پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، انجمن مطالعات جهان اسلام
فصلنامه علمی (مقاله علمی – پژوهشی) پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، سال یازدهم، شماره اول، بهار ۱۴۰۰، صص ۶۷ – ۳۹

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۱۱۰۱۰۳

نسبت دین و دولت در اندیشه‌های نومعتزله با تأکید بر اندیشه ابوزید

اباصلت عباسی[۱]
جلال درخشه[۲]
حسینعلی نوذری[۳]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۹

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی رابطه دین و دولت در اندیشه‌های نومعتزله با تأکید بر اندیشه ابوزید صورت خواهد گرفت. این پژوهش از نظر هدف بنیادی و از نظر روش انجام توصیفی- تحلیلی می‌باشد. گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای صورت می‌گیرد. مهم‌ترین ابزار مورد استفاده به منظور جمع‌آوری اطلاعات، فیش برداری است. نتایج تحقیق حاکی از آن است که از دیدگاه ابوزید مفاهیمی چون توحید، عدل، عقل‌گرایی، دموکراسی، سکولاریسم، برابری، آزادی و سعادت بشر مفاهیمی بنیادی بوده و چنین ارزش‌هایی هستند که مدینه فاضله مورد نظر ابوزید را شکل می‌دهند. به عبارتی، با به کاربستن ارزش‌های مذکور انسان‌ها قادر به دستیابی به آرمانشهر یا اتوپیای مدرن خواهند بود. همچنین ابوزید دین را امری ضروری دانسته و اسلام را دین عقلانیت معرفی می‌کند که با آزادی، حقوق بشر، برابری زن و مرد و مبانی مدرنیته پیوستگی دارد. از نظر وی ایدئولوژی-زدایی از اسلام امری ضروری است و در نهایت بیان می‌کند که اسلام با سکولاریسم سازگاری و انطباق دارد.

واژه‌های کلیدی: دین، دولت، اندیشه نو معتزله، ابوزید.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، کرج، ایران. abasltbasy@gmail.com
۲. استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) j.dorakhshah@yahoo.com
۳. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، کرج، ایران. h.a.nozari@gmail.com

Copyright © 2010, SAIWS (Scientific Association of Islamic World Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]

[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

۱- بیان مسئله

رابطه دین و دولت، و به تبع آن دین، سیاست، سنت و تجدد هنوز هم پس از گذشت سال‌ها همچنان در نزد بیشتر متفکران مسلمان لاینحل باقی مانده است. بنابراین، اندیشمندان نومعتزله بخصوص افرادی چون محمد ارکون، نصر حامد ابوزید و حسن حنفی مانند سایر نومعتزلیان تلاش نموده‌اند تا در رابطه با آموزه‌های عقلی و نقلی روشی نو را در جوامع اسلامی بنیاد نهند. جریان فکری نومعتزله یکی از گرایش‌های کلامی برجسته در جهان اسلام است و خاستگاه آن را می‌توان در آرای معتزلیان قدیم جستجو کرد که تلاش می‌کردند بنای معرفتی اسلام را بر پایه عقل‌گرایی پی‌ریزی کنند. امروزه گروهی از نواندیشان دینی و تجددخواهان معاصر عمدتاً در کشورهای عرب زبان با توجه به این جنبه مهم کار معتزله، یعنی تفسیر عقلانی از وحی و شریعت می‌کوشند با احیای این مکتب فکری در اسلام و تطبیق آن با آرا و آموزه‌های جدید دنیای مدرن، راه‌حل‌ها و موضع‌گیری-های مناسبی داشته باشند. بدین منظور محقق در این پژوهش به بررسی رابطه دین و دولت در اندیشه‌های نومعتزله با تأکید بر اندیشه ابوزید می‌پردازد.

۲-تعریف مفاهیم

در فرهنگ معین، سیاست به معنی حکم راندن بر رعیت و اداره کردن امور مملکت، حکومت کردن و ریاست کردن آمده است (معین، ۱۳۸۶: ۸۶). علامه دهخدا در فرهنگ فارسی دهخدا در ذیل واژه سیاست آورده است که سیاست عبارتست از پاس داشتن ملک، نگاه داشتن، حافظت کردن، نگهداری کردن، حراست حکم راندن بر رعیت، رعیت‌داری کردن، حکومت و ریاست کردن است (دهخدا، ۱۳۷۵: ۳۲). در یک تعریف دیگر از سیاست احمد سیاخ چنین بیان نموده است که سیاست عبارتست از نگهداشت حد هر چیزی، رعیت‌داری، حسن تدبیر، کاردانی (السیاسته المدنیه)، یعنی تدبیر امور کشور از روی عدل و استقامت و عدالت (فرهنگ دانشگاهی، ۱۳۸۳: ۲۸).

به‌طور کلی دانش واژه سیاست از واژه یونانی پولیس[1] گرفته شده است. از نظر یونانیان سیاست دانشی مربوط به امور یک شهر بود. اما در یونان شهر و دولت از هم جدایی‌ناپذیر بودند. یونانیان در مکان‌هایی زندگی می‌کردند که امروزه «دولت - شهر» نامیده می‌شود (خدادادی، ۱۳۸۱: ۱۳). مفهوم پذیرفته شده و به کار رفته امروزی سیاست از مفهوم علم سیاست فراتر می‌رود. امروزه واژه سیاست به مسائل جاری حکومت و جامعه که ماهیت اقتصادی سیاسی در مفهوم علمی دارند اشاره می‌کند. به گفته رابت دال،

1. Polis

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

سیاست یکی از حقایق غیرقابل اجتناب زندگی بشر است. انسان‌ها در هر لحظه از زندگی و زمان به نوعی با مسائل سیاسی درگیرند و تنها از راه روند سیاسی است که انسان می‌توانند امیدوار باشند که زندگی خود را بر پایه خرد و کمال مطلوب قرار دهند. پریکلیس یونانی بر این باور است که آدمی که به کار سیاست نپردازد شایسته شهروند بی‌آزار نیست بلکه باید او را شهروند بی‌خاصیت پنداشت (عالم، ۱۳۷۹: ۲۲).

در واقع سیاست واژه‌ای است که تعریف دقیق از آن غیر ممکن است امروزه نظریه‌پردازان علم سیاست وقتی می-خواهند تعریفی از سیاست بدست بدهند بر مقولاتی همچون قدرت، حاکمیت و دولت تأکید می‌کنند. در واقع عنصر حاکمیت و قدرت در همه سطوح و شاخه‌های آن جریان دارد. قدر متقین آن دسته از امور مربوط به اجتماع انسانی که دربردارنده این عنصر حاکمیت و قدرت باشد امور سیاسی تلقی می‌شود (عالم، ۱۳۷۹: ۲۳).

از سویی، دین یکی از موضوعات بسیار جدی است که به سختی تعریف می‌شود و علت این امر تنوع زیاد ادیان در جوامع بشری است. اگر چه دانشمندان برای پیدا کردن یک یا چند وجه اشتراک در تعریف ادیان کوشیده‌اند ولی به اتفاق نظر مهمی در این خصوص دست نیافتند و این امر باعث شده است که تعاریف بی‌شماری برای دین ارائه شود که هیچ کدام از آنها جامع و مانع نیست. برخی آن را یک امر قدسی تلقی کرده‌اند و برخی آن را ایمان به موجودات روحانی دانسته‌اند و گروهی گفته‌اند که دین ایمان به یک یا چند نیروی فوق بشری است که شایسته اطاعت و عبادتند (توفیقی، ۱۳۸۱: ۱۳).

اندیشمندان شیعه نظیر آیت الله جوادی آملی دین را مجموع عقاید، اخلاق و مقرراتی که برای اداره امور جامعه انسان و پروش انسان‌ها باشد تعریف نموده است گاهی همه این مجموعه حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوط از حق و باطل است (آملی، ۱۳۷۲: ۹۳). همچنین آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی دین را واژه‌ای عربی معرفی نموده که در لغت به معنای اطاعت و جزاءآمده است و اصطلاحاً به معنی اعتقاد به آفریننده برای جهان و انسان در دستورات عملی متناسب با این اعتقاد و عقاید می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۵).

در مجموع می‌توان گفت: دین مجموعه‌ای بهم پیوسته‌ای از باورها و اندیشه‌های برگرفته از وحی الهی در رابطه با خدا، جهان، انسان، جامعه، و جهان پس از مرگ است که هدف آن هدایت انسان به سوی روش بهتر زیستن و کامل‌تر شدن است. که جامعه‌شناسان معرف. همچون نیل اسملسر، فلورانس کلاکن و فرد استرادیت بکا، دین را از مقوله جهت‌گیری ارزشی دانسته‌اند و آن عبارت است از احوال پیچیده و در عین حال کاملاً منظم مرتب‌شده‌ای شمرده‌اند که به جریان سیال اعمال اندیشه‌های انسانی در ارتباط با

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

حل مسائل مشترک نظم و جهت می‌دهد با این توضیح جنبه‌های ارزشی در دین بصورت چارچوب‌های مافوق طبیعی و مقدس ترسیم می‌شود و در اندیشه‌های اومانیسم به شکل فاقد قداست ارائه می‌گردد. شاخص اصلی همبستگی و ماهوی دین اندیشه نظام در جهان‌بینی و شریعت است و هدف غایی آن چیزی جز رشد و تعالی انسانی در زندگی دنیا و فرجام آن نیست. همه کسانی که به نحوی به تعریف دین پرداخته‌اند به این حقیقت اذعان کرده‌اند که هدف این سامان بخشیدن به زندگی انسان است.

۳-پیشینه بحث

با توجه به اینکه رابطه بین نهادهای دین و دولت یکی از محورهای مهم جامعه‌شناسی سیاسی و به عنوان یکی از مباحث امروز جامعه تلقی می‌شود، لذا اندیشمندان متعددی با انواع دیدگاه‌ها در این خصوص اقدام به تحقیق و اندیشه نموده‌اند. برخی از مهم‌ترین آثار منتشره از سوی محققین این حوزه عبارتند از:

– مجموعه مقالات و کتب اندیشمند نومعتزله نصر حامد ابوزید و حسن حنفی از کشور مصر.

–آثار اندیشمند و متفکر نومعتزله، محمد آرکون از کشور الجزایر.

– آثار و اندیشه‌های دکتر عبدالکریم سروش از کشور ایران.

– نظرات افرادی چون، اقبال لاهوری، سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد مجتهد شبستری از کشور ایران.

–علوی‌مهر و جبرئیلی‌جلودار (۱۳۹۸)، در مقاله‌ای به نقد رویکرد نصر حامد ابوزید در تفسیر علمي بر اساس دیدگاه آیه الله معرفت پرداختند. درباره تفسیر علمي، شرایط و ضوابط آن، دیدگاه ها و رویکردهاي متفاوتي وجود دارد که عوامل متعددي در این اختلاف و دیدگاه ها نقش داشته است، ولي یکي از مهم ترین عوامل عبارت است از نوع نگاه مفسران به جایگاه علوم در فهم قرآن؛ به طوري که بین برخي نومعتزله مثل نصر حامد ابوزید در اثر شرایط زماني و پیشرفت هاي علمي، نگاه جدیدي در تعامل با قرآن مطرح شده است؛ نتایج تحقیق نشان داد که باید از علوم قطعي استفاده کرد و با دور بودن از محاذیر تاریخمندي قرآن و تأویلات نابجا در تفسیر قرآن، از آسیب‌هاي تفسیر علمي به دور بود.

– منصور زاده و مسعود (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای به بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومتعزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید پرداختند. یافته‌های پژوهش نشان داد که اندیشه‌های نومعتزله ریشه در آرای اندیشمندان نخست معتزله در قرون اولیه اسلامی دارد و معتقدند که با توجه به سیالیت و تاریخمند بودن نص قرآن می‌توان اندیشه‌های آن را روزآمد و بروز نمود و در واقع به دنیوی و عرفی کردن امور دینی

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

پرداخت. نهایتاً این که در کنه اندیشه‌های نومعتزلیان و به ویژه ابوزید اندیشه عرفی‌گرایی و سکولاریم را به معنای جدایی دین از حکومت و نه سیاست می‌توان استنباط نمود.

-حاجی‌اسماعیلی و بنائیان‌اصفهانی (۱۳۹۴)، مقاله‌ای را با عنوان بررسي عيني‌گرايي و نسبي‌گرايي در هرمنوتيك نصر حامد ابوزيد و تأثير آن بر بعضي برداشت‌هاي تفسيري وي از قرآن انجام دادند این مقاله ضمن اشاره به مباني هرمنوتيك ابوزيد به تبيين عيني‌گرايي و نسبي‌گرايي هرمنوتيك او مي‌پردازد و ضمن بيان مصاديقي از برداشت‌هاي تفسيري‌اش، چيرگي نسبي‌گرايي در هرمنوتيك او را آشكار مي‌سازد. اين نسبي رايي از سويي مفسر و مخاطب متن قرآن را از مراد الاهي دور نگاه مي‌دارد و از سوي ديگر، باب تأويل‌هاي ناروا و بدعت را بيش از پيش مي‌گشايد.

-وصفی (۱۳۸۷)، کتابی را با عنوان گفت و گو با نصر حامد ابوزید، عابدالجابری، محمد ارکون، حسن حنفی تألیف نمود. ظهور «نومعتزلیان» به دنبال چالش‌های بسیاری رخ داد که با پایان دولت عثمانی و حضور دول غرب در شرق همراه بود. این اندیشه از ابتدا به دنبال پاسخ برای پرسشی فراگیر با عنوان «علل عقب‌ماندگی اسلامی» بود. نومعتزلیان به جنبه‌های علمی و کاربردی اسلام، در حیات فردی، اجتماعی و سیاسی تأکید دارند و پیوسته بر پیوند بین عقل و وحی اشاره دارند. آنها اصل «توحید» و «عدل» را بسیار مهم دانسته و بر دو آموزه اختیار در مقابل جبر و حسن و قبح عقلی در مقابل حسن و قبح شرعی توجه دارند. نومتعزلیان معتقدند باید به تاریخ و قرائت تاریخی در شکل‌گیری علوم اسلامی توجه کرد. این کتاب حاوی چهار گفت‌وگو با پروفسور حسن صنفی، پرفسور محمد ارکون، پرفسور حامد ابوزید و پرفسور عابد الجابری دربارهٔ آراء و افکار نومعتزلیان عرب است.

-عدالت‌نژاد (۱۳۸۰)، در کتابی به نقد و بررسی اندیشه‌های نصرحامد ابوزید پرداخت. ابوزید در این کتاب کوشیده تا کار معتزلیان قدیم و نحوه شکل گیری تفسیر عقلانی را در یک بستر تاریخی تحلیل نماید و زمینهٔ پیدایش معتزلیان جدید یا نومعتزلیان را فراهم کند .این کتاب اولین کتابی است که به زبان فارسی دربارهٔ آثارش تهیه شد. پس از این تاریخ است که مفهوم النص و الاتجاه العقلی، چنین گفت ابن عربی، و چند اثر دیگر ابوزید به فارسی ترجمه شده‌اند.

٤-نوآوری

پژوهش‌های متعددی به بررسی اندیشه‌های فرقه‌های اسلامی و به ویژه اندیشه‌های نومعتزله پرداختند و آنها را از زوایای گوناگونی مورد بحث و بررسی قرار دادند. اما تاکنون پژوهشی به بررسی رابطه دین و

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

دولت در اندیشه‌های نومعتزلی و به خصوص ابوزید نپرداخته است که از این جهت تحقیق حاضر دارای نوآوری می‌باشد.

-پیشینه تاریخی معتزله

در واقع جنبش معتزله در پایان قرن اول هجری از یک سو به عنوان بازتاب اخلاقی زیاده‌روی‌های اعتقادی و عملی خوارج متعصب و از سوی دیگر به عنوان عکس‌العمل ضعف و سستی اخلاقی موافقان سیاسی مرجنه آغاز گردید. آنها اصرار خوارج را در اینکه تنها معیار ایمان اعمال انسان رد کردند و در عین حال عقاید مرجنه را که اعتنایی به اعمال مذهبی نداشتند و ایمان لفظی را کافی می‌دانستند رد نمودند و از این‌رو بر لزوم مسئولیت برای مومن تأکید داشتند و بر آن عده از آیات قرآن استشهاد می‌کردند که مسئولیت و قدرت اختیار انسان را مورد تأکید قرار می‌دهد (رئیس‌السادات، ۱۳۸۲: ۶۵).

فارغ از نحوه شکل‌گیری معتزله، دیدگاه‌های متفاوتی در مورد زمینه‌های پیدایش و خاستگاه معتزله وجود دارد از جمله ابومحمد حسن بن نوبختی اعتقاد دارد که پس از قتل عثمان دستجات مردم با علی دست داده و بیعت کردند و بنام جماعت نامیده گشتند ولی دسته‌ای که عبارت از سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر بن الخطاب و محمد بن مسلمه انصاری و اسامه بن زید بودند پس از بیعت با علی (ع) از او کناره نمودند و عزلت گرفتند و از یاری در جنگ با علی خودداری کردند و جنگ را خواه له و خواه علیه علی جایز و روا نمی‌دانستند از این‌رو این دسته بنام معتزله نامیده شدند و ایشان اجداد و نیاکان گروه معتزله بوده که من بعد پیدا شدند (نوبختی، بی‌تا).

از آنجائیکه نام فرقه معتزله با متفکر دینی آن دوران یعنی واصل بن عطا گره خورده و بستر ظهور آن را می‌توان مکتب حسن بصری قلمداد نمود اعتقادات این دو متفکر را می‌توان به گونه‌ای سرآغاز شکل‌گیری فرقه معتزله دانست (ملایری، ۱۳۷۵: ۱۰۳).

حسن بصری در اندیشه دینی خود، از شخصیتی پیچیده برخوردار است. تا آنجا که که به سنت محافل صحابه و تابعین بازمی گردد، آموزه‌های او از یک سو با طریقه قراء عابد عراق پیوستگی داشت، از طرفی به شدت از تعالیم امام علی (ع) متأثر بود، و از سویی دیگر، وامدار آموخته‌های وسیعی بود که از حلقه ابن عباس در مکه برگرفته بود. در کنار همه این پیوندها، ارتباط حسن بصری با محافل خاص چون حلقه‌های خوارج و حلقه‌های نواندیشان نیز بر پیچیدگی شخصیت او افزوده است. با وجود اینکه حسن بصری در مواضع خود، نسبت به معبد جهنی و اندیشه او اظهار مخالفت می‌کرده است به نظر نمی‌آید

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

اندیشه کلامی وی به خصوص در باب قدر، چندان از افکار معبد بیگانه بوده باشد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ۸۹).

در زمینه شکل‌گیری معتزله بایستی بر این نکته تأکید ورزید که زمینه‌های افکار معتزله تا حدودی در محفل حسن بصری و تا اندازه‌ای در محافل پیرامونی متعلق به معبد جهنی و جعد بن درهم فراهم آمده بود. آنچه نخستین آموزگاران معتزله را بیش از همه وامدار حسن بصری می‌سازد، سال‌ها تربیت در محفل او و فراگیری شیوه‌ای برای تفسیر نصوص بر پایه فهم درایی، و روشنی برای جمع میان نصوص و استدلالات عقلی در حوزه فهم دین بوده است (همان: ۲۰۸).

با توجه به اختناق حاکم بر فضای سیاسی دوره امویان ابراز بسیاری از عقاید سیاسی و نارضایتی‌ها امکان‌پذیر نبود از این‌رو در بعضی از محافل علماء و اندیشمندان آن دوران این عقاید سیاسی در قالب موضوعات فلسفی و بحث-های کلامی مطرح می‌گردید از جمله مکتب حسن بصری از جمله مکاتبی بود که این عقاید در قالب مناظرات عقیدتی و کلامی مطرح می‌گردید. از این میان یکی از بهره‌مندان این مکتب واصل بن عطا همواره بحث گناه کبیره را به عنوان بحث مناظره پیگیری نموده و از مباحثات در این زمینه سود می‌جست (محسن، ۱۳۸۵: ۳۸).

در این میان حسن بصري در ايامي كه در بصره به وعظ و تعليم مشغول بود عده كثيري از فصاحت و دانش وي و موعظه‌هاش استفاده مي‌نمودند و حسن در نتيجه زهد و تقوا توجه كثيري از مسلمانان را جلب كرده بود. اختلافي كه ميان واصل و استادش حسن بصري پيرامون مرتكب گناه كبيره رخ نمود، ريشه سياسي داشت؛ هر چند در قالب اختلاف ديني و اعتقادي جلوه مي‌كرد. زيرا مردم آن روزگار، پيش از آن درگير چالش‌هاي سياسي در مورد مسئله امامت بودند و اين امر باعث گرديده بود تا اين گروه‌ها از جمله خوارج، شيعه و امويان يكديگر را تكفير نموده و به فسق متهم نمايند و لعن مي‌كردند. در چنين وضعيتي بود كه نياز به تأمل درباره مرتكب گناه كبيره و تعيين جايگاه وي از حيث ايمان آشكار گرديد و با ظهور آرا و عقايد متناقض در اين زمينه، مجادلات شدت يافت. از متن گفتار شهرستاني چنين استنباط مي‌شود كه واصل بن عطا كوشيده است تا بر اين مشكل راه‌حلي عرضه كند كه با تلقي خوارج و اعتقاد آنها به كفر مرتكب گناه كبيره و نيز پندار مرجئه در مورد كافر نبودن چنين كسي متفاوت باشد. بر اين اساس بود كه واصل نظريه منزله «بين‌المنزلتين» را طرح كرد و جايگاه مرتكب گناه كبيره را در ميان كفر و ايمان قرار داد. از آن پس اين اصل به يكي از اصول و وجوه تمايز معتزله مبدل شد و آنان با تمسک به اين اصل، با خوارج، مرجئه و اهل‌سنت به مخالفت برخاستند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۸۲۸ و محسن، ۱۳۸۵: ۲ - ۳).

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

می‌توان گفت، معتزله نامی است که مخالفان و هم خودشان، آن را پذیرفته‌اند: مخالفان از این جهت به آنها معتزله می‌گفتند که آنان را از حقیقت بازمانده و در حالت ابهام قرار گرفته می‌دانستند، اما خودشان نیز این لقب را اتخاذ کرده‌اند از این جهت که در بعد سیاسی از ظالمان و در بعد اعتقادی از صاحبان عقاید باطل دوری گزیده‌اند (شفیعی، ۱۳۸۶: ۵۷). به طور کلی ظهور معتزله يك نهضت علمي و عقلي بزرگ در اسلام بوده است که بدست واصل بن عطا و یارانش پدید آمده و پیروان این مدرسه در آغاز فرقه‌های ديني و اعتقادي بودند و تدريجاً در مسير تاريخ اجتماعي شده و در سیاست نیز وارد شدند و عقايدي را از قبيل امامت و شرايط آن و عصمت آن را بيشتر مورد بحث قرار دادند.

- چالش‌های اعتقادی معتزلیان

معتزليان همچون ديگر اصحاب فرق با پيروان ساير اديان و تازه مسلمانانی مواجه بودند که شبهات مختلفي پيرامون دين و اصول عقايد مطرح می‌کردند. حتي طرح شبهات جلوه رسمی نیز داشت. در واقع یکی از عواملی که در تدوین اندیشه معتزله موثر بود واکنش و نظر عمومی آنان نسبت به گروه‌های غیر مسلمانی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کردند، مانند زرتشتیان در عراق عرب و نصارا و یهودیان در سوریه بود. در واقع معتزله در برابر ثنویت برخی از فرقه‌های ایرانی در کوفه و بصره به مبارزه پرداختند. شواهد دیگری، از جمله الاغانی بر آن است که واصل بن عطا و عمرو بن عبید که هر دو از بزرگان مکتب اعتزال در اوایل بودند، اغلب در جلسات منزل یکی از اشراف حضور داشتند و در آن جلسات، حاضران عقاید ثنویان ایرانیان باستان را توضیح داده و دفاع می‌کردند. معتزله بر نظرات نصارا و یهودیان نیز توجه داشتند و نظر معتزله درباره توحید تا حدی ناشی از واکنش آنان در برابر برخی از وجوه حکم مسیحی تثلیث بوده است (کوربن، ۱۳۷۳: ۲۳۸).

اما در این میان کسانی که عقاید ایرانی را همراه با کینه مسلمانان در دل داشتند و خود را در میان مسلمانان جا می‌زدند سعی وافر می‌نمودند که آموزه‌های خویش را در دل و پوشش و قالب اسلامی به دیگران القا کنند بدون آنکه کسی به اهداف آنان پی برد و از آنان بپرهیزد. در این میان معتزله برخورد با آنان را بر عهده گرفتند چنانکه واصل بن عطا یاران خود را برای جنگ با زندیقان در میان شهرها پراکنده ساخت و خود نیز به دفاع پرداخت. کتاب هزار مسئله که یکی از آثار اوست، رد بر «مانویه» است که مذهبی ایرانی و مجموعه‌ای از عقاید مسیحیت و مجوسیت است (ابوزهره، ۱۳۸۴: ۳۱۲).

معتزله علاوه بر بحث و گفتگو با سایر ادیان به مناظره و رد عقایدی در بین مسلمانان نیز می‌پرداختند.

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

از جمله این فرقه‌ها که در آن دوران در دفاع از آراء خود می‌کوشیدند صفاتیه بودند. در اینباره العربی می‌گوید: «در برابر معتزله صفاتیه هستند که برای خدا صفاتی ازلی از علم و قدرت و حیات و جز آن قائلند و برخی در اثبات صفاتی چون سمیع و بصیر و کلام به حد تجسم می‌رسند و می‌گویند که باید آیات قرآن را بر مدلولات ظاهری آنها گرفت، همچون نشستن خدا بر عرش و آفرینش به وسیله دست و جز آنها، بدون آنکه متعرض تأویل شویم» (ابن العبری، ۱۳۷۷: ۶۱). این دیدگاه بعدها در آراء اهل حدیث و خصوصاً اشعریان رسوخ نمود و همین امر موجب گردید که بزرگان معتزله تأکید فراوان بر نفي صفات خداوند داشته باشند. این دیدگاه در متصوفه نیز به گونه‌ای مشابه مشاهده می‌گردد و موجب واکنش معتزلیان به این فرقه گردیده است. دشمنان دین، متصوفه بودند که به حلول اعتقاد داشته (فاخوری، ۱۳۸۹: ۱۴۵) و معتقد بودند که گاه پیش می‌آید که خدا را در راهی دیدار می‌کنند و او را به آغوش می‌گیرند و می‌بوسند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۰۵) و معتزله در پاسخ ایشان اثبات کردند که خدا در هیچ چیز حلول نمی‌کند (فاخوری، ۱۳۸۹: ۸۶).

-مبانی اعتقادی معتزله

الف) اصول پنج گانه معتزله

این فرقه مذهبی، شیوه التقاطی و تا حدی تدافعی را بنیاد نهادند بدین معنی که برخی از مبادی قدریه (مانند قدرت بنده بر خلق افعال خود، و عدم جواز صدور شر از خداوند، و قول به خلق خدا)، را با برخی از مبادی جبریه (مانند اعتقاد به تنزیه یعني تعطیل همه صفات بجز فعل و خلق)، کسب نمودند و آنها را به صورت عقلی و به شیوه‌ای منطقی در هم آمیختند و در دو قضیه عدل و توحید را نیز بر آنها افزودند (اقبال، ۱۳۷۹: ۷۵). بیشتر فرق منشعب شده از معتزله در پنج اصل ذیل متفق القول بودند:

۱- توحید و یکتاپرستی: توحید در لغت به معنی «یکی قرار دادن» است. اما در اصطلاح متکلمان اقرار به یگانگی خداوند است و اینکه خداوند، نفیا و اثباتا، در صفاتش شریک ندارد (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳: ۲۰). معتزله بر این عقیده بودند که خداوند نه جسم است و نه عرض بلکه خالق اعراض و جوهر است و به هیچ یک از حواس پنجگانه نه در دنیا و نه در آخرت دیده نشود، خداوند واجب الوجود است و وجود او به خود اوست و خالق موجودات است (مشکور، ۱۳۵۳: ۹۵).

۲- عدل: عدل را چنین تعریف کرده‌اند: هر کار نیکی که کننده آن سود یا زیان دیگری را در نظر داشته باشد، عدل گویند. استعمال لفظ «عدل» در اصطلاح معتزله به نحوی که قاضی عبدالجبار بیان کرده این

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

است که هر گاه گفته شود خدا عدل است، مقصوداین است که تمام افعال خداوند خوبست و کار زشت از او سر نمی‌زند و به چیزی که بر او واجب است خللی نمی‌رساند (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳: ۲۲-۲۱). در واقع خداوند شر و فساد را دوست ندارد و افعال بندگان را خلق نمی‌کند، بلکه بندگان هستند که افعال خود را به وجود می‌آورند. از این جهت مسئول رفتار و کردار خویش‌اند. اوامر الهی برای مصلحت فرد و نواهی او برای جلوگیری از فساد و کارهای ناپسند می‌باشد. خداوند هیچگاه از میزان عدل و داد خارج نمی‌گردد (مشکور، ۱۳۰۳: ۹۵). اصل عدالت خدا، نه تنها یکی از اصول اعتقادی شاخص معتزله به شمار می‌آید بلکه بدون اغراق می‌توان گفت که شالوده اعتقادی آنها بر مبنای عدل می‌باشد. حتی آنها بیش از اهل العدل و التوحید خود را به اختصار «اهل العدل» می‌نامند. به همین دلیل است که از دیدگاه معتزله ضرورت عدالت خدا صرفا یک واقعیت نیست، بلکه یک واجب ابدی برای اوست (فرمانیان، ۱۳۸۹: ۳۳۵).

۳- وعد و وعید: وعد، شامل هر چیزی که در آینده متضمن رساندن نفعی به غیرو یا دفع ضرری از وی باشد، چه این خبر خوب و شایسته باشد یا نه. وعید، عبارت است از هر خبری که که درآینده متضمن رساندن ضرری به غیرباشد خواه خوب و شایسته باشد و خواه زشت و ناپسند (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳: ۲۳). به طور کلی وعده یعنی مژده دادن به بهشت، و وعید یعنی ترسانیدن از عذاب دوزخ، وعده و وعید خداوند ثابت است مگر اینکه گناهکاران در این دنیا توبه کنند، بنابراین خداوند از گناه ایشان در می‌گذرد (مشکور، ۱۳۵۳: ۹۵).

شهرستانی در کتاب ملل و نحل موضوع وعد و عید را از دیدگاه اهل سنت و دیدگاه معتزله اینگونه بیان می‌نماید: اهل سنت و جماعت گویند که این هر دو «کلام ازلی» است، وعده فرمود به آمرزش و عطای درجات بلند چون به امرهای الهی عمل کنند؛ و وعید یعنی بیم کرده است به عذاب چون به عمل آرند آنچه از آن منع فرموده است و هر کس که نجات یافت و شایسته ثواب شد محض وعده اوست که در قرآن فرموده، و هر که کارش به هلاکت کشید و سزاوار عذاب شد به همان وعید که هم در کلام خود بیان نموده و از روی عقل بر حضرت حق جل و علا هیچ چیز واجب نشود و «اهل عدل» (از معتزلیان، انکار نمودند و) گفتند که امر و نهی، وعد و وعید، کلام ازلی نیست، بلکه بهدکلام حادث ثابت گشته، وعده به جهت امر، و وعید به سبب نهی؛ پس هر کس ثواب یابد به فعل خود که عمل کردن است به امر خدای، مستحق ثواب شود، و هر کس به عذاب سزا یابد به فعل خویش که اعمال بد است مستوجب عذاب گردد، و عقل همچنین می‌فرماید از روی حکمت که نیکوکار جزای نیک یابد و بدکار به سزای آن رسد (شهرستانی، ۱۳۷۳: ۶۵).

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

۴- المنزله بین المنزلتین: عبارت «منزلة بین المنزلتین» در لغت به معنی واسطه‌ای است بین دو امر متباین که به هر کدام از آنها از جهتی شباهت داشته باشد. ولی در اصطلاح متکلمان، آنست که برای مرتکب گناه کبیره اسمی ما بین دو اسم و حکمی مابین دو حکم، وجود دارد (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳: ۲۵). شهرستانی در ملل و نحل این عقیده معتزله را که مسلمان گناهکار در جایگاهی میان رتبه مومن و کافر قرار دارد، با این گفته بیان می‌کند: نحو تبین مسئله چنین است که واصل بن عطا گفته است: «ایمان عبارت از صفات نیک است که هرگاه در کسی جمع شود، آن شخص مومن نامیده می‌شود. فاسق کسی است که ویژگی‌های نیکو را کامل نکرده، سزاوار عنوان ستایش نیست؛ لذا مومن نامیده نمی‌شود، ولی از طرفی کافر هم نیست؛ زیرا شهادت به توحید و نبوت و دیگر اعمال نیک را دارد که دلیلی برای انکار آن نیست، اما اگر با گناه کبیره و بدون توبه از دنیا برود، اهل آتش و برای همیشه در آن باقی می‌ماند؛ چرا که در قیامت، بیش از دو گروه وجود ندارد عده‌ای در بهشت و جمعی در آتش فروزان خواهند بود (ابوزهره، ۱۳۸۴: ۲۲۰). در قرآن مجید آیاتی است که اشاره به میانه روی داشته و آن را تکریم نموده از آن جمله می‌توان به آیه زیر استناد نمود: «و کذلک جعلناکم أمة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس» (بقره، ۲/آیه ۱۳۷) و این چنین شما را امتی میانه کردیم تا بر مردمان گواهان باشید (حلبي، ۱۳۷۹: ۸۳).

۵- امر به معروف و نهی از منکر: «امر» آنست که شخصی به شخص دیگری که از لحاظ رتبه پایین‌تر از او قرار گرفته است بگوید این کار را انجام بدهد، نهی آنست که فردی به فرد دیگری که از لحاظ مقام پایین‌تر از او قرار گرفته بگوید: این کار را انجام ندهد. معروف، کاری است که خوبی آن به کننده‌اش معرفی شده باشد و یا او را به آن کار راهنمایی کرده باشند. به همین دلیل افعال خداوند را معروف نمی‌گویند، زیرا نه خوبی آن افعال به او معرفی شده و نه کسی وی را راهنمایی کرده است. منکر، عکس معروف است یعنی کاری که قبح آن برای انجام دهنده‌اش شناخته شده باشد، و یا اینکه وی را بر بدی آن راهنمایی کرده باشند (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳: ۲۷). به طور کلی امر به معروف و نهی از منکر به معنای واداشتن مردم به کار نیک، و باز داشتن آنها از کارهای زشت می‌باشد. یعنی بر هر شخص مسلمان واجب است که امر به معروف و نهی از منکر را درباره فاسق و کافر اجرا کند (مشکور، ۱۳۵۳: ۹۹).

-مبانی فکری و فلسفی معتزله

مجموعه ادبیات فکری و کلامی معتزله کلاسیک که تقریباً در چهار قرن نخست تاریخ اسلام نوشته شده است از گستردگی و پیچیدگی خاصی برخوردار است، بغرنجی و پیچیدگی از این باب است که بیشتر این

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

آثار به دلایل گوناگونی نابود و یا ناپدید شده است و پژوهشگران به ناگزیر مجبور بوده‌اند اخبار آنان را از کتب مخالف سرسخت آنان یعنی اشاعره کسب نمایند. مبانی فکری و فلسفی (کلامی) معتزله به تفکیک مقولات بنیادین مبانی زیر می‌شود:

- مبانی هستی‌شناسی؛
- مبانی معرفت‌شناسی؛
- مبانی انسان‌شناسی؛
- مبانی ارزش‌شناسی؛
- مبانی روش تحلیل و تفسیر؛
- مبانی تربیتی.

نکته‌ی دیگر این که معتزله بعنوان یک فرقه‌ی کلامی- دینی به اصول اولیه‌ی پنجگانه‌ی توحید، عدل، وعد و وعید، امر به معروف و نهی از منکر، منزله بین‌المنزلتین معتقد بوده‌اند (کوربن، ۱۳۷۳: ۱۵۶). به اضافه‌ی اهمیت و اصالت دادن به «عقل و عقل‌گرایی» که به عنوان اصول بنیادین در تمام حیطه‌های کلامی خود آنها را رعایت نموده‌اند، این امر باعث شده است که این مقولات را در تمام حیطه‌های دیگر نیز بخصوص سه مقوله‌ی توحید، عقل و عدل مراعات نمایند.

الف- مبانی هستی‌شناسی

اصولاً معتزله به عنوان یکی از فِرق کلامی اسلامیِ تأثیرگذار ناگزیر از پاسخگویی مبسوط و منسجمی پیرامون «هستی» بوده‌اند، در نتیجه هستی‌شناسی معتزله از حوزه‌ی ماورالطبیعه و خدا شروع می‌شود و به جزئیاتی چون انسان، جن و سحر می‌رسد، که خود به چند مبنا قابل تفکیک است:

- خداشناسی و صفات خدا
- هستی‌شناسی قرآن
- جهان عینی (طبیعت و جهان تجربی)
- انکار پدیده‌های خردگریز (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۲).

- **خداوند و صفات ذات الهی:** از آنجا که «ذات خدا» نزد معتزله در رویکردی تحلیلی آنان و حتی در رویکردهای تحلیلی نومعتزله‌ی معاصر پیرامون «دین، هدف دین، انسان، آزادی، حقوق بشر و تربیت» انعکاس مستقیم و غیرمستقیم داشته و دارد. اصل اول معتزله توحید است، آنان بر این باور هستند

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

که «الله واحد است و در قضاوت خود عادل و با خلایق خود رحیم است» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۲). معتزله در مباحث کلامی خود بر این نظر هستند که صفات خداوند غیرذات او نیست، یعنی خداوند عالم، قادر، سمیع و بصیر بذاته است. این صفات زائد بر ذات نیستند و قول به قدم صفات غیرذاته مستلزم قبول قدمای متعدد است و نتیجه‌ی آن شرک است. به عبارتی؛ خداوند قدیم است و قدیم بودن اخص صفات خدا است (Muhammad, 2012:1031).

- **هستی‌شناسی قرآن:** نکته‌ی اصلی مربوط به این بحث حادث و قدیم بودن قرآن است، بر خلاف اشاعره که بر قدیم بودن قرآن باور داشتند، معتزله قرآن را حادث می‌دانستند، آنان چنین استدلال می‌نمودند که اگر قرآن قدیم است و کلام الهی است، چون کلام نیاز به شنونده و مخاطب دارد پس مخاطب نیز باید قدیم باشد که چنین نیست، بر این اساس آنان کلام الهی را صفت فعل می‌دانستند، اصولاً معتزله برای استدلال خود دلایل متعدد داشتند، یکی از دلایل آن بود که آنان فقط خدا را قدیم می‌دانند و قدیم‌های متعدد را شرک می‌دانستند. معتزله بر این باور بودند که قرآن کلام خداست و کلام صفت ذات نیست بلکه صفت فعل است (زیرا به صورت خاصی حادث است) و کلامی است که هدف از آن نفع انسانها و هدایتشان بوده و برای همین باید معنا داشته باشد (عبدالجبار همدانی به نقل از ابوزید، : ۲۱۶).

- **جهان عینی:** معتزله جهان قابل مشاهده و قابل تجربه را که همان جهان عینی (طبیعت) را قابل آزمایش و شناخت می‌دانند، بعبارتی دیگر؛ جهان عینی را بعنوان امر واقع (واقعیت) قابل شناخت می‌دانند و از این نظر واقع‌گرا هستند (خردگرای واقع‌گرایانه‌ایی را پیشه نموده بودند)، از نظر آنان جهان (هستی) مظهر اراده‌ی خداست، و در شرح چگونگی خلقت جهان؛ بیان داشته‌اند: خدا می‌گوید: «کن» (بشو) هستی آن شکل می‌گیرد «سیکون و فیکون» (می‌شود) و چون خدا خیر مطلق است و عادل و کمال عقل است در نتیجه افعال او خیر مطلق است و خلقت خدا خیر است (بوعمران، ۱۳۸۲: ۲۳۵).

- **انکار پدیده‌های خردگریز:** از مبانی اندیشه‌های هستی‌شناختی معتزله و تحت تأثیر عقل‌گرایی خاص آنان که در بخش معرفت‌شناسی شرح داده خواهد شد، برداشت تأویلی از مقولات و عناصر الهیاتی و فراانسانی است که در سنجش خرد «اثباتی» آنان خردگریز می‌نمود، بدین معنا که بسیاری از بزرگان معتزله مقولات و پدیده‌هایی چون «جن» و معجزه را در جریان تأویل متن دینی تأویل به پدیده‌هایی شبه انرژی معرفی می‌نمودند، گر چه این انکارها برای «اشاعره و سنت‌گرایان نیز قابل‌پذیرش بود، بطور کلی معتزله منکر و مخالف موارد ذیل بودند: مخالفت با خرافه‌های رایج در زمان خود، انکار سحر، انکار رویت جن و تاثیر آن، انکار کرامت اولیا و انکار تاثیر نجوم بر زندگی مردم (همامی و رجب‌زاده، ۱۳۸۸: ۹).

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

ب-مبانی معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی که مبحثی پیرامون ماهیت شناخت، موضوع و حدود آن، چگونگی شکل‌گیری شناخت، انواع شناخت و معیار شناخت بحث می‌کند، مبحثی مهم و بنیادین در مباحث کلامی فرقه معتزله می‌باشد.

-عقل اعتزالی: مطالعات آثار معتزلیان نشان می‌دهد در نگاه معتزلی، عقل مبتنی بر «کارکردهای» مختلف شناختی تعریف می‌شود و از این کارکردها، مفهومی به نام عقل انتزاع می‌شود. بنابراین عقل از نگاه معتزلیان ماهیتی مستقل و ممتاز نیست، بلکه مفهومی اعتباری است که از «مجموعه‌ای از دانش‌ها و یا توان‌ها» انتزاع می‌شود و کارکرد مشخصی ارائه می‌نماید (طالقانی و ملک‌مکان: ۱۳۹۱: ۱۴۱). بطورکلی معتزله شناخت را دو گونه می‌داند: یکی «اضطراری» یعنی همان شناخت ضروری و مستدل خداوند (که به شناخت او منتهی می‌شود)؛ دیگری شناخت از علومی که به حس یا قیاس مربوط می‌شود که این علمی «اختیاری و اکتسابی» است (ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۹). بعبارتی عقل دو درجه دارد: عقل طبیعی و عقل مکتسب. عقل طبیعی مربوط به بداهتهای بی‌واسطه است مانند: جمع ضدین محال است. این نوع عقل مشترک میان همه‌ی مردم است. عقل مکتسب، با ابتداء به بداهتهای اولیه، بر حسب استعمال و تجربه‌ی مکرر، پرورده و رشد می‌یابد (بوعمران، ۱۳۸۲ : ۲۸۵). تأکید معتزله بر جدا نکردن عقل از علوم ضروری؛ نشان‌دهنده‌ی ایمان‌شان به تساوی بشر در این علوم است (ابوزید، ۱۳۸۷: ۷۶). بدین معنا که براساس عدل الهی انسان‌ها در عقلی که خداوند به آنها اعطا فرموده (عقل فطری) برابرند.

-تقدم عقل و اولویت عقل بر شرع: معتزله به دلایل متعددی که ذکر می‌کردند، فقط داوری عقل را پذیرفتند و آن را مبنای فهم شریعت می‌دانستند و شریعت را تایید کننده‌ی عقل می‌دانستند. اگر چه برخی از صاحبنظران مانند بوعمران (۱۳۸۲)، بر این نظر است که بحث اولویت عقل و شرع مطرح نبوده است، اما ابوزید بر این باور است که اگر چه عقل‌گرایی معتزله کلاسیک وجه مثبتی برای این نحله‌ی کلامی است اما در کاربرد عقل افراط نموده‌اند و افراط آنان بدان حد بوده است که دائماً سعی نموده‌اند محتوای معنایی قرآن را در قالب خشک عقل بریزند و در این راه گاه مجبور شده‌اند معنا قرآن را با ابزار تأویل چنان خم کنند که از حقیقت دور شوند (ابوزید،۱۳۸۷: ۳۱۱).

-شناخت و تکلیف: معتزله به رابطه شناخت و تکلیف توجه خاصی داشته‌اند و در این زمینه قاضی عبدالجبار بر این نظر بود که شناخت تکلیف‌ساز دو نوع است: ضروری و اکتسابی، قاضی عبدالجبار هدف از شناخت و هدف از تکلیف را معین می‌کند و آن را شناخت خداوند می‌داند و شناخت صفات او (عدل و توحید) (ابوزید، ۱۳۸۷: ۷۷).

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

ج-مبانی انسان‌شناسی

معتزله بر این باور بودند که «نفس» انسان جزئی از عالم روحانی است، خداوند عادل به همه‌ی انسانها عقل داده است و همه‌ی انسان‌ها در این عطیه برابر هستند و انسان‌ها بوسیله عقل به شناخت خدا و توحید می‌رسند و رعایت عقل در زندگی امری ضروری است و رعایت عقل هماهنگ با عدل و شرع الهی است، بدین معنا که چون خدا عادل است و عاقل در نتیجه به همه‌ی انسان عادلانه عقل داده است و از سویی چون وعد و وعید داده است (عقوبت در جهان آخرت) پس عادلانه آن است که برای «مسئولیت داشتن» در رفتار، انسان عقلی داده باشد و براساس مباحث مفصلی که در طول مجادلات کلامی که فرق گوناگون پیرامون جبر و اختیار داشته‌اند، معتزله دائما اصل اختیار را پشتیبانی کرده‌اند و بر این اساس بر این نظر هستند که گرچه خداوند قادر، قهار و قدرت مطلقه است اما خواست و اراده خداوند این بوده است که انسان آزادی عمل و حق انتخاب داشته باشد. اگر چه معتزله قبول دارند که قدرت انسان تابع اراده‌ی الاهی است، اما در مجادلات بسیار مفصل و طولانی فرق گوناگون، معتزله دائماً مدافع نظریه قدر و اختیار بوده است و تابع اراده‌ی الهی بودن را هماهنگ با اختیار در رفتار انسان می‌دانند (ابوزید،۱۳۸۷: ۵۸).

این اختیار و آزادی عمل همچنین در جوار اصل عادل بودن خداوند است که چون عادل است به همه‌ی احاد بشر عقل نیز داده است در نتیجه انسان مختار و دارنده عقل مسئول عمل خویش است و برابر اصل اعتزالی «وعد و وعید» (جزا و پاداش) در «معاد» جهان آخرت پاسخ اعمال خود را چه نیک و چه بد می‌بیند (ابوزید، ۱۳۹۲: ۱۰۸). در آراء معتزله عقل انسان «رسول باطنی» و خدادادی است که منافاتی با «شریعت انبیا» ندارد و بر این اساس عقل انسان، معیار شناخت و قضاوت راه حقیقت است و ابزار کشف «حقیقت الهی» است، ابوزید انسان فلسفی و آرمانی معتزله را «زنده‌ی بیدار» ابن طفیل اندلسی می‌داند، انسانی تخیلی که در جزیره‌ایی متروک با عقل خدادادی به تنهایی به توحید رسید (ابوزید، ۲۰۰۴: ۵۶).

د-مبانی ارزش‌شناسی

از ویژگی‌های بارز مبانی ارزشی معتزله این است که با اهمیت دادن به خرد انسانی و تأویل‌گرایی بسیاری از مفاهیم و مقولات رایج در جامعه‌ی سنت‌گرا را رد می‌نمودند. آنان در واقع از بانیان مبارزه روشنگرانه با خرافاتی بودند که از بقایای فرهنگ و اندیشه اسطوره‌ای پیش از اسلام بود. معتزله با طرح مفهوم جدیدی از دین و بویژه خدا گامی در جهت رهایی انسان از خرافات برداشتند. چنان که یکی از دلایل بارز توجه سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده و نومعتزله‌ی دیگر به اندیشه‌های معتزله‌ی

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

کلاسیک ویژگی عقل‌گرایانه و ضدیت ایشان با خرافات رایج در جامعه بود. همچنین از مبانی ارزشی معتزله «اصل عدل» است و از رشته پیوندهای محکم میان نومعتزله با آنان است. از نظر معتزله «عدل» نیک است، ذاتاً نیک است، حُسن ذاتی و عقلی دارد. خدا عادل است و ضروری است که انسان بعنوان مخلوق خدا در رفتار به عدل بعنوان یک ارزش مهم اخلاقی توجه نماید (Muhammad, ۲۰۱۲:۲۰۳).

و- مبانی روش تحلیل و تفسیر

معتزله در تحلیل و تفسیر متون دینی روش‌ها و رویکردهای خاص خود را داشته‌اند؛ از جمله این‌روش‌ها و رویکردها توجه به مقولات و روش‌های: مجاز، کنایه، تأویل و تفسیر عقل‌گرایانه است. اگر چه مهمترین روش معتزله در تفسیر؛ تأویل و ترجیح دادن به عقل (اولویت دادن به استدلال عقلی) است اما روش‌های گوناگونی را بکار می‌برده‌اند.

-فرآیند شکل‌گیری موج اول نومعتزله

فرآیند شکل‌گیری اندیشه نومعتزله در قرن نوزدهم منظور این پژوهش است. ذکر این نکته ضروری است که در این پژوهش نومعتزله را بطور کلی به دو مرحله تاریخیِ موج اول و موج دوم تفکیک نموده‌ایم، این بخش به موج اول نومعتزله اختصاص دارد که بیشتر نقش بنیان‌گذاران نومعتزله را دارند، و از سید جمال الدین اسدآبادی (۲۸۹۸-۲۸۳۷م)، شروع و تا متفکران نومعتزله در اواسط قرن بیستم را شامل می‌شود (وصفی، ۱۳۸۷: ۷۵). نخستین رهبر تجدد فکر دینی از نظر بسیاری از صاحب‌نظران از جمله سید جمال‌الدین اسدآبادی بود، آنچه درباره‌ی وی اهمیت دارد تأثیر اندیشه‌های او بر جنبش موج اول نومعتزله‌های سیاسی کشورهای اسلامی است. وی در جنبش و نهضت‌های ضد استعماری، مشروطه‌خواهی و ترقی‌خواهی افغانستان، مصر، ایران و ترکیه نقش داشته است (عنایت، ۱۳۸۴: ۷۹). موج تجدد فکر دینی در دنیای معاصر به چندین گرایش و گروه تفکیک می-شود و یکی از این گرایشات، گرایش عقل‌گرایانه نواعتزالی است که با اسدآبادی شروع می‌شود، چنان که بسیاری از صاحب‌نظران از جمله بوعمران (۱۳۸۲) و ابوزید (۱۳۹۳) و تمام منابع پیرامون آغاز نومعتزله، سیدجمال‌الدین اسدآبادی را آغازگر اندیشه‌ی نومعتزله می‌دانند، و با عبده ادامه می‌یابد تا اینکه با سیری آرام به نومعتزلیان معاصر همچون آرکون (۲۳۱۸-۱۵۲۵ م) و ابوزید (۲۳۴۹-۱۵۲۵ م) می‌رسد (اسدآبادی به نقل از بوعمران، ۱۳۸۲: ۴۰۱).

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

وی تأکید بر آزادی و اختیار دارد، باید با صوفی منشی و خرافات مبارزه کرد، اجتهاد همیشگی است، هر مومنی خود باید بیندیشد و نص وحیانی و احادیث نبوی را دریابد. در جهان عرب شیخ محمد عبده نامورترین مرید سید جمال‌الدین اسدآبادی بود (عنایت، ۱۳۸۴: ۱۱۴). در جهان عرب برای نخستین بار در عصر جدید سنتِ معتزله را اخذ کرد و ادامه داد. او برای دفاع از اسلام در برابر مخالفان و منتقدین اسلام از استدلال‌های معتزلی بهره گرفت تا اثبات کند که اسلام نه جبرگرا و نه دشمن علم است (بوعمران، ۱۳۸۲: ۴۵). عبده در احیا فکر دینی و انطباق آن با مبانی عقلی کوشید (عنایت، ۱۳۸۴: ۱۱۴). اما با وجود هم‌فکری آشکار وی با برخی از آموزه‌های معتزله، وی از ترس مخالفت افراد متعصب جرأت نمی‌کرد نام این مکتب را به نیکی ذکر کند (عمران، ۱۳۸۲: ۴۲). نتایج منطقی عزم عبده را یک نسل بعد احمد امین (۲۸۸۱-۲۳۵۴ م) هدایت کرد.

-مبانی اندیشه نومعتزله

الف-هستی‌شناسی نومعتزله

بطورکلی نومعتزله در زمینه‌ی هستی‌شناسی واقعگرا هستند، بدین معنا که جهان عینی، بیرونی را واقعی می-پندارند. بطورکلی هستی‌شناسی نومعتزله را می‌توان به سه بخش تفکیک نمود:

۱- خدا

نومعتزله بر این باورند که خداوند را نمی‌شود موضوع تحلیل و پژوهش قرارداد، ذات الهی و ماورالطبیعه قابل‌شناسایی دقیق و روشن نیست و آن را به تعبیر آرکون در حوزه‌ی به اصطلاح سپهر مه‌آلود، می‌دانند. آنان مانند معتزله بر این باورند که هستی مخلوق خداست، خدا قدرت مطلق است، همه چیز تحت اراده الهی است و خدا بوسیله اراده و عدل و عقل و وحی با جهان ملموس ما ارتباط دارد و این ارتباط؛ ارتباطی دائمی است، وحی خاص پیامبر تمام شده است اما وحی در قالب «الهام الهی» جریان دائمی است، این گروه از متفکران تنها خدا را، قدیم می‌دانند و مابقی پدیده‌ها و مقولات را «حادث»، آنان به مانند: معتزله‌ی کلاسیک بر اصل تنزیه، خدا و عدم تشبیه خدا به انسان تأکید دارند.

۲- جهان (طبیعت)

نومعتزله واقع‌گرا هستند. حقیقت طبیعت این جهان را همین جهان محسوس و ملموس می‌دانند،

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

جهان عقلایی و نیک، زیرا مخلوق خدای عاقل و خیر مطلق است. نومعتزله طبیعت و تاریخ را تجلی آینه وار مابعدالطبیعه می‌دانند، بدین معنا که طبیعت و مابعدالطبیعه، دین و تاریخ و امر مقدس و امر نامقدس به هم وابسته هستند و جدایی‌ناپذیرند (ابوزید، ۱۳۹۲: ۸۶)، همچنین واقعیت قابل پژوهش را «واقعیت» حقیقتی عینی و ملموس می‌دانند که می‌توان از آن سخن گفت، واقعیت مفهومی وسیع شامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است (همان: ۷۲). عقل‌گرایی نومعتزله (مانند معتزله کلاسیک) موجب شده است که پیرامون «هستی این جهانی» رویکرد تجربی و واقع‌گرایانه داشته باشند، و برخی از مقولات مطرح در الاهیات سنت‌گرایانه اسلامی مانند: «جن و برخی از قصص قرآن» را با تعبیر «مجازی بودن» تأویل کنند و واقعی بودن آنها را رد کنند و بر «غایتمندی و مقصودیت» پیام قرآن تأکید کنند (وصفی، ۱۳۸۷: ۶۷).

ب- معرفت‌شناسی

در معرفت‌شناسی نومعتزله جایگاه عقل و برهان استدلال بارز است، آنان مانند معتزله کلاسیک به عقل انسان اهمیت می‌دهند و همه چیز را با توجیه و برهان عقلی می‌خواهند چنان که ابوزید صراحتاً بیان داشته است که اسلام دین عقل است و هیچ دینی چنین به تعقل دعوت ننموده است (ابوزید، ۲۰۰۶: ۱۱۲). معرفت‌شناسی نصر حامد ابوزید (که می‌توان گفت شامل حال دیگر نومعتزله نیز می‌شود)، بر سه اصل شناختی استوار است: نخست آنکه آدمیان براساس عدالت الهی، قدرت دستیابی به معرفت و ادوات آن را دارند، دوم آنکه شناخت امری نسبی و خطاپذیر است زیرا انسانی و با ابزاری محدود است، اصل سوم نتیجه‌ی دو اصل پیشین است: چون انسان توانایی‌شناختی دارد اما نسبی است و شکل تحولی تکاملی دارد، در نتیجه ضروریست که در امر شناخت رویکرد انتقادی داشته باشیم (ابوزید، ۱۳۸۹: ۷۲) در نتیجه تفاوت اساسی که با معتزله‌ی کلاسیک دارند در این است که اکثریت آنان به نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی معرفتی گرایش داشته‌اند و ابزار فهم و شناخت را در تبارشناسی فوکویی و زبان‌شناسی سوسوری و نشانه‌شناسی متن و عقل انتقادی و شناخت توافقی و ارتباطی‌هابرماس و هرمنوتیک گادامر جستجو می‌کنند.

ج-انسان‌شناسی نومعتزله

انسان‌شناسی نومعتزله ترکیبی از انسان‌شناسی فلسفی و علمی می‌باشد. در بعد فلسفی تحت تأثیر معتزله‌ی کلاسیک هستند و به جنبه‌های: «عقل، ضرورت عقلانیت، برابری انسان در دریافت نعمت عقل، تعریفی که از عقل بشری دارند، تأکیدی که بر توانایی عقل بشری دارند و اختیار» با معتزله کلاسیک مشترک هستند (Razani, ۲۰۱۴: ۱۶۲). از نظر هستی‌شناسی نومعتزله انسان بعنوان بخشی از هستی،

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

مخلوق خدا است، تجلی اراده خدا است، جسم و جان (نفس) هر دو مخلوق خدا هستند و هر دو محترم هستند. جابری و هستی به دو بخش تقسیم می‌شود، خداوند و عالم مخلوقین، وحی خاص و عام وسیله ارتباطی است، عالم خلق شامل جواهر و اعراض است (وصفی، ۱۳۸۷: ۷۰).

د-ارزش‌شناسی نومعتزله

در بعد ارزش‌شناسی و فلسفه‌ی اخلاق می‌توان گفت بیشتر نومعتزله مانند معتزله‌ی کلاسیک به حسن و قبح عقلی در اخلاق باور دارد، بدین معنا که در حیطه‌ی ارزش و اخلاق، عقل آدمی را در تشخیص و تمییز نیک و بد توانمند می‌شمارند، به عبارتی؛ «عقل» معیار برتر در تمیز نیک و بد است و احکام عقل را امضاء شده از سوی خدا می‌داند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱). بیشتر معتزله و نومعتزله بر ارزش «تفکر و تعقل، اختیار و آزادی عمل، مسئولیت و امر به معروف و نهی از منکر» تأکید دارند، همچنین هدف دین و شریعت را سعادت در این جهان می‌دانند (وصفی، ۱۳۸۷: ۷۳). جابری با این ادعای چالش برانگیز خود که «دین برای سعادت بشر و پیام و راهنمای زندگی برای این جهان است» از ابن سینا انتقاد می‌کند، که چرا سعادت را ماورا طبیعی نموده بود (وصفی، ۱۳۸۷: ۶۱).

اما نواندیشی نومعتزله تحت تأثیر ارزش‌های مدرنیته حامی ارزش‌هایی است که با ارزش‌شناسی معتزله متمایز است. برای نمونه ابوزید بر این باور بود که «زیبایی و هنر» ارتباط تنگاتنگی با دین دارد و بر آزادی فعالیت‌های هنری و آزادی بیان، بعنوان ارزش‌های بنیادین تأکید داشت (ابوزید، ۱۳۹۲: ۸۳). در مجموع می‌توان گفت؛ ارزش‌های بنیادین نومعتزله: اومانیسم، توجه و تأکید بر آزادی دینی، سیاسی، آموزشی، پژوهشی و فردی و مقولات مربوط به حقوق بشر، رشد و توسعه و حق انتقاد و پژوهش می‌باشد.

۵-دغدغه

مهم‌ترین دغدغه‌ای که محقق در این پژوهش با آن روبرو است و به دنبال بررسی آن می‌باشد آشنایی بیشتر با اندیشه‌های گروه نومعتزله می‌باشد و به صورت خاص پژوهشگر به دنبال بررسی مبانی فکری این گروه از دیگاه اندیشمند نامی آن ابوزید بوده و انتقادات وارده بر نظریات ابوزید را مورد بررسی قرار می‌دهد.

٦-اندیشه‌های ابوزید

- هدف بنیادین ابوزید

با پژوهش در مجموعه‌ی آثار ابوزید مشخص می‌شود که مسئله‌ی اصلی وی عدم رشد (سیاسی،

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

فرهنگی، اقتصادی) جوامع اسلامی است و برای حل این معضل «اصلاح دینی» را امری ضروری می‌داند. وی خاطر نشان می‌کند که نظام معرفتی اهل سنت از قرن سوم تاکنون تغییر نکرده است (ابوزید، ۱۳۹۶) و بر این اساس بر «تغییر» و اصلاح تأکید می‌کند. وی در جهت حرکت اصلاح دینی پروژه‌ی «نقد اسلام سنتی و بنیادگرا» را پیگیر بوده است که به ظن وی دچار انجماد فکری شده است، بعبارتی منتقد تاریخ اسلام است. ابوزید اسلام را از تاریخ اسلام تفکیک می‌کند، به تعبیری ابوزید منتقد تاریخ اسلام و تفاسیر اسلامی بوده است. وی بر این نظر است که نگاه و پژوهش علمی و غیرایدئولوژیک تاریخ اسلام امری ضروری است. اگرچه ابوزید بیشتر بعنوان صاحب‌نظر در قرآن شهرت دارد اما مبانی اندیشه‌های فلسفی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هنری وی گسترده است.

-هستی‌شناسی ابوزید

ابوزید پیرامون هستی‌شناسی در آثار خود بطور نامنسجم و صرفا بر حسب ضرورت نظریاتی را مطرح نموده است، کلیاتی از هستی‌شناسی وی در هستی‌شناسی نومعتزله ارائه شد و در اینجا در تکمیل آن مبحث به این نکته اشاره می‌شود که وی در کتاب «گفتمان دینی» بیان داشته است: «گفتمان دینی به اشتباه تأکید دارد که هستی بر اساس علت العلل اولیه یعنی «خدا» است. این گفتمان دینی خودش را مفسر کل هستی، طبیعت و اجتماع معرفی می‌کند. که آن را ارجاع می‌دهد به مبدأ نخستین که خدا همه کاره است و همه جا فاعل است. چنین گفتمانی نقش انسان، قوانین طبیعی و اجتماعی را تضعیف و حتی نفی نموده است و در جهت حکوم کردن شناخت علمی در جهت سلطه علما است» (ابوزید، ۱۳۹۴: ۸۱).

ابوزید همچنین در ادامه بحث بیان داشته است که چنین گفتمانی جهان را چنان نشان می‌دهد که خدا همچون یک عروسک باز است. چنین گفتمانی منکر شناخت علمی- تجربی است. به ادعای ابوزید این گفتمان ادامه سیر اشعری گری (اشاعره) قدیم است که منکر قوانین سببی در طبیعت است. ابوزید تصریح نموده است «غزالی عامل انکار علل سببی طبیعی بود. غزالی منکر فعل طبیعی بود» (ابوزید، ۱۳۹۴: ۹۸). به ظن و باور ابوزید حکومت اموی اشعریه را تقویت نمود زیرا برای سلطه نیاز به تز «جبر» داشت که بر اساس آن هستی جبر است و انسان صاحب اختیار نیست. اصرار و تأکید ابوزید بر مسئله‌ی فوق همان طور که خود بیان داشته ریشه در اندیشه‌ی اختیارگرایی معتزلی وی دارد. هدف او اندیشه‌های دمکراتیک قرن بیستمی اوست که خواهان افزایش نقش انسان و اومانیسم بود.

-معرفت‌شناسی ابوزید: نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی

ابوزید مدعی است که اسلام بر عقل تاکید دارد (ابوزید، ۱۳۹۴). با توجه به اینکه معرفت‌شناسی

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

ابوزید در بخش معرفت‌شناسی نومعتزله مطرح شد، در اینجا برای تکمیل بحث به این اشاره می‌شود که ابوزید بیان داشته است فهم هر فرد هرگز فهمی مطلق نیست، فهم هر فرد همیشه فهمی نسبي است زیرا فهم، تفسیر و تأویل اطلاعات بسته به گیرنده‌ی آن فرق می‌کند. در نتیجه ابوزید پیرامون حقیقت دینی نوشته است «حقیقت دینی یکی نیست، بلکه به اندازه‌ی تفسیرها و تأویل‌ها متعدد است، و تفسیرهای الهیاتی متعددی از حقیقت دینی وجود دارد» (ابوزید، ۱۳۹۲: ۱۶). همچنین از عوامل بسیار مهم در شیفتگی ابوزید به اندیشه‌ی اعتزالی موضوع عقل و اهمیت آن بوده است، برای مثال وی در کتاب «دایره‌های وحشت» بیان داشته است: «اسلام دین عقل است. من فکر می‌کنم پس من مسلمانم» (ابوزید، ۲۰۰۴: ۶). از نظر ابوزید شناخت امری نسبی است، زیرا که از یک سو بشری است و از سویی دیگر مقید و محدود به ابزارهایی که خود متغییرند. همین اصل، مبنای فهم تکاملی و پیشرفت بشر انسان‌ها در آراء پیشینیان است و از آنجا که شناخت امری نسبی است و تحول یا تکامل می‌یابد، باید نوعی شک نقادانه را به کار گرفت تا بتوان کاستی‌های اندیشه‌ی پیشینیان را شناخت و فرآیند معرفت انسانی را به پیش برد (ابوزید، ۱۳۹۴: ۴۴). در واقع نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی دو مبنای معرفت‌شناسی ابوزید است که تمام مبانی فکری دیگر وی را تحت شعاع قرار داده است و این نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی معرفتی در اندیشه‌های دینی، اجتماعی، سیاسی و تربیتی وی انعکاس دارد.

-الهیات ابوزید

از نظر ابوزید حقیقت دینی یکی است، بلکه به دلیل تفسیرها و تأویل‌ها متعدد و متنوع است، و به ظن وی تفسیرهای الهیاتی متعددی از حقیقت دینی وجود دارد (ابوزید، ۱۳۹۲: ۶۶). وی مدعی است که اسلام یک واحد ثابت معنایی نیست، و باور به ثبات معنایی دین، نقش عقل در زندگی را فلج می‌کند (ابوزید، ۱۳۹۴: ۸۱). دین در تحولات اجتماعی نقش محوری دارد. مهم تفسیری است که از دین می‌شود (وصفی، ۱۳۸۷: ۳۵). اما تفسیری از دین ارزش دارد که نگاه منفعت طلبانه نداشته باشد. نگاه سودجویانه دین را به ابزاری ایدئولوژیک مبدل می‌سازد. تفسیری از دین برای ابوزید مطلوب است که در خدمت صالح عمومی و توسعه عدالت باشد (وصفی، ۱۳۸۷: ۳۰). وی نقد تاریخ اندیشه دینی را ضروری می‌داند (وصفی، ۱۳۸۷: ۸۴). همچنین ابوزید تحت تأثیر نظریات زبانشناسی و تحلیل زبان مدعی است که در نظام معرفتی جدید «رسالت» مقدس است نه زبان و این در پاسخ به منتقدینی بود که او را متهم به کم اهمیت جلوه دادن به متن قرآن کرده بودند (وصفی، ۱۳۸۷: ۲۹). ابوزید پیرامون نگاه نقادانه‌ی علمی تأکید بر این داشت که در تاریخ اجتماعی اسلام باید در پی علت شدت یافتن جهل و ستم

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

و شیوع انقیاد گشت، وی مدعی بود تاریخ مسلمانان را نه به مثابه‌ی تاریخی مقدس بلکه به عنوان تاریخی بشری باید پژوهش نمود (Hirschkind, 1995: 21).

-انسان‌شناسی ابوزید

در تکمیل بحث انسان‌شناسی ابوزید باید به این نکته اشاره کرد که وی همچون معتزلیان خواهان احترام و توجه به نقش و اختیار انسان است. وی در این زمینه نوشته است «گفتمان دینی با تأکید بر نقش همگانی خدا منکر نقش انسان در تاریخ شده است» (ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۰۶). همچنین در تکمیل سخن خود بیان داشته است «گفتمان دینی به اشتباه و عمدة انسان را در نقطه مقابل الهی قرار داده است» (همان، ۱۳۹۴: ۱۰) با این ادعا که نقش خدا و انسان همخوانی ندارند و این اشتباه است. بطور خلاصه انسان ابوزید انسانی است که عقل دارد، آزاد است، انتخاب‌گر است، مختار است و مسئول است، که تمام این ویژه‌گی‌ها با اندیشه معتزله‌ی کلاسیک مشابه است (ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۰).

-ارزش‌شناسی ابوزید

مبانی ارزش‌شناسی ابوزید در راستای ارزش‌شناسی عمومی معتزله و نومعتزله است، اما ذکر این نکته ضروری است که ابوزید مانند دیگر نومعتزلیان به سعادت این جهانی بشر به اندازه‌ایی که اعتدال رعایت شود اهمیت می‌دهد. بطور کلی نومعتزلیان بر این باور هستند که گفتمان بنیادگرای اسلامی به رفاه و سعادت این جهانی به میزان منطقی و اعتدالی توجه نکرده است. بطور کلی ارزش‌های متعالی از نظر ابوزید: توحید، عدل و عدالت، عقل و عقل‌گرایی، برابری، آزادی و سعادت بشر است (ابوزید، ۱۳۹۴: ۹۲).

-زیباشناسی و هنر از نظر ابوزید

ابوزید در نگاهی انتقادی به اسلام‌گرایان سنتی (بویژه در مصر) بیان داشته است: «هنر، آزادی است، هنر گستره باروری است برای تحقق آزادی، چرا هنر موجب هراس اسلام گرایان سنت‌گرا می‌شود؟» (ابوزید، ۱۳۹۲: ۶۰). «اشتباه اینجا است که حقیقت فلسفی را با حقیقت هنری یکسان در نظر می‌گیرند. رابطه‌ی هنر با دین انداموار است و نمی‌توان بطور قطعی دریابیم هنر در دامان دین زاده شده یا دین در دامان هنر» (همان: ۹۲). ابوزید توجه خاصی به امور مربوط به زیباشناسی و هنر داشته است. وی در میان مباحث تفسیری و تحلیلی خود پیرامون قرآن در دفاع از اهمیت و آزادی هنر به عناصر هنری و زیبایی قرآن اشاره نموده است، «همه‌ی گروه‌های متعصب از هنر بدشان می‌آید» (همان: ۹۱) ابوزید بر این نظر است که فلسفه و هنر را نباید با یک منطق تحلیل و تفسیر کرد. وی خواهان آزادی هنری و فعالیت‌های هنری بود، گرچه در بیان آراء خود پیرامون آزادی هنری بنظر می‌رسد عامدانه مرز دقیقی برای تفکیک هنر

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

و محدودیت‌های اخلاقی مشخص نکرده است.

-نسبت دین و سیاست در اندیشه‌های نومعتزله ابوزید

ابوزید یکی از متفکران نحله نومعتزلی است که از شخصیت‌ها و اندیشمندان غیرمعتزلی تأثیر پذیرفته است که از جمله آنها می‌توان به ابن رشد (۵۹۵ - ۵۲۰)، ابن عربی (۹۳۸-۵۹۰) و عبدالقاهر جرجانی(۴۷۴-۴۰۵) اشاره نمود. از این رشد در عقل‌گرایی و تفکیک قائل شدن میان فلسفه و دین، از ابن عربی در تصوف و تأویل عرفانی، «دین عشق» و رواداری تأثیر پذیرفته است. همچنین ابوزید تحت تأثیر متفکران و فلاسفه‌ی معاصر متعددی در اندیشه‌ی قرآن‌شناسی و اصلاح‌طلبی خود بوده است. لازم به ذکر است که اندیشه‌های ابوزید به عنوان یک اسلام‌شناس نواندیش دائمة چالش انگیزه بوده است و با انتقادها و پاسخ‌های گوناگونی روبرو شده است. محورهای اصلی نظریات ابوزید را می‌توان به چند مقوله‌ی اصلی تقسیم نمود:

- دین امری ضروری است و نمی‌توان آن را از جامعه و بشریت حذف و یا انکار کرد (ابوزید، ۱۳۹۲).
- اسلام دین عقل است و عقلانیت بر آن حاکم است، این موضوع از مبانی فکری مشترک معتزلیان است (ابوزید، ۲۰۰۴).
- تنها منابع شناخت اسلام، قرآن و عقل (عقل بشری) هستند (ابوزید، ۲۰۰۴).
- برخی از مفاهیم دینی (اسلامی تاریخمند هستند (ابوزید، ۱۳۸۹) و مفاهیم دینی را باید با توجه به افق‌های تاریخی تفسیر و تأویل نمود.
- اسلام (چیستی اسلام) معانی متعددی دارد و نیاز به تأویل دارد (ابوزید، ۱۳۸۹).
- ارائه‌ی تفسیر و تأویلی نوین از مفاهیم قرآنی و اسلامی ضروری است (ابوزید، ۱۳۹۴).
- اسلام با آزادی و حقوق بشر سازگار است (ابوزید، ۲۰۰۴).
- اسلام با مدرنیته سازگار است.
- اسلام با اسلام‌گرایی یکی نیست.
- دین با معرفت دینی یکی نیست.
- ایدئولوژی‌زدایی از اسلام امری ضروری است (ابوزید، ۱۳۸۹).
- اسلام با سکولاریسم سازگاری دارد (ابوزید، ۱۳۹۲).

-دیدگاه اجتماعی و سیاسی ابوزید

ابوزید خود تأکید نموده است که صرفاً متفکری آکادمیک یا منفک از جامعه نبوده است و دائماً به

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

مسائل کلی اجتماعی و سیاسی توجه داشته است (ابوزید، ۱۳۸۹: ۱۰۲). اندیشه‌های ابوزید پیرامون اجتماعی سیاست و فرهنگ مفصل است که در اینجا این اندیشه‌ها طبقه بندی و تفکیک می‌شود:

۱ - نگاه انتقادی به وضع موجود: ابوزید بر این باور بود که جوامع عربی و اسلامی در بحران است، در همه سطوح و سویه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و فکری به یکسان بحرانی و دستخوش رکود است (ابوزید، ۱۳۹۴: ۸۹). جوامع اسلامی نشخوار کننده‌ی دستاوردها و پیروزی‌های پیشینیان شده‌اند (ابوزید، ۱۳۹۴: ۲۵). جوامع ما ساختار سنتی خود را نگه داشته است و صرفا ظاهرش مدرن شده است (ابوزید، ۱۳۹۲: ۳۹).

۲ - رابطه‌ی دین و قدرت: ابوزید پیرامون رابطه‌ی دو حوزه دین و قدرت بیشتر بر مقوله‌ی ایدئولوژی زدایی تأکید دارد. ایدئولوژی زادیی مبحثی است که ریشه در اندیشه‌های مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م) پیرامون ضرورت شناسایی ایدئولوژی کاذب دارد، همچنین ابوزید به مانند آرکون و بسیاری از نومعتزلیان، تحت تأثیر مکتب انتقادی (هابرماس) و فرانوگرایی (فوکو)، به نقد ایدئولوژی و قدرت پرداخته است. بطور کلی ایدئولوژی زدایی از عناصر کلیدی این نحله می‌باشد. جابری، آرکون و ابوزید اسلام را فراتر از ایدئولوژی می‌دانند. بر این اساس ابوزید مدعی بود که در پژوهش حقایق اسلام باید عناصر دخیل از جمله عناصر ایدئولوژیکی (دولت و قدرت) که در سیر تاریخی وارد حقیقت اسلام شدند شناسایی و حذف شوند (Hirschkind, ۱۹۹۵: ۱۰۱).

۳- تجددگرایی و اصلاح: ابوزید اسلام خود را اسلام تجدد گرا معرفی می‌کند و مقولات مدرنیته، حقوق بشر، دمکراسی و عقلانیت را می‌خواهد با اسلام ترکیب کند.

۴- تأکید بر برابری و حقوق زن: ابوزید در دفاع از نظریات فمنیستی خود مدعی بود که باید اصل و فرع را در گفتارهای قرآنی بازشناخت. هر جا سخن از عبادت یا آفرینش است خدا میان زن و مرد فرقی نگذاشته است. اما هنگامی به قلمرو اجتماعی می‌رسد گفتارهای قرآنی تبعیض آمیز به نظر می‌آیند. آیات مربوط به موقعیت اجتماعی بستگی به سیاق" نزول آیات هستند. این آیات را باید فرع دانست و آیات ناظر بر برابری در آفرینش را باید اصل دانست (ابوزید، ۱۳۹۲: ۱۸).

۵- معضل جادو باوری (امر خیالی و امر واقعی): ابوزید به عنوان یک نقاد اجتماعی و دینی، مدعی است ذهنیت عمومی در جوامع اسلامی نمی‌تواند میان شخصیت و بازیگری که نقش آن شخصیت را بازی می‌کند تمایز بگذارد. وی بر ضرورت تفکیک و تمایز قائل شدن میان نمایاننده و امر نمایان شده و به تعبیری میان امرخیالی و امرواقعی تأکید دارد (ابوزید، ۱۳۹۴: ۴۹). ابوزید در تحلیل‌های تبارشناختی

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

خود به این نتیجه رسیده بود که ساختار فرهنگی و فکری پیش از ظهور اسلام اسطوره ایی بوده است و اسلام (قرآن) در فرآیند دیالکتیکی خود برخی از عناصر اسطوره‌ایی را بعلت اینکه بخشی از ساختار فکری و زبانی اعراب حجاز بود را نگه داشت و بسیاری از عناصر نامطلوب را مانند جادو و جادوگری را طرد نمود. اما از سوی جامعه اندیشه و ذهنیت اسطوره‌ایی و جادو باوری گرچه ضعیف شد اما کماکان باقی ماند، چنان که فرهنگ اسلامی هنوز میان امر خیالی و امر واقعی نمی‌تواند تفکیک قائل شود که این از بقایای اندیشه ابتدایی جادویی است که نمی‌تواند تمایزی میان زبان به مثابه دستگاه نشانه‌ها و مدلول‌ها قائل شود (ابوزید، ۱۳۹۴: ۴۹). تفکیک کلمه بعنوان « دال » و معنا، بعنوان مدلول از مباحثی است که ابوزید بر اساس اندیشه‌های اعتزالی و زبانشناختی خود نتایج متعددی می‌گیرد از جمله اینکه: کلمات مقدس نیستند، بلکه معنا و غایت مقدس است. از سوی دیگر تفکیک میان امر خیالی و امر واقعی را در مبحث آزادی بیان و آزادی هنر مطرح می‌کند، بدین وجه که علت ضدیت و نابردباری اسلامگرایان (سنت‌گرا) در بسیاری مورد این است که آثار فکری و هنری (مانند شعر و نقاشی و مجسمه سازی و سینما) را امر واقعی در نظر می‌گیرند (ابوزید، ۱۳۹۲: ۹۸).

۶- سکولاریسم: ابوزید مدعی بود سکولاریسم در جوهره‌ی خود تأویل راستین و فهم علمی از دین است، وی مدعی بود سکولاریسم جدایی دین از حیطه دولت است نه جدایی حیطه‌ی دین از جامعه (ابوزید، ۱۳۹۴: ۳۷)، این ادعا منتقدین اسلامی فراوانی داشته است.

۷- از دید ابوزید، نسبی‌گرایی، تأکید بر دید انتقادی، سکولاریسم، آزادی و هنر، دلالت‌های تربیتی دمکراتیک و آزادی‌خواهانه‌ایی دارد که بطور کلی و عمومی با تربیت اسلامی سنت‌گرا تفاوت و تعارض دارد.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

نتیجه‌گیری

ابوزید در دفاع از تأویل و کثرت‌گرایی مدعی است که نتیجه‌ی توجه به انواع تأویل‌ها امکان فهم متعدد از دین را بوجود می‌آورد. همچنین در پاسخ به انتقاد پیرامون باز شدن راه تأویل‌های شاذ و ایجاد تفرقه بیان داشته است تأویل مذموم و ناپسند برخاسته از امیال و منافع اقلیتی است. تفاوت‌های تأویلی عامل جدایی و تفرقه نیست. از سویی اختلاف در تأویل، نتیجه‌ی تفرقه و تعدد ایدئولوژی است نه سبب آن. ابوزید اسلام خود را اسلام تجددگرا معرفی می‌کند و در این راستا همچون معتزلیان خواهان احترام و توجه به نقش و اختیار انسان است. انسانِ آرمانی ابوزید انسانی است که عقل دارد، دیندار است. آزاد است، انتخاب‌گر است، مختار و مسئول است. که این ویژه‌گی‌ها در بنیان با اندیشه معتزله‌ی کلاسیک مشابه است.

اما ابوزید این معیارها و ویژگی‌های آرمانی را در قالب نوین مدرنیته آورده است. در نتیجه انسان مطلوب ابوزید ویژگی‌های نوینی دارد که عبارتند از: انسان سکولار، صلح‌جو و گریزان از خشونت، اهل تحمل دیگری، اهل تساهل و تسامح به شیوه دمکراتیک و اهل مُدارا. در بُعد اجتماعی نیز ابوزید می‌خواهد مقولات مدرنیته، حقوق بشر، دمکراسی و عقلانیت را با اسلام ترکیب کند. همچنین مانند دیگر نومعتزلیان به سعادتِ این جهانی بشر به اندازه‌ایی که اعتدال رعایت شود اهمیت می‌دهد. وی مانند نومعتزلیان دیگر بر این باور است که گفتمان سنت‌گرای اسلامی به رفاه و سعادت این جهانی به میزان منطقی و کافی توجه نکرده است. همچنین با توجه به مبانی نظری ابوزید آشکار است که ارزش‌های متعالی وی عبارتند از: توحید، عدل و عدالت، عقل و عقل‌گرایی، دمکراسی، سکولاریسم، برابری، آزادی و سعادت بشر است و چنین ارزش‌هایی آرمان‌های بنیادینی هستند که جامعه مطلوب ابوزید را شکل می‌دهد.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

منابع و مأخذ

ابن العبری، (۱۳۷۷)، مختصر تاریخ الدول، ترجمه عبد المحمد آیتی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ابوزهره، محمد، (۱۳۸٤)، تاریخ مذاهب اسلامی، ترجمه علی رضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۷)، چنین گفت ابن عربی. ترجمه‌ی سید محمد راستگو. تهران: نشرنی.

ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۹)، معنای متن، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا، تهران: انتشارات طرح نو.

ابوزید، نصر حامد، (۱۳۹۳)، نوآوری، تحریم و تأویل. ترجمه‌ی مهدی خلجی. آموزشگاه توانا.

ابوزید، نصر حامد، (۱۳۹٤)، اندیشه و تکفیر. ترجمه محمد جواهر کلام. تهران: انتشارات نگاه معاصر.

ابوزید، نصر حامد، (۲۰۰٤)، دوائر الخوف. دارالبیضا: المرکز الثقافی العربی.

اقبال، عباس، (۱۳۷۹)، خاندان نوبختی، چاپ دوم، تهران: نشر کتابخانه طهوری.

بوعمران، شیخ، (۱۳۸۲)، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن. ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.

توفیقی، حسین، (۱۳۸۱)، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران: انتشارات سمت.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، شریعت در آینه معرفت، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.

حاجی‌اسماعیلی، محمدرضا و بنائیان‌اصفهانی، علی (۱۳۹٤)، بررسی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی در هرمونتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آ« بر بعضی برداشت‌های تفسیری وی از قرآن، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۱۵ (۱)، ٤٦-۲۹.

خدادادی، محمد اسماعیل، (۱۳۸۱)، مبانی علم سیاست، قم: انتشارات یاقوت.

دهخدا، (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی علامه دهخدا، ج ۸، دانشگاه تهران.

رئیس السادات، سید حسین، (۱۳۸۲)، اندیشه‌های کلامی شیعه، چاپ اول، مشهد: نشر جلیل.

شفیعی، محمود، (۱۳۸٦)، آزادی سیاسی در اندیشه‌های شیعه و معتزله، قم: قلم نو.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، (۱۳۷۳)، توضیح الملل، ترجمه مصطفی خالقدادهاشمی، تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی، جلد اول، چاپ چهارم، انتشارات اقبال.

شیخ السلامی، سید اسعد، (۱۳٦۳)، سیر اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.

طالقانی، سید حسن، ملک مکان، حمید، (۱۳۹۱)، چیستی عقل در عقل‌گرایی معتزله. فصلنامه فلسفه و کلام؛ کلام اسلامی، ۲۱ (۸٤)، ص۱۲۹-۱٤۲.

عالم، عبدالرحمن، (۱۳۷۹)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.

عدالت‌نژاد، سعید، (۱۳۸۰)، نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، چاپ اول، تهران: مشق امروز.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]

[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

علوی‌مهر، حسین و جبرئیلی‌جلودار، عبداله (۱۳۹۸)، نقد رویکرد نصر حامد ابوزید در تفسیر علمی بر اساس دیدگاه آیه الله معرفت، مجله آموزه‌های قرآنی، ۱۶ (۳۰)، ۲۵۸-۲۳۳.
عنایت، حمید (۱۳۸٤)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاالدین خرمشاهی، تهران: نشر خوارزمی.
فاخوری، حنا، (۱۳۸٦)، خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
فرمانیان، مهدی، (۱۳۸٦)، فرق تسنن، قم: انتشارات ادیان.
فرهنگ دانشگاهی، (۱۳۷۲)، مولف و مترجم احمد سیاح.
کوربن، هانری، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی. تهران: انتشارات کویر.
محسن، نجاح، (۱۳۸۵)، اندیشه سیاسی معتزله، ترجمه، باقر صدری نیا، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
مشکور، محمد جواد، (۱۳۵۳)، ترجمه فرق الشیعه نوبختی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، آموزش عقاید، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
معین (۱۳۸٦)، فرهنگ فارسی معین، انتشارات امیر کبیر.
مقدسی، مطهر بن طاهر، (۱۳۷٤)، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، جلد ۱و ۲، چاپ اول، تهران: انتشارات آگه.
منصورزاده، محمدباقر و مسعود، زهرا (۱۳۹٦). بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید، فصلنامه سیاست، ٤(۱۳)،ص ٤۹-۳۷.
موسوی بجنوردی، محمد کاظم، (۱۳۸۳)، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد دوازدهم، چاپ اول، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
نوبختی (بی‌تا)، ابومحمد حسن بن موسی، فرق و مذاهب شیعه، ترجمه علی دشتستانی.
همامی، عباس و رجب زاده، حسین، (۱۳۸۸)، مبانی و روش‌های تفسیر معتزله. فصلنامه پژوهش دینی، ۱۹، ص ۷-۲۲.
وصفی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، نومعتزله: گفت و گوی انتقادی با: نصرحامد ابوزید، عابد الجابری، محمد آراکون، حسن حنفی. تهران: نشر نگاه معاصر.
Hirschkind, Charles (1995). Heresy or Hermeneutics: the Case of Nasr Hamid Abu Zayd. The American Journal of Islamic Social Sciences: 12:4. Pp463-477
Muhammad, A. (2012). Mutazila-Heresy; Theological and Rationalist Mutazila; Al-Mamun, Abbasid Caliph; Al-Mutawakkil, Abbasid Caliph; The Traditionalists. Middle-East Journal of Scientific Research XII/7, 1031-1038.
Razani, G. (2014)." From Mu'tazilism to New Mutazilites, a study of factors in shaping the

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]
[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]

formation of and, intellectual evolution of old Mutazilism and new Mutazilism". J. Sci. Today's World, volume 3, issue 6, PP. 258-265

به این مقاله این‌گونه ارجاع دهید: DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۱۱۰۱۰۳

عباسی، اباصلت؛ درخشه، جلال؛ نوذری، حسینعلی (۱٤۰۰)، «نسبت دین و دولت در اندیشه‌های نومعتزله با تأکید بر اندیشه ابوزید» فصلنامهٔ پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، س۱۱، ش۱، بهار ۱٤۰۰، صص ٦۷-۳۹.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-09]

[DOR: 20.1001.1.23222980.1400.11.1.5.3]