مطالعات تاریخ اسلام
سال پانزدهم، شمارهٔ ۵۷، تابستان ۱۴۰۲، مقالهٔ علمی- پژوهشی، صفحات ۳۷ - ۶۱

20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8

سنخ‌شناسی جریان نومعتزلیان در شمال آفریقا براساس روش قصدگرای اسکینر

راضیه افشاری‌فر[۱]
فاطمه جان‌احمدی[۲]

چکیده: جامعهٔ اسلامی پس از مواجهه با مدرنیته، تحولات مهمی را تجربه کرد که شکل‌گیری انواع جریان‌های فکری نمونه‌ای از آن است. از جریان‌های مهم اسلامی که بر پایهٔ مفاهیمی چون عقل‌گرایی و انسان‌گرایی شکل گرفت و به‌تدریج گسترش یافت، اعتزال نو است. اگرچه این جریان در جهان اسلام ریشه دواند، اما شاخهٔ نواعتزالی‌های شمال آفریقا تنوع و تکثّر قابل توجهی پیدا کرد و شاخه‌های وابسته به آن دارای اصول فکری مختص به خود شدند. پژوهش حاضر درصدد است گونه‌های فکری نومعتزلیان شمال آفریقا را با کاربست روش قصدگرای اسکینر احصا کند و به بازنمایی زمینه‌های گفتمانی پدیدآوردندهٔ آن بپردازد تا چارچوب‌های فکری گونه‌های نومعتزلی در آن حوزه جغرافیایی را تبیین کند. بررسی آثار نومعتزلیان نشان می‌دهد که سنخ‌های فکری نومعتزلی در شمال آفریقا از مقتضیات عصری و جغرافیایی، ساختارهای سیاسی و فضای فکری خود متأثر بودند و مطابق با تفاوت‌های ماهوی همچون تنوع بافت فکری و تعدد چارچوب معرفتی مشخص قابل تقسیم‌اند.

واژه‌های کلیدی: نومعتزلیان، شمال آفریقا، استعمار، عقل‌گرایی، جهان اسلام

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام،گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
R.Afsharifar@modares.ac.ir
۲ استاد گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول)
f.janahmadi@modares.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۵/۱۱

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

A Quarterly Journal of HISTORICAL STUDIES OF ISLAM
Vol 15, No 57, Summer 2023
Research Center for Islamic History, http://journal.pte.ac.ir/
Scientific-Research, pp. 37-61

Typology of the Neo-Mu'tazilites movement in North Africa based on Skinner's intentional Method

Razieh Afsharifar[1]
Fatemeh Janahmadi[2]

Abstract: After encountering modernity, the Islamic society experienced important changes, an example of which is the formation of various intellectual movements. Neo-Mu'tazilism is one of the important Islamic movements that was formed based on some concepts such as rationalism and humanism and gradually expanded. Although this movement took root in the Islamic world, the branch of the North African Neo-Mu'tazilism gained considerable variety and abundance, and its affiliated branches had their intellectual principles. The present research aims to recount the intellectual types of Neo-Mu'tazilites in North Africa using Skinner's intentional method of historical inquiry and to describe the discourse contexts that created it to explain the intellectual frameworks of Neo-Mu'tazilism in that geographical area. Examining the works of the Neo-Mu'tazilites shows that the intellectual typologies of the Neo-Mu'tazilism in North Africa were influenced by contemporary and geographical requirements, political structures, and their intellectual sphere, and they can be distinguished according to substantive differences such as the diversity of the intellectual context and the multiplicity of specific epistemological frameworks.

Keywords: Neo-Mu'tazilites, North Africa, Colonialism, Rationalism, Islamic World.

1 PhD Candidate of History of Islam, Department of History, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. R.Afsharifar@modares.ac.ir
2 Professor, Department of History. Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (corresponding author) f.janahmadi@modares.ac.ir
Receive Date: 2023/01/23 Accept Date: 2023/08/02

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

مقدمه

قرن نوزدهم و بیستم میلادی از نقاط تاریخ‌ساز جهان اسلام محسوب می‌شود. در طول این دو سده، مسلمانان با مدرنیته و چالش‌های بنیادین فکری آن مواجه شدند و درصدد شناخت و تعامل با آن برآمدند. این پدیدهٔ وارداتی دوران جدیدی برای جوامع مسلمان رقم زد که وجه ممیّزهٔ آن تنوع اندیشه و همزیستی عقاید متنوع و متضادی بود که توانست دو عرصهٔ اندیشه و عمل را برای مسلمانان پرچالش کند. در این میان، شکل‌گیری سه جریان عمدهٔ فکری که از رویارویی دو پارادایم سنت و مدرنیته پدید آمدند، قابل شناسایی بود: یکی تجددگرا؛ دیگری سنت‌گرا؛ و سومی جریان اصلاحگرایان میانه بود. از درون جریان سوم جریان‌ها و مکاتب مختلفی شکل گرفت که از برجسته‌ترین آنها می‌توان به نومعتزلیان اشاره کرد.

شاید بتوان نومعتزلیان را در تعبیری ظریف، محصول بریدن از قالب‌های ذهنی رایج در جوامع اسلامی تلقی کرد. اینان با تکیه بر آموزه‌های مکتب کلامی معتزله[1] و با نگاهی نو، به سراغ مسائل جهان معاصر اسلام رفتند و توانستند گفتمان جدیدی را در جهان اسلام خلق کنند؛ گفتمانی پویا که بار دیگر باب اجتهاد در فقه سنی را با استفاده از تحلیل انتقادی گشود (الشیخ، ۱۳۸۲: ۴۲۴). این جریان داعیه‌دار عقل‌گرایی در جهان اسلام شد و اندیشمندانی چون عبدالرازق، عابد الجابری، حنفی و ارکون طلایه‌دار آن شدند.

مرسوم‌ترین تقسیم‌بندیِ جریان اعتزال نو، مبنایی جغرافیایی دارد. در این تقسیم‌بندی دو شاخهٔ عمده نومعتزلیان هند و جهان عرب موجودند که شاخهٔ عرب خود به دو بخش شامات و شمال آفریقا قابل تقسیم است. این پژوهش درصدد است ضمن بازتعریف گونه‌های فکری غالب در جریان نومعتزلیان شمال آفریقا، به مرزبندی فکری آنها نیز بپردازد. بدیهی است دلیل تمرکز بر این جریان، تلاش‌گری دوچندان آنها برای پاسخ‌گویی به مسائل نوین جهان اسلام و همچنین پیشرو و تأثیرگذار بودن آنها بر دیگر شاخه‌های رقیب و لزوم بازشناسی گفتمان‌های موجود در این شاخه است.

---

۱ مکتب کلامی معتزله با آراء واصل‌بن عطا درباره جایگاه مرتکب گناه کبیره شکل گرفت (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۴۸). این مکتب اصول عقاید خود را در ذیل پنج اصل کلی صورت‌بندی کرده است: توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین المنزلتین و در آخر امر به معروف و نهی از منکر. در نظر معتزله، مهم‌ترین ابزار در بررسی احادیث و تفسیر متن مقدس، عقل است که در تقسیم‌بندی انواع عقول، این عقل در زمرهٔ عقل دینی قرار دارد (ر.ک. به: اشعری، ۱۳۶۲).

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

بدین‌سان مبانی اندیشه‌ای نومعتزلیان شمال آفریقا و تکثّر گفتمانی موجود در این جریان نومعتزلی بازنمایی و چارچوب‌بندی شد؛ تا از این مجرا نوعی سنخ‌شناسی گفتمانی از شاخه‌های نومعتزلیان در شمال آفریقا ارائه شود. برای رسیدن به این مقصود، بازیابی بافت سیاسی و فکری جهان اسلام معاصر، به‌ویژه شمال آفریقا که موجب تکوین نظام‌مند اندیشهٔ نومعتزلی در این جغرافیا شده است، ضرورت می‌یابد. انتظار می‌رود از این طریق بتوان ضمن صورت‌بندی نظرات مختلف اندیشمندان این جریان با تعیین حدود هر یک از آنها، تمییز مفهومی و تفاوت‌های معنایی هر یک برجسته و یک نوع سنخ‌شناسی از نومعتزلیان ارائه شود.

لازم به توضیح است که گرچه دربارهٔ نومعتزلیان پژوهش‌های مختلف و آثار متعددی تألیف شده است،[1] اما با مروری بر آثار منتشرشده در این حوزه، می‌توان دریافت که علی‌رغم بررسی‌های صورت‌گرفته از جریان اعتزال نو، این جریان به درستی مورد واکاوی قرار نگرفته و در هیچ‌یک از مطالعات موجود به بحث انضمامی و بافت گفتمانی پیدایش و پویایی آن پرداخته نشده است. بر همین اساس، خواست این نوشتار بررسی روشمند این جریان با رهیافت قصدگرای اسکینر است تا بخش‌های مغفول‌مانده در مطالعات اندیشه‌ای نومعتزلیان، به‌ویژه در زبان فارسی را تکمیل کند و در راستای خوانش دقیق اندیشهٔ نومعتزلی و پرداختن به تکثّر گفتمانی موجود در عقاید نومعتزلیان، تصویری نو و علمی از تاریخ فکری جریان نومعتزلی شمال آفریقا ارائه دهد.

کوئنتین اسکینر با تمرکز بر سیر تحول اندیشهٔ سیاسی و تاریخ مفاهیم، انقلابی در مطالعات تاریخ اندیشه به وجود آورد (Palonen, 2003: 4)؛ بدین دلیل روش او در این مطالعه کاربست یافته است. دانسته است که وی با نقد زمینه‌گرایی و متن‌گرایی صرف و با تکیه بر

1 Abdo Filali-Ansari (2003), *Réformer l'Islam? Une Introduction aux Debats Contemporarins, La De'couverte*, Taxtes à l'Appui, Rachid Benzin (2004), *Les Nouveaux Penseurs de l'Islam*, Paris: Albin Michel.

المنصف بن عبدالجلیل (۲۰۰۱)، «مساهمة المعاصرین فی تجدید الفکر الاسلامی»، *ضمن الحولیات الجامعة التونسیة*، عدد۴۵، صص۵۳-۱۰۱؛ محمدرضا وصفی (۱۳۸۷)، *نومعتزلیان*، تهران: نشر نگاه معاصر. در این آثار به اندیشه‌های افراد سرشناس این جریان و در مواردی جریان‌های رقیب آنها پرداخته شده است. برای نمونه در این باره، بن عبدالجلیل با بررسی آراء فضل الرحمان، محمد طالبی و عبدالمجید شرفی معتقد است که شرفی اندیشه منسجم‌تری داشته و توانسته است به مبانی مدرنیته نزدیک شود (بن عبدالجلیل، ۲۰۰۱: ۷۱) همچنین به صورت فردی آراء اندیشمندان این جریان در موضوعات مختلف مورد توجه قرار گرفته است که می‌توان به لیست بلند بالایی در این باره اشاره کرد.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

کنش زبانی جان آستین، نظریهٔ خود را بنا نهاد. براساس نظریهٔ او، باید متن را به عنوان یک کنش گفتاری مفاهمه‌ای در نظر گرفت؛ زیرا مؤلف از طریق آن ارتباطی با هدف و مقصود ویژه با مخاطبان خود برقرار می‌کند (سرل، ۱۳۸۷: ۲۹). از این منظر برخلاف متن‌گرایان، متن یک موجود خودبسندهٔ خودمختار نیست، بلکه در ارتباط با پدیدآورنده‌اش و همچنین بافت تولیدی خود است و مفسّر با بازاندیشی و بازآفرینی این بافت که از جنس زبان و تاریخ است، می‌تواند به قصد مؤلف پی ببرد (Levy & Tricoire, 2007: 53). همچنین وی با نقد زمینه‌گرایان تندرو که نظراتشان منجر به نفی سوژهٔ مولد متن می‌شود و آن را نادیده می‌انگارد، به تأیید ضمنی زمینه‌گرایان پرداخته و فهم شرایط منجر به تولید متن را ضروری دانسته است (اسکینر، ۱۳۹۳ [الف]: ۱۵۶). البته نوآوری اسکینر در دریافت قصد مضمون، در کنش کارگزار یا کنش گفتاری است که راهنمای پژوهشگر در دریافت معنا و فهم متن است (Tully, 1988: 78). برای این مفاهمه، مفسّر با شناخت از پرسش‌های زمانهٔ مؤلف و از میان آنها، پرسش‌های منتخب مؤلف و همچنین پاسخ‌هایی که مؤلف برای مسائل زمانهٔ خود ارائه داده است، به شناخت از قصد هنگام کنش مؤلف نزدیک می‌شود. درواقع، اسکینر به رابطه میان یک گفتار معیّن و بافت زبانی پرداخته تا از آن به صورت ابزاری برای رمزگشایی قصد کارگزار مورد نظر دست یابد (اسکینر، ۱۳۹۳ [ب]: ۱۵۷).

بر اساس این نظریه، محقق تنها به نمود اندیشهٔ متفکران اعتزال نو در نوشته‌هایشان و یا بافتار تاریخی مولد این نوشتارها توجه نمی‌کند، بلکه کنش مضمونی آنها در خلال اندیشه‌هایشان و عملی که به آن دست یازیده‌اند نیز مهم است. علاوه بر این، ارزش‌گذاری یک نظام اندیشه‌ای و یا پرسش از درستی یک اندیشه، مدّ نظر پژوهشگر نیست، بلکه آنچه مورد توجه است، قرار دادن نظام‌های اعتقادی معیّن در چارچوب فکری است که بافت و زمینهٔ اندیشه را شکل می‌دهد (اسکینر، ۱۳۹۳ [الف]: ۲۵). پس برای دریافت قصد کنشگر، باید متن را در کنار متون هم‌دورهٔ آن قرار داد و به زمینه‌ای که متن در آن خلق شده، و اسکینر آن را ذهنیت یک دوران نامیده است، بازگشت. ذهنیت دوران همان زمینه و بافت است که بر مبنای آن، نباید به تنهایی به مؤلف مورد نظر پرداخت، بلکه باید بر گفتمان حاکم بر جامعه توجه کرد و به بررسی آراء همگنان و معاصران اندیشمند نیز پرداخت (اسکینر، ۱۳۹۳ [الف]: ۱۸۱).

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

۱. نومعتزلیان شمال آفریقا؛ رویکردها و بافت‌ها

نومعتزلیان شمال آفریقا به علت ماهیت پویا و چندوجهی‌شان ناهم‌گون‌اند و این گوناگونی در ادبیات آنها نمود می‌یابد؛ به همین دلیل برای فهم بهتر آراء آنها ضروری است که به غور در متون آنان پرداخته شود. از روش‌های کارآمد در بررسی اندیشه، سنخ‌شناسی آراء اندیشمندان یک جریان است که در اینجا با بهره‌گیری از روش‌شناسی قصدگرای اسکینر، زمانه و اندیشه توأمان مورد توجه قرار گرفته است. بر همین اساس، در سنخ‌شناسی آراء نومعتزلیان، تعامل اندیشه با بافتار موجد و مولد آن اندیشه مدّ نظر است؛ زیرا براساس رهیافت قصدگرا، اندیشمندان به عنوان کارگزار، کنش کلامی خود را در ارتباط با زمینه ارائه داده و بر آن اثر گذاشته‌اند. بدین ترتیب، بر پایهٔ سنجه‌هایی که در ذیل به آنها اشاره می‌شود، می‌توان راهبردهای متنوعی را که در مواجهه با مسائل مختلف و پاسخ‌گویی بدان‌ها اتخاذ کرده‌اند، مشخص کرد.

سنجه‌های برگرفته از مسائل زمانهٔ نومعتزلیان:

۱. به عنوان اندیشمند دینی، نظر آنها در حل مسائل دینی چگونه است؟ نگاه درون‌دینی و یا پژوهش‌های برون‌دینی آنها درباره اسلام چیست؟

۲. در کشاکش سنت و مدرنیته، نومعتزلیان نماینده کدام اندیشه می‌باشند؟ اساس رجوع نومعتزلیان در حل مسائل، کدام عقل است؟ عقل دینی یا عقل مدرن؟

۱-۱. بررسی بافت مؤثر بر تولید متن

بر مبنای چارچوب نظری قصدگرای اسکینر، فهم آراء نومعتزلیان شمال آفریقا ممکن نمی‌شود مگر با تحلیل زمینهٔ سیاسی-فکری موجود در این منطقه در اواخر قرون نوزدهم و بیستم که امکان بروز این جریان را مهیا کرده است. درواقع، با بررسی زمینه‌های این اندیشه و قرار دادن آن در یک چارچوب تاریخی و بررسی نومعتزلیان به عنوان یک پدیدهٔ تاریخی، می‌توان فضای گفتمانی و ساختارهای حاکم در دورهٔ مورد نظر را بازآفرینی کرد تا روشن شود که آنها در چه بستری و با استخدام چه مفاهیمی به ارائهٔ اندیشه‌هایشان پرداخته‌اند.

۱-۱-۱. ساختار سیاسی

اندیشه اعتزال نو در دههٔ سوم قرن بیستم و با کشف و انتشار آثار معتزلیان قدیم چون *الانتصار*

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

خیاط معتزلی و دیگر بزرگان معتزلیان متقدم آغاز شد (Caspar, 1957: 146). این ترجمه‌ها موجبات آشنایی با نظرات و روش خردگرایانهٔ آنان در دوران جدید را به وجود آورد. این آشنایی و اثرپذیری مصادف با دورانی بود که وجه غالب آن سیطرهٔ سیاسی غرب بر جهان است و سرزمین‌های اسلامی نیز درگیر مسائلی یکسان چون استعمار، بومی‌سازی مدرنیته و جدال با برخی از مظاهر آن بودند.

حدود یک قرن پیش از این تاریخ و با حملهٔ ناپلئون به مصر در سال ۱۷۹۸م، استعمار دامنهٔ سیطره‌اش را در سرزمین‌های اسلامی گسترد (حورانی، ۱۳۹۳: ۶۵). ناتوانی سرزمین‌های اسلامی بیش از همه در امور سیاسی و نظامی با شکست‌های پی‌درپی از غرب تجلی یافت. برای نمونه، حضور کوتاه‌مدت فرانسه در مصر و حضور انگلیس در این خطه که تا سال ۱۹۵۴م، یعنی ۳۲ سال بعد از استقلال مصر به طول انجامید. دیگر سرزمین‌های این بخش از جغرافیای اسلامی نیز شرایطی بهتر از مصر نداشتند.[۱]

در این دوره استعمار با ظاهری آراسته و با منشی فریب‌کارانه به ابقای نظام‌های سیاسی پرداخت و خدشه‌ای به نفوذ خاندان‌های زمین‌دار و رهبران عشایر وارد کرد (بوهاها، ۱۳۹۶: ۴۵۰) و در حالی که منابع ملی – از کشاورزی و دامداری گرفته تا منابع معدنی– این سرزمین‌ها را به تاراج می‌برد، فرهنگ و دین مردم این منطقه را از اصلی‌ترین دلایل ضعف مسلمانان معرفی و موضوع اصلاحات دینی در جوامع اسلامی را مطرح کرد.

۲-۱-۱. بافت فکری

افزون بر تبلیغ ضرورت اصلاح از جانب کشورهای استعمارگر، نخبگان و اندیشمندان مسلمان نیز به سبب زیست در جامعهٔ بحران‌زدهٔ سرزمین‌های اسلامی، نیاز به تصحیح و تنقیح

۱ فرانسه در سال ۱۸۳۰م توانست الجزایر را فتح و آنجا را به پایگاه عملیاتی خود در آفریقا تبدیل کند (مونس،۱۳۹۰: ۳/ ۳۴۶). این اشغال تا سال ۱۹۵۶م. ادامه داشت (همو، همان، ۳۵۵/۳). تونس نیز در سال ۱۸۸۱م. توسط فرانسه فتح شد و این شرایط ادامه داشت تا اینکه در نهایت یک سال بعد از تخلیه کامل تونس از نیروهای فرانسوی، دولت فرانسه در ۱۹۶۴م. اعلان کرد که هیچ ادعایی درباره تونس ندارد (عصمتی، ۱۳۹۵: ۴۴). مراکش هم که توانسته بود در برابر خلافت عباسی و عثمانی استقلال خود را حفظ کند، در برابر استعمار شکست خورد و تجربهٔ حضور استعماری کشورهایی چون پرتغال، اسپانیا و فرانسه را در تاریخ خود ثبت کرد. این تجربهٔ تلخ از سال ۱۶۶۰م. با شکست دولت سعیدیون از پرتغال آغاز شد (مختاری امین، ۱۳۸۲: ۱۷-۲۵)؛ تا اینکه مراکش در سال ۱۹۵۶ با مبارزات بسیاری توانست مستقل شود و در سال ۱۹۶۲ اولین قانون اساسی خود را تصویب کرد که براساس آن، نظام حاکم بر کشور به صورت پادشاهی مشروطه درآمد (Barbour, Nevill & Others, 2010: 45)

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

برخی از اصول و نظریات اسلام را به خوبی متوجه شده بودند. بحران هویت در کشاکش سنت و مدرنیته، بحران مشروعیت دولت‌های نوین در پی سقوط حکومت عثمانی و حضور استعمار در این جوامع، بحران اقتصادی و به دنبال آن ضعف در امور نظامی، به‌ویژه در عرصهٔ بین‌المللی به واسطه تجربهٔ جنگ‌های جهانی و در آخر نیز بحران اسرائیل که به تعبیری ابربحران برای جهان اسلام بود، فضای مستعدی را برای رشد بذر انواع جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها در این خطه مهیا کرد (بشیریه، ۱۳۹۶: ۱۵۰)؛ به همین دلیل به هنگام مطالعهٔ تاریخ این دوره حضور و تکاپوی انواع اندیشه و مکاتب فکری قابل رهگیری است. در یک تقسیم‌بندی اجمالی، این جریان‌ها را به صورت کلی می‌توان در سه گروه فکری صورت‌بندی کرد: تجددگرا، سنت‌گرا و میانه‌رو؛ که هر یک از این مکاتب فکری زیرشاخه‌های مختلفی پیدا کردند که بعضاً با هم هم‌پوشانی‌هایی داشتند.

تجددگراها که به الگوی غربی تمایل داشتند، شامل طیف وسیعی از اندیشمندانی بودند که مدعایشان از نفی اسلام و وجه تمدنی آن تا نقطهٔ مقابل این رویکرد که تأکید بر آموزه‌های دینی و مفاهیمی چون عقل و آزادی و حکومت قانون و بومی‌سازی مفاهیم مدرنیته داشت، امتداد پیدا می‌کرد. این طیف که با عنوان غرب‌زده در تاریخ معاصر اسلام از آنها یاد می‌شود، نسبت به دو جریان دیگر قدمت بیشتری دارد و از میانهٔ قرن نوزدهم فعالیت‌های خود را آغاز کرده است. اگر همچون تاریخ تمدنی اسلام، هر اندیشمندی را فارغ از دین و اعتقاداتش و به صرف زندگی در سرزمین‌های اسلامی، معیار قرار دهیم، این جریان از تنوع دینی و قومی بسیاری نسبت به دیگر جریان‌ها برخوردار است. این ویژگی چون شمشیر دولبه، هم موجب تکاپوی فکری آنها بود و هم باعث می‌شد نظریاتشان با بدبینی نگریسته شود.

تجددگرایان با نزدیک شدن به طبقهٔ حکام در دوران استعماری و پسااستعماری توانستند وارد بدنهٔ دولت شوند و اندیشه‌های خود را تا حدودی عملیاتی کنند. البته در کنار این شاخه اصلی که گاهی سودای قدرت داشتند، کسانی چون طه حسین با اقدامات فرهنگی به دنبال زمینه‌سازی برای حل بنیادین مسائل بودند (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۳۳-۳۷).

گفتنی است جریان سنت‌گرایان یا اصالت‌گرا، طیف وسیع‌تری از اندیشمندان را شامل می‌شد. این جریان از میانه‌روهایی چون محمد غزالی آغاز گردید و به گروه‌های تکفیری چون داعش منتهی شد. این جریان شالوده تفکراتش براساس من و دیگری شکل گرفته و این

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

دوگانگی در سرتاسر آثار آنها رؤیت می‌شود؛ بر این اساس واژه‌هایی چون دارالاسلام و دارالحرب و مفاهیمی از این دست، در آموزه‌های آنها پربسامد است. این اندیشمندان با قائل بودن به گستردگی ساحت دین، دامنهٔ عقاید دینی را امتداد دادند و وارد حوزه دنیوی شدند و به کارآمدی دین در مبارزه و مقابله با استعمار و استکبار باور دارند. آنها با طرح ایدهٔ جهاد علیه استعمار، در جریان‌های آزادی‌خواهی و فعالیت‌های ضد استعماری حضور پررنگی داشتند. به سبب این رویکرد، هم‌گرایی تجددگراها (به‌ویژه با گرایش‌های ملی‌گرایی) و سنت‌گراها مشاهده می‌شود که تأیید نظریهٔ «جهاد علیه استعمار» وجه مشترک آنهاست (بوهاها، ۱۳۹۶: ۴۵۱).

اسلام‌گراها در تلاش بودند اسلام را به یک گفتمان ایدئولوژیکی سازمان‌یافته تبدیل کنند که عقاید آنها را می‌توان در سه اصل خلاصه کرد. نخست، برتری اسلام و نص قرآن بر دیگر عقاید و نظام‌های اجتماعی (البنا، ۱۹۷۹: ۶۰)؛ دوم انحطاط و زوال تمدن غربی به علت سرشت مادی و لائیک آن (قطب، ۱۹۹۳: ۱۳)؛ سوم بی‌نیازی مادی و معنوی مسلمانان از دیگری به سبب غنای آموزه‌های اسلامی که توانسته از تندباد حوادث تاریخی مصون بماند (البنا، ۱۹۷۹: ۹۹).

دولت‌ها به علت تندروی‌های این جریان و همچنین احساس خطر از قدرت‌گیری آنها، با بهره‌گیری از سیاست‌های مختلفی چون سانسور تا تبعید و اعدام، سعی بر کنترل این جریان داشتند که در تاریخ سرزمین‌های اشاره‌شده نمونه‌های بسیاری از این اقدامات را می‌توان یافت. نمونه تونس به‌ویژه در دورهٔ حبیب بورقیبه که نخستین رئیس‌جمهور این کشور است، مثال خوبی برای شرح جدال تجددگراها و سنت‌گراها در نحوهٔ مدیریت کشور است (اسپوزیتو و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۷۶، ۲۷۷؛ ابوزید، ۱۳۹۷: ۲۵۲–۲۵۳؛ Boulby, 1988: 60,594; Esposito & Voll, 2001: 114).

جریان سوم اصلاح‌گرایانی میانه‌رو می‌باشند که نمایندهٔ اصلی آن، جریان اعتزال‌گری نوین است و به نسبت دو جریان رقیب مواضع معتدل‌تری دارند. آنها با آگاهی از شرایط پیچیدهٔ دوران معاصر تلاش می‌کنند با نگاه از بیرون به جامعهٔ اسلامی و پذیرش برخی نقدهای وارده توسط غربی‌ها بر تمدن و تاریخ اسلامی، به رفع آنها مبادرت کنند و همدلانه با برخی از نظریات اسلام‌گرایان میانه‌رو، آموزه‌های اصیل اسلامی را تأیید کنند و با نگاه از درون به

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

مسائل جامعه اسلامی درصدد پاسخ‌گویی به آنها برآیند. نخبگان این جریان غالباً از اهالی فرهنگ و فکر هستند تا مردان سیاست و قدرت؛ به همین دلیل به دنبال روشنگری از طریق نوشته‌هایشان می‌باشند و اکثریت قریب به اتفاق آنها در کسوت استاد مراکز آموزش عالی، در سرزمین‌های اسلامی و غیراسلامی به آموزش و پرورش نسل جدید و فرهنگ‌سازی در جوامع مسلمان مشغول‌اند. این جریان با تکیه بر متن مقدس (قرآن)، در پی ارائهٔ راهی برای برون‌رفت از بحران‌های پیش‌گفته مسلمانان است.

درواقع، تجددگرایان و سنت‌گرایان با یک نگاه مکانیکی، در پی حل مسائل جامعه مسلمان برآمده‌اند و راه حل‌هایشان به صورت تجویزی است، اما اصلاح‌گرایان با نگاه ارگانیکی به مسائل جامعه، به تکوینی بودن سرشت پیشرفت قائل‌اند؛ به همین دلیل اصلاح‌گرایان به اقدامات فرهنگی و خوانش نو با تکیه بر روش‌های جدید پژوهشی از کتاب مقدس، با توجه به مسائل زمانه روی آورده‌اند.

۲-۱. مبانی اندیشه‌ای نومعتزلیان شمال آفریقا؛ اشتراکات و افتراقات

با بررسی اندیشه نواعتزال‌گری می‌توان آنان را در یک خط سیر زمانی-تاریخی رهگیری کرد و در این سیر خطی آن را به دو گونهٔ عمده تقسیم کرد: نواعتزال‌گری نخستین و نواعتزل‌گری متأخر؛ که در اینجا به ترتیب با عنوان «نوگرا» و «به‌سازگرا» بدان‌ها پرداخته می‌شود.[۱]

در این خط سیر زمانی و در میان این دو سنخ، جریان اعتزال نو دورهٔ محاقی را تجربه کرده است که از رویدادهای جهانی و دنیای اسلام به‌طور کلی و شمال آفریقا به‌صورت ویژه متأثر است. رخدادهایی چون بحران مدرنیته در جهان غرب به سبب جنگ‌های اول و دوم جهانی و نتایج فاجعه‌بار آنها، تجربهٔ جنبش‌های سوسیالیستی و ناسیونالیستی در سطح جهان اسلام چون ناصریسم در مصر و همچنین شکل‌گیری و فعالیت جریان‌های فکری رادیکال چون اخوان المسلمین و النهضه، عرصه را برای حضور متفکران نومعتزلی تنگ کرد و مجال اندکی برای ظهور اندیشهٔ عقل‌گرای نومعتزلی باقی گذاشت (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱)، اما بعد از

۱ منظور از نوگرا در چارچوب این پژوهش، نوگرای نومعتزلی است نه اصطلاح نوگرای سنتی که در متون عربی با عنوان متجدد از آنها یاد می‌شود و یک عنوان عمومی برای اشاره به هر نوع اندیشهٔ نوین متأثر از غرب و مدرنیته است که قائل به اصلاحات می‌باشد.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

گذر از این دوره، گونهٔ متأخر نومعتزلیان بـه اندیشـه‌ورزی پرداختنـد و به‌سـازگرایان بعـد از تجربهٔ دوره‌ای از محاق، با آثار حسن حنفی و حامد ابوزید دوباره توانستند مطرح شوند.

۱-۲-۱. مبانی فکری مشترک نومعتزلیان

نومعتزلیان با اتخاذ روش‌های نوین علمی و با توجه به مقتضیات عصری، در پی پاسخ‌گویی به مسـائل دینی برآمدند. وجه ممیّزهٔ این جریان نسبت به جریان‌های رقیب، اتخاذ رویکـرد انسـان‌محور در مواجهه با مسائل جهان اسلام است (القاضی، ۱۹۹۹: ۴۳). برای مثال، ارکون معتقد است بـا تکیه بر تجارب انسان‌گرایی در تاریخ جوامع اسلامی، می‌تـوان بـه زبـان مشـترکی بـا جوامـع غربی دست یافت تا امکان تعامل بین این دو اندیشه و تمدن به وجود آید و به دنبـال آن بتـوان پاسخی نوین به مسـائل نـوین جهـان اسـلام ارائـه داد (ارکـون، ۱۳۹۵: ۳۱-۳۶؛ همـو، ۱۹۹۰: ۳۲۱). عبدالرزاق نیز با طرح بُعد انسانی برای مسئله خلافت و نفی ریشه‌های دینـی آن، منکـر سرشت دینی خلافت شد و در بُعد سیاسی انسان را حاکم بـر سرنوشـت خـود معرفـی کـرده است (عبدالرزاق، ۱۳۸۲: ۲۰۱).

هنگام صحبت از انسان‌گرایی، موضوع آزادی مطرح می‌شود که نومعتزلیان بر آزادی بیـان و عقیده بیش از دیگر آزادی‌ها تأکید دارند (شرفی، ۱۹۹۴: ۷۹). آنها معتقدنـد مـتن مقـدس بـا آیهٔ ﴿لا اکراه فی الدین﴾ موضع‌گیری خود را در برابر این نوع از آزادی اعـلان داشـته اسـت. از سوی دیگر، امکان فتح باب اجتهاد بدون آزادی بیان ممکن نیسـت. در تـاریخ اسـلام بسـیارند کسانی که با اتهام ارتداد و تکفیر به علت بیان اعتقاداتشـان، از حـق زنـدگی محـروم شـدند، تبعید گشتند یا مجبور به عقب‌نشینی با توبه یا تحمل حبس شده‌اند. حامد ابوزید که بـه سـبب نظراتش، حاکم شرع او را مرتد اعلام کرده بود و حکم به جدایی همسرش از او را داد، یکـی از این نمونه‌هاست و می‌توان نام‌های دیگرانی چون عبدالرازق و خلف‌الله را نیز بر ایـن لیسـت افزود. اعتزال نو با ردّ این تندروی‌ها، بر آزادی بیان و عقیده تأکید دارد و بر آن است تـا همـه بتوانند نظرات خود را بدون ترس از هر نوع مرجع قدرتی، به اشتراک بگذارند؛ که این خـود باعث تکثّر آرا می‌شود و موجبات رشد جامعه را فراهم می‌کند.

در بحث روش نیز نومعتزلیان با کاربست روش‌های نوین علوم انسانی ماننـد هرمنوتیـک، پدیدارشناسی، نقد ادبی و ساختارگرایی در پی آن‌اند که از چارچوب‌های تنـگ قرائـت سـنتی

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

بیرون آیند و خوانش‌های جدیدی ارائه دهند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۴). دانسته است که روش‌های نوین پژوهشگر را به نتایج تازه‌ای هدایت خواهد کرد. این روش‌ها اگرچه با هم متفاوت‌اند، اما دو نقطهٔ اشتراک دارند. نخست اینکه با کمک آنها می‌توان متن را به سخن وا داشت و به زوایای پنهان آن پی برد. دوم اینکه این قرائت نوین تکمیل‌کنندهٔ قرائت سنتی از متن است و طبیعتاً مغایر با آن نیست. به این ترتیب، می‌تواند ناگفته‌های بسیاری را از آنچه که به دلیل در نظر نداشتن بافت و زمینهٔ نزول وحی و محدودیت‌های عصری، آگاهانه در خوانش سنتی نادیده گرفته شده است، طرح کند.

به کار بستن روش‌های جدید، بالطبع نتایج و نظریه‌های جدید را در پی خواهد داشت؛ همانند نظریهٔ ادبی یا تفسیر بیانی قرآن که امین خولی آن را مطرح کرد. خولی مدعی است بلاغت یکی از نشانه‌های اعجاز قرآن است و محتوای قرآن با توجه به زمینه فرهنگی- زبانی آن دوران مطرح شده است. از این رو، با توجه به نقدهای ادبی و نظریات جدیدی که در حوزهٔ زبان‌شناسی ارائه شده است، از این منظر می‌توان اعجاز قرآن را بررسی کرد و بار دیگر آن را به اثبات رساند (خولی، ۱۹۹۵: ۱۴۴، ۱۸۹). همچنین این بار تأثیر قرآن بر عواطف انسانی را نیز می‌توان مورد کاوش قرار داد (همو، همان، ۲۰۳).

لازم به یادآوری است که عمومیت کاربست روش هرمنوتیک در تفسیر قرآن توسط اکثریت نومعتزلیان متأثر از مبانی فکری‌شان یعنی انسان‌گرایی است (حداد، ۱۹۸۴: ۲۲؛ ابوزید، ۱۳۹۸: ۵۵).

در مجموع، می‌توان گفت نومعتزلی‌گری یک جریان فکری پویاست که با فلسفه‌ورزی در پی گشودن دوبارهٔ باب اجتهاد و بازگرداندن ارزش‌های انسانی است؛ که با اتخاذ رویکرد تلفیقی و تأکید بر مفاهیم مشترک میان اسلام و مدرنیته، چون انسان‌گرایی، آزادی و برابری، آنها را مبنایی برای اندیشه‌ورزی قرار داده است. به بیان دیگر، نومعتزلیان مبانی مدرنیته را پذیرفته‌اند و به منظور اقناع مسلمانان برای پذیرش این مبانی، سراغ میراث اسلامی رفته‌اند و با استعانت از شواهد تاریخی در پی اثبات این نکته می‌باشند که مبانی مدرنیته همچون مبانی دین اسلام، در پی رشد و تعالی انسان است و این دو نه تنها منافی هم نیستند، بلکه هم‌مسیر و مکمل یکدیگرند.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

۲-۲-۱. افتراقات فکری گونه‌های نومعتزله

۱-۲-۲-۱. بومی‌سازی مفاهیم مدرن

مدرنیته به مثابه یک پارادایم، برای اینکه بتواند بر جامعه هژمونی یابد، لازم است مفاهیم مدرن را در بافت فرهنگی و اندیشه‌ای جامعهٔ مورد نظر جای دهد و آن را بومی‌سازی کند (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۶۱)؛ این مسئولیت را روشنفکران جامعه برعهده دارند. نومعتزلیان در جامعهٔ اسلامی شمال آفریقا به همراه لیبرال‌های مسلمان و غیرمسلمان به این مهم توجه کردند، اما در میان دو گونه نومعتزلی، گونهٔ نوگرایان بیش از گونه دوم به مفاهیم و توضیح آنها پرداخته‌اند و به این دلیل که جامعه با این مفاهیم آشنایی ندارد و به منظور همین جاسازی است که نومعتزلیان نخستین را می‌توان در زمرهٔ کسانی دانست که در پی نوسازی جامعه می‌باشند نه پرداختن به مدرنیته به مثابه یک فرهنگ نو و جهان‌شمول. بدین ترتیب، مفاهیمی چون دموکراسی و فرم دولت، حقوق مدنی و انسانی و همچنین امکان خوانش ادبی از قرآن، مورد توجه آنها قرار گرفت. در میان آثار متعدد، کتاب *مفاهیم قرآنی* نوشتهٔ خلف‌الله نمونهٔ قابل ملاحظه‌ای از تبیین مفاهیم قرآنی با در نظر گرفتن تحولات دوران جدید است (خلف‌الله، ۱۴۰۱: ۲۷).

دانسته است که جامعهٔ شمال آفریقا به سبب فلسفه‌ورزی‌های نواندیشمندان و ارتباط با غربی‌ها، با مفاهیم مدرن آشنا شدند. آنان با استناد به روش‌های متقن، تلاش در بازخوانی میراث خود داشتند و با کاربست روش‌های علمی، به پرسش‌های مطرح‌شده دربارهٔ این مفاهیم جدید پاسخ دادند. به‌سازگرایان کوشیدند با روش‌های علمی پاسخ‌های خود را مستدل کنند؛ چنان‌که عابد الجابری با تکیه بر فوکوئیسم و ارکون با نشانه‌شناسی، برای تحقق این هدف تلاش کردند. البته این بدان معنی نیست که نومعتزلیان اولیه روش‌مند نبودند، بلکه تعریف اصطلاحات و مفاهیم توسط گروه نخست و کاربست این مفاهیم با تکیه بر روش‌های نو برای انطباق با تاریخ جامعه اسلامی برای فهم بهتر تطور تاریخی آن و یا کاربست آن برای یافتن راهی به منظور برون‌رفت از بحران‌های جامعه اسلامی، توسط به‌سازگرایان صورت گرفته است.

۲-۲-۲-۱. عقل‌گرایی

نومعتزلیان با توجه به نوع نگاهی که به مدرنیته داشتند و تعریفشان از کاربست عقل در

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

پژوهش‌هایشان، شیوه‌های مطالعاتی خود را با تکیه بر روش‌شناسی نوین اتخاذ کردند و بر این اساس به تنظیم آثار خود پرداخته‌اند. نوگرایان تمرکز خود را بر پایهٔ نقد «گذشته و میراث» بنا نهادند و با تأیید جوهرهٔ اسلام و آموزه‌های آن، معتقد بودند که انحراف‌های موجود در اسلام متأثر از سیر تاریخی آن است و می‌توان با روش‌های نوین، در مدرنیته خوانشی نو از اسلام ارائه داد و با بهره‌گیری از عقل، ضمن اصلاح امور و به‌سازی شرایط موجود، به آن اصل پرعظمت بازگشت. در اینجا مراد از عقل، ترکیبی از عقل مدرن و عقل دینی است که می‌توان از میان قائلان به آن، به علی عبدالرازق، امین خولی و خلف‌الله اشاره کرد. این گروه اگرچه به صورتی تندروانه به نقد آنچه در سنت بود، پرداختند، اما در همان میراث به دنبال راه حل می‌گشتند (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۳۲). آنها آثار خود را صرفاً دربارهٔ موضوعات مرتبط با اسلام و میراث آن به وجود آوردند. به‌طور مثال، علی عبدالرازق به حکومت اسلامی و پایان دورهٔ خلافت پرداخت و بر آن بود تا مفهوم سکولاریسم را بومی‌سازی کند، اما به‌سازگرایان –نسل جدید نومعتزلیان– به عقل خودبنیاد مدرن و یا عقل انتقادی گرایش داشتند و با تکیه بر روش‌های پژوهش نوین در علوم انسانی، خواستار بازنگری در اعتبار کتب حدیث و روش‌های استناد به آن شدند (حمزه، ۱۳۹۶: ۵۵۴). بدین ترتیب آنها یک گام فراتر از پیشینیان خود، به سمت مدرنیته حرکت کردند که می‌توان از میان قائلان به این رویکرد، به حامد ابوزید، محمد ارکون و عبدالمجید شرفی اشاره کرد.

۳-۲-۲-۱. متن و کاربست روش‌های نوین در پژوهش‌های دینی مبتنی بر قرآن و حدیث

از دیگر وجوه افتراقی میان این دو گونه، می‌توان به اختلاف در نحوهٔ تفسیر و روش‌های تأویل متن مقدس اشاره کرد. آثار نوگرایان در زمرهٔ اولین آثاری است که به تعریف حدود نص و مفهوم متن مقدس پرداخته است.[۱] آنان معتقدند که برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های نوین در هر دوره، بر تعداد این متون افزوده شده و دایرهٔ نص بزرگ‌تر شده است و این گسترش محصول نهادسازی دین توسط گفتمان حکومتی دین و یا فقه حاکم است (شرفی، ۱۳۸۲: ۲۵). بدین ترتیب، اندیشمندان دینی در دورهٔ معاصر بخشی از کوشش خود را در این راستا به کار

۱ اولین بار شعار «اسلام تنها قرآن است» را محمد توفیق صدقی در سال ۱۹۰۷ مطرح کرد که دیگر نوگرایان، از جمله نومعتزلیان به این موضوع پرداختند (صدقی، ۱۹۰۷: ۹/ ۵۰۵-۵۱۵).

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

گرفتند تا آن زنگاری را که به نام متون دینی مقدس بر گرد قرآن و تفسیر آن به وجود آمده است، بزدایند. همچنین به بازتعریف مفهوم متن مقدس و نقد تفاسیر پیشینیان پرداختند. عبدالعزیز ثعالبی، طاهر حداد، خلف‌الله و دیگر نومعتزلیان هر یک قدمی در نفی قداست متون شکل‌گرفته حول قرآن برداشته‌اند و یک حرکت تدریجی را در این حوزه رقم زدند (ببینند: الثعالبی، ۱۹۸۵؛ حداد، ۱۹۸۴؛ خلف‌الله، ۱۹۴۵). البته این گروه از اندیشمندان تنها نخستین مطرح‌کنندگان بودند و نتوانستند آن را در مطالعات خود به کار بگیرند و از چالش قداست متون دینی ثانویه به‌طور کامل گذر کنند که آثار عابدالجابری نمونه‌ای از این ناکامی است (حمزه، ۱۳۹۶: ۵۴۴)، اما به‌سازگرایان با بهره‌مندی از تلاش‌های پیشینیان خود، توانستند تا حدودی از این مرحله با موفقیت عبور کنند.

به‌سازگرایان براساس نقد تفسیر سنتی، سعی در ارائهٔ تعریف جدیدی از تفسیر با استفاده از روش‌های جدید، چون هرمنوتیک و زبان‌شناسی کردند و سپس دیگر متون مرجع، از جمله حدیث یا فقه را با روش‌های عقلی مورد بازخوانی قرار دادند؛ زیرا مطابق روال جامعهٔ سنتی، مفسران از هر فرقه‌ای، با خوانش‌های گزینشی چون ارجاع به بخشی از آیات، بی‌توجهی به سیاق آیات و یا بافت تاریخی نزول آن، برای توجیه نظرات خود، به تفاسیر متعددی که در طول تاریخ از قرآن ارائه شده بود، استناد می‌کردند و از آن بهره می‌بردند؛ درحالی‌که به‌سازگرایان قائل به تفاسیر متعدد بودند و اعتقاد داشتند که تنوع باید براساس نگرش علمی و عقلانی باشد، نه تابع سلایق و منافع فرقه‌ها و احزاب (ارکون، ۲۰۰۳: ۱۷۷).

در اسلام سنتی، متن مقدس یک معنی دارد و آن معنی نیز نزد گفتمان دینی حاکم است، اما به‌سازگرایان امکان تعدد معنی را مطرح کردند. آنها با تمسک به اساس اعتقادشان -که خردمند بودن انسان است- مدعی شدند که هر فردی می‌تواند معنای قرآن را دریابد، اما این بدان معنی نیست که در تولید معنا برای قرآن، هیچ شیوه علمی وجود ندارد، بلکه مفسر و یا مخاطب قرآن باید با شیوه‌های علمی به سراغ متن برود و متن مقدس را مانند متون ادبی به صورت انضمامی مورد مطالعه قرار دهد. به عبارت دیگر، متن را در بافت تاریخی و در رابطه با آن فضای پیشااسلامی و صدر اسلامی بررسی کند. همچنین باید به رابطهٔ دیالکتیکی متن و بافت تاریخی-زبانی توجه داشت و در عین حال باید اسطوره‌های شکل‌گرفته طی قرن‌ها بر گرد متن را نیز در نظر داشت. افزون بر موارد قبلی، باید به نیازهای عصر خود و چرایی

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

رجوع به متن توجه کرد؛ به این معنا که نیاز زمانهٔ خود را بشناسد و براساس مضمون مورد نیاز و شرایط تاریخی- فرهنگی مورد نیاز خود به خوانش متن بپردازد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۲۳).

نومعتزلیان، به‌ویژه گروه متأخر معتقدند حقیقت امری سیال است که در هر قرائتی با توجه به آگاهی فرد از موضوع مورد بررسی، می‌توان بخشی از آن را یافت؛ این عقیده یادآور ایدهٔ نسبی‌گرایی است که تحت تأثیر مدرنیته و پست‌مدرن رواج یافت. بر همین مبنا آنان معتقدند با تنوع معانی و تعدد قرائت مواجه‌اند و با تکیه بر تکثرگرایی، این تعدد و تنوع را مجاز و مطلوب می‌دانند و معتقدند اساساً حقیقت مطلقی وجود ندارد و در هر یک از این خوانش‌ها می‌توان بخشی از حقیقت را یافت (حرب، ۱۹۹۳: ۲۱). بدین صورت، برتری یک خوانش بر خوانش‌های دیگر نفی شده و انحصار حقیقت نزد گروهی رد شده و گامی در از بین بردن جزمیت قرائت دینی رایج برداشته شده است.

این مباحث خود باعث به وجود آمدن نظریهٔ جدیدی دربارهٔ قرآن شد که قرآن را یک محصول فرهنگی در بافت تاریخی می‌داند. البته این به معنای نفی منشأ الهی قرآن نیست، بلکه آنها معتقدند قرآن یک پیام بین فرستنده و گیرندهٔ پیام است و با توجه به اینکه گیرنده در یک بستر زبانی و فرهنگی ویژهٔ خود زیست می‌کرده، برای فهم این پیام و دریافت نیت فرستنده، لاجرم فرستنده بافت زبانی گیرندهٔ متن را در نظر داشته و آن را ارسال کرده است؛ همچنین به بستر فرهنگی گیرندهٔ پیام توجه داشته و براساس آن، پیام را فرو فرستاده است (ابوزید، ۱۳۹۸: ۵۵).

علاوه بر خطر مغالطهٔ مصادره به‌مطلوبی که توسط گرایش‌های گوناگون رخ می‌دهد، خطر دیگری نیز جامعهٔ دینی را تهدید می‌کرد که اغلب به سبب اقدامات فرقهٔ دینی حاکم بر جامعه، به وجود می‌آمد و آن مواجههٔ مسلمانان با برخی اندیشه‌های متصلّب بود که اجازهٔ هر نوع تفقّه را از پیروان خود می‌گرفت؛ به همین دلیل در طول تاریخ اسلام با تفاسیر و احادیثی مواجه‌ایم که تکرار گفته‌های عالمان دینی قرون اولیه است و بعد از ائمهٔ چهارگانه مذاهب تسنن، با نام «انسداد باب اجتهاد» رواج یافته است و اینجاست که دومین گسست میان این دو سنخ، در موضوع تفاوت نگرش به حدیث و چگونگی به کارگیری آن، بروز می‌یابد.

کتب حدیث بخش اعظمی از حجم متون دینی را به خود اختصاص داده و گاه اهمیتی

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

هم‌پایه با قرآن دارند و در طول تاریخ در استخراج احکام و مواردی از این دست، به عنوان دومین منبع معتبر، به آنها رجوع می‌شود. در سده‌های آغازین اسلام، نگاه نقادانه نسبت به احادیث و توجه به جعل حدیث وجود داشت. در دوره معاصر نیز این مرجعیت توسط نواندیشان دینی از جمله نومعتزلیان مورد پرسش قرار گرفت. نومعتزلیان نوگرا دلایل خود را در راستای به زیر سؤال بردن این مرجعیت مطرح کردند و سعی در نشان دادن امکان جعل و یا خطا در ثبت وقایع داشتند. آنها از این طریق توانستند هالهٔ مقدّسی را که بر گرد متون حدیث و حجّیت آنها شکل گرفته بود، مخدوش کنند. امین خولی و دیگرانی چون او با تکیه بر عقل دینی و مدرن، حجّیت حدیث نبوی را رد کردند و مدعی شدند که باید آن را با عقل سنجید و اگر با آن همخوانی نداشت، باید آن را کنار گذاشت.

به‌سازگرایان با تکیه بر علوم انسانی، خواستار بازنگری در کتب حدیث و چگونگی استناد به آن شدند و توانستند گامی فراتر از پیشینیان خود بردارند. آنها به دنبال احادیث جعلی و یا مخدوش نبودند، بلکه با در نظر گرفتن عوامل به وجود آمدن کتب حدیث، چون نیاز کارگزاران حکومت و دین به نهادی‌سازی دین و جلوگیری از ورود اندیشه‌های رقیب و یا مغایر با اسلام و همچنین مسائل مستحدثه و نیاز جامعه به یک منبع معتبر در تفسیر قرآن و پاسخ‌گویی به آن که موجب شکل‌گیری کتب احادیث و مرجعّیت صحیح ششگانه شد (شرفی، ۱۳۹۷ [الف]: ۱۳۲)، بر آن شدند به احادیث صحیح یاریگر دست یابند؛ هرچند تعداد آنها کم باشد. البته تعداد اندک این احادیث معتبر، به معنای نفی ارزش این کتب نیست؛ زیرا از نظر تاریخی این متون به عنوان یک منبع معتبر به پژوهشگر کمک می‌کنند تا از بافتار تاریخی مولد این آثار شناخت پیدا کند و همچنین به افق ذهنی محدثان، راویان حدیث، صحابه و حتی جاعلان حدیث دست یابد. این نگاه دومی که به‌سازگرایان در برابر حدیث اتخاذ می‌کنند، از منظر معرفت‌شناسی است و به کارکردی که حدیث در جامعه ایفا کرده، می‌پردازد و صحت و سقم یک حدیث اولویت دوم آنهاست.

از دل این بحث، نقد اجماع و یا ردّ آن به عنوان یکی از منابع فقهی مورد توجه قرار گرفت. پایهٔ مشروعیت اجماع، حدیثی از پیامبر(ص) است که فرمود «امت من بر خطا به اجماع نمی‌رسند». نومعتزلیان با تشکیک در اعتبار این حدیث، جامعهٔ اسلامی را از تقلید کورکورانه در مسائل دینی زنهار دادند (شرفی، ۱۳۸۲: ۷۳). این در حالی بود که جامعه

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

تک‌روی و یا قرائت ویژهٔ فرد از متون را نمی‌پذیرفت و ضمن طرد آنها از جامعه، با نسبت دادن ارتداد و یا کفر، آنها را از حقوق انسانی در جامعه محروم می‌کرد؛ که هر دو گروه به این موضوع پرداخته‌اند.

۴-۲-۲-۱. خویشتن یا دیگری

به‌سازگرایان در دورانی به اندیشه‌ورزی پرداختند که استعمار از سرزمین‌های اسلامی عقب رانده شده بود، اما همچنان استبداد داخلی و یا با کمی تسامح دولت‌های قانونی، اما ضعیف و ناکارآمد بر سرزمین‌های اسلامی حکم می‌راندند؛ به همین دلیل نگرش گروه دوم نگرش معطوف به درون است. این گروه نمی‌خواهد از حقانیت اسلام در برابر جریان‌های رقیب همچون دیگر ادیان به‌ویژه مسیحیت و یا ایدئولوژی‌های موجود در جهان چون مارکسیسم و ناسیونالیسم دفاع کند و یا اسلام را منطبق با آن بداند (شرفی، ۱۳۹۷[ب]: ۱۳)، بلکه با تمرکز بر مسائل داخلی خود بر آن است تا بتواند در شکل‌دهی جامعه به صورت یک جامعهٔ قانونمند و مدرن، سهم دین را به دور از دُگم‌اندیشی‌ها و یا نگاه سنتی بپردازد؛ به همین دلیل به‌سازگرایان با تمسک به نسبی‌گرایی، هر اندیشه‌ای را بیانگر بخشی از حقیقت می‌دانند. از نظر آنها همین‌که اندیشه‌ای نافی اصول اصلی اسلام نباشد و یا در راستای آموزه‌های اسلامی قرار گرفته باشد، حتی اگر منبع صدور آن بیرون از جامعهٔ اسلامی باشد، کفایت می‌کند؛ لذا آن را تأیید می‌کنند و بر این باورند که می‌توان از آن عقاید بهره‌مند شد.

تلاش نومعتزلیان متأخر علاوه بر پاسخ‌گویی به مسائل نو جامعهٔ اسلامی در دوران جدید، معطوف بر آن است که بتوان چهره‌ای متمدن از اسلام و آموزه‌های آن به دیگران، به‌ویژه غربی‌ها معرفی کنند؛ اسلامی که درون خود دارای سیستم توسعه و تحول است و می‌تواند بسته به معرفت‌شناسی جدید، منعطف باشد و با مقتضیات روز خود را مطابقت دهد (شرفی، ۱۳۹۷[ب]: ۲۹)؛ درحالی‌که در ذهن نوگرایان مسئلهٔ استعمار و گذر از آن جدی است، جامعهٔ اسلامی و مسائل آن را از دید غربی‌ها نگاه می‌کنند و آن چیزی که بنای اندیشه آنهاست، دوگانهٔ اسلام و غرب است. در این وضعیت، تلاش اندیشمندان متمرکز بر اعادهٔ حیثیت جامعه اسلامی در برابر غرب استعمارگر است که از قضا از سلاح‌های نافعی چون عقل‌گرایی بهره‌مند است (عبدالرزاق، ۱۳۸۲: ۲۸۸). آنها غرب را اندام‌واره‌ای می‌دانند که در

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

مسیر رشد و تعالی خود موفق عمل کرده است و می‌توان به آن چون یک الگو نگریست و طریق آن را طی کرد و در این راه هر چه مفاهیم مدرن بومی شود و یا در اسلام معادل و مطابق آن مفهوم در منابع و میراث یافت شود، این مسیر با موفقیت بیشتری طی خواهد شد.

باید اذعان کرد که به‌سازگرایان با وجود تساهل و تسامح موجود در نوشته‌هایشان، محافظه‌کار نیستند. آنها به روشنی نظرات خود را بیان می‌کنند که این ممکن است باعث شود دیگران در برابر آنها صف‌آرایی کنند، اما آنها هراسی از این موضوع ندارند و معتقدند که یکی از عوامل اصلی در جمود فکری جوامع اسلامی، اصرار بر اجماع به عنوان یکی از اصول اساسی اسلام است (شرفی، ۱۳۸۲: ۳۳–۳۸)؛ درحالی‌که جریان پیشین با توجه به بستر تاریخی و فرهنگی خود محافظه‌کار بوده و نمی‌خواست سنت‌گرایان را در برابر خود قرار دهد (عبدالرزاق، ۱۳۸۲: ۹۵)؛ هرچند که این مقدار از عاقبت‌اندیشی و مصلحت‌نگری باعث نمی‌شد سنت‌گرایان در برابر آنها نرمشی داشته باشند و نوگرایان به نسبت به‌سازگرایان بیشتر در مظان کفر قرار می‌گیرند. البته این موضوع بیش از هر چیزی متأثر از فضای حاکم بر جامعهٔ سنتی و بیگانگی با مفاهیم مدرن بود.

نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار مورد توجه قرار گرفت، سنخ‌شناسی نومعتزلیان شمال آفریقا و بازنمایی شاخصه‌های فکری آنهاست که برای رسیدن به این مهم، با استفاده از روش قصدگرای اسکینر، بافت سیاسی–فکری جامعهٔ شمال آفریقا بررسی شد تا از این مجرا بتوان تا حد امکان به فهم درست آرای نومعتزلیان نزدیک شد. بررسی‌ها نشان داد که به‌طور کلی نومعتزلیان به عنوان یک جریان فکری، مبانی اندیشه‌ای یکسانی چون عقل‌گرایی، انسان‌گرایی و عرفی‌گرایی دارند و همچنین از روش‌های پژوهشی همانندی چون هرمنوتیک بهره می‌برند و ظاهراً تفاوت چندانی میان آنها نیست، اما با بررسی دقیق و موشکافانه، در آراء آنها افتراقاتی مشاهده شد که بیش از آنکه نشان‌دهندهٔ تضاد و تناقض باشد، بیانگر پویایی این اندیشه است که با به توجه عصر و زمانهٔ آنان، چرخش‌های درون‌پارادایمی را در برخی از مبانی اندیشه‌ای خود تجربه کرده و می‌کنند. البته این چرخش‌های درون‌پارادایمی در برخی از مبانی، به معنای تغییر پارادایم نیست؛ هرچند که ممکن است در آینده منجر به تغییر پارادایم در آراء

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

نومعتزلیان شود. در هر حال، این جریان فکری پویا سعی کرده است پاسخ‌های خود در برابر پرسش‌های برآمده از بافت تاریخی و زبانی جامعه‌اش را متناسب با روح زمانه و ذهنیت دوران خود عرضه کند. با بررسی پاسخ‌های پیش‌نهاده توسط نومعتزلیان و رویکردهای آنها در حل مسائل، می‌توان آنها را در دو گونهٔ نوگرایان و به‌سازگرایان تفکیک و صورت‌بندی کرد؛ هرچند این صورت‌بندی به معنای آن نیست که تمامی ویژگی‌ها در یک گونه یافت . پس نمی‌توان مدعی مرز دقیق میان این دو گونه شد، بلکه با اندکی تساهل می‌توان بیان کرد که این گونه‌شناسی در راستای مطالعه دقیق‌تر آراء نومعتزلیان انجام شده است.

بررسی‌ها نشان داد که نوگرایان را می‌توان نخستین سنخ اندیشمندان نومعتزلی دانست که از آغاز این جریان تا پایان دهه ۸۰ قرن بیستم، فعالیت‌های فکری و تألیفاتی داشته‌اند که احمد خلف‌الله، امین خولی و علی عبدالرازق از چهره‌های برجستهٔ این سنخ به شمار می‌آیند. آنها امر مهم بومی‌سازی مفاهیم مدرن غربی، چون دموکراسی، سکولاریسم و تفکیک قوا در جوامع اسلامی را برعهده گرفتند و با وجود گرایش‌های مدرن در ذات آراء خود، در بررسی موضوعاتی چون تعریف متن مقدس، نقد سنت و متون دینی ثانویه و غیره، در یک سپهر اندیشگی سنتی زیست می‌کنند.

دسته دوم به‌سازگرایان‌اند که ویژگی بارز اندیشمندان این جریان، کاربست روش‌شناسی‌های جدید علوم انسانی در پژوهش‌های آنهاست. متفکران به‌سازگرا به خرد انتقادی پُست‌مدرن برای حل مسائل متمسک می‌شدند و به واسطهٔ بینش برآمده از این خرد، دیگر عقول چون عقل دینی را نیز با توجه به بافت‌های تاریخی خود کارآمد می‌دانند. به‌سازگرایان که شناخته‌شده‌ترین آنها کسانی چون حسن حنفی، محمد ارکون، عبدالمجید شرفی و حامد ابوزید می‌باشند، در یک زیست‌جهان سنتی- مدرن سیر می‌کنند. آنها با بهره‌مندی از برخی آموزه‌های پست‌مدرن چون نسبیت‌گرایی، به تکثّر در قرائت از متون دینی قائل‌اند و تنوع عقاید و تفاسیر را با روی باز می‌پذیرند. برخی از اندیشمندان این جریان نیز به سبب تجربهٔ زندگی در کشورهای اروپایی، مانند محمد ارکون، تجربهٔ ملموس‌تری از مدرنیته دارند و عقایدشان نسبت به هم‌سنخ‌هایشان بی‌پرواتر ابراز شده است.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

منابع و مآخذ

الف. کتب و مقالات

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳)، *نقد گفتمان دینی*، ترجمهٔ حسن یوسفی اشکوری، تهران: یادآوران.
- ..... (۱۳۹۸)، *معنای متن*، ترجمهٔ مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- ..... (۱۳۹۷)، *دایره‌های ترس؛ زنان در گفتمان دینی*، ترجمهٔ ادریس امینی، تهران: نگاه معاصر.
- ارکون، محمد (۱۳۹۵)، *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی*، ترجمهٔ احسان موسوی خلخالی، تهران: طرح نقد.
- ..... (۱۹۹۰) *فکر الاسلامی؛ نقد و اجتهاد*، ترجمهٔ هاشم صالح، لندن: دار الساقی.
- ..... (۲۰۰۳)، *الفکر الاصولی و استحالة التحصیل، نحوه تاریخ آخر للفکر الاسلامی*، ترجمهٔ هاشم صالح، اسکندریه: دار الساقی.
- اسپوزیتو، جان ال، تامارا سان و جان. اُ. وال (۱۳۹۶)، *دولت و جنبش‌های اسلامی معاصر؛ اسلام و دموکراسی پس از بهار عربی*، ترجمهٔ علیرضا سمیعی اصفهانی و محمد حاجی‌پور، تهران: نگاه معاصر.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳ [الف])، *بینش‌های علم سیاست (در باب روش)*، ترجمهٔ فریبرز مجیدی، ج۱، تهران: انتشارات فرهنگ جاوید.
- ..... (۱۳۹۳ [ب])، *بنیادهای اندیشهٔ سیاسی مدرن*، ترجمهٔ کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- اشعری، ابوالحسن علی (۱۳۶۲)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمهٔ محسن مویدی، تهران: امیرکبیر.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۶)، *درس‌های دموکراسی برای همه، مبانی علم سیاست تأسیسی*، تهران: نگاه معاصر، چ۶.
- بلقزیز، عبدالله (۱۳۹۶)، *عرب و مدرنیته، پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها*، ترجمهٔ سید محمد آل مهدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بن عبدالجلیل، المنصف (۲۰۰۱)، «مساهمة المعاصرین فی تجدید الفکر الاسلامی»، *ضمن الحولیات الجامعة التونسیه*، العدد ۴۵، صص۵۳-۱۰۱.
- البنا، حسن (۱۹۷۹) *مجموعه رسائل الامام الشهید حسن البنا*، بیروت: الموسسة الاسلامیة للطباعة و الصحابة و النشر.
- بوهاها، عبدالرحیم (۱۳۹۶)، *اسلام وحدت مبانی، کثرت ظهور؛ ذیل عنوان اسلام انقلابی*، به اهتمام عبدالمجید شرفی، ترجمهٔ عبدالله ناصری طاهری، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ثعالبی، عبدالعزیز (۱۹۸۵)، *روح التحرر فی القرآن*، ترجمهٔ حمادی الساحلی، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- حداد، طاهر (۱۹۸۴)، *امرأتنا فی الشریعة و المجتمع*، تونس: دار الکتاب المصری، چ۳.
- حرب، علی (۱۹۹۳)، *النص و الحقیقة؛ نقد الحقیق*، بیروت: مرکز الثقافی العربی.
- حمزه، محمد (۱۳۹۶)، *اسلام وحدت مبانی، کثرت ظهور؛ ذیل عنوان اسلام نوگرایان*، به اهتمام عبدالمجید شرفی، ترجمهٔ عبدالله ناصری طاهری، تهران: نشر نگاه معاصر.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

- حورانی، آلبرت (۱۳۹۳)، *اندیشهٔ عرب در عصر لیبرالیسم*، ترجمهٔ علی شمس، تهران: نشر نامک.
- خلف‌الله، محمد احمد (۱۴۰۱)، *مفاهیم قرآنی*، ترجمهٔ سید محمدحسین میرفخرائی، تهران: نشر نی.
- ..... (۱۹۴۵)، *الفن القصص فی القرآن الکریم*، القاهره: سینا للنشر.
- خولی، امین (۱۹۹۵)، *مناهج التجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب*، قاهره: الهیئة المصریة.
- سرل، جان. آر (۱۳۸۷)، *افعال گفتاری*، ترجمهٔ محمدعلی عبداللهی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۲)، *عصری‌سازی اندیشه دینی*، ترجمهٔ محمد امجد، تهران: نشر ناقد.
- ..... (۱۳۹۷ [الف])، *اسلام میان حقیقت و تجلی تاریخی*، ترجمهٔ عبدالله ناصری طاهری، تهران: کویر.
- ..... (۱۳۹۷ [ب])، *انسان و اسلام سپید؛ مجموعه مقالات*، ترجمهٔ سمیه السادات طباطبایی، تهران: نگاه معاصر.
- ..... (۱۹۹۴)، *لبنات*، تونس: دار الجنوب للنشر.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم‌بن احمد (۱۳۶۱)، *الملل و النحل*، ترجمهٔ مصطفی خالقداد هاشمی، تهران: اقبال.
- الشیخ، عبدالله محمود (۱۳۸۲)، *مسئلهٔ اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- صدقی، محمد توفیق (۱۹۰۷)، «الاسلام هو القرآن وحده»، *المنار*، ج۹، صص۵۰۵-۵۱۵.
- عبدالرزاق، علی (۱۳۸۲)، *اسلام و مبانی حکومت*، ترجمهٔ محمد رحمانی و محمدتقی محمدی، تهران: سرایی.
- عصمتی، سید حسن (۱۳۹۵)، *جامعه و فرهنگ تونس*، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی.
- القاضی، احمد عرفات (۱۹۹۹)، «مکانة الانسان فی فکر العتزالیة الجدیدة»، **مجلة** *رواق عربی*، ش۱۴، صص ۴۲-۵۵.
- قطب، سید (۱۹۹۳)، **معرکة** *الاسلام و الرأسمالیة*، بیروت: دار الشروق.
- مختاری امین، مرتضی (۱۳۸۲)، *مراکش*، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- مونس، حسین (۱۳۹۰)، *تاریخ و تمدن مغرب*، ترجمه حمیدرضا شیخی، ج۳، تهران: انتشارات سمت.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *نومعتزلیان*، تهران: نشر نگاه معاصر.

ب. منابع لاتین

- Barbour, Nevill & Others (2010), Encyclopedia Britannica: Morocco. Online access at: http://www. Britannica Encycolopaedia.com/EBcheched/topic/392604/Morocco.
- Benzin, Rachid (2004), *Les Nouveaux Penseurs de l'Islam*, Paris: Albin Michel.
- Boulby, Marion (1988), "The Islamic challenge: Tunisia since independence", *Third World Quarterly*, Vol.10, Issue.2, pp.590-614.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

- Caspar, Robert (1957), "Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du motazilisme", *MIDEO,* no.4, ss.141-202.
- Esposito, Johan L & Johan Voll (2001), *Makers of Contemporary Islam*, NewYork: Oxford University.
- Filali-Ansari, Abdo (2003), *Réformer l'Islam? Une Introduction aux Debats Contemporarins, La De'couverte*, Taxtes à l'Appui.
- Lévy, Jacques and Emmanuelle Tricoire (2007), "Quentin Skinner: Concepts only have histories", at: EspacesTemps.net, Laboratoire.
- Palonen, Kari (2003), *Quentin Skinner: History, Politics and Rhetoric*, Cambridge: Pouty Press.
- Tully, James (Editor) (1988), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Newjersey: Princeton University Press.

List of Sources with English Handwriting

- Abdolrazāq, Ali (2003), *Islam va Mabāny-e ḥokomat*, translated by Mohammad Rahmani and Mohammad Taqi Moḥammadi, Tehrān: Sarāī.
- Abo Zeyd, Nasr Hāmed (2019), *Manāy-e Matn*, translated by Morteża Karimynia, Tehran; ţarh-e Nū.
- Abo Zeyd, Nasr Hāmed (2004), *Naqd-e goftemān-e Dinī*, translated by hassan yousefy Aškevary, Tehrān: Yādavarān.
- Abo Zeyd, Nasr Hāmed (2017), *Dayerehāye Tars: Zanān dar Goftemān-e Dini*, translated by Edris Amini. Tehran: Negāh-e moāşer.
- Al-Banna, Ḥassan (1979), *Maĵmo´e Rasāel-e al-Emām al-Šahīd Hassan al-Bannā*, Beirut: The Islamic Institute for Printing, Companions and Publishing.
- Al-Qāzi, Ahḥmad Arafāt (1999), Makanate al-Ensān fi fekre al-Etezalye al-jadide, *Arabic Rewaq magazine*, No. 14, pp. 42-55.
- Al-Šeiḵ, Abdallah Maḥmod (2012), *Masȧle Eḵtyār dar tafakor-e Islamī va pasoḵ-e Mu'tazile be ān, translated by Ismail S´adat*, Tehrān: Hermes.
- Ash'ari, Abol Hasan Ali (1983), *Maqalat al-Islamiyyin va Iḵtelfa al-Musallin*, translated by Moḥsen Moayedī, Tehrān: Amīr Kabīr.
- Arkun, Mohammd (2003), *al-fikre al-Osol wa Esteḥale al-Taḥsil, Naḥve Tāriḵ āḵer Leltekr al-islāmi, translated by Hašem ṣaleh*, Alexandria: Dar al-Saqi.
- Arkun, Mohammd (1990), *al-fikre Islāmi: Naqd wa ejtehad*, translated by Hašem ṣaleh, London: Dar al-Saqi.
- Arkun, Mohammd (1990), *Ensangarayi dar tafakor-e Eslami*, translated by Ehsan Mosavi ḵalḵāl Tehran: Ţarḥe Naqd.
- Bašyriyeh, Ḥossein (2016), *Darshāy-e Demokrasy baray-e hame: Mabānīye Elm-e syāsat-e tasīsī Politics*, 6th Edition, Tehrān: Negah-e moāşer.
- Belqaziz, Abdollāh (2016), *Arab va modernite*, Pažohešī dar Gofteman-e modernistha,

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

translated by Seyyed Moḥammad Al-Mahdī, Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Ben Abdul Jalyl, Al-Monṣef (2001), *Mosāhemat al-Mo ʻāserin taĵdīd-e al-Fekre al-Islāmī to the Renewal of Islamic Thought*, in the Annals of the Tunisian University, p. 45.
- Bohāhā, Abdol Rahym (2016), *Islam, Vahdat-e Mabāni va keṯrat-e ẓohor; Under the title of Islām-e Enqlabī*, by Abdulmajyd Šarfī, translated by Abdullah Naşeri Ṭaheri, Tehrān, Negāh-e Moāser.
- Esmati, Seyyed Hassan (2015), *ĵāmeʻva Farhang-e Tunes*, Tehran: Cultural and artistic institute and Al-Hādi international publications.
- Esposito, John L., Tamara Sun and John A. Wool (2017), *Dolat va ĵonbešhaī Islamī Moʹāser.Islam va Demokrāsy ba ʻd az Bahar-e Arabī*, translated by Alyreżā Samy`i EṢfahāni and Moḥammad Hājipor; Tehrān: Negāh-e moāşer.
- Ḥaddad, Ṭaḥer (1984), *Emraťena fī al-Šarya and al-moĵtama* ʻ, Tunisia: vol. 3.
- Hamzah, Muhammad (2016), *Islam, Vahdat-e Mabāni va keṯrat-e ẓohor; Under the title Islam-e Nogarayan, by Abdulmajyd Šarfī*, translated by Abdullāh Nāşeri Ṭāheri, Tehran: Negāh-e moāşer.
- Ḥarb, Ali (1993), *al-Nas wa al-Ḥaqīqa: Naqd-e al-ḤAqīq*, Beirut: The Arab Cultural Center.
- Ḥourany, Albert (2013), *Andīše Arab dar Asr-e Liberālism*, translated by Aly Šams, Tehran: Namak Publishing.
- Ḵalaf Allāh, Moḥammad Aḥmad (1945), *al-Fan al-Qeşaṣ fi Qurān-e al-Karim Cairo*, vol. 1.
- Ḵalaf Allāh, Mohammad Ahmad (2022) *Mafāhim-e Ḳorānī (1401)*, Translated by Mohammad Hossein Mirfaḵrāyī, Tehrān: Ney's Publication.
- Ḵouli, Amin (1995), *Menhāj al-tajdid fi al-Nahve wa Al-Balāqa and Al-Tafsir and Al-Adab*, Cairo: Al-Hiyeh al-Masriyyah.
- Mansfield, Peter (1971), *Nāşer*, translated by Moḥammad Reżā ĵafari, Tehrān: Amīr Kabīr.
- Moḵtāri Amin, Morteżā (2003), *Marākeš*, Tehrān: Ministry of Foreign Affairs Printing and Publishing Center.
- Mons, Ḥossein (2013), *Tāriḵ va Tamadon-e Maqreb*, translated by Ḥamīdreżā Šeiḵi, Tehrān: Samt Publications.
- Qoṭb, Sayyid (1993), *Mareke al-Islām wa Rasaḿālieh*, Beirut: Dār Al-Šoroq.
- Šahrastānī, Tāj al-Dīn Abū al-Fath Moḥammad ibn `Abd al-Karīm (1982*), al-Melal wa al-Nehal*, translated by Mostafa -Ḵaleqdād Ḥāšemi, Tehrān: Eqbāl.
- Šarfī, Abdol Maĵīd (1994), Lebanon, Tunisia: Dar al-job.
- Šarfī, Abdol Maĵīd (2012), *Asrīsāzy-e Andišeh Dini*, translated by Mohammad Amĵad, Tehrān: Naqd.
- Šarfī, Abdol Maĵīd (2017), *Islam Myan-e Ḥaqyqat va Taĵalīy-eTarīḵī*, translated by Abdullah Nāşeri Ṭāheri, Tehrān: Kavyr.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

- Šarfī, Abdul Majīd (2017), *Ensan va Islam-e Sepīd; A collection of articles*, translated by Somyeh Al-Sadat Ṭabāṭābai, Tehran: Negāh-e moāṣer.
- Ṣdqī, Moḥammad Tawfiq (1907), *Islām howa al-Qurān Waḥdaho*, Al-Menār Magazine, Vol. 9.
- Searle, John. R (2008), *Af ʻāl-e Goftarī, translated by Moḥammad Ali Abdollāhi*, Tehrān: Publication of Islāmic Culture and Thought Research Institute.
- Skinner, Quentin (2013), *Bīnešhaye Elm-e Sīāsat* (Vol. 1: About Method), translated by Faryborz Majīdī, Tehrān: Farhang-e ĵāvyd Publications.
- Skinner, Quentin (2013), *Bonīādhay-e Andīše sīāsy-e Modern*, translated by Kāẓem Firozmand, Tehrān, Agah.
- Ṯ ʻalebī, Abdel-Aziz (1985), *Roh-e al-Taḥaror fī al-Qurān*, translated by Ḥammādy al-Sāḥeli, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, vol. 1.
- Vaṣfi, Moḥammad Reżā (2008), *Nomoʹtzlian*, Tehrān: Negāh-e Moāṣer.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8]
[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-13]