

اندیشه‌های ابوزید و برداشت او از قرآن*

حسن نقی‌زاده

استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی

E-mail: naghizadeh @ ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

اعتبار برداشت از قرآن متکی بر مبانی و پیش‌فرض‌هایی چون، باورداشت انتساب معانی و الفاظ آن به خداوند و امکان رهیافت مفسر به محتوا و مراد آیاتی است که ناظر به فرهنگ عصر نزول و نه متأثر از فرهنگ جاهلی می‌باشد. این در حالی است که مبانی فوق در آثار قرآن پژوهانی چون ابوزید که از هرمنوتیک، زبان‌شناسی و معناشناسی جدید، تأثیر پذیرفته‌اند به چالش کشیده می‌شود. برآیند مدعیات آنان، دست کشیدن از کارآمدی و اعتبار آیات قرآنی در مقام عرضه و اثبات بسیاری از معانی و مقاصدی است که در تفسیر سنتی معتبر شناخته می‌شوند.

مقاله حاضر کوشیده است برخی از این مدعیات را به اشاره بازگو و نقد کند.

کلیدواژه‌ها: نصر حامد ابوزید، فهم متن، متن و فرهنگ، فهم در افق

تاریخی، قرآن و فرهنگ زمانه، فهم‌پذیری قرآن.

* - تاریخ وصول: ۸۲/۱۱/۲۸ ، تاریخ تصویب نهایی: ۸۳/۱۱/۲۸ . این مقاله از رساله‌ای برگرفته شده است که نگارنده جهت احراز مرتبه استادیاری به دفتر جذب خبرگان بدون مدرک دانشگاهی ارائه کرده است.

مقدمه

از نخستین پیش فرض‌های حجیت و اعتبار استنباط از قرآن عبارت است از باورداشت جنبه الهی و آسمانی این کتاب و پذیرش این اصل که سخن خداوند است و هیچ باطلی را بر نمی‌تابد و بر همین اساس، معارفی والا و فراتر از فرهنگ و اندیشه مردمان عصر نزول و بلکه همه زمان‌ها را عرضه می‌کند. به اعتقاد مسلمانان، قرآن با هیچ کتاب علمی یا ادبی که از فرهنگ زمانه خود متأثر است قابل مقایسه نیست و از این رو، قاعده اقتضا می‌کند که این کتاب، ناظر بر فرهنگ زمانه باشد نه متأثر از آن.

از سوی دیگر، قرآن زبان عربی را به کار گرفته است زبانی که به منزله یک شاخه از درخت فرهنگ یک ملت است و متن مورد نظر بر آن روییده است. زبان هر چه باشد وجهه انسانی می‌یابد زیرا بر زبان پیام‌آوری که جنبه بشری دارد، جاری گشته و با فرهنگ ویژه‌ای در تماس بوده است؛ باید دید آیا می‌توان متن را از افق تاریخی آن برید؟ شناخت آن فرهنگ چه تأثیری بر فهم زبان قرآن دارد؟

از قرآن پژوهانی که بدین مقوله پرداخته و در جهان اسلام مسئله آفریده است، نصر حامد ابوزید می‌باشد. وی به تأثیرپذیری از گادامر^۱ و دیدگاه‌های هرمنوتیکی او شهرت دارد و نقطه محوری ادعای او فهم متن در افق تاریخی است.

از آن جا که پاره‌ای از ادعاهای نامبرده به روش و قلمرو استنباط از قرآن مربوط می‌گردد. ناچار به برخی از جوانب آن اشاره می‌رود:

الف - ابوزید در یک نگاه.

ب - مبانی نظریه ابوزید.

ج - ابوزید و اندیشه‌های فقهی.

د - ملاحظات در حاشیه این نظریه.

۱. Gadamer.

ابوزید در یک نگاه

نصر حامد نواندیشی دینی است که دیدگاه خود را در تقابل با سلفی‌گری می‌داند و به صراحت می‌گوید که نمی‌توان مقلد پیشینیان بود. به عقیده او باید دین بازشناسی شود و آن چه با عصر و زمان، سازگار نیست، کنار گذاشته شود، لذا از میان سه جریان معروف اسلام‌گرایان که ابوزید از آنان به راست سستی تعبیر می‌کند، چپ‌گرایان انقلابی نظیر حسن حنفی و روشنفکران سکولار، او در طیف سوم قرار می‌گیرد، و پنهان نمی‌کند که متون دینی نباید رویکرد سیاسی داشته باشند و خود را متفکری سکولار (علمانی) می‌خواند.

به زعم وی کسانی که امروز می‌خواهند، حدود اسلامی را پیاده کنند، نص را از واقع جدا می‌سازند و در نتیجه هدف دین را انکار می‌کنند. زیرا تصور می‌کنند قرآن، نص مطلق است که بر واقع قابل اجراست (عدالت‌نژاد/۶۱ - ۶۰). وی با تکیه بر شناخت متن در افق تاریخی قرآن، از یک سو و اجتهاد نوین مبتنی بر فهم بازخوانی متن و فهم عصری از دین، از سوی دیگر، پاره‌ای از احکام دین را به تاریخ پیوسته و کنار انداختنی و بخش دیگر را به نحوی قابل توسعه می‌داند و تفسیر جدیدی از احکام و معارف دارد.

در بخش معارف نظری، وجود خارجی مفاهیمی چون جن و سحر و شیطان و ... را انکار می‌کند و بر این عقیده است که باید تفسیر مجددی از آن‌ها ارائه نمود و می‌بایست نص حاوی این گونه کلمات را تأویل نمود، مثلاً شیطان را نیروی مزاحم و سحر را یکی از ابزارهای آنان در چیرگی بر آدمیان معنا می‌کند (کریمی‌نیا، ص ۶۶). به اعتقاد او نباید پاسخ بسیاری از مسایل دنیوی را از متون دینی طلب کرد؛ بلکه باید با رجوع به اندیشه‌های بشری چاره‌جویی نمود و این حدیث پیامبر که «انتم اعلم بشئون دنیاکم» را هم شاهد مدعای خویش می‌آورد (نصری، ۹۶/۲۳؛ علوی‌نژاد، ص ۲۲، ۲۱؛ عدالت‌نژاد، ص ۲۶).

بنا بر قرائت ابوزید از متون دین و به ویژه قرآن، بسیاری از احکام اجتماعی اسلام از اثر افتاده و یکی از دو نوع برخورد را باید با آن، صورت داد. یا به کلی باید کنار گذاشته شوند یا در پرتو اجتهاد نوین و با استفاده از نوعی تأویل و بازخوانی به عنوان مصداق عدالت و تبعیض ستیزی زمان نزول، تلقی و با مصداق دیگری از عدالت و مساوات‌نگری جایگزین گردند.

اصول و مبانی نظریه ابوزید

۱- قرائت یا فهم متن در افق تاریخی

سخن این است که قرائت کننده (کسی که به منظور فهمیدن متن آن را می‌خواند و در حقیقت در پی مقصود از متن است) اگر بدون توجه به افق تاریخی، بدان بنگرد با کسی که متون را در افق تاریخی آن، فهم کند برداشتی متفاوت خواهد داشت اما فهم متن در افق تاریخی یعنی چه؟ این عبارت خود، گونه‌های مختلفی از تفسیر را بر می‌تابد که باید آن را از کلام ابوزید استخراج نمود:

الف - توجه به تحول معنایی زبان

مفسر باید معانی الفاظ، در زمان کاربرد آن‌ها را به دست آورد زیرا زبان چه آفریده اجتماع باشد، چنان که روان‌شناسان رفتارگرا بدان معتقدند، و چه فطری و ذاتی بدان گونه که زبان شناسانی چون «نوام چامسکی» و زیست‌شناسانی چون «اریک رنه برگ» و روان‌شناسانی چون «جرج میلر» اظهار می‌دارند، به هر حال در جامعه آموخته می‌شود. تحول زبان در تاریخ جوامع بشری حتی در میان ساکنان یک مرز و بوم قابل انکار نیست و این امر در زبان عربی که متن قرآنی را تشکیل می‌دهد شواهد بسیاری دارد. آن چه اصولیان در بحث معروف حقیقت شرعیه از آن سخن گفته‌اند، با این تحول مرتبط

می‌باشد (آخوند خراسانی، ۲۹/۱). گرچه ابوزید در کتاب *مفهوم النص* از این نکته غافل نیست اما مقصود او فراتر از این معنی است.

ب - توجه به شأن نزول

ابوزید در کتاب *مفهوم النص* بر آشنایی با شأن نزول تأکید می‌کند و معتقد است شأن نزول به فهم حکمت شریعت مدد می‌رساند و می‌تواند از درون یک واقعه جزئی حکمت یا علت حکم را منکشف سازد و زمینه تعمیم حکم را فراهم آورد (ابوزید، *مفهوم النص*، ص ۱۰۳ - ۱۰۲). البته مشروط به این که این مسئله، بندی بر پای مفسر نهد و او تلاش کند از پنجره شأن نزول، دلالت متن معنای آن را کشف کند. به عقیده او این روش بیگانه از تحلیل زبان نمی‌باشد (همان، ص ۱۰۳). اما هنوز حکایت فهم متن در افق تاریخی باقی است.

ج - آشنایی با زبان عربی و ادب جاهلی

این نکته در میان مفسران ادبی قرآن مورد اهتمام جدی بوده و مفسرانی چون شیخ طوسی، طبرسی، و ابوحنیفان به اشعار عرب در فهم واژگان یا ترکیب‌ها استشهاد می‌نموده‌اند. اگرچه قرآن همیشه واژه‌ها را در فرهنگ مصطلح جاهلی به کار نبرده است. عبدالله ابن عباس گفته بود: شعر دیوان عرب است (سیوطی، ۱۲۰/۱). البته این دیدگاه، مخالفانی هم دارد و مفسری چون نیشابوری بر این باور است که نباید شعر عرب را اصل و قرآن را فرع بر آن قرار داد (نیشابوری، ۶/۱۰). به هر روی ابوزید معتقد است فهم عرف زمان نزول و ادب جاهلی می‌تواند به فهم متن در افق تاریخی کمک کند و بر این معنا هم تکیه دارد (ابوزید، *مفهوم النص*، ص ۱۰۳ - ۱۰۲).

د - ناظر بودن قرآن بر فرهنگ زمان نزول

قرآن کریم گرچه آن فرهنگ را مدنظر داشت اما به تدریج آن را دگرگون ساخت. چنان که از باب مثال نماز و حج در فرهنگ جاهلی مفاهیمی کاملاً متفاوت داشته‌اند

و قرآن بر آنها لباس فرهنگ خود را پوشانده است (همان، ص ۱۸۴).
 به هر جهت در تأثیر این آشنایی تردید نیست چنان که فهم آیه «افيضوا من حيث
 افاض الناس» (بقره/۱۹۹) نیازمند فهم نحوه کوچ کردن مردم از سرزمین مشعر یا
 عرفات است (طبرسی، ۲-۱/۲۹۶؛ قرطبی، ۲/۴۲۸).

ه- تأثیرپذیری از فرهنگ جاهلیت

به عقیده ابوزید اگر متون دینی و از جمله قرآن، جزء متون بشری باشند، زیرا به
 زبان، فرهنگ و دوره‌ای مشخص، وابسته‌اند. یعنی در آن دوره شکل گرفته‌اند ناگزیر
 تاریخ‌مند هم خواهند بود، بدین معنی که دلالت این متون از آن سازمان فرهنگی که
 جزء آن، به حساب می‌آیند، جدایی نمی‌پذیرد از این رو زبان و محیط فرهنگی مرجع
 تفسیر قرار می‌گیرند. مفسر باید سطح‌های سه گانه افق‌ها را که در کار نتیجه‌گیری از
 معنا و دلالت، دخالت دارند، تشخیص دهد:

۱ - سطح افق تاریخی متن که شامل دو سطح ذیل می‌گردد: الف - سطح نزول
 کلی متن (قرآن) که افق‌های اجتماعی سیاسی، وضعیت دینی فکری فرهنگی را در بر
 می‌گیرد. در این سطح، موقعیت جزیره، نسبت آن به دو امپراطوری روم و ایران، جایگاه
 یهود و مسیحیت و اقتصاد قریش و غیره، محاسبه می‌گردد؛ ب - سطح نزول تدریجی
 که منشأ تاریخی ساختار قرآن را به گونه‌ای روشن‌مند بیان کند.

۲ - افق تاریخی مفسر که نتیجه داد و ستد معنای تاریخی و دیدگاه مفسر است.

۳ - معنای متن (مراد) آن چه در دیدگاه گادامر، پیوند افق‌ها، نامیده می‌شود.

این همان نقطه‌ای است که راه ابوزید را از نوع قرآن پژوهان، جدا می‌کند
 و پی‌آمدهای نظریه وی غالباً به همین نقطه مربوط می‌گردند.

ابوزید میان متن با فرهنگ ارتباط متقابل می‌بیند. به گمان وی، متن و فرهنگ، با
 هم رابطه‌ای دیالکتیکی دارند، از هم تأثیر می‌پذیرند و بر هم، تأثیر می‌گذارند. مدعای او

تأثیرپذیری و تأثیرگذاری متن دین از فرهنگ و بر فرهنگ زمانه است (ابوزید، *معنای متن*، ص ۷۱؛ نصری، ص ۹۵) هر چند او منکر نمی‌شود که احیاناً متن که به زبان عربی مبین نازل شده همراه با تغییر معانی برخی واژه‌ها به تقویت آنها هم، پرداخته است. مثلاً واژه «رب» که به معنای صاحب و سرپرست، به کار می‌رفت و به حوزه صفات انسانی مربوط می‌شد در کاربرد قرآنی، تعالی یافت و درباره خداوند به کار رفت. همچنین، ابوزید استعمال واژه قرآن در معنای قرآنی آن را، بی‌سابقه می‌شمارد و تعبیر مفاهیم «صلاه، زکات، حج و صیام» را از مواردی می‌داند که وحی لباس فرهنگ خود را بر قامت آنها پوشانده است (*مفهوم النص*، ص ۱۸۴)، اما بر تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ جاهلیت، اصرار می‌ورزد. نامبرده در راستای اثبات و توضیح مدعای خویش، نمونه‌هایی را برشمرده است که برخی از آنها اعتقادی و یا فقهی می‌باشند:

الف - قرآن واژه‌هایی از قوم عرب و تشبیه‌هایی از آن زبان برگرفته است. مانند خطوات شیطان (بقره/۱۶۸) رؤوس الشیاطین (صافات/۶۵) عصم الکوافر (ممتحنه/۱۰) و تعبیر غیث برای باران به این دلیل که نزد اعراب، برکت تلقی می‌شد (*نقد گفتمان دینی*، ص ۲۸۷ - ۲۸۸؛ نصری، ۱۰۱/۲۳؛ خرمشاهی، ۹۵/۵).

ب - قرآن از عقاید و فرهنگ عصر نزول، بهره جسته است، چنان که جن و پری، سحر و حسد در ادبیات روز آن مردم رواج داشته و قرآن کریم این واژگان را به کار گرفته است (*نقد الخطاب الدینی*، ۳۵۳۶ و *معنای متن*، ص ۸۳).

ج - در توصیف قیامت و احوال آخرت از عناصری بهره گرفته است که با معیشت و فرهنگ جامعه عرب سازگار بوده و در انگیزش آنان مؤثر بوده است (همان و سروش، ص ۲۰۶ و ۲۷۲).

د - قرآن، برخی از مقررات حقوق سیاسی و رسوم اجتماعی عرب از قبیل ازدواج، طلاق، ارث و برخی از احکام حج را تأیید نموده است که معطوف به فرهنگ

جاهلی‌اند (تقد الخطاب الدینی، ص ۲۱۳).

۲ - جدایی دین از معرفت دینی

در تصور او دین امری مقدس و از نظر تاریخی قطعی است اما معرفت دینی چیزی جز فهم بشری نیست و جنبه انسانی دارد. تفکرها و اجتهادها متغیرند و از عصری به عصر دیگر، دگرگون می‌شوند (همان، ص ۱۹۷).

و البته این دیدگاه غالب روشنفکرانی است که از هرمنوتیک جدید، تأثیر پذیرفته‌اند. سروش و شبستری نیز بر همین معنا تأکید دارند (سروش، ص ۲۷۲؛ شبستری، ص ۱۵ و ۴۲).

ابوزید حتی قرائت پیامبر از متن را فهم انسانی تلقی می‌کند و بر این گمان است که قرآن با نزول خود، با عقل و فهم انسان، مواجه و گویی تبیین انسانی می‌گردد. اگر کسی فهم پیامبر را مطابق با دلالت ذاتی خود متن بداند و مدعی شود پیامبر به دلالت ذاتی متن، راه یافته است، گرفتار شرک شده است و رسول خدا را خدا گونه تصور کرده است. چنین کسی بعد انسانی پیامبر را از یاد برده است (نصری، ص ۹۷).

از این رو، او نزول دفعی قرآن را هم منکر است و به دلایلی از جمله ناسازگاری آن با نسخ و تعبیر «انزلناه» به صیغه ماضی که حکایت از زمان گذشته می‌کند، و به آغاز زمان نزول، نظر دارد، وجود قرآن را در مرتبه‌ای پیش از نزول تدریجی آن انکار می‌کند (مفهوم النص، ص ۱۰۰) و بدین گونه از متن، تقدس زدایی می‌کند.

فراتر آن که به زعم امثال ابوزید متون دینی هم خود هویت تاریخی - فرهنگی دارند، اگر چه پیام نهایی متن در لوح محفوظ امری ثابت و لا یتغیر است. اما آن چه در متن دین در شرایط خاص فرهنگی و تاریخی نازل شده هویتی کاملاً تاریخی و مطابق با شرایط زمان خود داشته است (تقد الخطاب الدینی، ص ۴۶).

آن چه به عنوان متن قرآن می‌شناسیم از هنگام نزول آن بر پیامبر (ص) با قرائتی

که پیامبر از آن ارائه داده است از یک متن الهی به یک متن انسانی و نیز به فهمی انسانی تغییر صورت داده است و فهم پیامبر از متن قرآن اولین مرحله داد و ستد متن قرآن با عقل بشری بوده است. این هم بدان معنی است که از نگاه متفکری چون ابوزید، آن چه ما در اختیار داریم در مجموع، اموری بشری و تاریخی است. باران وحی که از آسمان نازل می‌شود در سرزمین اندیشه انسان‌ها، رنگ و بوی زمینی و انسانی می‌یابد. البته کار آنها که در جستجوی آسمانند این است که از میان این متون راه آسمان را بیابند. اما این تلاش در چارچوب شرایط و مقتضیات انسانی و زمانی آنان، امکان‌پذیر می‌باشد.

۳- ابوزید و زبان شناسی «سوسور»^۱

سوسور زبان شناس معروف سویسی (۱۸۵۷ - ۱۹۱۳) میان زبان و گفتار تفکیک نمود. زبان را نظام نشانه‌ای انسانی با حفظ کلیت و عمومیت سطوح مختلف آوایی صرفی، نحوی و معنایی می‌داند که آدمیان به هنگام گفتار آن را به کار می‌گیرند. بنابراین گفتار، جزئی و عینی محسوب می‌شود و یک نظام جزئی را در درون نظام کلی موجود، در ذهن انسان‌ها می‌سازد. در عین حال همین گفتار با حفظ جزئیت و عینیت خود از یک ساختار زبانی کلی، حکایت می‌کند و یک رابطه دیالکتیکی بین گفتار و زبان، برقرار می‌شود (عدالت‌نژاد، ص ۸۰). زبان عمومی و گفتار فردی (مربوط به کار برنده آن) است. گفتار زبان را نو می‌کند و تغییر می‌دهد.

سوسور، دیدگاه زبان شناسی قدیم را که از وجود عینی آغاز و سپس به وجود ذهنی و نوشتاری می‌رفتند، نمی‌پذیرد، او معتقد است مفردات زبانی و لغوی به موجودات واقعی خارجی اشاره می‌کند که وجود عینی ندارند. (سوسور، ص ۶۶ - ۶۵). زیرا که چنین عالمی به فرض وجود، در قالب تصورات و مفاهیم بازسازی

۱. Ferdinand de saussure.

می‌شود. بهره‌گیری ابوزید از سوسور در این جاست که نصوص دینی صرفاً نصوص زبانی‌اند یعنی به بافت فرهنگی مشخص منسوبند. زبان به اعتقاد سوسور نه حاکی از واقعیت‌های خارجی بلکه نمایانگر تصورات و مفاهیم دینی موجود در جامعه است، آگاهی افراد جامعه را نشان می‌دهد و آینه تمام‌نمای فرهنگ است.

۴ - معناشناسی ایزوتسو

مقصود از معناشناسی ایزوتسو چنان که خود او می‌گوید، تحقیق و مطالعه تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان است به منظور آن که سرانجام جهان بینی قومی شناخته شود که آن زبان را همچون وسیله‌ای برای تصور کردن و تفسیر کردن جهانی که آن قوم را احاطه کرده است، به کار می‌برد. «معنی شناسی که بدین گونه فهمیده می‌شود، گونه‌ای از Weltanschungslehre یعنی علم تحقیق در ماهیت و ساخت جهان بینی یک ملت در فلان دوره خاص از تاریخ آن، خواهد بود که به وسیله تحلیل روش شناختی مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده‌ای که آن ملت برای خود فراهم آورده و در کلمات کلیدی زبان آن ملت حالت تبلور پیدا کرده است، صورت می‌گیرد» (ایزوتسو، ص ۵).

ایزوتسو خود معترف است که با واسطه از وایزگربر تأثیر پذیرفته که افکار او از ساپیر - ورف^۱ منطبق است. نظریه ساپیر به سال ۱۹۲۰ و دیدگاه «ورف» به سال ۱۹۳۰ مربوط می‌شود که دیدگاه «ساپیر» را تکمیل نمود و برآیند آن به نظریه ساپیر - ورف، اشتهار یافت.

ساپیر واقعیت را نسخه خلاصه شده‌ای از جهان می‌دانست که زبان ما، آن را ویرایش نموده است. جهان‌های جوامع مختلف گوناگون است زیرا به زبان‌های مختلف

۱. Sapir - Whorf.

سخن می‌گویند و هر زبانی واقعیت را در قالب جداگانه‌ای می‌ریزد (علوی‌نژاد، ۲۸ - ۲۹۴/۲۷). تحقیقات مردم‌شناسانه ورف این نظریه را تکمیل نمود و نتیجه گرفت که مفاهیمی چون، زمان، علیت و دیگر مقولات متافیزیکی روی زبان هوپی (قبیله مورد مطالعه) با همنام‌های خود در زبان اروپایی تفاوت جوهری دارند و نیز نتیجه گرفت که فرهنگ‌های مختلف ساختارهای مفهومی مختلفی دارند که جهان را در مقولات کاملاً متفاوت دسته‌بندی می‌کنند (همان/۲۹۵).

۵ - نظریه تحلیل زبانی

ابوزید زبان را نظامی از تحلیل زبانی نشانه‌ها می‌داند که همه افکار را عنوان بندی می‌کند. وی سخن «یاکونس» را تکرار می‌کند که زبان دارای کارکرد تبلیغی است، پیامی را از جانب متکلم، به مخاطب ارائه می‌دهد از آن جا که قرآن، متن زبانی است که در طول مدت بیش از بیست سال، شکل گرفته است و شکل‌گیری آن نیز با توجه به واقعیات و فرهنگ زمانه بوده است، باید برای فهم آن از روش تحلیل زبانی بهره گرفت (مفهوم النص، ص ۲۵).

به گمان وی چون خدا اراده کرده پیام خود را بر آدمیان عرضه کند زبان بشری را به کار گرفته است. به دیگر سخن، قرآن از ویژگی‌های متون بشری، پیروی می‌کند ما نیز باید آن را بشری و با اوصاف زمینی خود فهم کنیم بدین ترتیب فهم قرآن تابع ضوابط فهم زبان بشری است (همان منبع). راه دیگری وجود ندارد زیرا ما نه به مرسل دسترسی داریم و نه مراد او را می‌دانیم.

اکنون این پرسش، رخ می‌نماید که با این روش چگونه مفسر می‌تواند پیام متن مزبور را فهم کند؟

پاسخ ابوزید آن است که دریافت معانی متن از طریق مفسر، در تعامل با واقعیت صورت می‌گیرد (دیالکتیک متن و عقل). مفسر با کمک عقل، می‌تواند معانی جدیدی

را از آیات استخراج کند و با توجه به بافت آیات که به مدد اسباب نزول به دست می‌آید و در نظر گرفتن اصل نزول به تدریجی که فلسفه آن رعایت حال مخاطبان می‌باشد و توجه به واقعیات زمانه، به فهم پردازد (همان، ص ۵۹).

وی معتقد است، توجه به شأن نزول، فقط در آیات الأحکام صورت گرفته است حال آن که باید از این دایره فراتر رفت. البته شأن نزولها ذهن ما را به حوادثی که در آن آیات مربوط نازل شده، معطوف می‌کند اما نباید درون آنها بماند (همان، ص ۱۰۳ - ۱۰۲).

۶ - ضابطه نگرش صحیح فهم از نگاه ابوزید

به گمان او باید به متن از زاویه ارتباط وحی با واقع، نگریست و منظور از واقع، فرهنگ زمان نزول است بر این اساس خواننده، به جای پرداختن به امور مطلق و غیرعینی، به سراغ حقایق محسوس و عینی می‌رود. از آن جا که متن تابع روزگار خود است همواره باید به قرائت و تأویل دوباره آن پرداخت باید با متن به گفتگو نشست (تقد الخطاب الدینی، ص ۱۲۱) چنان که امیرمؤمنان فرمود: «ذلک القرآن فاستنطقوه...» (نهج البلاغه، ص ۴۹۰).

۷ - متن، وجه عام و وجه خاص آن

متن از نگاه او یک جنبه خاص دارد که به زمینه‌های تاریخی فرهنگی پیدایش آن مربوط می‌شود و جنبه عام که با هر قرائتی نو می‌شود.

با تکیه بر وجه نخست، سعی می‌کند بسیاری از احکام اسلامی را موقت و به تاریخ پیوسته انگارد و به گمان وی جامعه عصر پیامبر که مبتنی بر تجارت بردگان بود و احکامی نظیر ازدواج یا برده آزاد کردن، معاشرت و ... را ایجاب می‌نمود سپری شده است و آن احکام، دیگر مصداق نمی‌یابد. مسایلی چون ربا و تفاوت ارث زن و مرد، از همین زمره‌اند.

به زعم او هدف اسلام رهانیدن مردم از وضعیت اسف بار و ناعادلانه آن عصر است تا او را به سوی مساوات در حقوق با مردان، سوق دهد لذا بازخوانی متن، باید با عنایت به روح کلی اهداف قرآنی باشد تا مردمان عدالت و مساوات را نشانه گیرند و متناسب با آن برنامه‌ریزی کنند.

آثار و نتایج فقهی این دیدگاه

ابوزید متون دینی را به سه بخش «تاریخی، قابل تأویل مجازی و متونی که خواننده را از معنا (مفهوم) به مغزی (مراد) می‌رسانند، تقسیم می‌کند:

اول: متون تاریخی

مقصود او متونی که تاریخ ملت‌های پیشین را بازگو می‌کنند نیست بلکه نظر به نصوصی دارد که به گمان وی از واقعیات موجود در روزگار خود بهره گرفته‌اند و امروز به دلیل منسوخ شدن واقعیت اجتماعی آن‌ها، باید کنار گذاشته شوند. ابوزید در بخش عقاید وجود جن و سحر و شیطان و حسد و در بخش احکام، مقررات مربوط به بردگی، نجات برده، ازدواج با کنیز و احکام معاشرت با بردگان را مثال می‌آورد (نقد الخطاب الدینی، ص ۲۱۳؛ نقد گفتمان دینی، ص ۳۰۵ - ۳۰۷). به گمان ابوزید واقعیت تکامل تاریخی این احکام را به موزه تاریخ سپرده است.

وی از جمله همین مفاهیم، رابطه مسلمانان با غیرمسلمانان، را ذکر می‌کند و موضوعاتی چون جزیه، تسلیم و فرودستی اهل کتاب در مقابل مسلمانان که به گفته او در گفتمان دینی بنیادگرایان مسلمان مطرح است، کشتن مشرکان و مسایلی از این دست را مطرح می‌کند و با توجه به این که امروز، اصل تساوی حقوق با صرف نظر از جنبه‌های رنگ، دین و جنسیت، مطرح است دیگر نمی‌توان به مفاهیم تاریخی تمسک نمود و قراردادهای بین‌المللی مانند قرارداد ژنو و اعلامیه حقوق بشر به شاهد تاریخی قلمداد کردن برخی از این مسائل قوت می‌بخشد (همان، ص ۲۱۱).

دوم: متون قابل تأویل

ابوزید برخی از مفاهیم چون عبودیت خداوند و حاکمیت پیامبر را، مثال می‌آورد که به گفته او تمسک به این گونه مفاهیم در گفتمان دینی، از بعد ایدئولوژیکی این گفتمان پرده بر می‌دارد اما فرهنگ و واقعیت اجتماعی آن‌ها را تخطئه می‌کند (تفسیر گفتمان دینی، ص ۲۹۴). عبودیت باعث می‌شود، سلطه حکومت‌ها به لحاظ وجودی و معرفت‌شناختی توجیه پیدا کند و انسانی را که قابلیت پذیرش هر گونه نظام سیاسی اجتماعی دارد در یک نوع نظام اجتماعی محدود کند. وی با تفکیک بندگی از بردگی و تفاوت میان عبادت و عبودیت، می‌کوشد این مفهوم را به آزادی نزدیک کند و آن را با رحمت و مودت (حب) که بیانگر پیوند خدا و خلق است، سازگار نماید.

سوم: متونی که خواننده را از معنا به مراد می‌رساند

معنا آن است که مستقیماً به ذهن می‌آید و با توجه به تحلیل ساختار متن و بافت تاریخی آن، به دست می‌آید اما مراد چیز دیگری است و از چند جهت با معنا متفاوت است زیرا به گفته برخی از پژوهشگران آثار ابوزید، «مراد» به همراهی همیشگی با معنا محکوم نیست و راه خود را با هماهنگی با عصر و زمانه خویش، ادامه می‌دهد (همان، ص ۲۲۲). «معنا» جنبه تاریخی دارد و دارای ثبات نسبی است اما مراد چنین نیست، در حقیقت فهم مقاصد فعلی دین و اهداف کل شریعت و در سایه انتقال از معنا به مراد، میسر است (ر.ک: عدالت نژاد، ص ۸۴).

ابوزید تفاوت ارث دختران و پسران را مثال می‌آورد و آن را با داستان تساوی زن و مرد در عمل و جزای اخروی، مقایسه می‌کند و تفاوت ارث و احکام مشابه آن که مرد را بر زن برتری داده است تابعی از نظام پدر سالارانه زمان توصیف می‌کند که همواره پرونده اختلافات در بحث ارث با استناد به این روابط، ختم می‌شده است. او می‌گوید: متن دینی در حرکت تشریحی خود، با آداب و رسوم، عرف و ارزش‌هایی که

محور بافت فرهنگی - اجتماعی آن زمان بوده‌اند، برخورد نمی‌کند؛ این که می‌گوییم برخورد نمی‌کند بدین معنا نیست که هیچ انعطافی در بافت ارزش‌ها ایجاد نمی‌کند بلکه انعطافی است که از مراد پنهان در پس معنا حکایت می‌کند (همان، ص ۸۶ و نقد *الخطاب الدینی*، ص ۲۲۲).

طبعاً باید از قرائتی چون اشتراک زن و مرد در عمل و جزا و نگرش‌های مساوی انگارانه‌ای از این دست به گونه‌ای به داستان اختلاف ارث به نفع زن، پایان بخشید.

ملاحظات در مورد آرای ابوزید

نقد همه جانبه اندیشه‌های ابوزید در این مجال، به دلایل گوناگون، میسر نیست و به یقین بررسی، تحلیل و نقد منصفانه آثار او هم نیازمند ریشه‌یابی‌های دقیق و گسترده در میراث کهن دینی و هم در هرمنوتیک، زبان‌شناسی و معناشناسی دارد افزون بر این که بررسی ابوزید به لحاظ شخصیتی نیز خالی از فایده نیست (بنگرید به عبدالصبور شاهین و دیگران).

اما آن چه به اقتضای مقام، بدان پرداخته می‌شود بخشی از دیدگاه‌های نویسنده است که بر نحوه برداشت او از قرآن اثر گذاشته است. به اختصار چند نکته را یادآور می‌شویم:

۱ - آیا می‌توان گفت الفاظ قرآن، وحی الهی نمی‌باشند؟

دانشمندان اسلامی، انتساب الفاظ و معانی قرآن به خداوند را از امتیازات برجسته این کتاب آسمانی به حساب می‌آوردند و بر همین اساس میان قرآن، حدیث قدسی و سایر احادیث منتسب به پیامبر تفاوت می‌نهادند. البته میان دانشمندان علوم قرآنی در این خصوص، اختلاف نظر بوده است که جبرئیل وحی ملفوظ را از جانب خداوند، فرا می‌گیرد و منتقل می‌کند، (سیوطی، ۲ - ۱۵۷/۱ و *مناخ القطان*، ص ۳۰) و یا همزمان با انتقال معانی به فرشته وحی صورت الفاظ هم آفریده می‌شود (ابن عاشور، ۱۵۹/۲۵).

برخی از دلایل و شواهد و حیانی بودن الفاظ قرآن عبارتند از:

الف - «اعجاز بیانی و لفظی آیات» (معرفت، ص ۵۷).

ب - به کار گرفته شدن تعبیر «قول و قرائت» نسبت به وحی که در تعدادی از آیات آمده است^۱ و ظاهراً قول بر مجموعه دال و مدلول گفته می‌شود نه صرف مدلول.
ج - از وظایف پیامبر که قرآن کریم، بر آن تأکید می‌کند، قرائت و تلاوت است.^۲
تلاوت و قرائت، در وقتی معنا می‌یابند که پای الفاظ و متن، در میان باشد نه صرف زاید معانی.

د - ممنوعیت تغییر و تبدیل آیات برای پیامبر (ص) نمایشگر وجود عبارات مشخص است و گرنه الفاظ را هر کسی می‌تواند به معانی دیگری تبدیل کند «قل ما یکون لی ان ابدله من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی ...» (یونس/۱۵).
ه - بی‌گمان اگر فقط پای معانی و نه عین الفاظ در میان می‌بود چه معنا داشت که پیامبر الفاظ و عبارات را تکرار کند و خداوند به او وعده دهد که نگران فراموشی نباشد؟

«لا تحرك لسانک لتعجل به ان علینا جمعه و قرانه ...» (قیامت/۱۶).

البته می‌پذیریم که تبیین دقیق کیفیت و حیانی بودن الفاظ قرآن، کاری چندان ساده نیست. اینکه جبرئیل وحی ملفوظ را از لوح محفوظ برگرفته و به پیامبر آموخته است (سیوطی ۱-۲/۱۵۷) یا همزمان با انتقال معانی، الفاظ در نفس جبرئیل، آفریده شده است (ابن عاشور، ۱۴۹/۲۵) یا جبرئیل که فرشته مبرا از عصیان و تخلف است الفاظ را صورتگری نموده است (سیوطی، ۱-۲/۱۵۷)، و حیانی بودن الفاظ آیات قرآنی بر هر سه نظریه قابل انطباق می‌باشد.

۱. مزمل/۵؛ طارق/۱۳؛ تکویر/۱۹.

۲. آیاتی نظیر: نحل/۹۸؛ قیامت/۱۸؛ آل عمران/۵۸؛ مزمل/۴.

و - در نهایت باید گفت که التزام به سخن ابوزید بدان گونه که در آثار برخی روشنفکران دینی به چشم می‌آید، قداست الفاظ قرآنی را می‌زداید، اعجاز بیانی را از میان می‌برد و مرجعیت قرآن را به دلیل آن که آن هم یک نوع تجربه نبوی است، مخدوش می‌سازد، به ویژه آن که با توجه به مبنای فوق که التزام به متن را شیوه عوامانه تلقی می‌کند، راه را برای تأویل‌های ناروا و بی‌ضابطه می‌گشاید.

۲ - آیا واقعاً متن دینی در انطباق با شرایط فرهنگی شکل گرفته است؟

مشکل اساسی و نقطه ضعف جدی بسیاری از آراء جدید دین‌پژوهان، عقل‌ناپذیری و ناسازواری درونی آن‌ها و بهره‌گیری ایشان از مغالطاتی شبیه برهان است.

فی المثل از نظر ابوزید برای متن فرهنگی فقط یکی از دو حالت ذیل قابل تصور است: یا باید متنی پیش نوشته باشد که انطباق آن با شرایط فرهنگی عصر نزول از روی اتفاق، صورت پذیرفته و یا متنی که به تدریج در فرهنگ عصر نزول، شکل یافته است. آیا فرض سومی را دست کم نمی‌توان احتمال داد که وضع نزول قرآن همان حکمی را دارا باشد که در خصوص تحقق یافتن مراتب علم خداوندی گفته می‌شود؟

استناد ابوزید به نظریه عبدالقاهر جرجانی که فهم قرآن را بدون مراجعه به ادبیات عصر نزول و اشعار جاهلی، ناممکن می‌داند چندان مستحکم نیست زیرا: اولاً در صدر اسلام (جز در موارد معدودی) چنین رجوعی معمول نبوده است. ثانیاً برخی از اهل ادب برآنند که نباید قرآن را تابع اشعار عرب و فرع آن دانست.

تا آنجا که نویسنده در آثار ابوزید واکاوی نموده است او هیچ دلیل متقنی بر ادعای خود که به صراحت در یکی از مصاحبه‌های وی بازگو شده (کیان، ۱۳/۵۴) ارایه نمی‌کند. از جمله مستندات وی تحلیل مفهوم وحی و تفکیک آن از کلام الله است و معتقد است که وحی الهام زبانی نیست و با دایره اندیشه و افکار سر و کار دارد نه با زبان و واژگان لفظی.

این در حالی است که اولاً قرآن وحی را یکی از انواع سخن گفتن خدا با بشر، به

حساب آورده (شوری/۵۱) و ثانیاً تعبیر «نزل به الروح الامین علی قلبک ...» (شعرا/۱۹۴) حکایت از آن دارد که گیرنده وحی جان پیامبر است و اصلاً وحی در مقوله افکار و اندیشه‌ها که در قلمرو علم حصولی می‌باشند و خطا بر می‌دارند نمی‌گنجد. بگذریم از اینکه فعل وحی در مواردی به خود خداوند منتسب شده است (شوری/۳).

۳- آیا به راستی قرآن از فرهنگ بیگانه تأثیر گرفته است؟

قرآن کریم بارها پیامبر را از این که تحت تأثیر فرهنگ زمانه قرار گیرد منع کرده و فرجام چنین تسلیمی را قطع ولایت خداوندی اعلام فرموده است:

«و لئن اتبعت اهوائهم بعد الذی جائک من العلم، ما لک من الله من ولی ولا نصیر» (بقره/۱۲) و در جای دیگر، بر استقلال حق در احکام خود، تأکید دارد و تسلیم و تبعیت دین خدا، سازش و تسلیم از هر نوع و از جمله نوع فرهنگی آن را، فساد می‌شمارد. و دست کم برخی از محتویات فرهنگی جاهلی را اهواء و ارزش‌های غلط آنان تشکیل می‌دهد. «و لو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السموات و الأرض ...» (مؤمنون/۷۱).

طبیعی بود که دین نه یکسره آداب و عادات جاهلی را می‌پذیرفت و نه آن‌ها را در بست رد می‌کرد. اسلام نه روشی را که از اصل و ریشه به آیین پیامبران باز می‌گشت و یا روش عقلایی را که درون حوزه مباحات جای می‌گرفت مردود شمرد و نه بر روی آداب و عادات غلط و زشت، صحنه گذاشت.

البته شرح و تبیین مثال‌های ابوزید، نیازمند میدان و مجال دیگری است. اما از این نکته نباید گذشت که قرآن که از خود به «حق» و «لا ریب فیه» تعبیر می‌کند چگونه این تعبیرها با تأثیرپذیری از فرهنگ آمیخته با باطل جاهلیت سازگار می‌باشند. آیا این پدیده با آیه «و ما ینطق عن الهوی» (نجم/۳) که قطعاً نطق قرآنی را شامل می‌شود جور در می‌آید؟ به نظرمی آید اگر میان استفاده از زبان یک قوم با تأثر از فرهنگ، تفکیک قایل

شویم مشکل را آسان خواهد نمود. قرآن به زبان و سطح فکر و شعور و دریافت‌های مخاطبان عصر توجه دارد اما این امر هرگز به معنای تأثیرپذیری تلقی نمی‌شود.

۴ - واقعیت این است که نصر حامد ابوزید آراء خویش را بیش از آن که از میراث کهن برگرفته باشد، دلدادۀ اندیشه‌هایی است که پیش از ترجمه و تأثیرگذاری بر روشنفکران ما حتی در عصر پیدایش خود، مخالفان جدی داشته‌اند. توجیهی که او برای واژگانی چون «جن، ملک و حسد و غیره» دارد از انعطافش در برابر اندیشه‌ی تجربه‌گرایان و پوزیتویست‌ها حکایت دارد و شگفت‌آورتر آن که بنای خویش را بر چنین پایه‌های متزلزلی، قرار داده است. اگر کسی حقایق نامرئی از قبیل جن و ملک را به شیوه تجربی در نیابد، می‌تواند بدین سادگی دست به انکار زند یا به توجیهاتی از نوع توجیهات ابوزید متوسل گردد؟

وانگهی چگونه می‌توان این همه آیاتی را که از مخاطب بودن جنیان در کنار انسیان حکایت دارند^۱ و یا سوره‌ای را که آیات آن، موضع‌گیری‌های جن در برابر دین و قرآن را بازگو می‌نماید توجیه نمود؟ اگر تأثیرپذیری از فرهنگ را به ملک سرایت دهیم، تکلیف وحی چه خواهد شد؟ و ایمان به ملائکه چه معنا دارد؟

ابوزید، توصیف‌های بهشت و جهنم را اقتضای فرهنگ جاهلی و ذائقۀ عرب‌ها می‌داند. البته انکار نمی‌کنیم که برخی از موهبت‌های بهشتی که در قرآن نام برده شده‌اند به ذائقۀ عرب‌ها یا سایر مردمان عصر نبوی هم خوش می‌آمده است. اما انصاف را کدامین نعمت بهشتی اعم از آن چه به فضای زندگی، خوراک، همراهان، و با اوصافی چون زیبایی، پایداری، به دور بودن از آفت و دلزدگی، مربوط می‌گردد، برای دیگر اقوام و ملل در همه عصرها و نسل‌ها و در میان همه نژادها، خوشایند نیست؟ به ویژه

۱. مانند آیات سوره الرحمن. بنگرید به *المعجم المفهرس*.

آن که این نعمات هم متناسب با نیاز روح آدمی و هم لذت جسم او، توصیف شده است.

آیا کدامین رنج و عذاب که در قرآن یاد شده است برای دیگر اقوام و ملل، غیرقابل تحمل و دردآور نیست؟ آتش، ظلمت، زنجیر، خصومت و سخنان نیش‌دار، یا خوراکی‌ها و نوشابه‌های تلخ، سوزناک و بدبو یا ... عذابهایی رنج‌آور برای همه اقوام و مللند.

برجستگی قرآن و امتیاز رسالت همین است که در عین به کارگیری زبان مفاهیم، از نواقص و محدودیت‌های آن بر کنار باشد و در عین پاسخ‌گویی به نیاز زمان خود، به نحوی جامع، سخن بگوید که پاسخ‌گوی همه نیازها باشد و به اصطلاح، تأسیس یک اصل و قاعده کند.

به نظر می‌آید این که برخی روشنفکران ما قرآن را با حاشیه‌ی *عروة الوثقی* مقایسه می‌کنند (ملکیان، ص ۲۶)، مبالغه‌ای سترگ در حق این کتاب الهی است. زیرا بخش وسیعی از آیات بدون مطالعه آن فرهنگ هم به روشنی و وضوح، مفاد خویش را می‌رسانند. مثلاً بسیاری از آیات توحید و معاد، اصلاً شأن نزول خاص ندارند و اصلاً معارفی را پدید آورده‌اند که فضای فرهنگی عصر نزول بویی از آن نبرده‌اند و هنوز هم فلاسفه و متکلمان و قرآن پژوهان باید از نو در مفاهیم آن‌ها تحقیق کنند. معارف انسان‌شناسانه و احکام نیز از این امر مستثنی نیستند. مضمون بلند آیه امانت (احزاب/۷۲) یکی از همین آموزه‌ها محسوب می‌شود.

۵ - ابوزید، رابطه متن را دو سویه تلقی می‌کند و به گمان او اگر قرآن، سخن از بردگی می‌آورد روابط برده‌داری حاکم بر جزیره العرب و رابطه بلال و امیه را به ذهن می‌آورد، نه برده‌داری یونان را. این که در جزیره العرب، خاطره آن روابط تداعی شود، هیچ منعی ندارد اما ابوزید با استناد به چه دلیلی می‌تواند ثابت کند که همان آیات، اگر در هر کجای عالم، تلاوت شود رابطه‌های موجود در آن سرزمین را حکایت می‌کند؟

۶ - ابوزید، ارث و نظایر آن را اقدامی برای زدودن روابط ظالمانه عصر نزول می‌داند و معتقد است در مراحل بعدی می‌توان از روی این حکم، عبور نمود! پرسش این است که اگر احکامی از قبیل ارث را صرفاً اقداماتی بازدارنده و انقلابی، تلقی کنیم که با تضييع حقوق زن، به مخالفت برخاسته است چه مانعی دارد که این قوانین حتی بیانگر حکم فقهی عصر نزول هم نباشند و به مقتضای ضرورت اقدامات انقلابی علیه وضع موجود، که افراط در برخورد را می‌طلبد، صرفاً نوعی بازتاب و مصداق «به مرگ بگیر تا به تب راضی شود» تفسیر گردد؟

فراتر از آن، چه تضمینی دارد که دامنه این تحول را تا سر حد احکام عبادی هم توسعه ندهیم؟ چه تفاوتی میان حکم ارث زن یا حکم رباخواری که از نگاه ابوزید عصری گرفته شده‌اند، با نهی از بت‌پرستی و سجده بر بت‌ها و حتی وجوب هفده رکعت نماز احساس می‌شود؟ چرا مجاز نباشیم وجوب نمازهای یومیه را هم نوعی اقدام بازدارنده برای نفی بت‌پرستی تلقی کنیم و امروز که بت‌پرستی به سبک جاهلی آن از اکثر نقاط دنیا رخت بر بسته است، دیگر حکم مزبور را خاتمه یافته تلقی کنیم و یا حکم وجوب غسل را در عصری که مردمان در هر فرصتی به انگیزه رعایت نظافت، تمامی بدن خویش را شستشو می‌دهند، منتفی بدانیم؟ البته باید پذیرفت که پاره‌ای از نقدهای روشنفکرانی چون او بر جریان‌های سنتی مصر و دیدگاه‌های سلفیه و مانند آنها دور از حقیقت نیست. اما افراط‌هایی از این دست هم چنان شکننده است که جز حکومت اهواء و به حاشیه راندن دین از صحنه عمل، چیزی بر جای نمی‌گذارد و تنها می‌تواند با همان دین حداقلی سازگار آید.

۷ - نکته اساسی دیگری که نباید از آن غافل ماند آن است که ابوزید می‌خواهد بگوید، اکنون آن چه در اختیار ماست تاریخی است آمیخته از راست و دروغ که نمی‌شود بدان اعتماد کرد. از این رو باید با متن دینی مثل متن بشری، برخورد و از علوم بشری استمداد کنیم.

درباره میزان تأثیر و نقش آفرینی علوم بشری، فعلاً بحثی را مطرح نمی‌کنیم اما لازم است، یادآور شویم اولاً بخش عمده‌ای از همین راست و دروغ‌ها، منبع تغذیه این‌گونه قرآن پژوهان است و ابو زید در این مسیر تا بدانجا پیش رفته است که آیه «و ما کان للنبی و الذین آمنوا ان یستغفروا للمشرکین» را به هر طریقی به مدد همین یافته‌ها بر استغفار رسول خدا (ص) برای عمومی خویش حضرت ابوطالب حمل می‌کند و با شیوه‌هایی نه چندان عالمانه احتمالات دیگر را مردودی‌شمارد (معنای متن، ص ۲۰۳ - ۲۰۵). و نیز گزارشی مجعولی چون افسانه غرانیق را هم به مدد گرفته است (مفهوم النص، ص ۱۹۶ - ۱۹۵) و شگفت‌آور نیست اگر متقابلاً نویسنده شناخته شده‌ای چون سلمان رشدی هم به حمایتش برخیزد (عبدالصبور شاهین و دیگران، ص ۱۳۴). ثانیاً بسیاری از متون، جنبه معرفتی و توصیفی دارند که به مدد برهان قابل اثباتند و حتی برخی از متون تاریخی هم با شواهد و مستندات دیگری که از خارج وجود دارد قابل دفاعند.

۸ - این سخن که اصرار بر لفظ متون دینی و نیافتن مغزی (مراد) آن، خطری است که کیان دین را تهدید می‌کند فی الجمله درست است اما در آن سوی دیگر آیا خطر ناشی از بی‌ضابطه بودن اجتهاد کمتر از آن است؟ آیا اگر به روش اجتهاد سنتی با مراجعه به ظاهر، و جمع و تفریق ادله به متن بنگریم به نتیجه‌ای غیر از آن چه فقیهان شیعه و اهل سنت (با همه اختلاف‌هایی که دارند) دست خواهیم یافت؟

و آیا روش ابوزید اصل بنای اجتهاد را خواسته یا ناخواسته ویران نمی‌کند؟ اگر تنها بدین استناد که هدف‌های محوری دین عقل، آزادی و عدالت است و برخوردهای ظلم ستیزانه قرآن رهنمودهای آن عصر می‌باشند و باید مغزی و مراد اصلی را یافت و در برخورد با حدود اسلامی نیز باید همین شیوه را پیش گرفت دیگر چه جای اصرار بر اجتهاد در متون دینی است؟ با کدام ضابطه نیرومند می‌خواهیم متون قابل توسعه را از متون تاریخی صرف باز شناسیم مگر اینکه به ضابطه‌های اصول باز گردیم و اعتراف

کنیم که طبق قاعده، آیات قرآن مشتمل بر احکام ابدی است و تبدیل موضوع را نباید به حساب تبدیل حکم و بی‌اعتباری قانون الهی گذاشت.

البته اذعان می‌کنیم که تشخیص و تفکیک احکام ابدی قرآن کریم از احکام مقطعی، کاری دقیق و کارشناسانه است و امروز بحث احکام ثابت و متغیر، در ردیف مباحث عمده به شمار می‌رود. اگر از تمسک به اصالت الاطلاق که برخی از فقیهان در جهت اثبات احکام ابدی بدان تمسک می‌کنند (صدر، ص ۲۶۹) بگذریم، قرائن و شواهد بسیاری وجود دارد که به مدد آنها می‌توان احکام ابدی را از نصوص قرآنی استحصال نمود.

برخی از این قرائن و شواهد عبارتند از:

اول - وجود نص خاصی که بر ابدیت دلالت دارد مانند آیه «و اذن للناس بالحج، یأتوک رجالا» (حج/۲۷).

دوم - دلالت سنت و تفسیر معصومانه از قرآن بر استمرار احکام آیات مانند آنچه از خطبه حجة‌الوداع، قابل برداشت می‌باشد و پیامبر می‌خواهد که حاضران پیام او را به غایبان برسانند.

سوم - احکامی که متناسب با اهداف دین که عبارت از حاکمیت صالحان و رفع فتنه مفسد است، تشریح گردیده است. جهاد، امر به معروف و ارشاد گمراهان و تبلیغ دین، وجوب بدعت زدایی و حرمت کتمان و مانند آن، از این دست محسوب می‌شوند.

چهارم - هر جا بیان کلی همراه با تعلیل است، چنانچه آن علت پایدار باشد حکم نیز، پایدار خواهد ماند.

پنجم - وجود حکم در شریعت‌های پیشین و عدم نسخ آن در شریعت اسلامی می‌تواند گویای عدم تأثیر فضا و زمان بر صدور یا تغییر آن حکم باشد.

ششم - ذکر حکم اولی و ثانوی با هم که بیان‌گر تصویری از لحاظ متغیرها و شرایط استثنایی از سوی شارع می‌باشد. چنین وضعی را می‌توان در آیات مربوط به

نماز، روزه، غسل، حج و حتی حدود اسلامی، ملاحظه نمود. هفتم - در مواردی که عمومیت مفاد نص قرآنی با دلایل عقلی هم به اثبات رسیده است گناهان کبیره و محرمات بسیاری چون قتل نفس، زنا و سرقت از این قسم، محسوب می‌شوند.

هشتم - هر جا بیان حکم قرآنی در قالب توصیف و گزارش واقع می‌باشد که ماهیت عمل را نشان دهد، چنان که آیه شریفه: «انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان» (مائده/۹۱) چنین است. نمونه دیگر آن آیات سوره مبارک فرقان در بیان اوصاف «عباد الرحمن» (فرقان/۶۳ به بعد) می‌باشد.

روشن است که در هیچ یک از موارد فوق، با چالش‌هایی که امثال ابوزید بر سر راه استنباط، تصور می‌کنند، مواجه نخواهیم بود. در این موارد بی‌آنکه راه بر تأویل‌های ناروا گشوده شود، می‌توان مطمئن بود که مغزی و مراد آیات هم احکامی ابدی و لایتغیر می‌باشد.

۹ - می‌پذیریم که دوره بردگی سپری شده است که البته این هم خود با وجود کاستی‌هایی که در اجرای مقررات دینی بوده است بالأخره نتیجه اجرای همان قوانین نورانی شمرده می‌شود. همچنین، در جای خود ثابت شده است که برخی از قوانین و احکام از همان آغاز، مقطعی وضع گردیده یا مخصوص مخاطبی چون شخص پیامبر بوده است. اما تعداد این موارد هم اندک است و گرهی از کار ابوزید نمی‌گشاید.

۱۰ - ابوزید از این نکته غفلت می‌کند که موضوعی نظیر جزیه در قرآن (توبه/۲۹) که در فقه اسلامی مطرح و از احکام جهاد محسوب می‌گردد، می‌تواند همان مالیاتی باشد که اهل کتاب و اقلیت‌ها باید به دولت اسلامی بپردازند و آنان دست کم، چون مسلمانان بدین جهت که شهروندان کشور اسلامی به حساب می‌آیند، در قبال خدمات حکومت و امنیتی که از آن برخوردارند، تعهد دارند.

تسلیم و فرودستی غیر مسلمانان نیز لازمه حاکمیت دین و اعتلای اسلام بوده و از

عزت و قدرت دین، تفکیک ناپذیر است و البته مراد اجحاف و تعدی مسلمانان در حق اهل کتاب نیست.

۱۱ - آن چه ابوزید به عنوان رابطه عبودیت نکوهش می‌کند و منفور می‌خواند، رابطه بردگی است. اما رابطه خدا با بندگانش تا آن جا که به نظام تکوین مربوط می‌شود، یک واقعیت عینی محسوب می‌شود و در پرتو ظهور این عبودیت در قیامت است که مالکیت خداوند بر همگان هویدا می‌گردد و اما در نظام تشریح، بندگی نه از سر ناچاری که از روی اختیار و اراده است و این اطاعت افتخار انسان نیز هست. طبق رهنمود قرآن تا ملک و ربوبیت خداوندی پذیرفته نشود ربوبیت بشر و حکمرانی انسان بر انسان، منتفی نخواهد شد (آل عمران/۶۴).

۱۲ - ابوزید، رقبای خویش را متهم می‌کند که از آیاتی نظیر «و من الناس من یشتري لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله...» (لقمان/۶) در اثبات حرمت غنا برداشت ایدئولوژیک دارند، برداشتی که با اصول ادبیات و هنر، نمی‌سازد (نقد گفتمان دینی، ص ۲۸۳). اما آیا این نوع برخورد که در میان اقران وی نیز به وضوح، می‌توان آن را یافت، خود نوعی برخورد ایدئولوژیک محسوب نمی‌شود، به خصوص که خود وی معنای مشخصی از آیه ارائه نداده است.

در خاتمه یاد کرد دو نکته را ضروری می‌دانیم:

۱ - غرض نویسنده نقد همه جانبه آراء و انظار ابوزید نیست و بی‌گمان در لا به لای مباحث نامبرده هم جستارهای ارزنده و در خور دقت و هم شایسته بازنگری فراوان یافت می‌شود. در اینجا صرفاً به آن قسمت از آراء و اندیشه‌های نامبرده، اشاره رفت که پیوند مستقیم یا غیر مستقیم با نحوه برداشت از قرآن دارند.

۲ - طرح برخی از نکته‌ها در این مقام دست کم این نتیجه مثبت را در بر خواهد داشت که به سهم خود تأمل بیشتری را برانگیزد و صاحبان خرد و اهل نظر را به ارزیابی مباحثی که او بر سر زبان‌ها افکنده است، به جد فراخواند تا حوزه‌های پژوهشی

به شفاف کردن مسایلی از جمله احکام پایا و مرحله‌ای قرآن و بازیافت ملاک‌ها و مرزها در این خصوص به نحو کارشناسانه‌تری، اقدام نمایند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، تهران، ۱۳۲۶.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، تهران، دار الکتب الإسلامیه بی‌تا.
- ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير و التنوير، قاهره، عیسی البابی الحلبي، ۱۳۸۴ق.
- ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، بیروت - دار البیضا، المركز العربی الثقافی، ۱۹۹۸م.
- _____ معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.
- _____، نقد الخطاب الدینی، قاهره مکتبه مدبولی، ۱۹۹۷.
- _____، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۱.
- ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین، مجله بینات شماره ۵.
- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، صراط، ۱۳۷۰.
- سوسور، دوره زبان شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.
- سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۳ش.
- صدر، سید محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، به تقریر سید محمود هاشمی، تهران، الجمع العلمی للشهید صدر، ۱۴۰۵.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، مکتبه الاسلامیه.
- عدالت‌نژاد، سعید، نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های ابوزید، تهران، مشق امروز، ۱۳۸۰ش.
- عبدالصبور شاهین و دیگران، قصه ابوزید و انحسار العلمانیه فی جامعه القاهره، مصر،

قاهره.

- علوی‌نژاد، سید حیدر، «فهم متن در افق تاریخی آن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره‌های ۲۱ - ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۷۹ و همان مجله شماره‌های ۲۷ - ۲۸.
- فؤاد عبدالباقی، المعجم المفهرس، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵.
- کریمی‌نیا، مرتضی، آراء و اندیشه‌های دکتر حامد ابوزید، تهران، مدیریت مطالعات اسلامی معاونت پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات.
- مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.
- ملکیان، مصطفی، گفت و گوی فقه و فلسفه، قم، مرکز مطالعات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
- مناع القطان، مباحث فی القرآن، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۸ق.
- نصری عبدالله، «ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی»، قیسات، شماره ۲۳، بهار، ۱۳۸۱.
- نیشابوری، نظام الدین حسین، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، دهلی، ۱۲۸۰.