**چكيده**

**محمد عبده متفكر و مصلح مصرى و شاگرد سيد جمال الدين اسد آبادى بود، و با تفكرى اصلاح گرايانه سعى در دفاع از اسلام با توجه به مقتضيات زمان داشت. او استبداد داخلى و استعمار خارجى را از جمله مهمترين علل عقب ماندگى مسلمانان مى‏دانست. از ديدگاه وى شرع و عقل با هم هماهنگى دارند و مساله ثابت و متغير و پويايى اجتهاد، راه گشاى ملتهاى مسلمان مى‏باشد.**

**عبده بين دين و سياست رابطه‏اى عميق مى‏ديد و در صدد اصلاح خلافت عثمانى بود. از ديدگاه او براساس اصل شورا، شكل حكومت‏به مردم واگذار شده است، و خليفه نبايد در اين گونه مسايل دخالت مستقيم داشته باشد. به دليل وابستگى انديشه سياسى عبده به ديدگاه‏هاى كلامى‏اش، اين مقاله به انديشه كلامى و سياسى وى مى‏پردازد.**

**زندگينامه و آثار عبده**

**شيخ محمد عبده در سال 1266 .ه ق، در خانواده يك كشاورز مصرى متولد شد و در سال 1323 .ه ق، (1905، م) وفات يافت. او ابتدا در طنطا درس خواند و از روش تعليماتى آن زمان دل زده شد. رويداد مهم دوره جوانى عبده ،ورود او به عنوان دانشجو در دانشگاه الازهر به سال 1283 .ه ق، بود. وى دو سال اقامت‏خود را بيهوده يافت و نسبت‏به تعليمات آن مركز علمى انتقاد داشت. عبده به دليل بحران درونى و سرخوردگى از تعلم دست‏به رياضت نفس و عزلت از دنيا زد ،موعظه‏هاى دايى عبده (شيخ درويش) و سيد جمال الدين اسدآبادى او را به زندگى فعال اجتماعى بازگرداند. به‏اين طريق او كم كم از سنت گرايى مذهبى فاصله گرفت و به افكار دانشمندانى همچون «هربرت اسپنسر» ، «گوستاو لوبون‏» ، «لئون تولستوى‏» و «گيزو» نزديك گرديد. عبده با خروج از وضع مدرسى الازهر به افكار عمل گرايانه (2) و انسان مدارانه (3) روى آورد. او نيك آگاه بود كه فلسفه نمى‏تواند هميشه در قالب نظرى و تاملى باقى بماند.**

**عبده در سال 1294 .ه ق، به عنوان استاد الازهر شناخته شد. وى از امتحان اوليه الازهر با رتبه دوم ارزيابى و يكى از اساتيد مشهور آن دانشگاه گرديد.**

**نتيجه انقلاب مردم مصر در سال 1300، اشغال آن كشور توسط انگليس بود. پس از شكست عرابى، محمد عبده نيز متهم به هم‏دستى با انقلابيون گرديد و به مدت سه سال تبعيد شد. او سپس به سيد جمال در پاريس پيوست و هفته نامه العروة الوثقى را منتشر نمود. دوران زندگى اجتماعى و سياسى عبده، همواره با نقش استاد گرانمايه او، سيد جمال، همراه بوده است. عبده سپس به انگلستان و بيروت رفت و در سال 1306 مناصب قضايى مصر را پذيرا شد. دو سال بعد اين متفكر و مصلح دينى به مقام مفتى اعظم مصر ارتقا يافت. در اين دوران است كه او مهمترين آثار فرهنگى و كلامى خويش را به رشته تحرير در آورد. وى به عنوان مفتى اعظم، سه فتواى مشهور داد كه آشكارا تسامح او را نسبت‏به اديان ديگر نشان داد:**

**1 - امكان دريافت‏سود و منافع توسط مسلمانان.**

**2 - حلال بودن اكل ذبيحه غير مسلمانان (مادامى كه مسلمانان در خارج زندگى مى‏كنند).**

**3 - امكان پوشيدن لباسهاى غير سنتى.**

**مهمترين آثار او عبارتند از: شرح نهج البلاغه، رسالة التوحيد(درسهاى كلام در بيروت)، الاسلام و النصرانية مع العلم و المدنية، تفسير المنار، حاشيه بر، شرح دوانى بر «العقائد العضدية‏» ، دروس من القرآن، شرح البصائر النصيرية، شرح مقالات ابى الفضل همدانى و مقتبس السياسة (شرح خطبه مالك اشتر).**

**عبده در طول عمر پر بركت‏خود شاگردان زيادى تربيت كرد. طبق تفسير برخى متفكرين (4) ،قاسم امين ادامه دهنده مكتب اجتماعى عبده، رشيد رضا ادامه دهنده مكتب دينى او، و مصطفى عبدالرزاق ادامه دهنده مكتب فلسفى وى مى‏باشند. قاسم امين هم خود را بر برابرى زنان و مردان و بالابردن كيفيت آموزش ايشان قرارداد. رشيد رضا مفسر مكتب دينى محمد عبده است و صرفا اعتدال آزادى خواهانه استاد را اخذ كرد و روز به روز محافظه كارتر شد.**

**مهمترين مراحل زندگى عبده بطور خلاصه عبارت است از:**

**-تعليمات اوليه.**

**- جذبه صوفيانه و عزلت از اجتماع.**

**- آشنايى با سيد جمال و استفاده از محضر او.**

**- دعوت مسلمانان مصر نسبت‏به نهضت احيا بعد از تبعيد سيد جمال.**

**- سفر به غرب و آشنا شدن با مدرنيسم.**

**- بازگشت‏به مصر و گذار از فعاليتهاى اجتماعى و سياسى به اشتغالات آموزشى و قضايى (5) .**

**مقتضيات و سؤالهاى زمان او**

**به وسيله تئورى بحران (ارتباط انديشه با بحرانهاى زمان) مى‏توان به ترسيم افكار محمد عبده دست زد. (6)**

**عبده در اوايل قرن بيستم دار فانى را وداع گفت. در حقيقت عمر او مطابق با نيمه دوم قرن نوزدهم مى‏باشد (1850-1905). در اين دوران علوم تجربى به سرعت در حال رشد بودند، و جهان غرب گامهاى بزرگى در راه توسعه اقتصادى، سياسى و اجتماعى بر مى‏داشت. رشد تكنولوژى و پيشرفت علوم تجربى اين امكان را به قدرتهاى بزرگ داده بود كه حضورى فعال در كشورهاى جهان سوم، از جمله مصر، داشته باشند.**

**در كنار پيشرفتهاى جهان غرب در علم و تكنولوژى، انديشه‏هاى جديدى در حوزه علوم اجتماعى ارائه مى‏شد كه حتى براى روشنفكران جهان عرب نيز جذاب بود. دوره فعاليت‏سياسى و فرهنگى عبده با اوج دوران مدرنيته، معاصر و هم زمان بود. دنياى مدرن نه تنها سؤالهاى جديدى وارد حوزه انديشه و تفكر جهان سوم (و جهان اسلام) مى‏نمود، بلكه به طريقى، جوابهاى اين سؤالها را نيز تحميل مى‏كرد.**

**از طرف ديگر صعود جهان اول به قله علم و تكنولوژى و انديشه، مصادف با حضيض و زوال تدريجى علم و انديشه در جهان اسلام و جهان عرب بود. دولت عثمانى و نظام خلافت روز به روز، رو به انحطاط مى‏رفت و تعارض تشيع و تسنن (در ايران و عثمانى) نيروى زيادى را تلف مى‏كرد.**

**روشنفكران جهان عرب با مطالعه آثار فلاسفه غرب و با سفر به كشورهاى خارجى دچار تناقضهاى فكرى مى‏شدند. آنها در مقايسه وضع خود با دنياى غرب از خود سؤال مى‏كردند كه چرا جهان مدرن به اوج علم و دانش رسيده و ما در سراشيب سقوط قرار داريم؟ مشكل اساسى در كجاست؟ آيا دين مانع رشد و توسعه است‏يا عامل رشد و توسعه؟ پذيرفتن علوم جديد و انديشه‏هاى مدرن به معناى ترك آراى دينى نيست؟ عالمان نقش مثبت‏يا منفى در اين زمينه داشته‏اند؟ بهترين راه براى رسيدن به شاهراه فلاح و كم كردن فاصله با جهان غرب چيست؟ چگونه مى‏توان به روشنفكران خودى ثابت كرد كه با حفظ دين دارى مى‏توان مظاهرى از تمدن غرب را نيز پذيرفت؟ وظيفه ما كارهاى سياسى و هماهنگى دولتهاى جهان اسلام است‏يا پرداختن به امور زير بنايى و فرهنگى؟**

**پاسخ به اين گونه سؤالهاست كه سيد جمال و عبده و رشيد رضا را بر تارك قله روشنفكرى مى‏نشاند و از طرف ديگر موجب جدايى نسبى آنها در يافتن راه حلها مى‏شود. كسانى كه هم خود را در پاسخ گويى به اين گونه سؤالات نمى‏دانند از وادى روشنفكران دينى خارج مى‏شوند، همان گونه كه هر گونه گرايش خاصى در پاسخ گويى به سؤالات فوق مى‏تواند راه حلى جديد (و خاص) يا پيچيدن نسخه‏اى گرانبها براى كشورهاى جهان اسلام و عرب تلقى گردد. عبده در پاسخ گويى به سؤالات فوق وجود مشابهت و مفارقت‏هاى زيادى با متفكران هم عصر خود دارد. بطور مثال وجه تشابه حركت اصلاحى وى با سيد جمال را بايد در امورى مانند توجيه علمى دين، مقابله با دهريون، نفى استعمار، تاكيد بر وحدت مسلمانها، ريشه‏يابى علل عقب ماندگى ايشان، نفى جبرگرايى و مبارزه با استبداد دينى جستجو نمود. در عين حال، عبده شخصيتى فرهنگى‏تر داشت و اصلاحات گام به گام را بر حركتهاى تندروانه و انقلابى ترجيح مى‏داد. شايد بتوان گفت‏سيد جمال نقطه آغازين حركت‏خود و مسلمانها را مبارزه با استبداد و استعمار و كواكبى مبدا حركت‏خود را مبارزه با استبداد دينى مى‏دانستند، در حالى كه عبده بازسازى فرهنگ مردم و واسازى مجدد آن اولويت مى‏داد.**

**در پاسخ‏گويى به مشكلات زمانه وجه اشتراكى بين سيد جمال، عبده كواكبى و رشيد رضا مى‏توان ذكر نمود. هر يك از چهار انديشمند فوق، به نحوى در تكاپوى اصلاح نظام خلافت‏بودند و مجموعا در مقابل عرفى‏گرائى همچون على عبدالرزاق (1888-1966) قرار مى‏گرفتند. عبدالرزاق با نگارش كتاب الاسلام و اصول الحكم در سال 1925 طرحى نو در الغاى خلافت و نظريه جدايى دين از سياست درانداخت، و سنگ بناى عرفى‏گرايى و سكولاريسم در جهان عرب را به شكل خاصى بنيان گذاشت؟**

**اگر زندگى عبده را به دو دوران تقسيم كنيم، مى‏توان گفت: در دوران اول او سعى مى‏كرد جوابهاى سياسى به سؤالات فوق دهد، هر چند انديشه كلامى و فقهى او نيز در حاشيه امر قرار داشت . عبده در دوران دوم زندگى خود رويكردى فرهنگى (فقهى و كلامى) براى پاسخ به سؤالهاى فوق دارد. او در مجموع سعى كرد نياز انسان به دين و عدم تعارض آن با علم و عقل را اثبات نمايد و در سايه تفكرات دينى، عناصرى از دنياى مدرن را با مذهب تلفيق كند.**

**انديشه كلامى عبده**

**انديشه كلامى عبده را مى‏توان در موارد ذيل تلخيص نمود:**

**1 - انسان‏شناسى**

**انديشه كلامى و فلسفه سياسى انديشمندان در ارتباط مستقيم با انسان‏شناسى آنها مى‏باشد. هابز از طبيعت گرگ صفت انسان و قرارداد اجتماعى به نظريه دولت مطلقه مى‏رسد، در حالى كه لاك با اعتقاد به نيك سرشتى انسان و قرار داد اجتماعى، به دولت محدود و مقيد معتقد مى‏باشد.**

**ميان محمد شريف مى‏گويد:**

**«محمد عبده اين خوش بينى را بر پايه بينشى كلى به انسان مى‏گذارد كه به بينش سقراط و رواقيان قديم، و در روزگار جديد به انديشه‏هاى «روسو» بسيار نزديك است. او معتقد است كه انسان عامدا تباهكار نيست و طبيعتى دارد كه متمايل به خير و عشق به صلح است. او مى‏گويد: چگونه مى‏تواند جز اين باشد، در حالى كه خدا او را طبيعتى داده است كه بر طبيعت جانوران تفوق دارد و نعمت عقل را به وى ارزانى داشته است. پس خدا شر را در ارواح ما فطرى‏تر از خير نساخته است. او همچون رواقيان جهانى مى‏انديشد و معتقد است آدميان على رغم اختلاف كشورها، اديان، زبانها و نژادها، در عقل با هم برابرند. همه انسانها به منزله يك خانواده هستند و بر روى يك زمين زندگى مى‏كنند و با يك نوع اخلاق، روابط و عادات به هم پيوند يافته‏اند. فضايل در همه آدميان مشترك است و مى‏تواند جامعه انسانى را منسجم گرداند. (7)**

**2- نياز انسان به دين**

**عقل مى‏تواند پاره‏اى از مصالح و مفاسد اعتقادى و اخلاقى بالاخص در حوزه مسائل اجتماعى را تشخيص دهد. عقل منبع معرفتى غنيى است، ولى در عين حال انسان را از وحى بى نياز نمى‏كند، چرا كه اولا همه مردم بر اساس قوه عاقله مشى نمى‏نمايند و ثانيا يافتن كليد مفاسد و مصالح احكام در يد قدرت عقل نيست.**

**نياز انسان به پيامبران با توجه به نكات فوق اثبات مى‏شود. حد لازمى كه انبياء به آن پرداخته‏اند، مقدارى است كه غالب انسانها به آن نياز دارند.**

**بطور خلاصه مى‏توان گفت: اولا، درك و فهم ابناء بشر در يك سطح قرار ندارد، و ثانيا عقل به شكل كامل نمى‏تواند حسن و قبح اعمال و افعال را درك نمايد. عقل بشر نمى‏تواند با استغناى از وحى، انسان را به كمال مطلوب برساند. (8)**

**در اين راستا عبده دو استدلال ارائه مى‏كند. ابتدا او به اين نكته اشاره دارد كه بشر از طريق عقل نمى‏تواند جايگاه لذائذ و اعتقاد به مرگ و بقاء روح را در سعادت و شقاوت انسان تبيين نمايد. بنابراين انسان علاوه بر عقل به وحى هم نياز پيدا مى‏كند تا بتواند به سعادت دنيوى و اخروى برسد.**

**عبده در بيان دوم براى اين مطلب مى‏گويد: فرد به جمع نياز دارد. اين نياز يا در محبت‏به همنوعان يا در نظام سلطه متجلى مى‏شود. انسانها از نظر رسيدن به اهداف خود ممكن است هر يك از اين دو روش را به طرق گوناگون استفاده نمايند.**

**با توجه به اميال مختلف بشر مى‏توان گفت اجماعى در تعريف عقلانى عدالت وجود ندارد. لذا براى جلوگيرى از هر گونه نظام سلطه، و براى رسيدن به تعريفى جامع از عدالت مى‏بايست‏به وحى و شرع رجوع نمود. (9)**

**بنابراين مى‏توان گفت اين دين است كه تعريف كاملى از عدالت در راستاى تحديد نظام سلطه و منفعت‏طلبى و تعريف سعادت و شقاوت دنيوى و اخروى ارائه مى‏نمايد. قواعد عادلانه، وظائف اخلاقى و تكاليف اجتماعى بدون ايمان دينى ضمانت اجرا ندارد.**

**لازمه ادعاى فوق اين نيست كه دين نسبت‏به كليه مسائل و امور اجتماعى داراى جوابى خاص باشد، بلكه ممكن است‏شارع مقدس برخى از پاسخها را به دليل عقل و سيره عقلا وانهاده باشد.**

**3 - اهداف دين و وظائف انبياء**

**هدف دين تامين دو امر است: سعادت دنيوى و اخروى. دين و عقل رو به هدفى واحد دارند و وحى در جاهايى كه عقل را ياراى دست‏رسى به آن جا نيست، كارآيى دارد.**

**اصلاح دين و دنياى مردم مسلمان به هم وابسته است. اگر مردم با اعتقاد و ايمان كامل در جامعه‏اى سالم زندگى كنند، بسيارى از مشكلات اجتماعى از اين طريق حل مى‏شود.**

**علوم متداول بشرى جزو اهدافى نيست كه دين بالاصاله به آنها پرداخته باشد. (10) مقصود عبده از «تدريج در كمال‏» اين است كه بشر براساس سنت الهى در راه كمال تدريجى است و دين با اين معنا و مبنا، كمال تدريجى پيدا مى‏كند. (11) دين علاوه بر تعليم راه آخرت، نحوه تاثير اعمال دنيا بر سعادت و شقاوت اخروى، الهيات و كلام و تهذيب اخلاق و تكميل نفوس و اصلاح امور اجتماعى را نيز راهنمايى مى‏كند. كسب معيشت و بسيارى از امور اجتماعى، در حوزه عقل بشرى قرار مى‏گيرد، ولى تخلق به اخلاق برتر و ايمان متعالى، بسيارى از مشكلات اجتماعى را حل مى‏نمايد.**

**بخش عمده‏اى از «رسالة التوحيد» به مساله وحى و نبوت اختصاص يافته است. اين كتاب مجموعه درسهاى كلامى عبده در بيروت مى‏باشد. راى او در باب معجزه تفاوتى با قدما ندارد. به عقيده او معجزه امرى فوق عقلانى است، نه غير عقلانى. وظيفه اصلى و عمده رسالت انبياء، تهذيب اخلاق است. قرآن كتاب علمى نيست، هر چند اشاراتى به مسائل علمى دارد.**

**اسلام به عنوان كامل‏ترين اديان الهى، بيش از هر دينى به خصوصيت دوگانه انسان توجه كرده است. انسان شهروندى در دو موطن مادى و روحانى است. اسلام به پيروان خود اجازه داده از مواهب دنيوى و طبيعى به شرط آن كه از اعتدال نگذرد، استفاده كنند.**

**4 - كمال دين**

**مقصود از كمال دين و آيه شريفه «اليوم اكملت لكم دينكم‏»، بيان حلال و حرام و اكمال در اين زمينه است .احكام عبادى به شكل كامل در دين بيان شده، ولى در باب معاملات، تفصيل مطلب به اجتهاد واگذار گشته است.**

**مطلب فوق به معناى نقص دين نيست، بلكه ابزار اجتهاد ما را براى رسيدن به كمال و مقاصد شارع يارى مى‏كند. از طرف ديگر وانهادن احكام معاملات به اجتهاد، باعث هماهنگى دين با مقتضيات زمان و مكان مى‏گردد. (12)**

**5 - عقل و دين**

**از آنچه گفته شد اين نتيجه حاصل مى‏شود كه دين در امورى صاحب راى است كه عقل از يافتن آن عاجز باشد.**

**دين با تامل آزاد عقلانى مخالف نيست. عقل كاركردهاى مستقل از دين نيز دارد. برخى از امور قبل از آن كه دينى باشند، عقلى هستند. انسان در حل امور معيشتى خود از عقل بهره‏مند است. عقل به شكل مستقل از دين مى‏تواند حسن و قبح موارد ذيل را درك نمايد:**

**1 - قبح لذايذى كه عواقب شوم دارند، مثل شراب و غنا.**

**2 - حسن برخى ناملايمات مثل مجاهده با شهوات و دفاع از عيال و ملت.**

**3 - مسائل مربوط به كسب معيشت. «انتم اعلم بشؤون دنياكم‏» (حديث نبوى كه از طريق اهل سنت روايت‏شده است) و لزوم انطباق احكام در زمانهاى مختلف و توجه به اهداف و غايات دين، مثبت ادعاى فوق است. (13)**

**كاركرد عقل در سه حوزه فوق به معناى تعارض عقل و دين نيست، بلكه عقل و اجتهاد و استصلاح، جزو اركان دينى مى‏باشند. اساسا دين برضد عقل و مسلمات بديهى نيست و اگر در مواردى چنين توهمى بوجود آيد، بايد ظاهر شريعت را به وسيله برهان قاطع عقلى تاويل نمود. عقل آدمى محتاج مددكارى است تا او را در شناخت فضايل و عقايد حقه‏اى كه رستگارى او به آنها وابسته است ،يارى دهد.**

**عبده در پاسخ به ارنست رنان كه مدعى بود تاريخ اسلام مشحون از مبارزه با عقل گرايى است، مى‏گويد: تمدن اسلامى مديون احكام جهان شمول و منطبق با عقل دين مبين اسلام مى‏باشد و اگر در برهه هايى از تاريخ شاهد تنگ نظرى مسلمانان بوده‏ايم ، نمى‏توان دين را به ضديت‏با عقل متهم كرد. اسلام فى حد ذاته با عقل سازگار است و حساب مسلمين را از اسلام بايد جدا كرد. (14)**

**به اعتقاد محمد عبده نظريه قضاو قدر، نفى بى قيد و شرط قانون الهى رانتيجه مى‏دهد و همه مسؤوليتها را ساقط مى‏كند و منتهى به رد شهادت عقل مى‏شود كه پايه ايمان است. نظام اشعريان بر مفهوم ضرورت استوار است، و با پيروى از مابعد الطبيعه ايشان، هيچ گونه اخلاقى ممكن نخواهد بود. عبده چون با اين تناقض در ميان اخلاق و علم الوجود مواجه مى‏گردد، مانند يك عمل گرا، گرايش عقلى را انتخاب مى‏كند. او مانند دكارت براى اثبات و تعريف اختيار انسان به وجدان متوسل مى‏شود. اختيار براى خدا مطلق، و براى آدميان محدود است. مقصود از قضا، اصل عليت است نه جبر.**

**نظر عبده در باب خير و شر نيز با موضع او در مورد اراده و اختيار موافق است. وى مى‏كوشد نوعى توازى بين ديدگاههاى اخلاقى و زيباشناختى برقرار سازد. «حسن‏» دلالت‏بر زيبايى و نيكى، و «قبح‏» دلالت‏بر زشتى و بدى دارد. اين وجدان ماست كه اصلى به دست مى‏دهد تا به وسيله آن اشياى زيبا و زشت را تمييز دهيم. هر چند ذوق انسانها متفاوت است، ولى به هر حال انسانيت معيارى كلى دارد كه به وسيله آن مى‏توان حسن و قبح را تشخيص داد. علاوه بر اين بين عالم هستى و اعمال انسانى نيز تطابقى وجود دارد. به نظر عبده تمييز ميان خير و شر با عقل و بدون يارى گرفتن از سنت امكان‏پذير است. اخلاق طبيعى نه تنها در عالم نظر ممكن است، بلكه عملا به وسيله افرادى از نخبگان به كار بسته شده است. عقل به تنهايى جز در موارد استثنائى، براى نيل به سعادت كفايت نمى‏كند. براى رسيدن به سعادت واقعى بسيارى از مردم نيازمند راهنمايى مطمئن‏تر، يعنى پيامبر، هستند. انبوه عظيم مردم مكلف به اخلاق مذهبى شده‏اند، بنابراين وحى در اخلاق داخل شده است. شرع مقدس تنها براى اين آمد كه آنچه را در عالم واقع وجود دارد به ما نشان دهد، نه اين كه خير و شر را آفريده باشد. در عين حال كه شرع مقدس اعتقاداتى چند در ما به وجود مى‏آورد، زيبايى آنها را نيز براى عقل قابل حصول مى‏سازد. خدا به چيزهايى فرمان داده كه خير و خوبند.**

**در بحث تفسير قرآن عبده هم بر برداشت عقلى تاكيد دارد، و هم بر اين نكته كه قرآن را بايد با قرآن فهميد. وى همواره با تفسير ظاهريه و مجسمه كه نصهاى دينى را در معنى لفظى آنها تبيين مى‏كنند و به عقل توسل نمى‏جويند، مخالفت مى‏ورزيد. به اعتقاد او اگر با نصى برخورد كنيم كه معنى ظاهرى آن نوعى تجسم در برداشته باشد، برما واجب است كه آن را چنان تفسير كنيم كه معنى ظاهرى آن را رد نمايد. دين پر افسانه و خرافات نمى‏تواند در ذهن منور و عقلانى زيست و رشد كند. (15)**

**6- علم و دين**

**از ديدگاه عبده، طبيعت‏شناسى، فلسفه، علم اخلاق (به شكل اجمالى و نسبى)، حكمت علمى (تدبير منزل و سياست مدن در حد خاص) در حوزه علم و عقل قرار دارند و اسلام بشر را به تعقل در اين امور فرا خوانده است. از دين اين انتظار نمى‏رود كه روش خاصى در طبابت ارائه كرده باشد. (16) قرآن كتاب اخلاقى است، هر چند اشاره‏هايى نسبت‏به مسائل علمى در آن يافت مى‏شود.**

**اگر قرآن به مسائل علمى و تاريخى اشاره دارد، صرفا براى هدايت انسان و طرد شرك مى‏باشد. از اينجاست كه مى‏توان نتيجه گرفت تداخلى بين مسائل علم و دين بوجود مى‏آيد.**

**زبان علم، واقع نمايى به شكل صريح و زبان دين واقع نمايى در علوم طبيعى به شكل مبهم دارد. لذا زبان دين در اين گونه مسائل قابل تاويل است. (17)**

**7- اجتهاد و حل مساله ثابت و متغيير**

**در جواب اين سؤال و شبهه كه احكام دينى محدود، و نيازهاى بشر در هر عصرى نامحدود است، عبده به اصل اجتهاد پناه مى‏برد. به وسيله اجتهاد در جامعه سنى مى‏توان دين را با نيازهاى زمان و مكان منطبق ساخت و نيازهاى ناشى از تغيير در مقتضيات زمان و مكان را اشباع نمود.**

**اجتهاد نزد عبده، فهم آيات و روايات و سنت و اجماع به كمك دليل عقل و استفاده از قياس و كشف مصلحت در حوزه‏اى وسيع مى‏باشد. بنابراين، مسائل باب معاملات (امور اجتماعى و سياسى و حتى قضايى) هم در دايره اجتهاد قرار مى‏گيرند.**

**دين در امور قضايى، سياسى و مدنى به حداقلى اكتفا نموده، و ديگر احكام مورد نياز را به تصميم اهل حل و عقد در هر دروه و زمانى واگذار كرده است. (18) بر اساس اجتهاد اهل سنت در جايى كه نص خاصى از كتاب و سنت وجود نداشته باشد، بايد بر اساس راى مجتهد به احكام شرعى رسيد. قياس و استصلاح در راستاى فهم مقاصد شريعت است. بطور مثال مصالح مرسله به موردى گفته مى‏شود كه در شريعت نسبت‏به آن موارد مشابه حكم مخصوصى وجود نداشته باشد، لكن به نظر آيد كه فعل يا ترك عملى، مصلحت اسلام و مسلمين را تامين مى‏نمايد. از آن جا كه بشر در فهم مسائل سياسى و اجتماعى به بلوغ نسبى رسيده، شارع احكام معدودى در حوزه معاملات در منابع دينى قرار داده است. بنابراين بشر اين صلاحيت را دارد كه امور و احكام مربوط به حوزه سياست، اجتماع، فرهنگ و اقتصاد را درك نمايد.**

**بشر در مقطع تاريخى اسلام به لحاظ فكرى و عقلى به حد بلوغ رسيده و به همين دليل دين، عنصر عقلانيت را فعال ساخته است.**

**كار ويژه‏هاى اجتهاد از ديدگاه عبده عبارت است از:**

**1- تطبيق اسلام با مقتضيات زمان و مكان و جمع بين اسلام و تجدد و مدنيت غرب.**

**2- جمع بين حكومت دينى و حكومت عرفى با تاكيد به اصل مصلحت عام.**

**3- اعطاء صبغه شرعى به مجالس قانونگذارى جديد با تكيه بر اصل اجتهاد، شورا و اجماع.**

**4- امكان تلفيق بين آراء مذاهب مختلف و حتى حقوق جديد.**

**8- انديشه‏هاى اجتماعى در دين**

**اسلام بطور كلى اصول و خط مشى همه مشكلات مسلمانان را بيان كرده است. حتى برخى از مبانى اجتماعى و سياسى غربى نيز در اسلام وجود دارد. دموكراسى پارلمانى از طريق بازسازى و اجتهاد در مفهوم شورا بر اساس نيازها و اقتضاءات عصر جديد منطقى به نظر مى‏رسد.همچنين اجماع با پديده افكار عمومى هماهنگ مى‏باشد.**

**ملاك اصلى در حوزه معاملات و امور دنيوى، عقل بشر است. اگر پيامبر به خوردن ميوه‏هاى خاصى امر كرده‏اند، جنبه و حيانى ندارد وناشى از ادراك بشرى خود ايشان است: «ما كان من امر دينكم فالى و ما كان من امر دنياكم فانتم اعلم به‏». البته اصولى كلى و محدود راجع به اين مسائل در حوزه مسائل دينى وجود دارد.**

**ممكن است اشكال شود كه دين پيامبر هم دنيوى بوده و هم اخروى، و همان گونه كه در جنبه عبادات به شكل كامل تمام جوانب را مطرح كرده، در مسائل سياسى و اجتماعى نيز كليه راهبردها وجود دارد، پس چرا شما مسائل اصلى اين حوزه را به عقل بشر واگذار مى‏كنيد؟**

**اين ادعا در زمان پيامبرصلى الله عليه وآله و در صدر اسلام صحيح است ولى پس از انقضاى عهد آنها چنين دليلى وجود ندارد. (19) عبده در مقابل اعتراضات شديد «هانوتو» و ديگر منتقدان اروپايى از كيان اسلام دفاع مى‏نموده. به اعتقاد وى چاره‏اى جز جدا كردن حساب مسلمين از اسلام وجود ندارد. پاسخ عبده نسبت‏به اين اتهام كه اسلام با ثبت و نشر عقيده به جبر مانع پيشرفت مسلمين شده، اولا اين است كه اعتقاد به جبر به صور مختلف اعتقادى نيست كه خاص اسلام و مسلمين باشد. ثانيا قرآن در عين حال كه احاطه مشيت الهى را بر سراسر هستى مورد تاكيد قرار داده، در بيش از شصت و چهار آيه، اختيار و مفهوم «كسب‏» را در اراده آزاد انسان تاكيد كرده است. (20) عبده براى تكامل جامعه انسانى سه مرحله تشخيص مى‏دهد.**

**مرحله اول عصر احساسات است. زمانى كه مشغوليات انسانها بندرت از مسائل و مشكلات جسمانى فراتر مى‏رفت.**

**مرحله دوم عصر نبوت است كه در آن انسانها از پيش با تجربه عصر گذشته آماده گشته‏اند كه اندكى از قوانين طبيعت و اصول تشكيل جامعه را بفهمند. مطابق با اين دو مرحله، قدم نخستين در تعليم جامعه، تجربه است كه با پيشرفت‏حاصل مى‏شود. دومين گام، تعاليم پيامبران مى‏باشد كه راهنمايان جامعه مى‏باشند. پيام مسيح براى جامعه بيدادگر آن زمان، تنها عشق و مهربانى بود. محمد صلى الله عليه وآله پيامى زنده و روح بخش آورد كه مردم را از عصر رخوت و طفره رفتن از حل مسائل روحانى راستين به خود آورد.**

**مرحله سوم كه ما نيز در آن قرار داريم، عصرخطاست. هر اندازه كه ما از عصر انبياء دور شويم، دلها سخت‏تر مى‏گردد و شهوت و انحرافات جاى تعقل را اشغال مى‏كند. متكلمان، تعاليم الهى را به سفسطه و خطا مى‏آميزند و نصوص مقدس را در راههايى بكار مى‏برند كه دين همه نفوذ خود در ارواح مردم را از دست مى‏دهد. سياست‏با دين چنان آميخته مى‏شود كه اختلاف و سوء تفاهم فرمانروايان مطلق، به خطا و جنگ منتهى مى‏شود. راه حل بيدار كردن وجدان عمومى به وسيله عقل و اخلاق است. انسان نيك سرشت است و اين انتظار از او دور از ذهن نمى‏باشد. هيچ گونه اخلاقى ممكن نيست، مگر با اتحاد و عشق.**

**تربيت از خانواده آغاز مى‏گردد. اميد است دختران خود را چنان تربيت كنيم كه شايسته بر عهده گرفتن مسؤوليتها، به شكل مساوى با مردان، باشند. اين يك جنايت نابخشودنى است كه زنان را در نادانى و كم مايگى رها كنيم. قاسم امين مى‏گويد: مفتى اعظم بر آن است كه اسلام راستين براى زنان برابرى كامل و حقوقى مساوى با مردان در نظر گرفته است.**

**تنها به اين سبب كه معنى بنيادى شريعت ناديده گرفته شده، انواع سوء استفاده‏ها به ميان آمده تا در جهان اسلام به تعاليم اجتماعى و اخلاقى زنان آسيب برسانند.**

**تعدد زوجات گرچه در قرآن مجاز دانسته شده، ولى اساسا چيزى جز امتيازى خاص در برخى ضرورتهاى تاريخى نيست. اين ضرورت در زمان ما وجود ندارد. اسلام ازدواج واحد را نوع كامل و آرمانى ازدواج مى‏داند. اين جرمى نابخشودنى است كه زنان مسلمان در جهل و پشت پرده رها شوند، و در عين حال از آنها انتظار تربيت كودكان به نحو احسن را داشته باشيم.**

**اصلاحات قاسم امين، شاگرد عبده، در زمينه حقوق زنان در دو راستا بود. نخستين آنها به كيفيت تربيت و تعليم زن است، و دومين آنها فراخوانى متكلمان و فقيهان مسلمان نسبت‏به مقتضيات عصر جديد مى‏باشد. پس از قاسم امين زنان به شغلهايى مانند روزنامه نگارى پرداختند و از حقوق اجتماعى خود دفاع نمودند.**

**انديشه سياسى عبده**

**انديشه سياسى عبده را به شكل مختصر مى‏توان در چهار عنوان ذيل دنبال نمود:**

**1 - حكومت دينى و نظام خلافت**

**اشكالى كه هانوتو در زمينه حكومت دينى مطرح كرده بود، تفكيك شؤون دينى و دنيوى و واگذاشتن سهم خدا به خدا و سهم قيصر به قيصر در مسيحيت‏به عنوان شاهراه پيشرفت اروپائيان بود. پيوند اين دو جنبه در اسلام موجب ركورد و جمودى جوامع اسلامى شده است. عبده در پاسخ به اين اشكال بر وحدت اندام‏وار جهان بينى اسلامى تاكيد مى‏كند. اسلام از آنجا كه دين فطرت است كار قيصر را به قيصر وا نمى‏گذارد، چرا كه او بايد تابع اوامر الهى و پاسخگوى اعمال نيك و بد خود باشد. عبده خواستار اصلاح خلافت عثمانى به اين شكل بود كه اين نظام به مقام مفتى جميع مسلمانان جهان تبديل شود، ولى در امور سياسى و شؤون ملل مسلمان دخالت ننمايد. بدين طريق نظام دينى و سياسى از هم تفكيك مى‏شود.**

**در واقع عبده راه حلى براى جمع بين اسلام و مقتضيات دوران مدرنيته بدست آورده است. او به مردم در سايه نظام خلافت اين امكان را مى‏دهد كه به گونه‏اى به خواسته‏هاى عرفى و مدنى خود برسند. (21) شكل حكومت‏بر اساس مقتضيات زمان به آراء عقلاى هر زمان واگذار شده است. انتخاب نظام خلافت پس از نبى اكرم (ص) به شكلى كه در امور سياسى و دينى دخالت كند، مصداقى از اجتهاد بر اساس مصالح آن زمان بوده، و براى زمانهاى ديگر حجيت ندارد.**

**عبده پا را از اين حد هم فراتر گذاشته و در ماده پنجم "الحزب الوطنى " اشعار مى‏دارد كه حكومت امرى غير دينى است و اين حزب نيز دينى نمى‏باشد چون از كسانى تشكيل يافته كه از نظر مذهب آراى مختلفى دارند. (22)**

**از ديدگاه مسلمانها، خليفه معصوم نيست و بر او وحى نازل نمى‏شود. البته در او اجتهاد شرط است تا بتواند احكام شرعى را از كتاب و سنت استخراج نمايد. خليفه حتى در فهم دين مقامى مثل ديگران دارد. پس اگر در برداشت از كتاب و سنت‏يا در عمل تخطى نمايد، مردم او را عزل مى‏كنند. (23)**

**2- خصلت مدنى اقتدار حكومت**

**هر چند شارع مقدس صلاحيتهايى براى حاكم و قاضى معين كرده است، ولى اقتدار آنها ناشى از راى مردم مى‏باشد. مردم با بيعت‏خود به حاكم اسلامى، مشروعيت مى‏بخشند و بر او نظارت دارند. نظارت به عنوان يك حق مى‏تواند به شكل مستقيم يا غير مستقيم (شورا و نظام نمايندگى) باشد.**

**خلافت اسلامى از ديدگاه عبده با تئوكراسى تفاوت دارد. در نظام تئوكراسى، مشروعيت از جانب خداوند تامين مى‏شود و حاكم در مقابل مردم مسؤول و پاسخگو نيست. (24) در نظام خلافت مى‏توان نهادهاى مقدم جامعه مدنى را تقويت كرد و حق نظارت مردم را محترم شمرد.**

**آزادى راى، آزادى بيان و آزادى انتخاب از مقدس‏ترين حقوق انسان است كه به هيچ وجه قابل نقض نمى‏باشد، نظام قانون، عامل مهم در جلوگيرى از استبداد است. ايمان به خدا به خودى خود انسان را از هرگونه خضوع در مقابل رؤسا و قدرتمندان باز مى‏دارد.**

**3 - نظام شورا**

**عبده معتقد است‏بر اساس دو آيه شورا در قرآن كريم، امور دنيوى و معيشتى مردم به خودشان واگذار شده است. نمايندگان مردم با تكيه بر اصل اجتهاد مى‏توانند دو نوع مجلس (محلى و كشورى) تشكيل دهند. شورا شكل شرعى دارد ولى كيفيت آن منصوص نيست و مردم بر اساس مقتضيات هر عصر مى‏توانند شكل آن را تعيين كنند. اهم وظايف شورا قانونگذارى و نظارت بر حسن اجراى وظائف از سوى مسؤولان حكومتى است. (25) نظام دينى به هيچ وجه با استبداد سازگارى ندارد، چون اراده حاكم مستبد عين قانون است. اسلام فقط دين آخرت گرايى نيست كه به دنياى مردم اهميت نداده باشد.**

**مراد از «امرهم‏» در آيه شورى «42،38، و امرهم شورى بينهم‏»، امور دنيوى است نه دينى. (26) قواعد شكلى شورا نمى‏تواند منحصر به زمان و مكان خاصى باشد.**

**بنى اميه براى اولين بار نظام شورا را تغيير دادند و اساس حكومت‏خلفا را زير سؤال بردند.**

**كار ويژه‏هاى شورا از نظر عبده عبارتند از: جلوگيرى از استبداد، نصيحت‏حاكمان و نظارت بر كار ايشان، نظام انتخابات اسلامى (اهل حل و عقد)، تطبيق احكام شرع بر زمانها و مكانهاى مختلف و بالاخره نهايت همكارى حاكم و مردم. (27) به اعتقاد عبده نظام شورا مكانيزمى در راه تحديد استبداد است.**

**4 - قانونگذارى**

**مرجع اصلى در قانونگذارى، احكام شريعت است. البته دين با مكانيسم اجتهاد و تكيه بر عقل و عرف شرائط گوناگون و متغير زمان و مكان را مد نظر قرار مى‏دهد. مهمترين مسائلى كه در قانونگذارى بايد مورد توجه قرار گيرد بدين ترتيب است:**

**1 - شرط اجتهاد در قانونگذاران به دليل يافتن احكام و مذاق شرع در مسائلى كه در شريعت مسكوت مانده است.**

**2 - تاكيد بر عنصر مصلحت و در نظر گرفتن اوضاع بلاد گوناگون، پس چه بسا قوانين هر قومى متفاوت از ديگر اقوام باشد.**

**3 - نخبه و انتخابى بودن قانونگذاران.**

**4 - رابطه متقابل اصل مصلحت و حقوق جديد. (28)**

**5 - تقدم اصلاح بر انقلاب**

**سيد جمال فردى انقلابى بود و انقلاب را بهترين راهرو براى رسيدن به مقاصد خود مى‏دانست. عبده برخلاف او فردى اصلاح طلب بود و حركتهاى گام به گام را ترجيح مى‏داد. به اعتقاد او اصلاح به همراه تعليم و تربيت (مثل دارالعلوم و ديگر مؤسسات) بهترين مقدمه براى آزادى فكرى و سياسى تلقى مى‏شود. براين اساس سيد جمال افكارى در ارتباط با آزادى ارائه مى‏كرد و مردم را به سوى آنها بر مى‏انگيخت. عبده، برعكس، خود را در تدريس مبانى اسلام محدود مى‏نمود. سيد جمال از مؤسسات شورايى در مصر دفاع مى‏نمود، ولى عبده از آنها استقبال نمى‏كرد، جز آن كه به صورت قانونى در آيد. (29)**

**جمع بندى**

**استاد مطهرى در مقايسه روحيات و عملكرد سيد جمال و عبده معتقد است:**

**«عبده با سيد جمال در دو جهت اختلاف نظر داشت: يكى اين كه سيد انقلابى فكر مى‏كرد و عبده طرفدار اصلاح تدريجى بود. ديگر اين كه سيد مبارزه با استبداد و استعمار را در راس برنامه‏هاى خود قرار داده بود و معتقد بود بايد اول ريشه اين ام الفساد را كند و دور انداخت، ولى عبده - لااقل در اواخر عمر و بعد از جدا شدن از سيد در پاريس و بازگشت‏به مصر - معتقد بود كه آموزش و پرورش و تربيت دينى جامعه بر تعليم و هر حركت‏سياسى تقدم دارد. (30)**

**عبده بر خلاف سيد جمال گرايشات صوفيانه نيز داشت و خدمت‏شيخ درويش بامبادى صوفيه آشنا شد. (31) سيد جمال تاثيرى جهانى داشت و به همه كشورهاى اسلامى در اين راستا سفر مى‏كرد. عبده بيشتر در اصلاح احوال فرهنگى، آموزشى و قضائى مصريان بود و موفقيتهاى زيادى در اين زمينه بدست آورد.**

**با توجه به مقتضيات و مشكلات زمان عبده كه در ابتداى مقاله به آن اشاره كرديم، بايد گفت انديشه دينى و سياسى عبده پاسخى به سؤالهاى موجود روزگار خود بوده است. از جمله پيش فرضهاى عبده در تفسير اسلام طبق شرائط و مقتضيات روز اين است كه اولا نبايد در رويارويى با تمدن غرب، دست از اسلام برداشت. دومين پيش فرض او اين است كه اسلام دينى منطبق با زمانها و مكانهاى متفاوت است و به هيچ وجه نمى‏توان تصور كرد كه اسلام با مقتضيات دوران مدرن سازگار نباشد.**

**براين اساس است كه عبده با تعريفى خاص از دين اسلام به رهيافتى نسبتا جديد در دين مى‏رسد. او ابتدا به عنوان مقدمه و زير بناى بحث‏خود با تاكيد بر عامل اجتهاد، عرف و دليل عقل در دين ثابت مى‏كند كه موارد منصوص شرعى در حوزه مسائل اجتماعى بسيار اندك است و در حقيقت امور سياسى و اجتماعى مردم به عقل خودشان بر اساس نظام شورايى وانهاده شده است. سپس او در انديشه سياسى خود، نظامى را پى ريزى مى‏كند كه نقش مردم در آن بسيار زياد است و نهادهاى جامعه مدنى، قوى مى‏باشند. مردم با راى خود به حكومت مشروعيت مى‏بخشند و بر اعمال آن نظارت دارند. نظارت براى مردم يك حق است.**

**نظام خلافت در صورت ابقاء مى‏تواند نظامى دينى و در بعد فتوا كارا باشد; ولى حوزه مسائل سياسى و اجتماعى مردم به خود ايشان واگذار شده است. بطور كلى مى‏توان گفت تئورى بحران در خصوص انديشه اجتماعى و سياسى عبده تا اندازه زيادى جوابگو است. بحران زمان عبده چالشهائى بود كه اسلام و مسلمانان در برابر مقتضيات جامعه مدرن با آنها روبه‏رو بودند.**

**منابع ديگر**

**1 - احمد ،رفعت‏سيد، الدين و الدولة و الثوره، بيروت، الدار الشرقية، 1989 .**

**2 - حورانى، آلبرت، الفكر العربى فى عصر النهضة (1798-1939)، بيروت، دارالنهار**

**للنشر، 1986.**

**3 - خدورى، مجيد، گرايشهاى سياسى در جهان عرب، ترجمه عبد الرحمن عالم،تهران ،دفتر مطالعات سياسى و بين المللى، 1366.**

**4 - السمان، على، رويارويى مسلكها و جنبشهاى سياسى در خاورميانه عربى از سال 1967، ترجمه حميد نوحى، تهران، قلم ،1357.**

**5 - عبده، محمد اسدآبادى، سيد جمال، العروة الوثقى.**

**6 - -.الاسلام و النصرانية مع العلم و المدنية، من مقالات مجلة المنار، مصر.**

**پى‏نوشت‏ها:**

**1) محقق حوزه.**

**2) Progmatic**

**3) Humanistic**

**4) ميان محمد شريف، تاريخ فلسفه در اسلام، ج‏4، ترجمه، زير نظر نصرالله پور جوادى (تهران، مركز نشر دانشگاهى، 1370)صص 7-122.**

**5) عماره، محمد، الاعمال الكاملة للامام محمد عبده، ج 1، بيروت;المؤسسة العربية، 1980ص 18.**

**6) براى مطالعه بيشتر در ارتباط با اين تئورى، ر. ك:**

**اسپريگنز، توماس ، فهم نظريه‏هاى سياسى، ترجمه فرهنگ رجايى، تهران،آگاه، 1365.**

**7) ميان شريف،محمد ،همان، ص 116**

**8) عبده، محمد، رسالة التوحيد، بيروت، دار احياء العلوم، 1315، صص‏80-88.**

**9) همان، صص 94-103**

**10) همان، صص 109-112.**

**11) عبده، محمد، تفسير المنار، بيروت، دارالمعرفة، ج 10، ص 293 .**

**12) المنار، همان، ج 6، ص 7-166.**

**13) رسالة التوحيد، همان، صص 45-91.**

**14) عماره، محمد، همان، ج 3، صص 5-423.**

**15) شريف، ميان، محمد، همان،ص ،109-120.**

**16) المنار، همان، ج 2، ص 204.**

**17) عماره، محمد، همان ، ج 3، ص 282.**

**18) عماره،محمد، همان، ص 182-197.**

**19) عبده، محمد ، رسالة‏التوحيد، همان، ص 95.**

**20) فخرى، ماجد، سير فلسفه در جهان اسلام، ترجمه زير نظر نصرالله‏پورجوادى، تهران،مركز نشردانشگاهى، 1372 ص 371.**

**21) عنايت، حميد، سيرى در انديشه سياسى عرب، تهران، سازمان كتابهاى‏جيبى، 1363، ص 150-160.**

**22) عماره، محمد، همان، ص 107-108.**

**23) عبده، محمد، الاسلام دين العلم و المدنية، قاهره، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، صص 103-104.**

**24) همان، صص 101-105.**

**25) احمد، عبدالعاطى محمد ، الفكر السياسى للامام محمد عبده، مصر، الهيئة‏المصريه، 1978، ص 186-193.**

**26) تفسير المنار، همان، ج 2، ص 186،**

**27) احمد، عبدالعاطى محمد ، همان، ص 4-190.**

**28) رشيد رضا، محمد، تاريخ الاستاذ الامام عبده، مصر، المنار، 1931، ص‏4-203.**

**29) ر.ك الاعمال الكاملة للامام الشيخ محمد عبده، ج 1، ص 39-44.**

**30) مطهرى، مرتضى، نهضتهاى اسلامى در صد ساله اخير، قم، صدرا، 1374، ص 38.**

**31) احمد، عبدالعاطى محمد، همان، ص 81.**