



بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید

محمد باقر منصورزاده*

دانشجوی دوره دکتری تخصصی اندیشه سیاسی واحد علوم و تحقیقات تهران

زهرا مسعود

دانشجوی دوره دکتری تخصصی جامعه‌شناسی سیاسی واحد علوم و تحقیقات تهران

چکیده

پژوهش حاضر در نظر دارد که به بررسی و واکاوی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان و به‌ویژه ابوزید بپردازد. در این پژوهش در پی یافتن پاسخ برای دو سؤال اساسی می‌باشیم: نخست آن که مبانی اندیشه سیاسی نومعتزلیان و به‌ویژه ابوزید چگونه قابل تبیین می‌باشد و دیگری این که در مبانی اندیشه سیاسی نومعتزلیان و ابوزید رابطه دین و سیاست چگونه ترسیم و تبیین شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهند که اندیشه‌های نومعتزله ریشه در آرای اندیشمندان نخست معتزله در قرون اولیه اسلامی دارد و معتقد است با توجه به سیالیت و تاریخمند بودن نص قرآن می‌توان اندیشه‌های آن‌را روزآمد نمود و در واقع به دنیوی و عرفی کردن امور دینی پرداخت. نهایتاً این که در کنه اندیشه‌های نومعتزلیان و به‌ویژه ابوزید اندیشه عرفی‌گرایی و سکولاریسم را به معنای جدایی دین از حکومت و نه سیاست می‌توان استنباط نمود.

کلید واژه‌ها

نومعتزلی، نصر حامد ابوزید، عرفی‌گرایی، تاریخمندی، نص قرآن.

* Email: Sajadlachinani1@gmail.com.

طرح مسئله

جریان فکری نومعتزله یکی از گرایش‌های کلامی برجسته در جهان اسلام است و خاستگاه آن را می‌توان در آرای معتزلیان قدیم جستجو نمود؛ که تلاش می‌کردند بنای معرفتی اسلام را بر پایه عقل‌گرایی پی‌ریزی کنند. معتزلیان به رهبری کسانی چون حسن بصری و اندیشمندانی مثل قاضی عبدالجبار و جاحظ، به دنبال حوادث سیاسی اجتماعی و اندیشه‌های جدیدی که در جامعه نوپای مسلمانان پدید آمده بود، در تاریخ اندیشه اسلامی ظهور نمودند. استفاده از شیوه تأویل و عنصر مجاز در تفسیر نصوص و نیز به‌کارگیری عقل در فهم معارف و علوم اسلامی سر لوجه کار آنان بوده است. پیش‌زمینه‌های ظهور این جریان فکری را می‌توان در دو دسته عوامل اصلی خلاصه کرد: یکی عوامل خارجی که در نتیجه ورود اندیشه‌های غیراسلامی به جامعه مسلمانان و برخورد فکری آنان با عناصر بیگانه روی داد و دیگری عوامل داخلی که به دنبال درگیری‌های داخلی بر سر مسئله خلافت پدید آمده بود.

امروزه گروهی از نواندیشان دینی و تجددخواهان معاصر، عمدتاً در کشورهای عرب زبان، با توجه به این جنبه مهم کار معتزله، یعنی تفسیر عقلانی از وحی و شریعت، می‌کوشند با احیای این مکتب فکری در اسلام و تطبیق آن با آرا و آموزه‌های جدید دنیای مدرن، راه‌حل‌ها و موضع‌گیری‌های مناسبی داشته باشند.

سر سلسله این جریان جدید را می‌توان در اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی (متوفی 1315 هـ ق) معروف به افغانی دانست، تلاش‌های او در جهت بیداری اسلامی و ایجاد وحدت میان سنی و شیعه بسیار حائز اهمیت بوده و می‌توان ادعا کرد ادامه راه او در توجه به جنبه‌های عملی و کاربردهای سیاسی اسلام، پس از او توسط شاگردش محمد عبده (متوفی 1323 هـ ق) و همفکران ایشان به تجددخواهی امروزه متفکران به‌ویژه مصری انجامیده است. البته سیدجمال را باید عنصر سیاسی در گرایش اعتزالی دانست. اما شاگرد و شاید مرید او عبده بیشتر یک عنصر فکری و متکلم به حساب می‌آید.

کسانی چون امین الخولی، محمد احمد خلف‌الله از دیگر عناصر اندیشه‌ای این جریان هستند که اینان را می‌توان پایه‌گذاران جنبش نومعتزلیان در مصر و کشورهای عربی دانست. این گروه با تأسیس مکتب ادبی در تفسیر و نگاه ویژه خود به قرآن توانستند راه تفسیرهای عقل‌گرایانه را برای قرآن باز کنند. از دیگر چهره‌های مهم این جریان فکری می‌توان به محمد عابد الجابری (مراکش)، جابر عصفور (مصر)، حسن حنفی (مصر) و البته نصر حامد ابوزید (مصر) اشاره نمود.

نگارندگان این مقاله مبانی اندیشه‌های سیاسی را به‌عنوان متغیر وابسته و نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید را به‌عنوان متغیر مستقل در نظر دارند و شاخصه‌ای هم‌چون رابطه دین و سیاست را برای مبانی اندیشه سیاسی و هم‌چنین شاخصه‌هایی هم‌چون سکولاریسم، تاریخ‌مند بودن نص و عقل‌گرایی و اندیشه‌های اومانیستی را برای تشریح اندیشه‌های نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید مناسب می‌دانند.

این مقاله در پی یافتن پاسخ برای این دو سوال می‌باشد:

مبانی اندیشه سیاسی نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید چگونه قابل تبیین می‌باشد؟

در مبانی اندیشه سیاسی نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید رابطه دین و سیاست چگونه قابل تبیین می‌باشد؟

پیشینه ادبیاتی موضوع پژوهش

در زمینه اندیشه‌های اسلامی و به‌ویژه نومعتزله نسبتاً منابع مطلوب و حائز توجهی ارائه شده است که در این قسمت از پژوهش، نگاهی مجمل و مختصر به این پیشینه خواهیم داشت.

یکی از منابع درخور و ارزشمند در زمینه اندیشه اسلامی بدون تردید کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلام می‌باشد که توسط «خنافخوری» و «خلیل جر» نگاشته شده است و آقای عبدالمحمد آیتی نیز با کلامی شیوا این کتاب را در سال 1355 ترجمه نمودند که به‌خاطر اهمیت و نفوذ کلام این کتاب تاکنون نزدیک به ده بار تجدید چاپ شده است. یکی از ویژگی‌های بارز این کتاب مختصر بودن مفاهیم ژرف و گسترده‌ی آن می‌باشد که با گردآوری مفاهیمی هم‌چون فلسفه شرق، فلسفه غرب، تصوف، تأثیر متقابل اندیشه‌های اسلامی و یونانی، با هم‌ی ابعاد و زوایای شان کار بسیار دشوار و در عین حال مفیدی می‌باشد. در این کتاب ارزشمند به اندیشه‌های معتزلیان قدیم به‌صورت زیبا اشاره شده است. این کتاب دو بخش است که بخش اول در شش فصل به‌شرح کلی فلسفه و مکتب‌های فلسفی، فلسفه قدیم در شرق و فلسفه قدیم در غرب اشاره‌های جالبی داشته است.

در قسمت دیگری از این کتاب فلسفه اسلامی، علم کلام، غلات شیعه، تصوف و اخوان الصفا مورد بررسی قرار گرفته شده است. در بخش دوم این کتاب به تأثیر متقابل اندیشه اسلامی و یونانی، نهضت ترجمه و هم‌چنین مباحث دیگر همت گمارده شده است؛ ضمن آن که به تأثیر اندیشمندان مسلمانی هم‌چون فارابی، ابن‌سینا، غزالی، ابن‌طفیل، این رشد و ابن‌خلدون هم در جهان فلسفه اشاراتی داشته است.

یکی دیگر از منابع درخور اندیشه اسلامی را می‌توان کتاب دولت و حکومت در اسلام با قلم خانم لمبتون دانست. این کتاب که در واقع سیری در نظریات سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم می‌باشد؛ در سال 1379 نخستین بار توسط علی مرشدی‌زاده ترجمه شد و هم‌چنین در سال 1385 با قلم شیوای استاد فقهی ترجمه شد. در معرفی کوتاه این کتاب باید گفت که نویسنده در مقدمه خود سه نظریه سیاسی برجسته در میان مسلمانان را معرفی می‌کند، نظریه فقها، نظریه فلاسفه و نظریه ادبی.

او نظریه فقها را اسلامی‌ترین نظریه می‌داند و معتقد است در این شیوه، نظریه سیاسی از آیات قرآن، سنت رسول خدا، سیره و روش جامعه صدر اسلام مدد می‌گیرد. نظریات سیاسی فلاسفه، مرهون فلسفه یونان است و با نظریه دیدگاه‌های سیاسی دوره یونان باستان، دیدگاه‌های خویش را ارائه می‌کند؛ گروه سوم نیز بر امتیاز و حق الهی شاهان تکیه کرده، بیشتر با عمل حکومت سروکار دارد تا تئوری آن. این نظریه تلاش می‌کند تا حدی ارزش‌های اسلامی را با سنن پادشاهی در آمیزد. نویسنده هم‌چنین به دیدگاه‌های سیاسی فرق و مذاهب مختلف مسلمانان اشاره دارد و از آرای خوارج، زیدیه، شیعه امامیه و اسماعیلیه و البته معتزله سخن به میان می‌آورد.

لمبتون در کتاب خود، از اولین جرعه‌های اختلاف‌نظر علما در امور کشورداری سخن می‌گوید و تحولات بعدی آن‌را براساس تألیفات علمای ادوار مختلف تاریخی به دوران معاصر می‌کشد.

کتاب دیگر در تبیین اندیشه اسلامی و به‌ویژه اندیشه‌های معتزله، کتاب «الاتجاه العقلی فی تفسیر» می‌باشد؛ که توسط حامد ابوزید در سال 2003 پدید آمده است. این کتاب توسط احسان موسوی خلخالی تحت عنوان «رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن» در سال 1387 به فارسی برگردانده شد. نگارنده در این کتاب معتزله را نمایندگان نواندیشی در جهان اسلام می‌شناسد؛ چرا که ایشان تلاش کردند مسائل جدید را، که از فاصله‌ی زمانی با دوران صدور وحی ناشی شده بود و نیز به پرسش‌هایی درباره رابطه وحی با واقعیت‌های روز، پاسخ گویند؛ در همین راستا آنان پیشگام بررسی رابطه گفتار الهی با گفتمان انسانی در اندیشه اسلامی و در شرایط متغیر تاریخی بودند. بدین ترتیب عقل را اساس نقل دانستند و به عقلانی‌سازی وحی پرداختند؛ کاری که تحققش در اروپا تا قرن هجدهم طول کشید. البته ابوزید در این کتاب معتقد است اشتباه بزرگ معتزله، تلاش برای تحمیل اندیشه اعتزالی با کمک قدرت سیاسی بوده است، اشتباهی که پس از ناکامی به

حذفشان انجامید. این کتاب در رابطه با تاریخ‌مند بودن آیات قرآن، به تشریح مفاهیم زبانی - بلاغی - فکری هم‌چون تأویل، تفسیر و مجاز در قرآن، تلاش می‌کند.

یکی دیگر از کتاب‌های مهم در مورد اندیشه‌های نومعتزله کتاب «معنای متن» حامد ابوزید می‌باشد. این کتاب که توسط مرتضی کریمی‌نیا در 1380 ترجمه شده است، پژوهشی در علوم قرآنی می‌باشد. ابوزید در این مهم‌ترین و اساسی‌ترین کتاب خود کوشیده است مباحث رایج علوم قرآنی را از منظری تازه و با ذهنیت امروزی ببیند. مراد از نگرشی امروزی، تمامی ابزارها، روش‌ها و علوم شناخته شده بشری است که در اختیار داریم. این کتاب را می‌توان اثری نوآندیشانه به حساب آورد؛ بدین معنا که می‌کوشد با به‌کارگیری نظریه‌های متن شناختی و روش‌های متن پژوهانه و زبان‌شناختی، قرائتی تازه از علوم قرآنی به‌دست دهد. مهم‌ترین نظریه طرح شده در این کتاب پیوند متن و واقعیت است که ابوزید آن را بر هر متن ممتازی مانند شاهکارهای ادبی، از جمله قرآن، صادق می‌داند.

منبع مهم دیگر برای شناخت اندیشه‌های نومعتزله و به‌ویژه ابوزید، کتاب دیگر خود او یعنی «نقد الخطاب الدینی» می‌باشد. مدعای این کتاب چندان از کتاب دیگر او یعنی معنای متن جدا نیست و به‌صورت شفاف و منسجم‌تری به ارائه همان نظریات می‌پردازد. این کتاب در اصل سه مقاله بوده است که توسط حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر حکام به‌همراه مقدمه ارسال از سوی مؤلف در حدود 310 صفحه ترجمه شده است. نظریات ابوزید در این کتاب بیشتر ناظر بر گفتمان دینی حاکم بر کلام اشعری جامعه مسلمانان، مصر و دانشگاه الازهرها می‌باشد.

او در این کتاب ضمن نقد جریان راست سنتی حاکم بر جوامع مسلمانان میان حقیقت دین و معرفت دینی تفاوت قایل می‌شود؛ او با تأکید بر عقل بشری تفکرات جزم‌گرایانه و ظاهرینانه را نقد می‌کند؛ او در این کتاب با تأکید بر روش هرمنوتیکی معتقد است برای رسیدن به فهم عقل‌گرایانه دین از روش گادامر استفاده نمود. هم‌چنین او اندیشه دینی را یک محصول تاریخی می‌داند که مختص به زمان و مکانی خاص می‌باشد.

در میان پژوهش‌های انجام گرفته شده درباره اندیشه‌های نومعتزله و به‌ویژه ابوزید بهتر آن است که به معرفی چند مقاله هم در این زمینه اشاره کنیم. از جمله می‌توان به مقاله‌ی آقای حسین نقی‌زاده تحت عنوان «اندیشه‌های ابوزید و برداشت او از قرآن» اشاره کنیم. نگارنده در این مقاله با تأکید بر مفروض انگاشتن حجیت و اعتبار استنباط از قرآن معتقد است به باور داشتن جنبه‌ی الهی و آسمانی این کتاب و پذیرش این اصل که سخن خداوند است و هیچ باطلی را بر نمی‌تابد و بر همین اساس معارفی والا و فراتر از فرهنگ و اندیشه‌ی مردمان عصر نزول و بلکه همه‌ی زمان‌ها می‌باشد. نگارنده در این مقاله به تأثیرگادامر بر اندیشه‌های ابوزید تأکید می‌کند و نقطه محوری ادعای او را فهم متن در افق تاریخی می‌داند؛ نگارنده در این مقاله ضمن تبیین سه جریان معروف در اندیشه اسلام‌گرایان، ابوزید را در ذیل روشنفکران سکولار می‌داند. از نظر نویسنده در این مقاله ابوزید برخی از احکام اجتماعی اسلام را بی‌استفاده می‌داند و معتقد است باید با دو شیوه نسبت به آن‌ها واکنش نشان داد. یا کنار گذاشتن برخی از این احکام و یا بازخوانی متون آن براساس اجتهاد نوین. نگارنده در بخشی دیگر از مقاله به ملاحظاتی در مورد آرای ابوزید می‌پردازد و به‌زعم خود ضمن نقد آرای او به رد برخی نظریات ابوزید می‌پردازد.

یکی دیگر از مقالات در این زمینه، مقاله‌ای تحت عنوان «جریان‌شناسی اندیشه‌ها نومعتزله» که به قلم آقایان جواد گلی و حسن یوسفیان نگاشته شده است. هدف این مقاله، بررسی عوامل شکل‌گیری جریان نومعتزله در جهان اسلام، نقاط اشتراک و افتراق میان جریان کلامی نومعتزله و مکتب معتزله، نقد و بررسی اجمالی مبانی نظری و دیدگاه‌های کلامی طرف‌داران این جریان فکری است. در این مقاله به آثار اندیشمندان متعلق به جریان فکری نومعتزله و برخی

پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده اشاره شده و بر پایه این بررسی‌ها به تقسیم جریان نومعتزله به نومعتزلیان کسورهای عربی، شبه قاره هند و نومعتزلیان ایران همت گماشته شده است.

یکی دیگر از منابع در این زمینه گفت‌وگویی است که با حجت‌الاسلام قائمی‌نیا پیرامون اندیشه‌های ابوزید انجام شده است که دکتر قاسمی‌نیا آرا ابوزید را در یک مثلث ترسیم می‌کند که در ضلع اول آن به نقد آرا و افکار امام شافعی به‌عنوان مهم‌ترین فقیه اهل سنت پرداخته است، در ضلع دوم اندیشه خود ابوزید نقد آرای اشاعره و در صدر آن غزالی موردنظر او است و ضلع سوم اندیشه ابوزید احیای یک جریان اعتزالی یا نواعزالی است که در این رشد به چشم می‌خورد و آن‌هم در نقد آرای غزالی و خصوصاً پیوندی که غزالی میان دین و سیاست می‌دهد و ابوزید ناقد آن بود. ضمن تأکید بر ارزشمند بودن تمام این منابع که به معرفی مختصر آن‌ها پرداخته شد؛ آن‌چه پژوهش حاضر را از تمام این تألیفات متمایز می‌کند این می‌باشد که برخلاف غالب آثار تألیف شده در این زمینه، پژوهش حاضر به‌صورت خُرد و ریزتری تنها یکی از ابعاد اندیشه‌ای نومعتزله را -اندیشه سیاسی را با محوریت رابطه دین و سیاست- مورد مذاقه و بررسی قرار داده و در میان تمام اندیشمندان نواعزالی بر آرای ابوزید تمرکز نموده است.

زبان‌شناسی سوسوری به‌منابه یک دستگاه نظری برای پژوهش حاضر

فردیناند سوسور (1857-1913) بنیان‌گذار زبان‌شناسی نوین به‌شمار می‌رود؛ کسی که مطالعه‌ی نظامند زبان و زبان‌ها را تشخیص داد و امکان تحقق دستاوردهای زبان‌شناسی قرن بیستم را فراهم آورد. او معتقد بود که نمی‌توان با تلقی رفتار آدمی هم‌چون رشته‌ای از رویدادهایی مشابه با رویدادهای جهان مادی، به درک کارآمدی از اعمال و رفتار انسان پرداخت. او معتقد بود که عملکرد پدیده‌ها را تحت شرایط خاص باید مورد بررسی قرار داد. از نظر او، هنگام مطالعه‌ی پدیده‌های اجتماعی، نمی‌توان مؤلفه‌های فرهنگی آن جامعه را نادیده انگاشت (کالر، 1386: 6).

نظریه ساختارگرا نقطه شروع مهمی را برای گسترش درک صحیح از گفتمان در علوم اجتماعی فراهم می‌کند، زیرا این نظریه شباهت آشکاری را بین زبان و روابط اجتماعی مفروض می‌دارد (سوسور، 1386: 1). این نظریه معتقد است که روابط اجتماعی در جوامع ابتدایی را می‌توان مانند ساختارهای زبانی در نظر گرفت. در این برداشت، زبان‌ها و جوامع به‌دلیل ساختارهای منطقی و ویژگی‌های مشترک، یکسان تلقی می‌شوند. این به‌معنای آن است که پدیده‌های گوناگونی مانند، صورت‌بندی‌های اجتماعی، ایدئولوژی‌های سیاسی، اسطوره‌ها، روابط خانوادگی، متون و... همگی می‌توانند هم‌چون نظام‌های عناصر مرتبط درک شوند، بدون آن‌که وارد مباحث عمیق انواع ساختارگرایی شویم؛ عناصر منفرد یک نظام معرفتی تنها هنگامی معنا دارند که روابط آن اجزا با ساختار را هم‌چون یک کل بررسی کنیم (سوسور، 1386: 1). این ساختارها، به‌عنوان ماهیت‌هایی مستقل، خود تنظیم شونده و خود تغییر یابنده درک می‌شوند، بنابراین این خود ساختار است که اهمیت معنا و کارکرد اجزا منفرد یک جامعه را تعیین می‌کند.

این به‌معنی آن است که ساختارگرها به‌دنبال تقلیل پدیده‌های اجتماعی به عوامل جبری و علت‌های زیربنایی نیستند و با واقعیت اجتماعی به‌عنوان تجمع اتفاقی رویدادها و واقعیت‌های مجزا برخورد نمی‌کنند. در مقابل آن‌ها معتقدند که رویدادها و فرآیندهای غیرمرتبط و غیرقابل توجیه را می‌توان با ارجاع به یک نظام رسمی روابط قابل درک ساخت. فرآیند کشف نظامی از روابط که به‌وسیله آن بتوان مجموعه‌ای اساسی از عوامل را تبیین نمود، بر پایه یک روش تحلیل جدید قابل پیش‌بینی است که از مطالعه‌ی زبان و ریاضیات برگرفته شده است (بهرامی، 1387: 4).

وجه مشخصه‌ی رویکرد ساخت‌گرایی سوسوری، پافشاری بر مطالعه‌ی ساختارهای زیربنایی مشترک زبان به‌طور کل و نه فرآیندهای تاریخی تغییر در زبان‌های خاص است (تاجیک، 1392: 82)؛ صدایی که با شنیدن واژه سبب در ذهن پدید

می‌آید، دال و مفهوم سیب، مدلول است. رابطه ساختاری دال و مدلول، یک نشانه‌ی زبان‌شناختی می‌سازد و زبان، برآمده از این نشانه‌هاست.

سوسور معتقد است که هر دالی، ارزش معنایی خود را فقط از طریق جایگاه متمایزش در درون ساختار زبان اکتساب می‌کند. در این برداشت از نشانه، توازنی متزلزل میان دال و مدلول، چشم می‌خورد. هر دال ارزش معنایی خود را فقط از رهگذر موقعیت متمایزی که در درون ساختار زبان دارد، کسب می‌کند. مهم‌ترین ویژگی‌های ساختارگرایی سوسور عبارتند از این‌که: زبان سیستمی از علائم است که ایده‌ها را بیان می‌کند، علائم قراردادی و اختیاری هستند و رابطه دائمی میان یک دال و مدلول وجود ندارد؛ بلکه این سیستم و نظام معرفتی جامعه است که به علائم معنا می‌دهد. انسان معنا را از طریق زبان نمی‌آفریند، بلکه زبان از طریق انسان سخن می‌گوید و بنابراین زبان است که واقعیت را برای انسان می‌سازد. فرهنگ مثل زبان یک سیستم دلالت‌گرا است، به این ترتیب که جهان یک متن است و فرهنگ و ساختار فرهنگی جامعه معنای آن را می‌آفریند (حقیقت، 1391: 492).

ابوزید و چگونگی استفاده او از رهیافت زبان‌شناسی سوسور

ابوزید زبان را نظامی از تحلیل زبانی نشانه‌ها می‌داند که همه‌ی افکار را عنوان‌بندی می‌کند. او معتقد است که زبان دارای کارکردی نشانه‌شناختی است. به نظر او از آن‌جا که قرآن، متنی زبانی است که در مدت بیست سال، شکل گرفته است و شکل‌گیری آن نیز با توجه به واقعیات و فرهنگ زمانه بوده است، باید برای فهم آن از روش تحلیل زبانی بهره گرفت (ابوزید، 1380: 13).

مهم‌ترین نظریه طرح شده در کتاب معنای متن ابوزید، پیوند متن و واقعیت است. منظور او از واقعیت تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود در زمان شکل‌گیری متن قرآن است که به‌طور خاص در زبان آن منعکس می‌شود. براساس نظر او هر متنی، آئینه زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان آن است. ابوزید ضمن تأکید بر رابطه دیالکتیکی متن و واقعیت، معتقد است که قرآن بازتابی صرف و منفعلانه از واقعیت زمان‌هاش نیست، بلکه اولاً آن‌را بازسازی می‌کند؛ یعنی عناصر منفی آن‌را کنار می‌گذارد و عناصری را به آن اضافه می‌کند. ثانیاً پس از آن‌که این متن، متن غالب و حاکم در فرهنگ جامعه شد، بر واقعیت پیرامون خود قویاً اثر می‌گذارد. (ابوزید، 1380: 13).

ابوزید در جایی دیگر می‌گوید برای فهم قرآن باید اولاً زمینه کلی زمان نزول یعنی قرن هفتم را مدنظر قرار داد و ثانیاً با توجه به نزول تدریجی آن منشا یا ساختار خاص و قرآن را که شرایط و ساختار نزول آن آیه را فراهم نموده است فراموش نکرد (ابوزید، 1380: 34-33).

نومعتزلیان و البته ابوزید معتقدند که دریافت معنای متن از طریق مفسر، در تعامل با واقعیت شکل می‌گیرد (یعنی دیالکتیک متن و عقل)؛ مفسر با کمک عقل، می‌تواند معنای جدیدی را از آیات استخراج کند و با همین شیوه رهیافت ساختاری زبان می‌توان متن قرآن را در شرایط و زمینه‌های گوناگون اجتماعی و سیاسی باز تولید نمود و دقیقاً به‌همین علت است که نگارنده از رهیافت ساختارگرایی و زبان‌شناسی سوسوری برای تبیین مبانی اندیشه‌های سیاسی و معتزلیان با تأکید بر آرا ابوزید بهره می‌برد.

مبانی اساسی در اندیشه سیاسی ابوزید

به‌گمان ابوزید باید به متن از زاویه ارتباط وحی با واقعیت نگریست. منظور او از واقعیت، فرهنگ زمان نزول می‌باشد. بر همین اساس خواننده یا مفسر باید به‌جای پرداختن به امور مطلق و غیرعینی به سراغ حقایق عینی برود. از آن‌جا که متن

تابع روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل دوباره آن پرداخت و به گفت‌وگو با آن همت گماشت (تقی‌زاده، 1383: 146).

ابوزید با تأکید بر هماهنگی متن و واقعیات زمان نزول آن، معتقد است امروزه به دلیل منسوخ شدن واقعیات اجتماعی، باید برخی از آن قوانین را منسوخ دانست. قوانینی و عقایدی هم‌چون وجود جن، سحر و شیطان، ازدواج با کنیز، ارث و... را از همین منسوخ شده‌ها باید قلمداد کرد (تقی‌زاده، 1383: 147). در جایی دیگر ابوزید عنوان می‌کند که نمی‌توان ادعا کرد که تنها فهم من از اسلام درست است، زیرا تاریخ گذشته شاهد تعدادی رویکرد، نحله‌ها و فرقه‌های مختلفی بوده که همگی بنابر عوامل اجتماعی و سیاسی خاص به‌وجود آمده‌اند (ابوزید، 1383: 79).

ابوزید معتقد است که یک گفتمان دینی جزم‌اندیش و اشعری مسلک، ضمن آن که تمامی پدیده‌های اجتماعی و طبیعی را منبعث از این می‌داند که خداوند را دلیل تمام حوادث معرفی می‌کند، بها دادن به این تفکر را به حال جامعه زیان‌بار دانسته و معتقد است با این اندیشه، کارکرد عقل در امور زندگی مختل خواهد شد (ابوزید، 1383: 82). او معتقد است که باید میان دین و تفکر دینی تفاوت قائل بود. از نظر او دین مجموعه‌ای از متون ثابت و تاریخی است؛ در حالی که فکر دینی چیزی جز اجتهادهای بشری برای فهم آن متون و تأویل و استخراج دلالت آن‌ها نمی‌باشد (ابوزید، 1383: 264-263).

در کنار تمام این مطالب ابوزید میان اسلام و نوگرایی هیچ تضادی نمی‌بیند و تمایل دارد اسلام را به‌عنوان یک دین نوگرا در زمان خود و دینی که با مبانی درست نوگرایی در حال حاضر تضادی ندارد، معرفی کند. ابوزید بر این موضوع اصرار می‌ورزد که اسلام در شرایط اجتماعی و تاریخی زمان خود یک جریان نوگرا بود و به مشکلات و چالش‌های آن روز پاسخ‌های مناسب ارائه داده است. از نظر او نوگرایی اسلام در عرصه‌های گوناگون بارز بوده است؛ مثلاً از نظر جامعه‌شناختی، ساختارهای قبیله‌ای جامعه جای خود را به جامعه اسلامی برادرانه و عدالت‌محور داد و یا در حوزه تفکر و اندیشه عقلانیت و تقبیح تقلید کورکورانه از سنت را به رسمیت شناخت (علیخانی، 1383: 126).

اما درباره این که چرا امروزه مسلمانان در نوگرایی و پیشرفت ناموفق بوده‌اند سه بحث را مطرح می‌کند:

اول این که مسلمانان بیشتر ارزش‌های مدرنیته و نوگرایانه را متضاد با ارزش‌های اسلامی قلمداد می‌کنند و منشا آن‌را قانون بشری می‌داند و این با روح اسلام ناسازگار است.

دوم این که تصویر مسلمانان از غرب یک تصویر استعماری است و هر چیزی از سوی استعمار ارایه گردد، با تردید به آن نگرسته می‌شود. به‌نظر ابوزید، متفکران معاصر اسلامی، برخلاف اسلاف خود، میان نوسازی و نوگرایی کشورهای مدرن و اندیشه استعماری آن‌ها با نوعی تضاد اندیشه‌ای روبه‌رو هستند.

سوم این که ابوزید به این اشاره می‌کند که تلقی و استنباط نخبگان سیاسی مسلمان را با اندیشه واقعی نوگرایی و غربی دارای اشکال می‌داند؛ به‌عنوان مثال فردگرایی که یکی از مهم‌ترین اجزای مدرنیته می‌باشد در نگاه آن‌ها نوعی تهدید تلقی می‌شود (ابوزید، 1382: 110).

در مجموع ابوزید در پنج حوزه به نقد گفتمان سنتی سیاسی می‌پردازد:

- 1- یکسان‌انگاری دین و معرفت دینی؛ 2- تفسیر تمامی پدیده‌های اجتماعی و حتی طبیعی و ارجاع آن به مبدا نخستین؛
- 3- تکیه بر مرجعیت سنت یا میراث و تقدسی بخشی به آن؛ 4- رد هرگونه نگاه تفسیری با تأکید بر نگاه جزم‌اندیشانه و انحصارطلبانه و 5- غفلت از نگاه تاریخی به متن قرآن (حجت، 1387: 8)

سکولاریسم و اومانیسیم مبنای اساس در اندیشه سیاسی ابوزید

1) تأکید بر نقش عقل در رهیافت ابوزید به روشنی نوعی رهیافت اعتزالی نوین است. او مهم‌ترین راه شناخت وحی را بهره‌گیری دوباره از تفکر عقلانی، در پرتو دانش‌های جدید بشر می‌داند. به نظر او در گفتمان سنت عقل‌گرایان و در صدر ایشان معتزله انسان را مخاطب و مقصود اصل تعالیم قرآن می‌دانستند و به او بها می‌دادند و متن قرآنی را «فعل مخلوق» خداوند می‌دانستند. معتزله می‌کوشیدند که متن قرآنی را با فهم بشر پیوند دهند و شرح و تحلیل آن را در دایره‌ی قدرت انسان بگنجانند. در مقابل اشاعره به جانب دیگر متن یعنی گوینده‌ی آن اهمیت می‌دادند و از این رو متن قرآنی در نظر ایشان از صفت ذاتی خداوند بود و نه فعلی از افعال او؛ طبیعتاً صاحبان این نگرش از ارزش «انسان» که در سوی دیگر فرآیند وحی، مخاطب متن قرآنی است، می‌کاستند. رهیافت اعتزالی ابوزید به سه اصل معرفت‌شناختی استوار است؛ 1) توان دست‌یابی آدمی به معرفت و ادوات آن و این که عقل قادر است به‌طور خود بنیاد به حقیقت نائل آید؛ 2) شناخت امری نسبی است و 3) تجویز نوعی شک نقادانه. او معتقد است رنسانس در غرب بر مبنای آزادسازی عقل از سلطه‌ی حاکمیت نصوصی آغاز شد که تأویل و فهم آن‌ها تنها در انحصار کلیسا بود، ما نیز باید در فرهنگ اسلامی، مبنایی برای توجه به عقل بیابیم. ابوزید بر این اصل اومانستی باور دارد که نصوص دینی تنها یک وجه از وجوه حیات آدمی را پوشش می‌دهند. او در این باره می‌گوید «از همان نخستین لحظات تاریخ اسلام خصوصاً در فاصله‌ی نزول وحی و شکل‌گیری نصوص، اندیشه‌ی تثبیت شده‌ای وجود داشت که نصوص دینی تنها در قلمرو خاص خود فعالیت دارند و از آن سو عرصه‌های دیگری هست که فقط عقل بشری و تجربه انسانی در آن کاربرد دارد و خاص نصوص دینی نیست. در عصر پیامبر، زمانی که آن حضرت حکمی صادر می‌کرد یا تصمیمی می‌گرفت، مسلمانان می‌پرسیدند که آیا در این موارد پیامبر تابع وحی بوده یا با تکیه بر عقل و تجربه خویش عمل کرده است؟ (ابوزید، 1383: 77). ابوزید بازگشت به اسلام را جز با احیای عقل در حوزه‌ی اندیشه و فرهنگ ممکن نمی‌داند. از نظر او «اصل و آغاز، همانا حاکمیت عقل است. سلطه‌ای که اساساً خود وحی نیز بر آن استوار است. سلطه‌ی عقل، قابلیت خطا دارد، ولی به‌همان نسبت قادر به تصحیح خطاهای خویش نیز می‌باشد و مهم‌تر این که عقل یگانه ابزار ما برای فهم است». بنابراین تنها راه این است که بر تحکیم عقلانیت بکوشیم. باید به عقل و عقل‌گرایی گردن بگذاریم، تأویل اجتماعی - تاریخی نصوص، شرط بازسازی آنهاست، که طی آن آن چه اساس و جوهری است، نو و آنچه با توجه به شرایط اجتماعی - تاریخی مختلف، عرضی و موقت است ساقط می‌شود (حجت، 1387: 8).

2) بشری بودن دین، ابوزید خود قرآن را قدسی و الهی، اما فهم و تفسیر و تأویل آن را بشری می‌داند و در این امر تناقضی نمی‌بیند. او معتقد است قرآن از مقوله‌ی پیام است که «فرستنده» اش زبان «گیرنده» بشری آن را به کار گرفته و به زبان موجودی اجتماعی و تاریخی سخن گفته است. زبان پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی است که آثار و عوارض بشری بودن و تاریخمندی در آن هویدا است. اکنون که این «پیام» به زبان اجتماعی و تاریخمند برای گیرنده‌ای اجتماعی و تاریخی فرستاده شده است، برای فهم و تحلیل آن باید از روش‌های بشری استفاده کرد. به باور ابوزید زبان مهم‌ترین ابزار یک قوم در فهم و نظام‌بخشی جهان است. زبان جدا از فرهنگ و واقعیت نیست و لذا نمی‌توان از متنی منفصل از فرهنگ و واقعیت سخن گفت. قرآن متنی زبانی است و منسوب به فرهنگی خاص. متن محصولی فرهنگی است. قرآن پیام آسمانی به زمین است اما نه پیامی جدا و بر کنار از قوانین واقعیت و نهادهای اجتماعی درون آن و به‌ویژه نهاد فرهنگ. واقعیت در نظر ابوزید مفهومی وسیع، شامل نهادهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآنی را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین یگانه راه موجود برای پژوهش علمی آن

است که کلام الهی را از طریق محتویاتش در چارچوب نظام فرهنگی که در آن ظهور یافته است بررسی کنیم. از نگاه ابوزید قرآن پدیده‌ای است که می‌تواند وجودی خارج از تاریخ داشته باشد. قرآن متن است، متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت شکل گرفته و پس از تشکیل، خود به واقعیت شکل داده است. ما در برابر متنی فرهنگی قرار گرفته‌ایم، قرآن درون یک فرهنگ شکل گرفته است. این متن از جامعه‌ی خود جدا نیست، از فرهنگ خود جدا نیست از نخستین گیرنده‌ی آن یعنی پیامبر جدا نیست. به‌طور کلی اساس نظریه‌ی ابوزید عبارت است از مسئله‌ی تاریخمندی و زمانمندی متن قرآنی و ارتباط وثیق آن با فرهنگ منتسب به آن. «قرآن محصولی فرهنگی است» و این سرآغاز قرائت اومانستی است. او می‌گوید حتی اگر از منظر صرفاً فلسفی بنگریم، جای این پرسش هست که چگونه ممکن است خداوند فارغ و خارج از تاریخ سخن بگوید؟ ایمان به الهی بودن منشا قرآن امری است که با بررسی متن قرآنی از طریق شناخت فرهنگی که قرآن بدان منتسب است، در تعارض نیست. به‌عبارت دیگر، خداوند سبحان هنگام فرستادن وحی بر پیامبر، نظام زبانی مخصوص همان نخستین گیرنده‌ی وحی را برگزیده است. گزینش زبان، انتخاب یک ظرف خالی نیست، زبان مهم‌ترین ابزار هر قوم در فهم و نظام‌بخشی جهان است. بر این اساس نمی‌توان درباره‌ی هیچ زبانی جدا از فرهنگ و واقعیت آن سخن گفت و به‌همین لحاظ نمی‌توان از متنی منفصل از فرهنگ و واقعیت سخن گفت، چرا که هر متنی در چارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد. ابوزید تلاش می‌کند تا نشان دهد دین امری بشری است و هیچ راهی برای بررسی آن جز قوانین بشری وجود ندارد. او در این باره می‌گوید دین، هر دینی که باشد، باید پدیده‌ی وحی را در بافت تاریخی، فرهنگی و زبانی آن بازشناخت. از نظر ابوزید متون خالصاً دینی باشند یا بشری، به‌هر حال محکوم به مجموعه‌ای از قوانین ثابت بشری هستند و خاستگاه الهی متون، این متون را از شمول این قوانین خارج نمی‌کند، چرا که این متون از وقتی به تاریخ و زبان راه یافته و با الفاظ و مدول خود در واقعیت تاریخی محدودی، با بشر سر و کار پیدا کردند، جنبه‌ی انسانی پیدا کردند. این متون محکوم به دیالکتیک عناصر ثابت و عناصر متغیر می‌باشند، به این معنی که از لحاظ الفاظ ثابت و از لحاظ مفهوم متغیرند. از آن سو در برابر متون، قرائت قرار دارد که محکوم دیالکتیک پنهان‌سازی و آشکارسازی است. او در این خصوص به سخن امام علی (ع) اشاره می‌کند که: «قرآن حامل وجوه مختلف است»، یا این که «قرآن سطوری است نوشته شده بین دو جلد، و فقط افراد آن را به سخن در می‌آورند (حجت، 1387: 8). قرآن از جهت الفاظ مقدس است، ولی از جهت مفهومی پیوسته متغیر و لذا نسبی است. یعنی به‌دلیل این که قرآن را انسان تفسیر می‌کند، پس متن انسانی است، یعنی متن انسانی شده است. اساساً متن از نخستین لحظه‌ی نزول یعنی با قرائت پیامبر از آن در لحظه نزول وحی، از متن الهی به متن انسانی تبدیل شد، چرا که به‌وسیله‌ی انسان فهم شد و از تنزیل به تأویل رسید. او معتقد است اجتهاد تنها در نصوص رخ می‌دهد و در زمینه‌های غیرنصوص نه فقط به اجتهاد بلکه به ابداع و حتی به کشف نیز نیاز هست، نه صرف تکرار آرا پیشینیان. از خلال تحول واقعیت به مدد فعل و انفعالات بشری دلالت نص متحول می‌گردد. بنابراین واقعیت اول و آخر هر متن است و نادیده گرفتن واقعیت به سود نص جامد و ثابت اساساً هر دوی آن‌ها را به اسطوره تبدیل می‌کند. از حقایق مسلم تاریخی از دید ابوزید این است که «اندیشه بشری از جمله اندیشه‌ی دینی، همان محصول طبیعی شرایط تاریخی و حقایق اجتماعی زمان خویش است». تفکر دینی از قوانین عمومی حاکم بر حرکت فکر بشری جدا نیست، زیرا قداست و مطلق بودن دین که از مولفه‌های آن است، را ندارد. باید بین دین و تفکر دینی فرق بگذاریم. دین همانا مجموعه‌ای از متون مقدس ثابت و تاریخی است؛ در حالی که فکر دینی چیزی جز اجتهادهای بشری برای فهم آن متون و تأویل و استخراج دلالت آنها نمی‌باشد. طبیعی است که اجتهادها در هر عصری مختلف است و باز طبیعی است که این اجتهادها در چارچوبی معین از محیطی تا محیطی دیگر فرق کند و

این که این اجتهادها به همان نسبت از متفکری به متفکر دیگر در همان محیط، تفاوت داشته باشند. به نظر او معنی قدیم بودن قرآن و ابدی و ازلی بودن وحی به انجماد متون دینی منجر می‌شود و معنی دین را ثابت و راکد نگه می‌دارد، در مقابل معنای حدوث قرآن و تاریخمندی وحی، سیالیت را به آن‌ها باز می‌گرداند و با تأویل و روش فهم آن، معنای دین را از زندان مقطعی تاریخی می‌رهاند و به آفاق اهتمام بشر در حرکت تاریخی‌اش می‌برد. به نظر ابوزید متون دینی در تحلیل نهایی چیزی جز متون زبانی نیستند، به این معنا که به چارچوب فرهنگی مشخصی تعلق دارند. عدم تفکیک بین امر تاریخی و امر دائمی مستمر (عرضیات و ذاتیات به تعبیر سروش و شبستری) در دلالت متون دینی به خطاهای فراوانی می‌انجامد (گلی؛ یوسفیان، 1389: 4). اندیشه‌ی سیاسی ابوزید آشکارا دغدغه اندیشه‌ی سیاسی ندارد؛ اما از فحوای کلی اندیشه‌ی او می‌توان اندیشه‌ی سیاسی او را ترسیم کرد. طبعاً وقتی که او متن را محصولی فرهنگی می‌داند و به پیوند متن و واقعیت باور دارد و متن را زمانمند و تاریخمند می‌داند، این سخن او در مورد احکام و قوانین و ساختار سیاسی و اجتماعی متن نیز صادق است. با این حال او خود به طور جسته و گریخته مباحثی در این خصوص مطرح می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت او به نظام دموکراسی باور دارد و آن را مطلوب‌ترین نظام در گفتمان فعلی می‌داند. او ضمن نقد گفتمان سنت در این باره می‌گوید «امروزه که مصالح امت به طور حتم به معنای مصالح اکثریت امت و نه اقلیت ایشان است، تأویل‌کننده‌ای که منافع اقلیت را رعایت می‌کند، سزاوار رد و انکار است و تأویل وی با مقاصد وحی و اهداف شریعت ناسازگار». به نظر او در روزگار ما که اندیشه‌ی دینی تابع امیال حاکمان گشته و فقیه به جای رعایت مصالح امت، رفتار حاکمان را توجیه می‌کند و به رعایت منافع نیروهای سودجو و حاکم می‌پردازد، لازم است که در مفهوم «اجماع» تجدیدنظر کنیم، امروزه نمی‌توان اجماع «اهل حل و عقد» را ملاک عمل قرار داد، چه در عصر حاکمیت وسایل ارتباط جمعی، «اهل حل و عقد» خود صاحبان این وسائل و حاکمان بر مقدرات جامعه‌اند. از این رو فقیهان نماینده و بیانگر مصالح ایشانند. اجماع مورد قبول در تأویل متون دینی باید در فضایی دموکراتیک و حقیقتاً مردمی شکل بگیرد، تا اکثریت نماینده‌ی نیروهای مختلف، معیار اجماع باشد و مصلحت اکثریت معیار مصالح باشد. ابوزید طرح تأسیس دولتی دینی را به هیچ وجه دینی نمی‌داند، بلکه معتقد است این طرح اساساً سیاسی است (اسدی نسب، 1391: 172). او می‌گوید یکی از عوامل مهمی که موجب شد طرح تأسیس دولت دینی نزد توده‌های مردم نیروی سحرانگیز بیابد، تشکیل دولت صهیونیستی «اسرائیل» در سال 1948 بر پایه‌ی دینی بود. هم‌چنین شکست فراگیر جهان عرب در برابر قوای اشغالگر صهیونیستی در سال 1967 خود به خود موجب تقویت این فکر شد که راه‌هایی در تشکیل دولتی اسلامی، مبتنی بر حاکمیت شریعت نهفته است و این دولت می‌تواند دوران طلایی عصر امپراتوری اسلامی در روزگار خلافت را احیا کند. ابوزید انقلاب اسلامی را عامل دیگر در طرح تأسیس دولت دینی می‌داند و در این باره می‌گوید «با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل جمهوری اسلامی بر ویرانه‌های تخت طاووس که مظهر دیکتاتوری فاشیستی در تاریخ جهان اسلام بود، این اندیشه نیروی بیشتری گرفت و اسلام سیاسی صحنه را تسخیر کرد و این زندگی به‌نوبه‌ی خود بر قدرت و فعالیت آن در بسیج مردم افزود». ابوزید در مورد سکولاریسم بر این نظر است که سکولاریسم در جوهره‌ی خود چیزی جز تأویل راستین و فهم علمی از دین نیست، و آن چه باطل اندیشان ترویج می‌کنند، که سکولاریسم همان الحادی است که دین را از سطح جامعه و زندگی جا می‌کند، بسیار به دور است. ابوزید معتقد است حکومت امری است زمینی و غیردینی و لذا نباید از قدرت با عنوان ولایت یاد کرد، حاکم و حکومت هیچ قداستی ندارد، حکومت نباید تقدیس شود. به نظر او اسلام در اساس برای آن آمد که بنیادهای جاهلیت را براندازد و زندگی را بر پایه‌ی عدل و مساوات بنا نهد و انسان را از اوهام اساطیر و خرافات برهاند. در نظر ابوزید مبنای شهروندی عقیده و ایمان نیست، در جامعه همه

شهروندان صرف نظر از عقیده، ایمان، باور، رنگ و نژاد و... دارای حقوق سیاسی و اجتماعی برابر هستند و شهروند درجه یک و دو معنا ندارد. او نیز مانند شبستری بر جهت گیری احکام اسلام تأکید می‌گذارد و معتقد است باید جهت گیری وحی را کشف کنیم و آن را در همان حد محدود نکنیم بلکه ادامه دهیم. در غیر این صورت ادعای صلاحیت دین برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها ادعای باطل می‌نماید و شکاف بین واقعیت متحول و نصوص که گفتمان دینی براساس آنها تمسک می‌جوید هر دم افزایش بیشتری می‌یابد. اسلامی کردن علوم، ادبیات، هنر و اندیشه و فرهنگ از نظر او بسیار خطرناک است و به این امر می‌انجامد که رهبران دینی بر تمام شئون زندگی مسلط شوند. این روند به دادگاه‌های تفتیش عقاید منتهی می‌شود که تمام فعل و انفعالات انسانی در تمامی قلمروهای معرفت را جرم می‌شمارد و آن را انحراف و گمراهی و الحاد می‌داند. فقط به‌خاطر این که با فهم علمای دینی از متون دینی سازگار نمی‌باشد (گلی؛ یوسفیان، 1389: 4).

نتیجه‌گیری

می‌توان آرا و اندیشه‌های نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید را، بر دو محور متمرکز دانست؛ اول نقد آرای اشعریت و اشاعره به‌ویژه آن‌طور که در اندیشه‌های غزالی آمده است و دیگری احیای یک جریان عقل‌گرای جدید که ریشه در آرای معتزلیون سنتی دارد. ابوزید به‌صورت جدی به نقد گفتمان سیاسی می‌پردازد که در آن میان دین و دولت همسانی به چشم می‌خورد و معتقد است این نگاه به دین مانع از بازتولید نص شده و ضمن آن که امکان گفت‌وگو و تساهل را ممتنع می‌سازد، چهره خشن و ایدئولوژیکی از دین را به تصویر می‌کشاند.

آن‌چه بدیهی به‌نظر می‌رسد این می‌باشد که آرای نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید در همه‌ی محورها قابل نقد می‌باشد و حتی می‌توان آن‌را نوعی بدعت به‌شمار آورد. بدعت، به این معنا که شاید نوعی خروج از مضامین کتاب و سنت در آن مشهود باشد. ولی آن‌چه در این پژوهش در نظر بود شناخت همان مبانی بود که اگر چه در اندیشه سیاسی ابوزید به‌طور مستقیم به آن اشاره نشده بود؛ ولی بنابر ماهیت اندیشه‌های او قابل درک به‌نظر می‌رسید. بنابراین در این پژوهش به این مسئله مهم دست یافتیم که ابوزید و در مجموع جریان نومعتزلی به‌رغم برخی تفاوت‌های جزئی که با معتزلیان نخست دارد، بر دو مفهوم اومانستی و فردگرایی و هم‌چنین جدایی دین از حکومت و نه سیاست پای می‌فشارد و معتقد است که با توجه به متن سیال نص، می‌توان نگاه امروزی و عرفی از دین ارائه داد؛ تا در عمل برخی از مهم‌ترین مناقشات نظری و عملی در دنیای اسلام به نیک فرجامی بیانجامد.

منابع فارسی

1. ابوزید، حامد (1380)، **معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن)**، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: نشر طرح نو.
2. ابوزید، حامد (1391)، **رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن**، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ دوم.
3. ابوزید، حامد (1383)، **نقد گفتمان دینی**، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: انتشارات طرح نو.
4. ابوزید، حامد (1389)، **دین و سکولاریسم**، مترجم روح الله فرجی‌زاده، به نقل از سایت معتزله.
5. ابوزید، حامد (1381)، **سرشت کلام الهی**، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، **نشریه ایران** در تاریخ هفتم، هشتم، نهم و دهم اردیبهشت ماه.
6. ابوزید، حامد (1381)، **اسلام، مدرنیته و روشنفکران**، ترجمه مالک ذوالقدر، **نشریه بازتاب اندیشه**، شماره 25.
7. ابوزید، حامد (1382)، **مدرنیته و دموکراسی امتیاز و فضیلت یک تمدن**، ترجمه خالد خسرو، **فصلنامه مقالات و بررسی‌ها**، شماره 74.
8. ابوزید، حامد (1385)، **تأویل و میراث فکری ما**، مترجمان جهانداد معماریان و حسن احمدی زاده، به نقل از **روزنامه همشهری**.
9. اسدی نسب، محمدعلی (1391)، **نقد و بررسی کتاب نقد الخطاب الدینی**، **فصلنامه قبسات**، سال هفدهم، پاییز.
10. نقی‌زاده، حسن (1383)، **اندیشه‌های ابوزید و برداشت او از قرآن**، **فصلنامه مطالعات اسلامی**، شماره 68، تابستان.
11. علیخانی، علی‌اکبر (1383)، **جهان اسلام و غرب از دیدگاه ابوزید**، **فصلنامه مطالعات خاورمیانه**، سال یازدهم بهار.
12. سروش، عبدالکریم (1384)، **سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم فلسفی**، **ماهنامه نامه**، شماره 38.
13. سروش، عبدالکریم (1387/9/10)، **مصاحبه توسط بیژن مومیوند و حسین سخنور**، سایت اطلاع رسانی اصلاح.
14. فیرحی، داود (1381)، **جریان‌شناسی اندیشه سیاسی**، **نشریه بازتاب اندیشه**، شماره 27.
15. حامدی، منصف (1386)، **تأثیرپذیری دکتر ابوزید از مستشرقان**، ترجمه سیدحمیدی اعتصامی، **مجله قرآن**، شماره دوم تابستان.
16. حجت، مهدی، 1387، 87/7/15 نشانی سایت [islah web.Org/inter_views?](http://islah.web.Org/inter_views?)
17. حجت، مهدی، 1387، 87/8/10 نشانی سایت [islah web.Org/inter_views?](http://islah.web.Org/inter_views?)
18. گلی، جواد؛ یوسفیان حسن (1389)، **جریان‌شناسی نومعتزله**، **فصلنامه معرفت کلامی**، سال اول، شماره سوم پاییز.
19. سوسور، فردیناند (1386)، **سوسور**، ساختارگرایی و نظام‌های نمادین، مترجم کمیل نظام بهرامی، **فصلنامه رسانه**، شماره 72.
20. بهرامی، جواد (1387)، **ساخت‌گرایی از اروپایی تا مارکسیستی**، **فصلنامه مطالعات خاورمیانه**، شماره 23.

21. کالر، جاناتان (1386)، **فردینان سوسور**، ترجمه کوروش صفوی، انتشارات هرمس، چاپ دوم.
22. منوچهری، عباس (1392)، **رهیافت و روش در علوم سیاسی**، تهران: نشر سمت، چاپ پنجم.
23. تاجیک، محمدرضا (1392)، **رهیافت و روش در علوم سیاسی**، تهران: نشر سمت، چاپ پنجم.
24. حقیقت، سیدصادق (1391)، **روش‌شناسی علوم سیاسی**، انتشارات دانشگاه مفید.
25. جام جم (1389/4/30)، **گفت‌وگو با دکتر علیرضا قائمی‌نیا**.
26. غروری، سعیده (1387)، **معرفی معتزلیان معاصر، مجله شکوه النورث**، شماره 25 - 24.
27. ابوزید، حامد (1382)، **حقوق بشر محصول تلاش تاریخی بشریت، روزنامه یاس نو**، شماره 110، 26 تیر





پښتونستان د علوم انساني او مطالعاتو فرانسې
پرتال جامع علوم انساني