

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۲۱۶-۱۸۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

مناسبات دین و سیاست در فهم هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید

علی‌اکبراسدی کویچی*

عباسعلی رهبر**

چکیده

دکتر «نصر حامد ابوزید» از نواندیشان دینی است که در زمینه مسائل علوم قرآنی و سیاسی، دیدگاه‌های گاه متفاوت و چالش‌برانگیزی از آرای پیشینیان عرضه کرده است. این پژوهش در تلاش است تا در قالب تفسیر تاریخی و انتقادی اسکینر با بررسی زمینه‌های ایدئولوژیکی و عملی و ترفندهای زبانی مورد استعمال، به فهم اندیشه سیاسی و کشف کنش زبانی قصدمند نصر حامد ابوزید در طرح تفکیک نسبت و تعامل دین و سیاست بپردازد. آنچه برای نویسنده به عنوان یافته تحقیق مورد توجه قرار گرفت این بود که ابوزید با نقد اسلام سیاسی و گفتمان دینی سنتی جهت خروج مصر از مشکلات مترتب و نوسازی اجتماعی، تأسیس جامعه‌ای دموکراتیک را مدنظر داشت و آن را مترتب بر نوسازی دینی می‌دانست. از این‌رو در راستای مقابله با بنیان‌های اندیشه‌ای تأسیس و تقویت حکومت استبدادی (در مصر) به جدایی دین از سیاست رسید.

واژه‌های کلیدی: سیاست، دین، سکولاریسم، هرمنوتیک و نواندیشی دینی.

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران Aliakbarasadi88@yahoo.com

aa.rahbar@ac.ir

** دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران



مقدمه

از دیر باز بررسی مناسبات دین و سیاست در جهان اسلام از مهم‌ترین مباحث در اندیشه سیاسی اسلام محسوب می‌شد. موضوعی که ردپای آن حتی به دوران اولیه شکل‌گیری و گسترش این دین در جهان اسلام بازمی‌گشت. با این حال نوع مواجهه اندیشمندان اسلامی در دوران معاصر با این موضوع، شکل دیگری یافت که خود متأثر از پدیده جدیدی به نام تجدد و مدرنیته بود. چالش‌های مترتب از مستحذات و مسائل نو وارده به جهان اسلام در مواجهه سنت و تجدد، واکنش‌ها و تمهیدات نظری اندیشمندان اسلامی و جریان‌ها را که غالباً یکسان و مشابه نبود، ایجاد کرد. سه جریان غرب‌گرا، احیای اسلامی و جریان نواندیشی دینی یا تجدد در تراث اسلامی را می‌توان با تسامح در این میان ملاحظه نمود (ر.ک: آقاجانی، ۱۳۹۲).

جریان نخست به شکل افراطی تنها راه چاره‌رهایی از مشکلات تقابل سنت و تجدد را اقتباس از تمدن غرب می‌دانست. افرادی چون حسن عطار، رفاعة طهطاوی، احمد لطفی السید، قاسم امین، فرح أنطون، شبلی شمیم، علی عبدالرزاق، طه حسین (همان: ۷۵-۹۸) و در ایران نیز افرادی چون ملک‌خان، طالبوف، آخوندزاده و تقی‌زاده، نمونه‌هایی از این جریان فکری بودند؛ جریانی که ایدئولوژی مسلط و هژمون آنها اغلب در عرصه سیاست، نوعی نظم سکولار بود. در مقابل، جریان اسلام‌گرا قرار داشت که خواهان بازگشت به اسلام و احیای آموزه‌های کتاب و سنت در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بود که خود به شاخه‌های مختلفی تقسیم شد. سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، رشید رضا، سید قطب، امام خمینی^(۵) و شهید مطهری با در نظر داشتن تفاوت در دیدگاه‌هایشان، در این جریان قرار داشتند.

جریان سوم از برخی جهات متأثر از جریان اول و از جهاتی دیگر نزدیک به جریان دوم بود و برای حل مسئله تجدد و تقابل غرب و اسلام، روش‌ها و رویکردهای جدیدی را در فهم اسلام و میراث اسلامی دنبال می‌کرد که مستلزم نفی و طرد تفسیرها و باورهای مرسوم اندیشمندان مسلمان بود. امین خولی، محمد احمد خلف‌الله، محمد عابد الجابری، جابر عصفور، حسن حنفی، محمد ارکون، زکی نجیب محمود و البته نصر حامد ابوزید و در ایران سروش و مجتهد شبستری در این جریان قرار داشتند و با بهره‌گیری از

نوعی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خاص، در عرصه سیاست نیز به نوعی به جدایی دین از سیاست معتقد بودند. ایدئولوژی مسلط و هژمون این جریان‌های نوگرا، اغلب مروج نوعی نظم سکولار بود و فرض را بر این می‌گذاشت که ترکیب دین و سیاست، یک اتفاق و اشتباهی بود که روشن‌فکران مسلمان، احیاگران متأثر از عوامل بیرونی، آن را ترویج دادند. این درست در نقطه مقابل احیاگرانی بود که پیوند دین و سیاست را کاملاً طبیعی و در ذات اسلام می‌دیدند.

از دهه ۷۰ میلادی به بعد با تغییر و تحول به وجود آمده در نقش و مناسبات دین و سیاست در قالب گسترش دین در عرصه عمومی و سیاسی در سایر نقاط جهان با هدف معنایابی در جهان پسامدرن در قالب پاسکولاریسم، ظهور انقلاب اسلامی ایران با داعیه پیوند دین و دولت و ظهور و گسترش گروه‌های افراطی همچون طالبان، القاعده، داعش و...، فکر حضور دین در عرصه سیاسی (حداکثری) و یا کاهش آن، به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های روز روشن‌فکران در جهان اسلام نیز تبدیل شد. بسیاری از آنها با داشتن دغدغه توسعه و رفع عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، راه‌حل را در طراحی الگویی از دین و سیاست جست‌وجو می‌کردند.

دیدگاه‌های مشهور در این رابطه به چند دسته تقسیم می‌شد. نظریه جدایی دین از سیاست در آرای اندیشمندانی چون علی عبدالرزاق در کتاب «اسلام و اصول الحکم» و صادق بلعید، نویسنده کتاب «القرآن والتشريع»، نظریه پیوند دین و سیاست نه حکومت در اندیشه افرادی چون مجتهد شبستری و محمد المبارک و نظریه پیوند حداقلی دین با سیاست و حکومت در اندیشه آیت‌الله منتظری، رشید رضا و آیت‌الله سید محمدباقر صدر و در انتها پیوند حداکثری دین و سیاست از نمونه‌های این الگوهای نظری طراحی شده بود. با این حال بررسی منابع نظری و ایدئولوژیک موجود غالب این جریان‌ها، ضعفی دیگر را نشان می‌داد.

نظام‌های مستقر و الگوهای طراحی‌شده جریان‌های اسلامی عمدتاً به دلیل فاصله‌گیری از نیازهای واقعی مردم و زندگی روزمره، توانایی پرورش عرصه عمومی را از دست داد و به تهی شدن دین از کارکردهای مهم اجتماعی و مؤثر آن و عدم توانایی در تولید هنجارمندی اخلاق مدنی، امیدافکنی، معنا و هویت جمعی انجامید و به جای

درگیری با عرصه زندگی روزمره و طبقات عینی، در عرصه انتزاعیات باقی ماند. به عبارتی مواجهه اندیشمندان اسلامی و جریانات در موضوع مواجهه دین و سیاست به جای پاسخگویی به خواسته‌ها و نیازهای مردمی از قبیل بی‌عدالتی، معنا، نابرابری و دردها و رنج‌های درونی به نوعی توان خود را معطوف به بیرون و تقابل با غرب کرد. به نظر می‌رسد بی‌توجهی به مسائل روز و ارائه راه‌حل برای آنها و بهره‌گیری از دین جهت رفع مشکلات عصری از یک طرف و ماندن در ساحات فلسفی و انتزاعی و عدم توانایی برقراری ارتباط میان این ساحات و مسائل اجتماعی از مهم‌ترین دلایل این شکست‌ها بود. مطمئناً اجتماعی نمودن بحث‌های فلسفی و دینی می‌توانست -اگر ادامه می‌یافت- مسیری را برای حل بسیاری از معضلات کشورهای اسلامی هموار نماید. نمونه‌هایی که در آثار افرادی چون حسن حنفی در پروژه‌اش به نام «التراث و التجدید» و یا متفکرانی چون ابوزید و استاد شهید مرتضی مطهری قابل مشاهده بود.

به نظر می‌رسد بسیاری از این چالش‌ها و ضعف‌ها، ارتباط مستقیمی با قرائت‌های خاص و نحوه نگرش به این قرائات با نگاهی استعلایی داشته و دارد. نگاهی که به دور از وجه انتقادی به تحشیه‌نگاری و تمجید و تقلید از اندیشه‌های گذشته بدون توجه به نیازها و واقعیت‌های جامعه می‌پرداخت. نویسنده معتقد است که بازخوانی بسیاری از این جریان‌ها و اندیشه‌ها که بنیان الگوهای شکل‌گرفته فعلی هستند، می‌تواند کمکی در یافتن پاسخ به این مسائل باشد. ما معتقدیم که هرگونه حرکت به سوی جلو نیازمند نگاهی انتقادی و بازخوانی اندیشه‌ها، جریان‌ها و منابع نظری تأثیرگذار گذشته است.

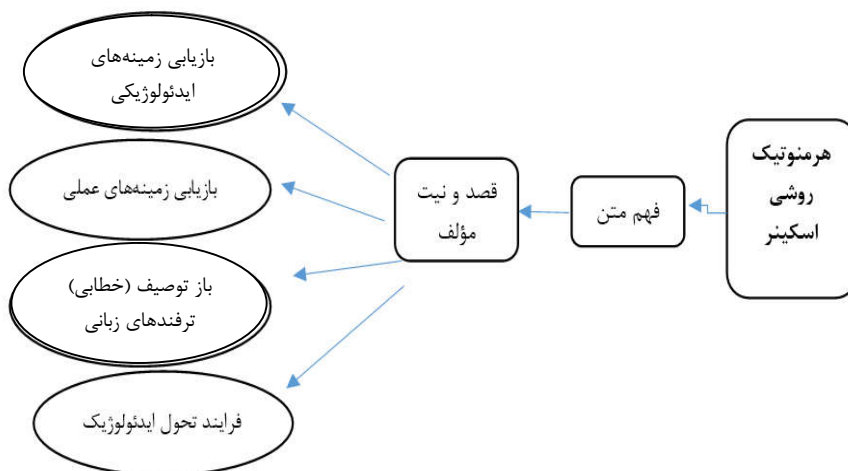
مطمئناً بررسی تمامی جوانب این جریان‌ها و اندیشه‌ها در این مقال امکان‌پذیر نیست. در همین راستا جهت دریافت و بررسی موضوع مطرح‌شده و فهم نقاط ضعف و قوت این اندیشه‌ها، نویسنده بررسی اندیشه یکی از تأثیرگذارترین متفکران جریان‌های اسلامی، نصر حامد ابوزید را که از سرآمدان جریان نواندیشی دینی در مواجهه با پدیده تجدد بود، برگزید. مطالعه اندیشه سیاسی این نواندیش در باب نسبت دین و سیاست و فهم نیت او می‌تواند ضمن بررسی انتقادی آثارش، ما را در فهم ضعف‌های موجود یاری رساند؛ زیرا از یک طرف او از نمایندگان مؤثر در جریان‌های شکل‌گرفته بود و از سویی نیز به دنبال پاسخ به بسیاری از معضلات اجتماعی و ساختاری موجبات عقب‌ماندگی جهان اسلام.

آنچه در این مقاله برای نویسنده به عنوان دغدغه اصلی اهمیت دارد، این است که چه عوامل و شرایطی باعث شکل‌گیری خاص اندیشه‌ورزی نصر حامد ابوزید درباره تعاملات و نسبت دین و سیاست شد. فهم او از جدایی این نسبت چگونه قابل تفسیر است. ما در مقاله پیش رو می‌کوشیم تا با بصیرت و بینشی هرمنوتیک به حقیقت و شرایط حصول فهم ایشان از نسبت دین و سیاست دست یابیم. فرضیه ما در این تحقیق نیز بر این منوال است که که ابوزید با نقد اسلام سیاسی و گفتمان دینی سنتی، به نیت ایجاد جامعه‌ای دموکراتیک معتقد به جدایی دین از سیاست بود.

روش‌شناسی تحقیق

این مقاله جهت حصول نتیجه و تحلیل داده‌ها از روش هرمنوتیک اسکینر بهره خواهد گرفت. اساس روش‌شناسی اندیشه سیاسی اسکینر، پاسخگویی به این پرسش است که در تلاش برای فهم یک متن، چه روشی را باید اتخاذ کرد (Skinner, 1988: 71-74). در روش هرمنوتیک اسکینر برای فهم هر نظریه سیاسی و یا اندیشه هر متفکر، توجه به دو زمینه و قرار دادن متفکر درون آنها حیاتی است. زمینه‌های عملی و ایدئولوژی، دو زمینه‌ای است که درون آنها و با توجه به آنها می‌توان معنای متن و اندیشه‌ای را به دست آورد. مقصود از زمینه‌های عملی، زمینه و زمانه، شرایط اجتماعی و بحران‌های موجود در جامعه نظریه‌پرداز است. زمینه‌های ایدئولوژیکی نیز در برگیرنده مجموعه‌ای از متن‌های نوشته‌شده یا استفاده‌شده مشابه موجود است. اسکینر، متدولوژی خاص خود را متأثر از اوستین برای مطالعه و تحقیق درباره اندیشه‌های سیاسی ارائه داده است. در این متدولوژی، تفسیر متن و فهم معنای آن، با تکیه بر شیوه عمل بیانی^۱ یا کنش گفتاری صورت می‌گیرد. اسکینر با تأکید بر کنش گفتاری مقصودرسان برگرفته از نظریه اوستین، متدولوژی خود را بر مبنای همین کنش استوار می‌سازد. از این منظر، گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن کاری انجام می‌دهد و از این کار مقصود و منظوری دارد. اسکینر، وظیفه اصلی تفسیر را کشف همین مقصود می‌داند (Tully, 1988: 71-74). به عبارتی او در کشف معنای واقعی متن، کشف نیت مؤلف در تألیف آن را مهم می‌داند و برای دریافتشان به بررسی زمینه‌های عملی و ایدئولوژیکی زمان نگارش آن

توجه می‌کند. به عبارتی برای کشف نیت مؤلف، مشکلات و پرسش‌های سیاسی مطرح‌شده در آن دوره، زبان خاص آن دوره، عرف و اصول و قواعد مسلط بر استدلال‌های سیاسی آن دوره باید شناسایی شود. بر این مبنا، اسکینر نتیجه می‌گیرد که هویت تاریخی یک متن، مساوی است با نیت مؤلف در نگارش آن (Goodhart, 2010: 561-531). می‌توان فرایند و مراحل روشی او در فهم مقصود مؤلف را که ما در بخش‌های بعد به کار خواهیم برد، در مدل و شمایل زیر اینگونه جمع‌بندی نمود.



شکل ۱- فرایند و مراحل روشی اسکینر در فهم مقصود مؤلف

این مقاله می‌کوشد تا با در نظر گرفتن مفاهیم روش‌شناسانه اسکینر، امکان فهم‌پذیری و کشف نیت مؤلف را در ارتباط با الگوهای تعامل دین و سیاست فراهم آورد.

مروری بر ادبیات و پیشینه پژوهش

در بررسی اندیشه نصر حامد ابوزید، آن هم در باب قلمرو دین و سیاست، منابع چندان مستقیمی جز آثار پراکنده وجود ندارد. دایره تحقیقات ابوزید همان‌طور که بیان خواهد شد، در قرآن پژوهی و ادبیات عرب قرار داشت. اما در اواخر عمر به عرصه سیاست نیز نیم‌نگاهی داشته و دستاوردهای خود را در عرصه معرفت‌شناختی دینی برای بهره‌گیری در بررسی مشکلات سیاسی و ارائه راه‌حل به جهان اسلام ارائه می‌دهد. با این حال برای فهم

تحولات فکری اندیشه سیاسی اسلامی و همچنین جهت یافت و کشف مقصود نویسنده مورد نظر، آثاری موجود است که می‌تواند در این مسیر ما را یاری نماید.

«مصر در میان حکومت اسلامی و حکومت سکولار»، اثری است که در فهم و دریافت جریان‌های ایدئولوژیکی دوران معاصر مصر و چالش‌های گفتمان‌های رقیب مصر جهت فهم تلاش ابوزید و موضع‌گیری‌هایش قابل توجه است. این کتاب، گزارشی تفصیلی از مناظره‌ای مهم میان چهره‌های اسلام‌گرا و سکولار است که به شدت نیز مورد استقبال مردم قرار گرفت. طرف اسلام‌گرا، شیخ محمد غزالی، محمد مامون هضیبی و دکتر محمد عماره و طرف سکولار، محمد خلف الله و دکتر فرج فوده است. مجادله‌ای که یک سمت آن، طرفداران پیوند دین و سیاست و طرفداران حکومت اسلامی قرار داشتند و یک سمت دیگر، جانب‌داران جدایی دین از سیاست و کسانی که پیش‌درآمد حکومت اسلامی مورد نظر اسلام‌گراها را چیزی جز خون‌ریزی و فتنه‌انگیزی نمی‌دانستند. در پایان کتاب نیز تعلیقات برخی اندیشمندان مصری و غیر مصری همچون احمد عبدالرحمن، زینب غزالی و عبدالصبور شاهین (ناقد معروف نصر حامد ابوزید) آمده است (ر.ک: مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۳).

یکی دیگر از آثار منتشرشده درخور توجه در این زمینه، «قرآن و التشریح» اثر صادق البلعید، قرآن‌پژوه معاصر تونسسی است. بلعید همچون اسلاف خود علی عبدالرزاق و نصر حامد ابوزید، با بهره‌گیری از دانش و تحلیل هرمنوتیکی مشابه و زمانمند دانستن قرآن و مفاهیم قرآنی به تحلیل واژگانی مانند شورا پرداخته و درصدد اثبات غیر سیاسی بودن آنها برآمده است (البلعید، ۲۰۰۴: ۲۳۷). او معتقد است که کلماتی مانند حکم، سلطان و خلیفه هرچند در قرآن آمده، مفاهیم آنها فاقد بعد سیاسی است و این امر دلالت دارد که قرآن ذاتاً به مجادلات سیاسی و اجتماعی نپرداخته است (همان: ۲۳۳).

در کنار این آثار می‌توان آثار دیگری را چون العلمانیه و طلائعها فی مصر اثر قاسمی (۱۹۹۹) و الاسلام السیاسی بین الاصولیین و العلمانیین نوشته اسماعیل (۱۹۹۳) و... جهت تقریب ذهن به بسترهای شکل‌گیری اندیشه ابوزید نام برد که متأسفانه هیچ کدام مستقیماً اندیشه سیاسی ابوزید را بررسی نکرده بودند.

درباره آثاری که به طور مستقیم یا غیر مستقیم اندیشه‌های او را مورد توجه قرار دادند، می‌توان به مقاله «نصر حامد ابوزید به‌مانند یک نواندیش مسلمان» (۲۰۱۴) یا

مقاله «بنیادگرایی اسلامی و روشن‌فکران، نمونه نصر حامد ابوزید» که فوزی نجار، استاد دانشمند میشیگان در سال ۲۰۰۰ در مجله انگلیسی مطالعات خاورمیانه به چاپ رساند، اشاره کرد. در این مقاله، نصر حامد به عنوان محقق سکولار معرفی می‌شود که در کتاب‌ها و مقالاتش به تحقیق سمانتیک و زبان متن‌های اسلامی می‌پردازد (Fauzi, 2000: 178). در این مقاله به نفوذ اسلام‌گرایان و گسترش آنها و تأثیرشان بر توسعه اقتصادی و آزادی اندیشه پرداخته شده و تنش‌های میان بنیادگرایان و روشن‌فکران مسلمان لیبرال را تحلیل کرده و آغاز آن را به شروع مدرنیزاسیون در جهان اسلام بازمی‌گرداند (همان). مروری بر بسیاری از این آثار، نشان از خلأیی تحقیقی بر زوایای اندیشه سیاسی ابوزید از یک طرف و همچنین بی‌توجهی به فهم تاریخی انتقادی بر صورت‌بندی‌های اندیشه سیاسی اوست. موضوعی که ما تلاش داریم در این مقاله از این زاویه آن را واکاوی کنیم.

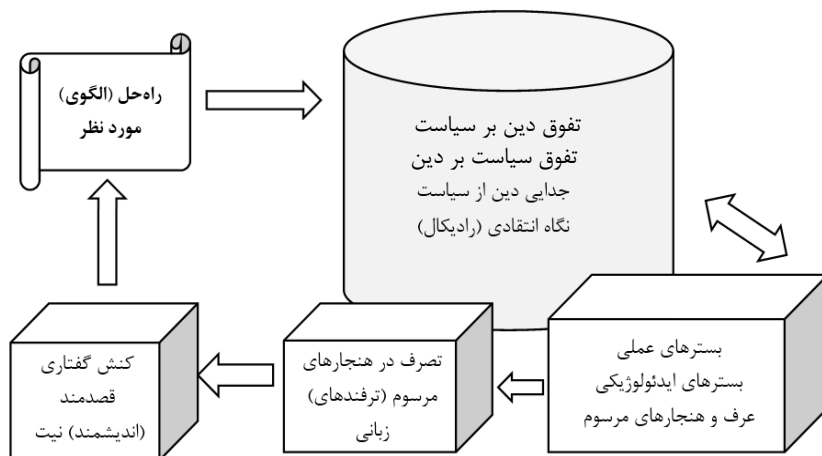
الگوی نظری تحقیق

در کنار الگوهای مطرح داخلی و خارجی، بررسی مناسبات دین و سیاست همچون الگوی دووجهی اسمیت (۱۹۷۰)، مدل پنج‌وجهی پانیکار (۱۹۸۵)، سه‌وجهی ماکس وبر و چهاروجهی رابرتسون (۱۹۸۷)، یکی از جامع‌ترین پژوهش‌ها درباره بررسی نسبت دین و سیاست به کار موريس باریه مرتبط می‌شود. بررسی او، تغییر و تحول نسبت دین و سیاست طی پنج قرن اخیر اروپای غربی بود. پژوهشی که در کتابی با عنوان «دین و سیاست در اندیشه مدرن» به چاپ رسید. او با بررسی این نسبت در سده‌های اخیر اروپا، چهار برداشت را ترسیم کرده، ضمن تشریح آنها، چهره‌های شاخص و اثرگذار هر یک از این برداشتها را نیز مطرح می‌کند و نقاط ضعف و قوت آنها را تحلیل می‌نماید. این برداشتها شامل برداشت دینی، ابزار، تفکیکی و انتقادی می‌شد.

او معتقد بود که قائلان برداشت اول، معتقد به برتری مطلق دین بر سیاست و در نتیجه تبعیت بی‌چون و چرای دومی از اولی هستند (باریه، ۱۳۸۴: ۱۹). در مقابل قائلان به برداشت ابزار، کسانی بودند که بر تفوق سیاست بر دین یا بر تبعیت دومی از اولی تأکید می‌کردند. برداشت سوم متأثر از دغدغه دفاع از آزادی در همه عرصه‌ها به‌ویژه در

عرصه سیاست و دین و به جدایی کامل آنها معتقد بود. در نهایت در برداشت چهارم و به نوعی جدیدترین روش ارزیابی جایگاه دین در جامعه که در قرون متأخر شکل گرفت، به رابطه این دو پدیده به نحو کلاسیک نمی‌اندیشید.

با توجه به این الگوی نظری، چهار نسبت برای ما از اهمیت برخوردار است که در اندیشه سیاسی نصر حامد ابوزید، جدایی نسبت دین از سیاست در قالب لیبرالی، مفروض ما را تشکیل می‌دهد. از این‌رو بنا بر مباحث مطرح‌شده در این قسمت در چهارچوب روش اسکینر می‌توان مدل زیر را برای فهم نسبت دین و سیاست در اندیشه ابوزید ترسیم کرد.



شکل ۲- نسبت‌های محتمل دین و سیاست (باربیه)

بسترهای عملی و ایدئولوژیکی اندیشه‌ورزی نصر حامد ابوزید

نصر حامد ابوزید در ژوئیه ۱۹۴۳ در یکی از روستاهایی نزدیک طنطا در غرب مصر متولد شد. در کودکی به مکتب‌خانه روستا رفت و در هشت‌سالگی، حافظ قرآن شد. او با آنکه در سال ۱۹۶۰ (مقارن با دوران امیدبخش ناصر برای کشاورزان و کارگران به آینده‌ای روشن)، دیپلم فنی خود را در رشته الکترونیکی گرفت و مشغول کار و تأمین معاش خانواده خود شد، به دلیل علاقه فراوان به تحصیل در دانشگاه، دروس جاری دبیرستان‌های مصر را به صورت متفرقه به پایان رسانید و در سال ۱۹۶۸، دیپلم عادی گرفت و در همان سال در رشته زبان و ادبیات عرب در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره

مشغول تحصیل شد. پس از دریافت مدرک کارشناسی با درجه ممتاز به دلیل استعداد فراوانش، از سال ۱۹۷۲ در همین دانشکده به تدریس پرداخت و شغل پیشین را رها کرد. وی مدرک کارشناسی ارشد خود را در سال ۱۹۷۷ و دکترا را در ۱۹۸۱ در همین رشته و از همان دانشکده دریافت کرد.

نام ابوزید از زمانی بر سر زبان‌ها افتاد که وی در تاریخ ۱۹۹۲/۰۵/۰۹ درخواستی مبنی بر ارتقای خویش از رتبه استادیاری به استادی، به کمیته ارتقای رتبه دانشگاه قاهره ارائه داد. این کمیته، مأمور فحص و بررسی درباره آثار او شد. این آثار شامل دو کتاب «الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیه الوسطیه»، «نقد خطاب الدینی» و مقالاتی چون «التراث من الاستخدام النفعی و القراءه العلمیه»، «الانسان الكامل فی القرآن»، «مرکبه المجاز، من یقودها؟ و الی این؟» و چندین مقاله دیگر بود (ابوزید، ۱۳۸۹: ۴۸۴).

اعضای کمیته پس از هفت ماه سرانجام در تاریخ ۱۹۹۳/۰۲/۰۳، نظر خود را به کمیته دائمی ارتقای رتبه اعلام کردند. دونفر از اعضا، گزارش و ارزیابی مثبتی ارائه کردند. اما عبدالصبور شاهین ضمن اعلام ارزیابی منفی، آثار او را مشتی مکتوبات ضعیف و انباشته از التقاط، گمراهی، خبط و خطاهای فاحش و عدول از مواضع حق در مکتب اسلام دانست.

پس از اعلام نظر این سه تن، کمیته دائمی ارتقای رتبه دانشگاه با حذف پاره‌ای از تعبیرات زنده عبدالصبور شاهین به گزارش او رأی دادند و بنابراین ابوزید نتوانست به مقام استادی در دانشکده ادبیات دست یابد؛ موضوعی که سرآغاز موضع‌گیری‌ها و واکنش‌های گسترده و در نهایت جنجال‌برانگیز شد. تکفیر او به‌ویژه توسط برخی از اساتید دارالعلوم همچون اسماعیل سالم و محمد بلتاقی، دستور قتلش توسط ایمن الظواهری و درخواست جدایی همسرش از او، اتفاقات و فشارهایی بود که در نهایت او را ترغیب به خروج از مصر، ابتدا به اسپانیا و آلمان کرد. سپس بنا به دعوت دانشگاه لیدن هلند در سال ۱۹۹۵ به آنجا رفت و رسماً محقق و مدرس این دانشگاه و عضو شورای نویسندگان دایره‌المعارف قرآن کریم شد که از سوی بنگاه نشر کتاب بریل منتشر می‌شد.

ابوزید قسمت اعظم عمر خود را درباره مباحث متن قرآنی، ویژگی‌های خاص آن، اعجاز و شرایط فهم گذرانده بود. مباحثی که در جامعه و چارچوب سخت و انعطاف‌ناپذیر کشور مصر در نهایت برای او دردسرساز شد.

تحولات نوین مصر (از ظهور فرعون تا اقتدارگرایی سیاسی مبارک)

زندگی ابوزید مصادف با دوران پرچالشی در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی مصر بود. ضعف و فساد سیاسی، دخالت و نفوذ روزافزون دول اروپایی در امور داخلی، تجمل‌گرایی، شکست مصر در جنگ اول با اسرائیل، ناتوانایی برای مقابله با تنزل دائمی شرایط زندگی مردم، موقعیت ناامیدکننده‌ای را مدت‌ها قبل‌تر از سال ۱۹۵۲ برای رژیم فاروق (آخرین بازمانده رژیم سلطنتی) رقم زده بود. موقعیتی که در نهایت افسران آزاد از آن بهره‌برداری کردند. قطع نفوذ استعمار، محو نظام ملوک‌الطوایفی، ایجاد عدالت اجتماعی، قطع تسلط و نفوذ سرمایه‌داران در دستگاه دولت، تشکیل یک ارتش نیرومند و ملی و استقرار اصول دموکراسی سالم در قالب نظام جمهوری، برنامه اصلی آنها بود؛ برنامه‌های گروهی که در سال ۱۹۵۲، قدرت بلامنازعه مصر شدند.

در دوران ناصر، مصر با مسائل و چالش‌هایی مواجه بود که سیاست‌های او در قالب‌های پان‌عربیسم و سوسیالیست و واکنش‌هایش برای تثبیت قدرت حکومت نظامی شکل گرفته، آینده سیاسی و اجتماعی این سرزمین را تحت تأثیر قرار داد. مهم‌ترین این چالش‌ها، بحران سوئز، بحران مه ۱۹۶۷ و پیمان بغداد بود. سیاست‌های اقتدارگرایانه ناصر در قالب پان‌عربیسم و سوسیالیست با ایجاد اصلاحات بنیادین همچون ملی کردن کانال سوئز، ملی کردن اموال خارجی، تعدیل اموال سرمایه‌داران بزرگ، احداث سد آسوان و نیز در ابعاد سیاسی، ایجاد نظم تک‌حزبی چپ‌گرا، اوج‌گیری ناسیونالیسم عربی، ایجاد جنبش عدم تعهد و فعال شدن دایره آفریقایی و در مجموع با اوج‌گیری آرمان‌های سیاسی همراه بود؛ آرمان‌هایی که سرانجام به دلیل دست کم گرفتن جریان‌های تأثیرگذار داخلی همچون اخوان و همچنین شکست در جنگ ۱۹۶۷ و شکست ناسیونالیسم عربی‌اش پایان یافت.

تلاش در بازتولید ایدئولوژی‌های منفعت‌طلبانه زندگی سیاسی در دوران انورسادات نیز ادامه داشت. مصر در دوران او، مصر دوران اوج‌گیری بنیادگرایی اسلامی بود. دقیقاً برخلاف دوران ناصر که گروه‌های چپ‌گرا، گفتمان را در دست داشتند.

سادات از نظر داخلی با بحران مشروعیت مواجه بود. از این‌رو برای مقابله با این مسائل، دست به سه اقدام سیاسی زد: ناصردایی جامعه مصر، اتکا به سیاست اقتصادی

درهای باز (انفتاح) و نزدیکی به آمریکا و تضعیف مداوم پیوندهای سیاسی، نظامی و اقتصادی با اتحاد جماهیر شوروی (دکمجان، ۱۳۷۷: ۱۵۸).

تمایل او برای کسب مشروعیت، متضمن تکیه گسترده به مسائل اسلامی برای پر کردن خلأ ایدئولوژیک ناشی از طرد و تصفیه گسترده ناصریسم بود. او در اواسط دهه ۷۰ در بعد اسلامی، یک سیاست سه جانبه را پیش گرفت:

۱. آشتی با «اسلام رسمی دولتی» برای کسب حمایت رهبری که مقرش در دانشگاه

الازهر بود (همان: ۱۹۳-۱۸۴).

۲. دلجویی از اخوان برای خنثی کردن مخالفت بنیادگرایان.

۳. سرکوب گروه‌های بنیادگرای مبارز که فعالیت قهرآمیزشان، رژیم را تهدید

می‌کرد (همان: ۱۵۹).

با این حال تعارضات رفتاری‌اش در ابعاد سیاست داخلی و خارجی، او را نیز چون ناصر با بحران مشروعیت و هویت مواجه ساخت. در این میان، ضعف و خمودگی حاکم بر علمای الازهر و وابستگی آنها به هیئت حاکمه بر ابعاد این بحران نیز می‌افزود. دوران او دوران نزاع بر سر تعریف اسلام بود. نزاع‌های به‌ظاهر دینی که از دید روشن‌فکرانی همچون ابوزید، ریشه‌ای دنیوی داشتند که در قالب لباس دین پوشانده می‌شدند؛ بحران‌هایی که در نهایت باعث ترور او (توسط گروه رادیکال الجهاد) در سال ۱۹۸۱ شد. دوران مبارک نیز ادامه همان ساختار اشتباه بود. او در دوران ریاست‌جمهوریش هرچند همواره به عنوان کاندیدای ریاست‌جمهوری با رأی بالایی، منتخب مردم مصر می‌شد، با این حال این دوره، دوره اقتدارگرایی سیاسی بود؛ سیاستی که برخلاف شکل توتالیتر و تمامیت‌خواه در پی انقباض سیاسی و انبساط اجتماعی بود. موضوعی که سبب نشاط نسبی گروه‌های صنفی مانند جامعه و کلا، روزنامه‌نگاران، هنرمندان، نویسندگان، قضات و پزشکان شده بود.

گفتمان مبارک همچون سادات، نوعی لیبرالیسم ناقص بود که در قالب سیستمی شبه‌اتوریته سیاسی و به همت تولیدات ایدئولوژیک منفعت‌طلبانه نهادهای رسمی دینی همچون الازهر، تلاش جهت تثبیت قدرت خود داشت که به دلیل همین تعارضات کارکردی، به بازتولید بحران‌های مختلفی چون بحران هویتی، فرهنگی، اقتصادی و

لاجرم مشروعیت پرداخت و در نهایت دوران شصت‌ساله رهبران اولیگارشیک نظامی مصر همراه با موج بهار عربی به پایان رسید.

بسترهای ایدئولوژیکی نظریه‌پردازی نصر حامد ابوزید

همان‌طور که بیان شد، جهان اسلام به‌ویژه مصر برای بیش از دو قرن شاهد یک بحران اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و از همه مهم‌تر روحی بود. مسئله اساسی در این میان برای این کشورها، ناتوانی آنها برای پاسخگویی به نیاز ایدئولوژیکی بود که معمای همیشگی این کشورها به حساب می‌آمد. به‌طور معمول صورت‌بندی سه‌گانه‌ای از جریان‌ها و نحله‌های فکری معاصر عرب در مواجهه با مدرنیته و تمدن غرب مطرح شد: رویکرد طرد و عدم‌پذیرش و اصرار بر انقطاع از تمدن غرب؛ رویکرد ایجاب و تقلیدی و اصرار به تواصل با غرب و رویکرد اندیشه‌اصلاحی و تأکید بر گزینش عناصر مفید (فاخوری، ۱۹۹۹: ۱۵۰).

غرب‌گرایی

افراد، نخبگان، گروه‌ها و جریان‌های متفاوتی از این طیف وجود داشتند که با درجات مختلفی از هسته مشترک «غربی شدن، لائیزم و سکولاریسم» برخوردار بودند. ورود چاپخانه در مصر از دوران محمدعلی پاشا و پس از حمله ناپلئون بناپارت در مصر به هدف تغییر فرهنگی، تأسیس بنیاد مصر، گسیل چندی از تحصیل‌کردگان به فرانسه، همگی زمینه‌های اولیه غرب‌گرایی را در مصر فراهم ساخت. گسترش نشریه‌های مختلف به‌ویژه توسط غرب‌گرایان مسیحی در جامعه عرب، در ترویج این نگرش تأثیرگذار بود. نشریه‌هایی چون «ابونظاره» یعقوب صنوع یهودی، المقتطف، الهلال، الجامعه از جمله نشریه‌های مهمی بود که در فاصله ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۵ م در قاهره منتشر می‌شد. تعداد این مجلات و مطبوعات در مصر سال ۱۹۱۰ م به ۳۱ عدد می‌رسید (حنفی، ۱۹۸۸: ۴۳۶). هدف اصلی این روشن‌فکران، بهره‌گیری از عناصر تمدنی غرب برای پیشرفت «الوطن المصری» بود. گرایش‌های مختلف این جریان در قالب ناسیونالیسم، لیبرالیسم، سکولاریسم و سوسیالیسم تا شکست ناصر در مه ۱۹۶۷ قابل بررسی است.

ناسیونالیسم در مصر در قالب سه جریان قابل بررسی است:

۱. ناسیونالیسم عربی (پان‌عربیسم) که اولین بار در قرن ۱۹ میلادی، مسیحیان سوری، لبنانی و مهاجران آنهدار مصر مطرح کردند و نظریه‌پردازانی چون ساطع الحصری، نجیب عازوری و ناصف یازیجی، آن را گسترش دادند. جریانی که با تأکید بر عروبت در پی جدایی از ترکان عثمانی به‌ویژه پس از تعصبات قومی ترکان جوان بود.

۱. ناسیونالیسم وطنی: این اندیشه مثل ناسیونالیسم مصری است که نخستین بار طهطاوی در «منهاج الالباب المصریه»، آن را مطرح کرد و سپس شخصیت‌هایی چون طه حسین، مصطفی کامل، یعقوب صنوع، سعد زغلول و دیگران آن را بسط دادند.

۳. پان‌عربیسم: بعد از جنگ دوم جهانی و همزمان با ترویج اندیشه‌های سوسیالیستی و پیدایش مسئله فلسطین، ناسیونالیسم رادیکال عربی پدید آمد که مهم‌ترین شعار آن، آزادی فلسطین، تغییرات اجتماعی و وحدت عربی بود. ناصریسم و بعثیسم، اساسی‌ترین ایدئولوژی‌های ناسیونالیسم رادیکال بودند (عنایت، ۱۳۹۱: ۱۸۸-۱۸۹).

اندیشه سیاسی لیبرال نیز در مصر به زعم بسیاری چون حنفی بین دو رویکرد در نوسان بود؛ رویکردی که تلاش می‌کرد مفاهیم و اندیشه‌های غربی چون آزادی و عدالت را از متن میراث اسلامی استخراج کند. افرادی چون طهطاوی، محمدحسین هیکل در «فی منزل الوحی» و طه حسین در «علی هامش السیره» و «فتنه الکبری» در این مسیر قرار داشتند. اما رویکرد دوم اندیشه سیاسی لیبرال را تنها با گرایش سکولار محض مطرح می‌کردند. افرادی چون احمد لطفی السید، عبدالله ندیم، طه حسین در کتاب «المستقبل الثقافه فی مصر» که فرهنگ مصر را شبیه فرهنگ غرب و مسیر توسعه مصر را پیمودن مسیر غرب با تمام زشت و زیبایی‌اش می‌دانستند، در این مسیر بودند.

سکولاریسم در جهان عرب نیز با افرادی چون فرح انطوان، شبلی شمیل و نسل‌های بعد آن چون سلامه موسی، نیکولاحداد، یعقوب صروف، اسماعیل مظهر و زکی نجیب محمود اول ترویج یافت. نقطه آغاز این جریان در حل مشکلات جامعه و فائق آمدن بر عقب‌ماندگی، دو چیز بود: «یکی رویکرد علمی داشتن به طبیعت و دوم رویکرد سکولار به جامعه و سلب قدرت سیاسی از جامعه و محدود کردن آن در حوزه ارتباط فرد با خدا» (حنفی، ۱۹۸۸: ۵۱).

یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان این جریان که تأثیر عمیقی بر اندیشه‌های سیاسی و معرفتی ابوزید داشتند، علی عبدالرزاق (۱۸۸۸-۱۹۶۶) بود. او از شخصیت‌هایی بود که در فضای پرتلهاب فکری و سیاسی جهان اسلام از جدایی دین و سیاست دفاع کرد. او با نوشتن کتاب «الاسلام و اصول الحکم»، مبانی حکومت اسلامی در فقه اهل سنت را نقد کرد و مدعی بود که دلیلی بر خلافت و حکومت شرعی در نصوص وجود ندارد.

طه حسین از متفکران اسلامی که تأثیری ژرف در اندیشه قرآنی و سیاسی ابوزید داشت، نیز در این جریان قرار داشت. کتاب او «فی شعر الجاهلی» که بعدها با تعدیل پاره‌ای مسائل در «فی ادب جاهلی» در سال ۱۹۲۵ منتشر شد و همچنین کتاب «مستقل الثقافة فی المصر» (۱۹۳۷)، رویکرد و علائق او را نشان می‌دهد. او در کتاب نخست، به روش دکارتی به تحقیق پرداخته و معتقد بود آنچه در تاریخ ادب عرب به کسانی چون امر و القیس، طرفه بن عبد، بن کلثوم و عنتره بن شداد منسوب است، اگر با معیارهای علمی نقد ادبی (رویکرد علمی- سکولار) سنجیده شود، ساخته و پرداخته ادیان و داستان‌سرایان و متکلمان و محدثانی است که پس از اسلام به انگیزه‌های قومی و قبیله‌ای و سیاسی و مذهبی، این اشعار را جعل کرده و به شاعران پیش از اسلام نسبت داده‌اند و بر این مبنا به این نتیجه می‌رسد که این قرآن است که باید مبنای فهم زندگی دوره جاهلیت باشد، نه اشعاری که به شعر جاهلی نسبت داده شده‌اند. از این‌رو معتقد بود که در تفسیر قرآن و تأویل حدیث، شایسته نیست به شعر جاهلی استشهاد کرد (ر.ک: Husayn, 1995).

همچنین معتقد بود که اعجاب مخاطبان از قرآن ناشی از نوعی رابطه بود؛ «همان رابطه‌ای که بین یک اثر هنری بدیع و کسانی برقرار است که با شنیدن و نگریستن به آن مجذوب و شیفته آن می‌شوند» (همان: ۲۶). او در تفسیر برخی از قصص قرآن همچون عبده، توجه چندانی به صحت تاریخی آن نداشت (همان: ۳۳-۳۵). مسیر او بعدها توسط اعضای مکتب تفسیر ادبی همچون امین الخولی، خلف الله و در نهایت نصر حامد ابوزید دنبال شد.

نخستین موج سوسیالیسم در مصر را نیز برخی از روشن‌فکران مسیحی قبل از جنگ جهانی اول ایجاد کرده بودند که بنا به دلایلی چون تعارض باورهای آنها با اعتقادات

اسلامی، قدرت تبدیل شدن به جریانی اجتماعی را نداشت. در دوران بعد از جنگ جهانی دوم، شیوع فقر و محرومیت اجتماعی، قدرت‌یابی شوروی به عنوان قطبی از جهان دوقطبی، انقلاب ژوئیه ۱۹۵۲ و شکل‌گیری حکومت ناصر همراه با ایدئولوژی سوسیالیسم حکومتی، شاهد گسترش این جریان در مصر هستیم که سوسیالیسم را از مرحلهٔ تخیلی به عملی تبدیل کرد (خدوری، ۱۳۷۴: ۱۸-۲۰).

تفکرات سوسیالیستی ابتدا با اندیشه‌های مصطفی حسنین المنصوری در کتاب «تاریخ المذاهب الاشتراکيه» (۱۹۱۳م)، شبلی شمیل، سلامه موسی و فرح آنطون در مرحله تخیلی قرار داشت (همان: ۱۰۸-۱۲۰). اما سوسیالیسم رادیکال یک جریان عملی، انقلابی بود که به طور عمده پس از جنگ جهانی اول و از طریق احزاب سوسیالیسم ظهور کرد. نقولا حداد و عزیز مرحوم از نخستین اندیشمندان و سیاست‌مدارانی بودند که این اندیشه را در مصر اجتناب‌ناپذیر و در قالب برنامه و حزب سیاسی عرضه کردند (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۱۰۷).

اندیشه سیاسی معاصر مصر بعد از جنگ دوم جهانی، سوسیالیسم را به دو صورت فهم می‌کرد؛ یا به عنوان ایدئولوژی مورد حمایت دولت که توجیه‌کننده سیاست‌های دولتی درباره اصلاحات اجتماعی و اقتصادی بود. یا نظامی مردمی از اندیشهٔ انتقادی در اعتراض به شرایط موجود. نمونه عالی شق اول، روایت مصری از سوسیالیسم اسلامی در دهه ۱۹۶۰ در زمان ناصر بود و نمونه شق دوم، آثار اصل‌گرا و رادیکال سیدقطب.

اسلام‌گرایی

اسلام‌گرایی، شیوهٔ باور و تفکری است که اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی جهان‌شمول و فراگیر جهت حل مسائل انسان در تمام شئونات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی باور دارد. این جریان، یکی از مهم‌ترین پدیده‌های سیاسی و اجتماعی معاصر بود که درباره تعلیل و تحلیل شکل‌گیری آن، مباحث بسیاری در جریان است. هرایر دکمچیان، آن را معلول بحران‌های داخلی کشورهای اسلامی می‌دانست (دکمچیان، ۱۳۷۷: ۵۶) و پیدایش جنبش‌های اسلامی را به نوعی پاسخ‌های بنیادگرایانه به این بحران‌ها تحلیل می‌کرد.

اگر شکل‌گیری جریان‌های دینی را مطابق با آنچه آمد، واکنش در برابر روند فراگیر مدرنیته در جوامع دینی در نظر بگیریم، سه رویکرد کلی تعارض یا تقابل (دین و مدرنیته) که گروه‌های مختلف از سلفی‌های سنتی تا جهادی را (رادیکالیسم دینی)

پوشش می‌دهد، از یکسو، رویکرد تعامل و سازگاری و در نهایت رویکرد نواندیشی دینی قابل شناسایی است.

در واکنش با رویکرد سکولار به عنوان ابتدایی‌ترین نوع برخورد، متأثر از حمایت دستگاه سیاسی (اصلاحات محمدعلی پاشا) و رابطه نامتقارن تمدنی، اندیشمندان اسلام‌گرای سنتی معتقد به احیای اسلام و عملیات نوسازی و اجتهادی برای بازگشت به اسلام اصیل (سلفی) قرار داشتند. جریان اصلاحی دینی با سیدجمال‌الدین اسدآبادی آغاز شد و به دست شاگردش عبده بنیاد گرفت. پس از او، این جریان در دو شاخه موازی پیش رفت. شاخه اول که می‌توان آن را نواعترالی نامید، بر عنصر عقل تأکید ویژه داشت و خواهان رویکرد عقلانی به قرآن و مواجهه انتقادی با حدیث بود. شاخه دوم که می‌توان آن را نواشعری نامید، گرایشی که دارای تمایلات سنتی بود و با اندیشه‌های ابن تیمیه و ابن قیم جوزی سازگاری بیشتری داشت. جریانی که مرحوم رشید رضا، شاگرد عبده پس از وی به این تفکر گرایش داشت. اندیشه‌های او در جریان اخوان المسلمین و سیدقطب و پیروانش بارور شد.

در مجموع محورهای اصلی نحلّه تمدن‌گرایی - اسلام‌گرایی (سلفی مدرن) را می‌توان تأکید بر اصالت عقل و علم (سوژه با واسطه)، توانایی تمدن‌سازی اسلام، یگانگی و اتحاد اسلامی و مبارزه با سلطه اروپا دانست که در گذر زمان شکل گرفته و دچار تحول شده است (ر.ک: رهبر، ۱۳۹۴).

در مقابل، جریان دینی - سیاسی اسلام‌گرایی سنتی (سلفی سنتی) بر معنویات و تطبیق شریعت تأکید داشت. جزم‌اندیشی، قشری‌گری و ظاهرگرایی دینی، انسداد باب اجتهاد و مخالفت با برداشت‌های مختلف از مذاهب سنت از ویژگی این جریان است. این جریان خود را از پیروان سلف صالح معرفی می‌کردند که شأن و منزلت آنها به سبب مصاحبت و قرابت زمانی به پیامبر اکرم (ص) بود. این جریان متأثر از اندیشه‌های احمد بن حنبل، ابن حزمه، بربهاری، ابن ابی زید قیروانی و ابن تیمیه بودند.

این جریان در تاریخ معاصر جهان عرب به‌ویژه مصر، پس از ناکامی دولت‌های اسلامی در جذب دستاوردهای علمی و سیاسی تمدن نوین و افتادن در دام قهقرایی شدیدتر، نسبت به تهدید غرب و از دست دادن هویت اسلامی، دچار نگرانی‌های شدید

شد. اسلام‌گرایی سنتی، پاسخی بود به این نگرانی‌ها که زمینه‌ساز اندیشه‌های بنیادگرایانه و افراطی بعدی نیز شد.

رشد گروه‌ها و جماعاتی چون انصار سنت محمدی و «جمعیه الشرعیه التعاون العاملیه بالکتاب و السنه»، نفوذ دولت و مفتیان وهابی عربستان در مصر به‌ویژه تقویت جریان محب‌الدین خطیب، رویش جنبش سلفیه اسکندریه به رهبری افرادی چون دکتر یاسر برهانی و شاگردش شیخ مهندس عبدالمنعم الشحات و دیگر مبلغان این جریانات مانند احمد فرید، ابو ادريس محمد عبدالفتاح، سعید عبدالعظیم، همه و همه نمونه‌هایی از گسترش اسلام‌گرایی سنتی در مصر بود (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۳: ۱۸۴). با این حال شاید بتوان گفت که دانشگاه الازهر و تاحدودی جمعیت اخوان المسلمین، نماد جریان سلفی سنتی در مصر محسوب می‌شدند. فهم سنتی، انسداد باب اجتهاد و ناتوانی در پاسخگویی به اقتضائات زمانی، مهم‌ترین دغدغه نواندیشان و مصلحان در باب جامع-الازهر بود. ولی در نهایت بنا به دلایلی، این اصلاحات در جهتی دیگر به تأیید سیاست‌های دولت و حمایت از آن، تغییر مسیر داد.

اسلام‌گرایی سیاسی یا رادیکال (سلفی جهادی) را نیز می‌توان جریانی به شمار آورد که گرد مفهوم مرکزی «حکومت اسلامی» نظم یافت. هدف نهایی اسلام سیاسی، بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است که در این راه، به دست آوردن قدرت سیاسی، مقدمه‌ای ضروری محسوب می‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۷).

این جریان از اواسط دهه ۷۰ در اکثر کشورهای عرب به‌ویژه مصر به مهم‌ترین و اثرگذارترین جریان سیاسی تبدیل شد. شکست تجربه ناسیونالیسم عرب پس از ۱۹۶۷، کم‌رنگ شدن جذبه تفکر چپ در مصر، نوعی خلأ سیاسی و ایدئولوژیکی را ایجاد کرده بود که اسلام‌گرایان قادر به پر کردن آن بودند. اسلام‌گرایی رادیکال سیاسی، اصول معرفت‌شناسانه خویش را در آنچه بازگشت به اصل یا سلف صالح می‌نامد، از یکسو و رویارویی با هژمونی غرب و مدرنیته از سوی دیگر تعریف می‌کند. پیشگامان این جریان، کسانی چون حسن بنا، سیدقطب، مودودی، عبدالسلام فرج و جهیمان العتیبی، ضمن تأثر از شرایط اجتماعی و ایدئولوژیکی دوران کنش‌های سیاسی‌شان، بهره فراوانی از آثار

متقدمان تفکرات سلفی‌گرا همچون ابن حنبل، ابن حزم، ابن سلامه، ابن تیمیه، ابن قیم، نووی و به‌ویژه عبدالوهاب برده بودند (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۷۷-۸۳).

بانی فکری رادیکالیسم اسلامی در مصر کسی نبود جز سید قطب. تفکرات او در قالب تلوین ایدئولوژیکی مورد توجه ابوزید به‌ویژه در کتاب جنجال برانگیزش، نقد خطاب دینی بود. او متأثر از اندیشه‌های مودودی و نگاه دوآلیسمش به تقسیم جامعه در دو اردوگاه با اعلام نفی هرگونه سازش و عملکرد رفورمیستی، قیام قهرآمیز و خشونت‌بار را علیه نظام (جاهلیه) تجویز می‌کرد (سید قطب، ۱۹۸۳م: ۳۳). نگاه حداکثرگرایانه به اسلام، جاهلیت خواندن جوامع موجود در قالب عقل‌گرایی، علمانیت و حاکمیت انسانی به جای حاکمیت الهی با تأویل و تفسیری ایدئولوژیک، راه را برای شکل‌گیری و گسترش جنبش‌های رادیکال اسلامی در مصر همچون جماعه المسلمین (التکفیر و الهجره) شکری مصطفی، سازمان آزادی‌بخش اسلامی (منظمه التحریر الاسلامی) صالح سریه و سازمان جهاد (منظمه الجهاد) عبدالسلام فرج باز گذاشت.

نواندیشی دینی، راه برون‌رفت از بحران

جریان نواندیشی خود دربردارنده متفکران مختلف اسلامی است که از ویژگی‌های اصلی آن، تأثیرپذیری آنها از هرمنوتیک فلسفی و فلسفه زبان‌شناختی و توجه به وجوه اومانستی قرائت دینی است. این جریان برخلاف جریان سلفی مدرن با به رسمیت شناختن مدرنیته و ارج نهادن به آن، با نقد فهم سنتی از دین به بسط آن در یک جامعه دینی اقدام می‌کند. نکته مهم دیگر در این جریان، گرایش و توجه نواندیشان به مباحث نسبت و رابطه دین و دولت علی‌رغم قدمت طولانی این موضوع در جهان اسلام به شکلی بدیع است.

یکی از مهم‌ترین تأثیرگذاران این جریان در قرن بیستم، امین الخولی بانی مکتب تفسیر ادبی و بلاغی بود؛ مکتبی که ریشه و اثراتش به بلاغ‌شناسان اعتزالی و اشعری قرون صدر اسلام همچون باقلانی و عبدالقاهر جرجانی و بعدها در اندیشه سلفی‌های مدرن و نواندیشانی چون عبده و طه حسین باز می‌گشت. توجه مکتب تفسیر ادبی به نص به عنوان راه‌حل برون‌رفت از مشکلات مترتب جهان اسلام که در آثار افرادی چون خولی در «منهاج التجدید» و شاگردانش چون خلف الله در «فن القصصی فی القران

الکریم»، شکری محمد عیاد در «من الوصف القران الکریم» و بنت الشاطی مؤلف اثر «تفسیر البیانی للقران الکریم» بارور گشته بود، به عنوان جریانی رهایی‌بخش و احیاگرایانه مورد توجه ابوزید بود.

عرف و هنجارهای مرسوم (چالش سنت و مدرنیته در مصر)

پس از مرگ عبده در سال ۱۹۰۵، حال و هوای عقلانی او در سراسر مصر قرن بیستم زنده ماند (ابوزید، ۲۰۱۵: ۵۴). موضوع اصلاح سیاسی و اجتماعی در همه جای جهان اسلام در ابتدای سده بیستم مطرح بود. مبارزه و ستیز با استبداد سیاسی یا دینی توسط عبدالرحمن کواکبی، رویکرد انتقادی نسبت به دین و دفاع از جدایی دین از سیاست توسط افرادی چون احمد فارس شدیاق و یا علی عبدالرزاق، نمونه‌ای از این تلاش‌هایی بود که اغلب با چالش‌های بزرگ مواجه می‌شد. تفکرات عبده به دو سو انشعاب یافت؛ سویه‌ای که دغدغه عقب‌ماندگی داشت و عناصر لیبرالی تفکراتش را به عاریه می‌گرفت و سویه‌ای که دغدغه هویت و احیای ارزش‌های به مخاطره افتاده مترتب بر مواجهه تجدد غربی در تمام ابعادش را داشت.

جنبه لیبرالی تفکر عبده در نوشته‌های قاسم امین (۱۸۶۳-۱۹۰۸) و طه حسین و دیگران دنبال می‌شد. نوشته‌های طه حسین چون «مستقبل الثقافه فی المصر» و «فی شعر الجاهلی»، بخشی از جنبش نوآوران‌های بود که با دانشگاه تازه تأسیس ملی مستقل از الازهر پیوند داشت. نوشته‌های احمد امین (۱۸۸۶-۱۹۴۵) در باب تاریخ تمدن اسلامی، در اثر عظیم خود با عنوان «یوم الاسلام»، نمونه دیگر از این روند جدید تحقیقی و در جهت دفاع از تجدد بود. مرور تاریخ اسلام و سیره پیامبر از دیدگاهی انتقادی در راستای خلع سلاح رقیب که گفتمان مسلط را در اختیار داشت، از جمله دغدغه‌های اساسی این جنبش جدید بود. موضوعی که با نوزایش اسلامی امین الخولی وارد فاز جدیدی شد. خولی که نظریه‌پردازی‌اش در راستای رمانتیسم بود، ارتباط پژوهش در باب زبان، بلاغت و ادبیات از یکسو و تفسیر قرآن از سوی دیگر را متأثر از عبده و طه حسین دنبال می‌کرد. او معتقد بود که اگر در گذشته پژوهش در باب ادبیات، زبان و

بلاغت در خدمت اهداف دینی بود، این امر اکنون باید تغییر یابد (ر.ک: Al-khuli, 1961). جریانی که شاگردانش احمد خلف الله، بنت شاطی و شکری عیاد، آن را دنبال کردند. این رویکرد به دنبال راهی برای خروج مسلمانان از حالت رکود بود. صورت‌بندی یک الهیات لیبرال و تأسیس روش جدیدی برای تفسیر قرآن به بشری کردن قرآن می‌انجامید. این مترتب بر بحث‌های دامن‌گستری بود که در نیمه دوم سده بیستم در باب موضوعاتی مانند شریعت، دموکراسی، حقوق بشر و حقوق زنان در سراسر جهان اسلام به‌ویژه مصر جریان داشت.

در این دوران با متفکرانی مواجه می‌شویم که کوشیدند تا اسلام سنت‌گرا و قشری را از رهگذر تأکید بر نسخه خود از اسلام فرهنگی، روشن‌فکرانه و ایمان فردی کنار بکنند. از نظر این متفکران، اسلام جزم‌اندیش را محافظه‌کاران تثبیت نموده، سنت‌گرایان از آن حمایت کردند. اما اینک روزگار رژیم‌های سیاسی خودکامه به سر آمده است. به نظر آنان، اسلام سیاسی چیزی جز انحراف از اسلام حیاتی درگیر با مسائل بعدی که قرآن و پیامبر تعلیم داده‌اند، نیست. برای دستیابی به معنای دموکراتیک و انسان‌گرایانه از اسلام، نیاز به بینش تازه و اجرای روش‌های مدرن هستیم. این جریان در مقابل جریان دیگر جزم‌اندیش به‌ویژه اسلام رادیکال قرار داشت که با نگرشی مطلق‌نگارانه به منابع و تقدس تفکر دینی، مسیر را در جهت ایجاد و تثبیت حکومت اقتدارگرا باز می‌کرد. این جریان که بر جنبه‌های سلفی‌گرایانه تفکرات عبده تأکید داشت، توسط رشید رضا دنبال شد و در قالب جریان‌ها و سازمان‌هایی چون اخوان المسلمین، واکنشی سیاسی یافت.

اخوان المسلمین به عنوان جنبشی سلفی، برقراری دوباره خلافت را در صدر دستور کار خود قرار داد. البنا، بنیانگذار این سازمان مانند اخوان نجد، عقیده اصلی وهابیت را ساده‌سازی و در عین حال تند و تیزتر کرد، تا پایه‌ای ایدئولوژیکی برای جنبش عمومی قدرتمندش ایجاد کند. بعدها سیدقطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶)، نظریه‌پرداز بنیادگرای ستیزه‌گر، مفهوم «چشمه سراسر زلال» معرفت را که قرآن باشد، شرح و بسط داد و آن را معیاری برای داوری و ارزیابی هر نوع معرفتی قرار داد.

در کنار برخورد سنتی علمای الازهر که به طور ساختاری در جهت تثبیت سیستم سیاسی اقتدارگرای مصر، ابزار حمایت را فراهم می‌ساختند، سیاسی‌سازی قرآن مترتب

از بحران‌های ایدئولوژیکی گذشته و خلأ موجود، وضعیت بغرنجی را هم برای آینده مصر و هم روشن‌فکران معاصر آن ایجاد می‌کرد. عاقبت نواندیشانی چون عبدالرزاق، طه حسین و بعدها الخولی و خلف الله، نمونه‌ای از مواجهه و دشمنی گفتمان مسلط سنتی با جریان ایدئولوژیکی تجددگرا بودند. نصر حامد ابوزید در چنین محیط و نزاع ایدئولوژیکی و متأثر از جریان تجددگرا، به دنبال رفع نقاط ضعف سلف خود برای برون‌رفت مصر از مشکلات اجتماعی و سیاسی درگیر آن بود.

دین و سیاست در اندیشه نصر حامد ابوزید

با توجه به اوضاع سیاسی جوامع اسلامی معاصر به‌ویژه مصر، وجود حکومت‌های اقتدارگرا از یکسو و زوال و انحطاط تمدنی از سوی دیگر، ضرورت بررسی، بازبینی و بازشناسی رابطه سیاست و دیانت برای ابوزید همچون دیگر اندیشمندان نواندیش، ضروری به نظر می‌رسید. تحلیل او از تطور تاریخی دین از آغاز بعثت کاملاً تأکید بر نگاه ابزاری دین برای سیاست و ایجاد مشروعیت دینی قدرت سیاسی داشت. نتایج سقیفه، کشته شدن عمر و عثمان و شهادت حضرت علی (ع)، شورای منتخب عثمان، نحوه انتخاب‌ها و سیاست‌ورزی امویان، موضع عباسیان در ماجرای محنت خلق قرآن، همه و همه نشان از در خدمت بودن دین برای سیاست بود (ابوزید، ۱۳۹۵: ۹۹-۱۰۰). الگوی تثبیت‌شده تاریخی (نگاه ابزاری رابطه) و مشکلات منتج از آن در دوره معاصر مصر، او را مجاب به انتقاد از این نسبت و طرفداری از جدایی آنها جهت رفع مسائل پیش روی جامعه معاصر مصر کرد.

مشکله، ابزارانگاری دین برای سیاست

به لحاظ تاریخی پس از دوره بیداری، شکست همه‌جانبه در جنگ ۱۹۶۷، بحرانی را که دنیای اسلام به‌ویژه جهان عرب گرفتار آن شده بود، آشکار ساخت و به روشنی نشان داد که برخلاف پندار رایج جوامع عرب به‌رغم برخورداری از نهادهای به‌ظاهر مدرن هنوز در همه حوزه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در دوران ماقبل مدرن به سر می‌برند. بروز این بحران و ناتوانی گفتمان‌های دینی و سکولار رایج در پاسخگویی به آن،

نوسازی و تغییر را به مطالبه‌ای عمومی و ضروری مبدل کرد. این موضوع مدت‌ها فکر و ذهن ابوزید را مشغول داشت (ابوزید، ۱۳۹۵: ۳).

او از هم‌پیمانی قدرت دینی و قدرت سیاسی حاکم بر مصر که سال‌ها کشور را به ضعف کشانده بود، رضایت نداشت. او یکی از مهم‌ترین چالش‌های جوامع عربی به‌ویژه مصر را به‌کارگیری ایدئولوژیک منفعت‌طلبانه اسلام برای تحقق مصالح و اهداف گروهی، سیاسی یا فردی می‌دانست. او به صورت جدی به نقد گفتمان سیاسی‌ای پرداخت که در آن، میان دین و دولت، همسانی به چشم می‌خورد و معتقد بود که این نگاه به دین، مانع از بازتولید نص شده و ضمن آنکه امکان گفت‌وگو و تساهل را ممتنع ساخته است، چهره‌ای خشن و ایدئولوژیک از دین را به تصویر کشانده است.

در کنار این مشکلات، ابوزید دغدغه دیگری نیز داشت و آن شکست پروژه نواندیشی بود که از سده ۱۹، تلاشش را برای تحول در جامعه مصر صرف کرده بود. او بیان می‌کرد که در پی نواندیش بودن همان مسیری که عبده، طه حسین، عبدالرزاق تا حسن حنفی دنبال می‌کردند، با همه مقام و اهمیتش بنا به دلایلی چون عدم اتکا به فهم علمی از اصول عینی که پایه و اساس میراث بود، در نهایت منجر به پذیرش عناصر ارتجاعی‌تر میراث شد. او انحراف و ضعف این جریان را تأسف بار می‌دید و تلاش می‌کرد تا با ایجاد مسیری تازه، بتواند در قالب مکتبی که از خولی آغاز شده بود، جان تازه و تحولی بر پیکره نیمه‌جان این جریان بدهد. او تأکید داشت که مسئله‌محوری اندیشه دینی به‌ویژه در عصر حاضر، همچنان دشواره تأویل و چگونگی فهم متن بوده است. نوسازی و تحول در مصر، نیازمند تحول و نوسازی در عرصه سیاسی و آن خود نیازمند تحول و نوسازی در عرصه دینی و نوسازی گفتمان دینی رسمی بود.

این مسیری بود که در پژوهش‌های انتقادی تاریخی در شکل ادبی و فرهنگی و سیاسی سال‌ها قبل در مصر آغاز شده بود. از نظر تاریخی، این حرکت با نوشته‌های طه حسین در زمینه تاریخ ادب عربی (فی شعر الجاهلی و فی الادب جاهلی) و دیگر نوشته‌های او در موضوع تاریخ مانند علی هاشم السیره، الفتنة الکبری، الشیخان و «علی و نبوه» آغاز شد. همچنان که این مطالبه در آثار احمد امین در حوزه تاریخ اندیشه نظیر «فجر الاسلام و ضحی الاسلام» و کارهای عبدالحمید العبادی در عرصه تاریخ سیاسی تبلور

یافته و پروژه اصلاح دینی به دست شیخ امین الخولی و شاگردش و به‌ویژه محمد احمد خلف الله، نویسنده کتاب «الفن القصصی فی القرآن» و خانم بنت الشاطی، همسر امین الخولی، نویسنده کتاب «التفسیر البیانى للقرآن الکریم» و همچنین ستارگانی از الازهر مانند مصطفی عبدالرزاق و محمد محمود شلتوت و دیگران متحول شد (ابوزید، ۱۳۹۵: ۱۰۳).

نقد گفتمان دینی معاصر (راست و چپ اسلامی)

به اعتقاد ابوزید متأثر از مکتب نقد ادبی امین الخولی، نگاه به قرآن به مثابه متنی زبانی و تاریخی می‌توانست به تحول بنیادین در آگاهی تاریخی و دینی ما بینجامد. این برنامه پژوهشی و اهداف و لوازمی که او از آن در نظر داشت، بدون نقد گفتمان رسمی دینی حاکم و به چالش کشیدن باورهای بنیادین این گفتمان ممکن نبود. برای او نقد میراث، شرط اساسی نوسازی گفتمان دینی بود.

به همین جهت بررسی و تحلیل مبانی و مکانیسم‌های گفتمان دینی معاصر حاکم در مصر برای او از اهمیت برخوردار بود. شناخت این فرآیندها می‌توانست ضمن آشکارسازی ترفندهای زبانی مستقر در این جریان‌ها، علت‌های انحراف و فهم غلط موجود از اسلام را به زعم او کشف کند و آن را از بن‌بستی که در دو سده اخیر پس از مواجهه با تجدد و تمدن غربی بر آن حاصل شده بود، برهاند.

او با رجوع به مبانی فکری و مکانیسم‌های گفتمان دینی رسمی (راست اسلامی) به بیان تناقضات و فرایندهای بهره‌گیری آنها از ترفندهای زبانی برای تثبیت ایدئولوژی خود در این نزاع تعاریف می‌پردازد. برای او، این مکانیسم‌ها همچون یکسان‌انگاری معرفت دینی با دین، ارجاع پدیده‌های دینی به مبدأیی واحد، تکیه بر مرجعیت سنت و میراث گذشتگان، جزمیت ذهنی و انحصار فکری، اعتقاد به در اختیار داشتن تمام حقیقت، نادیده گرفتن نگره تاریخی، در کنار مبانی‌ای چون حاکمیت و نحوه نگاه به نص تماماً نوعی ترفند بود. انتقاد او به جریان دیگر موجود مصر یعنی چپ اسلامی که با حسن حنفی در مصر در تلاش برای برون‌رفت جامعه از بحران‌های موجود از طریق پروژه توفیقیه و ایجاد ارتباط مؤثر میان اصالت و معاصرت بود، در همین مسیر و تأویل ایدئولوژیکی یا مذموم و به زعم خودش تلوین قابل تحلیل بود.

ترفندهای زبانی

در این قسمت به اختصار به بررسی ترفندهای زبانی به کار گرفته شده او در جهت ایجاد تحول ایدئولوژیکی در بستر موجود خواهیم پرداخت.

الف) تفسیر ادبی: هدف او تکاندن خاک از کالبد خرده‌گفتمان‌های به حاشیه رفته بود. رجوع به مبلغانی چون عبدالقاهر جرجانی («اسرار البلاغه» و «دلایل الاعجاز فی قرآن») بانی علم معانی و بیان و مبدع نظریهٔ نظم در بررسی اعجاز (ابوزید، ۱۳۹۵: ۱۵۳)، رجوع به آثار بلاغی عبده همچون «تفسیر المنار»، امین خولی مؤسس مکتب ادبی، خلف الله و حتی آثار ادبی دوران جوانی سید قطب همچون «تصویر فنی فی القرآن»، نجیب محفوظ «اولاد حارثنا» و... در همین مسیر بود. او سعی داشت با برجسته‌سازی قسمت‌هایی از عناصر گفتمان به حاشیه رفته، به مقابله ایدئولوژیکی با جریان به زعم او منفعت‌طلب و مسبب رکود اندیشگی جامعه اسلامی و مصر بپردازد.

ب) اعتزال: استفاده این جریان از شیوهٔ تأویل، مجاز و عقل‌گرایی مورد توجه ابوزید برای مقابله با ترفندهای جناح مقابل، متأثر از اندیشه‌های اشعری بود. او تحول ایدئولوژیکی دوران صدر اسلام را کاملاً برگرفته از نزاع سیاسی و اقتصادی گروه‌ها در لباس دینی در قالب جبریه در مقابل قدریه و سپس معتزله در برابر اشعری‌ها می‌دانست (همان، ۱۳۹۱: ۳۴). جدال بر سر موضوعاتی چون وضعیت دلالت شرعی (ذاتی، قراردادی) صفات ذات و فعل خداوندی، حادث و قدیم بودن کلام الهی، همگی نزاع بر سر تحمیل و تثبیت تعریف ماهیت نص به عنوان بزرگ‌ترین متن فرهنگی جهان اسلام در جهت تثبیت قدرت و بهره‌برداری‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی از قبل آن بود. او باور داشت که اعتقاد به عقل، مسئله خلق افعال و آزادی انسان، مسئله اصطلاحی بودن کلام الهی و قابلیت تأویل کلام در دایرهٔ مجاز، امکاناتی در بستر سنت بود که اگر حاشیه نمی‌رفت، می‌توانست بسیاری از مشکلات فعلی جهان اسلام و مصر را حل کند (همان: ۱۰۴-۲۸۰). احیای رویکرد معتزله در قالب نواعزال به هدف پالودن این سنت عقل‌گرا از خاکی بود که قرن‌ها به سبب نزاع ایدئولوژیکی و با همکاری قدرت سیاسی پنهان شده بود. بررسی آثار «اشباه و النظایر» مقاتل ابن سلیمان، ابوعبیده (مجاز در قرآن)، جاحظ، قاضی عبدالجبار و جرجانی به دنبال زنده کردن سنت تأویل صحیح و نحوهٔ مواجهه صحیح با قرآن بود.

ج) نقد سنت اشعری: همان‌طور که بیان شد، ابوزید علت پیدایش رویکرد جمودانه در حوزه تفکر و اندیشه را غلبه گرایش‌های غیرعقلانی (ضداعتزالی) در تمدن اسلامی می‌دانست؛ رویکردی که به رهبری اشاعره در عقاید و کلام و صوفیان در عرصه سلوک و رفتار هدایت می‌شد. این همان دو عرصه‌ای است که نقد ابوزید بر اندیشه‌ها و گرایش‌های شافعی، غزالی و ابن عربی را توضیح می‌دهد. او برای اثبات روش علمی خود در قرآن‌پژوهی و تبیین اشتباهات عالمان قرآنی در تفسیر، بحث اسباب نزول و ناسخ و منسوخ و مکی و مدنی و ... که پذیرش بی نقد و تحلیل سخنان این عالمان توسط دانشمندان بعدی، مایه انحراف از فهم علمی متن شد، بر آثار سیوطی (الاتقان فی علوم قرآن)، ابن هشام (سیره النبویه) و زرکشی (برهان فی علوم القرآن) تکیه می‌کند. او سعی می‌کند با تحلیل تفاوت‌های اندیشه‌ای دو گرایش اعتزالی و اشعری، به‌ویژه نقش زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و منفعت‌های ایدئولوژیکی پشت این نزاع‌های به ظاهر دینی بر ظرفیت‌های پنهان و به حاشیه رفته سنت و چگونگی تقدیس و مطلق شدن گرایشی خاص از آن را با ضرب شمشیر و حمایت قشری خاص تشریح نماید.

مسئله خلق افعال که برای معتزله مبنای اصلی عدل محسوب می‌شد، اصلی بود که فعل قبیح یا اراده آن را از خداوند نفی می‌کرد و ثابت می‌کرد که فعل انسان به اختیار او و آزادانه انجام می‌شود، نه به اجبار. اشاعره، اراده الهی را چنان مطلق می‌گرفتند که هر مرادی را شامل می‌شد، حتی کفر کافر و دروغ دروغگو (ر.ک: ابوزید، ۱۳۹۱). اعتقاد اشاعره به وضع توقیفی بودن کلام الهی در مقابل نگاه اصطلاحی بودن آن توسط معتزله، اعتقاد به قدم بودن قرآن را پیش می‌کشید. اعتقادی که در نهایت به تقدیس فهم قرآن می‌انجامید. تأکید و اولویت بخشیدن به نقل به جای عقل طی فرآیندها، نتیجه‌ای جز یگانه‌سازی کامل دین و میراث نداشت. ابوزید اعتراض می‌کند که این یگانه‌سازی صرف، وارد کردن سنت نبوی در دین نبود؛ این آغاز ماجرا بود. کاری که در حوزه اصول فقه و عقاید، افرادی چون شافعی و اشعری آن را پایه‌ریزی کردند. آنها در برابر جریان‌های دیگری که در پی پایه‌گذاری سلطه عقل بودند، سلطه متون را پایه نهادند. این درگیری بر سر صورت‌بندی قوانین خاطره جمعی و صورت‌بندی سازوکارهای تولید معرفت بود (همان، ۱۳۹۴: ۵۷-۶۰). از نگاه او، سه شخصیت بسیار مهم و تأثیرگذار در شکل‌گیری و غلبه جریان، نخست شافعی، اشعری و غزالی بودند.

د) بهره‌گیری از نظریه‌های هرمنوتیک: ابوزید متأثر از نظریه و نظریه‌پردازان غرب، مهم‌ترین راه شناخت وحی را بهره‌گیری دوباره از تفکرات عقلانی در پرتو دانش‌های جدید بشری می‌داند. او متأثر از همین نظریه‌ها نشان می‌داد که دین امری بشری است و هیچ راهی برای بررسی آن جز قوانین بشری وجود ندارد.

تأثیر از هرمنوتیست‌های فلسفی چون گادامر برای او، راه را در جهت تکثر معانی باز می‌کرد. ایده‌آل خوانش مدرن از نگاه او، خوانش «هرمنوتیک فلسفی انسان‌محور» بود. پذیرش نقش محوری خواننده در فرآیند تکوین معنای متن به معنای آن است که معنای متن پیش از قرائت و مستقل از دخالت محتوایی باورداشت‌ها، جهت‌گیری‌ها و علائق مفسر، هویت و تعیینی ندارد (ابوزید، ۱۳۹۴: ۸). از آنجا که افق معنای مفسر و موقعیت هرمنوتیکی وی، امری تاریخی و متأثر از واقعیت اجتماعی و فرهنگی و زبانی مقطع تاریخی مفسر است، لاجرم فهم او از متن نیز امری تاریخی می‌شود. در مقابل این نگرش، هرمنوتیست‌های روشی چون هرش و بتی قرار داشتند که راه عینیت‌گرایان درباره معنای متن را در دوران معاصر باز نگه داشتند. دستیابی به فهم معتبر، امکان داوری میان تأویل‌ها و قصد مؤلف از مهم‌ترین مباحث هرش و نظریه هرمنوتیک روشی او بود.

ابوزید آنجا که میان معنی و مغزی (فحوی و لفظ) در متن تفکیک قائل می‌شود، تأثیرش از هرش و تفکیک او میان «meaning» و «Sighfication» را نشان می‌دهد (ر.ک: Hirsh, 1967). او به زعم قبول تاریخمندی فهم متن با قائل شدن به فحوا و مقصود مؤلف، خود را از گادامر تاحدودی دور و به هرش نزدیک می‌کند.

از سویی دیگر توجه به مؤلفه‌های فرهنگی در تحلیل و درک رفتار آدمی توسط سوسور مورد توجه ابوزید بود (سوسور، ۱۳۸۶: ۱). در برداشت سوسور، زبان‌ها و جوامع به دلیل ساختارهای منطقی و ویژگی‌های مشترک، یکسان تلقی می‌شدند. عناصر منفرد یک نظام معرفتی چون ایدئولوژی سیاسی، اسطوره‌ها، روابط خانوادگی و متن، هنگامی معنا دارند که روابط آن اجزا با ساختار را همچون یک کل بررسی کنیم (همان). 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. فرهنگ نیز چون زبان، یک سیستم دلالت‌گراست؛ به این ترتیب که جهان یک متن است و فرهنگ و ساختار فرهنگی جامعه، معنای آن را می‌آفریند (حقیقت، ۱۳۹۱: ۴۹۲).

بهره‌ای که ابوزید از نظریه‌ نشانه‌شناسی سوسور در تحلیل قرآن گرفته، این بود که بسیاری از مفاهیم قرآن، بازتاب فرهنگ زمانه نزول هستند و دلالت آنها می‌تواند بر اثر تغییر فرهنگی در طول زمان تغییر کند. نتیجه‌ای که ابوزید از این مباحث می‌گیرد آن است که از آنجا که متن، تابع فرهنگ روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل آن پرداخت. پروژه اصلی او این بود که قرآن را به مثابه متنی تاریخی، فرهنگی، زبانی و بشری تثبیت کند و آن را با اهداف ایجاد امکان بررسی تاریخی- علمی به سیاق سایر متون از سرشت اصلی‌اش به مثابه پدیده‌ای وحیانی دور سازد (تبدیل قدسی به عرفی). این مباحث با ظواهر برخی آیات قرآنی همچون «اتبعوا ما انزال الیک من ربکم» (اعراف/۴۳) و «هذا کتاب انزلناه مبارک فاتبعوا» (انعام/۱۵۵) در تعارض بود. از این‌رو او برای توجیه و تشریح موضع زبانی خود می‌بایست از عرصه شناخته‌شده متون دینی بهره گیرد و به مقابله با تفسیرهایی بپردازد که گفتمان سنتی مسلط پایه‌های قدرت خود را بر آن سوار کرده بود.

ابوزید با مطالعه تاریخ و روش‌شناسی هرمنوتیکی به این نتیجه دست می‌یابد که تفسیری عینی از قرآن حتی در منظر الهی‌دانان گذشته اسلامی نیز وجود نداشت. او با بهره‌گیری از رهیافت‌های روش‌شناختی شامل معناشناسی، نشانه‌شناسی به اضافه نقادی تاریخی و هرمنوتیک، به بازخوانی و بازتفسیر خود از علوم قرآنی می‌پردازد. تمرکز به جنبه‌های گفتاری قرآن نیز به همین تحول و رسمی‌سازی متن مقدس رسمی‌شده به عنوان مصحف می‌پردازد. درک جنبه بشری بودن در این فرایند رسمی‌سازی، هدف ابوزید برای توجیه خواننده است. زمینه‌مندسازی احکام قرآنی و واکاوی ساختار زبانی و سبکی آن به مثابه گفتار بر این نکته تأکید داشت که کار فقیهان، آشکارسازی معنای این احکام و نشانه‌گذاری دوباره معنای آن در بافتار متنوع اجتماعی بوده است. به اعتقاد او این ادعا که مجموعه متون شرعی برای همه جوامع مسلمانان، صرف‌نظر از زمان و مکان الزام‌آور است، به سادگی به این معناست که به محصول فکری انسانی، صفت الهی نسبت دهیم.

اگر موضوع از این قرار باشد، آنگاه تکلیفی برای تأسیس حکومت دین‌سالار اسلامی وجود ندارد. چنین تقاضایی تنها و تنها یک فراخوان ایدئولوژیکی برای تأسیس مرجعیت سیاسی- الهی است که فوق‌چون و چراست. این چیزی جز بازتولید یک رژیم

دیکتاتوری اهریمنی به قیمت نابودی جنبه معنوی و اخلاقی اسلام نداشت. قرآن باید از خدمت ایدئولوژیکی به مفسر خارج می‌شد. هدف او، ایجاد خوانشی دموکراتیک و گشوده از اسلام بود. او معتقد بود که اگر در باب رها ساختن تفکر دینی از سوءاستفاده قدرت‌ها جدی هستیم، نیازمند برساختن خوانش‌شناسی‌ای گشوده و دموکراتیک هستیم. تنوع تجربی معنای دینی، بخشی از تنوع بشری در باب معنای زندگی به طور کامل است. در برقراری پیوند دوباره میان مسئله معنای قرآن و معنای زندگی، توجه به این نکته بایسته است که قرآن حاصل گفت‌وگو، بحث، استدلال رویه‌ها و فرهنگ پیشااسلامی و اظهارات و پیش‌فرض‌های خود قرآن است و نیز همچون عبدالرزاق معتقد به نظریه‌ای سیاسی در قرآن نبود و معتقد بود که این اسلام نبود که در مقابل دموکراسی، پیشرفت و مدرنیته می‌ایستاد، بلکه ناتوانی از جوامع اسلامی بود.

نتیجه‌گیری

شکست پروژه روشن‌فکری دینی در مصر در قالب جریان سلفی‌های مدرن و نواندیشی دینی از یکسو و جمود و عقب‌ماندگی در تمامی سطوح و ساحت‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مصر و جهان اسلام، ابوزید را به عنوان نماینده جریان نواندیشی دینی و یک قرآن‌پژوه، مترصد بررسی علل این ناکامی‌ها و ارائه راه‌کار برون‌رفت آن نمود. او در قالب نگاه فرهنگی و سیاسی به مشکلات مترتب جامعه مصر، غلبه نوعی نگرش دینی در ساحت عرصه عمومی را که به زعم خودش، غلبه ایدئولوژی منفعت‌طلبانه برگرفته از دین برای تسلط بر اذهان ملت بود از یکسو و همکاری قدرت‌های سیاسی داخلی از این گفتمان رسمی دینی را برای کسب مشروعیت رفتار و اندیشه خود از سوی دیگر، مهم‌ترین عوامل چالش‌های اخیر مصر می‌دانست.

مهم‌ترین هدف ابوزید از بررسی‌هایش، شناسایی برخی ویژگی‌های فرهنگ عربی-اسلامی در عرصه تاریخی و میراثی به منظور فهم بهتر وضعیت فرهنگی معاصر بود. در فرهنگ عرب، متن دینی جایگاه کانونی دارد. از این‌رو شناخت معنای متن، سازوکارهای تولید معرفت را می‌شناساند. متن قرآنی در اندیشه او، پاسخی مناسب به یک واقعیت فرهنگی با ویژگی‌های معینی بود که مهم‌ترین آنها، شفاهی بودن آن فرهنگ بود. او

معتقد بود که مقاصد شریعت تنها از راه پژوهش در رابطه این متن با واقعیت روشن می‌شد. او برای حصول به هدف و در کندوکاو متن قرآنی، از مقدمات مورد اتفاق گفتمان دینی رسمی و عمومی بهره گرفت. گام به گام پیش رفت، فرضیه اصلی خود را بیان کرد و روش تحلیل خود را به کار گرفت.

ابوزید مستقیماً به مسائل سیاسی نپرداخت. بنابراین می‌توان از فحوای اندیشه‌های قرآنی او پی برد که دغدغه اصلی او به نوعی دغدغه‌ای سیاسی بود. قصد او، ایجاد و تحقق جامعه‌ای آزاد و دموکراتیک، با عدالت اجتماعی و بازترسیم چهره اسلام از وجهی ستیزه‌جو که به‌ویژه در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ جریانی اثرگذار و عامل بی‌ثباتی اجتماعی و سیاسی در مصر شده بودند، به چهره‌ای صلح‌جو بود و در همین راستا نقد گفتمان دینی-سیاسی سنتی موجود در مصر را که در ابعاد سیاسی معتقد بر پیوند دین و دولت بود و همچنین نوسازی آن را وجه همت خود قرار داد. مهم‌ترین ترفند سیاسی او در جهت غیرسیاسی و غیرفعال کردن دین در عرصه دولتی بود و معتقد بود که نباید گذاشت تا آن گروه از افکاری که به هر چیزی نگاه ابزاری دارد و منفعت‌طلب است، تفسیر خاص از دین را بر جامعه تحمیل کند. طبق الگوی نسبت دین و سیاست در اندیشه باریه، این بار دغدغه ابوزید، تقدم و حاکمیت سیاسی در تداخل امر دینی و دنیایی بود که دین را ابزار رسیدن به اهداف خود مبدل ساخته بودند (دین ابزاری) که پیامدی جز انجماد و جمود در ذهن مسلمانان و درماندگی اجتماعی و سیاسی نداشت و بهای این انحراف همانا تقدیس استبدادی بود که به‌زودی آموزه سیاسی غالب در میان اکثر مسلمانان از هر فرقه شد.

توجه به زمینه‌مند بودن احکام و معرفت دینی، توجه او به رابطه دیالکتیک به متن و واقعیت، تقویت جریان اعتزال و در نهایت توجه به جنبه‌های گفتاری متن قرآنی، همگی یک نتیجه سیاسی مهم داشت و آن مقابله با بنیان‌های اندیشه‌ای تأسیس و تقویت حکومت استبدادی بود که به زعم او، دین را به عنوان ابزاری برای مطامع سیاسی مبدل کرده بود. چنین تقاضایی تنها یک فراخوان ایدئولوژیکی برای تأسیس حقیقتی سیاسی-الهی بود که فوق چون و چرا قرار داشت و چیزی جز بازتولید یک رژیم دیکتاتوری-اهریمنی به قیمت نابودی جنبه معنوی و اخلاقی اسلام نداشت (ابوزید، ۲۰۱۵: ۱۳۳).

منابع

- آقاجانی، نصرالله (۱۳۹۲) اسلام و تجدد در مصر با رویکرد انتقادی به اندیشه حسن حنفی، تهران، بوستان کتاب.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳) نقدگفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران، یادآوران.
- (۱۳۸۹) معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح‌نو.
- (۱۳۹۱) رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر.
- (۱۳۹۴) متن، قدرت، حقیقت، اندیشه دینی میان اراده معرفت و اراده سلطه، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر.
- (۱۳۹۵) نوسازی، تحریم و تأویل، از شناخت علمی تا هراس از تکفیر، ترجمه محسن آرمین، تهران، نی.
- (۲۰۱۵) اصلاح اندیشه دینی، تحلیلی تاریخی - انتقادی، ترجمه یاسر میردامادی، توانا، آموزشکده آنلاین برای جامعه مدنی ایران (www.tavaana.com).
- احمدی، حمید (۱۳۷۷) «آینده جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه»، فصلنامه خاورمیانه، شماره ۱۴ و ۱۵، صص ۵۵-۹۴.
- باربیه، موریس (۱۳۸۴) دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا.
- بلعید، صادق (۲۰۰۴) القرآن و التشریح قرائت جدیده فی آیات الاحکام، بیروت، منشورات الحلبي الحقوقیه.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۶) اسلام سیاسی در ایران، قم، دانشگاه مفید.
- حقیقت، صادق (۱۳۹۱) روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، مفید.
- حنفی، حسن (۱۹۸۸) هموم الفكر والوطن، جلد دوم، القاهره، دارقبا للطباعه و النشر والتوزیع.
- خدوری، مجید (۱۳۷۴) گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، چاپ سوم، تهران، وزارت امور خارجه.
- دکمجیان، هرایر (۱۳۷۷) اسلام در انقلاب، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، چاپ سوم، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان.
- رهبر، عباسعلی (۱۳۹۴) غرب و تجدید حیات اسلام، چاپ دوم، تهران، سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سوسور، فردیناند (۱۳۸۶) «ساختارگرایی و نظام‌های نمادین»، ترجمه کمیل نظام بهرامی، فصلنامه رسانه، شماره ۷۲، صص ۱۸۷-۲۰۳.
- عبدالرزاق، علی (۱۳۹۱) اسلام و میانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا.
- عنایت، حمید (۱۳۹۱) سیری در اندیشه سیاسی عرب، از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم،

تهران، امیرکبیر.

فاخوری، حنا (۱۹۹۹) الجامع فی تاریخ الادب العربی الحدیث، بیروت، دارالجیل.

قطب، سید (۱۹۸۳) معالم فی الطریق، الطبعه ۱۰، القاهره، دارالشروق

مجموعه نویسندگان (۱۳۹۳) سلفی‌های مصر بعد از مبارک، ترجمه علیرضا رضانیا و حجت‌الله

جودکی، به سفارش مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی، تهران، سخنوران.

Al-khuli, A (1961) Manahij Tajdid fi l -nahw wa Al- Balaghah wa l- Tafsir wa l- Adab (Method of Renewal in Grammer, Rhetoric, Interpretations of the Quran and Literature, cario.

Fauzi M. Najjar (2000) "Islamic Fundamentalism and the intellectuals, the case of nasr Hamid Abuzayd" British Journal of middle Eastern studies, vol. 27.

Goodhart, Michael (2010) theory in practice, Quentin skinner's Hobbs, Reconsidered The review of politics, Vol. 62, No. 3.

Hirsch, E. D. (1967) Validity in Interpretation (New Haven, Yale University Press).

Husain, Taha (1995) Fi 'shi'r al-jahili (On pre- Islamic poetry) , Cairo.

Nur Zainatul Nadra Zainol, and Latifah Abd Majid, and Muhd Najib, Abdul Kadir (2014) Nasr Hamid Abu Zayd as a modern Muslim thinker. International Journal of Islamic Thought. vol. 5.

Skinner, Quentin (1988) "motives, intentions and interpretation of context", Meaning and context, edited By James Tully, Newjersey university press.

Tully, James (1988) Meaning and Context, Quentin skinner and his Critics Newjersey, Princeton universitypress.