

A Critical Evaluation of Nasr Hamid Abu Zayd's Theory on the Impact of Socio-Historical Culture on the Understanding and Hermeneutics of the Qur'an

Mohammad Shokri¹ , Mohammad Dargahzadeh² , and Safar Nasirian³ 

1Department of Islamic Studies, Faculty of Basic Sciences, Sahand University of Technology, Tabriz, Iran. E-mail: shokri@sut.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Multimedia, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. E-mail: m.dargahzadeh@tabriziau.ac.ir

3. Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: s.nasirian@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 26 September 2025
Received in revised form 10
October 2024
Accepted 02 November 2025
Available online 22 December
2025

Keywords:

term 1, Quran,
term 2, understanding
term 3, interpretation
term 4, culture of the time
term 5, Abu Zayd.

ABSTRACT

Objective: Abu Zayd is one of the contemporary Arab thinkers who paid great attention to responding to the challenges of the Islamic world today. However, the focus of his response was on the new Western methods of understanding and interpreting the Quran. Accordingly, the present article aimed to examine and criticize his theory about the influence of contemporary culture on understanding and interpreting the Quran.

Method: The method of the article is content analysis and its method is critical.

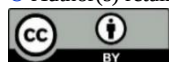
Results: According to the study, the foundations of the theory include: the need to distinguish between religion and religious thought, the cultural-geographical context of the meanings of the Quran; the prophetic experience of revelation and the Quran expressing the meaning of life, not a book of law. Also, the components of the theory include: the Quran as a living speech, not a silent text; the need to pay attention to the horizon outside the text; the need to determine the origin and branch in Quranic discourses; the variability of Quranic concepts and the need for an open and living interpretation of the Quran. However, the principles and components mentioned above, for reasons such as a wrong understanding of religion and religious thought, the dependence of understanding and interpreting the Quran on the intention of God Almighty; the Quran as divine revelation; Basing the meaning of life on life, the text and speech of the Quran being the same, the mistake in determining the main and secondary rulings, the lack of relativity of the Quranic rulings, and the failure to present the patterns of the rulings are distorted.

Conclusions: Finally, it must be said that Abu Zayd considers the understanding and interpretation of the Quran to be based on the culture of the time, while his view is not correct based on the Quranic, narrational and historical texts, as well as rational reasons.

Cite this article: Shokri, Mohammad., Dargahzadeh, Mohammad., & Nasirian, Safar. (2025). A Critical Evaluation of Nasr Hamid Abu Zayd's Theory on the Impact of Socio-Historical Culture on the Understanding and Hermeneutics of the Qur'an: *Theology Journal*, 11 (23), 1-20. <http://doi.org/0000000000000000>

© Author(s) retain the copyright and full publishing rights.

Publisher: Al-Mustafa International University.



DOI: <http://doi.org/0000000000000000>

Introduction

In the last two centuries, some religious thinkers, mainly Arabic-speaking, founded a movement in theology that became known as neo-mutazilah. Their goal was to rationally explain revelation and the law, using the teachings of the modern world in the fields of humanities, epistemology, and hermeneutics.

Nasr Hamed Abu Zayd al-Masri is one of the most prominent figures of this movement in the contemporary era. Regardless of anthropological and epistemological foundations, he has entered the field more objectively and tries to implement Western textual research methods, indirectly or directly, in his Quranic studies. He believes that the culture of the time plays a fundamental role in understanding and interpreting the Quran. However, most Muslim scholars are against such a theory. Therefore, the purpose of the present article is to explain and criticize his theory in this regard.

Method

The method of the article is content analysis and its method is critical. Accordingly, the authors have obtained primary sources by studying library and electronic sources. After studying the main sources, the basic points involved in the subject have been extracted and then analyzed. The next step is to reach a comprehensive theory from the basic points involved in the subject. But the most important part of the article is the criticisms that are made of his theory in terms of its foundations and components. This part is mostly the result of the authors' study; although in other parts, the views of previous scholars have been used more.

Sampling Procedures

A relatively large number of articles have been written in connection with the explanation and criticism of Abu Zayd's views; some of these writings are mixed with the views of other neo-Mu'tazilites such as Arkun and cannot be separated; others are in other fields such as revelation studies that are not directly related to the discussion of this article. The articles that are more relevant to the current discussion include:

- A study and criticism of the foundations of Nasr Hamed Abu Zayd in proving the historicity of the Holy Quran;
- The theory of interpretation and religious reform: A study of Nasr Hamed Abu Zayd's view on interpretation and its works;
- The Quran as speech, not text; A critique of Abu Zayd's latest view on revelation and the Quran.

Describe settings and locations where data were collected as well as dates of data collection.

Describe agreements and payments made to participants.

Describe institutional review board agreements, ethical standards met, and safety monitoring.

Results

Evaluation of the foundations of Abu Zayd's theory on the influence of contemporary culture on the understanding and interpretation of the Quran

- - Abu Zayd believes that religion is a set of fixed and historical sacred texts, but religious thought is the same as human ijtihads for understanding and interpreting them; hence, a distinction should be made between religion and religious thought. However, contrary to his view, reason and religion should be considered complementary to each other in deducing religious rulings. In addition, a jurist cannot make inferences independent of the religious text and without any restrictions.
- - From his point of view, although the text of the Quran is divine; on the other hand, it is affected by the mechanisms of human culture that are in the form of a humanistic process. According to this view, the Quran inevitably spoke in the form of the cultural context of the geography of the time of the revelation of the Quran. Hence, the intention of God Almighty through the Quran is meaningless.
- - Abu Zayd believes that revelation, meaning divine inspirations, has only a semantic nature and it is the Prophet (PBUH) who gives it a verbal form. Accordingly, the Quran is essentially mixed with the culture of the time, but the verses of the Quran do not support such a view.
- - In his view, the Quran is not a book of laws, but rather a carrier of the meaning of life that is constantly changing. However, it should be noted that before the meaning of life, there is something called the basis of life, the meaning of life depends on its choice. Therefore, if someone bases his life on the belief in monotheism, his law of life will be based on monotheism, not humanism.

Evaluation of the components of Abu Zayd's theory in the impact of the culture of the time on the understanding and interpretation of the Quran

- - According to Abu Zayd, the Quran is a discourse, not a text. Therefore, the Quran is forced to revise not only in the face of the values before its appearance, but also in the face of its previous values. However, Abu Zayd, without paying attention to the consequences of this thought, has practically developed the trend of religious pluralism.
- - He thinks that in the case of interacting with the Quran as a "speech", a wide horizon is opened for society so that Quranic scholars can prescribe appropriate rulings in accordance with new conditions, while in the method of inference, jurists, while considering the worldly interests of society and as a result, slightly modifying some rulings, emphasize the principle of their stability in the circle of their hereafter interests.
- - According to Abu Zayd, Quranic speech in matters of social life is directed at men and in the field of worship, it is directed at men and women simultaneously. However, in the Quran, women and men are sometimes common in both the worship and social spheres

and sometimes distinguished from each other according to gender. Therefore, in the type of Quranic speech, there is no distinction between worship and social issues.

- - He believes that texts, whether religious or otherwise, are fixed in the spoken sphere; but they are mobile and changeable in terms of concept. However, according to this idea, Abu Zayd has taken concepts from the Quran that are not compatible with the text of the Quran.
- - Abu Zayd believes in an open and free interpretation of the Quran that prescribes different levels of reading and understanding due to the multiplicity of reciters, the multiplicity of states of a single reciter. Unfortunately, Abu Zayd does not pay attention to practical solutions of *ijtihad* such as considering the *manat* of ruling.

Discussion

Despite the fact that studies have been written to explain and criticize Abu Zayd's views, the present article has reached a synthetic theory in terms of paying attention to the element of the culture of the time and its relationship with the three elements of the nature of revelation, the historical view of the Quran, and the adoption of a new method of interpretation in its interpretation. In addition, the present article is innovative in terms of distinguishing between the foundations of the theory and its components.

Conclusions

In relation to the influence of the culture of the time on the understanding and interpretation of the Quran, Abu Zayd has adopted four principles: the distinction between religion and religious thought, the cultural-geographical context of the meanings of the Quran; the prophetic experience of revelation and the Quran expressing the meaning of life, not a book of law. Also, the components of the theory include: the Quran as a living speech, not a silent text; the need to pay attention to the horizon outside the text; the need to determine the origin and branch in Quranic discourses; the variability of Quranic concepts and the need for an open and living interpretation of the Quran. However, the principles and components presented above are distorted for reasons such as a misunderstanding of religion and religious thought, basing the understanding and interpretation of the Quran on the intention of God Almighty; the Quran is a divine revelation; basing the meaning of life on life, prescribing pluralism, not paying attention to the interests of the afterlife, distinguishing between the worshipful and social spheres of religion, the incompatibility of some concepts understood with the text of the Quran; and not paying attention to the patterns of ruling.

Author Contributions

The authors' contributions to the article are as follows:

Data collection: Mohammad Shokri, Mohammad Dargahzadeh, Safar Nasirian; Research report preparation: Mohammad Dargahzadeh; Data analysis: Safar Nasirian

Data Availability Statement

Not Applicable.

Acknowledgements

The authors of the article do not express any gratitude to any natural or legal person.

Ethical Considerations

The authors have observed the principles of ethics in conducting and publishing this scientific research, and this is confirmed by all of them.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process

The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing the article.



ارزیابی نظریه نصر حامد ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن

محمد شکری^۱، محمد درگاه زاده^۲، و صفر نصیریان^۳

۱. نویسنده مسئول، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پایه، دانشگاه صنعتی سهند تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: shokri@sut.ac.ir

۲. گروه معارف اسلامی، دانشکده چند رسانه ای، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: dargahzadeh@tabriziau.ac.ir

۳. گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: s.nasirian@cfu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

ابوزید از جمله نواندیشان معاصر عرب است که در پاسخگویی به چالش‌های امروز جهان اسلام اهتمام فراوانی داشت. اما محور پاسخ گویی وی، روش‌های نوین غربی در فهم و تأویل قرآن بود. بر این اساس، نوشتار حاضر بر آن شد تا نظریه‌ی وی درباره‌ی تأثیر فرهنگ زمانه در فهم و تأویل قرآن را بررسی و نقد نماید. روش مقاله، از نوع تحلیل محتوا و شیوه آن انتقادی است. طبق بررسی انجام شده، مبانی نظریه عبارتند از: لزوم تفکیک بین دین و تفکر دینی، بافت فرهنگی - جغرافیایی معانی قرآن؛ تجربه‌ی نبوی از وحی و قرآن بیان‌گر معنای زندگی نه کتاب قانون. همچنین مولفه‌های نظریه عبارتند از: قرآن به مثابه گفتار زنده نه متن صامت؛ لزوم توجه به افق خارج از متن؛ ضرورت تعیین اصل و فرع در خطابات قرآنی؛ متغیر بودن مفاهیم قرآن و لزوم تأویل منفتح و زنده از قرآن. اما مبانی و مولفه‌های مطرح شده فوق، به دلایلی همچون فهم نادرست از دین و تفکر دینی، ابتدای فهم و تأویل قرآن بر قصد خداوند متعال؛ قرآن وحی الهی؛ ابتدای معنای زندگی بر مبانی زندگی، متن و گفتار بودن توأمان قرآن، اشتباه در تعیین اصل و فرع احکام؛ عدم نسبیت احکام قرآن و عدم ارائه مناطق حکم مخدوش است. در نهایت باید گفت ابوزید فهم و تأویل قرآن را مبتنی بر فرهنگ زمانه می‌داند، در حالی که دیدگاه وی بر اساس نصوص قرآنی، روایی و تاریخی، و نیز دلایل عقلی درست نیست.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی،

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

قرآن،

فهم،

تأویل،

فرهنگ زمانه،

ابوزید.

استناد: شکری، محمد؛ درگاه‌زاده، محمد؛ و نصیریان، صفر (۱۴۰۴). ارزیابی نظریه نصر حامد ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن. *پژوهشنامه کلام*،

<http://doi.org/0000000000000000>

۱۱ (۲۳)، ۲۰-۱.



© نویسندگان.

ناشر: جامعه المصطفی (ص) العالمیه.

مقدمه

در دو سده اخیر، جریانی در کلام به عنوان نومتزله شکل گرفت که غالباً متعلق به گروهی از نواندیشان دینی معاصر و عمدتاً عرب زبان بود. طرفداران آن، ضمن احیای تفکر معتزله قدیم در تبیین عقلانی وحی و شریعت، این بار با بهره گیری از آموزه‌های دنیای مدرن در زمینه علوم انسانی، معرفت‌شناسی و هرمنوتیک، به تأویل متون دینی می‌پردازند. (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۳۴ و ۱۵۰-۱۵۲؛ گلی و یوسفیان، ص. ۱۱۶؛ منصورزاده و مسعود، ۱۳۹۶، ص ۳۸)

در ابتدا، افرادی همچون شیخ محمد عبده، امین‌الخولی، محمد احمد خلف‌الله در مصر و برخی کشورهای همجوار، به تأسیس مکتب ادبی در تفسیر قرآن با روش‌های عقل‌گرایانه پرداختند. (منصورزاده و مسعود، ۱۳۹۶، ص. ۳۸) و در ادامه، برخی از چهره‌های متأخر، همچون محمد ارکون الجزایری، محمد عابد الجابری مراکشی، حسن حنفی و نصر حامد ابوزید مصری خواستار تحول بنیادین در زمینه روش‌های مطالعه متون دینی شدند. (مالکی و بخشایش اردستانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۷۳)

نقطه آغازین تحول فکری ابوزید زمانی است که وی در دوره تحصیل دکتری، به منظور استفاده از فرصت مطالعاتی به دانشگاه پنسیلوانیا در فیلادلفیای آمریکا رفت. در این دوره وی با آراء نظریه‌پردازان غربی در زمینه‌ی هرمنوتیک و زبانشناسی آشنایی پیدا کرد (Abu zaid, pp.110-115) وی پس از بازگشت از آمریکا، در مقالاتی به تحلیل و تبیین مطالعات خود در آمریکا پرداخت که از مهمترین آنها، مقاله‌ی «الهرمنیوطیقا و معضلة تفسیر النص» است که در آن ابوزید به گسترش هرمنوتیک غربی نظر دارد (ابوزید، ۱۹۹۲ الف، ص. ۷).

کتاب‌های مفهوم النص؛ دراسة فی علوم القرآن، اشکالیات القراءة و آیات التأویل، الخطاب الدینی از آثار مهم دیگر اوست که در آن‌ها ابزارها و روش‌های نوین غربی، به کار گرفته شده است. (حقانی، ۱۳۹۶، ص. ۵۱)

ابوزید مدعی بود رنسانس در غرب بر مبنای آزادسازی عقل از سلطه‌ی حاکمیت نصی در فهم و تأویل شکل گرفت و این باید مبنایی برای پژوهش در میراث اسلامی از جمله قرآن باشد. (ابوزید، ۱۳۸۳، ص. ۷۷). وی پیشنهاد می‌دهد. مسلمانان -در هر نقطه از جهان- باید در جهت تحقق این هدف، به روش جامع تأویلی در عصر جدید روی آورند تا در دنیایی که در آن زندگی می‌کنند به جای تن دادن به معانی‌ای که از اینجا و آن جا به قهر غلبه بر آن‌ها تحمیل می‌شود، بازیگرانی فعال در ساختن زندگی خود باشند. (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۸۳)

از دیدگاه وی، متون دینی ریشه در فرهنگ مردمانی دارد که به آن زبان سخن می‌گویند. (ابوزید، ۱۹۹۲ ب، ص. ۲۰۶) از این رو در تحلیل نهایی، این متون به چارچوب فرهنگی مشخصی تعلق دارند. بنابراین، عدم تفکیک بین امر تاریخی و امر دائمی مستمر (عرضیات و ذاتیات به تعبیر سروش و شبستری) در دلالت فعلی متون دینی تأثیر بدی می‌گذارد. (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹، ص. ۴)

مسئله فوق، مجالی برای تغییر پیوسته احکام دین از طریق تأویل را فراهم می‌کند؛ چنان که وی با بهره‌گیری از مبنای تساوی حقوق زن و مرد در موضوع ازدواج بین مسلمانان و اهل کتاب، با برداشت قاعده همزیستی مسالمت آمیز با اهل کتاب از آیات مربوطه، ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب را تجویز می‌کند. (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۸)

ابوزید معتقد است افکار روشنفکرانه اش در دنیای عرب، بیشتر مدیون محمد ارکون است. (حامدی و اعتصامی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۸) دیدگاه‌های وی در این خصوص، شباهت‌هایی نیز با دیگر نومتزلی عرب معاصر، محمد عابد الجابری دارد. (درگاه‌زاده و دیگران، ۱۴۰۲، ص. ۳۹۹)

اما کار ابوزید با کاری که محمد ارکون یا جابری انجام داده است، تفاوت‌هایی نیز دارد که به این نحو است:

۱. دیدگاه‌های ارکون به دلیل ارتباط بیشتری که با جهان غرب برقرار کرده است، بنیادین‌تر است. وی مستقیماً دیدگاه‌های خود را بر انسان‌شناسی غربی استوار کرده، سپس آن را با معرفت‌شناسی و تاریخ‌نگاری غربی آمیخته و سرانجام با روش خاصی

به مطالعه قرآن می‌پردازد. روش وی به تفکیک بین متن اولیه و ثانویه قرآن انجامیده و در نتیجه وی بخشی از قرآن را حتی ره آورد پیامبر(ص) نمی‌داند. (درگاه‌زاده و دیگران، ۱۴۰۱، ص. ۲۷)

۲. جابری نیز با ترکیب مبانی معرفت‌شناسی و تاریخ‌نگاری غربی، به تغییر گفتمان قرآن در هر عصری، به اقتضای ساختارهای جدید معرفتی آن حکم کرده است. (درگاه‌زاده و دیگران، ۱۴۰۲، ص. ۲۹۹)

۳. اما ابوزید برخلاف دو نواندیش فوق، بیشتر در عرصه عمل و به صورت عینی وارد میدان شده و سعی می‌کند روش‌های متن‌پژوهی غربی را با واسطه یا بی‌واسطه در مطالعات قرآنی خود پیاده سازی کند. (حامدی و اعتصامی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۸) بنابراین، وی مستقماً وارد مباحث انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نشده و بحث خود را از تاریخ‌مندی قرآن شروع کرده تا از آن پلی برای تأویل قرآن به اقتضای چالش‌های روز بسازد.

با توجه چالش‌هایی که دیدگاه‌های ابوزید در حوزه فهم و تأویل قرآن به دنبال دارد، نوشتار حاضر بر آن شد تا نظریه نصر حامد ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن را به‌بوته نقد بسپارد. روش مقاله، از نوع تحلیل محتوا و شیوه آن انتقادی است.

ادبیات موضوع و پیشینه پژوهش

در ارتباط با تبیین و نقد دیدگاه‌های ابوزید، مقالات نسبتاً زیادی نگارش یافته است؛ برخی این نگارش‌ها، با بیان دیدگاه‌های سایر نومعتزلیان مثل ارکون آمیخته شده و چندان قابل تفکیک نیست؛ برخی دیگر در حوزه‌هایی دیگری مثل وحی‌شناسی است که ارتباط مستقیمی با بحث این نوشتار ندارد. مقالاتی که ارتباط بیشتری با بحث فعلی دارند، عبارتند از:

۱. بررسی و نقد مبانی نصر حامد ابوزید در اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم: نویسنده در این مقاله کوشش می‌کند تا مبانی ابوزید در تاریخ‌مندی قرآن را مورد بررسی و نقد قرار دهد. از نظر وی، ابوزید با اعتقاد به تاریخ‌مندی قرآن و انطباق دادن معانی آن بر بافت فرهنگی زمان نزول، عملاً کارکرد این معانی در دنیای معاصر را زیر سؤال برده است. (زرنوشه فراهانی و صفره، ۱۳۹۸، ص. ۱)

۲. نظریه تأویل و اصلاح‌گری دینی: بررسی دیدگاه نصر حامد ابوزید در تأویل و آثار آن: نویسنده این مقاله، اهتمام می‌ورزد تا روش تأویلی ابوزید نسبت به قرآن را به نقد بکشد. نویسنده با تأکید بر این که «تأویل» جان مایه بسیاری از نگارش‌های او در حوزه قرآن‌شناسی است، معتقد است که وی معیار مشخصی برای تأویل قرآن بیان نکرده است، جز آن که مقصود وی از تأویل ارائه قرائت جدید از متن قرآن است. (حقانی، ۱۳۹۶، ص. ۴۰)

۳. قرآن به مثابه گفتار، نه متن؛ نقد آخرین دیدگاه ابوزید در باب وحی و قرآن: نویسنده این مقاله، آخرین نظریه ابوزید در خصوص قرآن را تبیین و نقد می‌کند. به تقریر وی، ابوزید قرآن را حاصل رابطهٔ دیالکتیکی پیامبر با حوادث اجتماعی و نتیجهٔ پرسش‌ها و پاسخ‌های اعراب از پیامبر می‌داند و همهٔ اینها در فرایند تولید قرآن نقش داشته‌اند. از این رو، پیامبر برخی مطالب و یا نظرات خود را در طول زمان تغییر داده و حتی آنها را حک و اصلاح کرده است. (نصری، ۱۳۹۲، ص. ۲)

پژوهش حاضر مشابهت و تفاوت‌هایی با پژوهش‌های فوق دارد که به این نحو است:

- مقالات فوق، هر کدام به تبیین و نقد یکی از نظریه‌ی ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن، اهتمام ورزیده‌اند. مقاله‌ی اول به عنصر تاریخ‌مندی قرآن و لزوم فهم آن بر پایه حوادث تاریخی و مقاله‌ی دوم به عنصر تأویل قرآن به اقتضای تغییرات فرهنگی در هر عصری اشاره کرده است. مقاله سوم نیز به عنصر تبیین نوع خطاب قرآن از جهت گفتاری یا متنی بودن اختصاص دارد که حلقه وصل بین تاریخ‌مندی قرآن و تأویل آن است.
- مقالات فوق، چندان به تبیین و نقد عنصر چهارم نظریه ابوزید که محور اساسی مقاله حاضر را شکل می‌دهد؛ یعنی فرهنگ زمانه، نپرداخته‌اند.

- مقاله‌ی حاضر، ضمن آن که به تبیین دقیق عنصر چهارم نظریه ابوزید در کنار سه عنصر دیگر، به ارتباط بین عناصر چهارگانه نظریه توجه دارد و از این جهت، به یک نظریه ترکیبی نوآورانه رسیده است. از این رو، مقاله‌ی حاضر، تصویری جامع و یکپارچه از نظریه‌ی هرمنوتیکی ابوزید در فهم و تأویل قرآن ارائه و آن گاه به نقد آن رامی‌پردازد.
- مقاله‌ی حاضر از جهت تفکیک بین مبانی نظریه و مولفه‌های آن نیز نوآوری دارد. در مقالات دیگر، گاهی بین مبانی بحث و مولفه‌های آن خلط شده است.

مبانی ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن

۱. تفکیک بین دین و تفکر دینی

از دیدگاه ابوزید، باید بین دین و تفکر دینی فرق بگذاریم. از نظر او، دین مجموعه‌ای از متون مقدس ثابت و تاریخی است؛ در حالی که تفکر دینی چیزی جز اجتهادهای بشری برای فهم و تأویل آن متون نمی‌باشد. (ابوزید، ۱۳۸۳، صص. ۲۶۳-۲۶۴) طبیعی است که اجتهادها در هر عصری مختلف بوده و این اجتهادها در چارچوبی معین از محیطی به محیطی دیگر و از متفکری به متفکر دیگر تفاوت داشته باشند. (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹، ص. ۴۰)

ابوزید بر اساس این مبنا، راه را بر تأویل منفتح و بدون قید و شرط قرآن باز می‌کند. بنابراین، این مخاطبان هستند که فارغ از قصد خداوند متعال، معنای قرآن را خلق خواهند کرد.

۱-۱. فهم نادرست از دین و تفکر دینی

با ملاحظه مسائل موجود در منابع دینی، دین عبارت است از: «مجموعه‌ی عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها آمده است. پس دین، دارای سه عنصر عقاید، اخلاق و احکام است که فقدان هر یک از آنها موجب نقصان در معنا و مفهوم آن است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۸)

اهمیت تعریف فوق با توجه به دیدگاه‌های ابوزید در زمینه تغییر احکام قرآن به فراخور زمان که بدان اشاره می‌شود، بیشتر روشن خواهد شد.

با آن که مهم ترین نقش عقل (تفکر دینی)، شناخت کلیات عقاید و اخلاق است و دین نیز در این زمینه، گاه به این کلیات ارشاد کرده و گاه جزئیات آن‌ها را تشریح می‌کند، نقش دیگر عقل استنباط احکام شرعی است؛ در این راستا، عقل گاه مستقلا و گاه در کنار منابع دیگر احکام؛ یعنی قرآن، سنت و اجماع، به اجتهاد می‌پردازد. البته مستقلات عقلیه بسیار محدود و در حد کلیات مسائل شرعی است و به جزئیات احکام شرعی راهی ندارند. آن جا هم که عقل در کنار سایر منابع فعالیت دارد، عقل نمی‌تواند از دایره احکام اولیه شرعی خارج شود، بلکه در محدوده همان احکام، به استنباط می‌پردازد؛ همان کاری که فقها با قواعدی همچون اطلاق و تقييد، عام و خاص یا ناسخ و منسوخ تحصیل می‌کنند.

بدین ترتیب، عقل و دین در شناخت دین، مکمل یکدیگر بوده و منفک از همدیگر نیستند، در حالی که نظر ابوزید تفکیک مطلق بین این دو، در عرصه استنباط است؛ کانه استنباط امری است که فقیه می‌تواند فارغ از متن دینی و بدون هیچ قید و بندی آن را تحصیل کند حتی زمانی که در متن دینی (قرآن یا سنت)، برخلاف آن باشد.

۲. بافت فرهنگی - جغرافیایی معانی قرآن

از دیدگاه ابوزید تفسیر متن همان طور که بر قواعد زبانی مبتنی است، به فرهنگ زمانه نیز منوط است. به اعتقاد وی، باوجود آن که منبع متن دینی، الهی است؛ اما از سوی دیگر این متن، متأثر از سازوکارهای فرهنگ بشری است که در قالب یک روند انسان‌گرایانه قرار می‌گیرد. (ابوزید، ۱۹۹۲ (ب)، ص. ۲۰۶)

وی در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان شیوه تحلیل متون را بر نص الهی پیاده نمود، این گونه پاسخ می‌دهد که اولاً، بحث بر سر کلام الهی نه خود وی و ثانیاً، خداوند به اقتضای حکمت و مصلحت خود اراده کرده است که سخنش با بشر، به زبان خود آن‌ها و از میان شاکله محوری فرهنگشان باشد. بنابراین، زبان و محیط فرهنگی متون، مرجع اصلی فهم و تأویل آنها به شمار می‌روند. (همان، ص. ۲۰۶؛ همو، ۲۰۰۰، ص. ۲۵)

بر اساس این مبنا، گفتار انگاری قرآن به جای متن انگاری آن می‌نشیند و قرآن با افق بیرون از خود ارتباط می‌گیرد و با محوریت آن تأویل می‌گردد.

۲-۱. ابتدای معانی قرآن بر قصد خداوند متعال

ابتدای معانی یک متن بر بافت فرهنگی - جغرافیای آن بدان معناست که متکلم آن متن، ناخودآگاه و قهری، معنایی را که قصد نداشته و صرفاً فرهنگ جامعه آن را اقتضا کرده، بازگو کرده باشد. این نوع برخورد با متن، به صورت قطعی، مخالف با اختیار و آزادی بیان است. از این رو باید گفت که ارتباط مفهومی بین فرهنگ و زبان، صرفاً اعتباری و بسته به اعتبار صاحب متن است. از این رو، گاهی صاحب سخن، منتقل کننده عقاید شخصی خود و گاهی بیان‌گر فرهنگ جامعه است. بنابراین معنای متن قبل از آن که مبتنی بر فرهنگ جامعه باشد، بر قصد متکلم استوار است.

همین مطلب، بلکه فراتر از آن در مورد متن و معانی قرآن صدق می‌کند. چطور ممکن است خداوند صاحب متن قرآن، از روی ناچاری و بالاجبار، فرهنگ جامعه زمان نزول قرآن را منتقل کرده باشد. در این صورت، باید گفت، اگر خداوند بخواهد در موقعیتی، معنایی غیر از معنای مد نظر فرهنگ عرف را در نظر داشته باشد، هرگز چنین قصدی عملی نخواهد شد.

بدین ترتیب، مساوق دانستن زبان با فرهنگ جامعه، امثال ابوزید را در رئالسیم افراطی متوقف کرده است تا جایی که وی ارتباط معانی قرآن با قصد خداوند را فرع بر ارتباط آن با ارزش‌های فرهنگی جامعه آن روز می‌داند.

وی برای فرار از این که با فرض متأثر بودن متون دینی از بافت فرهنگی - جغرافیایی عصر خود، خداوند متعال در کجای داستان ایستاده است، این تأثیرپذیری را به مصلحت سنجی خداوند نسبت داده است. (همان) در حالی که اتخاذ روش مصلحت اندیشانه در فهم و تأویل، از پشتوانه منطقی برخوردار نیست؛ زیرا مردم همواره مولفان متون را در برابر سخنشان مسئول می‌دانند.

۳. تجربه نبوی از وحی

یکی از دلایلی که ابوزید را بر آن داشته است که فهم و تأویل قرآن را بر بافت فرهنگی - جغرافیایی عصر نزول مبتنا کند، اعتقاد وی به تجربه نبوی از وحی است.

ابوزید در کتاب «مفهوم النص» وحی را به معنای الهامات الهی در نظر گرفته که سرشت آن صرفاً معنایی است و این پیامبر(ص) است که به آن صورت لفظی می‌بخشد. (همو، ۱۳۸۰، ص. ۵۲۰) بر این اساس، قرآن را باید ماحصل وحی بدانیم تا کلام دقیق الهی. (همو، ۱۹۹۲ (ب)، صص. ۱۹۳-۱۹۴)

بر این اساس، وحی به صورت ماهوی با فرهنگ زمانه آمیخته شده است و نخست خود پیامبر(ص) آموخته‌های خود را بر مبنای فضای فرهنگی - جغرافیایی زمان خود درک کرده است.

۳-۱. قرآن وحی الهی، نه تجربه نبوی

- شواهد بسیاری از آیات قرآن نشان می‌دهند که کتب آسمانی به ویژه قرآن وحی الهی بوده و این وحی غیر از تجربه نبوی است و اساسا این دو قابل قیاس با یکدیگر نیستند. به برخی از این شواهد اشاره می‌شود:
- از دیدگاه قرآن، وحی پیامبران از جمله وحی قرآن اختصاص به پیامبران دارد. (جن، ۲۶-۲۸؛ حج، ۵۲؛ نحل، ۲ و ۸۹؛ ابراهیم، ۱۱) در حالی که تجربه دینی امری عمومی است.
 - وحی به ویژه قرآن مصون از خطا و اشتباه است. (نجم، ۱-۴ و ۶۴؛ الحاقه، ۴۴-۴۷؛ اعلی، ۶) از این رو، قرآن بازگوکننده هیچ اختلافی نیست (نساء، ۸۲)، این در حالی است که تجربه دینی برخلاف وحی خطاپذیر بوده و یا دست کم با ابهام همراه است. خود صاحبان تجربه دینی معترفند که گاهی قادر به بیان و توصیف تجربه خود نیستند. همچنین معمولاً تجارب دینی افراد مختلف با یکدیگر یا یک فرد با خودش گاهی مختلف است.
 - وحی برخلاف تجربه دینی لفظی و زبانی است؛ از این رو، در بسیاری از آیات قرآن، کلماتی از ریشه «قول»، «ندی» «قرء» به کار برده شده است که بر وحی لفظی دلالت دارد. (آل عمران، ۳۸؛ اعلی، ۶؛ کافرون، ۱؛ توحید، ۱؛ فلق، ۱؛ ناس، ۱)
 - یکی از دلایل لفظی بودن وحی قرآن، آن است که قرآن به زبان عربی است (شعراء، ۱۹۶؛ نحل، ۱۰۳؛ احقاف، ۱۲)؛ زیرا قرآن غیرلفظی، نیازی به زبان خاصی ندارد؛ چنان که در تجربه دینی، نیازی به زبان نیست.
 - وحی برخلاف تجربه دینی ابلاغ شدنی است و وظیفه پیامبر (ص) بعد از استماع وحی، ابلاغ و رساندن آن به مردم است. (اعراف، ۶۲ و ۶۸؛ مائده، ۶۷؛ نحل، ۴۴؛ شعراء، ۱۹۲-۱۹۴)
 - در وحی علاوه بر آن که خداوند با پیامبران سخن می‌گوید، آنان نیز با خداوند سخن می‌گویند؛ همانند گفتگوی مفصل و دوجانبه خداوند و حضرت موسی (ع) (طه، ۱۷-۴۸) ولی در تجربه دینی صرفاً مواجهه با امر قدسی است.
 - وحی به واسطه فرشته وحی انجام می‌شود (بقره، ۹۷؛ نحل، ۱۰۲؛ تکویر، ۱۹-۲۱)، ولی تجربه دینی تحت تأثیر شخصیت و ظرفیت پیامبر ایجاد می‌شود.
 - در وحی، پیامبر (ص) تابع وحی است (یونس، ۱۵؛ احزاب، ۳؛ احقاف، ۹)، ولی در تجربه دینی، تجربه تابع نظر پیامبر است؛ زیرا تجربه دینی امری اکتسابی و وحی امری موهبتی است که تحت اختیار پیامبر نیست.
- افزون بر این، به رغم درک کلی مسئله وحی برای عقل بشری، ماهیت آن از دسترس آن خارج است؛ از این رو تلاش امثال ابوزید برای تبیین بشری از وحی بیهوده است. براین اساس، تفسیر کیفیت وحی، تنها از زبان مواجهه کننده واقعی با وحی؛ یعنی پیامبر (ص) قابل تبیین است، نه دیگران.
- روایاتی که با اتکا به آیات قرآن از ماهیت وحی پرده برمی‌دارند، کاملاً متناقض با دیدگاه ابوزید اند. طبق این روایات، وحی استعداد خاصی در پیامبران است که دسترسی به وحی را برای آنها مهیا می‌سازد و این استعداد در دیگران به هیچ وجه وجود ندارد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۷۲)؛ چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره، ۸۷)؛ و به عیسی بن مریم دلایل روشن و آشکار عطا نمودیم، و او را به وسیله روح القدس توانایی بخشیدیم.
- برای تقریب به ذهن می‌توان از مقایسه بین انسان و حیوان کمک گرفت. حیوان برخلاف انسان، از عقل به عنوان بعدی فراتر در آفرینش، بهره ای ندارد و طبعاً فهمی از این مسئله که انسان چگونه تعقل می‌کند نیز ندارد. بدین ترتیب، کسانی که خود تجربه وحیانی ندارند، نمی‌توانند درباره ماهیت حقیقی وحی سخن بگویند.

۱. به یک روایت در این زمینه اشاره می‌شود: عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ عِلْمِ الْعَالَمِ، «فَقَالَ لِي يَا جَابِرُ إِنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْقُدُسِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ وَ رُوحَ الْحَيَاةِ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ فَبَرُوحِ الْقُدُسِ يَا جَابِرُ عَرَفُوا مَا تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَى مَا تَحْتَ الثَّرَى ثُمَّ قَالَ يَا جَابِرُ إِنَّ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ أَرْوَاحٌ يُصِيبُهَا الْخَدَثَانِ إِلَّا رُوحَ الْقُدُسِ فَإِنَّهَا لَا تَلْهُوُ وَلَا تَلْعَبُ.»

۴. قرآن بیان گر معنای زندگی نه کتاب قانون

از نظر ابوزید، قرآن فرایند گفتگو، مناقشه و مناظره درباره مسائل ارزشی خود را متناسب با تحولاتی که طی مدتی بیش از بیست سال در زندگی اولین مخاطب یعنی محمد و نیز مخاطبان دیگر رخ داده است، ایجاد می‌کند و همواره خود را بر اساس اقتضائات روز روزرسانی می‌کند. بر این اساس، قرآن کتاب قانون نیست، بلکه بیانگر و حامل معنای زندگی است که پیوسته در حال تغییر است. (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۵۵)

۴-۱. معنای زندگی در گروه مبنای زندگی

برخلاف دیدگاه ابوزید، همه چیز معنای زندگی به مفهومی که وی در سر دارد، نبوده و قبل از معنای زندگی، چیزی به نام مبنای زندگی وجود دارد که افراد برای رسیدن به آن ناگزیر از انتخابند. بنابراین ابوزید نمی‌تواند با این قبیل سخنان، قرآن را از حیث انتفاع بیندازد و به جای آن میراث نو ظهور غربی با مبانی نامعلوم را جایگزین کند.

میراث اسلامی بر خلاف میراث یهودی- و مسیحی که باور به مبدأ نخستین در آن‌ها به شدت ضعیف بوده و همین امر اندیشمندان غربی را به جایگزین کردن مبانی اومانیستی به جای آن واداشته، به مثل هر می‌ماند که قاعده آن، سنخ‌های مختلفی از مسائل را در بر می‌گیرد، ولی در اوج و تعالی خود، به مبدأ حقیقی عالم توجه دارد. از این رو، احکام شرعی، ارتباط تنگاتنگی با مبدأ نخستین داشته و در هر جای از قرآن، سخن از یک حکمی از احکام الهی در هر بعدی از ابعاد انسان است، بیان نام خداوند است. متکلمان اسلامی نیز هدفشان از طرح محکم و متشابه که صراحت آیات نیز بر آن دلالت دارد، در صدد تبیین جزئیات مسائل دین بر مدار آیات توحید به عنوان محکم ترین آیات قرآن اند.

دقیقا بر همین اساس، چنان که در ادامه بیان خواهد شد، اعتقاد به مسئله تساوی حقوق زن و مرد، ابوزید را بر آن داشته تا برای اثبات ایدئولوژی مسالمت با اهل کتاب و آن گاه تجویز ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب گام بردارد. وی این تجویز را با تأویل قرآن برخلاف خواسته‌ی خداوند انجام می‌دهد. (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۷) در حالی که مفسران با اتکا به مبانی توحیدی^۲، قرآن را بر اساس قصد خداوند متعال تفسیر می‌کنند و در این راستا، حق تشریع و قانون‌گذاری را برای غیر خداوند قائل نبوده و در چالش عرفی مثل حقوق زن و مرد، خواسته‌های عرفی را دخالت نمی‌دهند.

۴-۲. تغییر معنای زندگی در موقعیت عمل، نه نظر

برخلاف دیدگاه ابوزید، معنا و قانون زندگی، بر تغییر شرایط، به صورت ساختاری تغییر پیدا نمی‌کنند، بلکه تغییرات معمولاً در برخی مصادیق ظهور و بروز می‌یابند و آن هم با ارجاع به قواعد کلی دین قابل حل و فصل اند.

بر این اساس، اگر معنای زندگی را به عنوان مثال، مسالمت یا جدایی بین پیروان اسلام و اهل کتاب بدانیم که ابوزید بر آن است، این دو معنا و نیز احکام مرتبط با هر یک از آن دو از قبل مشخص و در دین از جهت نظری، پیش بینی شده اند. منتها این که فلان موقعیت و مصداق، مرتبط با کدام معنا و حکم است، مربوط به عرف است. این در حالی است که در تجویز حکم ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب، مسئله و چالش ابوزید در تعیین مصداق نیست، بلکه در تغییر حکم است.

مسئله دیگر این که چه منافاتی دارد گفته شود قرآن هم بیان گر معنای زندگی و هم کتاب قانون است. ابوزید دلیل موجهی بر این مطلب که این دو حالت در قرآن قابل جمع نیستند، ارائه نداده است. نگاه درون دینی به آیات قرآن برخلاف نظر ابوزید، مبین آنند که قرآن، علاوه بر بیان معنای زندگی، کتاب قانون نیز می‌باشد. به تعبیر دیگر، اگر قرآن حلال و حرام دارد، حتما کتاب قانون هم است.

^۲ . سراسر قرآن یا مستقیماً به مسئله توحید پرداخته و یا به صورت غیرمستقیم به آن اشاره دارند. بر اساس این آیات، خداوند یگانه مدبر این جهان بوده و همو به تشریع دین می‌پردازد. از این منظر، قرآن، بی شک کلام خود خداوند بوده و تفسیر آن بر اساس سلايق افراد به شدت ممنوع است.

مولفه‌های نظریه ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن

۱. قرآن به مثابه گفتار زنده نه متن صامت

به اعتقاد ابوزید، قرآن در مرحله‌ی قبل از تدوین نهایی به صورت مصحف، همواره به عنوان یک «گفتار زنده» نگریسته می‌شد و به عنوان یک «گفتار» و نه یک «متن» در آگاهی عمومی با شأن نزول هایی که برای آیات قرآن به خاطر می‌آورند، اثرگذاری می‌کند. اما جمع آوری قرآن به شکل مصحف در ایجاد باور به پذیرش قرآن به مثابه یک «متن» نقش داشت. (همان، صص. ۲۴۱-۲۴۲)

ابوزید در حقیقت تاریخی قرآن از جهت زمان تدوین شک دارد. وی جمع قرآن را به زمان عثمان استناد می‌دهد تا بگوید، سوره بندی قرآن بعداً سربرآورده و قبل از آن زمان، صرفاً ماهیت گفتاری قرآن در قالب مجموعه‌ای از آیات وجود داشته است. (همان، ص. ۲۳۸-۲۳۷) بر این اساس وی معتقد است که اکنون زمان آن فرا رسیده است تا قرآن به مثابه «گفتار» و یا «گفتارها»یی فهم و تأویل گردد. (همان، ص. ۲۵۵)

به اعتقاد ابوزید، فقها در مقایسه بین آیه‌ی ۵ سوره مائده^۳ که در خصوص تجویز ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب بوده و آیه‌ی ۲۲۱ سوره بقره^۴ که در خصوص حرمت ازدواج مرد و زن مسلمان با مرد و زن مشرک نازل شده است، قائل به نسخ آیه‌ی دوم توسط آیه اول شده و حکم به لزوم اقتضار به مورد تصریح شده قرآن در زمینه جواز ازدواج با اهل کتاب داده‌اند، در حالی که این نظر آنان ایدئولوژیکی و سدی در برابر معنای زندگی و اقتضائات عصری است. وی معتقد است در مقایسه بین این دو آیه، می‌توان فهمید که سیاق آیه اول، سیاق همزیستی با اهل کتاب و سیاق آیه‌ی دوم، سیاق جدایی از مشرکان است. بنابراین، به اقتضای لزوم همزیستی با اهل کتاب در عصر حاضر، لازم است حکم ازدواج با اهل کتاب، به ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب نیز تعمیم داده شود. (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۷)

وی با انتقاد روش فقیهان در فهم و تأویل قرآن بر دوگانه «ناسخ و منسوخ» و روش متکلمان که بر دوگانه «محکم و متشابه» استوار است، معتقد است چنین دوگانه‌انگاری‌هایی، متن قرآن را عرصه‌ای برای منازعات ایدئولوژیک و مذهبی تبدیل کرده‌است. مصدر این نزاع همانا تعامل با قرآن به عنوان صرفاً یک «متن» بوده است، نه به عنوان گفتار زنده. (همان، صص. ۲۵۵-۲۵۶)

۱-۱. متن و گفتار بودن توأمان قرآن

متاسفانه ابوزید بدون توجه به پیامدهای اندیشه‌ی «قرآن به مثابه گفتار زنده»، عملاً جریان تکثرگرایی را در فهم و تأویل قرآن به کار بسته است. بنابراین به جد، باید از ابوزید پرسید چه منافاتی بین گفتار یا متن بودگی قرآن است؟ یعنی اگر بپذیریم که قرآن گفتار است، دیگر نمی‌توانیم آن را به عنوان یک متن تلقی کنیم؟ خصوصاً از این جهت که عقل منافاتی بین گفتاربودگی و متن بودگی قرآن قائل نیست و انتساب علی السویه هر دو به قرآن جایز می‌داند. گفتاربودگی قرآن، موضوع واحد را از جهتی جزئی و محدود تبیین

۳. «قُلْ أَجَلُكُمْ الطَّيِّبَاتُ ... الْيَوْمَ أَجَلُكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جُلُ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ جُلُ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (مائده: ۵)

۴. «وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَ لَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَا أَعْجَبْتُمْ وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَ لَا أَعْجَبَكُمْ» (بقره، ۲۲۱)

می‌کند و متن بودگی آن، ابعاد مختلف آن موضوع را من حیث مجموع تشریح می‌نماید. این مسئله در گفتارها و متون بشری هم صدق می‌کند. بر این مبنا، در متون بشری هم بایستی مقصود مولف را از حیث مجموع کلامش به دست آورد، نه از یک گفتار خاص او.

۲-۱. جمع قرآن در زمان پیامبر(ص)

ابوزید فاصله بین گفتاربودگی و متن بودگی قرآن را طولانی تصویر کرده است^۵، در حالی که بنا بر ادله متقن تاریخی، می‌توان این دو مقوله را آن‌چنان نزدیک به هم و به فاصله زمانی نزول قرآن در مکه و نهایتاً در مدینه تصویر کرد، نه بعد از این دوره که ابوزید بر آن قائل است. هرگاه آیه‌ای نازل می‌شد، کسی یا کسانی از نویسندگان را فرا می‌خواند و آن‌ها را به نوشتن وحی امر می‌فرمود. مورخان نام آن نویسندگان را بیان کرده و بر طبق مطالعات پژوهش‌گران، شمار آن‌ها به چهل و اندی بالغ می‌گردد. (زنجانی، بی‌تا: ۲۰؛ حجتی، ۱۳۸۴ش: ۲۰۲؛ بلاشر، ۱۳۶۵ش: ۲۷)

بر این اساس، قرآن در یک دوره ای، بنا به ضرورت، مثلاً در دوره مکه، به دلیل عدم فراگیر بودن ضبط و ثبت آیات و نیز به طور معمول، کوتاه بودن سور قرآنی، شفاهی و گفتاری بیان می‌شده است. اما در دوره مدینه، بالعکس، به دلیل فراگیر شدن ضبط و ثبت آیات و طولانی بودن سور قرآنی، به صورت متن ارائه گردیده است.

۳-۱. مشروط و مقید بودن ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب

برخلاف نظر ابوزید، برخی فقهای شیعه ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب را نیز به ازدواج موقت محدود کرده‌اند. بر این اساس، احتمال دارد منظور از ازدواج در آیه ۵ سوره مائده، ازدواج موقت باشد. (طوسی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۴۶)؛ چنان که این محدودیت در روایاتی از امام علی(ع) و امام صادق(ع)، درباره حلیت طعام اهل کتاب نیز مطرح شده است. بر این اساس، حلیت مذکور، شامل ذبائح آن‌ها نمی‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۳، ص. ۲۵۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۵، ص. ۲۰۴) محدودیت فوق درباره ازدواج با اهل کتاب بیان‌گر آن است که حتی ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب، ممکن است مخاطراتی برای جامعه مسلمان داشته باشد که لازم است از آن پیشگیری شود.

۴-۱. مخالفت زمان نزول سوره مائده با همزیستی مسالمت آمیز

سوره مائده از آخرین سوره‌های نازل شده بر پیامبر(ص) بوده که در اواخر حیات آن بزرگوار نازل شده است که راهبرد پیامبر(ص) در مواجهه با یهود مدینه، تقابل با این گروه بوده است. بنابراین، معنا ندارد که آیه حلیت ازدواج با اهل کتاب، از باب مسالمت با آنان بوده باشد. اگر این آیات حدود ۱۰ سال پیش و در بدو حضور مسلمان در مدینه نازل می‌شد که در آن زمان پیامبر(ص) پیمان نامه‌هایی بین جامعه اسلامی و اهل کتاب تنظیم کرد، منطقی‌تر به نظر می‌رسید.

۲. افقی گسترده تر از افق متن تجزیه شده

ابوزید معتقد است تعامل با قرآن به مثابه «گفتار» ما را به افق گسترده‌تری از افق «متن» تجزیه شده و پراکنده‌ای که فقیهان برای نیل به یک حکم واحد و رهایی از تعارض در نظر می‌گیرند، هدایت می‌کند. (همان، ص. ۲۶۶) پدیده اختلاف و تعدد احکام در قرآن، بیش از آن که بیانگر تعارض باشند، افقی گسترده در برابر جامعه گشوده است تا متناسب با شرایط و وضعیت‌های متغیر، برای یافتن معنای درست زندگی و به تبع آن حکم مناسب تلاش کنند. (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۴۹ و صص. ۲۵۴-۲۵۵)

۵. ابوزید در حقیقت تاریخی قرآن از جهت زمان تدوین شک دارد. وی جمع قرآن را به زمان عثمان استناد می‌دهد تا بگوید، سوره بندی قرآن نوعی بدعت است که بعداً سربرآورده و قبل از آن زمان، صرفاً ماهیت گفتاری قرآن در قالب مجموعه ای از آیات وجود داشته است. (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۳۷-۲۳۸)

بدین ترتیب، منظور ابوزید از افق گسترده‌تر همان معنای زندگی که امری عرفی است.

۲-۱. روش اعتدالی فهم و تأویل در متن‌انگاری قرآن

در روش قرآن به مثابه متن، توسعه و توضیح مفاهیم قرآن به صورت اعتدالی در نظر گرفته می‌شود. بر اساس این روش، قرآن ضمن در نظر گرفتن مصالح جامعه و تسهیل امور دنیوی آنان و در نتیجه تعدیل جزئی برخی احکام، بر اصل ثبات احکام به دلیل مصالح اخروی آن‌ها، تأکید می‌ورزد. در این راستا، توجه به مجموعه شواهد متنی و غیرمتنی حائز اهمیت است و مطمئناً، تمرکز بر شواهد غیرمتنی و افق گفتار، به تنهایی کارگشا نخواهد بود.

۲-۲. استناد به سیاق گفتاری توسط فقها

این که ابوزید فقها را به عدم بهره‌گیری از سیاق گفتاری متهم می‌کند، امری نادرست است؛ زیرا آن‌ها همواره تلاش کرده‌اند که علاوه بر توجه به منطوق آیات، از دلالت مفهومی آن‌ها نیز کمال استفاده را ببرند؛ چنان که استناد آن‌ها به مطلق و مقید و سایر قواعد فهم، به معنای توجه به دلالت مفهومی آیات و عدم تمرکز بر منطوق آن‌هاست؛ البته، آن‌ها گاهی این کار را در سیاق گفتاری انجام می‌دهند و در همان جا اگر تقيیدی برای اطلاق بود، مفهوم مقید را جایگزین مطلق می‌کنند و گاهی این کار را در سیاق متنی قرآن و با توجه به آیات غیرهم سیاق.

۳. تعیین اصل و فرع در خطابات قرآنی

از نظر ابوزید خطاب قرآنی در همه شؤون حیات اجتماعی، به ویژه در شؤون ازدواج و طلاق و تجارت، اساساً متوجه مردان است و این امری طبیعی است؛ زیرا عصر نزول و محیط و فضای آن به فرهنگ مردسالار تعلق دارد. اما در گفتار قرآنی در عرصه دینی غیر اجتماعی یعنی عرصه عمل تعبدی و ثواب دینی اخروی مترتب بر آن، مردان و زنان به یک سان مورد خطاب واقع می‌شوند و بر مبنای مساوات مطلق میان ایشان تأکید می‌شود. (همان، ص. ۲۶۸)

بر این اساس، وی نتیجه می‌گیرد که اگر در عبادت و ثواب اخروی اصل را بر مساوات قرار می‌دهیم، لزوماً باید حکم اصل را بر فرع تعمیم دهیم و با روشی ابداعی در تحقق مساوات میان زن و مرد در عرصه روابط اجتماعی نیز بکوشیم. اما اگر مسئله را معکوس کرده و در خطاب قرآنی عرصه فعالیت اجتماعی را اصل بدانیم، در این صورت مسئله مساوات امری فرعی خواهد شد. (همان)

۳-۱. حفظ دین و مسلمانی اساسی‌ترین اصل قرآنی

ابوزید فکر می‌کند که امثال تساوی حقوق زن و مرد، تنها اصل اساسی در حل چالش‌های جدید در حوزه‌هایی مثل ارتباط با ادیان و حقوق زن است. در حالی که ورای این اصل، اصل حفظ دین و مسلمانی قرار دارد که اشکال مختلفی از اصول اخلاقی و فقهی را ایجاب می‌کند.

اگر انسان بینش حفظ دین داشته باشد، دیگر نمی‌تواند بر مدار ارزش تساوی حقوق زن و مرد با ادیان دیگر به صورت قاعده‌ای فراگیر حرکت کند و این به طور عادی به معنای هضم شدن عقاید خود در این اصل است. البته، در موارد خاص که می‌توان این تأثیر را به حداقل رساند و بنا به ضرورت، می‌توان این قاعده را به کار بست. بنابراین، قاعده حفظ دین در این جا اولویت و حاکمیت دارد.

۳-۲. تفاوت برخی احکام عبادی و اجتماعی زن و مرد در اسلام

این که زن و مرد در عبادات عین همدیگر باشند و ابوزید از این مسئله برای تعمیم برابری زن و مرد در حقوق اجتماعی استفاده کرده باشد، خطایی واضح است؛ زیرا زن و مرد به رغم اشتراکات فراوانی که در احکام عبادی با یکدیگر دارند، در برخی مسائل اختصاصی هم از یکدیگر متمایز می گردند. در احکام طهارت که شرط عبادات هستند، احکام خاص زنان وجود دارد؛ در برخی از اوقات به دلیل همین احکام، نماز ساقط می شود و نیز روزه واجب ماه رمضان به صورت قضا در ایام دیگری انجام می شود؛ چنان که در احکام اجتماعی دیگر غیر از مسئله ازدواج نیز، مسئله به همین شکل است. به عنوان مثال، حکم جهاد بر زنان وجود ندارد و به جای آن همسر داری جایگزین می گردد. بنابراین، مساوات مطلق که ابوزید در بحث عبادات بدان اشاره کرده است، نادرست است. بر این اساس، تفکیک بین احکام زن و مرد در برخی مسائل که تعداد آن کم هم نیست، اصلی پذیرفته شده است؛ چنان که تفاوت های جنسیتی بین زن و مرد از نظر جسمانی و روانی نیز از نظر علم امری پذیرفته شده است.

۴. متغیر بودن مفهوم در برابر منطوق

ابوزید معتقد است متون در حوزه منطوق ثابت هستند؛ اما از نظر مفهومی متحرک و متغیر می باشند. بنابراین، متون، مبتنی بر چالش و جدال میان امور نهان و آشکار است. (ابوزید، ۱۹۹۲، ص. ۱۱۹) تفاوت قائل شدن بین معنا و مغزای یک نص نیز که وی با اقتباس از هیرش مطرح کرده، بیان گر همان تفاوت بین منطوق و مفهوم است. بر این مبنا، پیوسته، معنای متن ثابت و مغزای آن متفاوت است؛ اولی از طریق توجه صرف به متن، به دست می آید و دومی با توجه به رابطه ی متن و خواننده ی آن تعریف می شود (ابوزید، ۱۹۹۲، الف، صص ۴۸-۴۹)

ابوزید در این باره مسئله ی ارث زن را مثال زده است. از نظر وی، اسلام در شرایطی نصف حق مرد را به زن داد، که به کلی از حقوقش دور نگه داشته شده بود؛ زیرا در واقعیت اجتماعی - اقتصادی آن زمان، زن به عنوان موجودی بی ارزش در پس تبعیت کامل و ملکیت تام برای مرد - یعنی پدر و سپس همسرش - شناخته می شد. ولی در شرایط جدید، دیگر پذیرفته نیست که اجتهاد در حدودی که وحی در آن توقف کرده، بماند. بلکه با تأویل نص، باید به دیدگاهی جدید در این باره رسید. در غیر این صورت، شکاف میان واقعیت متحرک و متحول، و میان نصوص جامد و غیر منعطف افزایش می یابد. (ابوزید، ۱۹۹۲، ب، ص. ۱۳۵)

بدین ترتیب، ابوزید می خواهد بگوید، در شرایط جدید که زن از نظر اجتماعی و اقتصادی به عنوان موجودی با ارزش و آزاد شناخته می شود و به نوعی ارزش مساوی با مرد دارد، باید از نظر حقوق هم با مرد مساوی در نظر گرفته شود. بنابراین، حکم ارث زن نیز که در قرآن نصف ارث مرد بیان شده است، باید به حکم تساوی ارث وی با مرد تغییر یابد. در این جا، معنا یا منطوق متن، نصف بودن ارث زن نسبت به مرد، و مغزا یا مفهوم آن، تساوی ارث آن دو است. اولی با فضای نزول آیات سازگاری دارد و دومی با فضای کنونی جامعه.

۴-۱. مرزبندی و قطع ارتباط بین منطوق و مفهوم

تعریفی که ابوزید از منطوق و مفهوم (یا مغزی و معنا) دارد، موجب مرزبندی بین آن دوست و امکان ارتباط و توافق بین آن دو را از بین می برد. در حالی که در روش سنتی فهم، به رغم تجویز مفاهیم جدید با تغییرات اجتماعی، تناسب بین منطوق و مفهوم از جایگاه مهمی برخوردار است و بدون در نظر گرفتن این ارتباط، اساسا کشف مفهوم، غیرموجه خواهد بود. بدین ترتیب، همواره لازم است یک اصل کلی به عنوان مناط حکم در میان باشد که بین معنا و مفهوم پل ارتباطی برقرار کند.

۴-۲. مردود بودن نسبی گرایی در مفاهیم قرآن

اگر بنا باشد که مفهوم همواره متغیر باشد، این مساوی با نسبیت مفاهیم قرآن است. در این صورت، به اقتضای مخاطبان هر عصر، از یک نص مفاهیم جدیدی برداشت می شود، حتی اگر این مفهوم، با نص آیه سازگار نباشد. این فرضیه، در خصوص مردمان یک زمان که هنجارهای اجتماعی متفاوتی دارند، نیز قابل اجراست. متأسفانه ابوزید به مطلب اخیر نیز باور دارد. وی علاوه بر آن که به نسبت

مفاهیم قرآن در عصرهای گوناگون معتقد است، به نسبت این مفاهیم در یک دوره با مخاطبان متفاوت نیز باور دارد. (ابوزید، ۱۹۹۵، صص. ۱۱۲-۱۱۳؛ ابوزید، ۱۹۹۲، ج. ۱، ص. ۵۶)

بدین ترتیب، ضمن این که در دو دوره متفاوت، مفاهیم قرآن مغییر خواهند بود، در یک زمان نیز، دو مفهوم مغییر و نسبی خواهیم داشت.

۵. تأویل منفتح و زنده از قرآن

ابوزید تعریفی از تأویل دارد که دقیقاً منطبق بر تعریف سایر دانشمندان حوزه علوم قرآنی است. وی معتقد است برای هر پدیده، کار یا سخنی، ظاهر و باطنی وجود دارد؛ باطن آن به واسطه تأویل ظاهر به دست می‌آید. (ابوزید، ۲۰۰۰، ص. ۲۲۹) همچنین تأویل مد نظر وی، مبتنی بر پاره‌ای از دانش‌های ضروری مثل لغت، صرف، نحو و بلاغت و قدرت اجتهاد، است (همان، ص. ۲۳۷)

اما نکته متمیزه دیدگاه وی در خصوص تأویل با دیدگاه عموم دانشمندان حوزه علوم قرآنی، در نوع تأویلی است که وی ارائه داده و آن تأویل زنده و منفتح از قرآن است که سرشت اصلی آن لحاظ متن قرآن به مثابه یک گفتار و متکی به خواننده متن است. (همو، ۱۳۹۶، صص. ۲۵۴-۲۵۵)

بدین ترتیب، سیاق قرائت به عنوان بخشی از منظومه سیاق، سطوح مختلف قرائت و فهم را به اقتضای تعدد قاریان، تعدد احوال قاری واحد و پیش فرض‌های آن‌ها و تفاوت عصر آن‌ها و ... رقم می‌زند. (همو، ۱۹۹۵، صص. ۱۱۲-۱۱۳؛ همو، ۱۹۹۲، ج. ۱، ص. ۵۶)

ابوزید با استناد به سخن معروف حضرت علی(ع) درباره صامت بودن قرآن و لزوم استنباط از آن (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۵)، یادآوری می‌کند فضایی که حضرت این سخن را ایراد فرمود، جنگ صفین بود که در آن طرف مقابل او یعنی معاویه با فتنه در صدد بازی و توجیه سیاسی با معانی قرآن است و خوارج به عنوان بخشی از یاران حضرت(ع) در صدد بازی و توجیه عقاید مذهبی خود با قرآن هستند. به اعتقاد او، این جریان می‌تواند پرتویی از روشنایی بر وضعیت کنونی جهان اسلامی ما بیندازد که در آن علناً و با وضوح تمام با معانی قرآنی بازی می‌شود. (همو، ۱۳۹۶، ص. ۲۴۲)

۱-۵. ممنوعیت تأویل مفاهیم قرآن بدون تنقیح مناط

مطمئناً برای تأویل‌کننده قرآن، یک سری شرایط باید وجود داشته باشد که ابوزید هم به برخی از آن‌ها اشاره کرده است. نکته جالب توجه آن که وی به علوم زبانی مثل صرف و نحو به عنوان شرایط تأویل تأکید کرده ولی در ارتباط با «قوه اجتهاد»، به بیان کلی اکتفا کرده است. این در حالی است که یکی از شرایط اجتهاد، اشراف به قواعد قرآنی است. بر این اساس، در تأویل مفاهیم قرآن، باید قاعده‌ای عام در میان باشد تا بتوان از آن برای موارد مشابه، تنقیح مناط کرد. بر این اساس، تعمیم دادن حکم ازدواج زنان مسلمان با مردان اهل کتاب به اقتضای شرایط جدید که قبلاً بیان آن گذشت، نیاز به قاعده‌ای کلی دارد که بیان‌گر علت حکم باشد نه حکمت آن. البته، قرآن هرگز چنین قاعده‌ای را بیان نکرده است.

بر این اساس، ابوزید در طرح همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب بر مبنای گفتارنگاری قرآن، حکمت حکم را به جای علت حکم فرض کرده است. در حالی که علت حکم مستلزم حکم قطعی و مطلق است، ولی حکمت حکم، با محدودیت حکم و مقید بودن آن نیز قابل جمع است. بنابراین در چنین وضعیتی، تعمیم حکم به مورد مشابه، نوعی از قیاس باطل است.

۲-۵. معیارهای دوگانه‌ی ابوزید در تأویل قرآن

ابوزید از یک سو، از سخن پیش‌گفته‌ی حضرت علی(ع) در خطبه ۱۲۵، کثرت‌گرایی و جواز قرائت‌های مختلف از قرآن را برداشت می‌کند و از سوی دیگر، جریانات سنتی در تفسیر قرآن را به دلیل تفسیرهای مختلف را نوعی بازی با کلمات و فریب کاری می‌داند.

بنابراین، به رغم این که اتهام اخیر ابوزید در خصوص امثال معاویه و خوارج کاملاً صادق است، باید از وی پرسد که معیار وی در تمایز بین دو گروه در عصر معاصر؛ یعنی گروهی که تفسیرهای سنتی مختلف از قرآن ارائه می‌دهند و گروهی دیگر که با عقیده آزادی تأویل، دست مخاطب در تأویل سلیقه‌ای آیات قرآن را باز می‌گذارد، چیست؟

مشخص است که تنها معیار در تفکیک بین گروه‌هایی که به طور یکسان به تفسیرهای مختلف از قرآن، جهت گیری در اتخاذ مبانی الهی یا اومانیستی در فهم و تأویل قرآن است.

۳-۵. مفهوم عام استنطاق در کلام حضرت علی(ع)

استنطاق قرآن در کلام حضرت علی (ع) در خطبه ۱۲۵، کلی بوده و صرفاً ناظر به آشنایی با فضای نزول آیات قرآن نبوده است؛ زیرا در تفسیر صحیح قرآن، علاوه بر این که لازم است از علم لغت و سبب نزول بهره گرفت، لازم است از روایات، سایر آیات قرآن، قرائن عقلی و الهام الهی برخوردار بود که خوارج و طرفداران معاویه، به هیچ وجه از آن برخوردار نبودند؛ از این رو به تفسیر ناروای قرآن می‌پرداختند. بنابراین، صرفاً با تمسک به فضای نزول قرآن نمی‌توان معانی درست آیات را کشف کرد.

بحث

به رغم این که پژوهش‌هایی در تبیین دیدگاه‌های ابوزید و نقد آن‌ها نگارش یافته‌است، مقاله‌ی حاضر از جهات توجه به عنصر فرهنگ زمانه و ارتباط آن با عناصر سه گانه ماهیت وحی، نگاه تاریخی به قرآن و اتخاذ روش تأویل نوین در تفسیر آن، به یک نظریه ترکیبی رسیده است. ضمن این که مقاله‌ی حاضر از جهت تفکیک بین مبانی نظریه و مولفه‌های آن نیز نوآوری دارد. بر این اساس هدف از نگارش این مقاله آن است که نظریه‌ی نصر حامد ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن را مورد ارزیابی قرار دهد.

نتیجه‌گیری

متن ابوزید به عنوان یکی از نومعتزلیان متأخر است که با دغدغه رفع چالش‌های جهان اسلام، ابزارها و روش‌های نوین غربی را در فهم و تأویل قرآن وارد کرده است. غافل از این که این روش‌ها بر مبانی و اصول اومانیسمی مبتنی اند. وی در نظریه خود درباره تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن، چندین مبنا را مطرح کرده است که در این خصوص نتایج ذیل حاصل شد:

- دین و تفکر دینی تفکیک ایجاد کند. از نظر وی، دین مجموعه‌ای از متون مقدس ثابت و تاریخی است، ولی تفکر دینی همان اجتهادهای بشری برای فهم و تاویل آن‌ها می‌باشد. اما برخلاف نظر وی، عقل و دین را باید مکمل یکدیگر در استنباط احکام دین در نظر گرفت. ضمن این که فقیه نمی‌تواند فارغ از متن دینی و بدون هیچ قید و بندی به استنباط بپردازد.
- از دیدگاه ابوزید باوجود آن که متن قرآن، الهی است؛ اما از سوی دیگر، متأثر از سازوکارهای فرهنگ بشری است که در قالب یک روند انسان‌گرایانه قرار می‌گیرد. طبق این دیدگاه، قرآن، ناگزیر و بالاجبار، صرفاً در قالب بافت فرهنگی جغرافیای زمان نزول قرآن سخن گفته است. طبق این دیدگاه، قصد خداوند متعال از قرآن بی مفهوم است.
- وی معتقد است وحی به معنای الهامات الهی صرفاً سرشت معنایی دارد و این پیامبر(ص) است که به آن صورت لفظی می‌بخشد. از این رو، قرآن به صورت ماهوی با فرهنگ زمانه آمیخته شده است و نخست خود پیامبر(ص) است که قرآن را بر مبانی فضای فرهنگی - جغرافیای زمان خود درک کرده است.
- از نظر ابوزید، قرآن کتاب قانون نیست، بلکه بیانگر و حامل معنای زندگی است که پیوسته در حال تغییر است. اما باید توجه داشت که قبل از معنای زندگی، چیزی به نام مبناي زندگی وجود دارد که معنای زندگی وابسته به گزینش آن است. بنابراین اگر کسی مبناي زندگی خود را اعتقاد به توحید قرار دهد، معنای زندگی و قانون زندگی او بر مدار توحید خواهد بود، نه

اومانیسم. در مبنای توحیدی، به رغم تفاوت‌های زمان، معنا و قانون زندگی بشر ثابت است و تغییر صرفاً در برخی مصادیق احکام رخ می‌دهد. بنابراین، منافاتی بین این که قرآن حامل معنای زندگی باشد و توأمان کتاب قانون نیز باشد، وجود ندارد.

اما نتایج تبیین و نقد مولفه‌های نظریه ابوزید هم به این ترتیب است:

- به اعتقاد ابوزید، قرآن به مثابه یک گفتار است، نه به مثابه یک متن. از این رو، قرآن نه فقط در مواجهه با ارزش‌ها، فرهنگ‌ها و روش‌های پیش از ظهور خود، بلکه همچنین در مواجهه با ارزش‌ها و تأکیدات خود نیز ناچار از بازنگری می‌شود. متأسفانه ابوزید بدون توجه به پیامدهای اندیشه‌ی «قرآن به مثابه یک گفتار»، عملاً جریان تکثرگرایی دینی را رشد داده است. ضمن این که منافاتی وجود ندارد که گفته شود، قرآن هم گفتار است و هم متن.
- وی فکر می‌کند در صورت تعامل با قرآن به مثابه «گفتار» افقی گسترده در برابر جامعه گشوده می‌شود تا اندیشمندان قرآنی متناسب با شرایط و وضعیت‌های متغیر، احکام متناسبی را ولو مخالف با حکم اولیه قرآنی تجویز نمایند، در حالی که در روش استنباط فقها ضمن مصالح جامعه و تسهیل امور دنیوی آنان و در نتیجه تعدیل جزئی برخی احکام، بر اصل ثبات آن‌ها بر مدار مصالح اخروی آن‌ها، تأکید می‌ورزد. بدین ترتیب، برخلاف نظر ابوزید، روش فقیهان نه تنها ایدئولوژیکی و جانبدارانه نیست، بلکه روشی معتدل در فهم و تأویل قرآن است.
- از نظر ابوزید خطاب قرآنی در همه شؤون حیات اجتماعی، اساساً متوجه مردان است، در حالی که در گفتار قرآنی در عرصه عمل تبعیدی، بر مبنای مساوات مطلق میان مرد و زن تأکید می‌شود. این دیدگاه نیز نادرست است؛ زیرا زن و مرد به طور یکسان در برخی مسائل عبادی و اجتماعی مشترک و در برخی مسائل به اقتضای جنسیت متمایز از یکدیگرند و در این خصوص تفاوتی بین مسائل عبادی و اجتماعی نیست.
- وی معتقد است متون اعم از دینی و غیر آن در حوزه منطوق ثابت بوده؛ اما از نظر مفهومی متحرک و متغیر می‌باشند. اما این تصور به معنای قطع ارتباط بین مفهوم و منطوق است. ضمن این که این عقیده، موجب نسبیت مفاهیم قرآن می‌گردد؛ به طوری که در هر عصری بتوان مفاهیم جدیدی از قرآن برداشت کرد ولو این که با نصوص آن سازگار نباشد.
- ابوزید معتقد به تأویل منفعت و آزاد از قرآن است که سطوح مختلف قرائت و فهم به اقتضای تعدد قاریان، تعدد احوال قاری واحد را تجویز می‌کند. این در حالی است که برای تأویل‌کننده قرآن، یک سری شرایط باید وجود داشته باشد که قدرت اجتهاد تنها یکی از آن‌هاست. متأسفانه ابوزید در خصوص نحوه اجتهاد، راهکارهای عملی ارائه نکرده است.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

مشارکت نویسندگان

مشارکت نویسندگان در مقاله تقریباً به شکل زیر می‌باشد:

جمع‌آوری داده‌ها: محمد شکری، محمد درگاه‌زاده، صفر نصیریان؛ تهیه گزارش پژوهش: محمد درگاه‌زاده؛ تحلیل داده‌ها: صفر نصیریان

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

حامی مالی

مقاله از حمایت هیچ شخص حقیقی یا حقوقی برخوردار نبوده است.

سپاسگزاری

نویسندگان مقاله از هیچ شخص حقیقی یا حقوقی، ابراز تشکری ندارند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

نویسندگان در هیچ مرحله‌ای از مراحل نگارش مقاله، از هوش مصنوعی استفاده نبرده‌اند.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابوزید، حامد. (۱۳۸۳). *نقد گفتمان دینی*. ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام. تهران: انتشارات طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰). معنای متن. ترجمه مرتضی کریمی نیا. تهران: انتشارات طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۹۶). *نوسازی، تحریم و تأویل (از شناخت علمی تا هراس از تکفیر)*. ترجمه محسن آرمین. تهران: نشر نی.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۵). *النص، السلطة، الحقيقة*. بیروت: المركز الثقافي العربي.
- ابوزید، نصر حامد. (۲۰۰۰). *مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن*. بیروت: المركز الثقافي العربي.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲ ج). *المنهج الوافي في فهم النصوص الدينية*. بیروت: الهلال.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲ الف). *إشكاليات القراءة وآليات التأويل*. بیروت: المركز الثقافي العربي.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲ ب). *نقد الخطاب الديني*. قاهره: سينا للنشر.
- بلاشر، رژی. (۱۳۶۵ ش). *در آستانه قرآن*. ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. تنظیم و تحقیق احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسراء.
- حامدی، سیدمنصف، اعتصامی، سیدمهدی. (۱۳۸۶). «تاثیرپذیری دکتر نصر حامد ابوزید از مستشرقان»، *قرآن و مستشرقان*، (۲)، ۱۵۷-۱۹۲.
- حجتی، محمدباقر. (۱۳۸۴ ش). *پژوهشی در تاریخ قرآن کریم*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حقانی، ریحانه. (۱۳۹۶). «نظریه تأویل و اصلاح گری دینی: بررسی دیدگاه نصر حامد ابوزید در تأویل و آثار آن»، *اندیشه‌های قرآنی متفکران معاصر*، (۱۲۴)، ۴۹-۶۸.
- درگاه زاده، محمد و دیگران (۱۴۰۲)، «ارزیابی نظریه جابری در تغییر عصری گفتمان قرآن»، *پژوهشنامه کلام*، دوره دهم (۱۹)، ۲۹۹-۳۲۴.
- درگاه زاده، محمد و دیگران. (۱۴۰۱). «ارزیابی نظریه ارکون در خوانش انسانی از قرآن»، *تحقیقات کلامی*، دوره دهم (۳۷)، ۲۷-۴۸.
- زرنوشه فراهانی، حسن؛ صفره، حسین. (۱۳۹۸). «بررسی و نقد مبانی نصر حامد ابوزید در اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم»، *مطالعات قرآن و حدیث*، دوره سیزدهم (۲۵)، ۱ تا ۲۲.
- زنجانی، ابوعبدالله. (بی تا). *تاریخ القرآن*. تهران: مکتبه‌الصدر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- علی خانی، علی اکبر. (۱۳۸۲). «عدالت قرآنی در اندیشه نصر حامد ابوزید». *مقالات و بررسی ها*، (۷۴)، ۱۲۱-۱۳۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- گلی، جواد و یوسفیان، حسن. (۱۳۸۹). «جریان شناسی نومعتزله». *معرفت کلامی*، دوره اول، (۳)، ۱۱۳-۱۴۰.
- مالکی، محمد و یخشایش اردستانی، احمد. (۱۳۹۵). «بازخوانی سنت و روش شناسی آن در اندیشه های محمد ارکون»، پژوهش نامه علوم سیاسی، دوره یازدهم (۴۲)، ۱۷۱-۱۹۶.
- مطیعی، حسنعلی، محمدرضایی، محمد و بداشتی، علی اله. (۱۳۹۹). «بررسی نظر نصر حامد ابوزید در تأویل و نقد آن بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی»، *فلسفه دین*، دوره هفدهم (۱)، ۱-۲۲.
- منصورزاده. محمدباقر و مسعود، زهرا. (۱۳۹۶). «بررسی مبانی اندیشه های سیاسی در میان نومعتزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید»، *فصلنامه سیاست*، دوره چهارم (۱۳)، ۳۷-۴۹.
- نصری، عبدالله. (۱۳۹۲). «قرآن به مثابه گفتار، نه متن؛ نقد آخرین دیدگاه ابوزید در باب وحی و قرآن»، *نقد و نظر*، دروه هیجدهم (۷۰)، ۲-۳۰.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). *نومعتزلیان؛ گفتگوی انتقادی با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، حسن حنفی و محمد ارکون*، تهران: نگاه معاصر.

Abu zaid, Nasr hamid, . (2001). *Ein Leben mit dem Islam*. Freiburg: Herder.

References

- The Holy Quran
- Nahj al-Balagha
- Abu Zaid, Nasr Hamad. (1992b). *Critique of Religious Speech*. Cairo: Sina Publishing House.
- Abu zaid, Nasr hamid, . (2001). *Ein Leben mit dem Islam*. Freiburg: Herder.
- Abu Zayd, Hamed. (2004). *Criticism of religious discourse*. Translated by Hassan Yousefi Ashkouri and Mohammad Javaher Kalam. Tehran: Tarh-e-Nou Publications.
- Abu Zayd, Nasr Hamed (2001). *The meaning of the text*. Translated by Morteza Kariminia. Tehran: Tarh-e-Nou Publications.
- Abu Zayd, Nasr Hamed. (1992). *The comprehensive approach to understanding religious texts*. Beirut: Al-Hilal.
- Abu Zayd, Nasr Hamed. (1992a). *Problems of Reading and the Mechanisms of Interpretation*. Beirut: The Arab Cultural Center.
- Abu Zayd, Nasr Hamed. (1995). *The text, the authority, the truth*. Beirut: Al-Markaz Al-Thaqafiyah.
- Abu Zayd, Nasr Hamed. (2000). *The concept of the text; its study in the sciences of the Quran*. Beirut: Al-Markaz Al-Thaqafiyah.
- Abu Zayd, Nasr Hamed. (2017). *Modernization, prohibition and interpretation (from scientific knowledge to fear of excommunication)*. Translated by Mohsen Armin. Tehran: Nay Publications.
- Ali Khani, Ali Akbar. (1382). "Quranic Justice in the Thought of Nasr Hamid Abu Zayd". *Articles and Reviews*, (74), 121-138.

Blasher, Raji. (1986). *On the Threshold of the Quran*. Translated by Mahmoud Ramyar, Tehran: Islamic Culture Publishing House.

Dargahzadeh, Mohammad et al. (1401). "Evaluation of the Archon Theory in Human Reading of the Quran", *Theological Research*, Volume 10 (37), 27-48.

Dargahzadeh, Mohammad et al. (1402), "Evaluation of Jaberi's Theory in the Age-old Change in the Discourse of the Quran", *Journal of Theology*, Volume 10 (19), 299-324.

Goli, Javad and Yousefian, Hassan. (1389). "The Neo-Mu'tazila Flow". *Ma'rifat al-Kalaami*, Vol. I, (3), 113-140.

Hamed, Seyyed Monsef, Etesami, Seyyed Mahdi. (2007). "The Influence of Dr. Nasr Hamad Abu Zaid on Orientalists", *Quran and Orientalists*, (2), 157-192.

Haqqani, Reyhaneh (2017). "Theory of Interpretation and Religious Reformation: A Study of Nasr Hamed Abu Zayd's Viewpoint on Interpretation and Its Works", *Quranic Thoughts of Contemporary Thinkers*, (124), 49-68.

Hojjati, Mohammad Baqir. (2005). *A Study in the History of the Holy Quran*. Tehran: Islamic Culture Publishing House.

Javadi Amoli, Abdullah. (2007). *The Status of Reason in the Geometry of Religious Knowledge*. Edited and Researched by Ahmad Vaezi, Qom: Israa Publishing House.

Kulayni, Muhammad ibn Yaqub. (1407). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Maliki, Muhammad and Bakhshish Ardestani, Ahmad. (1395). "Rereading the Tradition and Its Methodology in the Thoughts of Muhammad Arkoun", *Journal of Political Sciences*, Volume 11 (42), 171-196.

Mansourzadeh. Mohammad Baqer and Masoud, Zahra. (2017). "A Study of Political Thoughts Among the Neo-Mu'tazilites with Emphasis on the Opinions of Nasr Hamed Abu Zayd", *Siasat Quarterly*, Volume 4 (13), 37-49.

Motiei, Hassan Ali, Mohammad Rezai, Mohammad and Badashti, Ali Elah. (2010). "A Study of Nasr Hamed Abu Zayd's Opinion in Interpretation and Criticism Based on the Viewpoint of Allameh Tabataba'i", *Philosophy of Religion*, Volume 17 (1), 1-22.

Nasri, Abdullah. (2013). "The Quran as Speech, Not Text; Criticism of Abu Zaid's Latest View on Revelation and the Quran", *Naqd-e-Nazar*, 18th Edition (70), 2-30.

Tabarsi, Fadl ibn Hassan. (1372). *Majma' al-Bayan in the Interpretation of the Quran*. Tehran: Nasser Khosrow.

Tabatabaei, Muhammad Hussein. (1390). *Al-Mizan in the Interpretation of the Quran*. Beirut: Al-Alamy Publications Foundation.

Tusi, Muhammad ibn Hassan. (Bita). *Al-Tabiyan in the Interpretation of the Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turat al-Arab.

Wasfi, Mohammad Reza (2008). *Neo-Mu'tazilian; Critical Conversation with Nasr Hamid Abu Zaid*, Abed Al-Jabri, Hassan Hanafi and Mohammad Arkoun, Tehran: Negah Ma'asar.

Zanjani, Abu Abdullah. (Bita). *History of the Quran*. Tehran: Al-Sadr Library.

Zarnousheh Farahani, Hassan; Safareh, Hossein. (1398). "Review and Criticism of Nasr Hamed Abu Zayd's Principles in Proving the Historicity of the Holy Quran", *Quran and Hadith Studies*, Volume 13 (25), 1-22.