

نقد رویکرد نصر حامد ابوزید در تفسیر علمی بر اساس دیدگاه آیه‌الله معرفت*

- حسین علوی مهر^۱
- عبدالله جبرئیلی جلودار^۲

چکیده

درباره تفسیر علمی، شرایط و ضوابط آن، دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوتی وجود دارد که عوامل متعددی در این اختلاف و دیدگاه‌ها نقش داشته است، ولی یکی از مهم‌ترین عوامل عبارت است از نوع نگاه مفسران به جایگاه علوم در فهم قرآن؛ به طوری که بین برخی نومعزله مثل نصر حامد ابوزید در اثر شرایط زمانی و پیشرفت‌های علمی، نگاه جدیدی در تعامل با قرآن مطرح شده است؛ چرا که آگاهی از پیشرفت و اقتدار غرب، ایشان را واداشته با انگیزه نواندیشی، بین دین و مدرنیته سازگاری برقرار کنند و نیز بر آن داشته که رویکرد علمی را در تفسیر آیات قرآن مورد توجه قرار دهند. از این رو این دسته از دانشمندان، با توجه به اینکه که نوع نگاهشان به رویکرد تفسیر علمی اشتباه است، قائل به تأویل‌پذیری

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۳۰.

۱. دانشیار جامعه المصطفی العالمیه (halavimehr@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی جامعه المصطفی العالمیه قم (نویسنده مسئول)
(jebaman2020@gmail.com).

بسیاری از آیات قرآن و اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه و سیلان داشتن معانی قرآن و تاریخمندی قرآن شدند و هم عملاً معیارها و ضوابط تفسیر قرآن را رعایت نکردند و اما با وجود این، داعیه نواندیشی و تفسیر علمی داشتند. با تتبع در آثار و اندیشه‌های آنان درمی‌یابیم که این نوع برداشت‌ها هم دارای آسیب‌های مبنایی و غایی بوده و هم آسیب‌های روشی را در بر دارد. اما آیه‌الله معرفت ضمن اینکه تفسیر علمی را موجب فهم بهتر آیات علمی می‌داند، قائل است که باید معیارهای تفسیر علمی رعایت شود و همواره بر این نکته تأکید دارد که باید از علوم قطعی استفاده کرد و با دور بودن از محاذیر تاریخمندی قرآن و تأویلات نابه‌جا در تفسیر قرآن، از آسیب‌های تفسیر علمی به دور بود.

ما در این مقاله با تطبیق بر دیدگاه و نظرات آیه‌الله معرفت، دیدگاه نصر حامد ابوزید را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

واژگان کلیدی: آیه‌الله معرفت، نصر حامد ابوزید، علم، تفسیر علمی، علم تجربی، نقد رویکرد.

مقدمه

نصر حامد ابوزید از شاخص‌ترین نواندیشان عقل‌گرا در میان اهل سنت است. عقل‌گرایان نوین اهل سنت در دوره حاکمیت تفکری اشعری شکل گرفتند؛ تفکری که برای ایجاد اعتدال میان عقل‌گرایی معتزله و نقل‌گرایی اهل حدیث ایجاد شد و در نهایت به جریان نص‌گرا و دارای جمود فکری تبدیل شد (مطهری، ۱۳۸۳: ۴۳). نصر حامد ابوزید با انگیزه تفسیر علمی قرآن، اگرچه پیامدهای ثابت دین را فی‌الجمله می‌پذیرد، اما از دیدگاه‌های او که در مواضع مختلف اعم از کتب، مقالات و مصاحبه‌ها، ابراز شده، چنین برمی‌آید که وی، قرآن، شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، معنای متون دینی و بسیاری از آموزه‌های دینی را محدود به زمان خودش و متأثر از شرایط تاریخی می‌داند. بر این اساس، بسیاری از آموزه‌های اصیل دینی، به ناچار از متن دین کنار گذاشته می‌شود. البته منظور از تاریخمندی در بیان نصر حامد ابوزید این است که این آموزه‌ها محدود به عصر نزول هستند و از جاودانگی بودن به دورند؛ یعنی زبان قرآن برای زمان بعد از عصر بعثت و نسل‌های بعدی کارایی ندارد.

ما در این مقاله به تبیین نظریه نصر حامد ابوزید در تفسیر علمی پرداخته و با تطبیق

بر نظریات آیه‌الله معرفت، به آسیب‌شناسی دقیق مبانی و روش‌های ایشان می‌پردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی

یکی از واژگانی که کاربردهای گوناگون در لغت دارد، واژه «علم» است. این کلمه در فارسی و عربی به معانی شعور و ادراک (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۵۲/۲)، یقین (فیومی، ۱۴۱۴: ۴۲۷/۲) و نقیض جهل (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۵۲/۲؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱۱۰/۴) آمده است.

به نظر می‌رسد در معانی لغوی علم، نخستین معنایی که به ذهن می‌رسد، چیزی نیست مگر دانستن و دانایی و در مقابل جهل، که بر اساس این معنا هر کس نسبت به یک موضوع دانا باشد، اطلاق لفظ عالم بر او درست و شایسته است.

۱-۱. واژه علم در اصطلاح

واژه «علم» در اصطلاح دارای کاربردهای مختلف است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۶۱/۱؛ زرقانی، ۱۳۷۶: ۵/۱؛ علامه حلی، ۱۳۸۵: ۱۷۲). اما مراد ما از علم در این مقاله، «مجموعه قضایای حقیقی است که از راه تجربه حسی قابل اثبات باشد و این همان اصطلاحی است که پوزیتیویست‌ها به کار می‌برند و بر اساس آن، علوم و معارف غیر تجربی را علم نمی‌شمارند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۶۴/۱). این اصطلاح در زبان انگلیسی معادل با کلمه science است و در مقابل علوم غیر تجربی و فلسفی قرار دارد. به عبارت دیگر طبق این تعریف، اندیشیدن به ماوراءالطبیعه و مباحث فوق مادی، از دایره علم بیرون بوده و لغو است. البته این تعریف از علم را پوزیتیویست‌ها قبول دارند که علم در برابر همه دانستنی‌هایی قرار می‌گیرد که آزمون‌پذیر نیستند. بر این اساس، علوم غیر تجربی را اصطلاحاً علم قلمداد نمی‌کنند (ر.ک: همو: ۶۱/۱).

آنچه در بحث ما مطرح می‌باشد، کاربرد اخیر آن است؛ یعنی علوم تجربی مخصوص علوم طبیعی نیست، بلکه شامل علوم انسانی نیز می‌شود؛ یعنی علوم تجربی، هم علوم طبیعی مثل فیزیک و شیمی و هم علوم انسانی مثل جامعه‌شناسی و علوم سیاسی و روان‌شناسی را شامل می‌شود (ر.ک: چالمرز، ۱۳۷۹: ۴۰، ۴۷ و ۵۱).

۲-۱. تعریف تفسیر علمی

اگرچه صاحب‌نظران تعاریف‌های متعددی در مورد تفسیر علمی مطرح کردند (ر.ک: ذهبی، ۱۹۷۶: ۴۷۴/۲؛ خولی، ۱۹۴۴: ۱۹؛ نیز ر.ک: العک، ۱۴۰۶: ۲۲۱).

اما آیة‌الله معرفت در این مورد می‌نویسد: مقصود فهم آیات مربوط به جهان است که قبلاً درک آن مشکل بوده و در پرتو حقایق علمی جدید بدان راه یافته‌ایم به اندازه امکان. البته مقصود تطبیق آیات قرآنی دارای حقایق ثابت بر نظریات علمی غیر ثابت نیست که گاهی به تحمیل بر آیات می‌انجامد، بلکه هدف، کشف حقایق و اسرار جهان است که در آیات قرآن موجود است و در پرتو علوم قطعی به دست می‌آید (معرفت، ۱۴۱۵: ۱۲/۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۴۴۳/۲).

دکتر رضایی اصفهانی در تعریف تفسیر علمی آورده است (مقاله در: نصیری، ۱۳۸۷: ۵۷۶/۳): مقصود از تفسیر علمی، استخدام علوم در فهم بهتر آیات است؛ یعنی منبع علوم تجربی قطعی، به عنوان ابزاری برای تفسیر و توضیح اشارات علمی آیات درآید و در این راستا تمام معیارها و ضوابط تفسیر صحیح رعایت شود و هیچ تحمیل و یا استخراجی صورت نپذیرد (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۷۴-۲۷۸). بنابراین اگر استخراج علوم از قرآن یا تحمیل دیدگاه علمی بر قرآن شود، تفسیر علمی نیست (همو، ۱۳۸۶: ۱۳۵-۶۱؛ علوی‌مهر، ۱۳۸۱: ۳۰۷)؛ یعنی از بین روش‌های تفسیر علمی، فقط استخدام علوم در فهم بهتر آیات مورد نظر ماست و بقیه باطل و مردود است؛ آن هم باید دارای معیارهای مطمئن باشد.

۲. معیارهای تفسیر علمی معتبر

در تفسیر آیات علمی قرآن معیارهایی وجود دارد که شامل معیارهای عام مفسر و معیارهای خاص در تفسیر علمی است که اگر مفسر آن را رعایت کند، به تفسیر معتبر از قرآن دست می‌یابد وگرنه تفسیر او غیر معتبر خواهد بود. این معیارها عبارت‌اند از:

۱-۲. معیارهای عام

آشنایی با ادبیات عرب، آگاهی به شأن نزول آیه، آشنایی با تاریخ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و

صدر اسلام در حدودی که به آیه مربوط است، اطلاع از علوم قرآن مانند ناسخ و منسوخ، مراجعه به احادیث و اصول فقه، آگاهی از بینش‌های فلسفی و علمی و اجتماعی و اخلاقی، پرهیز از هر گونه پیش‌داوری و تطبیق و تحمیل، آشنایی با تفسیر و تقلید نکردن از مفسران (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۷۴-۵۳). همچنین منافات نداشتن تفسیر با آیات دیگر و سنت قطعی و حکم قطعی عقل، استفاده از منابع صحیح در تفسیر، از معیارهای عام دانسته شده است

۲-۲. معیارهای خاص تفسیر علمی قرآن

۱. تفسیر علمی به وسیله علوم تجربی قطعی صورت پذیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۴۷). در توضیح باید گفت که اگر علوم تجربی به صورت نظریه‌های پذیرفته‌شده در علم باشد، می‌توان به صورت احتمالی بیان کرد که شاید این آیه، اشاره به این مطلب علمی باشد. اما نمی‌توان به صورت قطعی مطالبی را به قرآن نسبت داد (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۵: ۱۲/۶ و ۲۵).

۲. دلالت ظاهر آیه بر مطالب علوم تجربی مورد نظر (همان: نیز: العک، ۱۴۰۶: ۲۲۴: عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۲۵۶).

۳. استخدام علوم تجربی در فهم بهتر قرآن.

بنابراین تفسیر علمی، هم تعریف معینی دارد و هم دارای شرایط و ضوابط و معیارهای خاصی هست. برای همین باید در تفسیر قرآن این معیارها را رعایت کرد. اما می‌بینیم در آثار و حرف‌های کسانی مثل نصر حامد ابوزید این معیارها رعایت نشده است که به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۳. دیدگاه‌های خاص تأثیرگذار نصر حامد ابوزید در تفسیر علمی

دکتر نصر حامد ابوزید یکی از برجسته‌ترین و در عین حال جنجالی‌ترین روشنفکر مسلمان است که در صدد ارائه تفسیر مدرن از دین است. وی می‌کوشد شیوه اجتهاد و سنتی در فهم مسائل دینی و چارچوب حاکم بر تفکر رایج علما و تفسیرهای دینی را نقد کند و در مقابل با روش تفسیر هرمنوتیک، شیوه بدیع و نوینی در تفسیر متون ارائه کند.

۱-۳. تاریخمندی قرآن

یکی از مهم‌ترین چیزهایی که نصر حامد ابوزید در آثارش تکرار می‌کند، مسئله تاریخمندی قرآن است و خواسته با این مسئله نگاه و تفسیر جدیدی از قرآن ارائه بدهد. ابوزید در کلمات خود یک جمله را مرتب تکرار می‌کند و آن اینکه «قرآن محصول فرهنگ و تاریخ زمان خود است» و مراد او این است که متن قرآن زمانمند و تاریخمند است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۶۸ و ۵۰۵-۵۰۶) و در جای دیگر آورده است: وحی و اسلام هر دو تاریخی‌اند (همو، ۱۳۸۳: ۱۱۳؛ همو، ۱۳۹۵؛ همو، ۱۳۸۰: ۷۱-۷۲).

او در جایی دیگر برای اینکه با دید نواندیشی به مباحث تفسیر پردازد، آورده است: «قرآن از جهت الفاظ خود، متنی ثابت است، اما از جهت دخالت عقل و فهم انسانی در تفسیر آن، از جهت مفهومی ثابت نمی‌باشد؛ چرا که همان الفاظ و جملات به ظاهر ثابت، همواره در معرض تحول است و از نظر معنایی، تغییرپذیر. قرآن از جهت الفاظ مقدس است، ولی از جهت مفهومی پیوسته متغیر و لذا نسبی است» (همان: ۱۵۴-۱۵۵؛ ر.ک: همو، ۲۰۰۸: ۲۴).

لازمه این سخن اینکه متن قرآن و ظاهر آن امری ثابت، ولی معانی همیشه در حال تغییر است؛ زیرا قرآن حاصل گفتگو با واقعیت‌ها و عینیت خارجی است و مراعات حال مخاطبان بالفعل را کرده و بسیاری از مطالبش خاص همان جامعه و طبعاً جای بسیاری از حوادث و مسائل در آینده خالی خواهد بود (ر.ک: عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۴/۲۰۳). او با این دید به موضوعاتی مثل جن و سحر و کرسی و... نگاه کرده و چنین آورده است: از متن‌هایی که به عنوان شاهد مثال برای تاریخمند بودن قرآن یاد شده، متن‌هایی است که مربوط به سحر و جن و شیطان می‌باشد. سحر و جن و شیطان، لفظ‌ها و واژه‌هایی بوده که ساختار ذهنی مخصوص یک مرحله زمانی معین از سیر تکاملی ادراک بشری می‌باشد. به این دلیل است که آیات قرآنی که به سحر اشاره کرده است، تنها در سیاق متن تاریخی آمده که به نظر قرآن حکم آن تحریم است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۱۱-۲۱۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۷۹-۸۰).

از آنجا که دیدگاه‌های علمی در طی زمان به اثبات می‌رسد، کاملاً با تاریخمندی قرآن در تعارض است.

۲-۳. تأثیر پذیری از فرهنگ عصر نزول

ستون فقرات دیدگاه ابوزید راجع به متون دینی، اعتقاد به این نکته است که این نصوص «محصول فرهنگی» اند و به رغم منشأ الهی جنبه بشری دارند و متأثر از واقعیات تاریخی - اجتماعی عصر نزول وحی هستند. از این رو باید موضوع قرائت علمی - تاریخی قرار گیرند و نمی‌توان معنای تاریخی و اصلی این نصوص را برای همه زمان‌ها امتداد داد، بلکه معنای اصلی این نصوص در حصار وضعیت فرهنگی و تاریخی عصر نزول محدود می‌شود و برای امتداد به سایر اعصار نیازمند تأویل مجازی و درک فحوا و مغزای این متون هستیم (همو، ۱۳۸۳: ۱۹۸ و ۲۲۰؛ ر.ک: کریمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۸). نصر حامد تاریخت را در مقابل قول به ازلی بودن قرار می‌دهد و در تخریب وجود پیشین قرآن بیش از حد مبالغه می‌کند. مشکلی که ابوزید در قول به وجود پیشین و در نتیجه قول به نزول دفعی می‌بیند تا حدی ناشی از ارتباط آیات قرآن با حوادث جزئی صدر اسلام است؛ از این رو قرآن از نظر ایشان نمی‌تواند وجود پیشین داشته باشد (ابوزید، ۱۳۸۰: ۴۲). از نظر ایشان، اگر برای متن قرآنی وجود پیشین و مکتوب در لوح محفوظ قائل شویم، چنین برداشتی رابطه دیالکتیکی میان متن و واقعیت را نادیده می‌گیرد (همان). او همچنین معتقد است: پدیده وحی مبنایی عمیق و محکم در فرهنگ عرب دارد و آن عبارت است از امکان ارتباط انسانی با فرشتگان و شیاطین و جن از عوالم دیگر (همان: ۹۱). ابوزید درباره عرش و کرسی و پادشاهی خداوند هم معتقد است که این موارد عناصر فرهنگی عصر نزول است (همو، ۱۳۸۳: ۲۰۷). با این توضیح باید گفت وی مطالبی را که در باب جن و شیطان و غیره در قرآن آمده، باید مجدداً تفسیر نماید و برای همین، شیطان را به نیروهای مانع و مزاحم معنا کرده و سحر را یکی از ابزارهای آنان در ربودن و چیرگی بر انسان قرار داده (کریمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۶۶؛ ابوزید، ۱۹۹۴: ۲۱۲) و در توضیحش آورده است: قرآن از عقاید و فرهنگ عصر نزول بهره جسته است، چنان که جن و پری، سحر و حسد در ادبیات روز آن مردم رواج داشته و قرآن کریم این واژگان را به کار گرفته است (ابوزید، ۱۹۹۴: ۳۶-۳۵).

نیز در مورد برخی از مقررات حقوق سیاسی و رسوم اجتماعی عرب از قبیل ازدواج، طلاق، ارث و برخی از احکام حج آورده است که این احکام معطوف به فرهنگ عصر

جاهلی‌اند (همان: ۲۱۳) و احکام قرآنی مربوط به بردگان و کنیزان را احکام قرآنی چون ربا، و دستورهای قرآنی مربوط به جهاد را فقط مربوط به عصر نزول قرآن دانسته است که در تمام زمان‌ها و تمام جوامع صدق نمی‌کند (ر.ک: وصفی، ۱۳۸۰: ۲۹؛ ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۹۱-۲۹۲). او با همین دید به سراغ احکامی چون ارث رفته و به تساوی ارث زن و مرد قائل شده و به گمان خود، حقوق از دست رفته زن را احیاء کرده است. باید خاطر نشان کرد که ابوزید دلیل تساوی زن و مرد را آیات مربوط به خلقت انسان و آیات مربوط به تساوی زن و مرد در برخی از حقوق و تکالیف می‌داند؛ یعنی به عبارت روشن‌تر، تساوی زن و مرد دو دلیل دارد: یکی اینکه قرآن می‌فرماید: آدم و حوا از نفس واحد آفریده شده‌اند. دلیل دوم بر این تساوی، آیات متعددی است که بر تساوی تکالیف دینی زن و مرد دلالت دارند (ابوزید، ۲۰۰۷: ۲۰۸). وی سپس به سراغ آیاتی چون ۱۲۴ نساء، ۹۷ نحل، ۱۸۹ اعراف، ۴۰ غافر، ۱۹۵ آل عمران، و ۷۱ و ۷۲ توبه رفته و در ادامه نتیجه می‌گیرد: ساختار جدلی که به مقایسه زن و مرد می‌پردازد و به ظاهر از آن‌ها دوگانگی این دو فهمیده می‌شود، در واقع بر رد مشرکانی وارد شده‌اند که به زنانگی فرشتگان اعتقاد داشتند و آن‌ها را دختران خداوند می‌پنداشتند. شاید آن‌ها در این گونه نسبت‌ها از عقاید افراط‌گرایانه قدیمشان که رسوباتی از آن‌ها تا زمان نزول قرآن یافت می‌شد، خواستند رهایی یابند (همان: ۲۰۹). وی با این بیانش این مطلب را القاء می‌کند که آیات مربوط به متونی که در یک ساختار جدال‌آمیز با عرب آن روزگار بیان گردیده است، موضع قرآن نسبت به زن نیست و حتی آیاتی را که به مسئله قیمومیت مردان بر زنان تصریح دارد، توجیه می‌کند و می‌آورد که این دسته آیات دارای ساختار وصفی هستند و تنها موقعیت‌های مختلف زنان را به صورت توصیف بیان می‌کنند:

«آنچه در قرآن با ساختار وصفی آمده، ولی عنوان تشریح و قانون‌گذاری از آن برداشته شده است، مسئله قیمومت مردان و زنان است» (همان: ۲۱۲-۲۱۴).

۳-۳. نگاه خاص او درباره تفسیر و تأویل و یکسان‌انگاری تأویل و تفسیر
 اگرچه در تعریف تأویل، میان اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد، اما مشهورترین دیدگاه‌ها در تعریف تأویل عبارت است از:

۱. تأویل با تفسیر مترادف است و به معنای «کشف کردن معنای کلام» است.
 ۲. تأویل به معنای کنار نهادن معنای اصلی لفظ و انتقال به معنای خلاف ظاهری است که دلیلی آن را ثابت می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۳/۱۱). به عبارت دیگر، تأویل به معنای خلاف ظاهری اطلاق می‌شود که از کلام قصد می‌شود.
 ۳. تأویل عاقبت یا معنایی است که کلام به آن برمی‌گردد (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱۶۲/۱). اما ابوزید معنای اصلی و اولیه «تأویل» را «تفسیر» دانسته و مترادف دانستن «تأویل» و «تفسیر» را به اندیشمندان مسلمان قرن نخست تاریخ اسلام و سیوطی - از مفسران قرن دهم هجری - نسبت داده و می‌گوید: سیوطی برای هر یک از دو اصطلاح تفسیر و تأویل نکاتی بیان کرده، اما در نهایت بار معنایی هر دو را در یک سطح می‌داند و می‌گوید مفسر همان مؤول یا تأویل‌گر است؛ زیرا تفسیر، شرح معانی مفردات قرآن است و تأویل شیوه استنباط از دلالت‌های ترکیبی و دانستن کنایه، استعاره، مجاز، تقدّم، تأخر، اضمار، اخفاء و غیر آن. آنچه سیوطی در قرن نهم هجری بیان کرده، شبیه سخنانی است که دیگران در طول پنج قرن نخست صدر اسلام بیان می‌داشتند (وصفی، ۱۳۸۷: ۵۰). بر اساس این معنا از تأویل، ابوزید اظهار می‌دارد که هدف اهل تأویل، کشف مقاصد و دلالت‌های قرآن است (همان: ۴۹).
- ابوزید در برخی موارد نیز تأویل را در معنای نادیده گرفتن معنای ظاهری قرآن و توجه به معنای مجازی آیات به کار برده است؛ برای نمونه، می‌گوید:
- «اشاعره به معنای ظاهری قرآن روی آوردند و با تأویل مخالفت کردند؛ در حالی که معتزله، تأویل و مجاز در قرآن را پذیرفتند. معتزله معتقد بودند الفاظی چون "عرش" و "کرسی" باید تأویل شود و امروز من معتقدم علاوه بر آن باید "لوح محفوظ" را هم تأویل کرد» (همان: ۳۷).
- با در نظر گرفتن مجموع سخنان می‌توان گفت که مقصود او از تأویل قرآن، معنای اول تأویل (کشف کردن معنای کلام) و معنای دوم تفسیر (حمل کلام بر معنای خلاف ظاهر) است.
- ابوزید می‌گوید: نقش خواننده یا تأویل‌کننده در اینجا مطلق و بی‌حساب نیست تا متن را به دلخواه خود تأویل کند. لازم است تأویل بر شناخت پاره‌ای از دانش‌های

ضروری راجع به متن قرآنی (که در تعریف تفسیر می‌گنجد) مبتنی باشد (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۳۸ و ۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۲۴ و ۲۴۰؛ ر.ک: همان: ۱۶۸ و ۱۸۲).

یعنی با این دید خواسته علم و دستاوردهای علمی را معیار و اصل قرار داده، قرآن را با معیار علم بسنجد؛ یعنی هر کجا ظواهر آیات قرآن با علم جدید منافات داشته باشد، آن ظواهر را بدون ضابطه و مقررات به تأویل ببرد و به گونه‌ای فهمیده شود که با علم سازگار است.

بر اساس این مبانی:

اولاً، ابوزید وجود معنای ذاتی برای قرآن را انکار می‌کند و می‌گوید:

«نصوص دینی مفاهیمی ثابت و گوهری ندارد، بلکه هر تفسیری به تناسب افق تاریخی و اجتماعی خود گوهری دارد که آن را در نص (نصوص) کشف می‌کند» (کرمی، ۱۳۷۶: ش ۱۲).

ثانیاً، ابوزید معتقد است بر فرض که قرآن دارای معنای ذاتی باشد، هیچ کس حتی پیامبر اکرم نمی‌تواند به فهم آن معنای ذاتی نائل شود به طوری که خودش در این باره آورده است:

«نص خام [بدون تأویل] مقدس، حالتی متافیزیکی دارد که ما از آن چیزی نمی‌دانیم جز از آنچه نص درباره آن برای ما گفته و ضرورتاً ما آن را از همان زاویه متغیر و نسبی انسان می‌بینیم. اساساً متن نخستین لحظه نزول یعنی با قرائت پیامبر از آن در لحظه نزول وحی، از متن الهی به متنی الهی تبدیل شد؛ چرا که به وسیله انسان فهم شد و از تنزیل به تأویل رسید. فهم پیامبر از متن، نخستین مراحل از فرایند برخورد عقل بشری با متن را نشان می‌دهد» (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۵۵).

ثالثاً، به باور ابوزید، دخالت عقل انسانی در تفسیر قرآن، موجب تغییر و تحول در مفهوم آن می‌شود. از این رو به باور او نباید به سنت پیشینیان در فهم حقیقت متن نظر داشت، بلکه باید از روش‌های دیگر نیز بهره برد (ر.ک: همان: ۱۵۴؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۵۲).

۴. تطبیق بر نظر آیه‌الله معرفت در مورد تفسیر علمی

مرحوم آیه‌الله معرفت، یکی از چهره‌های برجسته قرآنی کشور است که در طول

حیات پربرکت خویش، خدمات قابل توجهی به جامعه دینی و فرهنگی ارائه کرد و در سایه تحقیقات دامنه‌دار در زمینه قرآن و فقه، بسیاری از گره‌های موجود در این عرصه‌ها را گشود و آثار فقهی و قرآنی فراوانی از خود به جا گذاشت؛ به طوری که ذهن جستجوگر و تحلیلگر و نکته‌بین استاد معرفت همواره مایه نوآوری و ابتکار در نظریه‌پردازی بود. ایشان از جمله افرادی است که به مبحث تفسیر علمی و اعجاز علمی نگاه نو داشته و ضمن اینکه هدف اصلی قرآن را هدایت بشر می‌داند، اما معتقد است قرآن کتاب علوم طبیعی نیست که تمام آنچه را که بشر بدان نیاز دارد، دارا باشد. حاصل کلام ایشان در این موارد آن است که قرآن، اشاره‌های علمی متعددی در مورد جهان، انسان و طبیعت دارد که فهم آن‌ها در پرتو علوم قطعی جدید حاصل می‌شود، ولی در تفسیر علمی باید از تحمیل نظرات بر قرآن پرهیز کرد و در ادامه آورده است قرآن تمام جزئیات علوم را بیان نکرده است ولی در همان حوزه‌ای که حقایق و اسرار علمی جهان را بیان کرده است، اعجاز علمی قرآن اثبات می‌شود و از آنجا که تحدی قرآن شامل همه نسل‌ها و عصرها می‌شود، علاوه بر فصاحت و بلاغت، اعجاز علمی را نیز پوشش می‌دهد (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۵: ۶/۶-۲۶)، ولی قرآن قطعی است و علوم غیر قطعی، بنابراین باید علوم بر قرآن تطبیق شود نه برعکس؛ یعنی با توجه کشفیات علمی، ما از یک آیه مطلبی را می‌فهمیم، اما اینکه بگوییم آیه حتماً این مطلب را می‌گوید نمی‌دانیم، بلکه اگر کسی نسبت قطعی دهد، تحمیل است که جایز نیست (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۳۴۰) و ایشان مطالب علمی و موارد اعجاز علمی زیادی را تحت عنوان: اصل حیات آب، مراحل آفرینش انسان، رجوع و صدع، گسترش جهان، جاذبه عمومی، رتق و فتق، کوه‌ها میخ زمین، حرکت زمین، زوجیت، دشواری تنفس با افزایش ارتفاع، آب منشأ حیات و پوشش هوایی حافظ زمین، آورده است (معرفت، ۱۳۸۳: ۳۲۰).

نیز آیه‌الله معرفت در کتاب *گرانسنگ التفسیر والمفسرون فی ثوبه التمشیب* در ضمن بحث گرایش‌های تفسیری (الوان تفسیر) به تفسیر علمی قرآن توجه کرده و تفاسیر علمی را مورد بررسی و نقد قرار داده است. ایشان ضمن تعریف اجمالی تفسیر علمی خطر تحمیل را نیز گوشزد می‌کند.

بنابراین به صورت کلی می‌توان گفت آیه‌الله معرفت از کسانی است که تفسیر علمی

قرآن به وسیله علوم قطعی را می‌پذیرد و اعجاز علمی قرآن را یکی از ابعاد اعجاز و موارد تحدی می‌داند، ولی هشدار می‌دهد که نظریه‌های اثبات‌نشده علمی بر قرآن تحمیل و تطبیق نشود و همچنین ایشان به طور واضح بین اسناد قطعی علوم تجربی، به قرآن و تفسیر قرآن با علم تجربی، به نحو احتمالی فرق می‌گذارد. اما شرح دیدگاه‌های ایشان در این موضوع و فهم بهتر آن‌ها در مقایسه با دیدگاه‌های دیگر چون دیدگاه نصر حامد ابوزید روشن می‌شود که در ضمن مقاله بیان خواهد شد.

بررسی

با دقت در نظرات نواندیشانی مثل نصر حامد ابوزید پی می‌بریم که ایشان تفسیر نو و مدرنی از آموزه‌هایی دینی و قرآنی داشته و خواسته با قبول تاریخ‌مندی قرآن و تأثیر‌پذیری قرآن از فرهنگ زمانه و تأویل آن، به تفسیر علمی قرآن پرداخته و تفسیر جدیدی ارائه دهد. اما نقدها و آسیب‌های جدی بر او وارد است:

۵. نقدها و آسیب‌های دیدگاه نصر حامد ابوزید

۱-۵. آسیب‌های غایی

۱-۱-۵. امتناع رسیدن به دین واقعی

طبق این نظر باید ارتباط خداوند و بشر را به نحوی که مراد واقعی‌اش به انسان منتقل شود، غیر ممکن و در نتیجه دین واقعی الهی را برای بشر ممتنع بدانیم؛ چون دین به معنای گزاره‌هایی است که از سوی خداوند برای هدایت و سعادت انسان ابلاغ می‌شود. بدیهی است که یک دین، در صورتی به عنوان دین واقعی به خداوند منسوب می‌گردد که مرادات او در آن منعکس شده باشد. بنابراین در خصوص امر دین، ما ناچار از پی بردن به مراد الهی از متون الهی هستیم؛ در حالی که اگر معنای یک متن را نه تابع قصد مؤلف، بلکه تابع متن و آن را هم تاریخ‌مند و تغییر‌پذیر بدانیم، هرگز به دین واقعی دست نیافته‌ایم و در واقع باید سخن از امتناع دین به میان آورده شود (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۵۳۷).

۲-۱-۵. بشری شدن دین

در صورت التزام به این دیدگاه، دین تابع فهم بشر شده و ملاک دینی بودن یک امر را فهم بشر قرار داده‌ایم که آن هم در نظر رقیب، امری تاریخمند و متغیر است. در این صورت با تردستی خاصی منشأ الهی انکار و آنچه در دست انسان باقی می‌ماند، معرفت بشری است که همه قوانین معرفت بشری از جمله خطاپذیر بودن در آن صادق است. به عبارت دیگر، ابوزید با کدام پیش‌دانسته و پیش‌فرض به تأویل قرآن پرداخته است؟ باید دانست پیش‌دانسته‌های فهم که افق معنایی مفسر را شکل می‌دهند، شبیه فرضیات در علوم تجربی می‌باشند و همان گونه که در علوم تجربی می‌توان فرضیات را ارزیابی، ابطال و اصلاح کرد، پیش‌دانسته‌های فهم نیز این گونه‌اند و به عنوان اموری الزام‌آور و غیر قابل نقد نمی‌باشند (همان: ۴۴۸-۴۸۹). مرحوم معرفت در این باره می‌نویسد: به کارگیری ابزار علمی برای فهم معانی قرآنی، بس دشوار و ظریف است؛ زیرا علم حالت ثبات ندارد و با پیشرفت زمان گسترش و دگرگونی پیدا می‌کند و چه بسا یک نظریه علمی - چه رسد به فرضیه - که روزگاری حالت قطعیت به خود گرفته بود، روز دیگر همچون سرابی نقش بر آب، محو و نابود گردد. لذا اگر مفاهیم قرآنی را با ابزار ناپایدار علمی توجیه کنیم، به معنای قرآن که حالت ثبات و واقعیتی استوار دارند، تزلزل بخشیده و آن را ناستوار می‌سازیم. خلاصه گره زدن فراورده‌های دانش با قرآن، کار صحیحی به نظر نمی‌رسد. آری اگر دانشمندی با ابزار علمی که در اختیار دارد و قطعیت آن برایش روشن است، توانست از برخی ابهامات قرآنی پرده بردارد، کاری پسندیده است (معرفت، ۱۳۸۱: ۳۴۴؛ همو، ۱۴۱۵: ۱۲/۶). باید توجه داشت که علوم تجربی غالباً قطعی نیست و نظرات و تئوری‌های آن متزلزل است و بعد از مدتی تغییر می‌کند. حال اگر قرآن را با علوم متزلزل و غیر قطعی تفسیر کنیم، پس از مدتی که آن نظریه‌ها تغییر کرد مردم در بیانات قرآنی شک می‌کنند و ایمان آن‌ها متزلزل می‌شود؛ برای مثال، اینکه بعضی افراد قرآن را با هیئت بطلمیوسی تفسیر کردند و افلاک نه‌گانه را با آیات قرآن تطبیق دادند و پس از قرن‌ها، آن نظریه باطل شد، موجب شد تا بعضی گمان کنند که علم هیئت جدید (کپرنیکی) با قرآن در تعارض است (ذهبی، ۱۹۷۶: ۴۹۱/۲-۴۹۴). برای همین بود که آیه‌الله معرفت این خطر را گوشزد کرده و می‌فرماید از آنجا که علوم

قطعی نیست، باید به صورت احتمالی در تفسیر علمی سخن بگوییم (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۵: ۲۶/۶).

۳-۱-۵. لزوم تغییر مستمر دین و عدم جاودانگی قرآن

به دنبال تاریخمندی و موقعیتمندی قرآن، دین موجود را هم باید امری در تغییر مدام، متناسب با تغییر و تحولاتی تاریخی و تحت تأثیر آن محسوب کنیم؛ به طوری که ابوزید آورده است: متن قرآنی اساساً رعایت حال مخاطبان را در نظر داشته است. متن قرآنی پاسخی مناسب به یک واقعیت فرهنگی با ویژگی‌های عینی است که مهم‌ترین آن‌ها شفاهی بودن فرهنگ است... احساس رابطه دیالکتیکی میان متن قرآن و واقعیت موج می‌زند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۸۲) و همچنان که در مقاله اشاره کردیم، مسئله تاریخمندی قرآن و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه را یکی از اصلی‌ترین مسائل مورد قبول نصر حامد ابوزید است. مسئله تساوی حقوق زن و مرد، جهاد و ربا از مسائل قرآنی بودند که حامد ابوزید آن‌ها را متأثر از فرهنگ زمانه و تاریخمند دانسته است.

اولاً: اما باید توجه داشت که تاریخمندی بعضی از آموزه‌های قرآن غیر از تاریخمندی قرآن است؛ یعنی دین هم از حیث مبدأ فاعلی، ثابت، لایتغیر و همیشگی است و هم از نظر مبدأ قابل، واحد و تبدیل‌ناپذیر است و منشأ دین حقیقت لایتغیر الهی است و مقصد و مخاطب دین فطرت و ذات و روح انسان‌هاست که به صراحت قرآن، امری مشترک بین همه انسان‌ها و تبدیل‌ناپذیر است (روم/ ۳۰).

ثانیاً: سخن قرآن با قوم و پرداختن به نمونه‌ها و نیازهای آنان به هیچ وجه نافی فراگیری خطاب‌های قرآن نیست؛ زیرا رسالت پیامبر و ظرفیت قرآن، تحول همه‌جانبه تا روز قیامت است و آیاتی از قرآن به صراحت به این نکته اشاره کرده است (سبأ/ ۲۵؛ قلم/ ۵۲). به همین دلیل اگرچه ظاهر برخی از گزاره‌های قرآن، اشاره به موضوعات مورد ابتلای مردم عصر نزول است، ولی حتماً در ضمن آن، پیامی عام و همگانی نهفته است که آن خطاب و تعبیر را از تنگنای اختصاص بیرون آورد و جنبه عمومی و ابدی بخشد (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۳: ۱۱۳-۱۱۴).

ثالثاً: قرآن همچنان که خودش مدعی است (انعام/ ۳۸؛ نحل/ ۸۹)، کلیت همه مسائل

را تا روز قیامت در خود دارد؛ زیرا قرآن حاوی آموزه‌های مطلق و کلی فراوانی است (بقره/ ۸۳ و ۲۱۵؛ نساء/ ۸، ۷۵ و ۱۳۵؛ اعراف/ ۱۷۵؛ نحل/ ۹۰ و ...). از جانب دیگر، دارای نوعی جامعیت است. آیه ۸۹ سوره نحل به بیان فراگیر احکام شریعت اشاره دارد.

پس با ملاحظه شأن نزول و مخاطبان مدّ نظر آیه و نیز صدر و ذیل آیه، به خوبی روشن است که مقصود از ﴿تَدَيُّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ همان فراگیری و جامعیت احکام است (همو، ۱۳۷۵؛ ش: ۹/۶-۸). نیز قرآن جاودانه است و تا روز قیامت باقی می‌ماند (فرقان/ ۶؛ انفال/ ۳۱؛ طور/ ۳۴) و نیز با تطبیق بر آیات قرآن جهانی است (توبه/ ۱۱؛ آل عمران/ ۶۴).

رایعاً از مطالب ارائه‌شده حامد ابوزید در کتاب‌ها و مقالاتش، هیچ معیاری از میزان تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه به دست نمی‌آید. فقط به چند مثال بسنده کرده است. اگر مراد از زبان قوم بودن، این باشد که آن جامعه‌ای که قرآن بر آن‌ها نازل شد، زبان خاصی داشتند و قرآن به آن جهت با عربیت پوشیده است، مطلب صحیح است و مانعی ندارد و به ناچار هر پیامی در هر شرایطی به یک زبان، بسته به محیطی که در آن واقع می‌شود، ارائه می‌شود؛ اما به نظر امثال ابوزید، منظور از به زبان قوم بودن قرآن و تاریخمندی آن این است که قرآن به نحوی متأثر از فرهنگ زمانش است که نمی‌توان احکامش را به زمان‌های دیگر تسری داد و قرآن متأثر از فرهنگ حاکم بر جامعه عربی است و این نشان از تاریخمند بودن محتوای آن پیام است. در حالی که ما می‌دانیم رابطه قرآن و فرهنگ زمانه عصر نزول، رابطه تأثیرپذیرانه و منفعلانه نیست. بلکه ارتباط فعال مؤثری در تغییر و متحول ساختن فرهنگ زمانه دارد؛ زیرا منطق قرآن کریم این است که یکی از اهداف رسالت پیامبر اسلام باز نمودن غل و زنجیرهای اخلاقی، رفتاری و اعتقادی نشسته بر اعماق روح و جان اجتماع و افراد آن عصر بوده است. برخی از آداب عرب عصر نزول هم که کم نبوده و مانند غل و زنجیری به پای مردمان عصر سنگینی می‌کرده است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن‌ها را با کمک وحی از بین برد (اعراف/ ۱۵۷). بنابراین به جرأت می‌توان گفت که قرآن نه تعامل انفعالی، بلکه تعامل تأثیرگذارانه و تحول‌خواهانه با فرهنگ عصر نزول نداشته است (ر.ک: همو، ۱۳۸۵؛ ب: ۱۴۷-۱۴۸؛ نیز: نصیری، ۱۳۸۷؛ ۳۶/۵ (مقاله محمدکاظم شاکر)).

۲-۵. آسیب‌های مبنایی

۲-۵-۱. نگرش حس‌گرایانه به واقعیات فراطبیعی

موضوعاتی از جمله مباحث ماوراءالطبیعه و نیز برخی از امور اعتباری که از طریق تجربه اثبات‌پذیر نیستند، ما می‌بینیم دلیل متقنی بر انکار آن وجود ندارد و موضوعاتی چون جن و سایر موارد ذکرشده نیز از همین قبیل هستند و به عبارت دیگر نفی و اثبات آن در توانایی علوم تجربی نیست. روش تجربی و استقرایی قلمرو خاصی دارد و قابل تعمیم در تمام هستی نیست و اساساً تصور غلط و ناکاویده روش علمی که در پی پیشرفت‌های رو به رشد علوم تجربی ایجاد شده است، موجب شده که معرفت‌های تجربی به لحاظ نظری دارای ارزش معرفت‌شناختی - یعنی صدق و مطابقت با واقع - بوده، ملاک و معیاری برای داوری معرفت‌های دیگر بشر گردند. این روش در مقابل روش‌های دیگر شناخت، قد علم کرده، آن‌ها را محکوم به فنا کرده است و هیچ‌گاه یک نظریه علمی - در هیچ یک از علوم تجربی - از ارزش صدق و اعتبار نظری برخوردار نیست و در چنین موضوعاتی به صورت قطعی نمی‌توان درستی و صدق یک نظریه علمی را اثبات کرد. به عبارت دیگر، در هیچ علم تجربی یک نظریه اثبات‌شده نداریم. بنابراین نظریات علمی، اعتبار و ارزش یقینی ندارند. از این جهت، وقتی که نظریات علمی از اعتبار نظری برخوردار نیستند، در صورتی که میان یک نظریه علمی با یک نظریه دینی تعارض مطرح شود، نمی‌توان با اعتماد به آن نظریه علمی، نظریه دینی را از صحنه خارج نمود و آن را باطل و محکوم دانست؛ زیرا ابزاری برای رسیدن و اثبات‌پذیری علم (تجربی) وجود ندارد و در هیچ جای قرآن شاهدی وجود ندارد بر اینکه قرآن توهم‌ها و خرافات عصر نزول را درباره جن و سحر پذیرفته است و حتی برخی از توهمات آن‌ها را در مورد جن رد می‌کند؛ مثل اعتقاد به نسبت مصاهره و خویشاوندی سببی آنان با خداوند (صافات/ ۱۵۸) و اعتقاد به سلطنت و الوهیت و در نتیجه پرستش آن‌ها (انعام/ ۱۰۰؛ سبأ/ ۴۱) و آنگاه دیدگاه خودش را فارغ از باور مردم بیان داشته است.

۲-۲-۵. تفکیک میان دین و معرفت دینی

از نظر ابوزید باید میان دین و معرفت دینی تفکیک قائل شد. دین از نظر تاریخی قطعی است؛ در حالی که معرفت دینی چیزی جز فهم بشری به دین نیست. تفکر و اجتهادهای بشری دین امری متغیر است و چه بسا از عصری به عصر دیگر دگرگون شود. از نظر وی، فهم عالمان از دین متفاوت است و هیچ فهمی را نباید مقدس و فوق چون و چرا تلقی کرد. «یکسان‌نگاری معنای انسانی و اجتهاد فکری زماندار با متون اصلی... به مشکلات مهمی در زمینه اعتقادی می‌انجامد که "خطاب دینی" (تفسیر اسلامی قرآن به سنت از آغاز تا کنون) بدان توجه ندارد؛ یعنی به یگانه دانستن فکر و دین انسانی و الهی می‌انجامد و در نتیجه افزودن قداست انسانی و زمانی» (وصفی، ۱۳۸۷: ۳۷). ابوزید هم می‌گوید:

«در اینجا ناگزیریم که بین "دین" و "فکر دینی" تمایز قائل شویم. "دین" مجموعه‌ای از متون مقدسی است که به طور تاریخی ثابت هستند، در حالی که فکر دینی (فهم دینی) اجتهادهای انسانی برای فهم آن متون و تأویل و استخراج دلالت آن متون است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۳۱).

البته این نظر، باور امثال سروش نیز هست که دین از معرفت دینی تمایز دارد، همان گونه که احکام دین از احکام معرفت دینی تمایز دارد؛ لذا فهمیدن زبان عصری، در گرو فهمیدن تئوری‌های علمی و فلسفی آن عصر است (سروش، ۱۳۷۹: ۴۴۲). اما در پاسخ به این نظر باید گفت که این نظر - که قائل به جدا‌نگاری مطلق دین از معرفت دینی است - قابل تشکیک است. این در حالی است که معرفت دینی در نگاه درون‌دینی، به مطلق برداشت‌های دین نیست؛ بلکه مقصود از معرفت دینی، معرفتی است که روش‌ها و منطق‌های معتبر و موجه حاصل شده باشد. تحقق معارف از منطق صحیح نیز به معنای اصابت صددرصدی و قطعی دین نیست؛ بلکه ممکن است برخی معارف با واقع دین اصابت نکنند. از این رو مراد ما از معرفت دینی، تنها معرفت دینی عالمانه، روشمند و تخصصی است؛ معرفت عالمانه‌ای که به صورت مستقیم (معرفت عالمان) یا غیر مستقیم (معرفت مقلدان) حاصل می‌شود. از این رو معرفت دینی مقلدان نیز در طول معرفت عالمان و متخصصان قرار دارد (رشاد، ۱۳۸۷: ۷۷).

۵-۲-۳. تلقی قرائت پیامبر اکرم از قرآن به عنوان فهم انسانی

نصر حامد ابوزید قرائت پیامبر از قرآن را فهم انسانی تلقی می‌کند. به بیان دیگر، قرآن با نزول خود، با عقل و فهم انسانی مواجه و گویی به «متن انسانی» تبدیل می‌شود. از نظر وی نباید فهم پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را مطابق با دلالت ذاتی خود متن دانست و اگر کسی ادعا کند که پیامبر به دلالت ذاتی متن راه یافته، به شرک مبتلا شده و پیامبر را خدا تصور کرده است. او می‌نویسد:

«این پندارهای تفاسیر دینی که فهم پیامبر را مطابق دلالت ذاتی متن قرآنی می‌دانند، قابل توجه نیست؛ زیرا بر فرض وجود دلالت ذاتی، این پندار به نوعی شرک می‌انجامد؛ زیرا مطلق و نسبی را در یک ترازو می‌نهد و ثابت و متغیر را هم‌تراز می‌داند؛ زیرا قصد الهی و فهم انسانی را یکسان می‌شمارد. این پندار به «خدانگاری» پیامبر یا تقدیس او و پنهان کردن این حقیقت که او انسان است، می‌انجامد» (همان: ۶۴).

در پاسخ به این نظر باید گفت: غفلت بزرگ امثال حامد ابوزید در این نظریه، عدم توجه به خارج بودن فهم معصومان از خطای موجود در فهم بشری است. طبق ادله درون‌دینی معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به واسطه عنایت الهی از هر گونه خطا و سهو و نسیان در امان‌اند و عصمت ایشان از مسلمانات اعتقادی شیعه است. همچنین در بعضی روایات به دانش برتر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تصریح شده است. امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرماید:

«از خدا دو علم است؛ علمی که در اختیار ملائکه و انبیاء و رسل قرار داده که آن علم نزد ماست و علمی که آن را مخصوص به خود قرار داده و هنگامی که بدا حاصل شود ما را از آن آگاه خواهد ساخت و امامان پیش از ما نیز از آن آگاه بودند» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/۲۵۵).

آیه‌الله معرفت در این باره آورده است:

«پیامبر وقتی برانگیخته می‌شود، باید بر «علم‌الیقین» بلکه «عین‌الیقین» امر وحی را دریافت کند، هیچ تردید و اضطرابی نداشته باشد و با حالت یقین و اطمینان خاطر که عنایت و لطف خاص خداوند است، مورد توجه قرار گیرد و منصور و مؤید از جانب او باشد» (معرفت، ۱۴۱۵: ۱/۷۶).

آیه‌الله معرفت در جایی دیگر نسبت به کسانی که پیامبر گرامی اسلام را مثل انسان عادی فرض کرده‌اند، خرده گرفته و آورده است:

«عشقی که برخی نویسندگان مسلمان و جمعی از بیگانگان به دنبال ایشان تصویر کرده‌اند، تصویری ناشرافتمندانه [است] که با یک انسان دنیوی تناسب ندارد؛ چه رسد به یک مرد بزرگ که با رسالت خود جهان را تکان داد و مسیر حرکت تاریخ را دگرگون کرد» (همو، ۱۳۸۵: ب: ۱۸۶).

یعنی ما نمی‌توانیم هم پیامبر گرامی اسلام را مثل انسان عادی بدانیم و هم فهم بشری را با فهم پیامبران که حاملان وحی الهی هستند، مقایسه کنیم. اما اشتباه فاحشی که کسانی همچون نصر حامد ابوزید دچار آن شده‌اند، این است که همواره هم پیامبران را مثل انسان عادی شمرده‌اند و هم فهم پیامبران را به مثابه فهم بشر معمولی دانسته و همه نواقص فهم بشری را بر فهم حاملان وحی الهی بار کرده‌اند.

۳-۵. آسیب‌های روشی

۱-۳-۵. عدم رعایت ضوابط تفسیر علمی

حامد ابوزید با اعتقاد به نظریاتی چون تاریخمندی قرآن و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، دست به تفسیر قرآن زده و با تأویلات نابه‌جا و بدون ضابطه، عملاً معیارهای تفسیر علمی را رعایت نکرده‌اند. آیه‌الله معرفت هم معتقد به ضابطه داشتن و قانونمند بودن تفسیر علمی قرآن هستند و می‌فرمایند: باید تفسیر قرآن بر اساس معیار عام و خاص باشد. با توجه به فرموده ایشان، گذشته از اینکه تفسیر علمی دارای مراحل است و باید مراحل را بدون کم و زیاد انجام داد، استناد گزاره‌های علمی به دین بر اساس ضوابط خاصی است که پیش از این به آن تصریح شده است؛ از جمله: تفسیر علمی به وسیله علوم تجربی قطعی صورت پذیرد، در غیر این صورت باید به صورت احتمالی بیان کرد (ر.ک: همو، ۱۳۸۱: ۳۴۴؛ همو، ۱۴۱۵: ۶/۱۲-۲۵) و همچنین دلالت ظاهر آیه قرآن بر مطالب تجربی قرآن روشن باشد و تحمیلی بر آیه صورت نگیرد (ر.ک: همو، ۱۳۸۳: ۴۴). اما در هیچ‌کجا نصر حامد ابوزید این‌ها را در تفسیر علمی مدّ نظر قرار نداده و عملاً نظرات خود را بر قرآن و دین تطبیق کرده است و این تفسیر به رأی است.

به بیان چند نمونه از تفسیر علمی که آیه‌الله معرفت بر اساس علوم قطعی انجام داده است، می‌پردازیم:

نمونه اول: از جمله آیاتی که به گمان برخی با علم منافات دارد، آیه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» (ذاریات/ ۴۹) است. این آیه می‌گوید: تمامی موجودات را جفت آفریدیم، در صورتی که برخی موجودات از قبیل حیوانات ابتدایی، تک‌سلولی هستند و دسته‌ای از کرم‌ها از راه تقسیم، تکثیر می‌شوند و تولید مثل می‌کنند و نیز برخی از درختان، بدون گردافشانی ثمر می‌دهند. آیه‌الله معرفت بعد از بحث لغوی و تفسیری مفصلی که در مورد کلمه «زوجین» انجام می‌دهد، می‌گوید:

- «تا اینجا روشن ساختیم که آیه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» و نظیر آن، در جفت (نر و ماده) بودن اشیاء (موجودات) صراحتی ندارند، اما اگر اشارتی هم در این باره باشد (چنان که برخی گفته‌اند)، باز هم اعتراض معترض وارد نیست؛ زیرا در علم زیست‌شناسی ثابت شده است که هیچ موجود زنده‌ای از قانون لقاح جنسی (نر و ماده) مستثنا نیست» (همو، ۱۳۸۵: ب: ۳۸۵).

- «دانش زیست‌شناسی جدید اثبات کرده است که همه جانداران، حتی حیوانات ابتدایی تک‌سلولی (آمیب‌ها) و کرم‌ها از راه جفت‌گیری تولید مثل می‌کنند» (همان: ۳۸۶).

- «همچنین هر کرم به تنهایی دارای اعضای تناسلی مذکر و مؤنث است و باروری با این اعضا در درون کرم صورت می‌گیرد. کرم پس از جفت‌گیری این اعضا تخم‌گذاری می‌کند. این تخم‌های بارور پس از مدتی به کرم تبدیل می‌شوند» (همان).

نمونه دوم: آیه‌الله معرفت ذیل آیه شریفه «وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ» (انبیاء/ ۳۲) (و آسمان را سقف محفوظی قرار دادیم، ولی آن‌ها از آیات آن رویگردان‌اند)، بحثی را با عنوان «الغلاف الهوائی حجاب حاجز» (پوشش هوایی حجابی مانع) مطرح کرده‌اند. ایشان در این بحث با استفاده از علوم قطعی به تفسیر این آیه می‌پردازند

- «گرد زمین را پوشش هوایی ضخیمی فرا گرفته که عمق آن به ۳۵۰ کیلومتر می‌رسد. هوا از گازهای نیتروژن به نسبت ۷۸/۰۳ درصد و اکسیژن به نسبت ۲۰/۹۹ درصد و اکسید کربن به نسبت ۰/۰۴ درصد و بخار آب و گازهای دیگر به نسبت ۰/۹۴ درصد ترکیب یافته است. این پوشش هوایی با این حجم ضخیم و با این نسبت‌های گازی فراهم شده در آن، همچون سپری آسیب‌ناپذیر، زمین را در بر گرفته و آن را از گزند سنگ‌های آسمانی که به حدّ وفور به سوی زمین می‌آیند و از همه

اطراف، تهدیدی هولناک برای ساکنان زمین به شمار می‌روند، حفظ کرده، زندگی را برایشان امکان‌پذیر می‌سازد» (همو، ۱۴۲۹: ۶/۱۲۰؛ همو، ۱۳۸۰: ۴۳۰)

- «این سنگ‌ها موقع نزدیک شدن به کره زمین به وسیله نیروی جاذبه به سمت زمین کشیده می‌شوند. این سنگ‌ها برخی بزرگ و برخی کوچک و با سرعتی حدود ۵۰-۶۰ کیلومتر در ثانیه به سوی زمین فرود می‌آیند که سرعتی فوق‌العاده است. ولی هنگامی که وارد لایه هوایی می‌شوند، در اثر سرعت زیاد و اصطکاک فوق‌العاده با ذرات هوا، داغ شده شعله‌ور می‌شوند و در حال سوختن، یک خط نوری ممتد به دنبال خود ترسیم می‌کنند و به سرعت محو و نابود می‌شوند که به نام شهاب سنگ شناخته شده‌اند. برخی از این سنگ‌پرتاب‌ها آن اندازه بزرگ‌اند که از لایه هوایی گذشته، مقداری از آن به صورت سنگ‌هایی سوخته با صدای هولناکی به زمین اصابت می‌کنند» (همان).

نمونه سوم: قرآن کریم می‌فرماید: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُجْمَعَ عِظَامُهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (قیامت/۳-۲)؛ «آیا انسان می‌پندارد که هرگز استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد؟ آری قادریم که (حتی خطوط سر) انگشتان او را موزون و مرتب کنیم». در مورد عبارت «قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» تفاسیر مختلفی وجود دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷۲۲/۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۵۹۷). اما آیه‌الله معرفت این آیه را بر اساس علم قطعی که در مورد خطوط سر انگشتان وجود دارد، تفسیر می‌کند و اینکه این خطوط در هر شخصی متفاوت است و یکی از بهترین راه‌ها برای کشف مجرمان و دزدان می‌باشد (معرفت، ۱۴۲۹: ۶/۱۷۱).

۲-۳-۵. یکسان‌نگاری تفسیر و تأویل قرآن

ادعای ابوزید که گفته چیزهایی را که با علم تجربی ثابت نمی‌شود، باید تأویل کرد، کاملاً نادرست است؛ زیرا اگرچه با حواس ظاهری نمی‌توان لوح محفوظ، فرشتگان، جن و شیطان را درک کرد، اما با ادله عقلی می‌توان وجود عالم ماورای ماده را اثبات کرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲/۱۷۵-۱۷۹) و قرآن نیز در آیات بسیاری، از موجودات آن عالم خبر داده است. از این رو، صرفاً به این دلیل که در علم تجربی وجود این امور اثبات نشده است، نمی‌توان الفاظی را که اشاره به موجودات مجرد و فراحسی دارد،

مجاز دانسته و به تأویل مادی آن پرداخت. از این رو تأویل بردن موجودات ماورای طبیعی و عالم غیب که بیشتر بر اساس گرایش پوزیتیویستی است، عملاً منجر به نفی این امور می‌شود؛ در صورتی که بسیاری از آن‌ها با ادله عقلی و نقلی ثابت شده است، به طوری که خود ابوزید آورده است: از جمله متونی که دلالت‌های آن از قبیل شواهد تاریخی است، متون مخصوص به سحر، حسد، جن و شیطان مفردهای شکل گرفته در ساختار ذهنی هستند که مربوط به دوران مشخصی از سیر پیشرفت آگاهی بشری می‌شوند. از جمله این دلالت‌ها این است که اشاره‌های قرآن به سحر در شاکله نص تاریخی آمده است؛ به این معنا که این متن از آن به عنوان شاهد تاریخی سخن گفته و موضعش نسبت به آن تحریم است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۱۱-۲۱۲). این نوع تفسیرها چنانچه متأثر از مادیگری و اندیشه‌های هرمنوتیکی باشد، با توجه به این امور بعید نیست که برگرفته از کتاب‌های مارکسیستی باشد؛ چرا که خود نصر حامد ابوزید صراحتاً به این امر اشاره کرده است:

«بدون تردید مدیون همه نویسندگان هرمنوتیک و برخی کتاب‌های مارکسیستی‌ام»
(همو، ۱۳۸۷: ۵۰۸).

همچنین با مراجعه به دیدگاه‌های آیه‌الله معرفت و دیگر دانشمندان قرآنی روشن می‌شود که تأویل غیر از تفسیر است و امروزه کسی معتقد به یکسان‌انگاری این دو نیست و نیز هر تأویلی تفسیر نیست (معرفت، ۱۴۱۵: ۳-۲۸/۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۸۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱/۲۰ و ۳۰؛ همو، ۱۳۸۵ الف: ۱/۲۵ و ۳۵؛ نصیری، ۱۳۸۷: ۴/۳۸۹).
اما باید توجه داشت که هر تأویلی تفسیر نیست و تأویل باید دارای شرایط باشد. در کلام نصر حامد ابوزید هیچ ضابطه و معیاری در تأویل قرآن برداشت نمی‌شود اما آیه‌الله معرفت صریحاً می‌فرماید که تأویل به معنای بطن و حقیقت ثانوی دارای شرایط و مراحل هست که بر اساس ذوق‌های مختلف و سلیقه‌ها نیست (معرفت، ۱۳۸۰: ۲/۵۲۶).
استاد معرفت می‌فرماید: با توجه به ضوابط تأویل مانند استخراج مفهوم عام آیه و خصوصیات ذکرشده در متن آیه و الغای خصوصیت و تعمیم آن بر مصادیق متناسب (همو، ۱۳۸۳: ۱/۳۲-۳۲)، بسیاری از تأویلات و معانی باطنی بر دست فرقه‌های معروف باطنیه و نیز انبوهی از تأویلات صوفیه افراطی و نظریات هرمنوتیکی فاقد اعتبار

می‌گردد و نه تنها به دلیل عدم مراعات ضابطه مذکور قابل قبول نیست، بلکه به گونه‌ای تحمیل بر قرآن بوده و از نوع تفسیر به رأی می‌باشد (همان: ۳۴).

نتیجه‌گیری

باید توجه داشت هر متنی که متولد می‌شود، معمولاً به طور مستقیم یا غیر مستقیم نظارتی بر واقعیات فرهنگی و اجتماعی عصر پیدایش خود دارد. تأثیر واقعیات فرهنگی زمانه پیدایش متن بر محتوا، و اثرپذیری باورها و جهت‌گیری‌های مؤلف از اقتضائات فرهنگی و اجتماعی زمانه خویش در مورد متن وحیانی نیز وجود دارد که به وجهی ناظر بر حوادث و واقعیات فرهنگی عصر نزول می‌باشد؛ زیرا به غرض هدایت و ارشاد و تربیت الهی مخاطبان نازل شده است. اما مسئله حائز اهمیت آن است که این توجه و التفات به مسائل عینی عصر نزول به گونه‌ای نیست که قرآن به یک محصول فرهنگی و متن تاریخی تبدیل شود که اولاً مفاهیم آن در حصار تنگ اقتضائات آن عصر و زمانه محصور و محدود گردد و برای عصر دیگر قابل توجه نباشد و ثانیاً مضامین باطل و ناصواب برخاسته از جهل و عقب‌ماندگی فرهنگ آن عصر در درون‌مایه وحیانی راه یابد.

نصر حامد ابوزید با ارائه تحلیلی ناصواب از تاریخ‌مندی متن وحیانی عملاً آن را «محصول فرهنگی» عصر نزول می‌داند، اما با توجه به نقد و بررسی دیدگاهش با تطبیق بر دیدگاه آیه‌الله معرفت، با آسیب‌های متعددی روبه‌روست و قرآن در عین عطف توجه به مسائل عصر نبوی هرگز در برابر عناصر باطل فرهنگی و اجتماعی آن عصر منفعل نبوده و با برخوردی فعال و غیر منفعلانه، رویکرد اصلاحی را در مقابل مضامین باطل آن در پیش می‌گیرد. گذشته از آن با رویه نواندیشی قرآنی عملاً معیارهای تفسیر علمی را رعایت نکرده و دست به تأویلات نابه‌جا زده و آن را تفسیر قرآن دانسته است. یعنی حتی معیارهای تفسیر را لحاظ نکرده، تا چه رسد به اینکه انگیزه نواندیشی داشته باشد و تفاسیرش را تفسیر علمی بداند. اکثر مطالب آن نظراتش می‌باشد که با مبانی باطل بر قرآن تحمیل کرده است، بدون اینکه بخواهد با استخدام علوم و منابع به تفسیر قرآن پردازد و چون مبانی و روش‌هایش از اساس باطل است، عملاً ضوابط تفسیر علمی را لحاظ نکرده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ م.
۲. ابن منظور، محمد، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ م. (نرم‌افزار جامع تفاسیر ۲)
۳. ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف: قراءة فی خطاب المرأة، چاپ چهارم، بیروت، دار البیضاء، مرکز فرهنگی عربی، ۲۰۰۷ م.
۴. همو، قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف، ترجمه متن مصاحبه با اکبر گنجی، ۱۳۹۵/۱۱/۷ ش. قابل دستیابی در <www.zamaneh.com>.
۵. همو، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، چاپ چهارم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷ ش.
۶. همو، مفهوم النص، چاپ هفتم، بیروت، مرکز الثقافي العربي، ۲۰۰۸ م.
۷. همو، نقد الخطاب الیهی، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۴ م.
۸. همو، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسف اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳ ش.
۹. چالمرز، آلن اف.، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، چاپ دوم، تهران، سمت، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. خولی، امین، التفسیر: معالم حیاته، منهجه الیوم، بیروت، جماعة الكتاب، ۱۹۴۴ م.
۱۱. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، چاپ دوم، بی‌جا، دار الکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ ق.
۱۲. رشاد، علی اکبر، درآمدی بر مبانی منطق کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، تهران، شورای عالی انقلاب فرهنگی، دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی، درآمدی بر تفسیر علمی، تهران، سازمان اوقاف و امور خیریه، اسوه، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. همو، «نقد و بررسی مقاله قرآن و علم دائرةالمعارف لایدن»، مجله قرآن و علم، شماره ۱، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. زرقانی، محمد عبدالعظیم، ترجمه مناهل العرفان فی علوم القرآن، ترجمه محسن آرمین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۱۶. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. عرب‌صالحی، محمد، چالش با ابوزید، ابوزید و تاریخ‌نگری، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۱۹. العک، خالد عبدالرحمن، اصول التفسیر وقواعد، بیروت، دار النفاثس، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، چاپ سوم، قم، بیدار، ۱۳۸۵ ش.
۲۱. علوی‌مهر، حسین، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، اسوه، ۱۳۸۱ ش.
۲۲. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیری، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، بیروت، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم، دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.

۲۶. کرمی، محمدتقی، «تاریخ‌مندی، مفهوم پوشیده و مبهم»، *نقد و نظر*، شماره ۱۲، ۱۳۷۶ ش.
۲۷. کریمی‌نیا، مرتضی، *آراء و اندیشه‌های دکتر ناصر حامد ابوزید*، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چاپ دوم، تهران، شرکت نشر بین‌الملل، ۱۳۸۲ ش.
۳۰. مطهری، مرتضی، *بیست گفتار*، چاپ بیستم، تهران، صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۳۱. معرفت، محمدهادی، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، تهران، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه، ۱۴۲۷ ق.
۳۲. همو، *التفسیر الاثری الجامع*، چاپ دوم، قم، التمهید، ۱۳۸۳ ش.
۳۳. همو، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، ترجمه علی خیاط، چاپ دوم، قم، ذوی‌القربی، ۱۳۸۰ ش.
۳۴. همو، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۳۵. همو، *تفسیر و مفسران*، قم، التمهید، ۱۳۸۵ ش. (الف)
۳۶. همو، *شبهات و ردود*، قم، التمهید، ۱۴۲۳ ق.
۳۷. همو، *علوم قرآنی*، قم، التمهید، ۱۳۸۱ ش.
۳۸. همو، *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*، چاپ دوم، قم، التمهید، ۱۳۸۵ ش. (ب)
۳۹. همو، «نوآوری‌ها و نظرات جدید در گفت‌وگو با آیت‌الله معرفت»، *فصلنامه بینات*، سال یازدهم، شماره ۴۴، زمستان ۱۳۸۳ ش.
۴۰. معرفت، محمدهادی و سیدابوالفضل میرمحمدی، «جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری»، *فصلنامه نامه مفید*، شماره ۶، ۱۳۷۵ ش.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، *قرآن و آخرین پیامبر*، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۴۲. نصیری، علی، *معرفت قرآنی*، مجموعه مقالات همایش استاد معرفت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۴۳. وصفی، محمدرضا، *نومعتزلیان: گفتگو با ناصر حامد ابوزید*، عابد الجابری، محمد آرکون، حسن حنفی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰ ش.

