

بررسی اندیشه‌های سیاسی – اجتماعی سید ابوالحسن ندوی

حامد رضایی حبیب آبادی،* حمید پارسانیا،**

چکیده

سید ابوالحسن ندوی از جمله مصلحین بزرگ معاصر جهان اسلام و مشخصاً شبه قاره هند است که آرا و اندیشه‌های او در شرایط فعلی جهان اسلام نیاز به بازخوانی مجدد دارد. ندوی را باید در درون جریان احیای جهان اسلام قلمداد نمود که به دنبال پی ریزی تمدنی اسلامی است که در پرتو آن مسلمانان رهبری بشریت را در دست بگیرند. او در پروژه تمدنی اش متأثر از گرایش‌های صوفیانه خود، بیشتر به درون انسان نظر دارد و مسائل روحی و نفسانی را نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی دارای اولویت می‌داند. به طور کلی اندیشه‌های ابوالحسن ندوی را باید در سیاق جریان دیوبندیه مورد مطالعه قرار داد. در این پژوهش با تکیه بر روش‌شناسی بنیادین به زمینه‌های اجتماعی و زمینه‌های معرفتی ابوالحسن ندوی پرداخته شده، سپس اندیشه‌های اجتماعی و اندیشه‌های سیاسی او مورد بررسی قرار گرفته است. در ادامه به بررسی اجمالی اختلافات فکری ابوالحسن ندوی و ابوالاعلی مودودی به نمایندگی از دو جریان اسلامی عمده شبه قاره یعنی دیوبندیه و جماعت اسلامی پرداخته شده و در پایان نیز نقطه‌نظاتی انتقادی بر رویکرد ندوی آمده است.

کلیدواژه‌گان: ابوالحسن ندوی، اندیشه اجتماعی، اندیشه سیاسی، مکتب دیوبند، تمدن

اسلامی، تصوف

*. کارشناس ارشد دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، (نویسنده مسئول)
hamedrezaei103@gmail.com
**. دانشیار علوم اجتماعی دانشگاه تهران

مقدمه

ابوالحسن ندوی نماینده اندیشه اجتماعی و سیاسی مکتب «دیوبند» است. مکتب دیوبند امروزه یکی از بزرگترین مکاتب اهل سنت است که به الازهر آسیا معروف شده است. در حالی که قطعاً تاثیرگذاری دیوبندیه در حوادث جهان اسلام در قرن اخیر به مراتب بالاتر از الازهر مصر بوده است. علاوه بر این باید به این نکته اشاره کرد که تفکر دیوبندی وارد ایران شده و بسیاری از اهل سنت شرق و جنوب شرق کشور را به متاثر ساخته است.

این مسائل نشان از آن دارد که شناخت دقیق مکتب دیوبند و رویکردهای کلامی، فقهی، سیاسی و اجتماعی آن، ضرورتی غیرقابل انکار است.

با این حال پژوهش‌های درخوری در کشور ما درباره اندیشه‌های ابوالحسن ندوی به عنوان مهم‌ترین اندیشمند اجتماعی دیوبندی صورت نگرفته است. در میان آثار مکتوب فارسی فقط می‌توان به مقاله بررسی اندیشه‌های سیاسی ابوالحسن ندوی توسط دکتر محمد حسین جمشیدی اشاره کرد. این مقاله در جلد پانزدهم مجموعه کتاب‌های «اندیشه سیاسی متفکران مسلمان» منتشر شده است. ایشان در این مقاله معتقد است که ندوی اسلام را به وجوه سیاسی اش منحصر نکرده و ضمن طرفداری از لزوم ایجاد حکومت اسلامی، آن را هدف نهایی دین نمی‌داند. ندوی تشکیل حکومت اسلامی را به دلیل مقدمه واجب بودن، واجب می‌داند. او متعلق به رویکرد سنتی اهل سنت است و همچون سایر متفکران سنی مذهب، خلافت را حکومت مطلوب اسلامی می‌داند و دوران خلفای راشدین را به عنوان مدینه صالحه مطرح می‌کند (علیخانی و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۱۸۳ - ۲۱۴).

هدف ما در این پژوهش کند و کاو در ریشه‌های فکری ابوالحسن ندوی، فهم آرای اجتماعی - سیاسی او و همچنین نسبت آرای او با سایر جریان‌های فکری رقیب در شبه قاره، است و این مهم با استفاده از روش‌شناسی بنیادین که همان نشان دادن چرایی و چگونگی تکوین نظریه است، پی گرفته می‌شود.

زمینه های اجتماعی و تاریخی اندیشه ابوالحسن ندوی

سید ابوالحسن علی ندوی در سال ۱۹۱۳م در دهکده «تکیه» در ولایت اتارپرادش شمالی هندوستان دیده به جهان گشود. هم مادر و هم پدر او از علما و نویسندگان هندوستان بودند. ندوی از سلسله سادات حسنی نیز هست (ندوی، ۱۳۸۸ج ص ۵۱). احمد شرباصی در مقدمه ای که بر کتاب «ماذاخسر العالم بانحطاط المسلمین» ندوی نوشته می گوید:

«از وی در مورد شخصیت های گذشته که از آنها متأثر شده پرسیدم، اینگونه جواب داد: امام احمد بن حنبل که موضع گیری اش در محنت خلق قرآن مشهور است، شیخ الاسلام ابن تیمیه، مجدد بزرگ شیخ احمد سرهندی صاحب مکتوبات ماندگار در شریعت و حقیقت و در مبارزه با بدعت ها، علامه شاه ولی الله دهلوی محقق بزرگ جهان اسلام و صاحت کتاب حجة الله البالغة، سید احمد شهید نخستین موسس دولت دینی و اسلامی در هند در قرن ۱۳ ه.ق» (همان، ص ۵۶).

از دیگر افرادی که بر او تاثیر گذاشته اند می توان به اقبال لاهوری، حسن البناء، ابوالاعلی مودودی و مولانا محمد الیاس کاندهلوی اشاره کرد.

برای بررسی زمینه های غیرمعرفتی اندیشه های ابوالحسن ندوی ابتدا به تشریح اوضاع عمومی جهان اسلام در دوران زندگی او می پردازیم و سپس اوضاع شبه قاره هند را از نظر می گذرانیم.

شرایط اجتماعی - تاریخی جهان اسلام

جهان اسلام در دوران زندگی ندوی دوره پرتلاطم و در عین حال مهمی را تجربه کرده که سرشار از اتفاقات تاثیرگذار بوده است. در این دوره فروپاشی خلافت عثمانی خلا هویتی بزرگی در جهان اهل سنت ایجاد کرد و خلافت عثمانی به تعبیر ندوی «نماد شکوه اسلام، پناهگاه خلافت و پشتیبان اسلام» (ندوی، ۱۳۸۸ب، ص ۹۹) بود. در پی این خلا هویتی و در واکنش به آن بود که جریانات بزرگ اسلامی همچون اخوان المسلمین و شخصیت های اسلامگرای برجسته ای چون ابوالاعلی مودودی و سیدقطب ظهور کردند. از طرف دیگر و باز در واکنش به این رویداد مهم بود که جریانی سکولار که سیاسی بودن

اسلام و ضرورت وجود حکومت اسلامی را نفی می کرد، بوجد آمد. رشد جریانات قومیت گرای عربی نیز در همین ایام اوج گرفته و در همین دوره رو به افول گذارد. جریانات سکولاری که بر مولفه های قومیتی و عربی بیش از مولفه های اسلامی تاکید می ورزیدند.

مشکل بزرگ دیگر مسلمانان در این دوره، تحمل شلاق های استبداد بر بدن های رنج دیده خود بود، شلاق دیکتاتورهای سکولار و وابسته به غرب، مستبدینی که پروژه مدرن سازی آمرانه کشور خود را در دستور کار داشتند. تلفیق سه مولفه «استبداد»، «وابستگی» و «سکولاریسم» از این حکومت ها موجودات به شدت منفوری در دل مردم این کشورها ساخته بود.

رژیم اسرائیل نیز در همین ایام شکل گرفت تا ضربه مهلک دیگری بر هویت و اقتدار مسلمانان باشد. اعراب مسلمان در چندین جنگ از دولت صهیونیستی شکست خوردند و زنجیره ی تحقیرها تکمیل شد.

همه این مسائل نشان می دهد که جهان اسلام در این سالها وضعیتی به تمام معنا «بحرانی» را تجربه می کند. «ضعف» مزمن مسلمین در این دوران سخت سبب شد تا «علل انحطاط و عقب ماندگی و چاره جویی برای حل آن» به مسئله همه جهان اسلام بدل شود (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۹).

مسئله ندوی نیز چرایی عقب ماندگی مسلمین و تلاش برای بازسازی اقتدار و عظمت مسلمانان است. او در زمره جریانی قرار می گیرد که «دوری از اسلام» را عامل انحطاط می داند. او علت دوری از اسلام را نیز «فاسد شدن دلها» می داند. لذا مسئله او تطهیر دلهای مردم از گناه می شود (ندوی، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۳).

شرایط اجتماعی - تاریخی شبه قاره هند

مسلمانان و جنبش های اسلامی معاصر هند را باید در نسبت با «استعمار انگلیس» و «دیگری هندو» مورد بررسی قرار داد.

قیام ۱۸۵۷ مسلمانان علیه استعمار انگلیس و سرکوب خشن آن، نقطه عطفی در مبارزات مسلمانان است که تاثیرات بسیاری در جریانات سیاسی و مذهبی هندوستان گذاشته است. در

واکنش به این قیام بود که مدرسه دیوبند تاسیس شد (فرمانیان، ۱۳۹۳، ص ۱۷۷). دیوبندیه همان مکتبی است که ریشه‌های اندیشه ابوالحسن ندوی را باید در آن ردیابی کرد. پس از این شکست برخی علما که طرفدار مبارزه با انگلیسیها بودند، چون مشاهده کردند که در میدان جنگ با اسلحه شکست خورده‌اند، در این میدان علمی به مبارزه برخاستند. مولانا قاسم نانوتوی موسس دیوبند، خود از فرماندهان جنگ علیه انگلیسی‌ها در انقلاب ۱۸۵۷ م بوده است.

مسلمانان در هند از سوی دیگر با اکثریتی از هندوها مواجه بودند. این تقابل با توجه به اینکه سیاست انگلستان در هندوستان جانبداری از هندوها در برابر مسلمانان بوده است و همچنین به دلیل رویکردهای افراطی هندوها نسبت به مسلمانان، به صورت جدی در اعمال و رفتار مسلمانان نمود پیدا می‌کند. تجزیه شبه قاره هند و تلاش مسلمانان برای کسب استقلال و تشکیل کشور پاکستان در همین چارچوب قابل بررسی است.

ابوالحسن ندوی در چنین فضای پرتلاطم و پرمساله‌ای زیست کرده است. مساله‌های اصلی او برگرفته از این زمینه تاریخی است که در جهت دهی به منظومه فکری وی موثر بوده است. این زمینه‌های غیرمعرفتی خطر از بین رفتن هویت اسلامی و اضمحلال آن در برابر تهاجم تجدد غربی را دامن می‌زند. این «هراس هویتی» در پیوند با واقعیت «عقب ماندگی مسلمین» سبب می‌شود تا ندوی در میان متفکران جریان «احیاء» دسته بندی شود. «بیم اینان [احیاگران] از غرب در درجه نخست از هجوم فرهنگی و دینی غرب است. از این رو دشواره آنان، حفظ و حراست از هویت و برساختن ابزارها و به دست آوردن سازوکارهای آن است. تحولات پس از جنگ جهانی دوم، به اوج گرفتن این جنبش‌های «بیداری» و سیاسی شدن تدریجی آنان تا رسیدن به مرحله ظهور ایده حاکمیت و نظام کامل اسلامی انجامید.» (السید، ۱۳۸۳، ص ۸۹)

مبادی و اصول فکری ابوالحسن ندوی

هستی‌شناسی ابوالحسن ندوی همچون غالب متفکران مسلمان، برگرفته از مبانی دین اسلام و مبتنی بر «خالقیت» و «ربوبیت» پروردگار عالم است. «خداوند» نقطه مرکزی این رویکرد هستی‌شناسانه است و اراده انسان در طول اراده او معنا می‌یابد.

او هستی را غایت مند و نظام مند می داند. هستی دارای علت فاعلی و علت غایی است. او قائل به وجود عوالم دیگری و رای عالم ماده است که بر اتفاقات عالم ماده تاثیر دارند (ندوی، ۱۳۹۰ الف، ص ۸۲ - ۸۳). هستی شناسی ابوالحسن ندوی نوعی هستی شناسی نقلی و ظاهرگرایانه است که بعضا با نوعی از عقلانیتِ عقل سلیم و عرفی نیز پیوند می خورد. نبود رویکردهای برهانی از جمله نقاط ضعف این رویکرد هستی شناسانه است.

ابوالحسن ندوی در انسان شناسی اش انسان را مرکز جهان می داند که خلاق دیگر نیز به طفیل وجود او خلق شده اند (ندوی، ۱۳۹۰ ب، ص ۷۱). جایگاه و مقام انسان نه در عرض خداوند که به عنوان «خليفة الله» معنا و مفهوم پیدا می کند. (همان، ص ۷۸) رابطه انسان و خداوند صرفا رابطه عبد و معبود نیست، بلکه اساس این رابطه بر «محبت» بنا شده که حاکمیت و محکومیت نیز بخشی از این رابطه است نه تمام آن (ندوی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۰۳ - ۱۰۴).

از منظر ندوی انسان فاعل مختاری است که پدیده های پیرامون خود را به وجود می آورد، نه آن که وابسته به آنان باشد. او هرچند منکر روابط رفت و برگشتی و تاثیر و تاثر میان فرد و محیط پیرامونی اش نیست، اما به اعتقاد او عاملیت انسان جایگاه و نقشی بالاتر و مهمتر از ساختارهای اجتماعی و سیاسی دارد و حتی خالق و مسلط بر آن است (ندوی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴ - ۱۳۵). این رویکرد ندوی از او یک فردگرایی تمام عیار می سازد.

در باب مبانی معرفت شناختی ندوی باید گفت که او عقل انسانی را در درک حقایق و کسب علم قطعی ناتوان می بیند. لذا اکتفا به عقل انسانی را کافی ندانسته و معتقد است که وحی و نصوص دینی باید راهنما و مرشد وی در عرصه علم باشند. در نگاه ندوی وحی هادی و مسلط بر عقل است (ندوی، ۱۳۸۸ ج، ص ۱۶۵).

ندوی در مقام اعطای نقش به عقل انسانی در فهم پدیده ها، دو عرصه «مابعدالطبیعه» و «غیرمابعدالطبیعه» را از هم تفکیک می کند. او در فهم جهان مابعدالطبیعه یا متافیزیک کوچکترین نقشی برای عقل انسانی قائل نیست. رجوع به نصوص دینی تنها امکانی است که ندوی برای فهم مسائل مابعدالطبیعی متصور است

(ندوی، ۱۳۸۷، ص ۲۲). ندوی در مسائلی که مابعدالطبیعی نیستند میان علوم تجربی و علوم انسانی - اجتماعی تفکیک قائل می‌شود. او علوم تجربی را مستقل از متون دینی قابل فهم دانسته و نتایج آن را قطعی می‌داند. او معتقد است که مفروضات دینی، فرهنگی و ایدئولوژیک در نتایج این علوم تاثیری ندارد. ولی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی قائل به دخالت پیش فرض های دینی، فرهنگی و ایدئولوژیک بوده و معتقد به لزوم دخالت و راهنمایی نصوص دینی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی است (ندوی، ۱۳۸۸، ص ۲۱-۲۲).

از قطعی دانستن نتایج علوم تجربی و غیرقطعی دانستن یافته های عقل انسانی، می توان نتیجه گرفت که ندوی برای «حس» نقشی مهمتر و والاتر از «عقل» قائل است. او حس را خطاناپذیر و عقل را خطاپذیر می داند. ندوی در حوزه علوم تجربی نیازی به دخالت دین نمی بیند، در حالی که در علوم انسانی عقل انسان را از رسیدن از فهم حقایق عاجز می داند. شاید بتوان این نگرش ندوی را به مبانی کلامی ماتریدی وی بازگشت داد. چراکه «ماتریدیان حس را پایه علوم می دانند که حیوانات نیز تا حدودی در آن با انسان مشترک اند. ماتریدیان مدعی اند که تمام عقلا و خردمندان جهان حس را به مثابه راهی برای رسیدن به علم می پذیرند. از نظر آنان منکر علم حسی، از بهائم پست تر است و با او نمی توان به مناظره و گفتگو نشست.» (نسفی، ۱۴۰۵، ق ۱۰، ص ۱۰).

مکتب دیوبند

شکست مسلمانان در قیام ۱۸۵۷م زمینه ای برای بازاندیشی دینی مسلمین هند فراهم کرد. علمایی که از فرماندهان جنگ علیه انگلستان بودند در آسیب شناسی خود از علل شکست، به این نتیجه رسیده بودند که برای مقابله با استعمار باید دست به «انسان سازی» بزنند. چراکه معتقد بودند نفوس بیمار است که زمینه استیلای کفار بر مسلمانان را فراهم کرده است.

مدرسه دیوبند از سوی دیگر در تقابل با دانشگاه علیگره شکل گرفت. دانشگاهی که توسط سر سیداحمد خان، روشنفکر غرب گرای هندی تاسیس شده بود و سعی در ارائه تفسیر نوینی از اسلام داشت که با مبانی تمدن غرب همخوانی داشته باشد. این مسئله

سبب شد تا علمای دیوبند به فکر حراست از عقاید و فرهنگ مذهبی خود بیفتند. تفکر دیوبندی ترکیبی است از نص‌گرایی و تصوف. نص‌گرایی دیوبند ریشه در عقاید شاه ولی‌الله دهلوی دارد که او نیز متأثر از سنت فکری شبه جزیره و ابن تیمیه است. شاه ولی‌الله دهلوی به تلفیق سنت فکری شبه جزیره یعنی نص‌گرایی و ظاهرگرایی و سنت فکری شبه قاره یعنی تصوف دست زده است. «دیوبندیه فقهی حنفی، کلامی ماتریدی - اشعری و تصوف چشتی - نقشبندی دارد و تأکید تام بر حدیث و اصلاحات شاه ولی‌الله دهلوی نسبت به امور تصوف دارد.» (فرمانیان، ۱۳۹۳، ص ۲۰۰). فقه حنفی، فقهی است عقل‌گرا. کلام ماتریدی نیز نسبت به سایر مذاهب کلامی اهل سنت عقل‌گراتر است (همان، ص ۱۳۴). اما این عقل‌گرایی از یک سو توسط ورود رویکردهای حدیث‌گرایانه شاه ولی‌الله دهلوی رقیق شده و از سوی دیگر از طریق رویکردهای صوفیانه این مکتب به سردی گراییده است.

درباب ظاهرگرایی دیوبندیه باید گفت که دیوبندیان اصل را بر ظاهر می‌گذارند ولی مانند جریان‌ات تندروی چون وهابیت جمود بر ظاهر ندارند. به همین دلیل در میان آثار علمای دیوبند تاویل آیات و احادیث به وفور یافت می‌شود.

دیوبندیان از طرف دیگر صوفی مسلک اند. جمع میان آرای ابن تیمیه و تصوف از جمله کارهای دشوار دیوبندیان بوده است. علمای دیوبند «همان عظمت و مقامی را که برای محدث بزرگ، حافظ ابن تیمیه قائل اند، برای شیخ محی‌الدین ابن عربی نیز قائل هستند.» (محمدطیب، ۱۳۹۱، ص ۱۸۹).

تصوف دیوبندیان با سایر صوفیان شبه قاره تفاوت‌هایی دارد. به نظر آنان شریعت بر طریقت مقدم و مسلط است. آنان با تاثیر از اندیشه‌های ابن تیمیه، بعضی اعمال و مناسک رایج در میان صوفیان را نقد و رد می‌کردند. در واقع آنان با تفکیک تصوف از مناسک خاص طریقتی و تمرکز بر تزکیه اخلاقی، میان صوفی‌گری و مبانی ابن تیمیه در باب «توحید» آشتی برقرار می‌کنند.

ابوالحسن ندوی تلاش زیادی می‌کند تا با تعریفی مرضی‌الطرفین از تصوف، مخالفان تصوف را نسبت به آن خوشبین کند. او معتقد است که از لفظ «تصوف» نیز نباید استفاده کرد و اساساً همین لفظ را عامل سوتفاهم بعضی از اندیشمندان مسلمان نسبت به

تصوف می‌داند. او پیشنهاد می‌کند به جای تصوف از واژه «تزکیه» یا «فقه باطن» استفاده شود (ندوی، ۱۳۸۸د، ص ۵۹). در چنین رویکردی به تصوف است که ندوی حتی فردی چون ابن تیمیه را که انتقادهای تندوتیزی به تصوف رایج دارد، یک صوفی و عارف کامل می‌نامد (ر.ک: ندوی، ۱۳۷۹).

از نکات جالب توجه درباره مکتب دیوبند این است که در حالی که زمینه‌های غیرمعرفتی برای رشد اندیشه سیاسی - اجتماعی در این مکتب فراهم بوده، به دلیل فقر مبنای و زمینه‌های معرفتی این اتفاق نیفتاده است. با اینکه این مکتب در تقابل با استعمار انگلیس از یک سو و رویکردهای روشنفکرانه دانشگاه علیگره از سوی دیگر، باید لاجرم در حوزه اندیشه سیاسی و اجتماعی به فریگی و غنای کافی می‌رسید، به شدت در این حوزه فقیر است. به طوری که غیر از ابوالحسن ندوی فرد شاخص دیگری در حوزه اندیشه سیاسی و اجتماعی از این جریان بزرگ سراغ نداریم و جای این پرسش وجود دارد که چرا دیوبندی‌ها با آنکه با آرای سیاسی و اجتماعی سیداحمدخان و پیروانش مواجه و درگیر بوده‌اند، در این حوزه بسیار فقیرند. به نظر می‌رسد مبنای نص گرایانه آنها امکان پیشرفت در اندیشه سیاسی و اجتماعی را از این جریان گرفته است. البته در این باره نباید از تاثیر رویکردهای درون گرایانه برگرفته از تصوف نیز چشم پوشی کرد. دیوبندیان با اینکه انقلابی و مبارز بوده و در برابر انگلستان جنگیده‌اند، اما به دلیل رویکردهای صوفیانه مسئله اصلی خود را سیاست و اجتماع نمی‌دانند.

این موضوع نشان می‌دهد که در صورت حضور زمینه‌های غیرمعرفتی برای شکل‌گیری نظریه سیاسی - اجتماعی، مادامی که مبنای معرفتی پیش از آن وارد فرهنگ جامعه موردنظر نشده باشد، شکل‌گیری نظریه به آسانی محقق نخواهد شد.

در باب زمینه‌های غیرمعرفتی گسترش رویکردهای سلفی در مکتب دیوبند باید گفت که تاثیرپذیری دیوبندیان از سلفی‌گری و اقبال آنها به آسیب‌شناسی‌های ابن تیمیه از تصوف، ریشه در اوضاع اجتماعی هندوستان نیز دارد. واقعیت این است که بعضی از مسلمانان در هندوستان به دلیل اختلاط با هندوها، بخشی از آداب و رسوم و عقاید آنها را پذیرفته و اجرا می‌کردند. در نتیجه این اختلاط اسلام و هندوئیسم در بعضی نقاط کار به جایی رسیده بود که «مسلمانان روستایی گاهگاهی برای خدایان هندوهای بومی قربانی

می کردند» (پی، ۱۳۶۹، ص ۱۶). بنابراین اختلاط اسلام و هندوئیسم همواره مسئله ای جدی در تاریخ شبه قاره بوده که به رویکردهای معرفتی بعضی علمای شبه قاره جهت داده است.

نگاهی به اندیشه اجتماعی ابوالحسن ندوی

منظور از اندیشه اجتماعی اندیشه ای است که درباره جامعه و مسائل اجتماعی بحث می کند و همچنین به مجموعه دیدگاه هایی اطلاق می شود که به نحوی به بررسی و اظهار نظر در باره نهادهای اجتماعی برمی گردد. ابوالحسن ندوی یک اندیشمند اجتماعی به معنای دقیق کلمه نیست، اما اندیشه ای دینی دارد که دارای ابعاد اجتماعی است. در اینجا کلیات اندیشه اجتماعی او را مورد بررسی قرار می دهیم.

ساختار و نقش کنشگری فرد در تغییرات اجتماعی

سید ابوالحسن ندوی به دلیل ریشه های صوفیانه اش، همواره نظر به «درون» انسان ها دارد. این خصیصه ندوی از او یک فردگرای تمام عیار می سازد که کنشگری فردی را بر ساختار مقدم می داند. از نظر او جامعه و سیاست تابعی از درون افراد است. او رابطه جامعه و فرد را کاملاً یک طرفه می داند، فرد است که جامعه را می سازد و بدان جهت می بخشد.

این دیدگاه ندوی در باب رابطه عامل و ساختار سبب شده تا ساختارگرایی در علوم اجتماعی مدرن را مورد انتقاد قرار دهد. ندوی از اینکه این ساختارگرایی در تاروپود اندیشه ها و نهادهای اجتماعی و سیاسی رسوخ کرده، اظهار ناخرسندی کرده و می گوید:

«یکی از مصیبت های این تمدن، نادیده گرفتن فرد است. علوم عمرانی [اجتماعی] به قدری در مردم تاثیر گذاشته که اکنون همه بر مجموعه و موسسه و حکومت و هیئت های اجتماعی تکیه می کنند و افراد را نادیده می گیرند. در حالی که فرد پایه و اساس تمام مجموعه ها و حکومتها و احزاب و موسسات است...»

می گویند با اصلاح جامعه، فرد هم اصلاح می شود! درست مثل کسی که الوارهای پوسیده و کرم خورده ای را گرد آورده و می خواهد از آنها کشتی ای بسازد که

سرنشینهای بسیار و کالاهای با ارزشی حمل نماید و اگر مرد صاحب نظری به او بگوید این الوارها برای ساخت چنین کشتی ای مناسب نیست، می گوید: الوارها اهمیتی ندارند، خود کشتی مهم است!» (ندوی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴ - ۱۳۵).

ندوی اصالةً الفردی است و برای جامعه موجودیتی مستقل ورای افراد قائل نیست. به اعتقاد او جامعه صرفاً مجموعه افرادی است که در کنار هم جامعه را ساخته اند. جامعه چون کشتی ای است که افراد همچون الوارهای سازنده آن هستند. بنابراین جامعه چیزی جز جمع افراد نیست.

ابوالحسن ندوی به دلیل نگاه های فردگرایانه اش، تغییر اجتماعی را به درون انسان ها حواله می دهد و در این زمینه نقشی برای ساختارهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی قائل نیست.

«عامل» یا «فرد» نیز به عقیده او از زاویه ذهنیات و اندیشه هایش اهمیت ندارد، بلکه از منظر روحیات نفسانی اش واجد اهمیت می شود:

«این عصر، عصر مشکلات و معضلات است. آنها از معضلات اقتصادی، سیاسی و مشکلات حکومتی و اجتماعی حرف می زنند ولیکن من معتقدم که یک معضل بیشتر وجود ندارد و آن معضل ایمان و اخلاق است... هر مشکلی که مردم از آن حرف می زنند و از آن می نالند همگی به این مشکل برمی گردد... مسئله، مسئله احزاب یا حکومت ها و یا ایجاد رفورم نیست، بلکه مسئله طرز فکر و اعتقاد و قلوب و دلهاست» (همان، ص ۱۲۹ - ۱۳۰).

شخصیت فرد را «قلب» او می سازد نه «ذهن» او. همین شخصیت است که جامعه را می سازد. به تعبیر دیگر، اگر نگوئیم فرد چیزی نیست جز روحیات نفسانی او، باید گفت «دل» و «قلب» در فرد عاملی مرکزی است که به «ذهن» و «عقل» او نیز جهت می دهد.

بنابراین نقطه شروع تغییر اجتماعی تغییر افراد جامعه است. نقطه شروع تغییر در افراد هم تغییر در نفسانیات و قلب آنهاست. در نتیجه هنگامی جامعه دچار تغییر می شود که قلوب افراد آن تغییر کرده باشد.

بر این اساس ندوی در پروژه اصلاحی اش، به اصلاح درون انسان ها می اندیشد

و بنابر رویکردهای فردگرایانه خود، معتقد است که آفات اجتماعی و سیاسی نیز با حل مشکلات درونی انسان ها، خود به خود حل خواهد شد. به عبارت دیگر «امر اخلاقی و نفسانی» مهمترین اولویت ندوی است و آن را حاکم بر «امر اجتماعی» یا «امر سیاسی» می داند.

اسلام و مدرنیته

با توجه به شرایط تاریخی که جهان اسلام در آن به سر می برد، مساله اصلی در همه جای جهان اسلام «تجدد» است (کجویان، ۱۳۸۹، ص ۹). مسلمین _ همچون سایر ملت های شرقی - گریزی از برقراری نسبت خود با تمدنی که در اتمسفر آن تنفس می کنند، ندارند. ابوالحسن ندوی نیز به مثابه یک مصلح اجتماعی مسلمان، ناگزیر از این است که فهمی از تجدد به دست دهد و در ادامه نسبت خود را با این پدیده مشخص نموده و در پایان راهکارهایی برای چگونگی مواجهه با آن تجویز نماید.

ندوی تمدن غرب را تمدنی بدیع و بی نظیر ندانسته و آن را چیزی جز ادامه تمدن یونان باستان نمی پندارد. او معتقد است تمام گرایشات و مظاهر این تمدن در مفهوم «مادی گری» خلاصه شده است (ندوی، ۱۳۸۸ج، ص ۲۱۳ - ۲۱۴).

او مادی گرایی را نه صرفاً یک عقیده، بلکه یک «دین» می داند که اروپاییان بدان معتقد و ملتزمند. بنابراین مادی گرایی از منظر او نوعی «زیستن» است که قابل تقلیل به یک عقیده خاص نیست. مادی گرایی از منظر او نه یک رویکرد معرفت شناسانه که نوعی هستی شناسی است (همان، ص ۲۳۷).

باید میان دیدگاه ندوی نسبت به «تجدد» با دیدگاه او نسبت به «دستاوردهای تجدد» تفکیک قائل شد. او روح تجدد را «ماده گرایی» می داند و شدیداً به آن تاخته و هرگونه نسبتی میان ماده گرایی و تفکر اسلامی را رد می کند. اما به اعتقاد او دستاوردهای تجدد مانند تکنولوژی، چنین نیستند.

ندوی تمدن غرب را کلی یکپارچه نمی بیند که تماماً آن را رد یا تایید کند. او بعضی وجوه تمدن غرب را مشخصه ویژه این تمدن ندانسته و معتقد است که اینها اصول مسلم و تردیدناپذیر علمی هستند که مختص به فرهنگ، عقیده و جغرافیای خاصی نبوده و

«جهان شمول» اند. به اعتقاد او علوم تجربی چنین وضعیتی دارند و روح تمدن طبیعت اروپایی در آنها جاری و ساری نیست.

ابوالحسن ندوی به تقابل تمدنی اسلام و غرب قائل است. ابوالحسن ندوی و ابوالاعلی مودودی تقریباً به صورت همزمان بر طبل یگانه بودن اسلام در میان تمدن‌ها کوبیده و هرگونه تلاش برای یکسان‌سازی یا یکسان‌انگاری اسلام با ایدئولوژی‌های غربی را مردود شمردند. ندوی با ستایش از مودودی بخاطر رویکرد تهاجمی اش نسبت به فرهنگ و اندیشه غربی، این نوع مواجهه با تمدن غرب را بهترین نوع مواجهه می‌داند (ندوی، ۱۳۸۸ب، ص ۱۱۵). و سید جمال الدین اسدآبادی را به دلیل آنچه موضع صرفاً سیاسی او در برابر تمدن غرب می‌نامد، مورد انتقاد قرار می‌دهد (همان، ص ۱۳۵).

این رویکرد نسبت به جایگاه تمدنی اسلام کم‌کم با ترجمه آثار ندوی و البته بیش از او مودودی در جهان اسلام گسترش پیدا کرد (السید، ۱۳۸۳، ص ۸۷). به اعتقاد رضوان السید «در دهه پنجاه و به وسیله مودودی، ندوی و سید قطب، امکان سخن گفتن از جنبش یا جنبش‌های اسلامی ای فراهم آمد که خط مشی اسلامی و مستند به الگوی تمدنی - فرهنگی آن، بازسازی شده» (همان، ص ۸۹). در اینجا لازم به توضیح است که تفاوت اصلی ندوی با مودودی و سید قطب در توجه بیشتر ندوی به مباحث تربیتی و اخلاقی و اهتمام کمتر وی به مباحث اجتماعی و سیاسی در پیشبرد پروژه تمدنی خود است.

ندوی در راستای تقابل تمدنی اسلام و غرب به مسئله انحطاط مسلمانان و دلایل آن می‌پردازد. تأثیر اندیشه‌های ابوالاعلی مودودی بر ندوی در ابتدای عمر او و مشخصاً در کتاب «ماداخسر العالم بانحطاط المسلمین» امری مشهود است. ندوی به تبعیت از مودودی به «امر سیاسی» توجهی ویژه نموده و به همین دلیل اولین عاملی که برای انحطاط مسلمین برمی‌شمارد، انحراف حکومت اسلامی از مسیر اصلی خود و تبدیل خلافت به ملوکیت از زمان روی کار آمدن بنی امیه است. او معتقد است خط فاصل میان اوج و فرود تمدن اسلام، تبدیل خلافت اسلامی به ملوکیت و سلطنت است (ندوی، ۱۳۸۸ج، ص ۱۸۳).

ابوالحسن ندوی همچنین مرگ صلاح الدین ایوبی را عاملی مهم در عقب افتادگی مسلمین دانسته و در این انحطاط نقش نبود رهبری را پررنگ می‌کند (همان، ص ۱۹۶).

ندوی در اینجا به نقش عامل نظامی در انحطاط مسلمین هم اشاره می کند (همان، ص ۱۹۹). عامل دیگری که ندوی برای انحطاط مسلمین بیان می کند دلمشغولی علمای اسلام به مباحث بی فایده کلامی و فلسفی و دور شدن از علوم طبیعی است.

شاید اگر ندوی این کتاب را در سالهای پایانی زندگانی اش می نوشت، عوامل دیگری را در انحطاط مسلمین برمی شمرد. عواملی که بیش از آن که نظر به بیرون انسان داشته باشد، به درون او می پرداخت، به ویژگی های نفسانی، رذایل اخلاقی، فساد دل و عواملی از این دست. ندوی با اینکه در سالهای بعدی زندگی اش مدام بر امر نفسانی به عنوان سرمنشا مفاسد و مصالح پای می فشرد، در اثر ابتدایی خود اصلا نامی از عوامل نفسانی در انحطاط مسلمین به میان نمی آورد. ندوی در ابتدا متأثر از مودودی بوده و این تأثیر بیش از همه خود را در اولین کتاب او یعنی ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین نشان می دهد.

ندوی به رهبری مسلمانان بر بشریت می اندیشید. به اعتقاد او «جهان با انحطاط مسلمانان، جوهرش را، بهترین دارایی اش را، آنچه که شدیداً به آن نیازمند بود، از دست داده بود. زیرا مسلمانان تنها کسانی بودند که ارزش معنوی، لیاقت زندگی، بقا و هدف مهمی که جهان به سوی آن در حرکت است به این جهان عرضه نمودند... مسلمانان تنها کسانی هستند که حامل رسالت الهی هستند، رسالتی که خاتم الانبیا علیه الصلاة والسلام به مسلمانان ارزانی داشت و یقیناً مسلمانان هستند که می توانند این طرح دقیق، وسیع و فراگیر را که خداوند جهان را بر اساس آن آفریده است و انسان را جهت استفاده از آن خلق کرده و او را در زمین جانشین خود قرار داده است، تفسیر و تجزیه نمایند.» (همان، ص ۶۳).

ندوی البته بایدهایی را برای تحقق رهبری جهان اسلام بر بشریت مطرح می کند. به نظر او دعوت ابتدا باید در میان خود مسلمین صورت گیرد و سپس در میان بیگانگان. چراکه تا مسلمانان خود بر طبق اصول اسلام تربیت نشوند، قادر به تربیت دیگران نخواهند بود (ندوی، ۱۳۷۰، ص ۲۵). همچنین از شروط این رهبری این است که جهان اسلام باید بر قدرت صنعتی و تجاری خود بیفزاید و از غرب مستقل شود (ندوی، ۱۳۸۸ج، ص ۳۳۲).

شرط مهم دیگر، پایه گذاری یک نظام آموزشی مستقل از غرب در جهان اسلام بر پایه اعتقادات درونی آن است. به اعتقاد او صرفاً نیروی نظامی و سیاسی غرب نیست که

سبب سلطه آنان بر کشورهای اسلامی شده است، بلکه نظام آموزشی که مشروعیت این سلطه را تئوریزه کرده و عقاید ملت‌های هدف را مورد حمله قرار می‌دهد، عامل به شدت مهمی در موفقیت غرب در این جهت بوده است (ندوی، ۱۳۸۸ ب، ص ۲۰۰-۲۰۲). لذاست که تا استقلال علمی و آموزشی جهان اسلام از غرب شکل نگیرد، رهایی از بردگی غرب نیز ناممکن است.

ندوی را نمی‌توان یک ناسیونالیست یا نژادگرا نامید. حتی باید گفت که دیدگاه‌های او در برابر ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی در موضع رقابت قرار دارد. او نسبتی میان ملی‌گرایی و اسلام متصور نیست و ملی‌گرایی را یکی از مشخصه‌های تمدن غرب می‌داند که ریشه در مادی‌گرایی آنان دارد (همان، ص ۱۹۰).

ندوی با همه این احوال در راستای تشکیل تمدن اسلامی و رهبری مسلمانان بر بشریت، نگاه ویژه‌ای به قوم عرب دارد و رهبری جهان اسلام بر بشریت را به بیداری ملت عرب منوط می‌کند (ندوی، ۱۳۸۸ ج، ص ۳۴۶). البته شاید بتوان گفت که این گونه اظهارنظرهای ندوی بیشتر جنبه کارکردی در جهت تحریک عرب‌ها برای بیدار شدن از خواب غفلت دارد.

اندیشه سیاسی ابوالحسن ندوی

مقابله با تفسیرهای کاملاً سیاسی از اسلام از انگیزه‌های ندوی برای نظریه‌پردازی در باب سیاست و حکومت اسلامی است. او به دلیل رویکردهای درون‌گرای صوفیانه اش، همت اصلی‌اش را بر اصلاح نفوس و پاک کردن دل‌ها قرار می‌دهد و فعالیت سیاسی را در راس برنامه‌های خود نمی‌بیند (ندوی، ۱۳۹۰ ب، ص ۲۳).

او با اینکه معتقد است «شریعت مقدس اسلام تاسیس نظام خلافت و امارت را طوری اهمیت داده که زندگی منهای آن را زندگی جاهلی و موت در چنین حال را میتة جاهلیة قرار داده است» (ندوی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۶۲). هیچ‌گونه تسامح و غفلتی در حصول به این مهم را جایز نمی‌داند (همان، ص ۱۶۱). اما قاطعانه معتقد است که «این امر (استقرار حکومت اسلامی) با آن که حائز اهمیت فوق‌العاده است، هدف اصلی دین به شمار نمی‌آید، بلکه وسیله‌ای مهم و لازم برای هدفی بالاتر است» (همان، ص ۱۶۲).

آن هدف بالاتر از منظر ندوی «اقامه دین» است. حکومت اسلامی فقط مقدمه ای بر اقامه دین است نه خود اقامه دین. لذا حکومت اسلامی به عنوان مقدمه واجب، واجب است (علیخانی و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۲۰۵ - ۲۰۶). اقامه دین نیز از منظر ندوی همان برپایی قوانین همه جانبه اسلام. است در نگاه ندوی راه های تحقق اقامه دین به اختصار عبارتند از:

زنده کردن علوم دینی، برپا داشتن ارکان دین اسلام، اقدام به جهاد و هر آنچه با آن ارتباط دارد، برپایی سیستم قضایی در جامعه، اقامه حدود، رفع دادخواست ها و مظالم، امر به معروف و نهی از منکر (همان، ص ۲۰۶).

ندوی تلاش برای تشکیل حکومت دینی قبل از آن که جامعه برای پذیرش و تحقق آن آماده شده باشد را مورد انتقاد قرار می دهد. او معتقد است که ابتدا باید درون مردم اصلاح گردد تا جامعه که متشکل از افراد است اصلاح شود. وقتی این امر اتفاق افتاد زمینه برای تشکیل حکومت اسلامی نیز مهیا می شود.

ندوی تلاش های خشونت آمیز و مسلحانه برای بیان مطالبات سیاسی و یا به دست گرفتن حکومت اسلامی را مردود می شمارد. او مبارزه با ستم و بی عدالتی را واجب می داند و معتقد است که نظارت و هشدار و تذکر بر رفتار حاکمان باید مدام توسط مردم انجام شود، اما روشی که در این باره تجویز می کند مبتنی بر نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر و به شیوه اندرزنامه ای است (همان، ص ۲۰۰).

حکومت اسلامی مطلوب

حکومت مطلوب از نظر او با تاثیرپذیری از تعالیم اسلام «نبوت یا حکومت مبتنی بر آن یعنی خلافت پس از دوران حکومت پیامبر است.» (همان، ص ۲۰۴). ندوی بنیان و اساس خلافت یعنی حکومت پس از پیامبر «ص» را شورا می داند و بر شورا به عنوان راه رسیدن به حکومت و مشروعیت آن تاکید دارد (همان، ص ۲۰۹).

ندوی حکومت مطلوب را حکومتی می داند که در جهت رشد متوازن و متعادل همه ابعاد مادی و معنوی انسان گام بردارد و مردم را به سوی خداوند هدایت کند. به اعتقاد او «این مهم فراهم نمی شود مگر اینکه رهبری زندگی و اداره زمام تمدن به دست افرادی

باشد که به روح و ماده ایمان داشته باشند، در زندگی دینی و اخلاقی الگوهای کامل باشند و خرده‌هایی سلام و متین و دانش‌هایی صحیح و مفید داشته باشند» (ندوی، ۱۳۸۸ج، ص ۱۶۹). او همچون سایر اندیشمندان اهل سنت، دوران طلایی حکومت داری اسلامی را دوران خلفای راشدین می‌داند.

ندوی در بیان کیفیت و ساختار حکومت اسلامی موردنظر خود از بیان کلیات فراتر نمی‌رود. ندوی اصرار بر شکل خاصی از حکومت اسلامی ندارد. او اساس دین اسلام را عدالت و اعتدال می‌داند و لذا هر حکومتی که بدان معتقد و ملتزم باشد را نیکو و شایسته می‌داند.

ندوی قانونگذاری را نیز صرفاً از جانب خداوند می‌داند و قوانین بشرساخته را به کلی رد می‌کند. چرا که به عقیده او «قوانین وضعی، خود منبع جهل، اشتباه و ستم‌اند» (همان، ص ۱۶۵). در اندیشه او «قرآن کریم به عنوان قانون اساسی و اولیه حکومت اسلامی یا خلافت مطرح شده است» (علیخانی و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۲۱۱).

حاکم اسلامی و نقش مردم در حکومت

ندوی معتقد است: «ویژگی‌های رهبری اسلامی را می‌توان در دو واژه «جهاد» و «اجتهاد» خلاصه کرد» (ندوی، ۱۳۸۸ج، ص ۱۸۴). به عقیده او «امامت دارای نقشی دوگانه است که یکی از این دو متوجه امت و مصالح آن و دیگری متوجه شریعت و حفظ و نگهداری آن می‌باشد» (علیخانی و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۲۰۸).

او جهاد را صرفاً در جهاد نظامی نظامی خلاصه نمی‌کند ولی جهاد نظامی را والاترین نوع آن می‌داند (ندوی، ۱۳۸۸ج، ص ۱۸۴). او همچنین «اجتهاد» را منحصر در اجتهاد فقهی نمی‌داند، بلکه اجتهاد سیاسی و حتی اجتهاد در علوم طبیعی را نیز از شرایط حاکم می‌شمارد (همان، ص ۱۸۶). از نظر او جمع میان علوم دینی و سایر علوم در یک شخص به همراه تقوا و جهاد می‌تواند از او رهبری شایسته زعامت امت اسلام بسازد.

ابوالحسن ندوی نقش مردم در حکومت را بیشتر نقشی نظارتی می‌داند: «باید به دو نکته توجه داشت: اول اینکه وظیفه مراقبت از رفتار قائد و زعیم، وظیفه عمومی امت و به ویژه نخبگان آن است و دوم اینکه این مراقبت صرفاً در حیطه نظارت خاموشانه محدود نمانده بلکه باید وقتاً فوقتاً با تذکرات و هشدارهای همراه بوده باشد.» (علیخانی و دیگران،

۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۲۰۱).

او در یکی از آثار خود درباره راه رسیدن به حکومت و مشروعیت آن می نویسد: «نظام شورا یا انتخابات اساس است» (همان، ص ۲۰۹). اما مشخص نیست که شورا و انتخابات مدنظر او متشکل از تمامی مردم است و یا اینکه نخبگان جامعه یا همان شورای اهل حل و عقد را شامل می شود.

دکتر محمد حسین جمشیدی معتقد است:

«ظاهراً شورای موردنظر او نیز همان شورای موردنظر اهل سنت (نظر اهل حل و عقد و شورای خلیفه قبل) است، هرچند وی بر انتخاب و اختیار تاکید دارد ولی مفهوم آن را روشن نکرده است. به علاوه نگرش سنت گرای او و پذیرش خلافت خلفای راشدین نشان می دهد که او علاوه بر شورا نظریه استخلاف را پذیرفته است، هرچند با دیدگاهش در تعارض شدید قرار داد.» (همان)

ندوی بنابر مبانی انسان شناسانه اش نمی تواند با دموکراسی به معنای مدرن آن همدلی داشته باشد. بنابراین می توان نتیجه گرفت که نقش اصلی مردم در حکومت اسلامی، نقشی صرفاً نظارتی و ارشادی است نه تقنینی و تاسیسی. البته از میان آثار ندوی می توان به این موضوع پی برد که او قانونگذاری نمایندگان مردم در چارچوب و محدوده قوانین الهی را می پذیرد و آنچه رد می کند قانونگذاری مطلق مردم مستقل از دستورات خداوند است.

ابوالحسن ندوی و مخالفان

ابوالحسن ندوی و ابوالاعلی مودودی نماینده دو جریان فکری بزرگ در شبه قاره هند یعنی دیوبندیه و جماعت اسلامی هستند. از این منظر بررسی اختلافات فکری آنها ره گشا به نظر می رسد.

اختلاف ابوالحسن ندوی با ابوالاعلی مودودی در دو مسئله است: ۱ - امکان، امتناع یا اقتضائات فهم درست دین در امت اسلام ۲ - جایگاه حکومت و مسائلی سیاسی در منظومه فکری دین اسلام.

سید ابوالحسن ندوی کتاب «تفسیری سیاسی از اسلام» را در نقد کتاب «اصطلاحات

چهارگانه در قرآن» ابوالاعلی مودودی نوشته است. مودودی در این کتاب چهار اصطلاح قرآنی «اله»، «رب»، «دین» و «عبادت» را مورد بحث قرار داده و مدعی است که در زمان نزول قرآن، مردم عرب معنا و مفهوم کامل و صحیح این عبارات را می فهمیدند، اما به تدریج فهم مسلمانان از معنای این کلمات تحول یافته است.

لذا به این دلیل که این چهار کلمه «روح اسلام» و بیش از سه چهارم تعالیم مهم قرآن را شامل می شود، فهم کنونی ما از اسلام دچار تحریف و دستبرد بوده و طرز فکر مرکزی این کتاب آسمانی بر ما پوشیده است (مودودی، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

مودودی اصل و جوهر الوهیت را سلطه می داند (همان، ص ۷۴). او تعاریف مشابهی از ربوبیت، عبادت و دین ارائه می دهد که مبتنی بر روابط سلطه آمیز میان خداوند و بندگانش است. در مقابل ندوی تحول در فهم معانی دینی را یکسره مردود شمرده و معتقد است:

«معانی و مفاهیم این کلمات و واژه های دینی معین است. زیرا رسول اکرم «ص» با زبان خویش آنها را تفسیر و با عمل خود حدودشان را تعیین نموده است. بنابراین این معانی و مفاهیم در میان امت اسلامی به طور لفظی و عملی به تواتر منقول و ثابت هستند و امت اسلامی با آنها آشنایی داشته و آنها را پذیرفته است» (همان، ص ۶۶ - ۶۷). بنابراین به نظر ندوی «خداوند متعال هرگز این امت را به گمراهی عمومی و همگانی مبتلا نمی کند و همواره از جهل فراگیری که همزمان بر تمام افراد امت سایه گستر باشد محفوظ می دارد» (ندوی، ۱۳۸۸ الف، ص ۶۵).

از پیامدهای این اعتقاد ندوی نفی لزوم هرگونه تغییر معرفتی ریشه ای و انقلابی است. ندوی معتقد است که نه تنها ما تاکنون هیچ گاه از تعالیم ناب دینی به کلی جدا نیافتاده ایم و اساسا غیرممکن است چنین اتفاقی روی دهد. لذا هیچ گاه نیازی به انقلابی معرفتی پیدا نخواهیم کرد. در واقع ندوی برخلاف جریانات سلفی در حوزه فهم دین فاصله عمیق و گسست بنیادینی میان «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» نمی بیند.

در واقع ندوی هرگونه «تاریخ مندی» در فهم متون دینی را نفی می کند. از نظر او شرایط و اوضاع سیاسی - اجتماعی نقشی در نوع فهم دین نداشته و آنچه امروز از اسلام می فهمیم همان است که سلف فهم کرده است و صرفا زبان و شیوه بیان آن تغییر کرده است.

البته ندوی انحراف های جزئی و مقطعی در امت اسلامی را ممکن می داند و به

همین دلیل است که همواره «اصلاح» مدنظر او بوده است. اما باید به این نکته توجه کرد که از نظر او آنچه قابل قبول است «اصلاح» است نه «انقلاب».

موضع معرفتی ندوی مبنی بر امتناع گسست میان فهم سلف و خلف از دین، از سوی دیگر او را به یک گذشته گرای تمام عیار تبدیل می کند که از هرگونه ابداع و نوآوری در فهم دین حذر می کند. چرا که او هرچه را در اندیشه علمای گذشته بوده، اجمالا مورد تایید می داند و آنچه که در آرای پیشینیان و معاصرین وجود نداشته باشد را دارای مبنای دینی نمی داند. لذا اصلاح از نظر او تلاشی برای بازتولید گذشته است. نهایت کاری که او در جهت «اصلاح» معرفت دینی می تواند انجام دهد، «احیای» نظر پیشینیان است نه ارائه یک دیدگاه بدیع. از نظر او آنچه تغییر می کند و باید تغییر کند صرفاً «زبان» و «شیوه بیان» معارف دینی است.

دیدگاه ندوی در باب قطعیت استمرار فهم صحیح دین در میان امت اسلامی، او را از رویکردهای سلفی دور و به رویکردهای سنتی اهل سنت نزدیک تر می کند. چرا که بنای سلفیت بر این گزاره بنا شده که ما از سیره و روش سلف صالح دور شده و باید به آن دوره «بازگشت» داشته باشیم. در حالی که ابوالحسن ندوی اساساً گسست و شکاف میان فهم سلف صالح و مسلمانان ادوار بعدی از دین را رد کرده و به یک استمرار بی کم و کاست در این زمینه قائل است.

این اعتقاد ندوی همچنین او را از پرداختن به مسائل معرفتی دینی بی نیاز می کند. چرا که او احساس خطری در این زمینه نمی کند. البته مباحث اندیشه ای در آثار ندوی به چشم می خورد؛ اما مسئله اصلی ندوی «اندیشه» نیست. از نظر او مسئله اصلی «دل» است. دل که درست شود همه چیز درست می شود (ندوی، ۱۳۹۰، ب، ص ۲۳).

از دیگر انتقادات ابوالحسن ندوی به مودودی این است که مودودی رابطه خداوند و انسان را به رابطه حاکم و محکوم تقلیل داده است، حال آن که این رابطه فقط جزئی کوچک از رابطه خداوند و انسان است. ندوی با تکیه بر مبانی صوفیانه خود، ارتباط خداوند و بندگانش را یک ارتباط معنوی و مبتنی بر «محبت» می داند که قابل تقلیل به ارتباط حاکم و محکوم نیست (ندوی، ۱۳۸۸، الف، ص ۱۰۳ - ۱۰۴).

ابوالاعلی مودودی و به تبع او سید قطب مفهوم نوینی از توحید را در فضای فکری

اهل سنت مطرح کردند که می‌توان آن را «توحید در اطاعت» نامید. بعضی از این دیدگاه به «توحید قصور» تعبیر کردند که در برابر «توحید قبور» وهابیت مطرح است.

هم مودودی و هم سید قطب، سلفی و متأثر از این تیمیه هستند ولی تحول مفهومی که آنها در نقطه مرکزی گفتمان این تیمیه یعنی «توحید» به وجود می‌آورند، سبب می‌شود تا فضایی کاملاً متفاوت از آنچه سلفی‌های وهابی پیموده‌اند را پیمایند. در این فضای گفتمانی، مصادیق شرک از تبرک و توسل و زیارت، به قصرهای پادشاهان نالایق و قوانین بش‌ساخته تبدیل می‌شود. این تفسیر از توحید «اطاعت» را نقطه مرکزی خود قرار می‌دهد و مسائل اجتماعی و سیاسی را دارای اهمیتی بیش از مسائل فردی دین می‌داند.

بنابراین دغدغه اصلی مودودی و سید قطب نه مبارزه تمام عیار با مناسکی که بعضاً مشرکانه پنداشته می‌شوند، که مقابله‌ای بی‌امان با حکامی است که در عرض حاکمیت خداوند به حکمرانی و قانون‌گذاری می‌پردازند.

ندوی اما شرک اصلی را شرک در «دایره مابعدالطبیعه» دانسته و اموری مانند قبرپرستی، قربانی دادن برای غیرخدا و حاجت‌خواستن از غیرخدا و ... را به عنوان مظاهر اصلی شرک معرفی می‌کند (همان، ص ۱۱۵). اطاعت غیر الله و پذیرش حکومت غیر الله را از نظر درجه اهمیت، در درجه بعد از شرک در دایره مابعدالطبیعه می‌داند (همان، ص ۱۱۸).

ابوالاعلی مودودی با توجه به تحولی که در فهم مفاهیم اساسی قرآن پدید می‌آورد، تشکیل حکومت اسلامی را اصلی‌ترین هدف دین می‌پندارد. لذا تمام عبادات فردی را مقدمه و وسیله‌ای برای انقلابی سیاسی و برپایی حکومت دینی می‌داند (همان، ص ۱۲۸). اما سید ابوالحسن ندوی نظری کاملاً خلاف دیدگاه مودودی دارد:

«قرآن کریم خلاف این پندار (هدف بودن حکومت و وسیله بودن عبادات)، جهاد و حکومت را وسیله می‌داند و برپا داشتن نماز را مقصد و هدف قرار می‌دهد.» (همان، ص ۱۳۰).

تصوف نقطه دیگر اختلاف ندوی و مودودی است. در حالی که مودودی تصوف را «افیون» می‌پندارد، ندوی معتقد است که تصوف نه تنها افیون نیست، که اتفاقاً در راس تمام جنبش‌های اصلاحی مردانی از صوفیان بوده‌اند (همان، ص ۱۴۵). او با تفسیری مبتنی بر «تزکیه نفس» از تصوف، راه را بر کنشگری اجتماعی و سیاسی صوفیان باز می‌

داند. این تعریف از تصوف سبب می شود تا ندوی راه موفقیت مبارزات سیاسی را نیز در وجود تصوف یا تزکیه نفس بیندارد.

ارزیابی انتقادی:

مهمترین نقد وارد به مبادی و اصول فکری ندوی این است که نوع هستی شناسی، انسان شناسی و معرفت شناسی او، ظاهرگرایانه و نقلی است. عدم وجود عقل گرایی برهانی از نقاط ضعف جدی او در مبانی معرفتی اش است. این ضعف خود را در مبانی معرفت شناختی وی بیشتر نشان می دهد. او معرفت حسی را برتر از معرفت عقلی دانسته و آن را خطاناپذیر و نسبت به مفروضات ایدئولوژیک بی طرف می داند. در حالی که حس خطاناپذیر نبوده و نه تنها پایه سایر علوم نیست که خود تکیه بر عقل و مفروضات فلسفی هستی شناسانه، معرفت شناسانه و انسان شناسانه دارد. زیرا آگاهی های حسی و تجربی به دلیل مبانی نظری و تئوریک خود، به حوزه ای از معرفت ارجاع می یابند که حس و خیال، راهی برای ارزیابی آنها ندارند (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۱۵۳).

حوزه ای از معرفت که به دنبال معتبرسازی دانش تجربی است، معرفت متافیزیکی است. برخلاف آنچه ندوی می پندارد، نه تنها علوم تجربی از مفروضات متافیزیکی و فرهنگی مستقل نیستند که این علوم خود بر اساس مفروضات متافیزیکی خاصی قوام یافته اند.

همین انگاره راجع به ارزش معرفت شناختی حس و عقل، سبب شده تا ندوی در فهم تمدن غرب و چگونگی مواجهه با آن نیز دچار مشکل شود. او بر اساس مبنای معرفت شناختی خود، علوم تجربی غرب را از مبانی فلسفی و فرهنگی آن مستقل فرض کرده و به همین دلیل، برای ورود دست نخورده این علوم به جهان اسلام آغوش می گشاید.

لذا نگاه او به تکنولوژی تفاوتی با نگاه سنتی عمده متفکران مسلمان نسبت به آن ندارد. ندوی نیز تکنولوژی را به مثابه ابزارهایی بی روح، خنثی و فاقد ذات و حتی فاقد اقتضات خاص خود می داند که صرفا دست استفاده کننده از آن است که سود یا زیان و هر خوب یا بد بودن آن را تعیین می کند. در دیدگاه او تکنولوژی صرفا ظرفی است که هر مظروفی می تواند در آن جای گیرد.

حال آنکه تکنولوژی موجود مبتنی بر مفروضات هستی شناختی سکولار بوده و وقتی به

صورت دست‌نخورده وارد جهان اسلام شود، لایه‌های عمیق متافیزیکی خود را نیز به همراه می‌آورد. در واقع ندوی از بنیان‌های متافیزیکی علوم مدرن که تکنولوژی را با هدف تسلط بر طبیعت و استخدام آن در راستای اهداف اومانستی خود ایجاد کرده است، غافل است.

این موضع معرفتی ندوی باعث شده تا او نتواند از هویت معرفتی جهان اسلام در برابر ایدئولوژی‌های بیگانه غربی دفاع کند و حتی به دلیل حجیت دادن به حس و نفی حجیت عقل انسانی، خود به دام رویکردهای آمپریستی و حس‌گرایانه غربی بیفتد. البته او از حجیت حس در علوم انسانی دفاع نمی‌کند و در این زمینه به نص دینی رجوع می‌دهد. ندوی حس را صرفاً در علوم تجربی دارای حجیت دانسته و لذا به حضور آن در جامعه اسلامی فتوا می‌دهد. چراکه علوم تجربی را نسبت به مفروضات ایدئولوژیک، بی‌طرف می‌پندارد. اما نکته اینجاست که خود علوم تجربی غربی نیز در بستر هستی‌شناسی سکولار غربی شکل گرفته و از این هستی‌شناسی مستقل نیست. در واقع مشکل ندوی این است که نمی‌تواند رابطه میان مبنا و بنای تمدن غرب را به خوبی درک کند.

آنچه ندوی تجویز می‌کند، علاوه بر تلاش برای پاک کردن قلوب، تلفیق علوم انسانی صرفاً مبتنی بر نص و علوم تجربی پالایش‌نشده غرب است. بنا به دلایلی که گفته شد، این تجویز نه تنها نمی‌تواند به «احیا» تمدن اسلامی منجر شود که خود اسیر ایدئولوژی‌های غربی خواهد شد.

نتیجه‌گیری

بیان شد که اساساً اندیشه ندوی را باید در سیاق مکتب دیوبندیه مورد بررسی قرار داد. تفکر دیوبندی ترکیبی است از تصوف و نص‌گرایی. در این تفکر سعی شده میان آرای ابن تیمیه و تصوف آشتی برقرار شود.

ابوالحسن ندوی با تکیه بر مبانی فکری دیوبندی، به پاسخگویی به «چرایی انحطاط مسلمین و راهکارهای برون‌رفت از این موقعیت» است. پاسخ اجمالی ندوی به این پرسش این است که علت اصلی انحطاط فساد دل‌ها بوده و راهکار اصلی جهت برون‌رفت نیز پالایش دل‌های مسلمین از فساد و گناه می‌باشد. او البته عوامل دیگر سیاسی، اجتماعی، علمی و فرهنگی را هم در انحطاط مسلمین دخیل می‌داند.

ندوی کنشگری فردی را بر ساختارهای اجتماعی و سیاسی مقدم و مسلط می‌داند. بنابراین مسیر تغییر اجتماعی را تغییر در آدمیان می‌داند. به اعتقاد او تغییر در آدمیان نیز با تغییر در روحیات و نفسانیات آنها امکان پذیر است.

ابوالحسن ندوی ماهیت تجدد را در مفهوم «مادی‌گرایی» خلاصه کرده و با تکیه بر مبانی دین اسلام آن را رد می‌کند. او با تفکیک میان وجوه نرم افزاری و سخت افزاری تمدن غرب، استفاده از دستاوردهای فنی و تکنولوژیکی آن را تایید کرده و اخذ علمی را که محصول فرهنگ اروپایی است رد می‌کند.

ندوی سیاست و حکومت را هدف اصلی دین نمی‌داند و علیرغم اذعان به ضرورت ایجاد حکومت اسلامی، آن را به خاطر مقدمه واجب بودن واجب می‌داند. حکومت اسلامی مطلوب او «خلافت» است که باید تجربه دوران خلفای راشدین را تکرار کند.

مهمترین نقد وارد به ابوالحسن ندوی این است که نوع هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی او نقلی و ظاهرگرایانه است. عدم پذیرش حجیت عقل انسانی و طرد رویکردهای برهانی از یک طرف و پذیرش حجیت حس و رجحان دادن آن نسبت به عقل انسانی، باعث شده تا ندوی نه تنها نتواند در برابر ایدئولوژی‌های غربی، از هویت معرفتی اسلامی دفاع کند که به دلیل اعطای حجیت معرفتی به حس، در دام دانش‌های تجربی و حسی غربی بیفتد که خود ریشه در مبانی فلسفی غربی دارند.

فهرست منابع:

۱. احمدی، حمید، سیر تحول جنبش های اسلامی، از نهضت سلفیه تا بیداری اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق «ع»، ۱۳۹۰
۲. السید، رضوان اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد. ترجمه مجید مرادی. تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳
۳. امیرخانی، علی، ابوالاعلی مودودی و جریان نوسلفی گری، مجله معرفت کلامی، ش ۳. ۱۳۸۹.
۴. پارسانیا، حمید، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۰
۵. پارسانیا، حمید، نظریه و فرهنگ: روش شناسی بنیادین تکوین نظریه های علمی، فصلنامه راهبرد فرهنگ، سال ششم، شماره ۲۳، ۱۳۹۲
۶. خامنه ای، علی، مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، تهران، انتشارات آسیا، ۱۳۴۷
۷. علیخانی، علی اکبر و دیگران، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹
۸. عزیززاده موسوی، مهدی، مکتب دیوبند و جنبش جماعت تبلیغ، قم، نشر پاد اندیشه، ۱۳۹۲
۹. فرمانیان، مهدی، فرق تسنن. قم، نشر ادیان، ۱۳۸۸
۱۰. _____ فرق و مذاهب کلامی اهل سنت، قم، موسسه مطالعات بنیان دینی، ۱۳۹۳
۱۱. کچویان، حسین، تجددشناسی و غرب شناسی حقیقت های متضاد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹
۱۲. محمدطیب، قاری، اندیشه دینی و شیوه عملی علمای دیوبند، ترجمه نجم الدین دورکانی. زاهدان، انتشارات نگین کویر، ۱۳۹۱
۱۳. مودودی، ابوالاعلی، اصطلاحات چهارگانه در قرآن، ترجمه سامان یوسفی نژاد، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۹
۱۴. _____، تجدید و احیای دین، ترجمه عبدالله قنبرزهی، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۴
۱۵. _____، مرزهای عقیده یا ایدئولوژی اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۴.
۱۶. ندوی، ابوالحسن، اصول و مبادی فهم قرآن، ترجمه محمد قاسم قاسمی، زاهدان، نشر ندوی، ۱۳۸۷

۱۷. -----، آنچه در آمریکا نیافتیم، ترجمه زاهد ویسی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۷
۱۸. -----، اندیشه هایی در قرآن، ترجمه سید هاشم موسوی، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۷
۱۹. ----- آیین زندگی در پرتو کتاب و سنت. ترجمه محمدقاسم قاسمی. تربت جام: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام. ، الف ۱۳۹۰
۲۰. ----- ، بازسازی شخصیت انسان. ترجمه: رضا قادری. تهران، نشر احسان. ب ۱۳۹۰
۲۱. ----- بازگشت به اسلام. ترجمه محمود محمودی. تهران، نشر احسان ، ۱۳۷۰
۲۲. ----- تفسیری سیاسی از اسلام. ترجمه: عبدالقادر دهقان. تهران، نشر احسان. ، الف ۱۳۸۸
۲۳. ----- تاریخ دعوت و اصلاح، جلد پنجم. ترجمه: محمد ابراهیم دامنی. زاهدان، نشر صدیقی. ، ۱۳۸۲
۲۴. ----- رویارویی اندیشه اسلامی و غربی در جهان اسلام. ترجمه: داود نارویی. تهران: نشر احسان، ب ۱۳۸۸
۲۵. ----- سلاطین اقلیم عشق. ترجمه: شهباز محسنی. تهران: نشر احسان، ۱۳۷۹
۲۶. ----- ، کندوکاوی در اوضاع جهان و انحطاط مسلمانان. ترجمه: عبدالحکیم عثمانی. تهران: نشر احسان، ج ۱۳۸۸
۲۷. -----، نگرشی نوین بر تزکیه و احسان یا تصوف و عرفان، ترجمه عبدالقادر دهقان، تهران، نشر احسان، د ۱۳۸۸
۲۸. هاردی، پی مسلمانان هند بریتانیا، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹

منابع عربی:

۲۹. ندوی، ابوالحسن العرب و الاسلام. بیروت، المکتب الاسلامی، (۱۴۰۱ ق
۳۰. ----- اسمعیات، بیروت، انتشارات دار ابن کثیر، ۲۰۰۲ م
۳۱. ندوی، محمد اجتباء ابوالحسن علی الحسنی الندوی، الداعیه الحکیمه و المرئی الجلیل، دمشق، دارالقلم، ۲۰۰۱
۳۲. نسفی، ابومعین تبصره الادله. بیروت، بی نا، ۱۴۰۵ ق

بررسی رویکرد تأویلی نصر حامد أبوزید در خوانش متون دینی

مسلم طاهری کل کشوندی*، دکتر یحیی بوذری نژاد**

چکیده

مسئله اصلی پژوهش حاضر، بررسی روش‌شناسی تأویلی نصر حامد أبوزید، متفکر و نواندیش معاصر مصری است. پروژه فکری این اندیشمند مسلمان، نوعی از تاریخ‌نگاری تأویل در اسلام و در چهارچوب مطالعات زبان‌شناختی است که از خلال چنین رویکردی، دیدگاه خود را در خوانش متون دینی اتخاذ می‌نماید. با توجه به تأثیری که وی بر مطالعات ادبی - انتقادی در کشورهای عربی - اسلامی داشته است، هدف از انجام این پژوهش بررسی رویکرد تأویلی این اندیشمند در خوانش متون دینی است که نتیجه چنین مطالعه‌ای، به فهم ریشه‌های اندیشمندی او و الزامات و دلالت‌های افکار او در ساحت‌های گوناگون فکری کمک خواهد نمود. روش انجام این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است. در این نوشتار، نخست به زمینه‌های شکل‌گیری روش‌شناسی وی و سپس به پیش‌فرض‌های نظری رویکرد تأویلی او پرداخته‌ایم و در ادامه، ابعاد مختلف روش‌شناسی او را توضیح داده و به این نتیجه ره سپردیم که أبوزید، در ارائه اندیشه‌ها و دیدگاه‌های تأویلی خود مبتنی بر تاریخ تأویل در تمدن اسلامی (مخصوصاً در میان جریان‌های کلامی همچون معتزلیان و اشاعره و عرفانی همچون محیی‌الدین ابن عربی) از یک سو و بازشناسی جریان‌های تأویلی مدرن، با اتخاذ روشی تلفیقی و با به کارگیری روش تأویل در «چهارچوب قوانین زبان‌شناختی» در دوره‌ای و تأویل به منظور «ترسیم معنای زندگی» در دوره‌ای دیگر، کار خود را به پایان برده است. در پایان نیز به برخی کاربردها و دلالت‌های روش‌شناسی او اشاره می‌شود.

کلیدواژگان: روش‌شناسی تأویلی، زبان‌شناسی، خلق قرآن، متن دینی، نوشتار، گفتار، نصر حامد أبوزید

*. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
muslimtaheri@ut.ac.ir

** عضو هیئت علمی و دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

مقدمه

هر یک از ادیان ابراهیمی مشتمل بر مجموعه‌ای از عقاید، ارزش‌ها، سنن و هنجارهایی هستند که در قالب‌های متعددی در حیات اجتماعی معاصر حضور دارند و نیز با مؤلفه‌های هویتی خاص خود، فرهنگ‌های متمایزی را شکل داده‌اند. امروزه مواجهه علمی مؤمنانه و غیرمؤمنانه^۱ با ادیان ابراهیمی از یک سو و دینداری معتقدین به این ادیان از سوی دیگر، معطوف به میراثی است که مشتمل بر معارف و عقاید مورد پذیرش این ادیان است.

امروزه متون دینی تنها «ابزاری برای سعادت» نیستند بلکه خود به صورت مستقل موضوع مطالعات گسترده قرار گرفته‌اند. برخی از این دست مطالعات، معتقدند خصوصیات زبانی موجود در متون دینی متأثر از خصوصیت تفکرات قومی است که در میان آنها شکل گرفته است و این مسأله را نمایانگر پیوندی عمیق میان جهان‌بینی فلسفی و فرایندهای زبانی آن قوم با متون دینی برجای مانده از آن می‌دانند.

از جمله رویکردهای پرطرفدار نسبت به «متون» از جمله متون دینی، هرمنوتیک است که همواره با مسأله تفسیر و تأویل متن درگیر بوده و علی‌رغم چرخش‌های فراوانی که در قلمرو و اهداف چنین رویکردی حاصل شده است، اهتمام خاصی به مقوله فهم متن داشته است؛ از این رو ارائه روش‌های تأویلی نوظهور در زمینه مواجهه با متون دینی، بر حوزه تفکر دینی اثرگذار بوده است.

نصر حامد ابوزید معتقد است مسأله تأویل و روش‌های اعمال آن از مهم‌ترین چالش‌های معاصر در تجدیدگفتمان دینی است که تطور تاریخی این مسأله به دلایلی چند، با مشکل روبرو شده است؛^۲ این پژوهش در پی بررسی رویکرد تأویلی نصرحامد ابوزید در خوانش متون دینی اسلامی است.

زندگی‌نامه نصرحامد ابوزید:

نصرحامد ابوزید متولد دهم ژوئیه ۱۹۴۳م/۱۸ تیرماه ۱۳۲۲ ش در روستای قحافه واقع

۱. این اصطلاح، معادلی جایگزین برای مطالعات درون دینی و برون دینی است که آن را در چارچوب «علم دینی» اتخاذ نموده ایم.

۲. (رک به: أبو زید، ۲۰۱۰: به نقل از: http://www.maaber.org/issue_

در شمال شرقی شهر طنطا (واقع در شمال مصر) است. اگرچه تحصیلات مقدماتی خود را در رشته الکترونیک در سال ۱۹۶۷م به اتمام رساند اما پس از ورود به دانشگاه، تمام مراحل تحصیلات عالی خود را در زمینه زبان و ادبیات عرب گذراند. وی ابتدا با درجه ممتاز در مقطع کارشناسی رشته زبان و ادبیات عرب از دانشگاه آمریکایی قاهره (۱۹۷۳م) فارغ التحصیل شد، پس از آن، با ادامه تحصیل و تدوین رساله‌ای با عنوان «معتزله و کاربرد مفهوم مجاز قرآنی» که بعدها با عنوان «الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» به چاپ رسید، موفق به اخذ مدرک کارشناسی ارشد در سال ۱۹۷۷م گشت. نهایتاً مدارج تحصیلی خود را با ورود به مقطع دکترای رشته زبان و ادبیات عرب با دفاع از رساله‌ای با عنوان «فلسفه التأویل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي» در سال ۱۹۸۱م به پایان برد. وی پس از آن به عنوان محقق و استاد مطالعات اسلامی دانشگاه لایدن هلند انتخاب شد و همچنین در دانشگاه‌هایی نظیر قاهره مصر، فیلادلفیا و پنسیلوانیای آمریکا، خارطوم سودان و ازاکای ژاپن به تدریس زبان و ادبیات عربی و نیز مطالعات قرآنی پرداخت. ابوزید در تاریخ ۶ ژوئیه ۲۰۱۰م/۱۵ تیرماه ۱۳۸۹ش فوت کرد و در زادگاهش شهر طنطا مدفون گشت.

تاریخچه «تأویل» در تمدن اسلامی از نظر ابوزید:

ابوزید از یک سو، تمدن اسلامی را تمدن متن محور می‌داند (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۲۱۹). از سوی دیگر، تاریخ تفکر اسلامی را مشحون از تعدد روش‌های تأویلی و اختلافات تفسیری حول این متون می‌داند که از قرن اول هجری آغاز و تا عصر حاضر ادامه داشته است (رک به: ابوزید، همان، ص ۹)، تا جائیکه شکل‌گیری اصطلاح «مؤول» و اطلاق آن بر جریان‌های اسلامی خاصی همچون: خوارج، شیعه، معتزله و متصوفه، به اوایل اسلام بر می‌گردد. ابوزید بر این باور است که در قرن چهارم هجری، تمدن اسلامی شاهد پیشرفت همه جانبه تفکر شیعی در عرصه‌های فکری، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بوده و این امر را یکی از عوامل مؤثر در بروز تنوع سلیقه‌ها و روش‌های تأویلی در میان مسلمین می‌داند. وی معتقد است نزاع بر سر تأویل متون دینی بویژه متن قرآن که مرکزیت اصلی را در میان متون داشته در صدراسلام بدین گونه که امروز در جهان اسلام سایه افکننده است

، به عبارت دیگر، شواهد تاریخی از صدر اسلام، گواه آن است که خود صحابه، نخستین مؤولین بوده‌اند، حتی نزاع معتزلیان و اشاعره را نه نزاع در اثبات یا رد چنین روشی، بلکه نزاع در چگونگی به کارگیری تأویل می‌داند (ابوزید، ۲۰۰۵، ص ۱۵).

از دیدگاه ابوزید هم اشاعره و هم معتزلیان دست به تأویل زده‌اند؛ لیکن مسأله انغلاق تأویل (بسته شدن درهای تأویل)، عمدتاً از قرن ششم تا هشتم هجری با ترکیب تفکرات اشعری-حنبلی آغاز می‌گردد. زمانی که متأخرین، خاصه ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزی، با الهام از ابن حنبل، مفاهیمی چون «رأی مقبول» و «رأی مذموم» را در عرصه روش‌های تأویلی ابداع می‌کنند و با این عمل، اجتهادات فقهای اهل سنت و جماعت را داخل در دائره رأی مقبول قرار داده و دیدگاه‌های اجتهادی سایر اندیشمندان مسلمان را در زمره رأی مذموم به شمار می‌آورند. بدین ترتیب در آثار تألیف شده پس از آنان نیز این مسأله تکرار می‌شود و به یک قاعده و اصل در میان فقهای ظاهرگرا تبدیل می‌گردد (ابوزید، ۲۰۰۵، ص ۱۵ و همو، ۲۰۰۰، ص ۱۵-۱۱).

برای مثال وقتی سلفیان بعد از ابن تیمیه به برخی از تفاسیر اعتزالی همچون تفسیر زمخشری می‌رسند، با ارزیابی این اثر بر اساس رأی مقبول و مذموم، نسبت به مطالعه این اثر توسط عامه مسلمین هشدار می‌دهند و صرفاً مطالعه آن را برای کسانی جایز می‌دانند که به دلیل تسلط کافی بر عقاید اهل سنت و جماعت در مواجهه با عقاید اعتزالی انحراف فکری پیدا نمی‌کنند.^۱

ابوزید معتقد است این جریان از قرن هشتم هجری به بعد وضعیتی آسفبار به خود می‌گیرد؛ به طوری که نه تنها علوم عقلی بلکه علوم نقلی نیز متأثر از بسته شدن باب اجتهاد و تفکر، انحطاط می‌یابند. به این جهت این عصر را عصر «نصائح الطلاب» می‌نامد که در آن، اساتید در تمام علوم به جای اندیشیدن مستقل، دست به تلخیص آثار پیشین، شرح تلخیصات، حواشی و شروح حواشی زده‌اند. ابوزید پیشرفت یا پسرفت تأویل

۱. برای آگاهی از نمونه‌هایی از چنین بنگرید به: الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل، وبهامشه "الاتصاف فیما تضمّنه الکشاف من الاعتزال" لأحمد بن محمد الإسکندرانی المالکی، مکتبه مصطفی البابی الحلبی، ط ۳، ۱۹۶۶. که این چاپ، شامل انحرافات زمخشری از نظر شارح این اثر یعنی محمد اسکندرانی است.

در عصر حاضر را مبتنی بر وفاداری نظری و روشی به قضیه «خلقت قرآن» ارزیابی می‌کند، لذا معتقد است روند عدم پذیرش «خلقت قرآن» از سوی متفکرین مسلمان تا اوایل قرن نوزدهم میلادی در جهان اسلام ادامه داشته و برای اولین بار، محمد عبده با بازگشت به میراث عقلانی اعتزالی-رشدی، در الازهر، دانشجویان خود در علم بلاغت را به خواندن کتاب «أسرار البلاغ و دلائل الإعجاز» عبدالقاهر جرجانی ترغیب می‌نماید. این جریان که با عبده نضج گرفته بوسیله طه حسین با کندوکاو در گنجینه‌های علمی معتزلی کشف شده از کتابخانه‌های یمن در اوایل قرن بیستم میلادی، مخصوصاً آثار قاضی عبدالجبار اسدآبادی، وارد مرحله نوینی می‌شود (ابوزید، ۱۹۹۵، ص ۳۴-۳۱).

پس از محمد عبده و طه حسین، محمد الخولی ادامه دهنده راه جدید ایجاد شده در بازگشت به متن قرآن بود. پس از خولی شاگردان وی همچون: محمد/أحمد خلف الله (صاحب «الفن القصصی فی القرآن»)، عائشه عبد الرحمن بنت الشاطیء (صاحب «تفسیر بیانی») و شکری عیاد ادامه دهنده چنین روشی در تأویل بودند (ابوزید، همان، ص ۱۱-۱۰). نکته قابل توجه اینکه ابوزید خود را در ادامه همین جریان قلمداد می‌کند.

روش‌های تأویلی اندیشمندان معاصر مسلمان از نظر ابوزید:

نصر حامد ابوزید، ریشه شکل‌گیری روش‌های مختلف مواجهه با متن را در خود قرآن جستجو می‌کند؛ وی معتقد است تجلی دوگانه ظاهر/باطن در قرآن و روبروی هم قرار گرفتن این دو، نزد مسلمین با خط‌کشی بین علوم نقلی و عقلی، زمینه اصلی تأویل و مخالفت با آن را شکل داده است (ابوزید، ۱۹۸۳، ۳۶۱). وجود مفاهیم دیگری همچون: مجاز/حقیقت؛ محکم/متشابه؛ تنزیه/تشبیه؛ یا جبر/اختیار؛ رحمت/عذاب و رؤیت/حجاب نیز بر شکل‌گیری رویکردهای مختلف تفسیری و تأویلی در جهان اسلام دلالت دارند. ابوزید معتقد است مشکل تأویل متن در عصر حاضر تنها چگونگی قرائت متن یا تأویل آن نیست بلکه مسأله، شامل ابعاد دیگری همچون ابعاد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز می‌شود که محصول این فرایند، یا القای خرافات و اسطوره‌ها به اسم دین و تمسک به معانی لغوی نصوص دینی از سوی سلفیان شده و یا دستمایه‌ای برای تطبیق مؤلفه‌های غرب‌گرایانه بر میراث اسلامی از سوی روشنفکران متجدد گردیده است (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۱۰).

ابوزید معتقد است در دوره معاصر دو قطب تفکر و تأویل در میراث اسلامی، برآمده از دغدغه‌های قومی درباره مسائل مربوط به هویت به خصوص پس از شکست ژوئن ۱۹۶۷ اعراب از اسرائیل، وجود دارد (رک به: ابوزید، ۱۳۹۴، ۴۷). ابوزید بر این باور است که از زمان محمد عبده، پرداختن به متون دینی از منظری انسانی مورد توجه قرار گرفت. وی معتقد است: اگرچه عبده در بازخوانی میراث عربی-اسلامی گرایش روشنی به اعتزال و روش ابن رشد داشت اما دلبستگی‌های معرفتی به برخی از اندیشه‌های اشعری موجب شکل گرفتن ساختار دوگانه گفتمان عبده شد و نتیجه روش شناختی آن، مانع تحقق برخی دست‌آوردهای جزئی درباره رابطه «امر انسانی» با «امر دینی» گشته است. این تلاش‌ها، هسته‌های علمی مهمی را کاشت که پس از او قاسم امین در مصر و طاهر الحداد در تونس آن را پی گرفتند. طاهر الحداد اعلام کرد که «امر اجتماعی» مبنای فهم «امر دینی» است؛ زیرا بنیان «گفتار الهی» بر آن نهاده شده است (رک: ابوزید، ۱۹۹۵، ص ۱۰). علی عبدالرزاق نیز در «اسلام و مبانی حکومت»، با همین روش به نقد مفهوم «خلافت» پرداخت و آن را در بافتار سیاست نهاد و از چهارچوب «دین» خارج کرد. طه حسین نیز در پژوهش خود درباره شعر جاهلی با روش شک دکارتی، از ایده محمد عبده درباره این که قصص قرآنی صرفاً «تمثیل» اند و نه حقایق قطعی تاریخی، استفاده کرد. ابوزید معتقد است امین الخولی حلقه اتصال نسل پیشین با نسل متأخر است که توانست در این جریان شاگردانی همچون محمد احمد خلف الله، عایشه بنت عبدالرحمن الشاطی، شکری عیاد و ... پرورش دهد (ابوزید، ۱۹۹۵، ص ۱۱-۱۰).

روش‌شناسی تأویلی نصر حامد ابوزید:

با تأمل و تعمق در آثار به جای مانده از نصر حامد ابوزید، می‌توان روش مواجهه وی با نص قرآنی را به دو دوره متمایز تقسیم نمود:

۱. دوره اول (در زمان حضور در مصر) که رویکرد تأویلی ابوزید در این دوره، متأثر از سنت زبان‌شناختی کهن عربی است. وی با اتخاذ رویکردهای عقل‌گرایانه در مواجهه با قرآن، قائل به یکپارچگی متن «به مثابه نوشتار»ی واحد است. این رویکرد، در آثاری چون «الاتجاه العقلی فی التفسیر» آغاز و در «فلسفه التأویل: دراسة فی تأویل القرآن عند محیی الدین عربی» دنبال و نهایتاً در «مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن» به کمال خود می‌رسد.

۲. دوره دوم (شامل حیات ابوزید پس از حکم ارتداد وی و خروجش از مصر است) که با دست برداشتن از تحلیل‌های زبان شناختی صرف، از رویکردهای پساساختارگرا در مواجهه با متون کلاسیک متأثر می‌شود و متن را به مثابه (مجموعه) گفتار(های) پراکنده پیامبر اکرم (ص) با مردم عصر نزول تعریف می‌کند (ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۱۹۹-۱۹۸). این تغییر روش شناختی در مواجهه با متن قرآن، در آخرین اثر او یعنی «التجدید والتحریم والتأویل بین المعرفة العلمية والخوف من التفکیر» ظهور یافته است. مهم‌ترین شباهت دو دوره پیش گفته، اتخاذ روش‌های تأویلی مدرن همچون نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی، تحلیل ساختار سبکی و روایی، هرمنوتیک، تحلیل گفتمان و روایت‌شناسی از سوی ابوزید با هدف «برداشت امر گوهری و انسانی و معرفتی و عریان سازی امر تاریخی/مقطعی و نژادی و ایدئولوژیک» است (ابوزید، ۱۳۹۴، ص ۴۹).

مهم‌ترین تفاوت این دو دوره در آن است که در دوره اول (متن-قرآن- به مثابه نوشتار) با پذیرش قرآن کریم به مثابه یک اثر منسجم و با نگاهی پسینی، بر تحلیل گفتمان‌ها و رویکردهایی تفسیری و تأویلی ای تمرکز می‌یابد که حول این اثر شکل گرفته و به تولید معنا پرداخته‌اند، لکن در دوره دوم (متن-قرآن- به مثابه مجموعه گفتارهای پراکنده) با نگاهی پیشینی، متعرض اصل اثر و زنده کننده قضیه خلق قرآن معتزلی در عصور اولیه اسلامی است.

پیش از ورود به بررسی مؤلفه‌های اصلی دو دوره روشی اندیشه تأویلی نصر حامد ابوزید، به بررسی مبانی تأویلی وی اشاره می‌شود.

پیش‌فرض‌های تأویلی نصر حامد ابوزید:

در این بخش به پیش‌فرض‌های تأویلی نصر حامد ابوزید که به مثابه مبانی فکری او محسوب می‌شوند اشاره می‌شود. خلق قرآن، تاریخمندی و تأثیر لایه‌های ساختاری فرهنگی که متن در آن شکل گرفته، از مهم‌ترین این پیش‌فرض‌ها می‌باشد.

آثار وی محسوب می‌شود، قضیه «خلقت قرآن» است. وی در تقریری از تحول قضیه اعتزالی «خلقت قرآن» معتقد است: وحی رخدادی تاریخی است که در اصل به بُعد انسانی دوگانه‌ی خدا-انسان یا مطلق - محدود مربوط می‌شود. با چنین برداشتی، وحی، تحقق «مصلح» انسان روی زمین است، زیرا سخنی با انسان و به زبان اوست (ابوزید، ۱۳۹۴، ص ۷۷). ابوزید معتقد است، از لوازم نظری این پیش‌فرض، - که چه بسا معتزلیان نیز بدان توجه نداشته‌اند - آن است که گفتار الهی، گفتاری تاریخی است و چون تاریخی است فقط در پرتو تأویل بشری معنا پیدا می‌کند و معنای جداگانه و ذاتی و ثابتی از سنخ اطلاق مطلق و قداست خداوند ندارد (ابوزید، همان). وی معتقد است اگرچه محمد عبده به عنوان زنده کننده اندیشه‌های معتزلی در عصر حاضر، در مواجهه با مسائل انسان شناسانه، همچون اراده و آزادی و ... جانب آراء اعتزالی را گرفت اما در مسائل مربوط به هستی‌شناسی، همچون توحید، جانب اشعریان را گرفته است.

تاریخمندی:

فرض گرفتن تاریخمندی - به معنای شکل‌گیری در زمان و مکانی معین و مشخص - برای متون عموماً و قرآن خصوصاً، پیامد نظری عقیده به خلقت قرآن کریم است. ابوزید معتقد است یکی از پرمخاطره‌ترین اندیشه‌های تثبیت شده و رایج در ساختار تفکر اهل سنت متأثر از جریان اشعری، آن است که قرآن کریم که با وحی از سوی خداوند متعال بر حضرت محمد (ص) نازل شده، متنی قدیم و ازلی و یکی از صفات ذات الاهی است و چون ذات الاهی ازلی است و امری بر آن مقدم نمی‌شود، صفاتش هم ازلی است و هرچه از صفات صادر شود نیز ازلی است. قرآن نیز کلام خداست، پس یکی از صفات ازلی خداست، یعنی خودش هم قدیم است و هر که بگوید قرآن «حادث» است نه «قدیم» یا بگوید قرآن «مخلوق» است - یعنی زمانی داشته‌ایم که قرآن نبوده و بعد ایجاد شده، یعنی حادث شده - با «عقیده» مخالفت کرده و می‌توان «کافر» ش خواند. اگر مسلمانی چنین سخنی گفت، «مرتد» است، زیرا قدیم بودن قرآن، از اصول عقیده است و ایمان مسلمان جز به پذیرش آن کامل نیست (ابوزید، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲)

ابوزید تاریخمندی قرآن را به مرحله شکل‌گیری و کامل شدن آن مربوط می‌داند؛

مرحله‌ای که پس از آن متن به تولیدکننده فرهنگ تبدیل می‌شود، یعنی به متنی تبدیل می‌شود که همه متون دیگر با آن مقایسه شده و مشروعیت خود را در ارتباط با آن کسب می‌کنند. تفاوت این دو مرحله - ساخته شدن قرآن و سازندگی آن - همان تفاوت میان بهره گرفتن از فرهنگ و بیان آن در مرحله ساخته شدن و بهره دادن به فرهنگ و تغییر آن در مرحله سازندگی آن است. (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۲۴)

لایه‌های ساختاری فرهنگ عصر نزول:

از دیگر پیش فرض‌های تأویلی ابوزید که در آن متأثر از فردیناند دو سوسور است، نگریستن به متن به مثابه متنی نشانه‌شناختی است. برای وی مفروض است که لازمه تأویل واقعی، که در متن تولید دلالت/معنا کند، کشف معانی از راه تحلیل لایه‌های ساختاری است. وی معتقد است «متون دینی به هیچ عنوان از ساختار فرهنگی‌ای که در آن شکل گرفته‌اند، جدا نیستند. منشأ الهی این متون، مطلقاً با این واقعیت که آنها متونی زبانی هستند - با همه پیوندهای زبان با زمان و مکان تاریخی و اجتماعی - منافات ندارد» (ابوزید، ۱۳۹۴، ص ۱۵۰). مراد وی از بافتار، زمینه‌های مشترک و بسیار عمومی‌ای است که متنی نشانه‌شناختی را به ارمان می‌آورد؛ ساختارهایی چون ساختار فرهنگی-اجتماعی، ساختار بیرونی (ساختار مخاطب) و ساختار درونی (روابط اجزاء) و ساختار زبانی (ترکیب جمله و روابط جمله‌ها) و بالاخره ساختار خوانش یا ساختار تأویل (ابوزید، ۱۳۹۴، ص ۱۵۶). به این ترتیب ابوزید تحلیل ساختارگرایانه و محور قرار دادن لایه‌های بسیار عام ساختار در متون زبانی را تلاشی برای کشف لایه‌های ساختاری مخصوص قرآن می‌داند.

مواجهه ابوزید با قرآن در دو دوره فکری:

متن به مثابه نوشتار

سیر پژوهشی نصر حامد ابوزید در این دوره که با «الاتجاه العقلی فی التفسیر» آغاز و در «فلسفه التأویل: دراسة فی تأویل القرآن عند محیی الدین عربی» دنبال و نهایتاً در «مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن» به کمال خود می‌رسید، نگارش تاریخ کلاسیک تأویل در میراث اسلامی با هدف اثبات این فرضیه است که «رویکردهای مختلف تأویلی شکل

گرفته در تمدن اسلامی متأثر از ابعاد حیات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی این تمدن بوده است» (ابوزید، ۱۹۹۶، ص ۹-۱۱). در این میان، طرفداری ضمنی از رویکردهای عقلی-اعتزالی و نقد رویکردهای نقلی-اشعری هویدا است. ثمره چنین تاریخ‌نگری‌ای برای ابوزید، اندیشیدن در همان چهارچوب تأویلی معتزلی و تقریر نظریه‌ای با ادبیات علمی و مدرن از قضیه خلق قرآن و دیدن آن «به مثابه نوشتار» است (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۱۰).

وی معتقد است مهم‌ترین چالش معاصر در کشورهای اسلامی، که همه جریان‌های فکری، سیاسی و اجتماعی را به خود مشغول نموده است، نزاع بر سر «معنای اسلام» بوده و هست که این نزاع، بخشی از نزاع بزرگ‌تر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در باب معنای استقلال، آزادی و عدالت است. راهکار وی در این شرایط، احیای جریانی است که (متقدمین آن) به فرو غلطیدن در «مسأله معنا» و (معاصرین آن) معطوف به کارگیری «روش تحلیل زبانی در مطالعات اسلامی» معطوف شده‌اند. ابوزید چنین روشی را «یگانه روش انسانی ممکن در فهم پیام الهی، و نیز فهم اسلام» می‌داند. مسأله کلان ابوزید در این دوره آن است که «آیا می‌توان معنای دینی را دستخوش منافع [فردی یا گروهی] یا ایدئولوژی‌های مختلف قرار داد یا آنکه راه و وسیله‌ای برای کشف معنای دینی-البتّه تا حد امکان به دور از ایدئولوژی‌ها- می‌توان یافت؟ وی در ارتباط با این مسأله و با طرح سؤال اصلی خود که «معنای متن قرآنی چیست؟ تمام نزاع‌های موجود در کشورهای عربی را نزاع بر سر معنا و مفهوم قرآن به شمار می‌آورد و می‌کوشد برای یافتن معنای متن، از درون سنت اسلامی راهی بیابد.

مهم‌ترین ویژگی‌های «متن به مثابه نوشتار» از نظر ابوزید:

ابوزید در این دوره قرآن را یک «محصول فرهنگی» می‌داند، به عبارتی دیگر، «قرآن متن است، متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت شکل گرفته و سپس به فرهنگ شکل داده است» (ابوزید، ۲۰۰۰، ص ۲۴). ابوزید با تکیه بر «کلام الله» و با تمییز «مفهوم وحی» از «بیان لفظی وحی»، «قرآن را کلام خدا از طریق وحی و کلام ملفوظ آن را از جانب پیامبر می‌داند و از طرح مباحثی در حوزه غیب از جمله زبان جبرئیل و نظایر آن پرهیز می‌کند. تأثیر پذیری فراوان نصر حامد ابوزید از مطالعات ساختارگرایانه توشیهیکو ایزوتسو حول قرآن کریم هویدا است. در این باره می‌توان به مقاله «وحی به مثابه مفهومی

زبانی در اسلام» اشاره کرد که ایزوتسو با تحلیل زبانی (معنای لغوی محصول) وحی به تحلیل فرهنگی وحی می‌رسد، یعنی فرهنگ را از طریق تحلیل زبان می‌شناسد. ایزوتسو کسی بود که (به اعتراف خود ابوزید) ذهن و اندیشه او را به روی پژوهش‌های جدید در حوزه دانش‌های زبانی گشود. با این وجود، به نظر می‌رسد ابوزید اولین کسی است که واژه «هرمنوتیک» را وارد ادبیات معاصر عرب نمود. بر این اساس، در این دوره، متن در نظر ابوزید محدود به متون دینی اولیه (یعنی قرآن کریم) و ثانویه (مانند احادیث نبوی و سایر شروح این دو متن) است (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۶). مطالعات ابوزید در این دوره با پذیرفتن مرجعیت مصحف (یعنی قرآن کریم) در یک قالب منسجم و یکدست، بر چگونگی فرایند گردآوری آن در زمان خلیفه سوم و تأویل‌های شکل گرفته حول آن متمرکز است.

ابوزید در شمایل یک مورخ، به تعریف «ماجرای فکر» تأویلی در اسلام» می‌پردازد و رویکردهای تأویلی شکل گرفته حول مصحف را مورد بررسی قرار داده و ثمره چنین توجه تاریخی ای برای ابوزید، اتخاذ رویکردی شبه اعتزالی است که منجر به تأویل بخشی از این متون از سوی وی می‌شود. عمده تمرکز تأویلی ابوزید در این مرحله معطوف به مسائل مربوط به احکام و ارائه نمودن اصولی برای سازگار نمودن این احکام با فضای اجتماعی سیاسی مدرن است.

در این دوره ابوزید، متن را زیربنای اصلی تمدن اسلامی می‌داند که سبب اصلی شکل‌گیری رویکردهای متنوع و متعدد تأویلی نسبت به این متن است و محصول اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی این رویکردها، کلیتی به نام تمدن و میراث اسلامی شده است (ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۲۰۷-۲۰۶). وی در این دوره معتقد است «وقتی متن دینی را یک نوشتار زبانی بدانیم، معنایش آن است که حق نداریم سرشت نوعی خصوصیت‌های متنی آن را نادیده بگیریم» (ابوزید، ۱۳۹۴، ص ۱۵۶). او معتقد به کنش متقابل متن با انسان و انسان با متن است و تأویل را نوعی رمزگشایی از متن دانسته و برای این عمل، شناخت ساختار زبانی قرآن را ضروری می‌داند.

با بیان ماجرای فکر تأویلی در اسلام توسط وی، شکل‌گیری مذهب «شافعی» در فقه و اصول و توسعه مذهب «اشعری» در عقاید، کلام و فلسفه بوسیله «غزالی»، به جهت نقش مخربشان در مهبجوریت قرآن، ریشه انحطاط تعقل در اسلام فرض شده‌اند و چنین حادثه‌ای مورد انتقاد وی قرار گرفته است. ابوزید چربیدن متون ثانوی بر متن اول (یعنی قرآن) را عامل اساسی انحطاط اندیشه در جهان اسلام می‌داند؛ وی برای اصلاح چنین وضعیتی متأثر

از رویکردهای تأویلی شکل گرفته در عصر نهضت عربی در قرن نوزدهم و بیستم میلادی معتقد است تأویل صحیح قرآن، با اولویت دادن به بافت تاریخی و مکانی نزول وحی و مؤثر دانستن فرهنگ زمانه عصر نزول بر مجازها، تشبیهات و استعاره‌های قرآن امکان پذیر است. وی در این راستا، چهار پیش فرض را برای تأویل درست متن در عصر حاضر پیشنهاد می‌دهد: ۱. تأیید پذیری تجربی، ۲. اصل قرار گرفتن فرهنگ و مقتضیات مفسر، ۳. تقسیم مفاهیم دینی به ذاتی و عرضی، ۴. اصالت دادن به سلوک توحیدی در قرآن و سنت. در ادامه به مختصات اندیشه تأویلی نصر حامد ابوزید در دوره دوم فکری او پرداخته می‌شود.

متن به مثابه (مجموعه) گفتار(های پراکنده)

اگرچه ابوزید در دوره پیشین، که بیشترین حجم آثار و اندیشه وی را به خود اختصاص داده است، متأثر از تاریخ تأویل در جریان اعتزالی کلاسیک بود، اما شاخصه اندیشه ابوزید در این دوره دوم، با حفظ دغدغه‌ی پیشین، تأثیرپذیری از علوم ادبی - زبان‌شناختی پسامدرن از یک سو، و جریان تأویلی نواندیش اسلامی از سوی دیگر است که ثمره آن در چرخش وی از قرآن «به مثابه نوشتار» به سوی قرآن «به مثابه مجموعه گفتار»‌های پراکنده شکل گرفته در طول بیش از بیست سال در زمان ظهور اسلام» پدیدار می‌گردد. ابوزید با رد مرجعیت متن قرآن کریم به مثابه کلیتی واحد، عاری از تناقض، نقص و واجد حقیقت، نگاهها را به زمینه‌های شکل‌گیری گفتگوهای پراکنده توسط پیامبر اکرم و مردم عصر خود سوق داده و محصول چنین گفتگوهایی را که پس از پیامبر در چنین قالبی ریخته شده «قرآن کریم» می‌داند. به عبارت دیگر، تلاش وی تعبیری پسامدرن و شبه معتزلی^۱ از قضیه «خلق قرآن» در قرون اولیه اسلامی است (ابوزید، ۱۳۹۴، ص ۴۰).

۱. تلاش نصر حامد ابوزید را از آن جهت شبه اعتزالی خواندیم که صرف اتخاذ «قضیه خلق قرآن» که نمودی اعتزالی در میراث اسلامی دارد باعث اطلاق اعتزالی بودن بر یک شخص نیست، بلکه معتزلیان کلاسیک با رویکرد کلامی-عقلی به طرح قضیه خلق قرآن می‌پرداختند و با این کار درصدد دفاع از عقاید اسلامی و رد شبهات عقیدتی وارد شده در عقاید اسلامی از سوی ظاهرگرایان برآمده بودند؛ به عبارت دیگر یکی از مهمترین و اساسی‌ترین پیش فرض‌های مورد قبول معتزلیان اولیه اثبات هستی‌شناسانه مصحف (قبول قرآن موجود به مثابه متنی الهی و وحیانی) بود، در حالیکه نمود اندیشه

ابوزید، در مواجهه نوین خود با متن قرآن، ادعای نوشتاری بودن زبان قرآن و منسجم و یکدست بودن آن را رد کرده و متن موجود را به مثابه مجموعه گفتگوهای پیامبر با مردم عصر نزول معرفی می‌کند و هدف غائی از چنین گفتگوهایی را، شکل‌یابی و تجسد در قالب چنین متنی نمی‌داند. اگر در دوره پیشین یعنی «متن به مثابه نوشتار»، ابوزید، ارزش ادبی و زبان شناختی قرآن را بر سایر ابعادی که فقها، اصولیون، متکلمین و فلاسفه به قرآن نسبت داده‌اند برتر می‌داند؛ در این دوره یعنی «متن به مثابه گفتار» ارزش معنابخشی و اخلاقی قرآن کریم در سطحی فردی و شخصی را بر سایر وجوه ارزشی قرآن کریم برتر می‌داند.

مهم‌ترین ویژگی‌های گفتاری بودن قرآن به تعبیر ابوزید

ابوزید یکی از مهم‌ترین پیامدهای قائل شدن به سرشت گفتاری متن را خلع نظر از «فرهنگ متعالی» یعنی فرهنگ نوشتاری رسمی، به سوی «فرهنگ‌های غیرمتعالی» یعنی فرهنگ‌های غیرنوشتاری موجود در وجدان عمومی جامعه می‌داند که با زندگی روزمره مردم عادی سروکار دارد (ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۲۰۲-۲۰۱). پیامد بعدی فرض گرفتن قرآن به مثابه گفتار، پیوند پرسش از معنای قرآن به پرسش از معنای زندگی برای انسان است. زیرا قرآن آکنده از گفتگوها و جدل‌ها و مناظره‌ها و نفی و قبول‌هاست، نه فقط در ارتباط با هنجارها و فرهنگ‌ها و گونه‌های سلوک پیش از پیدایش خود یا علیه آنها بلکه حتی با هنجارها و احکام و تأکیدهای خود نیز رابطه‌ای پویا دارد. (ابوزید، همان) از دیگر پیامدهای سرشت گفتاری قرآن که در عرصه روش خود را نشان می‌دهد آن است که محقق قرآنی را به سوی روشی انسان‌گرایانه‌تر سوق می‌دهد (همان، ص ۲۱۲-۲۱۶). «چندآوایی» بودن قرآن کریم از دیگر لوازم گفتار پنداشتن این کتاب است. از نظر ابوزید، ایده چند آوایی در مقابل فرض تک‌آوایی بودن قرآن است که حتی محمد ارکون که خود پیشرو در نظریه سرشت گفتاری قرآن است از آن غفلت ورزیده است (همان، ص ۲۱۳).

ابوزید در تشریح رأی به سرشت گفتاری قرآن، یکی از اهداف رویکرد نوینش را بنیان نهادن هرمنوتیکی زنده و گشوده و در انداختن تاویل قرآن به مسیری در جهت صورت‌بندی «معنای زندگی» و آزادسازی آن از انواع اقتدارها معرفی می‌کند. «هر رویکرد

ابوزید در این دوره، رد مصحف شریف به شیوه‌ای است که امروزه وجود دارد.

نو به قرآن، چه در پژوهش‌های دانشگاهی و چه در کاربرد زندگی روزمره که سرشت اصلی قرآن به مثابه گفتار را در کانون توجه قرار ندهد، نمی‌تواند هرمنوتیکی زنده و گشوده به بار آورد. آغازگاه تلاش برای بنیاد نهادن هرمنوتیکی زنده و گشوده این واقعیت است که تاویل قرآن کوششی برای صورت بندی «معنای زندگی» است (ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۱۱۹).

در دوره دوم مبتنی بر چنین پیش‌فرض‌هایی ابوزید به ارائه راه حل‌هایی برای اصلاح گفتمان دینی معاصر عربی-اسلامی می‌پردازد و مهم‌ترین راه حل را تغییر بنیادین روش‌های تأویلی در اصول فقه و ابواب فقهی منتج از آن می‌داند. در این دوره ابوزید با مرور برخی از مسائل و امور زندگی اجتماعی راه حل‌هایی را نیز ابراز می‌کند. اموری نظیر امور انسانی، خانوادگی، بازرگانی، تغذیه و ... متجلی در حقوق بشر، حقوق زن در اسلام، تجویز ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب، خوردن شکار، قاعده هم زیستی...

وی به صدد یافتن راهکار اصلی در این امور به طرح این سوال می‌پردازد که «آیا عقل اسلامی می‌تواند اصل و فرع را در گفتار قرآنی تعریف و تعیین کرده و با این کار افق فقه اسلامی را تغییر دهد؟». او با طرح این سوال، مهم‌ترین معضل بر سر راه نوسازی جامعه را دخالت فقهی در چنین مسائلی دانسته و آن را نه به ماهیت همه جانبه اجتماعی-سیاسی و تمدنی دین اسلام، بلکه نشأت گرفته از نزاع قدرت گفتمان‌های دینی بر سر «معنای حقیقی» دین دانسته و ایده جایگزین وی، «اصل قرار دادن عبادت فردی با معیار ثواب و عقاب اخروی و فرع قرار دادن احکام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مبتنی بر آیات قرآن کریم» است (همان، ص ۲۴۴-۲۴۳).

نقد و ارزیابی:

چنانچه بیان شد از نظر ابوزید مهم‌ترین متن در تمدن عربی-اسلامی قرآن کریم است. از نظر وی هیچ متنی نمی‌تواند بی توجه به ویژگی‌های فرهنگی و محیطی‌ای باشد که در آن شکل گرفته است و برای شناخت چنین متنی لازم است نظام نمادین زبان و ویژگی‌های زبان شناختی و ساختاری فرهنگ مبدأ بازشناسی شود. در این راستا ابوزید نه تنها «سنت» را (که در اینجا منظور میراث عربی-اسلامی است) مذموم نمی‌داند بلکه

معتقد است برای شناخت صحیح قرآن مرجعیت میراث عربی (خصوصاً در عصر نزول قرآن) همواره باید محور خوانش متن قرآنی قرار گیرد. لذا محقق، در این صورت، بیش از آنکه به خصوصیات اصلی آموزه‌های غیرنژادی و جهانی قرآن کریم که با محوریت شکل‌گیری حیات طیبه با تمرکز بر کرامت انسانی و سعادت همگانی (به معنای فرازمانی و فرامکانی بودن این آیات) نازل شده‌اند بنگرد، ناگزیر، با نگاه نژادی (عرب‌گرایانه) و بومی‌گرا (زیست‌بوم عصر نزول) به این آیات می‌نگرد. وی بعد از بررسی رویکردهای مختلفی که در تمدن عربی نسبت به متن قرآن شکل گرفته‌اند می‌گوید هریک از این رویکردها، بعد خاصی از قرآن را متناسب با اهداف اجتماعی سیاسی خود اتخاذ نموده و مورد تأویل قرار داده‌اند. وی نیز متناسب با اهداف اجتماعی و سیاسی خود، بهترین «خوانش» کلاسیک در بحث از «چیستی قرآن کریم» را قضیه خلق قرآن معتزله دانسته و خوانش مطلوب زبان‌شناختی را نیز همان خوانش لغویونی چون عبدالقاهر جرجانی می‌داند. ایده‌آل خوانش مدرن از نظر وی، خوانش «هرمنوتیکی فلسفی انسان محور» است.

پیامد اتخاذ چنین رویکرد زبان‌شناختی قوم‌گرایانه‌ای در خوانش متون دینی از سوی ابوزید، منجر به خروج بخش عظیمی از بدنه تمدنی می‌شود که توسط مسلمانان سایر بلاد غیرعرب بوجود آمده است. اگرچه ابوزید متهم به سکولار بودن و حتی بدعت در دین شده است، اما چنین تحلیلی، همچنان مبتنی بر گرایش‌های ناسیونالیستی (در عرصه‌های فکری و علمی) است. در روش‌شناسی تأویلی ابوزید، از آنجاکه در عصر نزول قرآن کریم، «انسان» و «جوامع غیر عرب» در محور توجه فرستنده متن (خداوند متعال) قرار نداشته‌اند (زیرا قرآن محصولی فرهنگی، آن هم از جنس عربی است) و امروزه نیز به گیرنده اول (رسول اکرم (ص)) دسترسی نداشته و نمی‌توانند مستقیم از زبان وی بشنوند، لذا تنها راه برای فهم قرآن، پذیرفتن مرجعیت‌های غیر ایمانی و بلکه زبان‌شناختی است. به عبارت دیگر در محور پروژه‌های اندیشمندان معاصر عرب زبان، بیش از آنکه مؤلفه‌های دینی و اسلامی محور تحلیل‌ها قرار گرفته باشد، مسئله زبان و تمدن عربی، مورد اهتمام بوده است، کما اینکه اسامی پروژه‌های اصلی اندیشمندان معاصر عرب گویای این مسئله است.

نتیجه گیری:

همواره تأمل در قرآن و علوم مربوط به آن به عنوان شاخه‌ای از دانش‌های اسلامی در میان مسلمین و غیر مسلمین رواج داشته است. تاریخ تطور این علم، نشان از شکل‌گیری رویکردهای مختلفی حول مصحف شریف است. یکی از این رویکردها در کنار رویکردهایی چون رویکرد فقهی، کلامی، فلسفی، عرفانی و ... رویکرد ادبی و زبان‌شناختی است که پیشینه‌ای ممزوج با سایر مباحث عقیدتی و کلامی پیدا کرده است. نصر حامد ابوزید، متفکر و نواندیش مصری، یکی از اندیشمندان مسلمانی است که در قامت یک مؤرخ علم تأویل در حوزه ادبی- زبان‌شناختی در دوره معاصر مطرح شده است. وی با گرایش شبه اعتزالی (طرفداری از قضیه خلق قرآن، مجاز و ...) و متأثر از روش‌های تحلیل موجود در علوم انسانی و اجتماعی مدرن و پسامدرن همچون نشانه‌شناسی، تحلیل گفتمان و ... دو دوره مواجهه با متن قرآن را در کارنامه خود به ثبت رسانده است. در دوره اول فکری خود، با نگرشی مدرن و ساختارگرایانه، متن را در ساختاری منسجم و واحد به «مثابه نوشتار» نگریست و عمده تلاش خود را بر شرح ماجرای فکر تأویلی در اسلام و با تأیید رویکرد عقلی-اعتزالی و نقد رویکرد نقلی- اشعری معطوف داشت. ابوزید در دوره دوم فکری خود، با نگرشی پسامدرن، قائل به «متن به مثابه (مجموعه) گفتار(های) پراکنده پیامبر با مردم عصر خود» شد و با این ایده، مرجعیت مصحف شریف به مثابه یک متن منسجم و حاوی حقیقت را نفی نمود و با قرار دادن قرآن به عنوان معیاری برای ساختن ابعاد مختلف یک تمدن همه جانبه مخالفت کرد و تنها زمینه استفاده از قرآن را مسائل فردی و اخلاقی با معیار ثواب و عقاب اخروی دانست. پیامد چنین روشی در مواجهه با قرآن، رد برخی سازوکارهای مربوط حیات اجتماعی مسلمین درباره مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و در مقابل گرایش به گزینش سازوکارهایی همچون سازوکارهای اخلاقی، صوفیانه و عرفانی است که مبتنی برآن اصل در دین اسلام، عبادت با معیار ثواب و عقاب اخروی است نه تمدنی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی متمایز از سایر تمدن‌های بشری.

فهرست منابع:

۱. أبوزيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، الطبعة الثالثة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦
۲. -----، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير، بيروت، المركز الثقافي، ٢٠١٠
۳. -----، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، بيروت، دارالتنوير للطباعة و النشر، ١٩٨٣
۴. -----، متن، قدرت، حقيقت، ترجمه احسان موسوى خلخالى، تهران، نيلوفر، ١٣٩٤
۵. -----، النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الدينى بين إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة)، بيروت، المركز الثقافى العربى، ١٩٩٥
۶. -----، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: الطبعة الخامسة، بيروت، المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٠
۷. -----، نقدا لخطاب الدينى، ط ٣، بيروت، المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٧
۸. الخولى، أمين، مناهج التجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط ٣، ١٩٦١
۹. زمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل، وبهامشه "الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال" لأحمد بن محمد الإسكندراني المالكي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط ٣، ١٩٦٦
۱۰. الشاطىء، عايشه بنت عبدالرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، بيروت، دار المعارف، ١٩٩٠
۱۱. <http://www.maaber.org/issue>

A Study on political Social Thoughts of Abul Hasan Ali Nadwi

By: Hamed Rezaei Habib Abadi¹

M.A of Muslims Social Studies, Tehran Unuversity

Abul Hasan Ali Nadwi is out of the great thinker and reformists of the Islamic World and specially Indian peninsula. In today's Islamic world his beliefs and thoughts are really worthy of re-reading .He belongs to the Islamic world revival stream who believed in formation of a civilizational Islam through which Muslims could take over the leadership of the whole world. In his civilizational project while highly affected by Sufism beliefs, he gives more priority to spiritual issues than political and social issues. Generally *Abul Hasan Ali Nadwi's* beliefs and thoughts should be categorized and analyzed by type in Deobandi's school.

This paper benefiting from the foundational methodology, first studies the social and epistemological groundings of *Nadwi's* beliefs and thoughts and then studies his political and social thoughts. The author then focusing on two important political stream in Indian peninsula makes an analysis on the differences between the thoughts of *Nadwi* as the representative of *Deobandi* stream and *Abul A'la Maududi* as the representative of *Jamaat-E- Islami* stream and finally some critiques on *Nadwi's* beliefs and thoughts have been given.

Keywords: *Abul Hasan Ali Nadwi*, Social Thought, Political Thought, Deobandi School, Islamic Civilization ,Sufism

*. hamedrezaei103@gmail.com. (Corresponding author)