

# آسیب‌زایی دین‌پژوهی به روایت

## نوگرایان

زاهد ویسی\*



### چکیده

در این مقاله به صورت اجمالی، به موضوع دین‌پژوهی نوین و دستاوردهای آن نظری گذرا می‌افکنیم؛ زیرا بدون شک، این نحوه دین‌پژوهی به عنوان وجه غالب یا گفتمان مسلط در این حوزه در آمده است؛ به طوری که سایر روندهای دین‌پژوهی نیز ناگزیرند داشته‌های خود را با زبان و ادبیات این الگو بیان کنند. نکات اساسی مندرج در این مقاله عبارتند از: دین به مثابه یک اصطلاح فراگیر، عقیده، شریعت، عقل‌گرایی محض، سرآغازهای دین‌پژوهی متکی به عقل، تداوم دین‌پژوهی سنتی در جهان اسلامی و کارنامه آن،

نواندیشی احیاگرانه، آسیب‌های دین‌پزوهی احیاگرانه، عقل‌گرایی افراطی در دین، رو آوردن به تفسیر علمی قرآن، اوج‌گیری جریان غرب‌گرا و سکولار، اوج‌گیری و رواج بنیادگرایی، دامن زدن به تفکیک ناروای نقل و عقل، دامن زدن به تفکیک عقیده از شریعت، تاریخی ساختن ظهور دین، توجه افراطی به وجه معرفتی دین و فروگذاشتن بعد عمل، اصل قرار دادن علم جدید و تفسیر دین و متون آن با این مینا.

واژگان کلیدی: دین، عقیده، شریعت، عقل‌گرایی محض، دین‌پزوهی منکی به عقل، نواندیشی احیاگرانه، آسیب‌های دین‌پزوهی احیاگرانه، تفسیر علمی قرآن، بنیادگرایی، نقل و عقل، تاریخی ساختن ظهور دین، توجه افراطی به وجه معرفتی دین و فروگذاشتن بعد عمل، اصل قرار دادن علم جدید و تفسیر دین و متون آن با این مینا.



## 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 بر اساس الگو یا دیدگاه خاصی، جنبه‌هایی از آن را بررسی کرده‌اند. بر این اساس می‌توان گفت دین‌پزوهی، قدمتی همپای خود دین دارد و از این لحاظ می‌توان ریشه آن را در روزگاران بسیار دور گذشته جست. با این حال، در چند قرن اخیر در پی تغییر روش‌های علمی، دگرگونی نظام‌های دانش و تحصیل معرفت، تسریع در دستیابی به ابزارها و آلات جدید، تثبیت حاکمیت تکنولوژی و ... در حوزه دین نظام جدیدی ابداع شد که جهان‌بینی، تصورات، الگوها، آرمان‌ها، خیر و شر، سعادت و شقاوت و بهشت و جهنم خاصی داشت.

از این رو، بررسی دین بر اساس الگوها، آمال و امیال جدید انسان (یا انسان جدید) چنان با گذشته‌های خود متفاوت و گوناگون شد که در نگاه نخست به نظر می‌رسد گویا در تمام تاریخ بشری، هرگز دین مورد کاوش و پژوهش قرار نگرفته است.

کندوکاو پژوهشگرانه در حوزه دین، و تلاش برای فهم بنیادهای اصیل و فعال آن یا

بازیبرایی 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 در دوران‌های بسیار دور گذشته ریشه دارد. از آنجا که مهم‌ترین نکته مورد بحث در دین‌پژوهی، خود دین و معنا و مفهوم اصطلاحی آن است، نخست به صورت بسیار خلاصه و اشاره‌وار به کندوکاو درباره آن مفهوم می‌پردازیم.

## 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 پیدا می‌کند. البته تنها این تصور خام نیست که مفهوم واقعی دین را در لایه‌های توهم و پندار پنهان می‌سازد، دیدگاه‌های دیگری نیز به انحای دیگر می‌کوشند شمول و 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 چندان مورد قبول نیست؛ چه رسد به قدرت تبیین جوانب و جلوه‌های آن.<sup>۲</sup> این است که عده‌ای به فکر بازتعریف دین برآمده‌اند و به نوبه خود کوشیده‌اند در این راه چراغی برافروزند.<sup>۳</sup>

از این رو، با توجه به آنچه در این نوشتار مد نظر است، ناگزیر باید تعریفی اصیل و نسبتاً جامع از دین ارائه کنیم. در زبان عربی واژه «دین» از سه حرف «د ی 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:

سلطه، سیطره، امر، فرمان، واداشتن به پیروی

اطاعت، بندگی، خدمت، در تسخیر کسی بودن، فرمان‌پذیری موجود دیگر

قانون، قاعده، روش، مسلک، عادت، رسم

جزا و مکافات، داوری و حساب و کتاب<sup>۵</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>۶</sup>
  ۳. نظام فکری و عملی ناشی از آن قدرت برتر.<sup>۷</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>۸</sup>
- البته گاه قرآن واژه دین را به معنای اول و دوم آن به کار می‌برد، گاه به معنای سوم، گاه هم به معنای چهارم و گاه 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، گویای وجود فرمانروا و فریادرس مطلق است که بر اجزا و اعضای پیدا و پنهان هستی احاطه کامل دارد و از سوی دیگر، نشان دهنده 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 بر 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>۱</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: عقیده

دوم: شریعت

منظور از عقیده، پذیرش پاره‌ای حقایق عظیم و سرنوشت‌ساز غیبی و الاهی است که پس از حصول معرفت و آگاهی کامل یا کافی حاصل می‌شود. این بخش اگرچه به عنوان یک مرحله یا شاخه خاص از اصل دین بررسی می‌شود، در حقیقت با بخش بعدی یا دوم دین هیچ‌گونه انفکاک‌کی ندارد و نمی‌توان آن‌ها را به طور کلی از هم جدا کرد؛ زیرا لازمه بلافصل هرگونه عقیده صادقانه، 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.

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 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 و 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 هم‌نوایی 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>۱۰</sup>

## دین در دام عقل‌گرایی محض

با توجه به تعریف مذکور از دین، اکنون این پرسش اساسی و جدی مطرح می‌شود که بیوند دین با عقل چیست؟ به عبارت دیگر، جایگاه عقل در دین کجا است؟ آیا عقل به تنهایی با مفهوم و منطوق دین، یکسان و مساوی است؟ به عبارت دیگر، با تقلیل دین به مفاهیم عقلی، دیگر نیازی به هیچ مقوله یا مؤلفه دیگر نیست؟ به طوری که بدون نیاز به مفاهیم و معیارهایی خارج از دایره عقل، امکان کشف مسائل و حل مشکلات مربوط و منوط به دین میسر است؟

...

مقصود از طرح این پرسش‌ها و سؤالات دیگری از این قبیل، نشان دادن این واقعیت است که همواره دین‌پژوهی در طول تاریخ با این مسئله مواجه بوده است و دین‌پژوه، خواه ناخواه، مجبور بوده است موضع خویش را در برابر به این مسئله مشخص کند؛ زیرا به عنوان یک امر بدیهی، بسیاری از مسائل مندرج در حوزه دین، به گونه‌ای یا بی‌نیاز از عقلند، یا با آن ناسازند، یا عقل تنها در بخش مشخصی از آنها امکان عرض اندام دارد و ... از این رو، خود به خود و بی نیاز از ارائه بحث و دلیل، مشخص می‌شود که پاسخ پرسش فربهی که دربارۀ همسانی و هم‌طرازی دین و عقل مطرح شد، منفی است.

از این رو، در طول تاریخ عده‌ای کوشیده‌اند ضمن حفظ نسبت عقل با دین، برخی از نارسایی‌ها یا ناهمخوانی‌های عقل با دین را به شیوهای دیگری حل و فصل کنند؛ از جمله با تقسیم دین به دو بخش نقلی و عقلی. به این معنا که کوشیده‌اند عقل‌گرایان را قانع کنند که برخی از مقولات دینی، قابل تحلیل عقلی نیستند. به مخالفان حضور عقل در دایره دین نیز تفهیم کرده‌اند که بسیاری از مسلمات دینی که در حکم بدیهیات آن هستند، با ابزار عقل قابل فهم و بیانند و اگر بنا باشد که در دین به روی عقل بسته شود، لوازم و لواحق خواهد داشت که رتق و فتق آنها دشوار و احتمالاً ناممکن می‌شود؛ از این رو، نوعی همزیستی خاص بین این دو برقرار شده است که در ادامه، به گوشه‌هایی از این داد و ستد، نگاهی اشاره‌وار می‌شود. با این حال، باید دانست اینکه در تاریخ، دین‌پژوهی را به دو طیف «مبتنی بر نقل» و «متکی به عقل» تقسیم کرده‌اند و میان آنها حصار جدایی برپا ساخته‌اند، چندان درست نیست و از چند وجه ناروا به نظر می‌رسد:

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 را که بر اساس یافته‌های مختلف از منابع مسلم معرفتی به شمار می‌آیند، 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 می‌شمرد. 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 هریک از این دو جناح، گویی دین فقط با جبهه مطلوب آنان همخوانی دارد و در صورت نیاز به بهره‌مندی و برخوردار از آثار و برکات مقوله دیگر، باید به خارج از قلمرو دین رجوع کرد؛ غافل از آنکه این نحوه تلقی از مسئله، 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 (تجددگرای) نیز که خواسته‌اند راهی برای برون‌شدن از این احوال نشان دهند، ناگزیر از مقولات و مفاهیمی بهره برده‌اند که در یکی از این دو طیف می‌گنجد.

## سرآغازهای دین‌پژوهی متکی به عقل

با آنکه ابتدای دین‌ورزی مسلمانان با دین‌پژوهی آنان مطابق نیست و دین‌پژوهی بسی پس از ایمان ساده و پاک و بی‌آلایش نخستین یاران پیامبر پدید آمد، ناگزیر باید آغازی را برای

آن در نظر گرفت که گمان می‌کنم کمتر کسی مخالف باشد که این مبدأ را کلامی بدانیم؛ یعنی اینکه نخستین سبک دین‌پژوهی در بستر فرهنگ و تمدن اسلامی، کلامی است؛ زیرا از یک سو با گسترش قلمرو اسلام و ارتباط‌گیری مسلمانان با غیر مسلمانان، مسائل فکری و اعتقادی گوناگونی برای آنان پیش می‌آمد که نیازمند تبیین و توضیح بود 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، نظر کنند. از سوی دیگر، در پی یافتن پاسخی برای پرسش‌های جاری در بستر جامعه بودند. (هر چند پرسش‌های سیاسی)

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 به محک عقل می‌زدند.<sup>۱۱</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، فضایی 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>۱۲</sup> به همین خاطر، اولین جرقه‌های 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 صرف نظر از همه آنها، به طور خلاصه به نحوه مواجهه معتزله با متون دینی می‌پردازیم. یکی از مهم‌ترین مبانی نقلی حرکت کلامی معتزله، این آیه است که می‌فرماید:

لیس کمثله شیء<sup>۱۳</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 و مشبّه، و نیز برخی تعلیمات و اعتقادات یهودیان درباره ذات خداوند، به تنزیه خداوند از هرگونه شائبه همانندی و مشابهت با ماسوای خود پرداختند. در همین زمینه، به نفی صفات الهی، چنان‌که شائبه مشابهت با مخلوقات در آنها به نظر بیاید، پرداختند و مسئله عینیت ذات و صفات را مطرح کردند.

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 بنا دارد صفات خبری 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 این مسائل، کار را به جزم‌اندیشی کر و کور می‌کشاند و حتی به خودکامگی سیاسی و استمداد می‌انجامد. 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، آیه‌ای بود که شمه‌ای از تشبیه و همانندی میان خدا و انسان را مطرح می‌کردند؛ از این رو، چنان‌که گفته شد، آنها ناگزیر شدند این گونه آیات و روایات را تأویل کنند و البته این، امری کاملاً طبیعی بود.<sup>۱۴</sup>

معتزلیان برای مسئله تأویل آیات و اخبار و به عبارت دیگر برای تأویل صفات خبری که ظاهر آن گویای معنای تشبیه و تجسیم و... بود، به یکی از سه طریق زیر عمل می‌کردند:

۱. غنای زبان عربی در دلالت لفظ واحد بر چندین معنا.
۲. تحریف جزئی در قرائت بعضی از آیات، با استناد به تعدد قرائات.

۳. بلاغت زبان عربی و کثرت استفاده عرب‌ها از صنعت مجاز، استعاره و کنایه. همین امر، دامنه تأویلات آنها را گسترده‌تر ساخت.<sup>۱۵</sup>

با تکامل مکتب کلامی معتزلیان، عقاید دینی و کلامی نظم و نسق مدونی به خود گرفت و به صورت یک نظام فکری قابل بحث با چارچوب‌های معین و مشخص درآمد. در زمان آنان و با تلاش‌های فکری و تأویلات آنها، رفته‌رفته ایمان ساده و بی‌شاخه و برگ اولیه، جای خود را به ثبوت و اثبات‌های فلسفی و عقلی داد. یش 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 عقلی‌شدن یا عقل‌پسند شدن حرکت کند. عقاید کلامی که استوارترین تلاش در این زمینه به شمار می‌روند، نمونه روشنی از این امر را آشکار می‌کند. در میان عقاید متکلمان نیز معتزلی‌ها از جمله متکلمان طراز اول یا حداقل، نخستین 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 تا در تمامی مسائل، بی‌هیچ حد و مرزی سخن بگوید. عقل در مکتب آنان می‌توانست درباره آسمان، زمین، خدا، انسان، خرد و کلام بحث کند. او حوزه مشخصی برای چرخیدن نداشت، در همه‌جا می‌توانست رها و آزاد باشد؛ زیرا اساساً عقل برای دانستن خلق شده بود و 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>۱۶</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 و چشم و گوش و بینی برای خداوند به مراتب فراتر رفتند و از روح قرآن، تجرید خداوند از هرگونه ماده و ماده‌گرایی را دریافتند، به تفسیر دقیق و وسیع آن پرداختند 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 قرار دهند و عملاً چنین امری هم صادر شد.

درباره سایر فرق کلامی بویژه اشاعره نیز بحث‌های زیادی درباره جدال نقل و عقل در میان است که در این مجال امکان توضیح بیشتر در مورد آنان میسر نیست. 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 اشکال مختلف در این وادی قدم نهادند که متأسفانه امکان شرح و بیان آرا و افکار یا تبیین روش‌های آنان در این مختصر نمی‌گنجد. به همین خاطر، از آنان صرف‌نظر می‌کنیم و به صورت بسیار اجمالی به تداوم الگوی دین‌پژوهی مبتنی بر الگوی نقل و عقل در عصر جدید در دنیای اسلام می‌پردازیم.

## تداوم دین‌پژوهی سنتی در جهان اسلامی و کارنامه آن

سیر تحولات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و سایر عوامل دیگری از این قبیل، در پدید آمدن نواندیشی دینی در جهان اسلامی و شکل‌گیری و حتی جهت‌گیری این شاخه معرفتی دخالت داشته‌اند.

از این رو، ناگزیر باید اندکی به بررسی اوضاع و احوال حاکم بر جهان اسلامی در عصر حاضر پرداخت 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. پیش از این، 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؛ به عنوان 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>۱۷</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 به طور کامل، 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 به طور کامل، علل داخلی و آثار آن را نمایان نساخته بود. حقیقت این است که «خط انحراف» از مسیر مستقیم، از همان روزگاران اولیه تاریخ حکومتداری 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 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، دنیاگريزانه 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 بویا و هماهنگ با نیازهای زمانه است.<sup>۱۸</sup> بدین ترتیب، علل و عوامل داخلی نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان فروپاشی امپراتوری اسلامی بود و مهم‌تر از آن، رکود و انحطاط مسلمانان در زمینه‌های مختلفی نظیر سلوکی (رفتاری)، علمی، نظامی، سیاسی، اقتصادی و ... را سبب شد 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 قهقرا 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>۱۹</sup>

از اینجا بود که نوشته‌های اصلاح‌طلبانی نظیر: «محمد عبده»، «رشید رضا»، «امیر شکیب ارسلان»، «فرید وجدی» و ... سر برآورد<sup>۲۰</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 بویژه به زبان عربی، تأثیر فرهنگ غربی، تکامل آزادی در رژیم عثمانی و تجدید ساختمان کلیساهای شرقی، علل و زمینه‌های مختلف دیگری به شمار می‌روند که خمیرمایه فرهنگی نهضت فراگیر شرق را در خود پروراند.<sup>۲۱</sup>

مجموعه این امور، موجب بروز رفتارها و واکنش‌های گوناگونی در میان علمای دینی، رجال سیاسی، تحصیلکردگان دانشگاهی و اروپارفته و ... در جهان اسلامی شد و هر یک به طریقی در جهت اهداف و مقاصد مورد نظر خود گام برداشتند.<sup>۲۲</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 محاسبه‌شده‌ای است و نیز کیفیت عمل و فعالیت را مشخص می‌کند. با این دید، از همان نخستین روزهای تلاش برای رهنیدن 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 غربزدگی، غربگرایی و غربی‌سازی.

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

در برهه‌ای 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 هریک به قصد اثبات نظر خود، دست به جست‌وجو زد تا از خود دین یا از تاریخ یا حتی از تجارب ملل و ادیان دیگر، نمونه‌ها و شواهدی بیابد که اهداف و مقاصد او را تأمین کند؛ 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 غربزده یا غربگرا

رویکرد اصلاحی و احیاگرا در گام نخست، 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 پرسش‌ها یا شبهات پرداخت؛ به گونه‌ای 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 بدبختی 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>۲۳</sup>  
سید جمال‌الدین اسدآبادی مسئله را خلاصه کرد و گفت:  
هر مسلمانی بیمار است و درمانش در قرآن می‌باشد.<sup>۲۴</sup>

او با این قاعده و با 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>۲۵</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>۲۶</sup>

افراد دیگری نظیر «خیرالدین تونسلی» (۱۸۱۰ - ۱۸۹۰ م.) به بیان دیگری، همین گفته‌ها را تکرار و تأیید کردند و حتی «محمد عبده» معتقد بود که ما تنها چیزی را برمی‌گردانیم که قبلاً داده‌ایم.<sup>۲۷</sup> به این وسیله عملاً چند نتیجه مهم به دست می‌آمد:

۱. توجیه اخذ تمدن.
  ۲. تسکین احساس حقارت مسلمانان نسبت به برتری فرهنگی و قدرت اروپا.<sup>۲۸</sup>
  ۳. درک اهمیت علم و کارآیی آن در بازآفرینی توانمندی‌های اسلام.
  ۴. دادن پاسخ اصلی به راز 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 می‌آمد؛ 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 مربوط می‌شد 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 به‌نظر می‌آید

بهرتر آن باشد که 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 می‌سپارد 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>۲۹</sup>  
علاوه بر این، عدم وجود روحیه نقد و بررسی را در آن‌ها مورد انتقاد قرار می‌دهد<sup>۳۰</sup> و می‌گوید:

در زمانه‌ای به سر می‌بریم که در آن به جهالت و نادانی افتخار می‌کنند، امور مربوط به گمراهی را تمجید می‌نمایند، حکم تکفیر افرادی را صادر می‌کنند که کتاب‌های کلامی را مطالعه می‌نمایند، از تقریر عقاید اسلامی، کنار زدن پرده‌های وهم و دفع شبهات ملحدان دون‌مایه بیزارند... و اگر من احوال ناپسند آنان را بازگویم، بشریت از افعال قبیح آن‌ها در شگفت می‌ماند.<sup>۳۱</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>۳۲</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>۳۳</sup> از این رو، او به‌عنوان طراح و بنیانگذار حقیقی این روش دین‌پژوهی، در بررسی مسائل کلامی، رویکرد علمی مبتنی بر تسامح دینی، اجتهاد به رأی و 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 نرسانند، 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>۳۴</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>۳۵</sup>

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

این علم - علم تقریر عقاید و بیان آنچه درباره نبوات آمده است - در میان امت‌های قبل از اسلام نیز معروف بوده است؛ به‌طوری‌که 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>۳۶</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 می‌گویند:

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>۳۷</sup>

از این رو، مبارزه همه جانبه با تقلید و جمود، خود به خود پای یکی از مهم‌ترین اصول 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 این گونه دین‌پژوهی را در شیوه تأسیس قواعد دینی، تفسیر معارف دینی و حتی تأسیس قضایای دینی تشکیل می‌دهد؛ از این رو، اگر بخواهیم ارکان این گونه دین‌پژوهی را به اختصار بیان کنیم، می‌توان آن‌ها را به این صورت بیان کرد:

۱. رهاکردن 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>۳۸</sup>
۵. تأسیس مبانی اعتقادی بر اساس عقل.
۶. دعوت به اجتهاد.
۷. تأویل عقلی متون دینی.
۸. از بین بردن جناح‌بندی مذهبی در علم‌التوحید (کلام).
۹. تحلیل عقلی اصول اسلامی به صورتی که با عمل ارتباط یابد.
۱۰. ایجاد سازگاری میان اسلام و نیازمندی‌های زمانه.<sup>۳۹</sup>

با ملاحظه اجمالی این اصول می‌توان دریافت که این گونه 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، در حد 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 بر اساس 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، «جرأت اقدام» می‌بخشد. پیروان این نحوه دینداری به دو معنای مختلف، هم پراگماتیست،<sup>۴۰</sup> هم ایده‌آلیست هستند؛<sup>۴۱</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>۴۲</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 پویا 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 با فاصله گرفتن از خطاهای گذشتگان و تلاش برای جبران کاستی‌های آنان، امکان رهایی 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 گفتمان 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 و افکار و آثارش بسنده شد.

البته همه، تأثیر مستقیم او و افکار و آثارش را بر جریان‌ها و حرکت‌های مختلف بیداری اسلامی در قرن بیستم و حتی پس از آن 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، بر گذار 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 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.

## آسیب‌های 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 مبنای کلامی (الهیاتی) و شرعی این رکود - و در نتیجه، زبونی، ترک و تسلیم مسلمانان - می‌انگاشتند. برای این کار ناگزیر بودند مبارزه‌ای دوگانه در پیش گیرند: از یک سو می‌بایست همه آرا و عقاید مترقی اسلام را بیرون بکشند تا ثابت کنند 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.)، به عنوان دور شدن از تعالیم قرآن و پیامبر بود.<sup>۴۳</sup>

راه این افراد در این وادی کاملاً شبیه معتزله است؛ زیرا آنان نیز 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 فلسفه کاری بجا 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 صرف تمسک به عقل و قضایای آن، راه دل و عاطفه و احساس را نیز هموار کرد. از سوی دیگر، منش عقلی و در پیش گرفتن روش عقلانی برای فهم مسائل غیبی، فرد را وامی‌دارد به تصدیق سلبی و ایجابی قضایا و اموری بیردازد 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 این نظام فکری، خواه یا میداننداری معتزلیان و خواه با عرض اندام دین‌پروهان جدید، راهی کاملاً فکری با روحی ضعیف بود؛ به عبارت دیگر، در ارزشگذاری عقل افراط کرد و در بها دادن به احساس و عاطفه، کوتاهی ورزید.

بدین ترتیب روشن می‌شود که عقل، اصل اول در این نحوه اندیشیدن در باب دین است و از آنجا که عقل تنها در صورتی معنا دارد که آزاد باشد، 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>۴۴</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 قضایی، وضعیت احادیث بویژه 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 باره، نقد اشخاص، بویژه 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 سخت یا ناممکن نبود؛ بلکه از مسیرهای طبیعی فکری آنان بود. امروزه نیز که بحث درباره پیامبر و قرآن و وحی و موارد مربوط به آنها در این زمان و زمینه طرح می‌شود، راهی است که حداقل ادعا می‌شود ادامه آن راه است.<sup>۴۵</sup>

## ب: رو آوردن به تفسیر علمی قرآن

از بارزترین نتایج این نحوه نگرش به قدما، عدول کلی (نه به طور کامل) از شیوه‌های تفسیری آنان از نصوص دینی بویژه قرآن بود و این امری مهم است؛ زیرا پیشروان تجدد در جهان اهل سنت پی برده بودند که پیش از رهاندن افکار مسلمانان 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 بدین گونه 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 غریزندگان 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 در حقیقت مؤید آن‌ها است.<sup>۴۶</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 مصرا نه بر این امر بود که قرآن نه تنها نظام‌های اجتماعی، قانونی، حقوقی و ... جدید را تأیید می‌کند، بلکه اساساً برای سامان دادن به این گونه حوزه‌ها نازل شده است؛ از این رو، ارزش‌های وحیانی و فراتر از این‌جا و اکنون قرآن، صرفاً در تأسیس و احداث نهادهای مدنی جدید به‌کار 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، به‌نظر این گروه، جنبشی برای اصلاح نظام اجتماعی است.<sup>۴۷</sup>

در حالی که اگر این امر و فقط این مسئله حقیقت اسلام باشد، 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 الهی می‌کشاند.

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

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ وَأَبْوَالِكَلَامٍ آزَادٍ» درباره 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>۴۸</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 الهی باشد، نتیجه‌ای جز اندوه و پریشان، حاصلی ندارد و دوزخ همین است.<sup>۴۹</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 ۝۵۱

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

وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ ۝۵۲

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

یکی از این‌گونه مفسران می‌گوید:

معنای این دو آیه این نیست که خداوند واقعاً کوه را از زمین برکنند و بر فراز سر بنی‌اسرائیل نگه داشت؛ بلکه مقصود تنها تشبیه حال آن قوم به خطای دید کسی است که هنگام عبور از پای کوه چنین می‌پندارد که برون آمدگی‌های بالای کوه، انگار می‌خواهد بر سرش فرود آید.<sup>۵۳</sup>

یکی دیگر از این مفسران درباره این آیه که می‌فرماید:

وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ<sup>۵۴</sup>

و در حقیقت، آسمان دنیا را با چراغ‌هایی 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 ستاره‌شناسان فریبکار مدعی قدرت پیش‌بینی آینده از راه ستارگان (که واژه مصابیح در آیه بر آن‌ها دلالت دارد) هستند ... و با حدس‌ها و پنداری‌های خود مردم را می‌فریبند.<sup>۵۵</sup>  
برخی دیگر از مفسران، واژه جن را در قرآن، نه به معنای موجودی افسانه‌ای، بلکه به معنای میکروب<sup>۵۶</sup> و برخی دیگر آن را گاه به معنای بیگانگان یا دشمنان پیامبر اسلام<sup>۵۷</sup> گرفته‌اند.

به نظر می‌آید همین مقدار برای درک روش و رویکرد تفسیری نوگرایان و اصلاح‌طلبانی که قصد رهایی از دام تقلید از مفسران کهنه و قدیمی را داشتند و به خاطر رهایی از این چاله به چاه تأویل و تفسیر ناروای کلام الهی افتادند، کافی باشد؛ البته انتظار نمی‌رود که یک غیر معصوم قدرت احاطه کامل و بی‌نقص بر کلام خداوند را داشته باشد و اگر گاه در جایی توفیقی حاصل می‌شود، این سعادت است که حصول آن منوط به زور بازو نیست.

عقل‌گرایی و تلاش برای فتح مجدد باب اجتهاد، از جمله لوازم اصلاح و احیای راستین و فروگذاشتن 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 بویژه منقولات دینی تا حدی پیش رود که برای هماهنگی با قاعده بشرساخته تفسیر و تأویل همه امور به وسیله ارزش‌های عقلی، ناچار شویم مقدسات و امور قطعی و مسلم را بر پایه حالات گذرا و



خطا پذیر عقلی تفسیر کنیم، در مرحله نخست هرگز طرحی نو به شمار نمی آید؛ دیگر آنکه، نمی توان به یقینی و صادق بودن همیشگی آن ایمان داشت؛ زیرا اندیشه تأویل نصوص و منقولات به وسیله عقل، دست کم در تمدن اسلامی سابقه ای 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.

و این همان کاری است که معتزله انجام دادند؛ زیرا حتی کار به جایی رسید که به نفی سنت پیغمبر اسلام (ص) و بسیاری از احادیثی انجامید که با سیستم عقلی آنان سازگار نمی آمد.<sup>۵۸</sup> ولی غیر از بامداد اندکی که خورشید اقبالشان خوش درخشید، دیری نپایید که آفتاب عمرشان از نیمه ظهر گذشت و در غروب و تاریکی شب محو شود.

### ج: اوج گیری جریان غربگرا و سکولار

حرکت روشنگری که از همان آغاز 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 اندیشه های لیبرالیستی، اومانیستی و از همه مهم تر، تحولات کلان سیاسی در سطح جهان و پدید آمدن اندیشه جهانی شدن<sup>۵۹</sup> و ... به صورت رسمی و صریح با طرح آرای سکولاریستی و دفاع از آن به عنوان یک ضرورت تاریخی و تمدنی<sup>۶۰</sup> اعلام شد که اسلام در جوهر خود یک دین سکولاریستی است<sup>۶۱</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 تاحدی ابداع و تولید نظریه های گوناگون و تقد رویکردهای غیراسلامی را به خود گرفتند.

روشنفکران و مفسران جدید آن، با حسن نیت یا هر قصد و هدف دیگری که دارند، عملاً در پی تخلیه اسلام از درون و جایگزین کردن افکار و مقولات جدید و بیشتر غیردینی، در ذهن پیروان آن هستند و با عناوین نوگرایی دینی، ضرورت نواندیشی، بازخوانی، بازنگری، بازاندیشی، روشنگری و الفاظ و عبارات مطمئنی نظیر اینها، عملاً سکولاریسم را اسلامی می دانند و اسلام را بر اساس مبانی منطقی ای تفسیر و تأویل می کنند که از خود غریبان آموخته اند.

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 در پی بیان تلاشی هستیم 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>۶۲</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 را ندارد... روشنگری‌ای که میان دو دوره از روح بشری، یک گسست معرفتی ایجاد کرد: عصر خلاصه الهیاتی قدیس توما آکوینی 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>۶۳</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 عبدالرازق» گفته بود:

میان سیاست و دین چه فاصله‌ها که نیست.<sup>۶۴</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>۶۵</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>۶۶</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>۶۷</sup>

به نظر می آید با این حرف‌ها هیچ جایی برای تأویل و توجیه و حتی تفسیر عملکرد روشنگران باقی نمی ماند؛ همچنین می توان 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.

## د: اوج‌گیری و رواج 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>۶۸</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 توجیهی که در این باره داشته باشیم، بنیادگرایی، آن چنان‌که 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 پس‌روی و نیز حضور بیشتر استعمار پیدا و پنهان - که هر دو از عوامل و زمینه‌های اصلی ظهور احیا و اصلاحات بودند - را فراهم می‌کنند. با این تفاوت که این‌بار، 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.

البته آسیب‌زایی و آفت‌آفرینی رویکردهای نو در دین‌پژوهی، فقط به آنچه اشاره شد، محدود نیست؛ بلکه آفات دیگری را نیز در ضمن و بطن خود دارد که در صورت فراهم شدن بستر و زمینه لازم و کافی، ظهور و بروز می‌یابند. در ادامه، به بخش‌هایی از این موارد فهرست‌وار اشاره می‌شود:

- دامن زدن به تفکیک ناروای نقل و عقل

- دامن زدن به تفکیک عقیده از شریعت

- تاریخی‌ساختن ظهور دین

- توجه افراطی به وجه معرفتی دین و فروگذاشتن بعد عمل

- اصل قرار دادن علم جدید و تفسیر دین و متون آن با این مبنا

واضح است که در این مجال مختصر، امکان پرداختن به این موارد نیست؛ با این حال از یاد نمی‌بریم که احیای دین (اسلام)، با توجه به زمان و زمینه کنونی، یک ضرورت و امری گریزناپذیر است و ضرورت دست برداشتن از این‌گونه خودشیفتگی‌ها مقدمه ضرورت قبلی است؛ از این‌رو، 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. بارها گفته‌ام مجال زیادی برای فکر و اندیشه نیست. مثل همیشه تکالیف، بیش از وقت و زمان است، هر نفسی که فرومی‌رود، ممکن است برنیاید. پس موج دوم احیای اسلامی نیازمند تکاپوی نستوهانه در جبهه «دوستان نادان» و «دشمنان ظاهراً آگاه ولی کج‌فهم و

گستاخ» است؛ زیرا هر دو بیش از هم افراطی و جزمی هستند و این، بلای خانمانسوز دین پژوهی است.

## پی نوشت‌ها

۱. خاتمی، محمود. *پدیدارشناسی دین*. ۱۳۸۲. ج اول. تهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی. ص ۲۴.

۲. ر.ک: همان. صص ۲۵ - ۲۶.

۳. به عنوان نمونه، ر.ک:

فراسخواه، مقصود. ۱۳۷۳. *تعریف مجدد دین*. ج اول. تهران. تفکر.

۴. ابن فارس. *مقایس اللغة*. ج ۲. ص ۳۱۹.

۵. درباره این معنا ر.ک: *لسان العرب*. ج ۱۷. صص ۲۴ - ۳۰؛ *أساس البلاغه*. ج ۱. ص ۲۹۱ و ...

۶. درباره این دو معنا در قرآن ر.ک: غافر (۴۰): ۶۴ - ۶۵؛ زمر (۳۹): ۲ - ۳، ۱۱، ۱۲ - ۱۴، ۱۵ و ۱۷. در

تمام این آیات واژه دین به معنای سلطه برتر، اعتقاد به وجود او و پذیرش بندگی او است.

۷. درباره این معنا در قرآن ر.ک: یونس (۱۰): ۱۰۴ - ۱۰۵؛ یوسف (۱۲): ۴۰ و ۷۶؛ روم (۳۰): ۲۶ و ۲۸ -

۳۰؛ نور (۲۴): ۲؛ توبه (۹): ۳۶؛ انعام (۶): ۱۳۷؛ شوری (۴۲): 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 جارچوب آن مقید شده است که انواع متعددی دارد.

۸. درباره این معنا در قرآن ر.ک: ذاریات (۵۱): ۵ - ۶؛ ماعون (۱۰۷): ۱ - ۳؛ انفطار (۸۲): ۱۷ - ۱۹. در تمام

این آیات، واژه دین به معنای محاسبه و داوری و مکافات به کار رفته است.

۹. نقل و اقتباس از: المودودی، أبو‌الأعلی. ۱۳۷۲. *المصطلحات الأربعة فی القرآن*، الطبعة الثانیة فی ایران.

صص ۱۰۰ - ۱۱۵ با دخل و تصرف.

۱۰. عماره، محمد. *معركة المصطلحات بین الغرب و الإسلام*. ۱۹۹۷. الطبعة الأولى. نهضة مصر للطباعة و النشر.

ص ۷۰.

۱۱. الفاخوری، حتا و النجر، خلیل. ۱۳۶۷. *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. ج سوم.

تهران. انتشارات علمی و فرهنگی. ص ۱۱۵.

۱۲. همان. (با اندکی تصرف).

۱۳. شوری (۴۲): ۱۱.

۱۴. احمد امين. ضحى الاسلام. ص ۲۴.
۱۵. دكتور احمد محمود صبحى. همان. صص ۱۲۵ - ۱۲۶. با اندكى تغيير.
۱۶. احمد امين. همان. ص ۶۸.
۱۷. قطب، محمد. ۱۹۹۹. *قضيه التنوير فى العالم الاسلامى*. الطبعة الأولى. قاهره. دارالشروق. ص ۵.
۱۸. اقتباس و تلخيص از: محمد قطب. ۱۹۹۷. *واقعنا المعاصر*. الطبعة الأولى، قاهره. دارالشروق. صص ۱۰۵ - ۱۴۹.
۱۹. قضيه التنوير فى العالم الإسلامى. ص ۵.
۲۰. در اين باره به عنوان نمونه ر.ك:
- عبد، محمد و رشيد رضا. ۱۹۳۹. *المنار*، ج ۵، سلسله مقالات، الإسلام و النصرانيه مع العلم و المدينه، ۱۹۰۲ م. امير شكيب ارسلان، لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم، القاهره، ۱۹۳۹ م.
- و جدى، فريد. ۱۸۹۸. تطبيق الديانه الإسلاميه على النواميس المدينه. القاهره .
۲۱. اقتباس از: آ. مراد، حامد الكار، ن. برك، عزيز احمد. ۱۳۶۲. *نهضت بيدادگرى در جهان اسلام*. ترجمه سيدمهدى جعفرى. ج اول. شركت سهامى انتشار. صص ۳۸ - ۳۹.
۲۲. براى توضيح بيشتر در اين باره ر.ك:
- موتقى، سيداحمد. *جنبش‌هاى اسلامى معاصر*. ۱۳۷۴. ج اول. تهران. انتشارات سمت. صص ۹۴ - ۹۵.
۲۳. محمد رشيد رضا. ۱۹۰۰. *المنار* (مجله). ش ۳۰. ص ۲۴۴.
۲۴. شرابى، هشام. ۱۳۶۹. *روشنفكران عرب و غرب*. ترجمه عبدالرحمن عالم. ج دوم. تهران. دفتر مطالعات سياسى و بين‌المللى. ص ۳۴.
۲۵. اقتباس از همان.
۲۶. خدورى، مجيد. همان. ص ۶۷.
۲۷. محمد رشيد رضا. ۱۹۰۶. همان. ج ۹. صص ۵۹۷ - ۵۹۸.
۲۸. شرابى، هشام. همان. ص ۲۹.
۲۹. عبد، محمد. ۱۹۰۳. *تفسير سوره العصر*. القاهره. مطبعه المنار. صص ۵۲ - ۵۳.
۳۰. از جمله ر.ك: محمد رشيد رضا. ۱۳۲۴. *تاريخ الأستاذ الإمام*. ج ۱. القاهره. مطبعه المنار. ص ۴۹۶.
۳۱. الأستاذ الإمام. ۱۹۵۸. *حاشيه على شرح الدوائى للعقائد العضديه*. تحقيق الدكتور سليمان دنيا. القسم الأول. القاهره. عيسى البابى الحلبي. ص ۲۰۵.

۳۲. محمد صالح محمد السيد. اعاده بناء علم التوحيد عند الأستاذ الامام محمد عبده. صص ۱۸ - ۲۲.

۳۳. همان.

۳۴. زکی نجیب محمود. ۱۹۸۷ رؤیه اسلامیه. ص ۱۵۶. الطبعة الأولى. القاهرة. دارالشروق.

۳۵. محمد رشید رضا. همان. صص ۱۱ - ۱۲. الشیخ مصطفی عبدالرزاق، محمد عبده. دارالمعارف للطباعة و النشر. القاهرة. بی تا. ص ۷۶.

۳۶. محمد عبده. ۱۹۹۳. الأعمال الكاملة. تحقیق و تقدیم: الدكتور محمد عماره. ج ۳. دارالشروق. الطبعة الأولى. ص ۳۷۴.

۳۷. همان. صص ۳۷۴ - ۳۷۵.

۳۸. اقتباس از: هشام شرابی. همان. صص ۴۴ - ۴۵.

۳۹. اقتباس از: دکتر محمد صالح محمد السيد. همان. صفحات مختلف.

۸۳ 40. Pragmatist.

41. Idealist.

۴۲. مجتهدی، کریم. ۱۳۶۳. سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید. ج اول. تهران. نشر تاریخ ایران. ص ۱۸. مؤلف درباره سید جمال به این نحوه انتساب او به دو نحله مذکور داورزی کرده است.

۴۳. عنایت، حمید. ۱۳۷۲. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. ج سوم. تهران. انتشارات خوارزمی. ص ۳۷.

۴۴. الدكتور عبدالستار عزالدین الراوی. ۱۹۸۶. ثورة العقل دراسة فلسفیه فی فکر معتزله بغداد. ط ۲. دارالشئون الثقافیه العامه. العراق. ص ۱۵. الدكتور عرفان عبدالحمید فتاح. الفلاسفة فی الإسلام دراسة و نقد. ص ۱۰۵.

۴۵. به عنوان مثال ر. ک: سایت دکتر سروش. مقاله من نو معتزلی هستم.

۴۶. همان. ۱۳۶۹. گفتار درباره دین و جامعه. ج دوم. تهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی. صص ۲۴ - ۲۵.

۴۷. همان. ص ۳۹.

۴۸. بقره (۲): ۱۴۳.

۴۹. عنایت، حمید. همان. صص ۳۰ - ۳۱.

۵۰. همان. ص ۳۱.

۵۱. بقره (۲): ۶۳.

۵۲. اعراف (۷): ۱۷۱.

۵۳. عبدالحکیم خان. تفسیر القرآن. به نقل از:

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

۵۴. ملک (۶۷): ۵.

۵۵. همان.

۵۶. عنایت، حمید. همان. به نقل از: H.A.R. Gibb, Modern Tends

۵۷. همان. به نقل از: مولانا محمد علی، تفسیر قرآن، حاشیه شماره ۲۴۱۵، چاپ اپ لاهور، پاکستان، ۱۹۵۱.

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

۵۸. در این باره. به عنوان مثال: رک: احمد امین. فجر الإسلام و ضحی الإسلام.

### 59. Globalization

۶۰. به عنوان مثال رک: فؤاد زکریا. العلمانیة ضروره حضاریه. ۱۹۸۹. قضا یا فکریه، کتاب ۸. صص ۲۷۲ — ۲۹۴.

۶۱. . حنفی حسن و محمد عابد الجابری. حوار المشرق و المغرب. ۱۹۹۰. بیروت. المؤسسة العربیة للدراسات و النشر. الدار البيضاء. دار توبقال. ص ۳۸. عبارت فوق از حنفی است.

۶۲. صالح، هاشم. الشرق الاوسط (روزنامه). چاپ اپ لندن، ۲۰۰۱/۱۲/۱۳ م.

۶۳. همان. لموحده (مجله). صص ۲۰ — ۲۱. مراکش. شماره مارس ۱۹۹۳، به نقل از امیل بولا. ۱۹۸۷. آزادی، سکولاریزاسیون. پاریس. انتشارات سیرف.

۶۴. عبدالرزاق، علی. ۱۹۲۵. الإسلام و اصول الحکم. الطبعه الأولى. القاہره. ص ۶۹.

۶۵. حسین، طه. ۱۹۳۸. مستقبل الثقافه فی مصر. ج ۱. القاہره. صص ۱۶ — ۱۷.

۶۶. همان. صص ۲۱ — ۲۲.

۶۷. همان. ۱۹۹۰. من الشاطیء الآخر. جمع و ترجمه [از فرانسه] عبدالرشید الصادق المحمودی. بیروت. صص ۱۹۱ — ۱۹۲.

### 68 . Fundmentalism