

# دین پژوهی سنتی در کشاکش نقل و عقل

محبوبه فلسفی\*

چکیده

در این مقاله به صورت اجمالی به موضوع دین پژوهی سنتی و دستاوردهای آن نظری گذرا می‌افکنیم و در ضمن مطالب به تداوم برخی از این روش‌ها تا عصر حاضر نیز نیم‌نگاهی می‌اندازیم؛ خاصه آنکه امروزه از جانب برخی دین‌پژوهان، عباراتی نظیر تجدید آن تجربه‌ها<sup>۱</sup> نیز به وضوح بیان می‌شود. *مجموعه مقالات فریبنجی*

هدف اصلی در این مقاله، بررسی الگوهای کلی دین پژوهی سنتی در قلمرو دین اسلام بر اساس دو شاخص «نقل» و «عقل» است. در ضمن تلاش می‌شود مسامحه‌کاری‌هایی که در تقلیل الگوهای دین پژوهی به این دو ساحت صورت می‌گیرد بیان شود و پاره‌ای از اشتباهاتی که در تبیین جوانب خاص و شاخص هر یک از این الگوها رخ داده است نشان داده شود.

دین، نقل، عقل، معتزله، اشاعره، اهل حدیث، فلسفه، صوفیه، شهود، عقلانیت، نسوگرایی، بنیادگرایی.

### اشاره

دین، به عنوان یک روش یا برنامه، همواره به شکل‌های گوناگون مورد توجه و دقت پیروان و مخالفان خود قرار گرفته است و هر یک از آنان براساس الگو یا دیدگاه خاصی که درباره آن داشته است، در اوصاف و خصایل یا حسنات و آفات آن نظری افکنده و در حد توان و امکان خود، لایه‌ها و زوایایی از آن را بررسی کرده‌اند.

بر این اساس، دین‌پژوهی یا تأمل و تفکر درباره ارکان و زوایای دین، قدمتی همپای خود دین و معارف دینی دارد و از این لحاظ نمی‌توان آن را نوپیدا و مربوط به دوران جدید تلقی کرد؛ بلکه ریشه در روزگاران بسیار دور گذشته دارد. با این حال، انقلاب سرسام‌آوری که در چند قرن اخیر در سراسر جهان، بویژه در اقلیمی به نام غرب رخ داد، در این حوزه نیز مانند بیشتر قلمروهای دانش و معرفت، و حتی رفتار و سلوک و به طریق اولی در جهان‌بینی و دیدگاه بشری تأثیر نهاد.

اهمیت این تأثیر به حدی است که تغییر روش‌های علمی، دگرگونی نظام‌های دانش و تحصیل معرفت، تسریع در دستیابی به ابزارها و آلات جدید، تثبیت حاکمیت تکنولوژی و ... در کنار آن تبعی و غرضی به نظر می‌آید؛ زیرا آنچه در این باره در حوزه دین اتفاق افتاد، ابداع نظام جدیدی بود که جهان‌بینی، تصورات، الگوها، آرمان‌ها، خیر و شر، سعادت و شقاوت و بهشت و جهنم خاصی داشت که یکباره تمام وجوه وجودی انسان مدرن را دگرگون، و به تبع آن نحوه سلوک و رفتار وی را زیر و رو می‌کرد و به این وسیله، شیوه تعامل و رویارویی او با جهان و جهانیان را به صورت دیگری سامان می‌داد.

از این رو بررسی دین بر اساس الگوها، آمال و امیال جدید انسان (یا انسان جدید) چنان با گذشته‌های خود متفاوت و گوناگون است که در نگاه نخست گویی در تمام تاریخ بشری، هرگز درباره دین، کاوش و پژوهش صورت نگرفته است و این نخستین بار است که کار

بازکاوی مفاهیم و مقولات دینی و تبدیل آن‌ها به اجزایی سازگار با کل نظام مورد نظر و خواست انسان مدرن، صورت می‌گیرد.

کندوکاو پژوهشگرانه در حوزه دین و تلاش برای فهم بنیادهای اصیل و فعال آن یا بازپیرایی و نوسازی تفاسیر و قرائت‌هایی که از آن صورت گرفته و ... اهمیت و اعتبار شایان توجهی دارد؛ زیرا این امر نه تنها در میان پیروان دین، بلکه در میان سرسخت‌ترین مخالفان دین و نامعتقدان یا طرفداران تجزیه و محدودنمایی دین نیز به گرمی مطرح و مورد بحث است. با این همه چنان‌که گفته شد، دین‌پژوهی ریشه در دوران‌های بسیار دور گذشته دارد. اعتقاد به این مسئله نیز دست‌کم چند امر را نمایان می‌سازد:

۱. اینکه بسیاری از الگوهای کنونی دین‌پژوهی ریشه در گذشته داشته باشند. امری ممکن است.  
۲. عدم آگاهی از آفات و آسیب‌های موجود در آن الگوها، الگوهای نوین دین‌پژوهی را نیز ناکارآمد و آفت‌خیز می‌کند.

۳. بی‌اطلاعی از نکات سودمند و مفید آن الگوها، روش‌های نوین دین‌پژوهی را از فواید آنها بی‌نصیب می‌سازد یا دست‌کم این الگوها را مجبور می‌سازد برای دستیابی به آنها تلاش کند و بخشی از زمان خود را به آن اختصاص دهد.

۴. اطلاع درست از نحوه تعامل آن الگوها با محیط پیرامونی خود و نیز افکار و عقاید حاکم در زمانه آنها، می‌تواند در ارائه روشی مناسب برای تعامل یا مواجهه الگوهای نوین، سرمشق سازنده‌ای باشد.

و ...

از این رو برخلاف این تصور که دین‌پژوهی سنتی امری تاریخی و مربوط به عهد گذشتگان است، این الگوی دین‌پژوهی هنوز با اکنون ما نیز در ارتباط است و بسیاری از آثار و پیامدهای آن، هنوز هم به صورت جدی در لایه‌های مختلف حیات روزمره، فکری و حتی اعتقادی ما زنده و پویا هستند. از این رو سزاوار است دین‌پژوهی نوین، بخش مهمی از توان خود را به بررسی بیشتر درباره دین‌پژوهی سنتی اختصاص دهد.

در این مقاله نیز کوشش می‌شود این رویکرد تا حدی رعایت شود و از آنجا که مهم‌ترین حد مشترک این دو نحوه دین‌پژوهی، خود دین و معنا و مفهوم اصطلاحی آن است، ابتدا به صورت بسیار خلاصه و اشاره‌وار به کندوکاو درباره این مفهوم می‌پردازیم؛ خاصه آنکه هر دو الگوی

دین‌پژوهی، در اصل حول کاوش درباره جوانب و جلوه‌های این مفهوم غنی می‌چرخند و می‌کوشند به نوبه خود، لایه‌هایی از این مفهوم فربه را نمایان سازند.

### دین به مثابه یک اصطلاح فراگیر

بسیاری از مردم عادی و حتی برخی از پژوهشگران بر این باورند که دین مجموعه‌ای از آداب و مناسک نیایشی و پرستشی است که در ساحت ذهن، روان، دل و درون فرد یا جمع خاصی حضور و حاکمیت دارد. البته برخی از گرایش‌های منتسب به دین یا حتی برخی از ادیان (اعم از الهی و غیر الهی) این امر را تأیید می‌کنند. با این حال با نگاهی گذرا به نصوص اصلی و قطعی دین اسلام، این پندار نه تنها ناکافی و نارسا جلوه می‌کند، بلکه با مسلمات قطعی دین، تعارض و حتی تناقض می‌یابد. البته فقط این تصور خام نیست که مفهوم واقعی دین را در لایه‌های توهم و پندار پنهان می‌سازد؛ بلکه دیدگاه‌های دیگری نیز به انحصار دیگر می‌کوشند فراگیری مفهوم دین را نادیده بگیرند و پندارهای خود را بر اساس این تصورات ناروا و ناقص بنا سازند؛ به عنوان مثال محققان مطالعات دینی امروزه از دین معنایی را که دقیقاً مومنان و متدینان در نظر دارند، اراده نمی‌کنند و غالباً می‌کوشند آن را بر حسب مفاهیم و تعابیر علوم اجتماعی تعریف کنند.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر علوم اجتماعی مورد نظر، مجموعه معارف و معلوماتی است که در فضای خاصی (غرب به معنای اعم) بر اساس مبنا و اصول خاص و مشخصی است که در آن فضا معنا و مفهوم خاصی دارند؛ به طوری که حتی واژه‌ای که برای بیان کلمه دین به کار می‌برند (Religion)، در خود آن محیط هم مورد قبول نیست؛ چه رسد به قدرت تبیین جوانب و جلوه‌های آن.<sup>۲</sup> این است که عده‌ای به فکر بازتعریف دین افتاده و به نوبه خود کوشیده‌اند در این راه چراغی برافروزند.<sup>۳</sup>

از این رو با توجه به آنچه در این نوشتار مدنظر است، ناگزیر باید تعریفی اصیل و نسبتاً جامع از دین ارائه کنیم.

واژه «دین» در زبان عربی از سه حرف «دی ن» تشکیل شده است و تمام مشتقات آن به همین اصل برمی‌گردد. معنای کلی آن نیز فرمان‌پذیری و تسلیم است.<sup>۴</sup> با این حال باید گفت که

واژه دین در زبان عربی به معانی مختلفی به کار می‌رود که در ادامه به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. سلطه، سیطره، امر، فرمان، واداشتن به پیروی
  ۲. اطاعت، بندگی، خدمت، در تسخیر کسی بودن، فرمانپذیری موجود دیگر
  ۳. قانون، قاعده، روش، مسلک، عادت، رسم
  ۴. جزا و مکافات، داوری و حساب و کتاب<sup>۶</sup>
- بنابراین واژه دین که در قرآن کریم به کار رفته و اعتقاد بر این است که ریشه آن، در فرهنگ و زبان عرب‌های زمان نزول قرآن است، دارای چهار رکن اساسی یا چهار جزء است:

۱. حاکمیت و قدرت برتر یا متعالی
۲. اعتراف به وجود قدرت متعالی و اطاعت از آن<sup>۷</sup>
۳. نظام فکری و عملی ناشی از آن قدرت برتر<sup>۸</sup>
۴. پاداشی که آن قدرت برتر به خاطر پیروی از آن نظام فکری به پیروان می‌دهد و سزایی که به خاطر عصیان و تمرد از چارچوب آن نظام در نظر گرفته است.<sup>۹</sup>

البته گاه قرآن واژه دین را به معنای اول و دوم آن به کار می‌برد، گاه به معنای سوم، گاهی هم به معنای چهارم و گاهی نیز آن را طوری به کار می‌گیرد که هر چهار معنا را با هم در بر می‌گیرد. بر این اساس در تعریف دین گفته می‌شود که منظور از دین در اصطلاح قرآنی، برنامه و نظام کامل، شامل و فراگیری است که از یک سو بیانگر وجود فرمانروا و فریادرس مطلق است که بر اجزا و اعضای پیدا و پنهان هستی احاطه کامل دارد و از سوی دیگر، نمایانگر فرمان‌پذیر پناه‌جویی است که وجود، فرمان، قدرت و احاطه آن فرمانروا و فریادرس را پذیرفته است. آنچه میان این دو طرف موجود در تعریف را پر می‌کند، وجود قوانین، اصول، مبانی و برنامه‌هایی است که از طرف فرمانروا و فریادرس مطلق طراحی و عرضه شده است تا موجود فرمان‌پذیر و فرمانبر بر اساس آن‌ها عمل کند و ضمن برآورده ساختن نیازهای خود در این دنیا، انتظار دریافت ثواب را داشته باشد. بدیهی است عدم اجرای این برنامه‌ها علاوه بر پدیدآوردن مشکلات متعددی در این دنیا، عقاب و عذاب اخروی را نیز به همراه دارد.<sup>۱۰</sup>

اگر این تعریف از دین را محور مباحث خود قرار دهیم، به دو نکته اساسی می‌رسیم و آن اینکه دین در کل به دو شاخه اصلی تقسیم می‌شود:

یکم: عقیدت (عقیده)

دوم: شریعت

منظور از عقیده، پذیرش باره‌ای حقایق عظیم و سرنوشت‌ساز غیبی و الهی است که پس از حصول معرفت و آگاهی کامل یا کافی حاصل می‌شود. اگرچه این بخش به عنوان یک مرحله یا شاخه خاص از اصل دین بررسی می‌شود، درحقیقت با بخش بعدی یا دوم دین هیچ‌گونه فاصله یا انفکاک‌ی ندارد و نمی‌توان آن‌ها را به طور کلی از هم جدا کرد؛ زیرا لازمه بلافصل هرگونه عقیده صادفانه، تعیین موضع و جهت‌گیری عملی درباره لوازم و مقتضیات آن است. از این رو می‌توان گفت که شریعت، لازمه و اقتضای قطعی و جدایی‌ناپذیر عقیده است. به بیان دیگر اگر عقیده را بعد نظری دین تلقی کنیم، شریعت بخش عملی آن است؛ اما نه عملی که با آن اختلاف و تفاوت داشته باشد؛ بلکه عملی که حتی در جزئی‌ترین اجزای پیدا و پنهان خود نیز مطابق و موافق آن باشد.

۲۱۸

بنابراین معلوم می‌شود که شریعت، بُعد عملی و کردارهایی است که در حوزه امور دینی انجام می‌گیرد و به همین سبب باید دارای مستند دینی باشد. شریعت به معنای اصطلاحی عبارت است از احکامی که خداوند بلندمرتبه برای بندگانش تشریح نموده و انبیا آن را ابلاغ کرده‌اند. بنابراین شریعت یک «وضع» و قرارداد الهی است نه اجتهاد انسانی؛ علاوه بر این امری ثابت است نه متغیر. از همان رو از فقه که عبارت از اجتهاد انسانی در چارچوب شریعت الهی است جدا می‌شود. زیرا چنان‌که گفته شد، شریعت امری ثابت است؛ درحالی‌که فقه امری تحول‌پذیر است، چون مربوط به فروع است و ناگزیر باید با مقتضیات زمان، مکان، وقایع، مصالح و افهام هم‌نوازی داشته باشد. بنابراین خداوند، شارع شریعت است و نمی‌توان او را به صفت فقیه بودن متصف ساخت. پیامبر نیز مبین شریعت الهی است (نه فقیه). به همین ترتیب نمی‌توان فقیه را شارع قلمداد کرد.<sup>۱۱</sup>

کتاب: نقد شماره ۴۴

### دین در دام نقل‌گرایی و عقل‌اندیشی

با توجه به این تعریف از دین، اکنون این پرسش اساسی و جدی مطرح می‌شود که پیوند دین با نقل و عقل چیست؟ به عبارت دیگر، جایگاه نقل و عقل در دین کجا است؟ آیا عقل و نقل هر دو در دایره دین می‌گنجد یا اینکه این دو پادشاه در اقلیم واحدی به نام دین نمی‌گنجد؟

و... مقصود از طرح این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگری از این قبیل، نشان دادن این واقعیت است که دین‌پژوهی سنتی در طول تاریخ همواره با این مسئله مواجه بوده و دین‌پژوه خواه‌ناخواه مجبور بوده است موضع خویش را درباره این دو مسئله مشخص کند.

اهمیت این مسئله به قدری است که هنوز هم در دسته‌بندی‌های مختلف دین‌پژوهی سنتی، دین‌پژوهان را به یکی از این دو طیف منتسب می‌کنند؛ در حالی که این امر از چند وجه ناروا و نادرست است:

۱. تحدید یا منحصرسازی الگوهای دین‌پژوهی به این دو طیف، ناقص و نارسا است؛ زیرا این نحوه برداشت عملاً و عیناً بر این پایه استوار است که منابع معرفتی مرتبط با دین به همین دو مقوله محدود می‌شود و دریافت‌های شهودی یا فطری و حتی تجربی که بر اساس یافته‌های مختلف از منابع مسلم معرفتی به شمار می‌آیند را نادیده می‌انگارد.

۲. شکاف و فاصله نقل و عقل را چنان جدی و ریشه‌دار می‌داند که امکان هرگونه تلاقی یا تعاون میان آنها را نامیسر می‌شمارد. بر این اساس همواره آنها را به عنوان دو جزیره یا قلمرو جدا از هم بررسی می‌کند.

۳. معنای فراگیر و فراخ اصطلاح دین را نادیده می‌گیرد؛ چنان‌که از دیدگاه طرفداران هر یک از این دو جناح، انگار دین فقط با جبهه مطلوب آنان همخوانی دارد و در صورت نیاز به بهره‌مندی و برخوردارگی از آثار و برکات مقوله دیگر، باید به خراج از قلمرو دین رجوع کرد. غافل آنکه این نحوه تلقی، عیناً نوعی تجزیه دین و تقسیم‌بندی آن به بخش‌ها و اجزای مختلف است که نمونه بارز آن را در روزگار خویش به نام «سکولاریسم» می‌شناسیم.

۴. تلاش‌های جدی و مهم بسیاری از فیلسوفان، حکما، شریعت‌مداران و حتی فقها و محدثان برای فهم مبانی مشترک نقل و عقل و حتی ایجاد وفاق و توفیق میان این دو جناح را نادیده می‌گیرد. در حالی که حداقل دستاورد یا برآیند تلاش این دلسوزان و دردشناسان، وجود برخی مبانی مشترک میان این دو مقوله یا دست‌کم امکان برقراری پیوند میان این دو ساحت است.

با این همه، حتی تاریخ‌نگارانی که کوشیده‌اند ماجرای دین‌پژوهی را به رشته تحریر درآورند، همواره در این دایره تکراری چرخیده‌اند و حتی برخی از نواندیشان یا صاحب‌نظران تجدیدگرا (تجددگرایی) نیز که خواسته‌اند راهی برای برون‌شدن از این احوال را نشان دهند، ناگزیر از مقولات و مفاهیمی بهره برده‌اند که در یکی از این دو طیف می‌گنجد.<sup>۱۲</sup> افزون بر این، گاه تمام

تاریخ دین‌پژوهی سنتی را به سطح نخستین مکاتب و فرقه‌هایی تقلیل می‌دهند که اولین مسئله انفکاک و جدایی این دو طیف یا مقوله را مطرح ساخته‌اند؛ برای مثال تقلیل جدال نقل و عقل به اشاعره و معتزله. اگر حتی از اشتباهات بسیار زیادی که درباره فهم مبانی و اصول فکری هر یک از فرقه‌ها است بگذریم، تقلیل یا تحدید مسئله نقل و عقل به سطح این دو فرقه امری ناروا و ناکافی است؛ زیرا علاوه بر آنها، گروه‌ها و فرقه‌های دیگری نیز بوده‌اند که یا در روزگار آنان یا در دوره‌های دیگر، روش دیگری در درک و فهم دین داشته و به نوع دیگری با این مسئله تعامل می‌کرده‌اند؛ چنان‌که حتی در روزگار ما، روش فکری آنان در تعامل با دین و مبانی آن ادامه یافته و به صورت مکاتب و گروه‌های زنده و پویا حضور و وجود دارد.

از این رو در ادامه به صورت کاملاً اجمالی و مختصر، رویکردها و راهکارهایی را بررسی می‌کنیم که در قبال این موضوع اتخاذ شد. واضح است که حتی بررسی فهرست‌وار این رویکردها نیز در این مجال میسر نیست. از این رو ناگزیر باید دایره این موارد را مختصرتر در نظر بگیریم. به همین منظور یکی از مهم‌ترین تقسیم‌بندی‌های مهمی را که در تاریخ اندیشه اسلامی در این باره صورت گرفته است بررسی می‌کنیم. امام محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵) در کتاب مشهور «المنقذ من الضلال» یکی از مهم‌ترین تقسیم‌بندی‌های مرتبط با این موضوع را انجام داده است که در ادامه از آن بهره می‌گیریم. او در آن کتاب نوشته است:

... اصناف طالبین در نظر من چهار دسته‌اند:

۱. متکلمان که ادعا می‌کنند اهل رأی و نظرند.
۲. باطنیه که می‌پندارند اصحاب تعلیمند و به صورت خاص از امام معصوم اقتباس می‌کنند.
۳. فلاسفه که می‌پندارند اهل منطق و برهانند.
۴. صوفیه که مدعی‌اند خاصان حضرت و اهل مشاهده و مکاشفه‌اند.<sup>۱۲</sup>

پیدا است که تعداد گروه‌های فکری و فرقه‌ها در ایام غزالی بسی بیش از شماری است که وی از آنها نام برده است. خود وی نیز در همین کتاب و قبل از بیان مطالب مذکور از فرق دیگری نظیر ظاهریه، معتبده، زنادقه و معطله هم نام می‌برد. با این حال دسته‌بندی نهایی وی به صورتی است که ذکر شد.

بر این اساس دیده می‌شود که فرق مختلف و متنوع زیادی در قلمرو دین اسلام وجود داشته است و اگر قرار باشد بر اساس الگوی نقل و عقل، کارنامه آنان را بررسی کنیم، ناگزیر باید



روش‌های تعامل آنان با نصوص دینی مورد کاوش قرار گیرد که البته امری ضروری و مهم است. با این حال در این مختصر، مجالی برای این کندوکاو نیست. از این رو بحث خود را به بخشی از دسته‌بندی غزالی محدود می‌کنیم و سایر موارد آن را اشاره‌وار از نظر می‌گذرانیم. بخش مهمی که در ادامه مقاله بررسی می‌شود، همان صنف یکم یا متکلمان است که با توجه به تصریح غزالی، خود را اهل رأی و نظر می‌پندارند و این همان فرقه‌ای است که با توجه به تعاریفی که از آن ارائه شده است، با شاخصه‌های دین‌پزوهی مبتنی بر الگوی نقل و عقل همخوانی دارد. از این رو در ادامه به صورت تفصیلی‌تر به برخی جوانب مهم آن نظر می‌افکنیم و بحث خود را از برخی تعاریف علم کلام آغاز می‌کنیم تا به صورت مستقیم‌تر وارد قلمرو آن شویم.

«فارابی» در تعریف علم کلام گفته است:

کلام، صناعتی است که انسان می‌تواند به وسیله آن، از آرا و افعال معنی که شارع دین به آنها تصریح کرده است، دفاع و خلاف آن را رد کند.<sup>۱۷</sup>

«ابن خلدون» درباره این علم نوشته است:

دانش کلام، دانشی است متضمن اثبات عقاید ایمانی، به وسیله ادله عقلی و رد بر بدعت‌گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و... منحرف شده‌اند.<sup>۱۵</sup>

«تفتازانی» هم در این باره بر این باور است:

علمی که به احکام فرعی، یعنی عملی تعلق دارد، علم شرایع و احکام نامیده می‌شود و علمی که به احکام اصلی، یعنی اعتقادی تعلق دارد، علم توحید و صفات نامیده می‌شود.<sup>۱۶</sup>

«قاضی عضدالدین ایجی» هم که یکی از متکلمان نامدار است، درباره این علم نوشته است:

علمی است که به وسیله آن می‌توان با ارائه دلایل و دفع شبهات، عقاید دینی را اثبات و با اقامه براهین قاطع و روشن، خصم را تسلیم کرد.<sup>۱۷</sup>

«تهانوی» هم گفته است:

کلام، علمی است که به وسیله آن شخص می‌تواند عقاید دینی را از طریق ارائه حجت‌های مختلف و دفع شبهات گوناگون به دیگران اثبات کند.<sup>۱۸</sup>

«فرید وجدی» هم که یکی از دانشنامه‌نگاران معاصر است، در تعریف این علم گفته است:

علم تقریر اصول دین به وسیله فلسفه عقلی‌ای که از طریق علم منطقی و علوم اوایل پدید آمده است.<sup>۱۹</sup>

در طول تاریخ اندیشه، تعاریف متنوعی را برای علم کلام ذکر کرده‌اند که جمع و تدوین همه آنها در این مختصر امکان‌پذیر نیست. به علاوه، نیازی به ارائه همه تعاریف احساس نمی‌شود. از این رو به همین مقدار بسنده می‌شود و علاقه‌مندان را به منابع و مآخذ مربوط ارجاع می‌دهیم.<sup>۲۰</sup>

بر اساس تعاریف مذکور مشخص شد که علم کلام مشخصاً با متون و نصوص دینی (نقل) سر و کار دارد و می‌کوشد آنها را با روش عقلی کاوش و بررسی کند. از این رو ناگزیر باید اندکی از بامداد آن در قلمرو دین اسلام را بازگو کنیم تا نشان داده شود که فلسفه پیدایش آن چه بوده است. در ضمن، امکان ارزیابی خدمات و حسنات این روش یا آسیب‌ها و آفات آن نیز میسر باشد.

از بارزترین جلوه‌های زمان ظهور اسلام، وجود اختلاف، تفرقه و ناهمگونی رویکرد افراد و گروه‌های مختلف درباره مسائل گوناگون و به ویژه امور مربوط به جهان هستی و پروردگار آن و جایگاه و آینده انسان در این جهان و... بود و آن هم البته ناشی از فقدان پیشنهاد جامع و آیین فراگیری بود که بتواند با استفاده از فربهی دیدگاه‌های خود، به سلسله دراز این اختلاف خاتمه دهد. ظهور اسلام به مثابه یک دین، در محدوده ظهور و حضور خود تا حد زیادی به تشبث آرا و گونه‌گونی رویکردها پایان داد؛ زیرا با تبیین جوانب نامعلومی که برای بسیاری از افراد ناشناخته مانده بود، تا حد زیادی بستر اختلاف را در دست گرفت و به طریق خاص خود به کنترل و هدایت آن پرداخت. پرسش‌های متعددی<sup>۲۱</sup> که از سوی اهالی شبه جزیره عربستان و به ویژه عرب‌های ساکن آن دیار از پیامبر می‌شد و پاسخ پیامبر به آنها، نمونه گویا و روشنی از تلاش رسول خدا (ص) برای حل امور مبهم مانده‌ای بود که تا حد زیادی موجب تفرقه و اختلاف شدید، به ویژه پیش از ظهور اسلام شده بود. بدین ترتیب، قرآن کریم به عنوان یک کتاب، هرگز نمی‌تواند در حد یک کتاب معمولی مورد نظر باشد؛ بلکه می‌توان آن را به مثابه اساس و برنامه‌ای دانست که بیشتر وقایع و اتفاقات اعتقادی و نظری زمان نزول خود را هم در بر دارد و با حل مسائلی از قبیل الوهیت، حیات، مرگ، نبوت، بعثت و همچنین پاسخگویی به اموری که قبلاً گفته شد، رسماً به عنوان یگانه منبع و مرجع امور و مسائل دغدغه برانگیز مردم درآمد و به این صورت با اظهار نظر واضح و قاطع خود درباره بسیاری از مسائل گنگ و یا مورد اختلاف، رفته‌رفته زمینه کمرنگ شدن و حتی حذف بسیاری از

عقاید را فراهم آورد. از این رو پیروی از قرآن و فرامینی که در ضمن آن آمده بود، تنها یک جهت‌گیری ساده نبود، بلکه عبارت از ایمان به نوع خاصی از پاسخ بود که به سؤالات اصیل و ریشه‌دار افراد داده می‌شد.

کسانی که به این راهکارها و پاسخ‌ها ایمان آورده بودند (اصحاب پیامبر)، در سایه ایمان خود و به ویژه با حضور گرم پیامبر آرام بودند. با این حال نخستین پیروان پیامبر نیز مانند هر جمعیت و جماعت بشری دارای ویژگی‌های خاص بشری خود و از آن جمله اختلاف نظر و سلیقه بودند. به علاوه، آنها نیز با گذشت زمان و پیدایش مسائل و اتفاقات مختلف و نیز با بالا رفتن شناخت و آگاهی خود، به ویژه در سایه تعالیم کریمانه پیامبر، شکار سؤالات و پرسش‌های مختلفی می‌شدند و بسته به نوع پرسشی که برایشان پیش می‌آمد، در جست‌وجوی پاسخ و جواب برمی‌آمدند؛ البته در این برهه چنان نبود که درباره یک سؤال، پاسخ‌های ناهمگون، مختلف و احتمالاً مخالف پیدا کنند. حضور مقدس پیامبر در میان آنان، نزول مستمر آیات قرآن، اعتقاد راسخ آنان به گره‌گشا بودن طرح‌های وحیانی پیامبر و... خود به خود مسیر سؤالاتی را که لازم بود پیامبر اکرم (ص) به آنها پاسخ دهد تغییر می‌داد. ایشان هم به بهترین شیوه ممکن، پاسخ آنها را بیان می‌کرد و به این ترتیب، اختلافات موجود از سطح تعدد و تفرقه، به حد تنوع و اختلاف اجتهاد می‌آمد. با این حال این تنوع نظر و اختلاف نیز به صورت جناح و جبهه ظاهر نمی‌شد؛ زیرا مسلمانان بنا به مبنای اصلی اعتقادی خود (قرآن) موظف بودند که:

فَاسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ<sup>۱۱</sup>

بگو بروید از اهل ذکر سؤال کنید اگر نمی‌دانید.

از طرف دیگر بنا به فرمان اکید خداوند در قرآن موظف بودند به اینکه:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا<sup>۱۲</sup>

و آنچه که رسول حق دستور دهد (و منع یا عطا کند) بگیرید و هر چه را نهی کند واگذارید.

با این حال پس از رحلت پیامبر، تعدد آرا جای این اجماع فراگیر و انسجام و پیوستگی فکری و اجتهادی را گرفت و فرقه‌های مختلف فکری و مشخصاً کلامی رخ نمود. البته طبیعی است که نخستین فرقه‌های کلامی در اسلام، نضج چندانی نداشته‌اند؛ زیرا بیشتر حالت سیاسی - نظامی داشتند. البته سیاسی بودن گروه‌ها و فرقه‌های نخستین اسلامی تنها از این جهت نبود

که افرادی نظامی و جنگ‌دیده بودند، بلکه بیشتر به این خاطر بود که مسائل و اموری که از سوی این گروه‌ها مطرح می‌شد، بیشتر به امور سیاسی و تعیین نوع حاکمیت اسلامی مربوط می‌شد؛ از این رو حتی اگر مسائلی درباره عقاید و باورهای دینی و معنوی نیز مطرح می‌شد، به نوعی با سیاست و حاکمیت در ارتباط بود یا حداقل امکان استخراج اهداف و مقاصد سیاسی از درون آنها وجود داشت. با این همه، آنان نمایانگر طلوع و ظهور جلوه نوینی از تفکرات دینی در اسلام به شمار می‌روند و اتفاقاً اولین فرقه از آنها، یعنی خوارج، با تفسیر خاصی از متون دینی ظهور و بروز کرد.

بدین ترتیب راه برای ظهور فرقه‌های مختلف پدید آمد که البته به صورت کلی، ملزم و حتی مجبور بودند موضع خود را در قبال نصوص دینی یا نقل معین سازند؛ زیرا در بستر ظهور و حضور می‌یافتند که دارای کتاب و سنت خاص و مشخصی بود. به همین خاطر نویسندگان تمام فرقه‌ها می‌کوشند فرقه خود را به رسول‌خدا و صحابه او برسانند. علت واضح این امر نیز این است که نشان دهند آرا و اندیشه‌های آنها نوپیدا یا بدعت نیست؛ بلکه به صاحب رسالت یعنی پیامبر و یاران او برمی‌گردد.<sup>۱۴</sup> و تقریباً این امر به صورت یکی از عادات‌های متکلمان فرقه‌های مختلف درآمده که می‌کوشند مذهب خود را به مصادر دوگانه اعتقادی مسلمانان یعنی کتاب و سنت نزدیک کنند و از این دو مأخذ، برای مذهب خود برهان و دلیل بیابند.<sup>۱۵</sup> بر این اساس، هنگام بحث از فرقه‌های کلامی - اسلامی، لازم است چند نکته مهم را در نظر گرفت که اتفاقاً گاهی سهواً یا عمداً مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد:

۱. تأملات کلامی پیش از ورود فلسفه یونانی نیز در قلمرو دین اسلام وجود داشته است.
۲. علم کلام ضد نقل نیست؛ بلکه نقل را به گونه خاص خود تفسیر می‌کند.

### دین‌پژوهی به روایت متکلمان

بر این اساس، اولین سبک دین‌پژوهی سنتی در بستر فرهنگ و تمدن اسلامی - کلامی است؛ زیرا از یک سو چنان‌که گفته شد، در پی یافتن پاسخی برای پرسش‌های جاری در بستر جامعه بودند (ولو پرسش‌های سیاسی) و از سوی دیگر با گسترش قلمرو اسلام و ارتباط‌گیری مسلمانان با غیر مسلمانان، مسائل فکری و اعتقادی متعددی برای آنان پیش می‌آمد که نیازمند

تبیین و توضیح بودند و حتی گاه شبهاتی مطرح می‌شد که علمای دین ناگزیر بودند به افقی فراتر از الگوهای سنتی یا درون‌دینی خود که بیشتر برای مسلمانان قابل قبول بود، بنگرند.

بدین ترتیب همه چیز برای ظهور یک شاخه علمی که بسی فراتر از جهش‌ها و جنبش‌های سیاسی و ایدئولوژیک - که عمری کوتاه و گذرا دارند - رشد و تکامل یافته باشد فراهم بود؛ زیرا در این دوران، فتوحات اسلامی راکد شده بود و مسلمانان که در شهرها مستقر شده بودند، درباره مسائل دین تحقیق می‌کردند. در حالی که در آغاز، ایمانی ساده داشتند و در مسئله وحی، چون و چرایی نداشتند؛ از این پس هر چیز را با عقل محک می‌زدند.<sup>۲۶</sup>

بنابراین می‌توان به یکی از تغییرات بنیادین روحیه فرهنگی حاکم بر امپراتوری بزرگ اسلامی آن زمان پی برد و آن، فلسفی شدن یا عقلانی شدن امور بود. به عبارت دیگر، قضایای فراهم آمد که مسلمانان ناگزیر برای فهم یا تفهیم مسائل مورد نظر خود از رهگذر امور عقلی وارد شوند و به مثابه اصحاب رأی کار کنند. البته همه چیز به اینجا ختم نمی‌شود و مسئله زمانی شدت می‌یابد که مللی که به بحث و مناظره در مسائل لاهوت خو گرفته بودند به اسلام گرویدند؛ چراکه فتوحات اسلامی عناصر جدیدی را وارد دین کرده بود.<sup>۲۷</sup> به همین خاطر اولین جرعه‌های گرایش به سمت دین‌پژوهی عقل‌گرا در تمدن اسلامی زده شد و نماینده شاخص و برجسته این رویکرد، دسته‌ای از متکلمان بودند که بعدها به عنوان «معتزله» معرفی شدند.

حقیقت آن است که بحث درباره این نقطه از تفکر اسلامی بسیار مهم است؛ ولی ناگزیر با صرف‌نظر از همه آنها، به طور خلاصه به نحوه رویه‌رویی معتزله با متون دینی می‌پردازیم. یکی از مهم‌ترین مبانی نقلی حرکت کلامی معتزله، این آیه است که می‌فرماید:

لیس کمثله شیء.<sup>۲۸</sup>

هیچ چیزی همانند خدا نیست (و نه او در ذات و صفات به چیزی از چیزهای آسمان و زمین می‌ماند، و نه چیزی از چیزهای آسمان و زمین در ذات و صفات به او می‌ماند).

آنان بر اساس این آیه و در اصل برای مقابله با تصورات ناروای سایر گروه‌های کلامی نظیر «مجسمه»، «مشبهه»، و نیز برخی تعلیمات و اعتقادات یهودیان درباره ذات خداوند، به تنزیه خداوند از هرگونه شائبه همانندی، و مشابَهت با ماسوای خود پرداختند؛ همچنین در این باره

به نفی صفات الاهی، چنان‌که شائیه مشابهت با مخلوقات در آنها به نظر آید، پرداختند و مسئله عینیت ذات و صفات را مطرح ساختند.

با این حال، دقت در کنه این مسئله و نیز با لحاظ کردن صفاتی که در قرآن و سنت آمده و حاوی اخباری درباره حضرت حق تعالی است، این سؤال پدید می‌آید که معتزلیان با توجه به این دید تنزیهی بسیار افراطی، در مورد آیات و احادیث چگونه می‌اندیشیدند و راه حل پیشنهادی آنها برای این امر چگونه بود؟ از اینجا وارد یکی از مباحث مهم کلام معتزلیان می‌شویم که می‌کوشد صفات خیری را تأویل و آنها را با دیدگاه کلی خود (یعنی آیه لیس کمثله شیء) هماهنگ و هم‌نوا کند.

با آنکه این امر در نگاه اول، مبارک و خجسته می‌نماید، خواهیم دید که یمن و برکت خود را از دست می‌دهد و با اصرار فراوان بر صدق و حقانیت بی‌چون و چرای همین مسائل، کار را به جزم‌اندیشی کر و کور کشاند و حتی به خودکامگی سیاسی و استمداد انجامید.

در اینجا به منظور توضیحی بیشتر بر عقاید و باورهای معتزلیان، مسئله تأویل صفات خبری را به صورت اختصار مورد بحث قرار می‌دهیم؛ زیرا این مسئله از جمله مسائل مشکل و گرفتاری‌هایی بود که معتزله پس از اعتقاد به تنزیهی چنان متعالی که هرگونه رابطه و مشابهتی میان خدا و انسان را نفی و انکار می‌کرد، بدان گرفتار شدند. منظور از این گرفتاری، آیاتی بود که شمه‌ای از تشبیه و همانندی میان خدا و انسان را مطرح می‌کرد. از این رو چنان‌که گفته شد، آنها ناگزیر شدند به تأویل این گونه آیات و روایات روی آورند و البته این امر کاملاً طبیعی بود.<sup>۲۹</sup>

معتزلیان برای مسئله تأویل آیات و اخبار و به عبارت دیگر برای تأویل صفات خبری که ظاهر آن بیانگر معنای تشبیه و تجسیم و... بود، به یکی از سه طریق زیر عمل می‌کردند: غنای زبان عربی در دلالت لفظ واحد بر چندین معنا.

تحریف جزئی در قرائت بعضی از آیات، با استناد به تعدد قرائات.

بلاغت زبان عربی و کثرت استفاده عرب‌ها از صنعت مجاز، استعاره و کنایه. همین امر دامنه تاویلات آنها را گسترده‌تر ساخت.<sup>۳۰</sup>

معتزلیان با استفاده از یکی از این سه طریق، آیات را تأویل نمی‌کردند که ظاهر آنها، بیانگر دست، صورت و یا چشم برای خداوند بود؛ برای نمونه در اینجا، به ذکر مثال‌هایی از شیوه‌های تأویل معتزلیان به وسیله یکی از این راه‌ها می‌پردازیم.

### بهره‌گیری از غنای زبان عربی

یکی از نمونه‌هایی که آنها در تأویل آن از این شیوه بهره گرفتند، تفسیر این آیه مبارکه از قرآن است که می‌فرماید:

وَ اتَّخَذَ اللَّهُ اِبْرَاهِيمَ خَلِيْلًا<sup>۳۱</sup>

و خداوند ابراهیم را به دوستی گرفته است.

آنها در تأویل این آیه می‌گفتند: از آنجا که خداوند با هیچ کس رابطه رفاقت ندارد، باید گفت که در اینجا «خل» به معنای دوستی و رفاقت [به معنایی که در امور مادی زندگی سراغ داریم] نیست؛ بلکه از آنجا که یکی از معانی «خل»، احتیاج است، معنای حقیقی این آیه این است که خداوند، ابراهیم را برای همیشه محتاج و نیازمند خود قرار داد و ابراهیم نیز بر کسی غیر از خداوند اعتماد و تکیه نمی‌کند.<sup>۳۲</sup>

### تحریف جزئی در قرائت بعضی از آیات

نمونه این شیوه نیز قرائت این آیه مبارکه از قرآن مجید است که می‌فرماید:

مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ<sup>۳۳</sup>

از شر هر آنچه خداوند آفریده است.

آنها برای رد این اندیشه که خداوند خالق «شر» است، این آیه را به این صورت می‌خواندند:

مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ

یعنی آنچه که در قرائت اصلی آیه، «ما»ی موصوله است، آن را در قرائت تأویلی خود به «ما»ی نافی

تبدیل می‌کردند.<sup>۳۴</sup>

### بلاغت زبان عربی

نمونه‌هایی که با این شیوه، مورد تأویل اعتزالی قرار گرفتند فراوان است. از این رو به صورت گذرا به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

أ. در تأویل این آیه مبارکه که می‌فرماید:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ.<sup>۳۵</sup>

برخی از یهودیان می‌گویند: دست خدا به غل و زنجیر بسته است. (و بخل او عطا و بخشش به ما را از ما گسسته است.) دست‌هایشان بسته باد! (و بخل بهره ایشان و دست‌هایشان در دوزخ به زنجیر باد!) و به سبب آنچه می‌گویند نفرینشان باد. (و از رحمت خدا محروم و مطرود گردند!) بلکه دو دست خدا باز (و او جواد و بخشنده است) هرگونه که بخواهد (و حکمت خداوندی اقتضا کند) می‌بخشد.

بر این باور بودند که منظور یهودیان که می‌گفتند: «یدالله مغلول»، این بود که خداوند بخیل است؛ ولی منظور از اینکه خداوند می‌فرماید: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»، تعبیر مجازی‌ای بود که گویای اثبات غایت سخاوت خداوند و نفی بخل از او بود؛ چراکه اوج آنچه که فرد سخی می‌بخشد، آن است که همه چیز را با دستش اعطا کند. از این رو به صورت مجاز، این مسئله مطرح شده است<sup>۳۶</sup> و اساساً کلمه «ید» یا دست، گویای معنای نعمت، تأیید، یا یاری است.<sup>۳۷</sup> از جمله نمونه‌های این تأویل، آیات زیر است:

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ<sup>۳۸</sup>

لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي<sup>۳۹</sup>

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلُوا أَيْدِيًا أَنْعَامًا<sup>۴۰</sup>

ب. آنها هرگونه معنای حسسی‌ای را که از واژه استوار برمی‌آید انکار کردند. از این رو در تأویل این آیه مبارکه که می‌فرماید:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى<sup>۴۱</sup>

خداوند مهربانی (قرآن را فرو فرستاده) است که بر تخت سلطنت (مجموعه جهان هستی) قرار گرفته است (و قدرتش سراسر کائنات را احاطه کرده است).

می‌گفتند: در اینجا منظور از استوا، استیلا، چیرگی و تسلط است.<sup>۴۲</sup> این است که شاعر می‌گوید:

قَدِ اسْتَوَى بَشْرًا عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مَرَا<sup>۴۳</sup>

از این رو «عرش» را که به معنای تخت سلطنت و پادشاهی است، کنایه‌ای از مُلک دانستند حتی اگر بر آن تکیه نداده باشد. همچنین اعتقاد داشتند که این لفظ، به خاطر شهرت شخص در



آن مقام گفته می‌شود.<sup>۴۴</sup> بدین ترتیب معتزلی‌ها به دنبال یالایش تصورات ما درباره خداوند از هرگونه اثر حسی بودند و می‌کوشیدند اندیشه الوهیت را از افکار و اندیشه‌های مجسمه و شبهه پاک کنند. البته ممکن است گفته شود که آیات تشبیه فراوانند، با این حال باید گفت که آیات تنزیه از وضوح بیشتر و تصور متعالی تری برخوردارند؛ زیرا جسمیت بنا به تعبیر «ابن خلدون» مستلزم نقص و افتقار است.<sup>۴۵</sup> معتزلیان در تأویلات خود به روش مشخص استناد می‌جستند که عبارت بود از برگرداندن آیات متشابه به آیات محکم. آیات محکم نیز از نظر آنها آیاتی بودند که در تنزیه مطلق خداوند از صفات مخلوقین و بشر، با باورهای آنان موافق باشد. از این رو هر آیه‌ای که ظاهر آن نشان‌دهنده تجسیم و یا تشبیه بود، آیه متشابه می‌خواندند و آن را در سایه آیه محکم «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» تفسیر می‌کردند.<sup>۴۶</sup>

رویکرد تنزیه‌گرایی معتزله، لوازم و تبعات دیگری نیز داشت که از مهم‌ترین آنها می‌توان به نفی رؤیت خداوند در قیامت و به ویژه مخلوق بودن کلام خداوند اشاره کرد و در ادامه به برخی از تأویلات و استدلال‌های معتزله اشاره می‌کنیم

ا. خداوند می‌فرماید:

وَأَذَّ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ<sup>۴۷</sup>

آنها می‌گفتند: کلمه «أَذَّ» ظرف زمان ماضی است؛ از این رو قول خداوند که در این حالت واقع شده، مربوط به زمان معین و مختص به زمان حادث است.<sup>۴۸</sup>

ب. خداوند می‌فرماید:

كِتَابٍ أَحْكَمْتَ آيَاتُهُ نَمَّ فَصَّلْتَ<sup>۴۹</sup>

در این باره نیز می‌گفتند: این آیه دال بر این است که قرآن از آیاتی ترکیب شده که اجزای آن هستند؛ از این رو حادثند.<sup>۵۰</sup>

ج. خداوند می‌فرماید:

حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ<sup>۵۱</sup>

می‌گفتند: امر مسموع حادث است؛ زیرا چیزی غیر از حرف و صوت نیست.<sup>۵۲</sup>

د. خداوند درباره قرآن فرموده است: (أَنَا أَنْزَلْنَاهُ)<sup>۵۳</sup> و کاملاً واضح است که در ازل، امر نازل کردن یا فرو فرستادن صورت نمی‌گیرد.<sup>۵۴</sup>

ه. درباره قرآن نیز فرموده است:

مَا تَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ<sup>۵۵</sup>

مَا تَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ<sup>۵۶</sup>

و کاملاً بدیهی است چیزی که حادث باشد، مخلوق است.<sup>۵۷</sup>

و. خداوند می فرماید:

وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابَ مُوسَىٰ<sup>۵۸</sup>

معنای این عبارت این است که قبل از قرآن، کتاب‌های دیگری نازل شده‌اند و آنچه که

دیگری بر او تقدم پیدا کند، حادث و غیر قدیم است.<sup>۵۹</sup>

ز. از سوی دیگر قرآن می فرماید:

وَمَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا<sup>۶۰</sup>

این آیه به روشنی اعلام می‌کند که پاره‌ای از آیات، «نسخ» می‌شوند. این در حالی است که

مسئله نسخ، جز در مورد امور حادث قابل تصور نیست؛ زیرا امر قدیم، در معرض نسخ واقع

نمی‌شود.<sup>۶۱</sup>

معتزلیان با توجه به این دلایل و نیز با اثبات اینکه محال است قرآن و همه کتاب‌های نازل

شده از جانب خدای تعالی، قدیم باشد، اعلام کردند که قرآن مخلوق خدا است؛ چراکه کلام

خدا عبارت از اصوات و حروفی است که آنها را در موجودی غیر از خودش خلق می‌کند و

آن را از طریق فرشته یا... به پیامبر خود می‌رساند؛ همچنان‌که فرموده است:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ<sup>۶۲</sup>

بدین ترتیب با تکامل مکتب کلامی معتزلیان، عقاید دینی و کلامی نظم و نسق مدونی به خود

گرفت و به صورت یک نظام فکری قالب بحث، با چارچوب‌های معین و مشخص درآمد. در

زمان آنان و با تلاش‌های فکری و تأویلات آنها، رفته‌رفته ایمان ساده و بی‌شاخ و برگ اولیه،

جای خود را به ثبوت و اثبات‌های فلسفی و عقلی داد. پیش از این هم گفته شد، فتوحات

اسلامی و حضور پیروان عقاید و ادیان دیگر در قلمرو امپراتوری اسلامی نیز به نوبه خود

زمینه‌ای را پدید آورد که ایمان اسلامی این سیر به سمت عقلی شدن یا عقل‌پسند شدن برود.

عقاید کلامی که استوارترین تلاش در این زمینه به شمار می‌روند، نمونه واضح و روشنی از

این امر را هویدا می‌سازد. در میان عقاید متکلمان نیز معتزلی‌ها از جمله متکلمان طراز اول یا

حداقل، اولین متکلمان خردگرایی هستند که کوشیدند با تلاشی چند جانبه، راه حیات تمدنی -

فرهنگی باورهای دینی اسلامی را با توجه به سرنوشت جدیدی که در قلمرو پهناور امپراتوری اسلامی پیدا کرده بودند، هموار کنند. البته واضح است که این تلاش مهم نمی‌تواند به مثابه یک امر معصوم، از هر خطا و خلطی دور و در امان باشد. آنان در این باره عقل را چنان آزاد گذاشتند که در تمامی مسائل، بی‌هیچ حد و مرزی سخن بگویند. عقل در مکتب آنان می‌توانست درباره آسمان، زمین، خدا، انسان، خرد و کلام بحث کند. او حوزه مشخصی برای چرخیدن نداشت و در همه جا می‌توانست رها و آزاد باشد؛ زیرا اساساً عقل که برای دانستن خلق شده بود، می‌توانست همه چیز و حتی ماورای طبیعت، یا ماورای ماده را دریابد و حتی دیده می‌شود که به حکم اینکه آنها مصلحان دینی و دعوتگران اعتقادی بودند، مباحث ماوراءالطبیعه آنان فراگیرتر و ژرف‌تر از مباحث طبیعی (فیزیکی) آنها است.<sup>۶۳</sup>

اصول و مبانی کلامی آنان نماد یک نظام کامل فلسفی برای عقاید دینی است و یک پژوهشگر با عمق و بصیرت می‌تواند با وجود اختلاف موضوعات، ربط فکری منظمی را برای این اصول و مبانی بیابد. مباحث مورد نظر آنان، خدا، رابطه خدا با جهان و انسان، موضع انسان در برابر خدا و جهان، تکالیف فکری و عملی انسان و آینده بشر و قیامت بود و چنان‌که گفته شد، می‌توان میان آنها ربط و پیوند فکری یافت.

دیدگاه آنان درباره خداوند، در اوج تعالی بود و آیه مبارکه «لیس کمثله شیء» را به صورتی بدیع به اجرا گذاشتند و با دیدگاه‌های محدود و مختصری نظیر آنچه مجسمه اظهار می‌داشتند مخالفت کردند و از قائل شدن سر و دست چشم و گوش و بینی برای خداوند به مراتب فراتر رفتند و از روح قرآن، تجرید خداوند از هرگونه ماده و ماده‌گرایی را دریافتند؛ همچنین به تفسیر دقیق و وسیع آن اقدام و هر نکته مخالف این اصل را تأویل کردند. در مورد سایر اصول و مسائل نیز به همین صورت، با منش عقلی و خردپسندانه گام برداشتند و کوشیدند عقل را در همه امور، حکم علی‌الاطلاق نمایند و عملاً چنین امری هم صادر شد.

افرادی نیز که حتی نمی‌دانند معتزلیان چه فکری می‌کردند، کافی است بدانند چگونه فکر می‌کردند تا به لوازم فکری، نتایج منطقی و پیامدهای حتمی و گریزناپذیر مکتب آنان پی ببرند. از جمله اینکه آنان از فرط اعتقاد به عقل و خرد، همه امور دینی را به صورت قضایای عقلی و منطقی در آورده بودند. این امر اگرچه در منطق و فلسفی کاری بس زیبا و نیکو است، در امر دین نادرست و ناکافی است؛ زیرا دین بسی فریه‌تر از قواعد علم منطق و فلسفه است و

علاوه بر نیاز به یک ذهن کاوشگر، طالب یک قلب زنده، یک روح آگاه و عمل بصیرانه است و نمی‌توان به صرف تمسک به عقل و قضایای آن، راه دل و عاطفه و احساس را نیز هموار کرد. از سوی دیگر منش عقلی و در بیش گرفتن روش عقلانی برای فهم مسائل غیبی، فرد را وامی‌دارد به تصدیق سلیبی و ایجابی قضایا و اموری بپردازد که در مورد آنها هیچ تصویری ندارد. دین مانند مسائل ریاضی و نظریه‌های هندسی نیست که از عقل بخواهد آنها را حل کند. دین بیش از همه اینها طالب احساسی است که خواستار عمل و کردار است و مقتضی گرما و حرارت ایمانی است که فرد را به تقوا برانگیزاند. اما نظام فکری معتزلیان که تقریباً مسیر حتمی متکلمان بعد نیز شد، راهی کاملاً فکری با روحی ضعیف بود؛ زیرا در ارزش‌گذاری عقل افراط کرد و در بها دادن به احساس و عاطفه کوتاهی ورزید.

بدین ترتیب روشن می‌شود که عقل، اصل اول در اندیشه اعتزال است و از آنجا که عقل تنها در صورتی معنا دارد که آزاد باشد، از این رو آنان عقل را آزاد ساختند و به آن نه تنها در امور انسانی، بلکه حتی در امور غیبی و هستی اجازه جست‌وجو دادند، همه کار را به آن سپردند و همگام با آن، تا آخرین حد تحقیق روشمند منظم پیش رفتند<sup>۶۴</sup> و واقعاً این نکته اخیر بارزترین وجه فکری معتزله به شمار می‌آید؛ زیرا آنان فقط آرا و افکار انتزاعی و ذهنی ارائه نمی‌دادند؛ بلکه به لوازم و مقتضیات بحث خود ملتزم بودند و فارغ از داوری دیگران، نتیجه منطقی آن بحث را استخراج می‌کردند؛ حتی اگر در این راه ناگزیر به تأویل آیات قرآنی می‌شدند. پیدا است که در چنین فضایی، وضعیت احادیث، به ویژه احادیث آحاد یا احادیث دیگری که از نظر آنان به حد قابل قبول نرسیده بود، کاملاً مشخص بود و گذار از آنها دشوارتر از آیات قرآنی نبود. در همین زمینه، نقد اشخاص، به ویژه صحابه، و در طیفی پایین‌تر طبقه «سلف»، امری طبیعی و منطقی جلوه می‌کرد؛ به طوری که نقد عملکرد و داوری درباره کارنامه آنان، برای متفکران معتزلی چندان سخت یا ناممکن نبود؛ بلکه از مسیرهای طبیعی فکری آنان بود. با این حال باید این تصور ناروا در مورد معتزله زدوده شود که آنان نقل را قبول نداشتند و فقط عقلی می‌اندیشیدند. بر عکس، این امر به نظریه آنان درباره معرفت برمی‌گردد که در آن عقل بر نقل مقدم است؛ چنان‌که حتی «قاضی عبدالجبار» بر این باور است که معرفت خداوند جز با حجت عقل حاصل نمی‌شود.<sup>۶۵</sup>

به نظر آنان، ادله نقلی به تنهایی برای ساکت کردن دیگران و ارائه حجت بر آنان کافی نیست؛ بلکه برای این کار به براهین عقلی‌ای نیازمند است که آن را مستند و صحت آن را تأیید کند و به این ترتیب معتزله برای جنگ با دشمنان دین به آموختن فلسفه روآوردند تا بتوانند با سلاح خود آنان به جنگشان بروند و با زبانی آنان را مخاطب سازند که عادت کرده‌اند مسائل را با آن زبان بفهمند و روش‌هایی را به کار ببرند که آنان به آن روش‌ها خو کرده‌اند.<sup>۶۶</sup> البته در این راه، نحوه بحث معتزله با سایر فرق اسلامی و شیوه بحث آنان با پیروان سایر ادیان متفاوت است.

درباره سایر فرق کلامی به ویژه اشاعره نیز بحث‌های زیادی درباره جدال نقل و عقل در میان است که در این مجال امکان توضیح بیشتر در مورد آنان میسر نیست. با این حال ذکر چند نکته در مورد آنان الزامی است:

۱. اشاعره به عنوان یک مکتب کلامی اسلامی امکان گذار از متن دینی یا نقل را نداشتند؛ زیرا چنان‌که پیش از این گفته شد، آنان در بستری سر برآوردند که دین فربه و سرشار اسلام وجود و حضور داشت.

۲. آنان وارثان طبیعی دستاوردهای متکلمان معتزله بودند و در نتیجه نمی‌توانستند بدون توجه به یافته‌های کلامی آنان، اعم از محتوا یا روش، بی‌توجه باشند.

۳. به علاوه، بسیاری از مسائلی که معتزلیان را در مورد مسائل دینی و عقلی به اتخاذ مواضع خاصی سوق داد، هنوز در جامعه‌ای که اشاعره نیز در آن حضور داشتند پابرجا بود. از این رو اشاعره ناگزیر باید در برابر این امور اعلام موضع می‌کردند.

با توجه به این موارد و امور دیگری از این قبیل، اشاعره سلباً یا ایجاباً وارثان کلامی معتزله به شمار می‌روند. با این حال طبیعی است که آنان برخی از افراط‌های عقل‌اندیشی معتزله را کنار گذارند و به برخی از تفریط‌های آنان در مورد نصوص دینی یا نقل توجه بیشتری مبذول دارند؛ خاصه آنکه در زمان آنان، فلسفه در جهان اسلام به قدر و حدی رسیده بود که بتواند مباحث آزاد عقلی را درباره بسیاری از امور دینی، نظیر بعثت، نبوت، معاد و ... طرح کند. از این رو اگر جامعه نیازی به طرح آن مباحث می‌دید، از طریق دیگری غیر از کلام می‌توانست عطش فکری خود را فرونشاند.

با این حال اشاعره با آنکه به عقل و توانمندی‌های آن باور داشتند، از آنجا که آن را در کشف حقیقت ناکافی و نارسا می‌دانستند، نصوص دینی را مبنای استدلال‌های خویش ساختند و البته در صورت همخوانی عقل با آن نصوص از نیروی شگرف استدلال عقلی نیز بهره می‌گرفتند و این امر به مرور زمان بیشتر هم می‌شد؛ چنان‌که آثار متکلمان متأخر اشعری، مملو از مبانی عقلی، مباحث محض فلسفی، الگوهای منطقی (علم منطوق) و حتی مسائل علوم طبیعی است!

با این حال، متأسفانه هنوز هم اشاعره را به طور عام و کلی عقل‌ستیز و نقل‌گرا معرفی می‌کنند. در حالی که این استدلال بیشتر با مکتب کلامی اهل حدیث همخوانی و تناسب دارد که به طور خاص پیروان «احمد بن حنبل» به شمار می‌آیند. چهره‌های شاخص این مکتب نیز که می‌توان آنان را نظریه‌پردازان و تدوین‌گران این مکتب به شمار آورد، «ابن تیمیه» و «ابن قیم» است. به طوری که ابن تیمیه در مورد موضع ابن حنبل درباره مسائل کلامی می‌گوید:

سخنان احمد درباره اصول دین بر اساس ادله قطعی، اعم از نقلی و عقلی، از سخنان سایر ائمه دینی مشهورتر است؛ زیرا او با مخالفان سنت درگیر بود.<sup>۶۷</sup>

او همچنین در نامه خود به متوکل نوشته است:

دوست ندارم در این باره سخنی بگویم جز آنچه که در کتاب خداوند یا حدیث رسول الله (ص) یا صحابه یا تابعین آمده است و سخن گفتن درباره مواردی غیر از این موارد ناپسند است.<sup>۶۸</sup> بدین ترتیب ملاحظه شد که مسئله نقل و عقل و نحوه مواجهه با آنها در سنت دین‌پژوهی مبتنی بر رویکردهای متکلمان، متنوع و متعدد است و البته در لایه‌لای مطالب نیز عنوان شد که هنوز برخی تصورات ناکارآمد درباره آنان وجود دارد که این امر در کنار همه آفات و آسیب‌هایش، ما را از دستیابی به نتیجه واقعی و حقیقی ناکام می‌سازد.

سخن درباره دین‌پژوهی مبتنی بر الگوی نقل و عقل به همین جا ختم نمی‌شود؛ بلکه اصناف علمای دیگر، نظیر فلاسفه، عرفا، باطنیه و ... نیز به صور و اشکال مختلف در این وادی قدم گذاشتند که متأسفانه امکان شرح و بیان آرا و افکار یا تبیین روش‌های آنان در این مختصر نمی‌گنجد. به همین خاطر از آنان صرف نظر می‌کنیم و به صورت بسیار اجمالی به تداوم الگوی دین‌پژوهی مبتنی بر الگوی نقل و عقل در عصر جدید در دنیای اسلام می‌پردازیم.

## تداوم دین پژوهی سستی در جهان اسلامی و کارنامه آن

شکی نیست که سیر تحولات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و سایر عوامل دیگری از این قبیل در پدید آمدن نواندیشی دینی در جهان اسلامی، شکل گیری و حتی جهت گیری این شاخه معرفتی دخالت داشته‌اند.

از این رو ناگزیر باید اندکی اوضاع و احوال حاکم بر جهان اسلامی در عصر حاضر را بررسی کرد تا بهتر به سرآغازهای حضور گفتمان نواندیشی به مثابه یک شاخه معرفتی آگاهی یافت. بدیهی است امکان بررسی همه جانبه و تفصیلی این مسئله در این نوشتار وجود ندارد؛ از این رو به اختصار به پاره‌ای زوایا و جوانب این مسئله پرداخته می‌شود.

در چند قرن اخیر، حال و وضع امت اسلامی چنان به بدی گرایید که در تاریخ خود هرگز چنان نشده بود. قبلاً در برهه‌هایی ضعف و سستی به این امت رو کرده بود، ولی پس از چندی به قدرت و توان اولیه خود بازگشته بود؛ زیرا ضعف و فروپاشی، یکی از جوانب آن را در بر گرفته بود، نه همه آن را؛ به‌عنوان مثال اگر تاتارها بر دولت عباسی در شرق سیطره یافتند، دولت اسلامی در مغرب و اندلس برپا بود و هنگامی که دولت اسلامی در اندلس سقوط کرد، دولت عثمانی در شرق اروپا نفوذ و پیشروی کرد؛ اما در دو قرن اخیر، ضعف و سستی بر سراسر جهان اسلام چیره شد و غریبان صلیبی در مرحله دوم سلطه و سیطره خود توانستند بر بیشتر بخش‌های جهان اسلام چیره شوند و با همکاری صهیونیسم جهانی، دولت اسلامی را از وجود ساقط کنند.<sup>۶۹</sup>

این گزارش کوتاه و گویا به صورت اجمالی مسیر زوال و فروپاشی حکومت مسلمانان را نشان می‌دهد؛ اما در این باره دو نکته مهم - دست‌کم تا جایی که به این بحث مربوط می‌شود - باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. علت یا علل درونی جهان اسلام در زمینه انحطاط و فروپاشی حکومت و امپراتوری اسلامی.

۲. آثار و نتایج وجود آن علل درونی.

زیرا آنچه در آن نگاه اجمالی نشان داده شد، بیشتر بر علت خارجی فروپاشی امپراتوری اسلامی نظر داشت و کاملاً علل داخلی و آثار آن را نمایان نساخته بود. حقیقت این است که «خط انحراف» از مسیر مستقیم، از همان روزگاران اولیه تاریخ حکومت داری اسلامی، یعنی

حکومت امویان شروع شد و با استقرار ملوکیت موروثی و شانه خالی کردن تدریجی امت اسلامی از نظارت بر اعمال حکام و انصراف تدریجی آن‌ها از امور ویژه خود رفته‌رفته آهنگ انحراف، شدت و تاب بیشتری گرفت. اگر بتوان به سادگی از کنار عامل نخست، یعنی تبدیل حکومت اسلامی به ملوکیت موروثی گذشت، نمی‌توان از آثار و پیامدهای حتمی و جبران‌ناپذیر عامل دوم به همین سادگی منصرف شد.

در عهد عباسیان نیز خط انحراف پی گرفته شد و حتی امور متعددی به آن افزوده شد. فتنه فرقه فرقه شدن امت به خوارج، مرجئه و ... حرکت ترجمه آثار فلسفی یونانی، تأثیر تفکر مسیحی، اشرافیت و ریخت و پاش‌های بی‌حد و حصر خانواده‌های سلطنتی و وابستگان‌شان، گسترش چشمگیر حرکت‌های زهدگرایانه، دنیاگریزانه و ... نیز نه تنها از جمله مظاهر این انحراف به‌شمار می‌آید بلکه به آن دامن می‌زند تا این‌که نوبت به امپراتوری عثمانی‌ها رسید. با صرف‌نظر از بررسی کارنامه آن‌ها فقط به یکی از بزرگ‌ترین اشتباهات آن‌ها اشاره می‌شود و آن، عدم تلاش درست و دلسوزانه برای ایجاد اصلاحات فراگیر به منظور همگامی و هم‌نوایی با نیازهای زمانه و عدم تلاش برای ایجاد یک فقه پویا و هماهنگ با نیازهای زمانه است.<sup>۷۰</sup>

بدین ترتیب علل و عوامل داخلی نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان فروپاشی امپراتوری اسلامی و مهم‌تر از آن، رکود و انحطاط مسلمانان در زمینه‌های مختلفی نظیر سلوکی (رفتاری)، علمی، نظامی، سیاسی، اقتصادی و ... گردید و به این ترتیب کم‌کم این پرسش مطرح شد که راه نجات و چاره‌رهایی امت اسلامی از این بحران چیست و چگونه می‌توان دوباره مجد و عظمت اولیه را به مسلمانان بازگرداند و شکاف عمیق و عظیمی را که میان روزهای اوج و مجد صدر اسلام و قرون اولیه و فقرا و انحطاط قرون اخیر فاصله انداخته بود پر کرد؟

این وضعیت به پیدایش دو حرکت تصحیحی انجامید که قصد اصلاح احوال مسلمانان و بازگرداندن حیات مجدد به آنان را داشتند.<sup>۷۱</sup>

از این‌جا بود که نوشته‌های اصلاح‌طلبانی نظیر: «محمد عبده»، «رشید رضا»، «امیر شکیب ارسلان»، «فرید وجدی» و ... سر برآورد<sup>۷۲</sup> و قصد آن‌ها بیان عدم تصادم و اختلاف ذاتی اسلام با علم و مدنیت جدید بود. بدین ترتیب انحطاط و عقب‌ماندگی داخلی و هجوم گسترده و همه‌جانبه استعمار غربی به جهان اسلام در دو قرن اخیر، دو مسئله محوری و عمده، با ابعاد و آثار و عوارض فکری - فرهنگی، سیاسی - نظامی و اقتصادی - اجتماعی بود که مسلمانان



بلاد و اقشار گوناگون جوامع مسلمان، اعم از سیاستمداران، روشنفکران، علما و متفکران را به واکنش واداشت.

در کنار این دو علت اصلی، یعنی استعمار و ابزارهای نظامی و علمی‌اش و نیز انحطاط مسلمان و عقب‌ماندگی صریح و بی‌پرده آنان، علل دیگری نظیر توسعه چاپ و انتشار مخصوصاً به زبان عربی، تأثیر فرهنگ غربی، تکامل آزادی در رژیم عثمانی، تجدید ساختمان کلیساهای شرقی، علل و زمینه‌های مختلف دیگری به شمار می‌روند که خمیرمایه فرهنگی نهضت فراگیر شرق را در خود پروراند.<sup>۷۲</sup>

مجموعه این امور، موجب بروز رفتارها و واکنش‌های متنوعی در میان علمای دینی، رجال سیاسی، تحصیلکردگان دانشگاهی و اروپا رفته و ... در جهان اسلامی شد و هر یک به طریقی در جهت اهداف و مقاصد مورد نظر خود گام برداشتند.<sup>۷۳</sup>

گام مهمی که در این راه برداشته شد، «روش» برخورد با وضعیت موجود بود که در اوجی فراتر از بیان اختلاف سلیقه‌ها یا تمایلات شخصی و گروهی، گویای برنامه مشخص با اهداف معین و دارای آثار و پیامدهای محاسبه شده‌ای است، و نیز کیفیت عمل و فعالیت را مشخص می‌کند. با این دید، از همان نخستین روزهای تلاش برای رهانیدن جهان اسلام از دام انحطاط، عقب‌ماندگی و سیطره استعمار، دو روش یا رویکرد اساسی در عرصه فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی، نظامی و ... نمایان شد:

الف. روش غریب‌دگی، غرب‌گرایی و غربی‌سازی.

ب. روش بازگشت به خویشتن و تکیه بر مواریت خود.

در بردهای از تاریخ امت اسلامی که غلبه استعمارگران و انحطاط داخلی، عرصه هرگونه تحرک نوآورانه را بر مسلمانان تنگ کرده بود، این تصور رواج یافته بود که اسلام، به دلیل مخالفت با علوم و صنایع و قوانین دست و پاگیری که دارد، عملاً عامل اساسی جمود و در نتیجه انحطاط مسلمانان و همه ملل و نحلی است که در جغرافیای تمدنی آن به سر می‌برند؛ از این رو عده‌ای از دینداران و حتی نامعتقدان، به کندوکاو در دین و مقولات دینی پرداختند و هر یک به قصد اثبات نظر خود، دست به جست‌وجو زدند تا از خود دین یا از تاریخ یا حتی از تجارب ملل و ادیان دیگر، نمونه‌ها و شواهدی بیابند که اهداف و مقاصد آنها را تأمین کنند. به

همین سبب از همان سرآغازهای کاوش در دین و معارف آن، دو رویکرد اساسی در حوزه دین‌پژوهی شکل گرفت:

یکم: رویکرد اصلاحی یا احیاگرا

دوم: رویکرد غریزده یا غربگرا

رویکرد اصلاحی و احیاگرا در گام نخست خود بحث «اسلام و علم» و ارتباط دین اسلام با مدنیت و سایر امور جدید مربوط به جهان جدید را در رأس برنامه‌های خود قرار داد و عملاً به «تبیین» موارد مبهم، توضیح موارد فراموش شده و «دفاع» از اصول اساسی دین در برابر یرسش‌ها یا شبهات پرداخت؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت: عملاً نخستین تلاش علمی و فرهنگی این جنبش یا رویکرد، پاسخ به مسئله ارتباط اسلام با علم و نقش آن در انحطاط مسلمانان است. این بود که «رشید رضا» می‌گفت:

ما قلم‌ها و صداهایمان را در نوشتن و تکرار کردن این نکته خسته کرده‌ایم که بدیختی مسلمانان نمی‌تواند موجب سرزنش دینشان گردد؛ بلکه بیشتر به بدعت‌هایی مربوط است که در آن ایجاد کرده‌اند و این‌که اسلام را همچون پوستینی وارونه به تن کرده‌اند.<sup>۷۵</sup>

سید جمال‌الدین اسدآبادی مسئله را خلاصه کرد و گفت:

هر مسلمانی بیمار است و درمانش در قرآن می‌باشد.<sup>۷۶</sup>

او با این قاعده و با یک لمس کردن، علت بیماری را توضیح داد و داروی آن را نام برد: بیماری را از لحاظ ذهنی، در فقدان ایمان و از لحاظ عینی، در از هم گسیختگی سیاسی دید.<sup>۷۷</sup> از این رو با اصل قرار دادن دین به‌عنوان پایه مداوا، عملاً دین‌پژوهی و نواندیشی دینی را بنیان نهاد که در آن علم و تکنولوژی و سایر دستاوردهای فرخنده بشری در محدوده اصول تغییرناپذیر دینی مقبول است؛ زیرا ملاحظه جامعه اروپایی، که مستقیماً آن را دیده بود، او را به این نتیجه رساند که توان اروپا در علم و تکنولوژی جدید قرار دارد.<sup>۷۸</sup>

افراد دیگری نظیر «خیرالدین تونسلی» (۱۸۱۰ - ۱۸۹۰م.) به بیان دیگری همین گفته‌ها را تکرار و تأیید کردند و حتی «محمد عبده» معتقد بود که ما فقط چیزی را برمی‌گردانیم که قبلاً داده‌ایم.<sup>۷۹</sup> به این وسیله عملاً چند نتیجه مهم به دست می‌آمد:

۱. توجیه اخذ تمدن.

۲. تسکین احساس حقارت مسلمانان در زمینه برتری فرهنگی و قدرت اروپا.<sup>۸۰</sup>

۳. درک اهمیت علم و کارآیی آن در بازآفرینی توانمندی‌های اسلام.

۴. دادن پاسخ اصلی به سر تفوق غربیان و انحطاط مسلمانان.

۵. زدودن گرد اتهام ضدیت اسلام با علم و دانش.

۶. امکان زوال جمود و پس‌روی حاکم بر جهان اسلامی و طلوع مجدد اسلام و علوم آن.

با این حال، همه این کارها مرحله اول دین‌پژوهی اصلاحی یا احیاگرانه به‌شمار می‌آید؛ یعنی مرحله تبیین و توضیح ابهامات و تا حدودی هم به دفاع از اصول و مبانی اسلامی می‌پرداخت؛ ولی پرسش اساسی و جدیدی که برای دین مطرح شده بود، به کارآیی دین در حوزه‌های مختلف و میزان نقش و سهم آن در اصلاح و اداره امور است و این مسئله، تفاوت اساسی رویکردهای مختلف دین‌پژوهی است.

### نواندیشی احیاگرانه

در مطالب قبل، اندکی از مقدمات و تمهیدات این رویکرد و دلایلی که لزوم ایجاد آن را توجیه و در عین حال ضروری می‌نمود، اشاره‌وار سخنانی به میان آمد. اکنون جا دارد در این زمینه اندکی بیشتر سخن به میان آید؛ هرچند نمی‌توان همه جوانب و جلوه‌های این جریان را در این مجال مختصر شکافت.

بارزترین نماد انحطاط یا شاید یکی از علل اصلی و اساسی آن، جمود است که می‌توان مبارزه با آن را به‌عنوان سنگ بنای حرکت‌ها و برنامه‌های دین‌پژوهی احیاگرانه قلمداد کرد؛ زیرا آثار، پیامدها و میدان اثر و تأثیر جمود، همه جامعه و به‌طور خاص، علما و خیرگان جامعه را در بر می‌گیرد و به این صورت بیشتر دستاوردها و یافته‌های گذشتگان را بر باد فنا می‌دهد و از نیل به آینده درخشان و امیدوارکننده بازمی‌دارد. این مسئله اگر در حوزه امور دنیوی و روزمره زندگی صورت پذیرد، به عقب‌ماندگی و عقب‌افتادگی در این زمینه‌ها می‌انجامد؛ ولی اگر در زمینه دین و عقاید رخ دهد، همه چیز را به دست فساد و تباهی می‌سپرد و دقیقاً همین امر در زمان ظهور دین‌پژوهی احیاگرانه رخ داد و به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل بروز این رویکرد دین‌پژوهانه درآمد؛ به‌گونه‌ای که تلاش برای اصلاح خرابی‌ها و ویرانی‌هایی که بر اثر آفت جمود پدید آمده بود، روزنه‌ای به سوی روشنایی و نور امید محسوب می‌شد.

پرچمداران اصل این جریان، «سیدجمال‌الدین حسینی» و شاگرد و همکار وفادارش «شیخ محمد عبده» بود. عبده در وصف علمای عصر خود و جمود فکری آنان می‌گوید:

علم و دانش خود را در شروح، حواشی و تقریرات بر متون قدیمی منحصر کردند و هیچ چیزی غیر از آن‌ها را نمی‌دانند؛ چنان‌که گویی اهل این زمانه و بلکه این دنیا نیستند.<sup>۸۱</sup>

علاوه بر این، عدم وجود روحیه نقد و بررسی را در آن‌ها مورد انتقاد قرار می‌دهد.<sup>۸۲</sup> و می‌گوید:

در زمانه‌ای به سر می‌بریم که در آن به جهالت و نادانی افتخار، امور مربوط به گمراهی را تمجید، حکم تکفیر افرادی را صادر می‌کنند که کتاب‌های کلامی را مطالعه می‌نمایند، از تقریر عقاید اسلامی، کنار زدن برده‌های وهم و دفع شبهات ملحدان دون‌مایه بیزارند... و اگر من احوال ناپسند آنان را بازگویم، بشریت از افعال قبیح آن‌ها در شگفت می‌ماند.<sup>۸۳</sup>

شیخ محمد عبده با بهره‌مندی‌های خاص خود در زمینه نقد و انتقاد، برای این جمود نمونه‌هایی را برمی‌شمرد که در ذیل بیان می‌شود:

۱. جمود در زبان و سبک‌های آن
۲. جمود در شریعت
۳. گروه‌گرایی مذهبی در زمینه علم‌التوحید(کلام)
۴. جمود در آموزش<sup>۸۴</sup>

جمود و پس‌روی در زمینه علم‌التوحید که می‌توان آن را همان دین‌پژوهی نامید، آثار زیانباری در این حوزه بر جای نهاد که از آن جمله می‌توان به جدایی فکر از واقعیت و به تبع آن جدایی دین از زندگی و امور مربوط به آن اشاره کرد؛<sup>۸۵</sup> از این رو او به عنوان طراح و بنیانگذار حقیقی این روش دین‌پژوهی، در بررسی مسائل کلامی، رویکرد علمی مبتنی بر تسامح دینی، اجتهاد به رأی، اندیشه مستقل از هرگونه سلطه غیر عقلی را در پیش گرفت و بارها ندا برآورد که مباحث تقلیدی و سنتی‌ای که شیوخ الازهر عمر خود را در آن‌ها صرف می‌کنند، اگر به مردم در اعمال و برنامه‌ریزی زندگی‌شان یاری نرساند؛ با ارزش یک لحظه هم برابری نمی‌کند. مقیاس عمل صحیح یا فکر متین، به اندازه نتیجه آن عمل یا فکر بستگی دارد؛ عملی که هیچ نتیجه‌ای نداشته باشد، سزاوار نیست که آن را «عمل» نامید و فکری که راه رسیدن به اهداف را مشخص نمی‌کند، شایسته نیست که نام «فکر» بر آن اطلاق کنیم؛ پس

عملی که عقیم است، عبس است و فکری که به مثابه یک قدرت صاحبش را در رسیدن به اهداف یاری نمی‌رساند، بیهوده است.<sup>۸۶</sup>

از این رو شیخ محمد عبده می‌گوید:

به منظور اصلاح این امر، صدایم را برای دعوت به دو امر عظیم بالا بردم:

یکی آزادسازی فکر از بند تقلید و فهم دین به روش سلف امت پیش از ظهور اختلافات، و رجوع به

کسب معارف دینی از منابع اولیه آن و اعتبار دین در ضمن موازین عقل بشری...

دوم، اصلاح زبان عربی ...<sup>۸۷</sup>

این است که در آغاز مهم‌ترین نوشته کلامی خود «رساله التوحید» می‌گوید:

این علم - علم تقریر عقاید و بیان آنچه درباره نبوات آمده است - در میان امت‌های قبل از اسلام نیز

معروف بوده است؛ به طوری که در میان همه امت‌ها، کارگزاران دین در راه حفظ و تأیید آن تلاش

می‌کردند و در این راه، «بیان» از اولین ابزارهای آن‌ها بود. با این حال کمتر در بیان خود به سوی دلیل

عقلی تمایل نشان می‌دادند.<sup>۸۸</sup>

در حالی که این امور، در زمینه عقاید آفت‌خیزند و غیر از خرابی و تباهی ثمری ندارد. از

این رو خود ایشان درباره ارتباط اصول دین و عقل می‌گوید:

و [قرآن] عقل و دین را برای اولین بار در یک کتاب مقدس و بر زبان یک پیامبر مرسل، با چنان

تصریحی که جایی برای تأویل آن وجود ندارد، برادر هم قرار داد و این مسئله در میان همه مسلمانان -

مگر عده‌ای که به عقل و دینشان اطمینانی نیست - اثبات شده است که برای اعتقاد به دسته‌ای از مسائل

دینی، راهی جز عقل وجود ندارد؛ مانند علم به وجود خدا، قدرت او بر ارسال پیامبران و ... همچنین

آن‌ها اتفاق نظر دارند بر این که ممکن است دین چیزی فراتر از فهم بشری بیاورد؛ اما امکان ندارد

چیزی را بیاورد که در نزد عقل محال است.<sup>۸۹</sup>

از این رو مبارزه همه جانبه با تقلید و جمود، خود به خود پای یکی از مهم‌ترین اصول و

بنیان‌های این روش دین‌پژوهی را به میان می‌کشد. عقل‌گرایی، عقلانی‌اندیشی و تن دادن به

داوری عقل، پایه یا رکن دوم دین‌پژوهی احیاگرانه است که محور حقیقی این‌گونه دین‌پژوهی

را در شیوه تأسیس قواعد دینی، تفسیر معارف دینی و حتی تأسیس قضایای دینی تشکیل

می‌دهد. از این رو اگر بخواهیم ارکان این‌گونه دین‌پژوهی را به اختصار بیان کنیم، می‌توان آن‌ها

را به این صورت بیان کرد:

۱. رهنیدن فکر از زنجیرهای «استدلال تقلیدی» یا استدلال مخالف اجتهاد
۲. کسب «فهم صحیح» از دین
۳. نهفته بودن اقتدار نهایی در قرآن و سنت و نه در سلسله سران دینی
۴. ملاحظه عقلایی حقیقت دینی<sup>۹۰</sup>
۵. تأسیس مبانی اعتقادی بر عقل
۶. دعوت به اجتهاد
۷. تأویل عقلی متون دینی
۸. از بین بردن جناح‌بندی مذهبی در علم التوحید (کلام)
۹. تحلیل عقلی اصول اسلامی به صورتی که با عمل ارتباط یابد
۱۰. ایجاد سازگاری میان اسلام و نیازمندی‌های زمانه<sup>۹۱</sup>

با ملاحظه اجمالی این اصول می‌توان دریافت که این‌گونه دین‌پژوهی در اصل یک حرکت تمدنی، گسترده، جامع و فراگیر است و برنامه‌های خود را چنان طراحی کرده است که نخست، در شأن اسلام و اصول اعتقادی آن باشد و دوم، به میزان چشمگیری، آفات و آسیب‌های خارجی و داخلی را از دامن اسلام دور نگه دارد. کسب فهم صحیح از دین، دوری از تقلید، دوری از مجادلات فرساینده مذهبی و گروهی، دوری از تأسیس دین براساس مبانی ذهنی، ذوقی و زاهدمنشانه دنیاگريزانه از یک‌سو و تلاش برای ایجاد روند عقلی در زمینه مسائل دینی و تلاش برای احیای مجدد اجتهاد، تأویل عقلانی نصوص دینی و از همه مهم‌تر، ایجاد ارتباط میان اصول دینی با عمل و در نتیجه پیوند دین با دنیا - که به صورت جزئی‌تر به معنای همگامی و همراهی دین با نیازها و مقتضیات زمان است - از سوی دیگر، امکان ایجاد دین‌شناسی و دینداری جامع و کاملی را فراهم می‌کند؛ زیرا بخشی از آن، معرفت یا شناخت ذهنی و بخش دیگر، معرفت یا شناخت انگیزاننده، محرک و قلبی را پدید می‌آورد که فرد را به «طلب انجام عمل» وامی‌دارد و به او «جرات اقدام» می‌بخشد. پیروان این نحوه دینداری به دو معنای مختلف، هم پراگماتیست<sup>۹۲</sup> و هم ایده‌آلیست هستند<sup>۹۳</sup>؛ یعنی از آن‌جا که اصالت را به عملی می‌بخشند که عقل اولویت آن را در تحقق بخشیدن به آرمان و ایده‌آل تشخیص می‌دهد، پراگماتیست هستند و از آن جهت که عمل آن‌ها در خدمت آرمان و در واقع برای تحقق بخشیدن به آن بوده است، ایده‌آلیست هستند.<sup>۹۴</sup>

بدین ترتیب یکی از مهم‌ترین پایه‌های محوری در این شیوه دین‌پژوهی، یعنی اجتهاد، نمایان شد که امکان همگامی دین با دنیا و مقتضیات زمانی و مکانی آن را فراهم می‌کرد و بر اساس آن، امکان ایجاد گفت‌وگو یا مدرسه فقهی یویا و زنده‌ای میسر می‌شد که به مثابه یک فعل تمدنی فراگیر، امت اسلامی را دست‌کم در آن بخش که نیازمند ارائه حکم دین بودند، یاری و راهنمایی می‌کرد.

از این رو می‌توان گفت که با فاصله گرفتن از خطاهای گذشتگان و تلاش برای جبران کاستی‌های آنان، امکان‌هایی از دست و دام زوال و انحطاط وجود داشت. با این حال، پس از شیخ محمد عبده، عملاً مدرسه عقل‌گرایی و اجتهادی او ادامه نیافت و گفت‌وگو دین‌پژوهانه وی برای حضور در دوره‌ها و مراحل آتی دنبال نشد و مثل بیشتر برهه‌های تاریخی، به تاریخ‌نگاری تلاش‌ها و اندیشه‌های او یا جمع و تدوین آرا، افکار و آثارش بسنده شد.

البته همه تأثیر مستقیم او، افکار و آثارش را بر جریان‌ها و حرکت‌های مختلف بیداری اسلامی در قرن بیستم و حتی پس از آن نیز می‌پذیرند و حتی معتقدند تأثیر وی بسی بیشتر از سیدجمال است، با این حال آنچه بیش از همه این درود و تبریک‌ها اهمیت دارد، پیگیری روش و رویکرد او و تلاش برای تکمیل کاستی‌ها و تصحیح ناراستی‌های او است؛ اما دریغ از وجود چنین کاری. زیرا پس از وی، شاگرد وفادار و همراه لحظه‌های مختلف حیاتش، محمد رشید رضا، به دلایل مختلف، به روش سلفی و گذشته‌گرایانه‌ای رو آورد که استادش آن را به شدت نقد و نکوهش می‌کرد و مبنای کارش را دست‌کم از یک سو برگذار از مقالات و مقولات آن‌ها نهاده بود؛ زیرا محدودنگری، اخباری‌گری و توقف آن‌ها در محدوده ظاهر نصوص و ... را به عنوان آفات دینداری در جهان جدید قلمداد می‌کرد.

از سوی دیگر عقلی‌اندیشی و عقل‌گرایی مشخص این نحوه دین‌پژوهی، پس از خود عبده، راه افراط و کجروی را در پیش گرفت و تا حد انحراف از مسیر نیز پیش رفت. این شاخه نیز با نقد تقلید و پیروی کورکورانه از گذشتگان عملاً راهی را در پیش گرفت که به گسست و جدایی کامل از گذشته انجامید. درست است که گذشته قابل نقد بود و دلایل کافی برای این کار وجود داشت، اما در کمتر موردی بهای نقد گذشته تعیین شده است.

## پیامدهای نامطلوب دین‌پژوهی احیاگرانه

### الف. عقل‌گرایی افراطی در دین

تا این عهد، وفاداری به گذشتگان را به حساب علاقه به تداوم فرهنگی می‌گذاشتند؛ ولی نواندیشان (تجددخواهان) آن را آشکارا علامت رکود ذهنی می‌شمردند... یکی از وظایف میرم تجددخواهان اسلامی، از بین بردن چیزهایی بود که مبانی کلامی (الاهیاتی) و شرعی این رکود - و در نتیجه، زبونی، ترک و تسلیم مسلمانان - می‌انگاشتند. برای این کار ناگزیر بودند مبارزه‌ای دوگانه در پیش بگیرند: از یک‌سو می‌بایست همه آرا و عقاید مترقی اسلام را بیرون بکشند تا ثابت کنند که اسلام در گوهر خویش، دین آزادی و حامل عدالت و بهروزی است و از سوی دیگر، رفتارها، ارزش‌ها و شیوه‌های فکری مسلمانان را در معرض ارزیابی مجدد عمیقی قرار دهند که نتیجه‌اش همان برچسب زدن به کل تاریخ اسلام، جز دوره خلفای راشدین (۱۱ - ۴۰ هـ. ق.)، به‌عنوان دور شدن از تعالیم قرآن و پیامبر بود.<sup>۹۵</sup>

از بارزترین نتایج این نحوه نگرش به قدما، عدول کلی (نه به طور کامل) از شیوه‌های تفسیری آنان از نصوص دینی به‌ویژه قرآن بود و این امری مهم است؛ زیرا پیشروان تجدد در جهان اهل سنت پی برده بودند که پیش از رها کردن افکار مسلمان از قید تقلید و خرافات و راه بردن معارف اسلامی در جهت اصلاح حال ایشان، باید شیوه پیشینیان را در تفسیر قرآن کنار گذاشت و قرآن را با روشی مطابق با عقل و منطق امروزی دوباره تفسیر کرد تا بدین‌گونه نه تنها بر مقاومت مرتجعان که گاه در پناه تفسیر سطحی قرآن، نظام موجود اجتماعی و قالب‌های کهن فکری را توجیه می‌کنند - چیره شوند، بلکه به دشمنان اسلام و نیز غریزدگان ایمان باخته نشان دهند که قرآن از هر عیبی پاک است و پیشرفت‌های علمی زمان، به اعتبار هیچ یک از احکام آن زیان نمی‌رساند و درحقیقت مؤید آن‌ها است.<sup>۹۶</sup>

با این حال مسئله تفسیر قرآن به روش جدید و دور افکندن تفاسیر و رویکردهای تفسیری گذشته، فقط بار تفسیری نبود؛ بلکه چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، برچسب زدن به تاریخ فکر اسلامی و تلاش مصرانه بر این امر بود که قرآن نه تنها نظام‌های اجتماعی، قانونی، حقوقی و... جدید را تأیید می‌کند، بلکه اساساً برای سامان دادن به این‌گونه حوزة‌ها نازل شده است؛ از این‌رو ارزش‌های وحیانی و فراتر از این‌جا و اکنون قرآن، صرفاً در تأسیس و احداث



نهادهای مدنی جدید به کار رفت و حتی این اعتقاد پدید آمد که مقصود اصلی قرآن، بیان معجزات انبیا و امور مابعدالطبیعه یا تشویق مسلمانان به اعراض از زندگی واقعی نیست؛ بلکه برعکس، فراهم آوردن موجبات سعادت مادی و معنوی انسان است؛ به همین سبب اسلام در حقیقت خود، به نظر این گروه، جنبشی برای اصلاح نظام اجتماعی است.<sup>۹۷</sup>

در حالی که اگر این امر و فقط این سنله حقیقت اسلام باشد، از این رو اهداف اخروی و متعلقات آن نظیر: ثواب، عقاب، بهشت، جهنم، محاسبه اعمال و ... را به کناری می‌نهد یا دست‌کم آن‌ها را تا حد حذف، کم‌رنگ و بی‌اعتبار می‌سازد و از آن‌جا که از لحاظ صوری، امکان حذف الفاظ قرآن در این باره وجود ندارد، ناگزیر باید آن‌ها را بر مجاز یا آن‌چه امروز به نام «سمبولیسم» و زبان اشاره باب شده است، حمل کنیم که در این صورت ما را به حد حذف مسلمات قطعی دین و مخالفت با وحی صریح الاهی می‌کشاند.

در این جا به عنوان نمونه از پاره‌ای تفسیرهای قرآنی که به این صورت عمل کرده‌اند، آبیاتی نقل می‌شود. قرآن می‌فرماید:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنُكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ<sup>۹۸</sup>

«ابوالکلام آزاد» در باره این آیه می‌گوید:

معنای این آیه آن است که مسلمانان باید در این جهان، راه وسط را در پیش بگیرند و گواه مردمان باشند. حال آن‌که به گمان او، برخی از مفسران این آیه را بیهوده، دشوار و پیچیده گردانده و در این باره مناقشه کرده‌اند که آیا مسلمانان باید در این جهان گواه مردمان باشند یا در جهان دیگر. به عقیده او خدمت اصلاحی بزرگ اسلام، مربوط به این جهان بوده است؛ ولی مفسران، غافل از این حقیقت، همه امور را به آخرت حواله داده‌اند.<sup>۹۹</sup>

«غلام احمد پرویز»، متفکر معاصر پاکستانی و نویسنده معارف القرآن، بهشت و دوزخ مسلمانان را در همین جهان می‌داند. به گفته وی هر اجتماعی که بر پایه تعالیم قرآن استوار باشد، مایه شادی و آسودگی افراد می‌شود و مقصود از بهشت، این‌گونه زندگی است. بر عکس جامعه‌ای که اساس آن ناقض قوانین الاهی باشد، نتیجه‌ای جز اندوه و پریشان‌حالی ندارد و دوزخ همین است.<sup>۱۰۰</sup>

از جمله تفسیرهایی که در این سنخ قرار می‌گیرد، مربوط به این دو آیه است که خداوند می‌فرماید:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ ۱۰۱

و چون از شما پیمان محکم گرفتیم و [کوه] طور را بر فراز شما افراشتیم.

وَإِذْ نَفَخْنَا الْجِبِلَّ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ ۱۰۲

و [باد کن] هنگامی را که کوه [طور] را بر فرازشان سایبان آسا برافراشتیم و چنان پنداشتند که [کوه] بر سرشان فرو خواهد افتاد ...

یکی از این گونه مفسران می گوید:

معنای این دو آیه این نیست که خداوند واقعاً کوه را از زمین برکند و بر فراز سر بنی اسرائیل نگه داشت؛ بلکه مقصود تنها تشبیه حال آن قوم به خطای دید کسی است که هنگام عبور از پای کوه چنین می پندارد که برون آمدگی های بالای کوه، انگار می خواهد بر سرش فرود آید. ۱۰۲

یکی دیگر از این مفسران درباره این آیه که می فرماید:

وَإِذْ رَفَعْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ ۱۰۳

و درحقیقت، آسمان دنیا را با چراغ هایی زینت دادیم و آن را مایه طرد شیاطین گردانیدیم ...

رجم را که به معنای سنگسار کردن و راندن است، به معنای مجازی آن، یعنی پیشگویی دانسته و معنای کلی آیه را اخطار به پیشگویان گرفته است؛ زیرا به عقیده او، برخی از ستاره شناسان فریبکار مدعی قدرت پیش بینی آینده از راه ستارگان (که واژه مصابیح در آیه بر آن ها دلالت دارد) هستند ... و با حدس ها و پنداری های خود مردم را می فریبند. ۱۰۵

برخی دیگر از مفسران، واژه جن را در قرآن، نه به معنای موجودی افسانه ای، بلکه به معنای میکروب ۱۰۶ و برخی دیگر آن را گاه به معنای بیگانگان یا دشمنان پیامبر اسلام ۱۰۷ گرفته اند.

به نظر می آید همین مقدار برای درک روش و رویکرد تفسیری نوگرایان و اصلاح طلبانی که قصد رهایی از دام تقلید از مفسران کهنه و قدیمی را داشتند و به خاطر رهایی از این چاله به چاه تاویل و تفسیر ناروای کلام الاهی افتادند، کافی باشد. البته انتظار نمی رود که یک غیر معصوم قدرت احاطه کامل و بی نقص ر کلام خداوند را داشته باشد و اگر گاه در جایی توفیقی حاصل می شود، این سعادت است که حصول آن منوط به زور بازو نیست.

عقل گرایی و تلاش برای فتح مجدد باب اجتهاد، از جمله لوازم اصلاح و احیای راستین و فرو گذاشتن بار سنگین تقلید و پذیرش مسئولیت اقوال گذشتگان و ... زمینه مناسبی برای

حرکت در این مسیر است؛ اما هرگز نمی‌توان به بهانه اجتهاد و دوری از تقلید، خطای گرانبارتری مرتکب شد که اصل مسئله، یعنی محوری‌ترین دستمایه مقدس (قرآن مجید) را در معرض تحریف و نابودی حقیقی قرار دهد.

علاوه بر این، کنار نهادن میراث تفسیری، فقهی یا حتی دستاوردهای ائمه دین در طول تاریخ در زمینه‌های مختلف، هرگز به معنای رویکرد نوگرایانه یا بهره‌مندی از ثمرات نوگرایی و اصلاح و احیا نیست. بارها ثابت شده است که گذشته، چراغی فرا راه آینده است؛ اما اگر حاکمیت اندیشه عقل‌گرایی و تلاش برای تفسیر عقلانی همه امور نقلی و به ویژه منقولات دینی تا حدی پیش رود که برای هماهنگی با قاعده بشر ساخته تفسیر و تأویل همه امور به وسیله ارزش‌های عقلی، ناچار شویم مقدسات و امور قطعی و مسلم را بر پایه حالات گذرا و خطاپذیر عقلی تفسیر کنیم، در مرحله نخست هرگز طرحی نو به شمار نمی‌آید. دیگر آن‌که، نمی‌توان به یقینی و صادق بودن همیشگی آن ایمان داشت؛ زیرا اندیشه تأویل‌نصوص و منقولات به وسیله عقل، دست‌کم در تمدن اسلامی سابقه‌ای تا حد دوران معتزله و حتی پیش از آنان دارد و تجربه فلسفی و کلامی این تمدن نیز ثابت کرده است که همواره در همه تأویلات و تفسیرات عقلانی، حق مسلم با عقل نبوده است.

معتزله نیز این کار را انجام دادند و حتی کار به جایی رسید که به نفی سنت پیغمبر اسلام (ص) و بسیاری از احادیثی انجامید که با سیستم عقلی آنان سازگار نمی‌آمد؛<sup>۱۰۸</sup> ولی غیر از بامداد اندکی که خورشید اقبالشان خوش درخشید، دیری نیاید که آفتاب عمرشان از نیمه ظهر گذشت و در غروب و تاریکی شب محو گردید.

### ب. اوج‌گیری مجدد جریان غرب‌گرایی

حرکت روشنگری که از همان سرآغاز پیدایش احیای اسلامی، به مثابه یکی از دو حرکت تصحیحی، برای بازگرداندن حیات دوباره به جهان اسلام و رویارویی با انحطاط درونی و استعمار برونی قد علم کرده بود، بر اثر گسترش اندیشه‌های لیبرالیستی، اومانستی و از همه مهم‌تر تحولات کلان سیاسی در سطح جهان و پدید آمدن اندیشه جهانی شدن<sup>۱۰۹</sup> و ... به صورت رسمی و صریح، با طرح آرای سکولاریستی و دفاع از آن به‌عنوان یک ضرورت تاریخی و تمدنی<sup>۱۱۰</sup> اعلام شد که اسلام در جوهر خود یک دین سکولاریستی است<sup>۱۱۱</sup> و به

این وسیله زمینه ظهور تفاسیر و تأویلات گوناگون از دین، شریعت اسلامی، بایدها و نبایدها، قرآن و بنیادهایش، شیوه تعامل با غرب، روش رویارویی با مبانی دینی ... فراهم شد و در این میان مسلمانان به صورت چشمگیر حالت تبیین و توضیح اشتباهات تفسیری این افراد و تا حدی ابداع و تولید نظریه‌های گوناگون و نقد رویکردهای غیراسلامی را به خود گرفتند.

روشنفکران و مفسران جدید آن، با حسن نیت یا هر قصد و هدف دیگری که دارند، عملاً می‌کوشند اسلام را از درون تخلیه کنند و به جای آن، افکار و مقولات جدید و بیشتر غیردینی را در ذهن پیروان آن بنشانند و با عناوین نوگرایی دینی، ضرورت نواندیشی، بازخوانی، بازنگری، بازاندیشی، روشنگری و الفاظ و عبارات مطمئنی نظیر اینها، عملاً سکولاریسم را اسلامی می‌دانند و اسلام را براساس مبانی منطقی‌ای تفسیر و تأویل می‌کنند که از خود غریبان آموخته‌اند.

البته چنان‌که درباره مفسرانی که قرآن را با خیال و اندیشه‌های ماورایی خود تأویل می‌کردند، توضیح داده شد، قصد تکفیر و تفسیق کسی در میان نیست. فقط می‌کوشیم تلاشی را بیان کنیم که بر اثر خلأ وجود یک روش مصلحانه حقیقی و نظریه یا رأی مسلطی که بتواند توانمندی‌های واقعی و عینی اسلام را نمایان سازد، حاکمیت اندیشه‌های پوزیتیویستی و عقلانیت اروپایی و به دنبال آنها، راهکارهای هرمنوتیکی، لیبرالیستی و امثال اینها چه بلایی بر سر نصوص دینی و سرنوشت دین و دنیای مسلمانان آورده است؛ تا جایی که یکی ادعا می‌کند که ما باید به «ولتر» (۱۹۶۴ - ۱۷۷۸ م) و تصور طبیعی او از دین و اخلاق ملحق شویم؛ زیرا دین حقیقی، همان دین طبیعی است... چاره‌ای جز تأویل جدیدی که تاریخی بودن نصوص بنیادین را نمایان سازد و قرائت تاریخی - یعنی روشنگری - را در جای قرائت خودشیفتگانه این متون قرار دهد، وجود ندارد.<sup>۱۱۲</sup>

و قرائت روشنگرانه مورد نظر آن است که یکی از داعیان روشنگری غربی گفته بود:

در ایدئولوژی روشنگری، انسان چاره‌ای جز سر فرود آوردن در برابر عقلش ندارد ... روشنگری‌ای که میان دو دوره از روح بشری، یک گسست معرفتی ایجاد کرد: عصر خلاصه‌الاهیاتی قدیس توما آکوئینی و عصر دایره‌المعارف فلاسفه روشنگری ... امید به مملکت خداوند کوچ کرد تا جا را برای پیشروی عصر عقل و سیطره آن خالی کند ... و نظام نعمت الاهی در برابر نظام طبیعت محو و متلاشی

می‌شود ... و حکم خداوند در برابر حکم آگاهی بشری سر فرود می‌آورد که با نام آزادی هر حکمی را صادر می‌کند.<sup>۱۱۳</sup>

شرقیان مسلمان نیز این راه را ادامه دادند و به جدا کردن زمین از آسمان، دین از دنیا و جایگزین کردن انسان به جای خدا همت گماشتند!  
«علی عبدالرزاق» گفته بود:

میان سیاست و دین چه فاصله‌ها که نیست.<sup>۱۱۴</sup>

«طه حسین» هم در همنوایی و همراهی او ندا در داد:

سیاست یک چیز، و دین چیزی دیگر است. ... وحدت دین و وحدت زبان، نه شایسته پایه قرار گرفتن وحدت سیاسی هستند و نه قوام تکوین سرزمین.<sup>۱۱۵</sup>

همچنین گفته بود:

عقل شرعی مانند عقل اروپایی به سه عنصر بازمی‌گردد: تمدن یونان و ادبیات و فلسفه و هنر آن، تمدن روم و سیاست و حقوق آن، مسیحیت و خیرخواهی و تشویق به نیکی آن و همچنان که انجیل حال و هوای یونانی عقل اروپایی را تغییر نداد، قرآن نیز رنگ و بوی یونانی عقل شرقی را دگرگون نساخت؛ چراکه قرآن فقط به عنوان متمم و تصدیق کننده محتوای انجیل آمد<sup>۱۱۶</sup> ... و تمدن عربی [به جای اسلامی] و تمدن فرانسوی بر یک پایه واحد قرار دارند که در نهایت امر همان تمدن یونانی - لاتینی است.<sup>۱۱۷</sup>

به نظر می‌آید با این حرف‌ها هیچ جایی برای تأویل و توجیه و حتی تفسیر عملکرد روشنگران باقی نمی‌ماند؛ همچنین می‌توان رفتار آنها را به عنوان یک «شخصیت» خاص و مشخص پیش‌بینی کرد و نحوه عملکرد آنان در وادی دین و مقدسات را دست‌کم تخمین زد و نیازی به لیست کردن گفته‌های «نصر حامد ابوزید»، «محمد ارکون» و دیگرانی از این قبیل نمی‌بینم.

ج. بنیادگرایی

شکی نیست که طغیان این شیوه تفکر و تجاوز آن از محدوده‌های مألوف و متعارف، یکی از اساسی‌ترین عوامل پیدایش یا دست‌کم رشد سریع و برق‌آسای حرکت دوم، یعنی بنیادگرایی<sup>۱۱۸</sup> است که به عنوان وفاداری به سنن دینی و سیره سلف صالح، راه بازگشت به

گذشته‌های دور و آرام را در پیش گرفت. قصد تعمق در جوانب و جلوه‌های متعدد این شیوه تفکر را ندارم. با این حال با هر تفسیر، تأویل و حتی توجهی که در این باره داشته باشیم، بنیادگرایی، آن‌چنان که در حال حاضر وجود دارد، فرزند انکارناپذیر اصلاحات ناتمام و احیای ناقص و از سوی دیگر واکنشی در برابر حرکت افراطی سکولاریسم و بینش‌های انسان‌مدارانه و لیبرالیستی است؛ از این رو بحث درباره رویکردها و مقولات بنیادگرایی نیز مانند حرکت روشنگری افراطی، الزامی و ضروری است؛ زیرا خطر آن برای احیا و اصلاحات اصیل اسلامی کمتر از آن نیست.

با آن‌که عده‌ای می‌کوشند حرکت بنیادگرایی را بر خلاف تصور حاکم، حرکتی رو به جلو و آگاه از مسیر حرکت علم و دانایی معرفی کنند، نمی‌توان آفات خشک‌اندیشی، جزمیت، توقف در حد اجتهادات مبتنی بر اصول خود (اگر نگوئیم در حد ظاهر نصوص) و ... را نادیده گرفت یا تمایل حتمی آن به جنگ و پرخاش و ایجاد ناامنی و آشوب را کم‌انگاشت و واضح است که همه اینها، راه را بر انجام فعالیت‌های دقیق فکری و اجتهاد آزاد و سازنده می‌بندد و بیش از هر کس و هر چیز دیگر به خود حرکت اسلامی ضربه می‌زند؛ زیرا به صورت خیلی ساده و طبیعی، بستر انحطاط و پیروی و نیز حضور بیشتر استعمار پیدا و پنهان را - که هر دو از عوامل و زمینه‌های اصلی ظهور احیا و اصلاحات بودند - فراهم می‌کنند. با این تفاوت که این بار، برخلاف دفعه قبل، امکان اجتهاد مصلحانه یا تفکرات و رویکردهای احیاگرانه نیز از دست می‌رود؛ زیرا اعتقاد به در اختیار داشتن «تمام حقیقت»، برای هیچ کس سهمی نمی‌گذارد و به این صورت، همه در جبهه طاغوت، جاهلیت، دارالکفر، نفاق و ... قرار می‌گیرند؛ در نتیجه به سادگی می‌توان جز تعداد کمی از هواداران این راه و روش را با چوب پشت کردن به دین، غرب‌گرا شدن و ... راند یا کشت و از میان برداشت.

ضرورت احیای اسلام، امری گریزناپذیر است و ضرورت دست برداشتن از این‌گونه خودشیفتگی‌ها، مقدمه ضرورت قبلی است؛ از این رو برای جلوگیری هرچه بیشتر از پیشروی موج اصلی انهدام دستاوردهای اصلاحی و احیایی اسلامی، باید میان اهوا و مطالبات گروهی و اسلام و سرنوشتش، دست به انتخاب زد. مجال زیادی هم برای فکر و اندیشه نیست. مثل همیشه تکالیف، بیش از وقت و زمان است. هر نفسی که فرو می‌رود، ممکن است برنیاید. پس موج دوم احیای اسلامی نیازمند تکاپوی نستوهانه در جبهه «دوستان نادان» و «دشمنان ظاهراً

آگاه ولی کج فهم و گستاخ است؛ زیرا هر دو بیش از هم افراطی و جزمی هستند و این، بلای خانمانسوز دین‌پزوهی است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. نظیر عبارت «تجدید تجربه اعتزال»، که در این اواخر در جهان اسلام با عبارات مختلف دیگری مانند «المعتزله الجدد» و ... از زبان و قلم برخی صاحب‌نظران بیان شد.

۲. خاتمی، محمد: «پدیدارشناسی دین»، ص ۲۴، ج اول، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی، تهران، ۱۳۸۲.

۳. در این باره رک: همان، ص ۲۵ - ۲۶.

۴. به عنوان نمونه، رک:

فراستخواه، مقصود: «تعریف مجدد دین»، ج اول، نشر تفکر، تهران، ۱۳۷۳.

۵. ابن فارس: «مقایس اللغة» ج ۲، ص ۳۱۹.

۶. درباره این معنای، رک:

لسان‌العرب، ج ۱۷، ص ۲۴ - ۳۰؛ أساس البلاغه، ج ۱، ص ۲۹۱ و ...

۷. در باره این دو معنا در قرآن رک: غافر/ ۶۴ - ۶۵؛ زمر/ ۲ - ۳، ۱۱ - ۱۲، ۱۴ - ۱۵ و ۱۷. در تمام این آیات، واژه دین به معنای سلفه برتر، اعتقاد به وجود او و پذیرش بندگی او است.

۸. در باره این معنا در قرآن رک: یونس/ ۱۰۴ - ۱۰۵؛ یوسف/ ۴۰ و ۷۶؛ روم/ ۲۶ و ۲۸ - ۳۰؛ نور/ ۲؛ توبه/ ۳۶؛ انعام/ ۱۳۷؛ شوری/ ۲۱. منظور از واژه دین در تمام این آیات، قانون، حدود، شریعت، روش و نظام فکری و عملی‌ای است که انسان به آن مقید می‌شود که اگر یکی از قوانین یا نظام‌های الهی باشد، بدون شک فرد در دایره دین الهی است؛ در غیر این صورت پیرو دین خاصی است که به چارچوب آن مقید شده است که انواع متعددی دارد.

۹. در باره این معنا در قرآن رک: ذاریات/ ۵ - ۶؛ ماعون/ ۱ - ۳؛ انفطار/ ۱۷ - ۱۹. در تمام این آیات واژه دین به معنای محاسبه و داوری و مکافات به کار رفته است.

۱۰. نقل و اقتباس از:

أبوالأعلى المودودی: «المصطلحات الأربعة فی القرآن»، ص ۱۰۰ - ۱۱۵ با دخل و تصرف، الطبعة الثانية فی ایران،

۱۳۷۲ هـ. ش

- ۱۱ . محمد عماره: «معركه المصطلحات بين الغرب و الإسلام»، ص ۷۰. الطبعه الأولى. نهضة مصر للطباعة و النشر، ۱۹۹۷.
- ۱۲ . نظير همان عبارتی که درباره تجدید تجربه اعتزال بیان شد.
- ۱۳ . حجت الاسلام ابی حامد الغزالی: «المنفذ من الضلال و الموصل الی ذی العزه و الجلال»، قدم له و علق علیه و شرحه، الدكتور علی بوملحم، ص ۲۵ الطبعه الاولى، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۳.
- ۱۴ . فارابی، ابونصر: «احصاء العلوم»، ص ۷۱. مطبع السعاده.
- ۱۵ . ابن خلدون، عبدالرحمان: «مقدمه». ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۹۳۲ - ۹۳۳. ج چهارم، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، تهران، ۱۳۵۹.
- ۱۶ . تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر: «شرح عقائد النسفی»، ج ۱، ص ۱۲، مصر ۱۳۱۹ هـ.
- ۱۷ . ابیجی، قاضی عضدالدین: «شرح الموافف فی العالم»، شرح میر سید شریف جرجانی، ج ۱، ص ۳۴ - ۳۵ با حاشیه حسن چلبی و عبدالکریم سیالکوتی، مصر ۱۳۲۵ هـ.
- ۱۸ . تهانوی، علامه محمد علی: «موسوع کشف اصطلاحات الفنون و العلوم»، تقدیم و اشراف و مراجعه، دکتر رفیق العجم، ج ۱، ص ۲۹، بیروت.
- ۱۹ . وجدتی، محمد فرید: «دایره المعارف القرن العشرين»، ج ۸، ص ۱۷۳، چاپ بنیاد دایره المعارف القرن العشرين.
- ۲۰ . برای اطلاع بیشتر از توضیحات و تعریفات علم کلام، رک: دهخدا، علی اکبر: «لغت نامه دهخدا، ذیل ماده کلام، مصاحب، غلامحسین: «دایره المعارف فارسی»، ج ۲، بخش اول، ص ۲۲۴۰. محمد شفیق غربال: «الموسوع العربی المیسر»، ص ۱۴۶۸، دارالشعب و مؤسس فرانکلین، مشکور، محمد جواد: «سیر کلام در فرق اسلام»، ص ۳-۱، چاپ اول، انتشارات شرق، تهران، ۱۳۶۸. سجادی، سید جعفر: «فرهنگ علوم عقلی»، ص ۴۹۰، چاپ اول، کتابخانه ابن سینا، تهران، ۱۳۴۱ هـ الفاخوری، حنا و الجر، خلیل: «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۱۴۱، چاپ سوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷ و ...
- ۲۱ . ۱۱۵ رک: بقره / ۱۸۹، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، مائد/ ۴، اعراف/ ۱۸۷، اسراء/ ۸۵، کهف / ۸۳؛ طه/ ۱۰۵، نازعات/ ۴۲، نحل/ ۴۳ و انبیا/ ۷.
- ۲۲ . نحل/ ۴۳.
- ۲۳ . حشر/ ۷.
- ۲۴ . صبحی، دکتر احمد محمود: «فی علم الکلام»، ج ۱، ص ۱۱۴، الطبعه الخامسه دارالنهضة العربی، بیروت -



لبنان، ۱۹۸۵ م.

۲۵. علی مصطفی الغرابی: «تاریخ الفرق الاسلامی و نشأه علم الکلام عند المسلمین»، ص ۴۸. الطبع الأولى، مصر، ۱۹۴۸ م.

۲۶. الفاخوری، حنا و الجری، خلیل: «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ترجمه عبدالمحمد آیتی، همان، ص ۱۱۵، چاپ سوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران - ایران ۱۳۶۷.

۲۷. همان، با اندکی تصرف.

۲۸. شوری / ۱۱.

۲۹. احمد امین: «ضحی الاسلام»، ص ۲۴.

۳۰. دکتر احمد محمود صبحی: همان، ص ۱۲۵ - ۱۲۶، با اندکی تغییر.

۳۱. نساء / ۱۲۵.

۳۲. دکتر احمد محمود صبحی: همان، ص ۱۲۶.

۳۳. ناس / ۴.

۳۴. دکتر احمد محمود صبحی: همان.

۳۵. مائده / ۶۴.

۳۶. دکتر احمد محمود صبحی: همان؛ احمد امین: همان، ص ۲۴ - ۲۵.

۳۷. همان.

۳۸. فتح / ۱۰.

۳۹. آل عمران / ۷۵.

۴۰. یس / ۷۱.

۴۱. طه / ۵.

۴۲. دکتر احمد محمود صبحی: همان، ص ۱۲۷.

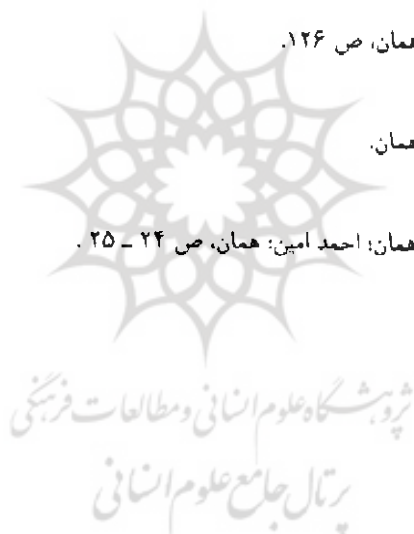
۴۳. همان.

۴۴. احمد امین: همان، ص ۲۵.

۴۵. ابن خلدون: همان، ج ۱، ص ۲۳۵. به نقل از دکتر احمد محمود صبحی: همان، ص ۱۲۸.

۴۶. دکتر احمد محمود صبحی: همان، ص ۱۲۹.

۴۷. بقره / ۳۰.



- ٤٨ . احمد امين: همان.
- ٤٩ . هود / ١.
- ٥٠ . احمد امين: همان، صص ٣٥ - ٣٦.
- ٥١ . توبه / ٦.
- ٥٢ . احمد امين: همان، ص ٣٦.
- ٥٣ . قدر / ١.
- ٥٤ . احمد امين: همان.
- ٥٥ . انبياء / ٢.
- ٥٦ . شعراء / ٥.
- ٥٧ . دكتور احمد محمود صبحي: همان، ص ١٣٢.
- ٥٨ . هود / ٦.
- ٥٩ . دكتور احمد محمود صبحي: همان.
- ٦٠ . بقره / ١٠٦.
- ٦١ . همان.
- ٦٢ . شوري / ٥١.
- ٦٣ . احمد امين: همان، ص ٦٨.
- ٦٤ . الدكتور عبدالستار عز الدين الراوي: «نوره العقل دراسه فلسفيه في فكر معتزله بغداد»، ص ١٥، ط ٢، دارالشئون الثقافيه العامه، العراق ١٩٨٦م؛ الدكتور عرفان عبدالحميد فناج: الفلسفه في الاسلام دراسه و نقد، ص ١٠٥.
- ٦٥ . فاضى عبدالجبار: «شرح الاصول الخمسه»، صص ٨٧ - ٨٨.
- ٦٦ . زهدى حسن جارالله: «المعتزله»، ص ٤٨، مطبعه مصر، القايره ١٩٤٧.
- ٦٧ . ابن تيميه: «در تعارض العقل و النقل»، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ج ٧، ص ١٥٤، ط ١، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلاميه، السعوديه، ١٩٨١م.
- ٦٨ . همان.
- ٦٩ . قطب، محمد: «قضيه التنوير في العالم الاسلامي»، ص ٥، الطبعه الأولى، دارالشروق، القايره، ١٩٩٩م.
- ٧٠ . اقتباس و تلخيص از محمد قطب: «واقعتنا المعاصر»، ص ١٠٥ - ١٤٩، الطبعه الأولى، دارالشروق، القايره، ١٩٩٧م.

۷۱. قطب، محمد: همان، ص ۵.

۷۲. در این باره به عنوان نمونه رک:

محمد عبده و رشید رضا: مجله «المنار»، ج ۵، سلسله مقالات، الإسلام و النصرانیة مع العلم و المدنیة، ۱۹۰۲ م.  
امیر شکیب ارسلان، لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غیرهم، القاہرہ، ۱۹۳۹ م.

فرید وجدی: «تطبیق الدیانة الإسلامیة علی النوامیس المدنیة»، القاہرہ، ۱۸۹۸ م.

۷۳. اقتباس از: آ. مراد، حامد الگار، ن. برک، عزیز احمد: «نهضت بیدادگری در جهان اسلام»، ترجمه سیدمهدی جعفری، ص ۳۸ - ۳۹، چاپ اول، ۱۳۶۲، شرکت سهامی انتشار.

۷۴. برای توضیح بیشتر در این باره رک:

سیداحمد، موقفی: «جنبش‌های اسلامی معاصر»، ص ۹۴ - ۹۵، چاپ اول، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۴.

۷۵. محمدرشید رضا: همان، شماره ۳۰، ص ۲۴۴، ۱۹۰۰ م.

۷۶. شرابی، هشام: «روشنفکران عرب و غرب»، ترجمه عبدالرحمان عالم، ص ۳۴، چاپ دوم، دفتر مطالعات

سیاسی و بین‌المللی، تهران، ۱۳۶۹.

۷۷. اقتباس از همان.

۷۸. خدوری، مجید، همان، ص ۶۷.

۷۹. محمدرشید رضا، همان، ج ۹، ص ۵۹۷ - ۵۹۸، سال ۱۹۰۶ م.

۸۰. شرابی، هشام، همان، ص ۲۹.

۸۱. عبده، محمد: «تفسیر سوره العصر»، ص ۵۲ - ۵۳، مطبعه المنار، القاہرہ، ۱۹۰۳ م.

۸۲. از جمله رک: محمد رشید رضا، «تاریخ الأستاز الإمام»، ج ۱، ص ۴۹۶، مطبعه المنار، القاہرہ، ۱۳۲۴ هـ.

۸۳. الأستاز الإمام: «حاشیہ علی شرح الدوائی للعقائد المضدیة»، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، القسم الأول، ص

۲۰۵، عیسی البابی الحلبي، القاہرہ، ۱۹۵۸ م.

۸۴. محمد صالح محمد السید: «اعاده بناء علم التوحید عند الأستاز الامام محمد عبده»، ص ۱۸ - ۲۲.

۸۵. همان.

۸۶. زکی نجیب محمود: «رؤیاهاسلامیة»، ص ۱۵۶، الطبعة الأولى، دارالشروق، القاہرہ، ۱۹۸۷ م.

۸۷. محمد رشید رضا: همان، ص ۱۱-۱۲، الشیخ مصطفى عبدالرزاق، محمد عبده، ص ۷۶، دارالمعارف للطباعة و

النشر، القاہرہ، بی تا.

۸۸. محمد عبده: «الأعمال الكاملة»، تحقیق و تقدیم الدكتور محمد عماره، ج ۳، ص ۳۷۴، الطبعة الأولى،

دارالشروق، ۱۹۹۳ م.

۸۹. همان، ص ۳۷۴ - ۳۷۵.

۹۰. اقتباس از: هشام شرایب: همان، ص ۴۲-۴۵.

۹۱. اقتباس از: دکتور محمد صالح محمد السید، همان، صفحات مختلف.

92. Pragmatist.

93. Idealist.

۹۴. مجتهدی، کریم: «سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید»، ص ۱۸، چاپ اول، نشر تاریخ ایران، تهران.

۱۳۶۳. مؤلف درباره سید جمال، به این نحوه انتساب او به دو نحله مذکور داوری کرده است.

۹۵. عنایت، حمید: «اندیشه سیاسی در اسلام معاصر»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۳۷، چاپ سوم.

انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.

۹۶. همان: «گفتار درباره دین و جامعه»، ص ۲۴-۲۵، چاپ دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۹.

۹۷. همان، ص ۳۹.

۹۸. بقره/۱۴۳.

۹۹. عنایت، حمید، همان، ص ۳۰-۳۱.

۱۰۰. همان، ص ۳۱.

۱۰۱. بقره/۶۳.

۱۰۲. اعراف/۱۷۱.

۱۰۳. عبدالحکیم‌خان: «تفسیر القرآن»، به نقل از:

J.M.S.Baljon, Modern Muslim Koran Interpretation Brill, Leiden, pp 21 22

نیز: عنایت، حمید: همان، صص ۲۷-۲۸، با اندکی تغییر و اصلاح اشتباهات آدرس آیات.

۱۰۴. ملک/۵.

۱۰۵. همان.

H.A.R. Gibb. Modern Tends

۱۰۶. عنایت، حمید، همان به نقل از:

۱۰۷. همان، به نقل از: مولانا محمدعلی: «تفسیر قرآن»، حاشیه شماره ۲۴۱۵، چاپ اب لاهور، پاکستان، ۱۹۵۱ م.

in Islam. University of chicago press, p. 10,1947

۱۰۸. در این باره، به عنوان مثال: رک:

۲۵۶

کتاب نقد / شماره ۴۴



احمد امین: «فجر الإسلام و ضحی الإسلام».

## 109 . Globalization

۱۱۰ . به عنوان مثال ریک:

فؤاد زکریا: «العلمانیة ضروره حضاریه»، ص ۲۷۲-۲۹۴، قضايا فکریه، الكتاب ۸، ۱۹۸۹ م.

۱۱۱ . حنفی حسن و محمدعابد الجابری: «حوارالمشرق و المغرب»، ص ۳۸، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، الدار البيضاء، دار توبقال، بیروت، ۱۹۹۰ م. عبارت فوق از حنفی است.

۱۱۲ . صالح، هاشم: روزنامه «الشرق الاوسط»، چاپ اپ لندن، ۲۰۰۱/۱۲/۱۳ م.

۱۱۳ . همان، مجله «الوحده»، ص ۲۰-۲۱، مراکش، شماره مارس ۱۹۹۳، به نقل از امیل بولا: آزادی، سکولاریزاسیون، انتشارت سیرف، پاریس، ۱۹۸۷ م.

۱۱۴ . عبدالرزاق، علی: «الإسلام و اصول الحکم»، ص ۶۹، الطبعه الأولى، القاہرہ، ۱۹۲۵ م.

۱۱۵ . حسین، طه: «مستقبل الثقافه فی مصر»، ج ۱، ص ۱۶-۱۷، القاہرہ، ۱۹۳۸.

۱۱۶ . همان، صص ۲۱ - ۲۲.

۱۱۷ . همان: «من الشاطيء الآخر»، جمع و ترجمه [از فرانسه] عبدالرشید الصادق المحمودی، ص ۱۹۱ - ۱۹۲، بیروت، ۱۹۹۰.

## 118 . Fundamentalism

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو د مرېزې  
په ټول جامعو علومو د انساني