

مقاله پژوهشی

بنیادهای آزادیهای اجتماعی در آرای متفکران اسلامی؛ با تاکید بر آرای «حامد ابوزید»

حاج علی شیراوند^۱، حسن شمسینی غیاثوند*^۲، علی فلاح نژاد^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲

چکیده: آزادی از مفاهیم چالش برانگیز در تاریخ معاصر جهان اسلام بوده است. بخصوص با ورود مدرنیته به جهان اسلام، این واژه بیش از گذشته با چالش های معرفتی و سیاسی مواجهه گشت. به همین دلیل اندیشه سیاسی متفکران مسلمان در تاریخ معاصر با این مفهوم آمیخته شده است و رویکردهای مختلفی نسبت به این مفهوم ارایه شده است. و با توجه به اینکه اهمیت آزادی در عصر جهانی شدن و عصر اطلاعات بیش از دوره های پیشین شده است، فلاسفه و روشنفکران مسلمان بیش از گذشته به مفهوم توجه کرده اند. در واقع نگرش متفکران مسلمان همچون حامد ابوزید به آزادی با ویژگی های جهانی شدن، رسانه ها، پسا صنعتی و پسامدرنیسم و.... درهم آمیخته شده است. در واقع ساختار معرفتی و منظومه معرفتی این متفکران بر اساس مقتضیات و بنیادهای جهان پسامدرن همچون نیولیبرالیسم، پاسرمایه داری، دموکراسی سازی، اسلام سیاسی، قدرت اطلاعات، اقتصاد جهانی، نگرش هرمنوتیکی به آموزه های اسلامی و... شکل گرفته است. به همین دلیل مولفه های آزادی در اندیشه سیاسی متفکرانی همچون حامد ابوزید را می توان در مواردی همچون آزادی های سیاسی-اجتماعی، حقوق زنان، حقوق شهروندی، تاکید بر دموکراسی، تعامل با غرب، حکومت های غیر ایدئولوژیک، تاکید بر عنصر انسانی و دین مدنی به آموزه های اسلامی مورد بررسی قرار داد.

واژگان اصلی: اسلام سیاسی، ابوزید، آزادی، هرمنوتیک، حقوق شهروندی.

^۱ . دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران.
shiravand1351@gmail.com

^۲ . گروه علوم سیاسی، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران. (نویسنده مسئول)
shamsini_h@yahoo.com

^۳ . گروه علوم سیاسی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران.
f.najad1350@gmail.com

مقدمه

مفهوم و مولفه‌های آزادی در غرب در فلسفه سیاسی مطرح بوده است. ولی باتوجه به شرایط محیطی و زمانی نگرش‌های انسان‌شناسانه و بخصوص در فلسفه کلاسیک مسأله آزادی تحت الشعاع عدالت مطرح گردیده و با تأکید بر این امر که در آن دوره اصل بر اجتماع و جامعه بود نه فرد و وقتی اجتماع اصل باشد عدالت مسأله اساسی می‌شود و هدف نهایی حکومت عدالت و فضیلت در جامعه خواهد بود. در دوره کلاسیک نگرش‌های یکسان و برابر نسبت به انسان وجود نداشته و در نتیجه آزادی فقط برای عده‌ای خاص و برگزیدگان و نخبگان جاری و ساری بوده است و لذا آزادی به مفهوم نوین آن (اجتماعی سیاسی - حقوقی) در فلسفه کلاسیک جایگاهی نداشته و به طور کلی واژه آزادی در آن زمان معنای امروزی را افاده نمی‌کرد و در آن زمان فقط به معنای اختیار مشارکت در امور عمومی تلقی می‌شد. اینک آزادی مشخصه‌ی است کاملاً شخصی، کاملاً منفرد، و کاملاً سودنگر و تماماً زمینی، که تنها هدف آن رهانیدن انسان از تمام قیدوبندهای گذشته، مطیع ساختن انسان به نفس و استنباط خویش، اکنون هدف انسان است نه جامعه، اصل به پیشرفت ارتقاء و رشد بیش از پیش انسان خواهد بود نه چیز دیگر، تقدم بر فرد و امیال او و تاخر بر جامعه و اتباع آن. جامعه‌ی انسانی رنسانس با هر نوع دیدگاه و مسلکی و هر نوع جنسیتی فقط و فقط برای ارتقاء و رشد آزادی‌های امیال بشر که همانا امنیت و استقلال در کلیت آن گسترش می‌یابد. دین مجموعه‌ای از اعتقادات و مقررات متناسب با آن چه در مسیر زندگی مورد عمل و اجرا قرار می‌گیرد، دین نامیده می‌شود. دین برنامه‌ی زندگی انسان‌ها و طریق رسیدن به سعادت دنیا و آخرت و حقیقت جهان هستی و امکان قرب الهی است. نقش اصلی دین این است که به مسائل اساسی زندگی پاسخی روشن، صریح و پایدار بدهد. هرگاه دین در میان ملتی تخریب شود، شک و تردید بر عالیترین بخش عقل چیره می‌شود و آنرا فلج می‌کند. (مارکس و انگلس معتقدند که دین انسان را از خود بیگانه می‌کند و حذف آن برای انسان ضروری است). (کتاب دین و سیاست در اندیشه مدرن) از نظر متفکران مسیحی دین نسبت به اعمال بیرونی انسانها نظری ندارد و این اعمال به حوزه سیاست سپرده شده است. مرحوم استاد طباطبایی، در مقاله ((دین از نظر قرآن)) بیان می‌کند حقیقت دین عبارت است از یک رشته اعتقادات راجع به آفرینش جهان و انسان و یک سلسله وظایف عملی که زندگی انسان را به آن اعتقادات تطبیق می‌نماید. انبیز معتقد است که دین امر مقدسی است در حالیکه معرفت دینی چیزی جز فهم بشری از دین نیست. تفکرها و اجتهادهای بشری در باره دین امر متغیر است و چه

بسا از عصری تا عصر دیگر دگرگون می شود.

پیشینه تحقیق

پژوهش های معدود صورت گرفته در حوزه آزادی بخصوص درباره ارای طباطبایی و شبستری را می توان بدین صورت بررسی کرد:

- ایمان و آزادی؛ مجتهد شبستری؛ این کتاب دارای ۹ فصل و ۵ پیوست می باشد. مجموعه ای فصول و پیوست های این کتاب، مقاله ها و مصاحبه ها و سخنرانی هایی است که در چند سال گذشته در نشریات مختلف کشور توسط محمد مجتهد شبستری منتشر شده است. پس از بررسی و تجدیدنظر در مقاله ها، این نکته معلوم شد که محور اساسی بیش تر آن ها جست و جوی و تامل هایی درباره ی ارتباط وثیق ایمان با آزادی اندیشه و اراده ی انسان است. به این سبب، کتاب حاضر را «ایمان و آزادی» نام گذاری شده است. محمد مجتهد شبستری یکی از بزرگترین عالمان دینی متاخر ایران است که از سویی با انبان معارف ایرانی - اسلامی آشناست و از سویی دیگر آموزه های دنیای جدید را به خوبی شناخته است.

- آزادی در اسلام؛ کالبد شکافی مفهوم آزادی در اسلام و اندیشه ی مدرن. جمعی از نویسندگان؛ این کتاب که از مجموعه کتاب های اندیشنامه معرفت دینی و حاصل تلاش جمعی از پژوهشگران اندیشکده برهان است. «تعریف انسان»، «در ناحیه ی هدف» و «در ناحیه ی موانع» عناوین گفتارهای ۳ گانه این کتاب هستند.

- اندیشه و ایمان در آزادی؛ سروش محلاتی؛ بدون شک، در حقوق اسلامی، احکام متعددی وجود دارد که در نسبت آن با آزادی عقیده، باید تأمل کرد، احکامی همانند: جهاد ابتدایی به منظور دعوت به اسلام، کیفرهای مقرر برای مرتدان و محدودیت هایی که برای کتاب های ضلال وجود دارد. به علاوه، اصرار بر تدین در کارگزاران اصلی حکومت، و پذیرش دخالت دولت در مسائل اعتقادی و مسؤولیت آن در هدایت و تربیت دینی و ده ها مسأله دیگر، با استنتاجات فوق، در تعارض است. گذشته از آن که اساساً دین از بُعد قانون زندگی، که ریشه در ربوبیت تشریحی خداوند دارد، با جوهره لیبرالیسم در تضاد است و هرگز آن را تحمل نمی کند. از همین جا است که آزادی عقیده از نظر اسلام، دارای مبانی خاص و فروع و نتایجی ویژه است. در این نوشتار آزادی عقیده از زاویه کلامی، فقهی، عرفانی و حقوقی مطالعه شده و همراه با بررسی آرای متفکران گذشته، آرای انتقادی امروزی، مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است.

آزادی در فلسفه سیاسی اسلام؛ منصور میراحمدی؛ پژوهش حاضر از یک مقدمه، سه بخش و یک جمع‌بندی و نتیجه‌گیری تشکیل شده است. در مقدمه به معرفی اجمالی اثر پرداخته شده است. بخش اول به تبیین مفهوم آزادی و تحلیل مفهومی آن اختصاص یافته است. در این بخش مفهوم عام و کلی آزادی و مؤلفه‌های سه‌گانه آن براساس دیدگاه مک‌کالوم توضیح داده شده است. سپس برداشت خاص فلاسفه اسلامی از این مفهوم مورد بررسی قرار گرفته، در نهایت براساس مؤلفه‌های سه‌گانه، تحلیلی از مفهوم آزادی سیاسی ارائه گردیده است. در بخش دوم با عنوان مبانی آزادی سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام، با نگاهی مقایسه‌ای، اصول و مبانی اساسی و بنیادینی که توجیه‌کننده ارزش مندی آزادی سیاسی است، مورد بررسی قرار گرفته است. در بخش سوم نیز براساس نتایج بدست آمده در بخش دوم، قلمرو آزادی سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام در مقایسه با فلسفه سیاسی لیبرالیسم بیان گردیده است و در پایان این بخش، مهم‌ترین مصادیق آزادی سیاسی و محدودیت در آنها بیان گردیده است. در نهایت، خلاصه‌ای از مباحث مطرح شده و نتایج بدست آمده در قالب جمع‌بندی و نتیجه‌گیری آورده شده است.

- نصر حامد ابوزید مصری در کتاب «نهادهای هراس» رابطه سیاست و جنسیت را بررسی کرده است. به باور او در تحلیل انگیزه سلطه مردان نسبت به زنان، عامل عدم توانایی زنان در حل مشکلات عنوان شده است. که در سطح جامعه این ضربات، سنگین‌تر بوده و باعث ایجاد دو گروه یعنی مرد و زن شده است. امری که در سیاست باعث فرقه‌گرایی گردیده است. ابوزید در خصوص جنسیت معتقد به برابری زن و مرد در اسلام است. برابری در آفرینش، برابری در امور اخروی و مسئولیت‌های مدنی. وی در دو بافت جدلی و توصیفی فرهنگ زمانه، تفاوت زن و مرد را بررسی می‌کند.

- هرمنوتیک، کتاب و سنت اثر محمد مجتهد شبستری؛ مطالب این اثر را می‌توان به دو قسمت دسته‌بندی نمود. بخش اول در رابطه با مفسرین وحی و علایق و انتظارات آنان صحبت می‌کند و بخش دوم به مطالبی همچون نقد، اصلاح و بازسازی اندیشه‌های دینی می‌پردازد. محمد مجتهد شبستری با اتخاذ روش تفسیری و هرمنوتیکی و با قصد حفظ ایمان و انسانیت مؤمنان و تغییر وضع موجود، دین را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که قابلیت پذیرش آزادی و شرایط سیاسی-اجتماعی باز توأم با مدارا و تساهل را داشته باشد. در بحث کتاب ایمان و آزادی شبستری معتقد است که تعریف ایمان و خداپرستی افراد، تحت تاثیر وابستگی‌شان به نهادهای اجتماعی است. شبستری در خصوص مسلمات

دانش هرمنوتیک و دانش تاریخ، به ما می‌گوید فهم و تفسیر هیچ متن دینی و بازسازی هیچ حادثه تاریخی، بدون پیش‌فهم‌ها، پیش‌فرض‌ها، انتظارات و علایق ممکن نیست.

مؤلفه های تاثیرگذار بر اندیشه آزادی در اسلام

الف: آزادی در اسلام و قرآن

مؤلفه اول، فاعل آزادی

انسان خلیفه و جانشین خداوند در روی زمین است؛ چنانکه در آیه سی ام بقره آمده است؛ (به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد. (فرشتگان) گفتند: (پروردگارا) آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟ ما تسبیح و حمد تو را به جا می‌آوریم و تو را تقدیس می‌کنیم. پروردگار فرمود: من حقایق را می‌دانم که شما نمی‌دانید. در این آیه شریفه، انسان خلیفه خداوند در زمین معرفی شده است؛ هر چند که صرف خلافت از جانب خداوند، بر ارزش و جایگاه والای انسان در میان موجودات دلالت دارد، ذیل آیه نیز به گونه‌ای دیگر بر ارزش انسان تأکید می‌کند. خداوند در پاسخ به فرشتگان می‌فرماید: من حقایق و چیزهایی را درباره انسان می‌دانم که شما نمی‌دانید. در واقع این عبارت، بیانگر این است که انسان دارای ارزش والایی است که فرشتگان از آن بی‌خبر بودند.

هدف آزادی؛ مؤلفه سوم آزادی، بیانگر هدفی است که برای رسیدن به آن، انسان به عنوان مؤلفه اول، از دخالت موانع به عنوان مؤلفه دوم، آزاد و رهاست. در این جا نیز لازم است با مراجعه به قرآن کریم، اهداف آزادی انسان را بیان کنیم. با توجه به آیات قرآن کریم - که برخی از آنها ذکر شد - می‌توان مهم‌ترین اهداف آزادی را با توجه به نوع مؤلفه دوم (مانع) بیان کرد. یکی از مهم‌ترین اهداف آزادی انسان از دیدگاه قرآن، دوری از شرک و پذیرش اصل توحید است. این هدف از آزادی در رابطه با اولین مانع آزادی ذکر شده در این مقاله (انسان‌های دیگر) شکل می‌گیرد. اگر متغیر «انسان‌های دیگر» را مانع آزادی محسوب کنیم. در این صورت مطابق دیدگاه قرآن، اتخاذ ارباب و پذیرش سلطه دیگران با اصل توحید ناسازگار بوده و انسان را به شرک مبتلا می‌گرداند. همان طوری که گذشت در آیه ۶۵ سوره آل عمران خداوند از پیامبر می‌خواهد که اهل کتاب را به عبادت خدا و پرهیز از شرک و اتخاذ انسان‌های دیگر به عنوان ارباب دعوت کند؛.. (میراحمدی. پاییز ۱۳۸۰ -

شماره . www.noormags.com)

تعریف، مفهوم و انواع آزادی

در الگوی سه‌گانه اندیشه سیاسی اسلام به سه نوع یا سه سطح آزادی می‌توان دست یافت.

۱- آزادی فکری-کلامی؛ - این نوع از آزادی از چگونگی رابطه انسان و خداوند تولید می‌شود و موجودیت می‌یابد. - این نوع از آزادی در ادبیات دینی با مفهوم و دوگانه "جبر یا اختیار" پیوند خورده است. لازمه آزادی وجود اختیار و اراده آزاد است. در عین حال این وضعیت به آزادی مطلق انسان نمی‌انجامد.

انسان از نظر تکوینی آزادی عمل دارد و برخلاف سایر موجودات می‌تواند به راه‌های گوناگونی حرکت کنند. با این همه با توجه پذیرش مفروضات هستی‌شناسانه و اسلامی انسان مومن، آزادی تکوینی انسان با تشریح و فقه محدود می‌شود و از این حیث "آزادی مسئولانه" مفهوم‌سازی می‌شود. انسان آزاد است اما باید پاسخگوی انتخاب‌های خود در قبال خداوند باشد

۲- آزادی اخلاقی- گرایشی یا معنوی؛ نوع ویژه آزادی در اندیشه سیاسی اسلام است. این نوع آزادی، آزادی از تعلقات نفسانی، آزادی از امیال و تمنیات نفسانی و آزادی انسان از اسارت و قیود نفسانی خودش است. استاد مطهری آن را با عنوان "آزادی معنوی" مفهوم‌سازی کرده است. این نوع آزادی به طور غیر مستقیم بر آزادی سیاسی و رفتار سیاسی تاثیرگذاری دارد. بنابراین بسته به آنکه آزادی معنوی تحقق یابد یا نیابد و در صورت تحقق فعال یا منفعل باشد، آزادی سیاسی و رفتار سیاسی متحول خواهد شد. در واقع ذخیره مثبت یا ذخیره منفی ناشی از آزادی معنوی، آزادی در سیاست را به دو مسیر متفاوت هدایت می‌کند.

۳. آزادی فقهی - کنشی؛ - نوع سوم آزادی، آزادی رفتاری است که متعلق آن اعضاء و جوارح انسان است.

- در حالی که نوع اول با فکر رابطه دارد و نوع دوم به عواطف و گرایش‌های انسان مرتبط است.

- در حالی که آزادی‌های نوع اول و دوم به طور غیر مستقیم تولید آزادی سیاسی می‌کردند این نوع از آزادی، به طور مستقیم به سیاست و رفتار سیاسی و آزادی سیاسی مربوط است؛ یعنی به طور مستقیم آزادی سیاسی را تولید یا آن را محدود می‌کند. (برزگر. others-article.com. ۲۵ اسفند ۱۳۹۱).

بررسی جایگاه آزادی در اندیشه‌های حامد ابوزید

مبانی معرفت‌شناختی؛ ابوزید و قرآن

ابوزید معتقد است متن قرآنی در ذات و جوهره اش محصولی فرهنگی است. یعنی این متن در مدت بیش از ۲۰ سال در واقعیت و فرهنگ عربی شکل گرفته است. همچنین زبان قرآن که زبان عربی است و مهمترین ابزار یک قوم در فهم و نظام بخشی جهان است، به هیچ وجه منفک از فرهنگ و واقعیت جامعه نیست. ابوزید متذکر می‌شود که جمله "متن محصولی فرهنگی است" در مورد قرآن ناظر به دوره شکل‌گیری و کمال آنست. اما پس از این مرحله متن قرآنی ایجاد‌کننده فرهنگ گردید. یعنی این متن به متن حاکم و غالب بدل شد که متون دیگر را با آن می‌سنجیدند. و مشروعیتشان را با آن تعیین می‌کردند. به عبارتی رابطه میان متن قرآن و فرهنگ رابطه دیالکتیکی پیچیده‌ای است که از همه نظریه‌های ایدئولوژیک فرهنگ روزگار ما درباره متن قرآنی فراتر می‌رود. دکتر حامد ابوزید، متن را محصولی فرهنگی می‌داند که در افق تاریخی باید آن را مطالعه کرد. و در بررسی هر متن باید به فرهنگ زمانه آن پرداخت رابطه متن با فرهنگ نیز دیالکتیکی است، چون از سویی تأثیر می‌پذیرد و از سویی دیگر تأثیر می‌گذارد. دکتر ابوزید قرآن یک متن زبانی می‌داند که باید آن را با روش تحلیل زبانی مطالعه کرد. ایشان همچنین، ذویطون بودن فهم قرآن را می‌پذیرد، هر چند که اذعان می‌کند که همگان قدرت درک آن را ندارند. ایشان مطالعه متن در افق تاریخی را نشانگر آن می‌داند که احکام در ارتباط با زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند و از این لحاظ برخی از احکام دیگر امروزه آن کارایی گذشته خود را ندارند.

روش‌شناسی

ابوزید به تبع زبان‌شناسان، زبان را نظامی از نشانه‌ها می‌داند که همه افکار را عنوان‌بندی می‌کند. زبان ابزاری است که با آن می‌توان واقعیات را به شیوه‌ای خاص ارائه کرد. _ در این زمینه می‌توان به آرا و نظرات اندیشمندانی همچون ویتگنشتاین رجوع کرد. با این بیان، برای فهم متن قرآنی باید از روش تحلیل زبانی استفاده کرد، چرا که قرآن متن زبانی است که در طول بیش از بیست‌سال شکل گرفته و شکل‌گیری آن نیز با توجه به واقعیات و فرهنگ روزگار خود بوده است.

ابوزید در بررسی متن قرآنی این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا می‌توان روش تحلیل متون را در مورد آن به کار گرفت یا نه؟ این تردید از آنجا ناشی می‌شود که خاستگاه متن قرآنی غیربشری است و چگونه می‌توان با روش بشری به سراغ متن الهی رفت. دکتر ابوزید بر این اعتقاد است که چون خداوند اراده کرده تا پیام خود را به انسان‌ها عرضه کند، از زبان بشری استفاده کرده است. از

همین‌جاست که روش تحلیل زبانی، تنها راه فهم پیام الهی است. به بیان دیگر از نظر وی قرآن از ویژگی‌های متون بشری پیروی می‌کند. ما نیز باید آن را بشری و آمیخته با اوصاف زمینی خود فهم کنیم. قرآن را باید بر اساس معیار معناداری و دلالت بخشی زبان فهمید، چرا که قرآن با زبان انسانی با انسان‌ها سخن می‌گوید و فهم آن نیز تابع ضوابط زبان بشری است. از نظر ابوزید پیام نهفته در متن دو گونه دلالت دارد: یکی دلالت ظاهری و دیگری دلالت باطنی. (ابوزید. ۱۳۸۳. ۸۹)

از نظر دکتر ابو زید توجه به شأن نزول فقط در آیات الاحکام مورد توجه قرار گرفته، در حالی که باید فراتر از آن گام برداشت. هر چند توجه به شأن نزول ما را با حوادثی که در آن آیات مربوط نازل شده آشنا می‌سازد، اما هرگز نباید معنای آیات را محدود به همان حوادث دانست و در فهم آیات از حوادث جزئی گذر نکرد.

از نظر ایشان مفسران بیشتر به عمومیت لفظ توجه کرده‌اند و اسباب نزول خاص را کنار گذاشته‌اند، در حالی که همواره نمی‌توان به عموم لفظ تمسک جست. وی تقسیم دوگانه «عمومیت لفظ» و «خصوصیت سبب» را نمی‌پذیرد، چرا که آن را با واقعیتی که سازنده متن است سازگار نمی‌بیند. به بیان دیگر برخی آیات فقط مربوط به رویدادهای خاصی است و نمی‌توان از آن‌ها احکام کلی را استنباط کرد.

تفسیر و تأویل

از نظر ابوزید تفسیر عبارت است از آشکارکردن امر پنهانی به کمک واسطه‌ای که رهنمای مفسر است. متن، راهنمای معنا است و با آن می‌توان معنا را کشف کرد. کتاب دال است و معنا مدلول آن.

وی معتقد است که با توجه به آیات قرآنی می‌توان دو کاربرد را برای تأویل در قرآن ذکر کرد:

۱- آشکار ساختن دلالت‌های پنهانی کارها، با تأویل به اصل واقعیت رجوع می‌شود تا معنای نهفته در یک فعل یا یک سخن آشکار شود.

۲- رسیدن به غایت و عاقبت امور.

وی کلمه تأویل در سوره آل عمران آیه ۷ را نیز به معنای رسیدن به غایت و عاقبت امور می‌داند.

از نظر وی این تفاوت‌ها را باید میان تأویل و تفسیر در نظر گرفت:

الف) در تفسیر، رابطه میان متعلق شناسایی و فاعل شناسایی با واسطه است، اما در تأویل این رابطه مستقیم است.

ب) تفسیر با توجه به عوامل بیرونی متن صورت می‌گیرد، مانند اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، مکی و

مدنی و . . ج) تفسیر مقدمه تأویل است. با تفسیر آگاهی‌های مقدماتی برای تأویل فراهم می‌شود.

(د) در تأویل نقش خواننده را نمی‌توان نادیده گرفت.

« یکی از وجوه بنیادین فرایند تأویل، یعنی نقش خواننده در مواجهه با متن و کشف معنای آن، در همین تفاوت نهفته است. نقش خواننده یا تأویل‌کننده، در این جا مطلق و بی حساب نیست تا وی متن را به دلخواه خود تأویل کند، لازم است که تأویل بر شناخت پاره‌ای از دانش‌های ضروری راجع به متن قرآنی - که در تعریف تفسیر می‌گنجد - مبتنی باشد. » (ابوزید، ۱۴۰۰، ۱۲۱). وی دو مراتب بودن فهم قرآن را می‌پذیرد. از نظر او، خواننده معمولی فقط به فهم سطحی از آیات قرآنی نائل می‌شود و به دلالت‌هایی که در عمق آن قرار گرفته دست‌رسی پیدا نمی‌کند، اما خواننده برجسته می‌تواند به لایه‌های عمیق‌تر دلالت‌های متن نفوذ کند. ابوزید متن را از جنبه دلالتی به دو قسمت عام و خاص تقسیم می‌کند: دلالت خاص متن نشان از واقعیت فرهنگی و تاریخی زمان پیدایش آن دارد، در حالی که دلالت عام آن نشان‌دهنده تکرر قرائت‌ها از متن است، یعنی توانمندی متن که اجازه می‌دهد تا در هر عصری، قرائتی نو از آن ارائه داد. از نظر وی هر یک از مفاهیم دینی که با واقعیت‌های زمانه ناسازگار است باید حذف شود. با توجه به همین دیدگاه وی متون را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. متون تاریخی ۲. متون قابل تأویل ۳. متونی که خواننده را از معنا به مراد می‌رساند.

دوگانگی در معنا

مسأله «تأویل» یا هرمنوتیک در محافل دینی و فلسفی و ادبی هر روز بیش از روز پیش شنیده می‌شود چنان که می‌توان گفت علم هرمنوتیک «کانون» مسایل کلامی امروز را تشکیل می‌دهد. در این میان نصر حامد ابوزید در جهان اسلام از جایگاه ویژه برخوردار است. او در سال ۱۹۷۲ لیسانس زبان و ادبیات عربی و در ۱۹۷۷ فوق لیسانس خود را از دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره دریافت کرد. وی چهار سال بعد دکترای خود را در همان رشته و از همان دانشگاه با تحقیق در باب «تأویل قرآن در نظر ابن عربی» گرفت. ابوزید در ماه اوت ۱۹۹۵ بنابه دعوت دانشگاه لیدن به هلند رفت و استاد رسمی این دانشگاه و عضو شورای علمی دایره المعارف قرآن شد. دو کتاب از او به فارسی ترجمه شده است: «مفهوم النص»، «نقد الخطاب الدینی». جستار کنونی بخشی از مقاله احمد صبحی منصور، استاد دانشگاه الازهر است که به نقد کلی تفکر ابوزید در باب «تأویل» می‌پردازد. (ابوزید،

۱۳۹۷، ۸۹) در مورد «تأویل» معمولاً با مشکل معانی واژگان مواجه هستیم. این مشکل یکی از مسایل اساسی در سیر تاریخ تفکر اسلامی بوده است. قرآن کریم از اصطلاحاتی استفاده می‌کند که اختصاص به خود قرآن دارد. وضعیت سنت نیز چنین است، بنابر این منطقی نیست اصطلاحات سنت را به جای قرآن و اصطلاحات قرآن را به جای سنت بکار ببریم، تأویل زمینه پیدایش این مشکل را فراهم کرده است. این تحقیق بررسی این مسأله را و نحوه حل آن را متکفل شده است.

بنابر این تأویل در قرآن به معنی علم غیب و خبردادن از آینده است. آنچه از شواهد قرآنی گذشت گوشه‌ای از معنی تأویل در قرآن است که مربوط به علم غیب دنیوی می‌شود. اما قرآن از علم غیب اخروی نیز خبر داده است، یعنی آنچه که در عالم آخرت، برزخ و دوزخ رخ خواهد داد. طبیعی است درک آخرت امری به کلی متفاوت از درک دنیا است. درک دنیا با حواس پنج‌گانه صورت می‌گیرد، ولی درک آخرت به گونه‌ای کاملاً ناشناخته است. لغات بشری از توصیف آخرت به نحو حقیقی عاجز هستند. قرآن کریم برای حل این مشکل و برای مفاهمه با بشر عادی از اسلوب مجاز بهره‌جسته است تا صورت حقیقی را به ذهن قاصر انسان تقریب کند. قرآن اسم این اسلوب را «متشابهات» نهاده است. «تشابه» یعنی وجود برخی از تناسبات و برخی از اختلافات البته هر کدام از یک جهت متفاوت. نزدیک کردن تصویر ذهن آخرت برای عقل بشری به عبارت دیگر فهماندن شیء مبهم که عقل از درک آن عاجز است به گونه‌ای که ذهن او را برای گفت و گو و تجربه کردن آماده سازد، اسلوبی است که قرآن از آن با نام «تشابه» یاد کرده است. بر همین اساس سیاق لغوی قرآن در بحث از آخرت و اوصاف آن در چارچوب مجاز قرار می‌گیرد. زیرا در این رابطه ما با غیبی مواجه هستیم که در مرحله فعلی از توصیف آن عاجز هستیم گرچه تخیل و صورت‌سازی ذهنی در رابطه آن امکان‌پذیر است. قرآن دو گونه آیات را عرضه می‌دارد. آیات روشن و صریحی که به صورت شفاف مقصود خود را بیان می‌کند و آیات دیگری که از یک اسلوب مجازی در بازشناسایی مفاهیم خویش بهره می‌جوید. این اسلوب در مواردی که خداوند از مسایل فراتر از حواس پنج‌گانه گفت و گو می‌کند کارآیی می‌یابد. این آیات دارای تأویلی هستند که در آینده و زمانی که خداوند مقرر کرده است متجلی می‌شوند و در مرحله فعلی حواس ما حجاب میان ما و آن مسایل است.

خداوند می‌فرماید: «تو در غفلت بودی پس حجابت را از دیده‌ات برداشتیم. امروز دیده‌ات تیز بین است» (ق: ۲۲) خداوند می‌فرماید: «او کسی است که بر تو کتاب نازل کرده، بخشی از آنها آیاتی محکم هستند، آنها اساس کتابند و برخی دیگر متشابهات هستند. اما آنان که در دل کژی دارند، برای

فتنه جویی و طلب تأویل آن از آنچه که متشابه است پیروی می کنند، ولی تأویل آن را جز خداوند کسی نمی داند، راسخون در علم می گویند به آن ایمان آورده ایم همه آن از محکم و متشابه نزد پروردگار ماست.» (آل عمران: ۷) سیاست و اختلاف در امر حکومت زمینه ظهور تأویل میان مسلمانان را فراهم کرد. اختلافات سیاسی که بسیار زود میان مسلمانان پدید آمده بود منجر شد تا هر گروهی از آنان تلاش کند تا نظریه سیاسی خویش را با شواهد و آیات قرآنی تقویت کند. به فرمان خویش در آوردن نصوص قرآنی، تحمیل نظرات خود به قرآن و اختراع متون مقدسی که به پیامبر و خدا نسبت داده می شد، همگی از مظاهر این تلاش است. از این طریق گونه ای از مشروعیت دینی حاصل می شد که در واقع به عنوان پوشش فعالیت های سیاسی عمل می کرده است. به مرور زمان این رویه به گروه هایی که داعیه سیاسی نیز نداشتند راه یافت. (ابوزید، ۱۳۹۷، ۸۷).

تاریخ‌مندی متون

ابوزید با نگرش تاریخی به حوادث و پدیده‌های مربوط به انسان، همه چیز را مولود شرایط تاریخی خودش می‌داند که فقط در همان قالب تاریخی قابل درک و فهم تشخیص است. این نگرش هر انسانی را در شرایط ویژه خود محدود می‌کند و گذشته و آینده‌اش را متفاوت از دیگران می‌داند. (عرب صالحی، ۱۳۹۳: ۴) از این رو، ابوزید متن را محصول فرهنگ می‌داند و قرآن را به‌عنوان متن زبانی، به فرهنگ خاص خود وابسته می‌پندارد. بدین‌گونه او قرآن را کلام خداوند می‌خواند و آن را با ساختار فرهنگی، اجتماعی، سیاسی عصر نزول مرتبط می‌داند. (ابوزید، ۱۳۹۲: ۱۴۸) بنابراین بسیاری از مسائل آن را مختص همان جامعه و تحت‌تأثیر حوادث و مسائل آن زمان تعریف می‌کند. به باور او از آنجا که احکام اسلامی با عصر نزول ارتباط دارد و چون قرآن نص مطلق است (عدالت نژاد، ۲۰۰۱: ۲۵۳) برای فهم قرآن الزام به مطالعه فرهنگ نزول آن است زیرا متن تابع فرهنگ زمانه خود است و همواره باید در هر دوره به تأویل آن پرداخت. به باور او تاریخ‌مندی قرآن یعنی بازخوانی بافت تاریخی نزول قرآن که برای فهم عمیق سطح معنایی و چشم‌اندازهای مفهومی آن ضرورت دارد. (ابوزید، ۱۳۹۷: ۱۹) با این وصف با متنی فرهنگی و تاریخی که محصول تعامل با واقعیت زنده تاریخی است مواجه هستیم. (ابوزید، ۱۳۹۸: ۱۴۵) و این دیالوگ متن مقدس و جامعه به رابطه دیالکتیکی منجر شده، در نتیجه طبیعی است که با به‌وجود آمدن شرایط جدید، گفتگوی نوینی شکل گیرد تا با گذر زمان، اجزای تاریخی به یک شاهد تاریخی بدل شود. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۶ - ۳۰۹) برای مثال در جامعه قبیله‌ای مبتنی بر برده‌داری زمان رسول خدا (ص) با احکام زیادی مواجه

هستیم که در دنیای کنونی مصداق نمی‌یابد. (ابوزید، ۲۰۰۰: ۱۲۱). از جمله موارد قابل‌بحث دیگر حقوق زنان است که با توجه به عصر نزول قرآن و مقایسه آن با عصر حاضر، نیازهای اجتماعی کنونی زنان عرب را پاسخگو نیست و لذا احکام فقهی و حقوقی زنان در این جوامع نیازمند نوسازی، تجدیدنظر و هماهنگی با فرهنگ و عرف زمانه است و باید همواره همراهی برای اجرای ضوابط حقوق بشر به‌عنوان دستاورد تجربه و عقل مدرن باشد. بر پایه چنین نگرشی است که به باور ابوزید اگر پیامبر (ص) در سرزمینی دیگر، بین مردمی دیگر با رسم و رسومی متفاوت ظهور می‌کرد، در عین اینکه مقاصد شریعتش بدون تغییر حفظ می‌گردید، تعداد کثیری از احکام نیز تغییر می‌یافت، ولی اسلام همچنان همان اسلام بود. (ابوزید، ۱۳۷۶)

- تفاوت معنا و فحوا

به باور ابوزید برای فهم متن، باید دو گام پیمود: یک گام بازگشت به معنا در بافت تاریخی و فرهنگی است که در مبحث تاریخ مندی متون آورده شد، و دیگری دریافت فحوای متن در بافت زمان حاضر است. (ابوزید، ۱۹۹۲: ۲۳۰) او معتقد است معنا، جنبه تاریخی دارد و با شناخت دقیق زبانی - متنی و بافت فرهنگی و اجتماعی بیرون متنی، می‌توان به آن دست‌یافت. در اینجا با آنکه فحوا از معنا جدایی‌پذیر نیست؛ اما محصول قرائت زمانه‌ای غیر از زمانه نص است. بنابراین معنا ایستا و فحوا بسته به تغییر افق قرائت، جنبه پویایی دارد. (ابوزید، ۱۳۹۹: ۳۰۳) پس با آنکه معنا تاریخ‌مند است، ولی فحوا محدود به زمان نص نیست. از این‌رو، معنا ثبات نسبی دارد، اما فحوا با دگرگونی شیوه‌های خوانش دگرگونی می‌یابد هرچند به دلیل پیوند با معنا این دگرگونی قانونمند است. (ابوزید، ۱۹۹۲: ۵۶). بنابراین، توجه به بافت تاریخی اجتماعی عصر نزول این امکان را به ما می‌دهد که قوانین الهی را از آداب و رسوم پیش از اسلام تفکیک کنیم و میان معانی و دلالت‌های تاریخی برگرفته از بافت و فحوایی که معنا در بافت تاریخی اجتماعی تفسیر آن را نشان می‌دهد، تفاوت قائل شویم. (ابوزید، ۱۳۹۸: ۱۴۹).

نقد سنت

ابوزید معتقد است شناخت متن قرآنی و ایضاح و صورتبندی آن، بدون بازسازی قرائتی انتقادی، ژرف‌نگر و جدید از علوم قرآنی ممکن نیست. جایگاه علوم قرآن و علوم حدیث در گفتمان دینی معاصر تکرار مکررات است، زیرا بسیاری از عالمان ما گمان می‌کنند که این دو رشته علمی از جمله علمی هستند که به کمال و بالندگی خود رسیده‌اند و دیگر چیزی نمانده است که آیندگان بر

گذشتگان بیفزایند. به نظر ابوزید باید متن دینی را از کارکردهای ایدئولوژیک سیاسی، اقتصادی، علمی یا فلسفی برهانیم. امروزه سنتگرایان معتقدند که رهایی حقیقی ما تنها در سایه‌ی بازگشت به اسلام و اجرای احکام و دستوراتش در تمام شئون اقتصادی، اجتماعی و سیاسی زندگیمان، تا مرز ریزترین جزئیات زندگی فردی و اجتماعی صورت میپذیرد. اما ابوزید معتقد است درخواست اجرای احکام دین اسلام و آن را در اندیشه‌ی معاصر دینی اساسیترین مسأله انگاشتن، فرار از واقعیت و نادیده انگاشتن آن است. به طور کلی ابوزید در پنج حوزه به نقد گفتمان سنت و سنتگرایان میپردازد:

۱. یکسان‌انگاری دین و معرفت دینی.
۲. تفسیر تمامی پدیده‌ها از اجتماعی گرفته تا طبیعی و ارجاع آن به مبدأ یا علت نخستین.
۳. تکیه بر مرجعیت سنت یا میراث و تقدس‌بخشی آن؛
۴. جزمیت ذهنی و انحصار فکری قاطعانه و در پی آن مردود اعلام کردن هر نوع اختلاف قرائت، مگر اینکه در فروع و جزئیات باشد نه در مبانی و اصول؛
۵. غفلت از نگره‌ی تاریخی و نادیده گرفتن آن. (ابوزید، ۱۳۹۸، ۲۵۱).

جدایی دین و دولت به باور ابوزید گفتمان دینی سستی عمداً و به شکلی هوشمندانه جدایی دولت از کلیسا (یعنی جدایی قدرت سیاسی از دین) را با جدایی دین از جامعه و زندگی در هم میآمیزد. جدایی نخست یعنی جدایی دولت از کلیسا امری ممکن و ضروری است و جهان غرب با عملی‌کردن آن توانست از تاریکی‌های قرون وسطی آزاد و به علم، توسعه و آزادی دست پیدا کند. اما جدایی دوم (جدایی دین از جامعه و زندگی دینداران) توهمی است که گفتمان دینی سستی آن را در مبارزه علیه سکولاریسم ترویج میکند تا سکولارها را متهم به کفر و الحاد نمایند. هدف گفتمان دینی سستی از درآمیختن هوشمندانه‌ی این دو مقوله با هم کاملاً آشکار است و بر کسی پوشیده نیست.

«مفهوم النص» و آرای دکتر حامد ابوزید

مفهوم النص بنیادی‌ترین اندیشه‌های ابوزید را در زمینه دینی، قرآنی و تفسیر در بر دارد. این اثر با «نگرش و ذهنیت امروزی» و روش‌های نوین علمی و هرمنوتیک به تفسیر متون دینی می‌پردازد و از این لحاظ اثری نواندیشانه به حساب می‌آید. «بدین معنا که می‌کوشد، با به کارگیری نظریه‌های متن شناختی، و روش‌های متن پژوهی و زبان پژوهی، قرائتی تازه از علوم قرآن به دست دهد.» (ابوزید، ۱۳۷۶) البته مؤلف ادعا دارد که تنها روش و صورت بندی وی امر تازه است، وگرنه لوازم و اسباب نظریه وی همگی در متون سنت و میراث کهن و گذشته ما موجود بوده‌اند. وی پس از بیان مصادیق مورد نظر و بیان این نکته که این مباحث در گذشته طرح شده‌اند، در یک نتیجه‌گیری می‌گوید: این

مسائل اموری بیگانه یا وارداتی نیستند، بلکه پرسشهایی اصیل اند که بنا به علل سیاسی و اجتماعی از صحنه اندیشه کنار گذاشته شده اند؛ در نتیجه امروز، ما نه تنها نسبت به میراث فکری مان، بلکه حتی در مورد گوهر و سرشت قرآن کریم نیز به جهالتی آشکار گرفتاریم. (ابوزید، ۱۳۹۸، ۱۸۲).

جابر عصفور، استاد ادبیات در دانشگاه قاهره، یادآور شده که رویکرد اعتزالی نوین ابوزید بر سه اصل معرفتی مبتنی است: الف) همه انسانها به صورت برابر امکان دسترس به شناخت را دارند، یعنی عقل که وحی باطنی است در میان همه مردم به عدالت توزیع شده است؛ ب) شناخت نسبی است، چون از یک سو بشری است و از دیگر سو مقید و محدود به ابزارهایی که خود متحول و متغیرند.

ج) چون شناخت نسبی است، امکان تحول و تکامل دارد و باید از طریق شک دستوری آن را کمال بخشید و از طریق به کارگیری شک نقادانه، بتوان کاستیهای اندیشه پیشینیان را شناخت و فرایند معرفتی انسانی را به پیش برد. بر اساس این نظریه هرمنوتیکی هیچ متنی در خلأ و فارغ از زمان و مکان شکل نمی‌گیرد، بلکه هر متن و اندیشه ای که بخواهد به حیاتش ادامه دهد، نیاز به محمل دارد و در واقع هر متنی آینه زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. قرآن که یک متن زبانی است، از این قاعده مستثنا نیست (ابوزید، ۱۳۹۱) مهر نامه، ش ۲۰) به باور ابوزید از آنجا که زبان دارای کارکردی نشانه‌شناختی است، هر متنی آینه زبان و فرهنگ مؤلف خود است. البته او ضمن تأکید بر رابطه دیالکتیکی متن و واقعیت، معتقد است قرآن انعکاس صرف واقعیت زمانه نیست بلکه در ابتدا به بازسازی واقعیت زمانه می‌پردازد و عناصر منفی آن را به کناری می‌نهد و عناصری نیز به آن می‌افزاید و سپس بر فرهنگ جامعه حاکم می‌شود و واقعیت پیرامون خود را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین باید برای فهم آن از روش تحلیل زبانی بهره گرفت. (ابوزید، ۱۳۹۸: ۱۳) ابوزید از سوی دیگر معتقد است زبان عربی به‌عنوان عاملی مؤثر بر جایگاه زنان، در جامعه اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این زبان چون فاقد کلمات خنثی است هم در مفاهیم و هم در ساختار نحوی جنسیتی است و بر این منوال در این زبان این مردان هستند که چه در شناسایی افعال و چه در اسامی جنسیت غالب به حساب می‌آیند. بر این پایه زبانی، زنان غیری شناخته می‌شوند که هویتشان با بودن یک مرد در جمع آنها تعریف می‌شود و این نگاه در بافت دوره جاهلی که متن قرآن در آن نازل شده است، غالب است. از این‌رو، بی‌توجهی به این نکته باعث خطا در تفاسیر و ارائه چهره‌ای مخدوش از زن مسلمان عرب در قرآن شده است، هرچند با آگاهی از این امر و توجه به آن، می‌توان چون دیگر زبان‌هایی که به اصلاح زبان خود پرداخته‌اند، به سمت اصلاح این نوع از

اجحاف فرهنگی حرکت کنیم اجحافی که از موانع حضور کنشگرانه زنان در جوامع عربی به حساب می‌آید. (ابوزید، ۱۳۹۷: ۳۴).

قرائت اومانیستی از اندیشه‌ی سیاسی اسلام

ابوزید بر این باور است که مسأله‌ی رویاروی ما باید این باشد که چگونه از اصول سازنده‌ی میراث ما و عوامل مؤثر در حرکت و رشد آن تا زمان خود درک علمی پیدا کنیم. میراث نیز از نظر او مجموعه‌ی متونی است که هر لحظه با قرائتی تازه معنایش روشن می‌شود و هر قرائت جدید کوششی است برای بازسازی تفسیر گذشته بر مبنای حال. او کوشیده است مباحث رایج علوم قرآنی را از منظری تازه و با نگرش و ذهنیت امروزی ببیند. به عبارت دیگر قرائتی تازه از آنها به دست دهد. او با به کارگیری دانش‌های زبان‌شناختی، نشانه‌شناختی و هرمنوتیکی به سراغ فهم قرآن می‌رود.

۱. تأکید بر نقش عقل رهیافت ابوزید به روشنی نوعی رهیافت اعتزالی نوین است. او مهمترین راه شناخت وحی را بهره‌گیری دوباره از تفکر عقلانی، در پرتو دانش‌های جدید بشر می‌داند. به نظر او در گفتمان سنت عقل‌گرایان و در صدر ایشان معتزله انسان را مخاطب و مقصود اصل تعالیم قرآن می‌دانستند، بدو بها می‌دادند و متن قرآنی را «فعل مخلوق» خداوند می‌دانستند. معتزله می‌کوشیدند که متن قرآنی را با فهم بشر پیوند دهند و شرح و تحلیل آن را در دایره‌ی قدرت انسان بگنجانند. در مقابل اشاعره به جانب دیگر متن یعنی گوینده‌ی آن اهمیت می‌دادند و از این رو متن قرآنی در نظر ایشان از صفات ذاتی خداوند بود و نه فعلی از افعال او. طبیعتاً صاحبان این نگرش، از ارزش «انسان» که در سوی دیگر فرایند وحی، مخاطب متن قرآنی است می‌کاستند. رهیافت اعتزالی ابوزید به سه اصل معرفت‌شناختی استوار است: ۱. توان دست‌یابی آدمی به معرفت و ادوات آن. عقل قادر است به طور خودبنیاد به حقیقت نائل آید. ۲. شناخت امری نسبی است. ۳. تجویز نوعی شک نقادانه. او معتقد است رنسانس در غرب بر مبنای آزادسازی عقل از سلطه‌ی حاکمیت نصوصی آغاز شد که تاویل و فهم آنها تنها در انحصار کلیسا بود، ما نیز باید در فرهنگ اسلامی، مبنایی برای توجه به عقل بیابیم. ابوزید بر این اصل اومانیستی باور دارد که نصوص دینی تنها یک وجه از وجوه حیات آدمی را پوشش می‌دهند. او در این باره می‌گوید «از همان نخستین لحظات تاریخ اسلام خصوصاً در فاصله‌ی نزول وحی و شکل‌گیری نصوص، اندیشه‌ی تثبیت‌شده‌ای وجود داشت که نصوص دینی تنها در قلمرو خاص خود فعالیت دارند، و از آن سو عرصه‌های دیگری هست که فقط عقل بشری و تجربه انسانی در آن کاربرد دارد و خاص نصوص دینی نیست. در عصر پیامبر، زمانی که آن حضرت

حکمی صادر می‌کرد یا تصمیمی می‌گرفت، مسلمانان می‌پرسیدند که آیا در این موارد پیامبر تابع وحی بوده یا با تکیه بر عقل و تجربه خویش عمل کرده است؟» ابوزید بازگشت به اسلام را جز با احیای عقل در حوزه‌ی اندیشه و فرهنگ ممکن نمی‌داند.

۲. بشری بودن دین ابوزید خود قرآن را قدسی و الهی، اما فهم و تفسیر و تأویل آن را بشری می‌داند و در این امر تناقضی نمی‌بیند. او معتقد است قرآن از مقوله‌ی پیام است که «فرستنده» اش زبان «گیرنده» بشری آن را به کار گرفته و به زبان موجودی اجتماعی و تاریخی سخن گفته است. زبان پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی است که آثار و عوارض بشری بودن و تاریخمندی در آن هویدا است. اکنون که این «پیام» به زبان اجتماعی و تاریخمند برای گیرنده‌ای اجتماعی و تاریخی فرستاده شده است، برای فهم و تحلیل آن باید از روش‌های بشری استفاده کرد. به باور ابوزید زبان مهمترین ابزار یک قوم در فهم و نظام‌بخشی جهان است. زبان جدا از فرهنگ و واقعیت نیست و لذا نمی‌توان از متنی منفصل از فرهنگ و واقعیت سخن گفت. قرآن متنی زبانی است و منسوب به فرهنگی خاص. متن محصولی فرهنگی است. قرآن پیام آسمانی به زمین است اما نه پیامی جدا و برکنار از قوانین واقعیت و نهادهای اجتماعی درون آن و به ویژه نهاد فرهنگ. واقعیت در نظر ابوزید مفهومی وسیع، شامل نهادهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآنی را نیز دربر می‌گیرد. بنابراین یگانه راه موجود برای پژوهش علمی آن است که کلام الهی را از طریق محتویاتش در چارچوب نظام فرهنگی‌ای که در آن ظهور یافته است بررسی کنیم. از نگاه ابوزید قرآن پدیده‌ای است که می‌تواند وجودی خارج از تاریخ داشته باشد. قرآن متن است، متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت شکل گرفته و پس از تشکیل، خود به واقعیت شکل داده است. ما در برابر متنی فرهنگی قرار گرفته‌ایم، قرآن درون یک فرهنگ شکل گرفته است. ابوزید تلاش می‌کند تا نشان دهد دین امری بشری است و هیچ راهی برای بررسی آن جز قوانین بشری وجود ندارد. او در این باره می‌گوید دین، هر دینی که باشد، پدیده‌ای است انسانی و بشری و اسلام نیز از این قاعده مستثنی نمی‌باشد. وحی و تاریخ جدایی‌پذیر نیستند. می‌توان پدیده‌ی وحی را در بافت تاریخی، فرهنگی و زبانی آن بازشناخت. از نظر ابوزید متون خالصاً دینی باشند یا بشری، به هر حال محکوم به مجموعه‌ای از قوانین ثابت بشری هستند، و خاستگاه الهی متون این متون را از شمول این قوانین خارج نمی‌کند، چرا که این متون از وقتی به تاریخ و زبان راه یافته و با الفاظ و مدلول خود در واقعیت تاریخی محدودی، با بشر سر و کار پیدا کردند، جنبه‌ای انسانی پیدا کردند. اساساً متن از

نخستین لحظه‌ی نزول یعنی با قرائت پیامبر از آن در لحظه نزول وحی، از متن الهی به متن انسانی تبدیل شد، چرا که به وسیله‌ی انسان فهم شد و از تنزیل به تأویل رسید. (ابوزید، ش ۵۴، مهر و آبان ۱۳۷۹).

اندیشه‌ی سیاسی ابوزید آشکارا دغدغه اندیشه‌ی سیاسی ندارد اما از فحوای کلی اندیشه‌ی او می‌توان اندیشه‌ی سیاسی او را ترسیم کرد. طبعاً وقتی که او متن را محصولی فرهنگی می‌داند و به پیوند متن و واقعیت باور دارد و متن را زمانمند و تاریخمند می‌داند، این سخن او در مورد احکام و قوانین و ساختارهای سیاسی و اجتماعی متن نیز صادق است. با این حال او خود به طور جسته و گریخته مباحثی در این خصوص مطرح می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت او به نظام دموکراسی باور دارد و آن را مطلوب‌ترین نظام در گفتمان فعلی می‌داند. او ضمن نقد گفتمان سنت در این باره می‌گوید «امروزه که مصالح امت به طور حتم به معنای مصالح اکثریت امت و نه اقلیت ایشان است، تأویل‌کننده‌ای که منافع اقلیت را رعایت می‌کند، سزاوار رد و انکار است و تأویل وی با مقاصد وحی و اهداف شریعت ناسازگار». ابوزید طرح تاسیس دولتی دینی را به هیچ وجه دینی نمی‌داند بلکه معتقد است این طرح اساساً سیاسی است. او می‌گوید یکی از عوامل مهمی که موجب شد طرح تاسیس دولت دینی نزد توده‌های مردم نیروی سحرانگیز بیابد، ابوزید در مورد سکولاریسم بر این نظر است که سکولاریسم در جوهره‌ی خود چیزی جز تأویل راستین و فهم علمی از دین نیست، و آنچه باطل‌اندیشان ترویج می‌کنند، که سکولاریسم همان الحادی است که دین را از سطح جامعه و زندگی جدا می‌کند، بسیار به دور است. ابوزید معتقد است حکومت امری است زمینی و غیردینی و لذا نباید از قدرت با عنوان ولایت یاد کرد، حاکم و حکومت هیچ قداستی ندارند، حکومت نباید تقدیس شود. به نظر او اسلام در اساس برای آن آمد که بنیادهای جاهلیت را براندازد و زندگی را بر پایه‌ی عدل و مساوات بنا نهد و انسان را از اوهام اساطیر و خرافات برهاند. در نظر ابوزید مبنای شهروندی عقیده و ایمان نیست، در جامعه همه شهروندان صرف‌نظر از عقیده، ایمان، باور، رنگ و نژاد و ... دارای حقوق سیاسی و اجتماعی برابر هستند و شهروند درجه یک و دو معنا ندارد. او نیز مانند شبستری بر جهت‌گیری احکام اسلام تأکید می‌گذارد و معتقد است باید جهت‌گیری وحی را کشف کنیم و آن را در همان حد محدود نکنیم بلکه ادامه دهیم. در غیر این صورت ادعای صلاحیت دین برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها باطل می‌نماید و شکاف بین واقعیت متحول و نصوص که گفتمان دینی بر اساس آنها تمسک می‌جوید هر دم افزایش بیشتری می‌یابد. اسلامی‌کردن علوم، ادبیات، هنر و اندیشه

و فرهنگ از نظر او بسیار خطرناک است و به این امر می‌انجامد که راهبران دینی بر تمام شئون زندگی مسلط شوند. (حجت. قرائت او مانیستی سایت . ۱۳۸۹/۵/۵).

مدرنیته و دموکراسی

جهانی شدن، واژه‌ی در همه جا شناخته شده و دارای اختلاف کم مفهومی است. امروز، جهانی شدن، اصولاً اشاره به پدیده‌ی سیاسی و اقتصادی‌ای دارد که از دهه‌ی شصت میلادی آغاز شد و خود را به صورت توسعه به سوی همگام شدن با بازار جهانی که از سوی شرکت‌های چند ملیتی به پیش برده می‌شود، تبارز داده است. جهانی شدن، دارای دو معنای متمایز از هم، یکی مثبت و دیگری منفی است. دنیای جهانی تجارت، وجه مثبت جهانی شدن را جار می‌زند، در حالی که، سیاستمداران جهان سوم و روشنفکران بر وجه منفی آن تاکید می‌ورزند. تجارت‌های بزرگ، این پدیده را نشانه‌ی از پیشرفت و جهان‌سومی‌ها به مثابه‌ی سلطه‌نیروهای بین‌المللی اقتصادی و سیاسی، می‌نگرند. (ابوزید، ش ۵۴، مهر و آبان ۱۳۷۹).

حقوق زن در اسلام

بحث‌های بسیاری امروزه وجود دارد که به ما این امکان را می‌دهد تا به مسایل زنان بپردازیم، به ویژه اینکه از یک سو ساختار اجتماعی دنیای معاصر بسیار پیچیده شده است و از سوی دیگر روابط میان جوامع بشری از تداخل و به هم پیوستگی عجیبی برخوردار است. این دوساله ابعادی زیادی برای مساله زن خلق کرده است یکی از مهم‌ترین مسایل مربوط به زنان، مساله حقوق زن است که خود دارای ابعاد مختلف اجتماعی، فرهنگی و فکری است و بدین ترتیب تمام ساختارهای اجتماعی راتحت تاثیر قرار می‌دهد و مخصوص یک جامعه هم نیست بلکه تمام جوامع بشری رادر بر می‌گیرد. چنین شمولیتی به خاطر این است که مساله حقوق زن یک مساله کاملاً انسانی و مربوط به ذات و ماهیت انسانی زن است. لذا است که وقتی چالش حقوق زن در اسلام مطرح می‌شود، مدافعان اسلام، مخصوصاً متجددان، معمولاً به نصوص قرآنی پناه می‌برند و معتقدند که اسلام، قبل از قوانین عصر مدرنیته، در حدود چهارده قرن پیش، برای زن حقوقی قابل شده است که دیگران تازه پی بدانها برده‌اند. آنها دراین راستا به متون و آیاتی استناد می‌کنند که تاکید بر مساوات میان مردوزن دارد. اما سلفی‌گرایان و سنت‌گرایان معتقدند که این مساوات مربوط به ثواب و عقاب و دنیای آخرت است، بنابراین چنین تساوی یک نوع مساوات دینی است، نه مساوات اجتماعی. سنت‌گرایان برای توجیه مقصود خویش، به تفاوت‌های فیزیکی و بیولوژیکی زن و مرد،

از حیث خلقت، اشاره می‌کند و در این راستا به برخی از آیات قرآن نیز استناد می‌جویند، بدون اینکه توجه به ساختار دوسویه آیات قرآن در مخاطب و دیالوگ آن با عرب شبه جزیره عربستان داشته باشند. آنها در فرایند نادیده انگاشتن این ساختار قرآن کریم، بیشتر به تاویل گری تکیه می‌کنند. تاویل های متضادی که بر اساس بازی های دلالتی با متن دینی - قرآن و سنت - استوار اند، بدون اینکه به طبیعت این متون به لحاظ تاریخ، ساختار و جمع آوری آن ها توجه کنند. این جا است که همه این مشکلات می‌طلبند که انسان پژوهشگر مسلمان، برای بدست آوردن روشی در فهم متون تلاش کند که بتواند اندیشه اسلامی را از بحران تاویل و تاویل های متناقض که خود دارای تاریخ طولانی است، برهاند. (نصر حامد ابوزید. ترجمه: محمد هدایت.).

- حقوق و آزادی انسان

ابوزید معتقد است از نظر اسلام تمام انسان ها با هم مساوی هستند. و این تساوی ریشه قرآنی دارد او می‌گوید اسلام تنها دین مورد قبول خداوند است که محتوا و هدف سایر ادیان الهی را نیز در بر دارد. او می‌گوید که برگشتن به دین دیگر و حتی به شرک و کفر، پس از قبول اسلام، به انتخاب فرد آزاد است. زیرا وقتی کسی در ایمان آوردن خود آزاد است از نظر عقلی و منطقی در تغییر عقیده خویش نیز باید آزاد باشد. و نباید متحمل اکراه و اجبار برای باقی ماندن در باور های خود گردد ابوزید در تلاش است تا شبهات وارده به اسلام در خصوص رفتار با غیر مسلمانان پاسخ گوید. و اسلام را دین عدالت مدار که پایبند به حقوق انسانی است نشان دهد. ابوزید معتقد است که باید بین مفهوم تمدن غرب و تمدن جدید فرق گذاشت. او مفهوم تمدن جدید را ترجیح می‌دهد چون دستاوردهای تمدن های گذشته را نیز دربر می‌گیرد که بخشی از آن نیز تمدن اسلامی است ابوزید پس از تفکیک بین غرب سیاسی و تمدن غرب، تصریح می‌کند تردیدی نیست که غرب سیاسی امروز بر اساس سود گردی اداره می‌شود. پس ما باید نظام سیاسی غرب و رژیم اسرائیل را به طور مساوی محکوم کنیم. و برخورد ما با تمدن جدید باید سازنده باشد. او می‌گوید با وارد کردن تکنولوژی بدون داشتن نهاد های علمی نمی‌توانیم در تکنولوژی پیشرفت کنیم. تمایز ابوزید بین تمدن جدید، تمدن غرب، غرب سیاسی درست به نظر می‌رسد (ابوزید، پاییز ۱۳۷۶).

نتیجه گیری

اندیشه سیاسی متاخر جهان اسلام و ساختار اندیشه سیاسی تحت سلطه مفاهیم و منظومه معرفتی همچون جهانی شدن یا جهانی سازی، قدرت رسانه ها-به گفته کاستلز حوزه ممتاز سیاست-

دموکراسی سازی بوده است. با توجه به اینکه بخش عمده ای از اندیشه های سیاسی متفکران مسلمان در دو دهه اخیر تحت تاثیر عنصر جهانی شده یا جهانی سازی بوده است، در ابتدا بهتر است تاثیرات جهانی شدن بر جهان اسلام مورد بررسی قرار گیرد. در واقع جهانی شدن همه حوزه ها از جمله سیاست و فرهنگ را دگرگون کرده است. که همین تاثیرات، باعث دگرگونی در اندیشه سیاسی متفکران متاخر جهان اسلام همچون حامد ابوزید و راشد الغنوشی شده است. چنانکه برخی از مهمترین تاثیرات را می توان در مواردی همچون پیدایش جنبشهای متعدد جهانی، گسترش مفاهیمی همچون دموکراسی، لیبرالیسم، تکثرگرایی قومی و تنوعات فرهنگی، اهمیت یافتن حقوق شهروندی و مدنیت و جامعه مدنی جهانی، گسترش عرصه‌های تصمیمگیری سیاسی بر فراز دولت‌های ملی در سطح جهانی مانند سازمان ملل متحد، بانک جهانی و... کاسته شدن اقتدار و سلطه دولت‌ها یا به عبارت دیگر کاهش استبداد دولت‌ها، ظهور جامعه مدنی جهانی، فردی شدن بسیاری از امور، همانندی بسیاری از ارزش‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی در سطح جهانی و شده است.

موانع: قوانین بشری: به طور کلی مولفه‌های آزادی در اندیشه سیاسی حامد ابوزید را می توان در اصالت بخشیدن به آزادی‌های سیاسی - اجتماعی، حقوق بشر، آزادی خواستگاه تحقق عدالت در جامعه، توجه به عرصه خصوصی شهروندان، اقتصاد خصوصی، تعامل با غرب، تاکید بر تساهل و تسامح دینی، گذار از حکومت دینی، تاکید بر فردگرایی، تلاش در جهت فهم مقتضیات جهانی شدن و قدرت رسانه‌ها، پلورالیسم دینی-سیاسی، تاکید بر هویت سیال و ژلاتینی شهروندان، تاکید بر توسعه اقتصادی از سوی دولت، خصوصی شدن بسیاری از امور دینی شهروندان و جستجو کرد.

منابع و ماخذ:

- قران مجید.
- ابوزید نصر حامد (۱۳۸۵). چنین گفت ابن عربی. ترجمه خلخالی. تهران؛ نیلوفر.
- ابوزید نصر حامد (۱۳۸۳). نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری تهران، یادآوران.
- ابوزید نصر حامد (۱۳۸۰). معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو.
- ابوزید نصر حامد، پاییز ۱۳۷۶ تاریخ مندی مفهوم پوشیده و مبهم، ترجمه محمدتقی کرمی، نقد و نظر، ش ۱۲.
- ابوزید نصر حامد، مهر و آبان ۱۳۷۹ تأویل، حقیقت و نص، ترجمه مرتضی کریمی نیا، کیان، ش ۵۴.
- ابوزید نصر حامد، مفهوم وحی، (۱۳۷۶)، ترجمه محمدتقی کرمی، نقد و نظر، ش ۱۲.
- آریلاستر، آتوننی (۱۳۸۸). لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط، تهران، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز.
- آریزایا، برلین (۱۳۸۰). چهارمقاله درباره آزادی. تهران، ترجمه علی موحد، انتشارات خوارزمی.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۰) لیبرالیسم و محافظه کاری، تهران، نشر نی، جلد دوم
- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۷) در جستجوی آزادی، تهران، گفتگو با آریزایا برلین، ترجمه خجسته کیا، نشر نی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۴) آزادی های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه گران، مشهد، نشر جهاد دانشگاهی.
- علیخانی، علی اکبر (۱۳۹۰). اندیشه سیاسی متفکران مسلمان. جلد های ۱۸ و ۱۹. تهران؛ پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کرنستون، موریس (۱۳۸۶) تحلیل نوین آزادی، تهران، ترجمه جلال الدین علم، انتشارات علمی فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷) تاریخ فلسفه غرب، تهران، ترجمه ابراهیم دادجو، انتشارات علمی و فرهنگی، جلد دوم.

- کریمی نیا، مرتضی (۱۳۷۶). آرا و اندیشه‌های دکتر حامد ابوزید. تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
- میراحمدی، منصور (تابستان ۱۳۷۷). مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱.
- میل، جان استوارت (۱۳۸۵) رساله درباره آزادی، تهران، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، علمی فرهنگی.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۲). گفتمانهای مدرنیته. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- منابع انگلیسی:
- David martin (1978). *the Dilemmas of contemporary Religion* (oxford basil Blackwell).
- f . Rosenthal . *The muslim concept of freedom ((prior to the nineteenth century.*
- .(Friedman *The lexis and the olive tree* (Anchor Books, New York, 1999 .
- L. Tikly *Globalisation and education in the postcolonial world: Towards* . -
- .(a conceptual framework, *Comp Ed*, 37(2), 156 (2001).
- Yang, B. (2004). *Holistic Learning Theory and Implications for Human - Resource Development*, *Advances in Developing Human Resources*, 6, 241. SAGE, online version.