
نوآوری تحریب، تأویل

شناخت علمی و هراس از تکفیر

نصر حامد ابوزید



این کتاب ترجمه فارسی کتاب زیر است:
نصر حامد ابوزید
التجدد و التحرير والتأويل؛ بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير
بيروت-دارالليصا، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠
این کتاب با اجازه رسمی همسر نویسنده، دکتر ابنهال یونس، دارنده حق مؤلف،
ترجمه و منتشر شده است.
حقوق این اثر به آموزشکده توانا (ECCE) تعلق دارد.



نوآوری، تحریر و تأویل

نویسنده: نصر حامد ابوزید

مترجم: مهدی خلجمی

ISBN: 978 - 0 - 9915476 - 0 - 9

e-collaborative for civic education

یک سازمان غیرانتفاعی (ECCE) E-Collaborative for Civic Education (501c3) در ایالات متحده آمریکا است که از فن آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می کند.

ما به عنوان بینانگذاران و مدیران این سازمان، اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل دهنده ایده های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از یک جامعه سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان طور که حقوق عام бشر که هر شهروندی باید از آنها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می داند. ما دموکراسی را مجموعه ای از ارزش ها، نهادها و فرایندها می دانیم که مبادرت، توانی، تحمل و مدار، تکریگرایی و جوامعی شایسته سالار که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارج می گذارند، است.

ما پژوهه اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا؛ آموزشکده مجازی برای جامعه مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعه آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، ویلگ کنیسی، جدایی دین و دولت و توانایی های رهبری ارائه می شوند. آموزشکده توانا آموزش زنده دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه هایی مثل مطالعات موردنی در جنبش های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنگران، دستورالعمل های خودآموزی، کتابخانه مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاوره آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است. تلاش ما برای توسعه توابعی های آموزشکده توانا متوجه گرد آوردن بهترین متفکران ایرانی و صدایهای محدود است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنگران ایرانی هستیم که ایده های آنان توسط جمهوری اسلامی منوع شده است.

یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه نگاری، کنشگری و فن آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و برساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه ای باز در ایران داشته باشد.

سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهادهای شما

مریم معمار صادقی

M. M. Mousavadeghi

اکبر عطربی

Albeur Abri

فهرست مطالب

۷	پیشگفتار مترجم
۹	مصر نامه‌بان و زخم‌های باز یک اسلام‌شناس
۱۳	قرآن به مثابه گفتار؛ انقلاب در قرآن‌شناسی
۱۹	پیشگفتار ابتهال یونس بر ترجمه فارسی
۲۳	پیشگفتار ناشر
۲۹	فصل یک: نوسازی گفتار دینی؛ چرا؟
۶۱	فصل دو: هنر و گفتار تحریر
۸۳	فصل سه: مسأله تأویل قرآن در روزگار قدیم و جدید
۱۱۱	فصل چهار: رهیافت نو به قرآن؛ از متن به گفتار
۱۳۵	واژه‌نامه

پیشگفتار مترجم

تأکید ابوزید بر اینکه قرآن متنی ادبی است و باید پیش از هر چیز با روش‌های ادبی و بلاغی آن را فهمید و سپس به سراغ تأویل‌های کلامی و فلسفی و فقهی رفت، ممکن است برای ما فارسی زبانان غریب به چشم آید. ما بیشتر - به ویژه در عصر جدید - به «معنا»ی قرآن توجه کردہ‌ایم نه «لفظ» آن. بسیاری از نویسندهای اسلامی با خواندن ترجمه‌های قرآن به «تفسیر» آن بدل شده‌اند و چه بسا تفسیرهای ایدئولوژیک بدیعی از آن به دست داده‌اند. آنان که در میان ما با ادبیات عرب آشنایی عمیق داشته‌اند، بیشتر درس خوانده حوزه‌های علمیه‌اند و با روش‌شناسی‌های متعارف در علوم زبانی مدرن بیگانه. از آن سو، کسانی که به ویژه طی یکی دو دهه اخیر در دانش‌های زبان مدرن تخصص و تبحر یافته‌اند با زبان و ادبیات عربی آشنایی ندارند و به دشواری می‌توان شوقي در آنان برای مطالعه قرآن سراغ گرفت. حاصل آن است که قرآن در میان ما یا به دست حوزه‌یان و روش‌های سنتی تفسیر سپرده شده یا به دست نویسندهای اسلام‌گرا یا روشنفکر دینی که بیشتر به تفسیرهای کلامی-اجتماعی قرآن علاقه دارند تا فهم آن به مثابه متنی ادبی.

از این رو، برای کسی که خواهان فهم قرآن است، آگاهی از آرای کسانی مانند ابوزید به ویژه در این کتاب ضرورت است. به ویژه آرای متأخر او که در فصل واپسین این کتاب بازتابیده است. درباره اهمیت این آراء یادداشتی را در اینجا باز می‌آورم که پیش تر نوشتیم. هم‌چنین، پیش از آن یادداشت، نوشتۀ کوتاه دیگری را درباره زندگی ابوزید بازمی‌آورم که پیشتر منتشر شده بود. اشاره به دو نکته را بایسته می‌بینم. نخست آنکه در فصل نخست کتاب، ابوزید بخش مهمی را به داوری‌های سیاسی درباره آمریکا و اسرائیل اختصاص داده است. در این باره دو احتمال رواست: اول:

آنچه ابوزید درباره اسرائیل و آمریکا نوشته، برخاسته از باورهای اوست. هر چند ابوزید قرآن‌شناسی سرآمد بود، ولی در فهم سیاست چه بسا خام و خردبین بوده باشد؛ دوم: ابوزید به اندازه کافی درباره مسائل دینی تابو شکسته و تواند داده بود. دوست نداشت متهم به «عامل غرب» بودن یا «عامل صهیونیسم» بودن نیز بشود؛ اتهامی که بارها به او زدند و او را مانند سلمان رشدی ابزار غرب برای حمله به اسلام شمردند. در نتیجه، آن داوری‌ها به مصلحت سپرسازی در برابر اتهام‌های سیاسی است.

هر یک از این دو احتمال بیشتر باشد، باید به روشنی تصریح کنم که با تحلیل‌های سیاسی این کتاب به ویژه درباره آمریکا و اسرائیل و به طور کلی غرب موافق نیستم و آن را عوام‌پسندانه و حاصل واکنش احساسی، رنجیده و نسنجدید به رویدادها می‌دانم.

نکه دوم آنکه برگدان فارسی آیات قرآن در این کتاب از ترجمه عبدالمحمد آیتی است.

سرانجام سپاسگزارم از دکتر ابتهال یونس، همسر و هدل و همراه ابوزید برای پذیرش تقاضای من در واگذاری حقوق نشر فارسی این کتاب به آموزشکده توانا و نیز نوشن پیشگفتاری برای ترجمه فارسی کتاب. از مدیران آموزشکده توانا برای نشر این اثر نیز سپاس دارم. همچین قدردان همسرم مهرنوش پورضیائی هستم برای یاری‌ها و مهربانی‌هایش.

مصر نامهربان و زخم‌های باز یک اسلام‌شناس^۱

اگر به مرگی ناگهانی در سال ۲۰۱۰ نمی‌رفت، امسال هفتاد ساله می‌شد؛ نصر حامد ابوزید، اسلام‌شناس مصری که داستان تکفیرش نام او را بر سر زبان‌ها انداخت. ابوزید از آن آدم‌هast که بزرگ‌ترین ابداع عمرشان، زندگی آنهاست. قدمی کوتاه و تنی فربه داشت و خود بارها از سنگین بودن پیکرش می‌نالید. در کودکی اسباب ریسخند هم‌سالان‌اش بود. به قول خودش، همین باعث می‌شد که از بازی با بچه‌ها به مطالعه پناه ببرد. ولی هر چقدر تن اش سنگین بود، خیال و اندیشه‌اش بلندپرواز و تیزرو بود. لحظه لحظه زندگی اش را آزمود و اندیشید و راهی را رفت یکه؛ اما مایه الهام برای دیگران.

تکنیسین پلیس

ابوزید خود را یک مصری تمام عیار می‌دانست؛ کسی که با فرهنگ مردمان عادی آن آشناست و پیوندی وثیق و عمیق برقرار می‌کند. زاده دهم ژوئن ۱۹۴۳ بود در روستایی کوچک به نام قحافه، در نزدیکی طنطا در دلتای نیل، شمال مصر؛ در خانواده‌ای تهییست و سخت کوش. پدرش مغازه بقالی داشت. زمانی که کودک بود، پدر بیمار شد و اندوه‌هاش را برای درمان هزینه کرد، بی‌عاقبت. چهارده‌ساله بود که پدرش در گذشت. مادرش آن هنگام سی و پنج سال داشت با پنج فرزند در خانه - که بزرگترین شان نصر بود - و دختری به نام بدیره که ازدواج کرده، در خانه خود می‌زیست. برادری داشت به نام محمد و چهار خواهر. مسئولیت خانواده‌ای شش نفره به دوش او افتاد. سخت کار می‌کرد تا همراه مادرش از عهدۀ زندگی فقیرانه‌شان برآید. به هنرستان رفت تارشته‌ای فنی بخواند و زودتر کار پیدا کند. رشته الکترونیک را برگزید و تکنیسین الکترونیک در یکی از مراکز پلیس شد، در محله‌الکبری و سپس در قاهره. تا سی و نه سالگی ازدواج نکرد تا جای خالی پدرش را برای خواهران و برادرش پر کند. سال‌ها بعد که مدتی در ایالات متحده، ژاپن و اروپا زندگی کرد و نام و نوایی بسیار یافت، نه هیچ از عشق قُحافه در دل اش کم شد، نه ذره‌ای از حس پروا و پرستاری پدرانه نسبت به خانواده‌اش. ابوزید دو بار ازدواج کرد. سیرون بود. اما همیشه پدر بود؛ برای خواهران و برادرش، برای دخترخوانده‌اش، شیرین، برای شاگردان‌اش. مصر را همیشه مادر خود می‌دانست. مادری که در سال ۱۹۹۵ به حکم تکفیر دادگاه او را از خود راند و آواره جهان کرد. او برای مادر نامهربان مصر، از آن پس، همه روز، سوگواری کرد. زخمی در جان‌اش باز شد که هیچ گاه التیام نیافت.

۱. این یادداشت نخست در سایت فارسی بی‌بی‌سی (۱۳ ژوئن ۲۰۱۳) منتشر شده است. در نوشتن آن از زندگی نامه خودنوشت ابوزید بهره گرفته‌ام:

Nasr Abu Zaid with Esther R. Nelson, *Voice of an Exile, Reflections on Islam*, Westport, Praeger Publishers, 2004

همچنین، برای آگاهی بیشتر از زندگی ابوزید بنگرید به کتاب جمال عمر، انا نصر ابوزید، القاهرة، دارالعین للنشر، ۲۰۱۳

تکفیر، سپر فساد مالی

به گواه نوشته‌هایش، دل مشغولی کانونی او عدالت اجتماعی بود. ابوزید نابرابری‌های جامعه مصر را از کودکی زیسته و آزموده بود. اگر روزگاری به ایدئولوژی اخوان‌المسلمین روی آورد، مفتون و عده‌های آن برای عدالت اجتماعی شده بود. زیر تأثیر رهبران فکری اخوان تصویر می‌کرد «اسلام راه حل» برای عدالت اجتماعی است. بعدها که افسون ایدئولوژی اسلامی در ذهن اش زدوده شد، به سراغ هرمنویک یا فهم روش‌مند قرآن رفت تا نشان دهد غایت نهایی پیام قرآن، عدالت اجتماعی است نه احکامی که فقیهان به نام شریعت، مقدس می‌نمایانند. از نظر او، هرچه در قرآن آمده بود، قرآنی نبود؛ یعنی هر حکمی در قرآن، تقدس نداشت. بسیاری از احکام آمده در قرآن بازتاب تاریخ و زندگی محمد بود و ضرورت سخن گفتن خدا با انسان به زبان او. در قرآن سخن از بردگی آمده، اما کمتر فقهی امروزه بردگی را مشروع می‌داند و توصیه می‌کند. به همین سان، تعدد زوجات و کتک‌زن زن و میراث و دیه نیمه برای زن و بسیاری دیگر از احکام نیز فاقد تقدس‌اند. بسیاری از احکام آمده در قرآن قواعدی اجتماعی برای نظم زندگی پیش از اسلام‌اند. حتی احکام تأسیسی نیز، تأسیس برای آن زمان و آن شکل از مناسبات و روابط اجتماعی و سیاسی بود، نه همه زمان‌ها و مکان‌ها. او حتی حکم ربا را نیز امروزه بی معنا می‌دانست، چون در ساختار اقتصادی زمان پیامبر تحریم ربا به عدالت اجتماعی کمک می‌کرد، ولی امروزه ارتباطی میان ربا و عدالت اجتماعی نیست.

ابوزید در یکی از کتاب‌های خود، از مؤسسات مالی و اعتباری اسلامی که فساد مالی گسترده دارند و از بُن با عدالت اجتماعی بیگانه‌اند، انتقاد کرد. در ماه می ۱۹۹۲ برای مقام استادی تمام در دانشگاه قاهره تقاضا فرستاد و چند کتاب خود را همراه آن کرد، از جمله همان کتاب که نقدي بر مؤسسات مالی اسلامی را در برداشت. غافل از آنکه یکی از اعضای کمیته بررسی صلاحیت علمی استادان کسی بود به نام عبدالصبور شاهین، از سهامداران اصلی یکی از مؤسسات مالی اسلامی. شاهین نمی‌توانست انتقام خود را از ابوزید آشکارا بر سر نقد فساد مالی اش بگیرد. چه راهی کوتاه‌تر از «تکفیر»؟ تیغ کینه را بر همه کرد و نوشت آثار ابوزید دچار «ضعف آگاهی دینی» و به همین سبب در کار «توريسم فکري» است. شاهین آثار ابوزید را «ایدز فرهنگی» خواند که مارکسیستی سکولار می‌خواهد به جامعه مسلمان مصر منتقل کند و آن را نابود سازد. ناگهان امامان جمعه و جماعت مصر روغنی تازه برای جوشاندن خون تعصب مردم یافتند. ابوزید بر مناره و منبر لعن شد.

اسلام‌گرایان به اشاره شاهین به دادگاه شکایت کردند. آنها نه تنها خواهان تکفیر ابوزید، که جدایی او از همسرش، دکتر ابتهال یونس، استاد زبان و ادبیات فرانسه در دانشگاه قاهره، بودند. به کام خود رسیدند. حکم تکفیر و جدایی، هر دو، صادر شد. مدتی بعد حکم جدایی با تجدید نظر نقض شد، اما تکفیر همراه ابوزید تا آخر عمر ماند؛ همچون سندي برای تهدید مستمر آزادی اندیشه در کشورهای عربی.

پتک‌هایی برای شکستن حجم یخ

ابوزید هشت ساله بود که قرآن را به تمامی حفظ کرد. انس او با قرآن، همراه با تبلیغات اسلام‌گرایان درباره ضرورت «بازگشت به قرآن»، سودای فهم این کتاب را در او نیرو بخشید. پدرش از ستایش گران

محمد عبده بود. این ارادت به او نیز منتقل شد. محمد عبده، از پیشگامان فهم نوین اسلام و به ویژه نگریستن به قرآن به مثابه متنی ادبی بود. کسانی مانند امین الغولی و طه حسین (هر دو تکفیر شده) از الهام‌گیران مکتب فکری عبده بودند و هر یک به شیوه‌ای رویکرد ادبی به قرآن را پی‌گرفتند. ابوزید خود را ادامه‌دهندهٔ دیگر این راه می‌دانست. شیدایی برای شناخت قرآن او را واداشت که به رغم دشواری زندگی و فشار مالی به تحصیل در رشته‌ای ادبیات و زبان عربی در دانشگاه قاهره پردازد. با موفقیت دکترای خود را گذراند. رساله فوق لیسانس او «معتزله و کاربرد مفهوم مجاز در قرآن» بود که بعدها با عنوان رویکرد عقلانی در تفسیر؛ پژوهشی در مفهوم معتزله مجاز اینی^۱ به چاپ رسید. به عقیده او، رکود چند سدهٔ اندیشهٔ اسلامی حاصل انجامد قرآن‌شناسی است. او می‌کوشید سطح یخ‌زدهٔ این رشته را با نشان دادن سرشت ایدئولوژیک تفسیر معتزله‌یان از قرآن بشکافد. بعدها فکر کرد شاید تصوف یا تفسیر عرفانی از قرآن، به ویژه تأویل ابن عربی، از رنگ و روی ایدئولوژی بری باشد. رسالهٔ دکتری خود را دربارهٔ ابن عربی و مسئلهٔ تأویل نوشت. نتیجهٔ گرفت حتی تأویل عرفانی از سیاق اجتماعی و سیاسی خود بریده و رهیده نیست. ایدئولوژی در پس پردهٔ هر تأویل پنهان است.

ابوزید میان کلام الله و قرآن تمایز می‌نهاد. خدا با انسان سخن می‌گوید، به زبان انسان. زبان انسان یعنی فرهنگ و تاریخ انسان. یعنی کلام الله صورتی محدود و نازل و انسانی می‌یابد. همان‌گونه که در مسیحیت عیسی هم انسان و هم خداست، قرآن نیز، همنگام، کلام الهی و فرآوردهای انسانی است. ابوزید در آثارش نشان می‌دهد در سنت اسلامی از جنبه‌های انسانی و اجتماعی شکل‌گیری گفتار قرآنی و گفتارهای تفسیری غفلت شده است. به همین سبب است که قرآن با زندگی امروزی‌نما ارتباطی برقرار نمی‌کند. اگر بخواهیم قرآن را به سرچشمه‌ای برای الهام‌گیری در زندگی بدل کنیم، باید بر سویهٔ انسانی آن تکیه کنیم و طبقات بر هم انباشته تقدس را از روی آن برداریم و گوهر آن را که کرامت انسانی و عدالت اجتماعی است بازنماییم. به سخن دیگر، تنها راه زنده کردن قرآن، دیدن آن به مثابه فراوردهای تاریخی و انسانی است، گشودن امکانی برای بازنگری سراسری دستگاه شریعت. ابوزید نوشت قرآن، کتاب قانون نیست. شریعت، مقدس نیست. شریعت یا دستگاه نظری فقهی، ساختهٔ آدمیان است. فقه استوار بر مبنای علمی خاصی است که امروزه اعتبار چندانی ندارد. باید ارزش‌های عام قرآن را فهمید و پایهٔ قانون‌گذاری عرفی قرار داد.

زنگی به رغم سنت

ابوزید هیج گاه دوست نداشت نقش قربانی را بازی کند. هر چند رنجیده از مصر و مردمان اش بود، به مصر مهر فرزندی داشت و به مردمان اش شفقت پدری. می‌گفت آب نیل در رگ‌هایش روان است. از سر اضطرار مصر را ترک کرد، ولی روزی از خیال آن محجوب نبود. با این‌همه، دوست نداشت عزت نفس خود را فدای عشق‌اش به مصر کند. به ابتهال یونس گفته بود اگر در تبعید مرد، جنازه‌اش را به مصر نبرند و به همان خاک تبعید بسپارند. دیده بود اسلام‌گرایان با تابوت نزار قبانی چه بی‌حرمتی‌ها کردند.

۱. نصر حامد ابوزید، الاتجاه العقلی في التفسير، في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ۱۹۹۶

شاعر بزرگ سوری، پس از بیست سال و اندی تبعید اجباری، در لندن مرد. وقتی برای اجرای مراسم، تابوت اش را در مسجدی قرار دادند، اسلام‌گرایان در برابر مسجد هلهله و غلغله کردند که این کافر کیش هرزه‌سرا را به مسجد چه کار؟ نزار قبانی شاعر عشق و آزادی زن بود و محبوب چند نسل عرب.

ابوزید نمی‌خواست ابتهال شاهد چنین نامردی و بی‌آزمی باشد. بخت یار بود که در زمان حیات اش به مصر بازگشت، بعد از هشت سال دوری. گرچه دیگر نگذاشتند در دانشگاه قاهره تدریس کند. در دانشگاه‌های گوناگون جهان در مقام استاد میهمان می‌رفت و هم‌چنان به نوشتن ادامه می‌داد. معلم بود، اما لحظه‌ای از یادگرفتن و تغییر کردن نایستاد. تا ماه‌های آخر عمرش به بازنگری یافته‌های علمی اش مشغول بود. این اواخر به دیدگاه‌های تازه‌ای درباره قرآن دست یافت. وقتی از سفر آخر اندونزی برگشت، ویروسی ناشناخته در خانه تن اش رخنه کرده بود. چند روزی نگذشت که در گذشت.

ابوزید الگویی است از خودآگاهی و خودساختگی مردی عرب و مسلمان که در اعماق فرهنگی مردسالارانه زاده می‌شود، اما ذره ذره زندگی را می‌اندیشد و بازمی‌نگرد و خود را دگرگون می‌کند. داستان عشق نصر و ابتهال خلاف سنت‌های عربی است. او این داستان را بالحنی پرشور و صادقانه در زندگینامه خودنوشت اش، «صدای یک تبعیدی» آورده است.

قرآن به مثابه گفتار؛ انقلاب در قرآن‌شناسی^۱

از همان زمان پیامبر، مسلمانان دریافتند که فهم قرآن کار ساده‌ای نیست. بارها مخاطبان پیامبر از او معنای پاره‌ای آیات را می‌پرسیدند. عمر بن خطاب از معنای «أَبْ» (علف) در آیه «و میوه و علف»^۲ پرسید و مسلمانان از معنای «سُتم» در آیه «كسانی که ایمان آوردند و ایمان خود را با ستم نمی‌آلائند»^۳ پرسیدند. پیامبر پاسخ داد معنای ستم در اینجا «شِرک» است. به تدریج مسلمانان میان تفسیر و تأویل تفاوت نهادند؛ تفسیر بیشتر به معنای امروزی ترجمه و شرح واژگان به کار رفت و تأویل به معنای کشف مراد و معنای نهفته در متن. روزگار درازی - جز در میان شیعیان و صوفیان - تأویل باری منفی در زبان دانشمندان اسلامی داشت. تأویل به نزاع‌های سیاسی و کلامی پیوند یافت. وقتی در جنگ صفين امویان مصحف بر سر نیزه کردند و خواستار داوری قرآن شدند، علی بن ابیطالب گفت «تا دیروز با اینان بر سر تنزیل (قرآن) می‌جنگیدیم و امروز بر سر تأویل آن با آنان می‌جنگیم».^۴

قرآن متن بنیادی و کانونی اسلام است. در روزگار جدید، جدا از مطالعات پیشناه اسلام‌شناسان کلاسیک غربی درباره قرآن، مسلمانان نیز کوشیدند به قرآن «بازگردن» و فهم خود را از آن نو کنند تا مگر درمانی برای نابهنجامی خود در جهان جدید و ناسازگاری ذهنیت خود با تمدن تازه بیانند. امروزه قرآن‌شناسی دو قلمرو مستقل دارد: قرآن‌شناسی سنتی که همچنان به روش‌های کلامی قدیم برای تفسیر قرآن پاییند است و نهادهای رسمی مذهبی آن را ترویج می‌کنند و برخی روشنفکران دینی نیز در آن دایره می‌اندیشند؛ و دیگر قرآن‌شناسی مدرن که دانشی میان‌رشته‌ای است و دانشوران مسلمان و غیرمسلمان با تخصص در رشته‌های زبان‌شناسی، زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوژی)، تاریخ، روایتشناسی، هرمنوتیک و مانند آن آفریدگارش هستند و به غنای روزافزون آن یاری می‌رسانند.

نصر حامد ابوزید، قرآن‌شناس نامبردار مصری، کتاب‌های مهمی در زمینه تاریخ تأویل و مجادلات کلامی بر سر آن نوشته و به ویژه درباره روش‌شناسی تأویل قرآن پژوهش‌هایی ماندگار انجام داد. او در ماه ژوئن سال ۲۰۱۰ به مرگی زودهنگام دست از کار شست، اما کتابی که پس از درگذشت اش نشر یافت، نشان‌دهنده چرخشی فکری در قرآن‌شناسی ابوزید است که اگر زنده می‌ماند و یافته‌های فکری خود را بسط و شرح بیشتر می‌داد، شاید ارکان قرآن‌شناسی سنتی زودتر به لرزه می‌افتد.

کتاب نوآوری، تحریم و تأویل؛ شناخت علمی و هراس از تکفیر مقالاتی بسیار سودمند در بر دارد، اما دو مقاله واپسین آن از چشم‌انداز قرآن‌شناسی اهمیتی ویژه دارند: مقاله «مسئله تأویل قرآن در روزگار قدیم و جدید» و مقاله «رهیافت نو به قرآن؛ از متن به گفتار». در این مقاله اخیر است که ابوزید چرخش فکری خود را فرانموده است.

۱. این یادداشت نخست در سایت فارسی بی‌بی‌سی (۳۰ دسامبر ۲۰۱۲) منتشر شده است.

۲. «و فاكهه و أباً»، عبس، ۲۱

۳. «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلِبُسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مَهْتَدُونَ»، انعام، ۸۲

۴. «بِالْأَمْسِ حَارَبَنَاهُمْ عَلَى تَزْيِيلِهِ وَ الْيَوْمَ نَحَارِبُهُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ»

قرآن؛ واسازی «متن»

ابوزید می‌نویسد غالب مفسران سنتی و جدید (به استثنای قرآن‌شناسانی مانند محمد ارکون) از نکته‌ای مهم به تغافل در گذشته‌اند: قرآنی که بر پایمبر نازل شد «متن» نبود و این چنین که امروزه در دست ماست، یک‌باره، نازل نشده است. قرآن به صورت کتابی مدون با ترتیب خاص سوره‌ها و آیه‌ها حاصل گردآوری و تدوین در عهد صحابه است. نخستین نسخه «مصحف» که فاقد نقطه‌گذاری و اعراب بود در عصر خلیفه سوم، عثمان بن عفان شکل گرفت و نسخه نهایی، پس از نقطه‌گذاری و اعراب گذاری، در روزگاری بسی دیرتر پدید آمد. مصحف پدید آمد؛ یعنی اوراقی میان دو جلد با نظم و ترتیب و تدوین خاص که مسلمانان باور دارند افزود و کاستی در آن روا نیست. پدید آیی مصحف این واقعیت را از یاد همگان برد که قرآن وحی شده مصحف نبود؛ بلکه در فرآیندی تاریخی به مصحف «تبديل شد».

قرآن وحیانی، گفتار، بلکه گفتارهایی بود که طی بیست سال و اندی پیامبر با مخاطبان خود به میان آورد؛ گفتارهایی هر یک در سیاق و بستر تاریخی متفاوت و برای مخاطبانی گوناگون. تاکنون قرآن را «متن» یا «مصحف» انگاشته و کوشیده‌اند آن را تفسیر و تأویل کنند. اما این پیش‌انگاشت خطاست و در نتیجه ساختمان تفسیرهایی که بر آن بنا شده کث و سست است. نصر حامد ابوزید می‌نویسد من نیز عمری با چنین فرضی به قرآن پرداختم و در کتاب‌های خود - از جمله مفهوم متن که به فارسی نیز برگردانده شده است - روش‌شناسی تأویل متن را کاویده و پژوهیده‌ام، اما اکنون دریافت‌هام که به بی‌راهه رفته‌ام و باید از نو قرآن را به شکلی دیگر دید.

دشواری‌های «متن» انگاری قرآن

گام نخست، رها شدن از انگاره قرآن به مثابه «متن» است. فقیهان و مفسران سنتی هنگامی که آهنگ تأویل قرآن دارند، خود را در برابر متنی می‌بینند که ناسازگاری‌های درونی دارد. از آنجا که فرض بر وحیانی بودن قرآن است و در کلام الهی تناقض و ناسازگاری نباید روی دهد، فقیهان و مفسران ابزارهای مفهومی خاصی برای رفع این ناسازگاری‌ها می‌سازند. برای نمونه، چون قرآن را «متن» می‌انگارند، آن را مبنی قانونگذاری نیز می‌شمرند. وقتی آیه‌ایی می‌بینند که درباره موضوعی واحد احکامی متفاوت صادر می‌کند، ناگزیر مفهوم «نسخ» را می‌آفرینند. از نگاه آنان آیاتی ناسخ و آیاتی منسوخ‌اند.

برخی مفسران آیات قرآن را بر چهار گونه دانسته‌اند: ۱) آنچه لفظ و حکم آن نسخ شده؛ یعنی آیاتی که بخشی از «قرآن» بوده و بعد یک‌سره از کلام الله حذف شده است و دیگر «قرآن» نیست؛ ۲) آنچه که حکم آن نسخ شده اما لفظ آن باقی مانده؛ یعنی آیاتی که جزو «قرآن» هستند ولی هیچ اثری ندارند؛ ۳) آنچه لفظ آن حذف و نسخ شده، اما حکم اش بر جا مانده؛ ۴) آنچه لفظ و حکم آن هست و نسخ نشده است.

از آنجا که مفسران سنتی توانایی علمی برای کشف ترتیب دقیق نزول آیات را نداشتند، تشخیص ناسخ و منسوخ، خود نیز محل خلاف و نزاع میان آنان بود. همچنین تقسیم آیات قرآن به «محکم» (آنچه معنای آن روشن است) و مشابه (آنچه معنای آن روشن نیست و نیاز به تأویل دارد) نبرد میان متکلمان مذاهب گوناگون را دامن زد. «مجمل» و «مبین» و «خاص» از دیگر ابزارهای مفهومی به شمار

رفتند که همه در کار رفع تناقض‌های ظاهری «متن» کلام خدا بودند. همانگونه که آمد، انگاشت «قرآن» به مثابه «متن» این باور را مجال داد که «قرآن» می‌تواند مبنای برای قانون گذاری و مشروعيت به احکامی همیشگی فارغ از زمان و مکان باشد. یعنی «متن» انگاری قرآن با بی‌اعتئابی به «تاریخ‌مندی» آن قرین است. در حالی که قرآن رشته‌ای گفтарها بود که در سیاقی تاریخی پدید آمد؛ سرشی زنده و گوینده و مخاطبانی مشخص داشت و در بستر رویدادی خاص گفته می‌شد و به نیازهایی واقعی و انسانی پاسخ می‌داد. بدین‌سان، «تفسیر قرآن به قرآن» که ابن‌تیمیه نخست آن را پیشنهاد کرد (و در ایران محمد حسین طباطبائی، نویسنده تفسیر المیزان بدان شناخته شده) بی‌معناست و همچنین تفسیر موضوعی. «متن» انگاری قرآن سلب زندگی و پویایی آن است و بدل کردن اش به هویتی جامد، تغییر ناپذیر و درنتیجه محصور در دیوارهای ستر تأویل‌هایی ثابت. همچنین، «متن» انگاری قرآن آن را بازیچه اغراض سیاسی قرار می‌دهد و هر فرقه‌ای آن را به معنایی برابر میل و سود خود تغییر می‌کند. ایدئولوژیک کردن قرآن با فرض «متن» بودن آن صورت می‌گیرد و تنها راه ایدئولوژی‌زدایی از آن شناخت سرشت گفтарی آن است.

قرآن؛ گفтарها و آواها

دریافت سرشت گفтарی قرآن بدان معناست که قرآن مانند هر گفтарی دربردارنده دیالوگ (گفت‌و‌گو)، جدال، نفی و پذیرش و گزینش و مانند آن است. قرآن سخنی شفاهی است نه متنی نوشتاری. آن را باید با ابزارهای تحلیل گفتار و سخن دریافت نه روش‌شناسی متن. اگر قرآن را گفتار بدانیم دیگر تناقضی در آن نمی‌باییم. فرض تناقض از آن روست که قرآن را مصحف می‌انگاریم؛ گویا کسی نشسته و کتابی نوشته است از آغاز تا پایان. اما اگر بدانیم که قرآن مجموعه گفтарهایی است که طی بیست و اندی سال در شرایط گوناگون بر زبان پیامبر جاری شده تناقضی دیگر در کار نخواهد بود؛ آنچه تناقض به چشم می‌آید از موقعیت‌های گوناگون بیان گفтарها بر می‌خizد و نقص نمی‌تواند بود.

نصر حامد ابوزید می‌نویسد قرآن آوایی واحد نیست، بلکه آواهایی چندگانه از آن به گوش می‌رسد. کسانی که قرآن را «متن» می‌انگاشتند، می‌کوشیدند با تحلیل ساختاری، شکل‌های ادبی قرآن را طبقه‌بندی کنند: آیات سوگند و آنچه بدان مربوط است، آیات به معنای علامات و آیات به معنای واحد قرآنی، داستان‌ها، احکام، نیایش‌ها.

محمد ارکون که از پیشگامان در که قرآن به مثابه گفتار است، با الهام از طبقه‌بندی گونه‌های ادبی در عهد قدیم که پل ریکور، فیلسوف فرانسوی، انجام داد، گفتارهای قرآنی را به گفتار نبوی یا پیشگویانه، گفتار قانون گذارانه (تشریعی)، گفتار داستانی، گفتار تقدیس گرانه، گفتار نیایشی (یا غنایشی و شعری) بخش‌بندی کرد. اما ابوزید بر او خرد می‌گیرد که محمد ارکون به رغم آگاهی اش از سرشت گفтарی قرآن، آن را دارای ساختار نحوی واحدی برای ارتباط می‌داند: ساختار من (متکلم)، تو (پیامبر) و شما (جماعت مؤمنان و گاه اهل کتاب و غیر مؤمنان و مشرکان مکه). یعنی شکل چیره ارتباطی در قرآن به صورت من گوینده و توی مخاطب یا شمای مخاطبان صورت می‌بندد. ابوزید می‌نویسد شاید این

شكل غالب ارتباط باشد، اما یگانه ساختار ارتباط در گفتارهای گوناگون قرآنی نیست. بدین معنا قرآن دارای آوازی واحد نیست، بلکه آواهایی گوناگون از آن شنیدنی است. آواز «مقدس» همیشه از ضمیر متکلم «أنا» (من) برنمی‌آید. بسیاری اوقات ضمیر غایب «هو» (او) آواگر امر مقدس است. در گفتار نیاشن گرانه، به امر مقدس با ضمیر «أنت» (تو) اشاره می‌شود.

در سوره حمد که گشايش مصحف است، نخست امر مقدس به صورت نحوی غایب حضور دارد و بعد به شکل مخاطب از آن یاد می‌شود. یعنی از میانه سوره، کلام خدا به کلام انسان بدل می‌شود که خدا را به خطاب می‌گیرد و از او هدایت می‌جوید؛ نوعی دیالوگ، دادوستد زنده که به خوبی سرشناس گفتاری قرآن را وامی نماید.

دريافتى پويى از گفتار قرآنى

پیامدهای شناخت قرآن به مثابه گفتار و رهیدن از انگاره اصالت مصحف، زیر و زبر کننده است. وقتی در نظر بگیریم آیات قرآن سخنانی هستند وحیانی که در شرایط گوناگون بنا به اقتضایات مختلف بر زبان پیامبر جاری شده‌اند، دیگر نه تقاضی در آیات می‌بینیم و نه با چشم پوشیدن از گوهر تاریخ مند قرآن آن را منبع قانون گذاری برای احکامی جاودانه می‌انگاریم. ابوزید به نمونه‌های بسیاری که حاصل این نوع نگرش به قرآن‌اند اشاره می‌کند. یک نمونه از آنها ازدواج میان‌مذهبی - ازدواج مرد مسلمان با زنی از اهل کتاب و به عکس - است.

آوردهیم که گونه‌ای از گفتارها در قرآن گفت و گویی است. مؤمنان از پیامبر درباره چیزی می‌پرسند و پیامبر از زبان وحی پاسخ آنها را می‌دهد. مؤمنان از شراب و قمار و یتیمان و طعام صدقات و جنگ در ماههای حرام و انفال و بسیاری چیزهای دیگر پرسیده‌اند. گاه پاسخ پیامبر به پرسشی واحد در دو موقعیت متفاوت گوناگون بوده است. اینجاست که فقیهان «متن» انگار، بحث ناسخ و منسخ و خاص و عام را پیش می‌کشند تا به گمان خود گره تنقض را بگشایند. اما ابوزید می‌گوید فهم قرآن به مثابه گفتار پرده از افق تازه‌ای در شناخت قرآن برمی‌اندازد.

در سوره مائدہ آمده است «از تو (پیامبر) می‌پرسند که چه چیزهایی بر آنها حلال شده است. بگو: چیزهای پاکیزه بر شما حلال شده و نیز خوردن صید آن حیوان که به آن صید کردن آموخته‌اید، چون پرنده‌گان شکاری و سگان شکاری، هرگاه آنها را بدانسان که خدایتان آموخته است تعلیم داده باشید. از آن صید که برایتان می‌گیرند و نگه می‌دارند بخورید و نام خدا را بر آن بخوانید و از خدا بترسید که او سریع الحساب است»^۱.

آیه پس از آن می‌گوید «امروز چیزهای پاکیزه بر شما حلال شده است. طعام اهل کتاب بر شما حلال است و طعام شما نیز بر آنها حلال است. و نیز زنان پارسای مؤمنه و زنان پارسای اهل کتاب، هرگاه مهرشان را پردازید، به طور زناشویی نه زناکاری و دوست گیری، بر شما حلالند. و هر کس که به اسلام

۱. يسألونك ماذا أحل لهم فل أحل لكم الطيّبات وما علمتم من الجوارح مكليين تعلمونهن ممّا علمكم الله فكلوا مماً أمس肯 عليكم و اذكروا اسم الله عليه و اتقوا الله إن الله سريع الحساب، مائدہ، ۴

کافر شود عملش ناجیز شود و در آخرت از زینکاران خواهد بود^۱. یعنی مسلمان می‌تواند با زن اهل کتاب ازدواج کند همان‌گونه که مسلمانان می‌توانند از خوراک اهل کتاب بخورند.

برخی فقیهان پنداشته‌اند که این حکم با آیه ۲۲۱ سوره بقره که در آن قرآن مؤمنان را از ازواجبازنان مشرک پرهیز می‌دهد نسخ شده است (در بسیاری آیات قرآن اهل کتاب جزو مشرکان قلمداد شده‌اند). ابن رشد در بدایه المجهد و نهایة المقتض (جزء دوم، باب نکاح، کتاب هشتم) می‌گوید در این باب دو دیدگاه در فقه وجود دارد: دیدگاه نخست از آن فقیهانی است که آیه سوره بقره را عامی می‌دانند که با آیه سوره مائدۀ تخصیص خورده است. یعنی ازواجبازنان مسلمان با زنی از اهل کتاب حکم خاصی است که از دائیره حکم عامی که ازواجبازنان مشرک را حرام می‌کند بیرون است. دیدگاه دوم از آن کسانی است که می‌گویند آیه بقره حکم آیه سوره مائدۀ را نسخ کرده و در نتیجه ازواجبازنان مسلمان با زن اهل کتاب جایز نیست. فقیهان قرآن را «متن» و مرجع قانون می‌دانند و لاجرم ناسازگاری در آن ناپذیرفته است.

اما به نوشته ابوزید اگر به سرشت گفتاری قرآن بنگریم، از بند نسخ و تخصیص می‌رهیم و افقی گسترده‌تر پیش چشم‌مان گشوده می‌شود. از این چشم‌انداز می‌توان گفت آیه سوره بقره – که زودتر نازل شده و در نتیجه نمی‌تواند ناسخ باشد و البته منطبقاً می‌تواند عام باشد و با آیه سوره مائدۀ تخصیص بخورد – گفتاری است جدا از گفتار سوره مائدۀ. گفتار سوره بقره معطوف به جدایی و فاصله‌گیری از مشرکان است؛ همان گفتاری که در سوره «کافرون» نیز هست؛ ما را با شما کاری نیست، شما رانیز با ما کاری نباشد. اما گفتار سوره مائدۀ معطوف به همزیستی با اهل کتاب در مدینه است. یعنی در موقعیت جدید، مسلمانان دوباره از پیامبر حکم مسأله‌ای را پرسیدند که پیش‌تر می‌دانستند، اما نمی‌دانند در موقعیت تازه آیا حکم بر همان قرار هست یا نه. در موقعیت جدید مسلمانان با یهودیان در مدینه زندگی می‌کردند. چنین است که سخن وحیانی این بار مسلمانان را به همزیستی با اهل کتاب فرامی‌خواند و به ازواجبازنان آنها و خوردن غذای آنها و دادن غذا به آنها.

به باور ابوزید پرسش این است: کدام قاعده باید چیزه باشد؟ قاعده همزیستی مسالمت‌آمیز یا قاعده دوری‌گرینی و پشت‌کردن؟ آیا همزیستی بدون برابری و مشارکت در خوراک و زندگی روزمره و ازواجبازنای میان‌مذهبی ممکن است؟ بر همین قرار، آیا نابرابری میان زن و مرد در شرایطی که همزیستی برابری میان آنها را اقتضا می‌کند ممکن است؟ آیا در موقعیت مدرن که سیاقی یک‌سره تازه و متفاوت از سیاق نزول آیات مربوط به زنان است، خداوند می‌تواند یک‌سره چشم بر تغییرات اجتماعی بینند و مردمان را مکلف به احکامی کند که با موقعیت انسانی و تاریخی آنها ناسازگار است؟

به قول ابوزید باید اصل و فرع را در گفتارهای قرآنی بازشناخت. هرجا سخن از عبادت یا آفرینش است، خدا میان زن و مرد فرقی ننهاده است. اما وقتی به قلمرو اجتماعی می‌رسد گفتارهای قرآن تبعیض آمیز به نظر می‌آیند. ابوزید می‌گوید گفتارهایی که به موقعیت اجتماعی زن اشاره دارد همه بسته

۱. «الیوم أحلَّ لكم الطَّيَّباتٍ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَّهُمْ وَ طَعَامُكُمْ حَلٌّ لَّهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصَنِينَ غَيْرَ مَسَافِحِينَ وَ لَا مَتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَ مِنْ يَكْفُرُ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبَطَ عَمَلَهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»، مائدۀ، ۵

به سیاق نزول آیات اند. در نتیجه باید اصل را آیات ناظر به آفرینش زن و مرد قرار داد که آنها را برابر می‌دانند. آیات ناظر به موقعیت اجتماعی فرعاند؛ یعنی اگر پیامبر امروز زنده بود و مسلمانان می‌توانستند از او درباره مسائل شان پرسند و حکم خدا را درباره برابر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی زن و مرد بخواهند، بی‌گمان خداوند به برابری آنها حکم می‌داد.

ابوزید می‌گوید مسأله آن است که ما به چیزی به نام آزادی انسان باور داریم یا نه. در کار تأویل گفتارهای قرآنی اگر کسی به اصل آزادی فرد - چه زن چه مرد - مسئولیت و اختیار او در برگزیدن دین و بسیاری چیزهای دیگر باور نداشته باشد، راهی برای رهایی از چنبره بسته ذهنیت متعصب نیست؛ ذهنیتی که قرآن را قربانی تاریک‌اندیشی خود می‌کند و مسلمانان را از هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با دیگران و مشارکت تمدنی با ملت‌های دیگر بازمی‌دارد.

سنجهش رأی ابوزید مجالی دیگر می‌طلبد، غرض تأکید بر اهمیت راهی نو است که او در اواخر عمرش برای فهم قرآن یافته بود.

مهدى خلجمى

واشنگتن، آبان ۱۳۹۲

پیشگفتار ابتهال یونس^۱ بر ترجمه فارسی

وقتی مهدی خلجمی از من خواست پیشگفتاری بر ترجمه فارسی کتاب همسر در گذشته‌ام، نو آوری، تحریر و تأویل بنویسم، گاه تردید می‌کردم، زیرا من به قلمرو تخصصی او تعلق ندارم؛ اگرچه گاه تخصص ما در نقطه‌های بسیاری به هم می‌رسید. با این همه، به یاد می‌آوردم باور نیرومند نصر حامد ابوزید به این را که نوسازی اندیشه اسلامی نه تنها به کوشش علمی عرب‌ها، که به تلاش همه مسلمانان غیرعرب، مانند ترک‌ها و اندونزیایی‌ها و ایرانی‌ها، نیز نیاز دارد. افزون بر این، ابوزید همواره به مطالعاتی که پژوهشگران ایرانی در گستره بازسازی اندیشه اسلامی انجام می‌دهند، علاقه داشت. از این رو پذیرفتم که خطر کنم و امیدوارم این کار را به بهترین وجه انجام دهم.

وقتی به نظر حامد ابوزید می‌نگریم نمی‌توانیم میان او در مقام اندیشمند و پژوهشگری دانشگاهی و او به مثابه انسان یا شهروند جدایی بیاندازیم. از نظر اندیشه و زندگی می‌توان گفت سه نام-نمد بودند که فکر و آگاهی او را شکل دادند: ابن رشد، ابن عربی و عبدالقاهر جرجانی. می‌گوییم نام-نمد، زیرا این نام‌ها تنها به اشخاص اشاره ندارد، بلکه به مکتب‌هایی اشاره می‌کند که آنها بنیاد نهادند. ابن رشد نmad گرایش عقلانی‌ای است که با معتزله آغاز شد و به امام محمد عبده رسید. ابن عربی نmad تصوف فلسفی و شاعرانه هر دوست. و عبدالقاهر جرجانی نmad روش‌شناسی بلاغی است که تا امین الخلی و محمد احمد خلف‌الله تداوم می‌یابد. روش‌شناسی فلسفی عقلانی، بلاغی زیبایی‌شناختی و صوفیانه همه در آثار و نیز زندگی و ایستارهای ابوزید تجلی یافته بود. مهم‌ترین چیزی که نصر حامد ابوزید از روش صوفیانه

۱. دکتر ابتهال یونس، استاد زبان و ادبیات فرانسه در دانشگاه قاهره، همسر نصر حامد ابوزید

گرفته بود و شیوه زندگی اش گردانده بود، دین عشق بود. او این ایات محیی الدین عربی را در زندگی شعار خود قرار داده بود که

به دین عشق ام، هر سو روی کند

عشق دین و ایمان من است^۱

دین عشق، نزد ابوزید، یعنی عشق به معنای فراگیر آن، چونان شالوده‌ای برای هر کنیش بشری. مهم‌ترین حاصل دین عشق، رواداری و پذیرش دیگری است، حتی اگر آن دیگری، دیدگاهی مخالف داشته باشد. از این رو باید تأکید کرد که اندیشه و انسان با یکدیگر تکامل می‌یابند و گستران یکی از دیگری ممکن نیست. این تکامل در یکی بودن حرف و عمل خود را نشان می‌دهد. اندیشه‌هایی که نصر حامد ابوزید در نوشتارها و گفتارهای خود پیش کشید، با زندگی و سلوک او فاصله‌ای نداشت.

اگر به ابوزید به مثابه شهروند بنگریم باز می‌بینیم که سخن‌اش با رفتارش سازگار بود، زیرا روزی نبود که از مسائل و نگرانی‌های میهن و ملت اش جدا باشد. مهم‌ترین ویژگی اندیشمند-شهروند، آزادی و استقلال او از نظام‌های سیاسی برای تضمین بی‌طرفی است. می‌توان گفت بی‌طرفی اندیشمند-شهروند نزد او بر پایه اصل آزادی و استقلال و سنتیز با نادانی و فساد در همه اشکال آن تعریف می‌شد.

این کتاب در راه چاپ بود که نصر حامد ابوزید ما را ترک گفت. از این رو، واپسین کتابی به شمار می‌آید که بر چاپ آن نظارت کرد و مقالاتی را برای گنجاندن در آن برگزید.

اگر به عنوان این کتاب بنگریم، محور بنیادین اندیشه ابوزید را خواهیم دید: ضرورت نوسازی برای هم‌پایی با دوران. این نوسازی استوار بر تأویل و نفی تحریمی است که گلولی آزادی و تأویل و نوآوری را می‌شارد. نوآوری و تأویل مفهوم‌هایی گردن بر گرد قرآن‌اند؛ گستره تخصص دقیق ابوزید و کانون جستارها و پژوهش‌هایش: سخن خدا معطوف به انسان. از این رو، کتاب درباره نوسازی اندیشه و گفتار و رویکرد تأویلی به قرآن و رویارویی با تحریم به ویژه در قلمرو هنر بحث کرده است.

هنر و تحریم حوزه‌ای بود که تخصص‌های ما به هم می‌رسید و دل‌مشغولی هر دوی ما بود. هنرها در دامان دین زاده شده‌اند. قرآن پیش از هر چیز متنی ادبی است که بر تصویرپردازی و اعجاز زبانی و نیز موسیقی تکیه دارد. ابوزید مفهوم قرآن را به مثابه متنی آراسته به چندین هنر بر پایه روش بلاغی زیبایی‌شنختی تحلیل می‌کرد.

کانون توجه ابوزید در سرگذشت فکری اش از «قرآن به مثابه متن» به «قرآن به مثابه گفتار» - بلکه گفتارهای بسیار - انسان و سویه بشری اندیشه اسلامی به طور کلی و قرآن به طور خاص بود؛ توجه به بستر تاریخی و فرهنگی دورانی که وحی در آن نازل شده است. سپس تمرکز بر آنچه «دریافت کننده نحسین» می‌نامیم، یعنی محمد پیامبر صلی الله علیه و سلم: رسول-بشر در مقام عامل اساسی در ابلاغ وحی.

قرآن نزد ابوزید، فرآیند پیوند و ارتباط میان خدا و انسان بود. انسان چیزی جز ابزارهای بشری برای فهم کلام الهی ندارد. از این رو، روش بلاغی برای فهم و تأویل قرآن اهمیت می‌یابد، روشی که

با عبدالقاهر جرجانی آغاز می‌شود و به روش شناسی علوم زبانی مدرن مانند نشانه‌شناسی و هرمنوتیک می‌رسد. بدین‌سان، ابوزید از مفهوم قرآن به مثابه متن به مفهوم قرآن چونان گفتارها و گفت و گوها در ارتباط و پیوند میان خدا و انسان - استوار بر خرد و آزادی - می‌رسد. ابوزید قرآن را با رویکرد هرمنوتیکی انسان‌گرایانه می‌خواند، زیرا گفتارها و گفت و گوهای آن به مؤمنان محدود نیست و یهود و نصاری و مشرکان را نیز در بر می‌گیرد.

اهمیت این رویکرد در آن است که قلمرو معنای قرآنی را برای همه بشریت می‌گشاید تا به ارزش‌های عام انسانی برسند و با در نظر گرفتن تحول تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و معرفتی بر سویه جهانی فraigیر قرآن تأکید می‌ورزد. این رویکردی بود که ابوزید در سال‌های واپسین عمرش در پیش گرفت و روش شناسی بلاغی و عقلانی علمی را همراه با روش صوفیانه‌ای که پذیرای همه ادیان است و هر یک از آنها را جلوه‌ای از پرست خدای واحد می‌داند یک‌جا به کار می‌برد.

قرآن کلام خداست، ولی تفسیر و تأویل و هر اندیشه و گفتار دینی برآمده از آن کاری است انسانی. آدمی به در خور معرفت و فرهنگ روزگار خود، کلام خدا را می‌فهمد. از این رو حق نسل‌های تازه پژوهش‌گران به ویژه در قلمرو مطالعات اسلامی و قرآنی است که این اندیشه و گفتار دینی را بسنجند و قرآن را از نو بخوانند و بر پایه ابزارهای تازه شناخت از نو تأویل کنند. باز کشف معناها با نیازهای هر زمانه، چیزی است که قرآن (نه تفسیر تفسیر گران پیشین) را برای هر زمان و مکانی شایسته می‌کند. ابوزید این رهیافت هرمنوتیکی انسان‌باورانه را به کار می‌گیرد تا با بر جسته کردن سویه انسانی فraigir قرآن، به آن چیزی برسد که اسلام برای پیش‌نهادن در عصر جدید نه فقط برای جامعه‌های با اکثریت مسلمانان، که همه جامعه‌های بشری دارد.

ابوزید این رهیافت را برای تأویل قرآن برگزیده و برگرفته بود، ولی سرنوشت به او فرصت نداد به انجام‌اش رساند. در جهان اسلام به طور خاص و در سراسر جهان به طور کلی، پژوهشگران بسیاری در حوزه مطالعات قرآنی هستند که اهمیت و احترام فراوانی برای مطالعات و پژوهش‌های ابوزید قائل‌اند. گمان‌دارم که بهترین راه برای حرمت نهادن به ابوزید آن است که این پژوهشگران راهی را که او آغازی‌د پی بگیرند تا نه تنها به او ادای احترام کرده باشند، بلکه راه نوسازی اندیشه و گفتار اسلامی و تأویل عصری قرآن را بگشایند؛ که نه تنها سود مسلمانان و زندگی و آینده‌شان، بلکه سود همه بشریت در آن است.

ابتهال یونس

قاهره، ۱۱۱ اکتبر ۲۰۱۳

پیشگفتار ناشر

حدود شش ماه پیش از درگذشتاش، دوست گرامی دکتر نصر حامد ابوزید، مجموعه‌ای از اوراق اش را برای من فرستاد و گفت: «به اینها نگاهی بیانداز، وقتی هم‌دیگر را دیدیم درباره‌شان با هم تصمیم می‌گیریم چون افکار زیادی در سرم هست که دوست دارم با هم درباره‌شان صحبت کنیم». سه ماه بعد در بیروت یکدیگر را دیدیم. پیش از آن چند بار با هم صحبت کرده و نامه رد و بدل کرده بودیم درباره اینکه چطور این کتاب را سامان بدهیم، همین طور درباره مسائل دیگری که برای او فوریت داشت و فکر می‌کرد الان وقت کار کردن روی آنها رسیده چون دوره بازنیستگی اش نزدیک بود و فرصت کافی داشت تا به روی کاغذ آوردن اندیشه‌هایی بپردازد که ذهن او را مشغول کرده بود. اوائل ماه آوریل در بیروت هم‌دیگر را دیدیم. به محض آنکه رسید بدون آنکه استراحت کند یا وسائل اش را نظم و نسقی بدهد با یکدیگر دیدار کردیم؛ دیداری طولانی. گفت: «باید وقت تلف کنیم». به سرعت شروع کرد با شور و شوق درباره اموری که ذهن اش را مشغول کرده بود حرف زدن. هر وقت هم از موضوعی تازه حرف می‌زد خنده‌ام می‌گرفت. دوست عزیزم نصر به عادت همیشگی اش شاد و سرخوش بود. او می‌گفت و با هم می‌خنجدیم و می‌گفتم کجای کاری؟ من که عمرم برای انجام دادن همه آنچه پیشنهاد می‌کنی کفاف نمی‌دهد؛ «ای نصر، ای پسر ابوزید»!

اگر برخی وقایع در آن دیدار آخر را نقل می‌کنم، برای آن است که به خودم مجال دهم این پیشگفتار را بنویسم که در حقیقت کوششی است برای شرح افکار او. اکنون من در برابر وظیفه‌ای ایستاده‌ام؛ وظیفه نوشتمن این پیشگفتار که باید به دست نویسنده کتاب نوشته می‌شد؛ نصر حامد ابوزید، پژوهشگر (چنان که خود دوست داشت خود را بنامد) و دانشور. می‌گوییم وظیفه، چون نصر رفته است

و کلمات او بر دوش من افتاده‌اند و این گفت و گو بیش از هر گفت و گوی دیگری که پیش‌ترها داشتم اهمیت داشت. روز اولی که به بیروت رسید، پنج ساعتی حرف زدیم و روز بعد در خانه من همراه خانواده‌ام درباره به ویژه درباره بخش مربوط به پیشگفتار کتاب و اوضاع مصر و اوضاع جهان عرب به طور کلی با هم حرف زدیم. اگر مجبور نبودم روز بعدش به سفر بروم، چه بسا این گفت و گو را روزها ادامه می‌دادیم چون آنچه در خیال ابوزید می‌خلید چنان حساسیت و اهمیتی داشت که سخت مشتاق بحث درباره‌شان بود. مدام به او اصرار می‌کردم دیگر این قدر سخنرانی و در مناظره‌ها شرکت نکند و وقت خودش را سراسر به نوشتمن افکاری اختصاص دهد که فکر می‌کند مهم‌اند.

اینجا می‌کوشم پاره‌ای از نکته‌هایی بیان کنم که ذهن او را مشغول داشته بود:

نکته نخست: موضوع مطالعات قرآنی، مهم‌ترین موضوع در کل کارهای علمی او. آرزویش آن بود که بنیادی علمی ویژه مطالعات قرآنی بنا نماید. برای این هدف کوشش‌هایی نیز کرد. سفر آخرش به اندونزی هم برای همین منظور بود. به ویژه آنکه از نظر علمی رشته تخصصی اش نیز بود. فکرهای زیادی در سر داشت و تحقیق بسیاری در این باره کرد، تا اندازه‌ای که نمی‌دانست از کجا شروع کند. این اواخر ذهن‌اش در گیر فکرهای زیادی بود.

نکته دوم: کار بر روی تفسیر تازه‌ای از قرآن. این چیزی بود که مدام از آن سخن می‌گفت ولی در واپسین دیدارمان گفت که سرانجام تصمیم گرفته این کار را انجام دهد و جلد اول این تفسیر را به پژوهش انتقادی تفسیرهای موجود اختصاص خواهد داد و بیان ویژگی‌ها و اهمیت تفسیر جدیدی که پیشنهاد می‌کرد؛ با به دست دادن نمونه‌هایی از شیوه‌اش در تفسیر و فهم معنا.

نکته سوم: ترجمة دایرة المعارف قرآن بود که دکتر نصر یکی از تهیه‌کنندگان آن بود و آن را از نظر علمی پراهمیت و گسترده می‌دید و ترجمه‌نشدن اش به عربی را نقصی بزرگ! برای این کار کوشش‌های فراوان کرد و موضوع را در هر جا رسید طرح نمود و در این اواخر توانسته بود سرمایه لازم برای شروع کار ترجمه هم جلب کند. امیدوارم به رغم غیاب دکتر نصر عزیز این کار به سامان برسد.

وقتی درباره کارهایی حرف می‌زد که دوست داشت انجام دهد به او گفتم «تو هنوز اصرار داری این مردم را از جهل و خرافه در روزگاری سخت نجات دهی. مگر من و تو چقدر زندگی می‌کنیم دوست من؟! نصر!» ولی او با خنده‌ای آنکه از حس ناب محبت جواب داد «چته بوعلی. خسته شدی؟ خودت مگر همیشه به من نمی‌گویی که من وقتام و انرژی‌ام را خیلی هدر می‌دهم؟!».

این گفت و گو که ساعتها میان ما جریان داشت بسیار دشوار بود، چون مسائلی که او بدان‌ها می‌پرداخت سخت پیچیده بود و من هنوز با خودم کثار نیامده‌ام که آنچه در آن گفت و گوها رفت را بنویسم یا نه و آیا اساساً من قادر هستم آنچه را آن اندیشمند شورمند و مصمم برای رویارویی با نادانی و خرافه گفت بیان کنم؟ تا وقتی به نتیجه نرسیده‌ام آیا می‌توانم بنویسم؟ حتی اگر بنویسم و کسی پرسید از

۱. مراد دایرة المعارف قرآن چاپ انتشارات بریل در لایدن هلند، معتبرترین دایرة المعارف قرآن در عصر جدید است. قرآن‌شناسان نامدار جهان در نوشتمن و تدوین این دایرة المعارف نقش داشته‌اند؛ از جمله نصر حامد ابوزید و محمد ارکون. این دایرة المعارف به فارسی ترجمه شده است.

کجا معلوم اینها حرف‌های ابوزید است، با چه مدرکی می‌توانم اثبات کنم؟ هرچه دوست عزیز من در بیان کارهایی که می‌خواست انجام دهد پیش‌تر می‌رفت، وحشت من از عزم و اصرار او برای رویارویی با دلایل عقب‌ماندگی وضع کنونی مان بیشتر می‌شد.

بعد از مدتی گوش دادن به او گفتم: «چه راه سختی در پیش داری». جواب داد: «این راه فهم قرآن است و فهم حرکت پیامبر، میان واقعیت و وحی‌ای که خدا آن را با زبان بشر به او ابلاغ کرد و او را به سوی مردم فرستاد. ما با بهره‌گیری از روش‌های مدرن در خواندن متن قرآنی و حفاری‌ها و اکتشافات باستان‌شناسی مربوط به مصحف، نیازمند گشودن افق‌های نو در مطالعات قرآنی هستیم. پژوهش‌های قرآنی مدرن باید متن قرآن را به روی زندگی بگشایند و در ساختن زندگی‌ای که نور بدان بتابد - نور معرفت و فهم - مشارکت کنند و حق اختلاف در فهم و خواندن و تفسیر را به رسمیت بشناسند. باید بترسیم از کسانی که دشمن شناخت و مانع هرگونه نوگرایی‌اند. ما بیهوذه مدعی معرفت نیستیم و با جهل به جنگ جهل نمی‌رویم، بلکه با معرفت علمی که آماج آن زنده کردن بحث و اندیشیدن و بالا بردن شأن علم در میان این مردم است، با نادانی می‌ستیزیم».

دکتر نصر پر از شوق و شور بود. درباره این دیدار به همین اشاره‌ها بسنده می‌کنم و به آنچه درباره پیشگفتار این کتاب میان ما گذشت، می‌پردازم.

این کتاب مجموعه‌ای است از نوشته‌های نصر حامد ابوزید، در آن سفر بلندی که رویارویی با بحران جهل و خرافه او را ناگزیر به رفتن اش کرد و ترک زندگی و کار و بارش.

می‌گوییم «ناگزیرش کرد»، چون گاهی این حرف پوج و خنده‌دار را می‌شنوم که نصر ابوزید عامدانه خواست به وضعی دچار شود که شد. این نادانان نمی‌دانند کتاب‌هایی که ابوزید به خاطرشن محاکمه شده، حدود پنج سال پیش از محاکمه منتشر شده بودند. پرآوازه‌ترین کتاب اش، مفهوم متن دست دار التنویر بود - همان ناشری که دو کتاب اول اش، رهیافت عقل گرایانه به تفسیر، رساله فوق لیسانس اش و فلسفه تأویل، رساله دکترایش را حدود پنج سال پیش از شکایت و دادگاه منتشر کرده بود - ولی بعد از ماجراهایی که پیش آمد، چاپ کتاب را به تأخیر انداخت. وقتی تصمیم گرفت کار را منتشر نکند، به هر دری زدم تا با دکتر نصر ابوزید تماس بگیرم و از او بخواهم کتاب را برای چاپ به من بسپرد. او در ژاپن بود. وقتی نشانی اش را در ژاپن پیدا کرد، از آنجا به مصر برگشته بود. تا آن موقع او را ندیده بودم و آشنازی شخصی با او نداشتم. کتاب را منتشر کردم و بعد چند نسخه برداشتم و به قاهره رفت. وقتی او را دیدم و خود را معرفی کردم. با غضب از من پرسید «آقای محترم چطور به خودتان اجازه می‌دهید کتابی را بدون اجازه نویسنده‌اش چاپ کنید؟» وقتی شرایط را برایش توضیح دادم و از شور و شوق ام برای انتشار کتاب گفتم، از همان لحظه با هم رفیق شدیم.

کسانی که به گزارف می‌گویند دکتر نصر از سر نام‌جویی این معرکه را به پا کرد، نمی‌دانند که حتی برخی از مقالات نقد گفتار دینی که جنجال‌برانگیز شد، پیش از مفهوم متن نوشته شده‌بودند. «متن و مشکلات سیاق» - مقاله‌ای که دعوای اصلی بر سر آن بود و موضوع نشستن خدا بر عرض را طرح کرده

بود - نخستین بار پس از دعوی در کتاب منتشر شد.

آنها نمی‌دانند که نصر ابوزید هرگز از مهاجرت خود خرسند نبود؛ اگرچه این مهاجرت اجباری را فرضی برای اندوختن دانش و شناخت در کشورهایی می‌دانست که قدر علم و معرفت را می‌دانند و عالمان و دانایان را ارج می‌نهند. طی سال‌های تبعید می‌نالید از اینکه هیچ کشور عربی او را نپذیرفته بود. وقتی برای نخستین بار او را در جهان عرب - در دمشق - دیدم، خیلی خوشحال بود. با جمیعی از دوستان داشتم غذا می‌خوردیم که به من گفت «تو رو به خدا ابوعلی! بین چقدر اینجا با هلند فرق داره. اینجا رفیق‌ها و دوست‌ها هستند، آفتاب هست، غذای خوشمزه هست، ولی اونجا تنها بی و سرماست و همه چیز بی مزه است».

بالاتر و پیش از هر چیز، آنها که این حرف را می‌زنند، فرق تقلید، جهل و جنجال‌برانگیزی را با شناخت و دانش که برای ابوزید عزیز بود، نمی‌دانند.

اما درباره پیشگفتار این کتاب. نمی‌خواهم پیشگفتاری بر کتاب نصر حامد ابوزید بنویسم، بلکه تلاش می‌کنم به اندازه ممکن آرای او را با استناد به دیدگاه‌های او آن‌طور که از او شنیده‌ام یا در نامه‌هایش برای من نوشته بیان کنم. سه موضوع جوهر اصلی این کتاب را می‌سازد: نوآوری، تحریم و تأویل. موضوع اول؛ نوآوری: این موضوعی است که مدت زمانی دراز، ذهن نصر ابوزید مبارز و بل سیزنشده را برای تحقق جامعه‌ای بهتر، تعدد گرایی، دموکراسی، سکولاریسم، آزادی بیان و پیش از همه این‌ها عدالت اجتماعی مشغول کرده بود. این اواخر بیشتر به مصر سفر می‌کرد و اوضاع مصر برای او اهمیت بیشتری پیدا کرده بود و به همین دلیل در کتاب از ائتلاف اقتدار دینی و اقتدار سیاسی سخن می‌گوید که بر جامعه حاکم شده و طی سال‌ها جامعه را تضعیف کرده؛ به حدی که جامعه نیروهای حیاتی و امیدش به تغییر را از دست داده و نیروهای اپوزیسیون کم‌رمق‌تر از آن شده‌اند که خود را به مثابه نیروهایی قادر بر تغییر و نوآوری و اصلاح معرفی کنند؛ چه اپوزیسیون ناسیونالیست و چپ و سکولار که جدایت خود را از دست داده و دیگر با افکار قدیمی نمی‌تواند مردم را به سوی خود بکشد، چه اپوزیسیون اسلامی که در پی ناکامی روابط پیشین بیشتر در معرض دید است، ولی کار خود را قدم نهادن به معنی سیاسی و بازار اقتصادی می‌داند نه مدرن‌سازی قدرت و سیاست. اپوزیسیون اسلامی تنها به دنبال قدرت است و شعارهای خود را در لفاظه‌ای دینی می‌پیچد، چون آن را راهی برای رسیدن به قدرت می‌بیند. اپوزیسیون اسلامی وقتی با قدرت حاکم مبارزه می‌کند به نیت به قدرت رسیدن مبارزه می‌کند، نه آن‌گونه که مردم نیک‌اندیش می‌پندازند در طلب رضایت الهی یا سعادت اخروی.

این اپوزیسیون که شعارهایی اسلامی می‌دهد با نهاد دینی رسمی ائتلاف می‌کند، چون نبرد با سکولارها یا هواداران روشنگری را در اولویت قرار می‌دهد.

درست است که سخن نصر بیشتر ناظر به مصر بود، ولی در سراسر جهان عرب صادق است. قدرت مانع هرگونه نوسازی و سراسر در کار تزویر است و به جای آنکه در خدمت جامعه باشد، خود را برتر از آن می‌داند و از شکل‌گیری هرگونه اپوزیسیون واقعی جلوگیری می‌کند و احباب را زیر مهار خود می‌آورد و قانون اساسی را به سود خود دستکاری می‌کند و اگر کاری هم انجام دهد چنان وامي نماید که انگار لطفی در حق مردم می‌کند، نه آنکه حق مردم را می‌گزارد. قدرتی که همه شعارهایی را که

مردم مصر به خاطرش مبارزه کردند - مدرن‌سازی، دموکراسی، آزادی ملی و فلسطین - به شعارهای پیوچ و بی‌معنا بدل کرده، به شکلی که مردم نمی‌دانند آیا دموکراسی امری مطلوب است یا نه؟ و آیا مدرن‌سازی برای آنان و میهن‌شان سودمند است یا کم‌ضرورتر است اگر بگذارند اوضاع به همان قرار سابق بماند؟ آیا مصر باید در حل مسئله فلسطین مشارکتی فعال کند؟ دیگر سخنی از خطر اسرائیل در میان نیست در حالی که اسرائیل، هر روز دندان‌هایش را تیزتر می‌کند.

آنچه درباره قدرت سیاسی گفته شده درباره اقتدار دینی هم صادق است. اقتدار دینی هم مانع شکل‌گیری اپوزیسیونی واقعی می‌شود و هر نقدی به گفتار خود را خطری برای جامعه و تهاجم به دین توصیف می‌کند و همچنین مدرن‌سازی را خطری برای خود و هویت خود می‌بیند و دموکراسی را کالایی غربی می‌انگارد که اسلام و مسلمانان را تهدید می‌کند. مرجعیت دینی نیز بی‌اعتنای با آزادی ملی و موضوع فلسطین است، جز در خطبه‌های منبر که هیچ به حساب نمی‌آیند. سخن گفتن از مقاومت در فلسطین یا لبنان ماجراجویی‌هایی توصیف می‌شود که از خارج هدایت می‌شوند!

این مرجعیت‌ها مهار مردم را به دست گرفته و جامعه را به انقیاد در آوردند و مجال هیچ نوسازی نمی‌دهند. هر طرح نوسازانه یا تغییری ناگزیر باید با این اقتدارها رویارویی کند؛ برخوردی که نیازمند شجاعت و توانایی واندادن در برابر تطمیع است.

رویارویی با گفتار دینی مسلط و نشان‌دادن کثری‌های آن به معنای رویارویی با کسانی است که بر سرنوشت جامعه مسلط‌اند؛ کسانی که از ابداع می‌هرانند. همچنین این موضوع ارتباط دارد با مسئله آزادی به طور کلی، به ویژه، آزادی بیان.

اما موضوع دوم؛ تحریم؛ نصر ابوزید می‌گفت هر وقت جامعه ضعیف می‌شود و پویایی آن رنگ می‌بازد، حلقه‌های تکفیر و تحریم در آن بازتر می‌شوند. عکس این هم درست است. تحریم به اولین چیزی که دست دراز می‌کند، ابداع است. به همه انواع هنرها یورش می‌برد و به هیچ روی به ارزش هنرها در وانمایی تمدن هر ملت اعطا نمی‌کند، با آنکه مصر نمونه‌ای آشکار از اهمیت و نقش هنرها در تمدن است.

ابوزید بر دو نماد در جهان اسلام تمرکز می‌کند؛ عبدالقدار جرجانی که با طرح موضوع اعجاز صورت‌های هنری و زیبایی شناختی قرآن را تبیین کرد و سید قطب که به تصویر هنری در قرآن پرداخت و از ایماز و تخیل و تابلوی هنری سخن گفت.

موضوع سوم؛ تأویل؛ دکتر نصر در بیشتر کتاب‌هایش به این موضوع پرداخته است. او این پرسش را پیش می‌کشد که چگونه با قرآن، مهم‌ترین کتاب در فرهنگ عربی، به شیوه‌ای برخورد شده که زندگی مؤمنان را در تنگی قرار می‌دهد و در نتیجه تأویل کاری فرمایه در گفتار دینی معاصر به شمار می‌آید، در حالی که تأویل به معنای گشودن بایی وسیع در برابر مؤمنان برای فهم متن قرآن، خارج از چارچوبی است که هر روز فقیهان صاحب مرجعیت دینی توصیف می‌کنند. تأویل بایی را برای ارتباط میان مؤمن و پروردگارش می‌گشاید، آن سوی تکرار اجباری تفسیرها و تأویل‌های رسمی فقیهان. هرچه راه میان مؤمن و پروردگارش هموارتر می‌شود، ایمان او نیز نیز و مندتر می‌گردد، ولی ایمانی متفاوت از ایمان دیگری؛ ایمانی برخاسته از نگرش خود او و اندیشه‌هایش، ایمانی آزاد، ایمانی که گاه به راه معترله

می‌رود، گاه به راه اشاعره، گاه به راه ابن تیمیه، گاه به راه ابن عربی، گاه به راه ابن حنبل، گاه به راه ابن رشد.

اختلاف در تأویل‌ها به رسمیت‌شناختن حق اختلاف است و چندگانگی دیدگاه‌ها و اعتراض به حق مؤمن در اینکه دل و عقل اش را هنای ایمان‌اش به حق باشد.

اختلاف تأویل‌ها راهی است به دانش؛ کاربرد ابزار مجاز برای فهم آنچه دریافت‌اش دشوار است؛ راه دانش و دانشوران است برای فهم سازوکار زبان قرآن و معناهای آن، راهی است برای بهره‌گیری از دستاوردهای علمی و زبانی و معرفتی تا قرآن به متنه معاصر و زنده بدل شود و در زندگی مؤمنان نقشی بازی کند که در سده‌های نخستین اسلام می‌گرارد.

از چه می‌ترسند؟ آیا از خطای کردن می‌ترسند؟ نه. آنها می‌ترسند معرفت دینی از انحصار فقیهان به درآید. از کسانی می‌ترسند که دیدگاهی مخالف با آنها دارند ولی از دانش آنها برخوردارند؛ از فروریختن بنای مرجعیت‌شان می‌ترسند که هر روز با استمداد از احکام الهی می‌کوشند آن را جاودانه کنند.

اقدار زوال‌نپذیر بدترین مانع در تاریخ هر جامعه است. باید نیرویی جدید و جوان پدید آید با افکاری متفاوت تا جایگزین این مرجعیت شود و گرنه جمود و بلکه سقوطی که در آن‌ایم، تداوم خواهد یافت.

و سرانجام این کتاب طی چند مرحله دور از هم نوشته شده است. بنا به عادت از دکتر نصر می‌خواستم پاره‌ای از فقره‌ها را که به دلیل فاصله زمان نوشتند میان مقالات تکرار شده حذف کنم. ولی اکنون او نیست. از این رو متن را به صورتی که هست و امی گذارم، با آنکه این کتاب را خواندم و ملاحظات و پیشنهادهای خود را نوشتم و به دکتر نصر دادم و او نیز گفت در ماه رمضان به این موضوع می‌پردازم. ولی رمضان وقتی آمد که نصر ابوزید رفته بود.

هنگامی که برادر و دوست عزیزم نصر اوراق خود را به من داد، آنها را در این کتاب گردآوردم. مجموعه دیگری از اوراق و سخنرانی‌ها باقی ماند. گفت باید زود تکلیف این اوراق را مشخص کنیم و هرچه قابل نشر است چاپ کنیم و باقی را کنار بگذاریم چون کار مهم و سختی در پیش داریم. ولی افسوس دوست من... تنها یم بدون تو. آخرین کتابی را که با هم برای نشرش توافق کردیم منتشر می‌کنم و در غیاب تو در انتظار به شمرنشستن بذرهای نهفته در کتاب‌ها و کارهای تو می‌نشیم.

حسن یاغی

بیروت، ۱۴ اوت ۲۰۱۰



نوسازی گفتار دینی؛ چرا؟

نوآوری نیازی همیشگی است، روندی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی. بدون آن زندگی جامد می‌شود و طراوت خود را از دست می‌دهد و فرهنگ‌ها وارد تونل زوال و مرگ می‌شوند. هر نوآوری نیازمند بستری تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فکری است. نوآوری در هر زمینه، از میل شخصی یا خواست درونی این یا آن اندیشمند مایه نمی‌گیرد، اوج گرفتن در آسمان معرفت یا عرفان و جدا شدن از زمین زندگی و آدمیان و تکاپوی شان برای ساختن زندگی بهتر نیست. گاهی اندیشمندی دوستدار تنها و خواستار آرامش و دوری از هیاهوی زندگی است؛ ولی اوقات تأمل اگر یک سره از بافت اجتماعی و راه و روند جاری آن گستته شود، او زندانی اوهام خود و قلعه دیوان تسخیرزن خواهد شد.

از این رو، می‌توان گفت «نوآوری» حالت فکری عَرضی نیست، بلکه خود اندیشیدن است در واکنش به ریشه‌هایی که از آن می‌روید و با ابزارهای ویژه‌اش پاسخ می‌دهد. آنچه در قلمرو اندیشیدن «نوآوری» نیست، «واگوئی» است و تکرار گفته‌های پیشین. این به هیچ روی اندیشه نیست و هیچ پیوند دور یا نزدیکی با فکر ندارد. همان‌طور که قانون طبیعی زندگی دگرگونی همه چیز است - چه دگرگونی محسوس باشد یا نه - قانون اندیشه «نوآوری» است. این، قانون اندیشه از حیث اندیشه بودن است.

توجیه تاریخی

نیاز به نوآوری از خواست تغییر می‌آید. این خواست زمانی ضرورتی فوری می‌شود که اوضاع در همه سطوح و سویه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و فکری به یکسان بحرانی می‌شود. اکنون ما، دیرزمانی است، حالتی از بحران را تجربه می‌کنیم، که با ضعف مقاومت جامعه، به نوعی رکود

انجامیده و کاری نمانده جز نشخوار کردن دستاوردها و پیروزی‌ها پیشینیان. آیا جنگ‌های کوچک و بزرگ جاری در منطقه از حالت انتظار و استیصال ما پرده برnmی‌دارند؟ آیا برای جامعه‌های عربی ما ایستادن مردم فلسطین با سینه‌ای برهنه در برابر نهاد نظامی دولتی که خود را با زور تأسیس و تحمیل کرده، گواهی بر عجز فراگیر ما درباره آنچه امت عربی می‌نامیم نیست؟ آیا شکست فراگیر ۱۹۶۷ کشف بحرانی در واقعیت موجود وجود بحرانی در اندیشه و نظام سیاسی ما به طور خاص بود؟ به رغم آنکه شکست غیرقابل انتظار نبود، گستره و فراگیری آن همه خوشبینان و بدینان را به یکسان غافل‌گیر کرد. واکنش به شکست، وضعیتی را نشان داد که پیش از آن هم از چشم هواداران گفتار تغییر انقلابی، که در بی‌احیای شکوه ملت بودند، مستور بود و هم از چشم هواداران گفتاری که برای احیای عظمت پیشین، خواهان بازگشت به گذشته بودند.

می‌توان گفت آشکار شدن سویه‌های بحران نیاز به تغییر را آفرید. نخستین جلوه تغییر، نیاز به «نوآوری» فکری و سیاسی و اجتماعی است، یعنی نوآوری در همه قلمروهای شناخت، از جمله نوآوری در چارچوب اندیشه دینی؛ خاصه آن که در گفتار دینی رسمی و توده‌ای از شکست تفسیری دینی می‌شد. می‌گفتند رژیم صهیونیستی، دولتی یهودی است و این دولت پیروز شد چون به ارزش‌های تورات تمسک کرد. از آنجا که مسلمانان ارزش‌های دینی و معنوی خود را وانهادند و از غرب سکولار تقلید کردند و نظامهای سیاسی و فکری آن را وارد کردند، شکست خوردن. این تفسیر، همچنان برای بحران‌های فراینده رایج است؛ اوهام و خرافاتی که شکست را عقوبی الهی می‌بیند برای نظامهای سکولار و کسانی که می‌خواهند شبیه غرب باشند. می‌توان اشاره کرد به غوغای رسانه‌ای که درباره توهمند ظهور مریم مقدس در یکی از کلیساها قاهره برپا شد. در برابر ترویج اینگونه افسانه‌ها و خرافات برای فریب افکار عمومی درباره دلایل واقعی شکست، لازم بود برخی در نوشه‌های خود به این تفسیر و تزویر نهفته در آن پیردازند. از این‌رو، نیازی پدید آمد به بازنگری در مسلمات فکری و عقیدتی گفتاری که پایه چنین تفسیرهایی بود. کتاب‌های بسیاری از چشم‌اندازهای گوناگون و مخالف با هم درباره سنت نوشه شد، مانند آثار زکی نجیب محمود^۱، حسین مروء^۲، محمد عابد الجابری^۳، حسن حنفی^۴؛

۱. اشاره است به جنگ شش روزه عرب‌ها و اسرائیل که به «یوم النکسة» (روز شکست) نیز شناخته می‌شود. این جنگ از پنج تا دهم ژوئن ۱۹۶۷ میان اسرائیل از یک سو و مصر و اردن و سوریه از سوی دیگر درگرفت و به پیروزی کامل اسرائیل انجامید. این جنگ، مشروعت ایدئولوژیک ناسیونالیسم عربی را از میان برداشت و از اوهام قومی و تاریخی عربی افسون‌زدایی کرد و تأثیری ژرف بر روان جمعی عرب‌ها نهاد. (مترجم)

۲. زکی نجیب محمود (۱۹۹۳ - ۱۹۰۵) فیلسوف پوزیتیویست مصری و نویسنده‌ای برجسته بود. دو کتاب خرافه‌الیتافیزیقا (افسانه مابعد طبیعت) و المعقول واللامعقول فی تاثیث الفکری (عقلانيت و عدم عقلانيت در سنت فكري ما) از آثار مهم اوست. (مترجم)

۳. حسین مروء (۱۹۸۷ - ۱۹۱۰) عضو هیأت مرکزی حزب سوسیالیست لبنان و از رهبران فکری نامبردار در جهان عرب بود. کتاب وی با عنوان گرایش‌های مادی در فلسفه عربی اسلامی (النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) مناقشه‌های فراوانی برانگیخت. (مترجم)

۴. محمد عابد الجابری (۱۹۳۶ - ۲۰۱۰) اندیشمند مراکشی بود که به ویژه در احیای سنت عقلانی مغرب عربی از جمله آثار ابن رشد تلاشی گسترده کرد. او بیشتر با نوشنامه‌گانه نقد عقل عربی (نقد العقل العربي) بر سر زبان‌ها افتاد. (مترجم)

۵. حسن حنفی (۱۹۳۵ -) نظریه‌پرداز چپ اسلامی در مصر است که جریان «دانش غرب‌شناسی» (در برابر «شرق‌شناسی») را به راه انداخت. سنت و نوسازی (التراث والتّجديد) در چهار جلد، از آثار مهم اوست. (مترجم)

اندیشمندانی با رویکردهای گوناگون که در بی بحث درباره توجیه تاریخی خواست «نوسازی اندیشه دینی» بودند.

توجیه معرفتی

از نظر معرفتی، نوآوری، تداوم «ارتباط خلاق میان گذشته و آینده» است. مراد از «ارتباط خلاق» خروج از اسارت «تقلید کور» و باز تولید گذشته به نام «اصالت» است. «ارتباط خلاق» به معنای تلفیق بخشی از گذشته یا بخشی از آینده بدون تحلیل تاریخی نقادانه هر دو نیست. این روشی است که به درجات گوناگون در طرح فکری موسوم به «نوزایش عربی»^۱ به کار گرفته شد و به تثیت دو گانه «غرب» مادی علمی پیشفرته، اما از نظر معنوی و روشکسته، در برابر «شرق» از نظر مادی و علمی واپس مانده اما از نظر معنوی غنی انجامید. هدف بازگشت به پژوهش سنت، به ویژه «سنت دینی»، بازنگری در همه این پیشفرضهای قطعی انگاشته شده است و نیز کوشش برای آزادسازی طرح نوزایش از آن التقاط گرایی که طی شکست فراگیر ۱۹۶۷ ناتوانی کامل آن آشکار شد.

پیش از شکست، این تصور وجود داشت که جامعه‌های ما وارد مرحله تجدد شده‌اند. شکست، باطل بودن این تصور را فاش کرد. این باور همه‌گیر بود که سرگذشت تجدد عربی از آغاز سده نوزدهم شروع شده و در سده بیستم، به ویژه در مرحله پسااستعماری - که تحولات کمی بسیاری در ساختار جوامع عربی پدید آمد، به ویژه در ساختار سیاسی و شکل دولت و مانند آن - شکوفا شده است. ولی شکست نشان داد این تغییرات کمی چه اندازه ناتوان است از پدید آوردن دگرگونی‌های ماهوی در ساختار سیاسی یا ساختار نظامی که مصرف کننده عایدی توسعه اجتماعی و اقتصادی است. شکست، نشان داد جوامع ما همچنان سنتی‌اند و نهادهای ما که در ظاهر و صورت بیرونی شان مدرن می‌نمایند بر شالوده‌هایی سنتی استوارند و بر دیدگاه‌هایی بنashده‌اند که با شکل قدیم حکومت و قدرت بیشتر سازگارند تا مفاهیم جدید مانند انتخابات، دموکراسی و قانون.

اگر اکنون به ساختار احزاب سیاسی عربی نگاه کنیم، بدون نیاز به پژوهش و کاوش چندانی می‌توان گفت دارای ساختاری قبیله‌ای و سنتی هستند، با آنکه قرار است نهادهای سیاسی مدرنی باشند و ساختاری مدرن داشته باشند و سازوکار تصمیم‌گیری در آنها دموکراتیک به شمار آید. به واقع، چیرگی ساختار

۱. «نوزایش عربی» (النهضة العربية) اصطلاحی است برای اشاره به بیداری و جنبش فکری و اجتماعی که در سده نوزدهم ابتداء در مصر و سوریه و سپس در دیگر پایتخت‌های عربی پدید آمد. برخی تاریخ‌نگاران آغاز این جنبش را حمله ناپلئون بن‌پارت به مصر در سال ۱۷۹۸ می‌دانند و شماری دیگر ورود ابراهیم پاشا به سوریه در سال ۱۸۳۲ دوران نوزایش عربی با جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴ به پایان می‌رسد. دوره نوزایش عربی را می‌توان به اصلاحات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی در عصر قاجار در ایران مانند کرد.

حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۵۶
آلبرت حورانی، تاریخ مردمان عرب، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴
وقتی نویسنده‌گان عرب از «طرح نوزایش عربی» سخن می‌گوید مرادشان ایده کلی اصلاح یا مدرن‌سازی جوامع عربی است، به صورتی که بتوانند واپس ماندگی خود نسبت به اروپا و جهان مدرن را جبران کنند. این ایده، به ویژه، در سده نوزدهم دل‌مشغولی عمدۀ اندیشوران و فعالان اجتماعی و سیاسی عرب بوده است. (متوجه)

پدرسالارانه و سلطه اراده رهبر بر راهبردهای تصمیم‌گیری نشان می‌دهد که مدرنیت تنها پوسته‌ای بیرونی است که نمی‌تواند هسته‌ستی را به تمامی پنهان کند. مرید البرغوثی^۱ به خوبی این تناقض را بیان کرده است که

قبیله‌های ما به جلوه‌گری بازآمدۀ‌اند
در روزگار انقراض قبائل^۲

ارتش‌های عربی وارد جنگی شدند که با هر معیاری بسنجم، باختند. این باخت، حاصل تصمیم‌هایی اغلب شخصی (غیرنهادی) و محصول خصلت‌های شخصی بود. از آن مهم‌تر انسانی که قرار بود مجری این تصمیم‌ها باشد، تحت نظام‌های سیاسی دیکتاتوری زورگو، انسانیت اش سلب شده و سرکوب شده بود و نهاد نظامی را در خدمت خود قرار می‌داد نه در خدمت وطن. سازوپرگ ک تسليحات مدرن نتوانست این عجز انسانی را جبران کند، نه در سال ۱۹۶۷ و نه در جنگ دوم خلیج (توفان صحراء)^۳.

آنچه نزار قبانی در «حاشیه‌هایی بر دفتر شکست»^۴ گفت که ما «پوست تمدن را پوشیدیم و روح‌مان [هم‌چنان] جاهلی است»^۵، تعبیر شاعرانه صادقی بود از این اکتشاف و آگاهی به اینکه ما همچنان به رغم مظاهر تمدن و مدنیت سطحی، جوامعی سنتی هستیم. از این رو، مسأله بازنگری در ریشه‌های ساختار سنتی، نه برای تکرار یا احیا آن یا حتی حفظ آن، بلکه برای نقد آن ریشه‌ها اهمیت می‌یابد؛ گرسنگی و پیوستی هم‌هنگام، زیرا هیچ گرسنگی بدون پیوست نقادانه خلاقانه و نوآورانه معنا ندارد. ولی فقط ارتباط برای ارتباط «تقلید» است. این بازگشت مصرانه به گذشته به سبب ساختار سنتی جوامع و فرهنگ ما ضروری است. به قول حسن حنفی، به رغم فاصله زمانی و شکاف تاریخی، با غزالی نفس می‌کشیم و با ابن تیمیه زندگی می‌کنیم. از این رو بازگشت برای خواندن سنت با هدف کاوش از ریشه‌های بحران – نه صرفاً برای احیای تأویل – ضرورتی فوری است.

بیشتر پژوهش‌های معطوف به گذشته و بحث درباره سنت، از چشم‌انداز اکنون صورت گرفته‌اند و سنت را بر اساس دیدگاه‌های مدرن طبقه‌بندی کرده‌اند، نه بر پایه نگرش‌ها و تقسیم‌های سنتی. در این

۱. مرید البرغوثی، شاعر فلسطینی، زاده ۱۹۴۴ در روستای دیر غسانه، نزدیکی رام الله، در کرانه باختری رود اردن است.
اشعار او به چند زبان برگردانده شده‌اند. (متترجم)

۲. قبائلنا تسترد مفاتتها
فی زمن انقراض القبائل

۳. عملیات توفان صحراء نام سری عملیات سی و چهار کشور بود که در سال ۱۹۹۱ به فرماندهی ایالات متحده در خلیج فارس انجام شد تا به اشغال کویت از سوی عراق پایان دهد. آثار روانی و سیاسی این جنگ بسی فراتر از آن تاریخ و چراغ‌افی رفت. افسانه اتحاد عرب‌ها فروشکست و صدام حسین که خود اسطوره مبارزه با اسرائیل و از رهبران ناسیونالیسم عربی بود بی‌اعتبار شد. میزان بی‌اعتمادی عرب‌ها به یکدیگر افزایش یافت. فلسطینی‌ها به دلیل پشتیبانی از صدام حسین در حمله به کویت، آماج خشم کشورهای حاشیه خلیج فارس قرار گرفتند. حاصل این جنگ، بحران ایدئولوژیک فراگیری در جهان عرب بود. (متترجم)

۴. هواشم علی دفتر النکسة، این دفتر شعر بارها به شکل‌های گوناگون به چاپ رسیده و اکنون متن کامل آن نیز به آسانی در اینترنت دست یافتنی است. (متترجم)

۵. «لیستنا قشرة الحضارة والروح جاهلية»

زمینه، پژوهش‌های احمد عباس صالح^۱ با عنوان «چپ در اسلام»، حسین مروة با عنوان «رهیافت‌های مادی در فلسفه اسلامی^۲»، حسن حنفی با عنوان «از عقیده به انقلاب»^۳ و نیز «ما و سنت»^۴ و «نقد عقل عربی» از محمد عابد الجابری^۵ شایسته ذکر است. بسیاری از پژوهش‌های دیگر هستند که اینجا نمی‌توان بدانها پرداخت. در این پژوهش‌ها، تلاش شدیدی می‌بینیم برای مطالعه گذشته از چشم انداز دل‌مشغولی‌های اکنون، و چشم انداز معرفتی مدرنی که تا اندازه زیادی کواکبی^۶ و طه حسین^۷ سنگ بنای دیدگاه‌ها و روش‌های آن را گذاشتند.

كاربرد ابزاری دين

یکی از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی جوامع عربی در زمینه اسلام، کاربرد ایدئولوژیک سودمنورانه اسلامی برای دستیابی به آرمان‌ها و اهداف گروهی، سیاسی یا شخصی است. چه گروه‌های سیاسی این کار را بکنند چه نظام‌ها و اقتدارهای سیاسی فاقد مشروعيت اجتماعی و سیاسی و قانونی، نتیجه یکی است: تبدیل اسلام به ابزاری در خدمت اهدافی دنیوی و فرمایه. مثلاً نگاه کنیم به ادعای فraigir بودن دین اسلام که هدف و کارکرد مهم دین را سامان دادن امور انسانی اجتماعی و فردی در هر کار ریز و درشت می‌داند، از نظام سیاسی گرفته تا چگونگی بهداشت و نظافت در دستشویی. این ادعا فرض می‌گیرد تشریف فرد به اسلام در زمان ولادت - یا به سبب وراثت یا با انتخاب - به معنای آن است که انسان خواهانخواه سرشت فردی انسانی خود را - که بدو اجازه می‌دهد درباره بسیاری از جزئیات زندگی تصمیم بگیرد - کنار می‌گذارد. بر این اساس پرسش مکرر در اینجا آن نیست که چقدر این یا آن انتخاب با قلمرویی که انسان در آن باید انتخاب کند، سازگار است، بلکه پرسش حول این محور است که تا چه اندازه این انتخاب از نظر دینی و شرعاً درست است. وقتی به مسائل زندگی چنین نگاه می‌شود، در نتیجه توقع آن است که عالم دینی پاسخ‌های درست را در دست داشته باشد، نه متخصص و کارشناس آن موضوع. علمای دینی همیشه عادت کرده‌اند وقتی از آنها نظر دین را درباره مسئله‌ای می‌پرسند سخت‌شان است بگویند «این موضوع به دین ربطی ندارد»، چون فکر می‌کنند چنین پاسخی اصل «فرایگیر بودن» دین را که مبنای گفتار دینی در اعمال قدرت است در بوتۀ تردید می‌نهد. وقتی

-
۱. احمد عباس الصالح (۲۰۰۶ - ۱۹۲۳) نظریه پرداز چپ مصری و طی دو دهه سردبیر مجله «الكاتب» بود. (متترجم)
 ۲. حسین مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، ۱۹۸۷
 ۳. حسن حنفی، من العقيدة إلى الثورة، القاهرة، مكتبة مابولی، بی تا
 ۴. محمد عابد الجابری، نحن و التراث؛ قراءات معاصرة في تراجم الفلسفی، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ۱۹۹۳
 ۵. محمد عابد الجابری، نقد العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۸۴ (اربعة اجزاء)
 ۶. عبد الرحمن الكواکبی (۱۹۰۲ - ۱۸۵۵) اندیشور سوری و از پیشگامان تجدد در جهان عرب به شمار می‌آید. کتاب پرآوازه او طبیعت الاستبداد نام دارد. (متترجم)
 ۷. طه حسین (۱۹۷۳ - ۱۸۸۹) ادیب و تاریخ‌دان بر جسته مصری است. ابو زید در بخش‌های بعدی کتاب از او بیشتر سخن خواهد گفت. (متترجم)

به یکی از آنان می‌گویی که پیامبر این دین و دریافت کنندهٔ وحی آن از سوی خدای عز و جل، باکی نداشت که وقتی پیشنهادش دربارهٔ تلقیح درخت خرما به نتیجهٔ مطلوب نرسید، آشکارا اعلام کند که این نظر شخصی او بود نه وحی الهی و به آسانی در پاسخ به یکی از اهل مدینه بگوید «شما کار دنیا را بهتر از من می‌دانید»، آن شخص با غرغر جواب می‌دهد.^۱ وقتی به عالمی دینی معنای جدایی میان امور دین و امور دنیا را توضیح می‌دهید و اهمیت تمایز نهادن میان آرای پیامبر و اجتهادهای خاص او از آنچه به مثابه وحی الهی ابلاغ می‌کرد را بیان می‌کنید، بی‌درنگ و تأمل به شما می‌گوید «او از روی هوی سخن نمی‌گوید».^۲ اگر با توجه به سیاق در این آیه تأمل کنید و نیز سیاق آیه «خداد تو را از مردم حفظ می‌کند»^۳ را بنگرید درخواهید یافت که عظمت پیامبر این امت نه در عصمت و مقام فرابشری، بلکه در والایی اش در جهد و انتخاب است و پذیرفتن افق مسئولیتی جهانی بدون ترک سویه بشری خود؛ که ارزشی نداشت اگر بزرگی او تنها به تصمیم خداوند و بی‌اراده و انتخاب او بود.

اما خطر این در کجاست؟ خطر در فهم نادرست از اسلام نهفته است؛ فهمی که کارش ثبت سلطه روحانیت و نهادهای دینی است تا قدرتی فراگیر و چیره در همهٔ حوزه‌ها شوند. بسط این قدرت، سلطه موجود روحانیت و نهادهای دینی را پدیدآورده است. به رغم همهٔ ادعاهای عریض و طویل و تهی که برخلاف کلیسای مسیحی در اسلام مرجعیت روحانیت وجود ندارد، واقعیت آن است که این مرجعیت و اقتدار وجود دارد. حتی در همین روزگار ما دادگاههای تفییش عقائد وجود دارد. این مرجعیت، امر سیاسی و امر دینی را یکجا در دست دارد و در نتیجهٔ می‌تواند مخالف سیاسی را مرتدى بخواند که از اجماع امت بیرون رفته و وحدت جامعه را تهدید می‌کند. روحانیان می‌گویند کسی که دین خود را عوض کند، باید مانند خائن به کشور با او رفتار کرد. دیانت عین سیاست و سیاست عین دیانت شده است. این یکی شدن در همهٔ قانون‌های اساسی سیاسی خود را نشان می‌دهد که وطن در دین محدود می‌شود و دین به وطن تقلیل می‌یابد. وطن به دولت تقلیل پیدا می‌کند و دولت به نظام سیاسی. شهروند خود را نه در یک زندان که در زندان‌های بسیار حبس می‌بیند. ادعای فراگیری اسلام از اندیشهٔ دینی بر می‌آید تا به قلمرو سیاست و جامعه رسوخ کند یا از اندیشهٔ سیاسی مایه می‌گیرد تا دین را در ایدئولوژی خود به اسارت کشد. نتیجهٔ یکی است. چه خطری بیشتر از این و چه بلائی بدتر از این!

خطری که باید دربارهٔ آن هشدار داد آن است که بر سر اسلام همان بیاید که بر سر مسیحیت. کفر مردم به قدرت کلیسا باعث شود دین همهٔ گناهان کلیسا را به دوش بکشد. تردیدی نیست که خطاهای گفتار دینی - چه گفتار دینی اقتدارگرا و چه مخالفان، چون اعمال قدرت در ذات هر دو گفتار است - روز به روز وخیم‌تر می‌شود؛ خاصه با ائتلاف بخش‌هایی از این گفتار با تروریسم کوردل و نایتنا که میان حاکم و محکوم و غیرنظمی و مسلح و زن و مرد، چه رسد به کودک و بزرگسال، فرقی نمی‌گذارد.

۱. این روایت در بسیاری از منابع حدیث آمده است؛ گرچه شیعیان در اصالت و وثاقت آن تردید کرده‌اند. از جمله بنگرید به:
الامام الحافظ ابی الحسین مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری، صحیح مسلم، الیاض، بیت الافکار الدولیة، ۱۹۹۸، ح ۲۳۶۳ (مترجم)

۲. «و ما ينطق عن الهوى»، نجم، ۳

۳. «و الله يعصمك من الناس»، مائدہ، ۶۷

این خطر اسلام را تهدید می‌کند، همچنان که مسیحیت را تهدید می‌کرد. تفاوت‌های نظری و الهیاتی میان دو دین اینجا چندان مهم نیست. تاریخ اجتماعی مسیحیت آن را از دین صلح و رواداری حتی با دشمنان - چه رسد به دادن آنچه برای قیصر است به قیصر و آنچه برای خداست به خدا - به دینی بدل کرد که دو اقدار با هم یکی شدند و مردم به آنچه پیش آمد دچار شدند؛ دانشمندان را سوزانند و اندیشمندان را کشتند چنان که در تواریخ نوشته‌اند. آنچه امروز در جوامع اسلامی رخ می‌دهد خطری کمتر ندارد. توسل به تفاوت‌های نظری و الهیاتی که روحانیان شب و روز مغز ما را با آن می‌آزارند سودی در اینجا ندارد.

تجربه تاریخی به ما می‌آموزد که پذیرش اسلام به مثابه دین و اعتقاد بدون تلاش برای نوسازی آن و توانمند کردن اش برای پاسخ‌گویی به نیازها و چالش‌هایی که پیش روی آن است به چنین خودرأیی که بدان دچاریم می‌انجامد. این خودرأیی مسئول و خامت سلطانی مرجعیت گفتار دینی/سیاسی یا سیاسی/دینی است که فرد را به نام آزادی به زنجیرهای قهر و انقیاد و بردگی می‌بندد و می‌پندارد که خدایی را طاعت می‌کند که نماینده‌اش خلیفه، سلطان، امیر یا جماعتی است که اسلام و آمرزش پروردگار را به انحصار خود درآورده‌اند.

ما نیازمند نه تنها روشنگری که انقلابی فکری هستیم. مرادم برانگیختن خردناها از سنین کودکی است. دیرزمانی است که در افق زندگی عمومی جامعه‌های ما - چه در سیاست و چه اقتصاد یا آموزش - نوعی رکود مرگبار حاکم شده است. این پدیده در افق زندگی عمومی و خاصه در هنرها و ادبیات مشهود است. مبادا مظاهر زندگی در اینجا و آنچا فریبات دهد؛ کویر، کویر برهوت تاریکی. وقتی به قلمرو اندیشه می‌رسیم باید از بیگانگی اندیشه و غربت اندیشوران بگوییم، مگر آنکه کسی زیر چتر قدرتی سیاسی، قومی یا دینی پناه گرفته باشد و به شیپوری بدل شده باشد که هرچه در او بدمند، آواز دهد.

آیا جوامع ما تنها به روشنگری نیازمندند؟ روشنگری، فکری را فرض می‌گیرد که نیازمند قدری روشنی‌یابی است. ولی ما متأسفانه خصم فکر هستیم. آنچه «تاریک‌اندیشه» خوانده می‌شود، در افق اندیشه و قلمرو آن به هیچ معنایی جای نمی‌گیرد؛ در بهترین صورت بازگفتن مقوله‌ها و عبارت‌هایی است که مبنا و خاستگاه و زمینه رشد و نمای آنها را نمی‌داند، چه رسد به درون‌مایه و غایت‌شان. از صاحبان و نماینده‌گان این گرایش مثلاً اگر بپرسیم آیا می‌دانید مسأله «قدم» و «حدوث» قرآن از مسائلی بود که نه با گفت و گوی فکری آزاد که با مداخله قدرت سیاسی دفتر آن بسته شد؟^۱ یک بار قدرت

۱. یکی از دیدگاه‌های مهم و مناقشه‌برانگیز معتزله، قول به «خلق قرآن» است؛ یعنی قرآن «حادثه» است نه «قدمیم»؛ خداوند همان گونه که جهان را خلق کرده، لفظ و معنای قرآن را نیز آفریده است. اعتراض نام مکتبی کلامی است که در سده سوم هجری پدید آمد. به سبب دیدگاهی که معتزلیان درباره توحید خداوند داشتند، نمی‌توانستند پذیرنده که امری جز خداوند قدیم و ازلی است. صفات خدا از نظر آنها عین ذات بود و ذات یکی بود و تنها ذات‌الاھی بود که می‌توانست قدیم باشد. از این رو، قول به قدم کلام الله را با اعتقاد به توحید سازگار نمی‌دیدند.

در میان متألهان یهودی نیز بخشی شیه به این درباره قدیم بودن یا حادث بودن تورات جریان داشته است. در فاصله میان سال‌های ۲۱۸ تا ۲۳۴ هجری، معتزلیان با پشتیبانی خلافت عباسی کوشیدند عقیده «خلق قرآن» را بر مسلمانان به زور تحمل کنند. سیاست تحمل عقیده خلق قرآن، «محنت» (به معنای امتحان و آزمون نه رنج) نام گرفت. گروه زیادی از مسلمانان به رهبری احمد بن حنبل در برابر این سیاست مقاومت کردند، ولی به سختی سرکوب شدند تا این که متوکل، خلیفه عباسی، سیاست را دگرگون کرد و به دوران «محنت» پایان داد. احمد بن حنبل و پیروان اش، پرداختن

سیاسی به اسم عقلانیت پا به میان گذاشت و کسانی را تحت فشار قرار داد که می‌گفتند قرآن «قدیم» است چون کلام ازلی خدا و صفتی از صفات ذات ازلی قدیمی او. یک بار دیگر قدرت سیاسی به بهانه «دفع فتنه» مداخله کرد و از پیروان نظریه «قدم» پشتیبانی کرد و کسانی را تار و مار کرد که می‌گفتند قرآن «حادثی مخلوق» است، چون رشته‌ای آواست و کلام و زبان حادث‌اند و ذات‌الله نمی‌تواند بدان‌ها متصرف شود، پس کلام الله صفتی از صفات افعال خداست نه از صفات ذات او.

آیا می‌دانند آنچه عقائد حقه و مُنْزَل می‌انگارند و مدام می‌گویند «از ضروریات دین است» چیزی جز تصمیم ارباب قدرت سیاسی نیست؛ یعنی کسانی که در خود کامگی و اندیشه‌ستیزی هیچ کم از پیشینیان خود ندارند که به نام عقلانیت، اندیشه را سرکوب کردن؟ و آیا می‌دانند «اشاعره^۱»، دیدگاه میانه‌ای که از ادعای «اسلام درست» بودن لحظه‌ای دست برنمی‌داشتند، تمایز می‌نهادند میان «صفت کلام نفسی قدیم» و محاکات آن در آنچه ما از قرآن حادث تلاوت می‌کنیم؟ آنها که با آزادی بیان و بحث در مباحث دینی می‌ستیزند آیا می‌دانند که اشاعره در تعریف آن که «اعجاز» در کجا واقع شده سخت سرگردان بودند؟ آیا در «کلام نفسی قدیم» واقع شده؟ در این حالت معنای تحدی عرب‌ها به آوردن مثل آن چیست؟ و اگر تحدی نه در کلام قدیم که در محاکات حادث واقع شده، پس اعجاز امری انسانی است نه الهی. و آیا می‌دانند آن کس که توانست به گونه‌ای مسئله اعجاز را طرح کند که از دوگانه «کلام نفسی قدیم» و «محاکات حادث» در گذرد عبدالقاهر جرجانی صاحب نظریه «نظم» بود که هم از دستاوردهای معتزله بهره گرفت هم از یونانیان؟ و آیا می‌دانند که او پژوهش شعر را برای کشف قوانین کلام بلیغ – که فهم اعجاز جز بدان‌ها ممکن نیست – ضروری دانسته بود؟ و سرانجام آیا نمی‌دانند که این

به مذاقه‌ها و مناقشه‌های کلامی را صحیح و سودمند نمی‌دانستند. گرچه متوكل نیز با بازگونه کردن سیاست کاخ خلافت، معتزلیان را به ضربِ زور از میان برد، احمد بن حنبل خود از سیاست دوری می‌کرد و دعوت خلیفه را برای مشارکت در سرکوب‌ها نپذیرفت. او باور داشت حکومت نباید در امور دینی مداخله کند. نزاع بر سر خلق قرآن بدون آنکه به نتیجه‌ای بررسد، در غوغای و غبار معرفه‌های سیاسی برای همیشه گم شد.

درباره احمد بن حنبل از جمله بنگرید به:

Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism, Piety into Power*, London, Routledge 2002

این کتاب را غسان علم الدین به عربی برگردانده و رضوان السید آن را بازنگریسته و بر آن دیباچه نوشته است: نیمرود هورویتز، احمد بن حنبل و شکل المذهب الحنبلي، الورع في موقع السلطة، ترجمة غسان علم الدين، راجع النص على المصادر و قدم له رضوان السید، بيروت، الشبكة العربية للابحاث والنشر، ۲۰۱۱ درباره معتزلیان، روشنفکران نوگرای مسلمان گاهی تعبیرهایی به دست داده‌اند که از نظر تاریخی درست نیست. در این باره بنگرید به:

عبدالرحمن السالم، التاریخ السیاسی للمعتزلة، القاهره، دار رؤبة، ۲۰۱۳ (متترجم)

۱. اشاعره – که لحظه‌ای از ادعای داشتن «اسلام صحیح» دست برنداشتند – در بحث حدوث و قدم قرآن راه میانه را گرفتند. آنان تمایز نهادند میان «صفت کلام نفسی قدیم» و محاکات آن در آنچه ما از قرآن حادث تلاوت می‌کنیم. در شرح معنای «کلام الاهی»، اشاعران میان کلام لفظی و کلام نفسی فرق گذاشتند؛ کلام لفظی را حادث و غیرقائم به ذات الاهی دانستند و کلام نفسی را قدیم و عین ذات او. حبليان می‌گفتند خداوند متكلّم است، یعنی آفریننده اصوات و حروف و کلمات و جملات. اشاعران گفتند خدا به این معنا متكلّم نیست و تنها به معنای کلام نفسی متكلّم می‌تواند باشد. کلام نفسی، از نظر آنان، جز جمله‌ها و عبارت‌های است؛ امری فرازمانی و فرامکانی و در میان همه اقوام یکی است. مراد از کلام نفسی، فکر کردن شخص با خود است؛ حدیث نفس. سخنی که بر زبان می‌آید، پیشتر به ذهن آمده است. آن معنای به ذهن آمده، «کلام نفسی» است. بنابراین، از نظر اشاعره، قرآن به معنای کلام نفسی، کلام الاهی است. (متترجم)

«روش ادبی» را که عبدالقاهر پیش کشید، شالوده معرفتی «روش ادبی» جدید و معاصر در فهم و تفسیر قرآن است، جدا از بهره‌گیری این روش از دستاوردهای علوم زبانی و بلاغت و نقد ادبی در عصر جدید؟ ستیزه‌گری با این اندیشه و یکسره نادیده گرفتن آن سبب رواج شیوه «تکفیر» در حیات ماست. مردم تنها تکفیر دینی نیست - گرچه این خطرناک ترین گونه تکفیر است - بلکه به تکفیر سیاسی و نژادی و فرهنگی و دیگر گونه‌های دورباش گویی و طرد دیگری نیز نظر دارم. «تکفیر» روشی است که از ستیز با «اندیشیدن» و کودتا علیه آن پرده برمی‌دارد. عجیب نیست که در زبان عربی ریشه اشتراق «تکفیر» و «تفکیر» به یک ماده بازمی‌گردد: فاء، کاف و راء. با جایه‌جایی کاف و راء «تفکیر» به «تکفیر» بدل می‌شود.

برانگیختن فکر حاصل نمی‌شود مگر با تلاش برای برانگیختن خردها با تحدي ورود به قلمروهای ممنوعه و گشودن باب مناقشه درباره مسائلی که امکان‌های اندیشیدن را فراهم می‌کنند و به پنهنه‌های تاریکی که قصیهان در انحصار تخصص خود می‌دانند و سخن خود را در آن باب «فصل الخطاب» می‌شمارند - نه فقط اجتهادی در میان دیگر اجتهادهای ممکن - نور می‌تابانند. مهم‌تر از همه رهایی از آن دیواری است که از گذشته‌ای دراز در فرهنگ ما «عامه» را از «خواص» جدا می‌کند و هر بار از دیگران می‌خواهد بحث‌ها درباره پاره‌ای مباحث دینی را به حلقة «علماء» محدود کنند تا عقائد عامه مشوش و فاسد نشود. ظاهر این دعوت رحمت و حق است و باطن آن باطل و بد. چگونه می‌توان در عصر آسمان‌های فراخ که از اتاق خواب می‌توان «جهان» را تماشا کرد و در روزگاری که انقلاب اطلاعات مزها را درنوردیده تا آنجا که همه از اسرار جنسی رئیس جمهوری آمریکا با صدا و تصویر آگاه می‌شوند، از اندیشوران خواست «عامه» را در برابر خطر اندیشیدن علمی درباره مهم‌ترین مسائل زندگی‌شان پاس بدارند؟ این منطق «قیم‌مآبانه» به نام حمایت «عامه»، پایه‌های خود کامگی عقلی و فکری را - که کمتر از خود کامگی سیاسی خطرخیز نیست - مستحکم می‌کند.

روش نوآوری پیوند دارد به نیاز به نوآوری در شرایط تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فکری. نوآوری تابع میل و اراده شخصی این یا آن اندیشمند نیست، بلکه محتاج به آزاد کردن نیروها و برانگیختن و دگرگون کردن وضع راکدی است که جوامع ما تجربه می‌کنند. نوآوری روی دیگر مسؤولیت‌پذیری است. تقلید عین رد و بدل کردن و تکرار گفته‌های پیشین است و اندیشه را از پویایی زندگی جدا می‌کند؛ زندگی در جریان دگرگونی خود ییچ به عجز کسانی کار ندارد که از مشارکت در ساختن زندگی نوشونده بازمی‌مانند و در توهم احیای گذشته، به مثابه حقایقی ازلی، عمر می‌گذرانند.

هراس از تأویل امروزی

وجه مشترک جنبش‌های اسلامی در سراسر جهان اسلام هراس آنها از هر تأویل امروزی مدرن از اسلام است، به ویژه اگر این تأویل از متون بنیادگذار اسلام، قرآن کریم و سنت نبوی، باشد. در این فقره و پس از آن، جنوب شرق آسیا - به ویژه مالزی و اندونزی - را به عنوان نمونه‌ای تحلیلی می‌آورم، چون یقین دارم خواننده از هراسی که بر اندیشه دینی در جهان عرب چیره است به خوبی آگاهی دارد. حتی کلمه «تأویل» خود به واژه‌ای خوفناک بدل شده، زیرا آن را به تحمیل دیدگاه‌های شخصی و

اوہام ایدئولوژیک بر معناهای این متون گرفته‌اند. این فهم غیردقیق است. کسی که با تاریخ این مفهوم در فرهنگ اسلامی و عربی بیگانه است، گمان می‌کند تنها معناهایی که سلف (پیشینیان) پیش کشیدند صائب‌اند؛ گمان می‌برند سلف بهتر از نسل‌های بعدی می‌فهمیدند، زیرا اولاً از نظر زمانی به عصر طلایی نزدیک تر بودند و ثانیاً تقوای آنها از ما معاصران بیشتر بوده است.

این دیدگاه فاقد معرفت تاریخی کافی از کلمه «تأویل» است. جامع البیان فی تأویل القرآن، دایرة المعارف تفسیری «محمد بن جریر طبری»، گواه این ادعاست و نشان می‌دهد تا سده سوم هجری واژه «تأویل» به هیچ روی آن معناهای منفی را نداشته است. شرایطی که باز منفی بر مفهوم «تأویل» تحمیل شد، جداول‌های فکری میان سنی و شیعه در سده چهارم هجری بود.

باز تأکید می‌کنم که این در ک منفی از اصطلاح تأویل نادقيق است، به دلیل تمایز معنایی و معیاری میان «تفسیر» و «تأویل». «تفسیر» شرح واژگان دشوار و پیچیده در زبان قرآن است و «تأویل» کوشش برای فهم معنای گزاره‌ها با رجوع به سیاق آنها (در بستر سنت با بهره‌گیری از علوم قرآن).

اما این ادعا که سلف فهم بهتری داشتند، غیرعلمی است، چون فرض می‌گیرد که معرفت در نقطه‌ای بازمی‌ایستد و تغییر و تحول پیدا نمی‌کند. افراد بر این در نظر نمی‌گیرد که اندیشه سلف در دسترس ماست، در حالی که دستاوردهای معرفتی امروز بشری برای آنها مجھول بوده است. مسئله «تقوی» نیز امری علمی و معرفتی و اخلاقی است و به دشواری می‌توان آن را به معنای سنتی اش محدود کرد.

این مقدمه ضروری است برای انتقال به تحلیل هراس مسلمانان از فکر نقدی به طور کلی و فکر نو گرایانه، به ویژه وقتی درباره معنای متون دینی باشد. ولی پیش از آن دوست دارم درباره دشمنی «غرب» با اسلام سخن بگویم، زیرا این معضل دستاوریزی برای نفی نوآوری گرفته می‌شود به این بهانه که انگیزه نوآوری راضی کردن غرب است. در میان ما هراس از نوآوری موجب زدن برچسب «تأویل» به معنای منفی کلمه به آن می‌شود. ولی در جنوب شرق آسیا این هراس به وحشت از اصطلاح هرمنوتیک ربط دارد، زیرا اشاره به فرنگی بودن کلمه کافی است تا اتهام غرب‌زدگی را اثبات کند. این را در جهان عرب هم چنانکه در مالزی و اندونزی می‌شنویم.

اسلام‌ستیزی غرب

اقامت پانزده ساله اخیر در غرب به من فرصت داد تا از دور، تصویر کامل را ببینم. همچنین، این توانایی را به من داد که جزئیات این «غرب» را که از نظر مکانی مرد برگرفته بود بهتر بشناسم. از این رو فکر می‌کنم تمایز نهادن میان دو مفهوم ضروری است: مفهوم «تمدن»‌ای که به غرب نسبت می‌دهیم و مفهوم «غرب سیاسی». مفهوم نخست، «تمدن» - نه به منظومه‌های واحد - که به رشته‌ای از منظومه‌های فلسفی، فکری، فرهنگی و سیاسی و نیز منظومه‌های زیبایی‌شناختی و معماری و ادبی و هنری اشاره می‌کند. اما مفهوم دوم، «غرب سیاسی» به مجموعه نظامهای سیاسی و ایدئولوژی‌های حاکم در کشورهای اروپایی و ایالات متحده آمریکا اشاره دارد. نظامهای ایدئولوژی‌هایی هستند که لزوماً بازتابنده «ارزش»‌های تمدن مدرن نیستند، همان‌گونه که سیاست‌هایی که آن نظامهای سیاسی اعمال می‌کند در بسیاری اوقات تابع آن مقتضیات سلوک تمدنی ایده‌آل نیز نیستند. این درباره نظامهای سیاسی

ما نیز صادق یا به اندازه بیشتری صادق است.

تردیدی نیست که ایستارهای «غرب سیاسی» تابع مناسبات و منافعی است که امتداد مرحله استعمار در بستر تازه «بازار جهانی واحد» است. این واقعیت را در جریان تجاوز به قلمرو حاکمیت ملی به ویژه در کاشتن رژیم صهیونیستی در سرزمین فلسطین و تلاش برای بیرون راندن صاحبان اصلی آن می‌بینیم. همچنان رشتہ تجاوزها در اشغال عراق و مداخله در امور جهان عرب و اسلام ادامه دارد. این بدان معناست که دشمنی با تجاوزهای آن «غرب سیاسی» امری نیست که ما بخواهیم پذیریم یا نفی کنیم، بلکه نپذیرفت و محکوم کردن آن کمترین کاری است که ما در سلوک ملی و انسانی خود می‌توانیم انجام دهیم. یکی از وظائف روشنگر در کشورهای ما این است که به هر وسیله ممکن، و از هر تربیون فکری و فرهنگی و رسانه‌ای شرقی یا غربی این «غرب سیاسی» را محکوم کند و حتی به روشنی حکومت‌های عربی را نیز که بخشی از مسئولیت این وضع بد را بر عهده دارند محکوم نماید. حکیمانه نیست که زنگوله را تنها بر گردن «غرب سیاسی» بیاندازیم و از خود و حاکمان مان که بیش از هر کس دیگر در کار سرکوب مردم‌شان هستند مستثولیت را سلب کیم.

پس از این توضیح و تبیین مفاهیم و اصطلاحات، گمان ندارم حاجت به تأکید بر این باشد که برخورد ما با «تمدن مدرن» باید هم کنشی نقادانه و خلاق باشد. این هم کنشی برخاسته از عمل‌گرایی و واردکردن فرآورده‌های تکنولوژیک با نادیده گرفتن شالوده علمی و معرفتی آن نیست. همان‌گونه که نباید به شکل وارد کردن «نظریه‌های علمی و معرفتی و تلاش برای تطبیق مکانیکی و ابزاری آنها در محیط و فضایی یک‌سره متفاوت با محیطی باشد که در آن پدیدآمده‌اند. طی دهه‌های پیاپی - در دو سده نوزدهم و بیستم - روش «وارد کردن» به کار گرفته شده و در ساختن جامعه‌ای علمی یا خلق فضایی برای اندیشیدن علمی هیچ کامیاب نبوده است.

سبب این ناکامی به نظر من آن بوده که ما طی این دو سده به «برتری» غرب تنها در زمینه علم و تکنولوژی نگاه کرده‌ایم و از قلمروهای فکر و فلسفه و فرهنگ و هنرها غافل مانده‌ایم؛ یعنی از آن فعالیت معنوی که در غرب بوده غافل بوده‌ایم و فکر می‌کردیم در این زمینه سنت ما بر آنها برتری دارد. هنوز هم که هنوز است دعوت به «نوزایش» و «پیشرفت» که امروزه فراوان انجام می‌شود، متوجه کثر بر مسائل «علم» و «تکنولوژی» است و جدا از تحول علوم انسانی ما در هم کنشی با دستاورهای روش‌شناسختی علوم انسانی در تمدن مدرن.

انسانی که پدیدآورنده علم و تکنولوژی است، از آغاز کودکی آموخته است ذهن خود را با پرسش خود و احتمال‌های ممکن را بسنجد و پیش از انتخاب یک پاسخ در آنها بیندیشد و اگر به عدم دقت یکی از پاسخ‌ها پی برد از پذیرفتن اش سرباز زند. روش «شک» و بازنگری نه روش «یقین» پوشالی و «اطاعت» و «تقلید». چقدر به آموختن نیاز داریم؟ این پرسشی است که نباید از پرسیدن اش شرمسار باشیم. اگر «غرب» از پیشینیان تمدنی اش نمی‌آموخت، امروز چین توانا که هست نبود.

شگفت است که به رغم کراحت ما از غرب سیاسی به دلیل رفتارهای دشمنانه‌اش با ملت‌های ما، مدام دل‌مشغول تصویر خودمان در چشم رسانه‌های غربی هستیم. این امر گاهی به حد مسخره‌آمیزی و حشت‌آفرین است زیرا باید دل‌مشغولی اصلی ما پدیدآوردن تصویری درست از خودمان و احوالمان

باشد. اینجا پرسشی می‌روید که به سختی می‌توانم پنهان‌اش کنم: چرا غربی‌ها این قدر در گیر تصویر ما هستند، ولی چندان اهمیتی به تصورات و نظر ما درباره خودشان نمی‌دهند؟ آیا این «وسواس» که بدان دچاریم مرضی صعب العلاج نیست که نمی‌دانم در «روان‌شناسی اجتماعی» آن را چه می‌خوانند؟ ما مثل عاشق مهجوری هستیم که دائم به فکر معشوقی است که او را واگذاشته است. این تصویر تمثیلی پرولیتماتیک (م屁股) رابطه‌ما با غرب را در چند قرن اخیر نشان می‌دهد: غرب از یک سو، آموزگار پیشوایی است که ما باید از او بیاموزیم و از سوی دیگر، دشمن تجاوز‌کاری است که باید با او بستیزیم. نظریه «توطئه» به اصلی‌تفسیری بدل شده و هویت ما را در برابر به عهده گرفتن هر گونه مسئولیت مصون می‌دارد و مسئولیت را به گردن دیگری می‌اندازد. غربی که در پی دشمن بود، تصویر اسلام را جایگزین تصویر سوسیالیسم کرد. حقیقت آن است که برخلاف پندار برخی، دیدگاه غرب درباره اسلام ثابت و ایستا نیست. اولاً میان دیدگاه اروپایی و دیدگاه آمریکایی از اسلام تفاوت هست. سیاست‌مداران آمریکایی با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و سپس اشغال سفارت آمریکا در تهران و به گروگان گرفتن شماری از دیپلمات‌ها و شکست تلاش نظامی آمریکا برای آزادسازی گروگان‌ها و سفارت، در رسانه‌های خود به اسلام پرداختند. از این رو به آسانی می‌توان دید که انگیزه سیاسی عامل چیره در نگرش آمریکایی به اسلام است و این همان انگیزه‌ای است که نظریه «برخورد تمدن»‌ها را پدید آورد. بسیاری از اندیشمندان از جمله اندیشمندان اروپایی به همان اندازه که مسلمانان - اگرچه به دلائلی متفاوت - از طرح این نظریه نگران شدند.

این دل‌مشغولی، سیاست آمریکا را وامی دارد به اقتضای منافع‌اش به سرشت نظام‌هایی که با آن‌ها تعامل و از آن‌ها حمایت می‌کند، اهمیتی ندهد حتاً اگر در صدر رادیکالیسم اسلامی قرار گیرند. در این سیاست باکی نیست از همکاری مقطعي با «عمر عبدالرحمٰن» یا «اسامه بن لادن» و سپس تحت تعقیب قرار دادن آنها در دوره‌ای دیگر و خواستن سر زنده یا مرده‌شان. در همه حال خط ارتباط با پاره‌ای از رهبری‌ها و سازمان‌هایی که برای روز مبادا روى آنها حساب می‌کند باز است. از سوی دیگر خط ارتباط با پاره‌ای از باز است میان حلقه‌های تصمیم‌گیری در آمریکا و رهبران رادیکالیسم اسلامی و حتی تروریسم. اینها نقش مترسک را در کشورهای اسلامی و عربی بازی می‌کنند، تا دولت‌ها در مسیر اهداف نظام آمریکا حرکت نمایند. این همان نقشی است که در ابقاء وضع کنونی در خلیج بازی کردن، اگرچه بهای آن حمله به عراق بود که از جب مرم و تاریخ و سنت و تمدن این کشور پرداخت شد.

در گفتار آمریکایی کنونی نشانه‌هایی - که در سخن برخی از اندیشمندان بافوژشان آمده - دیده می‌شود که خواهان تعامل با اسلام گرایان‌اند، حتی اگر دموکرات نیستند و دشمن آزادی‌اند. تنها شرط تعامل با این اسلام گرایان آن است که برای تغییر از ابزار خشونت استفاده نکنند. به سخن دیگر گفتار آمریکایی می‌کوشد با جذب اسلام گرایان از یک طرف حزب‌الله لبنان را منزوی کند و از سوی دیگر حماس در فلسطین را.

اما دیدگاه اروپا درباره اسلام اگرچه آغازگاه آن در دوران جنگ‌های صلیبی سیاسی بود، اکنون به راهی متفاوتی در رسانه و سیاست و فرهنگ رفته است. از نظر رسانه نباید فراموش کنیم که رسانه‌ها بیشتر به مردمی که پای سگی را گاز می‌گیرد علاقمندند تا سگی که پای مردمی را گاز می‌گیرد. از این

رو عجب نیست که بمی‌کنم منجر می‌شود یا جهانگردی که کشته می‌شود یا قطعی که به او حمله می‌شود یا کودکی که ختنه می‌شود یا حکم دادگاهی علیه نویسنده یا هنرمندی خاص موضوعی است که غوغای رسانه‌ها را در همه جا برمی‌انگیزد و بازار تحلیل و نظر و دعوت کارشناسان را پربرونق می‌کند. شکنی نیست که گاهی در اهمیت و ابعاد واقعه‌ای مبالغه می‌شود، ولی اصل واقعه یا رویداد کار ماست و حاصل واقعیتی که به خوبی درباره‌اش تأمل نمی‌کنیم. تصویر رسانه که با روش پرنگ تر می‌شود، در نهایت از هیچ ساخته نمی‌شود. آیا می‌شود مسئولیت را یک سره به دوش خبرنگار انداخت - هر چقدر در تصویر و بیان ابعاد منفی آن گراف بگوید - و عامل اصلی و مرتكب جرم را بخشد؟ آیا همه این جنون و حمقات‌هایی را که طالبان به نام اسلام علیه زنان و هنرها انجام دادند، ساخته رسانه‌های غربی است؟

در زمینه سیاست باید در نظر داشته باشیم که دیدگاه سیاسی اروپا درباره اسلام از کشوری به کشور دیگر تفاوت دارد به ویژه در شرایطی که شمار مهاجران مسلمان به دلایلی متفاوت در کشورهای اروپایی در حال افزایش است. نگرانی‌هایی هست برخی مشروع و برخی مبالغه‌شده، همان‌گونه که تلاش‌هایی برای تفاهم مسالمت‌آمیز و تعامل با واقعیت‌ها نیز انجام می‌شود. ولی دیدگاه دانشگاهی در نهادها و دانشگاه‌های اروپایی به طور کلی در خدمت اسلام و تاریخ و سنت آن است و نه تنها سزاوار قدردانی و احترام که شایسته همکاری - به صورت تبادل استاد و هیأت‌های علمی - است.

آیا نهادهای علمی ما در زمینه مطالعات اسلامی نیازمند بازگشت به سنت‌های خود در آغاز سده بیستم نیستند؟ زمانی که دانشورانی در سطح «مصطفی عبدالرازق» و «امین‌الخلوی» و «شلتوت» و «دراز» و «عبدالحليم محمود» فضای علمی آن را می‌ساختند و مهم‌ترین کارهای خاورشناسان در زمینه اسلام - از جمله دایرة المعارف اسلامی - به عربی برگردانده شد؟

اکنون کار دایرة المعارف قرآن که در هیأت تحریریه آن سه تن از متخصصان عرب - از جمله نگارنده - بودند به پایان رسیده است. آیا باید آن را ترجمه کنیم یا می‌توانیم آن را نادیده بگیریم، همان‌طور که با ویرایش جدید دایرة المعارف اسلامی - که سال‌ها پیش انجام شد - چنین کردیم؟

تعصبی که ادوارد سعید به خوبی در کتاب‌های گوناگون خود تحلیل‌اش کرده به گذشته نپیوسته است. تعصب همچنان بر بسیاری از نهادهای دانشگاهی و رسانه‌ای و نیز حلقه‌های تصمیم‌گیری سایه انداخته است. ولی باید به شجاعت اعتراف کنیم که «تعصب» وجه مشترک ما و آنهاست. در سطح فکری روحانیان اسلامی و مسیحی هر دو از روزه گارودی، اندیشور فرانسوی، در برابر فشارها و حکم دادگاه درباره کتاب‌اش حمایت کردند. به خاطر این موضوع، روحانیان ما به دفاع از آزادی اندیشه و بیان پرداختند. جالب آن است که وقتی حادثه‌ای مشابه در میان خودمان رخ می‌دهد در بهترین حالت سکوت مرگ اختیار می‌کنند. این تناقض را در حلقه‌های دانشگاهی غربی نیز دیده‌ام، زیرا در برابر محکمه گارودی سکوت کردند، ولی در برابر «مصادره» کتاب یا ترانه یا محاکمه نویسنده‌ای در جهان اسلام برآشتفتند. وظیفه من آن است که هشدار دهم نقد غرب به هیچ روی نباید به معنای تلاش برای تبرئه خود و ستایش دروغین آن باشد، چیزی که در گفتار رسانه‌ای خودمان می‌بینیم.

موضوع «اسلام‌هراسی» چنان فربینده است که نقد «غرب» و رسانه‌های آن را - به دلیل دادن تصویری منفی از اسلام و مسلمانان و حتی هر چه رنگ و بویی عربی دارد - در کانون توجه قرار می‌دهد. نقد

رویکرد رسانه‌ای غرب به عرب‌ها و مسلمانان واجبی عینی است ولی جای آن باید در رسانه‌های غرب باشد. در گفتاری که معطوف به داخل است، باید پیش از هر چیز به نقد صریح خود پرداخت. باید سخن مسیح را شنید که «از چه روی پر کاهی را که در دیده برادرت است می‌بینی و دیر کی را که در دیده خویش داری نمی‌بینی!»^۱

همه آگاه‌ایم از وجود نیروهای اجتماعی و سیاسی در جهان اسلام که می‌کوشند «اسلام‌هراسی» را برجسته و از آن بهره‌برداری کنند. اسف‌انگیز است که بدنام کردن اسلام با ترویسم از جهان اسلام آغاز شد. کسانی سنگ بنای این کار را گذاشتند که به نام اسلام ادعای قیوموت بر خرد و دل مردم کردند و همچنین کسانی که برای مقاومت علیه چنین ادعایی به خوار کردن عقائد و ادیان در زندگی اجتماعی و سیاسی پرداختند. در این شرایط پیچیده همه چیز درهم و پوشیده است و خواست جدایی میان دین و قدرت سیاسی - تفکیک قدرت‌ها - به معنای خواست دور کردن دین از قلمرو زندگی توصیف می‌شود، در حالی که میان این دو تفاوت از زمین تا آسمان است. خطیرتر از همه اینها آن است که گسترده‌ای فراخ برای مناقشه‌های فکری آزاد درباره تاریخ اندیشه دینی و بحث نقادانه درباره آنها وجود ندارد. درباره چگونگی شکل‌گیری مکتب‌ها و رویکردهای اندیشه دینی در بستر تاریخی و اجتماعی جای بحث خالی است. این گونه بحث‌ها می‌تواند واقعیت فکری ما را که فرسوده و پوسیده شده جامه‌ای نو و نوا بپخشد؛ خاصه متأسفانه پاره‌ای از انگاره‌ها و اندیشه‌های تاریخی به امور ثابت دینی بدل شده‌اند که بدان‌ها نزدیک نمی‌توان شد.

مالزی

بحث که به اینجا کشید می‌خواهم از سفرهایم به مالزی و اندونزی بگویم، زیرا آنچه دیده‌ام می‌تواند وضعیت اندیشه دینی رسمی را که هراس از نوآوری است روشن کند؛ ضعفی که هر امر تازه‌ای را تهدید می‌بیند به جای آنکه فرصتی برای گشودگی فکری و سودمند برای مشارکت دادن جامعه در کار دین و دنیا و گستردن افق‌های نو به سوی اندیشیدن بداند و جامعه را قادر کند با دیگری و تفاوت آرا و نقادی آن کثار آید تا سره از ناسره پیدا شود.

در آوریل سال ۱۹۹۵ به کنفرانسی دعوت شدم با عنوان «چالش بنیادگرایی، علیه ساده‌سازی‌های سیاسی و دانشگاهی» که بنیاد آلمانی فردربیش هومان با همکاری دانشگاه اسلامی مالزی سازمان داده بود. این دومین سفر من به مالزی بود. بار اول در سال ۱۹۸۷ وقتی در ژاپن استاد مهمان بودم به عنوان چهانگرد به آن سامان سفر کردم. در همان سفر نخست به دانشگاه رفت و با استادان به طور غیررسمی دیدار کردم که دیدار بسیار دلپذیری بود. در همین دیدار اول با گروه «قاسم احمد» آشنا شدم که ایده «اسلام تنها قرآن است» را تبلیغ می‌کردند. این گروه تداوم مکتب انتقادی در سنت هندی در سده نوزدهم بودند که بر اساس آن دو گروه ساخته شد: یکی گروه «أهل قرآن» که منکر سنت نیستند ولی آن مرجعیت دینی را که برای قرآن قائل اند برای سنت نمی‌شناسند و از این گذشته، روش نقادانه‌ای را

۱. انجیل متی، ۷:۳، عهد جدید، ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۱ (متوجه)

درباره حدیث - محمل اصلی سنت - به کار می‌گیرند که تا اندازه زیادی از نقد تاریخی متون عهد عتیق و جدید اثر پذیرفته است. گروهی در برابر آنان «أهل حدیث» نام دارند که سنت را مقامی والا می‌دهند و با نوسازی نقد حدیث چه از جهت متن چه از جهت سند سخت مخالفاند. در دیدار با «أهل قرآن» در مالزی با آنها بحث کردم بر سر این که سنت - و محمل اصلی آن حدیث - بسیاری از مسائل مبهم در قرآن را توضیح می‌دهد مانند نمازهای پنج گانه و نیز چگونگی نماز و جزئیات طهارت و وضعه.

این در فضای سال ۱۹۸۷ بود. اما فضا در سفر سال ۱۹۹۵ برای شرکت در کنفرانس یاد شده یک سره متفاوت بود. این را به خواننده واگذار می‌کنم که حدس بزنده سر این تفاوت چه بود؛ در مالزی چیزی تغییر کرده بود یا بلاعی بر سر شخص «نویسنده» آمده بود. آن دیدار پس از صدور حکم دادگاه تجدیدنظر مصری (شعبه احوال شخصی) در ژوئیه ۱۹۹۵ بود. وقتی به محل کنفرانس رسیدم، جلسه افتتاحیه شروع شده بود و یکی از اعضای هیأت مدیریه کنفرانس، خانم نورینی (به عربی «نور عینی») که از فرق سر تانوک پا سیاه پوشیده بود به استقبال آمد. چشم هایش ورم کرده بود و منطقی بود تصور کنم تازه عزیزی را از داده که چین گریسته است. خانم «نورینی» که استاد دانشگاه است از من خواست پیش از ورود به سالن کنفرانس کمی با هم صحبت کنیم. طبیعی بود که پرسم چه اتفاقی افتاده و آن عزیزی که او برایش گریسته کیست؟ جواب اش این بود: «مسئله بدتر از از دادن عزیزی است. ما باید کنفرانس را نجات دهیم». من همین طور گوش می‌دادم. «استادهای تندرو در دانشگاه به دعوت تو و صادق جلال العظم از سوریه و احمد عبدالله النعیم از سودان اعتراض کرده‌اند. النعیم عذر آورده که سرش شلوغ است ولی جلال العظم نتوانسته ویزا بگیرد. شما هم وقتی در هوایپما بودی وزیر آموزش عالی تصمیم گرفت اگر قرار باشد در این کنفرانس شرکت کنی ما آن را الغو کنیم. ما راه حلی پیدا کرده‌ایم که امیدواریم تو قبول کنی: اسم تو و اسم العظم را با مداد مشکی از همه بروشورهای کنفرانس پاک کرده‌ایم. همین خط کشیدن روی اسم شما نشان دهنده این است که ما شما را دعوت کردیم ولی برای شرکت در کنفرانس مشکل داشتیم. در عوض شما به عنوان شنونده به کنفرانس بیا. ما فکر کردیم و با همه رؤسای نشست‌ها صحبت کردیم که هر وقت خواستی در بخش پرسش و پاسخ در هر جلسه‌ای مشارکت کنی به تو وقت بدهند». خانم نورینی همین طور صحبت می‌کرد و من ساكت گوش می‌دادم. «به این شیوه هم در کنفرانس شرکت کرده‌ای و حرف زده‌ای، بدون آنکه پشت تربیون بروی و حرفات را قطع کنند. هم ما کنفرانس را نجات داده‌ایم. نظرت چیست؟» کنفرانس شروع شده بود و اسم من همه جا زیر مدادی مشکی پنهان. با همه خشمی که در درون ام می‌جوشید، تصمیم گرفتم راه حل پیشنهادی را پذیرم و شخصا با کسانی که اعتراض کردند رویه رو شوم. به ویژه آنکه دوست داشتم با وضیعت این کشور مسلمانی که به راه پیشرفت و توسعه می‌رفت آشنا شوم. در کنفرانس در ردیف شنوندگان نشستم ولی آنچه را می‌خواستم با روشنی گفتم بدون آنکه کسی به مخالفت برخیزد یا سخن مرا ببرد. توانستم این «هراس» از امر نو را به شیوه‌های گوناگون در این کنفرانس نقد کنم. راه حل برای من رضایت‌بخش بود به همان اندازه که برای معتبرضان فاجعه‌آمیز. اکنون پرسش این است: آیا فضای فکری در مالزی از گشايش سال ۱۹۸۷ به بستگی سال ۱۹۹۵ رسیده بود یا اینکه فضای مصر بود که سایه خود را بر سر این کنفرانس انداخته بود. بعد از آن دیگر به مالزی نرفتم ولی دنبال می‌کنم تعصب

و تندروی دینی در آنجارا که در تضاد با رشد اقتصادی آن و حتی گفتار به ظاهر گشوده و مدنی و لیبرال رئیس جمهوری سابق آن به نظر می‌رسد. کدامیک را باور کنیم؟ سیاسی‌ها را یا دینی‌ها را؟

اندونزی

شایطی برای سفر توریستی به اندونزی پیش نیامد. اولین سفرم به دعوت مرکز بین‌المللی اسلام و پلرالیسم^۱ برای برگزاری رشته‌ای از سخنرانی‌ها و دیدارها و گفت‌وگوهای رسانه‌ای – نه فقط در اندونزی بلکه همچنین در سنگاپور – از ۲۶ اوت تا ۱۰ سپتامبر ۲۰۰۵ بود.

پیش از آن شماری از کتاب‌های من به زبان اندونزیایی ترجمه شده بودند و در نتیجه دیدگاه‌ها و اندیشه‌های من در سطح وسیعی شناخته شده بود، نه تنها به دلیل کتاب‌ها که به لطف دانشجویان و پژوهشگران اندونزیایی که به ویژه آنها را در قالب برنامه همکاری اندونزیایی–هلندی در زمینه مطالعات اسلامی در دانشگاه لایدن در هلند دیده بودم و از آن موقع حتی تا امروز یکی از کسانی هستم که در راهنمایی رساله‌های فوق لیسانس و دکتری آنها مشارکت می‌کنم. بسیاری از دانشجویان من امروزه از استادان دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی در اندونزی هستند. در این سفر به طور مستقیم با دو سازمان اسلامی مهم در اندونزی، «محمدیه» (تأسیس ۱۹۰۸) و «نهضت علماء» (تأسیس ۱۹۱۲) یعنی ربع قرن پیش از تأسیس جماعت اخوان‌المسلمین در مصر) و رهبران پیشین و کنونی آنها دیدار کردم. با عبدالرحمن واحد رئیس جمهوری سابق اندونزی (خدا او را یامرزد) دیدار کردم که جدش «نهضت علماء» را تأسیس کرده بود. همچنین با جوانان آن دو سازمان در بحث‌های آزادی که گاهی هر بار پیش از دو ساعت به طول می‌انجامید. افزون بر این در فعالیت‌هایی که نهادهای مدنی فعال در زمینه اندیشه دینی مدرن مانند «شبکه اسلام لیبرالی»^۲ سازمان داده بود شرکت می‌کردم. کارگاهی زیر نظر من با عنوان «نقد گفتار دینی» و با مشارکت شماری از استادان و اندیشوران اندونزیایی ترتیب دادند. همچنین برای ایراد رشته‌ای سخنرانی در دانشگاه‌های گوناگون جاکارتا و جاهای دیگر دعوت شدم و پیش و پس از سخنرانی‌ها با استادان و دانشجویان بسیاری حرف زدم و بحث کردم. فضای حاکم بر آنچه فضای گفت‌وگوی محترمانه و مهمان‌نوازی کریمانه بود. در روز هفتم سپتامبر بنیاد عبدالرحمن واحد برای کاشتن بذرهای اسلامی تعدد گرای صلح‌آمیز^۳ افتتاح شد.

عبدالرحمن واحد مرا دعوت کرد سخنران افتتاحیه باشم و سپس دعوت کرد یکی از سخنران‌های اصلی در کارگاهی باشم که روز بعدش درباره «پلورالیسم در گفتار قرآنی» برگزار می‌شد. در کارگاه وقته دیدم که جوانان اندونزیایی در واکنش به حرف‌ها و نظرهای انتقادی من درباره بحث‌هایشان لبخند می‌زنند و گاهی از ته دل می‌خندند، عبارت «اسلام خشنان اندونزیایی»^۴ را به کار بردم که بعد تبدیل به شعاری شد که در اندونزی و خارج آن تکرار می‌شد (طبعاً کسی نمی‌گفت سازنده این شعار کیست).

1. International Center for Islam and Pluralism (ICIP)

2. Liberal Islam Network

3. The Wahid Institute: Seeding Plural and Peaceful Islam

4. The Indonesian Smiling Islam

شاید مهم ترین کاری که انجام دادم دیداری دو روزه بود از مؤسسه عالی فقه در سیتویوندو^۱ در شرق جزیره جاوه. این مؤسسه شکل تحول یافته مدارس سنتی پزترن^۲ بود که نظام آموزشی اندونزی آن را وادر کرده بود روزآمد شود. علماء احساس کرده بودند که باید مؤسسه‌ای عالی بنا کنند که دانشجوی فارغ التحصیل از مدرسه سنتی فقه و علوم اسلامی را ثبت نام کند و به شیوه‌ای بهتر او را آماده تحصیلات عالیه نماید. نمی‌توانم بگویم دانشجویان این مؤسسه با چه احترامی از من استقبال کردند؛ دختران و پسران بالباس‌های سنتی فقیرانه و صورت‌های رنج‌کشیده‌ای که از طبقه اجتماعی شان پرده برミ‌داشت. به دشواری می‌توانستم مانع شوم دست مرا نبوستند یا چمدان مرا نبرند، چه رسد به اینکه به لباس من تبرک نجویند. در آغاز تعجب کردم که دیدم در برنامه درسی مربوط به ماده «علوم القرآن» کتاب مفهوم متن؛ پژوهشی در علوم قرآن به زبان عربی تدریس می‌شود، بدون ترجمه؛ با آنکه کتاب به زبان اندونزیابی ترجمه شده است. در این مؤسسه چند سخترانی به زبان عربی ایراد کردم و گفت و گوها و بحث‌های نیز با دانشجویان دختر و پسر به زبان عربی (طبعاً بیشتر زبان عربی فصیح، نه رایج) انجام دادم.

خواننده می‌تواند تصور کند چه حسی داشتم از اینکه کتابم در بخشی از جهان اسلام تدریس می‌شد در حالی که هیچ یک از دانشگاه‌های عربی نمی‌خواستند کتاب من را در کتابخانه‌شان قرار دهند. کتابخانه دانشگاه قاهره و چه بسا کتابخانه دانشکده ادبیات آن نیز کتاب‌های مرا بعد از حکم دادگاه از قفسه‌های کتابخانه بیرون آورده بودند و رئیس وقت دانشکده و دانشگاه نیز نتوانسته بودند از این کار جلوگیری کنند.

این دو روز در مؤسسه جزء مهم ترین تجارب من در اندونزی بود، نه تنها به دلیل این دیدار صمیمانه با دانشجویان دختر و پسر، بلکه همچنین به دلیل دیدار با شیوخ کیایی^۳ و بحث با آنها. این شیوخ سنتی «تعدد زوجات» را قانونی اسلامی نمی‌دانستند، بلکه سنتی غیراسلامی و مربوط به پیش از اسلام می‌دانستند که اسلام برای حل مشکل یتیمان و برقراری عدالت در رفتار با آنها به کار گرفت. این حرفی است که به دشواری می‌توان از شیخی در جهان عرب شنید.

این تجربه من در اندونزی در سال ۲۰۰۴ بود. در سفر دوم در نوامبر سال ۲۰۰۷، در هیأت دانشگاه لایدن بودم برای مشارکت در کنفرانسی درباره «جوانان مسلمان و رهبری عملی تحول و تغییر اجتماعی در اندونزی». این موضوع اصلی همکاری علمی میان دانشگاه لایدن و وزارت امور دینی اندونزی بود. در کنار کنفرانس‌ها و کارگاه‌های مشترک، این طرح در اساس می‌کوشید دانشجویان و پژوهشگران و فعالان اجتماعی جوان را برای آموزش یا ادامه تحصیل در دانشگاه در مقاطع فوق لیسانس، دکتری و فوق دکتری به هلند بیاورد. سازمان‌دهندگان برنامه کنفرانس از دو سوی هلندی و اندونزیابی تصمیم گرفته بودند در سخترانی‌های افتتاحیه در کنار وزیر و دبیر کل کنفرانس که مسئول آموزش دینی عالی در وزارت بود برای من برنامه بگذارند.

دو روز پیش از آغاز کنفرانس به اندونزی رسیدم. روی تلفن همراهم پیامی دریافت کردم مبنی

1. Situbondo

2. Pesentren

3. Kiai

بر اینکه با مشورت وزیر تصمیم گرفته شده مشارکت من در کنفرانس لغو شود. کسی که پیام گذاشته بود مسئول آموزش دینی بود. دلیلی که در پیام آمده بود نگرانی از امنیت جانی من در کنفرانس بود و پیام به روشنی می‌گفت «تصمیم نهایی و قطعی است و وزارت هیچ‌گونه مسئولیتی نمی‌پذیرد». هم پیام مبهم بود هم غافلگیر کننده؛ به ویژه آنکه از شش ماه قبل نام من در فهرست شرکت کنندگان در کنفرانس ثبت شده بود. تا همین الان هم اسم من روی وب سایت آنها^۱ هست. دوستان در اندونزی خبر شدند و تصمیم گرفتیم به تهدید و ترساندن تسلیم نشویم. خبر منتشر شد، به ویژه پس از آنکه کنفرانسی خبری در مؤسسه عبدالرحمن واحد در جاکارتا و در حضور عبدالرحمن واحد و با مشارکت او برگزار شد. پس از آن کنفرانسی تلویزیونی و چند مصاحبه با روزنامه انجام شد. جامعه مدنی در اندونزی توانست با صدای بلند «نه» بگوید و به گوش همه مسئولان برساند که تن به اعمال قدرت «شورای علمای اندونزی» نمی‌دهد. این شورایی است که سوهارتو در دهه هفتاد سده پیش تأسیس کرد تا هیأت رسمی مشورت دهنده به او در امور اسلام باشد. هدف از تأسیس این شورا در اصل سیاسی بود و قصد سوهارتو کاستن از نفوذ دو سازمان بزرگ «نهضت علماء» و «محمدیه» بود چون این دو سازمان در ستیز دائمی با حکومت سوهارتو بودند. این هیأت از شورای ملی و شوراهای محلی تشکیل می‌شود. گفتند که برخی اعضای شورای محلی شهر مالنگ^۲ - در شرق جزیره جاوه - که کنفرانس در آن برگزار می‌شد، به حضور من در کنفرانس اعتراض کرده بودند.

چرا؟

اندیشه‌های ابوزید درباره قرآن با آنچه علماء می‌گویند سازگار نیست. ابوزید قرآن را «فرآوردهای فرهنگی» می‌داند. این اولاً.

ثانیاً او مفاهیم غربی خاورشناختی را مانند هرمنوتیک در مطالعه قرآن به کار می‌گیرد. ثالثاً سیاری از محققان جوان از افکار او تأثیر پذیرفته‌اند و این خطری برای اسلام و مطالعات اسلامی در اندونزی است.

رابعاً رسانه‌ها حضور او و افکارش را پوشش می‌دهند و بسیاری به آراء و اندیشه‌های او در کنفرانس‌ها و محافل علمی در اندونزی استناد می‌کنند.

طبعاً در گفت و گوهایی که صورت گرفت به یکایک این ادعاهای پاسخ دادم. این گفت و گوها همه منتشر شدند. گفتنی است که تکرار ترس خود را این ادعاهای برخاسته از ناآگاهی از نوشه‌های من بود. همچنین، اصل فرستادن دانشجویان به لایden - با علم به اینکه بسیاری از این دانشجویان تحت نظر من تحصیل می‌کنند - با هول و هراس از سخنرانی که قرار بود ایجاد کنم و هنوز این علماء یا وزیر و دستیار او از محتوای آن خبر نداشتند ناسازگار بود.

به رغم تنگی وقت در چو جاکارتا، پایتحت دانشگاهی اندونزی (جاکارتا پایتحت سیاسی و بازرگانی) است سخنرانی ای ترتیب دادند که بحث و گفت و گو با جوانان پس از آن پیش از دو ساعت به طول انجامید. در آن به موضوع آزادی از سویه‌های گوناگون پرداختم؛ از آزادی فردی تا آزادی دینی و

1. www.indonesianyoungleaders.org

2. Malng

سیاسی و اجتماعی و آزادی بیان و اندیشه.

پرسش هنوز پابرجاست: راز این هراس از اندیشه انتقادی و تحلیل تاریخی از دین و اندیشه دینی چیست و حاصل این هراسی که به حد رنجاندن روان می‌رسد چیست؟ این بیماری در شرایط کشوری صعب العلاج به نظر می‌رسد. ازدواجی کاتولیکی صورت گرفته بین حکومت‌ها و علماء: حکومت‌ها برای به دست آوردن مشروعيتی که از نظر سیاسی و اجتماعی فاقد آن هستند به تأیید علماء نیازمندند و علماء نیز برای تداوم سلطه‌شان بر مردم، نیازمند حمایت حکومت. و همه فراموش می‌کنند که بادهای تندر جهان‌روایی^۱ ما را غرق خواهد کرد و پشت سر خواهد گذاشت، اگر به شناخت و آگاهی مسلح نشویم.

جهان‌روایی و خدای بازار

توصیف قوانین بازار در چارچوب «جهان‌روایی» به قوانینی که خدای جدیدی به نام «بازار» آنها را اعمال می‌کند، استعاره‌ای ساخته من نیست، بلکه بیش از هر چیز توصیفی است که آنچه را در گفتار «جهان‌روایی» سیاسی و فرهنگی مستور و مسکوت مانده است، آشکار می‌کند. در گفتار سیاسی برخی مانند فوکویاما به پایان تاریخ و فرجام عصر ایدئولوژی‌ها مژده داده‌اند. مفهوم «پایان تاریخ» دینی است. همه ادیان دست کم در مرحله ظهور خود از این انگاره آغاز می‌کنند که مژده واپسین برای رستگاری بشر از عذاب و رنج‌اند. بدین‌سان، فوکویاما به ما مژده می‌دهد که تاریخ به ایستگاه واپسین اش رسیده و ایستاده و دیگر در برابر بشر - همه آدمیان - راهی جز طلب راحت در بهشت «سرماهی‌داری» و بهره‌مندی از نعمت «دموکراسی» به شیوه آمریکایی نیست. ولی مژده فوکویاما در چارچوب «ایدئولوژی» باقی می‌ماند و به هیچ روی به سطح «آرمان شهر»‌ی دینی و مفاهیم همبسته با آن فرانمی‌رود مانند نزدیک شدن روز «دادوری و حساب» که عدالت مطلق در حق هر کس که در این زندگی به ستم یا سرکوبی دچار بوده برقرار می‌شود. در دیانت «جهان‌روایی» جبرانی در جهان دیگر نیست. در آن هیچ سوگواری برای ضعیفان و شکستگان نیست.

از آنجا که «ایدئولوژی» از بازتولید خود بازنمی‌ایستد، «مژده» فوکویاما که به ظاهر خوش‌بینانه می‌نماید، نزد هانتینگتون به «پیش‌بینی»‌ای بدینانه و تیره‌ای می‌انجامد با نظریه «برخورد تمدن‌ها». ولی هانتینگتون از برخورد کدام تمدن‌ها می‌گوید که ویژگی سده پیست و یکم میلادی است؟ مراد او همه تمدن‌های باستانی است که تمدن غرب مدرن به جای آنها نشسته است؛ به طور مشخص، تمدن آسیا - به ویژه چین و ژاپن - و افریقا و اسلام. هانتینگتون چیزی از بنیادگرایی مسیحی در آمریکا و کلمه‌ای درباره بنیادگرایی یهودی در اسرائیل نمی‌گوید؛ دو شکل بنیادگرایی که شکوه و عظمت خود را در دشمنی آشکار با ارزش‌های سکولار جدید می‌دانند. هانتینگتون چیزی در این باره نمی‌گوید زیرا او تنها به یک کار مشغول است: ساختن دشمنی جدید که به جای «شیطان سرخ» بنشیند. ولی این «دشمن جدید» شیطانی است («زرد» و «سبز» یا شیطانی بدون رنگ). مهم آن است که «شیطان» نقاب دینی خود را بزند تا آمریکا و به طور کلی غرب نیز نقش «نجات‌دهنده» را بازی کنند.

بدین سان «جهانروایی» خود را از نظر سیاسی و فرهنگ و تمدنی، دینی جدید فرامی‌نماید، دینی که در بازار تجلی می‌یابد و شریعت او خدای جدیدی است که مسلح به ابزار «قدرت»ی شکستناپذیر است و آدمی نمی‌تواند مقاومت در برابر آن را حتی تصور کند. قدرتی است همه‌توان. سلاح‌اش ثروت و دانش و اسلحه است و قدرتی است که بر همه چیز فائیق می‌آید. ابزارهای این دین برای چیرگی «آزادی بازارگانی و انفجار اطلاعات» است. اندرزهایش «ادموکراسی»، «حقوق بشر» به مقیاسی غربی به ویژه آمریکایی.

وقتی «جهانروایی» به دین بدل شده، طبیعی است که بشر بخواهد در برابر این دین جدید بازگشت به دین - در هر فرهنگی بدون استثنا - مقاومت کند، حتی در درون جوامعی که پدیدآورنده تجدند. آیا ادیانی که بشریت تجربه کرده هزار بار بهتر از این دین جدید، دیانت جهانروایی، نیست؟ «خدایان» ادیانی که آدمی طی تاریخ بلند خود شناخته به سنگدلی و درشت‌خوبی خدای «جهانروایی»، بازار نبودند، زیرا دست کم صفات قدرت و قساوت و جلال را با صفات جمال و رحمت جمع می‌کردند. ولی در خدای جهانروایی هیچ صفت رحمت و جمال نیست؛ خدایی است تراشیده از قوانینی سخت ساخته زورمندان؛ تجسم سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی اسطوره مکیدن خون دراکولاست با این تفاوت که در اسطوره، مکیدن خون برای شکار قربانی تنها در شب بود در حالی که جهانروایی هر لحظه از شبان‌روزان در این کار است، در خواب یا بیداری.

تفاوت دیگر میان خدای اسطوره خون مکیدن و خون مکیدن خدای اویژکتیو «خدای بازار» آن است که در اسطوره برای گریختن از دست دراکولا و دفع خطر تنها تمرکز نور یا بالا بردن علامت صلیب کافی است. کشنن او نیز به چیزی بیش از کوییدن چمامی چوبی بر سینه‌اش نیاز ندارد. ولی خون‌آشام «جهانروایی» را تابش همه نورهای جهان یا نشان دادن همه صلیب‌ها درمان نیست.

خون‌آشام جدید خود سازنده نور و آفریننده صلیب است. چرا از آنها بترسد؟ خدای جهانروایی مانند سلف‌اش می‌تواند خود را در شکل‌ها و صورت‌ها و جلوه‌های تازه فریبا باز تولید کند. او شیطانی است که هیچ تعویذ و حرز و آیه‌ای در او اثر نمی‌کند. از این روست که ندای «بازگشت به دین» در همه فرهنگ‌ها - مسیحی، یهودی، اسلامی، بودایی، کنفوشیوسی و جز آن - شیوه است به پناه بردن به صلیب یا تلاوت تعویزها برای مقاومت در برابر شر شیطان جدید، خدای جهانروایی. سلاحی کهنه است که خدای جدید در برابر آن مصون است و در نهفته الهیات خود آن را هضم کرده است. اگر دین بتواند نقشی در رویارویی با الهیات جهانروایی وحشی بازی کند، این نقش همان کاربست سلاح‌های دینی کهنه‌ای که توجیه بیشتر برای شدت بخشیدن به مقوله «جنگ علیه تروریسم» و «برخورد تمدن‌ها» و «پایان تاریخ» می‌دهند نیست، بلکه با ساختن اسلحه جدیدی است که توحش خدای بازار و جهانروایی را بر آفتاب اندازد و در ساختن تمدن، فانوس دریایی تازه‌ای برای بشریت باشد و با به رسمیت شناختن تفاوت و اختلاف، به نبردها و تضادها پایان دهد؛ دریافتمن این نکته که اسباب قدرت و مصونیت با در خود فروپستگی به دست نمی‌آید، بلکه نیاز به گشودن باب دانش و شناخت و بحث دارد و گشايش باب آزادی که شالوده توانيابی است.

ناید از یکی انگاشتن دین و تمدن در گفتار هانتینگتون فریب خورد. او هر دینی را تمدن مستقلی

می‌داند تا تمدن غرب را نه به مثابه ساختی از تمدن‌های انسانی و ایستگاهی در تاریخ تمدن‌ها که قادر تی ابدی فرانماید. هانتینگتون تمدن غرب را «پایان تاریخ» قلمداد می‌کرد و «فرهنگ»‌ها و «دین»‌ها را - که مصراوه تمدن می‌خواند - خطری برای بشریت. از آنجا که در تحلیل خود بنیاد گرایی مسیحی و یهودی را در دایره‌ادیان خطرناک نمی‌آورد، می‌توان ایدئولوژی دینی او را که نقابی سیاسی دارد به روشنی کشف کرد. سخن هانتینگتون جز در ساخت ظاهری تفاوتی با گفتار متعصبان مسلمان ندارد.

مطالعه تاریخ اسلامی نشان می‌دهد تا چه اندازه منافع سیاسی در تأویل‌ها و تفسیرهای گوناگون از دین اثر گذاشته‌اند و حتی مهم‌ترین تأثیر را در سلطه این یا آن فهم از دین امر به دین اسلام منحصر نمی‌شود و درباره همه ادیان جاری است. کافی است نگاهی گذرا بیان‌دازیم به میزان دگرگونی‌هایی که در زمینه الهیات و عقیده در دین مسیحیت طی دوران روشگری در اروپا و نیز گذار به دوران انقلاب صنعتی و سپس جهان‌روایی و انقلاب دیجیتال در اواخر سده بیستم رخ داد. کلیسا مسیحی هم‌پای تحولات سیاسی تغییر کرد. این را در همه ادیان می‌بینیم، اگرچه ژرفای این تحول به ژرفای تحولات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در هر جامعه بستگی دارد. آنچه در اروپا پدید آمد به شکلی دیگر در ژاپن و چین و جاهای دیگر نیز رخ داد.

ولی گفتار کلیسا مسیحی که از زبان و ایکان بیان می‌شود چگونه است؟ و تا چه اندازه گفتار دینی و ایکان بازتاب گفتار سیاسی و فرهنگی «جهان‌روایی» است؟ گفتنی است که و ایکان به رغم آنکه از دهه شصت سده پیش در استناد رسمی اسلام را به مثابه دینی الهی به رسمیت شناخته هنوز به نبوت محمد اعتراض نکرده است. نام محمد علیه السلام در استناد رسمی و ایکان یا خطبه‌های گوناگون پاپ نیامده است. مسیحیت یهودیت را به رسمیت می‌شناسد و به طور قطعی پیامبری موسی علیه السلام را. این مقتضای واقعیت تاریخ دینی و بنای الهیات مسیحی است. این طبیعی است؛ تورات و انجیل در ساختار «کتاب مقدس» گنجانده شده‌اند و یهودیت پاره‌ای از سنت مسیحی است.

الهیات بریده از سیاست و اقتصاد نیست، یعنی از تاریخ و منافع. بر پایه این تاریخ و بر زمین منافع است که و ایکان می‌تواند میان یهود امروز و یهود ناصره در زمان مسیح علیه السلام تمایز بگذارد. یهود امروز از اتهام ریختن خون مسیح برائت می‌جوید و این را در سندي ثبت کرده است. ولی منافع مشترک تاریخ کلیسا و ایکان را با تاریخ استعمار از سده نوزدهم یگانه می‌کند و فرقی میان یهود امروز و یهود تاریخی نمی‌نهد و حق تاریخی یهودیان می‌داند که در فلسطین و به ویژه بیت المقدس سکنی گزینند. آیا می‌توان از و ایکان خواست ادعاهایش را با هم سازگار کند؟ یا سندي را ملغی کند که یهود را از خون مسیح تبرئه می‌کند، یا اعلام کند یهود امروز که مسیح را نکشته حقی تاریخی یا سیاسی یا دینی در فلسطین یا بیت المقدس ندارد؟

آیا امروز می‌توان دریافت که جهت‌گیری علیه مسلمانان و عرب‌ها دلایلی ژرف‌تر از تنها «اسلام‌هراسی» دارد؟ و آیا وقت آن نرسیده که دریاییم «اسلام هراسی» وضعی است برخاسته از ضعف جهان اسلام و فروماندگی و ناتوانی در اعمال حق خود در حالی که دولت صهیونیستی همه اسباب قدرت را در دست دارد و خود را تحمیل می‌کند؟ چنین ضعف و درماندگی و ناتوانی از مشارکت در ساخت تمدنی که بر جهان چیره شده، افزون بر ضعف و بلکه پریشانی نظامها در بیشتر دولت‌های اسلامی

و فقدان مشروعیت و وابستگی بیشتر آنها به کمک‌های غرب و نیز خشونتی که سازمان‌های اسلامی پشت شعارهای گوناگون اعمال می‌کنند، همه توجیهی به دست داده برای اینکه غرب سیاسی و رسانه‌ای با مبالغه ایدئولوژی‌ای بسازد تا دین جهان‌روایی را با تأیید کلیسا و اتیکان جایاندازد. در این دین جدید مسیحیت، صهیونیست جایگاهی ویژه دارد. در قلب این موقعیت، دولت صهیونیستی قرار دارد؛ دولت استعماری شهرک‌ساز. آیا اسلام احکام نظامی - اسلام قانون مجازات و «حدود» و عقل‌ستیزی و زن‌ستیزی و ترس از پرسش - توانایی رویارویی با این خطرها را دارد؟

بحran نقد در ساختار فرهنگ معاصر

چرا نقد هر یک از تجلیات یا تعبیرهای تاریخی پدیده دینی، معصیتی کبیره در فرهنگ اسلامی معاصر به شمار می‌آید، در حالی که انتظار می‌رود به دلیل معاصر بودن، از فرهنگ اسلامی حاکم در سده‌ها پیش، توانایی بیشتری برای تحمل نقد و واکنش مثبت بدان داشته باشد؟ آیا ممکن است راز این امر در ایهام معنایی حاصل از تشابه آوایی در زبان عربی میان دو واژه «نقد» و «نقض» باشد؟ طبعاً نه؛ و گرنه چرا این پدیده در جامعه‌های غیرعربی که حتی از نظر سیاسی وضع بهتری دارند دیده می‌شود؟ استدلال برخی که بحران در ساختار «عقل اسلامی» است، درست نمی‌نماید؛ زیرا سخن گفتن از عقل اسلامی بیرون از مرزهای جغرافیا و تاریخ و شرایط اجتماعی - فرهنگی جامعه‌های اسلامی و اقتدارهای تاریخی گوناگون، پایه‌ای در واقعیت نمی‌تواند داشت. واقع‌بینانه‌تر آن است که از سبب این نقدهراسی پرسیم به ویژه وقتی که نقد دامان یکی از پدیده‌های دینی را در تاریخ جدید می‌گیرد یا بحران «تجدد» و «مدرنیزاسیون» و مسائل آن که برخاسته از روابط پیچیده میان جهان اسلام و اروپا و غرب به طور کلی است. چه سدا در این رابطه بتوان نشانه‌هایی از پاسخ برای پاره‌ای پرسش‌های پریشان‌گر یافت.

چرا مثلاً در سده نهم هجری برای دانشمند جامع الاطرافی چون جلال الدین سیوطی (۹۱۱ - ۸۴۹ هجری) ممکن بوده که نظر خود را درباره اینکه قرآن کریم تنها به معنا بر محمد علیه السلام نازل شده و او آن را تنها به زبان عربی صورت‌بندی کرده آشکارا بیان کند، ولی امروز حتی طرح یا اشاره به این نظر ممکن نیست؟

چرا اگر تاریخ‌نگاری تنها به ذکر حقیقت تاریخی معروفی بسته کند که محمد علیه السلام در دعوت خود در مکه ناکام ماند، زیرا او و یاران اش زیر فشار تحمل ناپذیر قریش قرار گرفتند و در نتیجه گریزی جز مهاجرت به یزرب نیافتند، جهان می‌شورد و معتبرستان اعتراف می‌کنند و گوینده محکمه می‌شود و حکم حبس می‌گیرد؟

چرا با انتشار رمان یا غزل یا نمایش تابلوی نقاشی یا فیلمی سینمائي و جدان دینی جریحه‌دار می‌شود و سخنرانان در تظاهرات اعتراضی علیه چیزی که نخوانده یا ندیده‌اند مردم را برمی‌انگیزند؟ راز این دشمنی شگفت با هنر و ادبیات به ویژه هنرهای موسیقی و آواز چیست؟ مگر ترتیل قرآن خود هنری آوایی نیست و مگر قرآن خود متن ادبی و هنری درخشانی نیست؟

و سرانجام چرا فرهنگ ما از هنرهای تئاتر و بازیگری در زمینه پارهای شخصیت‌های تاریخی محروم است؟ اول ممنوعیت را درباره بازیگری در نقش پیامبران گذاشتند و بعد به تدریج درباره پیامبران و اهل بیت وalan بازیگری که نقش یکی از تابعین مهم را بازی می‌کند نیز دچار محدودیت‌های فراوانی است؟

آیا این بدان معنا نیست که ذهنیت عمومی نمی‌تواند میان «شخصیت» و «بازیگر» که نقش آن شخصیت را بازی می‌کند تمایز بگذارد؟ این یکی گرفتن میان «نمایانده» و «امر نمایان شده» - چه در اندیشه و شخص، یا در بیان هنری و ادبی میان «امر خیالی» و «امر واقعی» - است. فرهنگ اسلامی هنوز در دوران اندیشه‌ای ابتدائی «جادویی» زندگی می‌کند که در آن فرقی نیست میان زبان به مثابه دستگاه نشانه‌ها و مدلول‌ها و آنچه می‌نمایاند و بازیگر و نقشی که بازی می‌کند و شخصیتی که می‌نمایاند یا میان کار هنری و ادبی و جهانی که بدان ارجاع می‌دهد یا هنرمندی که آن را می‌آفریند.

از درون فرهنگ دینی‌ای که آفاق سنت آن گسترده بود و در اصل از قرآنی ریشه گرفته بود که به عقل - در برابر نادانی و تعصب و تنگ‌افقی که «جاھلیت» خوانده می‌شود - و به عدالت - در برابر ظلمی که در همه سطوح زندگی استوار بر جهله است - و به آزادی - که نقیض بندگی به همه معناهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است - فرامی‌خواند؛ از درون این مبانی مرجع و در هم‌کنش فکری با مسائل واقعیت تاریخ اسلامی، ساختارهای فرهنگی، فکری و فلسفی و عقلاًتی‌ای زاده شد که زمینه‌های خروج از زندان فرهنگ جادویی ابتدائی را ساختند. ولی فرهنگ فلسفی عقلاًتی نتوانست به طور کامل انگاره‌های فرهنگی جادویارانه را از میان ببرد، بلکه آنها را به حاشیه راند و به چارچوب رفثار توده‌های مردم محدود کرد به ویژه در بافت فرهنگی که میان «خواص» و «عوام»، «علماء» و «فروستان»، «اهل حل و عقد» و «اویاش» تمایزی قاطع می‌گذارد؛ فرهنگی که بر دموکراتیک بودن شناخت و دانش بنا نشده است.

از این رو باید در تاریخ اجتماعی اسلام در پی «علت» شدت یافتن جهل و رواج ظلم و شیوع انقیاد گشت، نه در متون بنیادگذار دین. باید تاریخ مسلمانان را نه به مثابه تاریخی مقدس، بلکه تاریخی شری دید؛ تاریخی که مانند هر تاریخ انسانی دیگر، عوامل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی آن را پیش برده‌اند. در تحلیل فرهنگی و نقد فکر باید به تاریخ فرهنگ اسلام در همه گرایش‌های آن نگریست و از کاربست روش گزینشی و غیرتحلیلی و غیرنقادانه پرهیخت. در قلب «عقلاًتیت» می‌توان عناصری «جادویارانه» یافت که باید نادیده گرفته شوند. همچنین در قلب فرهنگی جادویارانه می‌توان عناصری عقلی یافت که باید خوار انگاشته شوند. فرض گسست کامل میان ساختارهای فرهنگی در تاریخ اندیشه ما به معنای آن است که همه آنها در شکل دادن به جهان‌نگری ما نقشی نداشته‌اند.

خطرناک‌تر از این فرض، تصور تمایز غیرروش‌شناختی میان «اسلام» و «مسلمانان» است. برخی با فرق گذاشتن میان اسلام و مسلمانان، اسلام را از ساخت تاریخی خود جدا می‌کنند و آن را صورتی می‌بخشنند ایده‌آل، آرمان شهرانه، انتزاعی و بری از خطاهای بشری و پاک از خاک جغرافیا و غبار تاریخ. این اسلام آرمانی ناکجاً بادی در واقعیت وجود ندارد.

بر این باید افروز نقص قدرت سیاسی را که صدای هر کس را که با آن مخالفت یا بر آن نقد می‌کند

سر کوب می‌نماید و خود را نماینده اسلام وامی نماید؛ چرا که در بیشتر قوانین اساسی کشورهای اسلامی آمده است «دین دولت، اسلام است». این گزاره، دولت را بالادست جامعه می‌نشاند، نه محصول پویایی و تضادهای درونی آن.

بحran تجدد و پروژه «اصلاح دینی»

درست است که جدایی میان «اسلام» و «مسلمانان» ابزاری مهم بود برای بازنگری در تفسیر متون بنیادگذار و احیای تفسیر و تأویل آنها به شیوه‌ای که به چالش‌های تجدد اروپایی پاسخ دهد، ولی از سوی دیگر کمک کرد به ساختن تصویری مبالغه‌آمیز و افتخارآلود از گذشته و در عوض نقد و محکوم کردن اکنون. نقد گذشته به نسلی دیگر نیاز داشت ولی این نقد در بستری بس پیچیده‌تر پدید آمد، زیرا جوامع اسلامی تازه وارد دوران دوگانگی و گسیختگی شخصیت فکری و فرهنگی شده بودند.

در تلاش برای بنیاد نهادن تفسیری عقلانی که به پذیرش پاره‌ای از دستاورهای از راه رسیده غربی - به ویژه در قلمرو علم تجربی و تکنولوژی و نهادهای دولت مدرن در سیاست و آموزش و دیوان‌سالاری - مجال دهد، بسیاری از رفتارهای دینی توده‌ای - مانند زیارت ضریح‌ها و توسل به اولیاء برای شفای امراض و حل مشکلات و مانند آن - تقبیح شد و در نتیجه شکاف میان فرهنگ رسمی (فرهنگ دانشوران و دانشجویان) و فرهنگ توده عمیق‌تر شد.

با تأسیس نظام آموزش مدنی مدرن و جدایی کامل آن از نهادهای سنتی آموزش شکاف میان دو فرهنگ ژرفای بیشتری گرفت. با فراگیری آموزش مدنی و افزایش شمار دانشجویان طبقه میان دو طبقه «دانشوران» و «بی‌سودان» به وجود آمد که به طور جدی در پی یادگیری تولیدهای معرفتی طبقه اول بود و در عین حال به طبقه دیگر، «بی‌سودان»، به چشم تردید و تحکیر می‌نگریست.

علل بسیاری برای تمایز میان امر مقدس و امر نامقدس یا به تعییر درست تر امر دینی و امر دنیوی وجود دارد. یکی از آنها که از نظر زمانی نزدیک‌تر است تهاجم سنگدلانه استعمار به جهان اسلام در اوخر سده هجدهم و اوائل سده نوزدهم است. تداوم این تهاجم را در وجود صهیونیسم در فلسطین می‌توان دید. اشغال نظامی و چیرگی سیاسی و اقتصادی، همراه بود با گفتار غربی سیاسی / دانشگاهی که به نام «خاورشناسی» شناخته می‌شود. این گفتار چنین القا می‌کرد که اسلام بازمانده موانعی است که پیش راه مدرنسازی جوامع اسلامی وجود دارد. طبیعی بود که در واکنش به این گفتار، همراه مقاومت سیاسی علیه سلطه استعمار، گفتار اسلامی نیز به گفتاری دفاعی و توجیه گرانه بدل شد. این روش که نمونه آن گفتار «جمال الدین افغانی» و شاگردش «محمد عبده» مصری است سخت بر جدایی میان «اسلام» و «وضع مسلمانان» تأکید می‌کند. در چنین گفتاری نه تنها اسلام از گناه واپس ماندگی مسلمانان تبرئه می‌شد بلکه تاریخ اسلام نیز در قالبی «ایده‌آل» و «سرنمونی» قرار می‌گیرد که باید از آن الگو گرفت.

گفتن ندارد که جریان «اصلاح دینی» با عقلانیت مذکور و تلاش برای تأسیس چیرگی معرفتی خود، از نظر سیاسی موضعی دوگانه داشت از یک سو نظام‌های خودکامه سیاسی را «نقد» می‌کند و از سوی

دیگر اگر آن حکومت‌ها با پروژه آن ابزار همدلی می‌کردند آمادگی همکاری با آنها را داشت. گفتن ندارد که نظام‌های سیاسی غالباً می‌کوشیدند روشنگران را جذب پروژه سیاسی خود کنند ولی هر بار که نبرد اجتماعی بالا می‌گرفت ترجیح می‌دادند با نهادهای رسمی و سنتی دین ائتلاف کنند چون آن نهادها به نظام سیاسی کمک می‌کردند ساختارهای سنتی را که ضامن استمرار قدرت حکومت بودند حفظ کنند. در دوران خلافت عباسی به ویژه مأمون و متوكل این اتفاق رخ داد و بعدها نیز بارها تکرار شد و امروز نیز روشنی جاری است.

امر دینی و امر دنیوی؛ پیوست نه گست

هر دینی ساخته بشر است. اسلام نیز از این قاعده مستثنی نیست. وقتی می‌گوییم ساخته بشر است مرادمان زدودن مابعد طبیعت از افق ایمان دینی نیست. طبیعتی که در تاریخ تجلی کرده آینه‌ای است که مابعد طبیعت را بازمی‌تاباند. به سخن دیگر خدا از راه آدمی آشکار می‌شود و کلمه او در زبان بشر جلوه می‌کند. آدمیان با خدا از طرق انسانی که شبیه خودشان بود و توانایی ارتباط با امر مطلق را داشت آشنا شدند و از دهان او کلمات خدا را به زبانی شنیدند که زبان آنها بود و پیش از تجلی کلمات خدا با آن زبان با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کردند.

خلاف امانت فکری است که به خیال حمایت از امر مقدس، تاریخ بشر را امری نامقدس بدانیم؛ هر چقدر این تاریخ پر از خطأ و جرم و جنایت باشد. رابطه امر مقدس و امر نامقدس پیچیده‌تر از آن است که برخی با نیت‌های خوب می‌خواهد با جدایی ساده‌ای که فاقد محتوایی معرفتی است نشان دهند. قول به جدایی کامل میان امر مقدس و امر نامقدس یا امر انسانی و امر الهی یا امر مابعد طبیعی کمک چندانی به فهم پدیده دینی نمی‌کند و حتی به کثره‌می آن دامن می‌زند. برای نمونه قصه شیطان یا ابلیس در قرآن از چشم‌انداز انسانی و فلسفی قابل تأمل است. آیا این از اول نقشه‌های الهی بود و آنچه خدا به فرشتگان گفت که می‌خواهد «جانشینی در زمین» برای خود قرار دهد آیا موجب نشد فرشتگان پرسش‌هایی طرح کنند که اراده الهی به پاسخ آن با «چیزی می‌دانم که نمی‌دانید» قرار گرفت؟ مگر نه اینکه خدا «نام‌ها را به تمامی به آدم بیاموخت. سپس آنها را به فرشتگان عرضه کرد. و گفت: اگر راست می‌گویید مرا به نام‌های اینها خبر دهید. گفتند: متزه‌ی تو. ما را جز آنچه خود به ما آموخته‌ای دانشی نیست. تو بی‌دانای حکیم. گفت: ای آدم، آنها را از نام‌هایشان آگاه کن. چون از آن نام‌ها آگاهشان کرد، خدا گفت: آیا به شما نگفتم که من نهان آسمان‌ها و زمین را می‌دانم و بر آنچه آشکار می‌کنید و پنهان می‌داشته‌ام آگاهم؟»^۱ آیا بس نبود برای اینکه فرشتگان حکمت نقشه‌الهی و برتری آدمی را دریابند که قرار بود در زمین ساکن شود؟

نقشه‌الهی باید تحقق می‌یافتد ولی ضروری بود خداوند به فرشتگان دستور دهد به آدم سجده کنند. ضروری بود که «عصیان» از قلب «طاعت» برآید و از میان فرشتگانی که «هر چه خدا بگوید نافرمانی

۱. علم آدم الأسماء کلها ثم عرضها على الملائكة فقال أنتونى بأسماء هؤلاء إن كنت صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا، إنك أنت العليم العزيز، قال يا آدم أنتهم بأسمائهم فلما أثبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض و أعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون، بقره، ۳۳ - ۳۲

نمی‌کنند و همان می‌کنند که به آن مأمور شده‌اند^۱ یکی خدا را عصیان کند. به رغم آنکه نقشه آن بود که آدم در زمین سکونت یابد خدا اراده کرد او نخست در بهشت ساکن شود و او را دستور داد از درخت خاصی نخورد و او را از شیطان بر حذر داشت. آیا معنای این آن نیست که نقشه خدا از آغاز دربردارنده چیزی بود که پیش‌تر اعلام نشده بود و این چیز مربوط به برآمدن شر از دل خیر بود و پیوند دادن هر دو به انسان. امر نامقدس و مقدس در نقشه الهی کجا قرار دارند؟ با هبوط آدم بر زمین، شر - اوح امر نامقدس - نیز با وعده فرستادن «هدایت» - مطلق امر مقدس - نازل شد تا در سرگذشت آدمی هر دو به هم تبیه شوند. اگر فرض بگیریم که فرشتگان همه بر آدمی سجده می‌کردن و امر نامقدس / شری در کار نبود آیا نقشه الهی به هدف پنهان خود می‌رسید؟ در غیاب شر آیا می‌توان معنای خبر را فهمید؟ معنای امر مقدس را در غیاب امر نامقدس نمی‌توان دریافت. وجود آدمی به هر دو بستگی دارد. دین آمیزش اندام وار پیچیده امر مقدس و امر نامقدس، امر الهی و امر انسانی، امر طبیعی و امر مابعدطبیعی است. بنابراین دین و تاریخ دو گانه جدایی‌ناپذیرند و اسلام استثنایی بر این قاعده نیست.

ما در فرهنگ دینی توده‌ای که بتپستانه و شرک‌آلود می‌خوانیم اش چنین دره وسیعی میان امر مقدس و امر نامقدس یا میان امر دینی و امر بشری نمی‌بینیم. بر گرد ضریح ولی - رمز مقدس - گردهم آیی‌هایی شکل می‌گیرد که خصلت تجارتی دنیوی خالص بر آنها غالب است و گاهی برخی رفتارهایی که ملازم ذکر و دعا و زیارت‌اند سرشنی یک‌سره نامقدس دارند. اشاره به این نکته مهم است که آمیزش امر دنیوی و امر دینی در رفتارهای توده‌ای مردم در زمینه دین به ویژه در اجتماعات مربوط به میلاد اولیاء - با در نظر گرفتن تفاوت‌ها - ریشه در اعمال و مناسک حج و زیارت اماكن مقدسه در مکه و مدینه دارد. آیا قرآن خود نمی‌گوید که حج غایتی دنیوی نیز دارد که «سودهایی را که از آن آنهاست بیسنند» و هدف آن فقط هدفی دینی نیست برای «یاد کردن نام خدا در روزهایی معین»؟^۲ و آیا در متنه که آوردیم اتفاقی است که «منافع دنیوی» پیش از «ذکر نام خدا» آمده است؟

آیا وحی و تاریخ جدایی‌پذیرند؟

می‌توان میان «دوران تأسیس» و مراحل تحول تاریخی تمایزی فرضی - نه واقعی - قائل شد؛ نه برای تبرئه دوران تأسیس از جنبه‌های انسانی و تاریخی‌اش بلکه برای پژوهش تحول پدیده. در مرحله «تأسیس» می‌توان بشری بودن وحی را کشف کرد؛ بستر تاریخی، فرهنگی و زبانی وحی را. این مسئله اصلی‌ای بود که در مفهوم متن، پژوهشی در علوم قرآن^۳ کوشیدم شرح دهم؛ کتابی که بارها نشر یافته و مناقشه‌هایی نیز برانگیخته است. آیا - آنگونه که دشمنان اندیشیدن علمی می‌گویند - تحلیل اجتماعی و تاریخی دوران تأسیس به شکلی که به فهم پدیده وحی به مثابه پدیده‌ای تاریخی،

۱. لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون، تحریر، ۶

۲. لیشہدوا منافع لهم و یندکروا اسم الله فی أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، «تا سودهایی را که از آن آنهاست بیسنند و نام خدا را در روزهایی معین به هنگام ذبح چهار پایانی که خدا رزق آنها ساخته، یاد کنند»، حج، ۲۸

۳. نصر حامد ابوزید، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰

اجتماعی و فرهنگی بیانجامد موجب ویرانی اسلام خواهد شد؟ آیا میان روش اندیشیدن علمی و منطق ایمان ناسازگاری ذاتی وجود دارد و بنابراین نمی‌توان بدون انکار نقش عقل و اندیشه علمی ایمان داشت؟

تردیدی نیست که میان دو گونه ایمان تفاوت است: ایمان «تصدیق و تسليم» و ایمان «حجت و برهان». ایمان اول به سادگی یقین قلبی بسنده می‌کند و ایمان دوم جز با یقینی استوار بر برهان‌های عقلی و منطق و استدلال علمی خرسند نیست. این دو راه است که باید لزوماً به چشم دو راه ناسازگار به آنها نگریست. در تاریخ اندیشه اسلامی همواره تلاش‌هایی صورت گرفته برای کشف عدم تعارض میان «صحیح منقول و صریح معقول» (ابن تیمیه) یا میان «شريعت و حقیقت» (تصوف) یا میان «حکمت و شریعت» (ابن رشد). چرا در روزگار ما مردم از اندیشیدن علمی فلسفی در مسائل دین می‌رمند؟ آیا این ریشه در بحرانی ندارد که شرایط کنونی زندگی مشترک ما مسلمانان در عصر مدرن پدیدآورده است؟

کاربست روش تحلیل تاریخی اجتماعی و مهم‌ترین ابزارهای انتقادی آن برای فهم دوران تأسیسی و پدیده وحی در همه دوران‌ها ضرورتی ناگزیر بوده است. اندیشه دینی در واپسین تحلیل گفتاری انسانی درباره دین است که می‌کوشد عقائد و اخلاق و قوانین آمده در وحی را در چارچوبی کلی و منسجم و عقلانی صورت‌بندی کند. آیا این بخشی از کاری نبود که در تاریخ اندیشه اسلامی متلکمان و فقیهان و صوفیان انجام دادند؟ هدف نهایی دو علم کلام و فقه پی‌ریزی مبانی مشترک برای فهم دین بود: علم کلام آن مبانی را «علم اصول دین» می‌نامید و فقیهان بناid گذار دانش خود را «علم اصول فقه» خواندند و صوفیان علم خود را «علم حقایق» نام دادند و فیلسوفان «علم برهان». بنابراین ما در پیشگاه تلاش انسانی برای صورت‌بندی فکری داده‌های وحی هستیم. تصور آنکه این تلاش‌های فکری انسانی در چارچوبی بریده از شرایط تاریخی اجتماعی جامعه‌ها یا باهمستان‌ها (جماعت‌ها) یا اشخاصی صورت گرفته که آنها را پدیدآورده‌اند، نقض اصول تحلیل علمی است.

عقائد و افکار، بشری کردن وحی

کسانی که با روش دفاع و توجیه میان «اسلام» و «مسلمانان» تمایز می‌نهند، درنمی‌یابند که تا چه اندازه «اسلام»ی که از آن سخن می‌گویند ساخته خود مسلمانان است. عقائد، داده‌های وحیانی است؛ یعنی هم خود الفاظ وحی هم فهم معاصران وحی از آن. این عقائد در دوران تأسیس، در زبانی پوشیده جلوه کرده است. پوشیده و مبهم بودن این زبان یکی به سبب ساختار سرپا استعاری‌اش (دست کم در دوران مکی) است و دیگری به دلیل بهره‌گیری آن از خزانه‌ی فرهنگی عربی و بافت تاریخی (زبانی-الهیاتی پیچیده) آن. «اندیشه» دینی، با رمزگشائی از زبان استعاری و واسازی ساختار خزانه فرهنگی، داده‌های وحیانی را در قالبی منطقی و منسجم صورت‌بندی تازه می‌کند.

برای نمونه به یکی از مهم‌ترین داده‌های وحی در دوران تأسیس، عقيدة توحید، بنگریم و بکوشیم به اختصاری که امیدوارم مخل نباشد ساختار آن را در زبان وحی بکاویم و ببینیم در اندیشه دینی چه

تحولی پیدا کرده و چه معناها و سویه‌های گوناگونی یافته است. صورت‌بندی‌های معنایی دقیق و روشی از مفهوم توحید وجود دارد؛ مفهوم کانونی ساختار وحی اسلامی. یکی در سوره اخلاص است: «بِگُونَىٰ اَوْسَتْ خَدَىٰ يِكْتَانَ، خَدَىٰ كَهْ در حاجت به او رو کنند، نه زاده است و نه زاده شده، و نه هیچ کس همتای اوست»^۱ همچنین در «هیچ چیز همانند او نیست»^۲ و «چشم‌ها او را نمی‌بینند و او بینندگان را می‌بینند. دقیق و آگاه است»^۳. ولی این عقیده زبان وحی را بازنداشته از «شخص‌وار»^۴ کردن انگاره خدا و نسبت دادن ویژگی‌ها و خصلت‌ها و اوصافی انسانی به او، مانند اعضای بدن – صورت و چشم و پهلو – و صفات و عواطفی مانند «کلام»، «مکر»، «حب»، «کراحت»، «رضایت» و «بغض». در بستر تثیت عقیده توحید، قرآن با نمایندگان ادیان پیشین به ویژه بر سر عقیده «تلثیت» در مسیحیت جدل می‌کند و نیز با عقائد یهودیان به ویژه در آنچه مربوط به رفتارشان با عیسی و عدم تصدیق او و اتهام‌های رشت‌شان به مریم است. از همه مهم‌تر آنکه قرآن سخن یهودیان را که «احباء خدا» هستند نفی می‌کند در عین آنکه مدام تکرار می‌کند خداوند به آنها لطف کرده و «آنها را بر جهانیان برتری داده است».

آیا می‌توان به صورت‌بندی قرآنی عقیده توحید بدون توجه به تلاش‌های اندیشمندان مسلمان – متکلمان، فقیهان، فیلسوفان و صوفیان – برای صورت‌بندی آن یا باز صورت‌بندی اش بر پایه روش‌شناسی منطقی روش‌نگرانه نگریست؟ در سایه این تلاش انسانی آیا اجتهادها و نظریه‌های گوناگونی برای شرح توحید در میان معتزله و اشعریه و ماتریدیه و حنبیله پدید نیامد؟ و نظریه‌های متفاوتی درباره رابطه این صفات با انسان در مسائلی مانند «جب و اختیار» یا «خلق افعال»؟ آیا می‌توان از آن تمایز معنایی که فرقه‌های مسلمان بر اساس آیه هفتم سوره آل عمران میان «محکم» و «مت شباه» در قرآن نهادند و این ناشست و از تعدد معناها و کثرت دلالت‌هایی که آنها در بیان اش کوشیدند و همین طور از عدم اتفاق نظرشان درباره تعیین آیات محکم و تعریف آیات متشابه صرف نظر کرد؟ تا چه اندازه می‌توان میان این اجتهادها و نص قرآن، میان منطق و مفهوم جدایی انداخت؟ پس چه تفاوتی هست میان «عقائد» در صورت‌بندی استعاری قرآنی و «عقائد فرقه‌های اسلامی»؟^۵

فرآیند تفسیر و تأویل فعالیت‌هایی بریده از ساختار متن‌ها نیست. تأویل و تفسیر با متن، هم‌کنشی تاریخی و انسانی دارند، به گونه‌ای که سخن گفتن از «متن خام» پندراری است برای نفی امر انسانی و جدا کردن آن از امر الهی. در نتیجه، «عقائد» قرآنی بیان شده برای معاصران عصر تأسیس همواره نیازمند صورت‌بندی فکری انسانی است، زیرا فهم یک خطاب برای نسلی در بستر فرهنگی خاص برای نسلی دیگر در بستر فرهنگی دیگر به طور کامل ممکن نیست. بنابراین امر الهی و امر انسانی در «اسلام» زنده تاریخی که ما از طریق ساختار سنت با آن ارتباط برقرار می‌کنیم در کجا قرار دارند؟

۱. «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ»، اخلاص، ۴ - ۱

۲. «يُسْ كَمْثَاهُ شَعِيْءَ»، شوری، ۱۱

۳. «لَا تَدْرِكُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ الظَّيِّفُ الْخَيْرُ»، انعام، ۱۰۳

4. Personification

۵. درباره این مسئله بنگرید به پژوهش ما در رهیافت عقلانی به تفسیر؛ پژوهشی در مسئله مجاز در قرآن نزد معتزله، بیروت و دارالیضاء، المركز الثقافی العربي، چاپ اول، ۱۹۸۲. این کتاب پس از این تاریخ بارها چاپ شده است.

ساختار سیاسی دین

معنای تحلیل فکری و دینی، یا انسانی و الهی، نادیده گرفتن امر سیاسی به معنای مصطلح عقل سیاسی نیست، بلکه به معنای تحلیل سازوکارهای کنش اجتماعی در اداره امور باهمستان^۱، فارغ از میزان و سطح تحول آن است. در قرآن دیدگاه‌های سیاسی/اخلاقی روشنی علیه ستم اجتماعی و اقتصادی وجود دارد که به دشواری می‌توان آنها را از بستر جامعه تجاری در مکه جدا کرد. تمرکز بر خوش‌رفتاری با یتیم و ادای همه حقوق مالی یتیمان، علاوه بر بستر اجتماعی دوران محمد، تجربه یتیمی او را در جامعه‌ای با ساختار پدرسالاری سخت‌دلانه نیز بازمی‌تاباند. قصص انبیا در قرآن به شکل داستان‌هایی آمده در شرح نبرد «مستضعفان» و «مستکبران». پیامبران مستضعفان را در این نبرد رهبری می‌کنند و کافران در نقش مستکبران ستمگرند. آیا محمد به دلیل بی‌اعتنایی به مردم نایبنا و روی آوردن به بزرگان قریش به امید کسب تمایل آنها برای پیوستن به دین او ملامت نمی‌شود؟ این موضع شدید‌العیله ربا و بهره گرفتن از مستمندان به حدی که آن را با اعلام جنگ علیه خدا و پیامبر یکی کنسته چه چیزی را می‌رساند جز حمایت از حقوق ضعیفان در برابر قواعد و قوانین اقتصادی ستمگرانه حاکم؟

آیا تصمیم مهاجرت به یزرب در حمایت از مسلمانان علیه فشارهای قریش و تلاش برای گسترش پایگاه انسانی پیروان دین جدید تصمیمی سیاسی دست کم در سطح سازوکارهای به کار گرفته شده برای مذاکره با قبیله‌ها در موسم حج نبود؟ آیا تلاش‌های قریش برای بازگرداندن مهاجران از جشه و برهم زدن روابط مسلمانان و مسیحیان در آنجا بخشی از نقشه‌ای سیاسی برای از بین بردن پایگاه انسانی دین تازه نبود؟ مطالعه دقیق صحیفه مدینه که اکون «سنده» مدینه خوانده می‌شود نشان می‌دهد که پیمانی سیاسی برای همزیستی و همکاری به معنای دقیق و بر پایه قواعد سیاسی آن عصر میان باهمستان‌های اجتماعی، سیاسی و دینی عرب، مسلمان و یهود در یزرب بود. این سنده آغاز به رسیت شناختن مسلمانان به مثابه باهمستانی مستقل و اعتراف به رهبری سیاسی محمد بر این باهمستان بود. به رغم تداوم انکار نبوت محمد از سوی قریش، در صلح حدیثیه قریش به صورت رسمی به زعمت محمد بر باهمستان جدید اعتراف کرد.

این تحول سیاسی در موقعیت باهمستان مسلمان در زبان و سبک و درون‌مایه ساختار وحی اثر گذاشت و گفتار قرآنی از «osalmat» و «شكبيايه» به اعلام برائت از مشرکان و اعلام حق مسلمانان در افروختن جنگ علیه آنان (سوره تویه) تغییر یافت. کشف ائتلاف پنهان یهودیان با مشرکان مکه علیه هم‌پیمانان مسلمان‌شان به مسلمانان اجازه داد شرائط سنده را تغییر دهنده و علیه یهودیان اعلام جنگ کنند. گفتار قرآنی در همه این مسائل نه تنها در حال هم‌کنشی با واقعیت است بلکه همان اندازه که در بی صورت‌بندی داده‌های متغیر آن است در پی تغییر آن نیز هست. هم‌کنشی میان امر دینی و امر سیاسی در دوران پس از تأسیس نیازی به گفتن ندارد. آیا اجتماع سقیفه و اختلافی که در آن پدید آمد سیاسی بود یا دینی؟ آیا انتخاب ابویکر به خلافت مسلمانان دینی بود یا مبتنی بر توازن‌های سیاسی؟ سخن عمر درباره سقیفه که «فته‌ای بود که خدا از شرش حفظ کرد» چیست؟ آیا تعیین عمر از سوی ابویکر و بر پایه قواعد مشورت در آن زمان، تصمیمی دینی بود یا سیاسی؟ آیا شروط و قواعدی که عمر برای

انتخاب از میان شش نفر گذاشت دینی بود یا سیاسی؟ مسلمانان در آن زمان به خوبی می‌دانستند که در حال «سیاست» ورزیدندند. عمر خلیفه دوم و عثمان خلیفه سوم و علی خلیفه چهارم به دلاعیلی یک سره سیاسی کشته شدند. غالباً خوارج در طلب حکمیت بازتاب میل عمیقی در جامعه برای جدایی از اسارت حکومت‌هایی زیان‌بار بود. آن‌طور که در کتاب «صفین» نصر بن مزاحم آمده یکی از آنها گفت «تا آنکه سگی شکاری تا قیامت بر ما حاکم نباشد».^۱

بهره‌گیری سیاسی از دین

شکاف سیاسی بنیادین در بستر «فتنه» صورت گرفت و زمینه‌های شکل‌گیری تشیع پدید آمد. تشیع با شهادت حسین بن علی در کربلا ابعادی عاطفی و ایدئولوژیک پیدا کرد. خوارج با شاخه‌ها و شعبه‌های گوناگونشان به فرقه‌ها و طائفه‌هایی سیاسی و دینی بدل شدند. امویان که با ابزار و روش‌هایی یک سره سیاسی و دنیوی به قدرت و حکومت رسیده بودند نیاز به ایدئولوژی سیاسی دینی‌ای داشتند که مشروعيت دینی قدرت خود را بنا کنند. بدین سان دین در خدمت سیاست قرار گرفت و بحث بر سر تعریف معنای آن به شیوه‌ای که اهداف سیاسی سودانگارانه مستقیمی را برآورده کند در گرفت. اندیشه در این رقابت وارد شد و نادیده گرفتن رابطه پیچیده میان امر دینی از یک سو و امر سیاسی فکری یا امر فکری سیاسی از سوی دیگر دشوار شد.

با این همه باید تمایز نهاد میان ارتباط طبیعی و روابط هم‌کنشی ناگزیر با بهره‌گیری‌های ابزارانگارانه برای دستیابی به منافعی موقت و ناپایدار. نمونه چنین بهره‌گیری‌ها – جدا از موضع امویان – ایستان خلفای عباسی در برابر آن چیزی است که «محنت (بحران) خلق قرآن» نامیده شد. آیا ایستان مأمون در اصرار بر تحمل عقیده «خلق قرآن» بر امت، عقلانی بود یا تجسم قدرتی و حشیانه بود که می‌خواهد اقدار خود را در همه زمینه‌ها از جمله قلمرو اندیشه نیز اعمال کند؟ تا چه اندازه هدف اعلام‌نشده تأثیر برخی حبليان بود که در برابر سلطه ارتش مأمون بر بغداد مقاومت می‌کردند در همان هنگامی که مأمون با برادرش امین در مرو در حال جنگ بود؟ در آن سال‌ها بغداد یک سره زیر سیطره حکومت نظامی ای بود که از نیاز مردم به امنیت سوء استفاده می‌کرد و به اسم حفاظت از اغیانه در برابر دزدان خراج می‌گرفت. آیا دزدانی در کار بودند؟ (در تاریخ طبری نام فقیهانی که در برابر سلطه و حشیانه ارتش مقاومت می‌کردند آمده است. مأمون به سبک دادگاه‌های تفتیش عقائد عقیده معترضه را بر امت تحمل می‌کرد).

آیا میان بهره‌گیری سیاسی از دین در تاریخ قدیم و همین کار در تاریخ جدید تفاوتی وجود دارد؟ وقتی در عصر سقوط امپراتوری‌ها، خلافت عثمانی برآورد هر یک از حاکمان عرب کوشیدند آن صندلی خالی را به شکلی پر کنند. قدرت‌های سیاسی در این راستا اندیشمندانی را که خلافت را مسئله‌ای دینی نمی‌دانستند، سرکوب می‌کردند. این قدرت‌ها توانستند نهادهای دینی را در خدمت سرکوب اندیشمندان

۱. درباره سویه‌های سیاسی مسئله (پروبلماتیک) خلیفه به طور تفصیلی در پیشگفتارم بر چاپ دوم ترجمه عربی کتاب خلاف و سلطه امت، قاهره، ۱۹۹۲ که درباره ترکیه است بحث کرده‌ام. کتاب اصلی در ترکیه و در بستر جداسازی خلافت از سلطنت در عصر کمال در سال ۱۹۲۳ و پیش از الغای کامل خلافت در سال ۱۹۲۴ منتشر شده است. این پیشگفتار را در کتاب گفتار و تأویل، بیروت و دارالیضاء، چاپ اول، ۲۰۰۰، ص. ۱۶۹ - ۱۳۹ بازنثر کرده‌ام.

بگیرند مانند آنچه برای علی عبدالرازق نویسنده کتاب اسلام و مبانی حکومت در سال ۱۹۲۵ رخ داد. این نشانه گستاخی و پارگی تاریخ جدید ماست. ائتلاف میان نهاد سیاسی و نهاد دینی جریان‌های اصلاح و نوگرانه را در تنگنا قرار می‌دهد.

در ماجراهی رشید رضا و محمد عبد، از زیر عبای جریان اصلاح، جریان سلفیت بیرون آمد. پرسش این است که چگونه از درون جریان اصلاح، جریان سلفی سنتی سبرکشید؟ این ما را برمی‌گرداند به آنچه پیشتر گفتم؛ یعنی ناتوانی جریان اصلاح در ایجاد آگاهی نقادانه واقعی - به سبب شرایطی که در آن پدید آمد و بالید یعنی زهدان فشارهای استعمار و چالش‌های آن - و بسته کردن به گفتار دفاعی توجیه گرانه تا بدان حد که امکان‌های پدیدآوردن اصلاحی به راستی نوگرایانه را از میان برد.

نقد گفتار دینی

از زهدان این آگاهی به بهره‌گیری سیاسی از دین در تاریخ قدیم و جدید ما، «نقد گفتار دینی» زاده شد و آرمان معرفتی پژوهندگانی شد که در کار نقد نمودهای ادبی و فرهنگی و سیاسی تاریخ‌اند. این نقادی نخست در آثار طه حسین با تاریخ‌نگاری ادبیات عربی و نیز آثار و پژوهش‌های تاریخی‌اش مانند در حاشیه سیره، فتنه کبری، دو شیخ و علی و فرزندان اش آغاز شد. همچنان که در کتاب‌های احمد امین در تاریخ فکر از سپیده‌دم اسلام تا نیروز اسلام نمود یافت؛ همچنین در کوشش‌های عبدالحمید عبادی در قلمرو تاریخ سیاسی و تحول پروره اصلاح دینی به دست شیخ امین الخلولی و شاگردان اش به ویژه محمد احمد خلف‌الله نویسنده هنر روایتگری در قرآن کریم و بنت الشاطئ نویسنده کتاب تفسیر بیانی قرآن کریم و نیز کهکشانی از علمای الازهر مانند مصطفی عبدالرازق و محمد محمود شلتوت و دیگران. این تحول با رویدادهای درونی و بیرونی دل‌سرد‌کننده‌ای رویه‌رو شد. عواملی درونی و بیرونی دست به دست هم دادند و بر قدرت جریان‌های دینی در بسیج توده‌ها و سیطره آنها بر حوزه‌های وعظ و ارشاد در مساجد و نیز نهادهای آموزشی دینی افزودند.

امروزه می‌بینیم که چگونه شمشیر تکفیر و منوعیت بالای سر هر کسی که خواهان اندیشیدن جدی و علمی به وضع بحرانی ماست می‌چرخد؛ هر کسی که در برابر ائتلاف قدرت سیاسی و دینی مقاومت می‌کند و خواهان خروج از اسارت تقلید و باز کردن درها برای وزیدن هوای تازه‌ای است که افکار راکد را برانگیزید؛ کاری که مصلحان پیشین می‌خواستند بکنند و با شمشیر تکفیر رویه‌رو شدند.

اندیشه عربی امروز همچنان در آثار طه حسین و محمد عبد و علی عبدالرازق و طاهر عاشور و امین الخلولی و نجیب محفوظ و کواکبی و دیگران شالوده ابداعی و معرفتی فرهنگی را می‌یابد که آرزومند است جایگاه خود را در میان فرهنگ‌های جهان پیدا کند.

وقتی می‌بینیم چگونه این نام‌های بزرگ در معرض انواع اتهام‌ها و فشارها قرار گرفتند و در پاره‌ای اوقات ناگزیر شدند در برابر هیمنه افکار گذشته پرستانه از دیدگاه‌های خود واپس بشینند، سنگین بودن بار وظیفه را حس می‌کنیم و درمی‌یابیم که این یگانه راه بیرون بردن جامعه از بحران است و وظیفه‌ای است که نیازمند آراسته بودن به قدرت شناخت و نیز شجاعت است.

نهی گفت و گوی علمی و تحمیل منطق نقل به زیان منطق عقل همچنان از پشتونه قدرت‌های سیاسی

بهره‌مند است. قدرت سیاسی نهاد رسمی دین را بهترین متحد خود برای نابود کردن جریان‌های نوسازی و اصلاح می‌داند. کوشش چندانی لازم ندارد اثبات این نکته که نوسازی هر یک از دو قدرت یاد شده بدون دیگری ممکن نیست و اصلاح و نوسازی دینی با اصلاح و نوسازی سیاسی پیوند دارند.

ضعف جریان اصلاحی نوگرایانه و وجود درآمدی نفتی که به نهادهای دینی سریز می‌شود به سیطره گفたり یک سره متخاصم با افکار انتقادی نوگرایانه انجامیده است؛ گفتاری که به گذشته چنگ می‌زند و آرائی اغراق شده درباره سلفیت بیان می‌کند و امکانات بسیاری در اختیار دارد و تربیون‌های رسانه‌ها را در دست گرفته است و منبرنشین مساجد است و مردم را به تقلید از گذشته‌ای فرامی‌خواند که روزگار پیروزی‌ها بود و از ولی امر دفاع می‌کند و منافع مالی بسیاری دارد که زیر شعار مبارزه با ربا پنهان‌اش می‌کند و دست شرکت‌های بزرگ را برای بهره‌گیری از اموال پشت پرده شعارهای دینی درباره «سود حلال» باز می‌نماید.

نوسازی زندگی سیاسی و اجتماعی بدون رسوایردن نقشی که نمایندگان این گفتار بازی کرده و می‌کنند ممکن نیست و نیز بدون کشف دروغ بودن ادعاهایشان که هرچه را در راستای ایدئولوژی‌شان است و می‌تواند پشوانه قدرت‌شان قرار گیرد از تاریخ اسلامی و سنت دینی برミ گزینند و آنچه را در این تاریخ و دین روشن‌گر است پنهان می‌کنند و مردم را به این توهمندی اندازند که هر کس سلطه این نهادهای دینی را نپذیرد بر اجماعی شوریده است، چراکه این قدرت دینی با نیروی نادان کردن مردم و ائتلاف با قدرت سیاسی به دست آمده است.

به همه این دلائل، نوسازی اندیشه دینی، قلب پنده نبرد برای نوسازی زندگی این جامعه و سیزیز برای بیرون شد از وضعیت بحران‌زدهای است که در آن زندگی می‌کنیم.



هنر رویارویی گفتار تحریم^۱

درآمد

تحریم به طور کلی به گفتار دینی محدود نیست، اگرچه حضورش به حکم مرکزیت دین در افق زندگی عمومی در جامعه‌های ما در گفتار دینی بارزتر و صدایش بلندتر است. گفتارهای تحریم بسیارند: تحریم سیاسی، تحریم اجتماعی، تحریم فرهنگی چه رسد به تحریم دانشگاهی. گفتار دینی در هر جامعه‌ای بخشی از گفتار فرهنگی عام است. گفتار دینی با شکوفایی گفتار عمومی می‌باشد و به میزانی که گفتار فرهنگی عام گشوده و رهایی‌بخانه و انسانی است این ویژگی‌ها را می‌گیرد. وقتی گفتار عمومی تنگ‌نظرانه می‌شود و تعصب بر آن چیره می‌گردد و معیارهای غیرعقلانی بر آن حکومت می‌کنند و پشت هویتی که با دیگران دشمنی دارد و تفاوت را برآورده باشند می‌شود، گفتار دینی نیز به همین بیماری دچار می‌گردد: تعصب، ناعقلانیت، حکومت معیارهای هویتی جامد و برنتافتن اختلاف. در این سخن شکلی از تعمیم است، زیرا به رغم چیرگی گفتار اختناق و سلطه آن بر قلمرو عمومی، آدمی روزنه‌های روشن در همه گفتارها را یک‌سره از دست نمی‌دهد. ولی این روزنه‌ها استثنایی هستند مؤید قاعده نه نافی آن. گفتار عربی به طور کلی از زمانی نه چندان کوتاه دچار این بحران است. وظیفه ما آن است که با تحلیلی نقادانه آن را مطالعه کنیم تا ریشه‌های آن را بیابیم و روزنه‌های ممکن در آن را آشکار کنیم تا بتوانیم آن روزنه‌ها را گشوده‌تر و گشوده‌تر سازیم. می‌دانیم که گفتار سیاسی سخت از تظاهرات هراسناک است؛ از این که مردم به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز

۱. سخنرانی ابراد شده در بیروت و قاهره. این نوشته در برخی بخش‌ها حالت گفتاری خود را حفظ کرده است.

رنج‌ها و دشواری‌های خود را که برخاسته از شرایط سخت زندگی تا سرحد نه تنها فقر که گرسنگی است بیان کنند. توجیه‌های گفتار سیاسی برای شانه خالی کردن از تأمین حداقل نیازهای اساسی شهروندان را می‌شناسیم که به بالارفتن قیمت‌های جهانی استناد می‌کنند. اینها همه قابل فهم است، اگرچه قابل قبول نیست، چون قانون قاعع کننده نیست. آنچه نه قابل فهم است نه غیرقابل انتظار آن است که برخی از نمایندگان گفتار دینی فتوا صادر می‌کنند که ظاهرات از نظر شرعی حرام است. به این ترتیب ممنوعیت سیاسی به گناهی دینی بدل می‌شود. مستند این تحریر کدام متن دینی است؟

شگفت‌آورتر از این، فتوای برخی است که مداخله در تعیین قیمت کالاها از نظر دینی جائز نیست، زیرا پیامبر علیه السلام هیچ‌گاه در تعیین قیمت کالاها در بازار دخالت نکرد! باید هزاران علامت تعجب گذاشت برای این عقب‌گرد جهشی از سده بیست و یکم به سده هفتم. در نتیجه این پرسش را باید درانداخت که چنین گفتاری معطوف به کیست؟ منافع چه کسی را تأمین می‌کند و فضا را برای چه کسی تنگ؟ آیا اهل حل و عقد را در برابر خشم مردم مصون می‌دارد یا منافع نمایندگان خود و اهل حل و عقد را تضمین می‌کند؟ از این که اصطلاحاتی مندرس مانند «أهل حل و عقد» را به کار می‌برم پوزش می‌خواهم، ولی این زبان متناسب با مقام کسانی است که در روزگار ما چنین فتواهایی صادر می‌کنند.

هراس از آزادی

اکنون پرسش این است: چرا هنر موجب هراس گفتار تحریر می‌شود به حدی که می‌خواهد آن را محدود و مصادره کند؟ هنر گستره باروری است برای تحقق آزادی. وقتی جامعه‌ها از آزادی به هراس می‌افتد، هنر قربانی این هراس می‌گردد. هنر تحقق بالاترین سطح آزادی است. آدمی در هنر، بالاترین درجات آزادی را به کار می‌گیرد؛ از بند تن در رقص رها می‌شود، از بند یک‌نوختی در موسیقی، از قید ماده در هنر تجسمی و از مرزهای زبان روزمره در شعر و ادب. خاصیت ابداع خلاف آمد بودن است، خلاف آمد آنچه راکد و آشنا و سنتی است؛ شکافتن بندها و بستگی‌ها. در هنر، آدمی انسانیت خود را در پیوند با هستی تحقق می‌بخشد. هنر، آدمی را از غربتی که فرهنگ با مفاهیم و آداب و نهادها و ارزش‌هایش بر او تحمیل می‌کند بیرون می‌آورد. تنها در هنر است که انسان عالم خود را دوباره می‌سازد و فرهنگ خود را از نو شکل می‌دهد. به خاطر این آزادی خلاقانه‌ای که جز در هنر یافت نمی‌شود، همه گروه‌های متعصب - به رغم تفاوت سیاسی و اجتماعی و اخلاقی - از هنر بدشان می‌آید و همه اشکال ستم و آزار را بر هنر و هنرمندان روا می‌دارند و با جدیت در راه آنان خار و خطر می‌کارند.

نحویان و اهل لغت همیشه در پی یافتن خطاهای شاعران بودند؛ چرا که نحویان و اهل لغت پاسبانان قواعدی بودند که با استقراء زبان عادی کلام و ارتباط استباط کرده بودند. در زبان شاعران قواعد این زبان عادی را می‌شکنند تا از چارچوب معرفتی آن فراروند و به افق‌های زیباشناختی و معرفتی ای دست یابند که زبان عادی به آسانی توانایی نشان دادن آنها را ندارد. قواعد زبان نه تنها در سطح نحو و قواعد هنجاری شکسته می‌شود، بلکه شعر امکان‌های معنایی و تعبیری تازه‌های به دست می‌دهد که جز با استعاره و کنایه و تشییه، چه رسد به ساختار روایی قضیده، دست یافتنی نیست؛ یعنی با رفتن راهی خلاف آمد معنای معیار یا بهنجار. به همین سبب است که یکی از ناقدان کلاسیک عربی گفته است «شاعران امیران

سخن‌اند» یا به عبارت دیگر شاعران پرده‌داران معبد زیان‌اند نه نحویان.

همواره میان امر معیار و امر هنری رابطه‌ای تنش آلود در همه سطوح وجود دارد. داوری درباره هنر بر پایه «امر معیار» چه آن معیار زبانی باشد چه اخلاقی، فلسفی یا دینی، در آمیختن محک ها و حقیقت هاست؟ خاطلی که برای هنر زیان‌بار است. این بنیاد تحریم در همه گفتارهایی است که به حفظ واقعیت چنان که هست می‌اندیشد و از تغییر می‌پرهیزد؛ یعنی می‌خواهد دوره‌ای تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و فکری را الگویی برای همیشه قرار دهد. هنر کوششی مستمر برای کشف افق‌های ناشناخته به شیوه خود است؛ هم‌پای اندیشه و علم در سفر اکتشافی شان، مادامی که آدمی در جهان رنج می‌برد. اگر هنر با هنجارشکنی، معیارهایی تازه‌ای را بنیاد می‌گذارد که به مکتب تازه‌ای می‌انجامد، هنر خود همین هنجارهای ثابت شده را دوباره می‌شکند و دوباره مکتبی تازه پی می‌ریزد. بدین‌سان هنر با پیشرفت فکری و علمی پیش می‌رود و با نقد معرفت پیشین، شناخت تازه پدید می‌آورد و با نقد نظریه‌های پیشین شناخت علمی را متحول می‌کند. هنر و اندیشه و علم روندی همیشگی و استوار بر نقد هستند؛ ولی گفتار تحریم از نقد می‌هرسد و در اندیشه و علم و هنر به یکسان با آن دشمنی می‌ورزد. تاریخ ستم و آزار علیه اندیشمندان و عالمان و هترمندان گواه این امر است.

تحریم هنر در هر گفتاری یکی از جلوه‌های هراس از آزادی به طور کلی است. این هراس را می‌توان در پدیده‌ای دید که تنها در جامعه ما یافت می‌شود؛ وقتی از «آزادی» سخن می‌گوییم، سخن از «ضابطه»ها و «مرز»ها و «معیار»ها به میان می‌آید. یعنی پیش از آنکه حتی عملی صورت بگیرد، از ضابطه و مرز سخن می‌گویند، در حالی که تنها در عمل است که ضابطه‌ها و معیارها و مرزها با بحث و گفت و گو خلق می‌شوند. این اندیشیدن به معیارها و ضوابط و مرزها پیش از عمل به مثابه بستن اسب به پشت کالسکه است و روشن است که موجب حرکت به عقب می‌شود نه جلو. باید از اول خواهان عمل به آزادی شد و از آغاز پاییند قوانینی نشد که محصول افق انسداد وضعیت امروز ماست.

آنگونه که برخی با حسن نیت گمان دارند، معیارهای دین و اخلاق و عرف و ارزش‌ها ضوابطی مطلق نیستند، بلکه ضوابطی هستند که تحت تأثیر هنجارهای قدرت و مناسبات قدرت با جامعه تعیین می‌شوند. در جوامع توتالیت معیارها و ضوابط بر پایه مفاهیم قدرت حاکم تعریف می‌شوند. همه این معیارها و ضوابط به زیرساختی ژرف تکیه دارند که مضمون اش این است: اول؛ حقیقت یکی است و در جامعه و فرهنگ و اندیشه دگرگون نمی‌شود و حقیقتی مطلق است نه تاریخی. دوم؛ قدرتی که ضوابط و معیارها را وضع می‌کند خود انحصار شناخت این حقیقت را در دست دارد. این همان مفهوم «حاکمیت» دینی است که در گفتار عمومی نفوذ کرده؛ اگرچه با اصطلاحاتی دیگر مانند اصول ثابت اجتماعی، اصول ثابت اخلاقی و اصول ثابت دینی و مانند آن بیان می‌شود.

فلسفه تحریم و پرسش حقیقت

در جریان سخنرانی در بیروت و قاهره درباره این موضوع پرسشی مهم طرح شد که چرا افلاطون که فیلسوف بود شعر را تحریم کرد و شاعران را از آرمان شهر راند و آن را در انحصار فیلسوفان درآورد؟ معضل افلاطون در مشکل «حقیقت» تبلور می‌یابد، زیرا افلاطون حقیقت را در عالم مُثُل قرار می‌داد و

واقعیت زیسته را کژدیسگی حقیقت می‌دانست، چون باور داشت این واقعیت زیسته تنها صورت باز تافت آن عالم است؛ از آنجا که شاعر مادهٔ شعری خود را از واقعیت می‌گیرد که صورتی کژدیسیده از حقیقت است، پس شعر تحریف حقیقت است. افرون بر این، افلاطون شعر را «کژدیسگی» دوباره واقعیتی می‌داند که خود یک بار کژدیسه شده است. در نتیجهٔ شعر - از نظر افلاطون - کژدیسی مضاعف حقیقت است. تنها فیلسوفان هستند که می‌توانند به معرفت حقیقت دست یابند و در نتیجهٔ برای سکونت در آرمان شهر افلاطون بر شاعران اولویت دارند.

مفصل افلاطون و مفصل گفتار تحریر در همهٔ عصرها همین است؛ تمایز نگذاشتن میان سطوح «حقیقت» و جلوه‌های گوناگون آن: حقیقت فلسفی، حقیقت اجتماعی، حقیقت سیاسی، حقیقت فرهنگی، حقیقت دینی، حقیقت هنری و جز آن. این حقیقت‌ها اگرچه گاهی با هم تلاقی و هم‌کنشی می‌کنند، با هم یکی نیستند. مشکل افلاطون این است که حقیقت فلسفی را «معیار»ی برای داوری دربارهٔ شعر قرار می‌دهد و شاعران را از جمهوری خود بیرون می‌کند. ولی ارسطو به تفاوت میان حقیقت فلسفی و حقیقت شعری توجه داشت و کار کرد شعر را - مانند درام و کمدی - «پالایش» از راه برانگیختن تأثیرات می‌داند. وظیفهٔ شعر بازتاب آن حقیقت فلسفی نیست که با فکر به دست می‌آید، بلکه کار هنر «پالایش» انسانی است تا آدمی جهان‌اش را به شکلی پاک‌تر بینند.

هنر و دین

سخن در اینجا دربارهٔ دین به طور کلی یا بهتر بگوییم ادیان و نیز هنر به طور کلی یا بهتر بگوییم هنرهاست. رابطهٔ هنر با دین انداموار است و محال است به طور قطعی دریابیم هنر در دامان دین زاده شده یا دین در دامان هنر. می‌دانیم که انسان ابتدائی، انسان غارنشین، با نقاشی شکار می‌کرد؛ تیر را نقاشی می‌کرد که اماع شکار را می‌درد، چه پرندهٔ چه جانوران دیگر. باورش این بود که پیروزی در نقاشی در عالم واقع نیز رخ خواهد داد. این قاعدةٔ «شیوهٔ شیوه»، شبیهٔ خود را به وجود می‌آورد است که در جهان‌بینی ابتدائی وجود داشت. چین چیزی تا امروز در آینه‌های مربوط به جادو برای از بین بردن تأثیر حسد دیده می‌شود. بر روی کاغذی صورت کسی را که ممکن است حسود باشد می‌کشند و بعد تصویر را با سوزن ته گرد سوراخ سوراخ می‌کنند یا می‌سوزانند تا اثر حسادت از میان برود.

در مسیحیت تصویرها و شمائیل^۱ بیان نمادین معناهای الهیاتی است، ولی مسیحیان بر خلاف پندار برخی آن شمائیل را نمی‌پرستند. در سدهٔ هشتم میلادی، چه بسا تحت تأثیر اسلام، بخشی الهیاتی دربارهٔ تحریر و وجود تصاویر در کلیساها به دلیل شبیهٔ «بت پرستی» پدید آمد و در نهایت کسانی که هوادار نگه داشتن آن تصاویر در کلیسا بودند بر تحریر کنندگان پیروز شدند؛ با آنکه کلیساهای پروتستان در نهایت تمثال‌ها را منوع کردند. این از تمثال‌ها و شمائیل. اما دربارهٔ اشکال نمازها و نیایش‌ها در همهٔ ادیان؛ نیایش‌ها و نمازها، در همهٔ دین‌ها و فرهنگ‌ها بدون استثناء، شکل‌های شاعرانهٔ آهنگین دارند. نیایش‌ها گاه در کلیساها همراه نواختن موسیقی است. در مسجد، ترتیل قرآن و ادای دعاها با شکل آهنگین اش

صورتی شاعرانه و هنرمندانه دارد.

درباره «تندیس»‌ها چه؟ بیشتر ادیان باستان با پرستش ارواح پیشینیان ارتباط دارند (ستایش و احترام به عبادت دینی بدل می‌شود). از این رو تندیس، نماد پردازی رمزی این ارواح است. این چیزی است که محمد بن جریر طبری، با دقیق تاریخی، در شرح وارد شدن بت پرستی به حجاز می‌گوید. افزون بر نام‌های «لات»، «عُزَّى» و «منات» (سوره نجم، آیات ۲۰ - ۱۹) - بتانی که عرب‌ها می‌پرستیدند - قرآن نام خدایگان دیگری را در سوره نوح می‌آورد: «وَدْ»، «يغوث»، «يعوق» و «نسرا». طبری در تفسیر معروف اش می‌گوید که مشرکان «بتان خود را به نام‌های خداوند می‌نامیدند؛ متعالی و مقدس است نام‌های خدا. آنها خدارا لات و عزیز را عزی می‌خوانند و می‌پنداشتند که اینان دختران خدا هستند». آنان درباره نام‌های دیگر می‌گفتند «آنها در اصل نام نیکانی از بنی آدم‌اند و آنها پیروانی داشتند. چون مردند یارانشان که از آنان پیروی می‌کردند گفته‌اند اگر تصویر آنها را پردازیم بیشتر یادشان می‌کنیم و بیشتر به عبادت شان برانگیخته خواهیم شد پس تصویرشان را پرداختند و چون مردند و دیگران آمدند ابلیس در جانشان خرید. پس به آنها گفت که پیشینیان آن تصویرها را می‌پرستیدند و با این پرستش از آسمان باران می‌طلبیدند. پس آنان نیز بت پرست شدند».

برای کشف رابطه اندام‌وار میان دین و هنر به معماری نیز اشاره می‌کنیم؛ معماری با شکوه و جلال معابد و کلیساها و مساجدها. این در هم تنیدگی اندام‌وار در فضای داخلی معبد - کلیسا یا مسجد - با پرتو نور و پژواک صدا در هر سو تجلی می‌یابد. پیش از اختراع بلندگوها صدای واعظ و قارئه با پژواک صدا به نمازگزاران می‌رسید. هنوز هم در بسیاری از کلیساها بزرگ دنیا از بلندگو استفاده نمی‌کند. افزون بر این نقش‌های رنگارانگی است که پنجره‌های مشجر رنگی را می‌آراید و به نور نرمی خاصی می‌دهد. نام میکل آنژ در عصر نو زایش کافی است برای به یادآوردن آنچه نقاشی‌ها و تنديس‌های او به ژرفای معنای دینی با انتقال از زبان به رنگ و نقاشی و حجم افروز.

جان کلام آنکه هنر با همه جلوه‌های زبانی و تصویری و موسیقایی و حجمی خود فضای دینی را فرا و فروگرفته تا آنجا که تصور دینی بدون هنر محال می‌نماید. تحریم دینی هنرها همیشه بوده است ولی در قالب بحث الهیاتی و انتزاعی؛ در حالی که زندگی دینی در همه فرهنگ‌ها سرشار است از تعییرهای هنری و ادبی در شعائر و آیین‌ها. اسلام و زندگی دینی اسلامی از این رابطه اندام‌وار - چنانکه شرح خواهیم داد - مستثننا نیست.

اسلام و هنرها

الف. نقاشی و مجسمه‌سازی

همه گفتارهای تحریم بر این مبنای است که در قرآن شعر حرام انگاشته شده است. درباره این مسئله بعدتر بحث خواهیم کرد. در اینجا بس است بگوییم که پیش از اسلام، شعر هنر قوم بود و نقاشی و مجسمه‌سازی از هنرها رایج در فضای عربی آن دوران نبود، مگر آنچه که از صنعت ابتدایی تنديس گری

۱. محمد بن جریر طبری، جامع الیان عن تأویل آی القرآن، قاهره، ۱۹۸۷ ه. / ۱۴۰۷ م، جلد ۲۷، ص. ۳۴

و بتراشی در آن دوران می‌دانیم. ضروری بود که تندیس‌ها و بت‌ها ویران شوند، زیرا جدال اصلی اسلام علیه شرکی بود که در بتپرستی جلوه یافته بود. عرب‌ها در آن دوران به خدا ایمان داشتند؛ «اگر از آنها پرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت خدای یکتا^۱، ولی خدایگان دیگری را نیز با خدا شریک می‌کردند و در آن تندیس‌ها و بت‌ها آنها را مجسم می‌ساختند. توحیدی بودن اسلام نافی قاطع این «شریک کردن» بود. این بود راز اصرار بر ویران کردن بت‌ها و تندیس‌ها. آیا این ویران‌سازی به معنای حرام بودن ابدی نقاشی‌ها و تندیس‌های است؟ یا اینکه بستر تاریخی نزدیک به شرک، موجب اتخاذ این موضع شد؟ امروزه هیچ نگرانی وجود ندارد که مسلمانان به شرک ورزی برگردند. در نتیجه نیازی به این تحریم نیست. این چیزی است که محمد عبده و دیگران در آغاز سده بیستم گفتند و مجال را برای آفرینش هنری در مصر برای نقاشی و مجسمه‌سازی گشودند. چنین بود که محمود مختار تندیس «نوزایش مصر» را خلق کرد و نیز دهقانان مصر اندک پول خود را می‌بخشیدند تا تندیس سعد زغلول پس از درگذشت اش خریده شود و در همه استان‌های مصر نصب شود.^۲ به اجتهاد امام عبده می‌توان حقایق تاریخی را نیز افروزد. عرب‌ها هیچ تندیسی را در کشورهایی که فتح کردند از میان نبردند و گرنه هیچ یک از آنها در معبدهای مصری یا بودائی محفوظ نمی‌ماند.

به رغم از میان بردن تندیس‌ها در آغاز اسلام برای تأکید بر توحید نایبی که هیچ پیرایه‌ای نداشته باشد، قرآن‌پژوه می‌تواند در تعبیر قرآنی درباره خداوند دو سویه را از هم متمایز کند: سویه تزییه و سویه تشییه. معتزله و فیلسوفان جانب تزییه را می‌گرفتند و آن را «ام الكتاب» می‌انگاشتند و بر پایه آن، وجه دوم را تأویلی استعاری می‌کردند تا همانندی میان خدای تعالی و انسان را نفی کنند. وجه دوم آن مقامی بود که خدا در آن به مثابه کسی که صورت و دست و چشم و پهلو و مانند آن دارد توصیف می‌شد. این همان وجهی بود که برخی تأویل آن را بر نرمی تافتند و به ایمان بلا تشییه به آن باور داشتند. بر حسب توصیف متصوفه - به ویژه ابن عربی - تأویل گران به حقیقت به چشمی واحد می‌نگریستند. تشییه گران نیز چنین بودند. هر یک از تزییه گران و تشییه گران تک چشم بودند، تنها با یک چشم به حقیقت الهی می‌نگریستند؛ در حالی که حقیقت الهی جز با دو چشم «تزییه در تشییه» و «تشییه در تزییه» در یافته نمی‌شود.

بدون آنکه بخواهیم این یا آن ایستار را برگزینیم، حقیقت آن است که قرآن برای همه مردم - به قول ابن رشد سپید و سیاه و سرخ و زرد و دانش آموخته و بی‌دانش - فروآمدۀ است و ایمان نمی‌تواند به مفهوم انتزاعی خداوند تعلق بگیرد. مؤمن دوست دارد با خدای خود ارتباط برقرار کند و از او یاری و دل‌گرمی و حمایت بجوید و بخشناسی و آمرزش و گذشت از گناهان اش. این معنای ژرف ایمان است و ایمان کمال نمی‌باشد جز با تصویری خیالی که مؤمن بدان نیایش برد و در نمازش با آن پیوند برقرار کند؛ که خدا در قبله نماز گزار است. متصوفه حدیثی نبوی را خوش دارند که می‌گوید «خدا را بندگی کن چنانکه می‌بینی اش؛ تو اگر او را نمی‌بینی او تو را می‌بینند».

این تمثیل‌های زبانی در قرآن - وجه تشییه - تمثیلی زبانی و خیالی از حقیقتی الهی است. در این تمثیل‌ها

۱. او لئن سأله‌هم من خلق السموات والأرض ليقولنَ اللَّهُ، زمر، ۳۸

۲. از زین العابدین، دوست شاعرم سپاسگزارم که این اطلاعات را در اظهار نظرش در جلسه سخنرانی من در بیروت داد.

زیان جایگزین سنگ شده است. آیا این به معنای مشروعیت حرام بودن تندیس گری در عصر ماست؟ عصری که نه تنها دلیلی برای حرام بودن که حتی برای کراحت داشتن مجسمه‌سازی در آن وجود ندارد؟ باشد منظر طالبان می‌نشستیم تا در افغانستان به حکومت می‌رسیدند تا بهفهمیم مسلمانان اولیه خطا کردند که مجسمه‌های بودا را نابود نکردند. همین طور باید منظر این روزهای سیاه در مصر می‌ماندیم تا می‌فهمیدیم که نقاشی مدل‌ها و تراشیدن تندیس‌ها در داشکشیده هنرها حرام است و می‌فهمیدیم که همه خیابان‌ها و دروازه‌های شهرهای ما باید از پلیدی تندیس‌ها پاک باشد. این وضع گفتار تحریم در روزگار ماست؛ گفتاری که فاقد درک تاریخی است و متغیرهای زمانی را درنی‌یابد و گمان می‌برد که ایمان مسلمانان در این زمانه ضعیف است و در نتیجه باید از قرار گرفتن در معرض اینگونه هنرها بازداشت شوند.

در انجمنی در قاهره یکی از جوانان به این سخن اعتراض کرد که این تندیس‌ها همچنان پرستیده می‌شود و خم شدن در برابر تندیس‌ها نوعی پرستش است. این اعتراض برخاسته از فرق نگذاشتن میان معنای دینی عبادت و ادای احترام با خم شدن در برخی فرهنگ‌ها در برابر تندیس است. اگر بخواهیم به رسم جدول مفروض بگیریم که این عبادت است، مسلمان حق ندارد ارزش‌های ایمانی خود را بر کسی تحمیل کند. نکته دیگری که باید افروز آن است که در قرآن آمده است که خداوند دستور داد فرشتگان به آدم سجده کنند. آیا این بدان معناست که خداوند از فرشتگان خواست آدم را پرسند؟ یا طلب سجود - که از خم شدن رکوع‌مانند به پرستش نزدیک‌تر است - چیزی جز ادای احترام و ابراز قدردانی است؟

ب. موسیقی و آواز

پیش از اسلام، عرب‌ها از موسیقی جز دف‌نوازی نمی‌شناختند. می‌دانیم که پیامبر عایشه را بر شانه خود می‌گذاشت تا رقص حبسیان را با دف‌نوازی تماشا کند. وقتی عمر بن خطاب اعتراض کرد پیامبر اعتراض او را وارد ندانست. ولی مسأله نیاز به چنین استدلال‌هایی ندارد. ترتیل قرآن هنری موسیقایی ممتازی است. آیا عجب نیست که همه هنرمندان بزرگ‌که ما از سید درویش^۱ تا ام کلثوم^۲ و محمد عبدالوهاب^۳ کارشان را با ترتیل قرآن و مدیحه‌سرایی برای پیامبر آغاز کردند؟ هنر ترتیل قرآن - دانش تجوید - استوار است بر قواعد تغذیم و فصل و وصل. این هنر تا اندازه بسیاری به آزادی ادای آهنگین به آواز بلند در چارچوب قواعد کلی ترتیل و تجوید مجال می‌دهد. از این روست که آوازی از آواز دیگر متمایز است و مثلاً شیخ محمد رفعت^۴ سوره رحمن را به شیوه خاصی با ترتیل خوانده که امروزه همه ما ارزش آن را به خوبی می‌دانیم.

۱. سید درویش بحر (۱۸۹۲ - ۱۹۲۳)، زاده اسکندریه و از احیاگران موسیقی عربی در عصر جدید بود. (متترجم)

۲. ام کلثوم بنام اصلی فاطمه ابراهیم البلاجی (۱۹۰۴ - ۱۹۷۵)، «ستاره شرق» لقب گرفته و مصریان او را «بانو» می‌خوانند. نامدارترین خواننده زن عرب در روزگار معاصر است. (متترجم)

۳. محمد عبدالوهاب (۱۹۰۲ - ۱۹۹۱)، زاده قاهره، آهنگ‌ساز، نوازنده، خواننده و بازیگر سینما بود. (متترجم)

۴. شیخ محمد رفعت (۱۹۵۰ - ۱۹۸۲)، زاده قاهره، از قاریان بر جسته و از نخستین بنیادگذاران مکتب تجوید در مصر بود. (متترجم)

اگر موسیقی ترتیل و تجوید واجبی دینی بوده است - موسیقی ای که با صدای انسان نواخته می شد و در آن میان صدای مود و زن تمایزی نبود - چگونه می توان موسیقی و آواز را با این بهانه که در آیه های شیطان اند حرام دانست؟ پاسخ به این پرسش ما را به قلمرو تحریر کلام همراه موسیقی می برد که تحریر می است بر پایه ای اخلاقی که با عبارت هایی دینی بیان شده است. وقتی عبدالوهاب می خواند «به دنیا آمدہ ایم؛ نمی دانیم چرا»^۱ یا ابوالقاسم شابی^۲ می خواند «آمدم؛ نمی دانم از کجا ولی آمدم»^۳ از بیرون دائرة هنر اعتراض می کنند که: این حقیقتی معلوم و مسلم است که از کجا آمدہ ایم و به کجا می رویم. در نتیجه پرسش ارتداد و کفر است. این اعتراض شیوه است به نظر افلاطون که میان حقیقت فلسفی و حقیقت شاعرانه تمایزی نمی نهاد. فقیهان ما نیز میان حقیقت دینی و الهیاتی و ایمانی و حقیقت هنری فرقی نمی شناسند.

حقیقت دینی یکی نیست، بلکه به اندازه تفسیرها و تأویلها متعدد است. این حقیقت دینی را علمای الهیات به «عقائد» بدل می کنند. حقیقت الهیاتی همان حقیقت ایمانی نیست، بلکه حقیقت نهادبینی است و ثابت نیست، زیرا تفسیرهای الهیاتی گوناگونی از حقیقت دینی وجود دارد.^۴ حقیقت ایمانی از آن قلمرو تعبیرهای هنری است و شک و تردید بر می تابد، زیرا حقیقتی فردی است. سرشت پرسش گرانه که گوهر هنر و جان بیان ادبی است همان حقیقت هنری است. کار الهیات پاسخ دادن به پرسش ها و تردیدهایی است که هنر و اندیشه به حق بر می انگیزند. بدون این پرسش ها و شک ها حقیقت الهیاتی منجمد می شود و باروری خود را از دست می دهد. امین الخولی که سخنان او را در بخش بعدی بسیار خواهیم آورد می گوید «اندیشه گاهی کافر و ملحod است ولی بعد عقیده ای می شود که زندگی را متحول می گرداند». جدا از این جدال ها هنر موسیقی و آواز، نه تنها در کاخ خلفا که در همه فضاهای فرهنگی اسلامی و حتی همه ارکان فضاهای اجتماعی شکوفا شد. افروز بر موسیقی و آواز هنر رقص نیز در فضای دینی و غیر دینی بالید. بنگرید به فضای دینی صوفیانه و نواختن و رقصیدن و سرودهایی که در آن ذکر می خوانند. متأسفانه از منظر الهیات متصلب اینها کفر به شمار می آید.

درست است که عرب ها هنر پیکرتراشی را به معنایی که امروزه در فرهنگ های دیگر می شناسیم نمی دانستند ولی این بدان معنا نیست که با همه اشکال آن بیگانه بودند. اگر به معماری مسجدها در ایران و مصر و سوریه و ترکیه و هند و جنوب شرق آسیا بنگریم می بینیم که ایده مسجد به همه بیان های معماری فرهنگی در تمدن های جهان پهلو می زند؛ همچنین کنده کاری های تزیینی و کنده کاری آیات قرآن به صورت های هنری متعدد در چین و هند. در آنجا به آسانی می توان تأثیر و تأثر متقابل معماري

۱. «جینا الدنيا ما نعرف ليه»

۲. ابوالقاسم الشابی (۱۹۳۴ - ۱۹۰۹)، شاعری تونسی که شاعر سبز لقب داشت. (متترجم)

۳. «جئت لاعلم من این ولکنی ایتیت»

۴. خوب است در اینجا اشاره کنیم که این تمایزها در اندیشه کلاسیک روشن بود. مثلاً کتاب ابوالحسن اشعری معروف مقالات اسلامی و اختلاف المصلين (گفتارهای مسلمانان و اختلاف نماز گزاران) نام دارد. او از این اختلاف به «گفتارها» یاد کرده است. ولی ابن رشد در عنوان کتاب اش مناهج الادله في عقائد اهل الملة (روش های استدلال در عقائد پیروان مذهب) از تعبیر «عقائد» بهره می گیرد. در نتیجه اسلام به مثابه دین، «ملت» (مذهب) واحدی است ولی از حيث تفسیرها و تأویلها عقائد گوناگونی وجود دارد.

بودائی و معماری مسجد‌ها را دید. در اسپانیا کلیساها به مسجد بدل شدند و شکل و شمائل معماری آن را نگه داشتند. از تمدن اسلامی - که این اندازه مثل فخر کردن پسری به هنر پدرش می‌باییم - چه می‌ماند اگر این هنرها را از آن حذف کنیم؟ حذف ارزش و معنا و زیبایی هنر در زندگی به معنای تن دادن به الهیات جامد و کلام فقیهانی است که بدون نقد نشخوار و نستوهانه تکرار می‌کنیم؛ کلامی که در دوره مشخص زمانی‌ای متوقف شده و می‌خواهد مردگان را بر زندگی ما حاکم کند.

زندگی بدون هنر، خشک و پست و ارزان است. هنر زندگی است و دین زندگی است. پس چرا اینها با هم بستیزند؟

این بدان معنا نیست که من دینی بنیاد می‌گذارم که پذیرای هنر باشد. این پرسشی بود که در بیروت از من پرسیدند. هنر نیازی انسانی و معنوی است و محتاج اثبات و توجیهی از بیرون خودش نیست. پیش از آنکه جامعه مرز مجاز و ممنوع را به کودک بیاموزد او به هر آهنگی می‌رقصد. همه کودکان جهان چنین می‌کنند؛ زیرا هارمونی هستی در ساخت تن ما جلوه‌گر می‌شود. بدین سان هنر احیای رابطه آدمی با هستی است؛ رابطه‌ای که فرهنگ آن را سامان می‌دهد و معیارهای تربیتی بر آن حاکم می‌شوند و گاهی آن را تباہ می‌کنند، گاه بدريخت.

هنر نیاز است نه زائدی تزئینی. همین را درباره دین به مثابه ایمان نیز می‌توان گفت که نیازی انسانی است و کسی از «ایمان» مستغنی نیست. چنین است که دین - به مثابه ایمان - با هنر تلاقی می‌کند و به همین دلیل است که به دشواری می‌توان فهمید کدام‌یک در دامان دیگری زاده و پرورده شده است.

قرآن، مجمع هنرها دو مقدمه و یک نتیجه

با انتخاب دو قطعه از کتاب سید قطب با عنوان تصویرگری هنری در قرآن آغاز می‌کنیم که در سال ۱۹۴۵ از سوی دارالمعارف المصريه چاپ شد. این دو قطعه دو مقدمه‌ای هستند که سید قطب از آنها نتیجه مهمی می‌گیرد. سخنرانی خود در بیروت و قاهره را با این دو قطعه آغاز کرد. در این انتخاب شیطنتی در کار بود. منظورم از شیطنت را هم خواننده عاقل می‌فهمد.

مقدمه نخست

تصویرگری ابزار برتر در سبک قرآن است؛ بیان معنای ذهنی، حالت نفسانی، صحنه‌ای مرئی، الگویی انسانی و سرشتی بشری با تصویری حسانی و خیالی؛ سپس آن صورت را والايش دادن و زندگی متشخص و پویایی نوشونده‌ای به آن بخشیدن. چنین است که معنای ذهنی، به هیأت یا حرکتی بدل می‌شود؛ حالتی نفسانی به تابلو یا منظره‌ای و الگویی انسانی به شاخصی زنده و سرشتی بشری به امری تجسم یافته و مرئی. رویدادها و منظره‌ها، داستان‌ها و صحنه‌ها به صورتی ملموس تصویر می‌شود؛ چنان که زنده و تپنده است. وقتی دیالوگ (گفت و گو) به آن افزوده می‌شود دیگر همه عناصر خيال انگيزی در آن جمع است. تا نمایش آغاز می‌شود گوش‌ها چشم می‌شوند و صحنه به صحنه رویدادها بازنموده

می‌شوند و منظره‌های بی‌دربی و حرکت‌ها یکی پس از دیگری. شنونده فراموش می‌کند که این سخنی است که گفته می‌شود و مثُلی است که می‌زنند و خیال می‌کند نمایشی است که می‌بینند و رویدادی است که رخ می‌دهد. شنونده حس می‌کند هم‌پای حادثه‌ها سایه آدمیان از دور بر صحنه می‌افتد، می‌آیند و دوباره دور می‌شوند. این واژه‌ها که با حرکت زبان صدایش را می‌شنویم آواز حس‌های درونی‌اند. آنها نه حکایت زندگی که خود زندگی‌اند.» (ص. ۳۱)

به عمد برخی کلمات را سیاه کردم و زیرشان خط کشیدم. این کلمات، بدون رعایت ترتیب آمدن در متن از این قرارند: خيال انگيزی، تصویرگری، نمایش، تابلو، تصویر حسانی خيالي. این تک‌واژه‌ها همه به جهان فراخ هنری ارجاع می‌دهند؛ جهانی که سید قطب درباره قرآن توصیف می‌کند. این جهان ساختمانی زبانی است؛ یعنی ساختمانی است که زبان آن توanstه همه افق‌های هنری را درنوردد و همه ابزارهای هنری را به کار گیرد. بر خلاف محافظه‌کاری‌های سنتی، سید قطب برای توصیف سبک قرآن از اصطلاح «خيال انگيزی» (تخیل) بهره می‌گیرد. زمخشri این اصطلاح را در توصیف پاره‌ای تصویرگری‌های قرآن به کار برد و موجب شد منتقدان اش او را نکوهش کند و او را توهین گر به ساحت قرآن بخوانند. سید قطب در این متن در جایگاه ناقدی ادبی است که رابطه اندام‌وار میان ادب و هنرهای دیداری و شنیداری و دراماتیک را در ک می‌کند و بار دیگر تأکید می‌ورزد که قرآن «تصویرگری با رنگ است، با حرکت، خيال انگيزی و نیز با آهنگ که جای رنگ در تمثیل را می‌گیرد».

مقدمه دوم

«تفسیر قرآن را در کتاب‌های تفسیری خوانده‌ام و از استادان شنیده‌ام؛ ولی در آنچه خوانده و شنیده‌ام، آن قرآن دلنواز زیبایی را که در کودکی می‌یافتم ندیده‌ام؛ افسوس. همه پرتوهای زیبایی در آن خاموش شده و از لذت و سوق انگيزی تهی شده است. به قرآن بازگشتم برای خواندن اش؛ در مصحف، نه در کتاب‌های تفسیر. دوباره یافتم قرآن زیبای دوست‌داشتنی‌ام را و تصویرهای شوق‌انگیز چشم‌نوازم را.» (ص. ۶)

در این مقدمه اصطلاحاتی را می‌بینیم که به کار کرد هنر ارتباط دارند، حال آنکه در مقدمه نخست اصطلاحاتی به کار رفته بود که به سرشت هنر پیوند داشتند. اینجا اصطلاحات دلنوازی (لذت) و زیبایی و سوق انگيزی را می‌بینیم که نویسنده در قرآن حس می‌کند ولی در کتاب‌های تفسیر یا نزد استادان نمی‌یابد. سید قطب نگفته که دل‌مشغولی تفسیر و درس استادان هنوز و همچنان وضع قواعد و معیارهاست و نه ذوق لذت هنر و مستی از باده زیبایی. این لذت‌یابی و باده‌نوشی را در میان کسانی می‌توان یافت که گرم بحث «راز اعجاز» بودند و همچنان که خواهیم دید می‌کوشیدند قوانین آن را کشف کنند. سید قطب با احترام و وقار از شیخ عبدالقاهر جرجانی صاحب دو کتاب اسرار بلاغت و دلائل اعجاز قرآن کریم یاد می‌کند.

نتیجه

«تصویرپردازی‌ها در قرآن با دیگر پاره‌های آن ناسازگار نیستند. تصویرپردازی پایه بیان در این کتاب زیباست.» (ص. ۸) از این رو باید - پیش از تشریع و پیش‌گویی و جهان‌شناسی‌ها و پیش از آنکه

قرآن به واحدی کامل و دربردارنده همه اینها بدل شود - در جست و جوی سرچشمه جادو در قرآن بود. «قرآن اندکی که در دوران اولیه بعثت وجود داشت، شمه‌ای از آنچه بعدتر آمد را دربرداشت، ولی با این همه دربردارنده این چشمۀ اصلی بود که عرب‌ها از آن می‌چشیدند و می‌گفتند این چیزی جز جادوبی اثرگذار نیست.» (ص. ١٦)

قرآن پیش از هر چیز متنی ادبی است

سخن سید قطب در اینجا بخشی از گفتار عمومی در دهه چهل سده بیستم میلادی است و آنچه را در مقدمه گفته‌یم تأکید می‌کند. سید قطب در نگریستن به قرآن از چشم‌انداز سرشت ادبی آن تنها نبود. سید قطب مانند امین‌الخولی و شاگردان‌اش - محمد احمد خلف‌الله و بنت الشاطیء و شکری عیاد و دیگران - بخش خاصی در قرآن را ادبی نمی‌دانست بلکه این خصلت ادبی را در سراسر ساختار قرآن جاری می‌انگاشت. قطب باور داشت پژوهش ادبی باید مقدم بر هرگونه پژوهش قرآن باشد و پژوهش ادبی پژوهش‌گر را قادر می‌کند به سرچشمه اصلی، «سرچشمه جادو» که عرب‌ها را پیش از تشریع و پیش‌گویی و هر چیز دیگر سیراب کرده دست یابد. این فهم سازگار است با آنچه امین‌الخولی می‌گوید که قرآن «بزرگ‌ترین کتاب عربی و عظیم‌ترین اثر ادبی آن است... ادبی بودن قرآن صفتی است که هر عربی با هر دینی یا خیالی اگر به عربیت خود آگاه باشد آن را درمی‌یابد؛ چه مسیحی باشد چه بتپرست، چه ماده‌باور و دهری و بی‌دین یا مسلمان حنفی. مطالعه ادبی قرآن در ساحت هنری‌اش، فارغ از هرگونه باور دینی باید پیش از هر کار دیگری درباره قرآن صورت گیرد. پس از پژوهش ادبی قرآن است که رواست هر کس بدان کتاب روی کند و هر پاره‌ای را که می‌خواهد بگیرد یا واگذارد؛ اگر می‌خواهد تشریع آن را بردارد یا اعتقاد، اخلاق یا اصلاح اجتماعی یا جز آن را. این اهداف ثانوی به خوبی برآورده نخواهند شد اگر آن پژوهش ادبی کتاب عربی به درستی و استواری انجام نگرفته باشد.»

خولی مانند سید قطب باور داشت پیمان ایمان - پیمان تصدیق به رسالت محمد علیه السلام - در گوهر خود پیمانی ادبی و بلاغی است، زیرا شوق برانگیزانده به ایمان تأثیر بلاغی و ادبی‌ای بود که قرآن در جان عرب‌ها پدید آورد: «دعوت اسلامی کنش بلاغی نیرومند یا بخشی از این کنش است؛ اگر موضوع داوری نقادانه قرار گیرد و بر پایه دیدگاهی در هنر گفتاری (فن القول) سنجیده شود... اگر چنین است فرد عرب وقتی به این امر فراخوانده می‌شود و با آن روبرو می‌گردد بدان می‌گردد و یقین می‌یابد؛ گردن نهادن او به اسلام - در خود آگاه‌اش - چیزی جز داوری انتقادی و اعتراض ادبی به دین خدا نیست.»^۱

همین سرشت ادبی و بلاغی بود که عرب‌ها را شگفت‌زده کرد و موجب ایمان کسانی شد که ایمان آوردن (عمر بن خطاب) و کفر کسانی که کفر پیشه کردن (ولید بن مغیرة مخزومی). این دو نمونه‌هایی هستند که سید قطب می‌آورد تا بنیادی بودن درآمد ادبی و بلاغی و هنری را برای دریافت (تدوّق) و فهم قرآن نشان دهد. قصه ولید - بر اساس روایت‌ها - آن است که قریش او را فرستاد تا با محمد علیه السلام

۱. امین‌الخولی، مناهج التجدد في النحو والبلاغة والتفسير، قاهره، دارالمعرفه، ط ۱، ۱۹۶۱، ص. ۳۰۴ - ۳۰۳.

مذاکره کند تا مگر او از رسالت خود بازپس نشیند. محمد آیاتی از قرآن را برای او تلاوت کرد. وقتی ولید به سوی قوم اش بازگشت رنگ چهره اش از تأثیر آنچه شنیده بود دگرگون شده بود. گفتند «ولید دوستدار شد» (القد صبأ الوليد)؛ یعنی به اسلام گروید و دین پدران و نیاکان خود را وانهداد. در روایت ها آمده است که ولید به رغم آنکه دوستداری خود را نفی می کرد، می گفت «به خدا هیچ کدام از شما به اندازه من شعر و رجز و قصیده و شعرهای جنیان را نمی شناسد. به خدا آنچه می گوید به هیچ روی به این چیزها نمی ماند. در سخن او شیرینی و شادابی است، آغازش آفاتابی و انجام اش روشنی بخش است؛ برتری می گیرد و چیزی بر آن برتری نمی گیرد و هر چیز زیر خود دارد در هم می شکند». این روایت ها را یک سو می نهیم چون می توان در اعتبار تاریخی شان تردید کرد و گفت روایت هایی متأخرند که مسلمانان پس از پیروزی اسلام ساخته اند و به نامداران جاهلیت عرب نسبت داده اند. و امی گذاریم شان چون چیزی بیشتر از آنچه در خود قرآن در این باره می یابیم بدان نمی افزایند. در سوره مدثر که در ترتیب مصحف شماره ۷۴ و در ترتیب نزول سوره دوم است (آیات ۱۱ - ۲۶) داستان مربوط به ولید بن مغیره به تفصیل آمده است:

«مرا با آنکه تنها یش آفریده ام و اگذار.

او را مالی بسیار دادم.

و پسرانی همه در نزد او حاضر.

و کارهای او را به نیکوتر وجهی برساختم.

آنگاه طمع می بندد که زیادت کنم.

آری که او در برابر آیات ما مستیزه جوست.

او را به مشقتی می اندازم.

او اندیشید و طرحی افکند.

مرگ برا او باد. چگونه طرحی افکند؟

باز هم مرگ برا او باد. چگونه طرحی افکند؟

آن گاه گریست.

سپس روی ترش کرد و پیشانی در هم کشید.

سپس روی گردانید و گردن کشی کرد.

گفت این جز جادوی که دیگران اش آموخته اند هیچ نیست.

این جز سخن آدمی هیچ نیست.

زودا که او را به سَقَر یافکنیم.»^۱

این بازتاب حالت تنش ذهنی و گسیختگی درونی ای است که به شخصی - ناشناس در سوره - پس از شنیدن قرآن دست داده است. پس از اندیشیدن دراز و سنجیدن و تأمل ورزیدن امر را بازگونه کرده و

۱. «ذرني و من خلقت و حيدرا و جعلت له مala ممدودا. و بنين شهودا. و مهدت له تمهدنا. ثم يطبع أن أزيد. كلام إله كان لا يأتنا عندها. سأرهقه صعودا. إنه فكر و قدر. فقتل كيف قدر. ثم قتل كيف قدر. ثم نظر. ثم عبس و بسر. ثم أدب و استكبار. فقال إن هذا إلا سحر يؤثر. إن هذا إلا قول البشر. سأصليه سفر.»

توصیفی برای آنچه در او تأثیر نهاده نیافته جز آنکه آن «جادو» بی است از سخن آدمی. چه این توصیف تعییری از درک و حس درونی او باشد چه دستاویزی برای راضی کردن قوماش که اثربذیری او را بد می‌شمردند - چنانکه روایت‌های اسلامی آمده در کتاب اسباب نزول سیوطی آورده‌اند - خود توصیف این واقعیت را فاش می‌کند که عرب‌ها وقتی قرآن را می‌شنیدند حالت شگفتی و ناآشنای به آنها دست می‌داد. ساختار آهنگین شاعرانه آیات با واج‌آرایی راء که بانگ جرس انذار را در ذهن تداعی می‌کند همین نکته را نشان می‌دهد. قصه ایمان عمر بن خطاب نیز آن است که وقتی شنید خواهر و همسر خواهرش به دین محمد گرویده‌اند تصمیم گرفت آنها را تأدیب کند. با شنیدن آیات نخستین سوره طه ایمان آورد. این آیات بر ایمان به اینکه قرآن از سوی خداوند است تأکید می‌کنند. از این رو پیمان گرویدن به اسلام پیمانی است که شالوده آن بر همان سویه ادبی استوار است.

اینکه مشرکان مکه قرآن را سخنی می‌خوانندند که به سخنان کاهنان مانند است یا شعری است که به سخن شاعران مانند است چیزی نبود جز بیان در ک آنها از سرشت قرآن به مثابه متنی ادبی. وقتی قرآن را جادو توصیف می‌کردند از همین درک پرده بر می‌داشتند. آیا تأثیر جادوبی قرآن بر محمد نبود که او گفت «برخی بیان‌ها جادو هستند»؟ به واقع مشرکان مکه در فهم این حقیقت یکسره بر خطاب نبودند. آیا ساختار سبک‌شناختی سوره‌های مکی کوتاه نخستین بر سمع استوار نیست؟ همان ویژگی که در سخنان کاهنان و ورد ساحران بر جسته است؟ آیا در تکیه فرم شعر عربی بر قافیه و گونه‌های آن در «بیت» عربی چیزی نمی‌یابیم که بر همانندی سبک‌شناختی قرآن و شعر گواهی می‌کند؟ با این همه مشکل مشرکان مکه آن بود که به فهم چنین همانندی بستنده نکردند. اگر با توجه به تفاوت و اختلاف به این همانندی بستنده می‌کردند آسان بود. آنها از فهم سرشت متن فراتر رفند و سرچشمه الهی آن را انکار کردند و محمد را کاهن و شاعر و ساحر خوانندند و افترا زدند که قرآن با یاری دیگران پدید آمده و بر همه اینها تهمت «دروغ» را نیز افزودند. این اتهام‌ها بود که قرآن در پی رفع شان بود. نباید فکر کنیم رفع و نفی این اتهام‌ها در قرآن بدان معناست که قرآن با شعر دشمنی دارد.

چگونه قرآن می‌تواند با شعر سرستیز داشته باشد در حالی که سید قطب با تکیه بر دانش ادبی و ذوق نازک‌سنچ اش در مقام ناقدی ادبی (چنانکه نجیب محفوظ را اول او کشف کرد و نخستین کسی بود که درباره‌اش نوشت) می‌گفت قرآن خود ساخت و سبکی شاعرانه دارد. سخن سید قطب درباره «تصویرپردازی»، «خيال‌انگيزی» و «نمایش» و مانند آن ما را بر می‌انگیزد که بکوشیم بفهمیم چرا عرب‌ها ادعای محمد را درباره اینکه از جانب خداوند سخن می‌گویند نفی می‌کردند و می‌گفتند محمد کاهن است یا شاعر یا ساحر. این اتهام‌ها همه در قرآن آمده و رد شده است:

«پندشان ده که تو به برکت نعمت پروردگاریت نه کاهن هستی و نه مجnoon،
یا می‌گویند شاعری است و ما برای وی منتظر حوادث روزگاریم،
بگو شما منتظر بمانید که من نیز با شما انتظار می‌کشم.»^۲

۱. «إن من البيان لسحراً»

۲. فذَّكَرَ فَمَا أَنْتَ بِنَعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَ لَا مَجْنُونٍ. أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَبَصِّصُ بِهِ رَبِّ الْمَنْوَنِ. قُلْ تَرَبَصُوا إِنَّمَا مَعَكُمْ مِنْ الْمُتَبَصِّصِينَ»، طور، ۳۱ - ۲۹

«به او شعر نیاموخته‌ایم و شعر در خور او نیست. آنچه به او آموخته‌ایم جز اندرز و قرآنی روشنگر نیست».۱

نمی‌توانستند تبیینی برای این پدیده به دست دهنده که خیال‌شان را راحت کند؛ جز آنکه «گفتند این اساطیر پیشینیان است که هر صبح و شام بر او املا می‌شود و او می‌نویسدش».^۲ حاصل آنکه مکیان در کوشش خود برای طبقه‌بندی قرآن در چارچوب متون شناخته‌شده برای آنان مانند شعر و سجع کاهنان و ورد ساحران زود ناکام شدند و سرانجام به نتیجه‌ای نرسیدند جز آنها پسندارند این متن از داستان‌های پیشینیان (اساطیر الاولین) است که این داستان‌ها را به یاری دیگران به اسم خود می‌گوید یا دیگران بر او املا می‌کند. جالب است که می‌بینیم نفی این اتهام در قرآن تنها نفی «افتراء» و «یاری» دیگران را آماج می‌گیرد:
 «بگو این کتاب را کسی نازل کرده است که نهان آسمان‌ها و زمین را می‌داند و آمرزنده و مهربان است».۳

در بستر چین تلاش‌های ناکامی برخی گمان کردند که می‌توانند چیزی شبیه آنچه محمد ساخته و به خود بسته بیاورند. آنان گفتند «چون آیات ما بر آنها خوانده شد گفتند شنیدیم و اگر بخواهیم همانند آن می‌گوییم. این چیزی جز افسانه‌های پیشینیان نیست». واکنش قرآن پذیرش تحدى آنها بود و اینکه «اگر راست می‌گویند سخنی مانند آن بیاورند».۴ سپس بعد از آنکه آن اتهام‌های باطل نزدیک بود در عزم محمد خلی وارد کند، تحدى را به آوردن ده سوره محدود کرد و اینکه از هر کس که می‌خواهدن یاری بگیرند:
 «میاد که برخی از چیزهایی را که بر تو وحی کرده‌ایم و اگذاری و بدان دل تنگ باشی که می‌گویند چرا گنجی بر او افکنده نمی‌شود؟ و چرا فرشته‌ای همراه او نمی‌آید؟ جز این نیست که تو بیم‌دهنده‌ای بیش نیستی و خداست که کارساز هر چیزی است. یا آنکه می‌گویند که از خود برمی‌بافد و به دروغ به خدا نسبتش می‌کند. بگو اگر راست می‌گوید جز خدا که را توانید به یاری طلبید و ده سوره مانند آن به هم بریافته بیاورید».۵

برای تسخیر زدن بیشتر در آنان و نشان دادن ناتوانی شان قرآن آنها را به تحدي می‌طلبد که همه گردد آیند و یک سوره بیاورند و از هر کس می‌خواهند کمک بگیرند:
 «نشاید که این قرآن را جز به خدا نسبت کنند بلکه تصدیق چیزی است که پیش از آن آمده است و

۱. او ما علمناه الشّعر و ما ينفعي له إن هو إلا ذكرٌ و قرآنٌ مبينٌ، یس، ۶۹

۲. او قالوا أسطoir الأولين اكتتبها فهـى تملـى عليه بـكـرـة و أصـيلـاً، فرقـان، ۵

۳. قلْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ يَعْلَمُ السَّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا، فرقـان، ۶

۴. وَ إِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا قَالُوا قَدْ سَمِعُنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطoir الأولين، افـالـ، ۳۱

۵. فَلَيأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلَهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ طور، ۳۴

۶. فَاعْلَمُكَ تارِكٌ بِعِضِّ مَا يَوْحِي إِلَيْكَ وَ ضَائِقٌ بِهِ صَدِرَ كَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أَنْزَلْ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكَبِيلٌ. أَمْ يَقُولُونَ افْتَاهَ قَلْ فَأَتُوا بِعِشْرِ سورٍ مِثْلَهُ مُفْتَرِياتٍ وَادْعُوا مِنْ اسْتَطِعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كَنْتُمْ صَادِقِينَ، هود، ۱۳ - ۱۲

توضیح آن کتاب است. شکی نیست که از جانب پروردگار جهانیان است.^۱ سپس قرآن با محال خواندن قدرت عرب‌ها بر آوردن چیزی مانند قرآن باب این قضیه را به طور قاطعانه می‌بندد:

«بگو اگر جن و انس گردآیند تا همانند این قرآن را بیاورند نمی‌توانند همانند آن را بیاورند؛ هر چند که یکدیگر را یاری دهند.^۲

تنش میان وحی و شعر

در این جدال‌ها میان عرب‌ها و قرآن، افزون بر آن حالت حیرت و شگفت‌زدگی در برابر نزول قرآن، می‌توان تأکید بر این نکته را یافت که سویه‌ای‌بی ویژگی خاص قرآن است، زیرا متنی است که با اثرنها در جان آدم‌ها کارش را انجام می‌دهد و هر کس ایمان یا کفر می‌آورده سخت تحت تأثیر آن بوده است. با این همه باید رابطه تنش آمیزی را که به همین سبب میان وحی و شعر بوده بکاویم. شعر و وحی به جهان فرهنگی واحدی تعلق دارند که در آن ارتباط میان انسان و موجودات فراشیری ممکن است. به گفته قرآن جن خبرهای آسمان را استراق سمع می‌کرد و به کاهنان می‌رساند. کاهنان بر اساس آن خبرها آدمیان را در زندگی تجاری و اجتماعی‌شان هدایت می‌کردند. شاعران نیز از جن وحی دریافت می‌کردند؛ از ساکنان «وادی عقر». از همین روست که شاعر را «عقبری» می‌خوانند. این سازگاری مفهومی به زودی تنش آمیز شد و نیاز به تمایز میان شعر و کهانت و سحر از یک سو و وحی از سوی دیگر افتاد. این تنش در سورة شراء دیدنی است. این تنش با تمایز نهادن میان دو مسیر حل شد: مسیر شعر و مسیر نبوت. برای تحقق این راه حل باید میان دو نوع جن نیز تمایز گذاشته می‌شد؛ جنی که به قرآن گوش می‌دهد و بدان ایمان می‌آورد (سوره جن) و جنی که ایمان نیاورده و صفت «شیطنت» بر او صدق می‌کند. بدین‌سان شعر وحی شیطان‌ها شد در حالی که قرآن وحی فرشته است.

ضروری است که بر اساس این انگاره جدید انتظار تحولی بنیادی در فهم پدیده شعر داشته باشیم، ولی این تحول نیازمند پژوهش ادبی‌ای بود که در سده‌های بعدی به نام «نقد شعر» و بحث درباره پدیده‌های بیانی ادبی صورت گرفت و مفهوم وحی شیطان‌ها به شاعران به موضوع لطیفه ساختن و تسخیر زدن بدل شد. کسی به سخره گفته است

من و همه آدم‌ها شیطانی داریم
شیطان آدم‌ها زن است و شیطان من مرد^۳

با این تمایز میان شعر و نبوت از نظر منبع وحی، پیامبر برای جدال با کسانی که در جدال با او از سلاح شعر بهره می‌گرفتند به شعر نیاز داشت. از این رو میان دو گونه شعر فرق گذاشتند: شعر مؤمن و شعر کافر. باید تأمل کنیم در بحرانی که پیامبر علیه اسلام در کاربست شعر برای یورش بر قوم خود

۱. و ما كان هذلا القرأن أَن يفترى من دون الله ولكن تصدق الَّذى بين يديه و تفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين»، یونس، ۳۷

۲. قل لَئِنْ اجتَمَعَ الْإِنْسَنُ وَ الْجَنُّ عَلَى أَنْ يأتُوا بِمَثَلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانُ بَعْضُهُمْ لِعْضٌ ظَهِيرًا»، اسراء، ۸۸

۳. انى و كل واحد من البشر شیطانه انشی و شیطانی ذکر

حس می کرد.

سنت های شعری در هجو از افراد می گذشت و قبیله ها را در بر می گرفت و از این رو حسان بن ثابت باشد قریشی را هجو می کرد که تیره های شعرش محمد و پیر و آش را نشانه رفته بود، چون قبیله ای دچار انشقاق بود. پیامبر از حسان پرسید چطور آنها را هجو می کنی در حالی که من از قریش ام؟ حسان پاسخ داد تو را مثل مویی از خمیر به نرمی از آنها جدا می کنم.^۱ نگرانی پیامبر فرونشست و به حسان گفت هجو شان کن. روح القدس تو را تأیید می کند. بدین سان شعر حسان در فضای نبوت جافتاد.

خواننده سورة شعراء که مدام برای تحریر شعر بدان استناد می شود، ساختار شاعرانه آن را به آسانی در می یابد. شعری است در نکوهش کار و بار شعر. در بهترین حالت این بیان کراحت شعر است نه حرام بودن آن. همچنین نه کراحت مطلق شعر بلکه شعری که با نبوت ارتباط برقرار نمی کند؛ کراحتی اخلاقی یا بهتر بگوییم ایدئولوژیک که بسی دور از تحریر دینی است. شعر مقبول در شعر حسان بن ثابت و عبدالله بن رواحه تجلی می یابد. ناقدان کلاسیک همه گواهی می دهند که شعر حسان در اسلام سنتی گرفت و نیرو و استواری اش را از دست داد. از این رو گفته اند «شَرِّ بَابُ شِعْرٍ رَاكِمْ بَخْشِشَ كَرِدَهُ اَسْتَ»؛ اگر درباره خیر شعر بگویی سنت می شود^۲ از نظر من خیر و شر به معنای دینی مراد نیست؛ شعر اگر برانگیزاننده و شوراننده حس درونی نباشد (با مفهوم پالایش در ارسطو بسنجد) آگاهی ساز نیست. شعری که تکرار اندیشه عادت شده هر روزه است سودی ندارد. شعر باید مخاطب اش را به جهان هایی نادیده و ناشناخته ببرد. کم بخششی شعر همین (تکرار آنچه می دانیم) می تواند باشد.

ابو عمرو عثمان بن بحر جاحظ، اندیشوری با افقی دانشنامه ای بود که در بیشتر قلمروهای شناخت مشارکت کرد. روزی شاعری را شنید که می گفت

آنکه مرد و آسود مرد نیست

مرد آن مرد زندگان است^۳

فریاد کشید «این شعر نیست و گوینده اش شاعر نیست و اگر می خواستم راه مبالغه را پیمایم می گفتم هرگز از صلب او شاعری بیرون نخواهد آمد. شعر صناعت است و نوعی از تصویر پردازی» (تأکید از من است). چنین بود هم آوایی جاحظ از درون فضای سده سوم هجری با فضای سده چهاردهم، سده سید قطب و امین الخلیل.

اگر قرآن شعر را حرام کرده بود، شعر خاموش می شد ولی شعر بار دیگر با بحران ها و جنگ ها شکوفا شد و در کاخ خلیفه ها و دیوان وزیران بالید و شاعران شیوه های گوناگون پی ریختند. ولی شعر پیش از همه اینها منبعی برای تفسیر قرآن بود: «اگر چیزی از قرآن برای شما گنگ بود به شعر رجوع کنید؛ شعر دیوان عرب است» (روشن است که مراد در این جا شعر جاهلی است). به سخن دیگر قرآن به شعر نیازمند بود. این راز آن حمله وحشیانه ای است که به طه حسین شد، چون کوشیده بود با گشودن

۱. «اَسْلَكَ مِنْهُمْ كَمَا اُسْلَكَ الشَّعْرَةُ مِنْ الْعَجَنِ»

۲. «الشَّعْرُ نَكَدٌ بِأَيْهِ الشَّرِّ، إِذَا أَدْخَلَتَهُ فِي بَابِ الْخَيْرِ ضَعْفٌ وَلَانَ». این سخن منسوب به اصمی است: مرzbانی، الموشح، ص. ۳۰۵ (متترجم)

۳. ليس من مات فاستراح بمعیت انما المیت میت الاحیاء

باب بحث در معرض جعل و انتقال اعتبار تاریخی شعر را به پرسش بگذارد. برخی گمان کردند تردید در شعر جاهلی تردید در مبنای تفسیری قرآن است. به هر روی اینجا مجالی برای بحث در آن باره نیست. پرسشی شد که مرا به شکفت آورد «آیا طه حسین در کتاب دربارهٔ شعر جاهلی خطأ کرد یا نه؟» پاسخ دادم کتاب دربارهٔ ادبیات جاهلی نسخهٔ گسترش یافته آن با حذف عبارت‌هایی است که طه حسین گمان داشت که مخل به روش نیستند؛ من با او موافق ام. ولی پرسش «روش» برای گفتار تحریم و مجرم انگاری به آسانی قابل فهم نیست. آنها بدون کاوش در مقدمات نتیجه را نفی می‌کنند و نتایج فکری ای را که در خورد خردشان نیست برنمی‌تابند.

اعجاز ادبی و مرجعیت شعر

شکوفایی شعر گواه آن است که حکم به کراحت آن، دیدگاه متعصبانه پاره‌ای از فقیهان بوده است. در این باره روایت‌های بسیار سخیفی دربارهٔ مينا و معنای این کراحت آورده شده است. ضروری است اشاره به این نکته که مسأله اعجاز، در بنیاد، بر شالوده مفهوم «برتری ادبی» قرآن بر دیگر گونه‌های کلام بشری، شعر یا نثر، استوار است. درست است که این مسأله از چشم‌انداز کلامی و الهیاتی موضوع اختلاف میان معتزله و اشاعره بوده و این امر باعث شده از قلمرو اصلی اش که بلاغت ادبی است دور شود، ولی این تداخل در بستر فرهنگی تاریخی که شناخت در همهٔ قلمروهایش - زبانی و ادبی و کلامی و فلسفی و اخلاقی و حتی تاریخی و جغرافیایی - بر محور متنی کانونی، قرآن، می‌چرخیده طبیعی بوده است. این بحث به همین روش برای تعریف معنای فصاحت و بلاغت و میزان و چگونگی حضور آن در تفسیر پدیده اعجاز نیز درگرفته است.

در اینجا نمی‌خواهیم تکرار کنیم آنچه در جاهای دیگر دربارهٔ این بحث و سرشت و معنای آن آورده‌ایم.^۱ تنها اشاره می‌کنیم به کوشش شیخ عبدالقاهر جرجانی (۴۷۰ هجری / ۱۰۷۸ میلادی) که مفهوم منسجمی را برای تفسیر اعجاز از چشم‌اندازی بلاغی و نقدی صورت‌بندی کرد. مسأله اصلی در دو کتاب عبدالقاهر، اسرار بلاغت و دلائل اعجاز قرآن کریم تمایز نهادن میان سطوح کلام بود؛ از سطح زبان معمولی آشنا گرفته تا کلام معجزه‌آمیز که فراتر از توان بشر برای آوردن مانند آن است. برای تمایز نهادن میان دو سوی سطوح کلام باید ویژگی‌های سخن ادبی را به دقت تعریف کرد. از این رو جرجانی از تفسیرهایی که پیشینیان اش دربارهٔ اعجاز کرده‌اند خرسند نیست و به رها کردن علت‌جویی (اللاتعلیل) که ایستار برخی دیگر است نیز تن نمی‌دهد. افرون براین سخت می‌کوشد اصطلاحاتی را که پیشینیان به کار گرفته و ضبط کرده‌اند، به ویژه دو اصطلاح «نظم» و «تألیف» که مبنای تفسیر باقلانی برای اعجاز قرآن بوده‌اند از نو تعریف کند.

در آغاز جرجانی در اسرار بلاغت فصلی می‌پردازد دربارهٔ «تجنیس» یا «جناس» تا نشان دهد جناس بخشی از ساختار معنا در متن ادبی است و نیز این توهم را از میان برد که جناس تنها زیستی کلامی

۱. برای نمونه بنگرید به مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط. ۴، ۱۹۹۸، فصل مربوط به اعجاز، صص. ۱۶۸ - ۱۳۹

(آوایی) و بیرونی است و دخالتی در تولید معنا ندارد.^۱ سپس همین مسئله را در کتاب دلائل اعجاز طرح می‌کند تا بر رابطه آن نه تنها با معنا که با ساختار سبک نیز تأکید کند و سخن کسانی را رد کند که مفهوم فصاحت و بلاغت را تنها به واژگان و سازگاری آوایی و آهنگی آن محدود می‌کنند.^۲ این درآمدی است برای رها کردن مفهوم «تجنیس» - و فرع آن جناس - از معنایی که به صرف آرایه‌ای بیرونی و صوری محدود شده است.

این کوشش برای آزاد کردن معنای مفهوم «تجنیس» از تلاش او برای آزادسازی مفاهیم فصاحت و بلاغت از زندان دوگانه واژه و معنا و رسیدن به روابط ترکیب و «نظم» جدا نبود.^۳ تعریف عبدالقاهر از نظم «قوانین نحو» است؛ نه قوانین نحو دستوری که به تمایز نهادن میان درست و نادرست در سخن معمولی بسته می‌کند، بلکه مرادش از قواعد نحو سطوح ترکیب و سبک‌هایی است که تأثیری گوهری در تولید معنا دارند مانند تقدیم و تأخیر، فصل و وصل، ذکر و حذف و تعدد سبک‌های نفی و استفهام و امر و نهی و قصر و اطناب و التفات و مانند آن.^۴ این قواعد از پژوهش شعر و سخن بلیغان استنباط می‌شود و بربایه آن می‌توان میان سطوح کلام تمایز نهاد و بر حسب توانایی متكلم برای کاربست ثمر بخش آن قواعد، سخن والا را از سخن پست بازشناخت. چنین است که تعریف سطح کلام از چشم‌انداز دانش بلاغت امکان می‌یابد.

از این جایگاه است که عبدالقاهر نه می‌پسندد علت جویی از اعجاز رها شود نه آنکه گفته شود اعجاز امری است که دریافته می‌شود ولی وصف آن در قالب عبارت نمی‌گنجد. همچنین نفی می‌کند سخن کسانی را که می‌گویند «ناتوانی عرب‌ها از سیزیر با قرآن حاجتی است بر کسانی که پس از آنها آمده‌اند». عبدالقاهر باور ندارد اعجاز بیرون متن رخ می‌دهد زیرا این تحدی را تبیین نمی‌کند. همچنین نمی‌پذیرد که صدق گزارش قرآن از گذشته و اکنون و آینده دلیل اعجاز قرآن است چون اعجاز را به برخی آیات و نه همه آن محدود می‌کند. همچنین در برابر تأویلی که اعجاز را در گونه‌های خاصی از تشبیه و تمثیل و مجاز و استعاره محدود می‌کند، عبدالقاهر جرجانی به حق می‌پرسد پس تکلیف قطعه‌هایی از قرآن که هیچ یک از این گونه‌های بلاغی در آن نیست چه می‌شود؟ یعنی بیشتر قرآن؟ آرای پیشینیان عبدالقاهر را خرسند نمی‌کند. او بر پایه نظریه «نظم» اش باور دارد اعجاز در ساختار خود قرآن است و نه به هیچ روی در بیرون آن؛ و اعجاز در هر آیه از آیات بلند و کوتاه قرآن هست فارغ از موضوع آن، چه قصه باشد چه تشریع چه عقیده چه انذر چه بشارت یا توصیف، وعده یا وعید. این اعجاز پدیده‌ای است که در هر زمانه‌ای یافتنی است و بر پایه قواعدی که از تحلیل سخن بلیغ استنباط می‌شود می‌توان کشف کرد.

۱. بنگرید به عبدالقاهر الجرجانی، اسرار البلاغة، شرح و تعلیق محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، مکتبة القاهرة، ط. ۱، ۱۹۷۳، بخش اول، صص. ۱۱۱ - ۹۹.

۲. بنگرید به عبدالقاهر الجرجانی، دلائل اعجاز القرآن الکریم، قراءة و تعلیق محمود محمد شاکر، قاهره، مکتبة الخانجی، صص. ۶۲ - ۶۱.

۳. درباره بحثی مفصل برای از میان بردن پندران دوگانگی «واژه و معنا» در دلائل اعجاز به صفحه ۴۱۷ به بعد بنگرید و به اسرار بلاغت، بخش اول، صفحه ۹۷ به بعد

۴. دلائل اعجاز، صص. ۸۱ - ۲۸.

شناخت آن منحصر به عرب‌هایی نیست که هم روزگار وحی بودند.^۱

راهی که ما را به شناخت معجزهٔ جاودانهٔ قرآن می‌رساند، شناخت قواعد سخن است که جز پژوهش ادبیات، خاصهٔ شعر، راهی بدان نیست. بر پایهٔ قاعدةٔ فقهی معروف که «هرچه انجام دادن امری واجب بدان منوط است، خود واجب است» برای هر کس که می‌خواهد برهان‌های اعجاز قرآن را دریابد، پژوهش ادبیات فریضه‌ای دینی است. این برهان‌ها حجت صدق نبوت و دلیل راهنمای ایمان آگاهانه – نه ایمان تقليدی – هستند. حتی در دروس دینی درس زبانی ضروری است. عبدالقاهر نه تنها تأکید می‌کند پژوهش شعر واجبی دینی است بلکه فقیهانی را که شعر را خوار می‌دارند و پژوهش آن را کم‌ارزش می‌انگارند متهم می‌کند که در واقع راه عالمان را برای دستیابی به شناخت مهم‌ترین مسائل دین می‌زنند و مانع انجام دادن وظائف علمی عالم مسلمان می‌شوند:

«از آن رو حجت بر قرآن اقامه و اشکار شده که قرآن به حدی از فصاحت است که از توان آدمی بیرون است و به غاییتی می‌رسد که اندیشه را بدان راهی نیست و کسی که شعر را – که دیوان عرب و عنوان ادب است – نشناسد به فهم این نکته نمی‌رسد؛ کسی آن را درمی‌یابد که تردید نکند قوم وقتی می‌خواستند در فصاحت و بیان با یکدیگر رقابت کنند، شعر رزمگاه‌شان بود و سپس بحث دربارهٔ عللی که شعری را بر دیگری برتری می‌بخشد. وقتی چنین باشد کسی که مردم را از (پژوهش شعر و شناخت قواعد تفاوت و برتری در آن) بازدارد آنان را از شناخت حجت خدای تعالیٰ بازداشت و مثل کسی است که مردم را از حفظ کتاب خدای تعالیٰ و اقامه و تلاوت و قرائت آن بازمی‌دارد... کسی که نگذارد آن را حفظ کنیم و به اجتهاد خود در گزاردن و رعایت آن عمل کنیم، مثل کسی است که قصد می‌کند قرآن را یک سره از یاد ما بفراموشاند و از دل ما به یک‌باره بزداید. منع کردن کسی از دستیابی به مبانی فهم شاهد و دلیل (بر اعجاز قرآن) است (یعنی پژوهش شعر و ادب) مانند بستن راه بر آگاهی از آن معنا (اعجاز) است.»^۲

بنابراین دانش شعر، از نظر عبدالقاهر با دیگری علومی که به فهم قرآن یاری می‌کنند برابر نیست، بلکه دانشی است که بی‌نیازی از آن ممکن نیست و پیش از هر دانش دیگر ضروری است، زیرا مقام فریضه‌ای دینی را دارد. از این روست که دانش شعر، نه تنها برای کشف اعجاز که برای حل اختلاف دربارهٔ مسائل تفسیر و تأویل و مصون کردن تفسیرگر و تأویل‌گر از مغالطه‌گری یا افتادن در دام اوهام ایدئولوژیک، دانش دانش هاست.

به گفتهٔ عبدالقاهر دانش شعر «بابی از علم است که وقتی بگشایی اش، بر فوائدی مهم و معنایی بازرس آگاهی می‌یابی و تأثیر شگرف و سود بسیار آن را در دین می‌بینی و آن را راهی برای از میان بردن بسیاری از آرای باطل در زمینهٔ تنزیل و درست کردن گونه‌های خلل در کار تأویل می‌یابی. این علم تو را از مغالطه در دعوی ایمن می‌دارد و از تو پشتیبانی می‌کند و بازت می‌دارد از این که هدایت بر تو آشکار شود و تو بدان راهنیابی و به شناختی دست یابی ولی نتوانی از آن بهره بگیری و از اینکه عالمی به ظاهر مقلد باشی اما در صورت شک‌آور و از اینکه پرسنده از تو

۱. دلائل اعجاز، ص. ۱۰، افزوده‌های درون پرانتز در شرح مراد عبدالقاهر از نویسنده است.

۲. همان، صص. ۹ - ۸

حجتی در آیه‌ای از کتاب خدای تعالیٰ یا جز آن برای شکست دادن خصم بخواهد اما تو نتوانی پاسخی خرسند کننده بدھی». ^۱

نتیجه

اگر عبدالقاهر بحران تنش میان شعر و وحی را با مینا قرار دادن شعر برای فهم و بیژگی‌های کلام بلیغ حل کرد، سید قطب و همنسان اش - چنانکه دیدیم - چشم انداز قرآن را گستردن تا همه هنرها را در بر بگیرد. برای عبدالقاهر برداشتن این گام بدون دستاوردهای معرفی پیشین در زمینه زبان و بلاغت و الهیات و فلسفه ممکن نبود. همچنین برای سید قطب و همنسان اش گشودن این چشم انداز بدون کارهای پیشگامان نوزایش مانند محمد عبده، پیشگام بی‌بدیل رویکرد ادبی و تحلیل روایی، امکان نداشت. محمد عبده خود کسی بود که افق معنای دینی را گشود تا دو هنر نقاشی و تندیس گری را در بر بگیرد؛ با فتواهای جسورانه‌اش که دیوارهای تقلید و رکود را شکست و معنای دینی را به باهمستان مؤمنان بازگرداند.

در این زمین بارور نویدبخش کتاب‌های نجیب محفوظ، مانند بچه‌های محله ما^۲ رویید؛ تأویل ادبی آفرینش گرانه داستان دینی. ولی فضای دگرگون شد و مژده‌های آینده روشنی‌بخش با سلب آزادی‌ها پژمرد. بسیاری در نیافرند چرا محفوظ پس از دریافت جایزه نوبل دیگر نمی‌خواست بدون موافقت الازم رمانی در مصر منتشر کند. یقین دارم نجیب محفوظ در رمان حمامه عیاران^۳، بچه‌های محله ما را بازنوشت و از شکل تمثیلی^۴ شفاف به ساختار روایی پیچیده‌تر و غنی‌تری پناه برد.

گفتن ندارد که اعتراض به آثار روایی - جنجال‌ها درباره رمان‌ها و شعرها و آثار ابداعی مانند آنچه درباره بچه‌های محله ما پیش آمد - حاصل در هم آمیختن «آوا»‌ها در هنرهای روایی است. بر اساس این در هم آمیختن نویسنده مسئول همه حرف‌هایی است که همه شخصیت‌ها بر زبان می‌آورند همان‌طور که سازندگان فیلم‌ها یا نقاشی‌ها یا تندیس‌ها. حسان بن ثابت در مسجد نبوی شعر می‌سرود که برخی آن را هرزه می‌انگاشتند چون تک‌واژه‌ای مربوط به روابط جنسی داشت. معتبرضی اعتراض کرد: «آیا در مسجد رسول خدا سخن زشت می‌گویی؟» حسان گفت «زشت نزد زنان است»؛ تمایزی دقیق میان «عمل» و «سخن شعری».

دین هنرها را حرام نمی‌داند. کسانی آنها را حرام می‌کنند که خود را پشتیبانان دین و اخلاق و سنت‌ها و عرف‌ها می‌انگارند. آنها حافظان وضع موجودند و نیز روزنامه‌نگاران و روشنگران هم پیاله‌شان که مدافعان تصمیم‌های قدرت‌هایی هستند که بر پایه منطقی گذشته گرا حکم اباحه و تحریر صادر می‌کنند. مسأله تحریر پیش از هر چیز به مسأله آزادی در همه قلمروهای اجتماعی و فکری و فرهنگی و سیاسی ارتباط دارد؛ از میان بردن قیومت خود کامگی که ملت‌ها را همچنان در دوران کودکی می‌داند. در قلب

۱. همان، صص. ۴۱ - ۴۲.

۲. اولاد حارتا

۳. ملحمة الحرافيش

هر گفتار تحریم مسأله قیوموت نهفته است: قیوموت بر صحنه‌ها (در تلویزیون و همه هنرهای دیداری)، قیوموت بر خواننده (مصادره کتاب و آثار شعری و روایی)، قیوموت بر اخلاق و ارزش‌ها (سانسور نوشته‌ها). هر خودکامگی به ادعای قیوموت بازمی‌گردد چون خودکامگی «پدر» و «شبان» و «فرزانه» و «الهامبخش» و «جاودانه‌ای است که «تا خون در رگ ماست، رهبر ماست». این صفاتی مشترک میان حاکم سیاسی و مرجع دینی است.

هنر مانند آموزش و اندیشه و کاوش علمی و رسانه آزاد نقاب‌های خودکامگی را می‌شکافد. از این روست که خودکامگی از هر نوع آن هنر را برنمی‌تابد. درست به همین سبب است که به هنر و به آزادی نیاز داریم.

مسائل تأویل قرآن در روزگار قدیم و جدید^۱

درآمد

از حدود سده چهارم هجری (دهم میلادی) به بعد، عالمان مسلمان، به استثنای شیعه و برخی صوفیان، اصطلاح «تفسیر» را بر اصطلاح «تأویل» ترجیح داده‌اند. چنین رواج یافته که «تأویل» تحریف دلالت‌ها و معناهای واژگان و ترکیب‌های قرآنی است و در نتیجه انحراف از مقاصد و دلالت‌های عینی متن برای اثبات عقائد و افکار (باطل).

جلال الدین سیوطی، (سده نهم هجری، پانزدهم میلادی) میان دو اصطلاح «تفسیر» و «تأویل» تمایز معناشناختی گذاشته و از این جهت که هر دو با هم پیوند دارند و مفسر یا تأویل گر به هر دو نیاز دارد، آن دو را برابر دانسته است. از نظر او «تفسیر» شرح معنای واژگان است و «تأویل» فهم دلالت ترکیب‌ها؛ حذف‌ها و اضمارها، تقدیم‌ها و تأخیرها و کنایه‌ها و استعاره‌ها و مجازها و اموری از این دست که در ترکیب‌ها یافت می‌شود. با این همه، آنچه سیوطی در سده نهم هجری می‌گوید چیزی نیست جز صورت‌بندی دوباره آنچه پیش از او در چهار سده نخستین و کمی بعد از آن و چه بسا تا پایان سده پنجم هجری گفته شده است (از این رو که بسیار از ابوحامد غزالی نقل قول می‌آورد).^۲ این سخن بدان معناست که اقوالی که سیوطی از پیشینیان روایت می‌کند ممکن است توصیفی باشد از آن چیزی که در قلمرو تفسیر در روزگار او می‌گذشت. در آن روزگار «تأویل» اصطلاحی اگر نه با دلالتی منفی که

۱. این پژوهش در مجموعه مقالات ارائه شده در همایشی به مناسبت یک‌صدمین سال در گذشت کواکبی (حلب، ۳۱ می تا ۱ژوئن ۲۰۰۲) از سوی بنیاد فرانسوی خاورمیانه، شاخه مطالعات عربی در دمشق (حص. ۱۰۶ - ۷۱) نشر یافت.

۲. عبدالرحمن جلال الدین السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، القاهرة، مکتبة مصطفی البابی، ط. ۳، ۱۳۷۰ هـ / ۱۹۵۱ م.

غیرقابل ثوثق بود.

طی فرایند تحول و رشد اجتماعی و جدال‌های فکری و سیاسی، اصطلاح «تأویل» به تدریج معنایی منفی یافت. می‌توان در این باره شواهدی از کتاب‌های تاریخ و تفسیر آورد. از جمله هنگامی که امویان به توصیهٔ عمرو بن عاص، مصحف بر سر شمشیر کردند و خواهان حکمت قرآن شدند - امری که در سپاهیان علی بن ابیطالب شکاف انداخت - علی گفت «دیروز با آنان بر سر تنزیل آن می‌جنگیدم و امروز بر سر تأویل آن می‌جنگم!». این عبارت می‌کوشد توجه کسانی را که به ندای حکمت پاسخ مثبت دادند جلب کند به این موضوع که امروزه بنی‌امیه با تأویل بازی می‌کند در حالی که در سال‌های پیش تنزیل را انکار می‌کرد. با این همه، کلمه «تأویل» که در این عبارت هنوز معنای اصطلاحی نیافته، هیچ دلالت منفی‌ای ندارد و تها سرشت اختلاف را توصیف می‌کند. نکته‌ای که این ادعا را تأیید می‌کند^۱ آن است که علی در مجاجه با هواداران حکمت گفت «قرآنی که میان دو جلد مصحف است سخن نمی‌گوید و این مردان هستند که به آن سخن می‌گویند».^۲ و نیز هنگامی که ابن عباس در پی مجاجه با خوارج بود علی به او گفت «با قرآن با آنها مجاجه نکن، قرآن حامل وجوه گوناگون است. با سنت مجاجه کن!».^۳

محمد بن جریر طبری (سده سوم هجری / نهم میلادی) در شرح آیه ۷ سوره آل عمران از برخی تابعین نقل کرده که هستند کسانی که می‌گویند مراد از «آنها که در دلشان میل به باطل است»^۴، کسانی که در پی متشابه‌اند، خوارج است. دلالت تحت اللفظی عبارت آن است که در پی تأویل متشابه‌های قرآن اند و پیروی از آن به قصد فتنه؛ زیرا هیچ کس - به نص آیه یاد شده - جز خدا تأویل آن را نمی‌داند. می‌دانیم که این آیه بعدها مایهٔ جدالی ژرف میان مفسران از گراشیش‌ها و فرقه‌های گوناگون شد، نه تنها بر سر تأویل و شرح معنای آن، بلکه بر سر علامت‌های وقف و وصل نیز.

جدال اصطلاح‌ها

می‌دانیم که از آغاز سده اول هجری به بعد، تعدد تأویل‌ها و اختلاف تفسیرها چنان رشد و گسترش یافت که اصطلاح «تأویل‌گر» به خوارج، شیعه، معتزله و متصوفه اطلاق شد. سده چهارم شاهد رشد اندیشهٔ شیعی در قلمرو فلسفه و کلام بود. احتمالاً در همین سده دشمنی میان دولت سنی به نمایندگی خلافت عباسی و دولت شیعی - که سلطه آن تا قاهره می‌رسید - اوج گرفت. همچنین، این همان سده‌ای است که از عصر متوكل به این سو اندیشهٔ فقهی محافظه‌کارانه با تأیید دولت به پیروزی سیاسی دست یافت، در حالی که دولت مأمون و معتصم پشتیبان اندیشهٔ اعتزالی و دشمن ایستار فقهی سنتی بود. طبیعی

۱. «بالامس حاربناهم على تنزيله و اليوم نحاربهم على تأويله»

۲. محمد بن جریر الطبری، تاریخ الرسل و الملوك، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، القاهره، دارالمعارف، ط. ۴، ۱۹۷۹ م، الجزء الخامس، صص. ۴۹ - ۴۸ و ص. ۶۶

۳. «القرآن بين دفتی المصحف لainطق و انما يتكلم به الرجال»

۴. «لاتحاجهم بالقرآن، فإن القرآن حمال أوجه؛ بل حاجتهم بالسنة»

۵. «الذين في قلوبهم زيف»

است که چنین شرایطی که در آن تمایز نهادن میان امر سیاسی و فکری یا دنیوی و دینی دشوار است، تأثیر خود را بر چسباندن معنای «تحریف» به «تأویل» گذاشته است؛ امری که موجب شد اصطلاح «تفسیر» به تدریج غلبه یابد، چون بر بی طرفی عینی دلالت می کرد.

برای اینکه بعد نشستن اصطلاح «تفسیر» به جای اصطلاح «تأویل» روشن تر شود، باید برگردیم به واژه «تفسیر» در زبان رایج. گفتنی است که واژه «تفسیر» تنها یک بار در قرآن آمده، در حالی که واژه «تأویل» بیش از ده بار. اگر متن قرآنی را - که بیست سال نزول آن به طول انجامیده - نمونه ای بگیریم از آنچه در پژوهش های زبانی «معدل گسترده‌گی یا رواج» می‌نامند، می‌توان گفت که واژه «تأویل» در زبان عربی عصر قرآن بارها رواج بیشتری از واژه «تفسیر» داشته است. افزون بر این، معنای واژه تفسیر - که بر سر ریشه زبانی آن که آیا از «سفر» است یا «سفر» اختلاف است - بیشتر نزدیک به معنایی است که ما امروزه از «ترجمه» می‌فهمیم، حتی ترجمه در درون همان نظام زبانی. از اینجاست که می‌فهمیم چرا ابن جنی (ابوالفتح عثمان، سده چهارم هجری، دهم میلادی) شرح خود بر دیوان متنبی را با واژه «سفر» بیان می‌کرد، در حالی که این شرح تنها بیان معنای مفردات دیوان است. ولی نخستین کتاب بزرگ در شرح قرآن، کتاب محمد بن جریر طبری است که همه آنچه بیش از او در شرح متن قرآنی گفته شده را در بر دارد. او نام کتاب را جامع البيان عن تأویل آی القرآن نهاده و شرح هر آیه را با عبارت «تأویل قوله تعالى...» آغاز می‌کند.

آنچه سیوطی در تفاوت میان «تفسیر» و «تأویل» می‌گوید که اولی به مثابه تمهید ضروری برای دومی است، کمایش درست است. برای شرح که تأویل است باید نخست دست به تفسیر زد. ولی این برتر نشاندن اصطلاح «تفسیر» بر «تأویل» را توجیه نمی‌کند. این موضوع را در فصل آخر کوشیده‌ایم بازنماییم. آنچه تاکنون آوردیم آیا چنین به ذهن نمی‌آورد که خود اصطلاحات «مسأله آفرین» هستند چه رسالتی فرآیند تأویل در عمل؟

این پرسش ما را به واژه «مسأله»^۱ در عنوان این فصل رهنمون می‌شود. این واژه به سادگی در گستره پژوهش های قرآنی پذیرفته نمی‌شود، چون اگر بخواهیم زبان پیشینیان را به کار ببریم همه چیز در این قلمرو به غایت روشن به نظر می‌آید، اگرچه ساحتی عمیق با سویه‌هایی گسترده است و دریابی است بی‌ساحل و ژرف. آدمی محو و مات زیبایی این استعاره می‌شود که چگونه دریابی بی‌کرانه و ژرف از امواجی خروشان در سطح اش و گرداب های کشنه در نهفتش اش تهی است. اما این شکاف پهن میان دلالت اقوال مجازی قدم و فهم سطحی معاصر آن اقوال است. در فهم سطحی معاصر، ابتدا اقوال از کنده شدن آنها از سیاق کلی معرفتی و زبانی شان برمی‌آید.

از هنگامی که عمر بن خطاب از معنای «علف» در آیه «ومیوه و علف»^۲ پرسید؛ و پیش از او مسلمانان در عصر تنزیل از معنای «ستم» در آیه «کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را با ستم نمی‌آلیند»^۳ و پیامبر برای آیات شرح داد که ستم در این سیاق به معنای شرک است و استشهاد کرد به اندرز لقمان به

۱. «اشکاله» در زبان عربی و Problematic در انگلیسی

۲. «و فاكهة و أباً»، عبس، ۲۱

۳. «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُلْبِسُوا إِيمانَهُم بَلْ لَمْ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ»، انعام، ۸۲

فرزندش در قرآن که «ای پسر ک من، به خدا شرک میاور، زیرا شرک ستمی است بزرگ»^۱، مسلمانان دریافتند شرح قرآن کاری است نه خرد و ساده. در ک مسأله آفرینی تأویل بود که علی بن ایطالب را واداشت ابن عباس را پرهیز دهد از فروغلتیدن به هاویه «تأویل» و «تأویل مخالف» در جدل با خوارج. در ک همین مسأله آفرینی تأویل است که هراس نسل نخست صحابه را از ورود به فرآیند تأویل توضیح می‌دهد؛ مانند قول صدیق ابوبکر «کدام زمین، فرش من و کدام آسمان، ساییان من خواهد بود اگر درباره قرآن به رأی خود سخن بگویم؟»^۲ معنای سخنانی از این دست، متاسفانه، به شکلی تحریف شده که گویی در طعن و نکوهش تأویل است.

ولی این پرهیزها دست تقدیر را نسبت. زندگی پیش می‌رود و جامعه اسلامی می‌بالد و دایرۀ فرهنگ‌هایی که اسلام با آنها در می‌آمیزد، گسترش می‌یابد و چارچوب‌های مبانی تأویل چندگانگی می‌پذیرد؛ اگرچه این چندگانگی، نافی یکی بودن چشم‌اندازی نیست که به ما مجال می‌دهد آن را «جهان‌نگری» اسلامی بخوانیم. در بستر تمدنی که کانون آن متن دینی نازل شده به زبان قوم است، این امری شکفت نیست. چارچوب‌های مبانی متعدد زبانی، فقهی، کلامی و فلسفی پدید می‌آید و «تأویل» یکی از ابزارهای مهم سازگاری با چارچوب مرجع نخستین، متن قرآن، کانون این تمدن، می‌شود. با این حساب، آیا می‌شود به تأویل نگاهی از سر ساده‌گیری و سطحی‌نگری کرد؟ یا اینکه تأویل مسأله مسأله‌ها در عقل مسلمان قدیم و جدید است؟

مسأله تأویل در قدیم

پیش از پرداختن به مسأله تأویل در دوران قدیم باید در نظر گرفت که نسل نخستین مسلمانان - نسل صحابه - اهمیت و دشواری این کار را حس می‌کردند تا بدانجا که برخی از آنان به صدور حکم تحریم آن نیز نزدیک شدند. ولی قصه چنان نیست که برخی معاصران پنداشته‌اند که نسل صحابه در گریز از تأویل به تفسیر بسته می‌کرد. تضاد میان تأویل و تفسیر در آن دوران هنوز پدید نیامده بود. داستان به همان‌سان بود که علی بن ایطالب گفت؛ امکان برداشت‌های چندگانه از متن که به برخورد آراء می‌انجامید. با این‌همه، علی بن ایطالب خود گفت که «آنچه میان دو جلد مصحف است سخن نمی‌گوید. این مردان هستند که بدان سخن می‌گویند». مرادش این بود که از «تأویل» گریزی نیست، ولی تأویل آسان نیز نیست و از همین رو نباید دست‌مایه بازی‌های سیاسی گردد.

اما متأخران، پس از سده چهارم و پنجم هجری (دهم و یازدهم میلادی) با دلالت‌های کلام قدما بازی کردند، همچنان که امروزیان با دلالت‌های کلام آن متأخران بازی می‌کنند و در نتیجه در گستره تأویل تمایزی پندرین ساختند میان «رأی مقبول» و «رأی مذموم». قصد آنها از ساختن چنین تمایزی این بود که اجتهادهای مسلمانانی که جزو فقیهان اهل سنت و جماعت نبودند را در زمرة «رأی مذموم» و حرام قرار دهند و «رأی مقبول» را وصف انحصاری اجتهادهای خود بسازند. در کتاب‌های متأخران،

۱. «يَا بْنَ لَاتِشْرُكَ بِاللَّهِ إِنَّ الشَّرَكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ»، لقمان، ۱۳

۲. «إِنَّ أَرْضَ تَقْلِينِ وَإِنَّ سَمَاءَ تَظَلِّلِي إِذَا قَلَتْ فِي الْقَرْآنِ بِرَأْيِي»

به وزیر، ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم هشیاریاوش‌های فراوانی درباره تفسیرهای زیان‌بخش و تأویل‌های انحرافی هست. هنگامی که می‌خواهند میزان مدارایشان درباره پاره‌ای تفسیرهای معتبری را نشان دهند، به دلیل ارزش‌های بلاغی تفسیر زمخشri، به آن اشاره می‌کند و در عین حال به گمراهی‌های اعتزالی اش هشدار می‌دهند و خواندن آن را جز برای کسانی که عمیقاً به براهین اهل سنت و جماعت آگاهاند روا نمی‌دانند.

جالب توجه است که چاپ مشهور کتاب - چاپ مصطفی البابی الحلبی در قاهره - در برداشته ردیه‌های ابن منیر سنی و تعلیقات او درباره انحرافات زمخشri در حاشیه کتاب است.^۱

اختلاف درباره تأویل میان «أهل سنت و جماعت» - که اصطلاحی ایدئولوژیک است - از یک سو و معتبریان از سوی دیگر از نزاع میان زمخشri و ابن منیر کهنه‌تر است و طبعاً قدیمی تر از ابن تیمیه و شاگردش. شاید پاره‌ای از نمونه‌ها مجال دهد ریشه‌های تاریخی این اختلاف را در سرچشمه‌های اصلی اش بینیم. بدون ورود به تفاصیل می‌توان گفت که تاریخ تأویل قرآن و در نتیجه «مسئله» تأویل برخاسته از پویایی زندگی و ثبات متن است. تأویل همان راه حلی است که علمای اصول فقه برای معضل محدودبودن نصوص و فراوانی و پویایی رویدادها یافته‌اند. علمای علم اصول فقه با مقوله «خصوص سبب و عموم لفظ» مشکل خود را حل کرده‌اند و «عموم لفظ» را قاعده‌ای برای فهم قرار داده‌اند و «خصوص سبب» را قاعده‌ای برای قیاس. ولی این راه حل نبوغ‌آمیز تنها به کار آیات احکام و تشریع‌ها می‌آید که تنها کمتر از یک ششم همه آیات قرآن را تشکیل می‌دهند.^۲

بدین سان، واقیت نشوندگی رخدادها و فراوانی آنها، به سبب نابستنده بودن نصوص، چالشی پیش روی عقل فقهی می‌گذارد. پاسخ به این چالش آمیزه‌ای عقلی و زبانی بوده است.

عقل معتبری با این چالش ولو در سطحی دیگر یعنی سطح فهم عقیده روبرو شده و بدان پاسخی عقلی-زبانی داده است. در سطح زبانی، معتبریان در مقوله مجاز - که مقوله‌ای زبانی است - راه حلی برای مسئله تعارض ظاهربی میان نص و عقل یافته‌اند. پاسخ عقلی آنان به این معضل تکیه بر قیاس - قیاس غایب بر شاهد - بوده است. این قیاس بر پایه شناخت امر مطلق از راه ناسازگاری همه سویه آن با امر محدود است و برخلاف آنچه برخی پژوهشگران پنداشته‌اند قیاس مطابقت نیست.^۳ بر پایه قیاس تباین میان خدا و انسان است که صورت‌بندی شبه فلسفی دو مفهوم «توحید» و «عدل» صورت می‌گیرد. این دو مفهوم شالوده اصول پنج گانه معتبریان است؛ حتی می‌توان گفت چنانکه خیاط در کتاب الانتصار شرح داده، «عدل» اساس توحید است.^۴

بیزاری فقیهان و اهل حدیث از اندیشه معتبری و شیوه‌های استدلالی آن اسباب فراوانی دارد که اینجا

۱. زمخشri، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقوال في وجوه التأویل، وبهامشه «الانتصار فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال» لاحمد بن محمد الاسكدری المالکی، القاهرة، مکتبة مصطفی البابی الحلبی، ط. ۳، ۱۹۶۶

۲. بنگرید به سیوطی، الانقان في علوم القرآن، نونع «أسباب النزول».

۳. بنگرید به محمد عابد الجابری، بینة العقل العربي، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ط. ۴، ۱۹۸۹ و درباره روش معتبریان در تأویل بنگرید به پژوهش من: الاتجاه العقلی فی التفسیر، دراسة فی قضية المجاز عند المعتبر.

۴. ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط المعتبری، کتاب الانتصار والرّد علی ابن الرّاوی الملحد، مع مقدمة و تحقیق و تعلیقات للدکتور نیرج، بیروت، اوراق شرقیة، ۱۹۹۳، صص. ۴۸ - ۵۰

مجال شرح آن نیست. کافی است بگوییم که اهل حدیث و فقیهان به طور کلی از ژرف کاوی معرفتی در رازهای نص قرآنی بیزار بودند و از این رو، بیزاری آنها از معترله و فیلسوفان کمتر از بیزاری آنها از متضوفه - به ویژه آنها که سخنان شکفت می‌گویند یا زهد خود را بر پایه‌ای عرفانی بنا می‌کنند - نبوده است. چنین است که حلاج و نیز سهروردی با جان خود بهای گزاف آن را پرداخت کردند و دیگران نیز این بها را با خریدن تهمت الحاد و زندقه و ارتداد پرداختند. اینکه علمای اصول فقه، چالش موجود در آیات تشريع و احکام را پذیرفتد، به دلایل عملی بود چون این مسائل به زندگی روزمره و منافع مستقیم ارتباط داشت. افزون بر اینکه قیاسی که آنها به کار می‌بردن از نظر عقلی قیاسی ساده بود، زیرا قیاس مطابقت بود نه قیاس مخالفت.

صرف نظر از اسباب اختلاف میان اهل حدیث و فقیهان با دیگرانی چون فیلسوفان و متكلمان و صوفیان، پاسخ دسته دوم به همین چالش در سطح عقیده و فکر و اخلاق مقبول فقیهان نبود. برای نمونه بنگریم به مسأله استوای خداوند بر عرش. «خدای رحمان بر عرش استیلا دارد!» پروردگار شما الله است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید. پس به عرش پرداخت (بر عرش استوا یافت)^۱. معتبرلیان باور دارند که استوا بر عرش در اینجا «مجاز» یا صورتی تمثیلی است و عرش و استوا به معنای نشستن بر جایی در کار نیست. مبنای این تأویل آنان محال بودن معنای حرفي این آیات در حق خداوندی است^۲ که «هیچ چیز همانند او نیست و اوست که شنوا و بیناست^۳. اگر خداوند به معنای تحت اللفظی بر عرش مستوی باشد از نظر معترله این بدان معنا خواهد بود که خدا محدود در مکان است و جسمی است پذیرنده اعراض و مانند آن. تکیه معترله در مرجعیت تأویل بر قیاس عقلی - قیاس تباین - ریشه در ساختار خود متن قرآنی نیز دارد همانگونه که از دو گانه «محکم و متشابه» که بعدتر در این پژوهش شرح خواهیم داد برداشت کرده‌اند.

در برابر تأویل اعترالی از این آیه و مانند آن که «آیات صفات» می‌خوانندشان، فقیهان معنای تحت اللفظی استوا بر عرش را می‌گیرند. با این همه می‌کوشند «مشابهت» را که نتیجه فهم تحت اللفظی است نفی کنند. از همین رو به آن صورت‌بندی می‌رسند که گاهی به مالک بن انس نسبت داده می‌شود و گاهی به احمد بن حنبل. آن عبارتی که نسل در نسل تا امروز تکرار شده و رواج یافته: «[معنای] استوا معلوم است، چگونگی آن مجھول است و سخن گفتن از آن بدعت است^۴.

اگر در این عبارت - که در همه حلقه‌های اندیشه اسلامی شیوع داشته و به نظر می‌رسد کسی به ژرفی در آن تأمل نکرده - قدری غور کنیم آن را از چند جهت تناقض آمیز خواهیم یافت: یکی از آن رو که آنچه معلوم است لاجرم باید با حس یا عقل یا خیال، در ک پذیر باشد و به هر حال چگونگی آن باید مجھول باشد. آنچه از نظر چگونگی مجھول است - و چگونگی یکی از اعراضی است که هر چیز

۱. الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوْيَ، ط، ۵

۲. إِنْ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سَتَةِ أَيَّامٍ ثُمَّ أَسْتَوْيَ عَلَى الْعَرْشِ، اعراف، ۵۴

۳. القاضی عبدالجبار ابوالحسن الاسدآبادی، متشابه القرآن، تحقيق عبدالکریم عثمان، القاهرة، مکتبة وهبة، ط. ۱، ۱۹۶۶، صص. ۳۶ - ۳۵

۴. لِمَنْ كَمْثَلَهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، شوری، ۱۱

۵. الْأَسْتَوْاءُ مَعْرُوفٌ وَالْكَيْفُ مَجْهُولٌ وَالْحَدِيثُ عَنْهُ بَدْعَةٌ

بدان تعریف می شود - دیگر معلوم نیست. همچنین، «استوا» دادهای زبانی است و معنای آن جز در سیاق جمله و گزاره‌های پیش و پس آن در وهله نخست و در سیاق سراسر متن در وهله دوم مشخص نمی‌شود. بنابراین، گفتن اینکه معنای «استوا» به مثابه یک واژه معلوم است، ربطی به عبارت قرآنی ندارد. و سرانجام نفی سخن گفتن به زعم آنکه بدعت خواهد بود سازگار نیست با این واقعیت که آیات قرآنی خود سخن گفتن از استوا به مثابه فعل الهی هستند.

عبارت‌هایی از این دست در اقوال فقیهان بدون تحقیق و ژرف کاوی در محتواشان نقل و اخذ شده‌اند و تردیدی نیست که این نغمه سه‌گانه - معنای تحت اللفظی روشن است ([معنای] استوا معلوم است) و تأویل اعتزالی کاذب است (چگونگی مجهول است) و سپس آن را یک سره در هاویه بدعت انداختن و هر بدعتی را ضلالت دانست و هر ضلالتی را در آتش دوزخ - که از علوم به مجهول و از آن به بدعت صعود می‌کند، وقتی در خطابها و موعظهای برای مردم خوانده می‌شود، تأثیری شبه‌جادویی می‌گذارد. بدین سان عوام مسلمانان و شبه‌علم‌جویان آنها به نفع «تفسیر» علیه «تأویل» بسیج می‌شوند.

شاید مهم‌ترین تفسیری که اهل سنت و جماعت آن را اعظم تفاسیر می‌خوانند - به جز استشهاد فراوان آن به روایت‌های اسرائیلی - کتاب ابن جریر طبری، جامع البیان است. وقتی کتاب جامع البیان را در زمینه مسائل تأویل عقلی می‌کاویم - صرف نظر از آنکه اصطلاح «تأویل» نزد طبری به همان معنایی است که پیشتر گفته‌یم یعنی فرآیند شرح - این نوع تأویل را در آن غایب می‌بینیم. این غایبی است که پژوهندۀ ساده‌انگار آن را به معنای موضع ضد «تأویل» و «تفسیر» گرا می‌گیرد. حقیقت آن است که غیاب آن مسائل از کتاب طبری معنایی تأمل برانگیز دارد. طبری معنای «استوا» در آیه «اوست که همه چیزهایی را که در روی زمین است برایتان بیافرید، آنگاه به آسمان پرداخت و هر هفت آسمان را برافراشت و خود از هر چیزی آگاه است»^۱ را شرحی وافی داده است. این آیه‌ای است که در قیاس با آیاتی که پیشتر اشاره کردیم معضل استوا بر عرش را چندان برنمی‌انگیرد. طبری از آن آیات با تجاهل از معضل می‌گذرد و بسنده می‌کند به گفتن این که «استوا را پیش از این شرح دادیم و دیگر نیازی به تکرار آن نیست»!^۲. معنای تجاهل طبری از این معضل که هنوز نیز استمرار دارد چیست؟ این معضلی است که حدود چهار سده پس از طبری به تألیف کتاب مهمی با عنوان صاعقه‌های فرستاده شده در رد جهمیة و اهل تعطیل^۳ انجامید. در این کتاب فصل بلندی است با عنوان «طاغوت مجاز». پس طبری در سده سوم، چگونه از این معضل کریمانه گذشته است؟

این غایب لزوماً به معنای موافق نبودن طبری با معتزله نیست، همچنان که قرینه‌ای بر موافق بودن او با آنان نیز نیست. با این همه، سکوت هم گاهی معنادار است. طبری در زمانه‌ای می‌زیست که حبليان در پی ائتلاف با قدرت سیاسی در بغداد چیرگی یافته بودند. طبری فقیهی بود که در سطح نظر و عمل

۱. «هو الَّذِي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثُمَّ استوى إلَى السَّمَاءِ فسُوَاهَنَ سبع سماواتٍ و هو بكلِّ شيءٍ علِيمٌ»، بقره، ۲۹

۲. ابی جعفر محمد بن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، حققه و خرّاج احادیثه محمود محمد شاکر، راجع احادیثه احمد محمد شاکر، القاهرة، مکتبه ابن تیمیة، الجزء الاول، صص. ۴۲۸ - ۴۳۱ و همچنین بنگرید به جلد یازدهم مطبعة الريان، القاهرة (افتست از روی طبع قدیمی بولاق) صص. ۴۸۲ - ۴۸۳

۳. شمس الدین ابی عبدالله محمد ابن قیم الجوزیة، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، حققه و خرّاج احادیثه و علق عليه و قدم له الدكتور علی بن محمد الدخیل الله، الرياض، دارالعاصمة، بی تا

اجتهادهای فقهی مهم داشت و در قلمرو نقد سندی و منتهی روایت‌ها کتابی پراهمیت با عنوان پالایش آثار^۱ نوشت که هنوز مورد توجه در خور پژوهشگران قرار نگرفته است. او درباره ابن حنبل دیدگاهی داشت که حنبیان را برآشنت، چنانکه نزدیک بود او را بکشند. در نتیجه خانه‌نشین شد تا مرد. آیا این وضع در پرهیز طبری از ورود به مناقشه در این مسائل دشوار اثر نداشت؟ نمی‌توان پاسخی قاطع به این پرسش داد، به ویژه آنکه کتاب طبری با استفاده از یادداشت‌های دانشجویان اش تدوین شده و در نتیجه به یقین نمی‌توان سبب این غیاب را دریافت. با این همه، همچنان که گفتیم این به معنای موافقت با تأویل معتزله نیست و بی‌گمان به معنای مخالفت با آن نیز نیست. افزون بر این کتاب طبری از مهم‌ترین کتاب‌هاست، از نظر سخت کوشی اش برای به دست دادن تأویلی حقیقی که صرفاً آمیزه‌ای از تفسیر و تأویل نباشد، بلکه علوم نقلی قرآن و کار درست تأویلی را نیز در بر داشته باشد.

اکنون پرسش این است: آیا در گستره تأییفات تفسیری، تفسیری هست که به شرح مفردات - یعنی ترجمه - بستنده کرده باشد و از تأویل حتی به معنای اعتزالی چشم پوشیده باشد؟ چنین کتاب‌هایی هستند ولی ادعای تفسیر ندارند، بلکه شرح مفردات‌اند مانند کتاب غریب القرآن. فرآیند تأویل در سرشت خود یگانه است، زیرا دستیابی به معنا - که گمشده تفسیرگر است - نیازمند کوششی چندبعدی در بهترین سطح و نیز تلاش برای فهم یا دریافت - ولو ضمنی - سرشت متن قرآنی است.

معتلله بر پایه آیه هفتم سوره آل عمران که می‌گوید در قرآن «بعضی از آیه‌ها محکماتند، این آیه‌ها ام الکتابند، و بعضی آیه‌ها متشابه‌اند»^۲ نظریه‌ای پرداخته‌اند درباره تأویل که آیات محکم - یعنی روشن - را مرجع فهم آیات متشابه - پیچیده و مبهم - قرار می‌دهد.

معتلله در نظریه‌های خود در باب شناخت و زبان، سطوح گوناگونی را برای روشنی و ابهام تعریف کرده‌اند. نظریه آنها درباره تأویل در قالب نظری انتزاعی خالص اش الگویی شده که حتی دشمنان شان هم از آن پیروی می‌کنند. پس اختلاف بر سر چیست؟ اختلاف بر سر این است که آیه‌ای که پیشتر بدان اشاره شد، وجود آیات روشن و مبهم را برای همه ثابت می‌کند، اما معنی و ماهیت روشن و مبهم را نه. در قرآن تعریفی برای محکم و متشابه نیست. از این رو برای معتزله آسان است که شناخت عقلی را معیار قرار دهند و بگویند هرچه با دلالت صریح زبانی سازگار با مفاهیم عقلی است محکم روشن است و هرچه به ظاهر ناسازوار می‌آید متشابه مبهمی است که نمی‌توان معنای تحت اللفظی آن را پذیرفت. اینجاست که ابزار «مجاز» به کار گرفته می‌شود تا ابهام زدوده شود و توهم ناسازگاری میان مبهم و متشابه از میان برود. این درست همان نظریه‌ای است که ابن رشد به کار بست و با قوانین سخن عربی همسازش کرد تا تعارض میان شریعت و برهان را براندازد.^۳

عبدالجبار اسدآبادی معتزلی (سله چهارم هجری / دهم میلادی) در کتاب متشابه القرآن نظریه معتزله را در شکل قوام یافته تر آن صورت‌بندی کرد ولی کتاب تأویل مشکل القرآن اثر ابن قتیبه در سده سوم

۱. ابی جعفر الطبری، تهذیب الآثار و تفصیل الثابت عن رسول الله من الاخبار، قرأه و خرج احادیثه محمود محمد شاکر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ۱۳۷۵

۲. «منه آیات محکمات هنّ أَمَّ الْكِتَابِ وَ أَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ»، آل عمران، ۷

۳. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، ۱۹۷۲، ص. ۳۲

هرچیز / نهم میلادی در واکنش‌هایش به معترزله تأکید می‌کند که نظریه آنان را پذیرفته است؛ حتی در قرائت آخر آیه به عطف نه به وقف و سپس استثناف «و تأویل آن را جز خدای نمی‌داند و آنان که قدم در دانش استوار کرده‌اند می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم».^۱

اختلاف در تعریف محکم و مشابه است. آنچه معترزله محکم روشن می‌نماید نزد مخالفان اش مشابه بهم است و به عکس.^۲ به همین سبب است که گفتیم قالب نظری انزواعی نظریه معترزله حتی الگویی برای پیروی مخالفان شان شد. این چیزی است که ما به شکلی آشکار در تعلیقات ابن منیر سنی بر تفسیر زمخشری می‌بینیم.

از آنجا که اختلاف اشاعره با معترزله در نهایت بر محور مسائل عدل می‌چرخد و در قلب آن مسأله «خلق افعال»، در تأویل آیات صفات – آیاتی که مربوط به مسأله توحید و تنزیه است – اتفاق نظر وجود دارد. ولی این اتفاق نظر به دلایل گوناگون در تاریخ اندیشه اسلامی رشد و تداوم نداشته است. شاید یکی از دلایل مهم، آشفتگی سیاسی امپراطوری اسلامی بود که آن را چنان شکننده کرد که به تصرف بغداد به دست مغول انجامید و همه اقالیم اسلامی را در معرض خطر قرار داد. یکی از پیامدهای این خطر خارجی نیرومند شدن هویت‌گرایی بود چنان که با همستان (جماعت) خصائص خود را ذاتی پنداشت. از این رو رشد اندیشه حنبیلی و چیرگی آن بر بسیاری از فلماوهای اندیشه اسلامی طبیعی بود. حتی تأویل‌های اشاعره از آیات صفات – که آغازگاه آن اتفاق نظر با معترزله در محور «توحید» بود – در چشم حنبیل‌های محافظه‌کار تأویلی نامشروع قلمداد شد. درست است که ابن تیمیه – یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان اندیشه حنبیلی – در نظر از «موافقت صریح معقول با صحیح منقول» سخن می‌گوید، ولی داور نهایی اتفاق نزد او نه معقول که منقول است. به سخن دیگر، اگر معترزلان و فیلسوفان «عقل» را اصلی می‌انگاشتند که تأویل و تفسیر نقل بر پایه آن صورت می‌گیرد، مکتب ابن تیمیه باور دارد که حدیث صحیح، معیار پذیرش یا نفی گزارهای عقلی است.

نتیجه آن می‌شود که دو گانه «محکم و مشابه» عنصری گوهرین در ساختار متن قرآنی نیست که بر پایه آن قانون تأویل بنا شود، بلکه «نقل» به مرتع تأویل بدل می‌شود. در مقدمه ابن تیمیه، اصول نقلی در صدر اصول تفسیر نشسته است، به این صورت:

۱. پاره‌های قرآن یکدیگر را تفسیر می‌کنند. آنچه یکجا مجمل آورده شده در جای دیگر مفصل آمده است (این اصل همیشه درست نیست زیرا قرآن طی بیش از بیست سال نازل شده و در نتیجه بیشتر واژگان آن دچار تطور معنایی شده است. این نکته‌ای است که محمد عبده و نیز امین الخلولی در عصر جدید بدان اشاره کرده‌اند).

۲. آنچه در تفسیر از پیامبر مستقیم نقل شده – که بسیار اندک است – یا غیر مستقیم؛ یعنی از طریق سنت.

۳. آنچه از صحابه در روایت‌هایی که صحت‌شان موثوق است، نقل شده؛ زیرا آنان به عصر تنزیل نزدیک‌تر بوده‌اند و اسباب نزول و ناسخ و منسوخ و مکی و مدنی و قرائن احوال ملازم وحی و مانند آن

۱. و ما يعلم تأوileه إلّا الله و الرّاسخون في العلم يقولون آمّا به، آل عمران، ۷

۲. درباره این اختلاف بنگرید به کتاب من: الاتجاه العقلی فی التفسیر، صص. ۱۷۸ - ۱۶۴

را بهتر می‌دانستند.

۴. آنچه در تفسیر از تابعین رسیده اخذ و ترک می‌شود، با علم به اینکه بسیاری از اختلافات تابعین در تفسیر حاصل دیدگاه‌های متنوع است نه متضاد.

۵. در وهله آخر نوبت به اجتهاد مفسر می‌رسد با شروط لازم مانند علم به واژگان و فقه و علوم قرآن؛^۱ یعنی همه علوم نقلی.^۲

در این فهرست اصول تفسیر هیچ جایی برای تفسیر به مجاز نیست. مجاز نوعی از دروغ در استخدام زبان است – یا در بهترین حال، ادعا، اگر زبان عبدالقاهر جرجانی را به کار بگیریم – و قرآن منزه از آن است. اگر متکلم عادی به مجاز پناه می‌برد، از آن روست که حقیقت را نیافته است. بنابراین مجاز با انگاره علم مطلق الهی به هیچ روی سازگار نیست. آنچه معتزله و اشاعره مجاز در قرآن می‌بینند، چیزی نیست جز سبکی از سبک‌های تعبیر که در زبان عادی به کار گرفته می‌شود. اینها مسائلی است که ابن قیم – شاگرد ابن تیمیه – در کتابی که پیش‌تر اشاره کردیم، صاعقه‌های فرستاده شده در رد جهمیه و اهل تعطیل، در فصلی با عنوان «طاغوت مجاز» صورت‌بندی کرده است. این کتاب شایسته پژوهشی مستقل در جای خود است.

مسئله تأویل در عصر جدید

روشن است که باب اجتهاد کمایش بسته شده و چیزی نمانده تا قفل آن در عصر رکود و انحطاط محکم تر شود؛ عصر تلخیص‌ها و شرح تلخیص‌ها و حواشی و شروح حواشی در همه زمینه‌های معرفتی. این به خاطر آن است که عقل اسلامی سرکوب‌نشده که می‌توانست با چالش‌ها رویه روش و بدان‌ها پاسخ دهد به عقلی بدل شد که تنها از میراث می‌خورد. به تدریج خزانه آنقدر ته می‌کشد که در آگاهی متأخران چیزی از آن باقی نمی‌ماند و بدل می‌شود به اقوالی که مدام تکرار و لفاظ زبان‌ها می‌شود، مثل عبارتی که پیشتر تحلیل کردیم؛ «استوا معلوم است و چگونگی آن مجھول و سخن گفتن از آن بدعت». فتوهای ابن صلاح در سده هشتم هجری / چهاردهم میلادی تأکید می‌کند که آموزش منطق به جرم بدل شده بود و به هیچ روحی کسی را یارای آوردن نام فلسفه نبود.^۳ تحول علم کلام به علم عقائد در کتاب‌های متأخر باعث شد کار این دانش صرفاً تعلیم یا تلقین رشته‌ای آموزه‌ها به متعلم باشد. آنچه در همه قلمروها پدید آمد در گستره تفسیر نیز رخ داد. مثلاً تفسیر «بن عطیه» از تفسیر زمخشri برتر شمرده شد، زیرا تلخیص آن بود، بدون افتادن در چاه گمراهی‌های او و وضع چنان شد که تفسیر زمخشri را تنها همراه ردیه‌های ابن منیر می‌خواندند. یا تفسیر ابن کثیر متأخر را بر تفسیر طبری متقدم ترجیح می‌دادند؛ زیرا از پیچیدگی‌های تفسیر طبری تهی بود و اسرائیلیات آن را نیز نداشت.

بدین‌سان این اندرز به طالبان علم زیاد داده می‌شد که اگر می‌خواهی علم تفسیر بدانی باید در «نقل» ابن کثیر بخوانی و در «رأی» ابن عطیه. و اگر می‌خواهی نحو بخوانی شرح ابن عقیل بخوان و اگر

۱. بنگرید به ابن تیمیه، مقدمة في اصول التفسير

۲. به نقل از مصطفی عبدالرازق، تمہید لتأریخ الفسلفة الاسلامیة، القاهرة، مکتبة النهضة المصرية، ط. ۳، ۱۹۶۶، صص. ۸۵ - ۸۶

می خواهی بلاغت بدانی خطیب قزوینی بخوان و اگر می خواهی علم فقه بخوانی بسته به آن است که مذهبات چیست. زینهار تا گرد منطق و علم کلام و فلسفه نگردی که ضلالت و ظلمات اند و از ضرر آنها جز فحولی از علمای خوش عقیده اهل سنت و جماعت در امان نیستند. وضع بدین شیوه ادامه پیدا کرد تا اینکه عقل اسلامی به تدریج از اغما بیرون آمد و آگاهی به حالت رکود و انحطاط حاصل شد. این آگاهی به شکست بود و نه خود شکست، زیرا شکست رخ داده بود بدون آنکه عقل آن را دربارد؛ عقل قانع شده بود به آنچه میراث بدون هیچ عنصری از سرزندگی و نشاط و پیشرفت بدان می خوراند.

عجب نیست که محمد عبده نخستین کسی بود که به طلاق در الازهر علم بلاغت را از روی دو کتاب عبدالقاهر جرجانی (سدۀ پنجم هجری / یازدهم میلادی)، اسرار البلاغة و دلائل الاعجاز درس می داد و عجب نیست که رساله توحید او بازخوانی علم کلام اعتزالی در اصل «عدل» و اشعری در اصل «توحید» است. پیشتر به هم گرایی میان اشعاره و معتزله در مسأله «توحید» اشاره کردیم. کاری که محمد عبده در قلمرو اندیشه زبانی و کلامی برای احیای سنت و برگرداندن نشاط و سرزندگی بدان کرد هم ارز کاری است که محمود سامی البارودی شاعر کرد در عصر احیای سنت شعری.

تردیدی نیست که احیا در اینجا یکی از اشکال پاسخ دادن به چالش‌هایی است که شرایط اجتماعی و سیاسی برخاسته از تماس با اروپا تحمیل کرده بود. اینها چالش‌هایی بودند که برای سنت محافظه کار سنی که باب اجتهاد را بسته بود رویارویی با آن ممکن نبود و در نتیجه چاره‌ای نبود جز جستجو در سنت برای یافتن قله‌های شکوفایی و نیرومندی آن، تا آنکه عقل اسلامی نیز بتواند قدرت هماوردی خود را اثبات کند. جز ابن رشد و معتزله، محمد عبده چه کسانی را در سنت می توانست پیدا کند تا از پس بلنت^۱ و رنان^۲ و فرح انطون برآید و در عین حال به او کمک کنند تا اثبات کند «اسلام دین علم و مدنیت است»؟^۳

این احیاء با یکی از شاگردان عبده، طه حسین، تداوم یافت. عجب نبود که او کار دانشگاهی خود را با پژوهش «ابوعلاء معربی» شاعر و فیلسوف نایینا و «ابن خلدون» تاریخ‌نگار و ابداع‌کننده علم «عمران بشری» آغاز کرد. همچنین شگفت نبود که طه حسین خود ریاست هیأتی را به عهده داشت که مأمور کشف گنجینه‌های میراث معتزلی - مدفون در کتابخانه متوكل در یمن شد. مهم‌ترین اثر در آن گنجینه، دایرة المعارف قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل بود.

ولی تأثیر این همه بر علم تأویل قرآن چه بود؟ و چگونه پاسخی که بدان داده شد، سازگار با متنی بود که نه تنها کانون فرهنگ که کانون سراسر تمدن اسلامی - در پست و بلند و تحول و تطورش - بود؟ باید به این نکته مهم اشاره کنیم که تفسیر طنطاوی جوهری^۴ از این جهت پاسخی بود به علوم طبیعی و اجتماعی، طبعاً آنطور که او آنها را فهمیده بود. او نظریه‌هایی را که می‌شناخت با چیزهایی مشابه‌ها یا نزدیک به آنها در سنت می‌آمیخت. ولی او مانند سلف خود «فخرالدین رازی» صاحب التفسیر الكبير،

۱. نویسنده کتاب تاریخ سری اشغال مصر به دست انگلستان:

Alfred Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt*.

2. Joseph Ernest Renan

۳. الطنطاوی الجوهری، تفسیر الجوهر، القاهرة، دارالمعارف، بی تا

مفاتیح الغیب بود که سخت در بی آن چیزی بود که می‌توان «اشباع معنا» نامید، به حدی که در بسیاری موارد از متن سرمی‌ریزد. از این رو درباره تفسیر طنطاوی جوهري همان چیزی را می‌توان گفت که قدمای درباره تفسیر کبیر رازی گفته‌اند که «در آن همه چیز هست جز تفسیر».

چه بسا آنچه تفسیر محمد عبده را - به روایت تکمیل شده رشید رضا که تا سوره یوسف رسید و سپس مرگ او را فراخواند - متمایز می‌کند، آن است که به رغم گستردگی و کوشش آن برای «اشباع معنا» از چارچوب متن بیرون نمی‌رود و مدام بدان بازمی‌گردد. افزون بر این برخلاف تفسیر طنطاوی جوهري، تفسیر عبده به طور گسترده‌ای نه تنها در حلقه‌های علاقمندان و طالبان علمی که عبده بدانها درس می‌داد، بلکه در حلقه‌های گسترده‌تر از خوانندگان و فرهیختگان در جهان عرب و اسلام با اقبال رو به رو شد. شکلی که عبده در تفسیر خود به چالش‌های پیش روی عقل اسلامی پاسخ داد، ساختارمندتر از پاسخ طنطاوی جوهري بود. عبده خود را در گیر سازگار کردن یافه‌های علم تجربی و معنای متن نکرد و پیش از آن در پی گشودن معنای متن برای امکان گفت و گو با عقل اسلامی تازه از خواب برخاسته بود و برانگیختن آن به استمرار بیداری.^۱

از این رو در سطح نظری طبیعی بود که قواعدی که برای تفسیر وضع کرد، قواعدی عام برای تأویل متون باشند بدون غفلت از سرشت متن قرآنی که متنی است دینی و هدف آن «هدایت» بشر به ایمان است. بنابراین، آماج تفسیر «فهم مراد سخن و حکمت تشریع در عقائد و احکام به صورتی است که روح‌ها را جذب کند و آنها را به عمل و هدایتی که در سخن است وارد... مقصد حقیقی در ورای همه این شروط و فنون هدایت جستن از قرآن است».^۲

روشن است که وقتی محمد عبده هدف و غایت تفسیر را هدایت جستن از قرآن قرار می‌دهد، مرادش روش‌نگری عقل اسلامی و برون آوردن اش از ظلمات ادوار رکود و انحطاط است. چه بسا مراد عبده هدایت غیر مسلمانان نیز باشد. در این صورت، با توجه با سیاق متن، منظور او از هدایت غیر مسلمانان شرح قرآن و آشکار کردن معناهای آن برای غیر مسلمانانی است که قرآن را درست نفهمیده، بدان حمله کرده‌اند. مقصد هدایت نزد عبده هرچه باشد تردیدی نیست که در گوهر خود مقصدی دینی است و به قول شیخ امین‌الخلوی «و این مقصد پر جلال است و بی‌گمان مسلمانان نیازمند دستیابی بدان هستند».^۳ ولی امین‌الخلوی هدایت را «غرض نخست تفسیر» نمی‌داند و باور دارد که «پیش از آن هدفی وجود دارد که مقدم است و مادر اهدافی گوناگون و پیش از تحقیق هر هدفی باید نخست آن هدف را برآورده کرد، چه اهداف دیگر علمی باشند یا عملی، دینی یا دنیوی».^۴ این هدفی که خلوی آن را آماج گوهرین و اساسی می‌نامد «بیان» است. «بیان» اصطلاحی است که نیازمند تحلیلی ویژه و شرحی دقیق در سیاق مجموعه‌ای از مفاهیمی است که خلوی در طرح خود برای نوسازی نحو و بلاغت و تفسیر و فن قول به طور کلی به کار گرفت.

۱. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، المجلد الاول، ص. ۲۱

۲. امین‌الخلوی، مناهج التجدد فی النحو والبلاغة والتفسير والادب، القاهرة، دار المعرفة، ۱۹۶۱

۳. همان، ص. ۳۰۲.

۴. همان، صص. ۳۰۲ - ۳۰۳.

به اشاره‌ای بسنده می‌کنیم که مراد خولی از مفهوم «بیان» - اگر نه تطابق کامل که - پیوند نزدیکی دارد با مفهوم «روش لغوی هنری» که طه حسین در اثبات صحت پاره‌ای از قصیده‌های شعر جاهلی در کتاب معروف‌اش، درباره شعر جاهلی به کار گرفت. بعدتر به این موضوع خواهیم پرداخت.

هدایت که از نظر عده هدف تفسیر است، جدا از «روش لغوی هنری» نیست، زیرا این روش ابزاری است که بدون آن رسیدن به هدف ممکن نیست. محمد عده مراحل این روش را چنین برشموده است:

۱. فهم حقائق الفاظ مفرد موجود در قرآن بر حسب معنای رایج آنها در عصر نزول «با اطمینان مفسر بر پایه کاربردهای اهل لغت بدون اکتفا کردن به قول فلان و فهم بهمان؛ بسیاری از واژگان در زمان تنزیل به معنایی به کار می‌رفته‌اند که به تدریج در مدت زمانی کوتاه یا بلند معناهای آن دگرگون شده است.^۱ اینجا می‌بینیم که محمد عده «رافکنی» معنایی امروزی بر گذشته و نادیده گرفتن معنای رایج الفاظ در زمان نزول را آشکارا نفی می‌کند. این نوع فرافکنی در روزگار ما شیوع فراوان دارد و شاید مهم‌ترین جلوه‌گاه آن تفسیری است که به نام تفسیر علمی قرآن شناخته می‌شود.

۲. پس از فهم معنای الفاظ مفرد در سیاق کاربرد لغوی آنها نوبت فهم سبک‌ها می‌رسد «و در این کار به علم اعراب و علم سبک‌شناسی (معانی و بیان) نیاز است».^۲

۳. پس از این، دانستن «علم احوال بشر» نیاز است، زیرا کسی که در قرآن نظر می‌کند باید در احوال بشر و اطوار و ادوار آن نیز بنگردد؛ همچنین در خاستگاه اختلاف احوال آنها و سنتی و نیر و عزت و ذلت و علم و جهل و ایمان و کفرشان و نیز علم به احوال عالم علوی و سفلی. «در این کار نیاز به فنون بسیاری است که مهم‌ترین شان شاخه‌های گوناگون دانش تاریخ است».^۳

۴. این گام تداوم گام پیشین یا به نوعی زیرمجموعه آن است؛ زیرا علم به احوال بشر در بر می‌گیرد علم «به وضع مردم - عرب‌ها و غیرعرب‌ها - در عصر نبوت ... و مفسر اگر احوال مردمان آن روزگار را به خوبی نداند چگونه می‌تواند آیاتی را که درباره نیک و بد آنها سخن گفته دریابد؟»^۴

۵. همچنین مفسر باید جدا از علم به وضع مردم عرب و غیرعرب در عصر نبوت، «از سیره پیامبر و اصحاب او و علم و عمل و مداخلات‌شان در امور دنیوی و اخروی آگاهی داشته باشد».^۵

به هیچ رو دشوار نیست که دریابیم این گام‌هایی که عده می‌گوید باید مفسر پیش از تفسیر بردارد، دو مرتعیت مهم را به هم پیوند می‌زنند: زبان در سیاق تاریخی کاربرد آن (در عصر نزول) و جهان از حیث قوانین حرکة طبیعی و اجتماعی آن در حرکت تاریخ. از خلال آنچه عده درباره روش‌شناسی تفسیر می‌گوید می‌توان دریافت که متن در اینجا ساختی زبانی در زمینه اجتماعی و تاریخی مشخصی است. چنین دریافتی از متن پیوند دارد با این باور که معنا تنها درون چارچوب بسترها اجتماعی و تاریخی تولید می‌شود. معنایی که بیرون از این چارچوب اجتماعی و تاریخی تولید می‌شود نمی‌تواند

۱. تفسیر المغار، المجلد الاول، ص. ۱۹.

۲. همان، ص. ۲۰.

۳. همان، صص. ۲۰ - ۲۱.

۴. همان، ص. ۲۱.

۵. همان

بر این ساخت زبانی «فرا فکنده» شود یا به عبارت دیگری که به زبان سنت آشناست می‌توان گفت «مفهوم» متن نباید با «منطق» آن بیگانه باشد، اگر چه منطق همیشه ثابت و مفهوم در تحول است. در اینجا محمد عبده ابزارهای معترضیان را برای تأویل (دو دانش معانی و بیان) به کار می‌گیرد تا معنای متن را از خلال منطق ثابت بگشاید. جالب توجه است که محمد عبده به دو علم سنتی بلاغت نام تازه‌ای می‌دهد: «علم سبک‌ها» (علم الاسالیب) و زبان قدیمی را با زبانی جدید عوض می‌کند که خود معنادار است. جدید در اینجا قدیم را از میان نمی‌برد تا به جای آن بنشیند بلکه رابطه‌ای همنشینانه با آن برقرار می‌کند. این درست نوع راه حلی است که عبده برای تأویل قرآن به دست می‌دهد. به چند نمونه اشاره‌ای گذرا می‌کنیم و تفصیل مطلب را به وقتی دیگر و امی گذاریم.

داستان‌های تاریخی، هیچ یک، تاریخ نیستند «و مراد از آنها اندرز و عبرت گرفتن است^۱. آنچه در قصه مهم است رویدادهای رخ داده در آن نیست، بلکه خود سبک روایت است که پندآموز است. بنابراین «اعجاز» در داستان‌های قرآن «در لفظ است نه در درون مایه قصه‌ها»^۲: یعنی در ساخت زبانی روایی آنها و نه در تطبیق رخدادهای روایت شده با تاریخ یا وقایع تاریخی^۳. افزون بر این محمد عبده شرح می‌دهد که ترتیب روایت در قرآن با ترتیب منطقی طبیعی رخدادها مطابقت ندارد، بلکه ترتیبی است که کار کردنش پند و درس دادن است^۴. عبده تأکید می‌کند که «لازم نیست هر آنچه در قصه درباره مردم آمده درست باشد. مثلاً یاد کردن از سحر (سوره بقره، آیه ۱۰۲) لزوماً بدان معنا نیست که مردم بدان باور داشته‌اند... قرآن داستان‌ها را برای موعظه و عبرت آورده نه برای بیان تاریخ و نه بدان سبب که جزئیات وقایعی را که بر مردم رفه بازگوید و عقائد حق و باطل آنها و سنت‌های راست و ناراست و عادات‌های سودمند و زیان‌بارشان را حکایت کند. حکایت‌گویی قرآن از عبرت آموزی و هدایت‌گری است و لاجرم در عبارت یا سیاق و سبک باید چیزی باشد که دلالت بر نیک‌شمردن امر خوب و تقویح امر بد کند. گاهی در حکایت تعییرهایی است که مخاطبان به کار می‌برده‌اند یا از زبان آنها گفته شده در حالی که درست نیستند، مانند «در قیامت چون کسانی از قبر بر می‌خیزند که به افسون شیطان دیوانه شده باشند»^۵ و نیز «به مکان برآمدن آفتاب رسید». این سبک آشناست. بسیاری از نویسندهای عرب و فرنگی از خدایان خیر و شر در گفتارها و نوشتارهای خود و به ویژه در سیاق سخن از یونانیان و مصریان باستان سخن گفته‌اند و یکی از آنها به آن خرافات بتپرستانه باور ندارد»^۶.

اگر خوب بنگریم می‌بینیم عبده در اینجا می‌کوشد از قرآن در برابر هجوم پاره‌ای از مستشرقان به ویژه در مسائلی که مربوط به قصص قرآن و دقت تاریخی است دفاع کند. قرآن کتاب تاریخ نیست -

۱. تفسیر المنار، المجلد الاول، ص. ۲۷۱

۲. همان، المجلد الرابع، ص. ۴۲

۳. همان، المجلد الرابع، ص. ۷

۴. همان، المجلد الاول، ص. ۲۷۱

۵. «كما يقوم اللّٰى يتّخِبّطُه الشّيَطَانُ مِنَ الْمَسِّ»، بقره، ۲۷۵

۶. «بلغ مطلع الشّمس»، کهف، ۹۰

۷. همان، المجلد الاول، صص. ۳۳۰ - ۳۲۹

این جمله را عبده بارها تکرار می‌کند – بلکه کتاب هدایت و موعظه و عبرت است. از امت‌های پیشین اگر حکایتی می‌آورد برای دستیابی به این هدف است. از این رو گاهی قصه را تغییر می‌دهد یا کوتاه می‌کند یا ترتیب روایت را برهم می‌زند. افزون بر این، عبده تأکید می‌کند که آن اعتقاداتی که در این حکایت‌ها و در تعبیرهای قصه‌ها آمده مطابق آگاهی مخاطبان یا مردم قصه است و در نتیجه نمی‌توان به صرف این که در قرآن بازگو شده به درستی آن اعتقادها باور داشت. چنین است که عبده از مسائلی مانند سحر و حسد و مسّ انسان به دست شیطان تأویلی عقلانی به دست می‌دهد.

Ubde این حقیقت مورد اتفاق را فرض می‌گیرد که خدا مردمان را به قدر عقل و فهم خود خطاب می‌کند. او این مفهوم را چنان بسط می‌دهد که مبنای اساسی برای تأویل نزد او می‌شود. تردیدی نیست که عبده در بسط این مبنای روان‌شناسی بسیار سود برد است. با این همه از مفاهیم تمثیل و مجاز و کنایه و استعاره در سنت بلاغی عربی نیز بهره می‌گیرد. به سخن دیگر می‌توان گفت عبده برای پاسخ دادن به چالش‌هایی که عصر جدید برای عقل مسلمانی پیش کشیده که قرآن را مرجع اساسی خود می‌داند، هم از سنت بهره گرفته هم از علوم معاصر. از این رو هم کار تأویل را منوط به آگاهی از زبان کرده هم در ترکیب روش‌شناسی دقیق خود، مرجعيت معرفت عصر را نیز گنجانده است.

بدین‌سان، قصه آدم و حواء و تفاصیل آفرینش و امر فرشتگان به سجده کردن به آدم و مخالفت ابلیس و تعلیم اسماء و سپس اغواه ابلیس و معصیت و هبوط از بهشت همه از جنس «تمثیل» و «تصویر»‌اند.^۱ برای مثال، چنان‌که عبده در تفسیر کلمه «خلیفه» می‌گوید آدم «نخستین زنده‌ای نبود که ساکن زمین شد». این واکنش عقل مسلمان به نظریه «تکامل» است که در آن زمان تهدیدی مستقیم برای عقل متدين به طور عام و عقل مسلمان به طور خاص به شمار می‌آمد. ولی واکنش عبده در اینجا جهشی در خلاً و تأویلی بدون پشتونه زبان و سنت نیست. واژه «خلیفه» آنچنان که بسیاری از مفسران قدیم آن را دریافت‌هاند می‌تواند به معنای «خلف» (پسینی) باشد؛ کسی که پس از زندگان پیشینی می‌آید که بر روی زمین زندگی می‌کرددند و «در آن تباہی می‌کرددند و خون می‌ریختند».

با همین روش، قصه فرزندان آدم، «قاییل و هاییل» نیز تمثیلی از نزاع خیر و شر می‌شود و قصه ابراهیم و پرندگان که در قرآن آمده تمثیلی برای اثبات قدرت خداوند در زنده‌کردن مردگان؛ زیرا معنای «گوشت آنها را به هم بیامیز»^۲ قطعه قطعه کردن آنها نیست، بلکه بدان معناست که آنها را رام دست خود کن. اگر پرنده با تمرین، رام دست آدمی می‌شود، سراسر هستی رهین مشیت الهی و آفرید گار نیست؟^۳ با جسارتی که تنها در برخی از معتزلیان می‌توان سراغ کرد محمد عبده پیش تر می‌رود و می‌گوید نزول فرشتگان و نبرد آنها در جنگ بدر به واقعیتی بیرونی اشاره ندارد، بلکه از جنس بشارت دادن و تأیید معنوی است.^۴ این نوع تأویل به دو قاعده‌ای تکیه دارد که پیش تر بدان‌ها اشاره کردیم: از یک سو زبان و

۱. همان، المجلد الاول، صص. ۲۳۳ - ۲۳۴

۲. همان، المجلد الاول، ص. ۲۱۵

۳. «فصل هن إلیک»، بقره، ۲۶۰

۴. همان، المجلد الثالث، صص. ۴۷ - ۴۸

۵. همان، المجلد الرابع، صص. ۹۲ - ۹۳ و نیز بنگرید به المجلد التاسع، صص. ۵۱۱ - ۵۰۶

از سوی دیگر تجربهٔ بشری و معرفت سنتی، هر دو قاعدهٔ فرودآمدن واقعی فرشتگان را نفی می‌کنند. دلیل زبانی در روایت قرآنی است که می‌گوید «و خداوند این کار را جز برای شادمانی و دلگرمی شما نکرد».^۱ در استناد به سنت نیز عبده به تفسیر «محمد بن جریر طبری» استناد می‌کند که منکر نزول فرشتگان در جنگ احـد شـدـه^۲ و دربارهٔ روایت‌هایی که در مشارکت آنها در جنگ بدر آمده سکوت کرده زیرا - به نظر عبده - «سزاوار نقل کردن نبوده است».^۳ همچنین عبده استناد می‌کند به «ابوبکر بن اصم» معتبرلی که منکر جنگ فرشتگان در بدر شده و - آنگونه که عبده نقل کرده - می‌گوید «یک فرشته برای هلاک کردن همه زمینیان بس است همانگونه که جبریل با قوم لوط در مدائـن چـنـینـ کـرـدـ».^۴ بنابراین اگر جبرئیل در روز بدر حاضر بود حاجت آیا بود که مردم با کافران بجنگند؟^۵

بدین ترتیب عبده میان عقل و نقل جمع می‌کند و نقلی را که با عقل سازگار نیست کنار می‌زند و می‌گوید «خدا ما را از شر این روایت‌های باطلی که تفسیر را تباہ کرده و حقایق را باژگون کرده‌اند نگاه داشته است. این روایت‌ها مخالف نص خود قرآن هستند، زیرا خداوند تعالی دربارهٔ امداد فرشتگان می‌گوید «و خداوند این کار را جز برای شادمانی و دلگرمی شما نکرد». این روایت‌ها آنچه را قرآن از بشارت و پشت‌گرمی گفته است به مشارکت در جنگ بدل کرده‌اند و اینکه آن هفتاد نفر مشرکی که کشته شدند با همکاری هزار بلکه هزاران فرشته با مسلمانانی بود که خداوند اسباب پیروزی بسیاری در اختیارشان قرار داده بود. این به معنای بزرگنمایی قدرت مشرکان و مبالغه در شجاعت آنها و خوارشماری شأن برترین و شجاع ترین صحابهٔ پیامبر است که هیچ عاقلی چنین سخنی نمی‌گوید مگر آنکه بخواهد عقل خود را نثار اثبات درست بودن روایت‌های باطلی کند که فاقد سنندن».^۶

به این ترتیب می‌توان گفت مبانی تأویل نزد محمد عبده آمیزه‌ای پیچیده‌تر از مبانی تأویل نزد معتبرله است. حتی بهتر است بگوییم که مبانی عبده مبانی معتبرلی ای است که در پایان سده نوزدهم میلادی می‌زید و می‌خواهد از فرآورده‌های اندیشه انسانی بهره ببرد، همساز با متن کanonی تمدن و فرهنگ‌اش. از این رو می‌بینیم که «قصص قرآن» را در چارچوب «متشابهات» قرار می‌دهد که نیازمند تأویل بر اساس مقتضیات عقل بدون تسلیم شدن به معنای تحت اللفظی آنهاست.^۷ با این همه، برخلاف پیشینیان معتبرلی، عبده وارد جدال با «طريقت سلف» اهل سنت و جماعت نمی‌شود و میان «تفويض» اهل سلف و «تأویل» معتبرله تمایز می‌نهد و تفویض را در سطح «اعتقاد» قلبی درونی واجب ضروری می‌داند ولی «تأویل» را نیز برای کلام الهی واجب ضروری می‌شمارد «زیرا باید سخن در بر دارندهٔ فایده‌ای باشد؛ زیرا خدای عز و جل چیزی به ما نگفته که معنایی از آن نتوان دریافت».^۸

۱. او ما جعله الله إلـا بـشـرـي لـكم و لـطمـئـنـ قـلـوبـكـمـ بهـ، آلـ عمرـانـ، ۱۲۶

۲. همان، المجلد الرابع، ص. ۹۳

۳. همان، المجلد التاسع، ص. ۵۱۱

۴. همان، المجلد الرابع، ص. ۹۳

۵. همان، المجلد التاسع، ص. ۵۱۱

۶. همان، المجلد الاول، ص. ۲۱۰

۷. همان، المجلد الاول، ص. ۲۱۱

تأویل‌گران و تفویض‌گران

بر پایه این تمایز می‌توان آنچه را عبده درباره جمع میان طریقت سلف و طریقت خلف می‌گوید فهمید. برخلاف عبده، شاگرد و تکمیل کننده تفسیر او، محمد رشید رضا، یک سره خود را به طریقت سلف می‌سپارد و تأکید می‌کند که به اطمینان کامل به طریقت سلف دست نیافنه مگر پس از آگاهی از کتاب‌های ابن تیمیه و ابن قیم، پرچمداران سلفیت حنبی، که مخالف هر مبنایی برای تأویل جز مبنای زبانی بریده از سیاق تاریخی و افق اجتماعی زبان هستند.

ولی کار عبده در سازگارکردن و در عین حال فرق گذاشتن میان طریقت سلف و طریقت خلف، پیروان او را به دو قطب متضاد تقسیم کرد؛ دو قطبی که جنگ میان آنها تا امروز تداوم دارد و گاهی بالا می‌گیرد و گاهی فرومی‌نشیند؛ به ویژه در قلمرو تأویل و تفسیر قرآن که موضوع بحث ما در اینجاست. از طریقت سلف، رشید رضا سربراز و سپس حسن البنا و جماعت اخوان المسلمين از آن چشمۀ جاری شدند. از طریقت خلف نیز علی عبدالرازق و طه حسین و امین الخولی و محمد احمد خلف الله بالیدند که هر کدام با پیروان اهل سلف قصه‌ای پرآب چشم و خون دل دارند. و اگر قصه امین الخولی برای بسیاری پرخون دل نیست، حقیقت آن است که هست.

امین الخولی استاد راهنمای رساله دکترای «هنر روایتگری در قرآن» محمد احمد خلف الله بود. این رساله نزاعی برانگیخت که دامنه آن از دانشگاه به فضای عمومی بیرون کشید و الازهر و حکومت مداخله کردند و در نتیجه رساله را ملغی و در سال ۱۹۴۹ دانشجو را از دانشگاه اخراج کردند. بعد از گذشت پنج سال، شیخ امین الخولی رانیز در جریان چیزی که «نهضت پاکسازی» نام گرفته بود از دانشگاه بیرون کردند در حالی که مدت‌ها بود بنا بر تصمیم دانشگاه حق نداشت استاد راهنمای رساله‌های رساله‌های دانشگاهی مربوط به قرآن‌شناسی باشد. گفتنی است که یکی از دانشجویان تیزهوش خولی، شکری عیاد، ناگزیر شد رشته دکتری خود را از «پژوهش‌های قرآنی» به «پژوهش‌های بلاغی» تغییر دهد تا بتواند از راهنمایی امین الخولی همچنان بهره‌مند شود.

درباره علی عبدالرازق چندان سخن نخواهیم گفت چون به طور مستقیم به موضوع تأویل ارتباطی ندارد و نیز به خاطر آنکه ما درباره کتاب اسلام و مبانی حکومت او در پژوهشی دیگر به طور مفصل سخن گفته‌ایم.^۱ ولی چرا باید درباره طه حسین از میان «طریقت خلف» سخن بگوییم در حالی که طه حسین ارتباط مستقیمی با داشت تأویل ندارد؟ ارتباط میان طه حسین و محمد عبده - از چشم‌انداز تأویل قرآن - زمانی روشن می‌شود که سیاق تاریخی نوشهشدن کتاب درباره شعر جاهلی را بشناسیم؛ هم‌جنین اعتراض‌ها و خشم‌های را که کتاب برانگیخت؛ به حدی که برخی خواستار بیرون کردن طه حسین از دانشگاه شدند تا اینکه دادستان کل، «محمد نورالدین» مسأله را از طریق اداری حل کرد. هنوز پس لرزه‌های مثبت و منفی این داستان در فضای فرهنگی مصر تداوم دارد. با این همه، خود نویسنده - طه

۱. بنگرید به پیشگفتار نویسنده بر کتاب خلافت و اقتدار امت، ترجمه شده از زبان ترکی، القاهرة، دار نهر، ط. ۲، ۱۹۹۵، این پیشگفتار در کتاب گفتار و تأویل نویسنده بازنثر شده است:
نصر حامد ابوزید، الخطاب والتأویل، الدار الیضاء و بیروت، المركز الثقافي العربي، ط. ۱، ۲۰۰۰، الفصل الثاني من القسم الثاني، «اشكالية الخلافة بين التاريخ واللاهوت»، صص. ۱۷۱ - ۱۳۹

حسین - عقب نشست و آن بخشی از کتاب را که مناقشه برانگیز شده بود حذف کرد و کتاب را بعدها با عنوان درباره ادبیات جاهلی به چاپ رساند که از نظر حجم سه برابر کتاب اول است.

مسئله اصلی کتاب، مناقشه در میزان صحت انتساب شعری که جاهلی نامیده شده به عصر پیش از اسلام بود. طه حسین با آوردن دلایل و استناد تاریخی و زبانی به این نتیجه رسیده بود که (رابطه میان اصل زبان عربی فصیحی که عدنانی‌ها (در حجاز و شمال جزیره العرب) بدان سخن می‌گفتند و زبانی که قحطانی‌ها در یمن بدان سخن می‌گفتند مانند رابطه میان زبان عربی و هر یک از دیگر زبان‌های شناخته شده سامی است. صرف نظر از درستی یا نادرستی این نظریه، نویسنده تردید کرده بود در صحت نسبت دادن این شعر - که به زبان فصیح و زبان مردم شمال بود - به شاعرانی که تبار یمنی داشتند. از نظر طه حسین، این شعر نمی‌تواند در زمان پیش از قرآن پدیدآمده باشد، چون به زبانی کاملاً نزدیک به زبان عربی قرآن است که تنها وقتی به زبان سراسر جزیره العرب بدل شد که اسلام همه‌گیر شده بود.

بر این پایه، طه حسین می‌گفت قرآن باید مبنای فهم زندگی دوران جاهلی باشد، نه این شعری که - از نظر حسین به نادرستی - به جاهلی‌ها نسبت داده می‌شود:

«شعری که به امریء القیس یا اعشی یا دیگر شاعران جاهلی نسبت داده می‌شود، از نظر زبانی و هنری نمی‌تواند سروده آن شاعران باشد و نمی‌تواند پیش از پیدایش قرآن گفته شده و رواج یافته باشد... نباید در تفسیر قرآن و تأویل حدیث به این شعر استناد کرد، بلکه برای تفسیر و تأویل این شعر باید به قرآن و حدیث استشهاد کردد... این اشعار نه چیزی را ثابت می‌کنند و نه بر چیزی دلالت می‌کنند. نباید آنها را وسیله‌ای برای اثبات گزاره‌ای درباره قرآن و حدیث کرد. این اشعار ساخته شده‌اند تا علمای برای آنچه تصمیم گرفته‌اند درباره قرآن و حدیث بگویند، بدان‌ها استشهاد کنند!».

در برابر این تردید درباره شعر جاهلی و کاستن از اهمیت آن در مسائل تفسیر و تأویل، اطمینان کامل به صحت نص قرآنی را می‌بینیم تا آنجا که برای طه حسین قرآن راست‌نمایرین آینه برای حیات جاهلی است و این مسئله را به رغم غربت آن به گوش کسی که بار نخست می‌شنود، یک سره بدیهی می‌انگارد. این گزاره‌ای بدیهی است، چون «نص قرآن ثابت است و راهی به شک در آن نیست». نفی قاطعانه انتساب شعر جاهلی به دوران پیشاالسلام و تأکید قاطعانه بر صحت نص قرآن و آینه‌ای راست‌نماینگاشتن آن برای دوران جاهلی به مشکلی می‌انجامد که باید حل کرد. کسانی که قائل به زبان واحدی هستند که عدنانی‌ها و قحطانی‌ها (اهل شمال و جنوب) بدان سخن می‌گفتند، به پاره‌ای روایت‌ها استناد می‌کنند برای اثبات تمایزی کهنه میان عرب عاربه - عرب‌های اصیل قحطانی که اهل شمال بودند - و عرب مستعربه که اهل جنوب‌اند و زبان اصلی خود که حمیری بود و انها دند و زبان عربی را به خوبی آموختند. اصل این تمایز را از نظر تاریخی مربوط می‌دانند به زمان هجرت ابراهیم با اسماعیل و هاجر به سرزمین حجاز؛ قصه‌ای که در قرآن بازآمده است.

طه حسین برای رفع مشکل از مبنای روش محمد عبده بهره می‌گیرد و آن داستان قرآنی را، به مثابه یکی از متشابهات، بر اساس تمثیل، تأویل می‌کند. این راه حل - به عکس آنچه برخی از پیروان طریقت سلف پنداشته‌اند - به معنای تشکیک در صحت قرآن نیست. از یک سو قرآن کتاب تاریخ نیست و از

سوی دیگر قرآن مردم را به قدر عقل و فهم خود مخاطب قرار می‌دهد. نایاب در جست‌وجوی راستی و درستی داستان‌هایی که در قرآن آمده، به کتاب‌های تاریخی علمی رجوع کرد؛ زیرا آنها قصه‌هایی رایج و مشهور در میان مردم بوده است. اینجا باید اشاره کنیم که طه حسین افزوں بر تأکیدش بر صحت متن قرآن و اینکه راست‌نمایرین آئینه زمانه است، تأکید می‌کند که شگفتی مردم در برابر قرآن - چه آنها که اسلام آوردند و چه آنها که از بت‌پرستی دست نشستند - برخاسته از نوعی رابطه میان «اثر هنری بدیع و آنچیزی بود که وقتی می‌شنیدند و می‌دیدند شگفت‌زده می‌شدند»^۱. یکی از شرایط اثر هنری آن است که تازه باشد، نه یک‌سره تازه که به چشم، بیگانه بیاید و ورای فهم و ذوق مخاطب باشد، بلکه به اندازه کافی عناصری تازه در کنار عناصر آشنا داشته باشد. اگر قرآن برای عرب‌ها یک سره تازه بود آنگاه «آن را نمی‌فهمیدند و در نمی‌یافتدند و برخی از آنها به انکار آن نمی‌ایستادند و شماری دیگر در آن مناقشه و مجادله نمی‌کردند. قرآن در سبک، در آن چیزی که بدان فرامی‌خواند، در دین و قانونی که پایه می‌گذشت، تازه بود و با این همه کتابی عربی بود؛ زبان عربی ادبی‌ای که مردم آن عصر - یعنی عصر جاهلی - ساخته بودند»^۲.

در پرتو مبنای عبده درباره قصص قرآن، شگفت نیست که قصه هجرت ابراهیم و اسماعیل و هاجر به کعبه را داستانی معروف نزد عرب پیش از اسلام بیانگاریم:

«این همان عصری است که یهودیان در شمال بلاد عربی مستقر می‌شوند و مستعمرات خود را می‌پراکنند. می‌دانیم که جنگ‌های شدیدی میان آن یهودیان استعمارگر و عرب‌هایی که در آن سرزمین‌ها زندگی می‌کردند درگرفت و در نهایت به مسالمت و آرامش و نوعی پیمان و آتش بسختم شد. پس چنان بعد نیست صلحی که میان تعjaوزگران و صاحبان آن سرزمین‌ها برقرار شد، خاستگاه چنین داستانی باشد تا عرب‌ها و یهودی‌ها را عموزادگان یکدیگر و ائماید؛ به ویژه که وجود شباهت میان این دو گروه اند که نبود و هر دو سامی بودند... قریش در سده هفتم میلادی کاملاً آمادگی پذیرش چنین اسطوره‌ای را داشت. در آغاز این سده، نوزایشی سیاسی و اقتصادی باعث نوعی اقتدار قریشیان در مکه و اطراف آن شد و به بسط قدرت معنوی آنها بر پاره قابل ملاحظه‌ای از سرزمین‌های بت پرست عرب انجامید. سرچشمه این نوزایش و این قدرت دو چیز بود: از یک سو بازرگانی و از سوی دیگر دین»^۳. سرانجام، طه حسین قصه «عاریه» و «مستعربه» را می‌گوید و عربی آموختن اسماعیل از جرم و اینکه همه اینها افسانه‌هایی بی‌خطر و بی‌دردسرند، ولی ذکر شان در قرآن به معنای صحت تاریخی شان نیست، بلکه ممکن است ورای بازگویی قصه‌هایی از این دست اهدافی دینی نهفته باشد:

«مقتضای ظهور اسلام و خصوصت شدیدی که میان آن و بت‌پرستی عربی وجود داشت آن بود که پیوند عمیقی میان دین جدید و دو دیانت قدیمی، یهودیت و مسیحیت، برقرار شود. پیوند دینی که روشن است؛ میان قرآن و تورات و انجیل در موضوع و صورت و غرض، اشتراک وجود دارد و هر سه به توحید فرامی‌خوانند و بر پایه واحدی تکیه دارند که اساس دیانت‌های آسمانی سامي است. ولی نیاز بود این

۱. همان، ص. ۲۶

۲. همان

۳. همان، ص. ۳۳

پیوند دینی معنی عقلی با پیوند مادی ملموس یا شبه ملموسی میان عرب‌ها و اهل کتاب تقویت شود. جه چیز بهتر از به کار گرفتن این قصه؛ قصه خویشاوندی مادی میان عرب عدنان و یهود؟^۱ این تأویل تاریخی-سیاسی-اجتماعی قصه‌ای در قرآن برای تأمین غرضی دینی و استوار کردن رابطه تردیدناپذیر دینی و معنی میان قرآن و متون دینی پیشین، چیزی جز در امتداد طرح محمد عبده نیست؛ بسط آن چارچوب فرهنگی و افق معرفتی است که زمینه اصلی اش را محمد عبده به دست داده بود. شاید تفاوت زبان طه حسین و زبان محمد عبده نیز به دلیل آن باشد که حسین طرح عبده را پیش تر برد. شاید واکنش تند و عصبی به کتاب درباره شعر جاهلی و نیز طه حسین هم به همین دلیل باشد. این زبانی بود تازه، ناآشنا و آشتی ناپذیر؛ چراکه برای توصیف قصه، لفظ «اسطوره» را به کار می‌برد و از «بهره‌گیری» قرآن از قصه برای مقاصد خود می‌گفت. زبان طه حسین به بالاترین با موعظه و خطابه سر آشتی ندارد و تا جای ممکن تفکر نقلی را به تحملی می‌گیرد، به ویژه آن‌جا که وقتی می‌گوید:

«تورات برای ما از ابراهیم و اسماعیل می‌گوید و قرآن نیز از آن دو سخن می‌گوید ولی ورود آن دو نام در تورات و قرآن برای اثبات وجود تاریخی آنها کافی نیست چه رسد به آنکه قصه‌ای را ثابت کند که درباره هجرت اسماعیل فرزند ابراهیم به مکه و شکل‌گیری عرب مستعرب در آنجاست؟».

ممکن است پژوهشگران با آنچه طه حسین درباره مفصل «شعر جاهلی» می‌گوید موافق یا مخالف باشند یا درباره دلالت و براهینی که مستند ادعای خود درباره اختلاف زبان اهل شمال با اهل جنوب کرده مناقشه یا موافقت کنند ولی نمی‌توان گفت طه حسین درباره صدق قرآن به شکلی تردید کرده است. کار او تأویل اجتماعی-تاریخی قصه‌ای از قصص قرآن، بی‌گمان، بر پایه مبنای محمد عبده درباره عدم تطابق قصص قرآن و تاریخ است. ولی پیروان طریقت سلف، لاتقریبوا الصلاة کتاب او را خواندند، همچنان که شش سال پیش از آن با کتاب اسلام و مبانی حکومت علی عبدالرازق نیز چنین کردند و باز سوم - این بار پس از بیست سال - با رساله محمد احمد خلف‌الله، هنر روایتگری در قرآن چنین کردند و پس از حدود چهل و پنج سال، برای بار چهارم نیز این مصیبت تکرار شد.

امین‌الخولی و تثبیت پایه‌های روش ادبی

آنچه طه حسین به دستاورد محمد عبده افزود در گستره پژوهش‌های قرآنی با شیخ امین‌الخولی تداوم یافت؛ به رغم آنکه طه حسین - همان طور که پیش تر اشاره کردیم - از کتاب خود عقب‌نشینی کرد و زبان آشتی ناپذیرش را نرم کرد، همان گونه که علی عبدالرازق نیز چنین کرد و - به رغم تغییر فضای عمومی - بر عدم چاپ دوباره کتاب اصرار می‌ورزید تا اینکه پس از در گذشتاش در نیمة دهه هفتاد میلادی برای بار دوم منتشر شد. ولی طبع دوم کتاب طه حسین جز در بستر تراژدی چهارم و در آغاز سال ۱۹۹۵ منتشر نشد. یک بار به صورت مستقل از سوی دارنهر قاهره چاپ شد و یک بار هم مجله القاهره در یکی از شماره‌هایش در ماه می همان سال آن را منتشر کرد.

۱. همان، ص. ۳۳.

۲. همان

سخن محمد عبده درباره سبک روایت در قصص قرآن و اینکه این سبک بر اساس هدف دینی اندرز گرانه قصه‌گویی شکل می‌گیرد و رابطه‌ای با ترتیب طبیعی منطقی یا تاریخی رویدادها ندارد، زمینه‌ای مهم بود که طه حسین را توانا کرد مبنای دیگری که پیش تر هم شناخته شده و مورد اتفاق بود بر آن بنا کند: «تازگی قرآن از نظر سبک و اسلوب». طه حسین از این دو مبنایاً مقدمه نتیجه گرفت که قرآن «اثر هنری بدیعی» است و راز اثرگذاری آن بر مخاطبان پیامبر نیز از همین روت است. این درست همان مفهومی است که آغازگاه شیخ امین الخلولی در تحلیل او از متن قرآن است: که این بزرگ‌ترین کتاب عربی و مقدس‌ترین اثر هنری عربی است، «بنابراین، قرآن مقدس‌ترین کتاب هنری عربی است، چه کسی از منظر دینی بدان بنگرد یانه!».

همینجاست که امین الخلولی اختلاف خود را با محمد عبده درباره غایت فرآیند تفسیر آشکار می‌کند و می‌اندیشد هدف نهایی و غرض اصلی از فرآیند تفسیر «بیان» است. «بیان» از نظر او هدفی است که «اهداف و اغراض دیگر از آن منشعب می‌شود (از جمله غرض هدایت که محمد عبده می‌گفت) و پیش از هر چیز متن باید این هدف را برآورده کند؛ پیش از هر هدف دیگر علمی یا عملی، دنیوی یا اخروی^۱. محمد عبده از دو علم بلاغی سنتی، معانی و بیان، به «دانش سبک‌شناسی» یاد می‌کرد. بنابراین نباید واژه «بیان» را نزد خولی - که مقصد نهایی و گوهری فرایند تأویل و تفسیر است - به معنای بلاغی آن نزد قدماء فهمید. این اتفاقی بود که برای شاگرد خولی - و سپس همسرش - دکتر بنت الشاطئ در «تفسیر بیانی قرآن» افتاد، زیرا او از نظر روش شناختی از مرزهای علم بلاغت کلاسیک درنمی‌گذرد.

اگرچه امین الخلولی مانند محمد عبده کتابی در تفسیر بر جا نگذاشت و دل مشغولی اش به موضوع روش‌شناسی مانع از انجام پژوهش‌های بسیار بود، نه کتاب در زبان و ادبیات و بلاغت و اندیشه و ادیان تطبیقی برای ما بر جا نهاده است. یکی از آنها روش‌های نوسازی است - که پایه اصلی بحث ما در اینجاست - و ده پژوهش در زمینه‌های پیش‌گفته را در بر دارد و همه درباره معضل روش‌شناسی است. کار خولی در پرداختن به موضوع روش در بیشتر قلمروهایی که یاد کردیم بی‌گمان باعث شد تا اندازه زیادی دریافت خود را از روش تفسیر و تأویل ژرفای بخشد.

آوردیم که روش نزد خولی از این مبنای آغاز می‌شود که قرآن اثری عربی هنری جاودانه و اقدس برای عرب‌ها، چه مسلمان، چه مسیحی، چه یهودی و چه ملحد است. مراد خولی از «عروبت»، نژاد و خون و عصب نیست، بلکه مراد عربی بودن زبان و فرهنگ و عقل است. معنای آنکه قرآن اثری هنری و عربی است، نقی دینی و مقدس و مُنزل بودن قرآن نیست، بلکه بدان معناست که تأثیر قرآن بر مسلمان و غیرمسلمان به دلیل ویژگی‌های ادبی و هنری آن است و این متن قرآن را از دیگر متن‌ها متمایز می‌کند؛ همان‌تمایزی که قدمان آن را «اعجاز» می‌نہادند. از سوی دیگر، معنای عربی بودن قرآن آن نیست که در اهداف و مقاصد خود غیرعرب را درنظر نمی‌گیرد، همان‌طور که این توصیف به معنای آن نیست که دلالت آن به مدت کوتاه زمان نزول یا کمی پس از آن محدود است. وقتی می‌گوییم قرآن «اثر هنری عربی» است یا «بزرگ‌ترین کتاب عربی» است، هیچ کدام از این‌ها مراد نیست، زیرا قرآن به مثابه اثری

۱. مناهج التجدد، ص. ۳۰۴

۲. همان، ص. ۳۰۳ - ۳۰۲

هنری «معناها و مقاصد انسانی و اجتماعی دوربرد و جاودانه‌ای دارد ولی این همه معنا در جامه‌ای عربی و با تعییری عربی برای بشریت آمده است و تمثیل تام این عروبت راه مشخص فهم سراسر آن و دستیابی به آن است!».

از این رو باید «بیان» را که خولی مقصد المقاصد و غرض الاغراض فرآیند تأویل و تفسیر می‌خواند، همان روش تحلیل ادبی‌ای دانست که می‌تواند با اثر هنری جاودانه تعامل کند. باید بر پایهٔ ویژگی‌های خود متن - از نظر ساخت و بافت کلی - مراحل این روش‌شناسی را تعیین کرد، زیرا پیش‌پیش روش‌شناسی واحدی برای تعامل با هرگونه متن وجود ندارد. روشی صامت و ثابت و قالبی وجود ندارد که بتوان آن را بر این یا آن متن تحمیل کرد. وحدت روش ادبی، تنوع تطبیق‌های آن - و در نتیجه اختلاف مراحل تطبیق آن - را نفی نمی‌کند و در برخورد با هر متن باید به شیوه‌ای خاص آن روش را اجرا کرد.

از این رو امین‌الخلوی ساختار متن قرآن و ویژگی‌های آن را چنین توصیف می‌کند:

«ترتیب قرآن در مصحف، وحدت موضوع را نادیده گرفته و به هیچ روی بدان ملتم نیست. همچنین ترتیب زمانی ظهور آیات را حفظ نکرده و دربارهٔ موضوع واحد در سیاق‌ها و جاهای متعدد و شرایط متفاوتی سخن گفته است. این امر اقتضا می‌کند که قرآن موضوع به موضوع تفسیر شود و آیاتی که مربوط به موضوعی واحد هستند گردآوری کامل شوند و سپس در آن نگریسته شود تا تفسیر و فهم شوند. این نوع تفسیر به معنا بیشتر راه می‌برد و اطمینان بیشتری برمی‌انگزید!».

ضروری است توجه بدیم که این توصیف از ساختار متن قرآن که ویژگی‌های خود را دارد، از نظر تاریخی درست است؛ یعنی از نظر چگونگی شکل‌گیری متن و ساختار آن طی فرآیند گردآوری اول و دوم در عصر خلافت صدر اسلام. ولی این ساختار با همین ویژگی‌ها بوده که از همان روزگار تاکنون در دل و عقل مسلمانان و غیرمسلمانان تأثیری را برانگیخته که می‌دانیم. به سخن دیگر، شایسته بود شیخ خولی که به قرآن، چونان مهم‌ترین متن عربی و مقدس‌ترین اثر هنری می‌نگرد، آن را در صورت و هیأت موجودش در نظر گیرد و پژوهد، نه با توجه به روند تاریخی شکل‌گیری اش.

داشتن انتظار چنین چیزی از شیخ امین‌الخلوی نارواست، زیرا شیخ فارغ التحصیل مدرسه «قضای شرعی» بود و اثربخشی اش از علمای اصول فقه در روشنی که پیش کشیده آشکار است: پیش از تفسیر، گردآوری کامل آیاتی که موضوع واحد دارند و به طور تاریخی آن را مرتب کردن. علمای اصول در بحث احکام فقهی چنین می‌کنند تا احکام ناسخ و منسوخ را کشف کنند و مجمل و مبین و عام و خاص را بیابند. این کار هم بدون گردآوری کامل آیات دریاب موضع واحد و مرتب کردن آنها به ترتیب تاریخی ممکن نیست. ولی شیخ، روش علمای اصولی را - که مختص پژوهش احکام و برای آن ضروری است - بدل کرده به روشنی که شایسته تعامل با سراسر قرآن است.

نمی‌توان این روش را در زمینهٔ پژوهش موضوعات و مسائل فکری و عقیدتی و اخلاقی در قرآن کم‌اهمیت شمرد، ولی این بهترین روش در پژوهش ادبی قرآن نیست. این به سبب تناقض در روش شیخ

۱. همان، ص. ۳۱۰، پانوشت

۲. همان، ص. ۳۰۶

امین الخلی نیست، زیرا مفاهیمی که او برای پژوهش ادبی قرآن پیش می‌کشد - که نیازمند پژوهش مستقلی است که مجال دیگری می‌طلبد - به رمانیسم آکنده از مفاهیم کلاسیک جدید نزدیک است و به متن ادبی بیشتر از جنبه موضوعات و مضامین می‌پردازد تا از نظر شکل و ساختار.

به همین سبب، شیخ پژوهش‌های قرآن را به دو شاخه تقسیم می‌کند: پژوهش‌های عام و پژوهش‌های خاص. پژوهش‌های خاص، پژوهش‌هایی است که «علوم القرآن» نام گرفته‌اند مانند اسباب نزول، مکی و مدنی، جمع و ترتیب و قرائت و مانند آن. پژوهش‌های عام درباره قرآن فراتر از «علوم القرآن» سنتی‌اند و پژوهش‌های تاریخی و اجتماعی‌ای را در بر می‌گیرند که پیش‌تر محمد عبده بدان اشاره کرده بود. امین الخلی پژوهش‌های عام را چنین توصیف می‌کند:

«آنچه مربوط به محیط مادی و معنوی‌ای است که قرآن در آن پدیدآمده و زیسته و در آن گرد آمده و نوشته و خوانده و حفظ شده و برای نخستین بار اهل‌اش را مخاطب قرار داده و رسالت خود را معطوف به آنها کرده تا آن را بگزارند و به دیگر ملت‌های جهان ابلاغ کنند. روح قرآن عربی است و مزاج آن عربی است و سبک آن عربی است... تحقق اهداف قرآن بر پایه جذب کامل و دریافت تام و تمام این روح عربی و آن مزاج عربی و ذوق عربی ممکن است. جذب کامل این عروبت راه قطعی فهم آن و دستیابی بدان است. از این روست که باید به این محیط عربی مادی معرفت کامل پیدا کرد... هرچه به حیات مادی عربی مربوط است ابزاری ضروری برای فهم قرآن عربی می‌بین است. این به همراه آنچه مربوط به محیط معنوی است - با همه فراگیری که این کلمه دارد؛ گذشتۀ کهن و تاریخ شناخته شده و نظام خانواده و قبیله و حکومت به هر صورتی که بوده و عقیده به رنگی که وجود داشته و هنرها با هر تنوعی که بوده‌اند و کارها به شیوه و نسقی که وجود داشته‌اند - و همه آنچه زندگی انسانی این عروبت بدان بسته بوده است ابزاری ضروری برای فهم این قرآن عربی می‌بین است.»^۱

پژوهش‌های خاص و عام قرآن به مثابه مطالعات ضروری است که زمینه را برای پژوهش خود متن فراهم می‌کند، یعنی برای تأویل و تفسیر. این مطالعات در تحلیل نهایی چیزی نیستند جز پژوهش سیاق متن به معنای فراگیر تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و دینی آن. اینجاست که اندیشه امین الخلی در پژوهش‌های قرآنی همساز با اندیشه ادبی او می‌شود؛ به ویژه در روشی که او در کتاب درباره ادبیات مصر (۱۹۴۳) طرح کرد، با تأکید بر اهمیت «محیط» به معنای گسترده آن که پژوهش ادبیات را نیز دربرمی‌گیرد.

پس از این پژوهش‌های بنیادی، نوبت می‌رسد به گام‌های عملی برای تأویل و تفسیر که چندان تفاوتی با مراحلی که محمد عبده می‌گفت ندارد مگر در افزودهای تفصیلی پراهمیت. گام نخست نگریستن در «مفردات» است. خلوی مانند عده تأکید می‌کند که «خطای آشکار است اگر ادب پژوه الفاظ متن قرآنی ادبی باشکوه را جز با تکیه بر ارزیابی کامل روند دگرگونی تدریجی‌ای فهم کند که بر زندگی واژه‌ها و معناهای آنها رفته است و توجه نکند که باید این واژه‌ها را به شکلی فهمید که در زمان پدیدآیی و تلاوت فهم می‌شدنند».^۲.

۱. همان، ص. ۳۱۰

۲. همان، ۳۱۲

این مرحله نخست از گام نخست - نگریستن در «مفردات» - بدان معنا نیست که دلالت آن مفردات بیرون از چارچوب متن ممکن است. از این روست که خولی از مرحله دوم تحلیل سخن می‌گوید که مفسر در تحلیل مفردات باید بدان منتقل شود؛ انتقال از معنای لغوی به معنای کاربردشناختی^۱ در قرآن. در این مرحله دوم پژوهشگر باید «مواردی را که (کلمه مفرد) در آنها آمده جست و جو کند تا کاربرد آنها را دریابد؛ آیا این کلمه واحد در دوره‌های مختلف و مناسب‌های متغیر به یک معنا آمده؟ یا اگر نیامده معناهای گوناگون آن که در عصر نزول قرآن به کار رفته کدام‌اند؟»^۲

خولی عروبت قرآن را - از نظر سبک و سرشت و روح - با انسانی بودن اهداف و جهانی بودن رسالت آن ناسازگار نمی‌بیند و در عین حال تأکید می‌کند که دلالت الفاظ مفرد در کاربرد زبانی یا قرآنی است نیست، بلکه پویا و بالنه است. با این همه، خولی درباره دام جهش و فرافکنی معنایی - که پیش روی مفسر گسترده است - هشدار می‌دهد، زیرا رشد و تحول معنایی واژگان همیشه مرهون حرکت در مسیر دلالت اصلی اولی آن^۳ است و نه می‌تواند و نه شایسته است از آن یک سره جدا باشد: «تردیدی نیست که جاودانگی این کتاب و کاره‌گیری همیشگی آن از زندگی در عین پیوستگی محکم بدان، آن را مستعد فهم معناهای نوشونده و بالنه می‌کند. با این همه، باور داریم نباید به قرآن هیچ یک از این معناها را نسبت داد مگر آن معنایی را که از طریق حسن لغوی عربی قابل فهم است و راه انتقال به آن، دلالت اولیه لفظ در عصر نزول قرآن است.»^۴

زمانی که دو مرحله گام نخستین پیموده شد «مفسر در ترکیب گزاره‌ها می‌نگرد و در این کار - تردیدی نیست که - از علوم ادبی مانند نحو و بلاغت کمک می‌گیرد و در معناهای گوناگون رفاقت‌های مختلف آیه‌ای واحد و نیز کاربردهای مشابه یک آیه در قرآن نظر می‌کند... نگرش بلاغی، نگاهی ادبی و هنری است که زیبایی گفتاری در سبک قرآن را متباور می‌کند و معارف این زیبایی را برای ذوق پخته‌ای آشکار می‌کند که ویژگی‌های ترکیبات عربی را به نیکی درمی‌باید و وجوده آن را هویدا می‌سازد و افرون بر این تأملات عمیق در ساخت‌ها و سبک‌های قرآنی برای شناخت، ویژگی‌های خاص قرآن در قیاس با دیگر آثار عربی».^۵

در اینجا می‌بینیم که «دانش سبک‌شناسی» محمد عبده در نزد خولی به ابزاری برای کشف رازهای زیبایی سبک قرآن بدل می‌شود. علوم بلاغی سنتی که خولی می‌کوشد آنها را در کتاب مهم‌اش هنر گفتار (۱۹۴۷) و نیز روش‌های نوسازی پژوهش دیگرش پیش از آن، متحول سازد، ابزارهای مفسر برای کشف این زیبایی‌اند. افزون بر این، غایت تحلیل سبک‌های قرآن و کشف زیبایی‌های آن دستیابی به راز «اعجاز»ی است که از نظر خولی «نفسی» است یعنی به «تأثیر»ی مربوط است که قرآن در روح

۱. Pragmatics شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که موضوع آن معنای کاربردی واژگان و گزاره‌های است؛ همان که در علم اصول فقه به آن «معنای استعمالی» در برابر «معنای وضعی» می‌گویند. (متترجم)

۲. همان، صص. ۳۱۴ - ۳۱۳.

۳. یعنی معنای وضعی (متترجم)

۴. همان، ص. ۳۱۲. پانوشت

۵. همان، صص. ۳۱۵ - ۳۱۴.

دریافت کننده می‌گذارد.^۱

خولی باید در اینجا درمی‌یافتد که آن تأثیر نفسی معجزه‌آمیز، محصول قرائت عینی بر حسب ترتیب نزول آیات نیست، بلکه تأثیری است حاصل ساختار کنونی متن که قدمای بدان «ترتیب تلاوت» در برابر «ترتیب نزول» نام داده بودند. با این‌همه خولی نمی‌توانست به چنین در کی برسد، زیرا آگاهی به اهمیت ساختار کنونی قرآن تنها در بیست و پنج سال اخیر پدیدآمده است. پژوهش‌های محمد ارکون امروزه بهترین تعبیر از این درک را به دست می‌دهد. حتی شاگردان خولی مانند بنت الشاطئ و محمد احمد خلف‌الله و شکری عیاد به درجات گوناگون روش «وحدت موضوع و ترتیب نزول» خولی را اخذ و اجرا کرده‌اند.

برای کشف پاره‌ای از جوانب مهم تصور خولی از اعجاز نفسی، باید به ردیه او بر نظریه «اعجاز علمی» قرآن نگریست. نظریه «اعجاز علمی» در سال‌های اخیر در برخی مخالفان دانشگاهی رواج گستردۀ یافته؛ چه رسد به دامن‌گیری آتش‌وار آن در انبار پنهان فکر عوام و شبه‌روشنفکران مسلمان. خولی بر سه نکته بنیادی تأکید می‌کند که بیانگر دریافت او از «اعجاز نفسی» نزد خود او یا دست کم پاره‌ای از جنبه‌های آن است.

نکته نخست: وقتی قرآن به بیان پاره‌ای از حقائق هستی و جلوه‌گاه‌های آن می‌پردازد تنها از جنبه هنری بدان‌ها می‌پردازد نه از جنبه علوم دقیقه یا قوانین هستی.

نکته دوم: قرآن به حقایق هستی از جنبه محسوس و مشهود آن برای همه مردم، عام و خاص، علما و نیمه‌عالمان و حتی جاهلان، می‌پردازد.

نکته سوم: قرآن به این حقایق از آن جنبه می‌پردازد که بر حواس مردم اثر می‌گذارند و مردم از زیبایی آنها تحت تأثیر قرار می‌گیرند.

این سه نکته را به صورت دیگری نیز می‌توان گفت: قرآن وقتی به بیان پاره‌ای از حقایق مشهود و محسوس جهان می‌پردازد از سر برانگیختن خیال خوانندگان است تا از آنچه ذهن‌شان بدان‌ الفت و انس گرفته آشنازی‌زدایی شود. این کار در قالب سبک ادبی اثر‌گذار صورت می‌گیرد. بدین‌سان می‌توان گفت که به همان سبکی که قرآن به قصد اثر‌گذاری دینی و اندرزگویی قصه می‌گوید نه برای روایت تاریخ، به همان شیوه هم به بیان ظواهر جهان و طبیعت می‌پردازد.

امین‌الخوبی می‌گوید «صاحبان چنین نیتهاي و کسانی که در پی آنان رفته‌اند می‌خواهند معضل ناسازگاری میان علم و دین را حل کنند. برای این مقصود کافی است در کتاب دین نصی صریح مخالف حقیقت علمی وجود نداشته باشد و همین اندازه فقدان نص مخالف علم کافی است که کتاب دین را شایسته زندگی و هم‌گام با علم و رهای از نقد سازد. من همین مقدار را هم که روا می‌دارم برای راضی کردن میل آن کسانی است که چنین نیت نیکوبی دارند و گرنه فراموش نمی‌کنم یادآوری کنم تعبیر هنری از حقایق جهان و جلوه‌گاه‌های آن تعبیری است که دین برای ورز دادن و جدان مردم در نظر داشته است و این تعبیر هنری معطوف است به عame و خاصه و علما و نیمه‌عالمان و حتی جاهلان. این وظیفه دین و غایت تلاوت کتاب از سوی همه مردم است. این تعبیر هنری از پدیدارها بر اساس اثر‌گذاری آنها

در جان و حس و اثربذیری مردم از آنهاست، نه برای بیان دقیق قوانین و قاعده‌های جهان و معادله‌های جبری و اعداد ریاضی و بیان خشک ویژگی‌ها و خواص آن. چون غرض بیان آن چیزی است که به چشم و گوش عادی می‌آید و در روان اثری برانگیزاننده می‌نهد. لازم نیست که مطابق حقایق علمی و ویژگی‌های تجربی عوالم توصیف شده و مناظری باشد که بیان آنها جز به قصد برانگیزاندن آگاهی به جلال و جمال جهان و عظمت نیروی تدبیرگر و هستی‌آفرین آنها نیست. اگر مفسر بخواهد آیات را بر حسب قوانین علمی تصحیح کند، آرمان اصلی دین را که بیان هنری و شهودی و وادار کردن دینداران به تأمل و عبرت آموزی درونی و عاطفی در جهان است مخدوش کرده است.^۱

اکنون که معلوم شد شیخ امین‌الخلوی امتداد معرفتی و آمیزه‌ای از محمد عبده و طه حسین در سطح روشناسی است، لازم است نوع چالشی را که در پاسخ به روش خلوی پدید آمد توضیح دهیم. امین‌الخلوی تنها با چالش حضور مادی و فکری اروپائیان در قلب جهان عرب و اسلام روبه‌رو نبود. او چالشی درونی در جهان اسلام را نیز می‌دید: رشد گرایش سلفی که با تأسیس جماعت اخوان المسلمين به اوج خود رسیده بود. پیش از این گرایش سلفی توانسته بود پر و بال مکتب تأویل را در دو معرکه‌ای که بر سر دو کتاب اسلام و مبانی حکومت و درباره شعر جاهلی برانگیخته شد، بچیند. آهنگ روشناسی خلوی احیای طریقت خلف در گسترۀ مسایل نوسازی به طور کلی و در قلمرو تأویل قرآن به شکل خاص بود. از این رو بود که به آگاهی محمد عبده از سنت معتزلی و ابن رشدی، دستاوردهای علمای اصول فقه در زمینه تحلیل زبانی برای استخراج احکام از نصوص از طریق وحدت موضوع و ترتیب نزول را نیز می‌افزود. همینطور به روش «زبانی هنری» طه حسین ابعادی تازه در نظریه ادبیات درباره تأثیر محیط و نیز تأثیر روانی ادبیات در خواننده اضافه می‌کرد. مصائبی که مکتب تأویل بدان چار بود، هرگز وجود امین‌الخلوی را رها نکرد. یکی از این مصیبیت‌ها تراژدی رسالت هنر روایتگری در قرآن بود که به راهنمایی امین‌الخلوی نوشته شد.

در پیشگفتار طبع نخست کتاب هنر روایتگری که دانشگاه نویسنده آن را از دریافت درجه دکترا محروم کرد و حتی از دانشگاه اخراج کرد، خلوی از اهمیت روش‌اش برای داوری درباره «دوگانگی» شخصیت روشنفکر مسلمانی می‌گوید که عواطف و احساسات دینی‌اش به درستی قرآن ایمان دارند و از سوی دیگر عقل و فکرش به علم و دستاورهای آن اعتماد دارد.

خلوی با اشاره‌ای صریح و روشن به کتاب درباره شعر جاهلی و خود طه حسین، می‌نویسد «پژوهش هنری نوگرایانه قرآن، مهم‌ترین کتاب عربی، که بهره‌مند از پیشرفت هنری و عقلی و اجتماعی باشد بدانجا می‌رسد که تفسیر ادبی قرآن را گامی بلند به پیش می‌راند؛ گامی که با پیمودن آن فرد دیندار از دوگانگی شخصیت رهایی می‌یابد. وقتی این دوگانگی در دیندار روشنفکر پدیدار می‌شود که با ایمانی واثق به اسلام درمی‌یابد و اقرار می‌کند که اسلام و کتاب آن قرآن از اشخاص و رویدادها به شکلی که می‌خواهد یاد می‌کند و آنگونه که می‌پسند آنها را در خدمت ترویج دعوت اسلامی می‌گیرد بدون آنکه لزوماً گزاره‌های قرآن در این باره حق الزام آور برای مؤمنان باشند. این چیزی است که از حدود

سی سال پیش در بحران درباره شعر جاهلی بیان شد و رواج یافت و بهای آن پرداخته شد^۱. این توصیف آمیخته به نقد یا نقد تفسیری نه توجیه آمیز از طه حسین و برنهاده او درباره قرآن در کتاب درباره شعر جاهلی یکی از وجوده مهم چالش‌هایی را نشان می‌دهد که خولی باور داشت «روش ادبی» می‌تواند با آن رویارویی کند و مشکل دوگانگی شخصیت روشنفکر دیندار را حل نماید. اینجا برنهاده محمد عبده درباره «قصص قرآن» و تاریخ پیش گذاشته می‌شود و با ابزارهای روش تحلیل ادبی و سازوکارهای آن تقویت می‌شود تا درمانی قاطع برای بیماری دوگانگی باشد.

خولی با اشاره به هنر روایتگری و در دفاع از آن تا حد آمادگی برای افتادن در آتش - به تعییر خود او در پیشگفتار - می‌نویسد «بر این بنیاد، روشنفکر پیشرو می‌تواند در عین دینداری، سخن قرآن را با روایت پردازی هنری اش پذیرد و در عین حال به ژرفی و روشنی در تاریخ آن رویدادها و شخصیت‌های داستان‌ها بکاود و مطمئن باشد که جست‌وجوی واقعیت تاریخی با بیان هنری آن قصه‌ها ناسازگار نیست و این بیان هنری، هرچه از واقعیت تاریخی دور باشد، سلامت و صداقت قرآن را خدشه‌دار نمی‌کند. بدین سان دانشور دیندار ناگزیر نمی‌شود به شکلی آشکار به جهان و جهانیان بگوید که قرآن می‌تواند هرچه می‌خواهد بگوید و رویدادها را به هر شیوه که می‌خواهد در خدمت خود بگیرد، بدون آنکه این برای ما الزام آور باشد؛ زیرا ایمان ما شهودی است و بحث‌هایمان عقلی و در درون ما این دو گرایش شهودی و عقلی در عین تفاوت هم نشین‌اند. کسی که روشنی یافته باشد، چنین نمی‌گوید بلکه پس از فهم آموزه هنری بودن روایتگری در قرآن کریم می‌گوید: قرآن برای بیان داستان‌های پیشین به شکلی که می‌خواهد باید شیوه‌ای هنری به کار گیرد بدون آنکه در پی بیان تاریخ باشد؛ «در داستان‌های شان خردمندان را عبرتی است»^۲؛ زیرا بیان هنری در پی شرح جزئیات و روایت‌ها و چالش‌ها نیست، بلکه مقصودش چیزی جز عبرت آموختن نیست^۳.

نتیجه

آیا ما به راستی در برابر «مسأله‌ای (پرولماتیکی) نیستیم که قانون «چالش و پاسخ به چالش» در بستر تحولات اجتماعی و فرهنگی و فکری عقل اسلامی بر آن چیرگی دارد؟ آیا این «مسأله» همان «مسأله تأویل» نیست که ورای معضل شرح مفردات و تفسیر آنهاست؟ و سرانجام آیا این مسأله روز به روز پیچیده‌تر نمی‌شود و جدال میان دو طریقت «سلف» و «خلف» شدت و حدت بیشتری نمی‌گیرد و بارها تاریخ بلند جنگ فکری و فرهنگی میان این دو به نبردی خونین بدل نشده است؟ شاید این درآمد کوششی باشد برای گشودن باب اندیشیدن و بستن درهای کشتن. چه بسا پیشرفت روش خولی بر پایه دستاوردهای شناخت بالنده در گستره علوم انسانی به ویژه علوم زبانی و تأویلی نماینده فرارفتن از وضعیت رکود در قلمرو مطالعات قرآنی باشد؛ رکودی که تلاش‌های مکتب خولی - به

۱. محمد احمد خلف‌الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ط. ۴، ۱۹۷۲، پیشگفتار امین الخولي

۲. «لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب»، يوسف، ۱۱۱

۳. همان، ص. ۵

دلائل بسیار - از پس آن برنيامد و عرصه را به اهل سلف معاصر واگذاشت در حالی که تفاوت میان سلفی‌های امروز و پیشینیانشان، همان تفاوت میان ابداع و تکرار و میان اصالت و گرتهبرداری و میان افاده و اعاده است.



رهیافت نو به قرآن؛ از متن به گفتار

به سوی تأویلی انسان باورانه^۱

در آغاز می خواهم تأکید کنم گستره «نوسازی» فکری افقی را می نماید که برای پژوهشگر گشوده است و او می تواند در آن به خویش بازنگرد. چون من در اینجا با قرآن نه به مثابه «متن» - چنانکه در کتاب ام مفهوم متن؛ پژوهشی در علوم قرآن انجام دادم - بلکه به مثابه «گفتار» تعامل خواهم کرد و گذاری را انجام می دهم که به هیچ روی آسان نبوده. می خواهم تبیین کنم که این گذار یکشبه یا طی تحولی نیوغآمیز رخ نداده، بلکه نتیجه انباشت خوانش‌ها و آزمون‌ها و تأمل‌ها بوده و مهم‌تر از همه میوه‌ای از درخت گفت و گو و طرح‌های کنکاشی و کاوش گرانه. این گذاری است در بنیاد برخاسته از پژوهش انتقادی تأمل گرانه تاریخ تفسیر و روش‌شناسی قدیم و جدید آن. به فصل پیش با عنوان «مسئله تأویل قرآن در روزگار قدیم و جدید» بنتگرید.

در سخنرانی افتتاحیه استادی ام در کرسی «آزادی اندیشه و دین» در دانشگاه لایدن که در ۲۷ نوامبر سال ۲۰۰۰ ایراد شد، موضوع «قرآن» به مثابه فضایی برای ارتباط میان امر الهی و امر انسانی را برگزیریدم

۱. این متن بازنوشه گفتاری به زبان انگلیسی است که در تاریخ ۲۷ می ۲۰۰۴، به مناسبت اعطای کرسی ابن رشد، برای اسلام و انسان باوری، در دانشگاه هیومانیستیک در شهر اوترخت هلند ایراد شده است. این گفتار از سوی همان دانشگاه نشر یافته است:

Nasr Hamid Abu Zaid, *Rethinking the Qur'an, Toward a Humanistic Hermeneutics*, Utrecht, The Humanistic University Press, 2004.

متن سخنرانی ابوزید در اینترنت در دسترس است:

<http://www.deenresearchcenter.com/LinkClick.aspx?link=Rethinking+the+Quran.pdf&tabid=36&mid=838>

و عنوان سخنرانی را «قرآن؛ ارتباط میان خدا و انسان» قرار دادم.^۱ در این سخنرانی - که طبق سنت دانشگاهی در کتابچه‌ای منتشر شد - کوشیدم از راه بازخوانی - و در نتیجه بازتفسیر - برخی مسائل و پیش‌فرضهای بنیادی در علوم قرآن و به ویژه در علومی که به سرشت قرآن و تاریخ و ساختمان اش می‌پردازند، تحول پاره‌ای از اندیشه‌هایی را نشان دهم که پیش‌تر در کتاب مفهوم متن آورده‌ام. در بازخوانی و بازتفسیر آن اندیشه‌ها طبیعی بود که ابزارهای روش‌شناسختی مدرن مانند معناشناسی، نشانه‌شناسی و نقد تاریخی و هرمنوتیک را به کار گیرم. اینها روش‌هایی نیست که در قلمرو سنتی مطالعات قرآن در جهان اسلام آشنا باشد. در آن سخنرانی، برای تحلیل فرآیند «وحی» بر عناصر بنیادی شکل دهنده به سویه «عمودی» فرآیند ارتباط میان خدا و محمد پایمبر متصرف شدم. این فرآیند ارتباط تقریباً در سال ۶۱۲ میلادی آغاز شد و بارها طی دوره زمانی بیست سال و اندی تکرار شد. فرآیند ارتباط عمودی که بارها تکرار شده، مجموعه‌ای از گفتارها را به شکل آیات کوتاه یا رشته‌ای آیات یا به شکل سوره‌های کوتاه پدیدآورده است.

در فرآیند مقدس کردن و قاعده‌مند کردن قرآن - یعنی گردآوری، تدوین و ترتیب آن در مصحفی که امروزه می‌شناسیم - توالي تاریخی این گفتارها رعایت نشده است، بلکه این گفتارها در واحدهای بزرگ‌تری به نام «سوره» گنجانده شده و سپس این سوره‌ها بر حسب حجم شان مرتب شده و سوره‌های بلند را در آغاز و سوره‌های کوتاه‌تر را در پایان مصحف قرار داده‌اند. یعنی ترتیب کنونی را - که به نام «ترتیب تلاوت» شناخته می‌شود - جایگزین توالي زمانی‌ای کرده‌اند که به نام «ترتیب نزول» شناخته می‌شود.

اگر روایت‌های سنتی را پذیریم که قرآن از آغاز نزول اش در حافظه جمعی به خاطر سپرده شده بود تا اینکه کار گردآوری و ترتیب و تدوین آن در عهد صحابه به سامان رسید، این روایت‌ها تأکید می‌کنند که نسخه نخستین رسم الخط مصحف - بدون نقطه و اعراب - در عصر خلیفة سوم عثمان بن عفان (وفات ۵۶ هجری / ۶۴۴ میلادی) فراهم آمد. با این‌همه، نسخه نهایی مصحف - یعنی پس از علامت گذاری‌ها و اعراب گذاری‌ها - پس از آن در مدتی کوتاه تهیه شد. حتی اگر روایت‌های سنتی را بدون نقطه نقادی پذیریم باید - افزون بر سویه انسانی فرآیند وحی به مثابه کنشی ارتباطی - به سویه انسانی دیگری نیز بنگریم که در دو فرآیند نظم دوباره آیات و تبدیل رسم الخط صامت به متنی نقطه گذاری شده و اعراب گذاری شده نمایان است.

تدوین قرآن به این تصور در میان مسلمانان دامن زد که قرآن «متن» است، چون میان دو جلد کتاب (مصحف) گردآوری شده است. تا اندازه زیادی سرشت اصلی قرآن و ماهیت کاربردشناختی قرآن به مثابه «گفتارها» بی در سیاق‌های متفاوت از یک سو و دریافت کنندگان متعدد تاریخی ازسوی دیگر نادیده گرفته شد. زیر تأثیر روش ادبی‌ای که تحت نفوذ دستاوردهای پژوهش‌های ادبی جدید، بنیاد آن را شیخ امین الخولی گذاشت، آغازگاه سیر پژوهشی من در علوم قرآن همین تصویر بود. واکنش عصبی علیه روش تفسیر ادبی - که بر مفهوم «متن» بودن قرآن استوار بود - معطوف به این روش و نتایج آن

۱. متن انگلیسی گفتار در اینترنت در دسترس است:

http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/2.htm

بود، نه علیه مفهوم متن بودن قرآن.^۱

پژوهش‌های غربی درباره قرآن نیز با تسلیم به پیش‌فرض ماهیت متن بودن قرآن آغاز می‌شوند، چنانکه درباره عهد قدیم و جدید نیز چنین فرضی وجود دارد. در پژوهش‌های خاورشنختی اولیه، کانون اصلی بحث جست‌وجوی ریشه‌های متن قرآن در متن‌های دیگر - یهودی و مسیحی - بود. به تدریج پژوهش‌های غربی معاصر به جایی رسیدند که با قرآن به مثابه «متنی» برخورد کردند که ویژگی‌های خاص و تاریخ خاص خود را دارد.

کتاب قرآن به مثابه متن^۲ در بر دارنده جستارهای کنفرانس علمی بین‌المللی‌ای است که در نوامبر سال ۱۹۹۳ در دپارتمان مطالعات شرقی دانشگاه بن در آلمان برگزار شد چنانکه ویراستار آن اشتافان فیلد می‌گوید - اهمیت کتاب در آن است که «تحول در مطالعات قرآن‌شنختی در دانشگاه‌های غربی را از الگوی کاوش «ریشه‌ها و شالوده»‌های قرآن در سنت یهودی و مسیحی به الگوی «متن استاندارد»^۳ نشان داد، یعنی متن همانگونه که در تاریخ مسلمانان به شکل «مصحف» پذیرفته شده است».

این کتاب بارها نشر یافته است، امری که اهمیت آن را می‌رساند. یکی از واقعیت‌های انکارناپذیر آن است که «متن پذیرفته شده» است، یعنی متنی که در مصحف آمده است و مسلمانان آن را به چشم قبول نگریسته‌اند، همان متنی است که عقائد و باورهای دینی مسلمانان را ساخته و می‌سازد و همچنین متن کانونی بسیاری از فرهنگ‌های اسلامی است.

با این‌همه، این حقیقت انکارناپذیر تنها زمانی راست است که تعریف فرهنگ را به فرهنگ «متعالی»^۴ محدود کنیم؛ یعنی فرهنگ نوشتاری رسمی، و فرهنگ‌های غیرنوشتاری را نادیده بگیریم. اگر آن فرهنگ‌های «غیرمتعالی» را در نظر بگیریم، خواهیم دید که قرآن در وجودان عمومی به مثابه «گفتار» و نه «متن» عمل می‌کند. با پژوهشی که من درباره «قرآن در زندگی روزمره» انجام داده‌ام دریافتمن که تعامل با قرآن تنها به مثابه «متن» از سرزندگی آن می‌کاهد.^۵ تصور «متن» بودن قرآن این حقیقت را نادیده می‌گیرد که قرآن همچنان در زندگی روزمره مسلمانان به مثابه «گفتار» کارکرد دارد نه صرفاً «متن». قرآن را «متن» دیدن، آن را به روی تأویل‌های گوناگون گشوده می‌کند. این درست همان کاری بود که من در کتاب مفهوم متن کوشیدم انجام دهم. با این‌همه، متن انگاشتن قرآن آن را مستعد دست کاری‌های ایدئولوژیک، نه تنها در معنا که در ساختار قرآن نیز، می‌کند.

۱. در این باره بنگرید به پژوهش من با عنوان «معضل رویکرد ادبی به قرآن» در مجله الف، دانشگاه آمریکایی قاهره، شماره ۲۳، ۲۰۰۳، ویژه‌نامه ادبیات و امر مقدس، سال ۲۰۰۳، صص. ۴۷ - ۸.

Nasr Abu-Zaid, «The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an», *Alif, Journal of Comparative Poetics*, No. 23, pp. 8 - 47

2. *Qur'an as Text*, edited by Stefan Wild, Leiden, Brill, 1996

3. *Textus Receptus*

4. high culture

5. بنگرید به درآیه «قرآن در زندگی روزمره» به قلم من در دائرة المعارف قرآن:

Nasr Hamid Abu Zayd, «Everyday Life, Qur'an In», *Encyclopedia of Qur'an*, edited by Jane Dammen McAuliffe, Leiden, Brill, 2002, Vol. 2, 80 - 98

قرآن و مصحف؛ ناطق و صامت

شاید برای برخی شگفت‌انگیز باشد که بشنوند در مرحله نخستین تاریخ مسلمانان – به طور حتمی پیش از رسیدن به مرحله قاعده‌مند کردن و تدوین نهائی مصحف و پیش از نهادمند شدن اسلام – به قرآن به چشم «گفتاری زنده» نگریسته می‌شد، در حالی که مصحف را «متن صامت» می‌دانند. علی بن ابیطالب، خلیفهٔ چهارم (۶۶۵-۶۶۰ میلادی) کسی بود که مفهوم «مصحف صامت» را پیش کشید؛ مصحفی که سخن نمی‌گوید و مردان بدان سخن می‌گویند. سیاق طرح این مفهوم بسیار مهم است، زیرا می‌تواند پرتوی بر وضع کنونی ما در جهان اسلام بیافکند که بازی سیاسی با معناهای قرآن به روشنی و بدون پرده‌پوشی صورت می‌گیرد. زمینهٔ تاریخی طرح آن مفهوم، جنگی بود که در صفين میان خلیفه‌ای که «أهل حل و عقد» صحابه بر انتخاب او اجماع نکردند و «معاوية بن ابی سفیان» - والی شام و یکی از کسانی که این انتخاب را نپذیرفت - در گرفت.

روشن بود که روند جنگ به سود معاویه پیش نمی‌رفت. در این وقت «عمرو بن عاص» هم پیمان معاویه او را توصیه کرد سربازان خود را دستور دهد نسخه‌هایی از مصحف بر سر شمشیرها کنند. این کار به معنای تسلیم نبود، بلکه بدان معنا بود که معاویه جنگ‌جویان را برای حل اختلاف به مشورت با قرآن فرامی‌خواند. چون لشگریان هر دو از جنگ خسته شده بودند، همه سلاح بر زمین نهادند. یاران علی بر او فشار آوردند تا راه «داوری» (تحکیم) را آنچنان که معاویه پیشنهاد کرده برای حل اختلاف پذیرد و داوری از میان افراد بی‌طرفی که در هیچ یک از دو اردوگاه نبوده‌اند، به عنوان نمایندهٔ خود تعیین کند. اصحاب علی مطمئن بودند که بر حق‌اند. در این میان «قراء» نقش مهمی در فشار آوردن بر علی برای پذیرش «تحکیم» داشتند.

وظیفهٔ دو داور آن بود که به قرآن رجوع کنند تا راه حلی بیانند. در صورتی که دلیلی واضح در قرآن برای حل مشکل نبود، باید به «سنت مورد اجماع» توسل می‌جستند. از آنجا که اساساً روشن نبود برای چه موضوع معینی این دو فرد در پی مشورت جستن از قرآن یا سنت اند، برخی علم اعتراض به اصل «تحکیم» را برافراشتند و فریاد دردادند که «لا حکم الا لله». معنای این فریاد آن بود که داوری افراد به هیچ روی درست نیست، زیرا امری الهی و روشن در قرآن، این مشکل را حل می‌کند؛ آیه ۹ سوره حجرات: «و اگر دو گروه از مؤمنان با یکدیگر به جنگ برخاستند، میانشان آشتی افکنید. و اگر یک گروه بر دیگری تعدی کرد، با آن که تعدی کرده است بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد. پس اگر بازگشت، میانشان صلحی عادلانه برقرار کنید و عدالت ورزید که خدا عادلان را دوست دارد!». از این رو، بر نفی «تحکیم» و ضرورت جنگیدن با معاویه اصرار ورزیدند، چون شکی نبود که آنها «باغیه» (گروه سرکش) هستند.^۱ در واکنش به «لا حکم الا لله» علی سخن مشهورش را بزبان آورد که مبنی بر تمایز میان مصحف

۱. او إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بعثت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفـى إلى أمر الله، فإن فـاءـت فأصلحـوا بينـهـما بالعدل وأقـسـطـوا، إن الله يحبّ المـقـسـطـين، حـجـراتـ، ۹

۲. بنگرید به درآیه «علی بن ابیطالب» در دائرة المعارف اسلامی:

Encyclopedia of Islam, Leiden, Brill, ed. 2. vol. 1, p. 381

و نیز درآیه «صفین» در همان کتاب، جلد نهم، ص ۵۵۶ به بعد

صامت و مصحفی است که با تأویل افراد گویا می‌شود. این عبارت را بسیاری از پژوهشگران معاصر به کار می‌برند، به مثابه دلیلی برای چندگانگی معنا و هشدار دادن از بازی سیاسی با معنای قرآن. این تمایز، دلالت‌هایی بس ژرف‌تر از آن چیزی دارد که تاکنون فهمیده شده است. صرف خواندن قرآن، چه به ترتیل برای ادای مناسک یا استشهاد به آن در سیاق بحث‌های روزمره - سیاسی یا اجتماعی - معنایی در بر دارد، یعنی در بر دارنده تفسیری است. وقتی حريف در بحث به آیه‌ای دیگر استناد می‌کند، این استشهاد نیز تأویلی خاص از آیات در بر دارد که متفاوت از تأویل شخص اول است. حالات و اشاره‌های گوناگونی همراه خواندن قرآن هست که معمولاً با هر گفتار شفاهی همراه است، مثل شکل خاص ادای کلمات و وقف و تأکید [که هر کدام از اینها در شکل دادن به معنای سخن شفاهی نقش بازی می‌کنند].

وقتی قرآن را می‌خوانیم، در عمل به پدیده‌ای زنده بدل می‌شود؛ تا اندازه بسیاری شبیه پدیده «ارکستر» موسیقی است. «مصحف» صامت، شبیه به «نوت» نوشته شده موسیقی است [و مصحفی که خوانده می‌شود مانند نوتی که نواخته می‌شود]. از این رو، نظریه تأویل باید این پدیده زنده را در بر بگیرد و مفسران باید از فروکاستن مخل قرآن به صرف «متن» پرهیزنند.

جنبש‌های اسلامی- سیاسی معاصر - چه میانه‌رو، چه تندرو - پیش‌فرضی مناقشه‌ناپذیر دارند که مشخص کردن جزئیات معیارهای رفتار فردی و تعیین قانون‌هایی که بر حرکت جامعه حاکم است، حق خداوند است. انگاره منبع مقدس قانون‌گذاری‌های جزئی در تأویل سیاسی معاصر استوار است بر شالوده‌ای معرفتی که مستند نفی کنندگان «حکمیت» در عصر نخست اسلام بود. معتبرضان در سده هفتم میلادی فریاد برآورده که «لا حکم الا لله»، یعنی حکمیت و داوری کسی جز خداوند درست نیست، ولی معتبرضان اسلامی امروزه اصرار می‌ورزند «حکمیت» را به «قانون‌گذاری» تفسیر کنند. تفاوت میان این دو تأویل بسیار زیاد است. این بازی سیاسی و ایدئولوژیک با معنای قرآن در دوران کلاسیک نیز وجود داشت. اگر تصور کنیم قرآن تنها «متن» است، بازی معنایی با آن آسان می‌شود و ممکن است برای همیشه تداوم یابد.

«متن»، دست‌ماهیه جداول‌های ایدئولوژیک

در نخستین پژوهش‌ام^۱ کوشیدم روش‌های گوناگونی را بکاوم که متکلمان در تفسیر قرآن از حیث «متن» بودن اش به کار گرفته‌اند. پژوهش را از کاوش سرگذشت پیدایی مفهوم «استعاره» و «مجاز» آغاز کردم؛ مفهومی که از سده نهم به این سو، معتبرله آن را پرورد، با تلاش در تأویل آیاتی که با مفهوم توحید ناسازگار است و خداوند را به انسان تشییه می‌کند و نیز آیاتی که با مفهوم عدل سازگار نیست، به ویژه آیاتی که در ظاهر جبر را القا می‌کند یا توهم نسبت کار زشت به خداوند بر می‌انگزید. معتبرله مفهوم «مجاز» را به مثابه ابزار زبانی آمده‌ای به کار گرفت تا آیاتی را تأویل کند که «متشابه» می‌انگاشت. این روش سازوکاری زبانی برای تأویل بر پایه مبنای فلسفی معتبرله درباره «امر متعالی» بود؛ هرجا آیات با

1. الاتجاه العقلى في التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة

مبنای آنان سازگار می‌آمد آن را «محکم» می‌شمردند و بدون هیچ تأویلی ظاهر آن را اخذ می‌کردند. ولی وقتی آیات با مبانی فلسفی آنها سازگار نمی‌افتد، آن را در مقوله «متشابه» جای می‌دادند که نیازمند تأویل با ابزار مفهوم «مجاز» است.

نتیجه اصلی آن پژوهش پس از مقایسه روش معتزله با مخالفانش این بود که قرآن عرصه‌ای برای جدال‌های فکری و سیاسی میان دو اردوگاه شده است. این جدال پیرامون منطق آیه ۷ سوره آل عمران می‌گردد. معتزله و مخالفانش اتفاق نظر دارند که در قرآن آیاتی محکم و آیاتی متشابه‌اند - بر اساس نص آیه، همچنین هم‌رأی‌اند که «محکم»‌ها «ام الكتاب»‌اند و در نتیجه مرجع فهم آیات متشابه‌اند. این نکته‌هایی است که بر آن اتفاق دارند و اتفاق آنها تاکنون نیز در حد اجماع است. اما اختلاف بر سر تعریف و طبقه‌بندی این آیات از آن روزگار تاکنون هنوز ادامه دارد: کدام آیات محکم‌اند و کدام متتشابه. این خاستگاه اختلاف و نزاع است. نزاع بر سر «معنا» به نزاع بر سر «مبنا» نیز بدل شده است. آنچه معتزله محکم می‌داند نزد مخالفانشان «متشابه» است و به عکس. نزاع بر سر «معنا» که بر خاسته از اختلاف بر سر مبنای است، نخستین اصل «تأویلی» در تاریخ تفسیر است.

مخالفان معتزله، که نام خود را «اهل سنت» نهاده‌اند، کسانی هستند که به معنای تحت اللفظی قرآن تمسک می‌کنند، تا آنجا که برای صفات الهی و همه‌اشکال عذاب و دوزخ قائل به وجود عینی هستند و به رؤیت خداوند با چشم نیز باور دارند. معتزله با این تصورات استوار بر فهم تحت اللفظی آیات قرآن که در نظر باورمندان اش واجبی دینی است مخالفت کرد. معتزله می‌اندیشد فهم تحت اللفظی از قرآن آدمی را ز دستیابی به هدف آفرینش خود باز می‌دارد. معتزله ایمان دارد خداوند بر آدمی واجب کرده با به کار بردن عقل برای دستیابی به شناخت بکوشد.

بعدتر - در بحث از سرشت «مکالمه‌ای» و «جدلی» قرآن در تعامل با اهل کتاب و به ویژه در جدل با مسیحیان - به مناقشه بر سر دوگانه «محکم و متشابه» برخواهیم گشت؛ دوگانه‌ای که محور اختلاف‌های است. تعامل با قرآن از منظر اینکه «متن» است، متكلمان را قادر کرد اصل تأویلی اول را با استناد به آیه ۷ سوره آل عمران ثبت کنند.

ولی فقیهان، خاصه علمای اصول فقه، مبنای تأویلی خود را بر پایه تمایز گفتار الهی میان «متقدم» و «متاخر» در ترتیب نزول قرار دادند. این تمایز آنها را قادر می‌کرد ناسازگاری‌ها در احکام قرآنی را از میان ببرند، با این تصور که حکم «متاخر» باید حکم «متقدم» را نسخ کند. فرض شان این بود که «متن» الهی نمی‌تواند در بر دارنده هیچ گونه تنافقی باشد. مقوله «ناسخ و منسوخ» راه حلی تأویلی برای ثبت احکام نهائی و نیز رفع تنافق از آیات قرآن شد.

پژوهنده به آسانی می‌تواند میان تأویل متكلمان و تأویل فقیهان همانندی‌ها را بیابد، اگرچه آنها به روش‌هایی یک‌سره گوناگون این تأویل‌ها را به کار می‌برند. هدف هر دو، از بین بردن تنافق در «متن» الهی» است، اگرچه نتایجی که تأویل متكلمان به بار می‌آورد، اختلاف‌انگیزتر و تنافق‌آمیزتر است.

فقیهان بر سر تعیین آنچه ناسخ و منسوخ است اختلاف کرده‌اند. سبب اختلاف تکیه آنها به روایت‌های گوناگونی است که تا حد تنافق درباره تعیین توالی زمانی آیات احکام اختلاف دارند، چه رسد به اختلاف‌هایی که فقیهان بر سر تعیین ملاک حکم و علت حکم و مانند آن دارند.

نه برای متكلمان نه برای فقیهان ممکن نبود دریابند که آنچه به نظرشان تناقض می‌آید که روشی تأولی برای رفع آن نیاز می‌بینند، ایستارها و سامانه‌هایی است که فهم آنها جز بازگشت به سیاق «گفتاری» شان ممکن نیست؛ سیاق مکالمه، رقابت، بحث و جدل و پذیرش و نفی و مانند آن. این سیاق گفتاری با سیاق متنی یکی نیست، بلکه سیاقی است گسترده‌تر که نیازمند تحلیل ابزارهای نفی و طرد و تأکید و ترکیب و واسازی است که در درون منطق گفتار قرآنی است. به سخن دیگر، به جای تمکر کامل بر ماهیت «متنی» قرآن - که به بسته شدن دریچه احتمالات و تثیت احتمالاتی انجامیده که در بن عطفه به ایدئولوژی سیاسی و فرهنگی و عقیدتی و مذهبی تأویل گر است - باید به سرشت گفتاری قرآن توجه کرد.

به رغم آنکه عمل فقیهان نشان‌دهنده آگاهی اندک آنها به سرشت «گفتار»ی قرآن است، از چشم آنها پنهان مانده که معضل تناقض در احکام بخشی از ساختار گفتار است. از نظر آنها تناقض مشکلی است که باید چاره‌ای برایش جست. آنها نمی‌توانستند پذیرند که پدیده اختلاف احکام و تعدد آنها بیش از آنکه تناقض باشد، نماینده افقی گشوده به روی باهمستان (جماعت) یا جامعه است تا به تناسب شرایط و زمینه‌های دگرگون شونده بهترین حکم را برگزینند. از این رو، تلاش آنها برای از میان بردن آنچه تناقض پنداشته‌اند، برخاسته از عزم آنها برای تثیت احکام بر پایه مبنایی «قانونی» بود که حکم متاخر، حکم قبلی را نسخ می‌کند. این مبنای قانونی را بر قرآن تطبیق کردن در حالی که قرآن «کتاب قانون» نیست. همچنین باید پذیرفت که آنها در زمینه «رونند تدریجی قانون‌گذاری (تشريع)» همچنین به مبنای «نزول تدریجی وحی» توجه داشتند.

بدین سان می‌توان گفت که رویه‌روشندن با قرآن به مثاله متن باعث شد که قرآن، «کتاب» به مفهوم قانون دریافته شود. بر پایه «رونند تدریجی قانون‌گذاری» در متن قانونی، مقوله‌های «ناسخ و منسوخ»، «مجمل و مفصل» و «عام و خاص» و مانند آن صورت‌بندی شد. اینها مقولاتی هستند که تحلیل انتقادی تاریخی آنها به ما نشان می‌دهد که کارکرد اصلی شان از میان بردن تناقض پنداشتنی بود که در «متن» الهی فرض گرفته می‌شد؛ متنی که نویسنده آن واجد همه اوصاف قدرت و کمال است. فقیهان پیامدهای این فرض را به درستی درنمی‌یافتد. بر اساس مقوله «ناسخ و منسوخ» فقیهان قرآن را به چهار بخش تقسیم می‌گرددند:

اول: آنچه لفظ و حکماش هر دو نسخ شده است؛ یعنی آنچه قرآن بوده و کلام خدا شمرده می‌شده، از بیخ و بُن از قلمرو کلام الهی حذف شده است و دیگر قرآن نیست. مثالی که سیوطی می‌آورد نقلی از عایشه درباره تحریم ازدواج با فرزندی است که ده بار از زنی شیر خورده است. این آیه تلاوت شده، ولی تلاوت و حکم آن هر دو نسخ شده است.

دوم: آنچه حکماش نسخ شده، اما لفظاش باقی مانده است؛ یعنی مواردی هست که کلام الهی است

ولی هیچ تأثیری ندارند آیاتی که پیش از تحریم شراب درباره شراب آمده است.

سوم: آنچه لفظ آن نسخ شده ولی حکم آن باقی مانده است؛ عکس نوع پیش. یعنی احکامی الهی وجود دارد که به کلام الهی نسبت داده نمی‌شود مانند حکم سنگسار مرد و زن زناکاری که همسر دارند:

و مرد سالمند و زن سالمند اگر زنا کنند، سنگسارشان کنید، چون عقوبی از جانب خداوند^۱. چهارم: طبیعی است که قسم آخر آن است که حکم و متن اش در مصحف موجود است؛ یعنی غالب آیات قرآن.^۲

از آنجا که ترتیب سوره‌های قرآن از نظر نزول همچنان موضوع اختلاف و دور از یقین علمی است، اتفاق نظر بر سر ترتیب آیات و قطعه‌ها دشوارتر است و یقین معرفتی را بدان راهی نیست. برخی فقیهان متأخر چنان در مقوله ناسخ و منسخ مبالغه کرده‌اند که حتی گفته‌اند آیه «شمیشیر» - آیه ۵ سوره توبه - همه آیات صبر و تسامحی را که شمارشان به بیش از صد آیه می‌رسد، نسخ کرده است. بدین‌سان، می‌بینیم معرض «تعدد» و «اختلاف» در ایستارها و احکام با راه حلی من درآورده به چنین پندار خطیری انجامیده است. به نظر من، ریشه‌های عمیق این معرض در این واقعیت نهفته که قرآن را به مثابه «حرف به حرف کلمات» مقدس خداوند بدون کمی و افزونی دریافته و پذیرفته‌اند که نمی‌توان با روش دنیوی زبانی و تاریخی بدان نزدیک شد. قرآن از زمان گردآوری و ترتیب‌اش در «مصحف» به مثابه «متن» گرفته شده است. اگر متن بشتری تابع اقتدار نویسنده و بازتاب توانایی‌های اوست، متن الهی - که نویسنده او خدای سبحان است - باید در بالاترین سطح و ساخت باشد و «تناقض» نمی‌تواند بدان راه یابد؛ یعنی هر تناقض یا اختلافی در «کتاب الهی» باید ظاهری باشد و عالم مؤمن باید انسجام درونی آن را کشف کند. آیا علمای اعجاز - خاصه باقلاتی - میان استواری قرآن و سنتی م العلاقات مقایسه نکرده‌اند به شیوه‌ای که بیشتر از مسائلهای (پرولماتیک) حقیقی پرده بر می‌دارد تا یقینی ایمانی؟

در تأویل‌های مدرن و معاصر دشوار می‌توان خلاف‌آمدی بر سنت تأویلی کلاسیک استوار بر نظریه «متن» یافت. روش ادبی که پاره‌ای پژوهشگران - از جمله نویسنده این پژوهش - به کار گرفته‌اند، از چارچوب آن سنت بیرون نمی‌رفته است. به رغم آنکه روش ادبی سازوکارهای تأویلی پیشرفته‌ای را به کار گرفت، ولی همچنان از روش ساده‌انگاره برحورد با قرآن به مثابه «متن» صرف رها نشد.

قرآن به مثابه گفتار

در این بحث می‌کوشم برنهاده خود را درباره سویه انسانی فرآیند وحی و قرآن تکمیل کنم و گامی فراتر بردارم و از تمرکز بر بعد «عمودی» فرآیند وحی روی گردنام و بر بعد «افقی» آن پرتو بیاندازم. مرادم از بعد افقی، تنها فرآیند تدوین قرآن - که بدان اشاره کردم - یا فرآیند «ابلاغ» که به دست پیامبر انجام شد، یا فرآیند پراکندن افقی آن که محصول «ابلاغ» بود، نیست؛ همانطور که منظورم سنت تفسیری‌ای نیست که متن الهی را به فهم انسانی تحويل کرد. مرادم از بعد «افقی»، سویه درون‌باش^۳ خود فرآیند وحی است که در دال‌ها و اشاره‌هایی بازتابیده که همچنان در ساختار متن مدون، «مصحف»، می‌توان دید. این بعد را زمانی می‌توان دریافت و ارزیابی کرد که چشم‌انداز رویارویی با قرآن را از

۱. او الشیخ و الشیخة إذا زینا فارجومهما البتة نکلا من الله

۲. در فصل «ناسخ و منسخ» در کتاب مفهوم متن در این باره بحث کرده‌ام.

3. Immanent

منظري که آن را «متن» می‌بیند، به منظري تغيير دهيم که آن را «گفتار» يا بهتر بگويم «گفتارها» می‌بیند که هر يك سياق خاص خود را دارند و معنai هر گفتار بدون توجه به سياق پديدايي آن آشكار نمي شود.

محمد اركون و ديجران تمایز می‌گذارند ميان «پدیده قرآن» - گفتار تلاوت شده به کار برده شده و «مصحف» که - به تعبيير اركون - در بر دارند «صورت نهايی بسته» اي است که در جريان تدوين انجام گرفته و وحى را از «گفتار» به «متن» بدل کرده است.¹ در اين طرح می‌خواهم از آن دوره تاریخي فراتر بروم؛ دوره‌اي که در آن تحول از «گفتار» به «متن» رخ داده است و کماييش دوره‌اي تاریخي است که مانند آن را در تاريخ همه اديان می‌پاييم. در اينجا خوب است اشاره کنم که از زمان آن تحول اندیشمندان مسلمان - خاصه مفسران - خو گرفته‌اند که با قرآن به مثابه «متن» بخورد کنند؛ به رغم اين، آنها بارها به مناسبت‌هایي اشاره کرده‌اند که به معنai رجوع ناگزير آنها به ساخت «پيشامتنی» است. ولی اين رجوع‌های ناگزير نوانسته آنها را قادر کنند که به خوبی اهميت پدیده زنده قرآن به مثابه «گفتار» را دریابند.

پژوهشگران قرآن در عصر مدرن نگرش سنتی به قرآن به مثابه «متن» را تداوم داده‌اند. روياوري با قرآن از اين چشم‌انداز امكان تفسير و تفسير متضاد را فراهم می‌آورد و نه تنها امكان بازي معنai با قرآن بلکه بازي با مينا را نيز پيش می‌گذارد همانگونه که در تأويل‌های جدلی متکلمان در گذشته رخ داده است.

قرآن برای پژوهشگران از زمان تدوين اش تاکنون، صرفاً «متن» بوده است. اکنون هنگام آن دررسيده که به قرآن به مثابه «گفتار» بنگريم يا بهتر بگويم «گفتارها». برای جدل با هواداران نص گرا يا تفسير تحت اللفظي مفهوم «حاكميت» يا برای رهایي از پاره‌اي اعمال تاریخي مانند مسئله اخذ «جزيء» که با وضع امروز سازگار نیست، صرفاً بحث درباره سياق يك قطعه از قرآن يا مجموعه‌اي از آيات کافی نیست. همچنین قانع کننده نیست از هرمنوتيك معاصر برای استدلال بر تاریخ‌مندی و سپس نسبیت همه گونه‌های تأويل بهره بگیريم، در حالی که هر کس - دست کم به طور ضمنی - باور دارد تأويلی که او به دست می‌دهد سازگارترین تأويل با متن و در نتيجه مشروع ترين تأويل است. همه اين رویکردهای نابسته به هرمنوتيكی جدلی يا توجيه گرانه می‌انجامد. به سخن دیگر، «متن» انگاري قرآن هماره به هرمنوتيكی توتاليت و اقتدار گرا می‌انجامد که می‌پندارد امكان دستيابي به حقiqت مطلق وجود دارد.

هر رویکرد نو به قرآن - چه در پژوهش‌های دانشگاهی و چه در کاربرد زندگی روزمره - که سرشت اصلی قرآن به مثابه «گفتار» را در کاتون توجه قرار ندهد، نمی‌تواند هرمنوتيكی «زنده و گشوده» به بار آورد. آغازگاه تلاش برای بنیادهادن «هرمنوتيكی زنده» و «گشوده» - عليه هرمنوتيك های اقتدار گرایانه و توتاليت - اين واقعيت است که تأويل قرآن کوشش برای صورت‌بندی «معنai زندگی» است. اگر به راستی در تلاش خود برای آزادسازی اندیشه ديني از اقتدار زور و قدرت - چه سياسی، چه اجتماعی

1. Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam, Common Questions, Uncommon Answers*, Translated by Robert D. Lee, Colorado, Westview Press, 1994, pp. 35 - 40, The Unthought in Contemporary Islamic Thought, London, Saqi Books & The Institute of Islami Studies, 2002, p. 99

همچنین بنگريد به پژوهش من درباره ديدگاه حسن حنفي در نقد الخطاب الدينى، بيروت، المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٢

و چه دینی - جدی هستیم و آرمان ما حقانیت بخشیدن دوباره به صورت بنده معنای دینی برای مؤمنان است، چاره‌ای نداریم جز آنکه برای تدوین روش شناسی هرمنوتیکی بکوشیم که پذیرای تأویل دیگری باشد، چه آن تأویل را پیذیریم، چه نپذیریم.

این هرمنوتیک گشوده از این واقعیت مایه می‌گیرد که اختلافات تجربی در معنای دینی بخشی از سرشت انسانی ماست و ریشه در اختلاف ما بر سر معنای زندگی دارد و این امری است که باید در بستر زندگی مدرن، ارزشی مثبت برای آن قائل شد. این ارزش، پرسش «معنای قرآن» را به پرسش «معنای زندگی» دوباره پیوند می‌دهد. قرآن آنکه از گفت و گوها و جدل‌ها و مناظره‌ها و نفی و قبول‌هast، نه فقط در ارتباط با هنجارها و فرنگ‌ها و گونه‌های سلوک پیش از پیدایش خود یا علیه آنها بلکه حتی با هنجارها و احکام و تأکیدهای خود نیز رابطه‌ای پویا دارد. «گفتار قرآنی» روندی مکالمه‌ای و مناقشه‌ای و حک و اصلاحی را باز می‌تاباند که طی حدود بیست سال تداوم داشته؛ در زندگی دریافت کننده و سخنگوی نخستین که محمد پیامبر است و در زندگی دریافت کنندگان و سخنگویان دیگر که در اصل عرب‌ها و یهودیان و مسیحیان بودند و سپس مؤمنان و کافران و منافقان طی سال‌های بعد.

اکنون پرسش این است: آیا نظریه‌ای در تأویل می‌تواند این واقعیت را نادیده بگیرد که قرآن صرفاً «متن» نیست؟ تاریخ تفسیر تأکید می‌کند که تاکنون با قرآن به مثابه «متن»‌ی بروخود شده که برای کشف معنایش تنها نیازمند تحلیلی ساختاری - فیلولوژیک است. این در روش هر یک از متکلمان و فقیهان آشکار است. متکلمان بر پایه مبنای «محکم و متشابه» روش خود را بنا کردند و فقیهان بر پایه مبنای «ناسخ و منسوخ». این دو صورت‌بندی (فرمول) تاکنون بر مواجهه با قرآن حاکم بوده است. این دوروش در بیشتر اوقات منجر شده به تبدیل قرآن به میدان نزاع ایدئولوژیک و مذهبی؛ نزاعی که به بازی با معنا برای اهدافی عملی و توجیه گرانه می‌انجامد اگرچه گاه تهی از نیت‌های نیکو نیست. خاستگاه اصلی نزاع، نگریستن به قرآن به مثابه «متن» است. روش بروخود با قرآن به مثابه «گفتار» قلمرویی یک‌سره متفاوت پیش روی می‌گذارد که به پیشبرد روش شناسی انسان‌گرایانه یاری می‌کند. در آنچه در پی می‌آید می‌کوشم پاره‌ای از ویژگی‌های «گفتاری» قرآن را شرح دهم، زیرا پژوهش در خور این موضوع نیازمند کتابی پر حجم است و امیدوارم نمونه‌هایی که می‌آورم خطوط کلی این طرح را نشان دهنند.

چندآوایی، نه تکآوایی

چه کسی سخن می‌گوید و چه کسی خاموش است و می‌شنود؟

به سبب چیرگی مفهوم قرآن به مثابه «متن» بر غالب پژوهش‌ها در باخت و خاور، به دست دادن سامانه‌ای دقیق و ساختاری از گفتار قرآنی دشوار است. ویرایش دوم دایرة المعارف اسلامی کوشیده اشکال ادبی در قرآن را طبقه‌بندی کند. حاصل آنکه طبقه‌بندی‌ای به دست داده که میان «سبک» و «درون‌مایه» آمیخته است. دایرة المعارف اسلامی^۱ شکل‌های ادبی قرآن را چنین تقسیم‌بندی کرده است: ۱. آیات سوگند و آنچه به سوگند مربوط است

۱. دایرة المعارف اسلامی، جلد چهارم، مقاله قرآن، ص. ۴۰۰ به بعد

۲. آیات به معنای نشانه‌ها و آیات به معنای واحدهای قرآنی

۳. قطعه‌های مربوط به دستور گفتن: بگو

۴. روایت‌های داستانی

۵. نیایش‌ها

محمد ارکون، به رغم تأکیدش بر سرشت «گفتار»ی قرآن، از الگوی پل ریکور، فیلسوف فرانسوی، در طبقه‌بندی اشکال ادبی در عهد قدیم پیروی کرده که استوار بر تعریف عهد قدیم به مثابه «متن» است.

در این طبقه‌بندی گفتار قرآنی تشکیل شده از:

۱. گفتار پیامبرانه (نبوی) یا پیشگویانه

۲. گفتار قانونگذارانه (تشريعی)

۳. گفتار روایی

۴. گفتار حکمی

۵. گفتار نیایشی، تحمیدی (یا غنائی شاعرانه)^۱

با این حال – یعنی به رغم اشاره به چند گانگی موجود در ساختار گفتارها – ارکون ساختار نحوی واحد و نیز قلمرو واحدی برای ارتباط نحوی را در قرآن مفروض می‌گیرد؛ این ساختار: من (متکلم)؛ تو (پیامبر)؛ شما (باهمستان (جماعت) مؤمنان و گاه غیرمؤمنان و مشرکان مکه و اهل کتاب). معنای آن این است که ساختار نحوی غالبی وجود دارد به صورت من متکلم و شما مخاطب یا شما مخاطبان.^۲ راست آن است که این ساختار می‌تواند تنها در یک گونه از گفتار حضور داشته باشد، اما یگانه ساختار در همه گفتارها نیست.

می‌توان گفت که قرآن گفتاری «تک‌آوایی» نیست، بلکه گفتاری آشکارا «چند‌آوایی» است؛ بدین معنا که ضمیر متکلم هماره به «امر مقدس» ارجاع نمی‌دهد. مرادم متکلم در گفتار روایی که گفتار داستانی است نیست، بلکه مرادم متکلمی در قرآن است که بیرون سیاق روایی حکایت‌گرانه ایستاده است. از سوی دیگر، آوای «قدس» همواره با ضمیر متکلم «أنا» به گوش نمی‌رسد، بلکه بسیاری اوقات ضمیر غایب «هو» بیانگر آن است. اما در گفتار نیایش‌گرانه امر مقدس با ضمیر «أنت» بیان می‌شود، همچنان که خواهیم دید.

آوای مقدس در سوره «اخلاص» (سوره ۱۱۲) که یکی از نخستین سوره‌های مکی است، آن غایبی است که ورای فعل امر «قل» نشسته است. سوره اخلاص در اینجا تنها یک نمونه است و گرنه حضور فعل امر «قل» در جایی که مخاطب «محمد» است، در همه سوره‌های قرآن جاری است. این غیاب آوای مقدس پشت فعل امر «قل» احتمالاتی را می‌آفریند که گوینده شاید آنقدر که نماینده آوای مقدس است خود آوای الهی نیست. مخاطب «محمد» است و گوینده از «محمد» می‌خواهد که درباره «امر مقدس» – الله – بگوید که او احد و صمد است و زاده نشده و نمی‌زاید و کسی همسان او نیست. نمونه دیگر سوره علق است (سوره ۹۶) آیات اول تا پنجم که نخستین آیاتی است که نازل شده‌اند.

1. *Rethinking Islam*, p. 38

۲. همان، صص. ۳۸ - ۳۹

می‌بینیم مخاطب «محمد» است. در حالی که آوای متکلم آوای فرشته‌ای است که بر او در غار حراء پدیدار شده تا ویژگی‌ها «رب» را به او بگوید. ضمیر غایب در اینجا به این «رب» باز می‌گردد. نمونه سوم سوره فاتحه، نخستین سوره، است که متکلم در آن انسان است در حالی که در سه آیه نخست به خدا با ضمیر غایب اشاره می‌شود و در باقی آیات با ضمیر مخاطب. این آیات نمونه‌ای برای «فرم نیایشی» آورده شده است.

روشن است که در این نمونه، آوای انسان همان متکلم است؛ یعنی کسی که در قرآن «کلام خدا» را به زبان می‌آورد، یعنی کلام خدا یا آوای انسان یکی می‌شود یا آوای انسان بیانگر کلام خدا می‌شود. مرادم از «بیانگری» نقل کلام خدا از «عالی غیب» به «عالی شهادت» است. گفتنی است که در این سیاق حدیث «قدسی» از رابطه «بیانگری» به شکلی درخشنان پرده بر می‌دارد زیرا بر وجود جریان ارتباط بیان امر بشری و امر الهی در ترتیل این سوره که مسلمان هر روز - دست کم در نمازهای پنج‌گانه - چندها بار می‌خواند تأکید می‌کند. شمار دفعات ارتباط بیشتر می‌شود اگر مسلمان نمازهای مستحبی را نیز بخواند. این بدان معناست که «قرآن» به ویژه در عرصه «نیایش» زمینه‌ای زنده و بارور برای جریان ارتباط میان امر انسانی و امر الهی فراهم می‌کند؛ جریانی که در آن دو آوارد و بدل می‌شود و یکی جای دیگری را می‌گیرد.

در این حدیث قدسی خدا - بر زبان محمد - می‌گوید نماز - یعنی خواندن سوره فاتحه در نماز - را میان خود و بندهام تفسیم کرده‌ام. این تقسیم در فرآیندی گفت و گویی به شکل زیر درمی‌آید:

وقتی بنده می‌گویید «الحمد لله رب العالمين» پروردگار می‌گوید «بنده من مرا ستود».

وقتی بنده می‌گویید «الرحمن الرحيم» پروردگار می‌گوید «بنده من مرا ثنا کرد».

وقتی بنده می‌گویید «مالك يوم الدين» پروردگار می‌گوید «بنده من مرا تمجيد کرد».

وقتی بنده می‌گویید «اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين» پروردگار می‌گوید «این میان من و بنده من است و بندهام آنچه درخواست کرد درخواهد یافت».

تأمل در این جریان ارتباط نشان می‌دهد که ترتیل (خواندن) سوره فاتحه در نماز نیازمند مکث کردن در تلاوت و خاموش ایستادن است تا پاسخ پروردگار دررسد. کلام خدا در اینجا - قرآن - کلام انسانی است که خدا را مخاطب قرار داده و خود نیز مخاطب خدا می‌شود و در حلقه‌ای مکالمه‌ای پاسخ می‌گیرد. سزاوار است در تعریف سرشت قرآن به مثایه گفتار، جایگاه این حلقة مکالمه‌ای در نظر گرفته شود.

مکالمه-مناظره^۱-محاجه

الف. با مشرکان

برای آنکه سرشت مکالمه‌ای گفتار قرآن را بیشتر کشف کنیم، کافی است شیوه گفتاری «فان قالوا... فقل...» را که بارها تکرار شده به یادآوریم. گاه ضمیر در «قالوا» به «کافران»ی بازمی‌گردد که با محمد هماور درجوبی می‌کردد یا سخنانی زشت در حق پروردگار او بر زبان می‌آوردن. ماهیت گفت و گویی

بهوضوح در سوره‌های آغازین مکی معلوم است، وقتی از محمد خواسته می‌شود از «مذاکره» با مشرکان مکه بپرهیزد و از آنها دوری گزیند. متکلمی که وrai فعل امر «قل» در اینجا پنهان است، شاید آوای امر مقدسی باشد که «دستور دهنده» است.

«بگو؛ ای کافران، من چیزی را که شما می‌پرسید نمی‌پرسم. و شما نیز چیزی را که من می‌پرسم نمی‌پرسید. و من پرسنده چیزی که شما می‌پرسید نیستم. و شما پرسنده چیزی که من می‌پرسم نیستید. شما را دین خود و مرا دین خود»^۱

روشن است که این تمايز و جداسازی با اين صورت‌بندی قطعی که با تکرار و تعویض ضمائر «و لا أنت... و لا أنا...» تأکید شده، به معنای پایان دادن به مناظره‌ای است که مشرکان مکه در آن اصرار داشتند محمد به خدایان آنها اعتراف کنند. به سخن دیگر، گفتار در ساختار سوره، بازتاب وجود وضعیت «گفت و گو» است که اکنون وقت آن رسیده به دلیل عدم امکان «مذاکره» به پایان برسد. وقتی مکالمه پایان می‌گیرد جدال آغاز می‌شود؛ یعنی تبادل اتهامات. به این ترتیب مشرکان مکه جنگی لفظی را علیه محمد و نبوت او آغاز کردند و به او افtra زدند که می‌پندراد کلام‌اش از خداست ولی از افسانه‌های پیشینیان - داستان‌های زمان‌های دور - است یا تلقین برخی غیرعرب‌ها (عجم). همه این جدل‌ها در قرآن آمده و گاهی به صورت «فان قالوا... فقل...» پاسخ داده شده. این یکی از ویژگی‌های مهم «گفتار» است، یعنی غوطه‌ور شدن در مکالمه یا جدل با گفتار دیگری؛ گفتار مخالف.

مشرکان مکه به قدر توان خود کوشیدند، تأثیر سبک قرآن را بر خود با ابزارهای گوناگونی تفسیر کنند. یکی از این ابزارها مقایسه سبک قرآن با سبک گفتارهایی بود که در «سجع کاهن» یا در «شعر» شناخته شده بود. پس گفتند محمد «کاهن» است یا «بلکه شاعر است». طبیعی بود که قرآن از محمد دو صفت کاهن (سوره طور، آیه ۲۹) و شاعر (سوره یس، آیه ۶۹) را نفی کند و از خود نیز صفت «شعر» یا «کاهن» را؛ «بلکه آن قرآن است». این چنین، قرآن جایگاه گفتار خود را به شکلی قطعی تعیین می‌کند. وقتی کافران می‌گفتند این گفتار از افسانه‌های پیشینیان است و آنان می‌توانند مانندش و حتی بهتر از آن را بیاورند، به واقع در چارچوب جدل هماورددجویی می‌کردند. اقضای این هماورددجویی آن بود که قرآن با تحدي متقابل بدان پاسخ دهد و از آنها بخواهد اگر راست می‌گویند ده سوره مانند قرآن بیاورند (سوره هود، آیه ۱۳). وقتی مشرکان از پاسخ به تحدي قرآن عاجز شدند، قرآن بار تحدي را سبک‌تر کرد و از آنها خواست به جای ده سوره، «یک سوره» بیاورند که شانه خوار شمردن آنها و کوچک‌شمردن قدرت‌شان در پاسخ به هماورددجویی بود. بدین سان گفتار قرآنی خود را در جایگاه برتر و چیره قرار می‌دهد. در گامی استوار گفتار قرآنی اعلام می‌کند که آنها از آوردن یک آیه - تنها یک آیه نه یک سوره یا ده سوره - ناتوانند و لو آنکه «از هر کس می‌خواهند کمک بگیرند و همه از پشت هم درآیند» سوره بقره، آیات ۲۴ - ۲۳.

اگر بخواهیم توالی روند گفتار قرآن را در جریان جدل دنبال کنیم، باید از سوره ۵۲ (سوره طور) آغاز کنیم، سپس سوره ۳۶ (سوره یس)، سپس سوره ۱۱ (سوره هود) و سپس سوره ۱۰ (سوره یونس). همه

۱. قل يا أئها الكافرون. لا أعبد ما تبعدون. و لا أنت عابدون ما أعبد. و لا أنا عابد ما عبدت. و لا أنت عابدون ما أعبد. لكم دینکم و لی دین، کافرون، ۶ - ۱

این سوره‌ها منسوب به قرآن مکی هستند. گفتار هماورددجویانه و جدلی در سوره بقره - که یکی از سوره‌های نخستین مدنی است - به اوج قاطع و پیروزی نهایی خود می‌رسد. این ترتیب که بر اساس فرض قرآن به مثابه «گفتار» صورت می‌گیرد، می‌تواند در فرآیند «ترتیب نزول» از طریق گردآوری اجزای گفتاری که در جریان تدوین کنونی از هم جدا افتداند، به ما کمک کند. اشاره به این نکته ضروری است که گردآوری پاره‌های پراکنده گفتار در سوره‌ها به معنای کاربست روش «تفسیر موضوعی» نیست. گفتار همیشه با موضوع خودش تعریف نمی‌شود، بلکه در اصل، با ساختار مکالمه‌ای یا جدلی یا تهاجمی یا مانند آن تعریف می‌شود.

این جدل و جدال بر سر قرآن میان مشرکان و محمد زمینه را برای پروردن نظریه «اعجاز» بلاغی و سبک‌شناختی قرآن فراهم کرد. این اعجازی است که بر پایه مقایسه میان «قرآن» از یک سو و «سجع کاهنان» و «شعر» از سوی دیگر صورت گرفته است؛ یعنی بر زمینه همان جدالی که شرح دادیم.

ب. با مؤمنان

این شکل دیگر یا شیوه دیگر از شیوه‌های گفت و گوی جدلی است؛ گفت و گو - جدل با مؤمنان. این گفت و گو به صورت پرسش «یسائلونک» درباره مسائل گوناگون آغاز می‌شود: از شراب و قمار (سوره بقره، آیه ۲۱۹)، از یتیمان (سوره بقره، آیه ۲۲۲)، از خوراک (سوره مائدہ، آیه ۴)، از صدقه‌ها (سوره بقره، آیات ۲۱۵ و ۲۱۹)، از جنگ در ماه‌های حرام (سوره بقره، آیه ۲۱۷)، از انفال (سوره انفال، آیه ۱) و مانند آن. در واکنش به این پرسش‌ها گفتار قرآنی پاسخ یا پاسخ‌هایی می‌دهد. این پاسخ‌ها شالوده صورت‌بندی وضعیت‌های فقهی قانونی مسلمانان چه در سطح سلوک فردی یا سامان‌مندی زندگی اجتماعی قرار می‌گیرد.

اکنون پرسش این است: در صورتی که برای یک مسأله پاسخ‌های گوناگون وجود دارد آیا با کاربرد مقوله «ناسخ و منسوخ» - همچنان که اشاره کردیم فقیهان انجام می‌دهند - می‌توان به سود یکی از این پاسخ‌ها دیگر پاسخ‌ها را نادیده گرفت؟ یا آنکه باید تنوع پاسخ‌ها را امکان‌هایی گشوده برای انتخاب هر پاسخ یا راه حل بر حسب اختلاف زمان و تفاوت بستر فرهنگی و اجتماعی بدانیم؟ برای نمونه مسأله‌ای را در نظر بگیریم که بارها در سیاق سخن از برابری و حقوق بشر و حقوق زن در اسلام و مانند آن طرح می‌شود، یعنی مسأله «ازدواج آمیخته»؛ ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب. بکوشیم پاسخ‌ها در این زمینه رانه از چشم‌انداز «متن» که «گفتار» واکاویم.

در سوره مائدہ - در سیاق تجویز ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب - وقتی پرسش طرح می‌شود «از تو می‌پرسند که چه چیزهایی بر آنها حلال شده است»، پاسخ چنین است: «بگو: چیزهایی پاکیزه بر شما حلال شده و نیز خوردن صید آن حیوان که به آن صید کردن آموخته‌اید، چون پرنده‌گان شکاری و سگان شکاری، هرگاه آنها را بدانسان که خدایتان آموخته است تعلیم داده باشد. از آن صید که برایتان می‌گیرند و نگه می‌دارند بخورید و نام خدا را بر آن بخوانید و از خدا برتسید که او سریع الحساب است». در پی این پاسخ جزئی درباره «خوردن شکار» این مژده کلی درباره مشارکت مسلمانان و اهل کتاب

۱. «یسائلونک ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات و ما علمت من الجوارح مكليبين تعلمونهنَّ مما علِمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم و اذكروا اسم الله عليه و اتقوا الله إن الله سريع الحساب»، مائدہ، ۴

در خوراک و ازدواج می‌آید:

«امروز چیزهای پاکیزه بر شما حلال شده است. طعام اهل کتاب بر شما حلال است و طعام شما نیز بر آنها حلال است. و نیز زنان پارسای مؤمنه و زنان پارسای اهل کتاب، هرگاه مهرشان را پیردازید، به طور زناشویی نه زناکاری و دوست‌گیری، بر شما حلالند. و هر کس که به اسلام کافر شود عملش ناچیز شود و در آخرت از زینکاران خواهد بود».^۱

معنای آن است که حکم ازدواج مسلمان با زن اهل کتاب تحت چارچوب «طیبات» قرار می‌گیرد که با حلال شمردن مشارکت در خوراک آغاز شد. برخی بر این عقیده‌اند که این حکم با آیه ۲۲۱ سوره بقره نسخ شده، جایی که قرآن از نکاح با زنان مشرک پرهیز می‌دهد مگر آنکه ایمان بیاورند و حتی کنیز مسلمان برتر از زن آزاد مشرک یاد شده است؛ این کسان در سیاق بسیاری از آیات، اهل کتاب را در شمار مشرکان می‌آورند.

ابن رشد در کتاب بدایه المجتهد و نهاية المقتضد (جزء دوم، باب نکاح، باب هشتم) از دو دیدگاه در فقه گزارش می‌دهد: دیدگاه نخست از آن فقیهانی است که این آیه سوره بقره را «عام» می‌دانند که با آیه سوره مائده تخصیص خورده است؛ بدین معنا که ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب از تحريم عام درباره ازدواج با زنان مشرک در سوره بقره استثنای شده است. دیدگاه دوم از آن کسانی است که معتقدند حکم آیه سوره بقره درباره تحريم، حکم آیه مائده درباره جواز را نسخ کرده و در نتیجه ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب جائز نیست.

«جمهور به جواز نکاح زنان اهل کتاب با مردان آزاد مسلمان با عقد باور دارند، زیرا اصل بناء خصوص بر عموم است؛ یعنی قول خدای متعال که «زنان پارسای اهل کتاب»^۲ خصوص است و «زنان مشرک را تا ایمان نیاورده‌اند به زنی مگیرید»^۳ عموم است و جمهور خصوص را از عموم استثنای می‌کنند. برخی نیز به تحريم آن باور دارند و عام را ناسخ خاص قرار داده‌اند. این دیدگاه پاره‌ای از فقیهان است. قرآن را «گفتار» دیدن ما را به افقی گستردۀ تر از «متن» انگاری قرآن می‌برد؛ «متنی» پاره‌پاره که فقیهان بر پایه آن دیدگاه‌های خود را صورت‌بندی کرده‌اند و برخی با تکیه بر مقوله «خصوص و عموم» به جواز ازدواج با زن اهل کتاب حکم داده‌اند و شماری نیز بر مبنای «نسخ» بر حرام بودن آن. کوشش فقیهان برای دستیابی به حکم واحد امری است که با آنچه پیشتر گفته‌ی قابل فهم است، زیرا آنان قرآن را «متنی» قانونی می‌دانند که نباید درباره یک موضوع چند حکم در آن باشد. از چشم‌انداز تحلیل گفتار می‌توان گفت گفتار آمده در سوره بقره - که از نظر زمان نزول مقدم است و باعث می‌شود برخی آن را ناسخ یانگارند و بعضی آن را «عموم» بدانند که با آیات سوره مائده تخصیص خورده است - گفتاری است مستقل از گفتار سوره مائده. می‌تواند گفتار آیه بقره را گفتاری معطوف به دوری گزینی و جداسری از مشرکان شمرد؛ گفتاری که آوردیم با سوره «کافرون» پی‌ریخته شد. در حالی که آیه

۱. «الْيَوْمَ أَحِلَّ لَكُمُ الطَّيَّابَاتِ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَ الْمَحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمَحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قِبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجْوَرَهُنَّ مَحْصَنِينَ غَيْرَ مَسَافِحِينَ وَ لَا مَتَّخِذِي أَخْدَانَ وَ مَنْ يَكْفُرُ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبَطَ عَمَلَهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»، مائده، ۵

۲. «وَ الْمَحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ»، مائده، ۵

۳. «وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ»، بقره، ۲۲۱

سوره مائدہ در سیاق گفتار گفت و گو - هم زیستی با اهل کتاب در مدینه بیان شده است. در تأکید نکته‌ای که پیش تر گفته‌یم تکرار می‌کنیم که بافت در سوره مائدہ سیاق «از تو می‌پرسند که چه چیزهایی بر آنها حلال شده است» و پاسخ «بگو: چیزهای پاکیزه بر شما حلال شده و نیز خوردن صید آن حیوان که به آن صید کردن آموخته‌اید» تا پایان آیه است. در آیه پنجم پاسخ ادامه می‌یابد با اعلانی صریح که «امروز چیزهای پاکیزه بر شما حلال شده است. طعام اهل کتاب بر شما حلال است و طعام شما نیز بر آنها حلال است». سپس گفتار به پاکی‌های هم زیستی اجتماعی می‌رسد که نمونه آن رواداشتن ازدواج با زنان اهل کتاب است. در نتیجه گفتار درباره «پاکی‌ها» (طبیاتی) است که برای مسلمانان حلال شده و این پرسشی است که در محیط تازه‌ای پیش آمده که مسلمانان و یهودیان در مدینه با هم زندگی می‌کنند. این توشه‌دانی از «پاکی‌ها» است که در بر دارنده مهم ترین نشانه‌های زندگی مشترک است: اشتراک در خوراک و ازدواج.

اکنون پرسش این است: کدام یک از قاعده‌ها باید حاکم باشد؟ قاعده هم زیستی - ازدواج آمیخته و مشارکت در خوراک - یا قاعده دوری گزینی و پشت کردن و جدایی؟ بسته به پاسخ پرسش نخست - یعنی انتخاب هم زیستی و مشارکت اجتماعی کامل - پرسش دوم آن است که آیا هم زیستی بر پایه اصلی نابرابر - یعنی جواز ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب، بدون جواز ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب - ممکن است؟ آیا هم زیستی کامل اجتماعی در پرتو نابرابری میان زن و مرد در حقوق ازدواج شدنی است؟

بدون بازگشت مستمر به روش تحلیل گفتار، به درستی نمی‌توان با پرسش‌های مربوط به حقوق بشر، برابری و حقوق زن و مانند آن روبرو شد. از این چشم‌انداز لاجرم باید پذیرفت که گفتار قرآن به شکل اساسی معطوف به «مردان» است، به ویژه در امور ازدواج و طلاق و بازرگانی، یعنی در سراسر امور زندگی اجتماعی. این امری طبیعی است، زیرا عصر و محیط نزول به قلمرو فرهنگ مردم‌سالاری تعلق دارد. ولی این ویژگی گفتاری از نظر تاریخی برای صورت‌بندی حقوق مردان بهره‌برداری شده، چه بسا و رای آنچه که قصد خود گفتار بوده است. اشاره به این نکته ضروری است که گفتار قرآنی در قلمرو دینی غیراجتماعی - یعنی در گستره عمل تعبدی و آنچه از ثواب دینی اخروی بر آن مترتب است - مرد و زن را به یکسان مخاطب قرار می‌دهد و بر اصل برابری تأکیدی مطلق دارد.

فرجام مسئله به این بستگی دارد که عقل اسلامی چقدر می‌تواند اصل و فرع را در گفتار قرآنی تعریف و تعیین کند؛ یعنی اگر برابری در عبادت و ثواب اخروی را اصل بدانیم، وظيفة ماست که حکم اصل را بر فرع نیز سرایت دهیم و با روشی خلاقالنه، برابری در قلمرو روابط اجتماعی را متحقق سازیم. ولی اگر مسئله را معکوس کنیم و در گفتار قرآنی قلمرو اجتماعی را اصل بگذاریم، برابری امری فرعی خواهد بود. این تصور همان برداشتشی است که - به رغم همه شعارهای دینی که آخرت را اصل و دنیا را فرع می‌نمایند - بر افق فقه اسلامی همچنان چیزگی دارد.

اگر به پرسشی که درباره «برابری» در ازدواج مختلط - یعنی میان مسلمانان و اهل کتاب - طرح شده برگردیم، می‌توان گفت از نظر قرآن در مقام «گفتار»، این برابری ممکن است. دلیلی که فقیهان معاصر برای ابقاء حق مرد و انکار حق زن در ازدواج با غیر مسلمان می‌آورند، اگر ابطال کردنی نباشد، دست کم

مناقشه‌پذیر است. علتی که بر می‌شمارند آن است که مرد بر زن یا زوج بر زوجه در زندگی زناشویی چیرگی دارد و این امری ثابت و در ذات چیزها و دگرگونی ناپذیر است. از این رو می‌گویند ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب تهدیدی برای آزادی دینی زن نیست، زیرا مسلمان ادیان پیشین به ویژه یهودیت و مسیحیت را به رسمیت می‌شناسد. ولی اگر به زن مسلمان اجازه داده شود با مرد اهل کتاب ازدواج کند آزادی دینی او به مخاطره خواهد افتد زیرا زوج مسیحی یا یهودی اسلام را به رسمیت نمی‌شناسد. در چنین تعليلی حق زن مسلمان برای تصمیم‌گیری نادیده گرفته می‌شود، به ویژه اگر او اطمینان داشته باشد که همسر غیرمسلمان اش آزادی دینی او را پاس خواهد داشت.

علت دیگری که می‌آورند مربوط به نسل است. فقیهان تصور می‌کنند که فرزندان خود به خود به دین پدران خود هستند. در نتیجه باید گفت از نقش مادر در تربیت و پرورش فرزند یا تحولات عصر جدید و انقلاب‌هایی که در همه قلمروها پدیدآمده، در کی ندارند؛ این تحولات، مسئله «پسر کو ندارد نشان از پسر» را سراسر دگرگون کرده و در نتیجه فرزندان به شیوه‌ای متفاوت از پدران و مادرشان بار می‌آیند. در عصری که مسئله دین در آن به انتخاب فرد و اگذار می‌شود - و در آغاز تاریخ اسلام نیز چنین بوده و شایسته است که چنین باشد - درست نیست تصویرهای ستی درباره زندگی را مبنای قواعد و هنجارها قرار گیرد و «ادینی» توصیف شود.

گوهر مسئله در ازدواج آمیخته دینی، آزادی فرد - زن یا مرد - در انتخاب و انتخاب دین اش به طور کلی است. اینجا مجال پرداختن به این مسئله دشوار نیست و کافی است بگوییم که قرآن هیچ مجازات دنیوی^۱ - حد - برای مرتد بیان نکرده است؛ یعنی برای کسی که دین اش را از اسلام تغییر می‌دهد. وقتی علیه اسلام حمله‌ای می‌شود، مدافعان و توجیه‌گران همه برای تأکید بر مسئله آزادی عقیده در اسلام به آیه «لا اکراه فی الدین» تمسک می‌کنند، ولی وقتی بحث درباره «آزادی دینی» در جوامع اسلامی در میان است، از این آیه یادی نمی‌شود. بدون حل مسئله آزادی فرد، مشکل ازدواج گره‌خورده به مفاهیم جامعه مدرسالاری که در حال زوال است، باقی می‌ماند.

مذاکره

پیش‌تر آوردیم که فرآیند بستن باب گفت و گو با مشرکان - بت پرستان - به آن انجامید که گفتار قرآنی دورباش گویانه و جداخواهانه شود و چیزی جز جدال و جدل و نفی بر جا نماند. ولی در گفت و گو با مؤمنان، شیوه گفتار بسته به میزان موقفيت یا ناکامی آنها در مدیریت امور زندگی شان متفاوت دارد: وقتی موفق می‌شوند گفتار آنها را می‌ستاید و وقتی ناکام می‌شوند سرزنش می‌کند. این نوع برخورد را در گفت و گو با پیامبر نیز می‌بینیم: در موقفيت ستد می‌شود و در اوقات دیگر ملامت و گاهی به سختی توبیخ. هنگامی که پیامبر با ثروتمندان و اعیان قریش هم رأی می‌کرد تا تأیید آنان را برای پیوستن به باهمستان مؤمنان به دست آورد، به مردی نایینا - که در روایت‌ها نام او بن ام مکتوم آمده و نصیحت می‌خواست - بی‌اعتنایی کرد. قرآن پیامبر را به دلیل این بی‌اعتنایی توبیخ سختی می‌کند. می‌بینیم که در

۱. در متن به اشتباه «آخری» آمده است. (متترجم)

اینجا گفتار صیغهٔ غایب را به کار می‌گیرد یعنی محمد را به طور مستقیم مخاطب قرار نمی‌دهد:
«روی را ترش کرد و سر بر گردانید. چون آن نایینا به نزدش آمد».^۱

در خطاب به ضمیر غائب، القای نوعی تجاهل است که با نادیده گرفتن مرد نایینا از سوی پیامبر مناسبت دارد. سپس گفتار به خطاب مستقیم و استفهام انکاری بدل می‌شود:
«و تو چه دانی، شاید که او پاکیزه شود. یا پند گیرد و پند تو سودمندش افتد».^۲
سپس استفهام انکاری به تقبیح مستقیم تحول می‌یابد با مقایسه میان حال کسی که در طلب معرفت نزد او آمده و حالت کسی که به او اعتنا نمی‌کند:
«اما آن که او توانگر است. تو روی خود بدو می‌کنی. و اگر هم پاک نگردد چیزی بر عهده تو نیست.
و اما آن که دواندوان به نزد تو می‌آید. و می‌ترسد. تو از او به دیگری می‌پردازی».^۳

الف. گفت و گو با مسیحیان؛ از مذاکره به جدال

گفت و گو با اهل کتاب - مسیحیان و یهودیان - در سنخ گفت و گوی معطوف به مذاکره، ویژه است. معروف است که نخستین باری که فرشته بر پیامبر پدیدار شد و پیامبر دچار آشفتگی و تردید گشت تا آنجا که ترسید مبادا دیوانه شده باشد، هیچ کس را نیافت که درباره این موضوع از او پرس و جویی کند جز «ورقة بن نوفل»، پسر عمومی همسرش خدیجه، که کاهنی مسیحی بود و چنانکه بخاری نقل کرده به عربی و عبری کتاب می‌خواند. این بدان معناست که مسیحیت در مکه نماینده‌ای به صورت کاهن داشته و برای محمد این کاهن حالت مرجعیت دینی معتبری داشته است. نکه‌ای که این واقعیت را تأیید می‌کند آن است که وقتی فشار قریش افزایش یافت محمد به اصحاب خود توصیه کرد که هر کس می‌تواند به «حبشه» برود، جایی که «پادشاهی فرمان می‌راند که بر احادی ستم روانداشته»؛ آنگونه که در سخنی منسوب به محمد آمده است.

بنابر روایت‌ها، مکه فرستاده‌ای - که نام او در بیشتر روایت‌ها عمر و بن عاص آمده - به حبسه گسیل کرد تا دل نجاشی را علیه پناه‌جویانی بگرداند که از نظر اشراف مکه قانون قبیله را زیر پا گذاشته بودند و به دلیل تمد سزاوار حمایت نبودند. برای آنکه سینه نجاشی را علیه آنان بشورانند، فرستاده قریش گمان برد که متهردان دینی تازه جعل کرده‌اند که مسیح را خوار می‌دارد. وقتی نجاشی درباره این اتهامات از مسلمانان پرسید، یکی از آنان برخاست و سوره مریم (سوره ۱۹) را از صحیفه‌ای که با او بود خواند. نجاشی - بر حسب آنچه در روایت‌های سیره آمده - گوش می‌داد و اشک‌ها ریش اش را خیس می‌کرد. فرستاده قریش سر شکسته باز گشت و مسلمانان از حمایت نجاشی بهره‌مند شدند تا وقتی که باقی مسلمانان اجازه یافتند با پیامبر به یثرب هجرت کنند.

«ابن مریم» توصیفی پرسامد در قرآن، به ویژه در این سوره برای مسیح، است تا بر واقعیت بشری

۱. «عبس و تولی. أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى»، عبس، ۲ - ۱

۲. «وَ مَا يَدْرِي كُلُّهُ يَزَّكَّى. أَوْ يَذَّكَّرْ فَتَنَعِهُ اللَّهُ كَرِي»، عبس، ۴ - ۳

۳. «أَمَّا مِنْ أَسْتَغْنَى. فَأَنْتَ لَهُ تَصَدِّي. وَ مَا عَلَيْكَ أَلَا يَزَّكَّى. وَ أَمَّا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَى. وَ هُوَ يَخْشَى. فَأَنْتَ عَنْهُ تَلْهَى»، عبس، ۵ - ۱۰

او تأکید ورزد. با این همه، قرآن از مسیح در مقام «کلمه خدا» و «روح او که به مریم القا شده» نیز سخن گفته است. افزون بر این قرآن به عیسی نسبت می دهد که مژده داده پس از او پیامبری خواهد آمد به نام «احمد» (سوره صرف، آیه ۶).

خوانش تطبیقی سوره مریم و انجیل متی تا اندازه زیادی تشابه مضمونی میان آن دو را درباره تولد مسیح و مژده روح القدس و مانند آن نشان می دهد. این زمینه مشترک گسترده ای میان اسلام و مسیحیت است. ولی آنچه در قرآن نمی توان به هیچ روی درباره اش مجامله ای کرد سرشت سراپا بشری مسیح است؛ این امری است که نباید دیواری عبورناپذیر برای هم زیستی در دوران معاصر باشد؛ مثل خوردن خوراک یکدیگر یا ازدواج با یکدیگر.

اگر بخواهیم جدل و جدال درباره این مسأله را بکاویم، باید خطای را که ممکن است مسیحیان درباره نظر قرآن مرتکب شوند روشن کنیم. قرآن اعتراف می کند که عیسی بدون پدر و با مژده «روح القدس» و دم مقدس او زاده شده و او از یک سو «کلمه خدا و روح او» است و از سوی دیگر «بنده خدا» (سوره مریم، آیه ۳۰). این خطاب برای مسیحیان «نجران» رخ داد. کسانی که به مدینه آمدند تا بنا بر روایت ها با محمد مجادله کنند. این خطاب را مسلمان در ک نمی کند، زیرا قرآن - در سیاق جدل - در گفتار مدنی شرح داده که زایش عیسی بدون پدر او را از این جهت برتر از آدم نمی کند (سوره آل عمران، آیه ۵۹)، هر دو مانند یکدیگرند. در نتیجه چرا عیسی برتر از آدم انگاشته شود و صفات قداست بد و نسبت داده شود؟ می توان گفت که وقتی گفتار قرآن مسیحیان را به هماورده جویی فراخواند به نظر می رسد آنان مروعوب شدند و جدل پایان گرفت؛ امری که هیأت «نجران» را - بنابر روایت کتاب های سیره - واداشت پرداخت «جزیه» را ترجیح دهند و به «نجران» باز گردند. موضوع تحدى آن بود که پس از گردآوردن پدران و فرزندان و زنان از هر دو طرف از خدا طلب لعنت برای دروغ گو کنند:

«مَلَّ عِيسَىٰ در نزدِ خَدَاءِ، چُونَ مَلَّ آدَمَ اسْتَ كَه او را از خاک بیافرید و به او گفت موجود شو، پس موجود شد. این سخن حق از جانب پروردگار تو است، از تردید کنندگان میباشد. از آن پس که به آگاهی رسیده ای، هر کس که درباره او با تو مجادله کند، بگو بیایید تا حاضر آوریم، ما فرزندان خود را و شما فرزندان خود را، ما زنان خود را و شما زنان خود را، ما برادران خود را و شما برادران خود را، آنگاه دعا و تضرع کنیم و لعنت خدا را بر دروغگویان بفرستیم». ^۱

باید در نظر بگیریم که این تحدي که گروه نجرانی ها را مروعوب کرد حاصل قوت گفتار و تأثیر جادویی آن است که «لعنتی» از خدا می خواهد که بی تعیض بر زنان و کودکان و بزرگ سالان فرود آید. گفتار قوت و اثر جادویی خود رانه فقط از ساختار زبان که از قوت تحدي کننده یا هماورده جو نیز می گیرد؛ یعنی قوت پدید آورنده گفتار. اگر از گفتار به مثابه منظومه ای از روابط - بدون ارتباط با منبع گفتار - سخن می گوییم، چین گفتار رعب آوری نمی توانست در مکه پدید آید، زیرا در آنجا مسلمانان در اقلیت بودند و نیازمند حمایت. این نیاز خود را به شکل رواداری و گشودگی و مذاکره گری نشان

۱. «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون. الحق من ربكم فلا تكون من الممتنين. فمن حاجك فيه من بعد ما جاءكم من العلم فقل تعالى ندع أبناءكم و نساءكم و نساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل ف يجعل لعنة الله على الكاذبين»، آل عمران، ۶۱ - ۵۹

می‌داد که در آن حاجتی به اعمال زور مدارانه اراده خود نبود. این وضع رابطه مسلمانان با مسیحیان نجران بود.

این مسأله - الوهیت مسیح یا فرزند خدا بودن اش - که نباید درباره‌اش مذاکره کرد، زمینه را برای «مشرک» خواندن مسیحیان فراهم کرد. همان گونه که گفتار قرآنی همه امکان‌های ارتباط با مشرکان مکه را قطع کرد، زیرا اصل توحید در بُن معطوف به مبارزه با بت‌پرستی و چندخدایی بود. طبیعی بود که همین تصمیم درباره مسیحیتی که مسیح را خدا می‌انگارد نیز گرفته شود. چه بسا بتوان گفت که قرآن با مسیحیت دیگری همدلی می‌کند؛ مسیحیتی که هنوز چندان اطلاعی از وجود آن در زمان پیامبر نداریم. بدین سان مسیحیتی که مسیح را خدا می‌انگارد یا مشرک به شمار رفت یا کافر؛ و راهی پیش آنها بود جز آنکه «به دست خود در عین مذلت جزیه بدهند»^{۲۹}. حقیقت نهائی بر محمد و ابراهیم نازل شده بود. یهودیان و مسیحیان هر یک مدعی انتساب ابراهیم به خود بودند، ولی ابراهیم نه یهودی بود نه مسیحی؛ بلکه حنیفی مسلمان بود. چگونه می‌توانستند درباره ابراهیم جدل کنند در حالی که تورات و انجلیل پس از او نازل شده بودند (سوره آل عمران، آیات ۶۷ - ۶۴).

باید تأکید کنیم که قرآن به هیچ روی در پی الغاء یا محو دو کتاب عهد عتیق (تورات) یا عهد جدید (انجیل) با به رسمیت نشناختن آنها برنيامد. به عکس؛ قرآن تأکید می‌ورزد که آن دو مانند قرآن وحی نازل‌اند و قرآن درون‌مایه آنها را تصدیق می‌کند. گفتن ندارد که قرآن نه از انجیل که از انجیلی واحد سخن می‌گوید؛ مسأله‌ای که برای تحلیل ژرف‌تر گفتار قرآنی نیازمند پژوهش است. قرآن در طعن به کتاب‌های مقدس پیشین پیشتر از تحریف کلمات از مواضع خود سخن می‌گوید؛ امری که به فرآیند تفسیر و تأویل اشاره دارد. بنابراین، انگشت اتهام متوجه یهودیان و مسیحیان است، نه یهودیت و مسیحیت در مقام دین یا کتاب‌های مقدس‌شان. این ما را به مناقشه «گفتار»^{۳۰} رهنمون می‌شود که آیه هفتم سوره آل عمران در بر دارد و به موضوع «محکم و متشابه» ارجاع می‌دهد. این همان آیه‌ای است که متکلمان بر پایه آن قواعد تأویلی خود را بنا کرده‌اند؛ همان‌طور که پیشتر اشاره کردیم.

در ارزیابی من گفتار در این آیه، مربوط به نفی فهم مسیحیان از توصیف مسیح در قرآن به مثابه «کلمه خدا و روح او» است. مراد آن است که فهم مسیحیان از این آیه نادرست است و میان روشن و پیچیده - یا محکم و متشابه - در گفتار قرآنی فرقی نمی‌گذارند. بدین سان قرآن می‌تواند با تحدى تناقض به وسیله طبقه‌بندی گفتار و توجیه سبب «ابهام» روبهرو شود، به شکلی که گفتار، مبنای تأویل قرار گیرد. بشرط بودن مسیح - و اینکه بمنهادی از بندگان خداست - اصل (محکم) است و آنچه در وصف او در مقام کلمه یا روح آمده فرع (متشابه). مشکل مسیحیان این می‌شود که نتوانستند میان این دو سطح تمایز بگذارند و در نتیجه به اردواگاه کسانی پیوستند که «در دلشان میل به باطل است»^{۳۱} و در جست‌وجوی متشابه‌اند، چون فتنه‌جویند و تأویلی را می‌کاوند که دانش آن تنها نزد خداوند است.

مشکل دیگر آن است که گمان می‌رود قرآن با عقائد مسیحیان درباره «تصلیب» مخالف است، زیرا عame و نخبگان مسلمان باور دارند که قرآن منکر بر صلیب رفتن مسیح است و بر وفات عادی مسیح تأکید

۱. «بعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون»، توبه، ۲۹

۲. «فی قلوبهم زیغ»، آل عمران، ۷

ورزیده است. مسلمان میان انکار تصلیب و صعود به آسمان ناسازگاری نمی‌بیند: «ای عیسی، من تو را می‌میرانم، و به سوی خود برمی‌آورم، و از کافران دور می‌سازم، و تا روز قیامت آنان را که از تو پیروی کنند فراز کافران قرار خواهم داد».^۱

در نظر من قرآن به موضوع انکار تصلیب یا اثبات آن پرداخته است. سیاق گفتار سیاق جدل با یهودیان و دفاع از مریم در برابر گناه بزرگ بهتان به اوست و ادعای یهودیان که مسیح عیسی بن مریم را کشته‌اند. قرآن به شیوهٔ جدلی روشنی پاسخ می‌دهد «آنان مسیح را نکشند و بر دار نکردند بلکه امر بر ایشان مشتبه شد».^۲

اگر مسألهٔ «تصلیب» از مسائل اختلافی مهم مانند مسألهٔ سرشت بشری مسیح بود، قرآن باید بیش از یک بار و در سیاق جدل با یهودیان بدان می‌پرداخت. ساختار گفتار ترجیح می‌دهد که قتل مسیح به دست یهودیان را نفی کند. یهودیان نگفتند که او را بر صلیب کردند. قرآن قدرت یهودیان بر قتل مسیح را نفی می‌کند که اگر مشیت الهی نباشد این فعل صورت نمی‌گیرد. دلیل بر این مسأله آن است که صرف افتخار یهودیان به قتل مسیح و گفتار آنها در خطاب به محمد در بر دارندهٔ تهدید به قتل محمد بود. قرآن با به کاربردن زبانی برند که «ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم» سخن یهودیان را نفی می‌کند تا به محمد اطمینان بیخشند که آنها قادر به قتل تو نیستند اگر خدا نخواهد. می‌توان شواهد سبک شناختی گفتاری سیاری در قرآن آورد که این مدعای تقویت می‌کنند، مانند «شما آنان را نمی‌کشید، خدا بود که آنها را می‌کشت و آنگاه که تیر می‌انداختی، تو تیر نمی‌انداختی، خدا بود که تیر می‌انداخت».^۳

ب. با یهودیان؛ از مذاکره و جدال تا جنگ

مسلمانان با یهودیان پیش از مهاجرت به «یثرب» که نام آن به مدینه تغییر یافت، ارتباطی نداشتند؛ در حالی که مسیحیت دینی بود که پاره‌ای از قبیله‌های عرب بدان گرویده بودند و به دلیل وجود شخصی مانند ورقه بن نوفل بیگانه نبود. چنانکه قصهٔ پناه بردن پیامبر و خدیجه به ورقه بن نوفل گویاست، او در مکه نفوذ دینی فراوانی داشته است. افزون بر این، پیش از اسلام میان قریش و حبشه مسیحی روابط بازრگانی وجود داشته؛ به شکلی که مسلمانان می‌توانستند از ستم قریش به پادشاه آن پناه ببرند. «پیمان مدینه» یا «سنده مدینه» چنانکه برخی امروزه از آن یاد می‌کنند، میان تازه‌واردان مهاجر و قبائل مشرک و یهودی که در مدینه مقیم بودند در بر دارندهٔ نوعی برابری میان این گروه‌ها بود. در چارچوب این برابری آزادی عقیده به رسمیت شناخته شده بود، مدامی که در صورت حملهٔ خارجی همه از شهر دفاع کنند. وقتی مسلمانان به مدینه رسیدند، یهودیان در حال روزهٔ یوم کبیور بودند. در چنین شرایطی روزه (روزه عاشورا) بر مسلمانان واجب شد، «همچنان که بر کسانی که پیش از شما بوده‌اند مقرر شده بود».^۴

۱. «يا عيسى اني متوفيك و رافقك إلى و مطهرك من الذين كفروا و جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفرو إلى يوم القيمة»، آل عمران، ۵۵

۲. «ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم»، نساء، ۱۵۷

۳. «فلم قتلوهم و لكن الله قتلهم و ما رميـت إذ رميـت و لكن الله رميـ»، انفال، ۱۷

۴. «كما كتب على الذين من قبلكم»، بقره، ۱۸۳

معروف است که جهت قبله مسلمانان همان جهت قبله یهودیان بود؛ «بیت المقدس». انتظار می‌رفت یهودیان با روی باز از دعوت محمد استقبال کنند، زیرا عناصر مشترک انکارناپذیری میان اسلام و یهودیت به ویژه در اصل توحید وجود داشت ولی این انتظار برآورده نشد. پیش از آغاز جدلی که به جنگ انجامید، می‌بینیم گفتار قرآنی نه تنها با یهودیان و مسیحیان که با صابئان و مجوسان نیز نرم و دوستانه است. اشتراک در ایمان به خدای واحد و روز واپسین و عمل صالح زمینه مشترک و سیعی بود میان پیروان عقائد (بنگرید به سوره مائدہ، آیات ۴ و ۶۹؛ سوره حج، آیه ۱۷؛ سوره کهف، آیه ۲۹). حتی مسلمان شدن و سپس بازگشت به بت پرسنی پذیرفتی و تحمل شدنی بود (بنگرید به سوره آل عمران، آیه ۹۰؛ سوره نساء، آیه ۱۳۷).

می‌توان گفت تغییر جهت قبله از بیت المقدس به مکه، نخستین نشانه تمایز و جدالی است. این آغاز جدل و جدالی است که گاه به حد متهمن کردن‌های سخت‌دلانه می‌رسد؛ ولی در بیشتر اوقات - پیش از درگرفتن آتش جنگ نظامی - تنها «یادآوری» نعمت‌های خدا بر یهود است که اکنون ناسپاسی می‌کنند. می‌توان این جدال را در سوره بقره که نام‌اش را از رخدادی روایی - نقل شده در سوره - می‌گیرد، سراغ کرد. در این سوره میزان دشمنی یهودیان و بی‌ثباتی شان در طاعت پیامبران و عذرتراشی و بهانه‌آوری در پرسیدن از جنس گاو و رنگ آن و مانند آن بازتابیده است.

حضور فعل «اذکروا»^{۱۹} بار در سوره بقره خطاب به بنی اسرائیل که پس از هر بار بخشی از سرگذشت آنان در نفی پیامبران و عناد ورزیدن با آنان آمده است، بسیار مهم است. بدون توجه به سرشت گفتاری قرآن - یعنی با نگریستن به قرآن به مثابه «متن» - به آسانی می‌توان این گفتار را تعمیم داد تا یهودیان را در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها در بر گیرد؛ یعنی معنای گفتار از گفتاری معطوف به مخاطبان تاریخی خاص به توصیفی برای سرشت ثابت یهودیان بدل شود. این مسئله نشان می‌دهد در نظر گرفتن سیاق - که امر اساسی در تحلیل گفتار است - چه اندازه مهم است. مهم‌تر از آن کشف آن چیزی است که گفتار خود درباره سیاق می‌گوید و مهم‌تر از آن چگونگی گفتن است.

معنای تاریخی و معنای عام قرآن

پرسش از «تاریخی / نسبی» و «عام / بشری» در معنای گفتار، ذهن همه پژوهشگران حوزه مطالعات قرآنی را مشغول داشته است. قرآن را «متن» دانستن به حل مشکل کمکی نمی‌کند. در نهایت سنتی‌ها پیروز می‌شوند، چون زود مقوله «نسخ» را به کار می‌گیرند تا راه حل‌هایی را که نوگرانی با حسن نیت پیشنهاد می‌کنند، نفی کنند. این راه حل‌ها «مشارکت و هم‌زیستی» را ارزش‌هایی عام فرامی‌نمایند و «دشمنی و دوری گزینی و طرد دیگری» را ارزش‌های نسبی تاریخی؛ بدون آنکه چارچوب روش‌شناسی درستی در دست داشته باشند.

در شرایط کنونی که سرزمین فلسطین به دست صهیونیست‌ها اشغال شده، می‌بینیم گفتار «دشمنی و دوری گزینی و طرد دیگری» حاکم است و انتظار می‌رود حاکم باشد. ضروری است اشاره کنیم که وقتی از «انتخاب» میان احتمال تأویل‌های گوناگون از گفتار قرآنی سخن می‌گوییم، می‌دانیم که در جهانی زندگی می‌کنیم که سازوکار انتخاب را واقعیت‌های پیچیده‌ای تعیین می‌کنند. در شرایط کنونی

رابطهٔ جهان اسلام با جهان غرب گزینه‌ها یا س آورند؛ در شرایط جنگ با تروریسم و اشغال عراق و تعدی پیوسته به مردم فلسطین، چه رسد به تهدید فزایندهٔ ایران و سوریه و لبنان. معنای چیره همانا قتل و نابودی افسار گسیخته است.

در چنین شرایطی پرسش از میزان قدرت مسلمانان یا آمادگی شان برای پذیرش این روش، روشنفکرانه و تنزه طلبانه است. آیا مثلاً مسلمانان می‌توانند این افق گشوده در گفatar قرآنی را دریابند؟ افقی که به جای معنای ثابت نهایی که معناهای دیگر را در گور «منسوخ» دفن می‌کند، امکان‌هایی برای انتخاب به دست می‌دهد؟ این پرسش مشروع است و مشروع می‌ماند، نه فقط برای فهم بهتر معنای دینی که امری حیاتی است، بلکه همچنین برای کمک به هم‌زیستی با کسانی که در جامعهٔ ما دینی یا فکری دیگر دارند. «برخورد و دوری گزینی و طرد دیگری» که در مبارزة علیه دشمن، به نظر درخشنan می‌آید، در نهایت، به سلاحی ویرانگر درون جامعه‌های خودمان بدل خواهد شد. تنها اشاره می‌کنم به حمله به کلیساها و قتل دگراندیشان دینی خودمان و نیز واکنش‌ها و پس لرزه‌های هراس آور آنها که می‌تواند تار از پود میهن ما بگسلد. با تأسف شدید ما از جانب دشمنان مان آرمان‌های آنان را تحقق می‌بخشیم، زیرا شماری از ما به نام اسلام با آتش بازی می‌کنند. ما زندگی اجتماعی خود را ویران می‌کنیم، در حالی که می‌پندازیم معناهای «نابودی» تنها دشمن ما را ویران خواهد کرد. واقعیت آن است که حتی در نبرد با دشمنان ما با کلمات و گلوله آیات می‌جنگیم؛ یعنی ما اسطوره‌های خود را به میان می‌آوریم و آنان ما را با سلاح‌هایی ساخته علم و قدرت شناخت نابود می‌کنند.

ضروری است در ک کنیم که جهان اکنون دهکده‌های کوچک شده که دیگر هیچ فرهنگی نمی‌تواند بدون پیوند با دیگر فرهنگ‌ها به حیات خود ادامه دهد. آیا هرگز چنین فرهنگی می‌توان یافت؟ فرهنگ‌ها باید از راه هم‌کنشی آزاد داد و ستد کنند. این پدیده‌ای تازه نیست و ابداع و اختراع شرایط جدید جهان را ای^۱ نیز به شمار نمی‌رود. تاریخ فرهنگ در جهان می‌آموزد که دانه‌های نخستین تمدن بشری در کرانه رودها، چه بسا در آفریقای سیاه یا مصر یا عراق کاشته شده باشد بسی پیش تر از آنکه شعله‌اش به یونان برسد و سپس به صورت فرهنگ یونانی‌ماهی به شرق بازگردد. با شکل‌گیری تمدن اسلامی فرهنگ تازه‌ای نمایان شد که همه عناصر زنده و خلاق فرهنگ‌های یونانی‌ماهی و هندی و ایرانی را در خود جذب کرد و در آمیزه‌ای تازه ریخت، پیش تر از آنکه آن را از راه سیسیل و اسپانیا به باخترزمین صادر کند. گفتنی است که در این شرایط آثار ابن رشد، فیلسوف مسلمان عرب - در جهان لاتین به نام «اوروس»^۲ - در بنا نهادن سامانه‌ای واحد که مکتب ارسطو را با سنت اسلامی ترکیب کرد، نقشی مهم داشت. این سامانه سهمی بسزا در ترویج روشنای عقلانیت در اروپای سده‌های میانی گزارد. آن‌چه در غرب «اسلام‌هراسی» نامیده‌اند، به تحریف اسلام و معرفی آن به مثابه دینی تندرو، تروریست و دورباش گو دامن زده است؛ به ویژه پس از یازده سپتامبر و «جنگ با تروریسم» و تروریسم فراینده‌ای که خود این جنگ برانگیخت و موجب عملیات تروریستی بیشتر در جهان اسلام و بیرون آن به قصد مقابله به مثل شد. از این رو، باید همه مسلمانان را - صرف نظر از اختلافات نژادی و فرهنگی شان - فراخواند

1. Globalization

2. Averos

تا دوباره در قرآن بیاند یشنند. من نمی‌خواهم نسخهٔ خاصی از اسلام را توصیه کنم، بلکه بیشتر می‌خواهم فضایی برای ایستار تأویلی خود بیافرینم.

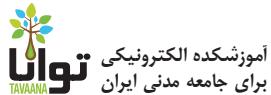
این فضا در واقع بازتاب این حقیقت است که فرآیند بازاندیشی در سنت از سدهٔ هجدهم در جهان اسلام آغاز شده و بی‌هیچ درنگی تداوم داشته است. برای مثال از اواخر سدهٔ نوزدهم تاکنون، گفت‌وگوی سبک‌ها و روش‌های گوناگون بر سر «معنا»ی قرآن از جریان نایستاده است. وظیفهٔ ماست که نه تنها خواستار تداوم جریان اندیشیدن و بازاندیشیدن در سنت و معنای قرآن شویم که بخواهیم مسلمانان هر جا هستند، گامی بلندتر در این راه بردارند و روش تأویلی کارآمدی پدید آورند و به جای پذیرش انفعالی معناهایی که با زور و سرکوب، اینجا و آنجا، به آنها تحمیل می‌شود، در شکل دادن به معنای زندگی‌شان در عصر خود به طور فعال مشارکت کنند.

واژه‌نامه

عربی-فارسی-انگلیسی

Reception	دریافت	استقبال، تلقی
Projection	فراگنی	اسقاط
Problematic	مسئله، پروبلماتیک	اشکالیّة
Humanism	انسان باوری	انسانویّة
Structure	ساختار	بنیّة
Hermeneutics	هرمنوتیک	التاویلیّة
Reconstruction, Innovation	نووسازی، نوآوری	تجدید
Pragmatics	کاربردشناسی	التداویلیّة
Hymnal	گفتار تحمیدی، حمد خداوند	التقدیسی
Canonizing	مقدس کردن، قاعده‌مند کردن	تقین
Communication	ارتباط	تواصل

Discourse	گفتار	خطاب
Autoritariansim	اقتدار گرایی	سلطوية
Context	بستر، زمینه	سياق
Globalization	جهان روایی	علومة
Totalitarianism	تمامیت خواهی، توالتیtarیسم	کلیانیة
Receiver	دریافت کننده	متلقی
Immanent	درون باش	محایث
Basis	چارچوب مبانی	مرجعیة
Approach	رهیافت	مقاربة
Objectivity	عینیت	موضوعیة
Texsus Receptus	متن پذیرفته شده، متن رسمی	النص المستقبل
Interpretive Corpus	متون تفسیری	النصوص التأویلیة
Closed Corpus	متون مدون بسته	النصوص المدونة المغلقة
Renaissance	نوزايش	نهضة



<http://www.tavaana.org>

پروژه

e-collaborative
for civic education
<http://www.eciviced.org>
