

## آسیب شناسی تربیت دینی با نظر به مبانی معرفت شناسی دینی اندیشه‌های نوگرایانه نصر حامد ابوزید

حسن باقری نیا<sup>۱</sup>

دکتر محسن ایمانی<sup>۲</sup>

دکتر علیرضا صادق زاده قمصری<sup>۳</sup>

دکتر سید مهدی سجادی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۱۴

### چکیده

نوگرایان دینی، طیفی از روشنفکران اند که در پی تبیین فلسفی مولفه‌های مدرنیته و ربط و نسبت آن با اجزای سنت هستند. یکی از مسائل مطرح در این زمینه چیستی و چگونگی تربیت دینی است. ابوزید به عینی بودن اخلاق و ارزش‌های آن قائل است در نظر او اصول توحید و عدل، در تربیت دینی مهمتر است؛ اصل توحید از ورود تربیت دینی به عرصه شبه تربیت و تلقین جلوگیری می‌کند و اصل عدل نیز اصلی مقدم بر دین تلقی می‌شود که محک و معیار دینداری است. او بر این عقیده است که سنت گذشته با تبدیل شدنش به حافظه ذهنی مردم، مطلق می‌گردد و معرفت را به زنجیر می‌کشد. او اهداف تربیت دینی را در عقلانیت، آزادی و عدالت می‌داند که به ترتیب می‌تواند از جهالت (انفعال در برابر قدرت عاطفه)، سرسپردگی (تسلیم در برابر مشروعیت قدرت و قهر در روابط اجتماعی) و ظلم جلوگیری نماید. از دیدگاه او تربیت دینی باید مبتنی بر اراده آزاد فرد باشد. او ظاهرگرایی به ویژه در متون دینی را آفت دینداری می‌داند و تاکید می‌نماید که در تربیت دینی باید به جای تکیه بر نص که می‌تواند به نوعی بت‌پرستی بدل شود، بر مقاصد شریعت توجه نمود.

**کلید واژه‌ها:** تربیت دینی، آسیب شناسی، نصر حامد ابوزید، نوگرایی دینی.

<sup>۱</sup> . استادیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران hassanbagherinia@yahoo.com

<sup>۲</sup> . دانشیار گروه تعلیم و تربیت، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران imanimo2@gmail.com

<sup>۳</sup> . دانشیار گروه تعلیم و تربیت، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران alireza\_sadeqzadeh@yahoo.com

<sup>۴</sup> . دانشیار گروه تعلیم و تربیت، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران sajadism@modares.ac.ir

## ۱- مقدمه

تربیت دینی نیز از جمله مقولاتی است که در دوران مدرن با چالش‌هایی مواجه گشته است. از جمله فلاسفه تحلیلی که آن را در مقوله شبه تربیت<sup>۱</sup> و تلقین<sup>۲</sup> قرار می‌دهند و تربیت یافته گان دینی را به بنیادگرایی و بی‌مدارایی متهم می‌نمایند. (پیترز<sup>۳</sup>، ۲۰۰۲) دغدغه نواندیشان دینی باز تعریف دوباره دین و بهره‌گیری از دستاوردهای معرفتی دوران مدرن در فهم دین می‌باشد. نصر حامد ابوزید از جمله اندیشمندان عربی است که برخی از پایه‌های تفکر غربی بر گرفته از مبانی هرمنوتیکی، معنا شناسی، نشانه شناسی و مانند آن را با هدف بررسی اندیشه دینی پایه ریزی نموده است. مباحث او بیشتر حول محور متن، قرآن و سنت است. او متن را زیر بنای اصلی تمدن اسلامی می‌داند و معتقد است فرهنگ و تمدن اسلام، بدون متن قابل درک وجودی نیست. (ابوزید<sup>۴</sup>، ۱۹۹۷)

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 از قرآن را، تنها در تفسیرهای به جای مانده از پیشینیان محدود ساخت. وی در مباحث خود مخالفت‌های بسیاری با اندیشه شافعی و ابو حامد محمد غزالی دارد و معتقد است آن دو نقش مهمی در مهجور کردن قرآن در دنیای اسلام داشته‌اند. (ابوزید، ۱۹۹۶)

## ۲- ابوزید و احیای مبانی معرفت‌شناختی اندیشه اعتزالی

معتزله در مباحث خود، سه اصل معرفت‌شناختی عمده برای درک خردمندانه‌ی جهان، انسان، خدا و وحی مطرح می‌کردند: اول اینکه منشأ شناخت صرفاً در این جهان است. از این رو زمانی می‌توانیم از عالم «غیب» صحبت کنیم که به شواهدی از واقعیت جهان «عینی» متوسل شویم. دوم اینکه همه انسان‌ها به طور مساوی از «نیروی عقلانی لازم» برخوردارند و میزان شناخت، به توانایی و ظرفیت حرکت از سطح معرفت فطری به سطح معرفت اکتسابی بستگی دارد. چنین شناختی مستلزم به کارگیری هریک از روش‌های قیاس یا استقرا، برای آزمون شواهد، است و اصل سوم اینکه تکلیفی که خداوند بر عهده انسان گذارده است شناخت او است و الهیات معتزله سعی کرده آمیزه‌ای دائمی میان دو منبع شناخت یعنی عقل بشری و وحی ایجاد کند. (وصفی، ۱۳۸۷: ۶)

1 .pseudo education

2 .indoctrination

3 .peters.r.s

4 .nasr hamid abu zayd

از دیدگاه معتزله، در صورت تضاد آشکار بین وحی و عقل بشری، باید با توسل به انعکاس وحی در معرفت بشری (با یاری گرفتن از مجاز، استعاره و سایر اشکال سخن) وحی را تفسیر کرد. مخالفان فکری معتزله، اشاعره بودند؛ کسانی که از تفسیر حقیقی آیات قرآن حمایت می‌کردند و در صدد بودند که واقعیت هستی‌شناختی تمام صفات خداوند، تمامی تصورات معاد شناختی و حتی ایده رؤیت خداوند با چشم را به اثبات رسانند. معتزله، انسان را مخاطب متن مقدس و آموزه‌های آن دانسته و متن قرآن را نه به عنوان کلام ازلی خداوند، بلکه به عنوان یک اثر مخلوق تلقی می‌کردند. طبق این نظریه، زبان، ساخته بشر است و کلام الهی نیز با توجه به قواعد و ساختار زبان بشری جاری شده است. معتزله در تلاش بودند پلی میان کلام خداوند و عقل بشری ایجاد کنند و علیه تفکری که زبان را یک بخشش و لطف الهی می‌داند نه ساخته بشری، موضع‌گیری می‌کردند. ابوزید نیز در کتاب مفهوم النص تمام تلاش خود را در این زمینه به کار گرفته است.

انتخاب هر یک از این دو باور (اشاعره و معتزله) معانی ضمنی وسیعی را به همراه خواهد داشت. برای مثال، باور به جاودانگی و ازلیت قرآن، متضمن این مفهوم است که تمام حوادثی که اتفاق می‌افتد، از تقدیر خداوند نشأت می‌گیرد؛ بنابراین معتقدان به تقدیر الهی نمی‌توانند مخلوق بودن قرآن را بپذیرند. نکته مهم این است که مفهوم ازلی بودن قرآن الزاماً پیروی واقعی از معنای حقیقی متن مقدس را به همراه خواهد داشت و تأکید بر خطاناپذیری متن مقدس، چیزی جز نتیجه منطقی مفهوم اتحاد و یگانگی متن مقدس با کلام الهی نیست.

ابوزید هم خود را یک معتزلی جدید می‌خواند و در آثارش از آنها یاد می‌کند و ریشه اصلی عقب ماندگی در تمدن اسلامی را حاکمیت ایدئولوژی اشعری می‌داند. او می‌گوید: «گوهر اصلی سخن معتزلیان در آن است که می‌خواهند عقل در کنار متن بر منبر استدلال و استفتاء بنشیند و حقیقت دین از زبان هر دو یعنی عقل و متن شنیده شود. آنها با نقل‌گرایایی صرف مخالفند و معتقدند متن‌گرایان آن چنان در رفتار خود افراط کرده‌اند که خبر واحد را حجت شرعی می‌دانند. (وصفی، ۱۳۸۷: ۷)

ابوزید همچون معتزلیان به عینی بودن اصالت اخلاق و ارزش‌های آن قائل است و برای اخلاق، ارزش‌های بیرونی و مستقل در نظر می‌گیرد و عقل آدمی را در تشخیص نیک از بد توانمند دانسته و احکام آن را امضا شده از سوی خداوند می‌داند. اهم تأکیدات ابوزید نیز همچون معتزلیان عبارت است: از پیوند میان عقل و وحی، تأکید بر دو اصل توحید و عدل در دینداری، تأکید بر اختیار آدمی، اعتقاد به حسن و قبح عقلی. (ابوزید، ۱۳۸۰)

ابوزید همچون محمد عبده قسه‌های قرآن را سمبلیک می‌داند و آیات مربوط به سحر و جن و حسد را تاویل عقلی می‌نماید و فهم مردم مخاطب وحی را در آن دخیل می‌داند. او بر نظام معرفتی شافعی خرده می‌گیرد که چرا زبان وحی باید مقدس باشد در حالی که تنها رسالت دین است که مقدس می‌باشد و از این رو او 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. او می‌افزاید که قرآن در خلاء نازل نشده بلکه در تاریخ نازل شده است، بنابراین نص در تعامل با عالم واقع و مسایل مورد نیاز جامعه مخاطب است. او برای مثال 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. (ابوزید، ۱۹۹۸: ۱۲۰)

بنابراین ابوزید تلاش می‌کند تا مسلمانان را به دقت، تامل و بازنگری در اندیشه پیشینیان فرا خواند و آنها را از جمود و تسلیم بی قید و شرط در برابر سلطه و مرجعیت قدما برحذر دارد و مهمترین راه شناخت وحی را بهره‌گیری دوباره از تفکر عقلانی، در پرتو دانش‌های جدید بشری می‌داند.

### ۲-۱ تبیین گفتمان اسطوره‌ای دینی از منظر ابوزید

ابوزید در کتاب مفهوم النص به تبیین فرایند وحی می‌پردازد او بر این عقیده است که فهم و تلقی ما از وحی بسیار عامیانه و ساده‌انگارانه است؛ شبیه به اینکه تصور شود خدا همچون پادشاهی بر تخت نشسته و کسی را برای رساندن پیام خود به سوی پیامبر بفرستد؛ یا اینکه لوحی بر پیامبر نشان داده شود. از این رو از نظر او نخستین ارتباط، فضای پیچیده‌ای دارد. ابوزید با نقل قول‌هایی از سیوطی در صدد بیان تصورات اسطوره‌ای از قرآن است.

از نظر ابوزید تصورات اسطوره‌ای همچون وجود کتبی و پیشین متن قرآنی در لوح محفوظ، که هر حرف آن به اندازه کوه قاف است، نگرشی را درباره متن قرآنی تثبیت کرد که به نظر می‌آید دور از واقعیتی است که قرآن در آن شکل گرفته است. این دیدگاه معتقد است که متن قرآنی از پیش به طور کامل و تام وجود داشته و به قدرت خداوند، بر واقعیت اجتماع آن روز تطبیق یافته است و انسان‌ها در شکل‌گیری آن هیچ نقشی نداشته‌اند. نتیجه طبیعی این دیدگاه آن است که به تدریج متن قرآنی را از جریان واقعیت جدا کنند، زیرا آن را از متنی زبانی، به امری صرفاً مقدس و مصحفی مقدس تبدیل می‌کند، تنها از آن رو که حاکی از وجود قدیم و واقعی آن در لوح محفوظ و عالم ارواح و مُثُل است. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۳۲)

### ۲-۲ معنای تأویل و تفسیر از نظر ابوزید

تأویل از ماده «أول» به معنای رجوع و بازگشت و بنابراین معنای تأویل بازگشت به اصل شیء، برای کشف دلالت و معنای آن است مانند «تأویل الاحادیث» که به معنی «تعبیر خواب» است که در قرآن آمده است. علاوه بر این معنا، تأویل به معنی «رسیدن به هدف و غایت» نیز هست که به این معنی نیز در قرآن آمده است. ابوزید می‌گوید: «تأویل عبارت است از حرکت شیء یا پدیده‌ای، یا در جهت بازگشت به اصل و ریشه‌اش یا در جهت رسیدن به غایت و عاقبت آن، همراه با تدبیر و مراقبت از آن». (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۸۵)

بنابراین تفاوت مهم بین تفسیر و تأویل این است که تفسیر همواره نیازمند واسطه ای است که مفسر با نظر و دقت در آن به کشف مراد خود نائل می‌شود، اما تأویل فرایندی است که همواره به واسطه نیاز ندارد، بلکه گاه مبتنی بر حرکت ذهن در کشف اصل<sup>۱</sup> پدیده‌ها با پی‌جویی عاقبت آن هاست. به بیان دیگر، تأویل می‌تواند برپایه رابطه ای مستقیم میان ابژه و سوژه صورت پذیرد، حال آنکه در تفسیر، این رابطه مستقیم نیست، بلکه به کمک واسطه است. در معنای اصطلاحی تفسیر بیشتر در حوزه جوانب بیرونی متن قرآنی جای دارد و مختص جوانب کلی و بیرونی متن قرآنی، از قبیل دانش اسباب نزول، قصص قرآن، ناسخ و منسوخ، مکی و مدنی و ... است. این امور همگی علوم نقلی هستند و در نظر قدما، متکی بر روایت اند؛ بنابراین جایی برای اجتهاد باقی نمی‌ماند، جز آنکه روایتی را بر روایت دیگر ترجیح دهند یا سعی کنند روایات مختلف را با هم جمع و سازگار کنند. بنابراین تفسیر صرفاً علمی می‌شود که کلیه دانش‌های مقدماتی برای تأویل را فراهم می‌کند، و تأویل نیز کوشش برای گرداندن آیه به سوی معانی محتمل آن است و بنابراین، تفسیر بخشی از فرایند تأویل است و رابطه این دو رابطه عام و خاص از یک سو، یا پیوند «نقل با «اجتهاد» از سوی دیگر است. به بیان دیگر، بر فضای تفسیر بیشتر «نقل و روایت» حاکم است در حالی که تأویل بیشتر با «استنباط و اجتهاد» پیوند می‌خورد. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۸۹)

ابوزید با این مقدمات درباره تأویل و تفسیر و ریشه یابی آن این گونه می‌گوید که اگر بپذیریم که تمدن عربی-اسلامی تمدن متن است، می‌توان گفت که این تمدن، تمدن تأویل نیز هست؛ چه، تأویل روی دیگر متن است. هر چند اندیشه دینی رسمی به تدریج ارزش اصطلاح «تأویل» را در برابر اصطلاح «تفسیر» کاسته و آن را به واژه‌ای ناپسند بدل ساخته است، لیکن در ورای این تبدیل در واقع کوشیده است تمامی گرایش‌های اندیشه دینی مخالف در حوزه میراث گذشته یا در فضای مجادلات کنونی در عرصه فرهنگ را از میدان بیرون کند. اندیشه حاکم با انگ «تاویلی» زدن به مخالفان خود، می‌خواهد صاحبان اندیشه مخالف را در دایره بیماردلانی قرار دهد «که در پی متشابهات قرآن‌اند تا فتنه‌جویی کنند و به تأویل آن پردازند» این گونه نام‌گذاری مخالفان، از هماهنگی کاملی با گفتمان سیاسی حاکم برخوردار است که همه گروه‌های معارض یا احزاب سیاسی مخالف با قوه حاکمه را فتنه‌جو و آشوب‌گر می‌خواند. در مقابل، نهادان نام «تفسیر» بر «تأویلات» همین اندیشه دینی رسمی، به قصد پوشانیدن لباس «عینیت» و «صدق مطلق» بر این تأویلات است. ابوزید در ادامه به سخن ابوالقاسم محمد بن حبيب نیشابوری اشاره می‌کند که از این گونه علمای درباری و حکومتی به تنگ آمده بود که می‌گفت:

۱. سوره آل عمران، آیه ۷

«در روزگار ما مفسرانی پیدا شده‌اند که چون از تفاوت تفسیر و تأویل سوالشان کنی، چیزی ندانند، خواندن متن قرآن نتوانند و معنای سوره و آیه را نشناسند. تنها می‌توانند نزد عوام، دیگران را دشنام دهند و برای غوغاییان سخن بسیار ایراد کنند، تا از این راه نام و نان خویش تدارک کنند. خویشتن را از زحمت و طلب، و دل‌هاشان را از اندیشه و تعب آسوده ساخته‌اند؛ چه جاهلان در برشان اجتماع کرده‌اند، و غافلان در اطرافشان ازدحام. مردمان را از نیازمندی باز نمی‌دارند و خود از مجالست با جاهلان شرم ندارند. چون محک تجربه آید به میان، مفتضح گردند و چون به عالمان برخوردند، راه خود کج کنند. با مردمان همچون سلاطین معامله کنند و چونان گرگ داریی‌شان را مصادره کنند. شبانگاه صفحهای بخوانند و به روزش شرحی بنگارند. پرسش ایشان را خشمگین می‌کند و مبارزجویی دیگران فراری. سرمایه‌شان بی‌حیایی است و بهترین خصلتشان دروغ‌جویی و بی‌عقلی. خویش را بدان چه ندارند آراسته می‌نمایند و در هر امر پستی گوی سبقت می‌ربایند. صیانت از آنان برکنار است، و خود با پلیدی و نادانی یک جا گرفتار.» (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۶۶)

### ۲-۳ عصری بودن متون دینی از نظر ابوزید

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 کریم نیز هیچ گاه به صورت یکجا و خارج از این کره زمین که صحنه حوادث و امور جزئی می‌باشد نازل نشده است. وی در نقد دفعی بودن قرآن کریم اشکال‌های زیر را طرح می‌کند: اول این که در آغاز سوره قدر می‌خوانیم که قرآن در ماه رمضان نازل شده که این نشان از آغاز نزول قرآن است. دوم اینکه این برداشت با مسئله نسخ، سازگاری ندارد و در نهایت اینکه صیغه ماضی «انزلنا» دلالت بر زمان گذشته دارد.

از این رو ابوزید متن را محصولی 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 است 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 قرآنی را بی‌ارتباط با زمینه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی زمان 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 شرایط فرهنگی خود نازل شده و زبان نیز شکل‌دهنده 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.

رابطه متن با فرهنگ دیالکتیکی است؛ از سویی تأثیر می‌پذیرد و از طرف دیگر تأثیر می‌گذارد. قرآن نیز هر چند در فرهنگ خاصی به منصفه ظهور رسیده، اما بر فرهنگ روزگار خود تأثیر بسیار گذاشت. ابوزید برای آن که بازتاب فرهنگ زمانه خود را در قرآن نشان دهد، به آیات چهارم تا نهم سوره جن اشاره می‌کند که در آن از ارتباط جنیان با آسمان و نیز برخی از انسان‌ها سخن می‌گوید. از نظر وی، امکان ارتباط انسان‌ها با جنیان جزئی از فرهنگ اسلامی تلقی شد؛ به گونه‌ای که فیلسوفان و عارفان اسلامی بر پایه همین اندیشه، پدیده نبوت را با نظریه خیال تبیین کرده‌اند. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۶)

بر این اساس، دیدگاه ابوزید در مواجهه با سلفی‌گری است. از نظر او امروزه دیگر نمی‌توان مقلد متفکران پیشین بود؛ این متفکران میراثی را برای ما باقی گذاشته‌اند که هر چند بر ما مؤثر است، اما همه آن‌ها را نمی‌توان درست پذیرفت، باید به بازسازی اندیشه دینی پرداخت تا هر آن‌چه با عصر و زمان ما سازگاری ندارد، کنار گذاشته شود و هر آن‌چه هماهنگ با روزگار ماست با زبانی متناسب با عصر حاضر دوباره بازسازی شود.

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 «قراءت 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، به‌ویژه حدود اسلامی را پیاده کنند نص قرآنی 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. (ابوزید، ۱۹۹۵: ۶۴)

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.

از نظر وی جامعه اسلامی در زمان رسول خدا(ص) جامعه‌ای قبیله‌ای و مبتنی بر برده‌داری بود و تجارت بردگان از عناصر اصلی نظام اقتصادی آن جامعه به شمار می‌آمد، از این رو احکام بسیاری نظیر ازدواج و آزاد سازی برده متناسب با آن روزگار بود. امروز که نظام برده‌داری از میان رفته، آن احکام، دیگر مصداق پیدا نمی‌کند و باید آن‌ها را کنار گذاشت. او تفاوت یرث بردن زن و مرد را نیز بر مبنای همین نوع نگرش تبیین می‌کند، زیرا احکامی که درباره زن در قرآن آمده با توجه به فرهنگ آن زمان بوده است و اسلام با بیان آن احکام کوشیده تا ارزش و مقام زن را به وی بازگرداند. «هدف اساسی اسلام این بوده تا زن را از وضعیت اسفبار آن روزگار نجات داده و او را به سوی مساوات در حقوق با مردان سوق دهد. بنابراین بازخوانی متن باید با توجه به روح کلی اهداف قرآنی باشد.»

(ابوزید، ۱۹۹۹)

ابوزید نه تنها به تفسیر خاصی از احکام اسلامی می‌پردازد، بلکه در باب عقاید اسلامی نیز دیدگاه خاص خود را دارد. از نظر وی مطالبی که در باب جن و شیطان و سحر در قرآن آمده باید مجدداً تفسیر شود. «نص، شیاطین را به نیروهای مانع و مزاحم مبدل کرد و سحر را یکی از ابزارهای آنان در ربودن و چیرگی بر انسان قرار داد.» (ابوزید، ۱۳۸۰: ۲۱۲)

## ۲-۴ جدایی دین از معرفت‌دینی

از نظر ابوزید باید میان دین و معرفت‌دینی تفکیک قائل شد. دین امر مقدس و از نظر تاریخی قطعی است؛ در حالی که معرفت‌دینی چیزی جز فهم بشری به دین نیست. تفکرها و اجتهادهای بشری دربارهٔ دین امری متغیر است و چه بسا از عصری به عصر دیگر دگرگون شود. (ابوزید، ۱۹۹۵: ۹۷) عدم توجه به همین مطلب موجب شده تا تفسیرهایی که در هر عصر و زمانی از دین صورت می‌گیرد، عین دین تلقی شود.

از نظر وی فهم عالمان از دین متفاوت است و هیچ فهمی را نیز نباید مقدس و فوق‌چون و چرا تلقی کرد. قرائت عالمان از دین همواره متفاوت بوده و گاه فهم یک عالم سیطره پیدا می‌کرده و بر اثر شرایط سیاسی و اجتماعی خاص به عنوان تفسیر رسمی از اسلام مطرح می‌گشته است. قرائت عالمان از دین را نباید مساوی با دین دانست. بنابراین این دین است که دارای تقدس است، نه معرفت‌دینی که جنبهٔ بشری دارد و قداست دین نیز نباید موجب شود تا فهم عالمان، مقدس تلقی شود. معرفت‌دینی عبارت است از تلاش علمی یا اجتهاد بشری برای فهم نصوص دینی و این معرفت‌ها نیز چه بسا تغییر پیدا کند. ابوزید با نفی قداست از معرفت‌دینی تفسیر علمانی<sup>۱</sup> از نصوص دینی را بهترین نوع معرفت‌دینی تلقی می‌کند. از نظر وی پاسخ بسیاری از مسائل دنیوی را نباید از متون دینی خواست، بلکه باید با رجوع به علوم بشری چاره مشکلات را پیدا کرد. وی این حدیث را از پیامبر نقل می‌کند که: «اتم اعلم بشؤون دنیاکم» و آن را دلیل بر سکولار بودن تفکر دینی می‌گیرد. (ابوزید، ۱۹۹۵: ۲۱۲)

او حتی قرائت پیامبر از قرآن را فهم انسانی تلقی می‌کند. به بیان دیگر، قرآن با نزول خود با عقل و فهم انسانی مواجه و گویی به «متن انسانی» تبدیل می‌شود. از نظر وی نباید فهم پیامبر را مطابق با دلالت ذاتی خود متن دانست و اگر کسی ادعا کند که پیامبر به دلالت ذاتی متن راه یافته، به شرک مبتلا شده و پیامبر را خداگونه تصور کرده است؛ از نظر وی چنین تصویری موجب می‌شود تا بعد انسانی پیامبر فراموش شود.

<sup>1</sup>.secular



## ۲-۵ روش تحلیل زبانی

ابوزید به تبع زبان شناسان، 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. او زبان را دارای کارکرد ارتباطی - تبلیغی می‌داند که پیامی را از جانب متکلم به مخاطب ارائه می‌نماید. 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، ۱۳۸۰: ۲۵)

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. (ابوزید، ۱۹۹۹: ۲۷)

از نظر ابوزید پیام نهفته در متن دو گونه دلالت دارد: یکی دلالت ظاهری و دیگری دلالت باطنی. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۹) معانی متن را فقط باید از طریق خود متن و در تعامل با واقعیت درک نمود. البته دریافت معانی متن، آن هم با رجوع به درون متن، از طریق خواننده و مفسر صورت می‌گیرد و در این‌جا نوعی دیالکتیک عقل انسانی با متن ملاحظه می‌شود. عقل انسانی نیز می‌تواند با توجه به بافت آیات معانی جدیدی را از آیات به دست آورد. این بافت را اسباب نزول تعیین می‌کند، چرا که قرآن در بیست و چند سال و به صورت تدریجی نازل شده و بسیاری از آیات نیز با توجه به عوامل خارجی نازل شده است. فلسفه این نزول تدریجی نیز از طرفی رعایت حال مخاطبان وحی و از سوی دیگر توجه به واقعیات زمانه بوده است.

از نظر ابوزید 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. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۰۳) در برخی موارد نیز از نظر وی مفسران بیشتر به عمومیت لفظ توجه کرده‌اند و اسباب نزول خاص را کنار گذاشته‌اند؛ در حالی که همواره نمی‌توان به عموم لفظ تمسک جست. به بیان دیگر برخی آیات فقط مربوط به رویدادهای خاصی است و نمی‌توان از آن‌ها احکام کلی را استنباط کرد. او معتقد است که «فرارفتن از سنت معین و مشخص و استنباط حکم عام باید با توجه به نشانه‌های قرآنی و توجه ویژه به اهداف کلی شریعت باشد» (ابوزید، ۱۹۹۷: ۵۰)

## ۲-۶ متون سه‌گانه قرآن از دیدگاه ابوزید

ابوزید در تلاشی جهت رهایی از حاکمیت تقلید و سلطه بلامنزاع متن، آن را 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 نشان‌دهندهٔ تکثر 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. متون تاریخی؛ متون قابل تأویل؛ متونی که خواننده را از معنا به مراد می‌رساند.

### ۲-۶-۱ متون تاریخی

این بخش از متون دینی حکایت‌گر واقعیت‌های اجتماعی زمان پیدایش خود است. با توجه به این‌که متن پدیدهٔ فرهنگی است و از واقعیات موجود در روزگار خود بهره‌برداری می‌کند، لذا فرهنگ زمانه در متن تجلی می‌یابد. در متن قرآن هم حضور فرهنگ عصر نزول به‌خوبی مشاهده می‌شود. برخی از احکام با توجه به شرایط اقتصادی اجتماعی صدر اسلام بوده است مانند نظام بردگی، تجارت برده، وجود کنیز، عدم تساوی میان انسان‌ها که باید آن‌ها را کنار گذاشت، چرا که مربوط به دوران خاصی بوده و بر اثر تکامل اجتماعی دیگر ضرورتی برای پذیرش آن‌ها موجود نیست. از نظر وی مفاهیمی چون جن، شیطان، سحر و چشم زخم نیز مربوط به ساختار ذهنی اعراب جاهلی است که چون در اصل واقعیت ندارد، باید آن‌ها را نیز کنار گذاشت. (ابوزید، ۱۹۹۵: ۲۱۳)

### ۲-۶-۲ متون قابل تأویل

برخی از مفاهیم موجود در متون را نباید کنار گذاشت، بلکه باید آن‌ها را به گونه‌ای تأویل کرد. در دوران نزول متن، رابطهٔ میان خدا و انسان به‌صورت عبودیت - که به معنای بردگی است - شکل گرفت. پذیرش مفهوم عبودیت نیز توجیه‌گر حاکمیت و سلطهٔ حکومتها است. ابوزید به بررسی معانی کلمهٔ «عبد» در قرآن می‌پردازد تا نشان دهد که کلمهٔ عبد دلالت بر آزادی انسان دارد نه بردگی. رابطهٔ انسان با خدا در فرهنگ قرآنی بر مبنای رحمت و مودت است. از همین جاست که به زعم وی، گاه باید معنای حقیقی متون را به معنای مجازی برگرداند. متون قابل تأویل متونی می‌باشند که دارای معانی بسیاری هستند.

### ۲-۶-۳ متونی که خواننده را از معنا به مراد می‌رسانند

ابوزید میان معنا و مراد تفاوت قائل است. معنا آن چیزی است که به صورت مستقیم از متن به دست می‌آید. با توجه به تحلیل ساختار متن و بافت تاریخی آن می‌توان معنای متنی را به دست آورد، اما مراد متن، چیز دیگری است. از نظر ابوزید دو فرق اساسی میان «معنا» و «مراد» وجود دارد اول اینکه معنا جنبه تاریخی دارد، یعنی با توجه به بافت فرهنگی اجتماعی متن می‌توان معنای آن را به

دست آورد. دیگر اینکه معنا دارای ثبات نسبی، اما مراد قابل تغییر است. در هر عصر و زمانی می‌توان قرائتی دیگر از متن ارائه داد و با آن قرائت به مراد متن، دسترسی پیدا کرد.

به نظر وی مراد متن گاه در معنای آن پنهان است و مفسر باید بکوشد تا به آن دسترسی پیدا کند. به بیان دیگر باید اهداف پنهانی متن را کشف نمود. مثالی می‌تواند نظر او را روشن سازد. وی معتقد است که هر چند دو جنس مرد و زن از نظر پاداش عمل مساوی‌اند، اما از نظر ارث اختلاف دارند و این مطلبی است که از «معنا»ی متن به دست می‌آید و این اختلاف نیز با توجه به شرایط فرهنگی اجتماعی زمان نزول متن بوده است. اما با توجه به «مراد» متن که در پس معنای آن نهفته است می‌توان قرائتی دیگر از متن ارائه داد و اختلاف سهم‌الارث را به گونه‌ای حل کرد. به زعم ابوزید «مراد» باید با «معنا» همراه باشد. اگر مراد از دایرة تأویل دور شود، به دایرة تلویح و تزویر فرو خواهد غلطید.

با نظر به تقسیم بندی ابوزید از متون دینی می‌توان گفت وی معتقد است در چند زمینه قرآن از فرهنگ زمانه تأثیر پذیرفته است. اول واژگان و تعبیرهای زبانی قوم عرب است که برای مثال می‌توان به تشبیه‌ها و تمثیل‌هایی که در دوران جاهلی رواج داشته و در متن قرآنی راه یافته است، اشاره کرد؛ مانند خطوات الشیطان (بقره/۱۶۸) رؤوس الشیاطین (صافات/۶۵)، یا این که میان اعراب، آب باران ارزش خاصی داشته و تعبیر «غیث» به معنای یاری کردن را برای آن به کار می‌بردند. دیگری عقاید و فرهنگ عصر نزول است از جمله اینکه اعراب جاهلی به اموری چون جن و شیطان و سحر و ... اعتقاد داشتند و حتی اعمالی را به جن و شیطان نسبت می‌دادند. مانند این که شیطان با انسان‌ها تماس برقرار می‌کند، انسان را گمراه می‌سازد و موجب دیوانگی افراد می‌شود. بخش دیگر تأیید برخی از مقررات حقوقی، سیاسی و آداب و رسوم اجتماعی مانند: احکام مربوط به معاملات، ازدواج، طلاق، ارث، حرام بودن جنگ در ماه‌های حرام و برخی از احکام مربوط به حج. و آخرین بخش از تاثیر فرهنگ زمانه اینکه قرآن در توصیف قیامت و مسائل مربوط به بهشت و دوزخ به فرهنگ جامعه آن روز نظر داشته است؛ و از همین جاست که از میوه‌ها و خوردنی‌هایی نام می‌برد که متناسب با نوع معیشت آن روز اعراب بوده است.

### ۳- نقدی بر اندیشه‌های ابوزید

نظرات ابوزید با تاکید افراطی بر تتمه گرایی در عقلانیت می‌تواند به راززدایی و انسان محوری دچار گردد. بر اساس جهان بینی اسلامی اول اینکه فوق طبیعت حاکم بر طبیعت است و نکته دوم اینکه، علاوه بر عقل، وحی و شهود نیز از منابع شناخت است، در حالی که ابوزید بیشتر با معرفت عقلی موافق است.

منظور از راز زدایی، ساده سازی است؛ به این معنا که هر چیزی، بی‌کم و کاست، به اموری عادی و معمولی تبدیل گردد. وقتی مربی در جریان تربیت دینی به این قطب نزدیک می‌شود، می‌کوشد هر

امر خارق عادت‌ی را به امری عادی فرو بکاهد و هر معجزه الهی را به زبان امور عادی که در اطراف ما جریان دارد، بیان کند. این نیز آسیبی در تربیت دینی محسوب می‌شود زیرا نه تنها منجر به کتمان برخی حقایق دینی می‌شود، بلکه افق دید متریبان را در حد طبیعت محصور می‌سازد. این در حالی است که در جریان راز زدایی، سعی بر آن دارند که همه ماورای طبیعت را به طبیعت فرو کاهند.

در رویکردهای لیبرالی به دین نوعی عقلانیت به معنای تتمه‌گرایی دیده می‌شود که می‌تواند به انکار برخی حقایق دینی منجر شود. مراد از عقلانیت خود بنیاد نوعی افراط در بهره‌وری از عقل است؛ به این معنا که تنها و تنها هر چیز که از صافی عقل ما بگذرد، پذیرفتنی تلقی شود. در عقل ورزی، بر خلاف عقل‌گرایی خود بنیاد، حدود عقل مورد توجه است. بر این اساس، عقل در بیرون از محدوده خود، به کار تحلیل و بررسی روی نمی‌آورد. اینجا عرصه حیرت عقل است و البته حیرت نیز خود با نوعی معرفت همراه است؛ معرفتی که البته تحلیلی نیست. اما عقل در محدوده خود، به طور کامل در کار است.

تربیت دینی به دنبال آن است که فهم آدمی از طبیعت را آغشته به ماورای طبیعت سازد و این طبیعت نمایان را در قاعده هرمی قرار دهد که با رشته‌های علم و قدرت و تدبیر، به کانونی نهانی متصل است. بنابراین به جای راززدایی در دیدگاه ابوزید می‌توانیم به حق باوری و نه خرافه‌گرایی اشاره کنیم.

#### ۴- آسیب‌های استنباط شده از اندیشه ابوزید در تربیت دینی

##### ۴-۱- شخصیت‌گرایی

ابوزید در بخش‌های مختلفی از کتاب "نقد الخطاب الدینی" گفتمان سنتی دینی را مورد نقد قرار می‌دهد از جمله او یکی از ویژگی‌های گفتمان سنتی را مبتنی بر شخص بودن می‌داند و اینکه عملکرد سلف صالح را باید الگوی نهایی و بی‌کم و کاست خود قرار داد؛ بنابراین ممکن است اندیشه‌ی دینی سنتی برای گذشته الویتی وجودی و معرفتی قایل شود به گونه‌ای که گذشته به صورت یک جوهر ثابت در می‌آید و رابطه‌ی حال با گذشته به تابعیت و خضوع صرف تبدیل می‌شود و نیز به رابطه‌ی عرض و جوهر تبدیل می‌گردد. "گذشته" اصل است و "حال"، باید همسان آن شود بنابراین جریان تربیت دینی می‌تواند تبدیل به زندگی‌ای عاریتی شود، یعنی متربی در معرض این خطر است که خود را تسلیم شخص دیگری کند تا آن شخص از او انسان کاملی بسازد و زندگی او را به سمت و سوی مطلوب سوق دهد. اگر چنین شود، هم و غم متربی همه مصروف این می‌شود که رضایت آن شخص را جلب کند و دل او را به دست آورد. در این حال، این انسان به زندگی خودش اشتغال ندارد، بلکه در حال زندگی‌ای عاریتی و نیابتی است؛ نمونه‌ای از این سبک زندگی عاریتی و نیابتی همان است که در حلقه‌های شاگردان و مرشدان و مریدها و مرادها دیده می‌شود.

از نگاه ابوزید پیامبر اسلام(ص) فرزند جامعه و محصول آن بود. این در حالی است که سلفی گرایان می‌خواهند او را به حقیقتی ایده‌ال، ذهنی و جدا از واقعیت و تاریخ تبدیل کنند و تلاش می‌کنند پیامبر را انسانی خالی از تمام ویژگی‌های بشری بگردانند. از نظر ابوزید این گفتمان تمام داده‌ها و مسلمات تاریخی را نادیده می‌گیرد و حتی آیاتی را که لحن نسبتاً عتاب‌آلود نسبت به پیامبر(ص) و سایر پیامبران و پیشوایان دینی دارد را نادیده می‌انگارد تا گزاره‌هایی را که خود از قبل دارد، به دیگران بقبولاند.

#### ۴-۲ ظاهرگرایی

جریان‌های ظاهرگرایی همچون اشاعره که با تمسک کامل و بی‌چون و چرا به ظواهر متون دینی به ویژه قرآن و دوری از هرگونه روش استدلالی عقلی که در جستجوی فهم مستقل و بشری از متون دینی و تأویل و تفسیر مقبول و عقلایی آن است، موضعی خصمانه در برابر منطق و فلسفه یونان اتخاذ کردند و همچنان بر سنت دیرین مخالفت با تأویل‌های خردگرایانه پای فشردند. ظاهرگرایی از جمله مدل‌های تفسیری کتاب مقدس است. این نوع تفسیر بر حمل عبارتهای کتاب مقدس بر معنای ظاهری آن‌ها در تمام موارد تأکید دارد.

از منظر ابوزید ظاهرگرایی در اندیشه‌دینی رسمی، در حقیقت همچون گرایشی ارتجاعی در میراث است که تمامی تأویل‌های مخالف با تأویل‌های خود را ناپسند می‌شمارند و صاحبان اندیشه مخالف را بدعت‌گذار می‌خوانند و خود را اهل سنت و جماعت، تا بتوانند ایشان را به کفر و خود را به صدق و ایمان منتسب کنند. به باور او فرهنگ عربی اسلامی تا زمانی که عقلگرایی دغدغه‌ی اساسی اش بود و تا زمانی که بر کثرت‌گرایی و آزادی اندیشه استوار بود همچنان پویا و فعال بود. در حالی که توحید در اسلام اساساً به قصد آزادی عقل بشری از استیلاهای اوهام و اساطیر است و اینکه عقل بتواند آزادانه در قلمرو اندیشه عمل کند، گفتمان دینی سنتی کارکرد عقل را نفی می‌کند و انسان را سرسپرده حاکمیتی اقتدارگرا می‌کند. او معتقد است حاکمیت یافتن نصوص در قلمرو اجتماعی و سیاسی به توتالیتراریسم نصوص و ظاهرگرایی و در نتیجه به نفی عقل منجر میشود. (ابوزید، ۱۹۹۲: ۱۰)

علامه طباطبایی در توجیه علل ظاهرگرایی در تربیت دینی می‌گوید: «آدمی در طول زندگی دست اندرکار حس و محسوس و متمایل به ماده و پای‌بند عالم خاکی است و همین مسأله باعث شده که انسان عادت کند هر تعقل و تصویری را - ولو آن که مانند کلیات و حقایق منزّه از ماده، حس و خیال راهی بدان نداشته باشد - به صورت حسّی، مجسم و ممثّل کند. به علاوه، آدمی تنها از طریق احساس و تخیل به معقولات می‌رسد و بنابراین، با حس و خیال انس و الفت دارد. (طباطبایی،

بنابراین همین عادت که پیوسته ملازم انسان است باعث می‌شود که او برای خدا صورتی متناسب با امور مادی و محسوسی که با آن‌ها الفت دارد تصویر کند، حتی اکثر موحدینی که معتقد به تنزیه ساحت پروردگار از جسمیت و عوارضی جسمانی هستند، در ذهن خود برای خدای متعال صورتی مبهم و خیالی جدای از عالم ثابت می‌کنند و هر وقت به خدا روی می‌آورند و از او درخواست می‌کنند و یا با او به گفت‌وگو می‌پردازند، همان صورت به ذهنشان متبادر می‌شود، از این رو در آموزش‌های دینی باید با جمع بین نفی و اثبات و ایجاد مقارنه بین تشبیه و تنزیه این اشتباهات را اصلاح کرد.<sup>۱</sup>

بنابراین ظاهرگرایی و عدم تعمق در متون دینی می‌تواند منجر به نوعی عقیده پرستی شود و عقیده پرستی که خود نوعی بت پرستی است، بزرگترین رقیب خداپرستی است؛ کسانی که دغدغه خداپرستی باید کاملاً مراقب این رقیب باشند، یعنی هیچ چیز را (حتی عقیده به وجود خدا را) با خود خدا عوض نکنند. در عقیده پرستی، آدمی نخست با ظاهرگرایی تمام، خود را به مقام اطلاق و کمال فرا می‌برد، سپس به نوعی خود شیفتگی دچار می‌شود، یعنی خود را با آنچه دارد تعریف می‌کند، نه با آنچه انجام می‌دهد و سرانجام، عقاید خود را جزو داشته‌ها و دارایی‌های خود به حساب می‌آورد و در نتیجه عقاید خود را می‌پرستد، یعنی اولاً آنها را فراتر از زمان و مکان و غیر متأثر از عوامل تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی، و بدون ذره‌ای نقص و عیب می‌داند و ثانیاً تلاش می‌کند تا این عقاید را به همه انسان‌ها بقبولاند، از این رو به ستیزه و بی‌مدارایی بر می‌خیزد.

#### ۴-۳ تربیت دینی مبتنی بر خواست صاحبان قدرت

ابوزید در یکی از آثار خود در این باره سخنان مبسوطی ارائه نموده است.<sup>۲</sup> تفکر و حیات سنتی همواره مقتضی وجود کسانی است که نه فقط پاسدار و نگهبان سنت، بلکه مظهر و تجسم آن باشند. این امر فی حد نفسه عیب و ایرادی ندارد، اما جامعه سنتی را همواره در معرض ابتلاء به این بیماری و نابهنجاری که قشر و طبقه‌ای که حافظ سنت محسوب می‌شوند از قدرت و حیثیتی که از این طریق کسب می‌کنند سوءاستفاده کنند و به نام پاسداری از سنت، از مطامع و منافع گروهی خود پاسداری کنند. دیگر اینکه وقتی اندیشه در پرتو و سایه سیاست حرکت کند در آن صورت ارزش‌ها از بین می‌روند. او می‌گوید: در جامعه عربی امروز هر اندیشه‌ای که برخلاف سیاست باشد یا آن را تأیید نکند مرادف با تکفیر است، زیرا اگر حکمی از نظر فکری و فرهنگی در راستای منافع سیاسی نباشد تکفیر به شمار می‌آید. بدین ترتیب فقه سنتی تبدیل به ایدئولوژی سیاسی بسیاری از دولت‌های کشورهای مسلمان شد چرا که «پیروی و اطاعت» را وظیفه‌ای اجباری و شرعی می‌داند. همراهی و اتحاد

<sup>۱</sup> مولوی نیز با این بیان: "برخی خیال خود به خدایی گرفته‌اند" در فیه ما فیه بر همین نکته تأکید دارد.

<sup>۲</sup> از جمله در این کتاب: النص والسلطة والحقیقة؛ الفكر الدینی بین ارادة المعرفة و ارادة الهیمنة، المركز الثقافی العربی، بیروت، ۱۹۹۵.

روحانیون با قدرت سیاسی دروازه‌های تاملات و اندیشه‌های عقلانی و اجتهاد را به روی مردم عموم بسته و آن را به امتیازی برای نخبگان مذهبی تبدیل می‌کند. استاد مطهری نیز در این باره می‌گوید: «... بدیهی است که عامه مردم که اهل تعقل و تفکر و تجزیه و تحلیل نیستند همواره تدین را مساوی با تعبد و تسلیم فکری به ظاهر آیات و احادیث، بخصوص احادیث، می‌دانند و هر تفکر و اجتهادی را نوعی طغیان و عصیان علیه دین تلقی می‌نمایند، خصوصاً اگر سیاست وقت بنا به مصالح خود از آن حمایت کند و بالاخص اگر بعضی از علمای دین و مذهب این طرز فکر را تبلیغ نمایند. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۶۸) دیگر اینکه به باور ابوزید گفتمان دینی سنتی 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. از نظر او جدایی نخست یعنی جدایی دولت از کلیسا امری ممکن و ضروری است و جهان غرب با عملی کردن 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 سنتی، آن را در مبارزه علیه سکولاریسم ترویج می‌کند تا سکولارها را متهم به کفر و الحاد نمایند. هدف گفتمان دینی سنتی، از درآمیختن هوشمندانه‌ی این دو مقوله با هم کاملاً آشکار است و بر کسی پوشیده نیست و آن هم اینکه صاحبان منافع، نیروی دین و دولت یا به تعبیری حاکمیت سیاسی و حاکمیت دینی را یکجا داشته باشند.

#### ۴-۴ غفلت از مقاصد شریعت

به نظر ابوزید گفتمان دینی سنتی دچار شکل‌گرایی است به عبارت دیگر این گفتمان بیشتر به شکل قضیه می‌اندیشد و چندان توجهی به کلیات شریعت و اهداف و فلسفه آن ندارد. از این رو او بر جهت‌گیری احکام اسلام تأکید می‌گذارد و معتقد است باید جهت‌گیری وحی را کشف کنیم و آن را در همان حد محدود نکنیم و بلکه ادامه دهیم. در غیر این صورت ادعای صلاحیت دین برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها ادعای باطل می‌نماید و شکاف بین واقعیت متحول و متن که گفتمان دینی بر اساس آنها تمسک می‌جوید هر دم افزایش بیشتری می‌یابد. او در آثار خود و به ویژه در "مفهوم النص"، "نقد الخطاب الدینی" و "دوائر الخوف" بر این نکته تأکید دارد که در فهم متون دینی تکیه بر تفسیر کافی نیست بلکه باید به تاویل نصوص پرداخت. تاویل نیز با توجه به مقاصد شریعت ارایه می‌گردد به عنوان نمونه او در ارتباط با حقوق زن بر این نکته تأکید دارد که فلسفه جواز چندهمسری تا چهار همسر را باید از خلال روابط طبیعی موجود بین مرد و زن دوره پیش از اسلام جست‌وجو کرد؛ چرا که دین اسلام در زمان و مکانی پدیدار شد که مردان آن دوره در مسأله ازدواج، نسبت به داشتن تعداد معینی از همسر، محدودیت خاصی نداشتند؛ گروهی از آنان ده یا بیست همسر داشتند. با توجه به این سیاق و شکل حاکم در روابط زن و مرد دوره پیش از اسلام، اباحه ی دارا بودن چهار همسر در آیات، در واقع برای محدودسازی بی‌نظمی است که مرد در دوره پیش از اسلام در تصاحب زن

دارد و به واقع مقصود شریعت و حکم آیه تحوّلی ویژه در جهت رهنمایدن زن از سیطره مردسالاری آن عصر، به حساب می‌آید. (ابوزید، ۱۹۹۹: ۲۸۷)

نکته دیگر در خصوص غفلت از توجه به تمامی اهداف شریعت است. در این رابطه، ابوزید شکلی خاص از تصوف را بسیار آسیب‌زا می‌داند زیرا از نظر او در تصوف، تلاش اجتماعی برای تحقق عدالت، جای خود را به جهاد علیه وسوسه‌های شیطان، خطرات نفس و خواهش‌های جسم داده است. و این هم می‌تواند نوعی غفلت از اهداف اساسی شریعت، یعنی فرو کاستن آن به خودسازی صیرف باشد. ابوزید بر دو اصل توحید و عدل تکیه فراوان دارد. تاکید او بر توحید به سبب دیدگاه آزادمشنانه‌ای است که از مذهب دارد. از نظر او اصل توحید انسان را از بردگی رهایی می‌بخشد و کرامت آزادی، با اصل توحید نمایان می‌گردد. توحید که با تن زدودن از ربوبیت غیر خدا محقق می‌شود، انسان دیندار را از بندگی و اسارت می‌رهاند توحید با آزادی عقل و وجدان بشری از استیلای اوهام و اساطیر و پرهیز از مطلق‌انگاری همراه می‌گردد. همچنین اصل توحید از تسلیم در برابر مشروعیت قدرت و قهر در روابط اجتماعی جلوگیری می‌نماید و بنابراین تربیت دینی در دیدگاه او به شدت از تلقین‌گری و شستشوی مغزی گریزان است.

اصل دیگری که مورد تاکید ابوزید است اصل عدل می‌باشد از نظر او عدل محک و معیار دین است بنابراین در یک معنا بر دین مقدم است او همچون معتزلیان حسن و قبح را عقلی می‌داند به عبارت دیگر او به عینی بودن اصالت اخلاق و ارزش‌های آن قائل است و بنابراین در این میان اصل عدل معیار می‌باشد.

#### ۴-۵- تعبدگرایی

ابوزید عبودیت را به عنوان حلقه اتصال انسان با خداوند نمی‌پذیرد و آن را ناشی از ساختار ارباب و رعیتی و زندگی طایفه‌ای سرزمین حجاز می‌داند. (ابوزید، ۲۰۰۰) و توصیه او آن است که عبودیت را باید در معنای مجازی بکار گرفت و آن را تاویل نمود. از نظر او با نگاهی کلی به ارتباط میان خداوند و انسان در می‌یابیم که این ارتباط، از نوع بنده و مولا نیست بلکه به ارتباطی همچون دو دوست، شبیه‌تر است. او با واشکافی کلام خدا و نحوه سخن گفتنش با پیامبران در قرآن، به این نتیجه می‌رسد که پروردگار، حتی هنگامی که از واژه عبد استفاده می‌نماید و پیامبرش را با «عبدنا»<sup>۱</sup> مورد خطاب قرار می‌دهد هرگز معنی رابطه برده و ارباب از آن افاده نمی‌شود.

به گمان او بزرگترین نقدی که بر طرز تفکر و نحوه معیشت‌سستی می‌توان داشت این است که تعبدی و طالب تسلیم و تقلید و به همین جهت، استدلال‌گریز و حتی استدلال‌ستیز است. او بر مولفه‌های عقلانیت و آزادی تاکید فراوان دارد، بدین معنا که ما به میزان عقلانیت جامع‌تر و عمیق

<sup>۱</sup> از جمله در سوره شعرا فراوان آمده است که «واذکر عبداً داوود...»



تر و آزادی بیشتری که داریم از سایر حیوانات دورتر و به ساحت انسانیت نزدیک تر هستیم. بنابراین، تعبد، تسلیم و تقلید، که در مقام نظر، با عقلانیت و در مقام عمل، با آزادی منافات دارند، باید به حداقل ممکن کاهش یابند. از نظر ابوزید طرز تفکر و نحوه معیشت سنتی، استعداد و قابلیت فراوانی برای ژرفاذهی و گسترده سازی تعبد، تسلیم، و تقلید دارد. تعبد نیز همان سرکوبی حس کنجکاو و تعطیل سیر عقلانی است. شخص متعبد نیروی پرسشگر و دلیل جوی خود را در همان جا که با موجودی مقدس و یا سخنی چون و چراناپذیر مواجه می‌شود، قربانی و ذبح می‌کند. البته ناگفته نماند که اگر خود تعبد مدلل به دلیل قاطع عقلی باشد، باکی نیست، ولی به نظر می‌رسد در اغلب موارد چنین نباشد. وقتی سیر آزاد عقلانی متوقف شود، آدمی با بسیاری از آراء و نظرات موافقت یا مخالفت دارد، بدون اینکه برای این موافقت یا مخالفت خود دلیلی داشته باشد و این موافقت یا مخالفت بدون دلیل، زمینه‌ساز دو ردیلت ذهنی بزرگ یعنی تعصب و پیشداوری هستند. تعصب نوعی وفاداری و التزام به یک شخص و یک رای است، وفاداری و التزام توأم با قداستی که یک ذهن تنگ نظر آن را به حد افراط کشانده است. پیشداوری نیز همان یقین ناموجه و زیاده‌روانه‌ای است که ناشی از جهل است و می‌تواند منشا عجب باشد و به نظر می‌آید که در طرز تفکر و نحوه معیشت سنتی مجال ظهور بیشتری می‌یابد. این یقین ناموجه، که از آن به جزم و جمود<sup>۱</sup> نیز تعبیر می‌شود، یکی از شاخص‌ترین علامات عدم بلوغ فکری است. بدیهی است که یقین حالت روانی و ذهنی بسیار مطلوب و مطبوعی است و سعی در جهت نیل به یقین کوششی ارجمند است؛ اما در عین حال، کسی که به بلوغ فکری رسیده است، نیک آگاه است از اینکه یقین موجه تا چه حد کمیاب و دیرپاب است و هم بخوبی می‌تواند با بی‌یقینی و کمبود یقین کنار بیاید و روزگار بگذراند. این جزم و جمود فردی در مناسبات اجتماعی به صورت نابردباری و عدم مدارا نسبت به دیگرانی که با طرز تفکر یا نحوه معیشت فرد مخالف هستند، جلوه می‌کند در این شرایط ممکن است متربی مخالفت دیگران را با خودش ناشی از آلوده شدن فطرت آنان یا پوشیده شدن آن فطرت یا معلول گناهکاری یا سوءنیت و خبث‌سریرت و یا نوعی انحراف تلقی کند و چون خود را بر حق می‌داند، دیگران را مظهر عناد با حق می‌بیند.

#### ۴-۶ انحصارگرایی معرفتی

ابوزید در بخش دوم از کتاب "نقد الخطاب الدینی" در بندهایی اشاره می‌کند که معرفت دینی را نباید با دین یکی دانست. یکی شدن معرفت دینی با دین می‌تواند سر منشا بسیاری از بی اخلاقی‌ها باشد. در واقع او به این نکته مهم تاکید دارد که دینی که با فهم بشری آمیخته شده و فهمی که این همه ناخالصی دارد نمی‌تواند مدعی انحصار باشد و خود را نماینده رسمی و تام الاختیار دین بنامد. علاوه بر این، انحصارگرایی معرفتی، باب گفتگو را می‌بندد و امکان تفاهم میان ادیان و فرهنگ‌ها را

<sup>1</sup>.dogmatism

زایل می‌گرداند. از دید ابوزید حاملان گفتمان سنت و اندیشه دینی رسمی در واقع کوشیده است تمامی گرایش‌های اندیشه‌ی دینی مخالف در حوزه‌ی میراث گذشته یا در فضای مجادلات کنونی در عرصه‌ی فرهنگ را از میدان به در کند. از دیدگاه ابوزیدگفتمان دینی سنتی هیچ نوع اختلاف بنیادی را بر نمی‌تابد و تنها به اختلافات جزئی گوش می‌سپارد. به عبارت دیگر، چگونه می‌تواند اختلاف نظر اصولی را تاب بیاورد در حالی که گمان دارد تمام حقیقت را یک جا در اختیار دارد؟ وقتی مدافعان گفتمان دینی سنتی می‌پندارند که تنها خود مالک حقیقت اند، نمی‌توانند اختلاف آرا در دین را بپذیرند و به تکرر افکار تن بدهند مگر اینکه این اختلاف در جزئیات و فروع باشد. اگر اختلاف از سطح به عمق و ریشه‌ها راه یابد، مدافعان گفتمان دینی، دعوی حقیقت مطلق می‌کنند و به زبان جزم و قطعیت و یقین پناه می‌برند. ابوزید بر این باور است که گفتمان دینی سنتی اندیشه‌های خود را به مثابه‌ی یک اجتهاد مطرح نمی‌کند بلکه آنها را عین اسلام می‌داند. بنابراین از دید ابوزید گفتمان دینی سنتی می‌پندارد حقیقت را در تملک انحصاری خود دارد و قرائت خود را یگانه قرائت صحیح می‌داند. این در حالی است که تاریخ شاهد تعدد رویکردها، نحله‌ها و فرقه‌های مختلف بوده است که همگی بنا به عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به وجود آمده‌اند و مواضع خود را بر مبنای تأویل و اجتهاد در فهم متون دینی بنا نموده‌اند. سخن از اسلامی واحد و دارای معنایی ثابت که تنها علمای دین آن را می‌فهمند از نظر او سخنی است ناصواب که پیامدهای نامناسبی را بر فرهنگ و تربیت دینی جامعه برجای خواهد گذاشت.

## کتابنامه

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). معنای متن. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۵). نقد الخطاب الدینی، مکتبه مدبولی، الطبعة الثالثة.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۹). دوائر الخوف فی خطاب المرأة. مرکز ثقافی العربی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۲). الامام الشافعی و تاسیس الایدئولوجیة الوسطیة. القاهرة: سینا للنشر.
- کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۷۶). آراء و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید. تهران: مدیریت مطالعات اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۵). ترجمه تفسیر المیزان. نهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). آشنایی با علوم اسلامی. تهران: صدرا.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). نو معتزلیان: گفتگو با نصر حامد ابوزید، عبدالجباری، محمد آرگون، حسن حنفی. تهران: نگاه معاصر.
- Abu Zayd Nasr Hamid (1198). Divine Attributes in the Qur'an: Some poetic aspects in Islam and Modernity, edited by John Cooper, Ronald Nettle and Mohammed Mahmoud, I.B. Tauris, London, pp. 120–211.
- Abu Zayd Nasr Hamid (1997). The Textuality of the Koran in Islam and Europe in Past and Present, NIAS (Netherlands Institute for Advanced Study in The Humanities and Social Sciences). pp. 43 – 52.
- Abu Zayd Nasr Hamid (2000). The Qur'an: God and Man in Communication: Inaugural Lecture for the Levering Chair at Leiden University.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (2006). Reformation of Islamic Thought: A Critical Analysis, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Abu Zayd, Nasr Hamid and Esther R. Nelson (2004). Voice of an Exile, Reflections on Islam, Westport, Connecticut and London, Praeger. p. 4.
- Abu Zayd, Nasr Hamid and Esther R. Nelson (2004). Voice of an Exile, Reflections on Islam, Westport, Connecticut and London, Praeger.

Abu Zayd, Nasr Hamid (2006). Reformation of Islamic thought, a critical historical analysis, Amsterdam.

Abu Zayd, Nasr Hamid (2004). Rethinking the Qurân: towards a humanistic hermeneutics (Utrecht: University of Humanistic.

Peters, r. s. (1966) Ethics and education. London: Allen and Anwin.

