



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 13, Issue 1, No.27, Spring & Summer 2022 pp.27-30

Receive: 20/05/2022

Accepted: 06/08/2022

Epistemological Comparison of the Discourse of Modernity and Traditional Salafism; Convergences and Divergences

Hamzeh Ali Bahrami*

Assistant Professor, Department of Islamic Teaching, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants) Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran
bahrame1918@gmail.com

Abdool Rasule Meshkat

Assistant Professor, Department of Islamic Teaching, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants) Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran
a.meshkat46@gmail.com

Extended Abstract

Epistemology or epistemology is a science that studies cognition, its sources and tools, and its methods and validity. Salafism (in general) is a social and religious thought and movement among the Sunnis, which gives intellectual authority to the Salaf (advanced Muslims). They believe in addition to *the Qur'an* and the Sunnah, following the way of the righteous Salaf is the way to happiness and the solution to the problems of the Islamic world. According to them, the first three Islamic centuries are the best Islamic periods. One of the main founders and theoreticians of this movement is Ahmed bin Abdul Halim bin Taymiyyah Harrani Hanbali (died 728) known as Ibn Taymiyyah.

Modernity is used in the word to mean renewing or modernizing and giving originality to what is modern and contemporary. But the term refers to the thought, culture, and lifestyle ruling the new era, in the West, especially from the 18th century onwards. The indicators and components of modernity can be identified in two dimensions: 'cognitive' and 'social'. The cognitive dimension includes aspects such as new knowledge and technology, modern architecture, new economic, and political and administrative structures. The intellectual aspect encompasses scientism and empiricism, belief in instrumental rationality and self-foundation, humanism, individualism, secularism and so on.

Although in the primitive view, modernist modernity and fundamentalist Salafism seem to diverge from each other in the end, with a little research and scrutiny, the intellectual commonalities of these two discourses could change that initial perception to some extent. In this regard, the present comparative study seeks to investigate the nature of the epistemology of these two discourses and show their common and differential

*Corresponding author

Bahrami, H., & Meshkat, A. (2022). Epistemological Comparison of the Discourse of Modernity and Traditional Salafism; Convergences and Divergences. *Comparative Theology*, 13(27),117 -132.



2322-3421 / © 2022

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2022.133737.1710>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1401.13.27.6.1>

aspects using a documentary-analytical method.

There could be some questions about the epistemological comparison of the discourse of modernity and traditional Salafism: Why are Salafist ideas (compared to the discourse of the Islamic Revolution) more aligned and cooperative with the modern West? Regardless of the political and profit purposes, does the modern western political support of some governments and Salafist movements and groups have anything to do with their common foundations? What are the reverse and direct influences of Salafist fundamentalists in the spread

There are some similarities between the discourses of modernity and traditional Salafism (in the dominant reading). They both accept empirical and sensory epistemology. Besides, they both deny holistic reason and metaphysical wisdom and reduce the dignity of reason to instrumental and partial rationality. They both deny intuitive and mystical epistemology. Sensory epistemology has led to ontology and materialistic anthropology in both discourses. With a nasut-oriented approach, they have emptied human life of spirituality and esoteric approaches. Ignoring or disbelieving supernatural powers and denying miracles and human virtues are common aspects of both discourses. Moreover, both discourses present a materialistic ontology. Therefore, de-sanctification, de-mystification, de-introspection and de-spiritualization of the world and man is the common aspect of the ontology of both intellectual systems. In the thought of traditional Salafists, God, reason, unseen worlds, angels, spirit, revelation, etc., are considered materials.

But the most important divergences and differences between Salafists and modernists are as follows: textualism and epistemology of narrative and revelation against rationality and science; believing tradition and retrospect against innovation and innovation; emotional theology and thought experience against Shariat theology; extreme bigotry and rites against tolerance and radical immorality; religious dogmatism and exclusivism against religious pluralism.

Keywords: Epistemology, Modernism, Salafist, Ibn Taymiyyah, Traditional Salafism.

References

- Ahmadi, B. (1998). *The enigma of modernity*. Tehran: Markaz Publication (in Persian).
- Alam, A. (2005). *The history of western political philosophy*. Tehran: Bureau of Political and International Studies (in Persian).
- Al-Baz, A., & Al-Jazar, A. (Eds.) (2005). *Ibn Taymiyyah's total fatawi*. Third Edition. (n.p): Dar Al-Wafa.
- Ansari, M. (2002). *Traditional society and modern society*. Tehran: Naqshe Jahan Publication (in Persian).
- Arblaster, A. (2009). *The rise and fall of western liberalism*. Translated by Abbas Mokhbar. Tehran: Markaz Publication (in Persian).
- Arendt Hannah, A. (1998). *Human condition*. Chicago: Chicago University Press.
- Azizi Alawijah, M. (2018). A comparative approach to Salafist sensualism and empirical sensualism. *Journal of Islamic Wisdom Quarterly*, 6(1), 121-139 (in Persian).
- Bahrami, H. (2017). *Explanatory foundations of salafi-takfiri movement*. Isfahan: Jihad of Isfahan University of Technology (in Persian).
- Barbour, I. (1983). *Science and religion*. Translated by Bahauddin Khormshahi. Tehran: University Publishing Center.
- Barbour, I. (2000). *Science and religion*. Translated by Bahauddin Khormshahi. Third Edition. Tehran: University Publishing Center.
- Bashirieh, H. (2006). *Political sociology; the role of social forces in political life*. Tehran: Ney Publication.
- Bin Baaz, A. (1995). *A collection of fatwas and various articles*. Riyadh: Dar al-Watan.
- Brown, C. (2005). *Christian philosophy and faith*. Translated by Tatevos Mikailian. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
- Buckle, S. (1999). British sceptical realism. A fresh look at the British tradition. *European Journal of Philosophy*, 7(1), 1-29.
- Descartes, R. (n.d). *Reflections*. Translated by Ahmad Ahmadi. Tehran: Academic Publishing Center.
- Descartes, R. (n.d). *Speech in the correct way of using reason*. Translated by Mohammad Ali Foroughi. First Edition. Tehran: Zovar Publication.

- Dill, H. (2006). *History of western philosophy*. Translated by Abdul Hossein Azarang. Tehran: Ghoghnoos Publication.
- Edwards, P. (1972). *Encyclopedia of philosophy*. New York: Macmillan Company and Free Press.
- Eliadeh, M. (n.d). *Religious studies*. Translated by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Frankena, W. (2013). *Moral philosophy*. Translated by Hadi Sadeghi. Qom: Taha Publication.
- Frederick Charles, C. (1983). *History of philosophy, English philosophers (from Hobbes to Hume)*. Translated by Jalaloddin Mojtavavi. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education.
- Frederick Charles, C. (1991). *History of philosophy by Bentham Tarassell*. Translated by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
- Friedman, S. S. (2006). Periodizing modernism: Postcolonial modernities and the space/time borders of modernist studies. *Modernism/modernity*, 13(3), 425-443.
- Giddens, A. (1999). *Modernity and modernism; Politics, culture and social theory*. Translated by Hossein Ali Nozari. Tehran: Naqsh Jahan Publication.
- Giddens, A. (2001). *The consequences of modernity*. Translated by Mohsen Talasi. Tehran: Makraz Publication.
- Gilson, A. (2018). *Criticism of western philosophical thought*. Translated by Ahmad Ahmadi. Fifth Edition. Tehran: Samt Publication.
- Gulshani, M. (2007). *Can science ignore religion?*. Translated by Batool Najafi. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Hai, K. (2016). *A critical introduction to political analysis*. Translated by Ahmadgol Mohammadi. Tehran: Ney Publication.
- Halling, D. (2014). *The foundations and history of western philosophy*. Translated by Abdul Hossein Azrang. Tehran: Keihan Publication.
- Hamilton, M. (1998). *Sociology of religion*. Translated by Mohsen Talasi. Tehran: Bina Publication.
- Hamlin, D. (1995). *History of epistemology*. Translated by Shapour Etemad. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Heik, J. (1990). *Proof of God's existence*. Translated by Abdol Rahim Govahi. Tehran: Farhang Islamic Publishing House.
- Hosseinzadeh, M. (2006). *Sources of knowledge*. Qom: Imam Khomeini Institute of Educational and Research Publications.
- Ibn Taymiyyah, A. (n.d). *Al-ard ali al-mutangiyyin*. Third Edition. Beirut: Dar al-Marafa.
- Ibn Taymiyyah, A. (n.d). *Bayan talabis al-jahmiya*. First Edition. Saudi Arabia: Majma al-Mulk.
- Ibn Uthaymeen, M. (n.d). *Fatawi minar al-Islam*. (n.p).
- Ibn Uthaymeen, M. (n.d). *Ibn Uthaymeen's collection of fatwas*. (n.p).
- Jahanbaglou, R. (2004). *The fourth wave*. Translated by Mansour Gudarzi. Fourth Edition. Tehran: Ney Publication.
- John, C. L. (1996). *Humanism: Routledge encyclopedia of philosophy*. New York: Routledge.
- Kant, I. (n.d). *Critique of pure reason*. Translated by Norman Kemp Smith. New York: (n.p).
- Kant, I. (n.d). *Critique of pure reason*. Translated by Gholam Ali Haddad Adel. Tehran: Markaz Publication.
- Koerner, E. (1989). *Kant's philosophy*. Translated by Ezzatullah Foladvand. Tehran: Kharazmi Publication.
- Kurtz, P. (1994). *Toward a new enlightenment*. MadiganL (n.p).
- Lacey, A. R. (1989). *A dictionary of philosophy*. London: Routledge.
- Lacoste, J. (1989). *Philosophy in the 20th century*. Translated by Reza Davari Ardakani. Tehran: Samt Publication.
- Lawrence, E. C. (1995). *From modernism to postmodernism*. (n.p).
- Mohghar, A. (2013). Examining the relationship between modernity and Islamic fundamentalism. *Journal of Islamic World Political Studies Quarterly*, 1(2), 36-56.
- Mothaghi, S. A. (2013). The impact of social crisis and globalization on the rise of fundamentalism in Egypt. *Journal of Politics Quarterly*, 1, 301-320 (in Persian).
- Movahed, M. (2012). A sociological approach to fundamentalism. *Shoshtar Azad University Social Sciences*

- Quarterly*, 6(17), 119-142 (in Persian).
- Pazouki, S. (2000). Descartes and modernity. *Philosophical Quarterly*, 1.
 - Qazlsafli, M. (2006). Epistemological characteristics of thought in pre-modern, modern and post-modern periods. *Political Science Research Journal*, 3(1-9), 119-130 (in Persian).
 - Randall, H. (1999). *The course of the development of the modern intellect*. Translated by Abolghasem Payandeh. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
 - Rousseau, J. (1987). *Emile or education*. Translated by Manouchehr Kia. Tehran: Ganjineh Publication.
 - Salem, M. R. (Ed.) (1986). *Ibn Taymiyyah's minhaj sunnah al-nabawiyyah fi naghze kalam al-shia's al-qadriyyah*. First Edition. Saudi Arabia: Imam Mohammad Bin Saud Islamic Society.
 - Salem, M. R. (Ed.) (1990). *Ibn Taymiyyah's in the conflict between reason and transference*. Second Edition. Saudi Arabia: Islamic Society of Imam Muhammad Bin Saud.
 - Salem, M. R. (Ed.) (1991). *Ibn Taymiyyah's avoiding the conflict of reason and naql*. Second Edition. Saudi Arabia: Muhammad Bin Saud Society.
 - Scruton, R. (1996). *Kant*. Translated by Ali Paya. Tehran: Tarhe No Publication.
 - Sharet, A. (2007). *Philosophy of the social sciences of Qarahai*. Translated by Hadi Jalili. Tehran: Ney Publication.
 - Sharifi Pour, M. (2014). Epistemology of the Takfir movement. *Two Specialized Quarterly Studies of Contemporary Muslim Thought*, 1, 33-49 (in Persian).
 - Shujaei Zand, A. R. (2006). Examining the possibility of coexistence of religion and modernity. *Social Science Journal*, 30, 33-60 (in Persian).
 - Steplovich, L. (1994). *Young hegelians*. Translated by Fereydoun Fatemi. Tehran: Markaz Publication.
 - Stones, R. (2000). *The great thinkers of sociology*. Translated by Mehrdad Mirdamadi. Tehran: Markaz Publication.
 - Tabibi, A. (2014). *The relationship between the postmodern idea and indeterminacy*. Tehran: Ney Publication (in Persian).
 - Weber, M. (2005). *Religion, power, and society*. Translated by Ahmad Tedin. Tehran: Hermes Publication.
 - Wolf, V. (1989). *Modernization and modernity*. Translated by Saeed Moghadam. Tehran: Culture and Art Research Center.
 - Zakavati, A. (2008). Rejection of Sufism from Ibn Taymiyyah's point of view. *Ine Farush Journal*, 19(4), 31 (in Persian).

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال سیزدهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

ص ۱۱۷-۱۳۲

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۱۵

مقایسه معرفت‌شناسانه گفتمان مدرنیته و جریان سلفیه سنتی؛ همگرایی‌ها و واگرایی‌ها

حمزه علی بهرامی*، استادیار گروه معارف، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البيت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

bahrame1918@gmail.com

عبدالرسول مشکات، استادیار گروه معارف، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البيت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

a.meshkat46@gmail.com

چکیده

هرچند در نگاه بدوی، مدرنیته نوگرا و سلفیه بنیادگرا، در نهایت واگرایی و تباعد با یکدیگر به نظر می‌آیند، با اندکی تحقیق و تدقیق، مشترکات فکری این دو گفتمان رخ خواهد کرد و آن انگاره ابتدایی را تا حدی دگرگون خواهد کرد. این پژوهش با روشی مقایسه‌ای، اسنادی و تحلیلی در پی شناخت ماهیت معرفت‌شناسی این دو گفتمان و نشان‌دادن جنبه‌های اشتراکی آنها در کنار سویه‌های افتراقی‌شان است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند باور به معرفت نقلی و وحیانی، از حوزه‌های اختلافی اندیشه سلفیه سنتی با گفتمان مدرنیته نواندیش است؛ اما پذیرش معرفت تجربی و حسی و نفی معرفت فلسفی - متافیزیکی و همچنین، نفی معرفت شهودی از جنبه‌های اشتراکی هر دو گفتمان است. پیامد معرفت‌شناسی هر دو گفتمان، ارائه یک هستی‌شناسی ماتریالیستی و مادی است؛ بنابراین، تقدس‌زدایی و راززدایی و باطن‌زدایی و روح‌زدایی از جهان و انسان، وجه مشترک هر دو نظام فکری است. در اندیشه سلفیان سنتی، خداوند، عقل، عوالم غیبی، فرشتگان، روح، وحی و ... به‌نوعی مادی تلقی می‌شوند.

واژه‌های کلیدی

معرفت‌شناسی، مدرنیته، سلفیه، سلفیه سنتی

* مسؤل مکاتبات

بهرامی، حمزه علی، مشکات، عبدالرسول. (۱۴۰۱). مقایسه معرفت‌شناسانه گفتمان مدرنیته و جریان سلفیه سنتی؛ همگرایی‌ها و واگرایی‌ها / *الهیات تطبیقی* ۱۳ (۲۷)، ۱۱۷-۱۳۲.



2322-3421 / © 2022

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2022.133737.1710>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1401.13.27.6.1>

۱. طرح مسئله

در قرن هجده میلادی، جهان شاهد گسترش جریان‌های فکری گوناگون بود. در جهان غرب، زیربنای فکری و نظری مدرنیته در جنبش روشنگری مدون می‌شد و در جهان اسلام، تفکر اخباری‌گری و ظاهرگرایی در حال گسترش بود. تفکری که در جامعه اهل سنت با نام «سلفیت» و بعدها با عنوان «وهابیت» شهرت یافت. تأکید بر تفاوت‌های گفتمان مدرنیته و سلفیه و بزرگ‌نمایی و برجسته‌سازی واگرایی‌ها و اختلافات آنها در ساحت‌های گوناگون فکری و فرهنگی و رفتاری، مانع فهم همگرایی‌ها و شباهت‌های آنها شده است. به دیگر سخن، گرچه از یک منظر، رابطه میان «مدرنیته نوگرا» و «سلفیت بنیادگرا» رابطه تعارض و تخالف است و گرچه روح بنیادگرایی، نگاه به گذشته و روح مدرنیته نگاه به آینده است، همچنان که به تفصیل بیان می‌شود، با نگاهی عمیق‌تر، این واقعیت رخ می‌دهد که مدرنیته در برخی از مؤلفه‌هایش، همراه و همگام با بنیادگرایی سلفی است؛ به طوری که بر اساس این مبانی، بسیاری از سلفیان در یک تعبیر به ظاهر پارادوکسیکال، «متألهان ماتریالیست» نامیده می‌شوند.

هرچند مدرنیته، یک گفتمان گسترده، با مقیاس جهانی است و از این نظر با جریان سلفی در قیاس نمی‌آید، این جریان نیز به نوبه خود، یک جنبش فعال و تأثیرگذار در جهان اسلام است و از این نظر، شناخت مبانی فکری آنها و نسبت‌شان با فکر و فرهنگ مدرن یک ضرورت به نظر می‌رسد. حمایت پیدا و پنهان نظام‌های سیاسی غرب مدرن، از برخی دولت‌ها و جنبش‌ها و گروه‌های سلفی نیز، اهمیت این مطالعه را تقویت می‌کند و بن‌مایه مطالعات سیاسی بعدی می‌شود.

هدف اصلی این پژوهش، یافتن تفاوت‌ها و شباهت‌های گفتمان مدرنیته و گفتمان سلفیه سنی در حوزه معرفت‌شناسی است. و اهداف فرعی پژوهش، جستن تفاوت‌ها و شباهت‌های آن دو در برخی عرصه‌های هستی‌شناختی و دین‌شناختی و اجتماعی و سیاسی و رفتاری است.

یادآوری: هرچند در گفتمان مدرنیته، خوانش‌ها و

گرایش‌های گوناگونی وجود دارد، میان این خوانش‌ها و قرائت‌های گوناگون، وجوه اشتراک بی‌شماری نیز هست و حتی برخی از این اندیشه‌ها (همچون تجربه‌گرایی) را می‌توان «خوانش چیره» یا قرائت غالب نامید. این نوشتار بر وجوه اشتراک و خوانش چیره، متمرکز است (همچنان که در جریان سلفی نیز همین سخن، جاری است).

۲. پیشینه

درباره موضوعاتی نظیر معرفت‌شناسی مدرنیته یا سلفیه، به‌طور جداگانه پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است؛ اما درخصوص مقایسه معرفت‌شناسانه این دو گفتمان، پژوهش جامعی یافت نشد؛ البته از جمله پژوهش‌های ارزشمند نزدیک به موضوع حاضر، یکی، «معرفت‌شناسی جریان تکفیر» نوشته آقای مصطفی شریفی‌پور است که البته در عین پیشگام بودن در این مبحث، فاقد رویکرد تطبیقی و مقایسه‌ای است و نیز برخلاف مقاله حاضر، کمتر به متون اصلی، یعنی آثار کسانی چون ابن تیمیه (مرجع فکری سلفیه) ارجاع داده است.

مقاله دیگر با عنوان «رهیافتی تطبیقی به حس‌گرایی سلفی و حس‌گرایی تجربی» نوشته آقای مصطفی عزیزی، با رویکرد تطبیقی تألیف شده است که چندین تفاوت مهم با مقاله حاضر دارد؛ نخست اینکه موضوع آن مقاله، کلیت گفتمان مدرنیته (و رویکردهای مختلف معرفت‌شناختی آن) نیست؛ بلکه صرفاً بر رویکرد حس‌گرا تمرکز یافته است. دوم اینکه مقاله یاد شده، تنها به جنبه‌های اشتراکی دو رویکرد توجه کرده و فاقد جنبه‌های اختلافی است. سوم اینکه موضوع مقاله مذکور، سلفی (به‌طور مطلق) است؛ اما نوشتار حاضر صرفاً متمرکز بر سلفیان سنی است. چهارم اینکه مرقومه ارزشمند جناب عزیزی، هرچند در بخش حس‌گرایی سلفی، به منابع اصلی و دست اول استناد کرده، در بخش حس‌گرایی تجربی و فلسفه غرب، از این نظر، با خلاء جدی روبه‌روست و به تعبیری مقاله، آشکارا دچار نوعی عدم توازن شده است.

تجدد و نوشوندگی یا نوگرایی و اصالت‌دادن به آنچه مدرن و امروزی است، به کار می‌رود؛ اما در اصطلاح، تفاوت‌ها و ناهمگرایی‌های زیادی میان اندیشمندان درباره این مفهوم دارد. در اینکه این نام به یک دوره تاریخی اشاره دارد یا به یک جامعه یا به یک گفتمان و طرز فکر یا ... هماهنگی نیست. با مطالعه آرا و آثار گوناگون، در نهایت شاید بتوان به‌طور ساده و گذرا، این‌گونه جمع‌بندی کرد که مدرنیته به فکر و فرهنگ و سبک زندگی حاکم بر دوران جدید، در مغرب زمین، به‌ویژه از قرن ۱۸ به این سو اشاره دارد؛ البته روشن است این گفتمان و این سبک، در سایر نقاط جهان نیز در درجات متفاوت، همواره دامن گسترانده و می‌گستراند. شاخصه‌ها و مؤلفه‌های مدرنیته در دو بعد شناسایی می‌شوند: «ظاهری و روبنایی» و «فکری و زیربنایی». بعد ظاهری مثل دانش و فناوری نوین، معماری مدرن، ساختارهای اقتصادی و سیاسی و اداری جدید و جنبه فکری مثل علم‌گرایی و تجربه‌گرایی، اعتقاد به عقلانیت ابزاری و خودبنیاد، انسان‌گرایی، فردگرایی، سکولاریسم و ... (Friedman, 2006, p 428; Friedman, 1998, p 5; Arendt, 1969, p 27-32; گیدنز، ۱۳۸۰: ۴؛ بشیریه، ۱۳۸۵: ۱۸؛ جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۷۲؛ احمدی، ۱۳۷۷: ۳).

تحولاتی مانند جنبش نوزایی، جنبش اصلاح دین، جنبش روشنگری، انقلاب فرانسه، اختراع فن چاپ، انقلاب صنعتی، کشف آمریکا، از مهم‌ترین تحولات عصر مدرن و نیز از مهم‌ترین بسترهای پیدایش و گسترش گفتمان است.

گفتنی است دو تعبیر را نباید با هم خلط کرد: ۱. «فلسفه مدرن» و ۲. «فلسفه معاصر». «فلسفه مدرن» از قرن ۱۶ با بیکن آغاز شد و تا دهه‌های نخست قرن ۲۰ در اوج ماند و پس از آن — هرچند از میان نرفته — در محاصره چالش‌ها و در محاق بحران‌ها و تردیدهای گوناگون افتاده است؛ اما «فلسفه معاصر» بیان‌کننده مفهوم متفاوتی است. این اصطلاح را در معروف‌ترین طبقه‌بندی، به فلسفه‌های

مقاله مبتکرانه دیگر، «بررسی رابطه مدرنیته و بنیادگرایی اسلامی» نوشته آقای احمد محقر است. ایشان از زاویه معرفت‌شناسانه به موضوع پرداخته است؛ بلکه منظر و محور آن، مفهوم «نوستالژی» است و در واقع، تأثیر حس حسرت و روحيات گذشته‌گرا و هیجانات نوستالژیک را در ظهور گرایش‌ها و جنبش‌های بنیادگرا بررسی می‌کند.

بدیهی است در تدوین مقاله حاضر، از این مقالات پیشگام و ارجمند نیز بهره برده شده است.

۳. مفهوم‌شناسی

معرفت‌شناسی: معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی دانشی است که به مطالعه شناخت، منابع و ابزارهای آن و شیوه‌ها و اعتبار آن می‌پردازد (Lacey 1989, p 63؛ های، ۱۳۸۵: ۱۰۹). سقراط نخستین فیلسوفی بود که در برابر طوفان سوفیسم و شکاکیت ایستاد؛ از این رو، او آغازگر مباحث معرفت‌شناختی است؛ اما این دانش با افلاطون به بار نشست. افلاطون متعلق معرفت را کلیات می‌دانست. او در یافت معرفت را مخصوص فلاسفه و نخبگانی می‌دانست که به عالم مثل دسترسی دارند؛ اما دیدگاه ارسطو تجربه‌گرایانه‌تر است؛ البته ارسطو نیز در عین مخالفت با مثل افلاطونی، می‌پذیرفت که متعلق علم، کلیات هستند و در سایه معرفت به کلیات، معرفت به اشیای خاص و جزئی و مصادیق تعلق می‌گیرد (هاملین، ۱۳۷۴: ۱۷). معرفت‌شناسی قرون وسطایی نیز آمیزه‌ای از معرفت‌شناسی افلاطونی - ارسطویی و الهیات مسیحی است و به صورت کلی اعتقاد دارد (هالینگ، ۱۳۶۴: ۱۳۰؛ از صاری، ۱۳۸۱: ۲۹)؛ اما معرفت‌شناسی در عصر مدرن (همچنان که در ادامه به تفصیل خواهد آمد)، خود را از کشف حقایق و صور کلی افلاطونی و ارسطویی جدا و بر پایه تجربه و عقل جزئی استوار می‌کند.

مدرنیته: مدرنیته (Modernity) از واژه لاتین modernus اخذ شده است. مدرنیته در لغت به معنی

عمر المدخلی، مقبل بن هادی الوادعی، العثیمین، محمد امان جامی، از عالمان مشهور و معاصر این قرائت و ساکن حجازند.

با وجود شباهت‌های بسیار میان این گرایش‌ها آنچه از مفهوم سلفیه در این مقاله اراده شده، همین مفهوم سلفیه سنتی است. این پژوهش بر آثار مرجع فکری سلفیه، یعنی ابن تیمیه، بیشتر متمرکز خواهد بود.

۲. سلفیه شبه‌قاره هند یا دیوبندیه؛ با چهره‌هایی چون: شیخ بدرالدین احمد فاروقی سرهندی، شاه ولی‌الله دهلوی و شاه عبدالعزیز دهلوی. سلفیان شبه‌قاره، به خلاف سلفیان سنتی و حجازی، نسبتاً علاقه‌مند به مباحث عقلی و کلامی و علمی و معتقد به مسائل مستحدثه و اجتهادند. بیشتر سلفیان شبه‌قاره در فقه، پیرو ابوحنیفه و در کلام پیرو ابومنصور ماتریدی هستند. ابوحنیفه و ابومنصور به مسائل کلامی و عقلی توجه داشتند. ابوحنیفه رأی و قیاس یا عقل را از منابع استنباط احکام می‌دانست و مباحث کلامی را فقه اکبر می‌دانست. ابومنصور یک متکلم عقل‌محور بود. کتاب کلامی التوحید ایشان یک کتاب به سبک معتزلی و عقلی است. تفسیر مشهور ایشان با نام *تأویلات اهل السنه* از باورمندی او به تأویل آیات خبری و تشبیهی و تجسیمی قرآن حکایت می‌کند. همچنین، شاه ولی‌الله به‌عنوان یک متکلم، آثار کلامی به زبان عربی و فارسی، نوشته است. آثاری چون *تأویل الاحادیث، المسوی* در شرح الموطا مالک *عقدا الجید فی احکام الاجتهاد والتقلید* او برای عقل و اجتهاد اهمیت نسبی قائل بود. او عنصر اجتهاد را ضروری می‌دانست و پیروی صرف و بدون اندیشه از گذشتگان را بدون در نظر گرفتن شرایط روز نمی‌پذیرفت.

۳. سلفیه آفریقا و مصر؛ قرائتی دیگر از ابن تیمیه که به‌وسیله افرادی نظیر رشیدرضا، محمد عبده، سیدقطب و ... تجلی یافت. در برخی از عبارات این اندیشمندان نیز، باور به عقل و پذیرش تأویل دیده می‌شود. اخوان المسلمین از مظاهر این گروه است.

«تحلیلی» و «قاره‌ای» تقسیم کرده‌اند که عموماً از جهتی واکنش به فلسفه مدرن و واکنش به جزمیت‌های علم‌گرای آن به حساب می‌آیند. بخش قاره‌ای، شامل ایدئالیسم آلمانی، آگریستانسیالیسم، پدیدارشناسی، مکتب فرانکفورت، پست مدرنیسم و ... می‌شود. روشن است محور مقاله حاضر، معرفت‌شناسی و فلسفه مدرن است.

سَلْفِيَّةٌ وَ سَلْفِيَّةٌ سُنِّيَّةٌ: (به‌طور عام) اندیشه و جریانی اجتماعی و مذهبی میان اهل سنت است که برای سلف (مسلمانان متقدم)، مرجعیت فکری قائل است و علاوه بر قرآن و سنت، پیروی از شیوه سلف صالح را راه سعادت و راه‌حل مشکلات جهان اسلام می‌داند. از نظر آنان، سه قرن نخستین اسلامی بهترین قرون اسلامی است. مؤسس و نظریه‌پرداز این جنبش، احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه حرانی حنبلی (متوفی ۷۲۸) معروف به ابن تیمیه است. او در آثار خود، واژه سلف را صدها بار به‌کار برده است. جنبش سلفیه پس از او با حفظ بیشتر اصول و مبانی آن، به خوانش‌ها و گرایش‌های گوناگونی تکثیر می‌شود؛ از جمله:

۱. «سلفیه سنتی یا حجازی یا وهابی»؛ معمولاً این گرایش را اصیل‌ترین قرائت و نزدیک‌ترین خوانش به اندیشه‌های ابن تیمیه می‌دانند. این رویکرد پس از ابن تیمیه به‌وسیله ابن قیم جوزی و ابن کثیر دمشقی دنبال شد و در قرن دوازدهم با محمد بن عبدالوهاب در حجاز از نظر گرایشی ابن تیمیه به عمل‌گرایی تبدیل شد. پس از محمد بن عبدالوهاب، نام وهابیت برای این رویکرد نیز مطرح می‌شود.

سلفی سنتی، دارای عقاید و نشانه‌هایی است؛ از جمله: ۱. ظاهرگرایی و جمود بر ظواهر آیات؛ ۲. اعتقاد به مرجعیت اقوال و سنت پیامبر و صحابه و تابعین و تابعین آنها؛ ۳. بی‌اعتبارشمردن عقل و مدرکات عقلی در فهم و تفسیر دین و مخالفت با هرگونه تأویل و برداشت اجتهادی؛ ۴. حس‌گرایی در برابر عقل‌گرایی؛ ۵. تجسیم‌گرایی و تشبیه باوری در خداشناسی؛ شرک‌دانستن توسل و نهی از زیارت قبور و ...

گفتنی است عبدالعزیز بن باز، صالح بن فوزان، محمد

نوعی خردگرایی را برپا کرد، فلسفه او نیز بر کمیت‌گرایی و خرد خودبنیاد مبتنی بود و درنهایت، به نفی عقل کلی و قدسی انجامید. او با طرح قضیه مشهور کجیتو، نظام معرفت‌شناختی خود را از شک شروع کرد، نه شک واقعی، بلکه یک شک دستوری که درنهایت، به یقین می‌رسد (دکارت، ۱۳۶۹ص ۳۱ — ۴۱)؛ البته ادعای دکارت این بود که من می‌خواهم «به یقین برسیم و از خاک سست و رمل‌رهایی یافته و به زمین سخت پا بگذارم» (دکارت، ۱۳۸۱: ۲۰۰)؛ با این حال، خودبنیادی بشر یا سوپراکتیویسم (Subjectivism) که یکی از برجسته‌ترین مبانی مدرنیته است، به‌طور فلسفی و تئوریک از فلسفه دکارت آغاز شد و بر تمام فلسفه‌ها و مکتب‌های بعدی عمیقاً سایه و سیطره انداخت (پازوکی، ۱۳۷۹: ۱۷۸).

تجربه‌گرایی و حس‌گرایی: فراز سیس بیکن (قرن ۱۶) را پدر تجربه‌گرایی مدرن می‌دانند. بارکلی، لاک، هابز و هیوم از دیگر چهره‌های شاخص تجربه‌گرا و حس‌گرا (در قرن ۱۷ و ۱۸) هستند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۵). این دیدگاه بر استقرا و تجربه و آزمایش تأکید می‌کند. تجربه‌گرایان، گزاره‌ای را به‌عنوان دانش قبول دارند که به‌وسیله حواس قابل تجربه و آزمایش تجربی آزمون‌پذیر باشد (شرت: ۱۳۸۷: ۲۵۶). جان لاک تصریح می‌کند: این ملاحظات تجربی ما ست که بن‌مایه‌های اندیشه را برای عقلمان فراهم می‌کند (رنالد، ۱۳۷۸: ۳۴۷). او ذهن را یک «لوح سفید» می‌داند که حواس، آثار خود را بر آن می‌نگارند. به عبارتی: «در عقل چیزی نیست مگر آنکه قبلاً از راه حواس وارد شده باشد». هیوم با اصالت‌دادن بر حس و تجربه، مفاهیم عقلی و کلی را نفی کرد و حتی علیت را منکر شد. از نظر او، علیت صرفاً توالی دو امر است؛ به‌گونه‌ای که ذهن ما عادت می‌کند که دو امر را پشت سر هم ببیند؛ در نتیجه، وی رابطه ضروری بین علت و معلول را نفی کرد و نتیجه این نگاه، بی‌پایه‌دانستن برهان‌های اثبات‌خداوند به‌عنوان علت اولی شد (باربور، ۱۳۶۲: ۱۱۱).

طبیعتاً این رویکرد تجربه‌گرا، روش‌های عقلی -

۴. سلفیان جهادی؛ از عمده‌ترین گروه‌های سلفیان جهادی یا اربابی، القاعده، داعش، حماس، سپاه صحابه پاکستان و طالبان افغانستان هستند.

۴. معرفت‌شناسی مدرنیته

(از خردگرایی دکارتی تا تجربه‌گرایی انگلیسی تا ایدئالیسم کانتی و ...)

در تمام رویکردها و جریان‌های معرفت‌شناختی در دوران مدرن (چه در خردگرایی دکارتی، چه تجربه‌گرایی انگلیسی و چه در فلسفه انتقادی کانتی و ...) یک روح مشترک وجود دارد و آن عبارت است از نفی عقل کلی و خرد قدسی و متعالی و به عبارتی، اصرار بر عقل جزئی و تأکید بر خرد خودبنیاد یا سوپراکتیویسم (Subjectivism)؛ و تأکید بر کمیت‌گرایی و عینیت‌گرایی.

نظام فکری مدرنیته، در عرصه معرفت‌شناختی، در مراحل ابتدایی، به‌طور صریح رویکردی تجربی و حسی داشت. در عین حال، با وجود ظهور انواع مکاتب فکری و معرفت‌شناختی در این دوران، رویکرد غالب و خوانش چیره در کل این دوران، همچنان همین رویکرد تجربه‌گرا و حس‌گرا است و به همین سبب است که فضای فکری و فرهنگی حاکم بر این عصر را، یک فضای علم‌بسند (Scientism) می‌خوانند. آگوست کنت، از نخستین کسانی است که دوران مدرن را دوران پوزیتیویسم و اثبات‌گرایی و حاکمیت علم نامید (ریمون، ۱۳۶۶: ۸۶)؛ حتی فلسفه انتقادی کانت نیز (که مشهور به سنتز دو جریان خردگرا و تجربه‌گرا بود) عملاً به سود تجربه‌گرایان تمام شد (لاکوست، ۱۳۶۸: ۱۱)؛ هرچند در دوران اخیر (موسوم به پست‌مدرن) بسیاری از اصول و «فراروایت‌ها»ی مدرنیته (و به‌ویژه گفتمان پوزیتیویستی و علم‌گرای آن) عمیقاً به چالش کشیده شده و به ورطه تردید افتاده است (Lawrence, 1995).

خردگرایی دکارتی: هر چند دکارت (در قرن ۱۷)

عملی هستند؛ البته او عقل عملی را خاستگاه عواطف و احساسات و در واقع فاقد جنبه معرفتی می‌داند و به این ترتیب امور متافیزیکی را اموری غیر معرفتی و شناخت‌ناپذیر تلقی می‌کند (کورنر: ۲۷۲-۲۴۵). کانت در این باره، از ژان ژاک روسو تأثیر گرفته است. روسو معتقد بود: «اغلب، ندای عقل ما را فریب می‌دهد، لیکن وجدان ما را فریب نمی‌دهد» (روسو ۱۳۶۶: ۳۷۲).

سوئزکتویسم که با دکارت، کلید خورد، پس از او کانت صورت‌بندی و تدوین و تحکیم کرد؛ از این‌روست که دکارت را بنیان‌گذار اندیشه مدرنیته و کانت را معمار آن می‌خوانند؛ البته همچنان که بسیاری مورخان فلسفه تصریح می‌کنند و پیش‌تر هم اشاره شد، فلسفه استعلایی کانت، عمدتاً جنبه سلبی و انتقادی داشت و نتوانست نقشی ایجابی در معرفت‌شناسی عصر مدرن بیافریند و هرچند اندیشه او، سنتز «خردگرایی دکارتی» و «تجربه‌گرایی انگلیسی» شمرده می‌شد، به علت همین فقدان جنبه ایجابی (و نامعتبر شمردن متافیزیک و ناتوان دانستن عقل غیر تجربی) عملاً خروجی آن، به سود تفکر غالب در اندیشه مدرن (یعنی تجربه‌گرایی و علم‌گرایی) تمام شد و آن را تحکیم کرد. همچنان که حتی در نهایت، ظهور جنبش افراطی پوزیتویسم منطقی را در پی داشت! در واقع اندیشه کانت، به‌طور تناقض‌گونه‌ای، در «فلسفه مدرن» باعث تحکیم تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی شد و نیز در «فلسفه پسامدرن و معاصر»، زمینه‌ساز رواج نسبیت‌باوری و کثرت‌گرایی و شکاکیت و هرمنوتیک‌گرایی لجام‌گسیخته و ... شد.

به هر تقدیر، براساس آنچه گذشت و همچنان که ماکس وبر تأکید می‌کند: عقلانیت مدرنیته، صرفاً یک «عقلانیت ابزاری» است. در عقلانیت ابزاری و جزئی آنچه عقلانی تصور می‌شود ابزار است نه اهداف (وبر ۱۳۸۴: ۳۳). عقل قادر به تشخیص غایات الهی و اهداف کلان هستی نیست؛ بلکه تنها قادر به یافتن راههای تأمین منافع و تمایلات اینجهانی آدمی است. به تعبیر هیوم: عقل،

فلسفی و نیز منابع وحیانی و دینی را جزو روش‌ها و منابع معتبر و معرفت‌بخش به حساب نمی‌آورد. به عبارتی، گفتمان غالب در دوران مدرن، هیچ‌چیزی را مافوق‌آزمون نمی‌داند و هیچ امری را امر مقدس نمی‌پندارد. چیزی که نتواند در معرض آزمایش و تجربه قرار بگیرد، فاقد اعتبار است. مکتب پوزیتویسم (Positivism) که نقطه آغازین آن از آگوست کنت بود، ناشی از همین تفکر است و نقطه اوج آن (در قرن بیستم) در حلقه وین ظهور کرد که به پوزیتویسم منطقی (Logical Positivism) موسوم شد.

فلسفه انتقادی کانت: از معرفت‌شناسی امانوئل کانت

به‌عنوان سنتز دو جریان «خردگرایی» و «تجربه‌گرایی» یاد می‌کنند. کانت هر دو گروه را خطاکار و به دنبال ترسیم یک نظریه جامع بود (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۵۶)؛ با این حال، در فلسفه او نیز صریحاً شناخت، تنها و تنها به اموری تعلق می‌گیرد که متعلق حسی و تجربی داشته باشد. او با تفکیک میان پدیدار (فنومن) و نفس‌الامر (نومن)، متافیزیک را ممتنع و محال می‌داند و شناخت حقیقی را همان دانش تجربی اعلام می‌کند (کانت، ۱۳۷۰: ۳۰).

بر همین اساس، تفکر کانت، عملاً بسترساز ظهور جریان‌های ضد فلسفه، به‌ویژه پوزیتویسم منطقی شد و در نتیجه، این باور در اذهان رواج و رسمیت یافت که هر چه از تیررس حس و عقل جزئی بیرون است، وجود ندارد یا درخور اعتنا نیست (لاکوست، ۱۳۶۸: ۱۱؛ Buckle, 1999: 2).

در نظام فلسفی کانت، جهان به دو بخش جهان واقعی و مشاهده‌پذیر و جهان ایده‌های شناخت‌ناپذیر، نظیر عدالت، اخلاق، خدا و ... تقسیم شده است. دانش تجربی، متعلق به جهان واقعی است و اندیشه‌های فلسفی و دینی، متعلق به جهان ایده‌ها است (کانت، ۱۳۷۰؛ شرت، ۱۳۸۷: ۲۵۶)؛ در نتیجه، اموری مانند خدا، جاودانگی نفس و به‌طور کلی امور متافیزیکی در محدوده شناخت عقل نظری قرار نخواهند گرفت؛ بلکه مربوط به حوزه استحفاظی عقل

خلاصه: همچنان که معلوم شد اندیشه غالب و نگرش چیره در معرفت‌شناسی مدرنیته با تعابیر زیر توصیف می‌شود: اصرار بر عقل جزئی و تأکید بر خرد خودبنیاد، نفی عقل کلی و خرد قدسی و متعالی، تجربه‌گرایی و علم‌گرایی، کمیت‌گرایی و عینیت‌گرایی.

۵: معرفت‌شناسی سلفیه سنتی

۵. ۱. معرفت وحیانی و نقلی از منظر سلفیان سنتی

تقدیم معرفت نقلی بر معرفت عقلی، یکی از مسلمات در معرفت‌شناسی سلفی است. همه ادیان الهی قائل به حجیت و ارزش معرفتی وحی هستند. وحی، در معنای عام، شامل قرآن و سنت نبوی است؛ اما افزون بر این، سلفیان، سیره سلف صالح خود را نیز معتبر و حتی عملاً آن را گویی «وحی منزل» می‌دانند. سلف صالح، علاوه بر پیامبر شامل صحابه، تابعین و تابعین تابعین (سه قرن نخستین اسلامی) می‌شود.

در دیدگاه سلفیان، دلیل نقلی از نوع منابع مستقل در شناخت محسوب می‌شود که نسبت به سایر منابع نقش اثباتی و تأسیسی دارد. هر قضیه اعتقادی و غیر اعتقادی که به دین نسبت داده می‌شود، باید دلیلی از شرع بر آن اقامه شود (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۳: ۳۳۹؛ ج ۵: ۳۰؛ ج ۹: ۲۲۵؛ ج ۱۹: ۲۳۲).

۵. ۲. معرفت حسی - تجربی از منظر سلفیان سنتی

معرفت حسی یکی از مصادر شناخت‌شناسی سلفیان است. تکیه بر اصالت ظاهر و تجربه و اصالت حس در دیدگاه سلفیان موجب شده است این جریان با وجود مبانی خاص خود از این حیث بر فلاسفه تجربه‌گرای مدرنیته زماناً مقدم باشد (قرن ۱۳م)؛ با این تفاوت که از نظر سلفی‌ها اصالت و اولویت با معرفت وحیانی است و اعتبار تجربه، در صورت تعارض با نقل نقض می‌شود. تجربه و روش تجربی و استقرایی یکی از سازوکارهایی است که ابن تیمیه به جای عقل و قیاس پیشنهاد می‌کند. به نظر او،

خدمتکار و برده خواست‌ها و امیال است (کاپلستون ۱۳۶۲: ۳۳۴ - ۳۳۷ و ۳۴۶). او می‌گفت: اهداف و ارزش‌های بشری، نه از راه عقل بلکه به وسیله احساسات و تجربه تعیین و شناخته می‌شوند. اساساً ارزش‌ها و اصول اخلاقی، نسبی‌اند و اعتبارشان به سودمندبودن آنها بستگی دارد، نه اینکه پیشینی (و فطری و تکوینی) باشند (عالم، ۱۳۸۴: ۳۸۳).

منفعت‌گرایی و عمل‌گرایی: قرینه معرفت‌شناسی

تجربی و عقلانیت‌ابزاری، در حوزه اخلاق، سودگرایی (Utilitarianism) نام دارد. پایه‌گذار منفعت‌گرایی، جرمی بنتهام است. این مکتب که به صورت یک گفتمان فراگیر در مدرنیته درآمد، مبتنی بر نوعی لذت‌گرایی است. در این نگاه، تنها اصولی که انسان بر اساس آن عمل می‌کند، انگیزه لذت‌جویی و رنج‌گریزی است (دیل، ۱۳۸۵: ۱۸۹). ارزش و فضیلت تنها در آن چیزی است که لذت‌بخش و منفعت‌بخش باشد (فرانکنا: ۸۳ - ۹۴؛ کاپلستون، ۱۳۷۰: ۲۳). منفعت‌گرایی ارو پایی بنتهام، در آمریکا خود را در جامعه عمل‌گرایی (Pragmatisme) به ویژه در آثار ویلیام جیمز نشان داد.

پوزیتویسم منطقی: گفته شد فلسفه کانت، زمینه ساز

ظهور یک تجربه‌گرایی افراطی به نام پوزیتویسم منطقی (positivism Logical) شد؛ البته کانت با آنکه متافیزیک را بی‌اعتبار می‌شمرد، سخن گفتن از آن را ممکن می‌دانست؛ در حالی که پوزیتویست‌های منطقی، حتی سخن گفتن از آن را امری بی‌معنا و بی‌حاصل می‌دانستند. آنها معتقد بودند: معنی‌داری، همان امکان تحقق‌پذیری یا درستی آزمایی است و لاجرم معنی‌دار بودن مفهوم خدا و سایر مفاهیم دینی و اخلاقی را انکار می‌کردند (الیاده، ۱۳۷۹: ۲۵۱). در پوزیتویسم منطقی، مفاهیم کلی و ضروری، مفاهیم انتزاعی و معانی فلسفی (از قبیل جوهر و علیت) که در ظرف حس و تجربه نمی‌گنجیدند، ناموجه قلمداد شدند و پایه و اساس اعتبار خود را از دست دادند و به تدریج از صحنه معرفت‌طرد شدند (Edwards 1972, p52 - 57).

القول بإثبات الكلّيات وقد تقدم التنبيه على فساد هذه الحجة وأن الكلّيات تكون في الأذهان لا في الأعيان» (ابن تیمیه، ۱۳۹۱، ج ۲: ۴۱۰). او با صراحت، برهان عقلی را نسبی و متغیر و غیر واقع‌نما می‌داند (ابن تیمیه، بی تا: ۴۷۲).

سلفیان سنتی حتی احادیثی را ضعیف و ناپذیرفتنی می‌دانند که در آنها نوعی توصیه و پذیرش به حجیت معارف عقلی می‌کنند (ابن حجر، ۱۹۸۶، ش ۱۸۱۱: ۲۰۰).

همچنان که اشاره شد از منظر سلفیه، معرفت نقلی نیز بر معرفت عقلی مقدم است. ابن تیمیه با تألیف کتاب مستقل در «التعارض بین العقل و النقل» در پنج مجلد، استدلال‌هایی می‌آورد تا اثبات کند که چرا در صورت تعارض باید حکم نقل بر حکم عقل پیشی گیرد. ابن قیم می‌نویسد: هرگاه نقل با عقول فلسفی در تعارض افتد، باید نقل صحیح اخذ شود و این عقل‌ها زیر پا لگدمال شوند؛ همان‌گونه که خداوند آنها و صاحبانش را لگدکوب کرده است! (ابن قیم، ۲۰۰۱، ج ۱: ۱۰۷).

۵. ۴. معرفت شهودی و عرفانی از منظر سلفیان سنتی

یافته‌های قلبی و شهودی نیز در منظر سلفیان، جایگاهی ندارد و عمده تکیه آنان در مسائل دینی بر یافته‌ها نقلی است. به طبع، اگر این یافته‌های شهودی، خلاف ظواهر شرع باشند، با آن مخالفت می‌کنند. شهود که در اصطلاح، کشف نیز نامیده می‌شود، به آگاهی از امور غیبی و حقیقی از طریق ادراک باطنی اطلاق می‌شود. اصل وقوع کشف به این معنی، اجمالاً نزد سلفیه ثابت است و برای آن مواردی نظیر مکاشفه عمر بن خطاب را مثال می‌زنند که سپاه محاصره‌شده خود در عراق را از مدینه دید و گفت به سمت کوه فرار کنند (ابن کثیر، بی تا، ج ۷: ۹۴). ابن تیمیه نیز بر این باور است که علم به موجودات و راههای کشف آنها متعدد است. نظیر طرق عقلی، سمعی، حسی و کشفی (ابن تیمیه، ۲۰۰۵، ج ۱۱: ۳۳۵)؛ بنابراین، سلفیان، به لحاظ نظری، اجمالاً وجود معلوماتی را که به واسطه کشف به دست می‌آیند، منکر نیستند.

قیاس، ارزش معرفتی ندارد و امر انتزاعی صرف است که چیزی به یافته‌های انسان نمی‌افزاید؛ اما درمقابل، استقرا روشی علمی و یقین‌آور است. ابن تیمیه تصریح می‌کند: اموری که با حواس ظاهری نتوان آنها را شناخت، امور معدوم و غیر موجود هستند؛ بنابراین، هر وجودی ناگزیر باید محسوس باشد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ج ۲: ۳۴۱). او در این باره می‌نویسد: «ما لا یكون ممكناً إحساسه بإحدى الحواس الخمس فإنه معدوم وهذه الطريقة مما بین الأئمة أن جهماً يقول إن الله معدوم لما زعم أنه لا يحس بشيء من الحواس لأن الموجود لابد أن يمكن إحساسه بإحدى الحواس» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۴: ۳۲۰).

۵. ۳. معرفت عقلی از منظر سلفیان سنتی

در نگاه سلفیان، معرفت عقلی بدون تأیید از نقل پذیرفتنی نیست. البانی از اینکه شیعیان، عقل را مستقلاً از مصادر معرفت می‌دانند، تعجب کرده است (البانی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۱۵۹). ابن تیمیه بر این باور است که بدیهیاتی که فلاسفه ادعا کرده‌اند، علم هیچ‌چیز معین و خاصی را که در خارج موجود باشد، افاده نمی‌کند و فقط حس است که به وسیله آن می‌توان بر موجودات خارجی حکم کرد و اساساً تعقل، کاملاً مبتنی بر حس است. هر چیز، نخست با حس باطن یا ظاهر باید احساس شود تا عقل بتواند با تمثیل و تشبیه، معنای عامی را دریابد؛ اما اینکه عقل بتواند کلیاتی را که افراد آن در خارج موجود باشند، بدون دخالت حس دریابد، تصورناپذیر و ممتنع است. از نگاه ابن تیمیه، تنها چیزی که موجود است، همان وجود محسوس است. سلفیان، اشارات قرآن کریم به امور محسوس را شاهد رویکرد خود می‌دانند؛ مانند: «أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت...» (الغاشیة، ۱۷-۲۰) (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۱۸۴، ۲۹۱، ۱۸۶ و ۳۰۲؛ شریفی‌پور، ۱۳۹۴: ۳۳-۴۹).

ابن تیمیه سخن فیلسوفان، نظیر ارسطو و ابن سینا و ... را در اثبات وجود کلی، توهم و فسادآور می‌داند: «قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأبطل هذا

خبری خداوند را نص و ظاهر می‌دانند و تأویل صفات خبری را بدعت و مخالف سیره صحابه و سلف می‌پندارند (ذهبی ۱۹۸۵، ج ۱۰: ۵۰۵؛ ابن تیمیه ۲۰۰۵، ج ۵: ۱۷۳ و ۴۰۹) ابن قیم به مراتب معطله را نیکوتر از مؤولّه می‌داند و همراهی با حس‌گرایان و مجسمه و مشبهه را بهتر از هم‌کیش‌شدن با تأویل باوران می‌داند. او باور به تأویل را کفر آشکار می‌خواند: «فإن تأولت الجميع وحملته علی خلاف حقیقه کان ذلک عنادا ظاهراً وكفراً صراحاً وجحدا للربوبیة» (ابن قیم، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۲۱).

۶. واگرایی‌ها و تفاوت‌های گفتمان مدرنیته و سلفیه سنتی

گفتمان سلفیه با گفتمان مدرنیته، تفاوت‌های زیادی دارد. این تفاوت‌ها به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم، برخاسته از مواضع معرفت‌شناختی آنهاست:

۱. اساسی‌ترین اصل سلفیان، وثاقت سنت و قداست «سیره سلف» است؛ تا جایی که در نگاه آنان، همواره حسرت و تقدیس گذشته، یاد و آرزوی گذشته، احساس فراق، درد دوری، درد جدایی و غم غربت موج می‌زند. در این گفتمان، سنت‌گرایی و «گذشته‌گرایی» از راههای حل مسئله و برون‌رفت از مسائل جاری است؛ در حالی که، دقیقاً گفتمان مدرن، نقطه مقابل این نگاه است. در این فرهنگ، وثاقت سلف و قداست سنت، عامدانه و مصرانه شکسته می‌شود؛ تا جایی که بسیاری «گذشته‌گریزی» و حتی «گذشته‌ستیزی» را از اساسی‌ترین عناصر فرهنگ مدرن دانسته‌اند. سلفیه نوعاً به‌شت گم شده و مقدس و آرمانی خود و دوران طلایی اسلام را در گذشته جستجو می‌کنند؛ اما جریان مدرنیته، همواره در پی یک «بهشت زمینی نامقدس» در حال و آینده بوده است (اسوتونز، ۱۳۷۹: ۸۰؛ پیرسون، ۱۳۸۰: ۱۶۳؛ محقر، ۱۳۹۱: ۵۱).

۲. بر همان اساس، فرهنگ مدرنیته مترادف با نوگرایی، نوآوری، پیشگامی، بداعت، خلاقیت و رهایی از قیدوبند سنتی است (گیدنز، آنتونی و دیگران، ۱۳۷۸: ۳۲-۲۷؛ محقر، ۱۳۹۱: ۴۰؛ شجاعی زند، ۱۳۸۶: ۳۷)؛ در حالی که

سلفیان نوعاً شریعت‌محورند و دیانت را در اجرای عبادات، مناسک و احکام ظاهری خلاصه می‌کنند. به تعبیری، آنها به لحاظ روشی در زمره ظاهرگرایان محسوب می‌شوند و از معارف باطنی و تأویلی و ذوقیات و لطایف عرفانی و سطوح عمیق دین کم‌بهره‌اند؛ بنابراین، سلفیان و ابن تیمیه، از مخالفان صوفیه بوده‌اند و حتی گاهی آنها را کافر می‌دانند.

وجود شطحیات و مواردی که در ظاهر، خلاف دین به نظر می‌رسند، از دلایلی است که باعث شد سلفیان فکر متصوفه را منحرف بدانند. کتاب *احیاء علوم الدین* غزالی، مشهور به بیان روش تصوف، از نقد و طعن سلفیه در امان نمانده است.

از مظاهر تصوف ستیزی سلفیان، مخالفت با ابن عربی و پیروان او در حد تکفیر است؛ برای مثال، کتاب *الرد العلمی علی شبهات فی العمیة و التصوف* اثر ابراهیم ابوشادی و کتاب *حقیقه الصوفیه فی ضوء الكتاب و السنه* اثر محمد بن ربیع الهادی المدخلی از جمله آثار سلفی هستند که در آنها معرفت‌شناسی شهودی و عرفانی و صوفی افرادی نظیر ابن عربی و غزالی انکار می‌شود. ابن تیمیه اثری ویژه با نام *الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان* دارد که در آن به نقد فلاسفه، عرفا و متصوفه می‌پردازد.

آموزه ظاهرگرایی سلفیان سنتی، روی دیگری از تأویل‌ستیزی است. تأویل به معنای عدول از ظاهر متن است. ابن قدامه مقدسی سلفی اثری با نام *ذم التأویل* نگاشته است. محمد بن عبدالوهاب در تفسیر آیه کریمه: «و ما قدروا الله حق قدره و الارض جمیعاً قبضته یوم القیامة» (زمر، ۶۷) از ظاهرگرایی و حس‌گرایی و تأویل‌ستیزی خود دفاع و استدلال می‌کند و همچنین، برای خداوند دست و انگشت و اعضا و جوارح و مکان و عرش معتقد است (محمد بن عبدالوهاب، بی تا: ۱۵۰). سلفیان تأویل‌کنندگان را از پیروان فراغنه و خودشان را از هم‌رهان توحید ابراهیمی تصور می‌کنند. مدعیان تأویل را در اشتباه و تحریف‌کنندگان کلام خداوند می‌پندارد. سلفیان صفات

(و اعتقاد به نقش حداقلی برای دین) است؛ اما در گفت‌وگو سلفی، معارف دین نقشی حداکثری و فراگیر در جامعه دارد.

۷. در روش برخی گروه‌های سلفی، جهاد و عملیات انتحاری و استشهادی در راه عقیده، ارزشمند و روشی برای حل مسائل سیاسی اجتماعی است؛ اما معرفت‌شناسی خودبنیاد اومانستی و لیبرالیستی، طبیعتاً چنین بروندادی ندارد و جایی برای این نوع آموزه‌ها نیست؛ زیرا در این نگاه، هیچ عقیده‌ای اثبات‌پذیر و مقدس نیست. در این گفت‌وگو (هرچند بر سر منافع دنیوی، جنگ‌ها و نزاع‌های فراوان رخ داده و می‌دهد)، نوعاً از هر مفهوم جهادی (چه از نوع افراطی و سلفی و چه جز آن) با نام تروریسم و خشونت‌طلبی یاد می‌شود (موحد، ۱۳۹۱: ۱۳۸).

۸. در اندیشه سلفی، خدامحوری و توحیدباوری و مبارزه با شرک، یک اصل بنیادین است؛ ولی نظام فکری مدرنیته مبتنی بر انسان‌محوری و اومانیسیم یا خودبنیادی بشر است.

۹. در نگاه سلفیه، اجرای عملی مناسک و شریعت و پافشاری بر آن، راه رسیدن به رستگاری است؛ اما در گفت‌وگو مدرنیته، مبنای اومانیسیم و خودبنیادی (Subjectivism)، به تسامح و تساهل شدید در این امور منجر می‌شود؛ زیرا انسان و امیال او، محور ارزش‌ها و بایدونبایدها به حساب می‌آید و در نتیجه، شعائر و فرائض دینی، اموری اختیاری و شخصی و سلیقه‌ای (Subjective) تلقی می‌شوند.

۱۰. در خداشناسی سلفیه، فعل و خلق و تدبیر همه امور به خدا نسبت داده می‌شود؛ ولی در الهیات مدرن (که منفعل از جو علم‌گرا و تجربه‌گرای حاکم است)، سخن از یک «خدای رخنه‌پوش» و «ساعت‌ساز لاهوتی» در میان است؛ خدایی که پس از آفرینش جهان، در اداره امور آن دخالت چندانی ندارد (باربور، ۱۳۶۲: ۳۰۸). بر همین اساس (و نیز براساس رویکرد خودبنیاد و اومانستی)، انسان مدرن، حتی اگر «خالقیت خدا» را بپذیرد، به سادگی

به طبع، روش سلفیه مبتنی بر انعطاف‌ناپذیری و مخالفت با نوآوری و بدعت‌گذاری‌هایی است که در عصر پیامبر و صحابه شاهدهی برای آن نیست. بن باز، حتی برپایی مراسم جشن میلاد پیامبر، برپایی هرگونه مراسم نظیر هفته، چهلم، سالگرد و ... را برای مردگان، ذبح گاو و گو سفند به هنگام پایان ساختن را بدعت می‌خواند (بن باز، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۸۳؛ ج ۵: ۱۱۹). همچنین، ابن‌عثیمین، حتی قراردادن قرآن در ماشین برای دوری از چشم‌زخم یا حفظ از خطر را مشمول بدعت می‌داند (ابن‌عثیمین، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۰).

۳. اندیشه و روش سلفیان سنتی، آکنده از جزمیت‌اندیشی، حصرگرایی، مطلق‌گرایی و اقتدارگرایی است؛ ولی یکی از اصلی‌ترین اصول و مبانی مدرنیته غربی، لیبرالیسم است که مدعی آزادی‌خواهی، اباحه‌گرایی، فردمحوری، کثرت‌باوری، نسبی‌گرایی، دموکراسی‌خواهی به حساب می‌آید.

۴. متن‌گرایی و نص‌گرایی و ظاهرگرایی از روش‌های معرفتی سلفیه است. قرآن، اصلی‌ترین و معتبرترین منابع معرفت‌شناسی آنان است. احادیث پیامبر دومین منبع معرفت و شناخت برای سلفیان است؛ اما در طرز فکر مدرن، هیچ منبعی جز عقل جزئی و علم بشری، وثاقت و حجیت ندارد. در بینش و روش سلفیه، علاوه بر سخن وحی، سخنان صحابه و تابعین نیز از منابع معرفت به حساب می‌آید (ابن تیمیه، ۲۰۰۵، ج ۵: ۱۷؛ ج ۱۳: ۳۶۳)؛ اما در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مدرن، حتی سخن و نظریه عالمان و دانشمندان نیز بدون تکیه بر روش علمی و آزمون تجربی پذیرفتنی نیست.

۵. بر اساس منطق و معرفت‌شناسی مدرن، اگر مجموعه دانشمندان، باور یا نظریه‌ای را بدون یک مبنای علمی بگویند، هیچ معرفت‌معتبری حاصل نمی‌شود (اسوتونز، ۱۳۷۹: ۸۰؛ ولف، ۱۳۸۶: ۱۳۴)؛ اما در نگرش سلفی، یکی از منابع معرفت، اجماع علما است. ابن تیمیه در آثار خود به وفور ادعای اجماع کرده است (ابن تیمیه، ۲۰۰۵، ج ۱۲: ۶).

۶. محصول معرفت‌شناسی مدرن، باور به سکولاریسم

به «ربوبیت خدا» تن نمی‌دهد.

۷.۲.۱. بی‌اعتباری عقل کلی و برهانی در دین و

الهیات

با ظهور مکاتب تجربه‌گرا و انتقادی، به‌ویژه با ظهور کانت، الهیات مسیحی، فاقد جنبه عقلانی و معرفتی شد؛ در نتیجه دین، تحت سیطره سوبژکتیویسم، در حد یک احساس شخصی و یک امر غیر معرفتی و اثبات‌ناپذیر تقلیل یافت. کانت رسماً به انکار «براهین عقلی اثبات خدا» پرداخت و دین را از حوزه نظری و معرفتی خارج کرد. کانت تصریح می‌کرد: «من عقل را کنار زدم تا جا برای ایمان باز کرده باشم» (Kant Imanuel 1965, P 29). به هر حال، تحت تأثیر چنین فضایی، الهیات مدرن مسیحی، در دوران جدید، به سمت احساس شخصی و درونی و «تجربه‌گرایی دینی» روی آورده است. جریان تجربه‌گرایی دینی، حیات رسمی خود را در غرب، با شلایر ماکس آغاز کرد و با رودلف اتو، ویلیام جیمز، کیرکگارد، سوئین برن، پل تیلیش و ... استحکام یافت (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۳۰؛ براون، ۱۳۸۴: ۱۰۷).

سلفیان سنتی نیز در حوزه الهیات، عقل را از راه‌یابی به ایمان و یقین ناتوان می‌دانند؛ البته با این تفاوت که عصر جازشین در تفکر آنها، به‌جای تجربه درونی، وحی (گزاره‌ای) و شریعت است (ابن‌قیم، ۲۰۰۱، ج ۱: ۱۰۷). به نظر ابن‌تیمیه و پیروانش، بدون شریعت، عقل ظرفیت هدایتگری را نخواهد داشت (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۳: ۳۳۹؛ ج ۵: ۳۰؛ ج ۹: ۲۲۵؛ ج ۱۸: ۳۳۸؛ ج ۱۹: ۱۰۰-۲۳۲). از نظر آنان، عقل فلسفی نمی‌تواند دلیل مستقلاً در تفصیل امور الهی و روز قیامت قرار گیرد و برای اینکه مقبول واقع شود، باید از طرف نقل تصدیق شود (البانی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۱۵۹). به باور ابن‌تیمیه، عقل با راهنمایی و کمک اخبار شارع می‌تواند به اصول دین، اثبات وجود صانع، وحدانیت، علم و قدرت الهی علم پیدا کند (ابن‌تیمیه، ۱۹۹۱، ج ۱: ۱۸۷-۱۹۹؛ همان، ۱۴۲۶، ج ۱۹: ۲۲۹).

۷.۲.۲. مخالفت با فلسفه و فلاسفه

۷. همگرایی‌ها و اشتراکات گفتمان مدرنیته و سلفیه سنتی

۱. تأکید بر معرفت حسی

به تفصیل معلوم شد: یکی از وجوه مشترک سلفیه، به‌ویژه سلفیه سنتی با مدرنیته، تأکید افراطی بر معرفت حسی و تجربی است. ابن‌تیمیه معتقد است امور که با حواس ظاهری نتوان آنها را شناخت، امور معدوم و غیر موجودند؛ بنابراین، هر وجودی ناگزیر باید محسوس باشد (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۲: ۳۴۱).

در معرفت‌شناسی مدرنیته نیز جریان‌های تجربه‌گرا، تنها منبع معرفت انسان را حس و تجربه می‌دانند. سخن حس‌گرایان افراطی و ماتریالیست‌های دوران مدرن، دقیقاً همان سخن ابن‌تیمیه است که می‌گوید: «ما لایکون ممکناً احساسه یا حدی الحواس فأنه معدوم» (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۴: ۳۲۰؛ عزیزی، ۱۲۱).

۲. بی‌اعتباری عقل کلی و برهانی

همچنین، از مباحث پیشین به دست آمد که از ویژگی‌های مشترک معرفت‌شناسی دو گفتمان، نفی عقل برهانی و برهان عقلی است. ابن‌تیمیه قیاس ارسطو را در کتاب *نقص المنطق* خود نقد می‌کند و می‌گوید: فلاسفه معتقدند برهان منطقی، مبتنی بر قضیه کلی و یقینی است؛ در حالی که قضیه کلیه‌ای که هم واجد کلیت باشد و هم واقع‌نما و حاکی از امور موجود در خارج، وجود ندارد (ابن‌تیمیه، ۲۰۰۵: ۱۸۴). او با صراحت، برهان عقلی را نسبی و متغیر و غیرواقع‌نما می‌داند (ابن‌تیمیه، بی‌تا: ۴۷۲؛ عزیزی، ۱۳۹۸: ۱۲۴).

همچنان که به تفصیل گذشت طرد و تحقیر عقل کلی یا عقل برهانی، بر معرفت‌شناسی مدرنیته نیز کاملاً سایه افکنده و جزء ارکان فکری عصر جدید شده است. اساساً بعد از معرفت‌شناسی کانت که ضربه‌ای اساسی به خردگرایی فلسفی است، فیلسوف خردگرای شاخصی در غرب ظهور نکرده است (لاکوست، ۱۳۶۸: ۱۱).

نیازی به دخالت خدا نیست (گلشنی، ۱۳۸۷: ۴).
 بر همین اساس، در عرصه انسان‌شناسی نیز نظریه‌پردازان فرهنگ مدرن، معمولاً انسان را یک موجود صرفاً مادی این‌جهانی تعریف کرده‌اند.
 در هستی‌شناسی سلفیان سنتی نیز نوعی رویکرد مادی‌گرایانه (البته به شکل و شمایل دیگری) دیده می‌شود. در دیدگاه ابن تیمیه و پیروانش، عالم غیب نیز جدای از عالم ماده نیست. آنان تقسیم هستی به عالم غیب و شهود را (در معنای رایج) ناصحیح می‌دانند و همه موجودات عالم را جزو عالم شهادت و عالم محسوسات قرار می‌دهند. جهان محسوس در تصور آنان یا محسوس بالفعل و بالحال است یا محسوس بالقوه (غیب) که آدمیان را در آخرت با حواس ادراک می‌کنند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱، ج ۶: ۱۰۷؛ عزیزی: ۱۲۰).

در دیدگاه آنان، جن و ملائکه هم غیرمادی نیستند. ابن تیمیه مدعی است فرشتگان از نور (فیزیکی) آفریده شده‌اند؛ بنابراین، جسمانی هستند؛ به همین سبب به‌صورت بشر بر حضرت ابراهیم و لوط ظاهر شدند. جبرائیل بارها به صورت دحیه کلبی بر پیامبر ظاهر شدند. به گواهی آیات، فرشتگان در بدر و خندق و حنین برای یاری پیامبر آمدند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۶۴؛ ج ۲: ۵۳۵؛ ذکاوتی، ۱۳۸۷: ۲۰). بنابر همین مبنا، در نگاه سلفیان، روح موجودی مادی است و فراتر از بدن نیست؛ بلکه روح همان بدن است. از پیامدهای رویکرد سلفیان، انکار دسترسی انسان‌ها به عالم غیب و انجام امور خارق‌العاده و کرامات و معجزات اولیاء الهی است. گرچه وجود نصوص قرآنی، در باره کرامات اولیاء، نظیر انتقال تخت بلقیس موجب شده است سلفیان اجمالاً کلیت کرامات و معجزات را بپذیرند، پذیرش آن از باب اکتفا به موارد حدقلی و ضروری و نص است؛ برای نمونه، ابن تیمیه حدیث رد الشمس را (باوجود کثرت اخبار آن) جعلی دانسته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۸: ۱۶۵).

همچنین، «فداست‌زدایی از هستی»، یکی دیگر از

ابن تیمیه و پیروانش در روش‌شناسی خود، به شدت با فلسفه و منطق مخالفت می‌کنند و آنها را کلیاتی می‌دانند که هیچ ثمره و حقیقتی در پس آنها وجود ندارد. به نظر آنها از زمانی که فلسفه و منطق در میان مسلمانان رواج یافت، موجب الحاد و زندقه‌بسیاری از ایشان شد. او آثاری را در رد این دو علم نوشته است از جمله: *الرد علی المنطقیین، بیان موافقه صریح المعقول لصحیح المنقول، نقض المنطق، الرد علی الفلاسفه ابن رشد، درء التعارض العقل والنقل* ابن تیمیه می‌نویسد: هم فیلسوفان و هم صوفیان در گمراهی بوده و از روش شرعی غافل‌اند. او فیلسوفان بزرگی چون بوعلی، غزالی، ابن عربی و فارابی را طعن و لعن می‌کند. او مسلمانان را از فراگیری فلسفه و منطق نهی می‌کند (ابن تیمیه، ۲۰۰۵، ج ۹: ۱۲۵، همان، ۱۹۹۱، ج ۱: ۱۴۷؛ ج ۳: ۳، ۸، ۱۵۲ و ۲۶۱).

در معرفت‌شناسی مدرن نیز همچنان که بررسی شد، مخالفت با فلسفه کلاسیک مشهود است. هیوم توصیه می‌کرد: هر کتاب الهیاتی یا مابعدالطبیعی را به شعله‌های آتش بسپرید! (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۲۷).

۳.۷. هستی‌شناسی مادی

روشن است (در هر یک از دو گفتمان) معرفت‌شناسی حسی، به‌نوعی هستی‌شناسی مادی و ماتریالیستی منجر شده است؛ از این‌رو، در نگاه بسیاری از اندیشمندان دوران مدرن، خبری از متافیزیک و عالم ملکوت یا غیب نیست. هر آنچه هست و منشأ اثر هست، عالم فیزیک و ناسوت است (همیلتون، پیشین، ۳۸ — ۴۰). انسان مدرن از لحاظ وجودشناختی، یا به عوالمی غیر از عالم ماده و مادیات قائل نیست، یا آن را در حد یک احساس و تمایل شخصی فرو می‌کاهد. در نگاه‌های حس‌گرا و علم‌پسند، آنچه قابل مشاهده و تجربه و آزمایش نیست، موجود نیست. بر همین مبنا، برای نمونه، هابز جهان را به هستی مادی محدود کرد و منکر دخالت نیروی متافیزیکی بر عالم مادی شد. لاگراژ و لاپلاس از افرادی بودند که باور داشتند اختلالات منظومه شمسی خودبه‌خودی حل‌شدنی است و

زانو، دست، ورت، چشم، دندان، موهای مجعد، کشاله ران و ... است (محمد بن عبدالوهاب، بی تا: ۱۵۰). این خدا گاهی می‌خندد و حتی سفیدی دندان‌های آسیاب او آشکار می‌شود. او مانند یک انسان گاهی تعجب می‌کند. شادمان، مهربان و فراموش‌کار و دلسوز است و گاهی غضبناک و منتقم، دنبال مکر و حیله و نیرنگ و خدعه و استهزاء است. خدای آنان ساکن عرش است؛ اما عرش تحمل بار او را ندارد و ناله‌ای چون بچه شتر از خودش می‌دهد (ابن تیمیه، ۲۰۰۵، ج ۳: ۱۴۲؛ ج ۴: ۲۶۰؛ ج ۶: ۱۴۶؛ ج ۳۳: ۱۷۴). به دیگر سخن، به غیر از آلت تناسلی، کلیه خصوصیات و ویژگی‌های یک آدمی را دارد. از همین رو گاهی از جریان سلفیان تکفیری با نام مجسمه یا مشبهه یا ظاهرگرایان یاد می‌شود (بهرامی، ۱۳۹۲: ۷۳ به بعد).

۸. اشاره‌ای به برخی چالش‌ها و نقدها

در اینجا صرفاً اشاراتی به بعضی نقدهای وارد شده به معرفت‌شناسی حس‌گرا و تجربه‌گرا (که تفکر غالب در دوران مدرن به حساب می‌آید و بر اندیشه سلفی نیز حاکم است) می‌شود:

۱. حواس از نظر روش‌شناسی، چگونه و با چه روش و سازوکاری می‌خواهند قضایای فراحسی و متافیزیکی را انکار کنند؟

۲. دلیل حس‌گرایان در منحصرکردن شناخت در حس این است که: «عقل انسان خطا می‌کند و قابل اعتماد نیست»؛ در حالی که اگر خطاهای حس بیشتر از عقل نباشد، قطعاً کمتر نیست.

۳. استدلال فوق، یک استدلال عقلی است و در واقع انکار عقل با تکیه بر خود عقل است! بر همین اساس، اصل «تحقیق‌پذیری» یا «درستی‌آزمایی» پوزیتیویست‌ها را یک اصل خودستیز و خودافکن نامیده‌اند. این اصل، نه یک حکم صوری و تحلیلی است و نه یک حکم تجربی و مشاهده‌پذیر. آیا می‌توان به وسیله یک حکم متافیزیکی و فلسفی، بنیاد فلسفه و متافیزیک را ویران کرد؟

۳. حس‌گرایان در اثبات ضرورت و کلیت قوانین و قواعد

مظاهر هستی‌شناسی مادی، هم در نگاه نوگرای غربی و هم در نگاه بنیادگرای سلفی است. از ویژگی‌های مدرنیته، جایگزینی تبیین طبیعت‌گرایانه، این جهانی، کمی، ریاضیاتی و مکانیکی از هستی، به جای تبیین متافیزیکی و غایت‌شناختی است؛ بنابراین، در علم مدرن، مفاهیم قدسی از قاموس هستی حذف می‌شوند. تعبیری مثل ماتریالیسم، فروگاهی‌گرایی (Reductionism) راززدایی (Demythologize) و قدسی‌زدایی از عالم، به این جنبه از مدرنیته اشاره دارند. در گفتمان سلفی نیز حتی از مکان‌های مقدس نظیر مشاهد شریفه، مقابر انبیا و اولیا، تقدس‌زدایی می‌شود و هرگونه تقدیس و تکریم مقابر انبیا و صالحان و اهل بیت، بدعت تلقی می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۴۷۴؛ ج ۲: ۴۳۷).

۷. ۳. ۱. از خداانکاری تا خداپاوری مادی

انسان مدرن با منحصرکردن معرفت به معرفت تجربی و حسی، در توجیه وجود خداوند با مسئله‌ای جدی مواجه شد و حتی بسیاری از انکار خدا سر درآوردند. هولباخ از جمله ماده‌پرستان و ملحدان بوده است. او منکر خدا و بقای روح بود و ماده را قائم به ذات می‌دانست (باربور، ۱۳۶۲: ۷۷). همچنین، آندریاس فوئرباخ با این عقیده که خدایی در بالای موجودات وجود دارد، مخالف بود (استپلویچ، ۱۳۷۳: ۱۴۸). انکار وجود خدا، جزو آرای تعداد چشمگیری از فیلسوفان و دانشمندان دوران مدرن را شامل می‌شود. از این رویکرد با نام «آتئیست» هم یاد می‌شود. فوئرباخ، فردریش نیچه، کارل مارکس، زیگموند فروید و ژان پل سارتر از این قبیل‌اند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۴۰؛ هیک، ۱۳۸۲: ۲۳۵ - ۲۴۰).

در معرفت‌شناسی حسی و ظاهری و عقل‌ستیز سلفیان وهابی، هرچند اصل وجود خدا پذیرفتنی و تأکیدشده است، خدای مجرد و همه‌جایی، انکار و یک‌خدائی جسمانی، مکان‌دار و انسان‌واره و این جهانی به نمایش گذاشته می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۷۳؛ ج ۲: ۹۸ و ۳۱۵ و ۳۳۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۲: ۳۴۱).

خدای سلفیان سنتی، همچون یک انسان، دارای پا،

تجربی و حسی نیازمند معرفت عقلی و برهانی هستند.

۴. پرسش مهم از منکران کلیات آن است که آنها واژه‌های کلی در محاورات عرفی را چگونه تبیین می‌کنند؟ در حالی که این کلیات جز با پذیرش ذاتی مشترک در میان مصادیق خارجی توجیه‌شدنی نیستند (عزیزی، ۱۳۹۸: ۱۲۱).

۵. «تمثیل» افاده یقین نمی‌کند. به لحاظ منطقی روشن است صرف مشابهت میان دو چیز، موجب مشارکت آن دو چیز در یک حکم نیست.

۶. این گزاره که «هر موجودی محسوس است.» اثبات نشده است؛ بلکه از نظر عقلی مردود است.

این قبیل بحران‌ها و بن‌بست‌ها در معرفت‌شناسی مدرن، اکنون بستر «نسبی‌گرایی و شکاکیت پست مدرن» را در غرب فراهم کرده است. پاسمور در دایره‌المعارف فلسفی در باب آخرین نسخه تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم می‌نویسد: «پوزیتیویسم منطقی، اینک مکتبی مرده است یا به همان اندازه که یک نهضت فلسفی می‌تواند بمیرد، مرده است» (Edwards 1972, p 57).

اما مهم‌ترین واگرایی‌ها و اختلافات این سلفیان با تجددگرایان از این قرار است: نص‌گرایی و معرفت‌شناسی نقلی و وحیانی در برابر عقل‌بستگی و علم‌بستگی؛ سنت باوری و گذشته‌گرایی در برابر بداعت و نوآوری؛ الهیات احساسی و تجربه‌اندیش در برابر الهیات شریعت‌اندیش؛ تعصب و مناسک محوری افراطی در برابر تساهل و اباحی‌گری رادیکال؛ جزمیت و حصرگرایی دینی در برابر پلورالیسم و تكثرگرایی دینی.

با تکیه بر پژوهش حاضر، پرسش‌های متعددی مطرح و درباره آن پژوهش می‌شوند؛ از جمله اینکه چرا اندیشه‌های سلفی (نسبت به گفتمان انقلاب اسلامی) بیشتر با غرب مدرن همسویی و همکاری دارند. صرف نظر از اغراض سیاسی و منفعتی، آیا حمایت‌های سیاسی غرب مدرن، از برخی دولت‌ها و جنبش‌ها و گروه‌های سلفی ارتباطی به مبانی مشترک آنها دارد. تأثیر معکوس و مستقیم بنیادگرایان سلفی، در گسترش «گفتمان حس‌گرا و مادی‌گرای مدرن» در جهان اسلام چگونه است.

۱۰. منابع

- ۱- ابن تیمیه، (۱۴۱۱)، در تعارض العقل والنقل، تحقیق الدكتور محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ دوم.
- ۲- ابن تیمیه، (بی‌تا)، الرد علی المنطقیین، بیروت، دارالمعرفة، چاپ سوم.
- ۳- ابن تیمیه، (۱۴۰۶هـ)، منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه، المحقق، محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ۴- ابن تیمیه، (۵۱۴۲۶هـ)، بیان تلبیس الجهمیه، المحقق، مجموعته من المحققین، الطبعة الأولى، السعودية، مجمع الملك.
- ۵- ابن تیمیه، (۲۰۰۵م)، مجموع الفتاوی، المحقق، انور الباز - عامر الجزار، الطبعة الثالثة، بی‌جا، دار الوفاء.
- ۶- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۹۹۱م-۱۴۱۱ق)، دره

۹. نتیجه

گفتمان مدرنیته با گفتمان سلفیه سنتی، در حوزه معرفت‌شناسی (افزون بر اختلافات بسیار) اشتراکات زیادی دارند: هر دو گفتمان (در قرائت غالب)، معرفت‌شناسی تجربی و حسی را پذیرفته‌اند. هر دو گفتمان، منکر عقل کل‌نگر و خرد متافیزیکی هستند و شأن عقل را در حد عقلانیت ابزاری و جزءنگر فرو می‌کاهند. هر دو گفتمان، معرفت‌شناسی شهودی و عرفانی را انکار می‌کنند. معرفت‌شناسی حسی، در هر دو گفتمان به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مادی‌گرا منجر شده است. هر دو گفتمان با یک رویکرد ناسوت‌محور، حیات بشری را از معنویت و رویکردهای باطن‌گرا تهی کرده‌اند. نادیده‌انگاری یا ناباوری به قدرت‌های ماوراءالطبیعی و انکار معجزات و کرامات انسانی نیز از جنبه‌های مشترک هر دو گفتمان است.

- تعارض العقل والنقل، تحقیق، محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، السعودية، جامعة محمد بن سعود.
- ۷- ابن عثیمین، (بی‌تا)، فتاوی منار الاسلام، بی‌جا.
- ابن عثیمین، (بی‌تا)، مجموعه فتاوی ابن عثیمین، بی‌جا.
- ۸- استونز، راب، (۱۳۷۹)، متفکران بزرگ جامعه شناسی، ترجمه میردامادی، تهران، نشر مرکز.
- ۹- احمدی، بابک، (۱۳۷۷)، معمای مدرنیته، تهران، نشر مرکز.
- ۱۰- استیلویچ، لارنس، (۱۳۷۳ش)، هگلی های جوان، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
- ۱۱- اسکروتن، راجر، (۱۳۷۵)، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو.
- ۱۲- انصاری، منصور، (۱۳۸۱)، جامعه سنتی و جامعه مدرن، تهران، نقش جهان.
- ۱۳- آربلاستر، آنتونی، (۱۳۸۸)، ظهور و سقوط لیبرالسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- ۱۴- الیاده، میرچا، (۱۳۷۹)، دین پژوهی ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۵- باربور، ایان، (۱۳۶۲ش)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۶- باربور، ایان، (۱۳۷۹)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم.
- ۱۷- براون، کالین، (۱۳۸۴)، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۸- بن‌باز عبدالعزیز بن عبدالله، (۱۴۱۶ق)، مجموع فتاوی و مقالات متنوعه، ریاض، دارالوطن.
- ۱۹- پازوکی، شهرام، (۱۳۷۹)، دکارت و مدرنیته، فصلنامه فلسفی، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
- ۲۰- بشیریه، حسین، (۱۳۸۵)، جامعه‌شناسی سیاسی؛ نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران، نشر نی.
- ۲۱- بهرامی، حمزه علی، (۱۳۹۷)، مبانی تفسیری جریان سلفی تکفیری، جهاد دانشگاه صنعتی اصفهان.
- ۲۲- تابعی، احمد، (۱۳۸۴)، رابطه میان ایده پسامدرن و عدم تعین، تهران، نشر نی.
- ۲۳- جهانبگلو، رامین، (۱۳۸۴)، موج چهارم، ترجمه منصور گودرزی، تهران، نشر نی، چاپ چهارم.
- ۲۴- حسین‌زاده محمد، (۱۳۸۶)، منابع معرفت، قم، مؤسسه انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۵- دکارت، رنه، (۱۳۸۱)، گفتار در روش درست به کار بردن عقل، ترجمه محمد علی فروغی، تهران، زوار، چاپ اول.
- ۲۶- دکارت، رنه، (۱۳۶۹)، تأملات، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۷- دیل، هالینگ، (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ققنوس.
- ۲۸- ذکاوتی، علیرضا، (۱۳۸۷ش)، «رد تصوف از دیدگاه ابن تیمیه»، مجله آینه پژوهش، شماره ۴، ص ۳۱.
- ۲۹- رندال، هرمن، (۱۳۷۸)، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه پاینده، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۳۰- روسو، ژان ژاک، (۱۳۶۶)، امیل یا آموزش و پرورش، ترجمه منوچهر کیا، تهران، گنجینه.
- ۳۱- ژیلسون، اتین، (۱۳۹۰)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت، چاپ پنجم.
- ۳۲- شجاعی‌زند، علی‌رضا، (۱۳۸۶)، «بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۰، صص ۳۳-۶۰.
- ۳۳- شرت، ایون، (۱۳۸۷)، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- ۳۴- شریفی‌پور مصطفی، (۱۳۹۴)، «معرفت‌شناسی جریان تکفیر»، دوفصلنامه تخصصی مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، شماره ۱، صص ۳۳-۴۹.
- ۳۵- عالم، عبدالرحمن، (۱۳۸۴)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، ج ۲، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- ۳۶- عزیزی علویجه، مصطفی، (۱۳۹۸)، «رهیافتی تطبیقی به حس‌گرایی سلفی و حس‌گرایی تجربی»، فصلنامه حکمت اسلامی، شماره ۱، صص ۱۲۱-۱۳۹.

- ۳۷- فرانکنا، ویلیام، (۱۳۹۳)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، انتشارات کتاب طه.
- ۳۸- قزلسفلی، محمد تقی، (۱۳۸۶)، «ویژگی‌های معرفت‌شناختی اندیشه در پیشامدرن، مدرن و پسامدرن»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۱، صص ۱۳۰-۱۱۹.
- ۳۹- کاپلستون فردریک، چارلز، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی (ازهابز تا هیوم)، ترجمه مجتبیوی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ۴۰- کاپلستون فردریک، چارلز، (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه از بنیاد تا راسل، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۸، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۴۱- کانت، ایمانوئل، (۱۳۷۰)، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، نشر مرکز.
- ۴۲- کورنر، اشتفان، (۱۳۶۸)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۴۳- گلشنی، مهدی، (۱۳۸۷)، آیا علم می‌تواند دین را نادیده بگیرد، ترجمه نجفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی مطالعات فرهنگی.
- ۴۴- گیدنز، آنتونی و دیگران، (۱۳۷۸)، مدرنیته و مدرنیسم؛ سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، نقش جهان.
- ۴۵- گیدنز، آنتونی، (۱۳۸۰)، پیامدهای مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز.
- ۴۶- لاکوست، ژان، (۱۳۶۸)، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، سمت.
- ۴۷- محقر، احمد، (۱۳۹۱)، «بررسی رابطه مدرنیته و بنیادگرایی اسلامی»، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، شماره ۲، صص ۳۶-۵۶.
- ۴۸- موثقی، سید احمد، (۱۳۹۰)، «تأثیر بحران اجتماعی و جهانی شدن»، فصلنامه سیاست، شماره ۱، صص ۳۰۱-۳۲۰.
- ۴۹- موحد، مجید، (۱۳۹۱)، «رویکردی جامعه‌شناختی بر بنیادگرایی»، فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه آزاد شوشتر، شماره ۱۷، صص ۱۱۹-۱۴۲.
- ۵۰- وبر، ماکس، (۱۳۸۴)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.
- ۵۱- وولف، ونیز، (۱۳۸۶)، نوسازی و مدرنیته، ترجمه سعید مقدم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر.
- ۵۲- هاملین، دیوید، (۱۳۷۴)، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۵۳- های، کالین، (۱۳۸۵)، درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمدگل محمدی، تهران، نشر نی.
- ۵۴- هالینگ، دیل، (۱۳۶۴)، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان.
- ۵۵- همیلتون ملکم، (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، بی‌نا.
- ۵۶- هیک جان، (۱۳۶۹)، اثبات وجود خدا، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- 57- Buckle, Stephen (1999), "British Sceptical Realism. A Fresh Look at the British Tradition", *European Journal of Philosophy*
- 58- Friedman, S. S. (2006). *Periodizing modernism: Postcolonial modernities and the space/time borders of modernist studies. Modernism/modernity*
- 59- Kant Imanuel) 1965 (, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, New York.
- 60- Lacey, A. R (1989) *A Dictionary of Philosophy*, London: Routledge
- 61- Arendt Hannah. Arendt (1998) *Human Condition*, University Of Chicago Press
- 62- Krr tz llll ()))) TTwwrrd a Nww iii gtt mmmmt MMiM gTTT T
- 63- TTTrcce .. Ceeeeee e5555 5rrr mm eeee r3nm to tttt mrrrr ii mm, *An Anthology Expanded*
- 64- John C.Locke, (1996) *Humanism: llllll lll e yyyylleeeff iii llllll |*, New York Routledge
- 65- Edwards Paul, ed. (1972), *Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Company and Free press: London: Collier Macmillan,.