

اندیشه کلامی و سیاسی علامه شیخ محمد عبده

محمد حسنوند^۱

چکیده

محور این نوشتار، آراء و افکار علامه شیخ محمد عبده در حوزه کلامی و اندیشه سیاسی است. شیخ محمد عبده متأثر از ارتباط با سید جمال الدین اسدآبادی و سپری شدن مراحل تکوین فکری اش در مصر اسلامی و اروپای مسیحی، در حوزه اندیشه سیاسی و به ویژه، درباره مسأله خلافت و حکومت متفاوت از همراهان و معاصران خویش می‌اندیشید. چگونگی و چرایی پیدایش و گسترش افکار و واکاوی بسترهای مادی و معنوی شکل‌گیری اندیشه سیاسی و کلامی عبده، مسأله اصلی این نوشتار است. این مقاله بر مبنای روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای تدوین شده، پس از جمع‌آوری داده‌های تاریخی و پردازش آنها به تحلیل پرداخته است. نتیجه حاصل از تنبیه و تحقیق در منابع و آثار خود عبده این است که اندیشه سیاسی و کلامی او برآیند شرایط زمانی و واقعیت‌های سیاسی - اجتماعی جهان اسلام و مبتنی بر میراث اندیشه سیاسی مسلمانان بود. محمد عبده با تفکری اصلاح‌گرایانه سعی در دفاع از اسلام با توجه به مقتضیات زمان داشت. او استبداد داخلی و استعمار خارجی را از جمله مهم‌ترین علل عقب‌ماندگی مسلمانان می‌دانست. از دیدگاه وی شرع و عقل با هم هماهنگی دارند و مسأله ثابت و متغیر و پویایی اجتهاد، راه‌گشای ملت‌های مسلمان می‌باشد. عبده بین دین و سیاست رابطه‌ای عمیق می‌دید و در صدد اصلاح خلافت عثمانی بود. از دیدگاه او براساس اصل شورا، شکل حکومت به مردم واگذار شده است، و خلیفه نباید در این گونه مسایل دخالت مستقیم داشته باشد. به دلیل وابستگی اندیشه سیاسی عبده به دیدگاه‌های کلامی اش، این مقاله به اندیشه کلامی و سیاسی وی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: شیخ محمد عبده، اصلاحات دینی، اصلاحات اجتماعی، اندیشه سیاسی، اندیشه

کلامی

^۱ دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

سیاست و دین دو عنصری هستند که در طول تاریخ همواره موضوع و چالش اندیشه بشری بوده‌اند. در این میان گاه رجال و رهبران دینی در راستای اجرای قوانین و فرامین مندرج در باورهای اعتقادی شان، خواستار نوعی حاکمیت بر مردم بوده‌اند. و گاه نیز، حاکمان سیاسی با بنا نهادن مشروعیت حکومت خود بر مذهب به دنبال تثبیت پایه‌های اقتدار سیاسی و مشروعیت بخشی به حاکمیت خویش بوده‌اند تا شکوه قداست گونه در دل مردم زیر سلطه خویش داشته باشند. در سرزمینهای اسلامی پس از پایان خلافت راشدی و روی کار آمدن بنی امیه، استفاده‌های ابزاری از باورهای دینی و اصول اسلامی برای تثبیت قدرت و مشروعیت سیاسی از ویژگیهای بارز اندیشه‌های سیاسی به شمار می‌آید. بنی امیه با حمایت از جریانهای کلامی (مرجئه)، فقهی و فکری سازگار با اهداف و آرمانهای قوم گرایانه شان، پایه‌های مشروعیت دستگاه قدرت را فراهم آوردند. عباسیات که با حمایتهای مردمی و در مواجهه و مقابله با سلطه امویان شکل گرفتند، پس از رسیدن به منصب قدرت، ضمن حذف بسیاری از عناصر حامی و پشتیبان خود در مدت شکل‌گیری نهضت عباسی، جریان عقل‌گرایی معتزلی را به راه انداختند و تمام مسائل دینی را در چارچوب نظرگاههای اعتزالی بر مردم تحمیل نمودند. داستان خلق قرآن و محنت و اباحه‌گرایی فقهی از جمله دستاوردهای این دوران بود. به طور کلی می‌توان گفت که در تاریخ کشورهای مسلمان، همواره قدرت سیاسی از جانب طیف خاصی از جریانهای دینی موجود در جامعه مورد تأیید قرار می‌گرفت. بدین ترتیب، حاکمیت سیاسی از سلطه و اقتدار دینی بر مردم برخوردار می‌شد.^۱ مصر به عنوان نقطه برخورد اندیشه‌های شرق و غرب سرزمینهای اسلامی و دروازه‌های ورود آراء و افکار غربی در حوزه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در طی دو سده اخیر بسیار سریع‌تر از سایر جوامع اسلامی با جریانهای نواندیشی و روشن‌فکری آشنا

^۱ سنی بک، عبدالغنی، الخلافه و السلطه‌الأمه تقدیم: نصر حامد أبوزید، القاهرة، دارالنهر، الطبعة الثانية،

گردید. بحران هویتی و ماهیتی خلافت عثمانی و انحرافهای دینی و به تبع آن، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ای که در سرزمین‌های اسلامی رخ نمودند منشأ و سبب اصلی پیدایش بسیاری از جریانهای نوگرایانه در حوزه‌های مذکور شد. حرکتی که با اصلاحات تنظیمات و گلخانه آغاز شد. سپس با نواندیشیهای خیرالدین تونسلی، رفاعه رافع طهطاوی، مدحت پاشا، سیدجمال الدین اسدآبادیف شیخ محمد عبده و شاگردان آنان تداوم یافت و به برچیده شدن خلافت عثمانی ختم شد.

با وجود تلاشهای زیاد جریانهای بنیادگرا و سلفی اندیش به منظور حفظ خلافت عثمانی و پس از سقوط آن، در راستای احیای خلافت اسلامی، بنیانهای فکری تئوری خلافت اسلامی دچار تزلزل و آشفتگی شد. البته، بخشی از آن ریشه در اختلافهای تاریخی بین پیروان مذاهب اسلامی داشت، اما باورهای سنی در مورد ماهیت حاکمیت سیاسی در چند جنبه متفاوت از هم دسته بندی شدند. نمونه بارز حامیان تداوم خلافت اسلامی، ابوالاعلی مودودی است که کتاب «خلافت و ملوکیت» او نماینده اندیشه‌های جریان بنیادگرایی اسلامی محسوب می‌شود. شرط لازم و ضروری برای موفقیت هر فردی، این است که فرزند زمانه خویش باشد؛ بدین معنا که با جهان دوروبر تعالی منطقی داشته باشند. با اندیشه و عقلانیت روز به تحلیل رخدادها و واقع شده در جامعه بپردازد. نه اینکه از منظر اندیشوران گذشته به حوادث روزگار خویش بنگرد. شیخ محمدعبده از مصادیق بارز مفهوم «فرزند روزگار خویش» است که با درایت هر چه تمام تر به تحصیل علوم عصر خویش پرداخت و باورهای تربیتی و آموزشی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به کار گرفت.^۱ محمد عبده در چنین شرایطی رشد و نمو یافت که بدون تردید، شرایط پیش آمده تأثیر زیادی (چه ایجابی و چه سلبی) بر تکوین شخصیت علمی و اندیشه‌های سیاسی اش گذاشت. در ادامه نوشتار،

^۱ العقاد، عباس محمود (۱۴۰۰هـ ق/ ۱۹۸۰م)، الامام محمد عبده و الکواکبی، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، الطبعة الأولى،

روند شکل‌گیری باورهای سیاسی و کلامی علامه شیخ محمد عبده و میزان آن تأثیرات، مورد بررسی قرار خواهند گرفت. در طول تاریخ اسلام به ویژه در دوران معاصر، فقها کمتر به مسائل سیاسی روی آوردند. یکی از چهره‌های بارز فقه‌های اسلامی در عصر حاضر، محمد عبده است که با اقتدار و افکار نوگرایانه و اصلاح‌گرایانه در حوزه سیاست و اندیشه سیاسی گام نهاد. بررسی شخصیت عبده در بعد سیاسی از آن جهت حائز اهمیت است که بسیاری از جریانهای فکری - سیاسی جهان اسلامی در خط مشی و عملکردشان پیرو اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی او بوده‌اند.

۱- زندگی و تحصیلات علمی

شیخ محمد بن عبده بن حسن خیرالله ترکمانی در سال ۶۶۲۱ هـ ق در روستای محله نصر از حوزه استانی بَحریره از پدری ترکمان و مادری عرب به دنیا آمد. از سن ده سالگی به منظور آموزش علوم دینی روانه مسجد جامع احمدی طنطا در نزدیکی محل سکونتش گردید. وی در آنجا قرآن و صرف و نحو را فرا گرفت. عبده تا قبل از ورود به جامع الأزهر در سال ۲۸۳۱ هـ ق به طور پراکنده مدتی در جامع احمدی درس خواند و زمانی را در مزرعه پدری اش به کشاورزی سپری نمود. در این فاصله زمانی، از شیخ درویش (دایی پدر عبده) به عنوان یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار بر زندگی، شخصیت علمی و روحیه عرفانی عبده می‌توان اشاره نمود. ۱ در سال ۲۸۳۱ هـ ق راه تحصیل در الأزهر را در پیش گرفت. در آنجا با دو طیف محافظه‌کاران شریعت‌گرا و صوفیه آشنا گردید. در جبهه نخست از محضر استادانی چون غلیش، شیخ رفاعی، جیزاوی، طرابلسی و بحراوی شریعت را آموخت. تعلیم

^۱ عبده، محمد (۱۴۱۴هـ ق/۱۹۹۳م)، الأعمال الكاملة: تحقیق و تقدیم: محمد عماره، القاهره - بیروت، دار الشروق للطبعه الأولى، ج ۲. صص ۳۱۳-۳۱۷ و ۳۲۰-۳۲۴؛ احمد امین (۱۳۸۶هـ ق/۱۹۶۵م) زعما الاصلاح فی العصر الحديث، بیروت، دارالکتب العربی، صص ۲۸۰-۹۰؛ العقاد، پیشین، ص ۵۸

و آموزه‌های اخلاقی و عرفانی را از حلقه درس شیوخ صوفیه از جمله: حسن رضوان، حسن طویل و محمود بسیونی فراگرفت.^۱

۱-۱- اوضاع عصر حیات عبده

بررسی افکار و اندیشه‌های هر فردی بدون توجه به شرایط و مسائل زمانی در ابعاد اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی که بر رشد و تربیت افراد اثر گذارند، مقدور نیست. به ویژه اینکه بسیاری از شخصیت‌های تاریخ ساز در مقاطع بحرانی جامعه ظهور نموده، به اصلاح جامعه خویش یاری رسانیده‌اند.^۲ چنانکه اشاره شد، بحران سیاسی که خلافت عثمانی با آن مواجه بود بر وضع اجتماعی مردم تاثیر گذاشت، اگر آزادی‌های اجتماعی مردم به پایین‌ترین مراتب تنزل می‌یابد.^۳

از نظر وضعیت علمی، تنها مرکز قابل توجه علمی در مصر الأزهر بوده که با مروری بر تاریخ آن و نگاهی به علوم متداول در آن، می‌توان اوضاع علمی و فرهنگی مصر را دریافت. علوم طبیعی و دانش‌های نوین از قبیل، تاریخ، جغرافیا، فلسفه و جامعه‌شناسی در برنامه درسی الأزهر قرار نداشت و پرداخت به آنها را نوعی اتلاف وقت و بطلت قلمداد می‌نمودند. از خواندن آن علوم نهی می‌کردند و حتی روی آوردن به فلسفه، کفر تلقی می‌شد.^۴ دانش‌آموختگان و فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های اروپایی را به سخره می‌گرفتند و آنان را به پرندگانی تشبیه می‌کردند که بی‌جهت، پر و بال می‌زنند و توانایی پرواز را ندارند.

^۱ بدوی، محمد عبدالرحمن محمد، (د. تاریخ، ایمان محمد عبده و القضا یا الإسلامیه، القاهره، مطابع الهیئة المصریه العام الکتاب، ص ۱۸).

^۲ عبدالجواد سلیمان (د. تاریخ). سلسله بحوث و محاضرات: الشیخ محمد عبده إمام المجددین فی الإسلام، القاهره، مطبعه أحمد مخیمر، ص ۷؛ امین عثمان، أعلام الإسلام، القاهره، دار إحياء الکتاب العربیه، (۱۳۲۳ هـ/ق ۱۹۴۴م) صص ۴۶-۷.

^۳ قدری قلعه جی، أعلام الحریه: محمد عبده بطل الثوره الفکریه فی الإسلام، بیروت، دار العلم للملایین، (۱۳۲۷ هـ/ق ۱۹۴۸م) ص ۹؛ حماده عبدالمنعم، الأستاذ محمد عبده، مطبعه الاستقامه، (۱۳۲۴ هـ/ق ۱۹۴۵ م) ص ۳۳۷.

^۴ مصطفی عبدالرزاق، محمد عبده، القاهره، مطبعه دار المعارف، (۱۳۲۴ هـ/ق ۱۹۴۵ م) صص ۳۷-۸.

دانشجویان و طلبه ها موظف بودند به جای متن اصلی، منابع علوم اسلامی حاشیه های پیچیده را که شرح افاز و جدلهای سفسطه گرایانه پیش نبودند، بخوانند. از دیدگاه مدرسان و مسئولان الأزهر آثار و کتابهای بدون شرح و حاشیه، مواد خام بدون استفاده بودند.^۱ فضای حاکم بر الأزهر، صیانت از میراث کهن، سلطه نقل بر عقل و بیزاری جستن از هر گونه نواندیشه و دگراندیشی بود. روشنفکران جامعه به گمراهی و خروج از دین متهم بودند. در مجموع، جمود فکری بر حوزه های آموزشی، اجتماعی، سیاسی حاکم بود.^۲ نسل عبده، شاهد جمود اعتقادی و فکری بود که سیستم زندگی مردم را به فساد و تباهی کشاند. مردان نواندیش و روشنفکر را از نشر اندیشه هایشان باز داشت. دین را آمیخته به خرافه و شائبه های تاریخی به مردم می آموختند.^۳ قضاوت به دو روش محلی (مدنی) و شرعی انجام می گرفت. در دادگاههای مدنی، قوانین قراردادی فرانسوی اجرا می شد. در حالی که مردم از فساد اداری حاکم بر دادگاههای شرعی و کندی رسیدگی به پرونده ها به ستوه آمده، خواستار انحلال آن دادگاهها و واگذاری وظایف آنها به دادگاههای محلی بودند.^۴

۲- بسترهای تکوین شخصیت علمی عبده

نه تنها عبده؛ بلکه همه انسانها به نوعی زاده شرایط زمانی - مکانی بوده و اندیشه های آنان برآیند اوضاع اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی جامعه است که همه این عوامل در شکل گیری شخصیت علمی عبده نیز اثرگذار بوده اند.

^۱ همان، ص ۴۱؛ پیشین، ص ۲۹.

^۲ أعلام الإسلام، صص ۱۸-۱؛ عبدالرزاق، محمد عبدهف صص ۴۳ و ۳۲۷.

^۳ محمد رشیدرضا، تاریخ الأستاد الإمام الشیخ محمد عبده، القاہرہ، دارالفضیلہ، الطبعہ الثانیہ، ج ۱، (۱۴۲۷ھق/ ۲۰۰۶ م) ص ۵۵۶.

^۴ أعلام الإسلام، صص ۱۰۷-۸؛ حماده الأستاد محمد عبده، ص ۱۷۷.

۲-۱- خانواده عبده

به طور یقین، رویکرد والدین عبده به ویژه پدرش، به علم آموزی و دانش اندوی در سوق دادن او به درس و مدرسه نقش بسزایی داشت. پس از گریختن عبده از جامع احمدی، پدرش وی را دوباره به مدرسه سپرد. آنگاه روانه الأزهر نمود. همچنین ویژگیهای فردی پدرش از قبیل: هوش و استعداد، توانمندیهای جسمانی و جاذبه های روحانی در او نمایان بود.^۱

۲-۲- شیخ درویش خضر

او دایی پدر محمد عبده بود که منشی صوفیانه داشت و در یکی از خانقاه های سنوسیه به تعلیم آموزه های دینی و ارشاد مردم اشتغال داشت.^۲ شیخ درویش، فردی متخلق به آداب اسلامی، اخلاق قرآنی و رفتار نبوی بود. در دین هرگز تعصب نورزید. موطای امام مالک و برخی از کتب حدیثی را از بر نمود. قرآن را در نهایت زیبایی و به نیکویی تلاوت می نمود.^۳ شاید بتوان گفت که تاثیر شیخ درویش در تشویق و ترغیب عبده به فراگیری دانش به مراتب از والدینش و دیگر عوامل بیشتر بود. عبده اذعان می کند که راهنما و مُرشدی نیافتم تا مرا در مسیر علم و معرفت قرار دهد تا اینکه با شیخ درویش آشنا شدم. او بود که طی چند روزی مرا از زندان نادانی به منزلگاه معرفت و دانایی و از پابندی و تقلید کورکورانه به

۱. عبدالجواد سلیمان، سلسله بحوث و محاضرات: الشیخ محمد عبده امام المجددین فی الإسلام، ص ۱۷.

۲. برای اطلاع از جنبش سنوسیه (منتسب محمد بن علی سنوسی الجزایری) بنگرید: محمد البهی، الفکر الاسلامی فی تطوره، القاهره، مکتبه وهبه - دارالتضامین، الطبعة الثانية، (۱۴۰۱ هـ/ق / ۱۹۸۱ م) صص ۸۵-۲۰.

۳. رشیدرضا، تاریخ الأستاذ الإمام، ج ۱، ص ۲۱؛ عثمان أمين، اعلام الإسلام، ص ۱۲؛ البهی، محمد، الفکر الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی، بیروت، دارالفکر الطبعة السادسة، (۱۳۹۳ هـ/ق / ۱۹۷۳ م) ص ۱۲۸.

ساحت توحید و یکتاپرستی حقیقی رها کنید. هم او بود که استعداد های گم شده اش را به وی بازگرداند.^۱

۲-۳- سیدجمال الدین اسدآبادی

سیدجمال الدین چهره نامدار و شناخته شده جهان اسلام است که از جمله پیشگامان نواندیشی دینی و نظریه پرداز وحدت امت اسلامی به شمار می آید. پرداختن به معرفی او خارج از حیطه این نوشتار است. در خصوص روابط و مناسبات عبده با سیدجمال باید گفت که وی در سن ۳۲ سالگی برای بار دوم از مصر دیدن کرد و در آن سفر، عبده با او آشنا گردید. این نخستین دیدار دو اندیشه ورز عرصه روشنفکری دینی، به زعم ایشان سرآغازی بود برای کار و تلاش مشترک فکری و علمی و رهبری کردن نهضت خیزش اسلامی و احیای تمدن اسلامی که مردمان مشرق زمین از دیرباز آن را آغاز کرده بودند.^۲ سیدجمال الدین با نگاهی واقع گرایانه به رخدادهای جاری در جامعه اسلامی، اندیشه های نوینی را در روح عبده و الأزهر دمید. با بحثهای فلسفی و موضع گیری های خود در مقابل استعمارگران، نهضت فکری الأزهر را جانی دوباره بخشید. او بود که ساختار حکومت مجلس نمایندگان را برای اداره سرزمینهای اسلامی در مصر و آستانه پیشنهاد نمود و به منظور محدود کردن اقتدار فردی سلطان، حزب الوطنی را بنیانگذاری کرد. عبده در رکاب سیدجمال مفاهیم یاد گرفته علوم مختلف را تفسیر و خوانشی دوباره نمود. بسیاری از علوم جدید، به ویژه فلسفه و کلام را از او آموخت. سیاست را با حرفه روزنامه نگاری در ملازمت سید فراگرفت. آنها را با علاقه اولیه خود به معنویت عرفانی آمیخت. پس از آنکه به دلیل حمایت از نهضت اعرابی پاشا در سال ۱۲۹۹ هـ/ق ۱۸۸۲ م از مصر تبعید گردید، با همکاری سیدجمال روزنامه عروه

^۱ رشیدرضا، همان، ج ۱، صص ۲۱-۳.

^۲ رفعت بک، محمد، تاریخ مصر السیاسی فی الأزمنه، القاهرة، المطبعة الأمیریة، (۱۳۷۰هـ/ق ۱۹۵۱ م) ص ۲۰۶؛ عبده، محمدالأعمال الکامله للإمان محمد عبده، تحقیق و تقدیم: محمد عماره، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات والنشر، ج ۱، ۱۳۹۲هـ/ق ۱۹۷۲ م) ص ۹.

الوثقی را که تبلیغ برای اصلاح طلبی و اصلاحات بود - از سال ۱۳۰۱ هـ.ق / ۱۸۸۴م - منتشر نمود.^۱ میزان تاثیرپذیری عبده از سید در کلام عبده متبلور است آنجا که می‌گوید: «پدرم به من حیاتی بخشید که علی و محروس (دو برادر کشاورز عبده) در آن با من سهیم بودند. ولی سیدجمال به من حیاتی بخشید که من در آن با محمد و ابراهیم و موسی و عیسی و اولیاء و قدیسان شریکم»^۲

۲-۴- آشنایی با اندیشه‌های غربی

عبده با فرهنگ، تمدن و اندیشه ورزان غرب از سه طریق آشنا شد: یکی از راه سفر به سرزمینهای اروپایی و مشاهده مستقیم دستاوردهای فرهنگ و تمدن جدید غربی، که برای نخستین بار پس از قیام عربی پاشا با تبعید از مصر و هجرت به پاریس در سال ۱۸۸۴ صورت پذیرفت، که البته این سفر بیش از دو ماه به درازا نکشید و در پس تعطیلی مجله العروه الوثقی به پایان رسید. عبده در سال ۱۹۰۳ برای دومین بار به اروپا مسافرت کرد. در این سفر بود که «ویلفرد بلنت» دوست انگلیسی او واسطه ملاقات وی با «هربرت اسپنسر» گردید و این درست چندماه پیش از مرگ آن فیلسوف بزرگ قرن نوزدهم انگلستان بود. ویلفرد بلنت، یادداشت‌هایی درباره حوادث مصر در اثناء اقامت خود در این کشور به چاپ رسانده است که از منابع موثق قیام عربی و نتایج آن شمرده می‌شود. وی در این کتاب فصل مشبعی را به شرح و احوال و آثار عبده که با او دوستی صمیمانه ای داشته، اختصاص داده که از آن جمله شرح ملاقات عبده و اسپنسر و گفتگوهای آنهاست که خود با سمت مترجم در آن دیدار حضور داشته است.^۳

۱ اعلام الإسلام، ص ۲۵؛ تاریخ مصر سیاسی فی الأزمنة الحدیثه، ص ۲۰۵؛

۲ تاریخ الأستاذ الإمام الشیخ محمد عبده، ج ۱، ص ط.

۳ نوآوران جهان اسلام (شیخ محمد عبده)، ص ۳۹.



عبده تحت تاثیر این ملاقات که در بندر «برایتون» انجام شد، قرار گرفت و به همین جهت بعدها کتاب «تربیت» او را به عربی برگرداند و نیز از افکار او برای نوسازی نظام آموزشی مصر بهره جست. طریق دوم آشنایی عبده با غرب و معارف جدید اروپایی مطالعه نشریات و کتابهای آنان بود؛ عبده افزون بر کتاب اسپنسر، به آثار تولستوی روسی نیز علاقمند شد. آنچه مایه دل بستگی او به تولستوی گردید، مذهب طلبی مذهبی و عقیده او به اصطلاح زندگی اجتماعی از راه تربیت اخلاقی و پرهیز از خشونت و زر ورزی بود که با روش سیاسی عبده، خاصه پس از بازگشتن از تبعید، موافق درآمد. هنگامی که کلیسای ارتدوکس روسیه، تولستوری را به سبب عقاید ارتدادش تکفیر کرد، عبده به هواداری از او برخاست و در نامه ای به او نوشت: «تو با اندیشه های خود، افق تازه ای در برابر ذهن گشودی، حجاب تقلید را بر افکندی و بر حقیقت یکتایی خداوند دست یافتی.»^۱ متفکر دیگر اروپایی که عبده از وی تاثیر پذیرفت، «فرانسوا پیر گیوم گیزو»^۲ (۱۸۷۹ / ۱۷۸۷) بود، گیزو یکی از مردان سیاست فرانسه و یکی از رهبران محافظه کار اروپا در قرن نوزده بود. معروف ترین کتاب او به نام «تاریخ تمدن اروپا» در سال ۱۸۷۷ به عربی ترجمه و در اسکندریه منتشر شد. سید جمال و عبده هر دو مطالب آن را از این جهت سودمند یافتند که می توانستند به برخی از عوامل مذهبی و اجتماعی پیشرفت اروپاییان و به قیاس با آن علل واماندگی مسلمانان پی ببرند. سید جمال در کتاب «حقیقت مذهب نیچری» نکته ای از آن را در اثبات نظر خود راجع به تاثیر تعقل دینی در پیشرفت ملتها یاد کرده است.^۳ عبده به تشویق سید مقاله ای در معرفی آن در روزنامه «الاهرام» نوشت. گیزو که از پیروان سرسخت مذهب پروتستان بود، بخش مهمی از کتاب خود را به داستان پیکار اصلاح طلبان پروتستان با کلیسای کاتولیک اختصاص داده و این مبارزات را عاملی قاطع در سیر تکامل ملتهای اروپایی

^۱ سیری در اندیشه سیاسی عرب، به نقل از اسلام و نوخواهی در مصر، ص ۴۰.

^۲ Francois Guizot PierrGullaume

^۳ اسدآبادی، سیدجمال الدین، حقیقت مذهب نیچری (نیچریه یا ناتورالیسم)، قم، مؤسسه دارالکتاب،

داشته است. به نظر او جنبش اصلاح طلبی در مسیحیت، معلول دو امر بود: یکی بیداری وجدان اروپایی که خواستار پیشرفت و آزادی شد و دیگری جمود روحانیون مسیحی که از اندیشان را به چاره جویی برانگیخت به نظر گیزو هدف جنبش اصلاح مذهبی در تاریخ اروپا، تنها رهانیدن کلیسا از فساد و انحطاط نبود، بلکه آن جنبش، خود وسیله ای بود برای رسیدن به هدفی بالاتر که همان آزادی کامل انسان از هر گونه قیود فکری است.

راه سوم آشنایی عبده با فرهنگ و تمدن و معارف غریب ارتباط او با مأموران و نمایندگان کشورهای اروپایی در مصر بود، چنانکه میان وی و لرد کرومر فرماندار انگلیسی مصر پیوند برقرار بود و کرومر به پاس آن، گستارش و رشد اندیشه عبده و پیروانش را لازمه تشکیل حکومت آرمانی خویش در مصر می دید و شاید به همین جهت بود که شاگرد او سعد زغلول پاشا را به عنوان وزیر فرهنگ مصر برگزید.^۱ اما این آشناییها و آگاهیهای ژرف و گسترده عبده با فرهنگ و تمدن اروپایی، نتوانست او را به طور کامل در برابر اروپاییان تسلیم نماید، بلکه وی گاه در برابر بی انصافیها، غرض ورزیها و نارواییهای که نسبت به اسلام و مسلمانان می نگاشتند، موضع می گرفت و ادعاهای آنان را با قاطعیت نقد و رد می کرد، از آن جمله: در سال ۱۹۰۰ وزیر خارجه فرانسه که «گابریل هاناتو» نام داشت در روزنامه «ژورنال» چاپ پاریس مقاله ای به عنوان «وضع ما در برابر اسلام» درج کرد که در روزنامه «المؤید» چاپ قاهره ترجمه شد.^۲ عبده بی درنگ مقاله ای در پاسخ آن نگاشت و عقیده «هاناتو» را درباره تفاوت مسیحیت و اسلام در مورد خداوند و تقدیر و جبر و تفویض رد کرد و نیز این عقیده هاناتو را که میان دو نژاد «سامی» و «آریایی» تعارض وجود دارد، غیرقابل قبول دانست و در ایان مقاله خود، او را مورد سرزنش قرار داد که چرا معلومات تاریخی

^۱ الصراع بین الفكر الاسلامیه و فکر الغربیه، ص ۱۰۳.

^۲ بهی، محمد، اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب، ترجمه سیدحسن سیدی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ش، صص ۳۱-۲۷.

خود را به وسیله مشوب ساخت افکار فرانسویانی قرار دهد که بیشترشان از حقیقت اسلام آگاهی ندارند.^۱

۳- مفهوم دین در اندیشه شیخ محمد عبده

عبده، در آثار خویش، دین را در دو مفهوم لغوی و اصطلاحی مورد بررسی قرار می دهد.

۳-۱- مفهوم لغوی و اصطلاحی دین

عبده، دین را در لغت به معنای «حساب، جزا، طاعت، خضوع، سیاست، شریعت و هرآنچه بندگان به عنوان تکلیف انجام می دهند» دانسته^۲ و همچنین در جای دیگر دین را به معنای «خضوع در برابر حق» معرفی نموده است.^۳ دین از پدیده هایی است که ارائه تعریف جامع و مانع از آن، که مورد اتفاق همگان باشد، دشوار است؛ لذا برخی با توجه به مشکلات فراوانی که در راه تعریف دین وجود دارند، اساساً دین را قابل تعریف ندانسته اند. درباره دشواریهای تعریف دین، توجه به این نکته تاریخی کافی است که سعی و تلاش دین پژوهان در دو سده اخیر برای ارائه تعریف جامع و مانع از دین، که مورد اتفاق همه پیروان ادیان باشد و تمام ادیان را در بر گیرد، تا هنوز به جایی نرسیده است.^۴ شیخ محمد عبده در بخشهای مختلفی از جلد اول تفسیر المنار به تبیین مفهوم دین می پردازد. برخی از این مفاهیم از این قرارند: دین عبارتست از: «غایت عالی آسمانی که از افق اعلی و برتر از عقل و حواس آدمی به پیامبران از سوی خداوند، افاضه شده است و راهنمای حیات فردی و

^۱ نوآوران جهان اسلام (شیخ محمد عبده)، ص ۴۰.

^۲ عبده، محمد، تفسیر القرآن (المنار)، ج ۱، تألیف محمد رشید رضا، چاپ دوم، بیروت، بی تا، ص ۵۵ و ج ۳، ص ۲۵۷.

^۳ همان، ج ۱، ص ۳۷.

^۴ فتاوی، ابوالقاسم، درآدی بر فلسفه دین و کلام جدید، قم انتشارات اشراق، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸.



اجتماعی انسان است و انسان را به سعادت اخروی هدایت می‌کند.^۱ «دین عبارتست از آنچه از سوی خدا بر کامل‌ترین انبیاء نازل شده و آدمی را به چیزی که سعادت زندگی دنیوی و اخروی اش در آن هست، هدایت می‌کند.»^۲ البته مقتضای عمل به دستورات دینی، سعادت دنیوی و اخروی انسان است.^۳

از دیدگاه عبده، روح دین الهی، توحید و اخلاص قلب است. مقصود و غرض هر عملی که دین به آن امر می‌کند، اصلاح قلب و عقل است و اگر این مقصود زایل شود، ولی تمام اعمال ظاهری حفظ شود، نه تنها فایده‌های بر آن مترتب نیست؛ بلکه انسان را به چیزی مشغول می‌کند که بی فایده است.^۴ همچنین وی بر این باور است که خداوند، دین را به دو منظور تشریح نموده است.^۵ تصفیه ارواح و تخلیص عقول از شوائب اعتقاد به سلطه غیبی برای مخلوقات و قدرت داشتن آنها بر تصرف در کائنات. اصلاح دلها به حُسن نیت در تمام اعمال و اخلاص نیت برای خدا و مردم. در واقع با حصول این دو امر، فطرت از قیودی که مانع بلوغ و کمال آدمی است، آزاد می‌شود. از دیدگاه عبده، دین پایه و اساس مدنیت است. به عبارت دیگر، پایه و اساس هر مدنیتی، پیروی از پیامبران و هدایت دین است؛ زیرا ارتقاء و پیشرفت معنوی آن، چیزی است که موجب پیشرفت مادی می‌شود. همانطور که «هربرت اسپنسر» فیلسوف انگلیسی می‌گوید: «آداب و فضائل هر امتی که پایه و قوام مدنیت آن امت است، تماماً به دین مستند است و بر پایه دین استوار است.»^۶ و منظور از اینکه دین و پایه و اساس مدنیت است. به این معنا است که روح فضائل و آداب در دین وجود دارد.

^۱ تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۲۴.

^۲ همان، ص ۱۷.

^۳ همان، ص ۱۱.

^۴ همان، ص ۲۸۹.

^۵ همان، ج ۳، صص ۲۵۷ و ۲۵۸.

^۶ تفسیر القرآن المنار، ج ۴، صص ۴۳۰-۴۲۹.

۳-۲- نیاز بشر به دین از دیدگاه عبده

عبده در مسئله نیاز بشر به دین به دوم روش استدلال نموده است:

الف: استدلال نخست؛ بقای نفس انسانی و نیاز به دین

عبده می‌گوید: مسئله بقای نفس انسانی؛ چیزی است که عموم بشر از موحدین، بت پرستان، ارباب ملل و فلاسفه، مگر قلبی از آنها، به آن عقیده دارند؛ یعنی بر این نکته اتفاق دارند که نفس انسانی باقی است و پس از جدایی از بدن، حیات دیگری دارد.^۱ این حیات متعلق به جهان غیبی است که آدمی چیزی از آن نمی‌داند و عقل او در آن راهی ندارد. خلاصه اینکه: نفس آدمی با مرگ از بین نمی‌رود و سعادت و شقاوت آدمی در آن حیات باقی در گروه اعمال دنیوی (حیات فانی) اوست. انسان در شناخت آن حیات، ناتوان است. در واقع انسان حتی در فهم و شناخت عالم شهادت ناتوان است تا چه رسد به فهم عالم غیب. بنابراین، حکمت خداوند اقتضا دارد که انسان را در این راه، هدایت کند؛ یعنی روانیست که کار انسان را بر قاعده تعلیم و ارشاد استوار نساد. خدایی که انسان را برای بقاء خلق نموده است، هدایت موردنیاز آن حیات را نیز در اختیار او قرار می‌دهد.

ب: استدلال دوم؛ حیات اجتماعی بشر و نیاز به دین

علاوه بر مسئله بقای نفس، عبده به مسئله حیات اجتماعی بشر استدلال می‌کند و در این مسئله نیز نیاز بشر به دین را اثبات می‌کند و می‌گوید: در حیات اجتماعی بشر، تعاون و همکاری میان افراد و جماعات جز با اخذ تعالیم اعتقادی و عملی که در آن هوای نفس و شهوات غالب نشود و موجب اختلاف نشود، ممکن نیست و این عدم اختلاف ممکن نیست جز اینکه بشر از طریق حکم پروردگار هدایت شود و همین هدایت الهی است که در حیات اجتماعی، بشر را به سوی فضائل و جهاد در راه خدا و سایر اعمال نیک سوق می‌دهد.^۲

^۱ نک: عماره، محمد، الاعمال الکامله للامام محمد عبده، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسات و النشر، الطبعة الثانی، ۱۹۷۹م، ج ۳، ص ۴۰۴-۴۰۳؛ عبده، محمد، رساله التوحید، الطبعة الاولى، بالنطبعة الکبری الامیریة، ۱۳۱۵، ص ۵۷-۵۶.
^۲ تفسیر القرآن (المنار)، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۳؛ رساله التوحید، صص ۶۴-۵۶.

خلاصه اینکه دین، همان هدایت عالی است که خدا آن را از طریق پیامبران به انسان عرضه نموده است و موجب هدایت او در زندگی شخصی و اجتماعی می شود تا به سعادت دنیوی و اخروی ائیل گردد.

علاوه بر مسائل فوق، در زمینه مسئله حُسن و قُبْح افعال انسان نیز عبده به گونه‌های سخن می گوید که نیازمندی عقل بشر به دین را ثابت می کند؛ بدین معنا وی معتقد است که گر چه انسان عقل هوش حسن و قبح برخی از امور را تشخیص می دهد، اما عقل بشر به تنهایی قادر نیست که بشر را به آنچه سعادت دنیوی و اخروی وی در آن است، راهنمای کند.^۱

۳-۳- مفهوم ایمان در اندیشه شیخ محمد عبده

شیخ محمد عبده بر ایمان تاکید فراوانی داشته و حتی معتقد است اصل و اساس دین، ایمان است در این بخش به مفهوم ایمان و برخی ابعاد مهم آن از دیدگاه این عالم فرهیخته و اندیشمند پرداخته می شود و در مقام تطبیق نیز به برخی از آراء مشهور، در ارتباط با این مفهوم اشاره خواهد شد. عبده در تفسیر کتاب خدا هر جا به بحث ایمان می رسد، بر این نکته تاکید دارد که ایمان با عمل کامل می شود. این سخن بدین معناست که وی عمل را جزئی از ایمان می داند. از دیدگاه وی ایمان، همان تصدیق جازم مقرون به اذعان نفس و قبول و تسلیم شدن است؛^۲ لذا ترک عمل را البته به شرط استطاعت، دلیل بر عدم رسوخ ایمان در نفس مدعی ایمان می داند^۳ و بدتر از این، وقتی است که شخص مرتکب عملی شود که خلافت شریعت الهی باشد. بر همین اساس، وی در بسیاری از موارد، وضعیت کنونی مسلمانان را مورد نقد قرار داده است و بیان می کند که آنان به واسطه ظاهرگرایی

^۱ همو، صص ۵۲-۴۱.

^۲ عبده، محمد، تفسیر القرآن (المنار)، ج ۱، ص ۱۲۶.

^۳ همان، ج ۵، ص ۲۱۴.

و دوری از ایمان صادقانه که در کتاب خدا از آن سخن به میان آمده است و نشانه بارز آن عمل صالح از روی نیت صادقانه است، از وعده هایی که خداوند به مؤمنین داده است، محروم مانده اند. وعده هایی از قبیل؛ نصرت، استخلاف در زمین و ...^۱

۴- عبه و کلام جدید

شرایط تاریخی و اجتماعی، چالشهای بزرگ فکری و دینی را برانگیخته بود که عبه به عنوان یک عالم اسلامی و مصلح اجتماعی هرگز نمی توانست نسبت به آنها بی تفاوت بماند. عبه با توجه به این واقعیات به دفاع از اصول عقاید اسلامی پرداخت و در اثر معروف خود رساله التوحید این نکته را آشکار ساخت که علم کلام پیشینیان چگونه در آغاز تاریخ اسلام با معیارهای تعقلی سازگار بود، ولی بعدها به سبب اختلافهای داخلی مسلمانان و فرقه بازی و تعصب و مبالغه پیروان، دچار آشفتگی و بیخردی شده است.^۲ او می گوید که قرآن نه تنها به ما می آموزد که چه چیزهایی را می توانیم و باید درباره خدا بدانیم، بلکه در اثبات آنچه می آموزد، دلیل و برهان می آورد و هیچگاه از ما نمی خواهد که گفته های آن را به صرف آنکه فرموده خداست، بپذیریم. قرآن نه تنها آموزشهای خویش را اعلام می کند؛ بلکه از مذاهب مخالفان خود نیز گزارش می دهد و با دلیل و حجت آنها را رد می کند و عقل را مخاطب قرار می دهد و فکر را به تلاش بر می انگیزد. قرآن، نخستین کتاب مقدسی است که از زبان پیامبر خدا، برادری و همبستگی عقل و دین را به شیوه ای آشکار و تأویل ناپذیر اعلام می دارد. بدین جهت در آغاز اسلام، مسلمانان، به جز آنانکه نه عقلی درست داشتند و نه دینی استوار، همگی پذیرفتند که برخی از قضایای دینی را تنها از راه عقل می توان پذیرفت، مانند علم به وجود خدا و توانایی او در فرستادن پیامبران و علم به آنچه به پیامبران وحی شده است. به همین گونه همداستان شدند که هر چند برخی از تعالیم دین از فهم آدمی

^۱ همان، ج ۲، ص ۱۱۴.

^۲ عبه، محمد، رساله التوحید، بیروت، دارالحنیا العلوم، ۱۹۸۵م، ص ۲۴.

برتر باشد، لیکن به هر حال چیزی که نزد عقل محال باشد، در آنها نتوان یافت.^۱ عبده پس از گزارش مختصر از تاریخ تحول فکر اسلامی سنی به شرح مباحث علم کلام و اصول اسلام می پردازد و شیوه بحث او در همه جا ساده و دور از حاشیه پردازی و فضل نمایی است و غرضش نیز ثابت کردن این نکته است که تعقل و تفقه، فریضه هر مسلمان مکلف است. ^۲ مطالبی چون اثبات هستی و توانایی و یگانگی، فرزادگی خدا، یا پیامبری و وحی، یا آزادی اراده انسان و مکلف بودن او به نیکوکاری و مهربانی و مانند اینها، همگی از اصول و مقدمات عقلی نشأت می گیرد.^۳

با این همه عبده یادآور می شود که گفتن این سخنان به معنای آن نیست که عقل یکسره در اختیار دین قرار گیرد؛ بلکه مقصود از آنها، این است که عقل پس از تصدیق رسالت پیامبر باید همه فرموده ها و هر آنچه را که بر او نازل شده است، هر چند نتواند به کنه و حقیقت برخی از آنها پی ببرد، بپذیرد؛ لیکن اگر در آنها چیزی از باب محالات عقلی یافت، مانند سخنی که بر جمع بین نقیضین یا ضدین در موضوع واحد و در آن واحد دلالت کند، الزامی ندارد که آن را بپذیرد؛ بلکه باید این احتمال را بدهد که آنچه مراد است غیرمعنای ظاهری است^۴ و «آنگاه مخیر است که یا به راهنمایی سخنان دیگری پیامبری که متشابهات در گفته های او راه یافته است آن {معنای ظاهری} را تأویل کند و یا مسأله را به علم خدایی واگذارد.»^۵ به نظر می رسد از میان شاگردان عبده، کسی که توانست این شیوه را در نوشته هایش اجرا کند، شیخ محمد شلتوت است. وی نظری همانند نظر شیخ محمد عبده داشت.

^۱ عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، صص ۱۳۱ و ۱۳۲

^۲ رساله التوحید، ص ۱۸۷.

^۳ همان، صص ۴۲-۵۴ و ۷۰-۷۸.

^۴ سیری در اندیشه سیاسی عرب، صص ۱۳۴-۱۳۵

^۵ رساله التوحید، صص ۱۴۶-۱۴۹.



وی بر این باور بود که عقاید بر اساس نصوص الدلاله و قطعی الثبوت، اثبات می‌گردد؛ یعنی حتی ایاتی از قرآن کریم که به رغم ثبوت قطعی آنها دلالتشان قطعی نیست، گرفته نمی‌شود. بنابراین، نیازی نیست که عقاید از اخبار آخر الزمان و یا اخبار واحدی که محل بحث است و در آن اختلاف نظر وجود دارد، استنباط گردد. محمد عبده و به تبع وی شاگردانش، بر این باور بودند که نمی‌توان با استناد به احادیث آحاد، عقاید را استنباط نمود و تنها در امور عملی می‌توان به این گونه اخبار عمل کرد؛ زیرا امور عملی عبارت است از تطبیق و اجرای واقعی، در نتیجه نباید این امور را اخبار واحد شمرد، بلکه در حقیقت، تدوین آن چیزی است که رسول خدا (ص) و امت اسلام در عرصه واقعی انجام داده‌اند. عبده در بسیاری از نوشته‌هایش نگاهی گذرا به جریان پوزیتیویسم و مادیت فلسفی داشته است. از این رو به گونه‌ای از معجزات سخن می‌گوید که برای آنان قابل فهم تر باشد. برخی این مسأله را بد فهمیده‌اند و گمان برده‌اند که عبده، تفسیری مادی و پوزیتیویستی از معجزات می‌کند. زمانی که عبده از پرنده ابابیل سخن می‌گوید، درصدد نفی معجزه نیست؛ تنها می‌خواهد به ذهن انسان پوزیتیویست و مادی این نکته را نزدیک می‌کند که امکان وقوع چنین حوادثی وجود دارد. تحولات و پیشرفتهای علم جدید باید علم کلام را به استدلال جدید توانمند کند. به نظر من، محمد عبده در این امور کار نو و تازه‌ای را آغاز نموده است و آنچه امروزه «اعجاز علمی» قرآن کریم خوانده می‌شود، نخستین بار از سوی وی بدان توجه شد. وی موضعی میانه داشت. او معتقد بود که قرآن، کتاب تاریخ و علوم و ... نیست و اشاراتی که در آن یاد شده است، برای توجه دادن و بیدار کردن عقل بشر است. یکی از موضوعات مهمی که عبده و بیش از او سیدجمال در آن متمرکز شد، موضوع عقل است. علم کلام، متکفل اقامه دلیل عقل بر عقیده است اما عقل در مرحله ارتجاع تمدنی به صورت پس مانده و بی اهمیت درآمد. مکتب اینان بار دیگر بر اهمیت عقل تأکید ورزید و بر اینکه عقل، جوهر انسان و تمایزبخش انسان و معیار تکالیف است. حاکمیت عقل از دیدگاه این مکتب، به معنای مقام خدایی بخشیدن به عقل، که روشنگری غربی به دام آن افتاده، نبوده؛ بلکه عقل به عنوان عنصری شناخته شد که جای خبر غیبی را نمی‌گیرد؛ زیرا ادراک عقل

نسبی است و هر آنچه ادراکش نسبی باشد، موازین و موازی علم الاهی، که مطلق و محیط است، نمی شود و عقل به تنهایی سعادت انسان را تأمین نمی کند و باید عقل و نقل در کنار هم مورد توجه قرار گیرند. پیشگامان این مکتب به نوآوریها و ایده های غربی و عقلانیت پوزیتیویستی و مادیگرانه آگاهی داشتند.^۱ درباره قضا و قدر، نیز به هنگام مناظره در باب فلسفه ابن رشد جبر انگاری را تحریف آشکار دین اسلام شمرد، تحریفی که معلول بد فهمیدن اصول بنیادی ایمان است. فیلسوف مصری به مسأله اراده آزاد(اختیار) روش کردار گرایانه) «پراگماتیسم» نزدیک می شود او کمتر از ویلیام جیمز^۲ (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و اسکات شیلر با تفکر صرف مخالفت نداشت. او معتقد است که نتیجه نظریه قضا و قدر نفی بی قید و شرط قانون الهی نیست و همه مسئولیتها را ساقط می کند و منتهی به رد شهادت عقل می گردد که پایه ایمان است. محمد عبده درباره علم سابق خدا می گوید: علم کامل الهی آنچه را انسان با اراده خویش انجام خواهد داد، در بردارد. این علم همچنین این واقعیت را در بر دارد که در فلان وقت، انسانی فلان علم را انجام خواهد داد و آن خوب خواهد بود و برای آن پاداش خواهد گرفت یا فلان عمل بد را انجام خواهد داد و برای آن مجازات خواهد گشت. محمد عبده می گوید: «تجربه خود را واری کن. این یک تجربه کاملاً شناخته است که ما برای انجام دادن چیزی اراده می کنیم، ولی در عین حال نمی توانیم آن را انجام بدهیم یا حتی نمی توانیم وجود قدرت عظیم تری را که جهان را اداره می کند، دریابیم.» واژه اسلامی «قضا» که جبریه، آن را به معنی جبر می دانند، عبده آن را به معنی اصل علیت در طبیعت تفسیر نموده است که راه را برای آزادی وسیع اراده باز می کند. به عبارت دیگر، «ضرورت» قابل انطباق بر علوم طبیعی و حتی علوم اجتماعی است، ولی فاصله عمیقی ایجاد می کند تا اراده انسان بتواند در آن، با هدایت عقل عمل کند. بنابراین تبیین او، اسلام ضد جبر گرایی است. در چهل و شش آیه قرآن، اختیار به روشنی و بدون ابهام تأیید شده است. اگر آیات دیگری نیز هست که بر مبنای آنها می توان مفهوم اضطرار را استنباط کرد، اینها

^۱ عماره، محمد، خاستگاه های فکری و کلامی حرکت های اسلامی معاصر (گفتگو) نشریه پگاه حوزه، ۱۳، صص ۱۰ و ۱۱.

^۲ James William

تنها با اثبات قوانین الهی طبیعت است.» او تذکر می دهد که پیامبر و صحابه او، همه مردان عمل بودند و حیات آنها ایمان بی تردیدی را به آزادی اراده انسان نشان داده است؛ در حقیقت، «جبرگرایی» که به اسلام نسبت داده می شود، یک تحریف عقیدتی در اسلام است که بعدها رخ داده و خوب در خدمت آن عده از حکام قرار گرفت که منافع آنان در استثمار مردم مسلمان نهفته است. تأثیرات سوء این تعلیم سستی آور به خوبی در روزگار خود عبده نمایان بود و دلیل زنده ای در تایید توسل کردار گرایانه او به بازگشت به روح و آزادگی، ایمان اصیل به دست می داد.^۱ بخشی از آنچه عبده در زمینه قضا و قدر مطرح ساخته است، بی تردید از مقاله سیدجمال الدین تحت عنوان رساله قضا و قدر اقتباس شده است.^۲

نظریه محمد عبده در باب خیر و شر نیز با موضوع او در مورد اراده آزاد (اختیار) موافق است در رساله التوحید به طور مختصر در مورد این مسأله و ارتباط آن با سنت و عقل می پردازد. نخست می کوشد که نوعی توازن میان دیدگاههای اخلاقی و زیباشناسی برقرار سازد. توازنی که به نظر می رسد به سبب زبان عربی است که در واژه «حسن» دلالت بر «زیبایی» و «نیکی» و «قبح» دلالت بر «زشتی» و «بدی» هر دو می کند. او نخست از زیبایی در ساحت محسوسات بحث می کند و سپس در ساخت معقولات و در این ساحت اخیر، مفاهیمی را که از زیبایی در ساحت مختلف هنر، عل و اخلاقیات مستفاد می شود با هم مقایسه می کند. این مقایسه ارزشها به وسیله عبده همچنانکه به وسیله عقل گرایان اسلامی «معتزله» نیز قبلاً انجام گرفته، به طریقی اثبات شده است که اکنون بنابر تعالیم آندره لالاند^۳، و نوشته های فردیناند شیلر و نیز بسیاری از فیلسوفان معاصر، برای ما شناخته شده است. عبده می گوید: «این وجدان ماست که اصلی به دست می دهد که به وسیله آن اشیاء زیبا و زشت از هم تمیز می دهیم.» ادواق افراد فرق می کند، ولی انسانیت، با وجود این، نوعی معیار کلی دارد که

^۱ شریف، میان محمد: تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج ۴، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۰۹-۱۱۰.

^۲ اسدآبادیف سیدجمال الدین، اسلام و علم، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تبریز، انتشارات سعدی، ۱۳۴۸ ش، رساله قضا و قدر، صص ۱۴۳-۱۴۰.

^۳ Lalande Andre



عبارت از احساس باطنی از زیبایی و هماهنگی است. عبده توازن سومی نیز میان هستیها (الاکوان) و اعمال انسانی (الاعمال) برقرار می‌کند: «تأثیری که به وسیله این اعلان در ارواح ما پدیدار می‌شود، مشابه تأثیراتی است که به وسیله اشیاء و اکوان پیدا می‌شود».

بنابراین، به نظر عبده تمیز میان خیر و شر با عقل و بدون یاری گرفتن از سنت حاصل می‌شود. عبده پس از بیان این اصل، از گرفتن نتایجی چند از آن وحشت به خود راه نمی‌دهد. او می‌گوید: اگر انسانی صرفاً از راه استدلال به اثبات وجود خدا و صفاتش نایل گردد، از راه همین علم مکتسب به طریق عقل، احتمالاً مفهوم بقاء روح و سعادت‌ها و عقوبت‌های ممکن در آن جهان را استنباط کند یا اگر متفکری استدلال‌های خود را صرفاً بر پایه عقل، بنا کند و نایل به کشف یا ساختن یک اخلاق یکسره طبیعی گردد، هیچ چیز نمی‌تواند او را از عرصه کردن اصول خاصی که به همان اندازه شریعت یا سنت اعتبار داشته باشد، باز دارد. عبده، معتقد است که عقل می‌تواند او را یاری کند تا راه درازی را در این جاده بپیماید. او می‌گوید: «اخلاق طبیعی نه تنها در عالم نظر ممکن است؛ بلکه عملاً نیز به وسیله افرادی از نخبگان به کار بسته شده است.» افسوس که همه انسانیت از فرزندگان تشکیل نشده است. انسان یک آفریده ساده نیست و نیازهای او مانند نیازهای جانوران محدود نیست، علاوه بر این آدمی زاده نمی‌تواند همواره از راهنمایی‌های عقل پیروی کند، قوا و عوامل دیگر نیز وجود دارند که در رفتار و احکام آدمیان تأثیر فراوان دارند و امکان خطا و بدکاری نیز از ناحیه آنها پیش می‌آید. و گذشته از این، عقل تنها جز در مورد استثنایی، برای نایل به سعادت کفایت نمی‌کند. برای رسیدن به این سعادت، بسیاری از مردم نیازمند یک راهنمای مطمئن تر (پیامبر) هستند. بر این اساس، انبوه عظیم مردم مکلف به رعایت اخلاق مذهبی شده اند که نیاز بدان در تاریخ اجتماعی انسانی به اثبات رسیده است.

۵- روش عبده در تفسیر قرآن

یکی از راههای مهم عبده برای اصلاح جریانهای فکری و دینی، تفسیر قرآن بود. عبده از کودکی با قرآن انس داشت و در دورانهای گوناگون زندگی خویش، در هر فرصتی که برایش پیش می‌آمد، نسبت به نشر معارف آن اهتمام می‌ورزید. به همین جهت او هنگامی که در بیروت به سر می‌برد، در دو مسجد آن شهر، قرآن را تفسیر می‌نمود و در قاهره نیز آن را استمرار بخشید. در الجزایر هم هنگامی که به آنجا سفر کرد، موضوع سخنرانش را تفسیر سوره والعصر برگزید، برای دانشجویان «الجمعیة الخیریه الاسلامیه» هم تفسیر عم جزء را مناسب دید. مباحث تفسیری او را شاگرد برجسته اش محمد رشید رضا، مکتوب و گاه نیز از خود نکته ای بر آن می‌افزود و بر استاد عرضه می‌نمود و سپس آن را در نشریه المنار منتشر می‌کرد تا آنکه به آیه سوره نساء رسید و عبده دار فانی را وداع کرد، ولی رشید رضا آن را رها نکرد؛ بلکه با بهره‌گیری از روش استاد، آن را استمرار بخشید تا آنکه به نیمه قرآن رسید و او نیز از جهان رفت. شیوه عبده در تفسیر قرآن چنان بود که او نخست آیه ای از قرآن از قرائت می‌نمود و آن گاه در صورتی که با عقیده، ارتباط داشت، به شرح آن می‌پرداخت و آنچه در قرآن، در آن موضوع آمده بود را یادآوری می‌کرد و آنچه را که از خارج وارد عقاید دینی شده بود و به گمانش فساد و انحراف پدید آورد. تفسیر او، تفسیری بود عملی و عینی، که از واقعیتها سخن می‌گفت و ریشه‌ها و عوامل آنها را پی‌جویی می‌کرد. عبده، در تفسیر خود همواره می‌کوشد بین اسلام و آرای تمدن نوین سازگاری ایجاد کند. او به شیوه ای می‌اندیشید که امکان همسازگری بین دین و علم را فراهم سازد. بیشترین اهمیت تفسیر عبده، در آن است که افزون بر مباحث علمی، برانگیختن عواطف و احساسات و شعور مردمان را هدف قرار می‌داد. عبده تأکید داشت که هیچ یک از وجوه قرآن، نباید جنبه‌های دیگر را تحت الشعاع قرار دهد، زیرا قرآن، کتاب هدایت است و هر آنچه از فصاحت و بلاغت و تاریخ و علم در آن آمده، برای این مقصود بوده است.^۱

^۱ برای مطالعه مباحث تفسیری عبده افزون بر تفسیر المنار ر.ک. الاعمال الکلامه للامام الشیخ محمد عبده، ج ۴ و ۵.

خطابه های عبده در زمینه تفسیر قرآن، باب تازه ای به روی قرآن پژوهان گشود. نگاه به قرآن با توجه به علوم و معارف نو، معرفت جدیدی را به ارمغان آورد. اما افسوس که عبده و پیروان این سبک، راه افراط پیمودند، چنانکه عبده ذیل سوره فیل، طیر ابابیل را حشرات حامل میکروبی شناخت که گلهای آمیخته به میکروب را در لشکر ابرهه انتقال دادند و آنان را به بیماری میکروبی کشنده گرفتار کردند. ولی با این همه این افراطها ریزبینها و نوآوریهای عبده در جریان علم تفسیر، مورد استقبال بسیاری از قرآن پژوهان قرار گرفت، به ویژه پس از آنکه شاگرد او رشید رضا آنها را تحریر کرد و در نشریه المنار به چاپ رساند، بعدها رشید رضا، این مباحث را گردآوری و بازخوانی و تکمیل و به نام تفسیر المنار منتشر نمود.

پیروان محمد عبده که علم را همچون اهرم عظیم برای تغییر طبیعت و ابزاری برای پیشرفت به شمار آوردند، کوشیدند ثابت کنند که قرآن امکانات نامحدودی را برای شناخت فراهم می کند. آنان در تفسیر خاص خود از قرآن به این نتیجه رسیدند که علم نه تنها با وحی و کتاب مقدس خدا تناقض ندارد؛ بلکه قرآن مستقیماً بسیاری از دستاوردهای علمی را پیش بینی کرده است.

۶- عبده و روشنگری دینی

عبده به عنوان یک مصلح دینی، تفسیر دین را مهم ترین وسیله اصلاح عقاید اجتماعی و زدودن غبار خرافات از آئینه عقاید می دانست و در واقع، وی را بنیان گذار مکتب نوینی در تفسیر دین است. از ویژگیهای خاص مکتب او توجه و اعتماد بسیار به عقل در فهم و تفسیر دین می باشد، به طوری که هدف خود را از اصلاح دین، آزادی فکر از قید تقلید و فهم دین به طریقه سلف قبل از ظهور خلاف و رجوع به سرچشمه های نخستین دین برای کسب معارف دین و بالاخره کوشش در نشان دادن قابلیت درک و فهم دین توسط موازین عقل

بشری، بیان می‌کند.^۱ عبده در آغاز تفسیر خود، سخنانی در باب تفسیر و فهم دین دارد که بسیار حائز اهمیت است او می‌گوید: تفسیر در دیدگاه قوم ما چه در گذشته و چه امروزه، عبارت است از اطلاع و آگاهی پیدا کردن از گفته‌های سایر علما و مفسران و آگاهی پیدا کردن از اختلاف اقوال آنها، که البته قرآن آن را نفی نموده است. «لوکان من عند غیرالله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً»^۲ عبده عقیده دارد که اگر قرآن درست فهمیده شود، اختلافی در آن نخواهد بود و لذا اختلاف مفسران را ناشی از کج فهمی یا پیروی و تقلید می‌داند. وی سخت به این معنا از تفسیر می‌تازد و آن را تقلید می‌داند و می‌گوید: ای کاش کسانی که در پی فهم اقوال مفسران هستند، درصدد فهم خودشان از کتاب خدا بودند، ولی متأسفانه چنین چنین نیست و آنان در طلب صنعت و فنی بودند که به آن افتخار کنند و این در حالی است که خداوند در روز قیامت، فهم دیگران را از ما نمی‌پرسد، بلکه از کتاب خود که آن را برای هدایت ما فرستاده و از سنت نبی خود که احکام الهی را برای ما بیان فرموده است، می‌پرسد. بنابراین، عبده فهم دین را به نوعی، وظیفه همه مسلمانان می‌داند. عبده در تفسیر قرآن به روح و معانی کلی آیات قرآن توجه دارد و به بحثهای لفظی چندان اعتنایی نمی‌کند و به ویژه اینکه از تقلید و پیروی از فهم دیگران به شدت نهی می‌کند. وی شرط صحت و صدق یک تفسیر را در این می‌داند که با تنزیه (برتری ذات الهی یا تعالی ذات الهی نسبت به ماسوی الله) ناسازگار نباشد و نیز می‌گوید اگر نصی از نوص دین مستلزم تشبیه (انسان وار انگاری و انتساب صفات مخلوق به ذات الهی) باشد، باید آن نص را با عدول از معنای ظاهری آن، تفسیر یا تاویل نمود.^۳ البته اصالت دادن به عقل از سوی عبده، به خودی خود به چنین رویه‌ای در تفسیر می‌انجامد. به دیدگاه عبده، اسلام با عقل سازگار است و بر این

^۱ الاعمال الكاملة، ج ۱، ص ۱۸۱.

^۲ «قرآن کریم» ۴/۸۲

^۳ خرماهی، بهالدین، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران، انتشارات کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۸۲؛ عبده، محمد، تفسیر القرآن (المنار)، ج ۱، ص ۲۵۳.

اساس، مفسر باید تنها با اتکا به ادله قاطع و یا احادیث صحیح دین را تفسیر کند و نه بر وفق اهواء و تخیلات خویش تا اینکه تفسیری از دین ارائه شود که با عقل موافق و سازگار باشد. از دیدگاه عبده، تفسیر دین امر بسیار دشواری است؛ چرا که این کتاب آسمانی، حاوی معارف عالی ای است که جز صاحبان نفوس زکیه را بر آن اشراف نیست و هیبت و عظمتی که طالبان فهم قرآن در برابر آن کتاب احساس می کنند موجب دشواری فهم آن می شود، اما با این همه خداوند این مسئله (تفسیر) را بر ما آسان گرفت؛ زیرا ما را به تدبر در آیات قرآن، فرا خواند. از آنجایی که این کتاب برای هدایت بشر نازل شده است و بیان کننده شرایط و احکام الهی است بنابراین، باید با عقل بشری قابل فهم و درک باشد.^۱

عبده گر چه به مقتضیات دنیای جدید آشنا بود و دستاوردهای آن را می ستود و به همین جهت تلاش بی وقفه ای را در ایجاد همسازگری میان آموزه های اسلامی با اقتضائات دنیای مدرن به کار گرفت، اما سعی بلیغی برای احیای میراث کهن عربی و اسلامی داشت. او در همان هنگام که در بیروت بسر میبرد و در مدرسه سلطانی فن نگارش جدید را تدریس می کرد و در همانجا مقامات بدیع الزمان همدانی را با تحقیق و شرح و نیز نهج البلاغه را با تحقیق و شرح به چاپ رساند. وی در هنگام بازگشت به مصر در کنار تدریس بلاغت، دو کتاب دلایل اعجاز و اسرار البلاغه عبدالقاهر جرجانی را متن درسی خود قرار داد و آن دو را تجدید چاپ کرد، مقدمه ای نیز بر آنها نوشت. در آن مقدمه ها در معنای بلاغت مطالبی نوشت که تا آن زمان مفهوم و شناخته شده نبود. در سال ۱۳۱۸ جمعیتی با عنوان جمعیه احیاء الکتب العربیه تأسیس شد که ریاست آن با عبده بود. این جمعیت، کتاب المخصص را در لغت به عنوان نخستین کار خود منتشر کرد. تصحیح این کتاب به وسیله دانشکندان لغت شناس شیخ محمد محمود شنیطی صورت گرفت. پس از آن جمعیت، کتاب المدونۀ امام مالکرا، که عبده آن را از تونس وفاس تهیه کرده بوده، آماده چاپ کرد و علاوه بر آن، عبده تدریس برخی از کتابهای ادبی، مانند الکامل تألیف مبرد و دیوان الحماسه ابی تمام را در

^۱ عبده، محمد، تفسیر فاتحه الکتاب، تألیف محمدرشیدرضا، چاپ دوم، مصر، بی تا، ص ۵.

الازهر به عهده المرصفی نهاد.^۱ عبده نیز شرح تعلیقی بر کتاب «البصائر النصریه» اثر زین الدین عمر بن سهلین الساوی، را که در منطق بود نگاشت و آن را به چاپ رساند، کتاب یاد شده در شمار کتابهای درسی الازهر درآمد.^۲ عبده در بسیاری از جهات خواسته و یا ناخواسته، از سیدجمال الدین تاثیر پذیرفته بود، اما در برخی از موارد با او متفاوت می نمود، هر چند که در همان موارد نیز نمی توانست خود را کاملاً از سلطه روحی سیدجمال آزاد نماید، رویکرد او به اجتهاد گر چه الهام یافته از سید جمال الدین بود، اما احراز منصب رسمی افتاء در سال ۱۸۸۹، او را از سید جمال الدین ممتاز می نمود. عبده در مقام مفتی مصر، در مقام مصر، درصدد اثبات این مسأله بود که «اسلام توانایی دارد که به صورت یک مکتب و یک ایدئولوژی، راهنما و تکیه گاه اندیشه جامعه اسلامی قرار گیرد و آنها را به عزت دنیایی و سعادت اخروی برساند.» از این رو سعی داشت فلسفه های دنیایی و اجتماعی مقررات اسلامی از قبیل نماز و روزه و حج و زکات و انفاق و استحکام اصول اخلاقی اسلام را روشن نماید.^۳ عبده از یک طرف، ضرورت مطلق و لازم دین در زندگی مردم و در نتیجه برتری تردید ناپذیر شریعت اسلام را می دید و از طرف دیگر، لزوم اقتباس و جذب بهترین بخش دانش غربی، وی بر این باور بود که اسلام به دلیل آنکه با عقل هماهنگی کامل دارد، پس ممکن نیست که جلو پیشرفت یا ترقی را بگیرد.^۴ طالبات فرنگی

او می خواست که فقه اسلامی را چنان تفسیر کند که با مطالب تمدن جدید و نیاز نسل نو وفق دهد.^۵ که البته اگر این کار بدون افراط و انحراف و تأثیرپذیری از بیگانه انجام می

^۱ امین، عاحمد، پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ش، ص ۳۴۶.

^۲ شیخ محمد عبده، مصلح بزرگ مصر، ص ۷۶.

^۳ مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی نهضت های در صد ساله اخیر، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۵۸ ش، صص ۳۷ و ۳۸.

^۴ بوازار، مارسل، انسان دوستی در اسلام، ترجمه محمد حسن مهدوی اردبیلی و غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۲، ص ۲۳۹.

^۵ ندوی، ابوالحسن، الصراع بین الفکره الاسلامیه و فکره العربیه، لبنان، بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۵م، ص ۱۰۳.

یافت، برای تجدید حیات اسلام شایسته و لازم به شمار می آمد. از این رو عبده مسائلی را طرح کرده که سیدجمال طرح نکرده است، از قبیل: فقه مقارن از مذاهب چهارگانه، دخالت دادن فلسفه حقوق در اجتهاد، ایجاد نظام حقوقی جدید در فقه که پاسخگوی مسائل روز باشد، تمایز قائل شدن میان عبادات و معاملات و به عبارت دیگر: تمایز قائل شدن میان آنچه به امور معنوی و اخروی مربوط است و آنچه به امور زندگی و دنیایی مربوط است و اینکه فقیه در قسم دوم، حق نوعی اجتهاد دارد که در قسم اول ندارد و همچنین دید خاصی درباره اجماع و اینکه اعتبار اجماع همان اعتبار عمومی است و همچنین اصل شورا در اسلام همان اصل دموکراسی است که غرب قرن‌ها بعد مطرح کرده است.^۱

عبده بر این باور بود که مسلمانان با کشف و آزاد سازی همه امکانات، پویایی نهانی را که در دینشان هستند، می توانند به رستگاری فرهنگی و اخلاقی نائل شوند و از نظر عبده ابزارهای منطقی و روش شناختی نیل به این موفقیت، در درجه اول کاربرد اصل استتلاح یا مصالح است، یعنی اولویت دادن به مصالح همگانی به عنوان مبنایی برای استنباط قوانین از کتاب و سنت و دیگر روش اختیار (انتخاب) یا تلفیق یعنی مقایسه و ترکیب نکات بهتر هر یک از چهار مذهب فقهی سنی و حتی رأی مستقل فقها، بی آنکه لزوماً از یکی از آن چهار مذهب نشأت بگیرد. عبده در مقام مفتی مصر این اصول را در تعدادی از احکام و فتواهایی که صادر کرد، به عمل درآورد. این فتواها در مسائلی بود که ظاهراً جزئی و کم اهمیت بودند و از برخورد بسن سنت و اندیشه های سیاسی جدید برخاسته بودند، نظیر اینکه آیا مسلمانان می توانند کلاه‌های اروپاییان را بر سر بگذارند یا لباسهای آنان را بپوشند یا از ذبیحه اهل کتاب (گوشت حیواناتی که توسط یهودیان یا مسیحیان ذبح شده) بخورند، یا ایا نقاشی هیأت و اندامهای انسانی از نظر شرعی جایز است یا تعدد زوجات خوب است یا بد.^۲

^۱ بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، ص ۳۷

^۲ عنایت حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۶۳.

۷- باورهای سیاسی عبده

با گزارش مختصری که از زندگی عبده ارائه شد، معلوم گردید که حوادث آن روزگار مصر و جهان اسلام، به ویژه بحرانی که خلافت عثمانی با آن مواجه بود و آشنایی عبده با اندیشه های نوگرایی غرب بر شکل گیری افکار او تأثیر داشت. نمودهای اندیشه سیاسی عبده را می توان در اقدامات و فعالیتهای او در مقام مفتی اعظم و قاضی شرع مصر یافت. بدین معنا که نقش اصلاح گری عبده را به میزان زیادی می توان در مسئولیت دینی و شرعی اش ریشه یابی نمود. او حوزه محدود شده اجتهاد شرعی را به ساحت مصال عمومی توسعه داد. بر این مهم تأکید داشت که اخلاق و قانون باید منطبق بر شرایط مدرن روز و در راستای منافع مردم باشد. وی بر این باور بود که تنها با استعداد از قوه عقل می توان خیر و شر امور را شناسایی کرد.^۱

در اندیشه و باورهای سیاسی، عبده از سیدجمال میانه رو و معتدل تر بود. از دیدگاه او نظام سیاسی موضوعی نبود که بتوان آن را بر ساس نظریه اسلامی خلافت تبیین و تأویل کرد؛ بلکه در زمره مباحثی است که باید مطابق با شرایط طمانی - مکانی به همه پرسى همگانی گذاشته شود.^۲ عبده با آراء و نظرات جدیدش در حوزه سیاست و اصلاح اجتماعی، در صدر اصلاح طلبی و نوگرایی اسلامی در عصر حاضر قرار گرفت.^۳

عبده ضمن انتقاد از وضع نابسامان مسلمانان در ابعاد مختلفش، معتقد بود که تنها با تکیه بر اصول اسلامی می توان با آسیبها و تهدیدهای موجود سیاسی - اجتماعی مقابله نمود. رساله ترانسفالیه که پاسخی به شبهات یک فرد از منطقه ترانسفال در آفریقای جنوبی است، نمونه روشن از تطبیق حقیقت با واقعیت است. وی در آن رساله ضمن دفاع از مبادی اسلام، منطبق بر ضرورت زمانه به آن پرسشها پاسخ می گوید. آن پرسشها استفتاء از ۱- حکم پوشش غربی؛ ۲- حکم خوردن کُشتاری که قبل از ذبح به قصد شکست اعضایش مورد

^۱ Ibid, err

^۲ Ibid, p. 148

^۳ غالی، شکر، النهضه و السقوط فی الفكر المصری الحدیثف بیروت، دار الطلیعه، (۱۳۹۸ هـ ق/ ۱۹۷۸ م) ص ۱۹۲.

ضرب و شتم قرار گیرد و ۳- تجویز خواندن نماز حنفی مذهب پشت سر شافعیها بود.^۱ با وجود این شبهه که عبده در آراء و فتوهایش جانب عقل گرایی را بر نقل گرایی منطبق بر شریعت برتری می داد، اما روحیه تسامح، استقلال فکری و دوری او از تقلید کورکورانه ریشه در روح اسلامی اندیشه سیاسی داشت و در حقیقت، عبده درصدد بود تا واقعتهای جامعه مصری را بر اساس الگوی اسلامی به روزرسانی شده، تحلیل نماید.^۲

۱-۷- حکومت در دیدگاه محمد عبده

رهیافت سیاسی عبده به رویکرد نوظهور عثمانی های ترکیه شبیه بود. در پرتو اندیشه سیاسی عبده بود که برخی مفاهیم رایج در اندیشه سیاسی مسلمانان (به ویژه اهل سنت)، تعبیر جدیدی یافتند. «مصلحت» در ساختار اندیشگی ابن تیمیه و بیشتر فقهای مالکی به تدریج به «فائده مندی» جان استورات میل (۱۸۰۶۳-۸۷۳م) - فیلسوف و اقتصاددان بریتانیایی، «اجماع اندیشه های فقه اسلامی به معیار افکار عمومی» در نظریه مردم سالاری دینی، و زیرساخت «اهل حلّ و عقد» در تئوری خلافت اسلامی به نهاد «نمایندگان مجلس منتخب مردمی» تغییر معنا یافتند.^۳ نخستین ظهور عبده در عرصه سیاسی، مجموعه مقالاتی بود که با رویکرد انتقادی نسبت به دولت و در حمایت از مجلس نمایندگان منتخب مردم در روزنامه الأهرام و سپس در هفته نامه مصر منتشر کرد. سرانجام، به سبب انتشار مقالات عبده و

^۱ حمید، فلاح الفکر الإسلامی الحدیث فی مواجهه تاحدایاته (تحديات الانحطاط والتطور الحضاری)، رساله تقدمت لئیل درجه دکتورا، جامعه عبدالملک السعدی، تطوان، المغرب، (۱۴۱۴ هـ/ق / ۱۹۹۳ م)، ص ۲۵؛ تاریخ الأستاز الإمام، ج ۱، صص ۶۷۵-۱۶.

^۲ رائد الفکر المصری، ص ۵۱، توفیق الطویل «الفکر الدینی الإسلامی فی العالم العربی إبان المائه عام الأخریه»، الفکر العربی فی مائه سنه (بحوث مؤثر هیئه الدراسات العربیه)، بیروت، مطابع الدار الشرقیه - منشورات العید المئوی، (۱۳۸۷ هـ/ق / ۱۹۶۷ م)، ص ۳۰۷.

^۳ الفکر العربی فی عصر النهضة، ص ۴۴.

سیدجمال، درباره آزادیهای سیاسی، آن هفته نامه چندین بار توقیف گردید.^۱ ریاض پاشا عبده را به عنوان نفر سوم هیأت تحریریه روزنامه «الوقائع» مصری که در حقیقت روزنامه رسمی حکومت و سخنگوی آن بود، انتخاب کرد. پس از چندی، در سال ۱۲۹۷ هـ.ق/ ۱۸۸۰م به سمت ریاست هیأت تحریریه و سردبیر آن نشریه برگزیده شد.^۲ هر چند انتخاب عبده به عنوان سردبیر نشریه برای مردم باورنکردنی بود، ولی فرصت مناسبی بود که فعالیت‌های حکومت و ادارات دولتی را زیر ذره بین انتقادی خویش بگیرد. به ویژه اینکه ریاض پاشا با تصویب لایحه ای در شورای مطبوعات، همه ادارات، دادگاهها و سازمانهای حکومتی را ملزم کرد تا به طور هفتگی گزارشی از خلاصه عملکرد خود را به دفتر نشریات ارسال دارند.^۳ فارغ از فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی که فرصت آن در نشریه الوقائع برای عبده دست داد، سبک نوشتاری نشریه را نیز ویرایش کرد و ادبیاتی ساده، کوتاه و در عین حال، استواری را برای آن برگزید.^۴

از مشهورترین دیدگاه های عبده درباره حکومت سیاسی، فتوای او درباره ضرورت خلع و برکناری مشروط حاکم فاسد و ستمگر است. وی می گوید: «خلیفه از دیدگاه مسلمانان غیرمعصوم است. تا زمانی که بر اساس کتاب و سنت عمل کند، پیروی و حمایت از او بر مسلمانان واجب است. هرگاه در اداره امور مملکت اسلامی، دچار کجروی و انحراف گردید، پس با اندرز و راهنمایی او را به راه برگردانند. چنانچه به روش کتاب و سنت نبوی بازنگشت، باید او را عزل نموده، فردی شایسته، کاردان و پایبند به اصول دین را انتخاب نمایند. البته، تغییر حاکم سیاسی بایستی طوری انجام پذیرد که به امنیت ملی و مصالح

^۱ عبده، الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ج ۱، ص ۲۱؛ عمر عبدالعزیز عمر، دراسات فی تاریخ العرب الحدیث و المعاصر، بیروت، دارالنهضة، (۱۳۹۵ هـ.ق/ ۱۹۷۵م) صص ۲۹۱-۹۲.

^۲ رائد الفكر المصری، ص ۳۹

^۳ تاریخ الأستاذ الإمام، ج ۱، صص ۱۳۸-۳۹.

^۴ منذر معالیقی، معالم الفكر العربی فی عصر النهضة، بیروت، دار إقرأ، (۱۴۰۶ هـ.ق/ ۱۹۸۶م) ص ۱۲۸.

عمومی خللی وارد نکند. حق مردم در تغییر ساختار سیاسی مملکت محفوظ است.»^۱ عبده سلطه حاکم ستمگر را جائز نمی‌داند. از نظر وی، حاکم درستکار و الگوی نیکو رفتار سیاسی آن کس است که صفات پسندیده اخلاقی و توان مندیهای علمی را دارا باشد و عدالت بورزد تا بتواند در امور مملکت تدبیر کند، در مسیر خیر و صلاح مردمان گام نهد و از راه ناصواب باز ایستد.^۲

۷-۲- وظایف حاکم از دیدگاه عبده

مبنای مشروعیت جنگ و مبارزه در قرآن، دفاع از حق و پیروان آن، پشتیبانی از دعوت انبیاء و نشر آن است. پس هر وقت در هر نقطه‌ای از سرزمینهای اسلامی، حاکمی و امیری با مسلمانان اعلان جنگ کرد، بر حاکم اسلامی واجب است تا تمام توان و تلاش خود را برای تجهیز سپاه و مبارزه با دشمنان دین به کار گیرد. برپایی دستورات و فرامین شرعی در جامعه از وظایف حاکم است.^۳ مقاومت در برابر ظلم و ستم؛ عبده مقابله نمودن با ظلم را ظلم تلقی می‌کند.^۴

۷-۳- ویژگیهای حاکم سیاسی از دیدگاه عبده

عبده در تفسیر آیه ۲۴۷ سوره بقره، داستان طالوت، ویژگیهای حاکم سیاسی را به شرح زیر نام می‌برد: توانایی فطری، علم و آگاهی به اوضاع امت اسلامی و نقاط قوت و ضعف آن، خوش فکری برای تدبیر در امور مملکت. توانمندی جسمانی و برخورداری از ویژگیهای

^۱ محمد عبده (د.تاریخ) الإسلام دین العلم و المدینه، دار الهلال، صص ۱۰۰-۱۰۱.

^۲ محمد رشید بن علی رضابن محمد شمس الدین بن محمد بهاءالدین بن ملاعلی خلیفه القلمونی الحسینی، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، القاهرة، الهیئه المصریه العامه للکتاب، ج ۱، (۱۴۱۱ هـ/۱۹۹۰ م) ص ۳۷۶.

^۳ همان، ج ۲، ص ۱۷۴.

^۴ الفکر العربی فی عصر النهضه، ص ۱۷۳.

یک فرد سالم از قبیل: شجاعت، قدرت، دفاع، شکوه و وقار، چرا که عقل سالم در بدن سالم است.^۱

۸- دیدگاه عبده در خصوص آزادی‌های مدنی و سیاسی

دغدغه اصلی عبده که در آثار وی منعکس شده است، نخست؛ آزادی بیان و اندیشه از هر گونه قید و بند، کوتاه فکری و تنگ نظری، تقلید کورکورانه و بنیاد گرایی نامعقول در دین است. او معتقد است که این امر مهم با انجام پژوهش‌های علمی فلسفی آمیخته به الهیات و راه اندازی نهضتی فکری که بتوان با آن میراث گذشته دینی - به ویژه دستاوردهای دوران عقب ماندگی و انحطاط - را غربال نمود، تحقق می یابد. دوم؛ آزادی سیاسی از حضور بیگانگان استعمارگر - که در سرزمینهای اسلامی نفوذ کرده اند و مقابله با آنها که با خیزش همه جانبه تمدن اسلامی، اجرایی کردن اندیشه شورا در قوانین و نهادهای مدنی تازه تأسیس، التزام و پایبندی حکومت‌های سرزمینهای مسلمان نشین به قانون و به کارگیری توان عمومی برای کارآفرینی و نوآوری محقق خواهد شد.^۲ با وجود اصالت اندیشه سیاسی عبده و مطابقت با میراث تمدن اسلامی، برخی بر این باورند که عبده در به کارگیری دستاوردهای تمدن اسلامی قائل به گزینش بخشهایی از آن بوده است. البته، باید یادآور شویم که وی ضمن پذیرش کلیت تمدن اسلامی - با همه شاخ و برگ‌هایش - معتقد است که به کارگیری آن دستاوردها در جهان کنونی، نیازمند ویرایش و تنقیح است.^۳

^۱ رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۲، ص ۳۷۸-۷۹؛ أنور عبدالملک، الفكر العربی فی معركة النهضة، القاهرة دار الآداب، الطبعة الثالثة، (۱۴۰۱ هـ / ۱۹۸۱ م) ص ۸۹

^۲ الأعمال الكاملة، ج ۱، ص ۳۶.

^۳ همان

بدون تردید، عبده تحت تأثیر اندیشه غرب قرار گرفت و عضویت کوتاه مدت او در لژهای فراماسونری پس از آنکه استاد الأزهر شد^۱، تا حدود زیادی به بیداری وی کمک فراوانی نمود. تا جایی که می‌توان گفت که آراء سیاسی عبده نوعی گرایش ترکیبی بین دو اندیشه اسلامی و غربی است. ولی عبده، چنانکه برخی گمان برده‌اند^۲، به منظور قرار گرفتن در لیست روشنفکران و نواندیشان تاریخ معاصرچنین نمی‌اندیشید؛ بلکه بر اساس نیاز جامعه و منطبق بر واقعیت عمل می‌کرد که در بسیاری موارد هم موفقیت کسب نمود. رویکرد عبده به آزادی سیاسی بر دیدگاه کلامی وی استوار است. اندیشه جبر تاریخی را از ابن خلدون به ارث برده و معتقد بود که انحطاط تمدن اسلامی در برخی مقاطع تاریخی گریزناپذیر بوده است. به تعبیر روشن‌تر، آن را سنتی الهی می‌داند که راه فراری از آن قابل تصور نیست. عبده با مطرح کردن تئوری شورا، اندیشه خود را اصالت اسلامی می‌بخشد. در حالی که از الگوهای غربی و مفاهیم آن مانند دموکراسی سخنی به میان نیاورده است.^۳

چنانکه گفته شد، از نظر عبده راه رسیدن به هر گونه آزادی، اصلاح است. برای محقق شدن آزادی سیاسی، با استناد به آیه ۱۱ سوره رعد «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی ینظروا ما بأنفسهم»، تزکیه نفس و اصلاح رفتار اجتماعی افراد را شرط اساسی می‌داند. حکومت و حاکم سیاسی در دیدگاه عبده، پایگاهی مدنی بیش ندارند. بنابراین، مردم می‌توانند حاکم را نصب و یا عزل نمایند.^۴ بر مبنای این نظر و با استناد به آیات قرآنی منکر هر گونه سلطه

^۱ أحمد شلبی، مقارنه الأديان «اليهودية»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة، ص ۳۲۶، شاهین بک مکاریوس (۱۴۱۵هـ/۱۹۹۴م)، الأدب الماسونيه، القاهرة، مكتبة مدبولي، (۱۴۰۸هـ/۱۹۸۸م) صص ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۷، ۴۵۶ و ۴۶۱.

^۲ عطيه سليمان عوده، مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده و محمد إقبال: دراسة مقارنة، بيروت، دار الحدائث، (۱۴۰۵هـ/۱۹۸۵م) ص ۸.

^۳ جميل منيمه، مشكله الحرية في الإسلام، بيروت، دارالتاب اللبناني، (۱۳۹۴هـ/۱۹۷۴م) صص ۵۰ و ۶۱.

^۴ الإسلام دين العلم و المدنية، ص ۱۰۱.

بشری، در حوزه اعتقاد و ایمان، بر انسانهاست.^۱ همچنین، عبده در بیشتر نوشته هایش بر محدود کردن اقتدار حاکم سیاسی در حوزه دیانت مردم، انگشت می گذارد. تأکید او بر اصل شورایی بودن حاکمیت سیاسی و پیشنهاد راه اندازی مجلس نمایندگان منتخب مردمی بیانگر این اندیشه عبده است.^۲

نتیجه گیری

با توجه به مقتضیات و مشکلات زمان عبده که در ابتدای مقاله به آن اشاره کردیم، باید گفت اندیشه دینی و سیاسی عبده پاسخی به سؤالهای موجود روزگار خود بوده است. از جمله پیش فرضهای عبده در تفسیر اسلام طبق شرائط و مقتضیات روز این است که اولاً نباید در رویارویی با تمدن غرب، دست از اسلام برداشت. دومین پیش فرض او این است که اسلام دینی منطبق با زمانها و مکانهای متفاوت است و به هیچ وجه نمی توان تصور کرد که اسلام با مقتضیات دوران مدرن سازگار نباشد. براین اساس است که عبده با تعریفی خاص از دین اسلام به رهیافتی نسبتاً جدید در دین می رسد. او ابتدا به عنوان مقدمه و زیر بنای بحث خود با تأکید بر عامل اجتهاد، عرف و دلیل عقل در دین ثابت می کند که موارد منصوص شرعی در حوزه مسائل اجتماعی بسیار اندک است و در حقیقت امور سیاسی و اجتماعی مردم به عقل خودشان بر اساس نظام شورایی و انباده شده است. سپس او در اندیشه سیاسی خود، نظامی را پی ریزی می کند که نقش مردم در آن بسیار زیاد است و نهادهای جامعه مدنی، قوی می باشند. مردم با رأی خود به حکومت مشروعیت می بخشند و بر اعمال آن نظارت دارند. نظارت برای مردم یک حق است. نظام خلافت در صورت ابقاء می تواند نظامی دینی و در بعد فتوا کارا باشد؛ ولی

^۱ محمد عبده الإسلام والنصرانیة مع العلم والمدنیة، القاهرة، مکتبه و مطبعة علی صبیح و أولاده، (۱۳۷۳هـ/ق/۱۹۷۴م)

ص ۵۶.

^۲ الأعمال الکامله، ج ۱، ص ۴۴.

حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی مردم به خود ایشان واگذار شده است. بطور کلی می‌توان گفت تئوری بحران در خصوص اندیشه اجتماعی و سیاسی عبده تا اندازه زیادی جوابگو است. بحران زمان عبده چالشهایی بود که اسلام و مسلمانان در برابر مقتضیات جامعه مدرن با آنها روبه‌رو بودند. عبده درباره ی خلافت، ظاهراً به ضرورت انتقال دوباره ی آن از دست ترکان به اعراب عقیده داشت. او بی گمان می‌توانست درستی این عقیده را با دلایل تاریخی ثابت کند و نشان دهد که آل عثمان به زور و نیرنگ لقب خلافت را به خود بسته‌اند. اما مخالفت او با دوام حکومت ترکان دلیل دیگری نیز داشت. زمینه ی این دلیل، به رأی او درباره ی عوامل جمود فکری مسلمانان مربوط می‌شد. او می‌گفت که فرمانروایان ترک بیش از دودمانهای دیگری که بر اعراب حکومت کرده‌اند در پرورش رسم تقلید و تشویق خرافه در میان مسلمانان سنی دست داشته‌اند. ترکان چون دیرتر از اقوام دیگر اسلام آوردند نتوانستند روح رسالت پیامبر را درست دریابند. و چون می‌دانستند که اگر مردم از حقایق اسلام آگاه شوند به پلیدی و تباهی حکومت آنان بهتر پی می‌برند با علم و اهل علم در افتادند و کم‌کم یاران و پشتیبانان خویش را به گروه علماء راه دادند تا مؤمنان را در مسائل دینی، قشری و مقلد بار آورند و به تسلیم در برابر خودکامگی وادارند. چون علما فاسد شدند مسلمانی نیز رو به فساد نهاد. زبان عربی خلوص خود را از دست داد و فرقه بازی، یگانگی مسلمانان را برهم زد. تعادل میان عقل و ایمان مختل شد و علوم عقلی در محل تسامح افتاد. اصلاحاتی نیز که تا آن زمان در امپراطوری عثمانی و مصر انجام گرفته بود و از بیگانگان تقلید شده بود و یا با اصول شریعت اسلامی تعارض داشت. به گفته ی بلنت - که شاید عقیده ی عبده نیز بوده است - « تنها جنبش انقلابی وهابی به اصلاح حقیقی دست زد، زیرا ریشه های مسأله را به درستی یافته و به ضرورت بازگشت به اصل اسلام و اصلاح معتقدات و اخلاقیات مسلمانان پی برده بود». آنچه اینک برای اصلاح حال مسلمانان ضرورت داشت تفسیر دوباره ی شریعت اسلامی برای تطبیق مسائل زمانه با آنها بود. چنین تفسیری در عمل بدون تغییر پاره ای از اصول شریعت امکان نداشت، ولی چه کسی اهلیت و جرأت این تغییر را داشت؟ در اینجا بود که ضرورت بازگرداندن اختیارات و وظایف دینی

خلیفه با حاکم مسلمانان آشکار می‌شد. ولی بلنت، به ظاهر از قول عبده، پیشنهاد می‌کرد که خلیفه در مقام مجتهد اعظم مسلمانان عمل کند و در مسائل دینی راهنمای آنان باشد لیکن از دخالت در کارهای سیاسی امت بپرهیزد. بدین ترتیب مسلمانان سنی همگی دارای یک خلیفه، یعنی یک مرجع دینی، خواهند بود، و در عین حال خود به ملت‌های جداگانه تقسیم خواهند شد. چنین حالتی تناقض میان دو مفهوم «امت» و «ملت» را تا اندازه‌ای رفع می‌کرد، زیرا عبده مانند مصلحان دیگر عرب میان دو آرزوی ناسازگار گرفتار شده بود: یکی آرزوی یگانگی سیاسی امت مسلمان که نه تنها مصریان بلکه مسلمانان سراسر جهان را در برمی‌گرفت. و دوم آرزوی یگانگی ملت مصر که به هر حال فقط شاخه‌ای از امت اسلامی بودند. ولی نتیجه‌ی مهم‌تر پیشنهاد «بلنت»، جدا کردن سیاست از دیانت، یا به گفته‌ی خود عربان «علمانیت» بود. عبده هیچ‌گاه از علمانیت دفاع نکرده است و مرید صادق او محمدرشید رضا از مدافعان خلافت به شکل قدیمی آن بود. (۵) اینکه بلنت چنین نکته‌ای را در کتاب خود آورده است می‌تواند نتیجه‌ی یکی از دو امر باشد: یا عبده در باطن به علمانیت باور داشته ولی از روی مصلحت به آن تظاهر نمی‌کرده است، و یا آنکه بلنت این عقیده را از جانب خود عنوان کرده و عبده مخالف آن بوده است. به هر حال در این باره شک نتوان داشت که برخی از اندیشه‌های سیاسی عبده اگر تا فرجام منطقی آنها پی گرفته شود به علمانیت می‌رسد. مثلاً یکی از نظریات مهم او در باب سیاست آن بود که اقتدارات و حکومت اسلامی، خصلت مدنی دارد نه شرعی، امتیازات مقام خلیفه و حاکم و قاضی و مفتی از شرع بر نمی‌خیزد، اما شرع، تکالیف و اقتدارات آنان را معین می‌کند. بدین دلیل خلافت را نباید با آنچه اروپاییان تئوکراسی (Theocracy) یعنی خداسالاری می‌نامند همانند شمرد، زیرا در تئوکراسی، احکام شریعت مستقیماً از جانب خدا به حاکم ابلاغ می‌شود و «رعیت نه به موجب بیعت که مستلزم عدالت حاکم فرمان برد، بنحوی که مؤمن هرگز نمی‌تواند با حاکم عناد ورزد هر چند که او را دشمن شریعت الهی بدانند... زیرا کارهای حاکمی که حجیت و اقتدار دینی دارد به هر صورت در حکم دین و شریعت است»، ولی در اسلام اطاعت از حاکم گناهکار روا نیست و اگر کارهای حاکم پیوسته مخالف اصول شریعت باشد،

مسلمانان باید او را بنا به اقتضای مصالح عامه برکنار کنند. «این امت و نمایندگان آن است که او را به مقام خود برمی گمارند و امت حق نظارت بر او را دارد و هرگاه به صلاح خود بدانند او را از کار برکار می کند. بدین سان رئیس حکومت از هر حیث، در حکم حاکم مدنی است.»

فهرست منابع

- أحمد شلبی، مقارنه الأديان «اليهودية»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة، ص ۳۲۶، شاهین بک مکاریوس (۱۴۱۵هـ/۱۹۹۴ م)، الأدب الماسونيه، القاهرة، مكتبة مدبولي، (۱۴۰۸هـ/۱۹۸۸م)
- اسدآبادی، سیدجمال الدین، حقیقت مذهب نیچری (نیجریه یا ناتورالیسم)، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۳۵۹.
- اسدآبادی، سیدجمال الدین، اسلام و علم، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تبریز، انتشارات سعدی، ۱۳۴۸ش
- أعلام الإسلام، ص ۲۵؛ تاریخ مصر السیاسی فی الأزمنه الحدیثه، بی تا
- أعلام الإسلام، صص ۱۰۷-۸؛ حماده الأستاذ محمد عبده، بی تا
- امین عثمان، أعلام الإسلام، القاهرة، داراحیاء الكتاب العربیه، (۱۳۲۳هـ/۱۹۴۴م)
- امین، عاحمد، پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶
- آلبرت حورانی، الفكر العربی فی عصر النهضة، تعریب: کریم عزقول، بیروت، دار النهار، الطبعة الرابعه، (۱۴۰۶هـ/۱۹۸۶م) صص ۱۶۵-۶۶ الفكر الإسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی، بی تا
- بدوی، محمد عبدالرحمن محمد، (د. تاریخ، الإمان محمد عبده و القضايا الإسلامیه، القاهرة، مطابع هیئته المصریه العام الكتاب، بی تا
- بوازار، مارسل، انسان دوستی در اسلام، ترجمه محمد حسن مهدوی اردبیلی و غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۲
- البهی، الفكر الإسلامی فی تطوره، القاهرة، مكتبه وهبه - دالرتضامین، الطبعة الثانيه، (۱۴۰۱هـ/۱۹۸۱م)
- بهی، محمد، اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب، ترجمه سیدحسن سیدی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
- تاریخ الأستاذ الإمام الشیخ محمد عبده، ج ۱، بی تا
- جمیل منیمه، مشكله الحریه فی الإسلام، بیروت، دارالتاب اللبنانی، (۱۳۹۴هـ/۱۹۷۴م)
- حماده، الأستاذ محمد عبده، صص ۶۱ و ۱۸۶؛ أعلام الإسلام، بی تا

حمید، فتاح الفكر الإسلامی الحديث فی مواجهه تحدياته (تحديات الانحطاط و التطور الحضاری)، رساله تقدمت لنیل درجه دكتوراه، جامعه عبدالملك السعدی، تطوان، المغرب، (۱۴۱۴ هـق / ۱۹۹۳ م)، ص ۲۵؛ تاریخ الأستاذ الإمام، ج ۱

خرمشاهی، بهالدين، تفسير و تفاسیر جدید، تهران، انتشارات كيهان، چاپ اول، ۱۳۷۴
رائد الفكر المصری، ص ۵۱، توفیق الطویل «الفكر الدينى الإسلامی فی العالم العربی إبان المائه عام الأخير»، الفكر العربی فی مائه سنه (بحوث مؤتمريه الدراسات العربيه)، بيروت، مطابع الدار الشرقيه - منشورات العيد المنوی، (۱۳۸۷ هـق / ۱۹۶۷ م)

رشید رضا، تفسير المنار، ج ۲، ص ۳۷۸-۷۹؛ أنور عبدالملك، الفكر العربی فی معركة النهضة، القاهره دار الآداب، الطبعة الثالثة، (۱۴۰۱ هـق / ۱۹۸۱ م)

رشیدرضا، تاریخ الأستاذ الإمام، ج ۱، ص ۲۱؛ عثمان أمين، أعلام الإسلام، ص ۱۲؛ البهي، محمد، الفكر الإسلامی الحديث وصلته بالاستعمار الغربی، بيروت، دارالفكر الطبعة السادسة، (۱۳۹۳ هـق / ۱۹۷۳ م).

رفعت بك، محمد، تاریخ مصر السياسی فی الأزمنة، القاهره، المطبعة الأميري، (۱۳۷۰ هـق / ۱۹۵۱ م) ص ۲۰۶؛ عبده، محمد الأعمال الكامله للإمان محمد عبده، تحقيق و تقديم: محمد عماره، بيروت، المؤسسة العربيه للدراسات والنشر، ج ۱، (۱۳۹۲ هـق / ۱۹۷۲ م)

سنی بك، عبدالغنی، الخلافه و السلطه الأمه تقديم: نصر حامد أبوزيد، القاهره، دارالنهر، الطبعة الثانية، (۱۴۱۶ هـق / ۱۹۹۵ م)

شريف، میان محمد: تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج ۴، تهران، مركز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ ش
عبدالجواد سليمان (د. تاريخ). سلسله بحوث و محاضرات: الشيخ محمد عبده إمام المجددين فی الإسلام، القاهره، مطبعة أحمد مخيمر، بی تا

عبدالجواد سليمان، سلسله بحوث و محاضرات: الشيخ محمد عبده أمام المجددين فی الإسلام، بی تا
عبده، الأعمال الكامله، المؤسسة العربيه للدراسات و النشر، ج ۱، ص ۲۱؛ عمر عبدالعزیز عمر، دراسات فی تاریخ العرب الحديث و المعاصر، بيروت، دارالنهضة، (۱۳۹۵ هـق / ۱۹۷۵ م)

عبده، محمد، تفسير القرآن (المنار)، ج ۱، تأليف محمد رشید رضا، چاپ دوم، بيروت، بی تا
عبده، محمد، تفسير فاتحه الكتاب، تأليف محمدرشیدرضا، چاپ دوم، مصر، بی تا، بی تا
عبده، محمد، رساله التوحيد، الطبعة الاولى، بالنطبعة الكبرى الاميري، ۱۳۱۵

عبده، محمد، رساله التوحيد، بيروت، دارالحيا العلوم، ۱۹۸۵ م
عثمان أمين، رائد الفكر المصری؛ محمد عبده، القاهره، المجلس الأعلى للثقافة، (۱۴۱۷ هـق / ۱۹۹۶ م) ص ۱۹۶؛
قلعه جی، إعلان الحريه: محمد عبده بطل الثورة الفكرية فی الإسلام، بی تا

- عطیه سلیمان عوده، مشکلتنا الوجود و المعرفه فی الفكر الإسلامی الحدیث عندکل من الإمام محمد عبده و محمد إقبال : دراسه مقارنه ، بیروت، دار الحدائنه، (۱۴۰۵هـق/۱۹۸۵م)
- العقاد، عباس محمود (۱۴۰۰هـق / ۱۹۸۰م)، الإمام محمد عبده و الكواکبى، بیروت، دارالكتاب اللبنانى، الطبعه الأولى، بی تا
- عمارہ، محمد، الاعمال الكامله للإمام محمد عبده ، بیروت، الموسسه العربیہ للدراسات و النشر، الطبعه الثانى، ۱۹۷۹م،
- عمارہ، محمد، خاستگاه های فکری و کلامی حرکت های اسلامی معاصر (گفتگو) نشریه پگاه حوزه، ۱۳، ۱۳۷۲
- عنایت حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران ، انتشارات خوارزمی ، ۱۳۶۲.
- غالی، شکرى، النهضه و السقوط فی الفكر المصرى الحدیث بیروت ، دار الطلیعه، (۱۳۹۸ هـق/۱۹۷۸م)
- فنايى، ابوالقاسم، درآدى بر فلسفه دین و کلام جدید، قم انتشارات اشراق، چاپ اول، ۱۳۷۵
- قدرى قلعه جى، أعلام الحریه: محمد عبده بطل الثوره الفكریه فى الإسلام ، بیروت ، دار العلم للملايين، (۱۳۲۷هـق/۱۹۴۸م) ص ۹؛ حماده عبدالمنعم، الأستاذ محمد عبده، مطبعه الاستقامه، (۱۳۲۴ هـق / ۱۹۴۵ م)
- محمد رشید بن علی رضابن محمد شمس الدین بن محمد بهاءالدین بن ملاعلی خلیفه القلمونى الحسینى، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، القاهره، الهيئه المصریه العامه للكتاب، ج ۱، (۱۴۱۱ هـق/۱۹۹۰ م)
- محمد رشیدرضا، تاریخ الأستاذ الإمام الشیخ محمد عبده، القاهره، دارالفضیله، الطبعه الثانیه، ج ۱، (۱۴۲۷هـق/ ۲۰۰۶ م)
- محمد عبده (د.تاریخ) الإسلام دین العلم و المدنیه، دار الهلال، بی تا
- محمد عبده الإسلام و النصرانیه مع العلم و المدنیه، القاهره ، مکتبه و مطبعه علی صبیح و اولاده، (۱۳۷۳هـق/۱۹۷۴ م)
- مصطفى عبدالرزاق، محمد عبده، القاهره، مطبعه دار المعارف ، (۱۳۲۴ هـق / ۱۹۴۵ م)
- مطهرى، مرتضى، بررسى اجمالی نهضت های در صد ساله اخیر، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۵۸
- منذرمعالیقى، معالم الفكر العربى فى عصر النهضه، بیروت، دار إقرأ، (۱۴۰۶ هـق / ۱۹۸۶م)
- ندوى، ابوالحسن، الصراع بین الفكره الاسلامیه و فكره العربیه، لبنان، بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۵
- Malvo, H. ZKerr, (1966).Islamic Regorm ; the Political and Legal Theories of Muhammad 'Abdu and Rashid Rida, Berkely CA,University