

Evaluating Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Theory on the Influence of the Culture of the Time on the Understanding and Interpretation (Ta'wīl) of the Qur'ān

Muḥammad Shokri¹, Muḥammad Dargahzadeh², and Safar Nasirian³

1. *Corresponding Author*, Department 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.nasirian488@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
26 September 2025
Received in revised form
10 October 2025
Accepted
2 November 2025
Available online
22 December 2025

Keywords:

Qur'ān,
understanding (fahm),
interpretation (ta'wīl),
culture of the time,
Abū Zayd

ABSTRACT

Abū Zayd is among the contemporary Arab reformers who exerted considerable effort to address the challenges facing the Muslim world today. The core of his response, however, relied on modern Western methods for understanding and interpreting the Qur'ān. The present article therefore undertakes to examine and critique his theory concerning the influence of the culture of the time on the understanding and interpretation (ta'wīl) of the Qur'ān. The method employed is content analysis, with a critical approach. According to the analysis conducted, the foundational principles (mabānī) of his theory are as follows: the necessity of distinguishing between religion and religious thought; the cultural-geographical fabric of Qur'ānic meanings; the prophetic experience of revelation (waḥy); and the Qur'ān as expressive of the meaning of life, not as a law book. Moreover, the components of the theory include: the Qur'ān as living discourse rather than silent text; the need to consider the horizon outside the text; the necessity of distinguishing between the principal (aṣl) and the subsidiary (far') in Qur'ānic addresses; the variability of Qur'ānic concepts; and the necessity of an open and living interpretation of the Qur'ān. However, the aforementioned principles and components are flawed for reasons such as: a mistaken understanding of religion and religious thought; the grounding of understanding and interpretation of the Qur'ān in the intent of God Almighty; the Qur'ān as divine revelation; the grounding of the meaning of life on the basis of life; the Qur'ān being simultaneously text and discourse; the incorrect determination of the principal and subsidiary in rulings (aḥkām); the non-relativity of Qur'ānic rulings; and the failure to provide the effective cause (manāṭ) of rulings. Ultimately, it must be concluded that Abū Zayd regards understanding and interpretation of the Qur'ān as based on the culture of the time, whereas his view is incorrect according to Qur'ānic texts, ḥadīth-based evidence, historical sources, and rational arguments.

Cite this article: Shokri, M., Dargahzadeh, M., & Nasirian, S. (2025). Evaluating Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Theory on the Influence of the Culture of the Time on the Understanding and Interpretation (Ta'wīl) of the Qur'ān. *Theology Journal*, 12(2), 3-29. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.22158.2042>.



1. Introduction

Over the past two centuries, a number of religious reformers (nū'andīshān-i dīnī), primarily Arabic-speaking, have established a current within Islamic theology (kalām) known as the Neo-Mu'tazilah (nūmu'tazilah). Their objective has been to provide a rational explanation of revelation (wahy) and sacred law (sharī'ah) by drawing on the discourses of the modern world in the humanities, epistemology, and hermeneutics.

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (d. 2010), an Egyptian scholar, is one of the most prominent figures of this current in the contemporary period. Independent of anthropological and epistemological foundations, Abū Zayd entered the field largely through concrete analysis, attempting to apply Western methods of textual study—directly or indirectly—to his own Qur'ānic investigations. He maintains that the culture of the time (farhang-i zamānih) plays a fundamental role in the understanding and interpretation (ta'wīl) of the Qur'ān. The majority of Muslim scholars, however, reject such a theory. The present article accordingly aims to expound and critique Abū Zayd's theory on this matter.

2. Methodology

The method employed is content analysis (taḥlīl-i muḥtawā) with a critical approach (rawish-i intiqādī). The authors accessed primary sources through library-based and electronic research. After examining the principal texts, the essential points relevant to the topic were extracted and analyzed. The subsequent stage involved synthesizing a comprehensive theory from these extracted points. The most significant part of the article consists of critiques directed at Abū Zayd's theory with respect to both its foundational principles (mabānī) and its constituent components (mu'allifih-hā). This critical section derives primarily from the authors' own analysis, whereas other sections draw more heavily on the views of previous scholars.

3. Literature Review and Research Background

A considerable number of articles have been written on the exposition and critique of Abū Zayd's views. Some of these are blended with the perspectives of other Neo-Mu'tazilī figures, such as Muḥammad Arkoun, and are not easily separable. Others address different domains, such as the theology of revelation (wahy-shināsī), which do not directly relate to the present inquiry. The articles most relevant to the current discussion include:

“An Examination and Critique of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Foundations for Proving the Historicity of the Noble Qur'ān”;

“The Theory of Ta'wīl and Religious Reform: A Study of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's View on Ta'wīl and Its Consequences”;

“The Qur'ān as Discourse, Not Text: A Critique of Abū Zayd's Final View on Revelation and the Qur'ān.”

4. Findings

4.1. Evaluation of the Foundational Principles (Mabānī) of Abū Zayd's Theory on the Influence of the Culture of the Time

a) Distinction between religion and religious thought

Abū Zayd holds that religion is a collection of fixed, sacred, and historical texts, whereas religious thought consists of the human efforts (ijtihādāt) to understand and interpret them; thus a distinction must be drawn between the two. Contrary to his view, reason ('aql) and religion should be regarded as complementary in the derivation (istinbāt) of religious rulings. Moreover, a jurist (faqīh) cannot engage in derivation free from the religious text and without any constraints.

b) The cultural-geographical fabric of Qur'ānic meanings:

From Abū Zayd's perspective, although the Qur'ānic text is divine, it is simultaneously affected by the mechanisms of human culture, operating within a humanistic framework. According to this view, the Qur'ān inevitably spoke within the cultural-geographical context of the time of its revelation. Consequently, the intention of God Almighty (qasd-i Khudāwand-i Mut'āl) with respect to the Qur'ān becomes meaningless.

c) The prophetic experience of revelation:

Abū Zayd believes that revelation, as divine inspiration (ilhāmāt-i ilāhī), is purely semantic in nature, and that the Prophet (peace be upon him) gives it verbal form. On this basis, the Qur'ān is essentially interwoven with the culture of its time. The verses of the Qur'ān, however, do not tolerate such a view.

d) The Qur'ān as expressive of the "meaning of life", not a law book:

Abū Zayd maintains that the Qur'ān is not a book of law but rather carries the meaning of life, which is continually changing. It must be noted, however, that prior to the "meaning of life" there exists something called the "foundation of life" (mabnā-yi zindigī), upon which the meaning of life depends. Thus, if a person takes belief in monotheism (tawḥīd) as the foundation of life, the law (qānūn) of that life will be oriented around monotheism, not humanism (ūmānīsm).

4.2. Evaluation of the Constituent Components of Abū Zayd's Theory

a) The Qur'ān as discourse (guftār), not text (matn):

For Abū Zayd, the Qur'ān functions as living discourse rather than a silent text. Therefore, the Qur'ān finds itself compelled to revise not only in the face of values that emerged after its appearance but also in the face of its own earlier values. By failing to consider the consequences of this idea, Abū Zayd effectively fosters religious pluralism (takthurgarāyī-yi dīnī).

b) The horizon outside the text:

Abū Zayd thinks that when one engages with the Qur'ān as “discourse,” a broad horizon opens before the community, allowing Qur'ānic scholars to prescribe appropriate rulings according to new circumstances. In contrast, the method of jurisprudential derivation (*istinbāt*) among the *fuqahā'*, while taking into account the worldly interests (*maṣāliḥ-i duniyāwī*) of society and consequently allowing minor modifications of certain rulings, nevertheless emphasizes the stability of those rulings based on their otherworldly interests (*maṣāliḥ-i ukhrāwī*).

c) Determining principal (aṣl) and subsidiary (far') in Qur'ānic addresses:

Abū Zayd claims that Qur'ānic address concerning social affairs is directed at men, whereas in acts of devotion (*ta'abbud*), it is directed at both men and women together. In the Qur'ān, however, men and women are sometimes addressed jointly and sometimes distinctly on account of gender, in both devotional and social domains. Hence, no separation between devotional and social matters has been made in the mode of Qur'ānic address.

d) The variability of Qur'ānic concepts:

Abū Zayd maintains that texts—religious and otherwise—are fixed in terms of their explicit wording (*maṭṭūq*), but are dynamic and variable in terms of concept (*mafhūm*). Based on this supposition, however, Abū Zayd has derived concepts from the Qur'ān that are incompatible with the Qur'ānic text (*naṣṣ*).

e) The necessity of an open and living interpretation

Abū Zayd advocates an open and free *ta'wīl* of the Qur'ān that authorizes different levels of reading and understanding, according to the diversity of readers (*qurrā'*) and the changing states of a single reader. Regrettably, Abū Zayd pays no attention to the practical mechanisms of *ijtihād*, such as consideration of the effective cause (*manāt*) of a ruling.

5. Discussion

Although several studies have been written expounding and critiquing Abū Zayd's views, the present article arrives at a composite theory (*naẓariyyih-yi tarkībī*) by focusing on the element of the culture of the time and its relationship to three factors: the nature of revelation (*māhīyat-i waḥy*), the historical approach to the Qur'ān (*nigāh-i tārikhī bih Qur'ān*), and the adoption of a new method of *ta'wīl* in Qur'ānic exegesis. Moreover, the present article is innovative in its separation between the foundations of the theory and its components.

6. Conclusion

Regarding the influence of the culture of the time on the understanding and interpretation of the Qur'ān, Abū Zayd adopts four foundational principles

(mabānī): (1) the distinction between religion and religious thought; (2) the cultural-geographical fabric of Qur'ānic meanings; (3) the prophetic experience of revelation; and (4) the Qur'ān as expressive of the meaning of life rather than a law book. The components (mu'allifih-hā) of his theory are: (1) the Qur'ān as living discourse, not silent text; (2) the necessity of considering the horizon outside the text; (3) the necessity of distinguishing principal from subsidiary in Qur'ānic addresses; (4) the variability of Qur'ānic concepts; and (5) the necessity of an open and living ta'wīl of the Qur'ān.

However, the aforementioned foundations and components are flawed for reasons including: a mistaken understanding of religion and religious thought; the grounding of Qur'ānic understanding and interpretation in the intent of God Almighty; the Qur'ān as divine revelation; the grounding of the meaning of life on the foundation of life; the endorsement of pluralism; disregard for otherworldly interests (maşāliḥ-i ukhrāwī); a separation between the devotional and social domains of religion; the incompatibility of certain derived concepts with the Qur'ānic text (naşs); and failure to consider the effective cause (manāt) of rulings.

Declarations

Authors' Contributions:

- Data collection: Muḥammad Shukrī, Muḥammad Dargāh'zādih, Şafar Naşīrīyān
- Research report preparation: Muḥammad Dargāh'zādih
- Data analysis: Şafar Naşīrīyān

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to express to any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

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

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors did not use artificial intelligence at any stage of writing this article.



این گرامر برای روز

پژوهشنامه کلام

شاپا پرخط: ۶۶۷ - ۲۷۸۳
شاپا چاپی: ۵۳۲۵ - ۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه
المصطفی
العالمیة

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

محمد شکری^۱، محمد درگاهزاده^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 رسانه‌ای، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: m.dargahzadeh@tabriziau.ac.ir
۳. گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: s.nasirian488@cfu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: قرآن، فهم، تأویل، فرهنگ زمانه، ابوزید</p>	<p>ابوزید از جمله نواندیشان معاصر عرب است که در پاسخ‌گویی به چالش‌های امروز جهان اسلام اهتمام فراوانی داشت. اما محور پاسخ‌گویی وی، روش‌های نوین غربی در فهم و تأویل قرآن بود. بر این اساس، نوشتار حاضر بر آن شد تا نظریه وی درباره 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 عبارت‌اند از: لزوم تفکیک بین دین و تفکر دینی، بافت فرهنگی-جغرافیایی معانی قرآن؛ تجربه نبوی از وحی و قرآن بیانگر معنای زندگی نه کتاب قانون. همچنین مؤلفه‌های نظریه عبارت‌اند از: قرآن به‌مثابه 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 مؤلفه‌های مطرح شده فوق، به دلایلی همچون فهم نادرست از دین و تفکر دینی، ایتنای فهم و تأویل قرآن بر قصد خداوند متعال؛ قرآن وحی الهی؛ ایتنای معنای زندگی بر مبانی زندگی، متن و گفتار بودن توأمان قرآن، اشتباه در تعیین اصل و فرع احکام؛ عدم نسبیّت احکام قرآن و عدم ارائه مناطق حکم مخدوش است. در نهایت باید گفت ابوزید فهم و تأویل قرآن را مبتنی بر فرهنگ زمانه می‌داند، درحالی‌که دیدگاه وی بر اساس نصوص قرآنی، روایی و تاریخی، و نیز دلایل عقلی درست نیست.</p>

استناد: شکری، محمد؛ درگاهزاده، محمد؛ نصیریان، صفر. (۱۴۰۴). ارزیابی نظریه نصر حامد ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن. پژوهشنامه کلام، ۱۲(۲)، ۲۹-۳۳. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.22158.2042>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

در دو سده اخیر، جریانی در کلام به‌عنوان نومعتزله شکل گرفت که غالباً متعلق به گروهی از نواندیشان دینی معاصر و عمدتاً عرب‌زبان بود. طرفداران آن، ضمن احیای تفکر معتزله قدیم در تبیین عقلانی وحی و شریعت، این‌بار با بهره‌گیری از آموزه‌های دنیای مدرن در زمینه علوم انسانی، معرفت‌شناسی و هرمنوتیک، به تأویل متون دینی می‌پردازند (وصفی، ۱۳۸۷، صص. ۱۳۴-۱۳۶، ۱۵۰-۱۵۲؛ گلی و یوسفیان، ص. ۱۱۶؛ منصورزاده و مسعود، ۱۳۹۶، ص. ۳۸). در ابتدا، افرادی همچون شیخ محمد عبده، امین الخولی، 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 زمینه 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 مقاله «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 القرائة و آلیات 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 سلطه 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 آنجا 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 این‌رو 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؛ چنان‌که وی با بهره‌گیری از مبنای تساوی حقوق زن و مرد در موضوع ازدواج بین مسلمانان و اهل کتاب، با برداشت قاعده هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب از آیات مربوطه، ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب را تجویز می‌کند (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۸).

ابوزید معتقد است افکار روشنفکرانه‌اش در دنیای عرب بیشتر مدیون محمد ارکون است (حامدی و اعتصامی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۸). دیدگاه‌های وی در این خصوص، شباهت‌هایی نیز با دیگر نومعتزلی عرب معاصر، محمد عابد الجابری دارد (درگاه‌زاده و دیگران، ۱۴۰۲، ص. ۲۹۹).

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

(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 تاریخ‌نگری غربی آمیخته و سرانجام با روش خاصی به مطالعه قرآن می‌پردازد. روش وی به تفکیک بین متن اولیه قرآن و متن ثانویه قرآن انجامیده و در نتیجه وی بخشی از قرآن را حتی ره‌آورد پیامبر(ص) نمی‌داند (درگاه‌زاده و دیگران، ۱۴۰۱، ص. ۲۷).

(۲) جابری نیز با ترکیب مبانی معرفت‌شناسی و تاریخ‌نگری غربی، به تعبیر 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 پیاده‌سازی کند (حامدی و اعتصامی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۸). بنابراین، وی مستقیماً 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 به 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 به بوته 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 از این نگارش‌ها با بیان دیدگاه‌های سایر نومعتزلیان مثل ارکون آمیخته شده و چندان قابل تفکیک نیست؛ برخی دیگر در حوزه‌های دیگری مثل وحی‌شناسی است که ارتباط مستقیمی با بحث این نوشتار ندارد. مقالاتی که ارتباط بیشتری با بحث فعلی دارند، عبارت‌اند 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 اینکه «تأویل» جان‌مایه

بسیاری از نگارش‌های او در حوزه قرآن‌شناسی است، معتقد است که وی معیار مشخصی برای تأویل قرآن بیان نکرده است، جز آنکه 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 رابطه دیالکتیکی پیامبر با حوادث اجتماعی و نتیجه پرسش‌ها و پاسخ‌های اعراب از پیامبر می‌داند و همه 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 نظریه‌های ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن اهتمام ورزیده‌اند. مقاله اول به عنصر تاریخ‌مندی قرآن و لزوم فهم آن بر پایه حوادث تاریخی و مقاله دوم به عنصر تأویل قرآن به اقتضای تغییرات فرهنگی در هر عصری اشاره کرده است. مقاله سوم نیز به عنصر تعیین 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.

◀ مقاله حاضر، ضمن آنکه به تبیین دقیق عنصر چهارم نظریه ابوزید در کنار سه عنصر دیگر می‌پردازد، به ارتباط بین عناصر چهارگانه نظریه توجه دارد و از این جهت به یک نظریه ترکیبی نوآورانه رسیده است. از این رو، مقاله حاضر تصویری جامع و یکپارچه از نظریه هرمنوتیکی ابوزید در فهم و تأویل قرآن ارائه می‌کند و آن‌گاه به نقد آن می‌پردازد.

◀ مقاله حاضر از جهت تفکیک بین مبانی نظریه و مؤلفه‌های آن نیز نوآوری دارد. در مقالات دیگر، گاهی بین مبانی بحث و مؤلفه‌های 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. ۴).
 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.

فهم نادرست از دین و تفکر دینی

با ملاحظه مسائل موجود در منابع دینی، دین عبارت است از: «مجموعه 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 آنکه مهم‌ترین 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 مستقلاً و گاه در کنار منابع دیگر احکام، یعنی قرآن، سنت و اجماع، به اجتهاد می‌پردازد. البته مستقالات 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، درحالی که نظر ابوزید تفکیک مطلق بین این دو در عرصه استنباط است؛ کأنه 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 همان‌طور که بر قواعد زبانی مبتنی است، به فرهنگ زمانه نیز منوط است. به اعتقاد وی، با وجود آنکه منبع متن دینی الهی است، اما ازسوی 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، این‌گونه 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 (ابوزید، ۱۹۹۲ ب، ص. ۲۰۶؛ ۲۰۰، 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.

ابتنای معانی قرآن بر قصد خداوند متعال

ابتنای معانی یک متن بر بافت فرهنگی-جغرافیایی 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. ازاین‌رو، باید گفت که ارتباط مفهومی بین فرهنگ

و زبان صرفاً اعتباری و بسته به اعتبار صاحب متن است. از این رو، گاهی صاحب سخن منتقل‌کننده عقاید شخصی خود و گاهی بیانگر فرهنگ جامعه است. بنابراین، معنای متن قبل از آنکه 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 رئالیسم 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 اینکه با فرض متأثر بودن متون دینی از بافت فرهنگی-جغرافیایی عصر خود، خداوند متعال در کجای داستان ایستاده است، این تأثیرپذیری را به مصلحت‌سنجی خداوند نسبت داده است (ابوزید، ۱۹۹۲ ب، ص. ۲۰۶؛ ۲۰۰، ص. ۲۵)؛ درحالی که اتخاذ روش مصلحت‌اندیشانه در فهم و تأویل، از پشتوانه منطقی برخوردار نیست، زیرا مردم همواره مؤلفان 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 (ابوزید، ۱۳۸۰، ص. ۵۲۰). بر این اساس، قرآن را باید ماحصل وحی بدانیم تا کلام دقیق الهی (ابوزید، 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.

قرآن وحی الهی، نه تجربه نبوی

شواهد بسیاری از آیات قرآن نشان می‌دهند که کتب آسمانی به‌ویژه قرآن وحی الهی بوده و این وحی غیر از تجربه نبوی است و اساساً 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). درحالی که تجربه دینی امری عمومی است.

◀ وحی به‌ویژه قرآن مصون از خطا و اشتباه است (نجم، ۱-۴ و ۶۴؛ الحاقه، ۴۴-۴۷؛ اعلیٰ، 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 معترف‌اند 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 ابلاغ‌شدنی 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 آنکه خداوند با پیامبران سخن می‌گوید، آنان نیز با خداوند سخن می‌گویند؛ همانند گفت‌وگوی 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، به‌رغم 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. بر این اساس، تفسیر کیفیت وحی تنها از زبان مواجهه‌کننده 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 ابوزیدند. طبق این روایات، وحی استعداد خاصی در پیامبران است که دسترسی به وحی را برای آن‌ها مهیا می‌سازد و این استعداد در دیگران به هیچ‌وجه وجود ندارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۲۷۲).^۱ چنان که خداوند متعال می‌فرماید:
- «وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره، ۸۷).

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 وَ الْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحِ الْقُدُسِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ وَ رُوحَ الْحَيَاةِ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ فَبِرُوحِ الْقُدُسِ يَا جَابِرُ عَرَفُوا مَا تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَى مَا تَحْتَ الثَّرَى ثُمَّ قَالَ يَا جَابِرُ إِنَّ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ أَرْوَاحٌ يَصِيبُهَا الْحَدَثَانُ إِلَّا رُوحَ الْقُدُسِ فَإِنَّهَا لَا تَلْهَوُ وَ لَا تَلْعَبُ.»

برای تقریب به ذهن می‌توان از مقایسه بین انسان و حیوان کمک گرفت. حیوان برخلاف انسان، از عقل به‌عنوان بُعدی فراتر در آفرینش، بهره‌ای 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.

۴. قرآن بیانگر معنای زندگی نه کتاب قانون

از نظر ابوزید، قرآن فرایند گفت‌وگو، 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).

معنای زندگی در گرو 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 حیز انتفاع بیندازد و به‌جای آن میراث نوظهور غربی با مبنای نامعلوم را جایگزین کند. میراث اسلامی بر خلاف میراث یهودی-مسیحی، که باور به مبدأ نخستین در آن‌ها به‌شدت ضعیف بوده و همین امر اندیشمندان غربی را به جایگزین کردن مبنای اومانستی به‌جای آن واداشته، به‌مثل 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 قرآن، سخن از 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 بر آن دلالت دارد، در صدد تبیین جزئیات مسائل دین بر مدار آیات توحید به‌عنوان محکم‌ترین آیات قرآن‌اند.

دقیقاً بر همین اساس، چنان‌که 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 آن‌گاه تجویز ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب گام بردارد. وی این تجویز را با تأویل قرآن برخلاف خواسته خداوند انجام می‌دهد (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۷). درحالی‌که مفسران با اتکا به مبنای توحیدی،^۱ قرآن را بر اساس قصد خداوند متعال تفسیر می‌کنند و در این راستا حق تشریح و قانون‌گذاری را برای غیر خداوند قائل نبوده و در چالش عرفی مثل حقوق زن و مرد، خواسته‌های عرفی را دخالت نمی‌دهند.

۱. سراسر قرآن یا مستقیماً به مسئله توحید پرداخته و یا به‌صورت غیرمستقیم به آن اشاره دارد. بر اساس این آیات، خداوند یگانه مدبر این جهان بوده و همو به تشریح دین می‌پردازد. از این منظر، قرآن، بی‌شک کلام خود خداوند بوده و تفسیر آن بر اساس سلیق افراد به‌شدت ممنوع است.

تغییر معنای زندگی در موقعیت عمل، نه نظر

برخلاف دیدگاه ابوزید، معنا و قانون زندگی بر تغییر شرایط به صورت ساختاری تغییر پیدا نمی کنند، بلکه تغییرات معمولاً در برخی مصادیق ظهور و بروز می یابند 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، اینکه 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 اینکه چه منافاتی دارد گفته شود قرآن هم بیانگر 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 می باشد. به تعبیر دیگر، اگر قرآن حلال و حرام دارد، حتماً کتاب قانون هم است.

مؤلفه های 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 مرحله قبل از تدوین نهایی به صورت مصحف، همواره به عنوان یک «گفتار زنده» نگریسته می شد و به عنوان یک «گفتار» و نه «متن» در آگاهی عمومی با شأن نزول هایی که برای آیات قرآن به خاطر می آورند، اثرگذاری می کرد. اما جمع آوری قرآن به شکل مصحف در ایجاد باور به پذیرش قرآن به مثابه یک «متن» نقش داشت (ابوزید، ۱۳۹۶، صص. ۲۴۱-۲۴۲).

ابوزید در حقیقت تاریخی قرآن از جهت زمان تدوین شک دارد. وی جمع قرآن را به زمان عثمان استناد می دهد تا بگوید، سوره بندی قرآن بعداً سر برآورده و قبل از آن زمان، صرفاً ماهیت گفتاری قرآن در قالب مجموعه ای از آیات وجود داشته است (ابوزید، ۱۳۹۶، صص. ۲۳۷-۲۳۸). بر این اساس، وی معتقد است اکنون زمان آن فرا رسیده است تا قرآن به مثابه «گفتار» یا «گفتارها» بی فهم و تأویل گردد (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۵۵).

به اعتقاد ابوزید، فقها در مقایسه بین آیه ۵ سوره مائده^۱ که در خصوص تجویز ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب بوده و آیه ۲۲۱ سوره بقره^۲ که در خصوص حرمت ازدواج مرد و زن مسلمان با مرد و زن مشرک نازل شده است، قائل به نسخ آیه دوم توسط آیه اول شده و حکم به لزوم اقتصار به مورد تصریح شده قرآن در زمینه جواز ازدواج با اهل کتاب داده اند، در حالی که این نظر آنان ایدئولوژیکی و سدی در برابر معنای زندگی و اقتضائات

۱. «قُلْ أَجَلُ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ... الْيَوْمَ أَجَلُ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حَلْ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ».

۲. «وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَ لِأُمَّةٍ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكُمْ».

عصری است. وی معتقد است در مقایسه بین این دو آیه، می‌توان فهمید که سیاق آیه اول، سیاق همزیستی با اهل کتاب و سیاق آیه 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 کرده است. مصدر این نزاع همانا تعامل با قرآن به‌عنوان صرفاً یک «متن» بوده است، نه به‌عنوان گفتار زنده (ابوزید، ۱۳۹۶، صص. ۲۵۵-۲۵۶).

۱-۱. متن و گفتار بودن توأمان قرآن

متأسفانه ابوزید، بدون توجه به پیامدهای اندیشه «قرآن به‌مثابه گفتار زنده»، عملاً جریان تکتگرایی را در فهم و تأویل قرآن به کار بسته است. بنابراین، به‌جد باید از ابوزید پرسید چه منافاتی بین گفتاربودگی یا متن‌بودگی قرآن وجود دارد؟ یعنی اگر بپذیریم که قرآن گفتار است، دیگر نمی‌توانیم آن را متن تلقی کنیم؟ خصوصاً از این جهت که عقل منافاتی بین گفتاربودگی و متن‌بودگی قرآن قائل نیست و انتساب علی‌السویه هر دو به قرآن را جایز می‌داند. گفتاربودگی قرآن، موضوع واحد را از جهتی جزئی و محدود تبیین می‌کند و متن‌بودگی 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 مؤلف را از حیث مجموع کلامش به دست آورد، نه از یک گفتار خاص او.

۱-۲. جمع قرآن در زمان پیامبر(ص)

ابوزید فاصله بین گفتاربودگی و متن‌بودگی قرآن را طولانی تصویر کرده است،^۱ درحالی‌که 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، ص. ۲۰؛ حجتی، ۱۳۸۴، ص. ۲۰۲؛ بلاشر، ۱۳۶۵، ص. ۲۷).

بر این اساس، قرآن در یک دوره‌ای، بنا به ضرورت، مثلاً در دوره مکه، به‌دلیل عدم فراگیر بودن ضبط و ثبت آیات و نیز به‌طور معمول، کوتاه بودن سوره‌های قرآنی، شفاهی و گفتاری بیان می‌شده است. اما در دوره مدینه، بالعکس، به‌دلیل فراگیر شدن ضبط و ثبت آیات و طولانی بودن سوره‌های قرآنی، به‌صورت متن ارائه گردیده است.

۱. 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 مجموعه‌ای از آیات وجود داشته است (ابوزید، ۱۳۹۶، صص. ۲۳۷-۲۳۸).

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)؛ چنان‌که 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.

۳-۱. مخالفت زمان نزول سوره مائده با همزیستی مسالمت‌آمیز

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) پیمان‌نامه‌هایی بین جامعه اسلامی و اهل کتاب تنظیم کرد، منطقی‌تر به نظر می‌رسید.

۲. افقی گسترده‌تر از افق متن تجزیه‌شده

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

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

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

در روش قرآن به‌مثابه متن، توسعه و توضیح مفاهیم قرآن به‌صورت 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 به‌دلیل 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 به‌تنهایی کارگشا نخواهد بود.

۲-۲. استناد به سیاق گفتاری توسط فقها

اینکه 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؛ چنان‌که

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 همان‌جا، 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 غیرهم‌سیاق انجام می‌دهند.

۳. تعیین اصل و فرع در خطابات قرآنی

از نظر ابوزید، خطاب قرآنی در همه شئون حیات اجتماعی، به‌ویژه در شئون 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 یکسان مورد خطاب واقع می‌شوند و بر مبنای مساوات مطلق میان ایشان تأکید می‌شود (ابوزید، ۱۳۹۶، 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 (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۸).

۱-۳. 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. درحالی‌که 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 به‌صورت قاعده‌ای فراگیر حرکت کند و این به‌طور 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.

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

اینکه 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 به‌رغم اشتراکات فراوانی که در احکام عبادی با یکدیگر دارند، در برخی مسائل اختصاصی هم از یکدیگر متمایز می‌گردند. در احکام طهارت که شرط عبادات هستند، احکام خاص زنان وجود دارد؛ در برخی از اوقات، به‌دلیل همین احکام، نماز ساقط می‌شود و نیز روزه واجب ماه رمضان به‌صورت قضا در ایام دیگری انجام می‌شود. چنان‌که در احکام اجتماعی دیگر غیر از مسئله ازدواج نیز، مسئله به همین شکل است. به‌عنوان مثال، حکم جهاد بر زنان وجود ندارد و به‌جای آن همسرداری جایگزین می‌گردد. 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 تفاوت‌های 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 می‌باشند. بنابراین، متون مبتنی بر چالش و جدال میان امور نهان و آشکار است (ابوزید، ۱۹۹۲، ب، ص. ۱۱۹). تفاوت قائل شدن بین معنا و مغزای یک نص نیز که وی با اقتباس از هیرش مطرح کرده، بیانگر 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 می‌آید و دومی با توجه به رابطه متن و خواننده آن تعریف می‌شود (ابوزید، ۱۹۹۲، الف، صص. ۴۸-۴۹). ابوزید در این باره مسئله 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 به‌عنوان موجودی بی‌ارزش در پس تبعیت کامل و مالکیت تام برای مرد، یعنی پدر و سپس همسرش، شناخته می‌شد. 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 می‌یابد (ابوزید، ۱۹۹۲، ب، ص. ۱۳۵).

بدین ترتیب، ابوزید می‌خواهد بگوید در شرایط جدید که زن از نظر اجتماعی و اقتصادی به‌عنوان موجودی بالارزش و آزاد شناخته می‌شود و به نوعی ارزشی مساوی با مرد دارد، باید از نظر حقوق نیز 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 مغزای یا مفهوم آن، تساوی ارث آن دو است؛ اولی با فضای نزول آیات سازگاری دارد و دومی با فضای کنونی جامعه.

۱-۴. 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 می‌برد. درحالی که در روش سنتی فهم، به‌رغم تجویز مفاهیم جدید با تغییرات اجتماعی، تناسب بین منطوق و مفهوم از جایگاه مهمی برخوردار است؛ و بدون در نظر گرفتن این ارتباط، اساساً کشف مفهوم غیرموجه خواهد بود. بدین ترتیب، همواره لازم است یک اصل کلی به‌عنوان مناط حکم در میان باشد که بین معنا و مفهوم پل ارتباطی برقرار کند.

۲-۴. مردود بودن نسبی‌گرایی 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 می‌شود، 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 آنکه 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. ص. ۵۶).

بدین ترتیب، ضمن اینکه 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 می آید (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 (ابوزید، ۲۰۰۰، 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 (ابوزید، 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 (ابوزید، ۱۹۹۵، صص. ۱۱۲-۱۱۳؛ ۱۹۹۲، ج. ص. ۵۶).

ابوزید با استناد به سخن معروف حضرت علی (ع) درباره صامت بودن قرآن و لزوم استنطاق از آن (نهج البلاغه، 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 (ابوزید، 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 آنکه وی به علوم زبانی مثل صرف و نحو به عنوان شرایط تأویل تأکید کرده است، ولی در ارتباط با «قوة 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 گفتار‌انگاری قرآن، حکمت حکم را به‌جای علت حکم فرض کرده است. درحالی‌که 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 دوگانۀ ابوزید در تأویل قرآن

ابوزید از یک‌سو، از سخن پیش‌گفته حضرت علی (ع) در خطبه ۱۲۵، کثرت‌گرایی و جواز قرائت‌های مختلف از قرآن را برداشت می‌کند و ازسوی‌دیگر، جریانات سنتی در تفسیر قرآن را به‌دلیل تفسیرهای مختلف را نوعی بازی با کلمات و فریب‌کاری می‌داند. بنابراین، به‌رغم اینکه 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 چیست؛ 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؟ مشخص است که تنها معیار در تفکیک بین گروه‌هایی که به‌طور یکسان به تفسیرهای مختلف از قرآن، جهت‌گیری در اتخاذ مبانی الهی یا اومانستی 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 اینکه 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 به‌هیچ‌وجه از آن برخوردار نبودند؛ ازاین‌رو به تفسیر ناروای قرآن می‌پرداختند. بنابراین، صرفاً با تمسک به فضای نزول قرآن نمی‌توان معانی درست آیات را کشف کرد.

بحث

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

نتیجه‌گیری

ابوزید، به‌عنوان یکی از نومعتزلیان متأخر، نظریه‌ای را درباره فهم و تأویل قرآن ترتیب داده است که به‌دلیل تأثیرپذیری از مبانی و روش‌های نوین غربی، قابل بررسی و نقد است. غافل از اینکه این روش‌ها بر مبانی و اصول اومانسی مبتنی‌اند.

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 تأویل آن‌ها می‌باشد. اما برخلاف نظر وی، عقل و دین را باید مکمل یکدیگر در استنباط احکام دین در نظر گرفت. ضمن اینکه فقیه نمی‌تواند فارغ از متن دینی و بدون هیچ قید و بندی به استنباط بپردازد.

◀ از دیدگاه ابوزید، با وجود آنکه 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-جغرافیایی زمان نزول قرآن سخن گفته است. طبق این دیدگاه، قصد خداوند متعال از قرآن بی‌مفهوم 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 مبنای فضای فرهنگی-جغرافیایی 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 مبنای زندگی وجود دارد که معنای زندگی وابسته به گزینش آن است. بنابراین، اگر کسی مبنای زندگی خود را اعتقاد به توحید قرار دهد، معنای زندگی و قانون زندگی او بر مدار توحید خواهد بود، نه اومانیسیم. در مبنای توحیدی، به‌رغم تفاوت‌های زمان، معنا و قانون زندگی بشر ثابت است و تغییر صرفاً در برخی مصادیق احکام رخ می‌دهد. بنابراین، منافاتی بین اینکه قرآن حامل معنای زندگی باشد و توأمان کتاب قانون نیز باشد، وجود ندارد.

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

◀ به اعتقاد ابوزید، قرآن به‌مثابه یک گفتار است، نه به‌مثابه 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 اندیشه «قرآن به‌مثابه یک گفتار»، عملاً جریان تکررگویی دینی را رشد داده است. ضمن اینکه منافاتی وجود ندارد که گفته شود قرآن هم گفتار است و هم متن.

◀ وی فکر می‌کند در صورت تعامل با قرآن به‌مثابه «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، درحالی‌که 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، درحالی‌که در گفتار قرآنی در عرصه عمل تعبدی بر مبنای مساوات مطلق میان مرد و زن تأکید می‌شود. این دیدگاه نیز نادرست است؛ زیرا زن و مرد به‌طور 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 به‌معنای قطع ارتباط بین مفهوم و منطوق است. ضمن اینکه این عقیده موجب نسبیّت مفاهیم قرآن می‌گردد؛ به طوری که در هر عصری بتوان مفاهیم جدیدی از قرآن برداشت کرد، ولو اینکه با نصوص آن سازگار نباشد.
- ◀ ابوزید معتقد به تأویل منفتح و آزاد از قرآن است که سطوح مختلف قرائت و فهم به اقتضای تعدد قاریان و 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.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
- ابوزید، حامد. (۱۳۸۳). نقد گفتمان دینی (ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام). تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰). معنای متن (ترجمه مرتضی کریمی نیا). تهران: 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. (۱۹۹۲ الف). إشکالیات القراءة و آلیات التأویل. بیروت: المركز الثقافی العربی.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲ ب). نقد الخطاب الدینی. قاهره: سینا للنشر.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲ ج). المنهج الوافی فی فهم النصوص الدینیة. بیروت: الهلال.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۵). النص، السلطه، الحقیقه. بیروت: المركز الثقافی العربی.
- ابوزید، نصر حامد. (۲۰۰۰). مفهوم النص؛ دراسته فی علوم القرآن. بیروت: المركز الثقافی العربی.
- بلاشر، رژی. (۱۳۶۵). در آستانه قرآن (ترجمه محمود رامیار). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (تنظیم و تحقیق احمد واعظی). قم: مرکز نشر اسراء.
- حامدی، سیدمنصف و اعتصامی، سیدمهملدی. (۱۳۸۶). تأثیرپذیری دکتر نصر حامد ابوزید از مستشرقان. قرآن و مستشرقان، ۱۹۲-۱۵۷، (۲).
- حجتی، محمدباقر. (۱۳۸۴). پژوهشی در تاریخ قرآن کریم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حقانی، ریحانه. (۱۳۹۶). نظریه تأویل و اصلاح‌گری دینی: بررسی دیدگاه نصر حامد ابوزید در تأویل و آثار آن. اندیشه‌های قرآنی متفکران معاصر، (۱۲۴)، ۴۹-۶۸.
- درگاه‌زاده، محمد و دیگران. (۱۴۰۱). ارزیابی نظریه ارکون در خوانش انسانی از قرآن. تحقیقات کلامی، ۱۰ (۳۷)، ۲۷-۴۸.
- درگاه‌زاده، محمد و دیگران. (۱۴۰۲). ارزیابی نظریه جابری در تغییر عصری گفتمان قرآن. پژوهشنامه کلام، ۱۰ (۱۹)، ۲۹۹-۳۲۴.
- زنوشه فراهانی، حسن و صفره، حسین. (۱۳۹۸). بررسی و نقد مبانی نصر حامد ابوزید در اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم. مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳ (۲۵)، ۱-۲۲.
- زنجانی، ابوعبدالله. (بی تا). تاریخ القرآن. تهران: مکتبه الصدر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی 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.
- علی‌خانی، علی اکبر. (۱۳۸۲). عدالت قرآنی در اندیشه نصر حامد ابوزید. مقالات و بررسی‌ها، (۷۴)، ۱۲۱-۱۳۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- گلی، جواد و یوسفیان، حسن. (۱۳۸۹). جریان‌شناسی نومعتزله. معرفت کلامی، (۳)، ۱۱۳-۱۴۰.
- مالکی، محمد و بخشایش اردستانی، احمد. (۱۳۹۵). بازخوانی سنت و روش‌شناسی آن در اندیشه‌های محمد ارکون. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۱ (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، (۱)، ۱۱۷-۲۲.

منصورزاده، محمدباقر و مسعود، زهرا. (۱۳۹۶). بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید. فصلنامه سیاست، ۴(۱۳)، ۳۷-۴۹.

نصری، عبدالله. (۱۳۹۲). قرآن به‌مثابه گفتار، نه متن؛ تقد آخرین دیدگاه ابوزید در باب وحی و قرآن. نقد و نظر، ۱۸(۷۰)، ۲-۳۰.

وصفی، محمدرضا. (۱۳۸۷). نومعتزلیان؛ گفت‌وگوی انتقادی با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، حسن حنفی و محمد ارکون. تهران: نگاه معاصر.

References

- The Noble Qur'an. (al-Qur'an al-Karim)*
Nahj al-Balaghah [The Peak of Eloquence].
 Abū Zayd, Hāmid. (2004 [1383 SH]). *Naqd-i Guftār-i Dīnī [Critique of Religious Discourse]*. Translated by Ḥasan Yūsufī Ashkawārī and Muḥammad Jawāhirkalām. Tehran: Ṭarḥ-i Naw.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmid. (2001 [1380 SH]). *Ma'nā-yi Matn [Meaning of the Text]*. Translated by Murtaẓā Karīmī-Niyā. Tehran: Ṭarḥ-i Naw.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmid. (2017 [1396 SH]). *Nawsāzī, Tahrīm wa Ta'wīl (Az Shinākht-i Ilmī tā Harās az Takfīr) [Renewal, Prohibition, and Hermeneutical Interpretation: From Scientific Knowledge to Fear of Excommunication]*. Translated by Muḥsin Ārmīn. Tehran: Nashr-i Nī.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmid. (1995). *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah [Text, Authority, Truth]*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmid. (2000). *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an [The Concept of the Text: A Study in the Sciences of the Qur'an]*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmid. (1992c). *al-Manhaj al-Wāfī fī Fahm al-Nuṣūṣ al-Dīnīyah [The Comprehensive Method for Understanding Religious Texts]*. Beirut: al-Hilāl.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmid. (1992a). *Ishkāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl [Problems of Reading and Mechanisms of Hermeneutical Interpretation]*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmid. (1992b). *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī [Critique of Religious Discourse]*. Cairo: Sīnā lil-Nashr.
- Blachère, Régis. (1986 [1365 SH]). *Dar Āstānah-yi Qur'an [At the Threshold of the Qur'an]*. Translated by Maḥmūd Rāmyār. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2007 [1386 SH]). *Manzilat-i 'Aql dar Handasih-yi Ma'rifat-i Dīnī [The Station of Intellect in the Geometry of Religious Knowledge]*. Edited and researched by Aḥmad Wā'izī. Qom: Markaz-i Nashr-i Asrā'.
- Hāmidī, Sayyid Munaṣṣif and I'tišāmī, Sayyid Maḥdī. (2007 [1386 SH]). "Tā' thīrpazīrī-yi Duktur Naṣr Hāmid Abū Zayd az Mustashriqān" [Dr. Naṣr Hāmid Abū Zayd's Intellectual Dependency on Orientalists]. *Qur'an wa Mustashriqān [The Qur'an and Orientalists]*, (2), pp. 157-192.
- Hujjati, Muḥammad Bāqir. (2005 [1384 SH]). *Pazhūhish dar Tārīkh-i Qur'an-i Karīm [A Research into the History of the Noble Qur'an]*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.
- Ḥaqqānī, Rayḥānah. (2017 [1396 SH]). "Naẓariyyah-yi Ta'wīl wa Iṣlāḥgarī-yi Dīnī: Barrīsī-yi Dīdgāh-i Naṣr Hāmid Abū Zayd dar Ta'wīl wa Āthār-i Ān" [The Theory

- of Hermeneutical Interpretation (Ta'wīl) and Religious Reform: A Study of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's View on Ta'wīl and Its Consequences]. *Andīshih-hā-yi Qur'ānī-yi Mutafakkirān-i Mu'āṣir [Qur'ānic Thoughts of Contemporary Thinkers]*, (124), pp. 49–68.
- Dargāh'zādih, Muḥammad, et al. (2023 [1402 SH]). “Arzyābī-yi Nazariyyah-yi Jābirī dar Taghyīr-i 'Aṣrī-yi Guftār-i Qur'ān” [An Evaluation of al-Jābirī's Theory on the Temporal Change of Qur'ānic Discourse]. *Pazhūhishnāmah-yi Kalām [Journal of Theological Research]*, 10(19), pp. 299–324.
- Dargāh'zādih, Muḥammad, et al. (2022 [1401 SH]). “Arzyābī-yi Nazariyyah-yi Arkūn dar Khwānīsh-i Inṣānī az Qur'ān” [An Evaluation of Arkūn's Theory of a Humanistic Reading of the Qur'ān]. *Taḥqīqāt-i Kalāmī [Theological Investigations]*, 10(37), pp. 27–48.
- Zarnūshih Farāhānī, Ḥasan and Ṣafrih, Ḥusayn. (2019 [1398 SH]). “Barrisī wa Naqd-i Mabānī-yi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dar Ithbāt-i Tārīkhmandī-yi Qur'ān-i Karīm” [An Examination and Critique of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Foundations for Proving the Historicity of the Noble Qur'ān]. *Muṭāli'āt-i Qur'ān wa Ḥadīth [Qur'ān and Hadīth Studies]*, 13(25), pp. 1–22.
- Zanjānī, Abū 'Abd Allāh. (n.d. [bī-tā]). *Tārīkh al-Qur'ān [History of the Qur'ān]*. Tehran: Maktabat al-Ṣadr.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (2011 [1390 SH]). *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān [The Balance in the Exegesis of the Qur'ān]*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt.
- Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan. (1993 [1372 SH]). *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān [The Gathering of Elucidation in the Exegesis of the Qur'ān]*. Tehran: Naṣir Khusraw.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. (n.d. [bī-tā]). *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān [The Clarification in the Exegesis of the Qur'ān]*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 'Alīkhānī, 'Alī Akbar. (2003 [1382 SH]). “'Adālat-i Qur'ānī dar Andīshih-yi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd” [Qur'ānic Justice in the Thought of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd]. *Maqālāt wa Barrasī-hā [Articles and Reviews]*, (74), pp. 121–138.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. (1987 [1407 AH]). *al-Kāfi [The Sufficient Book]*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Golī, Javād and Yūsufiyān, Ḥasan. (2010 [1389 SH]). “Jaryān-shināsī-yi Nūmu'tazilah” [A Genealogy of the Neo-Mu'tazilah Movement]. *Ma'rifat-i Kalāmī [Theological Knowledge]*, 1(3), pp. 113–140.
- Mālikī, Muḥammad and Bakhshāyish Ardastānī, Aḥmad. (2016 [1395 SH]). “Bāzkhwānī-yi Sunnat wa Rawishshināsī-yi Ān dar Andīshih-hā-yi Muḥammad Arkūn” [A Re-reading of Tradition and Its Methodology in the Thought of Muḥammad Arkūn]. *Pazhūhishnāmah-yi 'Ulūm-i Siyāsī [Journal of Political Science Research]*, 11(42), pp. 171–196.
- Muṭī'ī, Ḥasan 'Alī; Muḥammad Riḍā'ī, Muḥammad; and Bādāshītī, 'Alī Ilāh. (2020 [1399 SH]). “Barrisī-yi Nazar-i Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dar Ta'wīl wa Naqd-i Ān bar Asās-i Dīdgāh-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī” [An Examination of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's View on Ta'wīl and Its Critique Based on the Perspective of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī]. *Falsafah-yi Dīn [Philosophy of Religion]*, 17(1), pp. 1–22.
- Manṣūr'zādih, Muḥammad Bāqir and Mas'ūd, Zahrā. (2017 [1396 SH]). “Barrisī-yi Mabānī-yi Andīshih-hā-yi Siyāsī dar Miyān-i Nūmu'taziliyān bā Ta'kid bar Arā'iyi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd” [A Study of the Foundations of Political Thought

- among the Neo-Mu'tazilah with Emphasis on the Views of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd]. *Faṣlnāmah-yi Siyāsāt [Politics Quarterly]*, 4(13), pp. 37–49.
- Naṣrī, 'Abd Allāh. (2013 [1392 SH]). "Qur'ān bi-Mathābah-yi Guftār, Nah Matn: Naqd-i Ākharīn Dīdgāh-i Abū Zayd dar Bāb-i Wahy wa Qur'ān" [The Qur'ān as Discourse, Not Text: A Critique of Abū Zayd's Final View on Revelation and the Qur'ān]. *Naqd wa Naẓar [Critique and Reflection]*, 18(70), pp. 2–30.
- Waṣfī, Muḥammad Riḍā. (2008 [1387 SH]). *Nūmu 'tazilīyān: Guftugū-yi Intiqādī bā Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, 'Ābid al-Jābirī, Ḥasan Ḥanaḩī wa Muḥammad Arkūn [The Neo-Mu'tazilah: A Critical Dialogue with Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, 'Ābid al-Jābirī, Ḥasan Ḥanaḩī, and Muḥammad Arkūn]*. Tehran: Niḡāh-i Mu'āṣir.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (2001). *Ein Leben mit dem Islam [A Life with Islam]*. Freiburg: Herder.