

Investigating the Affiliation of Nasr Hamed Abu Zayd to the E'tezaal movement

Zeinab Shams  *

Ph.D. Student in Quran and Hadith Sciences, Kashan University, Kashan, Iran

Razieh Sadat Mirzadeh 

Master of Quran and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran

Abstract


Dr. Abu Zayd is an Egyptian scientist who has always been known as a new Mu'tazilite. The present article, which has been done analytically-comparatively and with library resources, seeks to assess the correctness of his attribution to the interpretive school of thought of the Etzal (old and new Mu'tazilites). Therefore, first, his views were expressed on several topics (without evaluation and criticism) and then briefly compared with the old and new Mu'tazilites. It turned out that many patterns have influenced Abu Zayd's ideas. His view, despite his rationalist approach to conflict resolution, in some cases is different from the old Mu'tazilites, such as: adherence to the five principles of the Mu'tazilites, the reasons for believing in the existence of the Qur'an, denying the previous existence of the Qur'an in the Preserved Tablet, observing the rules in interpretation. And in many respects is similar to the neo-Mu'tazilites, Such as: emphasizing the literary aspect of the miracle of the Qur'an, humanizing the words of the Qur'an, knowing the history of the Qur'anic rules, not knowing the Qur'anic concepts that indicate the beliefs of the people of the age of revelation. Acknowledging the differences between the Mu'tazilites and the old and the new. The differences between Abu Zayd's approach and the old Mu'tazilites, in addition to the many similarities between his views and those of the new Mu'tazilites, with the approval of experts, show that his ideas are close to the new Mu'tazilites. Therefore, the opinion of recent researchers, which is often obtained from the study of only one topic, is not correct.


Keywords: School of Interpretation, Nasr Hamed Abu Zayd, Mu'tazilites, historicity of the Qur'an.

* Corresponding Author: Z.Shams@qom.ac.ir

How to Cite: Shams, Z., Mirzadeh, R. S. (2021). Investigating the Affiliation of Nasr Hamed Abu Zayd to the E'tezaal movement, *Journal of Seraje Monir*, 12(43), 177-207.

بررسی انتساب نصر حامد ابوزید به مکتب اعتزال

زینب شمس *  دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

راضیه السادات میرزاده  کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

دکتر نصر حامد ابوزید، متفکر مصری است که همواره به عنوان یک چهره نومعتزلی قلمداد می‌شود، اخیراً برخی محققان از ترکیبی بودن نظرات وی نتیجه گرفته‌اند که ایشان روش منحصر به خود را داشته که محصور به هیچ جریانی نیست و یا تنها با اتکاء بر یک نظریه ابوزید، پیوند وی با نومعتزله را مورد تردید قرار داده‌اند. نوشتار حاضر، با نگاهی جامع به روش تحلیلی-تطبیقی درصدد ارزیابی صحت انتساب ابوزید به مکتب اعتزال قدیم و جدید است، بدین منظور ابتدا نظریات ایشان را در چند مبحث (فارغ از ارزیابی و نقد) بیان نموده و سپس با معتزله و نومعتزله مقایسه شده است. ضمن اذعان به تفاوت‌های معتزله با نومعتزله، مشخص شد دیدگاه‌های ابوزید به رغم رویکرد عقل‌گرایانه‌اش، در مواردی با معتزلیان قدیم تفاوت دارد و در موارد متعددی مشابه نومعتزلیان است، لذا همسویی ابوزید با مکتب اعتزال غیرقابل انکار است، اختلاف نظریات وی با معتزلیان قدیم و کثرت مشابهت آرائش با نومعتزلیان، قرابت آراء او با نومعتزلیان را نتیجه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: مکتب تفسیری، نصر حامد ابوزید، معتزله، خلق قرآن، تاریخ‌مندی قرآن، وحی، اعجاز.

تعریف مسأله

منظور از مکاتب تفسیری، روش یا نظریه‌های مختلف مفسران در چگونه تفسیر کردن قرآن است. هر مکتبی به دنبال عواملی ظهور پیدا نموده و برای خود مبانی مشخصی دارد. از مکاتب تفسیری عصر حاضر، مکتب نومعتزله است که در تداوم معتزله شناخته شده و از سرشناسان آن، نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰ م) قلمداد می‌شود. ابوزید؛ از این جهت که محققان را به ترجمه، تحلیل، پاسخگویی و نقد دیدگاهش واداشته و آراء بسیاری از نواندیشان امروزی ریشه در عقاید وی دارد، برکت بسیاری به جوامع علوم قرآنی بخشیده است. در ایران افرادی مثل دکتر سروش و مجتهد شبستری در آثار خود متأثر از او هستند. شباهت دیدگاه ابوزید، با متفکران ایرانی از جمله شبستری و سروش در تحقیقات متعددی روشن شده است.^۱ چاره‌جویی برای انحطاط مسلمین از طریق احیای عقلانیت و برقراری پیوند بین قرآن و فرهنگ زمانه از وجوه اشتراک آنان است. هر چند برخی مدعی شده‌اند^۲ لکن تأثیرپذیری این متفکران از ابوزید، مطلبی قابل تأمل است که اثبات آن نیازمند تحقیق مجزایی است. نصر حامد آثار طه حسین، سید قطب، امین الخوللی، جمال عبدالناصر را مورد مذاقه قرار داده و به تأثیرپذیری از اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر شهرت دارد؛ و با پذیرش مبانی هرمنوتیک گادامر به تحلیل قرآن پرداخته است.^۳ برخی آثار وی عبارتند از: *الاتجاه الاعقلی فی التفسیر، فلسفه التأویل: درسه فی تأویل القرآن عند محی الدین بن عربی، مفهوم النص: درسه فی علوم القرآن، التنکیر فی زمن التنکیر، نقد الخطاب الدینی، الخطاب و التأویل، اشکالیات القرائه و آلیات التأویل، دوائر الخوف: قرائه فی خطاب المرآه.*

۱. از جمله پایان نامه «بررسی تحلیلی آراء هرمنوتیکی محمد مجتهد شبستری و نصر حامد ابوزید و دلالت‌های آن‌ها در تربیت دینی» اثر بابک شمشیری و زهره همایون، «پژوهشی تطبیقی درباره دیدگاه‌های نواندیشان معاصر پیرامون وحی و تجربه نبوی (عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید)» اثر فائزه طلوع برکاتی.

۲. از جمله نگارنده مقاله «جریان شناسی نومعتزله»

۳. خود نصر حامد اذعان داشته که هنگام تفسیر قرآن به نظریات گادامر رجوع می‌کرده است (نصر حامد ابوزید در «اساس دین، بیم و عشق»، به نقل از گلی، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۴۴)

بسیاری از نومعتزلیان می‌کوشند به منظور کسب اعتبار، نظریاتشان را به آراء معتزلیان پیوند دهند. در ارزیابی نظریات ابوزید، دانستن نسبت و چگونگی ارتباط دیدگاه وی با معتزله امری است که ضرورت این پژوهش را روشن می‌سازد. روش فهم ابوزید که با بهرمندی از قوه تعقل سعی در رفع تناقضات فلسفی و فقهی دارد نیز در ظاهر انتساب او با سایر مکاتب را منتفی ساخته و پیوند او با مکتب معتزله را عیان می‌نماید. اما این موضوع اخیراً از سوی برخی محققان با تردید مواجه شده است، به عنوان نمونه در مقاله «بررسی نسبت مکتب ادبی امین الخولی با اندیشه‌های معتزله»، نویسندگان^۱ به این نتیجه رسیده‌اند که ابوزید نظریه خلق قرآن را کاملاً به صورت گزینشی و در راستای اثبات تاریخمندی قرآن مورد استفاده قرار داده و به لحاظ مبنایی دیدگاهش با معتزله متفاوت است، در مقاله «بررسی الگوهای اثرگذار بر اندیشه نصر حامد ابوزید» نیز نویسندگان^۲، الگوهای اثرگذار بر نظریات ابوزید را مکتب ادبی امین الخولی، اساتید زمان دانشجویی‌اش در مصر، اندیشه‌های عرفانی ابن عربی، نظریات هرمنوتیک اندیشمندان غربی، آراء اندیشمندان اشعری نظیر زرکشی و سیوطی و نیز برخی اسلام‌شناسان غیر مسلمان نظیر ایزتسو دانسته و نتیجه گرفته‌اند که ابوزید با علم به آن‌ها روش خاص خود را داشته و نومعتزلی قلمداد نمی‌شود.

لذا این مقاله که به روش تحلیلی- تطبیقی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای تدوین گشته، این پرسش را محور کار خود قرار داده که مواضع اشتراک و افتراق آرا ابوزید با معتزله و نومعتزله چیست؟ برای پاسخ به آن از تحقیقات پیرامون ابوزید از جمله «جریان شناسی نومعتزله اثر جواد گلی و حسن یوسفیان»، نقد و بررسی چیستی وحی قرآنی در دیدگاه نومعتزله «نوشته جواد گلی»، نقد تقریر ابوزید از تاریخمندی قرآن اثر احمد واعظی بهره گرفته است. آنچه این مقاله را از سایر تحقیقات متمایز می‌نماید، نگاه جامع به دیدگاه ابوزید در مقایسه با آراء صاحب‌نظران مکتب معتزله و نومعتزله است که پیش از این در

۱. سهیلا پیروفر، حسن زرنوشه فراهانی و حمید ایماندار.

۲. حسن زرنوشه فراهانی، حمید ایماندار، علیرضا زرنوشه فراهانی.

هیچ یک از تحقیقان به طور مستقل بررسی نشده است.

۱- معرفی جریان معتزله و نومعتزله

معتزله از جریان‌های اصلی کلامی در میان اهل سنت است که مؤسس آن را واصل بن عطاء الغزال می‌دانند^۱. از زمینه‌های مهم شکوفایی و تکامل مکتب معتزله در قرن دوم هجری، رویارویی جامعه اسلامی با افکار مطرح آن روزگار به ویژه خوارج، مرجئه و اهل حدیث بود. برخی^۲ بر این عقیده‌اند که معتزلیان بر خلاف اهل حدیث، عقل را به تنهایی برای پیروی از اسلام راستین کافی می‌دانند و در بحث‌های کلامی و تفسیر آیات قرآن، از تفکر عقلانی بهره می‌بردند و هرگاه نتایج استدلال‌های عقلی آنان با ظواهر دینی مخالفت داشت، دست به تأویل ظواهر برده و بدین وسیله میان عقل و دین هماهنگی ایجاد می‌کردند؛ اما این سخن با واقعیات مطابقت ندارد. چه اینکه معتزله در عین حال که به عقل و عقلگرایی اعتماد کامل داشتند، اما هرگز آن را بر مسلمات دینی مقدم نمی‌داشتند. آن‌ها عقل فقط را در مواردی که هیچ راهی جز تمسک به عقل در میان نباشد بر نقل مقدم می‌داشتند و در همین عرصه اگر تعارضی بین عقل و نقل حاصل می‌شد، عقل را مقدم کرده و در حد امکان ظاهر نقل را تأویل می‌بردند تا با حکم صریح عقل سازگار افتد؛ اما آنجا که وحی نظر مسلم دین را بیان کرده، این چنین نبوده که معتزلیان فهم عقل را بر امر مسلم و حیاتی مقدم بدارند (مصباحی، ۱۳۹۱ ش، ص ۷۳). مبانی دینی معتزله که به اصول خمس مشهورند عبارتند از: توحید (از جمله مسئله خلق قرآن)، عدل (اعتقاد به اختیار و آزادی عمل انسان)، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین (فاسق دانستن شخص مرتکب گناه کبیره) و امر به معروف و نهی از منکر. معتزله علاوه بر انقسام به دو منهج بزرگ به نام‌های معتزله بغداد و معتزله بصره به بیش از بیست گروه در آمدند که جز در

۱. اسفراینی وی را اینگونه معرفی نموده است (الاسفراینی، طاهر بن محمد؛ التبصیر فی الدین، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۳، الطبعة الأولى، ص ۶۷).

۲. از جمله رضا، مهریزی، نویسنده مقاله «بررسی آرای و عقاید و سیر تاریخی مکتب اعتزال از معتزله قدیم تا نو معتزله»، (۱۴۰۰ ش).

پنج اصل مکتب معتزلی، در اکثر مسائل با هم اختلاف دارند. با مطالعه روش‌هایی که معتزله به کار برده‌اند، می‌توان گفت گروهی از آنان (مانند قاضی عبدالجبار) از روش عقلی غیرفلسفی و گروهی دیگر (مانند نظام، معمر بن عباد السلمی، جاحظ) از روش عقلی فلسفی بهره می‌جستند. جریان معتزله بعد از ظهور اشعریان و حمایت خلفای زمان از آنان، به حاشیه رانده شدند. برخی معتقدند معتزله منقرض شدند، برخی دیگر مدعی‌اند معتزله در لباس شیعه به فعالیت‌های علمی خود ادامه دادند. در قرن اخیر بعد از آنکه سید جمال الدین اسدآبادی (م ۱۲۵۷-۱۳۱۵ ق) پا به مصر گذاشت و تدریس فلسفه و علوم عقلی، توسط وی جریانی را در مصر به وجود آورد که یاد و خاطره بحث‌های عقلی معتزله را در میان اهل سنت زنده کرد، از اینرو به جریانی که پس از سید جمال توسط شاگردانش تداوم یافت «نومعتزله» معروف شدند. از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری جریان فکری نومعتزله رویارویی مسلمانان با کشورهای غربی استعمارگر و آگاهی آنان از تحولات و پیشرفت‌های گسترده علمی، سیاسی و اجتماعی کشورهای غربی و ایجاد پرسش‌های گوناگونی در عرصه‌های مختلف پیش روی متفکران مسلمان است. نومعتزلیان که به دنبال تجدید بنای معرفتی اسلام بر پایه عقلگرایی هستند می‌کوشند با احیای آثار و آموزه‌های معتزله قدیم در جهان اسلام تحوّل اجتماعی شکل دهند و علاوه بر حل مشکلات داخلی، دیدگاه خاورشناسان در مورد اسلام را نفی کنند (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۱۷). از صاحب‌نظران این جریان فکری که با حفظ مبانی عقل‌گرایی، سکولاریسم و علم‌گرایی در موضوعات مختلف نظریه‌پردازی می‌نمایند، می‌توان به محمد عابد الجابری، نصر حامد ابوزید، حسن حنفی و جابر عصفور اشاره داشت.

شباهت‌های کلی میان معتزلیان جدید و قدیم، مشابهت میان عوامل خارجی ظهور و تکامل این دو جریان کلامی (در هر دو رویارویی جامعه اسلامی با افکار مردم از زمینه‌های مهم شکوفایی و رشد است) و نیز شباهت در عقلگرایی (هر دو با تکیه بر عقل سعی در فهم آموزه‌های دین دارند) است، البته محققان شباهت‌های دیگری نیز ذکر نموده‌اند مانند: مقابله با شبهات سایر ادیان، تلاش برای آشتی مذاهب اسلامی، فلسفه‌گرایی، اعتقاد به

اصول خمسه، تقریب به شیعه (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش). با وجود این شباهت‌ها، تفاوت‌هایی قابل توجهی نیز بین آنان وجود دارد، حسن حنفی می‌گوید: «کوشش ما برای احیای اعتزال به این معنا نیست که ما تمام افکار آنان را کورکورانه و از سر تعصب قبول داریم... ما از معتزله در جریان کلی‌اش و به عنوان حرکتی تاریخی حمایت می‌کنیم، نه از تفصیلات جزئی در این یا آن نظریه» (علمی، ۱۳۸۶ ش، ص ۸۱). از جمله تفاوت‌های میان معتزله قدیم و جدید می‌توان به تفاوت در نوع، مبانی و لوازم عقل‌گرایی، تمایز در اصلاح‌طلبی و تمایز در علم‌گرایی اشاره داشت (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۱۷-۱۱۹)، لازم به ذکر است در این نوشتار، منظور از نومعتزله، نومعتزله به معنای خاص آن مورد نظر است، افرادی مانند محمد آرکون و محمد عابدالجبری که ابوزید هم طبقه آنان فرض شده است.

۲- نسبت ابوزید به سایر مکاتب

بررسی زندگی و تحلیل اندیشه‌های ابوزید نشان می‌دهد که وی از جریانات و مکاتب عرفانی، ادبی، سیاسی و غیره مطلع بوده و در متن برخی از آن‌ها قرار داشته است. وی در رساله دکتری خود اندیشه‌های عرفانی ابن عربی را مورد ارزیابی قرار داد، در مدت دو سال فرصت مطالعاتی‌اش در کشور آمریکا به نظریات هرمنوتیک دانشمندان غربی پرداخت و قائل به بکارگیری اصول هرمنوتیک در فهم و تفسیر قرآن است. او را که در سال ۱۹۸۱ م، اولین مقاله خود درباره هرمنوتیک با عنوان «هرمنوتیک و معضل تفسیر متن» را نوشت^۱، اما نمی‌توان به یک هرمنوتیست رسمی شناخت چرا که او هیچ یک از نظریات قرآنی خویش را به نیت ترویج هرمنوتیک مطرح نمی‌کند و برخلاف افرادی مانند مجتهد شبستری، هیچ‌گاه یک متفکر خاص هرمنوتیکی را معرفی نمی‌کند که در سایه او حرکت کرده باشد، همچنین نگاه هرمنوتیکی وی با هرمنوتیک معاصر^۲ متفاوت است، هر چند رویکرد

۱. این مقاله در کتاب دیگرش به نام «اشکالیات القراءه و آلیات التأویل»، در صفحات ۱۳-۴۹ به چاپ رسیده است.

۲. که غالباً خواننده محور هستند و با نگاه افراطی به کارکرد و نقش خواننده متن در فرآیند فهم توجه دارند.

هرمنوتیکی او در سرشت قرآنی، زبانی بودن یا نبودن وحی، نحوه نسبت قرآن با واقعیت و فرهنگ عصر جاهلی غیرقابل کتمان است (برگرفته از اسعدی، ۱۳۹۷ ش، ص ۵۷۲).

همچنین ابوزید برای مشروعیت بخشیدن به دیدگاهش به اقوال دو تن از اندیشمندان اشعری (بدرالدین زرکشی صاحب البرهان فی علوم القرآن^۱ و جلال الدین سیوطی صاحب الاثقان فی علوم القرآن^۲) توجه خاصی داشته است. اما عقاید و نوع استفاده ابوزید از آثار نویسندگان اشعری به گونه‌ای نیست که بتوان آن را به عنوان طرفدار دیدگاه اشاعره معرفی نمود. جابر عصفور از ابوزید انتقاد می‌نماید که کتاب زرکشی و سیوطی را به طور سطحی بررسی کرده و حرف‌های آنان را با نظرات خویش تطبیق داده و از آنجا که گرایش و تعصب واضحی نسبت به معتزله دارد، رویکرد او از ابتدا دارای یک چارچوب ایدئولوژیکی خاصی بوده است (عصفور، ۱۹۹۱ م، ص ۲-۴۷).

همچنین می‌توان رویکرد نصر حامد را متصل به مکتب ادبی امین الخولی دانست، چرا که معتقد است قرآن یک اثر ادبی و هنری است، لذا پیش از آن که به دنبال ابعاد اجتماعی، فقهی، کلامی و عرفانی قرآن برویم، باید در پی جنبه ادبی و هنری قرآن باشیم. از این رو برخی معتقدند ابوزید ایده جدیدی مطرح نکرده و آنچه بیان داشته گزینشی از سایر جریان‌ها بوده و یا معتقدند ابوزید در جهت اثبات آراء خود، از جریان‌های مختلف بهره برده است، خود ابوزید نیز می‌گوید: «شنیدن این سخن برایم دشوار است که گاه به من می‌گویند: تو متأثر از فوکو هستی. شاید! اما من از فوکو کپی نکرده‌ام. می‌توانم بگویم که از منابع بسیاری الهام و اطلاعات گرفته‌ام. نه تنها منابع مکتوب و مقروء، بلکه همه مصادر زنده، در تجربه حیات من تأثیر گذاشته‌اند. تردید ندارم که مدیون امین خولی، محمد احمد خلف الله، شکری محمد عیاد و همه نویسندگان هرمنوتیک، پدیدارشناسی چون حسن حنفی و برخی کتاب‌های مارکسیستی‌ام» (ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۵۰۸-۵۰۹). اما جایگاه جریان اعتزال (معتزله و نومعتزله) نزد ابوزید

۱. به عنوان نمونه در: ابوزید، ۱۳۸۹ ش، صفحات ۷۵، ۹۵-۹۹، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۶.

۲. به عنوان نمونه در: ابوزید، ۱۳۸۹ ش، صفحات ۴۹، ۷۵، ۱۰۷، ۱۴۷، ۱۵۰-۱۶۵، ۱۶۵-۱۶۹.

کجاست؟ برای پاسخ به میزان پابندی ابوزید به مکتب اعتزال، ابتدا آراء وی در پنج مبحث (که مرتبط به یکدیگر هستند) بیان شده که البته هر یک مباحث از زوایای متفاوتی قابل تحلیل است، سپس در هر مبحث، یک موضوع، جهت مقایسه آراء ابوزید با معتزلیان و نومعتزلیان مقایسه شده است.

۳- نسبت ابوزید به مکتب اعتزال

۳-۱- وحی

دیدگاه‌های ابوزید در مورد ماهیت وحی به مرور زمان متحول شده است، تحولات فکری او در سه نظریه مطرح شده که هر کدام ادله، مبانی و مفاد خاص خود را دارد. در دیدگاه اول متأثر از مکتب ادبی است، همچنین بر اساس مبانی هرمنوتیکی - فلسفی گادامر و نظریه ارتباطی یا کویسن معتقد است که وحی از چهار جز تشکیل شده: فرستنده (خدا)، گیرنده (پیامبر (ص))، کد (زبان عربی) و کانال (روح القدس). این دیدگاه قرآن را از مقوله متن^۱ و پیام الهی^۲ می‌داند که پس از فهم پیامبر (ص) به متنی بشری تبدیل شده است (ابوزید، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۵۵). ابوزید با ادله‌ای چون نام‌های قرآن^۳، منع قرآن از تحریف^۴ و نهی پیامبر (ص) از عجله در خواندن^۵، اثبات می‌نماید که وحی از سنخ ارتباط زبانی است (ابوزید، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۹۶-۳۹۷). معتقد است که در عمل ارتباطی وحی قرآنی، دو سطح وجود دارد، سطح ارتباط عمودی (خدا به جبرئیل) و سطح ارتباط افقی (جبرئیل به پیامبر (ص))، به اعتقاد او در هر دو سطح ارتباط، رمز به کار رفته، زبان عربی است. بر این اساس وی نظریات مطرح شده در مورد الهام بودن و جنس غیرآوایی داشتن هر یک از دو سطح ارتباطی وحی قرآن را مردود می‌داند (گلی، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۹۸-۲۱۷). در نظریه

۱. ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۲-۳۳ و ابوزید، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۸۲.

۲. به استناد آیه شوری/۵۱.

۳. مانند «قول» در مزمل/۵ و «قرآن» در بروج/۲۱.

۴. اسرا/۷۳.

۵. قیامت/۱۶-۱۸.

دوّم، ابوزید؛ وحی قرآنی را تجربه دینی پیامبر (ص) می‌شمارد (با تأکید بر مواجهه پیامبر (ص) با خدا) و بر آن است که در این تجربه، جبرئیل معانی قرآن را به حضرت محمد (ص) الهام کرده^۱، سپس پیامبر (ص) آن معانی را در قالب الفاظ بیان کرده و بدین گونه متن قرآنی را ایجاد کرده است، در نظریه سوّم، اگرچه ابوزید بر نقش تجربه دینی پیامبر (ص) در شکل‌گیری قرآن تأکید می‌ورزد، برخلاف نظریه اوّل و دوّم، به وحیانی بودن تمام قرآن (در نظریه اوّل) و متن آن (در نظریه دوّم) اعتقادی ندارد و بر این باور است که باید قرآن را مجموعه‌ای از گفتمان‌ها دانست که بخشی از آن محصول تجربی دینی پیامبر (ص) و بخشی دیگر محصول تجربه جامعه است که رسول (ص) در آن زندگی می‌کرده است (گلی، ۱۳۹۲ ش، ص ۲۶۲-۲۶۳). از منظر ابوزید پیامبر (ص) مطالبی را دریافت و ادراک نمود، سپس آنچه را فهمید در قالب الفاظ ریخت و تحت‌تأثیر زبان قوم خود، به آن جامه عربی پوشاند. معنای این ادعای ابوزید این است که ما در حقیقت کلام الهی را به طور مستقیم دریافت نکرده‌ایم و این قرآن پیش روی ما، کلام الهی نیست بلکه فهم پیامبر (ص) است و ما فهم او را دریافت می‌کنیم نه کلام خدا را. ابوزید معتقد است متن (قرآن) از اوّلین لحظه نزولش یعنی با خواندن وحی توسط پیامبر (ص) در زمان نزول وحی از متن الهی بودن خارج و به متن بشری تبدیل می‌شود (ابوزید، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۹۶) و از تنزیل به تأویل می‌رسد. وی در نتیجه سخنانش قداست را از وحی زدوده و آن را فهم پیامبری دانسته که متأثر از محیط و تاریخ زندگی خود است. بدین ترتیب عقل پای خود را به عنوان راهی برای فهم وحی به عنوان متنی بشری به قرآن می‌کشاند. به این معنا که وقتی متن قرآن بشری شد، به ناچار می‌بایست با روش‌های بشری سراغ فهم آن رفت.

۳-۱-۱- مقایسه با اعتزال

نزد معتزله دو نظریه مطرح است:

۱. ابوزید با استناد به کاربردهای واژه «وحی» در قرآن (مادر موسی (ص) (قصص/۷) و زبور عسل (نحل/۶۸)) نتیجه می‌گیرد که وحی قرآن، پیام غیرزبانی است.

- نظریه اول: برخی معتقدند که اعتقاد معتزله به مخلوق بودن قرآن به این نکته اشاره دارند که آنان قرآن را کلام پیامبر (ص) می‌دانستند، طبق گزارش ابوالحسن اشعری و شهرستانی؛ معمر بن عباد و نظام و پیروان آنان قرآن را کلام الهی نمی‌دانستند (اشعری، ۱۳۹۷ ق، ص ۵۸۲). ابوزید در معنای متن می‌گوید: «معتزله بر خلاف اشاعره واضح لغت را بشر می‌دانستند، زیرا از دید آن‌ها وضع و اشاره حسّی دو مقوله مرتبط هستند و انتساب اشاره حسّی بر خدا جایز نیست، بنابراین زبان نمی‌تواند از طرف خدا ایجاد شده باشد و مسئله بشری است» (ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۸۸-۱۰۴).

- نظریه دوم: برخی معتقدند از نظر معتزلیان قرآن با مجموع الفاظ و معانی کلام خداوند متعال و مخلوق بلاواسطه اوست. بنا بر شواهدی مانند تصریح معتزلیان به اعتقاد معمر به کلام الهی بودن قرآن، تصریح مخالفان معتزله به اعتقاد نظام به کلام الهی بودن قرآن، معتقدند نسبت دادن نظریه بشری بودن قرآن به معمر و نظام و پیروان آنان صحیح نیست (گلی، ۱۳۹۲ ش، ص ۴۶-۵۵) و معتزله همانند سایر فرقه‌های اسلامی قرآن را کلام خداوند می‌داند و به فاعلیت پیامبر (ص) در خلق قرآن اعتقادی ندارند و او را دریافت کننده قرآن از فرشته وحی می‌دانند:

به طور کلی نومعتزلیان دامنه بسیطی برای وحی قائل شده‌اند، محمد عبده می‌نویسد: معرفتی که با واسطه یا بی‌واسطه برای انسانی حاصل می‌شود، اگر بدانند که از جانب خداست، وحی و اگر ندانند، الهام نامیده می‌شود (عبده، ۱۳۸۵ ق، ص ۵۷). نومعتزلیان معتقد به نقش پیامبر (ص) و تجربه ایشان و جامعه در قرآن هستند، الفاظ آن را غیروحيانی و غیرمطابق با معنا می‌دانند. اغلب نومعتزلیان به علت عقلگرایی افراطی با نگاه اصلاحی سراغ دین رفته و همانند ابوزید بر این باورند که فرشته وحی از سوی خداوند، تنها معانی قرآن را بر پیامبر (ص) نازل کرده و پیامبر (ص) خود بر این معانی جامه و قالب عربی پوشانده است (زرکشی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۲۹۰-۲۹۱). حسن حنفی می‌گوید: الفاظی که در وحی بکار رفته، واژگانی بشری است که در سطح فهم مردم بیان شده است (حنفی، ۱۹۹۸ م، ج ۲، ص ۱۳۲). پس در مبحث وحی آراء ابوزید به نومعتزلیان قرابت دارد که

البته نظر گروهی از معتزلیان نیز با آنان همسو است.

۳-۲- حادث بودن قرآن

ابوزید معتقد است خداوند قرآن را در برهه‌ی زمانی خاص و مبتنی بر نظام فرهنگی و زبانی مردم آن زمان نازل کرده است (ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۲۰)، با این استدلال که قرآن در دوره‌ای بیش از بیست سال، فراخور واقعیت و فرهنگ جامعه شکل گرفته است. وی خلق شدن قرآن در لوح محفوظ را دیدگاهی اسطوره‌ای می‌داند (ابوزید، ۱۹۹۵ م، ص ۱۳۵). بر این باور است که اعتقاد به وجود متافیزیکی سابق برای قرآن در لوح محفوظ باطل است. به اعتقاد او مفهوم ازلیت قرآن جز اعتقادات اسلامی نیست و باید «لوح محفوظ» که در قرآن ذکر شده، همانند «کرسی»، «عرش» و امثال آن، به معنای مجازی تفسیر کرد نه تفسیر ظاهری (ابوزید، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۷۲)^۱. وی در اثبات عقیده خود از ادله معتزله بهره برده و قرآن؛ به عنوان کلام الله را از صفت فعل خداوند می‌شمارد نه از صفات ذات او، همچنین معتقد است حتی اگر افعال الهی را متعلق به قدرت الهی بدانیم، باز هم نمی‌توانیم قائل به قدم کلام الهی شویم، زیرا قدرت الهی و فعل الهی با یکدیگر متفاوت هستند (ابوزید، ۱۹۹۵ م، ص ۶۸-۷۲). به اعتقاد ابوزید قدیم دانستن قرآن، رابطه دیالکتیک میان قرآن و واقعیت فرهنگی را نادیده می‌گیرد که این امر دو نتیجه اساسی در پی دارد، نخست آنکه در قداست قرآن مبالغه شده و آن را از متن زبانی که دارای دلالت و قابل فهم است به متنی صوری و شکلی تبدیل می‌شود؛ و دوم آنکه به دلیل باور به ژرفای دلالت و تعدد مراتب معنایی قرآن، پی بردن به مراتب مختلف معانی این متن ناممکن است (ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۹۶-۹۷)، در واقع ابوزید از حدوث قرآن به منظور اثبات تاریخمندی آن بهره برده است. همچنین نزول دفعی قرآن را نمی‌پذیرد و انزال آن در آیه نخستین سوره قدر را به معنای آغاز نزول قرآن می‌گیرد، وی معتقد است انزال دفعی حکمتی در پی نداشته و با

۱. بر دیدگاه او نقدهای بسیاری وارد شده از جمله اینکه اگرچه الفاظی مانند کرسی، عرش، قلم که در قرآن کریم ذکر شده، به معنای مادی نیست، ولی نمی‌توان آن‌ها را به گونه‌ای معنا کرد که لازمه آن، واقعیت نداشتن این مفاهیم باشد.

مسئله نسخ و نیز منطوق برخی آیات سازگاری نیست (ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۰۰).

۳-۲-۱. مقایسه با اعتزال

باور ابوزید با معتزلیان در حادث دانستن قرآن یکی است. ملاحمی خوارزمی نیز می‌گوید: «بزرگان معتزله معتقدند که قرآن، فعلی از افعال خداوند متعال است که برای تأمین مصالح بندگان آن را بیان کرده است، رب و خالق قرآن خداست و قرآن مانند سایر افعالش مخلوق است» (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۷۹). قاضی عبدالجبار می‌گوید: «مذهب ما (معتزله) این است که قرآن، کلام خداوند تعالی و وحی اوست و حادث و مخلوق می‌باشد، خداوند آن را بر پیامبر (ص) نازل کرده است تا نشانه و دلیلی بر نبوت او باشد» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵ م، ج ۷، ص ۵۶). به عقیده معتزله، قرآن صفت فعل خداوند است.^۱ مهم‌ترین ادله‌ای که معتزله برای دفع شبه قدیم بودن قرآن بیان کرده‌اند و ابوزید از آن‌ها بهره برده است را می‌توان به دو گروه عقلی و نقلی تقسیم کرد (گلی، ۱۳۹۲ ش، ص ۵۶-۵۹):

- ادله عقلی حدوث قرآن: قابلیت نداشتن کلام برای بقا، قدیم بودن قرآن نافی کمال خداوند متعال، قدیم بودن قرآن نافی توحید معبود، وجود بخش‌های مختلف در قرآن، اعجاز قرآن.

- ادله نقلی حدوث قرآن: توصیف قرآن با صفات مربوط به افعال، ذکر بودن قرآن، تنزیل و حفظ قرآن.

با متزلزل شدن اندیشه قدم قرآن نزد معتزلیان، نظریه نزول دفعی قرآن نزد آنان اعتباری ندارد. زمخشری همانند ابوزید شروع نزول قرآن را در شب قدر می‌داند و نزول دفعی را انکار می‌نماید (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۲۷).

نومعتزلیان نیز همانند معتزله به حدوث قرآن معتقد هستند (وصفی، ۱۳۸۹ ش، ص

۱. تفاوت صفت ذات و صفت فعل خدا از نظر معتزله آن است که صفات فعل بیانگر بخش مشترک خدا و عالم است درحالی که صفت ذات، مختص خود خداوند است. معتزله صفت ذات را منحصر به علم، قدرت، حیات و قدم می‌دانند، یعنی صفاتی که در هر حال بر خدا واجب و در واقع همان صفات ذات خداست.

۱۹)، اما تفاوت‌هایی بین دیدگاه آنان وجود دارد. نگرش خلق قرآن در میان معتزله مسئله‌ای مبنايي و تفکری است که مبحث وضع لغات نیز بر اساس آن پی‌ریزی شده بود، ولی این تفکر در میان نومعتزله چندان مبنايي پیش نرفت، هرچند ابتدا توسط افرادی چون عبده تصریح شد و بعد او امین خولی و محمد عماره از خلق قرآن سخن گفتند، لکن بعدها به صراحت دنبال نشد و نتایج اعتقاد به خلق قرآن، همچون تاریخی بودن قرآن (که متأثر از تفکرات نوین بود) مورد توجه قرار گرفت (بهشتی، ۱۳۹۳ ش، ص ۵۱۴). نگرش نومعتزله و توجه آنان به خلق قرآن، هر چند با مبانی عقلی نومعتزله همخوانی داشت، (اما) اهتمام ویژه (نومعتزلیان) به آن و لوازمش، بیش از نگرش اعتقادی، متأثر از رواج زبان‌شناسی نوین و همخوانی خلق قرآن با نگرش غرب درباره عهدین بود، به طوری که برخی از نواندیشان بر پایه نظریه خلق قرآن، الفاظ قرآن را بشری دانستند و تنها تقدس را به معنای آن نسبت دادند (فاضل، ۲۰۰۸ م، ص ۱۸۴ و ۳۶۴).

پس ابوزید نیز مانند معتزلیان و نومعتزلیان معتقد به حدوث قرآن است، ادله رسیدن او به این دیدگاه با نومعتزلیان همسو است، برخلاف معتزلیانکه بیشتر به مبانی توجه دارند، نزد ابوزید همانند نومعتزلیان بیشتر نتایج این عقیده بالاخص تاریخمندی قرآن مورد توجه بوده است.

۳-۳- تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول

یکی از مهم‌ترین گزاره‌های موجود در دیدگاه ابوزید، «محصولی فرهنگی» دانستن قرآن است. بر باور وی الهی بودن منشأ و خاستگاه متن وحیانی، نافی واقعی و تاریخی بودن محتوای آن نیست و از این رو انتساب آن متن به فرهنگ بشری و ظرف اجتماعی و تاریخی خاص منافاتی ندارد (ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۴). از نظرش متن قرآن کارکرد ارتباطی و خبررسانی دارد که جز در پرتو «واقعیت» محتوای آن تحلیل نمی‌شود، «واقعیت» در نظرش مفهوم وسیعی دارد و شامل نهادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است که در شکل‌دهی قرآن ایفای نقش داشته‌اند و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآن را نیز در برمی‌گیرد. در این زمینه می‌گوید: «طبیعی است که راه

ورود علمی به پژوهش درباره متن قرآن، از مدخل واقع و فرهنگ بگذرد، فرهنگی که زبان تجسم آن است» (ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۷۲). وی ضمن تأکید بر رابطه دیالکتیکی متن و واقعیت، معتقد است که قرآن بازتابی صرف و منفعلانه از واقعیت زمانه‌اش نیست، بلکه اولاً آن را بازسازی می‌کند، یعنی عناصر منفی آن را کنار می‌گذارد و عناصری را به آن اضافه می‌کند. ثانیاً پس از آنکه این متن، متن غالب و حاکم در فرهنگ جامعه شد، بر واقعیت پیرامون خود قویاً اثر می‌گذارد (ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۳).

ابوزید برای تأیید دیدگاه خود درباره تأثیرپذیری قرآن از واقعیت‌های موجود در عصر نزول، از دیدگاه معتزله در مورد حادث بودن قرآن بهره می‌گیرد و می‌گوید: «متن قرآن در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است، یعنی این متن در مدت بیست و سه سال در این واقعیت و این فرهنگ شکل گرفته است، در جایی که این نکته مسلم و مورد اتفاق است، اعتقاد به وجودی پیشین و متافیزیک برای قرآن، کوششی برای پوشیدن این حقیقت مسلم است و در نتیجه از بین بردن امکان شناخت علمی از پدیده متن قرآنی، ایمان به الهی بودن منشأ قرآن و به تبع آن قائل نشدن به وجودی پیشین برای وجود عینی آن در فرهنگ و واقعیت، مسئله‌ای است که با بررسی متن قرآنی از طریق شناخت فرهنگی که قرآن بدان منتسب است در تعارض نیست» (ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۶۸).

از نظر ابوزید شرایط فکری و فرهنگی ما در روزگار معاصر متفاوت از عصر نزول است و حتی متفاوت با هفت قرن پیش و روزگار قرآن پژوهانی چون زرکشی و سیوطی است (ابوزید، ۱۳۹۸ ش، ص ۱۱-۱۲). از نظر او جریان سنت‌گرایی و گفتمان دینی معاصر (الخطاب الدینی) که قرآن را غیرمتأثر از فرهنگ و تاریخ زمان صدور می‌دانند برای غلبه بر مسائل فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی جامعه معاصر، مردم را به بازگشت به اسلام و پیروی از متون دینی و کاربست آن در زندگی دعوت می‌کنند اما نوگرایان دینی چاره را در نواندیشی دینی و بازسازی میراث دینی می‌دانند، لذا باید به دنبال «معنای دین» به دور از منافع و مصالح گروهی خاص بود. وی راه حل اختلاف گروه سنت‌گرا و نواندیش را این می‌داند که باید با این پیش فرض به سراغ قرآن برویم که قرآن محصولی فرهنگی و متنی

زبانی است (ابوزید، ۱۹۹۲ م، ص ۱۸۸-۱۹۰ و ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۵۰۴-۵۰۵). ادله ابوزید برای اثبات تعامل قرآن با واقعیت در دو دسته قرار می‌گیرد (گلی، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۶۷-۱۷۲):

۱- تعامل وحی قرآن با فرهنگ عصر نزول (بهره‌گیری از مفاهیم و تصوّرات فرهنگ عربی پیش از اسلام مثل سحر، جن و غیره، وجود برخی قوانین فرهنگ عربی پیش از اسلام در قرآن، اثرگذاری قرآن بر فرهنگ).

۲- تعامل وحی قرآن با شرایط اجتماعی- سیاسی زمان نزول (وحی قرآن پاسخی به مسائل مختلف مردم عصر نزول، وجود دو ساختار مکی و مدنی در قرآن، اختلاف احکام قرآن).

به اعتقاد وی مفاهیم سحر، جن، شیاطین، حسد و اعمال خاص همراه با آن (همچون تعویذ)، طلسم و باورهایی مانند تأثیرگذاری چشم زخم و افسون زبان که در قرآن مطرح شده است، مفاهیم ذهنی مردم عصر نزول‌اند که در فرهنگ عرب پیش از اسلام وجود داشتند، از این رو نمی‌توان وجود این مفاهیم را در قرآن، دلیل بر وجود خارجی آن‌ها دانست (ابوزید، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۵۸-۳۵۹)، لذا همه مفسرانی که به صرف وجود الفاظی از این امور در آیات قرآنی، بر وجود چنین پدیده‌هایی استشهاد می‌کنند، بر خطا هستند و از روی اشتباه دال و مدلول را یکی می‌گیرند (ابوزید، ۱۹۹۲ م، ص ۲۰۲-۲۰۳).

۳-۳-۱- مقایسه با اعتزال

بنابر ادله‌ای از قبیل وجود برخی تعبیر قرآنی که در ضمن تشبیه‌ها آمده است، معتزله به تأثر قرآن از فرهنگ جاهلی اذعان می‌کنند (اسعدی، ۱۳۹۷ ش، ص ۴۸). از دلایل دیگر آنان بشری بودن زبان قرآن و رابطه متقابل قرآن با واقعی محیط نزول می‌باشد.^۱ اما باید توجه داشت که معتزلیان تأثر قرآن از فرهنگ عصر نزول را به معنای پذیرش وجود خطا در قرآن نمی‌دانند. این سؤال جدی مطرح است که آیا ذکر برخی عقاید عرب عصر نزول

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر به وصفی، ۱۳۸۹ ش، ص ۴۰ مراجعه کنید.

در قرآن (هر چند در قالب تشبیه)، حاکی از واقعیت خارجی آن است؟ معتزلیان در برابر ذکر عقاید عرب و اکنش متفاوتی داشته‌اند. گروهی از معتزلیان 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 خوارزمی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۷۹). به عنوان نمونه جاحظ تصریح دارند که عدم تشبیه و تذکر به نادرستی آن، نشان صدق و درستی آن است (جاحظ، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۲). برخی هم دلالت خطاب قرآنی را بر اساس اعتقاد مخاطب و مناسب فهم او روا می‌شمارند و آیات مرتبط با شیاطین، جنیان و نیز آثار سحر را در پرتو آن تفسیر می‌کنند و به نوعی واقعیت تأثیر جن را در رفتار ظاهری انسان انکار می‌کنند (اسعدی، ۱۳۹۷ ش، ص ۴۷-۴۸). به عنوان نمونه زمخشری ذیل آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره/۲۷۵)، مضمون تشبیه آیه را ناظر بر برخی گمان‌ها تصورات عرب می‌شمارد که فکر می‌کردند جنون حاصل تماس شیطان (جن) است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۹۸-۳۹۹)^۱، نیز نقش واقعی شیطان را در متمرکز ساختن و گمراهی مسافران در بیابان انکار نموده و تشبیه آیه را صرفاً از باب مماشات و تصورات موهوم عرب دانسته است اما در کل معتزلیان هرگز این موارد را به معنای وجود خطا در قرآن نمی‌دانند.

تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول نزد نومعتزلیان بدیهی تلقی می‌شود. امین خولی معتقد است روح و اسلوب قرآن؛ عربی است، از این رو برای فهم مقاصد و اهداف قرآن، شناخت روح و اسلوب عربی آن ضرورت دارد، بدین منظور مفسر باید شناخت کاملی از محیط مادی (سرزمین‌های عربی با طبیعت مخصوصش) و محیط معنوی (تاریخ، نظام خانوادگی، نظام قبیله‌ای، حکومت، عقاید، هنرها، اعمال و رفتار اعراب) با همه اشکال و تنوعش و به طور کلی، همه آن اموری که زندگی با روحیه عرب بر آن استوار است، کسب کند (طیب حسینی، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۷). نکته آن است که در نگاه اغلب نومعتزلیان، وجود گزاره‌هایی از باور عصر نزول در قرآن، حاکی از واقعیت داشتن آن‌ها نیست. خلف

۱. همچنین وی در آیه کَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ (انعام/۷۱).

الله معتقد است قرآن در هنر بیانی خود، از اعتقادات و تخیلات مردم عرب عصر نزول استفاده کرده و به حقایق و واقعیات علمی نظر نداشته است (خلف الله، ۱۹۹۹ م، ص ۲۷۶). دکتر سروش، زبان عربی بودن قرآن را دلیل تأثیرپذیری وحی قرآنی از فرهنگ عصر نزول معرفی می‌کند.^۱ به باور حسن حنفی، عناصری از فرهنگ عمومی پیش از نزول وحی، در وحی قرآنی راه یافته است. برای نمونه وی فرشته و شیطان را از تصورات موجود در فرهنگ عمومی مردم عصر نزول می‌داند (حنفی، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۳۸)، همچنین داستان‌های قرآنی را قصه‌های تعلیمی می‌داند که از داده‌های انسانی استفاده کرده‌اند، اما به باور او، این داستان‌ها از واقعیتی خبر نمی‌دهد و به حوادثی خارجی اشاره ندارد، بلکه می‌خواهد به انسان درس اخلاق بدهد (حنفی، ۱۹۹۸ م، ج ۲، ص ۱۹۷-۱۹۸). شیخ محمد عبده در مورد داستان‌های قرآنی می‌گوید: گاهی در داستان‌های قرآن، تعبیرات رایج در میان مخاطبین یا منسوب به آن‌ها آورده می‌شود؛ اگرچه در واقع، آن اعتقاد و تعبیر صحیح نیست (رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۳۹۹).

نتیجه آنکه ابوزید همانند معتزلیان و نومعتزلیان معتقد پیوند قرآن با واقعیت‌های اجتماعی عصر نزول است، اما در واقعی دانستن برخی گزاره‌های قرآنی که بارور مردم آن روزگار دلالت دارد از قبیل سحر و جادو، معتزلیان نظرات گوناگونی داشته که برخی از آنان همانند ابوزید و نومعتزلیان قائل به عدم واقعیت این گزاره‌ها هستند.

۳-۴- تاریخمندی قرآن

پیش از هر چیز باید گفت: تاریخمندی قرآن در نظر ابوزید متفاوت با بُعد تاریخی داشتن متن قرآنی به تفسیر گفتمان دینی سنت گرا است که در تفسیر و استنباط احکام به آن توجه دارند، در داشتن بُعد تاریخی و در نظر گرفتن مواردی چون اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، مکی و مدنی و غیره، نظر ابوزید همسو با معتزله و سنت گراها و تقریباً همه مکاتب تفسیری است. از نظر ابوزید مسئله خلق قرآن و تاریخمندی آن از جهت مفهوم و روش، چنان به

۱. ر. ک؛ عبدالکریم سروش، طوطی و زنبور.

بررسی انتساب نصر حامد ابوزید به مکتب اعتزال؛ شمس و میرزاده | ۱۹۵

یکدیگر مرتبط هستند که به نتیجه رسیدن یکی از آن دو، به صورت منطقی باعث به نتیجه رسیدن دیگری می‌شود (ابوزید، ۱۹۹۲ م، ص ۲۰۶). در نظر ابوزید تاریخمندی قرآن سه معنای دارد (گلی، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۵۱-۱۶۲):

۱- تاریخمندی به معنای نفی وجود فراتاریخی قرآن (ادله ابوزید: رابطه دیالکتیک قرآن با فرهنگ عصر نزول، وقوع تغییر و تحول در قرآن، از مقوله فعل بودن قرآن، نیازمندی تحقق کلام به وجود مخاطب، تاریخمندی زبان قرآن، ارتباط قرآن با مسائل جامعه بشر).

۲- تاریخمندی به معنای اعتبار نداشتن کنونی برخی آموزه‌های قرآن (ادله ابوزید: تاریخمندی اصول اعتقادی قرآن، تاریخمندی احکام شرعی قرآن مثل احکام مربوط به بردگان و کنیزان، ربا، جهاد، گرفتن جزیه و غیره).

۳- تاریخمندی به معنای تاریخمندی مفاهیم قرآن.

در این بخش معنای دوم مورد نظر است، به باور ابوزید، برخی احکام شرعی موجود در قرآن (احکام مربوط به بردگان و کنیزان، ربا، جهاد، جزیه و غیره)، صرفاً شواهد تاریخی‌اند (ابوزید، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۸۵). بدین معنا که به حکم تاریخ، از اعتبار افتاده‌اند. مهم‌ترین دلیل ابوزید برای اثبات این مدعا، تغییرات اجتماعی و تحولات تاریخی است (ابوزید، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۸۵).

۳-۴-۱. مقایسه با اعتزال

در مورد تفاوت بین معتزله و نومعتزله در موضوع تاریخمندی قرآن؛ نکته آن است که نوع عقل‌گرایی معتزله آنان را از تعالیم اسلام اصیل دور نکرد، اما عقل‌گرایی افراطی برخی نومعتزله آنان را بر آن داشت تا به لوازمی از جمله تاریخمندی قرآن ملتزم شوند که با اصول اساسی اسلام سازگاری ندارد. معتزلیان قدیم نه تنها احکام قرآن را تاریخمند نمی‌دانند بلکه به سبب اینکه عقل را فقط قادر به درک برخی احکام می‌دانند و به ناتوانی عقل در دستیابی به تکالیف سمعی اعتقاد دارند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ ق، ص ۵۶۴) و

فلسفه ضرورت وحی را بیان احکام می‌دانند (گلی، ۱۳۹۲ ش، ص ۶۶ تا ۷۱). قاضی عبدالجبار می‌گوید: «عقیده ما (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 (ص) بر او نازل کرد و خداوند آن را راهنمای ما در احکام قرار داده تا برای شناخت حلال و حرام به آن مراجعه کنیم» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ ق، ص ۵۲۸). در حالی که تاریخ‌مندی دانستن بسیاری از احکام، از دیدگاه‌های رایج بین نومعتزلیان محسوب می‌شود، به باور آنان، قرآن پدیده‌ای است که در یک وضعیت معین تاریخی نازل شده و بر زمینه‌های فکری و زبانی متعلق به زمان خود، منطبق است، لذا نومعتزلیان به دنبال محدودیت احکام به زمان پیامبر (ص) هستند، چرا که معتقدند بسیاری از آموزه‌های قرآن متناسب با عصر نزول بوده و امروزه اعتباری ندارد و عمل به آن‌ها نه تنها لازم نیست گاهاً بر خلاف اهداف اسلام هم است. فضل الرحمان، مانند ابوزید، علت این امر را تحولاتی می‌داند که در جوامع بشری رخ داده است (علمی، ۱۳۸۶ ش، ص ۸۲). خلف الله معتقد است اگر حکمی از احکام قرآن، بر خلاف مصلحت عمومی جامعه باشد، باید آن را کنار گذاشت (خلف الله، ۱۹۹۹ م، ص ۸۵). آرکون معتقد است که برای هماهنگ شدن آموزه‌های اسلامی با مقتضای مدرنیته، باید قرائت جدیدی از قرآن ارائه داد.

در مورد تاریخ‌مندی دانستن قرآن، عقاید معتزله با نامعتزله مخالف است، ابوزید برخلاف معتزلیان و همسو با نامعتزلیان معتقد است به حکم تاریخ، بسیاری از احکام قرآن از اعتبار افتاده‌اند.

۳-۵- اعجاز قرآن

ابوزید با هر نوع تبیینی که به قرآن موقعیتی فراطبیعی و بیرون از عقل رایج بشری بدهد مخالف است (ابوزید، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۵۵-۲۵۶). وی به بحث اعجاز قرآن اعتبار فرهنگی- ادبی بخشیده است. مهم‌ترین دلیل ابوزید برای اعجاز قرآن، پیچیدگی، غرابت و تحدی آن است، در این زمینه می‌گوید: «با وجودی که قرآن به زبان عربی نازل شده است، ولی غرابت و پیچیدگی خاص خود را دارد. به عنوان یک متن منحصر به فرد، برای انتقال

مفاهیم از برخی رمزهای زبانی استفاده شده است، این دلالت‌ها توسط اعراب تأیید شده و حتی از سوی کسانی که اعتقادی به پیام قرآن ندارند، تحسین شده است. از این پیچیدگی‌ها و تأکید خود قرآن بر اینکه اگر اعراب می‌توانند، آیه‌ای مثل آن بیاورند، اعجاز مطلق قرآن ثابت می‌شود.^۱ با توجه به اعتقاد ابوزید به اینکه وحی قرآن، پس از قرائت پیامبر (ص) بشری می‌شود، باید گفت که مقصود وی از اعجاز قرآن، اعجاز ادبی است که در دیدگاه اولش، همانند دیگر پیروان مکتب ادبی، به آن تصریح کرده است، نه اعجاز همه جانبه قرآن (گلی، ۱۳۹۲ ش، ص ۲۱۷).

۳-۵-۱- مقایسه با اعتزال

بررسی‌ها نشان می‌دهد اینگونه که برخی همه معتزلیان را به نفی اعجاز قرآن متهم می‌نمایند نیست (گلی، ۱۳۹۲ ش، ص ۶۰-۶۲)، اینکه آراء معتزلیان در وجوه اعجاز با یکدیگر متفاوت باشد، امری طبیعی است. برخی مانند جاحظ، اعجاز قرآن را در لفظ می‌دیدند و به محتوا بی‌تفاوت بودند (جاحظ، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۳)، برخی چون قاضی عبدالجبار، اعجاز را هم در لفظ و هم در محتوا می‌دانستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۶، ص ۱۹۷ و ۲۲۴).^۲ نظام اعجاز قرآن را در اخبار از غیب می‌داند. به نظر می‌رسد اعجاز در میان معتزله بیش از آنکه تغییر مضمونی داشته باشد، تغییری شکلی دارد و همه آنان به اعجاز لفظی اولویت داده‌اند و حتی وقتی قاضی عبدالجبار برای بیان اعجاز قرآن از تعبیر «فصاحت» استفاده کرد، بر اعجاز الفاظ قرآن تمرکز داشت، زیرا مدار فصاحت بر الفاظ متمرکز است (خفاجی، ۱۹۹۴ م، ص ۵۵-۵۶). مهم آنکه اعتقاد معتزله به اعجاز قرآن کاملاً منطبق بر دیدگاه کلامی آنان است و وقتی از اعجاز لفظی و فصاحت قرآن سخن می‌گوید، ضروری است به مباحث ادبی قرآن و تفسیر ادبی آن نگاه ویژه‌ای داشته باشند (بهشتی، ۱۳۹۳ ش،

۱. ر.ک: ابوزید، متن بودن قرآن.

۲. ابوعلی و ابوهاشم جبائی، قاضی عبدالجبار و حاکم جشمی، اعجاز قرآن را در فصاحت می‌دانستند و برخی مانند زمخشری و ابوالقاسم بلخی و سکاکی و ابوبکر باقلانی، اعجاز را در نظم قرآن می‌دانند و برخی هم اعجاز قرآن را در اخبار از غیب و نبودن تناقض و اختلاف در قرآن گواه اعجاز آن است می‌دانند (برگرفته از فرمانیان، ۱۳۷۸ ش).

نومعتزلیان نیز به جنبه‌های مختلفی از وجوه اعجاز قرآن توجه داشته‌اند، محمد عبده پس از جمع دیدگاه متقدمان در مورد اعجاز، اعجاز قرآن را در سبک، نظم، بلاغت، تأثیر آن در دل‌های مخاطب و سپس اعجاز را در وجوهی چون خیر دادن از غیب و برکناری از اختلاف و اشتغال بر علوم دینی و قانون‌های اسلامی و آشکار شدن مسائلی دانست که برای مردم ناشناخته بود (رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۹۸) که بعدها به عنوان اعجاز علمی تلقی شد. امین خولی و خلف الله بر اعجاز ادبی تکیه داشت و طه حسین از موثرترین افراد در این نگرش بود (خلف الله، ۱۹۸۴ م، ص ۸)، اعجاز بیانی در مفهوم جدیدش مورد تأکید بنت الشاطی بود. به طور کلی اعجاز در نظر نومعتزلیان بیش از آنکه ثمره بحث بلاغت و بر ساختارهای کلامی و ادبی مبتنی باشد، تفکری است که تحت تأثیر علوم جدید روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی شکل گرفته است (بهشتی، ۱۳۹۳ ش، ص ۵۱۴). به طور کلی مباحث مبنایی و کلامی مورد توجه نومعتزلیان قرار نگرفت و نگرش ادبی نومعتزله به قرآن بیش از آن که صبغه کلامی داشته باشد، از تفکرات نقد ادبی جدید منبعث است، به طوری که اعجاز قرآن و موافقت و مخالفت با آن از بحث صرفاً کلامی خارج شاستد (زرّوق، ۲۰۱۳ م، ص ۱۶۵-۱۶۶). در حالی که نگرش ادبی معتزله، کاملاً بر دیدگاه‌های کلامی آنان مانند خلق قرآن، تأویل و اعجاز استوار بود.

۴- جمع‌بندی و تحلیل

ضمن اذعان به موارد متعدّد تناقضات و ابهام‌گویی‌ها در آراء ابوزید و نیز نقدهای به جایی که از سوی محققان به نظریات وی وارد شده است، فارغ از اینکه نظریات او کپی بوده، برخورد گزینشی داشته و یا اینکه نظریات ابوزید دلالت بر آشنایی و شناخت او از مباحث گوناگون و یا استقلال نظر ایشان دارد، رویکرد ابوزید نشان می‌دهد کلید واژه نظریات ابوزید اثبات تاریخمندی متن قرآن و ارتباط آن با فرهنگ منتسب به آن است که سایر نظریاتش را تحت شعاع قرار داده است.

از ادله‌ای که سبب می‌شود ابوزید معتزله خوانده شود نقدها و آسیب‌های مشترک^۱، ضمن مولفه‌های مشترکی^۲ است که در رویکرد او و معتزلیان وجود دارد. تأیید صاحب نظران دلیل دیگری بر انتساب ابوزید به مکتب اعتزال است برخی مانند جابر عصفور، ابوزید را به دلیل تأکید بر نظریه خلق قرآن، معتزله می‌دانند. به نظر عصفور، عقلانیت مورد تأکید ابوزید صورت جدید و معاصر از عقلانیت معتزله است که معرفت دینی را متصل به بینش اجتماعی کرده است که این بینش اجتماعی را می‌توان با قاعده تحسین و تقبیح عقلی معتزله برابر دانست که در آن عقل انسانی از طریق بررسی خصوصیات پدیده‌ها، آن را قابل وصف برای قبح یا حسن می‌داند (عصفور، ۱۹۹۱ م، ص ۳۳). به اعتقاد عصفور پیوند با معتزله امکان جمع عقلی بین نقائص متعدد را فراهم می‌کند، همانگونه که معتزله قدیم، تناقضی میان گرایش‌های عقلانی و اندیشه‌های دینی خود نمی‌یافتند و مسائل دینی که یک متکلم معتزله بنابر اعتقاداتش آن‌ها را می‌پذیرفت دقیقاً برابر بود با مسائل فلسفی که بر بنای تفکر، آن‌ها را قبول می‌کرد، ابوزید نیز در کتاب *مفهوم النص* با همین رویکرد، میراث دینی را بررسی کرده و میان حکمت و شریعت جدایی نینداخته است (عصفور، ۱۹۹۱ م، ص ۳۳). اما تفاوت‌های عمیقی بین رویکرد ابوزید با جریان اعتزال وجود دارد، از جمله اینکه او اصول خمسه معتزله (توحید (خلق قرآن)، عدل (اختیار انسان)، وعد و وعید، منزل بین المنزلتن، امر به معروف و نهی از منکر) را هیچ‌گاه به صورت جدی بررسی نکرده است. همچنین سخنانی از خود ابوزید نقل شده که اتکای صرف اندیشه‌هایش بر مبانی معتزله را نقد می‌کند، در جایی می‌گوید: «اگر ما دیدگاه بشری بودن علوم دینی را برگزیده‌ایم، این انتخاب بر مبنای موضعی منفعت طلبانه و ایدئولوژیک همانند مواضع اندیشه دینی حاکم نیست، بلکه بر مبنایی عینی که مستند به حقایق تاریخی و حقایق خود متون باشد، استوار است، در چنین رویکردی، استناد به موضع معتزله درباره میراث و آنچه

۱. ز جمله آسیب‌های مبنایی مانند: باور به تأثیر زبان قرآن از فرهنگ عصر نزول و نیز آسیب‌های روشی مانند: برخورد گزینشی با ادله قرآنی و نداشتن نگاه جامع.

۲. از قبیل اینکه تأویل را به عنوان عنصری عقلی در فهم قرآن دانسته و اصول زبان ادبی را در خدمت تأویل عقلی بکار می‌بندند.

درباره حدوث و خلق متن قرآن بیان می‌کند، استنادی تأسیسی نیست، یعنی موضع معتزله به رغم اهمیت تاریخی آن، به تنهایی نمی‌تواند اساس بینش علمی ما درباره متون دینی را شکل دهد، موضع معتزله شاهدی تاریخی و دلالت‌گر بر پیشتانان و طلایه‌دارانی است که اندیشه‌هایی با مضامین مترقی و علمی داشتند و این مضامین است که مبنای آگاهی ما درباره ماهیت متون دینی را شکل می‌دهد و نه شواهد تاریخی» (ابوزید، ۱۹۹۲ م، ص ۲۰۶)، وی در مصاحبه‌ای که با دکتر نوید کرمانی انجام داده از عدم اعتقاد خود به استفاده مجدد از اندیشه‌های معتزله می‌گوید^۱.

موارد زیر از تحلیل و مقایسه آراء ابوزید با معتزله و نومعتزله روشن می‌شود:

- ابوزید در دیدگاه اولش در مورد ماهیت وحی، با پیش‌فرض الهی دانستن مبدأ وحی، آن را متنی از جنس زبان و رابطه لفظ و معنا از نوع «تطابق» دانسته و بر این باور است که الفاظ ثابت و مفاهیم متغیر هستند. وی در دیدگاه دوم و سوم قائل به غیروحيانی بودن الفاظ است، دیدگاه وی به رغم آنکه اصول معرفت‌شناختی معتزله را برای فهم عقلانی وحی الهی کارآمد می‌داند با معتزلیان در فاعلیت پیامبر (ص) در خلق قرآن و رابطه لفظ و معنا متفاوت است. نومعتزلیان نیز همانند دیدگاه دوم و سوم ابوزید، معتقدند وحی از تجربه پیامبر (ص) شکل گرفته است

- ابوزید همانند معتزلیان و نومعتزلیان موافق حدوث قرآن است، وی از باور خلق قرآن برای اثبات تاریخمندی آن بهره برده است، او قرآن را صفت فعل خداوند و خلق شدن در لوح محفوظ را دیدگاهی اسطوره‌ای می‌داند، معتزلیان نیز خلق قرآن را صفت فعل خداوند می‌دانند، دلیل آنان باورهای کلامی و اعتقادیشان است که توصیفات الهی در مورد قرآن و حفظ آن را تنها با مخلوق بودن سازگار می‌دانند. دیدگاه نومعتزلیان، از همخوانی خلق قرآن با نگرش غرب درباره عهدین و نیز رواج نگرش زبان‌شناسی نوین نشأت می‌گیرد. دلایلی که ابوزید برای خلق قرآن ارائه می‌دهد با دلایل معتزلیان تفاوت

۱. ر.ک: مقاله «Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu

."Zayds Mafhum an-nass", (kermani, 1996, p 68).

دارد، ابوزید به جای آنکه به طور کامل به تشریح صفات الهی بپردازد، تنها پس از توضیح اجمالی درباره صفات الهی به وابسته بودن نحوه بیان قرآن به شرایط زمانی می‌پردازد، لذا استدلال ابوزید در صفت فعل، حادث دانستن و انکار نزول دفعی قرآن، مانند معتزلیان است، اما ضمن اختلاف در وجود قرآن در لوح محفوظ، به لحاظ مبنایی با معتزله متفاوت است.

- ابوزید در مورد تأثر قرآن از فرهنگ عصر نزول، از نومعتزلیانی چون عبده، طه حسین، خولی، خلف الله تأثیر پذیرفته و معتقد است قرآن به تمام معنا، از واقع اثر می‌پذیرد، معتزلیان نیز بازتاب مردم عصر نزول بر قرآن را می‌پذیرند، اما محل نزاع، در واقعیت داشتن مفاهیمی که بر عقاید آن روزگار دلالت دارد و در قرآن آمده است می‌باشد، در این موضوع معتزلیان نظرات متفاوتی داشته‌اند اما همگی هرگز این موارد را به معنای وجود خطا در قرآن نمی‌دانند، در واقع بهتر است گفته شود معتزلیان تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول را به معنایی که در نظر ابوزید و نومعتزلیان دارد نمی‌پذیرند، چرا که ابوزید و نومعتزلیان این مفاهیم را واقعی ندانسته و به عنوان شاهد تاریخی جهت عبرت‌گیری تلقی نموده‌اند.

- ادله‌ای که معتزله برای ضرورت وحی بیان کرده‌اند (بیان احکام) با دیدگاه ابوزید درباره تاریخمندی قرآن منافات دارد. همانند نومعتزلیان در دیدگاه ابوزید، ماهیت احکام نسخ‌پذیر است باید بر حسب زمان و مکان دگرگونی یابد (ابوزید، ۱۹۹۵ م، ص ۱۳۵)، مهم‌ترین دلیل ابوزید، تغییرات اجتماعی و تحولات تاریخی است.

- تلاش معتزلیان در تبیین اعجاز یک تلاش عقلانی است چرا که در تلاشند وجهی برای اعجاز مطرح کنند و آن را در محدوده قوانین بگنجانند و بتوانند آن‌ها را شناسایی و معلوم کنند (توکل‌ی بینا و اکبری، ۱۳۹۱ ش، ص ۸)، از این رو ابوزید خود را دنباله‌روی آنان قرار داده تا به نقش فرهنگی متن برسد^۱، مقصود وی از اعجاز قرآن، اعجاز ادبی است که در دیدگاه اولش، همانند امین خولی دیگر پیروان مکتب ادبی، به آن تصریح کرده

است، معتزلیان نیز به جنبه‌های مختلفی از اعجاز توجه داشته‌اند، به نظر می‌رسد نزد همه معتزلیان نیز اعجاز لفظی اولویت داشته باشد. نومعتزلیان نیز به وجوه مختلف اعجاز، بالاخص اعجاز ادبی توجه داشته‌اند، به طور کلی مباحث مبنایی و کلامی معتزلیان، در اعجاز مورد توجه نومعتزلیان قرار نگرفت. لذا در بحث اعجاز، آرا ابوزید از یک سوی به جهت مبنایی، با معتزله و از سوی دیگر در جنبه ادبی با نومعتزلیان همسویی بیشتری دارد که البته جنبه ادبی مورد توجه معتزلیان نیز بوده است.

نتیجه‌گیری

به رغم شباهت‌های بسیار معتزلیان و نومعتزلیان، اختلافاتی بین آنان وجود دارد. مقایسه اجمالی آراء ابوزید با معتزلیان و نومعتزلیان در مباحث ماهیت وحی، حدوث قرآن، تاریخ‌مندی و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ مردم عصر نزول، اعجاز نشان می‌دهد در مواردی آراء معتزلیان و نومعتزلیان برخلاف یکدیگر است، در این موارد آراء ابوزید موافق نومعتزلیان است (از جمله تاریخ‌مندی قرآن)، در مواردی نظر ابوزید و معتزلیان قدیم و جدید یکسان است اما ادله و مبنایی رسیدن به این برداشت با یکدیگر متفاوت است (از جمله در بحث اعجاز و حادث بودن قرآن)، در مواردی هم معتزلیان نظرات متفاوتی داشته‌اند که البته نظر گروهی از آنان با نومعتزله و ابوزید همسو است (از جمله در وحی و واقعیت نداشتن گزاره‌های قرآنی که دال باور مردم هصر نزول است). آنچه از مجموع حاصل می‌شود این است که آراء ابوزید با معتزله و نومعتزله به دلیل رویکرد عقل‌گرایانه‌اشان شباهت‌هایی را دارد اما رویکرد معتزلیان بیشتر از باورهای کلامی آنان نشأت می‌گیرد درحالی که رویکرد کلامی نزد نومعتزلیان و نصر حامد نمود کمتری دارد.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Zeinab Shams



<https://orcid.org/0000-0002-6984-6552>

Razieh Sadat Mirzadeh



<https://orcid.org/0000-0001-8113-0146>

منابع

قرآن کریم

ابوزید، نصر حامد. (۱۳۷۶ ش). *تاریخ‌مندی، مفهوم پوشیده و مبهم*، ترجمه: محمدتقی کریمی، مجله نقد و نظر، شماره ۱۲.

ابوزید، نصر حامد. (۱۳۷۹ ش). *تأویل، حقیقت و نص*، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، مجله کیان، شماره ۵۴، ص ۲-۱۷.

ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۳ ش). *نقد گفتمان دینی*، ترجمه: حسن اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: یادآوران.

ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۹ ش). *معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن)*، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.

ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲ م). *نقد الخطاب الدینی*، قاهره: سینا للنشر.

ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۵ م). *النص السلطه الحقیقه، الدارالبیضاء، المركز الثقافی العربی*.

اسعدی، محمد، همکاران. (۱۳۹۷ ش). *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، جلد ۲، قم: جعفری، چاپ ۳.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۳۹۷ ق). *الابانه عن اصول الدیانه*، تحقیق: فوئیه حسین محمود، قاهره: دارالانصار، چاپ ۱.

بهشتی، نرگس، (۱۳۹۳ ش). *تشابه و تفاوت‌های معتزله با نومعتزله در رهیافت ادبی به قرآن*، پژوهش‌نامه ثقلین، دوره ۱، شماره ۳، ص ۴۹۹-۵۲۲.

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، (۱۳۹۳ ش). *مقایسه اعتزال قدیم و جدید، نشریه معارف*، شماره ۱۰۷.

توکلی‌بینا، میثم، اکبری، رضا، (۱۳۹۱ ش). *اعتبار معرفتی قرآن از دیدگاه نصر حامد ابوزید: رویکردی فرهنگی-ادبی*. سال ۱۳، شماره ۴.

جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۴۲۴ ق). *الحيوان*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ ۲.

جاحظ، عمرو بن بحر. (بی‌تا). *البيان والتبيين*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالفکر.

حنفی، حسن، (۱۹۹۸ م). *من العقیده الی الثورة*، ج ۱، چاپ ۱، بیروت: دارالتنوير للطباعة و للنشر.

۲۰۴ | دو فصلنامه علمی سراج شئیر | سال دوازدهم | شماره ۴۳ | پاییز و زمستان ۱۴۰۰

حنفی، حسن. (۱۳۸۰ ش). از نقد سند تا نقد متن (۵)، ترجمه محمدحسین روحانی، مجله علوم حدیث، شماره ۲۰.

خفاجی، ابو محمد عبدالله بن سنان. (۱۹۹۴ م). سرّ الفصاحه، تحقیق: علی فوده، قاهره: مکتبه الخانجی.

خلف الله، محمد احمد. (۱۹۸۴ م). مفاهیم قرآنی، کویت: عالم المعرفة.

خلف الله، محمد احمد. (۱۹۹۹ م). الفن القصصی فی القرآن الکریم، قاهره: موسسه الانتشار العربی، سینا للنشر، چاپ: ۴.

رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ ق). التفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه.

زرّوق، حسین. (۲۰۱۳ م). جهود الامة فی الاعجاز الیانی للقرآن الکریم المسار و المال و المکتبه، قاهره: دارالسلام.

زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدهلّل. (۱۴۰۸ ق). البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالفکر.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتب العربی.

طیب حسینی، محمود. (۱۳۸۷ ش). امین خولی و مولفه های تفسیر ادبی، مجله مشکوه، شماره ۹۹.

عبده، محمد. (۱۳۸۵ ق). توحید، بیروت: دارالکتب العربی.

عصفور، جابر. (۱۹۹۱ م). مفهوم النص و الاعتزال المعاصر، مجله ابداع، شماره ۳، ص ۳۰-۴۷.

علمی، محمد جعفر. (۱۳۸۶ ش). بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین، مجله علوم سیاسی، دوره ۱۰، شماره ۳۷، ص ۷۱-۱۲۴.

فاضل، احمد محمد. (۲۰۰۸ م). الاتجاه العلمانی المعاصر فی علوم القرآن الکریم، دمشق: مرکز الناقد الثقافی.

فرمانیان، مهدی. (۱۳۷۸ ش). اعجاز قرآن از دیدگاه معتزله، دو فصلنامه هفت آسمان، دوره ۱، شماره ۳، ص ۱۶۱-۱۷۶.

قاضی، عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۲ ق). شرح الاصول الخمسه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

قاضی، عبدالجبار بن احمد. (۱۹۶۵ م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره: الدار المصریه.

بررسی انتساب نصر حامد ابوزید به مکتب اعتزال؛ شمس و میرزاده | ۲۰۵

گلی، جواد.، یوسفیان، حسن. (۱۳۸۹ ش). جریان شناسی نو معتزله، مجله کلامی معرفت، سال ۱، شماره ۳، ص ۱۱۵-۱۴۲.

گلی، جواد. (۱۳۹۲ ش). نقد و بررسی چپستی وحی قرآنی در نگاه نو معتزله با تاکید بر دیدگاه نصر حامد ابوزید، قم: موسسه امام خمینی (ره).

متقی فر سعید.، (۱۳۹۳ ش). جریان شناسی نو معتزله، مجله معارف، شماره ۱۰۷.

مصباحی، عبدالله. (۱۳۹۱ ش). بررسی رویکرد عقلانی معتزله در اعتقادات، فصل نامه کلام اسلامی، شماره ۸۱، ص ۷۳-۱۰۰.

ملاحمی خوارزمی، محمود ابن محمد.، (۱۳۸۶ ش). الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مالدونگک و مارتین مکدرموت، بی جا.

وصفی، محمدرضا. (۱۳۸۹ ش). نو معتزلیان: گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد آرکون، حسن حنفی، تهران: نگاه معاصر.

References

The Holy Quran

Abu Zaid, Nasr Hamed., (1997). *Historiography, a hidden and ambiguous concept*, translated by Mohammad Taghi Karami, Naqd wa Nazar Magazine, No. 12. [in Persian]

Abu Zaid, Nasr Hamed., (2000). *Interpretation, truth and text*, translated by Morteza Kariminia, Kian magazine, number 54, pp. 17-2. [in Persian]

Abu Zaid, Nasr Hamed., (2004). *Criticism of religious discourse*, translated by Hassan Ashkouri and Mohammad Javaher Kalam, Tehran: Yadavaran. [in Persian]

Abu Zaid, Nasr Hamed., (2010). *The meaning of the text (research on the sciences of the Qur'an)*, translated by: Morteza Kariminia, Tehran: Tarh-e No. [in Persian]

Abu Zaid, Nasr Hamed., (1992). *Criticism of al-Khattab al-Dini*, Cairo: Sina publication. [in Arabic]

Abu Zaid, Nasr Hamed., (1995). *Al-Nus al-Sulta al-Haqiqah*, Al-Dar al-Baida, Al-Maqar al-Thaqafi al-Arabi. [in Arabic]

Asadi, Mohammad., et al., (2017). *Pathology of interpretive currents*, volume 2, Qom: Jafari, 3rd edition. [in Persian]

Ash'ari, Abulhasan Ali bin Ismail., (2018). *Al-Abaneh on Usul al-Diyaneh*, research: Fouqieh Hossein Mahmoud, Cairo: Dar al-Ansar, 1st edition. [in Arabic]

Abdo, Mohammad., (2006). *Tawheed*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [in Arabic]

- Asfour, Jaber., (1991). *The concept of modern text and Al-Itzal*, Ibdā' magazine, No. 3, pp. 30-47.
- Beheshti, Narges., (2013). *Similarities and differences between Mu'tazila and Non-Mu'tazila in the literary approach to the Qur'an*, Saghalin Research Journal, Volume 1, Number 3, pp. 522-499.
- Elmi, Mohammad Jafar., (2007). Review and criticism of Fazlur Rahman's theory in the reconstruction of ijthad in religion, *Journal of Political Science, Volume 10, Number 37*, pp. 71-124. [in Persian]
- Fazel, Ahmad Mohammad., (2008). *The contemporary secular trend in the sciences of the Holy Qur'an*, Damascus: Al-Naqd Al-Thaqafi Center. [in Arabic]
- Farmanian, Mehdi., (1999). *Miracles of the Qur'an from the point of view of Mu'tazila*, Haft Asman Quarterly, Volume 1, Number 3, pp. 161-176. [in Persian]
- Goli, Javad., Yousefian, Hassan., (2010). Theology of Nomu'tzaleh, *Theological Journal of Marafet, Year 1, Number 3*, pp. 115-142. [in Persian]
- Goli, Javad., (2012). *Criticism and analysis of the Qur'anic revelation in the view of Nomu'tazila with emphasis on the view of Nasr Hamid Abu Zayd*, Qom: Imam Khomeini Institute (RA). [in Persian]
- Hanafi, Hassan., (1998). *Man al-Aqeedah al-Thawra*, vol. 1, print 1, Beirut: Dar al-Tanvir for printing and publishing. [in Arabic]
- Hanafi, Hassan., (2001). From Document Criticism to Text Criticism (5), translated by Mohammad Hossein Rouhani, *Journal of Hadith Sciences, No. 20*. [in Persian]
- Jahiz, Amr bin Bahr., (2003). *Al-Haiwan*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, 2nd edition. [in Arabic]
- Jahiz, Amr bin Bahr., (n.d.). *Al-Bayan and Al-Tabain*, research: Abdussalam Mohammad Haroun, Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Khafaji, Abu Muhammad Abdullah bin Sinan., (1994). *Surr al-Fasaha*, Research: Ali Fouda, Cairo: Al-Khanji School. [in Arabic]
- Khalafullah, Mohammad Ahmad., (1984). *Quranic concepts*, Kuwait: Alem al-Marafah. [in Arabic]
- Khalafullah, Mohammad Ahmad., (1999). *Alfann al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim*, Cairo: Al-Arabi publishing house, Sina publishing house, edition: 4. [in Arabic]
- Motaghifar Saeed., (2013). *New Mu'tazila flowology*, Ma'arif magazine, number 107. [in Persian]
- Mesbahi, Abdullah., (2012). Investigating the Mu'tazila's rational approach in beliefs, *Islamic Theology Quarterly, No. 81*, pp. 73-100. [in Persian]
- Molahami Khwarazmi, Mahmoud Ibn Mohammad., (2007). *Al-Faiq fi Usul*

- al-Din*, research and introduction: Wilfred Maldong and Martin McDermott, n.p.
- Qazi, Abdul Jabbar bin Ahmad., (2001). *Sharh al-Usul al-Khumsa*, Beirut: Dar al-Ahiya al-Trath al-Arabi. [in Arabic]
- Qazi, Abdul Jabbar bin Ahmad., (1965). *Al-Mughni fi Awab Al-Tawheed wa Al-Adl*, Cairo: Al-Dar al-Masriyyah. [in Arabic]
- Rashid Reza, Mohammad., (1993). *Al-Tafsir al-Qur'an al-Karim al-Shahir in Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Marafa. [in Arabic]
- Research Institute of Islamic Culture and Thought., (2013). *Comparison of old and new retirement*, *Ma'arif magazine*, number 107. [in Persian]
- Tavakoli Bina, Meisam., Akbari, Reza., (2013). *The epistemological validity of the Qur'an from Nasr Hamed Abu Zaid's point of view: a cultural-literary approach*. Year 13, Number 4.
- Tayeb Hosseini, Mahmoud., (2008). *Amin Khouli and the components of literary interpretation*, *Mashkawa magazine*, number 99.
- Vasfi, Mohammad Reza., (2009). *Nomu'atzlian: Conversation with Nasr Hamed Abu Zaid, Abed Al-Jabari, Mohammad Arkun, Hassan Hanafi*, Tehran: Negah-e Mo'aser. [in Persian]
- Zarrouq, Hossein., (2013). *The efforts of the nation in al-Ijaz al-Bayani for the Holy Quran*, Al-Masr, Al-Mal, and Al-Maktab, Cairo: Dar al-Salam. [in Arabic]
- Zarakshi, Badr al-Din Muhammad bin Abdullah, (1408 AH). *Al-Barhan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar., (1986). *Al-Kashaf on the truths of Gawamaz al-Tanzil and Ayun al-Aghawil in the ways of Ta'awil*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [in Arabic]

استناد به این مقاله: شمس، زینب، میرزاده، راضیه السادات. (۱۴۰۰). بررسی انتساب نصر حامد ابوزید به مکتب اعتزال، دو فصلنامه علمی سراج منیر، ۱۲(۴۳)، ۱۷۷-۲۰۷.

DOI: 10.22054/ajsm.2022.65040.1780



Seraje Monir is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.