



مرتضی فلاح‌زاده^۲

عزت‌الله مولایی‌نیا^۳ و اکاوی مبانی قرآن‌شناختی نواندیشان معاصر

در مکتب نواعترالی *

چکیده

چیستی وحی قرآنی یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که نومعتزله دیدگاه‌های چالش‌برانگیزی را درباره آن مطرح کرده‌اند و به دنبال آن بسیاری از نواندیشان و دگراندیشان معاصر در این حوزه نیز با اثرپذیری از اندیشه ایشان، نسبت به معارف وحیانی، گرایش‌های سکولاریستی یافته‌اند. هسته مشترک دیدگاه‌های نواعترالی؛ عقل‌گرایی افراطی، تاریخ‌مندی، اسطوره‌انگاری، زبان‌شناسی انتقادی نسبت به قرائت قرآن کریم و گرایش به هرمنوتیک فلسفی می‌باشد. در این پژوهش، مهم‌ترین مبانی اندیشه نواعترالی مطرح شده و نارسایی آن با مدلول آیات قرآن و ادله عقلی به روش بررسی اسناد کتابخانه‌ای و تحلیل عقلی و نقلی بررسی و نقادی شده است. براساس نتایج حاصل از این پژوهش، مبانی این اندیشه به دلیل رویکرد افراطی اصحاب آن به عقل و یافته‌های علوم تجربی و انکار علم حضوری پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در تلقی آیات الهی با حقایق قطعی هستی‌شناسی و علم توحید در تعارض است.

واژگان کلیدی: چیستی وحی، معتزله، نواندیشان، عقل‌گرایی، تاریخ‌مندی، هرمنوتیک.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۲۰

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۹

۲. دانشجوی دوره دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم Fallahmorteza57@gmail.com

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشکده الهیات معارف اسلامی دانشگاه قم molaeiniya@gmail.com



مقدمه

قرآن کریم متقن‌ترین، معتبرترین و هدایت‌بخش‌ترین متن آسمانی و ملکوتی نازل شده برای بشر است که درک آن همراه با عمل به آموزه‌ها و احکامش، ضامن سعادت فرد و جامعه در دنیا و آخرت می‌باشد. اما اختلاف سطح فهم مخاطبان آن، نیازهای روبه رشد جامعه، ظهور مکاتب فکری روزافزون و آرای جدید و پرسش‌ها و شبهات فزاینده از یک سو و ضرورت نگاه جامع به قرآن و دیگر منابع همراه با درک روشمند از قرآن از سوی دیگر، لزوم پژوهش جامع و عمیق و پاسخگو به شبهات جدید در پاسداری از معارف و حیانی را از جانب قرآن پژوهان دین‌مدار و حاملان این کتاب آسمانی اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

از قرن نوزدهم به بعد جریانی که می‌توان آن را «اعتزال نو» نامید با گرایش به اندیشه‌های معتزله قدیم، برخی نظرات متکلمان معتزلی را احیا کردند. مهم‌ترین دغدغه نومعتزله این است که علت عقب‌ماندگی مسلمانان از پیشرفت‌های مدرنیته را با استفاده از مبانی عقلی و فلسفی جهان غرب تحلیل و بررسی کرده و برای آن پاسخی شایسته بیابند، اما ناگزیر استفاده از این مبانی، نتایجی غیر از تعالیم اسلام به دست خواهد داد. به عبارت دیگر استفاده از اندیشه فلاسفه‌ای همچون کانت، دکارت، هایدگر و گادامر که جهت حل مشکلات مسیحیت گام پیش نهاده بودند، در تبیین عقاید مسلمانان، پیامدی جز تحریف اسلام به دنبال نخواهد داشت.

این گروه از نواندیشان معاصر برای تبیین مؤلفه‌های جدید از درون سنت به گفتمان انتقادی در حوزه کلام روی آورده‌اند و برای یافتن مفاهیم مناسب با مدرنیته سنت‌های فراموش شده معتزلیان کهن را احیاء نموده‌اند. اندیشه جدید در ایران، بیشتر رنگ فلسفی دارد و در دیگر حوزه‌های جهان اسلام به ویژه دنیای عربی، رنگ کلام به خود دارد (هرچند یافته‌های خود را کلام جدید نیز نمی‌نامند) و شاید علت آن این باشد که بخش عربی جهان اسلام، قرن‌ها است پس از مرگ ابن‌رشد، با فلسفه وداع کرده است.

یکی از تفاوت‌های اساسی میان مکتب نواعترالی با اعتزال کهن، تفاوت در رویکرد عقلی آنها نسبت به معارف دین و آموزه‌های قرآن کریم است. معتزله قدیم در عقل‌گرایی چندان از تعالیم اسلام فاصله نگرفتند و عقل در اعتزال کهن در مقابل شریعت رویکردی فروتنانه دارد و برداشت‌های خود را بر آن تحمیل



نمی‌کند، اما در اعتزال جدید چنین فروتنی دیده نمی‌شود. نوع عقل‌گرایی مدنظر برخی از نو معتزله، آنها را بر آن داشته که افراط‌گرایانه به لوازمی ملتزم شوند که با مبانی دینی و معارف قرآنی سازگاری ندارد.

مهم‌ترین و شاخص‌ترین چهره‌های این جریان فکری: «امین الخولی»^۱، «محمد ارغون (ارکون)»^۲، «نصر حامد ابوزید»^۳ و «حسن حنفی»^۴ هستند که مباحث چالش‌برانگیزی را در حوزه وحی و چیستی آن مطرح کرده و با واکنش‌های جدی و عمیق در جهان اسلام مواجه شده‌اند. این واکنش‌ها جهت‌گیری‌های متفاوتی داشته است تا جایی که گروهی با استناد به دیدگاه نو معتزله، آن‌ها را تکفیر کرده و خواستار حکم ارتداد آنان شده‌اند و از سوی دیگر عده‌ای از روشنفکران مسلمان از این اندیشه‌ها استقبال نموده و آنها را در آثار خود ترویج کرده‌اند و بر مبنای آنها به نظریه‌پردازی درباره وحی قرآنی پرداخته‌اند. آبشخور فکری بیشتر نظریه‌پردازی که با دیدگاه سکولاریستی و اندیشه کنار زدن دین از صحنه اجتماع بشری قلم‌فرسایی می‌کنند، از اندیشه نواعزالی عصر حاضر سرچشمه می‌گیرد.

اگرچه آثار ارزشمندی توسط صاحب‌نظران به منظور پاسخ‌گویی به این طیف از شبهات نوشته شده است، اما به دلیل گستردگی روزافزون این جریان فکری، اولاً تاکنون به پیشینه تاریخی این جریان به صورت جامع و فراگیر پرداخته نشده است. ثانیاً نظریات جدید پیشگامان این نحله به ویژه «ارکون و ابوزید» نقد و بررسی نشده است. در این نوشتار ضمن تبیین مهم‌ترین مبانی نظری سردمداران این اندیشه و مکاتب اثرگذار بر این جریان و سیر تحوّل آن، با ادله عقلی و استناد به آیات قرآن، دیدگاه‌های ایشان را نقد و بررسی خواهیم کرد.

۱. نو معتزله و خاستگاه آن

تاریخ پیدایش «اعتزال جدید» به قرن نوزدهم میلادی می‌رسد. از آن زمان به بعد گروهی که می‌توان آنان را معتزله جدید یا «نو معتزله»^۵ نامید، برخی از ایده‌های متکلمان معتزلی قدیم را احیاء کردند. در جهان عرب توجه به آرای معتزله از سیدجمال‌الدین اسدآبادی (متوفی ۱۳۱۵ ق) و پس از او شاگردش، شیخ محمد عبده (متوفی ۱۳۲۳ ق) آغاز شد و پس از او نیز احمد امین (۱۹۵۴ - ۱۸۸۶) در نوشته‌های تاریخی و مقاله‌هایش اهمیت توجه به دیدگاه‌های معتزله در دوران معاصر را یادآور شد. اما هم‌زمان و شاید پیش از



جهان عرب، در شبه قاره هند برخی از اندیشمندان از جمله شاه ولی الله دهلوی (۱۱۷۶-۱۱۱۴ ق)، محمدشلی نعمانی (۱۳۳۲ - ۱۲۷۴ ق)، سید امیر علی هندی (۱۳۴۷ - ۱۲۶۵ ق)، عبیدالله سندی (۱۳۶۳ - ۱۲۸۹ ق) و سید احمد خان هندی (۱۸۹۸-۱۸۱۷ م) برخی افکار و آرای مکتب اعتزال را نقد و بررسی نمودند. این گروه در زبان لاتین به «نئومعتزلیسم»^۶ و در زبان عربی به «المعتزله الجُدد» معروف شدند. اگرچه معتزلیان جدید در خاستگاه و منشأ پیدایش، عقل‌گرایی و بسیاری از مبانی کلامی با معتزله قدیم، اشتراکات و مشابهت‌های فراوانی دارند، اما هم در تعریف عقل و هم در حوزه مسائلی که با آن درگیر می‌باشند با معتزله قدیم تفاوت دارند. (عرب صالحی، ۱۳۹۳، ۱: ۲۴-۲۳)

۲. مبانی نظری نواندیشان معتزلی درباره چیهستی وحی

۲-۱. عقل‌گرایی افراطی

مبحث عقلانیت همواره یکی از موضوعات چالش‌برانگیز میان نحله‌های گوناگون فلسفی - کلامی اسلامی و غیراسلامی بوده است. فضا و شرایط حاکم بر هر نحله فکری برداشت‌ها و تفاسیر متفاوتی از جایگاه عقل و عقلانیت به دست می‌دهد که برخی را دچار افراط و برخی را گرفتار تقریض کرده است.

«معتزله در میان مکاتب گوناگون کلامی در جهان اسلام، بیش از دیگر مکاتب بر نقش عقل در داوری و حکم تأکید دارد و حتی امور عقل‌گریز را در حوزه داوری و حکم عقل قرار می‌دهند.» (سبحانی، [بی‌تا؛ ب]: ۲۱۹) مورخان و محققان اصل اساسی مکتب اعتزال را در این جمله معروف نقل کرده‌اند: «المعارف کُلُّها مَعْقُولَةٌ بِالْعَقْلِ، وَاجِبَةٌ بِنَظَرِ الْعَقْلِ وَشُكْرُ الْمُنْعَمِ وَاجِبٌ قَبْلَ وِرْوُدِ السَّمْعِ، وَالْحُسْنُ وَالْقَبِيحُ صِفَتَانِ ذَاتِيَّتَانِ، لِلْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۶)؛ «تمام معارف در حیطة درک عقل قرار دارند، و وجوب خود را از عقل می‌گیرند، از این رو شکرِ مُنْعَمِ پیش از آن که فرمانی از شرع وارد شود، واجب است و نیکی و بدی در ذات اشیای نیک و بد ریشه دارد.» از نشانه‌های عقل‌گرایی معتزله این بود که آنان شرط پذیرش احادیث را گواهی عقل بر صحّت آن می‌دانستند و آیات قرآن را مطابق با حکم عقل تفسیر می‌کردند. (امین بک، ۱۳۷۰: ۲۴۴-۲۴۵)



نومعتزلیان نیز همانند معتزلیان قدیم [بلکه به نحو افراطی‌تر] بر حاکمیت مطلق عقل تأکید دارند. به‌عنوان نمونه «ابوزید» در این زمینه کارایی عقل می‌گوید: «اصل و آغاز حاکمیت با عقل است، سُلطه‌ای که اساساً خود وحی بر آن استوار است ... عقل، قابلیتِ خطا دارد، ولی به همان نسبت قادر به تصحیح خطاهای خویش نیز می‌باشد و مهم‌تر این که 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 مبارزه.» (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۴-۱۶۳)

حسن حنفی، یکی دیگر از چهره‌های برجسته نومعتزله همگان را به عقل‌گرایی دعوت کرده و می‌گوید:

شرایط دوران ما، فراخوانی به عقل و دفاع از عقلانیت را ایجاب می‌کند، همچنان که تاریخ اندیشه مُدرن ما بر این دلالت می‌کند؛ از این رو گزینه معتزلی که عقل را بنیاد تعقل می‌داند، با شرایط این دوران ضرورت می‌یابد. (حنفی، ۱۳۷۵: ۵۷-۳۷)

در میان نومعتزله محمد ارکون بر این باور است که آسیب‌های عقل دینی مانند فراتاریخی بودن، نقش اسطوره‌ای داشتن، ناسازگاری با ایمان و غیره سبب انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان شده است. تلقی او از عقل دینی در قالب عقل غالب در جهان اسلام و بی‌توجهی به ویژگی‌ها، امتیازات و کارکردهای عقلانیت اسلام اصیل، موجب اشتباه او در آسیب‌شناسی عقل دینی شده است. ارکون یکی از مهم‌ترین معایب عقل اسلامی را تلقی فراتاریخی بودن آن از سوی مسلمانان می‌داند. در نگاه او معرفت‌شناسی معاصر، اعتقادی به امکان اصالت عقل و یا حقیقت‌نهایی ندارد؛ زیرا حقیقت، متغیر است و عقل از عصری به عصر دیگر دچار دگرگونی می‌شود. (ارکون، ۲۰۰۳: ۱۷۷) او عقل را تاریخ‌مند می‌داند. (ارکون، [بی‌تا؛ ب]: ۲۳۷) زیرا عقل‌های اشخاص گوناگون در زمان‌های مختلف با یکدیگر تفاوت دارند. (ارکون، ۲۰۰۱: ۱۹۰)

از نظر ارکون، عقل، امری مجرد نیست، بلکه کاملاً محسوس و متحیز است. عقل، جوهر ثابت و فراتاریخی نیست؛ زیرا عقل هر شخصی از شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی زمان خویش با همه دستاوردهای آن زمان متأثر است و بنابراین تابع تغییرات تکاملی نظام‌های فرهنگی و معرفتی جاری در هر دوره است. بر این اساس او تاریخ‌مندی را عاملی برای تحوّل عقل و در نتیجه عامل تکامل عقلانیت حاصل از راه عقل می‌داند. (ارکون، [بی‌تا؛ ب]: ۲۳۸-۲۳۷) از نگاه وی مطلق عقل، چه اسلامی، چه مسیحی و چه عقل تک‌تک افراد، مشمول گذشت زمان و تاریخ‌مند می‌باشد. بر این اساس ارکون همه نتایج فکری



حاصل از عقلانیت اسلامی را که امروز اعراب و مسلمانان به آن افتخار می‌کنند، اسیر فضای عقلی قرون وسطایی می‌داند که تنها ارزش تاریخی دارند و نمی‌توانند جایگاهی در تفکر جدید و دستاوردهای آن به دست آورند. (مسرچی، ۲۰۰۶: ۲۴)

۱-۱-۲. نقد و بررسی

گفته شد که از نظر ارکون چون عقل هر کسی با دیگری متفاوت است، در نتیجه عقل انسان زمان نزول با عقل انسان امروز نیز تفاوت دارد؛ بنابراین عقل، تاریخ‌مند بوده و از لوازم آن این است که آن اسلام به درد این انسان نمی‌خورد به دلیل این که انسان عصر نزول، عقلی غیر از عقل انسان امروزی داشته است. ما در پاسخ دنبال اثبات این مطلب هستیم که عقل انسان - چه به معنای قوه ادراکی انسان (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۴) و چه به معنای مدرکات او (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۱۶۹) تاریخ‌مند نیست، پس به طریق اولی عقل اسلامی نیز تاریخ‌مند نخواهد بود. در ادامه ادله‌ای برای اثبات عدم تاریخ‌مندی عقل انسان اقامه می‌شود:

۱-۱-۱-۲. ادله عدم تاریخ‌مندی عقل انسان

۱. تاریخ‌مندی عقل مستلزم مفید نبودن و یا قابل درک نبودن معلومات گذشتگان برای انسان امروزی است، و این امری غیرعقلایی و خلاف تجارب بشری است.

۲. لازمه تاریخ‌مندی عقل این است که عقل انسان‌های گذشته ناقص و عقل انسان‌های امروزی در حد کمال باشد، و این خلاف نصوص تاریخی و دیگر منقولات است و به گواهی تاریخ، در گذشته نوابغی وجود داشته‌اند که با وجود گذشت زمان بسیار، هنوز کسی نتوانسته است در قدرت تفکر و تعقل بر آنها پیشی جوید.

۳- ساختار قوه تعقلی انسان بر پایه بدیهیات شکل گرفته است که معارف نظری متکی به آن بوده و دیگر مجهولات نیز بر مبنای این بدیهیات به معلوم تبدیل می‌گردند. (طوسی، ۱۳۷۱: ۱۹۲) این نظام از همان ابتدا بر عقل بشر حاکم بوده است و هم اکنون نیز انسان پس از قرن‌ها براساس همان سازوکار تعقل می‌کند؛ حال چگونه می‌توان گفت این عقل غیر از عقل قرون گذشته است؟



۴. تاریخ‌مند کردن عقل، آن را به اجزایی غیرقابل اتصال به یکدیگر تبدیل می‌کند و از این راه آن را در مقابل گذشت زمان، تضعیف نموده و آسیب‌پذیر می‌سازد؛ در این صورت هیچ حد معین و مرجع ثابتی برای آن وجود نخواهد داشت. چنین تلقی از عقل در عمل، تأکید بر نسبی‌گرایی سوفسطاییان فرانسوی و پیروان جریان نیچه‌ای است، نه عقل‌گرایی مطلوب و متقن. در این رویکرد همه احکام عقلی قابل نقد می‌باشد و هیچ‌گاه حکمی نهایی تلقی نشده و به جزم و قطعیت نمی‌رسد؛ از این‌رو نمی‌توان گفت فلان حکم صحیح یا مطابق با واقع است یا خیر. هنگامی که ثابت شد عقل انسانی محکوم تاریخ‌مندی نیست، به نحو اولی عقل اسلامی نیز تاریخ‌مند نخواهد بود؛ زیرا عقلانیت اصیل اسلامی ناشی از علم الهی است که اساساً تاریخ‌مندی آن محال می‌باشد. علم الهی به تبع ذات لایتناهی وی، فراتاریخی است، بنابراین عقلانیت اصیل اسلامی نیز که در عقل الهی ریشه دارد، فراتاریخی خواهد بود. آنچه در اسلام اساس تشریح قرار گرفته است، بر عقلانیتی ناشی از علم لایزال الهی مبتنی می‌باشد. به همین دلیل، شریعت الهی که بر پایه مصالح و مفاسد و حُسن و قُبُح ذاتی و عقلی از جانب خداوند سرمد تشریح گشته، به معنای مورد نظر روشنفکران دچار تحوّل و تکامل نمی‌شود. او که قرن‌ها پیش حکم «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»^۷ (مائده/۳) را صادر کرده، در سایه علم مطلق خویش، تمام تکاملی را که اسلام برای سعادت انسان به آن نیاز دارد، در نظر گرفته است. از این‌رو دین الهی نیز که مستنتج از عقل الهی است، نمی‌تواند امری تاریخ‌مند و متکامل باشد.

نومعتزله در بررسی علل انحطاط مسلمانان بر مبحث عقلانیت تمرکز کرده‌اند، اما هم در تشخیص مصداق و هم در ارائه راه حل از اعتدال خارج شده و راه افراط و تفریط پیش گرفته و به همان دام و چالش نظریه‌پردازان اومانیست گرفتار شده‌اند. ایشان با مقایسه هر یک از انواع عقل‌های مطرح در مغرب زمین، یعنی عقل فلسفی، عقل علمی، عقل مدرن و پست مدرن^۸ با عقل دینی، راز موفقیت و پیشرفت مادی تمدن غربی را در کنار نهادن عقل دینی می‌یابند و عقل دینی را در جوامع اسلامی عاملی برای عقب‌ماندگی و انحطاط تلقی می‌کنند. اندیشمندان نومعتزله در روشی تطبیقی به مقایسه عقل غربی و عقل اسلامی می‌پردازند و درباره مزایای عقل‌های حاکم در جهان غرب پس از قرون وسطی سخن می‌گویند و پیوسته نواقص عقل دینی و اسلامی برمی‌شمارند چنان‌که محمد ارکون در این‌باره می‌نویسد:



عقلی که در گفتمان‌های بنیادگرایی افراطی در جوامع پس از استقلال وجود دارد، دچار ناتوانی ذاتی و فرهنگی در هضم دستاوردهای مدرنیته و شناخت چگونگی به کارگیری آنهاست؛ بنابراین از آنجا که در این ممالک، شروط سلبی در به کارگیری عقل، حاکم است، عقل اصولی (بنیادگرا و دینی) به کلی نسبت به دستاوردهای عظیم مدرنیته جاهل بوده و در نتیجه با آن دشمنی می‌کند و به شدت از آن کراهت دارد. (ارکون، ۲۰۰۱: ۷۲)

در نقد این مطلب می‌توان گفت مطرح شدن عقل فلسفی و مقایسه آن با عقل دینی در اینجا با هدف نقد عقل دینی صورت گرفته است. روشن‌ترین مصداق و منظور ارکون از عقل دینی، عقل کلامی است. از جمله شاخصه‌های عقلانیت مورد تأیید ارکون مخالفت آن با علم الهیات یا کلام می‌باشد که در حقیقت عکس‌العملی به حاکمیت نگاه تفریطی نسبت به عقل بر جهان اسلام است. اهل حدیث عقل را بالجمله تعطیل کردند، مکتب کلامی اشعری نیز که تا اندازه‌ای از عقل بهره می‌برد، در عمل همان عقاید اهل حدیث را پذیرفته بود و می‌کوشید عقاید غیرعقلانی آنان را از جمله قول به تشبیه و تجسیم و انکار حسن و قبح و قول به جبر و غیره توجیه و تعدیل نماید. (سبحانی، [بی تا؛ ب]: ۴۸ - ۴۷)

بدیهی است که توجیه عقلانی عقیده غیرعقلانی، نتیجه‌ای جز شکست ندارد. ارکون در واقع از تفریط اهل حدیث و اشاعره در باب عقلانیت به دامن افراط در عقل‌گرایی پناه می‌برد. در نگاه اعتدالی اسلام اصیل و قرآن کریم، عقل مجاز است تا جایی پیش رود که بتواند با برهان به نتیجه قطعی برسد، و از سوی شارع اجازه تأویل نقل‌های ظنی‌الدلاله را دارد؛ اما در مورد اموری که در محدوده توانایی عقل قرار ندارد (و در نتیجه نمی‌توان به برهان دست یافت) باید به عقل و حیانی (دستاوردهای عقل با یاری وحی) پناه برد که ارکون از این دیدگاه غفلت کرده است.

پذیرفتن حکم عقل محض، فارغ از هرگونه پیش فرض و تعهد نسبت به دین حق، به این معناست که عقل هیچ حدّ و مرزی نمی‌پذیرد و همه عرصه‌های حقیقت بدون یاری وحی برای او دست‌یافتنی است و این اشتباه محض است؛ زیرا عقل انسانی از فهم و درک برخی از حقایق هستی ناتوان می‌باشد و اعتقاد به وجود نداشتن چنین اموری، به معنای گرفتاری در دام جهل مرکب است. به تعبیر ابن‌سینا: «حماقت، انکار



چیزی که امتناع آن از طریق برهان قابل شناسایی نیست، کمتر از حماقت ادعای بدون دلیل نیست.»
(رازی، ۱۴۰۴: ۶۶۴)

به‌عنوان جمع‌بندی مطالب گذشته می‌توان گفت نومعتزلیان با مقایسه عقل دینی و دیگر عقل‌هایی که پس از رنسانس در کشورهای مغرب زمین حاکم شد، مهم‌ترین علت انحطاط مغرب زمین در قرون وسطی را غلبه عقل دینی دانسته، معتقد هستند روند پیشرفت و توسعه غرب پس از رنسانس و با منزوی شدن عقل کلیسایی آغاز شد. آنها نقش عقل فلسفی، عقل علمی، عقل مدرن و عقل پست مدرن را در منزوی کردن عقل دینی در غرب ستوده و این امر را مهم‌ترین عامل پیشرفت جهان غرب می‌دانند، در حالی که در نگاه اسلام اصیل، عقل با همه تقسیمات و کارکردهای خود، اگر به نتیجه برهانی بینجامد، در کنار نقل، یکی از منابع دین (منابع چهارگانه استنباط احکام شریعت) تلقی می‌شود و حتی در مقام تعارض حکم برهانی عقل با نقل، حکم برهانی عقل ترجیح داده می‌شود و دلیل نقلی به بهترین شیوه ممکن تأویل می‌گردد.^۹ بنابراین در نگاه اسلام، نه تنها میان عقل علمی و فلسفی با عقل دینی هیچ تعارضی وجود ندارد، بلکه این دو می‌توانند زیرمجموعه عقل دینی قرار گیرند؛ از این‌رو نگاه اسلام به عقلانیت مدرن و پست‌مدرن، نگاه مثبتی نیست؛ زیرا این دو زمینه‌ساز خروج از عقلانیت برهانی و یقینی و ورود به نسبی‌گرایی و سرانجام پوچ‌انگاری است.

۲-۲. تاریخ‌مندی قرآن

تاریخ و زمان‌مندی از عناوین و صفاتی است که هر چه به آن متّصف شود، نشان‌دهنده موقتی بودن و عرضی بودن آن شیء است. منشأ تاریخ‌مندی یک امر این است که چون زائیده شرایط خاصّ بوده است، در ظرف همان شرایط کارآمدی دارد و در زمان‌ها و مکان‌های دیگر یا اصلاً کارآیی نخواهد داشت و یا کارایی خود را از دست داده و به شیء دیگری تبدیل می‌شود. بنابراین نگرش تاریخی به قرآن و آموزه‌های دینی به معنای وجود تاریخ مصرف برای آنها خواهد بود که در این صورت با گذشت زمان باید جایگزین دیگری برای آنها یافت.

۱-۲-۲. منشأ نگرش تاریخ‌مندی قرآن

شبهاتی که در این زمینه مطرح شده برآمده از نوع نگاه به مسئله تأسیس دین است. براساس این نگاه، بنیان شکل‌گیری دین، مبتنی بر اموری تاریخی و زمینی خواهد بود و وجود منشأ الهی و ماورایی برای دین انکار

می‌شود، در نتیجه کتاب آسمانی ادیان نیز ساخته و پرداخته دست بشر بوده و تابع شرایط تاریخی دانسته خواهد شد.^{۱۰} افزون بر آن نگرش به انسان و ظرفیت و استعدادها، در گرایش به تاریخ‌مندی قرآن تأثیری چشم‌گیر داشته است. این نوع نگاه، میان پیامبران و دیگر انسان‌ها از حیث تاریخ‌مند بودن تفاوت نمی‌گذارد، هر چند تفاوت ظرفیت آنها را می‌پذیرد. از این منظر انسان از حیث ماهیت، موجودی محدود و تاریخی است که فهم او از وحی نیز تاریخی و بشری می‌باشد و در نتیجه لازمه انتقال وحی از خدا به انسان، بشری شدن وحی خواهد بود. به عبارت دیگر چون گیرنده وحی و مخاطب آن بشر است و بشر و فهم او - حتی اگر پیامبر باشد - لزوماً تاریخ‌مند، محدود به شرایط مکانی، زمانی، فرهنگی و در نتیجه خطاپذیر است، قرآن نیز به عنوان محصول فهم بشر، امری تاریخ‌مند، بشری و خطاپذیر است و هر آنچه بشری باشد، قطعاً و قهراً تاریخ‌مند خواهد بود. این تبیین از آموزه‌های محوری هرمنوتیک فلسفی و تاریخ‌گرایی فلسفی به شمار آمده (هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۷۸ و ۴۳۴-۴۳۲) و در بسیاری از دیدگاه‌های نواعزالیان همانند ابوزید و دکتر سروش بیان شده است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۳ و همو، ۱۳۸۳: ۱۵۵ و سروش، ۱۳۷۸: ۲)

۲-۲-۲. مبنای وحی شناختی در قول به تاریخ‌مندی قرآن

براساس این نگاه حتی اگر بپذیریم که وحی منشأ الهی دارد و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز وحی خالص را از جانب خداوند اخذ کرده و عیناً به انسان‌ها منتقل کرده است، اما باز هم بافت و نحوه شکل‌گیری وحی تاریخی و تابع شرایط زمان خواهد بود، به نحوی که اگر شرایط تاریخی زمان نزول به گونه‌ای دیگر بود، وحی نیز دگرگون می‌شد. این به آن معنا است که وحی در پاسخ به واقعیت‌های زمان نزول شکل گرفته و سپس نازل شده است، نه این که به شکل کتابی از پیش آماده، به تدریج نازل شده باشد. از این منظر قرآن تنها پاسخ‌گوی واقعیات زمان نزول است و در شرایط جدید وحی باید با تجربه دینی جدید عالمان و نوابغ، نو شود؛ زیرا وحی سابق، امری تاریخی [با تاریخ مصرف منقضی شده] خواهد بود.

حسن حنفی از تاریخ به عنوان واقعیت‌گریز ناپذیر یاد می‌کند و معتقد است میان وحی با همین واقعیت (تاریخ) در امور زیر پیوند برقرار است:

۱. الفاظی که در وحی به کار رفته و گویای بشری بودن واژگان وحی و در سطح نازل مردم بیان شده است؛



۲. اسباب نزول خاصی که بیانگر نکاتی از واقعیت‌های اجتماعی و مفسر وحی از پایین به بالاست؛
۳. به هم پیچیدگی کلام وحی با سخنان مردم در بسیاری از مواردی که قرآن طبقات و اشخاص مختلف را مخاطب قرار می‌دهد، یا کلمات آنان را نقل می‌کند؛
۴. تحقیق وحی در برهه‌ای از تاریخ و جغرافیای معین؛
۵. درگیری‌های اجتماعی که قرآن نسبت به آن موضع‌گیری می‌کند؛ مانند آنچه درباره دخترکشی و ظهار یا عقب انداختن ماه‌های حرام آمده است؛
۶. پیوند رسالت و تبلیغ مانند پیوند وحی با واقعیات عصر پیامبر ﷺ؛
۷. فراز و نشیب داشتن احکام و ارائه شدن در قالب زمان‌بندی شده مانند مراحل تحریم خمر. (حنفی، ۱۹۹۰: ۱۵۵-۱۳۲)

محمد مفتاح در شکلی گسترده‌تر، مسئله دخالت مقتضیات زمان و مکان و شرایط نزول را در فهم نص مطرح می‌کند. وی آنچه را که قرآن پژوهان در اسباب نزول و ضرورت توجه به آن مطرح نموده بودند، در تمام آیات قرآن، هر چند سبب نزول نداشته باشد، بیان می‌کند و به ارتباط میان نص قرآنی با شرایط احکام، فرهنگ، عادات پیشین و حال زمان نزول به عنوان مصادیقی از تاریخ‌مندی توجه کرده و از آن به عنوان علایق خارجی یاد می‌کند. به همین دلیل مفتاح در تحلیل نصوص، اموری چون توجه به مقاصد کلام، گوینده، شنونده، شرایط و موقعیت نزول را ضروری می‌داند. (مفتاح، ۱۹۹۰: ۱۹۲)

ابوزید در کلمات خود پیوسته این عبارت را بیان می‌کند که «قرآن، محصول فرهنگی و تاریخی است» و براین موضع خود نیز پافشاری کرده و آن را غیرقابل مصالحه می‌داند. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۶۸ و ۵۰۶-۵۰۵) از نظر وی، وحی و اسلام، هر دو واقعیاتی تاریخی هستند (همو، ۱۳۸۳: ۱۱۳) و قرآن، حاصل گفتمان دیالکتیکی با واقعیت‌های عینی زمان خود می‌باشد. (همان: ۱۱۳) وی در جایی دیگر می‌گوید:

قرآن یک متن قرن هفتمی است و نمی‌توان از یک متن قرن هفتمی انتظار داشت تا مطابق و منطبق با اصول و قواعد قرن بیستم باشد. ما نباید از قرآن توقع داشته باشیم همه چیز را زیر و رو کند. قرآن با واقعیت‌ها دست و پنجه نرم می‌کند، برخی از آنها را پذیرفته، برخی را تعدیل کرده و برخی دیگر را رد



می‌کند...» (متن گفت و گوی ابوزید با اکبر گنجی)

وی سرانجام تاریخی بودن قرآن را خروج اجزای تاریخی آن (نظیر احکام مربوط به برده‌داری، احکام مربوط به زنان، رابطه مسلمانان با دیگران و غیره) از دایره اعتبار و تبدیل آن به یک شاهد تاریخی می‌داند. (همان: ۳۰۹ - ۲۸۶)

برخی دیگر نیز نومعتزله نیز در سیر تحولات نظری خود به همین نتیجه رسیده‌اند:

مفهوم دیالوگ و داد و ستد را جدی بگیرید، در دیالوگ پاسخ را درخور سؤال می‌دهند و اساساً آنچه می‌گویند، از جنس پاسخ است، نه از جنس الفای یک سوپیه. این است که می‌گوییم اسلام در این داد و ستدها و زد و خوردها متولد شده و تولد و تکوینش تاریخی - تدریجی بوده است. (سروش، ۱۳۷۸: ۲۱)

۱-۲-۲-۲. تحلیل و نقد

دین هم از حیث مبدأ فاعلی، ثابت، لایتغیر و همیشگی است و هم از نظر مبدأ قابل، واحد و تبدیل‌ناپذیر می‌باشد. منشأ دین، حقیقت لایتغیر الهی و مقصد و مخاطب دین، فطرت و ذات و روح انسان‌هاست که به بیان صریح قرآن، امری مشترک میان همه انسان‌ها می‌باشد. «فَطَرَتَ اللّٰهَ التّٰی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ» (روم/۳۰)، «فطرت الهی که (خداوند) انسان را بر آن آفریده است (که) هیچ تغییری در خلقت خداوند نیست.» بر این اساس آموزه‌های قرآن و دین، خطاب به فطرت انسانی و مطابق با همین فطرت واحد و به‌منظور هدایت و کمال آن بیان شده است و همچنان که فطرت، امری تاریخ‌مند نیست، گذشت زمان و تغییر مکان و اوضاع و احوال، آن را کهنه نمی‌کند. سپری شدن ایام نه فطرت انسان را به شیء دیگری تبدیل می‌کند و نه انسان را موجودی دیگر می‌گرداند، در نتیجه قوانین هدایت آن و نحوه مخاطب با آن نیز تغییر نمی‌کند. به بیان دیگر، گیرنده و مخاطب نوع آیات قرآن، فطرت بشر است، نه اعراب جاهلی و فطرت، عربی و عجمی و غیر آن ندارد، اگرچه فطرت انسانی تکامل‌پذیر است، می‌تواند مراتب کمال را در قوس صعود طی کند و یا در قوس نزول به خاطر گناه و عصیان گرفتار حُجُب شود و چه بسا به تعبیر قرآن دچار دَسّ شود^{۱۱} و نتواند پیام خدا را بشنود، لکن در هیچ حالتی از فطرت انسان بودن خارج نمی‌شود. معارف قرآن نیز به تبع فطرت، ذومراتب بوده و در تمام مراتب فطرت به هدایت انسان می‌پردازد. باور به



تغییر و تحوّل ضروری ذات انسان در دل تاریخ که تاریخ‌گرایی به آن معتقد است، نتیجه تسری دادن احکام ماده (همچون بُعد جسمانی انسان) به امور مجرد (مانند بُعد فطری و ملکوتی انسان) است، در حالی که از منظر قرآن، فطرت الهی انسان محکوم عوامل مادی و تاریخی نیست. مرحوم علامه طباطبایی ذیل آیه ۳۰ سوره روم در مورد عدم تغییر سنت الهی که فطرت انسان‌ها مصداق از آن است، می‌نویسد:

اگر سنت اجتماعی که همان دین است، اساسش همان چیزی باشد که منطقه اقتضاء دارد، آن وقت دیگر انسان‌ها نوع واحدی نمی‌شوند، بلکه به اختلاف منطقه‌ها، مختلف می‌شدند، و نیز اگر سعادت انسان به اقتضای زمان‌ها مختلف می‌شد، یعنی اعصار و قرون، یگانه اساس سنت دینی می‌گشت، باز انسان‌های قرون و اعصار، نوع واحدی نمی‌شدند و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی‌داشت، و انسانیت از نقص متوجه کمال نمی‌شد؛ زیرا نقص و کمالی وجود ندارد، مگر این که یک جهت مشترک و ثابت میان همه انسان‌های گذشته و آینده وجود داشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۱۶: ۲۶۸)

در لسان روایات هم مراد از سنت تغییرناپذیر الهی، فطرت توحیدی و معرفت الهی و اسلام بیان شده است. کلینی در اصول کافی حدیث معتبری را از هشام بن سالم نقل می‌کند: «از امام صادق ع پرسیدم: منظور از (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) چیست؟ فرمود: منظور توحید است.» (کلینی، ۱۳۷۵، ۱۰: ۲) از این رو آموزه‌های دین و بالتبع قرآن هرگز نمی‌توانند حاصل فرهنگ زمانه یا متأثر از آن باشند تا بعد محصول فرهنگی تلقی شوند، در نتیجه ابوزید و هم فکران او نمی‌توانند قرآن بماهو قرآن را، که هدف غایی آن، هدایت بُعد ملکوتی انسان است، محصول فرهنگی و حاصل دیالوگ و رابطه دیالکتیکی پیامبر اکرم ص با واقعیت‌های عینی و تاریخ‌مند بدانند. البته در مواردی خاص مانند پاره‌ای از امور که به وجهه متغیّر زندگی انسان مربوط است و به‌طور مستقیم به هدایت فطری نظر ندارد- اگرچه آثار آن غیر مستقیم به فطرت باز می‌گردد- باید به صورت موردی بحث شود و نمی‌توان آن را به تمام قرآن تسری داد و به صورت موجه کلیه درباره آن داوری کرد.

۲-۲-۳. قرآن و متغیّرات و مسائل جدید

ابوزید می‌نویسد:

متن قرآنی اساساً رعایت حال مخاطبان را در نظر داشته است. متن قرآنی پاسخی مناسب به یک واقعیت فرهنگی با ویژگی‌های عینی است که مهم‌ترین آنها شفاهی بودن آن فرهنگ می‌باشد... احساس رابطه دیالکتیکی میان متن قرآن و واقعیت موج می‌زند. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۸۲)

در پاسخ به این شبهه باید گفت که خود قرآن در آیاتی چند به حق مدعی است که کلیت همه مسائل را تا روز قیامت در خود دارد؛ زیرا از یک سو در بردارنده آموزه‌های مطلق و کلی فراوانی است^{۱۲} و از سوی دیگر بسیاری از مسائل را که حتی شأن نزول داشته‌اند، چنان از واقعیت‌ها و جزئیات عینی زمان تجرید کرده که کمتر اثری از جزئیات حوادث در متن قرآن یافت می‌شود. به‌عنوان نمونه می‌توان به آیات نازل شده در شأن جنگ‌های صدر اسلام اشاره کرد که بدون اشاره به جزئیات حوادث و وقایع، به دنبال طرح ایده‌ها و معارف کلی مورد نظر می‌باشد. از جنبه دیگر، قرآن، خود، سازوکار تبیین مسائل جزئی در سال‌های نزول را به وضوح روشن کرده و تنها شخص پیامبر ﷺ را مرجع انحصاری تبیین این‌گونه مسائل شناخته است.^{۱۳} اما مسلم است که همه مسائل مورد نیاز بشر از دوره پس از پیامبر ﷺ تا برپایی قیامت، به صورت مفصل و جزء جزء در قرآن بیان نشده است، اما باز، هم قرآن و هم پیامبر ﷺ سازوکار دسترسی مردم به چنین مسائلی را به صورت شفاف بیان نموده‌اند و مرجع آن را معصومینی تعیین کرده‌اند که از جانب خداوند به رهبری جامعه منصوب شده‌اند. (موضوع غدیر خم و تعیین جانشینی پیامبر) جالب آن‌که تنها پس از تعیین چنین مرجعی خداوند ادعا می‌کند که دین خود را کامل نموده و نعمت خود را بر مردم تمام کرده است. حال چنین کتابی می‌تواند مدعی پاسخ‌گویی کامل تمام عصرها و نسل‌ها باشد و در این صورت آیاتی نظیر «ما فرطنا فی الكتاب من شیء»^{۱۴} (انعام/۳۸) و «و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء»^{۱۵} (نحل/۸۹) به خوبی معنای خود را آشکار می‌کند.

۲-۲-۴. اسباب نزول و تاریخ مندی قرآن

از موارد دیگری که نومعترله برای اثبات تاریخ مندی قرآن به آن استناد می‌کنند، این است که چون بسیاری از آیات قرآن در پی وقوع حوادث مختلف و متأثر از آن نازل شده است، پس قرآن از حوادث تاریخی متأثر است و اگر این حوادث واقع نمی‌شد آن آیات نیز یا اصلاً نازل نمی‌شد، یا در پی حوادثی دیگر به نحوی دیگر نزول می‌کرد. ابوزید در این باره می‌گوید:



اسباب نزول از مهم‌ترین دانش‌هایی است که پیوند متن قرآن با واقعیت و دیالکتیک آن دو با یکدیگر را نشان می‌دهد. متن قرآنی پاسخ و واکنشی در رد یا قبول واقعیت خارجی است. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۷۹)

او می‌گوید:

شناخت اسباب نزول از سر حرص و ولع در ثبت حقایق تاریخی درباره متن قرآنی نیست، بلکه هدف از آن، شناخت فهم متن قرآنی و استخراج دلالت آن است که می‌گویند دانستن سبب، شناخت مسبب را حاصل می‌کند، گفتمان دینی معاصر نه خصوصیت سبب، بلکه عمومیت لفظ را معتبر می‌داند، کنار گذاشتن اسباب خاص در تمام آیات قرآنی نتایجی را به بار می‌آورد که اندیشه دینی در پذیرش آنها با دشواری روبه روست. (همان: ۱۸۹-۱۸۸)

۲-۴-۱. تحلیل و نقد

۱. اگر گفته شود وجود سبب نزول آیات، بر تاریخ‌مند بودن آنها دلالت می‌کند، این پرسش مطرح می‌شود که تکلیف آن دسته از آیات که به نحو ابتدایی و بدون هیچ پیش‌زمینه‌ای به سرگذشت بعضی امم می‌پردازد یا در بردارنده اخبار از عالم غیب، ترسیم دورنمای عالم برزخ، بهشت و جهنم، حالات روز قیامت و غیره است، چه می‌شود؟ (سیوطی، ۱۳۸۰، ۱: ۸۳ و حجّتی، ۱۳۸۲: ۲۰-۱۹) براساس تحقیق انجام شده از مجموع آیات قرآن کمتر از ۸٪ آن سبب نزول به معنای خاص آن را دارند؛ از این‌رو بیش از ۹۰٪ آیات قرآن دارای سبب نزول نیستند و این در حالی است که در سخنان نومعتزلیان ادعا شده که تمام آیات قرآن دارای سبب نزول هستند و حتی برخی از آنها گفته‌اند تعداد اندکی از آیات، سبب نزول ندارند. در نتیجه استدلال بر تاریخ‌مندی قرآن به واسطه اسباب نزول، امری منطقی به نظر نمی‌آید. (الطعان، ۱۴۲۸: ۴۸۰-۴۷۳)

۲. قرآن از برخی از اشخاص یا حوادث زمان نزول خود، با ذکر نام یاد می‌کند، اما در برخی دیگر به بیان حوادث بسنده کرده و از بیان نام‌ها صرف‌نظر می‌کند. در مواردی نقش قسم دوم، هم‌عرض و احتمالاً مهم‌تر از قسم اول است، به عنوان مثال از شخصی مانند ابولهب نام می‌برد، اما از ابوسفیان که نقش او در قضایای صدر اسلام بسیار بیشتر از اوست، نامی به میان نیاورده است، یا از جنگ بدر و حنین به اسم یاد می‌کند اما

از جنگ احد و تبوک نامی به میان نمی‌آورد. همچنین نام عده‌ای خاص از پیامبران الهی را بیان می‌کند اما به داستان بسیاری از رسولان الهی را، به تصریح خود قرآن، بازگو نکرده است. (نساء/۱۶۴) با در نظر گرفتن این مثال‌ها اگر وحی متأثر از وقایع نازل شده باشد، وجود این تفاوت به چه علت است؟ و کسی که به تأثیر فرهنگ زمانه معتقد است، چگونه می‌تواند چنین تفاوت‌هایی را به نحو عقلانی توجیه کند؟

۳. اگر سبب را به معنای زمینه و زمینه‌ساز نزول بگیریم، (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۱: ۲۳۵) هیچ تلازمی با تأثر قرآن از واقعیات زمانه نخواهد داشت؛ زیرا در این صورت نازل‌کننده قرآن می‌تواند با اشراف بر واقعیات‌های زمان و ناظر بر آنها (نه متأثر از آنها) آیات قرآن را نازل کند. گفته ابوزید در صورتی صادق بود که اسباب نزول در کیفیت نزول دخیل باشد، نه صرف زمینه، و این هرگز لازمه شأن نزول یا سبب نزول مصطلح نیست. قرآن به واقعیات جامعه عرب اشراف دارد و این واقعیات مقدم بر آن در «لوح محفوظ» و «کتاب مبین» بنابر صریح آیات آن^{۱۶} موجود بوده و خواهد بود. کتابی که به دلالت همین آیات، حاوی اندازه و مقدار تفصیلی تمام کائنات عالم، قبل و بعد از وجود آن‌هاست. چنین کتابی چگونه می‌تواند معلول و متأثر از حوادث و فرهنگ زمان نزول باشد؟ در آن صورت وجود سابق بی‌معنا بود و با منقضی شدن آن واقعیات باید وجود آن آیات نیز بی‌معنا می‌گشت. آیا نومعتزله و ابوزید این لازم را در تمام مواردی که اسباب نزول دارد، می‌پذیرند؟ در صورت پذیرش، دیگر چیزی از قرآن باقی نخواهد ماند.

از امام باقر (علیه السلام) نقل شده است که: «وَلَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا أَنْزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أَوْلِيَاكَ الْقَوْمُ مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوَّلَهُ إِلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ.» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۹۱)؛ «اگر با مرگ قومی که آیه‌ای در شأن او نازل شده، آیه هم بمیرد، دیگر چیزی از قرآن باقی نمی‌ماند، ولی قرآن پیوسته که آسمان‌ها و زمین پابرجاست، همچون روز اولش زنده و باقی خواهد بود.»

۲-۳. قاعده خصوصیت مورد و عمومیت دلالت

گفته شد که نومعتزله بر گفتمان دینی معاصر خرده می‌گیرد که نه خصوصیت سبب، بلکه عمومیت لفظ را معتبر می‌داند؛ در حالی که کنار گذاشتن اسباب خاص در تمام آیات قرآنی نتایجی به بار می‌آورد که اندیشه



دینی در پذیرش آن‌ها با دشواری روبه‌رو است. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۸۹-۱۸۸) اما این قاعده از جوانب مختلف قابل دفاع است:

۱. در زمان شخص پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عمومیت لفظ عمل شده است و خصوصیت مورد، الغاء شده است؛ نظیر آیه‌ی ظهار (احزاب/۴)، آیه‌ی لعان (نور/۶-۹)، آیه‌ی قذف (نور/۲۳-۲۵)، آیه‌ی سِرقت (مائده/۳۸)، آیه‌ی کَلَاهَه (نساء/۱۷۸) و غیره (سیوطی، ۱۳۸۰، ۱: ۸۵ و حجّتی، ۱۳۸۲: ۱۱۱-۱۰۴)

۲. عرف از ظهور چنین مواردی معنای عامّ و مطلق می‌فهمد، نه خصوصیت مورد و آنچه در خطابات حجّت است، همان ظهور عرفی است، بنابراین حمل بر خصوص مورد که خلاف ظاهر است، نیاز به دلیل دارد، نه حمل بر معنای ظاهر. افزون بر این اگر مراد خداوند از چنین آیاتی خصوص مورد بود، چرا به صیغۀ جمع نازل شده است؟ آیا جز این است که این احکام و آموزه‌ها برای نوع بشر آورده شده است و مورد نزول (خصوص سبب) صرفاً زمینه و فرصتی برای ابلاغ احکام جهانی است؟ و به همین خاطر تا آنجا که امکان داشته، آیات قرآن از خصوصیت‌های عینی تجرید شده و بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل گشته است.

۳. اگر مورد، مَحْصَص باشد، بسیاری از آیات قرآن، حتّی شامل مردم زمان نزول وحی هم نمی‌شود، چه رسد به نسل‌های پس از پیامبر و این با اجماع بر جهان‌شمولی و زمان‌شمولی رسالت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و قرآن او و با ظهور بسیاری از آیات که رسالت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و قرآن را هدایت‌گر نوع بشر تا روز قیامت می‌داند، منافات دارد.^{۱۷} روایات فراوانی نیز نقل شده است که بر هدایت‌گر بودن قرآن نسبت به همه‌ امت‌ها و نسل‌ها تا روز قیامت دلالت دارد. (معرفت، ۱۳۸۶، ۱: ۲۷۴-۲۷۲)

بنابراین از مباحث مطرح شده این نتیجه به دست می‌آید که دلایل فائنان به تاریخ‌مندی قرآن، شخصیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و در نتیجه تاریخ‌مندی فهم ایشان، از انسجام و استحکام برخوردار نیست و ادعاهای بدون دلیل در کلمات ایشان فراوان دیده می‌شود. همچنین از یک سو بسیاری از گفته‌های ایشان برگرفته از فیلسوفان غربی است که قابل دفاع نمی‌باشد و از سوی دیگر دیدگاه‌های آنان با آموزه‌های دینی و قرآنی هماهنگ نیست، بلکه با بسیاری از آنها در تعارض و تضاد آشکار قرار دارد.



نتیجه‌گیری

در دوران معاصر گروهی از نواندیشان با رویکرد اعتزالی جدید نظیر محمد ارکون، نصر حامد ابوزید و حسن حنفی در جهان عرب با مبنا قرار دادن علوم جدید بشری به ویژه علمی که خاستگاه غربی دارند، کاوش‌های چالش برانگیزی را در حوزه آموزه‌ها و معارف دینی انجام دادند که خود مبنای دیدگاه سکولاریستی عده‌ای دیگر از روشنفکران مسلمان جهت ناکارآمد نشان دادن متون دینی در عرصه حیات اجتماعی انسان امروزی قرار گرفته است. جوهر اصلی سخن دگراندیشان نواعتزالی این است که می‌خواهند عقل خودبنیاد و مستقل، به عنوان یگانه منبع شناخت در زندگی انسان حاکمیت پیدا کرده و همواره با رویکرد هرمنوتیکی، قرائتی تاریخ‌مند و سیال نسبت به متون و گزاره‌های دینی داشته باشد. در واقع ایشان می‌خواهند با این کار فهم از شریعت و متون دینی از جمله قرآن را به فضای «آنارشسی» تبدیل کنند و از پس آن، فهم سکولاریستی خود را بر شریعت و آموزه‌های دینی تحمیل کرده و از این طریق به ایده‌آل خود دست یابند.

مبانی نظری اندیشه نواعتزالی با نقدهای فراوانی مواجه است که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. تعارض با حقایق قطعی در زمینه خداشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی.
۲. رویکرد افراطی به عقل و حجیت دادن به دستاوردهای آن بدون تکیه بر معارف و حیانی.
۳. گرایش تاریخی و هرمنوتیکی مطلق به قرآن، شخص پیامبر ﷺ و متون دینی. (اعتقاد به ظهور دیالکتیکی این عناصر در پیوند علی و معلولی با واقعیت‌های زمانه)

از منظر اسلام و صاحبان اندیشه دینی، عقلانیت مدرن و پست‌مدرن و تاریخ‌مند انگاشتن قرآن و آموزه‌های وحیانی که از مهم‌ترین مبانی مکتب نواعتزالی است، زمینه‌ساز خروج از عقلانیت برهانی و یقینی و ناکارآمد نشان دادن معارف دینی و انکار منشأ الهی آن است؛ از این رو نگاه اسلام به آن نگاهی مثبت نیست. پژوهش و تحقیق درباره مکاتب اثرگذار بر این جریان فکری و واکاوی جدیدترین آراء و نظریات هواداران این گروه از بایسته‌های کار تحقیقی قرآن‌پژوهان متعهد و دلسوز است.



پی‌نوشت‌ها

۱. امین الخولوی (۱۸۹۵-۱۹۶۶م) از بزرگترین شاگردان غیر مستقیم «شیخ محمد عبده» و از چهره‌های اطلاع‌طلب و تجددطلب زمان خود به شمار می‌رود. وی تأثیری فراوان بر مکاتب تفسیری معاصر در جهان اسلام به ویژه مصر گذاشته است. (ر.ک به تفسیر الخولوی در دائرةالمعارف اسلامی)
 ۲. محمد ارکون (ارغون) (۱۹۲۸-۲۰۱۰م)، از طرفداران جنبش نواعزالی و نوگرایی است که طرح فکری او تاریخ‌مند دیدن متون و گفتارها و نهادن همه رخدادهای در سیاق تاریخی بود. وی خود را ناقد رادیکال سنت اسلامی تعریف می‌کرد. از جمله آثار وی چگونه قرآن بخوانیم؟، اسلام دیروز و امروز، اسلام دیروز و فردا و نقد عقل اسلامی است.
 ۳. نصر حامد ابوزید، (۱۹۴۳-۲۰۱۰م)، استاد پیشین ادبیات عرب و علوم قرآنی دانشگاه الزهرا و از معروف‌ترین نواندیشان دینی مصر است. از مهم‌ترین آثار او نقد الخطاب الدینی و الخطاب و التأویل والاتجاه العقلي فی التفسیر است.
 ۴. حسن حنفی (۱۹۳۵م) ایشان استاد فلسفه در دانشگاه قاهره و از چهره‌های شاخص تجددگرا در جهان اسلام است. نظرات لیبرال او در مورد مبانی اسلام، خشم بعضی از علماء و استادان الازهر را برانگیخته است. از آثار مشهور او می‌توان به الاسلام والحداثه، من العقیده الی الشوره، مقاله «تاریخ‌مندی دانش کلام» و مقاله «از نقد سند تا نقد متن» نام برد.
 ۵. نومعتزله به آن دسته از نواندیشان کلامی اطلاق می‌شود که با رویکرد عقلی افراطی در پی یافتن ارتباط میان سنت اعتزالی قدیم با مفاهیم مدرنیته و کارکردهای اندیشه دینی در عصر کنونی هستند.
6. New Mu'tazilism
۷. «امروز دینم را بر شما کامل و نعمتم را بر شما تمام کردم»
 ۸. پُست مدرنیسم (یا پسامدرنیسم، پساجدد)، به سیر تحولات گسترده در نگرش اعتقادی، هنر، ادبیات و فرهنگ می‌گویند که از بطن نوگرایی و در واکنش به آن یا به عنوان جانشین آن پدید آمد.
 ۹. چون در شریعت اسلام بین حکم عقل و شرع ملازمه و مطابقت وجود دارد و هر نقلی باید مبنای عقلانی داشته باشد
 ۱۰. در این زمینه کتاب فلسفه دین نوشته استاد صادقی رشاد و فلسفه دین نوشته جان هیک معرفی می‌شود.
 ۱۱. «قدخاب من دسها» (شمس/۱۰)، «هر کس آن را (نفس را) آلوده ساخت، هر آینه دچار خسران شد.»
 ۱۲. همانند «بقره/۸۳ و ۲۱۵»، «نساء/۸ و ۷۵ و ۱۳۵»، «اعراف/۱۵۷»، «انفال/۲۶»، «نحل/۹۰»، «اسراء/۲۶»، «حدید/۲۵».
 ۱۳. «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر/۷)، «آن چه پیامبر برای تان آورده، بگیرید (عمل کنید) و از آن چه نهی کرده اجتناب کنید.»
 ۱۴. ما در این کتاب از هیچ چیز فروگذار نکردیم.



سال چهارم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

۱۵. و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم و بیانگر هر چیزی است.
۱۶. به آیات «بروج/۲۱-۲۲»، «یونس/۶۱»، «سبأ/۳»، «انعام/۵۹» مراجعه شود.
۱۷. «وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (انعام/۱۹)؛ «و این قرآن بر من نازل شده است تا شما و هر آن کس را که (پیام قرآن) به او برسد، بیم دهم»، «تبارک الذی نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان/۱)؛ «مبارک است کسی که فرقان (قرآن) را بر بنده اش محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل کرده، انذارکننده جهانیان باشد.»



منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم (۱۳۸)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: نشر پایا.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چ اول، تهران: نشر طرح نو.
۳. _____، (۱۳۸۳)، تقدّم گفتمان دینی، تهران: انتشارات یادآوران.
۴. ارکون، محمد (۲۰۰۱)، الاسلام اروپا الغرب رهانات المعنى و ارادات الهمینه، ترجمه هاشم صالح، الطبعة الثانية، بیروت: دارالساقی.
۵. _____، (۲۰۰۳)، الفكر الاصولی و استحاله التحصیل نحو تاریخ آخر للفکر الاسلامی، ترجمه هاشم صالح، اسکندریه: دارالساقی.
۶. اناسی، محمدعلی، [بی تا]، القرآن نصّ تاریخی و ثقافتی، نص مقابله مع ابوزید.
۷. بهمنیار، ابوالحسن (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح و تعلیق شهید مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، الوحی و النبوة، چاپ اول، قم: دارالاسراء للنشر.
۹. حجّتی، سید محمد باقر (۱۳۸۲)، اسباب النزول، چاپ نهم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. حنفی، حسن (۱۹۹۰)، الاسلام و الحدائنه، الطبعة الاولى، لندن: نشر الساقی.
۱۱. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۰۴)، شرح الاشارات و التنبیها، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۲. سبحانی، جعفر، [بی تا]، الملک و النحل، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، بسط تجربه نبوی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. سیوطی، جلال الدین (۱۳۸۰)، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ اول، قم: انتشارات فخرالدین.
۱۵. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملک و النحل، تحقیق محمد بدران، چاپ سوم، قم: نشر شریف رضی.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین.
۱۷. الطعان، احمد ادريس (۱۴۲۸)، العلماتيون و القرآن الکریم، دمشق: دار ابن حزم للنشر و التوزیع.



۱۸. طوسی، نصیرالدین و حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۲)، *الجواهر التّضیید فی شرح منطق التّجرید*، چ پنجم، قم: انتشارات بیدار.
۱۹. عزّب صالحی، محمد (۱۳۹۳)، *جریان شناسی اعتزال نو*، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵)، *الجمعُ بینَ رأیِ الحکیمین*، مقدمه و تعلیق دکتر البیر نصیری نادر، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، *کافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. _____، (۱۳۷۵)، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. مزوغی، محمد (۲۰۰۷)، *العقلُ بینَ التّاریخِ وَ الوَحیِ حولِ عدمیّةِ النظریّةِ فی اسلامیّات* محمد ارکون، الطبعة الاولى، بغداد: منشورات الجمل.
۲۴. مسرحی، فارح (۲۰۰۶)، *الحداثه فی فکر محمد ارکون*، الطبعة الاولى، بیروت: دارالعربية للعلوم.
۲۵. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۶)، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ اول، قم: موسسه التمهید.
۲۶. مفتاح، محمد (۱۹۹۰)، *دینامیه النص، تنظیر و انجاز*، الطبعة الثانية، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۲۷. هایدگر، مارتین (۱۳۷۵)، *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی، چاپ اول، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
۲۸. احمد امین بک (۱۳۷۰)، «المعتزله و المحدثون»، *مجله رساله الاسلام*، شماره ۱۱، صص ۲۴۵-۲۴۴.
۲۹. حنفی، حسن (۱۳۷۵)، «تاریخ مندی دانش کلام»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *فصلنامه نقد و نظر*، شماره ۹، صص ۵۱-۵۰.
۳۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳)، «تفاوت های عقل شیعی، معتزلی، نومعتزلی و عقل مدرنیته؛ تفاوت ره از کجاست تا به کجا»، *مجله زمانه*، شماره ۱۲۸ و ۱۲۹، صص ۳۱-۲۹.