

فرایند نوسازی اندیشه دینی

از دیدگاه امام خمینی ره و نصر حامد ابوزید*

احمد سعادت**

چکیده

در دیدگاه معمول، سه رویکرد کلی در مورد رابطه سنت و مدرنیته وجود دارد: طبق رویکرد اول، سنت و دین در تعارض با مدرنیته قرار دارد. براساس رویکرد دوم سنت و مدرنیته متعارض نیستند. طرفداران نظریه دوم به دو راهبرد تمسک جستند. یا از منظر سنت و دین کوشیده‌اند تا مدرنیته را چنان فهم کنند که با دین و سنت تضادی نداشته باشد و یا از منظر مدرنیته به دین نگاه نموده و تلاش کرده‌اند دین را به نحوی فهم کنند که با مؤلفه‌های مدرن تعارضی نداشته باشد. رویکرد سوم تلاش می‌نماید تا سنت و دین را در فضای مدرنیته بازخوانی کند. صاحب‌نظرانی که در این مقاله انتخاب شده‌اند، متعلق به گروه‌های دوم و اخیر می‌باشند. دکتر 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. اما امام خمینی ره دیدگاه تفصیلی و ذو وجهی دارد؛ از یک طرف به لزوم بازخوانی مدرنیته رأی داده و از طرف دیگر به بازتولید سنت در فضای مدرنیته و احیای نوسازی اصولی می‌اندیشد.

واژه‌های کلیدی: سنت، مدرنیته، گفتمان دینی، نصر حامد ابوزید، امام خمینی ره،

احیای نوسازی، ناسازگاری، تعارض.

تبیین موضوع، اصطلاحات و سؤال اصلی

در این نوشتار مقصود از «اندیشه دینی» گفتمانی است که به مثابه یک تمامیت به هم پیوسته، پاسخگوی نیازمندیها و مسائل فردی و اجتماعی و معنوی و مادی زندگی بشر، در گستره هستی از حیث زمان و مکان است؛ یعنی گفتمانی که محدود به حوزه جغرافیایی خاص و مدت زمان معینی نیست و به تعبیر دیگر «جهانی»، «جاویدانی» و «فراگیری» از خصایص آن محسوب می‌گردد.

منظور از «فرایند نوسازی» حرکت اصلاح‌طلبی و تجددخواهی معاصر در جهان اسلام است؛ حرکتی که قریب به یک قرن از عمرش می‌گذرد و ملامال از تجربه و نظراندوزی، وارد جریان عمل و تحقق برنامه‌ها، ایده‌ها و آمال خود گردیده است.

سؤال اصلی این است که اندیشه یا گفتمان دینی چگونه به مسائل و نیازمندیهای جدید پاسخ می‌دهد و با توجه به ادعای جامعیت و ابدیت از جانب این گفتمان، چرا ما شاهد انحطاط و عقب‌ماندگی طرفداران آن هستیم. در دوره‌ای که قافله تمدن بشریت، راه درازی پیموده و به دستاوردهای مدرن و پیشرفته‌ای همچون صنعت و تکنولوژی دست یافته‌است و هر روز سرعت شتابان و فزاینده‌ای به خود می‌گیرد، چرا گفتمان دینی در دل تمدنهای مدرن دیگر به سکون و ایستایی و یا حتی عقب‌گردی گراییده است؟ آیا ماهیت «سنت» ناسازگار و ناهمگون با «مدرنیته» است؟ یا عیب هر چه هست از «قامت ناسازی اندام ماست»؟ به عبارت دیگر آیا ماهیت و جوهره اسلام و گفتمان دینی با تمدن و پیشرفت ناسازگار است، یا نقص از مسلمانی و ایستار و رفتار انحرافی و خرافاتی ماست؟ این مقال پاسخ این سؤالات را از دیدگاه امام خمینی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ متفکر، احیاگر و رهبر یکی از حرکت‌های اصلاحی و اسلامی معاصر و دکتر نصر حامد ابوزید، یکی از برجسته‌ترین روشنفکران جهان عرب، می‌طلبد.

به صورت کلی می‌توان گفت در باب رابطه سنت و مدرنیته، چند دیدگاه وجود دارد:

در دیدگاه معمول، سنت - و به خصوص دین - در تعارض با مدرنیته قرار دارد و مراد از تعارض نیز «وجود یکی در حذف دیگری» یا تقابل «به معنای تضاد مانعة‌الجمع» است. براساس دیدگاه دیگر، سنت و مدرنیته متعارض نیست. طرفداران این نظریه به دو نحو سیر کرده‌اند: یا از منظر سنت و دین به مدرنیته نگاه کرده و کوشیده‌اند که مدرنیته را چنان بیابند و چنان فهم نمایند و تفسیر کنند که با دین و سنت و رسومات ملی و مذهبی‌شان تضادی نداشته باشد، یا اینکه از منظر مدرنیته به دین نگاه نموده و تلاش کرده‌اند که دین را به نحوی فهم کنند که با خصیصه‌ها و مؤلفه‌های مدرن تعارضی نداشته باشد. دسته‌ای دیگری نیز وجود دارند که قصد آنها باز تولید سنتها در فضای مدرنیته و احیاگری دینی و یا بازخوانی مدرنیته در فضای سنت و دین

طرح

است. افرادی مانند سیدجمال‌الدین، اقبال لاهوری، جلال آل‌احمد، علی شریعتی، حضرت امام خمینی تق، شهید مطهری و... از این دسته‌اند.

صاحب‌نظرانی که در این مقاله انتخاب شده‌اند، متعلق به گروه‌های دوم و اخیرند. دکتر نصرحامد ابوزید از جمله کسانی است که تفسیر مدرن از دین ارائه می‌دهد و راه چاره برای همه مشکلات داخلی و خارجی را اخذ تمدن و فرهنگ غربی می‌داند و می‌کوشد دین را به نحوی فهم و تفسیر کند که با مؤلفه‌ها و خصیصه‌های مدرنیته و فرهنگ تجدد (مدرنیسم) تضادی نداشته باشد. اما امام خمینی تق دیدگاه تفصیلی و دو وجهی دارد: از یک طرف به لزوم بازخوانی مدرنیته رأی داده و از طرف دیگر به بازتولید سنت در فضای مدرنیته و احیاگری و نوسازی اصولی می‌اندیشد.

لزوم بازخوانی مدرنیته و نوسازی اصولی

طبق دیدگاه حضرت امام تق به مدرنیته به عنوان یک کل تفکیک‌ناپذیر نگاه نمی‌شود، بلکه عناصر و مؤلفه‌های مدرنیته از هم شکافته می‌شود و موارد درست از نادرست از یکدیگر جدا و تفکیک می‌گردد و در نوسازی اصولی تنها از مؤلفه‌های مثبت آن استفاده می‌گردد. از سوی دیگر، ایشان در برنامه‌های اصلاحی و نوسازی خود از آموزه‌های دینی و سنت کهن و غنی ملی و دینی خود بهره می‌جوید، ترقی و پیشرفت را در متن فرهنگ خویش جست‌وجو می‌کند و از این‌رو بیشتر به احیای تفکر دینی همت می‌گمارد. در آغاز به مبانی اندیشه حضرت امام تق می‌پردازیم و سپس مباحث و دیدگاه‌هایشان درباره سنت و مدرنیته را پی می‌گیریم.

مبانی اندیشه نوسازی و اصلاحی امام خمینی تق

۱. خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاص امام

اندیشه نوسازی امام در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فکری، مبتنی بر نگرش خاص ایشان به هستی به معنای مطلق است؛ نگرشی که تکیه بر دیدگاه وحدت وجودی و بینش فلسفی و عرفانی امام دارد. طبق این دیدگاه، هستی یک تمامیت به هم‌پیوسته (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت) است. در واقع عالم و آدم، پرتو و تجلی حقیقت هستی و عین‌الربط و نیازمند به آن حقیقت مستقل و بی‌نیاز است،^۱ که اگر نازی کند، فرو ریزند قالبها. هستی هرمی شکل و دارای درجات و مراتب است و انسان در قوس صعود و نزول، گاهی دچار انحطاط می‌شود و زمانی به ترقی و کمال دست می‌یابد. معیار و میزان پیشرفت و انحطاط، دوری و قرب از هرم هستی است. به هر میزانی انسان از رأس هرم به قاعده تمایل کرد، دچار انحطاط و سقوط شده و هر اندازه که به رأس هرم و حقیقت هستی تقرب ورزید، به کمال و پیشرفت نائل

آمده است.^۲ جهان نیز بیهوده و باطل نبوده،^۳ و بی‌ربط به انسان نیز نمی‌باشد، بلکه جهان زمینه (مزرعه) تکامل و پیشرفت انسان است.

طبق این مبنا نوع نگرش امام به نوسازی و اصلاح‌گری، به کلی متفاوت است با دیدگاهها و نگرش مدرنیستها و اصلاح‌طلبان جدید که در بینشان «خدا مرده»^۴، یا از «کاربرکنار» گردیده است و جهان یکسره بی‌خدا در تحت اختیار و سلطه بشر قرار گرفته است و او بدون در نظر داشتن خدا و اخلاق، به لذایذ و رفاه مادی خویش می‌کوشد و بریده از گذشته و غافل از آینده، به تنعم می‌پردازد. در دیدگاه امام، پیشرفت و ترقی جدا و منفک از گذشته و آینده، در دایره تنگ رفاه مادی محدود نمی‌گردد، بلکه در یک دید وسیع‌تر جهان، شامل جهان دیگری به نام آخرت می‌گردد (معاد) و نیز متصل با حقیقت والائتری به نام خداست (مبدأ). در این نگرش در ارتباط با خدا و آخرت، عالم و آدم تفسیر می‌گردد و کمال و انحطاط آنها توجیه و تحلیل می‌شود. بنابراین نوسازی مورد حمایت ایشان (حضرت امام) دارای جنبه‌های تأسیسی خاصی است که نشأت گرفته از میانی فکری، فرهنگی و اجتماعی وی است^۵ و این نوع نوسازی با نوسازی و شاخصهای مدرن مورد نظر غرب به کلی متفاوت است.

۲. درک و فهم عمیق از اسلام و جامعیت آن

حضرت امام به‌عنوان یک فقیه، محدث، متکلم، فیلسوف، سیاستمدار و اسلام‌شناس ماهر و متخصص، اسلام را نه تنها از زاویه دید خاص یک فقیه یا محدث نگریسته، بلکه با درک و فهم عمیق و فراگیر و با عنایت به جامعیت اسلام، تمام مسائل حوزه‌های فردی و اجتماعی و مادی و معنوی را لحاظ فرموده و به خصوص توجه ویژه‌ای به تعبیر شهید صدر رحمته‌الله به «منطقه الفراغ»^۶ نموده است که در قلمرو اختیارات حاکم اسلامی گذاشته شده تا طبق آموزه‌های اسلامی و با توجه به مصالح علیای جامعه اسلامی و شرایط و وضعیت جاری و موجود عمل نماید.

بدین‌سان، منطقی است که حضرت امام رحمته‌الله دستورهای دینی را جامع و کافی برای جامعه اسلامی دانسته و ترقی و پیشرفت را در متن آموزه‌های دینی جسته و خود را بی‌نیاز از تمدن غرب یافته است.

۳. ایمان به آینده و بیداری امت اسلامی

امام با تمام وجود و با الهام و اعتقاد به وعده اجتناب‌ناپذیر الهی، مبنی بر پیروزی مستضعفین بر مستکبرین و امامت و رهبری آنان بر روی زمین، اولاً خود ایمان راسخ به آینده و تحقق وعده الهی و پیروزی و بیداری ملل مستضعف داشته است، ثانیاً با تکیه بر ایمان و اعتقاد محکم خویش، همواره ملل اسلامی و مستضعف جهان را امید به پیروزی و آینده‌نگری می‌دهد و همیشه از «آینده روشن» و «بیداری امت اسلامی» به‌عنوان یک قاعده تخلف‌ناپذیر و امید بزرگ

طهری

سال ششم - شماره ۳۳ - پاییز ۱۳۸۶

یاد می‌نماید و کراراً به این حقیقت اشاره می‌کند. ایشان در سخنانی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی می‌فرماید: «خداوند پیروزی مستضعفین بر مستکبرین را وعده کرده و آنها را امامان روی زمین قرار خواهد داد و این وعده الهی نزدیک است و امیدواریم ما شاهد آن باشیم.»^۶

همچنین ایشان در مناسبت‌های مختلف و در دیدار با گروه‌ها و اصناف مختلف جامعه، به این حقیقت اشاره می‌نماید. در دیدار اعضای جنبش امل، اواخر سال ۱۹۸۰،^۷ در پاسخ به نامه گروهی از دانشجویان مسلمان در اروپا،^۸ در دیدار با افسران پاکستانی در اوایل سال ۱۹۷۹،^۹ در جمع خانواده‌های شهدا،^{۱۰} در پیامی به انجمن اسلامی دانشجویان در کانادا و آمریکا،^{۱۱} در پاسخ به پیام دهمین نشست اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا،^{۱۲} و... از قیام همگانی مستضعفان جهان، بیداری ملل اسلامی، پیروزی مستضعفین بر مستکبرین، زمینه‌سازی حکومت جهانی مهدی آخرالزمان (عج)، تحقق وعده تخلف‌ناپذیر الهی و به انزوا کشیده شدن قدرتهای شیطانی، یاد می‌کند.

دیدگاه امام نسبت به مدرنیته و نوسازی

مدرنیته امروز، چه به‌عنوان یک فرایند جهانی تفسیر گردد و چه یک پدیده بومی و محلی، آنچه نمی‌توان درباره‌اش تشکیک کرد، خاستگاه غربی داشتن مدرنیته است. مدرنیته با مظاهر پیشرفته علمی و ترقی صنعتی و تکنولوژی هیچ‌گاه امر مذموم و ناشایستی به نظر نمی‌رسد؛ ولی نفوذ و ورود آن در کشورهای جهان سوم و عقب‌مانده، همواره هدفدار و با جهت‌دهی خاص بوده است و استعمارگران در مسیر اهداف استعماری خود از آن بهره‌برداری نموده‌اند. با مطالعه، دقت و تحلیل سخنان امام، پیامها و مکتوبات ایشان، این نکته به روشنی مشهود است که امام از یک سو بوی خیانت، فریب، فساد، ابتذال، غارت و... را با اهداف استعماری از تبلیغ مدرنیته استشمام می‌نماید و ماهیت مدرنیته و تمدن غربی و همین‌طور تئوریه‌سینها و نظریه‌پردازان مکتب مدرنیزاسیون را غیر بومی، ملی و دینی معرفی می‌کند و خطر را پشت درهای کشورهای اسلامی و شرقی احساس می‌نمایند و زنگ بیدارباش را به صدا درمی‌آورد. از دیگر سو اهتمام و اصرار می‌ورزد که تمدن و ترقی و کمال در دین و عمل به آموزه‌های آن نهفته است و می‌کوشد این ادعا را که روحانیون مخالف تمدن و پیشرفت هستند، تخطئه کند. امام جنبه سومی نیز در این معادله در نظر می‌گیرد و آن جریان طرفدار و هوادار تمدن غرب و مظاهر مدرنیته است که در کشورهای جهان سوم به تبلیغ و ترویج مدرنیته غربی می‌پردازد. تفصیل این سه نگرش را از دیدگاه امام پی می‌گیریم.

۱. مدرنیته غربی

حضرت امام بدون ابهام و به روشنی موضع خود را در برابر مدرنیته و تمدن غرب بیان

داشته است. بر اساس دیدگاه ایشان تمدن غربی دو سویه است: از یک سو دارای پیشرفت علمی، صنعتی و تکنولوژی است و رویه دیگر آن فساد اخلاقی، ابتذال، بی‌بندوباری، فریب و از خودبیگانگی می‌باشد.^{۱۲} حضرت امام تأکید می‌کند که ما با تمدن و صنعت و پیشرفت غرب مخالف نیستیم،^{۱۳} بلکه هدف ما از غربزدگی زدایی، پیرایش و زدودن اخلاق فاسد غربی و تمام آثار فاسد غربی است؛ آن روی سکه که برای «به دام انداختن بشر» است.^{۱۵}

تمدن و ترقی غرب ماهیتاً دارای دو روی و دو سویه است: یک روی پیشرفت علمی و صنعتی و روی دیگر فساد اخلاقی و بی‌بندوباری، زیرا این تمدن با نفی اخلاق، خدا و معنویت پایه‌های بنای خود را استوار ساخت؛ اما این تمدن «فاسده غربی» وقتی وارد کشورهای جهان سوم گردید، عنصر و وجهه دیگری نیز به آن افزوده گردید و آن چهره کریه استعماری و استعماری بود. حضرت امام روی این سویه غربی بسیار تأکید می‌ورزد و آن را برجسته می‌سازد. الفاظی از قبیل «استعمار»^{۱۶} «استعمار نو»، «استعمارگران»^{۱۷} «عمال استعمار»، «فرهنگ استعماری»^{۱۸} «اهداف استعماری»، «کشورهای استعمارگر»^{۱۹} و... به‌طور آشکار ماهیت مدرنیستیون و تمدن غربی در کشورهای جهان سوم را نشان می‌دهند.

به نظر امام، غربی که از حیث تکنولوژی و صنعت پیشرفت کرده، لازمه‌اش این نیست که در همه زمینه‌ها ترقی نموده است. غرب از جهت انسانی و اخلاقی انحطاط و تنزل یافته است.^{۲۰} هدف ما از دشمنی با غرب و غربزدگی، پیرایش و زدودن همین مفاصل اخلاقی آنهاست، نه دشمنی با تمدن و ترقی آن.^{۲۱} برخی مرعوب مظاهر تمدن غرب واقع شده‌اند و استعمارگران غربی را وسیله پیشرفتشان تصور کرده‌اند. آنان اشتباه می‌کنند، غربیان برای ما تحفه نمی‌آورند.

آنها با دسیسه علوم و فنون ما را عقب زدند، از جوانان ما سلب اعتماد کردند و نیروی انسانی را پس زدند و بعد از هیچ جلوه دادن شرق، خود را منجی و مصلح معرفی کردند و همه ملل شرق را مرعوب خود ساختند و چهره کریه استعماری و استعماری خود را پوشاندند.^{۲۲} بنابراین ما نباید اشتباه کنیم و تحت تأثیر تبلیغات و جوسازیها، ماهیت واقعی و استعماری غرب را به درستی نشناسیم. غرب استعمارگر، دشمن ماست. دست نیاز و احتیاج دراز کردن پیش دشمن، مایه ننگ و تأسف است.^{۲۳} سفره نان جوین بهتر از رفاه و سفره رنگینی است که دستمان پیش دیگران دراز باشد، «شرافت این را اقتضا می‌کند».^{۲۴}

بر این اساس اولاً باید ماهیت استعماری غرب را به خوبی بشناسیم (دشمن‌شناسی)، ثانیاً با تکیه بر سرمایه‌های غنی خودی، مرعوب تمدن و پیشرفت غرب قرار نگیریم (خودباوری)، ثالثاً با توجه به شناخت دشمن و تکیه بر تواناییهای خود به مقابله با غرب و ارزشها و شکل غربی برآیم (غربزدگی زدایی).

البته باید توجه داشت که در زدودن فرهنگ غربزده، راه طولانی و درازی در پیش است، زیرا آنان سالهای متمادی و قرون متوالی کوشیدند و ما اگر بخواهیم تأثیرات آن را بزداييم راه درازی در پیش داریم. مهم این است که در این راه همت به خرج دهیم.^{۲۵} رشد حقیقی و پیشرفت واقعی تنها در پرتو خروج از غربزدگی میسر است.^{۲۶}

۲. جریان شبه مدرنیستی

جریان دیگری که در رابطه با مدرنیته و ورود و نفوذ آن در کشورهای اسلامی و شرقی شکل گرفت، جریانی است که حضرت امام از آن به عنوان «شبه مدرنیستی»^{۲۷} یاد می‌کند و این جریان را این گونه معرفی می‌نماید:

این ساده‌لوحی را که هرچه اسم تجدد روی آن باشد، باید بدون سنجش پذیرفت و ترساندن مردم از کلمه «ارتجاع» به طوری که هر قدر مفاسد یک موضوعی را دیدند، برای آنکه به آنها کهنه‌پرست یا فئاتیک گفته نشود، چشم از مصالح کشور ببوشند و ننگ خیالی این کلمه موهوم را بر خود نخرند، از مبانی تفکر هواداران شبه مدرنیزاسیون بود که در اصل به منظور سلطه اروپا بر جهان سوم پی‌ریزی شد.^{۲۸}

بنابراین خصوصیات جریان شبه مدرنیستی از دیدگاه امام عبارت‌اند از: ۱. پذیرش مفاهیم و ارزشهای غربی بدون سنجش و تعقل ۲. ترس و واهمه از برجسب «ارتجاع» و کهنه‌گرایی و مرعوب تبلیغات موهوم غرب واقع شدن ۳. در خدمت اهداف و برنامه‌های استعماری بودن.

رهبر فقید انقلاب، در شناساندن اهداف، برنامه‌ها و عملکردهای طرفداران غرب و عمال استعمار و رو شدن چهره واقعی آنها از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزد. ایشان بارها و بارها در سخنان خود به «بی‌عرضگی»^{۲۹} «عدم استقلال»^{۳۰} و غربزدگی آنها اشاره می‌کند و با کلماتی همچون «عمال استعمار»^{۳۱} «یادی و دستهای استعمار»، «استعمار خواهان»، «غربزدگان» و... ماهیت و اهداف آنان را آشکار می‌سازد.

غربزدگان یا نظریه‌پردازان «شبه مدرنیزاسیون»، وجهه روشنفکری به خود می‌گیرند و شعار تجددخواهی، نوسازی، پیشرفت و ترقی سر می‌دهند و از ارتجاع و کهنه‌گرایی و عقبگردی اعلان انزجار و تفرق می‌کنند. آنان ناخواسته و یا فریفته و گول‌خورده در برابر دین و ارزشهای متعالی جامعه، موضع می‌گیرند و معمولاً با متولیان و حافظان دین و ارزشهای معنوی از سر ستیز وارد می‌شوند و آنها را به کهنه‌گرایی، ارتجاع و مخالفت با اصلاحات و تجدد و پیشرفت متهم می‌سازند و خود را همواره طرفدار اصلاحات و تجدد و پیشرفت قلمداد می‌نمایند.

رهبر انقلاب اسلامی، در برابر شعار اصلاحات شاه موضع می‌گیرد و بارها به نقد مبانی و روش نوسازی شاه می‌پردازد. برنامه‌های اصلاحی شاه را برنامه استعماری^{۳۲} و تهیه شده توسط اسرائیل^{۳۳} می‌داند که نه تنها اصلاحی و مترقی نیست، بلکه تراوش افکار پوسیده و کهنه‌پرستی

است که همه مخازن مملکت را تحویل اجانب و دیگران می‌دهد،^{۳۳} حلال را تبدیل به حرام می‌کند^{۳۵} و جوانان را دسته دسته از بین می‌برد.^{۳۴} در نقد روش نادرست و غلط برنامه اصلاحی شاه که با سرکوب مخالفان و چسبیدن به برخی مظاهر تمدن غرب آغاز شده بود، امام می‌فرماید: «با سرنیزه نمی‌توان اصلاحات کرد»،^{۳۷} «مگر با رفتن چند زن به مجلس، مملکت مترقی می‌شود. مملکت با برنامه‌های اسرائیل درست نخواهد شد.»^{۳۸} نقاد و رهبر مصلح نهضت احیاء، روش و مسیر اصلاحات شاه را از پایه اشتباه می‌داند که به جای حل مشکلات، جای پای استعمار را در کشور تثبیت می‌کند.^{۳۹}

۳. نوسازی اصولی (نهضت احیاءگری امام خمینی ره)

در برابر دو جریان قبلی، یکی مدرنیته غربی و دومی نگرش شبه مدرنیستی که اولی مستقیماً به استعمارگری و استثمار کشورهای شرقی در لفافه تمدن و صنعت می‌پرداخت و بعدی نیز در خدمت اهداف استعماری آنان قرار می‌گرفت، جریان سومی شکل گرفت. این جریان که در برنامه‌های اصلاحی و نوسازی خود از آموزه‌های دینی و سنت کهن و غنی ملی و دینی خود بهره می‌جوید، ترقی و پیشرفت را در متن فرهنگ خویش جست‌وجو می‌کند، نه اینکه از غرب و ایادی استعماری آنها گدایی کند. یک سده و اندی سال از عمر این جریان می‌گذرد. سیدجمال‌الدین و علامه اقبال از جمله رهبران و پیشگامان این خط سیر فکری هستند. مکتب احیاءگری و نوسازی مصلح قرن، حضرت امام خمینی ره در ادامه این نهضت جهانی و اسلامی قرار دارد و امروزه راهبر و هدایت کننده دیگر نهضتها و حرکتهای اصلاحی در اقصی نقاط ممالک اسلامی است. عمده‌ترین و بارزترین ویژگیهای این نهضت را از دیدگاه امام خمینی ره به این شرح می‌توان ارائه داد:

الف) اسلام دین مترقی و پاسخگوی تمام نیازمندیهای بشری

حضرت امام، اسلام و مراجع تقلید را در اعلا مرتبه تمدن معرفی نموده^{۴۰} و اسلام را پرچمدار ترقی و تمدن می‌داند.^{۴۱} از منظر ایشان مجد و عظمت و پیشرفت در اسلام است. ما اسلام را گم کردیم. اسلامی که از سیاست جدا شد، سر بریده شد. آن اسلام، اسلام واقعی نیست، باید بگردیم اسلام واقعی را پیدا کنیم، اسلامی که مکه معظمه و مراسم حجش یک مرکز و اجتماع معنوی و سیاسی است:

...تا ممالک شرق، ممالک اسلامی تا اسلام را نیابند، نمی‌توانند زندگی شرافتمندانه بکنند، مسلمین باید اسلام را پیدایش کنند. اسلام از دستشان فرار کرده، ما اسلام را نمی‌دانیم چیست؟ این قدر به مغز ما خوانده است این غرب و این جنایتکارها که اسلام را گمش کردیم. تا اسلام را پیدا نکنید، نمی‌توانید اصلاح بشوید....^{۴۲}

بنابراین اسلام دین مترقی، پیشرفته و متمدن است. مسلمانها از اسلام فاصله گرفتند، اسلام را گم کردند، تحریف کردند و دچار انحطاط و عقب‌ماندگی شدند. آنان اگر دوباره می‌خواهند به پیشرفت و تمدن دست یابند، باید به اسلام واقعی بازگردند.

ب) خودشناسی و خودباوری

استعمارگران برای زیر سلطه قرار دادن شرق و مسلمانها سیصد چهارصد سال تلاش کردند، برنامه‌ریزی نمودند و اقداماتی برای سرسپردگی و از خودبیگانگی مسلمانها انجام دادند.^{۴۳} هویت ما را و شخصیت ما را از ما ربودند.^{۴۴} ما خود را گم کردیم، اعتبار، ارزش، استعداد و توانایی خود را از دست دادیم و فکر و مغز ما به جای یک موجود شرقی و اسلامی، تبدیل به یک موجود غربی شده است.^{۴۵} در برابر پیشرفت علمی و ترقی صنعتی و تکنولوژی و ثروت و تجملات و رفاه غرب، مرعوب شده‌ایم.^{۴۶} گمان می‌کنیم هر چه هست در غرب است، راه و روش پیشرفت همان مسیری است که غرب پیموده است، گفتار و کردار آنها برای ما مرجع قرار گرفته است.^{۴۷} از خود، ملت و فرهنگ خود مأیوس و ناامید گردیده‌ایم.^{۴۸} تا این گونه می‌اندیشیم و بدین باور زندگی می‌کنیم، هرگز به پیشرفت و تمدن دست نمی‌یابیم و هرگز به استقلال و خودکفایی نمی‌رسیم.^{۴۹} مسلمانها باید خود را بشناسند، فرهنگ خود را، شخصیت خود را، کشور خود را بفهمند و حیثیتشان را درک کنند و از همه مهم‌تر شخصیت اسلامی خود را بیابند.^{۵۰}

بنابراین، اولاً باید خود را بشناسیم و به تواناییهای خود باور داشته باشیم. باور به توانایی، انسان را توانا می‌کند.^{۵۱} لذا باید معتقد باشیم که «می‌توانیم». ^{۵۲} به دلیل اینکه استعمار در یک برنامه‌ریزی دراز مدت، فرهنگ از خودبیگانگی را در ما تلقین کرده و به باورمان رسانده است، تثبیت فرهنگ خودباوری نیز راه درازی در پیش دارد و به این سادگی و آسانی نیست.^{۵۳} اما راه علمی این است که از صفر شروع کنیم و هیچ گونه ترسی به دل راه ندهیم.^{۵۴} ابتدا کم‌کم و به تدریج ذهنها را آماده کنیم و باور نماییم که خودمان دارای یک فرهنگ غنی و بزرگ انسانی هستیم و نیروی انسانی کارآمد و توانا داریم.^{۵۵}

یکی از راههای خودباوری این است که مظاهر و مفاخر خود را از یاد نبریم، چرا باید در هر زمینه مرجع ما غربیان باشند و به قول آنها استناد کنیم؟^{۵۶} راه دوم این است که همه امور را تحت اداره خودمان درآوریم. ادارات، صنایع، دانشگاهها و مراکز فرهنگی، آموزشی، نظامی، اقتصادی و غیره را باید مستقیماً خودمان اداره کنیم و از وابستگی بپرهیزیم.^{۵۷} استعدادها را به کار بیندازیم، ابداع و اختراع کنیم و به خودکفایی نائل شویم.^{۵۸} باید بدانیم که دیگران چیزی به ما نمی‌دهند.^{۵۹} اگر بر فرض از آنها بگیریم، وابستگی می‌آورد، وابستگی ذلت است و زندگی ذلت‌بار با شرافت ناسازگار است.^{۶۰}

راه سوم این است که مناعت نفس داشته باشیم. ذلت دست دراز کردن پیش دشمن را به خود نخریم. غرب دشمن ماست و دست نیاز پیش دشمن دراز کردن مایه ننگ و تأسف است.^{۶۱} سفره نان جوین بهتر از سفره رنگینی است که دستمان پیش دیگران دراز باشد «شرافت این را اقتضا می‌کند.»^{۶۲} نکته‌ای که باید در اینجا مورد توجه واقع شود، اهتمام خاص امام به «ملت» است. ایشان حتی بیداری روشنفکران و تحصیل‌کردگان را به عهده ملت می‌گذارد.^{۶۳}

ج) تحول فرهنگی؛ جایگزینی فرهنگ استعماری با فرهنگ استقلال‌ی

پس از شناخت درست فرهنگ خودی و ایمان به تعالی و تکامل آن و نیز باور به خود و تواناییها و استعداد خویش، منطقاً آخرین مرحله طرح‌نوسازی و اصلاحگری می‌رسد و آن تحول فرهنگی است. باید فرهنگ استعماری، فرهنگ استقلال‌ی و اسلامی شود، زیرا فرهنگ استعماری، فرهنگ غارت و چپاول، فرهنگ ناسالم و غیرانسانی است، گرچه در ظاهر متمدن و پیشرفته نمایانده می‌شود. باید... این فرهنگ متحول بشود. فرهنگ استعماری فرهنگ استقلال‌ی بشود... فرهنگ، بسیار مهم است و بالاخره باید فرهنگ متحول بشود به یک فرهنگ سالم، به یک فرهنگ مستقل و یک فرهنگ انسانی.^{۶۴} مسلمانها باید بفهمند که شخصیتی دارند، کشوری دارند، فرهنگی دارند، بینشی دارند و برگردند به همان حالی که با جمعیت کم بر قدرتهای بزرگ غلبه پیدا می‌کردند.^{۶۵} تحول فرهنگی، یک کار ارزشی، اخلاقی، خدایی و معنوی است و جز با ایمان تحقق نمی‌یابد. وقتی با ایمان، فرهنگی متحول شد، در نزد خداوند ارزش دارد.^{۶۶} فرهنگ اگر این‌گونه تحول یابد، تحول و استقلال سیاسی، نظامی، اقتصادی و... را نیز در پی دارد و با تحول و حاکمیت فرهنگی اسلامی، جهان‌خواران بین‌المللی ناتوان می‌گردند و ملل مستضعف اصالت خویش را می‌یابند و از وابستگی نجات پیدا می‌کنند.^{۶۷}

بر این اساس و به طور خلاصه اهم فعالیت‌های این جریان عبارت‌اند از: فعالیت در جهت بیداری و خودشناسی و خودباوری مسلمانها، دشمن‌شناسی و راه مقابله با نفوذ و سلطه آنها و لزوم تحول فرهنگ.

تفسیر مدرن از دین

در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، اکثر روشنفکران عرب و جهان اسلام با تأثیرپذیری از روشن‌اندیشان قرن هیجدهمی اروپاییان پا به عرصه‌های فکری و اجتماعی گذاشتند که تنها راه چاره را برای همه مشکلات داخلی و خارجی اخذ تمدن و فرهنگ غربی می‌دانستند. برای این منظور و برای تسهیل ورود مدرنیته و تمدن جدید خود را به اصطلاح

طرح

نور
شماره ۳۳ - پاییز ۱۳۸۱

مهیای پذیرش آن می نمودند، بدین نحو که دین و آموزه‌های سنتی خودشان را بر اساس الگوی مدرن و فرهنگ جدید غرب تفسیر می نمودند.

نصر حامد ابوزید (متولد ۱۹۴۳)

نصر حامد ابوزید یکی از مهم‌ترین و شاید برجسته‌ترین کسانی است که تفسیر مدرن از دین ارائه داده است. ابوزید از پرچم‌داران روشن‌فکران مسلمان عرب به شمار می‌رود که در سال ۱۹۹۳ در ماجرای ارتقای رتبه استادی وی، در فاصله دو ماه تقریباً دویست مقاله درباره او در مطبوعات مصر منتشر شد. ابوزید آثار متعدد و متنوعی دارد. برخی همچون دکتر عبدالصبور شاهین آنها را «مشتی مکتوبات ضعیف و انباشته از التقاط، گمراهی، خبط و خطاهای فاحش و عدول از مواضع حق در مکتب اسلام»^{۶۸} می‌دانند؛ اما عده‌ای دیگر این آثار را مکتوبات مثبت و «تأملی همه جانبه و آگاهانه در میراث و مناقشه رهیافت‌های جدید در جهت‌گیری گفت‌مانهای دینی»^{۶۹} به حساب می‌آورند. این آثار در این رساله صرفاً به خاطر دیدگاه‌های نوگرایانه ابوزید که دین را به روش نوین و مدرن تفسیر می‌کند، جدا از داوری در باره درستی و نادرستی آن، مورد بازخوانی قرار می‌گیرد. البته دیدگاه‌ها شانه‌به‌شانه با نقدها و ارزیابی‌های موجود پیش می‌روند و خواننده کاملاً در یک فضای گفت‌مانی دو وجهی و دو طرفی با مباحث روبه‌رو خواهد شد، که گاهی مطالب را با طرح دیدگاه‌ها مستقیماً دریافت می‌کند و گاهی از خلال نقدها و تحلیل‌ها آنها را استنباط می‌نماید.

جریان‌های روشنفکری مصر و جایگاه ابوزید

برای روشن‌تر شدن موضع و جایگاه ابوزید ضرورت دارد ابتدا به جریان‌های روشنفکری مصری که عمده‌تاً حول سه محور می‌چرخند، پرداخته شود. این جریان‌ها آن‌گونه که ابوزید در کتاب «نقد الخطاب الدینی» معرفی می‌کند، عبارت‌اند از:

۱. راست اسلامی یا سنتی

این جریان عبارت است از نهضت بیداری اسلامی که از سوی نهادهای رسمی و دینی مانند الازهر پایه‌گذاری گردید. ابوزید این جریان را راست سنتی می‌نامد. راستیها معتقدند که می‌توان با تمسک به مسلمانات و ثابتات فکر دینی و تکیه بر همان ابزارهای سنتی، پدیده اسلام‌خواهی را در دنیای امروز تفسیر و توجیه کرد.

۲. چپ انقلابی یا اسلامی

این جریان می‌کوشد پدیده اسلام‌خواهی را با تفسیر تمدنی از واقعیت جدید و کنار گذاشتن تقلید از تسلط آمریکا و اروپا توجیه کند. حسن حنفی (استاد ابوزید) در این گرایش قرار می‌گیرد.

۳- روشنفکران دینی یا چپ سکولار

ابوزید ابا ندارد که این جریان را سکولاریسم معرفی کند. در نظر وی جوهره سکولاریسم تفسیری حقیقی و علمی از دین است و آن گونه که گفتمان دینی سنتی به عمد و خطا تفسیر می‌کند و آن را جدایی دین از جامعه و زندگی بشری می‌داند، نیست.^{۷۰}

ابوزید در کتاب جنجال بر انگیزش «نقد الخطاب الدینی» که موجب هجمه‌های بی‌شمار علیه وی، اتهام تکفیر و ارتداد وی گردید، طی سه فصل با نقد مبانی و روش دو گروه نخست، راه‌حل را در چپ سکولار می‌بیند و خود را در این گروه - گروه سوم - قرار می‌دهد.

کتاب «نقد الخطاب الدینی» یکی از مهم‌ترین آثار ابوزید است، وی در این کتاب 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.

دکتر ابوزید در همان ابتدای ورود به بحث - مقدمه - اشاره می‌کند که اعتقاد به دین در همه این جریانها عنصر و رکن اساسی به شمار می‌رود؛ اما آنچه مورد اختلاف و تفاوت آنها می‌گردد، این مسئله است که آیا دین به شکل ایدئولوژی طرح گردد و به کار برده شود، همان‌طور که راست اسلامی یا همان گفتمان دینی معاصر و چپ اسلامی هر دو یکسان چنین می‌اندیشند، و یا اینکه دین بعد از تجلیل، شناخت، فهم و تفسیر علمی و نفی پیرایه‌ها و خرافات مورد بهره‌برداری قرار بگیرد. به نظر ابوزید چپ سکولار جریانی مخالف و ضد دین نیست، آن گونه که گفتمان دینی سنتی به عمد و خطا تفسیر می‌کند و آن را جدایی دین از جامعه و زندگی بشری می‌داند. چپ سکولار در واقع می‌کوشد تفسیری حقیقی و علمی از دین ارائه دهد. ابوزید در این زمینه چنین می‌گوید:

«ولیس العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الالحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة»^{۷۱}

ابوزید در فصل اول و دوم «نقد الخطاب الدینی» به تبیین و نقد دیدگاههای جریانهای راست اسلامی و چپ انقلابی می‌پردازد و فصل سوم را به جریان سوم فکری مصر، یعنی چپ سکولار، جریانی که خود را به آن متعلق می‌داند، اختصاص می‌دهد. در این فصل ابوزید به بحث قرائت متون دینی، انواع متون دینی و انواع دلالت می‌پردازد. به صورت کلی رویکرد آن قرائت متون دینی است در جهت کشف انواع معنا «قراءة النصوص الدينية دراسة استكشافية لانماط الدلالة». این تحقیق بعد از نفی رویکرد راست و چپ اسلامی در دو فصل گذشته، در واقع راه حل

طرح

سال
ششم - شماره ۳۳ - پاییز ۱۳۸۶

۱۶۰

را در چپ سکولار می‌دانند؛ سکولار به این معنا که تفسیر حقیقی و علمی از دین ارائه می‌دهد، نه اینکه غیردینی یا ضد دین باشد و یا دین را از صحنه اجتماعی و سیاسی کنار گذارد.

ابوزید در همان ابتدای بحث متذکر می‌شود که ناگزیر است، بین «دین» و «فکر دینی» تفاوت و تمایز قائل شود. دین مجموعه‌ای از متون مقدس، ثابت و تاریخی است، در حالی که فکر دینی مجموعه‌ای از اجتهادات بشری برای فهم متون، تأویل و استخراج دلالت‌های آنهاست. طبیعی و بدیهی است که فهم بشر و اجتهادات انسانها از متون مقدس، از عصری تا عصر دیگر، از هر جامعه، محیط و فرهنگی تا محیط و فرهنگ دیگر و همین‌طور فهم اندیشمندان در داخل هر یک از فرهنگها و محیطها، اختلاف پیدا می‌کنند.^{۷۳} بر این اساس و در یک نگاه کلی، دین دارای خصیصه‌ای ثابت است؛ اما فهم ما از دین متغیر و تابع شرایط مقتضی است. فقه که فهم فقها از دین است، باید بر مبنای تغییر شرایط تغییر کند و مثلاً ایشان به عنوان نمونه یادآوری می‌کند که امروزه به سمت وحدت حقوقی زوجین و برابری مسلمین و غیر مسلمین و... حرکت کند.^{۷۳}

ورود به بحث و غور در تمام نکات و سخنان ابوزید از حد این نوشتار خارج است؛ اما به صورت کلی و مبنایی باید گفت که روش و منهج ابوزید در مواجهه با قرآن و تفسیر آن، «مکتب و روش ادبی» است، به این معنا که به نظر وی قرآن که یک متن مکتوب و زبانی است، همانند امور دیگر زبانی، تابع شرایط و اوضاع و احوال متغیر، تاریخمند و بشری است. ابوزید در این زمینه چنین می‌گوید:

ان النصوص الدينية ليست في التحليل الاخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي الى بنية ثقافية محددة، ثم انتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي.^{۷۴}

متون دینی بر اساس تفسیر ایشان چیزی نیست جز متون لغوی و تابع تمام قواعد، قوانین و دلالت‌های معنایی و فرهنگی نظام ادبی که منتسب به آن می‌باشد. ایشان از همین قاعده در دیگر کتابهایش نیز پیروی می‌کند، همان‌طور که در مقدمه کتاب *مفهوم النص* به آن اشاره نموده است.^{۷۵}

بر این اساس، پژوهشگر علوم قرآنی، باید قرآن را همچون یک متن ادبی مورد پژوهش و مطالعه و ارزیابی قرار دهد. ابوزید در این باره می‌گوید:

اکنون که این پیام به زبان اجتماعی و تاریخمند برای گیرنده‌ای اجتماعی و تاریخی فرستاده شده است، آیا برای فهم و تحلیل آن، روشی جز روشهای بشری می‌توان یافت؟^{۷۶}

ابوزید با این روش به سراغ قرآن می‌رود، در نتیجه نگرانیهای بسیاری را بر می‌انگیزد. منتقدان معتقدند که تیغ جراحی ابوزید، لباس تقدیس دین را پاره می‌کند و از «دین» که جوهره آن امر ماورایی و قدسی است، جز صرفاً یک «مکتب اصلاحی اجتماعی» چیزی باقی نمی‌ماند.

«مفهوم النص» و آرای دکتر حامد ابوزید

«مفهوم النص»^{۷۷} 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 به‌کارگیری نظریه‌های متن‌شناختی، و روشهای متن‌پژوهی و زبان‌پژوهی، قرآنی تازه از علوم قرآن به دست دهد».^{۷۸} البته مؤلف ادعا دارد که تنها روش و صورت‌بندی وی امر تازه است، وگرنه لوازم و اسباب نظریه وی همگی در متون سنت و میراث کهن و گذشته ما موجود بوده‌اند. بر این اساس ایشان پس از طرح این سؤال بنیادین که «سرشت یا ماهیت کلام خداوند چیست؟»، پاسخ به این پرسش مهم را قدم اول برای طرح صحیح فهم و تفسیر قرآن می‌داند. به نظر ابوزید این سؤال از قدیم‌الایام در میراث گذشته و سنت دینی و علوم قرآنی ما مطرح بوده است؛ اما مفهوم النص نیز می‌کوشد به آن سؤال اساسی پاسخ دهد، ولی به گونه‌ای که تفسیرش «با نیازهای تازه دوران جدید تطبیق کند و در عین حال با سرشت و قواعد زبانی این کلام الهی سازگار باشد.» ابوزید مدعای خود را با تعقیب شواهد و نمونه‌های تاریخی در دل سنت و میراث گذشته اسلامی، پی می‌گیرد و با یافتن نمونه‌های مورد نظر خواسته‌اش را اثبات می‌کند. 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 اصیل‌اند که بنا به علل سیاسی و اجتماعی از صحنه اندیشه کنار گذاشته شده‌اند؛ 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.^{۷۹}

رویکرد ابوزید، رهیافت اعتزالی نوین است که با روش استدلالی و تفکر عقلی و در پرتو دستاوردها و دانشهای جدید بشری، به شناخت وحی و فهم و تفسیر متون دینی می‌پردازد. این رویکرد که در کتاب مفهوم النص طرح شده است، در فضای اشعری زده و عقل ستیز همگان را به تردید، تأمل، بازنگری در مبانی، اصول، اندیشه‌ها و گفته‌های پیشینیان فرا می‌خواند و می‌کوشد گام به گام مسیر پژوهش را با خواننده‌اش طی کند و او را از جمود و تسلیم بی‌قید و شرط در برابر سلطه و مرجعیت قدما باز دارد.^{۸۰}

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 آنرا کمال بخشید و از طریق به کارگیری شک نقادانه، بتوان کاستیهای اندیشه پیشینیان را شناخت و فرایند معرفتی انسانی را به پیش برد.^{۸۱}

مهم‌ترین نظریه طرح شده در *مفهوم النص* پیوند متن و واقعیت است که ابوزید آن را بر هر متن ممتازی مانند شاهکاری ادبی، از جمله قرآن صادق می‌داند. مراد از واقعیت تمام زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود هنگام، قبل و بعد از شکل‌گیری متن است که به‌طور خاص در زبان قوم منعکس می‌شوند.^{۸۲}

بر اساس این نظریه 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 آینه زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. قرآن که یک متن زبانی است، از این قاعده مستثنا نیست.^{۸۳}

به نظر مؤلف، پژوهش انتقادی - تاریخی در علوم قرآن نشان داده است که متن قرآنی در آغاز تکوین و شکل‌گیری، نه یک متن، بلکه مجموعه‌ای از متون بود. قرآن به صورت تدریجی و پاره‌پاره در مدت بیست و اندی سال بر پیامبر ﷺ نازل شد؛ اما تدوین این آیات یقیناً بر اساس ترتیب نزول نبوده است. مبنای این تدوین در مصحف کنونی، همچنان در پرده ابهام است. بدین سبب در شناخت متن قرآن و پژوهش علوم قرآنی با دو گونه ساختار مواجهیم: یکی ترتیب نزول، دیگری ترتیب تلاوت. در ساختار نخست که رابطه متن و اسباب نزول نشان می‌دهد، می‌توان از متون سخن گفت و در ساختار دوم سخن فقط از یک متن است. بر این اساس در مورد شناخت متن قرآن و پژوهش علوم قرآنی، ما با دو واقعیت، سیاق و یا زمینه مواجهیم:

سیاق اول یا همان زمینه کلی عصر نزول است، که در حقیقت عناصر اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، دینی، فکری و فرهنگی قرن هفتم میلادی را شامل می‌شود. این زمینه خود نیز دارای یک دسته سیاقهای جزئی‌تری است که فهرستی از آنها عبارت‌اند از:

الف) قرار گرفتن جزیره‌العرب در کشاکش دو امپراتوری ایران و روم؛

ب) اهمیت فراوان مکه در راه تجاری میان شمال (شام) و جنوب (یمن) که قرآن از آن به سفر زمستانی و تابستانی یاد می‌کند؛

ج) اوضاع واحوال دینی در جزیره‌العرب و تأثر آن از مسیحیان شمال و یهودیان جنوب؛

د) موقعیت اقتصادی و دینی قریش و مسئله رقابت میان دو تیره این قبیله (بنی‌امیه و بنی‌هاشم)؛ پیوندهای تجاری و دینی میان مکه و مدینه.

به نظر ابوزید هر پژوهشی اگر این شرایط، سیاقها و زمینه‌ها را در پژوهش قرآنی خود نادیده بگیرد، ناگزیر است دست به پیش فرضهایی ببرد که اساساً برگرفته از ایدئولوژی پژوهشگر است.

زمینه دوم همان نزول تدریجی قرآن است که از نظر تاریخی و روش‌شناسی، منشأ یا علت ساختار خاص قرآن به شمار می‌آید. این زمینه نیز خود دارای اجزا و سیاقهای کوچک‌تر است. بر این اساس پژوهشگر باید روایات و کتب مربوط به «اسباب نزول»، «ناسخ و منسوخ» و... را با نگاهی تاریخی - انتقادی مورد بازخوانی و بررسی قرار دهد.^{۸۴}

اما در اینکه آیا می‌توان کاملاً و از هر جهت متن دینی را مانند متون بشری دانست، ابوزید ما را به این نکته متوجه می‌کند که «هر متنی - دینی باشد یا غیر دینی - چنانچه خواننده‌ای نداشته باشد، سکت کرده و می‌میرد؛ لکن اگر اقبال به خواندن آن افزایش یابد، حیات جاودان می‌یابد».^{۸۵} به نظر وی متون دینی با اقبال مؤمنان جاودان می‌مانند و با رویگردانی آنها می‌میرند. البته تا کنون هیچ متن دینی را سراغ نداریم که کاملاً مرده باشد، زیرا این متون همواره از اقبال مؤمنان برخوردار بوده‌اند. قرآن نیز تابع همین قاعده کلی است و به دلیل قابلیت تأویلی‌اش و اقبال فراوان مسلمانان و مؤمنان به خواندن و فهم آن، همواره زنده بوده و خواهد بود.^{۸۶} بررسی کلی این کتاب به طول می‌انجامد. در ذیل به برخی از مباحث مطرح شده در آن، در ضمن نقدها پرداخته می‌شود.

نقد و منتقدان دیدگاههای ابوزید

دیدگاههای ابوزید همواره مورد نقد و جدال قرار گرفته‌اند. برای هر یک از کتابهای وی چندین و یا دست‌کم یک نقد وجود دارد. ما در اینجا در نقد مهم‌ترین کتاب ابوزید، یعنی «مفهوم النص»، نقد دکتر جابر عصفور را به طور خلاصه مورد بازخوانی قرار می‌دهیم.

۱. دکتر جابر عصفور و نقد کتاب «مفهوم النص»

دکتر جابر عصفور با مقاله‌ای با عنوان «مفهوم النص و اعتزال المعاصر»، به نقد و بررسی کتاب «مفهوم النص» ابوزید که مهم‌ترین کتاب وی به شمار می‌رود، پرداخته است. این مقاله

طهری

سال ششم - شماره ۲۳ - پاییز ۱۳۸۶

۱۶۴

ابتدا در مجله *ابداع* (مارس ۱۹۹۱) و سپس در مجموعه مقالاتی با نام *هوامش علی دفتر التنبؤیر*، به چاپ رسید. مهم‌ترین نکات نقد و بررسی دکتر عصفور درباره آرای ابوزید عبارت‌اند از:

- «مفهوم النص» به حوزه معرفت دینی مطالبی تازه می‌افزاید و خوانندگان را به شک معقول و بازنگری بر می‌انگیزد و روشنگری می‌کند. مؤلف تلاش می‌کند تا تفسیری از قرآن ارائه دهد که سازگار با عدالت اجتماعی و رفاه توده‌ها باشد و بیداری حقیقی را به دست آورد و آن را از بیداری فریبنده و دروغین متمایز سازد.^{۸۷}

- رویکرد مؤلف اعتزالی‌گری جدید است که 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؛

ج. چون شناخت نسبی است، امکان تحول و تکامل دارد و باید از طریق شک دستوری آن را کمال بخشید.^{۸۸}

- ابوزید در این کتاب *خاستگاه الهی قرآن* را می‌پذیرد، بدان اعتقاد دارد و آن را روشمندانه به صورت متن ادبی مورد مذاقه قرار می‌دهد و میان آن دو نگرش تناقضی نمی‌بیند. این میان‌روی رویکرد ابوزید به‌طور روشن با رویکرد فؤاد زکریا که منکر «هسته اصلی اسلام» است، با رویکرد ادونیس که فقط از منظر انسان‌شناختی دین را بررسی می‌کند نه به عنوان وحی منزل، و نیز با رویکرد عبدالجباری که با روش میشل فوکو به بررسی دین می‌پردازد و فهمی جدعان که صفت دینی بودن را از میراث اسلامی می‌زداید و حسین مروه که تلاش می‌کند از دین ایدئولوژی انقلابی بسازد و نیز با روش محمد ارکون که با نگرش اسطوره‌ای به سراغ قرآن رفته است، کاملاً متفاوت است. رویکرد ابوزید به استادش حسن حنفی نزدیک است، با این تفاوت که روش ابوزید دقیق‌تر می‌باشد، گرچه بسیار وامدار اوست. کار ابوزید در کتاب *مفهوم النص*، در حقیقت ادامه سنت الازهر به شمار می‌رود که محمد عبده، امین الخولی، شکری عیاد و حسن البناء در آن سلسله قرار دارند. این اثر به ویژه از اندیشه‌های خولی که بر واژه‌شناسی، سبک‌شناسی، معناشناسی، هرمنوتیک و جامعه‌شناسی در تفسیر ادبی قرآن تأکید دارد، تأثیر پذیرفته است.^{۸۹}

به نظر دکتر جابر عصفور، بی‌گمان کار ابوزید ارزنده و گامی بس بزرگ به پیش است، با این همه موانع نقد و بررسی نمی‌باشد. دکتر جابر در ادامه به نقدها و اشکالاتی ابوزید اشاره می‌کند، که موارد ذیل مهم‌ترین نکات آن به شمار می‌رود.

۱. یکی از اشکالات ابوزید در مفهوم النص این است که مفهوم «نص» را مشخص نمی‌کند. وی در این کتاب مستقیماً تعریفی از نص به دست نمی‌دهد؛ بلکه در پی ارائه قرائت تازه‌ای از محتوای الاتقان سیوطی و البرهان زرکشی است تا نشان دهد که فرهنگ زمانه، شرایط جامعه و اوضاع تاریخی چگونه برداشت آنها را شکل داده است و چگونه می‌توان از همان موارد، برداشت امروزی‌تری ارائه کرد.

۲. مشکل بعدی اینکه در کتاب مفهوم النص مشخص نشده که مراد از نص، کدام نص است. آیا منظور از نص «قرآن» است؟ یا گسترده‌تر است و شامل قرآن و حدیث هر دو می‌شود؟ و یا باز هم از آن فراتر است و شامل تفسیرها و تأویل آنها نیز می‌گردد؟ در این صورت باز جای سؤال است که مقصود از نص، نص معتزله است یا نص شیعه و یا نص خوارج.

۳. اشکال دیگری که یادآوری می‌شود این است که مؤلف تعبیر دیالکتیک را صحیح به کار نمی‌برد و از دیالکتیک نص و واقعیت سخن می‌گوید. صحیح آن است که در اینجا از تعبیر علیت، سببیت و مشابه آن استفاده کنیم.

۴. ابوزید خواستار آن است که در فهم و تفسیر نص، مصالح امت نیز در نظر گرفته شود. آیا این کار فرو غلتیدن در دامن ایدئولوژی - که ابوزید از آن پرهیز دارد - نیست؟^{۹۰}

۲. نقد کتاب «نقد الخطاب الدینی»

در نقد کتاب الخطاب الدینی ابوزید، دو نقد را بازخوانی و مرور می‌کنیم. نقد اول از حسن حنفی است که تنها به نقد و بررسی فصل اول و دوم این کتاب پرداخته و فصل سوم را ظاهراً یکسره پذیرفته است؛ که ما نقد این فصل (سوم) را از سعید عدالت نژاد نقل می‌کنیم.

۱-۲. حسن حنفی و نقد فصل اول و دوم

چنان‌که در ابتدای این مبحث اشاره شد، کتاب نقد الخطاب الدینی ابوزید شامل سه پژوهش است که در قالب سه فصل ارائه می‌شود. مطالعه نخست در فصل اول مربوط به گفتمان دینی معاصر و یا اسلام سنتی است. پژوهش بعدی در فصل دوم درباره بررسی چپ اسلامی یا همان پروژه «سنت و نوسازی»^{۹۱} می‌باشد. پژوهش اخیر در باره چپ سکولار یعنی جریان مورد تأیید شخص ابوزید است. اما حسن حنفی در مقاله‌ای با عنوان «سنت بین تأویل و تلوین»، تنها به نقد فصل اول و دوم کتاب «نقد الخطاب الدینی» ابوزید پرداخته و مهم‌ترین نکات نقد وی عبارت‌اند از:

۱. ابوزید بررسی برنامه «سنت و نوسازی» را از «عقیده تا انقلاب» آغاز می‌کند و از همان ابتدا اقدام به فرق گذاشتن بین تأویل و تلوین می‌کند،^{۹۲} آن‌چنان که خود آنها را تصور می‌کند و

طرح

سال ۱۳۸۶ - شماره ۲۳ - پاییز ۱۳۸۶

از این موضوع برای بیان مفاهیمی که در ذهن دارد استفاده می‌کند، قبل از آنکه این مفاهیم را در بررسی گفتمان دینی به کار ببرد و خود گفتمان و مشکلاتش را طرح کند. پس خود ابوزید قبل از اقدام به تأویل، شروع به تلویح کرده است. تلویح، تأویل مذموم است و تأویل، همان تأویل مقبول و همان علوم قرآنی است. برنامه «سنت و نوسازی» نه مبتنی بر تأویل عینی، تاریخی یا معنایی است و نه بر تلویح ایدئولوژیک تکیه زده است؛ بلکه مبتنی بر قرائت است. قرائت نیز علمی است که قواعد و اصولی دارد و متن را از محیط کهن به محیط جدید می‌آورد و نوآوری می‌کند.^{۹۳}

۲. اینکه ابوزید تأویل را مغرضانه و چپ اسلامی (گرایش خود حسن حنفی) را مغرضانه و منفعت‌طلبانه معرفی می‌کند، به تأویل هدفمندانه و چپ اسلامی (یا سنت و نوسازی) اشکال اساسی وارد نمی‌سازد. هدف چپ اسلامی تأمین مصالح و جمع کردن بین برادران دشمن (سلفی‌گراها و سکولارها) است؛ نه برای تقیه و یا ترس. این عملگرایی به منظور رهایی ما در عصر کنونی ضروری است. تفسیر علمی و نظری به طول می‌انجامد و صرفاً برای اندیشمندان مفید است نه توده مردم.^{۹۴}

۳. طرح «سنت و نوسازی» بازگشت به گذشته و نادیده‌نگاشتن حال نیست؛ بلکه تحلیل حال است و کشف گذشته و ماندن در آن. سنت و نوسازی تجدید بناست و نه ایجاد پوششی جدید. سنت و نوسازی تجزیه و تحلیل سنت را با نظام اشعری آغاز می‌کند؛ چون این نظام است که فرهنگ غالب و میراث دائمی انباشته در آگاهی جامعه ما را شکل می‌دهد. در حالی که نظام معتزلی فرهنگ اقلی‌ای است که نتوانسته حصارِ دورش را بردارد و محدود مانده است.^{۹۵}

۴. ابوزید با نفی راست و چپ اسلامی، راه حل را در راست سکولار می‌داند و با نقد آنچه اسلامی کردن علوم نامیده می‌شود، آغاز می‌کند. اینکه یک دیدگاه اسلامی در خصوص علوم غربی وجود داشته باشد، امکان‌پذیر است، همان‌طور که قدما نظریاتی در مورد فلسفه یونان و حکمت ایرانی و ادیان هند داشتند. اشکال در اینجا است که دیدگاه‌های غربی را بگیریم و آنها را در قرآن جست‌وجو کنیم که منتهی می‌شود به اینکه غرب را مبدع و خودمان را پیرو بدانیم. در این صورت اگر غرب تغییر کرد، آن چنان که در چند قرن اخیر چنین شده است، آن‌گاه ما چه کنیم؟ آیا این روش، امر الهی (قرآن) را در گرو امر بشری و ثابت را در گرو متغیر قرار نمی‌دهد؟ هر چند متون دینی زبانی و در نتیجه، متون بشری‌ای هستند که فرهنگ‌های جوامع و اسطوره‌های قومی در آنها تأثیر دارد، با وجود این، این متون هسته‌های اولیه‌ای دارند که زوائد تاریخی پیرامون آنها شکل می‌گیرد.

در نهایت به نظر دکتر حنفی، ابوزید دارای یک روش، طراح یک جریان، صاحب یک مکتب و دارای فضائلی است. ولی با وجود این، حفظ بصیرت و زیرکی نیز لازم است. دشمنان گفتمان اسلامی معاصر و پدیده رشد اسلام‌گرایی در کمین‌اند. چرا ابوزید با همان شور و تأکید به نقد گفتمان لیبرالی، ناسیونالیستی، سوسیالیستی ناصری و مارکسیستی نپرداخته است؟ او در بیان مطالبش زبان و فرهنگ «دیگری» را به کار برده است: تفاوت بین مرجعیت دینی و سیاسی (که آن‌را از اسپینوزا گرفته است) و عقیده به اینکه ایمان احساس باطنی است (که آن را از آگوستین گرفته است) و... ابوزید ابتدا در صف چپ اسلامی بوده و سپس چپ سکولار و دشمن جنبش اسلامی شده است، بدون آنکه آن را بفهمد و در صدد اصلاحش برآید.^{۹۶}

۲-۲. سعید عدالت‌نژاد و نقد فصل سوم «نقد الخطاب الدینی»

در فصل سوم این کتاب، ابوزید به بحث قرائت متون دینی، انواع متون دینی و انواع دلالت می‌پردازد. اهم نکات نقد ایشان موارد ذیل است:

۱. اولین نقدی که بر ابوزید وارد می‌شود این است که وی خوانندگان غیر مصری خود را در پیچ و خم جریانهای فکری مصر وارد می‌کند و کتاب علمی خود را به متلکهای عالمانه و غیرعالمانه می‌آمیزد. او نباید کتاب علمی خود را که وقف طرح شیوه نوین تفسیر متون دینی کرده است، در اثر مخالفتهای عبدالصبور شاهین و امثال او که علاوه بر تریبون کرسی استادی دانشگاه، از مقام وعظ و خطابه در محافل عمومی و از آن جمله تلویزیون مصر، علیه افکار و اندیشه‌هایش استفاده می‌کنند، به چنین مطالب غیر علمی بیامیزد و از هر فرصتی بر ضد عبدالصبور شاهین و دیگران استفاده نماید.^{۹۷}

۲. مهم‌ترین اشکال روش‌شناختی ابوزید آن است که در انفعال و تأثیرپذیری متون دینی از فرهنگ و واقعیت اجتماعی زمانه خود، مشخص نمی‌کند که ملاک و میزان این تأثیر چیست. ابوزید مفاهیم ناظر به سحر، جن، شیطان و حسد در متون دینی را جز شواهد تاریخی می‌داند که در ساختارهای ذهنی مردم در عصر نزول قرآن جای گرفته بودند و حظی از واقعیت ندارند.^{۹۸} اما وی مشخص نمی‌کند که چرا خداوند بر اعتقاد بی‌مورد مردم به «جن» و «شیطان» صحنه بگذارد، ولی برخی از باورهای آنان از قبیل زنده به گور کردن دختران را به عنوان فرهنگ جاهلانۀ یاد کند و رد نماید. به راستی اگر بپذیریم که وجود جن در قرآن چیزی جز بازتاب فرهنگ زمانه پیامبر نبوده است، وجود ملائکه را چگونه می‌توان توصیف و تفسیر کرد؟ ابوزید باید به وضوح می‌گفت که اگر دین در برابر پاره‌ای از سنتهای فرهنگی اعراب موضع می‌گیرد و آنها را اصلاح می‌کند، پاره‌ای را به سکوت برگزار می‌کند و برخی دیگر را قبول می‌کند، هر کدام به کدام دلیل و علت است.

طالع

شماره ۳۳ - پاییز ۱۳۸۱

اگر با تیغ جراحی ابوزید به جان مفاهیم ناظر به فرهنگ زمانه قرآن و سنت بیفتیم، باید نگرانی گفتمان دینی و قرائت سنتی را تا اندازه‌ای بجا تلقی کنیم. در این صورت همه ذاتیها و عرضیه‌های دین به عرضیه‌های مفارق تبدیل خواهند شد که دیر یا زود به دیار عدم رهسپار می‌شوند. تیغ ابوزید، به سان تیغ اکامی، لباس تقدیس دین را پاره می‌کند و از «دین» که جوهره آن امر ماورایی و قدسی است و برای پاسخگویی به نیازهای وجودی آدمی طراحی شده، یک «نظریه اصلاح اجتماعی» می‌سازد و پیامبر ﷺ را صرفاً یک «مصلح اجتماعی» قلمداد می‌کند.^{۹۹}

۳. نمونه دیگری که ابوزید آن را از مصادیق شواهد تاریخی می‌داند، مسئله «ربا» است. به نظر ابوزید، کلمه «ربا» یادآور نوع خاصی از معاملات اقتصادی است که در سیستمهای بانکی امروزی وجود ندارد و آنچه به عنوان «سود» در معاملات بانکی متداول است، مفهومی غیر از رباست.^{۱۰۰} ابوزید به همین اجمال درباب ربا بسنده می‌کند و توضیح نمی‌دهد که تفاوت‌های این دو نوع معامله چیست. میان فقیهان ما (فقهای شیعه) نیز چنین سخنی گفته شده است، ولی آنها در توضیح خود از ابوزید بسیار موفق‌تر بوده‌اند.^{۱۰۱}

۴. درباره دیدگاه ابوزید در باب متون قابل تأویل و مسئله کاربردهای کلمه «عبد» در قرآن، باید گفت که در فضایی که ابوزید به تحصیل و تدریس پرداخته است و حاکمیت تفکر اسلامی در قالب تفکر جمودگرایانه و اشعری مسلک الازهر، همه هیمنه خود را بر فرهنگ، ادب و هنر مسلط کرده است و هر قرائت دیگری را از متون دینی بر نمی‌تابد، طبیعی است که موضع ابوزید چنین باشد که «حاکمیت» را در نظر گفتمان دینی، مفهومی بدانند که بر اساس عبودیت (=بردگی) شکل گرفته است و این تفسیر که می‌خواهد از معنای مجازی قرآنی به معنای حقیقی لغوی بازگردد، گرفتار نوعی تضییق معنایی می‌شود.^{۱۰۲}

۵. در روش جدید ابوزید، سخن از جمع و تفریق ظواهر ادله نیست؛ بلکه ورود به سیاق و بافت خارجی متن از یک سو و از سوی دیگر به دست آوردن پیام متون دینی است. اشکال بر ابوزید در اینجا یک مناقشه روش‌شناختی در باب فهم متون دینی است. در روش سنتی، هرگاه از پیام و مراد دین سخن به میان می‌آید، بلافاصله سخن از منطقه ممنوعه و خط قرمز مطرح می‌شود و ما را دعوت می‌کنند که عقل از دستیابی به آن حکمت الهی بی‌بهره است. از طرف دیگر، روش روشنفکران دینی معقول به نظر می‌آید، ولی اولاً مشکل روش‌شناختی دارد و ثانیاً توجه به دغدغه علمای سنتی در ورای منافع سیاسی و اقتصادی لازم است. این دغدغه بجا آن است که اگر تن به روش فهم متون دینی از طریق فهم پیام و مراد دین و ریختن آن در قالب و الفاظ (Letter) جدید مطرح باشد، مستلزم پیدایش دین جدید در هر عصری خواهد شد و در نتیجه کلیات و حتی ذاتیات دین و نه اهداف آن نیز در هر عصری دستخوش تغییر می‌شود. چنان‌که

برخی روشنفکران دینی این لازمه را می‌پذیرند و نتیجه آن هم دنیوی و عرفی‌کردن (secularization) دین خواهد بود.^{۱۰۳}

۶ نکته دیگر اینکه در سراسر متن کتاب، روحیه جدل و نگاه به مسائل استراتژیک دینی و فرهنگی از درجه سیاست و مصالح شخصی خود را بر خواننده آشکار می‌سازد و این مسئله موجب شده است که طرفین مسئله به مواضعی ایدئولوژیک دچار شوند. نیاز جامعه اسلامی امروز، اعم از اعراب و ایرانیان و سایر نژادهای مسلمان، حل این مشکلات فرهنگی در قالب فرهنگی آنهاست. البته این انتقاد از ارزش و جایگاه ابوزید در ورود به مسائل واقعاً مهم دینی چیزی نمی‌کاهد و همیشه قدم اول با همه کاستیهایش مهم تلقی می‌شود. همه سخن در اینجا، در قبول یا رد بحثها و نگاههای دیگری است که درباره فقه اخلاق و اعتقادات می‌توان مطرح کرد. اگر هزاران فقیه و مفسر دیگر پا به عرصه مسائل اسلامی بگذارند و نخواهند از مباحث مختلف دین‌شناسی بهره‌ای بجویند و نخواهند «مراد» متون دینی را دریابند و برای هر فهمی خود را ملتزم به یافتن الفاظی بدانند، امید به هیچ‌گونه تغییری در تفسیر متون دینی نباید داشت و البته چنین قرائتی از عهده مشکلات اجتماعی روزگار خود هم بر نخواهد آمد و به دین تاریخی تبدیل خواهد شد.^{۱۰۴}

طاهر

۳. رفعت فوزی عبدالمطلب و نقد کتاب «الامام الشافعی»
در این بخش کتاب ارزنده دیگر ابوزید «الامام الشافعی» را در قالب نقد، تحلیل و بررسیهای رفعت فوزی، مورد بحث قرار می‌دهیم. مهم‌ترین نقدهای رفعت فوزی بر کتاب الامام الشافعی را می‌توان چنین خلاصه نمود و برشمرد:

۱. عربی بودن قرآن
امام شافعی در کتاب «الرسالة» معتقد است «انواع بیان در قرآن» وجود دارد، که عربها می‌توانند آن را بفهمند؛ زیرا به زبان آنها نازل شده است و اگر کسی از آنها درباره «بیان در قرآن» جاهل باشد، به دلیل وسعت زبان عربی است، نه اینکه زبان غیرعربی با آن درآمیخته باشد. به نظر شافعی، الفاظ غیر عربی در قرآن و نیز در زبان عربی وجود ندارد. او بر این باور است که زبان عربی در میان زبانها وسیع‌ترین و دارای بیشترین واژه‌هاست و فقط پیامبران الهی می‌توانند آن را به طور کامل بشناسند. اما چنین نیست که چیزی از زبان برای تمام عربها پنهان باشد، و نیز تفسیر قرآن برای غیر عرب زبانها امکان‌پذیر است. اما ابوزید به شافعی تهمت می‌زند که دفاع او از خلوص قرآن و عدم ورود لغات دیگر زبانها در آن، فقط دفاع از زبان عربی نیست، بلکه دفاع از لهجه قریش و برتری آن بر سایر لهجه‌هاست و شافعی از قریش جانبداری

ایدئولوژیک می‌کند.^{۱۰۵} دلیل ابوزید این است که شافعی - برخلاف ابوحنیفه - قرائت عربی سوره فاتحه را شرط ضروری درستی نماز می‌داند. در حالی که این سخن نیز تهمتی بیش نیست.^{۱۰۶}

۲. دلالت قرآن کریم

ابوزید با اشاره به مباحث شافعی در باب دلالت و انواع دلالتها در قرآن، می‌گوید که شافعی با این مباحث عقل عربی را به عقلی تابع تبدیل کرد و نقش این عقل تنها در تأویل متن و استنتاج دلالتها از آن است.^{۱۰۷} در حالی که چیرگی نص قرآن بر عقل و تابع قرار دادن آن به قرآن چیزی است که خود قرآن مقرر داشته است نه شافعی.^{۱۰۸} در اسلام دین برای زندگی فردی و اجتماعی و روش زندگی است و مسلمانها در همه امور، قبل از هر چیزی، به کتاب الهی‌شان مراجعه می‌کنند. ابوزید می‌خواهد قرآن را از زندگی مردم دور سازد و با حذف حاکمیت قرآن، راه را برای اصول بی‌دینی باز نماید و جدایی دین از سیاست و محدود کردن دین به دعا و عبادت را اشاعه و ترویج کند.^{۱۰۹}

۳. سنت نبوی

ابوزید برای رد و انکار سنت، دیدگاه منکران مشروعیت سنت را مطرح و نقل می‌کند که آنها سنت را وحی الهی نمی‌دانند، بلکه آن را تفسیر کننده قرآن می‌دانند که به نص کتاب الهی هیچ چیزی نمی‌افزاید.^{۱۱۰} این موضع، با دیدگاه شافعی که سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در قول، فعل و تقریر تبیین کننده وحی و القا شده به قلب پیامبر صلی الله علیه و آله می‌داند، در تعارض است. ابوزید، شافعی را به نحوی مبدع سنت معرفی می‌کند: «روشن است که در عصر شافعی، به تأسیس مشروعیت سنت نیاز بود تا بتواند به عنوان دومین منبع از منابع تشریح لحاظ شود.»^{۱۱۱} و به نظر ایشان ایجاد نص ثانوی هدف شافعی از به وجود آوردن سنت بود؛ اما باید گفت که قرآن خود سنت را به عنوان دومین منبع تشریح تأسیس کرده است نه شافعی.^{۱۱۲}

یکی از تلاشهای ابوزید برای رد و انکار سنت این است که سنتهایی به نام «آداب و رسوم» وجود دارد که چون وحی نیستند، نباید به آنها عمل کرد و چون ملاک درستی برای جدایی بین این گونه آداب و رسوم در واقع نادرست و غیر آنها که ممکن است درست باشند، وجود ندارد، لذا باید همه سنت را ترک کرد.^{۱۱۳} این سخن وی باطل است، چون اسلام امور صالح در جامعه آن روز را تأیید کرد و برای آنها اصول و قواعدی وضع نمود و نیز امور فاسد را تحریم کرد؛ آیا این امور را می‌توان از جمله قراردادهای حاکم بر نظام اجتماعی آن روزگار به حساب آورد؟^{۱۱۴}

از تلاشهای دیگر وی برای محو سنت این است که استدلال می‌کند پیامبر صلی الله علیه و آله بشر است و خطا می‌کند و لذا نمی‌توان سنت او را به طور کامل حجت دانست. ابوزید در این مورد به مسئله نخل وحدیث: «أنتم أعلم بشئون دنیاکم» استناد می‌جوید. در حالی که علما بر عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله

اتفاق دارند.^{۱۱۵} از وهمیات دیگر ابوزید این است که می‌گوید امام شافعی قرآن و سنت را یکی می‌پندارد و هر دو را از لحاظ قدرت الزام در یک درجه می‌داند.^{۱۱۶} در حالی که در نظر امام شافعی ابتدا باید به قرآن تمسک جست، آن‌گاه به سنت، و این دو مساوی نیستند. اگر امام شافعی تصریح می‌کند که پیامبر ﷺ از طریق وحی چیزی را واجب می‌کند، به این دلیل است که در نظر او تشریح کننده حقیقی خداوند است و پیامبر ﷺ واسطه می‌باشد.

۴. حجیت خبر واحد

ابوزید می‌کوشد به هر نحوی پایه‌های سنت را لرزان کند؛ لذا دست به دروغ‌پردازی و افترا می‌زند. یکی از افتراهای ابوزید به حنفیها این است که می‌گوید: «حنفیها خبر واحد را معتبر نمی‌شمارند و قیاس را بر آن مقدم می‌دانند».^{۱۱۷} در حالی که بسیاری از ائمه حنفی حجیت خبر واحد را به اثبات رسانده‌اند. سخن ابوزید کذب محض بر احناف است. یکی از مصنفین و علمای حنفی «سرخسی» است که حجیت خبر واحد را اثبات می‌کند و عمل به آن را واجب می‌شمارد.^{۱۱۸} البزدوی، یکی دیگر از علمای حنفی، نیز با اینکه خبر واحد را مفید علم ظنی می‌داند، ولی عمل به آن را به خاطر نیاز احکام دین ما به خبر واحد، واجب به حساب می‌آورد.^{۱۱۹}

۵. سطوح دلالت

ابوزید تحت عنوان «سطوح دلالت» مطالبی را بیان می‌کند که اگر صریحاً کفر نباشد، قریب به کفر است، او معتقد است: «مشکلاتی که سنت در سطح دلالت آنها را به وجود می‌آورد، پیچیده‌تر از مشکلاتی است که قرآن باعث ایجاد آنها می‌شود».^{۱۲۰} آیا هیچ انسان مؤمن و با انصافی چنین سخنی در باره قرآن و سنت بر زبان می‌راند؟ مطمئناً در سطح دلالت در قرآن یا سنت، مشکلاتی وجود ندارد، زیرا خداوند می‌گوید: «ولقد یسرنا القرآن للذکر» و رسول اکرم ﷺ فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین انسان عرب است. حال چگونه در کلامشان مشکلات پیچیده وجود داشته باشد؟!^{۱۲۱}

۶. تردید در متواترات

به نظر می‌رسد ابوزید از طریق این سخن که: «انگیزه اساسی امام شافعی وسعت‌بخشی حوزه نصوص به منظور محدود کردن اجتهاد عقلی بود» و اینکه: «اگر قیاس یا اجتهاد در محدوده متون منحصر شود، آن‌گاه نتیجه‌اش به‌طور مستقیم انکار حجیت عقل و متهم کردن آن به عدم تولید معرفت مشترک است»^{۱۲۲} به نحوی به تردید در متواترات می‌پردازد. اما باید گفت که هدف امام شافعی دفاع از حجیت سنت و احادیث متواتر و آحاد بود، نه انکار حجیت عقل. ابوزید ابتدا در احادیث آحاد تردید کرد و پس از آن به تدریج متواترات را زیر سؤال برد و تردید در

طرح

رد
ش
شماره ۲۳ - پاییز ۱۳۸۶

متواترات منجر به ترک متواترات و تردید در قرآن می‌شود. زیرا دلیل اصلی اعتماد بر قرآن، این است که با تواتر به ما رسیده است.^{۱۲۳}

۷. شافعی و اجماع

یکی از خطاهای ابوزید این است که به گمان او شافعی برای گسترش دایره سنت، اجماع را جز آن قرار داده است.^{۱۲۴} در حالی که شافعی اجماع را از قیاس بالاتر و از سنت در درجه پایین‌تری قرار داده است.^{۱۲۵} از دیگر نسبت‌های ناروا و عجیب وی به شافعی این است که می‌گوید نزد شافعی، اجماع بر هر چیزی حجت است؛ زیرا خطا در آن امکان ندارد. این سخن افترا بی‌سند نیست. کمترین آشنایی با آثار شافعی به ما نشان می‌دهد که نزد او هیچ چیز مقدم بر کتاب و سنت نیست. در حالی که بر اساس این سخن ابوزید، اجماع بر کتاب و سنت مقدم خواهد بود و بر آنها حجیت خواهد داشت.^{۱۲۶}

۸. شافعی، قیاس و استحسان

قیاس، اثبات حکمی (مثل حرمت) در موردی (مثل شراب) به دلیل وجود علتی (مانند مستی) در مورد دیگر (مثل آب انگور) به واسطه همان علت است؛ براین اساس در قیاس ضابطه و معیار هست. قیاس مورد نظر شافعی نیز قیاسی است که باید به نصوص بازگردد و دارای شرایط و تابع ضوابط است؛ اما از نظر ابوزید، قیاس باید به عقل آزاد شده از تمام نصوص مبتنی باشد.^{۱۲۷} ابوزید می‌گوید شافعی با قیاس «برای طرد و رد تکثر فقهی و فکری مبارزه می‌کرد، و این مبارزه از هدف فکری و سیاسی او خالی نیست.»^{۱۲۸} در حالی که شافعی و همه فقهای که مانند او قیاس را پذیرفتند، هدف هیچ یک از آنها رد تکثر فقهی نبود، بلکه قیاس را به کار گرفتند تا احکام موضوعات جدید را استنباط نمایند.^{۱۲۹}

شافعی قاعده استحسان را نمی‌پذیرد، و ابوزید رد این قاعده از جانب شافعی را بدین دلیل می‌داند که شافعی به چیرگی متون دینی و جامعیت آنها برای تمام زمینه‌های زندگی، تعصب می‌ورزد. اما باید گفت که عدم پذیرش استحسان از طرف شافعی به خاطر سلطه متون دینی نیست؛ این سلطه را حتی موافقان استحسان نیز پذیرفته‌اند. دلیل و انگیزه شافعی از رد استحسان، به‌خاطر تأکید بر عدم دوری از قرآن و سنت است، نه اتخاذ موضع ایدئولوژیکی.^{۱۳۰}

این بود آرا و نقد و بررسی‌های دیدگاه ابوزید که به طور مختصر مورد بحث قرار گرفت. بسط این مباحث از حد و قواره این نوشتار خارج است.

نتیجه‌گیری و سخن پایانی

آنچه برای ما چندان دشوار و مبهم نیست، تشخیص این مطلب است که ما - مسلمانان - از قافله تمدن و پیشرفت علمی، صنعتی و تکنولوژی عقب مانده و حتی در مقایسه با گذشته خود

دچار انحطاط و واپسگرایی شده‌ایم. منطقاً سؤالی که مطرح می‌شود این است: «ما چرا دچار انحطاط و سقوط گردیده‌ایم؟ علل یا علت شکست و عقب‌ماندگی مسلمانان چیست؟ و ملل غربی چه کرده‌اند که به پیشرفت و تمدن دست یازیده‌اند؟!» برای این سؤال اندیشمندان و متفکران مسلمان، به‌صورت کلی دو نوع پاسخ متناقض داده‌اند؛ دو نوع پاسخی که در واقع دنیای اسلام را تقسیم به دو قطب و یا دو اردوگاه ناهمگون و ناسازگار ساخته است.

بر اساس برداشت قطب اول، علت عقب‌ماندگی و انحطاط مسلمانان به جوهر و ماهیت اسلام باز می‌گردد. در واقع اسلام و جوهر این دین با تمدن جدید و صنعت و پیشرفت مدرن ناسازگار است و جوامع اسلامی اگر می‌خواهند به کاروان ملل صنعتی و پیشرفته بپیوندند، باید دینشان را رها سازند، همان طور که غرب مسیحی برای پیشرفت و ترقی دست از دامن دین خود برداشت. صورت تعدیل یافته این برداشت این است که از دین تفسیر مدرن ارائه می‌دهد و با قبول کامل مدرنیته و مؤلفه‌ها و خصایص آن، دین را براساس همان خصایص فهم و تفسیر می‌کند. دکتر نصر حامد ابوزید در این دسته جای می‌گیرد، که به صورت تعدیل یافته خواهان تفسیر مدرن از دین است، نه برکناری و رهاسازی کامل دین. وی 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. ابوزید معتقد است که او در واقع می‌کوشد تفسیری حقیقی و علمی از دین ارائه دهد و جریانی که او به آن تعلق دارد، مخالف و ضد دین نیست، آن گونه که گفتمان دینی سنتی به عمد و خطا تفسیر می‌کند.^{۱۳۱}

اما پاسخ و تلقی دوم، علت عقب‌ماندگی مسلمانان را نه در اسلام، بلکه در خود مسلمانان می‌بیند. مسلمانها وقتی از فرهنگ غنی اسلامی خود بیگانه شدند و از تمدن دینی خود فاصله گرفتند، دچار انحطاط و عقب‌ماندگی گردیدند. حضرت امام خمینی تق به این جریان تعلق دارد، که در مصر معاصر، حسن حنفی، استاد دکتر نصر حامد ابوزید، از این گفتمان دفاع می‌کند.^{۱۳۲} به طور خلاصه از منظر امام خمینی تق علت عقب‌ماندگی و انحطاط مسلمین، از خودبیگانگی و فاصله گرفتن از دین متمدن و متعالی‌شان است. برای جبران این نقیصه باید به «احیای دین» دست زد و تفکر و اندیشه دینی را بازسازی و نوسازی نمود و به خود باوری دست یازید.^{۱۳۳} نهضت‌های اسلامی و حرکت‌های اصلاحی و تجددخواهی همگی در این مسیر و با این هدف به وجود آمدند.

هدف اصلی این جریان، اصلاح‌طلبی، احیا و نوسازی اندیشه دینی، واکنش اساسی در برابر سلطه و هجوم غرب و استعمار و بازگرداندن سیادت و عظمت از دست‌رفته شرق و اسلام و

جوامع اسلامی بود. بر این اساس پیش شرط تحقق این اهداف، احیا و بازسازی تفکر دینی از نظر داخلی به شمار می‌رفت که مقدم بر جبهه‌گیری یا شرط لازم موضع‌گیری اساسی در برابر استعمار بود. بنابراین رهبران نهضت باید در دو بعد فعالیت نمایند: خودشناسی و دشمن‌شناسی. در حوزه اول علل عقب‌ماندگی مسلمانان و راهکار برون‌رفت از این وضعیت از حیث داخلی، بررسی می‌شد که خودباوری و تکیه بر فرهنگ غنی خودی، تنه اصلی این گفتمان و مباحث را تشکیل می‌داد و در بعد دوم تمدن جدید، فرهنگ مدرنیته، مسئله غرب و راه مقابله با نفوذ استعمار، استثمار و سلطه آن، مورد بازبینی قرار می‌گرفت. این نهضت در گوشه و کنار ممالک اسلامی رشد و نمو یافت و به صورت کلی سیدجمال‌الدین حسینی مسیر نهضت را ضابطه‌مند ساخت، شاگردش عبده، ضوابط و قواعد دقیق‌تری از حیث علمی تعیین کرد، و سرانجام حضرت امام در ایران طرحها و پروژه‌های علمی آن را جنبه عملی بخشید، در استحکام پایه‌های نظری آن کوشید و نیز راههای تحقق عملی آن را ممکن و دست‌یافتنی نمود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشتها:

۱. امام خمینی، روح‌الله، *مصباح‌الهدایه*، با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۴۲ و ۴۸؛ شرح *چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱، ص ۶۰۷.
۲. ر.ک: امام خمینی، شرح *چهل حدیث*، ص ۴۱۴ و ۶۱۴؛ شرح *دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ سعادت، احمد (نگارنده)، «مراتب وجود حق از دیدگاه امام خمینی»، *اندیشه‌های اخلاقی عرفانی امام خمینی*، مقالات عرفانی (۱)، مجموعه آثار، ص ۳۲۵-۳۳۱.
۳. *آل عمران*: ۱۹۱.
۴. نیچه و آتیزر از مرگ خدا (The death of God) سخن می‌گویند، هایدگر از خدای سرنگون شده (die Gottes Terne) کارل رانر از خدای متروک (dos fehlen Gottes) حرف می‌زند و مارتین بوبر از «محاق خداوند».
۵. فوزی توپسراکانی، یحیی، *مذهب و مدرنیزاسیون در ایران*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ص ۱۴۱.
۶. امام خمینی، *سخنان*، ج ۱، ص ۲۴.
۷. همان، ج ۱۵، ص ۲۶۰.
۸. همان، ج ۶، ص ۲۸.
۹. همان، ج ۱۰، ص ۶۹.
۱۰. همان، ج ۱۵، ص ۲۲۱.
۱۱. همان، ج ۸، ص ۶۰.
۱۲. در جستجوی راه از کلام امام، دفتر ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱، ص ۱۰.
۱۳. امام خمینی، *صحیفه نور*، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۶۸ - ۶۹ و ج ۹، ص ۱۱۳.
۱۴. همان، ج ۵، ص ۱۲۸.
۱۵. همان، ج ۹، ص ۱۱۳.
۱۶. همان، ج ۱، ص ۷۶.
۱۷. همان، ج ۱۵، ص ۱۶۰.
۱۸. همان، ج ۷، ص ۲۴ و ج ۱، ص ۱۶۱.
۱۹. عناوین «طب استعماری»، «دانشگاه استعماری» و «مغز استعماری» نیز در بیانات امام آمده است. *صحیفه نور*، ج ۱۳، ص ۱۸۴ و ج ۶، ص ۲۷۷.
۲۰. همان، ج ۷، ص ۶۸ - ۶۹.
۲۱. همان، ج ۵، ص ۱۲۸.
۲۲. همان، ج ۹، ص ۶۱.
۲۳. همان، ج ۱۰، ص ۱۰۸.
۲۴. همان، ج ۱۵، ص ۱۷۵.
۲۵. همان، ج ۵، ص ۱۵۱؛ ج ۱۹، ص ۸۰.
۲۶. همان، ج ۱۱، ص ۱۸۴.

طالع

سال ششم - شماره ۲۳ - پاییز ۱۳۸۶

۱۷۶

۲۷. امام خمینی، کشف الاسرار، قم، آزادی، ۱۳۰۰، ص ۳۳۱.
۲۸. همان، ص ۳۳۱ - ۳۳۲.
۲۹. صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۳۴.
۳۰. همان، ج ۱، ص ۳۴.
۳۱. همان، ص ۱۳۳.
۳۲. همان، ج ۱، ص ۱۱۵.
۳۳. همان، ص ۱۱۲.
۳۴. همان، ص ۱۱۸.
۳۵. همان، ص ۱۱۱.
۳۶. همان، ص ۱۱۵.
۳۷. همان، ص ۹۹.
۳۸. همان، ص ۱۰۰.
۳۹. همان.
۴۰. همان، ج ۱، ص ۱۱۳.
۴۱. همان، ص ۱۲۷.
۴۲. همان، ج ۱۰، ص ۱۱۶-۱۱۷ و ج ۱۱، ص ۲۳۸-۲۳۹.
۴۳. امام خمینی، ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۵.
۴۴. صحیفه نور، ج ۹، ص ۱۵۸؛ ج ۱۰، ص ۷۱ و ۷۶؛ ج ۱۳، ص ۱۸۵.
۴۵. همان، ج ۹، ص ۲۵، ۲۶، ۶۰ و ۶۱.
۴۶. ولایت فقیه، ص ۱۲-۱۴؛ صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۷۵؛ ج ۱۳، ص ۴۳؛ ج ۱۴، ص ۱۳۱.
۴۷. کشف الاسرار، ص ۱۸۲.
۴۸. صحیفه نور، ج ۶، ص ۲۱۸؛ ج ۸، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.
۴۹. همان، ج ۹، ص ۱۲؛ ج ۱۰، ص ۲۸۰ و ۲۸۱؛ ج ۱۱، ص ۱۸۶.
۵۰. همان ج ۶، ص ۲۲۰؛ ج ۹، ص ۲۲۶؛ ج ۱۱، ص ۱۸۵ و ۱۸۶؛ ج ۱۳، ص ۲۸۲-۲۸۷.
۵۱. همان، ج ۱۴، ص ۱۹۴.
۵۲. همان، ج ۱۸، ص ۱۴۶.
۵۳. همان، ج ۱۰، ص ۱۲.
۵۴. ولایت فقیه، ص ۱۵.
۵۵. صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۱۶۱-۱۶۲.
۵۶. همان، ج ۹، ص ۱۶۵.
۵۷. همان، ص ۱۶۶، ج ۱۳، ص ۱۶۲.
۵۸. همان، ج ۱۳، ص ۱۹۸.
۵۹. همان، ج ۱۴، ص ۷۸.
۶۰. همان، ج ۱۸، ص ۱۱۲.
۶۱. همان، ج ۱۰، ص ۱۰۸.
۶۲. همان، ج ۱۵، ص ۱۷۵.
۶۳. همان، ج ۱۲، ص ۸۳.

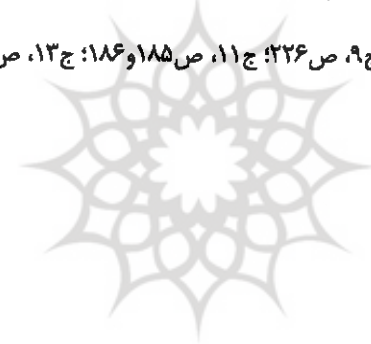
- ۶۴ همان، ج ۵، ص ۲۰۱.
- ۶۵ همان، ج ۶، ص ۲۲۰.
- ۶۶ همان، ص ۲۵۲.
- ۶۷ همان، ج ۸، ص ۹۱ و ۱۱۷-۱۱۶ و ج ۹، ص ۱۱۱-۱۱۰.
- ۶۸ ابوزید، نصر حامد، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ش، ص ۴۸۵.
- ۶۹ رک: همان. اعضای کمیته ارتقای رتبه دانشگاه قاهره، در پی درخواست رتبه استادی از طرف ابوزید، در نتیجه فحص و بررسی‌شان از آثار وی، چنین دیدگاه‌های متعارضی ابراز نمودند.
- ۷۰ رک: ابوزید، نصر حامد، *تقد الخطاب الدینی*، مکتبه مدبولی، الطبعة الثالثة، ۱۹۹۵، ص ۶۱-۶۴. موضوع این کتاب به صورت کلی در باره این سه جریان است: عدالت نژاد، سعید، تقد و بررسی‌هایی درباره نصر حامد ابوزید، ص ۶۰-۶۲.
- ۷۱ ابوزید، نصر حامد، *تقد الخطاب الدینی*، ص ۶۳-۶۴.
- ۷۲ همان، ص ۱۹۷.
- ۷۳ همان، ص ۲۲۴-۲۲۵.
- ۷۴ همان، ص ۲۰۳.
- ۷۵ *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، ص ۳۵-۳۷.
- ۷۶ همان، ص ۳۶.
- ۷۷ کتاب «مفهوم النص» را جناب مرتضی کریمی نیا به فارسی برگردانده و با عنوان «معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن» انتشار داده است.
- ۷۸ *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، ص ۱۱-۱۲.
- ۷۹ همان، ص ۲۴-۲۵.
- ۸۰ همان، ص ۱۲.
- ۸۱ جابر عصفور، *هوامش علی دفتر التنویر*، ص ۳۹؛ *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ص ۱۲.
- ۸۲ همان، ص ۱۳.
- ۸۳ همان.
- ۸۴ همان، ص ۳۳-۳۴.
- ۸۵ همان، ص ۴۰.
- ۸۶ همان.
- ۸۷ عدالت نژاد، سعید، *تقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید*، تهران، مشق امروز، ۱۳۸۰ش، ص ۱۲.
- ۸۸ همان، ص ۱۲.
- ۸۹ رک: همان، ص ۱۱-۱۵.
- ۹۰ همان، ص ۱۵-۱۶.
- ۹۱ جریان فکری‌ای که حسن حنفی متعلق به آن است و آن را در مجامع علمی «التراث والتجدید» (سنت و نوسازی) و در سطح مردم «چپ اسلامی» می‌نامد و حسن حنفی خود معتقد است که نام‌های

طهرانی

سال ششم - شماره ۲۳ - پاییز ۱۳۸۶

- «انقلاب اسلامی» و یا «اسلام سیاسی» را بیشتر برای آن می‌پسندد. رک: تقد و بررسیهای درباره
 نصر حامد ابوزید، ص ۴۷.
۹۲. رک: تقد الخطاب الدینی، ص ۱۳۹.
۹۳. حسن حنفی، «تقدگفتمان دینی یا تحلیل گفتمان معاصر» ترجمه و تلخیص مهدی ذاکری، رک:
 تقد و بررسیهای درباره نصر حامد ابوزید، ص ۴۸-۴۹.
۹۴. حسن حنفی، همان، ۴۹-۵۰.
۹۵. همان، ۵۲-۵۳.
۹۶. همان، ۵۴-۵۶.
۹۷. تقد و بررسیهای درباره نصر حامد ابوزید، ص ۶۰.
۹۸. رک: تقد الخطاب الدینی، ص ۲۱۱-۲۱۳.
۹۹. تقد و بررسیهای درباره نصر حامد ابوزید، ص ۷۷-۷۸.
۱۰۰. تقد الخطاب الدینی، ص ۲۱۴.
۱۰۱. تقد و بررسیهای درباره نصر حامد ابوزید، ص ۷۹-۷۸. در باره نظریات فقها شیعه در باب ربا، رک:
 هاشمی شاهرودی، محمود، «احکام فقهی کاهش ارزش پول»، مجله فقه اهل بیت، ش ۲، ص ۹۸-۵۲.
۱۰۲. عدالت نژاد، همان، ص ۷۹-۸۲.
۱۰۳. همان، ص ۸۹-۹۰.
۱۰۴. همان، ص ۹۰-۹۴.
۱۰۵. فوزی عبدالمطلب، رفعت، تقض کتاب نصر ابوزید و دحض شبهات، قاهره، مکتبه الخانجی،
 ۱۳/۱۹۹۶، ص ۱۳-۳۰.
۱۰۶. عدالت نژاد، همان، ص ۹۹.
۱۰۷. الامام الشافعی، ص ۲۱.
۱۰۸. فوزی عبدالمطلب، رفعت، تقض کتاب نصر ابوزید و دحض شبهات، ص ۳۷.
۱۰۹. همان، ص ۴۰.
۱۱۰. الامام الشافعی، ص ۳۰.
۱۱۱. همان، ص ۲۸.
۱۱۲. فوزی عبدالمطلب، همان، ص ۵۲-۵۳.
۱۱۳. عدالت نژاد، همان، ص ۱۰۸.
۱۱۴. فوزی عبدالمطلب، همان، ص ۵۹.
۱۱۵. همان، ص ۵۹.
۱۱۶. همان، ص ۶۰.
۱۱۷. الامام الشافعی، ص ۶۱.
۱۱۸. عبدالمطلب، همان، ص ۹۹.
۱۱۹. همان، ص ۱۰۰-۱۰۱.
۱۲۰. الامام الشافعی، ص ۶۴.

۱۲۱. همان، ص ۱۰۹.
۱۲۲. ابوزید، نصر حامد، الامام الشافعی، ص ۶۸.
۱۲۳. فوزی عبدالمطلب، همان، ص ۱۱۳.
۱۲۴. الامام الشافعی، ص ۸۵.
۱۲۵. فوزی عبدالمطلب، همان، ص ۱۳۳.
۱۲۶. همان، ص ۱۴۸.
۱۲۷. همان، ص ۱۶۲.
۱۲۸. الامام الشافعی، ص ۱۰۱.
۱۲۹. فوزی عبدالمطلب، همان، ص ۱۶۴.
۱۳۰. همان، ص ۱۶۵-۱۶۹.
۱۳۱. تقد الخطاب الديني، ص ۶۳-۶۴.
۱۳۲. این جریان در مصر «التراث والتجديد» (سنت و نوسازی) یا «چپ اسلامی» نامیده می‌شود؛ اما حسن حنفی خود معتقد است که نامهای «انقلاب اسلامی» و یا «اسلام سیاسی» را بیشتر برای آن می‌پسندد.
۱۳۳. صحیفه نور، ج ۶، ص ۲۲۰؛ ج ۹، ص ۲۲۶؛ ج ۱۱، ص ۱۸۵ و ۱۸۶؛ ج ۱۳، ص ۲۸۳-۲۸۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

علم