

تأثیر پذیری دکتر نصر حامد ابوزید از مستشرقان

نگارش: سید منصف حامدی*

ترجمه: سید مهدی اعتصامی*

نامه‌نگاری‌های نویسنده با ابوزید و پاسخ‌های او نیز ارائه می‌شود.

کلید واژه‌ها: هرمنوتیک، اسطوره‌انگاری، ساختارگرایی، نقد ادبی، تأویل، نصر حامد ابوزید، محمد ارگون و فوکو.

مقدمه

دکتر نصر حامد ابوزید^۱ از جمله اندیشمندان عربی است که برخی از پایه‌های تفکر غربی بر گرفته از مبانی هرمنوتیکی، معنا شناسی،^۲ نشانه شناسی، ساختارگرایی و مانند آن را با هدف بررسی اندیشه دینی بشکل عمومی و گفت‌وگو دینی بشکل خاص پایه ریزی نموده‌اند.

چکیده

نوشتار حاضر به تحلیل اندیشه‌های نصر حامد ابوزید پرداخته، و ریشه‌های آن را در آثار هرمنوتیکی غرب (مانند هایدگر و ...) و افکار فوکو، محمد ارگون، بولتمان و... جستجو می‌کند. و شواهد گوناگونی از تأثیر پذیری و پیروی ابوزید از آن‌ها را ارائه می‌نماید، در این مقاله اندیشه‌های ابوزید در مورد نقد ادبی، اسطوره‌انگاری، نقش مفسر و مؤلف، تأویل، تاریخی بودن و قرائات متعدد از قرآن را بررسی نموده و سرچشمه‌ها و برخی از پیامدهای آن را ذکر می‌کند. در این میان حاصل برخی از

اما اگر افکار و نوشته های اندیشمندانی مانند محمد ارگون در محدوده نظری باشد، دکتر ابوزید عرصه خارجی را نیز درنور دیده و این ایده ها را در ضمن مطالعه ای اندیشه دینی در قرآن پیاده کرده است. در این راستا خود ابوزید نیز در یکی از گفتگوهایش به این نکته اشاره نموده و گفته: «و تو اینجا مرا ملزم میکنی که به هر شکل بر روی این گونه مسائل نظری متمرکز شوم؛ محمد ارگون مشغول این مسائل است، و من باید به شما بگویم که من به ایشان در مورد موضوع شیوه مدیون هستم. اما اشتغال زیاد ارگون به این مسائل اجازه پرداختن بیشتر به قضایای پس از آن را به او نمی دهد. تو میتوانی همه ی عمرت را صرف ویژگی ها و مقادیر لازم کنی، اما من دوست دارم وارد کارگاه شده و آن را تجربه نمایم.»^۲

بنابراین ابوزید به بعد نظری و - به گفته ی خود - ارائه ی نسخه ی درمانی اکتفا نکرده و به بعد عملی روی آورده و وارد کارگاه شده تا نسخه های تئوریک شکل گرفته در غرب را تجربه نماید؛ آیا او پس از ورود به کارگاه اندیشه دینی، توانسته است محصول بی عیبی

ارائه نماید یا نه؟ هدف ما از این نوشتار بررسی این موضوع است.

دکتر نصر حامد ابوزید یکی از اندیش مندان نواندیشی است که موضوع هایی چون سنت و گفتمان دینی را در پژوهش های خود مد نظر می گیرد. به همین مناسبت لازم است به دو شیوه ی متفاوت در نقد اندیشه ی دینی اشاره نماییم؛ چه این که گاهی نقد بیرون از دایره ی دین بوده و گاهی از درون آن؛ پوشیده نیست که نقد نوع نخست مباحثی مانند فلسفه ی دین، روانشناسی دینی، جامعه شناسی دینی و مانند آن را در برمی گیرد. و نوع دوم نیز از متن دینی برخاسته و در تلاش است تا به ابداع قرائتی برای این متن برسد که ناقد، آن را متفاوت از قرائت رایج از متن دینی متداول بداند. ناقد درون دایره ی دین می تواند - علاوه بر ابزارهای رایج در ضمن روش سنتی و متعارف - از ابزارهای نوین بررسی متن دینی مانند هرمنوتیک - بویژه هرمنوتیک متن - و معنا شناسی و پدیدار شناسی و..... استفاده نماید. بر این پایه می توانیم بگوییم دکتر ابوزید یکی از آن دسته افرادی است که در تلاش اند تا متن دینی

را از درون دایره ی دین و بر پایه ی هرمنوتیک به عنوان یکی از ابزارهای قرائت نوین از متن دینی عموماً و به خصوص از قرآن را فراهم آورند. دکتر ابوزید خود به این نکته اقرار کرده و در گفتگویی چنین می گوید: «من در مورد این که ایجاد پرسش هیچگاه نباید متوقف شود و این که باید در هر مسئله ای به عمقش وارد شویم، با شما موافقم. و اگر من یکی از تردید کنندگان باشم - که این را انکار نمی کنم - از این رو است که مدعی نیستم. در نهایت شما در جو فرهنگی به سر می بری که آن را بشکل کلی نمی پذیری، اما نمی توانی غافل از این باشی که درصدد ارائه گفتمانی هستی که پذیرفته و اجرایی شود اگرچه اعجاب دیگران را برنیا نگیخته باشد. محمد ارگون این را «رضایت مندی های ضمنی»^۱ نامیده است، یعنی شما برای فکری ایجاد نقد نمایی که خود بشکل ضروری بدان وابسته ای، یعنی شما نقدت را از درون آن بیرون آوری، و محکوم به پیروی از قواعد تحصیل شناخت در آن هستی، و این حتی در حالی است که آن قواعد را نپذیرفته باشی. بنابراین ما در اینجا در تنگنا قرار

گرفته ایم! اما آن چه «صادق جلال العظم» می نویسد علی رغم اهمیتی که دارد، کار آسانی است؛ زیرا از بیرون نشأت گرفته، یعنی بیرون از دایره ی دین.»^۳

این تصریحات ابوزید اهمیت زیادی دارد زیرا بی پرده تصریح می کند که بر پایه ی مبانی ای گام برمی دارد که اساساً قواعد تحصیل شناخت دینی مورد پذیرش آن نیست؛ در نتیجه او می بایست برای خود برخی از قواعد شناختی را بیرون از محدوده ی اسلامی پایه ریزی کرده، سپس سعی در به کارگیری آنها برای قرائت متن دینی و قرآن نموده و بر مبنای این قواعد خود ساخته پیش برود، اگرچه نتایج مردودی در بر داشته باشد.

فوکو، پرچمدار مدرنیته ی عربی

بی تردید میشل فوکو^۱ نقطه ی تلاقی و حلقه ی وصلی به شمار می آید که از یک سو میان مدرنیسم غربی به شکل عامش و ساختارگرایی^۲ به شکل خاص، و از سوی دیگر نوگرایای عربی چون محمد ارگون، محمد عابد الجابری، نصر حامد ابوزید و دیگران را به یکدیگر پیوند می دهد.

«در میان پژوهشگران، دسته‌ایی به فوکو اهتمام ویژه‌ایی داشته‌اند؛ و این در ضمن بحث ساختارگرایی و جایگاه آن در فلسفه‌ی امروز بعنوان آخرین دست‌آوردهای فلسفی است که اندیشه‌ی انسانی پس از دو گرایش کلی بدان رسیده است: گرایشی به ذات معین و پرداختن به آن به عنوان محور تفکر فلسفی، و گرایشی متفاوت دیگری که به چیزی جز ظواهر حسی نیاندیشیده و منجر به بروز فلسفه-ی وضعی و پس از آن وضعی منطقی با اشکال مختلفش شده است.»

«مفاهیم فوکو و اندیشه‌ها و نظریات او و بررسی‌های مختلف و قرائت‌های متعدد آن شناخته شده است. اما مفاهیمی چون تمدن، مدرنیسم تاریخ و... و قدرت، عقل و نقد در زمره‌ی مفاهیم مشترک میان تمام اندیشمندان (تاثیر گرفته از فوکو) ... می‌باشد؛ از لابلای بررسی‌های متفاوت می‌توان گفت حضور میشل فوکو در اندیشه‌ی معاصر غربی با تمام صور و اشکالش حضوری مثبت و ریشه‌ایی در اندازه‌ی حضور برخی از فلاسفه‌ی غربی نظیر دکارت، مارکس، راسل، ویتگنشتاین و سارتر بوده است.»

میشل فوکو در سال ۱۹۲۶ در «بواتیه» فرانسه متولد و در سال ۱۹۴۸ پس از ابتلا به ایدز در پاریس درگذشت. بررسی اندیشه‌های شخصیت ناشناخته‌ایی چون میشل فوکو به ویژه پس از توجه به این که تفکر او برچه‌های مختلفی را پشت سر گذاشته، کار آسانی به شمار نمی‌آید. زمانی که فوکو در آزمایشگاهی در بیمارستان بیماری‌های روانی کار می‌کرد در کنار آن مشغول به ترجمه کتاب *رویا و وجود* روان‌شناس سوییسی اتوینس‌ونگر بود^۸ که از دوستان هایدگر، فروید و یونگ به شمار می‌رفت. این مسئله باعث شد فوکو از افکار هرمنوتیکی هایدگر تاثیر پذیرد؛ این را می‌توان بخوبی در اولین کتاب‌هایش چون *تاریخ جنون* و *تا حدی در واژه‌ها* و *چیزها* مشاهده نمود. اما فوکو در این میان تحت تاثیر اندیشمند فرانسوی آلتوسر^۹ قرار گرفت که باعث شد رویکرد ساختارگرایی را با کتاب دومش *واژه‌ها و چیزها* که آن را با هدف بررسی تاثیر قدرت و ارتباط آن با شناخت نگاشته بود، آغاز نماید؛ سبکی که به وضوح در کتاب *زمان تولد عیادت* دیده می‌شود.

علاوه بر مفهوم قدرت، مفهوم گفتمان که نورگرای عرب از آن بسیار استفاده می‌کنند نیز از ابداع‌های فوکو بود. «فوکو معتقد است ساختارگرایی همچنان مشکل معنی را مطرح می‌نماید، و این باعث اختلافش با آن می‌شود تا دیدگاه لغوی مختص خود بسازد که برپایه‌ی فهم معنای لغت و گفتمان باشد؛ چرا که او به تحلیل گفتمان در تاریخ توجه می‌کند. آنچه فوکو بدان اهتمام می‌ورزد «کیفیات مختلفی» است که گفتمان با آن‌ها در هر دوره‌ی تاریخی بکار می‌رود.»^{۱۱}

فوکو به کاویدن گفتمان در تاریخ توجه دارد، و این مسئله باعث تفاوت آن با غالب ساختارگرایی و غالب منطقی به یک اندازه می‌شود. و این درست همان روندی است که دکتر ابوزید برای خود انتخاب نموده است.

فوکو شناخت را به سه مرحله تقسیم می‌نماید که هر کدام از آن‌ها گرد محور «اپستم / معرفت»^{۱۲} - مفهومی که الجابری بسیار از آن استفاده می‌کند - و همچنین «نمونه»^{۱۳} جای می‌گیرند، اصطلاحی که دکتر ابوزید علاقه‌ی زیادی به استفاده از آن را دارد، چنانکه

در پاسخ به این پرسش از او در مصاحبه خبری که: «استفاده‌ی شما از اصطلاح «نمونه» مرا به یاد پیوند آکادمیک شما با برخی از نظریه‌ها و اندیشمندان غربی می‌اندازد. من - علی‌رغم باور درونی خودم - در مورد حضور ناپیدای آن‌ها در رفتارهای شما، به ندرت می‌بینم که به آن‌ها استشهاد کرده یا در مورد بعضی از نظرات آن‌ها به گفتگو پردازی؟» اینگونه پاسخ می‌دهد که: «اگر در مطالبم از بعضی از نظریه‌ها، از متون اصلی یا از ترجمه‌شان استفاده می‌کنم، در حقیقت برای این است که من علاقه مندم تا این مفاهیم غربی را در چهارچوب فرهنگ عربی پیاده کنم. من این‌ها را به زبان عربی می‌نویسم تا مخاطب آن پیچیدگی موجود در زبان آکادمیک را احساس نکند. و این‌که به عنوان مثال از فوکو یا دریدا استشهاد بیاورم کار بسیار آسانی است؛ اما تنها گزینش و چینش می‌شود.»^{۱۳} در حقیقت این نظر شخصی دکتر ابوزید است. او تلاش می‌کند تا مسئله را به نفع خود توجیه کند؛ چرا که او در واقع افکار خود را معمولاً از میان افکار اندیشمندان غربی الهام می‌گیرد اما نمی‌خواهد مخاطبینش این را بفهمند تا

بدین وسیله بتواند آن‌ها را قانع کند که این نظرات ساخته‌ی ذهن خویش است. بی‌شک این مسئله در تضاد با امانت داری علمی است که در آن ناقل باید به مصدري که از مطلبش استفاده کرده، اشاره کند؛ و در غیر این صورت، این کار را سرقت علمی می‌نامند.

فوکو شخصیتی دور از جهان عرب و جهان اسلام نبود. او به روند فکری و سیاسی این مناطق آشنا بود و از سال ۱۹۶۶ تا ۱۹۶۸ بعنوان استاد فلسفه در تونس شخصیت‌شناسی نیچه را تدریس می‌کرد. او همچنین اطلاع زیادی در مورد انقلاب اسلامی ایران داشت و هنگامی که خبرنگار روزنامه ایتالیایی دلاسررا^{۱۴} بود؛ در مورد واپس‌گرایی شاه، انقلاب مستضعفان، رهبر عارف انقلاب و دیگر موارد مجموعه مقالاتی را به چاپ رساند.

روش‌شناسی اندیشه‌های ابوزید

دکتر ابوزید در ارائه‌ی مطالعات و افکارش در مورد متن دینی از چه روشی استفاده می‌کند؟ موضوع روش یکی از مواردی است که باید از گام نخست آن را مد نظر قرار داد؛ چه این‌که دکتر ابوزید در بسیاری موارد اشاره کرده که

مطالعات او در اندیشه‌ی دینی در ضمن مطالعات علمی او جای می‌گیرد. پوشیده نیست که کند و کاو علمی از اساس، مبتنی بر دسته‌بندی از ویژگی‌هاست که عنصر روش یکی از عناصر اصلی آن را شکل می‌دهد.

ابوزید در بررسی قرآن کریم از روش زبان‌شناختی که الهام گرفته از ساختارگرایان و بخصوص از فوکو می‌باشد، استفاده نموده است. ابو زید خود این نکته را مخفی نداشته و در گفتگویی تصریح می‌کند: «... و با اهتمامات ادبی من به قرآن کریم همراهی نمود، چنانکه این را در دو کتاب *مشاهد القیامة فی القرآن* و *التصویر الفنی فی القرآن* سید قطب مشاهده نمودم. و این علاوه بر پرسشی بود که محمد قطب در کتاب *منهج الفن الاسلامی* پیرامون امکان استخراج نظریه زیباشناسی دینی مطرح کرده بود. من به این نکته - جز پس از آنکه وارد دانشگاه شدم - توجه نکرده بودم که این پرسش و آن روش از گذشته در محافل آکادمیک مطرح بوده. روش شیخ امین الخولی در مورد ضرورت پژوهش ادبی قرآن و پیشگی داشتن آن بر هر گونه

مطالعه‌ی دیگر، در جهت تکمیل اشاره‌های محمد عبده و تعدیل گفته‌های طه حسین بود. این همان روندی بود که دو شاگرد او شکری عیاد و محمد احمد خلف الله در تلاش برای تطبیق آن بودند.^{۱۵} او سپس این انتخاب خود را این گونه توجیه می‌کند: «انتخاب شیوه‌ی تحلیل زبان در فهم نص و دست‌یابی به مفهومی از آن، انتخابی بیهوده و از سر تردید میان شیوه‌های متعدد پیش راه نبوده است؛ بلکه بهتر است بگوییم این تنها راه از جهت هم‌سازیش با موضوع و محتوای مورد مطالعه بوده است.»^{۱۶} سپس - در چهارچوب دفاع همه‌جانبه از انتخابش - به پرسش مقدری که اشکالی اساسی به این انتخاب او است پاسخ می‌دهد: «ممکن است در این‌جا اعتراضی شکل بگیرد که: چگونه می‌توان شیوه‌ی تحلیل متون را بر نص الهی پیاده نمود؟ این اعتراض متضمن نوعی ایجاد اتهام (پناه به خدا از غرض ورزی!) در مورد چگونگی تطبیق مفاهیم و شیوه‌های بشری بر نص غیر بشری از جهت اصل و مصدرش می‌باشد. در حقیقت اگر این اعتراض مطرح شود، از آن‌گونه رسمی از اندیشه‌ی تاملی ایده‌آل

مطرح می‌شود که ما قبلاً نام علمی "دیالکتیک هبوط‌کننده" را بر آن نهاده- ایم».^{۱۷} «اگر اصحاب این رویکرد با ما بر سر این‌که خداوند متعال موضوعی برای مطالعه و پژوهش نبوده، اتفاق نظر داشته باشند و همچنین بر سر این‌که اراده‌ی خداوند متعال این بوده که سخنش با بشر به زبان خود آن‌ها، یعنی از میان شاکله‌ی محوری فرهنگ‌شان باشد، آن گاه تنها انتخاب برای مطالعه‌ی علمی، مطالعه‌ی «کلام» الهی از میان بررسی دست‌آوردهای آن در چهارچوب فضای فرهنگی است که از میان آن بروز کرده است. بر این مبنا شیوه‌ی تحلیل لغوی تنها شیوه‌ی انسانی ممکن برای فهم رسالت و در پس آن فهم اسلام می‌باشد».^{۱۸}

طبیعی است که عده‌ایی از منتقدین این نظر را قابل قبول نمی‌دانند؛ یکی از آن‌ها در این رابطه چنین می‌گوید: «اگر این‌که قرآن کتابی به زبان عربی باشد یا در بستر فرهنگ عربی بوجود آمده باشد، دلیل بر این است که «تنها راه» مطالعه‌ی آن شیوه‌ی لغوی باشد. این نتیجه‌گیری بسیار پست و مسخره‌آمیزی است. اگر ابوزید براین باور است که مفهوم نص

امروزه مفهومی محوری به شمار می‌آید، این تنها در مطالعات ادبی نبوده و در تمام علوم انسانی جاری می‌شود؛ اکتفا کردن به شیوه‌ی لغوی بدون دیگر شیوه‌ها در مطالعه‌ی نص قرآنی انتخاب بسیار ناپسندی است. قرآن نصی وسیع و بسیار فراتر از آن است که تنها نص ادبی باشد؛ و حقیقت قابل تأویل و حادثه‌ی فرهنگی عظیمی را شکل می‌دهد که اثرش در تمدن عربی و تمام جوانب تمدن انسانی منعکس می‌شود.^{۱۸}

با چشم پوشی از اشکال یکسان دانستن نص الهی و نص بشری یا عبارت بهتر اشکال «بشری شدن متن الهی»، شاهد این هستیم که مسئله غیر از آنی است که در توجیه این انتخاب او آمده؛ زیرا «گفته‌های او در «نقد گفتمان دینی» که به طبیعت حال برگرفته از سنت اشعری است، این حقیقت را برای مان آشکار می‌سازد که این انتخاب برای ابوزید امری اجتناب ناپذیر بود؛ زیرا نتیجه‌ی عدم دست‌یابی به شیوه‌های دیگر تحلیل و فهم نص دینی بجز شیوه‌ی اشعری در گذشته و شیوه‌ی لغوی برای امروز بود؛ اما مورد نخست هیچ اقبالی ندارد، چه این‌که پیروانش در

تعامل با نص دینی و در تمام مجال‌های فقهی، عقیدتی و فلسفی با راه بسته و دایره‌ی ناگشوده مواجه شدند، شاهد این مدعا را می‌توان در بسته بودن باب اجتهاد، و جمود علم کلام و دشمنی با فلسفه در رفتار یاران این شیوه دانست.^{۱۹}

ابوزید در حقیقت از ترس گرفتار شدن در مکتب اشعری به دام واردات شیوه از ساختارگرایی افتاد که آن نیز به نوبه‌ی خود یکی از دست‌آوردهای مدرنیته است: «ساختارگرایی مشروعیت خود را بر پایه‌ی برنامه‌ی طموحانی برای تحقیق فرآیند نقد بنا نهاد و الگوی زبان‌شناسی را با قوت پی‌ریزی نمود. فرآیند مطالعات زبان‌شناسانه امری است که هیچ اختلافی بر سر آن نیست. اما ساختارگرایان با این اقدام خود چه بدست آورده‌اند؟ هدف از ابتدا روشن سازی متن بوده، ولی هیچ‌گاه محقق نشده. و بجای «نزدیک نمودن» متن و «بروز فهمی» آن، زبان منتقدانه‌ی دوروگرا، که تلاش می‌کند تا به خود جلب توجه نماید، معنا را به بهانه‌ی علمی بودن نقد ادبی پنهان کرده و هیچ‌گاه به آن نمی‌رسد. ناتوانی ایده‌ی ساختارگرایی در روشن‌سازی متن و

تفسیر آن به دو علت بازمی‌گردد: نخست آن دسته تلاش‌های صوفی مسلکانه‌ایی است که به گفته‌ی منتقدین ساختارگرایی، می‌خواهد تمام دنیا را از میان یک دانه لوبیا^{۲۰} ببیند... ساختارگرایان در پایان راه، و پس از رد تمام مکتب‌های پیشین و پس از ادعای علمی بودن نقد، فهمیدند که جایگزین ساختارگرایان، یعنی همان الگوی زبان‌شناسی، در تولید دلالت یا معنا ناتوان مانده است. ایشان در آغاز مشغول به ابزار دلالت شده و ماهیت آن را فراموش نمودند. سرگرم تبیین راه‌کارها و نظام و چگونگی کارکرد آن شده و از این‌که «این متن چه می‌گوید» غافل ماندند. و دلیل دوم، کشف این نکته - پس از گذشتن موعدهش - بود که الگوی زبان‌شناسی همیشه بر سبک‌ها و نظام‌های غیر لغوی تطبیق داده نمی‌شود. و در پایان ساختارگرایان تبدیل به زندانیان زبان شدند.^{۲۱}

دکتر ابوزید تلاش کرد تا بنا بر رغبت شدیدش برای بریدگی از سنت گذشته از مشرب اشعری بگریزد و در آغوش شیوه‌ی زبان‌شناسی وارداتی آرام گیرد که آن را در موارد مختلفی اجرا

نماید: «او از میان شیوه‌ی زبان‌شناسی جدید، برای دسته‌ای از افکار ناصواب پایه ریزی می‌نماید، و از مبدا شکل دهی عقیده از راه تکیه بر مدلول‌های متن و کلمات فراتر نمی‌رود؛ و این شیوه و رویکردی است که پژوهنده در مسایل اعتقادی نمی‌تواند بوسیله‌ی آن‌ها به نتایج صحیح و راضی کننده‌ایی دست یابد؛ این از آن رو است که اعتقاد دینی مبتنی بر احکام عقل است که آن‌ها را نیز نمی‌توان با زبان مشخصی محدود کرده و در چهارچوب فرهنگ خاصی نیز جای نمی‌گیرد. درست در زمانی که دکتر ابوزید شیوه‌ی عقیدتی اشعری را بخاطر این‌که خود را مقید به نص (قرآن و سنت) نموده و به گونه‌ایی به آن تعبد پیدا کرده که نقش عقل در فهم نص و تأویل آن را نمی‌پذیرد، دارای اشکال می‌داند؛ اما خود در دام بلایی بزرگتر گرفتار می‌آید و بوسیله‌ی متن زبانی از متن دینی دور شده و لابلا‌ی دلالت‌های ضمنی در پی پایه ریزی عقیده جدیدی از متن زبانی است؛ با این ادعا که: «متون چه دینی باشد چه بشری، تابع قوانین ثابتی است، و منشأ الهی متون دینی باعث خروج آن از این قوانین نمی‌شود

زیرا از زمانی که در تاریخ و زبان تجسم یافته «بشری شده است» و در اتفاق تاریخی مشخصی با منطوق و مدلول خود متوجه بشر شده است؛ این‌ها محکوم به مخاصمه‌های ثبات و دگرگونی هستند؛ متون در «منطوق» خود ثابت و در «مفهوم» خود متحرک و متغیر هستند و در برابر متن، قرائت شکل می‌گیرد که آن نیز محکوم به جدال پنهان و مکشوف است...^{۲۳} -^{۲۴}. به بیان ساده-تر، ابوزید در حالی بر شیوه‌ی اشعری از جهت نادیده گرفتن عقل اشکال می‌گیرد که خود در همین اشکال گرفتار می‌آید. این مسئله نشان دهنده آن است که ابوزید علی‌رغم تلاش زیادی که برای رهایی از اندیشه‌ی اشعری داشته اما همچنان سنت خوار آن - دست کم از جهت انکار رویکرد عقلی - باقی مانده است. ابوزید در لابلای اشکال بر مکتب اشعری می‌گوید: «اگر مبنای جا انداختن متون منجر به نابودی استقلال عقل شده و آن را به دنباله‌روی تبدیل کند که آویخته و پناه گرفته به متون باشد، این همان اتفاقی است که در تاریخ تمدن عربی و اسلامی به تدریج روی داده است تا آن‌که پس از دوران مامون به

اعتزال پایان داده شد، و به همین شکل وسعت عقل فلسفی در دایره‌های بسته‌ای محصور شد، سپس ابوحامد غزالی آمد و ضربه‌ی نهایی را بر عقل وارد ساخت».^{۲۵} گرایش ابوزید به شیوه‌ی زبان‌شناسی باعث شد تا به دسته‌ای از نتیجه‌های مخاطره آمیزی برسد که نمی‌توان به هیچ وجه آن را پذیرفت. او - آن‌طور که خود ادعا می‌کند - در ضمن رویکرد خود در جستجوی مدلول‌های ضمنی کلمات و الفاظی که قرآن کریم بکار برده، نفی رابطه‌ی عبودیت بین خالق و مخلوق را نتیجه گرفته و مدعی می‌شود که تعبیر "عباد الله" از خلق را مفید معنای "عبادت" دانسته و نه معنای "عبودیت".^{۲۶} نتیجه‌ی فاسد دومی که ابوزید با شیوه‌ی خود بدان رسیده نفی پاره‌ایی از امور غیبی است که در قرآن از آن‌ها بر این مینا که اموری دارای واقعیت، حقیقت و تأثیرات مخصوص به خود می‌باشد نامی برده شده است، مانند سحر، حسادت، جن و شیاطین؛ مبنای او در نفی این موارد این است که ورود این امور در گفته‌ی الهی بر پایه‌ی همراهی با ذهنیت بشری عصری است که قرآن کریم در آن نازل شده؛ وبه مقتضای

پیشرفت آگاهی بشر باید الفاظی چون سحر، حسد، جن و شیطان^{۲۷} که در نص دینی آمده را بر معانی مجازی حمل کنیم، و ذکر آن‌ها در قرآن کریم دلیل بر وجود فعلی آن‌ها نیست... ابوزید خود می‌گوید: «از جمله متونی که باید دلالت‌های آن‌ها را از قبیل شواهد تاریخی بدانیم متون مخصوص به سحر، جن و شیطان است... سحر، حسد، جن و شیطان مفردهای شکل گرفته در ساختارهای ذهنی هستند که مربوط به دوران مشخصی از سیر پیشرفت آگاهی بشری می‌شوند، (سپس به آیه‌های قرآنی که دربردارنده‌ی شیاطین، سحر و جن است استشهاد می‌نماید) از جمله این دلالت‌ها این است که اشاره‌های قرآن به سحر در شاکله‌ی نص تاریخی آمده است، به این معنا که این متن از آن بعنوان شاهد تاریخی سخن گفته و موضعش نسبت به آن تحریم است...».^{۲۸}

بر این مطلب چند نقد وارد است

دکتر ابوزید همچنان دچار اشتباه در بحث از امور عقیدتی می‌شود؛ چرا که بحث در مورد حقیقت و وجود سحر، حسد، جن و شیطان بحث فلسفی عقلی است و زبان نمی‌تواند دلیلی بر نفی یا

اثبات این امور باشد؛ علاوه بر این زبان‌های امروزی و نوین کلمه‌ی سحر و دیگر کلمات را در معنای حقیقی‌اش بکار می‌برند و نه در معنای مجازی.

چگونه ابوزید این گفته خود: «ورود کلمه‌ی «حسد» در نص دینی دلیل بر وجود فعلی و حقیقی آن نیست» را در کنار گفته دیگر خود که: «موضع نص نسبت به آن تحریم است» جای می‌دهد، و اگر حسد و سحر حقیقت و وجود عینی ندارند پس «نص» چه چیزی را تحریم نموده، مورد غضب قرار داده و از آن نهی می‌نماید؟!^{۲۹} -^{۳۰}.

تکیه ابوزید بر شیوه‌ی زبان‌شناسی در قرائت متن اساساً موجب ارتکاب خطاهای بزرگ و ابتلا به مفاسد زیادی می‌شود. ما در تلاشیم تا علاوه بر شیوه‌ی زبان‌شناسی، پاره‌ایی از مقولات دیگری که در اندیشه‌ی دکتر ابوزید یافت می‌شود را در پی هم بررسی نماییم.

نه چندان دورتر از این مطالب و در ضمن مطالعه کتاب‌هایی نظیر *کلمات و اشیاء و تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک* می‌توان دید که زبان در اندیشه میشل فوکو جایگاه خاصی دارد. او در کتاب دوم می‌گوید که نمی‌خواهد «برای

زبان تاریخی بسازد، زبان جنون از راه زبان طب عقلی یا روان، ولی [می‌خواهد] آرکولوژی سکوت بسازد»^{۳۱} و پس از آن تلاش می‌کند تا با تکیه بر نوع ادبی مشخصی این سکوت را از پس سه روزنه توصیف نماید: عصر بیداری، عصر کلاسیک و عصر نوین. او در کتاب *زمان عبادت* نیز زبان را مورد بررسی قرار داده است تا آن جا که برخی معتقدند آن را با تأثیرپذیری از گرایش ساختارگرایی نگاشته است. این بخاطر جایگاه زبان و مفاهیمی چون علامت، دال، مدلول و همزمانی است که در تحلیل‌های خود آورده است. فوکو در همین راستا می‌گوید: «موضوع این کتاب مکان یا جا و زبان و مرگ و نگاه یا رویکرد است»^{۳۲} فوکو در این کتاب در مورد زبان طبابت در تجربه‌ی بیماری یا مرگ می‌پرسد. از میان این پرسش‌گری زبان و مرگ با هم پیوند می‌خورند و همچنین زبان و بودن و زبان و نابودی، پیوندی که صبغی فلسفی‌اش را در *کلمات و اشیاء* به خود می‌گیرد. شاید اشاره به این بسیار دارای اهمیت باشد که دو واژه‌ی «زبان» و «گفتن» در «تاریخ دیوانگی» در کنار هم می‌آیند ما

در این‌جا در برابر آن مقدمه‌ایی قرار گرفته‌ایم که زبان و شناخت را به هم مرتبط می‌سازد.^{۳۳}

ابوزید و اسطوره‌گرایی

بولتمان بر این باور است که در راه تفسیر متن، تکیه بر علوم زبان‌شناختی و تاریخ می‌تواند از مسئله‌ی هرمنوتیک دست‌آوردی برای مدرنیسم داشته باشد. او این هرمنوتیک را اسطوره‌گرایی می‌نامد؛ چرا که او معتقد است که کتاب مقدس دارای گفتمانی با زبان اسطوره‌ایی است، مسئله‌ایی که باعث می‌شود این گفتمان دارای هاله‌ایی از ابهام باشد.^{۳۴}

بولتمان در ابتدای مقاله‌ی معروف خود *عهد جدید و اسطوره‌گرایی* عدم همراهی میان قضایای آمده در عهد جدید و دست‌آوردهای نوین علمی را شرح می‌دهد. او سپس به این نتیجه می‌رسد که گفتمان مسیحی در عهد جدید در ضمن «جهان‌بینی»^{۳۵} جای گرفته که نمی‌تواند مورد پذیرش انسان معاصر که بر پایه جهان‌بینی مدرن علمی^{۳۶} حکمرانی می‌کند، قرار گیرد. و در برابر این معتقد است که نگاه به عهد جدید نگاه جهان‌بینانه‌ی اسطوره‌ایی^{۳۷} است. بنا براین نگاه جهان‌بینانه‌ی

اسطوره‌ایی جهان دارای سه طبقه است که زمین طبقه‌ی میانی آن بوده و بهشت طبقه بالای آن و دوزخ طبقه‌ی پایینی آن است.^{۳۸}

«بولتمان همچنین در لابلای مقاله‌ی *پیرامون مسئله اسطوره‌گرایی* پاره‌ایی از توضیحات را در مورد اسطوره‌گرایی ارائه کرده است؛ او بیان کرده که مفهوم «اسطوره» و دقیقاً همین اصطلاحی که در این‌جا به کار برده همان چیزی است که در علوم دینی و در تاریخ از آن یاد می‌شود؛ به این معنا که اسطوره عبارت از دسته‌ایی از حوادث است که در پس آن نیرویی فراطبیعی (نیروی غیبی) وجود دارد. بنابراین اسطوره، چیزی است که در مقابل اندیشه‌ی علمی (علم تجربی) قرار می‌گیرد. جهان در چهارچوب اندیشه‌ی اسطوره‌گرا - از جمله حیات بشر - صحنه‌ی بروز نیروهای فراطبیعی است»^{۳۹}.

اما با در نظر گرفتن آنچه بیان شد، آیا می‌توان مسئله‌ی اسطوره‌گرایی را در چهارچوب اندیشه اسلامی مطرح نمود؟ پیداست که گنجاندن این مسئله در مجموعه‌ی مضامین دینی اسلام امری دشوار است، بویژه آنکه اعتقادات

اسلامی با علم مردن هیچ تعارضی ندارد. همچنین می‌توان با مراجعه به متون اصلی، بر روی مفاهیمی چون معجزه و آخرت تاملی داشته و بی هیچ شک و شبهه به آن‌ها باور و رضایت پیدا کرد. وجود فلسفه‌ی اسلامی‌ای چون «حکمت متعالیه» نیز - بر خلاف فلسفه‌ی مادی بولتمان - قویترین پشتیبان برای اثبات این اعتقادات و توجیه و تعلیل علمی و فلسفی برای آن است.^{۴۰}

علی‌رغم آنچه گذشت گاهی بعضی را می‌بینیم که اصرار دارند مفهوم اسطوره در ضمن متون اسلامی مطرح شود. ایشان در واقع دچار مغالطه‌ی تعمیم (عمومیت بخشی به یک مورد خاص) شده‌اند، و این بخاطر مبنای ایشان در تصور شمولی^{۴۱} در راستای تسری دادن هر سخنی پیرامون هر متن مقدسی - مثل عهد جدید - به تمام متون مقدس می‌باشد که تا تسری دادن این مفهوم به متون اسلامی نیز ادامه پیدا می‌کند. در زمره ایشان دکتر ابوزید را می‌توان یافت که دچار این مغالطه شده و به تبع بولتمان، اسطوره‌گرایی را بر گفتمان دینی تطبیق داده؛ ابوزید می‌گوید: «در برابر من افق نویی باز شده و

اسطوره‌ایی که میان زبان قرآن و رسالت آن رابطه‌ی کامل و جزء به جزء برقرار می‌کرد و این توهم را داشت که زبان قرآن نیز خود مقدس و نازل شده است را از هم جدا کرد.^{۴۲}

چه خوب می‌توان تشابه میان این سخن و نظر بولتمان را دریافت؛ دیدگاهی که هرمنوتیکی که دست‌آورد مدرنیسم بوده و عهد جدید را بر پایه علوم زبان‌شناختی و ... تفسیر می‌نمود را اسطوره‌گرایی می‌نامید. سپس ابوزید در جای دیگر، بعد غیبی کلام الهی را به عدم همراهی با گفتمان علمی متهم نموده و بدین سان آن را به اسطوره بودن نزدیک می‌کند. در این رابطه می‌گوید: «متون دینی، متونی نیستند که در هر شرایط از ساختار فرهنگی‌ای که در چهارچوب آن شکل گرفته، تهی باشند. مصدر الهی این متون به هیچ وجه این حقیقت که متونی با زبان خاص - با تمام معنایی که در بر دارد از ارتباط با زمان و مکان تاریخی و اجتماعی - بوده را از بین نمی‌برد. آنچه از زبان فراتر بوده و بر آن سبقت داشته است - یعنی کلام الهی با تمام اطلاقش - هیچ ربطی به ما یعنی بشر ندارد؛ علاوه بر

این ما ابزارهای شناختی و کاربردی برای مطالعه‌ی آن در اختیار نداریم؛ بنا براین ما نمی‌توانیم درباره آن گفتمان علمی ارائه دهیم، و هر سخنی در مورد کلام الهی که فراتر از زبان متن باشد بخواهیم یا نخواهیم ما را به محدوده‌ی خرافه و اسطوره می‌کشاند».^{۴۳}

ابوزید تنها به اقتباس ایده‌ی اسطوره‌گرایی و تطبیق بیشتر آن بر تمام متون دینی و در نهایت متون اسلامی اکتفا نکرده، بلکه پا را فراتر از این نهاده و مبانی مورد ایمان بولتمان - که جز علم تجربی را نپذیرفته و در نتیجه بعد غیبی را بدون هرگونه ارتباط با علم می‌داند - را نیز به میان آورده است.

ابوزید همچنان به جفا بر معرفت دینی و اسلامی ادامه داده و آن را به تولید باورهای اسطوره‌ایی متهم می‌نماید: «هر آنچه به بعد عقیدتی و تشریحی - بویژه احکام و حدود - مرتبط است از جمله نص‌هایی است که گفتمان دینی آن را در مخزن ثوابت قرار داده و باید فهم آن را از گذشتگان نقل کرد. «در عقاید جای هیچ اجتهادی نیست» این چیزی است که گفتمان دینی مدعی آن است، غافل از این که عقاید تصورهای

شکل گرفته به اندازه‌ی سطح آگاهی و میزان پیشرفت شناخت در هر عصری است. بی‌شک متون دینی شأنتی مانند دیگر متون داشته و در ساخت عقایدش بر جدال شناخت‌گرا و ایدئولوگ‌گرا تکیه می‌کند؛ شناخت‌گرای تاریخی ضرورتاً به بسیاری از تصویرهای اسطوره‌ایی شکل گرفته در اذهان گروهی که آن متون با گفتمان خود متوجه آن‌ها بوده است می‌رسد، در حالی که ایدئولوگ‌گرا - شاکله متن - به دریافت دیگری می‌رسد... گفتمان دینی همچنان با تکیه بر ظاهر به وجود قرآن در لوح محفوظ تمسک جسته و همچنان متمسک به نقش خدا و مالک عرش و تخت و چوب‌دست و مملکت و سپاه ملانکه‌اش است، و به همین اندازه از حرف‌گرایی متمسک به شیاطین و جن و پرونده‌هایی است که اعمال در آن‌ها نگاشته می‌شود. خطرناک‌تر از آن تمسک او به (وجود) واژه‌ایی، صحنه‌های عذاب و ثواب و عذاب قبر و بهشت و پرده‌هایی از قیامت و راه رفتن بر روی پل صراط... و دیگر موارد همگی تصورهای اسطوره‌ایی هستند».^{۴۴}

در این جا نیز دکتر ابوزید دوباره مرتکب مغالطه‌ی تعمیم شده است. او از یک طرف مدعی است که از گفتمان دینی‌ای سخن می‌گوید که با عمومیت بخشی به آن، تمام آنچه به نحوی با رفتار اسلامی مرتبط است را در برمی‌گیرد اما در حقیقت مقصود او تنها گفتمان سلفی است، گفتمانی که تنها بر دلالت حروف و ظاهر هر متن تکیه می‌کند. نکته دیگر اشکال این تحلیل در متمرکز شدن بر پاره‌ایی از مبانی است، که نمی‌توان آن‌ها را در ضمن واکاوی گفتمان دینی و به خصوص اسلامی جا داد، مانند تکیه بر مبانی فلسفه‌ی مادی‌گرا که هر چیز مرتبط با غیب را نفی می‌کند.

ابوزید و قصدگرایی

سه نوع اصلی از قصدگرایی وجود دارد که عبارتند از:

الف. مولف محوری: مولف متن را محور فهم قرار می‌دهد، بگونه‌ایی که وظیفه‌ی مفسر کشف قصد مولف است. به این نوع از قصدگرایی، قصد محوری گفته می‌شود. گروه اندکی را می‌توان از بنیان‌گذاران این مبنا دانست که هیرش یکی از آن‌ها است. شاید بتوان گفت

اندیشه‌ی اسلامی با این نوع همراهی می‌کند؛ زیرا تفسیر قرآن به عنوان نمونه عبارت است از فرآیند کشف قصد خداوند متعال با واکاوی متن. علاوه بر این مشاهده می‌کنیم که دانش معنا شناسی بر پایه‌ی مولف‌محوری شکل می‌گیرد. این نوع یکی از اصول دانش کاربرد شناسی نیز به شمار می‌آید.

ب. متن محوری: که می‌توان با آن قصد متن را به شکل مستقل و بدون نیاز به مولفش فهمید. اندیشمند زبان‌شناس ایتالیایی آمبرتو اکو^{۴۰} نماینده‌ی این مینا است؛ او در این رابطه می‌گوید: «اگر قصد متن اساساً در تولید خواننده‌ایی نقش دارد که می‌تواند از این متن حدس‌های منحصر به خود داشته باشد، علت این اقدام خواننده تصور او از یک نویسنده‌ی مثالی است که هیچ شباهتی با نویسنده‌ی واقعی آن ندارد بلکه مطابق با استراتژی متن است» سپس اضافه می‌کند که معنا شناسی نیز قصد متن را دنبال می‌کند، «آشنایی با قصد متن آشنایی با استراتژی نشانه شناسانه است»^{۴۱}. قصد متن محور دانش معناشناسی است.

ج. مفسر‌محوری: که بر پایه محوری کردن نقش مفسر و خواننده است، بنا براین که مفسر آن کسی است که فهم را از پس رابطه‌ی جدال برانگیز مفسر و متن بدست می‌آورد. بنیان‌گذاران این نظر گادامر و پروانش هستند که هرمنوتیک فلسفی را بنا نهاده‌اند، ابوزید نیز یکی از آن‌هاست.

ابوزید می‌گوید: «متن از اولین لحظه‌ی نزولش - یعنی با خواندن وحی توسط پیامبر در زمان نزول وحی - از «متن الهی» بودن خارج شده و به «متن بشری» تبدیل می‌شود؛ زیرا از تنزیل به تأویل می‌رسد. فهم پیامبر از متن نمایانگر نخستین مراحل حرکت متن در همراهی با عقل بشری است، و هیچ توجهی به خیالات گفتمان دینی در رابطه با مطابقت فهم پیامبر با دلالت ذاتی متن نمی‌شود، آن هم بر فرض وجود چنین دلالتی. این‌گونه تصویرها منجر به نوعی از شرک از جهت تطابق میان امر مطلق ونسی و ثابت و متغیر می‌شود، و این در زمانی است که میان قصد الهی و فهم بشری از این قصد حتی اگر فهم پیامبر باشد، مطابقت داده شود. این موجب خداانگاری پیامبر، یا

مقدس نمودن آن تا حدی است که حقیقت بشر بودن او و تاکید بر نبی بودن او را مخفی نماید»^{۴۲}.

ابوزید در این‌جا از بشری شدن قرآن از لحظه‌ی نزولش بر پیامبر ﷺ استفاده می‌کند، تا هدف خود مبنی بر نفی فهم متن - بمعنای رسیدن به قصد مولف و اثبات این که فهم نزد او چیزی جز تأویل نیست - را محقق نماید. این اصرار او باعث می‌شود به سراغ راه‌هایی برود که از او بعید می‌نماید، مانند ادبیات تکفیر اما - بسیار مضحک است که - او در این وهله همچنان به ایدئولوژی‌ها و برنامه‌های اشعری وفادار می‌ماند. شکی نیست که تطابق قصد الهی با فهم پیامبر، اگر در مورد تکلیف الهی و فرستادگی باشد، امری است که ربطی به شرک ندارد؛ پیامبر باید - به اقتضای هدف نبوتش - رسالت خود را آن‌گونه که صاحبش خواسته و بدون اعمال نظر شخصی و تأویل خاص خود ارائه کند. چنانکه حکمت فرستنده (خداوند متعال) چنین اقتضا می‌کند که فرستاده‌اش را به تمام آنچه او را در رساندن پیام و تحقق هدفش کمک می‌دهد، مسلح نماید، و این‌که نقض غرض که عقلاً قبیح است

روی ندهد. و از آن‌جا که تحقق این تطابق با هدایت و اجازة‌ی او روی می‌دهد دیگر شرکی متصور نیست، زیرا شرک در حالی متصور است که شریک موقعیت خود را با استقلال از خداوند متعال بدست آورده باشد؛ و چنین چیزی محقق نشده است. اضافه بر این دکتر ابوزید «اولا پیش از بررسی برداشت دیگران، برداشت خود از دین را ملاک قرار داده و از اعتبار ساقطش می‌کند؛ او در واقع وجود اصول و مسلماتی که هر انسانی می‌تواند با افکار و تصوراتش از دین داشته باشد را باور ندارد، پس هر فهمی که انسان در تلاش برای فهم دین و متون آن داشته باشد فهمی نسبی و متغیر است. اگر چنین چیزی درست باشد، پس خود آن چه ابوزید از دین می‌فهمد چیزی بیشتر از یک فهم نسبی نیست که به سطح حقیقت مطلق که هر انسانی باید آن را باور کرده و اعتراف به وجودش کند نمی‌رسد.

این اولاً، و ثانیاً: نفی دلالت ذاتی متن^{۴۳} هیچ معنای معقولی برای امر به ارجاع محکم به متشابه باقی نمی‌گذارد. بر این پایه دیگر هیچ حقیقت مطلقه که انسان برای رسیدن به آن تلاش کند

وجود نخواهد داشت چرا که به اندازه‌ی تعداد فهمیدن انسان‌ها حقیقت خواهد بود، و این نخواهد بود جز با پذیرش نظریه‌ی «نسبیت حقیقت»؛ و آنچه انسان عاقل باید بپذیرد این است که حقیقت مطلق بوده و فقط فهم انسان از آن نسبی می‌باشد، یک فرد آن را تا حد مشخصی می‌فهمد و دیگری به نسبت دیگر و فرد سومی به اندازه کمتر یا بیشتر از آن دو»^{۱۹}

با نظر به پافشرای ابوزید بر نفی غرض صاحب متن و بناگذاری بر محوریت مفسر، جای هیچ تردیدی باقی نمانده و می‌توان به یقین گفت که دکتر ابوزید ایده‌ی هرمنوتیک فلسفی را پذیرفته و سعی در تطبیق آن بر قرآن کریم در ضمن قرائت متن دینی دارد. اما با همه آنچه گذشت، باید پرسید آیا این قصدگرایی همه‌ی متون را دربر می‌گیرد یا تنها ویژه‌ی متن انسانی است؟ به عبارت رساتر، آیا تفاوتی میان متن انسانی و متن الهی از جهت فهم وجود دارد یا مسئله برای هر دو یکسان است؟ پرواضح است که میان دو متن از جهت دو محور مولف و متن، تفاوت جوهری وجود دارد؛ بدین شکل که متن انسانی

دارای سه بعد تطابق یا یکدستی، تقارب یا نزدیکی و تبعاد یا دوری میان نیت و غرض مولف و غرض متن وجود دارد. در حالی که نمی‌توان برای متن الهی حالتی جز تطابق بین متن و مولف را فرض نمود. دلیل این مطلب در این است که صاحب متن الهی بر دانش زبان به شکل کامل و جامعی اشراف دارد، امری که نتیجه‌ای جز تطابق و یکدستی بین متن و صاحبش ندارد. و این نکته-ایی است که متاسفانه ابوزید آن را ندیده یا نادیده گرفته است. من نمی‌خواهم این‌جا در حق ابوزید جفا کرده باشم؛ من قبلاً این اشکال را برای او در نامه نگاری‌هایم آورده و این حقیقت را یافتم. اما پیش از آن علاقه دارم تا به نکته‌ای اشاره کنم: پس از آن که سیر فکری ابوزید در گذر زمان را مطالعه می‌کنیم می‌بینیم که او در ابتدا به سمت معناشناسی می‌رود که مبنایش غرض متن است؛ سپس به دانش اشاره‌شناسی رو می‌آورد که تکیه بر غرض مولف یکی از اصول آن است؛ و در پایان به دنبال نظریات هرمنوتیکی گادامر می‌رود که غرض مفسر را ملاک قرار داده و هر غرض دیگری را بی‌اثر می‌داند. ابوزید با

این نگاه گذرا باید میان این مرحله‌هایی که پشت سر گذاشته و مدارسی که اندیشه‌اش در بستر آن‌ها شکل گرفته مقایسه نماید، و نه این که بر آخرین منزلی که مرکب سفرش بر آن فرود آمده تکیه کرده و نظر آن را بدون هر مرجحی بر دیگری ترجیح دهد!! و من با نظر به مطالب عنوان شده این اشکال را بر او مطرح کردم که: چه دلیلی باعث شد شما بی‌اراده هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک گادامر را بپذیرید به ویژه این که بر این عقده بودید که فهم محصول رابطه‌ی جدال آمیز میان مفسر(قاری) و متن است و در نتیجه این منجر به آن شد که شما نسبیت حقیقت را انتخاب کنید... علی‌رغم این که در غرب نیز افرادی هستند که با این هرمنوتیک مخالف بوده و بر آن اشکال‌های قوی‌ایی می‌گیرند، و حتی خود گادامر و هایدگر نیز هرمنوتیک خود را بر پایه‌ی ادله‌ی محکم یا استدلال‌های اثبات‌کننده‌ی آن بنا نهادند، و هرمنوتیک‌های دیگری نیز وجود دارد (مانند هرمنوتیک هیرش و بتی) پس شما چه مرجحی بر آن نسبت به دیگری داشتید؟

متن پاسخ ابوزید

«شاید شما بدانید که چند رویکرد وجود دارد: رویکرد نخست «متن» را مرکز توجه قرار می‌دهد پس تو از معنا با این ویژگی که نهفته در متن است سخن می‌گویی، و وظیفه‌ی مفسر تنها خلاصه در تلاش برای رسیدن به این معنا می‌شود. شیوه‌ی کار در این‌جا فیلیولوزی سنتی و دانش زبان‌شناسی کلاسیک است. رویکرد دوم «مفسر» را ملاک قرار می‌دهد، و متن تنها حاملی برای افق مفسر است، هر مفسر و همه‌ی مفسران. بعضی از یاران این رویکرد با مبالغه قابل به مرگ مولف می‌شوند. میان این دو رویکرد مبنای «تفاعل» (همکاری) بین مفسر - که افق معرفتی تاریخی دارد - و متن - که افق معنای تاریخی دارد اما از پس مغز معنا پیدا می‌شود - قرار دارد. تأویل حاصل تفاعل این دو افق است که در یکدیگر ذوب می‌شوند، یا میان دو سطح است، یکی «معنای تاریخی و ثابت و دیگری «مغزمایه» که (برای هر تغییری) باز است. من انتخابی بدون نقد - که تو آن را بی‌اراده نامیدی - نداشته‌ام، انتخاب من بر پایه‌ی تحلیل

منتقدانه و فراگیر از تاریخ تأویل در سنت اسلامی مان بوده است.^{۱۸}

روشن است که توجیه او برای این انتخاب هیچ سودی ندارد؛ زیرا علاوه بر این که او تلاش نموده به دیدگاه خود عنوان حد وسط دو نظری را بدهد که نماینده‌ی دو طرف افراط و تفریط هستند، اما حقیقت درست برخلاف این است و بنا گذاردن بر رابطه‌ی جدال آمیز میان مفسر و متن دقیقاً همان نظر هرمنوتیک فلسفی در این باره است؛ و نظر وسط از آن کسانی است که معتقد به غرض نص هستند، و برای ابوزید ناشناخته مانده‌اند یعنی پیروان معنا شناسانی مانند آکو.

قرائت ابوزید از سنت

با مراجعه به آنچه در قسمت پیشین در مورد دیدگاه ابوزید درباره‌ی قصد محوری گذشت، می‌توان در مورد تصور و باور او از سنت نظر روشنی ارائه نمود. «مشکل سنت تا امروز بخش اعظم تلاش‌های پژوهش‌گران و مطالعه کنندگان در زمینه‌ی اندیشه عربی و اسلامی را به خود مشغول کرده است و این امری روشن است. اما شبهه‌ایی که ابوزید مطرح می‌کند دارای تعین و

مشخصه‌ی بیشتری است؛ و آن اشکال مشخصاً در موضع ما نسبت به متن قرآنی یعنی: مفهوم، ابزار کارکرد و شیوه‌های کاربرد آن است. اگر پرسشی که امثال جابری را در پژوهش و تحلیل‌هایش به حرکت درآورد این بود که چگونه با سنت خود در تعامل باشیم؟، اما پرسشی که در پس ایده‌های ابوزید مطرح می‌شود این است که چگونه یک متن را قرائت نموده و بفهمیم؟»^{۱۹}

با توجه به این روند، یعنی روند پژوهش برای چگونه فهمیدن متن، ابوزید می‌بایست بر روی مفاهیم هرمنوتیکی و بخصوص هرمنوتیک فلسفی متمرکز می‌شد تا به آنچه در صددش است، برسد. ناقد این مطالب در بازگشت به پرسشی که در ستیز با ابوزید - بر این فرض که محور اندیشه‌های او است - می‌گوید: «این پرسش پیرامون ماهیت متن و چگونگی مواجهه با آن است. ابوزید معتقد است کشمکش فکری امروز جلوه‌ایی از نزاع دو قرائت متفاوت است؛ یکی قرائتی «برپایه‌ی ابزارهای عقل غیبی که غرق خرافه و اسطوره است»^{۲۰} که قرائت گذشتگان و

اسلام‌گرایای امروز به شمار می‌رود؛ و دیگری قرائتی «بر اساس ابزارهای عقل تاریخی انسانی است»^{۲۱} که قرائت نوگراها از جمله لیبرال‌ها و روشن‌فکران به شمار می‌رود. ابوزید گزینه‌ی دوم را برمی‌گزیند. او می‌کوشد تا از متن قرائتی تاریخی و ناسوتی داشته باشد و نه قرائتی لاهوتی و اسطوره‌ایی. بنابراین او در تلاش برای نابودی این مفهوم از متن است که با وحی همراهی نموده و به شکل ازلی در لوح محفوظ قلم خورده است، یا چون هدیه‌ایی مشخص شده با نیروی الهی است که بر واقعیت سبقت داشته و پرش و گذاری از قوانین آن را تشکیل می‌دهد، تا به جای این مفهوم، مفهوم دیگری بگذارد که شاکله‌اش بر این است که: «قرآن متنی زبانی و محصولی فرهنگی است که از محدوده‌ی مفاهیم واقعیت بروز کرده است، و محکم‌ترین ارتباط‌ها را با زبانی که از آن ساخته شده و نظام فرهنگی که با آن شکل گرفته و در تشکیلش سهیم بوده، را دارد.»^{۲۲}

بدین شکل ابوزید می‌کوشد تا از نگاه اسلامی مقدس، شمارنده‌ی وحی و تنزیل رهایی جسته و زمینه‌ی نقد عقلی

و تحلیل علمی را فراهم نماید. خواه این، مستند به معلومات خود متن باشد یا به حدیث نبوی، به ویژه آنکه مستند به مباحث علوم قرآنی است که بخش بزرگی از نقد و تحلیل او را به خود اختصاص می‌دهد.^{۲۳}

ناقد پس از بیان نظریات ابوزید، در رد این نظریات می‌گوید: «با توجه به این که ابوزید نوعی بازخوانی از مفهوم وحی از منظر تاریخی و ناسوتی دارد، تعریف نبوی از قرآن با این وصف که «متن زبانی» است ارائه می‌کند، و بدین سان تمام گزاره‌هایی مانند وحی، الهی، قدسی یا نبوی که دارای مضامینی چون لاهوت یا اسطوره یا غیب هستند را دور نگاه دارد. اما عبارت «متن زبانی» در غیر محل خود آمده است و از شدت عمومیت‌اش مشتبّه شده است. بنا براین این واژه می‌تواند بر تمام انواع متون و گفتمان‌ها اطلاق شود، زیرا هیچ گفتمانی نیست مگر آن که بدنه‌ایی از زبان داشته و هیچ متنی نیست که نتوان آن را محصولی از زبان به هر معنایی از معانی آن دانست، چه شعری باشد و چه فلسفی و یا علمی. طبیعی است که مقصود از استفاده از عبارت «متن زبانی»

نمی‌تواند این باشد که قرآن منتهی به علوم زبان‌شناسی می‌شود ... آن چه ابوزید دست از تکرار و اصرار بر آن در تمام گفتارهایش بر نمی‌دارد، تلاش او برای فهم متن بصورت فهم علمی و نه غیبی و اسطوره‌ای است؛ و این با تعامل او با متن بعنوان دست آورد فرهنگی است، و این که ... واقعیت راه فهمیدن متن است، با این حال چنین بی‌پرده می‌گوید: متن در حقیقت و جوهرش یک دست آورد فرهنگی است. منظور من این است که این متن در واقعیت و فرهنگی شکل گرفته که بیش از بیست سال طول کشیده. و اگر این حقیقت مورد اتفاق همه است، ایمان به وجود متافیزیکی که بر متن سبقت داشته باشد می‌رود تا این حقیقت بدیهی را نادیده گرفته و از پس آن امکان فهم علمی از ظاهر متن را نامعلوم سازد. ایمان به مصدر الهی این متن و در پی آن امکان هر وجودی پیش از وجود عینی آن در واقعیت و در فرهنگ، امری است که با تحلیل متن از لابلای فهم فرهنگی که از آن نشأت گرفته تعارضی ندارد.^{۵۶}

کلام بالا در نهایت تشویش است؛ از یک طرف این گفته که ایمان به وجود

متافیزیکی برای متن امکان فهم علمی آن را مخدوش می‌کند، و از طرف دیگر این سخن که ایمان به مصدر الهی تعارضی با امکان تحلیل و فهم آن ندارد، جمع کردن بین الوهیت متن از جهت مصدرش و بین بشری بودن آن از جهت محتوا... .

ما اگر حقیقتاً باور داریم که متن، وحی خداوند به فرستاده‌اش است، پس وحی دلالت و ترجمان خود را دارا است. دلالت وحی بر این است که امر بر عقل، نص بر بحث، تقلید بر ابداع، اجماع بر تأویل و حرام بر معقول ... اولویت دارد؛ ترجمان وحی نیز غلبه‌ی قدرت بر معرفت و در پی آن احتساب مومن به عنوان کسی بوده که از خود او به او نزدیک‌تر است. این مضمون دلالت وحی و پذیرش رسالت نبوی است.

اگر ابوزید با اصحاب گفتمان دینی در این سخن مسلّم خود همراه است که می‌گویند خداوند با عرب به زبان خودش سخن گفت، ایشان را مورد خطاب قرار داد تا امر به اطاعت از خود و از پیامبر و اولی الامر و... نماید. این بحرانی برای ابوزید است؛ او بر وجود مفهوم وحی الهی پابر جاست اما

می‌خواهد در همین زمان نوعی واکنش علمی نسبت به سنت خود شکل دهد؛ هم مصدر ماورایی متن را انکار می‌کند و هم به مصدر الهی آن ایمان می‌آورد؛ اعتراف می‌کند که دین عنصری ضروری برای هر خیزش است، اما در عین حال تلاش می‌کند تا آن را از ابعاد قدسی و اصول خرافی‌اش رها سازد. خلاصه این که ابوزید هم به دین تکیه می‌کند و هم به لیبرالیسم ایمان دارد، چرا که لیبرالیسم از نظر او ناقض دین و نفی‌کننده‌ی نقش آن در جامعه نیست؛ لیبرالیسم در نگاه او «فهم علمی دین است که اسطوره‌گرایی را از آن دور کرده و دیگر نیروهای موجود در آن را که به پیشرفت، عدالت و آزادی بر می‌انگیزد را تقویت می‌نماید»^{۵۶} اما اگر جنبه‌ی قدسی و بعد غیبی یا به گفته‌ی او محتوای اسطوره‌ای دین حذف شود دیگر از آن چه چیزی باقی می‌ماند؟ هیچ^{۵۷}.

ابوزید و تاریخی بودن قرآن

تاریخ‌گرایی یا آنچه از آن به «نسبیت» تعبیر می‌کنند، به این معنا است که نمی‌توان هیچ پدیده‌ایی را بدون توجه به شرایط عصرش و تاریخ پیدایش‌اش درک نمود. در نتیجه پدیده‌های

تاریخی را نمی‌توان بر پایه‌ی ملاک‌های عصر حاضر فهمید. پذیرش این مسئله دسته‌ایی از پرسش‌های ویژه‌ی معرفتی و روش‌شناسی را به دنبال دارد؛ زیرا همناختی هر عصری با عناصر معرفتی آن عصر منجر به این می‌شود که تمام خلاقیت‌های فنی و دست‌آوردهای ادبی و ایده‌های مختلف تنها در گرو عناصر معرفتی دوره‌ایی باشد که آن پدیده در آن بروز نموده است.

از طرف دیگر، تاریخ‌شناسی که می‌کوشد تا فرهنگ، ادب، فلسفه یا فنی که در دوره‌های پیشین بروز نموده را دریافت کرده و بفهمد، نیز اسیر عناصر معرفتی آن زمان است؛ زیرا معیارهای او با معیارهای معرفتی موجود در عصری که فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها و یا فنون مختلف در آن شکل گرفته‌اند، متفاوت است. از این جا است که برخی پرسش‌های کلیدی مطرح می‌شود:

الف. با پذیرش تاریخ‌گرایی، دیگر از دانش تاریخ‌شناسی چه چیزی باقی می‌ماند؟ بعبارت دیگر آیا امکان دارد بر علوم تاریخی دست یافت که شامل نظریه‌ها و گزاره‌های ثابت باشند؟

ب. بر فرض پذیرش تاریخ‌گرایی، آیا این منجر به انسداد افق فکری حاضر نشده؟ و در نتیجه، آیا به این سرانجام نمی‌رسد که فهم‌ها زمان‌دار و مشروط هستند؟

ج. اگر مفسر بتواند از شر هجمه‌ی مخرب تاریخ‌گرایی‌های یابد، این رهایی با چه پشتوانه‌ی علمی بوده است؟ تاریخ‌گرایی باعث شده است تمام اندیشمندان در زمینه‌ی ارزشیابی دست‌آوردهای علوم تاریخی و غالب دانش‌هایی که دارای بعد تفسیری بوده و به فهم و درک سنت تاریخی مربوط می‌شود، دچار تردید جدی شوند؛ خواه آن سنت، دسته‌ای از رویدادهای تاریخی باشد یعنی موضوع اصلی علم تاریخ را تشکیل دهد، و خواه فن، ادب، شعر، فلسفه یا ادیان و متون مقدس باشد.^{۹۸}

بر اساس این دیدگاه درباره‌ی تاریخ‌گرایی دیگر نمی‌توان به واقعیت رسید. یعنی این ما هستیم که واقعیت را می‌سازیم. و سرآخر این نگاه باعث عدم تعین متن می‌شود، و این همان نظری است که ابوزید انتخاب کرده است. در این‌جا اشاره به این نکته به جاست که گادامر دیدگاه خاصی در مورد

تاریخ‌گرایی داشته بدین مضمون که فهم، خود امری تاریخی بوده و در محدوده‌ی زمانی مشخصی زنده است؛ او حتی معتقد است که فهم او چیزی تاریخی است. اگر مسئله چنین باشد پس فهم پدیده‌ای تاریخی شده و فرصت برای شرایط اجتماعی اثرگزاری در فهم انسان آماده می‌شود.

ابوزید این دیدگاه را انتخاب نموده است؛ اما علاوه بر فساد این نظر و وجود اشکال‌های مختلف درباره‌ی آن، داستان از این نیز بدتر شده است و ابوزید در اعمال این دیدگاه به جایی می‌رسد که معتقد می‌شود شرایط اجتماعی با زبان مساوی هستند! بله زبان تا حدی تحت تاثیر شرایط اجتماعی قرار می‌گیرد، اما این بدین معنا نیست که با زبان در یک حد! باشند؛ زیرا همه‌ی آنچه ما بر زبان می‌آوریم نمی‌تواند همان شرایط اجتماعی باشد اما می‌تواند تحت تاثیر آن شرایط باشد.

ابوزید در یک گفتگوی مطبوعاتی و در مواجهه با این پرسش که: «به دیدگاه شما درباره‌ی تاریخی بودن متن قرآن بازمی‌گردم، و این‌که این به معنای زمان‌دار بودن آن و انکار الهی

بودنش نیز نیست، بلکه به معنای این است که قرآن در تاریخ نازل شده و اثربخشی متقابل و آزاد بر آن داشته و به مسیر خود در تاریخ ادامه می‌دهد و رنگ و بوی قرن هفتم میلادی را دارد و بر کردار عرب در آن قرن و جایگاه آن‌ها نسبت به جهان آن روز دلالت دارد و چگونگی تاریخ پیش از نزول و زمانه‌ی نزول‌اش را بیان می‌کند. این گفته‌ی شما زمینه‌ی بناگذاری جدید بر قرآن را فراهم نموده و افق بزرگی را برای گفتگو باز کرده و بسیاری از موانع پیش روی عقل را از سر راه بر می‌دارد. پس چگونه است که شما پس از آن از ما می‌خواهی که از طرح پرسش در این زمینه دست بکشیم؟»

پاسخ داد:

«اگر ما پذیرفته باشیم که باید از درون دایره‌ی ایمان حرکت کنیم پس در لابلای مسلمات رسوخ یافته‌ای به سر می‌بریم که دگرگونی در آن‌ها به صبر زیاد، زمانی دراز و تعداد زیادی پژوهش‌گر نیاز دارد. تاریخی بودن یک متن - قرآن به عنوان مثال - بدین معنا نیز هست که قسمت‌هایی از آن به حکم تاریخ از اعتبار افتاده و شاهد تاریخی

شده است؛ یعنی از حالت دلالت زنده و مستقیم خارج شده و به شاهد تاریخی تبدیل شده است. نمونه‌ی این مدعا تبدیل آیات مربوط به آزادی بردگان و احکام آن پس از محور نظام برده‌داری از زندگی ما به آباتی برای عبرت گرفتن است. این سخنی نیست که بتوانی بگویی و از آن بگذری؛ این در حقیقت فرآیند تولید نگاه نوینی است، تو باید به وسیله‌ی بیان مثال و شواهد مختلف و تکرار آنچه نوشته‌ای، این نگاه را مرتباً تعمیق بخشی. بنابراین تاریخی بودن متن و وابستگی آن به فرهنگ، و پذیرش آن برای تأویل در فرهنگ‌های مختلف جای خود را باز کرده است، اما در نگاه عمومی فراگیر نشده است. طبعاً من نمی‌گویم باید منتظر نشست، من به پیش می‌روم؛ اما من امروز و پس از محرومیت از موقعیت خود در دانشگاه مصر و نسبت به شاگردانم؛ به تنهایی به راه خود ادامه می‌دهم».^{۹۹}

باید این توضیح را داد که ابوزید با تصور خاصی از دین بطور فراگیر و بویژه از متن دینی پیش می‌رود؛ نگاه او به دین از زاویه‌ی جامعه‌شناسی و به متن دینی از زاویه‌ی زبان‌شناسی

اجتماعی است. دین در نگاه او مجموعه‌ایی از شعائر و اعتقاداتی است که مردم به آن‌ها معتقداند. و اگر زمانی موضوع منتفی شد یعنی مثلا مصداق ذکر شده در متن دیگر بین مردم وجود نداشت، او از این غیبت مصداق به زوال و تبدیل (متن) به شاهد تاریخی تعبیر می‌نماید. او نمی‌داند که احکام - به عنوان مثال - به شکل قضیه‌ی حقیقه آمده که از یک سو می‌تواند در واقعیت زندگی محقق شده و از سوی دیگر می‌تواند جز با تحقق موضوعش در خارج محقق نشود؛ مشروط بودن حج به استطاعت از این قبیل است، پس اگر در واقعیت خارجی هیچ مستطعی یافت نشود اجرای این حکم نیز محقق نمی‌شود زیرا موضوعش محقق نشده و نه این‌که شاهد تاریخی شده باشد. بنابراین دین مجموعه‌ایی از قضایای حقیقی است و نه آنگونه که جامعه‌شناسان - هایدگر و... - معتقداند قضایایی خارجی باشد. این تصور هایدگری از این مسئله یکی از مهم‌ترین مواردی است که ابوزید را دچار بسیاری از خطاها و مغالطه‌ها نموده است.

ابوزید در ادامه‌ی همان گفتار اضافه می‌کند پژوهش‌گران عرب باید حتما به این گونه مسئله‌ها روی بیاورند؛ مواردی چون بررسی تاریخ قرآن، و این‌که چگونه از متن گفتاری تبدیل به متن مستند و مکتوب شده است، این تنها در زمان خلافت عثمان نبوده، یعنی زمانی که امکان خواندن متن به آسانی فراهم نبود؛ زیرا متن عاری از هر گونه نقطه نگاری و علائم حرکتی بود، بلکه تا این نسخه‌ایی که امروز در دستان ما است، با تمام نقطه‌ها و علائم حرکتی‌اش، ادامه می‌یابد. اما این موارد همچنان در محدوده‌ی غیر قابل تفکر قرار می‌گیرد. و من در زمان نگارش کتاب **مفهوم متن** این را بخوبی می‌دانستم؛ اما آن را موقتا رد کردم، زیرا مشغول جلوه دادن مفهوم متن با خیزش از درون علوم قرآنی رایج بودم. و با هدف قرائت نوینی از این علوم بودم. و مفهوم تاریخ برایم پدیدار شد، بدین معنا که قرآن متنی تاریخی و فرهنگی است. این باعث بروز بحرانی ادامه دار برای بعضی شد، چرا که از «تاریخی بودن» معنای زمان‌دار، و از «فرهنگی بودن» چنین استفاده می‌شد که متن مقدس بشری شد. با این حال در

کتاب **مفهوم متن** اشاره‌های روشنی به احتمال پژوهش بیشتر در آینده شد. من امروز این پرسش‌ها در مورد تاریخی بودن متن و زبان آن و استناد آن را بدون احساس ترس یا خطر، با شیوه‌ی نقد تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهم، البته با محدوداتی که نمی‌تواند از اهمیت آن بکاهد. در برابر من افق نوینی باز شده و اسطوره‌ایی که میان زبان قرآن و رسالت آن رابطه‌ی کامل و جزء به جزء برقرار می‌کرد و این توهم را داشت که زبان قرآن نیز خود مقدس و نازل شده است را از هم جدا کرد.^{۶۱}

ما در جای خودش بیان کردیم که هیچ رابطه‌ایی میان اسلام و اسطوره‌گرایی وجود ندارد، پس دیگر بهانه‌ایی برای جدا نمودن اسلام از بعد غیبی‌اش وجود نداشته و در نتیجه زمینه-ایی برای پرداختن به امری تاریخی بدین معنا باقی نمی‌ماند.

تأویل از منظر دکتر ابوزید

ابوزید در یکی از مقاله‌هایش می‌گوید: «این از آن رو است که تأویل فرآیند استکشاف رابطه‌ی درونی معنا و مؤول (تأویل کننده) است، و این استکشاف معنای خارجی نیست که نام

آن را قار. ثابت، ازلی، مسطور و در نتیجه مقدس و مانند آن می‌گذاریم.»^{۶۲} ابوزید بنا بر این تعریف، تصریح می‌کند که تأویل - با وجودی که ابزاری برای فهمیدن است - در اثر رابطه‌ی مفسر - مؤول - و متن بدست می‌آید، امری که باعث می‌شود هرگونه تصویری از وجود معنای ثابت و واقعی برای متن فراتر از تعامل جدال‌انگیز مفسر و متن، از ذهن دور بماند. و از آن‌جا که این معنای مورد پذیرش ابوزید با آیات محکم سازگاری ندارد، او می‌کوشد تا تأویل را منحصر به تشابهات نماید تا بتواند نظرش را به اثبات برساند.

در مرحله‌ی بعد ابوزید سخن از آیات محکم و تشابه و از اختلافی که میان معتزله و اشاعره بر سر تأویل شکل گرفته را از سر می‌گیرد. او مجدانه می‌کوشد تا این گونه القا کند که ریشه‌ی این اختلاف به اختلاف در مبناها باز می‌گردد. او می‌گوید: «معتزله دیدگاه خود را بر تأویل پایه ریزی کرده‌اند، من در این جا بر خلاف آن‌ها از کلمه‌ی تأویل استفاده کردم. قرآن خود در آیه‌ی هفتم از سوره آل‌عمران می‌گوید: «او کسی است که بر تو، (این) کتاب را فرو

فرستاد؛ که قسمتی از آن آیات «محکم» است، که آن‌ها اساس این کتابند. و قسمتی دیگر متشابهاتند...^{۳۲} و از این رو گفته‌اند که مرجعیت متن با خودش است. قرآن آیه‌های محکم را مشخص نکرده، اما معتزله بر روی آیه‌هایی که با مفاهیم عقلی‌شان از قبیل عدل و توحید، یکی بوده دست گذاشته و گفته‌اند آیه‌های محکم همین‌ها هستند. هر آیه‌ای که دلالت بر توحید کند مانند «قُلْ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ»^{۳۳} یا «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^{۳۴} یا «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»^{۳۵} آن‌ها می‌گویند تمام این آیه‌ها با فهم ما از توحید یکی بوده پس محکم هستند. اما در مورد «يَذُوقُ الْعَذَابَ فِي الْآخِرَةِ وَأَبَدًا»^{۳۶} می‌گویند این آیه با فهم ما از توحید سازگاری ندارد زیرا متضمن مشابهت (با موجود جسمی) است؛ در نتیجه باید توضیح داده شود که «ابد» در این‌جا مجازی است. از این رو معنا در متن آرمیده است. متن نیز از محکم و متشابه ساخته شده، یعنی واضح و پیچیده؛ متن پیچیده بر پایه‌ی متن واضح توضیح داده می‌شود؛ اما تعیین این دو بر مبنای تفکر معتزلی است. مخالفین معتزله نیز در این باره همین بازی را

انجام داده‌اند، تنها با این تفاوت که آن‌ها متشابه معتزله را گرفته و گفتند بر مبنای فکری ما این محکم است؛ آنچه معتزله متشابه می‌دانستند آن‌ها آن را محکم دانسته و آنچه معتزله محکم دانستند آن‌ها آن را متشابه می‌دانستند. پس بازی در این‌جا یکی است، و اختلاف بر سر این است که تأویل کجا باشد؟ سپس ابوزید به نتیجه‌گیری دلخواه خود می‌پردازد که در علم کلام یا لاهوت اسلامی منظومه‌ای یافت می‌شود که تقریباً تمامی فرقه‌ها آن را برگزیده‌اند، بدین مضمون که معنا در متن وجود دارد؛ او مدعی می‌شود که مفسر هیچ نقشی در تفسیر ندارد، و تنها کاشف معنای موجود در متن است. اما باز ابوزید استدراک کرده و می‌گوید: اما ما می‌بینیم که معنا ضرورتاً در ذهن مفسرین و ذهن فرقه‌ها است»^{۳۷}

دیدگاه دکتر ابوزید درباره تأویل در این مقاله به خوبی آشکار می‌شود؛ حتی می‌توان مدعی شد به همان اندازه که نظر او در بیشتر موارد در کتاب‌هایش نامعلوم، جزئی و پراکنده است، اما به همان اندازه در این مقاله نظر او درباره‌ی این مسئله به شکل مختصر و مفید جلوه

می‌کند؛ و این به دلیل برخی از مسایل است که مجال بیانش در این‌جا نیست.

بنا بر آنچه گذشت دکتر ابوزید معتقد است تأویل مسئله‌ای است که تنها به محکم و متشابه مربوط شده و بر همه‌ی آیه‌های قرآن کریم جاری نمی‌شود. او همچنین بر این باور است که تأویل متشابه با ارجاع به آیه‌های محکم تابع هیچ معیار ثابتی نیست، امری که باعث می‌شود تأویل - و مشخصاً تأویل متشابه - ایزاری در دستان جریان‌های مختلف است که بر وفق دیدگاه‌های فکری و ایدئولوژی‌های مخصوص به خود از آن استفاده می‌کنند.

در این‌جا است که دکتر ابوزید به این نتیجه می‌رسد که هیچ معیاری برای تعیین محکم و جدایی دادن آن از متشابه وجود ندارد؛ امری که باعث می‌شود محکم نزد معتزله به عنوان مثال، نزد مخالفانش متشابه به شمار آید و بالعکس. در واقع این مسئله دیدگاه کلی ابوزید در مورد تأویل را شکل داده، بلکه فراتر از این، او را به مبنای هرمنوتیکی‌اش می‌رساند که به پیروی از گادامر، بر عدم مشخص بودن معنایی برای متن - هر متنی - از یک طرف و

نیز آفرینش معنای متن توسط خود مفسر تاکید دارد.

با نظر به آنچه در دو قسمت پیشین آمد می‌توان مبنای هرمنوتیکی زیر را به دست آورد:

۱. محوریت دادن به مفسر و نفی محوریت متن یا مولف.

ب. نفی معنای ثابتی برای متن، که زمینه را برای تعدد قرائات آماده می‌کند.

ج. عدم وجود معیار ثابتی برای تشخیص قرائت درست از نادرست.

د. مقنا در متن ثابت قرار ندارد، بلکه نتیجه‌ی تعامل جدال آمیز مفسر و متن است.

مشخصه‌ی اخیر در حقیقت نوعی خلط میان معنا و فهم را در بر دارد؛ به عبارت بهتر صاحب این دیدگاه میان فهم که نتیجه‌ی تعامل جدال آمیز مفسر و متن است

ابوزید و تعدد قرائت‌ها

«ابوزید بر سر تفاوت فراموش شده (منسأ) با منسوخ که در کلام فقها یافت می‌شود، توقف می‌کند و معتقد است حکم در منسأ صادر شده است اما بخاطر شرایط گذرا تاخیر پیدا کرده است. او این پدیده را بازیچه‌ی قبیهان

می‌داند. برای نمونه به داستان عمر بن خطاب اشاره می‌کند که در «عام الرمادة»^{۶۸} حدّ سرعت را جاری نمی‌کرد. برخی از علماء چنین عذر تراشی کردند که عمر ابن خطاب در این‌جا به متن از ساختار تاریخی‌اش ننگریست؛ او اقامه‌ی حد را بخاطر شرایط گذرا به تعویق انداخت. و این معنای منسأ است، که با منسوخ متفاوت است. ابوزید معتقد است این داستان در حدّ خود کاشف از این نکته است که ما همگی غرق در تأویل هستیم. اکتشاف معنا از نص اکتشاف ساده‌ایی نیست. این یعنی معنای مدّ نظر در متن نبوده، بلکه در این رابطه‌ی پیچیده و دشوار میان آگاهی انسانی، اجتماعی و سیاسی با متن نهفته است.

ابوزید در این زمینه، تعدد تأویل‌ها در متن قرآنی را با تعدد قرائت‌ها در متن ادبی مقایسه می‌کند. قرائت و تحلیل‌های منتقدین متون ادبی نیز به اندازه‌ی تعدادشان مختلف است، زیرا معنا در خود متن قرار ندارد، بلکه همان تعامل جدال‌آمیز منتقد و متن یا خواننده و متن است. این مسئله ما را به تعدد قرائت‌ها می‌رساند؛ چه بسا آن دسته از

دلالت‌هایی را که یک نظریه‌ی منتقدانه ارائه می‌نماید، نظریه‌ی دیگر نتواند بدست آورد. اما ابوزید تاکید دارد که مردم تعدد قرائت‌های ادبی را باور دارند؛ اما ما نمی‌توانیم این مسئله را به متن دینی سرایت دهیم چرا که ما را به ورطه‌ی تکفیر می‌اندازد که دامن‌گیر بسیاری از اندیشمندان اصیل شده است.^{۶۹} همانگونه که پیدا است، ابوزید در این قسمت به استناد این که معنا در متن ثابت نبوده و آرام نمی‌گیرد، و در حقیقت نتیجه‌ی تعامل جدال‌آمیز مفسر یا منتقد و متن است، وجود تعدد قرائت‌ها را مورد تاکید قرار می‌دهد. او علاوه بر این با هدف سرایک دادن دریافت خاص خود از متن ادبی و تطبیق آن بر متن قرآنی، هر گونه تفاوتی میان متن قرآنی و متن ادبی را نادیده می‌گیرد تا برای تعدد قرائت‌ها آماده شود.

برداشتی متفاوت از نهج البلاغه

ابوزید در مواردی از سخنان امیر المومنین علی علیه السلام استفاده می‌کند؛ او در کتاب *متن، قدرت، حقیقت* و در زیر عنوان *متن و مشکلات سیاق و لابلای پرداختن به سیاق قرائت*، اینگونه

می‌گوید: «جالب این‌جا است که امام علی در پاسخ به خوارج، مبنای «مشروعیت تعدد قرائت‌ها» را بنا نهاده است؛ و این در جایی است که آن جمله‌ی معروف را گفته است که: «قرآن میان دو جلد مصحفا است، سخنی نمی‌گوید و این مردم هستند که با آن سخن می‌گویند»^{۷۰} اگر متن سخن نمی‌گوید (دلالتی ندارد) و این مردم هستند که با آن سخن می‌گویند (= قرائت)، پس این یعنی قرائت، یا به عبارت بهتر تعدد سطوح سیاق قرائت، به عنوان بخشی از منظومه‌ی سیاق به شمار می‌رود که دلالت متون را در پی دارد و نه مجرد سیاق خارجی اضافه شده»^{۷۱}.

بسیار عجیب است که دکتر ابوزید در حالی که درصدد سخن از انواع سیاق‌ها است، این جمله را از سیاق خودش خارج می‌کند. این جمله در سیاق دسته‌ایی از مبانی موثر در شناسایی شخصیت امام علی علیه السلام آمده است؛ مبانی‌ایی که امام را جایگزین قرآن می‌داند، زیرا امام جلوه‌گر قرآن ناطق است و در برابر آن قرآن صامت قرار می‌گیرد که توجیه‌ها و تفاسیر مختلف را

می‌پذیرد، امری که باعث می‌شود وجود امام برای تعیین قرائت درست از ناصواب بیشتر احساس شود؛ اما ابوزید این گفته را برای اثبات دیدگاه خودش، از سیاق طبیعی‌اش جدا کرده است. در حقیقت خود این قسمت از خطبه‌ی امام علی علیه السلام که او آن را ناقص آورد، دلیل کافی برای مدعای ما است. آن جمله بصورت کامل چنین است: «ما افراد را به حکم قرار ندادیم، تنها قرآن را به حکمیت انتخاب کردیم. ولی این قرآن خطوطی است که در میان جلد پنهان است، با زبان سخن نمی‌گوید و نیازمند به ترجمان است و تنها انسان‌ها می‌توانند از آن سخن بگویند»^{۷۲}. آیا این عجیب نیست که ابوزید از قرائت ایدئولوژیک خود استفاده نماید در حالی که او خود همواره آن را نفی می‌نمود. او در این‌جا این گفته را از سیاق موضوعی‌اش بیرون برده و آن گونه که خود خواسته تقطیع نموده سپس بر مبنای این‌که قرائت دست‌آورد اتحاد افق متن و خواننده‌ی آن است، لباس ایدئولوژی مورد پذیرش خودش یعنی تعدد قرائت از متن را بر تن آن می‌کند.

در این جا مسئله‌ایی در نهایت سادگی مطرح می‌شود که در عین حال دارای اهمیت زیادی است؛ و آن این است که اندیشمندان نوگرا عموماً و به ویژه ابوزید تعریف دین را بر مبنای نگاه جامعه‌شناسی به آن به دست می‌آورند. یعنی می‌توان گفت نگاه ایشان به دین مجموعه‌ای از رسوم و عادت‌هایی است که مردم بر مبنای تصور خود از دین، آن‌ها را اجرا می‌کنند. در برابر این تفکر، عده‌ایی هستند که - به درست - اعتقاد دارند دین مجموعه‌ایی از تعالیم الهی است که پیامبران آن‌ها را برای هدایت زندگی بشر آورده‌اند. روشن است که دین در تعریف نخست متغیر و غیر ثابت می‌باشد؛ اما دین در تعریف دوم ثابت بوده و رابطه‌ای با فهم یا تطبیق‌های متغیر بشری ندارد. همچنین از لوازم تعریف نخست قابلیت دین برای پذیرش قرائت‌های مختلف و دیگر ابعاد انسانی غیر ثابت مانند فهم، تطبیق، نبود ابزارهای تأویل و مانند آن است.

کلام آخر

شاید آن گذار سریع بر برخی از اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید برای اثبات این که ایشان تحت تاثیر افکار

غربی به ویژه در مورد تحلیل متن، و تاثیرهای مستقیم و غیرمستقیم هرمنوتیک بر این اندیشه‌ها، کافی باشد.

چکیده‌ی آنچه در این نوشتار گذشت این است که دکتر ابوزید تحت تاثیر مدرنیسم با تمام مکاتب مختلفش قرار گرفته است؛ مسائلی چون هرمنوتیک، ساختارگرایی، تفکیک‌گرایی^{۳۳}، اشاره‌شناسی و معناشناسی. او با این تاثیرپذیری خود پیرو دسته‌ای از اندیشمندان غربی نظیر دریدا، فوکو و مانند آن‌ها بود. چنانکه مقلد اندیشمندان پیش از خود چون محمد احمد خلف الله، شکرى عیاد و دیگران بود که ایشان نیز به نوبه‌ی خود غرب‌گرا و مستشرق به شمار می‌آیند.

در پایان باید گفت شاید دکتر ابوزید از جهت مخالفتش با اندیشه‌ی سلفی خود را نوگرای روشنگر و در نتیجه مجده می‌انگارد؛ اما در حقیقت اگر او را با اندیشمندان مدرنیسم غربی و عربی مقایسه کنیم، شاگرد و مقلد خوبی به شمار می‌آید.

منابع

۱. ابوزید، نصر حامد، *الخطاب الدینی، رویه نقدیه نحو انتاج وعی علمی بدلالة النصوص الدینیة*، دارالمنتخب العربی، ۱۹۹۲ م.
۲. ابوزید، نصر حامد، *الخطاب والتأویل*، المركز الثقافی العربی، الدار البيضاء، ۲۰۰۰ م.
۳. ابوزید، نصر حامد، *مفهوم النص، دراسة فی علوم القرآن*، المركز الثقافی العربی، دارالبيضاء، ۲۰۰۰ م.
۴. ابوزید، نصر حامد، *نقد الخطاب الدینی*، مکتبة مدبولی، قاهره، ۲۰۰۳ م.
۵. احمد، عدنان حسین، *دکتر نصر حامد ابوزید یسائل: هل هناك نظریة للتأویل القرآنی*، الجزء الاول.
۶. الاناسی، محمدعلی، *حوار مع ابوزید: القرآن نصر تاریخی و ثقافی* (مقاله در اینترنت)
۷. اکو، آمبرتو، *التأویل بین الیمانیات و التفکیکیة*، ترجمه سعید بنکدار، المركز الثقافی العربی، الدار البيضاء، ۲۰۰۰ م.
۸. بغوره، الزواوی، *میشل فوکو فی الفكر العربی المعاصر*، دارالطبیعة للنشر، ۲۰۰۱ م.

۹. حامدی، منصف، *تحقیق و نقد الاراء المرمونتیقیة للدکتور نصر حامد ابوزید*، رساله کارشناسی ارشد، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۰. حرب، علی، *نقد النص*، المركز الثقافی العربی، الدار البيضاء، ۲۰۰۰ م.

۱۱. حموده، عب العزیز، *المرايا المحدبه من البنیویة الی التفکیک*، عالم المعرفة، ش ۲۳۲، کویت، ۱۹۹۸ م.
۱۲. الهاشمی، کامل، *دراسات نقدیة فی الفكر العربی المعاصر*، موسسة ام القرى للتحقیق و النشر، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. *واردة الیهیمة*، المركز الثقافی العربی، الدار البيضاء، ۱۹۹۷ م.
۱۴. واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، موسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۸۰ ش.

- بزهش‌گر تونسوی و دانش‌جوی دکتری فلسفه اسلامی اصل مقاله حاضر را به زبان عربی برای این مجله نگاشت و توسط مترجم مجله به فارسی برگردان شد.
- دانشجوی کارشناسی ارشد مرکز تفسیر و علوم قرآن.
۱. نصر حامد ابوزید در سال ۱۹۴۳ در مصر متولد شد.
۲. Semantics.
۳. الاناسی، محمد علی، القرآن نص تاریخی و ثقافتی، ص ۱۲. متن این گفتگو در آدرس زیر موجود است:
http://maaber.50megs.com/tnth_issue/spotlights_1.htm
۴. «التروضیات الضمینیة» اصطلاحی است که محمد ارگون برای این حالت جعل کرده است. منظور او این است که بسیاری اوقات یک منتقد از ترس مخالفت‌های مخاطب عمومی و برای جلب رضایت آنها، مطالب خود و دیگران را به شکل کامل و شفاف بیان نمی‌کند؛ بلکه از لایلای بیان اندیشه‌ایی که خود لزوماً آن را قبول ندارد، دیدگاه خود را بیان می‌نماید!!
۵. الاناسی، محمد علی، القرآن نص تاریخی و ثقافتی، ص ۷.
۶. Mishel Foucault.
۷. «تردیدی نیست که مسأله‌ی ساختارگرایی - همچون دیگر مسائل نقدگرا - با امیال نامحدودی که همراه روح قرن بیستم است، پدیدار شد که در تلاش است تا برای رگه‌های مختلف فرهنگ، مشروعیت علمی بسازد؛ و این در زمانی است که فرهنگ در آن عهده دار هدف ریشه‌ایی خود برای نقد می‌باشد، و آن

واسطه شدن میان کارکرد ادبی و آن چیزی است که به منظور برانگیختگی و نزدیک نمودن آن به خواننده‌اش می‌باشد ... عجز راستین ساختارگرایی که محل تلاقی تمامی تحلیل‌های ساختاری است، ناتوانی این شیوه در رسیدن به معنا است؛ در حالی که دو محور نقد مدرنیسم، همین واژه و معنا است. اگر بپذیریم که روش ساختارگرایی شایستگی لازم برای ارائه تحلیل روش‌مند و علمی از واژه را داراست، اما پذیرش این که شایستگی تحلیل متون ادبی و تبیین آن و پیدا نمودن معنا را داشته باشد، بسیار دشوار می‌نماید. جایگاه ساختارگرایی ادبی در اینجا همان جایگاه ساختارگرایی زبانی است که هنگام مواجهه با متن ادبی شیوه‌ی معکوسی را در پیش می‌گیرد؛ این شیوه، از جزئیات و تحلیل آن برای رسیدن به کلیات یا سازمان‌های کلی آغاز نمی‌کند؛ بلکه با مندی پیش می‌رود که قابل به نوآوری در نوع است، تا به پایین‌ترین درجه تحلیل یعنی همگون سازی متن برسد.

۸. Otto Binswanger.

۹. Althusser.

۱۰. دکتر بغوره الزواوی، میشل فوکو فی الفکر العربی المعاصر، ص ۲۷.

۱۱. episteme.

۱۲. paradigm.

۱۳. الاناسی، محمد علی - القرآن نص تاریخی و ثقافتی.

۱۴. "Corriere della serra".

۱۵. ابوزید، نصر حامد، الخطاب و التاویل، ص ۲۲۳.

۱۶. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، ص ۲۵.

۱۷. تعریف اصطلاح دیالکتیک برای این شیوه بخاطر عقیده‌ی هرمنوتیکی او است که فهم

- متن را از پس رابطه‌ی جدال آمیز متن و مفسر می‌داند. هابط بودن آن نیز از نظر او بخاطر این است که شیوه‌ی گفتمان دینی در بررسی مسایل از "خداوند" شروع نموده، پیامبر را نیز به عنوان دریافت کننده متن پشت سر گذاشته و به متن، اسباب نزولش، ناسخ و مانند آن می‌رسد. پس این شیوه از بالا شروع کرده به پایین می‌آید پس هبوط کننده است.
۱۸. منبع پیشین، ص ۲۷.
۱۹. حرب، علی، نقد النص، ص ۲۰۸.
۲۰. الهاشمی، کامل، دراسات نقدیة فی الفکر العربی المعاصر.
۲۱. این تعبیر در واقع اقتباسی از سخن رولان بارت است که می‌گوید: می‌گویند بوذیها بخاطر صوفی بودنشان به مرحله‌ایی می‌رسند که می‌توانند یک شهر را از میان یک دانه لوبیا ببینند. این درست همان کاری است که نخستین تحلیل‌گران قرائت می‌خواهند انجام دهند.
(Barthes Lorand-S/Z Paris: Seuil 1970 P 9).
۲۲. حمودة، عب العزیز - المرايا المحدبة: من النبوة الی التفکیک ص ۹ - ۱۰ - عالم المعرفة - شماره ۲۳۲، کویت ۱۹۹۸.
۲۳. ابوزید، نصر حامد، الخطاب الدینی ص ۵۸ و نقد الخطاب الدینی ص ۱۰۲.
۲۴. الهاشمی، کامل - دراسات نقدیة ص ۵۴ - ۵۵.
۲۵. ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، ص ۱۰۲.
۲۶. همان، ص ۱۰۶.
۲۷. نک: سوره بقره/ ۱۰۲ و ۳۴، اعراف/ ۱۲، طه/ ۱۱۶، فلق/ ۵، جن و...
۲۸. همان ص ۲۱۱-۲۱۲.
۲۹. الهاشمی، کامل، دراسات نقدیة فی الفکر العربی المعاصر، ص ۶۶-۷۰.

۳۰. همانطور که قبلاً اشاره شد قرآن کریم در سوره‌های: بقره، اعراف، طه، جن و فلق از جن و شیطان به عنوان اموری که خلق شده و وجود دارند و از حسد و سحر به عنوان اموری که تاثیر دارند سخن می‌گوید. نه از افسانه‌های تاریخی که معتقدات مردم جاهلی است. ولی در مقابل از برخی اعتقادات عرب جاهلی مثل «غول» که در اشعار عرب آمده است سخن نگفته و آنها را تایید نمی‌کند.

۳۱. Foucault, Michel, Histoire de la folie a l'âge classique, Paris, Gallimard, 1971: P 3.

۳۲. Foucault, Michel, Naissance de la Clinique, Paris, P.u.f.3 edition, 1993: P5.

۳۳. د. بغوره، الزواوی، میشل فوکو فی الفکر العربی المعاصر، ص ۱۸.

۳۴. حامدی، منصف، تحقیق و نقد الآراء الهرمنوتیکیة للدکتور نصر حامد ابوزید، ص ۱۴۳، رساله کارشناسی ارشد، مرکز جهانی علوم اسلامی.

۳۵. Cosmological system.

۳۶. Modern scientific word-view.

۳۷. mythological word-view.

۳۸. قائمی نیا، علی‌رضا، هرمنوتیک بولتمان و توسعه.

۳۹. همان به نقل از:

Bultman, R. "on the problem of demythologizing" in new tesment and Mythology and other basic writings PP 96-97.

۴۰. همان.

۴۱. Universalism.

42. الأناسی، محمد علی، *القرآن نص تاریخی و ثقافی*.
 43. ابوزید، نصر حامد، *السلطة، النص، الحقيقة*، ص ۹۲.
 44. همان، ص ۱۳۴-۱۳۵.
 45. Umberto ECO.
 46. اکو، امبرتو، *التأویل بین السیمانیات و التفکیکیة*، ص ۷۸، ترجمه سعید بنگدار، المرکز الثقافی العربی، الدار البیضاء، ۲۰۰۰.
 47. ابوزید، نصر حامد، *نقد الخطاب الدینی*، ص ۱۲۶.
 48. منظور از دلالت ذاتی این نیست که رابطه‌ی لفظ با معنا ذاتی باشد، چرا که واضح است که این رابطه وضعی است، بلکه منظور نگارنده وجود معنایی ثابت برای لفظ است برخلاف نظر ابوزید که وجود هر گونه معنای ثابتی برای لفظ را رد می‌کند.
 49. الهاشمی، کامل، *دراسات فی الفكر العربی المعاصر*، ص ۶۵.
 50. حرب، علی، *نقد النص*، ص ۲۰۵.
 51. ابوزید، نصر حامد، *الخطاب الدینی*، ص ۸.
 52. همان، ص ۸.
 53. ابوزید، نصر حامد، *نقد النص*، ص ۱۲۰-۱۲۴ و ۱۳۴.
 54. حرب، علی، *نقد النص*، ص ۲۰۶-۲۰۵.
 55. ابوزید، نصر حامد، *مفهوم النص*، ص ۲۴.
 56. ابوزید، نصر حامد، *الخطاب الدینی*، رؤیة نقدیة، ص ۱۰.
 57. حرب، علی، *نقد النص*، ص ۲۰۷-۲۱۱.
 58. واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، ص ۱۰۰.
 59. الأناسی، محمد علی، *القرآن نص تاریخی و ثقافی*.
 60. همان.
 61. احد، عدنان حسین، د. نصر حامد ابوزید *یتسائل: هل هناك نظریة للتأویل القرآنی؟*، الجزء الاول، ص ۵، منتشر شده در عنوان: <http://www.sc.rezgar.com>

62. گوینده‌ی این جملات یعنی ابوزید از خود آیه استفاده نکرده و آن را حکایت کرده است. در اینجا از یکی از ترجمه‌های معتبر، عین ترجمه‌ی این آیه آورده شده و از ترجمه عبارت ابوزید خودداری شده است. (مترجم)
 63. ابوزید در اینجا نیز دو آیه از سوره توحید را به صورت ناقص نقل می‌کند!!
 64. شوری، ۱۱.
 65. أنعام، ۱۰۳.
 66. فتح، ۱۰.
 67. عدنان حسین، د. نصر حامد ابوزید *یتسائل: هل هناك نظریة للتأویل القرآنی؟*، الجزء الاول، ص ۵.
 68. سال قحطی، الرمادة یعنی نابودی و مرگ؛ در سال هجدهم هجرت بعثت بروز قحطی عده‌ی زیادی از بین رفتند از این رو آن سال را بدین نام نامیدند (مترجم).
 69. عدنان حسین، د. نصر حامد ابوزید *یتسائل: هل هناك نظریة للتأویل القرآنی؟*، الجزء الاول، ص ۵.
 70. مناسفانه در اینجا نیز دکتر ابوزید قاعده‌ی نقل مستند از منبع را رعایت نکرده و آن را حکایت می‌کند. از آنجا که نویسنده‌ی محترم مقاله در چند سطر بعدی عین آن سخنان را نقل می‌کند، در اینجا عین عبارت ابوزید ترجمه شده (مترجم)
 71. ابوزید، نصر حامد، *السلطة، الحقيقة*، ص ۱۱۳.
 72. رضی، سید شریف، *نهج البلاغه*، خطبه ۱۲۵.
 73. Deconstruction.