

نقد و بررسی جایگاه و تأثیر انسان‌شناسی نومعتزله در مسئله قلمرو مخاطب دین

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

نسلیشاه باشبو^۱

فاطمه شریف فخر^۲

کاشانی، سید وحید^۳

چکیده

نومعتزله عرب متأخر، اندیشمندانی عقل‌گرا با مبانی مدرن می‌باشند که در حیطه دین و مسائل آن، با قصد رفع انحطاط و عقب‌ماندگی، به زعم خود به ارائه نظراتی روشن‌گرانه پرداخته‌اند که مخاطب دین نیز یکی از این مسائل است. از آنجا که دین، در خارج از ذهن، وجودی مستقل و خارجی ندارد و دارای وحدتی حقیقی نیست، مخاطب آن، دریافت‌کننده و تحقق‌بخش معارف دینی است که وضعیت، کیفیت و گستره آن، به مبانی انسان‌شناسی وابسته است. از این‌رو، در این مقاله، به نقد و بررسی جایگاه و تأثیر انسان‌شناسی نومعتزله در مسئله قلمرو مخاطب دین، پرداخته شد که این مهم، با استفاده از روش کیفی و رویکرد توصیفی-تحلیلی، صورت پذیرفته است. پس از بررسی مفهوم دین و مبانی انسان‌شناسی نومعتزله، انحصار مخاطب اولیه و مستقیم دین به مردم عصر نزول و امکان مخاطب قرار گرفتن انسان پساتدوین قرآن به صورت مشروط و مقید، به عنوان دیدگاه آنها، نمایان می‌شود. مبانی انسان‌شناسی نومعتزله ذیل عناوینی همچون: فانی و مادی بودن انسان، عقلانیت، ناطقیت، اختیار و تاریخ‌مندی انسان مورد بررسی قرار گرفته و تأثیر هر کدام از این مبانی بر گستره مخاطب دین روشن شده است. مبنای تاریخ‌مندی انسان، گستره مخاطب اولیه را تعیین می‌نماید. همچنین مبنای عقلانیت، گستره مخاطب دوم و مبنای سکولار بودن انسان، گستره مخاطب سوم را آشکار می‌نماید که انتقاداتی از قبیل: منتهی شدن به نسبیت و شکاکیت، کاهش چشم‌گیر مخاطب دین، جای‌گزینی قانون مدنی به جای قانون دینی، تناقض تأثیرپذیری مطلق از مخاطب با نقش اصلاح‌گری دین، ناهماهنگی تاریخ‌مندی مخاطب دین با آیات قرآن، خوانش انحصاری از خطاب دینی و خلط میان فهم باطنی و فهم سیال، متوجه آن می‌گردد.

کلید واژه‌ها: مخاطب دین، مبانی انسان‌شناسی، نومعتزله عرب متأخر.

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعة المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول):

neslisahmervebasbug@gmail.com

۲. استادیار جامعة المصطفی العالمیه: shariffakhr@yahoo.com

۳. استادیار جامعة المصطفی العالمیه: kashani.istes@gmail.com

مقدمه

دین، به دلیل پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی بشر و معنابخشی به زندگی انسان، گریزناپذیر بوده و در همه زمان‌ها حاضر است. علی‌رغم اینکه دین، در نگاه اولیه، پدیده‌ای واضح و فراگیر است؛ اما به دلیل نداشتن وحدت حقیقی و وجود خارجی، دارای تعریفی ثابت و منطقی نبوده و در قالب مجموعه‌ای از قواعد و گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی نمایان می‌شود (آملی، ۱۳۹۰: ۲۶). از این رو، مخاطب دین، به عنوان دریافت‌کننده آموزه‌ها و تحقق‌بخش به آنها، در مباحث دین‌پژوهی اهمیت می‌یابد.

گستره مخاطب دین بر اساس مبانی انسان‌شناسی، تغییر می‌یابد. به همین دلیل نیز در نگرش اندیشمندان سنتی و با استناد به ادله درون‌دینی (یونس: ۵۷/ اعراف: ۲۶)، تمامی بشریت در همه زمان‌ها و مکان‌ها مخاطب قلمداد شده است؛ حال آنکه از منظر نواندیشان دینی عقل‌گرا^۱ همه بشریت مخاطب دین نبوده و در این خصوص، قائل به تفصیل شده‌اند (سروش، ۱۳۷۸: ب: ۲/ حنفی، ۱۹۹۰: ۱۳۲-۱۵۵/ شستری، ۱۳۷۴: ۶۵). از این رو، برای فهم مخاطب دین از منظر طیفی خاص، باید به مبانی انسان‌شناسی و ارتباط آن با مخاطب دین توجه شود.

از آنجا که گسترش مدرنیته در جوامع دینی و کثرت مواجهاات جهان اسلام با سایر تفکرات، باعث تقویت و رواج نگرش نواندیشان می‌شود، بررسی مخاطب دین و تفصیلات موجود، ضرورت بیشتری می‌یابد. از جمله جریان‌های معاصر نواندیشی دینی، نومعتزله است که در این مقاله، به دیدگاه‌های نومعتزله عرب معاصر و با تأکید بر شخصیت‌هایی از قبیل محمد ارکون، نصر حامد ابوزید و محمدعابد جابری پرداخته خواهد شد.

خاستگاه جریان نواعترال، معتزله تاریخی است که جریانی عقل‌گرا بوده و در مواجهه با مدل‌های فهم نص دینی و در واکنش به نص‌گرایی افراطی، در تاریخ تفکر اسلامی و جامعه دینی، به وجود آمده است (یزدی-مطلق، ۱۳۸۶: ۲۴-۲۲). پس از رشد و گسترش نسبی، به دلیل نوع عقل‌ورزی و مدل تأویلی، شرایط نامناسب تاریخی و سیاسی، مخالفت برخی از حکمای عباسی با عقل‌گرایی، رشد ظاهرگرایی (ربانی، ۱۳۸۱: ۲۷۸-۲۷۷)، نارضایتی محدثان، فقیهان و توده مردم و اتهاماتی از قبیل مخالفت با شریعت (عبدالحمید، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۲۷)، اسباب تنزل آن، فراهم شد؛ به طوری که افول و مهجوریت معتزله، قرن‌ها ادامه داشت. تا اینکه در قرن سیزدهم، روش عقل‌گرایی معتزله، توسط اندیشمندان تجددخواه و اصلاح‌طلبی که منسوب به سید جمال‌الدین اسدآبادی بودند (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۳۹)، احیا شده (عبدالاحدی، ۱۳۹۶: ۸۴) و این نواندیشان، تحت عناوینی از

^۱ نواندیشانی همچون حسن حنفی، امین خولی، محمد خلف‌الله، فضل الرحمن پاکستانی، عبدالکریم سروش.

قبیل «نومعتزله»، «المعتزله الجُدد»، «اعتزال الحديث» و «العقلانیون الجدد» به صورت فعال و تأثیرگذار و با هدف رفع انحطاط و عقب‌ماندگی (Goldziher, 1920: 244) در جامعه علمی و دینی عربی، حضور یافتند. با بررسی پیشینه موضوع چنین دریافت شد که تأثیر مبانی انسان‌شناسی بر گستره مخاطب دین موضوعی است که سابقه پژوهشی نداشته و نزدیک‌ترین موضوعات بدین مقاله، بررسی مبانی از یک سو و بررسی خطاب دینی از سوی دیگر است؛ بنابراین، موضوعی نوین است. مقاله حاضر به دنبال درک درست مبانی انسان‌شناسی نومعتزله و نحوه تأثیرگذاری این مبانی، بر دیدگاه‌های آنان در خصوص مخاطب دین است. برای رسیدن به این هدف، روش کیفی، به شیوه توصیفی-تحلیلی مورد استفاده قرار گرفته و محتوای مورد نیاز، با مطالعه و تفکر در آثار مکتوب و غیر مکتوب اندیشمندان، به دست آمده است.

دین از منظر نومعتزله

دین در نگرش نومعتزله، به صورت تحویلی^۱ و غیرجامع، به عنوان مجموعه‌ای از متون مقدس ثابت و تاریخی که بر ساخته انسان است (ابوزید، ۱۳۸۱: ۲۴۵)، تعریف شده و پدیده‌ای تاریخی و محصولی فرهنگی-بشری قلمداد می‌شود. وحی از عناصر اصلی دین بوده و گفتمانی از جنس تجربه دینی، شخصی و فردی، میان خدا و انسان است (ابوزید، ۲۰۱۴: ۳۲-۳۱ / ارکون، ۱۹۹۶: ۱۶ / هالیر، ۲۰۰۱: ۱۲۸ / ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۸۲). سلسله وحی متواصل که چیزی جز مواجهه و کشف جزئی و موقت پیامبر از حقایق ثابت، جاودان و غیرقابل دسترس، نیست، به دلیل خاتمیت دین، به پایان رسیده است (ارکون، ۱۹۹۶: ۱۹۸).

حاصل این تجربه، نص دینی بیانی است، که در تناسب با شرایط عصر نزول و فهم پیامبر تنظیم شده (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴) و برای تعامل با آن، باید دید تاریخی گسترده‌ای از سیر شکل‌گیری فرهنگ عربی خصوصاً جنبه کلامی و فقهی آن داشت (همان، ۱۳۸۶: ۶۹-۶۸). فهم اشخاص، از جمله پیامبر، در مواجهه با دین، یک فهم نسبی و شخصی بوده و به اقتضا و فراخور زمانه، فهم از دین تغییر می‌کند (ابوزید، ۱۳۸۹: ۵۹). از منظر نومعتزله، نائل آمدن به همین فهم نسبی از دین به وسیله ابزاری از قبیل نقد تاریخی-تطبیقی، تحلیل زبان‌شناختی، خوانش تاریخ‌مند و تأمل فلسفی درباره تولید معنا، تحولات معنا، گستره‌های آن و شرایط ظهور و

^۱ منظور از تعریف تحویلی، جذب یک حوزه از موضوعات و علوم در حوزه‌ی دیگر یا حذف آن به نفع حوزه‌ی دیگر است. می‌توان از این روش به مغالطه‌ی کنه و وجه نیز نام برد. در واقع، این نوع تعریف، پدیدارها و مفاهیم را به یکی از زیرمجموعه‌ها و یا اجزای آنها، تحلیل می‌برد. (Kim, 1998, 254; Polkinghorne, 2003, 1)

زوال معنا فراهم می‌شود (خلجی، ۱۳۷۶: ۹۷-۹۵) و باید به شرایط زبان‌شناختی، نشانه‌شناختی و تاریخی خاص آن (ارکون، ۱۳۹۵: ب: ۱۲۲) توجه شود. همچنین توجه به اصل دیالکتیک متن با واقع و بازخوانی نص دینی از طریق علم اسباب نزول و پدیده‌نسخ (ابوزید، ۱۳۸۹: ۶۸) نیز از جمله ابزار فهم دین است. از منظر اعتزال‌نو، امروزه باید در فهم متون دینی، مقاصد کلی دین، به صورت تولیدی و پیشینی، نه کشفی و پسینی، استنباط شود تا قرائتی بی‌پایان و فهمی متحول از نصوص دینی به دست آید (همان، ۲۰۰۸: ۲۰۲).

نومعتزله، در خصوص رابطه دین و جهان، قائل به سکولاریسم^۱ است؛ سکولاریسمی که یکی از دستاوردها و گشایش‌های روح بشری و نگرشی روحی برای دستیابی به حقیقت قلمداد شده است. سکولاریسم، نباید پدیده-ای واحد و قابل اجرا برای همه جوامع در نظر گرفته شود؛ بلکه باید مشروط بوده و طبق میراث و شرایط هر یک از جوامع دینی، تنظیم گردد. تنها در این صورت است که می‌توان، سکولاریسم را مترادف با واژه آزادی در نظر گرفت (ارکون، ۱۹۹۳: ۹-۱۰ و ۱۰۸).

جایگاه انسان‌شناسی در نگرش نومعتزله

انسان‌شناسی و آنتروپولوژی جایگاهی اساسی در نگرش نومعتزله داشته و در بسیاری از دیدگاه‌های آنان تأثیرگذار بوده است. البته انسان‌شناسی مسئله‌ای با قدمت طولانی در تاریخ علمی بشریت است که در دو حیطه علمی و دینی، خود را به صورت متفاوت نمایان می‌سازد. این تفاوت در عصر مدرن، خود را در قالب انسان‌شناسی غربی و دینی نشان می‌دهد که درواقع از یکدیگر متفاوت می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۴-۵). انسان‌شناسی، به دلیل محور قرار گرفتن انسان و فاعل‌شناسا دانسته شدن آن در عصر مدرن، اهمیت بسیاری یافته و بسیاری از دیدگاه‌های معاصر، با این مبانی، تنظیم می‌شوند. از سویی نیز نومعتزله معاصر، بیش از آنکه به مبانی دینی تکیه نمایند، متوجه مبانی مدرن و معاصر غربی می‌باشند (Gunther, 2004: 138) که این خود عاملی برای افزایش جایگاه انسان‌شناسی در مباحث آنان است.

از طرفی دیگر، رویکرد نومعتزله نسبت به مسائل، بیشتر فلسفی و علمی است. فلسفه معاصر، بیش از آنکه بر وجود بما هو موجود یا موجودی متعالی متمرکز باشد، به انسان واقعی و خارجی توجه دارد (ارکون، ۱۹۹۶:

^۱ میان سکولاریسم غربی و آنچه نومعتزله مطرح کرده‌اند تفاوت وجود دارد. از منظر آنان، معانی واردشده در نص دینی به حاکمیت متعلق به خدا پرداخته و این حاکمیت، به قدرت سیاسی پیامبر و جانشینان او مشروعیت بخشیده است. بنابراین نباید سکولاریسم غربی، به اسلام سرایت داده شود، مگر اینکه حاکمیت عالی از قدرت سیاسی تفکیک گردد (ارکون، ۱۹۹۶: الف: ۱۴۷).

۳۹). نومعتزله نیز از فلسفه معاصر در مباحث خود، بهره می‌جویند که این مسئله باعث می‌شود تمرکز بیشتری نسبت به مسائل انسان‌شناسی داشته باشند.

همچنین مبنای نگرش اعتزال‌نو به مباحثی از قبیل انسان‌شناسی، واقع‌گرایانه و با توجه به حقیقت بیرونی است. از این رو، فهم انسان‌شناسی دین، به تبع انسان‌شناسی بیرونی بوده و باعث به وجود آمدن روان‌شناسی دین یا جامعه‌شناسی دین می‌شود که وجود چنین شاخه‌هایی خود نشان از تبعیت انسان‌شناسی دینی از واقعیت بیرونی انسان است (سروش، ۱۳۷۸ ج: ۳۰). از منظر نومعتزله، انسان در تفکر اسلامی، یا نقش متفکر دارد یا عارف و یا مکلف؛ و در واقع به انسان به عنوان موجودی اجتماعی در آموزه‌های دینی، کمتر توجه می‌شود (ابوزید، ۲۰۰۴: ۱۶۶-۱۶۵/ارکون، ۲۰۰۱: ۷۵) که نومعتزله با استفاده از مباحث انسان‌شناسی، به دنبال شناخت انسان اجتماعی و تاریخی برمی‌آیند. با تکیه بر همین نگرش‌ها است که به مهم‌ترین دیدگاه‌شان، یعنی تاریخ‌مندی می‌رسند. بنابراین، انسان‌شناسی، از مهم‌ترین مبانی نزد نومعتزله است که تأثیر مستقیمی در مباحث آنان دارد.

مبانی انسان‌شناسی نومعتزله

فانی و مادی بودن انسان

از منظر نومعتزله، انسان، موجودی متشکل از صورت و ماده یا جسم و روح است (جابری، ۱۴۰۰ ب: ۸۷۷/ارکون، ۱۳۹۵ الف: ۳۹۶/ جابری، ۱۴۰۰ الف: ۲۳۵). به دلیل بدن مادی، موجودی فانی و زوال‌یافتنی بوده (ارکون، ۱۳۹۵ الف: ۵۵۵) و بر اساس بهره‌ای که از انسانیت دارد، طبقه‌بندی می‌شود (همان: ۴۸۸). انسان، به صورت مطلق، شرور نبوده و هیچ خطایی همزمان با تولد، در او به صورت ذاتی قرار داده نشده، هم‌چنین به صورت مطلق خیر و صالح نیز ناست؛ بلکه متشکل از خیر و شر است (همان، ۱۶۶۹ ب: ۱۱۹). انسان به واسطه ذات انسانی خود، خواهان کمال جسم و روح خویش بوده و برای سلطه بر عالم می‌کوشد (جابری، ۱۳۹۷: ۱۷۰-۱۶۹).

عقلانیت انسان

توانایی تعقل و مکانیسم تفکر، از اساسی‌ترین و مهم‌ترین ویژگی‌های انسان است. با توجه به اختصاص این ویژگی به انسان در جهان مخلوقات و ابزار فهم قرار گرفتن آن در جهان معاصر (زکریایی، ۱۳۷۸: ۱۴۳)، نومعتزله انسان را موجودی عاقل و دارای قدرت تشخیص، در نظر گرفته و این ویژگی را وجه تمایز او از حیوانات، می‌دانند (جابری، ۱۳۹۷: ۱۷۳). این ویژگی، بر اساس عدالت الهی به صورت مساوی در میان آدمیان تقسیم

شده (ابوزید، ۱۳۸۹: ۱۲) و عنصری است که راه را برای فهم بیش تر حقایق هموار می سازد (ارکون، ۱۳۹۵: الف: ۴۸۸) و منجر به کمال مادی و معنوی انسان می گردد (جابری، ۱۴۰۰: الف: ۱۹۸-۱۹۹).

از این رو، نومعتزله، اصل در شناخت انسان را حاکمیت عقل می دانند؛ حاکمیتی که نه تنها توسط عقل، بلکه توسط وحی نیز اثبات می گردد و اساساً خود وحی بر آن استوار است. عقل انسان و سلطه آن، قابلیت خطا دارد، ولی به همان نسبت نیز قادر به تصحیح فهم، جهان و واقعیت بوده و البته تمایلی به پذیرش احکام جزمی و یقینی ندارد (ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۶۳-۱۶۴). انسان با استفاده از ابزار شناخت به خصوص عقل، به حقایق نسبی و گذرایی می رسد که اگر چه مدت درازی دوام می آورند، به طور حتم، ابدی نخواهند بود (ارکون، ۱۳۹۷: ۵۱-۵۲). وقتی حقیقت مطلق وجود نداشته و منابع ادراکی نسبی باشند، نمی توان به ادراک انسانی اعتبار و مشروعیت مطلق داد؛ بلکه اعتبار عقل را باید با شرایطی که در آن قرار دارد، سنجید. در نتیجه فهم بشر، متغیر و تاریخ مند می شود (ابوزید، ۱۳۸۹: ۱۲۳) و وقتی حقیقت امری تاریخی شد، ابزارهای ادراکی هر چقدر هم که درست عمل کنند، به نتیجه واحدی نخواهند رسید (همان، ۱۳۹۵: ۱۲۰).

ناطقیت انسان

ناطقیت، از دیگر ویژگی های انسان است که نتیجه تعقل بوده و با ضمیمه شدن به آن، عاملی برای تمدن سازی، تدبیر معاش، تسلط بر طبیعت و حرکت می شود (همان، ۱۳۹۷: ۱۷۳). عقل انسان نه تنها توانایی ابزار بودن دارد؛ بلکه در امور فرهنگی، اجتماعی و تاریخی نیز نقش مهمی ایفا می کند. بنابراین از منظر نومعتزله، باید با تمام ابزارهای ممکن، بر تحکیم عقلانیت کوشیده شود (ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۶۳-۱۶۴).

تاریخ مندی انسان

به دلیل اینکه انسان، حادث بوده و در بستر تاریخ، موجودیت می یابد، تعقل انسان نیز با زمان و مکانی که در آن قرار دارد، دارای نسبت و تناسب است. این نسبت، نشان دهنده ویژگی دوم او، یعنی تاریخ مندی است. تاریخ مندی به معنای سرشت پویا و دگرگون شنونده عقل و فهم آدمی و هر آنچه که فرآورده آن است، است (ارکون، ۱۳۷۹: ۱۴۴). توجه به این ویژگی، ناشی از نگرش واقع گرایانه و عینیت گرایانه نومعتزله است (جابری، ۱۳۹۲: ۲۱۰). انسان، به عنوان فاعل شناسا و درک کننده هستی، در ارتباط مستقیم با شرایط و اوضاعی است که در آن قرار دارد (هالیر، ۲۰۰۱: ۴۱) و وارد هر قلمرویی که می شود، قاعده ها، بناها، روش ها و یافته های آن را پذیرفته، بر مبنای آنها می اندیشد و به فعالیت نظری خود می پردازد (ارکون، ۱۹۹۵: XIV). از این رو،

فرهنگ ثابت و متغیر و یا به عبارت دیگر پدیده‌های فراموش‌شده و فراموش‌نشده (جابری، ۱۳۸۰: ۶۲-۶۳) در تمامی مسیر زندگی انسان، تأثیر می‌گذارد. عقل انسان، در زمینه جست‌وجوی فکری و تأمل عقلی کاملاً آزاد است (ارکون، ۱۳۷۹: ۱۴۶).

اختیار انسان

از منظر نومعتزله، انسان موجودی مختار بوده و حفظ این ویژگی، در مقابل آسیب‌های ایدئولوژی فاقد تفکر انتقادی و محدودکننده، اهمیت دارد (همان، ۱۹۹۶: ۵۸). نومعتزله معتقدند، دین اسلام در کلیه عرصه‌ها، اصل آزادی انسان را به رسمیت شناخته و خاستگاه این ویژگی، قرآن و سنت است (جابری، ۱۳۹۷: ۱۵۰). انسان مختار، هم ظرفیت‌های منفی دارد و هم ظرفیت‌های مثبت؛ بنابراین، اینکه آیا تصمیم به خیر می‌گیرد یا شر، به عهده خود او نهاده شده است (ابوزید، ۱۳۹۳: ۱۲۴). همچنین به دلیل نگرش تجربی و واقع‌گرایانه نومعتزله به انسان و جهان، حس و تجربه به همراه عقل فلسفی و مدرن، ابزار ادراک و شناخت در نظر گرفته شده است (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۸).

تأثیر مبانی انسان‌شناسی نومعتزله بر قلمرو مخاطب دین

به طور کلی، مخاطب دین، انسان است و همه اندیشمندان اسلامی، در مورد این اصل، اتفاق نظر دارند؛ اما به دلیل اختلافات موجود در مبانی انسان‌شناسی، گستره مخاطب دین، به عنوان مبحثی چالش‌برانگیز در تفکر اسلامی، خود را نمایان می‌سازد. با توجه به مبانی انسان‌شناسی نومعتزله، انسانی مخاطب دین است که سکولار بوده و دارای فهمی تاریخ‌مند، متغیر، نسبی و جدایی‌ناپذیر از فرهنگ و میراث است. این مبانی، تأثیر مستقیمی بر گستره مخاطب دین از منظر نومعتزله دارد.

با نگرش به مباحث اعتزال‌نو، گستره مخاطب دین را می‌توان در سه سطح، طبقه‌بندی کرد. این طبقه‌بندی حاصل مواجهه مبانی انسان‌شناسی با مسئله مخاطب دین است و مضمونی استخراجی است. بدین صورت که مخاطب اولیه دین، پیامبر اسلام است؛ زیرا اولین مواجهه‌شونده با امر الوهی در قالب تجربه دینی است. مخاطبان ثانوی، مردم عصر نزول و شنوندگان مستقیم پیامبر هستند که درک مشترکی از تاریخ و فرهنگ آن عصر داشتند و مخاطبان سوم، دین‌دارانی می‌باشند که در عصر نزول حضور نداشته و از طریق نص دینی، مورد خطاب قرار گرفته‌اند. به طور کلی، تأثیر مبانی انسان‌شناسی بر گستره مخاطب دین، به شرح ذیل است:

تأثیر تاریخ‌مندی انسان بر گستره مخاطب دین

بر اساس نگرش نومعتزله، همه انسان‌ها، از جمله پیامبر، فهمی تاریخ‌مند، متغیر و عصری داشته و توانایی

فهم مباحث فراتاریخی و مطلق را ندارد. از این رو، هرگز نمی‌توان فهمید که پیامبر دقیقاً با چه چیزی مواجه شده است. به همین دلیل نیز آنها، پس از تفکیک دین مقدس و غیرقابل دسترس، از معرفت دینی نامقدس و در دسترس، خطاب موجود را معرفتی بشری دانسته‌اند که چیزی جز فهم مخاطب اولیه دین، ناست. از آنجا که خدا، از طریق وحی، با انسان ارتباط برقرار کرده و پیامبر هم، دارای ویژگی‌های انسانی است؛ بنابراین، آنچه به مردم عصر نزول ارائه داده، معرفتی بشری و فهمی تاریخمند است (همان، ۱۹۹۴: ۴۵). بنابراین، گستره مخاطب دین، شامل انسان‌های غیر از پیامبر است که یا در عصر نزول زندگی می‌کرده و مخاطب گفتاری دین بودند یا اینکه بعد از عصر تدوین حضور داشته و به صورت نوشتاری، مخاطب دین قرار گرفته‌اند. با توجه به اینکه از منظر نومعتزله، هر متنی بلافاصله پس از نوشته شدن از دست نویسنده جدا شده و حیات جدیدی آغاز می‌کند،^۱ مردم عصر خطاب گفتاری، مخاطبان مستقیم دین و مردم عصر پساندوین قرآن، مخاطبان ثانوی می‌باشند که برای فهم خطاب، باید به تحلیل و تفحص فرهنگ و اقتضانات مخاطبان مستقیم بپردازند.

خطاب دینی، پس از تغییر نسخه شفاهی و گفتاری به نسخه نوشتاری و مصحف، به صورت نص و در قالب کتابی باز و مفتوح، در دست مسلمانان قرار گرفت. از منظر نومعتزله، قرآن، مجموعه‌ای است از سوره‌های مستقل که به تدریج نازل شده و درون این سوره‌ها، آیاتی قرار دارد که بیش‌تر آنها، مربوط به رویدادها و اتفاقاتی جداگانه‌ای است. قرآن، یک متن صورت‌بندی شده با ترتیبی خاص نبوده؛ بلکه نصی بیانی متناسب با احوال متغیر زمان خود، است (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴۳-۲۴۴). در بیش‌تر آیات قرآن، اسباب نزولی وجود دارد که همان اتفاقات اجتماعی روزمره است و نزول قرآن را با مراحل دعوت و حوادث سیره نبوی پیوند می‌دهد (همان: ۶۸-۶۹). فهم متن زبانی، توسط مخاطبان ثانوی دین، منوط به درک حوادثی است که منجر به نزول وحی شده است.

با توجه به بیانی و زبانی بودن قرآن و شکل‌گیری آن در سایه واقعیت‌ها و فرهنگ روزگار خود، از منظر نومعتزله، نباید قوانین متنی بر آن اجرا شود؛ زیرا زبان دارای کارکرد ارتباطی - تبلیغی بوده و پیامی از طرف متکلم به مخاطب ارائه می‌دهد که برای فهم این پیام، باید از روش‌های تحلیل زبانی متناسب با آن، صورت گیرد (ابوزید، ۲۰۱۴: ۲۵). تنها در این صورت است که انسان عصر پساندوین قرآن، می‌تواند مخاطب دین قرار

۶۸ گیرد.

تأثیر عقلانیت انسان بر گستره مخاطب دین

^۱ رک: احمد سعدی، محمد ارکون و منهجه القرآن دراسه نقديه، پایان نامه دکتری، دانشکده اصول الدین، ۱۳۸۹.

از آنجا که مخاطب اولیه دین یا مردم عصر نزول، به دلیل شرایط فرهنگی و کیفیت تعقل، از سامانه نمادین و رمزی گسترده‌ای استفاده می‌کردند، بنای خطاب قرآنی، بر اسطوره نهاده شده است (ارکون، ۱۹۹۶: ب: ۲۱۱). اسطوره‌ای که تماماً تخیل نبوده، بلکه حقیقتی است که قوه تخیل انسان آن را پرورش می‌دهد (المرزوقی، ۱۳۸۹: ۷۷-۷۹). مخاطب ثانوی، به جای پذیرش ظاهری اسطوره‌ها، باید به وسیله عقل خود، فرهنگ خاص ورای اسطوره را شناسایی کرده و به مفاد اصلی آن دست یابد. هم‌چنین در داستان‌های قرآنی، با جداسازی ویژگی‌ها، استثنائات و جزئیات خاص یک فرهنگ، پیام اصلی و فراگیر آن دریافت می‌شود (جابری، ۲۰۰۸: ۱۹۱). به این ترتیب، انسان معاصر، می‌تواند خطاب را فهم کرده و خود را مخاطب دین بداند.

بر اساس آنچه بیان شد، مخاطب مستقیم دین، از منظر نومعتزله، انسان عصر نزول بوده و انسان پساتدوین، تنها از طریق تحلیل زبانی، فهم فرهنگ عصر نزول، اسطوره‌زدایی و استفاده از ابزارهای دیگر در فهم دین، می‌تواند مخاطب دین باشد.

تأثیر سکولار بودن انسان بر گستره مخاطب دین

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که بر اساس مبانی نومعتزله، انسان موجودی دو بُعدی و متشکل از بُعد مادی و معنوی است؛ بنابراین، در بحث مخاطب دین، این سوال پیش می‌آید که آیا هر دو بُعد انسان، مخاطب است یا تنها یک بُعد آن؟ با توجه به اینکه یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناسی آنها، سیطره حداکثری عقل انسان بر پدیده‌های دیگر است، با جداسازی زندگی دینی، از زندگی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و دیگر اشکال آن (ارکون، ۱۹۹۶ الف: ۸۷-۹۰)، خطاب دین را ناظر بر امور دنیوی و غیرمعنوی ندانسته و اداره این امور را به عقل انسان، واگذار کرده‌اند. آنها معتقدند به دلیل وجود اقوال مشهور نبوی از جمله «اتم اعلم بشؤون دنیاکم» (نیشابوری، ۱۴۱۲: ج ۴، ۱۸۳۵)، خود دین، این تفکیک را بنیان نهاده (ابوزید، ۲۰۱۴: ۲۵) و از سوی دیگر، نه در زمان پیامبر و نه بعد از آن تعریفی دنیوی از دین ارائه نشده است (جابری، ۱۹۹۶: ۱۹-۲۰). بنابراین مخاطب دین، بُعد مادی انسان نبوده و تنها بعد معنوی آن، خطاب قرار گرفته است.

تحلیل و نقد

نومعتزله، در راستای هماهنگ‌سازی نص دینی با زمان معاصر و استخراج کاربردهای آن، مخاطب اصلی و مستقیم دین را انسان عصر نزول دانسته و انسان معاصر یا پساتدوین را تنها در صورت بهره‌برداری از ابزار فهم دین، مخاطب ثانوی آن قلمداد می‌کنند. از این رو، وحی، دارای هویت بشری و زمینی بوده و بُعد الهی آن تنها در

قسمت مواجهه پیامبر با امر قدسی است، نه گزاره‌ها و متن وحی؛ بنابراین، نمی‌تواند یک معرفت ویژه الهی باشد. بنابراین دامنه وحی متناسب با شخصیت پیامبر و مناسبات اجتماعی وی برای ظهور یافته، منشأ زایش آیینی انسانی می‌شود (سروش، ۱۳۷۸ الف: ۱۳-۲۷). متن مقدس را باید به صورت متنی که تدریجاً تهیه شده و حاصل بسط تجربه پیامبر بوده، در نظر گرفت؛ نه به صورت متنی که قبلاً آماده بود و زمان خاصی بر پیامبر نازل شده است (همان: ۱۰-۱۲).

در نتیجه، برداشت‌ها و فهم‌های متفاوتی از دین می‌تواند وجود داشته باشد و خاستگاه این اختلاف‌ها، فهم و درک بشری است. از منظر آنها، ذهن انسان توانایی دست‌یابی به حقیقت را ندارد و معرفت بشری همواره با تحول و تکامل همراه است. بنابراین هیچ کس نمی‌تواند فهم و شناخت خود از یک دین را مطابق واقع قلمداد کند و یا از شناخت دیگران نزدیک‌تر به واقع بینگارد. نتیجه این سخن نومعتزله چنین است که اولاً نباید از برگزیده بودن فهم خود و یا افراد دیگر نزد خداوند سخن گفت و ثانیاً هیچ رأی معتبری که برای دیگران حجیت داشته باشد، وجود ندارد. در نتیجه، آغاز و انجام کار متن مقدس را مخاطب این سخنان، یعنی انسان با همه واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی، تشکیل می‌دهد (ابوزید، ۱۹۹۴: ۲۰۰). بر اساس چنین تحلیلی، انتقادات زیر، در خصوص نظریه نومعتزله در مورد مخاطب دین نمایان می‌گردد:

۱. نسبت فهم و شکاکیت مخاطب دین

بر اساس نگرش نومعتزله، مخاطب‌های دین فهم‌های متفاوتی از متن مقدس دارند که هیچ کدام از اینها بر دیگری اولویت و برتری ندارد؛ بنابراین از جمله آثار این دیدگاه، نسبت فهم است. با توجه به این اثر، هیچ تضمینی برای دین و ضروریات آن وجود نخواهد داشت. توضیح مطلب این است که اگر نتوان نسبت به متن، فهم قطعی داشته و هر کسی فهم ویژه‌ای از آن متن داشته باشد، دیگر فهم یقین‌آوری وجود نخواهد داشت. فهم‌ها، متعدد شده و برای صاحبان خود، حجت خواهند بود. به عبارت دیگر، فهم و شناخت حقیقی به شریعت، دست نیافتنی خواهد بود.

درواقع نسبی‌گرایایی که قائل به نسبت در فهم هستند (سروش، ۱۳۷۶: ۳)، معتقدند، حقیقت دین، واحد و غیرقابل تشکیک بوده و تناقض را بر نمی‌تابد، ولی به علت عدم دست‌رسی به حقیقت آن، آنچه از دین می‌دانیم، فهم آن است. فهم دین هم به خاطر بشری بودن، خالی از خطا و لغزش نخواهد بود (همان، ۱۳۷۳: ۵۰۴). به عبارت دیگر، حقیقت دین، مقدس است؛ ولی معرفت دینی این‌طور نیست (همان: ۲۴۶). فهم دین و به عبارت

دیگر، معرفت دینی، غیر از خود دین است و به سبب عدم دست‌یابی به حقیقت آن، قرائت‌های گوناگون را برمی‌تابد. با توجه به تن دادن به قرائت‌های گوناگون، قطعاً رد پای شکاکیت در آن یافت خواهد شد. بنابراین، نسبت فهم، نوعی شکاکیت است (مطهری، ۱۳۹۵: ج ۶، ۱۷۵/ آملی، ۱۳۹۲: ۲۷۱). هم‌چنین هر آنچه که از مخاطب قرار گرفتن توسط دین دست‌گیرش می‌شود، تنها برای خودش حجیت دارد و در خصوص فهمی که از متن دارد، نمی‌تواند شخص دیگری را مجاب کند؛ زیرا تفسیر مفسر هیچ قداست و حجیتی ندارد.

۲. کاهش مخاطب دین در عصر مدرن

دین، از منظر نومعتزله، پدیده‌ای است که مخاطب مستقیم آن در عصر کنونی یافت نمی‌شود. مخاطب غیرمستقیم و ثانوی دین، یعنی کسانی که دسترسی به معنای باطنی آن پیدا می‌کنند، باید دارای ویژگی‌هایی از قبیل آشنایی با اسطوره‌شناسی، قدرت تحلیل زبانی، تسلط به فرهنگ و تمدن عصر نزول، و علم کافی به لغات مستعمل آن دوره داشته باشند. حال آنکه تعداد کمی از مخاطبان، توانایی کسب تمامی این علوم را دارند و کسانی که بتوانند به طور غیرمستقیم مخاطب دین قرار گیرند، بسیار اندک خواهند بود.

از دیگر سو، مخاطب دین که در عصر پست‌مدرن یا مدرن قرار دارد، می‌تواند برخی از آیات آن را در زندگی خود قابل اجرا و اعمال نداند و به صورت خودکار آیاتی از قرآن حذف شود؛ زیرا خود را مخاطب آن آیه نمی‌داند. آیاتی که صرفاً برای بیان یک واقعه در عصر نزول، نازل شده، نمی‌تواند مخاطب چندانی در عصر حاضر داشته باشد که با هدایت‌گری دین در تضاد است؛ زیرا دین، بر فطرت انسانی استوار بوده و امری ثابت و همگانی برای تمامی انسان‌هاست (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲: ۱۲۳-۱۲۴).

۳. جایگزینی قانون مدنی به جای قانون دینی با محوریت عقل

در این تفکر، «عقل» در مقابل «وحی» قرار می‌گیرد نه در پرتو آن؛ از این رو، در جامعه سکولار اصطلاح «حرام»، «حلال»، «مجاز»، «ممنوع» جایی ندارد. در آنجا قانونی و غیرقانونی بودن مطرح بوده و این قانون، تابع اکثریت عقل اجتماعی است. از جمله مهم‌ترین آثار چنین دیدگاهی این است که عقل هر جامعه‌ای بسترها و ساختار خاص خود را دارد و هیچ عقلی، بدون در نظر گرفتن منافع خود اقدام نمی‌کند. بنابراین، بحث منافع اکثریت و اقلیت مطرح می‌شود که طبق قوانین عقلی منافع اکثریت اولویت داشته و اقلیت در جامعه به تباهی کشیده می‌شوند. از طرفی نیز یک انسان سکولار در خصوص نیازهای اجتماعی یا سیاسی خود نمی‌تواند مخاطب دین باشد؛ بلکه باید مخاطب عقل قرار گیرد که دارای مصونیت نبوده و خطاپذیر است (پارسانیا، ۱۹۸۶).

۴. تناقض تأثیرپذیری مطلق از مخاطب با نقش اصلاح‌گری دین

درست است که قرآن کریم در بستر زمانی و مکانی، شرایط و اوضاع و احوال جاهلیت عربستان فرستاده شد و نمی‌توانست پیام خود را بدون توجه به آنچه بر مردم می‌گذشت، ابلاغ کند؛ اما به منظور هدایت و راهبری مردم و نجات آنان از گمراهی‌ها و نمایاندن راه درست، متعرض آداب و رسوم و فرهنگ حاکم بر مردم گردید و به رد یا اصلاح آنها پرداخت. قرآن بسیاری از عناصر منفی فرهنگ جاهلی را نقل کرده و در مواردی، پس از بیان فلسفه این عمل، به رد و اصلاح آنها پرداخته است.

از سویی دیگر، عناصر مثبت فرهنگ جاهلی را نیز بیان کرده، گاه به تعدیل و یا تکمیل آنها همت گماشته و گاه با ایجاد تغییر و تحولاتی، آنها را اصلاح نموده است (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۷) قرآن برای ابلاغ پیام و برقراری ارتباط با مخاطبانی که قصد هدایت و اصلاح آنان را دارد، از زبان و واژگان آن قوم کمک گرفته و از آداب، سنن و فرهنگی سخن گفته که برای آنان مأنوس و آشنا بوده و متعرض احکام و سننی شده که مورد ابتلای مردم آن عصر بوده است. با این حال، وحی و رسول وحی، به صورت فعال و تصحیح‌گر عمل کرده‌اند و برای روشن شدن ذهن مخاطب و گشودن راه در مقابل او، از عقاید و باورهای خرافی و پندارهای غلط رایج، پرده برداشته و باطل بودن آنها را آشکار ساخته‌اند.

این امر نه به معنای تأثیرپذیری از فرهنگ زمان است و نه نقص و ضعفی را متوجه مبلغ می‌کند؛ بلکه نشان از واقع‌نمایی وحی و واقع‌نگری صاحب وحی دارد. بنابراین، این قول که به طور کامل قرآن از فرهنگ عصر نزول تأثیر پذیرفته و تنها انسان عصر نزول مخاطب مستقیم قرآن است، نادرست است.

۵. ناهماهنگی تاریخ‌مندی مخاطب دین با آیات قرآن

مجموعه خطاب، متشکل از سه عنصر است: مخاطب به کسر طاء، مخاطب به فتح طاء و ابزار خطاب (شیرازی، ۱۴۲۷: ج ۲، ۱۳۸)؛ یعنی گوینده و شنونده و ابزار انتقال پیام از گوینده به شنونده. گوینده، با قصد خطور دادن معنا در ذهن شنونده، کلام را القا می‌کند. بنابراین شخص مخاطب باید شعور و فهم کافی داشته و به وضع نیز عالم باشد (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ج ۱، ۷۰۷). از منظر نومعتزله، مخاطب دین خدا بوده و ۷۲ مخاطب آن نیز انسان با شرایط بالا و فهم نسبی است. اکنون آیا این دیدگاه با آنچه در قرآن بیان می‌شود، تطابق دارد یا خیر؟

آیات گوناگونی وجود دارد که به روشنی، خطاب خود را شامل همه مردم در تمامی اعصار، مکان‌ها و زمان‌ها

معرفی می‌کند (قرآنی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۱۶۱). به طور نمونه در آیه ۱۳۸ سوره آل عمران چنین آمده است: هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ؛ یعنی آنچه در آیات فوق گفته شد، بیانه‌ای روشن برای همه انسان‌ها است و هدایت و اندرزی برای همه پرهیزگاران است. بر اساس قسمت اول این آیه، فهم قرآن یا حداقل فهم آیات قبل از این آیه، همگانی و مردمی است؛ هرچند که تعدادی از افراد با اهدافی خاص از آن الهام گرفته و هدایت می‌شوند (شیرازی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۱۰۵).

یکی دیگر از آیاتی که تفکر نومعتزله در مخاطب دین را نقض می‌کند، آیه تحدی است: قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (اسرا: ۸۸). در این آیه به طور صریح، انسان‌های اعصار گوناگون، به مبارزه خوانده شده‌اند. مسلماً هنگام نزول آیه یا به تعبیر نومعتزله، هنگام تبدیل شدن معنا به لفظ توسط پیامبر و ارائه آن به مردم عصر نزول، اگر فقط مخاطب دین، انسان آن عصر بود، چنین الفاظی از سوی پیامبر برای مبارزه طلبی به کار نمی‌رفت؛ بلکه از الفاظی استفاده می‌شد که شامل اشخاصی باشد که در آن عصر مخاطب دین بوده‌اند. بنابراین، تحدی در این سبک بیان، مدت معینی ندارد که مخاطب معینی نیز داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۳، ۲۷۹-۲۸۰). پس، گفتاری بودن قرآن و مخاطب مستقیم قرار گرفتن افراد حاضر در عصر نزول، صحت دارد و شکی در آن نیست؛ اما گاهی متکلم در گفتار خویش، سخن و محتوا را متوجه افرادی می‌کند که در آن مکان یا زمان حضور ندارند و این منافاتی با روند خطاب ندارد.

با این حال، چطور ممکن است دین، هم کسانی را که در عصر نزول حضور داشتند، مخاطب خود قرار داده و هم کسانی را که ممکن است قرن‌ها بعد به دین رو بیاورند؟ به نظر می‌رسد باید امری مشترک میان انسان‌های زمان نزول و انسان معاصر وجود داشته باشد که بتوان گفت هر دو مخاطب دین بوده‌اند. این امر مشترک این است که: انسان بما هو انسان و بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های عارضی و محیط فرهنگی، موجودی مرکب از نفس و بدن بوده، از قوه‌ای به اسم قوه عاقله بهره می‌برد و همواره نیاز دارد که مخاطب دین بوده و پیام مشترک آن را دریافت کند. طبیعت وجودی انسان طوری سرشته شده که بدون دین قادر به پاسخ‌گویی به نیازهای فطری خود و تأمین سعادت خویش نیست (قربانی، ۱۳۹۹: ۱۲۳-۱۲۴). بنابراین، پیامی که در دین، از سوی گوینده به شنونده منتقل می‌شود و انسان را مخاطب قرار می‌دهد، اگر متناسب با فطرت و سرشت انسانی او باشد، مخاطب آن نه تنها انسان عصر نزول، بلکه همه انسان‌های دارای فطرت و قوه عاقله است.

۶. گزینش مسیر غلط در به روزرسانی دین

علت رویکرد نومعتزله در مورد مخاطب دین این است که در جوامع عربی، استفاده و بهره منفعت طلبانه از دین شده و کج فهمی در آیات قرآن صورت گرفته است و در واقع این قشر از اندیشمندان برای احیای تفاسیر نوین و به روزرسانی فهم آیات قرآن، این مسئله را مطرح کرده اند که مخاطب اولیه قرآن انسان معاصر نیست. بنابراین نباید مانند کسی که مخاطب اولیه است با نص دینی برخورد کند و موظف است بر اساس فهم خود و به عنوان مخاطب غیر مستقیم و ثانوی قرآن، نص دینی را فهم کرده و به آن عمل کند. تلاشی که نومعتزله در این راستا کرده اند ستودنی است. هرگز نمی توان منکر این امر شد که مخاطب ویژه دین، انسان های عصر نزول بوده اند و بیان دینی، متناسب با فهم مردم عصر نزول صورت گرفته است؛ اما مخاطب ویژه بودن، به معنای مخاطب انحصاری بودن نیست. در مقابل، به معنای این است که فهم مخاطب سایر اعصار به اندازه فهم مخاطبان عصر نزول ممکن است؛ اما در تفاسیر همواره باید شرایط و فرهنگ را در نظر داشت؛ زیرا وحی در روند درونی سازی گزاره های خود، به مولفه های فرهنگی و اصول آن توجه داشته است (سید قطب، ۱۴۱۲: ۵۰۷/۱).

از سوی دیگر، این مسئله با مدل خطابی خود قرآن در تضاد است. درست است که دین در محیطی ایجاد شد که نسبتاً بسته بوده و ارتباط محدودی با جهان خارج از جزیره العرب داشت و مسئله قومیت، نژاد و زندگی قبیله ای در آن حاکم بود. پس کاملاً طبیعی است که محصول چنین محیطی، رنگ قومیت عربی داشته باشد؛ ولی باید توجه داشت که قوانین قرآن، متوجه فطرت و نفس انسانی بود، نه نظام قومیت عربی. قرآن کریم خطاب های گوناگونی را به کار برده؛ اما در هیچ جایی از واژه «ایها العرب» استفاده نکرده است. خطاب های قرآن عمدتاً به عموم انسان ها بوده؛ یا اگر هم خصوصی است، برداشت عام از آن می شود. نص دینی اسلامی مملو است از عباراتی از قبیل: یا بنی آدم، یا ایها الرسول، یا ایها الذین آمنوا، یا عبادی و یا ایها الناس. بنابراین مخاطب فحوا و معنایی که در ذیل این آیات قرار دارد، همه انسان ها در همه زمان ها است (صالحی زاده، ۱۳۹۶: ۲).

۷. خلط میان فهم باطنی و فهم سیال

ممکن است گفته شود از آنجا که فهم های متعدد بر اساس ظاهر و باطن قرآن ممکن بوده و در واقع فهم در این مدل، حاصل امتزاج افق مفسر و متن است؛ پس آنچه نومعتزله در مخاطب دین بیان می دارند، با این نگاه ۷۴ ممکن است دور از نظر خود قرآن نباشد. حال آنکه این دو، یعنی مخاطب اولیه بودن انسان عصر نزول و مخاطب ثانویه بودن انسان معاصر با فهم ظاهری و باطنی قرآن، تفاوت های بنیادین دارند. آنچه نومعتزله بدان معتقدند،

این است که دلیل فهم سیال مخاطب دین، نبود نگاه رئالیستی و واقع‌گرایانه به الفاظی است که در نص دینی آمده، حال آنکه در فهم ظاهری و باطنی دین، یک واقعیت از هستی وجود دارد و فهم ظاهری، پوسته آن واقعیت را می‌بیند. در حالی که فهم باطنی، درگیر عمق آن واقعیت است (حرعاملی، بی تا: ۱۹۲/۲۷). حال آنکه بر اساس دیدگاه نومعتزله مبنی بر اینکه مخاطب اولیه قرآن انسان عصر نزول بوده و انسان معاصر به سختی و با داشتن برخی علوم و ویژگی‌ها امکان فهمی نسبی دارد، هرگز انسان نمی‌تواند به اعتقادی واقعی و استوار و باوری یقینی دست یابد.

معرفت مخاطب دین، برداشتی شخصی بوده و در معرض تغییر دائمی است و راهی برای کشف واقع و درک حقیقت وجود ندارد. تغییر تفکر مخاطب دین در خصوص آموزه‌ها و نص دینی امری پسندیده است؛ اما نه تا جایی که از لذت یقین محروم مانده و دائماً در حیرت و شک ابدی باشد. حال آنکه این شک مخرب و دائمی، مخالف صریح نص دینی است (مناقب، ۱۳۹۵: ۱۴۵)؛ زیرا در قرآن چنین آمده است: *وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ* (حجر: ۹۹)؛ بنابراین رسیدن به یقین، از جمله مسائلی است که در نص دینی بدان اشاره شده است (مناقب، ۱۳۹۵: ۱۴۵).

نتیجه گیری

اعتزال نو، همواره در راستای رهایی جوامع دینی از انحطاط و عقب ماندگی، به نظریه پردازی در خصوص دین و اجزای آن، پرداخته‌اند و دغدغه‌مندی آنها نسبت به جوامع خود، ستودنی است. نگرش آنها به مخاطب دین نیز وابسته به همین هدف است. با این حال، به دلیل نوع مبانی انسان‌شناسی آنها، مخاطب مستقیم دین، منحصر در مردم عصر نزول شده و مخاطب پساتدوین، در گرداب فهم شخصی و نسبی از نص دینی، گرفتار آمده‌اند که خود این، عاملی برای انحطاط بیش‌تر جوامع دینی است. شاید اگر به جای تاریخ‌مند مطلق دانستن انسان، تنها یک یا چند جنبه از آن را ثابت و فراتاریخی در نظر می‌گرفتند، مسئله انحصار خطاب دینی در عصر نزول، پیش نیامده و انسان دین‌دار عصر مدرن و پساتدوین نیز می‌توانست بهره‌ای از دین ببرد.

عوامل مختلفی در تاریخ و در ذات دین وجود دارد که باعث شده تا به امروز، دین بقا داشته و حیات خود را حفظ نماید. انسان‌هایی در همه اعصار هستند که دین‌دار بوده و بر اساس آیات قرآن کریم، خود را مخاطب دین می‌دانند. اندیشمندان نومعتزلی، نتوانستند این بقا را نادیده بگیرند و به همین دلیل نیز تلاش کردند مردم عصر پساتدوین را مخاطب ثانوی با ویژگی‌هایی خاص معرفی نمایند؛ زیرا اگر به طور مستقیم مخاطب نبودن انسان مدرن را بیان می‌کردند، با مخالفت شدید دین‌داران مواجه می‌شدند. حال آنکه دیدگاه آنها، در نهایت، منجر به همین مسئله می‌شود، هر چند که مستقیماً بیان نشده باشد.

در این مقاله روشن گردید که چند مبنای اصلی در انسان‌شناسی نومعتزله وجود دارد که تأثیر مستقیمی بر گستره مخاطب دین داشته است. مبنای تاریخ‌مندی انسان، عاملی است که باعث می‌شود مخاطب اولیه دین، تنها پیامبر اسلام باشد؛ زیرا فهم او همچون مردمان دیگر، تاریخ‌مند بوده و آنچه متناسب با فهم خود درک کرده است را به مردم عصر نزول، منتقل نموده است. مبنای دیگر، عقل‌گرایی انسان است. نومعتزله، انسان را موجود عقلانی معرفی می‌نمایند و به همین دلیل نیز، انتقال دین از پیامبر به انسان‌ها، با عبور از فیلتر عقلانیت مردم آن زمان صورت گرفته است. در واقع آنچه پیامبر به عنوان دین از خدا دریافت کرد، ابتدا از فهم تاریخ‌مند پیامبر عبور کرد و سپس از عقلانیت مردم عصر نزول و در نهایت به دست مردمان پساتدوین رسید. از آنجا که نومعتزله مبنای سکولار بودن را برای انسان قائل هستند. آنچه به دست انسان امروزی رسیده است، علاوه بر فهم تاریخی و نوع عقلانیت انسان معاصر، از فیلتر و مجرای نگرش سکولار بشر نیز عبور خواهد نمود. به همین دلیل نیز، انسان معاصر، مخاطب سوم دین است.

پس نتیجه نهایی مبحث مخاطب دین از منظر نومعتزله این است که یا شخص دین‌دار باید تن به فهم تاریخ مند، شخصی و نسبی دهد و یا اینکه اصلاً خود را مخاطب دین ندانند که هیچ دین‌داری چنین چیزی را نخواهد پذیرفت. در هر دو صورت، اختلافات میان دین‌داران افزایش یافته و کشش‌های منفی، بیش‌تر از قبل، گریبان‌گیر آنها خواهد شد. در خوش‌بینانه‌ترین حالت، جامعه دینی، تبدیل به جامعه مدرن، البته بدون قید دینی، شده و هیچ اثری از دین، باقی نخواهد ماند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۱)، نقد گفتمان دینی، حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآوران.
۳. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۹)، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو.
۴. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۹۳)، محمد و آیات خدا: قرآن و آینده اسلام، فریده فرنودفر، تهران، نشر علم.
۵. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۹۵)، نوسازی، تحریم و تأویل، از شناخت علمی تا هراس از تکفیر، محسن آرمین، تهران، نشر نی.
۶. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۴م)، نقد الخطاب الدینی، قاهره، سینا للنشر.
۷. ابوزید، نصر حامد، (۲۰۰۴م)، دوائر الخوف، بیروت، المركز الثقافي العربی.
۸. ابوزید، نصر حامد، (۲۰۰۸م)، الخطاب و تأویل، بیروت، مرکز الثقافي العربی.
۹. ابوزید، نصر حامد، (۲۰۱۴م)، مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن، بیروت، دار الثقافی العربی.
۱۰. ارکون، محمد، (۱۳۷۹)، از اجتهاد به نقد عقل اسلامی، «تاریخ‌مندی عقل اسلامی»، مهدی خلجی، ایده، توانا.
۱۱. ارکون، محمد، (۱۳۸۹)، اعاده اعتبار به اندیشه دینی، محمد جواهر کلام، تهران، نشر نگاه معاصر.
۱۲. ارکون، محمد، (۱۳۹۵ الف)، انسان‌گرایی در تفکر اسلامی، احسان موسوی خلخالی، تهران، انتشارات طرح نقد.
۱۳. ارکون، محمد، (۱۳۹۵ ب)، دانش اسلامی، عبدالقادر سواری، تهران، نسل آفتاب.
۱۴. ارکون، محمد، (۱۳۹۷)، اندیشیدنی و نااندیشیدنی در اسلام معاصر، محمد جواهر کلام، تهران، شادگان.
۱۵. ارکون، محمد، (۱۹۹۳م)، العلمنه و الدین؛ الاسلام و المسیحیه، هاشم صالح، بیروت، دار الساقی.
۱۶. ارکون، محمد، (۱۹۹۵م)، أين هو الفكر الاسلامی المعاصر، هاشم صالح، بیروت، دار الساقی.
۱۷. ارکون، محمد، (۱۹۹۶ الف)، الفكر الاسلامی قراءه علمیه، هاشم صالح، بیروت، مرکز الانماء القومي.
۱۸. ارکون، محمد، (۱۹۹۶ ب)، تاریخیه الفكر العربی الاسلامی، هاشم صالح، بیروت، مرکز الانماء

القومی.

۱۹. ارکون، محمد، (۲۰۰۱م)، الإسلام، اوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، بيروت، دار الساقی.

۲۰. پارسانیا، حمید، سیدان، سید جعفر، (۱۳۸۶)، «نسبت سنجی عقل و وحی: نشستی پیرامون عقل و وحی از منظر تفکیک»، پگاه حوزه، شماره ۲۲۳.

۲۱. جابری، محمدعابد، (۱۳۸۰)، جدال کلام عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی، رضا شیرازی، تهران، یادآور.

۲۲. جابری، محمدعابد، (۱۳۸۶)، «قرآن قرآن است»، علی آقایی، خردنامه همشهری، شماره ۱۷، مرداد.

۲۳. جابری، محمدعابد، (۱۳۹۲)، خوانشی نوین از زندگی و فلسفه ابن رشد، سید محمد آل مهدی، تهران، آوای سورها.

۲۴. جابری، محمدعابد، (۱۳۹۷)، دموکراسی و حقوق بشر، محسن آرمین، تهران، مروارید.

۲۵. جابری، محمدعابد، (۱۴۰۰ الف)، چالش اندیشه عربی معاصر، احسان پشت مشهدی، تهران، آس.

۲۶. جابری، محمدعابد، (۱۴۰۰ ب)، نقد عقل عربی؛ ساختار عقل عربی (عرفان و برهان)، تهران، آس.

۲۷. جابری، محمدعابد، (۱۹۹۶م)، الدین و الدولة و تطبیق الشریعه، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.

۲۸. جابری، محمدعابد، (۲۰۰۸م)، فهم القرآن الکریم التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول، مغرب، دار البیضاء.

۲۹. جابری، محمدعابد، (۲۰۱۳م)، المدخل الى القرآن الکریم فی التعریف بالقرآن، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.

۳۰. جبرئیلی، محمدصفر، (۱۳۹۱)، سیری در تفکر کلامی معاصر، قم، سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳۱. جمعی از محققان، (۱۳۸۹)، فرهنگ‌نامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ج ۱.

۳۲. جوادی آملی، عبدالله، مصطفی‌پور، محمدرضا، (۱۳۹۰)، دین‌شناسی، قم، نشر اسراء.

۳۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۲)، شریعت در آینه معرفت، قم، نشر اسراء.

۳۴. حرعاملی، محمد بن حسن، (بی تا)، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۳۵. حنفی، حسن، (۱۹۹۰م)، الاسلام و الحداث، لندن، نشر الساقی.
۳۶. خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۷۴)، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، بینات، شماره ۵.
۳۷. خلجی، مهدی، (۱۳۷۶)، آراء و اندیشه های دکتر محمد ارکون، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
۳۸. زکریایی، محمدعلی، (۱۳۷۸)، درآمدی بر روشنفکری دینی، تهران، آذریون.
۳۹. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، «تفسیر متین متن»، مجله کیان، شماره ۳۸، ۲-۹.
۴۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۳)، قیس و بسط تنوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، تهران، موسسه صراط.
۴۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸ الف)، «زبان قرآن»، مجله فراره، شماره ۱، ۱۳-۲۷.
۴۲. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸ ب)، بسط تجربه نبوی، تهران، موسسه صراط.
۴۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸ ج)، صراط های مستقیم، تهران، موسسه صراط.
۴۴. سید قطب، (۱۴۱۲)، فی ظلال القرآن، بیروت، قاهره، دار الشروق.
۴۵. صالحی زاده، محمد اسماعیل؛ حاجی قاسمی، طاهره، (۱۳۹۶)، «جهان شمولی آموزه های قرآنی در دنیای معاصر از منظر قرآن کریم»، همایش ملی جهان شمولی آموزه های قرآنی و روایی در دنیای معاصر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
۴۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱۳.
۴۷. عبدالحمید، عرفان، (۱۳۸۷ه)، الدراسات فی الفرق و العقائد الاسلامیه، عراق، مطبعه الارشاد.
۴۸. عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۳)، جریان شناسی اعتزال نو، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۱.
۴۹. عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۲)، «ابوزید و تاریخی نگری»، قیسات، سال ۱۸.
۵۰. قرآتی، محسن، (۱۳۸۸)، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، ج ۲.
۵۱. قربانی، قدرت الله، (۱۳۹۹)، «وجوه نیاز انسان به دین و آموزه های وحیانی»، پژوهش های مابعد

الطبیعه، شماره اول، ۱۱۹-۱۴۵.

۵۲. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۴-۱۳۷۵) «مدرنیسم و وحی»، مجله کیان، شماره ۲۹، اسفند و فروردین.

۵۳. مرزوقی، محمد، (۱۳۸۹)، «محمد آرکون؛ متحیر میان تمدن شرق و غرب»، مجله ماه دین، شماره ۱۵۸، آذر، ۷۷-۷۹.

۵۴. مسلم بن حجاج نیشابوری، ابوالحسن، (۱۴۱۲هـ)، الجامع الصحیح، محمدفواد عبدالباقی، قاهره، دارالحديث، ج ۴.

۵۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۷)، خودشناسی برای خودسازی، قم، موسسه امام خمینی.

۵۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۷هـ)، انوار الاصول، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ج ۲.

۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ج ۳.

۵۸. مناقب، مصطفی؛ محرابی، عبدالله، (۱۳۹۵)، «بررسی امکان جمع بین مبانی معرفتی قرآن و اصول هرمنوتیک فلسفی»، الهیات تطبیقی، شماره ۱۵، بهار و تابستان، ۱۳۷-۱۵۲.

۵۹. وصفی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، نومعتزلیان: گفت‌وگو با نصر حامد ابوزید، عابد جابری، محمد ارکون، حسن حنفی، تهران، نگاه معاصر.

۶۰. هالیر، رون، (۲۰۰۱م)، العقل الاسلامی امام تراث عصر الانوار فی الغرب (الجهود الفلسفیه عند محمد ارکون)، جمال شحید، دمشق، الاهالی للطباعه و النشر و التوزیع.

۶۱. یزدی مطلق، محمود، (۱۳۸۶)، معتزله؛ بررسی و تحقیق در بیان احوال، افکار و آثار معتزله، مشهد، انتشارات قاف.

62. Goldziher, Ignaz, (1920), *Le Dogme Et La Loi De L'İslam*, Traduction, Felix Arin, Paris, Librairie Paul Geuthner.

63. Gounther, U., (2004), *Muhammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought*, London, Oxford University press.

64. Kim, J., (1998), Reductionism Problems, Encyclopedia of Philosophy, Vol8, General Editor Edward Craig, London.

65. Polkinghorne J, C., (2003), Reductionism, Online International Encyclopedia of Religion and Science.