

## **Historicity of the Text from the Perspective of Mutazilites and neo-Mutazilites**

**Hoda Senobari**<sup>\*</sup>

**Mostafa Soltani**<sup>\*\*</sup>

(Received on: 2017-09-27; Accepted on: 2018-12-18)

### **Abstract**

In this study, we examine the views of the early Mutazilites and neo-Mutazilites on the historicity of the text, the Quran, and the teachings of religion in order to understand the commonalities and differences between these two schools of thought. The neo-Mutazilites believe that the text of the Quran is a cultural and historical product, influenced by the culture of the age of revelation, and does not contain a message for the general public in other ages. They offer the reasons for their claims as follows: the relationship between the Quran and the culture of its time, the Meccan and Medinan verses, the causes of the revelation, the abrogator and abrogated verses, the historicity of some Quranic teachings in the field of jurisprudence and Sharia. In contrast, the Mutazilites, believing in the inability of the intellect to achieve audio tasks, reject the historicity of the Quran, and consider the expression of rulings as a philosophy of the necessity of revelation, and their main approach is to accept verses and rulings expressed in the Quran and tradition.

**Keywords:** Text, Quran, Historicity, Neo-Mutazilites, Mutazilites.

---

\* PhD Student in Theological Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), h.senobari@chmail.ir.

\*\* Assistant Professor, Department of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, proman.ms@gmail.com.

# پژوهش نامه مذاهب اسلامی

«مقاله پژوهشی»

سال هشتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۱۶۷-۱۹۱

## تاریخ‌مندی متن از منظر معتزله و نومعتزله

هدی صنوبری \*

مصطفی سلطانی \*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۲۷]

### چکیده

در این پژوهش آرای معتزله متقدم و نومعتزله را در باب تاریخ‌مندی متن، قرآن و آموزه‌های دین بررسی می‌کنیم تا به اشتراکات و افتراق‌های این دو جریان فکری پی ببریم. نومعتزلی‌ها معتقدند متن یا قرآن محصولی فرهنگی و تاریخ‌مند، و متأثر از فرهنگ عصر نزول است، و حاوی پیامی برای عموم مردم در دیگر اعصار نیست. آنها رابطه میان قرآن و فرهنگ زمانه، مکی و مدنی بودن آیات، اسباب نزول در آیات، وجود آیات ناسخ و منسوخ، تاریخ‌مندی برخی از آموزه‌های قرآن در حوزه فقه و شریعت را دلیل مدعایشان می‌دانند. در مقابل، معتزله به دلیل اعتقاد به ناتوانی عقل در دستیابی به تکالیف سمعی، با رد تاریخ‌مندی قرآن، بیان احکام را فلسفه ضرورت وحی می‌دانند، و رویکرد اصلی‌شان قبول آیات و احکام به بیان قرآن و سنت است.

**کلیدواژه‌ها:** متن، قرآن، تاریخ‌مندی، نومعتزله، معتزله.

---

\* دانش‌آموخته دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)

h.senobari@chmail.ir

\*\* استادیار گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران proman.ms@gmail.com

## مقدمه

نگرش تاریخی به آموزه‌های دین ریشه در گذشته دارد. در جهان اسلام این تفکر برگرفته از اندیشه‌های جاری در جهان غرب و مسیحیت است. بسیاری از نومعتزلیان با استفاده از دیدگاه‌های گادامر و هایدگر در هرمنوتیک، با متن قرآن همانند متون بشری رفتار می‌کنند (نک: ابوزید، ۱۹۹۶: ۲۴۰؛ عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۵۳ و ۱۰۵). نومعتزلی‌ها معتقدند آموزه‌های دینی صدر اسلام متأثر از فرهنگ زمان عصر نزول است و امروزه به امری تاریخی تبدیل شده (ابوزید، ۱۳۸۰: ۶۸ و ۵۰۵) و از این رو کارآیی اش را از دست داده است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶: ۹۴). با این حال، این موضوع در عقاید معتزله متقدم مطرح نبوده است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۵۲۸-۵۶۴).

در توضیح «تاریخ‌مندی» و «تاریخی بودن» گفته‌اند این اصطلاحات از عناوین و صفاتی است که به هر چه الصاق شود، کنایه از موقتی و عرضی بودنش است، و از آن رو که زائیده اوضاع و احوال خاص است، به فراخور همان اوضاع و احوال کارآمد است و در زمان، مکان یا اوضاع و احوال دیگری اصلاً کارآیی ندارد، یا کارآیی زمان خود را از دست داده و به ماهیتی دیگر، متفاوت با سابق، تبدیل شده است (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۵۱-۵۲).

نگرش تاریخی به قرآن و آموزه‌های دین نیز از باب تاریخ‌مندی است و کسانی که به تاریخ‌مندی دین، قرآن یا پاره‌ای از آموزه‌های دینی قائل‌اند، همین معنا را اراده کرده‌اند؛ به این معنا که یا قرآن را ساخته اوضاع و احوال تاریخی عصر نزول می‌دانند یا حداقل آن اوضاع و احوال را در کیفیت و کمیت تکوین آموزه‌هایش دخیل می‌دانند، و به تبعش، برای دین یا برخی از آموزه‌هایش تاریخ تولید، مصرف و انقضا در نظر می‌گیرند (همان).

در این مقاله از روش کتاب‌خانه‌ای بهره برده‌ایم و با بررسی آثار معتزله متقدم و نومعتزله تا حدی آرا و دیدگاهشان را به دست آورده‌ایم و در پی پاسخ‌گویی به این پرسشیم: نومعتزلیان در بحث تاریخ‌مندی متن دیدگاه‌های خاصی مطرح کرده‌اند، آیا در میان متکلمان معتزله متقدم نیز می‌توانیم به چنین دیدگاه‌هایی برسیم؟ پیش‌فرض ما این است که معتزلیان قدیم مبنایی به نام تاریخ‌مندی متن نداشته‌اند، ولی در عین حال به تقدم عقل بر نقل در زمان تعارض معتقد بودند و در نمونه‌های بسیاری در مواجهه با برخی آیات با جریان اعتزال نو هم عقیده‌اند.

اولین پژوهش انجام‌شده در این زمینه کتاب چهارجلدی حسین مروءة (۱۹۸۷-۱۹۱۰) است با عنوان النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية (مروءة، ۲۰۰۸). پس از او طیب تیزی در کتاب من التراث الى الثورة (تیزی، ۱۹۷۸) این دیدگاه را ادامه داد. از دیگر معتقدان این دیدگاه محمد آرکون

(۱۹۲۸-۲۰۱۰) است با دو کتاب الاسلام والحداثة (آرکون، ۱۹۹۰) و العلمنة والدين (همو، ۱۹۹۳). حسن حنفی (۱۹۳۵) در کتابی پنج‌جلدی به نام من العقيدة الى الثورة (حنفی، ۱۹۸۸) اولین قسمت از طرح بزرگ و مستمرش، یعنی «التراث والابداع»، را منتشر کرد و محمد عابد الجابری (۱۹۳۶-۲۰۱۰) این کار را در کتابش به نام نقد العقل العربي (عابد الجابری، ۱۳۸۸) ادامه داد. همچنين، می‌توان به دیدگاه‌های عادل ضاهر (۱۹۳۹) در کتاب الأسس الفلسفية للعلمانية (ضاهر، ۱۹۹۸) اشاره کرد.

در جهان عرب، نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰) ادعای تاریخ‌مندی قرآن را مطرح کرده است. از این رو مهم‌ترین آثار در این زمینه، آثار نصر حامد ابوزید است. او در کتاب نقد الخطاب الديني (ابوزید، ۱۳۸۳) و نیز در مفهوم النص (ابوزید، ۱۹۹۶) در این باره بحث می‌کند. کتاب نقد الخطاب الديني از جمله کتب مهم و تأثیرگذار در جهان معاصر عرب است. در اهمیت این کتاب همین بس که جنجال‌هایی پردامنه در سطح جامعه مصر به وجود آورد، تا جایی که نویسنده کتاب تکفیر، و نهایتاً تبعید شد. بنیادی‌ترین آرای قرآنی و دینی ابوزید در مفهوم النص است. این کتاب را می‌توان اثری نواندیشانه و جدید به شمار آورد، بدین معنا که می‌کوشد با به کارگیری نظریه‌های متن‌شناختی و روش‌های متن‌پژوهی و زبان‌پژوهی، قرائتی تازه از علوم قرآن به دست دهد.

گرچه درباره آرا و دیدگاه‌های نومعتزله مقالاتی نگاشته شده، به طور خاص مقایسه‌ای درباره تاریخ‌مندی متن از دیدگاه معتزله متقدم و نومعتزله صورت نگرفته است. در این مقاله در پی تبیین و مقایسه این دیدگاه‌ها هستیم و اشتراکات و افتراق‌های رویکرد معتزلیان قدیم با جریان اعتزال نوراً در مواجهه با متن و آیات قرآن مشخص می‌کنیم.

### تاریخ‌مندی قرآن و آموزه‌های دین از دیدگاه معتزله متقدم و نومعتزله

تاریخ‌مندی متن در عقاید معتزله متقدم مطرح نبوده است. این معنا و موضوع آموزه جدیدی است که نومعتزله مطرح کرده‌اند. برای اثبات این ادعا به اندیشه تفسیری معتزله در نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم که نومعتزله بر اساس تاریخ‌مندی متن آنها را تفسیر می‌کنند. قاضی عبدالجبار معتزلی، متکلم بزرگ معتزلی بصره در قرن چهارم و پنجم هجری، در این باره می‌گوید:

عقیده ما [معتزلیان] این است که قرآن کلام خداوند متعال و وحی او است که مخلوق و حادث بوده و خداوند آن را همچون نشانه و دلیلی بر نبوت پیامبر اکرم (ص) بر او نازل کرد و آن را راهنمای ما در احکام قرار داد تا برای شناخت حلال و حرام به آن مراجعه کنیم

(قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۵۲۸-۵۶۴).

با توجه به سخن قاضی عبدالجبار، معتزله آیات و احکام قرآن را که پیامبر بر مردم عرضه کرده است، کاملاً می‌پذیرند و کاملاً و حیانی می‌دانند و به خلاف نومعتزلیان، اعتقادی به نسبی‌گرایی فهم پیامبر ندارند و تا زمانی که نقل تعارضی با عقل نداشته باشد مدعی رد برخی از احکام و آیات نمی‌شوند، زیرا اصل و اساس عقاید معتزله برتری عقل بر نقل است؛ به همین دلیل استفاده از شیوه تأویل در تفسیر نصوص، و نیز به‌کارگیری عقل در فهم معارف و علوم اسلامی سرلوحه کارشان بوده است (نک: شهرستانی، ۱۴۲۶: ۶۳).

مبنای نومعتزله همانند معتزله قدیم عقل‌گرایی است. نومعتزلی‌ها معتقدند با عقل‌گرایی می‌توان فهم جدیدی از دین به دست آورد. تاریخ‌مندی قرآن، سنت و احکام به‌دست آمده از آن دو از جمله عقاید نومعتزله است. آنها معتقدند آموزه‌های دینی صدر اسلام متأثر از فرهنگ زمان عصر نزول است و امروزه به امری تاریخی تبدیل شده است، از این‌رو کارآیی اش را از دست داده، و برآورنده نیازهای بشر عصر نزولش است (نک: ابوزید، ۱۳۸۲: ۳۰-۳۱). به گفته محمد عماره: «جمله «نصوص دینی ظروفی اند که ما هر مضمون و معنایی را که بخواهیم، در این ظرف قرار می‌دهیم» اساس نگرش نومعتزله درباره نصوص است» (عماره، ۱۴۲۷: ۷۵). به این معنا که نصوص دینی خطاب به انسان‌ها و با در نظر گرفتن زبان، فرهنگ، ویژگی‌های خاص، موقعیت زمانی و مکانی و موقعیت جغرافیایی‌شان تکلیف شده، و با تغییر اوضاع و احوال، احکام این نصوص نیز تغییر می‌کند و احکام تاریخ‌مند است.

مجتهد شبستری نیز از آیات قرآن به عنوان شواهد تاریخی یاد می‌کند و معتقد است: «متن مصحف پدیده تدریجی الحصول تاریخی است» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶: ۹۲). از نظر مجتهد شبستری، آیات قرآن که بر پیامبر نازل شده، تحت تأثیر عوامل تاریخی و وضعیت موجود آن دوره بوده است و چون این عوامل تدریجی بودند ساختار قرآن را نیز تاریخی می‌داند.

از نظر آرکون، با وجود وسیع بودن گستره حقیقت دینی در زمان و مکان، همه حقایق دینی تاریخ‌مند است (آرکون، ۱۳۹۲: ۲۷-۶۹). این جمله نیز به نوعی دیدگاه‌های قبلی را درباره تاریخی بودن نصوص دینی تکرار می‌کند؛ یعنی حقیقت دین متعلق به عصر و زمان خاصش است و از این‌رو حقیقت دین را تاریخ‌مند می‌داند و همه این افراد در جریان نومعتزله ثبات را از مفهوم و معنای دین و متون دینی برداشته‌اند.

نومعتزله پذیرش مخلوق و حادث بودن قرآن را از اصول مهم در تاریخ‌مندی می‌دانند. ابوزید با استفاده از مناقشات میان متکلمان اسلامی در مسئله خلق قرآن، رأی معتزله (بغداد) در حدوث

قرآن را می‌پذیرد و معتقد است این رأی با گوهر اسلام سازگارتر است (ابوزید، ۱۳۷۶ الف: ۳۲۸-۳۷۵)؛ سپس، بعد از مطرح کردن مباحثی به این نتیجه می‌رسد که اگر کلام الاهی «فعل» قلمداد شود، ناگزیر پدیده‌ای تاریخمند خواهد بود، زیرا تمام افعال الاهی، در قلمرو عالم قرار دارد، عالمی که مخلوق و محدث، و به دیگر سخن، تاریخمند است. بر این اساس، قرآن کریم نیز پدیده‌ای تاریخمند است؛ زیرا یکی از تجلیات کلام الاهی به شمار می‌آید، گرچه چون تجلی واپسین است، پرشموول‌ترین تجلی الاهی است (ابوزید، ۱۳۷۹: ۸).

استدلال ابوزید در این بحث پذیرفتنی نیست؛ زیرا در بحث افعال الاهی، افعال به سه نوع مادی، مجرد مثالی و مجردات تام دسته‌بندی می‌شوند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۷۹) و چون حقیقت قرآن از نوع علم، و همانند دیگر معلوماتی است که از جنس مجردات است، تاریخمندی در خصوص کلام الاهی وارد نیست؛ چون زمانمندی به موجودات مادی اختصاص دارد و موجودات مجرد زمان ندارند (همان: ۱۴۱).

نومعتزله برای اثبات تاریخمندی قرآن نخست متن بودن قرآن را اثبات می‌کنند، زیرا اگر به قرآن به عنوان متن ادبی معمولی نگاه کنیم پیام و معنایش تغییرپذیر می‌شود. در نتیجه، هر متنی با معنای خاصش پدیده‌ای تاریخی است و همین قاعده را می‌توان به قرآن و تفاسیرش، به عنوان پدیده‌ای تاریخی، تعمیم داد (نک: ابوزید، ۱۳۸۲: ۳۰). برخی از نومعتزلیان با وجود تأکید بر تاریخی بودن متن قرآن، آن را متنی بشری نمی‌دانند و به وحیانی بودنش به عنوان آشکارشدن کلمات الاهی در زمان و مکانی خاص اعتقاد دارند که در قرن هفتم میلادی به زبان عربی بر پیامبر ﷺ نازل شده است؛ اما باید به خاطر داشت، با اینکه این متن پدیده‌ای تاریخی با خاستگاهی الاهی است، قرائت و تفسیرش پدیده‌ای کاملاً بشری است (همان). با این نتیجه‌گیری، ابوزید در جایی دیگر معتقد است متون دینی، به‌ویژه قرآن، به متونی بشری تبدیل می‌شوند. او در این باره می‌گوید: «نصوص از آن هنگام که از عالم مقدس نازل شدند و در ساحت تاریخ و زبان تجسم یافتند و بشر را مخاطب قرار دادند، بشری شدند» (همو، ۱۳۷۶ ب: ۳۹۶).

ادعای بشری بودن متن قرآن قداستش را از بین می‌برد و خطاپذیری در آن راه می‌یابد؛ در نتیجه، ملزومات تاریخمندی شامل آیات و احکام قرآن می‌شود و نمی‌توان معنای تاریخی و اصلی این نصوص را برای همه زمان‌ها امتداد داد، بلکه معنای اصلی این نصوص در حصار وضعیت فرهنگی و تاریخی عصر نزول محدود می‌شود. با این حال، پیش‌تر گفتیم که معتزله متقدم چنین اعتقادی ندارند.

نومعتزلی‌ها در اثبات ادعای تاریخ‌مندی قرآن به دسته‌ای از شواهد بر اساس برخی از واقعیت‌ها درباره نص قرآنی، مثل رابطه قرآن و فرهنگ زمانه، مکی و مدنی بودن آیات قرآن، اسباب نزول، آیات ناسخ و منسوخ و ... تمسک می‌جویند. در این بخش، این شواهد را بیان، و آنها را با دیدگاه‌های معتزله متقدم مقایسه می‌کنیم.

## ۱. رابطه قرآن و فرهنگ زمانه

نومعتزلیان متن قرآن را محصولی فرهنگی می‌دانند که در مدت بیش از ۲۳ سال در فرهنگ خاصی شکل گرفته است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۶۸ و ۵۰۵؛ سروش، ۱۳۸۶). به نظر ما، این دیدگاه مردود است، زیرا متن قرآن قواعد جدیدی در فرهنگ عرب جاهلیت ایجاد کرد که برای عرب جاهلی بسیار ناشناخته و تازه بود. بررسی فرهنگ، آداب و عقاید خرافی اعراب جاهلی نظیر زنده به گورکردن دختران (نحل: ۵۹-۵۸؛ تکویر: ۸)، مردارخواری، خون‌خواری، شراب‌خواری، قماربازی (مائده: ۳)، کشتن نوزادان به دلیل فقر (انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱)، و بت‌پرستی (نجم: ۱۹-۲۰؛ صافات: ۱۲۵) نشان می‌دهد که قرآن عناصر مثبت فرهنگ عرب را پذیرفته، و عناصر منفی را رد کرده است؛ یعنی قرآن تابع فرهنگ خرافی عرب نشد، بلکه با تمام این عادات‌های ناپسند مقابله کرد و احکام و فرهنگ انسان‌سازش را جایگزینشان کرد. اما با توجه به دیدگاه نومعتزله، قرآن نه تنها در فرهنگ عرب جاهلی تغییرات اساسی به وجود نیاورد، بلکه خودش متأثر از آن فرهنگ است.

یکی از وجوه رابطه قرآن و فرهنگ زمانه و قول به تاریخ‌مندی قرآن از منظر نومعتزله شرطی‌های کاذب‌المقدم است. منظور از شرطی‌های کاذب‌المقدم یا شرطی‌های خلاف واقع آن دسته از جملات شرطی است که زمان وقوع شرط (مقدم) به سر آمده، و مقدم واقع نشده است، در نتیجه جزای شرط (تالی) هم روی نداده، و چون زمان تلازم گذشته است، انتظار وقوعش در آینده هم نمی‌رود (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۲۷۳).

هدف نومعتزلیان از به‌کارگرفتن این‌گونه جملات شرطی اثبات این است که قرآن می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد؛ یعنی زبان، ادبیات، کلمات و ... دیگرگون داشته باشد. آنها سرانجام نتیجه گرفته‌اند که امثال اینها ذاتیات دین نیستند و می‌تواند مشمول مرور زمان، و کنار زده شود یا احیاناً تغییر کند و از مرحله حجیت و عمل حذف شود. نومعتزلیان معتقدند تاریخی بودن متن قرآن یعنی بعضی از اجزایش از دایره اعتبار خارج شده، و دیگر به شاهی تاریخی تبدیل شده است. مثلاً اگر قرآن در آن جامعه نازل نشده بود و مثلاً در فضای مدرن امروزی نازل می‌شد، سخنی از دختران

زنده‌به‌گور شده، چارپایان و حیوانات آن زمان، داستان ابولهب و همسرش و کوچ تابستانی و زمستانی عرب به میان نمی‌آمد؛ یا اگر بر قوم غیرعرب نازل می‌شد، زبانش عربی نبود. سروش در این باره معتقد است زبان و فرهنگ اسلام عربی، و عرضی است و ذاتی دین اسلام نیست (سروش، ۱۳۷۸: ۵۵)، بدین معنا که می‌توانست به گونه دیگری باشد و به مرور زمان و تغییر فرهنگ‌ها و جوامع، فرهنگ اسلامی تغییر کند. از نظر سروش، اینکه قرآن از حوریان سیه‌چشم (نه زنان چشم‌آبی) در بهشت نشانه می‌دهد (الرحمن: ۷۲) و اینکه از رسم عربی زنده به گور کردن دختران سخن به میان می‌آورد (التکویر: ۹) همه نشان می‌دهد که چگونه رنگ و بو، خلق و خشونت، رسم و عادت، محیط و معیشت عربی هسته مرکزی اندیشه اسلامی را چون قشری ستبر فرا گرفته است (سروش، ۱۳۷۸: ۵۵-۵۶).

پس از بررسی این سخنان سروش، که خود را نومعتزلی می‌نامد (همو، ۱۳۸۷)، مشخص می‌شود که نمی‌توان آن را پذیرفت؛ گرچه برخی از آیات قرآن ناظر به حوادث است، اما چون خدا عالم مطلق است همه آنچه را می‌خواهد نازل کند، پیش از نزول آیات می‌دانسته، و در ازل ثبت شده است و اگر برخی از مسائل فرهنگ عربی در قرآن هست به این دلیل نیست که وقتی مردم عصر نزول دچار آن شدند، خدا تصمیم گرفت که برای راه‌حل دادن آیه یا سوره‌ای درباره آن بسازد. با توجه به اینکه قرآن آخرین کتاب آسمانی، و پیامبر اسلام ﷺ خاتم انبیا است، نصوص اسلامی با همه ذاتیات و عرضیاتش، دین اسلام است. بنابراین، تغییر در ذاتیات و عرضیات اسلام هر دو موجب تحریف و نفی دین اسلام می‌شود. کنارگذاشتن عرضیات دین مصداق روشن ایمان به بعض کتاب خدا و کفر به بعض دیگرش است که در سوره بقره بدان اشاره شده است (بقره: ۸۵). لازمه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول خطاپذیر بودنش است؛ اما معتزلیان قدیم، وجود خطا در قرآن را انکار می‌کنند، زیرا قرآن را کلام خدا می‌دانند و معتقدند در کلام خدا خبر دروغ و مطالب گمراه‌کننده و پنهان‌کردن حقیقت وجود ندارد؛ چون به باور آنها این چیزها قبیح است و خدا از انجام دادن فعل قبیح منزّه است (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۳۱). بنابراین، با در نظر گرفتن بی‌اعتقادی معتزله قدیم به خطاپذیری قرآن، می‌توان گفت آنها برخلاف نومعتزلیان، تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول را نمی‌پذیرند (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

## ۲. مکی و مدنی بودن آیات قرآن

یکی دیگر از نشانه‌های تاریخمندی قرآن از نگاه نومعتزله، تقسیم آیه‌ها و سوره‌ها به مکی و



مدنی است. از نظر نومعتزلیان، متن قرآنی محصول تعامل با واقعیت زنده و تاریخی است. با توجه به دیدگاه نومعتزله، بحث «مکی و مدنی» سیمای کلی این تعامل و بحث «اسباب نزول» جزئیات و مراحل شکل‌گیری متن قرآنی در واقعیت و فرهنگ را نشان می‌دهد (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۴۵).

این دیدگاه نومعتزله هم پذیرفتنی نیست؛ تفاوت میان آیات مکی و مدنی به علت تغییر اوضاع و احوال محیطی و مخاطبان هر محیط است و این به معنای تأثیرپذیری نیست، بلکه رعایت اقتضائات و اوضاع و احوال محیطی، سخن‌گفتن منطبق با خواست‌ها و نیازهای مردم و به دنبال رفع نیاز آنها بودن است.

### ۳. اسباب نزول

از مباحثی که نومعتزلیان برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن به آن استناد می‌کنند این است که بسیاری از آیات قرآن به سبب حوادث مختلف، و متأثر از آن حوادث نازل شده است و اگر این حوادث واقع نمی‌شد آن آیات هم اصلاً نازل نمی‌شد یا در پی حوادثی دیگر، به نحوی دیگر نازل می‌شد. به عقیده نومعتزلیان، اسباب نزول از دانش‌های مهمی است که پیوند متن قرآنی با واقعیت و رابطه دیالکتیکی (تأثیرپذیری و تأثیرگذاری) آن دورا با یکدیگر نشان می‌دهد. متن قرآنی به سبب نزول تدریجی قرآن اساساً رعایت حال مخاطبان را می‌کند. همچنین، هر آیه‌ای به سببی خاص نازل شده است و کمتر آیه‌ای می‌توان یافت که بدون سبب خارجی نازل شده باشد. از این‌رو، مفسران دریافته‌اند که فهم آیات در گرو فهم اسباب نزولشان است و مفسر باید حوادث تاریخی را که سبب نزول آیات بوده‌اند دقیقاً بشناسد (همان: ۱۷۹).

این دیدگاه مردود است، زیرا بحث اسباب نزول را نمی‌توانیم به کل قرآن تعمیم دهیم، حال آنکه ابوزید ادعای تاریخیت را به عنوان اصل به کل متن قرآن تعمیم می‌دهد و حدودی برایش قائل نمی‌شود. به عبارت دیگر، بحث اسباب نزول نشان می‌دهد که برخی از آیات با واقعیت‌ها و حوادث خاصی ارتباط داشته‌اند؛ ولی تاریخیت ادعا می‌کند متن قرآن متن ویژه‌ای است که در ارتباط با اوضاع و احوال تاریخی و واقعیت‌های اجتماعی تکوین یافته است و این ادعا کلیت دارد و همه آیات را در بر می‌گیرد. خصوصیت حادثه‌ای که سبب نزول آیه یا شأن نزولش است، با عمومیت و همگانی بودن عبارات و الفاظ به کاررفته در آیات منافات ندارد، تا به این دلیل از آن آیات دست برداریم. کسی که می‌خواهد بر محیطش تأثیر بگذارد، باید نخست حرکتش را با آن محیط هماهنگ کند و به واقعیات محیط توجه کند تا بتواند با زبان مردم سخن بگوید و با روش و اسلوب

متعارف و موجود، اندیشه‌اش را عملی کند؛ روش قرآن کریم نیز همین است. در برخی تفاسیر معتزله متقدم، به اسباب نزول در تفسیر آیات اشاره شده، ولی درباره ربط اسباب نزول و تاریخی بودن آیات توضیحی داده نشده است (اصفهانی، ۲۰۰۹: ۲۱/۱-۶۳؛ همان: ۱۳).

#### ۴. آیات ناسخ و منسوخ

از دیگر شواهد تاریخمندی قرآن، آیات ناسخ و منسوخ است. نومعتزله پدیده نسخ را روشن‌ترین دلیل بر رابطه دیالکتیکی (تأثیرپذیری و تأثیرگذاری) میان وحی و واقعیت می‌دانند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۲۰۹). تصور اینها از ارتباط نسخ با وجود ازلی قرآن این است که نسخ آیات به معنای ارتباطشان با واقعیت‌های ملموس و عینی صدر اسلام است؛ چراکه به دلیل ارتباط آیات قرآن با اوضاع و احوال و واقعیت‌های صدر اسلام، با تغییر آن اوضاع و احوال و واقعیت‌ها، آیات هم تغییر می‌کردند و نسخ رخ می‌داد. در نتیجه، تغییرپذیری آیات و نسخشان وجود ازلی قرآن را نفی می‌کند، چراکه اگر وجود قرآن ازلی بود، ارتباطش با اوضاع و احوال عینی و واقعیت‌های خارجی ممکن نبود (همان: ۲۳۴).

اما تعداد آیات ناسخ و منسوخ به اندازه‌ای نیست که بتوان بر اساسش درباره تاریخمندی تمام قرآن حکمی صادر کرد؛ و در صورت پذیرش دیدگاه تاریخمندی و ارتباطش با پدیده نسخ، به صورت جزئی اثبات می‌شود که بخش بسیار کوچکی از قرآن مشمول تاریخیت می‌شود. همچنین، پدیده نسخ هرگز نمی‌تواند وجود ازلی و پیشین قرآن را نفی کند. وجود ازلی قرآن از علم الاهی سرچشمه می‌گیرد و خداوند از ابتدا می‌دانست برخی آیات را نسخ خواهد کرد. زیرا اسلام دعوتش را تدریجاً آغاز کرد و نسخ در نزول تدریجی قرآن پدیده‌ای لازم بوده است.

معتزلی‌های متقدم در بحث علوم قرآنی آیات ناسخ و منسوخ را پذیرفته‌اند (اصفهانی، ۲۰۰۹: ۱۷/۳) و با رویکرد عقلانی با این آیات رفتار کرده‌اند و وجود این آیات را نشانه حادث بودن قرآن می‌دانند (قاضی عبدالجبار، بی‌تاج: ۱۰۴). چون مفهوم «تاریخمندی» در عقاید معتزله راه نیافته است چه بسا اعتقاد به حادث بودن قرآن در عقایدشان پیش‌زمینه جریان اعتزال نو در اعتقاد به تاریخمندی آیات قرآن است و هر دو جریان آیات ناسخ و منسوخ را در عقایدشان مؤثر می‌دانند. البته برخی از معتزلیان نظیر ابومسلم اصفهانی، از متکلمان بزرگ معتزله در قرن پنجم، وقوع نسخ در قرآن را انکار می‌کنند (نک: اصفهانی، ۲۰۰۹: ۴۵/۲).

## ۵. تاریخ‌مندی برخی از آموزه‌های قرآنی

### ۵.۱. جن، شیاطین، سحر، حسد

برخی در بحث آیات مربوط به جن و شیطان، معتزله متقدم را منکر وجود جن و شیاطین دانسته‌اند، اما از شخص خاصی در میان معتزله نام نبرده‌اند که جن را انکار کند (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۳۲۵؛ شنوقه، بی‌تا: ۳۰۶). برخلاف این ادعا، با توجه به تفاسیر معتزله درمی‌یابیم که آنها اصل وجود جن را مطابق با آیات قرآن پذیرفته‌اند اما تأثیر جن بر انسان را نپذیرفته‌اند و آن را از توهمات عرب می‌دانند و آیات و احادیث صحیح را در این موضوع توجیه و تأویل می‌کنند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا ب: ۳۹۱؛ اصفهانی، ۲۰۰۹: ۲۲۸/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴ و ۹۸). به اعتقاد ابوعلی جبایی، شیطان ضعیف است و قدرتی بر دیوانه و مصروع کردن مردم یا کشتن و آزارشان ندارد (اصفهانی، ۲۰۰۹: ۱۱۸/۳-۱۱۹). وی دلایلی برای این دیدگاه در آیات قرآن مطرح کرده است، مثل سخن خداوند متعال درباره شیطان: «وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي» (ابراهیم: ۲۲).

از نظر ابوعلی جبایی، اگر شیطان این قدرت را داشته باشد هم‌تراز معجزات پیامبران می‌شود و طعنه به نبوتشان است، زیرا در این صورت معجزه‌داشتن پیامبران بی‌ثمر می‌شود؛ طبق تفسیر او، منظور از «مس» شیطان در آیه قرآن وسوسه‌آزاردهنده شیطان است که موجب بروز صرع در افرادی می‌شود که از لحاظ جسم و عقل ضعیف‌اند (جبایی، در: اصفهانی، ۲۰۰۹: ۱۱۸/۳-۱۱۹). در اینجا ابوعلی جبایی علت اعتقادداشتن به تأثیر قدرت جن و شیطان بر زندگی انسان را از لحاظ عقلی بررسی می‌کند. از نظر او، عقل معجزه‌انبیا را تأیید می‌کند تا آنها با معجزات، مبین احکام الهی و وحی برای هدایت مردم باشند و اگر قدرتی هم‌تراز با این معجزه باشد دعوت انبیا را عقلاً دچار مشکل می‌کند؛ چون مردم توانایی پی‌بردن به الوهیت این دعوت را ندارند. بنابراین، تأویل آیات مربوط به جن و شیطان بهترین روش است.

معتزله با مبنای عقل‌گرایانه‌شان سحر و تأثیرش بر زندگی انسان را نیز انکار می‌کنند و این مطالب را افسانه و خرافات می‌دانند (ذهبی، ۱۳۹۶: ۳۸۳؛ آقانوری، ۱۳۸۴: ۹۱). قاضی عبدالجبار در تفسیر آیه «سَحَرُوا أَعْيْنَ النَّاسِ» (اعراف: ۱۱۶) معتقد است اگر منظور سحر و جادوی واقعی بود، ساحران دل مردم را سحر می‌کردند نه چشم‌هایشان را؛ در نتیجه، ثابت می‌شود که مراد آیه این است که آنها چیزهای عجیب و غریب را تصور و تخیل می‌کردند، گرچه در واقعیت آن چیزها مطابق تصوراتشان نبود (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۹: ۱۹۲). زمخشری نیز در تفسیر این آیه همین دیدگاه

را مطرح کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴۰/۲). معتزلی‌های متقدم به دلیل عقل‌گرایی افراطی‌شان نمی‌توانند آیات مربوط به سحر را در معنای حقیقی‌اش بپذیرند و با این بهانه که عقل نمی‌تواند آن را اثبات کند، آیات و روایات مربوط به سحر را تأویل می‌برند.

نومعتزلی‌ها معتقدند نصوص مربوط به سحر، حسد، جن و شیاطین را باید بر معانی مجازی حمل کرد و ذکرشان در قرآن کریم دلیلی بر وجود فعلی‌شان نیست. ابوزید می‌گوید «سحر»، «حسد»، «جن» و «شیاطین» کلماتی هستند در ساختاری ذهنی که به دوران معینی از تحول آگاهی انسان مربوط می‌شود؛ و در واقع متنی که به این واژگان اشاره دارد از «قوای دست و پا گیر و مانع» با عنوان «شیطان» یاد کرده و «سحر» را ابزاری برای خلع ید انسان از خودش می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۷۹-۹۱ و ۲۸۷-۲۸۸). از نظر او، آنچه درباره سحر مصداق دارد، درباره «حسد» و آیین‌های دیگری نظیر طلسم، اوراد و تعویذها و معتقداتی مثل تأثیر چشم، سحر کلام و... نیز صادق است. ورود کلمه «حسد» در نص دینی دلیل بر وجود عینی و حقیقی‌اش نیست، بلکه بر وجودش در فرهنگ زمانه به عنوان مفهومی ذهنی دلالت دارد (همان: ۲۸۹). حسن حنفی درباره فرشته و شیطان می‌گوید: «فرشته و شیطان، دو صورت مجازی برای ترغیب، ترهیب و آماده‌ساختن نفس برای انجام دادن اوامر و ترک منهیات هستند؛ به‌ویژه وقتی بدانیم اینها در فرهنگ عامه پیش از نزول وحی، حضور داشته‌اند» (حنفی، ۱۳۸۰: ۱۳۸).

به عقیده نومعتزلیان، این متن‌ها تاریخمند است و مرتبط با افق معنایی مردم عصر نزول؛ و چون واقعیت ندارد و همچنین عصر جاهلی به پایان رسیده است، بسیاری از احکام و دستورهای دینی امروزه از کاربرد افتاده است؛ این دیدگاه، معارف عظیم الهی و آسمانی را زمینی می‌کند و آن را بشری و جزئی از فرهنگ جاهلی عصر نزول می‌داند.

با تأویلات معتزله متقدم در آیات مربوط به این نصوص، این جریان با جریان نومعتزله همگام و هم‌نظر است؛ هر دو در تأثیر جن و شیاطین در زندگی انسان موضع انکارآمیزی اتخاذ کرده‌اند و با این بهانه که عقل نمی‌تواند آن را اثبات کند، به تأویل آیات و روایات روی آورده‌اند.

## ۵.۲. حقوق زن

معتزلیان متقدم درباره آیات مربوط به زنان احکام فقهی گوناگونی استخراج کرده‌اند (اصفهانی، ۲۰۰۹: ۲۳/۳-۱۵۰) و طبق مبانی‌شان عمل به این احکام واجب است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا الف: ۶۴۸) و درباره رد آیه، یا منسوخ شدن احکامش بحثی نیست و رویکردشان در این موضوع کاملاً با

نومعتزله متفاوت است. اما جایگاه زنان و احکامشان از چیزهایی است که نومعتزلی‌ها بدان توجه کرده‌اند و این احکام را تاریخی و مربوط به زمان صدر اسلام دانسته‌اند. نومعتزلیان معتقدند امکان مطرح کردن چیزی بیش از آنچه پیامبر در آن زمان مطرح کرد، وجود نداشت. زنی که هیچ مالکیتی نداشت، قرآن او را مالک ارث دانست؛ اما در زمان ما این جهت‌گیری باید ادامه یابد و پذیرفته نیست که اجتهاد در همان حدودی بماند که وحی در آن مانده بود. در غیر این صورت، ادعای صلاحیت دین برای همه زمان‌ها و مکان‌ها ادعایی باطل است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۹).

این افتتاح باب اجتهاد حتی در تشریح، به این علت است که نومعتزله کتاب و سنت را قادر به پاسخ‌گویی مباحث مطرح‌شده در دوران جدید نمی‌دانند. به نظر می‌رسد دیدگاه‌های ابوزید و دیگر نومعتزلیان درباره اجتهاد در احکام اسلام و حقوق زنان بیشتر به اجتهاد به معنای اعمال رأی شخصی است نه اجتهاد به معنای استنباط احکام بر پایه نصوص و ظواهر کتاب و سنت. ابوزید در کتابش، دوائر الخوف، مختصراً درباره تاریخ‌مندی تعدد زوجات بحث کرده است. ابوزید می‌پذیرد که تعدد زوجات در مقایسه با روابط آزاد جنسی در غرب از نظر اخلاقی و با توجه به کم‌بودن زیان‌های اجتماعی‌اش، بسیار بهتر است (ابوزید، ۲۰۱۴: ۲۱۷-۲۲۶). آنها با اینکه تعدد زوجات را مربوط به دوران معاصر نمی‌دانند، باز هم به صورت عقلانی با مشکلات جامعه مواجه شدند و در مقابل فساد بی‌حد و حصر غربی عقلاً تعدد زوجات را تأیید می‌کنند.

## ۶. سنت

معتزله متقدم سنت را یکی از ادله شرعی معتبر می‌دانند، تا جایی که با توجه به آثارشان ملاک سنجش صحت روایات، ارجاع به آیات قرآن و سنت متواتر است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۴۲). در میان بزرگان‌شان نیز محدثان فراوانی به چشم می‌خورد که کتب حدیثی داشتند، مثل کتاب الفائق فی غریب الحدیث زمخشری که درباره شرح لغات مشکل و غریب احادیث است (زمخشری، ۱۴۱۷) و کتاب البیان والتبیین جاحظ که از روایات فراوان بهره برده، و اسرائیلیات را نقد کرده است (الجاحظ، ۲۰۰۲). احمد بن یحیی در طبقات المعتزلة اسامی تعداد فراوانی از این افراد را آورده است (ابن مرتضی، ۱۳۸۰: ۱۳۳-۱۴۰).

اما نومعتزلی‌ها متون دینی را تاریخ‌مند می‌دانند؛ در نتیجه، به تاریخ‌مندی سنت نبوی و احادیث نیز قائل‌اند. از نظر آنها، «سنت» نیز همانند مفاهیم دیگر، صبغه‌ای بشری دارد، محصولی فرهنگی و زاییده نیازهای انسانی و تابع الگوهای معرفتی است. از این‌رو، این مفهوم نیز فرآیند

تکاملی‌اش را پیموده، و اکنون به مثابه اصلی مسلم و مناقشه‌ناپذیر درآمده است (کرمی، ۱۳۸۴: ۵۵). این دیدگاه پذیرفتنی نیست، زیرا طبق آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴) هیچ‌گاه رفتار، سیره و گفتار پیامبر ﷺ بدون اذن وحی نبوده، و حرف‌های عادی و اوامر و نواهی ایشان در امور روزمره زندگی نیز از روی هوا و هوس نبوده است.

حسن حنفی معتقد است قرآن تاریخی است، ولی حدیث تاریخی‌تر از قرآن، و تفسیر تاریخی‌تر از قرآن و حدیث، و نیز سیره تاریخی‌تر از قرآن و حدیث و تفسیر است و سرانجام، فقه را تاریخی‌ترین علم از میان علوم نقلی معرفی می‌کند. او با مبنای تاریخی بودن احادیث، مفاد و معانی‌اش را ناظر به محیط جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دینی اعراب زمان صدور روایات، و گاه عرب جاهلیت می‌داند (حنفی، ۱۳۸۰: ۱۲۰). نومعتزله با این بیان تمامی متونی را که با اسلام و احکامش مرتبط‌اند و علوم و میراث اسلامی به حساب می‌آیند، تاریخنمند می‌داند؛ زیرا حدیث، فقه، تفسیر و سیره از مسائل و مشکلات اعراب عصر نزول خبر می‌دهد و این مطالب مخصوص آن موقعیت، و متأثر از مقتضیات اجتماع و تحولات برآمده از آن دوران است. حال آنکه با توجه به دیدگاه‌های نومعتزله، میراث اسلامی را نمی‌توان همانند سایر تجارب بشری در معرض تغییر تاریخی دانست.

## ۷. احکام فقه و شریعت

برخی از معتزلیان متقدم مانند ابوعلی جبایی و پسرش، ابوهاشم، دین یا شریعت را دو گونه دانسته‌اند، یکی «شریعت عقلی» و دیگر «شریعت نبوی». بدین ترتیب قلمرو آن دو را از همدیگر جدا کرده‌اند. به دیگر سخن، آنها عقاید و اخلاق را در حوزه «شریعت عقلی»، و احکام را در قلمرو شریعت نبوی قرار داده‌اند. از نظر معتزله، قلمرو شریعت نبوی به مسائلی مربوط می‌شود که عقل به آن دسترسی ندارد و از درکش عاجز باشد، مانند اوقات عبادات که عقل نمی‌داند حکمت و فلسفه تعیین زمانشان چیست و همچنین سایر حکم‌ها و مقرراتی نظیر، نماز، روزه و ... از داوری عقل بیرون‌اند (شهرستانی، ۱۴۲۶: ۶۴).

به عقیده نگارندگان، این دوگانگی احکام دین و شریعت از نظر جبایی‌ها را می‌توان با مبحث ذاتی و عرضی در دین تطبیق داد که برخی از نومعتزلی‌ها مطرح‌ش کرده‌اند (سروش، ۱۳۷۷ الف: ۴-۱۹)، به گونه‌ای که هر دو جریان در مواجهه با احکام دین به امور ثابت و متغیر قائل‌اند. ولی در اینکه چه احکامی ثابت و چه احکامی متغیر است در مصادیق و در تعریفش کاملاً متفاوت عمل

می‌کند، یعنی ذاتی نومعتزله مشابه شریعت عقلی است که شامل مکارم اخلاق، سلوک توحیدی و معنویت است، حال آنکه از نظر معتزله متقدم شریعت عقلی تغییرپذیر است و آنچه ثابت است شریعت نبوی است که شامل احکامی نظیر نماز، روزه و ... می‌شود؛ نومعتزلی‌ها این امور را از عرضیات دین می‌دانند که با گذشت زمان و تغییر فرهنگ‌ها و جوامع تغییر می‌کند (همان)؛ همچنین، معتزله در اصول اعتقادی پنج‌گانه‌شان به وعد و وعید معتقدند که طبق آن انسان بر اساس طاعت و معصیتش مستحق ثواب و عقاب می‌شود. طبق این اعتقاد، رعایت احکام شرعی و دوری از گناهان و افعال قبیح بر هر مکلفی تا لحظه مرگ واجب است (قاضی عبدالجبار، بی تا ب: ۶۴۸/۱، ۱۱۳/۵؛ صبحی، ۱۴۰۵: ۱۵۷/۱). با توجه به تقسیم دوگانه‌ای که جبایی‌ها مطرح کرده‌اند، می‌توان گفت منظور از رعایت احکام شرعی همان احکامی است که در قلمرو شریعت نبوی ثابت است، برخلاف نومعتزلیان که شریعت اسلامی را موقت می‌دانند و در جرگه عرضیات دین وارد می‌کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶: ۹۴).

از نظر نومعتزله، احکام و شریعت اسلامی تاریخ‌مند است. در واقع، اینکه نومعتزلیان بر زمینه‌های فرهنگی و تاریخی نص تأکید دارند به این دلیل است که می‌کوشند بسیاری از احکام اسلامی را موقت و مربوط به دوران گذشته بدانند. از نظر مجتهد شبستری، نقش احکام شرعی تغییر واقعیات اجتماعی معاصران پیامبر از وضعیتی ناسازگار با فعالیت بلاانقطاع خدا در جهان به وضعیتی سازگار با آن بوده است (همان). سروش نیز معتقد است مقررات در خور مردم است و اگر مردم عوض شوند، آنها هم باید در خور مردم شود (سروش، ۱۳۷۷ ب: ۲۰-۳۷). این افراد دلیل تاریخ‌مندبودن احکام قرآن را تغییر و تحولاتی می‌دانند که در جوامع انسانی واقع شده است؛ لذا معتقدند باید آن احکام را عرضیاتی دانست که در زمان فعلی به‌کارگیری‌شان لازم نیست (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۱۹).

## ۱.۷. نظام برده‌داری

در آیات مربوط به احکام برده‌داری، ذیل آیه ۱۳ سوره بلد، «فَكَ رَقَبَةً»، ابوعلی جبایی برخلاف سایر مفسران در تفسیر این آیه مقصود از آزادسازی را آزادکردن نفس از عقاب و عذاب آخرت به سبب طاعات و عبادات می‌داند و به آزادکردن برده اشاره‌ای ندارد و در بقیه آیات مربوط به این موضوع بحثی درباره این آیات مطرح نشده است (اصفهانی، ۲۰۰۹: ۴۸۸/۳). با توجه به تفسیر ابوعلی جبایی ذیل این آیه نتیجه می‌گیریم که او با تاریخ‌مندی قرآن مخالف بوده، و برای نپذیرفتنش حتی

به تأویل نیز متمسک شده است؛ این نشان می‌دهد که از نظر این افراد اصل آیات قرآن در هر دوره‌ای مقبول است و احکامش تاریخ انقضا ندارد.

نومعتزله درباره آیات مربوط به برده‌داری معتقدند احکام مربوط به نظام بردگی، تجارت برده، وجود کنیز، و مساوی نبودن انسان‌ها را باید کنار گذاشت، زیرا مربوط به دوران خاصی بوده‌اند و بر اثر تحول تاریخی از بین رفته، و با برافتادن اجتماعی و اقتصادی بردگی به موزه تاریخ پیوسته‌اند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۶). آنها این احکام را صرفاً راه چاره‌ای برای معضلات اعراب عصر نزول می‌دانند و معتقدند در زمان‌های بعدی دیگر کارایی ندارند.

### ۲.۷. جزیه

معتزلی‌ها در تفاسیرشان احکام پرداخت جزیه از سوی اهل کتاب به مسلمانان را طبق آیات قرآن پذیرفته‌اند (اصفهانی، ۲۰۰۹: ۲۸۰/۳؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۹: ۱۵۹). حال آنکه، نومعتزلیان درباره رابطه مسلمانان و نامسلمانان و احکام لزوم پرداخت جزیه از سوی اهل کتاب نیز بحث تاریخمندی را مطرح می‌کنند و معتقدند حال که اصل تساوی در حقوق و تکالیف، صرف نظر از دین و رنگ و نژاد، پذیرفته شده است، دیگر تمسک به دلالت‌های تاریخی جزیه درست نیست. توسل به دلالت‌های لفظی متون در این باره نه تنها با مصلحت مردم منافات دارد، بلکه به موجودیت ملی و قومی زیان می‌رساند و چه زیانی از این بالاتر که جامعه را به عقب، و به مرحله‌ای می‌رساند که بشر با پیکار طولانی‌اش برای جهانی بهتر و مبتنی بر مساوات، عدالت و آزادی مدت‌های بسیار است که آن را پشت سر گذاشته است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۷). این احکام از نظر نومعتزلی‌ها دیگر کارایی ندارد و عامل انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان نیز هست و امروزه عمل کردن به آنها نه تنها لازم نیست، بلکه برخلاف اهداف اسلام است.

### ۳.۷. وصیت

ذیل آیه ۱۸۰ سوره بقره که درباره وصیت است، برخی از معتزلی‌ها احکام مربوط به وصیت برای والدین و اقربین را که بر مردم واجب شده بود، مربوط به صدر اسلام می‌دانند که به واسطه حدیث پیامبر، «لا وصیة لوارث»، نسخ شده است؛ در نتیجه، طبق نظر ابوعلی جبایی، با این بیان پیامبر ﷺ حکم وصیت از ما نسخ شده است (اصفهانی، ۲۰۰۹: ۹۷/۳). نومعتزلی‌ها معتقدند احکام وصیت بر فهم تفسیری خاصی مبتنی بوده است. صدور این احکام اصلاً به معنای وضع احکام



برای همه جوامع و همه عصرها نبوده است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶: ۹۴/۶). در این موضوع ابوعلی جبایی با توجه به حکم شرعی موجود در سنت احکام مربوط به وصیت برای والدین و اقربین، آن را فقط مربوط به صدر اسلام، و در زمان‌های بعدی منسوخ می‌داند، در حالی که نومعتزلی‌ها بدون توجه به دلیل شرعی بر تاریخ‌مندی این احکام تأکید دارند.

#### ۴.۷. احکام جزایی اسلام

بر اساس عقیده معتزلیان، آیات قرآن درباره حدود شرعی مانند دزدی، زنا و تهمت به زنان پاک‌دامن در هر حالتی اجرایی است، مگر بعد از توبه شخص گناهکار که با این کار اجرای حد از او برداشته می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی تا ب: ۶۴۸/۱ و ۱۱۳/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۸۷/۱). در این بحث هم دیدگاه معتزله متقدم کاملاً مخالف تاریخ‌مندی و جریان نومعتزله است، زیرا نومعتزلیان تأکید فراوانی بر تاریخ‌مندی احکام جزایی اسلام دارند که در ادامه کاملاً تبیین می‌شود.

درباره احکام جزایی اسلام، مهم‌ترین و محوری‌ترین نکته در رویکرد اعتزال نوراجع به کارایی نداشتن احکام کیفری اسلام خشونت‌آمیز بودنشان است. از نظر همفکران معتزله جدید، اگر پاره‌ای از احکام شرعی در عصر حاضر، برای ما خشن به نظر می‌رسند، باید به این نکته توجه کنیم که «خشونت» تعریفی فراتاریخی ندارد، همان‌طور که عدل یا ظلم تعریف فراتاریخی ندارد. ممکن است عملی در عصر معین و جامعه معینی خشن به نظر برسد و در جامعه دیگر نه. امروز آنچه را خشن به نظر می‌رسد باید بر اساس اصل ناظر بودن آن احکام به واقعیت اجتماعی معین عصر ظهور اسلام کنار بگذاریم. آیات این احکام از لحاظ دلالت اصلاً شامل عصر ما نیست. این مدعا که فلان مجازات یا فلان حکم موجود در قرآن برای همیشه باید ملاک عمل باشد یا همیشه عادلانه، یا دور از خشونت است در قرآن دیده نمی‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶: ۹۴).

اگر پاسخ نیازهای جدید بشری بر اساس مقتضیات زمانه در کتاب و سنت وجود دارد، این کار از طریق استنباط و اجتهاد با حفظ مبانی اصولی کتاب و سنت صورت می‌گیرد، نه همانند نومعتزلیان با کنار گذاشتن حجم عظیمی از آیات و احکام شریعت اسلامی. همچنین، در رد دیدگاه تاریخ‌مندی شریعت و احکام اسلامی، قرآن آیات فراوانی دارد (فرقان: ۱؛ انبیاء: ۱۰۷؛ قلم: ۵۲؛ اعراف: ۱۵۸ و ...) که بر جهانی بودن رسالت پیامبر و دعوت اسلام تأکید دارد و مشخص است که این دعوت با همین آیات و احکام قرآنی صورت می‌گیرد. مرتضی مطهری درباره دیدگاه تغییر احکام

می‌نویسد:

هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند که الزاماً چون برق به جای چراغ نفتی، و هواپیما به جای الاغ آمده است باید مسائل حقوقی مربوط به اینها از قبیل خرید و فروش و غصب و ضمان و وکالت و رهن هم یکسره تغییر کند. اسلام راه است نه منزل و توقفگاه. خود اسلام از خود به عنوان راه (صراط مستقیم) یاد می‌کند. غلط است که بگوییم چون منزل‌ها عوض شود راه هم باید عوض شود (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۵/۲۱).

از نظر ما، در اینجا پرسشی مطرح می‌شود که اگر احکام اسلامی تاریخمند و مختص به زمان خاصی باشد چه ملاکی زمان و مصلحت استمرار احکام را تشخیص می‌دهد؟ نومعتزلیان در پاسخ به این پرسش به رویکرد عقلانیت منهای شریعت معتقدند، یعنی ملاک استمرار و کارایی احکام و میزان پای‌بندی به آنها به عهده عقل اجتماعی و خرد جمعی و تجارب بشری است. وقتی سخن از عقل اجتماعی و خرد جمعی می‌شود مقصود آن است که آحاد بشر در جامعه بر صحت و سقم مقوله‌ای اخلاقی یا قانونی اتفاق نظر دارند.

با توجه به این رویکرد، اصحاب شریعت باید به سوی عرفی شدن قوانین حرکت کنند و قوانین سنتی را تحت هر عنوان (فقه پویا یا سنت‌شکنی) متحول کنند و با مقتضیات زمانه پیش روند (شهیدی، ۱۳۸۶).

## نتیجه

در اندیشه معتزله جدید بسیاری از آموزه‌های دینی تاریخی، و تعلیق می‌شوند و بسیاری از آیات قرآن مختص زمان نزول دانسته می‌شود. در حالی که رویکرد اصلی معتزله متقدم قبول آیات و احکام با بیان قرآن و سنت است تا زمانی که با عقل تعارض نداشته باشد؛ اما اساس عقایدشان برتری عقل بر نقل است؛ به همین دلیل اگر نص با عقل تعارضی داشت نص را تأویل می‌کردند. همین عقیده موجب شده است معتزله با وجود اینکه اعتقادی به تاریخمندی متن و آموزه‌های دین ندارند، در عمل در تفسیر برخی از آیات و احکام با نومعتزله هم‌عقیده شوند. بزرگان معتزله رویکردی درباره تاریخمندی در خصوص این آیات نداشتند و به احکام شریعت اسلامی مطابق با قرآن معتقد بودند.

## منابع

قرآن کریم.

- آرکون، محمد (۱۳۹۲). تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی، ترجمه: رحیم حمداوی، تهران: نگاه معاصر.
- آرکون، محمد (۱۹۹۰). الاسلام والحداثة، ترجمه: هاشم صالح، بیروت: دار الساقی.
- آرکون، محمد (۱۹۹۳). العلمنة والدين؛ الاسلام المسيحية، ترجمه: هاشم صالح، بیروت: دار الساقی.
- آقانونی، علی (۱۳۸۴). «زمینه‌های سیاسی اجتماعی اوج و فرود تفکر اعتزال»، در: طلوع، ش ۱۵، ص ۷۷-۹۸.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی (۱۳۸۰). طبقات المعتزلة، بیروت: دار مکتبه الحیاة.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۶ الف). «تاریخ‌مندی، مفهوم پوشیده و مبهم»، ترجمه و تحقیق: محمدتقی کرمی، در: نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۳۲۸-۳۷۵.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۶ ب). «مفهوم وحی»، ترجمه و تحقیق: محمدتقی کرمی، در: نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۳۷۶-۴۳۳.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۹). «تأویل، حقیقت و نص»، مصاحبه‌کننده: مرتضی کریمی‌نیا، در: کیان، ش ۵۴، ص ۲-۱۷.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). معنای متن، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۲). «متن بودن قرآن»، ترجمه: روح‌الله فرج‌زاده، در: آفتاب، ش ۳۰، در: <http://nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com/post/31>
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳). نقد گفتمان دینی، ترجمه: حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران: یادآوران.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۶). مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، بیروت: المركز الثقافی العربی.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۱۴). دوائر الخوف؛ قراءة في خطاب المرأة، لبنان: المركز للنشر الثقافی العربی.
- اصفهانى، ابو مسلم محمد بن بحر (۲۰۰۹). موسوعة تفاسير المعتزلة (تفسير أبي بكر الأصم، تفسير أبي علي الجبائي، تفسير أبي القاسم الكعبي البلخي)، مقدمه: سيد رضوان، بیروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون.
- تیزی، طیب (۱۹۷۸). من التراث إلى الثورة، بی جا: دار ابن خلدون.
- الجاحظ، عمرو بن بحر (۲۰۰۲). البيان والتبيين، تحقیق: علی بوملجم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- حنفی، حسن (۱۳۸۰). «از نقد سند تا نقد متن (۵)»، ترجمه: سید محمدحسین روحانی، در: علوم حدیث، ش ۲۰، ص ۱۰۹-۱۴۸.
- حنفی، حسن (۱۹۸۸). من العقيدة الى الثورة، بیروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶). التفسیر والمفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فی وجوه التأویل،

تصحیح: مصطفی حسین احمد، بیروت: دار الكتاب العربی.

زمخشری، محمود بن عمر (١٤١٧). الفائق فی غریب الحدیث، تحقیق: ابراهیم شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.

سروش، عبدالکریم (١٣٧٧ الف). «ذاتی و عرضی در دین»، در: کیان، ش ٤٢، ص ٤-١٩.

سروش، عبدالکریم (١٣٧٧ ب). «دیانت، مدارا و مدنیت»، در: کیان، ش ٤٥، ص ٢٠-٣٧.

سروش، عبدالکریم (١٣٧٨). بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (١٣٨٦). «گفت وگویی میشل هوپیک با سروش درباره قرآن»، برگردان: آصف نیک‌نام، در:

[www.drSOROUSH.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html](http://www.drSOROUSH.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html)

سروش، عبدالکریم (١٣٨٧). «نومعتزلی هستم»، گفت وگو: متین غفاریان، در:

[www.drSOROUSH.com/Persian/Interviews/P-INT-13870200-NoMotazeli.html](http://www.drSOROUSH.com/Persian/Interviews/P-INT-13870200-NoMotazeli.html)

شنووة، سعید (بی تا). التأویل فی التفسیر بین المعتزلة والسنة، تقدیم: مختار الأمحدی، بی جا: المكتبة الأزهریة للتراث.

شهرستانی، ابوالفتح محمد عبد الکریم بن ابوبکر احمد (١٤٢٦). الملل والنحل، تقدیم: صدقی جمیل العطار، بیروت: دار الفکر.

شهیدی، فرزانه (١٣٨٦). «شریعت و عقلا نیت»، باشگاه اندیشه، در: <https://b2n.ir/r00096>

صبحی، احمد محمود (١٤٠٥). فی علم الکلام: دراسة فلسفیة لآراء الفرق الاسلامیة فی اصول الدین، بیروت: دار النهضة العربیة.

ضاهر، عادل (١٩٩٨). الأسس الفلسفیة للعلمانیة، بیروت: دار الساقی.

طباطبایی، سید محمد حسین (١٤١٧). نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

عابد الجابری، محمد (١٣٨٨). نقد عقل عربی، ترجمه: محمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب.

عرب صالحی، محمد (١٣٩١). تاریخی نگری و دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

عمار، محمد (١٤٢٧). قراءة النص الدینی بین التأویل الغریبی والتأویل الاسلامی، قاهره: مكتبة الشروق الدولية.

فخر رازی، محمد بن عمر (١٤١١). کتاب المحصل، ملاحظات: حسین اتای، قاهره: مكتبة دار التراث.

قاضی عبدالجبار (١٤٠٨). شرح الاصول الخمسة، تعلیق: الامام احمد بن الحسین بن ابی هاشم، تحقیق: عبدالکریم عثمان، بی جا: مكتبة وهبة.

قاضی عبدالجبار (٢٠٠٩). تفسیر الکبیر: موسوعة تفاسیر المعتزلة، جمع آوری و تألیف: خضر محمد نبها، مقدمه:

سید رضوان، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ج ٦.

قاضی عبدالجبار (بی تا الف). المحيط بالتکلیف فی العقائد، جمع: حسن بن احمد بن متویه، تحقیق: عمر السید

- عزمی، مراجعه: احمد فؤاد ال‌هوانی، بی‌جا، مؤسسة المصرية العامة.
- قاضی عبدالجبار (بی‌تا ب). المغنی فی أبواب التوحید والعدل، بی‌جا: بی‌نا.
- قاضی عبدالجبار (بی‌تا ج). متشابه القرآن، تحقیق: عدنان محمد زرزور، مصر: مكتبة دار التراث.
- کرمی، محمدتقی (۱۳۸۴). «تاریخ‌مندی سنت»، در: خردنامه همشهری، ش ۱، ص ۵۵.
- گلی، جواد؛ یوسفیان، حسن (۱۳۸۹). «جریان‌شناسی نومعتزله»، در: معرفت کلامی، س ۱، ش ۳، ص ۱۱۵-۱۴۲.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۶). «قرائت نبوی از جهان»، در: مدرسه، ش ۶، ص ۹۲-۹۴.
- مرو، حسین (۲۰۰۸). النزعات المادية فی الفلسفة العربية الاسلامية، بی‌جا: دار الفارابی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). اسلام و نیازهای زمان، در: مجموعه آثار، تهران: صدرا، ج ۲۱.

## References

The Holy Quran.

Abed al-Jaberi, Mohammad. 2009. *Naghd Aghl Arabi (Critique of Arabic Reason)*, Translated by Mohammad Al Mahdi, Tehran: Sunshine Generation. [in Farsi]

Abuzayd, Nasr Hamed. 1996. *Mafhum al-Nas: Derasah fi Olum al-Quran (The Concept of Text: A Study in the Sciences of the Quran)*, Beirut: Arab Cultural Center. [in Arabic]

Abuzayd, Nasr Hamed. 1997 a. "Tarikhmandi, Mafhum Pushideh wa Mobham (Historicity, Obscure and Ambiguous Concept)", Translated & Researched by Mohammad Taghi Karami, in: *Review & Critique*, no. 12, pp. 328-375. [in Farsi]

Abuzayd, Nasr Hamed. 1997 b. "Mafhum Wahy (Concept of Revelation)", Translated & Researched by Mohammad Taghi Karami, in: *Review & Critique*, no. 12, pp. 376-433. [in Farsi]

Abuzayd, Nasr Hamed. 2000. "Tawil, Haghghat wa Nas (Interpretation, Truth and Text)", Interviewer: Morteza Kariminiya, in: *Kiyan*, no. 54, pp. 2-17. [in Farsi]

Abuzayd, Nasr Hamed. 2001. *Manay Matn (The Meaning of the Text)*, Translated by Morteza Kariminiya, Tehran: New Design. [in Farsi]

Abuzayd, Nasr Hamed. 2003. "Matn Budan Quran (The Text of the Quran)", Translated by Ruhollah Farajzadeh, in: *Sun*, no. 30, at: <http://nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com/post/31>

Abuzayd, Nasr Hamed. 2004. *Naghd Gofte-man Dini (Critique of Religious Discourse)*, Translated by Hasan Yusefi Eshkevari & Mohammad Jawaher Kalam, Tehran: Yadawaran. [in Farsi]

Abuzayd, Nasr Hamed. 2014. *Dawaer al-Khawf; Gheraat fi Khetab al-Marat (Circles of Fear; Reading in Women's Speech)*, Lebanon: The Center for Arab Cultural Publishing. [in Arabic]

Aghanuri, Ali. 2005. "Zamineh-hay Siyasi Ejtemai Oj wa Forud Tafakkor Etezal (Political and Social Contexts of the Rise and Fall of Mutazilite Thought)", in: *Sunrise*, no. 15, pp. 77-98. [in Farsi]

Al-Jahez, Amr ibn Bahr. 2002. *Al-Bayan wa al-Tabyin (Statement and Clarification)*, Researched by Ali Bumaljam, Beirut: Al-Helal House. [in Arabic]

Ammareh, Mohammad. 2006. *Gherat al-Nas al-Dini bayn al-Tawil al-Gharbi wa*

- al-Tawil al-Islami (Reading the Religious Text between the Western Interpretation and the Islamic Interpretation)*, Cairo: Al-Shorouk International Press. [in Arabic]
- Arab Salehi, Mohammad. 2012. *Tarikhinegari wa Din (Historiography and Religion)*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [in Farsi]
- Arkun, Mohammad. 1990. *Al-Islam wa al-Hadathah (Islam and Modernity)*, Translated by Hashem Saleh, Beirut: al-Saghi House. [in Farsi]
- Arkun, Mohammad. 1993. *Al-Almanah wa al-Din; al-Islam al-Masihiyah (Secularization and Religion; Christianity Islam)*, Translated by Hashem Saleh, Beirut: al-Saghi House. [in Farsi]
- Arkun, Mohammad. 2013. *Tarikhmandi Andisheh Islami (Historiography of Islamic Thought)*, Translated by Rahim Hamdawi, Tehran: Contemporary Look. [in Farsi]
- Fakhr Razi, Mohammad ibn Omar. 1990. *Ketab al-Mohassal (The Book of al-Mohassal)*, Annotated by Hoseyn Atay, Cairo: Heritage House Library. [in Arabic]
- Ghazi Abd al-Jabbar. 1988. *Sharh al-Osul al-Khamsah (Explanation of the Five Principles)*, Annotated by Imam Ahmad ibn al-Hoseyn ibn Abi Hashem, Researched by Abd al-Karim Othman, n.p: Wahbah Press. [in Arabic]
- Ghazi Abd al-Jabbar. 2009. *Tafsir al-Kabir: Mosuah Tafasir al-Motazelah (Great Interpretation: Encyclopedia of Mutazilite Interpretations)*, Compiled by Khezr Mohammad Nabaha, Foreworded by Seyyed Rezwan, Beirut: Scientific Books House, Publications of Mohammad Ali Beizun, vol. 6.
- Ghazi Abd al-Jabbar. n.d. a. *Al-Mohit be al-Taklif fi al-Aghaed (The Collection of Theological Assignments)*, Compiled by Hasan ibn Ahmad ibn Matwiyyah, Researched by Omar al-Sayyed Azmi, Researched by Ahmad Foad al-Ahwani, n.p: General Egyptian Foundation. [in Arabic]
- Ghazi Abd al-Jabbar. n.d. b. *Al-Moghni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl (Sufficiency in the Chapters of Monotheism and Justice)*, n.p: n.pub. [in Arabic]
- Ghazi Abd al-Jabbar. n.d. c. *Motashabah al-Quran (Similar Verses of the Quran)*, Researched by Adnan Mohammad Zarzur, Egypt: Heritage Institute. [in Arabic]
- Goli, Jawad; Yusefiyan, Hasan. 2010. "Jaryanshenasi No-Motazeleh (History of Neo-Mutazilites)", in: *Theological Knowledge*, yr. 1, no. 3, pp. 115-142. [in Farsi]

- Hanafi, Hasan. 1988. *Men al-Aghidah ela al-Thawrah (From Faith to Revolution)*, Beirut: Al-Tanwir House for Printing and Publishing. [in Arabic]
- Hanafi, Hasan. 2001. "Az Naghd Sanad ta Naghd Matn (5) (From the Critique of the Chain of Transmission to the Critique of Text (5))", Translated by Seyyed Mohammad Hoseyn Rohani, in: *Hadith Sciences*, no. 20, pp. 109-148. [in Farsi]
- Ibn Morteza, Ahmad ibn Yahya. 1960. *Tabaghat al-Motazelah (Classes of Mutazilites)*, Beirut: Life Library House. [in Arabic]
- Isfahani, Abu Moslem Mohammad ibn Bahr. 2009. *Mosuah Tafasir al-Motazelah (Tafsir Abi Bakr al-Asam, Tafsir Abi Ali al-Jobai, Tafsir Abi al-Ghasem al-Kabi al-Balkhi)*, Foreworded by Seyyed Rezwan, Beirut: Scientific Books House, Mohammad Ali Beyzun Press. [in Arabic]
- Karami, Mohammad Taghi. 2005. "Tarikhmandi Sonnat (The Historicity of Tradition)", in: *Kheradnameh Hamshahri*, no. 1, pp. 55. [in Farsi]
- Marwah, Hosayn. 2008. *Al-Nazaat al-Maddiyah fi al-Falsafah al-Arabiyyah al-Islamiyyah (Material Differences in Islamic Arab Philosophy)*, n.p: Al-Farabi House. [in Arabic]
- Mojtahed Shabestari, Mohammad. 2007. "Gheraat Nabawi az Jahan (Prophetic Reading of the World)", in: *School*, no. 6, pp. 92-94. [in Farsi]
- Motahhari, Morteza. 2002. *Islam wa Niyazhay Zaman (Islam and the Needs of the Time)*, in: Collection of Works, Tehran: Sadra, vol. 21. [in Farsi]
- Shahidi, Farzan. 2007. "Shariat wa Aghlaniyat (Sharia and Rationality)", Thought Club, at: <https://b2n.ir/r00096>
- Shahrestani, Abu al-Fath Mohammad Abd al-Karim ibn Abu Bakr Ahmad. 2005. *Al-Melal wa al-Nehal (Nations & Schools)*, Forworded by Sedghi Jamil al-Attar, Beirut: Thought House. [in Arabic]
- Shenughah, Said. n.d. *Al-Tawil fi al-Tafsir Bayn al-Motazelah wa al-Sannah (Allegorical Interpretation in the Commentary between Mutazilites and Sunnah)*, Foreworded by Mokhtar al-Amhadi, n.p: Al-Azhar Heritage Press. [in Arabic]
- Sobhi, Ahmad Mahmud. 1985. *Fi Elm al-Kalam: Derasah Falsafiyyah le Ara al-Feragh al-Islamiyyah fi Osul al-Din (In the Science of Theology: A Philosophical Study of the Views of Islamic Sects in the Principles of Religion)*, Beirut: Arab Renaissance House. [in Arabic]
- Soroush, Abd al-Karim. 1998 a. "Zati wa Arazi dar Din ((Intrinsic and Contingent in



- Religion)", in: *Kiyan*, no. 42, pp. 4-19. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 1998 b. "Diyarat, Modara wa Madaniyat (Religion, Tolerance and Civilization)", in: *Kiyan*, no. 45, pp. 20-37. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 1999. *Bast Tajrobeh Nabawi (Expansion of Prophetic Experience)*, Tehran: Way. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 2007. "Goftoguy Michel Hoebink ba Soroush Darbareh Quran (Michel Hoebink's Interview with Soroush about the Quran)", Translated by Asef Niknam, in: [www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html](http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html)
- Soroush, Abd al-Karim. 2008. "Nomotazeli Hastam (I Am a Neo-Mutazilite)", Interview of Matin Ghaffarian with Soroush, at: [www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-INT-13870200-NoMotazeli.html](http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-INT-13870200-NoMotazeli.html)
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hoseyn. 1996. *Nehayat al-Hekmah (The End of Wisdom)*, Edited & Annotated by Abbas Ali Zarei Sabzewari, Qom: Islamic Publishing Institute. [in Arabic]
- Tizbini, Tayyeb. 1978. *Men al-Torath ela al-Thawrah (From Heritage to Revolution)*, n.p: Ibn Khaldun House. [in Arabic]
- Zahabi, Mohammad Hoseyn. 2017. *Al-Tafsir wa al-Mofasserun (Interpretation and Interpreters)*, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Zaher, Adel. 1998. *Al-Osas al-Falsafiyyah le al-Elmaniyyah (The Philosophical Foundations of Secularism)*, Beirut: Al-Saghi House. [in Arabic]
- Zamakhshari, Mahmud ibn Omar. 1987. *Al-Kashshaf an Haghaegh Ghawamez al-Tanzil wa Oyun al-Aghawil fi Wojoh al-Tawil (Discoverer of the Facts about the Mysteries of Revelation and the Prominent Sayings on the Aspects of Interpretation)*, Edited by Mostafa Hoseyn Ahmad, Beirut: Arabic Book Institute. [in Arabic]
- Zamakhshari, Mahmud ibn Omar. 1996. *Al-Faegh fi Gharib al-Hadith (Superb in Strange Narrations)*, Researched by Ibrahim Shams al-Din, Beirut: Arabic Books Institute. [in Arabic]

