

علی اکبر علیخانی*

چکیده

نصر حامد ابوزید، اندیشمند پر آوازه مسلمان، معتقد است که باید بین مفهوم تمدن غرب و تمدن جدید فرق گذاشت، همچنان که تمدن غرب با غرب سیاسی تفاوت دارد. وی مدرنیته را پدیده‌ای بشری می‌داند که در قسمت غربی زمین به شکوفایی رسیده است و تمامی فرهنگها و تمدنها در شکل‌گیری و شکوفایی آن سهیم بوده‌اند. از دید ابوزید، اسلام در زمان خود دینی نوگرا بوده است و البته دینی است که با مبانی نوگرایی در زمان حاضر نیز تضادی ندارد، منتها غرب تلقی درستی از اسلام و جهان اسلام ندارد. حقوق بشر نیز اگر چه مطلوب و پسندیده است و مغایرتی با مبانی اسلام ندارد، اصطلاح آن به اهرمی برای تأمین منافع غرب تبدیل شده است. به نظر وی، جهان متأسفانه هنوز به مرحله‌ای نرسیده است که بتواند حقوق بشر را الگو قرار دهد و به درستی رعایت کند. تروریسم نیز که اغلب به عنوان یک مشکل در روابط غرب و جهان اسلام مطرح می‌شود، ریشه در برداشتهای و تفسیرهای تک بعدی از نصوص دارد و راه حل آن، قاعده‌مند کردن تفسیر متن است.

کلید واژه‌ها: اندیشه سیاسی اسلام، مدرنیته، حقوق بشر، بنیادگرایی، جهان اسلام، غرب

* دکتری علوم سیاسی و پژوهشگر ارشد مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه
فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال یازدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۳، صص ۱۴۰-۱۱۹

اعتقادات و نوع نگرشهای انسانها، رفتار آنان را شکل می دهد و این رفتار الزاماً آثار و نتایجی به دنبال دارد که یا افراد از آن بهره می برند یا به ناچار باید هزینه های سنگین و ضررهای آن را بپردازند. بنابراین، اگر نگرشهای افراد و به خصوص حاکمان و نخبگان سیاسی، نادرست و ناصواب باشد باید منتظر آثار زیان بار عمیق و گسترده ای در حوزه های سیاست داخلی و خارجی بود. از جمله مهم ترین این حوزه ها، ارتباط جهان اسلام با غرب و نگرش دو طرفه اینان به یکدیگر است که در این مقاله از نگاه ابوزید مورد بحث و تجزیه قرار می گیرد. اینکه غرب نسبت به جهان اسلام چه نگرشی دارد و تلقی جهان اسلام از غرب چیست، بحث بسیار مهمی به شمار می رود؛ چون همین تلقیها و نگرشهای دو طرفه است که روابط بین آنها را شکل می دهد و رفتار هر کدام را جهت می بخشد. این مقاله با تبیین دیدگاه ابوزید در خصوص سیاست و تمدن غرب و تلقی غرب از جهان اسلام آغاز می شود و با مباحثی همچون بشری - و نه غربی - دانستن مدرنیته، و اسلام و نوگرایی ادامه می یابد. بحث حقوق بشر و جایگاه آن در ارتباط بین جهان اسلام و غرب از مباحث مهم بعدی است که از دیدگاه وی مورد بررسی قرار گرفته است. رابطه جهان اسلام و غرب و حرکت های افراطی در جهان اسلام نیز بخش پایانی مقاله را تشکیل می دهند.

نصر حامد ابوزید در دهم ژوئیه ۱۹۴۳ در یکی از روستاهای نزدیک شهر طنطا در مصر متولد شد، در کودکی در مکتب خانه روستا درس خواند و در هشت سالگی حافظ کل قرآن شد. سه سال پس از درگذشت پدرش، در سال ۱۹۶۰ با اخذ دیپلم فنی در رشته الکترونیک مشغول به کار و تأمین معاش خانواده و در سال ۱۹۶۸، پس از اخذ دیپلم عادی، در رشته زبان و ادبیات عرب دانشگاه قاهره مشغول به تحصیل شد. پس از اخذ لیسانس در سال ۱۹۷۲، به دلیل استعداد سرشارش در همین دانشکده به تدریس پرداخت. در سال ۱۹۷۷ فوق لیسانس و در سال ۱۹۸۱ دکتری خود را در رشته زبان و ادبیات عرب از همان دانشکده دریافت کرد. موضوع رساله فوق لیسانس او «مجاز در قرآن و گرایشهای عقلی و معتزله در تفسیر قرآن» و موضوع رساله دکتری او «تأویل قرآن از دیدگاه ابن عربی» بود. ابوزید علاوه بر تدریس در

دانشگاه قاهره، در دانشگاه‌های آمریکایی قاهره، اوزاکای ژاپن، خارطوم سودان و پنسیلوانیای آمریکا به تدریس پرداخت. ابوزید در سال ۱۹۹۲ با خانم دکتر ابتهال احمد کمال یونس، استاد زبان فرانسه دانشگاه قاهره، ازدواج کرد. وی در سال ۱۹۹۲ با آرایه ۱۳ مقاله و کتاب به کمیته ارتقای دانشگاه قاهره درخواست رتبه استادی کرد. کمیته فوق پس از هفت ماه بررسی، نظر خویش را در تاریخ ۱۹۹۲/۱۲/۳ اعلام و به عدم ارتقای ابوزید رأی داد. به رغم اختلاف نظر داوران، نظر عبدالصبور شاهین رأی آورد که آثار ابوزید را «مشتی آثار ضعیف و مملو از التقاط و گمراهی» دانست. پس از بروز چالشها و اختلاف نظرهای جدی، شورای دانشگاه قاهره با حضور رییس و معاونان دانشگاه در ۱۹۹۳/۱۳/۱۸ حکم نهایی به عدم ارتقای ابوزید صادر کرد، دو ماه بعد، هفت نفر از استادان دارالعلوم و الازهر دادخواستی علیه ابوزید تسلیم کرده و خواستار جدایی وی از همسرش به دلیل ارتداد شدند. در ۱۹۹۴/۱/۲۱، دادگاه دادخواست شاکیان را رد کرد و پس از درخواست تجدید نظر، دادگاه در ۱۹۹۵/۶/۱۴ به ارتداد ابوزید و جدایی همسرش حکم داد. پس از واکنش شدید اندیشمندان و مطبوعات مصر و جهان عرب، دادگاه فوق العاده در تاریخ ۱۹۹۶/۱۲/۱۶ حکم ارتداد ابوزید را تثبیت، ولی اجبار او به طلاق همسرش را رد کرد. در همین زمان ایمن الظواهری، نفر دوم سازمان القاعده، حکم و دستور قتل ابوزید را صادر کرد. سرانجام وی به دعوت دانشگاه لیدن هلند به آنجا رفت و هم اکنون محقق و استاد مطالعات اسلامی در این دانشگاه است. ابوزید بیش از دوازده کتاب و یکصد مقاله تألیف کرده است.^۱

سیاست و تمدن غرب

ابوزید معتقد است که باید بین مفهوم تمدن غرب و تمدن جدید تفاوت گذاشت. وی مفهوم تمدن جدید را ترجیح می‌دهد؛ چون دستاوردهای تمدنهای گذشته را نیز در بر می‌گیرد که بخشی از آن مربوط به تمدن اسلامی است. وی همچنین بین عناصر یک تمدن و این حقیقت که امروزه غرب مهد تمدن انگاشته می‌شود، فرق می‌گذارد، همچنان که برای دو مفهوم تمدن غرب و غرب سیاسی تفاوت قایل است و اذعان دارد برای تبیین این تفاوتها، ابتدا

باید برداشتهای فلسفی، فکری، فرهنگی، سیاسی و برداشتهای موجود از زمینه‌های هنر، معماری و زیبایی‌شناختی زبان و سپس نظامهای سیاسی و ایدئولوژیهای حاکم در غرب (اروپا و آمریکا) دسته‌بندی شوند، اگرچه اینها لزوماً نماینده تمدن جدید نیستند.^۲ ابوزید پس از تفکیک غرب سیاسی از تمدن غرب، تصریح می‌کند که تردیدی نیست غرب سیاسی امروز براساس سودگرایی اداره می‌شود و حمایت از اسرائیل در قلب جهان اسلام و هجوم به عراق در همین منطق معنا می‌شود. پس باید نظام سیاسی غرب و رژیم اسرائیل به طور مساوی محکوم گردند. پس از این مقدمه، روشن است که برخورد با تمدن جدید پیش از هر چیز باید سازنده و همزمان انتقادآمیز باشد. ابوزید بر این باور است که با وارد کردن فناوری بدون داشتن نهادهای علمی و اطلاعاتی پشتوانه آن، نمی‌توانیم در فناوری و اطلاعات پیشرفت کنیم. از نظر وی، مشکل اینجاست که در تعامل یا مقابله با غرب و برتری علمی و فناوری آن، بدون در نظر داشتن مبانی فکری، فلسفی، هنری، فرهنگی و روح حاکم بر این برتری حرکت کرده‌ایم و تصور می‌کنیم با داشته‌های موجود خود در سنت و عرف، دستاوردهای تمدن جدید را تحت الشعاع قرار دهیم.^۳

تمایز ابوزید بین تمدن جدید، تمدن غرب و غرب سیاسی درست و بجا به نظر می‌رسد، به خصوص که سهم تمدن عظیم اسلامی در شکل‌گیری تمدن جدید اغلب نادیده گرفته می‌شود، اما باید در نظر داشت که سطوح بحث متفاوت است؛ زمانی ما به مباحث تاریخ تمدن یا مباحث کاملاً نظری تمدن می‌پردازیم که در جای خود مطلوب و لازم است، اما مباحث امروز جهان و جهان اسلام، مباحث کاربردی در عرصه‌های واقعی؛ یعنی حوزه سیاست و حکومت است و در این حوزه تمدن غرب، به هر دلیلی، پیشتاز است و اهداف و منافع خود را به پیش می‌برد و مسلمانان به رغم سابقه تمدنی درخشان همچنان مجبورند در مقابل غرب کوتاه بیایند. دلایل این امر تا حدی برای صاحب‌نظران روشن و دست‌کم قابل ریشه‌یابی و تبیین است، ولی آنچه مسلم است نخبگان سیاسی در جهان اسلام این کشورها را به این سمت سوق داده و می‌دهند، بدون اینکه به دیدگاههای دانشمندان، صاحب‌نظران و مراکز تخصصی و دانشگاهی خود توجه کنند.

تلقی غرب از اسلام

این پرسش ذهن ابوزید را مشغول می‌دارد که چرا غرب از اندیشه ما بیمناک است و علیه ما تبلیغات به راه می‌اندازد؟ در مقابل ما نیز در تعامل خود با غرب دچار سراسیمگی هستیم و همیشه به جلب رضایت غرب می‌اندیشیم. ابوزید بر این باور است که دیدگاه غرب در مورد مسایل مختلف جهان اسلام متفاوت است؛ چون هر مسئله را جداگانه مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد، همچنان که هر نهاد غربی دیدگاه خاص خود را در رابطه با این مسایل دارد و دیدگاه‌های هر بخش متفاوت از دیگری است؛ دیدگاه‌های رسانه‌های جمعی با دیدگاه‌های سیاستمداران فرق دارد و دیدگاه مراکز پژوهشی و دانشگاهی با هر دو متفاوت است. در این میان، برداشت اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها از اسلام نیز باهم فرق دارد.^۴ به نظر ابوزید، بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و اشغال سفارت آمریکا در ایران، آمریکا مسئله اسلام را جدی گرفت. بنابراین، دیدگاه آمریکا به اسلام یک چارچوب سیاسی دارد و براساس قواعد سیاست تحلیل و بررسی می‌شود و نظریه «برخورد تمدن‌ها» که مسلمانان و اروپایی‌ها به طور مساوی از آن در اندیشه‌اند، چیزی جز آیین تمام‌نمای دیدگاه آمریکا نسبت به اسلام نیست. این دیدگاه سیاسی آمریکا نسبت به اسلام، این کشور را در تعامل با طرف‌های موجود از جمله مسلمانان بی‌پروا می‌سازد؛ بدین معنا که آمریکا با هر رژیمی در جهان اسلام که منافع آمریکا در آن متصور باشد، رابطه برقرار می‌کند. براین اساس، ابوزید عقیده دارد که بین آمریکا و سران تروریست و افراطی در جهان اسلام عهد و پیمان وجود دارد. اگرچه ممکن است این پیمان غیرمستقیم و نانوشته باشد. که به موجب آن، سران تروریست و دیکتاتور، منطقه را آرام نگذارند یا امنیت جهانی را با خطرهای مبهم تهدید کنند. یک نمونه از این رژیم‌ها، حکومت دیکتاتوری عراق بود که سال‌ها مورد حمایت و پشتیبانی غرب و آمریکا قرار داشت.^۵

اما دیدگاه اروپا نسبت به اسلام، از جنگ‌های صلیبی آغاز می‌شود که از راه‌های مختلف مثل رسانه‌ها، سیاست و آموزش بر جهان اسلام سیطره پیدا کرد. این رسانه‌ها بدون توجه به روند زندگی و مشکلات جهان اسلام برخی وقایع دنیای اسلام مثل بمب‌گذاری، ترور، کودتا و پامال شدن حقوق افراد را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهند. این امر نشان می‌دهد که آنان

فقط متوجه برخی مشکلات ما هستند و البته خود نیز مقصریم. البته، در یک ارزیابی این توقع ابوزید که غربی‌ها مشکلات جهان اسلام را مد نظر قرار دهند یا موضوعاتی را که ما علاقه داریم در رسانه‌های خود مطرح سازند، توقع نابجایی است. طبیعی است که اروپایی‌ها بدون در نظر گرفتن مسایل و منافع جهان اسلام، برنامه‌های خود را دنبال می‌کنند. به هر حال، ابوزید به این نکته نیز اشاره می‌کند که دیدگاه سیاسی اروپا نسبت به اسلام، از کشوری به کشور دیگر تفاوت می‌کند؛ به عنوان مثال، در فرانسه و آلمان مردم از اسلام می‌ترسند، چون درباره قوانین و احکام اسلامی گزاره‌گویی‌هایی در این کشورها وجود دارد، در حالی که در هلند و انگلیس این گونه نیست و آنها در تلاش برای فهم درست و میانه‌رو از اسلام هستند.^۶

ابوزید در پاسخ به این پرسش که آیا تنش میان سکولارها و اسلام‌گرایان، گروه سومی غیر از این دو ایجاد خواهد کرد، معتقد است که این تنش از مساعد نبودن فضای گفتگو ایجاد شده است. امروزه ما فاقد یک ایدئولوژی یا نظریه آماده برای جانشینی سکولاریسم یا اسلام‌گرایی - افراطی - هستیم، اگرچه دیدگاه‌های زیادی در این زمینه وجود دارد و دفاع از دموکراسی بدون قید و شرط از جمله آنهاست. جهان پیشرفته توانست با قبول دموکراسی مدرن این مشکل را حل کند، ما نیز باید به اختلاف‌هایمان چارچوب بخشیم و به دیدگاه‌های یکدیگر احترام بگذاریم. در تاریخ معاصر ما همیشه وحدت ملی و وحدت افکار، دلیلی برای مقابله با رژیم صهیونیستی قلمداد شده است و این دلیل، به ناحق ما را از رسیدن به تنوع و جامعه مدنی که بر تکرارگرایی بنا می‌شود، محروم ساخته است.^۷

مدرنیته غربی یا مدرنیته بشری؟

ابوزید بین دو مفهوم مدرنیته غربی و مدرنیته بشری هم تفاوت قایل می‌شود. در خصوص این موضوع که مدرنیته و پیامدهای درونی آن مثل آزادی و حقوق بشر صرفاً ابداع غربی‌هاست، به صراحت اعتقاد دارد که این واقعیت که تمدن بشری در بخش غربی جهان به اوج شکوفایی خود نایل شد، نمی‌تواند این گونه تفسیر شود که تمدن بشری امری کاملاً غربی است و مدرنیسم نیز بخشی از این تمدن است. به نظر وی، مدرنیته به عنوان «شیوه زندگی

صنعتی مدرن و شهری»، مظهر مجموعه‌ای از اندیشه‌هایی - به ویژه غربی - است که منشأ آنها به قرن هیجدهم باز می‌گردد. مدرنیته مستلزم تقسیم‌بندی جدیدی از تاریخ شامل باستان، میانه و مدرن است و بخش اخیر بر دوره‌ای دلالت دارد که عقل و علم بر متون مقدس، سنت و عرف غالب می‌شود. قلب مدرنیته، تصویری از موجودی داناست که آزادانه دست به عمل می‌زند و تجربیات او می‌تواند به رازهای طبیعت پی ببرد و همکاری او با سایر انسانها، قادر است جهانی نوتر و بهتر بیافریند.^۸ ابوزید معتقد است که این تلقی از مدرنیته، ضرورتاً تجزیه و تحلیلی از اجزای خود را در خود می‌گنجاند، این تجزیه و تحلیلها روشن می‌سازند که مدرنیته دارای اجزا و عناصر فراوانی است که ریشه‌های آنها با برخی از اقسام مدرنیته‌ای که پیش از دوران مدرن وجود داشته‌اند پیوند دارند، به همین دلیل، مدرنیته فرایندی است که روند استمرار و تکامل را طی کرده است. براین اساس، می‌توان گفت آغاز مدرنیته زمانی است که انسانها با گردآمدن و استقرار در اطراف منابع آب، به زراعت پرداختند و نظم اجتماعی اولیه‌ای را شکل دادند که به آن جامعه گفته می‌شود. تا پیش از دوران مدرن به معنی تاریخی آن، مدرنیته مفهومی فراگیر و جهانی نبود، بلکه مفهومی بود که به زمانها و مکانهای خاصی که در آنها شکل می‌گرفت ارتباط داشت و با گذشت زمان، به عنوان اصیل یا قدیمی یا از مد افتاده تلقی می‌شد. این امر در مورد همه امور از جمله ادبیات، هنر، موسیقی، فلسفه و اندیشه‌ها صدق می‌کند. بنابراین، باید از وجود مدرنیته‌هایی سخن گفت که با تکوین و تکامل نهایی خود، مدرنیته امروزی را به وجود آوردند که به غلط غربی خوانده می‌شود. تمام ملتها و فرهنگها، در طول تاریخ به نوعی در تکوین مدرنیته نقش و سهم داشته‌اند، پس چرا نباید در مزینهای آن نیز سهیم باشند.^۹

اسلام و نوگرایی

ابوزید مباحث مبسوطی در باب اسلام و مدرنیسم طرح می‌کند و تمایل دارد اسلام را به عنوان یک دین نوگرا در زمان خود و دینی که با مبانی درست نوگرایی در حال حاضر تضادی ندارد، معرفی کند. به نظر وی، نوگرایی یک مفهوم همگانی و همه گیر است که به زمان و

شرایط ارتباط دارد و در آنها شکل می گیرد. هر چیزی که در یک مقطع زمانی خاصی جدید و مدرن تلقی شود، با گذشت زمان قدیمی و حتی کهنه می گردد و مقوله هایی مانند ادبیات، هنر، موسیقی، فلسفه و نظریه های علمی نیز از این قاعده مستثنی نیستند. این حقیقت به ما توانایی می دهد که درباره نوگراییها و تجدد هایی در اندیشه گذشته اسلامی بحث کنیم. می توان گفت که اسلام، مدرنیته یا نوگرایی را در قرن هفتم میلادی به ارمغان آورد و ممکن است ما بتوانیم نحوه تحقق این نوگرایی را در قرون بعد و حال حاضر مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم.^{۱۰} ابوزید بر این موضوع اصرار می ورزد که اسلام در شرایط اجتماعی و تاریخی زمان خود یک جریان نوگرا بود و به مشکلات و چالشهای آن روز پاسخهای مناسب ارائه داد و آفریدگار جدیدی به جای خدایان متعدد معرفی کرد. نوگرایی اسلام در عرصه های عقیده، اخلاق و جامعه بسیار بارز بود. از نظر جامعه شناختی، ساختارهای قبیله ای جامعه جای خود را به جامعه اسلامی برادرانه داد و عدالت اجتماعی را در قالب زکات و صدقات به ارمغان آورد. در حوزه تفکر و اندیشه، آزادی اندیشه و تشخیص عقل را به رسمیت شناخت و پیروی کورکورانه (تقلید) از سنتها و کرده های گذشتگان را تقبیح کرد. اسلام علاوه بر نوآوریهای فراوان، برخی مناسک دینی معمول قبل از اسلام را در چارچوب اسلام - و گاهی با تغییراتی - پذیرفت؛ مثل حج و یا دارالندوة که مرکز تجمع سران قبایل در مکه بود و جای خود را به مسجد به عنوان محل عبادت مسلمانان داد. اسلام به عنوان والاترین و کامل ترین پیام الهی، تغییرات بنیادینی در ساختارهای گویشی و گفتمانی قبل از اسلام ایجاد کرد. نکته مهمی که ابوزید در اینجا نتیجه می گیرد و آن را مورد اشاره قرار می دهد این است که اسلام تنها یک ایدئولوژی برای تفسیر و فهم درست جهان هستی نبود، همچنان که فقط یک طریقه روحانی و معنوی نیست، بلکه به تدریج طبیعت ویژه ای به خود گرفت که هدفش ایجاد دگرگونی در جهان است.^{۱۱}

این عقیده ابوزید او را از سایر هم قطارانش مثل عبدالرازق، خالد محمدخالد و فرج فوده که متعقد به تفکیک دین از سیاست هستند، متمایز می سازد؛ چون ایجاد دگرگونی در جهان و جامعه که ابوزید آن را نتیجه می گیرد جز از طریق سیاست و حکومت و حضور فعال

در عرصه های مختلف اجتماعی حاصل نمی شود. ابوزید بر این باور است که این فشار تغییرات سیاسی- اجتماعی بود که مسیحیت را مجبور به سازگاری با مدرنیته و پذیرش برخی مظاهر آن کرد، در حالی که در خصوص اسلام مسئله به گونه ای دیگر است. برای تبیین نسبت اسلام و مدرنیته، ابوزید به نظریه اصلی خود باز می گردد و این پرسش را مطرح می کند که آیا دین همیشه نوع و نحوه زندگی اجتماعی را تعیین می کند و به آن شکل می بخشد یا اینکه خود دین، در بافت اجتماعی و با توجه به شرایط سیاسی- اجتماعی و تاریخی، شکل پذیرفته و مورد تفسیر قرار می گیرد؟ برای پاسخ به این پرسش، ابوزید بین بافت و شرایط سیاسی- اجتماعی اولیه ای که دین در آن نازل شد از یک سو و سفر طولانی دین در طول تاریخ و تفسیرهای متعدد و مکرر و حتی ضد و نقیض پیرامون آن- که بافت و شرایط تاریخی اجتماعی اولیه دین پوشانده اند- از سوی دیگر، تمایز قایل می شود و معتقد است که اگر این تفسیرها کنار زده شوند و متنهای اولیه اسلام در شرایط اجتماعی و تاریخی خود مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند، بسیار بجا خواهد بود که درباره نوعی از مدرنیته سخن گفته شود که اسلام در قرن هفتم به جهان عرضه کرد و تا قرن دوازدهم توسط مسلمانان تحقق خارجی یافت و کامل شد.^{۱۲}

اما درباره اینکه چرا امروزه مسلمانان در قبول مدرنیته غربی تعلل می ورزند، ابوزید سه بحث مهم را مطرح می کند. اول اینکه، مسلمانان بیشتر ارزشهای مدرنیته را متضاد و مخالف با ارزشهای اسلامی قلمداد می کنند یا منشأ آن را قانون گذاری بشری می دانند^{۱۳} و این با روح اسلام ناسازگار است. اینکه این تلقی مسلمانان درست و به حق است یا خیر، در جای خود قابل بحث است، ولی واقعیتی است که وجود دارد. دوم اینکه، تصویر مسلمانان از غرب یک تصویر استعماری است و هر چیزی از سوی استعمارگر ارایه گردد- اگر مفید هم باشد- با تردید به آن نگاه می شود. به نظر ابوزید، متفکران معاصر اسلامی، بر خلاف اسلاف خود، در مقابل غرب و مدرنیته آن، بین تنفر و ستایش و خصومت و عشق سرگردان مانده اند؛ چون مدرنیته را هم مفید و قابل استفاده می بینند و هم آن را تهدیدی برای هویت سنتی و اسلامی خود قلمداد می کنند. سومین نکته مهمی که ابوزید به آن اشاره دارد، این است که

مدرنیته ای که در غرب وجود دارد و در جوامع غربی تحقق یافته است، با مدرنیته ای که توسط نخبگان سیاسی کشورهای اسلامی استنباط و عمل می شود تفاوت و فاصله بسیاری دارد، نظامهای سیاسی جهان اسلام یک مدرنیته ناقص را بر می گیرند که ابوزید - با وام گرفتن از فاطمه مرنیسی - آن را «مدرنیته ای بدون خردمندی» نام می نهد، و این موضوع حتی در کشوری مثل ترکیه که ادعای سکولاریسم می کند، مصداق دارد. در نسخه بدلی مدرنیته، فردگرایی که یکی از مهم ترین اجزای آن است، همیشه در جهان اسلام به عنوان تهدیدی علیه همبستگی و اتحاد جامعه تلقی می گردد و مورد بی توجهی واقع می شود؛ با اینکه در متنهای اصلی و اولیه اسلام به شدت مورد توجه و تأکید بوده است.^{۱۴}

حقوق بشر: جهان اسلام و غرب

در این زمینه، ابوزید بحث خود را از اینجا آغاز می کند که هرگاه از نقض حقوق بشر سخن به میان می آید، اذهان به سرعت متوجه اسلام، فرهنگ اسلام و جوامع اسلامی می شود و موضوعاتی مثل وضعیت غیرمسلمانان، وضعیت زنان، قوانین مجازات اسلامی، برده داری و جهاد مطرح می گردد. ابوزید به طور مسلم می پذیرد که در کشورهای اسلامی حقوق بشر نقض می شود، همچنان که برخورد با وی یکی از نمونه های بارز آن است، اما می گوید در خارج از دنیای اسلام که الفاظ زیبای دموکراسی و پیشرفت را یدک می کشند تا چه حد حقوق بشر به معنی واقعی آن رعایت می شود؟ اساساً در منطق سیاسی غرب، واژه «بشر» به چه معناست؟ آیا مردم اسرائیل «بشر تر» از مردم لبنان و فلسطین هستند که حقوق گروه دوم به آسانی و در جهت منافع گروه اول نقض می شود؟ آیا لیاقت مردم آمریکا برای داشتن یک زندگی خوب از عراقی ها بیشتر است و آمریکایی ها از عراقی ها انسان ترند؟ چرا چشمها فقط نقض حقوق بشر را در کشورهای اسلامی می بیند و نقض حقوق بشر از سوی کشورهای غربی مورد توجه قرار نمی گیرد؟ به نظر او، دفاع از حقوق بشر نباید به عنوان یک اهرم سیاسی در دست غربی ها برای کوبیدن سایر کشورها - که با آنها مشکل دارند - باشد.^{۱۵} ابوزید معتقد است مباحث هانتینگتون درباره کشمکشهای جهانی، به تنگناهایی اشاره

دارد که جهان سوم در جهت رعایت حقوق بشر، درون آن قرار گرفته است. در حالی که مردم کشورهای جهان سوم که از سیاستهای امپریالیستی و استعماری و غارت منابعشان رنج برده اند و هنوز هم در حال صدمه دیدن هستند، به اعلامیه حقوق بشر به عنوان یک محصول غربی نگریسته می شود که هدف آن تأمین سعادت و خوشبختی شهروندان غرب با هزینه کردن از سعادت و خوشبختی ملت‌های غیر غربی است. اینکه این دیدگاه ابوزید تا چه حد در کشورهای اسلامی و جهان سوم عمق و گستره دارد و با واقعیت سازگار است، جای بحث دارد، اما تا حداقل سطح قابل اعتمادی که بتوان در مود آن بحث کرد، سخن درستی به نظر می رسد. بنابراین، باید به ابوزید حق دهیم که دو پرسش بعدی خود را مطرح کند: اول اینکه، چرا حقوق بشر به عنوان یک حقوق همگانی در همه جای جهان به یک اندازه مورد موافقت قرار نمی گیرد و به طور فراگیر اعمال نمی شود؟ اهمیت این پرسش بیشتر از این جهت است که می پرسد آیا حقوق بشر موضوعی جهانی است یا خیر. دوم و مهم تر آنکه، آیا مدرنیته، روشنگری، برابری، آزادی و حقوق بشر صرفاً ابداعی غربی هستند؟^{۱۶}

در اینجا ابوزید به سطح عمیق تری از بحث منتقل می شود و به صراحت اعتقاد دارد که ریشه های مدرنیته به دورانی که به آنها ماقبل مدرن اطلاق می شود باز می گردد، همچنان که حقوق بشر، محصول تاریخ مناقشات و کشمکشهای انسانی از زمان اسپارتاکوس در رم تاکنون است و همه فرهنگها در روی زمین و در طول تاریخ سهم و نقش خود را در تکوین اعلامیه حقوق بشر ادا کرده اند و طبیعی است که باید در مزیت‌های آن نیز سهیم باشند، ولی اکنون برای بار دیگر، توپ در قسمت غربی زمین بازی قرار دارد و اروپای غربی و ایالات متحده فقط هنگامی به حقوق بشر توجه و حساسیت جدی نشان می دهند که حقوق غربی ها و مردم سفید پوست آن مورد تجاوز قرار گرفته باشد. از نظر غیر غربی ها، سه عامل بهره کشی، بی عدالتی و تحقیر مبنای روابط میان غرب با سایر کشورها را تعیین می کند. موضوع حقوق بشر همیشه به عنوان اهرمی برای خدمت به علایق سیاسی و اقتصادی غرب استفاده می شود و در صورت تأمین امنیت کافی برای این منافع، احتمالاً نیازی به تمسک به حقوق بشر نخواهد بود.^{۱۷}

ابوزید با طرح مباحث فوق هم‌زمان چهار هدف را دنبال می‌کند: اول اینکه، اصل اعلامیه حقوق بشر و برنامه‌های سازمانهای جهانی حقوق بشر را امری مطلوب می‌داند و مورد تأیید قرار می‌دهد؛ دوم اینکه، تمام فرهنگها و تمدنهای غیر غربی را در این دستاورد مهم سهیم می‌داند و با غربی دانستن آن مخالف است؛ سوم اینکه، بین اعلامیه حقوق بشر و برنامه‌ها یا شعارهایی که در خصوص حقوق بشر داده می‌شود با آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، تمایز قایل می‌شود؛ چهارم اینکه، سعی می‌کند اتهامات وارد بر اسلام را بزدايد و بگوید همچنان که بین حقوق بشر آرمانی تا حقوق بشر در عمل فاصله هست، بین اسلام واقعی که باید براساس قواعدی از متنهای نخستین اسلام فهم شود با اسلامی که از سوی سیاستمداران در جهان اسلام مطرح می‌شود، فاصله زیادی وجود دارد.

به نظر ابوزید، اصول اصیل و ناب اسلامی بارها توسط گروههای مختلف و حکومتها مورد تفسیر و بازنگری قرار گرفته‌اند تا وسیله‌ای برای توجیه شرایط مختلف سیاسی اجتماعی- و منافع آنها باشد.^{۱۸} منظور ابوزید این است که برخی از اصول اسلامی و آیات قرآن، یک بار دیگر و به خصوص از سوی کسانی که صاحب قدرت نیستند یا منافع سیاسی ندارند، مورد بازنگری قرار گیرد، به خصوص نوع نگاهی که اسلام نسبت به انسان دارد و جایگاه انسان در اندیشه سیاسی اسلام باید باز تعریف شود.^{۱۹} سپس خود ابوزید شروع به تفسیر و تشریح برخی آیات قرآن یا موضوعاتی می‌کند که اسلام به سبب آنها به نقض حقوق بشر متهم می‌شود. ابوزید از وضعیت غیر مسلمانان آغاز می‌کند و معتقد است که در نظر اسلام، تمام انسانها- از هر دین و مذهب- باهم مساوی‌اند و در قرآن کریم تصریح شده که خداوند همه بشر را از یک تن آفرید، سپس آنها را به صورت قبیله‌ها و ملت‌های مختلف در زمین پراکنده ساخت،^{۲۰} امتیاز ویژه‌ای به انسان بخشید و او را اشرف مخلوقات خود قرار داد. مسلمانان فقط در صورتی می‌توانند به جنگ روی آورند که مورد هجوم قرار گرفته باشند و در این صورت باید به قواعد و قوانین زمان جنگ به طور کامل پایبند باشند. ابوزید برای نشان دادن آزادی عقیده در اسلام و تضمین این آزادی، به آیه‌ای از قرآن اشاره می‌کند که در آن

گفته شده است که ادیان مختلف اگر به اصول و مبانی دین خود پایبند باشند، مورد تأیید هستند و در روز قیامت هیچ گونه نگرانی ندارند.^{۲۱} ابوزید به آیات دیگری از قرآن نیز اشاره می‌کند که در آن سایر ادیان الهی مورد توجه و تأیید قرار گرفته‌اند^{۲۲} یا به پیامبر اسلام دستور داده شده است که به مشرکان پناه دهد تا سخنان او را بشنوند.^{۲۳} ابوزید سپس به موضوع تغییر عقیده یا ارتداد اشاره می‌کند و معتقد است با توجه به دلایل عقلی و آزادیهای فردی که اسلام آنها را به رسمیت شناخته است، مجازات ارتداد به این شدت و حدّت نیست که فقها تعیین کرده‌اند. به نظر وی، طبیعی است که قرآن به عنوان یک متن مذهبی مجازاتهایی را برای ارتداد در نظر بگیرد، اما هیچ مجازات فوری ای برای آن در قرآن ذکر نشده است و مجازاتهایی فعلی توسط فقها وضع شده و به دین افزوده گشته است. ابوزید در خصوص این آیه که «هرجا مشرکان را یافتید بکشید»^{۲۴} معتقد است اگر شرایط زمانی آیه و مفهوم زبانی آن مورد توجه قرار گیرد، بسیار روشن است که هدف آیه صرفاً یک تهدید است و هیچ گاه در تاریخ اسلام عملی نشده است، همچنان که رفتار پیامبر پس از فتح مکه با این تفسیر از آیه مطابقت دارد؛ آن حضرت تمام مردم مکه را بخشید و برایشان از خداوند طلب مغفرت کرد. ابوزید تصریح می‌کند که هیچ سندی در تاریخ صدر اسلام مبنی بر کشتار جمعی مشرکان توسط مسلمانان وجود ندارد و این بدان معنی است که مسلمانان آن زمان نیز این آیه را یک واجب عینی تلقی نکرده‌اند و همان طور که گفته شده، هدف آیه صرفاً تهدید بوده است.^{۲۵} بحث بعدی ابوزید برای رد اتهام نقض حقوق بشر توسط اسلام، جزیه است. به نظر وی، با توجه به آنچه در سوره توبه آمده، جزیه فقط مختص به اهل کتاب نیست، بلکه تمام غیر مسلمانانی را شامل می‌شود که به خدا و روز قیامت ایمان ندارند و حرام خدا و پیامبر را محترم نمی‌شمارند و به این حقیقت روی نمی‌آورند. ابوزید جزیه را یک مالیات اضافی برای کسانی می‌داند که نمی‌توانند در ارتش مسلمانان خدمت کنند و به تبع در تأمین امنیت جامعه سهمی ندارند، زیرا زنان، کودکان، سالخوردگان و روحانیون از پرداخت جزیه مستثنی هستند. ابوزید تصریح می‌کند که اسلام، دین تبعیض و شکنجه و تحقیر نیست، در اسلام قیم مآبی وجود ندارد و مشکلات نظری جهان اسلام ناشی از رکود فرهنگی، سیاسی و اجتماعی مسلمانان و کج فهمی اصول و

آموزه‌های اسلامی است.^{۲۶} در نهایت، ابوزید پس از زدودن اتهام نقض حقوق بشر از چهره اسلام- به نظر خود- تصریح می‌کند که حقوق بشر غربی امروزی هنوز بشری نیست، بلکه نیاز به بشری شدن و رهایی از غربی بودن دارد.^{۲۷}

رابطه جهان اسلام و غرب

در بحث جهان اسلام و غرب، سرانجام ابوزید مسایلی را مطرح می‌کند که اگرچه ممکن است از سطح علمی و وزانت بحث او بکاهد، واقعیت‌های تلخ دنیای امروزند. وی از اینجا آغاز می‌کند که در رابطه میان غرب و اسلام، تغییرات زیادی به نفع غرب روی داده است و در جهت حفظ منافع سیاسی و اقتصادی غرب، فشارهای زیادی بر جهان اسلام وارد شده است. بسیاری از رژیم‌های جهان اسلام، برخلاف خواست مردم، مورد حمایت غرب قرار گرفته‌اند و پس از فروپاشی اتحاد شوروی، تلاش‌های زیادی برضد مسلمانان و برای نشان دادن اسلام به عنوان دشمن جدید غرب صورت گرفته است. واقعیت تلخی که ابوزید اشاره می‌کند این است که اگرچه جهان به دهکده کوچکی تبدیل شده است، ولی مردم فقیر جنوب همواره فقیرتر و ثروتمندان شمالی همچنان ثروتمندتر می‌شوند. نکته مهمی که ابوزید اشاره می‌کند و شاید چندان خوشایند اندیشمندان و دانشگاهیان نباشد، این است که مدرنیته، حقوق بشر و دموکراسی فقط برای طبقه مرفه درست شده و برای سایر مردم فقط فریاد تظلم خواهی باقی مانده است. پرسش از حقوق بشر و مباحث مرتبط با آن، در این فریاد گاهی خشن- و نه اسلامی- مجال طرح پیدا کرده است،^{۲۸} و از اینجا می‌توان منظور ابوزید را فهمید که حقوق بشر فقط اهرمی در دست غرب برای تأمین منافع خود است.

اما از سوی دیگر، اندیشمندان بودن ابوزید مانع از این می‌شود که او با انکار مفاهیم مورد بحث، به سوی مردم عوامی بغل‌د که تمام تحولات سیاسی- اجتماعی را بازیهای از پیش طراحی شده پشت پرده می‌دانند، به همین دلیل، وی بار دیگر به طرح مفاهیم فوق می‌پردازد و معتقد است که حقوق بشر به عنوان به یک اصل، الگو و آرزوی مردم، موضوعی کاملاً جهانی است اگرچه واقعیت آن به گونه‌ای دیگر است. به نظر وی هم جهان غیر اسلام به سطح

جهان شمولی نرسیده است، و هم به رغم اینکه اسلام یک دین جهانی با آرمان حقوق بشر و بسیار انسانی است، شرایط سیاسی- اجتماعی و فرهنگی اغلب کشورهای اسلامی، اجازه رمز گشایی از پیام اصلی اسلام را در این مورد نمی دهد. به نظر ابوزید، جهان برای رسیدن به سطحی بالاتر که در آن برخی اصول و از جمله حقوق بشر بتواند برای بشریت الگو قرار گیرد، نیاز به تغییر دارد و این مهم به عهده شبکه ای از روشنفکران، نویسندگان، هنرمندان، دانشگاهیان و روزنامه نگاران با صداقت تمامی کشورهای جهان است که باید مسئولیت تحقق برابری، عدالت و آزادی میان ملت‌ها و فرهنگ‌ها را به عهده گیرند، و آرزو می کند که این آرمان‌شهر دیگری نباشد.

جهان اسلام و حرکت‌های افراطی

ابوزید حرکت‌های افراطی جهان اسلام را که از آن به عنوان «گفتمان اسلامی ضد مدرنیستی» نام می برد، مورد بحث قرار می دهد و با اعتقاد به نقش غرب در ایجاد حرکت‌ها توضیح می دهد که شکست اعراب در مقابل اسرائیل در سال ۱۹۶۷، کارایی انقلاب ۱۹۵۲ را زیر سؤال برد و فاز جدیدی در جنگ میان اسلام و مدرنیسم باز کرد. از سوی دیگر، پیروزی انقلاب اسلامی ایران موجب شد که شعار «اسلام راه حل است» و باور به کارایی این شعار قوت بگیرد. بروز جنگ خلیج فارس و لاینحل ماندن تنش میان اعراب و اسرائیل، نه تنها موجب پیدایش نفرت مسلمانان از غرب شد، بلکه یک نوع نفرت در مقابل مدرنیسم به عنوان دستاوردی غربی ایجاد کرد و در نهایت حرکت‌های افراطی در جهان اسلام از آن متولد شد. بخشی از گفتمان اسلام گراها را، به ویژه آنان که مدتی در غرب زندگی کرده بودند، نقد ارزش‌های مدرنیسم تشکیل می داد؛ چون به این ارزش‌ها به عنوان فرآورده های معرفت شناسی ضد دینی نگاه می کردند.^{۲۹} به نظر ابوزید، آن پدیده ای که در رسانه های غربی و بعضی حلقه های علمی و دانشگاهی بنیادگرایی نام دارد، در حقیقت واکنشی به فساد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در جهان اسلام است و هدف آن به حرکت درآوردن توده هایی است که زیر قید و بند های اسلامی به سر می برند. البته معنای اصلی بنیادگرایی، ارایه تفسیری جدید

از متون اصلی و بنیادین اسلام یعنی قرآن و سنت است و اطلاق بنیادگرایی بر جریانهای نظامی و افراطی اسلامی مانند جماعة الاسلامیه، التکفیر و الهجره، الجهاد و حزب الله یا حتی جریانهای مثل اخوان المسلمین درست نیست؛ چون این گروهها همه از یک ریشه آب می‌خورند و یک هدف دارند و آن اینکه الهیات و عقاید ارتدوکی و محافظه کارانه شان را به ایدئولوژی تبدیل کرده و آن را در جوامع اندک پیشرفته اسلامی پیاده سازند.^{۳۰} ابوزید به نقل از حمید عنایت، ویژگیهای این گروهها را در پیاده سازی ایدئولوژیهایشان در پنج مورد زیر خلاصه می‌کند:

۱. هویت قایل شدن برای مذهب و اندیشه انسانی برآمده از آن و حذف تفاوت بین امور عینی و ذهنی؛

۲. شرح و تحلیل همه پدیده‌ها با یک قاعده و اصل یا طبق علت واحد که همه پدیده‌های علمی و اجتماعی را در بر می‌گیرد؛

۳. اعتماد و تکیه بر حاکمیت گذشته و سنتهای پیشین با قراردادن نصوص ثانویه به جای نصوص اولیه و اعتبار بیشتر دادن به نصوص اولیه و قرآن؛

۴. مطلق گرایی و سیطره جزم گرایی و استیلای فکری با بستن راه هرگونه مخالفت؛

۵. بی بهره گی کامل از تحلیل وقایع تاریخی.

معنایی که ابوزید از بنیادگرایی ارایه می‌دهد و آن را بازگشت به قرآن و سنت و ارایه تفسیر جدید از آنها قلمداد می‌کند درست به نظر می‌رسد، اما در این معنا خود ابوزید و اندک اندیشمندانی مثل او بنیادگرا تلقی خواهند گردید و تمام جریانها و گروههایی که در حال حاضر بنیادگرا نام گرفته‌اند، از شمول این نام خارج خواهند شد؛ این تحول مفهومی در این حد عمیق، امری غیر ممکن به نظر می‌رسد. نکته دیگری که به نظر می‌رسد ابوزید در تحلیل آن دچار اشتباه شده است، قرار دادن حزب الله لبنان در کنار جماعت اسلامی، اخوان المسلمین و سایر گروههای مشابه می‌باشد. این گروههای سلفی گرا که ریشه در وهابیت دارند و به دنبال تجدید خلافت هستند، تفسیری بسیار قشری از اسلام دارند و از تمسک به خشونت هیچ ابایی ندارند؛ در حدی که کشتن شیعیان را واجب می‌شمارند و برای

قاتل یک شیعه بهشت را تضمین شده می بینند، در حالی که حزب الله لبنان با هدف مبارزه با اشغالگری اسرائیل در لبنان به وجود آمد، تمام نیروی خود را صرف جنگ و مبارزه با این رژیم کرد و مورد تأیید همه مسلمانان قرار گرفت.^{۳۲} از سوی دیگر، این گروه چهره محبت آمیز و انسان دوستانه ای از اسلام ارایه داد، به حدی که اقدامات عام المنفعه و خدمات این گروه، از فرقه های مختلف اسلامی فراتر رفت و مسیحیان و سایر غیر مسلمانان را نیز در برگرفت.^{۳۳} حال چگونه می توان این گروه را در کنار گروه های افراطی وهابی قرار داد که حتی کشتن برادران مسلمان خود را واجب می دانند و به آن اقدام می کنند؟ عملکرد حزب الله لبنان دست کم تا به امروز نشان می دهد که این گروه با سایر گروه ها و جریان های افراطی اسلامی - که اغلب سلفی گرا هستند و ریشه در وهابیت دارند - دارای تفاوت های ماهوی است، به خصوص که ابوزید اعتقاد دارد رویکرد سیاسی سلفی به اسلام، تمام برنامه های پیشرفت و توسعه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را دچار اخلال می کند و انجام آنها را غیر ممکن می سازد.^{۳۴}

ابوزید نگاهی متفاوت از دیگران به پدیده ترور و تروریسم دارد، به همین دلیل معتقد است که ما باید علل اجتماعی و تاریخی آن و ارتباط آن را با تروریسم بین المللی بشناسیم و نوعی شناخت از این پدیده ارایه دهیم که بتواند در حل مشکل سهیم باشد، محکوم کردن و حذف فیزیکی و اموری از این قبیل ما را به شناختی که ذکر آن رفت، نمی رساند.^{۳۵} به همین دلیل چون این پدیده را برخاسته از نگرش خاص می داند، یک راه حل کلی برای حل مشکل افراطی گری در جهان اسلام مطرح می کند. در واقع، وی در صدد ارایه راهکار و راه حل برمی آید و طبیعی است که از منظر وی، نوع این راه حلها باید بر نحوه تشخیص مشکل مبتنی باشد. ابوزید به عنوان متخصص علوم قرآن و زبان و از منظر یک اندیشمند نوگرای مسلمان که هم دغدغه دین و هم دغدغه جامعه اش را دارد، مشکل را این گونه تشخیص داده که هر فرد و گروهی بخشی از نصوص دست اول مثل قرآن و سنت یا نصوص دست دوم مثل فقه و تفاسیر علمای گذشته را بر می گیرد و با توجه به شرایط امروز که در آن زندگی می کند، تفسیرها و برداشتهای - اغلب قشری و تک بعدی - ارایه می دهد و بر اساس آن در قالب افراد یا گروه های

منسجم به اقدام و عمل می پردازد، و این اقدامها گاهی در سطح جهان اسلام و جهان، آثار و تبعات عمیق و گسترده و جبران ناپذیری بر جای می گذارد. براساس این نحوه تشخیص مشکل و برای حل آن، ابوزید به قاعده مند کردن تفسیر نص یعنی قرآن روی می آورد و راه حل مشکل گفتمانهای اسلامی و افراطی ضد مدرنیستی را در تفسیر درست متن می یابد.

ابوزید معتقد است قبل از تفسیر نص، باید طبعیت آن و قوانینی را که نص براساس آنها تفسیر می شود بدانیم؛ زیرا هر تفسیری قابل پذیرش نیست و باز گذاشتن دروازه تفسیر بر روی همگان خطرناک است؛ به خصوص که نصوص اسلامی با پدیده های فرهنگی و اجتماعی ارتباط مستقیم دارند. در خصوص قرآن، ابوزید بر این باور است که این کتاب آسمانی باید با توجه به واقعیت اجتماعی و فرهنگی زمان خود تفسیر گردد، منظور ابوزید از واقعیت اجتماعی، شرایط و اوضاع سیاسی- اجتماعی مقطع تاریخی خاص- زمان پیامبر (ص)- است و منظورش از واقعیت های فرهنگی، نگرشها و ارزشهای فرهنگی حاکم در زمان پیامبر (ص) بود که قرآن در آن نازل شد. بنابراین، ضمن اینکه ابوزید قرآن را- در عین الهی و مقدس دانستن آن- یک فرآورده فرهنگی تلقی می کند،^{۳۶} معتقد است ما برای تفسیر قرآن باید واقعیت های اجتماعی- فرهنگی و تاریخی زمان نزول آن را در نظر داشته باشیم و قرآن و سنت را در چارچوب تاریخی دوران پیامبر اکرم (ص) تحلیل کنیم تا تحلیل و تفسیر ما علمی و قابل اعتماد باشد.^{۳۷}

ابوزید معتقد است که جامعه امروز ما با جامعه زمان پیامبر تفاوت دارد، و در طول این مدت، یعنی از زمان پیامبر (ص) تاکنون، روشها و قوانین فهم و تحلیل هم رشد کرده است. بنابراین نباید برداشت نسل اول مسلمانان را از قرآن و سنت، آخرین و درست ترین برداشت دانست. بررسی متن قرآن براساس قواعد زبان شناسی، همیشه بازنگری و برداشتهای نسل اولیه را از قرآن و سنت ایجاب می کند، بنابراین در تفسیر متون دینی، نباید چارچوبها و شرایط و واقعیت های تاریخی، سیاسی و اجتماعی را نادیده انگاریم و توجه به این شرایط و واقعیتها، ما را در فهم متون دینی مطابق با نیازهای امروزمان و واقعیت های موجود کمک می کند. ابوزید معتقد است که تفسیر نصوص اغلب تحت تأثیر افکار مفسر قرار می گیرد و از تأثیر شرایط و

واقعیت‌های اجتماعی جامعه مفسر نیز در امان نیست؛ به عبارت دیگر، مفسر تحت تأثیر ارزش‌های زمان خود قرار دارد. بنابراین آن تفسیر را باید به حساب مفسر و واقعیت‌های عصر وی گذاشت، نه به حساب قرآن و متن دینی.^{۳۸} همچنین تفسیرهای متعدد و متضادی که از سنت وجود دارد، جهان اسلام را دچار مشکل نظری کرده است.^{۳۹} ابوزید اذعان می‌کند که روند تفسیر قرآن و بازنگری در تفسیرها، یک روند همیشگی است و توقف این روند نه امکان‌پذیر و نه درست خواهد بود، چون از یک سو به وضعیت تک تفسیری یا تمرکز روی تفسیرهای خاص می‌انجامد و منجر به سودجویی‌های سیاسی حاکمان و نفع‌طلبی آنان از قرآن و متون دینی می‌شود. از سوی دیگر، قرآن برای همه و برای همیشه است، به همین دلیل تنوع در تفسیر اجتناب‌ناپذیر است، اما شناخت انواع تفسیر و فرق گذاشتن بین تفسیرهای اولیه و تفسیر تاریخی قرآن، موجب دسترسی به تفسیر درست‌تر و منطقی‌تر خواهد شد که قادر است به نیازمندی‌های امروز بشر پاسخ دهد؛ به شرطی که قواعد و روش‌های ضروری و مورد نیاز تفسیر رعایت شود؛ چون اگر نص تاریخی و یا الهی باشد - که به نظر ابوزید قرآن این گونه است - باز هم تفسیر آن یک کار بشری خواهد بود؛^{۴۰} زیرا از طریق زبان انجام می‌گیرد و زبان یک امر بشری است.^{۴۱}

پاورقیها:

۱. ر.ک: مرتضی کریمی نیا، «نگاهی به زندگی و آثار نصر حامد ابوزید»، در نقد و بررسیهایی درباره اندیشه های نصر حامد ابوزید، به کوشش سعید عدالت نژاد، تهران: انتشارات مشق امروز، ۱۳۸۰، ص ص ۱۷۶-۱۷۴.
2. Nasr Abu Zaid, "The Reform of Islamic Thought Comes From Abroad," in Geocities.com/ Irrc. geo/Zaidrabiinterview.htm, pp. 1-2.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 2.
5. Ibid., pp. 2-3.
6. Ibid., pp. 3-4.
7. Ibid., p. 7.
8. See Toyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, "Postmodernism and the Crisis of Modernity," in *Telling the Truth About History*, New York: WW.Norton, 1994, p. 201.
۹. نصر حامد ابوزید، «حقوق بشر، محصول تلاش تاریخی بشریت»، ترجمه محمد طباطبایی، روزنامه یاس نو، شماره ۱۱۰، ۲۶ تیر ۱۳۸۲.
10. Nasr Abu Zaid, "The Modernization of Islam or The Islamization of Modernity?" in : Geocities.com/irrc.geo/Zaid/ Modernization.htm.
11. Ibid., p. 2.
۱۲. نصر حامد ابوزید، «حقوق بشر، محصول تلاش تاریخی بشریت»، همان، ص ۹.
13. Nasr Abu Zaid, "The Modernization of Islam or The Islamization of Modernity," op.cit., p. 2.
۱۴. نصر حامد ابوزید، «حقوق بشر، محصول تلاش تاریخی بشریت»، همان.
15. Nasr Abu Zaid, "Islam and Human Rights," p.5 in Geocities.com/irrc.geo/zaid/zaidht.htm.
۱۶. نصر حامد ابوزید، «حقوق بشر، محصول تلاش تاریخی بشریت»، همان.
۱۷. پیشین.
18. Nasr Abu Zaid, "Islam and Human Rights," op.cit., p. 6.
۱۹. ر.ک: نصر حامد ابوزید، دوائر الخوف، بیروت: المرکز اثنافی العربی، ۲۰۰۰، ص ص ۱۷۶-۱۶۹.
۲۰. «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا...» حجرات/ ۱۳.
۲۱. «ان الذین امنوا والذین هادوا و الصابئون و النصاری من امن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحاً فلاخوف علیهم و لاهم یحزنون»، مائده/ ۶۹. ر.ک:
- Nasr Abu Zaid, "The Quranic Concept Justice," p. 6 in

Polylog.org/them/2/Fcs8-en.htm

۲۲. برای نمونه ر.ک: طه / ۱۷-۱۱.

۲۳. «و ان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مأمنه بأنهم قوم لا یعلمون»، توبه ر.ک: ۶.

Ibid., pp. 6-7.

۲۴. ر.ک: بقره / ۱۹۱، و نساء / ۹۱.

25. Nasr Abu Zaid, "Islam and Human Rights," op.cit, pp. 7-8; Nasr Abu Zaid, "The Quranic Concept of justic," op.cit., p. 7.

26. Ibid.

همچنین ر.ک: ترجمه بخشی از این مقاله توسط روح الله فرج زاده در:

Emrooz.org/Pages/Date/ 82-02/Tribune 05.htm.

27. Nasr Abu Zaid, "Islam and Human Rights," op.cit., p. 8.

۲۸. نصر حامد ابوزید، «حقوق بشر، محصول تلاش تاریخی بشریت»، پیشین.

29. Nasr Abu Zaid, "The Revival of Anti-Modernist Islamic Discourse," pp. 1-2. in Geocities.com/Irrc.geo/Zaid/ Modernization 2. htm.

30. Ibid.

31. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London: Macmilan, 1982, pp. 69-79.

۳۲. ر.ک: علی اکبر علیخانی، «اسرائیل، حزب الله و پدیده عقب نشینی»، مطالعات منطقه ای، جلد ۵، تهران: مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۷۹، ص ۷۲-۵۱.

۳۳. ر.ک: حسن ابوطالب، «حزب الله و اشکالیات ما بعد التحریر»، شؤون الاوسط، العدد ۹۷-۹۶، ص ۱۱-۱۰.

۳۴. نصر حامد ابوزید، دوائر الخوف، پیشین، ص ۱۶۹.

۳۵. نصر حامد ابوزید، «التعصب هو رفض للاخر و التاريخ و مستجدات الحياة»، فی

nizwa. com/ volume 3/ p 160-165.html.

۳۶. ر.ک: نصر حامد ابوزید، النص و السلطه و الحقیقه، بیروت: المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۰، ص ۸۸-۸۰؛ نصر حامد ابوزید، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۷۲-۶۹؛ نصر حامد ابوزید، «تأویل، حقیقت و نص»، ماهنامه کیان، شماره ۵۴، ص ۱۵.

37. Nasr Abu Zaid, "The Revival of Anti-Modernist Islamic Discourse," pp. 2-3 in Geocities.com/ irr.geo/zaid/modernization2.htm.

38. Ibid., p. 3.

۳۹. نصر حامد ابوزید، «حقوق المرأة فی الاسلام» فی حقوق الانسان فی التفکر العربی، بیروت: مرکز دراسات

الوحدة العربية، ٢٠٠٢، ص ٤-٢٢٣.

40. Nasr Abu Zaid, "The Revival of Anti-Modernist Discourse," op.cit., p. 4

٤١. نصر حامد ابوزيد، معنای متن، پیشین، ص ٧٢.

