

مقایسه دیدگاه های شهید صدر (ره) با نصر حامد ابوزید در تفسیر قرآن کریم ابراهیم رضایی آدریانی^۱

چکیده:

یکی از متفکران مشهور جهان اسلام در دوران معاصر که در عرصه های مختلف همچون فقه، اصول، اقتصاد، تفسیر قرآن، و مسائل اجتماعی اندیشه های بدیع و ارزشمندی دارد، مرحوم شهید سید محمد باقر صدر است. ایشان در کتاب مشهور «اقتصادنا» مطالب ارزنده ای پیرامون راه حل های استخراج احکام اقتصادی اسلام مطابق با نیاز های زمان ارائه کرده اند. همچنین در مقالات پرشماری که پیرامون تفسیر قرآن کریم از ایشان بر جای مانده، شیوه های نوین فهم و تفسیر قرآن مورد تحلیل قرار گرفته است.

از سوی دیگر افکار و اندیشه های متفکر مصری تبار و صاحب نظر در موضوعات قرآنی، «دکتر نصر حامد ابوزید» قابل بررسی و تأمل جدی است.

در مقاله حاضر پس از معرفی اجمالی این دو شخصیت معاصر جهان اسلام، برجسته ترین نظرات آنان به صورت برگزیده و چکیده معرفی شده و در فصل پایانی برخی افکار این دو شخصیت، مقایسه و تطبیق شده است.

کلید واژه ها: قرآن، تفسیر، شهید صدر، نصر حامد ابوزید، معنای متن.

^۱ عضو هیات علمی و استاد یار مجتمع آموزش عالی اصفهان

مقدمه:

مطالعات تطبیقی و مقارنه ای یکی از راه های رشد و شکوفایی علوم است که در سال های اخیر توجه بیشتری به آن شده و در مرحله رشد و بالندگی قرار دارد. در این نوع پژوهش ها افکار اندیشمندان و صاحبان افکار جدید و تحول ساز، با یکدیگر مقایسه می شود و از این رهگذر نقاط ضعف و قوت آنها برجسته می گردد.

در میان فیلسوفان و حکما کمتر دانشمندی را می توان یافت که در کنار فلسفه و کلام، در مباحث اقتصادی نیز به طور عمیق وارد شود. در میان اقتصاددانان نیز کمتر کسی را می شناسیم که در فقه و اصول متخصص باشد و به مقام مرجعیت نائل آید و در عین حال در مسائل اجتماعی، سیاسی، و معضلات جهان اسلام صاحب نظر باشد و آراء بدیع و متحول کننده ی او زبانزد خاص و عام گردد. شهید سید محمدباقر صدر (ره) اندیشمند فرزانه ای است که جامع همه این صفات و به معنای حقیقی کلمه، عالمی ربانی است.

از سوی دیگر، «دکتر نصر حامد ابوزید» یکی از اندیشمندان مشهور و مؤثر جهان اسلام است که خصوصاً اظهارات قرآنی او در سال های اخیر در محافل علمی و کتب و مقالات متعدد ارائه، و محل بحث و گفتگو واقع می شود.

در این نوشتار برآنیم تا ضمن معرفی اجمالی آراء و اندیشه های این دو متفکر معاصر، با رویکردی تطبیقی و مقایسه ای به داوری در مورد آنها پردازیم.

معرفی اجمالی شهید صدر ره

سید محمدباقر صدر دهم اسفندماه سال ۱۳۱۳ شمسی (۱۳۵۳ قمری) در شهر کاظمین دیده به جهان گشود. او از خاندان دانش و تقوی بود. پدرش سید حیدر صدر، عالمی برجسته و از مجتهدان جوان و پر استعداد زمانش بود. مادرش نیز بانویی پرهیزگار و دختر مرحوم آیت الله شیخ عبدالحسین آل یاسین بود. وی در کودکی پدرش را از دست داد و زیر نظر مادر و برادرش سید اسماعیل صدر قرار گرفت. دوره عالی فقه و اصول را نزد آیه الله خویی و شیخ محمدرضا آل یاسین گذراند. فلسفه اسلامی (اسفار ملاصدرا) را از صدرا بادکوبه ای آموخت و در کنار آن فلسفه غرب و نظرات فلاسفه غیرمسلمان را نیز فراگرفت.

از جمله مهم ترین آثار او می توان به کتاب های فلسفتنا، اقتصادنا، غایه الفکر فی علم الاصول، فدک فی التاریخ، بحث حول المهدی، الاسس المنطقیة للاستقراء، البنک اللاریوی فی الاسلام، المعالم الجدیة للاصول، المدرسه الاسلامیه، بحوث فی شرح العروه الوثقی، دروس فی علم الاصول، بحث حول الولاية، الاسلام یقود الحیاه، و ده ها اثر دیگر اشاره کرد. این اندیشمند فرزانه پس از فوت آیت الله حکیم به تدریج به عنوان یک رهبر شناخته شده در برابر حزب بعث عراق مورد توجه مردم قرار گرفت. شهید صدر به علت مبارزاتش با حکومت بعثی عراق و همچنین حمایت های بی دریغ از انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) بارها توسط رژیم عراق دستگیر، زندانی و شکنجه شد. در آخرین

مرحله بعثت عراقی صدر را در خانه خود زندانی کرده، از رفت و آمد مردم به خانه او به طور جدی جلوگیری نمودند. ماه‌ها وضع به همین منوال گذشت تا اینکه سرانجام پس از شکنجه‌های فراوان در تاریخ ۱۹ فروردین ۱۳۵۹ ش (۱۹ جمادی الاول ۱۴۰۰ قمری) به همراه خواهرش «بنت الهدی» به شهادت رسید. او که گاه به «شهید خامس» نیز لقب گرفته است، همراه با خواهر شهیدش در وادی السلام نجف به خاک سپرده شد.

معرفی اجمالی ابوزید

نصر حامد ابوزید در دهم ژوئیه ۱۹۴۳ م در یکی از روستاهای نزدیک به شهر «طنطا» در غرب مصر متولد شد. در کودکی به مکتب‌خانه روستا رفت و در هشت سالگی حافظ قرآن شد. تحصیلات دانشگاهی خود را در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه قاهره به انجام رسانید و به سال ۱۹۸۱ با ارائه رساله «تأویل قرآن نزد ابن عربی» موفق به دریافت درجه دکتری در رشته «مطالعات عربی و اسلامی» گشت. در ماه می ۱۹۹۳ به پاس خدمات وی به فرهنگ عرب، رئیس جمهوری تونس نشان لیاقت به او اعطا کرد.

ابوزید از سال ۱۹۷۲ علاوه بر تدریس در دانشکده ادبیات قاهره، در دانشگاه امریکایی قاهره (۷۶-۷۷)، دانشگاه اوزاکای ژاپن (۸۵-۸۶)، دانشگاه خارطوم و دانشگاه پنسیلوانیای امریکا (۷۷-۸۰) به تدریس و تحقیق پرداخت.

دکتر نصر حامد به طور گسترده و به زبان عربی در خصوص مباحث علوم قرآن و تفسیر و پژوهش‌های منتقدانه درباره مباحث اسلامی، مطالبی نگاشته است. برخی از آثار وی عبارت است از:

- الاتجاه العقلي في التفسير؛ دراسة في قضية المجاز عندالمعتزلة (رساله کارشناسی ارشد)؛
- فلسفة التأويل؛ دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي (رساله دکتری)؛
- مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن؛
- اشكاليات القراءة و آليات التأويل؛
- الامام الشافعي و تأسيس الايديولوجية الوسيطة؛
- الخطاب الديني؛ رؤية نقدية نحو انتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية؛
- دوائر الخوف؛ قراءة في خطاب المرأة (مجموعه مقالات ابوزید درباره موضوع زن)؛
- النص، السلطة، الحقيقة؛ الفكر الديني بين ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة؛
- التفكير في زمن التكفير ضدالجهل و الزيف و الخرافة، و

نصر حامد، نواندیشی دینی است که دیدگاه خود را در تقابل با سلفی‌گری می‌داند و به صراحت می‌گوید که نمی‌توان مقلد پیشینیان بود. به عقیده او باید دین بازشناسی شود و آن چه با عصر و زمان، سازگار نیست، کنار گذاشته شود؛ لذا از میان سه جریان معروف اسلام‌گرایان (که ابوزید از آنان به راست سنتی تعبیر می‌کند)، چپ‌گرایان انقلابی، و روشنفکران سکولار، او در طیف سوم قرار می‌گیرد و پنهان نمی‌کند که متون دینی نباید رویکرد سیاسی داشته باشند و خود را متفکری سکولار (علمانی) می‌خواند. وی به تأثیرپذیری از گادامر و دیدگاه‌های هرمنوتیکی او شهرت دارد و نقطه

محوری ادعای او فهم متن در افق تاریخی است. «قضیه ابوزید» یا «قضیه ابوزید و شاهین» که در پی ارائه دیدگاه‌های ابوزید در دانشگاه مصر اتفاق افتاد، یکی از پر سروصداترین رویدادهای اخیر در حوزه روشنفکری کشورهای عربی و اسلامی است. برخی از نقدهای مخالفان ابوزید که - در هنگام تقدیم درخواست ارتقا به درجه استادی دانشگاه - بر او وارد ساختند از قرار زیر است:

۱. نفی قداست از قرآن و حدیث نبوی
 ۲. پایین آوردن پیامبر(ص) در حدّ یک انسان عادی و مفسّر معمولی، بدون داشتن حق تشریح.
 ۳. اجازه تأویل آزاد، بدون حدّ و مرز درباره قرآن و حدیث.
 ۴. اشتباه او در برخی موارد، مانند زمان زندگی شافعی، که هفت سال پس از اموی‌ها به دنیا آمده، اما ابوزید از همکاری‌های او با بنی امیه سخن گفته است.
 ۵. اشتباهات زبانی، مثلاً آوردن احناف به جای حنفاء (که مربوط به پاکدینان حجاز بوده است).
 ۶. التقاطی فکر کردن و راه دادن افکار مارکسیستی و الحادی در بررسی‌های دینی.
 ۷. محدود کردن نفوذ احکام قرآن به زمان نزول و نفی صفت جاودانگی از احکام قرآن و ...
 ۸. دفاع پر شور از سلمان رشدی و کتاب آیات شیطانی او.
 ۹. دفاع سلمان رشدی از او.
 ۱۰. او با وارد کردن اندیشه سکولار و استفاده از مبانی مارکسیسم در نقد و تحلیل از موضع منفی درباره قرآن و حدیث، حمله به مقدسات اسلامی را شروع کرده است.
- در پی آنچه گفته شد عبدالصبور شاهین و اساتید دانشگاه او را تخطئه کردند، اما تکفیر نکردند. شاهین در مصاحبه‌ای به شدت از تکفیر او سرباز زد و این مسأله را مسأله‌ای بین خدا و بنده دانست، با کشیده شدن مسأله به مجامع عمومی تر، برخی از مجامع دینی مذهبی اهل سنت حساس شدند؛ بویژه این که خلفا را متهم به نژادگرایی و جانبداری از قریش می‌کرد، و اتهاماتی نیز بر شافعی و ابوحنیفه وارد می‌کرد، این همه به علاوه زیر سؤال بردن قداست اصل و قرآن و حدیث موجب شد که مجامع مذهبی، مانند «ندوة جمعیة الخلفاء الراشدين» او را تکفیر کردند، و کار او به دادگاه کشید و سرانجام به ارتداد محکوم شد.^۱

وی در ۱۴ تیر ماه ۱۳۸۹ش در سن ۶۶ سالگی در قاهره درگذشت.

اهم دیدگاه‌های شهید صدر (ره)

شهید صدر از جمله علمای پرکاری بودند که در حوزه‌های متعدد علوم اسلامی وارد شده، در

^۱ - ر.ک. قصه ابوزید و انحسار العلمانیة فی جامعه القاهرة، ص ۱۳۴.

عرصه های گوناگون مطالب بدیع و جذابی از خود به یادگار گذاشته اند. از این رو طرح همه ابتکارات ایشان نیازمند مجالی دیگر است. در این مقاله تنها به معرفی اجمالی چهار عنوان از مهم ترین افکار این اندیشمند فرزانه می پردازیم:

الف - روش تفسیر موضوعی قرآن:

تفسیر قرآن کریم در یک تقسیم بندی رایج، به ترتیبی و موضوعی تقسیم می شود. شیوهی تفسیر ترتیبی آن است که مفسر، آیات هر سوره را به ترتیب چینش (مصحف یا به ترتیب نزول) تفسیر کند. اما تفسیر موضوعی آن است که مفسر آیات مربوط به یک موضوع را گرد آوری کرده و با استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن، آنها را قرینه‌ی تفسیر یکدیگر قرار دهد و نظر نهایی قرآن را در مورد آن موضوع روشن سازد.^۱

تفسیر موضوعی شیوه های مختلفی دارد که یکی از مهم ترین آنها شیوه پیشنهادی شهید سید محمد باقر صدر (ره) است. چکیده این روش به قرار زیر است:

انسان ها همواره در حال پیشرفت و تکامل اند و معرفت بشری هر چه تمامتر در حال گسترش و پیشرفت است. برای انسان امروز همواره سؤال هایی در حال جوانه زدن است. علاوه بر اینکه پیشرفت علوم بر شیوه زندگی انسان تأثیر می‌نهد و معیشت وی را دگرگون می‌کند، قهراً این دگرگونی پرسش هایی را در ذهن‌ها پدید می‌آورد. دین باید نسبت به همه این مسائل از موضع دینی خود پاسخ بدهد و تفسیر ترتیبی نمی‌تواند چنین نقشی ایفا کند. تنها راهی که باقی می‌ماند آن است که این پرسش ها را بر قرآن عرضه کنیم و دیدگاه های قرآن را به صورت سؤال و جواب درآوریم. بی‌تردید چنین عملی را تفسیر ترتیبی که هدفش آشکار کردن مدلول لفظ است نمی‌تواند انجام دهد. به همین جهت نخستین ضرورت تفسیر موضوعی پاسخگویی به پرسش ها و حل مشکلات عصر می‌باشد.

در این روش، موضوعی که از خارج گرفته شده و در بحث تجارب بشری و دانش های انسانی ملاحظه شده است، به قرآن عرضه می شود. در حالی که بیشترین گرایش مفسران گذشته بر موضوعاتی است که در متن قرآن، مفاهیم آن آمده است.

از امتیازات این شیوه می توان به پویایی و تحول‌پذیری تفسیر موضوعی اشاره کرد. ایشان روش خویش در تفسیر موضوعی را با روشی که فقها در فقه انجام داده‌اند مقایسه می‌کند و می‌فرماید:

«اگر فقه از تکامل و پیشرفت خوبی برخوردار بوده از ناحیه استفاده از روش موضوعی است. فقه در حقیقت تفسیر موضوعی احادیث و آیات است. در مقابل، اگر تفسیر به این رکود و خمودی گرفتار شده، از آن جهت است که روش ترتیبی را برگزیده است. اگر فقه همانند شرح احادیث چون «وافی»، «مرأة العقول»، و ده ها کتاب شرح روایی بسنده می‌کرد، هرگز دانش فقه به این مرتبه نمی‌رسید که اکنون رسیده است. اصولاً گرایش فقه بر اساس واقعیت های زندگی و پاسخگویی به سؤال مکلفین

^۱ - درسنامه روشها و گرایش های تفسیری قرآن، ص: ۴۸۳.

در زمینه‌های مختلف معامله‌ای و جزایی تشکیل گردیده و در ذیل هر موضوع، احادیث و ادله دیگر آن گردآوری و نظر اسلام در خصوص آن واقعیت زندگی از نظر فقیه توضیح داده شده است. این روش همان روش موضوعی در مسائل فقهی است. اما در تفسیر، عکس این جریان اتفاق افتاد و مفسرین به جای آنکه آیات قرآن را براساس موضوعات زندگی و نیازها و پرسش‌ها چینش کنند و مورد بحث قرار دهند و تحقیقات اجتماعی و سیاسی را گسترش دهند، به محدود کردن تفسیر ترتیبی پرداخته و به بحث‌های، صرف، نحو، قرائت و دقت‌های لفظی بسنده کرده‌اند.^۱

تفسیر موضوعی در حقیقت گفت و گویی است میان قرآن و مفسر موضوعی تا جایی که دیدگاه قرآن مشخص و پرده‌برداری شود. از این روش، گاه با عنوان تفسیر توحیدی نیز یاد می‌شود چون نوعی وحدت میان تجربه‌های بشری و دیدگاه قرآن برقرار می‌گردد و از سوی دیگر میان مدلولات مشترک قرآن وحدت برقرار می‌شود.

تطبیقات این روش را می‌توان در جای‌جای آثار ایشان ملاحظه کرد. به عنوان نمونه کتاب «السیبک اللاریوی» ایشان با چنین نگرشی نگاشته شده و بحث‌های علمی و تجربی آن بسیار زیاد است.^۲

ب- سنت‌های تاریخی در قرآن:

یکی از تلاش‌های ارزنده شهید صدر (ره) در تفسیر قرآن بررسی سنت‌های تاریخی قرآن کریم است که با همین نام و در مجموعه «مقالات قرآنی» ایشان منتشر شده است که خلاصه‌ای از آن را ارائه می‌نماییم:^۳

فلسفه تاریخ به دو بخش نظری و علم تاریخ تقسیم می‌شود. موضوع فلسفه نظری تاریخ، حوادث و رخدادهایی است که در تاریخ بشر تحقق یافته است؛ ولی فلسفه علم تاریخ درباره گزاره‌ها، اسناد و آثار برجای مانده از تاریخ سخن می‌گوید و به بررسی روش پژوهش در تاریخ، میزان واقع‌نمایی گزاره‌های تاریخی، و حجیت آنها می‌پردازد. شهید صدر در کتاب ارزشمند سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن^۴ به فلسفه نظری تاریخ اهتمام ورزیده است، نه فلسفه علم تاریخ. از منظر شهید صدر، مهم‌ترین پرسش‌های فلسفه تاریخ به شش پرسش اساسی باز می‌گردد که باید براساس قرآن مجید پاسخ مناسبی برای آنها یافت. این پرسش‌ها عبارتند از:

^۱ - المدرسة القرآنیة، ص ۱۵-۱۷.

^۲ - ایازی، سید محمد علی، مقاله تفسیر موضوعی از نگاه شهید صدر، ص ۳۵ (با تصرف و تلخیص).

^۳ - در مطالب این بخش از مقاله «سنت مندی تاریخ در قرآن از منظر شهید صدر، جواد سلیمانی، تاریخ در آینه پژوهش، ش ۲۵» استفاده شده است.

^۴ - این کتاب ابتدا در قالب درس‌های ارائه شده که با عنوان المدرسة القرآنیة چاپ شده است. سپس آقای جلال الدین الصغیر بر این مجموعه سخنرانی‌ها تعلیقاتی نوشته و آن را با عنوان السنن التاریخیة والفلسفة الاجتماعیة فی المدرسة القرآنیة چاپ کرده است. سپس این اثر را جناب آقای حسین منوچهری با عنوان سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن چاپ کرده است.

آیا از نظر مفاهیم قرآنی، تاریخ بشر سنت‌هایی دارد؟ آیا تاریخ بشری دارای قوانینی حاکم بر مسیر حرکت و تحول آن است؟ تاریخ بشری چگونه آغاز شده است؟ رشد و تحول این تاریخ چگونه صورت گرفته است؟ عوامل اصلی نظریه تاریخ چیست؟ انسان در کار تاریخ چه نقشی دارد؟^۱

در قرآن به گونه‌های مختلف به سنت مندی تاریخ اشاره شده است.^۲ یکی از آیاتی که اصل سریان سنت‌های تاریخ را در میان امت‌های گذشته بیان می‌کند، این آیه است:

«قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ»^۳

«پیش از شما سنت‌هایی بوده است. پس در روی زمین بگردید و بنگرید که سرانجام تکذیب‌کنندگان - دین و پیامبر خدا - چگونه بوده است.»

شهید صدر معتقد است قرآن، بشر را به کشف قوانین تاریخ ترغیب کرده است. ایشان می‌فرماید:

«در بررسی قرآن مجید به آیاتی برخورد می‌کنیم که مسئله کاوش، مطالعه و اندیشیدن درباره حوادث و رویدادهای تاریخی را به منظور تحصیل یک نظریه مبتنی بر استقراء و با هدف استخراج و کشف قوانین و سنن، مورد تأکید و تحریض و ترغیب قرار می‌دهند. آیاتی مانند: محمد: ۱۰، یوسف: ۱۰۹، و حج ۴۵ - ۴۶.»

از مجموع این آیات به دست می‌آید که قرآن به نحوی مؤکد بیان می‌کند که صحنه تاریخ دارای قوانین و سنن و ضوابطی است.^۴

از منظر شهید صدر، قرآن اولین کتاب آسمانی است که بشر را به سنت مندی تاریخ هشدار می‌دهد و تشویق به کشف آنها می‌کند و آنچه توجه دنیای غرب به این مقوله را نشان می‌دهد، متأخر و مرهون تأثر از هشدارهای قرآنی است.

ایشان معتقد است سنت‌های تاریخ برای همه افراد وجود دارد. برای نمونه، همه انسان‌ها بر اساس سنت آزمایش‌آموده خواهند شد و یا همه به تعالیم انبیا دست خواهند یافت. استدلال ایشان بر این حقیقت مبتنی بر آیه ۱۴۰ سوره آل عمران است:

«وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدُّوهُنَّ بَيْنَ النَّاسِ»

«این روزگاران، حکومت‌ها را به تناوب میان مردم می‌گردانیم.»

در ادامه ایشان سه شیوه بیان را در قرآن معرفی می‌کند، و پس از آن، به برخی از سنت‌های حاکم بر تاریخ اشاره می‌کند:

۱. درپاره‌ای از آیات با ساختار کلی به سنت تاریخی معینی اشاره شده است.
۲. در برخی از آنها در سطح عمومی یعنی به صورت مورد و مصداق و نمونه مطرح شده است.

^۱ - ر.ک: سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، ص ۷۱.

^۲ - ایشان در این زمینه به دو آیه توبه: ۳۹، و مائده: ۵۴ تأکید ویژه‌ای دارند. ر.ک. همان، ص ۸۱.

^۳ - آل عمران، ۱۳۷.

^۴ - سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، ص ۷۸.

۳. و در گروه سوم از آیات، وادار کردن به استقرای شواهد تاریخی و کاوش و جست و جوی استقرایی آنها به منظور دست یافتن به سنت تاریخی دیده می شود. شهید صدر در ادامه به شرح برخی سنت های الهی حاکم بر تاریخ به شیوه اول و دوم می پردازد:

الف) بیان سنت بصورت معین

ایشان چند سنت ذیل را به منزله مصداق های معین بیان یک سنت در قرآن معرفی می کند.

۱. اجل همگانی یک جامعه

برخی از آیات قرآن مجید از مرگ امت ها خبر می دهند و یکی از سنت های الهی را نابودی امت ها مطرح می کنند؛ یعنی همان گونه که عمر هر انسانی آغاز و انجامی دارد، جوامع نیز عمر داشته و پس از پایان یافتن عمرشان، به مرگ مبتلا می شوند:

«لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»^۱

«برای هر قوم و جمعیتی، زمان و سرآمد (معینی) است و هنگامی که سرآمد آنها فرا رسد، نه ساعتی از آن تأخیر می کنند، و نه بر آن پیشی می گیرند.»

همان گونه که می بینیم، یک فرد به دلیل اینکه حرکت و پویایی دارد، پس زنده است و سپس می میرد، جامعه و امت نیز واحدی زنده است و سپس گرفتار مرگ و نابودی می شود و همان گونه که مرگ یک فرد، تابع و تحت تأثیر قانون و اجل و سنت معینی است که فرا می رسد، امت ها و جامعه ها نیز دارای اجل ها، مواعدها و مقاطع زمانی دقیق و معینی هستند و قوانین و سنت هایی وجود دارد که اجل هر امت یا جامعه را معین می کند.

۲. سنت کیفر دنیوی جوامع

شهید صدر با استشهاد به برخی آیات معتقد است جوامع در همین دنیا عذاب می شوند و این عذاب تنها شامل کسانی که مرتکب اعمال ظالمانه شده اند نمی شود؛ بلکه حتی بی گناهان را نیز دربرمی گیرد. قرآن کریم می فرماید:

«وَرَبِّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا؛ وَ تِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا»^۲

«و پروردگارت، آمرزنده و صاحب رحمت است اگر می خواست آنان را به خاطر اعمالشان مجازات کند، عذاب را هر چه زودتر برای آنها می فرستاد ولی برای آنان موعدی است که هرگز از آن راه فراری نخواهند داشت؛ این شهرها و آبادی هایی است که ما آنها را هنگامی که ستم کردند هلاک نمودیم و برای هلاکتشان موعدی قرار دادیم.»

^۱ - اعراف، ۳۴. ایضاً رک: یونس، ۴۹، حجر: ۳-۴، و مؤمنون: ۴۳.

^۲ - کهف: ۵۸-۵۹. همچنین رک: فاطر: ۴۵.

از این آیه شریفه می‌توان استفاده کرد که تاریخ و جامعه غیر از تک تک افراد، بر اثر اعمال ناشایست خود مستوجب عذاب خواهند شد. در چنین صورتی وقتی عذاب الهی نازل می‌گردد، کل جامعه را در برمی‌گیرد.^۱

قرآن کریم در این دوآیه شریفه از آن سخن به میان آورده است که اگر خداوند متعال می‌خواست مردم را به سبب ناروایی‌ها و ظلم و ستم‌هایی که مرتکب شده‌اند و به خاطر آنچه انجام داده‌اند و حاصل کار زشت و نکوهیده‌شان، مورد بازخواست و مؤاخذه قرار دهد، در سطح همه توده‌های مردم هیچ جنبنده‌ای را فروگذار نمی‌کرد؛ یعنی همه را نابود و هلاک می‌فرمود.

شهید صدر معتقد است آنجا که ملت بنی اسرائیل به علت ظلم و طغیان و تمردی که مرتکب شده است، گرفتار فاجعه سرگردانی و راه گم کردن می‌شود، این تنها ستمگران و ظلم پیشگان از بنی اسرائیل نیستند که بدین بلا درمی‌افتند، بلکه این بلا و گرفتاری شامل شخصیتی چون موسی (ع) هم می‌شود که پاک‌ترین، وارسته‌ترین و دلیرترین مردم در صحنه رویارویی با ظلم و طاغوت‌ها بود.

ایشان در ادامه به ابتلای جامعه اسلامی به خلیفه ظالمی چون یزید بر اثر انحراف و کجروی مثال می‌زند و می‌فرماید:

«کسی مانند یزید بن معاویه بر مسند خلافت و حکومت آن تکیه می‌زند و بر خون و مال و ناموس و عقایدشان فرمانروایی می‌کند. این فاجعه و این بلا در آن هنگام فقط بر سر ظالمان و بدکاران از جامعه مذکور فرود نیامد؛ بلکه حتی شامل امام حسین (ع) نیز شد که پاک‌ترین، بهترین، وارسته‌ترین و عالی‌ترین مردم بود. آری، فاجعه حکومت عنصر فاسدی چون یزید، امام معصومی چون امام حسین (ع) را نیز در تنگنا قرار داد و آن بزرگوار و یاران و خاندانش را گرفتار آن کشتار بی‌رحمانه و قساوت‌آمیز ساخت.»^۲

سپس برای صحت مدعای خود به دو آیه دیگر از قرآن^۳ استشهاد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که کیفر آخرت همواره بر سرعامل مستقیم گناه وارد می‌شود؛ ولی کیفر دنیای حوزه‌ای گسترده‌تر را فرا می‌گیرد و سطحی وسیع‌تر از آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد.^۴

۳. فروپاشی جوامع بر اثر طرد پیامبران

به باور شهید صدر، یکی از سنت‌های معین در قرآن، سنت فروپاشی جوامع بر اثر طرد انبیای الهی است. البته مقصود ایشان از فروپاشی، همان از بین رفتن انسجام اجتماعی آنهاست. ایشان برای اثبات مدعای خود به آیه ذیل استشهاد می‌کند:

^۱ - سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، ص ۸۸.

^۲ - همان، ص ۸۹-۹۰.

^۳ - انفال: ۲۵ و فاطر: ۱۸.

^۴ - همان، ص ۹۳-۹۲.

«وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذْ لَا يَلْبُثُونَ إِلَّا قَلِيلًا؛ سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا»^۱

«و نزدیک بود (با نیرنگ و توطئه) تو را از این سرزمین بلغزانند، تا از آن بیرون‌ت کنند و هر گاه چنین می‌کردند، (گرفتار مجازات سخت الهی شده) و پس از تو، جز مدت کمی باقی نمی‌ماندند. این سنت (ما در مورد) پیامبرانی است که پیش از تو فرستادیم و هرگز برای سنت ما تغییر و دگرگونی نخواهی یافت.»

سپس در تبیین این سنت در آیه مزبور می‌فرماید:

«مردم مکه تلاش می‌کنند تو را از آنجا برکنند تا آن دیار را ترک گویی؛ چرا که از نابود کردن تو و سخن و پیام و دعوت و ماموریت تو ناامید شده‌اند و بدین جهت یک راه بیشتر برای آنان مانده است و آن اینکه تو را از مکه بیرون کنند. در چنین حالتی، مخالفان، دیری نخواهند پایید و زود از بین خواهند رفت. منظور از دیرنپاییدن و زود از میان رفتن این نیست که عذابی از آسمان بر آنان نازل خواهد شد؛ چه اینکه مردم مکه پس از نزول این آیه شریفه، او را در خصوص ادامه اقامت در آن شهر به تردید و وحشت انداختند و به دنبال آن، پیامبر از مکه خارج شد. او که در مکه پناهگاه و امنیتی نداشت، آن شهر را به مقصد مدینه ترک کرد و عذابی هم از آسمان بر اهل مکه نازل شد.

مقصود از دیر نپاییدن - به احتمال بیشتر - این است که آن مردم پس از اخراج رسول خدا (ص) به صورت یک جمعیت مخالف مقاوم باقی نخواهند ماند؛ یعنی موقعیت اجتماعی آنان در هم خواهد ریخت و نتیجه عمل ناپسند آنان - که رد و اخراج پیامبر باشد - فروپاشیدن کیان اجتماعی و از بین رفتن انسجام و همگرایی آن جمعیت خواهد بود و این موضوعی بود که عملاً به وقوع پیوست.

مردم مکه پس از اخراج و طرد رسول خدا (ص) از آن شهر، دیری نپاییدند و طولی نکشید که مکه موقعیت خود را به عنوان کانون مبارزه و مخالفت با آن حضرت، از دست داد و سالی چند نگذشت که تبدیل به بخشی از دارالاسلام شد و در قلمرو دولت اسلامی جا گرفت. این است که آیه شریفه مورد بحث یکی از سنت‌های تاریخ را مطرح می‌کند و با تأکید می‌گوید: «ولا تجد لسننتنا تحویلاً؛ در سنت ما تغییری نمی‌یابی.»^۲

ب. بیان سنت در قالب مصداق

شهید صدر به برخی از سنت‌ها اشاره می‌کند که در قرآن به صورت مصداق بیان شده است:

۱. سنت تأثیر زیربنایی انسان در تغییرهای اجتماعی

برخی مکتب‌های بشری اراده و اختیار انسان را مقهور اراده و اختیار جامعه، و اراده افراد را محکوم اراده جامعه و تاریخ می‌دانند. به دیگر سخن، افراد را روبرو با جامعه و تاریخ را زیربنای

^۱ - اسراء: ۷۷-۷۶.

^۲ - همان، ص ۹۵-۹۳.

تغییرهای تاریخ می‌شمارند. لکن شهید صدر معتقد است از منظر قرآن یکی از سنت‌های الهی در تاریخ این است که تغییرهای اجتماعی به دست انسان‌ها و با اراده و اختیار افراد انجام می‌شود، نه جامعه و تاریخ. بنابراین نه تنها اراده افراد محکوم اراده جامعه نیست، بلکه انسان‌ها سنگ بنای تغییرهای اجتماعی به شمار می‌آیند. چنان که قرآن می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»^۱

شهید صدر با توجه به آیه مزبور می‌فرماید:

محتوای درونی و روانی و فکری انسان زیربنا، و وضع اجتماعی رو بنا را تشکیل می‌دهند. این روبنا جز به تبع تغییر در پایه و دگرگونی در زیربنا، تغییر و دگرگونی نخواهد پذیرفت. آیه اخیر رابطه بین وضع روحی، معنوی و فکری انسان با وضع اجتماعی، و به سخن روشن تر رابطه بین درون و بیرون انسان را مطرح می‌کند. بیرون انسان را عوامل درونی او می‌سازد و با درون مرتبط است از این روی، اگر درون جامعه تغییر کند، وضع خارجی و برونی جامعه و مناسبات اجتماعی و معیارهای برقراری روابط اجتماعی افراد جامعه با یکدیگر نیز تغییر خواهد یافت و دگرگون خواهد شد. پس این یک سنت تاریخی و یکی از قوانین و آیین‌های تاریخ است که پایه و زیربنا را با روبنا پیوند می‌دهد.^۲

۲. سنت یاری و نصرت اهل حق

خداوند می‌فرماید:

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَ زُلْزَلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ»^۳

«آیا گمان کردید داخل بهشت می‌شوید، بی‌آنکه حوادثی همچون حوادث گذشتگان به شما برسد؟ همانان که گرفتاری‌ها و ناراحتی‌ها به آنها رسید، و آنچنان ناراحت شدند که پیامبر و افرادی که ایمان آورده بودند گفتند: «پس یاری خدا کی خواهد آمد؟» آگاه باشید، یاری خدا نزدیک است.»

شهید صدر براین باور است که این آیه بیانگر سنت یاری و نصرت الهی به مومنان پس از تحمل سختی‌ها و استقامت در راه حق است و بر این نکته تأکید می‌کند که نصرت الهی و پیروزی و راه یافتن به بهشت برای هر امت مؤمنی حاصل نمی‌شود؛ بلکه تنها برای کسانی حاصل می‌شود که در راه حق استقامت، و سختی‌های تکان دهنده را تحمل می‌کند.^۴

۳. مبارزه پیامبران با خویش گذرانان

شهید صدر معتقد است یکی از سنت‌های تاریخ، مبارزه پیامبران با مترفان و مسرفان است. ایشان در این باره به آیات متعددی که بیانگر درگیری این گروه با پیامبران است استشهاد می‌کند:

^۱ - رعد: ۱۱. همچنین رک. انفال: ۵۳.

^۲ - رک. سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، ص ۹۷.

^۳ - بقره: ۲۱۴.

^۴ - همان، ص ۹۹.

«وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ؛ وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَ أَوْلَادًا وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ.»^۱

در طول تاریخ رابطه ای منفی در حد طرد و نفی و تعارض بین مقام نبوت و موقعیت اعیان و اشراف و خوش گذرانان و اشراف پیشگان هر جامعه و ملتی وجود داشته است. این رابطه یک سنت تاریخی و یکی از قوانین و آیین های تاریخ را می نمایاند و نه یک پدیده را که به طور مقطعی و تصادفی در تاریخ روی داده باشد؛ زیرا اگر تصادفی و اتفاقی بود و سنت همیشه تاریخ نبود، به صورت کلی و فراگیر مطرح نمی شد.^۲

۴. سنت تأثیر عدالت در رفاه اجتماعی

یکی از قوانین حاکم بر تاریخ این است که رعایت تقوا و دستورهای دینی موجب افزایش نعمت های مادی و معنوی می شود. شهید صدر با استناد به سه آیه از قرآن^۳، این سنت را بیانگر تأثیر عدالت در توزیع و عمل به دین در گسترش تولید و رفاه مادی جامعه می داند.

این سه آیه نیز از رابطه معین سخن به میان می آورد. این رابطه عبارت است از رابطه بین پایداری و اجرای احکام خدا و پیاده کردن اوامر الهی در صحنه عمل با فراوانی خیرات و برکات و تولید.^۴

ج- نظریه مشهور به منطقه الفراغ:

این دیدگاه در مباحث اقتصادی شهید صدر (ره) مطرح شده اما قابلیت تسری به سایر ابواب فقهی را دارد. در این بخش چکیده ای از این نظریه مهم را عرضه می کنیم:

مبانی نظریه منطقه الفراغ:

این دیدگاه مبتنی بر چند اصل کلی است که بدون توجه به آنها فهم صحیح آن دشوار می نماید. این مبانی به اختصار عبارتند از:^۵

۱. جامع بودن اسلام

ممکن است برداشت ناصحیح از این نظریه موجب شود کسی آن را در تضاد با جامعیت اسلام تصور کند. در حالی که این دیدگاه نه تنها جامعیت اسلام و احکام آن را نفی نمی کند، بلکه آن را اثبات می کند. شهید صدر (ره) در این زمینه می نویسد:

«از ویژگی های شریعت اسلامی که از بنیان آن جداناپذیر است، کلیت و همسویی آن با تمام

^۱ - سبأ: ۳۵-۳۴. ایشان در این فراز افزون بر آیه مذکور به آیات ۳۴ و ۳۵ سوره سبأ، اسراء: ۱۷-۱۶، و مؤمنون: ۳۳ نیز استشهد می فرماید.

^۲ - همان، ص ۲۳۱-۲۳۰.

^۳ - مائده: ۶۶، اعراف: ۹۶، و جن: ۱۶.

^۴ - همان، ص ۱۰۲-۱۰۳.

^۵ - در این بخش از مقاله بازشناسی، تحلیل و نقد نظریه منطقه الفراغ، مجله اندیشه صادق، شماره ۷ و ۶، ص ۵ به بعد بهره بردیم.

شؤون زندگی بشر است. این همسویی و کلیت تنها از طریق استقرار و کنکاش احکام اسلام به دست نیامده؛ بلکه در مصادر و منابع اسلامی نیز به این کلیت تصریح شده است.^۱

بدین سان اسلام دینی است جامع و به فرموده امام صادق (ع) تمام آنچه را که حلال و حرام است و هر مسأله ای را که بشر در زندگی خود با آن روبرو می شود، اسلام حکمشان را بیان کرده است.

۲. احکام ثابت و متغیر

شهید صدر درباره لزوم تنظیم احکام، مطابق با نیازهای بشر در هر زمان چنین می نویسد:

«نیازهای انسان دو دسته است؛ نیازهای ثابت و نیازهای متغیر. نیازهای ثابت یا همان نیازهای اساسی که امکان ادامه حیات را برای انسان فراهم می سازد. مانند آب، غذا، هوا، تولید مثل و ... که میان همه انسان ها نیز مشترک است. نیازهای متغیر نیازهایی است که انسان در صحنه زندگی به تدریج با آنها روبرو می شود و هر قدر انسان تجارب و اطلاعات بیشتری در زندگی داشته باشد نیازهای یاد شده گسترش افزون تری می یابد، از این روی نیازهای اساسی، ثابت و نیازهای غیراساسی، متغیر و دگرگون است. بدین ترتیب، نیازهای انسان متغیر است و ثابت و نظام های اجتماعی و اقتصادی زمانی می توانند صحیح و شایسته باشند که هم دارای جنبه ثابتی باشند که نیازهای ثابت را برآورد و هم دارای جنبه های متغیر که نیازهای متغیر را در برداشته باشد. از این رو معقول نیست که همه اصول و جزئیات نظام اجتماعی و اقتصادی ثابت باشد، به همان سان که متغیر بودن همه آنها نیز به همین مقدار نادرست و زیان آفرین است.^۲

استاد شهید، سیدمحمدباقر صدر معتقد است اسلام نیز به این حکم عقل عمل کرده و قوانین خود را در دو بخش ثابت و متغیر قرار داده است؛ احکام اسلامی یکسره ثابت نیستند، همان گونه که یکسره متغیر نیستند بلکه بخشی از آنها - که قسمت اساسی را تشکیل می دهد - احکام ثابت است و بخش دیگر متغیر و متطور که مطابق با دگرگونی ها و تغییر اوضاع و احوال انعطاف پذیرند؛ احکام ثابت در قوانین اسلام در واقع پاسخی است که نظام اسلامی به نیازهای انسان می دهد و چگونگی رسیدن به آنها را به گونه ای جامع فراروی آدمیان می نهد.

اسلام به ولی امر مسلمین اجازه داده است تا بر طبق مصلحت ها و نیازهای متغیر جامعه و در پرتو جنبه ثابت نظام اسلامی احکامی جعل کند که در حال تغییر است. از این روی، نظریه منطقه الفراغ رابطه تنگاتنگی با مسأله ولایت فقیه دارد و ایشان در زمره فقیهانی است که به تشکیل حکومت اسلامی اعتقاد و دلبستگی خاصی داشته و جان خود را برای شکوفا شدن آن در عراق نثار کرده است.

۳- مصلحت، ضابطه احکام حکومت

شهید صدر معتقد است دولت انتخابی جامعه اسلامی در احکام و قوانینی که برای اداره جامعه

^۱ - ر.ک. اقتصادانا، ص ۳۱۷.

^۲ - اقتصادانا، پیشین، ص ۳۳۸.

وضع می کند باید مصلحت‌ها را در نظر گیرد؛ در جای دیگر می نویسد از آن جا که دولت باید در چارچوب احکام شرعی و فتاوی فقیهان عمل کند و هرگاه فقیهان در فتوهای خود اختلاف نظر داشته باشند ولی امر باید هر فتوایی را که مطابق با مصلحت مسلمانان است مبنای قانون گذاری قرار دهند. حتی اگر این فتوا مخالف فتوای فقیه صالح برای رهبری نظام باشد.^۱

بدین ترتیب به روشنی می توان از آثار شهید صدر دریافت که وی مصلحت را مبنای صدور احکام حکومتی می دانست.

پیشینه:

در میان فقهای شیعه شیخ انصاری در بحث از شروط مطلبی دارد که می توان آن را به سرنخی برای نظریه منطقه الفراغ دانست؛ ایشان در پاسخ به این سوال که چه شرطی حلال را حرام و یا حرام را حلال می کند؟ می فرماید:

«تحریم حلال و تحلیل حرام آن است که کسی حکمی را به دین خدا نسبت دهد و حکمی را که واجب و یا حرام نیست، واجب و حرام دانسته و آن را تغییر دهد. بنابراین اگر پدر به فرزند دستور دهد امر مباحی را باید انجام دهی، و یا مباحی را باید ترک کنی. این تحریم حلال و تحلیل حرام نیست؛ چون خداوند فرموده است اطاعت از پدر واجب است. اما پدر نمی تواند به فرزندش امر کند که حکمی را که واجب یا حرام است ترک کند یا مرتکب شود.^۲ از این رو برخی محققان معتقدند شهید صدر آنچه را که شیخ انصاری در وجوب اطاعت از پدر گفته است درباره وجوب اطاعت از ولی امر مطرح کرده است.

منطقه الفراغ در سخنان مرحوم نائینی (ره) نیز قابل مشاهده است. ایشان در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله، تأکید می ورزد احکام مجلس و دولت باید در حوزه احکام شرعی غیر منصوص باشد و در این حوزه است که در زمان غیبت وضع قوانین و احکام به فقها واگذار شده است و مشورت با متخصصان در مجلس شورای اسلامی در این قلمرو صحیح است و در احکام منصوص موضوعیت ندارد؛ در آنجا باید تطبیق شود و در اینجا وضع و تعیین.^۳

به هر حال شهید صدر اولین کسی بود که این مطلب را به صورت یک نظریه سامان داد و بر مصادیق متعدد تطبیق کرد.

تقریر نظریه:

بر اساس این نظریه پرسیازی منطقه خالی و آزاد (منطقه الفراغ) را شارع مقدس برای تأمین

^۱ - ر.ک. سید محمدباقر صدر، الاسس الاسلامیه، ص ۳۳۷

^۲ - مکاسب، ج ۶، ص ۳۴-۳۵.

^۳ - تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۱۳۵-۱۳۰.

نیازهای متغیر جامعه و حکومت اسلامی، قرار داده است. این مسؤولیت در زمان حضور بر دوش پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام است و تنها آنان هستند که می‌توانند حکومت اسلامی کامل و راستین را پدید آورند و این وظیفه را در زمان غیبت بر دوش ولی امر گذاشته‌اند.

شایان ذکر است منطقه الفراغ به معنای قلمروی است که دارای حکم مباح است و نه فاقد هر حکمی. «منطقه الفراغ» نشانگر پویایی نشاط و توان اندیشه اسلامی در پاسخ‌گویی به مشکلات همه عصرها و نسل‌ها است و روشی ارائه می‌دهد که برپایه آن اسلام می‌تواند ضمن تأمین نیازهای ثابت انسان، همه نیازهای متغیر وی را برآورده سازد.^۱

نکته پایانی در مورد این نظریه آن که برخی شاگردان شهید صدر (ره) از خلط این نظریه با احکام متغیر و مسأله زمان و مکان انتقاد کرده‌اند. این دیدگاه جای تفصیل و بررسی بیشتری دارد که از گنجایش و هدف این نوشتار خارج است.^۲

د- مرجعیت و اجتهاد:

شهید صدر با توجه به تفاوت معنایی واژه «اجتهاد» در مراحل گوناگون، پژوهشی آموزنده در این زمینه دارد. ایشان هنگام بحث درباره جواز اجتهاد یا ممنوع بودن آن، دلیل وجود دو نظریه را این می‌داند که این اصطلاح دو معنی دارد، آنان که می‌گویند اجتهاد ممنوع است منظورشان غیر از این اجتهادی است که امروز ما می‌فهمیم، زیرا اصطلاح اجتهاد در گذر زمان تغییر معنایی یافته است. بنابراین اجتهاد از دیدگاه شهید صدر در گذر زمان و دگرگونی و گسترش معنایی خود، این معانی را داشته است:

۱. رجوع به تفکر و رأی شخصی، در کنار کتاب و سنت، به عنوان منبعی مستقل.
۲. تلاش برای استخراج احکام شرعی از ادله آن، بجز آنچه از ظاهر نص قابل استفاده باشد.
۳. تلاش برای استخراج احکام شرعی از ادله آن به طور مطلق، که حتی شامل استفاده از ظواهر نص هم می‌شود.
۴. به کارگیری تمام توان و تلاش برای تعیین موضع عملی در برابر شریعت اسلامی، چه از طریق اقامه دلیل بر حکم شرعی باشد یا از راه اقامه دلیل بر موضع عملی در برابر حکم مشکوک (اصول عملیه).

شهید صدر اضافه می‌کند:

«در پرتو این تحلیل روشنگر می‌توان موضع برخی از علمای بزرگ و مورد قبول را که با کلمه «اجتهاد» مخالفت کرده‌اند درک و تفسیر کرد، آنان نظر به همان معنایی داشته‌اند که در زمان ائمه (ع) به کار می‌رفته و مورد انتقاد آنان بوده است، و این با اجتهاد به معنای دوم تفاوت دارد. با آگاهی از دو معنای اصطلاح «اجتهاد» می‌توان به بدیهی بودن جواز اجتهاد (به معنای فعلی) معتقد

^۱ - ر.ک. اقتصادنا، پیشین، ص ۷۲۶.

^۲ - ر.ک: مجموعه نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۱۴، ص ۱۶ و ۱۱۱.

شد، (و پی برد که مخالفت بزرگان با این اجتهاد نبوده است) و نتیجه آن، نگهداری و به کارگیری علم اصول فقه است، به منظور بررسی عناصر مشترک در عملیات استنباط حکم شرعی.^۱ ایشان همچنین طی چند سخنرانی مفصل اهداف مرجعیت و ابعاد گوناگون آن را شرح دادند.^۲

مرجعیت نهادی:

او تشکیل حکومت اسلامی را ضروری می‌دانست و در ترسیم آن سه نظریه را مطرح ساخته است: نخست هنگام تأسیس حزب دعوت اسلامی، آن را «شورایی» می‌دانست. سپس در الفتاوی الواضحة و حاشیه منهج الصالحین از «ولایت فقیه» دفاع نمود و سرانجام در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی ایران ترکیبی از شورا، ولایت فقیه و خلافت مردم با نظارت مرجعیت را پیشنهاد نمود و آن را «جمهوری اسلامی» نامید. او که از یک سو جایگاه ویژه مرجعیت را در حفظ کیان اسلام و تشیع دریافتی بود، از سوی دیگر، مرجعیت فردی (ذاتی) را نارسا و متناسب با جهان روز نمی‌دانست، لذا طرح مرجعیت نهادی را پیشنهاد نمود و نیازها، روشها، اهداف، مراحل و حوزه‌های فعالیت مرجعیت نهادی را برشمرد. او در طرح خود بر این نکته تأکید ورزید که دستگاه مرجعیت باید نهادی پایدار با برنامه‌هایی منسجم باشد که با مرگ مرجعی، مرجع دیگر کار او را دنبال کرده و جامعه شیعه را بالنده‌تر از قبل سازد.^۳

اهم دیدگاه های نصر حامد ابوزید

چنان که گذشت، ابوزید نظریات جنجالی فراوانی دارد که هر یک از آنها مجالی برای نقد و بررسی مجزا می‌طلبند. در این نوشتار تکیه بر دیدگاه های برجسته و اصلی اوست که در عین حال موضوع آنها به نظریات شهید صدر (ره) نیز نزدیک تر باشد.

اهم دیدگاه های قرآنی ابوزید را می‌توان در پنج عنوان سامان داد:

۱- قرأت یا فهم متن در افق تاریخی:

در این دیدگاه که گاهی از آن با عنوان «تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ جاهلیت (فرهنگ زمانه)» یاد می‌شود، قلمرو حجیت قرآن به زمان و فرهنگ خاصی که آن را فرهنگ زمانه می‌نامند، منحصر می‌شود. استدلال قائلان این نظریه آن است که در قرآن کریم واژه‌ها، عبارات، مثال‌ها و تشبیهاتی به

^۱ - دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، ص ۱۵۴.

^۲ - این سخنرانی‌ها که در سال ۱۳۹۲ ق ایراد شد توسط شاگرد ایشان سید کاظم حائری تدوین و منتشر شده است. ر.ک. ومضات،

ص: ۴۶۱.

^۳ - ر.ک. مباحث الأصول، ج ۱، ص: ۹۱.

کار رفته است که ریشه در فرهنگ جاهلیت دارند و کاربرد آنها در قرآن به معنای تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه است.^۱

به عقیده ابوزید اگر متون دینی و از جمله قرآن، جزء متون بشری باشند، (زیرا به زبان، فرهنگ و دوره‌ی مشخصی وابسته‌اند) ناگزیر تاریخمند هم خواهند بود، بدین معنی که دلالت این متون از آن سازمان فرهنگی که جزء آن به حساب می‌آیند، جدایی نمی‌پذیرد. از این رو زبان و محیط فرهنگی مرجع تفسیر آن قرار می‌گیرد. مفسر باید سطح‌های سه گانه افق‌ها را که در کار نتیجه‌گیری از معنا و دلالت دخالت دارند، تشخیص دهد:

۱ - سطح افق تاریخی متن که شامل دو سطح ذیل می‌گردد:

الف - سطح نزول کلی متن (قرآن) که افق‌های اجتماعی سیاسی، وضعیت دینی فکری فرهنگی را در بر می‌گیرد. در این سطح، موقعیت جزیره، نسبت آن به دو امپراطوری روم و ایران، جایگاه یهود و مسیحیت و اقتصاد قریش و غیره، محاسبه می‌گردد.

ب - سطح نزول تدریجی که منشأ تاریخی ساختار قرآن را به گونه‌ای روشمند بیان کند.

۲ - افق تاریخی مفسر که نتیجه داد و ستد معنای تاریخی و دیدگاه مفسر است.

۳ - معنای متن؛ (آن چه در دیدگاه گادامر، پیوند افق‌ها، نامیده می‌شود).^۲

نامبرده در راستای اثبات و توضیح مدعای خویش، نمونه‌هایی را برشمرده است که برخی از آنها اعتقادی و یا فقهی می‌باشند. از جمله:

الف - قرآن واژه‌هایی از قوم عرب و تشبیه‌هایی از آن زبان برگرفته است. مانند خطوات شیطان (بقره/۱۶۸) رؤوس الشیاطین (صافات/۶۵) عصم الکوافر (ممتحنه/۱۰) و تعبیر غیث برای باران به این دلیل که نزد اعراب، برکت تلقی می‌شد.

ب - قرآن از عقاید و فرهنگ عصر نزول، بهره جسته است، چنان که جن و پری، سحر و حسد در ادبیات روز آن مردم رواج داشته و قرآن کریم این واژگان را به کار گرفته است.^۳

ج - در توصیف قیامت و احوال آخرت از عناصری بهره گرفته است که با معیشت و فرهنگ جامعه عرب سازگار بوده و در انگیزش آنان مؤثر بوده است.^۴

د - قرآن، برخی از مقررات حقوق سیاسی و رسوم اجتماعی عرب از قبیل ازدواج، طلاق، ارث و برخی از احکام حج را تأیید نموده است که معطوف به فرهنگ جاهلی‌اند.^۵

^۱ - این دیدگاه توسط برخی مستشرقان مانند محمد ارکون ارائه شد و مورد استقبال برخی روشنفکران مسلمان قرار گرفت. جهت مطالعه تاریخچه، بیروان، و نقد این نظریه مراجعه کنید به: منطقی تفسیر قرآن، ج ۴، ص ۷۳.

۲ - ر.ک. معنای متن، ص ۷۱.

۳ - نقد الخطاب الدینی، ص ۳۵ و ۳۶ و معنای متن، ص ۸۳.

۴ - همان.

۵ - همان، ص ۲۱۳.

وی در یکی از مصاحبه‌های خود چنین می‌گوید:

«وقتی می‌گوییم خدا از طریق قرآن در تاریخ سخن می‌گوید نباید جنبه تاریخی را فراموش کنیم. یعنی زمینه تاریخی قرن هفتم میلادی جزیره العرب را. در غیر این صورت شما نمی‌توانید به این سؤال جواب دهید که چرا خدا اول بار از طریق وحی به انبیاء بنی اسرائیل به زبان عبری سخن گفت، پس از آن از طریق مسیح به زبان آرامی حرف زد، و بالاخره در قرآن به عربی سخن گفت. بر حسب درک تاریخی از قرآن آدمی مجاز است به آیات قرآن به نحوی نظر کند که مشخصاً به پیامبر و جامعه‌ای که در آن می‌زیست ارجاع می‌دهند. برخی ممکن است خیال کنند که چنین خوانشی از قرآن جنایتی علیه اسلام است اما من فکر می‌کنم که چنین واکنشی نشانه سست ایمانی و ضعف دینداری است و به همین دلیل است که برخی از نویسندگان که از سنت آغاز کرده‌اند و به دنبال راهی هستند تا قرآن را بر حسب زمینه تاریخی وحی فهم کنند، در بسیاری از کشورهای اسلامی تحت فشار هستند.»^۱

بنابراین ابوزید را می‌توان از طرفداران تاریخمندی قرآن و تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمان نزول دانست.

۲- نظریه تحلیل زبانی:

ابوزید زبان را نظامی از تحلیل زبانی نشانه‌ها می‌داند که همه افکار را عنوان بندی می‌کند. وی سخن «یاکونس» را تکرار می‌کند که زبان، دارای کارکرد تبلیغی است و پیامی را از جانب متکلم، به مخاطب ارائه می‌دهد. از آن جا که قرآن، متن زبانی است که در طول مدت بیش از بیست سال، شکل گرفته است و شکل‌گیری آن نیز با توجه به واقعیات و فرهنگ زمانه بوده است، باید برای فهم آن از روش تحلیل زبانی بهره گرفت.^۲

به گمان وی چون خدا اراده کرده پیام خود را بر آدمیان عرضه کند زبان بشری را به کار گرفته است. به دیگر سخن، قرآن از ویژگی‌های متن بشری، پیروی می‌کند ما نیز باید آن را بشری و با اوصاف زمینی خود فهم کنیم. بدین ترتیب فهم قرآن تابع ضوابط فهم زبان بشری است و راه دیگری وجود ندارد؛ زیرا ما نه به مرسیل دسترسی داریم و نه مراد او را می‌دانیم.^۳

ضابطه نگرش صحیح فهم از نگاه ابوزید:

به گمان او باید به متن از زاویه ارتباط وحی با واقع، نگرست و منظور از واقع، فرهنگ زمان نزول است بر این اساس، خواننده به جای پرداختن به امور مطلق و غیرعینی، به سراغ حقایق محسوس و عینی می‌رود. از آن جا که متن تابع روزگار خود است همواره باید به قرائت و تأویل دوباره

^۱ - «جست و جوی راه‌های جدید برای فهم اسلام»، گفت و گو با نصر حامد ابوزید، نشریه «دین»، ش ۱۵۵، ص ۶۴ الی ۶۶.

^۲ - ر.ک مفهوم النص، ص ۲۵.

^۳ - ر.ک. همان.

آن پرداخت، باید با متن به گفتگو نشست.^۱ چنان که امیرمؤمنان فرمود: «ذلک القرآن فاستنطقوه»^۲. بر اساس دیدگاه ابو زید اسلام به دنبال نجات دادن مردم از بی عدالتی های رایج در دوران جاهلیت بود؛ لذا احکامی مانند ازدواج، آزاد کردن برده، و ... را ناظر به معضلات آن زمان تشریح کرد. اما در زمان ما باید روح کلی حاکم بر قوانین اسلام استخراج، و احکام به تاریخ پیوسته را رها کرد. وی می نویسد:

«اینجا ناگزیریم که بین «دین» و «فکر دینی» تمایز قائل شویم، «دین» مجموعه‌ای از متون مقدسی است که به طور تاریخی ثابت هستند، در حالی که فکر دینی (یا فهم دینی) اخبارهای انسانی برای فهم آن متون و تأویل و استخراج دلالت آن متون است ... فکر دینی گوینده متن را- که خداست- محور تلاش‌ها و نقطه آغاز حرکت قرار می‌دهد، اما ما دریافت کننده متن را که انسان است، با تمام واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی که او را احاطه کرده است، نقطه آغاز و پایان پژوهش خود قرار می‌دهیم.»^۳

۳- مفهوم وحی:

از نظر ابوزید، مفهوم «وحی» برای متن قرآن مفهومی اساسی است؛ چرا که متن در بسیاری از موارد برای اشاره به خود، همین نام را به کار می‌گیرد. تنها در دو آیه، کلمه وحی به متن قرآنی اطلاق شده است.^۴

اگرچه برای متن از نام‌های دیگری چون «قرآن»، «ذکر» و «کتاب» نیز سخن به میان آمده، با این همه، نام «وحی» که در قلمرو فرهنگ چه پیش از مرحله شکل‌گیری متن و چه پس از آن، مفهومی نشان‌گر به شمار می‌رود، می‌تواند همه نام‌های مذکور را در بر گیرد. ابو زید بررسی درباره مفهوم وحی را بر خلاف مبالغات سیوطی و زرکشی، تنها در دایره چند نام مشهورتر همچون «کتاب»، «قرآن»، «رسالت»، و «بلاغ» می‌کاود تا به این وسیله مفهوم متن از نظرگاه خود متن آشکار شود. ابوزید معتقد است اگر «کتاب» و «قرآن» به منزله اسماء خاص یا علم به شمار آیند، در مقابل، دلالت «وحی» بر قرآن، این گونه نیست و معنای آن بسی گسترده‌تر است؛ به گونه‌ای که تمام متون دینی اسلامی و غیر اسلامی را در بر می‌گیرد. بر این اساس می‌توان گفت که در کاربرد قرآنی، مفهوم وحی در بردارنده تمام متونی است که دال بر خطاب الهی به انسان هستند. اما از جهتی دیگر، این نام در چهارچوب زبان و فرهنگ عربی پیش از قرآن، بر هر عمل ارتباطی‌ای که به گونه‌ای متضمن «اعلام» باشد، دلالت می‌کند. در «لسان العرب» آمده است: «معنای اصلی وحی اعلام در خفاست». پس اگر «اعلام»، دلالت اساسی وحی باشد، این «اعلام» باید پوشیده و سری باشد. به بیان

^۱ - ر.ک. تقد الخطاب الدینی، ص ۱۲۱.

^۲ - نهج البلاغه، ص ۴۹۰.

^۳ - تقد الخطاب الدینی، ص ۱۳۱ الی ۱۳۴.

^۴ - انبیا/ ۴۵ و نجم/ ۴.

دیگر، می‌توان گفت وحی رابطه‌ای دو سویه است که در آن پیامی به صورت پوشیده و سری اعلام می‌شود. از آن جا که در هیچ عمل ارتباطی‌ای، اعلام جز از طریق رمزی خاص صورت نمی‌پذیرد، باید مفهوم رمز در مفهوم وحی گنجانیده شده باشد و ضروری است که رمز به کار رفته در عمل ارتباط و اعلام میان فرستنده و گیرنده، یعنی میان طرفین عمل ارتباطی(وحی)، مشترک باشد.

چنین کاربردی(برای کلمه وحی) را در قرآن و به ویژه در داستان زکریا و مریم می‌بینیم. زکریا از خداوند درخواست کرد که فرزندی به او عطا کند و خداوند استجابت درخواستش را به او مژده داد. آن گاه زکریا از خداوند آیت و نشانه‌ای خواست:

«پروردگارا نشانه‌ای برایم قرار ده. فرمود: نشانه‌ات این است که در عین سلامت و تندرستی، سه شب با مردم سخن نگویی. پس از عبادتگاه به میان قوم خویش آمد و به آنان اشاره کرد که بامداد و شامگاه تسبیح خدا گویند.»^۱

زکریا باید با قوم خود ارتباط می‌داشت و تسبیح و نیایش را بدون بهره‌گیری از نظام زبانی طبیعی و رایج به آنان «اعلام» می‌کرد. بنابراین از نظامی دیگر شامل رموز و نشانه‌ها استفاده کرد.^۲ پس سخن رمزی، پوشیده و پنهان است و تنها مخاطب آن را می‌فهمد. این ارتباط رمزی همان است که میان مریم و قومش ایجاد شد. عیسی به دنیا آمده بود و مریم از رویارویی با قومش و شنیدن طعنه آنان بیمناک بود. از این‌رو، به سفارش هاتف غیبی نذر کرد که روزه کلام بگیرد و با کسی سخن نگوید(مریم/۲۷-۲۹). اشاره مریم به کودکش عیسی پیامی با این مضمون دارد: «از من می‌رسید، از خود نوزاد پیرسید». این همان پیامی است که اطرافیان مریم آن را دریافتند و پاسخشان این بود که چگونه با نوزاد سخن بگوییم. پیام نهفته در «اشاره» مریم به قومش، این اشاره را به گونه‌ای وحی تبدیل می‌کند؛ مانند اشاره رمزی زکریا، به قومش که خداوند را تسبیح کنند.

در نمونه‌های فوق دیدیم که عمل ارتباطی (وحی) متضمن فرستنده و گیرنده‌ای بود که به مرتبه وجودی یکسانی تعلق دارند. همچنین رمز به کار رفته در عمل ارتباطی برای فرستنده و گیرنده، رمزی آشنا و قابل فهم بود. سخن گفتن درباره وحی قرآنی، ما را به گونه پیچیده‌تری رهنمون می‌کند. نظر به این که عمل ارتباطی(وحی) میان طرفینی است که به مرتبه وجودی یکسانی تعلق ندارد، با این همه این مفهوم یعنی ارتباط میان مراتب ناهمگون وجودی نیز در فرهنگ عربی پیش از اسلام مفهومی شناخته شده بود. این‌ها همه موید آن است که وحی (قرآن) پدیده‌ای جدا از واقعیت یا به منزله جهش از واقعیت و خرق قوانین آن نبوده است، بلکه بخشی از مفاهیم آن فرهنگ و برآمده از قرآن و باورهای آن است.^۳

۴- نقد افکار دانشمندان مسلمان:

۱- مریم / ۱۰-۱۱.

۲- ر.ک. آل عمران / ۴۰.

۳- هاشم زاده، سید سروش، مقاله «باران آیه های انفسی، نگاهی به وحی در آرای نصر حامد ابوزید»، همشهری، ش ۱۱، ص ۲۳.

ابوزید در آخرین کتابش با نام «الخطاب و التأویل» موضع‌گیری متفکران را در رابطه با متن (قرآن) و تفسیر آن به سه جریان عمده تقسیم می‌کند:

۱. جریان اول، که او آن را «تبار القطعیه» (جریان گسست از متن قرآن) می‌نامد، معتقد است ما در زمانی زندگی می‌کنیم که هیچ رابطه‌ای با گذشته ندارد، گذشته با خوب و بد خود سپری شده است، چه با آزادی فکری، یا جمود و تقلید، یا خردگرایی، و چه با اسطوره‌گرایی، هر چه داشته تمام شده، حتی عناصر مترقی و جلوبرنده در آن فرهنگ نیز به زمان گذشته تعلق دارد؛ و به مشکلات مخاطبان آن زمان. مثلاً مفهوم آزادی امروز دیگر همان بحث جبر و اختیار گذشته نیست، آزادی‌های فردی و اجتماعی انسان امروز یکی از دشوارترین مسائل انسانی است که متن (قرآن) نمی‌تواند پاسخگوی پرسش‌های آن باشد.

۲. جریان دوم، جریان است که می‌گوید «اسلام، تنها راه حل است». او این جریان را «جریان تقلید» می‌نامد، و آن را نقطه‌مقابل جریان اول می‌داند.

ابوزید این جریان را متهم می‌کند که تراث (میراث فرهنگی و فهم از دین) را به جای اصل دین گذاشته‌اند، و به جای بررسی علمی دیدگاه آنان، گریز می‌زند به نقدهای شدید برخی از طرفداران این جریان علیه کتاب‌های خودش. او پشت سر نویسندگان مشهوری مانند طه حسین و علی عبدالرزاق، نویسندگان «الشعر الجاهلی (۱۹۴۷م)» و «الاسلام و اصول الحکم (۱۹۲۴م)» قرار می‌گیرد و منتقدان از احمد خلف الله، در «الفن القصصی فی القرآن الکریم» (۱۹۴۷ م) و منتقدان از خود را همان منتقدان طه حسین می‌داند، و تأکید می‌کند آنان اهل سنت مقلد هستند که در برابر معتزله هم همین روش را اعمال می‌کردند.

البته او در این قسمت از نظریه افرادی مثل سیدجمال، اقبال لاهوری و محمد عبده و... که اسلام را تنها راه حل می‌دانند سخن نمی‌گوید، و جریان تفکر شیعی را نیز مسکوت می‌گذارد.

۳. جریان سوم، که او آن را «الوسطیة و التوفیق» عنوان می‌دهد همان جریان «التقاطی» است. درباره‌ی این جریان می‌گوید:

«مشکل این جریان این است که عناصری از اینجا و آنجا، یعنی از سیستم‌های فکری مختلف و گاه ناسازگار بر می‌گزینند، تا از آنها با تفاوت‌های بنیادین، ساختمانی یگانه بسازند که برای امروز شایسته و «مفید» باشد، زیرا معیار گزینش شان سود و منفعت به معنای ایدئولوژیکی آن است، و نه به معنای معرفتی آن.»

او با نقد هر سه جریان در نهایت حکم می‌کند که صرف نظر از اختلافات میان سه جریان، همه آنان متن را با دیدگاه‌های ایدئولوژیکی خود تفسیر می‌کنند، زیرا میراث فکری و متن سخن نمی‌گوید، آنان هستند که با زبان ایدئولوژیکی به وسیله متن و میراث فرهنگی سخن می‌گویند.

در پایان نتیجه می‌گیرد که تنها راه حل، تغییر شرایط علمی است، تا میراث فکری - فرهنگی خود سخن بگوید، و ما به آن گوش بدهیم.

بنابراین او هر سه این جریان‌ها را در مسیری نادرست می‌بیند و خودش را گویی از همراهی با

آنان تبرئه می‌کند. اما یک مسأله روشن است، او خود را از آنان نمی‌داند که اسلام را راه حل امروز بشریت می‌دانند، خودش را عضو جریانی می‌داند که در برابر اسلام گرایان قرار دارد: «طرفداران تفکر اسلامی این دو قطبی شدن را رویارویی اسلام گرایان و سکولارها می‌دانند، اما جریان مقابل آنان یعنی سکولارها از این توصیف (العلمانیة = دنیاگرایی، سکولاریسم) می‌پرهیزند، آنان به جای تعبیر علمانیة این رویارویی را بین دو فرهنگ می‌دانند، از سویی فرهنگ محافظه کار و سنتی، و از سوی دیگر فرهنگ باز روشنگرانه.»

او از اسلام گرایان مصر، محمد عماره، فهمی هویدی، محمد غزالی و... را نام می‌برد، و از لیبرال های مصر، علی عبدالرزاق، طه حسین، زکی نجیب محمود، فؤاد زکریا، محمود امین العالم و... و خودش را نام می‌برد.

او برخی از ناگفته‌ها را این گونه در لفافه بیان می‌کند:

«علمانیة، (سکولاریسم) اصطلاحی است که تمام متفکران مصری جز شماری اندک، از به کاربردن آن درباره خود پرهیز می‌کنند، آنان همه ترجیح می‌دهند به جای آن با عناوین «روشنفکر»، «لیبرال»، «مدافع جامعه مدنی» و... توصیف شوند.»^۱

این یعنی اسلام و لیبرالیسم و سکولاریسم یا ناسازگاری ندارند، و یا اگر دارند ابوزید در آن سویی است که اسلام نیست، و پرهیز از به کاربردن واژه «علمانیة» به دلیل بار منفی آن در جامعه فکری مصر است، نه بار معنایی واقعی آن.^۲

۵- توجه به شأن نزول

ابوزید در کتاب مفهوم النص بر آشنایی با شأن نزول تأکید می‌کند و معتقد است شأن نزول به فهم حکمت شریعت مدد می‌رساند و می‌تواند از درون یک واقعه جزئی حکمت یا علت حکم را منکشف سازد و زمینه تعمیم حکم را فراهم آورد. البته مشروط به این که این مسئله، بندی بر پای مفسر نهد و او تلاش کند از پنجره شأن نزول، دلالت متن و معنای آن را کشف کند. به عقیده او این روش بیگانه از تحلیل زبان نمی‌باشد.^۳

سایر اظهار نظرهای ابوزید:

وی در مسائل مختلف اجتماعی و قرآنی اظهار نظر کرده است که به سه مورد از مهم ترین آنها اشاره می‌کنیم:

بازگشت به حدود و احکام اسلامی

۱ - ر.ک.، الخطاب و التأویل، ص ۲۶۳.

۲ - برگرفته از مقاله «فهم متن در افق تاریخی آن»، مجله پژوهش های قرآنی، ش ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۷۹.

۳ - مفهوم النص، ص ۱۰۲.

ابوزید درباره بازگشت به اسلام و اجرای دستورات آن می نویسد:
 «برخی، مثلاً معتقدند که رهایی حقیقی ما در گرو بازگشت به اسلام است، یعنی تطبیق دستورات و احکام آن در تمام ابعاد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، حتی در تمام موارد جزئی در زندگی فردی و اجتماعی.

درخواست تطبیق احکام شریعت اسلامی، و آنها را هدف نخستین تفکر دینی معاصر دانستن، بر فرض درستی مبانی نظری آن، به معنای نادیده گرفتن واقعیت و تجاهل درباره آن است. بویژه اگر آن را در تطبیق «حدود» اسلامی خلاصه کنیم، که مسأله در نظر بسیاری از گروه‌هایی که خودشان را اسلامی می نامند، همین گونه است. انحصار دین و اهداف آن در رجم زانی، بریدن دست سارق، حد زدن به شراب خوار و... چیزی است که به نادیده گرفتن مقاصد شریعت و اهداف وحی در تشریح این حدود می انجامد.^۱

روابط مسلمانان با دیگران و مسأله جزیه:

در صدر اسلام مسلمانان در نظام اقتصادی دولت اسلامی و تأمین بودجه آن وجوهی را به نام زکات، زکات فطره و خمس می پرداختند که غیرمسلمانان موجود در جامعه اسلامی از پرداخت آن معاف بودند، در عوض آنان مبالغی در برابر استفاده از خدمات امنیتی و دیگر خدمات دولت اسلامی می پرداختند که نام آن «جزیه» بود. این وجوه دریافتی مانند مالیاتهای امروز بود، منتهی مسلمانان آن را به نام زکات، خمس و دیگر عناوین می پرداختند و غیرمسلمانان به نام «جزیه».

ابوزید می گوید مسلمانان نباید امروزه به فکر دریافت این وجوه از غیرمسلمانان باشند، آن هم نه به دلیل مصالح امروز جامعه اسلامی، بلکه به این دلیل که این مسأله حرکتی ارتجاعی و واپس رفتن به سمت دوران پیش از آزادی و مساوات بشر است:

«امروزه که اصل مساوات در مسائل حقوقی و تکالیف پذیرفته شده، صرف نظر از اختلافات دینی، رنگ، پوست و جنسیت، دیگر تمسک به حکم تاریخی جزیه صحیح نیست.»^۲

وی همچنین می نویسد:

«تمسک به معانی واژه به واژه متون (قرآن و سنت) در این باره نه تنها با مصالح جامعه ناسازگار است، بلکه ضرر آن متوجه اصل کیان کشور و ملت است، کدام ضرر بالاتر از این است که جامعه را به عقب بکشیم، به مرحله ای بکشیم که بشریت با مبارزه ای طولانی برای رسیدن به جهانی برپایه مساوات، عدالت و آزادی از آن گذر کرده است.»^۳

او اصل جزیه (مالیات از غیرمسلمانان) را تبعیض ضد انسانی می داند و برگشت به چنین مطالبی

۱ - همو، نقد الخطاب الدینی، ۱۴۳.

۲ - نقد الخطاب الدینی، ۱۴۳.

۳ - همان.

را حرکتی ارتجاعی و بازگشت به افکار پوسیده و ضد مساوات، عدالت و آزادی می‌پندارد. ابوزید در کتاب دوائر الخوف با تأکید بر لزوم رهایی از سلطه دین و سیاست می‌نویسد: «آیا دسترسی به تمام اینها جز با آزادی عقل از سلطه دو عنصر مسلط (متون دینی و سلطه سیاسی) ممکن است؟ و جز با آزادی حافظه از محو و اثبات ایدئولوژیکی، یعنی آزادی فرهنگ از موانع رشد، با به رشد رساندن آن؟»^۱

گرچه پیش از این نیز در کتاب «نقد الخطاب الدینی» خواستار انقلاب برای رهایی از سلطه متن شده بود، ولی صراحت او در این کتاب‌های جدید بیشتر است.

وجود جن و شیطان

ابوزید، وجود خارجی مفاهیمی چون جن و سحر و شیطان و ... را انکار می‌کند و بر این عقیده است که باید تفسیر مجددی از آنها ارائه نمود و می‌بایست نص حاوی این گونه کلمات را تأویل نمود، مثلاً شیطان را نیروی مزاحم و سحر را یکی از ابزارهای آنان در چیرگی بر آدمیان معنا می‌کند. بنا بر قرائت ابوزید از متون دین و به ویژه قرآن، بسیاری از احکام اجتماعی اسلام از اثر افتاده و یکی از دو نوع برخورد را باید با آن، صورت داد. یا به کلی باید کنار گذاشته شوند یا در پرتو اجتهاد نوین و با استفاده از نوعی تأویل و بازخوانی به عنوان مصداق عدالت و تبعیض ستیزی زمان نزول، تلقی و با مصداق دیگری از عدالت و مساوات‌نگری جایگزین گردند.

وی بر این باور است که جن و شیطان اگر در قرآن به عنوان موجوداتی واقعی یاد شده‌اند، نه از این باب که واقعاً جن و شیطانی وجود دارد، بلکه به این دلیل است که در بین عرب جاهلی نیز اعتقاد به جن موجود بود و قرآن هم به دلیل شکل‌گیری در چنان افق تاریخی از جن و شیطان سخن می‌گوید:

«اگر مبنا این باشد که متون دینی (قرآن و سنت) متونی انسانی هستند؛ یعنی متونی با زبان و فرهنگ بشری، پس انسانیت پیامبر، با تمام نتایج آن - مانند وابستگی به فرهنگ و زمان - واقعیت است و نیازی به اثبات ندارد.»^۲

ابوزید علاوه بر اینکه معتقد است سخن از جن در قرآن برگرفته از تصورات جاهلی است می‌گوید حتی همان تصور را نیز قرآن به نفع تفکر اسلامی دگرگون ساخت:

«جن در متن قرآن به صورت جنی مؤمن و مسلمان درآمد که دین سابق خود را محکم می‌کند، و همین‌طور کسانی را که به جن پناهنده می‌شدند. (جن/۶) و در سوره ناس لحن سخن بر می‌گردد؛ در آنجا سخن از «وسوسه» ای است که باید به خدا از آن پناه برد و این جن به «وسواس خناس» تعریف می‌شود.

۱ - همو، دوائر الخوف، فصل: العقل العربی بین السلطتین الدین و السیاسة.

۲ - نقد الخطاب الدینی، ۱۴۴.

اگر بدانیم سوره ناس پیش از سوره جن نازل شده است، آن گاه می‌توانیم بین این دو صورت تمییز بدهیم؛ یک صورت مربوط به جنی است که وسوسه کننده است، و از او به خدا پناه برده می‌شود، صورت دیگر جنی که شبیه بشر است، یعنی به مؤمن و کافر تقسیم می‌شود. و تردیدی نیست که تصور دوم نوعی دگرگونی و تحول در دیدگاه قرآن است که از یک سو می‌خواهد با فرهنگ زمانه سازش داشته باشد، و از سویی دگرگون کردن آن را به نفع اسلام مد نظر قرار دهد. این تصور، یعنی تصور رابطه انسان با جهان جن یا جهان‌های دیگر، جزئی از مفاهیم ثابت اسلامی - عربی گردید. و بر همین اساس، تفسیر اصل نبوت در نزد فلاسفه و متصوفه در پرتو نظریه خیال، ممکن شد.^۱

تطبیق و مقایسه

اکنون که به اجمال با افکار این دو اندیشمند معاصر جهان اسلام آشنا شدیم، نوبت به مقایسه دیدگاه‌های این دو، و داوری میان آنهاست. در برخی مباحث قرآنی وجوه مشترک و موضع‌گیری‌های یکسانی از هر دو شخصیت مشاهده می‌شود. به عنوان مثال در مورد جایگاه شأن نزول در تفسیر قرآن، هر دو بر اهمیت و ضابطه مندی پذیرش آن تأکید می‌ورزند و مباحثی همچون «نزول تدریجی قرآن»، «عدم اختصاص آیات به سبب نزول»، و «تعدد سبب ذیل یک آیه» را مطرح می‌کنند.^۲

اما در برخی موضوعات اساسی اختلاف نظرهای مهمی وجود دارد که در چهار محور زیر ارائه می‌شود:

الف - حجیت ظاهر قرآن:

نگرش ابوزید و همفکرانش نسبت به متن قرآن (که بر ناسوتی و بشری بودن آن تأکید می‌ورزند) خواه نا خواه مستلزم غیرمعرفت بخشی، عدم حجیت، و حتی عدم نیاز بشر به قرآن است.^۳ ابوزید می‌نویسد: «متن قرآن از هنگام نزولش یعنی با قرائت پیامبر در لحظه وحی دگرگون شد و از «متن الهی» به «فهم انسانی» و «متن انسانی» تبدیل شد، زیرا از «تنزیل» به «تأویل» تحول یافت.»^۴ با وجود چنین نگاهی دیگر جایی برای بحث از حجیت یا عدم حجیت ظاهر قرآن باقی نمی‌ماند. به طور کلی متنی که بشری باشد و از نبوغ و استعداد یک انسان تراوش یافته باشد برای سایر انسان‌ها در طول تاریخ

^۱ - همان، ۳۶ - ۳۵.

^۲ - ر.ک. المدرسه القرآنیه، ص ۲۲۵، و مفهوم النص، ص ۹۷.

^۳ - ر.ک. زبان دین و قرآن، ص ۲۷۹-۲۸۱.

^۴ - تقدالخطاب الدینی، ص ۴۶.

اعتباری ندارد؛ چراکه در هر زمان ممکن است نابغه ای بزرگ تر و اندیشمندی زبردست تر ظهور کند و اندیشه های کامل تری ارائه دهد.

اما شهید صدر (ره) نه تنها حجیت ظاهر قرآن را با ادله عقلی و نقلی ثابت می کند،^۱ بلکه متن قرآن را متنی قدسی و الهی دانسته^۲ بر جاودانگی آموزه های قرآن تأکید می ورزد.^۳ ایشان می نویسد:

«القرآن الکریم هو الکلام المعجز المنزل وحياً علی النبی صلی الله علیه و آله المکتوب فی المصاحف، المنقول عنه بالتواتر المتعبد بتلاوته ... تلقى النبی صلی الله علیه و آله القرآن الکریم عن طریق الوحی، ونظراً الی أنه صلی الله علیه و آله کان یتلقى الوحی الالهی من جهة علیا وهی الله سبحانه یقال عادة: إن القرآن نزل علیه.»^۴

ب- روش فهم و تفسیر قرآن:

ابوزید «تأویل» را به عنوان راه فهم قرآن معرفی می کند و البته ای کاش تعریف و ضابطه روشنی برای این تأویل ارائه می داد. وی می نویسد:

«اگر تکیه گاه یک تمدن، متنی باشد که اساس و محور آن تمدن به شمار آید، تردیدی نیست که تأویل - یعنی روی دیگر متن - از ساز و کارهای مهم این فرهنگ و تمدن، در تولید شناخت است. این تأویل گاه مستقیم، یعنی ناشی از دادوستد مستقیم با متن و رویکردی آگاهانه برای فهم مدلول و معنای آن است؛ آن گونه که در حوزه علوم دینی رایج است. گاه نیز تأویل به گونه غیرمستقیم است که آن را در قلمرو دیگر علوم می یابیم. وقتی متنی محور تمدن یا فرهنگی باشد، ناگزیر تفاسیر و تأویل هایش متعدد و تابع عوامل گوناگونی است ... حال که فرهنگ عربی چنین اولویتی به متن قرآنی بخشیده، و تأویل را راه و روش فهم آن ساخته است، می باید در این فرهنگ، دیدگاهی - هر چند ضمنی - درباره ماهیت متن قرآنی و روش های تأویل وجود داشته باشد. لیکن موضوع تأویل صرفاً از پاره ای تحقیقات مبتنی بر علوم دینی برخوردار و از غیر آن تهی بوده است، و در باب معنی متن قرآنی هیچ پژوهشی در کار نبوده است که آن را اگر در میراث ما موجود است، بشکافد و اگر نیست، صورت بندی و عرضه کند. پژوهش راجع به معنای متن قرآنی، صرفاً گردشی فکری در میراث گذشته نیست، بلکه بالاتر از آن، جست و جویی است به دنبال جنبه های گمشده از این میراث که می تواند ما را در رسیدن به درکی علمی از آن کمک کند.»^۵

ابوزید با این بیان میراث تفسیری گذشتگان و حتی روش تفسیری آنان را زیر سوال می برد؛ اما هنگامی که نوبت به معرفی یک جایگزین بهتر و علمی تر می رسد، از عهده این کار بر نمی آید و در

^۱ - ر.ک. دروس فی علم الأصول، الحلقة الثانية، ص ۳۰۵ و مباحث الأصول (بخش دوم)، ج ۲، ص ۲۱۵.

^۲ - ر.ک. المدرسه القرآنیة، ص ۲۱۹.

^۳ - ر.ک. همان، ص ۲۳۲.

^۴ - همان، ص ۲۰۹.

^۵ - معنای متن، ص ۴۶.

نهایت سر از نظریات هرمنوتیکی هایدگر و گادامر درمی آورد.^۱ چنان که خود او تصریح می کند: «قرآن همچون هر متن دیگری قرائت‌های گوناگون می پذیرد و در واقع نوعی تکثر تفسیر در میان است.»^۲

همچنین در شرح اظهارات ابن عربی پیرامون قرآن، سخن از تجدید نزول قرآن و نو شدن پیوسته ی دلالت‌های آن به میان می آورد.^۳

اما شهید صدر این مسیر را نمی پیماید. ایشان نه تنها میراث گذشتگان را تخطئه نمی کند بلکه با نهایت احترام از آنان یاد می کند و تلاش آنان را ارج می نهد و پس از آن روش تفسیر تجزیه ای (موضوعی برون قرآنی) که شرح آن گذشت را جهت پاسخگویی به نیازهای بشر در هر زمان، پیشنهاد می کند.^۴

وجه مشترک ابوزید و شهید صدر، اکتفا نکردن به تلاش‌های گذشتگان و نوآوری در تفسیر قرآن است که بدون شک پسندیده و درخور تقدیر است؛ اما وجه تمایز آنان در شیوه برخورد با تراث تفسیری و مهم تر از آن در روشی است که ارائه می دهند. ابوزید بنایی که دیگران ساخته اند را سست می داند و آن را از پایه ویران می کند. سپس عمارتی جای آن بنا می کند که سست تر از بنای قبلی است؛ چراکه اولاً این خانه از پای بست ویران است و به متن قرآن نگاهی تاریخی و غیرجاودانه و منحصر به زمان نزول دارد و ثانیاً روشی که آن را تأویل می نامد زمینه آن را دارد که باب هر انحرافی را در تفسیر قرآن بگشاید.

ج- تعریف، قلمرو، و حجیت عقل

رهیافت ابوزید به روشنی نوعی رهیافت اعتزالی نوین است. او مهمترین راه شناخت وحی را بهره گیری دوباره از تفکر عقلانی، در پرتو دانش‌های جدید بشر می‌داند. به نظر او در گفتمان سنت عقل‌گرایان و در صدر ایشان معتزله انسان را مخاطب و مقصود اصل تعالیم قرآن می‌دانستند، بدو بها می‌دادند و متن قرآنی را «فعل مخلوق» خداوند می‌دانستند. معتزله می‌کوشیدند که متن قرآنی را با فهم بشر پیوند دهند و شرح و تحلیل آن را در دایره‌ی قدرت انسان بگنجانند. در مقابل اشاعره به جانب دیگر متن یعنی گوینده‌ی آن اهمیت می‌دادند و از این رو متن قرآنی در نظر ایشان از صفات ذاتی خداوند بود و نه فعلی از افعال او. طبیعتاً صاحبان این نگرش، از ارزش «انسان» که در سوی دیگر فرایند وحی، مخاطب متن قرآنی است می‌کاستند. رهیافت اعتزالی ابوزید به سه اصل معرفت‌شناختی استوار است؛

۱. توان دستیابی آدمی به معرفت و ادوات آن. عقل قادر است به طور خودبنیاد به حقیقت نائل

^۱ - ر.ک. اشکالیات القرآنه و آلیات التأویل، ص ۱۳ الی ۴۹.

^۲ - «جست و جوی راه‌های جدید برای فهم اسلام»، گفت و گو با نصر حامد ابوزید، نشریه «دین»، ش ۱۵۵، ص ۶۴ الی ۶۶.

^۳ - هکذا تکلم ابن عربی، ص ۲۳۸.

^۴ - ر.ک. المدرسه القرآنیه، ص ۲۰.

آید؛

۲. شناخت امری نسبی است؛

۳. تجویز نوعی شک نقادانه. او معتقد است رنسانس در غرب بر مبنای آزادسازی عقل از سلطه‌ی حاکمیت نصوصی آغاز شد که تأویل و فهم آنها تنها در انحصار کلیسا بود، ما نیز باید در فرهنگ اسلامی، مبنایی برای توجه به عقل بیابیم. ابوزید بر این اصل اومانستی باور دارد که نصوص دینی تنها یک وجه از وجوه حیات آدمی را پوشش می‌دهند. او در این باره می‌گوید «از همان نخستین لحظات تاریخ اسلام خصوصاً در فاصله‌ی نزول وحی و شکل‌گیری نصوص، اندیشه‌ی تثبیت‌شده‌ای وجود داشت که نصوص دینی تنها در قلمرو خاص خود فعالیت دارند، و از آن سو عرصه‌های دیگری هست که فقط عقل بشری و تجربه انسانی در آن کاربرد دارد و خاص نصوص دینی نیست. در عصر پیامبر، زمانی که آن حضرت حکمی صادر می‌کرد یا تصمیمی می‌گرفت، مسلمانان می‌پرسیدند که آیا در این موارد پیامبر تابع وحی بوده یا با تکیه بر عقل و تجربه خویش عمل کرده است؟» ابوزید بازگشت به اسلام را جز با احیای عقل در حوزه‌ی اندیشه و فرهنگ ممکن نمی‌داند. از نظر او «اصل و آغاز، همانا حاکمیت عقل است. سلطه‌ای که اساساً خود وحی نیز بر آن استوار است. سلطه‌ی عقل، قابلیت خطا دارد، ولی به همان نسبت قادر به تصحیح خطاهای خویش نیز می‌باشد و مهمتر اینکه عقل یگانه ابزار ما برای فهم است». بنابراین تنها راه این است که بر تحکیم عقلانیت بکوشیم. باید به عقل و عقل‌گرایی گردن بگذاریم. تأویل اجتماعی - تاریخی نصوص، شرط بازسازی آنهاست، که طی آن آنچه اساس و جوهری است، نو، و آنچه با توجه به شرایط اجتماعی - تاریخی مختلف، عرضی و موقت است ساقط می‌شود.

اما نگاه شهید صدر (ره) نسبت به عقل، نگاه ابزاری است. ایشان ضمن تقسیم عقل به نظری و عملی و تأکید بر ملازمه حکم عقل با شرع، دیدگاه اشعریان و برخی اخباریان را به تفصیل نقد می‌کنند.^۱ اما هرگز عقل را به گونه‌ای تعریف نمی‌کنند که با شرع در تعارض واقع شود؛ بلکه بارها در آثار خود بر این نکته تأکید ورزیده اند که: «إِنَّ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ أَنْ يُوْجِدَ أَىَّ تَعَارُضٍ بَيْنَ النَّصُوصِ الشَّرْعِيَةِ الصَّرِيحَةِ وَأَدَلَّةِ الْعَقْلِ الْقَطْعِيَةِ.»^۲

در مورد سایر اظهار نظرهای ابوزید نیز باید گفت ایشان بیش از آنکه به منابع معتبری همچون کتاب و سنت رجوع کنند و در مقابل آنها تعبد داشته باشند، به استنباط‌های عقلی تکیه میکنند. به عنوان مثال در مسأله تعدد زوجات، ابوزید معتقد است وجود (هم زمان) حکم ازدواج با زنان کنیز در آیه‌ای که مجوز چند همسری است، کاشف از وجود نوعی ارتباط حکمی بین آن دو است و چون در حال حاضر، ازدواج با کنیزان، خود به خود در اثر تکامل تدریجی آگاهی بشر در طول زمان و پیشرفت سنت‌های اجتماعی همراه با تحوّل و ترقی زندگی، از بین رفته است، حکم دوم (جواز چند همسری)

^۱ - جواهر الأصول، ص: ۲۰۵.

^۲ - المعالم الجديدة للأصول، ص: ۲۱۹.

نیز به تبع همان اسباب منتفی خواهد بود.^۱ اما شهید صدر معتقدند حکم جواز همچنان پابرجاست و آنچه در این باره حادث شده این است که موضوع این حکم در اثر تکامل تدریجی حیات بشری به «اختفای تدریجی» دچار شده است.^۲

جمع بندی

بر اساس آنچه گذشت می توان نتیجه گرفت گرچه هر دو متفکر مورد بحث تلاش های ارزنده و قابل تقدیری در راستای رونق اسلام و قرآن و تبیین آموزه های دینی به زبان روز و بر اساس مقتضای زمان داشته اند، اما نمی توان از انحرافات متعدد دکتر ابوزید در این عرصه چشم پوشید. از دیگر سوی، برخورد علمی و منطقی مرحوم شهید صدر (ره) با نیازهای زمان و نوآوری های ضابطه مند ایشان در علوم اسلامی می تواند راه روشنی را فراروی قرآن پژوهان قرار دهد.



^۱ - ر.ک. دوائر الخوف قرائه فی خطاب المرأه، ص ۱۷۷ به بعد. برای نقد مفصل این دیدگاه ر.ک. شمس الدین، زین العابدین، مقاله «چند همسری در قرآن؛ نقد دیدگاه دکتر نصر حامد ابوزید»، مترجم: علی راد.

^۲ - اقتصادنا، ص ۲۹۷ الی ۳۱۹.

منابع

قرآن کریم
نهج البلاغه

۱. ابوزید، نصر حامد، معنای متن، (مترجم: مرتضی کریمی نیا)، چاپ سوم، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۲. ابوزید، نصر حامد، اشکالیات القرائه و آلیات التأویل، چاپ پنجم، مرکز الثقافی العربی، بیروت، ۱۹۹۹ م.
۳. ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف قرائه فی خطاب المرأة، چاپ چهارم، مرکز الثقافی العربی، بیروت، ۲۰۰۷ م.
۴. ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، مکتبه مربولی، قاهره، ۱۹۹۵ م.
۵. ابوزید، نصر حامد، هكذا تکلم ابن عربی، چاپ دوم، مرکز الثقافی العربی، بیروت، ۲۰۰۴ م.
۶. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص (دراسة فی علوم القرآن)، چاپ چهارم، مرکز الثقافی العربی، بیروت، ۱۹۹۸ م.
۷. ایازی، سید محمد علی، مقاله تفسیر موضوعی از نگاه شهید صدر، مجله پیام جاویدان « بهار ۱۳۸۳ - شماره ۲ (از صفحه ۳۵ تا ۴۸).
۸. حسینی، سید علی، مقاله ی «بازشناسی، تحلیل و نقد نظریه منطقه الفراغ»، مجله اندیشه صادق، ش ۶۷.
۹. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، کتاب المکاسب المحرمه و البیع و الخيارات، چاپ اول، ناشر: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ هـ ق.
۱۰. رضائی اصفهانی، محمد علی، درسنامه روشها و گرایش های تفسیری قرآن، چاپ اول، نشر مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن، ج ۴ (مباحث جدید دانش تفسیر)، بی جا، بی تا.
۱۲. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، چاپ دوم، موسسه امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. سلیمانی، جواد، مقاله «سنت مندی تاریخ در قرآن از منظر شهید صدر»، تاریخ در آینه پژوهش، شماره ۲۵.
۱۴. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، چاپ اول، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، قم، ۱۴۲۴ ق.
۱۵. صدر، سید محمد باقر، الاسلام یقود الحیاه، چاپ اول، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، قم، ۱۴۲۱ ق.
۱۶. صدر، سید محمد باقر، المدرسه القرآنیة، چاپ اول، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، قم، ۱۴۲۱ ق.
۱۷. صدر، سید محمد باقر، المعالم الجدیدة للأصول، چاپ اول، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة

- لشهیید الصدر، قم، ۱۴۲۱ ق.
۱۸. صدر، سید محمد باقر، جواهر الأصول (تقریر شیخ محمد ابراهیم انصاری)، چاپ اول، دار التعارف، بیروت، ۱۹۹۵ م.
۱۹. صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الأصول، چاپ اول، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهیید الصدر، قم، ۱۴۲۱ ق.
۲۰. صدر، سید محمد باقر، مباحث الأصول (تقریرات درس اصول توسط سید کاظم حائری)، چاپ اول، دار البشیر، قم، ۱۴۲۵ ق.
۲۱. صدر، سید محمد باقر، ومضات، چاپ اول، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهیید الصدر، قم، ۱۴۲۳ ق.
۲۲. صدر، سید محمد باقر، سنت های تاریخ و فلسفه اجتماعی در مکتب قرآن، ترجمه و نگارش حسین منوچهری، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران ۱۳۶۹ ش.
۲۳. شاهین، عبدالصبور، قصه ابوزید و انحسار العلمانیة فی جامعه القاهرة، دارالاعتصام، قاهره، بی تا.
۲۴. مجموعه نقش زمان و مکان در اجتهاد، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۲۵. محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم، ۱۳۷۸ ش.
۲۶. مقاله «جست و جوی راه های جدید برای فهم اسلام»، گفت و گوی یوجیندر سیکاند با نصر حامد ابوزید، نشریه «دین»، شماره ۱۵۵، شهریور ۱۳۸۹ ش، ص ۶۴ الی ۶۶.
۲۷. نائینی، میرزا محمد حسین غروی، تنبیه الامه و تنزیه المله (مصحح: سید جواد ورعی)، چاپ اول، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴ ه ق.
۲۸. هاشم زاده، سید سروش، مقاله «باران آیه های انفسی، نگاهی به وحی درآرای نصر حامد ابوزید»، خردنامه همشهری، شماره ۱۱، بهمن ۱۳۸۵، صفحه ۲۳ تا ۲۵.
۲۹. انصاری، مرتضی، المکاسب، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.



دو فصلنامه تخصصی نور المصطفی_ شماره ۱۷- پاییز و زمستان ۱۴۰۲

