




The Possibility or Impossibility of a Theory of the State: The Liberal State Schema in the Political Thought of Nasr Hamid Abu Zayd

Aabedin. Faghih Nasiri¹, Behrooz. Daylam Salehi^{2*}, Saeed. Eslami³

¹ PhD Student, Department of Political Science, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran

² Assistant Professor, Department of Political Science, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran

³ Associate Professor, Department of Political Science, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran

* Corresponding author email address: Behrooz_daylamsalehi@yahoo.com

Article Info

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Faghih Nasiri, A., Daylam Salehi, B., & Eslami, S. (2025). The Possibility or Impossibility of a Theory of the State: The Liberal State Schema in the Political Thought of Nasr Hamid Abu Zayd. *Journal of Social-Political Studies of Iran's Culture and History*, 4(1), 385-398.



© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

ABSTRACT

The political thought of Abu Zayd is founded upon secularism and humanism. He views government as a worldly, non-religious, and non-sacred phenomenon. From his perspective, democracy represents the most appropriate system within the current discourse, as it safeguards the interests of the majority. He asserts that the principle of shura (consultation) in the Qur'an possesses the capacity to evolve along the path of democracy. It should be noted that several theories have been proposed regarding the origin of the state, the most prominent of which include: divine creation, coercive foundation, genetic determinism, establishment based on human nature, and emergence through the social contract. The present question, therefore, is whether Abu Zayd formulated a systematic theory of the state. Our hypothesis is that within Abu Zayd's political thought, the theory of the state appears only in the form of a schema of the liberal state.

Keywords: Abu Zayd, religious reformism, state, historicity, democracy.

EXTENDED ABSTRACT

The concept of the state, as one of the most complex and multifaceted phenomena in political science, has been the central focus of scholarly attention since the classical period of political thought. According to (Bashirieh, 2016), the state embodies the highest manifestation of power relations and public interest in every society, and its dual nature—both visible and elusive—renders it one of the most debated constructs in political theory. In Islamic culture, the state has never been perceived as an accidental or neutral organization but rather as an institution with inherent divine geometry and distinctive attributes. Proponents of the idea of an Islamic state argue that the genesis of the political system in Islam is rooted in revelation and was historically realized through the Prophet's establishment of governance in Medina, which they interpret as the archetype of divine polity (Firahi, 2001). Others, however, such as (Poladi, 2015), emphasize that Islamic statehood transcends worldly management and encompasses the mission of securing salvation in the hereafter. These diverging views have created a continuous tension between theological legitimacy and sociopolitical rationality. Within this intellectual framework, Nasr Hamid Abu Zayd emerges as a critical voice who questions the essentialist and absolutist conceptions of divine authority. His thought, rooted in secularism and humanism, envisions government as a purely earthly and non-sacred institution. He recognizes democracy as the most appropriate system in the contemporary discourse, as it safeguards the collective interests of the majority. The present study, employing a descriptive-analytical approach, examines whether Abu Zayd formulated a systematic theory of the state or whether his political philosophy merely offers a schema reflecting liberal state principles.

Abu Zayd's intellectual formation was profoundly shaped by his engagement with philosophy, linguistics, and Islamic theology. Born in Tanta, Egypt, in 1943, he developed a distinctive intellectual trajectory that blended humanistic exegesis with critical hermeneutics. His encounter with Western philosophies—particularly hermeneutics, semantics, and structuralism—prompted him to formulate a methodology for reinterpreting religious texts through the lens of human experience rather than divine immutability (Hamed, 2007). His interpretive project was grounded in the conviction that the Qur'an is a human, historical text, whose meanings are contingent upon the evolving horizon of human understanding (TaHERi Kal Keshvandi & Bozouri Nejad, 2016). As a product of the Amin al-Khuli school of textual criticism, Abu Zayd employed modern linguistic tools while remaining faithful to the textual and structural integrity of Islamic scripture (Abouzeid, 2017). He argued that revelation itself was a dialogical event situated in time and space, which necessarily implies its historicization and openness to reinterpretation. This hermeneutical perspective led him to redefine the epistemological boundaries between divine communication and human reason. His intellectual resistance to the literalist and traditionalist tendencies prevalent in the Muslim world was not merely an academic exercise but a profound attempt to emancipate the human intellect from the dominance of metaphysical absolutism. As (Raeisian & Zend Aghghati, 2017) noted, Abu Zayd's methodological secularism was a response to both ideological dogmatism in Islamic academia and political authoritarianism in Arab states. Through his interdisciplinary inquiry, he sought to dismantle the binary opposition between faith and reason, replacing it with a dynamic, interpretive continuum grounded in historical consciousness.

The political dimension of Abu Zayd's thought, while not developed as an independent political doctrine, reveals his implicit preference for liberal democracy and rational governance. He maintained that democracy represents the only viable system within the present global discourse because it ensures collective welfare and intellectual freedom (Mansourzadeh & Masoud, 2017). Drawing upon the Qur'anic

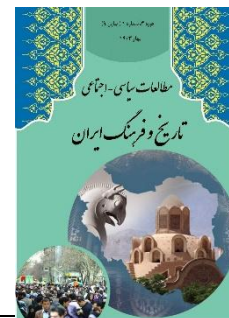
principle of *shura* (consultation), he contended that Islam's consultative tradition possesses the potential to evolve toward democratic praxis. His interpretation of the Constitution of Medina underscored its nature as a political covenant grounded in coexistence and pluralism rather than a theocratic charter (Abouzeid, 2017). Moreover, Abu Zayd criticized the instrumentalization of religion by political authorities, arguing that the alliance between clerics and rulers transforms religious discourse into an apparatus of ideological domination (Abouzeid, 2004). His critique of divine sovereignty aimed to expose the theological underpinnings of totalitarianism. According to Abu Zayd, when the notion of sovereignty is monopolized by religious institutions, it legitimizes authoritarian regimes that claim to represent the divine will on earth. Such monopolization, he argued, leads to the negation of human agency and the suppression of interpretive plurality. Consequently, he advocated for the separation of religious and political authority as a precondition for genuine democracy (Abouzeid, 2016). This view situates his thought within a broader liberal-humanist tradition that perceives secularism not as atheism but as a rational framework for moral and social autonomy.

Abu Zayd's engagement with Western modernity was nuanced and critical. He differentiated between "Western civilization" and "modern civilization," insisting that the latter is the cumulative heritage of all human cultures, including Islam (Alikhani, 2004). While acknowledging the scientific and technological advancements of the West, he warned against uncritical imitation of its utilitarian and capitalist values. In his view, "Western political civilization" was distinct from universal human civilization because it often pursued imperialist interests, particularly in the Muslim world. The economic and epistemological dominance of the North over the South, he argued, perpetuates structural inequalities under the guise of globalization. Abu Zayd maintained that modernity should be reinterpreted as a human rather than Western phenomenon, one that Islam had historically anticipated in its rational and ethical dimensions. This perspective aligns with his broader goal of reconciling faith with reason, tradition with progress, and spirituality with human freedom. In this light, Abu Zayd's liberal schema of the state emerges as a critical synthesis that neither rejects Western ideas wholesale nor accepts them unconditionally. Rather, he envisioned a contextual adaptation of liberal principles—freedom, justice, and equality—within an Islamic civilizational framework (Kheirjou, 2018). For him, liberalism did not negate religion; instead, it purified it from mythologization and directed its moral potential toward progress and human dignity (Hamed, 2007).

The role of reason (*'aql*) in Abu Zayd's system of thought occupies a central place in his philosophical anthropology. He distinguished between metaphysical and historical reason, favoring the latter as the authentic instrument of human understanding (Hamed, 2007). He contended that monotheism (*tawhīd*) aims to liberate human intellect from superstition and irrational authority (Abouzeid, 2004). His rationalism, however, was not abstract but ethical and pragmatic, oriented toward social justice, equality, and freedom. As (Bagheri Kia, 2015) observed, Abu Zayd's rationality was microcosmic, concerned more with practical reasoning and civic virtue than with metaphysical speculation. He believed that the Qur'anic text, from the moment of its revelation, underwent a process of humanization through prophetic interpretation—a transformation from divine transcendence to historical immanence. This transition, in his view, exemplifies the dialogical interaction between reason and revelation. The sanctification of religious understanding by clerical elites, he argued, amounts to a form of intellectual tyranny that obstructs the renewal of thought and the development of an enlightened society (Nasri, 2002). By

promoting a secular or *'ilmānī* reading of scripture, Abu Zayd sought to reclaim religion as a source of ethical guidance rather than dogmatic control. His rationalist humanism thus places him among the foremost advocates of an interpretive Islam compatible with democratic pluralism and civic modernity.

In the final analysis, Abu Zayd's intellectual project can be seen as an effort to reconstruct Islamic thought along the lines of renewal (*tajdīd*) and enlightenment (*tanwīr*). He believed that Islam is not merely a metaphysical doctrine but a transformative force aimed at restructuring the world (Alikhani, 2004). The discourse of religious reform, as he envisioned it, opposes imitation (*taqlīd*) and calls for critical engagement with inherited traditions (Pourpirar, 2002). He maintained that genuine intellectual enlightenment requires the courage to question established authorities and to enter the "forbidden zone" of dogmatic taboos (Vaezi, 2010). For Abu Zayd, secularism represented not the negation of faith but the scientific comprehension of religion's historical function (Mansourzadeh & Masoud, 2017). In his critique of *fiqh*, he denounced the subordination of religious jurisprudence to political power and the monopolization of interpretation by clerical elites (Bagheri Kia, 2015). His insistence on intellectual autonomy, pluralism, and rational critique culminates in a liberal understanding of governance that privileges human freedom over divine absolutism. Thus, while Abu Zayd did not articulate a full-fledged "theory of the state," his reflections collectively form a liberal schema of political order grounded in humanism, historicity, and democratic rationality.



امکان یا امتناع نظریه دولت، طرح واره دولت لیبرال، در اندیشه سیاسی نصر حامد ابوزید

عابدین فقیه نصیری^۱، بهروز دیلم صالحی^۲، سعید اسلامی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران

۲. استادیار، گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران

۳. دانشیار، گروه علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران

*ایمیل نویسنده مسئول: Behrooz_daylamsalehi@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

فقیه نصیری، عابدین، دیلم صالحی، بهروز، و اسلامی، سعید. (۱۴۰۴). امکان یا امتناع نظریه دولت، طرح واره دولت لیبرال، در اندیشه سیاسی نصر حامد ابوزید. *مطالعات سیاسی - اجتماعی تاریخ و فرهنگ ایران*، ۴(۱)، ۳۹۸-۳۸۵.

اندیشه سیاسی ابوزید بر سکولاریسم و اومانیسم بنا شده است. او حکومت را امری زمینی، غیر دینی و غیر قابل تقدیس می‌داند از نگاه او نظام دموکراسی بهترین نظام در گفتمان فعلی است چرا که منافع اکثریت در آن رعایت شده است. او می‌گوید، اصل اندیشه شورا در قرآن، قابلیت حرکت در مسیر دموکراسی را دارد. لازم به گفتن است که در رابطه با منشأ پیدایش دولت، نظریاتی مطرح شده است که مهمترین آن‌ها: الهی بودن، بر مبنای زور قرار داشتن، بر اساس ژنتیک واقع شدن، بر طبیعت انسان استقرار یافتن و همچنین بر اساس قرارداد اجتماعی پدیدار شدن است. اکنون سوال این است که، آیا ابوزید نظریه‌ای روشمند در مورد دولت دارد؟ فرضیه ما این است که در اندیشه سیاسی ابوزید نظریه دولت، تنهابه صورت طرح واره دولت لیبرال مطرح شده است.

کلیدواژگان: ابوزید، نو/اندیشی دینی، دولت، تاریخ‌مندی، دموکراسی.



© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

نهاد دولت، مهم ترین موضوع دانش سیاست است که همه شاخه‌های این دانش از نگاه خاص خود، با پدیده دولت سر و کار دارند؛ می‌شود گفت که دانش سیاسی به طور مستقیماً به دولت نگاه می‌کند. در واقع دولت عالی ترین جلوه رابطه قدرت و حاکمیتی است که در تمام جوامع وجود داشته، و همچنین مظهر مصلحت عمومی می‌باشد (Bashirieh, 2016). مفهوم دولت یکی از معضل ترین مفاهیم در علم سیاست می‌باشد، دلیل آن، دویپهلویی و پیچیدگی این مفهوم است که، در عین حال آن را سهل و ممتنع نموده است. به طوری که به آسانی، اما نگران کننده با بسیاری از مفاهیم و نهادها گره می‌خورد. نمی‌توان دولت را به عنوان یک پدیده، در نگاه اول به درستی شناخت، چرا که به رغم ملموس بودنش باز هم نمی‌شود به راحتی بر روی آن انگشت گذاشت، زیرا مجموعه‌ای از مفاهیم، ارزش‌ها و اندیشه‌هایی در خصوص زندگی اجتماعی می‌باشد؛ دولت نهادی منفعل و بی طرف نیست که بتوان آن را نادیده گرفت و همچنین حاصل تصادف صرف و ساده نیز نمی‌باشد. نظر به این که نظریه‌های دولت، معمولاً هم شکل آن و هم نگرش‌های ما را در باره آن رقم می‌زنند، بنابراین فهم نظریه‌های اساسی دولت، باید بخشی از آموزش‌های سیاسی را تشکیل دهد. می‌توان گفت که مهمترین معیارهای طبقه بندی تئوری‌های دولت عبارتند از: منشأ و ماهیت دولت، غایت دولت، حدود آزادی فرد، اقتدار دولت و منبع مشروعیت قدرت سیاسی؛ و همچنین لازم به گفتن است، مهمترین نظریاتی که در باره دولت ارائه شده است معطوف به منشأ، ماهیت و غایت دولت می‌باشند، نظریات دیگر نیز در دل همین تئوری‌ها قرار می‌گیرند.

دولت در فرهنگ اسلامی امری تصادفی، اتفاقی، و سازمانی انفعالی و بی طرف نیست، بلکه دارای برخی از مختصات هندسی و همچنین ویژگی‌های مخصوص به خود است. طرفداران وجود نظریه دولت در اسلام معتقداند که دولت اسلامی ریشه در وحی دارد که بر اساس تاریخ، توسط پیامبر مکرم اسلام در مدینه الرسول تاسیس یافته است و شکل اولیه و ساختار ایده آل خود را به جهانیان معرفی نموده است. این‌ها ادعای خود را با استناد به کلام، فقه و تجربه اثبات می‌کنند (Firahi, 2001). در اندیشه اسلامی برخی مسائل، مانند منشأ دولت و سرچشمه اقتدار آن، یا موضوع بحث قرار نگرفته، و یا چندان توجهی به آن نشده است، چرا که در باورشان اینگونه امور جزئی از قانون الهی بوده و ازلی و ابدی محسوب می‌شوند. از نگاه آن‌ها علت وجودی دولت اسلامی محافظت از قانون (شرع) و پیشبرد آن می‌باشد. بنا بر این وظیفه دولت تنها تامین شرایط زندگی این جهانی نیست بلکه فراهم نمودن بستر رستگاری جهان آخرت نیز می‌باشد (Poladi, 2015).

دولت به لحاظ ظاهر یک کل است که دارای اجزایی می‌باشد، بر همین اساس در بررسی دولت با کلیتی تحت عنوان نهاد(دولت) از یک سو و از دیگر سوی با محتوایی در درون تحت عنوان، سرزمین، جمعیت، حکومت و حاکمیت ارتباط داریم. دولت به عنوان یک نظام سیاسی، دارای تنوعات ساختاری و توانمندی‌هایی است؛ بر همین اساس دارای قوه تقنینیه، اجرائیه و قضائیه می‌باشد. لذا باید گفت که دولت دارای مفهومی پیچیده است (Jafari, 2011). نکته مهم و اساسی که ضرورت دارد بدان پرداخته شود این است که، اندیشه‌های ابوزید حول دو محور مهم و اساسی دور می‌زند: بخشی در حوزه دین، و بخشی نیز به حوزه سیاست اختصاص دارد؛ پژوهش حاضر قصد دارد تنها اندیشه‌های سیاسی ابوزید را مورد مطالعه و واکاوی قرار دهد، و برای نیل به این مقصد از روش کتابخانه‌ای(تحلیلی- توصیفی) استفاده شده است

ابوزید در مسیر زندگی

دکتر نصر حامد ابوزید در دهم ژوئیه ۱۹۴۳ در غرب مصر شهر طنطا دیده به جهان گشود. او متفکری مصری و متکلمی آزاد اندیش پیشگام در اسلام بود؛ شهرت او به واسطه تفسیر انسانی از قرآن بود. از ابوزید ۱۲ کتاب به زبان عربی و بیش از ۷۰ مقاله به زبان‌های عربی و انگلیسی باقی مانده است؛ لازم به گفتن است که یکی از برجسته ترین نظریات ابوزید، باور او به انسانی بودن قرآن است. ابوزید با تحریر مفهوم نص، روش متن شناسی را بنا نمود و مفاهیم بسیار زیادی را در حاشیه عقل دموکراتیک و تفسیر پذیری متن ارائه نموده است (Sajadi,

2015). نصر حامد ابوزید مطالعاتش را در سه حوزه فلسفه، سیاست و به ویژه حوزه ادبی پیگیری می‌کند. او از فضای اسلامی مارکسیستی و ملی‌دانشگاه‌گرا اثر گرفته و بر این اساس در مطالعات اسلامی روش نقدی را اختیار می‌کند؛ اما جریان فکری حاکم بر دانشگاه این فرصت را از او سلب می‌کند (Raeisian & Zend Aghghati, 2017).

نکته مهم در باره ابوزید از آن است که او برخی از مبانی تفکر غربی متأثر از مبانی هرمنوتیک، معنا شناسی، ساختار گرایی و... را به منظور بررسی اندیشه دینی به طوری خاص پی ریزی کرد. وی از زمره افرادی است که تلاش می‌کنند تا زمینه بررسی متن دینی از درون دایره دین و بر اساس هرمنوتیک را فراهم آورند. افکار ابوزید عمدتاً بر گرفته از افکار دانشمندان غربی بوده، اما او برای این که مخاطبانش را متقاعد نماید که نظراتش ساخته ذهن او است، علاقه‌ای ندارد که این مهم را بدانند. او در بررسی قرآن از شیوه زبان شناختی بر گرفته از ساختار گرایان خصوصاً فوکو استفاده کرده است. گرایش ابوزید به شیوه‌ای از ساختار گرایی که خود محصول مدرنیته است، دلیلی جز گرفتار نشدن در مکتب اشعری نبود؛ که در نهایت موجب اجرای شیوه زبان شناسی وارداتی توسط او شد (Hamedi, 2007).

او جزء تربیت یافتگان مکتب نقد امین الخولی بوده و همچنین مهمترین و مشهور ترین آثار علمی و پژوهشی او به این مکتب تعلق دارد. به عقیده ابوزید، اینکه قرآن را متنی زبانی و تاریخی ببینیم موجب تحول بنیادین در آگاهی تاریخی و دینی ما خواهد شد. به ضرورت، این نگاه ابوزید بدون نقد رادیکال گفتمان سنتی دینی حاکم و به چالش کشیدن باورهای اساسی این گفتمان امکان پذیر نبود (Abouzeid, 2017). نصر حامد ابوزید فراتر از پیشینیانش به ابزارهای تحقیق سنتی هم در روش و هم در معرفت مسلط بود. ابوزید در موضوعات مورد مطالعه اش ضمن امانت داری نسبت به متن و ساختار، اصطلاحات و قالب گفتمانی آن، از روش مدرن ادبی استفاده می‌کرد؛ و حاصل مطالعاتش را به جهانیان عرضه می‌داشت. اگرچه تاثیر ایدئولوژی بر نظریات ابوزید بر کسی پوشیده نیست اما او از اندیشه‌های پیشین خود اثر نگرفت، باید توجه داشت که ابوزید هرگز نمی‌خواست چیزی را از خارج بر متن تحمیل کند، او چندان توجهی به تاریخ قرآن نداشت و همچنین جایگاه آن را در جهان بینی و تشریح حفظ کرد. لازم به گفتن است که با وجود اینکه ابوزید در غرب زندگی می‌کرد و در فضای دشمنی آنان با اسلام و اعتقادات دینی قرار داشت، اما این شرایط او را مجبور به احتیاط و محافظه کاری کرد، با این نگاه هویتی بنیادگرا پیدا نکرد و در ستیز با آنان نیز قرار نگرفت.

باید گفت که ساختمان فکری ابوزید، شکلی از تاریخ نگاری تاویل در اسلام است که در قالب مطالعات زبان شناختی صورت می‌گیرد. او بر این باور است که، وحی پدیده‌ای تاریخی و به خدا و انسان مربوط است؛ از این منظر وحی چیزی جز عینیت یافتن مصالح انسان در جهان نیست، چرا که سخن گفتن با انسان به زبان او می‌باشد. او می‌گوید که چون سخن خداوند امری تاریخی است بنابراین نمی‌تواند دارای معنای مستقل، ذاتی و ثابتی از جنس اطلاق مطلق و قداست خداوند باشد، بلکه تنها در سایه تاویل بشری معنا می‌یابد (Taheri Kal Keshvandi & Bozouri Nejad, 2016).

اندیشه سیاسی ابوزید

نمی‌توان از مطالعه زندگی ابوزید اندیشه سیاسی اش را به روشنی در یافت، چرا که او به طور مشخص دغدغه چنین اندیشه‌ای را نداشته است؛ اما از میان اندیشه هایش می‌شود نگاه او به حوزه سیاست را پیدا کرد. در این باره می‌توان گفت که او به نظام دموکراسی باور داشته و به صورت جسته و گریخته به مسائل سیاسی اشاره نموده است، به نظر وی نظام دموکراسی بهترین نظام در گفتمان فعلی است چرا که منافع اکثریت در آن رعایت شده است. او می‌گوید امروزه در نگاه شرع نیز مصالح امت که در بر گیرنده مصالح اکثریت است مورد توجه است و چنانچه کسی بخواهد با تاویل منافع اقلیت را رعایت کند، مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد، زیرا چنین تاویلی با اهداف و مقاصد وحی هم خوانی ندارد. او بر این باور است که قوت گرفتن طرح تاسیس حکومت دینی در میان مردم به دلیل شکل گیری دولت صهیونیستی در سال ۱۹۴۸ و

شکست اعراب از اسرائیل در سال ۱۹۶۷ و همچنین پیروزی انقلاب و تشکیل جمهوری اسلامی در ایران بود که موجب به صحنه آمدن اسلام سیاسی و تقویت این اندیشه شد (Mansourzadeh & Masoud, 2017).

اندیشه سیاسی ابوزید بر سکولاریسم و اومانیزم بنا شده و با تاکید بر عقل، در واقع اعتزالی نوین را به ما می‌نماید، وی می‌گوید می‌توان با دانش‌های جدید و تفکر عقلانی به بهترین شکل ممکن وحی را شناخت، او بر این باور است که ما نیز همچون غرب باید عقل را از حاکمیت نصوص و انحصار آزاد کنیم تا شاهد کار آمدی آن باشیم، او با وام‌گیری از اندیشه اومانیزم حیطه قلمرو نصوص دینی را خاص و محدود دانسته و سایر عرصه‌ها را به عقل و تجربه بشری می‌سپارد. ابوزید تنها راه بازگشت به اسلام را زنده کردن عقل در حوزه اندیشه و فرهنگ می‌داند، وی اهمیت و اصالت عقل را تا جایی می‌داند که وحی نیز بدان استوار است (Mansourzadeh & Masoud, 2017).

از نگاه ابوزید، پیمان مدینه سندی است که بر اساس قواعد سیاسی آن روزگار، پیمانی سیاسی برای همزیستی و همکاری مابین گروه‌های اجتماعی، سیاسی و دینی عرب، مسلمان و یهود ساکن یثرب بوده است. این سند آغازی برای به رسمیت شناخته شدن مسلمانان به عنوان گروهی مستقل و همچنین نقطه شروع اعتراف به رهبری سیاسی محمد (ص) بر این گروه به حساب می‌آید. او بر این باور است که، دسته‌ای از حاکمیت‌های سیاسی، نهاد رسمی دینی را بهترین پشتوانه و هم‌پیمان خود برای کنار زدن حرکت‌های نوسازی و اصلاح می‌دانند؛ بر همین اساس به مخالفت با گفتگوی علمی برخاسته و برمنطق نقل تاکید و علیه منطق عقل گام بر می‌دارند. بسیار روشن است که اصلاح و نوسازی دینی و اصلاح نوسازی سیاسی لازم و ملزوم یکدیگر هستند؛ رسیدن به یکی بدون آن دیگری امری ناشدنی است (Abouzeid, 2017). ابوزید می‌گوید در قرآن مواضع سیاسی - اخلاقی آشکاری علیه ظلم اجتماعی و اقتصادی وجود دارد که به راحتی نمی‌توان آن‌ها را از ساختار جامعه تجاری مکه جدا کرد. از نگاه ابوزید وقتی که بحث‌ها اجتماعی و سیاسی از حوزه واقعیت به حوزه متون تسری یابد، عقل تابعی از متن می‌شود و وظیفه‌ای جز اینکه متن را در خدمت توجیه ایدئولوژیک واقعیت عرفی و روزمره به کار گیرد ندارد. در این صورت کشاکش به شکل مجادله‌ای دینی بر سر تاویل متون در می‌آید در نتیجه واقعیت هم از سوی متفکران نظام و هم از طرف متفکران مخالف، تایید می‌شود. همچنین باید گفت که حاکمیت یافتن نصوص در قلمرو سیاسی و اجتماعی، توتالیتریسم نصوص را در پی خواهد داشت و این امر در گفتمان دینی متاخر موجب اقتدار گرایی کامل شده است (Abouzeid, 2004).

از نگاه ابوزید، جدایی مرجعیت دینی و سیاسی، لازمه یک دموکراسی بی قید و شرط است، چرا که در غیر این صورت، دین می‌تواند به راحتی مورد دستکاری قرار گیرد و به ابزاری در دست قدتمندان مبدل شود؛ چنین فضایی به پیروان ادیان دیگر را که در اقلیت قرار دارند زیان وارد می‌کند. ابوزید می‌گوید، اصل اندیشه شورا در قرآن، قابلیت حرکت در مسیر دموکراسی را دارد؛ و از روی صدق باید گفت، این اندیشه دموکراسی بوده است که موجب شده تا مسلمانان شورا را اینگونه تفسیر کنند. اما پس از آن، حتی اسلام‌شناسان در قرآن اصل دموکراسی را کشف نموده‌اند، زیرا آن‌ها نیز نیازمند دموکراسی هستند. چرا که بدون دموکراسی برای آن‌ها نه تنها آزادی اندیشه وجود ندارد، بلکه تعقیب و پیگرد را نیز در پی دارد (Abouzeid, 2016).

مطلب دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که، از مطالعه آثار ابوزید می‌توان به تغییر اندیشه‌های او پی برد، لازم به گفتن است که، آنچه در مسیر نوسازی فکر و ذهن ابوزید را به خود مشغول می‌داشت، تحقق جامعه‌ای برتر، دست‌یابی به دموکراسی و سکولاریسم و آزادی اندیشه و از همه مهم‌تر رسیدن به عدالت اجتماعی بود. او می‌گوید برخلاف ادعایی که اذعان می‌دارد در اسلام سلطه‌ای همچون سلطه کلیسا مسیحیت وجود ندارد، اما واقعیت چیز دیگری است و باید گفت که چنین سلطه و اقتداری، و حتی محاکم تفتیش عقاید، عملاً در زندگی ما وجود دارد. به طوری که امر سیاسی و دینی را در سیطره قدرت خود گرفته است. در چنین وضعیتی، هر مخالف سیاسی، فردی متمرّد بیرون از اجتماع و تهدید کننده وحدت امت به حساب می‌آید (Abouzeid, 2017).

از نگاه ابوزید مفهوم حاکمیت موجب تقویت ارتجاعی ترین و عقب مانده ترین نظام‌های سیاسی و اجتماعی می‌شود و این امر برای مدعیان آن نیز مشکلاتی را ایجاد می‌کند. او می‌گوید گفتمان دینی با مفهوم حاکمیت خود، در واقع خواسته و ناخواسته در مسیر تقویت بدترین نظام سیاسی که همان دیکتاتوری است گام بر می‌دارد. ابوزید بر این باور است که، پایه‌های نظری مفهوم حاکمیت دینی بر دو اصل ادعای تملک تمامی حقایق و انحصار تصمیم‌گیری قرار دارد؛ او می‌گوید گفتمان سیاسی پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و بر این باور است که همواره حق با او بوده و هرگز مرتکب اشتباه نمی‌شود (Abouzeid, 2004).

ابوزید می‌گوید گفتمان دینی بر این باور است که حاکمیت تنها از آن خداوند است، زیرا نظامی که مبتنی بر حاکمیت بشر باشد به بردگی یک انسان در برابر انسان دیگر منتهی می‌شود که این حاکمیت طاغوت است و اسلام برای رهایی انسان از سلطه طاغوت آمده است. او معتقد است، اگر چه اسلام به مدد عقل و وجدان برای رهایی انسان از سیطره اوهام و خرافات و همچنین محو موانع آزادی او آمده است؛ با این وجود گفتمان دینی تنها به یک بعد از ابعاد رابطه انسان با خدا که همان عبودیت است اصرار می‌ورزد؛ بر مبنای این نظر فاعلیت و خلاقیت آدمی در اطاعت و تسلیم محض، در نتیجه هر نوع پرسشگری و مناقشه مردود می‌گردد. بنابراین چنین اعتقادی تاویل و اجتهاد را بر نمی‌تابد و آن، جایی برای چون و چرای بشر باقی نمی‌ماند. ابوزید تاکید دارد به اینکه، باید دید که منظور گفتمان دینی از مفهوم حاکمیت چیست، چنانچه نفی حاکمیت بشر و سیادت انسانی بر انسان دیگر باشد باید گفت که این مفهوم به سروری افرادی خاص منجر می‌شود که گمان دارند تنها خودشان حق شرح، فهم، و تفسیر و تاویل متون دینی را دارند و همچنین فقط خودشان شایسته دریافت پیام الهی هستند (Abouzeid, 2004).

از نگاه ابوزید، این اندیشه دینی است که ادعای دین حد اکثری دارد تا بر عرصه سیاست نیز فائق آید، و در مقابل نیز این فکر سیاسی است که می‌خواهد دین را اسیر ماهیت ایدئولوژیک خود نماید. به هر صورت حاصل دو نگاه یکی است و این خطر و بلایی بزرگ است (ابوزید، ۱۳۹۶، ۵۰). در اندیشه ابوزید به منبع استفاده نادرست دین توسط سیاستمداران توجه شده است، این خود بدین معنا است که او نمی‌خواست دین به عنوان ابزاری در دست اهل سیاست قرار گیرد؛ او می‌گوید هیچ کس حق ندارد از دین به عنوان ابزاری برای رسیدن به هدف‌های ناصواب بهره برداری نماید بلکه برخورد با دین به عنوان حقیقت و راه نجات از بی‌عدالتی باید در رفتار همگان نهادینه شود. ابوزید بر این باور است که دین اسلام قابلیت آن را دارد برای تمدن و دستاوردهای روزگاران بعد نیز پاسخ درست بدهد؛ اما این ضعف ما مسلمانان است که آن را به درستی نشناخته، و به شکل صحیح عمل نکرده‌ایم (Sajadi, 2015).

غرب و مدرنیته و طرح وارده دولت لیبرال از نگاه ابوزید

ابوزید می‌گوید، باید بین مفهوم تمدن جدید و تمدن غرب قائل به تفاوت بود، چرا که تمدن جدید میراث تمدن‌های پیشین بوده و اسلام را نیز در خود جای داده است، به همین جهت او مفهوم تمدن جدید را بیشتر می‌پذیرد. وی بر این باور است که تمدن غرب و غرب سیاسی نیز با یکدیگر فرق دارند، چرا که غرب سیاسی امروز بر مبنای سود گرایی پیش می‌رود و در مرکز ممالک اسلامی مدافع منافع اسرائیل است، لذا این سیاست باید محکوم گردد. از نگاه ابوزید، مشکلی که وجود دارد این است، برتری علمی و فناوریانه غرب موجب شده است که ما بدون توجه به پایه‌های فکری، فلسفی، فرهنگی و سایر جوانب آن، حرکت خود را آغاز کرده ایم و گمان می‌کنیم که می‌شود به کمک دارایی‌های موجود در عرف و سنت بر دستاوردهای تمدن جدید اثر گذاشت (Alikhani, 2004).

ابوزید بر این نکته اشاره می‌کند که درست است تمدن بشری در غرب رشد فراوانی داشته است، اما نمی‌توان گفت تمدن بشری و همچنین مدرنیته محصول غرب است؛ او بر این باور است که باید میان مدرنیته غربی و مدرنیته بشری قائل به تفاوت بود؛ چرا که مدرنیته غربی هم در هدف و هم در شمولیت با مدرنیته بشری متفاوت است. ابوزید در باره قدمت مدرنیته در دین، معتقد است که حقیقت دین را باید

از اصل و اوضاع سیاسی و اجتماعی اولیه اش بدست آورد، نه آن چه راکه در طول تاریخ به واسطه تفسیرهای متعدد و گاهی متضاد به ما رسیده است؛ و می گوید در این صورت ما شاهد مدرنیته‌ای خواهیم بود که اسلام در قرن هفتم ارائه داده و مسلمانان پنج قرن بعد، از آن پرده برداری و آن را کامل نموده اند. نکته دیگری که ابوزید را به خود مشغول کرده است ارتباط میان غرب و اسلام است او می گوید، ارتباط میان اسلام و غرب موجب فشارهای فراوان بر جهان اسلام شده و همچنین حفظ منافع سیاسی و اقتصادی غرب به دنبال داشته است؛ او می گوید در دهکده جهانی امروز، کشورهای شمال دارا تر و کشورهای جنوب فقیرتر می شوند؛ وی بر این باور است که مدرنیته، حقوق بشر و دموکراسی تنها برای قشر مرفه ایجاد شده و برای دیگران جز فریاد تظلم خواهی دست آوردی نداشته است (Alikhani, 2004).

در بین جوامع اسلامی نیز ابوزید از میان نومعتزلیان در مباحث قرآنی تحت تاثیر دستاوردهای مدرنیته پیش فرض‌های رایج سنتی در مورد وحی را به چالش کشید، او همچنین با مردود دانستن پیش فرض‌های رایج سنتی در باره چیستی وحی قرآنی، آن را امری انسانی و محصولی فرهنگی معرفی می کند. ابوزید می کوشد تا با عرفی ساختن وحی شناخت تازه‌ای از آن برای ما فراهم نماید (Kheirjou, 2018). ابوزید بر این باور است که باید میان تمدن غرب و غرب سیاسی تفاوت قائل شد؛ چرا که تمدن غرب مجموعه‌ای از نظام‌های فلسفی، فکری، فرهنگی و سیاسی و همچنین زیبایی شناسانه، معماری، هنری و ادبی را در بر می گیرد؛ اما غرب سیاسی شامل مجموعه‌ای از نظام‌های سیاسی و ایدئولوژی‌های حاکم بر ایالات متحده آمریکا و کشورهای اروپایی می باشد. او می گوید، نباید شک کرد که سیاست غرب بر اساس مصالحی قرار دارد که در مسیر مطامع استعماری و بازار واحد جهانی حرکت می کند (Abouzeid, 2017).

در نگاه ابوزید، لیبرالیسم نقض کننده دین و نافی نقش آن در جامعه نیست؛ بلکه فهم علمی دین است که اسطوره گرایی را از آن می زداید و سایر نیروهای موجود را به سوی پیشرفت، عدالت و آزادی ترغیب و قوت می بخشد (Hamedi, 2007). این سخن نیز در خور توجه است که، اندیشه سیاسی ابوزید را باید به ظرافت و دقت عقلی فهم نمود. او به عنوان نو اندیش دینی، به خوبی با شرایط، ویژگی‌ها و حساسیت‌های جهان اسلام آشنایی دارد؛ بر همین اساس با مهندسی دقیق، اهداف سیاسی خود را دنبال می کند. در گام نخست با ترسیم اوضاع امروز مسلمانان، دلایل عقب ماندگی آنان را بر می شمارد. ابوزید دومین گام را با مرز بندی و تفکیک میان غرب سیاسی و تمدن غرب بر می دارد. او با زیرکی هرچه تمام تر از وجوه مشترک میان اسلام و تمدن غرب در گام سوم سخن به میان می آورد، و مرزهای میان این دو دیدگاه را بر می چیند، و چنین وانمود می کند که، اسلام نیز در طلب رسیدن به همین منزل بوده است، گویا رسیدن به دستاوردهای تمدن غرب گمشده مسلمانان است، و آنان برای رسیدن به توسعه متوازن و همه جانبه راهی جز عبور از مسیر غرب را ندارند.

ابوزید و جایگاه عقل

ابوزید از میان قرائت مبتنی بر ابزارهای عقل غیبی و ابزارهای عقل تاریخی انسانی، مورد اخیر را می پذیرد؛ او عقل غیبی را غرق در خرافه، اسطوره‌ای، قرائت گذشتگان و اسلام گرایان امروز می داند و عقل تاریخی انسانی را قرائت نوگرایان همچون لیبرال‌ها و روشنفکران به حساب می آورد. وی تلاش می کند تا قرائت لاهوتی و اسطوره‌ای از متن را کنار زده و قرائتی تاریخی و ناسوتی ارائه نماید؛ او برای فراهم کردن زمینه نقد عقلی و تحلیل علمی، تلاش می کند تا خود را از نگاه مقدس شمارنده وحی و تنزیل جدا کند (Hamedi, 2007).

ابوزید بر این باور است که اصل توحید در اسلام برای آزادی عقل بشری از غلبه اوهام و اساطیر آمده است. او می گوید توحید می خواهد که عقل آزادانه در قلمرو اندیشه و واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی و همچنین در بازسازی روابط میان قبایل درگیر و نیز ایجاد پیوندهای تازه بر مبنای عدالت و برابری سخن بگوید؛ با این وجود گفتمان دینی با نادیده گرفتن این حقیقت، مصادیق آن را به گونه‌ای دیگر تاویل می کند (Abouzeid, 2004). باید گفت که ابوزید دارای عقلانیتی جزئی نگر و دغدغه‌هایی چون برابری، عدالت اجتماعی و آزادی داشته که به او اجازه اعتنای جدی به فلسفه اسلامی که بر نوعی عقلانیت متافیزیکی خاص استوار بود را نمی داده است (Bagheri Kia, 2015).

نکته در خور توجه این است، ابوزید بر این باور است که چون متن از اولین لحظه نزولش از تنزیل به تاویل می‌رسد، بنا بر این از الهی بودن خارج، و به متن بشری تبدیل می‌شود. ابوزید می‌گوید: اولین حرکت متن در همراهی با عقل بشری از فهم پیامبر از متن به دست می‌آید؛ او می‌گوید، چنانچه گفتمان دینی قائل به مطابقت فهم پیامبر با دلالت ذاتی متن باشد، اعتنایی به آن نمی‌شود؛ چرا که این گونه تصورها به جهت مطابقت دادن امر مطلق و نسبی و ثابت و متغییر موجب نوعی شرک می‌شود البته این در صورتی اتفاق می‌افتد که میان قصد الهی و فهم بشری از این قصد مطابقت داده شود، هر چند اگر فهم پیامبر باشد. ابوزید چنین تصویری را موجب مخفی شدن بشر بودن و نبی بودن پیامبر و همچنین خدا انگاری و مقدس نمودن آن می‌داند (Hamedi, 2007).

او می‌گوید اگر ما برای اندیشه‌ای که باور دارد همه پدیده‌های طبیعی و اجتماعی از ناحیه خداوند است ارزش قائل شویم، نتیجه‌ای جز مختل کردن کارکرد عقل را در زندگی حاصل نمی‌شود (Mansourzadeh & Masoud, 2017). وی بر این باور است که متن از لحظه نزول، با قرائت پیامبر از الهی به انسانی تبدیل شد، زیرا توسط انسان فهم و از تنزیل به تاویل رسید. او می‌گوید فهم پیامبر از متن، سرآغاز فرایند ارتباط عقل بشری با متن را نمایان می‌کند، ابوزید می‌گوید، گفتمان دینی با نگاه منفعت طلبانه و ایدئولوژیک در برابر سنت و میراث، از روی عمد سعی می‌کند آن بخش از سنت که جنبه عقلانی و روشنگرانه دارد را نادیده بگیرد، و جنبه عقب مانده و ارتجاعی آن را جایگزینش نماید (Abouzeid, 2004). او می‌گوید قداست دین نباید باعث شمردن فهم عالمان شود؛ ابوزید تفسیر علمانی (سکولار) از نصوص دینی را بهترین نوع معرفت دینی می‌داند او همچنین بر این باور است که نباید پاسخ بسیاری از سوال‌های دنیوی را از متون دینی انتظار داشت بلکه می‌شود با مراجعه به دانش بشری پاسخ مناسب را بدست آورد (Nasri, 2002).

نو اندیشی از منظر ابوزید

ابوزید معتقد است که اسلام فقط یک ایدئولوژی برای فهم و تفسیر جهان هستی، و همچنین تنها یک روش روحانی و معنوی نیست؛ بلکه هدفش ایجاد تغییر و دگرگونی در جهان است (Alikhani, 2004). در گفتمان دینی معاصر، جریان نو اندیشی دیدگاهی در مقابل سنت گرایبی است. این جریان معتقد است که تقلید از پیشینیان امری ناپسند است. چرا که آنان مطابق روزگار خود اجتهاد، و پایه گذار علمی بوده، در نتیجه تمدنی ایجاد نموده و فلسفه و اندیشه‌ای بنا کرده اند. میراث پیشینیان در شکل دادن به آگاهی‌های ما سهیم بوده و دانسته و ندانسته رفتار ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد، بنابراین نه قابل کنار گذاشتن و نه قابل پذیرش مطلق است بلکه باز سازی آن امری ضروری می‌باشد؛ بدین معنا که هر آن چه با روزگار ما همخوانی نداشته را کنار، و همچنین بر جنبه‌های مثبت آن تاکید و بنایی نو بر اساس زبان روزگار خود احداث نماییم؛ در واقع این همان نو اندیشی است که برای برون رفت از بحران‌های فعلی، به آن نیاز داریم، نو اندیشی که بین سنت و تجدد و میراث پیشین و پسین پیوند و جمع می‌کند (Pourpirar, 2002).

از نگاه ابوزید، روشنگری دینی و گفتمان روشنگری نتوانسته است تنگناهای موجود و تسلط گفتمان دینی غالب و سنتی را کم، و بستر ساز افق معرفتی جدید گردد. و همچنین قادر نبوده است اطلاعات علمی و تاریخی به نصوص دینی را سر و سامان دهد؛ زیرا به تاریخی و بشری بودن قرآن و نیز به فرهنگی بودن آن توجه خاص نداشته است (Vaezi, 2010). او بر این باور است که رسیدن به روشنگری فکری مورد نیاز، باید از راه تلاش برای برانگیختن خردها و به چالش کشیدن و ورود به منطقه ممنوعه و همچنین گشودن باب مناقشه در رابطه با مسائلی که بستر اندیشیدن را ایجاد، و قلمرو اقتصادی فقیهان است، صورت گیرد. او می‌گوید زیرا فقیهان سخن خود را نه یک اجتهاد همچون اجتهادهای دیگر، بلکه سخن آخر می‌دانند. بنابر این باید گفت که روشنگری فکری دیوار بلندی که در فرهنگ ما، میان عوام و خواص کشیده شده است را برمی‌چیند. از منظر ابوزید، وجه مشترک همه جنبش‌های اسلامی، ترس از هرنوع تاویل عصری و نو گرایانه از اسلام می‌باشد؛

خصوصاً این تاویل از متون موسس (قرآن و سنت) صورت گیرد (Abouzeid, 2017). ابوزید خود را اندیشمندی سکولار (علمانی) می‌داند؛ از نگاه او اسلام دینی سکولار است و در تفسیر متون دینی نباید به رویکردهای سیاسی اعتنا نمود (Nasri, 2002).

ابوزید و سکولاریسم

دکتر نصر حامد ابوزید، سکولاریسم را تاویلی درست و فهم علمی از دین می‌داند، و همچنین نظر کسانی که سکولاریسم را الحاد و جدا کننده دین از اجتماع و زندگی می‌دانند باطل دانسته و رد می‌کند. او معتقد است که حاکم حکومت هیچ قداستی نداشته و چیزی تحت عنوان قدرت ولایت وجود ندارد، چرا که اساساً حکومت امری زمینی، غیر دینی و غیر قابل تقدیس است (Mansourzadeh & Masoud, 2017). ابوزید می‌گوید اینکه همه پدیده‌ها از طبیعی تا اجتماعی را به علت نخستین ارجاع دهیم، ضرورتاً به حاکمیت الهی منتهی می‌شود؛ این یعنی در تقابل و همچنین نقیض حاکمیت بشر است. بنابر این چنین مکانیسمی با حاکمیت پیوند خورده و می‌شود ابزاری علیه سکولاریسم و مقابله با آن. نکته دیگر آن که گفتمان دینی سنتی برخی مواقع گفته‌ها و اجتهاد پیشینیان را با خود دین یکسان می‌داند، بهتر بگوییم که برای بهره برداری از این مکانیسم، معرفت دینی را با دین یکسان می‌انگارد (Abouzeid, 2004).

ابوزید معتقد است که ادیان و کتب مقدس آن‌ها سرچشمه اندیشه‌های اخلاقی می‌باشند. این مهم در غرب، به جهت تلاش‌های گسترده برای راندن دین به پستوی جامعه، طوری که دین امری کاملاً شخصی شود، نادیده گرفته می‌شود. او می‌گوید من چنین برداشتی از سکولاریزاسیون را سوء فهم می‌دانم، چرا که دین فقط یک امر شخصی مربوط به افراد منفرد نیست، بلکه مسئله جامعه می‌باشد، البته باید گفت که جامعه در اینجا معادل حکومت یا رژیم نیست. افراد باید هم در انتخاب دین وهم در تفسیرشان از دین کاملاً آزاد باشند. اما دین و تفسیر آن تنها از طریق افراد محقق نمی‌شود، بلکه اغلب به صورت جماعت صورت می‌گیرد؛ از این زاویه دین دیگر امری خصوصی نیست (Abouzeid, 2016).

فقه و فقها و دولت از نگاه ابوزید

ابوزید می‌گوید در زمانه ما که اندیشه دینی فقیهان در خدمت امیال حاکمان قرار گرفته و اینان به جای مصالح امت منافع حکمان را دنبال می‌کنند دیگر نمی‌توان اجماع اهل حل و عقد را دلیل عمل قرار داد، چرا که در عصر حاکمیت وسایل ارتباط جمعی، اهل حل و عقد خود حاکم بر مقدرات مردم و صاحب این وسایل هستند. در چنین شرایطی نمی‌شود که اجماع واقعی صورت گیرد، زیرا تنها در فضایی دموکراتیک و مردمی اجماع مورد قبول در تاویل متون دینی تحقق می‌یابد، او معتقد است که طرح تاسیس دولت دینی اساساً سیاسی است و ارتباطی با دین ندارد (Mansourzadeh & Masoud, 2017). او بر این باور است که چون فقه سنتی به ابزاری ایدئولوژیک در دست دولت‌های کشورهای مسلمان برای اطاعت و پیروی اجباری مردم با نگاه شرعی تبدیل شده است، پس دارای ایراد می‌باشد. او می‌گوید عیب کار در اینجا است که روحانیان به جای اینکه راه تامل و اندیشه که همان باب اجتهاد است را به روی مردم بکشایند، با قدرت‌های سیاسی هم صدا و همراه شده‌اند؛ و این خود موجب امتیاز نخبگان مذهبی شده است. ابوزید همچنین سنت را به دلیل اینکه وحی نبوده و راهی برای تشخیص آداب و رسوم صحیح و غلط وجود ندارد؛ دارای ایراد دانسته و معتقد است که باید همه سنت‌ها را ترک کرد (Bagheri Kia, 2015).

نتیجه‌گیری

درمیان آثار ابوزید چه به وجه سلبی یا ایجابی، چه به صورت منطوق یا مفهوم وحتى به شکل تلویحی، از منشأ دولت و کار کردهای آن سخنی به میان نیامده است. اما می‌توان از مجموع گفته‌هایش طرح واره‌ای از دولت را فهم کرد. ابوزید با نقد گفتمان دینی در قرائت رسمی از دین و تاکید بر قرائت‌های مختلف؛ و همچنین با رد الهی دانستن حکومت و تاکید بر زمینی بودن آن؛ او با عبور از عقل غیبی و اصرار بر عقل جزئی و عقل تاریخی؛ و نیز با مردود دانستن تفاسیر سنتی و رجوع به تفسیر علمانی (سکولار) از نصوص دینی؛ وی با ناصواب دانستن مفهوم

حاکمیت در گفتمان دینی و همچنین با نگاه واقعی به سرمایه‌های میراثی؛ و مخالفت با ارجاع همه پدیده‌ها به علت نخستین؛ دکتر نصر حامد با اشاره به اهمیت پیمان مدینه، اصل شورا در قرآن، نوگرایی اسلام؛ اوهمچنین با بنا نهادن اندیشه سیاسی خود بر سکولاریسم و او مانیسیم، بهترین دانستن نظام دموکراسی در گفتمان فعلی؛ و لیبرالیسم را فهم علمی از دین دانستن؛ در واقع مولفه‌هایی از یک دولت را به تصویر می‌کشد، و شاید می‌توان گفت که از دل همه این مفاهیم، رجحان اندیشه ابوزید به دولت لیبرال پیدا می‌شود، و به دیگر سخن باید گفت آنچه ذهن ما را بدان رهنمون می‌شود طرح واره‌ای از دولت لیبرال است.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

موازن اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازن و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

شفافیت داده‌ها

داده‌ها و مآخذ پژوهش حاضر در صورت درخواست از نویسنده مسئول و ضمن رعایت اصول کپی رایت ارسال خواهد شد.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

References

- Abouzeid, N. H. (2004). *Critique of Religious Discourse*. Yadavaran.
- Abouzeid, N. H. (2016). *Muhammad (PBUH) and the Verses of God: The Quran and the Future of Islam*. Scientific Publishing.
- Abouzeid, N. H. (2017). *Modernization, Sanction, and Interpretation: From Scientific Understanding to Fear of Takfir*. Nashr-e Ney.
- Alikhani, A. A. (2004). The Islamic World and the West: The View of Nasr Hamid Abouzeid. *Middle Eastern Studies*(37), 119-140.
- Bagheri Kia, H. (2015). Comparative Explanation of the Philosophical Foundations of the Traditional Approach of Seyyed Hossein Nasr and the Modern Approach of Nasr Hamid Abouzeid in the Pathology of Religious Education. *Journal of Research on Foundations of Education*(1), 104-122.
- Bashirieh, H. (2016). *Teaching Political Knowledge (Foundations of Theoretical and Foundational Political Science)*. Contemporary Look Publishing.
- Firahi, D. (2001). Political System and Government in Islam (1): The General Features of Political System and Government in Islam. *Political Science - Baqir al-Olum University*(14), 139-164.
- Hamedi, S. M. (2007). The Influence of Dr. Nasr Hamid Abouzeid by Orientalists. *Journal of Quranic Studies by Orientalists*(2), 157-192.
- Jafari, A. (2011). *Post-Rationalist Theories in International Relations*. Zeytun-e Sabz Publications.
- Kheirjou, S. (2018). Analysis and Critique of Dr. Nasr Hamid Abouzeid's Epistemology of Revelation from the Perspective of Allameh Tabatabai. *Journal of Philosophy of Religion Studies*(16), 15-33.

- Mansourzadeh, M. B., & Masoud, Z. (2017). Examining the Foundations of Political Thoughts Among Neo-Mu'tazilites with Emphasis on the Views of Nasr Hamid Abouzeid. *Political Science - Tarbiat Modares University*(13), 37-50.
- Nasri, A. (2002). Abouzeid and Textual Interpretation in the Historical Horizon. *Journal of Qabsat*(23), 94-105. <https://doi.org/10.1177/153660060202300202>
- Poladi, K. (2015). *History of Political Thought in Iran and Islam*. Markaz Publishing.
- Pourpirar, N. (2002). A Critique of 'The Meaning of the Text' by Nasr Hamid Abouzeid: The Birth of a New Interpretation. *Journal of Golestan Quran*(119), 31-37.
- Raeisian, G. R., & Zend Aghghati, F. (2017). Pathology of Proving the Historical Nature of the Quran in the Works of Nasr Hamid Abouzeid. *Journal of Hasna*(33), 8-33.
- Sajadi, Z. (2015). Examining and Critiquing Nasr Hamid Abouzeid's View on the Essence of Quranic Revelation. *Quranic and Ahl al-Bayt Studies*, 1(2), 63-84.
- Taheri Kal Keshvandi, M., & Bozouri Nejad, Y. (2016). Exploring the Interpretive Approach of Nasr Hamid Abouzeid in Reading Religious Texts. *Journal of Contemporary Muslim Thought Studies*(3), 81-92.
- Vaezi, A. (2010). A Critique of Nasr Hamid Abouzeid's Concept of the Historicity of the Quran. *Quranic Studies*(6), 41-64.