافی از مراد کلام الهی برسد. **نتیجه‌گیری:** وظیفه خطیر همه عالمان اسلامی و اندیشمندان مسلمان آن است که وحی الهی را صحیح‌تر و کامل‌تر بفهمند. هرگز نباید تصور کرد فهم کلام حق تعالی پایان یافته و همه آنچه برای سعادت بشر نازل شده، فهم و دریافت شده است. به همین سبب، تلاش آنان را با همه امکانات مادی و معنوی برای فهم کلام الهی به گونه‌ای که حقیقت آن آشکار شود، می‌طلبد.

**واژگان کلیدی:** قرآن، هرمنوتیک، فهم، هرمنوتیک فلسفی، مدرنیته.

◇ دریافت مقاله: 98/03/17؛ تصویب نهایی: 98/07/13

1. دکتری تخصصی دین پژوهی؛ دانشگاه ادیان و مذاهب قم، کارشناس دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی / نشانی: تهران؛ خیابان شهید شعبانلو، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی / شماره: 02122970043 / Email: hafez1372@gmail.com .

**الف) مقدمه**

رویکردهای نوین در مواجهه با متن، سبب تحولات بزرگی در فهم و تفسیر همه متون مقدس شده است. این رویکردها اسلام را هم که دینی متن محور است در برگرفته و باعث پیدایش دیدگاههای نو در شناخت و فهم قرآن شده است. یکی از این دیدگاهها پژوهش ادبی قرآن است که با تحولات نظریه و نقد ادبی نوسانهای فراوانی پیدا کرده است. این نوع از پژوهش، وحی از نظر مؤمنان؛ یعنی تقدس و الهی بودن قرآن در لفظ و معنا را نادیده می گیرد که نتیجه آن، دور شدن از شناخت مؤمنانه دین و ادبی شدن فهم آن می شود. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی تحلیلی و انتقادی به مسئله فهم و تفسیر قرآن از دیدگاه نصر حامد ابوزید، متفکر نام آشنای مسلمان می پردازد. نویسنده تلاش دارد مبانی نظریه تفسیری ابوزید و ریشه های آن را بررسی و تحلیل و نقد کند. اساس پروژه نصر حامد ابوزید، نوسازی اندیشه دینی از طریق تأویل (تفسیر به رأی) است. او متن قرآنی را نوعی محصول فرهنگی می داند. این رویکرد، اصل دین و ماهیت وحی را به چالش کشیده، موجب خلق تفسیری متمایز می شود؛ تفسیری که شرایط، انتظارات و سؤالات زمان نزول را اساس فهم و تأویل دانسته، هر تفسیری را بدون توجه به این مسئله، ناقص و غیر ممکن می داند.

**ب) پیشینه و ضرورت تحقیق**

بحث در باره روشهای گوناگون فهم قرآن در طول تاریخ اسلامی همواره مورد توجه مسلمانان بوده و آرا و نظریات گوناگون و شیوه های تفسیری متفاوتی را به وجود آورده که همان نظریه های رایج و سنتی تفسیری در میان عالمان مسلمان است و اساس آن، پیش فرضهایی درباره خود قرآن و در خصوص نحوه تفسیر آن است (واعظی، 1390: 17-14). اما این پیش فرضها در دهه اخیر به سبب طرح برخی نظریه های تفسیری توسط برخی از نواندیشان مسلمان به چالش کشیده شده اند. لذا به سبب اهمیت موضوع وحی در تفکر اسلامی، ضرورت بررسی این چالشها بدیهی است. اما به جرأت می توان گفت هنوز پژوهش مستقل و روشمندی که بتواند بی طرفانه به همه زمینه های این جریان پردازد، تألیف نشده است. کتاب احمد ادریس الطعمان اهل سوریه که در ریاض به چاپ رسیده، در میان کتب عربی که به نقد نظرات نومعتزله پرداخته است تا حدودی تلاش در حل مشکل دارد. در ایران هم هنوز کتاب جامعی در جریان شناسی و نقد نواندیشان تألیف نشده، مگر کتاب «نومعتزلیان» اثر وصفی (1387) که در شمار اولین آثار در این خصوص است؛ اما در کمال اختصار بوده و در اصل، یک مصاحبه است. کتاب «اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی» به کوشش محمد عرب صالحی (1393) نیز حاصل مقاله های مستقلی در حوزه فلسفه دین است. همچنین کتاب «آسیب شناسی جریانهای تفسیری» نوشته جمعی از محققان و به کوشش دکتر محمد اسعدی

## بررسی و نقد مبانی نظریه تفسیر قرآن دکتر نصر حامد ابوزید ❖ 153

که در فصل شانزدهم آن، «جریان هرمنوتیک در تفسیر قرآن» از احمد واعظی به بررسی پیدایش مباحث هرمنوتیکی در فضای تفکر اسلامی می‌پردازد. در این فصل، اندیشه هرمنوتیکی مجتهد شبستری و نصر حامد ابوزید، با نگاهی انتقادی و به اختصار بررسی شده است. مقاله «نقدی بر معنای متن نصر حامد ابوزید، تولد تأویل‌گری تازه» تألیف ناصر پورپیرا (بی‌تا) که کتاب معنای متن نصر حامد ابوزید در آن بررسی و نقد شده است.

این پژوهش از میان نواندیشان دینی معاصر، آرای نصر حامد ابوزید را به دلیل اقبال زیاد در میان نواندیشان ایرانی، مورد توجه قرار داده است. با وجود آثار متعددی که در نقد آرای ابوزید منتشر شده، مسائلی وجود دارد که همچنان دست نخورده مانده و لزوم پژوهش در این خصوص را روشن می‌سازد.

### ج) مفهوم‌شناسی

#### 1. تفسیر و تأویل

ابوزید معنی واقعی تأویل را مترادف با تفسیر می‌داند و آن را به مسلمانان قرون اول تا پنجم و همچنین سیوطی (قرن دهم) نسبت می‌دهد (وصفی، 1387: 50). او هدف اول تأویل را کشف مراد و دلالت‌های قرآن می‌داند (همان: 49) و گاهی آن را به معنی نادیده انگاشتن معنای ظاهری آیات قرآن و حمل آنها بر معنای مجازی می‌گیرد. (همان: 37)

او تفسیر را همان شرح الفاظ پیچیده قرآن و تأویل را تلاش برای فهم معنی آیات قرآن با تکیه بر سیاق آنها در بستر سنت و بهره‌گیری از علوم قرآن می‌داند (ابوزید، بی‌تا: 101). همچنین تأویل را بر تفسیر، مقدم می‌دارد؛ زیرا بیشتر از ده بار در قرآن تکرار شده، در حالی که لفظ تفسیر فقط یک بار در قرآن آمده است. ابوزید تأویل را دو نوع می‌داند؛ اول، تأویلهای ایدئولوژیک که تفسیر قرآن را بر اساس اهداف سیاسی، اقتصادی، علمی و فلسفی انجام می‌دهد (همو، 1380: 38)؛ مانند تأویلهایی که توسط گفتمان دینی معاصر انجام می‌گیرد (همو، 1376: 357) که عقلانی نیستند. (وصفی، 1387: 51)

دوم، تأویلهای غیر ایدئولوژیک که ابوزید آن را می‌پذیرد. او قرائت امین الخولی از قرآن را از نوع تأویلهای غیر ایدئولوژیک می‌داند (همان: 40) و اظهار می‌دارد با مکتب ادبی برای تفسیر قرآن، متون دینی از کارکردهای ایدئولوژیک سیاسی، اقتصادی، علمی و فلسفی آزاد می‌شود (ابوزید، 1380: 38). از نظر ابوزید، دسترسی به فحوای متن باید با تکیه بر معنای اصلی متن در گذشته صورت گیرد. او اعتقاد به فحوایی ثابت که از پیش مشخص شده باشد را سبب جلوگیری از قرائت و تأویل درست متن می‌داند. (همان: 40)

## 2. هرمنوتیک

«هرمنوتیک»<sup>1</sup> از فعل یونانی به معنای تفسیر کردن، تأویل کردن، به زبان خود برگرداندن و شرح دادن گرفته شده است و با «هرمس» خدای یونانی و پیام‌آور خدایان ارتباط دارد (پالمرز،<sup>2</sup> 1969: 12-13). هرمنوتیک، روش‌شناسی تفسیر متون مقدس است. هرمنوتیک معاصر از آغاز قرن هفدهم میلادی شکل گرفت و قبل از آن به عنوان یک علم مستقل معروف نبود. امروزه هرمنوتیک به عنوان شاخه‌ای از دانش بشری در خصوص معرفت و فهم و تفسیر است. در سیر تحول هرمنوتیک معاصر، سه مرحله کلاسیک، رمانتیک و فلسفی قابل توجه است که دو مرحله آخر مربوط به هرمنوتیک مدرن است. (عینی‌زاده، 1393: 103-101)

از نظر هرمنوتیک کلاسیک، اگر موانع را از سر راه اندیشه و فهم برداریم، فهم ممکن است. منظور از موانع، ابهامات متن است که باید با ابداع قوانین درست فهم متن آن را از میان برداریم. همچنین این هرمنوتیک برای متن، معنای نهایی و معین را می‌پذیرد که همان مراد و مقصود مؤلف یا گوینده است. پس می‌توان گفت هرمنوتیک کلاسیک تا حدود زیادی به نگرش سنتی تفسیر در الهیات مسیحی شبیه است؛ زیرا هر دو کار مفسر را آشکار ساختن مراد مؤلف و تبیین ابهامات آن می‌دانند (همان: 104-103). هرمنوتیک کلاسیک تلاش دارد با استفاده از ضوابط تفسیر و مباحث «دلالت لفظی»، مراد مؤلف و معنای متن را کشف کند؛ یعنی با استفاده از روش.

هرمنوتیک فلسفی در مقابل هرمنوتیک کلاسیک قرار دارد و به دنبال شناخت هستی و حقیقت مفسر است و از نظر او، قصد مؤلف اهمیتی در معنای متن ندارد. هرمنوتیک فلسفی بیشتر بر آرای فلسفی مارتین هایدگر<sup>3</sup> تکیه دارد. هایدگر، شناخت معنای هستی را با شناخت ساختار وجود انسان امکان‌پذیر می‌داند. از نظر او، هدف از فهم یک متن، کشف معنای نهفته در آن نیست، بلکه به معنای گشودن امکان وجودی موجود در متن است. هایدگر بر پیش‌دید و پیش‌ساختار تأکید دارد و به تاریخ‌مندی وجود اشاره می‌کند. گادامر<sup>4</sup> در این خصوص بسیار از هایدگر متأثر است. او پیش‌داوری را که از نظر هرمنوتیک کلاسیک مانعی برای فهم صحیح بود، نه تنها مانعی برای فهم نمی‌داند، بلکه وجود آن را از ضروریات دریافت صحیح معنای متن می‌شمرد. از نظر گادامر، انسان در فرایند فهم، در حصار پیش‌دانسته‌ها، پیش‌فرضها، پرسشها و پیش‌داوری‌های خود قرار دارد و این امور در فهم او تأثیر می‌گذارد. بنابر این، از آنجا که افق معنایی متن و مفسر، هر دو تاریخی‌اند، فهم نیز تاریخ‌مند خواهد بود. پس جریان فهم، فرایندی پایان‌ناپذیر

---

1. Hermeneutics

2. Palmers

3. Martin Heidegger

4. Hans Georg Gadamer

### 155 **بررسی و نقد مبانی نظریه تفسیر قرآن دکتر نصر حامد ابوزید**

است و با تغییر زمان، تفاسیر نو به وجود می‌آید. از نظر او فهم متون نسبی است و معیاری هم برای تشخیص فهم صحیح از ناصحیح در فهم‌های متکثر نیست. (همان: 108-107)

### **3. مبانی نظریه تفسیری**

مبانی نظریه تفسیری در این تحقیق، آن دسته از پیش‌فرضها و باورهای اعتقادی یا علمی‌اند که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آنها، به تفسیر و فهم می‌پردازد. هر مفسری ناچار از آن است که اصول خویش را در خصوص موضوعات اساسی مؤثر در جریان تفسیرش آشکار کند. در واقع؛ مبانی نظریه تفسیری هر مفسر، روش صحیح و اصول و قواعد حاکم بر تفسیر و فهم او را بیان کرده و شامل باورها و پیش‌فرضهای خاص وی است.

### **د) بررسی و نقد مبانی نظریه تفسیری نصر حامد ابوزید در خصوص قرآن**

نصر حامد ابوزید معتقد بود که مسائل امروز جهان اسلام از نظر اجتماعی و فرهنگی با مسائل هفت قرن پیش که زرکشی و سیوطی با آن روبه‌رو بودند، کاملاً متفاوت است. او مشکل آنان را محافظت از میراث فکری و فرهنگی تمدن اسلامی در برابر حمله صلیبی می‌داند تا میراث پراکنده مسلمانان را جمع‌آوری کنند (ابوزید، 1380: 50)؛ در حالی که مشکل امروز جهان اسلام نبود نوآوری است. جامعه اسلامی مدتهاست که به رکود دچار شده و کاری به غیر از نشخوار دستاوردهای گذشتگان ندارد؛ در حالی که نوآوری نیاز مداوم است و بدون آن زندگی منجمد می‌شود و تازگی خود را از دست می‌دهد (همان: 29). نوآوری یعنی تحقق بخشیدن به ارتباط مداوم و خلاق میان گذشته و آینده و خودداری از اطاعت و تقلید کورکورانه از گذشته. رابطه خلاق چیزی غیر از ممزوج کردن بخشی از گذشته با بخشی از آینده بدون تحلیل تاریخی نقادانه هر دو نیست. (همو، بی‌تا: 30)

بنابر این، اساس اندیشه ابوزید، لزوم نوسازی در اندیشه دینی است. او معتقد است برای سازگاری با این دوران باید نوسازی دین بر اساس تأویل باشد و انکار هر گونه تحریمی که جلوی آزادی و تأویل و نوآوری را می‌گیرد.

او با استفاده از روشهای علمی جدید به اصلاح مفهوم وحی و روش فهم آن در سنت اسلامی می‌پردازد و در پی ارائه روشی تازه و مطابق با نوآوری غرب - در مطالعات ادبی، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی - است تا متن قرآن و نصوص دینی را از این راه بررسی کند. از نظر او، آدمی برای فهم وحی چیزی جز اسباب بشری در دست ندارد. از این رو، روش تحلیل ادبی برای فهم و تأویل قرآن مناسب است؛ روشی که با عبدالقاهر جرجانی شروع می‌شود و به روش‌شناسی دانش‌زبانی مدرن مانند نشانه‌شناسی و هرمنوتیک منتهی

می‌شود. او حق نسل‌های جدید محقق را در عرصه مطالعات اسلامی و قرآنی محفوظ می‌دارد تا قرآن را دوباره بخوانند و بر اساس وسایل تازه معرفت از نو تأویل کنند. بنابر این، ابوزید در سال‌های آخر عمرش روش‌شناسی ادبی و عقلانی - علمی را به علاوه روش صوفیانه‌ای که همه ادیان را قبول دارد، با هم به کار می‌برد. ابوزید در طراحی نظریه فهم و تفسیر قرآن خود، از آرای برخی متفکران و مکاتب غربی تأثیر پذیرفته است.

### 1. متفکران غربی تأثیرگذار بر ابوزید

#### یک) هگل

یکی از متفکرانی که ابوزید از اندیشه‌های او سود می‌برد، گئورگ ویلهلم فریدریش هگل<sup>1</sup> است. هگل در فلسفه دین خود، دین را به مثابه پدیداری تاریخی مورد پژوهش قرار می‌دهد (استیس، 1388، ج 1: 60-59). او بر دیالکتیک تاریخی و ضروری فرهنگها و اجتماعات برای شکل دادن به دین پای می‌فشارد. پس متون دینی را نیز همانند متون ادبی دانسته، آنها را به ابعاد حسی دین برمی‌گرداند (همان، ج 2: 677-674) و دین را از حقیقتی متعالی بودن به پدیدار تاریخی اقوام بودن می‌کاهد که می‌شود از طریق علمی و عقلی بررسی شود. با اندکی تأمل در اندیشه‌های هگل می‌توان تشابه آرای او را با نظرات ابوزید در خصوص دین، آشکارا مشاهده کرد.

#### دو) گادامر

یکی دیگر از متفکرانی که نقش جدی در اندیشه ابوزید داشته، گادامر است. ابوزید می‌نویسد: افق فکری و فرهنگی محقق در فهم متن مؤثر است (ابوزید، 1383: 146) و معنای متن در هر عصر، حاصل ممزوج شدن معنای تاریخی متن با افق فکری محقق است (همان: 39-38). او متن را عاری از معنی می‌داند و خواننده در دیالکتیک خود با متن حقیقت متن را پیدا می‌کند. پس این خواننده است که با قابلیت‌های «علمی و ادراکی» خود، متن را به سخن درآورده و تأویل می‌کند. (وصفی، 1387: 52)

فهم عینی و مطلق ممکن نیست و عینیتی که در تأویل متون ممکن است، همان عینیت فرهنگی در چارچوب زمان و مکان است، نه عینیت مطلق که غیر از توهم نیست (ابوزید، 1380: 397). اگر هم قرآن معنای ذاتی داشته باشد، حتی پیامبر هم قادر به فهم آن نیست؛ یعنی از نخستین لحظه نزول یا قرائت پیامبر از آن در هنگام نزول وحی، از متن الهی به متن بشری تبدیل می‌شود و از تنزیل به تأویل می‌رسد و فهم پیامبر (ص) از متن، با معنای ذاتی نص مساوی نیست. (همو، 1383: 155)

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

## بررسی و نقد مبانی نظریه تفسیر قرآن دکتر نصر حامد ابوزید 157

اگر چه ابوزید الفاظ قرآن را ثابت می‌داند (همان: 154)، ولی ثابت و نهایی بودن مفهوم آن را نفی می‌کند (همان: 162)؛ زیرا دخالت عقل انسان در تفسیر قرآن موجب دگرگونی و تحول در مفهوم آن می‌شود (همان: 154). پس نباید صرفاً به سنت گذشتگان در فهم متن اکتفا کرد، بلکه باید از شیوه‌های دیگر نیز بهره برد. (وصفی، 1387: 52)

### سه) سوسور و هیرش

ابوزید از زبان‌شناسی عصر مدرنیته به ویژه نظرات فردینان دو سوسور<sup>1</sup> نیز متأثر است. او تحلیل زبانی را تنها روش بشری می‌داند که فهم کلام الهی را ممکن می‌سازد (ابوزید، 1379: 19). ابوزید معتقد است که معانی توسط فرهنگ خلق می‌شوند و ثابت و عینی نیستند. بنابر این، با گذشت زمان تغییر می‌یابند. پس می‌توان فرهنگ اسلامی را با قرائتی نو و مطابق با زمان جدید، اصلاح و بازنویسی کرد و دینی مطابق مدرنیته به وجود آورد؛ زیرا نصوص دینی در تحلیل نهایی، متون زبانی‌اند؛ یعنی به چارچوب فرهنگی خاص تعلق دارند که زبان، کانون مرکزی معنایی آن به حساب می‌آید. از آنجا که متون از نظام عمومی زبان فرهنگی وابسته به آنها منفک نیستند و از طرفی دالهای زبان خاص خود را ایجاد و با آن عناصر اصلی نظام معنایی خود را به وجود می‌آورند، می‌توان گفت نصوص دینی از طرفی از واقعیت فرهنگی و زبانی خود تأثیر می‌پذیرند و از طرف دیگر، با خلق نظام دالهای خود به بازآفرینی زبان و فرهنگ زمانه می‌پردازند (همو، 1383: 274-275). پس برای فهم پیام همگانی قرآن باید آن را تأویل مجازی کرد؛ زیرا معانی مجازی مدرن تر و انسانی‌ترند (همان: 166). او اعتقاد دارد که نظام نشانه‌ای (متن) در حوزه واقعیات زمانی و فرهنگی و اجتماعی عصر نزول متن محدود نیست، بلکه نشانه‌هایی دارد که افقهای بعدی و زمانهای آینده را خطاب قرار می‌دهد که برای قرائت خلاق متن است. این گونه نشانه‌ها و بازتأویل آنها بر مبنای زمینه‌های فرهنگی و زبانی، تغییرپذیر و تازه‌شونده‌اند (عرب‌صالحی، 1393: 48). بنابر این، ابوزید برای همه آیات قرآن تقدس قائل نیست. او قرآن را محصول دیالکتیک پیامبر (ص) با واقعیات عینی زمان خود می‌داند (ابوزید، 1383: 113). از نظر او برخی آیات قرآن، تاریخی و برخی عمومی‌اند. او تلاش می‌کند با روش تحلیل زبانی و تاریخی، آنها را از هم جدا کند (ابوزید، 1388). ابوزید اظهار می‌دارد بعد از جدا کردن این امور از یکدیگر، باید قسمتهایی که به واسطه شرایط تاریخی - اجتماعی مختلف نازل شده و موقتی‌اند، کنار گذاشت و آنها که اصلی‌اند، بازسازی و اصلاح کرد (همان: 166). او با تحلیل زبانی، متن قرآنی را به سه دسته تقسیم می‌کند:

الف) متونی که فقط تاریخی‌اند و نشانگر واقعیات اجتماعی عصر نزول می‌باشند و حال که آن واقعیات از بین رفته‌اند، خود نیز منسوخ می‌شوند؛ مثل باور به وجود جن، شیطان، حسد و... (ابوزید، 1380: 213). او این

عقیده را بر اساس نظریه سوسور مبنی بر اینکه الفاظ بر واقعیات خارجی دلالت نمی‌کنند، بلکه فقط به معانی ذهنی اشاره دارند، پذیرفته است. (مبو، 1383: 285-283)

ب) متونی که می‌توان آنها را تأویل مجازی کرد؛ مثل عبودیت خداوند و ولایت پیامبر. در این خصوص بر نظرات سوسور تکیه دارد.

ج) متونی که استعداد توسعه معنایی دارند و به مفسر کمک می‌کنند تا از معنا به مغزی (مراد) برسد؛ یعنی متون دینی را باید در زمینه تاریخی و زبانی عصر خود بررسی کرد (همان). سپس آن متون را تأویل یا قرائت خلاق کرد؛ یعنی با توجه به زمان حاضر، مورد فهم قرار داد (همان: 217). بنابراین، می‌توان گفت ابوزید معنا را از ثبات نسبی برخوردار می‌داند که جنبه‌ای تاریخی دارد، ولی درک مغزی و فحو را که درک مقاصد کلی دین و مربوط به عصر حاضر است، با گذر از معنا به مراد امکان‌پذیر می‌داند. به عبارت دیگر؛ در اینجا ابوزید به اجتهاد وارد می‌شود (همان: 285 و 310) و می‌گوید: منظور از اجتهاد، اندیشه بدون واهمه و بدون هیچ عامل بازدارنده است. اگر به متون اسلامی مراجعه کنیم، می‌توانیم ببینیم که اسلام حتی برای اجتهاد خطایی هم پاداش در نظر می‌گیرد که ناشی از این اصل اسلامی است که برای تفکر آزاد اهمیت قائل است (همان). ابوزید برخی آیات در خصوص حقوق زنان یا احکام جزایی قرآن را از این دسته می‌داند (همان: 169) و در این خصوص بر نظریه اریک هیرش درباره معنای «لفظی» و «مراد» تکیه دارد.

### 3. نقد

یک) اگر بپذیریم بافت زندگی انسان در چگونگی گزینش و نگاه او به پدیده‌ها و فهم آنها مؤثر است، آنگاه می‌توانیم درباره ابوزید هم بگوییم که نگاه پدیدارشناسانه او که دین را وجه تاریخی و فرهنگی - اجتماعی آدمی می‌داند، در پژوهش دین او مؤثر بوده است؛ تا جایی که دین را به پیروی از تأثیرات هگلی در بافت شکل‌گیری آن می‌بیند. در حقیقت؛ یک قرآن‌پژوه مدرن در بستر تاریخ و اجتماع خود به چنین انتخابی از پدیده‌های متنی و تاریخی می‌رسد و در پرتو آن، پژوهش‌های دینی خود را نظم می‌دهد. با این تحلیل، ابوزید هم فرزند عصر خویش است. آثار او پر از گزینش‌های جهت‌دار پدیده‌های تاریخی و متنی است که به دنبال آن، تحلیل‌های شخصی او پدید می‌آید. هم تحلیل و هم نوع انتخاب او بیانگر آن است که او در ظرف فرهنگی و تأثیرات تاریخی زمان خود گرفتار آمده است. در واقع؛ این جریان در فهم ادامه داشته و پایان‌ناپذیرفته است؛ یعنی فهم ابوزید هم آخرین فهم نخواهد بود. بنابراین، باید به دنبال راهی برای کشف فهم صحیح از ناصحیح یا صحیح‌تر از ناصحیح بود. حقیقت آن است که پیش‌دانسته‌های فهم محقق شبیه فرضیات علوم تجربی است و امری ضروری نیست. بنابراین، می‌توان آنها را سنجش و نقد یا باطل یا حتی بازسازی کرد؛ یعنی مفسر می‌تواند آنها را بررسی کرده و در صورت تطبیق با واقعیت، قبول کند. به عبارت دیگر؛ اگر چه در طول تاریخ فهم‌های متفاوت از یک پدیدار زبانی خواهیم داشت، ولی همه فهم‌ها



صحیح نخواهند بود و با بررسی پیش‌دانسته‌ها و شرایط زمانی مفسّر می‌توان فهم درست را از نادرست تشخیص داد؛ اگر چه این فهم هم نهایی نخواهد بود و با نقد و بررسی آیندگان قابل ابطال یا اصلاح است.

**دو)** ابوزید معتقد است که فهم کنونی ما از قرآن، تاریخی است و عینیت ندارد. به نظر نمی‌رسد که اعتقاد او این بوده که رسیدن به قصد مؤلف ممکن نیست؛ زیرا منبای کار عقلاً امکان مفاهمه است و اگر فهم کلام گوینده ممکن نباشد، سخن گفتن و تألیف کاری بیهوده می‌شود. در حقیقت؛ مراد ابوزید، امکان فهم کامل و نهایی برخی آیات قرآن است که او آن را تاریخی دانسته که هرگز تمام نمی‌شود و در هر عصر فراخور پرسشها، انتظارات و نیازها و شرایط، چیزهای تازه‌ای از قرآن فهمیده می‌شود. اگرچه الفاظ قرآن قابل فهم برای همگان است، ولی فهم مراد واقعی خداوند؛ یعنی همه آنچه از سخن خود اراده کرده است، برای همه مخاطبان در همه اعصار محفوظ است؛ زیرا قرآن غیر از معنای ظاهری که با الفاظ افاده می‌شود، دارای معنی پشت پرده است که هر مخاطبی با توجه به ظرفیت فردی و ظرفیتهای عصری خود بدان آگاهی می‌یابد. قرآن سخنی رمزآلود است، راز تازه بودن قرآن در هر عصر هم دقیقاً همین است. این آگاهی می‌تواند به واسطه تفاوت در ظرفیتهای روحی یا توان علمی و معرفتی مفسّر متفاوت باشد. ابوزید بیشتر به توان علمی مفسّر و انتظارات جدید و تحولات تاریخی و فرهنگی در اعصار گوناگون تکیه دارد و از این روست که به استفاده از روشهای نوین پژوهش متون - روش تحلیل زبانی - برای کسب شناختهای تازه از قرآن توصیه می‌کند. البته او در سالهای آخر عمرش روش‌شناسی ادبی و عقلانی - علمی را به علاوه روش صوفیانه‌ای که همه ادیان را قبول دارد، با هم به کار می‌برد.

با روش تحلیل زبانی، تقدّس از قرآن گرفته شده و امری انسانی می‌شود. البته استفاده از این روش به عنوان یکی از روشهای فهم، به خودی خود اشکالی ندارد؛ اما رسیدن به معلول آن؛ یعنی انسانی بودن زبان و کلام قرآنی و جایگزینی‌اش با تقدّس قرآن، باید توأم با استدلال محکمی باشد که در آثار ابوزید چنین استدلالی دیده نمی‌شود.

**سه)** در خصوص باور به وجود جن، شیطان، حسد و...، اگر هم بپذیریم که الفاظ یک متن، انعکاس فرهنگ عصری آن متن است، باز نمی‌توان نتیجه گرفت که با تغییر فرهنگ، آن الفاظ و مفاهیم نیز منسوخ بشوند. از طرف دیگر، تاریخی بودن مفاهیم قرآنی، راه ورود باطل به قرآن را مجاز می‌کند و این با اهداف رسالت پیامبر و نزول قرآن در تناقض است؛ زیرا قرآن برای هدایت بشر فرو فرستاده شده؛ بنابراین، ضروری است تا باورها و آداب مثبت در قرآن تأیید و باورها و آداب منفی جامعه در آن نفی شود. از طرف دیگر، قرآن در بسیاری موارد در مقابل فرهنگ جامعه عرب جاهلی ایستاده است. برای مثال، در خصوص ربا با وجود این آیات (بقره: 279) نمی‌توان پذیرفت قرآن با فرهنگ جاهلی سازش کرده است. ابوزید برای ادعای تأثیر قرآن از فرهنگ عصر نزول - تا این اندازه - باید دلیل بیاورد و این دلایل باید از روی فهم آیات و جملات و سیاق مربوط به آنها در قرآن باشد؛ در حالی که ابوزید چنین دلایلی ندارد.

**چهار)** در خصوص تأویل مجازی «عبد» دلالت‌های لفظی و معنای ظاهری واژگان و عبارتها اموری‌اند که از نظر عرفی و عقلانی حجیت دارند و برای همه معتبرند، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف آن موجود باشد و اگر چنین نباشد همه کتابها و گفتگوها عبث خواهد بود. بنابر این، پژوهشگر مجاز نیست با تغییر رویکردها بگوید قصد خداوند از اول معنای مجازی بوده است.

**پنج)** اجتهاد مدّ نظر ابوزید، آزاد اندیشی است. اگر چه اسلام برای آزادی اندیشه اهمیت فراوانی قائل است، اما ابوزید می‌بایست هدف و حدود و چارچوب اجتهادی مدّ نظرش را معلوم کند. آیا هدف او از اجتهاد فقط کشف حکم الهی است؟ آیا انگیزه او از اجتهاد، اعتقاد به ناتوانی دین در حل همه مشکلات عصر حاضر است؟ آیا مقصود او از کنار گذاشتن آن محدودیتها و ضوابط متون دینی، صرفاً به دلیل مخالفت با مدرنیته است؟ و آخر اینکه این نوع اجتهاد تا کجا ادامه می‌یابد؟

حقیقت آن است که ابوزید تلاش دارد جامعه اسلامی را از انزوای سیاسی و اجتماعی موجود نجات بخشد. بدین سبب احکامی را که موجب عقب ماندن مسلمانان از قافله جهان مدرن است - برخی آیات در خصوص حقوق زنان یا احکام جزایی قرآن - مورد بازبینی و فهم مجدد قرار داده و به روش تحلیل زبانی و ادبی متن قرآن، قرائتی تازه از آنها ارائه کرده است. این اجتهاد تا آنجا ادامه دارد که به مصادیق و آیات تاریخی قرآن تعلق بگیرد؛ یعنی اجتهاد مدّ نظر ابوزید در حوزه دین عمومی راهی ندارد. اما اینجا یک سؤال مطرح می‌شود و آن اینکه معیار تشخیص آیات تاریخی از آیات عمومی که پشتوانه محکمی از نظر استدلال داشته باشد چیست؟ این نکته قابل توجه است که با پذیرش ادعای تاریخی بودن برخی معارف قرآن، کمتر آیه‌ای باقی می‌ماند که هیچ ارتباطی با واقعیات عینی و فرهنگی عصر نزول نداشته باشد. به ویژه که ابوزید هرگز به میزان تأثیر فرهنگ زمانه در قرآن تصریح نکرده و هیچ ملاکی هم برای تفکیک معارف متأثر از فرهنگ عرب و چگونگی آن ارائه نداده است. همچنین است ارائه میزانی برای تمایز و تشخیص احکام ثابت از احکام موقت و فقط مثالهایی آورده که دیدگاه او را در این زمینه مبهم می‌سازد. با این ادعاها هیچ ضمانتی برای مانع شدن از ورود تفسیرهای غلط به متون نمی‌ماند.

**شش)** ابوزید در نظریه تفسیری خود همزمان از سه گرایش هرمنوتیکی استفاده می‌کند. او تلاش می‌کند از نظریات هرمنوتیک دانان بزرگ مانند شلایر ماخر،<sup>1</sup> گادامر،<sup>2</sup> دیلتای،<sup>3</sup> هیرش و هابرماس<sup>3</sup> بهره برد و برآن است تا بین دو گرایش متفاوت - روشی و فلسفی - در هرمنوتیک سازش ایجاد کند. اما آرای وی از انسجام لازم برخوردار نیست؛ زیرا این سه گرایش در تقابل با هم‌اند. ابوزید تحت تأثیر مکتب گادامر به سبب نسبت گرایشی، فهم را متکثر می‌داند و راهی برای تشخیص درست از نادرست نمی‌یابد؛ در حالی که به

1. Schleiermacher  
2. Dilthey  
3. Jürgen Habermas

## بررسی و نقد مبانی نظریه تفسیر قرآن دکتر نصر حامد ابوزید 161

سبب تأثر از هیرش، به سوی داوری میان فهم‌های مختلف؛ یعنی تأویلهای صحیح و ناصحیح منتقل می‌شود. او همچنین از هرمنوتیک انتقادی هابرماس متأثر است. برخی از نمونه‌های عدم انسجام در آرای ابوزید عبارتند از:

- او گاهی لفظ را با توجه به فرهنگ زمانه معنا می‌کند؛ یعنی رابطه لفظ و معنا را مستقیم نمی‌داند و گاهی هیچ رابطه‌ای بین آن دو نمی‌بیند (ابوزید، 1376: 347-345). او قرآن را دارای الفاظ ثابت، ولی فهم آن الفاظ را تاریخی و متغیر می‌داند (همو، 1383: 155). بنابر این، پژوهشهای قرآنی ابوزید متأثر از هرمنوتیک گادامر است.

- از دیدگاه ابوزید، عمل فهم در هر عصر نتیجه ممزوج شدن معنای تاریخی و معنای ذهنی خواننده است و در اثر این اختلاط، مراد متن به دست می‌آید (تکثر فهم)؛ اما معلوم نیست که منظور او از معنا، امر خارجی و عینی است یا امری فقط ذهنی و درونی (ابوزید، 1380: 38).

- ابوزید می‌گوید: اشتراک لفظی فقط در حالت انفرادی معانی مختلف خود را حفظ می‌کنند؛ ولی وقتی در یک جمله آورده شوند، خاصیت چندمعنایی خود را از دست می‌دهند؛ یعنی لفظ در ترکیب جمله مبهم نیست که این ادعای او با سخنان قبلی‌اش در تناقض است. (همان: 163-162)

- ابوزید، معنا را از ثبات نسبی برخوردار می‌داند که جنبه‌ای تاریخی دارد؛ ولی درک مغزی و فحواری که درک مقاصد کلی دین و مربوط به عصر حاضر است، با گذر از معنا به مراد امکان‌پذیر می‌شمارد که بعدی پویا دارد و افق واقعیات موجود در شرایط زمانه حرکت آن را شکل می‌دهد. البته حرکت آن با معنا تلازم دارد؛ به همین علت، معنا به طور نسبی ثابت است. (ابوزید، 1383: 285 و 310)

ابوزید در این قسمت، از اصطلاحات هیرش بهره می‌برد و میان مراد و معنا فرق قائل می‌شود و معنا را ثابت و مراد را متغیر می‌داند و بین گادامر و هیرش آشتی برقرار می‌کند. او با آنکه تلاش دارد خود را به مبانی هرمنوتیکی گادامر پایبند نگه دارد، به دنبال راهی برای دور شدن از نسبییت معناست که در آرای گادامر موج می‌زند تا بتواند میان تأویلهای مختلف داوری کند (تأثر از هابرماس). اینجاست که بین آرای ابوزید ناسازگاری پدید می‌آید. در حقیقت؛ معنای ثابت و متغیر، معنای نهایی و افق گشوده، عینیت و ذهنیت، اعتقاد به نسبی بودن فهم و داوری‌پذیری تأویل‌های گوناگون، پذیرش کثرت‌گرایی در فهم و تمایز میان تأویل درست از نادرست در آرای ابوزید قابل جمع نیست.

### 3. مکاتب غربی تأثیرگذار بر ابوزید

#### یک) پوزیتویسم<sup>1</sup>

فهم حقیقی و علمی را صرفاً از راه حواس قابل حصول می‌داند و فقط رفتارهای خارجی را بررسی علمی می‌کند و برای تجربه‌های درونی منزلتی قائل نیست. بنابر این، بررسی مسائل ماورای طبیعی را عبث می‌داند. (مصباح یزدی، 1382، ج 1: 212-213)

ابوزید بر مبنای این دیدگاه، تمام همّ خود را به واقعیات بیرونی اختصاص می‌دهد و از نگاه ماورای طبیعی و خارج از دنیای واقع دوری می‌کند (وصفی، 1387: 43). بنابر این، روش گفتمان دینی معاصر را در خصوص پژوهش قرآن نمی‌پذیرد و آن را غیر علمی می‌داند (ابوزید، 1380: 71). ابوزید بر مبنای این دیدگاه، آرای دربارۀ وحی قرآنی دارد که اهمّ آنها عبارتند از:

الف) دربارۀ خدا که قرآن را نازل فرموده، نمی‌توانیم به بررسی علمی بپردازیم. از سوی دیگر، هیچ طریقی جز آنچه قرآن دربارۀ وجود متافیزیکی‌اش بیان کرده، برای اثبات وجود ماورای طبیعی‌اش نداریم و آگاهی ما از قرآن، متغیر و نسبی می‌شود (ابوزید، 1383: 155). پس باید در پژوهش‌های وحی قرآنی به دنبال گزارش‌های تاریخی باشیم و با بررسی اتفاقات زندگی پیامبر و مخاطبان اولیه وحی و فرهنگ آنها که در زبان متجلی است، دربارۀ وحی قرآنی آگاهی‌های علمی پیدا کنیم. (همو، 1380: 69)

ب) مفاهیم زیادی از قرآن، مثل وجود قرآن در لوح محفوظ، عرش الهی، سپاه ملائکه، شیاطین و جن، اندیشه‌هایی اسطوره‌ای‌اند (ابوزید، 1995: 135) که حاصل تصوّرات فرهنگی و اجتماعی عرب‌های عصر نزول قرآن است. بنابر این، می‌بایست تأویل شده و باورهای اسطوره‌ای را کنار زده و مفاهیم عقلانی را به جای آنها نشانید. (ابوزید، 1383: 281-280)

#### دو) سکولاریسم

ابوزید طرح نظریۀ تاریخ‌مندی وحی قرآن و محصول فرهنگی بودن آن را بر مبنای سکولاریسم<sup>2</sup> مطرح و در اعتبار قوانین سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اسلام تردید ایجاد کرده و اسلام را فاقد کارکردهای ایدئولوژیک، سیاسی، اقتصادی، فلسفی و علمی می‌داند. (ابوزید، 1380: 38)

او مدعی است که اسلام ذاتاً دینی سکولار است (همو، 1383: 89-87). مسلمانان از همان آغاز نزول وحی به این نکته پی بردند که نصوص دینی تنها در قلمروی مشخص عمل می‌کنند. در مقابل، قلمروهای دیگری نیز

---

1. Positivism  
2. Sécularisme

## بررسی و نقد مبانی نظریه تفسیر قرآن دکتر نصر حامد ابوزید ♦ 163

وجود دارد که شرع آنها را به خرد بشری وانهاده است تا بنا بر مصلحت خویش عمل کند (مان: 89). او با دینی کردن مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و علمی، مخالف است. (الوان، 1387)

گرایش به سکولاریسم و عقل‌گرایی حداکثری، دیدگاهی خاص در خصوص احکام فقهی و حقوقی اسلام به ابوزید داده است. این دیدگاه برای کتب آسمانی منشأ ماورای طبیعی قائل نیست و عقل را تنها هادی در زندگی بشری دانسته، نقش وحی را در هدایت انسان انکار می‌کند. در نتیجه، از این دیدگاه، زندگی دنیوی انسان از دین جداست؛ چنان‌که ابوزید می‌نویسد: «اصل و آغاز همانا حاکمیت عقل است. سلطه‌ای که اساساً خود وحی نیز بر آن استوار است. عقل، یگانه ابزار ما برای فهم است... تنها راه این است که بر تحکیم عقلانیت بکوشیم؛ آن هم نه فقط با گفتار، بلکه با تمام ابزار ممکن» (ابوزید، 1383: 164-163). او به دنبال ارائه اسلامی حداقلی است که بتواند با مدرنیته حقوق بشر و عقلانیت و دموکراسی منطبق شود.

### سه) مکتب تأویل

در صد سال اخیر، بعضی از نواندیشان مسلمان، مانند امین الخولی سعی کرده‌اند با روشهای مطالعات ادبی، قرآن را بررسی کنند. آنان به قرآن همانند یک اثر هنری نگریسته که باید با روشهای پژوهش جدید ادبی در سیاق تاریخی خود، تفسیر شود. امین الخولی اعتقاد داشت روش مناسب برای پژوهش قرآن با روش پژوهش برای سایر آثار ادبی تفاوتی ندارد (الخولی، 1961: 303) و باید قبل از تفسیر قرآن آن را به صورتی که عربها زمان نزول درک می‌کرده‌اند فهمید. البته این کار را می‌توان بدون هر گونه ملاحظه دینی انجام داد. (مان: 304)

ابوزید اعتقاد الخولی درباره روش تفسیر قرآن را تعمیم داد. او معتقد شد که مفسر قرآن امروزی می‌بایست اول با نظام نشانه‌های زبان زمان پیامبر آشنا باشد تا بتواند آنها را در متن قرآن بشناسد و از حقایق همیشه معتبر وحی جدا کند. سپس نظام نشانه‌ای مخاطبان نخستین وحی را به نظام نشانه‌ای عصر حاضر تبدیل کند تا برایش قابل فهم شود. از آنجا که این نظام نشانه‌ای در فرهنگها و شرایط اجتماعی مختلف متفاوت است، تفسیر نیز متناسب با آن فرهنگ و شرایط متفاوت خواهد بود. بنابر این، نقادی سنت تفسیری‌ای که از زمان پیامبر مانده است، ضروری است. این روش تفسیری که از مکتب ادبی نشأت گرفته است، در مکتب تأویلی قرار می‌گیرد. مکتب تأویل، بهره بردن کامل از مکاتب ادبی و متنی غربی را تنها راه زنده ماندن هویت اسلامی معرفی کرده و در آن تفسیر دانشی گشوده است. (عرب‌صالحی، 1393: 46)

### 4. نقد

یک) ابوزید از روش تجربی تحلیل زبانی برای فهم قرآن استفاده کرده است؛ اما تنها راه رسیدن به معرفت علوم تجربی نیست، بلکه از طریق معرفت حضوری و بدیهیات عقلی که اموری یقینی‌اند، می‌توان به بسیاری از حقایق دست یافت. شاید نتوان وجود موضوعاتی مثل جن و فرشتگان را با علوم تجربی ثابت کرد، ولی

این مسئله، عدم وجود این موجودات را اثبات نمی‌کند. همان گونه که بسیاری از دانشمندان در این خصوص «لا ادری» گفته‌اند، صحیح آن بود که ابوزید هم در مواجهه با آنها سکوت می‌کرد. علامه طباطبائی می‌نویسد: تفسیرهای مادی از موجودات جهان ماورای طبیعی سرانجام به نفی عالم غیب منتهی می‌شود. (طباطبائی، 1417، ج 2: 314)

**دو)** ابوزید در روش تفسیر قرآن خود که همان تأویل گشوده است، فقط بر قرآن متمرکز است؛ در حالی که از نظر مسلمانان، سنت اسلامی نقش والایی در تبیین دین همانند قرآن دارد. اگر بپذیریم که قرآن فهم پیامبر (ص) از ام‌الکتاب است نه سخن مستقیم الهی، آنگاه باید بپذیریم که احادیث ایشان هم که در تکمیل و تشریح دین فرموده، فهم ایشان است و نباید حداقل در نزد ابوزید بین این دو گفتار تفاوت چندانی وجود داشته باشد. اما ابوزید این بخش از دین را در حالت تعلیق قرار داده و قرآن را بدون توجه به قراین بیرونی، با روش تأویل فهم می‌کند و با این کار، اسلام را مصادره به مطلوب کرده که ایجاد سازش با مدرنیته است.

**سه)** در پژوهش‌های دینی ابوزید، متن دینی متنی ادبی فرض می‌شود تا روش پژوهش متون ادبی در آن به کار رود. آنگاه فارغ از اینکه این متن یک متن ادبی صرف نیست، پدیدارشناسانه به تحلیل زبانی آن می‌پردازد. این در حالی است که آن تفاوت اساسی که بین متن ادبی و متن دینی وجود دارد، برجای خود باقی است و با اظهار اینکه پژوهش من پدیدارشناسانه است، نمی‌شود از این مهم چشم پوشید که مؤمنان به متن دینی ایمان قلبی و شهودی دارند و اینکه قصد در متن دینی ابلاغ حقایق است و بر معارفی دلالت دارد که مراد ماتن است و مؤمنان به خاطر آگاهی و به کار بستن آنها به دین ایمان آورده‌اند؛ اما متن ادبی صرفاً یک متن هنری است و با پذیرش هر نوع تأویلی اثرش را از دست نمی‌دهد. البته این به آن معنی نیست که صاحب آن اثر ادبی هر نوع تأویلی را بپذیرد. اگر از ابوزید پرسیم آیا فهم آثارش به کمک تأویل صرفاً به جهت اینکه ادبی نگاشته شده، مجاز است یا نه، چه می‌گوید؟ قطعاً پاسخش منفی است؛ زیرا از کسانی که آثارش را تأویل کرده‌اند، انتقاد کرده، کار آنان را سوگیری و کژفهمی می‌داند. بنابر آنچه گفته شد، در روش تجربی تحلیل زبانی هم همه آنچه مراد ماتن است، آشکار نمی‌شود.

## ز) نتیجه‌گیری

نصر حامد ابوزید یک نومعتزلی است که تلاش دارد با استفاده از روش‌های علمی جدید برای ایجاد سازگاری بین سنت و مدرنیته، مفهوم وحی و روش فهم را اصلاح کند. اساس اندیشه ابوزید ضرورت نو سازی در اندیشه دینی است. او مشکل امروز جهان اسلام را نبود نوآوری می‌داند؛ یعنی تحقق بخشیدن

به ارتباط مداوم و خلاق میان گذشته و آینده و خودداری از اطاعت و تقلید کورکورانه و ضرورت بازسازی گذشته. او معتقد است برای سازگاری با این دوران باید نوسازی دین بر اساس تأویل باشد. در یک کلمه او تلاش دارد متن قرآنی را عرفی ساخته تا بتواند جوامع اسلامی را به مدرنیته نزدیک کند. البته این باعث شده که در برخی موارد سوگیرانه کلام خدا را فهم کند؛ در حالی که هدف اول در فهم قرآن، باید فهم مقصود واقعی خدا باشد نه سازگاری با این یا آن رویکرد. ابوزید در پی ارائه روشی تازه و مطابق با نوآوری غرب - در مطالعات ادبی، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی - است تا متن قرآن و نصوص دینی را از این راه بررسی کند. بنابر این، روش تحلیل ادبی را برای فهم و تأویل قرآن مناسب می‌داند. مطالعات ابوزید در خصوص به کارگیری شیوه‌های مدرن فهم در غرب و نقادی کتاب مقدس و دانش هرمنوتیک، او را شیفته آرای متفکران غربی به ویژه هایدگر و گادامر و حتی مارکسیسم می‌سازد؛ به طوری که مبانی نظریه تفسیری او برگرفته از گرایشهای مختلف هرمنوتیک، به ویژه هرمنوتیک فلسفی و مکاتب گوناگون است و همین امر موجب شده آرای او از انسجام کافی برخوردار نباشد و دیدگاههای او را در خصوص تفسیر قرآن در مقابل دیدگاههای رایج قرار دهد. همچنین پذیرش آرای متفکران غربی و هرمنوتیست‌های مدرن بدون نقادی و به کارگیری آن مبانی و نظرات، او را ناخواسته از قرآن دور می‌کند. پذیرش آرای هرمنوتیکی غربی که صرفاً علمی تجربی‌اند، باعث می‌شود که ناتوانی عقل انسان در شناخت و تجربه بسیاری از امور نادیده گرفته شود و آدمی و افکارش یکسره در بند موقعیت و شرایط زبان و فرهنگ و زمان او دیده شود. بدیهی است که قرار دادن صرف روشهای تجربی به عنوان روش فهم و شناخت قرآن باعث می‌شود که به فهمی محدود و ناکافی از مراد کلام الهی دست یابیم. اساس دین، ایمان است و تنها با حس و تجربه حاصل نمی‌شود. ایمان به برخی از معارف قرآن با شهود حاصل می‌شود و با عقل محض نمی‌توان آن حقایق را فهمید. به همین دلیل، ابوزید در سالهای آخر عمرش روش‌شناسی ادبی و عقلانی - علمی را به علاوه روش صوفیانه‌ای که همه ادیان را قبول دارد، با هم به کار می‌برد.

اینجاست که وظیفه خطیر عالمان اسلامی و متفکران و اندیشمندان مسلمان و همه کسانی که برای سعادت بشریت تلاش می‌کنند آشکار می‌شود. معارف و حقایق بیان شده توسط پیامبران که با وحی الهی دریافت کرده‌اند، بهترین راه اطلاع از حقیقت هستی است و سعادت‌مند کسی است که آن را صحیح‌تر و کامل‌تر فهمیده باشد. هرگز نباید تصور کرد فهم کلام حق تعالی پایان یافته و همه آنچه برای سعادت بشر نازل شده، فهم و دریافت شده است. به همین سبب، تلاش بشریت را با همه امکانات مادی و معنوی برای فهم کلام الهی به گونه‌ای که حقیقت آن آشکار شود می‌طلبد.



منابع

- ابوزید، نصر حامد (1388). «دین و صلح». ترجمه روح اله فرج زاده، www.naser-humed-abuzad.blogfa.com
- ابوزید، نصر حامد، النص، السلطه، الحقیقه، الفکر الدینی بین ارادة المعرفة و ارادة الهمینه. بیروت مرکز الثقافی العربی 1995 م
- ابوزید، نصر حامد (1379). «تأویل، حقیقت و نص». ترجمه مرتضی کریمی نیا. کیان، ش 54.
- ابوزید، نصر حامد (1376). «تاریخ مندی مفهوم پوشیده و مبهم». ترجمه محمد تقی کرمی. نقد و نظر، ش 12.
- ابوزید، نصر حامد (1380). معنای متن. ترجمه مرتضی کریمی نیا. تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد (1383). نقد گفتمان دینی. ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ دیدآور.
- ابوزید، نصر حامد (بی تا). «نوآوری، تحریم و تأویل». ترجمه خلجی. سایت آموزشکده الکترونیکی توانا، برای جامعه مدنی ایران: <http://www.ecivced.org>
- استیس، والتر ترنس (1388). فلسفه هگل. ترجمه حمید عنایت. تهران: علمی و فرهنگی.
- الاوان، الزمیله (1387). «لقاء مع نصر حامد ابوزید». در: www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
- الخولی، امین (1961 م). مناهج تجدد النحو و البلاغه و التفسیر و الادب. القاهرة: دارالمعرفه.
- پورپیرار، ناصر (بی تا). «نقدی بر معنای متن نصر حامد ابوزید، تولد تأویل غری تازه». گلستان قرآن، دوره سوم، ش 119.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1417 ق). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عرب صالحی، محمد، اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی ناشر سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول 1393.
- عینی زاده موحد، محمد (1393). مبانی فهم کلام خدا؛ مقدمه ای بر فهم و تفسیر قرآن کریم. تهران: سروش، چ دوم.
- مصباح یزدی، محمد تقی (1382). آموزش فلسفه. تهران: امیرکبیر.
- واعظی، احمد (1390). «نظریه تفسیر متن». ناظر دکتر محمدباقر سعیدی روشن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، علوم قرآنی 18، ش 187.
- وصفی، محمد رضا (1387). نو معتزلیان، گفت و گو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد آرزون، حسن حنفی. تهران: نگاه معاصر.
- Palmer, R.E. *Hermeneutics*, Northwestern University Press, 1969.



- Abu Zayed, Nasr Hamed(2009).**Religion and peace** .TranslatorRuhollah Farajzade.In: [www.naser-humed-abuzad.blogfa.com](http://www.naser-humed-abuzad.blogfa.com).
- Abu Zayed, Nasr Hamed(1995).**Text, power, truth, religious thought between the will to know and the will to dominate** .Beirut, Arab Cultural Center.
- Abu Zayed, Nasr Hamed (2004).**Criticism of Religious Discourse**. Translators of Hassan Yousefi Eshkevari & Mohammad Jawar Kalam. Publishing by DidAvar.
- Abu Zayed, Nasr Hamed (1997)."**History of the Covered and Obscure Concept**". Translated by Mohammad Taghi Karami.*Journal of Naghd VA Nazar*, No. 12.
- Abu Zayed, Nasr Hamed (?)."**Innovation, Sanctions and Interpretation**". Translator Khalaji. Tavana Site of the Tavana Electronic School for Iranian Civil Society: [www.ecivced.org](http://www.ecivced.org)
- Abu Zayed, Nasr Hamed (2000)."**Interpretation, Truth and Text**". Translated by Morteza Kariminia.*Kian*, No.54.
- Abu Zayed, Nasr Hamed (2001).**Meaning of Text**. Translation by Morteza Kariminia. Tehran:Tarhe Noo.
- Alavan, Al-Zamilat (2008)."**Leqa'a al-Ma'asr 'Hamed Abu Zayd**". In: [www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com](http://www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com)
- Al-Kholli, Amin (1961).**Mana'eh Altajdid Alnahv and Al-Balagheh and al-Tafsir and al-Adab**, Al-Qaherah: Dar Al-Marrafa.
- Arab Salehi, Mohammad(2014). **New Etzal and the Problems of Islamic Philosophy**. Hekmat and Religious Studies Research Institute, publisher of the Islamic Culture and Thought Research Institute Publications Organization.First Edition.
- Einizadeh Movahed, Mohammad (2014).**The Basics of Understanding the Word of God Introduction to the Understanding and Interpretation of the Holy Quran**.Tehran: Soroush Publication, Second Edition.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2003).**Teaching Philosophy**. Tehran: Amir Kabir Publishing.
- Stace, Walter Trance (2009).**Hegelian Philosophy**. Hamid Enayat Translation. Tehran: Scientific and Cultural Company.
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hussein (1996).**Al-Mizan Fei Tafsir al-Quran**. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah, Beirut: Institute for Public Al-Alami.

- Vaezi, Ahmad (2011). "**Text Interpretation Theory**". Observer Dr. Mohammad Bagher Saedi Roshan. Qom: Research Institute of Religious School and Universities. *Quranic Sciences* 18, No 187.
- Wasfi, Mohammad Reza (2008). **New Motazaliyan, Dialogue with Nasr Hamed Abed Zaid, Abed al-Jaberi, Mohammad Arkun, Hasan Hanafi**. Tehran: Negahe Moaser.

