

## چکیده

دکتر حامد ابوزید، متن را محصولی فرهنگی می‌داند که در افق تاریخی باید آن را مطالعه کرد. در بررسی هر متن باید به فرهنگ زمانه آن پرداخت رابطه متن با فرهنگ نیز دیالکتیکی است، چون از سویی تاءثیر می‌پذیرد و از سویی دیگر تاءثیر می‌گذارد. از نظر وی قرآن یک متن زبانی است و باید آن را با روش تحلیل زبانی مطالعه کرد. ابوزید، ذوبطون بودن فهم قرآن را می‌پذیرد، هر چند که همگان قدرت درک آن را ندارند.

مطالعه متن در افق تاریخی نشانگر آن است که احکام در ارتباط با زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند و برخی از احکام دیگر امروزه کارایی ندارند.

در هر عصر و زمانی باید به قرائت و تاءویل دوباره متن پرداخت. نقش خواننده نیز در فهم متن مورد توجه وی است. از نظر ابوزید، فرهنگ زمانه در قرآن انعکاس یافته است و لذا برخی از مفاهیم آن مانند جن و شیطان مربوط به دوران نزول آن است و با علوم عصری سازگاری ندارد. از نظر وی هرمنوتیک گادامر می‌تواند به مفسر کمک کند تا به تجدید نظر در میراث فرهنگی خود پردازد و دیدگاه‌های هر عصر را در تفسیر متن دخالت دهد.

کلید واژه‌ها: وحی، متن، فرهنگ، معرفت دینی، تفسیر و تاویل، دین عصری، فرهنگ زمانه.

# ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی

دکتر عبدالله نصری<sup>۱</sup>



## زبان وحی

دکتر نصر حامد ابوزید، با توجه به مطالبی که زرکشی در «البرهان فی علوم القرآن» مطرح کرده، بر این نکته تأکید می‌ورزد که در مورد زبان وحی دو نظریه وجود دارد:

۱. برخی معتقدند که خداوند کلام خود را بر جبرئیل آموخت و او نیز همان را بر پیامبر نازل کرد. طبق این دیدگاه جبرئیل هم لفظ و هم معنا را نازل کرد. به بیان دیگر وی قرآن را با همین زبان عربی بر پیامبر نازل کرد.

۲. نظریه دیگر این است که جبرئیل فقط معانی را بر پیامبر نازل کرد و وی پس از فراگیری معانی، خود آن‌ها را به قالب زبان درآورد و ارائه کرد.

از نظر ابوزید، وحی ارسال پیام الهی به جبرئیل است و او نیز پیام را به پیامبر ارسال می‌کند تا آن را به مردم ابلاغ کند.

ابوزید قرآن را یک پیام زبانی می‌داند که هیچ کس حق دست بردن در ظواهر یا تحریف آن را ندارد. به گمان وی، سرشت زبانی وحی را با توجه به آیات زیر که پیامبر را در حالت دریافت وحی از شتاب‌ورزی نهی می‌کند می‌توان دریافت!<sup>۲</sup>

«لَا تُحْرِكْ بِهٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهٖ، اَنْ عَلَیْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنَهُ، فَاَدَا قُرْآنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ؛ (قیامت/ ۱۶-۱۸) زبان خود را برای تعجیل در خواندن حرکت مده، زیرا جمع و خواندن آن با ماست، پس هنگامی که آن را خواندیم از خواندن آن پیروی کن.»

هر چند قرآن به زبان عربی مبین نازل شده و از واژگان متعارف این زبان استفاده کرده، اما گاه با تغییر معانی واژه‌ها در تقویت زبان و فرهنگ عربی کمک کرده است؛ برای مثال کلمه رب در آیه «اقراء باسم ربک الذی خلق. اقراء وربک الاکرم» به معنای صاحب و سرپرست و مربوط به حوزه صفات انسانی بوده که قرآن آن را تعالی بخشیده و در مورد خداوند نیز به کار برده است. هم چنین کلمه کریم برای مردمان عرب در حوزه صفات انسانی کاربرد داشته، قرآن آن را به حوزه معنایی جدیدی برده که برای مردم آن عصر و زمان تازگی داشته است.<sup>۳</sup>

از نظر وی قرآن دارای نظام زبانی ویژه‌ای است، چرا که گاه معانی برخی از واژه‌ها را تغییر داده و بر آن‌ها لباس فرهنگ خود را پوشانده است، مانند واژه‌های صلوات، زکات، صیام و حج.<sup>۴</sup>

## متن و فرهنگ

ابوزید متن را محصول فرهنگی می‌داند. با توجه به همین دیدگاه وی قرآن را نیز معنی زبانی و وابسته به فرهنگی خاص می‌داند و این نظریه در مقابل با نظر کسانی است که قرآن را متن مقدس می‌دانند، یعنی به جهت خاستگاه الهی آن، نگاه زبانی و فرهنگی به آن نمی‌کنند.

وی الهی بودن قرآن را می‌پذیرد، اما متن قرآنی را بی‌ارتباط با زمینه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی زمان نزول آن

نمی‌داند. به بیان دیگر قرآن یک محصول فرهنگی است که در زمینه خاص فرهنگی. اجتماعی خاص شکل گرفته و زبان آن هم جدای از فرهنگ روزگار آن نیست. نصوص دینی مطابق شرایط فرهنگی خود نازل شده و زبان نیز شکل دهنده نظام معنایی آن است.

از نظر ابوزید در بررسی هر متن باید به فرهنگ زمانه آن توجه کرد و هیچ متنی را نمی‌توان از فرهنگ و واقعیت زمانه آن جدا دانست. در واقع هر متنی در چارچوب نظام زبانی و فرهنگی خاص خود معنا پیدا می‌کند.

رابطه متن با فرهنگ دیالکتیکی است: از سویی تأثیر می‌پذیرد و از طرف دیگر تأثیر می‌گذارد. قرآن نیز هر چند در فرهنگ خاصی به منصفه ظهور رسید، اما بر فرهنگ روزگار خود تأثیر بسیار گذاشت. حامد ابوزید برای آن که بازتاب فرهنگ زمانه خود را در قرآن نشان دهد، به آیات سوره جن اشاره می‌کند که در آن از ارتباط جنیان با آسمان و نیز برخی از انسان‌ها سخن می‌گوید:

«وَأَنهٗ كَانَ یَقُولُ سَفِیْهًا عَلَی اللّٰهِ شَطَطًا، وَأَنَا ظَنَّنَا أَن لَّنْ تَقُولَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ عَلَی اللّٰهِ کَذِبًا، وَأَنهٗ كَانَ رَجَالَ مِّنَ الْإِنْسِ یَعُوذُونَ بِرَجَالَ مِّنَ الْجِنِّ فَرَادَوْهُمْ رَهَقًا، وَأَنهٗمُ ظَنُّوا کَمَا ظَنَّنَّمْ أَن لَّنْ یَبْعَثَ اللّٰهُ أَحَدًا، وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مَلْتًا حَرَسًا شَدِیدًا وَشَهَبًا، وَأَنَا کُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ یَسْمَعِ أَلَّا نَ یَجِدَ لَهُ شَهَابًا رَّصَدًا؛ (جن/ ۹-۴) همانا نابخردان ما درباره خدا سخنان ناروایی گفت و ما گمان می‌کردیم که هرگز انسان‌ها و جن بر خدا دروغ نمی‌بندند و مردانی از آدمیان به مردانی از جنیان پناه می‌بردند و بر سرکشی آن‌ها افزودند. آن‌ها نیز مانند شما گمان می‌کردند که خداوند کسی را بر نمی‌انگیزد. ما به آسمان رسیدیم و آن را آکنده از نهبانان نیرومند و شهاب‌ها یافتیم و ما در آسمان، در جای‌گاه‌هایی برای شنیدن [اخبار آسمانی] می‌نشستیم، اما اکنون هر کسی که گوش فرا دارد خود را در کمین شهاب‌ها می‌یابد.»

از نظر وی، امکان ارتباط انسان‌ها با جنیان جزئی از فرهنگ اسلامی تلقی شد؛ به گونه‌ای که فیلسوفان و عارفان اسلامی بر پایه همین اندیشه، پدیده نبوت را با نظریه خیال تبیین کرده‌اند.<sup>۵</sup>

به رغم نظر ابوزید، فیلسوفان اسلامی هیچ‌گاه پدیده نبوت را بر مبنای ارتباط انسان‌ها با عالم جنیان تفسیر نکرده‌اند. نظریه خیال نیز ارتباطی به پذیرش یا عدم پذیرش جنیان ندارد و به صرف این که کاهنان خبرهای غیبی را از شیاطین به دست می‌آوردند و در قرآن کریم نیز کلمه وحی در مورد ارتباط میان شیاطین و کفار به کار رفته نمی‌توان تفسیر فیلسوفان در مورد وحی را مبتنی بر این دیدگاه دانست.

## نزول متن

بسیاری از مفسران معتقدند که قرآن کریم دارای دو نزول بوده است: یکی نزول دفعی و دیگری نزول تدریجی.

نزول دفعی یک‌باره در شب قدر نازل شده است (انا انزلناه

فی لیلۃ القدر) و نزول تدریجی آن در طول ۲۳ سال با توجه به عوامل و شرایط خارجی بوده است.

ابوزید این دیدگاه را نمی‌پذیرد و انزال در آیه نخستین سوره قدر را به معنای آغاز نزول قرآن می‌گیرد.<sup>۶</sup> انتقاد او بر مخالفانش این است که انزال دفعی حکمتی در پی ندارد و قرآن کریم نیز هیچ گاه به صورت یک جا و خارج از این کره زمین، که صحنه حوادث و امور جزئی می‌باشد، نازل نشده است. وی در نقد دفعی بودن قرآن کریم اشکال‌های زیر را طرح می‌کند:

الف) در آغاز سوره قدر می‌خوانیم که قرآن در ماه رمضان نازل شده که این نشان از آغاز نزول قرآن است.

ب) این برداشت با مسئله نسخ سازگاری ندارد.

ج) صیغه ماضی «انزلنا» دلالت بر زمان گذشته دارد.

#### جدایی دین از معرفت دینی

از نظر ابوزید باید میان دین و معرفت دینی تفکیک قائل شد. دین امر مقدس و از نظر تاریخی قطعی است؛ در حالی که معرفت دینی چیزی جز فهم بشری به دین نیست. تفکرها و اجتهادهای بشری درباره دین امری متغیر است و چه بسا از عصری به عصر دیگر دگرگون بشود.<sup>۷</sup> عدم توجه به همین مطلب موجب شده تا تفسیرهایی که در هر عصر و زمانی از دین صورت می‌گیرد، عین دین تلقی شود.

از نظر وی فهم عالمان از دین متفاوت است و هیچ فهمی را نیز نباید مقدس و فوق چون و چرا تلقی کرد. قرائت عالمان از دین همواره متفاوت بوده و گاه فهم یک عالم سیطره پیدا می‌کرده و بر اثر شرایط سیاسی و اجتماعی خاص به عنوان تفسیر رسمی از اسلام مطرح می‌گشته است. قرائت عالمان از دین را نباید مساوی با دین دانست.

این دین است که دارای تقدس است، نه معرفت دینی که جنبه بشری دارد و قداست دین نیز نباید موجب شود تا فهم عالمان مقدس تلقی شود. معرفت دینی عبارت است از تلاش علمی یا اجتهاد بشری برای فهم نصوص دینی و این معرفت‌ها نیز چه بسا تغییر پیدا کند. خود وی نیز با نفی قداست از معرفت دینی تفسیر علمانی (= سکولار) از نصوص دینی را بهترین نوع معرفت دینی تلقی می‌کند. از نظر وی پاسخ بسیاری از مسائل دنیوی را نباید از متون دینی خواست، بلکه باید با رجوع به علوم بشری چاره مشکلات را پیدا کرد. وی این حدیث را از پیامبر نقل می‌کند که: «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» و آن را دلیل بر سکولار بودن تفکر دینی می‌گیرد.

او حتی قرائت پیامبر از قرآن را فهم انسانی تلقی می‌کند. به بیان دیگر، قرآن با نزول خود با عقل و فهم انسانی مواجه و



گویی به «متن انسانی» تبدیل می‌شود. از نظر وی نباید فهم پیامبر را مطابق با دلالت ذاتی خود متن دانست و اگر کسی ادعا کند که پیامبر به دلالت ذاتی متن راه یافته، به شرک مبتلا شد، و پیامبر را خدا گونه تصور کرده است؛ از نظر وی چنین تصویری موجب می‌شود تا بعد انسانی پیامبر فراموش شده و وی مقدس عنوان شود. در حالی که نه تنها فهم پیامبر انسانی است، هیچ‌گاه تقدس هم ندارد.

### روش تحلیل زبانی

ابوزید به تبع زبان شناسان، زبان را نظامی از نشانه‌ها می‌داند که همه افکار را عنوان‌بندی می‌کند. زبان ابزاری است که با آن می‌توان واقعیات را به شیوه‌ای خاص ارائه کرد. وی این سخن «یاکوبسن» را تکرار می‌کند که زبان دارای کارکرد ارتباطی - تبلیغی است و پیامی را از جانب متکلم به مخاطب ارائه می‌دهد.

با این بیان، برای فهم متن قرآنی باید از روش تحلیل زبانی استفاده کرد، چرا که قرآن متن زبانی است که در طول بیش از بیست سال شکل گرفته و شکل‌گیری آن نیز با توجه به واقعیات و فرهنگ روزگار خود بوده است.<sup>۸</sup>

ابوزید در بررسی متن قرآنی این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا می‌توان روش تحلیل متون را در مورد آن به کار گرفت یا نه؟ این تردید از آن‌جا ناشی می‌شود که خاستگاه متن قرآنی غیربشری است و چگونه می‌توان با روش بشری به سراغ متن الهی رفت.

ابوزید بر این اعتقاد است که چون خداوند اراده کرده تا پیام خود را به انسان‌ها عرضه کند، از زبان بشری استفاده کرده است. از همین جاست که روش تحلیل زبانی، تنها راه فهم پیام الهی است. به بیان دیگر از نظر وی قرآن از ویژگی‌های متون بشری پیروی می‌کند. ما نیز باید آن را بشری و آمیخته با اوصاف زمینی خود فهم کنیم. قرآن را باید بر اساس معیار معناداری و دلالت بخشی زبان فهمید، چرا که قرآن با زبان انسانی با انسان‌ها سخن می‌گوید و فهم آن نیز تابع ضوابط زبان بشری است.

از نظر ابوزید پیام نهفته در متن دو گونه دلالت دارد: یکی دلالت ظاهری و دیگری دلالت باطنی.<sup>۹</sup>

معانی متن را فقط باید از طریق خود متن و در تعامل با واقعیت درک نمود. البته دریافت معانی متن، آن هم با رجوع به درون متن، از طریق خواننده و مفسر صورت می‌گیرد و در این‌جا نوعی دیالکتیک عقل انسانی با متن ملاحظه می‌شود. عقل انسانی نیز می‌تواند معانی جدیدی را از آیات به دست آورد، آن هم با توجه به بافت آیات. این بافت را اسباب نزول تعیین می‌کند، چرا که قرآن در بیست و چند سال و به صورت



تدریجی نازل شده و بسیاری از آیات نیز با توجه به عوامل خارجی نازل شده است. فلسفه این نزول تدریجی نیز از طرفی رعایت حال مخاطبان وحی بوده و از سوی دیگر توجه به واقعیات زمانه.

از نظر ابوزید توجه به شأن نزول فقط در آیات الاحکام مورد توجه قرار گرفته؛ در حالی که باید فراتر از آن گام برداشت. هر چند توجه به شأن نزول ما را با حوادثی که در آن آیات مربوط نازل شده آشنا می‌سازد، اما هرگز نباید معنای آیات را محدود به همان حوادث دانست و در فهم آیات از حوادث جزئی گذر نکرد.<sup>۱۰</sup>

از نظر وی مفسران بیشتر به عمومیت لفظ توجه کرده‌اند و اسباب نزول خاص را کنار گذاشته‌اند؛ در حالی که همواره نمی‌توان به عموم لفظ تمسک جست. وی تقسیم دوگانه «عمومیت لفظ» و «خصوصیت سبب» را نمی‌پذیرد، چرا که آن را با واقعیتی که سازنده متن است سازگار نمی‌بیند. به بیان دیگر برخی آیات فقط مربوط به رویدادهای خاصی است و نمی‌توان از آن‌ها احکام کلی را استنباط کرد.

او معتقد است که فرازفتن از سنت خاص و استنباط حکم عام باید با توجه به نشانه‌های قرآنی باشد و از آن‌جا که ساختار زبان جنبه تعمیمی دارد، لذا بسیاری از اندیشوران اسلامی کوشیده‌اند تا به احکام اسلامی عمومیت ببخشند.

از نظر وی متن قرآنی هم دارای وضوح است و هم پیچیدگی. به بیان دیگر هم آیات واضح و محکم داریم و هم آیات غامض و متشابه. البته او بر این باور است که متن دارای کلیدهای دلالتی می‌باشد که خواننده به کمک آن می‌تواند پیچیدگی‌های متن را آشکار سازد.

### تفسیر و تأویل

از نظر ابوزید تفسیر عبارت است از آشکار کردن امر پنهانی به کمک واسطه‌ای که رهنمای مفسر است. متن، راهنمای معنا است و با آن می‌توان معنا را کشف کرد. کتاب دال است و معنا مدلول آن.

وی معتقد است که با توجه به آیات قرآنی می‌توان دو کاربرد را برای تاءویل در قرآن ذکر کرد:

۱. آشکار ساختن دلالت‌های پنهانی کارها، با تاءویل به اصل واقعیت رجوع می‌شود تا معنای نهفته در یک فعل یا یک سخن آشکار شود.

۲. رسیدن به غایت و عاقبت امور.

وی کلمه تأویل در سوره آل عمران آیه ۷ را نیز به معنای رسیدن به غایت و عاقبت امور می‌داند.

از نظر وی این تفاوت‌ها را باید میان تأویل و تفسیر در نظر

گرفت:

الف) در تفسیر، رابطه میان متعلق شناسایی و فاعل شناسایی با واسطه است، اما در تأویل این رابطه مستقیم است. ب) تفسیر با توجه به عوامل بیرونی متن صورت می‌گیرد، مانند اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، مکی و مدنی و ... ج) تفسیر مقدمه تأویل است. با تفسیر آگاهی‌های مقدماتی برای تأویل فراهم می‌شود.

د) در تأویل نقش خواننده رانمی‌توان نادیده گرفت.

«یکی از وجوه بنیادین فرایند تأویل، یعنی نقش خواننده در مواجهه با متن و کشف معنای آن، در همین تفاوت نهفته است. نقش خواننده یا تأویل‌کننده، در این‌جا مطلق و بی‌حساب نیست تا وی متن را به دل‌خواه خود تأویل کند، لازم است که تأویل بر شناخت پاره‌ای از دانش‌های ضروری راجع به متن قرآنی - که در تعریف تفسیر می‌گنجد - مبتنی باشد.»<sup>۱۱</sup>

وی ذومراتب بودن فهم قرآن را می‌پذیرد. از نظر او، خواننده معمولی فقط به فهم سطحی از آیات قرآنی ناائل می‌شود و به دلالت‌هایی که در عمق آن قرار گرفته دست‌رسی پیدا نمی‌کند، اما خواننده برجسته می‌تواند به لایه‌های عمیق‌تر دلالت‌های متن نفوذ کند.

ابوزید به تأویل عینی متون توجه دارد و از همین روی به نقد برخی از نحله‌های هرمنوتیکی مخالف عینی‌گرایی می‌پردازد، البته وی نیز عینیت را امری مطلق تلقی نمی‌کند، چرا که معتقد است با تکامل روش‌های تحلیل متن می‌توان ابعاد نهفته متن را کشف کرد.

«عینیتی که در تأویل متون دست‌یافتنی است، عینیت فرهنگی در چارچوب زمان و مکان است، نه عینیت مطلق که توهمی بیش نیست و از بدعت‌های ایدئولوژی غرب استعمارگر است. چنین عینیت فرهنگی‌ای وقتی حاصل می‌شود که خواننده تمامی روش‌ها و ادوات تحلیلی را برای کشف دلالت متن به کار گیرد و در مقام تأویل بکوشد تمام لایه‌های درونی متن را بشکافد. آن‌گاه اگر ادوات و روش‌های تحلیلی در زمان‌های بعد تکامل پیدا کند و ابعاد دیگری از متن کشف شود که تا آن زمان شناخته شده نبوده است، دیگر هیچ ایرادی بر تأویل‌کننده نیست. جریان متن در زمان و مکان، حرکت در واقعیتی زنده و متحول است و کشف دلالت‌های تازه در متون به معنای دورریختن دلالت‌های کشف شده پیشین نیست.»<sup>۱۲</sup>

ابوزید در فهم قرآن، از تناسب آیات با یک‌دیگر سخن می‌گوید. وی درک روابط درونی آیات را که بر اساس بافت زبانی و حسی و عقلی است امری عینی و فارغ از اندیشه خواننده و مفسر نمی‌داند، بلکه آن را ناشی از دیالکتیک میان خواننده با متن تلقی می‌کند.<sup>۱۳</sup>

از نظر وی آن جا که آیه ای به صورت نص نیست، بلکه ظاهر است، یعنی دارای دو معناست و یک معنای آن راجح است و نقش خواننده را نمی توان انکار کرد، چرا که زمینه های فرهنگی خواننده در فهم آن دخالت دارد.<sup>۱۴</sup>

### دین عصری

حامد ابوزید از طرف داران نواندیشی دینی است وی دیدگاه خود را در مواجهه با سلفی گری می داند. از نظر او امروزه دیگر نمی توان مقلد متفکران پیشین بود. این متفکران میراثی را برای ما باقی گذاشته اند که هر چند بر ما موثر است، اما همه آن ها را نمی توان درست پذیرفت، باید به بازسازی اندیشه دینی پرداخت تا هر آن چه با عصر و زمان ما سازگاری ندارد، کنار گذاشته شود و هر آن چه هم اهنگ با روزگار ماست با زیبایی متناسب با عصر حاضر از نو بازسازی شود.

وی اسلام را دینی سکولار می داند و معتقد به تفسیر سکولار از دین و بر این باور است که در تفسیر متون دینی نباید به رویکردهای سیاسی توجه داشت. خود را نیز متفکری سکولار یا به اصطلاح اعراب علمانی تلقی می کند.

قبلاً اشاره کردیم که ابوزید قرآن را محصول فرهنگی می داند که در شرایط فرهنگی و اجتماعی خاص شکل گرفته و حتی زبان آن هم جدای از فرهنگ روزگار خود نیست. از همین رو «قرائت متن نیز در افق تاریخی» خواننده صورت می گیرد. نتیجه وی از این مطالب این است که احکام اسلامی در ارتباط زمان نزول آن معنا پیدا می کند و کسانی که امروزه می خواهند احکام فقهی، به ویژه حدود اسلامی را پیاده کنند نص قرآنی را از واقع جدا می کنند و در نتیجه هدف دین را انکار می کنند، چرا که تصورشان این است که قرآن نص مطلق است که برواق مطلق قابل اجراء است.

او روش صحیح در فهم قرآن را نگرستن به آن از زاویه «ارتباط وحی با واقع» می داند، یعنی برای فهم قرآن باید به سراغ واقع و فرهنگ روزگار نزول قرآن رفت و به نقش فرهنگ عصر نزول قرآن در تکوین آن توجه کرد. با این روش خواننده متن به جای پرداختن به امور مطلق و غیرعینی به سراغ حقایق محسوس و عینی می رود.

از آن جا که متن تابع فرهنگ روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل دوباره آن پرداخت، چرا که از متن می توان قرائت های مختلف ارائه داد. نگاه ابوزید به متن هرمنوتیکی است، آن هم هرمنوتیک گادامر. با متن باید به گفت و گو نشست و آن را به سخن درآورد و جالب این جاست که به این کلام امام علی (ع) نیز اشاره می کند:

«ذلک القرآن فاستنطقوه ولن ینتطق»<sup>۱۵</sup>

از نظر ابوزید نباید به نقش خواننده در فهم متن بی توجه

بود. از همین رو، او به مخالفت با متفکرانی می پردازد که فقط به گوینده متن توجه دارند و سهم خواننده را در قرائت از متن نادیده می گیرند.

از نظر وی متن دارای دو وجه عام و خاص است: وجه خاص آن همان جنبه معنایی متن است که به زمینه های تاریخی و فرهنگی پیدایش متن اشاره دارد و وجه عام آن مربوط به جنبه زنده و پویای متن است که با هر قرائتی نو می شود.

در واقع این که وی بر زمینه های فرهنگی و تاریخی نص تاءکید دارد به این جهت است که می کوشد تا بسیاری از احکام اسلامی را موقت و مربوط به دوران گذشته بداند.

از نظر وی جامعه اسلامی در زمان رسول خدا(ص) جامعه ای قبیله ای و مبتنی بر برده داری بود و تجارت بردگان از عناصر اصلی نظام اقتصادی آن جامعه به شمار می آمد، لذا احکام بسیاری نظیر ازدواج و آزادسازی برده متناسب با آن روزگار بود. امروز که نظام برده برداری از میان رفته، آن احکام دیگر مصداق پیدانمی کند و باید آن ها را کنار گذاشت. احکام جزیه و ربانیز از همین گونه اند. به زعم وی قرآن کریم فقط ربای عصر پیامبر را تحریم کرده است. او تفاوت ارث بردن زن و مرد را نیز بر مبنای همین نوع نگرش تفسیر می کند، زیرا احکامی که درباره زن در قرآن آمده با توجه به فرهنگ آن زمان بوده است و اسلام با بیان آن احکام کوشیده تا ارزش و مقام زن را به وی بازگرداند.

هدف اساسی اسلام این بوده تا زن را از وضعیت اسف بار آن روزگار نجات داده و او را به سوی مساوات در حقوق با مردان سوق دهد. بنابراین بازخوانی متن باید با توجه به روح کلی اهداف قرآنی باشد.

ابوزید نه تنها به تفسیر خاصی از احکام اسلامی می پردازد، بلکه در باب عقاید اسلامی نیز دیدگاه خاص خود را دارد. از نظر وی مطالبی که در باب جن و شیطان و سحر در قرآن آمده باید مجدداً تفسیر شود. «نص، شیاطین را به نیروهای مانع و مزاحم مبدل کرد و سحر را یکی از ابزارهای آنان در ربودن و چیرگی بر انسان قرار داد»<sup>۱۶</sup>

### متون سه گانه

گفتیم که ابوزید متن را از جنبه دلالتی به دو قسمت عام و خاص تقسیم می کند: دلالت خاص متن نشان از واقعیت فرهنگی و تاریخی زمان پیدایش آن دارد؛ در حالی که دلالت عام آن نشان دهنده تکرر قرائت ها از متن است، یعنی توانمندی متن که اجازه می دهد تا در هر عصری، قرائتی نواز آن ارائه داد. از نظری هر یک از مفاهیم دینی که با واقعیت های زمانه سازگار است باید حذف شود. با توجه به همین دیدگاه وی متون را به سه دسته تقسیم می کند:

### ۱. متون تاریخی؛

### ۲. متون قابل تأویل؛

### ۳. متونی که خواننده را از معنا به مراد می‌رساند.

**متون تاریخی:** این بخش از متون دینی حکایت‌گر واقعیت‌های اجتماعی زمان پیدایش خود است. با توجه به این که متن پدیده فرهنگی است و از واقعیات موجود در روزگار خود بهره‌برداری می‌کند، لذا فرهنگ زمانه در متن تجلی می‌یابد. در متن قرآن هم حضور فرهنگ عصر نزول به خوبی مشاهده می‌شود. همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم برخی از احکام با توجه به شرایط اقتصادی اجتماعی صدر اسلام بوده است مانند نظام بردگی، تجارت برده، وجود کنیز، عدم تساوی میان انسان‌ها که باید آن‌ها را کنار گذاشت، چرا که مربوط به دوران خاصی بوده و بر اثر تکامل اجتماعی دیگر ضرورتی برای پذیرش آن‌ها موجود نیست. از نظر وی مفاهیمی چون جن، شیطان، سحر و چشم زخم نیز مربوط به ساختار ذهنی اعراب جاهلی است که چون در اصل واقعیت ندارد، باید آن‌ها را نیز کنار گذاشت.<sup>۱۷</sup>

**متون قابل تأویل:** برخی از مفاهیم موجود در متون را نباید کنار گذاشت، بلکه باید آن‌ها را به گونه‌ای تاءویل کرد. در دوران نزول متن، رابطه میان خدا و انسان به صورت عبودیت که به معنای بردگی است - شکل گرفت. پذیرش مفهوم عبودیت نیز توجیه‌گر حاکمیت و سلطه حکومتها است. ابوزید به بررسی معانی کلمه «عبد» در قرآن می‌پردازد تا نشان دهد که کلمه عبد دلالت بر آزادی انسان دارد نه برده. رابطه انسان با خدا در فرهنگ قرآنی بر مبنای رحمت و مودت است. از همین جاست که به زعم وی، گاه باید معنای حقیقی متون را به معنای مجازی برگرداند. متون قابل تأویل متونی که دارای معانی بسیاری هستند.

**متونی که خواننده را از معنا به مراد می‌رساند:** ابوزید میان معنا و مراد تفاوت قائل است. معنا آن چیزی است که به صورت مستقیم از متن به دست می‌آید. با توجه به تحلیل ساختار متن و یافتن تاریخی آن می‌توان معنای متنی را به دست آورد، اما مراد متن چیز دیگری است. از نظر ابوزید دو فرق اساسی میان «معنا» و «مراد» وجود دارد:

الف) معنا جنبه تاریخی دارد، یعنی با توجه به بافت فرهنگی اجتماعی متن می‌توان معنای آن را به دست آورد.  
ب) معنا دارای ثبات نسبی، اما مراد قابل تغییر است. در هر عصر و زمانی می‌توان قرائتی دیگر از متن ارائه داد و با آن قرائت به مراد متن، دسترسی پیدا کرد. یکی از پژوهش‌گران آثار ابوزید می‌گوید:

«از توضیحات ابوزید معلوم می‌شود که منظور او از مراد قیاس فقهی و مقاصد کلی شریعت نیست، بلکه با کمی مسامحه باید



گفت: منظور او از مراد فهم مقاصد فعلی وحی در هر دوره و زمانه است و اجتهاد پویا و کارآمد آن است که بتواند با فهم مقاصد فعلی دین، اهداف کلی شریعت را محقق کند و این کار در سایه انتقال از معنا به مراد میسر است.»<sup>۱۸</sup>

به نظر وی مراد متن گاه در معنای آن پنهان است و مفسر باید بکوشد تا به آن دست‌رسی پیدا کند. به بیان دیگر باید اهداف پنهانی متن را کشف نمود. مثالی می‌تواند نظر او را روشن سازد. وی معتقد است که هر چند دو جنس مرد و زن از نظر پاداش عمل مساوی‌اند، اما از نظر ارث اختلاف دارند و این مطلبی است که از «معنا»ی متن به دست می‌آید و این اختلاف نیز با توجه به شرایط فرهنگی اجتماعی زمان نزول متن بوده است. اما با توجه به «مراد» متن که در پس معنای آن نهفته است می‌توان قرآنی دیگر از متن ارائه داد و اختلاف سهم الارث را به گونه‌ای حل کرد.

به زعم ابوزید «مراد» باید با «معنا» همراه باشد. اگر مراد از دایره تاءویل دور شود، به دایره تلویین فرو خواهد غلطید.

### قرآن و فرهنگ زمانه

ابوزید قرآن را متن فرهنگی می‌داند و مرادش این است که فرهنگ زمان نزول متن در آن انعکاس یافته است. این سخن را نه تنها او که دیگران هم مطرح کرده‌اند. از نظر وی و دیگران قرآن کریم در چند زمینه از فرهنگ زمانه تاءثیر پذیرفته است.<sup>۱</sup> واژگان و تعبیرهای زبانی قوم عرب: برای مثال تشبیه‌ها و تمثیل‌هایی که در دوران جاهلی رواج داشته، در متن قرآنی راه یافته است. مانند خطوات الشیطان (بقره/۱۶۸) رؤوس الشیاطین (صافات/۶۵)، عصم الکوافر (ممتحنه/۱۰)، یا این که میان اعراب، آب باران ارزش خاصی داشته و تعبیر «غیث» به معنای یاری کردن را برای آن به کار می‌بردند. از همین رو در قرآن آمده است:

«وَأَنْ يَسْتَفِيثُوا يُفَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ» (کهف/۲۹) و اگر فریادرسی خواهند به آبی چون مس گداخته که چهره‌ها را می‌گدازد فریادرسی می‌شوند.»

۲. عقاید و فرهنگ عصر نزول: اعراب جاهلی به اموری چون جن و شیطان و سحر و... اعتقاد داشتند و حتی اعمالی را به جن و شیطان نسبت می‌دادند. مانند: این که شیطان با انسان‌ها تماس برقرار می‌کند، انسان را گمراه می‌سازد و موجب دیوانگی افراد می‌شود.

«قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ؛ چون

حق به سوی کافران آمد، گفتند این سحری آشکار است.»

«كَالَّذِينَ يَخِطُّهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ؛ مانند کسی که شیطان

او را به جهت آسیب رساندن آشفته گرداند.»

آقای بهاء‌الدین خرمشاهی که از طرف داران این نظریه است، در



این باره چنین می گوید:

«چون جن و پری در ادبیات قوم عرب از رواج کاملی برخوردار بوده، قرآن کریم سوره‌ای به نام جن آورده و در شرح حال ایمان آوردن بعضی از آن‌ها و استماع مجذوبانه آنان، آیاتی را نازل کرده، حال آن‌که بعید است علم یا عالم امروز قائل به وجود جن باشد.»<sup>۱۹</sup>

۳. تأیید برخی از مقررات حقوقی، سیاسی و آداب و رسوم اجتماعی مانند: احکام مربوط به معاملات، ازدواج، طلاق، ارث و برخی از احکام مربوط به حج.

۴. قرآن در توصیف قیامت و مسائل مربوط به بهشت و دوزخ به فرهنگ جامعه آن روز نظر داشته است؛ و از همین جاست که از میوه‌ها و خوردنی‌هایی نام می‌برد که متناسب با نوع معیشت آن روز اعراب بوده است. یکی دیگر از طرف‌داران این نظریه می‌گوید:

«قرآن در بیان احوال آخرت و تصویری که از قیامت، روز داوری، برزخ، بهشت و بهشتیان، دوزخ و دوزخیان ارائه می‌کند؛ از عناصری بهره می‌گیرد که آن عناصر در معیشت و فرهنگ جامعه عرب آن روز آشناست، غالب نوع تمتعاتی که برمی‌شمرد، میوه‌ها، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، فضایی که از بهشت ترسیم و تصویری که از جهنم نشان داده می‌شود، عناصری را که از آن دو خبر می‌دهد، برای عرب آن روز قابل درک و لذا بر انگیزنده است.»<sup>۲۰</sup>

قبل از نقد و بررسی نظریه فوق باید به پاسخ این سؤال پرداخت که چرا قرآن به مسائل فرهنگی عصر نزول خود توجه کرده است؟ آیا متنی که جنبه ابدی و جاودانه دارد نباید فراتر از فرهنگ روزگار خود گام بردارد تا با این اشکال مواجه نشود که رنگ و بوی محیط خاص خود را داشته باشد.

در پاسخ باید گفت: اولاً، همه مطالب قرآن مختص اعراب جاهلی نیست. برخی مطالب آن جنبه کلی و ابدی دارد. مباحث مربوط به قیامت یک امر کلی است که اختصاص به هیچ قومی ندارد و اگر هم در توصیف بهشت و جهنم از برخی وعد و وعیدها سخن گفته و نعمت‌های بهشتی را با نهرها، میوه‌ها و حور و غلمان تشبیه کرده یا عذاب جهنم را با آتش سوزان و میوه‌های ناگوار توصیف کرده، این‌ها همه از اموری‌اند که برای همه قرون و اعصار جاذبیت دارد. به علاوه قرآن کریم با توجه به مسائلی که در جامعه آن روز مطرح بوده به مبارزه با مفاسد اقتصادی پرداخته است.<sup>۲۱</sup>

«اگر قرآن، ظهار، لعان، زنا، دخترکشی، ظلم، جنگ و برادرکشی و ده‌ها عنوان محرم را بیان می‌کند، از آن روی است که جامعه معاصر او به این بیماری‌ها مبتلا بوده است و لذا دستورات قرآن ملموس و مطابق با نیازها و درمان دردهای آنان است. گذشته از این که طرح مبارزه با مفاسد اخلاقی و انحرافات اجتماعی و ابتلا



به بیماری‌های درونی، مختص عصر رسالت نیست و مبارزه با آن در هر عصری برای انسان مطرح است».<sup>۲۲</sup>  
در واقع ابوزید و دیگران که نفوذ فرهنگ زمانه را در قرآن . آن هم به صورت افراطی . مطرح کرده‌اند، دلایل زیر را عنوان کرده‌اند.

الف) تصور می‌کرده‌اند که برخی از مفاهیم قرآنی با علوم روز سازگاری ندارد؛ برای مثال در قلمرو علوم تجربی نمی‌توان از جن و شیطان و ... سخن گفت.

ب) برخی از احکام اسلامی امروزه کارایی ندارد و باید آن‌ها را کنار گذاشت و بهترین توجیه برای حذف آن‌ها این است که احکام الهی مربوط به دوران گذشته تلقی شود. چنان‌که نویسنده‌ای بدون توجه به معنای دقیق آیه «الرجال قوامون علی النساء» (نساء/۳۲) گفته است که این آیه در عصر جاهلی کاربرد و کارایی داشته نه امروزه.<sup>۲۳</sup>

#### نقد و تحلیل

در نقد نظریه ابوزید و دیگران در مورد تأثیر فرهنگ زمانه در قرآن کریم به چند نکته باید توجه کرد:

۱. قرآن همه ارکان جهان‌بینی قوم عرب و عادات جاهلی آن‌ها را تائید نکرده، بلکه با بسیاری از آن‌ها به مبارزه برخاسته است. از قبیل ظهار، لعان، ربا، زنا، زنده به گور کردن دختران و ده‌ها مسئله دیگر، برای مثال مشرکان برای خداوند شریکانی از جن برای خدا قرار می‌دادند که قرآن به شدت با آن به مخالفت برخاسته است.

«وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (انعام/۱۰۰) برای خداوند شریکانی از جن قرار دادند، در حالی که خداوند آن‌ها را آفریده است و بدون هیچ دانشی برای او پسران و دخترانی را ساختند. او منزّه و برتر است از آن‌چه توصیفش می‌کنند.»

این مطلب غلط دلیل بر آن نیست که اگر قرآن وجود جن را مطرح کرده از جهت مماشات با فرهنگ قوم بوده است، یعنی وجود جن امری غیرواقعی بوده و قرآن برای این که به مماشات با فرهنگ قوم پردازد آن را مطرح کرده است.

۲. این که قرآن از تعبیرهای مرسوم عصر بعثت چون «طلعتها کانه رروس الشیاطین» (صافات/ ۶۵) استفاده کرده، نشانه همراهی و تأیید عقاید و غلط مردم آن روزگار نمی‌باشد. هم چنین اگر قرآن دیدگاه مردم عصر جاهلیت را در مورد سحر مطرح کرده، نشانه تأیید آن نیست.

جمعی از مفسران چون نتوانستند برخی از تعبیر قرآنی را با فرهنگ امروزی سازگار ببینند، آن مفاهیم را تمثیلی دانسته‌اند؛ برای مثال در آیه زیر اعمال رباخواران که تعادل اجتماعی را بر هم می‌زنند به رفتار کسانی تشبیه شده که بر اثر تماس با شیطان



آشفته حال شده‌اند، تمثیلی از بیماری صرع و اختلاف روانی دانسته و گفته‌اند که چون اعراب جاهلی بیماری‌های روانی را ناشی از تماس با جن می‌دانستند، لذا قرآن با پندار آنان مماشات کرده است.<sup>۲۴</sup>

«الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقَوْمُونَ إِلَّا كَمَا يَقَوْمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره/ ۲۷۵) آن‌ها که ربا می‌خورند بر نمی‌خیزند مگر مانند برخاستن فردی که شیطان او را به جهت آسیب‌رساندن آشفته و دیوانه گرداند.»

گروهی از مفسران نیز گفته‌اند که نسبت دادن جنون انسان به شیطان با عدل الهی سازگار نیست. این مفسران به این نکته توجه نکرده‌اند که استناد برخی از رفتار به شیطان هیچ اشکال عقلی نداشته، موجب نفی اسباب طبیعی و علل مادی نیست. به بیان دیگر نسبت دادن جنون به شیطان منافاتی با پذیرش اختلال‌های روانی فرد ندارد.<sup>۲۵</sup>

لازمه پذیرش این نظریه آن است که برخی از مفاهیم و احکام قرآنی دائمی و ابدی نباشد و ابوزید بر این نکته تأکید دارد. ایشان با توجه به تأثیر فرهنگ زمانه در قرآن بر این مطلب تصریح دارد و دکتر سروش نیز با تقسیم محتوای دین به ذاتی و عرضی به گونه‌ای از این نظریه دفاع می‌کند. طبق نظر ایشان، آن چه در دین اصل است، امور ذاتی می‌باشد و امور عرضی را نیز می‌توان کنار زد. با این بیان:

«پاره‌ای از احکام فقهی و شرایع دینی در پاره‌ای از ادیان (از جمله اسلام) به معنایی که ذکر آن رفت عرضی‌اند، یعنی محصول و مولود رویش پرسش‌های تصادفی (و گاه، نامطلوب)‌اند که می‌توانستند نرویند و آن شرایع را نرویند.»<sup>۲۶</sup>

آقای شبستری هم با محور قرار دادن سلوک معنوی و اصول ارزشی اسلام به نفی جاودانگی احکام اسلامی پرداخته‌اند.<sup>۲۷</sup> به بیان دیگر از نظر ایشان، آن چه در کتاب و سنت مربوط به احکام اجتماعی اسلام است از قبیل: حکومت، قضاوت، معاملات از قوانین جاودانه دین اسلام نیست. آن چه در این دین ابدی است، فقط اصول ارزشی و سلوک توحیدی انسان می‌باشد.<sup>۲۸</sup>

به بیان دیگر اشکال همه طرف‌داران این نظریه این است که با توجه به خود متن قرآن به موقتی بودن احکام اسلامی نظر نمی‌دهند، بلکه با پذیرش پیش‌فرض‌های برون‌دینی این نظریه را مطرح کرده‌اند؛ به بیان دیگر التزام به ساختار زبانی متن ندارند. پیش‌فرض‌های این اشخاص عبارت است از:

**الف)** تأییدپذیری تجربی: هر یک از آیات قرآنی که با علوم تجربی سازگار نباشد باید به صورت مجازی تفسیر شود و اعتقاد به آن‌ها ضروری نیست.

**ب)** اصل قرار دادن فرهنگ و مقتضیات زمان مفسر: هر حکمی از احکام اسلامی که با شرایط فرهنگی اجتماعی روزگار مفسر سازگار نباشد، باید مربوط به دوران گذشته تلقی شود.

**ج)** تقسیم مفاهیم دینی به امور ذاتی و عرضی.

**د)** اصل قرارگرفتن اهداف کتاب و سنت که عبارت است از سلوک توحیدی.

در واقع اگر پیش‌فرض‌های فوق برای تفسیر متن پذیرفته شود، نه تنها بسیاری از احکام اجتماعی اسلام، بلکه برخی از عقاید اسلامی نیز باید کنار گذاشته شود و طرح آن‌ها در قرآن فقط جنبه تاریخی دارد، نه آن که همه عقاید و احکام قرآنی مطابق با واقع بوده و اعتقاد به آن‌ها ضروری باشد. به بیان دیگر بخش‌هایی از قرآن کریم زاید است و حتی بر اساس برخی دیدگاه‌های فوق باید پذیرفت که برخی باطل‌ها در قرآن راه یافته است. متأسفانه این اشخاص به این پیش‌فرض مهم در فهم متن قرآنی توجه نکرده‌اند که هیچ باطلی در قرآن راه نیافته است. با این بیان دیگر نمی‌توان سخن دکتر سروش را پذیرفت که تئوری‌های علمی دوران نزول قرآن، به ویژه تئوری بطلمیوسی هفت آسمان، در قرآن راه یافته است. اگر مفسران «سبع سموات» قرآن را بر اساس نظریه بطلمیوسی تفسیر کرده‌اند این ربطی به قرآن کریم ندارد.

«ورود تئوری‌های علمی دوران (طب و نجوم و ...) در کتاب و سنت دینی نیز امری بالعرض است. خواه آن تئوری‌ها را حق و صادق بدانیم و خواه قائل به مسامحه‌ی صاحب شریعت در صدق و کذبشان شویم...»

تئوری بطلمیوسی هفت آسمان (درکی که همه مفسران مسلمان از آیات مربوطه قرآن تا پایان قرن نوزدهم میلادی داشته‌اند) نه ذاتی اسلام است و نه تنها راه میان نعمت و قدرت خداوند.<sup>۲۹</sup>

اگر نظریه‌ای صادق باشد در قرآن راه می‌یابد و اگر کاذب باشد، هرگز در حریم قرآن راهی ندارد. صاحب شریعت نیز در بیان واقعیات اهل مسامحه نیست تا سخنی کذب را در کتاب جاوید بیان کند. فهم مفسرانی هم که هفت آسمان را بر اساس نظریه بطلمیوسی تفسیر کرده‌اند قطعاً غلط است و همان گونه که قبلاً اشاره شد این گونه آیات که جنبه علمی دارد فقط باید با قطعیات علوم تجربی تفسیر شود و مفسران مجاز نیستند که در هر عصر و دوره‌ای با نظریه‌ای که رواج دارد آن را تفسیر کنند و تا هنگامی هم که به نظریه‌های قطعی علمی دست‌رسی پیدا نکنیم، نمی‌توانیم ادعای فهم مطابق با واقع را درباره این قبیل آیات داشته باشیم:

«لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت/ ۴۲)  
باطل از پس و پیش به سوی آن راه ندارد.»

«أَنَّهُ قَوْلُ فَضْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ (طارق/ ۱۴) همانا آن گفتاری جدانکننده میان حق و باطل است و شوخی نیست.

«مَا كَانَ حَدِيثًا تُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ» (یوسف/ ۱۱) (قرآن) سخنی نیست که به دروغ ساخته شده باشد، بلکه تأییدکننده آن چیزی است که قبل از آن بوده و روشنگر هر چیزی است.»

با این بیان اگر بناست که به افق تاریخی متن توجه شود، باید قرائت‌ها با رجوع به متن باشد؛ برای مثال در سال‌های

## پی نوشت ها:

۱. عضو هیات علمی دانشگاه علامه طباطبائی.
۲. مفهوم النص، ص ۴۵.
۳. همان، ص ۶۸.
۴. همان، ۱۸۴.
۵. همان، ص ۳۶.
۶. همان، ص ۱۰۰.
۷. نقدالخطاب الدینی، ص ۱۹۷.
۸. مفهوم النص، ص ۲۵.
۹. همان، ص ۵۹.
۱۰. همان، ص ۱۰۳.
۱۱. معنای متن، ص ۳۸۸؛ مفهوم النص، ص ۲۳۴.
۱۲. معنای متن، ص ۳۹۷-۳۹۸؛ مفهوم النص، ص ۲۴۰.
۱۳. همان، ص ۱۶۸.
۱۴. همان، ص ۱۸۲.
۱۵. نقدالخطاب الدینی، ص ۱۲۱.
۱۶. مرتضی، کریمی نیا، آراء و اندیشه های دکتر حامد بوزید، ص ۶۶؛ نقدالخطاب الدینی، ص ۲۱۲.
۱۷. نقدالخطاب الدینی، ص ۲۱۳.
۱۸. سعید، عدالت نژاد، نقد و بررسیهایی درباره اندیشه های نصر حامد بوزید، ص ۸۵.
۱۹. مجله بینات، ش ۵، ص ۹۵.
۲۰. مجله کیان، ش ۲۳، ص ۴۲.
۲۱. هدایت، جلیلی، وحی در همزیانی بشر و هم لسانی با قوم. مجله کیان، ش ۲۳، ص ۴۲.
۲۲. محمدعلی، ایازی، قرآن و فرهنگ زمانه، ص ۵۰.
۲۳. مقصود، فراستخواه، دین در چالش میان اعتقاد و انتقاد، ص ۱۳.
۲۴. محمود، طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۲۵۴.
۲۵. برای تفسیر آیه فوق ر.ک: به ترجمه تفسیرالمیزان، ج ۴، ص ۲۶۱-۲۶۵.
۲۶. عبدالکریم، سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۷۱.
۲۷. محمد، مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ص ۸۷.
۲۸. برای مطالعه بیشتر درباره دیدگاه های آقای شبستری ر.ک: عبدالله، نصری، انتظار بشر از دین، ص ۱۹۳-۲۱۷.
۲۹. برای مطالعه در این زمینه ر.ک: انتظار بشر از دین، ص ۱۵۸-۶۶ و ۲۲۲-۵۷.
۳۰. برای مطالعه در این باره ر.ک: انتظار بشر از دین، ص ۱۵۸-۶۶ و ۲۲۲-۵۷.
۳۱. نصر حامد، ابوزید، اشکالیات القرائة و آلیات التأویل، ص ۲۹.

آغازین بعثت آیاتی در مورد مقابله کردن با مشرکان و دستور به صبر و صفح صادر شد، اما آیات مدنی آن احکام را تغییر داد و وجوب جهاد را مطرح کرد. مفسر با مطالعه این دو دسته آیات. آن هم در افق های خاص خود. دچار مشکل فهم نمی شود، چرا که به خود متن رجوع می کند و قرائت او از متن هماهنگ با آن است. این که برخی از احکام اسلامی قابل تغییر است، جای بحث و گفت نیست، اما این کار با سازکارهای خاصی صورت می گیرد که متأسفانه هیچ یک از طرف داران قرائت پذیری دین تحلیل درستی از آن ارائه نداده اند.<sup>۳۰</sup>

دیدگاه ابوزید، در مورد جدایی دین از معرفت دینی و مقدس نبودن فهم عالمان از دین با دیدگاه دکتر سروش و شبستری هم خوانی دارد، چنان که وی نیز هم گام با دکتر سروش فهم بشری را همراه با اوصاف زمینی انسان ها می داند، اما او به این مطلب بسنده نمی کند و حتی فهم پیامبر را بشری و غیرمطابق با واقع می داند. اشکال اساسی وی این است که فهم پیامبر را مانند فهم سایر انسان ها تلقی کرده که همین امر نشان از آن است که تصویر درستی از وحی ندارد. وی نمی داند که وحی علم حضوری است، یعنی پیامبر با خود واقع ارتباطی برقرار می کند؛ در حالی که دانش دیگران درباره متن جنبه حصولی دارد. در علم حصولی خطاه راه می یابد، ولی در علم حضوری اصلاً خطایی راه پیدا نمی کند و علم پیامبر عین واقع است و لذا نباید فهم او را غیرمقدس و شبیه فهم عالمان تلقی کرد.

ابوزید به طور دقیق مشخص نمی کند که چگونه می توان به مراد متن راه یافت. اگر بنا باشد که در هر عصر و زمانی، دین را مطابق با اوضاع جدید تفسیر کرد، جز عبادات چیزی از دین باقی نخواهد ماند.

به نظر وی هرمنوتیک گادامر می تواند به مفسر کمک کند تا به تجدیدنظر در میراث فرهنگی خود بپردازد و دیدگاه های هر عصر را در تفسیر متن دخالت دهد.<sup>۳۱</sup> از همین جاست که وی نقش خواننده را در فهم متن دخالت می دهد و با تأثیرپذیری از گادامر نوعی رابطه دیالکتیکی میان متن و خواننده برقرار می داند. به بیان دیگر قرائت هر متن در افق تاریخی خاص صورت می گیرد و همواره باید به قرائت و تأویل دوباره متن پرداخت.

او با تقسیماتی که از متن می کند و دو وجه عام و خاص را برای آن در نظر می گیرد و وجه خاص آن را مربوط به عصر نزول می داند؛ در عین حال وجه عام را امری پویا به شمار می آورد که با هر قرائتی نو می شود، چاره ای ندارد جز آن که اولاً برخی از مفاهیم هستی شناختی قرآن را حذف و یا تفسیرهای عصری کند و ثانیاً: در بعد احکام مانند آقای شبستری، فقط امور عبادی دین را ثابت تلقی کند، آن هم با توجه به طرز تلقی وی از مراد متن.