



آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری

جلد دوم

حجت‌الاسلام دکتر محمد اسعدی
دکتر امیر احمدنژاد
حجت‌الاسلام دکتر علی اصغر ناصحیان
حجت‌الاسلام دکتر سید محمود طیب حسینی
حجت‌الاسلام دکتر عسکر دیرباز
حجت‌الاسلام والمسلمین علیرضا عظیمی‌فر
حجت‌الاسلام دکتر احمد واعظی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

زمستان ۱۳۹۴

آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری / محمدباقر سعیدی روشن... [و دیگران]. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

ج ۲: نمودار. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۱۶۵، ۲۳۱: قرآن پژوهی؛ ۱۵، ۲۶)
ISBN: 978-600-5486-37-7 (ج ۱) بهای: ۶۵۰۰۰ ریال
ISBN: 978-600-298-014-4 (ج ۲) بهای: ۱۶۰۰۰۰ ریال
ISBN: 978-600-5486-39-1 (دوره)

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه.
نمایه.

مؤلفان جلد دوم: محمد اسعدی، امیر احمدنژاد، علی‌اصغر ناصحیان، سیدمحمود طیب‌حسینی، عسکر دیرباز،
علیرضا عظیمی‌فر، احمد واعظی.
۱. تفاسیر - تاریخ و نقد. ۲. قرآن - مسائل لغوی. ۳. تفاسیر فقهی. الف. سعیدی روشن، محمدباقر،
۱۳۴۰- ب. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۳۸۹ / آ ۵ / BP ۹۲ شماره کتابشناسی ملی
۲۹۷ / ۱۹
۱۹۸۳۱۸۱



آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری (ج ۲)

مؤلفان: حجت‌الاسلام دکتر محمد اسعدی، دکتر امیر احمدنژاد، حجت‌الاسلام دکتر علی‌اصغر ناصحیان،
حجت‌الاسلام دکتر سیدمحمود طیب‌حسینی، حجت‌الاسلام دکتر عسکر دیرباز، حجت‌الاسلام والمسلمین
علیرضا عظیمی‌فر، حجت‌الاسلام دکتر احمد واعظی
ناظر طرح: حجت‌الاسلام دکتر محمدباقر سعیدی روشن
ویراستار: سعیدرضا علی‌عسکری
ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
صفحه‌آرایی: کاما
چاپ دوم: زمستان ۱۳۹۴
تعداد: ۵۰۰ نسخه
لیتوگرافی: سعیدی
چاپ: قم - جعفری
قیمت: ۲۳۷۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۳۲۱۱۱۱۰۰ - ۰۲۵ (انتشارات: ۳۲۱۱۱۳۰۰) نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰،
ص.پ. ۳۱۵۱ - ۳۷۱۸۵ ● تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، نبش کوی اُسکو، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰ - ۰۲۱
فروش اینترنتی: www.ketab.ir/rihu info@rihu.ac.ir www.rihu.ac.ir

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی (ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

کتاب حاضر به عنوان منبع مطالعاتی درس‌های مکاتب، جریان‌ها و روش‌های تفسیری برای دانش‌پژوهان رشته‌های «الهیات» و «علوم قرآن و حدیث» در مقاطع تحصیلات تکمیلی و نیز دیگر علاقه‌مندان به مطالعات تفسیر پژوهی تهیه شده است.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه علمی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از مؤلف محترم جناب حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر محمد اسعدی و همکاران ایشان و همچنین از ناظر محترم طرح جناب حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر محمدباقر سعیدی روشن سپاسگزاری نماید.

فهرست مطالب

مقدمه	۱
بخش هشتم: جریان تفسیر معتزلی	
فصل اول: جریان شناسی	۸
۱-۱. سیر تاریخی جریان کلامی معتزله	۹
۲-۱. ریشه‌ها و پیشینه‌های جریان معتزله	۱۱
۳-۱. اصول فکری کلامی جریان معتزله	۱۷
۴-۱. شاخه تفسیری جریان معتزله و مؤلفه‌های کلی آن	۲۰
۱-۴-۱. تاریخچه آثار تفسیری	۲۰
۲-۴-۱. مؤلفه‌های کلی تفسیر معتزله	۲۴
الف) فهم‌پذیری عام قرآن	۲۶
ب) تقدم عقل بر شرع	۲۶
ج) اصل تأویل به عنوان عنصری عقلی در فهم متشابهات	۲۸
د) نقش اصول عقلی اعتزالی در مبانی و روش تفسیر	۲۹
ه) عقل‌گرایی در بررسی و نقد احادیث	۳۰
و) اصول زبانی ادبی در خدمت تأویل عقلی	۳۱
فصل دوم: آسیب‌شناسی	۳۵
۱-۲. آسیب‌های مبنایی	۳۷
۱-۱-۲. عقل‌گرایی افراطی در تفسیر	۳۷
۲-۱-۲. نفی حقیقت‌گرایی در زبان تمثیلی قرآن	۴۲
۳-۱-۲. اذعان به تأثر زبان قرآن از فرهنگ جاهلی	۴۷
۴-۱-۲. ناکافی دانستن ادله شرعی (قرآنی و روایی) در علم به معارف دینی	۴۸
۵-۱-۲. عدم اذعان به نقش روایات در تخصیص و تقیید ظواهر قرآنی	۵۰

۵۳	۲-۲. آسیب‌های روشی
۵۳	۲-۲.۱. تکلف در تفسیر آیات با اصالت دادن به عقاید کلامی
۵۶	۲-۲.۲. برخورد گزینشی با ادله قرآنی و نداشتن نگاه جامع
۵۸	۲-۳. آسیب‌های غایی
۵۸	۲-۳.۱. نگرش تک‌بعدی و ناقص به معارف دینی قرآنی
۶۰	۲-۳.۲. تداعی نظام جبرگرایانه در حوزه فعل الهی
۶۱	۲-۳.۳. توجه نکردن به ادب دینی قرآنی در تحلیل برخی اوصاف الهی
۶۵	جمع‌بندی و نتایج
۶۷	منابع

بخش نهم: جریان تفسیر اشعری

۷۴	فصل اول: جریان شناسی
۷۴	۱-۱. معرفی کلی جریان
۷۶	خاستگاه و بستر فکری جریان
۷۸	تطور تاریخی جریان
۷۸	الف) جدایی ابوالحسن اشعری از معتزله
۸۰	ب) متفکران شاخص اشاعره
۸۱	مواجهه با دیگر مکاتب‌های فکری و مذاهب
۸۴	تطور فکری جریان
۸۵	ج) تضادهایی در آثار ابوالحسن اشعری
۸۶	سیر تطور کلامی پس از ابوالحسن اشعری
۸۶	دلایل رویکرد جریان به تفسیر
۸۷	مفسران شاخص
۹۱	۲-۱. مؤلفه‌های اصلی جریان
۹۱	۲-۱.۱. تلاش برای حرکت در میانه دو جریان اهل حدیث و معتزله
۹۲	تلاش برای انحصار عنوان اهل سنت در اشاعره
۹۳	۲-۲.۱. نگاه کلامی به آیات
۹۴	۲-۳.۱. دیدگاه‌های شاخص مفسران اشعری
۹۹	۳-۱. تأثیرگذاری جریان اشعری بر دیگر جریان‌های تفسیری و تأثیرپذیری آن از دیگر جریان‌ها
۱۰۲	فصل دوم: آسیب‌شناسی
۱۰۲	۱-۲. آسیب‌های مبنایی
۱۰۲	۲-۱.۱. نادیده‌انگاری جایگاه اهل بیت(ع) در منابع تفسیری
۱۰۴	۲-۱.۲. عدم تفکیک مبنایی حوزه عقل و نقل در تفسیر

۱۰۸	۳-۱-۲. نادیده‌انگاری محوریت و اصالت قرآن و دلالت‌های قرآنی نسبت به دیگر منابع معرفت دینی
۱۰۸	الف) تلقی حجیت عام روایات صحابه
۱۱۰	ب) پذیرش بدون ضابطه حجیت قرائات به عنوان متن قرآنی
۱۱۱	۴-۱-۲. نبودن تلقی منسجم و علمی از مسئله محکم و متشابه و نسبت آیات محکم و متشابه
۱۱۲	۲-۲. آسیب‌های روشی
۱۱۳	۱-۲-۲. فقدان رویکرد واحد در شیوه برخورد با آیات قرآن و روایات تفسیری
۱۱۵	۲-۲-۲. تکلف در استدلال به آیات برای اثبات ادعاهای کلامی
۱۱۷	۳-۲-۲. تأثیرپذیری از عوامل بیرونی در فهم و تفسیر آیات
۱۲۱	۳-۲. آسیب‌های غایی
۱۲۱	۱-۳-۲. تنزل جایگاه رفیع معارف قرآنی
۱۲۵	۲-۳-۲. دمیدن روح تسلیم در برابر حاکمان جور بر بیکره جامعه اسلامی
۱۲۸	۳-۳-۲. تزریق روحیه جبرگرایی در میان عامه
۱۳۰	۴-۳-۲. نفرت‌پراکنی و ایجاد تفرقه در صفوف مسلمانان
۱۳۳	جمع‌بندی و نتایج
۱۳۵	منابع

بخش دهم: جریان تفسیر فقهی

۱۴۴	فصل اول: جریان شناسی
۱۴۴	۱-۱. تفسیر فقهی در عصر پیامبر(ص)
۱۴۵	۱-۱-۱. عوامل نیازمندی به تفسیر فقهی در عهد پیامبر(ص)
۱۴۹	۲-۱-۱. شیوه در تفسیر فقهی پیامبر(ص)
۱۵۱	۳-۱-۱. انواع تفسیر فقهی نبوی
۱۵۲	۴-۱-۱. گستره تفسیر فقهی پیامبر(ص)
۱۵۵	۵-۱-۱. تدبیر پیامبر(ص) برای تداوم جریان صحیح تفسیر
۱۵۶	الف) تعلیم قرآن همراه تفسیر
۱۵۸	ب) نصب پیشوا و رهبر
۱۵۹	۲-۱. تفسیر فقهی در مکتب خلفا و پیروان ایشان
۱۶۰	۱-۲-۱. مکتب خلفا
۱۶۸	۲-۲-۱. پیروان مکتب خلفا
۱۶۹	۳-۱. تفسیر فقهی در مکتب اهل‌بیت(ع) و پیروان ایشان
۱۶۹	۱-۳-۱. مکتب اهل‌بیت(ع)
۱۷۱	مبانی و اصول کلی تفسیر فقهی در مکتب اهل‌بیت(ع)
۱۷۵	۲-۳-۱. پیروان مکتب اهل‌بیت(ع)

۱۷۸	فصل دوم: آسیب‌شناسی
۱۷۹	۱-۲. آسیب‌های مبنایی
۱۷۹	۱-۱-۲. رویگردانی از رهنمودهای تفسیری اهل بیت (ع)
۱۸۱	۲-۱-۲. حجت دانستن قول صحابه
۱۸۳	۳-۱-۲. نداشتن مبنای صحیح در موضوع قرائات
۱۸۷	۴-۱-۲. حجت دانستن قیاس در استنباط احکام
۱۹۰	۵-۱-۲. قرائت انگاشتن تفسیر
۱۹۲	۶-۱-۲. توسعه بی‌ضابطه نسخ در آیات
۱۹۸	۲-۲. آسیب‌های روشی
۱۹۸	۱-۲-۲. روش تطبیقی و جانبدارانه به جای تفسیر
۲۰۵	۲-۲-۲. استفاده از روش ترتیبی به جای روش موضوعی
۲۰۶	۳-۲. آسیب‌های غایی
۲۰۷	۱-۳-۲. استبداد فکری و فرهنگی
۲۰۸	۲-۳-۲. جعل حدیث
۲۱۱	جمع‌بندی و نتایج
۲۱۳	منابع

بخش یازدهم: جریان تفسیر ادبی سنتی

۲۲۲	فصل اول: جریان‌شناسی
۲۲۲	۱-۱. تعریف تفسیر ادبی و انواع آن
۲۲۲	علوم ادبی
۲۲۴	جایگاه دانش بلاغت در تفسیر ادبی
۲۲۶	انواع تفسیر ادبی
۲۲۶	تفسیر ادبی سنتی
۲۲۷	۲-۱. جایگاه تفسیر ادبی
۲۲۸	ادبی بودن متن قرآن
۲۲۹	۳-۱. پیشینه تفسیر ادبی
۲۳۲	۴-۱. شاخه‌های سه‌گانه تفسیر ادبی در آثار گذشته
۲۳۲	الف) تفسیر لغوی
۲۳۴	ب) تفسیر نحوی - اعرابی
۲۳۵	معانی القرآن‌ها
۲۳۹	اعراب القرآن‌ها
۲۴۰	ج) تفسیر بیانی - بلاغی
۲۴۲	آثار بلاغت عربی

۲۴۳	آثار مربوط به اعجاز قرآن
۲۴۶	۵-۱. تفاسیر جامع ادبی
۲۴۶	الف) تفسیر الکشاف
۲۴۹	ب) المحرر الوجیز
۲۵۰	ج) جوامع الجامع
۲۵۲	د) البحر المحیط
۲۵۴	ه) انوار التنزیل
۲۵۵	فصل دوم: آسیب‌شناسی
۲۵۶	۲-۱. بررسی آسیب‌شناختی مبانی جریان
۲۵۶	مبانی تفسیر ادبی
۲۵۷	الف) و حیانی بودن الفاظ قرآن مجید
۲۵۸	ب) مطابقت و هماهنگی زبان قرآن با زبان عربی
۲۶۱	ج) تناسب و پیوستگی اجزای متن
۲۶۳	۲-۲. آسیب‌های روشی
۲۶۴	۲-۲-۱. اهتمام به طرح و بررسی قرائت‌های مختلف قرآن
۲۶۸	۲-۲-۲. نقل و بیان وجوه مختلف اعرابی بدون نقد و بررسی کافی
۲۷۰	۲-۲-۳. تحمیل وجوه شاذّ اعرابی بر آیات
۲۷۱	۲-۲-۴. ذکر معانی مختلف بدون نقد و بررسی کافی و ترجیح معنای صحیح‌تر
۲۷۲	۲-۲-۵. تأویل‌های نحوی - اعرابی بی‌قاعده و غیر ضابطه‌مند
۲۸۰	۲-۲-۶. نادیده گرفتن تفاوت‌های معنایی کلمات قریب‌المعنی
۲۸۱	۲-۲-۷. نادیده گرفتن معنای دقیق واژه‌ها در عصر نزول
۲۸۵	۲-۳. آسیب‌های غایی
۲۸۵	۲-۳-۱. دور شدن از اهداف تفسیر
۲۸۷	۲-۳-۲. ایجاد تحیر در مخاطب
۲۸۸	۲-۳-۳. ترویج قرائت‌های مختلف به‌ویژه قرائت‌های شاذّ و غیر معتبر
۲۸۹	۲-۳-۴. طرح مباحث کم‌اهمیت و غیر مفید
۲۸۹	۲-۳-۵. کمرنگ شدن بُعد اجتماعی آیات
۲۹۰	جمع‌بندی و نتایج
۲۹۱	منابع

بخش دوازدهم: جریان تفسیر ادبی معاصر

۲۹۸	فصل اول: جریان‌شناسی
۲۹۸	۱-۱. تعریف تفسیر ادبی معاصر

۳۰۰	۲-۱. مؤلفه‌های روشی تفسیر ادبی معاصر از دیدگاه امین خولی
۳۰۰	۱-۲-۱. ناکارآمدی تفسیر ترتیبی و ضرورت روی آوردن به تفسیر موضوعی
۳۰۱	۲-۲-۱. مطالعات پیرامون قرآن کریم
۳۰۴	۳-۲-۱. مطالعات درونی قرآن کریم
۳۰۴	الف) مطالعه و بررسی دقیق واژگان
۳۰۶	ب) مطالعه و بررسی عبارت‌ها و جمله‌ها
۳۰۹	۴-۲-۱. پرهیز از تفسیر مذهبی و تعبد به روایات تفسیری
۳۱۱	۳-۱. پیروان تفسیر ادبی معاصر
۳۱۷	۴-۱. زمینه‌ها و انگیزه‌های رویکرد به تفسیر ادبی معاصر
۳۱۸	۱-۴-۱. آشنایی با مطالعات غربیان در حوزه ادبیات و نقد ادبی
۳۱۹	۲-۴-۱. آشنایی با شیوه مطالعات خاورشناسان در حوزه‌های قرآنی
۳۱۹	۳-۴-۱. اشکالات مطرح شده از سوی خاورشناسان بر برخی گزاره‌های تاریخی قرآن
۳۲۰	۴-۴-۱. انحراف از مقصود اصلی تفسیر در تفسیرهای ادبی گذشته
۳۲۰	۵-۴-۱. گرایش افراطی به تفسیر علمی و عصری در دوره معاصر
۳۲۱	فصل دوم: آسیب‌شناسی
۳۲۱	۱-۲. بررسی آسیب‌شناختی مبانی جریان
۳۲۲	الف) ادبی بودن متن قرآن کریم
۳۲۳	بررسی آسیب‌شناختی
۳۲۷	ب) معیار بودن فهم مردم عصر نزول و مردود بودن تفسیر علمی و عصری
۳۲۷	بررسی آسیب‌شناختی
۳۳۲	ج) استغناء از روایات تفسیری
۳۳۵	۲-۲. بررسی آسیب‌شناختی مؤلفه‌های روشی جریان
۳۳۷	الف) ناکارآمدی تفسیر ترتیبی
۳۳۸	بررسی آسیب‌شناختی
۳۳۹	ب) استقصاء همه آیات ناظر به یک موضوع و تنظیم و تفسیر آیات برحسب ترتیب نزول
۳۳۹	بررسی آسیب‌شناختی
۳۴۰	۳-۲. آسیب‌شناسی غایی
۳۴۱	۱-۳-۲. اسطوره‌ای خواندن قصه‌های قرآن
۳۴۶	بررسی آسیب‌شناختی
۳۴۶	الف) ناسازگاری با مبانی تفسیر ادبی
۳۴۸	ب) دلالت سیاق آیات بر نفی و انکار اساطیر بودن قرآن
۳۵۳	ج) تحمیل معنای ادبی رایج در دوره معاصر بر واژه قرآنی اساطیر
۳۵۹	د) واقعی بودن قصه‌های مورد استدلال خلف‌الله

۳۶۳	۲-۳-۲. قابلیت نداشتن متن قرآن برای استناد تاریخی
۳۶۵	نقد و بررسی
۳۶۸	جمع‌بندی و نتایج
۳۷۰	منابع

بخش سیزدهم: جریان تفسیر فلسفی

۳۷۹	فصل اول: جریان شناسی
۳۸۴	۱-۱. فارابی و تفسیر فلسفی قرآن
۳۸۵	۲-۱. ابن سینا و تفسیر فلسفی قرآن
۳۸۹	۳-۱. ملاصدرا و تفسیر فلسفی قرآن
۳۹۰	نمونه‌هایی از تفسیر فلسفی ملاصدرا
۳۹۳	۴-۱. تأملی در جریان تفسیر فلسفی و خاستگاه آن
۳۹۶	فصل دوم: آسیب‌شناسی
۳۹۶	۱-۲. آسیب‌های مبنایی
۳۹۶	۱-۱-۲. تقدم مطلق قواعد، اصول و یافته‌های عقلی فلسفی بر ادله غیر عقلی
۳۹۶	الف) تقدم در بیان مراد آیات
۳۹۸	ب) تقدم در شرح و بسط و مستدل نمودن مفاد آیات
۴۰۰	ج) تقدم در روش تفسیر و نوع نگرش به آیات
۴۰۱	د) تقدم در ارائه مصادیق آیات
۴۰۲	۲-۱-۲. نظریه چند معنایی الفاظ
۴۰۴	۲-۲. آسیب‌های روشی
۴۰۶	۱-۲-۲. اکتفا به ابزارهای عقلی در تفسیر قرآن
۴۰۸	۲-۲-۲. روش تطبیق به جای تفسیر
۴۱۰	۳-۲-۲. امکان ملازمه با تفسیر به رأی (در مواردی)
۴۱۱	۴-۲-۲. تکیه به روایات غیر معتبر
۴۱۲	۳-۲. آسیب‌های غایی
۴۱۲	۱-۳-۲. بروز آشفتگی و پیچیدگی در آموزه‌های هدایت‌بخش قرآن
۴۱۳	۲-۳-۲. کمرنگ شدن ابعاد هدایت عام قرآن
۴۱۴	۳-۳-۲. تقدیس آموزه‌های بشری و تقدس‌زدایی از آموزه‌های دینی
۴۱۵	جمع‌بندی و نتایج
۴۱۶	منابع

بخش چهاردهم: جریان تفسیر اجتماعی عقلی

۴۲۲	فصل اول: جریان شناسی
۴۲۲	۱-۱. ماهیت جریان و گستره آن
۴۲۵	۱-۱-۱. حوزه سنی
۴۲۷	۱-۱-۲. حوزه شیعی
۴۲۹	۲-۱. ریشه‌ها و زمینه‌ها
۴۳۳	۳-۱. ارکان رویکرد تفسیری جریان
۴۳۳	۱-۳-۱. رکن اجتماعی جریان
۴۳۵	۲-۳-۱. رکن عقلی جریان
۴۳۵	الف) نفی نقل‌گروی با شعار ضرورت اجتهاد و گریز از تقلید
۴۳۶	ب) نفی ظاهرگروی
۴۳۷	ج) پاسداشت قلمرو عقل و تجربه‌های عقلی و علمی بشری و نقش آن در فهم متون دینی
۴۳۹	فصل دوم: آسیب‌شناسی
۴۳۹	۱-۲. آسیب‌های مبنایی
۴۳۹	۱-۱-۲. در حوزه عقلی
۴۴۲	الف) نگرش تشبیهی و حس‌گرایانه به واقعیات فراطبیعی عالم شهود
۴۴۶	ب) نگرش مصلحت‌گرا در تشریحات غیر عبادی
۴۵۶	۲-۱-۲. در حوزه قرآنی
۴۵۶	الف) تلقی تمثیلی از زبان قرآن در مفاهیم فراطبیعی و برخی قصص نامتعارف
۴۶۰	ب) تلقی فرهنگ عرفی از زبان قرآن در مقام تشبیه و موعظه و حکایت
۴۶۱	ج) کفایت‌نگری در گستره معارف قرآنی (به عنوان سوبه منفی نظریه جامعیت بیان قرآن)
۴۶۲	۳-۱-۲. در حوزه روایی: تنگ‌نظری به نقش و قلمرو روایات تفسیری
۴۶۳	الف) بخش معارف نظری
۴۶۸	ب) بخش معارف عملی
۴۷۰	۲-۲. آسیب‌های روشی
۴۷۰	۱-۲-۲. رعایت نکردن ضوابط تفسیری در تفکیک میان دو حوزه تنزیل و تأویل
۴۷۲	۲-۲-۲. خلط کردن دلالت ظاهر با نص
۴۷۳	۳-۲-۲. روش ناصواب در اخذ سیاق، متکی به نظریه تناسب و وحدت موضوعی در قرآن
۴۷۵	۳-۲. آسیب‌های غایی
۴۷۶	۱-۳-۲. رویکردهای سلفی وهابی
۴۷۷	۲-۳-۲. رویکردهای علمی افراطی
۴۷۹	۳-۳-۲. رویکردهای تجددگرا و تأویلی
۴۸۳	جمع‌بندی و نتایج
۴۸۵	منابع

بخش پانزدهم: جریان روشنفکری التقاطی ایران در تفسیر قرآن

۴۹۴	فصل اول: جریان شناسی
۴۹۴	۱-۱. معنای روشنفکری و التقاط
۴۹۷	۲-۱. شناسنامه جریان روشنفکری معاصر ایران
۴۹۷	الف) جریان روشنفکری غیر دینی
۴۹۹	ب) جریان روشنفکری دینی
۴۹۹	۳-۱. رویکردهای مختلف جریان در حوزه تفسیر
۵۰۰	الف) رویکرد اجتهادی سنتی
۵۰۰	ب) رویکرد علمی تجربی
۵۰۵	ج) رویکرد علمی اجتماعی
۵۰۸	د) رویکرد معرفت شناختی و هرمنوتیکی
۵۰۸	ه) رویکرد سیاسی افراطی
۵۱۱	فصل دوم: آسیب شناسی
۵۱۲	۱-۲. آسیب‌های مبنایی
۵۱۲	۱-۱-۲. حوزه زبان قرآن
۵۱۸	۲-۱-۲. حوزه روایی
۵۱۸	الف) غفلت از نقش تفسیری سنت با تحلیلی روش شناسانه از آن
۵۲۰	ب) نداشتن تحلیل درست زبان شناسانه از روایات تفسیری
۵۲۲	۳-۱-۲. حوزه عقلی
۵۲۲	الف) عقل‌گرایی علمی و نقد عقل برهانی در تفسیر
۵۲۴	ب) جان‌بینی «رأی» به جای «عقل»
۵۲۶	۲-۲. آسیب‌های روشی
۵۲۶	الف) روش التقاطی در تفسیر قرآن
۵۳۱	تفسیر غیب
۵۳۱	تفسیر نماز
۵۳۲	تفسیر خلود و جاودانگی
۵۳۲	تفسیر دنیا و آخرت
۵۳۴	ب) فقدان تحقیق و استناد علمی در مباحث تفسیری
۵۳۴	۳-۲. آسیب‌های غایی
۵۳۵	الف) گسست از ایمان دینی با رویکرد تعبدگریزی نسبت به متن دین
۵۳۶	ب) گسست از عالمان دین
۵۴۰	ج) گرایش‌های گزینشی یا حداقلی در معرفی دین
۵۴۲	جمع‌بندی و نتایج
۵۴۳	منابع

بخش شانزدهم: جریان هرمنوتیک در تفسیر قرآن

۵۵۲	فصل اول: جریان شناسی
۵۵۳	۱-۱. اندیشه هرمنوتیکی مجتهد شبستری
۵۵۴	۱-۱-۱. چالش انتقادی با نظریه سنتی فهم متن
۵۵۷	۱-۱-۲. پیشنهاد نظریه تفسیر بدیل
۵۵۸	الف) نفی توأمان عینی‌گرایی تفسیری محض و ذهنی‌گرایی افراطی
۵۵۹	ب) توقف فهم بر منطق پرسش و پاسخ
۵۵۹	ج) لزوم اجتناب از بدل کردن خطاب به یک ابژه
۵۶۰	د) ضرورت تنقیح پیش‌دانسته‌ها
۵۶۰	ه) جستجوی مراد جدی مؤلف
۵۶۱	و) جستجوی معنای متن در زمینه تاریخی خودش
۵۶۲	ز) تفکیک فهم درست از فهم نادرست متن
۵۶۳	۱-۱-۳. تأمل در ماهیت متن و حیانی
۵۶۷	۱-۱-۴. قرآن به مثابه تجربه و تفسیر نبوی از جهان (ژانرشناسی متن و حیانی)
۵۷۱	۲-۱. اندیشه هرمنوتیکی نصر حامد ابوزید
۵۷۲	۱-۲-۱. سر لزوم بحث از سرشت کلام الهی
۵۷۵	۱-۲-۲. قرآن به مثابه محصول فرهنگی و متنی تاریخ‌مند
۵۷۸	۱-۲-۳. پیامدهای تفسیری تاریخی و فرهنگی دانستن متن و حیانی
۵۸۴	فصل دوم: آسیب‌شناسی
۵۸۴	۱-۲. نقد نظریه تفسیر مجتهد شبستری
۵۸۵	۱-۲-۱. محور اول: نقد نظریه تفسیر مجتهد شبستری در فهم متن
۵۹۱	۱-۲-۲. محور دوم: وحی‌شناسی مجتهد شبستری در بوته نقد
۶۰۰	۲-۲. نقد و ارزیابی اندیشه هرمنوتیکی ابوزید
۶۲۶	جمع‌بندی و نتایج
۶۲۸	منابع
۶۲۹	نمایه‌ها

مقدمه

«قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ...» (نمل، ۵۹).
«أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم، ۲۴ و ۲۵).

دانش فهم و تفسیر قرآن ارزشمندترین دانش انسانی اسلامی است که بر محور آیات الهی شکل گرفته است. این دانش، چونان شجره‌ای تنومند و پربار در تاریخ چهارده قرن گذشته ریشه داشته و همچون رودی خروشان عطش معرفتی هر عصر و نسلی از جامعه اهل ایمان را فرونشانده است. گو اینکه عظمت قرآن و نامتناهی بودن سطوح و ژرفای حقایق آن را نمی‌توان در قالب شناخت‌های مفسران محدود کرد، اما عطش فرونشسته نسل‌های گوناگون مؤمنان را در نحله‌ها و جریان‌های مختلف و در مواجهه با این کتاب آسمانی، می‌توان تجلی حکمت و لطف الهی به حق جویان صادق تلقی نمود.

فارغ از جریان‌هایی که با گزینش راه و روش باطل و در راستای اغراض سوء به تأویل ناروای قرآن دست یازیده‌اند، بیشتر جریان‌های تفسیری را می‌توان جویندگان دردمند معرفت قرآنی دانست که کم و بیش به حسب استعدادها و توانمندی‌های علمی و مذهبی خود از دریای ژرف و پر برکت قرآن توشه گرفته‌اند. در این میان نگاه آسیب‌شناسانه محققان بر مدار منطق استوار فهم و تفسیر می‌تواند به بازیابی ضعف‌ها و خلل‌ها در جریان‌های تفسیری گذشته کمک کند و تلاشی شایسته در عرضه تفسیرهایی ارزشمندتر را با تکیه بر تجربه‌های تفسیری گذشتگان و نیاز امروزیان باعث شود.

ایده‌ی طرح «آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری» چنان که در مقدمه جلد نخست اشاره شد، در همین راستا بوده است. مراد از جریان‌های تفسیری که موضوع بحث در این اثر است،

رویکردهای تفسیری به معنایی عام است و طبعاً تحلیل آنها از این حیث که آیا روش تفسیری خاصی اند یا در حد گرایش تفسیری بوده و فاقد روش معین و خاصی متمایز از دیگر رویکردها هستند، متکی به تحلیل علمی هر یک از نویسندگان در بخش مربوط به خود است. این پژوهش به بررسی و نقد آن دسته از رویکردهای تفسیری می‌پردازد که در گذر زمان و تحت تأثیر شرایط و زمینه‌های قابل تحقیق، به روندی اثرگذار در حوزه اندیشه‌های دینی تبدیل شده‌اند. همچنین واژه تفسیر در این عنوان به معنایی عام مراد بوده است که همه تلاش‌های عالمانه در مسیر فهم مقاصد و مدلول‌های قرآن و پرده‌برداری و رمزگشایی از عبارات آن را شامل می‌شود؛ اعم از آنکه در حوزه تفسیر اصطلاحی و ناظر به مدلول‌های ظاهری باشد یا به حوزه تأویل و تفسیر باطنی بازگردد.

فرضیه اصلی این پژوهش آن است که دانش تفسیر قرآن دانشی ضابطه‌مند و روش‌پذیر در راستای درک درست مقاصد الهی است؛ از این‌رو، عناصر مشترک و مورد وفاق دانشمندان فرقه‌های گوناگون اسلامی در فهم قرآن، برای سامان‌دهی منطق تفسیر قرآن قابل اعتناست. با این همه، رویکرد جریان‌های تفسیری در عمل، از آن منطق استوار به‌نوعی فاصله گرفته است. از این‌رو، بازکاوی تحلیلی هر یک از این جریان‌ها و بررسی و نقد آسیب‌ها و آفات آنها تلاشی بایسته و در عین حال خطیر است.

تجربه جلد نخست کتاب در قالب هفت بخش نشان داد که جامعه علمی کشور اقبال قابل توجهی به آثاری از این دست داشته و در گروه‌های آموزشی رشته علوم قرآن و تفسیر، به‌ویژه در مقطع تحصیلات تکمیلی نیاز به تهیه آن کاملاً محسوس است. پس از چاپ جلد نخست، گروه‌های آموزشی متعددی در مقطع دکتری دانشگاه‌ها این کتاب را به عنوان متن محوری یا منبع اصلی مطالعه و پژوهش معرفی نموده یا مطالب آن را در قالب نشست‌های علمی به بحث و گفتگو نهادند. چنان که مراکز معتبری چون بخش پژوهش نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم و نیز جشنواره کتاب‌های برتر دانشگاهی انتشارات دانشگاه تهران از این کتاب به عنوان کتاب برتر و شایسته تقدیر یاد نموده‌اند. در کنار این نباید از نکته‌سنجی‌ها و نقدهای عالمانه برخی فرهیختگان حوزه تفسیر پژوهی بر مطالب کتاب غافل بود که این قلم ضمن سپاس فراوان از همه عزیزانی که اثر حاضر را به نقد عالمانه خویش نواخته‌اند، تأکید می‌کند که نقدهای رسیده در چاپ‌های آینده مورد توجه قرار خواهد گرفت.

کتاب حاضر به عنوان جلد دوم آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، به بررسی تحلیلی و آسیب‌شناختی نه جریان تفسیری دیگر می‌پردازد که هر یک به‌نوعی در تاریخ گذشته و معاصر

تفسیر از اهمیت خاص برخوردار بوده‌اند. در این میان، برخی چون جریان روشنفکری التقاطی یا جریان هرمنوتیک، به‌رغم آنکه شاید نتوان از آنها به عنوان جریان منسجم تفسیری در کنار دیگر جریان‌های مطرح سخن گفت، اما به دلیل طرح جدی آنها در حوزه‌های تفسیری معاصر و آثار قابل اعتنای آنها در فضاهای فکری مرتبط با حوزه تفسیر در این جلد، مورد توجه قرار گرفته‌اند. در اینجا لازم است از همه سرورانی که در به سامان رسیدن این طرح، نقش داشته‌اند سپاس ویژه به عمل آید. افزون بر استادانی که در تهیه و تدوین جلد نخست، دخیل بوده‌اند، نگارش جلد دوم حاصل مساعدت علمی جمعی از اندیشمندان حوزه و دانشگاه است که در تدوین، ارزیابی و نظارت بخش‌های مختلف نقش داشته‌اند:

نظارت و ارزیابی طرح را حجت‌الاسلام دکتر محمدباقر سعیدی‌روشن عهده‌دار بوده و مدیریت اجرایی آن را حجت‌الاسلام دکتر محمد اسعدی به عهده داشته است. آقایان و حجج اسلام محمد اسعدی، امیر احمدنژاد، علی اصغر ناصحیان، عسکر دیرباز، سید محمود طیب حسینی، علیرضا عظیم‌فر و احمد واعظی، به ترتیب، در تدوین بخش‌ها همکاری نموده‌اند. همچنین حضرات آقایان و حجج اسلام سیدمحمد غروی، علی اکبر بابایی، محمدکاظم شاکر، عزت‌الله مولایی‌نیا، عبدالله موحدی‌محب، علی شیروانی، محمدباقر قیومی، قاسم جوادی، محمد فنایی، محسن قاسم‌پور، محمد اخوان، ابراهیم کلانتری و مرتضی کریمی‌نیا در ارزیابی محتوایی بخش‌های مختلف ایفای نقش نموده‌اند. در تهیه و تنظیم این اثر، سهم اهتمام مجدانه کارشناس گرامی گروه، حجت‌الاسلام محسن یوسفی نیز شایسته توجه و قدردانی است.

بی‌تردید و با همه تلاش‌های عالمانه‌ای که در انجام این پژوهش صورت گرفته است، ضعف و قصور که لازمه طبیعی اندیشه‌های بشری است، مورد اذعان ماست. این پژوهش تنها گامی در مسیر رشد مطالعات قرآنی است که همت و دغدغه قرآن‌پژوهان متعهد می‌تواند به تکمیل و اصلاح آن مدد رساند. از این رو نقدهای علمی استادان گرامی، مایه امتنان خواهد بود.

«لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (بقره، ۲۸۶).

گروه قرآن پژوهی - پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

زمستان ۱۳۹۱

بخش هشتم

جریان تفسیر معتزلی

حجت الاسلام دکتر محمد اسعدی
عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

در تاریخ پرفراز و فرود تفسیر قرآن، بی‌شک جریان کلامی معتزله حضوری پررنگ داشته و آثار پیدا و پنهان فراوانی، به‌ویژه در رویکرد عقلانی به فهم قرآن و مسائل دینی بر جای نهاده است. از آنجا که مسئله اصلی در جریان معتزله، مسئله‌ای کلامی و در حوزه عقاید دینی و مذهبی است، طبعاً تفسیر اصحاب این جریان نیز در شمار گرایش‌های تفسیری قابل ملاحظه است؛ چه آنکه بزرگان این جریان پیش از آنکه مفسر باشند، متکلم‌اند. با وجود این رویکرد خاص و ضابطه‌مند آنان بر پایه معیارهای عقلی و آثاری که این رویکرد در نوع نگرش ایشان به مبانی و قواعد تفسیر داشته، تفسیر معتزلی را از حد یک «گرایش تفسیری» فراتر برده و «روش تفسیری» را با مؤلفه‌هایی متمایز و مستقل سامان داده است. در این بخش برآنیم تا با واکاوی این جریان در حوزه تفسیر قرآن، صحنه‌ای دیگر از تلاش‌های ارزشمند قرآنی عالمان اسلامی را بررسی کنیم. در فصل نخست از مؤلفه‌های کلی این جریان به‌ویژه در حوزه تفسیر بحث می‌کنیم و در فصل دوم به نقد و بررسی این جریان از سه زاویه مبنايي، روشی و غایی خواهیم پرداخت.

فصل اول

جریان‌شناسی

معتزله، به مثابه جریانی کلامی پیشینه‌ای کهن داشته و آثار قابل توجهی از دستاوردهای علمی اصحاب این جریان در اختیار است؛ با این حال، مطالعه پیرامون حقیقت اندیشه‌های این جریان، بنا به عواملی چند، با مشکل مواجه است؛ از جمله این عوامل، فقدان بسیاری از آثار اصیل این جریان و نقل‌های با واسطه آن هم از طریق مخالفان است که میزان اعتماد به درستی نقل‌ها را کاهش می‌دهد.^۱ عامل دیگر نیز تنوع و تشتت در آرا و اصول فکری بزرگان این جریان و تطور و تحول تاریخی آنهاست که طبعاً استناد مبانی و اصول یکسان به کلیت این جریان را دشوار می‌کند. به‌رغم این عوامل و علل، به نظر می‌رسد آثار موجود آنان، به‌ویژه در حوزه تفسیر برای انعکاس اصول و اندیشه‌های رایج‌تر ایشان و بررسی رویکرد تفسیری آنان قابل توجه است. افزون بر این، پرچالش بودن آرا و اصول فکری آنها و حضور طیف وسیع و پرننگی از مخالفان این جریان در طول تاریخ در میان مذاهب و مکاتب مختلف از سلفیان و اهل حدیث عامه گرفته تا متکلمان امامیه، به مطالعه و بررسی این جریان کمک می‌کند.

بحث حاضر هرچند به رویکرد تفسیری این جریان کلامی اختصاص دارد، اما بی‌شک شناخت و بررسی مؤلفه‌های تفسیری آنان بدون پشتوانه‌های فکری که در آثار کلامی ایشان انعکاس یافته، میسر نیست. در واقع، افزون بر آثار تفسیری مستقل و بیانات تفسیری پراکنده آنان در میان آثار کلامی، که منبع مطالعه در این باره است، کتاب‌های صرفاً کلامی مرتبط با این جریان نیز در این مطالعه ضروری به نظر می‌رسد.

۱. ر.ک: بو‌عمران، مسئله اختیار در تفکر اقلامی و پاتخ معتزله به آن، ص ۶.

این فصل را در چهار محور دنبال می‌کنیم: سیر تاریخی جریان کلامی معتزله، ریشه‌ها و پیشینه‌های جریان معتزله، اصول فکری کلامی جریان معتزله و نیز شاخه‌تفسیری جریان معتزله و مؤلفه‌های کلی آن.

۱-۱. سیر تاریخی جریان کلامی معتزله

معتزله به مفهوم خاص در مباحث کلامی به جماعتی از پیروان مکتب خلفا اطلاق می‌شود که در قرن دوم هجری قمری، با رویارویی فکری و مذهبی با جریان‌های مطرح آن روزگار به‌ویژه خوارج، مرجئه و اهل حدیث شکل گرفت و به تدریج در طی حیات فکری و سیاسی خود با اتخاذ آرا و روشی خاص با آثاری جدی در حوزه‌های مختلف، از جمله حوزه تفسیر قرآن به مثابه یک مکتب ویژه درآمد. این مکتب در فرایند تاریخی خود و بسته به موقعیت‌های گوناگون، تعاملات فکری با دیگر جریان‌ها، به‌ویژه شیعه امامیه و زیدیه نیز داشته است که به همین دلیل، گاه عالمانی از این دو فرقه به عنوان معتزلی معرفی شده‌اند.^۱ این امر در واقع، به نزدیکی برخی آرای آنان در حوزه عقاید کلامی در باب توحید و عدل و اشتراک برخی منابع آنها اشاره دارد و از حوزه مذهبی امامت بیگانه است.

تقسیم دوره‌های حیات علمی معتزله معمولاً با محوریت دو مدرسه بصره و بغداد در بررسی‌های محققان دیده می‌شود. اساساً بستر اصلی جغرافیایی این جریان سرزمین عراق است و انتشار اعتزال به دیگر بلاد، چون خراسان، از همین پایگاه صورت گرفته است. گرایش به عقل و رأی در مدارس فقهی و کلامی عراق پیشینه قابل توجهی داشته است. در این میان مدرسه بصره را باید خاستگاه جریان معتزله دانست که واصل بن عطا (م ۱۳۱ق) و عمرو بن عبید (م ۱۴۳ق) در مرحله تأسیس آن نقش ایفا کرده‌اند. همچنین ابوالهذیل علاف (م ۲۳۵ق)، ابراهیم بن سيار معروف به نظام (م ۲۳۱ق) و معمربن عباد سلمی (م ۲۱۵ق) از بزرگان این مدرسه در قرن سوم هجری به شمار می‌آیند. جاحظ (۲۵۹ق)، ابوعلی جبائی (م ۳۰۳ق) و ابوهاشم جبائی (م ۳۲۱ق) و سپس قاضی عبدالجبار (۴۱۵ق) در طبقات بعد، در همین مدرسه واقع‌اند که به معتزله بصری متأخر معروف‌اند. قاضی عبدالجبار با تصدی قاضی القضاتی در ری

۱. در این باره، کتاب مناقبات فرهنگی معتزله و شیعه، اثر رسول جعفریان خواندنی است. همچنین ر.ک: سبحانی، منشور جاوید، ج ۵، ص ۷-۱۰.

در حکومت آل بویه این سرزمین را به مرکزی برای نشر اعتزال و تربیت شاگردان تبدیل کرد که بسیاری از اعلام معتزلی با گرایش‌های شیعی زیدی محصول حضور او در اینجاست. طبقه شاگردان معتزلی قاضی عبدالجبار عمدتاً در تشیع به ویژه تشیع زیدی منحل شده‌اند.^۱ برخی آثار معتزله اصیلی چون قاضی عبدالجبار در این مرحله با آمیزه‌هایی از اندیشه‌های زیدی منتشر شده است؛ چنان که شرح الاصول الخمسه، اثر قاضی با تعلیقات عالمی زیدی، به نام احمد بن ابی‌هاشم حسینی زیدی مشهور به مانکدیم (۴۲۵ق) مشتمل بر آرای زیدی، به ویژه در بخش امامت، انتشار یافته که برخلاف نام آن، در واقع تقریرات و تعلیقات مانکدیم بر شرح الاصول الخمسه قاضی است.^۲ همچنین در این طبقه باید از حاکم جشمی (۴۹۴ق) یاد کرد که از شاگردان قاضی عبدالجبار و در شمار زیدیان خراسان بوده و آثار مهمی براساس مکتب معتزله دارد.^۳ شهرستانی نیز ادعا می‌کند که در عصر او اکثر زیدی‌ها مقلد و در اصول پیرو معتزله‌اند.^۴

اما در رأس جریان معتزله در مدرسه بغداد نیز که با اندیشه‌های شیعی قرابت زیادی دارد، شخصیت‌هایی چون بشر بن معتمر (۲۱۰ق)، ابوجعفر اسکافی (۲۴۰ق)، ابوالحسین خیاط (۲۹۰ق) و ابوالقاسم بلخی (۳۱۹ق) قرار می‌گیرند. معتزله نخستین بغداد، در نیمه اول قرن سوم در پناه حمایت‌های مأمون عباسی در برابر اهل حدیث قوت گرفتند. در این مرحله زمینه‌های قرابت معتزله با شیعه با گرایش‌های شیعی بشر بن معتمر و نیز پیوستن شماری از عالمان معتزله به مذهب شیعه، مانند ابوعلی وراق (۲۴۷ق) و ابن راوندی (متوفای نیمه دوم قرن سوم) فراهم شد. قرابت فکری میان معتزله و شیعه را باید به‌طور خاص در قرن چهارم هجری و تحت حاکمیت شیعی آل بویه پی گرفت. شخصیت‌های بزرگی چون صاحب بن عباد (۳۸۵ق)، ابن ندیم صاحب الفهرست (۳۸۰ق) و راغب اصفهانی (حدود ۴۲۵ق) در این قرن به عنوان شیعی معتزلی معرفی شده‌اند.^۵ نزدیکی فکری معتزله و شیعه تا قرن هفتم هجری ادامه می‌یابد که برخی چون زمخشری (۵۳۸ق) در منطقه آسیای میانه (خوارزم) و ابن‌ابی‌الحدید (۶۵۶ق) در بغداد از آخرین اعلام معروف معتزلی به شمار می‌آیند. در پی حوادث سیاسی و فشارهای

۱. صبحی احمد محمود، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۳۳۲ و ۳۳۴-۳۳۵؛ نیز ر.ک: جعفریان، همان، ص ۹۵-۱۰۶.

۲. درباره تعلیقه‌نویس این اثر ر.ک: جعفریان، همان، ص ۱۱۵ و ۱۴۵.

۳. ر.ک: قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال (در ضمن کتاب فضل الاعتزال و طبقات المعتزله)، ص ۳۵۳.

۴. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۴۳.

۵. ر.ک: جعفریان، مناقبات فرهنگی معتزله و شیعه، ص ۹۰-۱۰۶.

حکومتی از یک سو و نتایج سوء برآمده از منازعات سخت کلامی در میان توده مسلمانان از سوی دیگر، جریان مکتب خلفا از این پس بیشتر در انحصار اندیشه‌های اشعری و سلفی قرار گرفت و اندیشه‌های اعتزالی را در مقاطع بعدی باید عمدتاً در آثار شیعی به‌ویژه زیدیان دنبال کرد.^۱ اما در قرن اخیر، از دل جریان عقل‌گرای شیعی، اندیشه‌های اعتزالی بار دیگر به متن برخی جریان‌های اهل سنت راه یافت و جریان به‌اصطلاح نومعتزله پدیدار شد. آغازین نشانه‌های این جریان را در شبه‌قاره هند با اندیشه‌های امیرعلی عالم شیعی آن دیار و نویسنده روح الاسلام و سپس محمد اقبال لاهوری و در سرزمین‌های عربی با حرکت فکری سیدجمال‌الدین اسدآبادی و ارتباط او با شاگردانش در مصر به‌ویژه محمد عبده می‌توان جستجو کرد که نهضت بیداری اسلامی در قرن اخیر، مرهون تلاش‌های آنهاست.^۲ در دامن این حرکت، آثار تحلیلی قابل توجهی بر پایه اندیشه‌های اعتزالی عرضه شده که احمد امین، زهدی جارالله، محمد عماره، محمد عابد جابری، حسن حنفی، عبدالرحمن بدوی، نصر حامد ابوزید و محمد ارکون از محققان برجسته در این باره‌اند که به‌طور عمده در مقابل تفکر سلفی قرار می‌گیرند.^۳

۱-۲. ریشه‌ها و پیشینه‌های جریان معتزله

درباره پیشینه جریان معتزله محققان اتفاق نظر ندارند. اما ظاهراً این نکته مورد وفاق است که کلیت جریانی که ما امروزه به نام معتزله می‌شناسیم، در یک فرایند تدریجی شکل گرفته است که طبعاً در پژوهش جامع پیرامون معتزله مطالعه و بررسی تاریخی هر یک از اصول فکری آنان لازم

۱. برای دیدن شرحی از مکاتب مختلف معتزله و اعلام آنان در دو مکتب بصره و بغداد ر.ک: احمد امین، ضحی الاقلام، ج ۳، ص ۹۰-۲۰۷؛ نیز: برای دیدن شرحی با تکیه بر جغرافیای آنها از بغداد و بصره تا ری، خراسان، طبرستان، خوارزم و یمن ر.ک: انصاری قمی، حسن، «مکتب متکلمان معتزلی ری» در آدرس اینترنتی: www.kateban.com

۲. در این باره ر.ک: بوعمران، مسئله اختیار در تفکر اقلامی و پانچ معتزله به آن، ص ۳۹۹؛ السید یوسف، راشد الاجتهاد والتجدید فی العصر الحدیث الامام محمد عبده، ص ۲۹۰؛ عبدالغفور محمود مصطفی جعفر، التفسیر والمفسرون فی ثوبه الجدید، ص ۶۴۳؛ گفتنی است که سیدجمال به دلیل مسافرت و فعالیت علمی که در شبه‌قاره داشته است، بی‌شک نقش مؤثری در هدایت جریان نومعتزله آن دیار نیز ایفا نموده است (در این باره ر.ک: رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۸، ص ۲۲۸؛ ابن عاشور، التفسیر و رجاله، ص ۱۶۳).

۳. در این باره از جمله ر.ک: وصفی، نومعتزلیان، گفتگو با نصر حامد ابوزید و عابد الجابری و محمد ارکون و حسن حنفی.

است.^۱ در اینجا، از آن روی که بحث اصلی به حوزه تفسیر معطوف است، از این پژوهش تفصیلی فارغ خواهیم بود.

اما درباره منشأ شکل‌گیری این جریان و مراحل که بر آن گذشته است، محققان فراوان و گاه متفاوت سخن گفته‌اند. از علل اصلی این تفاوت آرا، تنوع اصول فکری معتزله در حوزه‌های فکری مذهبی از یک سو و حوزه‌های سیاسی اجتماعی از سوی دیگر است، که در آینده از آن خواهیم گفت. از زاویه فکری مذهبی در حالی که نویسندگان طبقات معتزله، برخی صحابه، از جمله خلفای اربعه را در طبقه نخست معتزله جای می‌دهند،^۲ رأی رایج محققان آن است که مبدأ جریان معتزله به واصل بن عطا (م ۱۳۱ق) و عمرو بن عبید (م ۱۴۳ق) می‌رسد.^۳ شاید بتوان با تفکیک میان ریشه‌ها و پیشینه‌های این جریان برخی اختلاف آرا در این باره را کاهش داد. در واقع، همان‌گونه که مثلاً از کتاب قاضی عبدالجبار برمی‌آید، ذکر صحابه در شمار معتزله به متونی چند از روایاتی از آنها متکی است که می‌تواند ریشه و پشتوانه نظری برخی آرا و اصول اعتزالی در باب توحید و عدل باشد.^۴ بر این اساس، اندیشه اعتزالی از چنان اصالتی در دین برخوردار دیده می‌شود که حتی رسول خدا(ص) نیز در شمار معتزله تلقی شده و مقتضای آیات الهی همان آرای اعتزالی شمرده می‌شود.^۵ روشن است که فارغ از برداشت‌های مذهبی که هر مذهبی معمولاً نظر خود را اصیل و عین دین می‌داند، لقبی به نام معتزله به مثابه جریان علمی کلامی خاص بر مسلمانان صدر اول اسلام قابل اطلاق نیست و مستند تاریخی ندارد.^۶ اساساً

۱. در این باره ر.ک: نشار، منشأ الفكر الفلسفی فی الاقلام، ج ۱، باب ششم.

۲. قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۲۱۴؛ احمد بن یحیی بن المرتضی، کتاب طبقات المعتزله، ص ۹.

۳. ر.ک: ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۰۱؛ نیز ر.ک: نشار، منشأ الفكر الفلسفی فی الاقلام، ج ۱، ص ۳۷۳؛ احمد امین، فجر الاقلام، ص ۲۹۶.

۴. مثلاً ر.ک: قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۱۴۶ و ۱۴۷.

۵. همان، ص ۲۱۳.

۶. خود معتزله هر چند برای مشروعیت روش اعتزالی به آیات و روایاتی از پیامبر(ص) و سیره برخی صحابه در اختلافات عصر عثمان و سپس امام علی(ع) استناد می‌کنند (قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۱۴۲-۱۶۵)، اما رأی مشهور درباره پیشینه این لقب، همان ماجرای کناره‌گیری و اعتزال واصل بن عطا یا عمرو بن عبید از مکتب درسی استادش حسن بصری در پی یک اختلاف نظری پیرامون حکم مرتکب کبیره است (شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۶۷؛ صبحی احمد محمود، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۰۶) با این حال احمد امین اصرار دارد که کاربرد لقب معتزله درباره مکتب واصل و دیگران، احیای لقبی قدیمی بوده که پیش‌تر در بُعد سیاسی درباره کناره‌گیران از جنگ جمل و صفین سابقه داشته و وجه اشتراک آن دو

می‌توان گفت پیشینه جریان معتزله را به مثابه یک جریان علمی کلامی، باید از زمانی دانست که مواضع و آرای اعتزالی به حوزه بحثی و کلامی در محافل علمی تبدیل شده است. از این رو باید میان ریشه‌های دیدگاه معتزله که پشتوانه مبانی و آرای آنهاست و به صورت پراکنده و غیر منسجم در موضع‌گیری‌ها و آرای گذشته دیده می‌شود، با پیشینه‌های تاریخی پیدایش جریان معتزله به مثابه جریانی علمی کلامی، تفکیک نمود.

انتساب آرای معتزلی به کتاب و سنت و صحابه بیشتر در بررسی‌های خود محققان معتزلی و موافقان آنان دیده می‌شود، اما مخالفان اصلی معتزله، به‌ویژه سلفیان و اشاعره این ادعا را برنمی‌تابند. در این میان، سلفیان با نگاهی بسیار محدود و جهت‌دار به سنت، اساساً رویکردهای کلامی عقل‌گرای معتزله و حتی اشاعره را از اهل سنت بیگانه می‌دانند.^۱

از منظر شیعی، بسیاری از آرای معتزله، به‌ویژه در مدرسه بغداد، در باب توحید و عدل از مستندات و پشتوانه‌های قابل قبولی در اندیشه‌های اصیل شیعی متکی به کتاب و سنت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) برخوردار است؛^۲ از این رو، ادعای تأثر متکلمان بزرگ شیعه مانند شیخ مفید و سید مرتضی از معتزله دور از انصاف است.^۳ بلکه به عکس، آرای جریان معتزله در حوزه توحید و عدل و اساساً روش عقل‌گرای آنان در بستر منابعی از اندیشه‌های اهل بیت (ع) پرورش یافته است. این ادعا به لحاظ تاریخی به مستندات تکیه دارد. از جمله آنکه، بنا به برخی گزارش‌ها، پیشوای اصلی معتزله یعنی واصل بن عطاء نزد محمد بن حنفیه، فرزند بزرگوار و فاضل امام علی (ع) درس آموخته و با ابوهاشم، فرزند محمد حنفیه مصاحبت داشته است.^۴ با وجود این، باید دانست که به‌رغم قراین کافی بر ریشه‌های بسیاری از اندیشه‌های معتزله در منابع اصیل

این است که در هر دو، نوعی اعتزال از قول امت و اتخاذ روش جدید صورت گرفته و هر دو نوعی برخورد سیاسی تلقی می‌شوند (ر.ک: احمد امین، فجر الاقلام، ص ۲۹۰ و ۲۹۱) اما به نظر می‌رسد برخورد سیاسی کناره‌گیران از جنگ جمل و صفین را تنها می‌توان در حد برخی رگه‌ها و ریشه‌های این جریان در بُعد سیاسی تلقی کرد. اما تعلق آنان به جریان کلامی معتزله در حدی که بتوان آنان را پیشینه تاریخی این جریان برشمرد، ثابت نیست.

۱. برای ملاحظه نقدهای تفصیلی سلفیان بر رویکرد کلامی اشاعره را از جمله ر.ک: عبدالرحمان بن صالح، موقف ابن تیمیه من الاشاعره در ۳ جلد و نیز: فیصل بن قزار الجاسم، الاشاعره فی میزان اهل السنه.
۲. به شیخ مفید اثری به نام الرقالة المقنعه منسوب است که موافقت آرای معتزله بغداد را با برخی روایات اهل بیت (ع) گزارش می‌کند (ر.ک: مفید، مصنفات، ج ۴، التعليقات علی اوایل المقالات، ص ۱۶۰).
۳. در این باره ر.ک: جعفریان، مناقبات فرهنگی معتزله و شیعه؛ نیز: سبحانی، منشور جاوید، ج ۵، ص ۷-۱۰.
۴. بلخی، فضل الاعتزال، باب ذکر المعتزله، ص ۶۴ و ۶۵؛ نیز: قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۲۳۴.

شیعی، برخی تحلیلگران معتزله مانند احمد امین ادعای یادشده را نمی‌پذیرند و آن را در راستای برجسته‌سازی نقش امام علی(ع) در پیدایش علوم و اندیشه‌های متأخر ارزیابی می‌کنند.^۱ از جمله موارد افتراقی که احمد امین برای تمایز رویکرد شیعی از رویکرد اعتزالی به آن اشاره کرده، مسئله امامت است که در اندیشه شیعی جایگاهی الهی و آسمانی دارد، اما در رویکرد معتزلی از جایگاهی زمینی و مردمی برخوردار است.^۲ در این باره باید خاطر نشان نمود که هر چند تحلیل‌های او از آرای شیعه و عدم اصالت دینی آنها بی‌تأثیر از آرای مستشرقان نیست،^۳ ولی سخن وی در اصل تمایز معتزله از شیعه به مثابه دو فرقه کلامی مذهبی در تاریخ، به‌ویژه در حوزه امامت و جایگاه امام در نظام سیاسی اسلام، قابل قبول است. با این حال، این امر ارتباط و قرابت سایر اندیشه‌های معتزله را با مبانی فکر شیعی نفی نمی‌کند. این ارتباط در یک بررسی محتوایی پیرامون متون روایی اهل بیت(ع) به‌ویژه سخنان امام علی(ع) در نهج البلاغه سید رضی و کتاب التوحید شیخ صدوق آشکار است؛ گو اینکه شاگردی واصل بن عطا در مکتب اهل بیت(ع) مورد مناقشه قرار گیرد،^۴ یا رویکرد سیاسی او در قبال اهل بیت(ع) معارض تلقی گردد.^۵ از شواهد روشن ارتباط و قرابت اندیشه‌های معتزله با اندیشه‌های شیعی در باور بزرگان معتزلی، برشمردن شخص امام علی(ع) در طبقه نخست معتزله در کتاب‌های طبقات است. چه اینکه حاکم جشمی و دیگر بزرگان معتزله زیدی نیز با افتخار استناد مذهب خود را به واصل و سپس محمد حنفیه و امیرمؤمنان علی(ع) و رسول خدا(ص) می‌رسانند.^۶

از دیگر ریشه‌ها و اسلاف فکری معتزله به دو جریان جهمیه و قدریه می‌توان اشاره کرد که البته در دو مسئله صفات الهی و اختیار بندگان با هم اختلاف داشتند. جریان نخست که به جهم بن صفوان منسوب است در مسئله تأویل صفات خبری و خلق قرآن و نفی رؤیت و نفی

۱. ر.ک: احمد امین، فجر الاقلام، ص ۲۷۶؛ این ادعا را نصر حامد ابوزید حتی درباره سخنان مسلم و مشهور امام علی(ع) در باب نفی جبر نیز مطرح کرده است؛ ر.ک: ابوزید، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ۲۸ و ۲۹.

۲. احمد امین، همان، ص ۲۷۷.

۳. همان.

۴. این مناقشه در خصوص شاگردی واصل از محمد حنفیه، از سوی سید مرتضی بر این اساس مطرح شده که اساساً تولد واصل در سال ۸۰ هجری و تنها یک سال قبل از وفات محمد حنفیه بوده که طبعاً ادعای شاگردی او را ناممکن می‌سازد (سید مرتضی، الأمالی، ج ۱، ص ۱۱۴) البته مصاحبت و استفاده علمی واصل از فرزند محمد حنفیه مورد قبول سید مرتضی است.

۵. ر.ک: جعفریان، مناقبات فرهنگی معتزله و شیعه، ص ۱۸ و ۱۹؛ صبیحی احمد محمود، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۶۰.

۶. ر.ک: احمد بن یحیی بن المرتضی، کتاب طبقات المعتزله، ص ۷.

خلود در جهنم موافق آرای معتزله بود و جریان دوم که به معبد جهنی و غیلان دمشقی نسبت یافته، در مسئله قدر و اختیار بندگان با معتزله هم‌رأی بود. انتساب لقب جهمیه و قدریه به معتزله، در واقع، ریشه در این تقارب فکری دارد که البته در لسان مخالفان معتزله رایج است و خود آنان این القاب را نمی‌پذیرند.^۱ البته قاضی عبدالجبار از غیلان دمشقی در طبقه چهارم معتزله، پیش از واصل یاد کرده است.^۲

اما در پس ریشه‌های فکری مذهبی، باید از ریشه‌های سیاسی اجتماعی یاد نمود. پیدایش جریان معتزله در بستر مسائل و تنش‌های سیاسی نیز قابل تحلیل است و ارتباط مستقیم یا غیر مستقیم آن با حاکمیت‌های سیاسی و احوال اجتماعی مسلمانان شایسته بررسی است. براساس تحلیل برخی محققان، اگر از ریشه‌های گذشته این جریان در رویارویی با دو فرقه خوارج و مرجئه یاد کنیم، بی‌شک می‌توان بُعد سیاسی اجتماعی آن را اذعان نمود؛ چرا که نزاع اصلی این دو فرقه در بحث ایمان و کفر، همواره با مسائل اجتماعی و حکومتی پیوند داشته است. خوارج با آرای تند خود، هم با حاکمیت امام علی (ع) و هم با سلطنت امویان به ستیز افتادند. مرجئه نیز که به تساهل باور داشتند، رویکردی باب طبع حاکمان فاسد اموی عرضه می‌کردند و در خدمت این جریان قرار می‌گرفتند و در باب شرایط حاکمان و امکان رویارویی با آنان در تقابل با دیدگاه خوارج قرار می‌گرفتند. در این میان رویکرد اعتزالی در میانه این دو جریان تحلیل شده است.^۳

افزون بر این، در تحلیل یادشده نزاع به ظاهر فقهی کلامی واصل در مجلس حسن بصری نیز که پیشینه مشهور معتزله تلقی می‌شود، در بستر اجتماعی سیاسی آن عصر کاملاً معنادار و حاوی بُعد سیاسی اجتماعی بوده است. براساس این تحلیل، مراد از مرتکب کبیره در فضای منازعه خوارج با مرجئه را می‌توان به همان امام جائر تعبیر کرد و مسئله معتزله را در باب وعد و وعید و منزلت بین منزلتین در ارتباط با مسائل امامت و امت تلقی نمود. اساساً مسئله عدل الهی و اختیار انسانی در افعالش در این فضا درست در برابر این رأی جبرگرایانه قرار می‌گیرد که حاکمیت امویان را تقدیر خاص الهی می‌شمرد و روح تسلیم در برابر تقدیر الهی را مشروعیت می‌بخشید. این تحلیل، حتی مسئله توحید را در اندیشه معتزله بی‌ارتباط با مسئله سیاسی یادشده نمی‌بیند؛ چرا که هرچند توحید در نظام فکری معتزله مفهومی گسترده در نفی تشبیه تلقی می‌شود، اما در بستر شکل‌گیری این جریان، می‌توان توحید معتزلی را در ارتباط با اصل عدل و به معنای به تنزیه

۱. ر.ک: احمد امین، فجر الاقلام، ص ۲۸۶ و ۲۸۷. ۲. قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۲۲۹.

۳. ر.ک: ابوزید، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ۱۲-۱۸؛ احمد امین، فجر الاقلام، ص ۲۹۱.

ساحت الهی از صفات قبیح بشری، چون ظلم و شرور دانست؛ نکته‌ای که طبعاً در رأی جبرگرایانه قابل تأمل دیده می‌شود؛ چرا که در رأی جبری، افعال قبیح انسان و به‌ویژه حاکمان، به اراده الهی اسناد می‌یابد.^۱

درباره تحلیل یادشده گفتنی است که هرچند بستر سیاسی مزبور مشابهت‌هایی با نزاع متکلمان معتزلی دارد و می‌توان از آن در بحث از ریشه‌های سیاسی اجتماعی برخی آرای معتزله یاد کرد و معتزله را در امتداد تاریخی جریان‌های سیاسی گذشته تعریف کرد، اما لزوماً ارتباط قابل قبولی میان اعتزال سیاسی با اعتزال کلامی با مستندات تاریخی اثبات نشده است. دکتر احمد صبیحی بر همین اساس تأکید دارد که ارتباط این دو جریان فقط به لحاظ اشتراک لغوی مفهوم اعتزال و کناره‌گیری از نزاع طرفین قابل اذعان است. همان‌گونه که در اعتزال سیاسی گذشته امثال سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر از طرفین نزاع سیاسی بین امام علی(ع) و معاویه کناره جستند، در اعتزال کلامی نیز واصل و دیگران از نزاع کلامی و دو رأی شایع پیرامون حکم مرتکب کبیره کناره گرفتند. این کناره‌گیری و اتخاذ رأی مستقل در قبال دیگر آرا، کاملاً مبنای عقلی داشته و لزومی ندارد که در فضای سیاسی مزبور تحلیل گردد.^۲

افزون بر پژوهش پیرامون ریشه‌های فکری و سیاسی معتزله در جریان‌های داخلی حوزه اسلامی، محققان همچنین به تناسب برخی رویکردها و آرای معتزله از نسبت این جریان با جریان‌های دینی و فلسفی بیرون حوزه فرهنگ اسلامی نیز بحث می‌کنند. برخی محققان در کنار عوامل ذاتی و طبیعی که در ویژگی‌های عقلی برخی تعالیم دینی قابل جستجو است، به تبع برخی مستشرقان، از عوامل بیرونی و جریان‌های فلسفی و دینی دیگر به عنوان ریشه‌ها و منابع اثرگذار بر جریان معتزله یاد کرده‌اند؛ ولی برخی دیگر تأکید دارند که این جریان به مبانی و منشأهای دینی سیاسی در درون حوزه اندیشه اسلامی متکی است. در این باره دکتر علی سامی‌النشار تأکید دارد که اندیشه‌های فلسفی معتزله با فلسفه یونان تفاوت جدی دارد و تأثیر پیشوایان معتزله از صاحبان ادیان نیز پذیرفته نیست.^۳

۱. برای دیدن تحلیل یادشده، ر.ک: نصر حامد ابوزید در: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ۱۱-۲۲؛ احمد امین، فجر الاقلام، ص ۲۹۱-۲۹۴.

۲. صبیحی احمد محمود، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۱.

۳. نشار، نشأ الفكر الفلسفي في الاقلام، ج ۱، ص ۴۰۷ و ۴۲۷؛ نیز ر.ک: شنوقه، التأويل في التفسير بين المعتزله والسنة، ص ۷۵ و ۷۶؛ نیز ر.ک: احمد امین، ضحی الاقلام، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۶؛ و نیز: احمد امین، فجر الاقلام،