

نشست نقد و بررسی کتاب رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن



اشاره

۱ ابوزید، قرآن پژوه مصری است. وی به سال ۱۹۴۳، در طنطا، یکی از شهرهای مصر، متولد شد. او لیسانس خود را در سال ۱۳۷۲ در دانشگاه الازهر، در رشته زبان و ادبیات عرب آغاز کرده و همین طور به تئوپی، کارشناسی ارشد و دکترای خود را در همان رشته سپری کرد. پایان نامه فوق لیسانس وی، کتاب حاضر است و موضوع رساله دکتری وی مسئله تأویل قرآن در نزد ابن عربی است. ابوزید، پس از دریافت دکترای در همان دانشگاه به تدریس مشغول شد، تا این که برای ارتقا به درجه استادی تعدادی کتاب و مقالات خود را ارائه نمود. اما در هیئتی که برای این منظور تشکیل یافته بود، با موانع و مشکلاتی روبه رو شد. پس از آن واقعه، ابوزید مدتی به اسپانیا و آلمان رفت و در ماه اوت ۱۹۹۵ به دنبال دعوت دانشگاه لیدن هلند به آن جا رفت و رسماً محقق و مدرس این دانشگاه و عضو شورای نویسندگان «دایره المعارف قرآن کریم» شد که از سوی بنگاه نشر بریل منتشر می شود. از وی تاکنون ۱۳ کتاب و چندین مقاله انتشار یافته است.

متن حاضر گزارشی نشست بررسی کتاب رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، اثر دکتر نصر حامد ابوزید است که به تازگی در ایران، توسط انتشارات نیلوفر ترجمه و به چاپ رسیده است. این نشست به



همت خانه کتاب در سترای اهل قلم برگزار شده بود.

درباره اهمیت کتاب و بیان اجمالی

مباحث آن

دکتر موسوی خلخالی؛ مترجم کتاب:

این کتاب، پایان نامه دوره فوق لیسانس ابوزید است. عنوان فرعی کتاب و عنوان اصلی پایان نامه، مسئله مجاز در قرآن است. این پایان نامه، در سال ۱۹۷۶ ارائه شده و اولین بار در سال ۱۹۸۲، به عنوان کتاب منتشر شده است. در این کتاب تلاش شده که چگونگی شکل گیری یک اصطلاح ادبی - بلاغی؛ یعنی اصطلاح مجاز شناخته شود و نشان داده می شود که این اصطلاح در عرصه مطالعات کلامی چه نقشی داشته است. این که در روند شکل گیری این اصطلاح، قرآن و عبارات قرآنی و مشکلات متکلمان در فهم معنای آیات و تطبیق آن آیات با یافته های کلامی شان و رفع تعارض میان آیات و احکام عقل؛ چه عقل معتزلی، چه اشعری و عقلی ظاهری، چه تأثیر و نقشی داشته اند و متکلمان، برای اثبات ادعاهای خود چگونه این اصطلاح را به عنوان ابزاری برای تأویل به کار می گرفتند. این کتاب، در یک پیش درآمد و سه فصل تنظیم شده است.

در پیش درآمد به روند شکل گیری تفکر اعتزالی در چارچوب وقایع تاریخی پرداخته شده است. مؤلف در این بخش می خواهد نشان دهد که در چه شرایطی بود که معتزله اندیشه های خود را مطرح کردند و در پی پاسخ دادن به چه سوالاتی یا حل کردن چه مشکلی یا بررسی چه واقعیتی در زمان خود بودند. این نگاه تاریخی از قتل عثمان آغاز می شوند، واقعه ای که با اتفاقات بسیار مهمی که در پی داشت، در زبان تاریخ نگاران مسلمان به فتنه معروف شده است. نیروهایی که در آن جریان سهیم بودند و دیگر نمی توانستند سکوت بعضی از صحابه و یا اهل حل و عقد را تاب آورند، دست به انقلاب زدند و خلیفه را کشتند و تصمیم گرفتند بدون رجوع به اهل حل و عقد، برای نخستین بار بر اساس اجماع خود خلیفه تعیین کنند. این چنین بود که علی بن ابی طالب با خواهش توده های مسلمان به خلافت برگزیده شدند، اما دیری نگذشت که کسانی که خود را اهل حل و عقد می دانستند ناخشنودی خود را از این انتخاب نشان دادند. طلحه و زبیر با حمایت

همسر پیامبر شورش را انداختند که ناکام ماند و پس از آن توبت به معاویه رسید که نافرمانی را آغاز کند، سپس جنگ صفین آغاز شد و در پی اتفاقی که همه از آن آگاهیم، جریان خوارج شکل گرفت. در این میان گروهی از صحابه یا همان اهل حل و عقد با استناد به روایتی که از پیامبر نقل می‌کردند سکوت پیشه کردند سیره اینان و استدلال‌های ایشان، بعدها از سوی کسانی که مرجئه یا به عبارت دقیق‌تر، مرجئه جبریه نام گرفته بودند، به کار رفت. مرجئه جبریه، یا مرجئه نخستین کسانی بودند با گرایش انفعالی در برابر ظلم که آن‌چه را که می‌گذشت، با تقدیر و اراده الهی توجیه می‌کردند. بنابراین، تا این زمان سه گرایش را می‌توان باهم متمایز کرد؛ خوارج، ساکنان و گوشه‌نشینان که بعداً مرجئه را تشکیل دادند، شیعیان، خوارج و شیعیان، با این که با یکدیگر دشمن بودند، دشمن مشترکی داشتند که بنی‌امیه بود هر یک برای جنگ یا دشمن خود، باید دست به سلاح می‌برد. در این میان، مرجئه دست به سلاح نمی‌بردند و فقط با استدلال‌های خود آتش بنی‌امیه را سرد می‌کردند. برای همین بود که بنی‌امیه از ایشان حمایت می‌کردند. این باعث شد که هم شیعیان و هم خوارج در پی پاسخی مناسب برای مرجئه باشند. این پاسخ مناسب می‌بایست از قرآن و روایات پیامبر (ص) برآمده باشد. این چنین بود که مسلمانان لازم دیدند برای حل مشکلات خود، علاوه بر سلاح، به فکر نظام عقیدتی برآمده از متن دین برآیند. سؤال اصلی این بود که در چه صورتی حق داریم در برابر حاکم قیام کنیم؟ همه پذیرفته بودند که حکومت کافر بر مسلمان روا نیست، پس برای پاسخ دادن به این سؤال باید مشخص می‌شد که مرز میان ایمان و کفر کجاست؟ و تعریف ایمان چیست؟ و سپس توضیح داده می‌شد که حاکم یا امام باید چه صفاتی داشته باشد؟ پاسخ خوارج این بود که عمل، شرط ایمان و چیزی جدا از آن است. مؤمن علاوه بر ایمان، باید به انجام کارهایی متعهد باشد. پس مرتکب کبیره را کافر دانستند. حاکمی که هر یک از کبایر را انجام دهد، کافر است و قیام علیه او واجب. یکی از کبایر هم البته ظلم بود. مرجئه درباره مشخصات امام سکوت کردند و بیشتر به مسئله مرتکب کبیره و تعیین حدود کفر و ایمان پرداختند. از نظر ایشان، ایمان فقط امری اعتقادی است که بر زبان جاری می‌شود و هیچ عملی به اصل ایمان ضربه نمی‌زند. بدین ترتیب، مرتکب کبیره مؤمن است. شیعیان در عوض، درباره مرتکب کبیره سکوت کردند و بر مسئله صفات امام تأکید کردند. نظریه حکومت دینی به رهبری پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) از همین جا قوام گرفت. سیاست تند و خشن بنی‌امیه یا شیعیان که اوج آن، واقعه عاشورا بود، باعث شد که شیعیان اندکی از فعالیت‌های سیاسی و نظامی فاصله بگیرند و بیشتر به کارهای عقیدتی و فکری بپردازند. بنی‌امیه با ترویج جبر، ظلم‌های خود را توجیه می‌کردند. اندک اندک صحابه و تابعین و پرهیزکاران

مسلمان دریافتند که جبر و تأکید بر اراده مطلق خداوند، بهانه‌ای برای توجیه ظلم و جرم و جنایت است و بدین ترتیب، گرایش‌های قدری نزد صحابه آشکار شد و نظریه کسانی چون جهنی که تا آن زمان در میان پرهیزکاران طرفدار نداشت، به صورت تعدیل یافته طرف‌دارانی یافت. حسن بصری معتقد شد که همه چیز جز گناهان در جهان، تابع اراده خداست و بدین ترتیب، به نظریه قدر و مسئولیت انسان در برابر اعمالش جامه مشروعیت پوشاند. در باب مرتکب گناه کبیره نیز حسن بصری، نه سخن خوارج را پذیرفت و نه سخن مرجئه را، و اعلام کرد که مرتکب کبیره، نه کافر، نه مؤمن، بلکه منافق است. در این میان، واصل بن عطا، شاگرد حسن بصری و بنیان‌گذار تفکر اعتزالی، نظری چهارمی داد و آن این که مرتکب کبیره، منزله بین المنزلتین است؛ یعنی نه کافر است و نه مؤمن، بلکه در مرتبه میانی است. اگر توبه کند، مؤمن خواهد بود، وگرنه به دوزخ خواهد افتاد. به نظر مؤلف، احتمالاً او در پی یافتن راهی بوده که بتواند میان خوارج و مرجئه قدری که در آن زمان به رهبری غیلان دمشق شکل گرفته بودند و گرایش توجیهی مرجئه جبریه را کنار زده و به صف مخالفان پیوسته بودند، اتحاد ایجاد کنند. به این ترتیب که هم نظر خوارج را در خروج مرتکب کبیره از وادی ایمان، تأیید کنند و هم رحمت الهی را که مرجئه از آن سخن می‌گفتند و وابسته به توبه بود، را محتمل بدانند. واصل بن عطا در دیگر اختلافات، باز همین روش را پیش گرفت. در مورد عثمان و قاتلانش سکوت کرد و حکم آنان را به خداوند واگذار کرد، اما در تکفیر معاویه و یزید و پیروانش تردید به خود راه نداد. این نظریه، معتزله را به شیعیان نیز نزدیک. معتزله از قیام‌های شیعی زید-بن علی و محمد نقس زکیه حمایت می‌کردند. بعدها شاخه بزرگ و مهمی از معتزله، شیعیان زیدی بودند. اینها همه در رابطه با فرقه‌های کلامی مسلمانان با یکدیگر بود.

در برابر، در پی گسترش یافتن فضای جغرافیایی اسلام، مسلمانان با عقاید و مبانی ادیان دیگر آشنا شدند و لازم آمد برای پاسخ‌گویی به سؤالات تازه‌ای که این مبانی در جامعه مطرح کرده بود، تلاشی تازه در پیش گیرند. این بار، اما متکلمان، حق نداشتند از کتاب و سنت پیامبر (ص) کمک بگیرند، چون طرف مقابل به این منابع عقیده نداشت و تنها ابزار موجود، استدلال عقلی و جدلی بود. از این جا بود که عقل، منبعی مستقل برای معرفت دانسته شد و عقل و نقل، جدا از هم مطرح شدند. به گفته تاریخ‌نگاران ابوحنزله علاف و شاگردش، ابراهیم بن سيار نظام، در نیمه نخست قرن سوم، نخستین کسانی بودند که شیوه عقلی و جدلی صرف را به کار گرفتند. از طرفی سؤالی مهم دیگر نیز مطرح شد. گفتیم که مرجئه ایمان را صرفاً شناخت خدا می‌دانستند. حال اگر معتقد به جبر باشیم، آیا انسان قدرت شناخت خدا را دارد یا خیر؟ این جاست که رابطه خدا، ایمان و

شناخت مطرح می‌شود و این موضوعی است که در فصل اول کتاب به آن پرداخته شده است. کسانی مانند نظام و پیروانش در بررسی این رابطه، شناخت را به اولی و دومی، یا آن‌چنان که گفتند: ضروری و نظری تقسیم کردند. شناخت نظری، شناختی است که با استدلال و نظر حاصل می‌آید. به نظر اینان، شناخت خداوند، از سنخ شناخت نظری است و در پی کاری انسانی؛ یعنی استدلال و نظر حاصل می‌آید. بنابراین، نتیجه اراده انسان است. ابوهذیل، اما شناخت خداوند را ضروری دانست و بدین ترتیب، ارادی بودن آن را منکر شد. همچنین او معتقد شد که لازمه قدرت انسان بر انجام هر کار شناخت کیفیت آن است و خداوند می‌تواند این شناخت کیفیت کارها را به انسان عطا کند. اما نظام، افعال انسان را به مباشر و متولد تقسیم کرد. اگر انسان سنگی در آب بیاندازد، فعلی مباشر انجام داده و به حرکت درآوردن آب یا پرتاب سنگ، فعل متولد انسان است و انسان مسئول آن نیست. فعل متولد، نتیجه طبایع اشیاء و نظام خدادادی آفرینش و قوانین طبیعت است. بدین ترتیب، او قدرت مطلق خداوند را در همین قوانین طبیعی می‌بیند. افعال انسانی نیز بخشی از نظام آفرینش و طبایع است. نخستین مرحله شناخت، ادراک حسی است و ادراک حسی، نتیجه اعضا و جوارح



انسان است. بدین ترتیب، هیچ تعارضی میان قدرت انسان و قدرت جامع و مطلق خداوند باقی نمی‌ماند، چون قدرت انسان نتیجه طبع و سرشتی است که خداوند در اعضا و جوارح او نهفته است. به قول جاحظ، شاگرد نظام، تنها چیزی که انسان دارد و آن را خدا در او نهاده، اراده است که طبایع اعضا را بالفعل می‌کند و مبنای ثواب و عقاب انسان هم همان است.

اما این شناخت چگونه به دست می‌آید و عقل انسان در این فرایند چه نقشی دارد؟ نخستین کسی که در جهان اسلام درباره عقل و امکاناتش کتاب نوشته، حارث محاسبی، یکی از بزرگان جبری بود که در نیمه نخست قرن سوم، کتاب العقل را نوشت. او در این کتاب، برای شناخت، سه مرحله تعیین می‌کند: نخست، غریزه فطری که با عقل شناخته می‌شود؛ دوم، نظر عقل و استدلال بر اساس ادله‌ای که خود به دو نوع عیان و خبر تقسیم می‌شود و مرحله

نهایی، مرحله شناخت است. باقلانی، متکلم اشعری در نیمه دوم قرن چهارم، تقسیم علوم ضروری و نظری را بسط بیشتری داد. او علوم ضروری را ادراکات ناشی از حواس پنجگانه و نیز آن‌چه از درون انسان سرچشمه می‌گیرد، مانند علم انسان به وجود خود دانست و علوم نظری را علمی که پس از تفکر و تأمل حاصل آید. پس، ساز و کار دسترسی به علم نظری، تأمل و تفکر در معلومات حاصل از علم ضروری است. این تأمل و تفکر با کمک دلایل حاصل می‌شود. باقلانی دلایل را سه نوع می‌داند: دلیل عقلی مانند دلالت فعل بر وجود فاعل، دلیل سمعی یا نقلی شرعی که مبتنی به علم به وضع است، دلیل لثوی که حاصل قرارداد است. او با توجه به عقاید اشعری‌اش، دلیل سمعی را مهم‌تر از دلیل عقلی می‌داند و در آثار خود، همواره نخست از کتاب و سنت دلیل می‌آورد و سپس برای تأیید و تأکید از ادله عقلی کمک می‌گیرد. اختلاف اصلی معتزله با اشاعره، از همین جا آغاز می‌شود. معتزله، دلیل عقلی را مقدم بر دلیل شرعی می‌دانند با این استدلال که حجیت دلیل شرعی، خود باید عقل دانسته شود؛ یعنی تا وقتی با عقل، وجود خدا و صفاتش را اثبات نکنیم، دلیل شرعی، هیچ چیزی را نمی‌تواند اثبات کند. ایشان، البته در عین حال معتقد بودند که میان دلیل عقلی و شرعی تعارضی نیست و نباید باشد. آنان برای اثبات این مطلب باید توضیح می-

دادند که منظورشان از عقل و شرع چیست و هر یک از این دو به چه نتیجه‌ای می‌انجامد. ماهیت عقل، نزد معتزله، با توجه به کارکردی که برای عقل قائلند، مشخص می‌شود. خداوند، انسان را برای این آفریده که به کمال برسد و خود از کمال خویش سود ببرد. برای رسیدن به هدف، خداوند به انسان قدرت شناخت تکلیف را عطا فرموده است که ابزار این قدرت، عقل است. وجود این عقل برای شناخت و ادای تکلیف ضروری است و به نظر قاضی عبدالجبار، علوم ضروری در این عقل جای دارند قاضی در تعریف عقل می‌گوید: تعدادی علم خاصی که اگر مکلف آن‌ها را دانست، استدلال بر تکلیف به ادای آن بر او ممکن می‌شود.

نقد کتاب

دکتر نجفقلی حبیبی: جای نقد برخی نوشته‌ها، در

پاورقی ترجمه کتاب خالی است.

در باب بحث اول که جناب موسوی گزارش آنرا بیان کردند، باید گفت، درباره دوره تاریخی که گفته شد و این که چگونه این گروه-های مذهبی دیدگاه‌های مختلفی داشتند، منابع گوناگونی وجود دارد، ولی ارزش این کتاب در این است که این دیدگاه‌ها در آن با سبکی جدید بیان شد. کاری که ابوزید انجام داده، در واقع، تجزیه و تحلیل و یافتن یک مناسبت‌هایی است بین اتفاقاتی که رخ داده است. تلقی ابوزید از این اتفاقات و ساماندهی آن‌ها در این کتاب، کار ارزشمندی برای مسلمانان است. ارزش آن در این است که ما به پیدایش این مباحث و مسائل آن دوره توجه می‌کنیم و از دعوایی که رخ داده آگاه می‌شویم. زیرا بسیاری از آن‌ها گم شده بود. البته بنی‌امیه خیلی در گم شدن این مسائل نقش داشتند. آن‌ها جبر را ترویج می‌کردند. آن‌ها چیزهایی را در اسلام آوردند که هیچ وجود نداشت. فضای تاریخی برای ما خیلی اهمیت دارد. به خصوص برای ما شیعیان که با بسیاری از مباحث آشنا می‌شویم و به بسیاری از پرسش‌هایمان پاسخی می‌یابیم؛ مثلاً چرا امام حسین (ع) قیام کرد؟ چه شد که امام حسین (ع) می‌گوید ما می‌خواهیم معالم دین را احیا کنیم؟ این‌ها بررسی شده، اما شاید اگر تحلیل گران شیعی بیابند و این مسائل را از دید دیگری بیان کنند، طور دیگری خواهد بود و جای آن، انصافاً خالی است. من ابوزید را تحسین می‌کنم، به لحاظ این که وی رفته و سعی کرده تا از ظواهر حوادث به آن لایه‌های زیرین و عمیق پی ببرد که چرا این حرف زده شد؟ چرا فلان اتفاق در تاریخ رخ داد؟ و... به هر حال ممکن است اشتباهاتی هم در بیان آن‌ها رخ داده باشد که این به خاطر این است که هر محقق در تفسیر خود از وقایع تاریخی دچار قضاوت‌های شخصی می‌شود، ولی این بیان‌گر شجاعت اوست که وارد فضا شده و به شکافتن مسائل پرداخت.

اما، بیان چند نکته خالی از فایده نیست. مثلاً ببینید، یکی از منابع مهمی که ابوزید از آن نام می‌برد، کتاب القیة و الشریعة فی الاسلام از گلندزیه است. گلندزیه، از یهودی‌های بسیار متعصب و در عین حال مُلا است و بنابراین، در جستن نکات تاریخی و تفسیر آن پند طولانی دارد. امثال اویند که تحریف بسیاری در نقل وقایع تاریخی انجام دادند. استفاده از منابع این‌چنینی ضعف کاری ابوزید است. ابوزید، به عنوان یک مسلمان باید خودش به تحلیل وقایع می‌پرداخت. دوم این که در جایی از کتاب می‌گوید: مختار مؤسس امامیه است و آقای موسوی هیچ توضیحی در پاورقی، در این باره ندادند و جای آن بود که مترجم در این باره چند پاورقی می‌زدند، چون خیلی بد است که بگوییم، مختار مؤسس امامیه است.

در کل در روش کار ضعف عمده وجود دارد. اصولاً وقتی به بررسی رویکرد اعتزالی پرداخته می‌شود، رویکرد شیعی منقول می-

مانند؛ یعنی اصولاً نثر ابوزید، با تمام تسلط به منابع و گزارش‌هایی که می‌دهد، از حال و هوای تشیع و عقل‌گرایی شیعه عقب می‌ماند. البته من ایشان را زیاد سرزنش نمی‌کنم، اما به آقای موسوی به عنوان مترجم عرض می‌کنم که توقع من به عنوان یک خواننده این است که علاوه بر ترجمه، به بررسی کتاب پرداخته و نقدهای آن را نیز مطرح کند. مثلاً در جایی از کتاب گفته می‌شود که بنی‌امیه نفاق خود را آشکار نکرده بودند. من اصلاً این را نفهمیدم. نفاق چه چیزی است که این‌ها آشکار نکردند. از نظر تاریخی این مسائل دارای اشکال است. در جایی دیگر، نوشته شده که جعفر بن محمد (منظور، امام صادق (ع) است) شمشیر کشیدن را جایز نمی‌دانستند. در این‌جا، طوری نشان داده که این‌ها پس از حادثه کربلا، شمشیرهای خود را غلاف کردند و گوشه‌نشینی را انتخاب نمودند. در واقع، عاقبت‌طلبی را بهتر از دعوا و جنگ دانستند. این در حالی است که تمام روایت‌های ما آمده که، امام صادق (ع) در داستان زید و دیگران می‌گوید که الان وقت آن نیست، در جایی امام زین‌العابدین (ع) در این باره می‌فرماید که مثل این که یک بچه گنجشکی قبل از این که بال درآورد، بپرد اگر پرید، در زیر پای بچه‌ها له می‌شود و از بین می‌رود. او باید بایستد تا زمان آن برسد که بال و پر در بیاورد، پس از آن پرواز کند. جایز نمی‌دانست یا مناسب نمی‌دانست یا فضا را مناسب نمی‌دانست، دو قضیه است.

این حوادث تاریخی باید بررسی می‌شد. روایتی هست که شخصی یا شتاب‌زدگی به امام می‌گوید که چرا قیام نمی‌کنی؟ چندین بار این را می‌گوید. امام سکوت می‌کند، بعدها به او می‌گویند: میل داری جایی برویم؟ به جایی می‌روند و از اسب پیاده می‌شوند و امام به او می‌گویند: اگر تعداد یاران محکم من به اندازه بره‌هایی که در این‌جا می‌بینی بود، قیام می‌کردم. او می‌گوید که وقتی بره‌ها را شمردم، تعداد آن‌ها هفده تا بود. من در این‌جا ایراد به ابوزید نمی‌گیرم، اما از آقای موسوی انتظار داشتم که متعرض این نکات باید می‌شد. در جایی دیگر می‌نویسد که شیعیان حاضر نبودند قیام کنند و آن‌ها به سوی اندیشه‌های اشرافی گنوسی فرورفتند. در جواب این سخن باید گفت که اولاً فقط شیعیان نبودند که به سمت صوفی‌گری و اندیشه-های گنوسی رفتند، بلکه همین حسن بصری که بیش از حد در این کتاب از او سخن گفته شد، جزو متصوفه است. لذا این مباحث، تجزیه و تحلیل‌هایی را می‌طلبد. این به ما انگیزه می‌دهد که به تحلیل سیاسی این درگیری‌ها و رابطه‌ها بپردازیم.

به نظر من جایگاه عقل در نزد معتزله خیلی خوب شناسانده شده است. اما فیلسوفان ما بعداً به آن پرداختند. مثلاً ملاصدرا در مفاتیح‌الغیب در جلد اول آن، پایگاه معتزله را در تفسیر قرآن کریم متزلزل می‌کند. ضمن این که بیان می‌کند گروه‌های مختلفی در

تفسیر قرآن وجود دارد؛ یکی ظاهرگرایان و اهل حدیثند؛ دیگری عقل‌گرایان هستند درباره آن‌ها توضیح می‌دهد. یکی از مسائلی جدی، تفاوت نگرش فیلسوفانی که به قرآن از نوع عقلی می‌نگرند؛ مانند ملاصدرا با سبک معتزله چه تفاوتی دارد؟ ملاصدرا مینا را بر این قرار داده که قرآن دارای بطون است و دارای حد و مطلع است. ملاصدرا معتقد است که در این دعوا، بین آدم‌هایی که به قرآن سطحی نگاه می‌کنند و توقف می‌کنند و بین خردگرایانی که افراط می‌کنند، دعوایی جدی است و در آخر می‌گوید که اگر قضیه به این جا ختم شود، بلکه به نجات نزدیک‌ترند. من تعبیری که می‌توانم در این‌جا از سخن ملاصدرا کنم این است که دو گروه برای این که از قرآن مجید استفاده کنند، به مسلمانان ضرر رسانند؛ یکی ظاهربینان هستند که با سطحی‌نگری نگذاشتند که قرآن کار هدایت را به عهده بگیرد و دیگری، خردگرایانی از نوع معتزله هستند. ملاصدرا این‌گونه می‌گوید که آیاتی که راجع به خداوند و توحید و بوده، آن‌ها، همه را به تنزیه تأویل کردند، اما همه آیات مربوط به معاد را به شدت تشبیهی دانستند. ملاصدرا می‌گوید که این جور خردگرایان بیشتر از ظاهرگرایان به قرآن ضربه زدند و قرآن را از زندگی مسلمانان خارج کردند. این حرف ملاصدرا را باید جدی‌تر بررسی کرد.

دکتر سعیدیحیی یثربی: انسان با عقل خود قرآن را می‌فهمد.

من سخن دکتر حبیبی را با نظر خود کامل می‌کنم و می‌گویم که مخاطب قرآن، همه‌اند، حتی کافران. و هیچ عاملی در اسلام راستین، مابین خدا و انسان قرار نمی‌گیرد و انسان با عقل خود قرآن را می‌فهمد. قرآن کتاب زندگی است و بزرگ‌ترین رهنمودها را دارد. گفتنی است، اگر دین حق باشد، که بنده شخصاً معتقدم که اسلام تنها دین برحق روزگار ماست، این دین حق مثل طبیعت است؛ یک جریان عینی است. مثل موج است، مثل انرژی است. هرچه انسان با آن ارتباطی درست‌تر برقرار کند، بیشتر بهره‌مند می‌شود. مثل طبیعت که روزی انسان این‌همه از آن بهره‌مند نبود و اکنون از آن بهره بسیار می‌گیرد. در قرآن هم انسان، اگر با رشد فکری کم برخورد کند، در همان اندازه انسان‌های ابتدایی، تنها سریناهی می‌تواند برای خود بگیرد، ولی اگر در حد پیشرفته برخورد کند، از قرآن هم می‌تواند چیزی به‌دست بیاورد که نسبت آن به دستاورد پیشینیان، فاصله‌اش مانند نسبت برق به روغن کرچک باشد. اما درباره کتاب حاضر باید بگویم که به نظر من حرف‌های ابوزید معمولی است. البته ایشان بسیار زحمت کشیدند. سنت ما این است که هرچه که به مذاق ما خوش نمی‌آید، بر آن حاشیه می‌نویسیم و توضیحاتی می‌دهیم. خوب است در چاپ‌های بعد، این کاستی جبران

شود. این کتاب، از نظر حروف‌چینی خوب است. بنده به‌ندرت، به غلط چاپی برخورد کردم. علاوه بر نکاتی که آقای دکتر حبیبی بیان کردند، به نظر من ایشان در تعریف لطف هم اشکالی دارند. به نظر من بین آن‌چه که در میان شیعه و معتزله درباره لطف گفته می‌شود و میان حرف‌هایی که در کتاب آمده، هیچ ربطی نیست. در نهایت می‌گویم که این کتاب خوب است و می‌تواند الگوی تحقیقات در دانشگاه‌ها باشد و بهتر است در چاپ‌های بعدی، بر نکاتی که قابل قبول ما شیعیان نیست، پاورقی و توضیح نوشته شود.

نویسنده در این کتاب، زیاد وارد بحث مربوط به کتاب و سنت نشده و فقط بحث مجاز را مطرح می‌کنند که آن هم چیز مختلف فیه نیست. روشن است که بسیاری از فرقه‌ها، برخی معانی قرآنی را تعبیر مجازی می‌کنند. در این مسائل نمی‌توان خرده‌ای از این کتاب گرفت.

نویسنده در کتاب می‌گوید که معتزله تقدم عقل بر دین را مطرح کردند بد نیست که این حرف را از معتزله نقل کنیم، اما این حرف قرآن است. در قرآن هم به عقل ارزش زیادی داده شده است. به نظر من این که می‌گویند معتزله مولود سیاست است، این‌گونه نیست، بلکه معتزله مولود فهم قرآن است، اما رشد آن مولود سیاست است.

پرسش و پاسخ

آیا جریان‌های عقل‌گرایی اشعری و اعتزالی و شیعه در عرض هم هستند یا این که ما باید جریان شیعه را پیوستار جریان‌های اعتزالی و شیعه در نظر بگیریم؟

دکتر حبیبی: این بحث از لحاظ تاریخی سخت است و من تصویر خود را از این قضیه عرض می‌کنم: اسلام آمده و شیوه‌هایی را بیان کرده است. آیات قرآن هم توسط پیامبر و مردم خوانده شده و تمام این آیات تبیین شده است. بعد از رسول خدا (ص) و داستان به قدرت رسیدن معاویه و حتی کمی قبل‌تر؛ یعنی از عثمان اتفاقاتی شروع می‌شود. خیلی چیزها فراموش می‌شود برای مثال، در برخی از تاریخ‌ها نوشته‌اند که معاویه برای علی بن ابی‌طالب (ع) نوشته که تلاش نکن. من مردم را طوری تربیت کردم که هرچه من به آن‌ها بگویم، آنان می‌پذیرند. در مجموع می‌دانیم که تفکر جبرگرایی این جور شدت پیدا می‌کند و مردم مکلف می‌شوند که آن‌چه حاکم‌شان می‌گوید، آن را اسلام بدانند. باید گفت که در اصل اسلام عقل‌گرایی وجود دارد اما اتفاقاتی می‌افتد و حکومت‌های فاسدی می‌آیند و با ترویج جبرگرایی باعث تغییر می‌شوند.

این که بخواهیم بگوییم معتزله به دنبال شیعه حرفی زده و یا

شسیمه به دنبال معتزله حرفی زده، نمی‌شود این‌طور گفت. به نظر من، مسئله‌ای قرآنی بوده که در طول زمان محو شد و بعد فرصت‌هایی پیدا شد که آن را دوباره مطرح کنند. به نظر می‌آید معتزله و شسیمه در عرض هم هستند شسیمه قضیه را گم نکرده و فقط چون امامان آن‌ها حاکم نبودند، قدرتی نداشتند، اما دیگران قضیه و مسیر را گم کردند و بعد از مدتی مسلمانان تیزهوشی که بعدها به معتزله مشهور می‌شوند، قضیه را مجدداً طرح می‌کنند. در این کتاب، دو مسئله خیلی به آن پرداخته شده است؛ یکی مجاز است، به عنوان بایی برای تفسیر قرآنی و دیگری تأویل است. در این‌جا کلامی از ملاصدرا می‌آورم که می‌گوید: اصلاً نیاز نیست که ما به مجاز پناهنده شویم کلماتی که در قرآن به کار رفته یک معنی واقعی دارد و ما باید معنای واقعی را بگیریم و مثال‌ها و نمونه‌ها را با معنای واقعی تطبیق دهیم. مثالی که در این‌باره، روشن است او می‌گوید: میزان در اصطلاح ترازو است. معنی واقعی میزان؛ یعنی معیار سنجش. اما یک وقت دو کیلو پرتقال را می‌سنجی که در این‌جا نام میزان، ترازو است. وقتی شعر را می‌سنجی، نام میزان، عروض است و زمانی قضیه‌ای را می‌سنجی که میزان در این‌جا منطبق می‌شود بنابراین، اصطلاحاتی که در قرآن به کار رفته، روحی دارند که برای آن وضع شدند این حرفی است که ملاصدرا بر آن تأکید می‌کند البته ابوزید در این کتاب سعی می‌کند بگوید که چگونه با مجاز می‌شود آیات قرآن را تفسیر کرد تا به مسائل مربوط به توحید آسیبی نرسد.

نسبت رویکرد عقلانی و فلسفی چیست؟

دکتر حبیبی: از یک جهت این دو یک‌جا جمع می‌شوند، چون فلسفه هم نوعی عقل است، اما در جایی نیز این‌ها از هم جدا می‌شوند. چون ممکن است کسی به قضیه‌ای عقلانی بنگرد، ولی موازین فلسفه در آن نباشد. خیلی از مردم رفتار عقلی دارند، ولی نمی‌گوییم فیلسوف‌اند. نسبت آن‌ها عموم و خصوص من وجه است.

کدام‌یک از این‌ها در روزگار معاصر نجات‌بخش-اند؟

دکتر حبیبی: آدم‌ها مختلف‌اند. همه که فیلسوف نیستند. عده‌ای درحالی که فیلسوف نیستند، عقل دارند و زندگی می‌کنند. وقتی یک پرسش برای کسی پیش می‌آید گاهی سراغ بحث‌های فلسفی می‌رود و گاهی هم از راه عقل دیگر به پاسخ آن دست پیدا می‌کند.

دکتر یثربی: ما نباید هر درکی را به حساب عقل بگذاریم. هر درکی کامل نیست ولی نیازمند تکمیل است. ما نوکر عقل مان هستیم. درکی که درست بود می‌پذیریم و اگر درست نبود نمی‌پذیریم و بهتر از آن را می‌گوییم.