

نصر حامد ابوزید

# متن، قدرت، حقیقت

اندیشه‌ی دینی میان اراده‌ی معرفت و اراده‌ی سلطه

ترجمه‌ی

احسان موسوی خلخالی



انتشارات نیلوفر

این اثر ترجمه‌ای است از:

نصر حامد ابوزید،

النص، السلطة، الحقيقة

الفکر الدینی بین ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة،

بیروت - دارالبیضاء، المركز الثقافی العربی،

۱۹۹۵

ابوزید، نصر حامد Abu Zayd, Nasr Hamid

:النص، السلطة، الحقيقة. فارسی

:متن، قدرت، حقیقت

:تهران: نیلوفر، ۱۳۹۴.

:ص: ۴۰۰؛ ۲۱/۵×۱۴/۵ س م.

: ۹۷۸-۹۶۴-۴۴۸-۶۳۲-۶

: فیبای مختصر

: فهرست‌نویسی کامل این اثر در نشانی:

<http://opac.nlai.ir> قابل دسترسی است

: موسوی خلخالی، احسان، ۱۳۶۰.

: ۳۷۸۰۳۹۱

سرشناسه

عنوان قراردادی

عنوان و نام پدیدآور

مشخصات نشر

مشخصات ظاهری

شابک

وضعیت فهرست‌نویسی

یادداشت

شناسه افزوده

شماره کتابشناسی ملی



انتشارات بهان

خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، تلفن: ۶۶۴۶۱۱۷

نصر حامد ابوزید

متن، قدرت، حقیقت

ترجمه‌ی احسان موسوی خلخالی

حروفچین: حمید سناجیان

چاپ اول: پاییز ۱۳۹۴

چاپ دیبا

شمارگان: ۱۱۰۰ نسخه

همه حقوق محفوظ است

فروش اینترنتی: [www.behanbook.ir](http://www.behanbook.ir)

## فهرست

|     |                                                           |
|-----|-----------------------------------------------------------|
| ۷   | نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن / احمد واعظی |
| ۳۹  | مقدمه                                                     |
| ۵۱  | پیش‌درآمد: میراث، از جهت‌دهی ایدئولوژیک تا خوانش علمی     |
| ۱۲۱ | تاریخ‌مندی، مفهوم‌می‌در ابهام                             |
| ۱۴۹ | متن و مسئله‌ی بافتار                                      |
| ۲۲۱ | متن و تأویل (در زبان و فرهنگ)                             |
| ۲۲۱ | نخست: معنای لفظی متن                                      |
| ۲۳۵ | دوم: دال «تأویل» و مفهوم فرهنگی متن                       |
| ۲۵۱ | مسئله‌ی تأویل - نزاع بر سر حقیقت                          |
| ۲۵۱ | پیش‌درآمد                                                 |
| ۲۵۴ | ۱. مجاز: پیکار بر سر وجود اجتماعی در سرزمین بلاغت         |
| ۲۶۳ | ۲. تأویل: روی دیگر مجاز                                   |
| ۲۷۱ | ۳. نزاع بر سر مالکیت زبان                                 |
| ۲۷۷ | ۴. حسیض مجاز و بلندای حقیقت                               |
|     | ۵. جابه‌جایی دلالت: جابه‌جاساختن دلالت‌زبانی از           |
| ۲۸۴ | «اینجا» به «آنجا»                                         |
| ۲۹۶ | خاتمه                                                     |
| ۳۰۱ | قرآن: جهان به مثابه‌ی نشانه                               |
| ۳۴۷ | ۱. آفرینش آسمان‌ها و زمین                                 |
| ۳۵۱ | ۲. آفرینش انسان                                           |
| ۳۵۹ | ۳. کلمه: قرآن و وجود                                      |
| ۳۹۵ | نمایه                                                     |

## نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن\*

احمد واعظی\*\*

### چکیده

«تاریخ‌مندی متن» بر اثرپذیری «متن» از واقعیات فرهنگی و اجتماعی عصر پیدایش آن تأکید دارد. این مقاله تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن را بررسی می‌کند. وی بر آن است که قرآن یک «محصول فرهنگی» است. از این رو «معنای اصلی» قرآن یک معنای تاریخی است و باید با عنایت به آن واقعیات تفسیر شود، اما نشانه‌های زبانی موجود در قرآن این قابلیت را دارند که در کانون «تأویل اخلاق» قرار گیرند و بر حسب واقعیات اجتماعی و زبانی عصر مفسر بازسازی شوند. هدف از تأویل قرآن باید درک «مغزی» باشد نه «معنا» که مربوط به عصر نزول است. لازمه این رویکرد آن است که بخش‌هایی از قرآن که برای انطباق با

\* مقاله‌ای که در پی می‌آید نقدی است بر اندیشه‌های ابوزید درباره‌ی تاریخ‌مندی قرآن، هدف از آوردن این مقاله‌ی انتقادی آن است که خواننده بتواند با استدلال‌های مخالفان نیز آشنا شود و نظریات ابوزید را تنها نظریه‌ی موجود در مسائل این چنینی نپندارد. چنان‌که در پایگاه رسمی جناب حجت‌الاسلام دکتر واعظی در تاریخ ۱۳۹۴/۱/۲۵ آمده، استفاده از اطلاعات موجود در این پایگاه، که این مقاله نیز یکی از آن‌هاست، برای همگان با ذکر منبع مجاز است. این مقاله پیش‌تر در مجله‌ی قرآن‌شناخت، شماره‌ی دوم، ۱۳۸۹، منتشر شده است.

\*\* استادیار دانشگاه باقرالعلوم.

واقعیات فرهنگی و زبانی عصر حاضر نیستند، «شواهدی تاریخی» قلمداد شوند.

مهم‌ترین اشکال دیدگاه ابوزید حصر قرآن در حصار تنگ اقتضائات عصر نزول و پذیرش راه‌یابی مضامین باطل برخاسته از جهل و عقب‌ماندگی فرهنگ آن عصر در درون‌مایه و حیانی است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌مندی فهم، تاریخ‌مندی متن، مغزی، تأویل مجازی، نصر حامد ابوزید، فرهنگ زمانه، معنا، فحوا.

### ۱. تفکیک تاریخ‌مندی فهم از تاریخ‌مندی متن

همه نظریه‌های تفسیری که در تحلیل خویش از فرایند قرائت متن و وصول به معنا سهمی برای مفسر و افق معنایی وی در ایجاد معنا قائل‌اند، به تاریخ‌مندی فهم می‌گرایند. سرّش آن است که پذیرش نقش محوری خواننده در فرایند تکوین معنای متن به معنای آن است که دنیای ذهنی مفسر و موقعیت هرمنوتیکی در کنار دیگر عوامل، سازنده معنای متن است و معنای متن، پیش از قرائت و مستقل از دخالت محتوایی باورداشت‌ها و جهت‌گیری‌ها و علائق مفسر هویتی و تعینی ندارد و در نتیجه، کار مفسر کشف معنای از پیش تعیین یافته نیست، بلکه وی در فرایند پیدایش و شکل‌گیری معنای متن سهم است. از آنجا که افق معنایی مفسر و موفقیت هرمنوتیکی وی امری تاریخی و متأثر از واقعیات اجتماعی و فرهنگی و زبانی مقطع تاریخی مفسر است، لاجرم فهم او از متن نیز امری تاریخی می‌شود و به حسب تغییر شرایط تاریخی و اجتماعی و در سایه تغییر افق معنایی مفسر، سیلان و تغییر می‌کند.

تاریخ‌مندی فهم با هرمنوتیک ماقبل فلسفی آغاز می‌شود،<sup>۱</sup> اما صورت‌بندی تحلیلی و فلسفی آن در هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر نمود و جلوه خاصی دارد. گادامر همسو با نیچه، هوسرل و هیدگر به محدودشدن فهم در حصار «افق» (horizon) فهم‌کننده معتقد است و

اصرار می‌ورزد که افق ذهنی مفسر هم قلمرو و پهنه اندیشه و تفکر را سمت و سو می‌دهد و هم فهم را با محدودیت و تعین همراه می‌سازد.<sup>۲</sup> از نظر وی افق و موقعیت هرمنوتیکی مفسر متن که شکل گرفته از پیش‌داوری‌ها و باورهای اوست، امری ثابت نیست، بلکه در فرایند فهم‌ها و تفسیرها همواره در حال سیلان و تغییر است.<sup>۳</sup> وجه تاریخی شدن فهم از نظر هرمنوتیک فلسفی آن است که فهم از نظر آنان ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است و از آنجا که افق معنایی هر مفسری محصور و محدود به عصر و زمانه خویش و تعاملات وی با محیط و دیگر معاصران است و از آن اثر می‌پذیرد و در سایه دادوستد با آن سیلان و تغییر می‌پذیرد، فهم و تفسیر برخاسته از دخالت چنین افق و موقعیتی لزوماً تاریخی و زمانمند می‌شود.<sup>۴</sup>

اما «تاریخ‌مندی متن» داستان دیگری است و به مقوله اثرپذیری معنای متن از «زمینه تاریخی» (historical context) و شرایط و واقعیات فرهنگی و تاریخی عصر پیدایش متن مربوط می‌شود. موضوع تاریخ‌مندی متن نیز دارای پیشینه است و تقریرهای مختلفی از آن وجود دارد. برای نمونه رودلف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶) بر آن است که گفتمان دینی کتب مقدس از جهان‌بینی و تفکر عصری که متون دینی در آن نگاشته شده، متأثر است؛ از این رو مشتمل بر اسطوره است و با زبان و باورداشت‌های علمی روزگار ما سنخیت ندارد. وی برخلاف لیبرال‌های کلامی اولیه که یکسره این عناصر اسطوره‌ای را کنار می‌زدند، به لزوم «اسطوره‌زدایی» (demythologizing) از متون مقدس معتقد می‌باشد و بر آن است که وظیفه و شغل الهیات معاصر آن است که به درون این قشر اسطوره‌ای نفوذ کند و جذبه وجودی و پیام و ندای کتاب مقدس را که در پس این عناصر تاریخی و اسطوره‌ای نهفته است، دریابد. پس آنچه گفته شده از آنچه مقصود بوده، متمایز است و اسطوره‌زدایی به فهم آنچه مقصود بوده و روح پیام متن است، کمک می‌رساند.<sup>۵</sup>

رولان بارت نیز تقریر دیگری از تاریخ‌مندی متن عرضه می‌کند. از نظر وی یک متن در بطن تاریخ و فرهنگ حرکت می‌کند و در این مسیر پیوسته خود بر حسب جغرافیا، شرایط انسانی و اقتضائات تاریخی، معانی جدیدی می‌یابد و از معانی گذشته خود فاصله می‌گیرد. بارت معتقد است که متن باید فارغ از این خاستگاه تاریخی و فارغ از سلطه معنایی مؤلف، تفسیر و فهم شود. در تاریخ‌مندی مورد نظر بارت هر متن یک سند تاریخی است که از چندین دسته رمز و کد (code) تشکیل شده است و رمزگشایی این کدها نباید صرفاً در خاستگاه تاریخی متن (مقطع زمانی و تاریخی پیدایش متن) صورت پذیرد، بلکه متن در حال حاضر و لحظه تفسیر محاط و محصور به کدهای معاصر است که باید با ملاحظه آنها رمزگشایی و بازخوانی شود.<sup>۶</sup>

نصر حامد ابوزید دو عین اشاره به تاریخ‌مندی فهم، بر تاریخ‌مندی قرآن تأکید خاصی دارد و تقریر ویژه‌ای از آن عرضه می‌دارد و لوازم معرفتی و دینی خاصی را بر این تقریر مترتب می‌کند. مقاله حاضر به تبیین این تقریر و بیان نقاط ضعف و کاستی‌ها و برشمردن پاره‌ای لوازم باطل آن اختصاص دارد.

## ۲. تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن

پروژه نصر حامد ابوزید وصول به آگاهی تاریخی و علمی نصوص دینی است که در واقع مستلزم پژوهش درباره قرآن به مثابه یک متن تاریخی، بشری و زبانی است. این امر نیازمند به چالش کشیدن تلقی سنتی و رایج از علوم قرآن و حدیث است که به زعم وی گفتمان دینی (الخطاب الدینی) غالب بر آن اصرار می‌ورزد؛ همچنان که نیازمند صورت‌بندی (صیاعه) و بازسازی قرائتی انتقادی و جدید از علوم قرآن و سرشت متن دینی بر پایه پذیرش تاریخ‌مندی آن و محصول فرهنگی دانستن متن قرآن است.

از نگاه وی کوشش پیشینیان نظیر زرکشی (متوفی ۷۹۴) در البرهان فی علوم القرآن و سیوطی (متوفی ۹۱۰) در الاتقان تلاشی در جهت حفظ و نگهداری سرمایه و حافظه فکری و فرهنگی تمدن اسلامی بوده است که با وجود ارزش فرهنگی خود، بر پایه نوعی تصور دینی از متن (قرآن) صورت پذیرفته که خود، ساخته گرایش‌های ارتجاعی در فرهنگ عربی - اسلامی است. از نظر ابوزید کمترین تعریفی که می‌توان از این تصور سنتی ارائه کرد آن است که متن قرآنی را از بافت جریان‌های عینی و تاریخی آن جدا می‌کند و در نتیجه قرآن را از سرشت حقیقی‌اش به عنوان یک متن زبانی و محصولی فرهنگی و تاریخی، جدا کرده، در نتیجه قرآن را از سرشت حقیقی‌اش به عنوان یک متن زبانی و محصولی فرهنگی و تاریخی دور می‌کند و آن را به امری قدسی و روحانی بدل می‌کند.<sup>۷</sup>

از نظر نصر حامد روشنگری دینی و گفتمان روشنگری (خطاب التنویر) در جهان اسلام نتوانسته است حصار و سیطره گفتمان دینی غالب و سنتی را بشکند و افق معرفتی جدید را پایه‌ریزی کند و آگاهی علمی و تاریخی (الوعی التاریخی العملی) به نصوص دینی را صورت‌بندی نماید؛ چرا که به بُعد تاریخی بودن قرآن و جنبه بشری و فرهنگی آن توجه خاص نشان نداده است. برای برون‌رفت از این وضعیت و وصول به آگاهی علمی و تاریخی از نصوص دینی لازم است که درست در مقابل گفتمان و تفکر دینی که الله را قائل و متکلم نصوص دینی می‌داند و به متن دینی قداست و روحانیت می‌بخشد و لباس متافیزیک بر تن آن می‌کند، نقطه عزیمت خود را جنبه تاریخی و بشری و فرهنگی متن دینی قرار دهیم و به واقع تاریخی، اجتماعی و فرهنگی که تلقی وحی را احاطه کرده است، تمرکز نماییم.<sup>۸</sup>

از نگاه ابوزید متن قرآنی در ذات و جوهره‌اش «محصول فرهنگی» است؛<sup>۹</sup> یعنی این متن در مدت بیش از بیست و سه سال در متن واقعیت فرهنگ و اجتماع زمان نزول شکل گرفته است. بنابراین، اعتقاد به وجود



قدسی و وجودی متافیزیکی و از پیش تعین یافته برای این متن، کوششی برای پوشاندن وجه فرهنگی و تاریخی آن و مسدود کردن امکان فهم علمی این پدیده است. خداوند هنگام فرستادن وحی بر پیامبر (ص) نظام زبانی حاکم بر گیرنده وحی را برگزیده است. برعکس دیدگاهی که گفتمان دینی معاصر (سنتی) ترویج می‌کند، گزینش یک زبان انتخاب یک ظرف خالی نیست. زبان مهم‌ترین ابزار یک قوم در فهم جهان و نظام‌بخشی به آن است. بر این اساس هرگز نمی‌توان درباره زبانی جدا از فرهنگ و واقع اجتماعی سخن گفت. الهی بودن منشأ و خاستگاه متن و حیانی نافی واقعی بودن و تاریخی بودن محتوای آن نیست و از این رو با انتساب آن متن به فرهنگ بشری و ظرف اجتماعی و تاریخی خاص منافاتی ندارد. از آنجا که در مورد قرآن نمی‌توان فرستنده پیام و خاستگاه الهی آن را در کنار پژوهش قرار داد، طبیعی است که راه ورود علمی به پژوهش درباره متن قرآنی از مدخل واقع و فرهنگ بگذرد. این «واقع» چیزی است که زندگی گیرنده وحی و مخاطبان اولیه قرآن در آن شکل می‌گیرد و فرهنگی که زبان تجسم آن است، آن را احاطه کرده است. بر این اساس، در پژوهش متن قرآنی به سراغ واقع و فرهنگ رفتن به معنای پرداختن به امور تجربی است. با تحلیل این گونه امور است که می‌توان به فهمی علمی از پدیده نص دینی دست یافت.<sup>۱۱</sup>

تأکید ابوزید بر «بعد تاریخی» نصوص دینی و سرزنش گفتمان دینی سنتی به سبب نادیده گرفتن و غفلت از «بعد تاریخی وحی» براساس تعریف و تلقی خاصی از «بعد تاریخی» صورت می‌پذیرد؛ زیرا روشن است که گفتمان دینی رایج و سنتی نیز به بعد تاریخی داشتن متن دینی واقف است و به همین سبب در تفسیر قرآن و فقه از اسباب نزول و حوادث تاریخی که زمینه و بستر تاریخی نزول آیات و سوره بوده است، بحث می‌کنند، همچنان که از ناسخ و منسوخ و تغییر احکام به سبب تغییر ظروف و اوضاع تاریخی (دخالت زمان و مکان در اجتهاد) تحقیق و

تفحص می‌کنند. مراد ابوزید از بُعد تاریخی داشتن نصوص دینی «تاریخ‌مندی مفاهیم» است؛ به این معنا که مضمون و مفهوم کلمات و واژگان نصوص و حیانی به سبب تاریخی‌بودن لغات و زبان به کار گرفته شده در وحی، تاریخی است و با واقعیات عینی زبانی و فرهنگی عصر نزول درآمیخته است.<sup>۱۱</sup> بنابراین روشن می‌شود که مقصود وی از ایجاد بینش تاریخی - علمی در مورد متون دینی چیزی فراتر از جست‌وجوی حقایق تاریخی و توجه به رویدادهای عصر نزول وحی است که کوششی از سنخ فعالیت‌های دانش تاریخ است. آنچه ابوزید از این بینش اراده کرده، به جای تکیه بر شناخت حوادث تاریخی عصر نزول بر دستاوردهای علوم زبانی خاص به‌ویژه در بررسی متون، استوار است.<sup>۱۲</sup>

### ۳. نتایج اعتقاد به تاریخ‌مندی قرآن به تقریر ابوزید

اعتقاد به تاریخ‌مندی متون و خیالی و دینی به تقریری که نصر حامد ارائه می‌دهد دارای ثمرات و نتایجی است که اندیشه‌ی وی را درباره‌ی قرائت و فهم متون دینی و تکوین معرفت دینی متمایز و متفاوت با دیدگاه سنتی و رایج قرار می‌دهد و مایه‌ی جدایی آشکار فهم دینی نصر حامد را از آنچه وی «گفتمان دینی» (الخطاب الدینی) می‌خواند، فراهم می‌سازد. اهم این نتایج و ثمرات به قرار ذیل است:

#### الف. ضرورت تفکیک «معنا» از «مغزی»

ابوزید بر آن است که پیوند نصوص با واقع اجتماعی موجب آن است که در تعامل با نصوص دینی و کلاسیک دو زاویه مربوط به هم از یکدیگر تفکیک شود. زاویه نخست مربوط به درک و فهم «معنای اصلی» (الدلالة الاصلية) آن است که کاری از سنخ تاریخ به معنای جامعه‌شناختی آن است. برای این منظور لازم است که نصوص در بافت اجتماعی و فرهنگی خود قرار گرفته، زمینه تاریخی و زبانی حاکم بر آن عصر در کانون مطالعه

قرار گیرد. زاویه دوم مربوط به فهم نصوص با توجه به بافت فرهنگی و اجتماعی کنونی است که در حقیقت تأویل متن و قرائت خلاق آن بر حسب بافت اجتماعی معاصر (و نه بافت فرهنگی و اجتماعی عصر صدور متن) است.<sup>۱۳</sup>

ابوزید می‌نویسد:

در اینجا بر تمایز بین «معنا» و «مغزی» (مفاد - فحوا) که در حوزه دلالت نصوص به شکل عام مطرح است، تکیه می‌کنیم. هرچند برای آن شرایط ویژه‌ای فراهم می‌کنیم تا با مقوم مورد بحث ما سازگاری داشته باشد. «معنا» مدلول مستقیم الفاظ نصوص است که برآمده از تحلیل ساختار زبانی در بافت فرهنگی آن است و مضمونی است که معاصران متن از آن درک کرده‌اند. به عبارت دیگر، «معنا» همان دلالت تاریخی نصوص در چارچوب حدود و شرایط شکل‌گیری آن است... «معنا» جنبه تاریخی دارد؛ یعنی تنها از طریق شناخت دقیق بافت زبانی درون متن و بافت اجتماعی و فرهنگی بیرون متن فراچنگ می‌آید. «مغزی» (مفاد - فحوا) هرچند از «معنا» جدا ناشدنی است و از آن نشئت می‌گیرد، جنبه عصری دارد؛ به این معنا که فراهم آمده از قرائت عصری نصوص است، عصری که غیر از عصر صدور و حصول نص است.<sup>۱۴</sup>

ابوزید همان‌طور که تصریح می‌کند تمایز میان «معنا» را که مقصود و هدف زاویه اول قرائت متن است، از «مغزی» (فحوا و مضمون) که هدف از زاویه دوم قرائت است از اریک هرش و تفکیک وی میان «معنای لفظی» (verbal meaning) و «معنا نسبت به» (significance) اقتباس کرده است.<sup>۱۵</sup>

### ب. سیالیت دلالت متن و مخالفت با ثابت‌انگاری معنای نصوص

براساس تحلیل ابوزید، متون دینی «متون زبانی» اند؛ به این معنا که به چارچوب فرهنگی خاص و مشخصی تعلق دارند و براساس قوانین فرهنگی پدید آمده‌اند و زبان و نظام زبانی نظام مرکزی معنایی آن را تشکیل می‌دهد. البته این به معنای آن نیست که متون نسبت به نظام زبانی و مبانی فرهنگی منفعل محض‌اند. متون ضمن اثرپذیری از واقعیت نظام زبانی و ارتباطات فرهنگی زمانه خود، نظام نشانه‌های خاص خود را می‌آفرینند که با آن به بازآفرینی زبان و فرهنگ زمانه می‌پردازند. وی با تبعیت از تفکیک سوسور میان «زبان» (langue) و «گفتار» (parole) بر آن است که «زبان» یک نظام معنایی است که با تمام کلیت و عمومیت خود منبعی است که افراد در یادداشت گفتار خود به آن متوسل می‌شوند. بنابراین هر گفتار و متن خاص نشان‌دهنده یک نظام زبانی جزئی است که در داخل نظام کلی نهفته در حافظه انسان‌ها قرار دارد و بین «زبان» و «گفتار» رابطه دیالکتیکی برقرار است. بدین ترتیب متون دینی از سویی با واقعیت زبانی و فرهنگی خود ارتباط دارند و از سوی دیگر از آن تأثیر می‌گیرند. دلالت‌ها و اشارات متون سرشار از واقعیت‌ها و عناصر تاریخی و فرهنگی زمانه است. از این رو، افق مشترکی برای تعامل وجود دارد، اما این افق مشترک قابلیت آن را دارد که در سایه تغییر واقعیت‌های زبانی و فرهنگی و تغییر چشم‌اندازها و افق‌های تفسیری، دچار نوسازی و تغییر شود.<sup>۱۶</sup>

ابوزید می‌نویسد:

زمانی که می‌گوییم دلالت متون تاریخ‌مند است، مرادمان آن نیست که معنای دین در مرحله شکل‌گیری متون ثابت است؛ زیرا زبان به عنوان مرجع تفسیر و تأویل، امری ثابت و ایستا نیست، بلکه همگام با فرهنگ و واقعیت متحول و دگرگون می‌شود.

اگر نصوص - چنان‌که گذشت - به تعبیر سوسور حکم گفتار را دارند و در تحول زبان و فرهنگ ایفای نقش می‌کنند، تحول زبان موجب سیالیت دلالت متون می‌گردد و بیشتر دلالت و معانی آنها را از معنا و دلالت اصلی و حقیقی به سمت دلالت مجازی می‌کشاند.<sup>۱۷</sup>

ابوزید بر آن است که این قابلیت تحول‌پذیری معنایی اقتضای درونی متن و لازمهٔ زبانی بودن و بشری بودن متون دینی و پیوند آنها با واقعیت فرهنگی و اجتماعی است نه آنکه تحمیلی از بیرون و مقتضای قرائت ایدئولوژیک متون باشد؛ بلکه برعکس، اعتقاد به ثابت‌انگاری معنای متن دینی و عدم تحول آن با تحول افق‌های فرهنگی و اجتماعی و هم‌نواشدن متن با تغییرات زبانی و فرهنگی، تأویلی است که از خارج بر متن تحمیل شده است. این قسم برداشت‌های ایدئولوژیک و منفعت‌طلبانه از متن، در حقیقت، تأویل و تفسیر نیست، بلکه «تلوین» و قرائت مغرضانه و غیرخلاق است.<sup>۱۸</sup>

### ج. امکان نداشتن تفسیر بی‌طرف متن

رویکرد تفسیری ابوزید او را به سمت نوعی خواننده‌محوری محافظه‌کارانه می‌کشاند. وی از طرفی تصریح می‌کند که با حلقهٔ جدید نوظهور تفسیری که معتقدند قرائت بی‌طرفانهٔ متن وجود ندارد، موافق است. مراد وی از حلقهٔ جدید رویکردهای تفسیری معاصر است که برای متون، جهان معنایی مستقل از مؤلف و نیت او معتقدند و روابط معنایی متن را متأثر از خواننده و معرفت‌شناسی وی و آگاهی متأثر از زمان و مکان وی می‌دانند. اما از طرف دیگر، با نفی تأویل ایدئولوژیک و دستگاه معرفت‌شناختی تأویل ایدئولوژیک متن میان «تأویل» و «تلوین» فرق می‌گذارد و با الهام از پیشینیان که میان تأویل و تفسیر مقبول و تفسیر و تأویل مذموم تفاوت می‌نهادند، بر آن است که تأویل مغرضانهٔ متن

(تلوین) نکوهیده است و نفی امکان تفسیر و تأویل بی‌طرف متن به معنای راه‌گشودن برای تلوین و تأویل ایدئولوژیک و مغرضانه متن نیست.<sup>۱۹</sup>

از نظر ابوزید هدف از قرائت متن رسیدن به «مغزی» (فحوا و مفاد متن) است که معنایی عصری و منطبق با اقتضائات زبانی و فرهنگی زمانه خواننده است، اما این هدف نباید با تحمیل ایدئولوژیک بر متن همراه باشد. فحوا و مفاد متن باید با توجه به معنای اصلی و معنای متن در گذشته شکل بگیرد. وجود فحوای ثابت و از پیش تعیین شده برای متن مابقی جدی در راه قرائت و تأویل خلاق متن است. وی بر آن است که می‌توان دو گونه نشانه را از هم جدا کرد. نشانه‌هایی در متن پدیدآورنده «معنا» هستند و نشانه‌هایی دیگر پدیدآورنده «فحوا و مغزی» اند. این هر دو نشانه در تأسیس دلالت متن سهیم‌اند؛ گویی متن دو سطح دلالت دارد و دلالت نهایی متن حاصل ترکیب این دو سطح دلالت است. سطح اول معنا که همان معنای تاریخی و اصلی متن است، سطح ظاهر را تشکیل می‌دهد و سطح دوم و عمیق‌تر آن (سطح باطن) در حقیقت سطحی است که مغزی و فحوی را در اختیار ما قرار می‌دهد. این مبانی ابوزید اعتراف به این نکته است که متن به عنوان یک نظام نشانه‌ای در محدوده واقعیات زمانی و فرهنگی و اجتماعی عصر صدور متن محدود و خلاصه نمی‌شود و لزوماً حاوی نشانه‌ها و عناصری است که در مدالیل تاریخی و زمانی - مکانی عصر صدور محصور نمی‌شود و افق‌های آینده و اعصار بعدی را مخاطب قرار می‌دهند و قرائت خلاق متن براساس کشف این قبیل نشانه‌ها و بازتأویل آن‌ها برحسب موقعیت‌ها از فرهنگی و زبانی متغیر و نوشونده فراهم می‌آید.<sup>۲۰</sup>

دفاع ابوزید از عدم امکان تفسیر و تأویل بی‌طرف متن برخاسته از این مبانی معرفت‌شناختی است که در باب فهم متن انسان با واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی‌اش محور تفسیر و تأویل است. یعنی همان‌طور که به لحاظ هستی‌شناختی، نصوص و متون بر ساخته و برآمده از واقعیت‌های

زبانی و تاریخی و واقعیات اجتماعی و فرهنگی عصر صدور و حدوث متن‌اند، به لحاظ معرفت‌شناختی نیز متأثر از واقعیات اجتماعی و فرهنگی عصر مفسر به فهم درمی‌آیند. وی با ایجاد تقابل میان رویکرد غیرتاریخی به متن با رویکرد تاریخی به متن که خود مدافع آن است، چنین می‌نویسد:

اگر گفتمان دینی گوینده نصوص (الله) را محور اهتمام و نقطه شروع حرکت خود می‌شمارد، ما دریافت‌کننده این نصوص یعنی انسان - با همه واقعیات‌های اجتماعی و تاریخی پیرامون او را - نقطه آغاز و پایان این متون می‌دانیم. مشکل اندیشه و گفتمان دینی آن است که از تصورات اعتقادی و مذهبی راجع به خدا و انسان و رابطه آنها با یکدیگر شروع می‌کند و می‌کوشد تا متون دینی را به سخن گفتن از این تصورات و عقاید وادارد؛ به عبارت دیگر می‌بینیم که معنا از خارج بر نصوص تحمیل می‌شود.<sup>۲۱</sup>

### د. چالش با اجتهاد مبتنی بر تفوق نص

مبانی ابوزید درباره ماهیت متن و پیوند آن با واقعیت فرهنگی و اجتماعی و تفکیک میان «معنا» و «فحوا» و اصرار وی بر لزوم فراتر رفتن از معنای تاریخی متن و توجه به مغزی و معنای عصری متن به عنوان هدف نهایی تأویل متن وی را در برابر اجتهاد رایج در جوامع اهل سنت قرار می‌دهد. ابوزید این نکته را می‌پذیرد که گفتمان دینی سنتی به امکان و قابلیت فهم دوباره متن قائل است و این نکته را می‌پذیرد که با توجه به شرایط زمان و مکان، اجتهاد تازه و نو می‌شود، ولی این اجتهاد از سطح فهم فقها فراتر نمی‌رود؛ زیرا گفتمان دینی اجتهاد را تنها به بخشی از نصوص یعنی نصوص فقهی و تشریعی محدود می‌کند و با هر نوع اجتهاد

در عرصهٔ امور اعتقادی یا قصص دینی مخالفت می‌ورزد.<sup>۲۲</sup> مشکل دیگر اجتهاد مورد نظر گفتمان دینی آن است که به واقعیت تاریخی - فرهنگی نص بی‌توجه است و با تصلب بر معنای تاریخی و اصلی متن می‌خواهد جامعه را به عقب ببرد و با غفلت از سیالیت معنای متن به ثبوت و جمود معنایی متن می‌رسد. به تعبیر دیگر، هم نص و هم واقعیتی که نص برآمده از آن است به اسطوره بدل می‌شوند و تحول واقعیت و زبان و فرهنگ تأثیری در تحول معنای متن بر عهده نمی‌گیرد؛ بدین ترتیب گفتمان دینی و اجتهاد مورد نظر آن مقهور سلطهٔ نص قرار می‌گیرد.<sup>۲۳</sup>

هـ. فروکاستن بخشی از متون و حیاتی به شواهد تاریخی غیر قابل بهره‌برداری به لحاظ امکان تأویل خلاق و گستراندن دلالت معنایی نصوص به افق‌ها و اعصار فراتر از واقعیت فرهنگی و اجتماعی احاطه‌کنندهٔ عصر حدوث متن یا ممکن نبودن چنین گسترشی، نصوص دینی از نظر نصر حامد ابوزید با سه سطح دلالت روبه‌رو هستند. سطح اول عبارت از دلالت‌هایی است که چیزی جز شواهد تاریخی نیستند و قابلیت تأویل مجازی<sup>۲۴</sup> یا غیر آن را ندارند؛ سطح دوم شامل دلالت‌هایی است که قابلیت و ظرفیت تأویل مجازی را دارند؛ و سطح سوم به دلالت‌هایی گفته می‌شود که محصول بازشناسی واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی حاکم بر متن و توسعهٔ معنایی متن از طریق تلاش برای درک «فحوای» متن بر حسب واقعیت‌های فرهنگی و زبانی معاصرند.

ابوزید بر آن است که آن بخش از دلالت‌های متن دینی که به سطح اول تعلق دارند، به علت آنکه شرایط اجتماعی فرهنگ عصر صدور متن کاملاً متحول شده و اکنون اثر و نشانه‌ای از آنها نیست کاملاً از بین رفته‌اند و این مضامین و معانی و دلالت‌ها به تاریخ پیوسته‌اند و صرفاً ارزش تاریخی دارند؛ یعنی گزارش شود که در آن زمان چنین اندیشه‌ها و احکامی وجود



داشته است. برای مثال وی بر آن است که احکامی نظیر پرداخت جزیه توسط اهل کتاب یا احکام مربوط به عبید و إماء از زمره سطح اول دلالت‌های متون دینی‌اند که امروزه به علت تغییر اوضاع فرهنگی و اجتماعی حاکم بر مناسبات انسانی به هیچ‌رو نمی‌توان آن مضامین و احکام را به روزگار ما تطبیق کرد. این دلالت‌ها نه قابل برای تأویل مجازی و نه اصطیاد فحوا و مغزی هستند، بلکه صرفاً به عنوان استشهاد تاریخی و اینکه در آن زمان چنین احکامی بین مسلمانان و دیگران برقرار بوده است می‌توان از آنها یاد کرد.<sup>۲۵</sup>

ابوزید نصوص مربوط به سحر و حسد و جنّ و شیاطین در قرآن شریف را نیز جزء دلالت‌های سطح اول و از قبیل شواهد تاریخی طبقه‌بندی می‌کند. از نگاه وی واقعیت فرهنگی زمانه به جادو و سحر ایمان داشت و با توجه به این مبنا که متون دینی از جهت زبانی و فرهنگی نصوص انسانی و بشری‌اند و پیامبر به عنوان دریافت‌کننده وحی متعلق و وابسته به فرهنگ زمانه خود بوده است، طبیعی است که این مضمون در نصوص دینی راه یابد. آنچه درباره سحر گفته شد، درباره «حسد»، «چشم‌زخم» و «اوراد و تعویذات (مثل سوره فلق) نیز صادق است و وجود همه این‌ها در نصوص دینی دلیل بر واقعی بودن آن‌ها نیست، بلکه تنها شاهی است بر وجود آنها در فرهنگ زمانه عصر رسول وحی.

کسانی که بر وجود پدیده‌هایی چون سحر و حسد به صرف وجود الفاظ دالّ بر آنها در نص قرآنی تأکید می‌کنند، از نظر ابوزید بر خطا هستند و به اشتباه، دالّ و مدلول را یکی می‌گیرند.<sup>۲۶</sup> خلاصه آنکه به این سبب که این مضامین در فرهنگ معاصر بشری جایگاهی ندارند، آن دسته از نصوص دینی که به این امور اشاره دارند تاریخ مصرفشان سپری شده و به ظرف زمانی گذشته تعلق دارند و فاقد قابلیت بازسازی معنایی‌اند.

#### ۴. نقد و بررسی دیدگاه ابوزید