

## نقد و بررسی مبانی هستی‌شناختی جریان نواعترال در شمال آفریقا (با تأکید بر نصر حامد ابوزید و حسن حنفی)

عبدالله جبرئیلی جلودار<sup>۱</sup>

### چکیده

جریان نومعتزله شمال آفریقا به اقتضای دورانی که در آن زندگی می‌کردند، تحت تأثیر مدرنیته غربی، مسائل نظری عقلانیت را معطوف به مدرنیته حل کردند. براین اساس، مبانی آنها در فهم معارف دین با معتزله قدیم فرق می‌کرد؛ زیرا معتزله قدیم براساس مبانی عقلی و فلسفه توحیدی بود؛ ولی نومعتزله در شمال آفریقا برخلاف اسلاف خود، براساس تعامل با غرب، توجه به عقب‌ماندگی جوامع اسلامی و تلاش برای برقراری سازگاری بین دین و مدرنیته، رویکرد خاصی را در تفسیر آیات قرآن در پیش گرفتند.

آنان در مبانی هستی‌شناختی عمدتاً نظام هستی را امری مادی و متحول و در حال تغییر می‌دانند و رابطه خدا و انسان و جهان را در بررسی گزاره‌های دینی نادیده می‌گیرند. از آنجاکه نظام هستی بر تفکر اعتزال نو با عینک عقل تجربی نگاه می‌شود، اکثر مفاهیم و آموزه‌های وحیانی و غیبی مانند خدا، فرشته و بهشت و جهنم، یا مورد انکار واقع می‌شود و یا به تأویل بدون ضابطه دچار می‌گردد.

این تحقیق درصدد است با روش توصیفی و تحلیلی و انتقادی، مبانی هستی‌شناختی و شاخصه‌های تفسیر عقلی جریان نومعتزله در شمال آفریقا به‌ویژه نصر حامد ابوزید و حسن حنفی را تصویر کرده و آسیب‌های آن را در قالب آسیب‌های مبانی هستی‌شناختی بررسی کند.

**واژگان کلیدی:** جریان‌شناسی تفسیری، مبانی هستی‌شناختی، نومعتزلیان، نصر حامد

ابوزید، حسن حنفی.

---

۱. دکتری تفسیر تطبیقی (jebraman2020@gmail.com).

### مقدمه

در قرن نوزدهم جریانی فکری در کشورهای اسلامی به وجود آمد که بعدها به «اعتزال نو» نامیده شد. گرچه معتزلیان جدید در برخی از مبانی معرفتی و کلامی، با معتزله قدیم اشتراکات و تشابهاتی دارند، اما در تعریف عقل، نوع نگاه به دین و روش فهم نصوص دینی، با معتزله تاریخی تفاوت اساسی دارند.

اصولاً شناخت جریان اعتزال نو که داعیه تفسیر عقلی دارند، همراه با شناخت مبانی و شاخصه‌های فکری آنها کمک زیادی به منطق فهم درست قرآن می‌کند. در مبانی هستی‌شناختی این دسته از نومعتزلیان، آنها به جای خداوند، انسان را و به جای مابعدالطبیعه، طبیعت را مد نظر دارند. به این ترتیب، مسائل ماوراء الطبیعة را یا انکار و یا به صورت عقل‌پسند و مادی توجیه می‌کنند، تأثیراتشان را بر عالم هستی نادیده می‌گیرند و نیز به جای وحی الهی، وحی تاریخی را قائل‌اند. به عبارت دیگر: معتقدند که خداوند تدبیر امور دنیا را به انسان داده و انسان با استفاده از عقل خود، طبیعت را تسخیر کرده است و دین از هیچ قداستی برخوردار نیست.

این تحقیق به لحاظ مکانی، به محدوده جغرافیایی شمال آفریقا تعلق دارد و به لحاظ زمانی، با اینکه خاستگاه اصلی جریان تفسیری عقل‌گرای نواعترالی با محمد عبده آغاز می‌شود، ولی تمرکز اصلی این پژوهش بر دورانی است که با محمد آرکون (۱۹۲۸ - ۲۰۲۰م) آغاز و تا حسن حنفی ادامه یافته است. البته در این میان، متفکرانی مورد بحث قرار می‌گیرند که دارای آثار تفسیر قرآن یا فهم متون دینی هستند.

ما در این پژوهش به نقد و آسیب‌شناسی مبانی هستی‌شناختی نومعتزلیانی چون نصر حامد ابوزید و حسن حنفی در فهم آموزه‌های دینی می‌پردازیم.

### چارچوب مفهومی

برای اینکه به تبیین درست نظرات آنها در حوزه مبانی هستی‌شناختی بپردازیم، نخست بعضی از مفاهیم کلیدی این تحقیق را که بیشترین کاربرد را دارند، بیان می‌کنیم.

### ۱. جریان و جریان‌شناسی

واژه جریان از ریشه «جری»، به معنای روان بودن آب، عبور کردن و حرکت گذراست

(جوهری، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ص ۲۳۰۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۴، ص ۱۴۰؛ زبیدی واسطی، ۱۳۸۵ق: ج ۱۹، ص ۲۸۰). لغت‌دانان پارسی نیز برای آن، معانی‌ای مانند رفتن، روان شدن، سیلان، به حرکت درآمدن و به تموج درآمدن در نظر گرفته‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷ق: ج ۵، ص ۷۶۷۳؛ معین، ۱۳۸۴ق: ج ۱، ص ۱۲۲۶).

در متون عربی، از جریان فکری به «التیار الفکری» تعبیر می‌شود که از ریشه «تیر» به معنای موج دریا گرفته شده است (شیبانی، ۱۳۹۴ق: ج ۱، ص ۹۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ص ۹۸). کسانی که جریان‌شناسی فرقه‌ها و مطالعه جریان‌های مختلف را انجام داده‌اند، کمتر به تعریف جریان یا جریان‌شناسی پرداخته‌اند؛ زیرا مسئله جریان و جریان‌شناسی چندان قدمتی در مطالعات دینی ندارد.

«جریان» در اصطلاح برخی دین‌پژوهان به معنای «تشکل، جمعیت و گروه اجتماعی معین که علاوه بر مبانی فکری، از نوعی رفتار ویژه اجتماعی برخوردار است» (خسروپناه، ۱۳۸۹ق: ص ۲۰) یا «جمعیت مدیریت‌شده تأثیرگذار بر جامعه» (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳ق: ج ۱، ص ۹۳) آمده است.

براساس این تعریف، به اندیشه نظام‌مند یک شخصیت علمی که به‌صورت تشکل اجتماعی ظاهر نشده است، جریان گفته نمی‌شود. بنابراین، صبغه اجتماعی، اندیشه مشخص، رفتار معین و مرتبط با آن اندیشه و داشتن تعدادی پیرو، ویژگی‌های جریان‌های اجتماعی‌اند. ازاین‌میان، گروهی که زمینه فکری بیشتری دارد، جریان فکری محسوب می‌شود. جریان فکری، تشکل و جمعیت اجتماعی‌ای است که مبانی اندیشه‌ای خاص دارد (خسروپناه، ۱۳۸۹ق: ص ۲۰).

بنابراین در تعریف جریان، جمعیت مدیریت‌شده و تأثیرگذار در جامعه مهم است. گاهی تأثیرگذاری فرهنگی است که جریان فرهنگی می‌شود و گاهی تأثیرگذاری سیاسی است که جریان سیاسی می‌شود و یک وقت تأثیرگذاری فکری است که جریان فکری می‌شود. باین‌وجود، جریان اعتزال نو یک جریان فکری است. البته می‌تواند تأثیر فرهنگی و اقتصادی بگذارد؛ اما اصالتاً این جریان فکری است (ر.ک: عرب‌صالحی، ۱۳۹۳ق: ج ۱، ص ۹۴).  
جریان‌شناسی نیز که شناخت جریان را به عهده دارد، عبارت است از: «شناخت منظومه

و گفتمان، چگونگی شکل‌گیری، معرفی بنیان‌گذاران و چهره‌های شاخص و تأثیرگذار یک گروه فکری، فرهنگی، سیاسی، و...» (همان).

منظور ما از جریان در این نوشتار، گفتمان فکری فرقه یا مذهب خاصی است که دارای چارچوب و نظام خاص است. جریان نومعتزله یعنی دسته‌ای از افراد اهل سنت که در دو قرن اخیر قرآن را با روش عقلی خاص خود فهم و تفسیر می‌کنند و تکیه‌گاهشان در تفسیر قرآن، بر علوم جدید غرب و عقل مدرن است. بررسی منظومه فکری و گفتمان این گروه و معرفی چهره‌های شاخص آنها و تأثیرگذاری آنها در حوزه مباحث قرآن‌شناختی و تفسیری را جریان‌شناسی نومعتزله می‌نامیم.

## ۲. اعتزال نو و نومعتزله

اعتزال در لغت، دور کردن چیزی و دور شدن از چیزی است (متعدّی و لازم)؛ چه از نظر عمل یا بیزاری فکری یا روحی یا غیر اینها و چه با بدن و جسم یا با قلب و دل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۵۶۵).

واژه «اعتزال نو» یا «الاعتزال الحديث» را نخستین بار ایگناس گلدزیهر مستشرق آلمانی در کتاب العقیده و الشریعه فی الاسلام به کار برد. او این عنوان را بر جهت‌گیری فکری گروهی از متفکران مسلمان سنی در دوره معاصر اطلاق کرد (ر.ک جولد تسهیر، ۱۹۹۴: ص ۲۵۹).

نومعتزله یک جریان فکری است که توسط گروهی از متفکران سنی اشعری‌مسلک در قرن نوزدهم میلادی با نگاهی به اندیشه‌های معتزله قدیم در مصر ایجاد شد. گروهی که امروزه معتزله جدید یا نومعتزله نامیده می‌شوند، برخی نظریه‌های متکلمان معتزلی قدیم را احیا کردند (حسینی شاهرودی، ۹۰/۱۲/۱۰، [www.tahour.com](http://www.tahour.com)).

## ۳. مبانی تفسیری

مبنا در لغت به معنای «شالوده و اساس» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل ماده «بنی»)، اسم مکان از ریشه «بنی، یبنی» و یا مصدر میمی به معنای ساختن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل ماده «بنی»). این واژه در عرف عام به معنای هر چیزی است که اساس و بنیاد چیز دیگری قرار گیرد (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۲۰ق، ذیل ماده «بنی»). مبنا، به پایه و اساس قصر نیز اطلاق شده است

(فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ذیل ماده «بنی»). مبانی، جمع «مبنا» به معنای اساس و شالوده‌ها و بنیان‌های یک شیء است؛ خواه آن شیء مادی باشد یا معنوی.

در اصطلاح علوم، مبانی به مجموعه مقدمات بدیهی و یا نظری هر علمی گفته می‌شود (التهانوی، ۱۹۹۶م: ج ۱، ص ۱۲) و گاهی به معنای اصول و زیرساخت‌های هر علم به کار می‌رود (همان: ۳۳). برخی نیز از مبانی به پیش‌فرض‌های بنیادین تعبیر کرده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ص ۱۱).

امروزه تعریفی از «مبانی» نزد محققان شهرت یافته است که مبانی هر علم، باورهای بنیادینی هستند که در قالب مجموعه‌ای از قضایا، بخشی از مبادی تصدیقی آن علم را تشکیل می‌دهند و اصول موضوعه آن علم شناخته می‌شوند و مسائل آن علم بر آنها استوارند (سبزواری، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۸۷-۸۸).

با توجه به موضوع این تحقیق می‌توان گفت: مراد از «مبانی تفسیری نومعتزله»، پیش‌فرض‌ها و زیرساخت‌هایی است که اندیشمندان نومعتزله به آنها پایبند بوده‌اند و هرچند نسبت به آنها دلیل اقامه نکرده باشند، ولی در تفسیر عقل‌گرایانه خودشان بر آنها تکیه کرده‌اند و بر پایه آنها به تفسیر قرآن پرداخته‌اند (رهنمایی، ۱۳۸۸: ص ۶۷).

در جریان‌شناسی تفسیری نومعتزله در شمال آفریقا، مبانی هستی‌شناختی آنان را دنبال می‌کنیم و به آسیب‌شناسی و بررسی آنها در حوزه فهم آموزهای دینی می‌پردازیم.

### مبانی هستی‌شناختی نومعتزله در فهم متن دینی

مبانی هستی‌شناختی ناظر به تحلیل‌های فلسفی و تفسیر و توصیف عقلانی از هستی و عالم است. هستی‌شناسی سه ضلع اصلی مسائل فلسفی (خدا، جهان و انسان) را دربر می‌گیرد. خدا، هستی مطلق و مبدأ آفرینش هستی‌های نسبی و لایتغیر است و انسان و جهان، هستی‌های نسبی هستند.

هریک از مکاتب فلسفی، نگاه ویژه‌ای به این سه مقوله دارند. برای مثال، ماتریالیسم وجود خدا را منکر می‌شود و وجود جهان و انسان را تنها به صورت مادی می‌پذیرد. اتمیسم معتقد است که جهان در اثر به هم خوردن اتم‌ها و کاملاً ناگهانی به وجود آمده است، پس آفریننده‌ای ندارد.

در این راستا قرآن کریم به‌عنوان جامع‌ترین و موثوق‌ترین منبع الهی به‌زیبایی، هستی را در هر سه مقوله یادشده به تصویر می‌کشد و دیدگاه خود را بیان می‌کند. از نظر قرآن پس از این دنیای مادی، جهان پایدارتری وجود دارد که انسان در نهایت باید به آنجا رهسپار گردد؛ پس دل به خوشی‌های زودگذر دنیوی نمی‌بندد و سعی می‌کند هر لحظه به سمت رستگاری و کمال حرکت کند.

از نظر عمده متفکران جریان نومعتزله، نظام هستی، امری مادی و متحول و در حال تغییر است و رابطه خدا و انسان و جهان به‌کلی نادیده گرفته می‌شود. آنها به هستی بر اساس عقلانیت ابزاری و کاربردی نگاه می‌کنند. اینک به مبانی هستی‌شناختی آنها در مواجهه با متن دینی می‌پردازیم.

#### ۱. واقع‌گرایی حسی و انکار واقعیت‌های غیرمادی

نخستین و اصلی‌ترین انگاره هستی‌شناختی دینی، اعتقاد به عالم ماوراء الطبیعه و به اصطلاح، عالم غیب است. بسیاری از اندیشمندان نومعتزله در زمینه هستی‌شناسی، به نوعی واقع‌گرایی معتقدند؛ بدین معنا که جهان عینی و بیرونی را قابل شناسایی و واقعی می‌دانند. اما بر این موضوع تأکید دارند که متافیزیک و عالم ماورای ماده مربوط به سپهری است که غیرقابل تأمل و غیرقابل دسترس برای فهم بشر است. در نتیجه، تأکیدشان بر فهم عقلی این جهانی از عالم است.

براین اساس در هستی‌شناسی نومعتزله، طبیعت و مابعدالطبیعه، دین، تاریخ، مقدس و غیرمقدس به هم وابسته و جدایی‌ناپذیرند. البته واقعیت قابل پژوهش را واقعیت عینی و ملموس می‌دانند و واقعیت از نظر آنها دارای مفهومی وسیع و قابل انطباق بر همه نهادهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی است (ابوزید، ۱۹۹۴: ص ۱۰۰).

عقل‌گرایی نومعتزله، سبب شده تا پیرامون «هستی این جهانی» تفسیری با رویکرد تجربی داشته باشند و همه چیز را با عقل خودشان بسنجند. براین اساس برخی از مقوله‌های مطرح در سنت مانند جن و برخی از قصص قرآنی را با تعبیر مجازی بودن، تأویل کرده و واقعی بودن آنها را رد کنند.

به اعتقاد ابوزید، مفاهیم سحر، جن، شیاطین، حسد و اعمال خاص همراه با آن،

همچون تعویذ، طلسم و باورهایی مانند تأثیرگذاری چشم‌زخم و افسون زبان که در قرآن مطرح شده است، مفاهیم ذهنی مردم عصر نزول اند که در فرهنگ عرب پیش از اسلام وجود داشتند. از این رو، نمی‌توان وجود این مفاهیم را در قرآن، دلیل بر وجود خارجی آنها دانست (ر.ک: ابوزید، ۱۳۷۶: ص ۳۵۹-۳۵۸).

## ۲. طبیعت‌گرایی

در نگاه اکثر متفکران نواعترله، طبیعت و هستی مانند یک شیء بی‌جان است. آنان رابطه انسان و جهان و خداوند را به کلی تغییر داده و خداوند را از بالای سر انسان و جهان برداشته‌اند و انسان را مسلط بر طبیعت معرفی کرده‌اند. این نگاه مادی‌گرایانه به عالم که برگرفته از فرهنگ غرب و ناشی از عقل خودمحور است، انسان را موجودی فرض می‌کند که تمام سعی خودش را معطوف تسخیر طبیعت می‌کند و علم و تکنولوژی را در جهت سیطره و سلطه طبیعت به کار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

نواعترلیون این نگرش را به انگاره‌های دینی و مفاهیم دینی سرایت می‌دهند. در نتیجه تمام قداست دین در نگاه آنها از بین می‌رود یا خیلی کم‌رنگ می‌شود. براین اساس، آنها به دین و مقدسات آن با نگاه بشری می‌نگرند. در نتیجه به جای دین، خداوند، وحی الهی و متافیزیک، به ترتیب این موارد قرار می‌گیرد: فلسفه، انسان، وحی تاریخی و طبیعت مادی.

حسن حنفی به عنوان یکی از نواعترالیون معتقد است: «مراد از بهشت و آتش جهنم (در قرآن) نعمت و عذاب همین دنیا است؛ نه اینکه عالم دیگری باشد و انسان پس از مرگ در آن محسور شود. عالم دنیا و عالم آخرت در همین زمین است و بهشت همان امور خیری است که در این دنیا به انسان می‌رسد و آتش هم همین شروری است که در این دنیا به او می‌رسد» (حنفی، ۱۹۹۸م: ج ۴، ص ۶۰۵).

## بررسی

---

۱. هربرت مارکوزه در کتاب انسان تک‌ساختی آورده است: «دانش طبیعی که به طبیعت چون مجموعه‌ای از ابزار و وسایل بالقوه می‌نگرد، اعمال هرگونه دخالت و توسعه هر سازمانی را در این جهان، با راهنمایی تکنولوژی انجام می‌دهد. شرط نخستین تملک طبیعت، استفاده احتمالی از آن در راه توسعه تکنولوژی است» (مارکوزه، ۱۳۶۲: ص ۱۶۸).

براساس مبانی هستی‌شناختی نومعتزلیان که متکی بر عقل‌گرایی تجربی است، مفاهیم و آموزه‌های قرآن، مانند خدا، فرشته، وحی، بهشت و جهنم که با مقیاس تجربی قابل اثبات نیستند، یا انکار و یا بدون ضابطه تأویل می‌شوند. به عبارت دیگر، نواعزالیون با تکیه بر عقل خودبنیاد، یا امور غیرمادی و ماوراء الطبیعه در دین و قرآن را منکر شده‌اند و یا به تأویل آنها پرداخته‌اند.

نواعزالیونی که بر مبنای هستی‌شناختی جدید غرب کار می‌کنند، دنیای مادی را به‌عنوان علل فاعلی می‌دانند. به این دلیل تمام انگاره‌های دینی در نظر آنها براساس عقل مدرن و نیز بسیاری از انگاره‌های متافیزیکی براساس نگاهی مادی و فیزیکی تفسیر می‌شود و یا معرفت‌بخشی آنها انکار می‌گردد.

از دیدگاه قرآن، نه‌تنها خداوند در آفرینش جهان ممکن، نقش علت و فاعل محدثه را دارد؛ بلکه هر فعل و حرکتی در جهان مادی و مجرد، فعل خداوند است. به تعبیر قرآن، خداوند خالق همه چیز است (رعد: ۱۶؛ فاطر: ۳؛ غافر: ۶۳؛ فرقان: ۲؛ صافات: ۹۶). این آیات، خلق همه موجودات را به خداوند نسبت می‌دهد و این نسبت دائماً، از مرحله حدوثی و استمرار بر آن دلالت می‌کند.

افزون بر این برخی از آیات قرآن، خداوند را فاعل نظم و سازماندهی به کرات و منظومات آسمانی می‌داند (یس، آیه ۳۸ - ۴۰). این آیات ضمن اشاره به وجود نظم و هدفمند بودن خاص ماه و خورشید و دیگر ستارگان، خداوند را مسخر و سامان‌دهنده آن معرفی می‌کند و بسیاری از امور طبیعت را به خدا نسبت می‌دهد؛ مانند باد، باران، ابر و رعد برق (روم، آیه ۴۸)، رشد و نمو گیاهان (سجده: ۲۷) و گرفتن جان موجودات (انعام: ۶۰).

با توجه به این آیات، از دیدگاه قرآن، فاعلیت و تأثیر نقش خداوند در رویدادها و حوادث این جهان استنتاج می‌شود که این ره‌آورد با دیدگاه انحصار افعال به علل طبیعی سازگاری ندارد و نظر حسن حنفی با توجه به آموزه‌های قرآن باطل است؛ زیرا در قرآن به حیات برزخی تصریح شده است:

﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾؛ شاید در آنچه ترك کردم (و کوتاهی



نمودم)، عمل صالحی انجام دهم. (به او می‌گویند:) چنین نیست، این سخنی است که او به زبان می‌گوید (و اگر بازگردد، برنامه‌اش همچون سابق است)، و پشت سر آنها برزخی است تا روزی که برانگیخته می‌شوند (مؤمنون: ۱۰۰).

حسن حنفی معتقد است که عقیده به عالم برزخ و وجود حیاتی در فاصله میان زمان مرگ تا قیامت، از اعتقادات باستانی درباره حیات در قبر ناشی می‌شود که نمونه این اعتقاد در تاریخ بشر، در ساخت اهرام تبلور یافته است (حنفی، ۱۹۹۸م: ج ۲، ص ۴۴۱).

حسن حنفی طبیعت را به صورت شیء بی‌جان و فاقد هویت و قداست می‌داند؛ به شکلی که هیچ ارتباطی با مسائل ماوراء الطبیعه ندارد. در نتیجه همه مسائل اخروی را به صورت مادی معنا کرده و ارتباط بین دنیا و آخرت را به دیده انکار نگریسته است؛ در حالی که عقل انسانی، باید پیوسته در اندیشه آخرت و ابدیت باشد و از دنیا پل بسازد تا به آخرت خوبی برسد. اگر عقل از آخرت قطع شود، در عملکرد خود دچار نقص و ضعف شده و حقیقت دنیا و آخرت را درک نکرده است. قرآن کریم در این مورد می‌فرماید:

﴿وَمَا أُوتِیْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَمَتَّاعُ الْحَیَاةِ الدُّنْیَا وَ زِیْنَتُهَا وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَیْرٌ وَ اَبْقٰی اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ﴾؛ آنچه به شما داده شده متاع زندگی دنیا و زینت آن است و آنچه نزد خداست بهتر و پایدارتر است، آیا اندیشه نمی‌کنید؟ (قصص: ۶۰).

### آسیب‌های مبانی هستی‌شناختی نومعتزله

«هستی» که موضوع دانش هستی‌شناسی است، از فراگیرترین مفاهیمی است که درک انسانی می‌تواند از نهاد هستی خود و جهان پیرامون خود بدون هیچ واسطه و تعریفی به دست آورد. ما از طریق درک مفهوم هستی می‌توانیم به هر پدیده یا نهاد، چه درونی و چه بیرونی بیندیشیم و ذات و صفت هر شیء را به آسانی در زیر عنوان وجود، در ذهن خود بررسی کنیم.

باین حال، می‌توان گفت که شناخت هستی، در سلسله علوم و مبدأ همه شناخت‌هاست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ص ۱۰). بنابراین، بحث از هستی به مبدأ شناخت و علم برمی‌گردد.

به بیان دیگر، جهان هستی قابل‌شناسایی است و انسان توانایی شناخت آن را دارد و خداوند این توانایی را به انسان اعطا کرده است (دهر: ۲).

هستی‌شناسی، بهترین و همچنین برترین دانش‌های انسانی است. مقصود از برترین، تکریم و تعظیم خود فلسفه و یا فیلسوف نیست؛ بلکه به معنای فراگیرترین است که مفهوم وجود ذاتاً و طبیعتاً از آن برخوردار است. بزرگ‌ترین امتیاز سلسله هستی‌شناسی این است که میان ذهن و حقایق عینی، چه طبیعی و چه غیرطبیعی، رابطه علمی برقرار می‌کند و به ذهنیات ما چهره واقعی‌بینی و حقیقت‌اندیشی می‌بخشد (همان: ۳۷).

از سوی دیگر، هستی و شناخت آن، واقعیتی عظیم، گسترده و بی‌کران است و آنچه تاکنون از آن شناخته شده، ذره‌ای کوچک از این واقعیت بی‌نهایت است. از این‌رو، در ورای طبیعت و هستی مادی که با وجود گستردگی اعجاب‌انگیز ظاهری، محدودیت‌های فراوانی به لحاظ پایان‌پذیری و ناپایداری، وابستگی و ... دارد، مراتب و سطوح بالاتری از واقعیت و عوالم دیگر مانند عالم مثال، عالم ملکوت و جبروت، عالم عرش و کرسی و همچنین موجودات غیر محسوس نیز وجود دارد. از این‌رو بر مبنای این نگرش، تصویر طبیعت‌گرایانه و صرفاً مادی از هستی، مردود است (کشاوری، نورایی، ۱۳۹۵: ص ۱۲۴).

در جهان‌بینی توحیدی اشیاء طبیعی با عالم غیرطبیعی ارتباط تنگاتنگی دارند و حقیقت دارای دو مرتبه مادی و فوق مادی است که با هم ارتباط دارند. در این ارتباط، عالم طبیعت تحت عالم فوق طبیعت است و ارتباط بین آنها طولی است.

به عبارت دیگر، شناخت طبیعت و کیهان در نسبت ساحت این جهانی و آن جهانی دین، مورد توجه قرار می‌گیرد و حرکت طبیعت، عالم را به یک غایت و جهت دنیای دیگر (آخرت) معطوف می‌کند که از سنخ دنیای موجود نیست. از این‌رو کیهان و طبیعت دارای غایت و جهت خاصی است که خالق متعالی، آن را جزء اقتضای درونی آن قرار داده است و محتوم به آن غایت آن جهانی است. این غایت‌مندی آن جهانی لزوماً و منطقاً به معنی حذف این جهانی و رهبانیت‌پیشگی نیست (خاکی قراملکی، ۱۳۹۰: ص ۳۱۷).

همچنین از منظر جهان‌بینی توحیدی «انسان و طبیعت و بلکه همه موجودات عالم امکان، متعلق و وابسته به ذات مقدس پرودگار و مملوک او» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۶۹)

هستند و همگی تحت تدبیر یک و فقط یک پروردگار قرار دارند و بدین گونه نیست که مثلاً باد و باران تحت تدبیر و اراده خدایی و پروردگاری باشد و خورشید تحت اراده خدای دومی و انسان تحت تدبیر خدای سومی و ... در دیدگاه الهی منبعث از وحی، نظام کیهانی یک مجموعه فیزیک‌زیستی صرف که خالی از هرگونه ویژگی اخلاقی باشد، نیست (نصر، ۱۳۹۱: ص ۲۷). یعنی بین رفتار انسان و نظام آفرینش رابطه تنگاتنگی وجود دارد. اگر انسان در مسیر صحیح حرکت کند، نظام عالم نیز به سوی او حرکت می‌کند و به نفع او تغییر می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۸۱).

در دیدگاه توحیدی از آنجا که همه موجودات، مخلوق و مملوک و تحت تدبیر خدای یگانه هستند و در نتیجه، همگی به نحوی بر مسیر و صراط الهی سیر می‌کنند، چنانچه انسان برخلاف ارزش‌های وجودی و صراط الهی حرکت نماید، همه پدیده‌های نظام هستی با او برخورد می‌کنند و از خود عکس‌العمل نشان می‌دهند؛ زیرا همه آنها در برابر اراده الهی خاضع هستند و به دستور او کار می‌کنند و به فرمان او از پرهیزکار حریم می‌گیرند و از تبه‌کار انتقام خواهند گرفت (همان: ص ۱۶۸).

جهان در هستی‌شناسی دینی، ماهیتی از خدا و به سوی خدا دارد: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره: ۱۵۶). در نگرش الهی به هستی، عالم از مبدئی نشئت می‌گیرد که قدرت، علم و رحمت او انتهایی ندارد. جهان به‌عنوان فعل خداوند در قدرت نامحدود او قرار دارد. بسیار روشن است که چنین تصور و نگرشی به جهان، تعلیم و تربیت و ... شکل و محتوای دیگری می‌گیرد. در نگرش هستی‌شناسی غیرالهی، عالم هستی فاقد مبدأ در نظر گرفته می‌شود و به‌عنوان يك حادثه بدون علت محسوب می‌شود؛ پس این امر بدون غایت ملاحظه می‌گردد (مهدوی آزادبنی، ۱۳۸۹: ص ۱۳).

هستی‌شناسی نومعتزله که به معنای حذف خدا و عدم اعتقاد به حیات پس از مرگ است، سبب بی‌اساس شدن ارزش‌های اخلاقی در زندگی انسان می‌شود. بدیهی است که زندگی بدون باور به خداوند و حیات پس از مرگ، التزام به ارزش‌های اخلاقی را به مسئله‌ای محال تبدیل می‌کند. همچنین زندگی بدون ارزش و تعهد به آنها سبب تهی بودن و فقدان تکیه‌گاه امن و مطمئن در درون آدمی می‌شود و این سبب می‌شود تا انسان با پدیده بحران

روانی مواجه گردد. دین و اخلاق، مجموعه‌ای از اصول معرفتی و عملی در اختیار قرار می‌دهد که برای حیات فردی و اجتماعی انسان ضروری است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ص ۹).

نظام هستی در نگاه نومعتزله به‌عنوان یک شیء بی‌جان و در حال تغییر و تحول است. آنها چندان اعتقادی به عالم ماوراءالطبیعه و عالم غیب ندارند و مسائل اخروی را غیرقابل دسترس برای فهم بشر می‌دانند. براین اساس تلاش می‌کنند مسائل مابعدالطبیعه را بر اساس عقل ابزاری خود به شکل مادی تفسیر و تأویل کنند.

در ادامه، آسیب‌های هستی‌شناختی نومعتزلیان شمال آفریقا را در تفسیر بازگو می‌کنیم.

#### ۱. تغییر اندیشه درباره رابطه انسان، هستی و خدا

در نگاه نومعتزلیان، خداوند از سیطره بر انسان برکنار شده و انسان را بر طبیعت مسلط کرده است؛ به‌گونه‌ای که بر مبنای مصرف‌گرایی و دنیاگرایی خویش، عالم را تحت تصرف و تسخیر خویش قرار داده است. در این نگاه، نومعتزله به دنبال تفسیر علل فاعلی هستند، نه علل غایی عالم. هدف و غایت انسان کشف حقیقت نیست؛ بلکه بهره‌مندی از دنیای مادی و زیست دنیوی است. براین اساس، انگاره‌های دینی و مفاهیم دینی در نظر این جریان هیچ قداستی ندارد؛ زیرا خداوند از سیطره بر عالم خارج شده و دست انسان را در استفاده از طبیعت براساس عقل خودبنیاد باز گذاشته است.

با نگاه درون‌دینی به آموزه‌های دین می‌فهمیم که انسان، هیچ‌گاه بریده از خداوند نیست و وابستگی ذاتی به خداوند دارد که از سه منظر می‌توان آن را تبیین نمود: فقیر محض بودن انسان در ارتباط با خدا، وجود ربطی انسان و ارتباط وثیق امور طبیعی و ماورای طبیعت.

##### ۱,۱. فقیر محض بودن انسان

بنا بر آیات قرآن کریم، انسان همانند هر موجود امکانی دیگر، فقیر محض است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ۱۵) و در مقابل، خداوند به هر چیزی قادر است و ذاتاً تمام کمالات را دارد: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ (احزاب: ۲۷). این آیه نشان می‌دهد که خداوند عین قدرت است و همه کمالات را دارد.

##### ۱,۲. وجود ربطی انسان

براساس مبانی حکمت متعالیه، به وجودی که فقر محض و وابستگی صرف است،

«وجود رابط» می‌گویند که در مقابل «وجود مستقل» است. «وجود مستقل» واقعیتی است که هیچ نحوه وابستگی به غیر ندارد؛ نه از جهت ذات، نه از جهت صفات و نه از جهت افعال. «وجود رابطی» یا «وجود فی‌نفسه لغیره» واقعیتی است وابسته و قائم به دیگری؛ وابستگی و قیامی ذاتی و نه عرضی، به‌طوری‌که ممکن نیست وابستگی آن شیء را که به آن وابسته است قطع نمود تا جایز باشد، بدون وابستگی به آن یا وابسته به غیر آن موجود باشد؛ قطع وابستگی از آن همان و انعدام وجود رابطی نیز همان (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۹۶ - ۱۰۰).

### ۱,۳. ارتباط عمیق امور طبیعی و ماورای طبیعت

در نگاه دینی، هر جزء طبیعت به تناسب پیوندش با سایر اجزا و نیز به لحاظ باطن و اقتضائات وجودی خود، از احکام و ویژگی‌های خاصی برخوردار خواهد بود. بدین‌صورت اشیای طبیعی با عالم فوق طبیعت که عالم قداست و پاکی است، ارتباط می‌یابند و مشمول احکام ارزشی و هنجاری آن عالم می‌شوند. بنابراین، برخی اشیاء به گونه طبیعی پاک و مقدس و بعضی ناپاک و غیر مقدس شمرده می‌شوند (رک: پارسانیا، ۱۳۸۳: ص ۲۶)؛ ولی در آثار نومعتزلیانی چون احمد خلف‌الله و حسن حنفی هیچ ارتباطی بین امور طبیعی و متافیزیکی وجود ندارد.

در نگاه قرآن کریم، تمام اجزای هستی دارای صفاتی همچون هدفمندی (آل عمران: ۱۹)، تسلیم (فصلت: ۱۱) و تسبیح (جمعه: ۱) در برابر پروردگار هستند که درک هر کدام از این اوصاف می‌تواند در ایجاد و ارتقای شناخت انسان و صعود وی به عوالم بالاتر هستی موثر باشد.

قرآن برای هستی که در تعامل و مواجهه انسانی قرار دارد، جایگاه ویژه‌ای قائل است و هستی را همچون انسانی دارای شئون اخلاقی دانسته است؛ لذا انسان را در برابر آن مسئول و مکلف می‌داند. قرآن کریم، جهان هستی را عرصه تفکر انسان می‌داند و او را به اندیشه در زوایای هستی و شناخت آن فرا می‌خواند؛ از جمله می‌فرماید: در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در کوتاهی و بلندی شب و روز و در کشتی‌هایی که در دریا روان‌اند و در بارانی که خدا از آسمان فرو فرستاد و زمین را پس از آنکه مرده و بی‌گیاه بوده، به‌وسیله آنها حیات بخشید و از هر جنبه‌ای در آن پراکنده ساخته و در فرستادن بادهای دیگر و در ابرهای مسخرشده

میان آسمان و زمین، نشانه‌هایی بر وجود آفریدگار و یکتایی او در تدبیر جهان است. این نشانه‌ها را مردمی درمی‌یابند که به خرد، حق را از باطل تشخیص می‌دهند (بقره: ۱۶۴) (ملک محمدی، نجارزادگان، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۰: ص ۶۵).

## ۲. نفی امور متافیزیکی و رد تأثیر نیروی‌های فوق طبیعی بر امور زندگی

با دقت در آثار تفسیری نومعتزله روشن می‌گردد که نومعتزلیان از آنجاکه واقع‌گرای حسی هستند و همه چیز را بر مبنای عقل تجربی تفسیر می‌کنند، رویکرد مادی‌گرایانه پیدا کرده و عناصر متافیزیکی عالم را مورد انکار قرار می‌دهند و تأثیرات آنها را بر زندگی انسان نادیده می‌گیرند و عملاً اعتقاد چندانی به امور غیبی و مابعد طبیعی ندارند؛ به همین دلیل، وجود خارجی فرشته، جن، شیطان، حسد، اعمال خاص، تعویذ، طلسم و باورهای مانند تأثیرگذاری چشم‌زخم و افسون زبان را که در قرآن وارد شده است، همگی را مفاهیم ذهنی دانسته‌اند که دلیلی بر وجود واقعی و خارجی آنها در عالم نیست و بنابراین، اگر اینها وجود خارجی نداشته باشند، عملاً هیچ تأثیری بر زندگی انسان ندارند (ابوزید، ۱۳۷۶: ص ۳۵۸-۳۵۹).

نصر حامد ابوزید وجود عناصری چون شیطان، جن، حسد و جادو را عناصری تاریخی می‌داند؛ زیرا در آن زمان مردم عرب به این عناصر ایمان داشتند و با توجه به اینکه متون دینی از جهت زبانی و فرهنگی، نصوص انسانی و بشری هستند و پیامبر اکرم ﷺ به‌عنوان دریافت‌کننده متعلق و وابسته به فرهنگ زمانه خود بوده، این مضمون در نصوص دینی راه پیدا کرده است.

آنچه ابوزید درباره سحر گفته، در مورد حسد و چشم‌زخم و اوراد و تعویذات نیز صادق است. به نظر او ورود این موارد در نصوص دینی، دلیل بر واقعی بودن آنها نیست؛ بلکه شاهدهی است بر وجود آنها در فرهنگ زمانه عصر نزول وحی. کسانی که بر وجود پدیده‌هایی چون سحر و حسد، به‌صرف وجود دال بر آنها در نص قرآنی تأکید می‌کنند، از نظر ابوزید بر خطا هستند و از روی اشتباه، دال و مدلول را یکی می‌گیرند (رک: همان، ۱۹۹۴: ص ۲۰۶).

با دقت در نظرات نومعتزلیان در شمال آفریقا، به دست می‌آید که اکثر آنها مفاهیم متافیزیکی و ماورای طبیعی بحث‌شده در قرآن را برگرفته از فرهنگ زمان مردم عصر عرب می‌دانند. از نظر آنها خداوند، این مفاهیم را به‌خاطر باطل کردن باورهای مشرکان آن زمان

که به آن ایمان داشتند، آورده است و این مفاهیم، مفاهیم ذهنی‌ای بیش نیستند و ما به‌ازای خارجی ندارند. نومعتزلیان در تفسیر این مفاهیم متافیزیکی، یا آنها را انکار و یا به‌وسیله عقل خودبنیاد خویش توجیه می‌کنند و به تأویل می‌برند. در نتیجه، عملاً این مفاهیم، از حوزه تأثیرگذاری خارج شده‌اند که نتیجه آن، غلبه نگاه سکولار به هستی است؛ نگاهی که عاری از معنویت و قداست است و دست انسان از دامن قدسی معنویت بریده می‌شود.

در مقابل نظر نومعتزلیان، حجیت ظواهر و مخالفت با تأویل‌ها و حمل الفاظ بر ظاهر آنها، یک اصل مسلم در محاورات عقلانی و فهم متون دینی است. ملاصدرا در کتاب المبدأ و المعاد در این باره می‌گوید:

«کسی که نصوص اخبار آخرت را از ظاهر و مراد آنها برمی‌گرداند و ظاهر و محتوای آیات مربوط به احوال قبر و برانگیختن مردگان را دگرگون می‌نماید و گمان می‌کند که امور اخروی، فقط عقلی یا توهمی (تخیلی، مثالی) است و وجود خارجی (عینی) ندارد، یا نادان است یا خود را به نادانی می‌زند. اگر واقع آن‌گونه بود که این‌گونه کسان می‌پندارند و به پندار دیگران می‌دهند، باید شرایع الهی برای گمراه‌سازی و انحراف مردم آمده باشد، نه رهنمونی و هدایت آنان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ج ۶، ص ۴۱۳-۴۱۴).

افزون بر این، در نگرش به سیر کمال انسان در زندگی، همیشه توجه به معاد و بُعد اخروی انسان مورد توجه قرار می‌گیرد؛ ولی اگر انسان بخواهد طوری زندگی کند که تنها از دنیا بهره‌برد و خودش را از دین و باورهای دینی جدا کند، هیچ‌گاه به کمال واقعی نمی‌رسد و اصولاً اقتضای سیر صعودی انسان به این است که به معاد و آخرت باور کاملی داشته باشد. ... اما با کنار رفتن این برداشت، مفهومی دنیاگرایانه و تاریخی جایگزین آن شده که پیشرفت انسان را از رهگذر تطور مادی تحلیل می‌کند (ر.ک: نصر، ۱۳۸۰: ص ۲۴۲-۲۴۶).

ملاصدرا در تفسیر آیه شریفه ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَ مَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (یس: ۴۵) می‌گوید:

«عبارت ﴿وَمَا خَلْفَكُمْ﴾ به عالم مادی اشاره دارد که دار متغیرات و دار زراعت است و عبارت ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ﴾ به عالم قیامت که دار باقیات و

جزاست، اشاره می‌کند؛ به دلیل اینکه نفس انسانی توجه طبیعی به عالم آخرت و بقا دارد و به آخرین مرتبه‌اش که سعادت و شقاوت باشد، می‌خواهد برسد. بنابراین، نفس هر انسانی در مسیر خود منازلی از سعادت و شقاوت را طی خواهد کرد. اگر در تقدیر، سعادت نفس باشد، نفس منازل سعادت و الا منازل شقاوت را خواهد پیمود. پس آیه مذکور می‌خواهد به انسان هشدار بدهد که متوجه باشد، نفس منازل خود را طی می‌کند، و لکن چون پرده‌ها کنار نرفته، متوجه حقایق نیست. وقتی در آخرت پرده‌ها کنار رفت، شقاوت و سعادت، هریک خود را برای انسان نشان خواهد داد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ج ۶، ص ۳۹۶).

او در جای دیگر در همان کتاب می‌گوید:

«حق در نزد ما این است که حق سزاوار به اعتقاد و تصدیق در مسئله معاد، عین همان چیزی است که ظواهر آیات قرآن و اخبار بر آن دلالت می‌کند و در شریعت حقه وارد شده است و هرچه در قرآن و حدیث رسیده است، همان ظاهرش حق است، بدون هیچ تأویلی از ظاهر، تا وقتی که برای این برگرداندن و تأویل، دلیل عقلی و یا شرعی وجود نداشته باشد، و در اینجا (در مسئله معاد) بعینه همین‌طور است؛ زیرا علتی برای تأویل ظاهر وجود ندارد. پس واجب است به همان ظاهر بازگردیم و اصلاً تأویل این آیات جایز نیست؛ چون هیچ ضرورتی ما را بر تأویل و انمی‌دارد؛ چنان‌که در مبانی و اصول علمی تثبیت شده و ما آن را پذیرفته‌ایم. بنابراین، پیروی از شریعت حق (و ظواهر آیات و احادیث)، سزاوار مناسب‌تر است (رک: همان: ص ۴۰۷).

اگر بنا بر گفته نصر حامد ابوزید این عناصر برگرفته از تاریخ و فرهنگ عصر نزول قرآن است، باید قلمرو و حدود تأثیرگذاری عناصر فرهنگی ضابطه‌مند باشد؛ ولی او هیچ ضابطه و معیاری در این مورد ارائه نمی‌دهد. ابوزید به طور گزینشی ورود عناصری مانند سحر، جادو، ربا، بردگی، جن و شیطان در قرآن را بازتاب عناصر و واقعیات فرهنگی زمان نزول می‌داند؛ درحالی‌که عناصر دیگری نیز در قلمرو معتقدات مردمان آن زمانه وجود داشته



است؛ مانند الله، ربّ و عبودیت، ولی او آنها را از این باب به حساب نمی‌آورد. قرآن از این حقیقت پرده برمی‌دارد که مردم اهل حجاز و معاصران مشرک پیامبر ﷺ به الله به‌عنوان خالق آسمان‌ها و زمین معتقد بودند<sup>۱</sup> و مشکل آنها شرک در ربوبیت بود. بنابراین، آنان به اصل ربوبیت و اینکه امور عالم (از امور مربوط به انسان گرفته تا دیگر مخلوقات و پدیده‌های مشهود حیات) تحت قیمومیت و ربوبیت وجود الهی قرار دارد، باور داشتند؛ گرچه به شرک در ربوبیت مبتلا بودند و انحصار ربوبیت در خدای تعالی را باور نداشتند. آیا باین‌وجود، صحیح است که ادعا شود مضامینی نظیر الله، به‌عنوان خدای خالق و مقوله ربوبیت و مربوطیت در قرآن ناشی از بازتاب فرهنگ عصر نزول در نصّ دینی است؛ چنان‌که ورود واژگان جنّ و شیاطین در قرآن از این باب است؟ (واعظی، ۱۳۹۲: ص ۳۹۶).

به زعم نصر حامد ابوزید، اموری مثل جن، شیاطین، حسد و تعویذات که در قرآن کریم آمده، ما به‌ازای خارجی و هویت عینی ندارند و با توجه به باور و اعتقاد مردم عصر پیامبر، به قرآن راه یافته‌اند. در ارزیابی این نظر می‌توان گفت:

ابوزید هیچ دلیلی برای غیرواقعی بودن این امور ارائه نکرده و فقط براساس مبانی پوزیتیویستی و تجربه‌گرایی خود این حرف‌ها را زده است. تجربه و احساس، خیلی از امور دیگر مانند غیب، بهشت، دوزخ، حیات پس از مرگ عالم برزخ، معجزه و استجاب دعا را نیز نمی‌تواند اثبات بکند؛ پس چرا ابوزید آنها را انکار نکرده است؟

بین اعتقاد و باور مردم عصر نزول به موجودات غیبی مثل شیاطین، جن، حسد و چشم‌زخم، با واقعی نبودن و صرف مفاهیم ذهنی بودن آنها ملازمه‌ای وجود ندارد؛ زیرا ممکن هست این مفاهیم، اعتقاد مردم عصر نزول باشد و مابه‌ازای خارجی نیز داشته باشد. ابوزید در بعضی جاها در مورد کلماتی مانند سحر و حسد مبنایی دوگانه اتخاذ کرده است. از یک طرف می‌گوید: اشاره‌های قرآن به سحر، در شاکله تاریخی آمده است؛ به این معنا که این متن از آن به‌عنوان تاریخی سخن گفته و موضعش به آن تحریم است (ابوزید،

۱. ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾؛ (لقمان: ۲۵).

۱۹۹۴م: ۲۱۱؛ ولی از سوی دیگر می‌گوید: ورود کلمه «حسد» و «سحر» دلیل بر وجود فعلی و حقیقی آن نیست. اگر حسد و سحر حقیقت و وجود عینی ندارند، پس «نص» چه چیزی را تحریم کرده و مورد غضب قرار داده و از آن نهی کرده است؟ (کامل الهاشمی، ۱۹۹۷م: ص ۶۶ - ۷۰). قرآن کریم در سوره‌هایی مانند بقره، اعراف، طه و فلق، از جن و شیطان به‌عنوان اموری که خلق شده و وجود دارند و از حسد و سحر به‌عنوان اموری که تأثیر دارند، سخن می‌گوید؛ نه از افسانه‌های تاریخی که معتقدات مردم جاهلی است. در مقابل، از برخی اعتقادات عرب جاهلی مثل «غول» که در اشعار عرب آمده است، سخن نگفته و آنها را تأیید نمی‌کند.

قرآن ملائکه و شیاطین را يك عده موجودات بیرون از حس و دارای وجود و شعور و اراده مستقل می‌داند. آیات چندی در این باره داریم که به موجب آنها ملائکه موجوداتی مستقل و دارای ایمان هستند و کارهایی انجام می‌دهند که با شعور و اراده تحقق می‌پذیرد (برای نمونه: ق: ۲۱؛ سبأ: ۴۰ - ۴۱).

بسیاری دیگر از آیات قرآن، به همین مدعی درباره ابلیس، شیطان و جن گواهی می‌دهد. برای نمونه، ماجرای سرپیچی ابلیس از سجده آدم و محاوره او با خدای متعال، در چند بخش از قرآن نقل شده است. ابلیس پس از رانده شدن از ساحت قرب می‌گوید: همه ذریه آدم را جز بندگان مخلص، گمراه خواهم کرد (ص: ۸۳) و خدای متعال در جواب می‌فرماید: دوزخ را از تو و پیروانی که از بشر خواهی داشت، به کیفر اعمال‌تان پرخواهم نمود (ص: ۸۵). بدیهی است که کیفر عمل جز با شعور و ادراک کیفر بیننده انجام نمی‌شود.

آیات قرآن برای ابلیس صفات و حالاتی را اثبات می‌کند که ملازم با داشتن وجود و شعور و اراده استقلالی برای اوست و بر قوای طبیعی که فاقد این صفات‌اند، صدق نمی‌کند.

شبهه‌آیاتی که درباره ملائکه و ابلیس گذشت، بلکه بیشتر و روشن‌تر، درباره جن نیز وجود دارد. خدای متعال درباره فرزندانی که دعوت پدر و مادر خود را نپذیرفته و ایمان نمی‌آورند و آیین خدا را خرافات و اساطیر گذشتگان می‌شمارند، می‌فرماید:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ﴾؛ آنان کسانی هستند که [به‌خاطر

انکار وعده‌های حق] فرمان عذاب درباره آنها در زمره امت‌هایی از جن و انس که پیش از آنها درگذشته‌اند، محقق و ثابت شده است. به‌درستی که آنان زیانکار بودند (احقاف: ۱۸).

به‌مقتضای این آیه، جن نیز مانند انسان امت‌های مختلف و تکالیف و مرگ‌ومیر دارند. در آیات دیگر در مورد جن می‌فرماید:

﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ (۲۹) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (۳۰) يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (۳۱) وَمَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ ۚ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (۳۲)﴾

و [یاد کن] هنگامی که گروهی از جن را به سوی تو متوجه کردیم که قرآن را بشنوند، پس وقتی که نزد قرائت آن حاضر شدند، گفتند: {برای شنیدن قرآن} خاموش باشید. پس چون قرائت پایان یافت به سوی قومشان در حالی که گفتند: بیم دهنده بودند، بازگشتند. شنیدیم که (۲۹) ای قوم ما! به راستی ما کتابی را شنیدیم که پس از موسی نازل شده است، تصدیق‌کننده همه کتاب‌های پیش از خود است، به سوی حق و به سوی راه راست هدایت می‌کند. (۳۰) ای قوم ما! دعوت‌کننده {به سوی} خدا {پیامبر اسلام} را اجابت کنید و به او ایمان آورید تا خدا برخی از گناهانتان را بیامرزد و از عذابی دردناک پناهتان دهد؛ (۳۱) و آنان که دعوت‌کننده خدا را اجابت نکنند نمی‌توانند {خدا را} در زمین عاجز کنند {تا از دسترس قدرت او بیرون روند} و آنان را در برابر خدا یاورانی نیست {که عذاب را از آنان دفع کند}، اینان در گمراهی آشکاری هستند. (احقاف: ۳۲).

پیشرفت و تکامل در عالم مادی، همواره در میان تضادها و با تحرک و عزم و بسیج نیروها در برابر موانع قدرتمند صورت می‌گیرد. ادامه حیات ابلیس به عنوان یک نقطه منفی برای تقویت نقاط مثبت انسان مفید بوده و در پرورش و زندگی نیروهای مقاوم او مؤثر است. درگیری خیر و شر از پایه‌های اساسی نشئه دنیاست و قرار دادن راه‌های غیرمستقیم و

باطل در برابر صراط مستقیم و دعوت به حق، تمهیدی برای ثواب و عقاب می‌باشد. گذشته از وجود شیطان، در درون خود انسان نیز غرایز و میل‌های مختلفی وجود دارد که در برابر نیروهای عقلانی و روحانی قرار می‌گیرد و در یک میدان مقابله و تضاد میان فضائل و رذائل و اختیار و انتخاب خیر و فضیلت، پیشرفت و تکامل انسان را به ارمغان می‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ص ۲۹۷).

دلالت این آیات بر استقلال، شعور، اراده و تکلیف جن روشن است. آیات دیگری نیز در قرآن در موضوع قیامت وجود دارد که در دلالت بر این مدعی از آیات پیشین کمتر نیستند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۵: ص ۱۱۸ - ۱۲۳).

با دقت در نظرات نومعتزلیان درمی‌یابیم که آنها با نفی و انکار یا تأویل بی‌ضابطه مسائل متافیزیکی ماوراءالطبیعه، ادعای عدم تأثیر آنها در زندگی انسان را داشتند ولی باید بدانیم آنها هم وجود عینی دارند و هم در زندگی انسان بسیار موثرند.

بنابراین مسئله عدم تأثیر مسائل و مفاهیم متافیزیکی که در اندیشه‌های نومعتزله وجود دارد کاملاً اشتباه است؛ زیرا ما معتقدیم این موجودات نه تنها هویت خارجی دارند بلکه خداوند به خاطر حکمت‌هایی این موجودات را خلق کرده است. حکمت و تأثیر در خلق اموری چون شیطان زیاد است که خداوند به تمام حکمت‌های آن احاطه دارد.

### نتیجه‌گیری

نومعتزلیانی همچون نصر حامد ابوزید و حسن حنفی با افراط در عقل‌گرایی می‌خواستند، تفسیر نوآمدی بر اساس مبانی برگرفته از فلسفه غرب، ارائه دهند. این جریان با به‌کارگیری عقلانیت غربی و تأکید بر خودبنیادی آن، به تفسیر و تبیین دین و آموزه‌های قرآن پرداخته‌اند. لذا در تفسیرشان بر اساس مبانی معرفت‌شناختی خود فقط به عنصر عقل و تجربه توجه می‌کنند و به گزاره‌های وحیانی که از عوامل متافیزیکی شناخت هستی و جهان و عالم پرده برمی‌دارند، توجهی نمی‌کنند.

همچنین از آنجا که به تاریخ‌مندی معنای متن در پرتو فرهنگ زمانه قائل بودند به نسبی‌گرایی معرفتی و فهم، همچنین به نفی ثواب از دین و درعین حال نفی مقدسات از دین کشانده شدند؛ زیرا دائماً عقل و تفکر آنها با توجه به فضای معرفتی تغییر می‌کند و هیچ امری ثابتی در دین وجود ندارد. درعین حال تمام مقدسات آنها با توجه تغییر و تحول نگاه آنها به دین، تغییر می‌کند و اصلاً دینی باقی نمی‌ماند. این موارد از نتایج تاریخ‌مندی آموزه‌های دین است.

مبانی هستی‌شناختی نومعتزلیان، امری مادی، متحول و در حال تغییر است که در آن رابطه خدا و انسان و جهان نادیده گرفته می‌شود. از آنجا که نظام هستی بر اساس عقل تجربی نگاه می‌شود، مفاهیم و آموزه‌های وحیانی مانند خدا، فرشته، بهشت و جهنم یا انکار و یا به تأویل بدون ضابطه دچار می‌شوند.

## منابع

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۲۰ق). *معجم مغاییس اللغة*، تحقیق: ابراهیم شمس الدین، دارالکتب، بیروت.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۳. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۴م). *نقد الخطاب الدینی*، القاهرة، دار سینا.
۴. ابوزید، نصر حامد، «تاریخ‌مندی، مفهوم پوشیده و مبهم»، ترجمه: محمدتقی کرمی، *نقد و نظر*، پاییز ۱۳۷۶، ش ۱۲.
۵. پارس‌نیا، حمید (۱۳۸۳). *هستی و هبوط*، قم، دفتر نشر معارف.
۶. التهانوی، محمد علی (۱۹۹۶م). *کشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت، مکتبه لبنان، ناشرون، بیروت.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، چاپ دوم، نشر اسوه.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفتی دینی*، تنظیم: احمد واعظی، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *فلسفه صدر*، قم، چاپ اول، مرکز نشر اسراء.
۱۰. جولد تسهیر، اجنتس (۱۹۹۴م). *المذاهب الاسلامیه فی تفسیر القرآن*، تعریب: علی حسن عبدالقادر، لندن، مطبعة العلوم.
۱۱. جوهری، اسماعیل (۱۴۰۷ق). *صحاح اللغة*، چاپ اول بیروت، دارالقلم للملایین.
۱۲. حنفی، حسن (۱۴۰۸ق). *الدین و الثوره فی مصر*، القاهرة، مکتبه مدبولی.
۱۳. حنفی، حسن (۱۹۸۸م). *من العقیده الی الثوره*، بیروت، دارالتنویر للطباعه و النشر.
۱۴. خاکی قراملکی، محمد رضا (۱۳۹۰). *تحلیل هویت علم دینی*، چاپ اول، کتاب فردا.
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). *جریان‌شناسی ضدفرهنگ‌ها*، قم، مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۱۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *فرهنگ دهخدا*، چ ۴، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوری، چاپ چهارم، بیروت و دمشق، الدار القلم و الدار الشامیه.
۱۸. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). *منطق تفسیر قرآن (۱)*، چاپ اول، قم، ناشر جامعه المصطفی العالمیه.
۱۹. رهنمایی، سید احمد (۱۳۸۸). *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت*، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. زبیدی، محمد مرتضی (۱۳۸۵). *تاج العروس من جواهر القاموس*، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی.

۲۱. سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۷ق). *شرح منظومه*، به کوشش: حسن‌زاده آملی، چاپ اول، تهران، ناب.
۲۲. شیبانی، ابی‌عمرو (۱۳۹۴ق). *کتاب الحجیم*، محقق: ابراهیم ایبازی، مراجعه احمد محمد خلف‌الله، مصر، قاهره، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملا صدرا) (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*، تهران، چاپ اول، انجمن فلسفه ایران.
۲۴. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۵). *قرآن در اسلام*، [بی‌جا]، [بی‌نا].
۲۵. عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۳). *جریان‌شناسی اعتزال نو*، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق). *العين*، تحقیق: دکتر مهدی المخزومی، دکتر ابراهیم سامرائی، چاپ اول، مؤسسه دارالهجره.
۲۷. کشاورز، سوسن، نورایی زهرا (۱۳۹۵). «مقایسه مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کارل پوپر با آموزه‌های اسلامی»، *علوم تربیتی از دیدگاه اسلام*، شماره ۷.
۲۸. مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲). *انسان‌تک‌ساختی*، ترجمه: محسن مؤیدی، چاپ سوم، تهران، امیر کبیر.
۲۹. مسعود، جبران (۱۳۸۱). *فرهنگ الرائد*، آستان قدس رضوی، به نشر، مشهد.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۱. ملک‌محمدی، نرجس؛ نجارزادگان، فتح‌الله؛ معصوم بیگی، حسین، «نقش نظام هستی‌شناختی قرآن در ارتقای زیست محیطی» (۱۳۹۰)، *پژوهش نامه اخلاق*، شماره ۱۲.
۳۲. معین، محمد (۱۳۸۴). *فرهنگ فارسی*، تهران، فرهنگ ماهروخ.
۳۳. مهدوی آزادبنی، رمضان (۱۳۸۹). «جایگاه هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در بومی‌سازی علوم انسانی» *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، سال چهاردهم، شماره ۱.
۳۴. نصر، سیدحسین (۱۳۸۰). *معرفت و معنویت*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
۳۵. نصر، سیدحسین (۱۳۹۱). «جهان‌بینی اسلام و علم جدید»، *علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات*، تدوین: سیدحمیدرضا حسنی و دیگران، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۶. واعظی، احمد (۱۳۹۲). *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۷. الهاشمی، کامل (۱۹۹۷م). *دراسات نقدیة فی الفكر العربی المعاصر*، الطبعة الاولى، مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر.
۳۸. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹). *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی