

جریان‌شناسی نومعتزله

جواد گلی* / حسن یوسفیان**

چکیده

جریان نومعتزله، یکی از جریان‌های مهم کلامی در جهان اسلام است. این جریان، خاستگاه خود را در آرای معتزلیان قدیم می‌جوید و به دنبال تجدید بنای معرفتی اسلام بر پایه عقل‌گرایی است. هدف این مقاله، بررسی عوامل شکل‌گیری جریان نومعتزله در جهان اسلام، نقاط اشتراک و افتراق میان جریان کلامی نومعتزله با مکتب معتزله و نقد و بررسی اجمالی مبانی نظری و دیدگاه‌های کلامی طرفداران این جریان فکری است. در تألیف این مقاله، به آثار اندیشمندان متعلق به جریان فکری نومعتزله و برخی پژوهش‌هایی که در زمینه معرفی برخی نومعتزلیان و نقد و بررسی آرای آنها انجام شده، مراجعه کرده‌ایم. بر پایه این بررسی‌ها، به تقسیم جریان نومعتزله به نومعتزلیان کشورهای عربی، نومعتزلیان شبه‌قاره هند و نومعتزلیان ایران پرداخته‌ایم و نشان داده‌ایم که آنها بر احیای جریان معتزله در جهان اسلام اصرار دارند و عده‌ای نیز برای توجیه دیدگاه‌هایشان، آنها را در راستای آرای اندیشمندان معتزله قدیم معرفی کرده‌اند.

کلیدواژگان: نومعتزله، معتزله، تفسیر بیانی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* دانش‌پژوه کارشناسی ارشد دین‌شناسی
** استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۸۹/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۸۹/۲/۸

مقدمه

جریان فکری نومعتزله، یکی از گرایش‌های کلامی برجسته در جهان اسلام است. از ظهور این جریان، نزدیک به دو قرن می‌گذرد. اندیشمندان نومعتزلی همانند اسلاف معتزلی خود در زمینه‌های گوناگون علوم اسلامی - به‌ویژه مباحث کلامی - نظریه‌پردازی کرده‌اند و در این زمینه علاوه بر مبانی معتزله، از روش‌های جدیدی که در علوم انسانی غربی مطرح شده است، بهره برده‌اند؛ از این‌رو دیدگاه‌های آنان در مواردی باعث جنجال و چالش‌های فکری در جهان اسلام شده و سیلی از اعتراضات را متوجه آنها ساخته است. با توجه به اهمیت این جریان فکری و نفوذ روزافزون آن در جهان اسلام و چالش‌هایی که به وجود آورده است، بررسی همه‌جانبه در مورد آن ضرورت می‌یابد. با توجه به ضرورت جریان‌شناسی نومعتزله و به این دلیل که تاکنون تحقیقی قابل توجه در این زمینه انجام نشده است، در این مقاله تلاش داریم به جریان‌شناسی نومعتزله بپردازیم محورهایی که در این مقاله به بحث گذاشته شده، عبارتند از عوامل ظهور نومعتزلیان، اشتراکات و تفاوت‌های نومعتزلیان با معتزلیان قدیم، گرایش‌های مختلف در میان نومعتزله، معرفی چهره‌های برجسته نومعتزله و نقد و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های کلامی آنها.

عوامل شکل‌گیری نومعتزله

رویارویی مسلمانان با کشورهای غربی استعمارگر، سبب آگاهی آنان از تحولات و پیشرفت‌های گسترده علمی، سیاسی و اجتماعی کشورهای غربی شد و پرسش‌های گوناگونی را در عرصه‌های مختلف، پیش‌روی متفکران مسلمان قرار داد. یکی از این پرسش‌ها این بود که علت پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی مسلمانان چیست؟ در این میان برخی مستشرقان دلیل عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی را دین «اسلام» معرفی کردند. برای نمونه، فیلسوف فرانسوی، ارنست رنان ادعا کرد که هیچ‌گونه سازگاری بین اسلام و علم وجود ندارد و هر آنچه که با نام علم اسلامی یا فلسفه اسلامی شناخته می‌شود، ترجمه محض از متون یونانی است. از نظر ارنست رنان، اسلام مانند دیگر عقاید مذهبی، مخالف خردگرایی و اندیشه آزاد است. هانوتوکس، مورخ و سیاستمدار فرانسوی نیز، اسلام را مسئول عقب‌ماندگی کشورهای مسلمان می‌دانست.^۱

در جهان اسلام پاسخ به علت عقب‌ماندگی مسلمانان، سه جریان را پدید آورد: گروهی معتقد شدند که میراث اسلامی، زیانمند و مسئول بخشی از ابعاد بحران کنونی است؛ از این‌رو راه حل عقب‌ماندگی جهان اسلام، کنار گذاشتن اسلام است. گروهی دیگر که به سلفیه معروف هستند، معتقد شدند آنچه در مقابل هجوم غرب و مدرنیته، هویت ویژه مسلمانان را حفظ می‌کند و سبب احیای تمدن می‌شود، حفظ و عمل به میراث اسلامی است. گروه سومی نیز شکل گرفت که رویکرد آنها نوسازی میراث دینی است. آنان می‌کوشند به وسیله ارائه تفسیری نو از اسلام که مطابق با مقتضیات زمانه باشد، به نوسازی میراث اسلامی پردازند و آن را سازگار با مدرنیته نشان دهند.^۲ آغازگر این جنبش تجددخواهانه را می‌توان سیدجمال‌الدین اسدآبادی دانست که تلاش‌های او در جهت بیداری اسلامی بسیار مؤثر بوده است.^۳

جنبش سیدجمال‌الدین اسدآبادی، زمینه‌ساز ظهور جریانی شد که نومعتزله نام گرفت. دغدغه اصلی نومعتزلیان یافتن عوامل پیشروی و بازسازی دنیای اسلام است. به نظر این گروه، مسئول عقب‌ماندگی مسلمانان، اسلام نیست؛ بلکه تفسیرها و فهم‌های نادرست از اسلام^۴ و نادیده گرفتن جایگاه عقل در اثر رواج افکار اشعری‌گری است.^۵ آنها معتقدند که از طریق نظام فکری اشعری که مروج جبر و قضا و قدر است، نمی‌توان به پیشرفت جهان اسلام دست یافت؛ زیرا اندیشه تسلیم در مقابل قضا و قدر و عقیده به جبر، مسلمانان را از حرکت باز داشته و زمین‌گیرشان کرده است. به نظر آنها، اگر مکتب معتزله که بر آزادی اراده و اختیار انسان تأکید داشت، در میان مسلمانان حاکم بود، مسلمانان شرایطی بهتر از امروز داشتند؛^۶ از این‌رو نومعتزلیان راه پیشرفت مسلمانان را در کنار گذاشتن تعالیم مکتب اشعری و احیای مکتب معتزله در جهان اسلام می‌دانند.^۷

با توجه به مطالب بالا می‌توان به‌طور خلاصه دو عامل مهم شکل‌گیری مکتب نومعتزله را این‌امور دانست:

۱. پاسخ به شبهات مستشرقان در مورد معرفی اسلام به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی مسلمانان؛
۲. بازسازی اندیشه اسلامی با احیای آرای معتزله به منظور ایجاد تحول در جامعه اسلامی.

مشابهت‌های میان نومعتزله و معتزله

میان جریان نومعتزله و مکتب معتزله شباهت‌هایی یافت می‌شود که می‌توان وجود این شباهت‌ها را سبب درستی اطلاق واژه نومعتزله بر این جریان دانست و جریان فکری نومعتزله را استمرار جریان فکری معتزله قدیم برشمرد. برخی از مهم‌ترین این شباهت‌ها عبارتند از:

۱. مشابهت در عوامل خارجی ظهور و تکامل

پیدایش معتزله، ریشه در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، در درون جامعه اسلامی داشت؛ اما یکی از زمینه‌های مهم شکوفایی و تکامل مکتب معتزله، رویارویی جامعه اسلامی با افکار خارجی بود. در قرن اول هجری و به دنبال فتح مناطق وسیع، مسلمانان با ادیان، فرقه‌ها و فرهنگ‌های گوناگونی روبه‌رو شدند. از طرف دیگر، متفکران مکاتب فکری یهودی، مسیحی، ثنوی و الحادی در مقابل گسترش اسلام ایستادگی می‌کردند و به نزاع فکری با مسلمانان می‌پرداختند. طرف‌داران این مکاتب فکری، دلایلی را که در قرآن برای اثبات توحید، عدل و دیگر آموزه‌های اسلامی ارائه شده بود، نمی‌پذیرفتند. مکاتب مخالف اسلام، مبتنی بر فلسفه‌های کمابیش عمیق و فراگیر بودند؛ از این‌رو معتزله لازم دیدند که در رویارویی با اندیشمندان مخالف اسلام، از ادله عقلی استفاده کنند؛ زیرا متفکران غیر مسلمان تعالیم نقلی را نمی‌پذیرفتند؛ اما گریزی از پذیرش استدلال‌های عقلی نداشتند. این رویکرد عقلانی، سبب تکامل آموزه‌ها و استدلال‌های مکتب معتزله شد.^۸

ظهور جریان نومعتزلی هم - همان‌طور که گذشت - به دنبال هجوم برخی مستشرقان و متفکران غربی به اسلام بود. نومعتزلیان در مواجهه با متفکران غربی که علت عقب‌ماندگی مسلمانان را دین اسلام معرفی کردند، به دنبال معرفی اسلام به‌عنوان دینی بودند که مسلمانان را به توسعه و پیشرفت تشویق کرده و از عقلانیت، علم و رسوم مدرنیته حمایت کرده است.^۹ این جریان فکری می‌کوشد با احیای آثار و آموزه‌های معتزله - به‌ویژه رویکرد عقلانی آنها - در جهان اسلام تحول اجتماعی پدید آورد و علاوه بر رفع مشکلات داخلی، دیدگاه خاورشناسان در مورد اسلام را نفی کند.^{۱۰}

۲. عقل‌گرایی

معتزله در میان مکتب‌های گوناگون کلامی در جهان اسلام، بیش از دیگر مکاتب بر نقش عقل در داوری و حکم تأکید دارد و حتی امور عقل‌گریز را در حوزه داوری و حکم عقل قرار می‌دهند.^{۱۱} اصل اساسی مکتب اعتزال که مورخان و محققان آن را نقل کرده‌اند، در این جمله معروف آمده است:

المعارفُ كلُّها معقولةٌ بالعقل، واجبةٌ بنظر العقل و شكر المنعم واجب قبل ورود السمع
والحسن و القبح صفتان ذاتيتان للحسن و القبح؛^{۱۲} تمام معارف در حیطه درک عقل قرار
دارند و وجوب خود را از عقل می‌گیرند؛ از این رو شکر منعم پیش از آنکه فرمانی از شرع
وارد شود، واجب است و نیکی و بدی در ذات اشیای نیک و بد ریشه دارد.

از نشانه‌های عقل‌گرایی معتزله این بود که آنان، شرط پذیرش احادیث را گواهی عقل بر صحت آنها می‌دانستند و آیات قرآن را مطابق با حکم عقل تفسیر می‌کردند.^{۱۳} نومعتزلیان نیز همانند معتزلیان قدیم، بر حاکمیت عقل تأکید دارند. برای نمونه، نصر حامد ابوزید که از متفکران مشهور نومعتزلی شمرده می‌شود، در این زمینه می‌گوید:

اصل و آغاز، همانا حاکمیت عقل است. سلطه‌ای که اساساً خود وحی نیز بر آن استوار
است. ... عقل قابلیت خطا دارد؛ ولی به همان نسبت، قادر به تصحیح خطاهای خویش نیز
می‌باشد و مهم‌تر اینکه عقل، یگانه ابزار ما برای فهم است. ... تنها راه این است که بر
تحکیم عقلانیت بکوشیم؛ آن‌هم نه فقط با گفتار، بلکه با تمام ابزار ممکن دیگر مبارزه.^{۱۴}

حسن حنفی نیز که یکی دیگر از اندیشمندان برجسته نومعتزله است، به عقل‌گرایی دعوت کرده و می‌گوید: شرایط دوران ما، فراخوانی به عقل و دفاع از عقلانیت را ایجاب می‌کند؛ همچنان‌که تاریخ اندیشه مدرن ما بر این دلالت می‌کند؛ از این رو گزینه معتزلی که عقل را بنیاد نقل می‌داند، با شرایط این دوران ضرورت می‌یابد.^{۱۵}

از نشانه‌های عقل‌گرایی نومعتزلیان جدید این است که آنها همانند معتزلیان قدیم به تفسیر عقلانی متون دینی می‌پردازند و در مواردی که متن ظاهری قرآن و حدیث با احکام عقلی ناسازگار است، به تأویل دست می‌زنند و عبارات را بر مجاز یا استعاره حمل می‌کنند.^{۱۶}

۳. اشتراک در بسیاری از آموزه‌های کلامی

از جمله آموزه‌هایی که همگی متکلمان معتزلی بر آن اتفاق نظر دارند، می‌توان به حادث و مخلوق بودن قرآن، اختیار انسان و قدرت او بر انجام دادن کارهای خوب و بد، پذیرش حسن و قبح عقلی^{۱۷} و اصول توحید و عدل اشاره کرد. نومعتزلیان نیز به این آموزه‌ها اعتقاد اعتقاد دارند.^{۱۸} آنها ضمن دوری جستن از آرای اشاعره، به معتزله نزدیک شده و آرای خود را موافق با اصول فکری معتزله شکل داده‌اند.^{۱۹}

تفاوت‌های میان نومعتزله و معتزله

میان نومعتزلیان و معتزلیان مشابهت‌های زیادی وجود دارد؛ اما میان این دو جریان کلامی اختلافاتی نیز به چشم می‌خورد. حسن حنفی در این زمینه می‌گوید:

کوشش ما برای احیای اعتزال به این معنا نیست که ما تمام افکار آنان را کورکورانه و از سر تعصب قبول داریم. ... ما از معتزله در جریان کلی‌اش و به‌عنوان حرکتی تاریخی حمایت می‌کنیم نه از تفصیلات جزئی در این یا آن نظریه.^{۲۰}

به برخی از اختلافات کلامی نومعتزلیان با معتزلیان اشاره می‌کنیم:

۱. تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول

نومعتزلیان به تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول معتقدند. برای نمونه، شیخ محمد عبده در مورد داستان‌های قرآنی چنین می‌گوید:^{۲۱}

گاهی در داستان‌های قرآن، تعبیرات رایج در میان مخاطبین یا منسوب به آنها آورده می‌شود؛ اگرچه در واقع، آن اعتقاد و تعبیر صحیح نیست؛ مانند این فراز از آیه: «كَمَا يَقْسُمُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ».^{۲۲}

یا حسن حنفی در مورد فرشته و شیطان می‌گوید: «فرشته و شیطان، دو صورت مجازی برای ترغیب و ترهیب و آماده ساختن نفس برای انجام دادن اوامر و ترک منهیات هستند؛ به‌ویژه وقتی بدانیم اینها در فرهنگ عامه پیش از نزول وحی، حضور داشته‌اند».^{۲۳}

دکتر سروش نیز به زبان عربی بودن قرآن را دلیل تأثیرپذیری وحی قرآنی از فرهنگ عصر نزول معرفی می‌کند: «وحی پیامبر به زبان عربی است و زبان عربی، آینه و برآیند فرهنگ و تجربه جمعی قوم عرب است (و هر زبانی چنین است، زبان خصوصی و آسمانی نداریم-ویتگنشتاین) و همین فرهنگ است که ماده می‌شود برای صورت وحی».^{۲۴}

لازمه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول این است که قرآن خطاپذیر باشد؛ اما معتزلیان قدیم، وجود خطا در قرآن را انکار می‌کنند؛ زیرا قرآن را کلام خداوند می‌دانند و معتقدند که در کلام خداوند، خبر دروغ و مطالب گمراه‌کننده و پنهان کردن حقیقت وجود ندارد؛ چون به باور آنها این امور، قبیح است و خداوند از انجام فعل قبیح منزه است.^{۲۵} بنابراین با در نظر گرفتن عدم اعتقاد معتزله به خطاپذیری قرآن می‌توان گفت که آنها بر خلاف نومعتزلیان، تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول را نمی‌پذیرند.

۲. تاریخمندی بسیاری از احکام اسلامی

از مهم‌ترین دیدگاه‌هایی که در میان نومعتزلیان رایج است، اعتقاد به تاریخمندی بسیاری از احکام اسلامی است. به باور آنها این آموزه‌ها متناسب با شرایط زمانی و مکانی عصر نزول بوده است؛ از این رو معتقدند که این آموزه‌ها امروزه اعتباری ندارد. برای نمونه، عبدالکریم سروش - از نومعتزلیان ایران - درباره تاریخمندی بودن احکام اسلامی چنین می‌گوید: «تمام احکام فقهی اسلام، موقت‌اند و متعلق به جامعه پیامبر و جوامعی شبیه به آن جامعه هستند؛ مگر اینکه خلافش ثابت بشود».^{۲۶}

برخی از نومعتزلیان (مانند فضل الرحمن) دلیل تاریخمندی بودن احکام قرآن را تغییر و تحولاتی می‌دانند که در جوامع بشری واقع شده است؛ از این رو معتقدند که باید آن احکام را عرضیاتی دانست که امروزه عمل کردن به آنها نه تنها لازم نیست، بلکه بر خلاف اهداف اسلام است:

اصرار بر به اجرا درآوردن تحت‌اللفظی احکام قرآن، بستن چشم خود بر روی تغییرات اجتماعی است که تاکنون رخ داده و یا در حال حاضر نیز به‌طور آشکار در مقابل چشم ما در حال رخ دادن است و این به‌منزله به شکست رساندن مقاصد ارزشی - اجتماعی و اهداف قرآنی است».^{۲۷}

در مقابل، معتزلیان نه تنها احکام قرآن را تاریخمند نمی‌شمارند، بلکه به سبب اینکه عقل را فقط قادر به درک برخی احکام می‌دانند و به ناتوانی عقل در دستیابی به تکالیف سمعی اعتقاد دارند،^{۲۸} فلسفه ضرورت وحی را بیان احکام معرفی می‌کنند. نظر قاضی عبدالجبار معتزلی در این زمینه را نقل می‌کنیم:

عقیده ما [معتزلیان] این است که قرآن کلام خداوند متعال و وحی اوست که مخلوق و حادث بوده و خداوند آن را به‌عنوان نشانه و دلیلی بر نبوت پیامبر اکرم بر او نازل کرد و

خداوند آن را راهنمای ما در احکام قرار داده تا برای شناخت حلال و حرام به آن مراجعه کنیم.^{۲۹}

مبانی نظری نومعتزله

از میان مهم‌ترین مبانی نظری معتزله می‌توان به مبانی ذیل اشاره کرد:

۱. علم‌گرایی

یکی از مهم‌ترین مبانی نومعتزلیان، معیار قرار دادن جدیدترین دستاوردهای علوم بشری در بررسی آموزه‌های دینی است. آنها به جای اینکه آموزه‌ها و تعالیم اسلامی را ملاکی برای ارزیابی یافته‌های علوم بشری قرار دهند، با معیار قرار دادن علوم بشری و قواعد آن به سراغ قرآن و روایات می‌روند و به دنبال ارائه تفسیری از گزاره‌های موجود در قرآن و احادیث نبوی‌اند که با علوم بشری سازگار باشد. مجتهد شبستری از داعیه‌داران این جریان، رویکرد اشخاصی نظیر عبده و امین خولی را - که از اندیشمندان برجسته نومعتزلی‌اند - چنین تشریح می‌کند:

هرکدام از افراد یادشده، خواهان اصلاح دین بودند. این اصلاح عبارت است از بازگشت به ماده خام اسلام، یعنی کتاب و سنت به منظور ساختن بنای فکری و اعتقادی دینی جدیدی متناسب با تصویر و تجربه‌ای که انسان امروز از جهان و انسان دارد.^{۳۰}

سخن نصر حامد ابوزید نیز نشانگر علم‌گرایی نومعتزلیان است. او در مورد امین خولی می‌گوید:

مبنای کار خود را در راستای دیدگاه‌ها و مبانی او قرار داده‌ام. او در مجموع، توصیه به استفاده از همه روش‌های موجود علمی می‌کند و معتقد است باید بافت تاریخی و زبانی وحی فهمیده شود تا بدین وسیله جوهر کلام الهی را دریافت.^{۳۱}

اظهارات مجتهد شبستری که از نومعتزلیان برجسته ایران است نیز، شاهدی دیگر بر رویکرد علم‌گرایی نومعتزلیان است. او می‌گوید:

برای بررسی و مطالعه و تحقیق درباره قرآن می‌توانیم از همه روش‌های علمی که در مطالعه و فهم آثار زبانی انسان به کار برده می‌شود، استفاده کنیم. می‌توانیم نظریات مطرح‌شده در فلسفه زبان، زبان‌شناسی، هرمنوتیک جدید، نقد تاریخی و ... را برای مطالعه و فهم قرآن به کار گیریم. نه تنها از نظر اعتقادی مانعی برای این کار نیست، بلکه راهی جز این وجود ندارد.^{۳۲}

۲. سکولاریسم

یکی از مبانی دیگر که بسیاری از نومعتزلیان به آن اعتقاد دارند، سکولاریسم است.^{۳۳} با اتخاذ چنین مبنایی، آنها دعوت به اسلامی کردن را نه تنها در فقه، بلکه در ادبیات، هنر و به طور کلی دانش مردود دانسته و با دینی کردن مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و علمی مخالفت می‌کنند.^{۳۴} در مقابل آنها، اسلام‌گرایان به دنبال ارائه قرائتی از اسلام هستند که با مدرنیسم سازگار باشد. ابوزید در این زمینه می‌گوید:

به نظر من اسلام می‌تواند با مدرنیته، حقوق بشر، دموکراسی و عقلانیت سازگار شود. اسلامی که در طول چهارده قرن گذشته با دنیا کنار آمده و زنده مانده، خود را با نظام قبیله‌ای، امپراتوری و دولت مدرن سازگار کرده و در تمام این شرایط متفاوت دوام آورده است، قابلیت آن را دارد که خود را با مدرنیته هم سازگار کند.^{۳۵}

مجتهد شبستری نیز براساس رویکرد سکولاریستی بر دنباله‌روی مسلمانان از حقوق بشر و دموکراسی غربی تأکید کرده و می‌گوید: «مسلمانان می‌توانند حقوق بشر و دموکراسی عصر حاضر را در فرهنگ خود جذب و هضم کنند بدون اینکه بیهوده بکوشند از کتاب و سنت، حقوق بشر و دموکراسی دست و پا شکسته‌ای بیرون بیاورند».^{۳۶}

تقسیم نومعتزلیان براساس مناطق جغرافیایی

می‌توان براساس مناطق ظهور نومعتزلیان، آنها را به سه دسته اصلی تقسیم کرد: نومعتزلیان شبه‌قاره هند، نومعتزلیان عرب و نومعتزلیان ایران.

نومعتزلیان شبه‌قاره هند

جریان نومعتزلی در شبه‌قاره هند، ریشه در دیدگاه‌های شاه‌ولی‌الله دهلوی، از اندیشمندان برجسته هندوستان در قرن هجدهم دارد. نومعتزلی شمردن دهلوی مشکل است؛ اما او را باید از جمله اندیشمندانی شمرد که زمینه طرح آرای معتزله را در شبه‌قاره هند فراهم کرد. در عصر او، امپراتوری اسلامی مناطق تحت نفوذ خود را در شبه‌قاره هند از دست می‌داد و جامعه اسلامی، دچار اختلاف و تفرقه بود. وی با ارائه تفسیر عقلی جدیدی از مسائل مابعدالطبیعی و کلامی و نیز تلاش برای هماهنگ کردن عقل و وحی کوشید میان فرق و مذاهب مختلف مسلمان هند، آشتی برقرار سازد تا بدین طریق، امپراتوری اسلامی را از خطر سقوط حفظ کند.^{۳۷} او در کتاب عقد‌المجید فی احکام الاجتهاد و التقليد بر باز بودن

باب اجتهاد تأکید کرد. به اعتقاد او، اندیشمندان اسلامی در شرایط جدید نباید به راه‌حل‌های پیشین اکتفا کنند؛ بلکه باید به‌نحو کارآمدی درصدد ارائه پاسخ برآیند.^{۳۸} بدین‌گونه شاه‌ولی‌الله دهلوی، رویکرد عقلانی معتزله را احیا کرد و به معرفی دوباره برخی مفاهیم معتزلی پرداخت؛ اگرچه با احتیاط زیاد از ذکر نام این مکتب مطرود پرهیز می‌کرد. پس از دهلوی، عبیدالله سندی که مفسر و مبلغ عقاید شاه‌ولی‌الله دهلوی بود، از مکتب اعتزال به منزله الگویی برای پیشبرد اهداف ملی خود بهره برد. او اختلاف میان معتزله و محدثان را نزاعی میان طرز فکر ایرانی و عربی می‌دانست و معتقد بود که پافشاری اکثر علمای عرب بر عقیده قدمت قرآن به این دلیل بود که اعراب در زمان مأمون تمام نفوذ خود را در امور حکومتی از دست دادند و جز زبان، هیچ نشانه‌ای از عظمت برای آنان باقی نمانده بود؛ از این‌رو بر تقدس زبان عربی و قدیم بودن قرآن تأکید داشتند.^{۳۹}

از جمله روشن‌فکران معروف نومعتزلی دیگر در شبه‌قاره هند، فضل‌الرحمن است. فضل‌الرحمن، یکی از منتقدان اشاعره بود. او به اصول کلام اشعری (چون پذیرش جبر یا ضدیت آنان با عقل و خصوصاً انکار حسن و قبح عقلی) انتقاد کرده است. او تصریح می‌کند که این نگرش اشاعره که اعمال انسان مجازاً به او انتساب یافته و درحقیقت انسان‌ها مسئولیتی در مقابل کارهای خود ندارند، تفسیری غلط از آیات قرآن کریم است. در طرف مقابل، فضل‌الرحمن به دفاع از نظریه حسن و قبح عقلی و نیز قول به حدوث قرآن که معتزله مطرح کرده‌اند، پرداخت و مواضع آنان را تأیید کرد.^{۴۰}

نومعتزلیان عرب

جریان فکری نومعتزلیان با سیدجمال‌الدین اسدآبادی آغاز شد. پس از او، شاگردش محمد عبده در استمرار این جریان نقش مهمی ایفا کرد.^{۴۱} عبده برای دفاع از اسلام، از آموزه‌های معتزلی بهره گرفت تا اثبات کند که اسلام، جبرگرا و دشمن علم نیست؛^{۴۲} بلکه اسلام، جایگاه عقل را برتری بخشیده و به بهره‌گیری از تجربه‌ها و آرای مختلف دعوت کرده است؛^{۴۳} اما با وجود اشتراک فکری عبده با معتزله در برخی نظریات، وی از ترس مخالفت افراد متعصب نمی‌خوانست به همفکری با معتزلیان متهم شود.^{۴۴} نمونه‌ای از محافظه‌کاری عبده در این مورد را در کتاب توحید او می‌بینیم. وی در این کتاب همانند معتزله، نظریه مخلوق بودن قرآن را مطرح کرده و پذیرفته است؛^{۴۵} اما در چاپ دوم کتاب، به علت فشار

جامعه مصر به دلیل غلبه مکتب اشعری در آن و مخالفت با عقیده معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن - ناچار به حذف این قسمت از کتابش شد.^{۴۶}

محمد عبده همانند معتزلیان، نقلی را که مخالف عقل بود، نمی‌پذیرفت. به نظر او، روایاتی که به معنا و تفسیر قرآن می‌پردازد، اما با عقل سازگار نیست، مخالف قرآن است.^{۴۷} در مجموع عبده در آموزه‌هایی مانند اختیار انسان،^{۴۸} حسن و قبح عقلی^{۴۹} با معتزله هم‌عقیده است؛ اما او باورهای اشعری جامعه خود را هم به کلی رها نکرده و باید او را در اصل توحید، اشعری و در اصل عدل، معتزلی دانست.^{۵۰}

پس از عبده، احمد امین در تألیفاتش به ترویج مکتب معتزله پرداخت.^{۵۱} او از آموزه‌های معتزله مانند توحید دفاع کرد و آن را مطابق با قرآن دانست.^{۵۲} به باور او، اعتقاد معتزله به آزادی اراده، برتر از اعتقاد جبرگرایان است؛ زیرا اندیشه تسلیم در مقابل قضا و قدر و عقیده به جبر، مسلمانان را از حرکت باز داشته و زمین‌گیرشان کرده است.

احمد امین در دفاع از مکتب معتزله تا آنجا پیش می‌رود که مکتب معتزله را قابل قیاس با مکاتب غربی معاصر می‌داند؛ زیرا به نظر او، معتزله اساس مکتب خود را بر شک، تجربه و داوری قرار داده بودند و این اموری است که امروز بر مکاتب غربی حکومت می‌کند.^{۵۳} براین اساس احمد امین بر آن است که اگر مسلمانان تا امروز طبق آموزه‌های معتزله عمل می‌کردند، جامعه اسلامی برتر و پیشرفته‌تر از کشورهای اروپایی می‌بود؛ از این رو او راه پیشرفت جامعه اسلامی را نه تقلید از تمدن غربی، بلکه در اعتقاد و عمل به آموزه‌های معتزله می‌داند.^۷

از دیگر نومعتزلیان عرب می‌توان به طه حسین، امین خولی، محمد احمد خلف‌الله، حسن حنفی، محمد ارکون، محمد عابد الجابری و نصر حامد ابوزید اشاره کرد که به جهت اتخاذ رویکرد عقلانی نسبت به تفسیر متون دینی، نومعتزله نامیده شده‌اند.^{۵۴}

جریان تفسیر بیانی

یکی از جریان‌های فکری برجسته در میان نومعتزلیان عرب، جریان «تفسیر بیانی» است که به نام «مکتب ادبی در تفسیر» نیز شهرت دارد. برخی بر این نکته تأکید می‌کنند که اساس پژوهش ادبی در مورد قرآن، در دیدگاه‌های محمد عبده ریشه دارد؛ زیرا عبده معتقد بود باید الفاظ لغوی و عبارات ادبی قرآن را براساس فهم مردم عرب عصر نزول فهمید.^{۵۵} از

سوی دیگر، عبده به همسانی قرآن با دیگر آثار ادبی در نقل مطالب اعتقاد داشت و به بهره‌گیری قرآن از مطالب خلاف واقع برای تحقق مقاصدش معتقد بود. عبده در این زمینه می‌گوید:

بارها گفته‌ایم قصه‌های قرآن برای پنددهی و عبرت‌آموزی آمده است، نه برای بیان تاریخ و نه برای بیان جزئیات عقاید گذشتگان. قرآن از عقاید حق و باطل، تقلیدهای درست و نادرست و عادت‌های سودمند و زیان‌بار نقل می‌کند؛ لکن به منظور پند و عبرت. گاهی در داستان‌های قرآن، تعبیرات رایج در میان مخاطبین یا منسوب به آنها آورده می‌شود؛ اگرچه در واقع آن اعتقاد و تعبیر صحیح نیست؛ مانند این فراز از آیه: «كَمَا يَقُولُ الَّذِي يَخْتَلِفُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» و یا این فراز از آیه: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ». این روش معمول و مانوس است. ما در بسیاری از کتاب‌های عربی و غیر عربی می‌بینیم که از الهه خیر و شر مطالبی نقل کرده‌اند؛ به‌ویژه در رابطه با تاریخ یونان و مصر قدیم، و حال آنکه هیچ‌یک از آن نویسندگان به اعتقادات خرافی بت‌پرستان معتقد نیستند؛ اما نقل می‌کنند و حتی نفی نمی‌کنند. همان‌گونه که مردم ساحل‌نشین می‌گویند: خورشید در آب فرو رفت و یا می‌گویند: قرص خورشید در دریا سقوط کرد، و حال آنکه اعتقادی به این امر ندارند؛ بلکه از آنچه که ظاهراً می‌بینند، تعبیر می‌کنند.^{۵۶}

براساس چنین نگرشی، عبده به دنبال ارائه فهمی نو از قصه‌های قرآنی، تمثیل‌ها و رمزهای آمده در قرآن بود. برای نمونه، او قصه آدم و حوا و تفصیل آن (مانند امر کردن به فرشتگان برای سجده در مقابل آدم و مخالفت ابلیس، آموختن اسماء الله به آدم، وسوسه ابلیس، معصیت انسان و خروج آدم و حوا از بهشت) را بیانی تمثیلی به منظور پند و اندرز می‌دانست و به این امور از دیدگاه بلاغی نگاه می‌کرد.^{۵۷}

طه حسین، یکی دیگر از بنیان‌گذاران جریان تفسیر بیانی است.^{۵۸} به باور او، کتاب‌های مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان همانند آثار هومر، شکسپیر و گوته، متعلق به میراث مشترک ادبی همه انسان‌هاست؛ از این رو مسلمانان باید در پژوهش‌های خود درباره قرآن، آن را کتابی دربردارنده فنون ادبی بدانند و در بررسی آن از تحقیقات جدید ادبی بهره گیرند؛ همان‌گونه که برخی نویسندگان یهودی و مسیحی از این شیوه در بررسی کتاب مقدسشان استفاده کرده‌اند.^{۵۹} طه حسین با این رویکرد به سراغ مطالعات قرآنی رفت. او این نظریه را ارائه کرد که لازم نیست تمام روایت‌های قرآن، واقعیت تاریخی داشته باشد. برای نمونه، او در کتاب فی الشعر الجاهلی آورده که داستان هجرت ابراهیم، اسماعیل و هاجر به

مکه، بیان حقایقی تاریخی نیست؛ بلکه برای کم کردن تنش بین عرب‌های ساکن یثرب و یهودی‌های تازه‌وارد، به این شکل نقل شده است.^{۶۰}

امین خولی از دیگر شخصیت‌های برجسته جریان تفسیر بیانی است. او به ترویج روش تفسیر ادبی در مورد قرآن می‌پرداخت.^{۶۱} روش تفسیری خولی، ترکیبی از اندیشه‌های محمد عبده و طه حسین بود.^{۶۲} مهم‌ترین دیدگاه‌های خولی درباره وحی قرآنی که از مهم‌ترین مبانی جریان تفسیر بیانی شمرده می‌شود، عبارتند از:

۱. اعجاز ادبی قرآن

به باور خولی، قرآن معجزه‌ای ادبی است^{۶۳} و بزرگ‌ترین اثر ادبی زبان عربی می‌باشد؛^{۶۴} از این رو برای بررسی قرآن باید از روش‌های رایج برای فهم آثار ادبی بهره برد. وی در این زمینه می‌گوید:

پژوهش درباره قرآن با آن مرتبه والای هنری، با چشم‌پوشی از اعتبار دینی‌اش، چیزی است که ما و همه ملت‌های (اصیل یا غیر اصیل) عرب، آن را اولین مقصد و هدف نهایی می‌شماریم. ... نخستین هدف تفسیر، فهم ادبی خالص و محض این کتاب است، بدون در نظر داشتن هیچ پیش شرط دیگر.^{۶۵}

۲. عربی بودن روح و اسلوب قرآن

خولی معتقد بود که روح و اسلوب قرآن عربی است؛ از این رو برای فهم مقاصد و اهداف قرآن، شناخت روح و اسلوب عربی قرآن ضرورت دارد و بدین منظور مفسر باید شناخت کاملی از محیط مادی و معنوی عربی داشته باشد. مقصود خولی از محیط مادی عربی، سرزمین‌های عربی با طبیعت آن و به‌طور کلی همه آن چیزی است که با زندگی مادی عربی ارتباط دارد. مقصود او از محیط معنوی عربی، تاریخ، نظام خانوادگی، نظام قبیله‌ای، حکومت، عقاید، هنرها، اعمال و رفتار اعراب با همه اشکال و تنوعش و به‌طور کلی همه آن اموری است که زندگی با روحیه عربی بر آن استوار است.^{۶۶}

۳. تناسب بیان قرآن با سطح فهم مردم عصر نزول

خداوند برای فهماندن مقصود خود به مردم عرب زمان پیامبر اکرم ﷺ، از زبان آنها بهره برده و بیان خود را با میزان فهم آنان متناسب کرده است؛ از این رو در بررسی قرآن، باید

فرهنگ، زبان و دستاوردهای ادبی پیشین آنان و اسباب نزول آیات را در نظر گرفت و از این راه، معنای صحیح متن قرآن را همان‌گونه که مخاطبان نخستین آن می‌فهمیدند - کشف کرد.^{۶۷}

از میان طرف‌داران جریان تفسیر بیانی که روش و مبانی امین خولی را در پژوهش‌های قرآنی خود دنبال کردند، نام چند تن مشهورتر از بقیه است. نخست عائشه عبدالرحمن بنت‌الشاطی، همسر و شاگرد امین خولی است که کتاب التفسیر البیانی للقرآن الکریم را نگاشت. او معتقد بود ویژگی ادبی قرآن کریم بر هر ویژگی دیگری - چه فقهی و چه فلسفی - پیشی دارد.^{۶۸} دیگری، محمد احمد خلف‌الله، مؤلف کتاب الفن القصصی فی القرآن الکریم است. او با بهره‌گیری از روش تفسیر ادبی، این نظریه را مطرح کرد که قرآن در هنر بیانی خود، از اعتقادات و تخیلات مردم عرب زمان نزول استفاده کرده و به حقایق عقلی و واقعیات عملی نظر نداشته است.^{۶۹}

حسن حنفی نیز از طرف‌داران جریان تفسیر بیانی است. به باور او، داستان‌های قرآنی از داده‌های تاریخ انسانی استفاده کرده است؛ اما این داستان‌ها از واقعیتی خیر نمی‌دهند و به حوادثی خارجی اشاره ندارند؛ بلکه می‌خواهند به انسان درس اخلاقی بدهند.^{۷۰} همچنین او بر مبنای مکتب ادبی در تفسیر، نظریه تاریخی بودن قرآن را به علت پیوند وحی با واقعیات موجود در عصر نزول مطرح کرده است.^{۷۱}

پس از حنفی، نصر حامد ابوزید مشهورترین شخصیت در میان نومعتزلیان پیرو جریان تفسیر بیانی شمرده می‌شود. دیدگاه‌های امین خولی تأثیر زیادی بر دیدگاه‌های ابوزید داشته است. ابوزید خود به این امر اذعان کرده، می‌گوید:

مبنای کار خود را در راستای دیدگاه‌ها و مبانی او [امین خولی] قرار داده‌ام. او در مجموع، توصیه به استفاده از همه روش‌های موجود علمی می‌کند و معتقد است، باید بافت تاریخی و زبانی وحی فهمیده شود تا بدین‌وسیله جوهر کلام الهی را دریافت. ... امین الخولی توجه فوق‌العاده به زیبایی‌شناسی قرآن داشت و معتقد بود می‌توان قرآن را به‌عنوان شاهکاری ادبی در زبان عربی که به جاودانگی این زبان کمک کرده است نیز، توجه کرد.^{۷۲}

ابوزید به پیروی از خولی «جنبه ادبی» را یگانه ویژگی ممیز قرآن به‌عنوان متنی زنده و تأثیرگذار می‌داند که ایمان مؤمنان و کفر کافران، از همان ناشی می‌شود.^{۷۳} همچنین او تحت

تأثیر مکتب ادبی در تفسیر ادعا می‌کند که قرآن، متنی فرهنگی است. به باور او، آنچه قرآن را در میان تمام متون فرهنگ عربی برجسته و متمایز می‌سازد، به کارگیری متعالی‌ترین و برجسته‌ترین وجوه فرهنگ عربی زمان نزول است.^{۷۴}

نومعتزلیان ایران

دکتر سروش، از برجسته‌ترین روشن‌فکران ایرانی است که خود را نومعتزلی می‌نامد.^{۷۵} به باور او، بازخوانی، بازاندیشی و نوکردن آرا و اندیشه‌های معتزله و انتقاد از آنها می‌تواند به دستاوردهای تازه‌ای منتهی شود؛^{۷۶} از این رو وی تمام جهان اسلام را نیازمند تجدید تجربه اعتزال می‌داند و به توجه به میراث معتزله و بهره‌مندی از آن دعوت می‌کند.^{۷۷}

سروش، علاقه خود به مکتب معتزله را به این دلیل می‌داند که آنها عقل مستقل از وحی را مطرح کرده و در چگونگی رابطه این دو امر مستقل (عقل و وحی) تأمل کردند.^{۷۸} درحقیقت دکتر سروش با مطرح کردن معتزله و رویکرد عقلانی و آرای آنها به دنبال این است که دیدگاه‌های خود را دارای خاستگاهی در کلام اسلامی معرفی کند و از غرابت آرای خویش در جامعه اسلامی بکاهد؛ به همین جهت برخی از نظریات خود را مطرح کرده و آنها را به معتزله نسبت می‌دهد. برای نمونه، در مورد اخلاق مستقل از وحی چنین می‌گوید:

این استقلال عقل اخلاقی از وحی برای من بسیار مهم بود ... اینکه ارزش‌های اخلاقی چگونه کشف می‌شوند - آیا عقل آنها را کشف می‌کند یا وحی آنها را به ما می‌آموزاند - ... من مانند معتزله معتقدم که عقل آدمی آنها را به بداهت کشف می‌کند و لذا می‌تواند یک اخلاق مستقل از وحی بنا بکند.^{۷۹}

در موردی دیگر، او پس از اینکه قرآن را محصولی بشری و خطاپذیر معرفی می‌کند، برای دفاع از نظریه خود ادعا می‌کند که بسیاری از دیدگاه‌های من ریشه در اندیشه سده‌های میانی اسلام دارد؛ سپس معتزله را در اعتقاد به این نظریه، هم عقیده با خود معرفی کرده، می‌گوید: «باور به این نیز که قرآن یک محصول بشری و بالقوه خطاپذیر است، در عقاید معتزله دال بر مخلوق بودن قرآن به‌طور تلویحی آمده است».^{۸۰} علاوه بر این دکتر سروش تأکید دارد که آرای او (نظیر حقانیت فهم تأویلی قرآن، تأکید بر اختیار انسان به‌ویژه حق انسان در اختیار دین، فهم دین با استفاده از خرد برون‌دینی و

تأویل دین درمورد تعارض فهم دینی با خرد برون‌دینی، عدم وجود قرائت رسمی از دین و تأکید بر وجود قرائت‌های گوناگون از دین) همگی متعلق به مکتب اعتزالی است.^{۸۱}

از دیگر افرادی که می‌توان او را از شخصیت‌های نومعتزلی ایران شمرد، محمد مجتهد شبستری است. او مانند دکتر سروش خود را نومعتزلی نخوانده؛ اما از شواهد نومعتزلی بودن شبستری ادعای نصر حامد ابوزید مبنی بر این است که او با شبستری دیدگاه‌های یکسانی دارد و هیچ‌گونه اختلاف نظری با هم ندارند.^{۸۲}

شبستری، خاستگاه جریان نواندیشی دینی را معتزله معرفی می‌کند و معتقد است که سه معیار خردپذیری، حسن اخلاقی داشتن و مفید بودن که جریان نواندیشی دینی برای فهم و تفسیر قرآن و سنت و تعیین عقاید و اخلاق و احکام شرعی از آنها استفاده می‌کند، ریشه در دیدگاه‌های معتزلیان دارد؛ زیرا آنان به مسئله خردپذیر بودن عقاید دینی، حسن اخلاقی داشتن ارزش‌های دینی و مفید و مضر بودن فتوای دینی توجه کرده‌اند.^{۸۳} شبستری با رویکرد نواعزالی، نظریات چالش‌انگیزی را مطرح کرده که می‌توان از دو نظریه تاریخمند بودن قرآن و تأثیرپذیری آن از فرهنگ عصر نزول نام برد^{۸۴} که بسیاری از نومعتزلیان به آنها معتقدند.

نقد

أ) نقدهای کلی دیدگاه‌های نومعتزلیان

در اینجا به مهم‌ترین نقدهایی که بر دیدگاه‌های اندیشمندان نومعتزلی وارد است، اشاره می‌کنیم:

۱. نقد عقل‌گرایی افراطی نومعتزلیان

اولاً نیروی عقل به‌تنهایی، فقط می‌تواند یک سلسله مفاهیم کلی و روابط بین آنها را درک کند؛ ثانیاً ادراک عقل با کمک ابزارهای متعارف معرفتی نیز، دایره محدودی دارد و نمی‌تواند به کشف بسیاری از حقایق عالم هستی دست یابد؛ ثالثاً عقل انسان چون تجربه‌ای از مصالح اخروی و معنوی و امور مورد نیاز برای رسیدن به مصالح اخروی ندارد، نمی‌تواند از این امور آگاهی کافی داشته باشد؛ از این رو عقل به‌تنهایی نمی‌تواند راهی برای زندگی سعادت‌مندانه اخروی - که مهم‌ترین هدف زندگی در دنیا است - انتخاب کند؛^{۸۵} و

رابعاً ممکن است عقل نظری در اندیشه و فکر، دچار مغالطه و اشتباه شود یا عقل عملی در انگیزه و عزم، از شهوت و غضب تأثیر پذیرد.^{۸۶} شاهد این ادعا، پیدایش مکتب‌های گوناگون متناقض و مختلف بشری است که هرکدام ادعا دارند می‌توانند بشر را به سعادت برسانند؛ اما با گذشت زمان ناکارآمدی آنها نمایان شده است.

با توجه به این امور، معارفی که بشر با عقل خود کسب می‌کند، برای پیمودن راه کمال او کافی نیست؛ از این‌رو خداوند براساس حکمت خود، راه وحی و نبوت را در اختیار انسان قرار داده است تا او به شناخت دقیقی از مبدأ و معاد برسد و از روابطی که با موجودات دیگر دارد و تأثیری که این روابط در سعادت و شقاوت او دارند، آگاهی یابد و با بهره‌گیری از این معارف راه خود را به سوی سعادت دنیوی و اخروی بی‌ماید.^{۸۷} چنین حقایق و حیانی، امور ماورای ادراک عقل است؛ از این‌رو نمی‌توان عقل را معیاری برای ارزیابی آنها قرار داد و در صورت ناهماهنگی آنها با ادراکات ظنی عقل، حکم به تاریخمندی و تأثیرپذیری آنها از فرهنگ عصر نزول کرد.

۲. نقد علم‌گرایی

علوم بشری بر دو نوع هستند. در بخشی از آنها (مانند علوم ریاضی، منطقی و فلسفی) که مبتنی بر قیاس صحیح منطقی‌اند، حصول یقین ممکن است؛ اما بخش زیادی از علوم بشری ظنی‌اند؛ زیرا محصول تجربه هستند و در تجربه نمی‌توان مصداق‌های گذشته و آینده را مورد پژوهش قرار داد یا همه مصداق‌های موجود در زمان حال را بررسی کرد؛ از این‌رو در تجربه فقط می‌توان موارد محدودی را بررسی کرد و از این طریق استقرایی ناقص انجام داد؛ اما استقرای ناقص سبب حصول یقین نمی‌شود؛ زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که با بررسی بعضی از افرادی که مورد تجربه قرار نگرفته‌اند، نظریه علمی که محصول تجربه است، نقض شود.^{۸۸} نتیجه اینکه بخش وسیعی از علوم بشری که مبتنی بر استقرای ناقص‌اند، ظنی است.

با بررسی آثار نومعتزلیان مشخص می‌شود که این گروه، عمدتاً با معیار قرار دادن دستاوردهای ظنی علوم بشری به تأویل متون دینی پرداخته و درصدد ارائه قرائتی نواز آنهایند. اینان براین‌اساس نظریاتی (مانند تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول) تاریخمندی قرآن را مطرح کرده‌اند. مهم‌ترین اشکال چنین رویکردی به متون دینی این

است که چگونه می‌توان با اتکا بر یافته‌های ظنی علوم به داوری درباره آموزه‌های دینی پرداخت و با مشاهده تعارض ظاهری نظریات ظنی بشر با برخی آموزه‌های قرآن و روایات متواتر، به تأویل قرآن و احادیث طبق آن نظریات ظنی پرداخت؛ باینکه از طریق اعجاز همه‌جانبه قرآن ثابت شده که قرآن، کلام خداوند حکیمی است که از علم مطلق برخوردار است و احادیث قطعی نیز طبق آیات قرآن - از جمله «وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»^{۸۹} - از وحی الهی سرچشمه گرفته‌اند؟

۳. نقد سکولاریسم

نگرش سکولاریستی نومعتزلیان مردود است؛ زیرا قرآن کریم کتابی است که خطوط کلی و مبانی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اداره جامعه را بیان کرده است. از سوی دیگر، چون مبانی و قوانین اجتماعی قرآن خاستگاه الهی دارند و از سوی خداوند متعال نازل شده‌اند، بر مبانی و قوانینی که محصول عقل بشری است و بدون استفاده از هدایت وحی وضع شده، برتری دارند. این ادعا فقط مستند به ادله نقلی نیست؛ بلکه ادله عقلی نیز آن را اثبات می‌کند. ادله عقلی بسیاری وجود دارد که احتیاج بشر به قوانین الهی را اثبات می‌کند. یکی از متقن‌ترین این ادله عبارت است از:

مقدمهٔ ا: برای رسیدن انسان به تکامل در ابعاد مادی، معنوی و اخروی، زندگی او در اجتماع ضرورت دارد؛ چون با زندگی در اجتماع، زمینه برای کسب آگاهی فراهم می‌شود و انسان‌ها راه زندگی را بهتر می‌شناسند و شرایط برای پیمودن راه تکامل انسان فراهم می‌شود.

مقدمهٔ ب: زندگی در اجتماع در صورتی سبب تکامل انسان می‌شود که در جامعه، قانونی جامع و کامل حکم‌فرما باشد که حقوق و تکالیف اعضای اجتماع را مشخص کند و زمینه شکوفایی و تکامل استعدادهای انسان را فراهم کرده و به نزاع‌هایی که ناشی از غرایز سرکش بشری است و مانع تکامل فرد و جامعه می‌باشد، خاتمه دهد.^{۹۰}

مقدمهٔ ج: قانون‌گذاری که می‌خواهد قانون جامعی را برای سعادت انسان تدوین کند، اولاً باید از ابعاد و خصوصیات جسمی و روحی انسان، غرایز و فطریات او و اموری که به صلاح آنهاست، آگاهی کامل داشته باشد^{۹۱} تا قانونی وضع کند که زمینه تکامل انسان را در همه ابعاد وجودی‌اش فراهم سازد؛ ثانیاً با توجه به اینکه ابعاد مختلف حیات اجتماعی

انسان‌ها با هم مرتبط‌اند و تکامل همه‌جانبه انسان مبتنی بر هماهنگی این ابعاد با یکدیگر در یک نظام منسجم است، قانون‌گذار باید این نکته را در وضع قوانین در حوزه‌های مختلف اجتماع مورد توجه قرار دهد؛^{۹۲} و ثالثاً قانون‌گذار باید از منافع شخصی و گروهی خود صرف‌نظر کند و در صورت تراحم منافع او با مصالح اجتماع، به مصالح جامعه اولویت دهد.

مقدمه ۵: انسان‌ها فاقد شرایط لازم برای وضع قانون جامعی هستند که راهنمای بشر به سعادت همه‌جانبه‌اش است؛ زیرا اولاً ابعاد و زوایای وجود انسان پیچیدگی‌های بسیاری دارد. با توجه به محدودیت دانش انسان، احاطه کامل او بر همه این ابعاد و نیازمندی‌های انسان و تشخیص اولویت‌ها در صورت تراحم نیازمندی‌ها ناممکن است؛^{۹۳} ثانیاً پیدا کردن انسان‌هایی که در وضع قوانین، از منافع فردی و گروهی خود صرف‌نظر کنند، امکان‌پذیر نیست؛^{۹۴} زیرا طبیعت بشر به گونه‌ای است که به دلیل غریزه حیات، همواره منافع خود را در نظر دارد و به دنبال آن حرکت می‌کند و در صورت تراحم منافع او با مصالح اجتماع، منافع خویش را ترجیح می‌دهد؛^{۹۵} و ثالثاً، قانون‌گذاران بشری در وضع قوانین، فقط به مصالح دنیوی توجه می‌کنند و به تأمین مصالح اخروی و ارتباط آنها با مصالح دنیوی توجهی ندارند. بر فرض که بخواهند مصالح اخروی را در وضع قوانین در نظر بگیرند، باز هم نمی‌توانند سعادت اخروی انسان‌ها را تأمین کنند؛ زیرا درک مصالح اخروی فراتر از درک بشر است و انسان‌ها نمی‌توانند با ابزارهای متعارف معرفتی خود به آنها دست یابند و آنها را دقیقاً ارزشیابی کرده و در صورت تراحم با مصالح مادی و دنیوی، اولویت میان آنها را تشخیص دهند.^{۹۶}

مقدمه ۵: قانون الهی که از طریق وحی بیان شده، قانونی کامل و جامع برای سعادت انسان‌هاست؛ زیرا اولاً خداوند متعال از علم بیکران برخوردار می‌باشد و از تمام ابعاد و زوایای انسان و ابعاد حیات اجتماعی او آگاهی دارد؛ از این‌رو علم کاملی دارد که برای برقرار کردن ارتباط بین ابعاد وجودی انسان و شئون مختلف جامعه و جهت دادن آنها به سوی کمال نهایی، نیاز است؛ ثانیاً خداوند متعال بی‌نیاز است؛ از این‌رو در وضع قوانین، منفعتی را که به او برسد، در نظر ندارد و تنها مصالح انسان‌ها را در وضع قوانین لحاظ می‌کند؛^{۹۷} و ثالثاً قوانین اجتماعی که پیامبران از جانب خداوند متعال آن را ابلاغ می‌کنند،

صرفاً ضوابط مادی خشک نیستند؛ بلکه با نظام اخلاقی و اعتقادی دین در ارتباط‌اند و نظام اخلاقی و اعتقادی دین الهی، پشتوانه مستحکمی برای آن قوانین اجتماعی‌اند که با اصلاح درونی افراد جامعه، آنها را به اطاعت از قوانین اجتماعی الهی دعوت می‌کنند؛ درحالی‌که قوانین بشری چنین پشتوانه‌ای ندارند.^{۹۸}

نتیجه: با توجه به ناتوانی عقل بشری برای تدوین قانون جامع و کامل برای تکامل، انسان‌ها نیازمند قوانین الهی‌اند که پیامبران الهی آنها را به مردم ابلاغ می‌کنند. با توجه به این ادله، انسان برای اینکه به تکامل حقیقی در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی دست یابد، باید از قوانین الهی بهره جوید و زندگی فردی و اجتماعی خود را بر مبنای این قوانین که از طریق وحی قرآنی به‌وسیله پیامبر اکرم ﷺ ابلاغ شده، بنا نهند. از سوی دیگر، چون خداوند متعال مالک انسان است و همه کمالات او و نعمت‌هایی که او را احاطه کرده و در رسیدن به کمال حقیقی او را یاری می‌رسانند، همگی مخلوقات خداوند و در حیطه مالکیت اوست، فقط خداوند متعال و کسانی که از طرف خدای متعال اجازه دارند، حق دارند احکام و قوانین حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی انسان را وضع کرده^{۹۹} و بر جامعه حکومت کنند. بنابراین سکولاریسم و جدایی دین از امور اجتماعی و اتکای انسان به نظام‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که محصول عقل محدود بشری است و بدون در نظر گرفتن سعادت اخروی و تکامل همه‌جانبه ابعاد وجودی انسان وضع شده است، با ادله قاطع عقلی بسیاری منافات دارد.

ب. نقد جریان تفسیر بیانی

به جهت نقش برجسته جریان تفسیر بیانی در میان نومعتزلیان، نقدهای وارد بر آن را به‌طور مستقل بیان می‌کنیم. مهم‌ترین نقدهای کلی که متوجه دیدگاه‌های طرف‌داران این جریان است، عبارتند از:

۱. تأکید طرف‌داران جریان تفسیر بیانی بر جنبه ادبی قرآن، سبب غفلت آنان از توجه به جنبه‌های دیگر این کتاب آسمانی شده است. قرآن در اوج زیبایی ادبی و فصاحت و بلاغت قرار دارد؛ اما هیچ‌گاه بیان حقایق را فدای زیبایی ادبی اش نکرده؛ بلکه زیبایی ادبی و هنری قرآن، قرین بیان واقعیات است. دلیل این مدعا آن است که بشر به‌تنهایی نمی‌تواند راه کمال حقیقی خود را بشناسد؛ از این رو حکمت خداوند اقتضا دارد که انسان را از راه

وحی به طریق سعادت حقیقی رهنمون شود؛ به همین دلیل هدف اصلی نزول قرآن که از علم بیکران الهی سرچشمه گرفته، هدایت انسان‌هاست.^{۱۰۰} حال اگر خداوند متعال برای هدایت مردم از امور باطل موجود در فرهنگ زمانه و داستان‌های دروغین بهره برده باشد، مستلزم این است که راه هدایت انسان، مشتمل بر گمراهی و باطل باشد و این امر موجب نقض غرض خداوند متعال از هدایت انسان می‌شود؛ درحالی‌که خداوند حکیم، از نقض غرض منزه است.

۲. خداوند متعال هدف از بیان داستان‌های قرآنی را عبرت‌آموزی معرفی کرده است:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛^{۱۰۱} در داستان‌هایشان خردمندان را عبرتی

است. این داستانی بر ساخته نیست، بلکه تصدیق سخن پیشینیان و تفصیل هر چیزی است و برای آنها که ایمان آورده‌اند هدایت است و رحمت.

بدیهی است که عبرت‌آموزی انسان از امور واقعی بیشتر است تا از داستان‌هایی که ریشه در واقعیتی ندارد؛ از این رو خداوند حکیم برای تحقق هدفش از نزول قرآن به منظور هدایت انسان‌ها، حوادث واقعی را به تصویر کشیده است نه امور خیالی و غیر واقعی را. استاد مکارم شیرازی در این زمینه می‌نویسد:

مهم این است که این سرگذشت‌های عبرت‌انگیز و تکان‌دهنده [قرآن] همه عین واقعیت است و کمترین انحراف از واقعیت و عینیت خارجی در آن وجود ندارد، و به همین دلیل تأثیر آن فوق‌العاده زیاد است؛ چراکه می‌دانیم افسانه‌های خیالی هر قدر جالب و تکان‌دهنده تنظیم شده باشند، تأثیر آنها در برابر یک سرگذشت واقعی ناچیز است؛ زیرا هنگامی که شنونده و خواننده به هیجان‌انگیزترین لحظات داستان می‌رسد و می‌رود که تکانی بخورد، ناگهان این برق در مغز او پیدا می‌شود که این یک خیال و پندار بیش نیست.^{۱۰۲}

۳. همان‌گونه که در نقد مبنای سکولاریستی بیان شد، عقل بشر به تنهایی نمی‌تواند راه سعادت حقیقی خود را تشخیص دهد؛ از این رو یکی از مهم‌ترین اهداف رسالت، تعلیم شریعت و حکمت‌آموزی است تا بشر با بهره‌گیری از آن، راه تکامل را بی‌یابد. به این منظور، قرآن در نقل داستان‌ها و حوادث تاریخی، به آنچه در راستای این هدف قرار دارد، می‌پردازد^{۱۰۳} و آن عبارت از بیان حقایق و واقعیت است نه بیان امور خیالی و تصورات باطل مردم عصر نزول. استاد معرفت در این زمینه می‌گوید:

انسان در مسیر تکامل خویش نیازمند آن است که برای رسیدن به بلندای خواسته‌ها و کمالات خود با واقع همگام گردد. او بدون توجه به واقع و بدون بررسی واقعیت گذشته و حالش، از آینده باز خواهد ماند و در پیچ و خم آرزوها و امیالش محو خواهد شد. ... از این رو قرآن از راه قصه، در پی سامان‌بخشی به زندگی هم‌عصران نزول و نسل‌های پس از آن است و حوادثی را بیان می‌کند که با واقعیت‌های معمول همهٔ اعصار همخوان است.^{۱۰۴}

نتیجه‌گیری

بررسی عوامل پیدایش، مبانی و نظریات طرف‌داران جریان نومعتزلی نشانگر این است که این جریان به دنبال ارائهٔ قرائتی از اسلام است که با مدرنیته و مؤلفه‌های آن (مانند علم‌گرایی، عقل‌گرایی و سکولاریسم) سازگار باشد؛ از این رو به دنبال احیای عقل‌گرایی معتزله بوده و با چنین نگرشی به تأویل آموزه‌های دینی مطابق با مقتضیات دوران جدید پرداخته و دیدگاه‌هایی مانند انکار معرفت‌بخشی قرآن، تاریخ‌مندی آن و تأثیرش از فرهنگ عصر نزول را مطرح کرده‌اند. مهم‌ترین اشکال چنین رویکردی به آموزه‌های دینی، نادیده انگاشتن ناتوانی بشر از دستیابی به مسیر سعادت حقیقی و غفلت از حکمت خداوند متعال است که اقتضا دارد برای جبران این کاستی در بشر، تعالیم و حیانی نازل‌شده، خطاناپذیر و جاودانه باشد.



منابع

۱. ابوزید، نصر حامد، معنای متن، ج ۱، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۲. _____، الاتجاه العقلي في التفسير، بيروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۶م.
۳. _____، «تأويل، حقیقت و نص»، کیان، ش ۵۴، مهر و آبان ۱۳۷۹.
۴. _____، التفكير في زمن التكفير، قاهره، مكتبة مدبولي، ۱۹۹۵م.
۵. _____، «دين و سکولاریزم: از منازعه تا مذاکره»، ترجمه روح الله فرج زاده، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
۶. _____، «حقوق زن در اسلام پژوهشی در تاریخ‌مندی متون (۱)»، ترجمه علی زاهدپور، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
۷. _____، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمدجواهر کلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳.
۸. امین، احمد، «المعتزله و المحدثون»، رساله الاسلام، ش ۱۱، www.tebyan.net.
۹. _____، ضحی الاسلام، ج ۳، قاهره، ۱۳۵۳ق.
۱۰. حسین، طه، المجموعه الكامله لمؤلفات الدكتور طه حسين، ج ۱۴، بيروت، ۱۹۷۴.
۱۱. حسینی ایمانی، سیدمهدی، «بررسی ظهور گرایش‌های اعتزالی نو در دوران معاصر»، در: دائره المعارف طهور، tahoora.com.
۱۲. حنفی، حسن، «تاریخ‌مندی دانش کلام»، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۹.
۱۳. _____، «از نقد سند تا نقد متن ۵»، علوم حدیث، ش ۲۰، تابستان ۱۳۸۰.
۱۴. _____، من العقیده الی الثوره، ج ۲، بيروت، دارالتنوير للطباعة و النشر، ۱۹۸۸م.
۱۵. _____، الدين و الثورة (اليسار الاسلامیة و الوحدة الوطنیه)، قاهره، مكتبة مدبولي، ۱۹۸۱م.
۱۶. _____، الاسلام و الحدائث، لندن، نشر ساقی، ۱۹۹۰م.
۱۷. خلف الله، محمد احمد، مفاهیم قرآنی، کویت، عالم المعرفة، ۱۹۸۴م.
۱۸. _____، الفن القصصی فی القرآن الکریم، قاهره، سینا للنشر و بیروت، موسسه الانتشار العربی، ۱۹۹۹م.
۱۹. الخولی، امین، مناهج تجدد فی النحو و البلاغه و التفسیر و الأدب، قاهره، هیئته المصریة العامه للکتاب، ۱۹۵۲م.
۲۰. سبحانی، جعفر، ملل و نحل، ج ۳، نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی.
۲۱. _____، الالهیات، ج ۳، نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی.
۲۲. سروش، عبدالکریم، «نومعتزلی هستم»، www.bashgah.net.
۲۳. _____، «تجدید تجربه اعتزال»، <http://www.porsojoo.com>.
۲۴. _____، «مصاحبه با رسانه هلند»، www.drsoorush.com.
۲۵. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی.
۲۶. عبده، محمد، رساله التوحید، مكتبة الاسرة، نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی.

۲۷. _____، تفسیر المنار، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
۲۸. عدالت‌نژاد، سعید، نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، چ ۱، تهران، مشق امروز، ۱۳۸۰.
۲۹. علمی، محمدجعفر، «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین»، مجله علوم سیاسی، ش ۳۷، بهار ۱۳۸۶.
۳۰. _____، درس‌آشنایی با معتزلیان جدید در کشورهای اسلامی، مجمع عالی حکمت اسلامی.
۳۱. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، چ ۳، ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.
۳۲. غفارخان، حافظ، «شاه‌ولی‌الله دهلوی»، ترجمه بایک عباسی، کیان، ش ۴۶.
۳۳. مجتهد شبستری، محمد، «مولفه‌های نواندیشی دینی»، www.drshabestari.blogfa.com.
۳۴. _____، «قرائت نبوی از جهان ۱ و ۲»، www.drshabestari.blogfa.com.
۳۵. _____، هرمنوتیک، کتاب و سنت، چ ۶، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱ و ۲، چ ۳، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۰.
۳۷. _____، آموزش عقاید، چ ۱۷، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۳۸. _____، حقوق و سیاست در قرآن، چ ۱، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۷.
۳۹. _____، آموزش فلسفه، ج ۱، چ ۳، تهران، بین‌الملل، ۱۳۸۲.
۴۰. معرفت، محمدهادی، نقد شبهات پیرامون قرآن، چ ۱، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۸.
۴۱. مطهری، مرتضی، نبوت، نرم افزار مطهر، نسخه ۳.۱.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۰، نرم افزار جامع تفاسیر نور.
۴۳. وصفی، محمدرضا، نومعتزلیان، چ ۱، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
۴۴. ویلانت، رتراود، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، مجله آینه پژوهش، ش ۸۶، خرداد و تیر ۱۳۸۳.

پی‌نوشت‌ها

۱. نصر حامد ابوزید، «دین و سکولاریزم»، ترجمه روح الله فرج زاده، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۲. همو، «حقوق زن در اسلام (۱)»، ترجمه علی زاهدپور، www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com.
۳. حمید عنایت، «اندیشه سیاسی در اسلام معاصر»، ص ۷۹.
۴. نصر حامد ابوزید، دین و سکولاریزم، ترجمه روح الله فرج زاده.
۵. محمدرضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۶.
۶. احمد امین، ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۷۰.
۷. حسن حنفی، من العقیده الی الثورة، ج ۲، ص ۱۲۷.

۸. نصر حامد ابوزید، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ۴۵.
۹. همو، مدرن کردن اسلام یا اسلامی کردن مدرنیته، ترجمه روح‌الله فرج‌زاده.
۱۰. محمدرضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۱۱.
۱۱. جعفر سبحانی، ملل و نحل، ج ۳، ص ۲۱۹.
۱۲. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۵۶.
۱۳. احمد امین، «المعتزله و المحدثون»، رساله الاسلام، ش ۱۱، به نقل از <http://www.tebyan.net>.
۱۴. نصر حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص ۱۶۳ - ۱۶۴.
۱۵. حسن حنفی، «تاریخ‌مندی دانش کلام»، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۹، ص ۵۰-۵۱.
۱۶. سعید عدالت‌نژاد، نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، ص ۷.
۱۷. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۵۷ - ۵۶.
۱۸. محمدرضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۱۱.
۱۹. حسن حنفی، الدین و الثورة (اليسار الاسلامیة و الوحدة الوطنیه)، ص ۱۴ - ۱۵.
۲۰. همو، من العقیده الی الثورة، ج ۱، ص ۴۴۳، حاشیه رقم ۸۵.
۲۱. محمد عبده، تفسیر المنار، ج ۱، ص ۳۹۹.
۲۲. بقره، ۲۷۵.
۲۳. حسن حنفی، «از نقد سند تا نقد متن»، علوم حدیث، ش ۲۰، ص ۱۳۸.
۲۴. عبدالکریم سروش، طوطی و زنبور.
۲۵. ملاحمی خوارزمی، الفائق فی اصول الدین، ص ۱۷۹.
۲۶. همو، «اسلام، وحی و نبوت»، ماهنامه آفتاب، زمستان ۱۳۸۰.
27. 25. Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 19.
- به نقل از: محمد جعفر علمی، ب «ررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین»، علوم سیاسی، ش ۳۷، ص ۸۱.
۲۸. قاضی عبدالجبار، شرح اصول خمس، ص ۵۶۴.
۲۹. همان، ص ۵۲۸.
۳۰. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۱۶۰.
۳۱. نومعتزلیان
۳۲. محمد مجتهد شبستری، قرائت نبوی از جهان ۱، www.drshabestari.blogfa.com.
۳۳. رک: محمد احمد خلف‌الله، القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصره، ص ۶۵؛ عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۱۱۱ - ۱۱۲.

۳۵. لقاء مع نصر حامد ابوزید، اجزى الحوازی: الزمیلة الاوان
۳۶. محمد مجتهد شبستری، قرانت نبوی از جهان، www.drshabestari.blogfa.com.
۳۷. حافظ غفارخان، «شاه‌ولی الله دهلوی»، ترجمه بابک عباسی، کیان، ش ۴۶، ص ۵۴.
۳۸. همان، ص ۵۶.
۳۹. سیدمهدی حسینی ایمانی، بررسی ظهور گرایش های اعتزالی نو در دوران معاصر، tahooor.com.
۴۰. Fazlur Rahman، Islam and Modernity، p. 26-27.
۴۱. محمدرضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۱۰.
۴۲. سیدمهدی حسینی ایمانی، «بررسی ظهور گرایش های اعتزالی نو در دوران معاصر»، tahooor.com.
۴۳. محمد عبده، رساله التوحید، ص ۲۰.
۴۴. سیدمهدی حسینی ایمانی، «بررسی ظهور گرایش های اعتزالی نو در دوران معاصر»، tahooor.com.
۴۵. نصر حامد ابوزید، التفکیر فی زمن التکفیر، ص ۲۰۲.
۴۶. ر.ک: محمد عبده، رساله التوحید، ص ۵۳.
۴۷. محمدرضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۱۷.
۴۸. محمد عبده، رساله التوحید، ص ۴۷.
۴۹. همان، ص ۵۸.
۵۰. حسن حنفی، من العقیده الی الثورة، ج ۱، ص ۴۴۴؛ نصر حامد ابوزید، التفکیر فی زمن التکفیر، ص ۲۰۲.
۵۱. سیدمهدی حسینی ایمانی، «بررسی ظهور گرایش های اعتزالی نو در دوران معاصر»، tahooor.com.
۵۲. احمد امین، ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۶۸.
۵۳. احمد امین، «المعتزله و المحدثون»، رساله الاسلام، ش ۱۱، www.tebyan.net.
۵۴. محمدرضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۱۱.
۵۵. محمد احمد خلف الله، مفاهیم قرآنی، ص ۸ - ۷.
۵۶. محمد عبده، تفسیر المنار، ج ۱، ص ۳۹۹.
۵۷. محمدرضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۱۵.
۵۸. رتراود ویلانت، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، مجله آینه پژوهش، ش ۸۶، ص ۸.
۵۹. المجموعه الكامله لمؤلفات الدكتور طه عین
۶۰. مدرن کردن اسلام یا اسلامی کردن مدرنیته
۶۱. محمد احمد خلف الله، مفاهیم قرآنی، ص ۷.

۶۲. محمدرضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۱۷.

۶۳. محمد احمد خلف الله، مفاهیم قرآنی، ص ۱۱.

۶۴. امین الخولی، مناہج تجدید، ص ۳۰۳.

۶۵. منہج تجدید، ص ۱۱.

۶۶. دایرة المعارف الاسلامیة، مشغوة، ص ۱۱.

۶۷. منہج تجدید، ص ۱۱.

۶۸. محمدرضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۱۷.

۶۹. محمد احمد خلف الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم، ص ۸۷.

۷۰. حسن حنفی، من العقیدة الی الثورة، ج ۲، ص ۱۹۷ - ۱۹۸.

۷۱. همو، الإسلام و الحداثۃ، ص ۱۳۲ - ۱۵۵.

۷۲. محمدرضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۱۸.

۷۳. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۲۹ - ۳۰.

۷۴. همو، «تأویل، حقیقت و نص»، کیان، ش ۵۴، ص ۸.

۷۵. عبد الکریم سروش، «نومعتزلی هستم»، www.bashgah.com.

۷۶. همان.

۷۷. همو، «تجدید تجربه اعتزال»، www.porsojoo.com.

۷۸. همو، «نومعتزلی هستم»، www.bashgah.com.

۷۹. همان.

۸۰. همو، «مصاحبه با رسانه هلندی»، www.drshorush.com.

۸۱. همو، «تجدید تجربه اعتزال»، www.porsojoo.com.

۸۲. نصر حامد ابوزید، «تأویل، حقیقت و نص»، کیان، ش ۵۴، ص ۱۷.

۸۳. محمد مجتهد شبستری، «مؤلفه‌های نواندیشی دینی»، www.drshabestari.blogfa.com.

۸۴. همو، «قرائت نبوی از جهان (۲)»، www.drshabestari.blogfa.com.

۸۵. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۱۴۴.

۸۶. عبدالله جوادی آملی، وحی و نبوت، ص ۲۲.

۸۷. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

۸۸. همو، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۸۹. نجم، ۳-۴.

۹۰. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۲۶۵.

۹۱. جعفر سبحانی، *الالهیات*، ج ۳، ص ۲۵.
۹۲. محمدتقی مصباح یزدی، *نظریه سیاسی اسلام*، ج ۱، ص ۲۶۷.
۹۳. همان، ص ۲۶۶.
۹۴. همان، ص ۲۶۷.
۹۵. مرتضی مطهری، *نبوت*، ص ۱۸-۱۹.
۹۶. محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش عقاید*، ص ۱۷۹-۱۸۰.
۹۷. همو، *نظریه سیاسی اسلام*، ج ۱، ص ۲۶۷.
۹۸. جعفر سبحانی، *ملل و نحل*، ج ۳، ص ۲۶-۲۷.
۹۹. محمدتقی مصباح یزدی، *حقوق و سیاست در قرآن*، ص ۱۲۸.
۱۰۰. «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ» (بقره، ۱۸۵).
۱۰۱. یوسف، ۱۱۱.
۱۰۲. ناصر مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ج ۱۰، ص ۱۰۱.
۱۰۳. محمد هادی معرفت، *نقد شبهات پیرامون قرآن*، ص ۵۲۱.
۱۰۴. همان، ص ۵۱۸.

