



نوگرایی در اسلام

پدیدآورنده (ها) : گل مکانی، رامین

علوم قرآن و حدیث :: نشریه مشکوة :: پاییز و زمستان ۱۳۷۷ - شماره ۶۰ و ۶۱ (ISC)

صفحات : از ۱۶۰ تا ۱۸۹

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/53046>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۵/۰۱/۱۷

کاربر گرامی، فایل دانلود شده فقط برای استفاده شخصی است، از نشر آن خودداری فرمایید.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و برگرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



عناوین مشابه

- اسلام گرایی در تونس: نوگرایی در اندیشه و نخبه گرایی در سازمان
- نوگرایی و آموزش و پرورش در جهان اسلام
- ضرورت حکومت در اسلام
- منابع حقوق دیپلماتیک در اسلام
- بررسی رابطه هدف در زندگی با عوامل جمعیت شناختی (با تکیه بر اسلام)
- شعر متعهد در صدر اسلام
- حقوق زن در اسلام: پژوهشی در تاریخ مندی متون (۱)
- ساماندهی و اداره کتابخانه ها در جهان اسلام
- جایگاه اعراب و ایرانیان در دایره جهان اسلام
- سخن گفتن در آداب اجتماعی اسلام

نوگرایی در اسلام

ترجمه رامین گلمکانی
گروه کلام



نوگرایی اسلامی (Islamic Modernism) در نیمه‌های قرن نوزدهم میلادی در کشورهای هند، مصر و ترکیه گسترش یافت و در دهه اول قرن بیستم به مالایا رسید. نوگرایی اسلامی به عنوان مکتبی نو در تفکر اسلامی مشخصات کلی فراگیری دارد که مقاله حاضر می‌کوشد این ویژگیها را بیان و تعریف کند.

تعریف نوگرایی اسلامی

نوگرایی اسلامی چیست؟ شمار اندکی از محققان، نوگرایی اسلامی را تعریف کرده‌اند. آدامز (Charles C. Adams) که در خصوص نوگرایی اسلامی در مصر، مطالبی نگاشته است، اصطلاح نوگرایی اسلامی (Muhammadan Modernism) را برحسب سه مشخصه اصلی تعریف کرده است. باید گفت که نوگرایی اسلامی گرایشی است به اصلاحات مذهبی که از اندیشه‌های کلامی تأثیر پذیرفته تا اسلام را از جمود و تمسک به سنتهای پیشین برهاند و نشان دهد که اسلام دینی است منطبق با مقتضیات زندگی جدید.

آدامز درباره این ویژگیها می‌نویسد:^۱

«نوگرایی اسلامی... عبارت است از تلاش برای آزادی مذهب از قید و بند دیدگاههای

بسیار خشک و سنتی و انجام اصلاحاتی برای منطبق ساختن آن با مقتضیات پیچیده زندگی نوین و امروزی. مشخصه غالب در نوگرایی اسلامی همین اصلاح مذهبی است که عمدتاً از اندیشه‌های کلامی الهام گرفته و از آنها تأثیر پذیرفته است.»

دکمیجیان (R. Hrair Dekmijian) که نوگرایان و نوگرایی اسلامی را با محافظه‌کاری و محافظه‌کاران اسلامی مقایسه کرده، می‌نویسد: «اولی تلاش می‌کند به اصلاح دینی بپردازد و اسلام را با زندگی مدرن تطبیق دهد، اما دومی چنین نمی‌کند.»

نوگرایی اسلامی در برابر محافظه‌کاری اسلامی تضاد و اصطکاک بین نوگرایان و محافظه‌کاران اسلامی از ویژگیهای همیشگی جامعه مسلمانان در عصر حاضر بوده است. در حالی که نوگرایان درصدد اصلاح و انطباق اسلام با زندگی مدرن برمی‌آیند، محافظه‌کاران به اصول اسلام سنتی توسل می‌جویند و نفوذ غرب و بیگانه را رد می‌کنند.

هشام شرابی نوگرایی اسلامی را در برابر سنت‌گرایی اسلامی گذاشته است. او واکنش مسلمانان را نسبت به نهادها و تفکرات مدرن به دو گرایش کلی تقسیم می‌کند: سنت‌گرایی و نوگرایی.^۳

فضل‌الرحمان در تعریف نوگرایان مسلمان می‌نویسد: «نوگرایان مسلمان کسانی هستند که با تلاش آگاهانه و دقیق درصدد برآمده‌اند ارزشها و اصول اسلامی را برحسب تفکرات جدید بازسازی کنند یا تفکرات و نهادهای جدید را با اسلام تطبیق می‌دهند.»^۴

بنابراین می‌توان گفت: نوگرایی اسلامی، مکتبی است نوگرا از تفکر اسلامی، در تضاد با سنت‌گرایی یا محافظه‌کاری به لحاظ ویژگیهای اساسی آن، چرا که سنت‌گرایی اسلامی با عقیده اصلاح آموزشهای اسلامی و انطباق دادن آن با اوضاع اجتماع مذهبی و سیاسی - اقتصادی در کشورهای مسلمان بشدت مقابله و آن را رد می‌کند.

منظور از نوگرایی اسلامی این بوده است که فاصله بسیار بین آرمان‌گرایی اسلامی و تحول تاریخی کشورهای مسلمان به عبارت دیگر اصلاح‌طلبان (Reformists) و نوگرایان مسلمان اختلاف بین اسلام آسمانی و اسلام تاریخی را احساس کردند و کوشیدند تا بر آن فایق آیند. آنان سخت بر این اعتقاد بودند که اسلام بر دیگر مذاهب برتری دارد و بار دیگر می‌تواند مسلمانان را بر دیگر مذاهب و پیروان آنها چیره سازد و اقتدار آنان را بازآفریند، همان‌طور که اسلام طی دوران زندگی پیامبر ﷺ و خلفای راشدین چنین بوده است.

نوگرایان مسلمان بر این باور بودند که راه حل تمامی مشکلات مسلمانان، پذیرفتن و به کار بستن تعلیمات حقیقی اسلام است. از این رو آنها آنچه را که به منزله حقیقت آموزه‌های اسلامی می‌پنداشتند، برای مسلمانان بیان می‌کردند و آنچه را که بدعت‌های دینی و انحرافات ایجاد شده در میان مسلمانان می‌دیدند بشدتّ تقدّم می‌کردند.

برخی از دانشمندان از این عقیده که اصلاح‌گران مسلمان در مقابل فرآیند تاریخی مسلمانان قرار دارند حمایت می‌کردند. برای نمونه فضل الرحمان می‌نویسد: «اصلاح‌گران چهره‌هایی سرشناس بودند که از وضعیت موجود در امور بشدتّ ناراضی بودند.^۵ چکس واردنبرگ (Jacques Wardenburg)، جنبش اصلاحی اسلام را چنین توصیف می‌کند اعتراضی مذهبی علیه سیری که تاریخ طی کرده است.» اصلاح‌طلبان مسلمان «این روند تاریخی را به منزله انحطاط ناشی از رخوت (Laxity) مذهبی و اخلاقی معرفی کرده‌اند. استدلال‌های آنان در مرتبه نخست عمدتاً از قرآن و سنت گرفته شده است...»^۶

اصلاح‌طلبان و نوگرایان مسلمان، هر دو، فکر می‌کردند که اسلام به آنها این اجازه و اختیار را داده، بلکه آنها را مأمور کرده است تا تعالیم اسلامی را اصلاح کنند و انحطاط و انحراف اخلاقی مذهبی مسلمانان را از میان بردارند. این تفکر آنان اصولاً براساس مفاهیم اسلامی «تجدید» و «اصلاح» بود.

«تجدید» را معمولاً «نوسازی» و «اصلاح» را «بهبودی» ترجمه می‌کنند، این دو با هم منعکس‌کننده سنت مستمری در احیای دین و آداب اسلامی در بین اجتماعات تاریخی مسلمان بوده‌اند. «تجدید» اساس این اعتقاد را فراهم می‌آورد که جنبش‌های نوخواهی بخش اصلی ساختار وحی اسلامی را در تاریخ نشان می‌دهد.^۷

مفهوم «تجدید» برگرفته از این سنت نبوی است که: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا أَمْرَ دِينِهَا» [البدایة والنهایة / ۱۰/ ۲۶۴]. در هر قرن خداوند کسانی را می‌فرستد که دینش را احیا کنند.^۸

«اصلاح، کلمه‌ای است که معمولاً محققان عرب آن را معادل (Reform) به کار برده‌اند. این کلمه از فعل «أَصْلَحَ» مشتق شده و به معنای «تصحیح کردن، جبران کردن یا پاک کردن از تحریف است».^۹ مفهوم اصلاح مبتنی بر آیاتی از قرآن است که مسلمانان را به اصلاح در بین مردم سفارش می‌کند. لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ...

(نساء / ۱۱۴)

و در آیه دیگر پاداش خداوند به مصلحان را تضمین می‌کند: وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ بِالْكِتَابِ
وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَنْصِفُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ (اعراف / ۱۷۰)

ژان وال (John Voll) در سه موضوع بحث کرده که بر پایه آن پیوسته سنت تجدید و اصلاح
در تاریخ اسلام تداوم یافته است. آن سه عبارتند از: برگشت به قرآن و سنت نبوی؛ اجتهاد؛
تصدیق مجدد بی‌مانندی و اصالت پیام قرآنی^{۱۰}

پس شکی نیست که اصلاح‌گرایان و نوگرایان مسلمان در باب اهمیت اصلاحات دینی در
اسلام با یکدیگر هماواز بوده‌اند. اصلاح‌گرایان اسلامی در قرن بیستم اندیشه‌هایی را در
خصوص نوگرایی اسلامی ارائه دادند. اسپوزیتو (John L. Esposito) می‌نویسد: «جنبشهای
احیاگرانه قبل از نوگرایی کنونی در قرن هجدهم و نوزدهم در الگوی سیاستهای اسلامی سهم
داشتند و برای اسلام قرن بیستم میراثی به ارمغان آوردند»^{۱۱}

اگر چه نوگرایان اسلامی ویژگیهای مشترکی با اصلاح‌طلبان اسلامی داشتند، در برخی جهات
با آنان متفاوت بودند. در اصلاح‌گرایی اسلامی فقط به اصلاح‌گرایی توجه شده اما در نوگرایی
اسلامی، علاوه بر نوگرایی، به اصلاح‌گرایی هم پرداخته شده است. بعلاوه اصلاح‌گرایی اسلامی
پاسخگوی مشکلات داخلی جامعه اسلامی بوده، اما نوگرایی اسلامی هم به مسائل داخلی و هم
به تهدیدات خارجی نسبت به جامعه اسلامی پاسخ داده است.

فضل‌الرحمان درباره بعضی تفاوت‌های میان اصلاح‌گرایان و نوگرایان مسلمان می‌نویسد:
«جنبشهای اصلاحی پیش از دوران جدید... طی قرون ۱۷ و ۱۸ و ۱۹... از درون خود جامعه
مسلمان سر برآورده‌اند. آنها متوجه انحطاط مسلمانان بودند و تلاش می‌کردند مفاسد اجتماعی
را در میان مسلمانان از میان بردارند و معیارهای اخلاقی آنان را پرورش دهند»^{۱۲} اسپوزیتو نیز
می‌نویسد: «جنبش‌های پیش از دوران جدید، پاسخی از درون اسلام به انحطاط اخلاقی -
اجتماعی جامعه بود»^{۱۳}

اسپوزیتو در جای دیگر می‌نویسد: «در حالی که جنبشهای احیاگرانه پیش از دوره جدید
اساساً انگیزه‌های درونی داشتند، نوگرایی اسلامی واکنشی بود در برابر ضعفهای همیشگی و هم
واکنشی در برابر تهدید سیاست خارجی و فرهنگی - مذهبی استعمار»^{۱۴}
فضل‌الرحمان اذعان می‌کند که نوگرایان مسلمان «بحرانی را که از نفوذ برخی دیدگاههای

جدید و با اهمیت غربی بر سنت اسلامی سرچشمه می‌گرفت، تجربه کرده بودند.^{۱۵}

در میان برجسته‌ترین و بانفوذترین رهبران جنبشهای نوگرایی اسلامی، سید احمدخان (۱۸۱۷-۱۸۹۸م) در هند و جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) (۱۸۳۸-۱۸۹۷م) و محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵م) و قاسم امین (۱۸۶۳-۱۹۰۸م) در جهان عرب بودند.^{۱۶}

سید جمال‌الدین در خارج از کشورهای عربی از قبیل هند، ایران، ترکیه و حتی اروپا نیز فعالیت می‌کرد.^{۱۷} او اولین نوگرای اصیل مسلمان شناخته می‌شد و عبده به پدر نوگرایی اسلامی شهرت داشت،^{۱۸} این القاب بزرگ که به سیدجمال و عبده داده شد احتمالاً فقط در کشورهای عربی اعتبار داشت، نه در هند؛ زیرا نوگرایی اسلامی سید احمدخان به هیچ وجه وامدار نوگرایی اسلامی عبده و سید جمال افغانی نبود.

ایدئولوژی و روش نوگرایی اسلامی

همچنان که نوگرایی اسلامی هم به اصلاح و هم به تجدد عنایت داشت، روش و ایدئولوژی آن نیز با روش و ایدئولوژی اصلاح‌گرایی اسلامی و دیگر مکتهای فکری اسلام متفاوت بود. بعضی از دانشمندان روش و ایدئولوژی نوگرایان اسلامی را به ترتیب ذیل برشمرده‌اند.

اول: «نوگرایان اسلامی ضرورت احیای امت اسلامی را از طریق تفسیر مجدد یا تدوین دوباره میراث اسلامی آنان با توجه به نیازمندیهای دنیای امروز گوشزد کرده‌اند.»^{۱۹}

دوم: «آنان کوشیدند تا «به روح یا اهداف تعالیم قرآنی پی ببرند نه این که بدون اندیشه به معنای ظاهری آن تمسک جویند.»^{۲۰}

سوم: آنان «مسئله ارتباط بین دین و عقل را دوباره طرح کردند و پرسیدند که آیا عقل محدودیتهایی دارد؟ و یا، آیا می‌تواند درباره دین داوری کند؟»^{۲۱}

چهارم: آنان بین «تفکر قرآنی و تفکر مدرن در برخی نکات اساسی، ارتباطی آشکار برقرار کردند، به گونه‌ای که نهادهای جدید را با گرایشهای اجتماعی - اخلاقی قرآن تلفیق می‌کرد.»^{۲۲}

هدف آنان این بود که «سازگاری اسلام با نهادها و دیدگاههای جدید (و در نتیجه پذیرش آنها) را نشان دهند، اعم از دیدگاههای مبتنی بر عقل، علم، فناوری، تکنولوژی (Technology)، دمکراسی، مشروطیت و جمهوریت.»^{۲۳}

پنجم: آنها «نمایندگان لیبرالیسم اسلامی بودند» و «از اسلام تفسیری آزادی‌خواهانه ارائه

دادند و از دگرگونی در نهادها، اعتقادات و سنتهای اسلام در سده‌های میانه حمایت کردند.^{۲۴}

ششم: آنان صلاحیت مکتبهای سده‌های میانه را رد کردند.^{۲۵}
و سرانجام هفتم: آنان «قابلیت پذیرش ارزشها و معیارهای خارج از قرآن و سنت را که اغلب از فرهنگهای غیرمسلمان سرچشمه می‌گرفت دارا بودند.» آنها درباره ارزشهای قابل پذیرش چنین استدلال می‌کردند که «این ارزشها با ارزشهای حقیقی اسلام مغایرت ندارند و یا حتی مبین آنها نیز هستند... در طی دوران «لیبرال» تا جنگ جهانی دوم، نوگرایان مسلمان تساهل و آزادگی و بشردوستی اسلام را به اثبات رساندند.»^{۲۶} و همچنین از «مثبت‌گرایی اسلامی» دفاع کردند.^{۲۷}
روش و ایدئولوژی نوگرایان مسلمان که در بالا گفته شد، بروشنی تبیین شده و در اندیشه‌های آنان در باب آموزش، مذهب و سیاست در اسلام، تجلی یافته است.

نوگرایان مسلمان و آموزش

نوگرایان مسلمان از اصلاح‌گرایی و نوگرایی مسلمانان در زمینه آموزش حمایت کردند تا بر آنچه به گمان آنان سستی معنوی و عقلانی در سنت‌گرایی اسلام در برابر پیشرفت فکری غرب تلقی می‌شود فایق آیند. آنها بسیار مایل بودند گروهی از روشنفکران مسلمان را تربیت کنند تا توان رویارویی با روشنفکران غربی را داشته و در پیشرفت جوامع و کشورهایشان سهم باشند. نوگرایان مسلمان در زمینه آموزش در مقابل کشمکش ناشی از وجود آموزش مدرن که استعمارگران غرب و مبلغان مسیحی آنها را ترویج می‌کردند، و نیز آموزش سنتی مسلمانان که به دست سنت‌گرایان مسلمان ایجاد شده بود واکنش نشان می‌دادند.

در مصر، در زمان حیات محمد عبده، به عنوان مثال، مبلغان مسیحی بویژه کاتولیکها و پروتستانها مدارس بسیاری در شهرهای گوناگون افتتاح کردند. مسلمانان مصر، زیر تأثیر نظام آموزشی غرب، فرزندان خود را به این مدارس مسیحی می‌فرستادند.^{۲۸} این بدان معناست که برخی دیگر از مسلمانان مصری فرزندان خود را به مدارس سنتی مسلمانان یعنی مدارس مذهبی سنتی می‌فرستادند. نوگرایان مسلمان در مصر به این فکر افتادند که مسلمانان باید آموزش خود را اصلاح و مدرن سازند تا بتوانند با آموزشهای جدید رویاروی شوند.

در هند، برخی از مسلمانان فرزندان خود را به مدارس انگلیسی می‌فرستادند؛ این مدارس زیر نظر دولت انگلیسی هند و مبلغان مسیحی هند تأسیس شده بود و هم اینان آنها را اداره

می‌کردند. بعضی دیگر فرزندانشان را به مدارس سنتی مسلمانان می‌فرستادند. به هر صورت، شمار فرزندان مسلمان در مدارس انگلیسی بمراتب کمتر از فرزندان هندو در این مدارس بود. بسیاری از والدین مسلمان به دلایل مذهبی راضی نبودند فرزندان خود را به مدارس انگلیسی بفرستند. چرا که اولاً: مدارس انگلیسی آموزشهای اسلامی نداشتند، ثانیاً: موجب بی‌اعتقادی می‌شدند و اخلاق و رفتار دانش‌آموزان را فاسد می‌کردند؛ ثالثاً: برخی از مسلمانان هندی بر این عقیده بودند که اسلام، مسلمانان را از آموختن زبان انگلیسی و شاگردی معلمان غیرمسلمان منع کرده است.^{۲۹}

نوگرایان مسلمان نه موافق آموزش سنتی بودند و نه با آموزش غیرمذهبی یا مدرن سازگاری داشتند. از نظر آنها اولی فاقد موضوعات غیرمذهبی و حرفه‌ای بود و دومی فاقد تربیت اخلاقی و موضوعات مذهبی. پس آنها به این نتیجه رسیدند که آموزش غیرمذهبی و مذهبی را با هم ترکیب کنند. آنان مطمئن بودند که ترکیب آموزش غیرمذهبی و مذهبی به دانش‌آموختگان این امکان را می‌دهد که در توسعه کشور و جامعه‌شان شرکت کنند و در همان حال عقاید و سنتهای مذهبی خود را پاس دارند.

از میان نوگرایان مسلمان، سید احمدخان، سید جمال‌الدین افغانی و محمد عبده، با کوششهای بسیار و با استفاده از شیوه‌های گوناگون بر آن شدند تا برنامه‌های آموزشی مسلمانان را در کشورهای خود اصلاح و مدرن سازند. سید احمدخان در هند آموزش اسلامی و غربی را ترویج می‌کرد. او از ضرورت آشنایی مسلمین با علم و آموزش غربی حمایت کرد و گفت که «آموزش و بویژه دانش غربی مخالف اسلام نیست، بلکه جزء جداناپذیر آن است؛ بطوری که مطالعه آنها همان مطالعه اسلام است».^{۳۰}

سید احمدخان در تأسیس یک مدرسه اسلامی جدید و سپس کالج فعالیت کرد تا نوعی تحصیلات، مرکب از مذهبی و غیرمذهبی را به مسلمانان عرضه دارد. او در تأسیس مدرسه اسلامی انگلیس شرقی (Anglo - Oriental) در علیگره (Aligarh) به سال ۱۸۷۵ میلادی سهم عمده‌ای داشت «تا در کنار آموزش علوم و هنرهای جدید، تحصیلات مبتنی بر دیدگاههای سنتی» هم آموزش داده شود».^{۳۱}

این مدرسه به یک کالج اسلامی جدید تبدیل شد و در سال ۱۸۷۸ کالج اسلامی انگلیس شرقی (Mohammandan Anglo - Oriental College) نام گرفت.^{۳۲}

در این کالج چهار زبان، انگلیسی، عربی، فارسی و اردو و ادبیات آنها تدریس می‌شد. موضوعات جدید را نیز آموزش می‌دادند، از قبیل شیمی، فیزیک، ریاضی، منطق، علوم سیاسی، حقوق، فلسفه، تاریخ و نیز موضوعات اسلامی، مثل کلام، حقوق، حدیث، تفسیر و فقه. کلام شیعی برای شیعیان بود و کلام سنی برای اهل سنت.^{۳۴}

سید احمدخان فکر می‌کرد که آموزش مهمترین روش برای بهبود وضعیت مسلمانان در هند است. او با بعضی از مسلمانان هند همچون امیرعلی که عقیده داشتند روش بهبود وضعیت مسلمانان در هند در امور سیاسی است، موافق نبود. تأکید سیداحمد بر نقش آموزش در گزارش ذیل پیداست:^{۳۵}

برخی بر این عقیده‌اند که آرمان ملی ما با بحث در امور سیاسی (به بهترین روش) تجلی بیشتری خواهد یافت. من با این نظر موافق نیستم، بلکه گسترش آموزش را تنها راه ترویج آرمان ملی می‌دانم... هنگامی که در کشور ما آموزش به اندازه کافی ترویج شود؛ آن‌گاه ما روشهای مناسبی خواهیم داشت تا عقب‌ماندگی خود را جبران کنیم.

او همه کوشش خود را به کار برد تا آموزش مدرن را در شبه قاره هند بالا برد زیرا، عقیده داشت که آموزش «سرنوشت فکری، سیاسی و اقتصادی هند مسلمان را تغییر می‌دهد».^{۳۵}

کالج انگلیسی شرقی، همان‌گونه که سیداحمد پیش‌بینی کرده بود، «نظام ارزشی نوینی را در بین دانش‌آموزان مسلمان ایجاد کرد.» این نظام بر آن بود تا مسلمانان را آگاه سازد که هویت ملی، وحدت ملی، دین و مهمترین ارزشهای معنوی خود (از قبیل صداقت، واقع‌گرایی و دلسوزی)، و نیز سنتها و متون فارسی و عربی خود را بشناسند.^{۳۶}

نگرش سید احمدخان نسبت به آموزش اسلامی از طریق کالج معلوم می‌شود. او کالج را راه‌حلی معقول برای بسیاری از مشکلات مسلمانان هند، از قبیل آموزش اسلامی، اشتغال، نیکرفتاری (Morality) زبان، اصول اخلاقی (Ethics)، مذهب و هویت ملی می‌دانست.*

* سر سید احمدخان هفت هشت سال قبل از تأسیس دانشکده در علی‌گروه به دلیل داشتن عقاید خاص مذهبی و اجتماعی، در میان مسلمانان به عنوان ماتریالیست و حتی مسیحی شناخته می‌شد. نظریه‌های ماتریالیستی سرسید احمد خان در تفسیر قرآن، را نخست سید جمال در کتاب «حقیقت مذهب نیچری» رد کرد. سید جمال در یکی از شماره‌های عروة الوثقی تحت عنوان «دهریها در هند» سید احمد خان یا به قول خودش «یک نفر به نام احمدخان بهادر» را

سید جمال، یکی دیگر از نوگرایان مسلمان نیز عقیده داشت که یک نظام آموزشی خوب برای مسلمانان می‌تواند ارزشهای فکری و اخلاقی آنها را افزایش دهد. از نظر وی، انسانیت انسان به آموزش است... اگر آموزش مناسب باشد از نقص، کمال می‌آفریند و از پستی، شرافت به همراه می‌آورد.^{۳۷} او همچنین عقیده داشت که انسان می‌تواند آموزش ببیند تا جزئی از قومی شود و به نظم اجتماعی آن خدمت کند، نظمی که به نوبه خود پاسدار خود او خواهد شد.^{۳۸}

سید جمال اذعان می‌کرد که پیشرفت و قدرتی که ملل غربی کسب کرده‌اند از ناحیه تفوق و برتری در دانش و علوم است. او اهمیت علوم و دانش جدید را به منزله نیروی مؤثری برای آزادی و رهایی از انحطاط و بردگی، به مسلمانان گوشزد می‌کرد. او می‌گفت: «تا وقتی که مسلمانان از فراگیری علوم و دانش جدید دوری گزینند و فنون و فناوری غرب را نیک نیاموزند، محکوم به شکست و بردگی خواهند بود.»^{۳۹} او مسلمانان را فراخواند تا روشهای علمی و فلسفی را در برنامه‌ها و اصلاحات آموزشی خود به کار گیرند.^{۴۰}

شاگرد برجسته سید جمال، محمد عبده نیز به اهمیت آموزش باور داشت تا مسلمانان را از

→ تحت تأثیر انگلیسها دهری می‌شمارد و حتی او را بدتر از دهریهای اروپا به شمار می‌آورد. پس از سید جمال اقبال لاهوری و پس از وی دکتر شریعتی (در کتاب ما و اقبال) و آیه‌الله طالقانی به صراحت، (در پرتوی از قرآن، ج ۵، تفسیر آل‌عمران ص ۱۴۰-۱۴۳) بشدت به وی حمله کرده‌اند.

سر سید احمدخان در برابر پیشرفت علمی غرب مرعوب شده بود. او براساس آگاهیهای سطحی از دانش تجربی و متد آن، می‌خواست عقاید اسلامی را با کشفیات جدید علمی منطبق کند. سر سید احمدخان تا حد فرصت‌طلبی سقوط کرد و در برابر هجوم غرب علیه اسلام و مسلمین آتش بس یکجانبه اعلام نمود. او تبلیغ می‌کرد که مسلمانان نمی‌توانند بدون تسلیم شدن در برابر غرب ادامه حیات دهند. او فکر و باورهای غربی را به عنوان حقیقت مجسم پذیرفته بود و می‌کوشید آنها را در پرتو قرآن و حدیث روشن کند و در این باره مفاهیم اسلامی را «تأویل» می‌کرد. علاقه‌مندی او به علم جدید باعث شد تا وی آماده پذیرش توافق هر نوع نظریه علمی با عقاید دینی شود، عقایدی که به نظر وی همه علمی بودند و او هر تئوری علمی را قطعی و نهایی تلقی می‌کرد. وی خدا را با طبیعت برابر گرفت تا بتواند بین طبیعت و وجود الهی سازگاری ایجاد کند - مجموعه آثار سید احمدخان، به کوشش محمد اسماعیل پانی پتی (لاهور ۱۹۶۱) ج ۳، ص ۲۵، ج ۱، ص ۲۸.

عقب‌ماندگی و انحطاط فکری، اخلاقی و اجتماعی، و اقتصادی رهایی بخشد. او می‌نویسد: «کسانی که واقعاً خیر و سعادت کشورشان را می‌خواهند باید توجه خود را در اصل به سوی آموزش معطوف دارند، زیرا با اصلاح آموزش است که شخص به آسانترین وجه اصلاحات در زمینه‌های دیگر را تشخیص می‌دهد.»^{۴۱}

عبده اطمینان داشت که ارتقای آموزش و علوم باعث پیشرفت، اقتدار و ثروتمندی ملل غربی شده است. او می‌گوید: «هیچ دلیلی برای پیشرفت، ثروت و قدرت ملل غرب نمی‌بینیم مگر ارتقای آموزش و علوم در بین آنها. پس اولین وظیفه ما این است که با تمام توان در گسترش این علوم در کشورمان بکوشیم.»^{۴۲}

عبده سخت بر این باور بود که اصلاح آموزش اولین قدم در مسیری طولانی برای درک مهمترین وظیفه ملت مسلمان، یعنی اصلاح شخصیت، عقیده و کردار مردم آن است.^{۴۳} او فکر می‌کرد فقر مسلمانان به این دلیل است که آنها فاقد آموزش‌اند و نمی‌دانند چگونه از منابع اقتصادی موجود در کشورشان بهره‌برداری کنند. او می‌گفت: «فقر واقعی فقدان آموزش و عدم توانایی در استفاده از مزایای مادی است.»^{۴۴}

عبده تصریح می‌کرد که اسلام «از پیروانش می‌خواهد تمام شاخه‌های دانش و علوم را با نهایت کوشش دنبال کنند.»^{۴۵} بنابراین او از مسلمانان می‌خواست که تنها به مطالعه زبان عربی و مطالعات اسلامی برای دفاع از مذهب نپردازند، بلکه «علوم جدید، تاریخ و دین اروپایی را نیز فراگیرند تا به دلایل پیشرفت غرب پی ببرند.»^{۴۶} او چنین اظهار می‌داشت که «قرآن بشر را به تحصیل علوم سفارش می‌کند و نخستین وظیفه ما این است که با تمام توان و قدرت علوم را در کشورمان گسترش دهیم.»^{۴۷}

عبده حتی به دانشگاه الازهر هم قانع نبود؛ او در این دانشگاه علوم اسلامی را خواند و فارغ‌التحصیل شد و سپس به مقام استادی آن رسید. عبده کوشید تا مفهوم عقلانی‌تر و گسترده‌تری از آموزش مذهبی ارائه دهد.^{۴۸} از آنجا که دانشگاه الازهر قدیمترین و بزرگترین مرکز آموزش عالی برای مسلمانان مصر و کل جهان اسلام بوده است، عبده معتقد بود که «اگر الازهر اصلاح شود، اسلام هم اصلاح خواهد شد.»^{۴۹} او اصلاحاتی را نسبت به روشهای اجرایی و آموزشی الازهر پیشنهاد کرد و مایل بود برنامه‌های آموزشی الازهر را گسترش دهد تا شامل بعضی از علوم جدید هم بشود. هدف عبده این بود که الازهر در زمینه‌های اجرایی، روش

آموزشی و شیوه‌های علمی با دانشگاه‌های اروپایی قابل مقایسه باشد و اعتبار آن بالا رود و توانایی لازم در ایجاد اصلاح آموزشهای اسلامی در مصر و به همان اندازه در کشورهای اسلامی دیگر را به دست آورد. «در این صورت الازهر به صورت وسیله و چراغ هدایتی برای مسلمانان جهان در خواهد آمد.»^{۵۰}

در نتیجه، نوگرایان مسلمان از قبیل سید احمدخان، [سید جمال‌الدین] افغانی (اسدآبادی) و عبده کوشیدند تا آموزش اسلامی را اصلاح و امروزی کنند؛ زیرا معتقد بودند که آموزش درست اسلامی باید هم شامل موضوعات مذهبی شود و هم غیرمذهبی. آنها نه با آموزش سنتی صرف که فاقد موضوعات غیرمذهبی بود موافق بودند و نه با آموزش جدید یا غیر مذهبی که فاقد موضوعات مذهبی بود.

نوگرایان مسلمان و مذهب

اصطلاح «مذهب نوگرا» در این جا به آموزشهای اسلامی ارائه شده از طرف نوگرایان مسلمان اشاره دارد تا نشان دهند که اسلام، لیبرال، مدرن، سهل و مترقی بوده است. نوگرایان آموزشهای اسلامی را بدین صورت ارائه کردند، زیرا نمی‌خواستند مسلمانان، اسلام را بی‌ارتباط با مسلمان مدرن ببینند و در نتیجه اسلام را، زیر نفوذ نوگرایی غربی و تفکر علمی - که با تفکر اسلامی قرن نوزدهم به معارضه برخاسته بود - رها کنند. نوگرایان مسلمان فکر می‌کردند که اگر اسلام در تهیه راه‌حل مشکلات و مسایل جدید ناتوان باشد، تضعیف خواهد شد و گسترش آن به گرایش ضددینی و بی‌اعتقادی در بین مسلمانان خواهد انجامید.

می‌توانیم بگوییم که نوگرایان مسلمان، اصلاح‌گرایی و نوگرایی مذهبی را به دلایل زیر ارائه دادند:

(۱) متقاعد کردن مسلمانان در پذیرش آموزشهای اسلامی با ملاحظه عقل، علم، تمدن جدید و بعضی عقاید و افکار غربی؛ (۲) ترغیب مسلمانان به رعایت سنتها و عقاید اسلامی؛ (۳) منع مسلمانان از این که غیرمذهبی یا محافظه کار شوند. دلایل بالا را می‌توان با توجه به دیدگاهها و نگرشهای نوگرایان اسلامی در برابر تصوف، تقلید، اجتهاد، عقل و علم در اسلام مشاهده کرد.

مقابله با تصوّف

نوگرایان مسلمان با صوفی‌گرایی یا تصوّف موافق نبودند. نگرش خصمانه و مخالفتشان نسبت به صوفی‌گرایی متکی به دلایل کلامی و غیرکلامی بود.

بنا به دلایل کلامی و فلسفی، نوگرایان مسلمان از تنزیه و غیریت صرفِ خداوند طرفداری می‌کردند و در مقابل عرفای مسلمان از حلول خداوند حمایت می‌کردند.

در کارکرد صوفی‌گرایی برگرداندن زندگی مذهبی مسلمان به حیز ارتباط فردی با خداوند بود که کلام سنتی هم بر آن اصرار داشت.^{۵۱} این دو تصور از خداوند از سده‌های میانه به بعد نزاع و کشمکش در تفکر اسلامی بوده است. از آن زمان تاکنون هیچ‌گاه کشمکش بین تنزیه‌گرایی و حلول‌گرایی در تفکر اسلامی به طور کامل از میان نرفته و شعله آن خاموش نشده است.

سید احمدخان و عیده اگر چه در ابتدا به تصوّف گرایش داشتند ولی بعدها از آن دست کشیدند. آنها بر تنزیه خداوند تأکید داشتند و مفهوم صوفیانه اتحاد انسان با خداوند را رد می‌کردند.

سید احمدخان به تنزیه خداوند باور داشت و اعتقاد او مبتنی بر این آیه قرآن بود که تأکید می‌کرد هیچ چیزی مثل خداوند نیست،^{۵۲} او در بحث «اعتقاد من به خداوند» در کنار مطالب دیگر می‌گوید «در میان مخلوقات موجود در جهان، هیچ محبوب، پشتیبان یا شریکی همانند خداوند نیست؛ چه نسبت به حقی که در عبادتش بر گردن ما دارد و چه نسبت به آفریدن، حکومت کردن یا به کمال رساندن موجودات.»^{۵۳}

نوگرایان مسلمان به مفاهیم صوفیانه ولایت، مکاشفه، خلسه و جذب خرده می‌گرفتند، زیرا این مفاهیم با حلول در خداوند ارتباط داشت. به سبب همین دیدگاه‌های صوفیانه بود که مرشدان و اقطاب صوفیه از نظر روحانی بزرگ داشته می‌شدند و پیروانشان به کرامت و شفاعت آنها امیدوار بودند. به همین جهت سید احمدخان و عیده نگران «بیماری‌هایی بودند که اعتقادات و سنتهای متصوّفه رایج، از راه سوداگری یا کرامات، دچار آن شده بود.»^{۵۴}

سید احمدخان در تلاشهای خود برای رهایی از کرامات صوفیه و صوفیگری رایج، بر عیده پیشی گرفت. او اصولاً امکان معجزه را از نظر منطقی رد می‌کرد. اما عیده، برخلاف او، «امکان معجزه را از لحاظ نظری» باطل نمی‌دانست. با وجود این، عیده از مسلمانان می‌خواست که اعمال ادعاهای کرامات‌نمایانه هیچ یک از صوفیان مسلمان را باور نکنند. او همچنین «اعمال خود

تلقینی صوفیانه ماهر را مخرب دین مردم و مردود می‌دانست»^{۵۵}

عبده امکان و وجود اولیای خدا و موهبتها و الطاف الهی آنان را تصدیق می‌کرد و با توجه به شخصیت والای اخلاقی و تلاش و نقش عمده آنان در بهبود و اصلاح جامعه مسلمان، بین اولیای حقیقی و دروغین خدا فرق می‌گذاشت. او اظهار می‌داشت که اولیای دروغین «نفوذی شیطانی دارند، افکار را منحرف و اخلاق را فاسد می‌کنند و ارزشهای انسانی را به تباهی می‌کشانند»^{۵۶}

عبده برای کاستن نفوذ و اقتدار مذهب عامه مردم که صوفیان مسلمان اشاعه داده بودند اظهار داشت که اسلام هیچ مسلمانی را ملزم نمی‌کند که به کرامات اولیا پاور داشته باشد. از آن زمان از آنجا که چنین اعتقادی الزام آور نیست، مسلمانی که به کرامت پاور ندارد «هیچ یک از اصول بنیادین اسلام یا هیچ سنت حقیقی» را نقض نمی‌کند. از نظر عبده مسلمانانی که پیش از حد صوفیان و اولیای مسلمان را اکرام داشته و به زیارت مزارشان رفته‌اند، دعای خیر و شفاعت آنها را طلبیده‌اند، و «تسلیم شیادان و نیرنگ‌بازان شده» و در برابر «پدیده‌های طبیعی غیرعادی» به خود تزلزل راه داده‌اند، «موحدان شایسته‌ای نبوده‌اند» زیرا پیوسته بین عمل بعضی از اولیا و وقوع هرگونه حادثه‌ای که ممکن بود برایشان اتفاق افتد، نوعی ارتباط می‌دیدند.^{۵۷}

نوگرایان مسلمان در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی، صوفیان مسلمان را به سبب ترویج و حمایت از جبرگرایی، تقدیرگرایی، باطن‌گرایی، زهدگرایی، مجردزیستی، فقرگرایی مادی و وابستگی محض به جهان اخروی، مانع تلاش بشر برای زندگی اجتماعی و اقتصادی بهتر در این جهان می‌شد، مورد انتقاد قرار می‌دادند. آنان عقیده داشتند ترویج و اشاعه چنین عقایدی از ناحیه صوفیان مسلمان موجب انحطاط و ضعف اقتصادی و اجتماعی مسلمانان خواهد شد.

عبده، به عنوان مثال، «اصل جبرگرایی را که معمولاً به اسلام نسبت داده می‌شد سخت مردود می‌دانست. از نظر او اسلام حقیقی نفی جبرگرایی و اثبات اختیار است.» او چنین استدلال می‌کرد که ۴۶ آیه از قرآن بصراحت دلالت بر اختیار (در مقابل جبر) دارد و سراسر سیره عملی و گفتاری پیامبر ﷺ و اصحاب او «گواهی است بر اعتقاد راسخ به آزادی عمل انسان»^{۵۸}

عبده ادعا می‌کرد که کلمه «قضا» به معنی جبر، آن‌طور که تقدیرگرایان مسلمان برداشت کرده‌اند، نیست، بلکه «قضا» به معنای «اصل علیت در طبیعت است؛ منتها در این قلمرو آزادی اراده نیز ممکن است.» علاوه بر آن، او به آزادی انسان که مبتنی بر فرامین الهی است استدلال می‌کرد و می‌گفت که این فرامین برای انسان وضع شده‌اند زیرا انسان در واقع با اراده و اختیار

خود مسؤولیت اعمال خویش را به عهده دارد. سید احمدخان نیز اصل مختار بودن انسان را اثبات می‌کرد و می‌گفت «انسان در به کارگیری تمامی استعدادهای ذاتی‌اش آزاد است اما فقط در محدودهٔ مرزهای تعیین شده به وسیلهٔ فطرتش. «تکلیف»، که موظف شدن انسان از طرف خداوند نسبت به قبول حکمی الزامی است، تنها وقتی معنا پیدا می‌کند که قوهٔ اختیاری که خداوند به بشر عطا کرده، کاملاً مورد قبول قرار گیرد.»^{۶۰} نوگرایان مسلمان به دلیل طبیعت انسانی و فلسفهٔ اخلاقی خویش، با طریقه‌های صوفیانه و مرشدان و اقطابشان مخالفت می‌کردند؛ زیرا برای گذران زندگی خود از «ساده‌لوحی روستاییان و کارگران»، در عقیده به روح داشتن اشیای مادی و اعتقادات و سنتهای سحرآمیز و مردم‌پسند، سوء استفاده می‌کردند.^{۶۱}

از دید نوگرایان مسلمان، صوفیان مسلمان بار سنگین آداب غیرمنطقی و غیرضروری را بر دوش خود و مریدانشان می‌نهادند و در فعالیتهای اجتماعی و اقتصادی کوتاهی می‌کردند. این عکس آن چیزی بود که نوگرایان مسلمان می‌کوشیدند از شعایر اسلامی نشان دهند، یعنی: سادگی منطقی و عملی بودن در زندگی نوین مسلمانان.

تقلید و اجتهاد

نوگرایان مسلمان ادعا می‌کردند وظیفهٔ تفسیر و تدوین دوبارهٔ علوم اسلامی در پرتو تفکر جدید و مسائل جدید بر سر راه مسلمانان، بر عهدهٔ آنهاست. آنها از «اجتهاد» به عنوان وسیله‌ای که تفسیر نوگرایان از اسلام را مشروعیت و اعتبار می‌دهد، حمایت می‌کردند. آنها نمی‌توانستند «تقلید» را بپذیرند، زیرا «تقلید» آنان را به تفسیر قرون وسطایی و سنتی از اسلام محدود می‌کرد.

علاوه بر این، نوگرایان مسلمان دامنهٔ اجتهاد را به آنچه مسائل ضروری، بر سر راه جامعهٔ مسلمان و ارتباطش با چالشهای اقتصادی و سیاسی اجتماعی غرب می‌دانستند، تعمیم می‌دادند. از جملهٔ مشکلات، «ماهیت عقل و ارتباطش با دین، اصلاحات اجتماعی بویژه در زمینه‌های آموزش، و موقعیت زنان در جامعه و البته اصلاح سیاسی بود...»^{۶۲} تعریف «اجتهاد و تقلید» در فقه اسلامی نیز تا حدی می‌تواند دلایلی را که نوگرایان مسلمان بر آن اساس تقلید را رد و اجتهاد را تأیید می‌کردند، بیان دارد. «خلاصه، فقه در اسلام جریان کلی

فعالیت عقلانی است که حدود اراده الهی را کشف و بررسی می‌کند و به نظامی از حقوق و وظایف فقهی قابل اجرا منتقل می‌سازد.^{۶۳}

در فقه سنتی، اراده الهی عبارت است از قانون خداوند یا شریعت الهی که توسط پیامبر اکرم ﷺ به بشر ابلاغ شده است. منابع شریعت الهی، قرآن و سنت نبوی است و اجتهاد تلاش فقهی مجتهد است در تعیین حدود شریعت الهی برحسب حقوق و تکالیف مسلمان. در فقه اسلامی بین آزادیخواهی و استبدادگرایی، همواره اختلاف و کشمکش وجود داشته است.^{۶۴}

با آغاز قرن چهارم هجری / قرن دهم میلادی، بعضی فقهای مسلمان اهل سنت قایل به تمامیت و کمال مذاهب فقهی اسلام شدند و حقانیت اجتهاد را برای فقهای مسلمان بعدی، بر این اساس که اجتهاد بیشتر نتیجه و سودی در بر ندارد نفی کردند. آنها باب اجتهاد را بستند و از مسلمانان خواستند که اصل «تقلید» را اختیار کنند که لفظاً به معنای پیروی یا تقلید کردن است. در فقه اسلامی «تقلید» عبارت است از پیروی یا تقلید کردن از دیدگاه‌ها یا قواعد مکتبی خاص از فقه اسلامی. مسلمانی که به تقلید عمل می‌کند مقلد خوانده می‌شود؛ او نه به بررسی منابع دینی که تکیه‌گاه دیدگاه‌های فقهی است و به دست اسلاف در رساله‌های فقهی نوشته شده‌اند، می‌پردازد و نه در این دیدگاه‌ها که مبتنی بر تفسیر منابع الهی هستند تردید می‌کند.^{۶۵}

تقلیدی را که نوگرایان مسلمان با آن مخالفت می‌کردند، می‌توان چنین تعریف کرد: «تسلیم شدن در برابر احکام قطعی فقهای مذهبی بدون پرسش از دلیل آن و بدون تفکر در حق بررسی آزاد و ابتکار عمل شخصی».^{۶۶} اما اجتهاد مورد حمایت نوگرایان مسلمان، چنین تعریف می‌شود: «سعی در کشف و بهره‌گیری صحیح از تعالیم قرآن و سنت در وضعیت خاص؛ و این تلاش نباید با نص صریح این تعالیم تناقض داشته باشد».^{۶۷}

برای نمونه، عیده تقلید را رد می‌کرد و به فقها و مجتهدان مسلمان پیشنهاد می‌کرد که اجتهاد را به کار گیرند تا از طریق تفسیر متون اصلی منابع الهی بتوانند قواعد شرع الهی را تعیین کنند.^{۶۸} از نظر عیده باب اجتهاد «در تمامی مسائل مطرح شده در شرایط زندگی جدید، باز بود».^{۶۹} سنت‌گرایان مسلمان با این موضع عیده راجع به «اجتهاد و تقلید» مخالفت می‌کردند. «سنت‌گرایان مسلمان معاصر محمّد عیده، در واقع پایبندی‌شان را به اصل تقلید اعلام می‌کردند و می‌گفتند که باب اجتهاد بسته است».^{۷۰}

از دید سنت‌گرایان، نوگرایان مسلمان واجد صلاحیت و شرایط لازم در گشودن باب اجتهاد

نبودند. برخلاف موضع سنت‌گرایان، عیده عقیده داشت که تمام نسلهای مسلمان حق اجتهاد دارند، زیرا او بر این باور بود که اسلام این حق را منحصر به نسلهای پیشین ندانسته است. او استدلال می‌کرد که اسلام «به کسانی که کلام اسلافشان را کورکورانه بپذیرند نسبت حماقت و سبکسری داده است. و به این واقعیت توجه می‌داد که تقدّم زمانی نه از نشانه‌های آگاهی و شناخت است و نه از علایم تفوق فکری یا عقلی؛ بلکه نسلهای گذشته و نسلهای بعدی در بینش موشکافانه و توانایی‌های فطری‌های یکدیگر برابرند.»^(۷۱)

عیده ادعا می‌کرد که نسلهای اخیر مسلمان از نسلهای گذشته شناخت بهتری دارند، زیرا متأخران قدرت تحصیل معرفت از واقعیات گذشته، تفکر پیرامون آنها، و استفاده از آنها برای بهره‌مندی از جهان امروز در پرتو علم و وضعیت کنونی را دارند.^(۷۲)

سید احمدخان هم مثل عیده «اجتهاد» را می‌پذیرفت و با «تقلید» مخالفت می‌کرد. او «اصل پذیرفته شده اهل سنت را که باب اجتهاد برای همیشه بسته است» به سخره گرفت.^(۷۳) «او بشدت بر اجتهاد در اکثر موضوعات پافشاری کرد و بر نمی‌تاخت که اجماع بعضی فقها در برخی دوره‌ها آن را محدود کند.»^(۷۴) «اعتراض وی بر اهل حدیث این بود که «تقلید» چشمان آنها را نیز کور کرده است.»^(۷۵) او تأکید می‌کرد که «اجتهاد حق مسلم فرد مسلمان است.»^(۷۶)

سید احمدخان ادعای می‌داشت که زوال اجتهاد با تأسیس چهار مذهب فقهی اسلام در میان اهل سنت شروع شد و «مردم کورکورانه از ائمه اربعه پیروی کردند و در مخصّصه تقلید تباه شدند.»^(۷۷) بسیاری از مسلمانان اهل سنت بر این باور بودند که در تقلید از یکی از ائمه اربعه و مذاهبشان ناگزیرند. در مقابل این عقیده غالب در بین اهل سنت، سید احمدخان اعلام کرد: «مسلمانان موظف به تقلید نیستند.»^(۷۸) او از مسلمانان می‌خواست با بازگشت به واقعیت و روحیه برگرفته از قرآن و سنت نبوی و در پرتو علم و دانش جدید از تقلید دست بکشند. [به باور او] چنین رویه‌ای اسلام را در هند نجات خواهد داد.^(۷۹)

* جنبش سلفیه به رهبری شیخ محمد عیده تقلید از فقها را رد می‌کرد؛ لیکن نگرش عیده را برای پذیرفتن قلمرو بیشتری از تمدن غربی آماده ساخت. عیده راهی را طی کرد که به یک دوراهی خاتمه یافت. یکی از این دو راه را غربگرا رفتند و راه دیگر را رشیدرضا به سوی وهاب‌گری ادامه داد. فکر سیاسی عیده بعد از وی علمانیت (سکولاریسم) را در جهان عرب بوجود آورد - م .

خلاصه این که، نوگرایان مسلمان همچون سید احمدخان و عبده از اجتهاد حمایت و با تقلید مخالفت می‌کردند، زیرا آنها پی برده بودند که تقلید از ظهور و پیشرفت جنبه‌های پویا، آزادیخواهانه و متحول اسلام که می‌توانست برای زندگی مدرن مسلمانان و کشاکشهای آن راه چاره‌ای بیندیشد، مانع ایجاد می‌کند.

عقل و علم

چنان که گذشت، نوگرایان مسلمان در برابر علم و آموزش غربی واکنش مثبت نشان دادند. آنها علم و دانش غربی را پذیرفتند، اما در صدد تلفیق آنها با آموزشهای اسلامی برآمدند. آنان با شرح تعالیم اسلام درباره علم و عقل مطابق برداشت خود، مسلمانان را به کسب علم و آموزشهای غربی و اسلامی تشویق می‌کردند.

نوگرایان مسلمان همچنین به منتقدان غربی پاسخ می‌دادند. از جمله کسانی که بر بعضی از تعالیم اسلام خرده می‌گرفتند عبارتند بودند از ارنست رنان (Ernest Renan) (۱۸۹۲-۱۸۲۳) ز سر ویلیام مویر (Sir William Muir در گذشته ۱۹۰۵). «رنان در سخنرانی‌اش با عنوان «علم و اسلام» در سال ۱۸۸۳ در سوربن (Sorbonne)، ابراز داشت که اسلام و علم... با، یکدیگر در تضادند.»^{۸۰} رنان و مویر بر این باور بودند که انحطاط اقتصادی و اجتماعی جامعه اسلامی در اواخر سده‌های میانه، معلول ماهیت منحط تمدن اسلامی بوده که به ارث ما رسیده است. [۱] و ادعا می‌کردند «این امر به نوبه خود ناشی از انحطاط اسلام به منزله یک دین است که خود پدیده‌ای بدوی و بیگانه با عقل و بردباری است.»^{۸۱}

نوگرایان مسلمان از قبیل افغانی [اسدآبادی]، عبده و سید احمدخان با منتقدان غربی که اسلام را در تضاد با عقل، علم و تمدن جدید می‌دیدند، موافق نبودند. اسدآبادی اذعان می‌کرد که «در اصول اصلی اسلام هیچ مغایرتی با عقل و علم وجود ندارد» و «اسلام مخالف عقل و علم نیست»^{۸۲} او ضعف جامعه مسلمان را نتیجه گرایشها و نگرشهای مسلمانانی می‌دانست که به سادگی از گذشتگان تقلید و مغرورانه به انفعال گراییده بودند. او تأکید می‌کرد که اسلام دین عقل و عمل است... اسلام دین است و تمدن.»^{۸۳} وی عقیده داشت که «اسلام با اصول کشف شده علمی هماهنگی دارد و در واقع دینی است موافق عقل.»^{۸۴} می‌باشد.

سید احمدخان عقیده داشت که اسلام همان‌طور که از قرآن فهمیده می‌شود، مخالف و مغایر با

عقل و علم نیست و می‌گفت: «من دریافته‌ام که اگر از اصول قرآنی پیروی شود، هیچ تضادی بین علوم جدید و اسلام وجود نخواهد داشت.»^{۸۵}

سید احمد در اصل نهم و چهاردهم از تفسیر قرآنش توافقی کامل و مطلق را بین اسلام و قوانین طبیعت پذیرفته است. اصل نهم می‌گوید: «قرآن حاوی هیچ چیزی برخلاف قوانین طبیعت نیست.» و اصل چهاردهم می‌گوید: «وحی نمی‌تواند مخالف واقعیت علمی باشد. توافق بین کلام و فعل خداوند ضروری است.»^{۸۶} «عقیده داشت که اسلام دین عقل و فطرت است. بین کلام خداوند و فعل خداوند تضاد و مغایرتی وجود ندارد... از آنجا که اسلام با قوانین طبیعت هماهنگی دارد باید با تفکر مدرن علمی سازگار باشد.»^{۸۷}

سید احمد عقیده داشت که حقیقت اسلام باید با عقل و علم توجیه شود و اظهار می‌داشت که «توجیه حقیقی اسلام، انطباق آن با طبیعت و قوانین علمی است و اصلاً آنچه را با این اصل مغایر باشد نمی‌توان اصلی اسلامی دانست.»^{۸۸}

عبده نیز با این نظر که اسلام بر ضد عقل و علم است مخالفت می‌کرد. و بر این عقیده بود که «اسلام بیش از هر چیز دین عقل است.»^{۸۹} «اسلام در جستجو برای دست یافتن به حقیقت، به کار گرفتن عقل را سفارش می‌کند، تقلید کورکورانه را مردود می‌شمارد و کسانی را که با چشمان بسته از عقاید و رسوم نیاکانشان پیروی می‌کنند سرزنش می‌کند.»^{۹۰}

از نظر عبده، اسلام همواره بشر را در به کارگیری عقل و مطالعه در مخلوقات ترغیب می‌کند تا از طبایع و قوانینی که بر آنها حاکم است آفریدگارش یعنی خداوند را بشناسند.^{۹۱} او علاوه بر این اظهار می‌داشت که اسلام مسلمانان را به طلب دانش و انتشار آن ترغیب می‌کند، زیرا پیامبر اسلام ﷺ از مسلمانان خواسته است که در طلب علم بکوشند حتی اگر در چین باشد. عبده ادعا می‌کرد که اسلام بر اهمیت دانش تأکید می‌کند و در ظرف دو قرن پس از ظهور اسلام «مسلمانان در این فاصله کم در تمام شاخه‌های دانشهای بشری سرآمد همه شدند.»^{۹۲}

عبده در اثبات این که «اسلام نه تنها مغایر با عقل نیست بلکه تنها دینی است که همواره بشر را در به کارگیری عقلش و سیر در طبیعت فرامی‌خواند» به آیاتی از قرآن استشهاد می‌کرد که «بشر را به تفکر آگاهانه و مطالعه طبیعت به عنوان آیات خداوند سفارش می‌کند.»^{۹۳}

عبده «این عقیده و نظرش را که تضادی بین اسلام از یک سو و عقل و علم از سوی دیگر وجود ندارد، با شور و حرارت ترویج می‌کرد و عقیده داشت که بین دین و عقل یا علم جدید

تضاد ذاتی وجود ندارد.^{۹۴} «عقیده قطعی عبده این بود که روح اسلام، همان‌گونه که در حقیقت تصور می‌شود، با تمام تحقیقات علمی سازگار است.»^{۹۵}

خلاصه آن که، نوگرایان مسلمان از قبیل سید احمدخان، سیدجمال و عبده همگی اتفاق داشتند که اسلام با عقل و علم سازگاری دارد. آنان راجع به تعلیمات اسلامی درباره عقل و علم به بحث می‌پرداختند تا ارزش تفکر علمی و عقلانی را در میان مسلمانان نشان دهند. آنها همچنین به هر دو گروه، مسلمانان و غیرمسلمانانی که عقیده داشتند اسلام مخالف عقل و علم است پاسخ می‌دادند.

سیاست

نوگرایان مسلمان همچنین تلاش می‌کردند تعالیم اسلامی را در مورد سیاست بیان کنند. تفکر سیاسی آنها با سه دیدگاه مهم یعنی: تفوق قانون، جدایی دین از امور سیاسی و قابل اجرا بودن، مشخص شده است. این سه دیدگاه در تفکر سیاسی سید احمد و عبده یافت می‌شود.

سید احمد بشدت با اتحاد سیاسی ملل مسلمان و تندروی مخالفت می‌کرد و «عقیده داشت که وحدت اسلامی و جنبشهای اسلامی، ثمری در بر ندارد. او توجه خویش را بر جامعه مسلمان هند معطوف داشته بود و از نوعی وفاداری به واقع‌گرایی سیاسی (Real politik Loyalism) دفاع می‌کرد.»^{۹۶}

نگرش او نسبت به حاکمیت بریتانیا در هند مبتنی بر وفاداری، مشارکت، و سازش بود. او فکر می‌کرد که مسلمانان «باید واقعیت حاکمیت خارجی را بپذیرند و در چارچوب آن، جامعه و هویت خود را بازگردانند و آن را احیا کنند.»^{۹۷}

او نسبت به حضور بریتانیا در هند وفادار ماند و حس همکاری خویش را با آنان حفظ کرد، زیرا اعتقاد داشت که «حاکمیت بریتانیا بتهایی می‌تواند تأمین‌کننده صلح، قانون و نظم در کشور و تعادل قدرت بین هندوها و مسلمانان باشد.»^{۹۸} سید احمد یقین داشت که هندوها و مسلمانان به سبب منافع گوناگون سیاسی، اقتصادی و مذهبی نمی‌توانند به توافق سیاسی موقتی دست یابند.^{۹۹}

سید احمد تلاشهایی کرد تا مسلمانان هند را متقاعد کند که اسلام آنها را از وفاداری و حس همکاری با دولت بریتانیا در هند منع نمی‌کند. او تبیین کرد که شرع اسلام به مسلمانان اجازه

رابطه دوستی با بریتانیا را براساس انسانیت و احترام متقابل داده است. «یوسف پیامبر علیه السلام صادقانه و محترمانه در خدمت حاکم غیرمسلمان (عزیز مصر) درآمد که بر مصر حکومت می کرد رحمه الله پیامبر اکرم حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم خداوند را سپاس می گفت، زیرا در زمان انوشیروان که پادشاهی عادل بود متولد شده بود اگر چه انوشیروان آتش پرست بود.» ^{۱۰۱*}

او از مسلمانان می خواست که با حضور بریتانیا در هند مخالفت نکنند، زیرا آنها آزادی مذهب را تضمین می کنند، به حق حکم می رانند، آرامش و نظام را تأمین می نمایند و به شخصیت و دارایی مسلمانان احترام می گذارند. ^{۱۰۲} سید احمد «به حسن نیت دولت بریتانیا در تلاش برای بهبود وضعیت مسلمانان» اطمینان داشت... ^{۱۰۳} او همچنین «متقاعد شده بود که حاکمیت بریتانیا مدتی طولانی باقی خواهد ماند و مسلمانان موافق با آن به دین خود پایبند خواهند بود و در رفاه خواهند زیست.» ^{۱۰۴}

عبده نیز همانند سید احمد در اندیشه سیاسی اش واقع بین (Practical) و عمل گرا (Pragmatic) بود اگر چه تا مدتی از استادش «افغانی [سید جمال] مدافع اتحاد مسلمانان بود و نیز از ملی گرایی مصری تأثیر پذیرفت، اما بعدها در پی سه سال تبعید به سبب شرکت در گروهی ملی گرا به رهبری احمد اعرابی پاشا ^{۱۰۵} (Ahmad Urabi Pasha) (که در سال ۱۸۸۲ شورش علیه بریتانیا در مصر را به عهده داشت) اسلام گرایی جهانی و ملی گرایی را از برنامه نوگرایی خویش حذف کرد. عبده به افغانی گفت که: «این شیوه سیاسی نتیجه مثبتی نخواهد داشت، زیرا تشکیل یک حکومت مسلمان اصلاح گرا و عادل تنها به رفع موانعی که خارجیان ایجاد کرده اند بستگی ندارد.» ^{۱۰۶}

عبده پس از بازگشت از تبعید به مصر نسبت به حاکمان مصر و نمایندگان بریتانیا در مصر رفتاری مسالمت آمیز و مبتنی بر مشارکت اتخاذ کرد او «دوست نزدیک و مشاور مصطفی پاشا قهمی (نخست وزیر مصر از سال ۱۸۹۵ تا ۱۹۰۸) و همچنین دوست و معتمد لرد کُرْمِر (Lore Cromer) شد.» ^{۱۰۷}

او با نمایندگان اجرایی دولت بریتانیا و حاکمان مصری همکاری می کرد چرا که بر آن بود آنها کارهای خوبی برای مصریان انجام داده اند. او می گفت: «آنچه مصر بدان احتیاج دارد یک دوره آموزش صحیح ملی است؛ هر مشکل اجتماعی و سیاسی باید در پرتو این نیاز مورد توجه قرار

* اساس استدلال بالا و موضوع عدل انوشیروان به روایتی قرار داد که مجعول بودن آن روشنتر از آن است که نیاز به توضیح داشته باشد - م.

گیرد [به طوری که] اگر دولت قانونی مانع این روند شود، دولتی بد یا دست‌کم خام خواهد بود و اگر حاکمیت خودکامه یا سلطه خارجی به آن کمک کند، باید آن را تحمل کرد»^{۱۰۸}

عبده به قانون احترام می‌گذاشت و از بی‌طرفی و برتری قانون دفاع می‌کرد و می‌گفت:

«احترام به قوانین کشور یکی از ضرورتها برای کامیابی است...».

می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که سید احمد و عبده هر دو در اندیشهٔ سیاسیشان، عمل‌گرا، اهل عمل و واقع‌گرا بودند و این ویژگی اندیشهٔ سیاسی آنها بود.*

انحطاط نوگرایی اسلامی

نوگرایی اسلامی، بعد از مرگ متفکران نوگرای مشهورش همچون عبده در مصر و سید احمد در هند از رشد و شکوفایی بازماند و رو به زوال نهاد. عوامل متعددی در این انحطاط نقش داشته‌اند. نخست این که، نوگرایی اسلامی هم‌زمان با دورهٔ سلطهٔ استعماری مسیحی و غرب بر کشورها و جوامع اسلامی ظهور کرد. به عنوان مثال: هند، مصر و مالایا تحت سلطهٔ حکومت بریتانیا بودند. تفکر سیاسی و آموزشی که توسط سیداحمد و عبده حمایت می‌شد با ظهور ملی‌گرایی اسلامی بتدریج اهمیت و قوت خود را در هند و مصر از دست داد.

در مصر ناسیونالیستهای مسلمان تمایلی به تفکر سیاسی عبده نداشتند، چرا که مبتنی بر مدارا و همکاری با حکومت بریتانیا بود. آنها با حکومت بریتانیا مخالف بودند. سعد زغلول (۱۸۵۷-۱۹۲۷) رهبری جنبش استقلال‌طلبانهٔ ملی‌گرای مصر را به عهده داشت که بریتانیاییها را «مجبور کرد به تحت‌الحمایگی کشور در سال ۱۹۲۲ خاتمه دهند.» اما بریتانیا تا سال ۱۹۵۶ که

* وفاداری سر سید احمدخان به بریتانیا و همکاری عبده با استعمارگران انگلیس در مصر، آنها را از داشتن بینش سیاسی محروم نمود و لذا آنها نتوانستند توافق غرب را که باعث تقسیم کشورهای عربی و افریقایی شد پیش‌بینی کنند. همین‌طور تصور اصلاح‌طلبانهٔ آنها دیدگان آنها را تاریک کرد و مانع از آن شد تا آنها ماهیت حرکت و هایت را که ساختهٔ دست امپریالیسم انگلیس علیه وحدت جهان اسلام و تجزیهٔ خلافت عثمانی بود بشناسند. سرسید احمدخان کاملاً مرعوب فرهنگ و تمدن غرب بود و مبارزه با استعمارگران غرب را بیهوده می‌دانست و طرفدار علنی سکولاریسم بود. البته عبده با سکولاریسم مخالفست می‌کرد لیکن نتیجهٔ افکار و اندیشه‌های سیاسی وی قدرتمند سکولاریسم در مصر و جهان عرب بود.

مصر استقلال تام یافت، هنوز با وجود استقلال نسبی مصر بر آن کشور حکومت می‌کردند.^{۱۱۱} «گرچه بسیاری از رهبران ملی‌گرایان مصری از شاگردان و مریدان اولیه افغانی و عبده بودند، نوگرایی اسلامی زمینه ناسیونالیسم با گرایش غیرمذهبی تر را فراهم کرد»^{۱۱۱}

در هند، جنبش ناسیونالیستی هند علیه حاکمیت بریتانیا بود و این کاملاً خلاف اندیشه سیاسی سیداحمد بود که با تمام وجود و از صمیم قلب از حاکمیت بریتانیا در هند دفاع می‌کرد.

ناسیونالیستهای مسلمان آموزش اخلاقی و دینی را آن‌طور که نوگرایان مسلمان به آن اهمیت می‌دادند، حایز اهمیت نمی‌دانستند. آنان «به جای تأکید بر هویت مذهبی، اصول قومی و زبانی را در امر هویت به رسمیت می‌شناختند»^{۱۱۲} و نظام آموزشی ناسیونالیستی را ترویج می‌کردند که تأکید زیادی بر زبانهای ملی و موضوعات غیرمذهبی داشت به منظور این که در مسیر نظریه‌های توسعه اقتصادی سیاسی ناسیونالیستها گام بردارد. بعد از استقلال مصر و پاکستان، ملی‌گرایان مسلمان در هر دو کشور مدارس، کالجها و دانشگاههایی در مسیر برنامه‌ها و سیاستهای ناسیونالیستی خود ساختند.

سکولاریستهای مسلمان از نوگرایی اسلامی به خاطر ارتباطش با دین اسلام حمایت نمی‌کردند. «آنان طرفدار جدایی دین از دولت بودند و توسل جستن به اسلام در امور سیاسی را بازگشت به عقب یا غیر منطبق با سیاست جدید و واقعیات اجتماعی تلقی می‌کردند، بنابراین اسلام را تنها در حوزه زندگی خصوصی کارآمد می‌دانستند»^{۱۱۳}

با وجود این که نوگرایان مسلمان از قبیل سیداحمد و عبده از جدایی دین و سیاست تحت سلطه بریتانیا دفاع می‌کردند، تفکر سیاسی و دینی اینها غیر از اندیشه سکولاریستها بود. «نوگرایان مسلمان بویژه تلاش می‌کردند برای تلفیق دیدگاههای جدید غربی و اسلامی در همه زمینه‌ها، اساسی معقول بنا نهند؛ در حالی که سکولاریستهای مسلمان جدایی دین و دین‌گرایی فردی را پذیرفته بودند که در بطن بسیاری از تفکران غربی وجود داشت»^{۱۱۴} نوگرایان مسلمان به اهمیت ارزشها و اعتقادات مذهبی در زندگی فردی و عمومی اذعان داشتند در حالی که سکولاریستهای مسلمان میل به «جدایی نهادهای اجتماعی از هرگونه ارتباط با قانون یا اخلاق مذهبی داشتند»^{۱۱۵}

سنت‌گرایان با نوگرایی اسلامی به خاطر ارتباطش با نهادها و افکار مدرن غربی و جانبداری از اجتهاد و مردود دانستن تقلید مخالفت می‌کردند. آنان همچنین با نوگرایی اسلامی به دلایل

اجتماعی اقتصادی مخالف بودند، اگر چه آشکارا این مخالفتها را بیان نمی‌کردند. مخالفت سنت‌گرایان مسلمان حاکم بر الازهر با نوگرایی اسلامی عبده را می‌توان ناشی از تصمیم و نیت پنهانی آنها در دفاع از وضع اجتماعی اقتصادی دانست که الازهر به آنها داده بود. اگر نوگرایی اسلامی عبده در الازهر پذیرفته شده بود نوگرایان مسلمان جایگزین سنت‌گرایان می‌شدند.

بنابراین، سنت‌گرایان مسلمان الازهر با نوگرایی عبده مخالف بودند و آن را رد می‌کردند. سرانجام «غول سنت‌گرایی بیدار شد و عبده‌گرایی را محکوم کرد. امیر مصر که خواهان ثبات داخلی بود، عبده را فاقد حمایت مردمی یافت چرا که این حمایت می‌توانست مایه برانگیختن خشم علمای الازهر نسبت به خانواده محمدعلی [مؤسس سلسله خدیو (امیر) در مصر] باشد.»^{۱۱۶} «محافظه‌کاران - در اصل و هم از پیش - کلیه افکار محمد عبده را رد می‌کردند.»^{۱۱۷}

برخورد سنت‌گرایان مسلمان مصر با نوگرایی اسلامی عبده با عملکرد سنت‌گرایان مسلمان هند در برابر نوگرایی اسلامی سید احمدخان قابل قیاس بود، زیرا آنها هم نمی‌خواستند نوگرایی اسلامی، سنت‌گرایی اسلامی را که مستقیم یا غیرمستقیم حافظ اعتبار اجتماعی - اقتصادی‌شان بود، مغلوب کند. «در ابتدا نوگرایی سید احمدخان و سید امیرعلی مورد اهانت‌های تند قرار گرفت و با عنوان غرب‌گرایی محض محکوم شد. مردانی همچون ابوالکلام آزاد و اکبر الله‌آبادی یکی از شاعران، سرسخانه پر ورود نهادها و افکار نو در بین جامعه مسلمان تاختند.»^{۱۱۸} سنت‌گرایان مسلمان دیوبندی، اهل حدیث و جنبشهای بریلوی در هند همگی نوگرایی اسلامی سید احمد و جنبش علی‌گره او را مورد انتقاد قرار داده و محکوم کرده بودند.^{۱۱۹}

علاوه بر این، ماهیت نوگرایی اسلامی، به خودی‌خود، و مدافعتش به انحطاط آن کمک کرده‌اند. اول این که، «میراث نوگرایان اسلامی امر مبهمی است. محمد عبده و سید احمدخان هیچ یک نظام اعتقادی یا برنامه اصلاحی جامعی ارائه نکرده‌اند.»^{۱۲۰} سید احمد نتوانست کلام جامع و نظام‌مندی ارائه دهد، زیرا او فقط «متکلمی تفتنی بود، نه حرفه‌ای.»^{۱۲۱}

من با نظر «بالژون» (Baljon) موافقم که می‌گوید سید احمد متکلم مسلمان حرفه‌ای نبود؛ ولی با نظر سیدحسین نصر که تمام نوگرایان مسلمان از جمله سید احمد و عبده را دارای دانش سطحی از اسلام می‌داند موافق نیستم. نصر می‌نویسد: «به طور خلاصه نوگرایان فهم عمیقی از اسلام نداشتند (همان‌طور که امروز نیز چنین است) و بدون تفکر بدان تعلق خاطر پیدا کرده بودند.»^{۱۲۲} نصر همچنین می‌نویسد: «نوگرایان صرف‌نظر از دانش سطحی آنها از تعالیم اسلامی،

از میراث تفکر اسلامی، از آن نظر که با مسائل فلسفی، اجتماعی و سیاسی ارتباط پیدا می‌کند، اطلاعات بسیار اندکی داشتند.^{۱۲۳}

به گمان من، نصر نوگرایان مسلمان، از جمله سید احمد و عبده را از دید مخالفان آنان نگریسته است. سید احمد و عبده از دید مخالفان، در زمرهٔ علما نبودند، زیرا هر دو بصراحت و بتلویح سنت‌گرایی اسلامی و علمای سنت‌گرا و پیروانش را به باد انتقاد گرفته‌اند. بنابراین آنها سید احمد و عبده را در مقام علمای مسلمان قبول نداشتند.

شاگردان و پیروان عبده و سید احمد، به سبب ماهیت مبهم نوگرایی اسلامی آنان، در مسیرهای مختلفی حرکت کردند. «مکتب عبده در حدود یک نسل بعد از پیدایش آن در مصر، از یک سو به صورت سکولاریسمی تمام عیار که علی عبدالرازق آن را تبلیغ می‌کرد و از سوی دیگر به صورت مکتب اصلاح‌گرایی خشک سلفیه درآمد.^{۱۲۴} مکتب سلفیه را رشیدرضا رهبری می‌کرد.

فضل الرحمان سه مکتب متفاوت «تفکر اسلامی را که از نوگرایی اسلامی عبده سرچشمه گرفته‌اند شناسایی کرده است. این سه مکتب عبارتند از: اصلاح‌طلبی خشک رشید رضا، کلام سنتی فرید وجدی و غرب‌گرایی طه حسین.^{۱۲۵} احمد لطفی السید، طه حسین و علی عبدالرازق تحت تأثیر افغانی [سید جمال] و عبده بودند اما آنها از دید ناسیونالیستی، غرب‌زدگی و سکولاریسم به اسلام می‌نگریستند.^{۱۲۶} مجلهٔ «مور علم»

دوم آن که، نوگرایی اسلامی عبده و سید احمد از، به اصطلاح آنان، صوفی‌گرایی ابداعی و منحرف، بیزار بود. بنابراین، عارفان یا صوفیان و پیروانشان از نوگرایی اسلامی استقبال نکردند. سوم آن که، سید احمد و عبده هر دو از اسلامی عقلانی‌تر و آزادتر دفاع می‌کردند. اما موفق نشدند چنین اسلامی را در افکار و اذهان بسیاری از مسلمانان القا کنند. ویلفرد کنت ول (Wilfred Cantwell Smith) در این خصوص می‌نویسد:^{۱۲۷}

سید احمد، بسیار بیش از آن که تدوین‌کنندهٔ اسلام لیبرال باشد، نمایندهٔ آن است. او مسلمانی بود که با صداقت و جدیت به ارزشهای لیبرال عمل می‌کرد. با این حال نتوانست تفسیری از اسلام ارائه دهد که ارزشهای آزادیخواه نیز در آن راه داشته باشند. موضوع در مورد محمد عبده هم صدق می‌کند. روحیهٔ این مرد و آموزه‌هایش فی‌نفسه، آزادیخواه و از این نظر ژرف و سترگ است با وجود این حاصل کار او که به دیگران منتقل شده، تنها اندکی از این ویژگی را در خود دارد.

چهارم آن که، «آرمان‌گرایی و گزینشی بودن برخی از بنیانهای جدید نوگرایان مسلمان در

تاریخ اسلام آنها را اغلب از توجّه به واقعیت‌های حادّه جهانی که در آن زندگی می‌کردند بازمی‌داشتند»^{۱۲۸}

نوگرایان مسلمان انتخابگر بودند، زیرا ماهیت منابع اسلامی و تاریخ مسلمانان چنین اقتضا می‌کرد. به عنوان مثال آنها ناگزیر بودند منابع اسلامی را که منطقی و قابل قبول می‌پنداشتند برگزینند. برای نمونه، آنان در اندیشه‌های کلامی خویش با جبرگرایی مخالف بودند در حالی که سنت‌گرایان مسلمان از آن حمایت می‌کردند. هر دو گروه برای نظرات گوناگون خود به آیات قرآن استناد می‌جستند. نوگرایان مسلمان همچون سنت‌گرایان مسلمان برای اثبات نظراتشان پدیده‌های تاریخی مشخصی را برمی‌گزیدند.

حتی اگر هر دو گروه اعتبار یک پدیده تاریخی اسلامی را می‌پذیرفتند تفسیرهای مختلفی از آن ارائه می‌دادند. نمونه آن را در شرکت کردن عایشه در جنگ جمل می‌توان دید. نوگرایان مسلمان از این واقعه به گونه‌ای بهره‌برداری می‌کنند که دیدگاه‌های خودشان را اثبات کنند. بنابراین می‌گویند اسلام برای زنان حقوق سیاسی قایل شده است و عایشه از همان حق سیاسی استفاده کرده. در مقابل سنت‌گرایان مسلمان عقیده دارند این شرکت در جنگ اشتباهی بود که از عایشه سر زده و در واقع او در مورد شرکت در جنگ تحت تأثیر مردان مسلمانی همچون طلحه و زبیر قرار گرفت»^{۱۲۹}

نوگرایی اسلامی نوعی آرمان‌گرایی بود، زیرا با یورش‌های کلامی نوگرایان مسلمان نیز همراه بود که ناگزیر بودند با این عقیده که اسلام موجب عقب‌ماندگی و انحطاط مسلمانان است مبارزه کنند. برای القای این رسالت آنها دستاوردهای تاریخ قدیم مسلمانان را نقل می‌کردند و متأسفانه با واقع بینی به تاریخ نمی‌نگریستند، بلکه در جنبه‌های مثبت تاریخ مبالغه می‌کردند.

نهایت آن که، تبدیل نوگرایی اسلامی به اشکال مختلف تفکر و جنبش‌های اسلامی، یکی از ویژگی‌های تاریخی و مشترک هر حرکت مذهبی است که هدف اصلی‌اش مبارزه با رهبری، مشروعیت و اقتدار مذهبی حاکم و سنتی و نیز رواج درکی منطقی‌تر، آزادتر و جدیدتر از تاریخ و منابع مذهبی بوده است. نوگرایی اسلامی زیر نظر رهبران بزرگ آن همچون عبده در مصر و سید احمد در هند شکوفا شد و بعد از مرگ آنها رو به زوال نهاد.

می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که نوگرایان مسلمان که «در اقلیت نیز قرار داشتند»^{۱۳۰} پیشروانی بودند که صرفاً قصد بازگشت به مسیر مستقیم اسلام را نداشتند بلکه درصدد بودند تا جهت آینده اسلام را تعیین کنند. آنها پیشگامانی بودند که راه را برای پذیرش تغییرات هموار کردند؛ مبارزه‌ای که هنوز ادامه دارد»^{۱۳۱}

پی نوشت‌ها و مأخذ

1. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, New York: Russell and Russell, reissued in 1968, p. 1.
2. R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution*, New York: Syracuse University Press, 1985, p. 21.
3. Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, Baltimore: The John Hopkins Press, 1970, p. 6.
4. Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1969.
5. *Ibid.*, p. 210.
6. Jacques Waardenburg, "Islam as a Vehicle of Protest", in *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*, ed. by Ernest Gellner, Berlin: Mouton Publishers, 1985, p. 30.
7. John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*", in *Voices of Resurgent Islam*, ed. by John L. Esposito, New York: Oxford University Press, 1983, p. 32.
8. John L. Esposito, *Islam and Politics*, New York: Syracuse University Press, 1984, p. 32, and Hassan Saab, "The Spirit of Reform in Islam", *Islam Studies*, 2:1 (March, 1963): 18.
9. Saab, "The Spirit of Reform in Islam", p. 15.
10. Voll, "Renewal and Reform", pp. 35-42.
11. Esposito, *Islam and Politics*, pp. 30 and 39.
12. Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", in *The Cambridge History of Islam*, vol. 2B, "Islamic Society and Civilization", ed. by P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, and Bernard Lewis, Cambridge: Cambridge University Press, reprint 1982, p. 641.
13. Esposito, *Islam and Politics*, p. 30.
14. John L. Esposito, *Islam [:] the Straight Path*, New York: Oxford University Press, 1988, p. 127.
15. Fazlur Rahman, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", in *Change and the Muslim World*, ed. by Philip Stoddard, David C. Cuthell, and Margaret W. Sullivan, New York: Syracuse University Press, 1981, p. 28.
16. Esposito, *Islam and Politics*, pp. 44-54.
17. Rahman, *Islam*, p. 216.
18. Esposito, *Islam and Politics*, p. 48.
19. *Ibid.*, p. 45.
20. Rahman, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", p. 29.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, pp. 27-28.
23. Esposito, *Islam and Politics*, p. 45.
24. Rahman, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", pp. 28-29.
25. Gibb, *Mohammedanism*, p. 122.
26. Waardenburg, "Islam as a Vehicle of Protest", p. 35.
27. Rahman, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", p. 25.

28. Osman Amin, "Muhammad Abduh – Islamic Modernist", in *The Contemporary Middle East*, ed. and intro. by Benjamin Rivlin and Joseph S. Szyliowicz, New York: Random House, 1965, p. 164.
29. M. Hadi Hussain, *Syed Ahmed Khan [:] Pioneer of Muslim Resurgence*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1970, pp. 114-15.
30. Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*, Princeton: Princeton University Press, 1982, p. 323.
31. Hussain, *Syed Ahmed Khan*, p. 117.
32. *Ibid.*, p. 123.
33. *Ibid.*, pp. 145-46.
34. J.M.S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, reprinted 1970, p. 51.
35. *Ibid.*
36. Hafeez Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, New York: Columbia University Press, 1980, pp. 211-13.
37. Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley: University of California Press, 1983, p. 123.
38. *Ibid.*, p. 68.
39. Sami Abdullah Kaloti, "The Reformation of Islam and the Impact of Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad Abduh on Islamic Education", Ph. D. thesis, Marquette University, 1974, p. 85.
40. Rahman, *Islam*, p. 216.
41. Amin, "Muhammad Abduh – Islamic Modernist", p. 162.
42. Adams, *Islam in Egypt*, p. 135.
43. *Ibid.*, p. 49; and Kaloti, "The Reformation of Islam", pp. 111-12.
44. Adams, *Islam in Egypt*, p. 50.
45. Gibb, *Mohammedanism*, p. 126.
46. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, New York: Octagon Books, reprinted 1972, p. 39.
47. *Ibid.*, p. 44.
48. Gibb, *Mohammedanism*, p. 120.
49. Adams, *Islam in Egypt*, pp. 70-71.
50. Adams, *Islam in Egypt*, p. 71; and Kaloti, "The Reformation of Islam", p. 128.
51. Gibb, *Modern Trends*, p. 20.
52. Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan [:] A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi: Vikas Publishing House, 1978, p. 197.
53. *Ibid.*, p. 198.
54. Rahman, *Islam*, p. 218.
55. *Ibid.*, pp. 218-19.
56. Adams, *Islam in Egypt*, p. 162.
57. *Ibid.*, p. 163.
58. Amin, "Muhammad Abduh – Islamic Modernist", p. 165.

59. Osman Amin, "Some Aspects of Religious Reform in the Muslim Middle East", in *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East*, ed. by Carl Leiden, Texas: The University of Texas Press, 1966, p. 93.
60. Troll, *Sayyid Ahmad*, p. 203.
61. Gibb, *Modern Trends*, p. 34.
62. Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", in *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. by Alford Welch and Pierre Cachia, New York: State University of New York Press, 1979, p. 320.
63. Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969, p. 2.
64. Coulson discusses the conflict and tension between authoritarianism and liberalism in Islamic jurisprudence in chapter 3 in his work mentioned above.
65. Coulson, *Conflicts*, p. 41-43. The Muslim ulema who supported the closing of *ijtihād* held that it was closed after the death of the last *mujtahid* Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310 A.H./922 A.D.). See, Sayyid Muhammad Musa Tuwana, *l-Ijtihad wamada hajatuna ilayh fi hadha al-'asr*, Cairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1972, p. 91.
66. Amin, "Muhammad Abduh – Islamic Modernist", p. 161.
67. Gibb, *Modern Trends*, pp. 12-13.
68. Coulson, *Conflicts*, pp. 44-45.
69. Amin, "Muhammad Abduh – Islamic Modernist", p. 161; and Osman Amin, "The Modernist Movement in Egypt", in *Islam and the West*, ed. by Richard N. Frye. S. Gravenhage; Mouton and Co., 1957, p. 166.
70. Amin, "Muhammad Abduh – Islamic Modernist", pp. 163-64.
71. Adams, *Islam in Egypt*, p. 132.
72. *Ibid.*
73. Bashir Ahmad Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, 2nd ed., Lahore: Institute of Islamic Culture, 1971, p. 110.
74. *Ibid.*, p. 269.
75. Malik, *Sir Sayyid*, p. 269.
76. Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London: Oxford University Press, 1967, p. 54.
77. Malik, *Sir Sayyid*, p. 185.
78. Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, p. 275.
79. *Ibid.*
80. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 120.
81. Rahman; *Islam*, p. 215.
82. *Ibid.*, p. 216.
83. Esposito, *Islam and Politics*, pp. 46-47.
84. Hourani, *Arabic Thought*, p. 123.
85. Malik, *Sir Sayyid*, p. 267.
86. *Ibid.*, p. 268. A more detailed elaboration of S.A. Khan's exegetical principles is given by Aziz Ahmad and G.E. Von Grunebaum (ed.), *Muslim Self-Statement in*

- India and Pakistan 1857-1968*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, pp. 25-42.
87. Esposito, *Islam and Politics*, p. 53.
 88. Gibb, *Mohammedanism*, p. 124.
 89. Adams, *Islam in Egypt*, p.128.
 90. Amin, "The Modernist Movement in Egypt", p. 172; and "Muhammad Abduh – Islamic Modernist", p. 165.
 91. Adams, *Islam in Egypt*, p. 128.
 92. Amin, "The Modernist Movement in Egypt", p. 172; and "Muhammad Abduh – Islamic Modernist", p. 165.
 93. Rahman, *Islam*, p. 217.
 94. Esposito, *Islam and Politics*, p. 48.
 95. Adams, *Islam in Egypt*, p. 142.
 96. Esposito, *Islam and Politics*, pp. 51-52.
 97. *Ibid.*, p. 52.
 98. Malik, *Sir Sayyid*, p. 109.
 99. *Ibid.*
 100. Baljon, *The Reforms*, pp. 21-22.
 101. Mazheruddin Siddiqi, *Modern Reformist Thought in the Muslim World*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1982, p. 153.
 102. Baljon, *The Reforms*, p. 22; and Siddiqi, *Modern Reformist Thought*, p. 160.
 103. Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford: Oxford University Press, 1964, reprinted in Pakistan in 1970, p. 60.
 104. Metcalf, *Islamic Revival*, p. 319.
 105. Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform*, Berkeley: University of California Press, 1966, p. 104.
 106. Adams, *Islam in Egypt*, p. 63.
 107. Adams, *Islam in Egypt*, p. 64.
 108. Hourani, *Arabic Thought*, pp. 157-58.
 109. Adams, *Islam in Egypt*, p. 50.
 110. Esposito, *Islam and Politics*, p. 59.
 111. *Ibid.*, pp. 64-65.
 112. John Obert Voll, *Islam [:] Continuity and Change in the Modern World*, Boulder: Westview Press, 1982, p. 146.
 113. Esposito, *Islam and Politics*, pp. 216-17.
 114. Voll, *Islam*, p. 146.
 115. Gibb, *Modern Trends*, p. 104.
 116. Seyyed Vali Reza Nasr, "Reflections on the Myth and Reality of Islamic Modernism", *Hamdard Islamicus*, 13, 1 (1990): 75.
 117. Gibb, *Modern Trends*, p. 29.
 118. Rahman, "Revival and Reform in Islam", p. 648.
 119. For a detailed study of the Deobandis, the Ahl-i-Hadith and the Bareilwis; see, Metcalf's chapters on them in her *Islamic Revival* mentioned above.
 120. Esposito, *Islam and Politics*, p. 56.

121. Baljon, *The Reforms*, p. 149. In the same work on page 146 Baljon wrote: "... our reformer who was a theologian neither by profession, nor by nature, must discuss Islamic fundamentals for the sake of apology in view of the rationalistic outlook of nineteenth-century scholarship in Europe".
122. Nasr, "Reflections on Islamic Modernism", p. 71.
123. *Ibid.*, pp. 79-80.
124. *Ibid.*, p. 75.
125. Rahman, "Revival and Reform in Islam", p. 648.
126. Esposito, *Islam and Politics*, pp. 64-65.
127. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton: Princeton University Press, 1957, pp. 65-66.
128. Charles J. Adams wrote in one of his letters to me saying: "I have the selectivity and romanticism of some of their reconstructions of Islamic history which often blinded them [Muslim modernists] to the harsh reality of the world in which they lived."
129. Wan Muhammad, one of the Muslim traditionalists in Malaysia, discussed 'Ā'ishah's participation in the battle of the Camel. He defended the traditionalist stance that Muslim women have no political and leadership rights. He stressed that 'Ā'ishah acknowledged that her participation in the battle was a mistake and she repented. See, Wan Muhammad bin Wan Muhammad Ali, *Al-Hijab*, 4th ed., Kuala Lumpur; Percetakan Watan, 1980, pp. 43-46.
130. Esposito, *Islam and Politics*, p. 55.
131. *Ibid.*, pp. 54-55.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی