

مبانی نظریه تاریخ‌مندی آموزه‌های دین از نگاه نومعتزلی و نقد آن

هما براتی^۱، سید وحید کاشانی^۲

چکیده

در این پژوهش سعی شده است مبانی نظریه تاریخ‌مندی آموزه‌های دین از نگاه نومعتزلی، بررسی شود، پس ابتدا دیدگاه نومعتزلی و سپس نقد این دیدگاه‌ها بیان می‌شود. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن، امری مافوق زمان و مکان، و عربی بودن زبان قرآن، با تاریخ‌مندی و تأثر قرآن از فرهنگ زمانه ملازمه‌ای ندارد؛ زیرا قرآن امری موجود در لوح محفوظ و در کتاب مکنون الهی است که پس از طی مراحل از حقیقت محمدیه بر وجود پیامبر ﷺ نازل شد، همچنین مخاطب قرآن، فقط اعراب آن زمان نبوده و این کتاب برای همه جهانیان است. بر همین اساس، رسالتش نیز جهانی و محدود به مکان نزول نمی‌شود.

واژگان کلیدی: تاریخ‌مندی، آموزه‌های دین، وحی، عقل، نواعترال.

۱. مقدمه

آموزه‌های دینی، مبنا و اصل دین را به خود اختصاص داده‌اند. یکی از جریان‌های مهم کلامی در جهان اسلام، نواعترال است که از ظهور آن، نزدیک به دو قرن می‌گذرد و به دنبال تجدید بنای معرفتی اسلام بر پایه عقل‌گرایی به معنای راسیونالیستی است که نگرش متفاوتی را برای آموزه‌های دین بیان کرده و آنها را تاریخ‌مند دانسته‌اند. تاریخ‌مندی، به معنای عصری‌نگری، کنایه از موقتی بودن و عرضی بودن است. این جریان، از مدرنیته جدا نبوده و با شعار روشن‌نگرانه عقل برای حل معضلات فکری، فرهنگی، اجتماعی و ... کافی است و وحی و شریعت نمی‌توانند، پاسخگوی این مشکلات باشد، نصوص دینی را تاریخ‌مند می‌دانند. این جریان فکری، عصر پایان دین را اعلام کرده و معتقد است که بشر با توجه به عقل مدرن خود، دیگر نیازی به آموزه‌های دین ندارد. نتیجه این تفکر، وحی را به حاشیه می‌راند و آنچه در دست بشر است، نسبی، تاریخ‌مند، خطاپذیر و قابل نقد قلمداد می‌شود.

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، از افغانستان.

۲. هیئت علمی مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی‌العالمیه، از ایران.

با توجه به ظهور چشم‌گیر جریان نواعتزال، بدون هیچ استنادی در جهان اسلام، خواستاران این نظریه در پی آن هستند تا آنچه بر سر مسیحیت آوردند را بر اسلام هم پیاده کنند، پس بررسی همه‌جانبه آن ضرورت می‌یابد؛ زیرا اگر آموزه‌های دین متأثر از زمان و مکان و... بودند و نیاز به تغییر با عقل خود بنیاد بشری داشته باشند، لازم می‌آید که هیچ امر ثابت و حقیقی در دین وجود نداشته باشد و دین، به یک امر سیال و تاریخ‌مند تبدیل شود. بنابراین، تبیین منطقی از آموزه‌های دین، در واقع دفاع از عقاید دینی و دفع هجوم مهاجمان است.

هدف از پژوهش حاضر، تحلیل مبانی تاریخ‌مندی آموزه‌های دین از نگاه نومعتزلی و نقد آن و اثبات جامعیت آموزه‌های دین با ادله متیقن، است. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی بوده و موضوع آن از موضوعات جدید و نو است. در حال حاضر، کتاب، مقاله و پژوهشی با این عنوان نوشته نشده است. پژوهش حاضر سعی دارد تا مبانی منشأشناختی، وحی‌شناختی، انسان‌شناختی و دلالت‌شناختی با محور قرار دادن نظرات دکتر سروش و نصر حامد ابوزید را بیان دارد.

۲. مبنای منشأشناختی

از شبهات مطرح شده در بحث منشأشناختی دین این است که اساس شکل‌گیری دین، تحت تأثیر شرایط تاریخی به وجود آمده و فرهنگ و اوضاع تاریخی، در شکل‌گیری دین و آموزه‌های آن تأثیر بسزایی دارند. آنچه امروزه در دست است، مربوط به زمان پیامبر ﷺ بوده و شرایط آن زمان سبب شد تا دین، بدین‌گونه برای آنان عرضه شود. بنابراین، با پیشرفت جامعه بشری و تغییر نیاز و خواسته‌های بشر امروز با آن زمان، نمی‌توان آنچه را که هزار و چهار صد سال پیش مطرح شده، بر بشر امروزی تحمیل کرد. طرفداران این دیدگاه، برای اثبات ادعایشان، شواهدی از قرآن را بیان می‌کنند. عمده دلیل آنها، استناد به آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴) است. (دانشیار، ۱۳۹۰، ص ۵)

دکتر سروش معتقد است:

مجموعه دانش بشری در هر زمان، از فهم و دانش‌های تازه پدید آمده و اکتشافات و علوم نوخاسته و فلسفه‌های عصر، باید میزان و معیار انسان در شناخت قرآن و پیامبر ﷺ قرار گیرد. فقیهان، مفسران و محدثان، باید مبنای کار خود را با سبک و اسلوب دنیاپسندانانه تطبیق کند. (سروش، ۱۳۸۸، ص ۱۳)

فقه، قابلیت اجرا در تمام عصرها را ندارد. دین، در تمام زمینه‌ها احکامی دارد که بیشتر آن

احکام را به عقل بشر واگذار کرده است. (عرب صالحی، الف ۱۳۹۳، ص ۲۹۱) قرآن، تدریجی و منعکس کننده حوادث زمان پیامبر ﷺ و دربردارنده واکنش‌ها و انعکاس‌های حوادث آن زمان است. به عبارت دیگر، زبان قرآن، زبان قوم است. (ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۴۰۱)

۱-۲. نقد و بررسی

تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمان نزول پذیرفته نیست؛ زیرا رویارویی اسلام با فرهنگ، آداب و رسوم عرب‌های زمان نزول، نه یک رویارویی انفعالی، بلکه مواجهه‌ای فعال بوده است. قرآن در برابر فرهنگ زمانه، دو نوع رفتار نشان داد. یکی آن دسته از عناصر فرهنگ عصر نزول را که با عقل و عدل سازگاری داشته‌اند، یا آنهایی را که از آموزه‌های پیامبران پیشین برجای مانده بودند و نیازی به نسخشان نبود، تأیید کرد. دوم، با آن دسته از باورها، آداب و رسوم فرهنگ عرب که برخلاف عقل و عدالت و مانع تکامل فردی و اجتماعی انسان بودند، مانند زنده به گور کردن دختران، محروم کردن زنان از ارث و رباخواری، مبارزه کرد و آنها را باطل شمرد. با توجه به این شیوه برخورد قرآن با فرهنگ عصر نزول، می‌توان گفت که قرآن، از فرهنگ زمانه تأثیر نگرفته، بلکه فرهنگ زمانه از آموزه‌های حکیمانه قرآنی تأثیر مثبت پذیرفته است. (گلی، ۱۳۹۰، ص ۷۵)

قرآن، پیامبر ﷺ را از تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه منع کرده و فرجام چنین تسلیمی را قطع ولایت خداوندی اعلام فرموده است.

«وَلَيْنِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ». (بقره: ۱۲۰)

از برجستگی قرآن این است که در عین بکارگیری زبان مفاهیم، از نواقص و محدودیت‌های آن برکنار بوده و در عین پاسخ‌گویی به نیاز زمان خود، به نحوی جامع سخن بگوید که پاسخ‌گویی همه نیازها باشد و به اصطلاح، تأسیس یک اصل و قاعده کند. بخش وسیعی از آیات بدون مطالعه آن فرهنگ هم به روشنی و وضوح، مفاد خویش را می‌رسانند. (نقی زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴)

۳. مبنای وحی شناختی

در دوره جدید، جریان متفاوتی نسبت به پدیده وحی شکل گرفته است. برخی براساس مبانی عقلی، شبهاتی را در مورد تأثیرپذیری وحی از فرهنگ عصر نزول ذکر کرده‌اند. دلیل و نشانه این امر را نفوذ فرهنگ‌ها، قوانین، آداب، تمثیلات و اسطوره‌های اعراب در قرآن می‌دانند.

دکتر سروش معتقد است که زبان و فرهنگ عربی در قرآن، باعث شده تا متن قرآن را به یک متن تاریخی تبدیل کند. وی عربی بودن زبان قرآن و فرهنگ اسلام را عرضی اسلام شمرده و چنین نتیجه می‌گیرد که از هیچ امر عرضی به هیچ امر ذاتی نمی‌توان رسید. (سروش، ۱۳۸۵،

ص ۲۹) حتی اگر وحی منشأ الهی داشته باشد، باید دانست که بافت و نحوه شکل‌گیری وحی، تاریخی و تابع شرایط تاریخی است. به صورتی که اگر شرایط تاریخی زمان نزول به گونه دیگری بود، وحی نیز دگرگون می‌شد. بنابراین، قرآن پاسخ‌گوی همان واقعیات زمان نزول است (عرب صالحی، ۱۳۹۵، ص ۶۶۳).

نصر حامد ابوزید می‌گوید: «وحی قرآن، فعلی تاریخ‌مند و مقید به میزان عقل و آگاهی مخاطبان و ماهیت وضعیت اجتماعی و فرهنگی ای آنان بوده است». (ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۲۷۸) در هر عصر و زمانی، باید به قرائت و تأویل دوباره متن پرداخت. نقش خواننده نیز در فهم متن مورد توجه است. ایشان فرهنگ زمانه را در قرآن منعکس می‌داند و در نتیجه برخی از مفاهیم را که با علوم عصری سازگاری ندارد، نادیده می‌گیرد. (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰) ابوزید می‌گوید:

میان وحی بر پیامبر ﷺ و واقعیات موجود، یک رابطه دیالکتیکی برقرار است. همچنان‌که متن، در مفهوم گوهری و اساسی خود متکی به داده‌های فرهنگ و واقعیت خارجی است، فرهنگ نیز می‌کوشد که این ریشه فرهنگی متن را در یابد.

وی، مطالعه متن در افاق تاریخی را بیان‌گر آن می‌داند که احکام در ارتباط با زمان نزول آن، معنا پیدا می‌کند و از همین روست که امروزه برخی از احکام، کارایی گذشته خود را ندارند. (ابوزید، ۲۰۰۸، ص ۴۵)

۳-۱. نقد و بررسی

وحی، مهمترین راه ارتباط پیامبران با عالم غیب است و نمی‌توان حقیقت پیچیده وحی را با مقیاس‌های عادی تبیین کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۴۵۸/۳)

علامه طباطبایی می‌فرماید: «وحی، امری مرموز است و ما نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم. چگونگی رسیدگی آن را به این حقایق نیز نمی‌فهمیم». (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸) آیت‌الله معرفت می‌گوید: «اسلوب قرآن با هیچ اسلوبی شباهت ندارد». (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۳۲۰) پیام وحی در یک لحظه و حتی سریع‌تر از چشم برهم زدن انجام می‌گیرد؛ زیرا این امور، زمانی نیستند و در زمان واقع نمی‌شوند. (ابن خلدون، ۱۳۶۲) قرآن، امری مافوق زمان و مکان بوده و به زبان عربی است. قرآن، امری موجود در لوح محفوظ و در کتاب مکنون الهی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۰) قرآن، ناظر به مخاطبان عرب و فرهنگ آنان نازل شده نه متأثر از آن (عرب صالحی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۶).

آیات زیادی در قرآن با صراحت تمام از این حقیقت پرده برمی‌دارند که قرآن، اصل و مرتبه وجودی

عالی دارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲). عربی بودن قرآن، عدم خاستگاه الهی آن را نمی‌رساند، بلکه به زبان مردم نازل شده تا آن را بفهمند: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۳-۴). از نظر عقلی نیز هر وجودی در نشئه ماده، مراتب عالی تر وجودی در عالم مثال و عقل و وجود اسمایی دارد که از آن به تطابق عوالم وجود یاد می‌کنند. بر اساس این مبنای عقلی، برای قرآن نیز مراتب و وجودات برتر و فوقانی متصور است که حقایق متعالی قرآن نازل شده را تشکیل می‌دهند. اینکه ادعا شود قرآن محصول حوادث و اتفاقات و واقعیات فرهنگی و اجتماعی عصر نزول است و هیچ هویت پیشینی ندارد، مغایر صریح عقل و نقل است. (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۵۵) انسان مدرن، امروزه در قرآنی که فردی امی صدها سال پیش در قومی جاهلی آورده، اشاراتی می‌یابد که به وضوح، بر آنچه علوم جدید کنونی به آن رسیده‌اند، اشاره دارد. (صدر، ۱۴۰۳، ۷۰/۱) چگونه می‌توان تصور کرد که قرآن، محصول جامعه عرب است در حالی که تا لحظه وحی، چنین متنی با این اسلوب از سوی هیچ کس، حتی پیامبران قبل دیده نشده است، پس قرآن، همه را به تحدی فرا می‌خواند. «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (اسراء: ۸۸). مخالفان پیامبر ﷺ نه در آن زمان و نه در زمان‌های بعد، نتوانسته‌اند به این مبارزه طلبی پاسخ دهند. (مطهری، ۱۳۶۸، ۲/۲۱۲)

۴. مبنای انسان شناختی

در اینجا نوع نگاه به انسان و ظرفیت و استعداد های او، منشأ قول به تاریخ مندی شده است. این نوع نگاه، فرقی بین پیامبران و سایر انسان‌ها از نظر تاریخ مند بودن نمی‌گذارد.

۴-۱. تاریخ مندی شخصیت پیامبر ﷺ

ابوزید معتقد است که فهم انسان، به طور ذاتی، تاریخی و محکوم به اوضاع و احوال تاریخی است، چون آورنده قرآن، انسان است. بنابراین، قرآن حاصل فهم آورنده آن بوده و در نتیجه تاریخ مند است. متن قرآن از نخستین لحظه نزول با قرائت پیامبر ﷺ از متن الهی به متن بشری تبدیل شد؛ زیرا به وسیله انسان، فهم شد و از تنزیل به تأویل رسید. (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۵۵) نباید فهم پیامبر ﷺ را با دلالت ذاتی متن مطابق دانست و اگر کسی بر این اعتقاد باشد، به شرک مبتلا شده و پیامبر ﷺ را خداگونه تصور کرده؛ زیرا موجب شده تا بعد انسانی پیامبر ﷺ فراموش شده و وی تقدس یابد. (نصری، ۱۳۸۱، ص ۹۷)

دکتر سروش می‌گوید: هم پیامبر ﷺ انسان است و تجربه او انسانی، و هم اطرافیان او آدمیان‌اند.

از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج آئینی انسانی زاده می‌شود که در خور آدمیان است و پاسخ به وضوح واقعی آنان. بنابراین، وحی، تابع او بود، نه او تابع وحی. (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۱)

۲-۴. تاریخ مندی مخاطب دین

فردیت به این معناست که پدیده‌های تاریخی و فرهنگی، منحصر به فرد هستند و برای تبیین آنها نباید به اصول مشترک پناه برد. فردیت هر کسی همان تاریخ تحول و تکامل او در فرایند بسط در تاریخ مخصوص خود بوده و امری ثابت نیست. (ربانی گلیایگانی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۸)

از نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، انسان دارای حیث تاریخی یا تاریخ مندی است. به زعم یاسپرس، انسان موجودی است که از زمان و مکان و شرایط تاریخی خاصی برخوردار است. (نصری، ۱۳۸۳، ص ۵۸)

از نظر گادامر، هر انسانی به زمان وجودی خودش تعلق دارد، پس هر فهمی صورت پذیرد، امکان وجودی خاص او است که در ظرف و زمان وجودی او فراهم شده، پس معنا ندارد که مفسر، از زمان وجودی خویش بریده و در افق زمانی دیگری سیر کند. (عرب صالحی، ۱۳۸۹، صص ۲۱۵-۲۱۶)

۳-۴. نقد و بررسی

اگر پیامبر ﷺ در فرهنگ و زمان خود محصور بود و قرآن، محصول فرهنگی یا ثمره جوشش درونی او بود، مسائل علمی که در قرآن بیان شده و بشر پس از قرن‌ها به پاره‌ای از آن رسیده، چگونه توجیه پذیر است؟ چگونه پیامبر ﷺ به فرازمان متصل شده و اخبار علمی و غیبی را مطرح کرده که روح و جان مردم زمانه او از آن خبر نداشته است. (عرب صالحی، ۱۳۹۰، ص ۳۱۱)

اعراب عصر نزول، توانایی پیامبر ﷺ را می‌شناختند و بر مقدار توان او در سخن گفتن، پیش از نزول وحی آگاهی داشتند. به ذهن هیچ منصفی از آنان نیامد که بگوید قرآن سخن محمد ﷺ است. (زرقانی، ۱۴۲۶، ص ۲۱۹)

موریس بوکای می‌گوید:

اگر قرآن کار دست بشری بود، چگونه انسانی می‌توانست حقایق و موضوعاتی را در قرن هفتم میلادی نوشته باشد که مطابق با علم مدرن امروزی است. هیچ توجیه بشری در این زمینه وجود ندارد که یک فرد امی چنان آگاهی و دانشی از موضوعات اساسی علمی داشته باشد. (بوکای، ۱۳۸۳، ص ۱۷۹؛ عرب صالحی، ۱۳۹۰، ص ۳۱۲)

می‌فرماید در حالی که پیامبر ﷺ تا افق اعلیٰ اوج گرفته بود، وحی به او تعلیم داده شد: «و

هُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى». (نجم: ۷) حتی از آنجا هم فراتر رفت به گونه‌ای که دیگر واسطه بین او و مبدأ فیض وحی نبود، یعنی علمی که بلاواسطه از محضر ربوبی گرفته شده و جایی برای وساطت غیر نمی‌ماند. (عرب صالحی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳) قرآن، کتاب هدایت برای همه جهانیان است. بنابراین، مخاطبان این کلام هم فراتر از محدوده زمان و مکان جغرافیایی عصر نزول است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرِي لِلْعَالَمِينَ؛ این قرآن، جز تذکری برای جهانیان نیست» (انعام: ۹۰). بر همین اساس، رسالت قرآن نیز جهانی و محدود به مکان نزول نمی‌شود.

قرآن، از قوم خاص و قبیله معینی به عنوان علاقه‌مندان و ارادتمندان خود یاد نمی‌کند. نمی‌گوید قرآن در تیول این یا آن قوم قرار دارد. بر خلاف سایر مکاتب، انگشت روی منافع یک طبقه خاص نمی‌گذارد. (مطهری، ۱۳۶۸، ۵۵/۲۶) بنابراین، مقصد و مخاطب دین، فطرت و ذات و روح انسان‌ها است که امری مشترک و واحد بین همه انسان‌ها بوده و تغییر ناپذیر است (عرب صالحی، ۱۳۹۳ (ب)، ص ۲۰۱): «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». (روم: ۳۰)

آنچه در بحث دلالت شناختی مطرح می‌شود این است که حتی اگر هیچ یک از این مبانی در بحث تاریخ مندی قابل قبول نباشند، در عصر حاضر نمی‌توان صحت آموزه‌های دین را برای زمان فعلی پذیرفت، پس از درجه اعتبار ساقط شده و تاریخ مند است. نصر حامد ابوزید، با دل سپردگی به نظریات هرمنوتیکی، بر آن است تا با تأویل متجددانه قرآن، الفتی میان سنت و تجدد برقرار کند. وی روش خود را یگانه روش فهم قرآن می‌داند که طی آن، قرآن مطابق با اوضاع زمانه خود تفسیر می‌شود. وی از روش هرمنوتیک گادامر بهره می‌گیرد. (نصری، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵)

۵. هرمنوتیک گادامر و تأثیر آن در تاریخ مندی دین

واژه هرمنوتیک، تفسیر و تأویل متن به زبانی قابل فهم برای مخاطب است. (قاسم‌پور، ۱۳۸۴، ص ۱۷) هرمنوتیک، از زمان افلاطون و از قرن هفدهم به بعد، به عنوان شاخه‌ای خاص از دانش بشری تداول یافت. وظیفه علم هرمنوتیک، فهمیدن متن است نه مؤلف. (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۱، ص ۳۲) به اعتقاد گادامر، نه ذهنیت مؤلف و نه ذهنیت خواننده، هیچ کدام مرجعیتی برای فهم افق معنایی متن ندارند، بلکه خود معنای تاریخی که اثر در زمان حال دارد، مرجع واقعی است (غفاری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۴) گادامر معتقد است که درک تاریخی، عبارت است از بازسازی تصورات، افکار، طرح‌ها یا برنامه‌های انسان‌های گذشته. بازسازی انسان هر اندازه هم دقیق باشد، غیر ممکن است که مانند آن افکار و تصورات باشد (جمشیدی‌ها، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰).

هیچ‌گاه نمی‌توان متن تاریخی را به طور عینی ساخت. به اعتقاد گادامر، متن، فهم‌های

حقیقی نامحدودی است و متن واحد، حقیقت واحدی ندارد. (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۶، ص ۵۰) ماهیت فهم در هرمنوتیک گادامر بر مؤلفه‌هایی استوار است که عبارتند از چستی فهم، بازی فهم، فهم و امتزاج افق‌ها، فهم و پیش‌داری، تاریخ‌مندی فهم، جنبه کاربردی فهم، فهم و زبان (محمودی، ۱۳۸۸). ابوزید، سهم و افری برای هرمنوتیک در فهم متن قائل بوده و می‌گوید: «در هر عصر، باید به قرائت و تأویل دوباره متن پرداخت». بیشتر اصول و مبانی هرمنوتیک ابوزید، عبارتند از قرائت یا فهم متن در افق تاریخی (نقی زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۳۸) و تفکیک دین از معرفت دینی (ابوزید، ۱۹۹۴، ص ۱۹۷).

۶. ارزیابی و نقد هرمنوتیک گادامر

هرمنوتیک، قبل از گادامر، چالش جدی را در حوزه تفکر دینی ایجاد نکرد، اما در زمان گادامر، چالش برانگیز بود. تأثیرات پیامدهای آن را می‌توان در حوزه دینی به صورت زیر بیان کرد:

امکان قرائت‌های مختلف از متون دینی، اعتبار داشتن تفسیر به رأی، تمام فرقه‌های انحرافی دین قابل اعتبار هستند. نسبی‌گرایی در تفسیرهای دینی، عدم دسترسی به فهم صحیح و عینی متون دینی، بی‌توجهی به مراد مؤلف متن و عدم معیار روشن و دقیق برای فهم متون دینی. (محمد رضایی، ۱۳۷۹، ص ۸)

این پیامدها، نمی‌توانند مورد پذیرش قرار گیرند؛ زیرا ادیان الهی هر تفسیری از دین را قبول ندارند. دوم اینکه لغویت در کلام خالق و پیامبران علیهم‌السلام لازم می‌آید. اگر هر تفسیری از دین صحیح باشد و ملاکی برای برتری یک تفسیر بر سایر تفاسیر وجود نداشته باشد، هر عقیده و روشی صحیح خواهد بود و این نقض غرض است و نقض غرض بر حکیم، مطلقاً محال است. (میبدی، ۱۳۹۵، ص ۶۵)

از نتایج اصلی اعتقاد به هرمنوتیک گادامر، تاریخ‌مندی فهم و سیال و تاریخی بودن فهم است. (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۸۷)

علامه طباطبایی معتقد است که قرآن، تبیان و نور مبین بوده و به چیزی روشن‌تر از خودش نیاز ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۶) این اصل را می‌توان به عنوان پیش‌فرض علامه درباره زبان قرآن تلقی کرد.

آیت‌الله مصباح یزدی می‌فرماید:

مدعیان این نظریه به هیچ قاعده و قانونی ملتزم نبوده و توجیه ادبی برای تفسیرهای خود بیان نمی‌کنند. آنها معتقدند که قواعد ادبی و واژه‌شناسی و اصول محاوره عقلایی

در فهم متون دینی معتبر نیست. ملاک، ذهنیت مخاطب است و فهمی که به مقتضای موقعیت خود از این متن دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۸-۲۹)

امام خمینی رحمته الله علیه سعی داشت تا معیار تفسیر درست و معیار ارزیابی تفاسیر را به گونه‌ای مشخص بیان کند. از نظر ایشان، شناخت قرآن نباید تنها با دید بیرونی و با پیش فرض‌ها باشد، بلکه باید دید، خود این کتاب چه هدفی را به عنوان هدف و برنامه خود معرفی کرده و قرآن را کتاب هدایت، سلوک و عرفان خوانده است. (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۳) برای فهم حقیقت قرآن و معانی آن، باید به نیت و مقاصد وحی و خدای متعال توجه کرد. انسان، بدون درک مقاصد الهی از ارسال و انزال این کتاب، از شناخت آن بهره نمی‌برد. (سعادت، بی تا، ص ۸۶)

۷. نتیجه‌گیری

وحی، در عین توجه به مسائل عصر نزول، هرگز در برابر عناصر باطل فرهنگی و اجتماعی آن منفعل نبوده و با برخورد فعال، رویکرد اصلاحی را در مقابل آن در پیش می‌گیرد. وحی، ناظر به مخاطبان عرب و فرهنگ آنان نازل شده، نه متأثر از آن. اصل وحی، امری مافوق زمان و مکان است که در لوح محفوظ، موجود بوده است. آیات زیادی در قرآن با صراحت تمام از این حقیقت پرده برمی‌دارند که قرآن، اصل و مرتبه وجودی عالی داشته و بیان‌گر این معنا است که از واقعیت‌های فرهنگ نزولش تأثیرپذیر نیست. وحی، به مفهوم شخصی بودن ساختار قرآن بوده و تنظیم الفاظ و عبارات، مربوط به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله است. با اعجاز بیانی و لفظی، قرآن و جریان تحدی به بلاغت و فصاحت قرآن در تعارض است. نفس پیامبر صلی الله علیه و آله به چنان مرتبه والایی از کمال دست یافته بود تا شایستگی دریافت وحی را داشته باشد، پس وحی هرگز برخاسته و تابع شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده است. مفهوم جاودانگی وحی، فراتر از یک جریان زمانی و مربوط به تمام انسان‌های جهان است.

فهرست منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۲). مقدمه ابن خلدون. بی جا: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۴). نقد الخطاب الدینی. قاهره: سینا للنشر.
۳. ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۴). دوائر الخوف. بیروت: المرکز الثقافی العربی.
۴. ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۸). مفهوم النص. بیروت: المرکز الثقافی العربی الدار البیضاء.
۵. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳). نقد گفت‌مان دینی. تهران: یادآوران.
۶. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹). معنی متن. تهران: طرح نو.
۷. بوکای، موریس (۱۳۸۳). قرآن و علم مقایسه‌ای میان تورات، انجیل. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۸. جمشیدی ها، غلامرضا؛ شالچی، وحید (۱۳۸۷). *هرمنوتیک و مسئله تاریخ مندی فهم/انسانی*. تحقیقات فرهنگی ایران، شماره ۴.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تسنیم*. قم: اسرا.
۱۰. حسینی شاهرودی، مرتضی؛ پهلوان، مریم (۱۳۸۶). *تأملی در آرای هایدگر و گادامر*. اندیشه دینی، شماره ۲۲. صص ۶۲-۴۱.
۱۱. خمینی، روح الله (۱۳۷۸). *آداب الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۲. دانشیار، زهره (۱۳۹۰). قرآن و تأثیر پذیری از فرهنگ زمانه. *نامه جامعه*، شماره ۸۷. صص ۴-۸.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱). *هرمنوتیک فلسفی در اندیشه گادامر*. قیسات، شماره ۲۳. صص ۲۴-۳۹.
۱۴. ربانی، حسام الدین؛ موحدی نیا، راضیه (۱۳۹۵). بررسی رویکرد تاریخ‌مندان به معرفت دینی با تأکید بر نگاه تاریخی به قرآن. *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، شماره ۱۲. صص ۱۲۳-۱۵۰.
۱۵. زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۴۲۶). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
۱۶. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۵). *زبان دین و قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). *بسط تجربه تجربه نبوی*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). *نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۹. سعادت، احمد (بی تا). *مبانی فهم قرآن از دیدگاه امام خمینی علیه السلام*. تهران: همایش اندیشه‌های قرآنی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. صدر، محمدباقر (۱۴۰۳). *الفتاوی الواضحه*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات وفقاً لمذهب اهل البيت علیهم السلام.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیرالمیزان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل*. قم: بوستان کتاب.
۲۴. عرب صالحی، محمد (۱۳۸۹). *فهم در دام تاریخی نگری گادامر و تاریخ مندی فهم*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۰). *تاریخی نگری و دین*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. عرب صالحی، محمد (ب) (۱۳۹۳). *چالش با ابوزید*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۷. عرب صالحی، محمد (الف) (۱۳۹۳). *اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۵). *مبانی تاریخ مندی قرآن و تحلیل و نقد مبانی وحی شناختی آن*. فلسفه دین، شماره ۴. صص ۶۷۹-۶۵۹.
۲۹. قاسم پور، حسن (۱۳۸۴). *هرمنوتیک تطبیقی بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۰. گلی، جواد (۱۳۹۰). *نقد و بررسی دیدگاه نصر حامد ابوزید درباره چیستی وحی قرآن*. معرفت کلامی. سال دوم، شماره ۲. صص ۵۱-۷۸.
۳۱. محمد رضایی، محمد (۱۳۷۹). *نگاهی به هرمنوتیک*. قیسات، شماره ۱۷. صص ۳-۱۱.
۳۲. محمودی، محسن؛ جمشیدی، سجاد (۱۳۸۸). *افق‌های تفسیری نوین در هرمنوتیک گادامر*. اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۴۸. صص ۴۸-۵۳.
۳۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴). *تعدد قرائت‌ها*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۰). *علوم قرآنی*. قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
۳۶. میبیدی، محمد فاکر؛ فرضی، محمدباقر (۱۳۹۵). *بررسی تطبیقی فهم از دیدگاه گادامر و علامه طباطبایی*. *مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث*، شماره ۷. صص ۵۵-۸۰.
۳۷. نصری، عبدالله (۱۳۸۱). *ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی*. قیسات، شماره ۲۳. صص ۹۴-۱۰۵.
۳۸. نصری، عبدالله (۱۳۸۳). *عناصر فهم در اندیشه گادامر*. *پژوهش‌نامه فلسفه دین*، شماره ۲. صص ۵۵-۶۵.
۳۹. نقی زاده، حسن (۱۳۸۴). *اندیشه‌های ابوزید و برداشت او از قرآن*. *مطالعات اسلامی*، شماره ۶۸. صص ۱۳۵-۱۶۲.
۴۰. واعظی، احمد (۱۳۸۹). *نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ مندی قرآن*. *قرآن شناخت*، شماره ۶. صص ۴۱-۶۴.
۴۱. واعظی، احمد (۱۳۸۹). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.