

جریان‌شناسی و مبانی فکری اعتزال نو

محمد عرب‌صالحی^۱ - سعید متقی‌فر^۲

چکیده

مقاله حاضر به معرفی جریان اعتزال نو و تحلیل مبانی فکری آن می‌پردازد. اعتزال نو، که قلمرو جغرافیایی آن جهان عرب از جمله مصر، همچنین شبه قاره و حتی ایران را شامل می‌شود، در یک نگاه کلی به متقدم و متأخر قابل تقسیم است. شخصیت‌های برجسته‌ای چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، ابن عاشور، سیدقطب به عنوان مهمترین نمایندگان نومعتزله متقدم، همچنان بر حفظ اصول اسلامی تأکید دارند و به بازنگری در تفسیر متون دینی بر اساس عقل و زمانه پرداخته‌اند و امثال امین الخولی، نصر حامد ابوزید، محمد ارکون، حسن حنفی و عبدالکریم سروش و بسیاری دیگر از روشنفکران دینی، به عنوان برخی از مهمترین شخصیت‌های نومعتزله متأخر، با استفاده از عقل خودبنیاد غربی و عقلانیت ابزاری و استمداد از مبانی هرمنوتیک فلسفی و تفسیر ادبی و نتیجه حاصل از آن یعنی نسبی‌گرایی که لازمه ذاتی عقلانیت مدرن و پست مدرن غربی است، بسیاری از گزاره‌های دینی را تاریخمند و قابل نقد و تأویل دانسته و در راه حلی که برای مسأله تقابل مدرنیته و سنت دینی ارائه می‌کنند جانب مدرنیته را بر سنت دینی غلبه داده و آموزه‌های دین را به نفع مدرنیته تأویل برده یا تعلیق کرده‌اند.

واژگان کلیدی: جریان‌شناسی، اعتزال نو، عقل‌گرایی، عقل خودبنیاد، پلورالیزم،

تاریخ‌مندی.

۱. استاد گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی salehnasrabad@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته دکتری دانشگاه باقرالعلوم (ع) saeed.۲۲۶۴@yahoo.com

مقدمه

معتزله از جمله مذاهب کلامی در اسلام به شمار می‌آیند که وجه ممیزه آن با دیگر مذاهب، افراط در رویکرد عقلی برای تفسیر و تبیین آموزه‌های دینی است. امروزه نیز گروهی از نواندیشان اسلامی، با رویکردی عقلی، سعی در حل معضلاتی دارند که اسلام در مواجهه با مدرنیته با آنها روبرو شده است. به نمایندگان این نوع تفکر در دوران اخیر، «اعتزال نو» اطلاق می‌گردد. از جمله اولین کسانی که این عنوان را بکار برده آقای ایگناس گلدزیهر آلمانی در «العقیده و الشریعه فی الاسلام» است؛ در ترجمه عربی «الاعتزال الحدیث» تعبیر شده است. (تسهر، ۱۹۴۶: ۲۵۹؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۵) خاستگاه اعتزال جدید را هم مثل اعتزال قدیم باید در بلاد سنی مذهب جستجو کرد اما احیاناً در اعتزال جدید افرادی هم پیدا می‌شود که پیش‌زمینه مذهبی آنها تشیع است و خود آنها اعتراف دارند که متعلق به مکتب اعتزال نو هستند؛ به عنوان نمونه عبدالکریم سروش خود می‌گوید که نومعتزلی است؛ او جهان اسلام را نیازمند تجدید تجربه اعتزال می‌داند و به توجه و استفاده از میراث آنان فرا می‌خواند؛ او معتزلیان قدیم را که به زعم وی عقل مستقل از وحی را بنیان نهادند می‌ستاید. (سروش، ۱۳۸۷، www.islahweb.org؛ همو، ۱۳۸۳، www.dr.soroush.com) مجتهد شبستری نیز که نصر حامد ابوزید گفته همه آرای او را قبول دارد و هر گونه اختلاف نظر با شبستری را نفی می‌کند (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۷)، خاستگاه جریان نواندیشی دینی را معتزله می‌داند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۵: www.mohammadmojtahedshabestari.com). جریان «نومعتزله» مدعی ادامه رویکرد مذهب کلامی «معتزله» در بررسی مسائل دینی و دین‌شناسی است از همین جهت از آن با تعبیر «نومعتزله» یا «اعتزال نو» یاد می‌شود. به طور کلی آثاری که در مورد این جریان تولید شده است را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود:

یک: آثاری که به جریان‌شناسی آنها پرداخته‌اند. مانند کتاب «گفتگوی انتقادی با نومعتزلیان» اثر محمد رضا وصفی و همچنین مقاله «جریان‌شناسی نومعتزله»

نگاشته جواد گلی و حسن یوسفیان و نیز مقاله «معرفی معتزلیان معاصر» نوشته سعیده غروی.

دو: آثاری که بصورت موضوعی افکار و نظریات نومعتزله در باب دین‌شناسی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. این‌گونه آثار نسبت به دسته پیش از فراوانی بیشتری برخوردارند؛ که از ذکر آن در این مقاله صرف‌نظر می‌شود.

سه: آثاری که هم به جریان‌شناسی این مکتب فکری پرداخته و هم آرای دین‌شناختی آنان را مورد بررسی و نقد قرار داده است. شاید بتوان مدعی شد که کاملترین این آثار مجموعه‌ی پنج جلدی مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو، است که در ضمن برگزاری «همایش بین‌المللی جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو» توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در بهمن ماه ۱۳۹۳ به کوشش محمد عرب‌صالحی رونمایی و منتشر شد این مجموعه تا کنون به دوزبان ترکی استانبولی و عربی ترجمه و چاپ شده و در این مقاله هم مکرر مورد استناد واقع گردیده است.

مذهب کلامی معتزله با آغاز قرن دوم هجری پا به عرصه وجود گذاشت. آغاز ظهور معتزله و نامگذاری آن به قصه‌ای که شهرستانی در کتاب ملل و نحل خود آورده برمی‌گردد که بر اساس آن حسن بصری (۱۱۰ق)، در پاسخ به فردی که از او درباره گروهی که مرتکبین گناهان کبیره را کافر می‌دانند (وعیدیه خوارج) و گروهی که معتقدند گناه کبیره به ایمان ضرری نمی‌زند (مرجئه) پرسید. حسن بصری در حال تفکر بود که واصل بن عطاء (۸۰-۱۳۱ق) گفت: مرتکب کبیره نه مؤمن مطلق است و نه کافر مطلق، بلکه در منزلی بین این دو است. سپس واصل از حسن بصری جدا شد اینجا بود که حسن بصری گفت «اعتزل عنا واصل» و به این ترتیب او و پیروانش به «معتزله» معروف شدند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۸/ ۶۲ و همچنین ن. ک: فخررازی، ۱۴۱۳: ۱۰) از عوامل بسط و گسترش اعتزال می‌توان به همجواری با ادیان دیگر و دفاع نمایندگان این تفکر از اسلام در مقابل اندیشمندان سایر ادیان اشاره نمود. (الخراشی، ۱۴۱۳:

۲۶۷) نقش حمایت بنی‌العباس از معتزله را نیز نمی‌توان در گسترش آنها نادیده گرفت؛ پس از ورود کتب علمی و فلسفی از کشورهای دیگر به ممالک اسلامی و ترجمه آنها به زبان عربی در دوران بنی‌العباس، معتزله نیز که با هدف مقابله و پاسخگویی به شبهات و مسائل مطرح شده در این کتب به فراگیری و مقابله با این افکار به روشی عقلی پرداختند مورد توجه بنی‌العباس قرار گرفته و تحت سایه حمایت آنان، فعالیت خود را تشدید نمودند (ر.ک: مهدی لدین الله، بی‌تا: ۲۰-۱۲۷) بسط و توسعه فلسفه نیز یکی دیگر از عوامل گسترش تفکر اعتزالی بود. آنها که مدافع عقاید اسلامی بودند، در مواجهه با مخالفان خود متوجه شدند که فلسفه را به عنوان سلاحی قدرتمند در مناظره به کار می‌برند. (المعتق، ۱۴۲۱: ۴۸-۵۰).

در ادامه به تفصیل، تقسیمات و انشعابات اعتزال نو مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. تقسیمات و شاخه‌های اعتزال نو و قلمرو آنها

برای مکتب فکری اعتزال نو می‌توان تقسیمات و انشعابات متعددی در نظر گرفت. در این نوشتار متفکران اعتزال نو ذیل دو تقسیم کلی اعتزال نو متقدم و متأخر و نیز شاخه‌های مختلف این تفکر به لحاظ جغرافیایی بررسی خواهند شد.

الف. اعتزال نو متقدم و اعتزال نو متأخر

به دنبال هجده تمدنی غرب به جهان اسلام دو گروه در کشورهای اسلامی شکل گرفت گروه اول ضمن تاکید بر اصالت اسلام و آموزه‌های آن دنبال خوانش نواز این آموزه‌ها است بنحوی که پاسخ‌گوی نیازهای جدید جوامع اسلامی و جهان باشد. گروه دوم در مقابل مدرنیسم بنحوی تسلیم شدند و معتقدند برای چاره مشکلات و عقب‌ماندگی‌های جهان اسلام باید همه فرایندی که در جهان مدرن اتفاق افتاد این‌جا هم جاری شود. نوع افراد این گروه هر جا بین آموزه‌های دین و مدرنیته تعارضی پیدا شود به راحتی حکم به تاریخت آموزه‌های دینی به نفع مدرنیته می‌کنند. به عبارت دیگر شاخصه اصلی تمامی نومعتزله آن است که در همه آنها به نوعی

دغدغه پیوند بین سنت و مدرنیته وجود دارد. اما رویکرد آنها در این رابطه یکسان نیست. ویژگی متقدمین اعتزال‌نو آن است که در تقابل بین سنت و مدرنیته، جانب سنت را غلبه داده‌اند. اما شاخصه اصلی اعتزال نو متأخر آن است که در تقابل مذکور جانب مدرنیته را بر سنت غلبه داده‌اند. (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۸؛ مصاحبه با استاد خسروپناه) اینک به معرفی اجمالی افراد شاخص هر کدام از این دو جریان ذیل معرفی شاخه عربی اعتزال نو خواهیم پرداخت.

• نو معتزله متقدم

مهمترین شخصیت‌های این جریان عبارتند از:

- سید جمال الدین اسدآبادی (۱۳۱۴-۱۲۵۴ق): سید جمال الدین که دغدغه اصلاح‌گری مهمترین زمینه فکری او بود، یکی از عوامل انحطاط مسلمین را عدم پیروی از عقل می‌داند و سعادت را از نتایج عقل و بصیرت برمی‌شمرد. او نسبت به ورود خرافه و آلوده شدن عقل به زنگار اوهام، هشدار می‌دهد و آن را مانع حرکت فکری انسان و راز سعادت ملت‌ها را در صفا و جلا دادن عقل با صیقل توحید می‌داند. وی در تعریف و تمجید عقل برخلاف بسیاری از نو معتزله متأخر، از دایره اعتدال خارج نشده و برای آن حد و حدودی نیز قائل است (حسینی افغانی و عبده، ۱۴۲۳(ب): ۴۲). لذا او به عقلانیت خودبنیاد، اعتقادی ندارد بلکه مخالف آن است و با وجود اینکه خود اندیشمندی عقل‌گرا است و در زمانی که مطالعات فلسفه و منطق در الازهر حرام بود، تنها متفکری بود که به تدریس این علوم همت گماشت (حسینی افغانی و عبده، ۱۴۲۳(الف): ۲۲-۲۳)، با قدرت و شجاعت به مصاف عقل‌بسندگی و روشن‌گری غرب رفت (ر.ک: حسینی افغانی و عبده، ۱۴۲۳(ب): ۴۱). سید جمال الدین در مقاله‌ای با عنوان «تفسیر مفسر» و نیز کتاب معروفش با نام «الرد علی الدهرین» به نقد آراء سیداحمدخان هندی و همچنین نقد و ابطال عقائد امثال داروین و دیموقراطیس که با شبهه افکنی‌های خود باعث تشکیک در عقائد مسلمین و تضعیف

ایمان آنان می‌شدند پرداخت (ر.ک: نصری، ۱۳۹۰: ۸۸۸). از دیدگاه وی اصلاح‌گری و فاصله گرفتن از انحطاط، از مسیر گفتمان اسلامی می‌گذرد و معتقد است این تنها راه سعادت انسان است و تمدن بدون دین استحکام نخواهد یافت و خیری در اصلاحات بدون قواعد دین و قرآن کریم وجود ندارد (حسینی افغانی و عبده، ۱۴۲۳ (ب): ۳۷-۳۸).

- شیخ محمد عبده (۱۲۶۵-۱۳۲۳ق): محمد عبده که به شاگردی سید جمال الدین مفتخر است، در راه تجدید فکر اسلامی و زدودن زنگار بدعتها و خرافات و اضافات از اصول اسلام کوشید (ر.ک: عبده، ۱۴۱۴: ۸۱۲). وی پایبندی به اصول و تعالیم دین را در اولویت کارهای خود قرار داد و بحث‌های علمی خود را بر این اساس دنبال کرد. اما بر خلاف استاد خود، سید جمال الدین که مردی «انقلابی» بود و برای پیش‌برد اهداف خود به توده‌های مردم و عوام تکیه می‌کرد، فعالیت‌های اصلاحی عبده از محدوده تدریس خارج نشد و راهی غیر انقلابی را در پیش گرفت. لذا بر خلاف سید جمال الدین، کارهای علمی او ثمره عملی و انقلابی مشهودی در اجتماع مسلمین پیدا نکرد (عبده، ۱۴۱۴: ۸۴۲، ۸۵). محمد عبده نیز همیشه به جایگاه و نقش عقل انسانی در بحث و نظر، برای وصول به حقائق اشیاء در این عالم تأکید می‌نماید (همان، ۱۸۵) و بر آن است که آنچه که از مطالعه آیات قرآن کریم بر می‌آید مطلق العنان بودن عقل است برای اینکه نقشی را که در راه وصول به حقایق هستی برای او تعیین شده است ایفا نماید (عبده، ۱۹۹۸: ۶۳-۶۴). او نه مانند سلفیون فقط اکتفا به نصوص می‌کند و نه مانند عقلیون فقط نگاه عقلی دارد (همان، ۱۸۷). او در پاسخ به شبهات و مسائل مدرنیته، از اصول، منابع و فلسفه اسلامی کمک می‌گیرد و نه تنها در این جهت گرایش به فلسفه غرب پیدا نمی‌کند بلکه به نقد شدید آن می‌پردازد. به عنوان مثال او بعد از دیدار و گفتگو با اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳م) فیلسوف انگلیسی که به سبب سقوط غرب در مادیات از آینده اروپا اظهار یأس و ناامیدی کرده بود، نظر خود را در مورد غرب و فلاسفه آن اینگونه بیان می‌کند: «اسپنسر فیلسوف در کار اروپا حیران‌مانده و با وجود قدرت علمی اروپا به ناتوانی آن اعتراف می‌کند، پس

چاره چیست؟ چاره در رجوع به دین است چرا که دین، طبیعت انسانی را کشف و آن را به اهل این کار در هر زمانی می‌نمایاند اما آنان با روی‌گردانی از تعالیم دین نسبت به آن جاهل می‌مانند.» (عمار، ۲۰۰۵: ۷۰) محمد عبده به رغم حسنات و خدماتی که به لحاظ علمی داشته است، کاستی‌هایی نیز داشته است. (ر.ک: جبریلی، ۱۳۹۱: ۱۹۷)

حسن البناء (۱۳۲۴-۱۳۶۸ ق) و سید قطب (۱۳۲۴-۱۳۸۷ ق): حسن البناء با امتداد افکار رشید رضا، زمینه پیدایش اخوان المسلمین را فراهم آورد. اخوان المسلمین هم با گرایشات سلفی خود در مصر متوقف نماند بلکه تفکرات خود را در کشورهای مختلفی مانند مصر، سوریه، لبنان، عراق، سودان، کویت، امارات، تونس، الجزایر و مراکش و همچنین مالزی، اندونزی، پاکستان، بنگلادش و ترکیه منتشر کرد. سید قطب نیز پس از حسن البناء، تئوریسین این جریان شد. سید قطب که گرایشات سوسیالیستی داشت، بعد از آشنایی با اندیشه‌های مودودی، تفکر اسلام جامع‌نگر را مطرح کرد و به اصول عقاید دینی مانند توحید، بُعد اجتماعی داد که تأثیر بسیاری بر نواندیشان پس از خود گذارد. او در حقیقت درباره حضور دین در جامعه و چگونگی جمع بین اسلام و دنیای مدرن تئوری پردازی نمود که یکی از آنها طرح دموکراسی اسلامی است. (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۸، ۵۷-۵۸؛ مصاحبه با استاد خسروپناه)

محمد بن طاهر ابن عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۳ ق): ابن عاشور نیز که به عنوان یکی دیگر از متقدمین نومعتزله مطرح است، علیرغم تأکیدی که بر عقل دارد از دایره اعتدال خارج نشده و در دوگانه سنت و مدرنیته، به سنت وفادار مانده است. او در مقدمه مهمترین اثر خود یعنی تفسیر «التحریر و التئویر» منظور از نام این اثر و وجه تسمیه آن را تحریر معنای درست و تنویر عقل جدید دانسته است (ابن عاشور، بی‌تا: ۸، ۹). ابن عاشور در تفسیر خود، عقل را اعظم دقائق خلقت انسان (همان، ج ۲۱، ص ۱۵۰)، و اشرف مختصات (همان، ج ۳۰، ص ۳۷۵) او می‌داند. او معتقد است که اگر حجاب‌های گمراهی و هواهای نفسانی نباشد ایمان به وحدانیت خالق مقتضای عقل خواهد بود و آمدن پیامبران برای بیدار کردن عقلها و فطرتها است. (همان، ۸۶، ۲۱۱) ابن

عاشور پروژه اصلاح را در دو زمینه پی می‌گیرد که عنصر اصلی در هر دو زمینه، تکیه بر حریت عقل و رهایی از قید تقلید است. این دو زمینه در کارهای ابن عاشور عبارتند از اصلاح علوم و نظام تعلیمی (ابن عاشور، ۱۴۲۱: ۵۶) و دیگر اصلاح جامعه اسلامی (همان، ۵۷). ابن عاشور در عین حال به محدودیت عقل انسانی در ادراک برخی امور نیز توجه می‌دهد و بدین حقیقت معترف است که برخی از علوم و تکالیف در قدرت ادراک بشری نمی‌گنجند. او از افرادی است که منطق و حکمت را فراگرفته و کتاب النجات شیخ الرئيس ابوعلی سینا و مقدمه ابن خلدون و دلائل الاعجاز عبدالقاهر جرجانی و موافقات شاطبی از جمله کتاب‌هایی است که در دانشگاه الزیتونه تدریس نموده است و در بسیاری از موارد به اقوال فلاسفه استشهد می‌کند و روش‌های آنان را در استدالات و تحلیلات خود بکار می‌گیرد (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۱: ۱۷).

• نومعتزله متأخر

مهمترین شخصیت‌های نومعتزله متأخر عبارتند از:

امین الخولی (۱۳۱۳-۱۳۸۵ ق): دوره متأخر و جدید نواعترال از امین الخولی آغاز می‌شود. اولین جرقه‌های نگاه تاریخی به دین در میان نومعتزله نیز از کار تفسیر ادبی امین الخولی در دو اثر «مناهج التجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر» و «مناهج القرآن» آغاز گردید. تأکید او بر این بود که معنای قرآن باید همان گونه که در عصر پیامبر فهمیده می‌شده، کشف گردد و قرآن باید به مثابه متنی ادبی نگریسته شود که مانند هر اثر ادبی دیگر باید در بافت تاریخی آن تفسیر شود (ویلانت، ۱۳۸۳: ۱۰-۱۱). پس از او شخصیت‌های دیگری مانند طه حسین، مصطفی عبدالرازق و احمد امین ظهور یافتند که هر کدام به نوعی تحت تأثیر وی قرار داشتند. (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۸؛ مصاحبه با استاد خسروپناه)

حسن حنفی (۱۳۵۳-۱۴۴۳ ق): حسن حنفی نیز از کسانی است که با دو کتاب «من العقیده الی الثوره» و «الدین و الثوره» در جهت اجتماعی نمودن مباحث

فلسفی و کلامی تلاش نمود و با کتاب «التراث و التجدد» کوشید به نوعی دغدغه میراث کهن و جدید را حل کند. او برای این پروژه، سه مرحله پیشنهاد کرد؛ اول، بازسازی سنت کهن؛ دوم، بازاندیشی میراث غربی و سوم، نظریه پردازی مستقیم درباره واقعیت‌های عینی امت عرب اسلامی. وی در اثری ابداعی با نام برای اولین بار در کتابی با عنوان «مقدمة فی علم الاستغراب» مسأله غرب‌شناسی را مطرح نمود.

نصر حامد ابوزید (۱۳۶۲-۱۴۳۱ ق): بعد از حسن حنفی تأثیرپذیری اسلام‌شناسی نومعتزله از تفکر پست مدرن نمود بیشتری دارد؛ مثلاً نصر حامد ابوزید یکی از شاگردان حسن حنفی، با توجه به مباحث هرمنوتیک و مباحث زبان‌شناسی که در دوره پست مدرن شکل گرفته است، بررسی ارتباط قرآن و فرهنگ زمان را در دستور کار قرار داد؛ از نظر ابوزید متن قرآن محصول فرهنگی زمانی خاص است (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۸: ۲۴)؛ در نتیجه زمان‌مند و تاریخ‌مند است (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۰۵-۵۰۶). از دیدگاه وی وحی و اسلام هر دو واقعیتی تاریخی‌اند و قرآن حاصل گفتمان دیالکتیکی با واقعیت‌های عینی زمان خود است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۱۳). او برای شناخت سنت و جمع بین سنت و تجدد، بازخوانی معتزله، اشاعره و ابن عربی را در دستور کار خود قرار داد. در گفتمان او مدرنیته بر سنت غلبه دارد و در واقع سنت با مدرنیته تفسیر می‌شود نه اینکه به دنبال پاسخ پرسش‌های مدرنیته از دل سنت باشد (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۵۹/۸؛ مصاحبه با استاد خسروپناه).

محمد ارکون (۱۳۴۶-۱۴۳۱ ق): یکی از شاخص‌ترین افراد این جریان محمد ارکون است. او در اوایل دهه ۱۹۶۰ میلادی با مهاجرت به پاریس، در درس افرادی چون رژی بلاشر، کلود کائن، میشل فوکو، کلود لوی استراس و پیر بوردیو شرکت کرد. وی بیش از بیست سال با عنوان استاد کرسی تاریخ اندیشه اسلامی در دانشگاه سوربن تدریس کرد. مهم‌ترین کتاب‌های او عبارت‌اند از: الفکر العربی، تاریخیه الفکر العربی الاسلامی، الفکر الاسلامی: قرائنه عملیه، این هوالفکر الاسلامی المعاصر؟، و قضایا فی نقدالعقل الدینی. مهم‌ترین پروژه فکری که به

اعتراف خودش عمرش را در آن صرف کرد «نقد عقل اسلامی» است (ارکون، ۱۹۹۸ (ب): ۱۸۳). با برخی از دیدگاه‌های وی در همین نوشتار آشنا خواهیم شد.

ب. تقسیم جغرافیایی اعتزال نو

به لحاظ جغرافیایی پراکندگی متفکران اعتزال نو ذیل چند شاخه کلی قابل تقسیم است.

- شاخه عربی با محوریت مصر

این شاخه در بند قبل ذیل تقسیم به اعتزال نو متقدم و اعتزال نو متاخر توضیح داده شد. این شاخه در بسیاری از کشورهای عربی مثل مغرب، سوریه، تونس، الجزایر، اردن، لبنان و فلسطین فعال و نمایندگان زیادی به ترویج افکار نومعتزله در این کشورها مشغول بوده و هستند.

- شاخه شبه قاره

در شاخه شبه قاره بیشتر حرکت‌های اصلاحی، سنتی بوده است و تنها چند شخصیت محدود از جمله سید احمد خان هندی و اقبال لاهوری؛ متأثر از دنیای مدرن هستند؛ سید احمد خان هندی (۱۳۱۶-۱۲۳۲ق) تحت تأثیر جاذبه‌های صنعتی و تفکر مادی جهان مسیحیت قرن بیستم، برای خروج مسلمین از انحطاط، راه حل را در این دید که آموزه‌های اسلامی مخالف مسیحیت را به نحوی تأویل برده و بین این دو دین و تمدن، آشتی برقرار نمایند. او در تفسیر خود به نام «تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان» برخی مفاهیم چون ملک و جن و روح الامین و وحی و معجزات و بهشت و جهنم را بر مبنای پوزیتیویسم رایج در جهان غرب تفسیر نمود.

اقبال لاهوری نیز اگر چه در اشعار خود خیلی سنتی است ولی در تفکر فلسفی اش و در کتاب احیای فکر دینی خود متأثر از الهیات لیبرال است به عنوان مثال در بحث ماهیت وحی دیدگاهی شبیه الهیات غربی دارد او وحی را نوعی غریزه در پیامبر ﷺ می‌داند؛ درست شبیه اعمال غریزی موجود در گیاهان و حیوانات می‌داند (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۳۶) و معتقد است تا زمانی که آدمی در مرحله کودکی و

حاکمیت غریزه بسر می‌برد، به وحی نیاز دارد و پس از اینکه دوران طفولیت بشر سپری گردید و عقل بشر به کمال خود رسید، نیاز به آن قوه غریزی نیز برطرف می‌گردد (ر.ک: همان، ۱۳۷). بر همین اساس تفسیری که در برخی آثار خود از خاتمیت ارائه می‌دهد همسو با برخی دیگر از روشنفکران است که عصر عقل را عصر استغناء از وحی دانسته‌اند (سروش، ۱۳۷۸: ۱۴۱). او معتقد است «چون عقل تولد یافت بایستی که آن را با جلوگیری از اشکال دیگر معرفت تقویت کنند.» (اقبال‌لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۳۷) از منظر او خاتمیت یعنی به پایان رسیدن حجیت و اعتبار سخن کسانی که مدعی ارتباط با فوق طبیعتند (ر.ک: همان، ۱۳۸).

شخصیت‌های سنتی این جریان افکاری شبیه نومعتزله متقدم مصر دارند، شخصیتی مانند فضل الرحمن که متولد هند بود و تلاش کرد درک جدیدی از اسلام ارائه دهد و به مشکلات و چالش‌های زمان خود پاسخ دهد. او در کتاب «مفاهیم عمده قرآن»، معتقد بود که قرآن نباید صرفاً بر مبنای تفسیرهای سنتی و متعارف محدود شود و برای درک صحیح قرآن، باید به زمان و مکان نزول آیات توجه کرد لذا فهم قرآن باید با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی روز باشد. او بر استفاده از عقل و تفکر منطقی در درک و تفسیر دین تأکید فراوان داشت و معتقد بود که ایمان به خدا و تعالیم دینی نباید در تضاد با عقل باشد. فضل الرحمان در کتاب «اسلام و مدرنیته» در برابر جریان‌های فکری که خواهان جدایی کامل دین از سیاست و اجتماع بودند در تلاش است تا نشان دهد اسلام توان مقابله با چالش‌های دنیای مدرن را دارد و می‌تواند پاسخگوی نیازهای انسان در مواجهه با مدرنیته باشد. او معتقد بود که فلسفه‌های غربی، به‌ویژه آنچه از دوران روشنگری و رنسانس به‌وجود آمده، در مواردی، با ارزش‌های دینی و معنوی ناسازگارند و در نظریه‌های خود در مورد انسان و معنای زندگی، به‌طور ناقص و گمراه‌کننده سخن گفته‌اند.

– شاخه ایران

دیدگاه‌های برخی از روشنفکران ایرانی بسیار شبیه دیدگاه‌های نومعتزله متأخر

عرب است این قرابت به حدی است که شخصی همچون دکتر سروش خود را نومعتزله خواند. از باب مفهوم‌گیری از این اعتراف با همان معیاری که دکتر سروش خود را نومعتزلی می‌خواند می‌توان محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، حبیب‌الله پیمان و سایر روشنفکران ایران را نیز نومعتزلی دانست. دغدغه روشنفکران ایران نیز پیدا کردن راه حلی برای مسائل ناشی از تقابل مدرنیته و سنت دینی است. آنان نیز در راه حل خود اغلب جانب مدرنیته را بر سنت دینی غلبه داده‌اند و به تفسیر و بازتعریف مفاهیم دینی بر اساس راه‌حل‌های مدرنیسم و پست مدرنیسم پرداخته‌اند. اساساً روشنفکری در ایران همیشه از جهان عرب تأثیر پذیرفته است؛ لذا روشنفکری نومعتزلی در ایران حرف تازه‌ای ندارد و همان دیدگاه‌های روشنفکران جهان عرب را بومی‌سازی کرده است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۸/ ۶۲-۶۳؛ مصاحبه با استاد خسرو پناه)

۲. مبانی فکری اعتزال‌نو متأخر

نومعتزله متأخر در معرفت‌شناسی و دین‌شناسی خود همسو با روشنفکران مغرب زمین از مبانی فکری مختلفی برخوردارند که برخی از مهمترین آنها عبارتند از:

الف. اعتقاد به عقل خودبنیاد غربی و در ادامه اعتقاد به عقل ابزاری

یکی از مهمترین و اساسی‌ترین مبانی فکری نومعتزله، رویکرد افراطی آنان به عقل است. رویکرد این گروه به عقل بسیار شبیه رویکرد فلاسفه غرب مدرن است. یعنی عقلی خودبنیاد که خود را بنیاد اعتبار همه چیز می‌داند؛ عقلی که توانایی ورود در همه عرصه‌ها را دارد و اگر چیزی را نمی‌فهمد دلیل بر آن است که آن چیز وجود ندارد. ریشه عقل خودبنیاد را باید در کوگیتوی دکارت جستجو کرد؛ دکارت با شک روشی خود به این نتیجه رسید که چون من به شک خودم یقین دارم پس شک موجود است و چون به خودم هم که شک می‌کنم یقین دارم پس خودم هم وجود دارم و هستم؛ در واقع این یقین من است که باعث می‌شود حکم کنم چیزی وجود دارد یا ندارد؛ به عبارت دیگر در دکارت موجود واقعی تبدیل شد به موجود یقینی و یک امر

معرفت‌شناختی وارد امر هستی‌شناختی شد؛ این جاست که ریشه اساسی اومانیزم شکل گرفت و انسان و یقین و عقل او بنیاد اعتبار همه چیز شد؛ وقتی از مصطفی ملکیان سوال می‌شود که آیا شما دینداری را در برابر عقلانیت خودبنیاد قرار دادید یا در برابر عقلانیت به طور مطلق؛ آن گونه که از سخن شما بر می‌آید گویی دینداری مغایر با عقلانیت است پاسخ می‌دهد بله من اصلاً معنای عقلانیت غیر خودبنیاد را نمی‌فهمم همانطور که معنای عقلانیت غیردینی را که برخی روشنفکران کشورمان بیان می‌کنند متوجه نمی‌شوم؛ من معنای عقلانیت اعتزالی، اشعری، اصولی و اخباری را به هیچ عنوان نمی‌فهمم بنابراین در واقع دینداری در برابر عقلانیت خود بنیاد قرار می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۶)

البته پس از گذشت یکی دو قرن و ظهور اشتباهات فراوان عقل خودبنیاد و رسیدن به پلورالیزم معرفت‌شناختی و نسیت، عقل خودبنیاد، به عقل ابزاری منجر شد و در مواردی که عقل خودبنیاد حکم قطعی نداشت عقل ابزاری پا به میدان نهاده و تکلیف انسان را در مقام عمل روشن می‌کند همان که امروز دستمایه پراگماتیست‌ها شده و صرفاً برای این که کار بشر را در این دنیا رتق و فتق کنند کاربرد دارد؛ در واقع از نگاه عقل ابزاری، هدف براحته و سیله را توجیه می‌کند؛ بعنوان مثال اگر کشوری مبتلا به بیکاری میلیونی مردم و جوانان شد عقل ابزاری به راحتی حکم می‌کند که مثلاً صنعت سکس را ترویج کنید تا مشکل اشتغال جوانان حل شود صرف نظر از این که به سعادت بشر لطمه بزند یا نه و اصولاً سعادت هم توسط همین عقل ابزاری تعریف خواهد شد نه این که یک مابازای واقعی و ثابت داشته باشد. نوع نواعترالیان متاخر به هر دو نوع عقل فوق الذکر اعتقاد دارند.

محمد ارکون (۱۹۲۸-۲۰۱۰م) از نومعتزلیانی است که در راه حل خود برای برون رفت از مشکلات و انحطاط مسلمانان به نقد عقل اسلامی پرداخته و در پی اثبات عقلی خودبنیاد و مستقل از وحی است. او که چهل سال از عمر خود را مصروف «نقد عقل اسلامی» نمود این پروژه را، پروژ عمر خود دانسته (ارکون، ۱۹۹۸ (ب): ۱۸۳) و

معتقد است تا زمانی که به عقل اسلامی ملتزم باشیم همچنان متحیر و سرگردان، مقلد، مکرر، تابع و محافظه‌کار باقی خواهیم ماند و نخواهیم توانست بین عقلانیت روشن‌گر و نجات‌بخش از جهالت و گمراهی فکری و بین عقلانیت جعلی که خود را جای حق نشانده و واقعیت را اشتباه جلوه می‌دهد و مؤید و مؤسس معارف غلط و باطل است فرق بگذاریم (همان، ۹-۱۰).

نصر حامد ابوزید نیز که نام پروژه خود را «نقد گفتمان دینی» گذارده، مانند دیگر همفکرانش، پیرو عقلانیت انتقادی غربی است، می‌گوید: «سلطه عقل قابلیت خطا دارد ولی به همان نسبت قادر به تصحیح خطاهای خویش نیز می‌باشد و مهم‌تر از آن اینکه عقل یگانه ابزار ما برای فهم است (فهم خود و جهان و واقعیت) و با احکام نهایی، قطعی و یقینی جز می‌سر آشتی ندارد. تعامل عقل جهان‌شمول و واقعیت اجتماعی و طبیعی، نصوص را به عنوان بسترهای گشوده برای تغییر و تحول مستمر و بررسی و تفسیر مدام می‌بیند و از آنجا که گفتمان دینی می‌داند که پذیرش سلطه عقل تمام حربه‌اش را از او می‌گیرد و نقاب ایدئولوژیکش را بر می‌دارد، بنابراین از بازی در میدان عقلانیت سر باز می‌زند و در برابر کوششهایی بنیادین در فرهنگ ما به حربه تکفیر رو می‌آورد.» (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۴)

ب. اعتقاد به تاریخ‌مندی قرآن و بسیاری از آموزه‌های دین

تاریخ‌مندی و تاریخی‌بودن از عناوین و صفاتی است که به هرچه متصل شود، کنایه از سیالیت، تغییر، موقتی و عرضی‌بودن آن شیء دارد؛ از آن حیث که زاییده اوضاع خاصی است و فراخور همان اوضاع، کارآمدی دارد و در زمان یا مکان و یا اوضاع دیگر، اصلاً کارایی ندارد یا کارایی خود را از دست داده است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۲). به دنبال اعتقاد به عقل خودبنیاد، طبیعی است که جریان نواعترال هر جا از فهم و هضم آموزه‌های دین و قرآن عاجز شوند حکم به تاریخ‌مندی آن کرده و آن را مختص زمان نزول دانسته و در دل تاریخ دفن کنند؛ لذا از نظر آنان قرآن کتابی قابل

نقد شمرده می‌شود و هر کس با گزاره‌های وحیانی روبرو می‌شود می‌تواند در صحت آنها تردید کند و سپس برای رفع تردید، آنها را ضمن مشاهده واقعیت‌ها و تعقل و تفکر بر روی آنها به آزمون بگذارد. (پیمان، ۱۳۸۴: ۵۲) محمد آرکون قرآن را که اساسی‌ترین نتیجه و تجلی عقل الهی است، «گفتمانی اسطوره‌بنیان» و عقل اسلامی را مخلوطی از گفتمان اسطوره‌ای و تاریخی دانسته است (ارکون، ۱۹۹۶: ۱۰). ابوزید نیز معتقد است که آموزه‌های اسلام سرشار از گفتمان اسطوره‌ای و خرافی است و مسلمین برای خروج از انحطاط باید عقلانیت را در گفتمان دینی خود حاکم سازند. ابوزید، ارتباط تقوا با افزایش روزی و برکت در زندگی را از مصادیق اسطوره و خرافه در دین دانسته است (ابوزید، ۱۹۹۴: ۵۵، ۶۳) او معتقد است همه امور غیبی دین مثل عرش و کرسی و فرشتگان و جن و شیاطین و صراط و پرونده‌های اعمال و غیر آن، همه از تصورات اسطوره‌ای هستند. (ابوزید، ۱۹۹۵: ۱۳۵) دیگری می‌نویسد: «احکام اسلام آمیخته به اسطوره‌اند و اگر از آن‌ها اسطوره زدایی شود به راحتی به مرور زمان قابل تغییرند، مثلاً حجاب جنبه اسطوره‌ای دارد، نه این که برای حفظ عفت باشد. بله، عفت را باید حفظ کرد، ولی حفظ آن در هر زمانی به یک روش است و آن روشی است که عرف زمان، آن را بپسندد.» (سروش، ۱۳۷۸: ۳۳) شبستری می‌نویسد: ما آموزه‌های عقیدتی و اخلاقی تمام شده‌ای که یک بار تنظیم کرده‌اند و تمام شده است و تا هزار سال همه باید بخوانند، نداریم آموزه‌های اخلاقی و آموزه‌های عقیدتی همیشه باید با یک دید نقادانه زیر ذره بین قرار گیرد و با کمال آزادی و بدون خط قرمز مشمول بحث علمی قرار بگیرد. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۲: ۸)

ج. اعتقاد به تاریخمندی شخص پیامبر ﷺ

در نگاه نواعزال‌یون انسان موجودی تاریخی و محدود در چنبره اوضاع و احوال تاریخی و پیچیده‌شده در آنهاست و این در ذات و ماهیت انسانها بوده و همه‌شمول است؛ ابوزید معتقد است محمد ﷺ نخستین گیرنده متن قرآنی و مبلغ آن، پاره‌ای از

واقعیت و جامعه خود بود. فرزند جامعه و محصول آن بود در مکه یتیم بزرگ شد و چنان که همسالانش در صحرا پرورش می‌یافتند در میان قبیله بنی سعد تربیت یافت چونان اهل مکه به تجارت پرداخت و... و خود می‌گفت من فرزند زنی هستم که در مکه، قدید^۱ می‌خورد. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۲۳)

سروش می‌گوید: «چنین است که معنای بی‌صورت از خدا و صورت از محمد است؛ دم از خدا و نی از محمد، آب از خدا و کوزه از محمد است؛ خدایی که بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی به نام محمد بن عبدالله ﷺ می‌ریزد و لذا همه چیز یکسره محمدی می‌شود: محمد عرب است؛ لذا قرآن هم عربی می‌شود (سروش، بشر و بشیر، ۱۳۸۸: www.dr.soroush.com) و همو می‌گوید: «هیچکس در این عالم معیار خوبی نیست و اگر به فرض در مورد خدا بپذیریم که هرچه آن خسرو کند شیرین کند ولی این حرف را در مورد هیچ یک از بندگان خدا نمی‌توانیم بپذیریم ما حداقل می‌توانیم بگوییم الف خوب است اما نمی‌توانیم بگوییم خوب الف است این آغاز یک فاجعه اخلاقی سنگین است که باید از شر آن به خدا پناه برد» (سروش، ۱۳۸۱: ۷۹)

د. اعتقاد به تاریخ‌مندی عقل انسان

ارکون در نقد عقل اسلامی به مؤلفه تاریخ‌مندی توجه بسیار دارد و حتی کتابی با عنوان «تاریخیه الفکر العربی الاسلامی» به تحریر در آورده است. او یکی از مهم‌ترین معایب عقل اسلامی را تلقی فراتاریخی بودن آن از جانب مسلمانان می‌داند. از منظر وی معرفت‌شناسی معاصر، اعتقادی به امکان اصالت عقل و یا حقیقت‌نهایی ندارد؛ چراکه حقیقت متغیر است و عقل از عصری به عصر دیگر دچار تطور و دگرگونی می‌شود (ارکون، ۲۰۰۳: ۱۷۷). او عقل را تاریخ‌مند می‌داند (ارکون، ۱۹۹۸ (الف): ۲۳۷)؛ زیرا عقل‌های اشخاص گوناگون در زمان‌های مختلف با یکدیگر

۱. گوشت تکه تکه و خشکانده شده (المنجد)

تفاوت دارند (ارکون، ۲۰۰۱: ۱۹۰). از نظر ارکون، عقل هر شخصی از شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی زمان خویش با همه دستاوردهای آن زمان متأثر است؛ بنابراین تابع تغییرات تکاملی نظام‌های فرهنگی و معرفتی جاری در زمان هر متفکری است. (ارکون، ۱۹۹۸ (الف): ۲۳۷-۲۳۸) نصر حامد ابوزید نیز اصل و آغاز را همانا حاکمیت عقل دانسته است؛ عقل نه از آن جهت که مکانیسمی ذهنی، صوری و دیالکتیک است بلکه از نظر آنکه فعالیت اجتماعی تاریخی و پویا است. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۴)

به اعتقاد عبدالکریم سروش تحول یا تکامل عقل جزو مسلمات این دوران به شمار می‌رود. عقل مدرن و عقل کلاسیک متفاوتند چون محصولات این دو عقل یعنی علم و فلسفه و اخلاق و سیاست و اقتصادشان متفاوتند و چون چنین است از تن دادن به نوعی نسبی‌گرایی چاره‌ای نیست (سروش، ۱۳۸۶: ۱۵)

هـ. اعتقاد به پلورالیزم معرفت‌شناختی

یکی دیگر از مبانی فکری نومعتزله به تبع هرمنوتیک فلسفی، بحث نسبیت فهم و اعتبار همه فهم‌هاست؛ به عبارت دیگر ما انسان‌ها متفاوت از هم می‌فهمیم نه برتر از یکدیگر؛ سنجه‌ای برای ارزش‌گذاری فهم‌ها در بین نیست. نظریه تعدد قرائتها از دین که زیاد بر زبان اعتزال‌نو جاری است مصداقی از همان نسبیت مطلق فهم است که جوهر اصلی هرمنوتیک فلسفی را تشکیل می‌دهد. این نظریه متن قرآن کریم را به متنی بشری که حاصل فهم یک بشر از وحی است تنزل داده و قواعد فهم یک متن بشری را بر آن تحمیل می‌کند. ابوزید در یک مصاحبه به صراحت ادعا دارد «مسلماناً از هرمنوتیک مدرن بسیار آموخته‌ام. دیدگاه‌هایی که به رابطه پویای بین متون و تفسیر آنها می‌پردازند، بسیار محکم و قاطعانه‌اند، منظورم سیرت مکالمه بین متن و تفسیر آن است. به همین دلیل است که خود من هنگام تفسیر قرآن، به نظریات هانس گورگ گادامر و کتاب حقیقت و روش اورجیوس می‌کنم.» (ابوزید، مصاحبه با نشریه آلمانی

طیب تیزی با استناد به آیه شریفه ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ۱۸) می‌گوید «از این آیه معلوم می‌شود که اعتقاد به اینکه گفتمان دینی، انعکاسی مماثل نزد همه دارد، توهمی بیش نیست.» وی می‌گوید «باید معنای دومی را که شنونده آن را می‌فهمد، مد نظر داشت ... و به همین دلیل است که ما بسیار بر اصطلاح "تعدد دلالات" و "تعدد قرائات" از یک متن تکیه می‌کنیم.» (البوطی و تیزی، ۱۹۹۹: ۱۱۲). محمد ارکون نیز بر اساس قاعده سیالیت متن در هرمنوتیک فلسفی به سیالیت متن قرآن کریم اشاره می‌کند (ارکون، ۱۹۹۶: ۱۷).

و. اعتقاد به پلورالیسم دینی

یکی دیگر از مهمترین مبانی و عقائد نومعتزله متأخر اعتقاد به پلورالیسم دینی است که البته بی تأثیر از پلورالیسم معرفت‌شناختی نیست؛ به تعبیر جان هیک که یکی از طراحان این نظریه غربی محسوب می‌گردد «پلورالیسم دینی این اعتقاد است که هم حقانیت و هم نجات‌بخشی در زندگی حق انحصاری هیچ دینی نیست.» (رشاد، ۱۳۹۱: ۴۶ و نیز: هیک، ۱۳۸۴: ۴۹) این نظریه همان چیزی است که به آن تکرگرایی دینی و در زبان عربی «التعددية» می‌گویند. ادعا در این نوع تلقی از پلورالیسم دینی آن است که حال که بر اساس مبانی معرفت‌شناختی روشنفکری، حق مطلق وجود ندارد و همه امور نسبی‌اند، تمامی ادیان به نسبت و از جهاتی می‌توانند از حقیقت برخوردار باشند.» (البنّا، ۲۰۰۱: ۲۴). به قول حسن حنفی ادیان همه یکسان هستند و اختلافات میان گروه‌های مختلف، اختلاف‌های اجتماعی و سیاسی هستند؛ نه مسیحیت بهتر از اسلام است و نه اسلام بهتر از مسیحیت و مؤمنان همه برابر و یکسان هستند (حنفی، ۱۳۸۵: ۸).

ز. اعتقاد به پلورالیسم فرهنگی

از نگاه اعتزال نو متأخر فرهنگ مثل یک لحاف چهل‌تکه است که انواع رنگ‌ها در کنار هم قرار گرفته و همدیگر را تکمیل کرده و زیبایی خاصی می‌آفریند؛ تمام رفتارها

در یک جامعه حق بروز و ظهور دارد و تنها محدود کننده آن عدم تجاوز به حق دیگران است؛ تولرانس و تحمل همه این رفتارها از لوازم چنین ایده‌ایست. این نوع پلورالیزم هم در نتیجه نسبیت معرفت‌شناختی پدید آمده است. این که به راحتی گفته می‌شود: «من دلم می‌خواهد رنگ‌های شاد بپوشم و یا دلم می‌خواهد با حجاب باشم و یا بدون حجاب باشم کسی حق ندارد به من دستور دهد اسلام پلورالیزم فرهنگی را تحمل می‌کند (عبادی، ۱۳۸۲: ۱۲)، یا ادعا می‌شود همجنس‌بازی از حقوق انسان است یا حتی ازدواج با محارم از حقوق انسان شمرده می‌شود (سروش، ۱۳۸۹: www.dr.soroush.com) همه از مصادیق اعتقاد به پلورالیزم فرهنگی است.

به اعتقاد ملکیان باید قبول کرد که فرهنگ‌های مختلفی وجود دارند و هیچ کدام حق مطلق یا باطل مطلق نیستند؛ باید به همزیستی مسالمت‌آمیز همه فرهنگ‌ها راضی شوید. باید پلورالیزم فرهنگی را پذیرفت (ملکیان، ۱۳۸۱: ۸).

البته اعتزال نو دیدگاه‌های خاصی در مورد قلمرو دین، خاتمیت، ماهیت وحی، امامت، عصمت و.. دارند که بسیار متفاوت از قرائت رایج است اما ظرفیت مقاله اجازه پرداختن به آن را نمی‌دهد.

۳. تمایزات و تشابهات اعتزال جدید و قدیم

مقایسه و بررسی وجوه تشابه و تمایز معتزله با نومعتزله می‌تواند درک بهتری از تفکرات و رویکرد نومعتزله در مواجهه با مسائل دینی در اختیار قرار دهد.

الف: وجوه تشابه معتزله و نومعتزله

بین معتزله قدیم و جدید شباهت‌هایی وجود دارد که مهمترین آنها عبارتند از:

- شباهت در عقل‌گرایی

تفکر اعتزالی در واقع از همان ابتدا با نوعی تکیه بر عقل، سعی در تفسیر آموزه‌های دینی داشت. آنها که در تمسک به عقل شدت به خرج دادند (سبحانی، بی تا (الف: ۳۷۸) سهم بیشتر و بزرگتر را حتی در جایی که عقل برای حکم در آن راهی

ندارد به عقل دادند. (همو، بی‌تا(ب): ۳۱۹) احمد امین مصری در تبیین عقل‌گرایی افراطی معتزله می‌گوید: «معتزله عنان عقل را برای بحث در همه مسائل رها کرده بدون اینکه به هیچ حدی محدودش نمایند. آنان به عقل این حق را دادند که درباره آسمان و زمین، خدا و انسان و ... بحث کند و دایره مشخصی را برای غوص در آن مشخص نکردند.» (امین، ۱۹۶۴: ۳۶۸) البته می‌توان به قطع مدعی شد که معتزله در ادامه حیات خویش در تقابل فکری با افکار فلسفی سایر ملل و ادیان، برای پاسخ‌گویی به مسائل مطرح شده از سوی رقیب خود چاره‌ای جز استفاده از عقل انسانی و مستقل از تعالیم نقلی اسلام نداشتند؛ چرا که پاسخ‌ها باید به گونه‌ای می‌بود که آنان که معتقد به اسلام نیستند نیز به راحتی آنها را بپذیرند.

جریان فکری نومعتزله متقدم نیز با استفاده از همین روش در صدد پاسخ به سؤالات و شبهاتی که اسلام در تقابل با مدرنیته با آن روبرو شده بود برآمد. سید جمال الدین که به احیاگر تفکر نومعتزلی معروف است یکی از راههای خروج از انحطاط مسلمین را بازگشت به عقل و عقلانیت اسلامی می‌دانست و در تبیین عقلی آموزه‌های اعتقادی اسلام تلاش فراوان نمود. او که مذهب شیعی خود را آشکار نمی‌نمود و در فضایی سنی و سلفی، به ترویج مباحث عقلانی شیعه که تشابه بسیار به معتزله دارد پرداخت، جریانی جدید در اهل سنت به وجود آورد که از سوی سلفیون به جریان نومعتزله معروف گشت. بنابراین شروع جریان نومعتزله با سید جمال الدین و شاگردان مستقیم و غیر مستقیم او از جمله محمد عبده (۱۲۶۵-۱۳۲۳ق)، در ادامه، این جریان عقل‌گرایی در عالم اهل سنت، در اعتزال نو متأخر با افراط‌ها و انحرافات مواجه شد که همین امر باعث برانگیختن انتقادات علمای شیعه به جریانات منحرف نومعتزلی گشت.

- مشابهت در مقابله با شبهات سایر ادیان

با گسترش اسلام به سایر کشورها، مسلمانان به طور طبیعی در مجاورت صاحبان ادیان دیگر و تفکرات و اعتقادات آنها قرار گرفته و بیم آن بود که شبهات ملحدین و

مشرکین در عقائد مسلمین تأثیر نموده و ایمان آنان را متزلزل نماید. مذهب کلامی معتزله با شیوه عقلانی خود توانست در مواجهه با اندیشمندان سایر ادیان تا حدودی با این قبیل افکار مبارزه نموده و برای شبهات مطروحه پاسخ فراهم آورد (ر.ک: حنفی، حسن، موسوعه الحضاره العربی الاسلامی، ج ۲، ص ۶۳۰). نومعتزله متقدم نیز از این جهت با معتزله شباهت دارد؛ تاریخ نشان می‌دهد که تمدن اسلامی از حدود دو قرن پیش دچار تقابلی جدید و جدی با جهان غرب شده و این سؤال که چرا مسلمین در مقایسه با غرب دچار انحطاط و عقب‌ماندگی شده‌اند و استعمار غربی توانسته است بر بلاد اسلامی مسلط گردد، ذهن بسیاری از متفکرین اسلامی را به خود مشغول کرد. از سوی دیگر عده‌ای از مستشرقین مورد حمایت استعمار، مانند ارنست رنان و فرح انطون با حمله به عقائد مسلمین و مطرح نمودن شبهات و مسائلی، از جمله اثبات عاملیت دین اسلام در انحطاط مسلمین و ادعای مخالفت و ناسازگاری اسلام با علم (Bril, 1991: 2/ 418)، کمر به تضعیف آموزه‌ها و عقائد اسلامی بسته بودند. برخی از شبهه‌متفکرین مسلمان مانند سید احمد خان هندی (۱۸۱۷-۱۸۹۸م=۱۳۱۶-۱۲۳۲ق) تحت تأثیر جاذبه‌های صنعتی و تفکر مادی جهان مسیحیت قرن بیستم، برای خروج مسلمین از انحطاط، راه حل را در این دیدند که آموزه‌های اسلامی مخالف مسیحیت را به نحوی تأویل برده و بین این دو دین و تمدن، آشتی برقرار نمایند. او در تفسیر خود به نام «تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان» برخی مفاهیم چون ملک و جن و روح الامین و وحی و معجزات و بهشت و جهنم را بر مبنای پوزیتیویسم رایج در جهان غرب تفسیر نمود. جریان فکری دیگری نیز در مقابل به وجود آمد که در برابر سیاست‌ها و تهاجمات استعمار غربی به اسلام و مسلمین مقاومت می‌کرد. حرکت سید جمال الدین اسدآبادی (۱۳۱۴-۱۲۵۴ق) و محمد عبده (۱۳۲۳-۱۲۶۶ق) از این دست بود (ر.ک: البهی، ۱۳۸۴ق: ۱۰-۲۴) سید جمال الدین در مقاله‌ای با عنوان «تفسیر مفسر» و نیز کتاب معروفش با نام «الرد علی الدهرین» به نقد آراء وی و همچنین نقد و ابطال عقائد امثال داروین و دیموقراطیس

که با شبهه افکنی‌های خود باعث تشکیک در عقائد مسلمین و تضعیف ایمان آنان می‌شدند پرداخت. (نصری، ۱۳۹۰: ۱۸۸/۸). محمد عبده نیز به شبهاتی که هانوتو و فرح انطوان و ارنست رنان مسیحی بر علیه عقائد اسلامی مطرح کرده بودند پاسخ کوبنده‌ای داد و عقائد مسیحیان و کارهای نادرست کلیسا در غرب را به چالش کشید. (عبده، ۱۴۱۴: ۳۷۸-۲۱۹) بنابراین می‌توان تلاش برای پاسخ‌گویی به شبهاتی که اسلام در مواجهه با ادیان و تمدن‌های دیگر خصوصاً مسیحیت با آن روبرو شده بود را یکی از وجوه تشابه معتزله و نومعتزله دانست.

- مشابهت در اعتقاد به اصول خمسة

معتزله به پنج اصل معتقد شدند. اصولی که قاضی عبدالجبار همدانی ضمن بیان آنها اشاره نمود که هر کس که به این پنج اصل معتقد باشد، معتزلی است. این پنج اصل عبارتند از توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۷۸-۷۶). با گذاری در آثار نومعتزله می‌توان به این حقیقت اذعان نمود که فی‌الجمله آنان نیز به این بحث وارد شده‌اند، اجمالاً اصل توحید و عدل و فروعات آن را با تقریر معتزله می‌پذیرند. به عنوان نمونه محمد عبده در "رساله التوحید" خود به تبیین این اصل از اصول معتزله پرداخته است. ابن عاشور از متفکرین نومعتزله، و حسن حنفی که مدون کلام اعتزالی در قرن اخیر به شمار می‌رود مانند قاضی عبدالجبار و معتزله معتقد به نفی صفات از ذات الهی هستند (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۹۸۵: ۴۸؛ حنفی، ۱۹۸۸: ۳۲۶). حسن حنفی در مورد نفی رویت که از فروعات توحید محسوب می‌شود به طور مفصل بحث نموده و آن را با ادله متعدد عقلی اثبات می‌نماید (حنفی، ۱۹۸۸: ۲۴۰-۲۸۱). او در جلد سوم از کتاب من العقیده الی الثوره بصورت مشروح مسأله اختیار انسان را مورد بررسی قرار داده و عقیده معتزلی خویش را ابراز نموده است (همان: ۳۴۸-۳۴۷). تطبیق اصول خمسة در آثار نومعتزله وقت و مجال زیادی می‌طلبد که از حوصله این مقال خارج است اما با بررسی آثار نومعتزله می‌توان به این حقیقت اذعان نمود که تنها آموزه‌ای که به

صورت فراگیر و جامع، تقریباً در آثار تمامی نومعتزله به چشم می‌خورد مسأله اختیار و آزادی انسان است که از فروع اصل عدل محسوب می‌شود.

ب: وجوه تمایز معتزله و نومعتزله

بین معتزله و نواعترال، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. عمده‌ترین وجوه تمایز معتزله و نومعتزله را می‌توان در قالب عناوین ذیل بر شمرد.

- تمایز در عقل‌گرایی

چنانکه می‌دانیم دستاوردهای عقلانیت نومعتزله در موارد زیادی نتایجی متفاوت از معتزله دربرداشته است. و سر آن در اعتقاد نومعتزله به عقل خودبنیاد غربی و در ادامه اعتقاد به عقل ابزاری غربی بود که قبل از این مفصل توضیح داده شد؛ در واقع اعتزال نو متأخر در انتساب خود به معتزله بنحوی فریبکاری کرده و بین عقل معتزله با عقل اعتزال نو تفاوت ماهوی برقرار است و لذا نتایج کاملاً متفاوتی را بدنبال داشته است. از جمله این تفاوتها تفاوت در نوع التزام به دین است معتزله تعالیم خود را بر مبنا و اساس دین بنا می‌نمودند اما نومعتزله متأخر و افراطی تعالیم خود را بر اساس عقل صرف تبیین می‌نماید. به عبارت دیگر معتزله اگر چه گهگاه به تأویل نصوص بر اساس فهم خود دست می‌زدند اما با این وجود، در تبیین عقائد خود ملتزم به تعالیم دین و شرع مقدس بودند. اما نومعتزله متأخر که احمد امین مصری از آنها به نهضت جدید تعبیر می‌کند، چنین التزامی به دین ندارند و پیرو عقل صرف هستند هرچند که نتیجه این عقل، مخالف آموزه‌های دین باشد. (ر.ک: امین، ۱۹۶۴: ۳، ۲۰۷).

از جمله لوازمی باطلی که بر نوع عقل‌گرایی نومعتزله غرب‌گرا مترتب شده است می‌توان به مواردی همچون ارائه تفسیر غلط از ماهیت وحی، اشتباه در تفسیر خاتمیت، اعتقاد به تاریخ‌مندی دین، بکارگیری اصول هرمنوتیکی در فهم قرآن و التزام به نظریه تعدد قرائتها، اعتقاد به پلورالیسم دینی، نقد و انکار حکومت دینی، نگاه منتقدانه و ستیزه‌جویانه به فقه، باور به تساوی و تشابه حقوق زن و مرد و حداقل‌پنداری

قلمرو دین اشاره نمود؛ این‌گونه امور در معتزله قدیم یافت نمی‌شود.

- تمایز در اصلاح‌طلبی در اصل دین

یکی دیگر از تفاوت‌هایی که می‌توان بین معتزله و نومعتزله متأخر ذکر نمود، بعد اصلاح‌طلبی آنان در اصل دین است. اگرچه می‌توان غایت این بعد را نیز دفاع از دین دانست که با معتزله در این بعد مشترکند اما به دلیل شرایط ویژه ملت‌های اسلامی و عقب‌افتادگی اغلب ملل اسلامی از پیشرفت و توسعه در مقایسه با کشورهای غربی و استعمارگر، و سلطه این کشورها بر بسیاری از بلاد اسلامی از دو قرن اخیر، متفکرین در رویارویی با این معضل و برای خارج کردن مسلمین از انحطاط، راه چاره را در اصلاح دیده و برای آن راه کارهایی ارائه می‌کنند. کسانی چون سید احمد خان هندی تحت تأثیر شدید پیشرفتهای غربیان به تأویل آموزه‌های دین مبین اسلام پرداخته و خروج از انحطاط را در ترویج نظام آموزشی غربی و دستاوردهای آن می‌دانند. این گروه راه اصلاح را در اصلاح خود دین و آموزه‌های اصیل اسلامی دانسته و عقلانیت را در تأویل و تقریب این آموزه‌ها به آموزه‌ها و اعتقادات مادی غرب می‌دانند؛ افرادی مثل محمد ارکون با تاریخی دانستن فکر و فرهنگ غربی و اسلامی آن دورا زندانی جولان‌گاه فکری قرون وسطایی می‌داند (هالیر، ۲۰۰۱: ۴۶). وی بر آن است که عقب ماندگی بزرگ عالم عربی فقط به دلیل اهمال از صراط مستقیم نیست بلکه به عدم فهم رسالت قرآن و عجز مسلمین از تأویل علمی آن و نادیده گرفتن چارچوب کنونی مدرنیته نیز مربوط است (همان: ۱۲۳). او معتقد است که برای هماهنگ شدن آموزه های اسلامی با مقتضای مدرنیته، باید قرائت جدیدی از قرآن ارائه داد (همان: ۸).

- تمایز در علم‌زدگی در تفسیر قرآن کریم

یکی دیگر از تفاوت‌هایی که می‌توان بین معتزله قدیم و نومعتزله یافت نوع رویکرد آنان به قرآن کریم است. در بین برخی از نومعتزله در اثر شرایط زمانی و پیشرفت‌های علمی، نگاه‌های جدیدی در تعامل با قرآن مطرح شده است.ذهبی تفسیر علمی را به «تحمیل اصطلاحات علمی بر عبارات قرآن و کوشش در استخراج علوم مختلف و

آراء فلسفی از آن» تعریف نموده است (الذهبی، ۲۰۰۰: ۳۴۹/۲). «بهره‌گیری از دانشهای روز در تفسیر قرآن کریم امری بی‌سابقه نبوده اما تبدیل آن به یک جریان تفسیری با آغاز دوره جدید شکوفایی و تجدد حیات اسلام که کم و بیش با ظهور جمال الدین اسدآبادی شناخته می‌شود پایه ریزی شد.» (اسعدی، ۱۳۸۹: ۸/۴۳۳)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتایج بدست آمده از این تحقیق را می‌توان در قالب نکات ذیل برشمرد:

۱. نومعتزله، گروهی از نواندیشان اسلامی هستند که با رویکردی عقلی، سعی در حل معضلاتی دارند که اسلام در مواجهه با مدرنیته با آنها روبرو شده است. شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی که می‌توان گفت تقریباً در تمام افراد این جریان کم و بیش به چشم می‌خورد عبارتند از: عقل‌گرایی، ادعای اصلاح‌گری، تلاش برای ارائه راه حل در خروج مسلمین از انحطاط، تلاش برای ایجاد سازگاری بین دین و مدرنیته، تلاش برای ارائه قرائتی جدید از عقائد و متون اسلامی، سازگار با دنیای جدید و نیز اعتقاد و تأکید بر آزادی و اختیار انسان.

۲. جریان فکری نومعتزله را می‌توان به دو قسم کلی متقدم و متأخر تقسیم نمود که قسم متقدم آنها جریان اسلام‌گرا با گرایش فلسفه و الهیات اسلامی است که عمدتاً از شاگردان باواسطه یا بی‌واسطه سیدجمال‌الدین هستند. قسم متأخر جریانی است که با به کاری‌گیری عقلانیت غربی و تکیه بر استقلال و خودبنیادی آن به تفسیر و تبیین دین می‌پردازند و آنچه در واقع نتیجه می‌گیرند در موارد زیادی خلاف آموزه‌های دین است. این دسته در راه حلی که برای مسأله تقابل مدرنیته و سنت دینی ارائه می‌کنند اغلب جانب مدرنیته را بر سنت دینی غلبه داده و آموزه‌های دین را به نفع مدرنیته تأویل برده‌اند.

۳. اعتقاد به عقل خود بنیاد غربی و عقلانیت ابزاری و نتیجه حاصل از آن یعنی نسبی‌گرایی باعث شده است که گزاره‌های دینی را قابل نقد و بررسی و تأویل بدانند.

۴. مهمترین مبانی فکری متأخرین اعتزال نو پس از عقل خود بنیاد و ابزاری غربی، عبارتند از: اعتقاد به تاریخمندی قرآن و بسیاری از آموزه‌های دین، اعتقاد به تاریخمندی شخص پیامبر ﷺ، اعتقاد به تاریخمندی عقل انسان، اعتقاد به پلورالیزم معرفت‌شناختی، پلورالیزم دینی و پلورالیزم فرهنگی.

۵. معلوم شد مهمترین تشابه اعتزال نو با معتزله قدیم عقل‌گرایی است چه اینکه مهمترین وجه تمایز این دو هم در نوع عقل‌گرایی هر کدام است.

فهرست منابع

۱. ابن عاشور، محمد بن الطاهر. ۱۴۲۱، مقاصد الشریعه الاسلامیه؛ تحقیق محمد الطاهر المیساوی، اردن: دارالفناتس.
۲. ابن عاشور، محمد بن الطاهر. ۱۹۸۵، اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام؛ تونس: الشركه التونسيه للتوزيع.
۳. ابن عاشور، محمد بن الطاهر. بی‌تا، التحرير و التنوير؛ بی‌جا، بی‌نا.
۴. ابوزید، نصر حامد. ۱۳۷۹، تأویل، حقیقت و نص، مصاحبه‌کننده: کریمی‌نیا، مرتضی، مجله کیان، شماره ۵۴.
۵. ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۰، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن؛ مترجم مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
۶. ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۳، نقد گفتمان دینی؛ مترجمان حسن یوسفی اشکوری- محمد جواهرکلام، تهران: یادآوران.
۷. ابوزید، نصر حامد. ۱۹۹۴، نقد الخطاب الديني؛ الطبعة الثانية، مصر: سينا للنشر.
۸. ابوزید، نصر حامد. ۱۹۹۵، النص، السلطه، الحقيقه، الفكر الديني بين اراده المعرفه و اراده الهيمنه؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
۹. ابوزید، نصر حامد. ۱۹۹۸، مفهوم النص، دراسه فی علوم القرآن؛ الطبعة الرابعة، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۱۰. ابوزید، نصر حامد. ۲۰۰۸، ترجمه گفتگوی با نشریه Herder Karrespondanz، قابل دسترس در: www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com، ۱۳۷۸/۱۱/۲۷ ش.
۱۱. ارکون، محمد. ۱۹۹۱، من الاجتهاد الى النقد العقل الاسلامی؛ ترجمه هاشم صالح، بيروت: دارالساقی.
۱۲. ارکون، محمد. ۱۹۹۶، تاريخيه الفكر العربي الاسلامی؛ ترجمه هاشم صالح، بيروت: مركز الانماء القومي و المركز الثقافي العربي.
۱۳. ارکون، محمد. ۱۹۹۸ (الف)، الفكر الاسلامی؛ نقد و اجتهاد؛ ترجمه و تعليق: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة وطنيه للكتاب.
۱۴. ارکون، محمد. ۱۹۹۸ (ب)، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم؛ ترجمه هاشم صالح، بيروت: دارالطلیعه.

۱۵. ارکون، محمد. ۲۰۰۱، الاسلام اوروبا الغرب رهانات المعنى و اردات الهيمنة؛ ترجمه هاشم صالح، بيروت: دارالساقى.
۱۶. ارکون، محمد. ۲۰۰۳، الفكر الاصولى و استحاله التأصيل؛ نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامى؛ ترجمه هاشم صالح، اسکندريه: دارالساقى.
۱۷. اسعدى، محمد. ۱۳۸۹، با همکارى جمعى از محققان زیر نظر محمدباقر سعیدی روشن؛ آسیب شناسی جریان های تفسیری؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. اقبال لاهورى، محمد. ۱۳۹۰، احیای فکر دینی در اسلام؛ ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۹. امین، احمد. ۱۹۶۴، ضحی الاسلام؛ قاهره: مکتبه النهضة المصریه.
۲۰. آقائورى، على. ۱۴۰۰، معتزله: تاريخ و عقايد، نشر اديان.
۲۱. البنا، جمال. ۲۰۰۱، التعدديه فى المجتمع الاسلامى؛ قاهره: دارالفكر الاسلامى.
۲۲. البوطى، محمد سعيد رمضان، و تيزينى، طيب. ۱۹۹۹، الاسلام و العصر؛ تحديات و آفاق؛ دمشق: دارالفكر.
۲۳. البهى، محمد. ۱۳۸۴، الفكر الاسلامى الحديث و صلته بالاستعمار الغربى؛ قاهره: مکتبه وهبه.
۲۴. پيمان، حبيب الله. ۱۳۸۴، سکولاريته دینی، ماهنامه چشم انداز ايران، شماره ۳۳، شهريور و مهر ۱۳۸۴ش، صص ۶۳-۹۵.
۲۵. جبرئیلی، محمدصفر. ۱۳۹۱، سیری در تفکر کلامی معاصر؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى.
۲۶. جولد تسهير، اجنتس. ۱۹۴۶، العقیده و الشریعه فى الاسلام؛ بيروت: دارالرائد الدينى.
۲۷. حسنى، هاشم معروف. ۱۳۷۹، شيعه در برابر معتزله و اشاعره، مشهد مقدس، آستان قدس رضوى.
۲۸. حسینی افغانی، سيد جمال الدين و عبده، محمد. ۱۴۲۳ (الف)، التعليقات على الشرح العقائد العنصرية؛ اعداد و تقديم سيد هادى خسروشاهاى؛ الطبعة الاولى، قاهره: مکتبه الشروق الدوليه.
۲۹. حسینی افغانی، سيد جمال الدين و محمد عبده. ۱۴۲۳ (ب)، العروه الوثقى؛ اعداد و تقديم سيد هادى خسروشاهاى؛ الطبعة الاولى، قاهره: مکتبه الشروق الدوليه.
۳۰. حنفى، حسن. ۱۳۸۵، روزنامه همبستگی، ۲۱ دى.
۳۱. حنفى، حسن. ۱۹۸۸، من العقیده الى الثورة؛ بيروت: دارالتنوير للطباعة و النشر.

۳۲. الخراشی، سلیمان بن صالح. ۱۴۱۳، محمد عماره فی میزان اهل السنه و الجماعه؛ ریاض: دار الجواب.
۳۳. الذهبی، محمد حسین. ۲۰۰۰، التفسیر و المفسرون، قاهره: مکتبه وهبه.
۳۴. رازی، فخر الدین. ۱۴۱۳، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، قاهره: مکتبه مدبولی.
۳۵. رشاد، علی اکبر. ۱۳۹۳، مباحثه با جان هیک؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۶. سبحانی، جعفر. بی‌تا(الف)، الاضواء علی عقائد الشیعہ الامامیه؛ قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۷. سبحانی، جعفر. بی‌تا(ب)، بحوث فی الملل و النحل؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۸. سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۸، بسط تجربه نبوی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۹. سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۱(الف)، اسلام، وحی و نبوت، پیرامون بسط تجربه نبوی، ماهنامه آفتاب، شماره ۱۵.
۴۰. سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۱(ب)، ماهنامه آفتاب، شماره ۲۳.
۴۱. سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۳، تجدید تجربه اعتزال، قابل دسترس در: www.dr.soroush.com.
۴۲. سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۶، پیامبر عشق، فصلنامه مدرسه، شماره ۶.
۴۳. سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۷، نومعتزلی هستم، www.islahweb.org.
۴۴. سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۹، جلسه پرسش و پاسخ، دانشگاه تورنتو کانادا، <http://www.dr.soroush.com>.
۴۵. سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۸، بشر و بشیر، قابل دسترس در www.dr.soroush.com.
۴۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. ۱۳۶۴، الملل و النحل؛ قم: انتشارات الشریف الرضی.
۴۷. عبادی، شیرین. ۱۳۸۲، روزنامه مردم سالاری، چهارم دی ۱۳۸۲.
۴۸. عبده، محمد. ۱۴۱۴، الاعمال الكامله لمحمد عبده؛ جمع‌آوری محمد عماره؛ بیروت: دارالشروق.
۴۹. عبده، محمد. ۱۹۹۸، الاسلام و النصرانیه مع العلم و المدنیه؛ بیروت: دارالحداده.
۵۰. عرب‌صالحی، محمد. ۱۳۹۰، تاریخی نگری و دین؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۱. عرب‌صالحی، محمد. ۱۳۹۳، مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو؛ جلد اول،

- جریان شناسی اعتزال نو، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۲. عماره، محمد. ۲۰۰۵، المنهج الاصلاحی لمحمد عبده؛ اسکندریه: مکتبه الاسکندریه.
۵۳. فاضل، محمود. ۱۳۶۲، معتزله: بررسی و تحقیق در احوال و آراء و افکار و آثار معتزله، شیراز، دانشگاه شیراز، ستاد انقلاب فرهنگی.
۵۴. قاضی عبدالجبار. ۱۴۲۲، شرح الاصول الخمسه؛ بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۵۵. مجتهد شبستری، محمد. ۱۳۸۲، چرا بحران دینی به وجود می آید، هفته نامه گوناگون، شماره ۱۶، ۱۰ خرداد ۸۲.
۵۶. مجتهد شبستری، محمد. ۱۳۸۵، مؤلفه های نواندیشی دینی: تاریخ: ۸۵/۹/۰۹. www.mohammadmojtahedshabestari.com
۵۷. المعتق، عواد بن عبدالله. ۱۴۲۱، المعتزله و اصولهم الخمسه و موقف اهل السنه منها؛ ریاض: مکتبه الرشد.
۵۸. ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۱، روزنامه بهار، ۱۶ دی ۸۱.
۵۹. ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۵، سازگاری معنویت و مدرنیته، روزنامه شرق، شماره ۸۳۵، ۲۵ مرداد ۱۳۸۵ ش.
۶۰. مهدی لدین الله، احمد بن یحیی (بی تا)، طبقات المعتزله، تحقیق سوسنه دیفیلد- فلرز، بیروت، دار مکتبه الحیاة.
۶۱. نصری، عبدالله. ۱۳۹۰؛ رویارویی با تجدد؛ تهران: نشر علم.
۶۲. وصفی، محمدرضا. ۱۳۸۷؛ نومعتزلیان؛ گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابدالجباری، محمدرکون، حسن حنفی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۶۳. ویلانت، رتراود. ۱۳۸۳، جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر، آینه پژوهش، شماره ۸۶، صص ۲-۱۷.
۶۴. هالیر، رون. ۲۰۰۱؛ العقل الاسلامی امام تراث عصر الانوار فی الغرب، الجهود الفلسفیه عند محمد ارکون؛ مترجم جمال شحید؛ سوریه: الاهالی للطباعة و النشر و التوزیع.
۶۵. هیک؛ جان. ۱۳۸۴، پلورالیسم دینی و اسلام، مترجم: محمد محمدرضایی، مجله: قیسات، شماره ۳۷، (صص ۳۹ - ۵۴).
۶۶. E.j.bril. ۱۹۹۱, *the encyclopedia of islam*, new edition, edited by: b. lewis, ch. pellat & j. schacht, forth impression, leiden, Netherlands.