



Nasr Hamed Abu Zaid's Interpretation of Citizenship Rights: A Modern Approach to Tradition

Elham Heidari*, Hadi Sadeghi Aval**, Sayyid Mojtaba Vaezi***

Abstract

In recent decades, Muslim thinkers have grappled with the crises facing the Islamic world, especially in Arab countries such as Egypt, Libya, Yemen, and Syria. The persistent conflicts and the contradiction between the rights of Muslims and non-Muslims have led to the realization among Muslim intellectuals that political and legal structures need reformation. These structures, often incompatible with modern Western legal norms and democratic ideals, have posed significant challenges to the concept of "citizenship," a cornerstone of democratic societies. In response to these challenges, neo-Mutazilites, including thinkers like Nasr Hamed Abu Zaid, Mohammed Abed al-Jabri, and Hassan Hanafi, have utilized modern methodologies such as linguistic analysis and philosophical hermeneutics to re-examine Quranic texts.

This research focuses on Nasr Hamed Abu Zaid's perspective on citizenship rights, exploring how he proposed a theory of citizenship in Islamic societies by employing modern human sciences methodologies like

How to Cite: Heidari, E., Sadeghi Aval, H., Vaezi, S. M. (2024). Nasr Hamed Abu Zaid's Interpretation of Citizenship Rights: A Modern Approach to Tradition, *Journal of Legal Studies*, 15(3), 199-238.

* PhD student in Public Law, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University. Shiraz. Iran. (Corresponding Author) Email: heidaryelham.il@gmail.com.

** Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz. Iran. Email: hadi.sadeghi.aval@gmail.com.

*** Associate Professor, Department of Public and International Law, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University. Shiraz. Iran. Email: mojtaba_vaezi@yahoo.com.

linguistics and hermeneutics. Abu Zaid argues that citizenship rights are rooted in humanism, emphasizing that the concept of citizenship has not been fully realized in most Islamic societies due to the lack of freedom of opinion and expression. He asserts that to establish citizenship rights, fundamental components of human rights such as freedom must be acknowledged. Abu Zaid aligns his views with the first article of the Universal Declaration of Human Rights, emphasizing the inherent freedom and equality of all human beings. In his perspective, every individual possesses the power of reason, granting them the right to participate as active citizens.

Abu Zaid challenges traditional notions of identity in Islamic societies, asserting that identity is often solely related to religion, neglecting other aspects. He connects this discussion to the concept of pluralism, highlighting the need for a broader understanding of identity in the discourse of citizenship. Additionally, Abu Zaid employs hermeneutics to contextualize the Quranic texts within historical and cultural frameworks. He argues that religious texts, including the Quran, are influenced by their cultural and historical contexts, requiring linguistic analysis to interpret them in accordance with contemporary conditions.

Critics have questioned Abu Zaid's approach, particularly concerning the definition of "text" and the use of modern humanities methods to interpret divine matters. Despite these criticisms, Abu Zaid's vision aligns with Western thinkers like John Locke and Jean-Jacques Rousseau, emphasizing that rulers cannot arbitrate all religious matters for citizens. He advocates for freedom of opinion as the foundational principle for achieving citizenship, believing that human rationality should guide the roadmap for the post-prophetic era. Abu Zaid's unique interpretation of Sharia focuses on creating a citizenship custom where religious morals replace mere legalities, emphasizing the symbiotic relationship between the rule of law and citizenship.

Keywords: Nasr Hamed Abu Zaid, Citizenship Rights, Islamic Societies, Modern Human Sciences, Hermeneutics.

Article Type: Research Article.

تعبیر نصر حامد ابوزید از حقوق شهروندی: مدرن یا بازگشت به سنت

الهام حیدری*، هادی صادقی اول**، سید مجتبی واعظی***

چکیده

نومعتزله مدرن که در آرای متفکرانی چون نصر حامد ابوزید خود را نشان داد از جمله نحله‌های فکری دینی-اسلامی است که بر عنصر عقل‌گرایی تأکید بسیار دارد. بر همین اساس این پژوهش به دنبال بررسی این مسئله اساسی است که نصر حامد ابوزید چگونه با استفاده از روش‌شناسی نوین در علوم انسانی همچون زبان‌شناسی و هرمنوتیک به طرح نظریه شهروندی در جوامع اسلامی پرداخته است؟ یافته‌های این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی گردآوری شده، نشانگر آن است که از منظر ابوزید چون بیشتر احکام تشریعی اسلام متأثر از فرهنگ نزول بوده‌اند، نتوانسته است با نهادهای مدرنی چون شهروندی روبه‌رو شود. بر همین اساس آنچه موجب عدم تحقق شهروندی در جامعه مصر و جوامع مشابه شده، فقدان شکل‌گیری آزادی عقیده است؛ به عبارت دیگر شهروندی نزد ابوزید نه از رابطه سیاسی و حقوقی بین فرد و دولت، بلکه با تحقق آزادی عقیده، اندیشه و بیان شکل می‌گیرد. از این رو انسان، محور مطالعات ابوزید قرار می‌گیرد. او تلاش می‌کند تا با بازخوانی مجدد متن، بر تفاوت، کثرت‌گرایی و شناسایی دیگری صحنه گذارد. لذا در خوانش ابوزید، حاکمیت قانون و شهروندی با

پرتال جامع علوم انسانی

* دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول).
Email: heidaryelham.il@gmail.com

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
Email: hadi.sadeghi.aval@gmail.com

*** دانشیار گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
Email: mojtaba_vaezi@yahoo.com

مطالعات حقوقی، ۱۴۰۲، دوره پانزدهم، شماره چهارم، صص ۲۳۸-۱۹۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۰

ناشر: دانشگاه شیراز

یکدیگر رابطه متقابل دارند و شریعت نیز با توجه به ویژگی ذاتی اش مبنی بر سعادت و رفاه انسان با آن‌ها در یک راستا قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: آزادی عقیده، ابوزید، حقوق شهروندی، زبان‌شناسی، عقل‌گرایی، نومعتزله هرمنوتیک.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی.

سرآغاز

چندین دهه است که متفکران مسلمان به دنبال راه‌حلی برای بحران‌های جهان اسلام هستند. به واقع تنازعات متداوم و ناکام در بسیاری از کشورهای عربی از جمله مصر، لیبی، یمن و سوریه و نیز تناقض بین حقوق مسلمانان در درون خود و نیز با غیرمسلمانان، برخی متفکران مسلمان را به این نتیجه رسانیده که جوامع عربی نیاز به تغییر ساختارهای سیاسی و حقوقی دارند. ساختارهایی که همراه و همگام با قانون مدرن که اصولاً برگرفته از تجربیات یا اسناد حقوق بشری در غرب است، پیش نمی‌رود و نهادهایی چون «شهروندی» را که یکی از الزام‌های جامعه دموکراتیک است، در عمل با مشکل جدی روبه‌رو کرده است.

در پاسخ به این چالش‌ها و سؤال‌ها، جریان‌های فکری جهان اسلام در دهه‌های اخیر پاسخ‌ها و رویکردهای متفاوتی را مطرح کردند که از جمله آن‌ها نومعتزله مدرن بود. جریان نومعتزله یکی از جریان‌های مهم کلامی جهان است که خاستگاه خود را در آرای معتزلیان قدیم می‌جوید و به دنبال تجدید بنای معرفتی اسلام بر پایه عقل‌گرایی است (Goli, Yousefian, 2010: 114). نومعتزلیان با بهره‌گیری از عقل و پروردن آن با شیوه‌های نوین در علوم انسانی از جمله هرمنوتیک فلسفی و زبان‌شناسی دوسوسور، سعی در شناخت دوباره متن قرآن و سنت دارند. ایشان از جامعه و فرهنگی به پا خاستند که از یک طرف دچار ایستایی احکام دین شده و از طرفی مستعمره کشورهای غربی بودند که نمی‌توانستند پیشرفت آنان را چه در حوزه اندیشه و چه صنعت نادیده

انگارند. از همین رو نومعتزلیان در عصر خود با یک دوگانگی بین جهان اسلام و جهان کفر روبه‌رو بودند.

بر همین اساس جریان نومعتزله متقدم که با سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده آغاز شد، در برابر این دوگانگی و جزم‌گرایی راه سومی را برگزید و آن راه بازاندیشی در سنت اسلامی و فراگیری دانش و علم جدید نزد غربیان و استفاده از آن در بازسازی سنت بود. مثلاً سیدجمال اسدآبادی با مبنا قرار دادن عنصر تفاوت و گفتگوی آزاد، راه پیشرفت مسلمانان را به‌مانند غرب در این دو عنصر می‌جست. وی معتقد بود تا زمانی که اندیشه و عقیده به صورت آزاد بیان نشود، جامعه مسلمانان از جزم‌گرایی که در آن گرفتار شده‌اند، آزاد نخواهد شد (Asadabadi, 1981: 69-70). روش را شاگرد سیدجمال یعنی محمد عبده ادامه داد. عبده نیز به‌مانند سید جمال توسعه عقل‌گرایی اسلامی را در توجه به آموزش و تغییر در شیوه‌های آموزش می‌دید. او به‌مانند دیگر نواندیشان دینی برای اثبات نظریات خود از آیات قرآن شروع کرد و در رساله توحید بیان داشت که خدا در قرآن در اثبات آنچه می‌آموزد برای ما برهان و دلیل اقامه می‌کند. قرآن نه‌تنها آموزه‌های خویش را اعلام می‌کند، بلکه از مذاهب مخالفان خود نیز گزارش می‌دهد و با دلیل و حجت آن‌ها را رد می‌کند و عقل را مخاطب قرار می‌دهد و فکر را به تلاش پرمی‌انگیزد (Enayat, 2018: 131).

در ادامه اندیشمندان منتسب به جریان نومعتزله به صورت تخصصی‌تر به ارائه اندیشه‌های خود پرداختند. به‌گونه‌ای که برخی از آن‌ها در ارائه نظریات مبتنی بر عقل‌گرایی شهره شدند و برخی دیگر در خصوص هرمنوتیک و بازخوانی متن. محمد عابد الجابری و نیز محمد ارکون در دسته نخست قرار می‌گیرند. با این تفاوت که جابری پروژه نقد «عقل عربی» را پیش می‌گیرد و ارکون نقد «عقل اسلامی». جابری در پروژه خود ابتدا عقل عربی و دغدغه‌های آن را بررسی و سپس به مسائلی می‌پردازد که باعث ایستایی این عقل شده است (Vaghidi, 2000)؛ اما ارکون به‌مانند جابری دیدگاه ملی‌گرایانه ندارد، بلکه مشکل امروزی «هویت اسلامی» را برای تمام

مسلمانان و جوامع آنان اعم از عرب، ترک و ایرانی می‌داند. از این رو وی عقل اسلامی را به چهار دوره تقسیم می‌کند و در هر دوره کلیه عواملی را که توسط ملل مسلمان در جهت پویایی و ایستایی عقل اسلامی صورت گرفته است مورد بررسی قرار می‌دهد (Saleh, Arkoun, 1999).

برخلاف دو اندیشمند فوق حسن حنفی و نصر حامد ابوزید عقل‌گرایی را نقطه عطفی برای بازخوانی قرآن و سنت قرار دادند و بیشتر در خصوص هرمنوتیک و بازخوانی متن تمرکز کردند. حنفی به هویت اسلامی و استقلال کامل آن از فرهنگ و تمدن غربی معتقد است (Zarifian, Taghavi Sangdehi, 2010: 61) و باور دارد که فرهنگ اسلامی گرچه می‌تواند از ابزار نوین علوم انسانی در غرب بهره برد، اما می‌بایست فرهنگ و اصالت مختص به محیط خود را داشته باشد. از این رو تقلید صرف از غرب مدنظر حنفی نیست (Zarifian, Taghavi Sangdehi, 2010: 163). این امر مورد توجه ابوزید نیز قرار می‌گیرد. ابوزید نیز باور دارد می‌بایست سنت اسلامی را با شیوه‌های جدید مورد تفسیر قرار داد. به عبارتی هدف این دو اندیشمند تفسیری نوین و خلاف معمول از متن و سنت است.

برای ابوزید مخلوق بودن قرآن و کاربست آن در تفسیر که از معتزله وام گرفته است، صرفاً جنبه نظری ندارد، بلکه ابوزید از جمله اندیشمندانی بود که دغدغه اصلاح نظام سیاسی / حقوقی جامعه‌ای داشت که در آن می‌زیست. به عبارتی نظریه مخلوق بودن قرآن نزد ابوزید ارتباط مستقیم با مفهوم «شهروندی» در معنای مدرن دارد؛ زیرا که دربردارنده اراده و اختیار است و از دل آن حسن و قبح عقلی و به تبع آن آزادی‌ها و حقوق شهروندان و حق انتخاب رهبر و پیشوا زاده می‌شود. موضوعی که در نظریه ازلی بودن و حادث بودن قرآن کمتر به چشم می‌خورد. با این حال نظریات ابوزید در این زمینه نه تنها مورد استقبال معاصرانش قرار نگرفت که در نهایت منجر به حکم ارتداد وی شد. حکم ارتداد ابوزید از آن جهت در جهان اسلام حائز اهمیت است که تعارض سه‌گانه شریعت، قوانین مصوب دولت و حقوق بین‌الملل را نشان می‌داد (Risley, 2017: 176)؛ بنابراین با

توجه به مطالب فوق، مقاله پیش رو در پی پاسخ به این سؤال است که نظریات تأویلی نصر حامد ابوزید چگونه با حقوق شهروندی و استعارات آن مواجه شده است؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان در نظریه نصر حامد ابوزید به تفسیری از شهروندی دست یافت که در کشورهای اسلامی بیشترین سازگاری را برای حقوق شهروندی در قانون مصوب دولت، شریعت و حقوق بین‌الملل به ارمغان آورد؟

در پاسخ به سؤال‌های مزبور، فرضیه این مقاله این‌گونه تدوین شده است همان‌طور که نومعتزله مدرن با نوعی رویکرد زبان‌شناختی و هرمنوتیک، قائل به بازتفسیر حقوق انسانی و شهروندی با توجه به بایسته‌های حقوق مدرن و موضوعه جدید در عین حفظ قوام سنت اسلامی هستند، ابوزید نیز در خصوص مفهوم «شهروندی» ضمن نقد نظام‌های سیاسی مستقر، ابتدا معتقد است در این نظام‌ها گفتمان مفهوم «شهروندی» جای خود را به نظریه «رعیت محوری» می‌دهد که در آن اگرچه حاکمیت بر همه از آن خداست (Abu Zayd, 2003: 122)، اما خواصی که خود را واجد حق تأویل متون دینی می‌دانند، ضمن نفی حق نقد، معتقدند انسان فاقد تعقل و تأمل بوده و باید تسلیم در برابر قدرت حاکمه باشند (Abu Zayd, 2003: 139-140). برای حل این مسئله ابوزید ضمن استخدام زبان‌شناسی مدرن و هرمنوتیک (از جمله هرمنوتیک فلسفی) معتقد است برای نجات شهروندی می‌بایست به یک سکولاریسم دست یافت؛ اما نه سکولاریسمی که در عرف به معنای جدایی دین از سیاست تعریف شده است. بلکه منظور وی جدایی مرجعیت دینی و سیاسی بوده تا حکومت به یک اندازه در اختیار همه زنان و مردان شهروند (از همه ادیان) باشد و این‌گونه دین/ادیان کشور جایگزین دین دولت شود.

با توجه به توضیحات فوق در این مقاله سعی شده که بدواً خلاصه‌ای از روش‌شناسی نوین غرب در علوم انسانی که مورد توجه ابوزید بوده، ارائه شود. در ادامه نظریاتی در مورد مفهوم حقوق شهروندی و حقوق شهروندی ارائه شده تا مؤلفه‌های مورد نظر ابوزید همچون عقل‌گرایی و هرمنوتیک و کاربست آن در حقوق

شهروندی ملموس‌تر شود و در پایان برجسته‌ترین نقدهایی که بر ابوزید وارد شده به صورت نمونه بیان شده است.

۱. چارچوب نظری: تمهیدات روشی و نظری نصر حامد ابوزید برای بازخوانی

نظریه شهروند اسلامی

برای فهم نظریه نومعتزله مدرن و ابوزید در خصوص حقوق شهروندی ضرورت دارد که ابتدا اشاراتی به روش‌شناسی فکری ایشان که عموماً برگرفته از رویکردهای هرمنوتیک و زبان‌شناختی در حوزه علوم انسانی است داشته باشیم، زیرا بعضاً جریان نومعتزله نظریات خود را بر اساس روش تحلیل گفتمان بنا می‌کند و معتقدند ما به کمک زبان، بازنمایی‌هایی از واقعیت خلق می‌کنیم که به هیچ وجه بازتابی از یک واقعیت از پیش موجود نیستند و در حقیقت زبان در برساختن واقعیت نقش دارد (Jorgensen, Louise, 2021: 29). زبان دستگاهی است که خلق می‌کند و در نتیجه جهان اجتماعی را می‌سازد. در عین حال، هویت‌های اجتماعی و روابط اجتماعی را نیز به وجود می‌آورد. به این معنا که تغییر در گفتمان وسیله‌ای برای تغییر جهان است. کشاکش در سطح گفتمان موجب تغییر و نیز بازتولید واقعیت اجتماعی می‌شود (Jorgensen, Louise, 2021: 30). از این رو است که مثلاً ابوزید به زبان‌شناسی دوسوسور^۱ پسا ساختارگرایی^۲ که دریدا^۳ شخصیت برجسته آن است و نیز هرمنوتیک بالأخص هرمنوتیک گادامر^۴ توجه ویژه دارد. با این حال از منظر ابوزید هرمنوتیک دانشی صرفاً غربی نیست، بلکه موضوعی است که هم در میراث باستانی و هم در میراث مدرن عرب حضور داشته است. لذا در برخورد با هرمنوتیک نباید به واردات و پذیرش بسنده کنیم، بلکه باید به دغدغه‌های فعلی خود با توجه به دو وجه تاریخی و

1. Ferdinand de Saussure.
 2. Post-Structuralism.
 3. Jacques Derrida.
 4. Hans-Georg Gadamer.

معاصر بودن آن‌ها نظر داشته باشیم. ابوزید با طرح این دیدگاه به نوعی در حال تابوشکنی از هرمنوتیک برای تفسیر متون دینی است (Abu Zayd, 2001: 14). به باور او علم هرمنوتیک به صورت ذاتی در فرهنگ عرب هنگام بررسی متون ادبی و غیر آن وجود دارد و تفسیر نیز جزئی از قرآن است. لذا علم هرمنوتیک را غربی‌های به‌مانند آنچه بنیادگراها نابودی اسلام می‌دانند به مسلمانان تحمیل نکرده‌اند.

نظریه زبان‌شناسی دوسوسور دو ویژگی عمده دارد؛ نخست بحث نشانه‌ها و دوم بحث «همزمانی»^۱ و «در زمانی»^۲ در فهم معانی است. دوسوسور رابطه نشانه‌ها را یک امر قراردادی می‌داند و بیان می‌دارد که تمامی ابزارهای بیان مقاصد در جامعه مبتنی بر عادت‌های جمعی و نیز قراردادی هستند. به‌عنوان مثال نشانه‌های آداب و احترام که اغلب از نوعی قدرت القایی طبیعی برخوردارند، بر اساس نوعی قاعده تثبیت شده‌اند. در نتیجه این قواعد هستند که ما را ناگزیر به کاربرد نشانه می‌سازند و نه ارزش ذاتی آن‌ها (De Saussure, 1999: 99)؛ بنابراین نشانه‌ها در اندیشه دوسوسور معنای خود را در تقابل با دیگر نشانه‌ها بازمی‌یابند و به این صورت وی به تقابل دوگانه‌هایی همچون طبیعت/فرهنگ، مرگ/زندگی، روبنا/زیربنا اشاره می‌کند (Sajoudi, 2016: 18)؛ اما شناخت زبان به شیوه «در زمانی» یعنی اینکه در بررسی یک متن یا پدیده، تحولات تاریخی مربوط به زبان مورد بررسی قرار گیرد؛ اما هدف شیوه «همزمانی» چیز دیگری است. در شیوه همزمانی تلاش محقق این است که زبان را در همان وضعیتی که قرار دارد بدون در نظر گرفتن تحول تاریخی آن بررسی کند. از نظر دوسوسور زبان‌شناسی برای ورود به ضمیر گویندگان زبان می‌بایست روش «همزمانی» را ملاک قرار دهد (De Saussure, 1999: 117-118).

فارغ از ابتکار دوسوسور در خصوص همزمانی و در زمانی در خصوص زبان، نظریات وی در خصوص تمایز بین گفتار و نوشتار حائز اهمیت است. دوسوسور زبان و خط را نیز متمایز از یکدیگر می‌داند و خط را تنها ابزاری برای نمایاندن زبان در نظر

1. Linguistique Synchronique.
2. Linguistique Diachronique.

می‌گیرد. از نظر وی زبان نوشتار نمی‌تواند به‌مانند گفتار در بیان مقاصد و اهداف بشری کاربرد داشته باشد و آن را ابتر می‌داند (De Saussure, 1999: 36). این موضوع کلیدی‌ترین عنصری است که پساساختارگراها سعی در نقد ساختارگراها دارند.

از طرف دیگر اگر در ساختارگرایی، نشانه در کنار نشانه دیگر معنای خود را باز می‌یابد و به‌مثابه هویت واحد نگریسته می‌شود، اما در اندیشه دریدا به‌عنوان یک پساساختارگرا، نشانه هیچ‌گاه به یک مدلول ثابت دست نمی‌یابد. به عبارتی دال‌ها و مدلول‌ها به‌طور متناوب و مجزا ترکیب‌هایی در حال گسست هستند (Tajik, 2007: 50).

این موضوع را دریدا با بیان «تفاوت» به معنای تعویق توضیح می‌دهد و بدین منظور از شکل نوشتاری *differance* استفاده می‌کند (Derrida, 2019: 413). وی بیان می‌دارد نخست، در گفتار اثری از تمایز بین *difference* و *differance* نیست و دوم، در *differance* معنا همیشه به تعویق می‌افتد و هر مفهوم ضرورتاً و ماهیتاً در زنجیره یا نظامی مندرج است که در درون آن از طریق بازی نظام‌مند تفاوت‌ها به مفهوم دیگر، به مفاهیم دیگری ارجاع دارد (Derrida, 2019: 421). به این ترتیب دریدا ساختاری را که دوسوسور بنا کرد فرو می‌ریزد و به نوع دیگری بیان می‌کند. مضافاً اینکه دریدا با نظریه خود ارزش نوشتار را که نزد دوسوسور در درجه دوم قرار داشت ارزش ویژه‌ای می‌نهد.

می‌توان گفت از دل ساختارگرایی و پساساختارگرایی، علم هرمنوتیک متولد می‌شود که یکی از تقسیم‌های عمده آن؛ هرمنوتیک روشی و فلسفی است. اندیشمندانی نظیر ابوزید در روش خود بیشتر به هرمنوتیک فلسفی بالأخص هرمنوتیک گادامر نظر داشته، اما گویی هرمنوتیک هرش^۱ نیز مدنظر وی بوده است (Haji Esmaeili, Banaieyan, 2015: 9). گرچه هرش در قسمت‌هایی از توضیحات خود به نقش خواننده در تفسیر متون اشاره دارد، اما می‌توان وی را جزو آن اندیشمندانی دانست که بیشتر با هرمنوتیک روشی همراه می‌شود و نه با هرمنوتیک فلسفی. هرش معتقد است که

1. Eric Donald Hirsch.

وظیفه مفسر یافتن قصد مؤلف است و اگر مفسری بخواهد مؤلف را کلاً نادیده انگارد، باعث بی‌اعتباری متن می‌شود. تفاوت کار هرش با شلایرماخر^۱ در جایی است که شلایرماخر تمام تلاش مفسر را دستیابی به ذهن مؤلف می‌داند و حتی در این خصوص به علم روان‌شناسی متوسل می‌شود (Vaezi, 2007). لکن هرش اذعان می‌دارد که دستیابی به آنچه مؤلف در ذهن خود می‌پروراند بسیار سخت است و به یک شناخت نسبی اکتفا می‌کند. با این حال اریک هرش به این قضیه توجه دارد که از متن می‌توان معانی متعددی برداشت کرد و این مفسر است که تصمیم می‌گیرد که چه چیزی را به فعلیت رساند (Hersch, 2021: 23-48). با توجه به دیدگاه اخیر هرش است که ابوزید در روش تأویلی خود آن را به کار می‌گیرد و معتقد است مفسر می‌بایست از متن سؤال کند تا به پاسخی درخور با مقتضیات زمان دست یابد (Abu Zayd, 2004: 179).

گرچه عده‌ای ابوزید را به خطای روش‌شناسی در خصوص به کارگیری از هرمنوتیک هرش متهم می‌کنند (Vaezi, 2010)؛ اما می‌توان با توجه به برخی از جنبه‌های هرمنوتیک هرش این انتقاد از ابوزید را مورد نقد قرار داد، زیرا که اریک هرش تمام تلاش خود را می‌کند که به مؤلف اهمیت دهد. وی در برخی از توضیحات خود باعث می‌شود ذهن خواننده به این سمت رهنمون شود که به گفتگوی بین خواننده و متن نیز توجه کند. یکی از این موارد، تفاوتی است که او بین معنا و محتوا می‌گذارد. هرش معتقد است که منتقد می‌تواند به محتوایی کامل‌تر از آنچه مؤلف مدنظر داشته، دست یابد و در اینجا خواننده، مفسر و منتقد حائز اهمیت می‌شوند (Abu Zayd, 2004: 89-90). از همین رو وی «معنا»^۲ را مجموعه کامل معانی فرعی هر گفتار، همراه با اصول و قواعد ایجاد این مجموعه می‌نامد و هر نوع معنای فرعی متعلق با این مجموعه را «دلالت»^۳ نام می‌نهد (Abu Zayd, 2004: 92).

1. Friedrich Schleiermacher.
2. Meaning.
3. Implication.

با این حال آنچه از آثار ابوزید برمی‌آید این است که تمایل وی بیشتر به سمت هرمنوتیک گادامر است، زیرا در هرمنوتیک گادامر دو موضوع توجه ابوزید را به خود جلب کرده: نخست مسئله فاصله زمانی و دوم گفتگوی متن با مفسر. گادامر بیان می‌داشت هر عصری باید متن منتقل شده را به روش خاص خود درک کند، زیرا متن متعلق به کل سنتی است که محتوای آن به عصر و دوره خود علاقه دارد و در آن به دنبال درک است. درک برای گادامر به معنای تولید معنا است (Gadamer, 2004: 307). وی برای بیان روش خود در هرمنوتیک و توضیح دیالکتیک بین مفسر و خواننده، به سراغ زبان می‌رود. او بیان می‌دارد در زبان ویژگی‌ای وجود دارد که گاه موجب همبستگی جهانی می‌شود، اما بعضاً می‌تواند فرد را در مقابل چیزی قرار دهد که بیگانه و چالش‌برانگیز و آشفته‌کننده باشد (Gadamer, 2016: 141). در اینجا است که گفتگوی خواننده با مفسر شروع می‌شود. این گفتگو در نهایت به یک افق معنای مرتبط با عصر مفسر منجر می‌شود. این افق یک افق ثابت نیست؛ بلکه سیال و پویا است (Esmaeilzad, 2002: 168). در نزد ابوزید «گفت‌وگوی دیالکتیکی»^۱ نقش حائز اهمیتی دارد و این گفت‌وگو نه تنها در متن نوشته، بلکه در فرهنگ شفاهی هم حضور دارد. از نظر ابوزید «گفت و گوی دیالکتیکی» منجر به یک انتخاب می‌گردد که این انتخاب قطعی نیست، بلکه یک فرآیند مستمر مبتنی بر پذیرش و رد است؛ یعنی یک روند مستمر گفتگو که از یک موقعیت شروع می‌شود. چه از میراث انتخاب کنیم و چه از سنت غرب، انتخاب ما بر اساس گفتگویی است که از موضع ما حمایت می‌کند. درک دیالکتیک گفتگو در فرآیند انتخاب، آگاهی را عمیق‌تر و ما را از شر هرچ‌ومرج فکری که هیچ متفکری در زندگی فرهنگی ما نمی‌تواند آن را انکار کند، رها می‌کند (Abu Zayd, 2001: 14). ابوزید توجه به نقش مفسر را مدیون مکتب رمانتیسیسم می‌داند. وی معتقد است زمانی برای تفسیر اثر هنری و ادبی، مفسر می‌بایست تمام تلاش خود را

می‌کرد که به ذهن خلاق خالق اثر راه پیدا کند، اما آنچه رمانتیسیسم از منظر تفسیری اضافه کرد، توجه به ذهنیت منتقد بود (Abu Zayd, 2001: 18).

ابوزید فاصله زمانی و تأثیر ذهنیت مفسر را ناشی از تاریخی بودن انسان می‌داند. به این معنا که انسان خود را - نه از طریق صلاحیت ذهنی - بلکه از طریق تجربیات عینی زندگی می‌فهمد. جوهر انسان و اراده او چیزهای از پیش تعیین شده‌ای نیستند، زیرا انسان پروژه‌ای آماده نیست که از قبل طراحی شده باشد، بلکه پروژه‌ای است در حال خلقت که به‌طور غیرمستقیم خود را درک می‌کند؛ بنابراین تاریخ یک داده در حال تغییر است. ما در هر عصری از طریق عباراتی که برایمان باقی مانده است، گذشته را با فهم جدیدی درک می‌کنیم. این‌گونه است که انسان در طول تاریخ خود را به‌عنوان فرآیندی مستمر از فهم و تفسیر می‌یابد (Abu Zayd, 2001: 28).

مطالب فوق حاکی از این است که ابوزید به‌مانند دیگر نومعتزلیان مدرن دغدغه انسانی را دارد که وابسته به جامعه سیاسی است. کما اینکه خود به این امر اذعان دارد و بیان می‌کند: «من جنبه انسانی را نیز به جنبه‌های تاریخی و فرهنگی قرآن افزودم. با این کار، مفهوم قرآن را به‌عنوان فضای ارتباط الهی و انسانی مطرح کردم». از همین رو است که ابوزید به معناشناسی، نشانه‌شناسی و هرمنوتیک در تفسیر متن توجه ویژه دارد، موضوعی که پیش از آن مورد توجه مفسران نبود (Abu Zayd, 2006: 97). با وجود اینکه ابوزید نیز به ترتیب موضوعی قرآن برای درک صحیح آن اهمیت می‌دهد، اما گویی به‌مانند ساختارگراها و بالأخص دوسوسور برای گفتار اهمیت بیشتری نسبت به نوشتار قائل است. وی اذعان می‌دارد تا زمانی که قرآن فقط به‌عنوان یک متن مورد بررسی قرار گیرد، باعث می‌شود که ایدئولوژی مفسر در آن دخیل باشد؛ بنابراین یک کمونیست جنبه کمونیست قرآن را آشکار می‌کند و یک بنیادگرا جنبه بنیادگرایی و یک فمینیست جنبه فمینیست آن را. این امر موردی است که ابوزید دلیل تغییر روش خود از بعد عمودی وحی به بعد افقی از آن یاد می‌کند و آن را شناخت ساختاری می‌داند که در قرآن تعبیه شده است. به عبارتی ابوزید در بعد عمودی وحی ارتباط خدا و پیامبر را مورد بررسی

قرار می‌دهد. وی در ادامه تشریح منظور خود بیان می‌کند که برای مسلمانان از زمان تشریح تا امروز قرآن یک متن بوده است؛ اما اگر این متن را تبدیل به گفتار کنیم دیگر لازم نیست با ظاهرگرایان یا بنیادگرایان دائم در جدل باشیم، بلکه سیال بودن معنای قرآن به خود خودی مورد پذیرش قرار می‌گیرد. امری که هرمنوتیک مدرن در آن موفق نبود. ابوزید معتقد است بدون در نظر گرفتن چنین شیوه‌ای نمی‌توان به یک «هرمنوتیک دموکراتیک»^۱ دست یافت. وی اهمیت «هرمنوتیک دموکراتیک» را از آن جهت دارای اهمیت می‌داند که در خصوص معنای زندگی است. ابوزید باور داشت که تنوع تجربی نیز بخشی از تنوع انسانی در خصوص معنای زندگی است (Abu Zayd, 2006: 98-99).

اگرچه چنین نظریاتی این موضوع را در ذهن تداعی می‌کند که ابوزید از روش‌شناسی خود عدول کرده است، اما به نظر نمی‌رسد که وی قصد بر این داشته که کل روش و نظریاتی را که بر مبنای آن واقع شده است ویران کند. کما اینکه چنین نظریاتی را پیش از این در کتاب معنای متن مورد بررسی قرار داده بود. به عبارتی دیگر ابوزید در روش‌شناسی خود قدم به قدم پیش می‌رود و سعی می‌کند که آن را به روز کند. او معتقد است هر تفسیری می‌تواند متناسب با نظام سیاسی و حقوقی کشوری دستخوش تغییر شود. اصطلاح «هرمنوتیک دموکراتیک» نزد ابوزید می‌تواند تمامی انواع هرمنوتیک را در برگیرد. هرمنوتیک ابوزید دقیقاً نقطه کانونی نظریه وی را به منصفه ظهور می‌رساند و آن بحث مدارا در جامعه است و تساهل و مدارا نقطه ثقل در بحث حقوق شهروندی ابوزید است.

۲. رویکردهای نظری در ارتباط با حقوق شهروندی

پیش از شروع بحث در خصوص حقوق شهروندی، ذکر این نکته حائز اهمیت است که به شهروندی می‌توان از جنبه‌های مختلف نگریست. عده‌ای حقوق شهروندی را قسمتی

1. Democratic Hermeneutics.

از حقوق بشر تلقی می‌کنند که می‌بایست برای دستیابی به مفهوم کامل آن، از حقوق فرد انسانی شروع کرد. برخی دیگر گرچه پایبند به «انسان» به ماهو انسان هستند، اما در تعریف خود از شهروند، به جامعه سیاسی اولویت می‌دهند و از همان‌جا آغاز می‌کنند. با این حال دسته سوم وجود دارد که راه میانه‌ای در نظر می‌گیرند و سعی می‌کنند حقوق شهروندی و بشر را در آن واحد در نظر گیرند؛ به این صورت که سعی در برجسته کردن مؤلفه‌هایی در هر یک از مفاهیم فوق دارند؛ مانند عدالت و برابری که در حقوق شهروندی به دلیل حضور فرد در جامعه سیاسی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

ارسطو از جمله فلاسفه‌ای است که هنگام بحث در خصوص حقوق شهروندی به این امر توجه داشته است. وی با یک مثال به خوبی اهمیت جامعه سیاسی و خیر مشترک را توضیح می‌دهد. او جامعه را به قایقی تشبیه می‌کند که هر کس سکان‌دار بخشی از آن است و گویی هر یک تنها وظیفه خود را انجام می‌دهد؛ اما با دقت در اهمیت وظایف هر یک متوجه می‌شویم که در نهایت آن‌ها یک هدف مشترک دارند و آن حفظ امنیت و سلامت قایق است. لذا این نتیجه حاصل می‌شود که گرچه حقوق و وظایف هر فردی به‌عنوان یک انسان حائز اهمیت است، اما اگر در راستای هدف و خیر مشترک نباشد، فایده‌ای به همراه نخواهد داشت و این یکی از معیارهای افتراق حقوق شهروند و بشر است (Aristotle, 1970: 107-108).

کانت از دیگر اندیشمندانی است که نظریات او به‌مانند ارسطو، توجه به جامعه سیاسی و خیر مشترک دارد. وی در توضیح از مفهوم حقوق شهروندی از قرارداد اجتماعی شروع می‌کند و معتقد است انسان‌ها برای اینکه بتوانند در اجتماع به یک آزادی معقول دست یابند با یکدیگر متحد می‌شوند. لذا متحدشدن مردم به این معنا نیست که ایشان به آزادی‌های طبیعی اما نامعقول دست یابند. از همین رو قدرت قانون‌گذاری هم نمی‌تواند چیزی جز اراده متحد مردم باشد، زیرا از آنجایی که حقوق می‌بایست از اراده مردم برآید نمی‌تواند به‌گونه‌ای به منصفه ظهور رسد که به ایشان آسیب زند؛ بنابراین به اعضای چنین جامعه‌ای عنوان شهروند اطلاق می‌شود و

ویژگی‌های حقوقی جدائی‌ناپذیر از ماهیت آنان آزادی و برابری در قانونی است که خود ایشان وضع کرده‌اند. در این دیدگاه شهروند موجودیت و بقای خود را مدیون شخص دیگری نیست، بلکه مدیون حقوق خود و توانائی‌های خود همچون عضو جمهوری است (Gaille, 2012: 60-65).

گرچه نظریه کانت در زمینه حقوق شهروندی به نوعی مبتنی بر همان عقل خود بنیاد است که در زمینه حقوق بشر به‌عنوان مهم‌ترین مبنایشان و حیثیت انسان تلقی می‌شود، زیرا که عقل خود بنیاد از قدرت انتخاب برخوردار است (Ghari Sayed, 2016: 22)، اما آنچه در نظریه ارسطو و کانت حائز اهمیت است، پدیدآوردگی حقوق توسط شهروندان و نه صرفاً مطالبه‌گری آنان است؛ زیرا که حقوق بشر قرابت بسیاری با «حق-ادعاها»^۱ دارد (Ghari Sayed Fatemi, 2016: 35).

مشابه نظریه ارسطو و کانت را در نظریه حقوق شهروندی هانا آرنت می‌توان مشاهده کرد. آرنت نیز معتقد است یکی از الزام‌های مهم شهروندی داشتن هویت جمعی ایجادشده در ساحت سیاست است. از نظر وی این هویت از یک سو، مقوم ارتباط انسان‌ها به سرنوشت مشترکشان بوده و از سوی دیگر نتیجه عمل ورزی آن‌ها در عرصه عمومی است. چنین هویتی باعث روحیه مشارکت فعال شهروندان در جامعه می‌شود و به نوعی با انزوای افراد و یا به اصطلاح هم‌رنگ شدن آن‌ها با جنبش‌ها در جوامع توتالیتار متفاوت است (Khazru Aghdam et al, 2015: 15,16). لذا در این نظریه آرنت به‌مانند کانت حقوق و وظایف شهروندی را یک امر پیشینی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را برساختی از عمل شهروندان در عرصه سیاسی می‌داند. در این دیدگاه شهروندان اعمال خود را بر عقل مبتنی و این عقل‌مداری زمینه را برای گفت‌وگوی فرد با خویشتن فراهم می‌کند تا منجر به انتخاب و تصمیم‌گیری شود. لذا آرنت به‌مانند ارسطو به شهروند خوب و فضیلت‌مند نظر دارد. شهروند فضیلت‌مند شهروندی است که با عقل و

گفت‌وگوی عقلانی خویش، گزینه‌ای را انتخاب می‌کند که بیشترین نفع را برای جمع داشته باشد (Khazri Aghdam et al, 2015: 17,18).

به عبارتی شهروند فضلیتمند در چارچوب یک جامعه سیاسی معنا می‌دهد و نه فرهنگی. در اینجا مفهوم حقوق شهروندی تا حدودی به تعریف هابرماس نیز نزدیک می‌شود. وی از مفهوم جدیدی از شهروندی با عنوان «میهن‌پرستی قانونی»^۱ نام می‌برد. در واقع این اصطلاح به پرورش احساس تعهد میان اعضای یک جامعه سیاسی اشاره دارد که یک موجودیت شدیداً سیاسی است و نه فرهنگی. این عنوان تعهدی میان شهروندان نسبت به حکومتشان ایجاد می‌کند (Faulks, 2011: 72) که به تعبیر شهروند فضلیتمند اندیشمندان فوق نزدیک می‌شود.

از همین رو در بین نظریه پردازان حقوق شهروندی به عنصر دیگری اشاره می‌شود و آن مفهوم «سرمایه اجتماعی»^۲ است. «سرمایه اجتماعی» به شبکه‌ای از ارتباطات گفته می‌شود که فرد یا گروه در تعامل با اطرافیان خود از آن بهره می‌جوید. همان‌طور که از واژه سرمایه اجتماعی برمی‌آید، مبتنی بر یک منطق جمعی است. به این توضیح که سرمایه اجتماعی زاده رابطه جمعی انسانی و گردهمایی شهری و مدنی افراد جامعه است (Javid, 2009: 54-55) سرمایه اجتماعی موجب می‌شود تا مشارکت شهروندان در حوزه‌های عمومی به نفع اراده عمومی افزایش یافته و نهادینه شود. شهروندانی که در حوزه‌ها و فضاها عمومی مشارکت می‌کنند، همواره این توانایی را دارند تا سیاست‌ها و برنامه‌های دولت را تحت نظر و کنترل داشته باشند و نسبت به نقد و ارزیابی آن‌ها بکوشند (Javid, 2009: 57).

با این اوصاف این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان بین منافع فردی و منافع جمعی که خیر مشترک را در پی دارد، تعادل برقرار کرد؛ تعادلی که در نهایت منجر به برابری و عدالت شود. جان استوارت میل یکی از نظریه‌پردازانی است که این موضوع

1. Constitutional Patriotism.
2. Social Capital.

را مورد توجه قرار داده و بیان می‌دارد: «حد قانونی حاکمیت فرد بر خودش چیست؟ قدرت جامعه از کجا آغاز می‌شود؟ چه قدر از زندگانی بشری باید به فرد و چه میزان از آن باید به جامعه اختصاص داده شود؟» وی در پاسخ بیان می‌دارد که هر فرد می‌بایست سهم عادلانه خود را بردارد و مازاد بر آن را به جامعه دهد. همچنین شخصی که از حمایت اجتماعی برخوردار است، دینی بر جامعه دارد که می‌بایست در راستای آن محدودیت‌ها را پذیرا باشد. نخستین محدودیت احترام به منافع دیگر اعضای جامعه و دوم ایثار و فداکاری هنگام نیاز جامعه به وی است (Stuart Mill, 2018: 191, 192). رالز نیز پاسخ به سؤال‌های فوق را در قالب امر «معقول و عقلانی» ارائه می‌دهد. از نظر او اشخاص از یک جنبه اساسی معقول هستند و آماده‌اند اصول پیشنهادی دیگران را در صورتی که معقول و توجیه‌پذیر باشد مورد بررسی قرار دهند. وی این نوع معقول بودن و همکاری بین افراد را به‌مانند «معامله به مثل» که دارای بار معنایی خیر عمومی است تعریف می‌کند. رالز معتقد است که اشخاص معقول با خیر عمومی خواستار جامعه‌ای برای خود آن جامعه هستند که در آن به‌مانند افرادی آزاد و برابر بتوانند بر پایه شروط پذیرفته همگان با دیگران همکاری کنند. آنان تأکید می‌کنند که در چنین جامعه‌ای باید «معامله به مثل» وجود داشته باشد. به‌گونه‌ای که هر کس همراه با دیگران بهره برد (Rawls, 2013: 133, 134).

تعاریف فوق‌نهما مؤلفه جامعه سیاسی در مفهوم حقوق شهروندی را برجسته کردند، بلکه آزادی فردی را به‌عنوان مهم‌ترین اصل حقوق بشر مبنایی برای دو مؤلفه مهم دیگر یعنی عدالت و برابری در نظر گرفتند. این دو مؤلفه چه در کشورهای دارای نظام سکولار و چه کشورهایی که ایدئولوژی خاصی بر نظام سیاسی آن‌ها حکومت می‌کند، حائز اهمیت است. بالأخص در نظام‌هایی که دین با سیاست دولت عجین شده است، بیش از هر مؤلفه دیگری خود را نشان می‌دهد و این سؤال را ایجاد می‌کند که یک حکومت دینی تا چه حد به کثرت جمعیتی در کشور خود توجه داشته و به شهروندان فاقد دین رسمی معرفی شده در قانون اساسی اجازه حضور در عرصه

اجتماعی می‌دهد؟ حتی می‌توان پا را از این سؤال فراتر گذاشت و پرسید آیا دولت اجازه ظهور گفتمان دینی به غیر از خود را به صورت برابر می‌دهد؟ جان رالز یکی از اندیشمندانی است که در این مقوله مطالب درخوری را بیان کرده است. از نظر رالز عدالت و برابری یک آیینی است که به مقنن تحمیل می‌شود و نه بالعکس. آنچه در نظریه شهروندان برابر رالز قابل توجه است این است که رالز برابری و عدالت را امری می‌داند که هر یک از شهروندان می‌بایست نسبت به آن آگاه باشند و در زیست اجتماعی و سیاسی خود آن را به کار بندند. به عبارتی دیگر در نظریه رالز عدالت و برابری امری نیست که صرفاً در بدو امر می‌بایست در قالب قانون و توسط نظام سیاسی به شهروندان اعطاء شود، بلکه آیینی است که می‌تواند نظام سیاسی و به تبع آن قانون را وادار به پذیرش کند. لذا در اینجا مفهوم برابری و عدالت نزد رالز با یک مفهوم اخلاقی/ اجتماعی پیوند خورده است. رالز بیان می‌دارد که شهروندان به‌عنوان شریکانی در یک جامعه سیاسی، از دو قوه اخلاقی بهره‌مند هستند؛ نخست عدالت و چگونگی کاربست و عمل بر مبنای آن، به‌گونه‌ای که شرایط منصفانه اجتماعی را ایجاد کند و دیگری قابلیت برداشت و تعقیب عقلانی از امر خیر است. رالز چنین جامعه‌ای را، جامعه‌ای می‌داند که افراد نه‌تنها به عقاید یکدیگر احترام می‌گذارند، بلکه حس فداکاری اجتماعی در آن تقویت می‌شود؛ اما در ادامه وی سؤال اساسی‌تری را مطرح می‌کند و بیان می‌دارد چرا اساساً در یک اجتماع می‌بایست شهروندان برابر باشند؟ رالز در پاسخ می‌گوید: «شهروندان را از این نظر برابر می‌شماریم که همگی دارای کمینه لازم از قوای اخلاقی ضروری برای همکاری اجتماعی در سراسر عمر خود و مشارکت در جامعه در مقام شهروندان برابر به حساب می‌آیند» (Rawls, 2019: 46-47).

۳. مؤلفه‌های شهروندی در اندیشه نصر حامد ابوزید

شاید در بدو امر این شبهه پیش آید که با تغییرهایی که در قانون اساسی مصر بعد از فوت نصر حامد ابوزید صورت گرفت، دیگر بررسی آراء و نظرات وی حائز اهمیت نباشد؛ اما

بایستی خاطرنشان ساخت که حکم ارتداد ابوزید زمانی صادر شد که اصل ۴۶ قانون اساسی ۱۹۸۰ بیان می‌داشت: «حکومت بایستی آزادی عقیده و آزادی اعمال مذهبی شهروندان را تضمین کند؛ و در ادامه در اصل ۴۷ آمده بود: «آزادی ابراز عقیده بایستی تضمین شود. هر فردی دارای حق بیان عقیده و ابراز شفاهی، کتبی، تصویری و یا وسایل دیگر بیان عقاید در محدوده قانون است...». به نظر می‌رسد که به همین دلیل ابوزید در گفتگوی خویش با کمال الریاحی در کتاب *اندیشه و تکفیر* بیان کرد: «در میان ما نه اصلاح دینی (رفرمیسم) به شیوه اروپای قرن شانزدهم ظاهر شد و نه انقلابی فلسفی که فلاسفه اروپای قرن شانزدهم به وجود آوردند و بستری شد برای یک انقلاب اجتماعی و سیاسی که به تثبیت مفهوم «شهروندی» و جانشین شدن آن به جای مفهوم «رعیت» انجامید. برای همین است که هنوز مفهوم «رعیت»، به رغم سخنوری قوانین اساسی ما و تأکیدشان بر مفهوم «شهروندی»، بر جوامع ما حاکم است» (Abu Zayd, 2015: 47).

پیش از بیان مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشه ابوزید در رابطه با مفهوم حقوق شهروندی، ذکر این نکته مهم می‌نماید که حقوق شهروندی در اندیشه وی با اومانیزم یا انسان‌گرایی شکل می‌گیرد. به عبارتی دیگر اگر بخواهیم درصد تعیین طبقه و دسته‌ای برای تعریف حقوق شهروندی نزد ابوزید باشیم، بایستی اظهار داشت چون وی معتقد است هنوز در اکثر جوامع اسلامی «مفهوم شهروندی» شکل نگرفته و مهم‌ترین عامل آن را آزادی عقیده و بیان می‌داند، بنابراین از نظر او برای رسیدن به حقوق شهروندی باید ابتدایی‌ترین مؤلفه‌های حقوق بشر همچون آزادی را به رسمیت بشناسیم. توجه به ماده ۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر که بیان می‌دارد: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان هستند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند»، با این فراز از اظهارات ابوزید که باور دارد هر انسانی به صورت برابر از قوه عقل برخوردار است (و بنابراین هیچ‌کس نمی‌تواند با توجه به اینکه انسان از این عنصر بی‌بهره هستند و تنها عده‌ای خاصی می‌توانند از آن بهره‌برند، مانع مشارکت آن‌ها به‌عنوان شهروندان فعال شود) را می‌توان قابل انطباق

دانست. نقد ابوزید از غزالی هم به همین جهت است که با تقسیم افراد اجتماع به عوام و خاص، باعث نوعی دگرگونی در جامعه شده است (Abu Zayd, 2019: 428) که مردم نه به‌عنوان شهروند، بلکه به‌عنوان رعیت مسخر پادشاهان شوند تا سلطنت دنیایی آنان برقرار بماند (Abu Zayd, 2019: 466).

ابوزید در روش‌شناسی خود سعی می‌کند به مقوله انسان توجه خاصی داشته باشد و نظریاتی را می‌پروراند که در جهت تقویت انسان‌گرایی باشد. از همین رو می‌توان ابوزید را از طرفداران مکتب لیبرالیسم در تعریف از شهروندی دانست. در شهروندی از منظر لیبرالیسم کلاسیک و مدرن، در تقابل میان «حق» و «مسئولیت»، «حق» در اولویت قرار دارد. در واقع باور به فردگرایی در لیبرالیسم است که برابری در این مکتب حائز اهمیت می‌شود. برابری یعنی این باور که افراد حداقل از لحاظ ارزش اخلاقی برابر به دنیا می‌آیند. این باور در لیبرالیسم به حقوق و امتیازهای برابر به‌ویژه به صورت برابری قانونی و برابری سیاسی بازتاب یافته است (Fasihi, 2016: 72).

۳-۱. عقل‌گرایی و حقوق شهروندی در اندیشه ابوزید

همواره یکی از عناصر پایدار در شهروندی چگونگی قدرت‌بخشی به شهروند بوده است که برای مهار شرایط آشفته، غیرعقلانی و استبدادی به کار گرفته شده است. اگر شهروندی را مستلزم اقدام‌هایی بدانیم که موجب حاکمیت قانون می‌شود، بنابراین بایستی به توانایی «عقلانیت» انسان‌ها در مهار و کنترل شرایط محیط اجتماعی خویش و توانایی مشارکت در زندگی اجتماعی به‌ویژه سیاسی اعتقاد داشته باشیم (Iranmanesh, 2015: 36). از همین‌جا است که عنصر عقل‌گرایی نزد نومعتزلیان بالأخص ابوزید به میان می‌آید. ابوزید در رویکرد عقل‌گرای خود جهت تفسیر قرآن توجه ویژه به معتزله بالأخص قاضی عبدالجبار دارد و اندیشه فوق در تفکر ابوزید بازتاب داشته است و لذا بررسی مختصر عقل‌گرایی در اندیشه معتزله اهمیت می‌یابد.

گرچه در خصوص شناخت و انواع علم بین معتزله و اشاعره بحث‌های بسیاری صورت گرفته است، اما بحث میان باقلانی به‌عنوان نماینده اشاعره و قاضی عبدالجبار معتزلی حائز اهمیت است. باقلانی علم ضروری را علمی می‌داند که در درون انسان وجود دارد و همراه با حواس پنج‌گانه شناخته می‌شود؛ مانند علم انسان به خدا، لذت و درد. وی در مقابل علم ضروری، علم نظری را قرار می‌دهد که ناشی از تفکر و استدلال در احوالات معلوم به دست می‌آید (Abu.Zayd, 2008: 69, 70)، اما قاضی عبدالجبار معتقد بود شناخت در معنای مطلق نیز یک فعل انسانی است تا بتواند تکلیف و مسئولیت را در برابر فعل مشخص کند؛ بنابراین از نظر قاضی علم ضروری نیز ناشی از عقل است نه متمایز از آن. وی عقل را تعدادی از علوم خاص می‌داند که اگر مکلف آن‌ها را دانست، می‌بایست آن را ادا کند؛ بنابراین چنین تأکیدی بر عقل نشان از این دارد که از نظر معتزله بشر به‌طور یکسان از قدرت عقل برخوردار شده است؛ به این معنا که انسان‌ها در عقلی که خداوند به آن‌ها عطا کرده برابرند (Abu Zayd, 2008: 76).

بر پایه استدلال فوق است که معتزله مسئله خلق افعال را پایه مسئله عدل می‌داند؛ با این توضیح که لازمه عادل بودن خداوند این است که گناهکار را عقاب و نیکوکار را پاداش دهد و برای تحقق این عدالت باید انسان در انتخاب اعمالش آزاد و مختار و در برابر آن‌ها مسئول باشد. مسئله خلق افعال در خصوص اصل امر به معروف و نهی از منکر نیز تأثیرگذار است، چرا که هدف از این اصل، تغییر رفتار انسان از راه اقناع است و اقناع جز با اراده و خواست انسان امکان‌پذیر نیست و اگر چنین نبود به این واسطه که منکر و ترک آن در وجود انسان خلق شده است، آن که منکری انجام دهد، نمی‌تواند آن را انجام ندهد و آنکه معروفی را رها کرده نمی‌تواند آن را ایجاد کند. با توجه به این استدلال است که معتزله و از جمله قاضی عبدالجبار با این نگرش که جبرگرایی نه تنها نظام اجتماعی را از بین می‌برد، بلکه به دین و شریعت نیز آسیب می‌رساند، به مقابله با جبرگرایی حکومت امویه پرداختند و معتقد بودند در آن صورت هر فعل قبیحی که از

انسان سرزند، به معنی این است که از خالق این افعال فعل قبیح برمی آید (Abu Zayd, 2008: 278-281).

لذا اگر یکی از مؤلفه‌های شهروندی را برابری حقوق و وظایف در برابر قانون و مشارکت سیاسی فعال، یعنی توانایی حکومت کردن و حکومت شدن در نظر بگیریم (Iranmanesh, 2015: 29) باید پذیرفت که معتزله با توجه به عنصر عقل‌گرایی خود سعی بر دستیابی به تعریف فوق را داشته است. ایشان با عنایت به مسئله خلق افعال و آزادی و اراده انسان معتقد بودند که زیستن در جامعه‌ای منظم و تحت ریاست قدرت حاکم امری ضروری است، چرا که زندگی انفرادی ناممکن است و چون به دلیل کثرت، تنوع و تفاوت مقاصد و اغراض، کشاکش و تنازع ضروری ذاتی است، بنابراین ضرورت وجود حکومت نیازمند استدلال و اقامه دلیل نیست و عقل به آن حکم می‌کند. در نتیجه دلیل امامت همان مردم هستند و مردم می‌بایست برای خود رئیسی نصب کنند؛ بنابراین در منظومه فکری معتزله امامت یک امر دنیوی و برای سامان دادن به مصالح دنیوی مردم است و علت و جوب امامت از نظر عقل، نیاز مردم به دفع ضرر بعضی از آنان بر دیگران است (Mohsen, 2006: 145)، از دل چنین نگرشی بحث عزل امام بر اساس نظر و خواست مردم و نظارت بر امام مطرح می‌شود.

در همین راستا ابوزید معتقد است اعتبار عقل نزد ایشان کوششی برای پایان دادن به تفاخر مبتنی بر اصل و نسب و عصبیت و نژاد و جایگزین کردن ارزش‌هایی چون «عقل و معرفت» به عنوان معیار و استاندارد عینی در تعیین ارزش اجتماعی و دینی انسان‌ها بود (Abu Zayd, 2018: 123-124) وی بیان می‌دارد که چون معتزله به‌طور یکسان قائل به «آزادی اندیشه» و «آزادی عمل» انسان هستند، دغدغه آن‌ها انسان اجتماعی جایز الخطا است (Abu Zayd, 2018: 128).

عقل‌گرایی تا جایی برای ابوزید اهمیت دارد که بیان می‌دارد: «اصل و آغاز، همانا حاکمیت عقل است، سلطه‌ای که اساس خود وحی نیز بر آن استوار است و عقل نه از آن نظر که مکانیسمی ذهنی، صوری و دیالکتیک است، بلکه از نظر آن‌که فعالیت

اجتماعی، تاریخی و پویاست. سلطه عقل، قابلیت خطا دارد، ولی به همان نسبت قادر به تصحیح خطاهای خویش نیز است و مهم‌تر اینکه عقل یگانه ابزار ما برای فهم است (فهم خود و جهان و واقعیت) و برای اینک عقل دارای سلطه‌ای اجتماعی-تاریخی است و با احکام نهایی، قطعی و یقینی جزمی سرآشتی ندارد و تعامل عقل جهان‌شمول و واقعیت (اجتماعی و طبیعی) نصوص را به‌عنوان بسترهایی گشوده برای تغییر و تحول مستمر و بررسی و تفسیر مدام می‌بیند و از خلال همین تغییر و تحول است که عقل نیز تحول می‌پذیرد و مکانیسم‌های آن از دیالکتیکی بی‌پایان و خلاق نو می‌شوند» (Abu Zayd, 2004: 163-164).

از همین رو ابوزید گفتمان دینی حاکم بر کشورهای امروزی اسلامی را به‌مانند یکی از عوامل عقب‌ماندگی مسلمانان می‌داند؛ زیرا وی معتقد است اگر روزی اسلام برای مبارزه با جاهلیت ظهور و عقل‌گرایی را برای رهایی از ظلم تشویق کرد، امروزه جاهلیت حاکمان، مقابله با عقل‌گرایی و نقد است. به عبارتی اساساً اندیشه امر به معروف و نهی از منکر، گویی به صورت یک‌طرفه تنها از جانب حاکم نسبت به شهروندان اعمال می‌شود و نه بالعکس. به این ترتیب متون تابع ایدئولوژی حاکمان درمی‌آید و عقل نیز در همین گستره توانایی انتخاب دارد. به بیانی دیگر حاکمان خود را طبقه‌ای تلقی می‌کنند که نماینده خدا بر زمین هستند و حقیقت تنها نزد ایشان است؛ بنابراین حکومت دنیوی تبدیل به حکومت آسمانی می‌شود (Abu Zayd, 2004: 108-119). به‌کارگیری قیاس نزد شافعی یکی از مثال‌هایی است که می‌توان در این خصوص به کار برد. اگر قیاس را نوعی اجتهاد و اجتهاد را نوعی حرکت عقلی به سمت توسعه و پیشرفت بدانیم، این امر در نظریه شافعی به چشم نمی‌خورد، زیرا که ایشان اجتهاد را تنها در جهت روشن کردن متن و سنت صحیح می‌دانند و نه غیر آن و هیچ اجتهادی را خارج از نصوص نمی‌پذیرند. به‌عنوان مثال اگر ارث بردن را یکی از حقوق مدنی شهروندان در یک جامعه سیاسی در نظر گیریم، شافعی معتقد است که اگر برادر و

خواهری جزء وراث باشند و برادر بمیرد، باز هم خواهر یک دوم ارث را خواهد برد نه بیشتر (Abu Zayd, 1996: 136).

او با توجه به نظریه اختیار نزد معتزله و جبرگرایی نزد گروه‌های مقابل ایشان، به مسئله «محکمت و متشابهات» در قرآن می‌پردازد. وی بیان می‌دارد متکلمانی که طرفدار نظریه اختیار بودند، اعتقاد داشتند آیاتی را که از آن‌ها معنای سرنوشت از پیش تعیین شده استنباط می‌شود، باید به معنای تمثیلی تأویل کرد و این اختلاف نظر خود از آیه ۷ سوره آل عمران که می‌فرماید: «او کسی است که این کتاب را بر تو نازل کرد که بخشی از آن آیات محکمت است که آن‌ها اساس کتاب است و بخش دیگر متشابهات است؛ اما کج‌دلان برای فتنه‌جویی و در طلب تأویل، پیگیر متشابهات آن می‌شوند، حال آنکه تأویل آن را جز خداوند و راسخان در علم - که می‌گویند ایمان آورده‌ایم، همه از پیشگاه خداوند است - نمی‌دانند؛ و جز خردمندان کسی پند نمی‌گیرد»، ناشی می‌شود. در این خصوص ابوزید یک راه‌حل نهایی برای خواننده ارائه نمی‌کند و اساساً این مجادلات را سهو و بیهوده می‌پندارد، زیرا که این مجادلات ویژگی پویایی قرآن را نادیده می‌انگارد. وی قرآن را ماحصل گفت‌وگویی می‌داند که در طول سال‌های متممادی با مخاطبان معین صورت گرفته است و مکرر به وضعیت زندگی آن‌ها و نیز ایرادها و پرسش‌های آن‌ها پرداخته است (Abu Zayd, 2016: 83-84).

ابوزید از عقل‌گرایی و سخن گفتن قرآن با مخاطبان خاص در زمان و مکان معین، به بحث «هویت» ورود پیدا می‌کند و سعی دارد آن را به بحث تکثرگرایی ربط دهد. وی معتقد است در بسیاری از جوامع اسلامی به ابعاد دیگر هویت جز دین توجه نشده است و تمامی حکومت‌ها و نظام سیاسی به‌منزله یکپارچه شدن در مقابل غرب تنها به هویت دینی خود یعنی اسلام توجه کرده‌اند (Abu Zayd, 2016: 204-205) و به همین دلیل است که بیشتر جوامع اسلامی از جمله مصر در بحث شهروندی ناکام مانده‌اند.

چنین موضعی را حتی در نظریات اندیشمندان غرب از جمله چارلز تیلور^۱ مشاهده می‌کنیم. تیلور که خود دغدغه ایجاد یک دموکراسی مطلوب در جامعه تکثرگرای کانادا را دارد و دین به شخصه برای وی یک مسئله درخور توجه محسوب می‌شود، بیان می‌دارد که یکی از مشکلات تاریخی ما این بوده که مکمل بودن را به دست فراموشی سپرده‌ایم و سعی در یکسان‌کردن یکدیگر داریم، حتی اگر این وحدت به قیمت سرکوب کردن گوناگونی ذات در خلقت بشریت باشد (Taylor, 2020: 71). در همین راستا است که تیلور به «سیاست شناسایی» توجه می‌کند و مفهوم «شناسایی» را که در حقوق بین‌الملل مورد استفاده قرار می‌گیرد به این معنا می‌داند که وجود دیگری را بپذیریم و برایش حق قائل باشیم و عدم تأمین حقوق وی را خطری برای حقوق خود تلقی کنیم (Taylor, 2020: 65). تیلور از سیاست شناسایی به «سیاست تفاوت»^۲ می‌رسد و بیان می‌دارد در سیاست تفاوت می‌بایست هویت منحصر به فرد هرکس را معتبر دانست. با سیاست تفاوت از ما خواسته می‌شود که هویت منحصر به فرد شخصی و یا گروهی متمایز از دیگران را معتبر بدانیم. فکر اصلی این است که دقیقاً این تفاوت‌ها است که نادیده گرفته شده‌اند، با آن‌ها سرسری برخورد شده و بعد در درون هویت غالب و یا اکثریت، هضم و ادغام شده‌اند؛ بنابراین وی روش تبعیض و شهروندی درجه دوم را نفی می‌کند و راه را برای برابری باز می‌گذارد (Taylor, 2020: 167-168).

ابوزید هم با بیان عدم توجه به ابعاد دیگر هویت به مسئله «تفاوت» اشاره و سعی می‌کند به تساوی بین زنان و مردان از منظر دین برسد. به عبارتی ابوزید نیز در تلاش است که زنان را از شهروندی درجه دوم بودن خارج کند. از همین رو، وی به آیات ۱۳ سوره حجرات^۳ و ۲۲ سوره روم^۱ اشاره می‌کند و بیان می‌کند که تفاوت انسان‌ها و

1. Charles Taylor.

2. Politics of Difference.

۳. هان ای مردم همانا ما شما را از یک مرد و یک زن آفریده‌ایم و شما را به هیئت اقوام و قبایلی درآورده‌ایم تا با یکدیگر انس و آشنایی یابید، بیگمان گرامی‌ترین شما در نزد خداوند پرهیزگارترین شماست؛ که خداوند دانا آگاه است.

تقسیم آن‌ها به دو جنس مرهون حکمت الهی است. همان‌گونه که تفاوت زبان‌ها و رنگ پوست نیز جزء نشانه‌های خدا به شمار می‌رود و دقیقاً به خاطر این تفاوت انسان‌های به یکدیگر نزدیک می‌شوند، با هم ارتباط برقرار می‌کنند و از یکدیگر می‌آموزند (Abu.Zayd, 2016: 146).

۲-۳. هرمنوتیک و حقوق شهروندی در اندیشه ابوزید

هرمنوتیک از مفهومی متأثر از وقایع سیاسی و فرهنگی هر عصری است و به همین دلیل ابوزید برای دست یافتن به مفهوم جامعه سیاسی از هرمنوتیک مدد می‌جوید. هرمنوتیک ابوزید بایستی از تاریخ‌مندی قرآن آغاز شود برای اینکه در یک جامعه دینی زیست می‌کرد. وی ضمن اینکه مکتب ادبی امین خولی و شاگردانش را در راستای دگرگونی جامعه سیاسی تحولی در عرصه تفسیر قرآن می‌داند، با این حال این ایراد را به ایشان وارد می‌کند که نسبت به ازلی و مخلوق بودن قرآن که بحث کلامی قابل‌توجهی در یک جامعه دینی برای دستیابی به مفهوم حقوق شهروندی باشد، بی‌تفاوت بوده‌اند. ابوزید به خوبی به این امر واقف بود برای دستیابی به یک مفهوم شهروندی مدرن در جامعه که تمام نهادهای خود را از دین وام گرفته است، بایستی با تأویل و تفسیر جدید از کلام خدا آغاز کند. از همین رو بیان داشت که شناخت خداوند از نظر علمی ممکن نیست؛ بنابراین تصمیم بر این گرفت که به‌مانند آنچه در عقل‌گرایی از آن وام گرفته بودن از انسان به ماهو انسان آغاز کند. از این رو تصمیم گرفت که به پیامبر (ص) به‌مثابه یک فرد بشری مانند دیگر افراد بشر بنگرد و پروژه خود را نه از خدا که از ایشان آغاز کند. آغاز پروژه ابوزید از پیامبر (ص) مستلزم توجه به زمینه‌های فرهنگی و تاریخی عصر ایشان بود (Abu Zayd, 2003: 34-35). ابوزید برای اینکه بتواند از رهگذر متون دینی به مفهومی مدرن از مفهوم شهروندی دست یابد،

۱. و از جمله آیات او آفرینش آسمان‌ها و زمین است و اختلاف زبان‌های شما و رنگ‌های شما؛ بیگمان در این برای دانشمندان مایه‌های عبرت است.

روش ساختارگرا و پساساختارگراها را به کار گرفت و بیان داشت زبان از هر نوعی چه دینی و چه غیردینی در اصل یک قرارداد اجتماعی است و توانایی نشان دادن واقعیت را ندارد، بلکه انسان را به سمت آن رهنمون می‌کند. او چنین دیدگاهی را متأثر از اندیشه‌های معتزله می‌دانست، زیرا معتزله اعتقاد داشت حتی رابطه بین دال و مدلول هم یک رابطه قراردادی است و ما با یک امر ابدی و غیرقابل تفسیر روبه‌رو نیستیم (Abu Zayd, 2003: 36-37).

او برای اینکه مفهوم شهروندی را یک مفهوم سیال در زمان نشان دهد، بیان می‌داشت که آنچه مربوط به تفسیر پیامبر از آیات قرآن است و آنچه به وی وحی می‌شد تفاوت دارد. از این رو وی بین «سنت عادت» و «سنت وحی» تمایز قائل شد. نتیجه آن شد که هر قول و فعلی که مربوط به حیات اجتماعی پیامبر است، الزاماً تغییرناپذیر نیست (Abu Zayd, 2000: 17).

ابوزید بیان می‌داشت که متون دینی مانند دیگر متون از مبنای فرهنگی و تاریخی خود جدا نیستند و نمی‌توان آن را بی تفاوت و منفعل به شرایط فرهنگی زمانه دانست. از این رو است که می‌بایست علم زبان‌شناسی در خصوص متون دینی به کار بندیم تا تفسیری منطبق با شرایط زمانه حاصل شود (Abu Zayd, 2004: 274).

در واقع ابوزید با تأثیر از دوسوسور و تمایزی که وی بین نوشتار و گفتار می‌نهاد و تغییر را در گفتار سهل‌تر از نوشتار می‌دانست، بیان می‌کرد که اگر قرآن را زبان به معنای کل در نظر گیریم، در داخل آن گفتاری وجود دارد که این گفتار قابل تغییر است، همچنین او تنها به تمایز بین زبان و گفتار اکتفا نمی‌کند، بلکه با بهره‌گیری از زبان‌شناسی دوسوسور که معتقد بود هر نشانه‌ای در کنار نشانه دیگر معنا می‌یابد، به تشریح دوگانه‌هایی برای اثبات این امر که می‌بایست در تأویل متون توجه کرد، می‌پردازد. ابوزید سخن خود را با طرح سؤال‌هایی این‌چنینی آغاز می‌کند که: «آیا در غیاب امر «نامقدس/شر» مقصود نهفته در طرح الهی محقق می‌شود؟ در غیاب «شر» چگونه معنای «خیر» را درک می‌کنیم؟ در پاسخ بیان می‌دارد، «مقدس» نیز در

غیاب «نامقدس/ناپاک» معنایی ندارد. از وجود این دو باهم وجود انسان جریان می‌یابد. دین همان ترکیب اندام‌وار و پیچیده «مقدس» و «نامقدس»، «الهی» و «انسانی»، «طبیعی» و «ماوراء طبیعی» و ... است؛ بنابراین دین و تاریخ دو شاخه جدایی‌ناپذیر از یک ریشه هستند و اسلام از این قاعده مستثنا نیست» (Abu Zayd, 2017: 90). در نتیجه ابوزید از این مقدمات سعی داشت به این نتیجه دست یابد که شهروند اسلامی معنای مدرن «امت» در عصر پیامبر نیست. بلکه امروز شهروندی با نهادها و ساختارهای دولت مدرن یعنی مرزها، مشارکت و حق نقد و پرسشگری سنجدیده می‌شود. اگر در دین اسلام شر در کنار خیر معنا می‌یابد اکنون شهروند در کنار امت معنای خود را بازتولید می‌کند.

البته ابوزید در بررسی‌های هرمنوتیک خود به کارهایی که دیگر علماء علوم اسلامی انجام داده‌اند توجه می‌کند و ویژگی کار خود با دیگران را در تمایزی می‌داند که بین تفسیر و تأویل قائل می‌شود. وی تفسیر را امر با واسطه‌ای می‌داند که مفسر با کمک نشانگرها، سعی در رفع ابهام از متن می‌کند؛ اما تأویل همواره به این واسطه‌ها نیاز ندارد، بلکه گاهی مبتنی بر حرکت ذهن در کشف «اصل» پدیده‌ها یا در پی «فرجام» آن‌هاست. ابوزید تفسیر را حرکتی روبه‌جلو اما تأویل را حرکتی رو به عقب برای بازگشت به اصل و ریشه می‌داند (Abu Zayd, 2019: 373-385). وی با ارائه تعاریفی از تفسیر و تأویل، منظور خود از «معنا» و «فحوا» را شرح می‌دهد. در واقع «معنا» نزد وی جنبه تاریخی دارد، یعنی تنها با شناخت دقیق بافت زبانی درون‌متنی و بافت فرهنگی- اجتماعی بیرون‌متنی می‌توان به آن رسید؛ و «فحوا»، هرچند که از معنا جدایی‌ناپذیر نیست و وابسته به آن است و از آن نشئت می‌گیرد، اما جنبه‌ای وابسته به عصر دارد، به این معنی که محصول قرائت عصری غیر از عصر نص است. نقطه قابل توجه این است که «فحوا» نزد ابوزید با دیدگاه خواننده تلاقی پیدا می‌کند (Abu Zayd, 2004:303) و همین امر است که باعث شد نقدهایی از وی مبنی بر اینکه روش هرمنوتیک اریک هرش را مخدوش کرده، صورت گیرد، زیرا در دیدگاه هرمنوتیک هرش مؤلف بیشتر از خواننده اهمیت دارد. از همین رو معنا و دلالت هرش باید بر همین اساس تعریف

شود؛ در صورتی که در دیدگاه هرمنوتیک ابوزید در بحث معنا و فحوا به صراحت خواننده اهمیت می‌یابد (Vaezi, 2010: 55).

با استفاده از تعاریفی که از «معنا» و «فحوا» صورت گرفت، ابوزید متون را به سه دسته متونی که صرفاً شواهد تاریخی‌اند، متونی که قابلیت تأویل مجازی دارند و متونی که قابلیت توسعه دارند، تقسیم‌بندی می‌کند. در خصوص متونی که صرفاً شواهد تاریخی‌اند، به نهاد «برده‌داری» و «جزیه» در اسلام اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که در جامعه عرب پیش از اسلام، تجارت برده جزئی از اقتصاد آن زمان شمرده می‌شد و طبیعی است که این امر به‌عنوان امری تاریخی در درون متن منعکس شود و بدیهی است که امروزه برده‌داری بر اثر تحول تاریخی از بین رفته است. همچنین امروزه نهادهایی چون «جزیه» امری غیرمعقول به حساب می‌آید و می‌بایست حکم به تساوی و برابری بین مسلمانان و غیرمسلمانان داد (Abu Zayd, 2004: 285-287). کما اینکه در قانون اساسی بیشتر کشورهای اسلامی نه تنها آزادی غیرمسلمانان در احوال شخصیه و امور مذهبی‌شان به رسمیت شناخته شده، بلکه در خصوص اموری چون مالیات به‌مانند دیگر شهروندان جامعه مسلمانان نگریسته می‌شوند.

اما در خصوص دسته دوم، یعنی متونی که قابلیت تأویل مجازی دارند، معتقد است که عزیمت از داده‌های لفظی و تمسک به دلالت‌هایی که از نظر تاریخی و فرهنگی دوران آن‌ها به سر آمده، نشان از این دارد که گفتمان دینی از اینکه رابطه خدا و انسان را عبودیت (بردگی) تلقی کند، منظوری ایدئولوژیک دارد و از آن برای پی‌ریزی حاکمیت خود استفاده می‌کند. ابوزید معتقد است که مفهوم لغوی «عبودیت» از نظر زبانی و حقیقی دیگر وجود ندارد (Abu Zayd, 2004: 293-294) وی بعد از بیان انواع کاربرد واژه «عبد» در قرآن به این نتیجه می‌رسد که نص قرآنی رابطه خدا و انسان را نه

بر اساس بردگی^۱ که بر اساس بندگی^۲ استوار می‌کند (Abu Zayd, 2004: 297)؛ اما دسته دسته سوم متون که شبیه دسته دوم است به مسئله اجتهاد در اصطلاح فقهی آن اشاره دارد و بسیاری از مسائل زنان از جمله عدم تساوی در مسئله ارث، حق طلاق را ناشی از این می‌داند که فقهای ما به فحوای متن توجه ندارند (Abu Zayd, 2004: 301-310). البته بر تقسیم‌بندی فوق می‌توان دسته چهارمی را اضافه کرد که شامل آیاتی می‌شوند که تنها به مذمت اخلاقی برخی از احکام پرداخته‌اند و نه حقوقی. لذا منطوق آن‌ها برای آسان‌گیری بر شهروندان کفایت می‌کند. در این خصوص ابوزید مثالی را در خصوص آزادی ازدواج می‌آورد. وی با اشاره به آیه ۲۵۵ سوره بقره که می‌فرماید: «هیچ اکراهی در دین نیست»، اظهار می‌دارد در دین اسلام مستند به این آیه که نزد همگان روشن است، هیچ مجازات دنیوی برای افراد مرتد در نظر گرفته نشده است؛ بنابراین و به طریق اولی می‌بایست آزادی ازدواج مختلط دینی را به همین ترتیب تأویل کنیم و نه آن را باطل و فاقد اثر بدانیم (Abu Zayd, 2017: 270) که خود ابعاد حقوقی دیگری را در پی دارد.

۴. نقدهایی بر اندیشه نصر حامد ابوزید

جابر عصفور از جمله اندیشمندانی است که سعی کرد در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم النص و العتزال المعاصر»، کتاب مفهوم النص ابوزید را از چند جهت مورد بررسی قرار دهد. عصفور ابتدا مزیت‌های کتاب را برمی‌شمارد و معتقد است که نظریات ابوزید از آن جهت حائز اهمیت است که عقل‌گرایی را در زمان توجه به نقل‌گرایی زنده کرد. از نظر عصفور، ابوزید می‌کوشد قرآن را از حالت ابزاری خارج کند. وی رویکرد ابوزید را در این کتاب رویکرد معتزلی می‌داند، اما نه از نوع سنتی آن، بلکه مدرن؛ یعنی تفکر عقلانی و پذیرش اصل حسن و قبح عقلی در پرتو دانش‌های نوین. این رویکرد اعتزالی

۱. العبودیه.

۲. العبادیه.

مبتنی بر سه اصل معرفتی دیگر است: نخستین اصل آن است که همه انسان‌ها به‌طور برابر امکان دسترسی به شناخت را دارند؛ به عبارت دیگر عقل به صورت یکسان بین همه تقسیم شده است. دومین اصل نسبی بودن این شناخت است؛ زیرا که شناختی بشری است و از طرفی نتیجه ابزارهایی است که خود امکان تغییر و تکامل دارند. سومین اصل به کار گرفتن شک دستوری در پی کمال بخشیدن به معرفت است. به دلیل اینکه شناخت نسبی است و ابزارهای آن امکان تغییر و تحول دارند.

عصفور انتقادهایی هم بر کار ابوزید می‌گیرد و آن این است که وی مشخص نمی‌کند که منظور وی از «نص» چیست؟ کتاب مستقیماً تعریفی از نص به دست نمی‌دهد و آن را برای ما روشن نمی‌سازد. گویی که اساساً این سؤال دغدغه ابوزید نیست و وی تلاش دارد که قرائت تازه‌ای از محتوای دو کتاب علوم قرآنی *الاتقان سیوطی* و *البرهان زرکشی* به دست بدهد. لذا خواننده با برداشت گروهی خاص از نص مواجه است و نه فهم نص و این دو امری متفاوت هستند. نقد دیگر عصفور از ابوزید عدم تعیین محدوده نص توسط اوست. مشخص نیست که منظور ابوزید از نص صرفاً قرآن بوده یا نه حدیث هم مدنظر وی قرار گرفته است و یا حتی گسترده شامل تفسیر و تأویلات پیرامون این دو نیز می‌شود؟ همچنین عصفور بر این اعتقاد است که ابوزید به اشتباه از مفهوم «دیالکتیک» در کتابش سخن به میان آورده است. وی اعتقاد دارد آنچه ابوزید توضیح می‌دهد بیشتر مفهوم «علیت» را می‌رساند تا دیالکتیک. آخرین نقد عصفور این است که ابوزید خود در ضمن اینکه از ایدئولوژی فرار می‌کند، اما خود در دام آن فرو می‌افتد، زیرا که تلاش می‌کند دائماً از مصالح امت دفاع کند. در صورتی که بهتر بود بر حاکمیت گفتمان اسلام سستی بر دیگر گفتمان‌های اجتماعی تمرکز می‌کرد (Asfour, 1991).

برخی دیگر از منتقدان به «تاریخ‌مندی» نزد ابوزید، نقد وارد می‌کنند. ایشان ابتدا به تعریف هیستوریسیزم^۱ پرداخته‌اند و بیان می‌کنند این مفهوم دو تعریف مختلف دارد؛

1. Historicism.

نخست آنکه به معنای تلاش برای پیش‌بینی حوادث برای آینده است و دیگری به معنای نگرش تاریخی به ذات انسان و عقل و فهم او. در این معنا هر چیزی که زائیده شرایط تاریخی و اوضاع و احوال پیشینی و پیرامونی خود است، تنها در همان ظرف قابل فهم است و قابل تسری به زمان‌های دیگر نیست (Arab Salehi, 2021: 179-180).

سپس به بررسی دیدگاه‌های ابوزید در خصوص اینکه پیامبر فردی بشری و متأثر از فرهنگ و جامعه زمان خود بوده می‌پردازند و بیان می‌دارند که اولین ایراد بر ابوزید این است که هیچ‌یک از ادعاهای او مستند و مستدل به دلیل موجه عقلی یا نقلی نیست، زیرا در کلمات ابوزید دلیلی مبنی بر اینکه انسان نمی‌تواند فارغ از تأثیر زمان و مکان و تاریخ خود، یک معنا یا پیامی را همان‌گونه که هست تلقی کند، وجود ندارد؛ به عبارت دیگر از منظر این دست از منتقدان هیچ مانع عقلی و علمی وجود ندارد که انسانی بتواند پیامی را فارغ از زمان و مکانی که در آن قرار دارد، منتقل کند. مگر اینکه تاریخ و فرهنگ زمانه را از ذاتیات و حیثیات وجودی غیرقابل انفکاک انسان بدانیم که فاقد دلیل موجه و ناشی از نسبی‌گرایی است (Arab Salehi, 2021: 186-189).

در همین راستا عده‌ای از منتقدان با نقد بر کاربرست شیوه‌های نوین علوم انسانی توسط ابوزید بیان می‌دارند که اگر بخواهیم امری الهی را با ابزار بشری بسنجیم، کاری بس ظریف و دشوار است، زیرا موضوعی که روزگاری حالت قطعیت به خود گرفته بود، روز دیگر همچون سرابی نقش بر آب محو نابود می‌شود؛ بنابراین اگر مفاهیم قرآنی را با ابزار ناپایدار علمی توجیه کنیم، قرآن را از حالت استوار به حالت ناستوار مبدل کرده‌ایم. در نتیجه گره زدن ابزارهای علمی در علوم انسانی و تجربی با قرآن، کار درستی به نظر نمی‌آید (Alavi Meher, Jabreieli Jelodar, 2019: 245).

از دیگر نقدهایی که بر شیوه روش‌شناسی ابوزید وارد می‌شود، مبتنی بر بهره‌گیری وی از زبان‌شناسی دوسوسور است؛ با این توضیح که هسته مرکزی نظری ابوزید و دوسوسور این است که همه مفاهیم، بازتاب فرهنگ زمانه هستند و با تغییر فرهنگ تغییر می‌کنند، اما این ادعا صحیح نیست، زیرا کلیت ندارد. از این جهت که مفاهیم به

دو دسته جزئی و کلی تقسیم می‌شوند. مفاهیم جزئی خود بر سه نوع هستند: مفاهیم حسی، مفاهیم خیالی و مفاهیم حاکی از علم حضوری به کیفیات نفسانی. این تصورات و مفاهیم جزئی مبنایی برای مفاهیم کلی ماهوی، فلسفی و منطقی هستند. با توجه به اشتراک انسان‌ها در قوای ادراکی اعم از حواس ظاهری، حواس باطنی، قوه خیال و قوه عقل که موجب درک و پیدایش این مفاهیم در ذهن است، مفاهیم جزئی حاکی از علم حضوری به کیفیات نفسانی و مفاهیم کلی ماهوی، فلسفی و منطقی انتزاع شده از آن در میان انسان‌ها مشترک است. مفاهیم جزئی حسی و خیالی را می‌بایست در دو دسته جای داد. آن‌هایی که مصداقشان در طول زمان و مکان ثابت است و آن‌هایی که با پیشرفت بشریت متحول می‌شوند، اما الفاظی که برای آن‌ها به کار می‌گیرند، ثابت می‌ماند. در مقابل مفاهیم فوق «وهمیات»، «اخلاقیات» و مفاهیم «حقوقی» وجود دارد و این وهمیات است که می‌تواند متناسب با هر فرهنگ و هر جامعه‌ای متغیر باشد. لذا با توضیحات فوق نمی‌توان نظر دوسوسور و ابوزید را به صورت مطلق تأیید کرد. به‌ویژه که کاربست نظریه ابوزید در خصوص قرآن باطل است، زیرا که بسیاری از مفاهیم قرآن وابسته به فرهنگ خاصی نیستند، بلکه مفاهیم مشترک میان تمام افراد بشر تلقی می‌شوند. در خصوص شأن نزول برخی از الفاظ و مرتبط بودن آن به فرهنگ زمان می‌توان گفت که به‌کارگیری این واژگان در قرآن به‌منظور تفهیم تعالیم و آموزه‌های قرآن به مخاطبان عصر نزول بوده است، بدون اینکه قرآن بار فرهنگی این واژگان را پذیرفته باشد (Goli, 2021: 100-102).

فرجام سخن

گرچه بیشتر منتقدین را عقیده بر این است که نومعتزلیان نتوانسته‌اند همانند اخوان المسلمین گروه غالب در کشورهای اسلامی شوند، اما برخی نیز معتقدند مشکلات امروز این کشورها خود گواه بر اهمیت راه و روش ایشان با توجه به وجه دینی بودنشان دارد. دین در اندیشه ابوزید متعلق به حوزه عمومی است نه خصوصی، به

همین دلیل است که وی نه دین را جدا از سیاست می‌خواهد و نه جدا از جامعه. وی در روش‌شناسی خود به دنبال یک راه متساهلانه است. از همین رو از تمام ابزار نوین در علوم انسانی کمک می‌گیرد تا ثابت کند که اسلام، دینی مدارا طلب است. دینی که علاوه بر اصول ثابت در درون خود در تمامی اعصار با توجه تنوع و تکثر انسان‌ها جاری می‌شود.

ابوزید به‌مانند برخی از اندیشمندان غرب مانند جان لاک و ژان ژاک روسو معتقد است که هیئت حاکم نمی‌تواند در تمام امور دینی واقف باشد و برای آخرت شهروندان تصمیم‌گیری کند. دولت نه می‌تواند خود را طرفدار دینی نشان دهد و نه می‌تواند شهروندی را وادار به پذیرش امور مذهبی اکثریت جامعه کند. از این رو نخستین اصل برای دستیابی به شهروندی در اندیشه ابوزید نه تابعیت، بلکه آزادی عقیده است. به همین دلیل است که ابوزید معتقد است عبارت: «دین دولت، اسلام است» در برخی از قوانین اساسی باعث می‌شود که دین در خدمت حاکمیت قرار گیرد نه در خدمت سعادت و رفاه بشریت.

ابوزید در پی اثبات این امر برآمد که در تمامی ادیان هیچ‌الگوی تمام‌شده‌ای برای بشریت به تصویر کشیده نشده و این قوه تعقل و عقل‌گرایی انسان‌ها که در قرآن به کرات آمده، می‌بایست نقشه راهش را برای دوران بعد از اتمام نبوت تنظیم کند؛ بنابراین بدون چنین نگاه متساهلانه‌ای دست‌یابی به «شهروندی» امکان‌پذیر نیست و «امت» هیچ‌گاه نمی‌تواند جایگاه آن را بگیرد، زیرا اگر شهروندی را در وهله اول تساهل و برابری با هر گروه و عقیده‌ای بدانیم در واژه «امت»، داشتن عقیده خاص و عدم تساهل برجسته است. شهروند می‌بایست با آزادی که به وی داده می‌شود، دست به انتخاب زند، اندیشه خود را در گروه‌های مختلف در اجتماعی که زیست می‌کند بیان دارد تا با کم‌وکاست اندیشه خود آشنا شده و به درک و بینش تازه‌ای برای دستیابی به رفاه و سعادت بیشتر نائل شود. مؤلفه‌های ابوزید تفسیر متفاوتی را از شریعت ارائه می‌دهد که با توجه به عدم کارایی تفاسیر موجود در جوامع اسلامی می‌تواند راهگشایی

برای برون‌رفت از بن‌بست‌های حقوقی و جنبش‌های ایجاد شده توسط گروه‌های مورد تبعیض باشد. نکته قابل توجه در اندیشه ابوزید این است که وی در تلاش برای ایجاد یک آئین شهروندی و نه یک حقوق شهروندی صرف به‌مانند بیشتر قوانین اساسی است. در آئین شهروندی ابوزید اخلاق دینی شهروندان جایگزین قانون می‌شود و کاربرد آن، آنجا نمایان می‌شود که در موضوع‌هایی چون «ارتداد»، ملاک خیانت ملی یا بر هم خوردن نظم عمومی با مراجعه به این آئین مشخص تعریف می‌شود.

همچنین از مقاله حاضر این نتیجه حاصل می‌شود که حقوق شهروندی نیز مانند شریعت اسلام یا احکام اسلامی یک جنبه تاریخی دارد؛ به عبارت دیگر همان‌طور که متن را می‌بایست با توجه به فرهنگ و شرایط زمانه تعریف کرد، مفهوم شهروندی در یک جامعه اسلامی هم متناسب با همین امور دچار تغییر و دگرگونی می‌شود. در این اندیشه دین خود به‌مثابه یک جامعه مدنی واسط بین قدرت حاکم و شهروند عمل می‌کند که دائماً در حال بازتعریف خود است و در این نقطه است که امر به معروف و نهی از منکر سازوکار واقعی خود را باز می‌یابد.

References

- Abu Zayd, N. (2008). *A Rational Approach in Interpreting the Qur'an*, Translated by Ehsan Mousavi Khalkhali, Tehran, Nilofar Publications, First edition. [In Persian]
- Abu Zayd, N. (2004). *Criticism of religious discourse*, Translated by Hasan Yousefi Ashkuri and Mohammad Javaherkalam, Tehran: Yadavaran Publications. [In Persian]
- Abu Zayd, N. (1996). *Imam Shafi'i and the establishment of the ideology of moderation*, Cairo: Madbouli School, Al-Thaniyyah. [In Arabic]
- Abu Zayd, N. (2017). *Modernization, sanctions and interpretation*, Translated by Mohsen Armin, Tehran: Ney Publications, First edition. [In Persian]
- Abu Zaid, N. (2001). *Problems of Reading and Ayat al-Taweel*, Beirut: Al-Maqrzuz al-Thaqi al-Arabi, 6th edition. [In Arabic]
- Abu Zayed, N. (2006). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam University Press.

- Abu Zayd, N, Sez Gin, H. (2016). *Muhammad and the verses of God*, Translated by Farida Farnodfar, Tehran, Science Publications, Second edition. [In Persian]
- Abu Zayd, N. (2018). *Spheres of Fear*, Translated by Idris Amini, Tehran: Negah Moaser Publications, First edition. [In Persian]
- Abu Zayd, N. (2000). *Text or dominance or Truth: Will of Knowledge and Will of Dominance*, Beirut: Al-Maqrüz al-Thaqafi al-Arabi, 4th edition. [In Arabic]
- Abu Zayd, N. (2003). The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an, *Journal of Comparative Poetic*, 23, 8-47.
- Abu Zayd, N. (2019). *The meaning of the text*, Translated by Morteza Kariminia, Tehran: Tarhe No Publications, Sixth edition. [In Persian]
- Abu Zayd, N. (2015). *Thought and takfir*, Interviewer Kamal Al-Riyahi, Translated by Mohammad Javaher Kalam, Tehran: Negah Moaser Publications, First edition. [In Persian]
- Arab Salehi, M. (2021). *A Collection of Articles on Understanding the New E'tezaal Process: Challenge with Abu Zayd*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Alavi Mehr, H, Jabreili Jelodar, A. (2019). Critique of Nasr Hamed Abu Zaid's Approach to Scientific Interpretation Based on Ayatollah Ma'rifat's View, *Qur'anic Doctorines Journal*, 16, 233-258. [In Persian]
- Aristotle. (1985). *Politics*, Translated by Hamid Enayat, Tehran, Sepehr Publications, Forth edition. [In Persian]
- Asfour, J. (1991). The Concept of Text and Contemporary E'tezaal, *Ebdaa Quarterly*, 3, 30-47. [In Arabic]
- De Saussure, F. (1999). *Course in General Linguistics*, Translated by Koresh Safavi, Tehran: Hermes Publications, First edition. [In Persian]
- Edalat Nezhad, S. (2001). *Criticisms about the thoughts of Nasr Hamed Abu Zayd*, Tehran, Mashgh e Emrooz Publications. [In Persian]
- Enayat, H. (2017). *A Survey in Western Political Thought*, Tehran: Amirkabir Publishing House. [In Persian]
- Esmaeilzadeh, A. (2002). Hans Georg Gadamer and the Dialectic of Understanding, *Philosophy Journal*, 12, 161-176. [In Persian]
- Faulks, K. (2018). *Citizen*, translated by Mohammad Taghi Delfrooz, Tehran: Kavir Publications, second edition. [In Persian]
- Fekri, M, et al. (2017). *Intellectuals of the Arab World*, Compiler by: Maryam Salehi, Tehran: Turjan Publications, first edition. [In Persian]

- Fasihi, A. (2015). From Monocultural Citizenship to Multicultural Citizenship; The Evolution of the Concept of Citizenship in the Liberal Tradition, *Politics Quarterly*, 11, 67-78. [In Persian]
- Gadamer, H. (2015). *Hermeneutics, Language, Art: Six Hermeneutic Essays*, Translated by Abdullah Amini, Tehran: Porseman Publishing, First edition. [In Persian]
- Gadamer, H. (2004). *Truth and Method*, Second Edition, Continuum International Group Ltd.
- Gaille, M. (2012). *Citizen in the History of Western Thought*, Translated by Abbas Bagheri, Tehran: Farzan Rooz Publications, second edition. [In Persian]
- Goli, J, Yousufian, H. (2009). Current Studies of New-Mu'tazilah, *Marafet Kalami Journal*, 3, 115-142. [In Persian]
- Haji Esmaeili, M., Banaieyan Esfahani, A. (2015). Examination of objectivism and relativism in the hermeneutics of Nasr Hamed Abu Zayd and its effect on some of her interpretations of the Qur'an, *Religious Thought Journal*, 54, 29-64. [In Persian]
- Hersch, E. (2021). *Validity in Interpretation*, Translated by Mohammad Hossein Mokhtari, Tehran, Hekmat Publications, Second edition. [In Persian]
- Iranmanesh, M. (2015). *The concept of citizenship*, Tehran, Negah Moaser Publications, First edition. [In Persian]
- Javid, M. (2009). *The Theory of Relativity in Citizenship Rights: an Analysis Based on Application in Natural Rights*, Tehran, Gerayesh Publications, First edition. [In Persian]
- Jorgensen, M., Philips, L. (2021). *Discourse Analysis as Theory and Method*, Translated by Hadi Jalili, Tehran: Ney Publications, 10th edition. [In Persian]
- Jmali Asadabadi, A. (1981). *Seyyed Jamal Asadabadi's letters*, Tehran, Parastoo Publications, Third edition. [In Persian]
- Kahoun, L. (2018). *From Modernism to Postmodernism*, Translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran: Ney Publications, 13th edition. [In Persian]
- Khatab, S. (2002). Citizenship Rights of Non-Muslims in the Islamic State of Hakimiyya, *Islamic and Christian-Muslim Relations Quarterly*, 2, 163-178.



- Khazri Aghdam, M., Sajadi, M., Manoochehry, A. (2015). Explaining the principles of citizenship education based on Hannah Arendt's philosophy, *Education Journal*, 4, 9-30. [In Persian]
- Najah, M. (2006). *Mu'tazila political thought*, Translated by Bagher Sadriniya, Tehran: Scientific and Cultural Publications, First edition. [In Persian]
- Qari Seyed Fatemi, M. (2016). *Human rights in the contemporary world: an introduction to theoretical issues; Concepts, foundations, territory and sources*, Tehran: Negah Moaser Publications, Fifth edition. [In Persian]
- Rawls, J. (2013). *Political Liberalism*, Translated by Musa Akrami, Sales Publications, First edition. [In Persian]
- Risley, D. (2017). Freedom of religion and the constitution in Egypt, In the: *Religions and Constitutional Transitions in the Muslim Mediterranean*, Edited by Alessandro Ferrari and James Toronto, First published, New York, Routledge.
- Sajoodi, F. (2016). *Functional Semiotics*, Tehran: Nashr Elm Publications, Forth edition. [In Persian]
- Saleh, H., Arkun, M. (1999). Criticism of Islamic reason and the concept of God, Translated by Mehdi Khalji, *Kian Journal*, 47, 17-27. [In Persian]
- Stuart Mill, J. (2018). *On Liberty*, Translated by Javad Sheikh Al-Islami, Tehran: Scientific and cultural publications, The seventh edition. [In Persian]
- Tajik, M. (2007). Poststructuralism and method, *Humanities Methodology Journal*, 50,43-70. [In Persian]
- Taylor, C, Jocelyn, M. (2020). *Secularism and Freedom of Conscience*, Translated by Mehdi Hosseini, Tehran, Publications of the National Library and Records Organization, First edition. [In Persian]
- Taylor, C., Farhang, R. (2020). *A Life of Virtue in the Age of Secularity*, Tehran: Agah Publications, Fifth Edition. [In Persian]
- Vaezi, A. (2016). *An Introduction to Hermeneutics*, Tehran: Publishing Organization of Islamic Culture and Thought Research Institute, Fifth edition. [In Persian]
- Vaezi, A. (2010). Criticism of Nasr Hamed Abu Zaid's interpretation of the historicity of the Qur'an, *Qur'an Knowledge Journal*, 2,41-65. [In Persian]
- Vasfi, M. (2016). *New-motzlian*, Tehran: Negah Mazares Publications, Second edition. [In Persian]

- Vaqidi, M. (2000). Explaining the structure of the Arabic intellect in a conversation with Mohammad Abed Al-Jabri, Translated by Mohammad Taghi Karmi, *Naqd or Nazar Journal*, 34, 399-446. [In Persian]
- Virgili, T. (2022). *Islam, Constitutional law and Human Rights: Sexual Minorities and Freethinkers in Egypt and Tunisia*, New York: Routledge First published.
- Zarifian, G., Taghavi Sangdehi, L. (2010). A comparative study of Seyyed Jamaluddin Asadabadi and Hassan Hanafi's opinions about the West, *Historical Essays Journal*, 1, 57-72. [In Persian]

