

## قرائتی عرفی از دین؛ تحلیل و نقد رهیافت دین‌شناختی العشماوی

رحیم دهقان\*

### چکیده

امروزه جریانی نواندیش در جهان عرب، در پی فروکاهی دین به معنویت است. این جریان به صورت نرم از سنت و شریعت دینی گذر کرده و دین منهای احکام اجتماعی - سیاسی را بر دین برخوردار از این احکام ترجیح داده است. محمد سعید العشماوی (۲۰۱۳ - ۱۹۳۲ م) از جمله نمایندگان این رهیافت است. او با اتخاذ رهیافت تاریخ‌مندانانه به قرآن، بشری دانستن الفاظ قرآن، و محدود کردن اعتبار سنت نبوی و قوانین فقهی به زمان حضور پیامبر ﷺ، تقریری دنیوی از دین در جهان اسلام ارائه داده است. این مقاله با روشی تحلیلی و استنادی، در پی سنجش و نقد مداخل ورودی وی به این رهیافت عرفی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد ناسازواری‌هایی درونی در اندیشه‌های وی وجود دارد که نقض غرض از سوی خدای حکیم، نفی جاودانگی دین، بی‌نیازی کامل انسان از دین، نفی نزول دفعی قرآن، و انکار عصمت پیامبر در دریافت و ابلاغ وحی، از جمله آنهاست. این موارد، رهیافت العشماوی در حوزه دین‌شناسی را با چالش مواجه ساخته است.

### واژگان کلیدی

تاریخ‌مندی، عرفی‌گرایی، دین، معنویت، شریعت، العشماوی.

## طرح مسئله

امروزه نوعی سکولاریسم پنهان را در جهان اسلام و به‌خصوص در جهان عرب می‌توان مشاهده نمود که از درون در حال نقب زدن به دین اسلام و تهی نمودن بنیان‌ها و درون‌مایه‌های دین اسلام است. این نوع از سکولاریسم، اگرچه بسان موج افراطی سکولار، خواهان حذف دین و مرجعیت الهی نیست اما خواهان توسل به مرجعیت‌های انسانی در پی‌ریزی امور زندگی است و انسان را از اتکای به دین به‌عنوان مرجع نهایی در تصمیم‌گیری‌ها پرهیز می‌دهد. (سبحانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۴) این نوع سکولاریسم، در پی تغییر نگرش تدریجی و به حاشیه راندن دین و فروکاستن آن به معنویت در حوزه شخصی و فردی است که می‌توان آن را «قرائت نرم یا خاموش از عرفی‌گرایی» دانست. به تعبیر خدوری «اصل غیردینی کردن، بدون اینکه لزوماً در قالب جدایی دین و دولت قرار گیرد، بدون وقفه در جهان اسلام در حال پیشرفت است ...» (خدوری، ۱۳۶۶: ۲۷۷) برخی از نواندیشان عرب خواسته یا ناخواسته در جهت تقویت این جریان عمل نموده و ایده‌پردازی کرده‌اند. محمد سعید العسماوی، نویسنده و متفکر مصری از جمله این افراد است. او پس از تحصیل در دانشگاه هاروارد، در دانشگاه آمریکایی قاهره، دانشگاه توبینگن آلمان، و دانشگاه سوربون فرانسه به تدریس مشغول بوده و در قالب سخنرانی‌های متعدد به تشریح دیدگاه‌ها و نظرات خود پرداخته است. (شیخانی، ۲۰۰۸: ۲۵۹) آثار متعددی چون *اصول الشریعه، الربا و الفائدة فی الاسلام، الاسلام السیاسی، خلافت اسلامی، جوهر الاسلام، معالم الاسلام، الشریعه الاسلامیه و القانون المصری*، از نوشته‌های ایشان است که از طریق آنها تلاش نموده تا اسلام را از یک ایدئولوژی جامع دینی به نوعی معنویت فردی فرو بکاهد. مهم‌ترین خصیصه فکری وی، گذر از سنت و شریعت و در نتیجه رها نمودن تبیین‌های قدسی و ماوراءالطبیعی از حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فرهنگی جهان اسلام و جامعه عرب است.

پژوهش حاضر به هدف تبیین این رهیافت عرفی‌گرایانه، بر آراء و اندیشه‌های العسماوی به‌عنوان یکی از نمایندگان شاخص این جریان تمرکز نموده و این سؤال را مورد تحلیل قرار داده که مهم‌ترین مداخلی که العسماوی از طریق آن به تقریری عرفی از دین سوق یافته کدامند و ایشان در اتخاذ رهیافت خود به چه میزان موجه است؟ در جهت پاسخ به این مسئله، ابتدا دین و معنویت تعریف شده و سپس ضمن تفکیک معنویت اصیل دینی از معنویت غیردینی، با رویکردی نقادانه به ارائه شاخصه‌های فکری العسماوی و مداخلی پرداخته شده است که نشان‌دهنده تلاش وی برای تقلیل و فروگاهی دین به معنویت و یا به تعبیری عرفی و دنیوی ساختن دین است.

## مفهوم‌شناسی معنویت و دین

### ۱. معنویت<sup>۱</sup> و معنویت‌گرایی

در تعریف معنویت، دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است. شاید در یک تقسیم‌بندی کلی بتوان معنویت را با دو رویکرد دینی و غیردینی تعریف نمود. در رویکرد غیردینی، معنویت نوعی ارتباط با امری فراتر از خود و مشاهده ناپذیر است. (Gollos, 2006: 725) برخی این نوع معنویت را حس برخاسته از هیجانات فردی و تقویت‌کننده کدهای اخلاقی دانسته‌اند (Gotterer, 2001: 25)؛ برخی آن را راهی برای رشد قدرت تخیل انسان (Holbeche, 2005: 393)؛ و برخی بیانگر علاقه در خدمت‌رسانی به انسان‌ها و سایر موجودات دانسته‌اند. (Wigglesworth, 2004: 3) در رویکرد دینی، معنویت معنای متفاوتی دارد. در این رویکرد، معنویت، برخاسته از دین و حاکی از نوعی معرفت شهودی و ادراک قلبی درونی است که برای فرد قابل درک بوده و دیگران می‌توانند نشانه‌ها و آثار آن را مشاهده کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۴۱) در این نگرش، معنویت به‌معنای شناخت شهودی حق تعالی و تحول وجودی و تبدیل صفات خودخواهانه فرد به صفات بندگی و خدامحوری است. (فناپی اشکوری، ۱۳۹۴: ۱۵۳) این معنویت کاملاً با عبودیت گره خورده و برخاسته از تلاش در مسیر خدا و تبعیت از فرمان‌های الهی در حوزه شریعت و مطابق وعده «الذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سُبُلنا» (عنکبوت / ۹۶) است که مطابق آن، کسانی که در راه خدا تلاش می‌کنند درهای آسمان و جهان معنا بر آنها گشوده خواهد شد. نتیجه این

1. Spirituality.

نوع معنویت، سلوک در طریق خداوند و تلاش و کوشش برای جلب رضایت الهی است. (اراک، ۱۳۹۰: ۸۰) این نوع معنویت، دارای ویژگی عدم مخالفت با شریعت است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۳۶)

## ۲. دین<sup>۱</sup>

دین در لغت به معنای کیش، شریعت و یا گرایش و تعلق به امری متعالی است. این واژه مطابق کاربرد آن در گزاره‌های مختلف، گاهی از ریشه «دان له» به معنای خضوع و انقیاد و گاهی از ریشه «دان به» و به معنای قانونی است که انسان خود را به آن متعهد می‌داند. (دراز، ۱۳۷۶: ۵۶ - ۵۵) در آیات قرآن این واژه آن قدر وسعت معنایی دارد که حتی در مورد عقاید مشرکان و بت‌پرستان نیز تعبیر «دین» به کار رفته است.<sup>۲</sup> به لحاظ اصطلاحی نیز تعاریف متعددی برای دین ارائه شده است. علامه طباطبایی دین را سنت اجتماعی دانسته که انسان در زندگی اجتماعی‌اش بر طبق آن سیر می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۶ / ۱۷۹) جوادی آملی مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین الهی برای اداره جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۳) و مصباح یزدی دین حق را آیینی دانسته که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده و رفتارهایی را مورد توصیه قرار می‌دهد که از ضمانت کافی برخوردار باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۱) این اندیشمندان بیشتر به سمت تعاریف ذاتی از دین رفته‌اند. به نظر می‌رسد، دین در معنای خاص خود که از وجهی الهی برخوردار است، مجموعه عقاید، اخلاق و قوانینی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار انسان قرار داده شده است. این تعریف از دین، هم به اصول بینشی بشر نظر دارد، هم درباره اصول گرایشی انسان سخن می‌گوید و هم اخلاق و شؤون زندگی را پوشش می‌دهد.

در این میان برخی نواندیشان مسلمان عرب بیشتر به تعاریف کارکردگرایانه و تحویلی از دین سوق یافته‌اند و از تعاریف ذاتی روی برتافته‌اند. عزیزالعظمه که از اندیشمندان سوری غرب‌گرا است از این دسته است. او ایمان را به‌عنوان افیون معرفی کرده (المسیری، ۲۰۰۰: ۱۹۰؛ العظمه، ۲۰۰۲: ۳۱) و معتقد است دین، نه تنها به جهت وعده‌های آسمانی و افکار اخروی که در انسان ایجاد کرده افیون است بلکه از آن جهت که واقعیت را تصاحب کرده و انسان را از زمان حال غافل ساخته است نیز افیون توده‌ها است. (العظمه، ۱۹۹۰: ۲۵) العظمه معتقد است هویت مستقل و ذاتی برای دین وجود ندارد، بلکه انسان‌ها در هر مرحله از تاریخ، برای آرامش خود و مطابق ساختن خود با اقتضانات جامعه و تاریخ، قوانینی را وضع کرده و بر آن نام دین و شریعت نهاده‌اند. (همان: ۵۴) در این تعریف از دین، شریعت و قوانین ثابتی در درون دین معنا ندارد، بلکه دین به معنویتی تقلیل یافته که مطابق با مقتضیات زمان، اصول و قوانین اخلاقی و اجتماعی را ارائه می‌دهد. گرایش به این نوع تعریف از دین، امروزه در بین نواندیشان عرب در حال گسترش است. العشماوی نیز، همین رویکرد را دنبال نموده است.

## قرائت عرفی العشماوی از دین

مطابق تعریفی که از معنویت‌گرایی غیردینی ارائه شد، به نظر می‌رسد العشماوی دین را به معنویت فروکاسته و تقریری عرفی از دین ارائه نموده که مطابق آن دین به رابطه فردی با موجودی متعالی تقلیل داده می‌شود. این تقریر عرفی از دین، از چهار مدخل در اندیشه العشماوی قابل تبیین و بررسی است:

### ۱. تقلیل جایگاه قرآن از کتاب آسمانی به کتاب تاریخی

گام نخست که العشماوی خواسته یا ناخواسته در جهت عرفی‌سازی دین برداشته و می‌توان از آن به یکی از مداخل ورود وی به تقریری عرفی از دین یاد کرد، اتخاذ رویکرد تاریخ‌مندان در فهم متون مقدس است. وی در رابطه با متون مقدس، روش و رویکردی را دنبال نموده که با تلاش‌های هایدگر، گادامر و دیگر اندیشمندان پرورش یافت (برای مطالعه بیشتر ر.ک: عرب صالحی، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۱) و بعدها در جریان نواندیش اسلامی نفوذ کرد. وی با اتخاذ این رهیافت، متن مقدس را همچون متون بشری مشمول تاریخ دانسته و صرف نظر از ارتباطی که با ماوراءالطبیعه دارد، در سیری تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد. لذا همواره سعی نموده تا آیات قرآن را در فضایی که در آن نازل شده فهم کند و هر آیه‌ای را به حادثه یا سبب

1. Religion.

۲. لَكُنْ دِينُكَ وَ لِي دِين. (کافرون / ۶)

نزول خود مختص بدارد. (العشماوی، ۱۹۹۶: ۴۴) در نظر او احکامی که در آیات قرآن بیان شده، تنها تا زمانی اعتبار دارد که اسباب نزول آنها وجود داشته باشد. با پایان یافتن آن اسباب، احکام نیز منقضی خواهند شد. (العمار، ۱۴۱۶: ۲۳۳ و ۲۳۵) با تطور و تحول واقع خارجی، احکام نیز تغییر می‌کند. (العشماوی، بی‌تا: ۹۳) بر همین اساس، احکام و آیات الهی را در زمان‌های بعد از حضرت رسول ﷺ جاری نمی‌داند. (العمار، ۱۴۱۶: ۲۳۴) از همین رو، العشماوی برخی احکام بیان شده در قرآن را در دوران امروزی معتبر نمی‌داند. به‌طور خاص، آیاتی که با «یا ایها النبی» آغاز می‌شوند در نظر ایشان، فقط مربوط به زمان حیات پیامبر ﷺ است. (العشماوی، ۲۰۰۴: ۸۲)

با اتخاذ این نگرش، العشماوی قرآن را از حقیقت مقدس خود تنزل داده و آن را در حد کتابی عرفی و دنیوی تقلیل داده است. این نگرش العشماوی در رابطه با تاریختی نصوص، به عقیده برخی متخذ از رویکردی مارکسیستی و مادی‌گرایانه است که وجود و یا عدم محتوای نصوص را منوط به وجود یک حادثه مادی خارجی می‌کند. (العمار، ۱۴۱۶: ۲۴۷) العشماوی با تن دادن به این رویکرد، شریعت را دائماً با وقایع عینی خارجی مرتبط دانسته و معتقد شده که با تطور و تحول واقع خارجی، احکام نیز تغییر می‌کند. (العشماوی، بی‌تا: ۹۳) فارغ از دگراندیشی، رهیافت تاریخ‌مندان العشماوی از چند جهت قابل نقد و بررسی است:

۱. العشماوی با اتخاذ این نگرش، ثبات و ازلت و ابدیت کلام الهی و به تعبیری جاودانگی اسلام را به کلی منکر شده است. (العمار، ۱۴۱۶: ۲۵۰؛ العشماوی، بی‌تا: ۷۱ - ۷۰) او با این نگرش، ازلت کلام الهی و این مطلب که کلام الهی قبل از اسباب نزول نیز موجود بوده را نفی کرده است. در حقیقت العشماوی با این نگرش، به نحو ضمنی، از پایان دین سخن گفته است. لازمه بیان او این است که در دنیای امروزی، بسیاری از آموزه‌هایی که به پیامبر وارد شده کارایی ندارد و عقل انسان باید خود جای دین نشسته و احکام جدید صادر کند. این در حالی است که عقل بشری، به جهت محدودیت و نقصان توانایی درک و صدور احکام قطعی در راستای کمال انسان را ندارد. به‌عنوان نمونه، در صورتی که وحی از کیفیت بهشت و جهنم در جهان پس از مرگ سخن نگوید، عقل بشر با درک نامحدود خود بدان دست نخواهد یافت. اختلافات موجود در مکاتب فلسفی و نیز ابطال برخی کشفیات علمی از سوی اندیشمندان معاصر، دلیل بر نقص درک عقلانی و تجربی انسان است و نشان می‌دهد عقل بشر، بدون قرار گرفتن در سایه وحی از ضعف‌های بسیاری رنج می‌برد.

۲. این سخن با اعتقاد به نزول دفعی قرآن سازگار نیست؛ چراکه براساس شواهد معتبر، قرآن غیر از نزول تدریجی، نزول دفعی نیز داشته است. در خود آیات قرآن بر این دو نوع نزول اشاره شده و آیاتی چون «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» (دخان / ۳)، و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر / ۱) بیانگر نزول دفعی قرآن است. از سوی دیگر، مطابق خطاب خداوند به پیامبر ﷺ در «وَ قَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا»<sup>۱</sup> پیامبر مأمور می‌شود قرآنی را که به‌طور دفعی پیش از آن بر وی نازل شده بود، به تناسب مصالح انسان‌ها برایشان بازگویی کند. این در حالی است که سخنان العشماوی، با مسئله نزول دفعی سازگار نیست. به اقتضا نگرش تاریخ‌مندان وی، هر آیه باید متناسب با حادثه تاریخی خاص نازل شده باشد (العشماوی، ۱۹۹۶: ۴۴)، حال آنکه این آیات پیش از اینکه حادثه‌ای در کار باشد، بر قلب پیامبر ﷺ نازل شده بود. گویا العشماوی چنین پنداشته که اگر این وقایع تاریخی خاص اتفاق نمی‌افتاد، این آیات نازل نمی‌شد، حال آنکه این آیات در قالب نزول دفعی، قبل از اینکه چنین واقعه‌ای اتفاق افتد بر قلب پیامبر نازل شده بود و فقط ابلاغ آن، به تناسب در زمانی صورت گرفته که آن اتفاق افتاده است.

۳. العشماوی به اقتضا تأثیرپذیر دانستن قرآن از فرهنگ زمانه، معتقد است تمام آیات قرآن شأن نزول دارند (همان: ۴۴) این در حالی است که به نظر می‌رسد آیات متعددی در قرآن وجود دارد که ناظر به سبب نزول خاصی نیست بلکه بدون وجود هر گونه حادثه‌ای در صدد بیان آموزه‌های اسلام است. به‌عنوان نمونه، آیاتی که حالات انسان‌ها در روز قیامت را به تصویر می‌کشد و نیز آیاتی که بهشت و جهنم را ترسیم می‌کند ناظر به سبب نزول خاصی نیست. لذا این ادعا که تمام آیات قرآن اسباب نزول دارند و هر آیه‌ای اختصاص به حادثه یا سبب نزول خود دارد، سخن دقیقی نیست. حتی بر فرض هم که برای تمام آیات شأن نزول قائل شویم، دلیلی وجود ندارد که حکم یک آیه، تنها به یک جریان، گروه و فرد اختصاص

۱. و قرآن را بتدریج فرستادیم تا تو آن را با درنگ و تدریج برای مردم بخوانی و ما آن را نازل کردیم، نازل کردنی کامل. (اسراء / ۱۰۶)

داشته باشد و نتوان آن را به موارد مشابه در تمام زمان‌ها تعمیم داد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱ / ۳۳۲) به بیان امام باقر علیه السلام، اگر آیه‌ای که ناظر به یک قوم خاص نازل شده با از بین رفتن آن قوم، آیه نیز از بین برود، در این صورت چیزی از قرآن باقی نخواهد ماند.<sup>۱</sup> علاوه بر این، آیاتی که ناظر به اشخاص بیان شده، راجع به شخصیت حقوقی آنهاست و با ارتحال اشخاص حقیقی، آیات مزبور از بین نخواهد رفت. (همان: ۱ / ۳۳۴) نظیر آیه ولایت و مباحله و تطهیر که با ارتحال ذوات مقدس اهل بیت علیهم السلام، این آیات از بین نخواهند رفت. همین طور در رابطه با آیه «تَبَّتْ يَكَاكِبُ لَهَبٍ وَتَبَّ؛ زيانكار و هلاكت بار باد دو دست ابولهب؛ و زبان دید و هلاک شد» (مسد / ۱) اگرچه شأن نزول آن مربوط به جریان ابولهب است که با رسول خدا صلی الله علیه و آله دشمنی می‌کرد و می‌گفت «تَبَّا لَكَ؛ خسران و هلاکت بر تو باد» که این آیه نازل شد (فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۲ / ۳۴۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۵ / ۹۶) اما این آیه بیانگر قانونی طبیعی و عام است که به مقتضای آن، تا روز قیامت در هر عصر و زمان، هر ملت و یا حکومتی، اگر طغیان و ظلم و فساد کند، به چنین سرنوشتی مبتلا خواهد شد. در حقیقت این آیه بیان می‌دارد که شکسته و بریده باد قدرت ابولهب‌ها و تمام زورگویان، خواه در زمان پیامبر و خواه در زمان‌های پس از وی باشند.

۴. العشماوی با اتخاذ این رهیافت، به‌طور ضمنی معتقد شده که قرآن برای بشر امروزی، کارایی ندارد و فقط مخصوص انسان‌هایی است که هم‌زمان با پیامبر می‌زیسته‌اند. لازمه این سخن این است که خدا نقض غرض کرده باشد چراکه به اقتضای «هُدًى لِلنَّاسِ» قرآن را به هدف هدایت انسان‌ها برای همه عصرها و نسل‌ها فرستاده<sup>۲</sup> تا دستگیر انسان‌ها در مسیر کمال باشد. حال اگر آن را تنها برای یک مدت زمان خاص منحصر کند، نقض غرض خواهد بود و البته چنین امری از خدای حکیم، ممکن نیست. به بیان دیگر، هدف قرآن هدایتگری انسان‌ها به سوی کمال و سعادت است و این هدایتگری در صورتی محقق خواهد شد که پروردگار بتواند پیام خود را به مخاطب برساند حال آنکه اگر این متن شأنیت فراتر رفتن از زمان حضور را نداشته باشد، پیامی برای تمام زمان‌ها در پشت آن نخواهد بود و این خلاف حکمت و غرض الهی است. در این صورت طبیعی است انسان‌ها به سوی مسیر کمال و سعادت رهنمون نخواهند شد.

۵. با اتخاذ این رویکرد، العشماوی به نوعی نسبی‌گرایی در حوزه فهم قرآن دامن زده است. او دست خواننده یا مفسر را باز گذاشته تا ضمن کشف معنای تاریخی، فحوای متن را به تناسب شرایط و اقتضائات زمان حال استنباط کند. طبیعی است یافتن فحوای متن از خواننده‌ای به خواننده دیگر بر حسب بافت فرهنگی - اجتماعی متفاوت خواهد شد. این سخن، به ناچار نوعی نسبی‌گرایی در فهم متون را در پی خواهد داشت. العشماوی با اتخاذ این نگرش رویکردی ناواقع‌گرا و در نتیجه ناشناخت‌گرا نسبت به زبان قرآن اتخاذ نموده است.

بنابر نکات مذکور، اتخاذ رهیافت تاریخ‌مندانه به قرآن، با چالش‌هایی مواجه است و نمی‌تواند موجه باشد.<sup>۳</sup>

## ۲. بشری و خطاپذیر دانستن قرآن

العشماوی پس از تاریخ‌مند دانستن قرآن، بر بشری بودن الفاظ قرآن تأکید کرده و معتقد است الفاظ قرآن، الهی و وحیانی نیست. در نظر ایشان، آن چه از طریق وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده تنها محتوای قرآن است و الفاظ آن توسط شخص پیامبر صلی الله علیه و آله بر آن محتوا پوشانده شده است. (العشماوی، ۲۰۰۴: ۷۲) در واقع پیامبر اجازه داشته تا معانی را در قالب هر لفظی که خودش بخواهد ارائه دهد. (العمار، ۱۴۱۶: ۱۷ و ۱۹) با این ادعا، وی در حقیقت نص قرآن را نصی بشری قلمداد نموده و با تشکیک در صحت برخی الفاظ قرآن معتقد است قرآنی که ما در حال حاضر در دست داریم، برخوردار از خطاهای نحوی و

۱. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام: لَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أَوْلِيَاكَ الْقَوْمُ. مَاتَت الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ، وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ يُجْرِي أَوْلَاهُ عَلَيَّ آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَلِكُلِّ قَوْمٍ آيَةٌ يَتْلُونَهَا [و] هُمْ مِنْهَا مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ. (عباشی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۰)

۲. قرآن و وحی‌ای که از طریق پیامبر به انسان‌ها رسیده، برای هدایت تمام جهانیان است. «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (انعام / ۹۰) خود پیامبر نیز رسالت جهانی داشته «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء / ۱۰۷) «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ...» (سبا / ۲۸) قرآن اولین و آخرین منبع هدایت بشر است و بدین غرض آمده تا «هُدًى لِلنَّاسِ»، «بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ» و «لِّلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» و دستگیر انسان‌ها در مسیر به‌سوی کمال باشد.

۳. محمد عماره در نقد العشماوی، آیات متعددی از قرآن را ذکر نموده که اسباب نزول آنها به یک شخص خاص یا حادثه تاریخی خاص بوده و در حال حاضر به‌عنوان یک حکم اسلامی لازم الاجراست. در این رابطه رجوع کنید به: (عمار، ۱۴۱۶: ۲۴۷ - ۲۳۶)

لعوی است. به عنوان مثال، معتقد است که «ساحران» در «إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ» (طه / ۶۳) اشتباه بوده و صحیح آن «ساحرین» است یا «الصابتون» در آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ» (مائده / ۶۹) اشتباه است و صحیح آن «الصابتین» است. همین طور «یدیهما» در «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده / ۳۸) اشتباه است و صحیح آن «یدیهما» است. (العماره، ۱۴۱۶: ۳۳)

این سخن العشماوی، متن قرآن را در حد یک متن بشری و عرفی خطا پذیر تنزل داده و قابل پذیرش نیست. دلیل مطلب این است که اولاً؛ العشماوی در حالی برخی لغات قرآن را اشتباه دانسته که آراء او در این رابطه و مواردی را که به عنوان دلیل بر بشری بودن الفاظ قرآن بیان نموده، با آراء نحوین مشهوری چون سیبویه و خلیل بن احمد و دیگر علما نحوی در تقابل است. (العماره، ۱۴۱۶: ۳۵ - ۳۲) ثانیاً؛ وی به جهت اینکه به متن قرآن اعتماد ندارد، همواره انتظار دارد الفاظ قرآن یا قواعد ادبیات عرب سازگار باشد، حال آنکه در برخی موارد این قواعد بشری ادبیات عرب است که باید خود را با آیات الهی قرآن وفق دهد. لذا بسیاری از بلغای عرب، هنگام نزول قرآن به این اثر صرفاً به مثابه متن بیانی بلاغی ایمان آوردند که همانند آن را ندیده بودند. (آدونیس، ۱۹۹۳: ۲۲ - ۲۰) قرآن با آمدن خود، تحول زیادی در زبان و ادبیات عربی ایجاد کرد و قوانین ادبی را در حد قابل توجهی تحت تأثیر خود قرار داد و برخی قوانین ادبیات عرب را در هم شکست. (آدونیس، ۲۰۰۰: ۵۵ - ۵۳) ثالثاً؛ العشماوی در قوانین ادبیات عرب دقت توجه کافی نداشته است. به عنوان نمونه در مورد الصابتون، وی تصور کرده چون در آیه ۶۲ سوره بقره الصابتین آمده، پس لزوماً در آیه ۶۹ مائده هم باید الصابتین باشد، حال آنکه ترکیب این دو آیه از هم متفاوت است. در آیه مورد بحث، به جهت اینکه «الصابتون» مبتدا است و خبر آن به علت وجود قرینه حذف شده، این واژه مرفوع آمده است. و او ما قبل نیز عاطفه نیست؛ بلکه معترضه است و جمله الصابتون با خبر محذوف خود جمله معترضه است. (استرآبادی، ۱۳۸۴: ۴ / ۳۵۵) به خاطر معترضه بودن این جمله معنی آیه طبق این ترکیب با آیه سوره بقره، متفاوت خواهد بود؛ زیرا جمله معترضه مقصود اصلی در کلام نمی باشد. لذا طبیعی است که اعراب نیز فرق کند. در واقع تفاوت اعراب در این دو آیه، به خاطر تفاوت ترکیب ادبی، و امری کاملاً طبیعی است.<sup>۱</sup>

### ۳. بی اعتبار دانستن سنت نبوی

العشماوی پس از قرآن به سراغ سنت نبوی رفته و نوع نگاه وی به سنت نبوی نیز از جمله مداخلی است که به وضوح رویکرد عرفی او به دین و آموزه های دینی را نشان می دهد. او اعتبار میراث نبوی را که پیامبر اسلام ﷺ پس از خود در بین امت به جای گذاشته است را منکر شده (العماره، ۱۴۱۶: ۱۶۹ و ۱۸۳) و معتقد است احکام و سنن بیان شده از سوی پیامبر ﷺ موقتی و امت پس از پیامبر ﷺ، به لحاظ امور سیاسی و اجتماعی هیچ ارتباطی با پیامبر ﷺ و سیره او ندارند. در نگرش وی، پس از پیامبر ﷺ، جوامع و حکومت ها نه بر اساس قوانین الهی که بر اساس قوانین خود مردم زمانه اداره خواهند شد و سنت نبوی اعتبار نخواهد داشت.

### ۴. نفی عصمت و تقلیل جایگاه پیامبر ﷺ

العشماوی در راستای نگرش خود نسبت به سنت نبوی، مقام عصمت را از پیامبر ﷺ نفی نموده و معتقد است بر طبق قرآن، نه تنها ائمه بلکه خود پیامبر ﷺ هم معصوم نیست. (العشماوی، ۱۹۹۶: ۱۱۶) او معتقد است فردی که در لباس بشری است قطعاً دچار خطا و لغزش خواهد شد. (همو، بی تا: ۱۴۵) موضع العشماوی در رابطه با پیامبر ﷺ و مسئله عصمت، تا حدودی متناقض است. او از سویی پیامبر ﷺ را معصوم ندانسته و معتقد است آیات قرآن عصمت پیامبر ﷺ را اثبات نمی کند. (همو، ۲۰۰۴ [الف]: ۱۴۸) اما از سویی او را متصل به نور الهی و بی نیاز از مشورت (همو، بی تا: ۱۵۳) و حکومت او را حکومت دینی دانسته و معتقد است در حکومت دینی، شخص حاکم معصوم و مقدس است برخلاف حکومت مدنی که در آن، شخص حاکم معصوم نبوده و از تقدسی برخوردار نیست. (همو، ۲۰۰۴ [ب]: ۴۵) به طور کلی تناقض در بین آراء و

۱. علاوه بر این، سخنان العشماوی با بیانات خود قرآن که خود را سخن خداوند معرفی کرده (توبه / ۶: بقره / ۷۵: فتح / ۱۵) و نیز با پیام آیات تحدی (اسراء / ۸۸: یونس / ۳۸: بقره / ۲۴ - ۲۳: طور / ۳۴ - ۳۳) که همگان را به آوردن مثل قرآن فراخوانده اند و همچنین با آیاتی که مصونیت وحی از زمان دریافت تا ابلاغ را اعلام می دارد (حاقه / ۴۶ - ۴۴) سازگار نیست.



اندیشه‌های العشماوی زیاد دیده می‌شود و از همین جهت برخی به او لقب رجل تناقضات داده‌اند. (العماره، ۱۴۱۶: ۷۴) او از سویی حکم پیامبر ﷺ را حکم الهی دانسته و از سویی دیگر بیان می‌کند که حکم و قضاوت پیامبر ﷺ در منازعات، رأی خود پیامبر ﷺ بوده و حکم الهی نیست. (العشماوی، ۱۹۹۶: ۴۱)

در مورد عصمت پیامبر ﷺ؛ العشماوی البته مقصود خود را از عصمت دقیق مشخص نکرده که آیا تمام ابعاد عصمت از جمله عصمت از گناه و عصمت در امور فردی را مد نظر دارد یا فقط بخش خاصی از عصمت را منظور دارد. قدر متیقن این است که عصمت از گناه و دریافت و ابلاغ وحی را قبول ندارند. وی در اینکه آیا پیامبر ﷺ به تمام و کمال آنچه به او وحی شده را به ما رسانده است یا خیر، تشکیک کرده و معتقد است پیامبر ﷺ برخی معارف را از وحی دریافت کرده که توانایی انتقال آنها حتی به خواص مردم را نداشته است. (همو، بی‌تا: ۱۷) این ادعا مخالف با اتفاق مذاهب اسلام از جمله مذاهب اهل سنت بر لزوم عصمت انبیا در دریافت و ابلاغ وحی است. (الشربینی، ۱۴۲۲: ۵۸) برخی از اجماع اهل سنت بر عصمت پیامبر ﷺ در دریافت و ابلاغ وحی سخن گفته‌اند. (فخررازی، ۱۴۰۶: ۲۷ - ۲۶) فخررازی، پانزده دلیل بر وجوب عصمت پیامبر ﷺ بیان می‌کند. (همان: ۵۰ - ۴۰) به طور کلی، اگرچه در مورد عصمت پیامبر ﷺ در تمام عمر یعنی قبل از بعثت و پس از آن اختلاف است، اما در معصوم بودن پیامبر ﷺ در دریافت و ابلاغ وحی سخنی نیست. علاوه بر این، غرض از بعثت انبیا، هدایت بشر و تزکیه نفوس انسان‌هاست. طبیعی است که اگر انبیا معصوم نباشند این غرض محقق نخواهد شد. از این رو، نگرش العشماوی در رابطه با عدم عصمت نبی مکرم ﷺ اسلام و تلاش وی در جهت فروگاهی شأنیت الهی ایشان، موجه نیست.

### ۵. فروگاهی منزلت فقه اسلامی و گذر از شریعت

العشماوی پس از اتخاذ رهیافت تاریخ‌مندان و بشری دانستن قرآن و پس از نامعتبر دانستن سنت نبوی، رهیافت عرفی و دنیوی خود را در عرصه فقه و شریعت نیز نشان داده است. او به کلی از شریعت و فقه که برخاسته از قرآن کریم و سنت نبوی است گذر نموده و از تمام حقیقت اسلام، تنها به معنویت فردی اکتفا نموده است. وی معتقد است لزومی به پایبندی به نصوص شریعت و ظواهر اعمال نیست چراکه آنچه مهم است روحانیت و معانی است (العشماوی، ۱۹۹۶: ۱۵۲ - ۱۵۱) این سخن، گذر از شریعت و اکتفا به طریقت، آن هم در حوزه فردی در اندیشه العشماوی را نشان می‌دهد. او فقه اسلامی را دست پرورده مسلمانان در طول تاریخ دانسته (همان، ۱۵۲) و در جهت نفی احکام فقهی تلاش می‌کند. به‌عنوان نمونه، با استناد به آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ»<sup>۱</sup> بیان داشته که شراب یا خمر، حرام نیست. (همان: ۷۳؛ همو، بی‌تا: ۷۵ و ۱۲۷) همین طور معتقد است لواط عقوبتی در پی ندارد. (همو، ۱۹۹۶: ۲۱۴؛ همو، بی‌تا: ۶۵؛ العماره، ۱۴۱۶: ۲۲۹) برادر از برادری که در کشوری دور زندگی می‌کند، ارث نمی‌برد. (العشماوی، بی‌تا: ۱۰۹) پرداخت زکات فقط مربوط به حکومت زمان پیامبر ﷺ بوده (همو، ۲۰۰۴: ۸۹؛ همو، بی‌تا: ۱۵۲) و همین طور برخی دیگر از قوانین فقهی را نپذیرفته است.<sup>۲</sup> وی نه تنها در احکام فقهی و فرعیات، بلکه تغییر و تحول در ذاتیات و اصول زیربنایی و مسلمات اسلام را نیز خواستار شده و مخالفان خود در این رابطه را به قصور عقل و ناتوانی در فهم متهم نموده است. (العماره، ۱۴۱۶: ۱۷)

اتخاذ این رهیافت نشان می‌دهد که العشماوی به اقتضای رهیافت نواندیشانه خود، در پی آن است تا هرچه بیشتر از قدرت و قلمرو قواعد فقهی فروکاسته و آنها را در سویه‌ای عرفی و شخصی محدود سازد. از این رو، مبنای تاریخ‌مندی را اساس قرار داده تا بر مبنای آن، احکام فقهی را نیز تاریخی دانسته و اعتبار آنها را در دوره زمانی خاص، منحصر گرداند. پیش از این در نقد رهیافت تاریخ‌مندی العشماوی سخن گفتیم و نشان دادیم که مبنای تاریخ‌مندی وی، بنیان لرزانی است که نمی‌توان بر آن اطمینان یافت و در باب احکام دینی قضاوت کرد. همین طور پیش از این بیان شده که او میراث نبوی را که پیامبر اسلام ﷺ پس از خود در بین امت به جای گذاشته است را منکر شده (العماره، ۱۴۱۶: ۱۶۹ و ۱۸۳) و معتقد است

۱. محمد عمارة در این کتاب موارد متعددی از تناقضات موجود در اندیشه العشماوی را بیان نموده است از جمله ص ۱۸۱، ۱۸۷، ۲۰۱، ۲۷۰ و ۲۷۹.  
 ۲. از تو از حکم شراب و قمار می‌پرسند، بگو: در این دو کار گناه بزرگی است و سودهایی برای مردم، ولی زبان گناه آن دو بیش از منفعت آنهاست. (بقره / ۲۱۹)  
 ۳. به‌عنوان نمونه، حکم قطع ید سارق را به قوانین حمورایی (۱۶۰۰ ق. م) بازگردانده که در عقوبت کسی که پدر و مادرش با یکی از آنها را می‌زده، قطع ید بوده است. (العشماوی، ۱۹۹۶: ۷۵)

احکام و سنن بیان شده از سوی پیامبر موقتی و متناسب با جامعه عصر آن حضرت بوده است. لذا چون قرآن و سنت نبوی را نمی‌پذیرد اساساً نمی‌توان در باب شریعت اسلامی با وی وارد سخن شد. طبیعی است کسی که قرآن و سنت نبوی را بی‌اعتبار بپندارد، فقه را نیز احکامی دنیوی و عرفی قلمداد خواهد کرد. در واقع در نظر العشماوی، پس از پیامبر، جوامع و حکومت‌ها براساس قوانین الهی اداره نخواهند شد بلکه براساس قوانینی که خود مردم زمانه تعیین می‌کنند اداره خواهد شد<sup>۲</sup> و این گامی بلند به‌سوی عرفی‌گرایی است.

## نتیجه

دغدغه اساسی العشماوی محدود ساختن حیطة دین به‌خصوص قوانین فقهی و حذف آن از صحنه حیات اجتماعی است. او در صدد است تا با گذر از سنت دینی و تراث فقهی اسلامی و با تاریخی دانستن احکام فقهی ناظر به روابط اجتماعی، تقریری عرفی و یا در نهایت تقریری ایمانی از دین در حوزه فردی ارائه دهد. وی این ایده را در قالب چهار گام در آثار خود بیان نموده و البته هر چهار گام از نوعی ناسازگاری درونی و نیز ناسازواری با پارادایم حاکم بر تفکر اهل سنت به‌خصوص جریان حدیثی اهل سنت رنج می‌برد. از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی وی در اتخاذ این رهیافت، این است که اتخاذ رهیافت تاریخ‌مندانه به قرآن، با چالش‌هایی چون نقض غرض از طرف خدای حکیم، نفی جاودانگی دین، بی‌نیازی کامل انسان از دین، نفی نزول دفعی قرآن، و پذیرش شأن نزول برای تمام آیات قرآن مواجه است. از سویی، آراء وی در رابطه با بلاغت و قرائت قرآن، در تقابل با نحویون مشهوری چون سیبویه و خلیل بن احمد بوده و با آیاتی که مصونیت وحی از زمان دریافت تا ابلاغ را اعلام می‌دارد نیز ناسازگار است. وی همچنین در رابطه با عصمت انبیا در دریافت و ابلاغ وحی، رأی را اتخاذ نموده که با اجماع مذاهب اهل سنت مخالف است.

سخن کوتاه اینکه، العشماوی با اتخاذ مبنای تاریخ‌مندی در باب متن قرآن و سنت نبوی، از شریعت و سنت دینی گذر کرده و دین را در یک فرآیند عرفی قرار داده است. این مبنا که البته با چالش‌هایی مواجه است، پیامدی جز فروگاهی دین به معنویت فردی نخواهد داشت. العشماوی با اتخاذ رویکرد حدقلی نسبت به دین و آموزه‌های دینی، در حقیقت در مسیر مثله کردن دین گام برداشته و مصداق «نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنُكْفِرُ بِبَعْضٍ» شده است. مطابق این رهیافت، برخی از آموزه‌های دینی از حیطة دین خارج شده و دین از حقیقت خود تنزل خواهد یافت.

## منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۱۶ ق، مسند، بیروت، مؤسسة الرسالة، ج ۱.

۱. نکته دیگر این است که وی، در مقابل نص قرآن کریم اجتهاد کرده و به صراحت این آیه «سَأَلْنَاكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ» (بقره / ۲۱۹) که شرب خمر را اثم کبیر دانسته و دلیل بر تحریم آن است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۶ / ۳۹۶) و همچنین به دستور و امر الهی با بیان «فَأَجْتَنَّبُوهُ» در «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنَّبُوهُ» (مائده / ۹۰) انسان‌ها را از خمر منع نموده، توجه نداشته است. البته می‌توان گفت این ایراد بر العشماوی وارد نیست؛ چراکه در پاسخ می‌توان این مسئله را مطرح نمود که وی به مبنای صحیح نبودن اجتهاد در مقابل نص پایبند نیست، بسان خلیفه دوم که در جریان ازدواج موقت و متعه حج، اجتهاد در برابر نص انجام داده است. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱ / ۲۱۶) العشماوی در این جهت همچنین، برخلاف مبانی اهل سنت حرکت کرده است. او در حالی شراب را حرام نمی‌داند که مطابق منابع اهل سنت، پیامبر ﷺ به صراحت فرمود «كُلُّ شَرَابٍ أَسْكِرَ فَهُوَ حَرَامٌ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۴۰ / ۹۹) یا فرمود «هَذَا أَسْكِرٌ كَثِيرٌ، فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ» (همان: ۱۱ / ۱۱۹) یا «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ» (همان: ۸ / ۲۶۹) العشماوی همچنین در حالی معتقد به عدم وجود عقوبت برای لواط شده است که علماء اهل سنت بر حرمت لواط اتفاق نظر داشته و در این رابطه ادعای اجماع کرده‌اند. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴ / ۴۸۹) العشماوی در واقع در مقابل نص قرآن کریم اجتهاد کرده است. قرآن به صراحت بیان داشته «سَأَلْنَاكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ» (بقره / ۲۱۹) و شرب خمر را اثم کبیر دانسته که دلیل بر تحریم قطعی آن است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲ / ۱۹۴) همچنین با بیان «فَأَجْتَنَّبُوهُ» در «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنَّبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده / ۹۰) به‌صراحت و با صیغه امر، انسان‌ها را از ارتکاب به شرب خمر منع نموده است. در واقع العشماوی این مشی را داشته و تأکید دارد این مطلب را القا کند که شما هر گونه خواستید می‌توانید قرآن را فهم کنید.

۲. برخلاف حکومت الهی که در آن مکتب وحی و مشیت الهی، بر مردم و حتی بر حاکمان حکومت می‌کند. در این حکومت، حاکمیت از آن خداوندی است که پروردگار آدمیان است و در آن علاوه بر افعال انسان‌ها، برای اخلاق و عقاید آنان نیز برنامه دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۳۰)



۳. أدونیس، ۱۹۹۳ م، *النص القرآنی وآفاق الكتابة*، بیروت، دار الآداب، الطبعة الأولى.
۴. أدونیس، ۲۰۰۰ م، *الشعرية العربية*، بیروت، دار الآداب، الطبعة الثالثة.
۵. اراکی، محسن، ۱۳۹۰، *درآمدی بر عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶. استرآبادی، رضی‌الدین، ۱۳۸۴، *شرح الرضی علی الکافیة*، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *شریعت در آینه معرفت*، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، قم، نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *ولایت فقیه*، تحقیق محمد محرابی، قم، اسراء.
۱۰. خدوری، مجید، ۱۳۶۶، *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۱. دراز، محمدعبدالله، ۱۳۷۶، *مدخلی به کاوش در تاریخ ادیان*، ترجمه سید محمدباقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. سبحانی، محمدتقی و مهدی امید، ۱۳۹۰، *آیین عرفی: جستارهایی انتقادی در بنیان‌های سکولاریسم*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، ۱۴۰۴ ق، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۱۴. الشربینی، عماد السید محمد اسماعیل، ۱۴۲۲ ق، *کتابات أعداء الإسلام و مناقشتها*، مصر، دارالکتب المصریه، الطبعة الأولى.
۱۵. شیخانی، محمد، ۲۰۰۸ م، *التيارات الفكرية المعاصرة و الحملة علی الاسلام*، بیروت، دار قتیبة للطباعة و النشر و التوزیع، الطبعة الأولى.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ج ۲.
۱۷. عرب صالحی، محمد، ۱۳۸۹، *فهم در دام تاریخی‌نگری: گادامر و تاریخ‌مندی فهم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. عرب صالحی، محمد، ۱۳۹۱، *تاریخی‌نگری و دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. العشماوی، محمدسعید، ۱۹۹۶ م، *الإسلام السياسي*، القاهرة، مكتبة مدبولی الصغیر للطباعة و النشر.
۲۰. العشماوی، محمدسعید، ۲۰۰۴ م [الف]، *معالم الإسلام*، بیروت، مؤسسه الانتشار الاسلامی.
۲۱. العشماوی، محمدسعید، ۲۰۰۴ م [ب]، *الخلافة الاسلامیه*، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی، الطبعة الخامسة.
۲۲. العشماوی، محمدسعید، ۲۰۰۴ م، *حصاد العقل فی الاتجاهات المصیر الانسانی*، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی.
۲۳. العشماوی، محمدسعید، بی تا، *اصول الشریعه*، بی جا، ناشر مدبولی الصغیر.
۲۴. العظمة، عزیز، ۱۹۹۰ م، *التراث بین السلطان و التاريخ*، بیروت، دار الطلیعة، منشورات عیون.
۲۵. العظمة، عزیز، ۲۰۰۲ م، *دنیا الدین فی حاضر العرب*، بیروت، دار الطلیعة للطباعة و النشر، الطبعة الثانية.
۲۶. العمارة، محمد، ۱۴۱۶ ق، *سقوط الغلو العلمانی*، القاهرة، دارالشرق، الطبعة الأولى.
۲۷. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ ق، *التفسیر*، ایران، تهران، مكتبة العلمیة الإسلامیة، چاپ اول.
۲۸. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۶ ق، *عصمة الانبیاء*، مكتبة الخانجی، مصر، ج ۱.
۲۹. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دارالاحیاء لتراث العربی.
۳۰. فنایی اشکوری، محمد، ۱۳۹۴، *شخصه‌های عرفان ناب شیعی*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
۳۱. ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶ ق، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ج ۱.
۳۲. المسیری، عبدالوهاب و دیگران، ۲۰۰۰ م، *العلمانية تحت المجهر*، بیروت، دارالفکر.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *آموزش عقاید (دوره سه جلدی در یک مجلد)*، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۱۷.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *در جستجوی عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

35. Gallos, Joan V., 2006, *Organization development*. San Francisco: Jossey-Bass.
36. Gotterer, R., 2001, *The spirituality dimension in clinical social work practice: A client perspective*. Families in Society, 82. (2), p. 187-193.
37. Holbeche, Linda., 2005, *The High Performance Organization*. Great Britain: Elsevier Butterworth-Heinemann.
38. Wigglesworth, C. 2004, "*Spiritual Intelligence and Why It Matters*", [www.consciouspursuits.com](http://www.consciouspursuits.com).

