



## A Criticism of the Foundations of Epistemology, Rational Exegesis of the New-Mu'tazilite Movement of the Contemporary Arab Maghreb

Abdullah Jabraili Julawdar\*

### Abstract

The new Mu'tazila movement of the contemporary Arab Maghreb due to the period of time when they lived under the influence of modernity which was derived from the Western culture, they were forced to see rationality as directed towards modernity in order to solve theoretical problems. Therefore, their foundations in understanding the teachings of religion were different from the old Mu'tazila. Because the old Mu'tazila was based on rational principles and monotheistic philosophy, the new Mu'tazila of the contemporary Arab Maghreb, unlike its predecessors, is based on interaction with the world of modernity in order to be aware of the progress and authority of the West, paying attention to the backwardness of Islamic societies and trying to establish compatibility between their religion and modernity, so, it is intended to take a special approach in interpreting the verses of the Quran. This research, using descriptive, analytical and critical methods, has criticized and analyzed the epistemological foundations of the new Mu'tazila movement in the contemporary Arab Maghreb, and through this, it has analyzed the basic damage of epistemology in this school. The findings of the research indicate that this group of new Mu'tazilites, based on their epistemological foundations, relying on modern reason as the only source of knowledge, did not pay attention to other sources of knowledge; As a result, in the interpretation and explanation of religious and Quranic teachings, especially concepts such as heaven, hell, devil, and angels, which are revealed and supernatural facts and realities, they have had empirical attitude, which led to the distinction between religious knowledge and religion based on the historical approach, and in addition to the fact that they considered the reading and understanding of the Holy Prophet (P) as normal human understanding and comprehension, and yet all these effects and consequences are against the explicit text of the Word of Revelation.

**Keywords:** Interpretive Movement Studies, New-Mu'tazilites of the Contemporary Arab Maghreb, Criticism of Epistemological Foundations, Nasr Hamid Abu Zayd.

---

\*. Ph.D. in Comparative Interpretation, Professor and Teacher at Seminary and Al-Mustafa University, Quran and Hadith Educational Center: jebraham2020@gmail.com



## نقد مبانی معرفت شناسی تفسیر عقلی جریان نواعترال مغرب عربی معاصر

عبدالله جبرئیلی جلودار\*

### چکیده

جریان نو معتزله مغرب عربی معاصر به اقتضای برهه‌ای از زمان که زندگی می‌کردند تحت تأثیر مدرنیته که برگرفته از فرهنگ غرب بود برای حل مسائل نظری ناچار شدند که عقلانیت را معطوف به مدرنیته ببینند برای همین مبانی آنها در فهم معارف دین با معتزله قدیم فرق می‌کرد؛ چراکه معتزله قدیم بر اساس مبانی عقلی و فلسفه توحیدی بود نو معتزله مغرب عربی معاصر برخلاف اسلاف خود بر اساس تعامل با دنیای مدرنیته برای آگاهی از پیشرفت و اقتدار غرب، توجه به عقب‌ماندگی جوامع اسلامی و تلاش برای برقراری سازگاری بین دین و مدرنیته آنان را بر آن داشته تا رویکردی خاص را در تفسیر آیات قرآن در پیش گیرند. این تحقیق با روش توصیفی و تحلیلی و انتقادشناسی، به نقد و آسیب‌شناسی مبانی معرفت‌شناسی جریان نو معتزله مغرب عربی معاصر پرداخته و از این رهگذر آسیب‌های مبنايي معرفت‌شناسی در این مکتب را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که این دسته از نومعتزلیان بر اساس مبانی معرفت‌شناختی خود با اتکا به عقل مدرن به عنوان تنها منبع شناخت نسبت به سایر منابع شناخت توجهی نکردند؛ در نتیجه در تفسیر و تبیین آموزه‌های دینی و قرآنی به‌ویژه مفاهیم چون بهشت، جهنم، ابلیس و ملائکه که از حقایق و واقعیت‌های وحیانی و فراطبیعی هستند نگرش حس‌گرایانه داشته‌اند که آن منتهی به تمایز بین معرفت دینی و دین بر اساس رویکرد تاریخی گردید و افزون بر آن اینکه قرائت و فهم پیامبر اکرم (ص) را به مانند فهم و درک انسانی عادی تلقی کردند و حال آنکه همه این آثار و پیامدها برخلاف نص صریح کلام وحی است.

**واژگان کلیدی:** جریان شناسی تفسیری، نومعتزلیان مغرب عربی معاصر، نقد مبانی معرفت‌شناختی، نصر حامد ابوزید.

\*. دکتری تفسیر تطبیقی، استاد و مدرس حوزه و جامعه المصطفی مجتمع قرآن و حدیث:

jebraman2020@gmail.com



## مقدمه

در قرن نوزدهم شاهد جریانی فکری در کشورهای اسلامی بودیم که بعدها به «اعتزال نو» نام بردار شد. از این نام در محافل و کشورهای عربی بیشتر به «الاعتزال الحدیث» و «المعتزلة الجدد» یاد می‌شود. گرچه معتزلیان جدید، در برخی از مبانی معرفتی و کلامی با معتزله قدیم اشتراکات و تشابهاتی دارند، اما در تعریف عقل، نوع نگاه به دین و روش فهم نصوص دینی و همچنین در حوزه مسائلی که درگیر با آن هستند، از اساس متفاوت با معتزله تاریخی هستند. یک تفاوت اساسی بین معتزله تاریخی و معتزله نو در این است که معتزله تاریخی تعالیم خود را بر مبنای دین بنا می‌گذارند اما اعتزالیان جدید بر مبنای عقل محض ایده‌های خود را تبیین می‌کنند. آن‌ها در مبانی عقلی هم باهم تفاوت دارند. معتزله قدیم بیشتر به تبیین و استدلال بر تعالیم خود بر اساس مبانی عقلی و فلسفه توحیدی می‌پردازند، اما نومعتزله به اقتضای زمانی که در آن زیست می‌کنند و تأثیرپذیری از مدرنیته برای حل مسائل نظری، چاره را در استفاده از عقلانیت معطوف به مدرنیته می‌بینند. این تفاوت بین اعتزال قدیم و جدید در نوع نگاه و رویکرد آنان به قرآن و فهم آن اثرگذار بوده است.

شاخصه اصلی این جریان آن است که با تأثیرپذیری از دستاوردهای فکری دنیای غرب، درصدد حل مسائل سنت دینی از جمله فهم قرآن برآمده و در این مسیر برای عقل هیچ حد و مرزی قائل نیست، غیر از حد و مرزی که عقل برای خودش تعیین می‌کند؛ از این رو به نظر می‌رسد شناخت اصل و خاستگاه این جریان و شناخت دستگاه معرفتی و نظری آن به همراه تصویر و تحلیل موشکافانه آن و همچنین بررسی آسیب‌های گوناگون مبانی، روشی و دین‌شناختی‌ای که متفکران این جریان در برداشت از قرآن دچار آنها شده‌اند.

با توجه به عنوان تحقیق، به لحاظ مکانی، پژوهش حاضر به محدوده جغرافیایی خاصی مثل مغرب عربی تعلق دارد بنابراین اندیشه‌های نو اعتزالی را در باب تفسیر قرآن در غرب عالم



مورد بررسی قرار می‌دهد، اگرچه بیشتر نواعتزالی‌ها در کشورهای هم‌چون مصر، سوریه، الجزایر و تونس ظهور و نشو و نما داشته‌اند.

اما به لحاظ زمانی با اینکه خاستگاه اصلی جریان تفسیری عقل‌گرای نواعتزالی، مصر بوده ولی با توجه به قید دوران معاصر در عنوان تحقیق محدودیتی برای موضوع آن در نظر گرفته شده است. بر این اساس تمرکز اصلی این رساله ناظر به دورانی است که با محمد آرکون (۱۹۲۸-۲۰۲۰م) آغاز و تا حسن حنفی ادامه یافته است. البته در این میان متفکرانی مورد بحث قرار می‌گیرند که دارای آثار تفسیر قرآن یا فهم متون دینی هستند ما در این پژوهش به نقد و آسیب‌شناسی مبانی معرفت‌شناختی این دسته از نومعتزلیان در فهم آموزهای دینی می‌پردازیم. برای اینکه به تبیین درست نظرات آنها در حوزه مبانی معرفت‌شناختی پردازیم نخست مفاهیم کلیدی این تحقیق که بیشترین کاربرد را دارند می‌پردازیم.

### ۱- مفهوم «مبانی تفسیری»

مبنا در لغت به معنای «شالوده و اساس»، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل ماده «بنی») اسم مکان از ریشه بنی یبنی و یا مصدر میمی به معنای ساختن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴هـ، ذیل ماده «بنی») و در عرف عام به معنای هر چیزی است که اساس و بنیاد چیز دیگری قرار گیرد. (ابن فارس، ۱۴۲۰هـ، ذیل ماده «بنی») بنابراین مبانی، جمع «مبنا» به معنای اساس و شالوده‌ها و بنیان‌های یک شیء است، خواه آن شیء مادی باشد و یا معنوی.

در اصطلاح علوم، مبانی به مجموعه مقدمات بدیهی و یا نظری هر علمی گفته می‌شود (التهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۲). و گاه به معنای اصول و زیرساخت‌های هر علم به کار می‌رود (همو، ص ۳۳) برخی نیز از مبانی تعبیر به پیش فرض‌های بنیادین کرده‌اند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۱).



مجله علمی قرآن

بنابراین با توجه به موضوع این پژوهش می توان گفت مراد از «مبانی تفسیری نومعتزله»، بیان بنیان ها و پیش فرض ها و زیرساخت هایی است که اندیشمندان نومعتزله به آن ها پایبند بوده، هرچند نسبت به آن ها اقامه دلیل نکرده باشند ولی در تفسیر عقل گرایانه خودشان بر آن ها تکیه کرده اند و بر پایه آن ها به تفسیر قرآن پرداخته اند. (رهنمایی، ۱۳۸۸ش، ص ۶۷).

## ۲- مبانی معرفت شناختی

در میان مبانی نظری حاکم بر جریان تفسیری نومعتزله، مبانی معرفت شناختی نقش اصلی را از نگاه آن ها در تفسیر قرآن دارد و نیز این مبانی دریچه ای است برای فهم آن ها به سمت شناخت هستی، انسان و ارزش های اخلاقی. آنان بر اساس نوع معرفت شناسی خود، نگاه خاصی به هستی، انسان، ارزش ها و پدیده فهم متون دارند.

در اینجا واژه معرفت شناسی، معادل با واژه «اپیستمولوژی» است. epistemology ریشه یونانی دارد و مرکب از دو کلمه «اپیستمو». (epistemole) به معنای معرفت و «لوژیس» logos به معنای نظریه، تبیین یا مبنای عقلانی است. از این رو این دو واژه در مجموع به معنای نظریه معرفت است و تعبیر رایج آن در انگلیسی «Theory of knowledge» می باشد (شمس، ۱۳۸۲ش، ص ۳۲)، معرفت شناسی، علمی است که درباره معرفت های انسان، ارزش، انواع آن ها و تعیین و معیار صدق و کذب آن ها بحث می کند (حسین زاده، ۱۳۸۱ش، ص ۲۷).

البته باید توجه داشت که شناخت بشر در حوزه معرفت شناسی دین و آموزه های دینی منحصر به ابزار عقل و تجربه نیست، بلکه عقل و تجربه به عنوان ابزار معرفت دینی در سایه و خدمت فهم منبع وحیانی و غیبی می باشد. از همین رو، در معرفت شناسی دین، دانشمندان و نظریه پردازان باید در شناخت و توصیف هستی و موضوعات آن (اعم از هستی طبیعت، جامعه، انسان و...) فقط به حیث کمی و مادی هستی اکتفا نکنند، طبعاً در اینجا است که دستیابی به ماهیت پنهان پدیده ها و وجه غیبی آن ها بدون منبع معرفتی وحی امکان پذیر نمی گردد و چنین



توصیفی، توصیف ناقص از هستی خواهد بود. (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، صص ۳۴؛ ۱۰۵؛ ۱۱۰، ۱۲۷، ۲۰۵).

در یک نگاه کلی نومعتزله در حوزه معرفت‌شناسی غالباً فقط به عنصر عقل و تجربه توجه کرده و عقل را مستقل در نظر می‌گیرند و به امور وحیانی و غیبی که از عوامل متافیزیکی شناخت هستی و جهان و عالم پرده برمی‌دارند، توجهی نمی‌کنند که نمونه‌های از ادعای یاد شده را می‌توان در مبانی معرفت‌شناختی آنان در ذیل مشاهده کرد.

## ۲-۱- اتکا بر عقل خود بنیاد

این جریان تفسیری به جریان عقل‌گرا معروف است و عقل را اساس و تنها ابزار مطمئن در کسب معرفت و شناخت می‌داند و برای وحی و انگاره‌های دینی آن‌چنان ارزشی قائل نیست و در شکل‌گیری فهم خود، معرفت وحیانی را دخالت نمی‌دهد اگرچه آن را انکار هم نمی‌کند. متفکران جریان تفسیری نومعتزله نسبت به خصیصه اصلی آن یعنی عقل‌گرایی دودسته هستند: دسته اول وحی‌گرا هستند و دسته دوم سکولار. گروه اول از نومعتزله عقل را در کنار وحی ترویج نموده و عقل را بدون وحی، خطا کار و غیرمعتبر می‌دانند اینان بیشتر از نومعتزله متقدم‌اند. گروه دیگر که همان نومعتزله متأخر و معاصر هستند، عقل را کاملاً مستقل دانسته و مطلقاً هیچ منبع غیرعقلانی را قبول ندارند و به وحی به‌عنوان یک منبع معرفتی نمی‌نگرند و معتقدند که عقل است که حدود خود را تعیین می‌کند و دین نمی‌تواند برای عقل تعیین تکلیف کند. (عرب صالحی، ۱۳۹۳ش، ص ۶۰) البته ریشه این تفکر به «دکارت» مهم‌ترین شخصیت عقل‌گرای عصر روشنگری اروپا برمی‌گردد که عقل را تنها منبع مهم و اساسی معرفت و ادراک می‌دانست. (فردریک، کاپلسون، ۱۳۸۰ش، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، صص ۸۸ و ۹۱).



ضروری است که توجه شود ریشه این طرز تفکر به قرن هیجدهم برمی گردد که در آن زمان عقل در مقابل دین قد علم کرده و مرادش به نفی مرجعیت سنتی، ایمان، جمود مذهبی و خرافه پرستی حاکم در جوامع مسیحی بود. (عبد الرسول بیات و دیگران، ۱۳۸۰ش، ص ۲۸۰) به گفته بار بور در قرن هجدهم «در کفایت عقل کوچک ترین شک و شبهه‌ای نبود و به وحی یا کتاب مقدس نقش تبعی داده شده بود و الهیات مبتنی بر وحی در موضع دفاعی بود» (ایان بار بور، ۱۳۸۵ش، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۷۶)؛ اما نومعتزلیان متأخر-مغرب عربی معاصر- با رویکرد عقل گرایی برای وحی و نقل هم تعیین تکلیف می کنند. این ها با دخیل دانستن عقل سعی کردند عقل را همه کاره کنند. رویکرد این گروه به عقل بسیار شبیه رویکرد عقلانیت مدرن غربی است یعنی محور معرفت عقل خود بنیاد و آزاد از هرگونه قید و تعلق است... (ر.ک: وصفی، ۱۳۸۶ش، ص ۵۹)

تفکر اعتزالی در واقع از همان ابتدا با نوعی تکیه بر عقل، سعی در تفسیر و توضیح آموزه‌های دینی داشت. (سبحانی ۱۴۱۹ق ص ۳۷۸) اصل اساسی مکتب اعتزال که مورخان و محققان آن را نقل کرده‌اند، در این جمله معروف آمده است: تمام معارف در حیطه درک عقل قرار دارند و وجوب خود را از عقل می گیرند؛ 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 (حنفی، ۱۳۷۵ش، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۹).

احمد امین مصری در تبیین عقل گرایی افراطی معتزله می گوید: معتزله عنان عقل را برای بحث در همه مسائل رها کرده بدون اینکه به هیچ حدی محدودش نماید. آنان به عقل این حق را دادند که درباره آسمان و زمین خدا و انسان ... بحث کند و دایره مشخصی را برای غوص آن مشخص نکردند (امین، احمد ۱۹۷۵ق، ج ۳، ص ۶۸).



این دسته از نومعتزلیان نیز همانند معتزلیان قدیم، بر حاکمیت عقل در معرفت دینی به ویژه فهم قرآن 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؛ حاکمیتی 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. (ابوزید، ۱۳۸۳ هـ.ش، ص ۱۶۳-۱۶۴، رک حسن، حنفی، ۱۹۸۸ هـ.ق، ج ۲، ص ۵۶).

حسن حنفی نیز که یکی دیگر از اندیشمندان برجسته نومعتزله است بر عقل‌گرایی محض در فهم نقل و متون دینی تأکید 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 تفکر معتزلی که عقل را بنیاد نقل می‌داند با شرایط این دوران ضرورت می‌یابد. (حسن حنفی، ۱۳۷۵ هـ.ش، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصل نامه نقد و نظر، شماره ۱، ص ۵۱-۵۰) او با تأکید بر عقل خودمحور، وقعی برای منبع وحی و معرفت و حیانی قائل نشده آن چنان که محمد عماره در توصیف دیدگاه حسن حنفی می‌نویسد: کار او در یک جمله، در خالی کردن دین از محتوا، با الغای دین از ثوابت و مطلقات در مقدماتش از خدا و پیامبر و رسالت و وحی و غیب با اعطای معانی زمینی و انسانی به همه این امور خلاصه می‌شود؛ او غیب را به عنوان منبع معرفت الغا می‌کند و معرفت را به عالم حس منحصر می‌داند و راه رسیدن به آن را هم صرفاً عقل و تجربه می‌بیند و آنچه غیر این باشد را توجیه و تأویل بشری می‌نماید. (عماره، ۱۴۲۳ هـ.ق، ص ۱۸۸).

حنفی در جایی دیگر آورده است: سلطنت مطلقه فقط برای عقل و واقعیت‌های عینی‌ای است که ما در آن زندگی می‌کنیم؛ و باید وجدان معاصر خود را از هرگونه سلطه دیگر آزاد





کنیم خواه سلطه نقل باشد یا از امور به ارث رسیده گذشتگان باشد. (حنفی، ۱۴۱۲ هـ، ج ۱، ص ۱۲۴، ۱۳۷، ۱۴۴).

محمد آرکون استقلال ذاتی عقل را امری پذیرفته شده دانسته و عقل خود بنیاد را رمز نجات غرب از انحطاط قرون وسطی می‌داند. (محمد آرکون، ۲۰۰۱ م، ص ۱۰۱) وی مقصود از استقلال ذاتی عقل را این می‌داند که پس از پیدایش این تفکر جدید، وظیفه تبلور بخشیدن به اخلاق و قواعد رفتار و سازمان‌دهی جامعه به عقل بشری واگذار شد و قانون‌گذاری از جمله مسئولیت‌های بشری پنداشته شد (همان).

عقلی که محمد آرکون از آن یاد می‌کند و آن را به عقل مدرنیته تعریف می‌کند، درباره‌اش آورده است: مدرنیته پروژه‌ای است که هرگز کامل نمی‌شود؛ چراکه عقل هیچ حد و مرزی و غیر از حدودی که خود برای خود تعیین می‌کند، نمی‌شناسد؛ بنابراین سیادت و آقایی عقل در عصر مدرن کامل است. (آرکون، ۱۹۹۶ م، ترجمه هاشم صالح، ص ۳۲۰).

چون نومعتزلیان معاصر، در مبانی معرفت‌شناختی خود بیش از هر چیز بر کسب معرفت از طریق عقل خود بنیاد تأکید دارند طبعاً این عقل، عقل بریده از وحی و شهود است. این جریان تفسیری عقل خود بنیاد را معیار سنجش همه معرفت‌ها از جمله معرفت دینی خودشان قلمداد می‌کنند؛ اما جای تردید نیست اگرچه قرآن بارها با بیان و روشنگری‌های خاص خود همواره در صدد واداشتن مردم به تعقل و تفکر و تدبیر بوده است. (بقره: ۷۳؛ بقره ۲۱۹؛ بقره: ۲۲۱؛ انعام: ۶۵؛ ص: ۲۹) اما باید توجه داشت که مرز میان تعقل و پندار همیشه روشن نیست و چه بسا پندارهایی که دریافت عقلی شناخته می‌شوند و چه بسا احساس‌هایی که شعور و ادراک منطقی تلقی شده‌اند. علاوه بر این ادراک عقل دایره محدودی دارد و نمی‌توان از این راه به کشف بسیاری از حقایق عالم هستی دست یافت.



بنابراین مهم‌ترین نقدی که به این مبنای عقل‌گرایی منتج از مکتب نو اعتزالی وارد است مربوط به اعتقاد آنان به عقل خود بنیاد است. عقل خود بنیاد با عقل مستقل متفاوت است. اسلام عقل مستقل را به رسمیت می‌شناسد؛ ما ابتدا می‌فهمیم و سپس ایمان می‌آوریم. با عقل مستقل است که به وحی می‌رسیم؛ اما از آن پس وحی را در عرض عقل و به عنوان یک فاعل شناخته‌ایم. اما عقلانیت خود بنیاد با رنسانس مطرح شد، در عقلانیت خود بنیاد فقط انسان، شناسنده است (اسلام به عقل مستقل باور دارد نه عقل خود بنیاد، سخنرانی خسرو پناه/۱۱۸۷۴۸۳/۱) (<http://danakhabar.com/fa/news/1187483/1>)

## ۲-۲-۲- نسبی‌گرایی معرفتی

برای نسبی‌گرایی در شناخت تعاریف و دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است ولی آنچه در همه آن‌ها به‌عنوان عنصر و محور مشترک قابل طرح است این است که همه معرفت‌ها به شرایط ذهنی وابسته‌اند و نمی‌توان از معرفت به واقع حقیقت دست یافت. (رک، حسین زاده، ۱۳۸۱ هـ.ش، ص ۲۶) به عبارت دیگر حقیقت نسبی و متغیر است نه مطلق و ثابت می‌توان از معرفت شخص به واقع سخن گفت. چه بسا امری برای عده‌ای حقیقت به شمار آید و برای دیگران حقیقت نباشد. (واعظی، ۱۳۸۰ ص ۴۳۰)

یکی از مبانی معرفت‌شناختی نومعتزلیان مغرب عربی معاصر در تفسیر آموزه‌های دینی نسبی‌گرایی معرفتی است. جریان نومعتزله به خاطر عقلانیت خود بنیاد خود هرگونه معرفت مطلق و پایگاه مطمئن معرفتی غیرعقلانی را انکار می‌کنند. این روند آن‌ها را به نسبی‌گرایی فهم و غیر قاعده‌مند بودن فهم کشانده است؛ چراکه تفاوت فهم و ادراک افراد به نسبی‌ت فهم افراد می‌انجامد. اعتقاد به نسبی‌گرایی فهم و معرفت، در نومعتزله مغرب عربی یعنی همچون نصر حامد ابوزید، محمد آرکون، و محمد عابد جابری و حسن حنفی موج می‌زند.



مجله علمی قرآن

یکی از نویسندگان معاصر درباره این مبنای معرفتی نو معتزله آورده است: «تفکر و معرفت در نزد نو معتزله نسبی است و نسبی یعنی آنچه مطلق نباشد» (مراد، و هبه، ۱۹۹۹ هـ ق ص ۲۹) علت نسبی بودن معرفت از نظر نو معتزله به خاطر این است که فکر و تفکر انسانی محدود به زمان و تاریخ می شود و هر انسانی به واسطه زمان و تاریخی که در آن زندگی می کند، فهمش در همان زمان محدود می شود. و به تعبیر برخی نویسندگان نو معتزله: «هی تحلید الوجود الانسانی بالزمان والتاریخ». (المسیری، ۱۴۲۱ هـ ق، ص ۷۰) این همان چیزی است که از آن به «تاریخیت» یا «تاریخمندی» نیز یاد می شود که در آثار نومعتزلیان دوره اول چون امین خولی، احمد خلف الله و نومعتزلیان مورد بحث یعنی آرکون، نصر حامد ابوزید و حسن حنفی وجود دارد.

محمد آرکون در مورد تاریخیت آورده است: «تاریخیت همان تحول و تغییر ارزش ها هست که با تغییر زمان و عصرها مختلف می شود. (همان، ص ۲۶).

آرکون با نگرش پلورالیستی و با رویی گشاده، ابداعات فکری را مورد پذیرش قرار داده و تأکید می کند که من هیچ نوع از کارهای فکری، از جمله کارهای جدی دینی را رد نمی کنم. هرچند این برداشت ها و تفسیرها اختلافاتی با یکدیگر دارند که گاه بسیار حاد است و به مرز تناقض می رسد؛ اما هر ابداعی که در طول تاریخ در سطح علمی و دینی صورت گرفته باشد، استحقاق آن را دارد که بدان گوش فرا دهیم. (محمد آرکون، ۱۳۸۹ هـ ش، ص ۳۵)؛ محمد آرکون، ۲۰۰۳ م، ترجمه هاشم صالح؛ ص، ۲۴۰-۲۴۲) به عبارت دیگر عقل پست مدرن همه معانی محتمل را به رسمیت می شناسد و اجازه اصرار بر معنای خاصی را به دیگری نمی دهد. طبق این تعریف از عقل پست مدرن، معرفت حاصل از آن نسبی و تکررگراست.

پس طبق برداشت نو معتزله فکر و تفکر انسان محدود به زمان و تاریخی که زندگی می کند، می باشد. لازمه اش این است که در فهم و تفسیر متون دینی از جمله قرآن هیچ امر مطلق



وجود ندارد و ادراک آدمی از آیات قرآن طبق برداشت افراد و تاریخ و زمان‌های مختلف، متفاوت می‌شود که این امر منجر به نفی امور ثابت در دین و سیالیت معانی در زمان‌های مختلف می‌شود که پیامدهایی را دارد که در ادامه به بررسی این پیامدها پرداخته می‌شود.

## ۲-۲-۱- پیامدها و لوازم نسبی‌گرایی معرفتی نو معتزله

### الف) نفی امور ثابت دین

نفی امور ثابت دین از پیامدهای نسبی‌گرایی معرفتی نو معتزلیان معاصر در حوزه دین این است که به انکار الگوهای ثابت و جاودانی برای بشر، فقدان قوانین ثابت و همیشگی برای هدایت بشر و تاریخ‌مندی آموزه‌های دینی منجر می‌شود.

«قرآن در الفاظ خود متن دینی ثابت است، اما از حیث دخالت عقل و فهم انسانی در تفسیر آن و در مفهوم ثابت نیست؛ چراکه همان الفاظ و جملات به‌ظاهر ثابت، همواره در تحول است و از نظر معنایی تغییرپذیر. ثبات از صفات مقدس و مطلق است؛ اما خصایص انسانی نسبی و متغیر؛ چراکه قرآن را انسان تفسیر می‌کند. پس متن انسانی شده است.» (نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۳ ه‍.ق، ص ۱۴۳).

از لوازم نسبی‌گرایی معرفتی انکار جوهره ثابت برای دین است. محمد آرکون از معتزلیان است در این باره می‌نویسد: «این نظر که یک حقیقت اسلامی مثالی و جوهری وجود دارد که در همیشه تاریخ و تاکنون استمرار داشته و دارد یک توهم و خیال‌بافی است که بویی از حقیقت و واقع نبوده است» (محمد آرکون، بی تا) ترجمه هاشم صالح، ص ۴۲۳).

محمد آرکون به‌زعم خود و با توجه به همین نسبییت فهم دین، معتقد شد که همه عناصر جوهری و ثوابت دین از بین می‌رود و جایی برای تقدس دینی باقی کمی ماند.



مجله علمی قرآن

حسن حنفی نیز بر اساس نسبی‌گرایی معرفتی بحثی را به‌عنوان «نفی قدسیت آموزه‌های دینی» مطرح کرده است: «مقدس و محرم دائماً با توجه به عقلی تعریف می‌شوند که هر لحظه با توجه به فضای حاکم در آن زمان تغییر می‌کند» (حسن حنفی، ۱۹۶م، صص ۳۴-۳۵).

### ب) سیالیت معنای متن:

بحث سیالیت معنای متن از موضوع‌هایی است به نفی معنای ذاتی متن از جمله متون دینی منجر می‌شود. بر این اساس متن و نص دینی دارای کثرت معانی می‌شود و مجاز است هر کس هر برداشت خاصی با توجه به زمان و تاریخ خاصی بر حسب ذهنیت خودش از متن دینی بکند. این بحث در آثار اعتزالیان جدیدی مثل نصر حامد ابوزید، حسن حنفی، علی حرب، طیب تیزی و محمد آرکون به خوبی قابل اصطیاد است.

البته نو معتزله ایده انکار معنا و دلالت ذاتی متن و قول به سیلان و کثرت معنایی متن را از گادامر گرفته‌اند که قائل به تاریخ‌مندی فهم و معنای متن بود. گادامر در نفی معنای ذاتی متن و تأیید کثرت معنایی متن می‌گوید:

نه مؤلف و نه مخاطبان اولیه آن هیچ کدام نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند و تا زمانی که رهایی و استقلال از مؤلف و مخاطبین اولیه فراهم نشده، امکان ارتباط تازه، مسدود و منتفی می‌شود. (احمد واعظی، ۱۳۸۰هش، صص ۳۰۰)

در هرمنوتیک فلسفی گادامر متن مستقل از نویسنده، نقش اساسی در فهم دارد، لکن در نظر او متن معنای واحدی ندارد، بلکه دارای سیالیت معنایی و وابسته به زمان و مکان و پرسش‌هایی است که از سوی مخاطبان به‌سوی آن افکنده می‌شود (ر.ک احمد واعظی، ۱۳۸۰هش، صص ۲۹۸).  
با این رویکرد، همیشه فهم متن، فهم عصری و به فضای خاص روزگار مفسر محدود است و از حالت جزمیت خارج می‌شود که گادامر در این زمینه تأکید می‌کند: باور جزم‌گرا به معنای متن، به باور جزم‌گرا از تجربه همانند است. (ر.ک احمدی، ۱۳۷۸هش، صص ۵۷۲).



پس در فهم معنای متن از نگاه گادامر، اولاً؛ با نادیده گرفتن مؤلف همراه است ثانیاً؛ به پلورالیسم معنایی منجر می شود. ثالثاً؛ عمل فهم هیچ گاه به پایان خودش نمی رسد که نتیجه آن چیزی جز نسبت فهم و هرج و مرج در تفسیر نخواهد بود.

بسیاری از معتزلیان جدید هم این ایده گادامری را پذیرفته اند. به گفته محمد عماره جمله‌ای بین آنها درباره متون و فهم نصوص مطرح است که: نصوص دینی به منزله ظروف و قالب‌های خالی‌اند که ما هر مضمون و معنایی که بخواهیم به آن‌ها می دهیم و در این ظرف‌ها می گذاریم. (ر.ک؛ محمد عرب صالحی، مجموعه مقالات جریان شناسی اعتزال نو (اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی) «مقاله نص دینی از نگاه اعتزال نو» ۱۳۹۳ هـ.ق، ج ۲، ص ۱۱۸).

یا یکی دیگر از نومعتزلیان گفته است: «النصّ یتسع للکلّ ویتسع لکلّ الاوجه والمستویات»؛ متن ظرفیت پذیرش همه معانی را در تمام سطوح و جوانب داراست. (علی حرب، ۲۰۰۵ م؛ ص ۱۴۵، رک محمد عرب صالحی، همان).

محمد عابد الجابری به عنوان یکی از نومعتزلیان، در پرتو تاریخ‌مندی متن و سیالت معنای آن، «عقل» را در فرایند زمان می‌دید و قائل بود که عقل رفته رفته شکل می‌گیرد و باعث رشد و تأثر و تأثیر خواهد بود و این عقل همان فرهنگ مسلمانان است که با آموزه‌های اسلامی و آداب و سنن اجتماعی گره خورده است جابری چنین عقلی را مورد نقد قرار داد. (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۵ م، ص ۲۳۷).

ابوزید با پذیرش اصول هرمنوتیکی گادامر، به تحلیل وحی قرآنی پرداخته است. او به طور صریح، به بهره‌گیری‌اش از دیدگاه‌های هرمنوتیکی گادامر اذعان کرده است و می‌گوید: مسلماً از هرمنوتیک مدرن بسیار آموخته‌ام. دیدگاه‌هایی که به پویایی بین متون و تفسیر آن‌ها می‌پردازند (جواد گلی، ۱۳۹۲ هـ.ش، ص ۱۴۴؛ نصر حامد ابوزید؛ «اساس



دین، بیم و عشق»، گفتگوی استفان اورث با نصر حامد ابوزید ترجمه سپیده جدیری: (www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com)

او به عنوان یکی از شخصیت‌های محوری جریان نو معتزله بعد از اینکه قائل شد متون عناصر جوهری ثابتی ندارند به طور تلویحی دلالت ذاتی متن را انکار کرده است. (همان، نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۳ هـ؛ ص ۱۵۴-۱۵۵) متن‌ها چه دینی باشند و چه بشری، به هر حال محکوم به مجموعه‌ای از قوانین ثابت هستند و خاستگاه الهی این متون، آن‌ها را از شمول این قوانین خارج نمی‌کند، چرا که این متون از وقتی که به تاریخ و زبان راه یافته و با الفاظ و مدلول خود در واقعیت تاریخی محدودی با بشر سرکار پیدا کرده، جنبه انسانی یافته‌اند، آن‌ها بین ثبات و تغییر در نوسان هستند. (نصر حامد ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ص ۱۹)

از نظر ابوزید، فهم متن، محصول ترکیب افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است و دخالت ذهنیت مفسر در فرایند فهم یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر است که گریزی از آن نیست (رک، نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۳ هـ، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، ص ۱۴۶؛ همو ۱۳۸۹ هـ معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن ترجمه مرتضی کریمی نیا، ص ۳۸-۳۷) از این بیان بر می‌آید که نصر حامد ابوزید اگرچه قرآن را از لحاظ الفاظ و جملات ثابت می‌داند ولی معانی الفاظ قرآن در نزد او هویت ثابت و نهایی ندارد و آن را انکار می‌کند و تاریخمندی معانی قرآن را با توجه به دخالت فهم و عقل بشر در تفسیر قرآن یک امر مسلم می‌داند.

ابوزید حتی فهم پیامبر اکرم (ص) را هم نسبی و تغییرپذیر می‌داند و هیچ فهمی از معنای متن را ثابت و نهایی نمی‌داند. او یکسان دانستن فهم پیامبر اکرم (ص) از متن و معنای ذاتی نص را نوعی شرک تلقی می‌کند و از آن پرهیز می‌دهد. در نگاه وی قصد الهی و فهم انسانی از این قصد-هرچند فهم پیامبر باشد- را یکسان دانستن و مطلق و نسبی و ثابت و متغیر را در یک کفه



گذاشتن، به معنای الوهیت و پیامبر و انکار حقیقت بشری وی است. (رک، نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۳ هـ.ش، ص ۱۵۴-۱۵۵).

محمد آرکون در باره سیالت معنای متن آورده است: «قرآن نصی است که به روی همه معانی باز است و هیچ تفسیری و تأویلی نمی‌تواند آن را به روی دیگر معانی ببندد و یا معانی آن بر آن اساس نهایی باشد». (محمد آرکون، ۱۹۹۶ هـ.ق، ترجمه هاشم صالح؛ ص ۲۴، ر.ک، محمد عرب صالحی، جریان شناسی و نقد اعتزال نو، «نص دینی از نگاه اعتزال نو» ج ۲، ص ۱۱۹).

از نظر حنفی قرآن تاریخی (متأثر از شرایط زمانی، مکانی و ذهنیت خواننده) است؛ حدیث تاریخی تر از قرآن؛ تفسیر تاریخی تر از قرآن و حدیث؛ سیره تاریخی تر از قرآن، حدیث و تفسیر و سرانجام فقه، تاریخی ترین علم از میان علوم نقلی است. (همو، از نقد سند تا نقد متن، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۱۵ تا ۲۱، پاییز ۱۳۸۰).

از آنچه در باره مبانی معرفت‌شناختی نو معتزلیان گفتیم، دو نکته اساسی در فهم و تفسیر دینی از جمله قرآن به دست می‌آید:

۱- فهم ثابت و نهایی از متن وجود ندارد. که این امر منجر به پلورالیسم معرفتی می‌شود با این وجود از یک آیه از قرآن می‌توان معانی گوناگون به دست آورد که همگی در عرض هم قرار دارند و هیچ کدام بر دیگری مزیت و برتری ندارد. (رک؛ ربانی گلپایگانی؛ ۱۳۸۳ هـ.ش، ص ۱۳۸).

بنابراین فهم عینی و مطلق وجود ندارد. ابوزید در این زمینه می‌گوید: نصوص دینی مفاهیم ثابت و گوهری ندارد؛ بلکه هر تفسیر به تناسب افق تاریخی و اجتماعی خود، گوهری دارد که آن را نص (نصوص) کشف می‌کند. (نصر حامد ابوزید، مفهوم وحی، ترجمه محمد تقی کرمی، نقد و نظر، پاییز ۱۳۷۶، ش ۱۲، ص ۴۲۰) و نیز به فهمی معتقد است که مشروط به زمان





و فرهنگ و مکان باشد (همو، معنای متن پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، ص ۳۹۷)

از این رو به باور او هیچ فهمی، حتی فهم پیامبر اکرم (ص) نیز نمی‌تواند با معنای اصلی متن قرآنی مطابقت داشته باشد، به فرض اینکه چنین معنایی وجود داشته باشد (همو، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، ص ۱۵۵) بنابراین فهم پیامبر نیز نباید معنای نهایی مطلق قرآن تلقی شود. (همو، «متن بودن قرآن» ترجمه روح‌الله فرج زاده، در [www.nasr-abuzayd.blogfa.com](http://www.nasr-abuzayd.blogfa.com))

۲- به تعداد افراد و پیش فرض‌های آنان، تفسیرهای مختلف و امکان قرائت‌های نامحدود از متن وجود دارد. که راه بر تفسیر و فهم آزاد از دین، بدون هرگونه قاعده‌مندی را باز می‌کند و حجیت و مرجعیت فهم مشخص و واحد در تفسیر و تأویل دین از اعتبار ساقط می‌کند.

طبعاً با رسمیت یافتن این مبنا می‌توان گزاره‌ها و آموزه‌های دین را به شکل دلخواه تفسیر کرد و بی‌شک شاهد قرائت‌های ضد دین از دین خواهیم بود. (محمد حسن قدر دان قراملکی، فراگرد دنیوی شدن، مجله پگاه حوزه شماره ۱۴۳، شهریور ۱۳۸۳، و نیز سایت باشگاه اندیشه، [www.bashgah.net](http://www.bashgah.net))

لذا نصر حامد ابوزید به عنوان یکی از شخصیت‌های محوری این جریان یکی از کاستی‌های تفسیر دینی را بسندگی به دلالت لفظی و عدم توجه به پیش دانسته‌های مفسر ذکر می‌کند و خاطرنشان می‌سازد که قرائت بی‌طرفانه ممکن نیست. (رک، نصر حامد ابوزید، ۱۹۹۴ م، صص ۱۱۴ و ۱۱۵)

نومعتزلیانی چون محمد آرکون، نصر حامد ابوزید و محمد عابد الجابری با توجه قائل شدن به نسبیت فهم و معرفت در صدد بودند تفسیری سیال و نسبی از آموزه‌های قرآن ارائه دهند (ضیائی، ۱۳۹۵ هـ، ص ۲۸۸) ولی باید توجه داشت که قائلان به نسبیت فهم بشر، از انتساب



شکاکیت می‌گریزند و نظر خود را نوعی واقع‌گرایی پیچیده می‌دانند، لیکن این پیچیدگی چیزی جز کوشش برای پنهان کردن شکاکیت نیست و بطلان شکاکیت نیز آشکار است. (رک: عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۳ هـ ش صص ۲۷۵-۲۸۰).

### ۳- آسیب‌های مبانی معرفت‌شناختی نومعتزله

در گزارش مبانی معرفت‌شناختی جریان نومعتزلی گفتیم که آن‌ها با تکیه بر عقل خود بنیاد و متأثر از مدرنیته، به وحی و انگاره‌های دینی نظر می‌کنند و عقل را یگانه منبع شناخت می‌دانند و همه چیز را بر اساس عقل تفسیر می‌کنند و به منابع دیگر شناخت چندان وقعی نمی‌نهند. در نظر آنها اگر بخواهد چیزی عقل را محدود کند، آن خود عقل است و بر پایه این عقل خود بنیاد، خود به نسبی‌گرایی مطلق و غیر قاعده‌مند مبتلا شدند و همه چیز در نظر آن‌ها نسبی شد. از آنجا که عقل دائماً در حال تغییر و تحول است، نگاه به دین و اعتقادات و فهم آن‌هم تغییر می‌کند؛ بنابراین از نظر آن‌ها هیچ امر ثابتی در دین وجود ندارد اینک با توجه به آنچه گفته شد به آسیب‌های نومعتزله در حوزه مبانی معرفت‌شناختی می‌پردازیم:

#### الف) نگرش حس‌گرایانه به واقعیات فراطبیعی

این نومعتزلیان بر اساس عقل‌گرایی افراطی، بیشترین ارزش را در میان منابع معرفت برای عقل قائل‌اند و توانایی عقل را در درک و فهم امور عالم، منحصر به فرد می‌دانند؛ لذا فکر می‌کنند اگر درجایی، عقل ناتوان از درک چیزی می‌شود، یا آن پدیده، وجود خارجی نداشته و یا اینکه آن را با صورت‌های مادی عقل پسند باید تحلیل و توجیه نمود؛ چون قدرت درک مسائل غیرمادی را ندارند، یا آن‌ها را انکار می‌کنند یا آن‌ها را به صورت عقل پسند توجیه می‌کنند.



این آسیب در کار نومعتزله معاصر دیده می‌شود. در سایه همین نگاه و نگرش بود که ابوزید بسیاری از مفاهیم موجود در قرآن را مانند عرش الهی، سپاه ملائکه، شیاطین، جن، و وجود قرآن در لوح محفوظ را تصوراتی اسطوره‌ای می‌داند. (نصر حامد ابوزید، ۱۳۹۴ هـ.ش، ص ۱۳۵) که از تصورات فرهنگی و اجتماعی مردم عصر نزول نشئت گرفته‌اند. وی معتقد است که اعتقاد داشتن به معنای ظاهری این الفاظ، صورتی اسطوره از عالم ماوراء طبیعت می‌سازد؛ از این رو، باید با تأویل آنها، تصورات اسطوره‌ای را کنار گذاشت و مفاهیمی عقلانی را جایگزین آنها کرد. (نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۳ هـ.ش، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، ص ۲۸۱).

آسیب این نگرش حسی این است که دلیل متقنی بر انکار مسائلی چون جن و سایر موارد ذکر شده وجود ندارد و به عبارت دیگر نفی و اثبات آن در توانایی علوم تجربی نیست و اساساً تصور غلط و ناکاویده روش علمی که در پی پیشرفت‌های روبه رشد علوم تجربی ایجاد شده است، موجب آن شده که معرفت‌های تجربی دارای ارزش معرفت‌شناختی - یعنی صدق و مطابقت با واقع - قلمداد شده و ملاک و معیاری برای داوری معرفت‌های دیگر بشر گردند. این روش در مقابل روش‌های دیگر شناخت، قد علم کرده، آن‌ها را محکوم به فنا کرده است. در حالی که هیچ‌گاه یک نظریه علمی - در هیچ یک از علوم تجربی - از ارزش صدق و اعتبار نظری برخوردار نیست، به طوری که به صورت قطعی نمی‌توان درستی و صدق یک نظریه علمی را ادعا کرد، در علوم تجربی یک نظریه اثبات علمی شده بسیار اندک است؛ بنابراین، اکثر نظریات علمی، اعتبار و ارزش یقینی ندارند.

از این جهت که نظریات علمی، از اعتبار قطعی برخوردار نیستند، در صورتی که میان یک نظریه علمی با یک گزاره دینی تعارض مطرح شود، نمی‌توان با اعتماد به آن نظریه علمی، نظریه دینی را از صحنه خارج نموده و آن را باطل و محکوم دانست.



همچنین نمی توانیم بگوئیم این موارد خرافه هست و در هیچ کجای قرآن شاهی بر اینکه قرآن توهم‌ها و خرافات عصر نزول درباره جن و سحر را پذیرفته، وجود ندارد و حتی برخی از توهمات آنها را در مورد جن رد می کند؛ مثل اعتقاد به نسبت مصاهره و خویشاوندی سببی داشتن آنان با خداوند (صافات: ۱۵۸) و اعتقاد به سلطنت و الوهیت و در نتیجه پرستش آنها (انعام: ۱۰۰ و سبأ: ۴۱) و آنگاه قرآن دیدگاه خودش را فارغ از باور مردم، بیان داشته است؛ یعنی با نگاه درون دینی می شود گفت که خداوند هم باورهای غلط در مورد موجودات ماوراء الطبیعی را رد کرده وهم آنها را فارغ از باور مردم اثبات کرده است.

استاد جوادی آملی نیز، در نقد معرفت شناسی حس گرایی این نظر آورده است:  
برای اثبات معناداری قضایای فرا طبیعی، باید از دو جهت هستی شناسی و معرفت شناسی بحث کرد:

۱- از جهت هستی شناسی، اگر ما پذیرفتیم که «هر موجودی مادی است» که عکس نقیض آن، قضیه «هر چیزی که مادی نیست، موجود نیست» است، آنگاه باید بی معنایی قضایای فرا طبیعی را نیز بپذیریم؛ اما اگر به وجود غیر مادی نیز معتقد باشیم ناگزیر باید معیار اثبات و ابطال پذیری را فراتر از حس و تجربه بدانیم؛ چنانکه انحصار معیار اثبات پذیری در حس و تجربه، به کمک عقل باطل شده است وهم به دست وحی ... وانگهی، تجربه فقط می تواند قلمرو خودش را اثبات کند و بیرون از آن را نمی تواند نفی کند؛ مثلاً اثبات تجربی اثر عصاره فلان گیاه در درمان فلان بیماری، نمی تواند اثبات کند که عصاره گیاهان دیگر در درمان این بیماری اثر ندارد؛ زیرا زبان تجربه، زبان نفی مطلق نیست... بنابراین، محدوده علوم تجربی ضیق و بسته است، لذا



فقط توان اثبات محدوده خودش یعنی محسوسات را دارد؛ نه نفی اموری که خارج از قلمرو حس است.

۲- از جهت معرفت‌شناسی نیز محذور پوزیتیویسم که ناشی از مشکل هستی‌شناسی آن‌هاست آن است که می‌گوید: طریق اثبات و ابطال و طریق تحقیق هر چیز، فقط حس و تجربه است این مدعای حصر‌گرایانه صحیح نیست؛ زیرا اگر موجودی مادی باشد، طریق معرفت و اثبات یا نفی آن حس و تجربه است؛ اما اگر موجودی مجرد باشد، طریق معرفت و اثبات آن قلمرو حس و تجربه نمی‌گنجد. پس راه معرفت و اثبات منحصر در حس و تجربه نیست، زیرا افزون بر حس و تجربه، راه عقلی و بالاتر از آن، راه شهود قلبی و عرفانی و نیز برتر از آن دو وحی و کشف شهود معصومانه وحی نیز وجود دارد. (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۸۷ هـ ش تحقیق، علی اسلامی، ص ۱۱۵)

در پرتو حس‌گرایی معرفتی بود که جابری از نومعتزله معاصر (و کسانی مثل خلف الله نومعتزله دوره اول) قائل به اسطوره و خیالی بودن قصه‌های قرآنی شدند و خواستند همه چیز را حتی قصه‌های قرآنی را بر مبنای عقل خود بنیاد که تحت تأثیر علم‌گرایی و تجربه‌گرایی، بوده است معنا کنند. اما غیرواقعی و اسطوره‌انگاری و خیالی دانستن داستان‌های قرآن با عبرت‌آموزی آن‌ها برای خردمندان منافات دارد و برخی آیات هدف قرآن از بیان داستان‌ها را عبرت‌آموزی خردمندان می‌داند. (انعام، ۹۰) و اگر قرار باشد خداوند حکیم بخواهد ما را با داستان‌های قرآنی هدایت کند از داستان‌هایی که ریشه در واقعیت دارد استفاده می‌کند نه خیالی و واهی که هیچ واقعیتی ندارد. آرکون نیز که به اسطوره‌ای و خیالی بودن آموزه‌های قرآن اعتقاد داشت، دلیل اصلی‌اش این است که با عقل خود نتوانسته آن‌ها را توجیه کند که کاملاً اشتباه است و



عقل بشری که همه چیز را بر اساس مسائل مادی، معنا می کند، قدرت درک همه مسائل و آموزه های قرآنی را ندارد. علاوه بر این، تنافی صریح با برخی آیات دارد مبنی بر این اینکه تمامی قصص حق است و باطل بر آن راه ندارد؛ مانند آیات ۶۲ و ۱۰۸ آل عمران، ۱۳ کهف.

### ب) نسبیت و تأثیرپذیری معرفت دینی از شرایط تاریخی

یکی از آسیب های مبنایی معرفت شناختی نومعتزلیان مغرب عربی معاصر در تفسیر، این است که معرفت دینی متأثر از شرایط تاریخی و نسبی است؛ چرا که نومعتزلیان، تحت تأثیر جریان تاریخی نگری که معتقد به نسبیت اندیشه های بشری است و هیچ دانشی را قطعی و دارای اعتبار مطلق نمی داند، به تاریخ مندی فهم بشری و دستاوردهای علوم اعتقاد دارند. این دیدگاه بر اساس عقل مدرن که بریده از وحی و انگاره های دینی است، به طور کلی، به تأثیرپذیری تمام اندیشه های بشر از شرایط تاریخی معتقد است. (ر.ک: لئو اشتراوس، ۱۳۷۳ ه.ش، ترجمه باقر پرهام، ص ۳۷).

این دیدگاه بازگشت به نظریه تفکیک شیء از معرفت شیء جان هیک دارد. آنان بر این باور هستند که دین از معرفت دینی تمایز دارد؛ لذا فهمیدن زبان هر عصر، درگرو فهمیدن تئوری های علمی و فلسفی آن عصر است. دیگر آنکه معرفت دینی به دست آدمیان تحصیل گردیده (بشری بودن معرفت دینی)، پس اوصاف بشر اعم از قوه عاقله و... در معرفت داخل می شوند. و این خود موجب این می شود که معرفت دینی نسبی و روبه تکامل باشد و به تبع آن، دستخوش تحول و قبض و بسط باشد (ر.ک؛ سروش، ۱۳۷۹ ه.ش صص ۴۴۲-۴۴۷)،



با دقت در دیدگاه روشنفکران نومعتزله یک چیز مشترک را می توان یافت و آن این که متون دینی بیرون از حوزه انسانی و جدای از تاریخ و فرهنگ انسانی نیستند. همه آن ها می خواهند به گونه ای به نقش انسان ها در آن ها تأکید کنند.

برای نمونه محمد آرکون با به کارگیری نقد تاریخی به روش میشل فوکو در میراث اسلامی، بین دو متن فرق می گذارد. او وحی قرآنی را متن نخستین، تأویل و شرح اولی آن را متن دوم می نامد. او معتقد است مسلمانان با ادله و اسباب تاریخی متن دوم از متن اول دور شده اند و متن دوم در عمل به جای متن نخستین نشسته است و آنچه در گستره سیاسی و فرهنگی حاکم است با جانشینی متن دوم هم داستان است. (محمد آرکون، «متن نخستین و متن دوم»، ترجمه محمد مهدی خلجی، صص ۱۰۵-۱۰۷)

نصر حامد ابوزید نیز بر همان اساس معتقد است که تفکر و اجتهادهای بشری در دین امری متغییر است و چه بسا از عصری به عصر دیگر دگرگون بشود. از نظر وی فهم عالمان از دین متفاوت است و هیچ فهمی را نباید مقدس و فوق چون و چرا تلقی کرد «یکسان انگاری معنای انسانی و اجتهاد فکری زمان دار با متون اصلی... به مشکلات مهمی در زمینه اعتقادی می انجامد که «خطاب دینی» (تفسیر اسلامی قرآن به سنت از آغاز تاکنون) بدان توجه ندارد؛ یعنی به یگانه دانستن فکر و دین انسانی و الهی می انجامد و در نتیجه افزودن قداست انسانی و زمانی». (محمد رضا وصفی، ۱۳۸۶ هـ.ش، صص ۳۷) ابوزید همچنین می گوید: «در اینجا ناگزیریم که بین «دین» و «فکر دینی» تمایز قایل شویم. «دین» مجموعه ای از متون مقدسی است که به طور تاریخی ثابت هستند». (نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۳ هـ.ش، ترجمه حسن یوسف اشکوری و محمد جواهر الکلام، صص ۳۱).



اما آسیب این نظر که با توجه به جدا انگاری مطلق دین از معرفت دینی نسبت معرفت دینی و قداست زدایی از آن را قائل است از یک سو این است، که معرفت دینی در نگاه درون دینی، مطلق برداشت‌ها از دین نیست؛ تا به کلی جدا از دین باشد و اعتبار آن تابع تحولات تاریخی باشد بلکه مقصود از معرفت دینی، معرفتی است که از روش‌ها و منطق‌های معتبر و موجه حاصل شده باشد.

تحقق معارف از منطق صحیح نیز، به معنای اصابت صددرصدی و قطعی آنها نیست؛ بلکه ممکن است برخی معارف با واقع دین اصابت نکند؛ از این رو مراد ما از معرفت دینی، تنها معرفت دینی عالمانه، روشمند و تخصصی است؛ معرفت عالمانه‌ای که به صورت مستقیم (معرفت عالمان) یا غیرمستقیم (معرفت مقلدان) حاصل می‌شود؛ از این رو معرفت دینی مقلدان نیز در طول معرفت علمان متخصصان قرار دارد. (علی اکبر رشاد، در آمدی بر مبانی و منطق کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی. ص ۷۷؛ جزوه دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی نظریه‌پردازی، ۱۳۸۷).

مقصود از روش عالمانه، اعم از روش متعارف و موجود (روش نظری و شیوه‌های اجتهادی) و روش‌های عملی و شهودی (روش‌های عاملانه) است. علوم و معارف دینی که از روش خاص عملی و در اثر کشف و شهود روشمند حاصل شود نیز در این تعریف جای دارد- البته با معیار، ملاک و سنجه‌های متفاوت- اما معارفی که از راه‌های دیگر (نظیر حدس، خیالات، گمانه‌های عامیانه، خواب، رؤیا، یافته‌ها و یافته‌های خرافی و...) حاصل شده باشد، در این تعریف جای ندارد. (همان، رمضان، علی تبار فیروز جایی، ارزش و اعتبار معرفت دینی از منظر جریان‌های فکری، فصلنامه معرفت کلامی، ش ۳)





با توجه به آنچه گفته شد در این نگاه، معرفت دینی معصومان: انطباق صد در صدی با دین دارد و از لحاظ هستی شناسی و معرفت شناسی بین دین و معرفت دینی عینیت و وحدت حاکم است و دوگانگی تنها از حیث اعتبار متصور است؛ و بر این اساس معرفت دینی پیامبر و معصومان: به عنوان معیاری برای سنجش معرفت دینی غیر معصوم قرار می گیرد.

بنابراین اولاً؛ دین حقیقتی الهی است؛

ثانیاً؛ این حقیقت قابل شناخت است و خداوند، آن را به گونه ای به انسانها عرضه کرده است که می توانند بدان راه یابند و نیز اگر دین قابل شناخت نباشد خلاف لطف الهی است؛

ثالثاً؛ کشف و فهم دین روشمند است و نیز روشمندی و منطق محوری در فهم دین، از امور بدیهی عقلانی است. روشمندی فهم دین، تنها در حوزه احکام عملی یا فقه نیست؛ بلکه در تمام معارف دینی حاکم است و هر یک به مقتضای نوع گزاره ها و حیثیات آن، روش خاصی دارد؛ بنابراین اگر انسان از منطق فهم صحیح دین مدد جوید و همواره از ضوابط و معیار صحیح و روشمند استفاده کند، در آن، دین و فهم دینی هیچ تمایزی باهم ندارند؟ (رک علی اکبر رشاد، در آمدی بر مبانی و منطق کشف گزاره ها و آموزه های دینی (جزوه دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی نظریه پردازی) ۱۳۷۸، بی تا ص ۷۷).

آسیب دیگر این نگاه این است که به ابطال پذیری معرفت دینی می انجامد چرا که در نگاه آنان هر نوع تغییر در علم و یافته های بشری موجب تغییر در معرفت دینی و ابطال معرفت های گذشته خواهد شد؛ اما این طرح ادعایی بدون دلیل است و هیچ برهانی را نمی شود بر این ادعا ارائه کرد و ارتباط بین تحول در علم و یافته های



بشری و بین ایجاد تغییر در معرفت دینی را تبیین نمی‌کند و باید تأکید کرد تغییر و تحول کلیه معرفت بشری- و از جمله معارف دینی- غیر قابل اثبات است. می‌توان پذیرفت که پاره‌ای از دانش‌های ظنی (غیرقطعی) انسان چه در حوزه دین یا غیر آن دچار تغییر و تحول می‌شوند؛ ولی این مسئله شامل همه معرفت‌ها نمی‌شود به گونه‌ای که هیچ معرفت ثابت و تغییرناپذیری نداشته باشیم. تغییر برخی معرفت‌ها، همواره انکار و نقض معرفت‌های پیشین نیست که موجب ظنی شدن و سلب اعتماد معرفت‌های دینی شود؛ بلکه ممکن است این تحول به شکل تکامل و تعمیق داشته‌های گذشته باشد؛ یعنی معرفت‌های گذشته درست بوده‌اند و معرفت‌های جدید فهم کامل‌تر و دقیق‌تری از آنها را ارائه می‌دهند.

### ج) تلقی قرائت پیامبر اکرم ۹ از قرآن به عنوان فهم انسانی

با توجه به نگاه عقل محور، اندیشمندان نومعتزله چون نصر حامد ابوزید در تفسیر قرائت پیامبر اکرم (ص) از قرآن را فهم انسانی تلقی می‌کنند. به بیان دیگر، قرآن با نزول خود با عقل و فهم انسانی مواجه و گویی به «متن انسانی» تبدیل می‌شود. از نظر وی نباید فهم پیامبر اکرم (ص) را مطابق با دلالت ذاتی خود متن دانست و اگر کسی ادعا کند که پیامبر به دلالت ذاتی متن راه یافته، به شرک مبتلا شده و پیامبر را خدا تصور کرده است. او می‌نویسد: «این پندارهای تفاسیر دینی که فهم پیامبر اکرم (ص) را مطابق دلالت ذاتی متن قرآنی می‌داند، قابل توجه نیست، زیرا بر فرض وجود دلالت ذاتی این پندار نوعی شرک می‌انجامد، زیرا مطلق و نسبی را در یک ترازو می‌نهد و ثابت و متغیر را هم تراز می‌داند، زیرا قصد الهی و فهم انسانی را یکسان می‌شمارد. این پندار به «خدا انگاری» پیامبر اکرم (ص) یا تقدیس او پنهان کردن این حقیقت که او انسان است می‌انجامد» (نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۳ هـ.ش، ص ۶۴)



مجله علمی قرآن

در ارزیابی این نظر باید گفت: مشکل بزرگ امثال ابوزید این است که ادعایی کردند ولی دلیلی اقامه نکردند؛ به این معنا که اولاً از کجا و بر اساس کدامین دلیل و برهان عقلی، هر واقعیتهایی در قالب الفاظ و اصوات درآمد ناگزیر بشری می‌شود. اگر متنی از متون دینی نظیر قرآن، افزون بر محتوا، الفاظ و عباراتش نیز الهی و از ناحیه خداوند باشد مستلزم کدام محال از محالات عقلی است تا تحقق آن ناممکن تلقی شود؟.

ثانیاً؛ علت اصلی ادعای امثال ابوزید این است که به زعم و فکر خود، قرآن را متن بشری قلمداد کرده که تاریخ‌مند و تأثیرپذیر از فرهنگ عصر نزول است؛ اما باید دانست بر فرض قبول این که هر واقعیتهایی وقتی که در قالب الفاظ درآمد، بشری می‌گردد و بر همین اساس الفاظ و عبارات قرآن نیز بشری و ساخته پیامبر اکرم باشد، چه دلیل عقلی وجود دارد که هر سخن بشری (=غیر الهی) به صرف بشری بودن بایستی تاریخ‌مند و دارای تاریخ انقضا باشد؟ آیا در میان معارف بشری هیچ معرفت ثابت و لایتغیری وجود ندارد؟ نیکو بودن عدالت، ادای امانت، احترام به والدین و زشتی ستمگری و خیانت، نمونه‌هایی از ثابتات اخلاقی است که همه انسان‌ها با هر اعتقاد، ملیت و سنت فرهنگی، به آنها معترفند.

بنابراین با وجود ارتباط دوسویه زبان با فرهنگ و به دنبال آن، تأثیرپذیری متن از فرهنگ، این هرگز بدان معنا نیست که حتی متن بشری، فاقد هرگونه عناصر جوهری ثابتی باشد، تا چه رسد به یک متن الهی تحریف نشده همچون قرآن. (ر.ک؛ رضا رمضانی، «نقد نظریه نصر حامد ابوزید در مورد تاریخ‌مندی زبان قرآن»، صص ۱۷۷-

۱۵۷، مطالعات قرآن پژوهی نور و وحی، س ۲، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶)



ثالثاً؛ پیام آیات تحدی بیانگر این مطلب است که قرآن هیچ گاه تحت هیچ شرایطی متن بشری نمی شود با این توضیح است که دیدگاه اعجاز بیانی از مشهورترین و فراگیرترین رویکردها در اعجاز قرآن است. این دیدگاه بر این فرض استوار است که ساختار بیانی قرآن با برخوردارگی از ویژگی های فرا بشری دال بر عجز بشر از هموردی با آن است و بی پاسخ ماندن تحدی قرآن بیشتر ناظر به همین ساختار بیانی است... این تحدی و عجز مشرکان از آوردن کلامی همانند قرآن، نشان آن است که ساختار ظاهری متن و سبک بیانی قرآن نیز از خداوند است و ذهن و زبان هیچ انسانی حتی پیامبر اکرم (ص) در شکل گیری آن دخیل نبوده است. زرقانی در این باره چنین می گوید: «اعجاز قرآن وابسته به الفاظ آن است، به گونه ای که اگر نقل به معنای آن مجاز بود زمینه تغییر و تبدیل آن پیش می آمد و اعجاز آن از بین می رفت» (زرقانی، ۱۴۱۶ هـ. ق، ج ۱، ص ۲۱۹).

رابعاً؛ مشکل این دسته از نومعتزلیان با تأثیرپذیری از مستشرقانی نظیر وات این است که نمی توانند بین بشری بودن پیامبر و ارتباط او با ملکوت و نزول وحی به پیامبر اکرم (ص) جمع کنند. تصور می کنند وقتی قرآن به زبان عربی نازل شد دیگر جنبه وحیانی ندارد و قداست ندارد، از این رو خطا پذیر می شود.

پیامبر نیز چون بشر است، ارتباط با ملکوت و وحی معنا ندارد. و نیز اصولاً به لوازم بشری بودن وحی توجه نمی کنند چرا که سخن در این است اگر وحی زمینی و بشری باشد آنگاه دیگر علی رغم تصریح خود قرآن به اعجاز ابدی داشتن آن، این مسئله مغفول و منکر واقع می شود؛ زیرا سخن بشر حتی پیامبر اکرم (ص) که توجه به ارتباطش با ملکوت و فرشته وحی لحاظ نمی شود ناشی از علم وی است که آنهم محدود است. و هر چه بگویند باز هم کامل تر و فصیح تر و بی عیب تر از آن می تواند



سخن راند. ولی اگر سخن خدا باشد اعجاز دارد و نقصی بر او وارد نیست. و همچنین اگر وحی قرآنی بشری باشد. از آنجا که بشری است که می‌تواند غیر واقع، بلکه خلاف واقع، باطل و تناقض آمیز و ابهام زا باشد. ولی اگر سخن خداوند باشد چون او عالم علی الاطلاق است و همه علوم خداوند داراست، سخنی غیر متناقض و همراه با واقعیت و غیر باطل را به پیامبر خود القاء می‌کند. در این صورت است که وحی الهی ماندگار است و فراتر از علوم همه زمان‌ها خواهد بود. زیرا معتقدیم یکی از صفات او علیم است و این با اعجاز جاودانگی بودن قرآن می‌سازد.

بنابراین تلازمی بین بشر بودن پیامبر و عدم اتصال به فرا تاریخ وجود ندارد. پیامبر چون به بی‌نهایت متصل است فهم او تاریخمند نیست.

همچنین غفلت بزرگ امثال نصر حامد ابوزرید به عدم توجه به خارج بودن فهم معصومین: از خطای موجود در فهم بشری است. طبق ادله درون دینی معصومین به واسطه عنایت الهی از هر گونه خطا و سهو و نسیان در امان‌اند و عصمت ایشان از مسلمانات اعتقادی شیعه است.

همچنین در بعضی روایات به دانش برتر امامان معصوم: تصریح شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: از خدا دو علم است؛ علمی که در اختیار ملائکه و انبیاء و رسل قرار داده که آن علم نزد ما است و علمی که آن را مخصوص به خود قرار داده و هنگامی که بدا حاصل شود ما را از آن آگاه خواهد ساخت و امامان پیش از ما نیز از آن آگاه بودند (کلینی، ۱۳۶۳ هـ، ج ۱، ص ۲۵۵).

استاد معرفت در این باره آورده است: «پیامبر وقتی برانگیخته می‌شود باید بر «علم‌الیقین» بلکه «عین‌الیقین» امر وحی را دریافت کند، هیچ تردید و اضطرابی نداشته باشد و باحالتی یقین و اطمینان خاطر که عنایت و لطف خاص خداوند است مورد توجه



قرار گیرد و منصور و مؤید از جانب او باشد. به ویژه در آغاز بعثت که بزرگ‌ترین ناموس جهان هستی یعنی جبرئیل به سراغ او می‌آید. او حقیقتی است که پیامبر آن را بالعیان مشاهده می‌کند و این موقعیتی است که سزاوار نیست، تزلزل به خود راه دهد یا در جایگاه خود لغزش پیدا کند و بترسد» (معرفت، ۱۴۱۵ هـ ق ج ۱، ص ۷۶).

ایشان در جایی دیگر نسبت به کسانی که پیامبر اکرم (ص) را مثل انسان عادی فرض کرده خرده گرفته و آورده است:

«عشقی که برخی نویسندگان مسلمان و جمعی از بیگانگان به دنبال ایشان تصویر کرده‌اند، تصویری نا شرافتمندانه (است) که با یک انسان دنیوی تناسب ندارد، چه رسد به یک مرد بزرگ که با رسالت خود جهان را تکان داد و مسیر حرکت تاریخ را دگرگون کرد و همچنان نیز می‌تواند دوباره جهان را بار دیگر زیر و زبر کرده، طرحی نو در مسیر جریان تاریخ در اندازد» (همان، ۱۳۷۹ هـ ش، ص ۱۸۶).

ما نمی‌توانیم پیامبر اکرم (ص) را مثل انسان‌های عادی بدانیم اشتباه فاحشی که کسانی همچون نصر حامد ابوزید دچار آن شده‌اند این است که همواره هم پیامبران را مثل انسان عادی می‌دانند و هم فهم پیامبران را به مثابه فهم بشر معمولی دانسته و همه نواقص فهم بشری را بر فهم حاملان وحی الهی بار می‌کردند.

استاد جوادی آملی در نقد این نظر چنین گفته‌اند: آنچه در دسترس بشر است، الفاظ وحی است، نه معانی آن؛ پس، فهم بشر عادی از وحی به هر شکل باشد، فهم ناب و حق محض نیست؛ گاه فهم و تفسیر بشر عادی، به معنای واقعی وحی اصابت می‌کند و گاه به خطا می‌رود» (جوادی آملی، ۱۳۸۱ هـ ش، ص ۱۱۶).

اگرچه ایشان در اینجا امکان دسترسی بشر عادی به «معنای واقعی وحی» را علی‌الاصول، پذیرفته شده است؛ اما در بیان‌های دیگر، همین فی‌الجمله را نیز منتفی اعلام



کرده و گفته است: «منطقه ممنوعه، یعنی وحی نبوی و معصومانه نسبت به عالمان غیر معصوم برای همیشه ممنوعه است و هیچ گاه عقل هم تراز با وحی نمی شود و پا به عرصه حق صرف ناب نمی گذارد... ما دسترسی به وحی نداریم؛ چون بر پیامبران نازل می شود و آنچه سهم ماست فهم و تفسیر کلام و حیانی آن ذوات قدسی است که مانند دیگر فهم بشری، از جمله فهم عقلانی، خطاپذیر است. (همان، ص ۱۲۵)

### د) تاریخمندی به قرآن و احکام حقوقی و اخلاقی آن

یکی از باورهایی که نومعتزلیان مغرب عربی معاصر به عنوان مبنایی دین شناختی دارند، تاریخمندی احکام حقوقی اسلام است که برگرفته از نگاه آنها به تاریخمند دانستن قرآن است. اعتقاد کلی نومعتزله به نسبی گرایی احکام و اخلاق ناشی از اعتقادشان به تاریخمندی احکام دینی است. به باور ابوزید، برخی احکام شرعی موجود در قرآن صرفاً شواهد تاریخی اند، (همان) برای همین محمد آرکون خود به مهم ترین پیامد عقلانیت مدرن و پست مدرن که از دین و معنویت بریده و در عمل، مادیت را معیار و ملاک قرار داده اند، اشاره می کند و می گوید: عقل بشری قدرت خود را در علوم دقیقه مثل زیست شناسی، شیمی، فیزیک و... ثابت کرده است اما نتوانسته است مسئله اخلاق و ارزش ها را حل کند. (محمد آرکون، ۲۰۰۱ م ص ۱۰۶)

اما او برای ارائه راه حل معضل اخلاق در جهان کنونی، باز رجوع به دین حق را در این جهت توصیه نمی کند بلکه معتقد است با توجه به تراکم مشکلات موجود جوامع معاصر و با نظر به عمق شکاف فزاینده ای که میان شمال، جنوب، غرب و شرق وجود دارد، چاره ای نیست جز اینکه یک گفتمان اخلاقی و انسانی موقت را برجسته کنیم. (همان)



همچنین او در مورد بعضی از احکام زنان در قرآن معتقد است: این احکام را با توجه به وضعیت آنان در جامعه عربی پیش از اسلام تشریح شده است. در آن جامعه زنان موجوداتی بی ارزش شمرده می شدند. در چنین وضعی، احکام قرآنی درباره زنان، در مسیر گذر از وضعیت نامطلوب زنان و رفتن به سوی مساوات بوده است؛ از این رو، احکام و مسائل قرآن درباره زنان در همه زمانها صدق نمی کند. (ابوزید، ۱۳۸۳ هـ.ش، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، ص ۳۰۷-۳۰۸).

به عنوان نمونه او در مورد ارثیه زنان با توجه به آیات ۱۱-۷ سوره نساء می نویسد: قضیه میراث مرد و زن قضیه‌ای است که از ابعاد فرهنگی و اجتماعی و تاریخی برخوردار است. قرآن در همان سیاق سوره نساء بعد از تأکید ویژه و نهی از خوردن اموال یتیمان برگرداندن مال به خودشان بعد از رسیدنشان به حد رشد، راجع به احکام میراث می فرماید: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرًا»، (سوره نساء / ۷) برای مردان سهمی است از آنچه والدین و اقربایشان به میراث می گذراند، خواه کم باشد آن مال خواه زیاد باشد، این سهم‌های معین است؛ که سهمی ندارند و یتیمان و مساکین آنها در وقت تقسیم ارثیه حاضر شوند، برای آنها هم هدیه بدهید و با سخنان خوش با آنها برخورد نمایید، و باید بترسند کسان از اینکه ذریه ناتوانی به جا بگذارند و برای آنها می ترسند، پس تقوای الهی را پیشه کنند و با سخنان مهرآمیز از یتیمان دلجویی نمایند، به درستی که کسانی که مال یتیمان را از راه ظلم می خورند در حقیقت آنها در شکم هاشان آتش فرو می کنند و به زودی در آتش جهنم انداخته خواهند شد، خداوند شمارا سفارش می کند درباره فرزندان که برای پسران دو برابر سهم دختران قائل شوید. (نساء / ۷-۱۱) وی سپس برداشت خود از این آیات را در چند نکته بیان می کند، از جمله:





مجله علمی

۱- این اسلام بود که حق زن را در میراث پدر و شوهرش تأسیس کرد در حالی که پذیرفتن این حق برای مسلمانان صدر اسلام آسان نبود، زیرا شعار آنها این بود که: میراث نمی‌دهیم به کسی که نه اسب سوار می‌شود و نه باری را حمل می‌کند و نه با دشمن می‌جنگد...

۲- روشن است که هدف قرآن از این تشریح محدود کردن استحقاق مردان بود که حداکثر دو برابر زن حق دارند (ر.ک: نصر حامد ابوزید، ۲۰۰۷م، ص ۲۳۳) نه بیشتر؛ و این در زمانی بود که زنان غیر از تبعیت کامل و ملکیت تام برای مردان، هیچ‌گونه اهلیتی برای تملک نداشتند. پس جهت‌گیری وحی روشن بوده لذا پذیرفته نیست که اجتهاد در همان حدود بماند که وحی در آن مانده بود، در غیر این صورت ادعای صلاحیت دین برای تمامی زمان‌ها مکان‌ها باطل می‌نماید و شکاف بین واقعیت متحرک با متونی که گفتمان دینی معاصر بدان متوسل می‌شوند، بیشتر می‌گردد (ر.ک: نصر حامد ابوزید، ۱۹۹۴م، ص ۱۳۵).

درواقع ابوزید اجتهاد و تحول در احکام و مقررات را یک سنت مستمر می‌داند که دائماً جاری و ساری است اما از سوی دیگر ایشان در تفسیر نسبی‌گرا بوده و معتقد است که کلام الهی نامتناهی و ظرفیت فهم بشری متناهی و محدود است و توان فهم مقاصد نامتناهی کلام الهی را ندارد لذا می‌گوید: تفسیر به رأی و تأویل نگاهش به قرآن واقع‌بینانه نیست زیرا مفسر از حقایق تاریخی و داده‌های لغوی آغاز نمی‌کند؛ بلکه از جایگاه عصری و حال خودش تلاش می‌کند در قرآن سندی برای موقف خود به دست بیاورد. (نصر حامد ابوزید، ۲۰۰۰م، ص ۱۴)

محمد آرکون هم درباره تاریخ‌مندی قرآن می‌نویسد: «اقصد بالقرآن حدثاً يحصل اول مره فی التاريخ... فی زمان ومكان محددین تماماً... فالخطاب الشفهی تلفظ



به النبی اکرم (ص) طوال عشرين سنه وفي احوال متغيره ومختلفه أمام جمهور محدد البشر ونحن لايمكن أن نتوصل إلى معرفه هذه الحاله الاوليّه والطازجه للخطاب مهما حاولنا، فقد انتهت، بوفات اصحابها، لقد ضاعت إلى الابد.» (محمد آرکون، ۲۰۰۱م، ص ۱۸۵) مراد ما از قرآن پدیده‌ای است که برای اولین بار در تاریخ... در یک زمان و مکان کاملاً محدود و معین پدید آمده است... پس گفتمان شفاهی که پیامبر «ص» در طول بیست سال در حالات مختلف در برابر جمعیتی محدود از انسان‌ها داشته است؛ امروز برای دست یافتن به معرفت آن حالات و خصوصیات تازه و اولی این گفتمان قرآن میسر نیست هرچه قدر هم تلاش نماییم چون فضا و حالات اولی ان با وفات مردمانش خاتمه یافته و برای همیشه از بین رفته است.





## نتیجه

مطابق آنچه که در این پژوهش به آن رسیدیم، باید گفت نو معتزلیانی چون نصر حامد ابوزید، محمد عابد جابری، محمد آرکون و حسن حنفی بر اساس افراط در عقل گرایی در تفسیر بر آن بودند که تفسیر نو آمدی بر اساس مبانی برگرفته از فلسفه غرب، ارائه دهند. این جریان با به کارگیری عقلانیت غربی و تأکید خود بنیادی آن، به تفسیر و تبیین دین و آموزه‌های قرآن پرداخته‌اند. لذا در تفسیرشان بر اساس مبانی معرفت‌شناختی خود فقط به عنصر عقل و تجربه توجه کرده و عقل را مستقل در نظر می‌گیرند و به گزاره‌های وحیانی که از عوامل متافیزیکی شناخت هستی و جهان و عالم پرده برمی‌دارند، توجهی نمی‌کنند. و همچنین از آنجا که به تاریخ‌مندی معنای متن در پرتو فرهنگ زمانه قائل بودند به نسبی‌گرایی معرفتی و فهم، همچنین به نفی ثوابت از دین و درعین حال نفی مقدسات از دین کشانده شدند، چرا که دائماً عقل و تفکر آن‌ها با توجه به فضای معرفتی تغییر می‌کند و هیچ امری ثابتی در دین وجود ندارد و درعین حال تمام مقدسات آن‌ها با توجه به تغییر و تحول نگاه آن‌ها به دین اعتقادات آن‌ها نیز تغییر می‌کند و اصلاً دینی باقی نمی‌ماند و این‌ها همان از نتایج تاریخ‌مندی آموزه‌های دین است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## منابع

الف: کتاب‌ها:

۱. قرآن کریم، با ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ دوم، قم، ۱۳۷۳ش
۱. ابن فارس، احمد، معجم مغایس اللغة، تحقیق ابراهیم شمس الدین، دارالکتب، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ط الاولی، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. ابوزید، نصر حامد، متن قدرت حقیقت (النص والسلطة والحقیقه)، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران ۱۳۹۴ش.
۴. ابوزید، نصر حامد، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسف اشکوری و محمد جواهر الکلام، چاپ اول، تهران، انتشارات یادآوران، ۱۳۸۳ش.
۵. ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، ط ۲، القاهره، دار سینا، ۱۹۹۴م.
۶. ابوزید، نصر حامد، اشکالیات القرائه و آلیات التاویل، مغرب، دار البیضاء، مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۰م.
۷. ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف: قراءة فی خطاب المرأة؛ ط ۱، بیروت، دارالبیضاء، مرکز فرهنگی عربی، ۲۰۰۷م.
۸. ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۴م
۹. ابوزید، نصر حامد، پژوهشی در علوم قرآن، مترجم کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹ش.
۱۰. احمد، امین، ضحی الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۷۵ق.
۱۱. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن؛ چاپ چهارم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸ش.
۱۲. ایان بار بور، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران: مرکز، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۵ش.
۱۳. آرکون، محمد، الفکر الاسلامی و استحالہ التأویل (نحو تاریخ آخر للفکر الاسلامی)؛



- ترجمه هاشم صالح؛ اسکندریه: دار الساقی، ۲۰۰۳م.
۱۴. آرکون، محمد، الاسلام اورویا الغرب رهانات المعنی وإردات الهمینه؛ ترجمه هاشم صالح، چاپ ۲، بیروت: دار الساقی، ۲۰۰۱م.
۱۵. آرکون، محمد، تاریخیه الفكر العربی السلامی؛ ترجمه هاشم صالح؛ ج ۲، بیروت: مرکز الامناء القومي (المركز الثقافي العربی) ۱۹۹۶م.
۱۶. آرکون، محمد، اعاده اعتبار به اندیشه دینی، گفتگوی بلند هاشم صالح و محمد آرکون، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، نگاه معاصر ۱۳۸۹ش.
۱۷. آرکون، محمد، الفكر الاسلامی؛ نقد و اجتهاد، ترجمه و تعلیق هاشم صالح؛ الجزائر: المؤسسه وطنیه للكتاب، ربي تا.
۱۸. آرکون، محمد، «متن نخستین و متن دوم»، ترجمه محمد مهدی خلجی، دانشگاه انقلاب، تابستان و پاییز، ۱۳۷۶هش، ش ۱۱۰، صص ۱۰۵-۱۱۴.
۱۹. آرکون، محمد، الاسلام اروبا الغرب رهانات المعنی وإردات الهمینه؛ ترجمه هاشم صالح؛ چاپ ۲، بیروت، دارالساقی، ۲۰۰۱م.
۲۰. آرکون، محمد، قضايا فی نقد العقل الديني، ترجمه هاشم صالح، بیروت، ط ۱، دار الطليعه للطباعة والنشر، ۲۰۰۱م.
۲۱. بیات، عبدالر سول، دیگران، فرهنگ واژه‌ها، چاپ اول، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۶ش.
۲۲. التهانوی، محمد علی، کشف اصطلاحات الفنون، چاپ اول، بیروت، مکتبه لبنان، ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶.
۲۳. جمعی از نویسندگان، التراث والنهضه قرائات فی اعمال محمد عابد الجابری، ط ۱ بیروت: نشر مرکز الدراسات الوحده العربیه، ۲۰۰۵م.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، تحقیق، علی اسلامی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۷ش.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفتی دینی، تنظیم احمد واعظی، چاپ



- دوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ش.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، ۱۳۸۶ش.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، چاپ چهارم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۳ش.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله، نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد سکولاریسم)، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ش.
۲۹. حرب، علی، نقد النص، ط ۴، المغرب، دمشق، الدار البيضاء، ۲۰۰۵م.
۳۰. حسین زاده، محمد، معرفت‌شناسی، چاپ اول، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱ش.
۳۱. حنفی، حسن، التراث والتجديد، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ۱۴۱۲ق.
۳۲. حنفی، حسن، اليمين و اليسار في الفكر الديني، دمشق دارعلاء الدين، ۱۱۹۶م
۳۳. حنفی، حسن، من العقيدة الى الثورة، بیروت، دارالتنوير للطباعة والنشر، ۱۹۸۸م.
۳۴. حنفی، حسن، «تاریخ‌مندی دانش کلام» ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، زمستان ۱۳۷۵ش، ۹.
۳۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، مفردات الفاظ قرآن، تحقیق صفوان عدنان داوری، چاپ چهارم، بیروت و دمشق، الدار القلم والدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۳۶. ربانی گلپایگانی، علی، هرمنوتیک و منطق فهم دین، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۳ش.
۳۷. رشاد، علی اکبر، درآمدی بر مبانی و منطق کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی. جزوه دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی نظریه‌پردازی، ۱۳۸۷ش.
۳۸. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۱)، چاپ اول، قم، ناشر جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷ش.
۳۹. رهنمایی، سید احمد، درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت، چاپ اول، قم، موسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۸ش.



مجله علمی

۴۰. زرقاتی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان، به کوشش امین سلیم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
۴۱. سبحانی، جعفر، اضواء علی عقاید شیعه الامامیه علی ضوء، ط ۳، قم، مؤسسه الامام صادق، ۱۴۱۹ق.
۴۲. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تنوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹ش.
۴۳. شمس، منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی، قم، آیت عشق، ۱۳۸۲ش.
۴۴. ضیائی، صفدر علی، بررسی و نقد مبانی نصر حامد ابوزید در فهم دینی، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۵ش.
۴۵. طباطبایی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، [بی‌جا]، [بی‌نا]، ۱۳۷۵ش.
۴۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی التفسیر القرآن، چاپ اول، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۷ش.
۴۷. عرب صالحی، محمد، جریان شناسی اعتزال نو (نو معتزله و مخالفت تفکر عقلی فلسفی)، چاپ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ش.
۴۸. علی تبار فیروز جایی، رمضان، معرفت دینی حقیقت، ماهیت و ارزش، چاپ اول، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۹. عماره، محمد صادق، الاسلام بین التنویر والتزویر، القاهرة، دار الشروق، ۱۴۲۳ق، ط ۲.
۵۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه غلام رضا اغوانی، ج ۴، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش، بی تا.
۵۲. گلی، جواد، نقد و بررسی چستی وحی قرآنی در نگاه نو معتزله، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲ش.
۵۳. اشتروس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، نشر آگاه، تهران، ۱۳۷۳ش.
۵۴. المسیری، عبدالوهاب، العلمانیة تحت المجهر، ط ادمشق بالاشتراك مع عزیز العظمه،



سلسله حورات القرن الجديد، ۱۴۲۱ق.

۵۵. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم قرآنی، چاپ دوم، قم، ناشر مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.

۵۶. معرفت، محمدهادی، التفسیر والمفسرون، ترجمه خیاط و نصیری، چاپ اول، قم مؤسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۷۹ش.

۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران، ناشر دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴.

۵۸. نصر حامد، ابوزید، معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چ ۱، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

۵۹. نصر حامد، ابوزید، اسلام و مسحیت در عصر حاضر، ترجمه خلیل قنبری، چاپ اول، قم، ۱۳۸۹ش.

۶۰. نصر حامد، ابوزید، حقیقت دینی در عصر ما، ترجمه ابوالفضل محمودی، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ش.

۶۱. نصر حامد، ابوزید، نومعتزلیان: گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، حسن حنفی و محمد آرکون، نگاه معاصر تهران، ۱۳۸۶ش.

۶۲. وهبه، مراد، ملاک الحقیقه المطلقه، ط ۱، مکتبه الاسره، طبعه خاصه تصدرها دار قباء، مشروع مکتبه الاسره، ۱۹۹۹م.

ب: مقالات

۱. ابوزید، نصر حامد، مفهوم وحی، ترجمه محمد تقی کرمی، نقد و نظر، پاییز ۱۳۷۶، ش ۱۲.

۲. حنفی، حسن، تاریخ‌مندی دانش کلام، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصل‌نامه نقد و نظر، شماره ۱، ص ۵۱-۵۰.

۳. حنفی، حسن، مترجم محمد حسین روحانی، «از نقد سند تا نقد متن»، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۱۵ تا ۲۱، پاییز ۱۳۸۰ش.





مجله علوم قرآنی

۴. رضائی، رضا، نقد نظریه نصر حامد ابوزید، در مورد تاریخ‌مندی زبان قرآن، مطالعات قرآن‌پژوهی نور وحی، س ۲، ش ۴، پاییز وزمستان، ۱۳۹۶ ش.
۵. قدردان قراملکی، محمد حسن، فراگرد دنیوی شدن، مجله پگاه حوزه شماره ۱۴۳، شهریور ۱۳۸۳ ش.

د: سایت‌ها

۱. ابوزید نصر حامد «متن بودن قرآن» ترجمه روح‌الله فرج زاده، در [www.nasr-abuzayd.blogfa.com](http://www.nasr-abuzayd.blogfa.com)
۲. ابوزید نصر حامد، «اساس دین، بیم و عشق»، گفتگوی استفان اورث با نصر حامد ابوزید ترجمه سپیده جدیری: [www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com](http://www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com)

