

Reviewing and Criticizing Nasr Hamed Abu Zaid's Basics at Proving of the Historicity of the Holy Qur'an

Hasan Zarnoshe Farahani*
Hosein Safareh **

Received: 22/05/2019

Accepted: 11/09/2019

Abstract

The most important thing Nasr Hamed Abu zaid emphasizes this in his interpretive topics is historicity of the Qur'an. That's means Allah revealed the Qur'an at a certain point in time and Based on the cultural and linguistic system of the people of that time. Therefore the text of the Qur'an is a cultural product and its teachings is in accordance with culture and needs of the time and makes sense in relation to the context of the time and doesn't work much at other times. Abu Zaid to substantiate this claim, uses antecedent and contemporary theories. In this article, using the descriptive-analytical method, each of those theories will be examined and Abu Zaid's type of use of those theories is examined, and it becomes clear Abu Zaid's use was selective and without commitment to all the results of those theories, only he has chosen what confirms his point of view.

Keywords: Nasr Hamed Abu Zaid, Historicity of the Qur'an, Khalq al-Qur'an, Hermeneutics, Semiotics.

* Assistant Professor in Department of Islamic Theology and Education, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

zarnoshe@sru.ac.ir

** Assistant Professor in Department of Islamic Theology and Education, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran.

h.safareh@sru.ac.ir

بررسی و نقد مبانی نصر حامد ابوزید در اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم

حسن زرنوشه فراهانی* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۰
حسین صفره** مقاله برای اصلاح به مدت ۲۰ روز نزد نویسندگان بوده است.

چکیده

مهم‌ترین موضوعی که نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰ م) در مباحث تأویلی خویش بر آن تأکید دارد تاریخ‌مندی قرآن کریم است. به این معنا که خداوند، قرآن را در برهه‌ی زمانی خاصی و مبتنی بر نظام فرهنگی و زبانی مردم آن زمان نازل کرده است. از این رو متن قرآن محصولی فرهنگی است و آموزه‌های آن مطابق با فرهنگ و نیازهای زمان نزول است و در ارتباط با بافت همان زمان معنا پیدا می‌کند و کارکرد چندانی در دیگر زمان‌ها ندارد. ابوزید برای اثبات این مدعا، به نظریه‌های مختلفی از متقدمان و متأخران تمسک جسته است. در این مقاله با روش «توصیف و تحلیل»، به بررسی هریک از این نظریه‌ها و چگونگی استفاده‌ی ابوزید از آن‌ها در اثبات تاریخ‌مندی قرآن پرداخته می‌شود، و معلوم می‌گردد که استفاده‌ی ابوزید کاملاً به صورت گزینشی بوده و او بدون پای‌بندی به تمام نتایج آن نظریه‌ها، صرفاً هرآنچه را مؤید نظر خویش یافته، برگزیده است.

واژگان کلیدی

نصر حامد ابوزید، تاریخ‌مندی قرآن، خلق قرآن، هرمنوتیک، نشانه‌شناسی.

* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

zarnooshe@sru.ac.ir

h.safareh@sru.ac.ir

** استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

طرح مسئله

یکی از واژگانی که نصر حامد ابوزید در مباحث تفسیری خود بسیار از آن استفاده می‌کند، واژه‌ی «التأریخیه» است که از رهگذر آن به دنبال اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم است. ابوزید باور مسلمانان به وجود پیشین قرآن در لوح محفوظ را نمی‌پذیرد، زیرا از نظر او چنین اعتقادی اولاً: بر هم زنده‌ی رابطه‌ی دیالکتیکی میان متن قرآن و واقعیت فرهنگی است. ثانیاً: سبب مبالغه در قداست قرآن و تبدیل آن از متنی زبانی و قابل فهم، به متنی صوری و شکلی است. ثالثاً: به دلیل باور به تعدد مراتب معنایی قرآن، دستیابی به مراتب مختلف معانی این متن را ناممکن می‌سازد. به اعتقاد ابوزید این تصور، سبب شده که در دوره‌هایی از تاریخ فکری و فرهنگی اسلام، احادیث نبوی بر قرآن مقدم داشته شوند؛ با این توجیه که حدیث نبوی قابل فهم است، اما واژه‌های قرآن چون ازلی (قدیم) و بیان‌گر ذات متکلم آن هستند، در نتیجه قداست خاصی دارند (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۹ش، صص ۹۶-۹۸).

ابوزید در تقابل با این دیدگاه، تاریخ‌مندی قرآن را مطرح می‌کند و تلاش فراوانی برای اثبات آن به خرج می‌دهد. مقاله‌ی حاضر به منظور مطالعه و ارزیابی دیدگاه ابوزید، پرسش‌های ذیل را محور کار خود قرار داده است:

۱. مهم‌ترین مبانی و دلایل ابوزید برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن چیست؟
۲. چه نقدهایی بر خوانش ابوزید از مبانی مذکور وارد است؟

بدین منظور، در این مقاله مهم‌ترین مبانی ابوزید در اثبات تاریخ‌مندی قرآن که عبارتند از: نظریه‌ی خلق قرآن معتزله، نظریه‌های هرمنوتیکی به ویژه هرمنوتیک گادامر، نظریه‌ی نشانه‌شناسی سوسور و نظایر این نظریه در میراث اسلامی همچون نظریه‌ی عبدالقاهر جرجانی معرفی می‌شوند و نوع خوانش ابوزید از آن‌ها مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

پیشینه تحقیق

قابل ذکر است در برخی کتب و مقالات، مسئله‌ی تاریخ‌مندی قرآن، و نیز دیدگاه ابوزید درباره‌ی تاریخ‌مندی قرآن از جهاتی مورد بررسی و نقد قرار گرفته است، از جمله محمد عرب صالحی در کتاب «تاریخی‌نگری و دین» به مسئله‌ی تاریخی‌نگری در دین، پیشینه و خاستگاه آن، پیامدهای نگرش تاریخی به دین، و نقدهای وارد بر آن پرداخته و به صورت عمومی آن را مورد بررسی قرار داده که اختصاصی به مطالعه‌ی دیدگاه ابوزید ندارد. وی همچنین در «مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو» (جلد ۴: چالش با ابوزید)، ۱۲ مقاله از پژوهشگران مختلف در نقد آراء و آثار ابوزید جمع آوری کرده که در برخی از آن‌ها موضوع تاریخ‌مندی

مدنظر قرار گرفته است. اما آنچه در این مقالات کمتر مشاهده می‌شود، عدم تبیین دقیق مبانی ابوزید در ارائه‌ی نظریه‌ی تاریخ‌مندی، از جمله ارتباطی است که او میان نظریات جدید و کهن برقرار می‌کند.

احمد واعظی نیز در مقاله «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن» که در مجله قرآن شناخت منتشر شده، به طرح مبانی ابوزید نپرداخته، و صرفاً با استفاده از دو کتاب «مفهوم النص» و «نقد الخطاب الدینی» به طرح بخشی از آراء ابوزید و آسیب‌شناسی آن‌ها پرداخته است. مقالات دیگری هم در تبیین و نقد دیدگاه ابوزید نگاشته شده که بیشتر آن‌ها به بیان لوازم باطل دیدگاه او پرداخته‌اند، و تبیین و نقد همه‌جانبه‌ی مبانی وی را مدنظر قرار نداده‌اند. مانند: مقاله «فهم متن در افق تاریخی آن» از سیدحیدر علوی‌نژاد در مجله شماره ۲۱ و ۲۲ پژوهش‌های قرآنی، مقاله «ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی» از عبدالله نصری در مجله شماره ۲۳ قیسات، مقاله «نقد تاریخیت قرآن» از علیرضا قائمی‌نیا در مجله شماره ۶ مطالعات تفسیری و مقاله «نگاهی انتقادی بر رویکرد هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید در تفسیر قرآن» از پروین کاظم زاده در مجله شماره ۴ جستارهای فلسفی دین.

بنابراین اگرچه مکتوباتی درباره‌ی آراء ابوزید به چاپ رسیده است، اما در هیچ‌یک، به‌گونه‌ای جامع و کامل، مبانی نظریه‌ی تاریخ‌مندی او مورد بررسی و نقد قرار نگرفته است و بیش‌تر به بیان آسیب‌هایی که اعتقاد به تاریخ‌مندی قرآن در پی دارد پرداخته شده است. از این رو وجه تمایز این پژوهش، تمرکز بر محوری‌ترین مبانی ابوزید و بررسی خوانش وی از آنهاست که از دیدگاه نویسندگان این مقاله، کارآمدترین روش در نقد ادعای او مبنی بر تاریخ‌مندی قرآن است.

۱. بهره‌گیری ابوزید از نظریه‌ی خلق قرآن معتزله

ابوزید در سه مقاله‌ی خود که با عناوین «التأریخیة: المفهوم الملتبس»^۱، «قراءة النصوص الدینیة، دراسة استکشافیة لأنماط الدلالة»^۲ و «التراث بین التوجیه الایدیولوجی و القراءة العلمیة»^۳ نگاشته،

^۱. این مقاله ابتدا در سال ۱۹۹۴م با عنوان «مفهوم التأریخیة المفتری علیه» در کتاب «التفکیر فی زمن التکفیر»، صص ۱۹۷-۲۳۰ به چاپ رسید. سپس در ۱۹۹۵م با عنوان «التأریخیة: المفهوم الملتبس» در کتاب «النص، السلطه، الحقیقه»، صص ۶۷-۸۹ تجدید چاپ شد.

^۲. این مقاله ابتدا در مجله‌ی «قضايا و شهادات» (دمشق، شماره ۲، ۱۹۹۰م) به چاپ رسید. سپس در سال ۱۹۹۲م در کتاب «نقد الخطاب الدینی»، صص ۱۹۵-۲۲۵ تجدید چاپ شد که در پژوهش حاضر از منبع اخیر استفاده شده است.

^۳. این مقاله در سال ۱۹۹۵م در کتاب «النص، السلطه، الحقیقه»، صص ۱۳-۶۶ به چاپ رسیده است.

به طور ویژه به تبیین نظریه‌ی «خلق قرآن» و ارتباط آن با تاریخ‌مندی پرداخته است. با بررسی و تحلیل این سه مقاله و با حذف مکررات آن‌ها می‌توان نحوه‌ی مواجهه‌ی ابوزید با نظریه‌ی «خلق قرآن» را به صورت زیر خلاصه، تبیین و نقد نمود:

۱-۱. اثبات نظریه‌ی خلق قرآن

ابوزید برای اثبات نظریه‌ی «خلق قرآن» از ادله‌ی معتزله بهره می‌گیرد که معتقدند، قرآن به‌عنوان کلام‌الله، از صفات فعل خداوند به شمار می‌رود و نه از صفات ذات او؛ از نظر معتزله صفات فعل نمایانگر بخش مشترکی میان خدای تعالی و عالم هستند، اما صفات ذات، تفرّد و خصوصیتی را برای وجود الهی، صرف‌نظر از عالم نشان می‌دهند. بر این اساس، «کلام» مستلزم وجود مخاطبی است که متکلم، او را مورد خطاب قرار دهد؛ و اگر قائل باشیم که خداوند از ازل متکلم بوده، این بدان معناست که خداوند بدون وجود مخاطب تکلم کرده و این منافی حکمت الهی است. لازم به ذکر است که این دیدگاه معتزله، مورد تأیید شیعه نیز هست (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

حتی اگر افعال الهی را متعلق به قدرت الهی بدانیم، باز هم نمی‌توانیم قائل به قدم کلام الهی شویم؛ زیرا قدرت الهی و فعل الهی از دو جهت باهم تفاوت دارند:

«اولاً، قدرت الهی نامحدود است، اما افعال الهی با وجود این‌که ریشه در قدرت نامتناهی خدا دارند، اما به دلیل تعلقشان به عالم متناهی، محدودیت دارند و رابطه‌ی میان آن‌ها، رابطه‌ی منطقی بین امکان و تحقق است، زیرا: «لَيْسَ كُلُّ مَقْدُورٍ مُحْتَمَّ الْوُقُوعِ». ثانیاً، قدرت الهی از صفات ازلی و قدیم خداوند است، اما فعل الهی، ازلی نیست، بلکه تاریخی است و اولین تجلی فعلی قدرت خداوند نیز ایجاد عالم است که به‌مثابه‌ی افتتاح تاریخ به شمار می‌رود؛ بنابراین، تمام افعالی که به دنبال آن می‌آیند نیز افعالی تاریخی هستند و هرچه از این افعال حاصل شود «مُحَدَّث» است، به این معنی که در لحظه‌ای از لحظات تاریخ پدید آمده است» (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۵م، صص ۶۸-۷۲).

۲-۱. دلالت خلق قرآن بر تاریخ‌مندی آن

از دیدگاه ابوزید، متون دینی، متونی زبانی هستند که شأن آن‌ها همانند شأن هر متن دیگری در فرهنگ است و خاستگاه الهی متون به این معنا نیست که مطالعه و تحلیل آن‌ها محتاج روش‌های خاصی متناسب با ماهیت الهی آن‌ها باشد. بنابراین:

«اگر متون دینی به حکم وابستگی آن‌ها به زبان و فرهنگ در دوره‌ی تاریخی مشخصی (دوره‌ی شکل‌گیری و شکل‌دهی آن‌ها) متونی بشری هستند، در نتیجه قطعاً متونی تاریخی نیز هستند، به این معنا که دلالت این متون از نظام زبانی و فرهنگی خود، جدا نیست. از این زاویه، زبان و محیط فرهنگی متون، مرجع تفسیر و تأویل آن‌ها به شمار می‌روند» (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۲۰۶).

به اعتقاد ابوزید مسئله‌ی «خلق قرآن» و «تاریخ‌مندی» آن از نظر مفهوم و روش، چنان به یکدیگر مرتبط هستند که به نتیجه رسیدن یکی از آن دو، به صورت منطقی موجب به نتیجه رسیدن دومی می‌شود. وی می‌نویسد:

«مسئله‌ی «خلق قرآن» که معتزله آن را مطرح کرده‌اند، در تحلیل فلسفی به این معناست که وحی واقع‌ای تاریخی است که در ارتباط دوطرفه‌ی خدا و انسان یا ارتباط وجود مطلق و محدود، مربوط به بُعد انسانی آن می‌شود. وحی در این معنا، محقق ساختن مصالح انسان بر روی زمین است؛ زیرا خطابی برای انسان به زبان اوست» (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۳۳).

۳-۱. انتقاد از مخالفان خلق قرآن و تاریخ‌مندی آن

ابوزید در این مقالات از افرادی که نظریه‌ی خلق قرآن را کفرآمیز می‌دانند، به شدت انتقاد کرده است (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۵م، صص ۶۷-۶۸) و انتقادات مطرح شده به مفهوم تاریخ‌مندی قرآن را، از سوی کسانی می‌داند که تصویری اسطوره‌ای از زبان دارند که رابطه‌ی میان لفظ و معنا را از نوع «تطابق» یا «اتحاد اسم و مسمی» می‌دانند، بدین معنا که رابطه‌ی بین لفظ و معنا، رابطه‌ای ذاتی، جوهری و ضروری است (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۵م، صص ۷۶-۷۷). اما در نقطه‌ی مقابل، برخی این رابطه‌ی ضروری را رد می‌کنند؛ به طور مثال جاحظ رابطه‌ی میان لفظ و معنی را همانند رابطه‌ی میان جسد و روح می‌داند، یا مثلاً معتزله این رابطه را از نوع «مواضعه»، «اتفاق» یا «اصطلاح» می‌دانند.

جرجانی نیز بر این عقیده است که الفاظ به‌طور ذاتی بر معانی دلالت نمی‌کنند، بلکه دلالت آن‌ها بر مبنای «اتفاق» است. از دیدگاه سوسور هم رابطه‌ی میان دال و مدلول، رابطه‌ی «اصطلاح» است (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۵م، صص ۷۷-۷۹).

علمای اصول این سه لفظ را برای یک معنا به کار برده‌اند و آن اینکه: دلالت لفظ بر معنا قراردادی است. یعنی رابطه میان لفظ و معنا، ناشی از وضع واضح است. بدین صورت که واضع، لفظ معینی را به معنای خاصی اختصاص داده است و در نتیجه‌ی این تخصیص، الفاظ، رابطه‌ی خاصی با آن معانی به دست آورده‌اند (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۸ش، صص ۳۶-۳۸؛ صدر، ۱۴۱۷ش، ج ۱، ص ۸۳؛ سبحانی، ۱۴۲۰ش، ج ۱، ص ۱۶).

۱-۴. نقد مواجهه ابوزید با نظریه‌ی خلق قرآن

بر اساس آنچه گذشت، یکی از مهم‌ترین مبانی ابوزید برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن، نظریه‌ی «خلق قرآن» است، اما این دیدگاه ابوزید از دو جهت قابل نقد است:

۱) معتزله نظریه‌ی «خلق قرآن» را در تقابل با «قدم قرآن»، که لازمه‌ی آن اعتقاد به وجود دو قدیم است و با وحدانیت خداوند تعارض دارد، مطرح کرده‌اند (ر.ک: جارالله، ۱۹۷۴م، ص ۷۸؛ ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۸۵). بنابراین نگاه آن‌ها به نظریه‌ی «خلق قرآن»، نگاهی کاملاً کلامی و اعتقادی و در راستای تنزیه ذات الهی است. اما ابوزید بدون توجه به دغدغه‌های معتزله در تنزیه ذات الهی، از نظریه‌ی «خلق قرآن»، صرفاً برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن بهره می‌گیرد، که این برداشت از «خلق قرآن» در هیچ یک از آثار معتزله به چشم نمی‌خورد. البته ابوزید خود به این نکته اذعان دارد که معتزله از خلق قرآن، تاریخ‌مندی آن را نتیجه نگرفته‌اند، اما در عین حال می‌گوید:

«هنگامی که در تحلیل فلسفی وحی، به سوی غایت آن پیش می‌رویم - غایتی که معتزله بدان نرسیده‌اند - به این نکته می‌رسیم که خطاب الهی، خطابی تاریخی است، در نتیجه معنای آن جز از طریق تأویل انسانی محقق نمی‌شود که تأویل انسانی نیز متضمن معنایی جوهری و ثابت برای وحی نیست» (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۳۳).

بنابراین، این ابوزید است که میان اعتقاد به خلق قرآن و تاریخ‌مندی آن، ملازمه برقرار می‌کند، در حالی که معتزله قائل به چنین ملازمه‌ای نبودند.

۲) علاوه بر این، خود این ملازمه هم قابل نقد است و با اندکی تأمل، می‌توان دریافت که هیچ‌گونه پیوستگی ذاتی میان اعتقاد به خلق قرآن و تاریخ‌مندی آن وجود ندارد. زیرا در صورت

پذیرش چنین پیوستگی‌ای، باید هر آنچه را که مخلوق است لزوماً تاریخ‌مند هم بدانیم؛ مثلاً درباره‌ی کره‌ی زمین از آن حیث که مخلوق است، بتوانیم ادعا کنیم که در آفرینش خود متأثر از شرایط زمانه و متناسب با ویژگی‌های جسمی و روحی انسان‌های اولیه بوده، و لذا برای دیگر انسان‌ها مناسب زندگی نیست، که چنین ادعایی قابل پذیرش نیست.

لذا در کلام شیعه علیرغم پذیرش حدوث کلام الهی، تاریخ‌مندی مورد نظر ابوزید، انکار شده است. اهل بیت (علیهم‌السلام) در مواردی اصحاب خود را از جدال درباره‌ی قدم یا خلق قرآن بازداشته‌اند و در مواردی دیگر به صراحت دیدگاه خود را بیان داشته و قرآن را حادث نامیده‌اند. به طور مثال ابوبصیر در ضمن سؤالاتی که درباره‌ی صفات الهی از امام صادق (علیه‌السلام) می‌پرسد، بیان می‌دارد که: «فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا؟» (آیا خداوند از ازل متکلم بوده است؟) و امام (علیه‌السلام) در پاسخ او می‌فرماید: «إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُّحَدَّثَةٌ لَيْسَتْ بِأَرْثِيَّةٍ كَانَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَ لَا مُتَكَلِّمًا» (کلام صفتی حادث و غیر ازلی است، خداوند از ازل بود، بدون آن که متکلم باشد) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

امام هادی (علیه‌السلام) نیز برای یکی از شیعیان بغداد نوشتند که:

«خدا ما و تو را از فتنه محفوظ دارد که اگر چنین کند، نعمت بزرگی عطا نموده و گرنه، هلاکت است. به نظر ما جدال درباره‌ی قرآن بدعتی است که سؤال‌کننده و جواب‌دهنده در آن شریکند؛ زیرا سؤال‌کننده در پی چیزی است که سزاوار او نیست، و جواب‌دهنده نیز درباره‌ی چیزی که به عهدی او نیست به تکلف می‌افتد. خالق جز خدا نیست و به جز او همه مخلوقند. قرآن نیز کلام خداست، از پیش خود اسمی برای آن قرار مده که از گمراهان خواهی گشت» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۲۴).

شیخ مفید با در نظر گرفتن مجموع این روایات، می‌گوید:

«قرآن کلام خدا و وحی اوست و همان‌طور که خداوند متعال آن را وصف نموده مُحَدَّث است، و از اطلاق لفظ مخلوق بر آن خودداری می‌کنم، و همه‌ی امامیه جز اندکی از آنان بر همین رأی هستند» (مفید، ۱۴۱۴، ص ۵۳).

علامه مجلسی نیز دیدگاه امامیه درباره حدوث کلام الهی را گزارش می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۵۰). با این حال هیچ‌یک از علمای شیعه، نه تنها لازمه‌ی حدوث کلام الهی را تاریخ‌مندی آن نمی‌دانند، بلکه قرآن را فراعصری و برخاسته از نیازهای مشترک انسانی در طول تاریخ می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۰؛ مطهری، ۱۳۸۱ش، ج ۲۱، ص ۳۸۸؛ مصباح

یزدی، ۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۲۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹ش، صص ۹۰-۹۱؛ سبحانی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۵؛ نصر، ۱۳۸۲ش، ص ۸۳). بنابراین لازمه‌ی قول به حدوث قرآن، تاریخمند بودن و متأثر بودن آن از فرهنگ زمانه‌اش نیست، بلکه این چیزی است که ابوزید بر آن بار می‌کند و اصالت ندارد.

۲. بهره‌گیری ابوزید از نظریه‌های هرمنوتیکی

ابوزید از ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۰م به کمک بورسیه‌ای از بنیاد فورد^۴ برای فرصت مطالعاتی به دانشگاه پنسیلوانیا در فیلادلفیای آمریکا رفت. (Abu zaid, 2001, pp.110-111) در این دوره بود که ابوزید با آراء نظریه‌پردازان غربی در زمینه‌ی هرمنوتیک و زبان‌شناسی آشنایی پیدا کرد (Abu zaid, 2001, pp.114-115). وی پس از بازگشت از آمریکا، در مقالاتی به تحلیل و تبیین مطالعات خود در آمریکا پرداخت که از مهم‌ترین آن‌ها، مقاله‌ی «الهرمنیوطیقا و معضله تفسیر النص»^۵ است که در آن ابوزید به گسترش هرمنوتیک غربی نظر دارد (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۷).

در این مقاله ابوزید به مطالعه‌ای تطبیقی میان فهم قرآن مبتنی بر دلایل تاریخی و لغوی (التفسیر بالمأثور)، و فهم قرآن مبتنی بر دیدگاه‌های مفسر (التفسیر بالرأی یا تأویل) می‌پردازد. به نظر ابوزید هر دوی این گرایش‌ها در پی پاسخ به این سؤال هستند که چگونه می‌توان به معنی عینی متن قرآن پی برد؟ و آیا اساساً با وجود محدودیت‌های انسان، دستیابی به مقصود الهی به شکل کامل و مطلق آن امکان‌پذیر است؟ پاسخ طرفداران «التفسیر بالمأثور» به این سؤال، امکان فهم عینی متن قرآن برای انسان، و پاسخ طرفداران «التفسیر بالرأی» یا «تأویل» عدم امکان فهم عینی متن قرآن برای انسان است (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، صص ۱۵-۱۶).

ابوزید سپس این سؤال را مطرح می‌کند که اگر مطابق با دیدگاه دوم امکان فهم عینی متن قرآن وجود ندارد، پس برای فهم مثلث «المؤلف / النص / الناقد» یا «القصد / النص / التفسیر» (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۱۶) چه باید کرد؟

برای پاسخ به این سؤال، ابوزید به بررسی آراء نظریه‌پردازان غربی درباره‌ی هرمنوتیک می‌پردازد و از میان آن‌ها، نظریه‌ی هرمنوتیکی گادامر و هیرش را بر می‌گزیند.

4. Ford Foundation

^۴. این مقاله اولین بار در آوریل ۱۹۸۱م در مجله‌ی «فصول القاهریه» صص ۵۹-۱۴۱ به چاپ رسید. این مقاله به همراه چند مقاله‌ی دیگر از ابوزید که همگی قبلاً در مجلات مختلف به چاپ رسیده بودند، در ۱۹۹۲م در کتاب «شکالیات القراءة و آلیات التأویل» مجدداً چاپ گردید. به‌گفته‌ی ابوزید، این مقاله، اولین مقاله‌ای است که در زبان عربی راجع به هرمنوتیک نوشته شده است (ابوزید، ۱۳۸۹ش، ص ۵۰۱).

۱-۲. تأثیرپذیری ابوزید از هرمنوتیک گادامر

از دیدگاه گادامر^۶ متن ادبی ابزاری ثابت میان نویسنده و گیرنده‌ی متن است و فرایند فهم آن هماهنگ با تغییر دیدها و تجربه‌ها تغییر می‌کند (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۴۲). بنابراین وی، هیچ جایگاهی برای مؤلف و قصد او در چارچوب فهم قائل نیست. گادامر رسالت هرمنوتیک متن را درک دنیای ذهنی مؤلف نمی‌داند، بلکه بر مواجهه‌ی مفسر با متن و درک معنای آن بدون توجه به ذهنیت و تلقی خاص نویسنده اثر تأکید دارد. از نظر او، مؤلف و مخاطبان نخستین متن، نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند (Gadamer, 1989, p.395).

از نظر گادامر، مؤلف یکی از مفسران متن است که تفسیر و فهم او از متن، هیچ رجحانی بر دیگر تفسیرها ندارد. اینجاست که می‌توان تأثیرپذیری ابوزید از آراء گادامر را به وضوح مشاهده نمود و جملات او در مورد فهم پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از قرآن را درک کرد:

«اساساً متن از نخستین لحظه‌ی نزول، یعنی با قرائت پیامبر از آن در لحظه‌ی نزول وحی، از متنی الهی به متنی انسانی تبدیل شد... فهم پیامبر از متن، نخستین مراحل از فرایند برخورد عقل بشری با متن را نشان می‌دهد و نباید مانند گفتمان دینی گمان کرد که فهم پیامبر از متن با معنای ذاتی نص - بر فرض وجود چنین دلالتی - برابر است، زیرا چنین گمانی به نوعی شرک منجر می‌شود، چرا که قصد الهی و فهم انسانی از این قصد را - هرچند فهم پیامبر باشد - یکسان می‌گیرد و مطلق و نسبی و ثابت و متغیر را در یک کفه می‌گذارد. این گمان به الوهیت پیامبر منتهی می‌گردد و با تقدیس او، حقیقت بشر بودن پیامبر را نادیده می‌انگارد» (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۱۲۶).

۲-۲. تأثیرپذیری ابوزید از هرمنوتیک هیرش

نویسنده‌ی دیگری که ابوزید به دیدگاه او گرایش پیدا می‌کند، هیرش^۷ است که میان معنای ثابت (المعنی)^۸ و معنای متغیر (المغزی)^۹ یک متن تفاوت می‌گذارد و معتقد است که مغزای یک نص ادبی متفاوت است، اما معنای آن همیشه ثابت خواهد بود. از دیدگاه وی، «معنای ثابت» همان

۶. Hans Georg Gadamer

۷. Eric.Donald.Hirsch

۸. Meaning

۹. Significance

معنایی است که از طریق تحلیل متن، دستیابی به آن ممکن است، اما «معنای متغیر یا مغزا» مبتنی بر نوع رابطه‌ی متن و خواننده‌ی آن تعریف می‌شود (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، صص ۴۸-۴۹). ابوزید بر مبنای این ایده‌ی هیرش، میان معنا و مغزا تفاوت قائل شد، البته ابوزید در موارد دیگر با هیرش همراهی نکرد، زیرا هیرش از افرادی است که به شدت از عینی‌گرایی تفسیری دفاع کرده و قائل به این است که معنای متن بر محور قصد و نیت متکلم رقم می‌خورد. وی فرق میان معنا و مغزا را دو چیز می‌داند:

«اولاً: «معنا» جنبه‌ای تاریخی دارد، یعنی نمی‌توان بدان دست یافت مگر با شناخت دقیق بافت زبانی درون‌متنی و بافت فرهنگی اجتماعی برون‌متنی، اما «مغزا» - هرچند از معنا جدا نیست، بلکه به آن وابسته است و از آن نشأت می‌گیرد - جنبه‌ای معاصر دارد، به این مفهوم که محصول قرائت عصری، غیر از عصر نص است. ثانیاً: معنا به مقدار قابل ملاحظه‌ای از ثبات نسبی برخوردار است، اما مغزا بسته به تغییر افق‌های قرائت، جنبه‌ای متحرک دارد» (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۲۲۱).

ابوزید بر مبنای تفاوت میان معنا و مغزا، به اظهار نظر درباره‌ی برخی از مسائل قرآنی می‌پردازد. مثلاً درباره‌ی «ارث دختران» می‌نویسد:

«در مسئله‌ی «ارث دختران»، بلکه در مسئله‌ی «زن» به‌طور عام، می‌بینیم که اسلام نصف حق مرد را به زن داد، آن هم در شرایطی که به کلی از حقوقش دور نگه داشته شده بود. در واقعیت اجتماعی-اقتصادی آن زمان، زن به‌عنوان موجودی بی‌ارزش در پس تبعیت کامل و ملکیت تام برای مرد - یعنی پدر و سپس همسرش - شناخته می‌شد. در چنین شرایطی رویکرد وحی کاملاً روشن است و پذیرفته نیست که اجتهاد در حدودی که وحی در آن توقف کرده، بماند. در غیر این صورت، ادعای صلاحیت دین برای همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها از اساس طرد می‌شود و شکاف میان واقعیت متحرک متحول و میان نصوصی که گفتمان دینی معاصر به آن‌ها تمسک می‌جوید، افزایش می‌یابد» (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۱۳۵).

وی در بیان دیگری می‌نویسد:

«در مسئله‌ی ارث نیز اختلافی پیرامون معانی نیست، زیرا روابط متعصبانه‌ی پدرسالارانه، معیار تقسیم ارث محسوب می‌شد... اما معانی که نصوص بر آن‌ها دلالت دارند، تمام قضیه نیست، زیرا طبیعی است که حرکت تشریحی

نص، نباید اصطکاک با عرف‌ها، تقلید و ارزش‌هایی که محورهای اساسی بافت فرهنگی اجتماعی هستند، داشته باشد» (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۲۲۳).

۳-۲. نقد مواجهه ابوزید با نظریه‌های هرمنوتیکی

بر اساس آنچه گذشت مهم‌ترین دستاورد هرمنوتیک غربی برای ابوزید، تأکید بر نقش مفسر یا خواننده به تاسی از گادامر، و تفاوت قائل شدن میان معنا و مغزا تحت تأثیر هیرش است. اما باید توجه نمود که نقدها و اشکالات متعددی بر این بحث ابوزید وارد است که در ادامه بیان می‌شوند:

۱) ادعای گادامر درباره‌ی عدم امکان فهم عینی، خلاف عقل و سیره‌ی عقلاست، و سبب انسداد باب تفهیم و تفاهم میان انسان‌ها می‌شود. عقلاً وقتی کلامی می‌گویند یا مطلبی می‌نویسند به این معناست که امکان فهم مقصود خود را برای مخاطبان مفروض انگاشته‌اند؛ مخاطبان نیز به هنگام استماع سخنان یا مطالعه‌ی آثار آنان، در پی فهم مقصود و معنای مورد نظر ایشان هستند. به راستی اگر امکان فهم عینی وجود ندارد، پس چرا گادامر به تألیف کتاب می‌پردازد؟ آیا در صورت مردود دانستن امکان فهم عینی، تألیف کتاب و آثار علمی، کاری عبث و بیهوده نیست؟

۲) لازمه‌ی ادعای گادامر، عدم امکان فهم مشترک برای انسان‌ها یا فهم ثابت برای یک انسان در موقعیت‌های مختلف است. چون قطعاً در پیش‌فرض‌ها به مرور زمان تغییر حاصل خواهد شد؛ در حالی‌که در بسیاری از مسائل نه برای یک فرد و دو فرد و افراد معاصر، بلکه در طی قرن‌های متوالی می‌بینیم که رأی و نظر مشترکی وجود دارد و این مسئله به خصوص در برداشت از متون اسلامی آشکار است که همه در اصول مشترکند؛ با اینکه چهارده قرن از زمان متون اصلی می‌گذرد. آیا می‌توان گفت که در طی این قرون هیچ پیش‌فرضی تغییر نیافته و سنت و موقعیت‌های اجتماعی نیز به نحو ثابت و ماندگار باقی بوده است؟ (ر.ک: عرب‌صالحی، ۱۳۹۱ش، صص ۱۳۱-۱۳۲)

۳) بهره‌ای که ابوزید از هرمنوتیک گادامر می‌برد آن است که فهم برتری وجود ندارد حتی اگر فهم پیامبر باشد، بلکه هرچه هست فهم متفاوت است. به نظر می‌رسد این دیدگاه ابوزید بر مبانی و پیش‌فرض‌های کلامی نادرستی استوار است. زیرا قرآن از یک‌سو، هدف از نزول خود را هدایت انسان‌ها بیان می‌کند: «هُدًى لِّلنَّاسِ...» (البقره: ۱۸۵) و از سوی دیگر پیامبر را دارای مقام عصمت می‌داند: «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (النجم: ۲-۴) و نیز (الواقعه: ۷۷-۷۹؛ الأحزاب: ۳۳)؛ حال اگر هیچ فهمی - حتی فهم پیامبر - را مطابق

با دلالت ذاتی نص قرآن ندانیم، پس اساساً قرآن برای چه نازل شده است؟ آیا واقعاً در فضایی که ابوزید ترسیم می‌کند، امکان بهره‌مندی از هدایت قرآن وجود دارد؟!

علاوه بر این، علم پیامبر به وحی، از جنس علم حضوری (لدنی) است و نه علم حصولی (ر.ک: النمل: ۶) تا بگوییم پیش‌فرض‌های او در فهم وحی دخالت داشته است و فهم او را در ردیف فهم‌های بشری قرار داده است. در روایتی نبوی نیز آمده است: «لِي مَعِ اللَّهِ وَقْتُ، لَا يَسْعَى مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۹، ص ۲۴۳).

توضیح آنکه در علم حضوری، علم، خود معلوم است، نه مفهوم و صورتی ذهنی از معلوم؛ و چون علم و معلوم یک چیز هستند، در چنین علمی خطا معنا ندارد، زیرا خطا در مقابل حقیقت، به معنای عدم مطابقت علم با واقع معلوم است و در جایی قابل فرض است که علم و معلوم دو چیز باشند. اما در صورتی که علم و معلوم یکی باشند، فرض عدم مطابقت علم با معلوم، فرض عدم مطابقت چیزی با خودش است که معنا ندارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۴۷). بنابراین یکی از ویژگی‌های مهم علم حضوری خطا ناپذیر بودن این گونه علوم است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۳۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۱۷۵).

۴) ابوزید متأثر از گادامر فهم عینی را رد کرده، و از تأثیر افق فکری و فرهنگی خواننده در فهم متن صحبت می‌کند (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۹ش، ص ۳۹۷) و به «کثرت‌گرایی» [التعددية] و «دموکراسی» [الديمقراطية] تشویق می‌نماید (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۶۴) و از نمونه‌های این «کثرت‌گرایی» را اعتقاد به امکان وجود فهم‌های متعدد می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۹ش، ص ۲۹۹). اما ابوزید در نوشته‌های خود این حرف را نادیده گرفته و به راحتی دیگر افراد را به سوء نیت و سوء فهم متهم می‌کند، در هیچ موردی تلقی رایج دینی را نمی‌پذیرد و حتی آن را به عنوان گونه‌ی دیگری از فهم در دایره‌ی تكثر فهم‌ها قرار نمی‌دهد.

۵) با پذیرش هرمنوتیک گادامر، امکان داوری میان فهم‌های مختلف مسدود می‌شود؛ ابوزید برای رفع این مشکل، اصطلاحات هیرش را به نفع ادعای خود تفسیر می‌کند، و میان معنای ثابت و معنای متغیر یک متن تفاوت می‌گذارد. این در حالی است که در نظریه‌ی هرمنوتیکی هیرش قصد مؤلف نقش اصلی را دارد و استقلال معنای متن از مؤلف سخنی نادرست است و در نتیجه، معنای متن امری مشخص است (Hirsch, 1967, pp.27-28, 140, 173) و این درست در برابر تكثر، نسبی‌گرایی و تاریخ‌مندی معنا قرار می‌گیرد.

۳. بهره‌گیری ابوزید از نظریه‌ی نشانه‌شناسی سوسور

یکی دیگر از مبانی مهم ابوزید در اثبات تاریخ‌مندی قرآن، نظریه‌ی نشانه‌شناسی سوسور است که ابوزید در مقاله‌ی «التأریخیه: المفهوم الملتبس» که پیش‌تر به آن اشاره شد، به تبیین این نظریه و ارتباط آن با تاریخ‌مندی پرداخته است. از دیدگاه سوسور رابطه‌ی میان دال و مدلول، رابطه‌ی «اصطلاح» است. به این معنا که دال «تصویری شنیداری» و مدلول «مفهومی ذهنی» است - و نه شیئی که بر آن دلالت می‌شود-، بنابراین «نشانه‌ی زبانی»، واحد ذهنی دوگانه‌ای است که در آن، دو عنصر «تصویر شنیداری» و «مفهوم ذهنی» ارتباط محکمی با یکدیگر دارند، به گونه‌ای که طلب یکی از آن دو، دیگری را نیز به همراه می‌آورد (ابوزید، ۱۹۹۵م، صص ۷۷-۸۰).

ابوزید از این ایده‌ی سوسور چنین نتیجه می‌گیرد:

«حال که نشانه‌های زبانی به‌طور مستقیم به واقعیت خارجی و عینی اشاره ندارند، بلکه به تصورات و مفاهیم ذهنی مستقر در بینش مردم باز می‌گردند، پس ما در ارتباط با زبان، در جایجایی فرهنگی هستیم ... چون زبان، به‌منزله‌ی «دال» در نظام فرهنگی است، در نتیجه نصوص که مرجعیت خود را از زبان می‌گیرند، هم از فرهنگی که بدان تعلق دارند، تأثیر می‌پذیرند، و هم می‌توانند بر آن تأثیر گذارند» (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۸۶).

این مسئله درباره‌ی متون دینی نیز صدق می‌کند؛ به این صورت که آن‌ها از یک سو با واقعیت زبانی و فرهنگی خود ارتباط دارند و شکل آن را به خود می‌گیرند و از سوی دیگر، با ابداع نشانه‌های خاص خود، به شکل‌دهی به زبان و فرهنگ می‌پردازند (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، صص ۲۰۳-۲۰۴). در نتیجه، قرآن در عین اینکه محصولی فرهنگی است، تولید‌کننده‌ی فرهنگ نیز هست (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۸۶). ابوزید در این باره می‌نویسد:

«باید توجه داشت که جمله‌ی متن محصولی فرهنگی است، در مورد قرآن، ناظر به دوره‌ی شکل‌گیری و کمال آن است؛ اما پس از این مرحله، متن قرآن ایجاد‌کننده‌ی فرهنگ گردید؛ یعنی این متن، به متن حاکم و غالب بدل شد که متون دیگر را با آن می‌سنجیدند و مشروعیتشان را بدان تعیین می‌کردند. تفاوت این دو مرحله در تاریخ متن قرآن، عبارت است از تفاوت میان بهره‌گیری قرآن از فرهنگ و بیان آن و بهره‌دهی به فرهنگ و تغییر آن» (ابوزید، ۱۳۸۹ش، ص ۶۹).

بر این اساس، ابوزید به مطلوب خود یعنی اثبات تاریخ‌مندی قرآن و تأثیرپذیری آن از فرهنگ عصر نزول می‌رسد و لذا بر تأویل تاریخی - اجتماعی نصوص تأکید می‌کند؛ به این صورت که آنچه جوهری و اساسی است نوسازی شود، و آنچه با توجه به شرایط تاریخی - اجتماعی مختلف، عرضی و موقت است، اسقاط شود (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۱۳۳). وی برای تأیید دیدگاهش به شواهدی از قرآن استدلال کرده است که عبارت‌اند از: نصوص مربوط به برده و کنیز، نصوص مربوط به گرفتن جزیه و تسلیم اهل کتاب، نصوص مربوط به سحر، حسد (چشم زخم)، جن و شیاطین، نصوص مربوط به تحریم ربا (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، صص ۲۱۰-۲۱۳).

۳-۱. نقد مواجهه ابوزید با نظریه نشانه‌شناسی سوسور

بهره‌ای که ابوزید از نظریه‌ی نشانه‌شناسی سوسور در تحلیل قرآن گرفته این است که بسیاری از مفاهیم قرآن بازتاب فرهنگ زمانه‌ی نزول هستند و دلالت آن‌ها می‌تواند بر اثر تغییر فرهنگ در طول زمان تغییر می‌کند. اما در نقد این برداشت ابوزید، باید گفت که:

۱) بررسی و مطالعه‌ی دقیق نظرات سوسور، چنین برداشتی از آراء او را تأیید نمی‌کند. از دیدگاه سوسور «زبان، بازتاب مستقیم جهان خارج و عینی نیست»، اما مفهوم این جمله نمی‌تواند این برداشت ابوزید باشد که «مدلول زبان صرفاً ذهنی و دال بر جهان تصورات و مفاهیم است». سوسور خود به صراحت بیان می‌کند:

«نظام زبان، نظامی همزمانی و بسته است. بعد زمان ندارد، و دال‌ها در آن در هر برش زمان، مدلولی را ثابت و قطعی با خود حمل می‌کنند و در تقابل همزمانی با دیگر نشانه‌های زبانی در کلیت نظام زبان، معنا می‌یابند. در زبان، نه اندیشه‌ها صورت مادی می‌یابند و نه آواها به مفاهیم ذهنی تبدیل می‌شوند... هر اصطلاح زبان، یک جزء یا یک *articulus* است که در آن اندیشه‌ای در قالب «آوا» تثبیت می‌گردد و یک آوا نشانه‌ی اندیشه‌ای می‌شود» (سوسور، ۱۳۷۸ش، ص ۱۶۲).

۲) ابوزید برای تأیید دیدگاهش به ذکر چند مثال بسنده کرده، و هیچ معیاری را برای تمییز آیات متأثر از فرهنگ زمانه‌ی نزول از آیات غیر متأثر، ارائه نمی‌کند. حال باید پرسید آیا ادعای ابوزید شامل تمام آیات قرآن می‌شود؟ اگر نه، چه ملاکی برای تشخیص آموزه‌های جوهری قرآن از آموزه‌های عرضی آن وجود دارد؟ آیا نمی‌توان گفت تشریح نماز، روزه، حج، جهاد و سایر فروع دین نیز متأثر از فرهنگ زمانه است؟



آری، با پذیرش دیدگاه بی‌معیار ابوزید، می‌توان قریب به اتفاق آیات قرآن را به نحوی به فرهنگ زمانه‌ی نزول پیوند داد و درباره‌ی آن‌ها ادعای تاریخ‌مندی نمود. زیرا در بسیاری از آن‌ها تأثیر عوامل زمانی یا مکانی یا واقعیات عینی قابل پی‌جویی است. بنابراین باید توجه نمود اگر آیاتی از قرآن دارای سبب نزول هستند، این سبب به معنای زمینه و ظرف نزول است که با تأثیر قرآن از واقعیات زمانه تلازمی ندارد. یعنی اسباب نزول در کیفیت نزول دخیل هستند نه در کیفیت آن‌چه نازل می‌شود؛ در ترتیب و زمان نزول آیات تأثیر می‌گذارند نه در محتوای وحی. نازل‌کننده‌ی قرآن می‌تواند با اشراف بر واقعیات‌های زمان و ناظر بر آن‌ها و نه متأثر از آن‌ها، آیات قرآن را نازل کند. گفته‌ی ابوزید در صورتی صادق است که اسباب نزول، نه صرف زمینه، بلکه دخیل در کیفیت نازل باشند، و این لازم و ضروری شأن نزول یا سبب نزول مصطلح نیست (عرب صالحی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۳۱).

۳) ابوزید مدعی است که قرآن، برآمده از فرهنگ و باورهای زمانه‌ی نزول است. در حالی که موضع قرآن در قبال بسیاری از فرهنگ‌های زمانه‌ی نزول، موضع رد یا اصلاح بوده است، و در مواردی هم که فرهنگی را تأیید کرده، به دلیل صحت و درستی آن بوده است، نه به دلیل وجود آن در میان عرب جاهلیت. به تعبیر دیگر اگر آن فرهنگ وجود نمی‌داشت، قرآن آن را نازل می‌کرد.

برای موارد ابطال فرهنگ سابق می‌توان مثال‌های ذیل را بیان نمود: مبارزه قرآن با شرک و بت‌پرستی (الانعام: ۱۰۰؛ الفرقان: ۲؛ سبأ: ۲۲)؛ ردّ بسیاری از انواع ازدواج‌های جاهلی نظیر ضیّان (النساء: ۱۹)، شغار (النساء: ۴، ۲۰ و ۲۱)، استبضاع (المؤمنون: ۵ و ۶)، خدن (النساء: ۲۵؛ المائدة: ۵) و زنا (الإسراء: ۳۲؛ النور: ۳ و ۲)؛ ردّ گونه‌هایی از طلاق نظیر ظهار (المجادلة: ۳ و ۲)، ایلاء (البقرة: ۲۲۶ و ۲۲۷)، عَصْل (البقرة: ۲۳۲) (رک: علی، ۱۹۷۶، ج ۵، صص ۵۳۴-۵۵۲)؛ ردّ حرمت ازدواج با زن مطلقه پسرخوانده (الاحزاب: ۳۷)؛ مردود دانستن تَبَنی (الاحزاب: ۴ و ۵)؛ مردود دانستن نِسَاء (التوبة: ۳۷) و نهی از خوردن برخی گوشت‌ها (الانعام: ۱۴۵؛ النحل: ۱۱۵؛ البقرة: ۱۷۳ و المائدة: ۳).

برای موارد اصلاح فرهنگ سابق نیز می‌توان مثال‌های ذیل را بیان نمود: اصلاح اعمال حج (البقرة: ۱۸۹ و ۲۰۰؛ الحج: ۳۷)؛ اصلاح قوانین خانوادگی نظیر قانون ارث (النساء: ۱۱، ۱۲، ۳۳ و ۱۷۶)، تعدد زوجات (النساء: ۳)، طلاق رجعی (البقرة: ۲۲۸؛ الطلاق: ۲)، عده (البقرة: ۲۲۸ و ۲۳۴؛ الطلاق: ۴).

برای موارد تأیید فرهنگ سابق نیز می‌توان موارد ذیل را بیان نمود: اصلاح اعمال حج (البقرة: ۱۸۹ و ۲۰۰؛ الحج: ۳۷)؛ اصلاح قوانین خانوادگی نظیر قانون ارث (النساء: ۱۱، ۱۲، ۳۳ و ۱۷۶)،

تعدد زوجات (النساء: ۳)، طلاق رجعی (البقره: ۲۲۸؛ الطلاق: ۲)، عده (البقره: ۲۲۸ و ۲۳۴؛ الطلاق: ۴).

۴) ابوزید بر عدم وجود عینی و واقعی موضوعاتی نظیر سحر، حسد، چشم زخم، جن و شیاطین تأکید دارد و آن‌ها را صرفاً مفهومی ذهنی متعلق به فرهنگ زمانه می‌داند که جزء شواهد تاریخی محسوب می‌شوند و برای بشر معاصر که از این باورها فاصله گرفته است پیامی در بر ندارند.

در نقد این ادعای ابوزید دو نکته بیان می‌گردد:

الف) نخست آنکه به نظر می‌رسد تنها دلیل او بر غیرواقعی بودن این امور، عدم امکان اثبات تجربی آن‌هاست که در پاسخ باید گفت چنانچه تجربه‌گرایی مبنای باور به وجود موجودات قرار گیرد، موجودات غیرمادی دیگر نظیر خداوند، ملائکه، بهشت، دوزخ، حیات پس از مرگ، و مطلق «غیب» در مقابل «شهادت» باید انکار و تخطئه شود. علاوه بر این حس و تجربه و یافته‌های علمی متکی بر آن، «لسان حصر» ندارند و نمی‌توانند وجودات و روابط عینی وراء تجربه را نفی و انکار کنند.

ب) دوم آنکه نه اعتقاد مردم عصر نزول به این موضوعات و نه اعتقاد نداشتن بسیاری از انسان‌ها غربی به آن‌ها، هیچ‌یک نمی‌تواند معیار وجود عینی یا عدم وجود عینی آن‌ها باشد. پس جای تعجب است که چگونه ابوزید با وجود آیات قرآن و احادیث، وجود واقعی این موجودات را نفی می‌کنند. گویا او به این نکته توجه نداشته که به دلیل ریشه داشتن ادیان ابراهیمی در سرزمین حجاز، بسیاری از مفاهیمی کلیدی از قرآن مانند الله، نبی، قیامت، جنت، جهنم، ملک، جن، شفاعت، تقوا، کرامت، کفر، اسلام، ایمان، عبادت، قرب (قربان)، وحی، غیب، شهادت، دنیا، آخرت، یوم الحساب، کتاب (نامه اعمال)، نشر و بعث و ... برای عرب عصر نزول وحی معهود و آشنا بوده است (جلیلی، ۱۳۷۳، ص ۴۲) که البته حضور آن‌ها در قرآن، ناشی از انفعال این کتاب آسمانی در برابر فرهنگ زمانه نیست، بلکه به دلیل ریشه‌ی مشترک ادیان آسمانی است (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۸).

۴. پیجویی نظریه‌ی سوسور در میراث اسلامی

به اعتقاد ابوزید، نظریه‌ی سوسور صرفاً یک نظریه‌ی غربی و غیراسلامی و وارداتی نیست، بلکه در میراث اسلامی هم شبیه این نظریه وجود دارد. به این دلیل ابوزید در مقاله‌ای که با عنوان

«العلامات فی التراث: دراسة استکشافیة»^{۱۰} نگاشته است، به بررسی نظریه‌های زبان‌شناسی قاضی عبدالجبار (م. ۱۵۰ق)، عبدالقاهر جرجانی (م. ۴۷۴ق) و ابن عربی (م. ۶۳۸ق) پرداخته و بر این باور است که:

«همه‌ی متفکران اسلامی اعم از اهل سنت، معتزله، اشاعره، فلاسفه و متصوفه با وجود اختلاف مذاهبشان، زبان را به‌عنوان نظامی از دلالت‌ها می‌شناسند که مدخلی برای تفکر عقلانی و استدلالی است و به معرفت منجر می‌شود» (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۵۷).

ابوزید معتقد است مفهوم «دلالة» که در میراث اسلامی به کار رفته، می‌تواند با مفهوم «علامه» که در نشانه‌شناسی^{۱۱} جدید غربی از آن یاد شده است، برابر دانسته شود و آنچه این برابری را تأیید می‌کند، نگاه مسلمانان به جهان هستی است که طبق آیات قرآن، جهان را دلالت‌کننده بر وجود خالق می‌دانند (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، صص ۵۶-۵۷ و ۱۰۱).

بنابراین از آنجا که همه‌ی اندیشمندان مسلمان، زبان را جزئی از نظام نشانه‌ها می‌دانند، نقطه‌ی شروع دیدگاه زبان‌شناسی همه‌ی آن‌ها، نوعی نشانه‌شناسی واضح و متناسب با اعتقادات و باورهای دینی‌شان است (ابوزید، ۱۹۹۲-الف، ص ۸۶). تبیین دقیق نحوه‌ی خوانش ابوزید از دیدگاه سه اندیشمند مذکور، مقاله‌ی جداگانه‌ای می‌طلبد و خارج از ظرفیت این مقاله است، لذا در این مقاله صرفاً، به مطالعه‌ی خوانش ابوزید از دیدگاه عبدالقاهر جرجانی و چگونگی تطبیق آن با نظریات جدید می‌پردازیم.

۴-۱. نظریه‌ی نظم عبدالقاهر جرجانی

ابوزید جرجانی را در اصل، اشعری (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۹۵)، اما در استفاده از نظریه‌های زبان‌شناسی متأثر از معتزله به‌خصوص قاضی عبدالجبار می‌داند (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۸۹). اما عبدالقاهر بر خلاف عبدالجبار که به تمرکز بر قصد متکلم اکتفا می‌کند و بدون شناخت آن دلالتی برای کلام نمی‌یابد، نظریه‌ای برای شناخت دلالت در میراث عربی پدید می‌آورد که با عنوان نظریه‌ی «نظم» شناخته می‌شود (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۸۹).

^{۱۰} این مقاله اولین بار در ۱۹۸۶م در کتاب «نظم العلامات فی اللغة و الأدب و الثقافة؛ مدخل إلى السیمیوتیکا» تألیف سبزا قاسم و نصر حامد ابوزید، صص ۷۳-۱۳۲ به چاپ رسید. این مقاله به همراه چند مقاله‌ی دیگر از ابوزید که همگی قبلاً در مجلات مختلف به چاپ رسیده بودند، در ۱۹۹۲م در کتاب «شکالیات القراءة و آلیات التأویل» مجدداً چاپ گردیدند.

^{۱۱} . Semiotics

عبدالقاهر در قصیده‌ی «هائیه» که در پایان مقدمه‌ی کتاب *دلایل الاعجاز* آورده است و تعداد ابیات آن به بیست و سه بیت بالغ می‌شود، تئوری نظم را توضیح می‌دهد و ارتباط آن را با قلمرو نحو و قواعد نحوی روشن می‌سازد. وی در این باره می‌نویسد:

«بدان که نظم چیزی جز این نیست که کلام خود را در جایی قرار دهی که علم نحو اقتضا می‌کند و در چارچوبی که قوانین و اصول نحو جاری است» (الجرجانی، ۲۰۰۰م، ص ۱۲۷).

با این حال هدف اصلی او بررسی صرف موضوعات علم نحو نیست، بلکه وی به دنبال آن است که سهم نحو را در حوزه‌ی بلاغت کلام بررسی کند؛ وی برای تک‌تک واژگان، ارزش زیباشناختی خاصی قائل نیست. از دید وی هیچ کلمه‌ای به‌خودی‌خود زشت یا زیبا نیست، بلکه شیوه‌ی قرار گرفتن کلمات در کنار یکدیگر، میزان زیبایی و خوش‌آهنگی لفظ را معلوم می‌کند و به‌ویژه هماهنگی معنایی کلماتی که کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، زیبایی سخن را رقم می‌زند نه صورت ظاهر لفظ. به همین سبب کلمه‌ای در جایی خوش می‌افتد و در جایی دیگر ناخوش (مشرف، ۱۳۸۶ش، ص ۴۰۵).

در واقع عبدالقاهر بر این باور است که الفاظ زبان چیزی جز علامت‌ها و نشانه‌هایی که بر معانی دلالت می‌کنند، نیستند و به همین دلیل لزومی به وجود ارتباط میان کلمه و معنی آن نمی‌بیند و معتقد است اشکالی در جابجایی علامتی با علامت دیگر برای دلالت بر همان معنا وجود ندارد. به‌طور مثال اگر اهل زبان علامت صوتی «قصیر» را برای دلالت بر آنچه امروزه «طویل» می‌نامیم، به کار برند، چیزی تغییر نمی‌کند و در این صورت قصیر بر معنای طول دلالت می‌کند. چنین ارتباطی بین دال و مدلول ارتباطی اتفاقی و اصطلاحی است و الفاظ از آن جهت که علامت و نشانه هستند، نه مدلول را تغییر می‌دهند و نه به آن می‌افزایند، بلکه صرفاً به آن اشاره می‌کنند و بر آن دلالت دارند (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۷۶).

جرجانی در جای دیگری توضیح می‌دهد که نظمی که حروف در یک کلمه به خود می‌گیرند امری قراردادی است نه زیباشناختی. مثلاً اگر به‌جای کلمه‌ی «ضرب» از آغاز کلمه‌ی «ربض» را قرار می‌دادند تفاوتی در معنی ایجاد نمی‌کرد. نظم این حروف بر اساس قرارداد است نه معنی و منطق کلام (الجرجانی، ۲۰۰۰م، ص ۱۰۲).

اما در مورد نظم کلام وضع به‌گونه‌ای دیگر است زیرا کلمات بر اساس نظم و ترتیب معانی در نفس و ذهن گوینده مرتب می‌شوند. مراد از این نظم این نیست که به‌گونه‌ای تصادفی کلمه‌ای به کلمه‌ی دیگر اضافه شود و بس. بلکه مراد بافت سخن است و ترکیبی از آن نوع که مثلاً در بافت پارچه و نقش و طرح آن دیده می‌شود، یا نظیر ترکیبی که نقاش در طرح و نقش و رنگ



خود انجام می‌دهد، به‌گونه‌ای که کار در نهایت به شکلی در می‌آید که بافنده یا نقاش می‌خواهد و به‌طوری‌که اگر جزئی از کار جابه‌جا شود، نتیجه چیزی نیست که او خواسته است؛ بنابراین لازم است هر جزء کار در جای خود قرار گرفته باشد؛ بنابراین غرض از نظم سخن صرفاً توالی الفاظ در هنگام نطق نیست بلکه باید دلالت‌ها و معانی آن نیز با ترکیبی که عقل اقتضا می‌کند صورت پذیرد (مشرف، ۱۳۸۶ش، ص ۴۰۶).

عبدالقاهر برای گوینده (متکلم) نقش مهمی در نظم قائل است. هدف عبدالقاهر از ذکر توانایی گوینده، اثبات اعجاز ادبی قرآن است. به این صورت که چون میان گوینده‌ی قرآن یعنی خداوند و سایر گویندگان تفاوت تام وجود دارد، پس قرآن نیز با سایر سخنان متفاوت است (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۹۴).

اما عبدالقاهر تنها به گوینده اکتفا نکرده و بُعد دوم ارتباط یعنی گیرنده را نیز بررسی کرده است. البته شرایط فرهنگی آن زمان به وی اجازه نداده که به‌طور عمیق به بررسی این بُعد ارتباط بپردازد؛ اما بدون شک اختلاف فرقه‌های اسلامی درباره‌ی تفسیر متن قرآن به‌منابه‌ی یک واقعیت تجربی، عبدالقاهر را در پی بردن به مشکل فهم و توجه به آن یاری رسانیده است. البته وی مشکل فهم را بیشتر در متون ادبی بررسی می‌کند تا قرآن و معتقد است که یک متن در عین نظم واحد می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، صص ۹۵-۹۶). لازم به ذکر است توجه عبدالقاهر به مشکل فهم صرفاً از بعضی اشارات پراکنده در کتاب‌هایش فراتر نمی‌رود که این اشارات نیز تحت تأثیر زمینه‌ی اشعری او هستند (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۹۵).

به نظر ابوزید، اگر جرجانی موضوع مشکل فهم و رابطه‌ی میان گوینده و گیرنده‌ی پیام را به لحاظ تئوری عمیق‌تر و تخصصی‌تر بررسی می‌کرد، دقیقاً به همان طرحی می‌رسید که پیشگامان علم نشانه‌شناسی جدید همچون فردینان دی سوسور در قرن ۲۰ میلادی بیان کرده‌اند و به آن چرخه کلامی (الدائرة الكلامية) می‌گویند (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، صص ۹۶-۹۷).

علاوه بر نظریه‌ی نظم از دیگر موضوعات مهم مطرح‌شده توسط جرجانی بحث معنا و معنای معناست که در آنجا نیز بر نقش گیرنده (متلقى) تأکید دارد. ابوزید رابطه‌ی بین دال و مدلول در عبارت‌های مجازی را طبق نظر جرجانی این‌گونه ترسیم می‌کند:

العبارة اللغوية (دال) ← المعنى (المعنى الاول) مدلول

المعنى الاول (دال) ← المعنى الثانى (معنى المعنى) مدلول (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف،

صص ۱۱۳-۱۱۴).

بر اساس نظر جرجانی، معنا را از ظاهر لفظ و بی‌واسطه می‌توان دریافت، اما معنای معنا را با تأمل در الفاظ و معانی مختلف برخاسته از آن باید فهمید. به تعبیر دیگر باید از معنای اول

به معنای معنا رسید. برای مثال اگر زنی در سیاق معینی به «نؤوم الضحی» توصیف شود، قطعاً معنای لفظی آن، یعنی زن پرخوابی که تا برآمدن خورشید در آسمان می‌خوابد، مقصود نیست و بنابراین این «مدلول»، خود تبدیل به «دال» می‌شود که مقصود از آن زن مرفه و لطیفی است که خدمتکاری دارد که کارهای او و خانه‌اش را انجام می‌دهد (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۱۱۳).

ابوزید در ادامه می‌گوید:

«اگر عبدالقاهر انتقال از معنا به معنای دیگر توسط گیرنده را بر سبیل استدلال می‌داند، قطعاً منظور او از استدلال، استدلال عقلی است که گیرنده را به عنوان بخشی از فرایند ساخت متن از طریق تأویل به شمار می‌آورد» (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۱۱۴).

این مطلب دقیقاً همان چیزی است که ابوزید پیشتر از گادامر آموخته بود؛ یعنی تأکید بر نقش خواننده در فهم متن. بنابراین ابوزید علاوه بر نظریه‌ی سوسور به نظریه‌ی گادامر نیز صبغه‌ای اسلامی می‌بخشد تا بهره‌گیری از هر دوی این نظریه‌ها را توجیه کند.

نتیجه‌گیری

ابوزید برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن از نظریه‌های مختلفی بهره برده است که برخی از آن‌ها مانند خلق قرآن ریشه در میراث کهن اسلامی دارند، و برخی دیگر همچون نظریه‌ی هرمنوتیک گادامر و نشانه‌شناسی سوسور دستاورد سفر ابوزید به غرب هستند که البته ابوزید برای آن‌ها نیز نظایری در میراث اسلامی همچون نظریه‌ی عبدالقاهر جرجانی معرفی کرده است. مطالعه و تحلیل خوانش ابوزید از هریک نظریه‌های مذکور، بیانگر اشکالات متعدد وارد بر دیدگاه اوست که عبارتند از:

۱. خاستگاه و لوازمی که هریک از نظریه‌ها در پی دارند، سبب شده که ابوزید صرفاً آن بخش‌هایی از هر کدام را انتخاب کند که مؤید دیدگاه او هستند و این نوعی مصادره‌ی آن نظریه‌ها به شمار می‌رود. از این رو نتایج بار شده بر آن‌ها به دور از صحت است.
۲. استفاده‌ی همزمان ابوزید از این نظریه‌ها، دیدگاه او را دچار تعارض درونی کرده است.
۳. ادعاهای ابوزید با آیات قرآن، مبانی کلامی و دلایل عقلی هم در تعارض است که این نیز سستی آراء او را دوچندان می‌کند

کتاب‌نامه:

قرآن کریم:

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹ش)، *معنای متن*، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح‌نو.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۲م-الف)، *اشکالیات القراءة و آلیات التأویل*، الدار البيضاء: المركز ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۲م-ب)، *نقد الخطاب الديني*، قاهره: سینا للنشر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۵م)، *النص السلطه الحقیقه*، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- جارالله، زهدی حسن (۱۹۷۴م)، *المعتزله*، بیروت: الاهلیه للنشر و التوزیع.
- الجرجانی، عبدالقاهر (۲۰۰۰م)، *دلائل الاعجاز فی علم المعانی*، تحقیق یاسین‌الایوبی، بیروت: المكتبة العصرية.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹ش)، *فطرت در قرآن*، قم: اسراء.
- جلیلی، سید هدایت (۱۳۷۳ش)، «وحي در هم‌زبانی با بشر و هم‌لسانی با قوم»، *مجله کیان*، ش ۲۳، صص ۳۷-۴۴.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۰ق)، *الموجز فی اصول الفقه*، قم: مؤسسه الإمام الصادق.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۷ش)، *سیمای انسان کامل در قرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- سوسور، فردینان دو (۱۳۷۸ش)، *دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران: هرمس.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق)، *بحوث فی علم الاصول*، قم: مؤسسه دائره المعارف الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴ش)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷ش)، *قرآن در اسلام*، قم: بوستان کتاب.
- علی، جواد (۱۹۷۶ق)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت: دار العلم للملایین.
- عرب صالحی، محمد (۱۳۹۱ش)، *تاریخی‌نگری و دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عرب صالحی، محمد (۱۳۹۳ش)، *مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو* (جلد ۴: چالش با ابوزید)، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علوی‌نژاد، سیدحیدر (۱۳۷۹ش)، «فهم متن در افق تاریخی آن»، *مجله پژوهش‌های قرآنی*، ش ۲۱ و ۲۲، صص ۱۷۸-۲۱۷.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰ش)، «نقد تاریخت قرآن»، *مجله مطالعات تفسیری*، ش ۶، صص ۹-۲۶.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 مشرف، مریم (۱۳۸۶ش)، «نظم و ساختار در نظریه بلاغت جرجانی»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش ۵۴،
 صص ۴۰۳-۴۱۶.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۰ش)، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
 مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰ش)، *قرآن شناسی*، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام
 خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۱ش)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
 مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸ق)، *المنطق*، نجف: مطبعة النعمان.
 مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، تحقیق شیخ ابراهیم
 الأنصاری، بیروت: دار المفید.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۲ش)، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ترجمه إنشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
 نصری، عبدالله (۱۳۸۱ش)، «ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی»، *مجله قبسات*، ش ۲۳، صص ۹۴-
 ۱۰۵.

واعظی، احمد (۱۳۸۹ش)، «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن»، *مجله قرآن‌شناخت*،
 ش ۶، صص ۴۲-۶۵.

ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸ش)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی.

Abu zaid, Nasr hamid, (2001). *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg: Herder.

Gadamer, Hans Georg, (1989). *Truth & Method*, New York: Continuum.

Hirsch, Eric Donald, (1967). *Validity in Interpretation*, New Haven and London:
 Yale University