

(بیروت، ۱۹۸۲)

این مصاحبه توسط محمدعلی 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 درگذشت 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 فوق لیسانس 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 تغییر 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. اگرچه محمد عبده از زبانی سنتی استفاده می‌کرد اما سنگ اساس در این رویکرد را وی نهاد. پس از وی طه حسین در کتاب‌های خود این روش را ادامه داد؛ به‌ویژه در کتاب خود درباره شعر جاهلی که عنوان کرد داستان ابراهیم و اسماعیل در قرآن ضرورتاً واقعیتی 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 بنت‌الشاطی 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 فوق لیسانس خود. من نیز خود را در ادامه همین جریان می‌بینم و در چهار جوب تصور نظریه ادبی و دانش متن‌شناسی، هنگامی که کتاب «مفهوم النص»^(۱) را می‌نگاشتم، مرجع من در آنچه وجه ادبی قرآن خوانده می‌شود، شیخ‌امین خولی بود.

به نظر شما علت تاگامی 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

و چندی بعد به هلند رفت و در دانشگاه لایدن به تدریس و تحقیق مشغول شد. ابوزید رهیافتی 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 في التفسير: دراسة في قضية المعجاز عندالمعتزله (بیروت، ۱۹۸۲)

- اشکالیات القرانہ و آیات التاویل (بیروت، ۱۹۹۲)

- مفهوم النصی: دراسة فی علوم القرآن (بیروت، ۱۹۹۰)

- فلسفه التاویل: دراسة فی تاویل القرآن عند محی‌الدین بن عربی

آثار خود به کمیته رتبه‌بندی اساتید دانشگاه قاهره، خواستار ارتقا به درجه استادی شد. در جلسه ارزیابی آثار وی یکی از اعضای هیات بررسی‌کننده 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 تالیفاتش مرتد دانسته و خواستار جدایی او از همسرش شدند. پس از آن امین‌الظواهری رهبر سازمان انقلابی و بنیادگرایی الجهاد و از رهبران کنونی القاعده فتوای قتل او را صادر کرد. به دنبال این امر، ابوزید مدتی تحت مراقبت پلیس به سر می‌برد

♦ دکتر نصر حامد ابوزید - محقق قرآن پژوه مصری - در سال ۱۹۴۲ در یکی از روستاهای طنطا 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 فوق لیسانس خود را در سال ۱۹۷۷ و دکتری را در سال ۱۹۸۱ اخذ کرد. عنوان رساله فوق لیسانس 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

مورد آزار و شکنجه قرار دهد.

پس از آن متوکل 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 متوکل درباره عقاید اهل سنت که شامل ازلی و قدیم بودن قرآن می‌شد، این مسئله به شکل جمودآمیز و براساس عقاید اشعری - حنبلی باقی مانده و تثبیت شد. این وضع ادامه یافت تا آنکه دوران نهضت و اصلاح شروع شده و محمد عبده با طرح اصلاحی خود، بار دیگر به سراغ این مسئله رفت. با این همه به نظر می‌رسد که عبده نیز به سبب برخی از بیم‌ها از نظر خود عقب‌نشینی کرد.

اما بعد از محمد عبده، طه حسین و امین خولی و بسیاری دیگر آمدند اما آنان نیز از این راه عقب‌نشینی نکردند و پرسش‌ها را تا نهایت مطرح نکردند: به نظر شما علمای این امر چیست؟

ما در اینجا نباید به مسئله عقب‌نشینی به عنوان مفهومی مخفی بنگریم. همچنین باید بدانیم که این عقب‌نشینی 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 نهاد شده. در اینجا تجدید و نوسازی صورت گرفته اما مدرنیته در کار نبود. اپرا، راه‌آهن، دانشگاه و پارلمان از خارج وارد شد اما روند امور 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 می‌خورد. این پروژه نیز ولادتی مبهم داشت، چرا که به دنبال نوسازی اسلام در مسیر پذیرش مدرنیته غربی بود، به گونه‌ای 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 جنجال‌برانگیز کتاب «فی الشمر الجاهلی» را حذف کرد، به طور مبنایی از روش شک‌دکاری صرف‌نظر نکرده بود بلکه حالتی دفاعی در برابر حملات مختلف به خود گرفته بود. مورد دیگری که می‌توانیم این بحران را در آن ببابیم، ترجمه «دایره‌المعارف اسلام» در دهه ۱۹۲۰ به زبان عربی است که امین خولی یکی از اعضای گروه نظارت‌کننده بر این ترجمه به شمار می‌رفت. روش قاطع و دقیق مستشرقان در تالیف این دایره‌المعارف تا آنجا مورد احترام و تقدیر علمای آن زمان بود که به قداست قرآن و شخصیت محمد (ص) نزدیک نشود. در چنین مواردی، این رویکرد دشمنی با اسلام و پیامبر تلقی می‌شد، در حالی که معلوم بود که یک مستشرق، حتی کتاب مقدس خود و شخصیت مسیح را نیز با نگاهی منتقدانه و از دریچه نقد تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد.

اجازه بدهید به برخی پرسش‌هایی که مستشرقان مطرح کردند و هنوز هم در چهار چوب اندیشه اسلامی توسط متخصصان مطالعات اسلامی به آنها بی‌توجهی می‌شود، بپردازیم:

پرسش‌هایی نظیر اینکه «چرا پیامبر (ص) 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 زبان‌ها در مسیر زمان دچار تغییر و تحول می‌شود 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 موقر را بررسی کنند. اینها موضوعاتی نیست که نتوان درباره آن تفکر کرد. من هنگامی که کتاب مفهوم‌النص را می‌نوشتم به این مسئله واقف بودم اما در آن کتاب می‌خواستم معنای متن را به منصف ظهور برسانم و از درون علوم قرآنی سنتی به قرآنی جدید از این مبحث دست یابم. در این مطالعه، مفهوم تاریخ، خود را چنان به من نمایاند 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 «اسانی» و غیرمقدس» قلمداد کردند. پس این همه در خود کتاب مفهوم‌النص به وضوح گفتم که مجال برای مطالعات بیشتر و دریافت‌های دیگر وجود دارد. من به این نقطه رسیدم که میان زبان قرآن و رسالت این کتاب تمایز قابل شوم و خود زبان را مقدس ندانم.

به نقطه‌های اساسی

رسیدیم. شما در یکی از مقالات خود در توضیح نظریه جلال‌الدین سیوطی گفته‌اید که معنای قرآن بر پیامبر اکرم (ص) نازل شد و ایشان آن را در قالب زبان عربی در آوردند. زبان عربی پیش از قرآن تحول و تطور داشته و به مثابه موجودی زنده، در تماس با واقعیت‌ها، دلالت‌ها، الفاظ، معانی و کاربردهای خود را تغییر داده است. من به طور کامل با شما موافقم. کافی است که زبان مطبوعات و کتاب‌های 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 نهاده‌اید؛ با این حال من احساس می‌کنم که شما در پرداختن به این موضوع به شکل مبنایی و ریشه‌ای تردید دارید. این مسئله را در محمد ارکون نیز می‌بینیم؛ گویی ما داری را می‌گوییم اما به دنبال گشوده‌شدن آن نیستیم یا اینکه از گشوده‌شدن آن هراس داریم.

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

تفسیر 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 نمی‌شود، بلکه کاری گروهی است. هنوز در نظام معرفتی‌ای سیر می‌کنیم که شافعی در قرن سوم هجری ایجاد کرد. این نظام معرفتی بر این آموزه استوار است که متن مقدس است، چرا که زبان و محتوای آن ساخته بشر نیست. تلاش برای برهم‌زدن 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 نمی‌شود بلکه درباره همه کتب مقدس صدق می‌کند. اما وحی نوعی ارتباط غیرزبانی است و وحی قرآن بر محمد (ص) 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 پرسش‌های 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 می‌شویم و به نقد تاریخی وارد می‌شویم. این امر از سال ۱۹۶۷ رخ داده است. اما درباره بخش دوم پرسش شما باید گفت که تصویر کنونی، چنین به نظر می‌رسد اما این تصویر خطاست. در اینجا ۲ نمونه درباره اندیشه دینی سنتی ذکر می‌کنم که از ابزار خاص خود استفاده کرده اما تحت تأثیر روش نقد تاریخی بوده اگر چه خود به آن توجه نداشته باشند. نمونه اول فتوای شیخ یوسف قرضاوی درباره رابطه زن و مرد در اروپاست. اگر چه قرضاوی اندیشه تاریخی را نمی‌پذیرد اما تحت تأثیر آن بوده و به آنجا رسیده که در فتوایی اجازه می‌دهد که زنی که به اسلام گرویده همچنان به زندگی خودبا مردی غیرمسلمان ادامه دهد و در نکاح وی باقی بماند. این اجتهاد قرضاوی بر پایه‌ای 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 می‌خورد.

نمونه دیگر پاسخ طنطلای - شیخ الازهر - به مصطفی مشهور - رهبر اخوان المسلمین - درباره قبلی‌ها و مسئله جزیه است. شیخ طنطلای می‌گوید که جزیه مسئله‌ای تاریخی و مربوط به گذشته است. حال باید از او پرسید که مگر جزیه آموزه‌ای قرآنی نیست؟ اما می‌بینیم که تاریخی‌نگری به طور ناخودآگاه به اندیشه وی وارد شده است.

شما می‌گویید متن قرآن تاریخی

است و این به معنی زمانمند بودن آن نیست و الهی بودنش را انقی نمی‌کند بلکه این به معنی آن است که قرآن در دوره‌ای تاریخی نازل شده و ویژگی‌های قرن هفتم میلادی و فعالیت‌های اعراب در آن زمان را انعکاس داده است. این سخن پرسش‌های بسیاری را به همراه

می‌آورد. آیا با طرح آنها موافقت؛ از جمله اینکه چرا قرآن براساس ترتیب نزول، تنظیم و تدوین نشده است؟ واقعیت تاریخی این است که ترتیب کنونی قرآن با ترتیب نزول آن متفاوت است و برای داشتن هرگونه رهیافت روشمند به تفسیر قرآن، می‌بایست این سیاق باقرینی شود. در تحلیل قرآن و رهیافت در زمانی (Synchronicity) و وجود دارد همزمانی (Synchronicity) وجود دارد. جمع کردن این دو رهیافت بسیار مهم است. اگر قرآن را فقط براساس ترتیب نزول تحلیل کنیم، چنین تعاملی چنان است که آن را فقط کتابی در متن تاریخ دانسته‌ایم اما در واقع چنین نیست. همچنین اگر فقط ترتیب قرآنی و تدوین را مورد نظر قرار دهیم، نسبت به جنبه تاریخی قرآن تغافل کرده‌ایم. به دیگر سخن، اگر بگوییم که قرآن تاریخی و الهی است، هر دو بعد اشاره کرده‌ایم؛ ترتیب نزول قرآن نشان می‌دهد که این کتاب جزئی از تاریخ است و ترتیب مجدد آن براساس ضوابطی که در تاریخ نشانی از آنها نمی‌یابیم، نشان می‌دهد که پیامی مقدس و الهی است.

انجام مقایسه میان درونمایه تاریخی و بنیان غیرتاریخی قرآن نیازمند مطالعات وسیع و عمیق و فعالیت مشترک جمع کثیری از محققان است. ۱۱۴ سوره داریم که بخشی از آنها مکی و بخشی مدنی‌اند و در گذشته مستشرقان درباره آنها تحقیق کرده‌اند 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 نمی‌توان بر اسناد و شواهد خارجی تکیه کرد بلکه باید درونمایه 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 برداشته‌اند.

در بررسی اسباب نزول آیات قرآن

می‌بینیم که قرآن متن واحدی نیست بلکه در زمانی بیش از ۲۰ سال بر پیامبر نازل شده است. اگر بگوییم که همه بخش‌های قرآن آن به حادثه یا سوالی تعلق دارد، در مقابل می‌بینیم که بیش از ۸۰ درصد آیات سبب نزولی ندارد؛ حال به این ترتیب چگونه می‌توان به وقایع تاریخی مرتبط با سیاق نزول آیات دست یافت؟

اجازه بدهید از چهار چوب اصطلاحات و رهن و چند پهلوی خارج شویم. ما باید میان اسباب نزول به عنوان اصطلاحی که رفته رفته در فقه و روایات سنتی با آنچه من از آن به عنوان سیاق تاریخی وحی یسادی می‌کنم، تمایز قائل شویم. آنچه می‌گویم، انکارکننده 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 یا «الم» ذلک الکتاب لاریب فیه» آغاز می‌شود این پاسخ به پرسشی است که آن را در آیاتی که بلافاصله پس از این آیه آمده نمی‌یابیم بلکه آن را در آیات بعدی که از درخواست یهودیان از محمد (ص) برای آوردن کتابی مانند الواح موسی سخن می‌گوید می‌یابیم.

و حملات بهادارهای سستی به آن نوشتیم. با وجود آنکه مانع قانونی برای بازگشت به مسموم وجود ندارد اما به این کشور باز نمی‌گردیم مگر به عنوان عضو هیأت داوران بررسی جنگ فضای فرهنگ غربی در رسانه فوق‌لیسانسی یا دکتریا با این حال با دور شوم و ترمیم از این وجود میسر نیست. در است که حضورم در هیأت امنای دانشگاه غربیت باعث پیوستنم به موافقت نمی‌شود. به قضایای فرهنگی دانشگاه دمشق جی دانشگاه دمشق نیز اسیران را پذیرفت. دکتر صادق جلال‌الاسلام تلاش کرد که سراره عنوان عضو هیأت داوران برای بررسی یک رسانه فوق‌لیسانسی معرفی می‌کنند اما در این مسیر ناکام ماند.

■ برخی می‌گویند اگر پیروان اکون جایگاه فرهنگی و دانشگاهی خود در دهه ۱۹۶۰ را حفظ کرده بود، می‌توانست میراثان دکتر نسر حامد ابو زید در دانشگاه‌ها باشد تا وی به هلند برود؛ بنظر شما در این باره چیست؟
آیا اگر از شما برای تدریس در یکی از دانشگاه‌های کشورهای غربی دعوت شود می‌پذیرید؟
 من اولاً در انتظار دعوت دانشگاه ممر و پس از آن هر یک از دانشگاه‌های غربی هستم. اگر منصب استادی در هر یک از دانشگاه‌های جهان غربی به من پیشنهاد شود، حتماً مانند تراکی می‌کنم. دانشگاه ممر تحت تأثیر فشار موجود در جامعه، رو به خرابی و زوال نهاده است. من فکر نمی‌کنم که در آینده استافان میرزای دانشگاه ممر و جی دانشگاه‌های دیگر کشورهای غربی ظهور کنند.

■ یعنی شما معتقدید که دوران طلایی ممر به سر آمده است؟
 واقعیت این است که عقب‌ماندگی ممر تنها به عامل اقتصادی یا نظامی نیست بلکه علت اصلی، انحطاط ممر، عربستان و امریکاست که باعث تسلط عربستان بر موسسات و معارف دینی ممر شده است. اکنون مخالف دینی ممر پس از انصراف تراکی، به محافل دینی واهی تبدیل شده‌اند. گروه طلبی از میرزها به کسورهای نفتی مهاجرت کردند و هنگامی که بازگشتند مطابق اسیان‌شان با مراه‌گرایی و تروتاندوزی مطاول شده بود. نفت به عنوان بنیاد اقتصاد به معنی به‌دست آوردن ثروت بدون زحمت است؛ یعنی ثروت روزمین 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 بشناسیم و راه‌حل‌هایی برای اکنون خود بیابیم. سبب‌ها این بنیاد معرفتی نیز چپ‌سده گرفته از فرهنگ نفت محور کار و تفکر را می‌ارزش کرده است. اکنون بیروت که تمدن چیره شده و همین باعث گسست فرهنگی در ممر و بسیاری از کشورهای غربی شده است.

■ آیا این کتاب با عنوان «معماری متن: پژوهشی در علوم قرآنی» توسط مرتضی کریمی‌پنا به فارسی برگردانده شده است. (م)
۱- این کتاب با عنوان «معماری متن: پژوهشی در علوم قرآنی» توسط مرتضی کریمی‌پنا به فارسی برگردانده شده است. (م)
۱- این کتاب با عنوان «معماری متن: پژوهشی در علوم قرآنی» توسط مرتضی کریمی‌پنا به فارسی برگردانده شده است. (م)

بکشاید. محمد اکون مسئول پرداختن به این موضوعات هستم اما به خاطر اهتمام وی به این حوزه، به او اجازه می‌دهم که به جز استعفاء خود را در بررسی دستور پخت غذا و مقدار افزودن مواد مختلف به آن صرف کند اما من دوست دارم وارد آشپزخانه شوم و آشپزی را تجربه کنم.

■ شما چندین سال است که بیرون از جهان عرب می‌سوز می‌زند و به عنوان استاد مهمان در دانشگاه‌های غربی به زبان انگلیسی تدریس می‌دهید اما پیشتر نوشته‌هایتان همچنان به زبان عربی است و به مسائل فرهنگی جهان عرب می‌پردازید؛ کویس روح و فکر تان جهان عرب را هنوز ترک کرده است.
 من در خواهم از فضای فرهنگ غربی دور شوم و ترمیم از این است که حضورم در غرب باعث پیوستنم به فضای فرهنگی غرب شود. همه عمر من در ساخت جدی فرهنگ غربی صرف شده و من امروز دارم که به زبان عربی بنویسم و بسیاری که به انگلیسی نوشته‌ام اگر چه از موضوعات مطرح فرهنگی اکون - فرهنگی غرب می‌انطلاق نیست اما خود را جزئی از آن نمی‌دانم که به حاشیای مسائل بپردازم.

■ بسیار پیشی آمده که در محافل فرهنگی و رسانه‌ای غرب برای ایرانیان مهدودی با روشنفکران مسلمانان که به سبب نظریات منتقدانه خود در وطن با مشکل و فشار مواجهید، استفاده کرده‌اید؛ آیا این امر تکرار نمی‌شود که در اروپا یا مسلمانان که در یونان پیش آمده برای انتقاد از اسلام و جوامع اسلامی سوءاستفاده شود؟
 این مسئله مهمی است و همین که باعث مهاجرت من به هلند شد. این ترمیم را برام پیش آورد که غرب سر را منطبق با نقد دین اسلام بنماید. من به این نکته واقف بودم و از اسرار و در سخنان‌های خود دفاعی از تفکرات اسلامی به وجود نمی‌آوردم. این امر از روی نظام نسبیوم بلکه به خواست من است. هم من منتقدی از دین اندیشه اسلامی هستم و خود مسلمانم و آنچه برام پیش آمد - پیش از آنکه مسئله‌ای دینی باشد - موضوعی سیاسی بود.

■ مشکل اصلی شما در ممر با دانشگاه به عنوان یک استاد دانشگاه و آزادی وی در دوران اسیر نهاد مذهبی بود؛ آیا همین طور است؟
 بله همه مسئله همین بود. در مقدمه کتاب انگلیز فی زمن انگلیز از نقی این دانشگاه و اسباب تاریخی تفسیر آن دو آیه هلم پلد راسم بودک و لم یکن له کفرها (فصل اول: احکام ۴) و عبدالله شوق اندیشه در پارانیم فرهنگی نسل اول مسلمانان، یعنی خاندان کمالا مشهور هلمن گفته‌شده که «نویس (۱۱) و خدای که چشم و دست دارد و حب و بئس، تلافی احساس نمی‌شد. تغییر کرد و زمینه تبادل نسر با تغییر مواضع هنگامی که به حال مختلف این پارادایم شد (مطابق با غیر عرب‌ها، ترجمه متون فلسفی به زبان عربی، نسلی با الهیات مسیحی و سایرین تلافی، خ نبود.

■ موضوع اصلی این است که باید نظریه زبانی وجود داشته باشد، همچنین نظریه‌ای در بنیادهای فلسفی، چرا که زبان به مثابه مجموعه‌ای از بنیادهای تحول می‌یابد. مثلا کلمه «الله» در عبارت قرآنی «السموات والأرض» در کاربرد اصلی به معنی هر چیزی است که بالا فر از درازمانی کلمه در کاربرد مدعی به عالم ملائکه و جن و عرش تشریح یافته است؛ یعنی یک واحد زبانی در خلال کاربرد به واحدی نشانه‌ای تحول یافته است. از این رو تئوری دینی در جریان کاربرد و تحول مستمر هستند و در این مسیر دچار تغییر و تحول معنا می‌شوند. این امر توسط خود منطبق رخ دهد بلکه موسلمانان از طریق تداول و کاربرد خود باعث این تحول می‌شوند.

■ استفاده شما از اصطلاح پارادایم (paradigm) سرآیه به یاد علاقه آکادمیک شما به برخی از نظریات غربی و شمارش از اندیشمندان مغرب زمین انداخت؛ اما با وجود این حضور مخفی آرای غربیان، شما بسیار کم به آرای آنها استشهد کنید و به طرح نظریات آنان می‌پردازید.
 اگر من در تحقیقات خود از برخی نظریات غربی یا توجه به متن اصلی یا ترجمه آنها استفاده می‌کنم امروز دارم که این معانیم را در چهار چوب فرهنگ غربی به کار ببرم. از این رو بسیار ساده است که به آرای تراکی و دریا استشهد کنم. اما این به یکجستگی و هماهنگی سباق کلام اسیر است که آن را به کار بردن به تحقیقات توسمانی کوهن (Kuhn) بازی می‌گردد اما شما آن را از سباق خود خارج کرده و در فلسفه و مبحثی دیگر به کار برده‌اید. پرسش من این است که آیا شما آن را به معنی کاربرد علمی که مدنظر کوهن است به کار برده‌اید؟ و نیز اینکه چرا خواننده را به منابع نظری خودار جابجایی می‌دهید؟

■ من ضرورتاً اصطلاح پارادایم را در همان معنا به کار نبردم بلکه به معنی تغییر و تحول در بنیادهای معرفتی به کار بردم. یعنی پارادایم در نزد من انتقال اساسی در بند فرهنگ و معرفت است. من خود را به تاریخ اندیشه یا تاریخ فلسفه غرب متحول نمی‌کنم بلکه به بحث درباره معانی و نظریات می‌پردازم. اگر اصطلاحی را نیز به کار می‌برم، پیش از واضح شدن آن از آن مفهوم استفاده نمی‌کنم. اما درباره منابع مهم منابع در واقع من منابع مشخصی ندارم و منابع در واقع من مشخص نیست. من اکنون تبدیل به بخشی از ذهن و شخصیت من شده است. جامع‌گرا یا امری موضوع و اصطلاحات، منابع بحث را می‌نماید؛ و نیز آنکه من اصطلاحاتی را که در زبان غربی هنوز مهم است، به کار نمی‌برم. شما در این محاسبه می‌خواهید سرآیه این مباحث نظری

از این رو اندیشه و کتاب در متن قرآن موجود است اما ارتباط آن با به دیگری که در جای دیگری نهاده شده دنیوار نکته دیگر این است که بنیاد من قرآن فقط از دریچه اسباب تحول بر خورد کردن نگه‌بانید در چهار چوب سباق تاریخی به معنای عام و از جمله شخصیت پیامبر (ص) و رابطه ایشان با جامعه فرهنگی قرآن ابررسی کرد.

■ بنظر شما درباره سنت نبوی و اینکه برخی آن را تقلید می‌کنند و برخی از وحی می‌دانند چیست؟
 این امر در طول تاریخ وجود داشته است. برخی سنت را به معنی تائیدی و شرح دهنده قرآن که متنی مستقل که هم‌راز و همانند قرآن است می‌دانسته‌اند. برخی از آنها با بدانجا پیشی رفته‌اند که می‌گویند پیش از آنکه سنت به قرآن نیاز داشته باشد، قرآن به سنت نیاز دارد.

■ با این همه، اصل سنت احادیث نبوی را وحی و کلام الهی می‌دانسته؟
 اما آن راه منابه وحی می‌دانند، وحی که پیامبر (ص) به زبان می‌آورد یعنی کلام خداوند است به زبان محمد (ص). شاعلی معتقد است که سنت، حکمت مذکور در قرآن است و زبان کلام الهی، وحی نامده به پیامبر به زبان سنت. پیامبر است؛ یعنی از نظر شاعلی، قرآن مقدس است چرا که زبان من و من آن را جایی حکمت اما سنت، قرآنی است که من و زبان آن مقدس و الهی نیست. چرا که از کلمات پیامبر است.

■ شما در برخی از نوشته‌های خود با نکته سر آرای معتزله - از جمله این آموزه که الهی بودن قرآن به معنی ازلی بودن آن نیست یعنی نمی‌توان در کنار خداوند، قرآن را رابین تدبیر و ازلی دانست - هم‌تراز مطرح کرده‌اید.
 باید به نوشته‌های من به شکل تاریخی نگریست. در کتاب نخست خود چنین گفته‌ام امروز آن را قبل تمام امروز فقط به عنوان استشهد از آرا و موضع گیری‌های تاریخی معتزله یاد می‌کنم. درباره اندیشه ازلی بودن قرآن نیز من در سباق جدلی از راه به خود می‌برم و غالباً در کتاب انگلیز از آن استفاده می‌کنم؛ مانند کتاب انگلیز به زمن انگلیز چرا که طرف مقابل با بیانات به معنای می‌آید اما باید پاسخ ما نیز بر اساس معنای آن استفاده می‌کنم. اما این کتاب انگلیز به شرح آنکه متقدم که بازگشت به بحث خلق قرآن در چهار چوب اندیشه معتزلی مشکل ما را حل نمی‌کند چرا که اکنون درباره زبان قرآن بحث می‌کنیم می‌تواند به آن بپردازد.