

## تحلیل مبانی دین شناختی حاکمیت دینی از منظر نواعتزالیون

عبدالله جبرئیلی جلودار<sup>۱</sup> (نویسنده مسئول)  
محمد رضا حقیقت سمنانی<sup>۲</sup>

### چکیده

حاکمیت دینی یکی از مبانی اساسی بیانیه گام دوم انقلاب و مساله‌ای است که همواره مورد توجه اندیشمندان و متفکران اسلامی قرار گرفته است و محل اختلاف نظر و چالش بوده است. ریشه این اختلاف نظر در حوزه مبانی و شاخصه‌ها به چند مبنا برمی‌گردد. یکی از جریان‌های منتقد حاکمیت دینی به صورت مبنایی گروهی از نواندیشان دینی بودند که بعدها به نومعتزلیان شهرت یافتند. یکی از مهم‌ترین چالش‌های بحث حاکمیت دینی حوزه مبانی دین شناختی است، با تحلیلی که نومعتزله در مبنای دین شناختی دارند معتقدند بحث حکومت و تدبیر امور جامعه و نظم حاکم باید بر محور عقل بشر باشد لذا دین جدای از سیاست است و سکولاریسم باید در فضای جامعه حاکم باشد. همچنین دین را امری تاریخمند دانسته‌اند که بر اساس آن دین از ورود به عرصه‌های نوین از جمله حاکمیت نوین منع می‌شود چرا که متعلق به دوران گذشته است، این برداشت مبتنی بر مبانی دین

۱. دکتری تفسیر تطبیقی جامعه المصطفی العالمیه jebraman202@gmail.com.

۲. دانش پژوه دکتری جامعه المصطفی العالمیه mohammad.hagh54@yahoo.com.

شناختی نومعتزله است که در این پژوهش بر اساس ادله برون دینی و درون دینی نقد و بررسی می شود.

این مقاله باروش کتابخانه‌ای توصیفی تحلیلی و انتقادی مبنای دین شناختی حاکمیت دینی را در نگاه نومعتزلیان مورد نقد و بررسی قرار می دهد.

**کلیدواژگان:** حاکمیت دینی، نومعتزلیان، مبانی دین شناختی، گام دوم انقلاب.

## مقدمه

اگر چه پیرنگ شدن بحث حاکمیت دینی در حوزه نظر و عمل به عنوان بحث فقهی، حقوقی و سیاسی به دوران انقلاب اسلامی ایران بر می‌گردد ولی پیشینه این نگاه به گذشته‌های دور بر می‌گردد، احیاءگر اصلی این رویکرد حضرت امام خمینی می‌باشد. ایشان در طول دوران رهبری خویش، درمقابل برخی منتقدان و مخالفان سیاسی همواره از حاکمیت دین دفاع کرده است. ایشان ولایت فقیه را هدیه الهی (خمینی، ۱۳۸۶ش: ۴۰۷/۱۰) و یک طرح مترقی (همان، ۵۰۶) برشمرد و اصول مربوط به آن در قانون اساسی را بهترین اصول (همان: ۵۰۶/۱۱) دانست. اماگروهی از دگر اندیشان و روشنفکرانی بودند که عنصر عقل به صورت افراطی نگاه می‌کردند که ریشه تفکر آن‌ها به نومعتزلیان مغرب عربی معاصر بر می‌گردد این جریان با توجه نمودن به اندیشه‌های معتزله قدیم توسط گروهی از متفکران سنی اشعری مسلک در عصر جدید از قرن نوزدهم میلادی در سرزمین مصر پیدا شد. گروهی که امروزه به معتزله جدید یا نومعتزله نام بردار شده‌اند، برخی نظریه‌های متکلمان معتزلی قدیم را احیاء کرده‌اند. در جهان عرب توجه به آرای معتزله با تأثیرگذاری‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی (متوفی ۱۳۱۵هـ.ق) بر شاگرد برجسته‌اش، شیخ محمد عبده مصری (متوفی ۱۳۲۳هـ.ق) آغاز شد و پس از او احمد امین (۱۸۸۶-۱۹۵۴م) در نوشته‌های تاریخی و مقاله‌هایش اهمیت توجه به دیدگاه‌های معتزله در دوران معاصر را یادآور شد و به عنوان رئیس «انجمن تألیف، ترجمه و نشر» به انتشار برخی آثار عمده متکلمان معتزلی اقدام کرد. اما هم‌زمان و شاید اندکی قبل از جهان عرب شبه قاره هند نیز دستخوش تحولات مشابهی شد و برخی اندیشمندان از جمله شاه ولی‌الله دهلوی (۱۱۱۴- ۱۱۷۶ق) محمد شبلی نعمانی (۱۲۷۴- ۱۳۳۲ق)، سید امیر علی هندی (۱۸۱۷- ۱۸۹۸م) و سید احمد خان هندی (۱۸۱۷- ۱۸۹۸م) برخی افکار و آرای مکتب اعتزال را مورد بحث قرار دادند. این دو جریان که جداگانه و در یک زمان در هند و مصر به وجود آمدند، بدون تأثیر و تأثر از یکدیگر نبودند، خصوصاً این که شخصیتی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی در

هر دو محل به فعالیت علمی پرداخت و با اندیشمندان نواعتزالی در هند و مصر آشنایی و ارتباط داشت. مباحثه او با سید احمد خان درباره طبیعت‌گرایی مشهور است حداقل می‌شود گفت که نومعتزله در هند و مصر به موازات هم پیش رفته‌اند (حسینی شاهرودی، بررسی ظهور‌گرایی‌های اعتزال نودر دوران معاصر؛ ۹۰|۱۲|۱۰. www.tahour.com)

از یک نظر می‌توان نومعتزله را به دودسته تقسیم کرد: نومعتزله وحی‌گرا و نومعتزله سکولار. دسته اول از نومعتزلیان عقل را در کنار وحی ترویج نموده و عقل را بدون وحی، خطاکار و غیر معتبر می‌دانند. در این دسته یک نوع عقلانیت در واقع فلسفی و عقلانیت معتزلی و نزدیک به امامیه دیده می‌شود که هیچ ربطی به عقلانیت مدرن ندارد. کسانی مثل محمد عبده و رشید رضا از این دسته‌اند. دسته دوم نومعتزله غرب‌گرا هستند و عقل را کاملاً مستقل دانسته و مطلقاً هیچ منبع غیرعقلانی را هم‌تراز با عقل قبول ندارند و به وحی به عنوان یک منبع معرفتی نمی‌نگرند. اینان معتقدند که خود عقل است که حدود خود را تعیین می‌کند و دین نمی‌تواند برای عقل تعیین تکلیف کند. این نوع عقلانیت، رنگ هیچ نوع دینی را به خود نمی‌پذیرد و حتی می‌تواند منتقد دین باشد. عقل در این نگاه خود مطلق دارد و خودش حکم صادر می‌کند. (عرب صالحی، ۱۳۹۳ش: الف/۹۸. وصفی، ۱۳۸۶ش: ۶۰) رویکرد این گروه به عقل بسیار شبیه رویکرد عقلانیت مدرن غربی است؛ یعنی عقل خود بنیاد و آزاد از هرگونه قید و تعلق. از چهره‌های شاخص این دسته که در قالب پروژه‌هایی عمده به نقد عقل دینی و سنت پرداخته‌اند، می‌توان به محمد آرکون صاحب «نقد عقل دینی»، محمد عابد الجابری صاحب کتاب «نقد عقل عربی» و نصر حامد ابوزید صاحب «نقد گفتمان دینی» اشاره نمود.

وجه ممیزه این تفکر، که آن را در ادامه سیر اعتزال قرار می‌دهد، رویکرد عقلانی همه‌جانبه به دین است. تفسیر عقلانی از گزاره‌های دینی و نشان دادن معقولیت این سنخ از گزاره‌ها، شاکله و دست کم بخش اعظم تفکر اعتزالی جدید را تشکیل می‌دهد. (ابوزید ۱۳۸۳ش: ۱۷) از این رو اندیشمندانی که به عنوان نومعتزله شناخته می‌شوند، در دو

خصیصه اشتراک دارند: اول این که همه - البته با احتساب تشکیک در مراتب - به نحوی عقل گرامی باشند و دوم این که خویشتن را نماینده روشنفکری دینی دانسته و وظیفه شان را اصلاحگری می دانند.

البته جریان فکری موجود وجه تمایزش با گروه دیگر در مبحث ولایت فقیه به حقوق اسلام برمی گردد که سه دسته قابل طبقه بندی است: طیف سکولاری که خواهان کنار گذاشتن اسلام هستند؛ گروه سنتی که خواهان اجرای شریعت به شکل اولیه آن هستند و گروهی که در پی ترکیب و تلفیق ارزشهای بنیادین اسلامی با نیازهای مدرن و در حال تحول هستند گروه سوم برای نیل به مقصود خود از روش سنتی انتقاد می کنند و خود روشی را پایه گذاری کردند که در آن به عنصر عقل نقش محوری نگاه می کنند نومعتزلیان با رویکردی کاملاً عقلانی، تمامی نصوص شرعی کتاب و سنت را مورد بازخوانی قرار داده و هر آنچه را که به زعم خویش غیر معقول و غیر عادلانه تشخیص دادند آن را کنار گذاشته اند و پایگذاری حقوقی هستند که با قواعد حقوق اسلامی تفاوت آشکاری دارد.

مبانی دین شناسی ناظر به نگرش های اعتقادی و باورهای خاص یک جریان یا یک فرد است که درباره دین دارد و بر اساس آن ها اندیشه ها و نظریه های دیگری را رقم می زند. اکنون در صدد بیان آن دسته از مبانی دین شناختی نومعتزلیان مغرب عربی معاصر هستیم که در نگرش و برداشت های آن ها از آموزه های دینی و آیات قرآنی اثر گذار بوده است و این اثرگذاری بر تئوری ولایت فقیه و حاکمیت اسلامی خودش را نشان داده است

### ۱. اعتقاد به جدایی دین از ساحت زندگی اجتماعی انسان

یکی از مبانی نومعتزلیان مغرب عربی معاصر این است که اعتقاد به جدایی دین از ساحت زندگی اجتماعی انسان دارند و در زندگی اجتماعی انسان به دین و انگاره های آن وقعی نمی نهند. آنان تفسیری فردگرایانه، اومانستی از دین و دینداری دارند و بر این، دین در نظر آن ها امر وجدانی و شخصی تلقی می شود که ارتباطی با نظام روابط حاکم بر فرد و جامعه ندارد و بلکه یک تجربه درونی است که کمتر صبغه ماورائی دارد.

به گفته برخی پژوهشگران این نگاه از دین از هویت سکولاریستی کسانی سرچشمه می‌گیرد که دین را فقط به حوزه فردی محدود می‌کنند و با حمله به جامعیت و شمولیت دین، آن را از حیز و بروز اجتماعی تهی، و سرانجام به دل مشغولی فردی و خصوصی مبدل می‌سازند. چنین نگاهی به دین می‌تواند بر خاسته از اعتقاد به نوعی تقابل و تباین میان دین و ایمان باشد. (شجاعی زند، علیرضا، دین و جامعه عرفی شدن، ص ۱۰۸)

ابوزید از چهره‌های معروف نومعتزله چنین نگرشی به کار کرد دین دارد. او با اتخاذ رویکرد سکولاریستی، به دنبال عرضه اسلامی حداقلی است که بتواند با مدرنیته، حقوق بشر، دموکراسی و عقلانیت سازگار شود. (نصر حامد ابوزید، «قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف» گفت‌وگو با اکبر گنجی، در [www. Nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com](http://www.Nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com)) وی مدعی است که سکولاریسم با معتقدات دینی ناسازگار نیست؛ زیرا خود اسلام، ذاتاً دینی سکولار است. (ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ص ۳۷) او معتقد است که در زمان حیات پیامبر اکرم، امور دینی و دنیوی کاملاً جدا از هم تلقی می‌شدند. می‌نویسد: «مسلمانان از همان آغاز نزول وحی و شکل‌گیری نصوص دینی دریافتند که قلمروهای دیگری نیز وجود دارد که شرع آن‌ها را به خرد بشری وانهاده است تا به مصلحت خویش عمل کند». (ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ص ۷۸)

او با اتخاذ چنین مبنایی، دعوت اسلامی کردن را، نه تنها در فقه، بلکه هنر و به طور کلی دانش، مردود می‌داند و با دینی کردن مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و علمی مخالفت می‌کند. (الزمیله الاوان (گفت وکننده) «لقاء مع نصر حامد ابوزید»، در [www. Nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com](http://www.Nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com)) بر اساس همین مبانی سکولاریستی و تک ساحتی دانستن دین بود که همواره سعی کرد با طرح دیدگاه خود درباره تاریخمندی وحی قرآنی و این که قرآن محصول فرهنگی و بشری است، این نزاع را به سود سکولارها خاتمه دهد؛ زیرا لازمه دیدگاه مزبور این است که قوانین و احکام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اسلام منطبق با فرهنگ و برهه تاریخی عصر نزول قرآن می‌باشد و در جهان معاصر اعتبار

ندارد به این ترتیب، متن دینی، امروزه فاقد کارکردهای ایدئولوژیک - سیاسی، اقتصادی، علمی و فلسفی می‌شود. (نصر حامد ابوزید، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، ص ۳۸) البته ایشان تأکید داشت که قرآن محتوایش و حیانی است ولی الفاظ و عباراتش کلام پیامبر اکرم است و با تطبیق بر آیه (بقره، ۹۷) و (شعراء، ۱۹۳ و ۱۹۴) قایل با این بود جبرئیل امین کلمات را به پیامبر اکرم تحویل نداده است، بلکه الهام کرده است. (همو، ص ۵۱۷) او دین و امور دینی را مخصوص آخرت می‌داند بنا براین قائل است که دین اسلام دینی سیاسی نیست. وی از مخالفان جدی دین سیاسی بود (نصر حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد، ص ۶۳؛) لذا تلاش کرد با نگاهی سکولاریستی تفسیری نو آمد از دین و آموزه‌های دینی ارائه دهد و معتقد بود که سکولاریسم حقیقی، ستودنی است و در جوهره خود چیزی جزء تأویل راستین فهم دین نیست. (همو، ص ۵۶) از نظر آنان انسان در زندگی اجتماعی خود با مشکلاتی روبه‌رو می‌شود که باید درصدد رفع آن‌ها باشد، برای همین دائماً باید شیوه‌ای اتخاذ کند که این مشکلات را از بین ببرد.. آن‌ها چاره را در رفع مشکلات زندگی اجتماعی جز استفاده از مبانی عقلی غرب نمی‌بینند لذا در پی این رفته‌اند که مشکلات و عقب‌ماندگی‌های جوامع مسلمان را با تکیه بر اصول پیشرفت‌های غرب و با مبانی عقلی و فلسفی غربی پاسخ‌گویند. این نگاه و مبنا آن‌ها را به حل مسائل و مشکلات اجتماعی حساس کرده است. به همین خاطر اکثر اندیشمندان این جریان در قالب یک مصلح اجتماعی هم ظهور کرده و یا به این وظیفه تمایل نشان داده‌اند. این ویژگی تفکرات آن‌ها را در برداشت از آموزه‌های اسلام از جمله قرآن هم متأثر کرده است به نحوی که در تفسیر آیات و یا تبیین آموزه‌های اسلامی تحت تأثیر همین نگاه قرار گرفته‌اند و برداشت‌های خود از دین و قرآن را با آن هماهنگ نموده و شدیداً به سکولاریسم روی آورده‌اند.

به نظر ابوزید چون همه احکام شرعی منطبق بر فرهنگ عصر نزول و تاریخ منداست و برای عصر کنونی کارایی ندارد و چون خداوند عقل بشر را برای مدیریت عصر کنونی باز کرده

و عقل بشر هم برای از بین بردن مشکلات کنونی چاره‌ای ندارد جز استفاده از فرهنگ و عقلانیت مدرن و روز را ندارد. این برداشت ابوزید نشان از این دارد که انسان باید مسائل و مشکلات دنیا را با عقل بریده از وحی و دین برطرف کند.

معتزله قدیم با توجه به نوع عقل‌گرایی که به آن ملتزم بودند از تعالیم اسلام و اصول آن چندان فاصله نگرفتند؛ اما نوع عقل‌گرایی افراطی برخی نومعتزله آن‌ها را بر آن داشته تا به لوازمی ملتزم شوند که با اصول اساسی اسلام ناسازگاری دارد. از جمله لوازمی که بر این نوع عقل‌گرایی نومعتزله مترتب می‌شود، می‌توان به مواردی همچون ارائه تفسیری جدید و احیاناً غلط از توحید، وحی و اشتباه از تفسیر خاتمیت و امثال آن اشاره کرد. (اعتزال نو، گفت‌وگو دکتر محمد عرب صالحی \ NEWS\ WWW.MEHRNEWS.COM\ H):

حسن حنفی هم به‌عنوان یکی از نومعتزلیان، در بیان نظرش در قبال استفاده از نگاه خاصی که غرب برای حل مسائل اجتماعی، با مادی و دنیوی معنا کردن آموزه‌های دین، تلاش می‌کند با تفسیری انسان‌گرایانه از اصل توحید، زمینه را برای ایفای نقش پررنگ‌تر دین در حیات دنیوی و اجتماعی انسان و تأمین حقوق او حل مشکلات و پیشرفت انسان و جامعه انسانی در عرصه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی فراهم سازد. از این‌رو از نظر وی، دین فقط برای عبادت نیست، بلکه به معنای حقوق هم هست و معتقد است اسلام بنیان چنین تعریفی را از اصل مهمی به نام توحید گرفته است. حسن حنفی در تفسیر توحید و خدا متأثر از پدیدارشناسی هوسرل است. از این منظر خدا موضوعی نظری برای معرفت، تصدیق و ایمان نیست بلکه انرژی است حلول یافته در درون انسان که او را به حیات، حرکت و عمل فرامی‌خواند؛ خدا، نه موضوعی برای فهم جهان که وسیله‌ای برای تغییر جهان است. یگانه دلیل بر وجود او دلیل عملی است، نه نظری؛ و دلیل عملی زمانی محقق می‌شود که خدا همچون ذات ما و پروژه‌ای انسانی برای خروج از نقص‌ها رسیدن به کمال مورد توجه قرار گیرد. سرانجام، خدا در نظر حنفی همان تاریخ در حال حرکت و پیشرفت ملت‌های در حال انقلاب و نهضت‌هایی است که اتفاق می‌افتد. (حسن حنفی،



میراث فلسفی ما، ص ۸۲) به نظر وی، ما نیازمند درکی تازه از مفهوم توحید هستیم، درکی با کارکرد مناسب برای واقعیت دنیا، درکی که بتواند برای مشکلات گوناگون از اشغال‌گری و دیکتاتوری تا پایمال شدن حقوق انسان را حل کند؛ و نیز توحید تنها یک باور عقیدتی نیست، بلکه باید در متن جامعه حضور داشته باشد. (حسن حنفی، سنت و دکترین توسعه، ص ۲۱)

حنفی در کتاب «تجدد و تراث» خود معتقد است به اقتضای نیازهای عصر، ما به عقب‌ماندگی، اشغال سرزمین‌های اسلامی و رکود فکری مبتلا شدیم و هدف اصلی باید استقلال و آزادی این سرزمین‌ها باشد؛ در نتیجه اگر نیازی به الهیات، فلسفه، فقه و تصوف باشد، باید الهیات زمینی، فلسفه زمینی، فقه زمینی، تصوف و شعر زمینی پدید آید، عرفان باید عرفان انقلاب، فقه باید فقه پیشرفت و تفسیر دین، تفسیر از دین توسعه و ترقی باشد، اگر چنین اتفاقی رخ دهد، ایدئولوژی لازم برای تغییر اجتماعی به وجود می‌آید، در غیر این صورت همچنان در عقب‌ماندگی خواهیم بود. (حسن حنفی، مقدمه فی علم الاستغراب، ص ۴۹)

او سکولاریسم غرب را جوهر و اساس دین می‌داند و مدعی است وحی در جوهر خود سکولار است و دینی بودن، امر عارضی بوده است که از تاریخ بر آن تحمیل شده است. از نظر او سکولاریسم در غرب برای بازگشت آزادی و نفی هرگونه سلطه غیر از سلطه عقل به وجود آمد؛ بنابراین سکولاریسم اساس وحی و جوهر آن است (چون وحی برای آزادی و نفی سلطه بوده است). به اعتقاد وی مصر معاصر، اندیشه اخوان المسلمین نیازمند یک تطور است. او این تطور را در ارائه ایدئولوژی سکولار می‌داند؛ چه، این که اسلام را دین سکولار قلمداد می‌کند که بنیاد آن بر مراعات مصالح مردم است؛ «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.» حاکمیت خدا به معنی حاکمیت مردم است و در اسلام تئوکراسی یا حکومت دینی وجود ندارد. نظام اسلامی از نظر حنفی، نظامی مبتنی بر بیعت، شورا و نوعی از قانون اساسی اسلامی است که صلاح مردم را رعایت کند. در این صورت ایدئولوژی اسلامی،

ایدئولوژی انسانی و اجتماعی خواهد بود، ایدئولوژی دینی و لاهوتی. (حنفی، الدین والشوره فی مصر القاهره، مکتبه مدبولی، ص ۳۰۴)

با این نگاه حنفی، اخلاق و معنویت هم لزوماً به معنای دینداری نیست بلکه اخلاق و معنویت خارج از احاطه و محدوده دین هم داریم. زیرا نگاه ماورای چشم فیزیکی لزوماً به معنای باور به امر مجرد و روحانی نیست و می تواند نفسانی هم باشد، معنویتی که دست ساخته هوس آدمی است تا بتواند با این نگاه آن‌ها را از خدا جدا کرده و صرفاً برای درمان و اضطراب و نگرانی درونی بشر مدرن که با عقل و علم و صنعت پیش می‌رفت تجویز شده است. (علی ربانی گلپایگانی، ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم، ص ۲۵)

حسن حنفی درجایی دیگر می‌گوید: تک‌تک آیات یا دسته‌ای از آیات به منزله راه‌حل مشکل معینی از زندگی روزمره فرد یا گروهی از مردم است. وحی کتابی نیست که یک‌باره نازل شده باشد و از سوی عقل الهی بر مردم تحمیل شده تا بر بشر لازم باشد که از آن اطاعت کند، بلکه مجموعه‌ای از راه‌حل‌هایی است برای مشکلات فراوانی که زندگی فردی و جمعی درگیر آن است. (حسن حنفی، التراث والتجدید، ص ۱۳۶)

محمد آرکون قائل است: «العلمانية - لاتلغی الدین أو الممارسة الدينية بل تخرج السياسة والتنظیم الاجتماعی من حیث الممارسة الدينية، كما تخرج الممارسة الدينية من الحیث الاجتماعی والسیاسی کی تعیدها إلى إطار الوحد الشخسی». (محمد آرکون، العلمیه والدین، ص ۷۳)، محمد آرکون بر این باور است که «سکولاریسم» دین یا فعالیت دینی را کنار نمی‌زند بلکه سیاست و روابط اجتماعی را از عرصه فعالیت دینی بیرون می‌برد همان‌گونه که ممارست دینی را از عرصه و جایگاه اجتماعی و سیاسی بیرون می‌کند تا آن‌که آن را به چارچوب یگانه شخصی برگرداند.

آرکون سعی می‌کند برای دستاوردهای بشر چه در حوزه اجتماعی و چه انسانی حساب ویژه‌ای باز کند و دستاوردهای علوم انسانی و اجتماعی را با بعد دینی مقایسه کند. وی منظور خود از این مقایسه را مقایسه بین بعد دینی و ارزش روحی آن برای بشر با دست

آوردهای آزاداندیشانه عقل سکولار در اروپا - که به هیچ‌روی نمی‌توان آن را نادیده گرفت یا از آن بازگشت - دانسته است. آرکون معتقد است منازعه‌ای که امروزه بین دو حوزه دینی و عرفی به‌ویژه در غرب صورت گرفته، منازعه‌ای بیهوده است که باید جای خود را به تعامل مثبت بدهد. (محمد آرکون، اعاده اعتبار به اندیشه دینی، گفتگوی بلند هاشم صالح وآرکون، ص ۸۲) به عقیده محمد آرکون استفاده از دستاوردهای علمی بشر که برخاسته از عقل سکولار است، برای تحلیل بعد دینی و ارزشی وحی می‌تواند به تعامل مثبت آن دو منجر شود.

او در ادامه آورده است: بهره‌گیری از گفتمان علوم انسانی نوین که هرگونه فهمی را به رسمیت می‌شناسد، می‌تواند سکولاریسم مثبت را محقق سازد؛ سکولاریستی که به آشتی و صلح میان مذاهب و اندیشه‌ها تلاش کند. (همان، ص ۵۶ - ۵۷) وی معتقد است که جوامع اسلامی باید در کنار آموزش دین به شکل سنتی، آموزش تطبیقی دین را نیز توسعه دهند. به اعتقاد وی اگر سکولاریسم مثبت به درون این جوامع راه نیاید و به صورتی درست در خاک آن‌ها ریشه ندواند، اگر دانشگاه‌ها بر تاریخ تطبیقی ادیان و انسان‌شناسی در دنیا در نگرش‌های بدین ترتیب با دانشکده‌های شریعت و مؤسسات سنتی توازن برقرار نکنند، نمی‌توان از پیش نیامدن فجایعی در آینده مطمئن بود. (همان، ص ۱۰۱ - ۱۰۲) به گمان محمد آرکون در سکولاریسم مثبت همه چیز بر مبنای علوم انسانی نوین تفسیر می‌شود

وی همچنین معتقد است تازمانی که جوامع اسلامی این سکولاریسم مثبت و فعال را نپذیرند. و سکولاریسم منفی را کنار نهند. مشکلاتشان حل نخواهد شد. (همان، ص ۱۰۲ - ۱۰۳)

سکولاریسم منفی طبق برداشت وی همان سکولاریسم ستیزه‌جویی قرن نوزدهم و فلسفه پوزیتیویستی پس‌از آن است که هنوز در میان برخی سکولارهای افراطی حاکم است. سکولاریسم مثبت انسان را در کلیت مادی و روحیش در نظر می‌گیرد و هیچ‌بعدی از انسان را بر بعد دیگر برتری نمی‌دهد اما سکولاریسم منفی به معنای کنار نهادن دین و وانهادن آن

به خداست. سکولاریسم مثبت و فعال به معنای پیوستن فرهنگی به جهان و قبول مسئولیت فکری است. (همان، ص ۱۰۱) سکولاریسم در این معنی، تحول وجهش عینی است، زیرا بشریت را از فضای عقلی قرون وسطی رها کرده و به فضای عقلی پیشرفت و مدرنیسم کنونی رهنمون کرد. (همان، ص ۹۶)

ارکون با تفاسیر تنگ‌نظرانه و مسلط از دین مخالفت نموده و آورده است: آنچه ما دنبال آن هستیم چیزی است شبیه آنچه مثلاً در فرانسه پس از جدایی کلیسا رخ داد. وی جدایی را امر پسندیده ضروری می‌داند، زیرا فضای جامعه مدنی متعلق به همگان است، صرف نظر از دین آن‌ها و یا اقلیت و اکثریت آن‌ها. در این معنی سکولاریسم امری به حق و ضروری است. (محمد آرکون، اعاده اعتبار دینی، ص ۹۴) ارکون معتقد است، این نوع سکولاریسم را باید همچنان حفظ کرد، اما باید بار دیگر اساس آن را بررسی نمود و با بازاندیشی دو عامل دینی و دنیوی، به عنوان دو بعد لاینفک از انسان، این اندیشه غنی‌تر گردد. (همان، ص ۸۲)

به نظر آرکون باید نگاه دوباره‌ای به آموزه‌های دین و سکولاریسم داشت که هم بعد دینی و هم دنیوی را مدنظر قرارداد.

حال نظر کسانی از اندیشمندیانی را در بحث ولایت فقیه در این مبنا پیگیر می‌شویم. آن‌ها به دنبال لزوم انفصال حقوقی دین از حکومت یعنی سکولاریسم سیاسی هستند به این منظور بعضی نواندیشان کوشیده‌اند میان معانی مختلف سکولاریسم فرق قائل شده و مبانی سکولاریسم سیاسی را تبیین نمایند. اینان می‌گویند: مقصود ما سکولاریسم، مفهوم فلسفی آن نیست که معادل بی‌دینی و بی‌اعتقادی به دیانت بوده و نوعی ماتریالیسم یا ماده‌گرایی است و با اندیشه دینی غیر قابل جمع است ([www.dr.soroush.com](http://www.dr.soroush.com)) بلکه مقصود ما سکولاریسم سیاسی است. این نظریه، سپس در تبیین مفهوم سکولاریسم سیاسی مورد نظر خود می‌گوید: سکولاریسم سیاسی، یعنی انسان، نهاد دین را از نهاد دولت جدا کند و حکومت نسبت به تمام فرقه‌ها و مذاهب نگاهی یکسان داشته باشد و تکثر آن‌ها را به رسمیت بشناسد و نسبت به همه آن‌ها طرف باشد (همان) در تبیین این نظر باید گفت

مدیریت جامعه نباید بر هیچ دینی بناگذاری شود؛ زیرا اگر حکومتی بر دین خاصی بنا باشد، برای پیروان آن دین حقوق ویژه‌ای قائل می‌شود و پیروان سایر ادیان نگاه تبعیض‌آمیزی خواهد داشت، بنابراین سکولاریسم سیاسی به معنی جدایی حکومت از هر ایدئولوژی تبعیض‌آور می‌باشد. و بر طبق این نظریه حکومت باید فرا دینی باشد معنی این سخن این است که این قبیل احکام چه برای مسلمانان و چه برای غیر آنان اجرا نشود و حکومت کاری به این مسائل نداشته باشد. روشن است که این معنی در حقیقت نفی ضرورت اجرای احکام اجتماعی اسلام است. در این صورت تغییر ادبیات بحث و تملطیف آن از طریق نفی سکولاریسم فلسفی و دفاع از سکولاریسم سیاسی سودی ندارد و مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا دوباوور «دین‌داری» و «نفی لزوم اجرای احکام دینی» تناقض آمیز و غیر قابل جمع می‌باشد. از سوی دیگر هیچ حکومتی در عمل بدون قانون نخواهد بود. بنابراین، اگر حکومت احکام اجتماعی اسلام را حتی مسلمانان اجرا نکنند، لاجرم قوانین دیگری در امور مدنی، جزایی و سایر حوزه‌ها جای آن را خواهد گرفت در این صورت چنین حکومتی ولواسم فرا دینی باشد، در عمل منافی دین اسلام است و تغییر نام چیزی را عوض نمی‌کند. (فرج الله هدایت نیا، نومعتزلیان و ولایت فقیه، ص ۱۹۹، به کوشش محمد عرب صالحی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ اندیشه، چاپ اول، ۱۳۹۳ هـ ش)

## ۲. تاریخ‌مندی قرآن و احکام حقوقی و اخلاقی آن

یکی از باورهایی که نومعتزلیان مغرب عربی معاصر به‌عنوان مبنایی دین شناختی دارند، تاریخ‌مندی احکام حقوقی اسلام است که برگرفته از نگاه آن‌ها به تاریخ‌مندی دانستن قرآن است. اعتقاد کلی نومعتزله به نسبی‌گرایی احکام و اخلاق ناشی از اعتقادشان به تاریخ‌مندی احکام دینی است. به باور ابوزید، برخی احکام شرعی موجود در قرآن صرفاً شواهد تاریخی‌اند، بدین معنا معنا که به حکم تاریخ از اعتبار افتاده‌اند (همان، القرآن نص تاریخی و ثقافتی، اجری الحواز: محمد علی الاتاسی در [www.maaber.50.com](http://www.maaber.50.com) megs.com و فرمان‌های الهی چنان نیستند که در همه زمان‌ها مکان‌ها بر همه مسلمانان الزام‌آور

باشند. (همو، مصاحبه با جان کالو بوزتی، در [www.nars-hamed-abuzayd.blogfa.com](http://www.nars-hamed-abuzayd.blogfa.com))  
 برای همین محمد آرکون خود به مهم‌ترین پیامد عقلانیت مدرن و پست‌مدرن که از دین و معنویت بریده و در عمل، مادیت را معیار و ملاک قرار داده‌اند، اشاره می‌کند و می‌گوید:  
 عقل بشری قدرت خود را در علوم دقیقه مثل زیست‌شناسی، شیمی، فیزیک و... ثابت کرده است اما نتوانسته است مسئله اخلاق و ارزش‌ها را حل کند. (محمد آرکون، اروپا الغرب رهنات المعنی وإرادات الهیمنه؛ ص ۱۰۶)

اما او برای ارائه راه حل معضل اخلاق در جهان کنونی، باز رجوع به دین حق را در این جهت توصیه نمی‌کند بلکه معتقد است با توجه به تراکم مشکلات موجود جوامع معاصر و با نظر به عمق شکاف فزاینده‌ای که میان شمال، جنوب، غرب و شرق وجود دارد، چاره‌ای نیست جز این که یک گفتمان اخلاقی و انسانی موقت را برجسته کنیم. (همان)

بر اساس اعتقاد به تاریخ‌مندی و نسبی بودن اخلاق و احکام است که ابوزید در مورد برخی از احکام قرآن مثل جزیه، جهاد و قطع دست، قائل است که این‌ها همان شیوه‌های قانونی قبل از اسلام است که در قرآن راه‌یافته است و اصالت ندارد. (نصر حامد ابوزید، مقاربه جدیده للقرآن من النص الی الخطاب، نحو تأویلیه إنسانویه در [www.mi3raj.net](http://www.mi3raj.net))

همچنین او در مورد بعضی از احکام زنان در قرآن معتقد است: این احکام را با توجه به وضعیت آنان در جامعه عربی پیش از اسلام تشریح شده است. در آن جامعه زنان موجوداتی بی‌ارزش شمرده می‌شدند. در چنین وضعی، احکام قرآنی درباره زنان، در مسیر گذر از وضعیت نامطلوب زنان و رفتن به سوی مساوات بوده است؛ از این رو احکام و مسائل قرآن درباره زنان در همه زمان‌ها صدق نمی‌کند. (همو، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، ص ۳۰۷-۳۰۸)

به عنوان نمونه او در مورد ارثیه زنان با توجه به آیات ۱۱-۷ سوره نساء می‌نویسد: قضیه میراث مرد و زن قضیه‌ای است که از ابعاد فرهنگی و اجتماعی و تاریخی برخوردار است. قرآن در همان سیاق سوره نساء بعد از تأکید ویژه و نهی از خوردن اموال یتیمان برگرداندن مال

به خودشان بعد از رسیدنشان به حد رشد، راجع به احکام میراث می فرماید: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرًا»، (سوره نسا، ۷) برای مردان سهمی است از آنچه والدین و اقربایشان به میراث می گذرانند، خواه کم باشد آن مال خواه زیاد باشد، این سهم های معین است؛ که سهمی ندارند و یتیمان و مساکین آن ها در وقت تقسیم ارثیه حاضر شوند، برای آن ها هم هدیه بدهید و با سخنان خوش با آن ها برخورد نمایید، و باید بترسند کسان از این که ذریه ناتوانی به جا بگذارند و برای آن ها می ترسند، پس تقوای الهی را پیشه کنند و با سخنان مهرآمیز از یتیمان دلجویی نمایند، به درستی که کسانی که مال یتیمان را از راه ظلم می خورند در حقیقت آن ها در شکم هاشان آتش فرومی کنند و به زودی در آتش جهنم انداخته خواهند شد، خداوند شما را سفارش می کند درباره فرزندان آن که برای پسران دو برابر سهم دختران قائل شوید. (سوره نساء، ۷-۱۱) وی سپس برداشت خود از این آیات را در چند نکته بیان می کند، از جمله:

۱. این اسلام بود که حق زن را در میراث پدر و شوهرش تأسیس کرد درحالی که پذیرفتن این حق برای مسلمانان صدر اسلام آسان نبود، زیرا شعار آن ها این بود که: میراث نمی دهیم به کسی که نه اسب سوار می شود و نه باری را حمل می کند و نه با دشمن می جنگد...

۲. روشن است که هدف قرآن از این تشریح محدود کردن استحقاق مردان بود که حداکثر دو برابر زن حق دارند (نصر حامد ابوزید، دوائر الخوف، ص ۲۳۳) نه بیشتر؛ و این در زمانی بود که زنان غیر از تبعیت کامل و ملکیت تام برای مردان، هیچ گونه اهلیتی برای تملک نداشتند. پس جهت گیری وحی روشن بوده لذا پذیرفته نیست که اجتهاد در همان حدود بماند که وحی در آن مانده بود، در غیر این صورت ادعای صلاحیت دین برای تمامی زمان ها مکان ها باطل می نماید و شکاف بین واقعیت متحرک با متونی که گفتمان دینی معاصر بدان متوسل می شوند، بیشتر می گردد. (نصر حامد ابوزید، نقد خطاب الدینی، ص ۱۳۵)

درواقع ابوزید اجتهاد و تحول در احکام و مقررات را یک سنت مستمر می داند که دائماً

جاری و ساری است اما از سوی دیگر ایشان در تفسیر نسبی‌گرا بوده و معتقد است که کلام الهی نامتناهی و ظرفیت فهم بشری متناهی و محدود است و توان فهم مقاصد نامتناهی کلام الهی را ندارد لذا می‌گوید: تفسیر به رأی و تأویل نگاهش به قرآن واقع‌بینانه نیست زیرا مفسر از حقایق تاریخی و داده‌های لغوی آغاز نمی‌کند؛ بلکه از جایگاه عصری و حال خودش تلاش می‌کند در قرآن سندی برای موقف خود به دست بیاورد. (نصر حامد ابوزید، اشکالیات القرائه وآلیات التأویل، ص ۱۴) محمد آرکون هم درباره تاریخ‌مندی قرآن می‌نویسد: «اقصد بالقرآن حدثاً يحصل اول مره فی التاريخ... فی زمان ومكان محددین تماماً... فالخطاب الشفهی تلفظ به النبی اکرم ﷺ طوال عشرين سنه وفي احوال متغیره ومختلفه أمام جمهور محدد البشر ونحن لایمکن أن نتوصل إلى معرفه هذه الحاله الاولیه والپازجه للخطاب مهما حاولنا، فقد انتهت، بوفات اصحابها، لقد ضاعت إلى الابد.» (محمد آرکون، قضایا فی نقد عقل عربی، ص ۱۸۵) مراد ما از قرآن پدیده‌ای است که برای اولین بار در تاریخ... در یک‌زمان و مکان کاملاً محدود و معین پدید آمده است... پس گفتمان شفاهی که پیامبر «ص» در طول بیست سال در حالات مختلف در برابر جمعیتی محدود از انسان‌ها داشته است؛ امروز برای دست یافتن به معرفت آن حالات و خصوصیات تازه و اولی این گفتمان قرآن میسر نیست هرچه قدر هم تلاش نماییم چون فضا و حالات اولی آن با وفات مردمانش خاتمه یافته و برای همیشه از بین رفته است.

مصطفی‌الحسن در تفسیر این دیدگاه آرکون می‌نویسد: تاریخ‌مندی قرآن در سخن آرکون اشاره به این معناست که نزول قرآن برای ایجاد تجربه روحی بین پیامبر اکرم ۹ و پروردگارش بوده و اساساً نزول قرآن همین تجربه بوده است و ماسوای این تجربه هرچه هست تاریخ‌مند است؛ یعنی احکام فقهی، قصص انبیاء و امت‌های گذشته اخبار غیبی، عبادات و غیره منظور دوام آن‌ها نبوده است؛ پس احکام فقهیه دارای شرایط تاریخی خاصی بوده‌اند که با زوال شرایط مذکور زایل می‌گردند. (مصطفی‌الحسن، الدین والنص والحقیقه، (قرائه تحلیلیه فی فکر محمد آرکون)، ص ۱۶۳) برپایه همین مبانی بود که از آنجایی که یکی از



مبانی ولایت فقیه جاودانگی احکام اجتماعی اسلام و لزوم اجرای آن است؛ نومعتزلیان معاصر بر اساس مبانی فکری جریان نومعتزله مغرب عربی معاصر احکام اجتماعی اسلام را تاریخی، عصری، موقت و زمانمند و اجرای آن را غیر ضروری می‌دانند و مدعی شده‌اند: هیچ دلیل عامی به سود اشتراک مکلفین در همه احکام وجود ندارد؛ بلکه بر عکس، تعمیم دادن هر حکمی از زمان و مکان صدر اسلام به سایر زمانها به دلیل خاص و موردی نیاز دارد (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۱) آقای سروش نیز می‌گوید: احکام فقهی قطعاً موقت هستند، مگر این‌که خلافش ثابت شود (ماهنامه آفتاب، اردیبهشت ۱۳۸۱، ش ۱۵، ص ۷۲)

آقای شبستری نیز آورده است «آنچه درباره روابط خانواده گی، روابط اجتماعی، حکومت، قضاوت، مجازات، معاملات و مانند اینها به صورت امضائات بی‌تصرف یا امضائات همراه با اصلاح و تعدیل در کتاب و سنت وجود دارد، ابدائات کتاب و سنت به منظور تعیین قوانین جاودانه برای روابط حقوقی خانواده یا روابط حقوقی جامعه و یا مسئله حکومت و مانند اینها نمی‌باشد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص ۸۷)

### بررسی

همچنان که قبلاً گفته شد، مشکل نو معتزلیان، این است که معتقدند عقل می‌تواند بدون کمک ویاری گرفتن از منابع وحیانی و دینی، خودش به تنهایی امور مربوط به زندگی دنیوی را سامان دهد. از این رو آن‌ها برجدايي امور مربوط به زندگی دنیوی از دین تأکید می‌کنند و تفسیر حداقلى از دین ارائه داده و قلمرو دین را به آخرت محدود کرده‌اند. این نگرش در مقابل دیدگاهی است که قائلان به آن، عقل را از تنظیم صحیح همه امور حیات دنیوی ناتوان می‌دانند و گفته‌اند عقل به تنهایی قادر به پاسخگویی همه معضلات زندگی بشر نیست و باید علاوه بر آن به منابع وحیانی و آموزه‌های دینی هم مراجعه کرد و بر بهره‌گیری از متون دینی برای اداره زندگی اجتماعی بشر توجه وافر داشت.

البته آن‌ها بر این باورند که خداوند اداره شوؤنات اجتماعی بشر را در دنیا به عقل بشر سپرده است. و بشر به دین ارتباطی ندارد. با توجه به همین رویکرد بود که علی عبدالرزاق از

نومعتزله دوره تکوین خلافت دینی قبول نداشت و استناد خلافت دینی را به قرآن را باطل می‌دانست.

در نقد و بررسی این نگرش می‌توان گفت:

اولاً؛ برای رسیدن انسان به تکامل مادی، معنوی و اخروی، زندگی او در اجتماع ضرورت دارد؛ زیرا بازندگی کردن در اجتماع، زمینه برای کسب آگاهی فراهم می‌شود و انسان‌ها راه زندگی را بهتر می‌شناسند و از این طریق شرایط برای پیمودن راه تکاملش فراهم می‌شود. (محمد تقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱ (مشکات)، ص ۲۲۶، مؤسسه امام خمینی، چاپ ۲، قم، ۱۳۸۸) رهنمودهای دین هم اکثراً و غالباً مربوط به زندگی اجتماعی است و بدون بهره‌گیری از آن‌ها تکامل معنوی برانسان حاصل نمی‌شود گذشته از آن شاید به نظر عجیب آید که از دین بتوان تفسیری سکولار داشت؛ یعنی مبدأ و معاد و همه اصول و معارفی که به محوریت خداوند متعال شکل‌گرفته است، به یک‌باره محوریت خود را از دست داده تا به محوریت انسان و زندگی این جهانی تفسیری نو بیاید. اسلام دنیا و اقتضائات زندگی دنیایی را به صورت استقلالی و بریده از حیات ابدی آخرت و مبدأ متعال نگاه نمی‌کند، بلکه در راستای آن و مقدمه‌ای بر وصول به آن مقصد معرفی می‌کند؛ اما در تفسیر سکولار از دین، این نگاه تغییر می‌کند.

ثانیاً؛ وقتی نومعتزله در تفسیر قرآن می‌گویند دین مربوط به مسائل فردی بشر آن‌هم در راستای آخرتی دخالت کند و در امور اجتماعی بشر مثل حکومت، معیشت و سیاست حق دخالت ندارد، آیا تمایزی بین نیاز فردی و اجتماعی وجود دارد که در نیازهای فردی عقل بشر به دین احساس نیاز کند ولی در امور اجتماعی نیاز به دین را احساس نکند؟ باکمی تأمل می‌توان فهمید همان عقلی که انسان را در امور فردی‌اش نیازمند راهنمایی غیب می‌داند، به نیازمندی او در مسائل اجتماعی مانند حکومت، معیشت قضا و داوری و... نیز فتوا می‌دهد و رفع چنین نیازی را منوط به داشتن قانون کامل و جامع الهی می‌داند؛ قانونی که در آن، همه ارزش‌ها و استعدادهای انسانی در نظر گرفته شود و منافع آن معطوف به

عده‌ای خاص نباشد و از اجرای آن بر همه اقشار جامعه عدالت و مساوات به دست آید. تأمل در امور اجتماعی، نشان از پیچیدگی بیشتر امور اجتماعی دارد؛ زیرا تنظیم دقیق امور جامعه - که در آن روابط بسیاری از افراد تنظیم می‌شود - در سنجش با امور فردی به نیرو و تلاش بیشتری نیازمند است. از این رو اگر معتقدان به دین، باور دارند که در امور فردی خود نیازمند دین هستند، باید بپذیرند که امور اجتماعی و سیاسی به دین نیاز بیشتری دارند.

بنابراین، درمی‌یابیم که نبود تمایز بین امور فردی و اجتماعی، حتی نیاز شدیدتر در امور اجتماعی - که از سوی عقل تشخیص دادنی است - اثبات می‌کند که گستره دین، همه ابعاد انسان در همه شوؤنات دربرمی‌گیرد و محدود دانستن آن به امور فردی مورد پذیرش عقل نیست. (عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد سکولاریسم) ص ۷۲)

به علاوه، آیاتی نظیر *عد: ۷*، *انبیاء: ۷۳*، *سجده: ۲۴* به وجوب و ضرورت امامت در تدبیر شوئون دنیا دلالت دارد که شیعه و اهل سنت نسبت به این آیات در ضرورت و وجوب امامت اقامه دلیل کرده‌اند. (محمد حسین، طباطبائی، المیزان، ج ۱۱، ص ۳۰۳، اسماعیل بن عمرو ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، ج ۴ | ص ۳۷۳؛ محمد بن جریر، طبری، جامع البیان، ج ۱۳، ص ۷۲ و نیز رک؛ مکارم شیرازی، ج ۱۳، ص ۵۷، رک محمد حسین، طباطبائی، المیزان، ج ۱۴، ص ۳۰۴) فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲۲، ص ۱۶۱

**ثالثاً؛** اگر نیاز انسان به دین و خداوند در امور اجتماعی بشر در دنیا مشخص ثابت شد پس باید دانست که قوانین اجتماعی که پیامبران از جانب خداوند متعال آن را ابلاغ می‌کنند صرفاً ضوابط خشک نیستند بلکه با نظام اخلاقی و اعتقادی دین الهی در ارتباط اند و این نظام، پشتیوانه مستحکمی برای قوانین اجتماعی است که با اصلاح درونی افراد جامعه، آن‌ها را به اطاعت از قوانین اجتماعی الهی دعوت می‌کنند؛ در حالی که قوانین بشری فاقد چنین پشتیوانه‌ای اند. (جعفر سبحانی، الالهیات علی هدی الکتاب والسنه والعقل، ج ۳، ص ۲۶-۲۷)

رابعاً؛ دیدگاه نومعتزلیانی چون حسن حنفی که قائل‌اند دین اسلام در جوهره‌اش سکولار

است کاملاً نادرست است زیرا سکولاریسم اصلاً با دین قابل جمع نمی‌باشد چراکه سکولاریسم بر تفکر بشری بنا شده و برای جواب‌گویی به امیال بشری تدوین شده است. در این تفکر آنچه اصالت دارد عقل بشری است و محور آن هم اصالت دادن به انسانی است که خود را خدای زمین می‌داند، درحالی‌که در تفکر دینی اصالت با وحی است و محور عالم خداوند است و انسان بنده خداست. آری ممکن است سکولاریسم به این نتیجه برسد که برای آرامش جامعه، مردم را به دین‌داری دعوت کند، ولی در این حالت دین ابزاری است در دست سیاست‌مداران جامعه سکولار و در این تفکر به جای آن‌که انسان تابع دین باشد عملاً دین تابع افراد است. (اصغر طاهر زاده، تمدن زایی شیعه، ص ۳۱۳)

اسلام به یک دین کاملاً جامع و دربرگیرنده تمام شئون حیات اجتماعی و ناظر به سعادت دنیوی و اخروی هر دو توأمان است یعنی فراتر از یک احساس شخصی و فردی، یک نظام اجتماعی یا نظام زندگی و مکتب فکری و اعتقادی را دارا است، بنابراین عدم دخالت دین در امور دنیایی و به‌ویژه جدایی دین از سیاست با تفکر اسلامی از اساس در تعارض است. اسلام برخلاف ادیان دیگر نسبت دین به دنیا و شؤونات اجتماعی بالاخص حکومت را مانند نسبت جسم و روح به تن و بدن می‌داند که به هیچ‌وجه قابل انفکاک از هم نبوده، بلکه مکمل یکدیگرند.

مشکل اساسی تفکر معتزله این است که دین را یک امر وجدانی و شخصی تلقی می‌کند و حقیقت دین را در حد یک تجربه درونی که کمتر صبغه ماورایی ندارد، تنزل می‌دهد و این باعث می‌شود که دین را به مثابه چیزی ببیند که فقط به تدبیر امور شخصی و اخروی می‌پردازد لذا به جای این‌که روابط حاکم بر نظامات فرد و جامعه را بر اساس خدا محوری و دین و بایسته‌های دینی سامان دهند، بر اساس انسان‌محوری و عقل‌گرایی افراطی و سکولاریسم غربی در صدد تنظیم آن هستند درحالی‌که دین مجموعه‌ای از پیام‌های هدایتی خدا برای سامان دادن زندگی متعالی بشر است نه صرف یک تجربه شخصی

خامساً؛ از آنجاکه این دسته از نومعتزلیان قرآن را متنی تاریخ‌مند می‌دانند بنابراین احکام

برگرفته از قرآن را تاریخمند می‌دانند ولی باید توجه داشت وقوع یک سخن در ظرف تاریخی، دلیل ناکافی برای عصری و تاریخی شدن آن است؛ چرا که با فرض پذیرش تاریخی فکر و زبان بشر که لازمه محدودیت‌های ذاتی وجود انسان است اگر با متنی سر و کار داشتیم که به فرض، سخن خدای منزّه از محدودیت‌ها و نقصان‌های اجتناب‌ناپذیر حیات بشری است، به صرف این که این سخن در تاریخ معینی بیان شده، نمی‌توان آن را محکوم به قاعده تاریخی بودن دانست، زیرا ملازمه‌ای عقلی میان پیدایش چیزی در زمان معین و عصری و تاریخی بودن نیست. مثلاً «روح» انسان که در یک ظرف تاریخی خاصی به وجود آمده ولی پس از پیدایش، فنای تاریخی و فیزیکی نداشته و دارای آثار ابدی است. در این جا مغالطه‌ای صورت گرفته و اصل تغییرپذیری و عدم ثبات که مختص پدیده‌ها و ترکیبات مادی جهان است، به تمامی پدیده‌ها و حتی تمام حقایق تعمیم داده شده است. همچنین اگر بر فرض سخن و زبان هر کس را که برخاسته از بینش، جهان‌بینی و میزان معلومات اوست، تاریخی بدانیم باید سخن خدا را که نشئت یافته از علم مطلق اوست موضوعاً از تاریخی بودن خارج بدانیم

### نتیجه

تفسیر نادرست نومعتزله به‌ویژه ابوزید از زبان قوم بودن قرآن و وجود پیش فرض‌های مادیگرایانه نسبت به وحی و عدم توجه به جنبه وحیانی پیامبر سبب شده است تا زبان قوم بودن قرآن را دلیلی بر تاریخمندی قرآن بدانند. به علاوه، تأکید بر عنصر تاریخ‌مندی قرآن از سوی نومعتزلیان مغرب عربی معاصر که بر همصدایی قرآن با نیازها و مقتضیات عصر رسالت و عدم تسری آن به همه زمان‌ها و مکان‌ها پای می‌فشارند، لازمه‌اش این است که عملاً جهانی و جاودانگی بودن قرآن را مورد انکار قرار دادند. این درحالی است که مثالها و دلایل آن‌ها به هیچ وجه بر بشری بودن وحی و ساخته پیامبر بودن قرآن دلالتی ندارد. خداوند فرموده است: ماهر پیامبری را به زبان قومش فرستادیم تا معارف و احکام دینی را برای آنان بیان کند: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيَلْسَنَ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ﴾ (ابراهیم، آیه ۴) و این مقتضای حکمت الهی است

و در خصوص قرآن نیز فرموده است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف، آیه ۲) یعنی خداوند تعالی همان گونه که از هم زبانی پیامبران با قوم خود سخن گفته است، بررسالت جهانی پیامبر نیز تأکید کرده است بنابراین این دو مطلب را باید باهم در نظر گرفت. علامه طباطبائی در مورد جهان شمولی قرآن می نویسد:

قرآن مجید در مطالب خود به امتی از امت عرب یا طائفه ای از طوایف مانند مسلمانان اختصاص ندارد، بلکه باطوایف خارج از اسلام نیز سخن می گوید..... و اعتبار و صحتش محدود به وقت و مخصوص به زمان معین نیست. (محمد حسین طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۱۵، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم. ۱۳۵۳هش،)

قرآن برای هدایت عموم انسان ها نازل شده است (هدی للناس) بدین جهت مسائل و مثال ها و موضوعاتی را که مطرح کرده است با همه زبانها و فرهنگ ها و اقوام و اعصار تناسب دارد؛ مانند آفرینش آسمانها و زمین، گردش شب و روز، آفرینش انسان، جانوران، گیاهان، کوه ها، دریا، ابرو باران و مانند اینها، با این حال مقتضای فصاحت و بلاغت در کلام، و حکمت در تبلیغ و بیان این بوده است که مثالها و موضوعاتی را که برای اعراب آن زمان از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده، و یا درک و فهم آن ها برای آنان آسان تر و روشن تر بوده است، مطرح سازد و نیز به پاسخ گویی به پرسش های خاص آنان - البته با جهت گیری توحیدی و تربیتی - پردازد. و این ها همگی بر اساس طرح و تدبیر حکیمانه خداوند بوده و هیچ دلالتی بر این که قرآن آفریده نفس و ذهن پیامبر ﷺ است و نه نازل شده از عالم و غیب و خداوند علیم و حکیم ندارد. وقتی ده ها آیه با بیان روشن بیان گر این است که قرآن از سوی خداوند بر پیامبر ﷺ نازل و وحی شده است، جایی برای این فرضیه که پیامبر فاعل و سازنده قرآن است و پرداختن به مسائلی که با زندگی مردم عرب عصر رسالت سازگاری دارد، برسرچشمه بشری قرآن دلالت می کند، باقی نمی ماند.

بنابراین با توجه به نظر نومعتزلیان که آورده اند که حکومت منشأ زمینی دارد و یک امر غیر الهی و غیر دینی است و نیز آنان تفاوتی میان حکومت پیامبر اسلام و حکومت سایرین

قائل نیستند درحالی که منشا الهی حاکمیت پیامبر و اوصیای او را با توجه به آیات الهی و روایات وارده خدشه ناپذیر است و اگر هم مسئله انتخاب حاکم را زائیده عقل خود بشر بدانیم که خداوند تدبیر امور بشر را به انسان داده است این نیز منشا الهی بودن حاکمیت را نفی نمی‌کند در حقیقت مشروعیت الهی در حاکمیت فقیه امری مفروض در هر دو نگاه به این مسئله است.

## فهرست منابع

### الف) کتاب‌ها:

۱. قرآن کریم، با ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ دوم، قم، ۱۳۷۳ ش
۲. ابوزید، نصر حامد، *متن قدرت حقیقت (النص والسلطه والحقیقه)*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران ۱۳۹۴،
۳. \_\_\_\_\_، *الامام الشافعی وتأسيس الایدیولوجیه الوسطیه*، قاهره، مکتبه مدبولی، ۲۰۰۷ م،
۴. \_\_\_\_\_، *مفهوم النص دراسته فی علوم قرآن*، قاهره الهیة بیروت: المركز الثقافی العربی ۱۹۹۰،
۵. \_\_\_\_\_، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسف اشکوری و محمد جواهر الکلام، چاپ اول، تهران، انتشارات یاد آوران، ۱۳۸۳ هـ ش،
۶. \_\_\_\_\_، *الامام الشافعی وتأسيس الایدیولوجیه الوسطیه*، ط ۳، بیروت، المركز الثقافی العربی ۱۹۹۶.
۷. \_\_\_\_\_، *التفکیر فی زمن التکفیر*، دار سینا قاهره، ۱۹۹۵ م.
۸. \_\_\_\_\_، *نقد الخطاب الدینی*، ط ۲، القاهره، دار سینا، ۱۹۹۴ م.
۹. \_\_\_\_\_، *اشکالیات القرائه وآلیات التاویل*، مغرب، دار البیضاء، مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۰ م.
۱۰. \_\_\_\_\_، *تاریخ مندی، مفهوم پوشیده*. مبهم، ترجمه محمد تقی کرمی، نقد و نظر، پاییز ۱۳۷۶، ش ۱۲.
۱۱. \_\_\_\_\_، *دوائر الخوف: قراءه فی خطاب المرأه*؛ ط ۱، بیروت، دار البیضاء، مرکز فرهنگی عربی، ۲۰۰۷ م.
۱۲. \_\_\_\_\_، *نقد الخطاب الدینی*، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۴ م
۱۳. \_\_\_\_\_، مترجم کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹ هـ ش، ص ۱۲۲
۱۴. احمد، امین، *ضحی الاسلام*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۷۵ هـ ق
۱۵. اسدی نصب، محمد علی، *قرآن و سکولاریسم*، چاپ اول، نشر معارف، ۱۳۸۶ هـ ش،
۱۶. اسعدی، محمد و دیگران، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹،



۱۷. اصفهانی، محمد حسين حاشيه كتاب المكاسب الطبعه الاولى، قم، انوار الهدى، ۱۴۱۸ق
۱۸. ايان بار بور، علم ودين، ترجمه بهاء الدين خرمشاهي، چاپ اول، تهران: مرکز، نشر دانشگاهي، ۱۳۸۵.
۱۹. آخوند خراساني، محمد كاظم، كفايه الاصول، تهران، كتاب فروشي اسلاميه، بي تا،
۲۰. آرکون، محمد، «الفکر العربي»، ترجمه: عادل العوا - سلسله زدني علماً بيروت، ط ۳؛
۲۱. \_\_\_\_\_، الفكر الاسلامي واستحاله التأصيل (نحو تاريخ آخر للفکر السلامي)؛ ص ۳۰۹، ترجمه هاشم صالح؛ اسکندريه: دار الساقی، ۲۰۰۳ م.
۲۲. \_\_\_\_\_، الاسلام اوروبيا الغرب رهانات المعنى واردة الهيمنه؛ ترجمه هاشم صالح، چاپ ۲، بيروت: دار الساقی، ۲۰۰۱ م.
۲۳. \_\_\_\_\_، الاسلام والحداثه، مقدمه هاشم صالح، بيروت، الدار العربيه للعلوم ناشرون، ۱۴۲۷هـ ق.
۲۴. \_\_\_\_\_، الفكر الاسلامي؛ نقد واجتهاد، ترجمه وتعليق هاشم صالح؛ الجزائر: المؤسسه وطنيه للكتاب، {بي تا}.
۲۵. \_\_\_\_\_، الفكر الاصولي واستحاله التأصيل؛ نحو تاريخ آخر للفکر الاسلامي؛ ترجمه هاشم صالح، اسکندريه، دار الساقی، ۲۰۰۳ م.
۲۶. \_\_\_\_\_، نحو تقييم واستلهام جديدين للفکر الاسلامي، الفكر العربي المعاصر، شماره ۲۹، بيروت مركز الانماء القومي، ۱۹۸۳ م.
۲۷. \_\_\_\_\_، «متن نخستين و متن دوم»، ترجمه محمد مهدي خلجي، دانشگاه انقلاب، تابستان وپاييز، ۱۳۷۶هـ ش، ش ۱۱۰، ص ۱۰۵-۱۱۴.
۲۸. \_\_\_\_\_، الاسلام اروبا الغرب رهانات المعنى واردة الهيمنه؛ ترجمه هاشم صالح؛ چاپ ۲، بيروت، دارالساقی، ۲۰۰۱ م.
۲۹. \_\_\_\_\_، العلمنه والدين، ترجمه هاشم صالح، ط ۲، بيروت، دار الساقی، ۱۹۹۳ م
۳۰. \_\_\_\_\_، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ترجمه هاشم صالح، ط ۲، بيروت، لندن، دارالساقی، بيروت، لندن، ۱۹۹۵هـ ق،
۳۱. \_\_\_\_\_، تحديث ولاحداثه، مجموعه المؤلفين، ترجمه، هاشم صالح، ط ۱، بيروت، مرکز

- الانماء القومی، ۱۹۹۰ هق،
۳۲. بابائی و دیگران، علی اکبر روش شناسی تفسیر قرآن، چاپ اول قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.
۳۳. باربور، ایان، علم و دین؛ مترجم خرمشاهی بهاء الدینی، چاپ دوم، تهران، مرکز دانشگاهی، ۱۳۶۲
۳۴. بیات، عبدالرسول، دیگران، فرهنگ واژه‌ها، چاپ اول، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۶
۳۵. جابری، محمد عابد، التراث والحداثه (دراسات ومناقشات)، المركز الثقافی العربی، ط۱، بیروت، الدار البيضاء، ۱۹۹۱م،
۳۶. \_\_\_\_\_، الحق والواجب ام الحقوق الطبیعه؛ ضمن مجموعه «مقالات منوعه» مجله، فکر و نقد، {بی جا}، {بی تا}
۳۷. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام) (فارسی)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، چاپ اول
۳۸. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، تحقیق، علی اسلامی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۷ش
۳۹. \_\_\_\_\_، منزلت عقل در هندسه معرفتی دینی، تنظیم احمد واعظی، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسراء، (۳۸۱ش)،
۳۰. \_\_\_\_\_، نسبت دین و دنیا؛ اسراء قم، چاپ اول، انتشارات اسراء، ۱۳۸۱ هـ ش،
۴۱. \_\_\_\_\_، قرآن در قرآن، نشر اسراء، قم، چاپ سوم، مرکز نشر اسراء (۱۳۸۰ش)،
۴۲. \_\_\_\_\_، اسلام ومحیط زیست، تنظیم عباس رحیمیان، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، (۱۳۸۶ش)،
۴۳. \_\_\_\_\_، فطرت در قرآن؛ قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹
۴۴. \_\_\_\_\_، دین شناسی، قم، چاپ اول، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰ هـ ش
۴۵. \_\_\_\_\_، حق و تکلیف در اسلام، چاپ سوم، قم، مرکز نشر وانتشارات اسراء، ۱۳۸۸
۴۶. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، تحقیق، علی اسلامی، چاپ پنجم، قم، مرکز نشر

اسراء.

۴۷. \_\_\_\_\_، نسبت دین ودنیا (بررسی ونقد سکولاریسم)، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ش.

۴۸. \_\_\_\_\_، دین شناسی، چاپ اول، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۰.

۴۹. جهاننگلو، رامین، مدرنیته، دموکراسی وروشن فکران، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۴ش.

۵۰. \_\_\_\_\_، مدرن ها، تهران، چاپ اول، نشر مرکز، ۱۳۷۶هش.

۵۱. حر عاملی، شیخ محمد حسن، وسایل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، دار احیاء التراث، ۱۴۱۴هق،

۵۲. حرب، علی، نقد النص، ط ۴، المغرب، دمشق، الدار البيضاء، ۲۰۰۵م،

۵۳. الحسن، مصطفی، الدین والنص والحقیقه، (قائه تحلیلیه فی فکر محمد آرکون)؛ چاپ اول؛ بیروت، الشبکه العربیه للابحاث والنشر، ۲۰۱۲م

۵۴. حنفی، حسن، التراث والتجدید، بیروت، المؤسسة الجامعیه للدراسات والنشر، ۱۴۱۲ق،

۵۵. حنفی، حسن، الدین والثوره فی مصر، القاهره، مکتبه مدبولی، ۱۴۰۸هق، ط ۱

۵۶. \_\_\_\_\_، الیمین والیسار فی الفكر الدینی، دمشق دارعلاء الدین، ۱۱۹۶م

۵۷. \_\_\_\_\_، هموم الفكر والوطن، دار القباء للطباعة والنشر، والقاهره، ۱۹۹۸،

۵۸. حنفی حسن ودیگران، میراث فلسفی ما، گرد آورنده: فاطمه گوارایی، تهران، یاد آوران، ۱۳۳۸۰،

۵۹. \_\_\_\_\_، من النقل إلى العقل، بیروت دار امیر، بی تا

۶۰. \_\_\_\_\_، من العقیده إلى الثوره، بیروت، دارالتنویر للطباعه و النشر، ۱۹۸۸م. چ ۲

۶۱. \_\_\_\_\_، فی فکر الغربی المعاصر، الطبعة الرابعة، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر، ۱۴۱۰ق،

۶۲. \_\_\_\_\_، التراث التجدید، ط ۱، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسات والنشر، ۱۹۸۶،

۶۳. \_\_\_\_\_، النظر والعمل والمأزق الحضاری العربی والاسلامی، بیروت، دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ۲۰۰۳،

۶۴. \_\_\_\_\_، دراسات فلسفیة، بیروت، شرکه دار التنویر للطباعه والنشر، ۱۹۹۵م

۶۵. \_\_\_\_\_، سنت ودکترین توسعه، ترجمه محمد رضا وصفی، خردادنامه همشهری، خرداد وتیر

۱۳۸۸،

۶۶. \_\_\_\_\_، *مقدمه فی علم الاستغراب*؛ الطبعة الاولى، المؤسسة الجامعه للدراسات والنشر والتوزيع، بیروت، ۱۴۰۷ هـ ق،

۶۷. \_\_\_\_\_، *تاریخ‌مندی دانش کلام* ترجمه محمد مهدی خلیجی، فصلنامه نقد و نظر، زمستان ۱۳۷۵، ش ۹،

۶۸. \_\_\_\_\_، *علم غرب‌شناسی چیست؟ (ماذا یعنی علم الاستغراب)*، ترجمه و نقد جنان سید عبد المناف الحلو، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۹ ش.

۶۹. \_\_\_\_\_، *الدين والثوره، اليسار الاسلاميه والوحده الوطنيه*، ط ۱، قاهره مکتبه مدبولی، ۱۹۸۰ م،

۷۰. \_\_\_\_\_، *اليمين واليسار فی الفكر الديني*، دار علاء الدين، دمشق، ۱۹۹۶ م، ط ۱

۷۱. خراسانی، ملا محمد کاظم، *الحاشیه علی المکاسب*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۷۲. خسرو پناه، عبدالحسین، *جریان‌شناسی ضد فرهنگ‌ها*، قم، مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی، ۱۳۸۹ هـ ش.

۷۳. \_\_\_\_\_، *علامه طباطبائی فیلسوف علوم انسانی - اسلامی*، (علم قدسی از منظر دکتر نصر - عبدالله محمدی)؛ انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۰

۷۴. \_\_\_\_\_، *کلام جدید (بارویکرد کلام اسلامی)*، چاپ دوم، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰ هـ ش

۷۵. \_\_\_\_\_، *انتظار بشر از دین*، بامقدمه آیت‌الله سبحانی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، سال ۱۳۸۲

۷۶. خویی، سید ابو القاسم، *البيان فی تفسیر قرآن*، چاپ اول، بیروت، انتشارات کعبه، لبنان، ۱۳۶۴ هـ ش.

۷۷. ربانی گلپایگانی، علی، *ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم*، چاپ سوم، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۵.

۷۸. \_\_\_\_\_، *فطرت و دین*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸؛

۷۹. \_\_\_\_\_، *هرمنوتیک و منطق فهم دین*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۳ هـ ش

۸۰. رجبی، محمود، *انسان‌شناسی*، (مجموعه کتب آموزش از راه دور)؛ مؤسسه آموزشی امام خمینی،

- قم، ۱۳۸۱،
۸۱. \_\_\_\_\_، *روش تفسیر قرآن*، چاپ اول، قم، پژوهشکده حوزه و پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ هـ.ش.
۸۲. رنه گنون، *سیطره کمیت وعلائم آخر الزمان*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ هـ.ش.
۸۳. سبحانی، جعفر، *الالهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل*، الطبعة الثالثة، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۸۴. شبستری، محمد مجتهد، *سنت وسکولاریسم*، چاپ ششم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹ هـ.ش
۸۵. \_\_\_\_\_، *قرائت رسمی ازدین*، بحران ها، چالشها، راه حل ها، نشر نو.
۸۶. شجاعی زند، علی رضا، *دین وجامعه عرفی شدن*، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۸۷. طباطبائی، سید محمد حسین، *قرآن در اسلام*، [بی جا]، [بی نا]. ۱۳۷۵.
۸۸. \_\_\_\_\_، *المیزان فی التفسیر القرآن*، چاپ اول، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۷.
۸۹. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، تحقیق با مقدمه محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسر، ۱۳۷۲.
۹۰. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، *عده الاصول*، تحقیق محمد مهدی، نجف، مؤسسه آل بیت، ۱۴۱۳ هـ.ق، بی تا.
۹۱. طوسی، نصر الدین، *جوهر النضید*؛ شرح علامه حلی، تصحیح محسن بیدارفر، چاپ سوم، قم: انتشارات بیدار، (۱۳۸۵ ش)
۹۲. عرب صالحی، محمد، *جریان شناسی اعتزال نو* (نومعتزله ومخالفت تفکر عقلی فلسفی)، چاپ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه واندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ هـ.ش.
۹۳. \_\_\_\_\_، *مجموعه مقالات جریان شناسی اعتزال نو* (اعتزال نو واندیشه های حقوقی، علم دینی...)، بازنندیشی انتقادی منطق اخلاقی اعتزال؛ انتشارات پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۳
۹۴. \_\_\_\_\_، *مجموعه مقالات چالش با ابوزید به کوشش محمد عرب صالحی*، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی چاپ اول، ص ۶۱ - ۹۰؛ محمد عرب صالحی، ابوزید

- وتاریخ‌نگری.
۹۵. طبرسی، ابوالفضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات فراهانی، بی‌تا، چاپ اول.
۹۶. طبرسی، علی بن حسن، *مشکاه الانوار فی غرر الاخبار*، چ ۲، نجف، المكتبه الحیدریه، ۱۳۴۴ هـ.ش.
۹۷. فراستخواه، مقصود، *سرآغاز نواندیشی دینی و غیر دینی*، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۷ هـ.ش، بی‌تا.
۹۸. \_\_\_\_\_، «حسن حنفی و رویکرد انسان‌گرایانه به قرآن»، فراراه، ش ۱، ص ۲۳ - ۲۴، (نرم افزار نمایه)
۹۹. کاتوزیان، ناصر، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در حقوق خصوصی ایران*، چاپ ششم، تهران، اقبال، ۱۳۶۴.
۱۰۰. کریمی نیا، مرتضی، *آرا و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید*، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات، ۱۳۷۶.
۱۰۱. \_\_\_\_\_، *مفهوم متن*، پژوهشی در علوم قرآن نصر حامد ابوزید، تهران، چاپ اول، طرح نو، ۱۳۸۰.
۱۰۲. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چاپ اول، تهران، ناشر دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۳۸۹.
۱۰۳. الموسوی الخمینی، روح الله، *آداب الصلوه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲ هـ.ش.
۱۰۴. \_\_\_\_\_، *شرح دعای سحر*، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، الطبعة الاولى، ۱۳۷۴.
۱۰۵. \_\_\_\_\_، *شرح چهل حدیث*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۶؛
۱۰۶. نصر حامد، ابوزید، *معنای متن*، پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چ ۱، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۱۰۷. نصیری، علی، *معرفت قرآنی* (یادنگار آیت الله معرفت)، (مقاله محمد کاظم شاکر استاد معرفت و زبان قرآن) انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷، چاپ اول، مجمع جهانی اهل بی‌تا

۱۰۸. وصفی، محمد رضا، *بازخوانی پروژه ارکون*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۶ هـ.ش، بی تا
۱۰۹. \_\_\_\_\_، *نومعتزلیان: گفت وگو با نصر حامد ابوزید*، عابد الجابری، حسن حنفی و محمد آرکون، نگاه معاصر تهران، ۱۳۸۶
۱۱۰. وهبه، مراد، *ملاک الحقیقه المطلقه*، ط ۱، مکتبه الاسره، طبعه خاصه تصدورها دار قباء، مشروع مکتبه الاسره، ۱۹۹۹.

### ب) مقالات

۱۱۱. ابوزید، نصر حامد، «*تاریخ‌مندی، مفهوم پوشیده و مبهم*» ترجمه محمد تقی کرمی، نقد و نظر، پاییز ۱۳۷۶، ش ۱۲،
۱۱۲. \_\_\_\_\_، *مفهوم وحی*، ترجمه محمد تقی کرمی، نقد و نظر، پاییز ۱۳۷۶، ش ۱۲.
۱۱۳. امین خولی، «*مقاله تفسیر*»، *دائر المعارف الاسلامیه*، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۳.
۱۱۴. (ج) پایان نامه‌ها
۱۱۵. عالمی، عبدالرؤف، *رساله دکتری*، نقد بررسی نظریه تاریخ‌مندی احکام فقهی قرآن، ۱۳۹۶.

### ج) سایت‌ها

۱۱۶. احمد امین، *المعتزله والمحدثون*، رساله الاسلام ش ۱۱، در [www.tebyan.net](http://www.tebyan.net)
۱۱۷. اعتزال نو، گفت وگو دکتر محمد عرب صالحی | [WWW.MEHRNEWS.COM](http://WWW.MEHRNEWS.COM) \ NEWS \ H T T T
۱۱۸. جهانگیر مسعودی، هرمنو تیکی و نواندیشی دینی، ص ۱۳۸، به نقل از Method. p. 351 Truth and, Hans-Georg Gadamer





## فصل سوم

---

عقلانیت در انقلاب اسلامی و بیانیه گام دوم

---

