بررسی و تحلیل الگوهای اثرگذار بر اندیشهٔ نصر حامد ابوزید ـ
حسن زرنوشه فراهانی، حمید ایماندار، علیرضا زرنوشه فراهانی
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال پانزدهم، شماره ۶۰ «ویژه قرآن‌بسندگی»، پاییز ۱۳۹۷، ص ۱۳۱-۱۵۶

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

بررسی و تحلیل الگوهای اثرگذار بر اندیشهٔ نصر حامد ابوزید

حسن زرنوشه فراهانی*
حمید ایماندار**
علیرضا زرنوشه فراهانی***

چکیده: نصرحامد ابوزید(۱۹۴۳-۲۰۱۰م) با طرح نظریاتی جدید در مطالعهٔ قرآن و برداشت از دین که در تضاد آشکار با گفتمان دینی حاکم بر کشور مصر بود، سبب شد که کانون توجه محققان و مورد بحث و مناقشهٔ علمی قرار گیرد. بسیاری، دیدگاه‌های او را در راستای اندیشه‌های معتزله تحلیل می‌کنند و به وی نسبت معتزله گرایی می‌دهند. اما این پژوهش با بررسی و تحلیل آثار او، به الگوهای دیگری نیز برای ابوزید دست یافته که تأثیر آن‌ها بر او کمتر از معتزله نبوده و این نشان می‌دهد که وی به هیچ‌وجه خود را محصور در اندیشه‌های معتزله نکرده است. الگوهای شناخته شده برای ابوزید عبارتند از: مکتب ادبی امین‌الخولی در تفسیر، اساتید زمان دانشجویی او در مصر، اندیشه‌های عرفانی ابن‌عربی، نظریات هرمنوتیکی اندیشمندان غربی، و آراء و نظریات اندیشمندان مشهور اشعری نظیر زرکشی و سیوطی و نیز برخی اسلام‌شناسان غیرمسلمان نظیر توشیهیکو ایزوتسو.

کلیدواژه‌ها: نصر حامد ابوزید؛ معتزله؛ ابن عربی؛ هرمنوتیک؛ مفهوم النص.

*. استادیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی hzarnooshe@gmail.com
**. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد hamidimandar@yahoo.com
***. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران.

مقدمه

نصر حامد ابوزید یکی از مطرح‌ترین نظریه‌پردازان جهان عرب در دورهٔ معاصر است که به عنوان شخصیتی متأثر از اندیشه‌های معتزله شناخته می‌شود. ابوزید در ۱۹۹۳م به دنبال انتقاداتی که نسبت به وضع فکری حاکم بر کشور مصر مطرح کرد، به شهرت بسیاری دست‌یافت. وی عالمان دینی را متهم می‌کرد که در برخورد با دین، از ایدئولوژی و پیش‌فرض‌های خود استفاده می‌کنند.[1] بخش اعظم کتاب «نقد الخطاب الدینی» که در ۱۹۹۲م چاپ شد، به همین موضوع اختصاص دارد. به طور مثال وی نتیجهٔ: رویکرد گفتمان دینی به معانی را در نهایت عدم تحرک متون می‌داند که با اقرار به آن، توجیهِ موجودیت خود را از دست می‌دهد. (ابوزید، ۱۹۹۲ب: ۲۲۵)

عده‌ای از مخالفان ابوزید، وی را چندین بار به دادگاه کشاندند و اتهاماتی را در برداشت ناصحیح از دین به او نسبت دادند. سرانجام در ۱۹۹۵م در حالی که از سوی دادگاه مرتد شناخته شده بود و گروه‌های تندرو نیز او را تهدید به قتل کرده بودند، از مصر مهاجرت کرد و ابتدا به تدریس در دانشگاه لایدن[2] پرداخت و سپس در ۲۰۰۴م به دانشگاه اوترخت[3] هلند نقل‌مکان کرد و تا پایان عمر در آن‌جا زندگی کرد.

مطالعهٔ آثار متعدد ابوزید بیانگر این است که وی در بیان اندیشه‌های خود،

۱. یک نمونه از تأویل‌های ایدئولوژیک که ابوزید به آن اشاره می‌کند، تفسیر عبارت «لهوالحدیث» (لقمان/ ۶) به «غناء» است که گفتمان دینی با جدا کردن این عبارت از بافت زبانی و نیز سبب نزولش، آن را به غناء تفسیر کرده و نتیجه گرفته که همه‌ی انواع غناء صرف نظر از غایت و هدف آن‌ها حرام است. گفتمان دینی معتدل نیز در ردّ دیدگاه تندروها، فقط سرودهای دینی و سرودهایی را که به نبرد و کار و مقاومت در برابر استعمار و صهیونیست‌ها تشویق می‌کنند از شمول این تحریم خارج می‌کند ... اما بازگشت به بافت سبب نزول آیه، معنی غناء برای «لهوالحدیث» را به طور کامل نفی می‌کند و طبیعت ایدئولوژیک این تأویل را که با هنر و ادبیات دشمنی دارد، آشکار می‌سازد. (ابوزید، ۱۹۹۲ ب: ۲۰۹)

2. Leiden University.
3. Utrecht University.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

برخلاف آنچه مشهور است صرفاً متکی بر آراء معتزله نبوده، بلکه از افراد عرب و غیر عرب متعددی و هم‌چنین از مکاتب و جریان‌های مختلفی تأثیر پذیرفته، به طوری‌که این ویژگی، افکارش را منحصر به فرد کرده است. در ادامه به بررسی و تحلیل ریشه‌های اندیشهٔ ابوزید می‌پردازیم.

۱. اثرپذیری از مکتب ادبی امین الخولی

ابوزید آغاز علاقهٔ خود به مباحث ادبی را، مربوط به سال دوم تحصیلات دانشگاهی‌اش می‌داند که بسیار فعال و با نشاط در کلاس‌ها و سمینارهای مرتبط با زبان و تاریخ عربی حضور می‌یافت. (Abu Zaid,2001: 95) وی حتی در آن زمان اشعار بسیاری، هم به زبان رسمی و هم به لهجهٔ محلی می‌سرود و به خاطر همین اشعار سه سال پیاپی رتبهٔ دوم جایزهٔ «فرهنگ برای توده‌ها»[1] را کسب کرد. (ibid: 99) ابوزید هم‌زمان علاقهٔ بسیاری نیز به زبان و آوای قرآن داشت. (ibid: 99) علاوه بر این‌ها ابوزید پیش از ورود به دانشگاه نیز، کتاب‌هایی از سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶م)، محمد قطب[2] (۱۹۱۹-۲۰۱۴م) و هم‌چنین پایان‌نامهٔ محمد احمد خلف الله (۱۹۱۶-۱۹۹۷م) را مطالعه کرده بود که همگی آن‌ها به‌نحوهٔ ادبیات قرآن توجه داشتند و تأثیر بسیاری بر ابوزید گذاشته بودند. (ibid:100) همهٔ این‌ها سبب شد که ابوزید موضوع مورد علاقه‌اش برای تحقیق را یافتن ارتباط میان قرآن و ادبیات قرار دهد. (ibid:101)

ابوزید، مبدع روش ادبی در تفسیر قرآن را الخولی می‌داند که با روش او می‌توانیم

1. kultur für die massen.

۲. ابوزید در دهه‌ی ۶۰ میلادی که آثار سید قطب و محمد قطب جزء کتب ممنوعه به شمار می‌رفتند، به مطالعه‌ی آثار آن‌ها پرداخت و کتاب‌های «العدالة الاجتماعیة فی الاسلام»، «معرکة الاسلام و الرأسمالیة»، «مشاهد القیامة فی القرآن» و «التصویر الفنی فی القرآن» سید قطب و کتاب «منهج الفن الاسلامی» محمد قطب را مطالعه کرد. (ابوزید،۲۰۰۰ : ۲۲۳) البته ابوزید بعدها انتقادات سختی را متوجه اندیشه‌ی سید قطب کرد. (به طور مثال نک: ابوزید،۱۹۹۲ب : ۸۲-۸٤؛ ۸٦-۸۸؛ ۹۷-۹۹)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

محتوای قرآن را بفهمیم، یعنی روش ادبی و تحلیل متن.» (ibid:101) ابوزید نقطهٔ مقابل الخولی را، اسلام‌گرایانی می‌داند که اعتقاد داشتند انسان حق ندارد قرآن را به عنوان متنی بداند که قابل‌مقایسه با متن‌های شکسپیر یا ابوالعلاءالمعری است و از این راه به دنبال انکار روش ادبی در تفسیر بودند. ابوزید استدلال‌های آن‌ها را ناکافی می‌داند و می‌نویسد: «منظورمان این نیست که قرآن صرفاً یک کتاب ادبی است. اگر این‌گونه بیندیشیم سطح قرآن را بسیار پایین آورده‌ایم، دقیقاً مانند کسانی که می‌گویند قرآن صرفاً یک متن فقهی یا فقط دارای پیام‌های اخلاقی است. این درست است که قرآن همهٔ این‌ها را دارد، اما برای این‌که بتوانیم به محتوای قرآن دست‌یابیم، باید فقط از روش‌های ادبی استفاده کنیم.» (ibid:101)

بدین ترتیب ابوزید خود را به مکتب ادبی امین‌الخولی متصل و آن را یگانه راه فهم قرآن معرفی می‌کند.

۲. اثرپذیری از استادان مختلف در دوران دانشجویی

یکی از افراد اثرگذار بر ابوزید، حسن حنفی (متولد۱۹۳۵م) بود که در سال سوم تحصیلات ابوزید، از فرانسه برگشته بود و سبک تدریس او کاملاً متفاوت با دیگر اساتید بود؛ بدین‌گونه که دانشجویان باید با یکدیگر و با استاد دربارهٔ متنی که استاد انتخاب کرده بود، بحث می‌کردند. (ibid: 96) ابوزید سبک تدریس او را دوست داشت و از کلاس این استاد لذت می‌برد، بخصوص از روابطی که او بین دین و جامعه برقرار می‌کرد. (ibid: 96-97)

ابوزید که در آن زمان متأثر از نظریهٔ مارکسیست‌ها، معتقد بود که تغییر با عمل و در حقیقت اتفاق می‌افتد و نه فقط با تغییر ذهنیت انسان، به یک بحث چالشی خود با حسن حنفی در این‌باره اشاره می‌کند که در پایان آن، حنفی او را به تشکیل حزبی فرا می‌خواند. (Ibid: 97-98)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

بعد از این بحث، ابوزید و حنفی با یکدیگر دوست شدند، اما این دوستی باعث نشد به انتقاد از یکدیگر نپردازند. ابوزید از این‌جهت که حنفی میراث اسلامی را به صورت گزینشی بررسی می‌کرد و در تحلیل‌های خود همهٔ اجزای آن را در نظر نمی‌گرفت و نیز به دلیل این‌که حنفی به دیدگاه دیگران اصلاً اهمیتی نمی‌داد، به انتقاد از او می‌پردازد و می‌نویسد: «حنفی می‌گفت که سنت (tradition) مانند یک سوپرمارکت بزرگ است، به گونه‌ای که هر کس بر اساس سلیقهٔ خود می‌تواند هر جنسی را که می‌خواهد انتخاب کند. به نظر من حنفی سنت را تجزیه و تحلیل نمی‌کند، بلکه آن‌ها را بر اساس تصورات و دیدگاه‌های خود از نو تعریف می‌کند و این دقیقاً همان کاری است که اسلام‌گرایان انجام می‌دهند و وقتی می‌خواهند حرف جدیدی را بیان کنند، صرفاً تصورات خود را اعمال می‌کنند.»[1] (ibid: 98)

در مقابل، حنفی نیز انتقاداتی نسبت به کار ابوزید داشت. از جمله این که نصر، نمایندهٔ خوبی برای ایده‌هایی که بیان می‌کند، نیست. هم‌چنین معتقد بود که نصر نباید حرف‌هایش را به صورت عمومی در جامعه بیان کند. (ibid:98)

علاوه بر حنفی، استادان دیگری هم مورد تحسین ابوزید بودند به خصوص عبدالمنعم تلیمة (متولد۱۹۳۷م) که استاد ادبیات با گرایش مارکسیستی بود. هم‌چنین جابر عصفور (متولد۱۹۴۴م) که کاملاً به روز بود و از روش‌های مدرن استفاده می‌کرد و به وسیلهٔ آن روش‌ها آثار مهم بلاغی و ادبی را مورد مطالعه قرار می‌داد. همهٔ این اساتید تلاش می‌کردند دیدگاه‌های سنتی را با استفاده از ابزارهای امروزی و روش‌های مدرن بررسی کنند و آن‌ها را بسط و پیشرفت دهند. (ibid: 98)

۳. اثرپذیری از اندیشه‌های معتزله

ابوزید دلیل آشنایی‌اش با معتزله را در نگارش پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشدش

۱. برای اطلاع از سایر انتقادات ابوزید از حنفی نک: ابوزید،۱۹۹۲ب : ۱۳۷-۱۹۳.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

می‌داند. عنوان پایان‌نامهٔ وی که در ۱۹۷۷م با راهنمایی عبدالعزیزالاهوانی از آن دفاع کرد و چندی بعد در ۱۹۸۱م به چاپ رسید، «الاتجاه العقلی فی التفسیر: دراسة فی قضیة المجاز فی القرآن عند المعتزلة» است.[۱]

ابوزید در این کتاب بر مبنای نظریه‌ای که هر دین یا دانشی را برآمده از پیش‌زمینه‌های سیاسی و اجتماعی آن می‌داند، با بررسی اندیشه‌های معتزله درباره قرآن می‌کوشد منشأ سیاسی و اجتماعی آن افکار را بیان کند. از دیدگاه ابوزید اندیشهٔ اعتزالی، مستقل از شرایط اجتماعی جامعهٔ اسلامی شکل نگرفت و نظریهٔ اختیار، تلاشی بود برای ایستادن در برابر جبرگرایی که دستگاه اموی، برای بهره‌کشی از توده‌های مسلمانان، در پس آن پنهان شده بود. دغدغهٔ دیگر معتزله، دفاع از اسلام در برابر هجوم پیروان دیگر ادیان بود. از این رو لازم بود سازوکار یکپارچه‌ای بچینند تا اندیشه‌هایشان مبنای معرفتی استواری داشته باشد و برای رسیدن به این دو هدف، جایگاه عقل را بالا بردند. (ابوزید، ۱۳۹۱: ۳۱۳)

عقل در نظر معتزله مجموعه‌ای از علوم ضروری است که خداوند در مکلفان می‌آفریند و انسان از طریق آن‌ها به علوم نظری که همان شناخت است، منتقل می‌شود. (همان: ۳۱۴) معتزله برای رسیدن به شناخت دینی، ادله را سه گونه دانستند. گونهٔ اول آن‌ها که دلالتشان وجوبی است، هم چون دلالت فعل بر فاعل که به شناخت توحید می‌انجامند. گونهٔ دوم که دلالتشان اختیاری است و به شناخت افعال خداوند می‌انجامند و با آن‌ها عدل خداوند دریافت می‌شود و گونهٔ سوم که دلالتشان وضعی و قراردادی است، هم چون دلالت کلام بر معنایش که این‌گونه ادله به شناخت کلام خداوند و اوامر و نواهی او می‌انجامد. (نک: همان: ۸۵-۸۷ و ۳۱۴)

معتزله اثبات کردند که این سه گونه از ادله مترتب بر یکدیگرند و هر یک

۱. این کتاب در ۱۳۸۷ش با عنوان «رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن» توسط احسان موسوی خلخالی به فارسی ترجمه شد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

مقدمه‌ای است که دیگری از آن نتیجه می‌شود، یعنی کلام خداوند تا وقتی که صفاتش - عدل و توحید- ثابت نشود، معنا نخواهد داشت.

در مقابل معتزله، اشاعره سر درآوردند که شرع را بر عقل مقدم می‌دانستند و از این‌رو کلام خداوند را به تنهایی دالّ دانستند. به طور مثال باقلّانی فرق آشکاری میان دلیل شرعی و دلیل عقلی از لحاظ ترتیب و اهمیت نمی‌گذارد، گاه عقل را داور شرع می‌داند و گاه به عکس. رفتار عملی او نیز تطبیق اصل برتری شرع بر عقل است. (همان: ۸۷ و ۸۸)

این اختلاف معتزله و اشاعره، در شروط دلالت زبانی (کلام) نیز اثر گذاشت. از دیدگاه معتزله دلالت زبانی به دو شرط قابل‌فهم است؛ شرط اول وضع و شرط دوم شناخت قصد متکلم است؛ وضع یعنی کلام را فقط آنگاه می‌توان فهمید که وضع پیشینی در کار باشد. (همان: ۸۷)

هر دو گروه اتفاق‌نظر داشتند که وضع، شرط دلالت داشتن کلام است، ولی در اینکه آیا وضع توقیفی و از جانب خداوند است یا اصطلاحی بشری است، با هم اختلاف داشتند که این اختلاف امتداد طبیعیِ اختلاف در حدوث یا قدم قرآن بود. اشاعره با توجه به اینکه کلام را صفتی ذاتی و قدیم برای خداوند می‌دانستند، با استناد به آیهٔ ۳۱ سوره بقره[۱] که می‌فرماید خداوند بود که همهٔ نام‌ها را به آدم آموخت، وضع زبان را توقیفی و از جانب خداوند دانستند، اما معتزله که صفات ذات را از صفات فعل جدا کردند[۲] و کلام را از صفات فعل دانستند، با استفاده از

۱. وَ عَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلائِکَةِ فَقالَ أَنبِـؤُنِی بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِن کُنتُمْ صادِقِین.

۲. معتزله صفات ذات را منحصر به علم و قدرت و حیات و قِدم می‌دانند، یعنی صفاتی که در هر حال بر خداوند واجب و در واقع همان ذات خداوند هستند؛ اما صفات فعل را، صفاتی می‌دانند که در ازل بر خداوند محال بوده و بعد از آن جایز شده‌اند. مثل محسن، متفضل، رازق، خالق و متکلم (کلام)؛ و بر این باورند که کلام صفت فعل است نه صفت ذات ... و کلام و امر و نهی خداوند حادث است، زیرا به کسی که این کلام و امر و نهی برای اوست متعلق است و این کسان همان مکلفین‌اند که وجود

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

بررسی و تحلیل الگوهای اثرگذار بر اندیشهٔ نصر حامد ابوزید

[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

تأویل، لفظ «کل» در آیه را تخصیص زدند و وضع را اصطلاحی بشری به شمار آوردند. (همان: ۸۸-۹۰)

معتزله هم‌چنین در ردّ دیدگاه اشاعره درباره توقیفی بودن وضع، وضع و اشارهٔ حسی را به هم مربوط دانستند و از آنجا که اشارهٔ حسی بر خداوند جایز نیست، وضع زبانی را اصطلاحی بشری دانستند. (همان: ۹۱)

اما شرط دوم دلالت زبانی از دیدگاه معتزله که اشاعره هیچ اشاره‌ای بدان نکرده‌اند، شناخت قصد متکلم و حالت اوست؛ زیرا وضع به تنهایی مفهوم کلام را نمی‌رساند و طبیعی است که برای فهم کلام هر گوینده‌ای یا استدلال به آن، قصد او لحاظ شود. (همان:۱۰۹و۱۱۰)

قاضی عبدالجبار (م.۴۱۵ق) دانشمند بزرگ معتزله، معتقد بود که وضع و قرارداد در سطح کلمات و نام‌ها، «وضع عرفی» است؛ یعنی رابطهٔ اسم و مسما رابطه‌ای صرفاً اشاره‌ای است و هر قوم با قصد کردن آن اشاره، این رابطه را برقرار می‌کند؛ اما در سطح ترکیب‌ها و عبارت‌ها معتقد بود که قصد متکلم و معنای کلام با یکدیگر ارتباط دارند؛ یعنی مخاطب برای تشخیص هدف گوینده و فهم جملات یا عبارات او، باید خود را در موقعیت گوینده قرار دهد تا هدف او را به درستی درک کند. (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۵، ۱۶۲) این دیدگاه دربارهٔ قرآن چنین نتیجه می‌دهد که تا صفات الهی به درستی در ذهن افراد تبیین نشده باشد، انسان قادر به درک این مطلب نیست که در کجا کلمات به صورت حقیقی و در کجا به صورت مَجازی استفاده شده‌اند؛ و چون شناخت قصد متکلم شرط اصلی شناخت معنای کلامش است، اشکالی ندارد که اشتراک معنوی و مجاز در کلام راه یابد. این برای آن است که معنای کلام، بسته در یک چارچوب نماند، زیرا شناخت قصد و حال متکلم، ما را توانای فهم گفته‌اش

← ازلی‌شان ناممکن است. (ابوزید،۱۳۹۱: ۸۸-۸۹ و ۱۰۰)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

می‌کند. در نتیجه وجود مجاز در کلام خداوند اثبات و صفت کذب از آن نفی می‌گردد. (ابوزید، ۱۳۹۱: ۱۰۴-۱۱۵و ۳۱۵)

طبق نظر عبدالجبار، مَجاز هم در واژه‌ها و هم در ترکیب‌ها ممکن است. مجاز در واژه‌ها مشروط به آن است که اولاً میان معنای حقیقی و معنای مجازی واژه، رابطه‌ای برقرار باشد و ثانیاً واژه، وضع حقیقی سابقی مقدم بر استعمال مجازی‌اش داشته باشد. مجاز در ترکیب‌ها نیز مشروط به آن است که دانستن قصد متکلم ما را به شناخت مراد وی از کلام راهنمایی کند. از این رو، عبدالجبار، متکلم حاضر را از متکلم غایب که خداوند است جدا می‌کند و معتقد است که شناخت ما از قصد متکلم حاضر شناختی ضروری است و شناخت ما از قصد خداوند شناختی نظری و استدلالی است. پس اگر در کلام او چیزی آمد که با شناخت عقلانی ما از قصد او متناقض می‌نمود، باید آن را مجاز بدانیم. بر این اساس، مجاز ابزاری است برای رفع تناقض ظاهری میان کلام خداوند و شناخت عقلی ما از عدل و توحید او، یعنی ابزاری برای تأویل. (نک: عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۵، ۲۸۰؛ ۱۵، ۱۱۴)

بدین‌ترتیب معتزله معتقدند که اگر در کلام خداوند معنایی یافت شد که ظاهر آن با آنچه از عقل دانسته می‌شود، مخالف بود، باید کلام را تأویل کرد، زیرا دلالت شرعی و دلالت عقلی مطابق یکدیگرند و نه متناقض باهم. بر این اساس، تأویل ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای برطرف کردن تعارض ظاهری ادلهٔ عقلی و ادلهٔ شرعی است.

ابوزید در ابتدای کتاب بیان کرده که این نتیجه، متأثر از شرایط اجتماعی و سیاسی جامعهٔ آن زمان بوده است (همان:۱۱) و در واقع تمسک معتزله به اندیشهٔ اختیار انسان و تأویل آیاتِ به ظاهر متعارض با آن، تلاشی بوده برای مبارزه با نظریهٔ جبر که بنی‌امیه برای توجیه سلطنت و ظلم‌ها و فسادهای خود بدان استناد

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

می‌کردند و همهٔ مظاهر ظلم و شر را به ارادهٔ الهی نسبت می‌دادند. (همان: ۱۷-۲۳)

در واقع مهم‌ترین دستاورد ابوزید در بررسی چالش‌های میان اشاعره و معتزله در برداشت از قرآن که در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد خود بدان پرداخته، این است که: «قرآن به صحنه‌ای از جنگ سیاسی و اجتماعی تبدیل‌شده بود که ابزارهای آن جنگ را مباحث دینی همچون مفاهیم، تعاریف و تعصبات دینی تشکیل می‌دادند.» (Abu Zaid,2001:110)

بدین ترتیب ابوزید دغدغهٔ اصلی خود را پیدا کرد که عبارت بود از بررسی رویکرد تفسیری مسلمانان در پرتو علائق سیاسی، اجتماعی و اعتقادی آن‌ها و بررسی ظرفیت‌ها و محدودیت‌های انسان در تلاش برای فهم قرآن. به تعبیر دیگر موضوع مدنظر ابوزید بررسی ارتباط میان متن قرآن و خوانندهٔ آن شد. گرچه ابوزید این رابطه را در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد خود، تفسیر[۱] می‌نامد، اما در تحقیقات بعدی او، تأویل، تبدیل به مفهوم کلیدی می‌شود.

۴. اثرپذیری از عرفان

ابوزید پس از آن‌که در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد خود رویکرد مذاهب کلامی و متکلمان در برداشت از قرآن را بررسی کرد، در رسالهٔ دکتری خود به روش عرفا در برداشت از قرآن پرداخت که آیا شیوهٔ آن‌ها نیز همانند متکلمان، متأثّر از رویکردهای سیاسی و اجتماعی حاکم بر آن‌ها است یا خیر؟ برای این منظور وی مطالعهٔ اندیشهٔ محیی الدین ابن عربی (متوفی ۶۳۸ ق) را آغاز کرد.

در ۱۹۷۸م ابوزید به کمک بورسیه‌ای از بنیاد فورد[۲] برای فرصت مطالعاتی به دانشگاه پنسیلوانیا در فیلادلفیای آمریکا رفت. ابوزید جزئیات چگونگی پیوند خود

۱. الاتجاه العقلی فی التفسیر.

2. Ford Foundation.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

با بنیاد فورد را توضیح داده و پیوند صوفی گرایی با فولکور را تشریح می‌کند. (ibid: 110-111) بدین ترتیب ابوزید عازم آمریکا شد و این سفر شرایطی را برای او مهیا کرد که به دور از بحران‌های اقتصادی و سیاسی زندگی‌اش، به بررسی اندیشهٔ ابن‌عربی و در کنار آن به مطالعهٔ آثار نظریه‌پردازان غربی در زمینهٔ هرمنوتیک بپردازد.

وی نحوهٔ آشنایی خود با مفهوم هرمنوتیک را این‌طور شرح می‌دهد: «حسن حنفی این واژه را به من آموخت. وقتی به او گفتم که به آمریکا می‌روم و می‌خواهم دربارهٔ تأویل بیشتر تحقیق کنم، گفت واژهٔ هرمنوتیک را جستجو کن و همین واژه را برایم بر روی برگه‌ای نوشت. در آمریکا، هم به هرمنوتیک معاصر و هم به میراث کلاسیک هرمنوتیک دست یافتم.» (ابوزید، ۱۳۸۹: ۵۰۱؛ گفتگوی مترجم با مؤلّف)

ابوزید در کتابخانهٔ دانشگاه پنسیلوانیا به ثروت غیرقابل‌تصوری از کتاب‌ها دست یافت و آثاری از کلود لوی استروس (Claude Lévi Strauss: 1908-2009)، فردیناند دی سوسور (Ferdinand de Saussure: 1857-1913) و هانس گئورگ گادامر (Hans Georg Gadamer: 1900-2002) را مطالعه کرد؛ اما بعد از مطالعهٔ چند صفحه از کتاب گادامر[1] متوجه شد که مطالعهٔ چنین کتابی نیازمند پیش زمینه‌هایی است، بنابراین به مطالعهٔ کتاب‌های پایهٔ هرمنوتیک پرداخت و آثاری از شلایرماخر (Schleiermacher: 1768-1834)، ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey:1833-1911) و مارتین هایدگر (Martin Heidegger:1889-1976) را مطالعه کرد و سپس به مطالعهٔ کتاب گادامر ادامه داد. پس از کتاب گادامر، ابوزید آثاری از پل ریکور (Paul Ricœur:1913-2005)، دیوید دیچت (David Ditchet)، ریچارد ای پالمر (Richard E.Palmer)، اریک دونالد هیرش (Eric Donald Hirsch: born in 1928)، ژانت وولف (Janet Wolf) و لوئی آلتوسر

۱. کتاب «Wahrheit und Methode» (به فارسی: حقیقت و روش) که در ۱۹۶۰م به رشته‌ی تحریر در آمده است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

(Louis Althusser: 1918-1990) را نیز مطالعه کرد. (Abu Zaid,2001:114-115)

ابوزید رویکرد خود در مطالعهٔ این کتاب‌ها را این‌گونه بیان می‌کند: «من در مطالعهٔ تمام این متون سعی می‌کردم رابطهٔ میان هرمنوتیک و سایر علوم انسانی را دریابم. نگاه من به متون فولکلور نیز از منظر هرمنوتیک بود.» (ibid: 115)

ابوزید بنیان نظری‌ای را که برای مسئلهٔ تأویل به دنبال آن بود، نزد گادامر یافت. وی بلافاصله بعد از مطالعهٔ چند صفحه از کتاب گادامر به این نتیجه رسید که این دقیقاً همان چیزی است که در زندگی به دنبالش بوده است. وی هم‌چنین در کتب غربیان از جمله گادامر، دنیا و اندیشه‌های ابن‌عربی را یافت؛ گویی که مطالب غربیان دقیقاً همان چیزهایی است که ابن عربی در تلاش برای بیان آن‌ها بوده است. (ibid: 115)

در واقع هم ابن‌عربی و هم گادامر اعتقاد داشتند که حقیقت یک موضوع شخصی (individual) و ذهنی (subjective) است و چون ذهنی است پس طبیعتاً قابل تغییر و تحول است و در هر فردی متفاوت از دیگری است. بدین ترتیب محتوای یک متن بدون تفسیر و توضیح توسط خواننده آشکار نمی‌گردد. البته گادامر با تعدیل موضوع، حقیقت را در ارتباط انسانی نیز ممکن می‌داند و به این نتیجه می‌رسد که ابعاد حقیقت، خارج از ذهن یک فردِ به خصوص است و افراد دیگر هم می‌توانند به همان نسبت، حقیقت را درک کنند؛ اما ابن‌عربی حقیقت را در نهایتِ ذهنیت، آن چیزی می‌داند که هر شخصی به طور خاص متوجه می‌شود. به بیان دیگر، حقیقت به نظر گادامر، علاوه بر اینکه یک موضوع فردی است، می‌تواند در ارتباط انسانی نیز تجربه شود؛ اما ابن عربی آن را در ارتباط انسانی غیرممکن و صرفاً آن را یک موضوع فردی می‌داند. (ibid: 116-117)

به مقایسه‌ای که ابوزید میان ابن عربی و گادامر انجام داده، این ایراد وارد است

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

که حقیقت در نزد گادامر بیشتر یک مسئلهٔ معرفت‌شناختی است، اما برای ابن عربی یک مسئلهٔ مذهبی است. هم‌چنین ابن عربی برخلاف گادامر، عرفان را علمی اعطایی از جانب خداوند می‌داند که از راه عقل و استدلال قیاسی قابل دسترسی نیست و این مفهوم را به عنوان قالب اصلی معرفت مورد توجه قرار می‌دهد.

البته احتمالاً ابوزید بر این تفاوت‌ها واقف بوده، اما این مقایسه را انجام داده تا توضیح دهد که میان اندیشمندان عربی-اسلامی و غربی که به بررسی آن‌ها پرداخته، مشترکات بسیاری را کشف کرده است.

در مجموع باید گفت ابوزید آراء هر یک از این محققان را از آن جهت که به رابطهٔ میان متن و خواننده پرداخته‌اند، مورد مطالعه و ارزیابی قرار داده است. وی در این‌باره می‌گوید: «آن کتاب‌ها، قطعاً در نوع کلمات، نحوهٔ بیان، آرایه‌های ادبی و استعاره‌های استفاده شده در آن‌ها متفاوت بودند، اما در همهٔ متون یک هدف مدنظر است و آن‌هم رابطهٔ میان متن و خواننده است. خواه آن متن، قرآن، یک اثر هنری یا حتی تمام جهان باشد، اما نکته این است که آن متن حتماً باید خوانده شود تا وجود داشته باشد.» (ibid: 116)

ابوزید در ۱۹۸۱م با دفاع از رسالهٔ خود با عنوان «فلسفة التأویل؛ دراسة فی تأویل‌القرآن عند محیی‌الدین بن عربی» مدرک دکترای خود را دریافت کرد. او در این تحقیق به همان نتیجهٔ سابق رسید؛ به این معنا که تفسیری که ابن عربی از قرآن ارائه می‌کند نیز در نهایت به تصورات سیاسی و اجتماعی او وابسته است. (ابوزید، ۱۹۸۳: ۳۳-۳۷)

با این وجود ابوزید بسیار تحت تأثیر اندیشهٔ ابن عربی قرار گرفت. به گونه‌ای که از آن به عنوان روش فلسفی کامل یاد کرده و می‌نویسد: «از جمله دلایلی که باعث شد به بررسی اندیشهٔ ابن عربی بپردازم، این بود که تأویل در نزد ابن عربی صرفاً وسیله‌ای برای مواجهه با نص نیست، بلکه روش فلسفی کاملی است که

وجود و متن را تؤامان نظم می‌دهد.» (همان:۱۸) ابوزید کتاب «الفتوحات المکیة» ابن عربی را بسیار مورد تمجید قرار می‌دهد و از آن به عنوان مهم‌ترین اثر تاریخ تفکر دنیای عرب به خصوص با رویکردی که به تفسیر قرآن دارد، یاد می‌کند. ابوزید این کتاب را به مانند اقیانوسی می‌داند که هیچ‌کس نمی‌تواند تمام آن را متوجه شود و درک کند. (Abu Zaid,2001:116)

اثرپذیری ابوزید از ابن عربی سبب شد دل‌بستگی او به نوع نگرش معتزله تا حد زیادی تغییر کند. وی دراین‌باره می‌گوید: «در تحقیق دربارهٔ ابن عربی و هرمنوتیک، نظریات غیرقابل ابطالم دربارهٔ حقیقت یک شیئ یا یک بیان را که در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشدم بسیار به آن‌ها علاقه داشتم کنار نهادم. دیگر فراموش کردم که بگویم این یا آن تفسیر اشتباه است و تنها یکی صحیح است. من سعی کردم این نوع نگاه را کنار بگذارم.» (ibid: 118)

ابوزید خود را از قائلین به وحدت وجود نشان می‌دهد که تصویر عقلانی معتزله از خدا، به تنهایی نمی‌تواند او را راضی کند. وی می‌نویسد: «من خدا را در همهٔ چیزهای زیبا می‌بینم. من نمی‌توانم تعیین کنم خدا چیست. معتزله توضیحات و تعاریف دقیقی در این‌باره ارائه داده‌اند که خدا چیست و بیشتر از آن، اینکه چه چیز نیست؛ اما نکته آن است که او بزرگ‌تر از هر چیزی است که سخن بتواند بر آن دلالت کند. شاید خدا در من است. ابن عربی می‌گوید: «عرش خدا قلب مؤمن است»، بله این عرفان است.» (ibid: 208)

چنین سخنانی از سوی ابوزید و نیز مطالب دیگری از جمله مقایسه‌ای که او میان جریان خود و قضیهٔ حسین بن منصور حلاج (ibid: 211) -که در ۳۰۹ ق به خاطر ادعایش مبنی بر اتحاد عرفانی با خدا، به دستور عباسیان اعدام شد- انجام داده، بیانگر این است که او علیرغم اینکه در غرب و جهان اسلام از عقل‌گرایان

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

متمایل به معتزله به حساب می‌آید، اما تا چه حدی خود را وابسته به میراث عرفانی می‌داند.

۵. اثرپذیری از نظریات هرمنوتیکی اندیشمندان غربی

پیش‌تر اشاره شد که ابوزید در طول مدت اقامت در آمریکا، علاوه بر مطالعهٔ اندیشهٔ ابن عربی، آثار نظریه‌پردازان غربی در زمینهٔ هرمنوتیک و زبان‌شناسی را نیز مطالعه کرد که می‌توان ردپای این آثار و اندیشه‌ها را در تحقیقات او مشاهده کرد. وی پس از بازگشت از آمریکا در ۱۹۸۰م، سلسله مقالاتی را منتشر کرد و در آن‌ها به تحلیل و تبیین مطالعات خود در آمریکا پرداخت. از مهم‌ترین آن‌ها، مقاله‌ای با عنوان «الهرمنیوطیقا و معضلة تفسیر النص»[1] است که در آن به گسترش هرمنوتیک غربی نظر دارد. (ابوزید،۱۹۹۲الف: ۷) در ادامه به بررسی نظریات ابوزید در این مقاله می‌پردازیم:

۵-۱. بررسی مقاله: «الهرمنیوطیقا و معضلة تفسیر النص»

از دیدگاه ابوزید، قضیهٔ اساسی که هرمنوتیک به مطالعهٔ آن می‌پردازد، معضل تفسیر متن است، اعم از این‌که آن متن، متنی تاریخی باشد یا متنی دینی. (همان:۱۳) وی اصطلاح هرمنوتیک را اصطلاحی قدیمی می‌داند که شروع به کارگیری آن در محافل مطالعات لاهوتی بود و برای اشاره به مجموعه قواعد و معیارهایی به کار می‌رفت که مفسر باید در فهم متون دینی (کتاب مقدس) از آن‌ها پیروی می‌کرد؛ بنابراین مفهوم هرمنوتیک با مفهوم تفسیر که با اصطلاح «exegesis» به آن اشاره می‌شود، تفاوت دارد؛ زیرا هرمنوتیک «نظریهٔ تفسیر» است، نه خود تفسیر و

۱. این مقاله اولین بار در آوریل ۱۹۸۱م در مجله‌ی «فصول القاهرية» صص ۵۹-۱۴۱ به چاپ رسید. سپس به همراه چند مقاله‌ی دیگر از ابوزید که همگی قبلاً در مجلات مختلف به چاپ رسیده بودند، در ۱۹۹۲ م در کتاب «اشکالیات القراءة و آلیات التأویل» مجدداً چاپ گردید.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

تفصیلات آن. قدمت این اصطلاح به ۱۶۵۴م برمی‌گردد که تا امروز نیز به طور مستمر به خصوص در محافل پروتستان ادامه داشته است. (همان) بنابراین هرمنوتیک مسئله‌ای هم‌زمان قدیمی و جدید است و تمرکز و تأکید آن بر ارتباط مفسر با متن، مسئله‌ای مختص اندیشهٔ غربی نیست، بلکه مسئله‌ای است که در میراث عربی قدیم و جدید نیز به طور یکسان، از جایگاهی مرکزی برخوردار است. (همان:۱۴)

نویسندگانی که ابوزید به مطالعهٔ آراء آن‌ها پرداخته، بیشتر کوشیده‌اند تا راه‌های شناخت هنر و ادبیات را بررسی کنند، اما ابوزید به دنبال برگرفتن ایده‌های آن‌ها و انتقالشان به میراث دینی از طریق گفت‌وگوی دیالکتیکی (حوار جدلی) است.

بدین ترتیب او به مطالعه‌ای تطبیقی میان فهمِ قرآنِ مبتنی بر دلایل تاریخی و لغوی که از آن به «التفسیر بالمأثور» و فهم قرآنِ مبتنی بر دیدگاه‌های مفسر که از آن به عنوان «التفسیر بالرأی» یا «تأویل» نام می‌برد، می‌پردازد و گرایش دوم را که توسط فلاسفه، معتزله، شیعه و متصوفه بدان پرداخته شده است، ترجیح می‌دهد.

مسئله‌ای که هر دو گروه با آن مواجه‌اند این است که: چگونه می‌توان به معنی عینی متن قرآن پی برد؟ و آیا انسان با وجود محدودیتش می‌تواند به مقصود الهی در صورت کامل و مطلق آن پی ببرد؟

هر دو گروه سعی کرده‌اند به این سؤال پاسخ دهند؛ قائلین به «التفسیر بالمأثور» گرچه به صراحت نه ولی فهم عینی از متن قرآن را ممکن می‌دانند و از تأویل به دلیل عینی نبودن انتقاد می‌کنند، اما طرفداران «تأویل» قائل به آزادی فهم و فتح باب اجتهاد هستند و به طور ضمنی فهم عینی متن قرآن برای انسان را ناممکن می‌دانند. هم‌چنین در حالی‌که گرایش اول از نقش مفسر به نفع جنبه‌های تاریخی و لغوی متن صرف‌نظر می‌کند، جریان دوم بر رابطهٔ ویژه بین متن و مفسر تأکید می‌کند. (همان: ۱۵و۱۶)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

اما حال که از دید تأویل گرایان نمی‌توان به فهم عینی از متن قرآن رسید، پس برای فهم مثلث «المؤلف/ النص/ الناقد» یا «القصد/ النص/ التفسیر» (همان: ۱۶) چه راهی وجود دارد؟

ابوزید در ادامهٔ مقاله به بررسی نظرات اندیشمندان غربی دربارهٔ هرمنوتیک می‌پردازد تا پاسخ این سؤال را بیابد.

وی ابتدا دیدگاه‌های شلایرماخر را بیان می‌کند که نخستین کسی بود که بر نقش فعال و جدی خواننده و مفسر در فرایند فهم متن تأکید کرد و فهم متن را صرفاً عملی زبان‌شناسانه «linguistical» و دستوری «grammatical» ندانست، بلکه آن را نیازمند فعالیتی روان‌شناختی «psychological» و فنی «technical» نیز دانست. (نک: همان، :۲۰-۲۳؛ واعظی،۱۳۹۰: ۱۴۵-۱۴۸) البته او علی‌رغم تأکید بر نقش فعال مفسر در فرایند فهم متن، در زمرهٔ عینی گرایان تفسیر به شمار می‌رود.[۱]

ابوزید سپس دیدگاه ویلهلم دیلتای را مطرح می‌کند که رابطهٔ بین مفسر و موضوع تفسیر را وابسته به زمان و مکان و از این‌رو متغیر می‌داند. (ابوزید،۱۹۹۲الف:۲۹) از نظر دیلتای با بررسی مدارک و داده‌های تاریخی می‌توان جهان هم‌عصر مؤلف و دنیای ذهنی او را به گونه‌ای بازسازی کرد و شناخت که حتی خود او نیز به این فهم نائل نشده باشد. (احمدی، ۱۳۷۲، ج۲: ۵۳۴)

۱. شاخص اصلی تفکیک ذهنی‌گرایی تفسیری «subjective» و عینی‌گرایی تفسیری «objective» به اصل پذیرش دخالت فعالانه مفسر در فرایند فهم باز نمی‌گردد. چه اینکه اگر چنین باشد، باید شلایرماخر و دیلتای را معتقد به ذهنی‌گرایی تفسیری بدانیم، حال آنکه به واقع آنان پایبند به عینی‌گرایی تفسیری بودند و بر لزوم پرهیز از سوء فهم و ضرورت تفکیک تفسیر معتبر از نامعتبر اصرار داشتند. باید گفت شاخص صحیح این تفکیک، پذیرش مستقل بودن معنای اثر از فرایند خواندن و قرائت آن است. همه‌ی کسانی که معتقدند چیزی به نام معنا، مستقل و فارغ از خواندن و قرائت مفسران وجود دارد، عینی‌گرای تفسیری هستند. در نقطه‌ی مقابل، کسانی که معتقدند پیش از اقدام به خوانش متن، معنای اثر، چه در قالب «معنای نزد مؤلف» و چه در قالب «معنای نهفته در متن» وجود خارجی ندارد و این مفسر است که در فرایند قرائت متن به پیدایش و تکوین معنای اثر کمک می‌کند، ذهنی‌گرای تفسیری هستند. (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۴۷)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

شخص دیگری که ابوزید به بررسی نظرات او می‌پردازد هایدگر است که در کتاب مهم خود «هستی و زمان»[1] هرمنوتیک را بر مبنایی فلسفی یا به تعبیری دیگر فلسفه را بر پایهٔ هرمنوتیک بنا نهاده است که هر دوی این عبارتها نیز صحیح هستند، زیرا فلسفه، فهم وجود است و فهم نیز اساس فلسفه است. (نک: ابوزید،۱۹۹۲الف: ۳۰-۳۷) از نظر هایدگر پیش ساختارِ فهم که هر فهم و تفسیری را همراهی می‌کند، از سه لایهٔ پیش داشت (fore having)[2]، پیش دید (fore sight)[3] و پیش دریافت (fore conception)[4] تشکیل‌شده است و این پیش ساختارِ سه لایه، پیش شرط حصول معنا هستند؛ از این‌روست که هرمنوتیک هایدگر غیر عینی گراست؛ زیرا آشکارا بیان می‌کند که معنا در فرایند فهم و تفسیر به وجود می‌آید، نه آن‌که مستقل از آن وجود داشته باشد. (واعظی،۱۳۹۰: ۱۵۱و۱۵۲) نکتهٔ دیگر در هرمنوتیک هایدگر آن است که هر گونه فهم و تفسیر، تاریخ‌مند و زمانی است، یعنی فهم هر کس تأثیرپذیر از دنیای ذهن او و پیش ساختار سه لایهٔ فهم اوست که امری سیال و زمانی است و در نتیجه نمی‌تواند فرا تاریخی و مطلق باشد. (همان: ۱۵۳و۱۵۴)

ابوزید سپس آراء گادامر را بررسی می‌کند که در تحلیل خویش از چارچوبِ فهم، هیچ جایگاهی برای مؤلف و قصد و مراد او قائل نیست. به نظر گادامر، تاریخ، وجودی مستقل در زمان گذشته و جدا از شناخت و تجربهٔ کنونی ما نیست؛ وضعیت کنونی ما نیز به دور از اثرپذیری از سنت‌هایی که در طول تاریخ به ما

1. Sein Und Zeit.

۲. منظور از «پیش داشت»، شبکه‌ای از اهداف، مقاصد، نیازها و طرح‌هاست که بخشی از واقعیت هر انسانی است و در فرایند فهم یک موضوع، از میان این شبکه، یک هدف یا نیاز یا طرح را گزینش کرده و موضوع مورد نظر خود را از منظر آن هدف گزینش شده مورد مطالعه قرار می‌دهیم. (همان: ۱۵۱)

۳. منظور از «پیش دید»، مفاهیم، دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌هایی است که هدف گزینش‌شده را همراهی می‌کنند. (همان:۱۵۱)

۴. منظور از «پیش دریافت»، روشی است که مفسر موضوع مورد نظر را در چارچوب آن، تفسیر می‌کند. (همان:۱۵۱)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

رسیده، نیست. بنابراین وجود انسان هم تاریخی و هم معاصر است و انسان نباید دید کنونی خود را در فهم پدیده‌های تاریخی نادیده بگیرد. سنت‌هایی که در طول تاریخ به ما رسیده، همان محدوده‌ای است که در آن زندگی می‌کنیم و همان چیزی است که شناخت کنونی ما را شکل می‌دهد، و از این‌رو هنگامی که برای فهم گذشته از دید کنونی خود آغاز می‌کنیم، در حقیقت از سنت‌ها و تاریخ به دور نیستیم. (نک: ابوزید،۱۹۹۲الف:۴۲)

گادامر به مانند هایدگر وظیفهٔ دلالی برای زبان را رد و تأکید می‌کند که این زبان نیست که به اشیاء اشاره دارد، بلکه اشیاء هستند که خود را از طریق زبان توضیح می‌دهند. و فهم ما نسبت به متن ادبی به معنای فهم تجربهٔ نویسنده نیست، بلکه به معنای فهم تجربهٔ وجود است که خود را از طریق متن توضیح می‌دهد. متن ادبی ابزاری ثابت میان نویسنده و گیرندهٔ متن است و فرایند فهم آن هماهنگ با تغییر دیدها و تجربه‌ها تغییر می‌کند. (همان: ۴۲)

بنابراین، گادامر فهم را امتزاج افق معنایی مفسر با متن و اثر می‌داند. از طرفی افق معنایی هر مفسری محدود به عصر و زمانه و تعاملات وی با محیط و دیگران و بنابراین سیّال و متغیّر و محصور در محدوده‌های عصری و محدوده‌های وجودی شخص مفسر است، پس فهمِ برخاسته از دخالت چنین افقی، لزوماً تاریخ‌مند و زمانمند می‌شود. (واعظی،۱۳۹۰: ۱۵۹و۱۶۰)

ابوزید در ادامه به بررسی دیدگاه چند اندیشمند معاصر می‌پردازد. از جمله پل ریکور که علی‌رغم وجوه اشتراکی که با هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر دارد، دارای وجوه افتراقی نیز هست،[1] از جمله اینکه قائل به کاهش نقش مفسر در برابر

۱. برای اطلاع از نظریه تفسیری پل ریکور نک: واعظی، ۱۳۸۱: ۲۹۵-۳۷۲؛ برای اطلاع از وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه پل ریکور با هایدگر و گادامر نک: همان: ۴۰۶-۴۱۲.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

متن است و برای متن جایگاهی ویژه و مستقل از مقصود نویسنده در نظر می‌گیرد. (نک: ابوزید،۱۹۹۲الف:۴۴-۴۸) وی تفسیر خواننده را تابع متن و مقاصد معنایی آن می‌داند. (واعظی،۱۳۹۰: ۱۸۱)

نویسندهٔ دیگری که ابوزید به دیدگاه او گرایش بیشتری دارد، هیرش است که میان معنای ثابت (المعنی/ Meaning) و معنای متغیّرِ (المغزی/Significance) یک متن تفاوت می‌گذارد و معتقد است که مغزای یک نصِّ ادبی متفاوت است، اما معنای آن همیشه ثابت خواهد بود. هیرش قائل به دو عرصهٔ مختلف با اهداف متفاوت اما متصل به یکدیگر است، عرصه اول، عرصهٔ «نقد ادبی» است که غایت آن رسیدن به مغزی نص ادبی است و عرصهٔ دوم، عرصهٔ «نظریهٔ تفسیر» است که هدف آن رسیدن به معنی نص ادبی است. از دیدگاه وی، معنی ثابت همان معنایی است که از طریق تحلیل متن، دستیابی به آن ممکن است، اما معنی متغیر یا مغزی مبتنی بر نوع رابطهٔ متن و خوانندهٔ آن تعریف می‌شود. (نک: ابوزید، ۱۹۹۲الف:۴۸-۴۹)

ابوزید از این ایده هیرش اثر پذیرفت[1] و قائل به تفاوت معنی و مغزی شد. وی فرق میان معنی و مغزی را در دو چیز می‌بیند: اول اینکه «معنی» جنبه‌ای تاریخی دارد، یعنی نمی‌توان بدان دست‌یافت مگر با شناخت دقیق بافت زبانی درون‌متنی و بافت فرهنگی اجتماعی برون‌متنی، اما «مغزی» - هرچند که از معنی جدا نیست، بلکه به آن وابسته است و از آن نشأت می‌گیرد- جنبه‌ای معاصر دارد، به این مفهوم که محصول قرائت عصری، غیر از عصر نص است و اگر مغزی وابسته به معنی نباشد و از آن نشأت نگیرد، قرائت به همان اندازه که از دایرهٔ تأویل دور می‌شود، داخل در دایرهٔ تلوین می‌گردد. دومین تفاوت میان معنی و مغزی- که نتیجهٔ تفاوت

۱. ابوزید در موارد دیگر با هیرش همراهی نکرد، زیرا هیرش از افرادی است که به شدت از عینی‌گرایی تفسیری دفاع کرده و قائل به این است که معنای متن بر محور قصد و نیت متکلم رقم می‌خورد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

اول به شمار می‌رود- این است که معنی به مقدار قابل ملاحظه‌ای از ثبات نسبی برخوردار است، اما مغزی بسته به تغییر افق‌های قرائت، جنبه‌ای متحرک دارد، هر چند رابطه‌اش با معنی، حرکتش را تنظیم و آن را هدایت می‌کند یا قاعدتاً باید چنین کند. (ابوزید، ۱۹۹۲ب:۲۲۱)

ابوزید بر مبنای تفاوت میان معنی و مغزی، به بررسی برخی از موضوعات دینی می‌پردازد، از جمله مسئلهٔ میراث دختران. (همان:۲۲۳ ؛ برای مشاهده تعبیر دیگری در این باره نک: همان: ۱۳۵)

در مجموع باید گفت مهم‌ترین دستاورد هرمنوتیک غربی برای ابوزید، علاوه بر اثرپذیری از هیرش در باب تفاوت میان معنی و مغزی، تأثّر از گادامر است که بر نقش مفسر یا خواننده تأکید ویژه دارد.

به گفتهٔ ابوزید، هرمنوتیک گادامر، نقطهٔ شروع مطمئنی برای توجه دوباره به میراث دینی ما درباره تفسیر قرآن از زمان‌های گذشته تا به امروز است. به کمک آن، می‌توان نشان داد که چگونه تصورات هر مفسر و جهان‌بینی هر دوره بر فهم مفسر از قرآن تأثیر داشته است. این مطلب در مورد جریان‌های جدید فهم قرآن هم صادق است که همانند پیشگامان کلاسیک خود، بدون توجه به اینکه مفسر ادعای عینی‌گرایی دارد یا نه همواره به موضع مفسر در مواجهه با واقعیت معاصر او وابسته بوده‌اند. (ابوزید، ۱۹۹۲الف:۴۹)

۶. اثرپذیری از نظریات اندیشمندان مشهور اشعری در کتاب «مفهوم النص»

یکی از مهم‌ترین آثار ابوزید، کتاب «مفهوم النص، دراسة فی علوم القرآن» است که در ۱۹۹۰م به چاپ رسید. ابوزید از این پژوهش در پی دو هدف است: هدف اول آنکه تحقیقات قرآنی را که در فهم جدید و معاصر از حوزهٔ پژوهش‌های ادبی جدا شده‌اند، بار دیگر بدان پیوند زد. وی این رویکرد را ادامه دعوت امین‌الخولی به

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

پژوهش ادبی و مطالعهٔ قرآن به مثابهٔ یک متن زبانی می‌داند. دومین هدف ابوزید، کوشش برای تعیین معنای عینیِ اسلام است. این معنا فراتر از نظریه‌های ایدئولوژیکی است که جریان‌های مختلف اجتماعی و سیاسی در واقعیت عربی- اسلامی عرضه می‌کنند. (ابوزید، ۱۳۸۹: ۶۰-۶۲)

ابوزید با ترسیم فضای فکری حاکم بر جوامع اسلامی که شاهد رشد فزایندهٔ اندیشه‌های افراطی است و سبب آشفتگی فکری در مفاهیم دینی شده‌اند، این پرسش را مطرح می‌کند که اسلام چیست؟ (همان: ۶۴ و۶۶) آنگاه برای پاسخ به این سؤال و دغدغه‌هایی از این دست، به پژوهش در معنای متنِ قرآنی می‌پردازد.

از دیدگاه ابوزید، قرآن خود را پیام می‌نامد. پیام، نمایانگر ارتباط میان فرستنده و گیرنده است که از طریق رمز یا نظام زبانی صورت می‌پذیرد و اگر بپذیریم که قرآن مانند تمامی متون، پیام است، پس نظام زبانی استفاده شده در آن نیز همان نظامی است که در زبان انسان‌ها و متون مختلف به کار گرفته شده است. پس برای درک قرآن باید از روش‌هایی استفاده کرد که در تحلیل متون زبانی- ادبی شناخته شده هستند؛ یعنی قرآن را باید در چارچوب نظام فرهنگی که در دوره‌ای بیش از بیست سال در آن شکل‌گرفته است، بررسی کرد؛ بنابراین از دیدگاه ابوزید، قرآن تبدیل به یک متن انسانی می‌شود که شناخت زبان و فرهنگِ اولین گیرندگان آن، پیش‌شرط اصلی فهم آن است. درواقع نقطهٔ جدایی پژوهش ابوزید از سایر پژوهش‌ها، سخن گفتن از نقش واقعیت و فرهنگ در شکل‌گیری متن قرآن است. گفتمان دینی معاصر در بررسی متون دینی با به‌کارگیری روش دیالکتیک نزولی ابتدا از خداوند (گویندهٔ متن) و بعد از پیامبر (نخستین گیرندهٔ متن) سخن می‌گوید. آنگاه تحت عناوینی چون اسباب نزول، مکی و مدنی و ناسخ و منسوخ از سهم واقعیت سخن می‌گوید؛ اما روش پژوهش ابوزید، دیالکتیک صعودی است که

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

محتویات زبانیِ قرآن را در پرتو واقعیتی که در آن شکل‌گرفته، بررسی و تحلیل می‌کند و بر پایهٔ امور حسی و متعین بالا می‌رود. (همان: ۶۸-۷۲)

ابوزید ایراد روش اول را در آن می‌داند که مبتنی بر نظرپردازی است و از این جهت در معرض گرفتار آمدن به سخنان خطابی است. هم‌چنین آن را به دلیل گرفتار آمدن در شبکهٔ «جواب‌های آماده» و رفتن در چرخهٔ «مغلطه‌های ایدئولوژیک» خطرناک توصیف می‌کند. (همان: ۷۱)

اما ابوزید برای مشروعیت بخشیدن به دیدگاهش نه به معتزله تکیه می‌کند و نه به عرفان. بلکه بیشترین استناداتش به اقوال دو تن از اندیشمندان سنی تأثیرگذار است که در قالبی اشعری- سلفی اندیشه‌هایشان را بیان کرده‌اند. آن دو تن عبارت‌اند از: بدرالدین زرکشی (م.۷۹۴ق) (به‌طور مثال نک: همان: ۷۵، ۹۵-۹۹، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۶-۱۵۷، ۱۸۶-۱۸۷، ۲۲۲-۲۲۶، ۲۲۸-۲۳۱، ۲۷۷-۲۸۶، ۳۹۰-۳۹۳ و ...) و جلال‌الدین سیوطی (م.۹۱۱ق) (به‌طور مثال نک: همان: ۴۹، ۷۵، ۱۰۷، ۱۴۷-۱۵۰، ۱۶۳-۱۶۵، ۱۶۹-۱۷۶، ۱۹۹-۲۰۱، ۲۳۲-۲۳۴، ۳۰۲-۳۰۹، ۳۶۸-۳۷۰ و ...) که ابوزید به دو اثر مهم آن‌ها یعنی «البرهان فی علوم القرآن» و «الاتقان فی علوم القرآن» توجه خاصی نشان داده است. ابوزید از ابوالحسین خیاط، قاضی عبدالجبار، زمخشری، ابن عربی و ابن خلدون که همگی متأثر از اندیشه‌های عقل‌گرایی بودند نیز نام می‌برد، اما آن‌ها به هیچ عنوان نقش مرکزی در پژوهش ابوزید ندارند.

ابوزید در تحقیقش علاوه بر نظرات زرکشی و سیوطی، آراء دیگر اندیشمندان مشهور اهل سنت نظیر جرجانی و باقلانی را نیز بررسی می‌کند تا از دل حرف‌های آن‌ها، مطالب مرتبط با هرمنوتیک را استخراج کند و مدل تفسیر پویا را که برای آن ارزش زیادی قائل است به‌عنوان نتیجه استنباط کند. وی مباحث مختلف علوم قرآنی، نظیر مکی و مدنی، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، اعجاز، مناسبت میان آیات و سُوَر، غموض و وضوح، عام و خاص و تفسیر و تأویل را با استفاده از علم

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

هرمنوتیک و علم نشانه‌شناسی جدید بررسی می‌کند. وی بیش از همه در دو بخش اول کتابش، به بحث پیرامون شرایط تاریخی و فرهنگی جامعهٔ زمان نزول و تأثیر آن در فهم قرآن و نیز تبیین این نکته که دیدگاه شخص مفسّر، چه نقش مهمی در تفسیر کلاسیک اهل سنت داشته، پرداخته است.

البته به این نکته نیز باید توجه داشت که نوع استفادهٔ ابوزید از آثار نویسندگان اشعری، به گونه‌ای نیست که بتوانیم او را به عنوان طرفدار دیدگاه‌های اشاعره معرفی کنیم و اثری هم که وی از زرکشی و سیوطی پذیرفته، در حدی نیست که بتوانیم وی را یک متفکر شافعی بنامیم. بلکه وی آن بخش‌هایی از نظرات زرکشی و سیوطی را که متناسب با آراء خود یافته، برگزیده است. جابر عصفور (متولد ۱۹۴۴م) از ابوزید انتقاد می‌کند که کتاب‌های زرکشی و سیوطی را به صورت سطحی بررسی کرده و حرف‌های آن‌ها را با نظرات خودش تطبیق داده است و از آنجا که گرایش و تعصب واضحی نسبت به معتزله دارد، رویکرد او از ابتدا دارای یک چارچوب ایدئولوژیک خاص بوده است. (نک: عصفور، ۱۹۹۱: ۴۲-۴۷)

دلیل دیگر بر اشعری نبودن ابوزید، انتقاداتی است که وی از شافعی (۱۵۰-۲۰۴ ق)، ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ق) و ابوحامدغزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) دارد. (ابوزید، ۱۹۹۵: ۵۶-۵۷؛ همو، ۱۳۸۹: ۴۰۵ و ۴۸۱)

ابوزید علاوه بر زرکشی و سیوطی، از دو دانشمند معاصر غیرمسلمان نیز در این کتاب اثر پذیرفته است که عبارت‌اند از: یوری لوتمان[1] استاد برجستهٔ زبان و ادبیات اهل شوروی و بنیان‌گذار مکتب نشانه‌شناسی تارتو[2] و توشیهیکو ایزوتسو،[3] اسلام‌شناس و قرآن‌پژوه مشهور ژاپنی که هر دوی آن‌ها در تحقیقات خود از

1. Yori Lotman: 1922-1993.
2. Trartu School of Semiotics.
3. Toshihiko Izutsu: 1914-1993.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

نظریات نشانه‌شناسی بهره گرفته‌اند و تأثیر بسیار زیادی بر آراء ابوزید گذاشته‌اند. آشنایی ابوزید با اندیشه‌های لوتمان به ۱۹۸۶م برمی‌گردد؛ زمانی که ابوزید دو مقاله از وی را تحت عناوین «نظریات حول السیمیوطیقیة للثقافات»[۱] و «مشکلة اللغة»[۲] به عربی ترجمه کرد؛ اما آشنایی ابوزید با ایزوتسو به دوران اقامتش در آمریکا بازمی‌گردد. ابوزید دومین کشف بزرگ خود در آمریکا پس از کشف هرمنوتیک را، آشنایی با اندیشه‌های ایزوتسو می‌داند[۳] که در آن زمان در دانشگاه مک گیل[۴] مونترال کانادا تدریس می‌کرد. ابوزید اثرپذیری خود از ایزوتسو را با اعجاب یاد می‌کند. (Abu Zaid,2001:118-119) ایزوتسو با توجه به آیات قرآن، ارتباط میان خداوند و انسان را به دو نوع ارتباط زبانی و غیر زبانی تقسیم می‌کند که در نوع اول، انسان‌ها از طریق وحی با خداوند ارتباط دارند ؛ اما در نوع دوم انسان‌ها به وسیلهٔ آیات الهی، یعنی نشانه‌هایی که در طبیعت وجود دارد با خدا در ارتباط هستند. بررسی تطبیقی دو کتاب ابوزید و ایزوتسو نشان می‌دهد که ابوزید در تعریف وحی تا چه حد متأثر از ایزوتسو است. (برای مقایسه نک: ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۱۶۸-۲۵۳؛ ابوزید، ۱۳۸۹: ۷۵-۱۲۱)

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. آراء و نظریات ابوزید تحت تأثیر افراد و مکاتب فکری مختلفی شکل گرفته و برخلاف آنچه مشهور است وی خود را محصور در اندیشه‌های معتزله نکرده است.

---

۱. چاپ شده در کتاب «**انظمة العلامات فی اللغة و الادب و الثقافة : مدخل الی السیمیوطیقا**» (۱۹۸٦)، توسط نصر حامد ابوزید و سیزا قاسم، دار الیاس العصریة، قاهرة، ۳۱٤-۳٤٤.

۲. همان: ۲٦٥-۲۸۱.

۳. البته ابوزید در پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد خود نیز در یک مورد به مقاله‌ای از ایزوتسو با عنوان « Revelation as a Linguistic Concept in Islam» (وحی به عنوان یک مفهوم زبانی در اسلام) ارجاع داده است. (نک: ابوزید، ۱۳۹۱: ۲۰۲، پاورقی۱)

4. McGill University.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]

۲. تأثیرات گوناگونی که ابوزید از افراد و مکاتب فکری مختلف پذیرفته، بیان‌گر این است که بسیاری از نظریات او، به هیچ عنوان جدید نیستند، ویژگی شاخص ابوزید بیان نظریه‌های موجود به شیوه‌ای جذاب است.

منابع

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۲الف)، ***إشکالیات القراءة و آلیات التأویل***، المرکز الثقافی‌العربی، الدارالبیضاء.

۲. _____ (۲۰۰۰)، ***الخطاب و التأویل***، چ۳، المرکز الثقافی العربی، الدار البیضاء.

۳. _____ (۱۳۹۱)، ***رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن***، ترجمهٔ احسان موسوی خلخالی، چ۲، نیلوفر، تهران.

۴. _____ (۱۹۸۳)، ***فلسفة التأویل؛ دراسة فی تأویل‌القرآن عند محیی‌الدین ابن‌عربی***، دارالتنویر، بیروت.

۵. _____ (۱۳۸۹)، ***معنای متن***، ترجمهٔ مرتضی کریمی‌نیا، چ ۵، طرح نو، تهران.

۶. _____ (۱۹۹۲ب)، ***نقدالخطاب الدینی***، سینا للنشر، قاهرة.

۷. احمدی، بابک (۱۳۷۲)، ***ساختار و تأویل متن***، نشر مرکز، تهران.

۸. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۲)، ***خدا و انسان در قرآن***، ترجمهٔ احمد آرام، چ ۸، شرکت سهامی انتشار، تهران.

۹. عبدالجبار(قاضی) (۱۹۶۵)، ***المغنی فی ابواب التوحید و العدل*** (ج ۵ و ۱۵)، تحقیق جورج قنواتی، الدار المصریة، قاهرة.

۱۰. واعظی، احمد (۱۳۸۱)، ***درآمدی بر هرمنوتیک***، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.

۱۱. _____ (۱۳۹۰)، ***نظریه تفسیر متن***، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

12. Abu zaid, Nasr hamid (2001), Ein Leben mit dem Islam, aus dem Arabischen von Chérifa Magdi,erzählt von Navid Kermani, Herder, Freiburg.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1397.15.60.8.9]