

Commonalities and Differences of Mu'tazila and Neo-Etzelinterpretive bases in Quranic interpretations

(Received: 2019-12-23 Accepted: 2024-10-27)

Seyyed Qasem Hosseini¹, Fatemeh Pourmehdi Amiri², Fatemeh Nazari Jouybari³

Abstract

Reason is the main basis of Mu'tazili interpretation, and based on this, verses whose appearances are in conflict with the ruling of reason are analyzed. Mu'tazila considers reason as the first basis for understanding Sharia and Sharia as subordinate to it. Mu'tazila considers reason as the first basis for understanding Sharia and Sharia as subordinate to it. Neo-Mu'tazila ideas are rooted in the opinions of the first Mu'tazila thinkers in the early Islamic centuries, and they believe that due to the fluidity and history of the text of the Qur'an, its ideas can be modernized and, in fact, secularized and secularized. As a result, secularism can be inferred to mean the separation of religion from the government and not from politics in the ideas of the neo-Mutzlians. As a result, secularism can be inferred to mean the separation of religion from the government and not from politics in the ideas of the neo-Mutzlians. The present research examines the interpretive foundations of Mu'tazila and New 'Itzal, their differences and similarities, and their performance in the field of interpretation with the method of analyzing and reviewing existing works. The traditional and new Mu'tazila have turned to interpretations regarding the freedom of man in his actions, God's dispensation from incarnation and evil, rejection of superstitions and myths, and denial of intercession, and at the same time, they have been caught in a kind of extremism in intellectual interpretations.

Key words: interpretive foundations, Mu'tazilah, Nomu'tazilah, interpretation.

1) Faculty Member of Quran and Science University of Qom. mirtaha@yahoo.com

2) PhD Student of the Seminary of the Sisters of Hazrat Khadija Babo. f.pourmahdi92@gmail.com

3) PhD Student of the Seminary of the Sisters of Reyhaneh al-Rasul Sejouybar. nazarifateme992@gmail.com



اشتراک و اختلاف مبانی تفسیری معتزله و اعتزال نو در تأویلات قرآن

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶)

سید قاسم حسینی^۱، فاطمه پورمهدی امیری^۲، فاطمه نظری جویبای^۳

چکیده

عقل، مبانی اصلی تفسیر معتزلی است و بر این اساس آیتی که ظواهر آنها با حکم عقل در تعارض باشند، تحلیل می‌شوند. معتزله عقل را مبانی اول برای فهم شریعت و شرع را تابع آن می‌دانند. اندیشه‌های نومعتزله ریشه در آرای اندیشمندان نخست معتزله در قرون اولیه اسلامی دارد و معتقدند با توجه به سیالیت و تاریخمند بودن نص قرآن می‌توان اندیشه‌های آن را روزآمد نمود و در واقع به دنیوی و عرفی کردن امور دینی پرداخت. در نتیجه در کنه اندیشه‌های نومعتزلیان سکولاریسم را به معنای جدایی دین از حکومت و نه سیاست می‌توان استنباط نمود. تحقیق حاضر با روش تحلیل و بررسی آثار موجود، مبانی تفسیری معتزله و اعتزال نو، تفاوت‌ها و تشابه‌ها و عملکرد آنان در باب تأویل را بررسی می‌کند. معتزله سنتی و نو در باب آزادی انسان در افعال خویش، تنزیه خداوند از تجسیم و شرور، ردّ خرافات و اساطیر و انکار شفاعت به تأویلات روی آورده‌اند و در عین حال به نوعی افراطی‌گری در تأویلات عقلی گرفتار آمده‌اند.

کلید واژه‌ها: مبانی تفسیری، معتزله، نومعتزله، تأویل.



مقدمه

مسلمانان پس از رحلت پیامبر ﷺ به تفرقه و اختلاف دچار گشتند. این اختلافات آرام آرام بیشتر شد و مذاهب و نحله‌هایی از آن برآمد که مهم‌ترین و اصلی‌ترین آنها عبارتند از: شیعه، اهل سنت، معتزله، مرجئه و خوارج، که فرقه‌های دیگر، بیشتر از همین پنج فرقه منشعب گردیده‌اند. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۳۳۶/۱؛ نیز نک: شهرستانی، ۱۳۶۲: ۳۱-۱۹). در قرن دوم هجری با ظهور معتزله به تدریج استفاده از رأی و نظر در کنار نقل روایات در تفسیر آغاز شد و عده‌ای با اجتهادات و نظرات علمی خود به تفسیر قرآن پرداختند و سعی کردند، مباحث استدلالی توحید و عدل و سایر آنها را مثل نبوت از طریق عقل بفهمند. می‌توان گفت که انگیزه‌های دینی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قومی در پیدایش این فرقه‌ها دخالت داشته است. (ابوزید، ۱۹۹۸: ۱۲) دیدگاه معتزله درباره تفسیر قرآن و حدیث از آغاز براساس خردگرایی استوار بوده و رسالت تفسیر در نظر آنان تأویل آیتی بوده است که با اصول خردگرایی آنان همخوانی نداشته باشد (صاوی جونی، ۱۳۸۷: ۱۴۳-۱۴۴) و سعی می‌کنند، مباحث استدلالی توحید و عدل و سایر آنها را مثل نبوت از طریق عقل بفهمند. معتزله، پس از یک دوره اقتدار از قرن سوم تا پنجم هجری به دست اصولگرایان شکست خوردند و نشر دیدگاه‌های آنها ممنوع شد. توقیف فعالیت‌های معتزله، به معنای از بین رفتن اندیشه‌های آنها نبود؛ بلکه تفکرات اعتزالی و تأثیر آن بر اندیشه‌های اسلامی همچنان در تالیفات مسلمانان فرق مختلف در دوره‌های بعد قابل دستیابی است. تفکر معتزله با ظهور جریانی عقل‌گرایانه در قرن چهاردهم ظهور مجدد یافت که معتزلیان جدید یا نو معتزله نامیده شدند. این جریان فکری می‌خواهد اسلام را به عنوان تنها راه نجات بخش معرفی کند و با نگاه جدید به دین به آن کارکرد نوینی ببخشد، تا به این وسیله بر مشکلات و چالش‌های جهان معاصر فائق آید. مسائلی مانند استعمار کشورهای اسلامی، فراگیری موج مدرنیته، شبهات مستشرقان و 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، پیش روی متفکران مسلمان قرار داد. از مهمترین مبانی معتزله در تفسیر تأویل‌گرایی آنها و ترجیح عقل بر ظواهر نصوص می‌باشد.

مقاله پیش‌رو با تحلیل و بررسی به روش کتابخانه‌ای از آثار موجود از قرن دوم هجری تا به امروز، سعی دارد بحث خود را با توجه به موضوع در سه بخش ارائه کند:

۱- تاریخ پیدایش معتزله و نومعتزله با رویکرد عقل‌گرایی؛

۲- معرفی برخی مفسرین معتزلی و نومعتزلی؛

۳- نمونه‌هایی از اختلاف مبانی تفسیری معتزله و نومعتزله در تفسیر قرآن.

مبانی تفسیر قرآن در این جستار به آن دسته از پیش‌فرض‌ها و باورهای اعتقادی - علمی و پیش‌انگاره‌های نظری گفته می‌شود که فرایند تفسیر را ممکن ساخته و سامان می‌دهد و مفسر براساس آنها به تفسیر قرآن می‌پردازد. بررسی روشها و گرایشهای تفسیری از دیرباز مورد توجه پژوهشگران بوده است. در قرن دوم هجری با ظهور معتزله به تدریج استفاده از رأی و نظر در کنار نقل روایات در تفسیر آغاز شد و عده‌ای با اجتهادات و نظرات علمی خود به تفسیر قرآن پرداختند. هرچند در ابتدا این نظرات محدود به بیان معنای لغت و سبب نزول بود، اما به تدریج با پیدایش علوم متعدد هرکس با استفاده از تخصص خود به تفسیر روی می‌آورد که نتیجه آن ظهور گرایش‌ها و مکاتب تفسیری متعدد ادبی، نحوی، روایی، فقهی، عقلی - کلامی، عرفانی و غیره بود. مکتب تفسیری معتزله نسبت به سایر مکاتب تفسیری در گسترش استفاده از عقل و اندیشه نقش برجسته‌تری داشته است؛ از این رو بازشناسی تأویلات گسترده عقلی و ادبی آنها و استفاده از انواع مجاز، شناخت مبانی و اصول تفسیری آنها را ضروری می‌نماید.

۱. پیدایش معتزله و نومعتزله

صاحب‌نظران آغاز کار معتزله را اغلب اوایل قرن دوم می‌دانند. (زهدی، ۱۳۷۶: ۲؛ عبدالرزاق، ۱۳۸۱: ۳۷/۲). اکثر پژوهشگران ظهور معتزله را به جدایی واصل بن عطا از مجلس درس حسن بصری به خاطر اختلاف در حکم مرتکب کبیره دانسته‌اند. (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱۱۶/۱). اعتزال در میان نحله‌های فکری یکی از تأثیرگذارترین و مهم‌ترین‌ها بوده است. اعتزال در بصره متولد شد و به سرعت در عراق منتشر گردید. در دوره عباسیان کار معتزله بالاگرفت و علمای معتزله در چشم مردم، بزرگ جلوه نمودند. از عواملی که باعث رشد و گسترش و تفوق معتزله گردید، رویکرد عقلانی و شیوه آنان در اتکاء به منطق و استدلال بود. انگیزه‌ها و هدف‌های سیاسی، اجتماعی، دینی و قومی و عملکرد بد برخی از خلفاء و حاکمان بنی‌امیه از دیگر عوامل این امر به شمار می‌رود (عبدالرزاق، ۱۳۸۱: صص ۳۳۱، ۳۲۱). مصطفی عبدالرزاق قدرت و انگیزه سیاسی را مهم‌ترین عامل در شکوفایی و افول معتزله می‌داند. (همان: ۳۳۱) برخی معتقدند که اعتزال به پشتوانه آل بویه نهضت بزرگ خویش را به دست قاضی عبدالجبار و جبائیه که



منسوب به او می‌باشند، بنیان گذاشت. (زرزور، بی‌تا: ۳۶ به استناد خطط مقریزی، بی‌تا: ۳۵۸/۲) و بعدها مسلمانان با تضعیف معتزله، ضرر جبران ناپذیری دیدند. (سبحانی، بی‌تا: ص ۱۸۰-۱۷۸ با استناد به رساله الاسلام، احمد امین، شماره ۳). زیرا این گروه فکری در دوره‌ای طولانی از تاریخ (۱۰۰ تا ۳۰۰ هـ) فضایی از نشاط فکری را در قلمرو جهان اسلام به وجود آورده بودند. (ذهبی، همان؛ عبدالرزاق، همان: ۳۱۹) و نقش مثبت و سازنده غیر قابل انکاری داشته‌اند.

اصول پنج‌گانه توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین‌المنزلیتن و امر به معروف و نهی از منکر که اساس اندیشه معتزلی است، در درون خود مسائل مهمی از اعتقادات معتزله را جای داده است که به گونه‌ای تفسیر این اصول پنج‌گانه‌اند. مهم‌ترین این اعتقادات عبارت‌اند از: نفی رؤیت خداوند، عینیت صفات و ذات خداوند، حادث بودن قرآن، آزادی انسان در افعال، حسن و قبح عقلی، نفی تشبیه و تجسیم خداوند، نفی هرگونه ظلم از خداوند، عدم بخشش مرتکب کبیره بدون توبه، وجوب عقاب بر معصیت و ثواب بر طاعت، انکار سحر، انکار رؤیت جن و تأثیر آن، انکار کرامت اولیاء و خرافه دانستن بعضی از این اعتقادات). نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۰۸-۲۴۱ یکی از زمینه‌های پیدایش تفکر اعتزالی وجود اختلافات عقیدتی و سیاسی در جامعه مسلمان بود. تفکر اعتزالی در پی این بود که با برطرف نمودن اختلافات مذاهب مختلف اسلامی، رویکردی معتدل در عقاید و آموزه‌های دینی ایجاد نماید؛ رویکردی که از تفریط مرجئی و افراط خوارجی در امان بوده و از سویی مانع سوء استفاده برخی فرصت‌طلبان از آموزه‌هایی چون جبرگرایی در جامعه اسلامی شود. چنانکه می‌دانیم روحیه تکفیری خوارج از سویی و روحیه ظلم‌پذیری مرجئه و مجبره، هر یک به نحوی در انحطاط مسلمانان مؤثر بوده است. این نوع افراط و تفریط‌ها همواره در طول تاریخ وجود داشته و توفیق استعمار و استضعاف مسلمانان، خود حاکی از این حقیقت است.

شهید مطهری درباره معتزله گوید: «معتزله هرگز به سنت بی‌اعتنا نبودند و عملاً از اشاعره نسبت به اسلام، دلسوزتر و پایبندتر و فداکارتر بودند.» (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۷) دو رویکرد در عالم اسلام پدید آمد. برخی مانند سیداحمدخان هندی (۱۳۱۶-۱۲۳۲ق) تحت تأثیر جاذبه‌های صنعتی و مادی غرب، راه حل آشتی دین و مدرنیته و خروج مسلمانان از انحطاط را تأویل آموزه‌های اسلامی دانستند. او در تفسیر ناتمام خود به نام «تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان» برخی مفاهیم چون ملک و جن و روح الامین و وحی و معجزات و بهشت و جهنم را بر مبنای پوزیتیویسم رایج در غرب تفسیر نمود. در مقابل، جریان

دیگری به مقاومت در برابر سیاست‌ها و تهاجمات استعمار غربی به اسلام و مسلمانان پرداخت. حرکت سیدجمال الدین (۱۳۱۴-۱۲۵۴ق) و محمدعبده (۱۳۲۳-۱۲۶۶ق) از این دست بود. (محمد البهی، ۱۳۸۴: ص ۱۰-۲۴)

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 - به ویژه 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 این رو 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، نومعتزله که به نوعی احیاگر تفکر معتزلی در دو قرن اخیر محسوب می‌شود، دارای شباهت‌ها و نیز تمایزاتی با جریان تاریخی معتزله است. علت پیدایش 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، پیش روی متفکران مسلمان قرار داد. یکی از این پرسش‌ها این بود که علت پیشرفت غرب و عقب ماندگی مسلمانان چیست؟ پاسخ به شبهات مستشرقان در مورد معرفی اسلام به عنوان عامل عقب ماندگی مسلمانان؛ و بازسازی اندیشه اسلامی با احیای آرای معتزله به منظور ایجاد تحول در جامعه اسلامی سبب پیدایش نومعتزله شد.

۲. معرفی مفسرین معتزله و نومعتزله

برخی از دانشمندان و مفسرین معروف معتزله که در تاریخ به ترتیب قرن ذکر شده‌اند از این قرارند:

۱- قرن دوم: واصل بن عطا، متکلم معتزلی و مؤسس فرقه معتزله. وی به غزال شهرت داشته و کنیه اش ابوحذیفه بوده است. واصل در سال ۸۰ در مدینه زاده شد و هنگامی که به دنیا آمد، برده بود. برخی او را برده بنی صَبَّه، برخی برده بنی مخزوم و برخی برده بنی هاشم و غلام محمد حنفیه معرفی کرده‌اند. واصل، به احتمال بسیار، عرب نبوده است. احتمال ایرانی بودن وی نیز هر چند زیاد است، دلیل قطعی برای آن وجود ندارد.

ضرار بن عمرو (۱۸۰ق) مفسر دیگر معتزلی در این قرن است که دو کتاب تفسیر القرآن و



تأویل القرآن از او گزارش شده است. (محمد اسعدی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲/۲۱)

۲- قرن سوم: از مهم ترین اندیشمندان معتزلی قرن سوم می توان به ابوالهذیل علاف، ابواسحاق نظام و ابوعلی جبایی اشاره کرد.

محمد بن هذیل، معروف به ابو الهذیل علاف (۲۳۵ ق) در بصره، سومین شخصیت معتزله در قرن سوم اسلامی است، و کتابی پیرامون متشابه القرآن نوشت. او دانشمند بزرگ معتزله مربی گروهی به شمار می رفت که یکی از آنان ابراهیم نظام است.

ابو اسحاق ابراهیم بن سیار بن هانی نظام (۲۳۱ ق) مؤلف کتاب النکت، معروف به «نظام» از بزرگان معتزله و علمای کلام در قرن دوم و سوم هجری قمری است. در بصره به دنیا آمد و پرورش یافت.

ابو علی جبایی، محمد بن عبد الوهاب (۳۰۳ ق) از پیشوایان معتزله در عصر خویش بود. ابن ندیم درباره او می گوید: او از معتزله بصره است و علم کلام را برای آیندگان آسان کرد و سختی های آن را بر طرف نمود و ریاست متکلمین معتزلی در عصر وی، به او رسید. او از ابو یعقوب شحام، علم کلام را آموخته، آن گاه به بغداد رفته و از مجلس ابو الضریر بهره گرفته، سپس خود بر کرسی تدریس نشست و علم و نقل او بر همه آشکار گشت. (سبحانی، ۱۳۹۶، ۴/۱۸۸)

۳- قرن چهارم: ابو الحسن علی بن عیسی رمانی (۳۸۴ ق) مؤلف کتاب الجامع فی تفسیر القرآن از تفاسیر معتزلی قرن چهارم هجری است. تفسیر رمانی تا زمان سیوطی وجود داشته و سیوطی آن را دیده است. (سیوطی، بی تا: ۲۴)

دانشمند دیگر معتزلی در این قرن؛ ابو الحسن عبد الجبار بن احمد بن خلیل بن عبدالله همدانی اسدآبادی معروف به قاضی عبد الجبار معتزلی (۴۱۵ ق) با کتاب تفسیری محیط با یکصد مجلد معرفی شده است، از چهره های برجسته ی تاریخ کلام و تفسیر معتزله است. (قاضی عبد الجبار، متشابه القرآن، بی تا، مقدمه: ۲۹)

۴- قرن پنجم: از مفسران این دوره می توان به علی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن امام موسی کاظم علیه السلام معروف به سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ ق) اشاره کرد که کوشیده است تا تشیع را از اعتزال جدا کند و موارد اختلاف و توافق آن دو را بیان کند. برخی او را به سبب نزدیکی فکری با معتزله، معتزلی شمرده اند. (قاضی عبد الجبار، المنیة و الأمل، بی تا، ص ۹۸). اما شخصیت های دیگری مانند ابن جوزی (۴۳۶/۹)، ابن کثیر (۵۳/۱۲) سید مرتضی را جزء معتزله شمرده اند و عدنان زرزور و محمد حسین ذهبی امالی سید مرتضی را جزء

تفاسیر معتزله به حساب آورده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۶/۱:۳۹۰؛ زررور، بی تا: ۱۴۹). کتاب الشافی فی الامامة از مهم ترین آثار سید مرتضی در رد بخش امامت کتاب قاضی عبدالجبار (المغنی) نوشته شده است. (محقق، ۱۳۶۳: ۷۰-۶۹)

بررسی و دقت در مباحث تفسیری امالی نشان می‌دهد که سید مرتضی سخت کوشیده تا اصول اندیشه اعتزال را از طریق تفسیر قرآن استخراج نماید. (ذهبی، ۱۳۹۶/۱: ۴۰۳) وی در تفسیر به حدیث به ندرت استشهاد نموده و گاه روایات تفسیری را از حیث سند مورد ایراد قرار داده است (شریف مرتضی، ۱۴۰۳: ۹۳). او نظرات مفسرانی چون ابومسلم اصفهانی، جاحظ، ابن قتیبه دینوری و ابو علی جبایی را مورد توجه و نقد قرار داده است (ذهبی، همان/۱: ۱۸).

۵- قرن ششم را باید در سیر تاریخی تفسیر معتزله اوج این حرکت شمرد که با تفسیر ماندگار الکشاف شناخته می‌شود. ابوالقاسم محمود بن عمر بن احمد الخوارزمی، معروف به زمخشری در نیمه ی نخست قرن ششم به تفسیر قرآن پرداخت و کتاب الکشاف را نگاشت. (زمخشری، ۱۴۱۷/۱: ۴). تفاسیر خاص معتزله در سده هفتم با زوال تدریجی این مکتب رو به افول نهاد و آثار آن را عمدتاً باید در حاشیه نویسی بر تفسیرهای گذشته بویژه الکشاف جستجو کرد.

۳. تشابه معتزله سنتی و نو معتزله

میان جریان نومعتزله و مکتب سنتی 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:

۳-۱. اشتراک در عقل‌گرایی گسترده

تفکر اعتزالی در واقع از همان ابتدا با نوعی تکیه بر عقل، سعی در تفسیر آموزه های دینی داشت. (جعفر سبحانی، بی تا: ۲۶۲/۶) حتی امور عقل‌گریز را در حوزه داوری و حکم عقل قرار داده است. (همان: ۲۱۹/۳) 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 (شهرستانی، ۱۳۶۲/۱: ۵۶). احمد امین مصری در تبیین عقل‌گرایی افراطی معتزله می‌گوید: «معتزله عنان عقل را برای بحث در همه مسائل رها کرده و به عقل این حق را دادند که درباره آسمان و زمین، خدا و انسان و... بحث کند و دایره مشخصی را برای غوص در آن مشخص نکردند.» (احمد امین، ۱۹۶۴م: ۳/۶۸). از



نشانه‌های عقلگرایی نومعتزلیان 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 می‌زند و عبارات را بر مجاز یا استعاره حمل می‌کنند. (عدالت نژاد، ۱۳۸۰: ۷)

اما در ادامه، این جریان عقل‌گرایی در عالم اهل سنت از حالت اعتدال خارج و با افراط‌ها و انحرافات مواجه شد. برای نمونه نصر حامد ابو زید که از متفکران مشهور نومعتزلی شمرده می‌شود در این زمینه می‌گوید: «اصل و آغاز همانا حاکمیت عقل است که 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. آن هم نه فقط با گفتار، بلکه با تمام ابزار ممکن دیگر مبارزه». (ابو زید، ۱۳۸۳: صص ۱۶۳-۱۶۴)

۲-۳. اشتراک در زمینه‌های شکل‌گیری

با بررسی زمینه‌های پیدایش جریان فکری نومعتزله نیز در این زمینه، می‌توان به مشابهت‌های او با معتزله دست یافت. پیدایش معتزله ریشه در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی در درون جامعه اسلامی داشت؛ اما یکی از زمینه‌های فهم 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 روبرو 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 که در قرآن برای اثبات توحید، عدل و دیگر آموزه‌های اسلامی ارائه شده بود را نمی‌پذیرفتند. مکاتب مخالف اسلام مبتنی بر فلسفه‌های کمابیش عمیق و فراگیر بودند. از این رو 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. (نصر حامد ابو زید، ۱۹۹۸: ۴۵)

ظهور جریان نومعتزلی هم به دنبال هجوم برخی مستشرقان و متفکران غربی به اسلام بود. عده‌ای از مستشرقان مورد حمایت استعمار، مانند ارنست رنان و فرح انطوان، با حمله به عقاید مسلمانان و مطرح نمودن شبهات و مسائلی، اسلام را مانع پیشرفت مسلمانان

و دینی مخالف با علم و پیشرفت معرفی کردند. از حدود دو قرن پیش کسانی پیدا شدند که این درد جوامع مسلمان را تشخیص داده و برای نجات امت اسلامی از این وضعیت، تلاش نمودند. نو معتزلیان در مواجهه با متفکران غربی که علت عقب ماندگی مسلمانان را دین اسلام معرفی کردند، به دنبال معرفی اسلام به عنوان دینی بودند که مسلمانان را در توسعه و پیشرفت علم و رسوم مدرنیته حمایت کرده است. این جریان فکری می‌کوشد با احیای آثار و آموزه‌های معتزله، به ویژه رویکرد عقلانی آنها در جهان اسلام، تحول اجتماعی پدید آورد و علاوه بر رفع مشکلات داخلی دیدگاه خاورشناسان در مورد اسلام را نفی کند. (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱) اکثر نویسندگان، آغازگر این جریان را سید جمال الدین اسدآبادی می‌دانند. مهمترین تأکیدات وی برای خروج مسلمین از انحطاط، حول محور اتحاد مسلمین می‌گردد. از نظری اتحاد و همبستگی از مهمترین ارکان اسلام است که لزوم آن از بدیهیات است. (حسینی افغانی و عبده، ۱۴۲۳ق: ۱۶۰). وی از مذهب و قوم خود نیز دم بر نیامورد و صلای وحدت مذاهب اسلامی را سرداد. اثر کار او نه تنها در شرح و طبع نهج البلاغه توسط شاگردش عبده، بلکه سال‌ها بعد در «جماعه التقرب بین المذاهب الاسلامیه» که توسط روشنفکران سنی و شیعه برپا و منجر به فتوای تاریخی شیخ شلتوت (۱۳۱۱-۱۳۸۳ ه..)) شد، دیده می‌شود.» (فراستخواه، ۱۳۷۷ش: ۱۶۴)

۳-۳. تشابه در فلسفه گرایی

یکی دیگر از وجوه تشابه بین معتزله و نومعتزله فلسفه گرایی آنان است. از نظر شهید مطهری «از صدر اسلام، شیعه بیش از دیگران به سوی این مسائل (فلسفه) گرایش داشته است. در میان اهل تسنن، گروه معتزله که به شیعه نزدیک تر بودند، گرایشی بدین جهت داشتند؛ ولی چنانکه می‌دانیم مزاج اجتماعی جماعت، آن را نپذیرفت و تقریباً از قرن سوم به بعد منقرض شدند... حتی در عصرهای اخیر نیز ایران که شیعه است از تمام کشورهای اسلامی دیگر، بیشتر به فلسفه عنایت داشت. سید جمال الدین اسدآبادی که تمایلات شیعی داشت و در ایران تحصیل فلسفه کرده بود، همین که به مصر آمد یک جنبش فلسفی در آنجا به وجود آورد.» (مطهری، بی تا: ۱۶/۳۸۲). البته جریانات عقل گرایی نومعتزله نیز به سه دسته قابل تقسیم‌اند: گروهی همچون سید جمال الدین و شاگردان نزدیکتر وی مانند محمد عبده با فلسفه اسلامی به تبیین و پاسخگویی به مسائل می‌پردازند و برخی نیز مثل محمد ارکون و محمد عابد الجابری که جزو نومعتزله به معنای خاص هستند، با مبانی فلسفه غرب در پی تبیین آموزه‌های دینی‌اند. در این بین معدودی، از جمله سید قطب، الکوکی، طنطاوی و... علم‌گرا و مخالف فلسفه و کلامند.



۴-۳. تشابه در اصول اولیه

معتزله به پنج اصل معتقد شدند؛ اصولی که قاضی عبد الجبار همدانی ضمن بیان آنها اشاره نمود که هر کس به این پنج اصل معتقد باشد، معتزلی است: «توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر». با گذاری در آثار نومعتزله می توان اذعان نمود که تقریباً آنان که به این بحث وارد شده اند، اجمالاً اصل توحید و عدل و فروع آن را با تقریر معتزله می پذیرند؛ به عنوان نمونه در اصل توحید، ابن عاشور، عیناً به همان چیزی معتقد است که معتزله معتقدند. (ابن عاشور، ۱۹۸۵: ۴۸). از جمله آموزه‌هایی که همگی متکلمان معتزلی بر آن اتفاق نظر دارند می توان به حادث و مخلوق بودن قرآن، اختیار انسان و قدرت او بر انجام دادن کارهای خوب و بد، پذیرش حسن و قبح عقلی (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۵۶/۱) و اصل توحید و عدل اشاره کرد. (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱). حسن حنفی نیز که مدون کلام اعتزالی در قرن اخیر است، در مورد نفی صفات از ذات و نفی رویت، با همان ادبیات معتزلی سخن می گوید. او به صورت مشروح، مسأله اختیار انسان را مورد بررسی قرار داده و عقیده معتزلی خویش را ابراز نموده است. محمد عبده نیز در «رساله التوحید» به تبیین این اصل از اصول معتزله پرداخته است. (حنفی، ۱۹۸۸: ۲/۳۲۶).

تنها آموزه‌ای که به صورت فراگیر، تقریباً در آثار تمامی نومعتزلیان به چشم می خورد مسأله «اختیار و آزادی انسان» است. برخی نومعتزله غرب گرا چنان با مبانی انسان شناختی غرب به تبیین آزادی انسان پرداخته‌اند که نتیجه آن چیزی جز امانیسم و اصالت انسان نیست. برخی دیگر از وجوه اشتراک اعتزال قدیم و جدید از منظر آیه الله تسخیری عبارتند از: ایمان به احکام عقلی قطعی و ظنی به طور یکسان، رد اجماعات مدعی از جمله اجماعات مشکوک و معلل، ایمان کامل به آزادی و مسئولیت انسان، اعتقاد به استحسان در تفسیر متون، تأثیرپذیری از نظریه‌های اروپایی، فعالیت ضد قشری‌گری و عدم تقید به ضوابط اصولی و گرایش به ایده‌های مقاصد الشریعه با تکیه بر استنباطات خود. (جریان شناسی اعتزال نو، ۱۳۹۳: ۸۷)

۴. وجوه تمایز معتزله و نومعتزله

عقل‌گرایی یکی از وجوه تشابه معتزله و نومعتزله است؛ اما نباید از تمایزات آن‌ها در همین مورد نیز غافل بود. در نوع عقل‌گرایی معتزله و نومعتزله به معنای خاص، تفاوت‌های اساسی وجود دارد که به اختصار بیان می‌شود.

۱-۴. اختلاف در التزام و عدم التزام به دین

معتزله اگر چه گاه به تأویل نصوص بر اساس فهم خود دست می زدند، ولی در تبیین عقاید خود ملتزم به تعالیم شرع مقدس بودند؛ اما نومعتزله (به معنای خاص) چنین التزامی به دین ندارند و پیرو عقل صرف هستند؛ گرچه، مخالف آموزه های دین باشد. اگرچه این جریان در حوزه سیاسی - اجتماعی، شعار عزت طلبی و مقابله با انحطاط و عقب ماندگی جامعه اسلامی سر می داده است؛ اما با این وجود، میتوان آثاری از انحطاط سیاسی اجتماعی را در خود این جریان مشاهده کرد، در واقع در جریان مزبور به جای آنکه عزت و اعتلای جامعه اسلامی بر پایه قرآن جستجو شود، با گرایشهای فکری التقاطی به جریانهای دین ستیز و بیگانه از اسلام خدمت شده است. (اسعدی، ۱۴۰۱: ۱/۴۱۹) احمدامین معتقد است بعد از اینکه جایگاه معتزله در دوران محنت، تضعیف گردید، مسلمانان حدود هزار سال زیر سایه محافظه کاران قرار گرفتند تا اینکه نهضتی آغاز گردید که رنگ و بوی اعتزال داشت. وی ایمان به سلطه عقل و آزادی اراده و نیز آزادی جدل و بحث و مناظره و بسیاری دیگر از تعالیم معتزله را مشترک بین معتزله و نومعتزله می داند و می گوید: «تنها جهت افتراق بین تعالیم معتزله و نومعتزله این است که آموزه های معتزله در مورد این وجوه مشترک، بر اساس دین بود اما آموزه های نومعتزله بر اساس عقل صرف؛... بنابراین این مبادی نزد معتزله ارتباط کامل با دین داشت اما در نومعتزله نه تنها ارتباط با دین وجود ندارد بلکه در بسیاری از موارد خروج از دین است.» (احمدامین، ۱۹۶۴م: ۳/۲۰۷)

۲-۴. اختلاف در فلسفه

شاید نهایت استفاده ای که معتزلیان در آن دوران برای تبیین آموزه های خود از فلسفه بردند، بر مبنای فلسفه ارسطو و افلاطون و... بود که توحیدی و الهی هستند. هیچ یک از مفسران گذشته قرآن را به صورت یک موضوع فلسفی مورد توجه قرار نداده اند. پیش فرضها و پیش فهم های آنها بدون ارتباط ارگانیک و منطقی با یکدیگر، در کنار هم چیده شده اند تا برای بدست آوردن یک معنای مطلوب از آیات مورد استفاده قرار گیرند. (اسعدی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲/۵۵۴) اما نومعتزله (به معنای خاص)، با مسائل جدیدی در دوران مدرنیته روبرو شده اند که برای پاسخ به آن ها چاره ای جز استفاده از مبانی عقلی مهد مدرنیته، نمی بینند. استفاده از این مبانی برای تبیین آموزه های دینی در جهت رفع چالش سنت و مدرنیته، نتایجی غیر از تعالیم اصیل اسلام به دست خواهد داد. به عبارت دیگر؛ استفاده



از اندیشه های امثال کانت، دکارت، پوپر، فوکو، گادامر، هیدگر و... که برای حل مشکلات مسیحیت تحریف شده تلاش می کردند در جهت تبیین عقاید مسلمانان، نتیجه ای جز اسلام تحریف شده در پی نخواهد داشت.

معتزله با توجه به نوع عقل گرایی خود، از تعالیم اسلام اصیل دور نشدند؛ اما نوع عقل گرایی افراطی برخی نومعتزله آنها را بر آن داشت تا به لوازمی ملتزم شوند که با اصول اساسی اسلام سازگاری ندارد. از جمله لوازم باطلی که بر نوع عقل گرایی نومعتزله خاص مترتب شده است می توان به مواردی همچون: ارائه تفسیر غلط از ماهیت وحی، اشتباه در تفسیر خاتمیت، اعتقاد به تاریخ مندی دین، به کارگیری اصول هرمنوتیکی در فهم قرآن و التزام به نظریه تعدد قرائت ها، اعتقاد به پلورالیسم دینی، نقد و انکار حکومت دینی، نگاه منتقدانه به فقه، باور به تساوی و تشابه حقوق زن و مرد و حداقل پنداری قلمرو دین اشاره نمود. (تلخیص، همان: صص ۵۸۲-۴۱۶)

۳-۴. اختلاف در رویکرد اصلاح طلبی

یکی دیگر از تفاوت هایی که می توان بین معتزله و نومعتزله ذکر نمود؛ رویکرد اصلاح طلبی آنان است. از دو قرن اخیر متفکران در رویارویی با عقب ماندگی اغلب ملل اسلامی، و سلطه کشورهای استعمارگر بر آنان، راه چاره را در اصلاح دیده و برای آن راه کارهایی ارائه می کنند. سید جمال الدین اسدآبادی را می توان از سردمداران این مکتب دانست که به رغم آنکه اثر تفسیری مستقلی نداشته؛ اما دغدغه های اصلاحی او با نگرش اجتماعی و عقل گرایانه در حوزه فهم و تفسیر قرآن و عرضه نمونه های هر چند اندک تفسیری در قالب خطابه ها، مقاله ها و دیگر آثار بر طیفی از دانشمندان اسلامی اثر گذار بوده است. آگاهی های وسیع علمی، ویژگیهای خاص اخلاقی و آزادمنشی رفتاری او نسبت به فرهنگها و مذاهب و سفرهای گسترده اش به بلاد شرقی و غربی قلمرو نفوذ ایده هایش را فراتر از ملیت و مذهب و جغرافیای خاصی نموده است. (محمد اسعدی، همان: ۴۲۴/۲) پس از او، شاگردش محمد عبده در استمرار این جریان نقش مهمی ایفا کرد. عبده برای دفاع از اسلام، از آموزه های معتزلی بهره گرفت تا اثبات کند که اسلام، جبرگرا و دشمن علم نیست. (معرفت، ۱۳۸۸: ۱/۸۶)

سید جمال و تا حدودی شاگردش محمد عبده، ابن عاشور، شیخ شلتوت، محمد الغزالی، سید قطب و... ضمن پایبندی به اصول اسلامی، زندگی دین مدارانه را قابل تطبیق با شرایط مدرنیته دیده و اسلام را پاسخگوی شرایط جدید می دانند؛ اما در

مقابل کسانی چون سیداحمدخان هندی تحت تأثیر شدید پیشرفت های غرب به تأویل آموزه های دین اسلام پرداخته و خروج از انحطاط را در نزدیک شدن به سبک زندگی غربی می دانند. این دورویکرد در پاسخ به سؤال بزرگ از «سازگاری اسلام و مدرنیته» هم اکنون نیز در بین جریان نواعتزال مشاهده می شود. به تعبیر دیگر، برخی از نومعتزله راه اصلاح را در اصلاح دین داری دانسته و عمل نکردن به آموزه های اصیل و مقتضای عقلانیت اسلامی را علت انحطاط مسلمانان می دانند و گروه دوم راه اصلاح را در اصلاح خود دین و آموزه های اصیل اسلامی دانسته و عقلانیت را در تأویل و تقریب این آموزه ها به دنیای غرب می دانند؛ برای نمونه ابن عاشور در کتاب «اصول النظام الاجتماعي فی الاسلام» بر اساس مبانی اسلام به مقومات اصلاح فرد و جامعه اشاره کرده و به تبیین آنها می پردازد. (ابن عاشور، ۱۹۸۵: صص ۴۵-۲۶۶). با وجود این میتوان گفت تحولات اجتماعی فراتر از آن بود که روش های سنتی گذشته پاسخگو باشند. نفوذ فرهنگی سیاسی استعمار غرب به مدد استبداد حاکمان نیز به طور جدی فرهنگ اسلامی مردم را با چالش مواجه می کرد. از این رو تلاشهای نوینی در حوزه تفسیرانجام گرفت که پاسخی به نیاز جامعه تلقی می شد.

۴-۴. اختلاف در تفسیر علمی قرآن

یکی دیگر از تفاوت هایی که می توان بین معتزله قدیم و نومعتزله یافت، نوع رویکرد آنان به قرآن کریم است. در بین برخی از نومعتزله در اثر شرایط زمانی و پیشرفت های علمی، نگاه های جدیدی در تعامل با قرآن مطرح شده است؛ چرا که آگاهی از پیشرفت و اقتدار غرب، جوامع اسلامی را متوجه عقب افتادگی و کاستی های خود ساخت و منادیان اصلاح را برای برقراری سازگاری بین دین و مدرنیته بر آن داشت که رویکرد علمی را در تفسیر آیات قرآن مورد توجه قرار دهند. بهره گیری از دانش های روز در تفسیر قرآن کریم امری بی سابقه نبوده؛ اما تبدیل آن به یک جریان تفسیری با آغاز دوره جدید شکوفایی و تجدد حیات اسلام که کم و بیش با ظهور سید جمال الدین اسدآبادی شناخته می شود، پدیدار گشت و در مدت اندکی به یکی از مهم ترین رویکردهای تفسیری دوره معاصر تبدیل شد. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲/۴۹۷). تفسیر الجواهر طنطاوی، تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان سر سید احمدخان هندی الهدایه والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن نصر حامد ابو زید از تفاسیری است که همسو با علم از دین نگاشته شده است. (همان، ۵۴۷-۵۳۵) گرچه معتزله نو همانند فرق پیشین هنوز سامان نیافته است و مبانی آن ها ابهام دارد؛ اما نشان دهنده طیفی از متفکران مسلمان معاصر است که با تکیه بر میراث در صدد اثبات



اهمیت عقل‌گرایی در گفتمان نوین هستند. (اشمیتکه، ۱۳۹۰: ۸۶) این جریان فکری می‌خواهد با نگاه جدید به دین، به آن کارکرد نوینی ببخشد تا به این وسیله بر مشکلات و چالش‌های جهان معاصر فائق آید و همچنان اسلام را به عنوان تنها راه نجات بخش معرفی کند. تفکر اعتزال نو می‌خواهد عقل را در کنار متن و نقل، به صحنه دین وارد و بین سنت و مدرنیته رابطه‌ای پیدا کند و آن دورا به هم پیوند دهد. (وصفی، ۱۳۸۷: ۵-۷) دیدگاه معتزله درباره خلق قرآن و اعتقاد اشاعره به قدیم بودن آن که برخاسته از تفکرات متفاوت آن‌ها در باره اسماء و صفات الهی خصوصاً صفت تکلم بود. (رک: عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۷/۱۳۶) موجب شد آن‌ها در باره وضع لغات و زبان نیز نظریات متفاوتی داشته باشند؛ معتزله بر خلاف اشاعره واضح لغت را بشر می‌دانستند، زیرا از نظر آن‌ها وضع و اشاره حسی دو مقوله مرتبط هست و انتساب اشاره حسی بر خدا جایز نیست، بنابراین زبان نمی‌تواند از طرف خدا ایجاد شده باشد و مسئله‌ای بشری است. (ابو زید، ۱۳۸۷: ۱۰۴-۸۸) در برخی تفاسیر محدوده‌ی علم رعایت نشده است. در واقع این گروه معتقدند هر آنچه در علم وجود ندارد، نیست و از این رو باید هر ادعای فراتر از آن را تأویل کرد. آنها می‌کوشند تا در تفسیر آیات مربوط اعجاز، به گونه‌ای با تکلف آنها را توجیه علمی کنند که امری کاملاً نادرست است. (طباطبایی، بی تا: ۷۳/۱)

۴-۵. اختلاف در نگرش به تفسیر ادبی قرآن

بشری بودن زبان و استفاده خداوند از آن برای کتابی الهی به نام قرآن، در کنار هم‌اوردن طلبی و تحدی قرآن، زمینه ساز توجه خاص معتزله به مباحث ادبی قرآن شد. نومعتزله همانند گرایش اعتزالی به تفسیر ادبی قرآن توجه ویژه‌ای دارند. این نگرش به قرآن و تفسیر آن هر چند از جنبه ظاهری یادآور دیدگاه معتزله است. حسن حنفی در این زمینه می‌گوید: «کوشش ما برای اعتزل به این معنا نیست که تمام افکار آنان را متعصبانه بپذیریم، بلکه ما از معتزله به عنوان جریان کلی‌اش و به عنوان حرکتی تاریخی حمایت می‌کنیم نه از تفصیلات جزئی دیدگاه هایش». (حنفی، ۱۹۹۸: ۴۴۳/۱)

شواهد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد نواندیشی معاصر تنها لباسی از معتزله بر تن دارد و در عناصر و جزئیات از کلام معتزلی تبعیت نمی‌کند. این تفکر در نگرش ادبی به قرآن نیز جلوه‌گر است. به طوری که دیدگاه عقل‌گرایانه نومعتزله هر چند ساختاری شبه اعتزالی دارد، بیش از آنکه از نگرش کلامی معتزله بهره‌مند باشد، از شرایط جهان نوین متأثر شده است. نگرش خلق قرآن در میان معتزله، مسئله مبنایی است؛ ولی این تفکر

در میان نو معتزله چندان مبنایی پیش نرفت و هرچند در ابتدا توسط افرادی چون عبده تصریح شد، بعدها به صراحت بیان نشد و در نتیجه اعتقاد به خلق قرآن، همچون تاریخی بودن قرآن که متأثر از تفکرات نوین بود مورد توجه قرار گرفت. اعتقاد به تأویل و مجاز در قرآن، بیش از خلق قرآن، توجه نو معتزله را به خود جلب کرد. تأویل گرایی نو معتزله در سایه عقل گرایی، آنها را به تأویل در محدوده‌ای بیش از اشاعره پیش برد؛ اما این تفکر در برهه‌هایی به دلیل عدم بهره مندی از سبقه کلامی قوی به تأویل گرایی‌های بی ضابطه‌ای چون علم گرایی و تفاسیر علمی کشانده شد و یا به انکار و توجیه همه مطالب غیبی و غیر محسوس منجر شد. اعجاز نیز که دیدگاه مهمی در اندیشه‌های نوین است پیش از آنکه ثمره بحث بلاغت و بر ساختارهای کلامی و ادبی مبتنی باشد تفکری است که تحت تاثیر علوم جدیدی چون روانشناسی و جامعه شناسی و زبانشناسی شکل گرفته است. (پژوهشنامه ثقلین، پاییز ۱۳۹۳: صص ۵۱۴ و ۵۱۵)

۴-۶. اختلاف در تاثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول

لازمه تاثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول این است که قرآن خطا پذیر 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 گمراه کننده و پنهان کردن حقیقت وجود ندارد چون به باور آنها این امور قبیح است و خداوند از انجام فعل قبیح منزه است. (ملاحمی، ۱۴۰۰: ۱۷۹). معتزلیان 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، فلسفه ضرورت وحی را بیان احکام معرفی می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۶۴): عقیده معتزلیان این است که قرآن کلام خداوند متعال و وحی اوست که مخلوق و حادث بوده و خداوند آن را به عنوان نشانه و دلیلی بر نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر او نازل کرد و خداوند آن را راهنمای ما در احکام قرار داده تا برای شناخت حلال و حرام به آن مراجعه کنیم. (همان: ۵۲۸). در مقابل دیدگاه‌هایی که در میان نو معتزلیان 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 امروزه احکام فقهی اسلام موقت‌اند و متعلق به جامعه پیامبر و جوامعی شبیه به آن جامعه هستند، مگر اینکه خلافش ثابت بشود. (ملاحمی، ۱۳۸۰: ۳۲)

خولی فهم مخاطبان اولیه قرآن را معیار مهمی می‌داند که مفسر امروزی لزوماً باید به آن



توجه کند. علت این مبنا نظریه وی مبنی بر اقلیمی بودن ادبیات است. برای تعیین مراد خداوند از متن، باید معنای آن را به گونه‌ای که اعراب عصر نزول می‌فهمیدند دریافت و این کار می‌تواند با قطع نظر از هرگونه اعتبار و جهت‌گیری دینی انجام پذیرد. شناسایی فرهنگ زمان نزول از ضروریات تفسیر ادبی است که از آن به علوم حول القرآن یاد می‌کند. (پژوهش نامه معارف قرآنی، سال دهم شماره ۴۳). شیخ محمد عبده در مورد داستان‌های قرآنی چنین می‌گوید: در داستان‌های قرآن، تعبیرات رایج در میان مخاطبین یا منسوب به آنها آورده می‌شود. اگرچه در واقع آن اعتقاد و تعبیر صحیح نیست. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱/۳۹۹) حسن حنفی در مورد فرشته و شیطان می‌گوید: فرشته و شیطان دو صورت مجازی برای ترغیب و آماده ساختن نفس برای انجام دادن اوامر و ترک منهیات هستند. به ویژه وقتی بدانیم این‌ها در فرهنگ عامه پیش از نزول وحی حضور داشته‌اند. (حسن حنفی، ش ۲۰، ص ۱۳۸)

فضل الرحمن راجع به تاریخ‌مند بودن احکام قرآن می‌نویسد: اصرار بر به اجرا درآوردن تحت اللفظی احکام قرآن، بستن چشم خود بر روی تغییرات اجتماعی است که تاکنون رخ داده و یا در حال حاضر نیز به طور آشکار در مقابل چشم ما در حال رخ دادن است و این به منزله به شکست رساندن مقاصد ارزشی اجتماعی و اهداف قرآنی است. (علمی، شماره ۳۷، ص ۸۱)

۵. تأویل گرایی معتزله و نومعتزله در مبانی تفسیری

از منظر اهل سنت، اعم از اشاعره و معتزله، در حجیت تفسیر صحابه و تابعان دوقول عمده وجود دارد:

الف- اعتبار و حجیت: چراکه آنان به عصر نزول نزدیک‌تر و بر شواهد و قراین آگاه‌تر از مفسران بعدی بوده‌اند. (ذهبی، بی تا: ۹۶/۱)

ب- عدم حجیت: ابن‌کثیر و برخی دیگر از عالمان، حجیت تفسیر صحابه و تابعین را نمی‌پذیرند. (ر.ک: همان: ۱۱۹/۱)

۵-۱. تأویل در معتزله سنتی

روش معتزله قدیم در تأویل بر سه اصل مهم بنا شده است:

۱- تفاوت گذاشتن بین آیات محکم و متشابه. آیاتی را که مؤید نظر آنهاست محکم و آیاتی را که بیانگر رأی مخالفانشان است، متشابه می‌دانند؛

۲- تأویل نزد آنان ابزاری است برای رفع تناقض میان اندیشه‌های عقلیشان در مورد خداوند با ظاهر برخی آیات که مخالفان معتزله بدان استناد می‌کنند و معتزله آن را متشابه و تأویل آن را ضروری می‌دانند؛

۳- اعتقاد به عدم توانایی دشمنان بر معرفت سمع و زیر سؤال بردن توان آنها در فهم و درک قرآن.

از منظر آنها درک سمع و قرآن تابع عقل است؛ حال آن که مخالفان از آن بی بهره اند. (ابوزید، ۱۳۹۲: ۲۵۰)

بنابراین تأویل‌گرایی معتزله علاوه بر آن که بر اساس عقل مبتنی است و آیات مخالف با عقل را تأویل می‌کنند، مبنای دیگری در شرع دارد و آن تقسیم آیات قرآن به محکم و متشابه و تأویل متشابهات است قاضی عبدالجبار در تعریف محکم و متشابه اگر کلام به گونه ای صادر شود که در اصل لغت یا قرارداد یا شواهد عقل می‌گوید: «معنایی جز معنای مراد را نپذیرد، محکم و اگر به گونه ای باشد که شنونده را به اشتباه اندازد و ظاهرش به علت چیزی که در اصل لغت یا قرارداد است، بر معنای مراد دلالت، متشابه نکند و نیازمند ارجاع به محکّمات و دلیل عقلی باشد، متشابه است.» (عبدالجبار، بی‌تا: ۱۹ و همان، ۱۴۰۲: ۴۰۵) قاسم الرس (م ۲۴۶) نخستین کسی است که ضمن تصریح به ارتباط اصول عقلی با مسأله محکم و متشابه اظهار می‌دارد. اصل کتاب را محکم تشکیل می‌دهد که اختلافی در مورد آن وجود ندارد و بین تأویل و تنزیلش دوگانگی و ناسازگاری دیده نمی‌شود، و فرع کتاب را متشابه تشکیل می‌دهد که بایستی به اصل کتاب که اهل تأویل در مورد آن اختلاف ندارند برگردد. (قاسم الرس، ۱۹۷۱: ۹۷/۱، به نقل از ابوزید، ۱۹۹۸: ۱۶۵) محکّمات از نگاه معتزله ظهرویی دارند، در آغاز ممکن است در اثر پراکندگی آیات در قرآن، ظهور آیات محکم جلب توجه نماید، ولی پس از شناسایی و چینش آنها در کنار هم، بی‌تردید خود را نشان می‌دهند. و آگاهان به اصول و قواعد زبان عربی بدون تأمل (و تأویل) به مراد الهی از آنها پی می‌برند. (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۳۹۵ و ۳۷۵)

از آنجا که معتزله سنتی در برابر اکثریت اهل سنت قرار داشتند که غالباً اهل حدیث و ظاهرگرا بودند، طبیعی بود که برای حفظ موجودیت خود به دفاع از آراء و عقاید خود اقدام نمایند و به همین دلیل به سراغ آیات قرآن رفتند و آن را براساس اعتقادات خود تفسیر کردند و آیاتی را که ظاهر آن برخلاف عقاید آنان بود، براساس عقل تأویل کردند و بسیاری از آنها را بر معنای مجازی آن حمل نمودند؛ به علاوه چون ظاهر‌گرایی اهل حدیث را نمی‌پسندیدند، به ظاهر اکتفا نکردند و اعتمادشان به عقل و استنتاجات عقلی بیشتر



از منقولات بود. بنابراین می توان مهمترین مبانی معتزله در تفسیر را تأویل گرای آن‌ها و ترجیح عقل بر ظواهر نصوص دانست. قاضی عبدالجبار عقل را تنها در شناخت احکام شرعی نیازمند نقل می داند و به تنهایی قادر به فهم آن نمی شمارد؛ اما در مسائل مربوط به توحید و عدل تنها عامل شناخت را عقل می داند. (عبد الجبار، ۲۰۰۶م: ۲۳۸). به هر حال، معتزله در ارتقای مرتبه عقل و بالا بردن سطح آن در کشور اسلامی مقام برتری داشتند و آنان پیشتران و نخستین کسانی بودند که این راه را برای کسان بعد از خود گشودند. در اینجا به بیان نمونه هایی از تأویلات معتزله در آیات قرآن می پردازیم:

۱-۱-۵. نفی تشبیه و تجسیم از خداوند

از آنجا که یکی از اصلی ترین اصول اعتقادی معتزله توحید است، آن‌ها در مقابل همه دوگانه پرستان و دهری مسلکان و قائلان به تجسیم و تشبیه ایستادند و صفات خداوند را که در آن نوعی جسمیت برای خداوند دیده می شد، برخلاف ظاهر عبارات تأویل کردند. برای نمونه آن‌ها حمل صفاتی مثل «عین»، «استواء بر عرش»، «وجه»، «ید» و جز آن‌ها را بر معنای ظاهری آن که بیانگر نوعی تجسیم است، نپسندیده و معانی دیگری که متناسب با شأن خدای یگانه باشد، برای آن ذکر نموده اند. برای مثال قاضی عبدالجبار واژه‌ی «مَبْسُوطَانِ» (مانده/۶۴) را کنایه از نعمت و جود خدا می داند. (قاضی عبدالجبار، همان: ۶۵۴)

«لَمَا خَلَقْتُ بِيَدِي (ص/۷۵) کنایه از قدرت می داند.» همان، ص ۱۱۶ ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح/۱۰) دست خداوند میثاق با رسول خداست؛ یعنی دست رسول خدا ﷺ که بر روی دست بیعت کنندگان قرار می گیرد، همان دست خداوند است. (زمخشری، ص ۳۳۵) «كُلُّ شَيْءٍ» را معتزلیان به معنای ذات می دانند؛ چنان که زمخشری ذیل آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص/۸۸) می نویسد: «إِلَّا إِيَّاهُ وَالْوَجْهَ يُعْبَرُ بِهِ عَنِ الذَّاتِ». (زمخشری، ج ۳، ص ۴۳۷) قاضی عبدالجبار می گوید: «و المراد به: الا هو، فقد يُذَكَّرُ الْوَجْهَ وَ يُرَادُ نَفْسُ الشَّيْءِ» مراد از وجه، نفس شیء است. (قاضی عبدالجبار، تنزیه القرآن، ص ۲۸۴) همچنین معتزله استوا بر عرش را در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) کنایه از غلبه و استیلا و قدرت می دانند. (زمخشری، ج ۳، ص ۵۲ و عبدالجبار، ۲۰۰۶، ص ۲۳۶) و دیگر صفات خبری را نیز با تکیه بر تنزیه خداوند تأویل می کنند..

۲-۱-۵. نفی رؤیت خداوند

معتزله همچنین رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت انکار می کنند و آیات مربوط به آن را تأویل میکنند؛ زیرا معتقدند که رؤیت تنها در مورد یا «اجسام قابل تصور است؛ حال آن

که خداوند منزّه از آن است. زمخشری ذیل آیه «مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» (البقره، ۵۵) در دلالت این کلام می گوید: موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ تقاضای قومش را مبنی بر رؤیت خدا رد کرده و به آنان آگاهانیده است که رؤیت او ممکن نیست و هر که رؤیت خدا را ممکن دانسته، خدا را از قبیل اجسام و اعراض قرار داده است. (زمخشری، ج ۱، ص ۱۴۱) همچنین ذیل آیه ی «لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ» (انعام/۱۰۳) می گوید: دیدگان خداوند را درک نمی کنند؛ چون خداوند برتر از آن است که خودش دیده شود (همان: ۵۴/۲). اصلی ترین آیه ای که اهل سنت و اشاعره در مقابل معتزله مطرح کرده و آن را بیانگر معنای رؤیت خداوند دانسته اند، آیه ذیل است: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامه/۲۲ و ۲۳) زمخشری معنای آن را توقّع و رجاء می داند؛ یعنی آنها تنها به نعمت و کرم پروردگارشان امید دارند. (همان: ۶۲۲/۴). قاضی عبدالجبار معنای نظر و رویت را متفاوت می داند و می گوید: «نظر یعنی گردانیدن صحیح چشم به سوی چیزی برای دیدن آن و رویت یعنی ادراک آنچه دیدنی است با دیدن... پس «نظر» راه «رویت» است؛ اما اینکه همان باشد، محال است. (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ص ۲۴۴-۲۴۲ به نقل از ابوزید، ص ۲۶۶)

۳-۱-۵. آزادی اراده و خلق افعال

از آنجا که لازمه عادل بودن خداوند عقاب گناهکار و پاداش نیکوکار است، این امر زمانی محقق میشود که انسان در انتخاب اعمالش آزاد و مختار و در برابر آنها مسئول باشد و به تناسب رفتارش عادلانه مورد بازخواست قرارگیرد؛ اما اگر در انجام کارهایش آزاد نباشد، بازخواست فرد مجبور و عذاب و پاداش او معنا نخواهد داشت؛ بنابراین لازمه عدالت خداوند آزادی و اختیار انسان است. بر پایه این اعتقاد معتزله در برابر جبر حاکم بر زمان خویش که از طرف امویان تبلیغ می شد، ایستادند و آن را نپذیرفتند. آنان برای اثبات اختیار انسان به سراغ آیات قرآن رفتند و شواهد متعددی از قرآن ارائه کردند که هماهنگ با نظر آنان بود؛ از قبیل، «جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (السجده/۱۷)، «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (البقره/۲)، «هُوَ الَّذِي تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَفَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (البقره/۲۸) و... همچنین آیاتی را که به گونه ای بوی جبر میدهد، تأویل می کنند و با استفاده از «قاعدگی لطف» و «توفیق» از نسبت دادن افعال شرّ انسان به خداوند پرهیز می نمایند؛ این معنا که تمام آیات بیانگر هدایت خداوند است را به معنای لطف خدا و آیات بیانگر گمراهی و ضلالت را به معنای منع لطف خداوند می دانند که در اثر اعمال اختیاری انسان حاصل می شود. (ابوزید،

۱۳۸۷: ۳۱۰)



مطالعات تاریخی قرآن

دوره پنجم

شماره دهم

بهار و تابستان

۱۴۰۲

زمخشری در تفسیر آیه «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَيَجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انعام/۳۹) می نویسد: يُضِلُّهُ میان او و ضلالتش مانع نمی شود و به او لطف نمی کند؛ زیرا او اهل لطف نیست و در ذیل «وَيَجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» آورده است، یعنی به او لطف می کند؛ زیرا او سزاوار لطف است. (زمخشری، همان: ۲۲/۲). قاضی عبدالجبار زیر آیه ۱۲۵ انعام مراد از «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ» این می داند که خدا بر هدایت او بیفزاید. زیرا افزایش هدایت، یکی از راه های تقویت سینه مومن درباره ایمانش است. عبارت «مَنْ يُرِدُ أَنْ يُضِلَّهُ» یعنی چنین افزایشی به گونه ای است که دانسته شود او سود نمی برد. «يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا» (انعام/۱۲۵) یعنی وقتی در اعتقاد فاسدش فکرمی کند پریشان می شود. (قاضی عبدالجبار، بی تا، ۱۳۲/)

۲-۵. نو معتزله و تائویل در مکتب ادبی

یکی از جریان های فکری برجسته در میان نومعتزلیان عرب، جریان «تفسیر بیانی» است کنند که به نام «مکتب ادبی در تفسیر» نیز شهرت دارد. برخی بر این نکته تأکید می های محمد عبده ریشه دارد؛ زیرا عبده که اساس پژوهش ادبی در مورد قرآن، در دیدگاه معتقد بود باید الفاظ لغوی و عبارات ادبی قرآن را بر اساس فهم مردم عرب عصر نزول فهمید. از سوی دیگر، عبده به همسانی قرآن با دیگر آثار ادبی در نقل مطالب اعتقاد گیری قرآن از مطالب خلاف واقع برای تحقق مقاصدش معتقد بود داشت و به بهره

و اگر در کلام خداوند معنایی دیده شود که ظاهرش با آنچه از عقل دانسته می شود، مخالف باشد، به تائویل آن می پردازند. بنابراین تائویل نزد آنان ضرورتی اجتناب ناپذیر برای رفع تناقض ظاهری ادله عقلی و ادله شرعی است. (ابو زید، ۱۹۹۶: ۱۷۴) از آنجا که معتزله دلالت قرآن بر مقاصدش را تابع شناخت عقلی خداوند می دانند، معتقدند، میان دلیل عقلی و سماع تناقضی وجود ندارد؛ زیرا هر دو وضع خداوند است و اگر در کلام خداوند معنایی دیده شود که ظاهرش با آنچه از عقل دانسته می شود، مخالف باشد، به تائویل آن می پردازند. بنابراین تائویل نزد آنان ضرورتی اجتناب ناپذیر برای رفع تناقض ظاهری ادله عقلی و ادله شرعی است. (ابو زید، همان: ۱۷۵) از دیدگاه نو معتزله تفسیر همواره نیازمند تفسره یا واسطه ای است که مفسر با نظر و دقت در آن به کشف مراد خود نائل می آید؛ اما تائویل فرایندی است که همواره بدین واسطه نیاز ندارد. بلکه گاهی بر حرکت ذهن در کشف اصل پدیده ها یا پی جویی عاقبت آنهاست. به تعبیر دیگر تائویل می تواند بر پایه رابطه مستقیم میان ابژه (عین) و سوژه (ذهن) صورت پذیرد. در حالی که در تفسیر این

رابطه مستقیم نیست؛ بلکه به کمک واسطه است. این واسطه گاه متنی زبانی و گاه شیئی نشانگر است. بر این اساس تفسیر صرفاً علمی است که تمامی دانش‌های مقدماتی را برای تأویل فراهم می‌کند و تأویل نیز تلاشی برای گرداندن آیه به سوی معانی محتمل آن است. یعنی تفسیر بخشی از فرایند تأویل است و رابطه این دو رابطه عام و خاص از یک سو یا پیوند نقل با اشتراک از سوی دیگر است. این پیوند همان چیزی است که در گذشته با عنوان «روایت» و «درایت» از آن یاد می‌شده است. (ابوزید، ۱۳۸۰: صص ۳۸۷ - ۳۸۶)

۱-۲-۵. تأویل و مجاز در قرآن در اعتزال نو

عقلگرایان معتزلی با گزاره‌های دینی روبرو شدند که تفسیر ظاهری آنها با اصول کلامی اعتزل به شدت متناقض بود. آنها برای رفع این چالش به سلاح تأویل روی آوردند و تلاش کردند تا معنایی ورای ظاهر لفظ ارائه کنند. بنابراین تأویل بیش از هر چیز به ابزاری به نام مجاز نیازمند بود و به همین دلیل معتزله به مبحث مجاز در قرآن توجه جدی داشتند. مجاز برای اولین بار توسط جاحظ در معنایی مقابل حقیقت و قسم آن به کار رفت. (ابو زید، ۱۳۸۷: ۱۵۸) این مفهوم از مجاز به یکباره به وجود نیامد؛ بلکه پیش از آن زمینه‌های این بحث فراهم شده بود. کتاب اشباه و نظائر مقاتل بن سلیمان که در آن تعداد دلالت یک لفظ در سیاق و استعمالات متعدد نشان داده شده بود، (ابن سلیمان ۱۳۸۱: ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۱۹) همچنین کتاب‌های مجاز القرآن معمر بن مثنای خارجی و معانی القرآن فراء، بستر مناسبی برای مطرح شدن مجاز در قرآن فراهم کردند. (مارتین، ۱۳۸۷: ۲۷۴). به این ترتیب، تأویل و گرایش به وجود مجاز و پرداختن به مباحث بلاغی و ادبی در میان نومعتزله مورد توجه قرار گرفت. عبده با شرح کتاب تفتازانی به تأویل‌گرایی جان دوباره بخشید و به دلیل گرایش‌های عقلی به تأویل در محدوده وسیع‌تر از اشاعره روی آورد. (عبده، ۲۰۰۵: ۹۱) آنها تأویل نسبت به ذات خدا و مفاهیم غیبی را نه تنها لازم، بلکه واجب دانستند؛ زیرا معتقد بودند، معانی و لغات که بر اساس زندگی دنیوی شکل گرفته‌اند به خوبی بیانگر مفاهیم عالم غیب و آخرت و ذات الهی نیستند؛ بنابراین تأویل و به کارگیری استعاره و مجاز گریز ناپذیر است. (البنّا، بی تا: ۲۵).

نومعتزله کاربرد مجاز و تأویل را تنها به صفات خدا و مسائل الهی محدود نکردند بلکه بسیاری از مطالبی را که با عقل یا علم ناسازگار بودند را نیازمند تأویل دانستند. توجه نومعتزله به تأویل و مجاز در قرآن هرچند در عقل‌گرایی آنها ریشه داشت، بیش از آن تحت تاثیر تحقیقات جدید ادبی و نقد متن در جهان معاصر بود. طاها حسین بر تجزیه



و تحلیل قرآن بر اساس تحقیقات ادبی جدید تاکید کرد و امین خولی بنیانگذار مکتب ادبی خواستار به کارگیری فنون بلاغت عربی در کنار معیارهای نقد جدید شد. در این دوران غرب به بررسی تاریخی کتب مقدس پرداخته بود و وحیانی بودن عهدین با تردید جدی روبرو شده بود. عبده در اقدامی پیشگیرانه تلاش کرد تا با به کارگیری اسلوب ادبی در قرآن، مانع تطبیق آنها با وقایع تاریخی شود. او قصه‌های قرآن را دارای اسلوبی ادبی برای هشدار و بشارت دانست، نه بیان کننده تاریخ. (عبده ۱۹۷۲: ۳۰/۵) همچنین عبده به دلیل شبهات مطرح شده درباره عدم مطابقت قرآن با علم معتقد شد، مفاهیم قرآن مطابق فهم عرب عصر نزول است و به همین علت امکان دارد برخی از آنها با علم روز ناسازگار باشد و این اشکالی به اصل قرآن و وحیانی بودن آن وارد نمی‌کند. (ابوزید، رهیافت ادبی به قرآن، ۱۳۹۲: ۲۲ و رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۱/۱-۱۹) ولی برخی از متأخران او که به تقدم قرآن بر همه علوم بشری معتقد بودند، با تأویل‌گرایی تلاش کردند مفاهیم قرآن را با علوم روز سازگار نشان دهند. (طنطاوی، ۱۴۱۲: ۱۷/۱۶۷-۱۷۰) این تأویل‌گرایی در سایه تحولات جهان معاصر به گونه جدیدی سامان یافت ولی نتوانست نظام خاصی ایجاد کند.

برای مثال آنان ولادت حضرت عیسی را از راه طبیعی تلقی کرده و آورده اند که چون پس از سخن مریم که گفت «وَلَمْ يَمَسَّ سِنِي بِشْرٍ...» (آل عمران/۴۷) آمده است: «كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ...» (آل عمران/۴۷) معلوم می‌شود اراده خدا بر تماس مریم با بشر عادی مورد نظر بوده است. (الهی بخش، ۱۴۰۹: ۳۲۶) ابوزید درباره معجزات حضرت عیسی در آیه ۴۹ آل عمران آورده است که مراد از «كَهَيْتَةَ الطَّيْرِ» تشبیه و تمثیل است و بدان معناست که آن حضرت مردم را از زیر بار سنگین نادانی و ظلمت جهل به سبکباری علم و نور دانش می‌رساند. مراد از «أَبْرِي الْأَكْمَه» درمان معنوی کسی است که از بصیرت دینی برخوردار نیست و کوردل است و مراد از «الْأَبْرَص» کسی است که فطرتش رنگهای غیر الهی گرفته است. وی درباره سجده فرشتگان در آیه ۳۴ بقره می‌گوید: مراد آن است که تمام قوای عالم هستی در تسخیر انسان اند؛ همچنین وی مفهوم ابلیس شیطان و جن را نیز به قوای سرکش عالم که تسخیر آنها مشک ل است، تأویل می‌برد. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۱/۵۴۱-۵۳۵).

نتیجه

از زمینه‌های پیدایش تفکر اعتزالی وجود اختلافات عقیدتی و سیاسی در جامعه مسلمان بود. تفکر اعتزالی در پی این بود که با برطرف نمودن اختلافات مذاهب مختلف اسلامی، رویکردی معتدل در عقاید و آموزه‌های دینی ایجاد نماید. معتزله با تکیه بر

اصول اعتقادی خویش و محوریت عقل به تفسیر قرآن پرداختند و موارد معارض با عقل و اندیشه‌های خویش را تأویل کردند. اعتقاد آنها به آزادی انسان در افعال خویش، تنزیه خداوند از تجسیم و شرور، ردّ خرافات و اساطیر و انکار شفاعت و جز آنها به تأویلات آنها گستردگی بخشید و به نوعی افراطی‌گری در تأویلات عقلی دچار شدند تا جایی که از طرف مخالفین اشعری و اهل سنت به بیهوده‌گویی و تفسیر به رأی متهم گردیدند.

در جهان معاصر، جریان فکری نومعتزله، یکی از گرایش‌های کلامی برجسته در جهان اسلام است. از ظهور این جریان، نزدیک به دو قرن می‌گذرد. زمینه‌های پیدایش این جریان را باید در رویکردهایی با شعار اصلاح طلبانه دانست که برای بازیابی هویت اصیل اسلامی و مقابله با انحطاط جامعه مسلمانان در مقابل غرب، تمسک به قرآن را پیشنهاد می‌کرد. آنان علاوه بر مبانی معتزله سنتی، از روش‌های جدیدی که در علوم انسانی غربی مطرح شده است، بهره برده‌اند؛ از این رو دیدگاه‌های آنان در مواردی باعث جنجال و چالش‌های فکری در جهان اسلام شده و سیلی از اعتراضات را متوجه آنها ساخته است.

نتیجه حاکی از این است که با وجود تشابه معتزله سنتی و نو در اصول اولیه، عقل‌گرایی، زمینه‌های شکل‌گیری و میل به فلسفه‌گرایی، این دو گروه در برخی مبانی مانند: التزام و عدم التزام به دین، رویکرد اصلاح‌طلبی، فلسفه و هرمنوتیک، نگاه به تفسیر علمی و تفسیر ادبی، و میزان تأثیرپذیری از عصر نزول، نفی رؤیت خداوند، عینیت صفات و ذات خداوند، حادث بودن قرآن، نفی تشبیه و تجسیم خداوند، انکار رؤیت جن و تأثیر آن، انکار کرامت اولیاء و خرافه دانستن بعضی از این اعتقادات، با هم اختلاف دارند.

نومعتزله گرچه تناقضی میان عقل و نقل نمی‌بینند، اما معتقدند کلام وقتی معنا دارد که قصد گوینده آن مشخص باشد و شناخت قصد گوینده قرآن (خداوند) پس از شناخت صفاتش - که معرفتی عقلی است - میسر خواهد بود. از نظر نومعتزله‌ی متأثر از نقد متن در جهان معاصر، برای رفع تناقض ظاهری ادله شرعی و ادله عقلی تأویل و مجاز ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. آنها مجاز و تأویل را تنها به صفات خداوند محدود نکردند بلکه بسیاری از مطالبی را که با عقل یا علم ناسازگار بودند را نیازمند تأویل دانستند. تا آنجا که در موارد زیادی از ظواهر معتبر قرآنی دست کشیده و به تأویل و توجیه رأی مدارانه و غیر متکی به عقل برهانی روی آورده‌اند.



مآخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن سلیمان، (۱۳۸۱ ق) مقاتل، الاشباه و النظائر فی القرآن الکریم، محمد روحانی، محمد علوی مقدم تهرانی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۹۸۵ م) اصول النظام الاجتماعي فی الاسلام، تونس: الشركه التونسيه للتوزيع، چاپ دوم، صص ۴۵-۲۶۶.
- ۴- ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۸ ق). الإلتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة،
- ۵- ----- (۱۳۹۲ ش) رهیافت ادبی به قرآن: پیشینه نتایج و دشواریها، مهرداد عباسی، آیین و پژوهش،.
- ۶- ----- (۱۳۸۳ ش) نقد گفتمان دینی، حسن یوسفی اشکوری، محمد جواهر کلام، تهران: یادآوران.
- ۷- ----- (۱۳۸۹ ش)، معنای متن پژوهی در علوم قرآن، مرتضی کرمی نیا، تهران: طرح نو.
- ۸- ----- (۱۹۹۶ م)، فلسفه التأویل، تهران: مرکز الثقافی العربی.
- ۹- ----- (۱۳۸۷ ش)، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، پژوهشی در مسأله مجاز در قرآن از نظر معتزله، احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر،.
- ۱۰- اسعدی، محمد، (۱۴۰۱ ش) آسیب شناسی جریان های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۱- اشعری، الامام ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۱۰ ق) الابانه فی اصول الدیانة، تهران: دارالکتب العربیة، بیروت، اشمیتکه، زبیه، خردگرایی کلامی در دوران میانی جهان اسلام، حمید عطایی نظری، آیین پژوهش، سال ۲۲، ش ۶.
- ۱۲- البنا، جمال، تجدد الاسلام و اعاده تأسیس منظومه المعرفه الاسلامیه، قاهره: دارالفکر الاسلامیه.
- ۱۳- الهی بخش، خادم حسین (۱۴۰۹ ق)، القرآن یون و شبهاتهم حول السنه، مکتبه الصدیق،.
- ۱۴- البهی، محمد، (۱۳۸۴ ق) الفکر الاسلامی الحدیث و صلته بالاستعمار الغربی، قاهره، مکتبه وهبه، چاپ چهارم،.
- ۱۵- امین، احمد، (۱۹۶۴ م) ضحی الاسلام، قاهره، مکتبه النهضه المصریه، چاپ هفتم.
- ۱۶- پژوهش نامه ثقلین، (پاییز ۹۳)، تشابه ها و تفاوت های معتزله و نو معتزله در رهیافت ادبی به قرآن، دوره ۱، ش ۳،.
- ۱۷- پژوهش نامه معارف قرآنی، تحلیل و نقد بنیان های اندیشه نواعتزالی در نظریه تفسیری امین خولی، طیب حسینی و همکاران، سال دهم ۴۳.
- ۱۸- حسینی افغانی، سید جمال الدین و محمد عبده، (۱۴۲۳ ق). العروه الوثقی، اعداد و تقدیم: سیدهادی خسروشاهی، قاهره، مکتبه الشروق الدولیه.
- ۱۹- حنفی، حسن، (۱۹۸۸ م) من العقیده الی الثوره، بیروت: دار التنویر للطباعه و النشر.
- ۲۰- ----- (تابستان ۱۳۸۰)، از نقد سند تا نقد متن، علوم حدیث، ش ۲۰،.
- ۲۱- ذهبی، ابو عبدالله، (۱۴۰۶ ق). شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، بیروت، سیر اعلام النبلاء،.
- ۲۲- ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶ ق)، التفسیر و المفسرون، بیروت.
- ۲۳- رشید رضا (۱۴۱۴) التفسیر القرآن الحکیم الشهد بالتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفه،،
- ۲۴- زرزور، محمد عدنان، الحاکم الجسمی و منهجه فی التفسیر، بی تا، بی جا.
- ۲۵- زمخشري، ابو القاسم جارالله محمود بن عمر (۱۴۱۷ ق)، الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل، بیروت،.
- ۲۶- زهدی، جار الله، (۱۳۶۶ ق) المعتزلة، قاهره،. حسنی، هاشم (۱۳۷۶ ش) معروف، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی،.
- ۲۷- سبحانی، جعفر (بی تا) بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، مؤسسه الامام الصادق.

- ۲۸- ----- (۱۳۷۱ش)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: انتشارات توحید.
- ۲۹- سیوطی (بی تا) طبقات المفسرین، دارالمکتبه العلمیه، بیروت.
- ۳۰- شریف المرتضی (۱۴۰۳ق)، الأمالی، قم.
- ۳۱- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۲ش) الملل والنحل، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی (توضیح الملل)، تحقیق و تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اقبال.
- ۳۲- صاوی جوینی، مصطفی (۱۳۸۷ش) شیوه های تفسیری قرآن کریم، ترجمه موسی دانش، حبیب روحانی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- ۳۳- طباطبایی، المیزان فی التفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه های علمیه.
- ۳۴- طنطاوی، جوهری، ۱۴۱۲ الجواهر فی التفسیر القرآن الکریم، دار الاحیاء التراث العربی.
- ۳۵- طوسی، محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت.
- ۳۶- عبدالرزاق، مصطفی (۱۳۸۴) زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، فتحعلی اکبری، پرسش، بی جا.
- ۳۷- عبده، محمد (۱۴۱۴ق) الاعمال الکامله لمحمد عبده، جمع آوری محمد عماره، بیروت: دار الشروق.
- ۳۸- ----- (۲۰۰۵م)، و منهجه فی دراسه العقیده، نشر یافته در اسلام.
- ۳۹- عدالت نژاد، سعید، (۱۳۸۰). نقد و بررسی هایی درباره نصر حامد ابوزید، تهران: مشق امروز.
- ۴۰- علمی، محمد جعفر، بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین، علوم سیاسی، ش ۳۷.
- ۴۱- عماره، محمد (۱۴۰۹ق) الاسلام و فلسفه الحکم، قاهره، دار الشروق.
- ۴۲- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷ش) سرآغاز نواندیشی دینی، چاپ سوم، انتشار، بی جا.
- ۴۳- قاسم الرش، (۱۹۷۱). رسائل العدل و التوحید، تحقیق محمد عمار، دارالهلال.
- ۴۴- قاضی عبدالجبار، المنیة و الأمل، جمعه احمد بن یحیی المرتضی، تحقیق عصام الدین محمدعلی، بی تا.
- ۴۵- -----، عمادالدین ابی الحسن، (۲۰۰۶م). تنزیه القرآن عن المطاعن، القاهرة: المکتبه الأزهريه للتراث.
- ۴۶- ----- ۱۴۲۲ق.، شرح اصول خمسہ، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴۷- -----، المتشابه القرآن، قاهره: مکتب التراث، بی تا.
- ۴۸- ----- (۱۹۶۵م)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، قاهره: الدار المصریہ.
- ۴۹- مارتین، ریچارد، سیر تاریخی اندیشه اعجاز قرآن، علی آقایی، پژوهش های قرآنی، سال چهاردهم.
- ۵۰- محقق مهدی، (۱۳۶۳ش). بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی، تهران.
- ۵۱- مصطفی عبدالرزاق، ۱۳۸۱ش. زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، آبادان.
- ۵۲- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ش) عدل الهی، تهران و قم، صدرا.
- ۵۳- ----- مجموعه آثار، تهران: صدرا، بی تا.
- ۵۴- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۸ش) نقد شبهات پیرامون قرآن، چ، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
- ۵۵- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار، بیروت، بی تا.
- ۵۶- مقاله (۱۳۹۳ش) «جریان شناسی اعتزال نو، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۵۷- ملاحمی خوارزمی، (۱۴۰۰ق) رکن الدین، الفائق فی اصول الدین، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۵۸- ----- (۱۳۸۰ش) اسلام و وحی نبوت، ماهنامه آفتاب، زمستان.
- ۵۹- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷) نومعتزلیان، تهران: نگاه معاصر.



Sources and sources:

* The Holy Qur'an,

- 1- Ibn Sulaiman, Muqatil, Al-Ashbah and Al-Nazir fi Qur'an Al-Karim, Mohammad Rouhani, Mohammad Alavi Moghadam Tehrani, Scientific and Cultural Publications, 1381.
- 2- Ibn Ashour, Principles of the Social System in Islam, Tunis, Al-TunsiyahLaltuzi, second edition. 1985, pp. 266-45.
- 3- Abu Zaid, Nasr Hamed, Al-Tijah al-Aqli fi al-Tafsir, a study on the issue of al-Majaz fi al-Qur'an by al-Mu'tazilah, 1998.
- 4- -----, Literary Approach to the Quran: Background of Results and Difficulties, Mehrdad Abbasi, Ayane and Research, 1392
- 5- -----, criticism of religious discourse, Hassan Yousefi Ashkuri, Mohammad Javaher Kalam, Yadavaran, Tehran, 2013.
- 6- ----- --, The Meaning of Textual Research in Quran Sciences, Morteza Kerminia, New Design, Tehran, 2019.
- 7- -----, Philosophy of Ta'awil, Al-Maqrez Al-Thaqafi Al-Arabi, Beirut , 1996.
- 8- -----, A rational approach in the interpretation of the Qur'an, a research on the permissible issue in the Qur'an from the point of view of the Mu'tazila, Ehsan Mousavi Khalkhali, Tehran, Nilufar, 2017.
- 9- Asaadi, Mohammad, Pathology of interpretive currents, Hozha Research Institute and University, Qom, vol.1 and 2, 1401.
- 10- Ash'ari, Al-Imam Abul Hasan Ali Ibn Ismail, Al-Ibaneh fi Usul al-Diyaneh, Darak-teb al-Arabiya, Beirut, 1410.
- 11- Schmidtke, Zabieh, theological rationalism in the middle period of the Islamic world, Hamid Ataei Nazari, Ayane Research, year 22, issue 6.
- 12- Al-Banna, Jamal, Renewal of Islam and the re-establishment of the Al-Marifah Al-Islamiyya system, Dar al-Fikr al-Islamiyya, Cairo, B.
- 13- Elahi Bakhsh, Khadim Hossein, Al-Qur'anyun and their doubts around Sunnah, Al-Sadiq School, 1409 AH.
- 14- Al-ahi, Muhammad, Al-Fikr al-Islami al-Hadith and its relation to Western colonialism, Cairo, Maktaba Wahba, 4th edition, 1384 AH.
- 15- Amin, Ahmad, Zahi al-Islam, Cairo, Al-Nahda Al-Masriya School, 7th edition, 1964, vol. 3, p. 207.
- 16- Saghalin Research Paper, Similarities and Differences of Mu'tazila and Neo-Mu'tazila in the Literary Approach to the Qur'an, Volume 1, No. 3, Fall 2019.
- 17- Research Paper on Quranic Studies, Analysis and Criticism of the Foundations of Neo-Etzali Thought in the Exegetical Theory of Amin Khouli, Tayyab Hosseini and Associates, 10th Year 43.
- 18- Hosseini Afghani, Seyyed Jamal Al-Din and Mohammad Abdo, Al-Arwa Al-Waghihi, Numbers and Presented by: Seyed Hadi Khosrowshahi, Cairo , School of Al-Sharooq al-Dawliyya, 1423 AH, p. 160.
- 19-Hanafi, Hassan, Man al-Aqeedah al-Thurah, Beirut, Dar Al-Tanweer Lal-Taba'ah

- and Al-Nashar, 1988, vol. 1, p. 326.
- 20- -----, From Document Criticism to Text Criticism, Hadith Science, vol. 20, summer 2010.
- 21-zahabi, Abu Abdullah, Shams al-Din Muhammad bin Ahmed bin Othman, Sir A'lam al-Nabla, Beirut, 1406 A.H.
- 22-zahabi, Muhammad Hossein, Al-Tafsir wa Al-Mafsaroon, Volumes 1 and 2, Beirut, 2016.
- 23- Rashid Reza, Al-Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Shaheed, Baltafsir Al-Manar, Dar al-Marafa, Beirut, 1414.
- 24- Zarzour, Muhammad Adnan, Al-Hakim al-Jashmi and the Methodology in al-Tafsir, Unnecessary
- 25- Zamakhshari, Abu al-Qasim Jarallah Mahmud bin Umar, Al-Kashf on the facts of the revelation and the eyes of the proverbs in the interpretation of interpretation, Beirut, 1417 AH.
- 26- Zahdi, Jarallah, Mu'tazilah, Cairo, 1366 AH. Hosni, Hashim Marouf, Shiah Rabar BarbaramMatzal and poetry, translated by Mohammad Sadegh Araf, Mashhad, Islamic Research Foundation, 1376.
- 27- Sobhani, Ja'far, Researches in the world and al-Nahl, Qom, Al-Nashar al-Islami Institute, Al-Imam al-Sadiq Institute, Bita, vol.6.
- 28- -----, Volume 3.
- 29-----, Dictionary of Islamic Beliefs and Religions, Tawheed Publications, Qom, 1371, Vol. 4,
- 30- Siyuti, Tabaqat al-Mafsreen, Dar al-Maktabeh Al-Alamiya, Beirut, Bita.
- 31- Sharif al-Mortaza, Amali, Qom, 1403 AH.
- 32-Shahrestani, Mohammad bin Abd al-Karim, Millal and Nahal, translated by Mustafa Khalqdad Ashmi (Tazih al-Qadda), Hasid Mohammad Reza Jalalinaini, Tehran, Iqbal, 1362.
- 33-Savijowini, Mustafa, Tafsir methods of the Holy Qur'an, translated by Hamosidanesh, Habibrohani, Mashhad, Islamic Research Foundation, 1387.
- 34- Tabatabai, Al-Mizan fi al-Tafsir al-Qur'an, Society of Seminary Teachers, Qom, vol.1.
- 35- Tantawi, Johri, Al-Jawahir fi al-Tafseer al-Qur'an al-Karimf Dar al-Ahya al-Trath Al-Arabi, 1412.
- 36- Tousi, Muhammad bin Hassan, Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, research and correction by Ahmad Habib Qasir Al-Amili, Beirut, Beta.
- 37- Abdul Razzaq, Mustafa, The History of Islamic Philosophy, Fath Ali Akbari, Question, Bija, 2014.
- 38- Abdo, Muhammad, Al-Amaal al-Kamalah for Muhammad Abdo, collected by Muhammad Amara, Beirut, Dar al-Sharouq, 1414, vol.2.
- 39- -----, and Manhhaqa fi Darasa al-Aqeedah, published in Islam, 11/12/2005
- 40- Adalatnejad, Saeed, criticisms and reviews about Nasr Hamed Abu Zaid, Mashak Morooz, Tehran, 1380.



- 41- Elmi, Mohammad Jafar, review and criticism of Fazlur Rahman's theory in rebuilding ijtihad in religion, Political Science, No. 37.
- 42 - Amara, Muhammad, Islam and Philosophy of Wisdom, Cairo, Dar al-Sharooq, 1409 AH, p. 582.
- 43- Farastkhah, Maqsood, The beginning of new religious thought, third edition, published, Bija, 1377, p. 164.
- 44- Qasim al-Rassa, Letters of Justice and Tawheed, Research by Muhammad Ammar, Dar Al-Hilal, 1971.
- 45- Qazi Abdul Jabbar, Al-Maniya and Al-Amal, Juma Ahmad bin Yahya al-Mortazi, Research by Essam al-Din Muhammad Ali, Beta.
- 46-----, Imad al-Din Nabi al-Hassan, Tanzih al-Qur'an Anal al-Mata'an, Cairo, Al-Azhariyya School of Heritage, 2006.
- 47- ----- Sharh Asul Khamsa, Beirut, Darahiya al-trarat al-Arabi, 1422 AH. -48----- Al-Musabah al-Qur'an, Cairo, Al-Tarath School, Beta.
- 48- -----, Al-Mughni Fi Abuab al-Tawheed and Al-Adl, Cairo, Al-Dar al-Masriya, 1965
- 49- Martin, Richard, The historical course of the idea of miracles of the Qur'an, Ali Aghaei, Qur'anic researches, 14th year .
- 50- Mohagheq Mahdi, twenty discourses on scientific, philosophical and theological topics, Tehran, 1363.
- 51- Mustafa Abdul Razzaq, The History of Islamic Philosophy, translated by Fath Ali Akbari, Abadan, 2013.
- 52- Motahari - Morteza: Adl Elahi, Tehran and Qom, Sadra, 1374.
- 53- ----- Collection of works, Tehran, Sadra, Beta, vol. 16, p. 382.
- 54- Marafet, Mohammad Hadi, Criticism of Doubts About the Qur'an, Ch. 1, Qom, Tamhid Cultural Institute, 1388
- 55- Moghrizi, Taqi al-Din Ahmed Bin Ali, Al-Maoaz and Al-Sahaab in Remembrance of Al-Shaqar and Al-Akhtar, Beirut, Beta.
- 56- The article "The flow of Etzal Nou", Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Thought, 2013.
- 57- MolhamiKhwarazmi, Ruknuddin, Al-Faiq fi Usuluddin, Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran, 1400
- 58- -----, Islam and Revelation of Prophethood, Aftab Monthly, Winter 2013.
- 59- Wasfi, Mohammad Reza, Nomu'tazilian, NaghahMaaser, Tehran, 2017.