

نواندیشی دینی در کلام اسلامی

حمیدرضا شریعتمداری *

DOI: 10.22096/rc.2023.1971194.1076

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۸]

چکیده

نواندیشی دینی که از جدی‌ترین و درعین حال چالش‌برانگیزترین دغدغه‌های دانشی مردان حوزه علوم دینی در روزگار جدید است، در عرصه‌های مختلف علوم دینی، قابل تطبیق و شایسته تحقیق است؛ از جمله، در رشته کلام اسلامی که گاه از آن به «کلام جدید» تعبیر می‌شود. این نوشتار ضمن تدقیق در مفهوم نواندیشی دینی و تفاوت آن با روشنفکری یا روشنفکری دینی، می‌کوشد تا پس از مرور اجمالی جریان‌های فکری اسلامی معطوف به عقاید دینی، شاخصه‌های نواندیشی دینی در زمینه کلام اسلامی را بشناسد و برشمرد؛ از جمله اینکه این رویکرد جدید در شیعه، در امتداد کلام عقلی شیعه از بغداد تا حله است؛ البته با افزودن گشودگی در برابر تحولات جدید و فلسفه‌های معاصر و اهتمام به عرصه‌های نوین تحقیقات کلامی، مثل کلام سیاسی یا کلام اجتماعی، در عین صیانت از مرزهای قطعی دین و بر پایه عقل‌گرایی اعتدالی (نه قرینه‌گرایی و عقل‌گرایی حداکثری).

واژگان کلیدی: نواندیشی دینی، احیای دینی، اصلاح دینی، کلام جدید (کلام اسلامی)، جریان‌شناسی دینی، عقل‌گرایی اعتدالی، کلام عقلی بغداد، کلام عقلی فلسفی حله.

* دانشیار، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.



۱. مقدمه

یکی از پربسامدترین واژه‌ها در ادبیات اصلاحی و دینی در دهه‌های اخیر، به‌ویژه پس از انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ شمسی و شکل‌گیری نظامی برآمده از آن (با پسوند اسلامی)، «نواندیشی دینی» است. نواندیشی دینی هم نقطه‌امید کسانی بوده که توأمان، دغدغه دین و دنیای معاصر را داشته‌اند، هم برای کسانی که تعلق خاطری به دین به‌طور کلی، یا به‌طور خاص به حضور دین در عرصه سیاست نداشتند، گزینه‌ای پذیرفته‌تر از دین‌شناسی و دین‌ورزی سنتی بوده است. در کنار نواندیشی دینی، تعبیری دیگر نیز بیشتر یا کمتر از آن به کار رفته است: روشنفکری دینی، احیاگری دینی و اصلاح‌اندیشی دینی. احیاگری دینی لزوماً نشان‌دهنده نوگرایی و نواندیشی نیست. اصلاح‌اندیشی و اصلاح‌طلبی در اندیشه دینی، نسبت روشن‌تری با نواندیشی دارد، اما همچنان می‌تواند با هدف بازگشت به سنت‌های دینی نخستین و فراموش شده باشد. چنانکه می‌دانیم عموم جریان‌های سلفی‌گرا در روزگار معاصر، با داعیه و شعار احیاگری یا اصلاح‌طلبی به میدان آمدند.

اما روشنفکری به دلیل عقلانیت و آزاداندیشی نهفته در آن حتماً حاوی نواندیشی خواهد بود. پسوند «دینی» برای این واژه، چه موجه و معنادار باشد، چه نباشد، آن را به نواندیشی دینی نزدیک می‌کند. با این‌همه، کسانی نسبت نواندیشی دینی را بیشتر از عنوان روشنفکری دینی می‌پسندند. گذشته از تناقض یا تناقض نمونه‌ای که در تعبیر اخیر وجود دارد^۱ به نظر می‌رسد که از لحاظ خاستگاه و طبعاً رویکرد، بتوان میان این دو تعبیر نزدیک به هم تمایز گذاشت: گویا در روشنفکری، اصالت با عقل، انسان معاصر و دنیای متجدد است و نقطه عزیمت روشنفکر، تجدد و تجددگرایی است، اما چون دغدغه دین را نیز دارد (یا به دلیل الزامات حاکمیت و قدرت سیاسی یا فرهنگی دین)، می‌خواهد تا جای ممکن دین را با دنیای جدید تطبیق بدهد. در نواندیشی دینی، نقطه عزیمت دین است، ولی به دلیل تحولات شگرفی که در جهان و انسان جدید رخ داده، نواندیش می‌خواهد از دین تفسیرهایی به دست بدهد که برای انسان معاصر از معقولیت، کارآمدی و جذابیت کافی برخوردار باشد. او با اینکه در پی تحمیل تلقی‌ها و انتظارات حاکم بر دنیای معاصر بر دین نیست، واقعیات جدید را جدی می‌گیرد و به رشد فکری و عقلانی بشر اذعان دارد؛ همچنین به ظرفیت‌های فراوان دین برای تفسیرها و قرائت‌های جدید و مقبول‌تر باور دارد. او هیچ‌گاه بنا به

۱. برای آگاهی از دیدگاهی که روشنفکری دینی را تعبیری نامتجانس و نامنسجم می‌داند: مصطفی ملکیان، دین، معنویت و روشنفکری دینی (تهران: نشر پایان، ۱۳۹۵)؛ سه گفت وگو با مصطفی ملکیان. در نظر ایشان که در گفت‌وگوی سایت فرهنگ امروز با ایشان نیز منعکس شده (در ۲۹ بهمن ۱۳۹۲) قوام روشنفکری به عقلانیت، و قوام دین به تعبد است و چون عقلانیت و تعبد با همدیگر ناسازگار هستند، پس تعبیر روشنفکری دینی از ناسازگاری درونی رنج می‌برد.

ضرورت‌های زمانه، به تفسیرهای وارونه از دین، یا نادیده‌گرفتن مسلمات دینی تن نمی‌دهد. همه تلاش یک نواندیش دینی، ناظر به شناخت یا بسط ظرفیت‌های متون دینی و تجربه‌های زیسته مسلمانان در چارچوب همان اجتهاد معهود دینی است. این اجتهاد می‌تواند معطوف به مواضع دینی باشد و نیز می‌تواند مربوط به مبانی دینی باشد، چنانکه هم می‌تواند خرد و جزئی‌نگر باشد، هم کلی‌نگر و کلان‌محور.

ممکن است کسانی این مرزگذاری میان روشنفکری دینی و نواندیشی دینی را نپسندند، اما دست‌کم می‌توانند با این تعریف از نواندیشی دینی کنار بیایند. این تعریف بیش از آنکه برآمده از مؤلفه‌های لفظی و مفهومی این تعبیر باشد، جامع کاربردهای آن از منظر اغلب کسانی است که این تعبیر را بر خود می‌پسندند، به‌ویژه کسانی که این مجموعه مقالات به آنها منتسب است. یادآوری این نکته نیز می‌تواند سودمند باشد که قید «دینی» در ترکیب نواندیشی دینی، وصف نواندیشی نیست؛ یعنی اینگونه نیست که دو نوع نواندیشی داشته باشیم که یکی از آنها دینی است؛ همانطور که مثلاً سبک زندگی یا در نظر برخی، روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی دینی داریم، بلکه این قید بیانگر متعلق نواندیشی است و اگر ضرورت روانی تعبیر در کار نبود، بهتر آن بود که بگوییم: نواندیشی در دین.

۲. سرشت نواندیشی دینی در کلام

بنا به متعلقات محتوایی دین و نیز رشته‌های گوناگون دینی، مثل فقه یا تفسیر، می‌توان از نواندیشی‌های دینی گوناگون سخن گفت. یکی از این عرصه‌های علمی، کلام اسلامی است که با فلسفه که کمابیش برای خود، در میان حوزه‌های علوم دینی جایی باز کرده است، تداخل، تلاقی و تعاطی داشته است و اتفاقاً چنانکه پس از این خواهیم گفت، در نواندیشی دینی در کلام اسلامی نیز برای آن نقشی یافته و پرداخته‌ایم. آنچه در این مقاله می‌جوئیم، نشان‌دادن مؤلفه‌ها، راهکارها و چشم‌انداز نواندیشی دینی در عرصه کلام اسلامی است.

۲-۱. دامنه کلام

کلام اسلامی به‌مرور، به عقاید دینی اختصاص یافته و دو کارکرد دفاعی و استنباطی (و تولیدی) یافته است. در قرون نخستین، کلام به عقاید، محدود نبود و خصلت دفاعی آن پررنگ‌تر بود و شامل هر موضوع اعتقادی و عملی دینی (مسلمات و مصرحات دینی به تعبیر فارابی^۲) می‌شد که از آن در برابر مخالفان دینی و مذهبی دفاع می‌شد و هر جا پای استنباط و تفریع به میان می‌آمد

۲. برای تفصیل دیدگاه‌های فارابی درباره کلام و تفاوت آن با فقه، و نیز راه‌های دفاع متکلمان از دین: ابونصر فارابی، احصاء العلوم، تحقیق عثمان محمد امین (قاهره: مطبعة السعادة، ۱۹۳۱م)، ۷۰.

(چه در آرا و چه در افعال بنا به تعبیر فارابی)، از آن به «فقه» تعبیر می‌شد و اگر مربوط به آرا و عقاید می‌شد، گاه بر آن «فقه اکبر»^۳ اطلاق می‌کردند.

بنابراین، نواندیشی دینی در کلام، یعنی تجدید و نوکردن استنباطات اعتقادی و نیز دفاعیات دینی. روشن است که مسلمات دینی (به معنای قطعیات یا اتفاقیات) مورد تجدیدنظر قرار نمی‌گیرند، زیرا اساساً کلام برخلاف فلسفه، متن مقدسی را مفروض می‌گیرد (یعنی در عقل‌گراترین رویکرد خودش، حتماً تا حدی نص‌گراست) و نیز رسالت اصلی‌اش استنباط از آن منابع و گزاره‌هایی است که همگان در صدق و حقانیت آنها تردیدی ندارند. بنابراین قرار نیست کلام چه در قالب سنتی و چه در کسوت جدیدش، اساس اعتقادی نویی را بنا به مقتضیات جدید یا دریافت‌های عقلی، پایه‌گذاری کند، بلکه می‌خواهد در چارچوب همان مصرحات و مسلمات، استنباط‌های نویی داشته باشد یا از آن مسلمات، دفاعیه‌های نویی ارائه دهد.

۲-۲. قرائت دینی

در خصوص دین و از جمله مسلمات دینی، وظیفه‌ای کلامی را می‌توان تشخیص داد که در گذشته هم وجود داشته، ولی امروزه مهم‌تر شده و اتفاقاً به یکی از مؤلفه‌های نواندیشی دینی تبدیل شده و آن عبارت است از قرائت یا خوانش دینی. می‌توان از همان مسلمات دینی، خوانشی نو ارائه کرد که ضمن حفظ لبّ قطعیات دینی، رویکردهای نویی را سبب شود؛ مثل قرائت انسانی (یا رحمانی) یا انقلابی (و سیاسی) از دین. برخی با تعبیر قرائت، میانه خوبی ندارند، درحالی‌که مثلاً رویکردهای عقل‌گرایانه یا نص‌گرایانه به دین که همواره در همه ادیان و مذاهب، از جمله در اسلام و تشیع امامی وجود داشته، به زبان امروزی، همان خوانش‌های مختلف از دین هستند. همه رویکردهای متنوع کلان‌نگر به دین را می‌توان خوانش‌های مختلف از دین دانست.

۳. جریان‌شناسی عقایدپژوهی در اسلام و تشیع

برای ارائه هر تصویری از نواندیشی در کلام و نیز برای گرفتن هر تصمیمی در خصوص آینده کلام، حتماً می‌باید نگاهی به پیشینه جریان‌های فکری اعتقادی انداخت تا هم سنتی که باید پایگاه، جای پا و نقطه عزیمت ما باشد، معلوم گردد، هم نسبت نواندیشی دینی و میزان قرابت آن با هر کدام از آن جریان‌ها، وضوح بیشتری پیدا کند.

۳. نامی که ابوحنیفه (م. ۱۵۰ق) یا دیگران بر کتاب یا کتاب‌های وی در باب عقاید گذاشتند، سه متن به عنوان «الفقه الاکبر» شناخته می‌شوند که هر سه به ابوحنیفه منتسب است. قدیم‌ترین آن‌ها همانی است که به صورت ناتمام، متن شرحی واقع شده که به ابو منصور ماتریدی (م. ۳۳۳) منتسب است و به احتمال زیاد از تألیفات ابواللیث سمرقندی (م. ۳۷۳) است.

۱-۳. پیدایی کلام اسلامی

کلام را اگر به معنای تأمل یا مجادله (و مدافعه) در باب مسائل اعتقادی بدانیم که طبعاً بدون به خدمت گرفتن عقل و نظر، متصور نیست، با برخی مسائل بحث برانگیز شروع می‌شود، با فرقه‌های کوچک کلامی (و یک فرقه بزرگ سیاسی کلامی، یعنی خوارج) ادامه پیدا می‌کند، آنگاه در اواسط قرن دوم در قالب فرق بزرگ کلامی، هویت و ماهیت خود را چونان یک دانش اسلامی پیدا می‌کند. از نخستین مسائل کلامی، قضا و قدر و نسبت آن با اختیار آدمی است که بنا به گزارش‌هایی در زمان پیامبر اکرم هم مطرح بوده است.^۴ نخستین کسی را که درباره کلام نظریه‌پردازی کرده، معبد جُهَنی (م. ۸۰ق) می‌داند.^۵ او و غیلان دمشقی و طرفدارانش را قدریان نخستین دانسته‌اند.^۶ در مقابل قدریان نخستین، جهم بن صفوان (م. ۱۲۸ق) و جعدبن درهم (م. ۱۲۹ق) جبر صریح را (در کنار تنزیه مطلق) مطرح کردند.^۷ هواداران اینها به «جهمیه» نامبردار شدند. امویان نیز به تفسیر جبری از قضا و قدر دامن می‌زدند.^۸ این موضوع و تأکید بر سازگاری قضا و قدر با اختیار، و نیز تأکید بر قدرت و مشیت مطلق و عام الهی مرکز توجه روایات شیعی در قرن نخست بوده است.^۹ بعدها همین مسئله به یکی از مهم‌ترین محورهای فرق بزرگ کلامی تبدیل شد و تحت عنوان استطاعت، جبر و تفویض، امر بین الامرین و کسب به حیات خود ادامه داد. متکلمان شیعی (از زراره تا هشام بن حکم) در کنار متکلمان نامدار معتزلی در این زمینه فعال و نظریه‌پرداز بودند.

مسئله امامت نیز به تصریح منابع ملل و نحل از مسائل نخستین یا حتی نخستین مسئله کلامی بحث برانگیز و مناقشه‌آفرین پس از رحلت پیامبر اسلام بوده است.^{۱۰} در کنار قضا و قدر و امامت، یکی از جدی‌ترین مسائل کلامی، توحید به معنای تنزیه و نفی تشبیه (بین ذات، صفات و افعال الهی، و ذوات، صفات و افعال آفریدگان) بوده است. در روایات شیعی قرن نخست، به دو مسئله اختیار (گاه تحت عنوان عدل و عدم انتساب قبائح، معاصی و هر نوع ستمی به خدا) و نفی تشبیه، اهتمام زیادی صورت گرفته است تا جایی که عدل و توحید را دو مقوله علوی دانسته‌اند و در بیان عصارة

۴. ابن بطّة، الإبانة الكبرى، تحقیق رضا بن نعمان، و دیگران، جلد ۴، (ریاض: دارالریاء، ۱۹۹۴)، ۲۲۵.

۵. ابن بطّة، الإبانة الكبرى، ۴: ۵۴؛ عقلی، الضعفاء الكبير، جلد ۴ (بیروت: دار المکتبة العلمیة، ۱۹۸۴)، ۴۶۷.

۶. الموسوعة العقدیة- موقع الدرر السنیة، ۵: ۲۴۱.

۷. الموسوعة العقدیة- موقع الدرر السنیة، ۳: ۱۵.

۸. ابوهلال عسکری، الاوائل، جلد ۱ (طنطا: دارالبشیر، ۱۴۰۸)، ۳۶۸. «إن معاوية أول من زعم أن الله يريد أفعال العباد كلها».

۹. ابوجعفر کلینی، الکافی، جلد ۱، باب الاستطاعة (قم: دارالحدیث، ۱۳۸۷ش)، ۳۹۰.

۱۰. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱: ۳۴؛ شهرستانی، الملل والنحل، ۱: ۳۰۱.

عقاید اسلامی از امامان شیعه نقل کرده‌اند که: «التوحید أن لا تتوهمه و العدل أن لا تتهمه»^{۱۱} یا «أما التوحید فأن لا تجوز علی زبک ماجاز علیک و أما العدل فأن لا تسب الی خالقک ما لامک علیه».^{۱۲}

افزون بر مسائل پیش گفته، می‌توان در شمار نخستین مسائل کلامی به مباحث مربوط به ایمان و کفر اشاره کرد. افراط و تغلیظ در باب حکم مرتکب گناه کبیره، به شکل‌گیری خوارج، نخستین فرقه بزرگ سیاسی - کلامی، منجر شد که به کفر فاسق حکم کردند. بعدها در قرن دوم، معتزله درباره همین مسئله، هویت مستقل خود را یافت و نظریه معروف «منزلة بین المنزلتین» را خلق کرد (مرتکب گناه کبیره نه مؤمن است، نه کافر، بلکه فقط فاسق است). همچنین بحث زیادت و نقصان ایمان و نقش عمل در ایمان، مایه پدیدآوری مرجئه شد که در ابتدا، به ایمان همه اصحاب (به رغم منازعات و تبادل اتهاماتی که میان آنها بوده) و تعویق داوری در مورد اصحاب و منازعاتشان به روز قیامت، حکم می‌کردند و بعدها به ارجاء افراطی انجامید که می‌گفت: «الإیمان حسنة لا تضر معها معصية: ایمان کار نیکویی است که معصیت هیچ غباری بر دامن آن نمی‌نشانند».^{۱۳}

مجادلات کلامی عمدتاً خاستگاه و رنگ و بوی سیاسی داشتند و حتی اگر جماعتی مثل شیعه یا خوارج، شکل می‌گرفتند و میدان دار می‌شدند، سویه شان بیشتر سیاسی و معطوف به قدرت بود تا کلامی و البته این به معنای نبود مثلاً ملتزمان به تشیع اعتقادی و تمرکز بر سویه‌های اعتقادی از همان آغاز منازعات اصحاب پس از پیامبر نیست، اما شکل‌گیری مذاهب کلامی اسلامی با تمرکز بر مسائل کلامی و با جذب هواداران پرشمار و متکلمان نامدار به قرن دوم برمی‌گردد. مذهب کلامی شیعه دوشادوش با مذهب کلامی معتزله در همین مقطع پا گرفتند و نظریات کلامی و متکلمان برجسته خود را شناختند و در عرصه مجادلات کلامی، میدان دار شدند.

۲-۳. در اهل سنت

پس از فرقی کوچک کلامی چون قدریان نخستین (مثل غیلانیه) و جهیمیه و نیز خوارج، نخستین فرقه بزرگ کلامی را معتزله می‌دانند که افزون بر مواضع کلامی همچون منزلة بین المنزلتین، عدل و توحید، اوج عقل‌گرایی در جهان اسلام را نمایندگی می‌کردند (لعقل یعرف و یوجب).^{۱۴} در واکنش به عقل‌گرایی حداکثری معتزله، در اوایل قرن چهارم، اشاعره پا گرفتند که مرجعیت

۱۱. سید رضی، نهج البلاغه، حکمت ۴۶۲.

۱۲. ابوجعفر محمد بن علی صدوق، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، جلد ۱ (قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸)، ۹۶.

۱۳. آمدی، أبکار الأفكار، جلد ۵، (قاهره: دارالکتب، ۱۴۲۲ق)، ۸۴؛ مجلسی، بحار الانوار، جلد ۱۸، (بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق)، ۲۹۷.

۱۴. برای مطالعه بیشتر درباره عقل‌گرایی معتزله: ابراهیم فیومی، المعتزلة: تكوين العقل العربي (قاهره: دارالفکر العربی للطباعة والنشر، ۲۰۰۴م).

عقل را در الزامات عملی نپذیرفتند، گرچه برای آن در معارف، جایگاهی نسبی قائل شدند (العقل يعرف و السمع یوجب). ماتریدیه نیز در همین بازه زمانی با قرابت بیشتر به معتزله (در قیاس با اشاعره) شکل گرفتند.

در اهل سنت، در کنار معتزله، اشاعره و ماتریدیه، باید از اهل حدیث نام برد که هویت فکری و مذهبی‌اش را در قرن سوم یافت و برای عقل هیچ جایگاهی، چه در الزام و تکلیف و چه در نظر و شناخت، قائل نبود (السمع يعرف و یوجب). اهل حدیث عمدتاً در قالب حنابله به حیات خود ادامه دادند و کم‌کم با تمرکز بر سلف، زمینه‌ساز شکل‌گیری سلفیه (رسمیت و رونقش با ابن تیمیه (د. ۷۲۸) بود که برای نخستین بار تعبیر سلفیه را به کار برد^{۱۵}) شد. سلفیه در قرون نزدیک به ما آستان شکل‌گیری و هابیت (تأسیس شده توسط محمد بن عبدالوهاب، درگذشته ۱۲۰۶) شد؛ گرچه سلفی‌های معاصر محدود به وهابیان نیستند.

اما معتزله، از قرن پنجم به بعد، به‌مرور جایگاه خود را به اشاعره، ماتریدیه و اهل حدیث واگذار کرد و عمدتاً در قالب شیعه زیدیه به حیات خود ادامه داد و کم‌کم، هویت مستقل خود را از دست داد. ماتریدیه همچنان در میان حنفیان جهان اسلام (عمدتاً در قلمرو عثمانی‌ها و در شرق ایران) پابرجاست، اما اشاعره که مسبقاً به صفاتی در قرن سوم بود و به ابوالحسن اشعری (د. ۳۲۴ق) منتسب است و رونقش را مرهون ابوبکر باقلانی (م. ۴۰۳)، طرف بحث شیخ مفید و نیز شافعی‌ها و سلجوقیان شافعی (از ۴۳۴ق که طغرل سلجوقی جانشین آل بویه در بغداد شد و به‌ویژه، زمان نظام الملک (د. ۴۸۵ق) و نظامیه‌هایش) و مالکی‌ها در مغرب عربی، به‌ویژه، دولت موحدین (تأسیس شده توسط ابن تومرت، درگذشته ۵۲۴ق) است، به‌مرور در عقل‌گرایی، پیش رفت و با فخر رازی (م. ۶۰۶ق) به اوج رسید.^{۱۶} در روزگار ما اشعریان معاصر مهم‌ترین منتقدان سلفی‌گری و نیز بستر شکل‌گیری نومعتزلیان هستند.

۳-۳. در شیعه

قدیم‌ترین عالم شیعی در کلام را زراره می‌دانند^{۱۷} که از خواص اصحاب امام باقر و بعدها، امام صادق بود. پیش از او می‌توان از چهره‌هایی مطرح در مناظره، مثل ابن عباس و قیس بن ماصر

۱۵. ابن تیمیه، الحمویة الكبرى، جلد ۱، (ریاض: دارالصمیعی، ۲۰۰۴م)، ۲۷۰. «و اعلم أن لیس فی العقل الصریح ولا فی النقل الصریح ما یوجب مخالفة الطريقة السلفية: در عقل آشکار و نقل استوار، چیزی یافت نمی‌شود که موجب مخالفت با شیوه سلفیه باشد».

۱۶. برای مطالعه بیشتر درباره اشاعره: احمد محمود صبحی، فی علم الکلام: الأشاعره (قاهره: دار النهضة العربية، ۱۹۸۵).

۱۷. ابن ندیم تعبیر بزرگ‌ترین را به کار برده که قاعدتاً ناظر به نسل نخست متکلمان شیعه است: «و زرارة اکبر رجال الشیعة فقهاً وحديثاً و معرفة بالكلام والتشيع». (ابن ندیم، فهرست، ۱: ۲۷۲)

(که به گفته یونس بن یعقوب از دست‌پروردگان امام سجاد بود^{۱۸} و البته بعدها زیدی شد) نام برد که البته نظریات خاص کلامی به آنها نسبت داده نشده است. در دوران امام صادق کلام شیعه رونق زیادی گرفت و متکلمان نامداری چون هشام بن حکم، مؤمن طاق، حمزه طیارو هشام بن سالم در عرصه کلام، بروز و ظهور یافتند. این دوران را به نام «کوفه» که مرکز فکری و کلامی شیعه بود، می‌شناسند. این مدرسه تا اوائل قرن سوم، یعنی تا شهادت امام رضا ادامه یافت.

اختناق سیاسی و فکری و تنگناهای امامان شیعه پس از شهادت امام رضا، راه را بر نقش‌آفرینی کوفه و تأثیرگذاری متکلمان بست و کلام شیعه در مرکزیت آن دچار رکود شد و زان پس، قم به پناهگاه فکری و حدیثی شیعه تبدیل گشت و چون این شهر یا دولتشهر شیعی در فضایی یکدست و به دور از تلاقی و اصطکاک با دیگر مکاتب فکری و مذاهب اسلامی تنفس می‌کرد و از طرفی، رسالت اصلی‌اش را در حفظ میراث حدیثی شیعه می‌جست، کلام در وجه غالبی که در کوفه داشت، در این مدرسه به محاق رفت و الگویی از حدیث‌گرایی یا کلام حدیث محور در آن شهر حاکم شد.

اما در عراق و مشخصاً در بغداد که به عاصمه فکری جهان اسلام تبدیل شده بود، شیعه زمام قدرت را در دست گرفت و آل‌بویه به منصب امیرالامرای دست یافتند و از حسن حظ شیعه، نوابغی چون شیخ مفید و سید مرتضی بروز یافتند که فرزند زمانه خود و نقطه تلاقی مکاتب فکری مختلف در جهان اسلام بودند.^{۱۹} بغدادی‌های شیعی که میراث‌دار جریان کلامی هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان در عصر حضور، و معتزلیان شیعه‌شده‌ای چون ابن‌قبه، و شیعیان متمایل به اعتزالی چون نوبختیان، و نیز عقل‌گرایان و اجتهادگرایانی چون قدیمین (ابن‌ابی‌عقیل عمانی و ابن‌جنید اسکافی) در غیبت صغرا بودند، در تعاطی با اعتزال که عنوان و نماد رویکرد عقلی حاکم در قرن چهارم، و متمایل به تشیع (از نوع تفضیلی آن) بود، احیاگر کلام عقلی شیعه و پایه‌گذار همه دیگر دانش‌های شیعی، شامل تفسیر، فقه، اصول فقه و رجال شدند. تأسی به مدرسه بغداد، به‌ویژه در تقریر سید مرتضی در قرون بعدی در شامات و ری امتداد یافت و سرانجام به مدرسه اعتدالی حله منتهی گشت.

مدرسه کلامی حله که افزون بر عقل‌گرایی بغداد از اعتدال شیعی نیز برخوردار بود و به یمن خواجه نصیرالدین طوسی، بُعد فلسفی هم پیدا کرده بود، به‌زودی به کلام معیارمند شیعه

۱۸. کلینی، الکافی، کتاب الحج، باب الاضطرار الی الحج، ۴: ۴۱۸. «و کان عدی أحسنهم کلاماً و کان قد تعلم الکلام من علی بن الحسین».

۱۹. برای مطالعه بیشتر درباره شیخ مفید و سید مرتضی و تفاوت فکری آنها با قمی‌ها: مارتین مکدموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش).

تبدیل شد. فلسفه که در مدرسه شیعی بغداد جایگاهی نداشت، در حله، هم جایگاه مستقلی یافت (و متکلمانی چون علامه حلی، به تألیفات فلسفی دست زدند) و هم در قالب کلام فلسفی که با فخر رازی پا گرفت و با خواجه طوس به کمال رسید، تأثیرگذار شد و این تأثیرگذاری محدود به شیعه نشد و در کلام اهل سنت، به ویژه در میان اشعریان هم بسیار نفوذ کرد.

رونق و مرکزیت مدرسه حله از اواخر قرن نهم به بعد و همزمان با ظهور صفویان، تحت الشعاع دو جریان فکری متضاد قرار گرفت که هر کدام به نوعی کلام عقلی بغداد و حله را به حاشیه راندند:

۱. ظهور مدارس فلسفی شیراز و اصفهان با ویژگی‌های برهانی، اشراقی و عرفانی اش و با عهده‌دار شدن مأموریت‌های کلام؛

۲. اخباری‌گری در نیمه قرن یازدهم که در قرن دوازدهم تا ربع اخیرش بر کلیت تفکر شیعی، سایه افکند. در اواخر قرن یازدهم، به همت وحید بهبهانی، اخباری‌گری از فقه و اصول فقه، رخت بست، ولی در فضای معارفی باقی ماند و فلسفه نیز چون مقبولیت عامی نداشت، نتوانست مانع عقل‌ستیزی یا عقل‌گریزی و نیز حدیث‌محوری (حجیت خبر واحد در عقاید و اعتبار همه کتب حدیثی شیعه، بدون نیاز به علم رجال و بررسی تک‌تک احادیث) بشود و در نتیجه، پوسته‌ای از کلام عقلی ماند، در کنار اخباری‌گری و هم کنار فلسفه، آن هم در نسخه متعالیه با سویه‌های عرفانی.

امروزه در ساحت تفکر شیعی، در عرصه عقاید و معارف، با نوعی آشفتگی روش‌شناختی روبه‌رو هستیم؛ به این معنا که یا روش‌شناسی و منبع‌شناس اصالتی ندارد یا اغلب جریان‌های فکری به مناهج و مبانی‌گرایی که بدان منتسب هستند، نه واقف هستند، نه ملتزم؛ مثلاً دانشجوی اخباری یا پیرو مکتب حدیثی قم است، اما سخت‌گیری‌های قمی‌ها در نقل حدیث یا دست‌کم، التزام اخباری‌ها به کتب معتبر را فرومی‌گذارد و به باورهایی ملتزم می‌شود یا در برابرشان سکوت می‌کند که هیچ مستند روایی نداند یا به روایات ضعیف (بنا به همه مبانی مختلف در حدیث‌شناسی) استناد می‌کند! همچنین دیگری اجتهادگرای اصولی یا عقلگرای کلامی یا حتی فلسفه‌مآب است، اما به رغم باور به حسن و قبح عقلی، در هیچ جایی جرئت نمی‌کند بر مبنای حکم عقل (و فقط عقل)، فتوایی بدهد یا باوری را به کرسی بنشانند و در مواجهه با اخبار آحاد یا حتی روایات ضعیف یا شهرت در رأی یا حتی باور عوام، دست و پایش را گم می‌کند!

۳-۴. جریان‌های فکری معاصر

اگر از خرده‌جریان‌های فکری بگذریم، جریان‌های اصلی اثرگذار و پرطرفدار در عرصه معارف و عقاید را می‌توانیم اینگونه دسته‌بندی کنیم:

۳-۴-۱. جریان سنتی که جز نشر و ترویج یا شرح و تبیین آثار پیشینیان، بدون فرق گذاشتن میان این یا آن اندیشمند (یا مکتب فکری)، در سر نمی‌پروراند و طبعاً نگران عدم انسجام این منظومه فکری یا سیره و ناب و اصیل بودن آن یا کارآمد و روزآمد بودن آن نیست. میل این جریان به حدیث بیشتر است، اما نه از روی آگاهی روش‌شناسانه، بلکه به دلیل آسان‌یاب بودن (برای مروجان) و (زودیاب‌بودن برای مردمان)!

۳-۴-۲. جریانی فکری که آگاهانه مکتب حدیثی کلامی قم را ترجیح می‌دهد؛ به بغدادی‌ها انتقاد می‌کند و البته حریمشان را پاس می‌دارد؛ شباهت‌هایی به اخباری‌ها دارد، اما با آنها مرزبندی دارد؛ به غلو حساسیت زیادی ندارد، اما با غالیان و جریانات غالی مرزبندی دارد؛ و سرانجام به فلسفه و عرفان (و تصوف)، حساسیت منفی زیادی دارد. این جریان موسوم به «اصحاب تفکیک» هستند، اما نامی که خودشان می‌پسندند، اصحاب معارف است.

۳-۴-۳. جریان فلسفی (عمدتاً با گرایش به متعالیه) که به فلسفه (و به واقع بر فلسفه‌های سنتی اسلامی با تأکید بر متعالیه) و نیز عرفان غیرت دارند. چه بسا برخی از ایشان فلسفه مشاء را ترجیح می‌دهند یا با عرفان نظری، میانه خوبی ندارند. اینان فلسفه را جایگزین کلام کرده‌اند؛ هم برای تبیین متون دینی و معارف اعتقادی، هم برای دفاع از دین و مذهب. اینان عموماً بر حکمت متعالیه تمرکز و توقف کرده، آن را راهگشای همه مسائل اصلی می‌دانند. قرآن و روایات شیعی برای آنها مهم است، ولی فهم و تفسیرشان از آنها فلسفی عرفانی است. به کلام عقلی سنتی، اهتمام ویژه‌ای ندارند. در عمل، فلسفه‌های جدید را یا نمی‌پسندند یا نیاز به آنها را جدی و اصیل نمی‌دانند و درهرحال، فلسفه‌های جدید را چندان جدی نمی‌گیرند.

۳-۴-۴. جریان متمایل به فلسفه‌های جدید و معاصر که اساساً راه نجات را در این مکاتب می‌جویند و اگر دغدغه دینی دارند، حتی دفاع از دین‌داری را فقط در گرو عمق‌یافتن در این رویکردهای نو می‌دانند. اینان معمولاً به فلسفه سنتی، به‌ویژه صدرایی اهمیتی نمی‌دهند و گاه آن را نوعی کلام در کسوت فلسفه می‌دانند که به جای تکیه بر برهان، بر متون دینی یا ذوق عرفانی متکی است و نیز به جای تحری حقیقت یا دفاع از حقیقت، در پی تحریر حقیقت دینی یا دفاع از

حقائق شیعی است. کلام عقلی نیز در میان اینان، جایگاه درخوری ندارد. این جریان همان روشنفکری دینی است که در میان نسل نو طرفداران زیادی دارد.

۳-۴-۵. جریان هوادار کلام عقلی شیعی، یا همان مکتب بغداد و مدرسه حله که بسا به فلسفه هم اقبال نشان می‌دهند، اما دغدغه اصلی‌شان کلامی است؛ با رویکرد عقلی و به تعبیر دیگر، با هدف فهم و نصرت دین با تکیه بر عقل. مؤسسه کلام امام صادق، وابسته به آیت‌الله سبحانی را می‌توان نزدیک‌ترین مجموعه به این جریان دانست. توجه به فلسفه‌های جدید در این جریان غایب است.

۴. کلام جدید

نواندیشی در کلام حتماً تعبیری امروزی را به یاد می‌آورد که حدود یک قرن و نیم از ابداع آن می‌گذرد و حتماً این نوشته باید بدان پردازد و نسبت نواندیشی دینی در عرصه کلام را با آن بکاود و بسنجد: کلام جدید.^{۲۰} علم کلام پس از دوره‌ای رونق که شاید تا قرن هفتم (با احتساب آثار خواهی در جایگاه آخرین آثار ابداعی در کلام) و به تعبیری تا قرن نهم (پایان عهد متکلمان نامدار اشعری، مثل ایجی، جرجانی و تفتازانی و رونق فلسفه و اخباری‌گری در شیعه)، با رکودی عمیق و طولانی روبه‌رو شد. در این رکود، گرچه عوامل بیرونی، مثل تضییقات اهل حدیث و حنابله و نیز سخت‌گیری حاکمان (مثل آنچه بعد از بیانیه قادری، موسوم به الاعتقاد القادری القائمی در ۴۳۲ قمری علیه معتزله و جز آنها رخ داد و ترویج شد^{۲۱}) تأثیرگذار بودند، عمده عوامل این رکود را باید در داخل کلام و در میان متکلمان جست: شدت یافتن خصلت انتزاعی، کم‌توجهی به ابعاد عاطفی، انسانی و اجتماعی اعتقادات، رواج شرح و تقلید، و توقف آزاداندیشی، سرایت‌دادن قداست متن به تفسیرها و قرائت‌ها، ناپختگی یا کم‌تقوایی برخی متصدیان کلام، و ستیز شدید با مخالفان کلامی و خلط بین کفر کلامی و کفر فقهی یا کفر قول و کفر قائل یا کفر یک باور مذهبی و تکفیر المعین.

این رکود تا قرن سیزدهم ادامه یافت و از آنجا که نظام بسته اعتقادی تحمیلی پاسخگوی خیلی از مسائل نشده نبود، همچنین از آنجا که اکثریت مسلمانان قائل به منع تقلید در اصول اعتقادی هستند و فلسفه نیز از عهده اقتناع توده مردم بر نمی‌آید و فقیهان و محدثان نیز معمولاً روی خوشی بدان نشان نمی‌دهند، کم‌کم زمزمه بازگشت به علم کلام، اما با نگاهی نو و

۲۰. داده‌های این بخش از نوشتار، عمدتاً متکی به این کتاب است: عبدالجبار الرفاعی، علم الکلام الجدید.
۲۱. برای اطلاعات بیشتر: ابوظاهر الکرچی، الاعتقاد القادری. دراسة و التحقیق: عبدالعزیز بن محمد آل عبداللطیف، (مکه: جامعة أم القرى لعلوم الشریعة واللغة العربیة وآدابها، ۱۴۲۷ق).

ساختاری امروزی شروع شد. بعد از اولین آشنایی‌های مسلمانان با تحولات جدید و دستاوردهای فرهنگی و تمدنی مغرب زمین در اواخر قرن هجدهم (حمله ناپلئون به مصر در ۱۷۹۸) و گسیل شدن دانشجویان مصری به فرانسه برای طی کردن تحصیلات جدید، چهره‌های متحول شده اقدام به نوشتن آثار نواندیشانه و برانگیزاننده کردند، از جمله رفاعة رفعت طهطوی. همین دگرذیسی‌ها در ترکیه، شبه‌قاره (سر سید احمدخان، بانی دانشگاه نوگرای علی‌گره) و ایران (در عهد قاجاری) هم افتاد.

از نیمه قرن نوزدهم، بحث از ضرورت نوسازی دانش کلام (در مسائل، ادبیات علمی، مبانی و روش‌شناسی‌ها) بر سر زبان‌ها افتاد، اما تعبیر «کلام جدید» گویا برای اولین بار در نام کتاب شبلی نعمانی (د. ۱۹۱۴) به کار رفت. دو مجلد این کتاب در سال ۱۹۰۳ و ۱۹۰۴ در هند منتشر شد.^{۲۲} وی در این کتاب از ضرورت بسط قلمرو کلام به مسائلی فراتر از عقاید و شامل ابعاد تاریخی، تمدنی و اخلاقی سخن گفت. بعدها در ۱۹۲۸، محمد اقبال در درس خطابه‌های شش‌گانه که بعدها تحت عنوان تجدید فکر دینی منتشر شد^{۲۳} از لزوم کاربست روش عقلی فلسفی در معرفت دینی سخن گفت. در سال ۱۹۶۴ نویسنده هندی، وحیدالدین خان، از لزوم رهاشدن از هیمنه کلام قدیم سخن گفت و سال‌ها بعد در ۱۹۷۶ با مقاله‌ای تحت عنوان «به سوی علم کلام جدید» همان خط را دنبال کرد، اما تأثیری همانند آثار اقبال برجا ننهاده. کوشش‌های فضل‌الرحمان (د. ۱۹۸۸) نیز با مقاومت‌های زیادی در پاکستان روبه‌رو شد، اما در ایران، در نیمه دوم قرن بیستم با کوشش‌های استاد شهید مطهری، کلام جدید منزلت و رونق بسیار یافت.

درباره کلام جدید، آنچه مسئله‌ساز شده، مرزبندی میان کلام جدید و فلسفه دین است؛ آیا کلام جدید همچون فلسفه دین، دغدغه متن و سودای مسلمات دینی را ندارد؟ اگر چنین بی‌طرفی‌ای در کار باشد، ما فقط وارد یک مرحله جدید از کلام نشده‌ایم، بلکه به دانشی نوین، نقل مکان کرده‌ایم! واقعیت این است که نه کلام جدید فارغ از متن مقدس و باورهای قطعی دینی شده و نه فلسفه دین لزوماً خالی از هر نوع دغدغه دینی است. فلسفه دین، به‌ویژه در رویکردهای اصیل آن، در مرز کلام و فلسفه ایستاده است. شاید توجه به تطورات کلام جدید یا انتظاراتی که از آن می‌رود، و نیز در مد نظر قراردادن ویژگی‌های فلسفه دین یا برخی گرایش‌های مقبول آن بتواند دریچه‌ای به مقصود ما از نواندیشی در کلام اسلامی بگشاید.

۲۲. جلد دوم این کتاب در سال ۱۳۲۹ توسط محمدتقی فخر داعی گیلانی، به فارسی ترجمه و منتشر شده است. این کتاب در سال‌های اخیر تحت عنوان «تاریخ علم کلام» بازنشر شده است.

۲۳. این کتاب تحت عنوان «احیای فکر دینی در اسلام» در سال ۱۳۴۶ با ترجمه احمد آرام منتشر شده است.

۵. مؤلفه‌ها و شاخصه‌های نواندیشی دینی در عرصه کلام

اینک پس از واکاوی سریع پیشینه و زمینه‌های نواندیشی دینی در عرصه معارف یا کلام، نوبت به بیان جان سخن، یعنی بررسی ماهیت و ویژگی‌های نواندیشی دینی در رشته علمی کلام اسلامی می‌رسد. این مهم را در قالب چند نکته بیان و تبیین می‌کنم:

۵-۱. نواندیشی در کلام اسلامی در میان رشته‌های علمی مختلفی که به معارف دینی معطوف هستند، در بی احیا و تجدید کلام است، نه احیای عرفان یا فلسفه یا علوم نقلی دینی که خود از اهمیت و سرشت‌های دیگری برخوردارند.

۵-۲. این نواندیشی در میان جریان‌های فکری معاصر، متعلق و معطوف به جریان کلام عقلی است، نه چهار جریان دیگر (یعنی سنتی، اصحاب معارف، فلسفی اسلامی (به‌ویژه، متعالیه) و فلسفه‌های جدید و معاصر غربی)؛

۵-۳. در میان جریان‌های فکری کلاسیک و متأخر اسلامی، به مدرسه کلامی بغداد (با دو افزوده اعتدالی و فلسفی حله) نسب می‌رساند و در بی احیا و تجدید آن سنت فکری است.

۵-۴. شاخصه اصلی نواندیشی کلامی که تا حدی در اسلاف آن نیز بوده، آزاداندیشی، به دور از هر نوع تقلید، جزم‌اندیشی، ظاهرگرایی و تعلقات طائفی و قومی یا تعلق مکتبی (تعلق به سنت فکری یا رشته علمی خاصی) است. آزاداندیشی، یعنی هیچ محدودیتی در برابر فکر و در عرصه گفت‌وگو به رسمیت شناخته نمی‌شود. درباره هر چیزی از امور دینی، می‌توان بحث کرد و به گفت‌وگو نشست. کلام عقلی سنتی نیز هیچ محدوده ممنوعه‌ای را برای تأمل عقلی در باب معارف دینی نمی‌پذیرفت.

۵-۵. به‌رغم آزاداندیشی، یک نواندیش دینی که می‌خواهد متکلم باشد و غایتش شناخت دین و دفاع از دین است، از سه حریم عبور نخواهد کرد: ایمان دینی، باور به متون مقدس یا منقولات قطعی دینی، و مسلمات دینی؛

۵-۶. عبور نکردن از مصرّحات و مسلمات دینی، به این معنا نیست که تأمل درباره آنها، گفت‌وگو درباره آنها و تلاش برای معقول و مقبول کردن آنها با بن‌بست یا محدودیتی روبه‌روست.

۵-۷. عقلانی‌سازی باورهای دینی هرگز به معنای تن‌دادن به قرینه‌گرایی^{۲۴} یا عقل‌گرایی حداکثری^{۲۵} نیست. بنا به این دو، هیچ عقیده‌ای مقبول نیست (و التزام به آن مشروع و اخلاقی نیست)،

24. evidentialism.

25. Extreme/radical rationalism.

مگر آنکه صدق آن عقلاً چنان معلوم و ثابت گردد که همه عقلا را قانع سازد. چنین مطالبه‌ای نه تنها در علوم دینی، که حتی در بسیاری از علوم بشری و حقائق فلسفی و علمی نیز دست‌نیافتنی است. دست‌کم، در دین حقایقی وجود دارند که مبرهن، آن هم به‌گونه‌ای که کسی نتواند در آن خدشه کند، نیستند، درعین‌حال، باور به آنها، مادامی که دلیل عقلی قطعی بر نفی آنها وجود ندارد، مشروع است. دست‌کم، چون متکی به وحی و نقل قطعی هستند، از نگاه مؤمن، شایسته التزام هستند و البته حتماً از معقولیت و مقبولیت برخوردارند.

۵-۸. بنابراین، اگر از عقلانیت یا معقولیت سخن می‌گوییم، نظیرمان به عقل‌گرایی انتقادی یا اعتدالی یا اثبات‌گرایی شخصی است. بنا به این نوع و این سطح از عقل‌گرایی، باورها و نظام‌های اعتقادی دینی عقلاً مورد بررسی قرار می‌گیرند و می‌کوشیم آنها را دقیقاً بفهمیم، بهترین براهین را برای آنها می‌جوییم و می‌کوشیم آنها را اثبات کنیم (نه اینکه همگان را قانع کنیم. همه باورها را نمی‌توان به همگان قبولاند)، با براهین باورها و نظام‌های رقیب، مقایسه می‌کنیم، انتقادات اصلی وارد شده بر آنها را در نظر می‌گیریم و بدانها پاسخ می‌گوییم، و مبادی عقلی اعتقادات را که برهان پذیر نیستند و نیز امور خردگریز را در نظر می‌گیریم. به بیان دیگر، حداقل لازم، نشان دادن معقول و مقبول بودن، (نه به معنای برهانی بودن، بلکه) به معنای عقل‌ستیز نبودن است.^{۲۶}

۵-۹. نواندیشی دینی، چنانکه در تبیین کلام جدید، گفته شد، به تحولات جدید در دانش و نگرش انسان معاصر، اذعان دارد و به آن، ارجح می‌نهد و به مقتضای این تحول، می‌کوشد انسان معاصر را بفهمد، او را نسبت به معقولیت دین و باورهای دینی توجیه کند، پرسش‌های او را پاسخ بگوید، نیازهای واقعی‌اش را بشناسد و تا جایی که به رسالت دین مربوط می‌شود، آن نیازها را تأمین کند. بر این اساس، توسعه مسائل این دانش، به مباحث تاریخی و اجتماعی دین، تمرکز بر آنچه جنبه وجودی، عینی و عملی دارد (فراتر رفتن از امور انتزاعی)، دوری جستن از تحمیل عقاید بر دیگران، توجه به ابعاد انسانی و عاطفی باورهای دینی، و اصلاح لحن و ادبیات حاکم بر آثار کلامی، باید مرکز توجه گیرند.

۵-۱۰. در این راستا، توجه به فلسفه‌های جدید که عمدتاً خاستگاه غربی دارند و از جمله، فلسفه دین، مفید و حتی لازم است. اگر زمانی کلام عقلی شیعی (و بعدها کلام اشعری تحت تأثیر آن) از قرن هفتم به بعد، با گشودگی با فلسفه روبه‌رو شد و هنرمندانه، از مؤلفه‌های فلسفی در کلام بهره جست، انتظار می‌رود که متکلمان نیز با انفتاح کافی با فلسفه روبه‌رو شوند و فلسفه را

۲۶. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه نراقی و سلطانی، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۳ش)، ۲۳-۲۴؛ ۸۵-۹۱.

در حکمت متعالیه و دیگر سنت‌های فلسفی منحصر نکنند و منظومه کلامی یا فلسفی خود را چونان نظامی بسته با مسائلی حل شده و پرونده‌های مختومه نبینند و نپسندند.

۱۱-۵. نواندیشی دینی در کلام، بر این باور است که مجموعه‌ای از نگاه‌ها و امکان‌های مختلف وجود دارند که بسا مورد تأیید دین هم هستند و با اتکا به آنها، می‌توان دین یا فهم دینی را به آستانه فهم و زیست انسان معاصر نزدیک کرد. برخی از این امکان‌ها و نگاه‌ها از این قرارند: تأویل در جایی که مجوز، بلکه موجب آن وجود داشته باشد و متن، قابل تأویل باشد؛ بررسی احتمال تاریخمندبودن یک نص یا باور؛ تمییز میان آنچه الهی، مقدس و ذات دین است و آنچه بشری، غیرمقدس و معرفت دینی است؛ محدود نکردن ذهن به آنچه تاکنون گفته یا اندیشیده شده، و گفتن و اندیشیدن درباره ناگفته‌ها و نااندیشیده‌ها.

۱۲-۵. نواندیشی دینی در عرصه کلام، خود را به معارف اعتقادی محدود نمی‌کند و کلام را به متن جامعه می‌برد (کلام اجتماعی) و نسبت دین با واقعیات اجتماعی و نیز نظامات سیاسی (کلام سیاسی) را موضوع کاوش قرار می‌دهد. انسان و جامعه عینیت‌گرا دین را آزمون‌پذیر می‌بیند و آن را نتیجه‌محور می‌پسندد و مشتاق آن است که در چالش‌های اجتماعی و سیاسی، اگر دین به میدان می‌آید، بتواند گره‌گشایی و نقش‌آفرینی کند و البته اگر عرصه‌ای از مسئولیت‌های ذاتی دین نیست، در آن وارد نشود.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

نهج البلاغه.

- ابن تیمیه، تقی الدین. الفتوی الحمویة الكبرى. تحقیق حمد بن عبدالمحسن تویجرى. ریاض: دارالصمیعی، ۲۰۰۴م.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق. الفهرست. تحقیق ابراهیم رمضان. چاپ دوم، بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۹۷م.
- اقبال لاهوری، محمد. احیای فکر دینی. ترجمه احمد آرام. تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۶ش.
- آمدی، سیف‌الدین. أبکار الأفكار. قاهره: دارالکتب، ۱۴۲۲ق.
- پترسون، مایکل، ویلیام هاسکر، بروس رایسنباخ، و دیوید بازینجر. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ چهارم. تهران: طرح نو، ۱۳۸۳ش.
- الرفاعی، عبدالجبار. علم الکلام الجدید. بغداد: مرکز دراسات فلسفة الدین، ۲۰۱۶م.
- صبحی، احمد محمود. فی علم الکلام: الأشاعره. قاهره: دار النهضة العربية، ۱۹۸۵.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. التوحید. تصحیح هاشم حسینی. قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ش.
- العسکری، ابوهلال. الأوائل. طنطا: دارالبشیر، ۱۴۰۸ق.
- العقیلی، ابوجعفر محمد بن عمرو. الضعفاء الكبير. بیروت: دار المكتبة العلمية، ۱۹۸۴م.
- العکبری، ابن بطة. الإبانة عن شریعة الفرقة الناجية. تحقیق رضا بن نعمان، عثمان عبدالله آدم الإثویبی، یوسف بن عبدالله بن یوسف الوابل، حمد بن عبدالمحسن التویجرى. دارالرایة، ریاض، ۱۹۹۴م.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان. احصاء العلوم. تحقیق عثمان محمد امین. قاهره: مطبعة السعادة، ۱۹۳۱م.
- الفیومی، محمد ابراهیم. المعتزلة: تكوين العقل العربي. قاهره: دارالفکر العربی للطباعة و النشر، ۲۰۰۴م.
- الکرجی، ابوطاهر، احمد بن الحسن. الاعتقاد القادری. تحقیق عبدالعزیز بن محمد آل عبد اللطیف. مکه: جامعة أم القرى، ۱۴۲۷ق.
- الکلبینی، ابوجعفر. الکافی. قم: دارالحديث، ۱۳۸۷ش.
- گروهی از نویسندگان (زیر نظر شیخ علوی السقاف). الموسوعة العقدية. [بی جا] موقع الدرر السنیة، ۱۴۳۳ق.
- ماتریدی، ابومنصور. شرح الفقه الاکبر. مندرج در الرسائل السبعة فی العقائد. تحقیق عبدالله بن ابراهیم انصاری. قاهره: دارالبصائر، ۲۰۰۹م.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مکدرموت، مارتین. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
- ملکیان، مصطفی. دین، معنویت و روشنفکری دینی. تهران: نشر پایان، ۱۳۹۵ش.
- نعمانی، شبلی. تاریخ علم کلام. ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی. تهران: اساطیر، ۱۳۸۶.