

پژوهشنامه ثقلین، دوره ۱، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۳
صفحات ۵۲۲-۴۹۹

تشابه‌ها و تفاوت‌های معتزله و نومعتزله در رهیافت ادبی به قرآن

نرگس بهشتی *

پژوهشگر جامعه‌الزهراس(س)؛ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم
(تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۸/۱۸)

چکیده

معتزله و نومعتزله دو جریان فکری عقل‌گرا هستند که تفسیر ادبی قرآن را مورد عنایت ویژه قرار دادند. رویکرد ادبی معتزله در تفسیر قرآن از تفکر کلامی آنها برخاسته بود و آموزه‌هایی همانند اعتقاد به خلق قرآن و وجود مجاز و راه داشتن تأویل در آن و باور بر اعجاز قرآن، نقشی مبنایی در شکل‌گیری نگرش ادبی معتزله به تفسیر قرآن داشت؛ درحالی‌که این مؤلفه‌ها در رویکرد ادبی نومعتزله، مسائلی روبنایی بودند و رهیافت ادبی نومعتزله بیش از آنکه مبتنی بر مباحث کلامی و اعتقادی باشد، از روش‌های غربی در نقد متن پیروی می‌کرد. نومعتزله به دلیل استفاده از منابع و مبانی فکری فرق مختلف کلامی و توجه به اندیشه‌ها براساس کارایی آنها در پاسخگویی به چالش‌ها، نتوانستند همانند معتزله منظومه فکری استواری ایجاد کنند تا بر اساس آن دیدگاه‌هایشان در امور مختلف و از جمله رویکرد ادبی به قرآن را به صورت مبنایی سامان دهند.

واژگان کلیدی

اعجاز، تأویل، خلق، قرآن، معتزله، نومعتزله.

مقدمه

معتزله فرقه‌ای عقل‌گرا در میان اهل سنت بودند که پس از یک دوره اقتدار از قرن سوم تا پنجم هجری، به دست اصول‌گرایان شکست خوردند و نشر دیدگاه‌های آنها ممنوع شد (شهرستانی، ۱۴۲۸-۱۴۲۹: ۳۶-۳۸؛ اشمیتکه، ۱۳۹۰: ۸ و ۱۲)، به طوری که از تألیفات آنها تنها مواردی در میان زیدیان یمن و اهل مصر باقی ماند^۱ (رک: اشمیتکه، ۱۳۹۰: ۱۳ و ۱۴). توفیق فعالیت‌های معتزله به معنای از بین رفتن اندیشه‌های آنها نبود، بلکه تفکرات اعتزالی و تأثیر آن بر اندیشه اسلامی همچنان در تألیفات مسلمانان فرق مختلف در دوره‌های بعد قابل دستیابی، مطالعه و تأمل است (رک: علی‌مراد، ۱۳۹۲). تفکر معتزله با ظهور جریانی عقل‌گرایانه در قرن چهاردهم، ظهور مجدد یافت، به این ترتیب در جوامع اسلامی گروهی شکل گرفت که برخی از اندیشه‌های معتزله را زنده کرد و به همین مناسبت معتزلیان جدید یا نومعتزله نامیده شدند (بوعمران، ۱۳۸۲: ۳۹۹-۴۰۹).

هر چند جریان اعتزال نو همانند فرق پیشین هنوز کاملاً سامان نیافته و مبانی و روش آن ابهام دارد، نشان‌دهنده طیفی از متفکران مسلمان معاصر است که با تکیه بر میراث در صدد اثبات اهمیت عقل‌گرایی در گفتمان نوین هستند (اشمیتکه، ۱۳۹۰: ۸). این جریان فکری می‌خواهد با نگاه جدید به دین، به آن کارکرد نوینی ببخشد تا به این وسیله بر مشکلات و چالش‌های جهان معاصر فائق آید و همچنان اسلام را به‌عنوان تنها راه نجات‌بخش معرفی کند. گویی معتزلیان خفته در تاریخ، با وجود بحرانی دیگر دوباره بیدار شده‌اند؛ مسائلی مانند استعمار کشورهای اسلامی و فراگیری موج مدرنیته و شبهات

۱. از جمله نسخ خطی یافت‌شده در مصر، ۱۴ جلد از مجموع ۲۰ جلدی کتاب المغنی فی ابواب التوحید و العدل تألیف قاضی عبدالجبار همدانی و از نسخ خطی یمن، تعلیقه بر شرح اصول خمسسه یعنی ویرایشی انتقادی بر اصول خمسسه عبدالجبار معتزلی قابل اشاره است (اشمیتکه، ۱۳۹۰: ۱۳).

مستشرقان (دتلو، بی تا: ۳۳-۴۳؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱). تفکر اعتزال نو می‌خواهد عقل را در کنار متن و نقل، به صحنه دین وارد و بین سنت و مدرنیته رابطه‌ای پیدا کند و آن دو را به هم پیوند دهد (وصفی، ۱۳۸۷: ۵-۷).

یکی از متونی که هر دو گروه معتزله و نومعتزله به آن اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند، قرآن و نوع نگرش آنها به تفسیر آن در گونه خاصی موسوم به تفسیر ادبی است.

عقل‌گرایان معتزلی تفسیر عقلانی از دین و منابع آن خصوصاً قرآن را وجهه همت خود قرار دادند. تفسیر پیش از معتزله بر آثار و روایات مبتنی بود (ابن‌خلدون، ۱۳۴۵، ج ۲: ۸۹۱-۸۹۳) اما معتزله با تکیه بر عقل به تفسیر متن قرآن پرداختند که ارتباط عمیقی با بلاغت داشت (غره، ۲۰۰۹: ۱۴۵-۱۴۶) و به مباحث زبانی و علوم بلاغت و ثمره آن در فهم اعجاز قرآن توجه جدی کردند (ابن‌خلدون، ۱۳۴۵، ج ۲: ۱۱۷۳). هرچند هم اکنون بیشتر تألیفات آنها درباره قرآن در دسترس نیست، مراجعه به کتاب‌های تفسیری اشاعره و شیعیان که پس از معتزله تألیف شده‌اند، نشان می‌دهد که سنت تفسیری معتزله در این کتب تأثیر گذاشته و در آنها پذیرفته شده است (رک: علی مراد، ۱۳۹۲: ۵-۱۵).

توجه معتزله و دانشمندان آن به فنون ادبی قرآن، آنها را به‌عنوان شخصیت‌هایی شناخته‌شده در علوم ادبی و بلاغی مطرح کرده است، چهره‌های بی‌بدیلی چون ابو‌هذیل و جاحظ و بشر بن المعتمر و واصل و عمرو بن عبید و کتاب‌های تفسیری آنها به‌خوبی بیانگر نگرش ادبی در تفسیر قرآن است (رک: بلع، بی تا: ۱۷۶، ۱۷۹-۱۹۶).

در قرن چهاردهم جریان نواندیشانه در جهان عرب، عقل‌گرایانه به تفسیر قرآن نگریست و جرأت یافت تا آیات قرآن را با تکیه بر عقل و مستقل از آرا و نقل گذشتگان بررسی کند (رک: نفیسی، ۱۳۷۹: ۱۰۶-۱۰۸). این روش توسط شیخ محمد عبده بنیانگذاری شد، او اصولی را در تفسیر قرآن بنیان نهاد^۱ (شحاته، ۱۹۶۲: ۳۳-۱۹۳؛ عبدالرحیم، بی تا، ۱۸۹-۳۱۹).

۱. مبانی عبده در تفسیر قرآن را در چند مورد می‌توان خلاصه کرد: وحدت موضوعی آیات هر سوره، فهم زبان

روش‌های جدید در تفسیر قرآن که پس از او به وجود آمدند، وامدار عبده بودند (عبدالرحیم، بی تا، ۳۱۹-۴۱۴) به این ترتیب مدرسه‌ای تفسیری بر پایه دیدگاه‌های عبده شکل گرفت که هر روز فرآورده جدیدی عرضه می‌کرد که تفاسیر ادبی که به تفسیر بیانی و به نام امین خولی مشهور شد، از جمله آنهاست (رک: ویلانت، ۱۳۸۳: ۸).

امین خولی متأثر از دیدگاه طه‌حسین^۱ با زمینه‌ای که عبده^۲ ایجاد کرده بود، روش تفسیر ادبی جدیدی را پایه گذارد (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۷ - ۳۸) و قرآن را بزرگ‌ترین اثر ادبی در زبان عربی دانست که پیش از هر چیز باید به عنوان اثری ادبی عربی به آن نگاه شود و هدایت با قرآن هر چند غرض بزرگی است، نگاه دینی به قرآن باید بعد از مطالعه ادبی صرف درباره آن باشد (شتتای، ۱۹۳۳، ج ۵: ۳۶۵).

روش ادبی امین خولی در دوره معاصر مورد توجه اندیشمندان همچون محمد خلف الله، شکری عیاد، عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی (الرومی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۸۶۷-۹۸۲). و نصر حامد ابوزید قرار گرفت.

قرآن بر اساس معانی اصلی لغت و ترکیبات آن، فهم اسلوب‌های خاص و اعجازگونه قرآن و تفاوت آن با متون عادی، دانایی نسبت به اینکه قرآن دارای چه ویژگی‌هایی است که هدایت‌بخش همه بشر است، به‌کارگیری اندیشه و روشی علمی در بحث، اعتماد به عقل در فهم قرآن به دلیل عدم تعارض عقل و وحی، تقلید نکردن در بحث‌های تفسیری و فهم و اجتهاد در تفسیر بر پایه لغت و فرهنگ عرب عصر نزول، عدم تکمیل آنچه در قرآن مبهم بیان شده با روایاتی اسرائیلی و دقت در استفاده از روایات در تفسیر، استخراج اصول علمی و اجتماعی از قرآن به‌عنوان پیامی برای کاربرد امروز (شحاته، ۱۹۶۲: ۳۳-۱۹۳؛ عبدالرحیم، بی تا، ۱۸۹-۳۱۹).

۱. طه‌حسین کتاب‌های مقدس مسیحیان یهودیان و مسلمانان را همانند آثار هومر و شکسپیر و گوتته متعلق به میراث ادبی همه انسانها دانست و پیشنهاد داد تا مسلمانان مطالعه بر روی قرآن را به‌عنوان کتابی مشتمل بر متون ادبی آغاز کنند و در تجزیه و تحلیل آن از تحقیقات ادبی جدید بهره ببرند (حسین، ۱۹۷۴، ج ۱۴: ۲۱۵-۲۱۹).

۲. روش تفسیر بیانی مبتنی بر مؤلفه‌های عبده در تفسیر، همچون فهم معنای الفاظ بر پایه استعمال عرب، فهم اسلوب قرآن از طریق ممارست با سخنان بلیغ و مطالعه گسترده آنها بود (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۱-۲۴) او که به وجود تمثیل در قرآن و به‌کار بردن موارد بلاغی در قرآن تأکید داشت (رک: رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۳۹۹) روشی ادبی را در تحلیل و فهم قرآن زنده کرد، هرچند این روش، تفسیر ادبی نامگذاری نشد (طیب حسینی، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

در این مقاله تلاش خواهد شد ضمن بیان علل گرایش معتزله و نومعتزله به تفسیر ادبی قرآن، تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها در تفسیر ادبی تحلیل شود.

۱. دلایل گرایش معتزله به تفسیر ادبی

تفسیر ادبی معتزله تفسیری عقل‌گرایانه از قرآن و بر اصول و مبانی فکری و اعتقادی آنها مبتنی بود که اعتقاد به خلق قرآن، وجود مجاز در آن و باور به اعجاز ادبی قرآن، نقش آشکارتر و مؤثرتری در شکل‌گیری نگرش ادبی معتزله به تفسیر داشت.

۱.۱. خلق قرآن

یکی از بحث‌های مهم و پر دامنه معتزله درباره قرآن، اعتقاد به مخلوق بودن آن است (رک: قاضی، عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۷) رواج یافتن این بحث در جامعه اسلامی نتیجه تقابل دیدگاه‌های مسلمانان با اندیشه‌های متفکران یهودی و مسیحی و رسیدن قلمرو اسلام به سرزمین‌هایی همچون شام و مواجهه با فلسفه یونان بود (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۸۷-۸۸). در این زمان بحث درباره حدوث و قدم قرآن بالا گرفت، زیرا یکی از اندیشه‌هایی که توسط کشیشان مطرح شد، قدیم بودن کلمه الله بود (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۵۵). هرچند این دیدگاه بر نوعی سفسطه‌گری و یکسان‌گیری بین عیسی که در قرآن کلمه الله نامیده شده بود و آنچه مسلمانان کلمه الله می‌دانستند (یعنی قرآن) استوار بود، تأثیر خودش را بر جامعه اسلامی گذاشت، به طوری که بحث از حدوث یا قدم قرآن سراسر جامعه اسلامی را فرا گرفت و مسلمانان برخی به حدوث و برخی به قدم قرآن معتقد شدند (ابن ندیم، ۱۳۹۸: ۲۵۵؛ ابن حزم، بی‌تا، ج ۳: ۱۱؛ ولفسن، همان: ۲۶۱؛ سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۰۶).

معتزله یکی از گروه‌های فکری در جهان اسلام، از حدوث قرآن دفاع کرد (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۷: ۵۶؛ ملاحمی، ۱۳۸۶: ۱۷۹؛ سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۸۷-۸۸) آنها تلاش کردند با دلایل عقلی چون عدم تماثل با خدا در زمان (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۵۴۹) و عدم همانندی با او در صفات (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۳، ج ۱۳: ۸۶) اعتقاد به قدمت قرآن را غیرمعقول و

مغایر با توحید نشان دهند و دیدگاه حدوث قرآن را مورد تأیید نقل قلمداد کنند، چون توصیفات الهی درباره قرآن (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۱۸۱) و وعده به حفظ آن (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۵۳۱-۵۳۲) تنها با مخلوق بودن آن سازگاری داشت.

سخن از حدوث و خلق قرآن چنان در بین معتزله شهرت یافت که برخی آن را مسئله‌ای بدیهی دانستند که به اثبات نیاز نداشت (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۱۸۰).

دیدگاه معتزله درباره خلق قرآن و اعتقاد اشاعره به قدیم بودن آن که برخاسته از تفکرات الهیاتی متفاوت آنها درباره اسما و صفات الهی خصوصاً صفت تکلم بود (رک: عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۷: ۹۲ و ۱۳۶) موجب شد آنها درباره وضع لغات و زبان نیز نظریات متفاوتی داشته باشند؛ معتزله برخلاف اشاعره واضح لغت را بشر دانستند، زیرا از دید آنها وضع و اشاره حسی دو مقوله مرتبط هستند و انتساب اشاره حسی بر خدا جایز نیست، بنابراین زبان نمی‌تواند از طرف خدا ایجاد شده باشد و مسئله‌ای بشری است (ابوزید، ۱۳۸۷: ۸۸-۱۰۴).

بشری بودن زبان و استفاده خداوند از آن برای کتابی الهی به نام قرآن، در کنار هماوردطلبی قرآن و تحدی به آن، زمینه‌ساز توجه خاص معتزله به مباحث ادبی قرآن شد، زیرا خداوند با زبانی که وضع بشری داشت، کلامی را بیان کرده بود که کسی توان هماوردی با آن را نداشت.

۲.۱. تأویل و مجاز در قرآن

عقل‌گرایان معتزلی با گزاره‌های دینی روبه‌رو شدند که تفسیر ظاهری آنها، با اصول کلامی اعتزال به شدت متناقض بود. آنها برای رفع این چالش به سلاح تأویل روی آوردند و تلاش کردند تا معنایی ورای ظاهر لفظ ارائه کنند؛ تأویل بیش از هر چیز به ابزاری به نام مجاز نیازمند بود. به همین دلیل معتزله به مبحث مجاز در قرآن توجه جدی داشتند.

مجاز برای اولین بار توسط جاحظ در معنایی مقابل حقیقت و قسیم آن به کار رفت (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۵۰؛ رک: جاحظ، ۱۹۹۸: ۱۱۷ و همو، ۲۰۰۲: ۲۰۷) این مفهوم از مجاز به

یک‌باره به وجود نیامد، بلکه پیش از آن زمینه‌های این بحث فراهم شده بود؛ کتاب اشباه و نظائر مقاتل بن سلیمان که در آن تعدد دلالت یک لفظ در سیاق و استعمالات متعدد نشان داده شده بود (ابن سلیمان، ۱۳۸۱: ۱۱۰ و ۱۱۱، ۱۹۹) و همچنین کتاب‌های مجازالقرآنِ معمر بن مثنای خارجی و معانی‌القرآن فرا بستر مناسبی برای مطرح شدن مجاز در قرآن فراهم کردند (مارتین، ۱۳۸۷: ۲۷۴).

مجازالقرآن و معانی‌القرآن در فضایی تألیف شدند که دولتمردان غیرعرب در فهم قرآن و حتی قرائت آن با مشکل روبه‌رو بودند، پس این کتاب‌ها علاوه بر بررسی معنای واژگان به مطالب نحوی آن نیز پرداختند (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۲۶). در این دوره نحو تنها به معنای مشخص کردن اعراب یا بنای آخر کلمه نبود، بلکه علاوه بر آن دربردارنده روش تعبیر از مقصود و غرض گوینده کلام و بیان تقدیم، تأخیر یا حذفی بود که در جمله ایجاد شده بود (المرغی، ۱۹۵۰: ۴۰۹) به همین دلیل این کتاب‌ها سرشار از مطالب بلاغی بودند و معمر با درنگ در نمونه‌هایی از آیات و مجاز دانستن آنها، گام بلندی در این زمینه برداشت، هرچند معنای مجاز نزد او (که هر نوع تغییر سبک را دربرمی‌گرفت) با اصطلاح امروزی کمی متفاوت بود (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۲۷). فرا نیز در معانی‌القرآن عبارت تجوز یعنی به مجاز سخن گفتن را مطرح کرد (فرا، ۱۹۸۰، ج ۱: ۳۲۵؛ ج ۲: ۲۲۳، ۲۷۸، ۲۹۶؛ ج ۳: ۲۲۵ و ۲۴۵) وجود این بحث‌ها راه را برای دانشمندانی چون جاحظ و قاضی عبدالجبار باز کرد تا به راحتی از مجاز در قرآن سخن بگویند.

واژه مجاز در قرآن به کار نرفته بود ولی در قرآن بارها از واژه «مثل» استفاده شده بود که در آنها مراد متکلم، بهره بردن از معنای حقیقی لفظ نبود، عنصری که تکیه‌گاهی برای مشروعیت بخشی معتزله به وجود مجاز در قرآن شد. این مسئله در کنار مفهوم محکم و متشابه در آیات قرآن، علاوه بر تأیید تأویل‌گرایی، به معتزله این رخصت را می‌داد تا با متشابه دانستن آیاتی که با دیدگاه‌های کلامی آنها همانند توحید و عدل سازگاری نداشت، به تأویل دست زنند.

به این ترتیب معتزله برای نشان دادن تأویل، به مجاز و وجوه آن در قرآن پرداخت و روشی کاملاً ادبی را در تفسیر قرآن در پیش گرفت؛ مسئله‌ای که در اعتقادات کلامی معتزله ریشه داشت.

۳.۱. اعجاز قرآن

در نگاه اول شاید به نظر برسد طرح دیدگاه اعجاز قرآن، در پی تحدی قرآن و نزول آیات هم‌اوردطلبی ایجاد شده است، ولی عدم رواج آن میان مسلمانان قرون اولیه، این نگرش را به چالش می‌کشد. در دو قرن اول هیچ نشانه‌ای از شکل‌گیری نظریه اعجاز و تبیین آن نیست و در متون علمی مسلمانان تا قرن سوم، بحثی جدی حول اعجاز قرآن وجود ندارد. در قرن سوم کتابی در این زمینه تألیف شد که در نامگذاری آن به جای اعجاز از «الاسلوب و البلاغه» استفاده شده است، به تدریج بحث از اعجاز قرآن و تألیف کتاب‌هایی به این نام در میان تألیفات و کتب دوره‌های بعد آشکار می‌شود، به طوری که استعمال این واژه از قرن چهارم سیر صعودی طی می‌کند و کم‌کم به بحثی کاملاً به‌روز در قرن پنجم تبدیل می‌شود (رک: کریمی‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۱۵؛ مهدوی‌راد، بی تا: ۳۰).

بروز نظریه جدیدی درباره متنی که از دیرباز در جامعه اسلامی رواج داشته است، از چالش جدید و تلاشی برای پاسخگویی به آن در جهان اسلام خبر می‌دهد، مسائلی که پس از گسترش فتوحات اسلامی و حضور مسیحیان در جزیره العرب و ورود ترجمه‌های مختلف در دوران بنی عباس و آزادی‌های فکری موجود در جامعه ایجاد شد، به طوری که اولین توجه به این بحث و نوشتن کتاب در این موضوع نیز توسط علی بن ربن طبری است که پیشینه مسیحی دارد؛ او در کتابش از اعتقاد مسیحیان بر معجزه نبودن قرآن سخن گفته است^۱ (رک: طبری، ۱۹۷۳: ۹۸؛ حمصی، ۱۳۵۸: ۵۷). همچنین گزارش‌های دیگری وجود

۱. «حینما کنت مسیحیا کنت أقول کما یقول عم لی متعلم بلیغ، بأن اسلوب القرآن لیس معجزا ولیس من علامات النبوة لانه فی استطاعة الناس کلهم، ولكن عندما حاولت تقليده واطلعت علی مدلول کلماته علمت ان اتباع القرآن علی حق

دارد که وجود جریان‌های معارض در این دوره را تأیید می‌کند^۱ (رک: ابن‌قتیبه، ۲۰۰۶: ۸۱؛ حمصی، ۱۳۵۸: ۳۹).

بنابراین طرح اعجاز قرآن به عنوان مسئله مستقل، برخاسته از متن قرآن نبود، بلکه پاسخ به تحرکات خارج از جامعه اسلامی و برخاسته از مجادلات کلامی اسلام با دیگر ادیان همچون یهودیت و مسیحیت بود (رک: کریمی‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۱۵).

هرچند همه گروه‌های اسلامی به انگیزه دفاع از اسلام در صدد پاسخگویی به این شبهات برآمدند، از آنجا که متفکران مسیحی و یهودی اساساً متن دینی اسلام و پیامبری پیامبرش را منکر بودند، جریان نص‌گرا که بر ادله نقلی تکیه داشت، نمی‌توانست در این بحث پاسخگو باشد و معتزله به دلیل مجهز بودن به سلاح عقل در این زمینه توفیق بیشتری یافتند، به همین دلیل نیز اولین کتاب‌ها با تصریح به نام اعجاز و برترین عناوین در این موضوع، توسط معتزله نوشته شده است.

از دیگر سو اعجاز قرآن و اعتقاد به چگونگی آن، در وضع زبان و خلق قرآن نیز ریشه داشت و معتزله که برای زبان منشأیی بشری قائل بودند، باید به این سؤال پاسخ می‌دادند

فیما يدعونه في النبوة والهام الرغبة في الجنة والبعد عن النار كالقرآن» (طبری، ۱۹۷۳: ۹۸).

۱. ابن‌قتیبه (م ۲۷۳) در مقدمه کتاب «تأویل مشکل القرآن» انگیزه نگارش کتاب را این‌گونه بیان می‌کند: «وقد اعترض كتاب الله بالظن ملحدون، ولغو فيه وهجروا، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله بأفهام كليله، وابصار عليله ونظر مدخول. محرفوا الكلم عن واضعه وعدلوا عن سبله ثم قضاوا عليه: بالتناقض والاستحالة في اللحن وفساد النظم والاختلاف وأدلو في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر والحدث العز، واعترضت بالشبه في القلوب وقدمت بالشكوك في الصدور.» «عبدالله بن اسماعيل الهاشمي احد رجال المأمون يكتب كتاباً الى صديق له مسيحي، اسمه عبدالمسيح بن اسحاق الكندي، يسأله فيه الدخول في الاسلام، ويبين فضله على النصرانية ويذكر ان القرآن هو احدى المعجزات المؤيدة لذسالة النبي، فيجيبه عبدالمسيح على كتابه بكتاب طويل يحاول ان ينقض فيه حجج صديقه كلها وبخاصة ما يتعلق بالقرآن ويذكر بعض ملاحظات شديدة على الطريقة التي جمع بها القرآن وعلى اعجازه ولغته واسلوبه، ويحاول بكل الطرق الممكنة دحض فكرة مجاوزته طاقة البشر.»

که کدام خصوصیت در کلام الهی، آن را از آثار ادیبان و شعرا متمایز می‌کند؟ این اعتقاد هرچند با تغییراتی روبه‌رو بود و جاحظ معجزه آن را بی‌توجه به محتوا تنها در الفاظ (جاحظ، بی‌تا، ج ۱: ۳۸۳) و قاضی عبدالجبار آن را هم در لفظ و هم در محتوا در نظر گرفتند (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۶: ۱۹۷ و ۲۲۴) ولی به‌نظر می‌رسد اعجاز در میان معتزله بیش از آنکه تغییر مضمونی داشته باشد، تغییر شکلی دارد و همه آنها به اعجاز لفظی اولویت دادند و حتی وقتی قاضی عبدالجبار برای بیان اعجاز قرآن از تعبیر فصاحت استفاده کرد، بر اعجاز الفاظ قرآن تمرکز داشت، زیرا مدار فصاحت بر الفاظ متمرکز است^۱ (الخفاجی، ۱۹۹۴: ۵۵ و ۵۶) و اعجاز در الفاظ با فصاحت بیشتر همخوانی داشت تا با بلاغت (زرّوق، ۲۰۱۳: ۷۸) و به‌همین دلیل نیز قاضی عبدالجبار از تقدم لفظ بر معنا نزد معتزله دفاع کرد.

این نظریه که بر دلایل کلامی معتزله استوار بود، در نگرش جاحظ و قاضی عبدالجبار که روش کلامی شاخص‌تری دارند، آشکارتر از رمانی است که به مباحث کلامی توجه کمتری دارد (زرّوق، ۲۰۱۳: ۷۹).

به‌دلیل تکیه اعجاز قرآن بر دیدگاه‌های کلامی، اعجاز قرآن و کیفیت آن نزد اشاعره متفاوت بود، زیرا آنها برخلاف معتزله قرآن را قدیم می‌دانستند و برای زبان منشأی الهی قائل بودند و بر همین اساس به اعجاز بلاغی قرآن معتقد شدند و تألیف آن را گونه ادبی خاصی قلمداد کردند که نه شعر و نه نثر بود و در عین حال دربردارنده وجوهی چون اخبار از غیب بود (رک: باقلانی، بی‌تا: ۳۳، ۱۵۸ و ۲۶۰). حتی جرجانی که از اصطلاحات مشابه معتزله درباره اعجاز قرآن استفاده کرد، به‌دلیل تفاوت مبنای کلامی، این الفاظ و

۱. فصاحت محدود به الفاظ است و بلاغت وصف الفاظ به همراه معانی و هر کلام بلیغی، فصیح هم هست، ولی هر فصیحی بلیغ نیست (الخفاجی، ۱۹۹۴: ۵۵ و ۵۶).

عبارات را در معنایی متفاوت از معتزله و مبتنی بر دیدگاه‌های اشاعره به‌کار برد^۱ (زرزوق، ۲۰۱۳: ۱۰۵).

در میان معتزله گروهی نیز به نظریه صرفه معتقد شدند و اعجاز قرآن را محصول قدرت الهی دانستند (ابن حزم، بی‌تا، ج ۳: ۲۹؛ شهرستانی، ۱۴۲۸-۱۴۲۹: ۵۸) ولی این دیدگاه در میان معتزله مقبولیت زیادی نیافت، زیرا در صرفه برتری اصلی و اعجازگونه قرآن در مفاهیم آن بود (رک: اشعری، ۱۴۰۰: ۲۲۵). این مسئله با مفهوم عدل الهی (که از آموزه‌های اصلی معتزله بود) منافات داشت، زیرا بر اساس عدل تنها تحدی مجاز بود که در محدوده توان بشری باشد و از آنجا که اعراب در شعر و بلاغت سرآمد بودند، لازم بود معجزه اسلام حداقل دربردارنده این وجه باشد (ابوزید، ۱۳۹۲: ۱۷-۳۰).

بر این اساس، اعتقاد معتزله به اعجاز قرآن مسئله‌ای کاملاً منطبق بر دیدگاه‌های کلامی آنها بود و وقتی از اعجاز لفظی و فصاحت قرآن سخن گفتند، ضروری بود به مباحث ادبی قرآن و تفسیر ادبی آن نگاه ویژه‌ای داشته باشند.

۲. دلایل گرایش نومعتزله به تفسیر ادبی

جنبه‌های ادبی قرآن در دوره معاصر دوباره مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت. این نگرش به‌طور مشخص در مصر جریان نواندیشانه‌ای در مطالعات قرآنی بود که با عناوینی چون رهیافت ادبی یا مکتب ادبی از آن یاد می‌شد. برای فهم گرایش نومعتزله به تفسیر ادبی قرآن، لازم است دلایل گرایش معتزله به تفسیر ادبی، در میان نومعتزله نیز بررسی شوند.

۱. جرجانی همانند عبدالجبار از اعجاز در فصاحت و نظم سخن گفت، اما از فصاحت و نظم تعریفی ارائه کرد که بیش از آنکه به لفظ مرتبط باشد، با معنا ارتباط داشت؛ او تعریفی از نظم ارائه کرد که مرکز ثقل آن نحوی بود. وی این تعریف را جایگزین دیدگاه معتزله و تعریف آنها از نظم، قرار داد (زرزوق، ۲۰۱۳: ۱۰۵).

۱.۲. خلق قرآن

نومعتزله نیز همانند معتزله به خلق قرآن و حدوث آن معتقد هستند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۹) عبده در رساله التوحید از خلق قرآن سخن گفت (عبده، ۲۰۰۵: ۵۳) این اعتقاد او از اندیشه‌اش در زمینه توحید و صفات الهی نشأت می‌گرفت. تعریف عبده از توحید، همانند تعریف معتزله بود (شرقی، ۱۴۳۴: ۲۵۷) بنابراین اعتقاد او به نظریه خلق قرآن دور از تصور نبود. سخن از خلق قرآن در جامعه‌ای که تفکر اشاعره در آن رواج داشت، چالش بزرگی را ایجاد می‌کرد و به دلیل همین واکنش‌ها، عبده در چاپ بعدی رساله التوحید خلق قرآن را نادیده گرفت (ابوزید، ۱۹۹۵: ۳۰۲).

هرچند متفکران پس از عبده همانند احمد امین (امین، ۱۹۶۴، ج ۳: ۶۸) و محمد عماره (مدنی، ۱۹۷۲: ۸۷-۸۹) نیز از خلق قرآن سخن گفتند، به نظر می‌رسد این دیدگاه به مبنایی اصیل و مؤثر در تفکر نومعتزلی تبدیل نشد، بلکه نتایج آن بیشتر مورد توجه قرار گرفت. نگرش اعتزالی نوین در سایه تفکر حدوث قرآن به ارتباط آیات و مفاهیم نازل شده با نیازهای جامعه‌ای که قرآن بر آن نازل می‌شد، توجه کرد و معتقد شد که مطالب قرآن باید با احتیاجات مخاطب آن متناسب باشد؛ این تفکر زمینه‌ساز بحث جدیدی درباره قرآن شد که از تاریخی بودن قرآن سخن می‌گفت (رک: وصفی، ۱۳۸۷: ۳۷). بر این اساس، نگرش نومعتزله و توجه آنها به خلق قرآن، هر چند با مبانی عقلی نومعتزله همخوانی داشت، اهتمام ویژه به آن و لوازمش، بیش از نگرش اعتقادی، متأثر از رواج زبان‌شناسی نوین و همخوانی خلق قرآن با نگرش‌های غرب درباره عهدین بود، به طوری که برخی از نواندیشان بر پایه نظریه خلق قرآن، الفاظ قرآن را بشری دانستند و تنها تقدس را به معانی آن نسبت دادند (الفاضل، ۲۰۰۸: ۱۸۴ و ۳۶۴).

۲.۲. تأویل و مجاز در قرآن

تأویل و گرایش به وجود مجاز و پرداختن به مباحث بلاغی و ادبی در میان نومعتزله مورد توجه قرار گرفت. عبده با شرح کتاب تفتازانی به تأویل‌گرایی جان دوباره بخشید و به دلیل

گرایش‌های عقلی، به تأویل در محدوده وسیع‌تر از اشاعره روی آورد (عبده، ۲۰۰۵: ۹۱). او به مواردی از نص اشاره کرد که توجه به ظاهر آنها موجب تشبیه است و در این موارد باید بر اساس ظاهر کلام تفسیر نکنیم. این تفکر در میان متأخران عبده ادامه یافت، به طوری که محمد غزالی تأویل صفات الهی توسط عبده را ستود و بسیاری از صفات همانند داشتن قدم (غزالی، ۱۹۸۵: ۵۵) و ساق (همو، ۲۰۰۵: ۱۲۶) را درباره خدا رد کرد. آنها تأویل نسبت به ذات خدا و مفاهیم غیبی را نه تنها لازم، بلکه واجب دانستند، زیرا معتقد بودند معانی و لغات که بر اساس زندگی دنیوی شکل گرفته‌اند، به خوبی بیانگر مفاهیم عالم غیب و آخرت و ذات الهی نیستند؛ بنابراین تأویل و به‌کارگیری استعاره و مجاز گریزناپذیر است (البناء، بی تا: ۲۵).

نومعتزله، کاربرد مجاز و تأویل را تنها به صفات خدا و مسائل الهیاتی محدود نکردند، بلکه بسیاری از مطالبی را که با عقل یا علم ناسازگار بودند، نیازمند تأویل دانستند (برای نمونه رک: نفیسی، ۱۳۷۹).

توجه نومعتزله به تأویل و مجاز در قرآن هرچند در عقل‌گرایی آنها ریشه داشت، بیش از آن تحت تأثیر تحقیقات جدید ادبی و نقد متن در جهان معاصر بود (زغلول، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰). طه حسین بر تجزیه و تحلیل قرآن بر اساس تحقیقات ادبی جدید تأکید کرد (ویلان، ۱۳۸۳: ۸) و امین خولی، بنیانگذار مکتب ادبی، خواستار به‌کارگیری فنون بلاغت عربی در کنار معیارهای نقد جدید شد (زغلول، همان: ۳۱).

در این دوران، غرب به بررسی تاریخی کتب مقدس پرداخته بود و وحیانی بودن عهدین با تردید جدی روبه‌رو شده بود؛ عبده در اقدامی پیش‌گیرانه تلاش کرد تا با به‌کارگیری اسلوب ادبی در قرآن مانع تطبیق آنها با وقایع تاریخی شود. او قصه‌های قرآن را دارای اسلوبی ادبی برای هشدار و بشارت دانست نه بیان‌کننده تاریخ (رک: عبده، ۱۹۷۲، ج ۵: ۳۰). این تفکر زمینه‌ساز بحث قصص قرآن در کتاب خلف‌الله شد (خلف‌الله، الفن القصصی). همچنین عبده به دلیل شبهات مطرح شده درباره عدم مطابقت قرآن با علم،

معتقد شد مفاهیم قرآن مطابق فهم عرب عصر نزول است و به همین علت امکان دارد برخی از آنها با علم روز ناسازگار باشد و این اشکالی به اصل قرآن و حیاتی بودن آن وارد نمی‌کند (رک: ابوزید، ۱۳۹۲: ۲۲؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۹-۲۱ و ۲۱۰-۲۱۱ و ۲۱۵، ۲۲۹-۲۳۰؛ ج ۳: ۴۷-۴۸؛ ج ۴: ۹۲-۹۳) ولی برخی از متأخران او که به تقدم قرآن بر همه علوم بشری معتقد بودند، با تأویل‌گرایی تلاش کردند مفاهیم قرآن را با علوم روز سازگار نشان دهند (برای نمونه رک: طنطاوی، ۱۴۱۲، ج ۱۷: ۱۶۷-۱۷۰؛ ج ۱۴: ۱۴۴-۱۴۹). به این ترتیب آرایه‌های ادبی، در خدمت توضیح عقلانی مطالب خارق‌العاده در قرآن قرار گرفت و نومعتزله نه تنها به تأویل در ترکیبات روی آورد، بلکه الفاظ را نیز به تأویل برد و مفاهیمی چون ملائکه و شیطان را از گونه مجاز دانست و تأویلاتی در مفهوم آن مطرح کرد (رک: رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۶۷-۲۶۹). این تأویل‌گرایی در سایه تحولات جهان معاصر به گونه جدیدی سامان یافت، ولی نتوانست نظام خاصی ایجاد کند و بیش از آنکه ضابطه‌مند باشد، فردمحور بود.

۳.۲. اعجاز قرآن

اعجاز قرآن و وجوه خارق‌العاده آن در دوران معاصر، دوباره مورد توجه متفکران اسلامی قرار گرفت. عبده به جمع دیدگاه‌های متقدمان درباره اعجاز و سپس بیان اعجاز قرآن در سبک، نظم، بلاغت و تأثیر آن در دل‌های مخاطبان پرداخت و پس از آن اعجاز قرآن را در وجوهی چون خبر دادن از غیب و برکناری از اختلاف و اشتغال بر علوم دینی و قانون‌های اسلامی و آشکار شدن مسائلی دانست که برای مردم ناشناخته بود (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۹۸).

این تفکر در دوره بعد توسط افرادی به شکل اعجاز علمی تبلور یافت، نگرشی که تلاش می‌کرد آیات قرآن را بر اساس یافته‌های نوین علمی چون کشف اتم، قانون جاذبه، اختراع فضاپیما و مسائلی از این قبیل تأویل کند و سرچشمه همه علوم را قرآن معرفی کند (ویلانت، ۱۳۸۶، ۶-۸).

مکتب ادبی امین خولی نیز بر اعجاز ادبی قرآن تکیه کرد. طه حسین که از مؤثرترین افراد در این نگرش بود، اعجاز قرآن را در جنبه زیبایی‌شناسی اسلوب آن دانست (حسین، ۱۹۹۶: ۲۰-۲۶) و از تأثیر روانی فنون سخنوری در آن سخن گفت. امین خولی کتاب رساله‌الاعجاز النفسی للقرآن را در این زمینه نوشت و معتقد بود چون اعراب قرآن را برترین متن ادبی در زبان عربی دانستند، به آن ایمان آوردند؛ بنابراین برای توضیح اعجاز قرآن ضروری است به مباحث ادبی آن توجه شود (خولی، ۱۹۹۵: ۹۷-۹۸ و ۱۲۴-۱۲۵).

مباحث ادبی که امین خولی از آنها سخن می‌گفت، تنها بر پایه علوم ادبی قدیم نبود، بلکه بر نگرش ادبی نوین استوار بود. او اعتقاد داشت اگر نظریه قدیم اعجاز بر مفهوم قدیم بلاغت مبتنی بوده است، نظریه جدید آن باید بر مفهوم جدید بلاغت^۱ که با نقد ادبی در ارتباط است، استوار باشد که این مسئله نیازمند ارتباط با علوم روان‌شناسی و زیبایی‌شناسی است (خولی، همان: ۱۴۴، ۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۹) و تنها با این روش است که می‌توان اعجاز قرآن را با عواطف مخاطب آن ارتباط داد (همان: ۲۰۳ و ۲۰۴).

اعجاز بیانی در مفهوم جدید آن توسط شاگردان امین خولی بحث و بررسی شد (رک: بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶) این نگرش که از مؤلفه‌های مختلف اسلامی و غربی و علوم قدیم و جدید بهره می‌برد حدود و ثغور مشخصی نیافت و به مفهوم مبهمی برای بسیاری از اهل ادب تبدیل شد که هرتلاشی را برای تعریف و مشخص کردن آن، بی‌ثمر می‌کرد (زرّوق، ۲۰۱۳: ۲۲ و ۲۳).

۳. تحلیل نگرش معتزله و نومعتزله به تفسیر ادبی قرآن

نومعتزله همانند گرایش اعتزالی، به تفسیر ادبی قرآن توجه ویژه‌ای دارند. این نگرش به قرآن و تفسیر آن هرچند از جنبه ظاهری یادآور دیدگاه معتزله است، با توجه به درونمایه‌ها

۱. علم بلاغت جدید بر مطالعه اسلوب ادبی و تأثیر عمیق بر خواننده/ شنونده متمرکز و هدف آن تثبیت خودآگاهی زیبایی‌شناختی نویسنده و خواننده است و نام آن در مفهوم صحیح‌تر «فن‌القول» یا «هنر بیان» است (خولی، ۱۹۹۵: ۱۸۵).

نمی‌توان آن را گرایش کاملاً اعتزالی دانست. به طوری که خود نواندیشان عقل‌گرا نیز به پذیرش همه اصول اعتزال معتقد نیستند؛ حسن حنفی در این زمینه می‌گوید: «کوشش ما برای اعتزال به این معنا نیست که تمام افکار آنان را متعصبانه بپذیریم، بلکه ما از معتزله به‌عنوان جریان کلی‌اش و به‌عنوان حرکتی تاریخی حمایت می‌کنیم نه از تفصیلات جزئی دیدگاه‌هایش» (حنفی، ۱۹۹۸، ج ۱: ۴۴۳).

شواهد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد نواندیشی معاصر تنها لباسی معتزلی بر تن دارد و در عناصر و جزئیات از کلام معتزلی تبعیت نمی‌کند. این تفکر در نگرش ادبی به قرآن نیز جلوه‌گر است، به طوری که دیدگاه عقل‌گرایانه نومعتزله هرچند ساختاری شبه اعتزالی دارد، بیش از آنکه از نگرش کلامی معتزله بهره‌مند باشد از شرایط جهان نوین متأثر شده‌است.

نگرش خلق قرآن در میان معتزله مسئله‌مبنایی و تفکری است که مبحث وضع لغات نیز بر اساس آن پایه‌ریزی شده بود، ولی این تفکر در میان نومعتزله چندان مبنایی پیش نرفت و هرچند در ابتدا توسط افرادی چون عبده تصریح شد، بعدها به‌صراحت بیان نشد و نتایج اعتقاد به خلق قرآن همچون تاریخی بودن قرآن (که متأثر از تفکرات نوین بود) مورد توجه قرار گرفت.

اعتقاد به تأویل و مجاز در قرآن بیش از خلق قرآن، توجه نومعتزله را به خود جلب کرد. تأویل‌گرایی نومعتزله در سایه عقل‌گرایی، آنها را به تأویل در محدوده‌ای بیش از اشاعره پیش برد؛ اما این تفکر در برهه‌هایی به دلیل عدم بهره‌مندی از صبغه کلامی قوی به تأویل‌گرایی‌های بی‌ضابطه‌ای چون علم‌گرایی و تفاسیر علمی کشانده شد یا به انکار و توجیه همه مطالب غیبی و غیرمحسوس منجر شد.

اعجاز نیز که دیدگاه مهمی در اندیشه‌های نوین است، بیش از آنکه ثمره بحث بلاغت و بر ساختارهای کلامی و ادبی مبتنی باشد، تفکری است که تحت تأثیر علوم جدیدی چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی شکل گرفته است.

با نگاهی به دیدگاه‌های نومعتزله می‌توان علت این تفاوت‌ها را در عواملی چون منابع التقاطی و کارکردگرایی نومعتزله جست‌وجو کرد.

۱.۳. منابع التقاطی

نومعتزله به منابع و کتاب‌های اعتزالی اکتفا نکردند و از تألیفات فرقی مختلف کلامی بهره بردند. عده از کتاب تفتازانی که از ماتریدیه بود، استفاده کرد (الشرقة، ۱۴۳۵: ۲۶۵) و ضمن تجدید چاپ، دو کتاب جرجانی را نقد و بررسی کرد و به‌عنوان متن درسی «بلاغت عربی» در دارالعلوم از آن بهره برد، به‌طوری‌که تأثیر دیدگاه‌های جرجانی در تفسیر المنار به‌وضوح مشاهده می‌شود (زغلول، ۱۳۸۸: ۲۹؛ ابوزید، ۱۳۹۲: ۲۱). این روند همچنان در میان نومعتزله ادامه یافت به‌طوری‌که خولی و به‌طور شاخص بنت‌الشاطی نظرهای بلاغی خود را بر دیدگاه‌های باقلانی و جرجانی استوار کردند (رک: بنت‌الشاطی، ۲۰۰۴: ۱۰۲، ۱۴۰، ۲۸۶) و حتی دیدگاه طه حسین درباره‌ی اسلوب ویژه قرآن که آن را گونه‌ی ادبی خاص و در زیبایی‌شناسی منحصر به‌فرد می‌دانست (حسین، ۱۹۹۶: ۲۰-۲۶) پیش از او در دیدگاه‌های باقلانی سابقه داشت (رک: باقلانی، بی‌تا: ۳۳، ۱۵۸ و ۲۶۰).

یکی از دلایل استفاده نومعتزله از این منابع، عدم دسترسی به کتب معتزله بود؛ ولی این تنها دلیل نبود، بلکه فضای فکری اشعری که این اندیشمندان با آن پرورش یافته بودند و همچنین تفکر اجتماعی که پذیرای دیدگاه‌های اشاعره بود، در گزینش منابع غیرمعتزلی بی‌تأثیر نبود.

گرایش ادبی نومعتزله تنها محصول توجه به میراث گذشتگان نبود، بلکه از اندیشه‌های معاصر غربی در نقد متن نیز برخوردار بود. آنها تلاش کردند تا بلاغت عربی را در پرتو ادبیات کهن یونانی بررسی کنند (زغلول، ۱۳۸۸: ۳۱) و خواستار به‌کارگیری روش‌های غربی در ادب عربی شدند. آنها با بهره‌گرفتن از تحقیقات جدید در علوم انسانی مانند روان‌شناسی، زیبایی‌شناسی، هنر به بررسی و نقد ادبی پرداختند (زغلول، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰) و درک جدید از قرآن را نیازمند هرمنوتیک، معناشناسی، نقد ادبی، مردم‌شناسی و دانستند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۴).

این نوع اندیشه که در نگاه کلان عقل‌گرایی شبه‌معتزلی و در جزئیات متأثر از تفکرات اشعری، ماتریدی و اندیشه‌های نقد متن غربی و دیگر علوم جدید مثل روان‌شناسی و جامعه‌شناسی بود، نومعتزله را با مشکلات فکری و مبنایی زیادی دست به گریبان کرد و از آن قامت ناموزونی ساخت که هر عضو آن از جایی اقتباس شده بود.

۲.۳. کارکردگرایی

مباحثی که نومعتزله می‌خواستند در تفسیر قرآن به آن پردازند، بسیار پیچیده‌تر از موضوعاتی همانند اعجاز قرآن بود. مسائلی همانند سازگاری اسلام و مدرنیته و اینکه یک مسلمان متدین چگونه می‌تواند در جهان مدرن با حفظ دین و هویت خود زندگی کند؟ تعارض قانون‌های الهی با قانون‌های وضع‌شده بشری چگونه حل‌شدنی بود؟ و آیا نهادهایی همانند دموکراسی و پارلمان مورد تأیید اسلام هستند؟

عبده و متفکران نواندیش پس از او برای پاسخ به این مسائل، عقل‌گرایی سنتی - معتزلی و آگاهی سیاسی و اجتماعی را با هم درآمیختند و تفسیری عقلانی از قرآن مطرح کردند (ابوزید، ۱۳۹۲: ۲۲). آنچه در این دوران بیش از هر چیز مورد توجه قرار گرفت، پاسخگویی به چالش‌ها بود. بنابراین مسائل کلامی و مبنایی مورد توجه نومعتزله قرار نگرفت و نگرش ادبی نومعتزله به قرآن نیز، بیش از آنکه صبغه‌ای کلامی داشته باشد، از تفکرات نقد ادبی جدید منبث بود، به طوری که اعجاز قرآن و موافقت و مخالفت با آن از بحثی صرفاً کلامی خارج شد (زرّوق، ۲۰۱۳: ۱۶۵-۱۶۶). اثبات اعجاز قرآن در میان نومعتزله همانند پیشینیان وسیله‌ای برای اثبات نبوت نبود، بلکه به وسیله‌ای برای فهم قرآن تبدیل شد و قرآن نه وسیله، بلکه هدف قرار گرفت (همان: ۱۶۶).

آنها به مسائل عملی و کاربردی اسلام در حیات فردی و اجتماعی و سیاسی تأکید کردند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱). توجه آنها به مسائل اجتماعی و سیاسی به حدی بود که وقتی مباحث مطرح‌شده توسط نومعتزله به نفع جریان‌های مخالف اسلام و مستشرقان تمام شد، از طرح دیدگاه‌های علمی خود صرف‌نظر کردند (همان: ۲۰-۲۱). بر همین اساس طه حسین

بخش‌هایی از کتاب شعر جاهلی را به دلیل همسویی با خاورشناسان و شرایط خاص جهان اسلام، در چاپ بعدی آن حذف کرد (همان).
به این ترتیب نومعتزله که با هدف حیات دوباره اسلام به میدان آمده بود، به کارکردگرایی بیش از هر چیز توجه کرد و به مباحث مبنایی و کلامی اهتمام چندانی نشان نداد.

نتیجه‌گیری

از مطالعه نگرش معتزله و نومعتزله به تفسیر ادبی قرآن و مقایسه آنها این نتایج به دست می‌آید:

۱. نگرش ادبی معتزله به تفسیر قرآن، کاملاً بر دیدگاه‌های کلامی آنها همانند اعتقاد به خلق قرآن، تأویل و اعجاز قرآن استوار بود.
۲. نگرش ادبی نومعتزله به قرآن هر چند در ظاهر تشابهاتی با رویکرد معتزله دارد، فاقد مبنایی و پشتوانه کلامی استوار است و بیش از مبنایی کلامی، مباحث نقد ادبی رایج در غرب بر آن تأثیر گذاشته‌اند.
۳. نومعتزله نتوانستند اندیشه اصیلی ایجاد کنند؛ آنها از هر مبنای فکری، کارآمدترین‌ها را انتخاب کردند و بی توجه به التزامات پذیرش یک عقیده، به گزینش غیرخلاقانه‌ای از کلام فرق مختلف دست زدند.
۴. نداشتن مبنای فکری اصیل در میان نومعتزله، موجب عدم ثبات فکری اندیشمندان آن در موضوعات مختلف از جمله تفسیر ادبی قرآن شد و از این جریان چهره‌ای جلوه‌گر ساخت که به جای بهره‌مندی از ضوابط، بر سلايق متفکرانش استوار بود.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۳۸۳)، شرح نهج البلاغه، قم: مرعشی.
۲. ابن حزم، علی بن محمد (بی تا)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بغداد: مکتبه المثنی.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۴۵)، مقدمه ابن خلدون، مترجم محمد پروین گنابادی، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. ابن سلیمان، مقاتل (۱۳۸۱)، الاشباه و النظائر فی القرآن الکریم، مترجمان محمد روحانی و محمد علوی مقدم تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. ابن قتیبه، ابو محمد عبد الله بن مسلم (۲۰۰۶)، تاویل مشکل القرآن، تحقیق سید احمد صقر، قاهره: مکتبه دار التراث.
۶. ابو زید، نصر حامد (۱۳۸۹)، معنای متن پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا تهران: طرح نو.
۷. _____ (۱۹۹۵)، التفكير فی زمن التكفير، قاهره: مکتبه مدبولی.
۸. _____ (۱۳۹۲)، رهیافت ادبی به قرآن: پیشینه، نتایج و دشواری ها، ترجمه مهرداد عباسی، آینه پژوهش سال ۲۴ شماره چهارم، ص ۱۷-۳۰.
۹. _____ (۱۳۸۷)، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن: پژوهشی در مساله مجاز در قرآن از نظر معتزله؛ ترجمه احسان موسوی خلخالی؛ تهران: نیلوفر.
۱۰. اشعری، ابو الحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، ویسبادن: فرانس شتاينر.
۱۱. اشمیتکه زابینه (۱۳۹۰)، خردگرایی کلامی در دوران میانی جهان اسلام، ترجمه حمید عطایی نظری، آینه پژوهش سال ۲۲ شماره ۶ ص ۷-۱۹.
۱۲. امین، احمد (۱۹۶۴)، ضحی الاسلام، ج ۳، قاهره: مکتبه نهضة المصریه، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۳. باقلانی ابوبکر (بی تا)، اعجاز القرآن تحقیق سید احمد صقر، قاهره، دارالمعارف.
۱۴. بلع، عبد الحکیم (بی تا)، ادب المعتزله الی نهایت القرن الرابع الهجری، مصر: دار النهضة.

۱۵. البنا جمال (بی‌تا)، *تجدید الاسلام و اعاده تاسیس منظومه المعرفة الاسلامیه قاهره: دار الفكر الاسلامی*.
۱۶. بنت الشاطی، عایشه عبد الرحمن (۱۳۷۶)، *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. _____ (۲۰۰۴)، *الاعجاز البیانی للقرآن و مسائل نافع بن الازرق: دراسة قرآنیة بیانیة، قاهره: دار المعارف*.
۱۸. بو عمران، شیخ (۱۳۸۲)، *مساله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، ترجمه اسماعیل سعادت تهران: انتشارات هرمس.
۱۹. جاحظ، عمر بن بحر (بی‌تا)، *البيان و التبيين*، تحقیق عبد السلام محمد هارون، بیروت: دار الفكر.
۲۰. _____ (۱۹۹۸)، *البحلا، بیروت، دارالفکر*.
۲۱. _____ (۲۰۰۲)، *رسائل الجاحظ، تقدیم و شرح علی بو ملحم، بیروت دار و مکتبه الهلال*.
۲۲. حسین، طه (۱۹۷۴)، *المجموعه الكاملة لمؤلفات، الدكتور طه حسین ج ۱۴، بیروت: دار الکتب البنانی*.
۲۳. _____ (۱۹۹۶)، *فی الشعر الجاهلی قاهره: النهر للتشريع و التوزیع*.
۲۴. حمصی، نعیم (۱۹۸۰)، *فکره الاعجاز القرآن، بیروت: موسسه الرساله*.
۲۵. حنفی، حسن (۱۹۹۸)، *من العقیده الی الثورة، بیروت: دار التنویر للطباعه و النشر*.
۲۶. الخفاجی، ابو محمد عبد الله بن سنان (۱۹۹۴)، *سرافصاحه، تحقیق علی فوده، القاهره: مکتبه الخانجی*.
۲۷. خلف الله، محمد احمد (۱۹۹۹)، *الفن القصصی فی القرآن الکریم، قاهره: سینا للنشر و بیروت: موسسه الانتشار العربی*.
۲۸. خولی، امین (۱۹۹۵)، *مناهج التجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب، قاهره: الهیئه المصریه*.
۲۹. دتلو، خالد (۱۳۸۷)، *گرایش‌های اعتزالی در قرن بیستم*، ترجمه سید مهدی حسینی و مینو ایمانی، ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت شماره ۲۸، ص ۳۳-۴۳.

۴۴. _____ (۲۰۰۵)، رساله التوحید، مکتبه الاسره.
۴۵. علی مراد، سلیمان (۱۳۹۲)، سنت تفسیری برجای مانده از معتزله در تفاسیر شیعه و سنی، مترجم حمید باقری، آینه پژوهش سال ۲۴ شماره ۳، ص ۱۵-۵.
۴۶. غره، محمد هیثم (۲۰۰۹)، البلاغه عند المعتزله، ابوظبی للثقافه و النشر.
۴۷. غزالی، محمد (۲۰۰۵) السنه النبویه بین اهل الفقه و اهل الحدیث، قاهره: دار الشروق.
۴۸. _____ (۱۹۸۵)، سر تاخر العرب و المسلمین، مصر: دار الصحوه.
۴۹. الفاخوری، حنا و خلیل الجبر (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۱، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۰. الفاضل، احمد محمد (۲۰۰۸)، الاتجاه العلمانی المعاصر فی علوم القرآن الکریم، دمشق: مرکز الناقد الثقافی.
۵۱. فرا، ابو زکریا یحیی بن زیاد (۱۹۸۰)، معانی القرآن، مصر: دارالمصریه.
۵۲. قاضی، عبد الجبار (بی تا)، المتشابه القرآن، قاهره: مکتبه التراث.
۵۳. _____ (۱۹۶۵)، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره: الدار المصریه.
۵۴. _____ (بی تا)، المحیط بالتکلیف، تحقیق عمر السید عزمی قاهره: دارالمصریه.
۵۵. کریمی نیا، مرتضی (۱۳۹۲)، ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۴ شماره اول، ص ۱۱۳-۱۴۴.
۵۶. مارتین، ریچارد (۱۳۸۷)، سیر تاریخی اندیشه اعجاز قرآن، مترجم علی آقایی، پژوهش‌های قرآنی ۵۴-۵۵، سال چهاردهم، ص ۲۶۲-۲۸۹.
۵۷. محمد عبده و منهجه فی دراسة العقیده (۲۰۰۵)، نشر یافته در اسلام اون لاین، در تاریخ ۲۰۰۵/۱۲/۱۱ م.
۵۸. مدنی، محمد محمد و دیگران (۱۹۷۲)، القرآن نظره عصریه جدیده، بیروت: الموسسه العربیه للدراسات و النشر.
۵۹. المرآغی، احمد مصطفی (۱۹۵۰)، تاریخ علوم البلاغه، مصطفی البابی الحلبی.
۶۰. ملاحمی خوارزمی محمود بن محمد (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۶۱. مهدوی راد، محمد علی (بی تا)، جزوه درسی اعجاز.

۶۲. الندیم محمد بن اسحاق (۱۳۹۸ق)، *الفهرست*، بیروت: دار المعرفة.
۶۳. نفیسی شادی (۱۳۷۹)، *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
۶۴. وصفی، محمد رضا (۱۳۸۷)، *نومعتزلیان: گفتگو با نصر حامد ابوزید*، عابد الجابری، محمد ارکون، حسن حنفی، تهران: نگاه معاصر.
۶۵. ولفسن، هری استرین (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام تهران: الهدی.
۶۶. ویلانت، رتراود (۱۳۸۳)، *جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر*، ترجمه مهرداد عباسی، آینه پژوهش، شماره ۸۶، ۲-۱۷.