

## بررسی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آن بر بعضی برداشت‌های تفسیری وی از قرآن

محمد رضا حاجی‌اسماعیلی\* علی بنائیان اصفهانی\*\*

### چکیده

نصر حامد ابوزید دگراندیش مصری که افکارش در مکتب تفسیر ادبی امین الخولی شکل گرفت، سهم وافری برای هرمنوتیک در فهم متن قائل بود. هرمنوتیک دانشی است که نظریه‌های مربوط به فهم را مورد بررسی قرار می‌دهد و دارای دو رویکرد اساسی عینی‌گرا و نسبی‌گراست. ابوزید که در نظریات مکاتب مختلف هرمنوتیک تأمل نموده، کوشیده است تا از میان آن‌ها، به هرمنوتیکی متمایز دست یابد و روش برداشت از قرآن را بر مبنای آن استوار سازد. با مطالعه دیدگاه‌های ابوزید درمی‌یابیم روش مورد نظر او بیشتر متأثر از هرمنوتیک نسبی‌گرای گادامر است؛ لکن خود مدعی است از هرمنوتیک عینی‌گرای اریک هرش بهره‌مند گردیده است و این گونه، راهی معتدل میان نسبی‌گرایی و عینی‌گرایی برگزیده است. این مقاله ضمن اشاره به مبانی هرمنوتیک ابوزید به تبیین عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی هرمنوتیک او می‌پردازد و ضمن بیان مصادیقی از برداشت‌های تفسیری‌اش، چیرگی نسبی‌گرایی در هرمنوتیک او را آشکار می‌سازد. این نسبی‌گرایی از سویی مفسر و مخاطب متن قرآن را از مراد الاهی دور نگاه می‌دارد و از سوی دیگر، باب تأویل‌های ناروا و بدعت را بیش از پیش می‌گشاید. بنابراین هدف این مقاله تبیین نوع رویکرد هرمنوتیک ابوزید و تأثیر این رویکرد در برداشت‌های تفسیری وی و نیز ریشه‌های اندیشه‌ی تفسیری اوست.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- تفسیر قرآن، ۲- عینی‌گرایی، ۳- نسبی‌گرایی، ۴- هرمنوتیک، ۵- نصر حامد ابوزید.

## ۱. مقدمه

واژه‌ی هرمنوتیک در یونان باستان متداول بوده است. این واژه از منظر ریشه‌شناختی برگرفته از فعل یونانی *Hermeneuin* به معنای تفسیر کردن است و رابطه‌ای نیز با هرمس خدای پیام‌رسان یونانیان دارد.

در یک تعریف ساده می‌توان گفت: «هرمنوتیک دانشی است که نظریه‌های مربوط به فهم را مورد بررسی قرار می‌دهد» (۱۱، ص: ۱۶۴). این تعریف و برداشت از هرمنوتیک قابل تطبیق بر رویکردها و نظریات مختلف آن است. ریچارد پالم در توضیح قلمرو هرمنوتیک آن را شامل سه مقوله‌ی کاملاً متمایز می‌داند: هرمنوتیک خاص (مجموعه‌ی اصول تفسیری ویژه برای هر شاخه‌ی معرفتی)؛ هرمنوتیک عام (روش‌شناسی فهم و تفسیر در شاخه‌های متعدد علوم)؛ هرمنوتیک فلسفی (تأمل فلسفی در پدیده‌ی فهم، بدون تمایل به ارائه‌ی روش‌های حاکم بر آن) (۹، ص: ۲۸).

اندیشه‌های هرمنوتیک در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی عرضه شده است: بخشی از علم اصول به مسائل مربوط به فهم متن و قواعد حاکم بر آن اختصاص دارد؛ پاره‌ای از مقدمات تفسیر نیز هرمنوتیک است؛ تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر رمزی و تمثیلی باید گونه‌هایی از گرایش هرمنوتیک به شمار آید (۱۳، صص: ۵۲ - ۵۳).

اگرچه در زمینه‌ی دیدگاه‌های قرآنی نصر حامد ابوزید مقالاتی نگاشته شده، رویکردشناسی هرمنوتیکش به‌طور خاص مورد عنایت پژوهشگران واقع نشده است. برخی از پژوهش‌هایی که در باب آرای او به چاپ رسیده، عبارت است از:

۱. مقاله‌ی «فهم متن در افق تاریخی آن» تألیف سیدحیدر علوی‌نژاد که در مجله‌ی پژوهش‌های قرآنی (شماره‌ی ۲۱) به چاپ رسیده است. نویسنده در این مقاله کوشیده است فهم تاریخی ابوزید را برای خوانندگان تبیین نماید و خاستگاه آن را آشکار سازد؛

۲. عنوان مقاله‌ی دیگری که فهم تاریخی قرآن را از منظر ابوزید بررسی نموده، «ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی» تألیف عبدالله نصری است که در شماره‌ی ۲۳ از فصلنامه‌ی قبسات به چاپ رسیده است؛

۳. مقاله‌ای با عنوان «اندیشه‌های ابوزید و برداشت او از قرآن» تألیف حسن نقی‌زاده که در شماره‌ی ۶۸ فصلنامه‌ی مطالعات اسلامی به چاپ رسیده که برخی از برداشت‌های قرآنی او را مورد انتقاد قرار داده است؛

۴. کتاب نقد و بررسی‌هایی درباره‌ی اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، تألیف سعید عدالت‌نژاد که در سال ۱۳۸۰ توسط انتشارات مشق امروز در تهران به چاپ رسیده است.

همان‌گونه که بیان شد، اگرچه مکتوباتی در زمینه‌ی دیدگاه‌های ابوزید به چاپ رسیده، هیچ‌یک به طور خاص در صدد تعیین و تبیین رویکرد هرمنوتیک وی برنیامده است؛ البته سیدمنصف حامدی مقاله‌ای با عنوان «تأثیرپذیری نصر حامد ابوزید از مستشرقان» نگاشته که سیدمهدی اعتصامی آن را ترجمه کرده که در شماره‌ی دوم مجله‌ی قرآن و حدیث به چاپ رسیده است. این مقاله نیز گامی در جهت شناخت ریشه‌های اندیشه‌ی ابوزید محسوب می‌شود؛ لکن مقاله‌ی حاضر در پی تبیین رویکرد هرمنوتیک ابوزید از میان دو رویکرد اساسی هرمنوتیک نسبی‌گرا و عینی‌گراست و بیان می‌کند رویکرد عمده‌ی ابوزید چه تأثیری در برداشت‌های قرآنی و آرای تفسیری وی بر جای می‌نهد.

## ۲. مروری بر زندگانی نصر حامد ابوزید و خاستگاه اندیشه‌ی او

نصر حامد ابوزید در دهم ژوئیه‌ی ۱۹۴۳ در شهر طنطا در غرب مصر متولد شد. در پانزده سالگی نیمی از قرآن را حفظ کرد و در بیست سالگی امام جماعت روستای قحافه از توابع شهر طنطا گردید. در بیست و پنج سالگی وارد دانشگاه قاهره شد. در سال ۱۹۷۲ لیسانس زبان و ادبیات عربی را از دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه قاهره و چهار سال بعد، فوق لیسانس خود را نیز از همان دانشکده گرفت. عنوان رساله‌ی وی *قضیه‌ی المجاز فی القرآن عند المعتزله* بود که بعدها، در کتاب *الاتجاه العقلي فی التفسیر* به چاپ رسید. دکترای خود را در سال ۱۹۸۱ در رشته‌ی زبان و ادبیات عربی گرفت. رساله‌ی دکترای او درباره‌ی تأویل قرآن از دیدگاه ابن‌عربی بود که در سال‌های بعد، در قالب کتاب: *فلسفه‌ی التأویل: دراسه‌ی فی تأویل القرآن عند محیی‌الدین بن‌العربی* به چاپ رسید. وی دارای ۱۲ کتاب به زبان عربی و بیش از ۷۰ مقاله به زبان‌های عربی و انگلیسی است که برخی از آن‌ها به تناسب موضوع در این نوشتار مورد استفاده قرار گرفته است (۱۰، ص: ۱۷۸).

رویکرد ادبی و زبان‌شناختی ابوزید در مطالعات تفسیری‌اش ادامه‌ی راه امین الخولی در بررسی قرآن به مثابه یک متن ادبی است. این رویکرد نو تفسیری متفاوت از میراث اسلامی عربی است که بیشتر با تأکید بر علم صرف و نحو و بلاغت به بررسی ادبی و زبان‌شناختی قرآن می‌پردازد. پژوهش‌های ادبی و زبان‌شناختی ابوزید در زمینه‌ی تفسیر برآمده از دیدگاه‌های او در هرمنوتیک به مثابه یک علم است (۴، ص: ۱۵).

امین الخولی (م ۱۹۷۶) استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه قاهره و بنیان‌گذار مکتب ادبی در تفسیر است. او خود تفسیر مکتوبی تألیف نمود، اما در سخنرانی‌هایش، به مباحث تفسیری و نیز مبانی و روش‌شناسی تفسیری پرداخت. روش ادبی خولی متفاوت از روش

تفاسیر سنتی همچون *الکشاف* زمخشری است که بر اساس علم صرف و نحو و بلاغت است. از جمله ویژگی‌های مهم روش امین الخولی بررسی موضوعی، بررسی ترتیب نزول، بررسی مفردات، ساختارشناسی قرآن با بهره‌گیری از زبان‌شناسی عربی و بررسی سیاق است (۸، ص: ۴۴).

نگرش جدید خولی در تفسیر از سوی شاگردان او استمرار یافت؛ برای نمونه، عایشه بنت الشاطی شاگرد و همسر او کتابی با عنوان *التفسیر البیانی للقرآن الکریم* نگاشت که بر اساس مبانی و روش امین الخولی طراحی شده است. محمد احمد خلف‌الله شاگرد دیگر او نیز کتابی با عنوان *الفن القصصی فی القرآن* تألیف نمود. همچنین شکرری عیاد از دیگر شاگردان وی پایان‌نامه‌ای با عنوان *من وصف القرآن الکریم لیوم الدین و الحساب* نگاشت؛ اما نصر حامد ابوزید در سال ۱۹۸۰ به احیای مکتب ادبی امین الخولی همت گماشت. اگرچه او مستقیماً تحت نظر خولی درس نخواند، خود اذعان نمود که به مکتب ادبی خولی تمایل دارد و رهیافتی ادبی را در پژوهش‌های قرآنی خود در پیش گرفته است (۴، صص: ۱۰ - ۱۹).

ابوزید طرح خود را در سیاق و بافت<sup>۱</sup> میراث اسلامی (تراث) و ادبیات نوگرا گنجانده و کوشیده است از طریق به‌کارگیری روش‌های جدید به بازخوانی و تفسیر مجدد میراث اسلامی دست یابد. از نظر وی، در پژوهش‌های قرآنی، نمی‌توان میراث اسلامی را نادیده گرفت؛ در عین حال، نمی‌توان آن را آن‌گونه که هست، پذیرفت؛ بلکه باید در روش بهره‌برداری از میراث تجدیدنظر شود (۴، صص: ۵۰ - ۶۸).

از نظر او، در بهره‌مندی از میراث باید این نکات را در نظر گرفت:

۱. بیرون‌افکندن آنچه متناسب با زمانه‌ی ما نیست؛
۲. تأیید ابعاد و جنبه‌های مثبت میراث اسلامی؛
۳. نوسازی و بازآفرینی میراث و سامان‌دهی زبان آن، به گونه‌ای که مناسب و سازگار با زمانه‌ی ماست (۴، ص: ۱۶).

این مقاله در پی تبیین این مسأله است که نوع رویکرد هرمنوتیک ابوزید را از میان دو رویکرد اصلی عینی‌گرا و نسبی‌گرا دریابد و تأثیر رویکرد برگزیده‌ی وی را در برداشت‌هایش از آیات قرآن بشناسد. از این رو لازم است نخست رویکردهای هرمنوتیک در این نوشتار تبیین گردد.

### ۳. رویکردهای هرمنوتیک

در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان دو رویکرد عمده‌ی هرمنوتیک را این چنین

برشمرد:

۱. هرمنوتیک عینی‌گرا؛

۲. هرمنوتیک نسبی‌گرا<sup>۲</sup> (۱۳، صص: ۴۳۰ - ۴۳۳).

در این بخش، خاستگاه و ویژگی‌های هر یک از این دو رویکرد عمده‌ی هرمنوتیک بیان می‌شود و سپس برجسته‌ترین هرمنوتیست‌های عینی‌گرا و نسبی‌گرا معرفی می‌شوند تا بتوان روش خاص ابوزید را در میان آرای آنان ردیابی نمود.

۳. ۱. هرمنوتیک نسبی‌گرا

بنا بر این دیدگاه، حقیقت نسبی و تغییرپذیر است. ممکن است چیزی در زمانی حقیقت به شمار آید و در زمانی دیگر یا برای افراد دیگر کاذب و فاقد حقیقت باشد. هیچ ملاکی برای داوری و شناخت معتبر از نامعتبر ندارند. از این‌رو فهم معتبر ممکن نیست و می‌توان از هر اثر، تفسیرهای متنوع و متکثری ارائه کرد (۱۳، ص: ۴۳۱).

هایدگر این نظریه را آغاز کرد و گادامر آن را ادامه داد. از مبانی مهم نسبی‌گرایی فهم

این است:

۱. فهم یک متن به معنای نهایی نظر ندارد؛ بلکه بستگی دارد به پرسش‌هایی که در

برابر آن مطرح می‌شود (۱۶، ص: ۷۳)؛

۲. به دلیل متغیربودن پرسش‌ها، بسته به افق دید خواننده و زمان‌بندی آن، معانی

متن امری نسبی است و موجب تکثر معنایی می‌گردد. پس انواع زیادی حقیقت وجود دارد یا حقیقتی وجود ندارد. ارزش‌های جهان در تأویل‌های ما نهفته است و جهان در خود نه معنایی دارد و نه ارزشی. پس حقیقت جز تأویل ما نیست (۲، ص: ۸۷)؛

۳. مؤلف و مقصود او در فهم متن هیچ نقشی ندارد. آنچه موضوع فهم قرار می‌گیرد،

خود متن است. مؤلف نیز یک مفسر تلقی می‌شود و بر دیگر مفسران برتری ندارد. او نیز خواننده‌ی اثر خویش است و تنها ملاک تفسیر معنای متن و اثر اوست (۱۶، ص: ۱۹۳).

فهم با افق معنایی مفسر و چگونگی نگاه مؤلف به موضوع و افق متن پیوند دارد.

خواننده باید سعی کند با طرح پرسش از فضا و افقی که خود در آن قرار دارد، به فکر مؤلف دست یابد و با ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با متن به فهم نسبی دست یابد. پس عمل تفسیر بی‌پایان است و هیچ‌گاه نمی‌توان ادعا کرد به فهم نهایی دست یافته‌ایم (۱۶، ص: ۷۳).

۳. ۲. هرمنوتیک عینی‌گرا

عینی‌گرایی در مقابل نسبی‌گرایی است. هر جا که عینی‌گرایی مطرح شود، مسلماً

اعتقاد به پاره‌ای اصول، مبانی و پیش‌فرض‌های آن‌ها وجود دارد. دو خصلت مهم عینی‌گرایی میدان‌دادن به ثبات و نیز تمایز فاعل شناسایی از موضوع و متعلق آن است. برخی از مبانی هرمنوتیک عینی‌گرا عبارت است از:

۱. متن یک معنای نهایی دارد که همان مقصود و منظور مؤلف است؛  
 ۲. معیار فهم درست از نادرست برابری و نابرابری فهم خواننده با آن معنی و مقصود است؛

۳. اثر مستقل از خواننده و مفسر درک می‌شود. رسالت مفسر درک صحیح آن است، نه ذهنیت و خواست او که با اثر و محتوای آن امتزاج پیدا می‌کند (۱۷، ص: ۱۲۶).

### ۳.۳. هرمنوتیک‌های برجسته‌ی عینی‌گرا

۳.۳.۱. **امیلیو بتی (۱۸۹۰ - ۱۹۶۸):** امیلیو بتی در مقابل هرمنوتیک فلسفی از هرمنوتیکی دفاع می‌کند که مطیع معیارهای علمی است؛ معیارهایی که می‌تواند عینیت تفسیر و فهم را در علوم انسانی تضمین کند. از نظر بتی، تفسیر فعالیت است که هدف از آن رسیدن به فهم است. درک و فهم دنیای ذهنی انسان دیگر هدف تفسیر است. شرح و تفسیر اظهارات و قالب‌های معنادار واسطه‌ی وصول به آن است، حال آن‌که رفتارگرایی و هرمنوتیک وجودی چنین دیدگاهی ندارد. بتی تفسیر عینی آثار و اظهارهای معنادار را تابع قالب‌های متنوع تفسیری می‌داند و این شیوه‌های تفسیری را چهار لحظه‌ی نظری (لحظه‌ی فقه‌اللغوی، لحظه‌ی انتقادی، لحظه‌ی روان‌شناختی، لحظه‌ی فنی شکل‌شناختی) می‌نامد (۱۳، ص: ۴۳۵).

۳.۳.۲. **اریک هرش (۱۹۲۸):** اریک هرش از مدافعان سرسخت عینی‌گرایی در متون است. هرش با دفاع از تعیین معنایی متن لزوم توجه و قصد مؤلف و امکان طرح بحث اعتبار در تفسیر خود را در موضع انتقادی به گرایش‌های غالب قرن بیستم در حوزه‌ی هرمنوتیک و نقد ادبی قرار داده است. مهم‌ترین کتاب هرش *اعتبار تفسیر* است. او بر آن است که استقلال معنایی متن سخنی ناصواب است؛ زیرا معنای متن امری قصدی است و بدون در نظر گرفتن قصد و آگاهی فرد نمی‌توان از معنای متن سخن گفت. هرش فهم را ساختن و تعبیر معنای لفظی متن می‌داند. از نظر وی، فهم متن با «معنا برای» ارتباط ندارد و در نتیجه تفسیر چیزی جز تبیین معنای لفظی نیست. هرش بر آن است که نقد متن همواره پس از فراغ از درک معنای لفظی صورت می‌پذیرد و معطوف به «معنا نسبت به» است؛ زیرا محتوای داوری بیان نسبت معنای لفظی با معیاری خارج از متن است (۱۳، ص: ۴۵۷).

#### ۴. مبانی هرمنوتیک ابوزید در تفسیر قرآن

با مطالعه‌ی آثار نصر حامد ابوزید و تأمل در آرای تفسیری وی، پیش‌فرض‌ها و مبانی فهم و هرمنوتیک وی آشکار می‌گردد. استقصای پیش‌فرض‌ها و مبانی اندیشه‌ی وی طرح کلی و رویکرد غالب هرمنوتیک او را نمایان می‌سازد. در این بخش مبانی مهم آن بیان می‌شود:

##### ۴.۱. متن قرآنی به مثابه تجربه‌ی روحی و معنوی پیامبر اسلام (ص)

خداوند در آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی شوری می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٌ». ابوزید با توجه به این آیه معتقد است وحی بر پیامبر اسلام وحی بر قلب و اندیشه‌ی اوست؛ زیرا وحی و الهام با اندیشه و افکار پیوند دارد، نه با زبان و الفاظ. از این رو قرآن کلام ملفوظ پیامبر اسلام در قالب زبان عربی است (ص: ۹۸ - ۹۹).

##### ۴.۲. سیالیت دلالت متن

ابوزید با تبعیت از دیدگاه سوسور (زبان‌شناس و نشانه‌شناس برجسته) میان زبان<sup>۵</sup> و گفتار<sup>۶</sup> تفکیک می‌کند. او بیان می‌کند هر گفتار و متن خاص نشان‌دهنده‌ی یک نظام زبان جزئی است که در داخل نظام کلی<sup>۷</sup> نهفته در حافظه‌ی انسان است و میان زبان و گفتار رابطه‌ی دیالکتیک برقرار است.

از این رو متن دینی از سویی بر واقعیت‌های زبانی و فرهنگی زمانه و زمینه‌ی خود تأثیر می‌نهد و از سویی دیگر از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد (ص: ۱۹۳ - ۱۹۴).

ابوزید درباره‌ی ویژگی سیالیت متن چنین می‌نویسد: «اگر نصوص به تعبیر سوسور حکم گفتار را دارند و در تحول زبان و فرهنگ ایفای نقش می‌کنند، تحول زبان موجب سیالیت دلالت متون می‌گردد و پیشتر، دلالت و معانی آن‌ها را از معنا و دلالت اصلی و حقیقی به سمت دلالت مجازی می‌کشاند» (ص: ۱۹۸).

##### ۴.۳. کشف معنا و فحوای متن از طریق فهم متن در افق تاریخی<sup>۸</sup>

از دیدگاه ابوزید، فهم متن نیازمند درک معنای تاریخی آن است؛ لکن فرآیند فهم متن با درک این معنا به پایان نمی‌رسد؛ چون باید گام دیگری نیز در جست‌وجوی فحوای متن در بافت زمان حاضر پیموده شود.

کریستر استندال محقق کتاب مقدس میان معنای متن در گذشته و فحوای متن در زمان حاضر تفکیک نموده است (ص: ۱۹۶ - ۲۰۹).

ابوزید نیز معتقد است فهم متن نیازمند پیمودن دو گام مهم است:

۱. بازگشت به معنا در سیاق و بافت تاریخی و فرهنگی؛

۲. دست یافتن به فحوای متن در بافت زمان حاضر (۴، ص: ۲۳۰).

ابوزید بیان می‌کند معنای تاریخی متن ثابت است، در حالی که فحوای آن متغیر، ولی وابسته به سیاق است. از این رو فحوا باید مبتنی بر معنای تاریخی و در پیوند با سیاق باشد. فحوا در بردارنده‌ی نسبت و ارتباط میان معنای متن و خواننده است. در فحوا، خواننده‌ی متن نقش بیشتری بازی می‌کند. اگرچه خواننده‌ی متن در کشف معنای تاریخی متن سهیم است، بدون در نظر گرفتن فحوا، نقش او پس از کشف معنای تاریخی به پایان می‌رسد؛ چون معنای تاریخی مشخص و ثابت است. از سوی دیگر، یافتن فحوای معنا از خواننده‌ای به خواننده‌ی دیگر بر حسب سیاق تاریخی اجتماعی متفاوت است. این امر فرآیند پایان‌ناپذیر تفسیر و تنوع تفاسیر را پدید می‌آورد. پس فحوای متن از شخصی به شخص دیگر و از زمانی به زمان دیگر تفاوت می‌یابد؛ بسته به توسعه‌ی معنایی زبان و نیز تغییرات در سیاق اجتماعی سیاسی (۳، ص: ۵۶).

ابوزید بیان می‌کند کشف معنای تاریخی متن در فرآیند تفسیر قرآن الزامی است؛ لکن در راستای فهم جدید و متناسب با دوران معاصر کافی و وافی نیست. از این رو متن قرآنی در صورتی در دوره‌ی زمانی معاصر مفسر واقعاً کارا خواهد بود که تأویلی نو از آن ارائه شود. پس تلقی خویش را از مفهوم تأویل و فرآیند آن تبیین می‌کند. وی توضیح می‌دهد واژه‌ی تأویل دارای دو کاربرد معنایی است: معنای اول تأویل از فعل «أَلَّ الشَّيْءُ»، یؤول، أولاً و مألأً ریشه گرفته است؛ به معنای بازگشتن. بر این مبنا، تأویل که از «أَلَّ» و سه حرف اصلی «أول» است، به معنای بازگرداندن پدیده به علل و اسباب اصلی آن است. ابوزید در کتاب مفهوم النص تأویل را به معنای آشکارا ساختن معنا و دلالت نهفته‌ی یک پدیده یا رویداد می‌داند که علل واقعی و ریشه‌های آن را آشکار می‌کند (۴، ص: ۲۲۹). وی معنای دوم تأویل را از ریشه‌ی «أَلَّ الشَّيْءُ أولاً و ایلاءً» به معنای اصلاح و تدبیر امور می‌داند. بنابراین مبنای اخیر تأویل به معنای رسیدن به هدف از طریق مراعات، مدیریت و اصلاح است (۴، ص: ۲۳۰؛ ۶، ص: ۱۱۱).

ابوزید توضیح می‌دهد که تأویل در قرآن به معنای عاقبت و نتیجه به کار رفته است؛ مثلاً در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی اِسراء آمده است: «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زُنُوعًا بِالْقُسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»<sup>۸</sup>.

این دیدگاه ابوزید درباره‌ی مفهوم تأویل و کارکرد آن موجب شده است تا وی در کنار لزوم کشف معنای تاریخی در تفسیر آیات، بر ضرورت کشف فحوای متناسب با بافت حاضر تأکید نماید. ابوزید درباره‌ی تمایز میان معنا و فحوا می‌نویسد: «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 شروط شکل‌گیری آن است. معنا جنبه‌ی تاریخی دارد؛ یعنی تنها از طریق شناخت دقیق بافت زبانی درون متن و بافت اجتماعی و فرهنگی بیرون متن فراچنگ می‌آید. فحوا هرچند از معنا جدانشدنی است و از آن نشأت می‌گیرد، جنبه‌ی عصری دارد؛ به این معنا که فراهم‌آمده از قرائت عصری نصوص است؛ عصری که غیر از عصر صدور و حصول نص است» (۶، ص: ۲۱۷).

ابوزید مدعی است تمایز میان معنا و فحوا در دیدگاه او مطابق با تمایز میان *significance* و *meaning* در نظریه‌ی اریک هرش است (۴، ص: ۲۲۹).

در باب تطابق دیدگاه ابوزید بر نظریه‌ی اریک هرش باید گفت میان این دو نظریه هیچ تناسبی یافت نمی‌شود؛ زیرا «آنچه هرش به عنوان «معنا» یا «معنای لفظی» از آن یاد می‌کند، بر محور قصد و نیت مؤلف متعین می‌شود و امری ثابت و غیر قابل تغییر است و هیچ پیوندی با امور و رای قصد مؤلف پیدا نمی‌کند، حال آن‌که در تصویر ابوزید از معنا، هیچ سهمی برای قصد مؤلف در نظر گرفته نمی‌شود و در نقطه نظری کاملاً مغایر و متفاوت با اریک هرش، به واقعیات اجتماعی و بافت فرهنگی و نیز فهم معاصران از متن محوریت داده می‌شود» (۱۴، ص: ۵۶).

همچنین تلقی این دو متفکر از فحوا یکسان نیست؛ زیرا «از نظر هرش همه‌ی اموری که پس از فراغ از معنای متن (معنای مورد نیت مؤلف) درباره‌ی معنای متن صورت پذیرد، از نقد و سنجش و داوری گرفته تا تغییر موضع نویسنده درباره‌ی متن گذشته‌ی خویش در دایره‌ی «معنا نسبت به» قرار می‌گیرد. همچنان که اموری نظیر استنتاج متن و تطبیق معنای آن بر شرایط و موقعیت جدید نیز جزء «معنا نسبت به» است؛ اما فحوا یا «مغزی» در نزد ابوزید چیزی درباره‌ی معنا یا نسبت سنجی میان معنا و امری بیرون آن نیست؛ بلکه فحوا غایت قرائت متن است» (۱۴، ص: ۵۶).

۴. ۱. کشف معنا از طریق فهم متن در افق تاریخی آن: ابوزید به تاریخ‌مندی متن قرآن اعتقاد دارد. از دیدگاه وی، قرآن در واقعیت و فرهنگ شکل گرفته است. «واقعیت مفهومی وسیع شامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآنی را نیز در بر می‌گیرد» (۵، صص: ۷۱ - ۷۲).

وی معتقد است قرآن محصولی فرهنگی است که نخست، از شروط زمانی و مکانی عصر نزول تأثیر پذیرفته و پس از تبدیل شدن به متن حاکم و غالب، به معیاری برای سنجش مشروعیت متون دیگر تبدیل شده است (۵، ص: ۶۹).

از دیدگاه وی، برای فهم قرآن به مثابه یک محصول فرهنگی لازم است افق تاریخی متن آن که حاکی از دیالکتیک متن و واقعیت است، بازشناسی شود. افق تاریخی متن قرآنی دارای دو سطح است:

۱. سطح نزول کلی متن که افق‌های اجتماعی، سیاسی، وضعیت دینی، فکری و فرهنگی را در بر می‌گیرد. در این سطح، موقعیت جزیره در مقایسه با دو امپراتوری روم و ایران، جایگاه یهود و مسیحیت، اقتصاد قریش و... محاسبه می‌شود؛

۲. سطح نزول تدریجی که منشأ تاریخی ساختار قرآن را به گونه‌ای روشن بیان می‌کند (۱۱، صص: ۱۳۸ - ۱۳۹).

از دیدگاه ابوزید، فرایند کشف معنای تاریخی متن از طریق روش‌هایی همچون بررسی اسباب النزول، بررسی تقدم و تأخر آیات قرآن، بررسی آیات مکی و مدنی و... به انجام می‌رسد (۵، صص: ۱۴۵ - ۱۷۹ - ۲۰۹).

۴. ۳. ۲. کشف فحوای از طریق فهم متن در افق تاریخی مفسر: از دیدگاه ابوزید، برای دست‌یافتن به فحوای متن، باید سطوح افق تاریخی متن (دیالکتیک متن و واقعیت) و افق تاریخی مفسر (افق فرهنگی و فکری قرائت‌کننده‌ی متن) را در نظر گرفت. نتیجه‌ی داد و ستد معنای متن در افق تاریخی آن، با افق دید مفسر به مفهوم متن، در پیوند افق‌ها خواهد بود. این دیدگاه ابوزید به نظریه‌ی گادامر اشاره می‌کند که به «پیوند افق‌ها» معروف است. از این رو ابوزید بر افق تاریخی خواننده و مفسر تأکید می‌کند و بر آن است که با در نظر گرفتن این دو افق، می‌توان به مفهوم متن دست یافت. بر این اساس، وی به پیروی از گادامر قائل به امکان فهم‌های متعدد از دین است.

هانس گئورگ گادامر<sup>۹</sup> بر آن بود که پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر فهم و سوءفهم را ممکن می‌سازد. تفسیر دارای فهم پیشینی است که به لحاظ تاریخی متعین شده و به سنتی تعلق دارد؛ یعنی افقی را پیش‌فرض می‌گیرد. در نتیجه مفروضات و اعتقادات خود ما ضرورتاً مانع فهم نیستند؛ بلکه پیش‌شرط‌های آن هستند. جست‌وجوی فهم بدون پیش‌فرض بیهوده است. هر شیء و هر متنی از دیدگاه خاصی مورد تفسیر قرار می‌گیرد که افق خاصی را می‌سازد و می‌توان گفت که تفسیر مستلزم ترکیب افق‌هاست؛ یعنی افق‌های گذشته و حال یا افق فهم مفسر و افق متن. افق مفسر در مواجهه با اشیا و متن دائماً تعدیل می‌شود؛ اما هیچ تفسیر عینی و نهایی وجود ندارد. نمی‌توانیم مطمئن شویم که تفسیر ما صحیح یا بهتر از تفسیرهای قبلی است. تفسیرها و قضاوت‌های ما در مورد تفسیرهای گذشته در معرض تجدیدنظرهای آینده است.

یکی از اعتراضات شدید به نظریه‌ی ابوزید که متأثر از گادامر است، اتهام به نسبی‌گرایی است؛ چون به نظر می‌رسد بنا بر نظریه‌ی او، حقیقت مطلق یک پندار محسوب شده است؛ اما ابوزید اصولی کلی را مطرح نموده که معتقد است به تفسیری معتبر منجر می‌شود. اعتبار فحوا از این‌روست که در پیوند با معنای اصلی است. پس آگاهی از پیوند و ارتباط فحوا با متن ارائه‌ی تفسیر معتبر را میسر می‌سازد. این اعتبار تا هنگامی است که تفسیر ناقص قواعد روش‌شناختی نباشد (۱۵، صص: ۲۰۰ - ۲۰۱).

از نظر ابوزید، رعایت این اصل می‌تواند منجر به عینی‌گرایی شود، اما نه عینی‌گرایی مطلق. نوع عینی‌گرایی که او پیشنهاد می‌دهد، عینی‌گرایی بافتی یا فرهنگی است (۴، صص: ۲۴۰).

ابوزید از آن جهت هرمنوتیک خود را عینی‌گرا می‌داند که بر اساس کشف معنای ثابت تاریخی استوار است. از نظر وی، این معنای تاریخی همواره در پیوند با فحواپی است که مفسر در زمان معاصر خویش درمی‌یابد. این فحوا متناسب و سازگار با عصر قرائت‌کننده و مفسر متن است؛ لکن در نقد روش هرمنوتیک ابوزید باید گفت گرایش وی به هرمنوتیک نسبی‌گرای گادامر چیره است؛ زیرا خود اذعان می‌کند که معنای تاریخی صرفاً مربوط به دوره‌ی زمانی گذشته است و در زمان معاصر فاقد کارایی است. از این‌رو لازم است مفسر با توجه به وضع فرهنگی و اجتماعی عصر خویش به فهم جدیدی از متن دست یابد. این فهم جدید متضمن فحواپی متناسب با زمان مفسر است. بنا بر آنچه ابوزید اذعان می‌دارد، در دوره‌های زمانی متعدد، فحواهای متعدد و متکثری بازتولید می‌شود که همگی (از منظر او) صحیح است. آنچه از منظر وی اهمیت دارد، سازگاری با وضع زمانه‌ی معاصر قرائت‌کننده و مفسر متن است؛ حتی اگر منجر به برداشت‌های متکثر و متناقض گردد. ابوزید مدعی است پیوند میان فحوا و معنای تاریخی در هرمنوتیک پیشنهادی‌اش حفظ می‌شود و روشی بر مبنای عینی‌گرایی برگزیده است؛ لکن در طرح مباحث خویش و در نمونه‌ها و مصادیقی که ارائه نموده، آنچه ملاحظه می‌شود، نادیده انگاشتن معنای تاریخی و بسنده‌نمودن به برداشت جدیدی است که از سوی فرامتن بر متن تحمیل شده است؛ حتی اگر این برداشت و فهم جدید با مقصود و مراد الهی منافی باشد. در این مقاله به نمونه‌هایی از برداشت‌های تفسیری وی اشاره می‌کنیم که مبتنی بر نسبی‌گرایی است.

## ۵. پیامد پذیرش مبانی هرمنوتیک ابوزید:

### نسبی‌بودن فهم پیامبر اسلام و قداست‌زدایی از جایگاه رسالت

از دیدگاه ابوزید، آنچه تفسیر قرآن را مفید و مؤثر می‌سازد، کشف فحواپی است

متناسب با شروط دوره‌ی معاصر مفسر و درک این تناسب بر عهده‌ی مفسر است؛ اگرچه فحوایی که حاصل می‌آید، مغایر با سنت و سیره‌ی پیامبر اسلام(ص) باشد؛ زیرا وی بر اساس دیدگاه خویش مبنی بر نسبی‌گرایی فهم معتقد است فهم پیامبر اسلام(ص) تنها یکی از قرائت‌ها و برداشت‌های تفسیری ممکن است. از این رو مفسر موظف نیست برداشت تفسیری خود را فدای دیدگاه پیامبر اسلام نماید. او در کتاب *نقد الخطاب الدینی* می‌نویسد: «متن قرآن از هنگام نزول یعنی با قرائت پیامبر از قرآن در لحظه‌ی وحی دگرگون شد و از متنی الهی به فهم انسانی و متن انسانی تبدیل شد؛ زیرا از تنزیل به تأویل تحول یافت. فهم پیامبر از متن قرآن اولین مرحله‌ی داد و ستد متن قرآن با عقل انسانی است» (ص: ۴۶).

از آن‌جا که ابوزید در ارائه‌ی مباحث خویش صرفاً رویکردی پوزیتیویستی و تجربه‌گرایانه دارد، مسأله‌ی وحی و الهام به پیامبر اسلام و به تبع آن درک متعالی آن حضرت برای وی امری نامعقول جلوه می‌نماید. به درستی آشکار نیست که آیا وی از علم حضوری پیامبر اسلام غافل است یا تغافل می‌ورزد؛ زیرا این حقیقت مسلمی است که وحی الهی به پیامبر اسلام از نوع علم حضوری است، نه علم حصولی؛ لکن وی آن‌چنان به قداست‌زدایی از تفسیر پیامبر(ص) دست می‌یازد که مطلق انگاشتن فهم پیامبر را گونه‌ای شرک می‌پندارد و چنین می‌نویسد: «این پندارهای تفاسیر دینی که فهم پیامبر را مطابق دلالت ذاتی متن قرآن می‌دانند، قابل توجه نیست؛ زیرا بر فرض وجود دلالت ذاتی این پندار به نوعی شرک می‌انجامد؛ زیرا مطلق و نسبی را در یک ترازو می‌نهد و ثابت و متغیر را هم‌تراز می‌داند؛ زیرا قصد الهی و فهم انسانی را یکسان می‌شمرد. این پندار به خداانگاری پیامبر یا به تقدیس او و پنهان کردن این حقیقت که او انسان است، می‌انجامد» (ص: ۶۴).

## ۶. نمونه‌ای از تطبیق روش هرمنوتیک ابوزید در تفسیر قرآن

### (بررسی آیات حقوق زن)

یکی از مسائل حساس حقوق اسلامی مسأله‌ی حقوق زن است. ولری هوفمن<sup>۱۰</sup> این مسأله را از مباحث بس انتقادی حقوق اسلامی دانسته که نیازمند تفسیر مجدد در بافت مدرن است (ص: ۸۹).

ابوزید خود دو کتاب را به این موضوع اختصاص داده است:

۱. *المرأة فی خطاب الأزمه*؛ ۲. *دوائر الخوف؛ قراءة فی خطاب المرأة*.

از دیدگاه او، نگاه دین به مسأله‌ی زن فاقد ابعاد اجتماعی است. به عبارت دیگر، واقعیت اجتماعی مسأله‌ی زن را نادیده انگاشته است (ص: ۷، ۸۰).

وی تفاوت زیستی میان زن و مرد را پذیرفته است؛ لکن معتقد است باید این تفاوت را از نظر فرهنگی و اجتماعی با زندگی دوران معاصر سازگاری داد (۷، ص: ۸۰).

او نخست اصولی را مطرح می‌کند که همه‌ی موضوعات تأثیرگذار بر مسأله‌ی حقوق زن را در بر می‌گیرد. ابوزید مبحث تساوی حقوق زن و مرد را محور پژوهش خود می‌نهد تا بتواند گفتمان قرآنی را در این زمینه روشن نماید (۷، ص: ۲۰۷).

به منظور تبیین مسأله‌ی تساوی زن و مرد، ابوزید مقایسه‌ای میان قرآن و تورات انجام می‌دهد: بنا بر تورات، شیطان حوا را فریفت که آدم (ع) را اغوا نماید تا از شجره‌ی ممنوعه بخورد؛ اما قرآن در حادثه‌ی هیوط آدم و حوا را به طور مساوی مسئول و مشمول مجازات می‌داند. ابوزید بیان می‌کند مفسران اولیه داستان‌های تورات و سایر اسراییلیات را به تفاسیر قرآن افزودند (۷، ص: ۲۰۷).

قرآن آدم و حوا هر دو را آفریده از یک روح (نفس واحده) دانسته است. در آیه‌ی ۱ سوره‌ی نساء آمده است:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا»<sup>۱۱</sup>

ابوزید این دیدگاه را که زن خلقت یافته از دنده‌ی چپ مرد است، باطل می‌داند و آن را برگرفته از تصورات اسطوره‌ای می‌داند که در تفاسیر اولیه همچون تفسیر طبری یافت می‌شود. بر این اساس، معتقد است که تفاسیری همچون تفسیر طبری برای جامعه‌ی معاصر قابل استفاده نیست. از نظر وی، این گونه تفاسیر حاوی عقاید و اندیشه‌های زمان خود هستند. از این رو نسل کنونی باید به قرائت عقلانی این میراث بپردازد و آن را مورد بازکاوی و پژوهش قرار دهد؛ بی آن که تقدسی به آن ببخشد و کورکورانه محتوای آن را بپذیرد (۷، ص: ۲۳).

#### ۶.۱. دیدگاه ابوزید در باب قوامیت

خداوند در آیه‌ی ۳۴ نساء می‌فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»<sup>۱۲</sup> عموم مفسران با استناد به این آیه‌ی شریفه قوامیت، سرپرستی، ریاست و مدیریت خانواده را بر عهده‌ی مردان می‌دانند و با توجه به عبارت «بما فضل الله بعضهم على بعض» بیان می‌کنند که دلیل قوامیت مردان آن است که خداوند آنان را برتری داده است. البته این مفسران شوون برتری را از دیدگاه خود بر شمرده‌اند؛ اما از نظر ابوزید، این آیه باید به مثابه وصف موقعیت موجود ملاحظه شود. از نظر وی، ترجیح مرد بر زن خواست و حکم مطلق الهی نیست؛ بلکه بیان واقعیت موجود

زمانه است که باید اصلاح شود تا با هدف اصلی گفتمان قرآنی در حقوق زن یعنی ارتقای تساوی و برابری مطابق گردد (۷، ص: ۲۱۴).

از نظر او، معنای لغوی «قوامه» بر عهده گرفتن مسؤولیت‌های اجتماعی اقتصادی است که مرد و زن هر دو می‌توانند بپذیرند و متن قرآنی دلالت می‌کند بر این که ملاک قوامیت باید «أفضلیت» و نیز قدرت انفاق باشد (با قطع نظر از جنسیت).

### ۲.۶. مسأله‌ی ارث زن

از نظر ابوزید، فهم سیاق و بافت آیه‌ی قوامیت در مسأله‌ی توارث از دیدگاه قرآن نیز تأثیرگذار است. اسباب‌النزولی که پیرامون آیات ۷ تا ۱۱ سوره‌ی نساء روایت شده، در ارتباط با مسأله‌ی توارث پیش از ظهور اسلام است.

وی معتقد است بر خلاف سنت پیش از اسلام که «مرد بودن» معیار ارزش‌گذاری محسوب می‌شد، در توارث اسلامی، سهم زن در تقسیم سهمیه‌ی ارث اصل است. از نظر او، متن قرآنی دلالت می‌کند بر این که برای مرد، معادل سهم دو زن تعیین شده است (۷، ص: ۲۳۲).

وی بیان می‌کند قرآن حداکثر سهم مرد را تعیین نموده که نباید از آن حد تجاوز شود و در مقابل حداقل میزان سهم زن را مشخص نموده است که نباید کمتر از نصف سهم مرد باشد. از نظر او، این تفسیر مؤید گفتمان کلی قرآن و سوره‌ی مورد نظر در زمینه‌ی برابری حقوق زن و مرد است (۷، صص: ۲۳۳ - ۲۳۴).

بخشی از گفتار ابوزید در باب سهمیه‌بندی ارث زن و مرد چنین است: «بافت تاریخی و مدلول آیات نشان می‌دهد که هدف قرآن از سهمیه‌بندی ارث تعیین بهره‌ی مرد است، نه زن؛ زیرا معمولاً این مردان بودند که به هر حال به حقوق برتر و سهم بیشتر دست می‌یافتند؛ ولی زنان همواره کمتر از آنان سهم می‌بردند. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که این تقسیم‌بندی‌ها بیشتر برای تحقق برابری در عرصه‌های اجتماعی صورت می‌گرفت، نه به هدف ارزش‌دادن به مرد در برابر زن. بدیهی است وقتی برداشت ما از این آیات تنها این باشد که آیات برای تعیین حقوق زن در ارث نازل شده است، این مسأله به تمام ابواب و عرصه‌های دینی سرایت می‌کند و نتیجه‌ی طبیعی آن این است که ارزش یک زن به اندازه‌ی نصف ارزش مرد است. به عبارت دیگر، حتی ارزش‌گذاری انسانی زن و مرد به مسأله‌ی میراث و میزان ارث بر هر یک از آن دو قیاس می‌شود» (۷، صص: ۲۳۳-۲۳۴).

### ۳.۶. مسأله‌ی شهادت زن در دادگاه

ابوزید در بحث شهادت مرد و زن در دادگاه نیز رویکردی مشابه در پیش گرفته است. از نظر عموم مفسران، بنابر آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی بقره، شهادت یک مرد معادل شهادت دو زن در

دادگاه است. از دیدگاه او، این آیه نسبت دو به یک را در شهادت تشریح ننموده است؛ بلکه آیه در مورد معامله‌ی مالی است که زنان عصر نزول با آن آشنا نبودند. ابوزید بیان می‌کند اکنون که سیاق تغییر نموده است، زن در تمامی شؤون کار و زندگی مشارکت می‌کند. امروزه مشارکت زبان مساوی با مردان است و گاه از آنان پیشی می‌گیرند (۷، ص: ۲۳۵).

ابوزید از دیدگاه مشهور در باب شهادت زن چنین انتقاد می‌کند: «احکامی مانند شهادت و گواهی زنان در هنگام قضاوت و یا محروم‌بودن زنان از برخی از وظایفی که گمان می‌رود زنان اهل‌بیت آن وظایف را ندارند، مانند قضا در حالی که آنچه مشخصاً در مورد شهادت زنان در قرآن آمده است، تنها بیان وصف حال زنان آن دوره است و نمی‌تواند به‌مثابه قانون ازلی و ابدی برای زن باشد. این گفته‌ها که زنان نمی‌توانند مسؤولیت و نقش‌های مردان را در عرصه‌های خانواده، اجتماع و زندگی ایفا کنند، تکرار گفتمان‌هایی است که به قرون و عصرهای گذشته مربوط است و زمانشان گذشته است» (۷، صص: ۲۳۳-۲۳۵).

#### ۴.۶. مسأله‌ی تعدد زوجات

در بحث تعدد زوجات نیز ابوزید معتقد است که سیاق وحی و ساختار زبان‌شناختی متن قرآن تأیید می‌کند که امر به تعدد زوجات امر تشریحی دائم نبوده است؛ بلکه برای زمانی معین وضع شده است. آیاتی که به مسأله‌ی تعدد زوجات اشاره می‌کند، آیه‌ی ۲ و ۳ سوره‌ی نساء است که در مدینه پس از جنگ احد نازل شد و این زمانی است که مردان بسیاری شهید شدند. به دلیل رویارویی جامعه‌ی اسلامی با موقعیتی استثنایی که پیامد آن یتیم‌شدن فرزندان شهدا بود، به مسلمانان آن برهه‌ی زمانی اجازه داده شد که چند همسر بگزینند. البته از نظر ابوزید، دلیل غیرمستقیم نزول این آیه آن است که چون پیش از اسلام تعداد زنانی که مرد می‌توانست به طور رسمی با آن‌ها ازدواج کند، محدودیتی نداشت، از این رو اسلام سعی نمود این تعداد را به ۴ زن کاهش دهد و برایش شروط سخت و خاصی بگذارد.

ابوزید با اشاره به آیات ۲ و ۳ سوره نساء می‌نویسد: «بافت نزول آیه علاوه بر ساختار ترکیب لغوی آن تأکید می‌کند که تعدد زوجات امر و قانونی دائمی نیست؛ بلکه یک قانون موقت برای درمان مشکلات پیش‌آمده‌ی آن روز بوده است. آنچه باعث اشتباه در امر تعدد زوجات شده، این است که این مسأله پیش از اسلام به صورت یک عرف و عادت درآمده بود؛ به گونه‌ای که این عرف از هیچ ضابطه و معیاری پیروی نمی‌کرده است؛ اما بعد از اسلام، در حالی که اسلام می‌خواست با چنین عادت‌هایی مبارزه کند و آن‌ها را در چارچوب معیارها و ضوابط مشخص دهد، تفسیرها و تأویل‌های فقهی، این معیارها و ضوابط را از

مسیر اصلی‌شان خارج ساخته و بار دیگر آن‌ها را با ذهنیت‌های مردانه تطابق دادند» (۷، ص: ۲۱۷).

از این روی ابوزید معتقد است، برداشت فقها از این آیات مبتنی بر ذهنیت مردانه، جانبداری جنسیتی و در تقابل با هدف گفتمان حقوقی قرآن یعنی مساوات و برابری است.

## ۷. نتیجه‌گیری

چنان که اشاره شد، نصر حامد ابوزید معتقد است متن قرآنی حاوی الفاظ پیامبر اسلام (ص) است که بیانگر تجربه‌ی معنوی و نبوی آن حضرت است. زبان قرآن زبان بشر است. پس قابل بررسی علمی و زبان‌شناختی است. متن قرآن نیز که به زبان عربی است، متأثر از فرهنگ عربی زمانه‌ی نزول است؛ زیرا زبان در بستر فرهنگ تحول می‌یابد. ارتباط میان متن و فرهنگ ارتباطی دیالکتیک است: از سویی، متن قرآن محصول واقعیت فرهنگی است و از سوی دیگر، خود این متن میراثی فرهنگی را آفریده است. بنابراین فهم متن قرآنی مستلزم فهم فرهنگ زمانه و زمینه‌ی نزول قرآن است. از دیدگاه ابوزید، برداشت از آیات قرآن نیازمند کشف معنای تاریخی است. فرایند کشف معنایی تاریخی که ابوزید آن را همسان تلقی هرش از مفهوم *meaning* می‌پندارد، از طریق روش‌هایی همچون بررسی اسباب النزول، بررسی تقدم و تأخر آیات قرآن، بررسی آیات مکی و مدنی و... به انجام می‌رسد. ابوزید بیان می‌کند در تفسیر آیات، کشف معنای ثابت تاریخی ضروری است؛ لکن بهره‌مندی از متن قرآنی نیازمند تأویل است. راهکار وی برای دست‌یافتن به تأویل آیات کشف فحوای متن در دوره‌ی زمانی مفسر و قرائت‌کننده‌ی متن است.

وی تأکید می‌کند فحوای متناسب با عصر مفسر باید در پیوند با معنای ثابت تاریخی باشد؛ لکن نمونه‌ها و مصادیقی که در تبیین روش برداشت فحوا ارائه می‌دهد، نه تنها نشانی از این پیوند در بر ندارد، بلکه معنای تاریخی را فدای مفاهیمی می‌کند که توسط عوامل برون‌متنی دوران معاصر که منشأ آن‌ها مکاتبی همچون اومانیسزم، فمینیسم، سکولاریسم و... است، بر گفتمان تفسیری قرآن تحمیل شده است. به‌طور کلی، از نوع رویکرد تفسیری و هرمنوتیک نصر حامد ابوزید، چنین به نظر می‌رسد که وی در مواجهه با مناسبات فرهنگی و اجتماعی عصر حاضر و در راستای تبیین مسائلی همچون حقوق زن، حقوق بشر و... روش برداشت خود را از متن قرآنی به گونه‌ای ساماندهی می‌نماید تا جانب باورداشتها و نظریات انسان‌محور دوره‌ی معاصر محفوظ و مصون ماند؛ اگرچه سازگاری این برداشتها با مقصود الهی تضمین نشود. به عبارت دیگر، روش پیشنهادی ابوزید در برداشت از متن قرآنی دغدغه‌ی انسان مؤمن را درباره‌ی عدم تعارض فهم با مقصود و مراد خداوند مرتفع نمی‌کند؛



زیرا چگونه می‌توان اطمینان یافت که مغزی یا فحوای مورد نظر ابوزید حداقل ناسازگار و در تعارض با مراد الهی نیست؟ همچنین وی مدعی است هرمنوتیکی مبتنی بر عینی‌گرایی را تجویز می‌نماید؛ لکن مصادیقی که در آثار خویش ارائه نموده، نشان می‌دهد که روش او تنها به نسبی‌گرایی و در نتیجه گونه‌ای پلورالسیم معرفتی و اعتقادی رسمیت می‌بخشد و باب تفسیر به رأی را بیش از پیش به روی مغرضان می‌گشاید و زمینه‌ی گسترش بدعت، التقاط فکری و انحراف اصلی را از اهداف اصیل دین فراهم می‌سازد.

### یادداشت‌ها

1. context      2. objective hermeneutics      3. relative hermeneutics
۴. و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی یا فرستاده‌ای بفرستد و به اذن او هر چه بخواهد، وحی نماید. آری، اوست بلندمرتبه‌ی سنجیده‌کار.
5. language      6. parole
۷. مرتضی کریمی‌نیا این واژه را ترجمه‌ی «مغزی» به کار برده است. مغزی معادلی عربی است که ابوزید برای واژه «Significance» در مقابل «Meaning» آورده است؛ براساس تمایزی که اریک هرش میان آن دو قائل شده و در ادامه‌ی این نوشتار بیان شده است. شایان یاد است که احمد واعظی عبارت «معنا نسبت به» را معادل Significance به کار برده است (۵، ص: ۳۹۰؛ ۱۲، ص: ۴۶۸).
۸. و چون پیمان‌ه می‌کنید، پیمان‌ه را تمام دهید و با ترازوی درست بسنجید که این بهتر و خوش‌فرجام‌تر است.
9. Hans Georg Gadamer      10. Valleri J. Hoffman
۱۱. ای مردم، از پروردگارتان که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید و از خدایی که به [نام] او از همدیگر درخواست می‌کنید، پروا نمایید و زنه‌ار که از خویشاوندان مَبْرید که خدا همواره بر شما نگهبان است!
۱۲. مردان سرپرست زنان‌اند؛ به دلیل آن‌که خدا برخی از ایشان را بر بعضی برتری داده و [نیز] به دلیل آن‌که از اموالشان خرج می‌کنند.

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. احمدی، بابک، (۱۳۸۰)، ساختار و هرمنوتیک، تهران: گام نو.
۳. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۲)، المنهج الوافی فی فهم النصوص الدینیة، بیروت: الهلال.

۴. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۵)، *مفهوم النص؛ دراسة فى علوم القرآن*، بیروت: المركز الثقافى العربى.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *معناى متن*، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
۶. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۷)، *نقد الخطاب الدينى*، بیروت: المركز الثقافى العربى.
۷. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۷)، *دوائر الخوف، قراءة فى خطاب المرأة*، بیروت: المركز الثقافى العربى.
۸. خولى، امين، (۱۹۴۴)، *التفسير معالم حياته و منهجه اليوم*، قاهره: جماعة الكتاب.
۹. پالمر، ریچارد، (۱۳۷۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۱۰. علوی‌نژاد، سیدحیدر، (۱۳۷۹)، «فهم متن در افق تاریخی آن»، پژوهش‌های قرآنی، مشهد: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. موسوی، سیدمحمد، (۱۳۸۰)، «هرمنوتیک به مثابه روش در علوم سیاسی»، *فصلنامه‌ی تخصصی علوم سیاسی*.
۱۲. نقی‌زاده، حسن، (۱۳۸۴)، «اندیشه‌های ابوزید و برداشت‌های او از قرآن»، *فصلنامه‌ی مطالعات اسلامی*، شماره‌ی ۶۸.
۱۳. واعظی، احمد، (۱۳۸۹)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی»، *فصلنامه‌ی قرآن‌شناخت*، قم: امام‌خمینی(ره).

15. Abu zayd, (1998), *Divine Attributes in the Quran: some Poetic Aspects, Islam and Modernity*: Musli Intellectual Respond. Eds. John cooper, London: I.B.Tauris.

16. Gadamer, Hans Georg, (1994), *Truth and Method*, translation revised by Joel weinsheimer and Donald G.marshal, New York: Countinum Poblsh.

17. Jean Grodin, (1994), *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven and London: Yale university Press.

18. Hoffman, Valerie J., (1982), "Qur'anic Interpretation and Modesty Norms for Women", In *The Shaping of an American Islamic Discourse*.

19. Stendahl, krister, (1966), "Method in the Study of Biblical Theology", In *the Bible in Modem Scholarship*, ed. Philip Hyatt, New York: Abingdon Press.