

(بیروت، ۱۹۸۳)

این مصاحبه توسط محمد علی الاتاسی در دمشق با ابوزید انجام شده است.



بسیاری معتقدند که شیخ امین الخولی بنیانگذار نوگرایی در مطالعات قرآن و نخستین کسی است که با روش ادبی به سراغ قرآن رفته است؛ نسبت شما با اندیشه امین الخولی چیست و آیا با وی آشنا بودید؟

من شیخ امین الخولی را از نزدیک نمی‌شناختم اما او اولین کسی بود که مقاله‌ای از من را در مجله «الادب» چاپ کرد. آن زمان من نوجوان بودم. از همین جا بود که رابطه معنوی من با این استاد بزرگ آغاز شد. پس از ورود به دانشگاه و در گذشت خولی، کتاب‌های او و نیز تحقیقات محمد احمد خلف‌الله را مطالعه کردم. این مطالعات من با آگاهی از بحران مطالعات اسلامی در بخش زبان عربی و نیز مشکلات جامعه دانشگاه‌های مصر همراه بود. یکی از استادان من که در دانشگاه تأثیر عمیقی بر من نهاد، شکری عیاد بود. وی شاگرد امین خولی بود و رساله فوق‌لیسانس خود درباره یوم الحساب در قرآن را زیر نظر وی نوشته بود. او مجبور شده بود حوزه مطالعات و تدریس خود را از مطالعات اسلامی به مطالعات مربوط به نقد تعبیر دهد.

این رویکرد در مطالعات قرآنی با شیخ محمد عبده آغاز شد که از تمثیل در قرآن سخن گفت و قصص قرآن از جمله داستان آدم و خروج وی از بهشت را تمثیلی دانست. تمثیل در اینجا مفهومی بلاغی است. اگر چه محمد عبده از زبانی سنتی استفاده می‌کرد اما سنگ اساس در این رویکرد را وی نهاد. پس از وی طه حسنین در کتاب‌های خود این روش را ادامه داد، به ویژه در کتاب خود درباره شعر جاهلی که عنوان کرد داستان ابراهیم و اسماعیل در قرآن ضرورتاً واقعی تاریخی نیست. پس از وی، امین خولی این راه را ادامه داد و تأکید کرد که وجه ادبی قرآن، ویژگی اساسی قرآن است که بر دیگر ویژگی‌های این کتاب پیشی دارد و تحلیل ادبی درباره قرآن از تحلیل فلسفی یا فقهی آن مهم‌تر است. عایشه عبدالرحمان بنت‌الشامی نیز این روش را در کتاب تفسیر بیانی خود به کار برد؛ همچنین محمد احمد خلف‌الله در رساله هنر داستان‌پردازی در قرآن و شکری عیاد در رساله فوق‌لیسانس خود. من نیز خود را در ادامه همین جریان می‌بینم و در چهار چوب تصور نظریه ادبی و دانش متن‌شناسی، هنگامی که کتاب «مفهوم النص»<sup>(۱)</sup> را می‌نگاشتم، مرجع من در آنچه وجه ادبی قرآن خوانده می‌شود، شیخ امین خولی بود.

به نظر شما علت ناکامی این روش در رواج در جامعه دانشگاهی و گسترش آن، چه بود؟ آیا علل سیاسی خارج از دانشگاه باعث این امر شد یا اینکه در درون خود این اندیشه بحران وجود داشت؟

این امر علل پیچیده‌ای دارد. باید آگاهی داشت که هر گونه پرداختن به قرآن ضرورتاً نوعی خطر کردن است. این مسئله به قرن سوم هجری بر می‌گردد که قدرت سیاسی حاکم در چالش فکری درباره خلق قرآن وارد شد. در آغاز مامون، خلیفه عباسی در این دعوا وارد شد و تلاش کرد اندیشه خلق قرآن را با استفاده از قدرت حکومت تحمیل کند و کسانی را که با این عقیده مخالف بودند،



# قرآن و فرهنگ زمانه

گفتوگو با دکتر نصر حامد ابوزید

♦ دکتر نصر حامد ابوزید - محقق و قرآن‌پژوه مصری - در سال ۱۹۴۳ در یکی از روستاهای طنطاد در غرب مصر متولد شد. پس از گذراندن دوران مدرسه و هنرستان، در رشته الکترونیک به فعالیت مشغول شد. وی در سال ۱۹۶۸ در رشته زبان و ادبیات عرب دانشگاه قاهره ادامه تحصیل داد و در سال ۱۹۷۲ به استادی همین دانشگاه رسید. ابوزید فوق‌لیسانس خود را در سال ۱۹۷۷ و دکترایش را در سال ۱۹۸۱ اخذ کرد. عنوان رساله فوق‌لیسانس او «مسئله مجاز در قرآن و گرایش عقلی معتزله در تفسیر قرآن» و عنوان رساله دکتری او «تاویل قرآن از نظر ابن عربی» بود. وی در سال ۱۹۹۲ با ارائه شماری از

آثار خود به کمیته رتبه‌بندی استادی دانشگاه قاهره، خواستار ارتقا به درجه استادی شد. در جلسه ارزیابی آثار وی یکی از اعضای هیات بررسی کننده دکتر عبدالصبور شاهین بود که این آثار را نوشته‌هایی ضعیف و سرشار از ضلالت و التقاط خواند و با ارتقای ابوزید به سمت استادی مخالفت کرد. این مسئله بالا گرفت و مدتی بعد کمیته‌ای از اساتید الازهر، ابوزید را به خاطر عقاید و تالیفات مرتد دانسته و خواستار جدایی او از همسرش شدند. پس از آن ایمن الظواهری رهبر سازمان انقلابی و بنیادگرایی الجهاد از رهبران کنونی القاعده فتوای قتل او را صادر کرد. به دنبال این امر، ابوزید مدتی تحت مراقبت پلیس به سر می‌برد و چندی بعد به هلند رفت و در دانشگاه لایدن به تدریس و تحقیق مشغول شد. ابوزید ریافتی تاریخی و متن‌پژوهانه به قرآن دارد و به بعد زبانی قرآن توجه ویژه‌ای می‌ذول داشته است. وی کتاب‌ها و مقالات فراوانی به رشته تحریر در آورده که بسیاری از آنها در موضوعات قرآنی است از جمله:

- الاتجاه العقلي فی التفسیر: درسه فی قفیه‌المجاز عندالمعتزله (بیروت، ۱۹۸۲)
- اشکالیات القرائه و آلیات التاویل (بیروت، ۱۹۹۲)
- مفهوم النصی: درسه فی علوم القرآن (بیروت، ۱۹۹۰)
- فلسفه التاویل: درسه فی تاویل القرآن عند محی‌الدین بن عربی

مورد آزار و شکنجه قرار دهد.

پس از آن متشکل آمد و عکس این نظر را در پیش گرفت و معتزله را که معتقد به خلق قرآن بودند مورد آزار و اذیت قرار داد. از زمان صدور فرمان و سند متشکل درباره عقاید اهل سنت که شامل ازلی و قدیم بودن قرآن می شد، این مسئله به شکل جدو آمیز و براساس عقاید اشعری - حنبلی باقی مانده و تثبیت شد. این وضع ادامه یافت تا آنکه دوران نهضت و اصلاح شروع شد و محمد عبده با طرح اصلاحی خود، بار دیگر به سراغ این مسئله رفت. با این همه به نظر می رسد که عبده نیز به سبب برخی از بیم ها از نظر خود عقب نشینی کرد.

اما بعد از محمد عبده، طه حسین و امین خولی و بسیاری دیگر آمدند اما آن نیز از این راه عقب نشستند و پرسش ها را تا نهایت مطرح نکردند؛ به نظر شما علت این امر چیست؟

ما در اینجا نباید به مسئله عقب نشینی به عنوان مفهومی مخفی بنگریم. همچنین باید بدانیم که این عقب نشینی در خلأ و به دور از حرکت جامعه رخ نداد. در این باب علل مختلفی وجود دارد؛ باید توجه داشته باشیم که ایجاد دانشگاهی ملی در مصر به عنوان نهادی مدنی، با ضعف همراه بود. طرح نهضت و پروژه نوسازی جامعه بر بنیانی متعارض و متناقض نهاده شد. در اینجا تجدید بنوسازی صورت گرفته اما مدرنیته در کار نبود. اپرا، راه آهن، دانشگاه و پارلمان از خارج وارد شد اما روند امور و اداره آنها براساس روند قدیم بود. جامعه مدنی و از جمله دانشگاه در همسایگی جامعه سنتی به راه خود ادامه داد و جامعه و نهادهای سنتی با مدرنیته همراه نشد. این در مسائل مطرح در پروژه اصلاح دینی نیز به چشم می خورد. این پروژه نوزاد دینی مبهم داشت. چرا که به دنبال نوسازی اسلام در مسیر پذیرش مدرنیته غربی بود، به گونه ای که میراث در مسیر خدمت به نوسازی براساس عناصر ریشه گرفته از سنت قرار گرفته بود.

به این ترتیب باید گفت که پروژه محمد عبده و پس از وی طه حسین، از درون دچار بحران بود؛ بحرانی ناشی از خود این نهضت و درگیری میان من و دیگری. طه حسین هنگامی که عبارات جنجال برانگیز کتاب «فی الشمر الجاهلی» را حذف کرد، به طور مینابیی از روش شک دکارتی صرف نظر نکرده بود بلکه حالتی دفاعی در برابر حملات مختلف به خود گرفته بود. مورد دیگری که می توانیم این بحران را در آن ببینیم، «دایره المعارف اسلام» در دهه ۱۹۲۰ به زبان عربی است که امین خولی یکی از اعضای گروه نظارت کننده بر این ترجمه به شمار می رفت. روش قاطع و دقیق مستشرقان در تألیف این دایره المعارف تا آنجا مورد احترام و تقدیر علمای آن زمان بود که به قداست قرآن و شخصیت محمد<sup>ص</sup> نزدیک نشود. در چنین مواردی، این رویکرد دشمنی با اسلام و پیامبر تلقی می شد، در حالی که معلوم بود که یک مستشرق، حتی کتاب مقدس خود و شخصیت مسیح را نیز با نگاهی منتقدانه و از درجه نقد تاریخی مورد بررسی قرار می دهد.

اجازه بدهید به برخی پرسش های که مستشرقان مطرح کردند و هنوز هم در چهار چوب اندیشه اسلامی توسط متخصصان مطالعات اسلامی به آنها پی توجه می شود، بپردازیم؛

پرسش هایی نظیر اینکه «چرا پیامبر<sup>ص</sup> در دوران حیات خود دستور جمع قرآن و حفظ آن به صورت یک کتاب را نداد و این امر در دوران خلیفه عثمان بن عفان صورت پذیرفت؟»، «تحول قرآن از متنی شفاهی به متن مکتوب و ثبت شده چگونه بوده است؟»، «درباره زبان و خط عربی در آن دوران و بدون نقطه بودن این خط چگونه باید اندیشید؟» و همچنین اینکه «زبان عربی نیز همانند دیگر زبان ها در مسیر زمان دچار تغییر و تحول می شود و ارتباط این امر با قداست متن قرآن به عنوان کلام خداوند چیست؟»؛ به نظر شما آیا متفکران مسلمان باید به این مباحث بپردازند یا باید این امر را به مستشرقان واگذارند؟

قطعاً باید محققان مسلمان به این مسائل بپردازند و تاریخ قرآن و تحول آن از متنی شفاهی به متنی مکتوب و موقت را بررسی کنند. اینها موضوعاتی نیست که نتوان درباره آن تفکر کرد. من هنگامی که کتاب مفهوم النص را می نوشتم به این مسئله واقف بودم اما در آن کتاب می خواستم معنای متن را به منصف ظهور برسانم و از درون علوم قرآنی سنتی به قرآنی جدید از این مبحث دست بیاورم. در این مطالعه، مفهوم تاریخ، خود را چنان به من نمایانده که قرآن را متنی

تاریخی و فرهنگی بدانم اما این دریافت برای من مشکلاتی را به همراه آورد. این از آن رو بود که آنان «تاریخی» را «زمانی» و «فرهنگی» را «انسانی» و غیر مقدس» قلمداد کردند. با این همه در خود کتاب مفهوم متن به وضوح گفته ام که مجال برای مطالعات بیشتر و دریافت های دیگر وجود دارد. من به این نقطه رسیدم که میان زبان قرآن و رسالت این کتاب تمایز قائل شوم و خود زبان را مقدس ندانم.

به نقطه ای اساسی رسیدیم. شما در یکی از مقالات خود در توضیح نظر به جلال الدین سیوطی گفته اید که معنای قرآن بر پیامبر اکرم<sup>ص</sup> نازل شد و ایشان آن را در قالب زبان عربی در آوردند. زبان عربی پیش و پس از قرآن تحول و تطور داشته و به مثابه موجودی زنده، در تماس با واقعیت ها، دلالت ها، الفاظ، معانی و کاربردهای خود را تغییر داده است. من به طور کامل با شما موافقم. کافی است که زبان مطبوعات و کتاب های ادبی امروز را با متون کهن مقایسه کنیم تا به حجم عظیم تغییر و تحول زبان عربی پی ببریم. این بهترین شاهد بر آن است که زبان، موجودی زنده و در حال تحول است. اما شما با استفاده از نظر سیوطی، روی اصل مسئله انگشت نهاده اید؛ یا این حال من احساس می کنم که شما در پرداختن به این موضوع به شکل مینابیی و ریشه ای تردید دارید. این مسئله را در محمد ار کون نیز می بینیم؛ گویی ما دری را می گوئیم اما به دنبال گشوده شدن آن نیستیم یا اینکه از گشوده شدن آن هراس داریم.

منی توانم سخن شما را انکار کنم. این تردید در درون من وجود دارد اما علت آن ترس نیست بلکه از آن روست که این کار

تغییر دادن الگویی (Paradigm) است که بر ما حاکم بوده است و تغییر نظام معرفتی رایج، نیازمند تاسیس نظام معرفتی جدیدی است. این مأموریت توسط یک شخص و به تنهایی محقق نمی شود، بلکه کاری گروهی است. هنوز در نظام معرفتی ای سیر می کنیم که شفاهی در قرن سوم هجری ایجاد کرد. این نظام معرفتی بر این آموزه استوار است که متن مقدس است، چرا که تلاش برای برهنگردن این نظام معرفتی به معنی آن است که توضیح دهیم که اگر محتوا و پیام قرآن الهی است، این به معنی الهی بودن زبان نیست بلکه زبان، بشری است. این مسئله فقط به قرآن مربوط نمی شود بلکه درباره همه کتب مقدس صدق می کند. اما وحی نوعی ارتباط غیرزبانی است و وحی قرآن بر محمد<sup>ص</sup> از طریق نظام زبانی نبوده است. برای ایجاد فهمی جدید باید قواعدی الهیاتی باشد که اجازه چنین فهمی را بدهد.

آیا ایجاد چنین الهیاتی و وظیفه پژوهشگر است یا علمای دینی؟ چرا روش نقد تاریخی تاکنون برای پاسخگویی به پرسش های درون دینی مورد استفاده قرار نگرفته است؟

درباره بخش اول پرسش شما باید بگویم که ایجاد قواعد الهیاتی جدید قطعاً از وظایف پژوهشگر است. اما از دایره اصلاح دینی خارج می شویم و به نقد تاریخی وارد می شویم. این امر از سال ۱۹۶۷ رخ داده است. اما درباره بخش دوم پرسش شما باید گفت که تصویر کنونی، چنین به نظر می رسد اما این تصویر سیوطی است. در اینجا ۲ دوره درباره اندیشه دینی سنتی ذکر می کنم که از ابزار خاص خود استفاده کرده اما تحت تأثیر روش نقد تاریخی بوده اگر چه خود به آن توجه نداشته باشند. نمونه اول فتاوی شیخ یوسف قرضاوی درباره رابطه زن و مرد در اروپاست.

اگر چه قرضاوی اندیشه تاریخی را نمی پذیرد اما تحت تأثیر آن بوده و به آنجا رسیده که در فتاوی اجازة می دهد که زنی که به اسلام گرویده همچنان به زندگی خود با مردی غیرمسلمان ادامه دهد و در نکاح وی باقی بماند. این اجتهاد قرضاوی بر پایه ای از تحول در الهیات یا آزادی استوار نیست بلکه مبنای آن دعوت و ایجاد علاقه به اسلام در میان مردم است اما در این فتوا اجزای نقد تاریخی به چشم می خورد.

نمونه دیگر پاسخ طنططاوی - شیخ الازهر - به مصلحتی مشهور - رهبر اخوان المسلمین - درباره قبلی ها و مسئله جزیه است. شیخ طنططاوی می گوید که جزیه مسئله ای تاریخی و مربوط به گذشته است. حال باید از او پرسید که مگر جزیه آموزه ای قرآنی نیست؟ اما می بینیم که تاریخی نگری به طور ناخوداگاه به اندیشه وی وارد شده است.

شما می گوئید متن قرآن تاریخی است و این به معنی زمانمند بودن آن نیست و الهی بودنش را نفی نمی کند بلکه این به معنی آن است که قرآن در دوره ای تاریخی نازل شده و ویژگی های قرن هفتم میلادی و فعالیت های اعراب در آن زمان را انعکاس داده است. این سخن پرسش های بسیاری را به همراه

می آورد. آیا با طرح آنها موافقت؛ از جمله اینکه چرا قرآن بر اساس ترتیب نزول، تنظیم و تدوین نشده است؟

واقعیت تاریخی این است که ترتیب کنونی قرآن با ترتیب نزول آن متفاوت است و برای داشتن هر گونه رهیافت روشمند به تفسیر قرآن، می بایست این سیاق با زلفرینی شود. در تحلیل قرآن دو رهیافت در زمانی (diachronic) و همزمانی (Synchronicity) وجود دارد است. اگر قرآن را فقط براساس ترتیب نزول تحلیل کنیم، چنین تعاملی چنان است که آن را فقط کتابی در متن تاریخ دانستیم اما در واقع چنین نیست. همچنین اگر فقط ترتیب قرائت و تدوین را مورد نظر قرار دهیم، نسبت به جنبه تاریخی قرآن تعافل کرده ایم. به دیگر سخن، اگر بگوییم که قرآن تاریخی و الهی است، به هر دو بعد اشاره کرده ایم؛ ترتیب نزول قرآن نشان می دهد که این کتاب جزئی از تاریخ است و ترتیب مجدد آن براساس ضوابطی که در تاریخ نشانی از آنها نمی یابیم، نشان می دهد که پیامی مقدس و الهی است.

انجام مقایسه میان درونمایه تاریخی و بنیان غیرتاریخی قرآن نیازمند مطالعات وسیع و عمیق و فعالیت مشترک جمعی کثیری از محققان است. ۱۱۴ سوره داریم که بخشی از آنها مکی و بخشی مدنی اند و در گذشته مستشرقان درباره آنها تحقیق کرده اند اما این بار باید درباره آیات و تاریخیت آنها بررسی انجام داد و روایات مربوط به اسباب نزول آیات را به نقد گذاشت. افزون بر این باید به محتوای داخلی آیات توجه کرد چرا که فقط نمی توان بر اسناد و شواهد خارجی تکیه کرد بلکه باید دورنمایه آیات نیز در این بررسی مورد مذاقه قرار گیرد. ما نباید فراموش کنیم که نقد تاریخی کتاب مقدس در درون کلیسه صورت پذیرفت اما موسسات اسلامی ما تاکنون در این مسیر گام برداشته اند.

در بررسی اسباب نزول آیات قرآن می بینیم که قرآن متن واحدی نیست بلکه در زمانی بیش از ۲۰ سال بر پیامبر نازل شده است. اگر بگوییم که همه بخش های قرآن به حادثه یا سوالاتی تعلق دارد، در مقابل می بینیم که بیش از ۸۰ درصد آیات سبب نزولی ندارد؛ حال به این ترتیب چگونه می توان به وقایع تاریخی مرتبط با سیاق نزول آیات دست یافت؟

اجازه بدهید از چهار چوب اصطلاحات و حزن و چند عنوان خارج شویم. ما باید میان اسباب نزول به عنوان اصطلاحی به کار رفته در فقه و روایات سنتی با آنچه من از آن به عنوان سیاق تاریخی وحی یسار می کنم، تمایز قائل شویم. آنچه می گویم، انکار کننده اسباب نزول در معنای فقهی نیست اما با آن تعاملی منتقدانه دارد. افزون بر کم بودن روایت سبب نزول، شماری از آنها متناقض است و برخی از آنها برای توجیه معنی خاصی که مورد نظر مفسر بوده ذکر شده است.

مثلاً هنگامی که سوره بقره با آیه «الم ذلک الکتاب لاریب فیه» آغاز می شود این پاسخ به پرسشی است که آن را در آیاتی که بلافاصله پس از این آیه آمده نمی یابیم بلکه آن را در آیات بعدی که از درخواست یهودیان از محمد<sup>ص</sup> برای آوردن کتابی مانند الواح موسی سخن می گوید می یابیم.



از این رو اندیشه «کتاب» در متن قرآن موجود است اما ارتباط آن با آیه دیگری که در جای دیگری نهاده شده دشوار است. نکته دیگر این است که نباید با متن قرآن فقط در درجه اسباب نزول برخورد کرد بلکه باید در چهارچوب سیاق تاریخی به معنای عام و از جمله شخصیت پیامبر (ص) و رابطه ایشان با جامعه و فرهنگ، قرآن را بررسی کرد.

**نظر شما درباره سنت نبوی و اینکه برخی آن را تقدیس کرده و جزئی از وحی می‌دانند چیست؟**  
 این امر در طول تاریخ وجود داشته است. برخی سنت را نه متنی ثانوی و شرح دهنده قرآن که متنی مستقل که هم‌ارز و همانند قرآن است می‌دانسته‌اند. برخی از آنها تا بدانجا پیشی رفته‌اند که می‌گویند بیش از آنکه سنت به قرآن نیاز داشته باشد، قرآن به سنت نیاز دارد.

**با این همه، اهل سنت احادیث نبوی را وحی و کلام الهی نمی‌دانند؟**  
 اما آن را به مثابه وحی می‌دانند؛ وحی‌ای که پیامبر (ص) به زبان می‌آورد؛ یعنی کلام خداوند است به زبان محمد (ص). شافعی معتقد است که سنت، حکمت مذکور در قرآن است و سنت، کلام الهی وحی شده به پیامبر به زبان شخص پیامبر است؛ یعنی از نظر شافعی، قرآن مقدس است چرا که زبان و متن آن از جانب خداست اما سنت، قرآنی است که متن و زبان آن مقدس و الهی نیست چرا که از کلمات پیامبر (ص) است.

**شما در برخی از نوشته‌های خود با تکیه بر آرای معتزله - از جمله این آسوزه که الهی بودن قرآن به معنی ازلی بودن آن نیست یعنی نمی‌توان در کنار خداوند، قرآن را نیز قدیم و ازلی دانست - مطالبی را مطرح کرده‌اید.**

باید به نوشته‌هایی که به شکل تاریخی نگریست، در کتاب نخست خود چنین گفته‌ام اما امروز آن را قبول ندارم. امروز فقط به عنوان استشهاد، از آرا و موضع گیری‌های تاریخی معتزله یاد می‌کنم. درباره اندیشه ازلی بودن قرآن نیز من در سیاق دینی آن را به کار نمی‌برم و غالباً در مباحث جدلی از آن استفاده می‌کنم؛ مانند کتاب تفکیر فی زمن التکفیر چرا که طرف مقابل با میراث به مصاف می‌آید لذا باید پاسخ ما نیز براساس میراث گذشته باشد تا این تناقض آشکار شود. از این رو من معتقدم که بازگشت به بحث خلق قرآن در چهارچوب اندیشه معتزلی مشکل ما را حل نمی‌کند چرا که ما اکنون درباره زبان قرآن بحث می‌کنیم که معتزله به آن پرداخته‌اند.

**در مسئله زبان و مدلولات آن، برخی از نظریات در حوزه فلسفه آنگلو ساکسون از جمله توسط ویتگنشتاین مطرح شده است؛ شما در مقام اثبات این امر هستید که کلمات و ترکیب‌های زبانی در درون متن، معانی اولی و حقیقی خود را نمی‌یابند بلکه در چهارچوب استعمالات عملی بشر در تحول اجتماعی خود معنی می‌دهند؟**  
 زبان در مقام تداول و کاربرد همانند پول رایج است. یک متن دارای دال‌ها و مدلول‌های مختلف است و این باعث تعدد معنا می‌شود. اما نباید تصور کرد که می‌توان متن را به نقطه تداول اصلی و اولیه آن بازگرداند چرا که این امر درباره زبان غیرممکن است. زبان همواره معنای جدیدی می‌آفریند و متحول می‌شود. به عنوان مثال در تداول اولیه متن قرآن تناقضی میان

دو آیه «لم یلد ولم یولد و لم یکن له کفوا احد» (اخلاص: ۴) و «یدالله فوق یدین» (فتح: ۱۰) وجود نداشته است یعنی در پارادایم فرهنگی نسل اول مسلمانان، میان خداوند کاملاً منزله «لیس کمنله شیء» (شوری: ۱۱) و خدایی که چشم و دست دارد و حب و بغض، تناقضی احساس نمی‌شد. هنگامی که - به علل مختلف - این پارادایم تغییر کرد و زمینه تداول نیز با تغییر مواجه شد (رابطه با غیر عرب‌ها، ترجمه متون فلسفی به زبان عربی، تماس با الهیات مسیحی...) این تناقض رخ نمود.

موضوع اصلی این است که باید نظریه زبانی وجود داشته باشد؛ همچنین نظریه‌ای در نشانه‌شناسی، چرا که زبان به مثابه مجموعه‌ای از نشانه‌ها تحول می‌یابد. مثلا کلمه «السماء» در عبارت قرآنی «السموات و الارض» در کاربرد اصلی به معنی هر چیزی است که بالا قرار دارد اما این کلمه در کاربرد بعدی به عالم ملانکه و جن و عرش تسری یافته است؛ یعنی یک واحد زبانی در خلال کاربرد به واحدی نشانه‌ای تحول یافته است. از این رو متون دینی در جریان کاربرد و تداول مستمر هستند و در این مسیر دچار تغییر و تجدید معنا می‌شوند. این امر توسط خود متسل رخ نمی‌دهد بلکه مومنان از طریق تداول و کاربرد خود باعث این تحول می‌شوند.

**استفاده شما از اصطلاح پارادایم (paradigm) مرا به یاد علاقه آکادمیکا شما به برخی از نظریات غربی و شماری از اندیشمندان مغرب زمین انداخت؛ اما با وجود این حضور مخفی آرای غربیان، شما بسیار کم به آرای آنها استشهاد می‌کنید و به طرح نظریات آنان می‌پردازید!**

اگر من در تحقیقات خود از برخی نظریات غربی با توجه به متن اصلی یا ترجمه آنها استفاده می‌کنم اصرار دارم که این مفاهیم را در چهارچوب فرهنگ غربی به کار ببرم؛ از این رو بسیار ساده است که به آرای فوکو و دریدا استشهاد کنم، اما این به یکدستی و هماهنگی سیاق کلام آسیب می‌رساند.  
**اما اصطلاح پارادایم که آن را به کار برید به تحقیقات توماس کوهن (T.Kuhn) بازمی‌گردد اما شما آن را از سیاق خود خارج کرده و در فضا و مبحثی دیگر به کار برده‌اید. پرسش من این است که آیا شما آن را به معنی قطعیت علمی که مدنظر کوهن است به کار برده‌اید؟ و نیز اینکه چرا خواننده را به منابع نظری خودارجاع نمی‌دهید؟**  
 نه، من ضرورتاً اصطلاح پارادایم را در همان معنا به کار نبردم بلکه به معنی تغییر و تفاوت در بنیادهای معرفتی به کار بردم؛ یعنی پارادایم در نزد من انتقال اساسی در بعد فرهنگ و معرفت است. من خود را به تاریخ اندیشه یا تاریخ فلسفه غرب مشغول نمی‌کنم بلکه به بحث درباره مفاهیم و نظریات می‌پردازم. اگر اصطلاحی را نیز به کار می‌برم، تا پیش از واضح شدن آن از آن مفهوم استفاده نمی‌کنم. اما درباره مراجع و منابع، در واقع من منابع مشخصی ندارم چرا که مطالعات پیشین من اکنون تبدیل به بخشی از ذهن و شخصیت من شده است. خواننده آشنا با موضوع و اصطلاحات، منابع بحث را می‌شناسد؛ به ویژه آنکه من اصطلاحاتی را که در زبان عربی هنوز مبهم است، به کار نمی‌برم. شما در این مباحثه می‌خواهید مرا به این مباحثه نظری

بکشانید. محمد از کون مشغول پرداختن به این موضوعات است و من در روش بسیار به او مدیون هستم اما به خاطر احترام وی به این حوزه، به او اجازه نمی‌دهم که به جز آن به دیگر مباحث نیز بپردازد. شما ممکن است عمر خود را در بررسی دستور پخت و غذا و مقدار افزودن مواد مختلف به آن صرف کنید اما من دوست دارم وارد آشپزخانه شوم و آشپزی را تجربه کنم.

**شما چندین سال است که بیرون از جهان عرب به سر می‌برید و به عنوان استاد مهمان در دانشگاه لایپن به دانشجویان خود به زبان انگلیسی درس می‌دهید اما بیشتر نوشته‌هایتان همچنان به زبان عربی است و به مسائل فرهنگی جهان عرب می‌پردازید؛ گویی روح و فکرتان جهان عرب را هنوز ترک نکرده است.**

من نمی‌خواهم از فضای فرهنگ عربی دور شوم و ترسم از این است که حضورم در غرب باعث پیوستنم به فضای فرهنگی غرب شود. همه عمر من در مباحث جدی فرهنگ عربی صرف شده و من اصرار دارم که به زبان عربی بنویسم و بسیار کم به انگلیسی نوشته‌ام اگر چه از موضوعات مطرح در فضای فکری - فرهنگی غرب بی‌اطلاع نیستم اما خود را جزئی از آن نمی‌دانم که به حل این مسائل بپردازم.

**بسیار پیش آمده که از محافل فرهنگی و رسانه‌ای غرب برای ابراز همدردی با روشنفکران مسلمانی که به سبب نظریات منتقدانه خود در وطن با مشکل و فشار مواجهند، استفاده کرده‌اید؛ آیا از این نگران نبودید که در اروپا از مسئله‌ای که در مصر برایتان پیش آمده برای انتقاد از اسلام و جوامع اسلامی سوءاستفاده شود؟**

این مسئله مهمی است. وضعیتی که باعث مهاجرت من به هلند شد، این بیم را برایم پیش آورد که غرب مرا به مثابه ناقد دین اسلام بشناسد. من به این نکته واقف بودم و از این رو در سخنرانی‌های خود فضایی را گفتمان اسلامی به وجود می‌آوردم. این امر از روی ظاهر نبود بلکه می‌خواستم نشان دهم که من منتقدی از درون اندیشه اسلامی هستم و خود مسلمانم و آنچه برایم پیش آمد - بیش از آنکه مسئله‌ای دینی باشد - موضوعی سیاسی بود.

اما برخی محققان برای کسب حمایت و تأیید موسسات علمی غیر به گونه‌ای برخورد می‌کنند که گویی خود جزئی از این موسسات و محافل هستند. وضعیت این افراد جز ادوارد سعید به گونه‌ای است که نه به طوری کامل به فرهنگ غربی پیوسته‌اند و نه توان حمایت از فرهنگ اصلی خود را دارند. من اما استاد مهمان دانشگاه لایپن هستم و در عین حال که به این نهاد علمی تعلق دارم، فضای فرهنگی خاص خود را نیز حفظ کرده‌ام. دانشگاه لایپن با من به عنوان یک متفکر و یک انسان برخورد می‌کند نه یک استاد نیازمند حمایت که قصد دارد از ظلمی که بر وی رفته، بهره‌برداری تجاری کند.

**مشکل اصلی شما در مصر با دانشگاه به عنوان یک استاد دانشگاه و آزادی وی در درون این نهاد مدنی بود؛ آیا همین طور است؟**  
 بله، همه مسئله همین بود. در مقدمه کتاب تفکیر فی زمن التکفیر از نقش این دانشگاه و اسباب تاریخی تضعیف آن

و حملات نهادهای سنتی به آن نوشتیم. من به مصر وجود آنکه مانع قانونی برای بازگشت بازنمی‌گردم مگر به عنوان عضو هیأت داوران بررسی یک رساله فوق لیسانسی یا دکترا. با این حال با وجود عضویت من در هیأت علمی دانشگاه مصر، با این درخواست نیز موافقت نشده؛ حتی دانشگاه دمشق نیز این را نپذیرفت. دکتر صادق جلال العظم تلاش کرد که مرا به عنوان عضو هیأت داوران برای بررسی یک رساله فوق لیسانس معرفی می‌کند اما در این مسیر ناکام ماند.

**برخی می‌گویند اگر بیروت اکنون جایگاه فرهنگی و دانشگاهی خود در دهه ۱۹۶۰ را حفظ کرده بود، می‌توانست میزبان دکتر نصر حامد ابوزید در دانشگاه‌ها باشد تا وی به هلند نرود؛ نظر شما در این باره چیست؟ آیا اگر از شما برای تدریس در یکی از دانشگاه‌های کشورهای عربی دعوت شود می‌پذیرید؟**

من اولاً در انتظار دعوت دانشگاه مصر و پس از آن هر یک از دانشگاه‌های عربی هستم. اگر منصب استادی در هر یک از دانشگاه‌های جهان عربی به من پیشنهاد شود، حتماً هلند را ترک می‌کنم. دانشگاه مصر تحت تأثیر فساد موجود در جامعه رو به خرابی و زوال نهاده است. من فکر نمی‌کنم که در آینده استادان میرزی از دانشگاه مصر و حتی دانشگاه‌های دیگر کشورهای عربی ظهور کنند.

**یعنی شما معتقدید که دوران طلایی مصر به سر آمده است؟**

واقعیت این است که عقب‌ماندگی مصر تنها به علل اقتصادی یا نظامی نیست بلکه علت اصلی، اتحاد نفتی مصر، عربستان و آمریکا است که باعث تسلط عربستان بر موسسات و محافل دینی مصر شده است. اکنون محافل دینی مصر پس از اشعری‌گری، به محافظی وهابی تبدیل شده‌اند. گروه عظیمی از مصری‌ها به کشورهای نفتی مهاجرت کردند و هنگامی که بازگشتند منطق ایمانی‌شان با ماده گرایی و ثروت‌اندوزی مخلوط شده بود. نفت به عنوان بنیاد اقتصاد به معنی به‌دست آوردن ثروت بدون زحمت است؛ یعنی ثروت زیرزمین است و فقط نیاز به حفر چاه دارد. این مسئله به معرفت و اندیشه نیز سرایت می‌کند؛ یعنی همه دانش و معرفت در گذشته وجود داشته و نیاز به اندیشیدن نیست بلکه فقط می‌بایست گذشته را نیش کنیم و راه‌حل‌هایی برای اکنون خود بیابیم. سیطره این بنیان معرفتی سرچشمه گرفته از فرهنگ نفت محصور، کار و تفکر را بی‌ارزش کرده است. اکنون بدویت بر تمدن چیره شده و همین باعث گسست فرهنگی در مصر و بسیاری از کشورهای عربی شده است.

**بی‌نوشته**  
 ۱- این کتاب با عنوان «معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآنی» توسط مرتضی کریمی‌نیا به فارسی برگردانده شده است. (م)

