

آراء و اندیشه‌های قرآنی

دکتر نصر حامد ابوزید

مرتضی کریمی‌نیا

چکیده

در سده‌های اخیر قرآن‌پژوهی با استفاده از داده‌های علوم زبانی و مباحث نوین در فلسفه دین، روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین و... وارد عرصه جدیدی شده است. در این میان متفکران و مفسرانی ظهور کرده‌اند که با نگاهی نو به قرآن و آراء جدید خود، تحولات و چالش‌هایی را در جهان اسلام به وجود آورده‌اند. دکتر نصر حامد ابوزید از جمله این قرآن‌پژوهان است. وی که از متفکران نواندیش دینی معاصر است پس از محکومیت در دادگاه مصر به هلند عزیمت کرد. و اینک در مؤسسه مطالعات اسلامی لیدن به تحقیق و تدریس می‌پردازد. وی با نگاهی نقادانه به سنت و گفتمان دینی و با بهره‌گیری از روش هرمنوتیکی جدید در روش تفسیر و استنباط دینی خود، در مجموعه آثارش می‌کوشد گرایش اعتزالی جدید را به تبع اساتید مصری خود از جمله امین الخولی، محمد احمد خلف الله و حسن حنفی دنبال کند. حاصل این تحقیقات نظرات جدید پیرامون برخی از مفاهیم قرآنی است که در مقاله حاضر از آنها سخن به میان آمده است.

کلید واژه: تفسیر قرآن، تاریخ تفسیر، روش‌های تفسیری، مکتب ادبی تفسیر، امین الخولی، آراء قرآنی ابوزید.

نصر حامد ابوزید، در سال 1943 در یکی از روستاهای نزدیک به شهر طنطا در غرب مصر به دنیا آمد. دوران کودکی و نوجوانی را در خانواده‌ای مذهبی سپری کرد. در نوجوانی حافظ قرآن شده، امام جماعت مسجد منطقه‌ای در نزدیکی شهر طنطا را به عهده گرفت. امام جمعه نیز بود.

در دوران نوجوانی، عضویت در جنبش اخوان المسلمین مصر در زمان جمال عبدالناصر نیز را پذیرفت.

ابوزید تقریباً از سن 25 سالگی وارد تحصیلات دانشگاهی شد، در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره، به گذراندن دوره لیسانس زبان و ادبیات عرب مشغول شده، در سن 29 سالگی موفق به اخذ مدرک لیسانس با درجه ممتاز شد. چند سال بعد 1977 در همین دانشگاه به اخذ مدرک فوق لیسانس نائل و در سال 1981 در رشته زبان و ادبیات عرب، موفق به اخذ درجه دکترا شد.

ابوزید در سن 49 سالگی در حدود ده سال بعد-1992- با یکی از همکارانش در دانشگاه قاهره، خانم دکتر «بتهاال احمد کمال یونس» استاد زبان فرانسه ازدواج کرد. او ضمن گذراندن دوره دکتری به عنوان مدرس در دانشگاه آمریکایی شهر قاهره، دانشگاه خارطوم سودان، دانشگاه پنسیلوانیای آمریکا و دانشگاه اوزاکای ژاپن تدریس می‌کرد. مقالاتی که وی در کنار تدریس مینوشت در مجلات معتبر این‌گونه دانشگاه‌ها منتشر می‌شد. موضوع رساله وی در مقطع فوق لیسانس «الاتجاه العقلي في التفسير»، رساله، دکترایش نیز که به زبان عربی و بسیار پر حجم بود «تأويل القرآن» نام داشت - که بعداً چاپ نشد - بعد از این دو اثر به تألیف کتابی با عنوان «مفهوم النص» پرداخت که مهم‌ترین و اصلی‌ترین کار او در زمینه علوم قرآن است. این کتاب که حاصل مباحث ارائه شده در دانشگاه قاهره و شعبه وابسته به آن در خارطوم سودان است، متنی است بسیار پر مجادله و در بردارنده بحث‌های ابوزید با دانشجویان و دیگر اساتید آن دانشگاه می‌باشد.

اما ابوزید از زمانی بر سر زبان‌ها افتاد که درخواستی مبنی بر ارتقاء دانشگاه قاهره ارائه نمود و در این جهت دو کتاب و دوازده مقاله خود را ارائه داد. این مسأله سبب بروز جنجالی در دانشگاه شد و سرانجام به وسیله گزارش منفی یکی از اعضای کمیته - عبدالصبور شاهین - درباره یکی از کتاب‌های ابوزید - نقد الخطاب الدینی - علی‌رغم وساطت بزرگان دانشگاه مانند حسن حنفی پس از گذشت ده ماه و اندی، حکم نهائی به عدم ارتقاء وی صادر شد. به این ترتیب ماجرای ابوزید علناً به خارج از دانشگاه کشانیده شد و موافقان و مخالفان وی در جدال با یکدیگر مقالات متعددی در مطبوعات مصر منتشر کردند. تنها در فاصله دو ماه پس از اعلام حکم وی در حدود 200 مقاله و گزارش منتشر شد.

کمتر از دو ماه از جریان فوق گذشته بود که هفت نفر با ارائه درخواستی علیخ ابوزید، او را مرتد دانسته، به همین جهت جدایی وی از همسرش را خواستار شدند. رسیدگی دادگاه به طول انجامید و در نهایت رأی به محکومیت وی صادر نشد. دادگاه شکایت شاکیان را به جهت نفع شخصی ایشان از دعوا مردود دانست و دعوا را در صورت شکایت همسر یا پدر همسر ابوزید وارد دانست. پس از آن شاکیان مبادرت به ارائه دادخواست استیناف کردند. در طول دو یا سه سالی که این دعوا ادامه داشت، مهم‌ترین موضوعات در مطبوعات جهان عرب، جریان دادگاه ابوزید بود که

قسمت‌های مورد استناد شاکیان، وکلا و قاضی دادگاه از کتب ابوزید را نیز دربرداشت. در نهایت دادگاه حکم به جدایی ابوزید از همسرش به دلیل ارتداد صادر نمود.

ابوزید از همسرش جدا نشد و به صورت مخفیانه در مصر زندگی می‌کرد. در همین زمان «ایمن الظواهری» رهبر سازمان «الجهاد» که در خارج از مصر به سر می‌برد، فتوای قتل ابوزید را صادر نمود و از آن پس پلیس رسماً حفاظت از جان ابوزید را به عهده گرفت. از آنجا که این مراقبت شدید سبب سبب آزار وی می‌شد، مدتی به اسپانیا و سپس به آلمان رفت و در ماه اوت 1995 به دنبال دعوت دانشگاه «لیدن» هلند رسماً محقق این دانشگاه و عضو شورای نویسندگان دائرة المعارف قرآن کریم شد.

شناخت فضا و محیطی که ابوزید در آن نشو و نما داشته است، آراء و اندیشه‌های ابوزید را بیشتر به ما می‌نمایاند. این زمینه‌ها از سویی دربردارنده احوال فرهنگی، سیاسی و اجتماعی او است و از سوی دیگر روش‌ها و علوم نوین زبانی در بررسی و پژوهش میراث گذشته اسلامی را شامل می‌شود.

نخست آنکه او پس از عصر نوزایش یا نهضت در جهان عرب زندگی کرده است. جدایی مصر از عثمانی در اثر حمله ناپلئون -1798- نخستین روزنه‌های آشنایی جهان عرب با افکار و اندیشه‌های غربی را گشود و از این زمان بود که نزاع میان سنت و تجدد در شکل‌های مختلف چهره نمود، ابوزید نیز در زندگی‌اش از این نزاع برکنار نبود. در فاصله حمله ناپلئون به مصر و جنگ جهانی دوم (1944-1939) اندیشمندان عرب به گونه‌های مختلف از تکفیر و نفی، تا تقلید کامل، در برابر این فرهنگ مهاجم واکنش نشان دادند.

دومین مؤلفه ذهنیت ابوزید جریان شکست اعراب از اسرادیل -1967- است، که این پرسش را در اذهان متفکران عرب ایجاد کرد: به راستی هویت اعراب را چه تشکیل می‌داد؟ در این میان عده‌ای راز عزت عرب در قرون پیش را تبعیت محض از سنت اسلامی می‌دانستند و عده‌ای معتقد به خلاف این نظر بودند. علاوه بر سلفی‌گروی و سنت باوری؛ گرایش‌های مختلف فکری، چون مارکسیسم، ناسیونالیسم، لیبرالیسم، فمینیسم و گاه ترکیبی معجون‌وار از این مکاتب در نوشته‌های متفکران جهان عرب ظهور و بروز کرد، و ابوزید از آن دسته متفکرانی است که در مقابل سلفی-گروی ایستاده، معتقد به عدم پذیرش آن به صورت کامل و ضرورت بازسازی آن می‌باشد. به بیانی

دیگر آن چه با زمان ما سازگار نیست ضمن پافشاری بر جنبه‌های مثبت آن کنار بگذاریم، آنگاه به زبانی مناسب زمان خود آن را از نو بنا کنیم.

سومین مؤلفه شخصیت ابوزید این است که وی مسلمان است و بر خلاف بسیاری از همگنان خویش، اسلام را کنار نهاده و حتی پس از حکم دادگاه استیناف قاهره -1995/6/14- بارها اعلام کرده است که مسلمان است اما نه مطابق با تأویلات منفعت طلبانه پاره‌ای عالمان مزور. بنابراین جدای از درستی یا عدم درستی اعتقاد و تدین ابوزید به اسلام، مهم آن است که وی خود را وارث سنت و فرهنگی اسلامی با جوانب مختلفش می‌داند.

دیگر مؤلفه سازنده در تفکر و شخصیت ابوزید، محیط علمی و دانشگاهی اوست. وی تمام تحصیلات آکادمیک خود را در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره گذرانده است، دانشکده‌ای که در چند دهه اخیر شخصیت‌ها و آثار بحث‌انگیزی در خود پرورانده است، بی‌جهت نیست که دکتر عبدالصبور شاهین -قطب مخالف ابوزید- می‌گوید: «بیشترین آتش بلا و کین در اسلام و شریعت را این دو گروه افروخته‌اند.» و مراد وی از دو گروه، گروه فلسفه و گروه زبان عربی در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره است. شاید نخستین موج دگراندیشی در این دانشگاه را «طه حسین» با کتاب «فی الشعر الجاهلی» به راه انداخت (1926). در سال 1947 رساله دکترای «محمد احمد خلف الله» با عنوان «الفن القصصی فی القرآن الکریم» در همین دانشکده و با راهنمایی استاد «امین الخولی» ارائه شد و با شدت تمام مورد انکار و رذ هیأت علمی قرار گرفت وی از دانشگاه اخراج شد و چند سال بعد (1945) خود امین الخولی که آرای نویی در زمینه تفسیر، بلاغت و لغت داشت، همراه با تنی چند از دیگر اساتید در جریان یک عملیات پاکسازی از دانشگاه قاهره اخراج گردید.

در تمام این احوال، جریان مخالف با دانشکده ادبیات در دارالعلوم دانشگاه قاهره همچنان وجود داشت -دارالعلوم دقیقاً معادل هیأت ماست که آقای عبدالصبور شاهین و بیشتر شاکیان ابوزید نیز از همین دانشکده بودند- ابوزید همراه خود را منسوب به «جریان نواندیشی» در دانشگاه ادبیات می‌داند و جز پاره‌ای انتقادهای بر «طه حسین»، همواره اساس روی‌کرد علمی متفکرانی چون عبده، علی عبدالرزاق، امین الخولی، خلف الله و طه حسین را تحسین می‌کند و خود را ادامه دهنده روش آنان می‌داند.

علاوه بر محیط علمی ویژه‌ای که ابوزید در آن پرورش یافته، نوشته‌های او نشان می‌دهد که وی به خوبی با تفکر سنتی اسلام و نیز غالب شخصیت‌ها و جریانات نواندیش عرب به‌ویژه متفکران مصری، آشنا است و بخش‌هایی از آثار او در نقد، معرفی و یا واکنش نسبت به این افکار و آراست.¹

ریشه‌ها و مبانی فکری آثار قرآنی ابوزید

ابوزید اساساً یک محقق ادبیات عرب است، اما یک محقق ادبیات عرب تنها می‌تواند در زمینه شعر جاهلی، یا دوره اموی و یا ادبیات معاصر به تحقیق بپردازد. الگو و علاقه اولیه ابوزید پژوهش‌های قرآنی از نگاه زبان و ادبیات عرب است لذا نیمی از آثار او قرآنی است، به ویژه اکنون که بیش از پیش، در دایره المعارف قرآن - دانشگاه لیدن - به این حوزه می‌پردازد.

برای یافتن مبانی علمی - فکری او در پژوهش‌های قرآنی‌اش در اولین گام باید به «مکتب ادبی» که «امین الخولی» بنیانگذار آن است، اشاره‌ای داشته باشیم. متأسفانه این مکتب با توجه به سابقه طولانی هنوز در ایران معرفی نشده است.

این مکتب پیش از آنکه به سراغ ابعاد اجتماعی، فقهی، کلامی و عرفانی قرآن برود، بر جنبه ادبی و هنری آن تأکید می‌کند، و قرآن را «مقدس‌ترین کتاب هنری عرب» دانسته، پژوهش ادبی قرآن را با چشم‌پوشی از اعتبار دینی‌اش، نخستین مقصد و هدف همه ملت‌های عرب می‌داند. و دیگر مقاصد و اهداف در رابطه با این کتاب الهی را در مرتبه بعدی قرار می‌دهد.

یکی دو سال پیش از اینکه کودتای سوسیالیستی - کمونیستی ناصر (1952) در مصر انجام می‌شود یعنی در سال 1954 عده زیادی از اساتید دانشگاه‌ها پاکسازی شدند، پیش‌تر گفته بودیم که امین الخولی نیز از این دسته اساتید بود، او پس از اخراج ضمن تأسیس یک مجله، انجمنی از ادیبان بزرگ قاهره تشکیل داده، به انتشار مقالات این انجمن پرداخت و در سال 1967 از دنیا رفت. در

¹ - تذکر این است که آقای دکتر حمید احمدی، استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران دو کتاب ترجمه کرده اند که حال و هوای سیاسی - اجتماعی مصر و جنبش‌های آن را می‌شناساند. همچنین کتاب خانم جمیله کدیور بنام مصر از نگاهی دیگر نیز که حاصل سفرشان به مصر می‌باشد به معرفی گروه‌های سیاسی - اعتقادی مصر پرداخته است.

واقع معرفی و طرح «مکتب ادبی در تفسیر» با مقاله تفسیر امین الخولی در «دائرة المعارف الاسلامیه»¹ صورت گرفت.

در این مقاله امین الخولی ابتدا مجلاتی از عبده نقل می‌کند، و سپس بر این سخنان خرده می‌گیرد. عبده در میان مفسران معاصر متعلق به مکتبی است که می‌توان آن را مکتب انقلابی - اجتماعی به حساب آورد. او در ابتدای تفسیر بر تمام مفسران خرده گرفته و اعتراض می‌کند که؛ مفسران پیشین ما تفسیر نمی‌نوشتند، بلکه مجموعه‌ای از علوم و فنون را در کتابی به نام تفسیر گردآوری می‌کردند؛ انواع تفسیر نحوی، کلامی، فلسفی، عرفانی، فقهی و یا معجونی از همه اینها هیچ یک تفسیر کلام خدا نیستند. یعنی در بردارنده تفسیر (روشن کننده کلام الله و رساننده مقصود آن به ما) نمی‌باشند. در واقع همه، تمرین یک سری فنون خاص‌اند که به دست مفسرین پیشین اتفاق افتاده است.

«عبده» می‌گوید: اولین قدم در تفسیر این است که به مردم بگوئیم مقصود از این کتاب چیست. یعنی تفسیری که انجام می‌دهیم باید هدایت را که غرض اصلی کتاب خداست به مردم منتقل کند. جز هدایت و جز اصلاح جامعه، هر هدفی و هر امر دیگری فرعی و ثانویه است، پس ما باید با یک روشی، جنبه هدایتی این کتاب را به مردم نشان دهیم.

قرآن در نظر امین الخولی یک کتاب ادبی است. یعنی بزرگ‌ترین کتاب عربی و برترین اثر ادب عربی؛ کتابی است که قوم عرب را و زبان عرب را جاودانه ساخت. این ویژگی قرآن است که هر عربی از هر دین و ملتی که باشد تا زمانی که عربیت خود را درک کند - آن را می‌شناسد. قرآن موجودیت زبان عربی را پاس داشت، و همراه آن جاودانه ماند و شاید به همین دلیل هم زبان عربی از دوره قرآن تا دوره معاصر - بجز این 50 سال اخیر - تحول کمی پیدا کرده است.

امین الخولی بر آن است که ما پیش از هر قدمی باید با قرآن مثل یک متن ادبی برخورد کنیم، و با ابزارهای پژوهش متن ادبی، تکلیف خودمان را با ادبیات این متن روشن کنیم تا این متن عربی به شکل، معنا داری خویش را به ما القاء کند. پس از این گام، می‌توانیم به مقاصد بعدی برسیم و از

¹ - دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی است، و ویرایش دوم آن از جنگ جهانی دوم تاکنون ادامه دارد، و در هند چاپ می‌شود. مقاله تفسیر را در ویرایش اول آقای «کارادوگو» نوشت که بسیار مختصر بود، آنگاه مترجمان از آقای امین الخولی درخواست کردند تا مقاله ای مستقل در این باره بنویسد. نکته مهم مکتب ادبی تفسیر، همین مقاله است. ایشان سبک های تفسیر را در این مقاله به تفصیل شرح می‌دهد. امین الخولی در انتهای همین مقاله هنگام معرفی مکتب ادبی، آن را به نام خودش مطرح می‌کند.

این متن، از این بافت و این عبارت، نکات فلسفی، فقهی و... را دریابیم. به عبارت دیگر تا زمانی که با قرآن مثل یک متن ادبی و هنری برخورد نکنیم و این جنبه از قرآن را به فراموشی سپرده، ابزارهای پژوهش ادبی را در شناخت این متن بکار نگیریم، از ابتدا راه را اشتباه رفته ایم.

بنابراین مکتب ادبی در تفسیر که امین الخولی مدعی آن است، بسیار متفاوت است از تفاسیر ادبی که شاید از قرن سوم هجری انجام می شد. ماتفسیر ادبی کم نداریم اما منظور از تفسیر ادبی در مکتب امین الخولی پرداختن صرف به صرف و نحو، روابط نحوی، جنبه های بلاغی و بر شمردن محاسن بدیعی در آیات قرآن نیست، یعنی قرار نیست ما در تفسیر خودمان مجموعه ای از اطلاعات صرفی و نحوی و ادبی را نشان دهیم بلکه منظور این است که با قرآن مثل یک متن ادبی برخورد کنیم و تمامی ابزارهای پژوهش ادبی را، چه آنهایی که در قرن سوم موجود بوده است و چه آنهایی که ما به تازگی به آنها دست یافته ایم، در این متن بکار گیریم.¹

این اجمالی بود از معرفی مکتب ادبی امین الخولی. او خودش نتوانست جز چند کتاب کوچک در تفسیر موضوعی برخی آیات قرآن توجهی ارائه کند. البته مجموعه مقالات ایشان در این موضوعات در کتاب مستقلی بنام «مناهج التجدد فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب» جمع-آوری شده که دربردارنده نظرات جدید ایشان است. اما دوسه نفر از شاگردان وی جوانه‌هایی از این مکتب را به بار آوردند.

در این زمینه اولین پژوهش -الفن القصصی فی القرآن الکریم- کار «خلف الله» و رساله دکتری او است که واکنش تندی ایجاد کرد. اجمال آن این بود که قصه‌های قرآن - برخلاف آنچه مستشرقان می پندارند و مسلمانان پاک اعتقاد نیز در مقام پاسخ‌گویی به آنان بدان معتقدند- به هیچ وجه درصدد تهذیب اخلاق مردم و اثبات اموری مثل توحید، معاد و... است، نه در صدد بیان یک رویداد تاریخی به عنوان یک شخص مورخ؛ بنابراین از آنجا که ما برای بسیاری از حوادث قرآنی

¹ - توضیح اینکه ابزارهای پژوهش ادبی به آن علومی که عبدالقاهر جرجانی در قرن پنجم می شناخت، منحصر نمی شوند. هر پژوهش ادبی، چه امروز، چه دیروز، همه علوم بشری و ابزارهای بشری اند و هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند. اگر عبدالقاهر و امثال او، قرآن را به مثابه یک متن جلوی خودشان قرار می دادند و ظواهر آن را حجت می دانستند، خاص و عام و مطلق و مقید آن را تشخیص می دادند، همه ابزارهایی که آنها می شناختند و همه آنچه ما می شناسیم، یعنی دانش پیشرفته زبان شناسی، دانش‌هایی مثل تفسیر، هرمنوتیک و تأویل همه علوم بشری اند. همان گونه که عبدالقاهر خود را محق می دانست که از دانش های زمان خودش استفاده کند. ما نیز این حق را داریم که همین دانش ها را در فهم این متن به کار گیریم.

پشتوانه تاریخی پیدا نمی‌کنیم، نباید سعی کنیم تا جواب‌گوی مستشرقان باشیم. می‌توانیم به این سو متمایل شویم که بعضی از اینها اموری در لسان مردم بوده است، اموری کاملاً مشهود و مطابق با حق نه مطابق با واقع، و قرآن از اینها برای هدف خودش استفاده کرده است. و یا اینکه اگر ما در نقل داستان‌های قرآن تفاوت می‌بینیم، در جایی به یک شکل گفته شده و در جایی به شکل دیگر و کاملاً مخالف با آن، در این موارد ما نباید در صدد یک توجیه کاملاً تاریخی باشیم و مثلاً بگوئیم اینجا صبح یکشنبه بود که موسی با خانواده‌اش راه افتاده و آنجا صبح دوشنبه، اینها دو حادثه جدایند و طبیعتاً با هم اختلاف دارند. در واقع هدف اصلی این رساله ردّ توجیه تاریخی به معنی فوق بود که با واکنش شدیدی روبرو شده، اصلاً قبول نشد و آقای خلف الله نتوانست دکتری بگیرد. (آقای خلف الله هنوز زنده است او در ماجرای ابوزید نیز چند مقاله نوشت).

در زمینه مکتب ادبی یکی دو پژوهش دیگر نیز هست که نوع نگاه شاگردان امین الخولی را در تفسیر ادبی نشان می‌دهد. یکی از شاگردان او - دکتر شکری محمد عیاد- رساله دکتری خود را (در همان سالهای 1950-51) در مورد آیات ناظر به روز قیامت بنام: «من وصف القرآن الکریم یوم الدین و الحساب» تدوین کرد.¹

پژوهش دیگر مربوط به یکی از شاگردان امین الخولی بنام «عائشه عبد الرحمن بن الشاطی» است (وی سال گذشته از دنیا رفت) که امین الخولی وی را به همسری اختیار کرده بود. بنت الشاطی بسیار به استاد علاقه‌مند بود و تمامی کتاب‌هایش را نیز به او هدیه کرده بود. او زندگی علمی خودش را مدیون امین الخولی می‌دانست؛ بنت الشاطی نیز دو جلد تفسیر بنام تفسیر البیانی للقرآن الکریم» دارد که در آن سعی داشته مکتب ادبی را به کار گیرد.

آنچه اجمالاً بدان پرداختیم، سوابق مکتب ادبی بود، حالا در این باب به سراغ ابوزید می‌رویم: ابوزید رسماً اعتراف می‌کند که خود را در شناخت نص قرآن و فهم متن آن و امدار مکتب ادبی می‌داند و بنای او بر این است که ادامه دهنده همان راه باشد. پیشتر یادآور شدیم که کتاب مهم او در باب علوم قرآن «مفهوم انص» می‌باشد. نص در اینجا یعنی قرآن، در این کتاب کلمه نص گاهی به معنای متن است، هر متنی که باشد چه متن حدیث، چه متن قرآن، متن اشعار شکسپیر باشد یا

1- یادآوری این نکته ضروری است که امین الخولی و شاگردانش هرگز به دنبال تفسیر تربیتی آیات نبودند به جز در بعضی سوره کوچک که دارای وحدت موضوع است. معتقد بودند که در پژوهش ادبی باید یک موضوع و یک مفهوم را در نظر گرفت و آیات مختلفش را گرد آورده، آنها را بررسی کرد. مانند پژوهشی که خود امین الخولی در مورد انفال در قرآن دارد و به چاپ رسیده است.

یک تابلوی نقاشی و یا حادثه‌ای که روی داده است مثل یک اعتصاب یا تظاهرات - متن به آن معنایی که در هرمنوتیک بکار می‌رود - ابوزید در این کتاب گاه کلمه نص را مطلق متن محسوب می‌کند و گاه به معنای همان متن قرآنی بکار می‌برد. البته او عمد دارد که کلمه قرآن را کمتر به کار گیرد. وقتی می‌گوید «النص» منظورش همان قرآن است و علت بکار بردن این کلمه به جای قرآن، تکیه بر متن بودن قرآن است، قرآن را یک متن قابل تفسیر و قابل شناخت می‌داند.

از اصل و امداری ابوزید به مکتب امین الخولی که بگذریم، شاید مهم‌ترین اصلی که در همه جا درصدد اثبات و تأیید آن است و با همین اصل بسیاری از مباحث قدیمی و سنتی علوم قرآن را بررسی می‌کند؛ عبارت است از این که بطور کلی هر متنی، هر نصی جدای از واقع و بر کنار از آن واقع پیرامون خودش نیست. این لبّ و اساس کتاب مفهوم النص است که همان دیالکتیک دو طرفه (جدلیه النص و الواقع) است. منظور از واقع، آن واقعیت خارجی است، آن اجتماع خارجی با تمام نهادهای فرهنگی سیاسی و اقتصادی، تمام آن نهادهایی که این واقعیت خارجی را شکل می‌دهند. متنی ازلی نیست، متنی است که شکل می‌گیرد. غزلیات شکسپیر هر کدام یک متن‌اند که شکل گرفته است، همچنین تابلوهای پیکاسو؛ و هرگز ازلی نیستند. در یک زمان خاصی به وجود آمده متعلق به همان زمان‌اند. قرآن هم اینگونه است. یک متن شکل گرفته یعنی نوشته شده یا تدوین شده. قرآن به هیچ وجه یک متن نوشته از قدیم در لوح محفوظ نبوده است 0تصور اسطوره‌ای که قرآن در لوح محفوظ نوشته شده است، هر کلمه‌اش به اندازه موه قاف بوده است... (ابوزید به هیچ وجه چنین تصویری از قرآن ندارد، او دقیقاً نظر معتزله را تأیید می‌کند چرا که باورهای دیگرش و با اصول دیگرش کاملاً سازگار است. به عبارت دیگر در دعوی بین اشاعره و معتزله در اینکه آیا قرآن قدیم بوده (از ابتدا نوشته شده است یعنی همراه به علم خدا موجود بوده است) یا اینکه در زمان خاصی خلق و بر پیامبر نازل شده ابوزید طرف معتزله را می‌گیرد، بنابراین منظور از متن در «اصل ارتباط متن با واقع»، چیزی است که شکل گرفته باشد، نه آنچه از قدیم موجود بوده است. بنابراین اگر قرآن از متن بیانگاریم، قرآن هم در واقع خودش، در همان واقعیات زمان نزول و صدر اسلام شکل گرفته است. آیاتی که بر پیامبر نازل شده و امروز برای ما مانده است، در یک فضای خاص و یک مکان خاص نازل شده و شکل گرفته است و از آنجا که بین آن فضا و مکا و این متن یک رابطه دوسویه بوده است، نیز متن در خلأ نازل نشده و فارغ از زمان و

مکان نبوده است لذا ما رنگ و بوی یک زمان و مکان خاص را در آیات قرآن می‌بینیم. بنابراین برای رسیدن به یک مفهومی از این نص و یافتن شناختی دقیق از آن گریزی نداریم از این که آن واقع را خوب بشناسیم. اگر قرآن در خلأ نازل شده بود و به زبان بشر نبود، مثلاً به زبان فرشتگان یا زبان شیاطین در آسمانها بود، قصه‌ای جدا داشت، باید ابزارهای دیگری را برای فهم آن بکار می‌گرفتیم ولی چون قرآن به زبان بشری بر ما نازل شده و آیاتش ناظر به حوادث خاصی است، ما باید آن حوادث را خوب بشناسیم. البته این مطلب روشنی است، در واقع تعمیم یافته‌ی مبحثی است که پیشینیان ما ذیل عنوان اسباب النزول بدان می‌پرداختند، چه آنکه آنها نیز معتقد بودند هر آیه‌ای از قرآن سبب نزولی دارد. مثل آیهٔ نبأ - ان جاءکم فاسق نبأ فتبینوا - و جریان سوء برداشت «ولید بن عقبه» از استقبال دسته جمعی قبیله بنی مصطلق. احتمالاً این آیه توانست در یک شرایط دیگری ناطل شود، یا مثلاً اگر پیامبر عمومی مثل ابولهب نداشت یا اگر ابولهب مثل ابوطالب بود و آن آزار و اذیتها را نمی‌کرد، احتمالاً ما سورهٔ «مسد» به این شکل نداشتیم. این همان تأثیر واقع در نص است که پیشینیان ما رقیق شدهٔ آن را ذیل عنوان اسباب النزول مطرح می‌کردند.

غرض ابوزید از تکرار این مسأله این است که مخالفان خودش را که به نوعی هم عقیده با اشاعره- اند، متقاعد کند که قرآن در زمان خاصی نازل شده است. اگر این قرآن در یونان عصر سقراط نازل می‌شد احتمالاً در آنجا خداوند به یونانیان نمی‌گفت: این لات و منات و عزى چیست که می- پرستید احتمالاً به آنها می‌گفت که چرا الهه‌های شما هر روز با هم دعوا می‌کنند، مگر می‌توانند همدیگر را بکشند و زاد و ولد کنند، اصلاً این زئوس چیست؟ خداوند هیچ‌گاه در قرآن الهه‌های هندویی را رد نمی‌کند. به عکس شاید هندوان، ایرانیان و یونانیان هیچ‌کدام اعتقاد نداشتند که فرشتگان دختران خداوند ولی خداوند همه جا تأکید می‌کند که این چه اعتقاد است که شما دارید و فرشتگان را دختران خدای خود می‌دانید. مگر شما شاهد بودید و دیدید که خداوند آنها را دختر خلق کرد؟ چقدر تقسیم ظالمانه‌ای است که پسرها را نگه‌داشته، دختران را به خدا نسبت می- دهید؟... چرا که این اعتقاد در آن جامعه وجود داشته است. بسیاری از آیات دیگر هم همینطور است. البته ممکن است ما از بعضی آیات مثل قل هو الله احد بگذریم و بگوئیم پیام‌هایی بسیار کلی است. در آفریقای جنوبی، آمازون یا مالزی هم اگر بنا بود آیه نازل شود این آیات در باب توحید نازل می‌شد. ابوزید به طور کلی تمام قرآن را از جهتی که یک متن است و تمام آیاتش متن

است یعنی در واقع شکل گرفته است در یک دیالکتیک، یک جدلیت، یک تقابل و یک همکنشی دوجانبه با واقع قرار می‌دهد. مهم‌ترین افتراقی که ابوزید در فهم نص قرآن با مخالفان خودش دارد چه مخالفانی که از پیش قرآن را به گونه‌ای فهمیده‌اند و ابوزید اکنون با آنها مخالفت می‌کند و چه مخالفانی که پس از ابراز رأی ابوزید با او مخالفت کردند در این نکته است که به نظر ابوزید قرآن یک متن زبانی است که ما برای فهم این متن زبانی از ابزارهای صرفاً بشری استفاده می‌کنیم. در بخش‌های مختلفی از کتاب مفهوم النص، تکرار می‌شود که قرآن یک محصول فرهنگی و یک متن بشری است. بشری نه به این معنا که گوینده و خالق آن یک بشر است بلکه به این معنا که این متن مطابق فهم بشر، برای بشر و به زبان بشر نوشته شده است. و مهم‌ترین نکته در نظر ابوزید همین است که قرآن به زبان بشر نوشته شده است و بنابراین ما به عنوان بشر با کمی خطا و اشتباه می‌توانیم قرآن را بفهمیم. پیشینیان و اجداد ما هم وقتی به تفسیر قرآن می‌پرداختند این پیش‌فرض را در ذهن خود داشتند که قرآن به زبان جنیان یا فرشتگان یا شیاطین نوشته نشده است. پس قرآن اگرچه خالق آن و گوینده‌اش غیربشر است ولی با قواعد معناداری زبان بشر نوشته شده است، حالا زبانی هم که به کار گرفته شده است از زبانهای بشری است که در آن مکان زبان مردم مسأله خالق این متن هیچ مدخلیتی در بحث ندارد. چه بگوییم خالق آن اساساً خدا بوده است؛ یا اینکه او به جبرئیل الهام کرده است و جبرئیل آن را به زبان عربی درآورده است. این مسأله معماگونه در باب کیفیت وحی که انواع و اقسام آراء را پیرامون خود جمع کرده اصلاً هیچ تأثیری در بحث ما ندارد.

ابوزید مخالفانی - چه از گذشته، چه امروز - در پیش روی خود دارد که معتقدند متن قرآنی یک محصول بشری شکل گرفته در جامعه بشری نیست، بکه متنی است - بنا به عقیده مخالفان معتزله - غیر مخلوق، قدیم، و حداکثر اینکه خداوند همراه با زمان و مطابق با شرایط زمانی، قطعات و بخش‌هایی از آن را در لحظات مختلف بر پیامبر نازل کرده است. ابوزید معتقد است که یک چنین ورودی به بحث اساساً دیالکتیک نزولی نام دارد - عنی اولاً و بالذات، رفتن به سوی گوینده - معتقد است که باید یک دیالکتیک صعودی را پیمود. در این اتفاق و حادثه‌ای که روی داده است، ویک مرسلی را در قالب تاریخی آمیخته با دروغ و صواب می‌شناسیم، اما آنچه قطعاً در اختیار داریم، آن پیام است، ما اکنون به مرسل و مرسل دسترسی نداریم، البته احوالی از مرسل را در قالب

تاریخی آمیخته با دروغ و صواب می‌شناسیم، اما آنچه قطعاً در اختیار داریم، آن پیام است، ما به هیچ وجه به ذات خداوند-مرسل- دسترسی نداریم، به شیوه‌ای که او معنا را اراده و ابلاغ می‌نموده است اصلاً دسترسی نداریم، آنچه ما امروز با آن مواجهیم متن قرآن است و واضح است که متن قرآن را یک متنی مطابق با نظام معناداری بشر می‌بینیم و بر همین مبنا بوده است که پیشینیان ما نیز در تلاش برای فهم این متن، انواع و اقسام قواعد صرف و نحو و معانی و بیان را به کار می‌گرفتند، امروزه ما نیز سعی می‌کنیم در فهم این متن از دیگر علوم بشری نیز استفاده کنیم.

ما و پیشینیانمان هر دو در این پیش‌فرض مشترکیم که قرآن را می‌توان با چنین ابزارهای بشری دریافت. این مطلب شاید هیچ نوع واکنش منفعلانه‌ای برای مخالفان ابوزید ایجاد نکند، اما وقتی که ابوزید سعی می‌کند از این راه، تمام ابزارهای بشری را در فهم یک شیوه کاملاً آمپرستی به کار گیرد، آنگاه با مشکل از سوی مخالفانش روبرو می‌شود. به عنوان نمونه وقتی ابوزید این جمله را بکار می‌برد که: النص نتاج تقافی - متن قرآن یک محصول فرهنگی است - یعنی یک چیزی است که در فرهنگ شکل گرفته و نه اینکه از پیش، خداوند بدون در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی، آن را نوشته باشد و اتفاقاً با شرایط زمانی و مکانی عصر نزول منطبق شده باشد! اصلاً این گونه نبوده است، بلکه این متن به اراده خداوند در آن لحظه، مطابق با آن شرایط شکل گرفته و اگر شرایط به گونه‌ای دیگر بود. اگر متون دیگری در ذهن جماعت بود، اگر زبان دیگری در ضمیر آنان بود، زبان و قطعاتی از این متن برای ما متفاوت بود و به شکلی دیگر روی می‌نمود. نکته دیگر نیز در باب روش بکارگیری تحلیل ادبی در فهم قرآن، نشان دادن رگه و ریشه‌هایی از کار پیشینیان در نظریه ابوزید است؛ علاوه بر معتزله - که معتقد به قدم قرآن نبودند و می‌کوشیدند تا یک پلی میان قرآن و زبان بشری بیابند و به همین جهت قرآن را مخلوق ندانسته، زبانش را هرگز بیگانه با خودشان نمی‌دانستند - فردی بلاغی در میان اشاعره بود که ابوزید بسیار به او مدیون است و خیلی از او وام می‌گیرد و در موارد فراوان تحسینش می‌کند. عجیب است که این شخص یعنی همان شیخ عبدالقاهر جرجانی در کتاب «دلایل الاعجاز» خودش یک روشی را بکار گرفت که در واقع به نفع معتزله بود، هر چند او در دعوی خلق قرآن یا حدوث و قدم قرآن وارد نشد. نظریه‌ای که عبدالقاهر در کتاب خود بیان کرده، مبتنی است بر این که پژوهش در متن قرآن و فهم آیات آن بدون رجوع به آن زبانی که متن با آن نوشته شده که عبارت است از زبان که متن با آن نوشته شده

که عبارت است از زبان عربی و متون دیگری که قبل از نوشته شدن قرآن و بعد از آن در فرهنگ موجود بوده است یعنی بدون رجوع به شعر عرب جاهلی ممکن نیست، این مطلب امروز برای ما یک امر کاملاً پیش پا افتاده است و بسیار روشن، اما گفتن این حرف در قرن پنجم یک بدعت یا یک حرف جدید به حساب می‌آمده است. هنوز هم وقتی می‌خواهند این نظریه - رجوع به زبان عربی برای فهم متن قرآن - را ابراز کنند، آن را به عبدالقاهر جرجانی نسبت می‌دهند. کتاب عبدالقاهر کتاب بسیار ساده‌ای است، برای ما بیان می‌کند که در قرآن حذف داریم، قید داریم، استثنا داریم، همانطور که در شعر جاهلی هم داریم. یعنی می‌خواهد بگوید عیناً همان قواعدی که در زبان عربی و از جمله، متونی که به زبان عربی نوشته شده و مصداق بارز آن شعر جاهلی است، بکار رفته، در قرآن نیز بکار رفته است.

ابوزید می‌گوید عبدالقاهر جرجانی چاره‌ای نداشته است که با ابزارهایی که در قرن خودش بوده پیش برود ما او را در سطح خودش تحسین می‌کنیم اما امروز بر ماست که از آن سطح بالاتر رفته، ابزارهای زبانی را که امروز در فهم این متن بکار می‌آید، بکار گیریم.

ارتباط نص با واقع

بیشتر؛ از ابوزید پذیرفتیم که قرآن یک متن نوشته شده در خلأ نیست. یعنی در فضایی خاص شکل گرفته و ناظر به یک جامعه دیگر و یک زمان دیگر نیست. این امر هرگز منافاتی با منشأ الهی داشتن قرآن و یا جاودانه بودن پیام‌های قرآن منحصر به همان زمان‌اند و دیگر کاربردی ندارند. اگر چه ابوزید سعی دارد این کار را با بعضی پیام‌های قرآن بکند، یعنی معتقد است بعضی پیام‌ها تنها و تنها متعلق به همان زمان بوده است. اصلاً به دلایلی که خواهد آمد بعضی پیام‌ها نمی‌تواند آمد و سرآمد نداشته باشد مثل مسائلی که در رابطه با برده‌داری و رفتار با بردگان است.

وقتی پذیرفتیم، قرآن مانند سایر متون در فرهنگ شکل گرفته است و در یک واقعی موجود شده است و رابطه‌ای میان قرآن با آن واقع وجود دارد، آنگاه ابوزید با کمک از دیگر اصولی که در هرمنوتیک پذیرفته است به ما اصرار می‌کند که بپذیریم رابطه متن با واقع یک رابطه دو سویه است. از یک سو واقع در نص تأثیر گذاشته، خود را نمایانده است. چنانچه ما الان از طریق قرآن می‌توانیم شرایط زمانی و مکانی قرآن را درک کنیم. می‌توانیم از ساختار تجاری و میزان اهمیت مسائل تجاری در مکه، نیز روابط برده‌داری، قائل و ساخت قبیله‌ای و... آگاه شویم. اینها را احتمالاً

از تاریخ هم می‌شناسیم ولی در قرآن هم نمود یافته و هیچ‌گاه روابط برده‌داری، روابط عبد و مولی در یونان را به ذهن نمی‌آورد، بلکه روابطی مثل رابط بلال حبشی با اربابش امیه در ذهن ما وجود دارد و برای ما تداعی می‌شود. جنگ‌ها، نوع موضوعاتی که بر سرش جنگ می‌شده، نوع غذاهایی که مردم می‌خورانده‌اند، نوع مرکب‌هایی که بر آنها سوار می‌شده‌اند، روابط مدنی که بین آنها برقرار بوده است، مسائل حقوقی بین آنها و...، تمام اینها در قرآن نمود یافته است؛ اما این نمود به هیچ وجه یک نمود سلبی، منفعلانه و یک طرفه نیست. بلکه قرآن هم در آن واقع تأثیر گذاشته است، آنگونه که خواسته است آن واقع را در خودش بروز داده و شکل داده، اگر در جایی بی‌طرف بوده، واقع را هماگونه پذیرفته است و گرنه در بسیاری موارد، شرایط اجتماعی آن زمان را تعدیل کرده، و به همین دلیل است که در متن قرآن شکل تعدیل یافته و تعبیر یافته آن نمود پیدا کرده است، در سال‌های بعد از پیامبر، آن زمان که این متن، متن حاکم شد، اصولی که در این متن نمود پیدا کرده‌اند، در آن واقع تأثیر گذاشته است. پس تأثیری که متن در واقع می‌گذارد به دلیل آن تغییراتی است که در شرایط خارجی ایجاد کرده، در خودش نشان داده است.

بجز این مسأله (تأثیر مستقیم متن در واقع) به نواح دیگر همه متون - بنا به تعریف ما - تأثیر گذارند و آن عبارت است از تفسیر یا تأویلی که آیندگان از آن متن ارائه می‌دهند. شما ببینید درباره قرآن چقدر تفسیر و تأویل شده است! تأویل‌ها، قرادتهای مختلفی که از متن شده است و سنت نبوی که به آن افزوده می‌شود. گوناگونی این تفسیر و تأویل تأثیر قابل توجهی در جامعه مسلمانان گذارده است. یعنی نشان می‌دهد که این متن بی‌طرف و خنثی نبوده است، در واقع بعد از خودش هم تأثیر گذاشته، بخصوص که این متن، مافوق تمام متون و متن حاکم بوده است. مثلاً قرآن با کتاب «البیان و التبیین» جاحظ اصلاً قابل مقایسه نیست، ممکن است البیان هم در حوزه ادبیات عرب تأثیرات خودش را برای متون بعدی گذاشته باشد، «الکتاب» سیبویه نیز شاید تأثیراتی بر روی نحویان و آیندگان داشته است،... ولی آنچه در تمام شؤون فرهنگی - اجتماعی مسلمانان نقش اصلی را ایفا کرده این متن است. بنابر این دریافتیم که یک رابطه دو طرفه و دوگانه میان متن و واقع برقرار است. آنچه مورد نظر ماست آن‌بخش از تأثیرات قرآن در «واقع» که از طریق تفسیرهای انجام شده بر خود قرآن موجود است، نمی‌باشد؛ ما به تأثیرات مستقیم نص در واقع، که به میل خود متن را در خود نماینده است، می‌پردازیم و مثال‌هایی از این قبیل می‌آوریم:

از جمله مثال‌هایی که ابوزید آورده است مسأله «جن» است. در فهم عرب جاهلی آن روز جن در اطراف مردم، در وادی خاصی بنام «عبر» وجود داشته، دارای قدرت‌های خاصی بوده است. جن می‌توانسته خوب باشد یا بد. می‌توانسته در نقاط خاصی از آسمان بنشیند و اخبار آسمان را کسب کند که به همین دلیل یکی از شاخه‌های شعر در آن زمان ارتباط با جن بود، معمولاً شاعران جاهلی ادعا می‌کردند که همدمی از جن دارند که به آنها خبر می‌دهد یا زبان‌شان را گویا می‌کند. بیشتر از شاعر، کاهن با جن در ارتباط بود، کاهن مدعی بود تمام خبرهای غیبی و تعبیر خواب- هایش را از همدم جنی‌اش می‌گیرد. البته جن‌ها کارهای دیگری هم می‌کردند. خیلی از افراد مدعی بودند که همسر جنی دارند، همچنین قتل بعضی افراد منسوب به جنیان می‌شد (چنانچه ما اشعاری داریم ککخ پس از کشتن یک انسان به دست جنیان بر بالای جسد او سروده شده و اتفاقاً آن شعر به دست کسان دیگری نوشته شده است. البته در آن زمان چنین فضایی موجود بوده است، وظیفه شاعر هم این بوده که مدافع قبیله خودش باشد، با جن تماس گرفته، جوابی به خصم بدهد و...، قرآن با پذیرفتن بخشی از این منظومه فکری در آن تغییراتی هم داده است.

از نظر ابوزید پذیرفتن بخشی از یک منظومه فکری به این معنی نیست که بر حقانیا آن صحنه گذاشته شود، بلکه قرآن آنها را در متن خود نمایانده تا به ما بگوید چنین چیزهایی وجود داشته است.¹

بنابراین قرآن با اینکه این منظومه فکری را درباره جن و شاعر و کاهن، به ما نشان داده، در بسیاری از آیات به پیامبر(ص) اشاره کرده است که اینها به تو می‌گویند: «از وی خبری نیست، و تو یک کاهن بیش نیستی و مثل بقیه کاهن‌ها حرف‌های مسجحه می‌زنی» نه اینطور نیست، فما انت بنعمه ربک بکاهن و لا مجنون، تو مجنون نیستی² یا آمده است: ما لهم به من جنه، ما بصاحبکم من جنه، این تعابیر یعنی این که او جنه‌ای ندارد، یعنی جنی او را تسخیر نکرده است... .

اما تأثیری که قرآن در این منظومه فکری درباره جن بر جا گذاشت - که عربها نمی‌توانستند فکرش را هم بکنند که آن «واقع»، چنین وصفی هم داشته باشد - این بود که با ورود پیامبر و قرآن به

1- توضیح اینکه ابوزید بر نکته فوق - که قرآن در صدد تأیید این منظومه فکری نیست - تأکید دارد، در بررسی صول زبانشناسی سوسور خوددهد آمد که یکی از دلایل ابوزید این تأکید از آنجا سرچشمه می‌گیرد.

2- مجنون در اینجا نه به این معنی که دیوانه نیستی و ما می‌گوییم فلانی دیوانه است، بلکه به معنی کسی که جن زده است، جن او را تسخیر کرده و به زبان او حرف می‌زند.

صحنه، جنیان به دو دسته تقسیم شدند، مسلمان و کافر. اصلاً سوره‌ای داریم به نام جن که در آن جنیان حرف می‌زند. از آن پس قرآن در عین اینکه آن فضا را ترسیم کرده و در خود نمایانده، تغییراتی هم در آن «واقع» داده است، دیگر 200 سال بعد مسلمانان و حتی غیر مسلمانانی که در آنجا زندگی می‌کردند و در آن جامعه رشد کردند - احتمالاً مکتب خانه‌ای می‌رفتند و یا پدرشان، مادرشان، پدربزرگشان به آنها آداب و عقاید می‌آموختند - هیچگاه تصور 200 سال قبل را از جن نداشتند، دیگر منظومه فکری آنها تغییر یافته بود.

نمونه دیگر، اینکه در آن فضا و در آن منظومه فکری رابطه یک انسان با عالم بالا به رسمیت شناخته می‌شد و یک سری انسان‌ها می‌توانستند با عالم بالا ارتباط غرافان و تا حدی هم شعرا. در چنین جامعه‌ای تصّ قرآنی یک عنصر اضافه کرد و آن رابطه یک انسان با فرشته بود که قبلاً هرگز کسی از آن صحبت نمی‌کرد. و به همین دلیل به گفته ابوزید، اگر دقت کنید، خواهید دید که در قرآن همواره مشرکان این آیاتی را که پیامبر در آنها مدعی بود از جانب خدا برای آنان می‌خواند، سعی می‌کردند در ظرف فکری خودشان بگنجانند، یک روز او را کاهن می‌خوانند که حرف‌های مسجّع می‌زند.¹ پس با همه سعی و تلاش مشرکان، به هر ترتیبی بود، بعد از اینکه متن حاکم شد در باور مسلمانان - یعنی در باور مردمی که آنجا زندگی می‌کردند - گنجانده شد که یک سری انسان‌های انسان‌های برگزیده هستند که استعدادهای خاصی دارند، می‌توانند با موجوداتی بنام فرشته ارتباط برقرار کنند. و آن فرشتگان یا ملائک نیز وحی الهی را منتقل می‌کنند.

قرآن هم از واقع تأثیر پذیرفته است. البته نه به این معنی که مانند شخصی منفعل ایستاده و عکس‌العملی ندارد، بلکه به این معنی که آن را نمود داده است، به ما منتقل کرده است که مثلاً در آن جامعه مردم فکر می‌کنند جن‌ها یک قابلیت‌هایی دارند، کاهن‌ها یک کارهایی می‌توانند انجام دهند... ممکن است متنی که مثلاً از شعر امرؤالقیس در اختیار داریم اینها را به ما منتقل نکند، یعنی این مطالب در آن نمود پیدا نکرده باشد، ولی در قرآن منتقل شده است. تمام این حرف‌ها برای این است که ابوزید می‌خواهد بگوید برای فهم این متن مجبور و محتاجیم که آن جامعه را -

1- الان حرف‌های مسجّع کاهنان برای ما مانده، خیلی هم شباهت دارد، شما اگر آیات مکی را نگاه کنید به لحاظ سجعی که دارد به حرف‌های کاهنان خیلی شبیه است و اتفاقاً مسلمان به دلیل همین اتهام کهنات و سجع کاهنانه و زدودن آن از قرآن سعی کردند اصلاً کلمه سجع را به کار نبرند و برای پایان آیات کلمه «فاصله» را بکار می‌برند چنانچه ما در کتاب های علوم قرآن فواصل آیات را بکار می‌بریم.

که در قرآن نمایانده شده- دریابیم. مهم‌ترین ابزاری که در آن جامعه، بکار گرفته می شد زبان آن جامعه است. و ما باید زبانی که در آن جامعه بکار گرفته می شد. روابط آنان با یکدیگر بر اساس همان زبان بود - که نه یک ظرف خالی بلکه حامل است- را بفهمیم.

وقتی این زبان بکار می رود هر واژه اش یک کوله باری از معنا بر دوش دارد. وقتی در آن روزگار کلمه جن را بکار می برند و من امروز با آن کلمه برخورد کردم، این کلمه جن انبوهی از معنی و پشتوانه معنایی بر خود داشته که امروز آن پشتوانه را دریابیم. وقتی امروز در جامعه ما می گویند شاعر، ما یاد سعدی می افسیم، یاد علی موسوی گرمارودی و احمد شاملو می افسیم ولی آنها وقتی می گفتند شاعر به هیچ وجه منظورشان چنین شخصی نبود، آنجا که خداوند می گوید: «و الشعراء يتبعهم الغاؤون» به هیچ وجه منظوش سعدی نیست، به همین دلیل مسلمانان بعدها حسان بن ثابت را هرگز از آن دسته شعرا مثل اعشی - که مدعی بود جَنی در اختیار دارد- نمی دانستند: مسلمانان خوب می توانستند حدس بزنند اشعاری که حسان بن ثابت در مورد پیامبر سروده است خیلی متفاوت است با آن فضایی که شاعران جاهلی می سرودند، بنابراین آیه فوق را بر شعرای حمل می کردند که یک چنین عالمی داشتند، و برآستی در پی چنان شعرای که مدعی رابطه با جنیان بودند، یک عده آدم سرگشته و گمراه، دنباله روی می کردند. اگر مسلمانان و مفسران آن فضا را درک نکنند و تصور فضای شاعری امروز را در نظر بگیرند می گویند: این آیات مبین این است که همه شعرا آدم های پرت و پلاگویی هستند، یک عده آدم جاهل هم دنبال آنها راه می افتند. بعد وقتی می گویم از فضایی ما هم شعر گفته اند می گویند: «الا الذین آمنوا» که در ادامه آیه آمده است فضلا را جدا کرده است.

اما ابوزید می گوید این راه اشتباه است و نباید بگوئیم همه شعرا مجموعاً بد هستند، اما یک «الا» هم دارد، ببینید این کلمه «الشعرا» چه بار معنایی بر دوش دارد، در آن فضا خداوند به پیامبر می - گفت، ای پیامبر تو شاعر نیستی، تو مجنون نیستی، تی کاهن نیستی، منظورش «از شاعر نیستی» این نبوده که مثل سعدی بلد نیستی شعر بگویی، تو آدم عادی، عامی و امی هستی؛ بلکه منظور این بوده است که آن نسبتی که به تو می دهند و می گویند حرف هایی که می زنی سخن جَنی است که به تو یاد داده و خواسته که تحویل ما بدهی، ناروا و مردود است. در واقع آن معنایی که امروز از کلمه poet در فرهنگ انگلیسی تصور می شود منظور نبوده، اگر ما امروز در ترجمه قرآن خودمان

این آیه را «وما هو بشاعر و ما ینبغی له» ترجمه کنیم که او یک poet نیست، یک انگلیسی زبان به هیچ وجه آن معنایی را که در صدر اسلام خداوند اراده کرده نخواهد فخمید، چرا که این کلمه دیگر آن بار معنایی را ندارد. و این در تمامی کلمات که عناصر تشکیل دهنده یک زبان هستند؛ - چون زبان اساسی ترین عامل انتقال آن فرهنگ و آن واقع است؛- باید رعایت شود. از همین قبیل است حسد، مسائل عرش و کرسی و روابط پادشاهی خداوند نسبت به بندگان یا ربا، و

مسئله دیگری که کاملاً مرتبط با بحث ارتباط متن با واقع است، تاریخمندی این متن است. وقتی بپذیریم که قرآن در واقع شکل گرفته و «متن بودن» آن را انکار کنیم، اولاً یک چیزی است قابل تفسیر و در جهان خارج خودش تأثیر می گذارد. ثانیاً یک متن زبانی است، تصویری نیست، گنگ نیست، رمزی و اشاری نیست. این نکته مهمی است و ما اغلب شاید بپذیریم که این متن را خداوند اگر چه به زبان عربی گفته است ولی رمزی است! یعنی ما اصلاً معنی ایت واژگان را درک نمی کنیم، «انما يعرف القرآن من خوطب به»، اگر بپذیریم اساساً قرآن خطاب به ما گفته نشده است و به این حدیث هم استناد کنیم¹ و حدیث را ناظر به این نکته بدانیم که ما مخاطب قرآن نیستیم و متن قرآن را در نمی یابیم² بحث ما تفاوت خواهد کرد اما اگر چنین چیزی را بپذیریم و قرآن را یک متن زبانی - غیر رمزی، غیر تصویری - بدانیم.³ برای ما نیز قابل فهم است، چون برای ما انسان ها گفته شده است لذا همانطور که سلمان و ابوذر باید در آن روزگار آن را می فهمیدند، ما هم باید کتاب آسمانی مان را بفهمیم، و در این صورت قرآن، تمام ویژگی های یک زبان بشری را داراست که از جمله این ویژگی ها «تاریخمندی» است. وقتی یک متنی خلق می شود، پدید می آید و تاریخمند است، یعنی ناظر به زمان خودش است. صد البته این خیلی متفاوت از آن نکته ای که پیشتر گفتیم، نیست. یعنی اگر ابتدا ارتباط نص با واقع را بپذیریم، این به معنی پیوند نص با زمان خودش می باشد و لذا تاریخمند است.

اما ابوزید یک نکاتی بیشتر از این می خواهد اضافه کند. گویا او در مفهوم النص اصلاً به مسئله تاریخمندی اشاره ای نکرده است، در یکی از مقالات مفصل خود بنام «تاریخیه مفهوم متلبس» و

1- البته این احادیث را ما شیعیان داریم، احتمالاً در اهل سنت این روایت ها نباشد.

2- اخباریان ما به شدت به گونه اخبار استناد می کردند که بگویند ظواهر قرآن را ما به هیچ وجه در نمی یابیم و فقط حدیث را می فهمیم، قرآن اصلاً به ما گفته نشده است. ائمه اند که مخاطب قرآنند و آنها قرآن را برای ما تفسیر می کنند.

3- البته بجز حروف مقطعه که بعضی تفاسیر آنها را رمزی بین خدا و رسول می دانستند.

دیگر مقاله اش با عنوان «النص و مشکلات السياق» که در پاسخ به بعضی اعتراضات منتشر شد بحثی خیلی مفصل در این باره نموده، اتهامات وارد بر خودش را جواب گفته است. و در این جواب‌ها از مسأله تاریخت زیاد استفاده کرده است. در کتاب نقد الخطاب الدینی نیز این مسأله را بیان کرده است. بخش‌هایی از این کتاب که بیان خواهیم کرد همان بخش‌هایی است که بخصوص در دادگاه خیلی مورد استناد شاکیان ابوزید بود. (کتاب نقد الخطاب الدینی حاوی سه مقاله است؛ مقاله اول راجع به فضای فرهنگی مصر و در واقع نقدی است بر گفتمان دینی در مصر - ما گفتمان را در مقابل کلمه خطاب به کار می‌بریم - این دیدگاه رایج دینی که دین را تفسیر می‌کرده، به مردم ابلاغ و از آن دفاع می‌کند، دارای ویژگی‌هایی است که ایشان در مقاله اول در 7 یا 8 بخش آن را تقسیم بندی نموده همه را مورد انتقاد قرار می‌دهد و در خیلی موارد هم اشاره به حوادث جاری جامعه مصر دارد از جمله مسأله شرکت‌های مضاربه‌ای. خلاصه‌ای از این مقاله که «انتقادات ابوزید به گفتمان رایج دینی در مصر» محسوب می‌شود توسط آقای کرمی ترجمه شده و در مجله نقد و نظر ویژه‌نامه فلسفه و فقه چاپ شده است. مقاله دوم این کتاب «نقد حسن حنفی است درباره فهم نص براساس تاریخمندی آن» به ما می‌گوید که تصور شما از رابطه لفظ با معنی چیست، پیشینیان ما عموماً اینگونه می‌انگاشتند که ما یک وجود ذهنی داریم و یک وجود عینی. کتبی آن است که از آن داریم، عینی همان قلمی است که از آن داریم، عینی همان قلمی است که در دست داریم و لفظی همین کلمه قلم است که به کار می‌بریم. بنابراین ما برای هر شیء چهار نوع وجود داریم و در این دیدگاه چه اشاعره و چه معتزله فرق نمی‌کند.¹ تصور هر دوی اینها این بود که لفظ قلم برای این وجود عینی و خارجی وضع شده است، وقتی می‌گوئیم این قلم یعنی این شیء خارجی، و یک رابطه مستقیمی بین اینها وجود دارد که این رابطه را بعضی به رابطه سببی و مسببی هم تفسیر کرده‌اند. البته عبدالقاهر برای ما یک تغییراتی داد فی المثل گفت، الفاظ بالضروره بر معانی خودشان یعنی فلانی زد، ضرب یعنی زدن، اما می‌توانست کلمه «ض،ر،ب» بر این شیء خارجی دلالت نکند، می‌توانست اینگونه نباشد، از قضا مردم گفتند این سه حرف بر این دلالت بکند، قتل بر چیز دیگری دلالت کند، بنابراین رابطه لزومی با هم ندارند. اما ابوزید می‌گوید همه اینها اشتباه

1- بلکه تفاوت اینجاست که معتزله معتقد بودند که انسان‌ها واضع لفظ اند ولی اشاعره خداوند را واضع اسامی و نامها می‌دانستند: «و علم آدم الأسماء كلها».

کرده‌اند، به نظر من اصلاً چنین خبرهایی نیست، بلکه ما باید از اصلی که سوسور در زبان‌شناسی خودش ابراز کرد کمک بگیریم، سوسور بجای بکار گرفتن لفظ و معنی، از دو واژه «دال» و «مدلول» استفاده کرد. برای اینکه این واژه‌ها در علم نشانه‌شناسی خیلی بکار می‌روند، شما ممکن است همه جا لفظ و معنی نداشته باشید اما دال و مدلول داشته باشید. یک صدایی که مدلولی داشته باشد، یک تابلویی که مدلولی داشته باشد، پس ما به طور کلی می‌گوئیم دال و مدلول، و لفظ و معنی هم از اقسام آن است.¹

سوسور معتقد بود الفاظ برای معانی خودشان وضع شده‌اند یعنی اولین بار که یک بشر خواست این شیء را بگوید قلم، خواست به ذهن کس دیگری یک مفهومی را ایراد کند، چه مفهوم عینی، چه غیر عینی - یک مفهومی که شیء خارجی معادلش نیست - در هر دو صورت منظور از لفظ، آن وجود خارجی نیست بلکه مراد از لفظ، آن صورت معنایی است که در ذهن شخص می‌آید. در اینجا یک رابطه مستقیم برقرار است. البته او معتقد بود لفظی که از زبان شما صادر می‌شود، با صورت معنی یک رابطه مستقیم ندارد، رابطه مستقیم را در واقع آن تأثیر روانی که این لفظ در ذهن شما ایجاد می‌کند، داراست، آن تأثیر روانی با آن صورت ذهنی با یکدیگر رابطه دارند. و گرنه این لفظی که ادا می‌کنیم هیچ رابطه‌ای با این قلم ندارد. در ذهن بشر آن دو چیزی که بین آنها رابطه هست و یکی دیگری را حاضر می‌کند، تأثیر «شنیداری» است که در ذهن ایجاد می‌شود و سیستم عصبی شما به مغز شما منتقل می‌کند به علاوه این تأثیر و آن صورت معنایی را که به ذهن شما وارد می‌کند. بنابراین واژگان حامل معنای خودشان هستند و نه حامل اشیاء خارجی و یک رابطه خارجی بین اینها است.

این تمام حرفی است که اگر بپذیریم مشکل تاریخمندی قرآن حل می‌شود. به این معنی که حالا بدون هیچ پرده پوشی می‌رویم سراغ جاهلیت آن زمان که قرآن خواست نازل شود. وقتی خداوند کلمات خودش را به کار می‌برد و پیامبر به بشر ابلاغ می‌کرد، آن الفاظی که به کار می‌رفت به هیچ وجه معانی اشیائی که ما امروزه در ذهنمان داریم را مقصود نمی‌داشتند. یعنی اگر می‌گفت قلم، منظور از این قلم امروزی نبود. بلکه منظور از لفظ قلم در آن روزگار آن تأثیری بود که در ذهن

1- سوسور چون در نشانه‌شناسی می‌خواست این مسأله را وضع بکند از این اصطلاحات بکار برد. ما برای راحت تر بودن همان لفظ و معنی را بکار می‌گیریم.

بشر می گذاشت، آن چیزی را که حاصل می کرد آن تصویری بود که بشر آن زود در ذهن خودش داشت. لذا باید از تصور ذهنی بشر آن روزگار از قلم آگاه شویم و همینطور است درباره دیگر مفاهیم. مانند کلمه جن که پیشتر گفتیم مردم آن زمان چه تصویری داشتند و مردم 200 سال بعد چه تصویری داشتند. یعنی منظومه‌های فکری فرق می‌کند. صورت معنایی که این کلمه جن به ذهن بشر می‌آورد. در هر فضایی فرق می‌کند. اگر شما همین امروز در آن طرف مرز، در اروپا بگویید ما یک وجودی داریم به نام جن، و بخواهید بدانید آنها او را چه تلقی می‌کنند به ذهن آنها عین کلمه‌ای که ما می‌گوییم دیو، غول، هیولا - موجودات افسانه‌ای - متبادر می‌شود. پس ما می‌بینیم کلمه جن تنها یک صورت معنایی را به صورت واحد ادا نکرده، بلکه در هر فرهنگی حامل صورت معنایی خاص آن فرهنگ است و این در تمامی کلمات و مفردات دیگر قرآن هم جاری است. و این اشتباه بزرگ ماست که برای فهم کلمات قرآن بدون ملاحظه، به فرهنگ‌هایی که برای امروز نوشته شده‌اند، این اشتباه است که برای تفسیر قرآن متن آن بدون در نظر گرفتن شرایط نزولش آنگونه که می‌خواهیم و مطابق با فضای امروز، بررسی می‌کنیم، مثلاً آیه «بقیه الله خیر لکم ان کنتم مؤمنین» را نیمه شعبان می‌نویسیم، مسابقه تشکیل می‌دهیم که مثلاً یک آیه از قرآن بگویید که درباره امام زمان (عج) باشد. بقیه الله در آن زمان برای مردم تنها چیزی که به ذهن متبادر نمی‌کرد امام زمان (عج) بود! اصلاً نمی‌توانست به ذهن آنها سخن گفته است. خداوند به زبان مسلمانان در سال 256 هجری که صحبت نکرده است، به زبان مسلمانان سال 150 هجری هم صحبت نکرده، بلکه به زبان مسلمانان سال اول یا دهم هجری سخن گفته است.¹ ما کاری به این نکته نداریم که قرآن احتمالاً بطونی دارد و می‌تواند در آینده ناظر به چیزهای دیگر و تفسیرهای دیگری باشد، اتفاقاً ابوزید هم با این مخالفتی ندارد. (چنان که پیشتر گفتیم تفسیرها و تأویلهای بعدی که از قرآن می‌شود، تأثیرات قرآن بر واقع است.) اما فعلاً آنچه مهم است اینکه این آیه یا این کلمه چه معنایی به مسلمانان صدرالاسلام افاده می‌کرده است، به آنها چه می‌خواسته بدهد. بحث ما این نیست که پیام‌های ق جاودانی هستند، وقتی خداوند می‌فرماید: «لا یغتب بعضکم بعضاً» ما می-

1- اتفاقاً همین آیه خیلی مفهوم اقتصادی دارد! یعنی آنچه از جانب خداوند برای شما می‌ماند بهتر است اگر آگاه باشید. شاید این آیه از جمله آیاتی است که شعیب به قوم خودش گفت. اگر این آیه در آن سیاقی باشد که شعیب به قوم خودش محاجه کرده و آنها را از کم فروشی و گران فروشی بر حذر داشته، کاملاً مطاق یا سیاق خودش است، یعنی این کارها را نکنید. آنچه که خداوند برای شما می‌گذارد بهتر است اگر بدانید.

پذیریم که غیبت در همهٔ زمان‌ها و به همهٔ اشکالش حرام و ناپسند است. ولی این نکته مهم است که بدانیم آن روز وقتی می‌گفتند «لا یغتب» به چه معنی بود و خداوند آن الفاظ را به چه معنایی که در ذهن آن بشر وجود داشت، بیان می‌کرد. در حقیقت همان‌قدر که اهمیت دارد ما معانی لغوی الفاظ را بدانیم، و این در فهم مدخلیت دارد، به همین اندازه اهمیت دارد که بدانیم در منظومهٔ فکری افراد آن زمان، کلماتی که خداوند القاء می‌کرد چه معنایی داشت.

یک اصل کوچک دیگری از سوسور این است که او تفاوتی بین زبان و گفتار می‌گذارد، زبان را در انگلیسی **language** و گفتار را **speech** می‌گویند. (لازم به ذکر است یکی از محققین دیگری که ابوزید از او خیلی تأثیر پذیرفته همین «ایزو تسو» -ژاپنی- است، در کتاب او به نام «خدا و انسان در قرآن»، فصل هفتم که دربارهٔ وحی است این تفکر سوسور مبنائی برای مباحث وحی شناسی او قرار گرفته و ابوزید هم عیناً همان تفکیک را از او اقتباس کرده است. چنان‌که در کتاب مفهوم النص نیز وقتی فصل مربوط به وحی را می‌نویسد، بسیاری از مواضع او عیناً کپی حرف‌های ایزوتسو وام گرفته است) زبان (**language**) وجههٔ کلی و عمومی زبان و گنجینهٔ کلی آن است، حقیقت مجردی است که ظاهراً وجود خارجی ندارد، یعنی صورت عام زبان با تمامی لغات، واژگان و روابط معنایی کلمات، گفتار عبادت است از متنی که در یک زبان ایجاد شده، شکل می‌گیرد، رابطهٔ بین زبان و گفتار یک رابطهٔ عموم و خصوص مطلق است گفتار خاص است و زبان عام یعنی گفتار خاص است و زبان عام یعنی گفتار بخشی از زبان است، قرآن به این معنا از نظر ابوزید یک گفتار در درون زبان عربی است.

مفاهیمی مثل حسد، جن، شیاطین یا سحر که در قرآن بیان شده و در جایی از آن به صورت مضمون و در جایی دیگر به صورت مجازی و تغییر یافته به آنها اشاره شده است؛ همه حامل آن بار معنایی می‌باشند که در آن عصر داشته‌اند. امروز وقتی می‌گوییم حسد، یعنی فلانی چشم دیدن کسی را ندارد، به او رشک می‌برد نمی‌تواند تحمل کند، یک چنین چیزهایی در ذهنمان می‌آید ولی در جامعهٔ جاهلی به این معنی نبود، وقتی خداوند می‌گوید «من شرُّ حاسدٍ اذا حسد»

باید ببینیم این حاسد که حسد می‌ورزد و باید از شر او به «رب الناس» پناه ببریم چگونه کسی است؟ آیا صرفاً چشم دیدن کسی را ندارد. احتمالاً چشم زخم می‌زند یا نه؟ در جامعهٔ جاهلی حاسد یک تأثیری در خارجش می‌گذاشت، یعنی آنها معتقد بودند در جامعهٔ آنها افرادی هستند که

با حسادت کردن می‌توانند تأثیری در خارج بگذارند، در اثر همین حسادت کردن چشم کسی را کور کنند یا بینی کسی را کج کنند و این رابطه‌ای کاملاً مستقیم با چشم دیدن ما نباید این آیه را این‌گونه تفسیر کنیم که از شر کسی که چشم دیدن ما را ندارد به خدا پناه ببریم. یعنی قرآن با زبان آن روز سخن گفته است نه با زبان امروز؛ این نکته واضحی است ولی ما با دشواری آن را می‌پذیریم، نمی‌توانیم راحت آن را بپذیریم، مثل این است که کلمه «زخرف» به معنای زراندود، امروز به معنای پیش پا افتاده و مبتذل به کار می‌رود، یا مثلاً کلمه «آب» در عربی به معنای ابا کردن، اما در فارسی یک مایع خوردنی است، و یا تغییراتی که واژگان در خود زبان عربی داشته‌اند. همین کلمه خطاب امروزه در مقابل *discourse*، گفتمان به کار می‌رود، حال آنکه روزگاری به معنای گفتگوی طرفینی بوده است (از باب مفاعله).

ابوزید می‌گوید همین تفاوت در مورد الفاظ قرآن مثل حاسد و... هم هست، و البته متن قرآنی در کلماتی مانند حاسد تغییراتی هم ایجاد کرده است، برای اولین بار در آن جامعه حسد را به شکل مجازی خودش به کار برده، مثلاً آورده است، «حسداً من عند انفسهم» که در اینجا معنای مجازی آن به کار رفته است، یعنی چشم دیدن نداشتن. این تغییری است که قرآن در آن فضا ایجاد کرده است.

بنابراین از آن جهت که الفاظ قرآن حاکی صور معانی خودشان در عصر خودشان هستند، صد در صد تاریخمنداند. اما تاریخمندی گاهی به این معناست که وقتی دوره تاریخی آن بگذرد دیگر لفظ به آن معنی به کار نمی‌رود، چون آن صورت معنایی به کلی از بین رفته است، اگر این گونه باشد آن دسته از آیات قرآن که دوره تاریخی‌شان گذشته باشد نه تأویل و تفسیر و نه مجاز و... را شامل نمی‌شوند. نه به این معنی که آن را از قرآن برداریم و کنار بگذاریم، حرف ابوزید این است که ما دیگر به آن عمل نکنیم، چون نمی‌توانیم، چرا که صورت معنایی آن از بین رفته است. ما امروز نمی‌توانیم برده آزاد کنیم. در دنیای امروز نمی‌توانیم پس از جنگ از قبیلۀ مقابل برده بگیریم و برده‌ها را در مقابل کفاره روزه آزاد کنیم. این آیات به طور کلی تاریخمندند به دلیل اینکه فقط صورت معنایی آن جامعه را تنها نشان می‌دهند و آن هم به هیچ وجه ادامه نیافته است. اما بعضی آیات مجاز و... برمی‌دارند. بعضی آیات هست که در همان موقع هم، به شکل مجازی و حقیقی به هر دو صورت به کار می‌رفته است، یا بعدها استعمال مجازی آن قوی‌تر شده است. بسیاری از

مفاهیم که در قرآن به صورت مجازی به کار رفته‌اند مثل مفاهیم تجاری، در واقع از مفاهیم حقیقی آن زمان در جامعه تجاری به امانت گرفته شده است و هیچ کدام معنای حقیقی خودشان را ندارند. وقتی خداوند می‌فرماید: «اقرضوا الله قرضاً حسناً» به هیچ وجه آن معنای حقیقی را در بر ندارد. اتفاقاً وجهی که ابوزید در مجاز بودن این آیات و واژگان به کار می‌گیرد، جالب است. معتزله برای اینکه بگویند این مفاهیم مجازی‌اند، مثلاً در آیه «و جاء ربک» در «ربک» برای اثبات اینکه خداوند دست و پا ندارد استناد به آیه «لیس کمثله شیء» می‌کردند که چون خداوند این آیه را گفته است پس جای نمی‌تواند حقیقی باشد، و لذا آنجا هم که یدالله آمده است، ید به معنی قدرت است.

ابوزید می‌گوید چرا این‌گونه استدلال می‌کنید خداوند خودش می‌گوید که من دارم مجاز به کار می‌برم. وقتی آیات در بردارنده این‌که به خدا قرض بدهید نازل شد، یهودیان با تمسک به ظاهر این آیات، پیامبر و مسلمانان را مسخره می‌کردند که خدا خیلی تنگ‌دست است «یدالله مغلوله»؛ آنگاه خداوند می‌فرماید: «غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان»، خداوند وقتی این استفاده حقیقی یهودیان را رد می‌کند و می‌گوید این خبرها نیست، خدا دستش باز است و اینها اشتباه فهمیده‌اند، این بهترین دلیل است که خداوند بیان می‌دارد که اینها به شکل مجازی بکار رفته است. به همین دلیل ابوزید علاوه بر اینکه به خلق قرآن معتقد است، لوح محفوظ و قلم را توجیه مجازی کرده، عرش و کرسی را نیز مجازی می‌داند و می‌گوید تصویری از یک پادشاه که تختی دارد و آن را فرشتگان بر دوش می‌کشند، در آن جامعه ملموس و مفهوم بوده است. در آن جامعه، بزرگان یعنی آن کسانی که در حدّ خدا بودند و ربّ الارباب بشری بوده‌اند، تخت و کارگزار و کرسی داشتند. اما مسلمانان در همان سده‌های اولیه دریافتند که خداوند اگر بشر نباشد، اگر جسم و ماده نباشد نمی‌تواند بر روی یک تخت بنشیند و تخت و عرشش بر آب باشد. این استفاده‌ها از صورت یک پادشاه باید به شکل مجازی به کار رود و همه باید نمود یا سلطنت و یک قدرت باشد. این دسته آیات تأویل مجازی هم برمی‌دارند.

اما دسته سوم آیات آن دسته‌اند که ما می‌توانیم بین معنای ظاهری آنها و فحوایشان تفاوت قائل شویم. برخی آیات یک معنای ظاهری دارند که معاصران نص، آن را می‌فهمند و جدیدی‌ها هم اگر شرایط نزول و معانی واژگان را در آن عصر بفهمند، درک خواهند نمود و این زیاد مشکل نیست. ولی یک فحوائبی هم ذیل آن کلمات وجود دارد، یک مرادی هم موجود است که هر

عصری بنابر مقتضیات زمان خودش درک می‌کند. تأثیرات ذهنی روانشناسی که پارادایم فکری یک زمانی بر اهل آن زمان می‌گذارد، باعث می‌شود که مراد خداوند و فحوای سخن خدا را از فلان آیه به گونه‌اس تفسیر کنند. صد سال یا دویست سال بعد آن پارادایم به کلی عوض می‌شود. دیگر نمی‌توانند آن مراد را به شکل پیشین بفهمند. مراد را در عین اینکه ثابت است به یک شکل دیگری عمل می‌کند، چرا که مراد نمی‌تواند تغییر کند.

این تفکیک بین معنی و مراد یک تفکیک هرمنوتیکی است که ابوزید از هرش می‌گیرد. از جمله این آیات، آیات راجع به ارث و حقوق زن است. به اعتقاد ابوزید در جامعه جاهلی، زن بی‌تردید هیچ نوع قرب و مقام و ارزشی نداشته است. او به تفصیل مقام و شأن زن را در آن جامعه بیان می‌کند، مثلاً اگر زنی شوهرش می‌مرد و پسر بزرگ آن مرد - نه از این زن - باقی بود، یا یک ریش سفیدی در خانه بود، این زن بی‌هیچ وجه آزاد نبود و کافی بود این پسر بزرگ یک غطاء یا چادری. بر روی سر این زن بیاندازد. این بدان معنی بود که این زن مال من است - یعنی پسر هم می‌توانست با زن پدرش ازدواج کند، که بعد از اسلام ممنوع شد - مگر اینکه زن تمام دارایی که احتمالاً داشت و البته از طریق ارث به او نرسیده بود، می‌بخشید و جان خودش را آزاد می‌کرد. در آن جامعه اساساً زن ارث نمی‌برد، چون زن موجودی نبود که بر اسب بنشیند، شمشیر بزند و دشمنی را دفع کند، ارث به کسی می‌رسید که جرأتی داشته و شجاع باشد. این مطالب برای ما هرگز جا نمی‌افتد مگر اینکه خودمان را از فضای امروز جامعه به کلی جدا کنیم، اینکه زن امروزی می‌تواند خرید کند، صاحب مال باشد و... را کنار بگذاریم. حالا در چنان جامعه‌ای که زن هیچ حقی نداشته، نصف ارث برای زن واقعاً انقلابی بوده است و در آن جامعه چه بدعتی بوده است برای چنان موجودی. معنای آیه ارث این است که زن نصف مرد ارث می‌برد ولی فحوای آن این است: «در جامعه‌ای که زن هیچ حقی نداشت ما برای زن چنین حقی قائل شدیم». در واقع پیامبر در آن جامعه یک انقلاب فمینیستی به پا کرد. خیلی از قضایا در زندگی پیامبر نقل شده است که نشان می‌دهد چطور زنانی که پیش از آن حقوقی نداشتند آمدند و صاحب جایگاه شدند، از آن پس زنانی داشتیم که محدث شدند. البته اینها معمولاً زنانی بودند که یا دختر شخصی مهمی بودند یا خواهر و همسر چنین شخصی و فکر نمی‌کنم زنی که پایگاه اجتماعی پایینی داشت، می‌توانست به جایگاه خاصی برسد. الان ما آن فحوی را در زمان‌های مختلف بسته به شرایط زمانی خودمان

تفسیر کنیم. شرایط زمانی پیامبر بیش از این اقتضا نمی‌کرد که این فحوی – رفتن به سوی احقاق زنان - صورت پذیرد. اما امروزه ما می‌توانیم. بدین ترتیب ابوزید می‌خواهد مشکل را با قائل شدن تفاوت بین فحوی و معنی حل کند.

توصیه مهمی که ابوزید در انتهای این مقاله می‌کند، این است: «مسأله حاضر که من می‌گویم، همه از بیانش تعجب می‌کنند، اما اگر به اصل مطلب توجه کنیم که عبارت است از فضایی که حاکم بوده است و ما با مراجعه به آن شرایط اجتماعی یک فحوی را احساس می‌کنیم، حس می‌کنیم پیامبر یک انقلابی کرده است. اگر ما به سراغ این برویم که پیامبر در چه فضایی، چه تغییراتی ایجاد کرده، شاید پذیرش آن خیلی سخت نباشد.»