

تأثیر نوگرایی دینی بر درک مفهوم ماهیت قرآن در اندیشه نصر حامد ابوزید
محمد جعفر آراین نژاد^۱ - علی اصغر داوودی^۲ - سعید گازرانی^۳
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۱

چکیده:

آشنایی علمای مسلمان با یافته‌های فکری و فلسفی نوین غربی، باعث ارائه تفاسیر بدیعی از قرآن و مفاهیم اسلامی شد. نصر حامد ابوزید یکی از نوگرایان دینی است که تحت تأثیر مکاتب نوین مانند هرمنوتیک فلسفی به بازسازی اندیشه دینی پرداخته است. هدف پژوهش حاضر بررسی اندیشه‌های نوین ابوزید در خصوص مباحث دینی و به خصوص قرآن است. در این راستا این سؤال مطرح می‌شود که نوگرایی دینی در اندیشه ابوزید چه تاثیری بر درک مفهوم ماهیت قرآن در اندیشه ایشان داشته است؟ این فرضیه مطرح می‌شود که ابوزید متأثر از مکاتب نوین غربی، دیدگاه خود را در تقابل با اندیشه سنت‌گرایان حوزه دین قرار داده است. از نظر وی باید با بازسازی اندیشه دینی هر آنچه با مقتضیات عصر ما سازگاری ندارد، کنار گذاشته شود. در این راستا ابوزید مباحث جدیدی در باب اندیشه دینی، مخصوصاً قرآن، مفهوم وحی و... مطرح کرده است که پژوهش حاضر در نظر دارد با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از داده‌های تاریخی به بررسی مهمترین آنها بپردازد.

واژگان کلیدی: نوگرایی دینی، نصر حامد ابوزید، هرمنوتیک، متون دینی

JPIR-2011-1645

۱- دانشجوی دکتری تخصصی اندیشه سیاسی در اسلام، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران
۲- استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق- علوم سیاسی و زبان‌های خارجه، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران:
نویسنده مسئول

ndavoudi@gmail.com

۳- استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق- علوم سیاسی و زبان‌های خارجه، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد،

ایران

۱- مقدمه و بیان مسئله

بدون تردید جوامع دینی و معرفتی، وارد یکی از مراحل بسیار مهم زیستی خود گردیده است که در این مرحله ضرورت بازنگری، بازفهمی و بازسازی بسیاری از امور و عناصر حیاتی کاملاً ملموس و محسوس می‌نماید. این مسئله در پی رنسانس علمی در دنیای غرب اتفاق افتاد. در پی یک سلسله عوامل علمی، فلسفی، فرهنگی، مذهبی، سیاسی و اجتماعی در دنیای ذهن و روان بشر غربی تحولاتی به وجود آمد که منشأ طرح یک سلسله پرسش‌ها و چالش‌های نوین در زمینه آموزه‌ها و ارزش‌های دینی شد. کسانی روش الحاد و بی‌دینی را برگزیدند و برخی طریق شک و تردید را انتخاب کردند. مکاتب و فلسفه‌هایی پدیدار گشت که خود را جایگزین دین می‌دانستند و مدعی بودند که می‌توانند نقش‌هایی که دین برای بشر در عصر قدیم ایفا می‌کرد را برای بشر جدید برآورده سازند. در چنین شرایط و فضایی، عده‌ای از فیلسوفان غربی و متکلمان مسیحی روش‌ها و اندیشه‌های نوینی را مطرح کردند تا به چالش‌هایی که در برابر دین و ایمان دینی پدید آمده بود پاسخ گویند و دین و ایمان دینی را به گونه‌ای تبیین کنند که برای بشر جدید قابل پذیرش باشد و بیماری دین‌ستیزی را درمان نماید. این جریان کم‌کم به جهان اسلام راه یافت و اندیشمندان مسلمان را نیز به تبعیت از اندیشه‌ها و روش‌های نوین تفکر علمی در باب دین برانگیخت. این عده از متفکران اسلامی به نوگرایان دینی مشهور شدند.

می‌توان جریان نواندیشی دینی را دربرگیرنده طیفی از اندیشمندان دانست که اصالت را به مدرنیته داده و از آن برای فهم دین بهره می‌گیرند. نواندیشان در تلاشند تا هرچه بیشتر از سنت دوری گزینند و با تقسیم دین به ساحت‌های مختلف و یا رکن‌های گوناگون، خود را از برخی ساحت‌ها و بعضی رکن‌ها برهانند تا به آنچه گوهر دین می‌نامند دست یابند. نواندیشان با این توجیه که پیامبران نیز از فرهنگ مردم زمانه خود برای برقراری رابطه و سخن گفتن بهره گرفته و با توجه به تنگناهای ذهنی و زبانی که پیامبران در آن قرار گرفته بودند، معتقدند که باید به ناچار برای فهم گوهر و پیام دین، ظواهر آن را کنار زد و از متن، گزارشی متناسب با فهم و ظرفیت ادراکی مخاطبان ارائه داد. در واقع در اینجا مخاطب اصالت خاصی می‌یابد که ویژگی‌های آن معیاری برای تعبیر و تفسیر دین می‌شود، با این توضیح که اگر انسان مدرن، انسانی تجربه‌گرا، استدلال‌گر و جزئی‌نگر است، پس باید آموزه‌های دین را نیز با استدلال و یک به یک به صورت تجربی به او آموخت تا خود او با پیشه ساختن احکام و تحقق یافتن وعده‌ها در پس ایفای هر حکمی، گام به گام در مسیر معنویت دینی به پیش رود. با این توضیح می‌باید به سراغ بررسی اندیشه این دسته از اندیشمندان دینی گام برداشت. در این میان نصر حامد ابوزید،

دانشمند مصری، یکی از سرآمدان این نحله فکری به شمار می‌رود. با مبنا قرار دادن مباحثی که فوقاً بدان اشاره شد این سؤال مطرح می‌شود که نوگرایی دینی در اندیشه نصر حامد ابوزید به چه صورت است؟ در ادامه این فرضیه مطرح می‌شود که ابوزید با تأثیرپذیری از مکاتب مدرن غربی مانند هرمنوتیک، سعی می‌کند تفسیری مدرن از دین ارائه دهد و می‌کوشد دین را به نحوی فهم و تفسیر کند که با مؤلفه‌ها و خصیصه‌های مدرنیته تضادی نداشته باشد. مباحثی که ابوزید بدین طریق مطرح کرد تا جایی پیش رفت که حکم ارتداد وی نیز صادر شد. این مسئله نشان از قداست برخی مسائل در دنیای اسلام و حساسیت بسیاری از مسلمانان و عالمان دینی دارد. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که بررسی اندیشه‌های نوگرایان دینی، از جمله نصر حامد ابوزید امری مهم و در خور توجه است. در واقع هدف از انجام پژوهش حاضر بررسی اهم مؤلفه‌های نوگرایی دینی و همچنین مهمترین محورهای اندیشه نصر حامد ابوزید، به عنوان یکی از سرآمدان این نحله فکری است.

۲- چیستی و چگونگی نوگرایی دینی

در عصر جدید پس از تحولاتی که در جهان غرب در حوزه‌های فلسفه و علوم و عرصه فرهنگ، اجتماع و سیاست رخ داد و همچنین در اثر تبادل سیاحتی و بازرگانی مسلمانان با اروپا و نیز سلطه استعماری اروپا بر برخی کشورهای اسلامی، افکار و اندیشه‌های جدید غربی به جهان اسلام راه یافت و چالش‌هایی را که برای الاهیات مسیحی به وجود آورده بود برای مباحث اسلامی نیز به وجود آورد. در چنین شرایطی متفکران به دفاع از اصول و ارزش‌های اسلامی برخاستند و چون با روش‌ها، ابزارها و ادبیات گذشته ایفای چنین رسالتی ممکن نبود، روش‌ها، ابزارها و ادبیات نوینی را به کار بستند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴: ۵۸)

بدین‌گونه چندان بیراه نخواهد بود اگر ظهور و بروز مدرنیته و بسط آن به فراسوی مرزهای خاستگاهش در سراسر جهان راه، از پر چالش‌ترین مسائل بویژه در سرزمین‌های دور؛ چه به لحاظ جغرافیایی و چه به لحاظ فرهنگی بدانیم. این پدیده به ویژه در جهان اسلام و با توجه به مختصات دیانت و تمدن اسلامی، ابعاد خاصی نیز پیدا کرده است. چنانکه اهالی سنت را هریک به نوعی به چالش با تجدد وا داشته است. شاید بتوان گفت این چالش بیشترین زاویه را میان دین و دینداران از یک سو و متجددان ترقی‌خواه از دیگر سو باعث شده باشد. دینداران متعصبی که تمدن غربی و تجدد برخاسته از آن را دشمن دین و اسلام دانسته و متجددانی که دین و علمای دینی را مانعی بر سر راه پیشرفت کشور می‌دانند. میانه چنین شرایطی است که شاهد

ظهور جریان‌ی نو پا هستیم، جریان‌ی که می‌توان آن را محصول چالش میان سنت و تجدد دانست؛ یعنی «نوگرایی دینی». جریان اخیر برخلاف سایر جریان‌ها با هدف تطبیق عقلانی دین با مقتضیات جدید از یک سو، و بومی‌سازی تجدد از دیگر سو، در صدد ایجاد سازگاری میان شریعت و تجدد برآمده (قرلسلفی و همکاران، ۱۳۹۶: ۳)

نوگرایی دارای مؤلفه‌های گوناگون در ابعاد مختلف جامعه است که نظریه‌پردازان مختلف بر جنبه‌هایی از این فرآیند تأکید کرده‌اند. کافی یر^۱ و ونسونو^۲ در تعریف از نوگرایی عناصر اصلی جامعه مدرن را فردگرایی، عقلانیت و قراردادگرایی، عرفی شدن و تقدس زدایی از امور می‌دانند. اندیشمند و جامعه‌شناس مشهور، ماکس وبر^۳، نیز عقلانیت را عنصر اصلی جامعه مدرن می‌داند. به نظر باومن^۴ مدرنیته را باید عصری توصیف کرد که خصیصه بارز آن دگرگونی است. این عصر همه دانسته‌ها و معتقدات خود را فرآیندی زودگذر می‌داند. مدرنیته عصری آگاه از گذشته تاریخی خود است و نهادهای انسانی را ساخته خود آدمی و اصلاح‌پذیر می‌داند. این نهادها را تا زمانی می‌توان نگاه داشت که در برابر خواسته‌های عاجل و دقیق عقل، توجیه‌پذیر باشد و اگر از این بوته آزمون سربلند بیرون نیاید، باید آن را دور انداخت. (صالحی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۸۲)

در این میان نوگرایی در عرصه دین، فرآیندی است که با اندیشه نوآوری و نوسازی، افسون زدایی از مراجع اقتداری چون سنت و مذهب، جایگزین عقلانیت دنیوی به جای باورهای آسمانی در سروسامان دادن به زندگی جاری و تکیه بر علم و تکنولوژی به عنوان نیروی محرکه پیشرفت عجین شده است. (صالحی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۸۲) همچنین نوگرایان دینی طیفی از روشنفکران‌اند که در پی تبیین فلسفی مؤلفه‌های مدرنیته و ربط و نسب آن با اجزای سنت هستند. (باقری نیا و همکاران، ۱۳۹۵: ۱)

در ادامه می‌توان گفت نوگرایان دینی برخلاف دیگر علما، با جنبه‌های خرافی اعتقادات دینی جامعه و عناصری که عقلاً با دین و نیازهای جدید سازگاری ندارند، به چالش پرداخته‌اند. آنها برخلاف اسلاف متعصب خود و روشنفکران مخالف دین، تمام تلاش خود را صرف ثابت کردن عدم تعارض میان اسلام و نوگرایی کردند. چنانکه حمید عنایت می‌نویسد: «نوگرایی دینی مفاهیم مدرن را در بطن واژه‌های سنتی قرار داده و آنها را بازتعریف و بازتفسیر می‌کند و با ردیابی علم مدرن در مفاهیم سنتی، تعارض میان سنت و مدرنیته را منکر شده و راه پیشرفت خویش را در

1- Kaffier

2- Vensonu

3- Max Weber

4- Bowman

دستیابی به علم و نهادهای مدرن می‌داند و در پرتو اجتهادات خویش، باب تطبیق سنت با دستاوردهای نوین بشری را می‌گشاید، در سنت به جستجوی پاسخ مسائل امروز می‌پردازد و برای امروزی ساختن سنت و هماهنگ‌سازی سنت از تجدد بهره می‌گیرد. (قزل‌سلفی و همکاران، ۱۳۹۶: ۴) همچنین می‌توان نوگرایی در اسلام را تلاش برای گسستن زنجیرهای ارتدوکس متعصب و بسیار خشن از دین اسلام و انجام اصلاحاتی که اسلام را با مقتضیات زندگی پیچیده امروزی وفق بدهد تعریف کرد. ویژگی غالب آن اصلاح دین است و این عمدتاً الهام گرفته از مسائل کلامی و همچنین تحت الشعاع مسائل کلامی است. (قزل‌سلفی و همکاران، ۱۳۹۶: ۴)

به طور کلی دغدغه نواندیشان دینی بازتعریف دوباره دین و بهره‌گیری از دستاوردهای معرفتی دوران مدرن در فهم دین می‌باشد. نصر حامد ابوزید از جمله دانشمندان عربی است که برخی از پایه‌های تفکر غربی برگرفته از مبانی هرمنوتیکی، معناشناسی و مانند آن را با هدف بررسی اندیشه دینی پایه‌ریزی نموده است. مباحث او بیشتر حول محور متن، قرآن و سنت است. او متن را زیربنای اصلی تمدن اسلامی می‌داند و معتقد است فرهنگ و تمدن اسلام، بدون متن قابل درک وجودی نیست. او معتقد است زبان قرآن دارای نظام معنایی خاصی است و بدون یافتن آن، هر ادعایی در شناخت قرآن، به مهجور ساختن و محصور کردن آن می‌انجامد و پیامی که متن قرآن برای مسلمانان این عصر دارد، با پیامی که برای قرن‌ها پیش داشته متفاوت است و تفاوت در این پیام را ناشی از جایگاه پویای متن قرآن می‌داند. به نظر او نباید درک قرآن را تنها در تفسیرهای به جای مانده از پیشینیان محدود ساخت. (باقری نیا و همکاران، ۱۳۹۵: ۲)

به طور کلی ابوزید طرفدار نواندیشی دینی است و دیدگاه خود را در تقابل با سلفی‌گری می‌داند. از نظر او امروزه دیگر نمی‌توان مقلد متفکران پیشین بود؛ این متفکران میراثی برای ما باقی گذاشته‌اند که هرچند در ما تأثیر گذار است، همه آنها را نمی‌توان درست پذیرفت. باید به بازسازی اندیشه دینی پرداخت تا هر آنچه با عصر ما سازگاری ندارد، کنار گذاشته شود و هر آنچه هماهنگ با روزگار ماست با زبان متناسب با عصر حاضر از نو بازسازی شود. در ذیل مهمترین محورهایی که در بحث نوگرایی ابوزید مطرح است بیان می‌شود. لازم است ابتدا آشنایی مختصری با شخصیت و زندگی ابوزید صورت بگیرد.

۳- آشنایی با نصر حامد ابوزید

نصر حامد ابوزید، در سال ۱۹۴۳ در یکی از روستاهای نزدیک به شهر طنطا در غرب مصر به دنیا آمد. (کرمی، ۱۳۸۸: ۳۲۹) در کودکی در مکتب خانه روستا درس خواند و در هشت سالگی

حافظ کل قرآن شد. سه سال پس از درگذشت پدرش در سال ۱۹۶۰، با اخذ دیپلم فنی در رشته الکترونیک مشغول به کار و تأمین معاش خانواده و در سال ۱۹۶۸، پس از اخذ دیپلم عادی، در رشته زبان و ادبیات عرب دانشگاه قاهره مشغول به تحصیل شد. پس از اخذ لیسانس در سال ۱۹۷۲، به دلیل استعداد سرشار در همین دانشکده به تدریس پرداخت. در سال ۱۹۷۷ فوق لیسانس و در سال ۱۹۸۱ دکتری خود را در رشته زبان و ادبیات عرب از همان دانشکده دریافت کرد. (علیخانی، ۱۳۸۳: ۱۲۰)

ابوزید دوران کودکی و نوجوانی را در خانواده‌ای مذهبی سپری کرد. در نوجوانی حافظ قرآن شده، امام جماعت مسجد منطقه‌ای در نزدیکی شهر طنطا را به عهده گرفت. امام جمعه نیز بود. در دوران نوجوانی، عضویت در جنبش اخوان المسلمین مصر در زمان جمال عبدالناصر نیز را پذیرفت. ابوزید تقریباً از سن ۲۵ سالگی وارد تحصیلات دانشگاهی شد. وی در سن ۴۹ سالگی در حدود ده سال بعد - ۱۹۹۲ - با یکی از همکارانش در دانشگاه قاهره، خانم «بتهال احمد کمال یونس» استاد زبان فرانسه ازدواج کرد. او ضمن گذراندن دوره دکتری به عنوان مدرس در دانشگاه آمریکایی شهر قاهره، دانشگاه خارطوم سودان، دانشگاه پنسیلوانیای آمریکا و دانشگاه اوزاکای ژاپن تدریس می‌کرد. مقالاتی که وی در کنار تدریس می‌نوشت در مجلات معتبر دانشگاه‌ها منتشر می‌شد. اما ابوزید از زمانی بر سر زبان‌ها افتاد که درخواستی مبنی بر ارتقاء دانشگاه قاهره ارائه نمود و در این جهت دو کتاب و دوازده مقاله خود را ارائه داد. این امر صورت نگرفت و موضوع به خارج از دانشگاه کشیده شد و بین حامیان و مخالفان او در این مورد بحث‌های زیادی صورت پذیرفت. کمتر از دو ماه از جریان فوق گذشته بود که هفت نفر با ارائه درخواستی علیه ابوزید، او را مرتد دانسته و به همین جهت جدایی وی از همسرش را خواستار شدند. در نهایت دادگاه حکم به جدایی ابوزید از همسرش به دلیل ارتداد صادر نمود. ابوزید از همسرش جدا نشد و به صورت مخفیانه در مصر زندگی می‌کرد. در همین زمان «ایمن الطواهری» رهبر سازمان «الجهاد» که در خارج از مصر به سر می‌برد، فتوای قتل ابوزید را صادر نمود و از آن پس پلیس رسماً حفاظت از جان ابوزید را به عهده گرفت. از آنجا که این مراقبت شدید سبب سبب آزار وی می‌شد، مدتی به اسپانیا و سپس به آلمان رفت و در ماه اوت ۱۹۹۵ به دعوت دانشگاه لیدن هلند، رسماً محقق این دانشگاه و عضو شورای نویسندگان دائرة المعارف قرآن شد ابوزید سرانجام پس از ۱۵ سال دوری از میهن، در پنجم جولای ۲۰۱۰ بر اثر بیماری، در بیمارستانی در قاهره درگذشت. (کاظم زاده، ۱۳۹۲: ۸۳)

۴- نوگرایی در اندیشه نصر حامد ابوزید

۴-۱- روش شناسی نصر حامد ابوزید

حامد ابوزید در نگاه به دین و مطالعه متون دینی، از روش هرمنوتیکی^۱ به ویژه هرمنوتیک گادامر^۲ بهره می‌جوید و معتقد است هرمنوتیک گادامر می‌تواند به مفسر کمک رساند تا به تجدید- نظر در میراث فرهنگی خود بپردازد و دیدگاه‌های هر عصر را در تفسیر متن دخالت دهد. هرمنوتیک در زبان یونانی مشتق از کلمه «هرمنوین» است و به معنای نظریه و عمل تأویل و تفسیر، تعبیر کردن، ترجمه کردن، قابل فهم کردن و شرح دادن متون مکتوب می‌باشد. مسئله اصلی که هرمنوتیک با آن سروکار دارد، فهم و تفسیر متون است. (مردیها، ۱۳۸۲: ۱۵۶)

فیلسوفان هرمنوتیک در کانونی‌ترین نقطه بحث خود به موضوع «فهم» با تأکید بر «فهم متن» می‌پردازند. مباحث مطرح شده از سوی آنها، واجد استعداد بسیاری است که می‌تواند در ساز و کار و روش نواندیشان مسلمان مؤثر افتد. هرمنوتیک فلسفی که با هایدگر^۳ آغاز شد و از سوی شاگردش گادامر بسط و توسعه یافت، از این جهت دارای خصوصیات قابل تأملی است. (مسعودی، ۱۳۸۱: ۱۱۴) گئورگ گادامر (۲۰۰۲-۱۹۰۰ میلادی)، از بزرگترین فیلسوفان هرمنوتیست قرن بیستم به شمار می‌آید. افکار و اندیشه‌های او به این گونه است: همواره فاصله‌ای بین حقیقت و تأویل حقیقت وجود دارد. ما همیشه حقیقت را می‌جوئیم، اما تنها تأویل حقیقت را می‌یابیم. فهم و معرفت از یک منظر و چشم انداز صورت می‌گیرد. هر فهم در واقع یک تفسیر از یک منظر ویژه است. فهم خالص و مستقیم- بدون منظر- امکان تحقق ندارد. در واقع انسان در خلأ تفکر نمی‌کند. پیش فهم‌ها، پیش داورها و پیش دریافت‌ها، همان مناظری هستند که انسان بر ارتفاع آنها می‌ایستد و حقیقت را نظاره می‌کند. انسان نمی‌تواند هیچ امری را فارغ از پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های فهم بفهمد و تفسیر کند. هنگامی که با یک متن روبروئیم، تأویل متن عبارت است از بهره‌گیری از پیش فهم‌های شخصی خود به گونه‌ای که متن برای ما به سخن آید. عینیت به معنای مطابقت فهم با واقع معنایی ندارد. معیار حقیقت، مطابقت با واقع نیست. بلکه معیار حقیقت هماهنگی و انسجام میان گزاره مورد نظر یا کل منظومه معرفتی خواهد بود. (مسعودی، ۱۳۸۱: ۱۲۵)

نصر حامد ابوزید یکی از مهمترین افرادی است که تفسیر مدرن از دین ارائه داده است. وی

1- Hermeneutics

2- Gadamer

3- Heidegger

در کتاب **نقدالخطاب‌الدینی** می‌کوشد شیوه تفسیر و اجتهاد سنتی در فهم مسائل دینی و چارچوب حاکم بر تفکر رایج علما و تفسیرهای دینی را مورد نقد قرار دهد و در مقابل با روش تفسیر هرمنوتیک شیوه بدیع و نوینی در تفسیر متون ارائه کند. او بین دین و تفکر دینی تفاوت قائل است. دین مجموعه‌ای از متون مقدس، ثابت و تاریخی است. در حالیکه فکر دینی مجموعه‌ای از اجتهادات بشری برای فهم متون، تأویل و استخراج دلالت‌های آن است. بدیهی است که فهم بشر و اجتهادات انسان‌ها از متون مقدس، از عصری تا عصری دیگر، از هر جامعه، محیط و فرهنگی تا محیط و فرهنگی دیگر و همینطور فهم اندیشمندان در داخل هر یک از فرهنگ‌ها و محیط‌ها، اختلاف پیدا می‌کنند. بر این اساس دین دارای خصیصه‌ای ثابت است؛ اما فهم ما از دین متغیر و تابع شرایط مقتضی است. (سعادت، ۱۳۸۶: ۱۶۱)

این اندیشمند مصری اصلی‌ترین دیدگاه‌های خود را در کتاب **مفهوم النص: درسه فی علوم القرآن** به رشته تحریر درآورده است. وی انگیزه معناکاوی متون قرآنی خود را برداشت‌های مختلف و به ویژه سیاسی از قرآن در زمان خود عنوان نموده و اینکه هر شخصی و هر جناحی معانی دینی و قرآنی را در مصر آن روز، به نفع خویش تفسیر می‌نموده است. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۰۲) **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 دین می‌پردازد. (سعادت، ۱۳۸۶: ۱۶۳) 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. بر اساس نظریات هرمنوتیکی، هیچ متنی در خلأ و فارغ از زمان و مکان شکل نمی‌گیرد. بلکه هر متن و اندیشه‌ای که بخواهد به حیاتش ادامه دهد نیاز به محمل دارد و در واقع هر متنی آئینه زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. قرآن که یک متن زبانی است، از این قاعده مستثنی نیست. به نظر وی هرمنوتیک گادامر^۱ می‌تواند به مفسر کمک کند تا به تجدید نظر در میراث فرهنگی خود بپردازد و دیدگاه‌های هر عصری را در تفسیر متن دخالت دهد. از همین‌روست که وی نقش خواننده را در فهم متن دخالت می‌دهد و با تأثیرپذیری از گادامر، نوعی رابطه دیالکتیکی میان متن و خواننده برقرار می‌سازد. به بیان دیگر قرائت هر متن، در افق تاریخی خاصی صورت می‌گیرد و دوباره باید به قرائت و تأویل دوباره متن پرداخت. (نصری، ۱۳۸۷: ۹۳)

در واقع ابوزید هرمنوتیک را به منظور ارائه یک روش فهمیدن قابل قبول و عقلانی قابل دفاع

1- Gadamer

از کتاب و سنت طرح می‌کند و به کار می‌برد و روش‌های سنتی را نفی می‌کند. بر اساس این رویکرد است که اصول، عقاید و احکام، تاریخی و زمانمند قلمداد می‌شوند و برای کشف حقیقت پیام ادیان، توصیه به کنار زدن این حجاب‌های زخیم می‌کنند و به عبارتی بازسازی، بازخوانی و بازیابی دائم حقیقت امری ضروری برای جاودانه نگه داشتن حقیقت دین محسوب می‌شود. در این راستاست که نواندیشان دینی با گذار از روش‌های فقهی، تفسیری و کلامی به مباحث هرمنوتیک به عنوان روشی در جهت بازسازی سنت دینی و احیای وحی پرداخته و از این طریق تلاش می‌کنند گفتمانی را که به وسیله پیامبر آغاز شده بود، فهم کنند. (میراحمدی و سجادی، ۱۳۸۷: ۲۱۲)

۴-۲- دیدگاه نوگرایانه نصر حامد ابوزید

در سده‌های اخیر قرآن پژوهی با استفاده از داده‌های علوم زبانی و مباحث نوین در فلسفه دین، روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین و... وارد عرصه جدیدی شده است. در این میان متفکران و مفسرانی ظهور کرده‌اند که با نگاهی نو به قرآن و آراء جدید خود، تحولات و چالش‌هایی را در جهان اسلام به وجود آورده‌اند. دکتر نصر حامد ابوزید از جمله این قرآن‌پژوهان است. (کریمی نیا، ۱۳۸۱: ۴)

نصر حامد ابوزید با بهره‌گیری از روش‌های نوین تفسیر و تأویل متون مثل هرمنوتیک بحث‌های بدیعی در مورد مسائل اسلامی مطرح کرده است. این بحث‌ها در هم تنیده و به هم مرتبط می‌باشند. برای سهولت در امر بررسی، آنها را به چند دسته تقسیم و بررسی می‌کنیم. در ذیل به اهم این مسائل پرداخته می‌شود.

۴-۲-۱- اسلام و مدرنیسم

نصر حامد ابوزید از جمله کسانی است که تفسیر مدرن از دین ارائه می‌دهد و می‌کوشد دین را به نحوی فهم و تفسیر کند که با مؤلفه‌ها و خصیصه‌های مدرنیته تضادی نداشته باشد. ابوزید معتقد است که قرآن متن است، متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت شکل گرفته و پس از تشکیل، خود به واقعیت شکل داده است. بنابراین یک رابطه دیالکتیک بین متن و واقعیت به وجود می‌آید. ابوزید ضمن تأکید بر رابطه دیالکتیکی متن و واقعیت، معتقد است که قرآن بازتاب صرف و منفعلانه از واقعیت زمانه‌اش نیست، بلکه اولاً آن را بازسازی می‌کند؛ یعنی عناصر منفی آن را کنار می‌گذارد و عناصری به آن اضافه می‌کند، ثانیاً پس از آنکه این متن، متن غالب و حاکم در فرهنگ جامعه شد، بر واقعیت پیرامون خود قویاً اثر می‌گذارد. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۳)

یعنی قرآن، نخست در فرهنگ شکل گرفته و سپس به فرهنگ شکل داده است و برخلاف عقیده حاکم و رایج راجع به لوح محفوظ و قدیم و ازلی بودن قرآن، این کتاب مقدس پدیده‌ای است که نمی‌تواند وجودی خارج از تاریخ داشته باشد. لذا برای فهم قرآن باید به قلمرو و نزول مکانی و زمانی و فرهنگی آن توجه کرد. «زبان، اصلی‌ترین ممیزه فرهنگ است، لذا خدا خواسته است به زبان قابل فهم مردم و متناسب با زمان و مکان آنها سخن بگوید و این منافاتی با الهی بودن قرآن ندارد». (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۰۳) وی یادآور می‌شود که متون دینی هویتی تاریخی و فرهنگی دارند. آنچه در متن دینی در شرایط خاص فرهنگی و تاریخی نازل شده است، هویتی کاملاً تاریخی و مطابق با شرایط زمان خود داشته است. به اعتقاد وی: «آنچه ما به عنوان متن دینی می‌شناسیم (قرآن)، از هنگام نزول آن بر پیامبر، با قرائتی که پیامبر از آن ارائه داده است، از یک «متن الهی» به یک «متن انسانی» و نیز به «فهمی انسانی»، تغییر صورت داده است و فهم پیامبر از متن قرآن، اولین مرحله داد و ستد متن با عقل بشری بوده است». (ابوزید، ۱۳۸۱: ۴۶) به نظر وی نوگرایی یک مفهوم همگانی و همه‌گیر است که به زمان و شرایط ارتباط دارد و در آنها شکل می‌گیرد. هرچیزی که در یک مقطع زمانی خاص جدید و مدرن تلقی شود، با گذشت زمان قدیمی و حتی کهنه می‌گردد. این حقیقت به ما توانایی می‌دهد که درباره نوگرایی‌ها و تجددهایی در اندیشه گذشته اسلام بحث کنیم. ابوزید بر این نکته اصرار می‌ورزد که اسلام در شرایط اجتماعی و تاریخی زمان خود یک جریان نوگرا بود و به مشکلات و چالش‌های آن روز پاسخ‌های مناسب ارائه می‌داد. (علیخانی، ۱۳۸۳: ۱۲۷)

۴-۲-۲- جدایی دین از معرفت

ابوزید معتقد است که یک گفتمان دینی جزم‌اندیش و اشعری مسلک، ضمن آنکه تمامی پدیده‌های اجتماعی و طبیعی را منبعث از دین می‌داند که خداوند را دلیل تمامی حوادث معرفی می‌کند، بها دادن به این تفکر را به حال جامعه زیان‌بار دانسته و معتقد است با این اندیشه کارکرد عقل در امور زندگی مختل خواهد شد. او معتقد است باید میان دین و معرفت دینی تمایز قائل شد. از نظر او دین مجموعه‌ای از متون ثابت و تاریخی است، در حالی که فکر دینی چیزی جز اجتهادهای بشری برای فهم آن متون و تأویل و استخراج دلالت آنها نمی‌باشد. (ابوزید، ۱۳۸۱: ۲۶۳) افکار و اجتهادهای بشری درباره دین امری متغیر است و چه بسا از عصری به عصر دیگر دگرگون شود. عدم توجه به همین مطلب باعث شده تا تفسیرهایی که در هر عصر و زمانی از دین صورت می‌گیرد، عین دین تلقی شود. از نظر او فهم عالمان از دین متفاوت است و هیچ فهمی را نیز نباید مقدس و فوق‌چون و چرا تلقی کرد. قرائت عالمان دین از دین همواره متفاوت بوده

و گاه فهم یک عالم سیطره پیدا می‌کرد و بر اثر شرایط سیاسی و اجتماعی خاص به عنوان تفسیر رسمی از اسلام مطرح شده است، در حالی که قرائت عالمان از دین را نباید مساوی با دین دانست، اما معرفت دینی جنبه بشری دارد و قداست دین نیز نباید سبب شود که فهم عالمان از دین مقدس تلقی شود. او با نفی قداست از معرفت دینی، تفسیر سکولار (علمانی) از نصوص دین را بهترین نوع معرفت دینی تلقی می‌کند. از نظر او پاسخ بسیاری از مسائل دنیوی را نباید از متون دینی خواست، بلکه باید با رجوع به علوم بشری چاره مشکلات را پیدا کرد. (باقری نیا، ۱۳۹۴: ۱۱۲)

۴-۲-۳- عصری بودن متون دینی از دیدگاه ابوزید

دیدگاه ابوزید در زمین ماهیت قرآن و روش فهم آن محل مناقشه است. او ادعا می‌کند که قرآن محصولی فرهنگی و فرآورد عصر نزول است و در پرتو شناخت فرهنگ آن عصر، شناخته می‌شود. وی معتقد است در بررسی هر متن باید به فرهنگ زمانه آن پرداخت. از نظر وی از آنجا که قرآن متنی زبانی است که در مدت ۲۳ سال شکل گرفته است و شکل‌گیری آن نیز با توجه به واقعیات و فرهنگ زمانه بوده است، باید برای فهم آن از روش تحلیل زبانی بهره گرفت. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۳) وی ذوب‌طون بودن فهم قرآن را می‌پذیرد، هرچند که اذعان می‌کند همگان قدرت درک آن را ندارند. وی مطالعه متن در افق تاریخی را نشانگر 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. (کاظم زاده، ۱۳۹۲: ۸۴) بر اساس نظریه هرمنوتیک، هیچ متنی در خلأ و فارغ از زمان و مکان خود شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره هر متنی - به ویژه یک متن زبانی - آینه زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. هیچ متنی به زبانی غیر از زبان مؤلف و مخاطبان آن خلق نمی‌شود و قرآن نیز که متنی زبانی است، از این اصل مستثنی نیست و به عنوان نمونه؛ فرهنگ و واقعیت خارجی از طریق مهمترین سازوکار خود، یعنی زبان، تأثیر خود را بر نحوه شکل‌گیری متن و قرآن گذارده است. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۳)

ابوزید بیان می‌کند کشف معنای تاریخی متن در فرآیند تفسیر قرآن الزامی است؛ لکن در راستای فهم جدید و متناسب با دوران معاصر کافی و وافی نیست. از این رو متن قرآنی در صورتی در دوره زمانی معاصر مفسر واقعاً کارا خواهد بود که تأویلی نواز آن ارائه شود. (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۶) وی در تبیین مفهوم تاریختی می‌گوید: «مراد از تاریختی قرآن این است که متن در شرایط خاص تاریخی بیان، اعلان و نگاشته شده است، آن هم در بستر فکری و زبان متعلق به آن دوران و تنها با اتکا به یک دانش جامع تاریخی و زبان شناختی

در موقعیتی قرار خواهیم گرفت که متن قرآن را به درستی تفسیر کنیم و به درک هسته فرا تاریخی پیام آن دست پیدا کنیم. (ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۵) در هر عصر و زمانی باید به تأویل و قرائت دوباره متن پرداخت. نقش خواننده نیز در خواندن متن مورد توجه وی است. از نظر وی فرهنگ زمانه در قرآن انعکاس یافته است و لذا برخی از مفاهیم آن مانند جن و شیطان، مربوط به دوران نزول آن است و با علوم عصری سازگاری ندارد. 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 بیست سال شکل گرفته و شکل‌گیری آن نیز با توجه به واقعیات و فرهنگ زمانه خود بوده است. وی بر این اعتقاد است که چون خداوند اراده کرده تا پیام خود را به انسان عرضه کند، از زبان بشری استفاده کرده است، از همین جاست که روش تحلیل زبانی، تنها راه فهم پیام الهی است. به بیان دیگر، قرآن از ویژگی‌های متون بشری پیروی می‌کند و ما نیز باید آن را بشری و آمیخته با اوصاف زمینی خود فهم کنیم. (نصری، ۱۳۸۷: ۹۵)

در ادامه مبحث بالا باید گفت از نظر ابوزید قرآن دارای نظام زبانی ویژه‌ای است؛ چرا که گاه معانی برخی از واژه‌ها را تغییر داده و بر آنها لباس فرهنگ خود را پوشانده است. مانند واژه‌های الصلاه، زکات، حج و غیره. هرچند قرآن به زبان عربی مبین نازل شده او از واژگان متعارف این زبان استفاده کرده، اما گاه با تغییر معانی واژه‌ها به تقویت زبان و فرهنگ عربی کمک کرده است. به طور نمونه کلمه «رب» به معنای صاحب و سرپرست و مربوط به حوزه صفات انسانی بوده که قرآن آن را تعالی بخشیده و در مورد خداوند نیز به کار برده است. ابوزید ضمن پذیرش الهی بودن قرآن، آن را متن فرهنگی می‌داند که در زمینه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی خاصی شکل گرفته و زبان آن هم جدای از فرهنگ روزگار نیست. (باقری نیا، ۱۳۹۴: ۱۱۱) او برای آنکه بازتاب فرهنگ زمانه خود را در قرآن نشان دهد، به آیات سوره جن اشاره می‌کند. به بیان وی، مطالبی را که در باب جن و شیطان و غیره در قرآن آمده، مبنایی عمیق و محکم در فرهنگ عرب دارد. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۹۱) وی در جایی دیگر این‌طور می‌گوید که: قرآن از عقاید و فرهنگ عصر نزول بهره جسته است، چنانکه جن و پری، سحر و حسد در ادبیات روز آن مردم رواج داشته و قرآن کریم این واژگان را به کار گرفته است. (ابوزید، ۱۳۸۱: ۳۵) همچنین ابوزید تقسیم نزول قرآن به دو نوع دفعی و تدریجی را نمی‌پذیرد و معتقد است که انزال در آیه اول سوره قدر به معنای آغاز نزول قرآن است. او معتقد است انزال دفعی قرآن حکمتی در پی ندارد و قرآن کریم نیز هیچگاه به صورت یکجا و خارج از این کره زمین که صحنه حوادث و امور جزئی می‌باشد، نازل نشده است. (باقری نیا، ۱۳۹۴: ۱۱۱) به بیان وی، چون قرآن در طول ۲۳ سال و

اندی نازل شده است نباید به عنوان یک کتاب تلقی شود و نباید توقع یک کتاب و نگارش و متن منسجم و مجموعه واحد را از آن داشت، باید این کتاب را به مثابه سخنرانی‌ها و گفتارهایی متفاوت و متناسب با احوال و شرایط تاریخی تلقی کرد که طی ۲۳ سال و اندی پیامبر با مخاطبان گوناگون خود که هر یک در سیاق و بستر متفاوت به میان آورده است. (ابوزید، ۱۳۹۲: ۱۱۰)

به عقیده ابوزید بر پایه اینکه قرآن محصول فرهنگی است، قرائت متن نیز در افق تاریخی خواننده صورت می‌گیرد. پس احکام اسلامی در ارتباط با زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند و کسانی که امروزه می‌خواهند احکام فقهی به ویژه حدود اسلامی را پیاده کنند، نص قرآنی را از واقع جدا می‌کنند و در نتیجه هدف دین را انکار می‌کنند، چون تصورشان این است که قرآن نص مطلق است که بر واقع مطلق قابل اجراست. برای فهم قرآن باید به سراغ واقع و فرهنگ روزگار نزول قرآن رفت و به نقش فرهنگ عصر نزول قرآن در تکوین آن توجه کرد. با این روش، خواننده متن به جای پرداختن به امور مطلق و غیر عینی به سراغ حقایق محسوس و عینی می‌رود. از آنجا که متن تابع فرهنگ روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل آن پرداخت، با متن باید به گفتگو نشست و آن را به سخن در آورد. (کاظم زاده، ۱۳۹۲: ۸۸)

از نظر او متن دارای دو وجه عام و خاص است: وجه خاص آن همانند جنبه معنایی متن است که به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی پیدایش متن اشاره دارد و وجه عام آن مربوط به جنبه زنده و پویای متن است که با هر قرائتی نو می‌شود و جامعه اسلامی در زمان پیامبر جامعه‌ای قبیله‌ای و مبتنی بر برده‌داری بود و تجارت برده از عناصر اصلی نظام اقتصادی آن به شمار می‌رفت. لذا، احکام زیادی مانند ازدواج و آزادسازی برده متناسب با آن روزگار بود. امروزه که نظام برده‌داری از میان رفته است، آن احکام دیگر مصداق پیدا نمی‌کنند و باید کنار گذاشته شوند. احکام جزیه و ربا نیز همین گونه‌اند. او تفاوت ارث بردن زن و مرد را نیز بر مبنای همین نوع نگرش تفسیر می‌کند، زیرا احکامی که در قرآن درباره زن آمده با توجه به فرهنگ آن زمان بوده است. هدف اساسی اسلام این بود تا با بیان آن احکام زن را از وضعیت اسفبار آن روزگار نجات داده و او را به سمت مساوات در حقوق با مردان سوق دهد. بنابراین بازخوانی متن باید با توجه به روح کلی هدف‌های قرآنی باشد. (باقری‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۱۳) بنابراین بسیاری از موارد برگرفته از مقررات و حقوق سیاسی و رسوم اجتماعی عرب دوره جاهلی می‌داند. اموراتی مانند ازدواج، طلاق، ارث و برخی از احکام حج و غیره مربوط به عصر جاهلی‌اند. (ابوزید، ۱۳۸۱: ۲۱۳) بدین ترتیب به اعتقاد وی احکام قرآنی مربوط به بردگان و کنیزان، و احکام قرآنی چون ربا، و دستورهای قرآنی مربوط به جهاد را فقط مربوط به عصر نزول دانسته است که در تمام زمان‌ها و جوامع صدق

صدق پیدا نمی‌کند. (ابوزید، ۱۳۸۱: ۲۹۱)

ابوزید نظام معرفتی جدید را پیشنهاد می‌کند و در توجیه آن بر این نکته تأکید دارد که چرا ما از تکنولوژی دنیای مدرن استفاده می‌کنیم، اما از پرسش‌هایی که پیش رویمان می‌نهد باید فرار کنیم؟ وی می‌گوید که قرآن در خلأ نازل نشده، بلکه در تاریخ نازل شده است. بنابراین نص در تعامل با عالم واقع و مسایل مورد نیاز جامعه مخاطب است. او برای نمونه برده داری را مثال می‌زند که در حیات اجتماعی امروز دیگر از آن خبری نیست، بنابراین باید گفت احکام شریعت در ارتباط با برده داری در دنیای معاصر از موضوعیت زمانی و مکانی برخوردار نیست. بنابراین ابوزید تلاش می‌کند تا مسلمانان را به دقت، تأمل و بازنگری در اندیشه پیشینیان فراخواند و آنها را از جمود و تسلیم بی‌قید و شرط در برابر سلطه و مرجعیت قدما بر حذر دارد و مهمترین راه شناخت وحی را بهره‌گیری دوباره از تفکر عقلانی در پرتو دانش‌های جدید بشری می‌داند. (باقری نیا و همکاران، ۱۳۹۵: ۴)

۴-۲-۴- دیدگاه ابوزید در مورد وحیانی بودن قرآن

یکی از دیدگاه‌های مهم ابوزید مربوط به مفهوم وحی و زمینه پذیرش آن در میان عرب دوران جاهلی است. نصر حامد ابوزید در کتابهایی مانند **اصلاح اندیشه اسلامی، مفهوم متن، چنین گفت ابن عربی و نقد خطاب دینی**، به ارائه آراء اصلاح طلبانه خود می‌پردازد. او معتقد است که دین در یک متن مذهبی به زبان‌های بشری، همراه پس زمینه تاریخی و فرهنگی‌اش بیان می‌شود. این زبان‌ها شامل وحی مقدس خدا نیز می‌باشند؛ بدین معنا که این زبان‌ها بیشتر بر یک معنا و مفهوم دلالت دارند تا نقل قول صرف. تفسیر لغوی که سرانجام توسط گروه‌های بنیادگرای هر دینی پذیرفته می‌شود، پیام الهی را با ابدی دانستن یک امر تاریخی کاملاً بشری می‌کند. به همین دلیل مشکل اساسی بنیادگرایی، به عنوان گونه‌ای از طرز تفکر انحصارگرایانه، که به طور خودکار می‌تواند منتج به خشونت و تروریسم شود، این است که این اندیشه فقط قادر به درک بعد تاریخی یک دین مشخص بوده و آن را به عنوان حقیقت دینی ابدی ارائه می‌کند. او حتی بر ابدی بودن قرآن نیز خرده می‌گیرد و می‌گوید فقیهان عقلگرا و معتزلی، ابدی بودن قرآن به عنوان کلام را مورد چالش اساسی قرار داده‌اند، با این استدلال که قرآن **خطابه‌ای (علمی-گفتاری)** است و نیازمند وجود مخاطب و بازگشایی رمز ارتباط برای قابل فهم شدن توسط مخاطب می‌باشد. او مثال‌هایی در این باره بیان می‌کند و می‌گوید که اگر کلمه به کلمه هر آنچه در قرآن آمده است، به عنوان قانون الهی درآید، در آن صورت مسلمانان بایستی نظام سیاسی-اقتصادی برده‌داری را دوباره احیا کنند. مگر نه اینکه این امر در قرآن ذکر شده است. او بر فقه سنتی

اشکال وارد می‌کند و بر این عقیده است که فقه سنتی به ایدئولوژی سیاسی بسیاری از دولت‌های کشورهای مسلمان تبدیل شده است، چرا که «پیروی و اطاعت» را وظیفه‌های اجباری و شرعی می‌داند. هم راستایی و اتحاد روحانیون با قدرت سیاسی، دروازه‌های تأملات و اندیشه‌های عقلانی و اجتهاد را به روی مردم بسته و آن را به امتیازی برای نخبگان مذهبی تبدیل کرده است. ابوزید بر سنت نیز خرده می‌گیرد. یکی از تلاش‌های او برای رد و انکار سنت این است که سنت‌هایی به نام «آداب و رسوم» وجود دارند که چون وحی نیستند، نباید به آنها عمل کرد و چون ملاک درستی برای جدایی بین اینگونه آداب و رسوم در واقع نادرست و غیر آنها که ممکن است درست باشد وجود ندارد، لذا باید همه سنت را ترک کرد. (باقری نیا، ۱۳۹۴: ۱۱۱)

بسیاری از مفسران معتقدند که قرآن کریم دارای دو نزول بوده است. اما ابوزید این دیدگاه را نمی‌پذیرد و انزال در آیه نخستین سوره قدر را به معنای آغاز نزول قرآن می‌گیرد. انتقاد او بر مخالفانش این است که انزال دفعی حکمتی در پی ندارد و قرآن نیز هیچگاه به صورت یکجا و نازل نشده است. از این رو ابوزید متن را محصول فرهنگی می‌داند. با توجه به همین دیدگاه وی قرآن را نیز متنی زبانی و وابسته به فرهنگی خاص می‌داند و این نظریه در مقابل با نظر کسانی که قرآن را متن مقدس می‌دانند، یعنی به جهت خاستگاه الهی آن، نگاه زبانی و فرهنگی به آن نمی‌کنند. وی الهی بودن قرآن را می‌پذیرد، اما متن قرآن را بی‌ارتباط با زمینه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی نزول آن نمی‌داند. به بیان دیگر، قرآن یک محصول فرهنگی است که در زمینه فرهنگی - اجتماعی خاصی، شکل گرفته و زبان آن هم جدای از فرهنگ روزگار آن نیست. متون دینی مطابق با شرایط فرهنگی خود نازل شده و زبان نیز شکل دهنده نظام معنایی آن است. از نظر ابوزید در بررسی هر متن باید به فرهنگ زمانه آن توجه کرد و هیچ متنی را نمی‌توان از فرهنگ و واقعیت زمانه آن جدا دانست؛ در واقع هر متنی در چارچوب نظام زبانی و فرهنگی خاص خود معنا پیدا می‌کند. (باقری نیا و همکاران، ۱۳۹۵: ۶) بدین ترتیب غیروحیانی بودن الفاظ قرآن کریم نظریه‌ای است که برخی روشنفکران معاصر و در رأس آنها، نصر حامد ابوزید، بدان پرداخته‌اند. (عامری نیا و فراهتی، ۱۳۹۴: ۲۴)

از نظر ابوزید روشنگری دینی و گفتمان روشنگری در جهان اسلام نتوانسته است حصار و سیطره گفتمان دینی غالب و سنتی را بشکند و افق معرفتی جدید را پایه‌ریزی کند و آگاهی علمی و تاریخی به نصوص دینی را صورت‌بندی نماید؛ چراکه به بُعد تاریخی بودن قرآن و جنبه بشری و فرهنگی آن توجه خاص نشان نداده است. برای برون رفت از این وضعیت و وصول به

آگاهی علمی و تاریخی از نصوص دینی لازم است که درست در مقابل گفتمان و تفکر دینی که الله را قائل و متکلم نصوص دینی می‌داند و به متن دینی قداست و روحانیت می‌بخشد و لباس متفاوتی بر تن آن می‌کند، نقطه عزیمت خود را جنبه تاریخی و بشری و فرهنگی متن دینی قرار دهیم و به واقع تاریخی، اجتماعی و فرهنگی که تلقی وحی را احاطه کرده است، تمرکز نماییم. (واعظی، ۱۳۸۹: ۵۳)

۴-۲-۵- اختلاف قرائات و ارتباط آن با سرشت الفاظ قرآن

نصر حامد ابوزید از دگراندیشان دینی است که در زمینه مسائل علوم قرآنی از جمله پدیده اختلاف قرائات، دیدگاه‌هایی بعضاً متفاوت از آرای پیشینیان عرضه کرده است. قرائت ابوزید چه از حیث روش علمی، چه از حیث مضمون انتقادیش درباره قرائت‌های قدیم و جدید میراث، بر پایه گفتمان تأویلی نوین قوام یافته است. (علی محمدی، ۱۳۹۲: ۸۰)

واژه قرائت در اصل لغت مأخوذ از ریشه «قرأ» و یگانه معنای واحد و اصلی آن در همه مشتقات، اجتماع و گرد آمدن است. از همین رو انضمام حروف و کلمات را به یکدیگر هنگام خواندن قرائت گویند. از آنجا که کاربرد واژه قرائت در عرف اسلامی به تلاوت الفاظ قرآن محدود گشت، با پیدایش پدیده اختلاف قرائات و تخصصی شدن فن قرائت قرآن، معنای اختلاف در حروف واژگان قرآنی و کیفیت تلفظ آنها به لحاظ مشدد یا غیر مشدد بودن و ... بر آن مترتب شد. (ایروانی نجفی و رضاداد، ۱۳۹۱: ۹۶)

در این تعریف‌ها، پدیده اختلاف قرائات نقشی پررنگ دارد؛ امری که از دیرباز اندیشوران و قرآن‌پژوهان هر کدام با توجه به مبانی فکری خویش، آن را مورد واکاوی علمی قرار داده و نظرات گوناگونی را در این عرصه مطرح کرده‌اند. همه نظریه‌های تفسیری که در تحلیل خویش از فرایند قرائت متن و وصول به معنا سهمی برای مفسر و افق معنایی وی در ایجاد معنا قائل‌اند، به تاریخ مندی فهم می‌گیرند. سرّش آن است که پذیرش نقش محوری خواننده در فرایند تکوین معنای متن به معنای آن است که دنیای ذهنی مفسر و موقعیت هرمنوتیکی در کنار دیگر عوامل، سازنده معنای متن است و معنای متن، پیش از قرائت و مستقل از دخالت محتوایی باورداشته‌ها و جهت‌گیری‌ها و علائق مفسر هویتی و تعینی ندارد و در نتیجه، کار مفسر کشف معنای از پیش تعیین یافته نیست، بلکه وی در فرایند پیدایش و شکل‌گیری معنای متن سهیم است. از آنجا که افق معنایی مفسر و موفقیت هرمنوتیکی وی امری تاریخی و متأثر از واقعیات اجتماعی و فرهنگی و زبانی مقطع تاریخی مفسر است، لاجرم فهم او از متن نیز امری تاریخی می‌شود و به حسب تغییر شرایط تاریخی و اجتماعی و در سایه تغییر افق معنایی مفسر،

سیلان و تغییر می‌کند. (واعظی، ۱۳۸۹: ۴۹)

اگر بخواهیم سیر قرائت پژوهی ابوزید را از یک نقطه کلان شروع کنیم، آن نقطه آغاز، اصل سرشت و طبیعت الفاظ قرآنی و ارتباط آن با مسئله قرائات است. همانطور که می‌دانیم به دنبال اختلاف قرائات، برخی الفاظ قرآن کریم به اعراب، اوزان و صورت‌های مختلف خوانده شده و گاه حتی واژه‌ای جای خود را به واژه دیگر داده است. با توجه به همین مسئله، ابوزید وجود اختلاف قرائات را با وحیانی بودن الفاظ قرآن در تعارض می‌بیند و معتقد است که اگر الفاظ قرآن کریم را عین کلام الهی بدانیم، در این صورت باید پذیرفت که در نفس کلام الهی انحراف رخ داده است. (ایروانی نجفی و رضاداد، ۱۳۹۱: ۹۷)

ابوزید در ادامه نگاه خود به مقوله وحی و کلام الله، آنگاه که به توجیه عقلانی مسئله اختلاف قرائات می‌پردازد و سعی می‌کند آن را در چارچوب برهانی عقلانی توجیه کند، به مسئله حدوث و قدم قرآن روی آورده و بر این دیدگاه اشاعره تکیه می‌کند که کلام نفسی، قدیم و قرآن متلو، حادث است. اگر بخواهیم دلیل او را در چارچوبی منطقی ترسیم نماییم، برهان وی چنین است: «قرآن متلو، حادث است؛ هر حادثی متغیر است؛ پس قرآن متلو، متغیر است». از نگاه وی، طبق این برهان، اختلاف قرائات نتیجه حدوث و نیز نتیجه لازمه آن، یعنی قابلیت تغییرپذیری قرآن متلو است. البته تغییری که معنای آیه را به ضد آن تبدیل نکند. تأثیر لهجه‌ها و نقص رسم الخط، علت اصلی پیدایش اختلاف قرائات است. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۱)

در ادامه مباحث پیشین اینک نوبت به بررسی عامل پیدایش اختلاف قرائات می‌رسد. اندیشوران و قرآن پژوهان عوامل مختلفی را به عنوان عوامل پیدایش اختلاف قرائات مطرح کرده‌اند که از میان آنها ابوزید تأثیر لهجه‌ها را در نقل شفاهی و نقص رسم الخط در بعد کتبی قرآن، تنها عامل مؤثر دانسته است. از نگاه وی مصحف عثمانی نخستین کوشش برای تدوین و یکپارچه ساختن قرآن بود، ولی از آنجا که رسم الخط عربی مصحف در آن دوره فاقد نقطه بود و وجه تمایزی میان حروف مشابه وجود نداشت، نیز با عنایت به اینکه اعراب کلمات مشخص نبود و حتی تعیین ابتدا و انتهای آیات ملاک مشخصی نداشت، ناگزیر مسلمانان بر محفوظات خود یا دیگران تکیه می‌کردند و قرآن را شفاهی فرا گرفتند. در بُعد شفاهی نیز، تأثیر لهجه‌ها، علت دیگری بود که مایه پیدایش قرائات متعدد گردید؛ قرائاتی که همگی مادام که حلالی را به حرام و عذابی را به رحمت و برعکس تبدیل نمی‌کردند، مشروعیت داشتند و همین امر، سرانجام وحدت قرآن را در مخاطره قرار داد. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۱)

در ادامه باید متذکر شد وی معتقد به تفسیر سکولار یا به تعبیر خودش «علمانی» از دین و

بر این باور است که در تفسیر متون دینی نباید به رویکردهای سیاسی توجه داشت. از همین رو «قرائت متن نیز در افق تاریخی» خواننده صورت می‌گیرد. نتیجه وی از این مطالب این است که احکام اسلامی در ارتباط زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند و کسانی که امروزه می‌خواهند احکام فقهی، به ویژه حدود اسلامی را پیاده کنند نص قرآن را از واقع جدا می‌کنند و در نتیجه هدف دین را انکار می‌کنند، چرا که تصورشان این است که قرآن نص مطلق است که بر واقع مطلق قابل اجرا است. او روش صحیح در فهم قرآن را نگرستن به آن از زاویه «ارتباط وحی با واقع» می‌داند، یعنی برای فهم قرآن باید به سراغ واقع و فرهنگ روزگار نزول قرآن رفت و به نقش فرهنگ عصر نزول قرآن در تکوین آن توجه کرد. با این روش خواننده متن به جای پرداختن به امور مطلق و غیرعینی به سراغ حقایق محسوس و عینی می‌رود. (باقری‌نیا و همکاران، ۱۳۹۵: ۷)

به طور خلاصه پروژه نصر حامد ابوزید وصول به آگاهی تاریخی و علمی نصوص دینی است که در واقع مستلزم پژوهش درباره قرآن به مثابه یک متن تاریخی، بشری و زبانی است. این امر نیازمند به چالش کشیدن تلقی سنتی و رایج از علوم قرآن و حدیث است که به زعم وی گفتمان دینی (الخطاب الدینی) غالب بر آن اصرار می‌ورزد؛ همچنان که نیازمند صورت‌بندی و بازسازی قرائتی انتقادی و جدید از علوم قرآن و سرشت متن دینی بر پایه پذیرش تاریخ مندی آن و محصول فرهنگی دانستن متن قرآن است. (واعظی، ۱۳۸۹: ۵)

نتیجه‌گیری

نواندیشی دینی جریانی فکری است که در فرایند رویارویی با مدرنیته و تلاش برای سازگار ساختن سنت فکری-دینی به آن، به گذار از سنت مذکور با نوعی شالوده شکنی فهم سنتی از دین می‌پردازد. نواندیشان دینی با اذعان به ناسازگاری درک گذشته از دین با مدرنیته، خصایص و الزامات آن و با تأثیرپذیری از مبانی معرفتی و روشی مدرنیته، فهم جدیدی از دین ارائه کرده که حاصل آن گذر از سنت فکری دینی در جوامع اسلامی است. به عبارت دیگر نوگرایان دینی به خلاف دیگر علما، با جنبه‌های خرافی اعتقادات دینی جامعه و عناصری که عقلاً با دین و نیازهای جدید سازگاری ندارند، به چالش پرداخته‌اند. آنها برخلاف اسلاف متعصب خود و روشنفکران مخالف دین، تمام تلاش خود را صرف ثابت کردن عدم تعارض میان اسلام و نوگرایی کردند.

قرائت و تفسیر همسو با مدرنیته از سوی روشنفکران دینی از چند جهت بر عرفی شدن دین اثر گذاشته است که از این ابعاد به مکانیسم‌های عرفی‌سازی تعبیر شده است. این مکانیسم‌ها عبارتند از: گسترش عقلانیت مدرن، تک بعدی کردن دین، عصری کردن دین، قلب ماهیت دین،

متکثر شدن حقیقت دین، حذف پشتوانه ثابت و الهی دین و تبدیل آن به سنت اجتماعی، بشری ساختن دین. همچنین نوگرایان دینی با بهره‌گیری از روش‌های نوین برای تفسیر متون دینی ادعاهای جدیدی را مطرح کرده‌اند. مهمترین ادعاهایی که نوگرایان در حوزه دین و متون دینی مطرح می‌کنند، عبارتند از: صامت‌انگاری متن، تحول‌پذیری و نسبیت فهم، عصری بودن معرفت دینی، مفسر محوری به جای مؤلف محوری که نتیجه اینها قرائت‌پذیری افراطی و وجود قرائت‌های مختلف غیرمتجانس و غیرقابل تحویل به قرائت واحد است.

یکی از این نوگرایان دینی نصر حامد ابوزید است. ابوزید با نگاهی نوگرایانه، بر بشری بودن معرفت دینی تأکید می‌نماید و بیش از اینکه مانند بنیادگرایان بر نصوص دینی تکیه نماید، بر فحوای آن انگشت می‌نهد و در تلاش است تا در پرتو اندیشه‌های جدید به مفهوم پردازی جدید از مقوله‌های دینی بپردازد.

ستون فقرات دیدگاه ابوزید راجع به متون دینی اعتقاد به این نکته است که این نصوص «محصول فرهنگی‌اند» و به رغم منشأ الهی داشتن، جنبه بشری دارند و متأثر از واقعیات تاریخی - اجتماعی عصر نزول وحی‌اند. از این رو، باید موضوع قرائت علمی - تاریخی قرار گیرند و نمی‌توان معنای تاریخی و اصلی این نصوص را برای همه زمان‌ها امتداد داد، بلکه معنای اصلی این نصوص در حصار وضعیت فرهنگی و تاریخی عصر نزول محدود می‌شود و برای امتداد به سایر اعصار نیازمند تأویل مجازی و درک فحوا و مغزای این متون هستیم.

از نگاه ابوزید متن قرآنی در ذات و جوهره‌اش محصول فرهنگی است؛ یعنی این متن در مدت بیش از بیست و سه سال در متن واقعیت فرهنگ و اجتماع زمان نزول شکل گرفته است. بنابراین، اعتقاد به وجود قدسی و وجودی متافیزیکی و از پیش تعیین یافته برای این متن، کوششی برای پوشاندن وجه فرهنگی و تاریخی آن و مسدود کردن امکان فهم علمی این پدیده است. ابوزید با مطرح کردن اعتقادات و تفسیرهایی که با بهره‌گیری از روش‌های تفسیر متون دینی مانند هرمنوتیک حکم ارتداد خود را دریافت کرد. به نظر می‌رسد دانشمندان علوم دینی و کسانی که دغدغه دین دارند، بهتر است به جای مباح دانستن خون کسی، با سلاح علم به جنگ این افراد بروند. زیرا در عصر جهانی شدن و گسترش فناوری‌های اطلاعات و ارتباطات، قدرت اقناع جذابیت بیشتری دارد و مردم از به کارگیری شیوه‌های خشن قدیمی برای فرونشاندن آتشی که برپا شده است آکراه دارند. به هر حال اگر انسان امروز محاط در ایدئولوژی‌های گوناگون ناشی از مدرنیته است، دین و معارف و اصول دینی باید با استحکام و شفافیت و جذابیت مضاعفی نمود داشته باشد و با تبیین‌های مناسب، تکلیف انسان دیندار را در دنیای مدرن روشن سازد و خلاها و شبهات را برطرف سازد.

منابع فارسی

کتب

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱)، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسین یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآوران
- (۱۳۹۲)، نوآوری، تحریم و تأویل، ترجمه مهدی خلجی، تهران، آموزشکده توانا
- (۱۳۸۰)، معنای متن، پژوهشی در علوم قرآنی، ترجمه مرتضی کرمی نیا، تهران، طرح نو
- (۱۳۹۳)، هلال سزگین؛ محمد و آیات خدا، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، نشر علم

مقالات

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۹)، تأویل، حقیقت و نص، (مصاحبه مرتضی کریمی نیا با ابوزید)، مجله کیان، شماره ۵۴
- باقری نیا، حسن (۱۳۹۴)، تبیین تطبیقی مبانی فلسفی رویکرد سنت‌گرایانه سید حسن نصر و رویکرد نوگرایانه نصر حامد ابوزید در آسیب‌شناسی تربیت دینی، پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت، شماره ۱
- حسن باقری‌نیا و همکاران (۱۳۹۵)، آسیب‌شناسی تربیت دینی با نظر به مبانی معرفت‌شناسی دینی اندیشه‌های نوگرایانه نصر حامد ابوزید، پژوهش‌نامه تربیتی، شماره ۴۷
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۴)، تحول و تجدد در علم کلام، قبسات، سال دهم، شماره ۴۴
- سعادت، احمد (۱۳۸۶)، فرایند نوسازی اندیشه دینی از دیدگاه امام خمینی و نصر حامد ابوزید، ادیان و عرفان، طلوع، شماره ۲۳
- عصمت صالحی و همکاران (۱۳۹۳)، بررسی وضعیت نوگرایی دینی در بین جوانان شهر یزد، جامعه‌شناسی کاربردی، سال بیست و پنجم، شماره ۳
- علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۳)، جهان اسلام و غرب، دیدگاه نصر حامد ابوزید، مطالعات خاورمیانه، سال یازدهم، شماره ۱
- علی محمدی، علی (۱۹۹۲)، آبخورهای قرائت و تأویل از نظر نصر حامد ابوزید، ماه‌نامه دین، شماره ۱۸۹
- کاظم زاده، پروین (۱۳۹۲)، نگاهی انتقادی بر رویکرد هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید در تفسیر قرآن، جستارهای فلسفه دین، سال دوم، شماره ۲

- کرمی، محمد تقی (۱۳۸۸)، تاریخ‌مندی؛ مفهوم پوشیده و مبهم، نقد و نظر، شماره ۱۲
- کریمی نیا، مرتضی (۱۳۸۱)، آراء و اندیشه‌های قرآنی دکتر نصر حامد ابوزید، فصلنامه جستار، شماره ۱
- مرتضی ایروانی نجفی، فاطمه رضاداد (۱۳۹۱)، بازخوانی پدیده اختلاف قرائت از نگاه نصر حامد ابوزید، آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۶
- محمدرضا حاجی اسماعیلی، علی بنائیان اصفهانی (۱۳۹۴)، بررسی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آن بر بعضی برداشت‌های تفسیری وی از قرآن، اندیشه دینی، شماره ۱
- محمداقبر عامری‌نیا، عباسعلی فراهتی (۱۳۹۴)، ارزیابی نظریه زبان شناختی نصر حامد ابوزید درباره قرآن، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۶
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۱)، بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی و آراء روشنفکران مسلمان، نشریه دانشکده الهیات مشهد، شماره ۵۶
- مردیها، مرتضی (۱۳۸۲)، گرایش‌های معاصر معرفت‌شناختی و برون‌رفت‌های فکر دینی، مطالعات اسلامی، شماره ۵۹
- منصور میراحمدی، حمید سجادی (۱۳۸۷)، بنیان‌های نظری گسست از سنت در جریان نواندیشی دینی در ایران، دانش سیاسی، دوره ۴۲، شماره ۱
- نصری، عبدالله (۱۳۸۷)، ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی، قبسات، شماره ۲۳