

# اسلام و مدرنیته

---

**Islam and Modernity**

---

نویسنده: عبدالمجید شرفی  
با مقدمه و ترجمه مهدی مهریزی

تهران ۱۳۸۳



سازمان چاپ و انتشارات  
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

## اسلام و مدرنیته

### Islam and Modernity

نویسنده: عبدالمجید شرفی  
با مقدمه و ترجمه مهدی مهریزی

ویراستار: سیدمحمد دلال موسوی  
طرح جلد: شهرزاد مصلح

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات  
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

چاپ اول: ۱۳۸۳  
شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه

سامان معرفت چاپ و شرکت اثر در انتشار  
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است.

شابک ۹۶۴-۴۲۲-۶۴۰-۲  
ISBN ۹۶۴-۴۲۲-۶۴۰-۲

چاپخانه، انتشارات و پخش:

کیلومتر ۴ جاده مخصوص کرج-بیش سرراه شیشه مینا - تهران ۱۵۳۱۱

تلفن: (چهار خط) ۰۲۰۱۳۰۰۲۵ - نمبر: ۰۲۵ ۴۰۱۴۴

انتشارات: ۰۲۵۴۹۵ - پخش: ۰۱ ۰۲۹۶۰۰۰۱ - نمبر پخش: ۰۰۶۰۲۹۶۰۰

فروشگاه شماره یک:

خیابان امام خمینی - بیش خیابان شهید میردامادی (استخر) - تهران ۱۳۱۴۵ - تلفن: ۰۶۰۰۲۶۰۷۶

فروشگاه شماره دو:

نشر زلال - خیابان انقلاب - خیابان ۱۶ آذر - تهران ۰۲۵۸۱۴۱۷۹ - تلفن: ۰۲۱ ۹۷۷۸۶۴۱

فروشگاه شماره سه:

نشر کارنامه - خیابان شهید باهنر (تیاوران) - رویروی کامرانیه شمالی - شهر کتاب - تلفن: ۰۲۸۵۹۶۹

فروشگاه شماره چهار:

فروشگاه سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور - خیابان صفی علی شاه - تلفن: ۰۲۷۶۰۳۲

فروشگاه شماره پنج:

ونک - ملاصدرا - خیابان شیخ بهایی - ساختمان لا دن - تلفن: ۰۵۶ ۰۱۷۵۰ ۴۰۸۰ (داخلی ۲۸۶)

نشانی سایت اینترنتی:

WWW.PPOIR.COM

## فهرست اجمالی

۷	پیشگفتار مترجم
۱۷	مقدمه نویسنده بر ترجمه فارسی
۲۳	مقدمه
۴۱	بخش یکم: آندیشه دینی
۴۲	فصل اول: دانش کلام
۶۲	فصل دوم: تفسیر قرآن
۸۵	فصل سوم: حدیث پیامبر ﷺ
۱۰۰	فصل چهارم: فقه
۱۲۵	فصل پنجم: اصول فقه
۱۵۱	بخش دوم: اسلامی کردن مدرنیته یا نوسازی اسلام؟
۱۵۴	فصل ششم: مسئله حکومت
۱۸۴	فصل هفتم: مسئله زن
۲۱۱	پایان سخن
۲۱۵	فهرست تفصیلی مطالب
۲۱۷	کتابنامه

اسلام و مدرنيته

- الف. منابع و مأخذ عربى ..... ٢١٧  
ب. منابع و مأخذ لاتين ..... ٢٢٧  
نهاية ..... ٢٣٣

## پیش‌گفتار مترجم



### ۱. طرح مسئله

مدرنیته (تجدد / نوگرایی)، یا همان مجموعه‌ای از مناسبات و ویژگی‌های تمدنی جدید که در اروپا و امریکای شمالی سر برآورده، پدیده‌ای است که از قرن هفدهم و یا هجدهم میلادی، همزمان با عصر روشنگری، آغاز شد. رابطه این پدیده با دین و بخصوص اسلام، از دغدغه‌های متفکران اسلامی در دو سده اخیر بوده است و حقیقتاً باید باور داشت که چنین دغدغه‌ای، درست و ضروری است.

تحوّلات صنعتی و سپس علمی مغرب زمین، مسلمانان را با پرسش‌هایی جدی مواجه کرده است، از قبیل این‌که: جگونه می‌توان با وجود این همه پیشرفت، دیندار بود؟ و باشد روزافزون علم، چه نیازی به دین وجود دارد؟ آیا می‌توان میان علوم جدید و دین، سازگاری و سازش برقرار کرد یا هر یک در زندگی حوزه‌ای جداگانه دارند؟ یا این‌که هر یک، از رسالت تاریخی ویژه برخوردارند؟ این‌ها و ده‌ها پرسش دیگر، متفکران را بر مطالعه رابطه این دو مقوله و مسائل پیرامونی شان واداشته است.

مطالعه و پژوهش در این عرصه، هنوز از تازگی برخوردار است و زمینه‌های کاویده نشده در آن بسیار است.

در یک تقسیم‌بندی کلان، مطالعات مربوط به این دو مقوله را می‌توان در دو عرصه منحصر کرد:

۱. بررسی نظری درستی و نادرستی رابطه اسلام و مدرنیته؛

۲. بررسی جامعه‌شناسانه واقعیت‌های تاریخی و عینی این دو مقوله. در نگاه اول، سخن از درستی و نادرستی رابطه دین و مدرنیته یا اسلام و تجدّد است. در این عرصه، برخی این رابطه را نقی می‌کنند و هر یک را دارای ماهیت و هویتی می‌دانند که جمع‌شان را محال می‌سازد و البته مسلمانان می‌باید وجوهی از مدرنیته (تجدد/نوگرایی) را از سر اضطرار پیذیرند که همان را نیز در دولت کریمه و مدینه فاضلۀ اسلامی کنار خواهد گذاشت.<sup>۱</sup>

گروهی دیگر، این رابطه را ممکن می‌شمارند و هیچ‌گونه تنافی و تضادی میان آن‌ها نمی‌بینند؛ بلکه اسلام را دین مدرن می‌دانند و معتزله را نخستین جنبش اصلاحی مدرنیته، و این همه، از آن روست که اسلام از آزادی و عقلانیت (که دو ویژگی مدرنیته است) دفاع می‌کند.<sup>۲</sup>

گروه سومی بر تفصیل و تفکیک میان وجه ماذی و مکانیکی مدرنیته و وجه فرهنگی آن باور دارند و معتقدند باید وجه مکانیکی و ماذی و ابزاری آن را اخذ کرد و وجه فرهنگی آن را کنار نهاد. بسیاری از متفکران اسلامی بر این باورند. مترجم، قصد داوری ندارد؛ ولی به گمان وی، این ارتباط، چنان در هم تنیده که به آسانی نمی‌توان یاسخی دقیق و شفاف برایش ارائه کرد و نیازمند پژوهش‌های بسیار عمیق و عالمانه است؛ چرا که مدرنیته یا تجدّد، تنها به صنعت و فن آوری بازنمی‌گردد تا بتوان به آسانی بر تفکیک نظر داد و نباید یافته‌های گسترده و عمیق در علوم انسانی و نیز در باره انسان و جهان و نیز مطالعات در باب دین در دنیا مدرن را دست کم گرفت. به هر حال، این، یکی از حوزه‌های مطالعاتی مربوط به دو مقوله دین و مدرنیته (یا اسلام و تجدّد) است.

در نگاه دوم، صرف نظر از درستی و نادرستی رابطه دین و مدرنیته، به بررسی

۱. اسلام و تجدّد، ص ۱۲-۱۳.

۲. بازتاب اندیشه، ش ۲۵، ص ۱۴-۱۵؛ «اسلام، مدرنیته و روش فکران»، نصر حامد ابو رید.

آن چه اتفاق افتاده، می‌بودازند؛ یعنی جدا از مباحث نظری رابطه آن‌ها، تعامل این دو در عرصه‌های گوناگون، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

این بررسی، گاه به جنبه‌های ابزاری مدرنیته برمی‌گردد که چه اندازه در جوامع دینی تأثیر گذاشته است، و گاه به تأثیر آن در مبانی دین‌شناسی و علوم و دانش‌های دینی مربوط می‌شود، بدان معناکه تحولات نو، در تفسیرها و استنباطها و نگرش‌های دینی چه اثری داشته است. بر حسب اطلاع مترجم، آقای عبدالجید شرفی در دو کتاب به بررسی این جنبه پرداخته است: یکی کتاب تحدیث الفکر الإسلامي و دیگری الإسلام والحداثة.

کتاب تحدیث الفکر الإسلامي در سال ۱۹۹۸م، در دارالبيضاي مغرب، منتشر شد و به تازگی با عنوان عصری‌سازی اندیشه دینی، توسط آقای محمد امجد به فارسی ترجمه شده و توسط نشر ناقد به چاپ رسیده است.

دومین اثر او، همین کتاب است که اینک ترجمه آن، تقدیم پژوهندگان فارسی‌زبان می‌گردد.

## ۲. درباره کتاب

الإسلام والحداثة در سال ۱۹۹۰م، در تونس به چاپ رسید و نویسنده، در آغاز کتاب بیان می‌دارد که این نوشته در اصل، درس‌هایی است که در سال ۱۹۸۷م، برای دانشجویان دوره‌های عالی ایراد کرده و سپس با تهذیب و تحریر، منتشر شده است. و اذعان می‌دارد که تلاش کرده در پرداختن به مسائل، یکسویه به طرح مستله و داوری نبردازد.

کتاب، در یک مقدمه، دو بخش و یک خاتمه، سامان می‌گیرد. در مقدمه، واژه‌های اسلام و مدرنیته و رابطه این دو به بحث گذاشته شده است. در توضیح مفهوم اسلام، از سه سطح آن (یعنی: نصوص دینی، برداشت متفکران اسلامی و فرهنگ مسلمانان)، سخن به میان است. بخش نخست کتاب - که بنیان این اثر را تشکیل می‌دهد - در بنچ فصل به تأثیر مدرنیته در پنج شاخه اصلی از علوم اسلامی، یعنی کلام، تفسیر، حدیث

نبوی، فقه و اصول فقه، پرداخته است.

نویسنده، در فصل مربوط به کلام، تأثیر نوگرایی را در اندیشه شیخ محمد عبده در کتاب رساله التوحید به بحث می‌گذارد و به تفصیل، از ویژگی‌های کلی اثر و نیز دیدگاه‌های مؤلف آن سخن می‌گوید.

وی در فصل دوم - که به تفسیر اختصاص دارد - سه تفسیر نگاشته شده در فضای نوگرایی را تحلیل می‌کند: السنار فی تفسیر القرآن، اثر محمد رشید رضا، الجواهر، اثر طنطاوی و فی طلال القرآن، اثر سید قطب.

در پایان این فصل، به دیدگاه محمد احمد خلف الله در نظریه پردازی درباره داستان‌های قرآن، اشاره شده است.

در فصل سوم - که به حدیث اختصاص دارد - مهم‌ترین مسئله‌ای که به بحث گذارده شده، توجه متفکران جدید به نقد متن و نقد محتوایی است و از پیش‌تازان این رویکرد، یعنی محمود ابو‌ریه، محمد رشید رضا و احمد امین یاد شده و کتاب آضواء علی السنة المحمديّة نوشته ابو‌ریه، به تفصیل معّرفی شده است.

نویسنده، در پایان این فصل، به کتاب علوم الحديث و مصطلحه نوشته صبحی صالح، به عنوان اثرِ محافظه‌کاران، نگاهی می‌افکند که در مقابل جریان اول، از هویّت حدیث، دفاع می‌کند.

فصل چهارم به بررسی دانش فقه اختصاص دارد. نویسنده، در این فصل، نخست به دیدگاه‌های محمد توفیق صدقی در مقاله «الإسلام هو القرآن وحده» نظر می‌افکند که نخستین شعله را در تقاضی فقه برافروخت. پس از آن به تأثیر نوگرایی در بخش احوال شخصیه از فقه (بویزه مسائل مربوط به زنان) می‌پردازد و از مسائلی چون تعدد زوجات، آزادی باکره در ازدواج، حق طلاق و مسئله ارث، یاد می‌کند.

پس از آن، نویسنده به حوزه احکام کیفری رو می‌کند و از حدود هفتگانه (حد ارتداد، میگساری، دردی، زنا، قذف، محاربه و قصاص) و نظریه‌هایی که در تطبیق آن در برتو مدرنیته شکل گرفته، سخن می‌راند.

وی در پایان این فصل به تلاش‌های کلی متفکران اسلامی در تطبیق شریعت

در دنیای معاصر می‌بردازد.

در فصل پنجم که به بررسی اصول فقه اختصاص دارد، نویسنده از منابع فقه (قرآن، سنت، اجماع، قیاس، اجتهاد و اصول تکمیلی)، و دکرگونی‌های پدید آمده در آن‌ها بر پایه تحولات دنیای مدرن سخن می‌راند.

بخش دوم کتاب با عنوان «اسلامی کردن مدرنیته یا مدرن‌سازی اسلام»، دو مسئله جدی در دوره تحولات را به بحث می‌گذارد: مسئله حکومت و مسئله زن. نویسنده، در مسئله حکومت از سه جریان نام می‌برد: پیشتازان نوگرایی، مانند رفاه طهطاوی، خیرالدین ابو ضیاف و عبدالرحمان کواکبی، و آثار آن‌ها را تحلیل می‌کند.

دومین جریان، جریان شلائقی‌گری دینی است که در آن، شیخ محمد عبده، رشید رضا، حسن البنا و عبدالقادر عوده جای می‌گیرد.

در سومین جریان نوگرایی، دیدگاه‌های علی عبدالرازق، عبدالحمید بن بادیس و برخی دیگر از نویسنده‌گان عنوان می‌شود.

در بیان مسئله زن نیز از دیدگاه‌های رفاه طهطاوی (در کتاب‌های مناجح الألباب المصرية فی مباحث الآداب العصرية و المرشد الأمين فی تربية البنات والبنين)، قاسم امین (در دو کتاب تحریر المرأة و المرأة الجديدة)، طاهر حداد (در کتاب إمرأتنا فی الشريعة والمجتمع)، عبدالقادر مغربی، احمد لطفی السید، علال الفاسی، خالد محمد خالد، و نیز آرای نویسنده‌گان زن چون: ملک حنفی ناصف، نظریة زین الدین، هدی شعراوی و... استفاده شده است.

وی در این مبحث می‌گوید که این نویسنده‌گان در آثار خود، بر سه ارزش تأکید داشته‌اند: توسعه، مساوات و خودبادوری، و در پایان، دیدگاه‌های مطرح شده در دوران معاصر را در سه جریان جای می‌دهد: جریان سنتی، جریان سازگار با مدرنیته و جریان اسلام حرکتزا.

نویسنده، در خاتمه به یافته‌های کلی کتاب نظر دارد و سه مورد از دستاوردهای آن را بر می‌شمرد.

### ۳. کتاب در بوته نقد

کتاب الإسلام و الحداثة که نگاهی ابتکاری به مقوله دین و مدرنیته دارد، از امتیازاتی فراوان، چون: ابتکاری بودن، آگاهی و اشراف نویسنده بر علوم اسلامی و تحلیل‌های عالمانه برخوردار است؛ اما با این همه، کاستی‌هایی دارد که البته شاید ابتکاری بودنش آن‌ها را موجّه سازد. در اینجا به برخی از کاستی‌های این اثر اشاره می‌گردد.

بر این اثر، دو گونه ایراد وارد می‌شود: یکی بر ساختار کلی کتاب، و دیگری بر پاره‌ای داوری‌ها و اظهارنظرها، که اینک به اجمال، از هر یک از آن‌ها یاد می‌شود:

#### الف. ایرادهای کلی و ساختاری

۱. نویسنده در این بررسی، تنها نویسنده‌گان جهان عرب راملاک قرار داده و به بررسی دیدگاه‌های آن‌ها پرداخته است، با این که اندیشه شخصیت‌های بزرگی چون محمد اقبال، ابوالاعلی مودودی، ابوالکلام آزاد، علامه سید محمد حسین طباطبائی و... از کشورهای هند، پاکستان و ایران نیز بجذب قابل پیگیری و تحلیل است.

۲. از کشورهای عرب نیز دو کشور مهم عربی، یعنی عراق و لبنان را در حوزه بررسی جای نداده است و اندیشه کسانی چون: محمد رضا مظفر، سید محمدباقر صدر، محمدجواد مغنية، محمد مهدی شمس الدین، سید محمدحسین فضل الله و... مغفول مانده است.

۳. نویسنده در رابطه اسلام و مدرنیته، دو عرصه را مورد بررسی قرار داده است: یکی علوم اسلامی (چون کلام، تفسیر، فقه، حدیث و اصول فقه) و دیگر این که دو موضوع (مسئله حکومت و مسئله زن) را به عنوان تطبیق به بحث گذارده است. در این زمینه باید گفت: اولاً انحصار حوزه‌های نظری به پنج شاخه کلام، تفسیر، حدیث فقه و اصول فقه، ناقص است و جا داشت تا دانش‌های دیگری (چون فلسفه، عرفان و تاریخ اسلام) را نیز در زمرة پژوهش قرار می‌داد.

ثانیاً در بحث تطبیق، مؤسسه‌سات دینی، نهادهای آموزشی، تدوین دائره‌المعارف‌ها و تقنین فقه نیز از نمونه‌های مهم قابل بررسی است.

۴. جایگاه نویسنده در این اثر به عنوان یک گزارشگر بـا داور، به وضوح روشن نیست. به حسب ظاهر، صبغه کلی کتاب، گزارشگری است ولی در موارد متعددی نیز به داوری نشسته است.

### ب. ایرادهای جزئی

نویسنده در این اثر، از آن رو که با مبنای اهل سنت به پژوهش و گفت‌وگو پرداخته، در موارد متعددی به داوری های نادرست گرفتار آمده است، تا آن جا در حوزه مباحث اهل سنت، پارهای داوری های وی، مقبول نظر جماعت اهل سنت نیز نیست که در اینجا، فهرست وار به موادی از آنها اشاره می شود:

۱. این سخن حسن حنفی که: «قرآن، تجربه بشری پیامبر است» (ص ۹۴، پاورقی)، سخنی نادرست است و با نصوص قرآنی سازگار نیست.<sup>۱</sup>

۲. در مبحث حدیث، رشید رضا از پیشتازان طرح مستله «نقد متن» می انگارد و می نویسد که گذشتگان از آن غفلت داشتند (ص ۱۰۳). باید دانست که نقد متن در گذشته نیز نزد محدثان، اصولیان و فقهیان مطرح بوده، گرجه در تطبیق آن کوتاهی به چشم می خورد.<sup>۲</sup>

۳. نویسنده می گوید که ترک برخی واجبات در حکم ارتداد است و چنین فردی به عنوان مرتد به قتل می رسد (ص ۱۲۶). باید گفت در هیچ یک از مذاهب اسلامی، تارک نماز و زکات به عنوان «مرتد» به قتل نمی رسد، گرجه عقوبت و کیفر آن قتل باشد.<sup>۳</sup>

۱. مراد، آیاتی است که قرآن را وحی الهی می داند که به زبان عربی مبین بر رسول خدا نازل شده است، مانند: سوره بقره، آیه ۲۳؛ سوره حجر، آیه ۹؛ سوره نحل، آیه ۸۹؛ سوره اسراء، آیات ۱۰۶ و ۱۰۲؛ سوره ص، آیه ۲۹؛ سوره طه، آیه ۱۱۳؛ سوره قدر، آیه ۱ و آیات بسیار دیگر.

۲. ر.ک: فصل نامه علوم حدیث، ش ۲۶، ص ۲۰ - ۲۳: «نقد متن»، مهدی مهریزی.

۳. در هیچ یک از کتاب های حدیثی و فقهی در مبحث حد ارتداد، چنین حکمی نیامده است.

ر.ک: صحیح البخاری، ج ۶، ص ۲۴۹۵ به بعد (دار ابن کثیر، بیروت)؛ وسائل الشیعه، ج ۲۸،

۴. در مبحث عقوبات میگساری، میگوید: قرآن نسبت به این امر، ساكت است و روایت‌ها در سال‌های آخر عمر پیامبر ﷺ و دوره خلفا یافتد شده است و آن را امری تدریجی قلمداد میکند که: «رسول خدا ﷺ، میگسار را با کفشه تنبیه کرد و در دوره ابوبکر، چهل تازیانه به او زدند و در دوره عمر به هشتاد تازیانه رسید» (ص ۱۳۲)، یا این که این مسئله، چنین نیست.<sup>۱</sup>

۵. نویسنده میگوید که شیعه اجماع رارد میکند (ص ۱۵۷)، در حالی که چنین نسبتی صحیح نیست. اجماع در منابع اصولی شیعه از زمان سیدمرتضی (م ۴۳۶ق) تاکنون، یکی از مباحث علم اصول به شمار می‌رود. بله، در میان اصولیان شیعه در وجه حجت آن اختلاف است و هر یک در چگونگی کشف رأی معصوم، طریقی را پیموده‌اند. شاید آن‌جهه نویسنده را بدین وهم اندخته، عدم اعتقاد شیعه به شورای سقیفه است که شیعه، آن را «لاآجماع امت نمی‌داند» (چراکه همه نمایندگان تیره‌های اسلامی در آن شرکت نداشتند) و تانياً آن را در برابر نص می‌داند و هیچ‌گاه اجماع در برابر نص، حجت نیست، بلکه در طول آن قرار می‌گیرد.

۶. سخن علی عبدالرازق در باب حکومت پیامبر و مطلق حکومت دینی (ص ۱۹۸)، برای اکثر شیعیان قابل قبول نیست، گرچه بیشتر اهل سنت نیز بدان نظر به تن نمی‌دهند و شاهد آن، نقدهای فراوانی است که در جهان اسلام بر آن نگاشته شده و نویسنده به برخی از آن‌ها در صفحه ۲۰۰ کتاب اشاره کرده است.

۷. نگاه نویسنده به مسئله مهریه (ص ۲۲۲) قابل پذیرش نیست. این تلقی از مهریه که بهایی است که مرد برای خریداری زن می‌پردازد، به هیچ وجه با متون دینی سازگاری ندارد و اگرچه نگاه جامعه جاھلی به مهریه چنان بود، ولی اسلام، آن نگرش را تغییر داد. به تعبیر برخی نویندگان:

→  
ص ۳۲۳ به بعد (آل البيت ﷺ)، جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۶۰۰ به بعد؛ النسـة عـلـى المـذاهـب الأـدـيـعـةـ، ج ۵، ص ۸-۹.

۱. ر.ک: صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۳۰-۱۳۳۲ (دار احیاء التراث، بیروت)؛ وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۲۲۱ (آل البيت ﷺ).

مهر از آن جا پیدا شده که در متن خلقت، نقش هر یک از زن و مرد در مسئله عشق، مغایر نقش دیگری است.

مهر، با حیا و عفاف زن، یک ریشه دارد. زن به الهام فطری دریافت است که عفت و احترام او به این است که خود را رایگان در اختیار مرد قرار ندهد. و قرآن کریم هم مهر را به حالت فطری آن برگردانیده و مهر را پیشکشی (تحله) قلمداد نمود.<sup>۱</sup>

۸. نگاه روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه به سقط جنین (ص ۲۳۱)، نگاهی یک سویه به این پدیده است. یعنی این که زن، اختیار دارِ جسد خویش است؛ اما از زاویه‌ای دیگر، حق مرد در پاره‌ای از موارد و نیز حق جنین، نادیده‌انگاشته شده و شاید فلسفه تحریم آن، این قبیل امور باشد. بدین جهت، باید آن را از تمام منظرها به بحث گذاشت. همچنین است نمونه‌های دیگر چون: آگاهی پیامبر از امور دنیابی (ص ۱۵۵ و...).

#### ۴. با نویسنده

عبدالمجید شرفی در سال ۱۳۶۱ق / ۱۹۴۲م، در صفاقس تونس به دنیا آمد، وی دارای مدرک دکترای ادبیات از دانشگاه دولتی تونس در سال ۱۹۸۲م، است. وی دارای سمت‌های علمی و پژوهشی در کشورهای تونس و مغرب و همچنین عضو تحریریه چند نشریه علمی در این دو کشور است.

از پژوهگی‌های پرجسته این نویسنده، آگاهی‌های خوب وی از میراث سنتی اسلام است، چنان‌که دغدغه وی، توفیق نظری میان سنت و اندیشه دینی و ضرورت‌های انسان و دنیای امروز است.

از وی تاکنون این آثار به چاپ رسیده است:

۱. الإسلام والعنف، تونس، ۱۹۷۶م.
۲. حدود الاجتہاد عند الأصولیین و الفقهاء، تونس، ۱۹۸۷م.

۱. نظام حقوق زن در اسلام، ص ۲۲۳ - ۲۲۶.

٣. الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع العاشر، تونس، ١٩٨٦م.
٤. المنهج المقارن في قرائة الانتاج الديني، تونس، ١٩٨٩م.
٥. الإسلام والحداثة، تونس، ١٩٩٠م (همین کتاب).
٦. تحديد الفكر الإسلامي، دارالبيضاء، ١٩٩٨م.
٧. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، ٢٠٠١م.
٨. آیات، تونس، ١٩٩٤م.
٩. مقام الصبيان، تونس، ١٩٧٥م.
١٠. الرسالة العسجدية في المعانى المؤيدية، تونس، ١٩٧٦م.
١١. المسلم في التاريخ، ٢ ج، دارالبيضاء، ١٩٩٩م.
١٢. ظواهر حضارية في تونس القرن العشرين، تونس، ١٩٩٦م.

#### ٥. درباره ترجمه

کتاب الإسلام و الحداثة با نام اسلام و مدرنیته به فارسی برگردان شد. در برگردان فارسی تلاش بر روانی ترجمه بود تا خواننده فارسی زبان، گرفتار تعقیدهای لفظی نیاشد و به تأمل در محتوا و مفهوم، واداشته شود.

گفتنی است که نتر نویسندهان جدید عرب، از شیوه‌ای پیروی می‌کند که التزام به ترجمه دقیق آن، سبب تغییر و گسترش در ساختاری بیانی می‌شود. بدینجهت، مترجم، خود را بدان مقید ندانست و روانی ترجمه را بر پاییندی دقیق تر ترجیح داد؛ البته نه بدان معنا که ترجمه‌ای آزاد از کتاب ارائه شده باشد.

همچنین در ترجمه آیات قرآن از ترجمه استاد فولادوند بهره گیری شد.

در پایان، امید می‌رود برگردان این اثر به فارسی برای پژوهشگران سودمند افتاد و راهی را برای پژوهش‌های گسترده‌تر، بویژه در حوزه مطالعات شیعی بگشاید.

مهدی مهریزی

۱۴۲۴ آبان ۱۳۸۲ / ۱۹ رمضان ۲۳

## مقدمه نویسنده بر ترجمه فارسی



اثری که اینک ترجمه‌اش در اختیار خواننده فارسی زبان قرار می‌گیرد، پانزده سال از زمان تألیفش می‌گذرد و این مدت، گرچه نسبتاً اندک به شمار می‌رود، لیکن از آن‌روکه تحولات دنیای جدید باشتاب است، شاهد تحولات بزرگی بوده است که بر رابطه اسلام و مدرنیته، اثر می‌گذارد یا به تعییر دیگر، بر رابطه امت اسلامی (با همه جریان‌های گوناگونش) با قوای سلطه‌گر در جهان و نماینده تمدن کنونی، اثرگذار است.

این تحولات برای کسی که آن را در مدت طولانی بررسی می‌کند، تازه نیست؛ یعنی تفاوتی با تحولات گذشته ندارد؛ ولی تفاوت‌های کمی، اهمیتیش کم‌تر از تفاوت‌های کیفی نیست و میان آن‌ها رابطه‌ای است که به تابع جدیدی بازمی‌گردد.

از آن‌روکه درنگ همراه با تأمل و تحلیل، در کنار این حوادث، ما را به طرح مسائلی می‌کشاند که از این محدوده زمانی فراتر می‌رود، دوست می‌داریم به این پدیده که در سال‌های اخیر، بحران‌زا بوده و چهره صلح آمیز مدرنیته را - که در غرب پیش از دیگر مناطق شکل گرفته - تهدید می‌کند، توجه کنیم. مقصود ما از این پدیده بحران‌زا، بازتاب‌های منفی و خطرساز مدرنیته است که جوامع مولد

مدرنیته با فرورفته در آن، با آن رو به روست.

آن‌گاه که فصل‌های این کتاب را می‌نگاشتیم، اشاره کردیم که تمدن صنعتی به نابودی، خشونت، خودخواهی مفرط، بلکه بردگی و به بیان عام‌تر به زیان‌های بزرگ در حوزه‌های فرهنگ و طبیعت به صورت همزمان، منجر می‌شود. و این همه بازتاب‌های منفی فراگیر (که حامیان مدرنیته نیز آن را انکار می‌کنند)، آینده جوامع و تعادل آن‌ها را تهدید می‌کند، بلکه آینده بشر را به طور کلی تهدید می‌نماید؛ آسیب‌هایی چون: سطح نازل پهداشت در جهان و نالمیدی و افسرگی بشر که تر و خشک را با هم می‌سوزاند.

اینک، سه بازتاب منفی رو در روی ماست که مخالفان نوگرایی را در برابر آن به مقاومت و امداد دارند.

نخستین خطر واقعی، همان است که دموکراسی (مردم‌سالاری) زا از بایه تهدید می‌کند و آن، «حاکمیت بی عنان ثروت بر زندگی سیاسی» است. دموکراسی زمینه‌ساز برخورد مسامحت آمیز اندیشه، انتخاب مصالح و احترام به آرای اقلیت است و این، در برتو انتخابات عمومی و آزاد، شکل می‌گیرد. همین سبب می‌شود که نمایندگان در انحصار گروه‌های برخوردار از ثروت باشند؛ آن‌ها که می‌توانند نامزدها و گروه‌های انتخاباتی را توانند سازند، نه دیگر گروه‌های متوسط اجتماعی و سرکوب شده را. همچنین رسانه‌های عمومی، وظيفة خود را ایفا نمی‌کنند؛ زیرا منافع سرمایه‌داری بر این رسانه‌ها سیطره دارد و در نتیجه، یک اندیشه در تمام زمینه‌ها حکمرانست و ثروت و سود بر همه چیز طفیان می‌کند؛ خواه جنبه‌های انسانی و اجتماعی، خواه آن‌جه به منافع عمومی ارتباط دارد.

دومین بازتاب منفی را می‌توان شکلی تلقی کرد و نتیجه سرعت کمی و کیفی معرفت بشر دانست. معرفت در گذشته محدود بود و پیشرفت آن تا آغاز قرن بیستم (یعنی تا آن زمان که دسترس هر کس به تمام نوشتده‌ها و مکتوبات در یک رشته معال می‌نمود، چه رسد به سایر علوم و معارف)، به گُندی صورت

می‌پذیرفت.

امروزه در پرتو این تحولات جدید و می‌سابقه قرن بیستم، کار بدانجا رسیده که جامعه به دو گروه کاملاً جدا تقسیم شده است. گروهی این توانایی را دارند که همه معارف و علوم را دنبال کنند و از دستاوردهایش برخوردار گردند و گروهی دیگر، که اکثر جامعه‌اند - تنها مصرف‌کننده ساده و وارونه از فرهنگی اند که ابزارهای تبلیغات غرب، آن را ترویج می‌کنند و مردمان، آن را معرفت می‌پندارند، گرچه ذهنیت اسطوره‌ای، سازش و تسلیم و فرمانبرداری در آن‌ها ریشه دارد است. این تقسیم‌بندی در کشورهای محدود پیش‌رفته است و اساساً در کشورهای عقب‌مانده، شکاف، هر روز گسترش می‌یابد، میان آنان که عصری (به‌روز) زندگی می‌کنند - که گروهی بسیار اندک‌اند - و آنان که اندیشه و مطالعات خود را بر پایه‌ای بنیان می‌نهند که زمانه از آن پیش است. اینان را از مدرنیته، جز ریزه‌خواری بهره‌ای نیست که تنها پیروی آنان را از فن‌آوری بیگانه توجیه می‌نماید.

این تفاوت بزرگ میان دو گروه در برخورد با مدرنیته، شکاف طبقاتی ای را نمایان می‌سازد که روز به روز، میان تروتمندان و تهمی دستان در کشورهای شمال از یک سو و میان کشورهای شمال و جنوب به گونه‌ای دیگر، افزون می‌شود؛ چرا که قوانین بازار بر همه حوزه‌های زندگی بشر، حتی حوزه‌های فکر و اندیشه و ابتکار، سایه افکنده است و سرمایه به عنوان ایدئولوژی بدون رقیب، درآمده است.

بازتاب سوم، از خودخواهی‌های امریکا پس از سقوط اتحاد شوروی نشست می‌گیرد، که به صورت یگانه قدرت عالم درآمده است، به گونه‌ای که تمام عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و نظامی را به صورت مستقیم و یا از طریق شرکت‌های بزرگ جنده‌ملیتی و صندوق بین‌المللی پول و سازمان تجارت جهانی و دیگر مؤسساتی که در اختیار دارد، به دست گرفته است. معنای جهانی شدن در

این روزگار، سلطه، از جمله، سلطه فرهنگی است، به گونه‌ای که بالاترین ارزش‌ها و مقدس‌ترین امور، بر حسب خواست امریکا دگرگون می‌شود، تا بدان جا که جنایتکار جنگی‌ای مانند شارون (نخست وزیر اسرائیل)، مرد صلح به شمار مسی آید و فلسطینیانی که از سرزمین خود دفاع کرده، برای آزادسازی سرزمین‌های خود مقاومت می‌کنند، لقب تروریسم می‌گیرند.

با این دستاوردها، بعید نیست که بسیاری از مسلمانان و غیر مسلمانان، منکر مدرنیته شوند و از آن، جز این پیامدهای منفی را نفهمند. قصد ما کاستن از مژلت مدرنیته نیست؛ بلکه بر این امر اصرار می‌ورزیم که تمدن جدید با تمام دستاوردهای منفی و مثبت یک تقدیر حتمی نیست؛ بلکه محصول فکر بشری مانند ماست که حتی هوشمندتر و برتر از ما نیست. پس این تمدن به دست بشر و در پرتو همان جنبشی که در جوامع پیشرفت‌شکل گرفته، قابل اصلاح و بازنگری است، چنان‌که می‌تواند به نابودی فراگیر، منتهی گردد.

آن‌چه برای مسلمانان اهمیت دارد، آن است که خود را از صورت قربانی بودن در برابر این پدیده بپرون آورده، به سطح شرکت‌کنندگان در اصلاح و بازنگری آن درآورند و این، بر مسلمانان واجب می‌سازد که اسباب اقتدار و توانمندی‌ای را که دیگران بدان دست یافتند، کسب کنند و مبانی فلسفی‌ای را که مدرنیته بر آن بنا شده، در اختیار گیرند. بدون این کار، در نبرد با دشمنی موافقه می‌شوند که ایزارهای جنگی مناسب با او را ندارند و بلکه راه‌های تأثیرگذاری بر واقعیت‌ها را در پرتو باورها و معتقدات خویش، بر روی خود، مسدود می‌سازند.

از این‌رو، نه فرار به سوی گذشته و پژوهش در آن جهت دستیابی به راه حل‌های امروزی سودمند است، و نه گوش‌گیری و در انتظار توفان نشستن، و نه پیروی کورکورانه، و نه تفکیک میان مبانی نظری و دستاوردهای مادی مدرنیته. هیچ‌کدام از این‌ها برای گذر از عقب‌ماندگی‌ای که گریبان‌گیر جوامع اسلامی است، سودمند نیست، چنان‌که برای رهایی از شخصیت بی‌خاصیت در

تاریخ، فایده‌ای ندارد.

مدرنیته در جوهر و ذات خود، آزادی انسان، چروردزی و مسئولیت را به همراه دارد و اسلام از نظر معرفت‌شناسی و روحی قابلیت آن دارد که حامل آزادی، چروردزی و مسئولیت باشد، به شرط آن که پیروانش آن را این‌گونه فهم کنند، نه آن که آن را به صورت جامد و درست آرای پدران و اجداد، یا در تأویل‌هایی با ظرفیت‌های تاریخی خاص خود، منظور دارند. رسالت اسلامی، امانتی بر دوش مسلمانان است. آیا آن را به نیکی بر دوش می‌کشند؟

عبدالجعید شرفی

تونس - می ۲۰۰۲

## مقدمه



چگونه می‌توان موضوعی چنین گسترده را در درس‌هایی محدود به بحث گذارد؟ آیا با توجه به آن‌چه درباره اسلام به زبان‌های گوناگون در دست است، می‌توان مطالبی نو ارائه داد؟

آیا می‌توان راهی برای پژوهش‌های علمی سودمند و رهیافت‌های عقلانی فایده‌ای اثبات کرد که در پرتو آن، هر مسلمانی خود را برای بررسی آن توانند و شایسته انگاردن، گرچه از فرهنگ دینی بهره‌ای اندک داشته باشد، یا تنها باید بر کتب سنتی قناعت ورزید و نسبت به دیدگاه‌های نو مشکوك بود؛ کتب کهنه که [غالباً] با کاستی‌های زیان‌آور و یا شرح و بسط‌های بی‌جا همراهند؟ پاسخ به این پرسش‌ها، تشریح صورت مسئله و تعیین ضوابط و معیارهای روشنمندی را که بتواند در زدون ایهام‌ها به ما کمک کند، بر مالازم می‌سازد.

### یک. اسلام چیست؟

این پرسشی به ظاهر ساده است که اگر آن را از هر مسلمانی پرسی، خواهد گفت: اسلام، شهادت به یگانگی خداوند و بیامبری حضرت محمد ﷺ است؛ [ولی] در جست‌وجو و تحقیق به تعریف و ابعاد دیگری خواهی رسید، مانند این که: ایمان،

سخنی است بر زبان، اخلاصی است در دل، و رفتاری است در بیرون.<sup>۱</sup>

کتاب‌های کلامی، محتوای این ایمان و مباحثش، مانند: نبوت، کلام الهی، اسماء و صفات، قضا و قدر، و معاد را شرح می‌دهند.<sup>۲</sup> چنان که کتاب‌های فقهی به تشریح چگونگی اقامه شعائر دینی چون نماز، زکات، روزه و حج می‌پردازند و البته جهاد و احکام معاملات نیز بدان افزوده می‌شود<sup>۳</sup> و دانش اصول فقه، چگونگی استنباط این احکام دینی را شرح می‌دهد.<sup>۴</sup>

در علوم اسلامی کلاسیک، اسلام چنان که گذشت، تعریف می‌شود؛ لیکن نگاه تاریخی و پدیدارشناختی ما رابه نکات دیگری می‌رساند و افق‌های جدیدی رابه روی ما می‌گشاید که می‌باید در پرتو آن از نگاه‌ستی بسته گذر کرد. از یک سو می‌بینیم که اسلام، جزو ادیانی است که در وحی نبوی (Revelations Prophetiques) ریشه دارد، در مقابل دین‌های صوفیانه (Religions Mystiques)<sup>۵</sup>.

از این زاویه، اسلام با دین یهود و مسیحیت، در این که خدای یگانه و مجرّد در

۱. برای نمونه ر.ک: رسالت ابن أبي زید القیروانی، ص ۱۹ - ۲۰.

۲. برای نمونه، ر.ک: الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري: کتاب التوحيد، الصاتریدی؛ المعتنی فی أواب التوحید و المدل، قاضی عبدالجبار: کتاب أصول الدين، عبد القاهر البغدادی: کتاب المستند فی أصول الدين، قاضی ابویعلی؛ الاتصال فی الاعتقاد، الغزالی.

۳. برای یافتن مهم‌ترین کتاب‌های فقهی، ر.ک: الذکر السامي فی تاریخ الفتاۃ الاسلامی، محمد بن الحسن الحجوی؛ محاضرات فی تاریخ الفتاۃ الاسلامی، محمد یوسف موسی.

۴. ر.ک: الرسالة، الشافعی؛ الإحکام فی أصول الأحكام، ابن الحزم؛ المستصنف فی علم الأصول، الغزالی؛ الإحکام فی أصول الأحكام، الآمدی.

۵. در این زمینه، ر.ک:

R.C.Zoehner, *Inde, Israël, Islam: Religions; Mystiques et Revelations Prophetiques*, Paris, 1965.

و در زمینه دین‌های صوفیانه، بویژه هندوئیسم و بودیسم، ر.ک: آخرین کتاب منتشر شده در این باره:

- H.kung, *Le Christianisme et Les Religions du Monde*, Paris, 1986.

زندگی بشر دخالت دارد و با انسان‌ها از طریق انبیا گفت و گو می‌کند، مشترک است. این ویژگی مشترک، سبب مشاهده مشکلات رویارویی ادیان توحیدی می‌شود، به گونه‌ای که نمی‌توان مشکلات رویارویی اسلام را جدا از دین دیگر بررسی کرد. البته این مشکلات و گرفتاری‌ها از تمامی جنبه‌ها یکسان نیستند. از سوی دیگر، اسلام، دین یک میلیارد انسان است<sup>۱</sup> که در پنج قارهٔ جهان به سر می‌برند و غالباً آنان، جهان سومی‌اند؛ یعنی در کشورهایی زندگی می‌کنند که در زمینه‌های اقتصاد، دانش، بهداشت، تعلیم و تربیت و فن‌آوری عقب‌افتاده‌اند. وروشن است که این عقب‌ماندگی‌ها در عرصه‌های تمدن جدید، چه بازتاب‌هایی در سطح فکری، اخلاقی و سیاسی دارد، چنان‌که عرب‌ها کم‌ترین جمعیت مسلمانان را تشکیل می‌دهند (حدود ۱۵۰ میلیون) و بیش‌ترین مسلمانان از اقوام دیگر و دارای زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف اند که با یکدیگر همگونی نداشته، بلکه چه بسا ناسازگارند و از این رو، به جهت حساسیت‌های دینی برخاسته از عوامل گوناگون محیطی و تاریخی، سخن از اسلام آسیایی یا ترک در مقابل اسلام عرب به میان می‌آید، با این‌که عواملی دیگر، مسلمانان را با یکدیگر متعدد ساخته و آنان را «امّت واحد می‌سازد».<sup>۲</sup>

۱. برای نمونه، ر.ک:

Ali Merad, *L' Islam Contemporain, Coll. gave saisje?* n° 2195, paris, 1984, pp.108-109.

۲. در این پژوهش، تنها به بررسی اندیشه اسلامی عربی، و نه دیگران، اکتفا می‌کنیم. گرچه بسیاری از متفکران اسلامی غیر عرب، آثاری نوشته‌اند، یا نوشته‌هایشان به عربی ترجمه شده و در حرکت اندیشه اسلامی در کشورهای عربی اثر گذاشته‌اند، کسانی چون محمد اقبال (م ۱۹۲۸)، ابوالاعلى مودودی (م ۱۹۷۹)، ابوالحسن ندوی؛ لیکن تعداد بسیاری تنها در منطقه جغرافیایی و فرهنگی خود اثر گذاشته‌اند و خواننده عرب، چیزی از آنان نمی‌داند، مانند سید احمد خان (م ۱۸۹۸) و شاگردی ممتاز علی، نویسنده کتابی درباره حقوق زن (منتشر شده در ۱۸۹۸ م، در لاھور)، ابوالکلام آزاد (م ۱۹۵۸) در هندوستان و بدیع الزمان سعید نورسی (م ۱۹۶۰) در ترکیه و محمد عیسی انشاری (م ۱۹۶۲) در اندونزی و نمایندگان اندیشه شیعی در ایران.

از جانب سوم باید توجه داشت که واژه «اسلام» بر سه سطح [معنایی] دلالت می‌کند که تفاوت نگذاردن میان آن‌ها سبب اشتباه و برداشت نادرست می‌گردد و این سه عبارت اند از:

۱- اسلام به عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌هایی است که قرآن بر آن‌ها دلالت دارد. این ارزش‌های دینی و اخلاقی گرچه بر عناصری مشتمل است که تمام ادیان در آن اشتراک دارند (حرمت قتل و دزدی و دروغ و زنا، خیرخواهی برای دیگران، یاری کردن ناتوان و نیازمند و...); لیکن بر پاره‌ای از جنبه‌ها تأکید می‌ورزد.

برای مثال، محبت، ارزشی قرآنی است؛ لیکن ارزش محوری نیست، آن‌گونه که در مسیحیت به چشم می‌خورد. قرآن، چنان بر رحمت و محبت تأکید دارد که در هیچ یک از کتاب‌های آسمانی دیگر دیده نمی‌شود.<sup>۱</sup>

این‌ها ارزش‌هایی وجودی‌اند که معنایی به زندگی می‌افزایند و راه حلی برای مشکلات آغاز و فرجام زندگی به دست می‌دهند. از این رو، ارزش‌هایی جاودانه‌اند که از فضایی که در آن فرود آمده‌اند، فراتر رفته و در طول زمان و مکان پویایی دارند. به سخن دیگر، این‌ها جوهر اسلام‌اند که توحید و هدایت برای خاطر آن‌ها آمده‌اند.

البته قرآن، تنها حاوی این ارزش‌هایی نیست؛ بلکه در کنار آن به بیان قصه‌هایی برداخته که مقصود از آن‌ها پندگر فتن است و نیز دستورهایی برای زندگی اجتماعی مسلمان، بویزه در زندگی خانوادگی و داد و ستد های اقتصادی دارد که آن‌گونه آیات، «آیات الأحكام» نامیده می‌شوند.

این سطح از اسلام که «سطح قرآنی»<sup>۲</sup> نام دارد، تنها سطح مشترک میان مسلمانان نیست؛ بلکه وظيفة خطير مرجعیت رانیز بر عهده دارد، یعنی چگونگی فهم و تأویل آن بر میزان پایبندی و اجرای تعالیم اسلامی اثر می‌گذارد و محدوده

۱. ر.ک: *المعجم المنهج من لآلاظ القرآن الكريم*، محمد فؤاد عبدالباقي، مادة «روح».

۲. علی اوملیل در کتاب *الاصلاحية العربية والدولة الراطبة*، آن را «اسلام معيار» نامیده است.

سطح دوم از اسلام را نیز مشخص می‌سازد.

۲- سطح دوم، سطح تاریخی است. مسلمانان از هنگام انقطاع وحی، در وضع تأویل (Situation Herméneutique) به سر می‌برند و این، سبب شد نهادهایی شکل گیرند که هدفان اجرا ساختن دین در ساحت‌های گوناگون زندگی بود، چنان‌که سبب شد گونه‌هایی از معرفت سامان یابد و علوم اسلامی نام گیرد.

در این زمینه، این نکته‌ها باید یادآوری شوند:

الف. بسیاری از مسلمانان طی قرن‌های پی در پی، اعتقادی جازم داشتند که پیشرفت‌های مادی و معنوی، نتیجه تمدن و فرهنگ اسلامی نیستند؛ بلکه نتیجه اسلام به معنای حقیقی کلمه‌اند. معنای این سخن آن است که ایشان، فاصله میان تطبیق تاریخی ارزش‌ها با خود ارزش‌ها را درک نکرده‌اند، چنان‌که شک نکرده‌اند که نص قرآنی معکن است به مطلبی برخلاف آن‌چه آنان فهمیده‌اند، دلالت کند.

ب. سرعت گسترش اسلام پس از فتوحات، سبب شد عناصر گوناگون بشری در دین جدید وارد گردند و ناگزیر، این عناصر با خود، جهان بینی، احساسات و نگاهی به جهان - متفاوت با آن‌چه در میان عرب‌ها و بویژه مسلمانان حاکم بود - با خود وارد ساخت و این در توجیه فعالیت‌های اسلامی اثر گذاشت، چنان‌که پی‌هیاهو بر نهادهایی که مسلمانان به مرور زمان به ایجاد آن اصرار داشتند، تأثیرگذار بود؛<sup>۱</sup> نظام‌هایی که از سنت‌های کهن عربی پیش از اسلام و یا از فارس و روم و دیگران الهام می‌گرفتند.

ج. بسیاری از دیدگاه‌هایی که عالمان مسلمان بدان دست یافتند، متأثر از شرایط سیاسی حاکم بود و بسیاری از اوقات، حاکمان به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، برای دینی جلوه‌دادن رفتار سیاسی خود، آن را می‌ساختند.

۱. برای دستیابی به نگرش سنتی به این پدیده و نقی تأثیر عوامل تاریخی در شکل گیری نهادهای اسلامی، به عنوان نمونه، ر. ک: *الراہب الاداری، عبدالحق الكتانی*.

به طور کلی و با وجود همه تناقض‌های آشکار میان مصلحت حاکمان و مصلحت عالمن دین،<sup>۱</sup> در موارد فراوان، نوعی همبستگی میان دو طرف وجود دارد؛ چراکه هر دو برخاسته از یک گروه اجتماعی بودند، گروهی که از آگاهی و قدرت برخوردار بودند، در حالی که زنان، برده‌گان و توده‌های مردم –که اکثر اصناف اجتماعی را تشکیل می‌دادند– از آگاهی و قدرت به دور بودند.

د. عالمن دین، اعم از فقیهان، محدثان، مفسران و متکلمان، نقش قدرت کلیسايی را در تبیین حدود ايمان و علم کردن مخالفان بازی می‌كردند.<sup>۲</sup> آنان، نام خدارا از آن خود ساختند و بر دیدگاه و آرای خود، قداست بخشیدند و قوانینی را که وضع کردند، احکام الهی تلقی کردند، بدان توجیه که این‌ها احکام شرعی استنباط شده از اصول اسلامی بویژه قرآن و سنت‌آن و اجماع بر آن، قائم شده است.

ه. استمرار فرهنگ اسلامی به شیوه سنتی تا دوران نهضت عربی جدید و نیز در خلال فرود و فراز فرهنگی به این امر برمی‌گردد که شرایط تاریخی و شیوه‌های رشد و راه‌های زندگی، برایه اعتماد به دیدگاه متقدمان و اکتفا به حفظ نصوص و شرح آن‌ها به صورت اساسی تغییر نکرد، مگر به هنگام تمدن صنعتی و انقلاب علمی و فن‌آوری که پایه‌های معرفت‌شناسی سنتی را لرزاند و نگاه تاریخی، جایگزین نگاه اسطوره‌ای شد و روش تجربی در علوم طبیعی و عقلانی، و روش پرسشگری در علوم انسانی حکم‌فرما شد.

نتیجه‌ای که از این نکته‌ها به دست می‌آید، این است که نقد و بررسی فعالیت‌های اسلامی در طول تاریخ، معنی ندارد و قداستی که در طول زمان با آن همراه شده، نمی‌تواند سرشت بشری این فعالیت‌ها را بپوشاند و در نتیجه از لوازم

۱. به عنوان نمونه برای شرح حال بهلول بن راشد و سحنون، ر.ک: ترجم آنلاین مستخرجه من مدارک القاضی عاصی، محمد الطالبی، تونس: ۱۹۶۸.

۲. در این زمینه، می‌توان از رفتار عالمن دینی با حلاج، ابن شنیوذ، ابن رشد و سهروردی یاد کرد.

بشری بودن، چون: نقص، محدودیت، لغزش و انحراف از اصول، برکنار دارد. از این رو، اسلام تاریخی با تمامیت خود در برابر پرسش‌هایی قرار می‌گیرد؛ زیرا این اسلام، مجموعه‌ای از نهادهایی است که دولت‌های حاکم بر امت اسلامی با آن مأнос بوده‌اند (خلافت، امامت، وزارت، قضات، حساب و...) و نیز میراث علمی‌ای است که مفسران، محدثان، متکلمان، فقیهان، مفتیان، واعظان و تاریخ‌نگاران و دیگران بر جای گذاشته‌اند.

۳- سطح سوم از اسلام به بعد فردی ایمان بر می‌گردد و نیاز به گفتن ندارد که برخورداری از ارزش‌ها و اصول اسلامی، متأثر از شخصیت اصلی و فردی است. از این روست که اعتقاد صوفیان با فلاسفه و فقیهان متفاوت است و در هر گروه نیز ایمان هر صوفی یا فیلسوف یا فقیه با همایان خود تفاوت دارد. اگر تعییر ایمان عجایز (پیر زن‌ها) نشان دهنده ایمان ساده‌ای است که شکّی را به همراه ندارد؛ لیکن بداهت که ویزگی اینین ایمانی است و نشانه تأثیر اجتماعی موقّع است، نزد همه مردم و در تمام شرایط و نیز در تمام سنین و یا در هر سطح از آگاهی حاصل نیست.

این امر، سبب می‌شود که تحلیل اسلام در این سطح و نیز نگارش در باب آن، دشوار و یا غیر ممکن شود و پژوهشگر در برابر آن، جز پیگیری آثار و نشانه‌ها و نیز روش ساختن میزان تأثیر دین در توانمندی روان انسان‌ها با همه‌گوناگونی‌ها و روش‌های متفاوت زندگی، راهی ندارد. نیز بدین نکته خواهد پرداخت که: چگونه دین نزد گروهی مستلزم‌ای پیچیده و دشوار است و نزد گروهی دیگر، آرامش‌بخش و تسلیم‌پذیر؟ و چگونه برای گروهی سرچشمه خشنونت است و برای گروهی دیگر، دارویی شفابخش؟ و نیز صورت‌های ترکیبی از این‌ها با همه تفاوت‌ها و رتبه‌ها بر حسب شخصیت فردی، فرهنگی و اجتماعی مؤمنان.

پژوهش در سه سطح [معنایی] یاد شده اسلام، اگر تنها به بررسی نتایج دینی پردازد و به مظاهر دینداری اجتماعی و نیز به حوزه‌هایی که جامعه‌شناسی دینی بدانها می‌پردازد و اسلام را به صورت زنده و در متن جامعه مطالعه می‌کند (نه در

نوشته‌ها و نزد اندیشمندان و صاحب‌نظران دینی)، اهتمام نورزد و به اسلام واقعی (نه اسلام خیالی)، رو نکند، ناتمام است.

در اینجا دو مثال می‌آورم:

۱- در زمینه ارت، قرآن تصریح دارد که: «فَلَلَّذُكُرِ مِثْلُ حَظِّ الْأَتْيَنِ»<sup>۱</sup> سهم مرد، برابر سهم دو زن است» و فقهیان، اتفاق رأی دارند که زن، حق آزادی تصرف در اموال خود را دارد و برا او لازم نیست که بر شوهر و خانواده‌اش اتفاق کند.

این مطلب در سطح نظری چنین است و در ادبیات نوین دفاع از دین بر آن اصرار شده است و بدان مبارکات می‌شود؛ لیکن بهره حقیقی زن مسلمان از ارت چیست و آیا در همان نیمی از بهره ارت، استقلال تصرف دارد؟ پاسخ را می‌باید در سیستم وقف و وصیت و نیز دست کشیدن زن از حق خود در برابر مهیا ساختن او برای ازدواج و نیز انواع فشارهای اجتماعی، حیله‌ها و فربه‌ها جست و جو کرد، بویژه با فراغیر بودن بی‌سواندی در میان زنان و محصور بودن آنان در خانه و جلوگیری از مشارکت اجتماعی آن‌ها - که مبادا اختلاط آنان با مردان، فتنه‌انگیز شود - و در نتیجه، محروم بودن آنان از آگاهی نسبت به حقوق خویش و امکان مطالبه و دفاع از آن.

۲- ختان (ختنه کردن) در قرآن ذکر نشده و اگر چه شافعی آن را واجب می‌داند، نزد مالک، تنها یک دستور مستحبی است و با آن که کتاب‌های فقهی در باب عبادات به جزئیات آن نیز برداخته‌اند؛ اما این موضوع حقیقتاً در درجه دوم جای دارد.<sup>۲</sup>

اما همین مسئله نزد مسلمانان، جایگاه اساسی و مرکزی دارد و نشانه اسلام شمرده می‌شود و تصور نمی‌شود که مسلمانی چنین نباشد، خواه در محیطی اسلامی پرورش یافته باشد یا در بزرگ‌سالی و یا پیری به اسلام گرویده باشد:<sup>۳</sup>

۱. سوره نساء، آیه ۱۷۶.

۲. ر.ک: واژه «ختان» در دائرة المعارف الإسلامية (به زبان فرانسه)، ج ۵، ص ۲۰-۲۲.

۳. ر.ک: التکر الاسلامی فی الرد علی النصاری الی نهاية القرن الرابع عشر، ص ۴۳۹.

بلکه در برخی کشورهای عربی چون مصر و سودان، ختنه زنان نیز رواج دارد و توجیهی دینی برای آن ارائه می‌گردد.<sup>۱</sup> این نمونه، به روشنی، فاصله میان بحث‌های نظری و عینی را به خوبی نشان می‌دهد.

این چنین است که مظاهر دینداری جایگاهی مهم دارد. از این رو، نمی‌توان از بررسی چگونگی شعایر دینی،<sup>۲</sup> جشن‌های مذهبی -اجتماعی در عید فطر و قربان، و نیز ولادت پیامبر، عاشورا، آغاز شدن سال هجری، ماه رمضان و... و نیز از شعایر مذهبی به هنگام توئید کودک، ختنه او، ازدواج و مرگ، و شعایری مانند: زیارت اهل قبور یا بزرگان صوفیه و نیز توسل به اولیاء الله و صالحان و نوشتن نامه و انداختن در ضریح آنان به قصد توسل به هنگام فقر، بیکاری، نازایی و مانند آن، چشم پوشید.<sup>۳</sup>

جای بسی تأثیر است که خوانندگان در نوشهای عربی، پژوهش‌های جامعه‌شناسی جدی‌ای در این زمینه، مانند آن‌چه که خواننده فرانسوی زبان در آرشیو جامعه‌شناسی ادبیان (Archives de Sociologie des religions) از انتشارات مرکز ملی پژوهش‌های علمی فرانسه (CNRS) یا خواننده انگلیسی زبان در مجله پژوهش‌های علمی دینی (Journal for the scientific study of Religion) -که جمعیت امریکایی دین‌شناسی در ایالات متحده امریکا آن را منتشر می‌کند،<sup>۴</sup> مشاهده می‌کند، نمی‌یابند و البته برخی نوشهای، برخلاف ظاهر

۱. ر.ک: ماده «خُفْض» در دایرة المعارف الإسلامية (به زبان فرانسه)، ج ۴، ص ۹۴۶-۹۴۷.

ختنه زنان نزد فقهیان، تنها کرامت است و مانند ختنه مردان، سنت هم نیست.

۲. به عنوان نمونه می‌توان از تفاوت اهمیت نماز و روزه در شرق و غرب عربی نام برد.

۳. کتاب رسائل الى الإمام الشافعی، نوشته سید عویس، پژوهشی درخور را در این زمینه به نمایش می‌گذارد و از آن به دست می‌آید که پدیده نامه نوشتند در همه گروه‌های اجتماعی و سطوح علمی رواج دارد.

۴. به عنوان نمونه، ر.ک: به پژوهش‌هایی که از این جمعیت society for the scientific study of Religion در سال ۱۹۵۸ با عنوان *The Sacred in a Secular age* در

علمی اش مطلبی در شناخت اسلام در متن زندگی به دست نمی دهد، بلکه تشویش و نگرانی را در خوانندگان، تعمیق می بخشد.<sup>۱</sup> از این رو، چاره‌ای نداریم جز آن که به نمونه‌های اندک از دستاوردهای فکری در برخی موضوعات جزئی که متفسران نو اندیش عرب بدان پرداخته‌اند، روکنیم و البته می‌دانیم که این دستاوردها جز بحث‌های محدود و اندک از وضعیت مسلمانان، آن‌هم به صورت ناسالم، نشان نمی‌دهند و حوزه‌های اصلی و کامل از اسلام زنده (الاسلام العی)، در متن زندگی در این قبیل آثار یافت نمی‌شود و این سبب می‌شود که تحلیل‌ها و استنتاج‌ها موقعت و غیر فraigیر باشد.

## دو. نوگرایی

این اصطلاح، جهت نشان دادن ویژگی‌های کشورهای پیشرفته در عرصه‌های

دانشگاه کالیفرنیا توسط Philip E.Hamond مستشر شده است. برای آگاهی از فعالیت‌های جمعیت امریکایی در زمینه دین پژوهی، ر.ک: American society for the study of Religion.

۱. به عنوان یک نمونه نادرست به پژوهش‌های جامعه‌شناسانه دکتر زیدان عبدالباقي در کتاب علم الاجتماع الديني (چاپ قاهره در سال ۱۹۸۲) مراجعت شود. وی در تعریف جامعه‌شناسی دینی می‌نویسد: «دانشی توصیفی است که به بررسی جامعه‌های دینی (از جهت سازمان، شعایر دینی، عبادات و ظواهر مذهبی) به صورت علمی - تحلیلی می‌پردازد تا آن‌چه را واقعیت دارد، آشکار سازد و هدف بیان آن‌چه اتفاق خواهد افتاد، نیست» (ص ۴۱). ولی وی در لابلاای فصل‌های کتاب، بارها این تعریف را نقض می‌کند؛ بلکه در نخستین فقره مقدمه کتاب، آن نقض کرده است: زیرا هدف اساسی این دانش را آماده سازی و پشتیبانی حرکت به سوی اتحاد اجتماعی دینی ساکنان زمین بر پایه دین مورد قبول خداوند می‌داند تا عبادت‌هایشان یذیرفته شود و به سوی بهشت بنشتابند (ص ۳). جز این تناقض‌گویی‌ها، کتاب، پُر است از اشتباهات فاحش در روش که اینک مجال بیان آن‌ها نیست.

فن‌آوری، سیاست، اقتصاد و مسائل اجتماعی به کار می‌رود.<sup>۱</sup> پیش از توصیف این ویژگی‌ها باید یادآوری گردد که این تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، گرچه ریشه در تاریخ دارند و سرچشمه آن را می‌توان در تحولات تجارت جهانی در هزاره اول میلادی و نیز شکوفایی ایتالیا و انتشار فلسفه این رشد در اروپا، ارتباط اروپا با مشرق عربی در دوران جنگ‌های صلیبی و افزایش جمعیت زمین، کشف امریکا، دستیابی به منابع زیرزمینی توسط استعمارگران، گسترش صنعت چاپ، فراگیر شدن خواندن و نوشتمن، اصلاحات پروتستانی، نهضت اروپایی استفاده از میراث یونان و روم و خارج شدن از سیطره کلیسا و عوامل دیگر بر شمرد؛ ولی همه این‌ها از قرن هفدهم میلادی به بعد اتفاق افتاده است و این سبب می‌شود که با همه بازتاب‌ها و مشکلاتی که به همراه داشته است، سخن به تحولات پیشرفته‌ای اختصاص یابد که در اساس غربی بوده است. می‌توان گفت برجسته‌ترین ویژگی جامعه‌های نوگرا، برخلاف جامعه‌های سنتی، توانایی‌بودن آن‌ها بر به کار بردن ابتکار و ایجاد دگرگونی است<sup>۲</sup> و همچنین ایجاد فضایی مناسب برای افزایش منابع مادی و نیز علم و معرفت است و این خود به نوزایی منابع فکری می‌انجامد؛ یعنی نیازی به وارد کردن ندارد و به هنگام نیاز نیز واردات را در ساختار فکری و مادی خود هضم می‌کند؛ زیرا توانایی

۱. در این زمینه، ر.ک:

H.Lefebvre, *Introduction à la Modernité*, paris, 1962.

کاظم جهاد، فصل Q'uest - ce que la Modernité را با عنوان «ما الحداثة» (نوگرانی چیست؟) ترجمه کرده و در سال ۱۹۸۳م در بیروت به چاپ رسیده است.

۲. قاسم امین (۱۸۶۳-۱۹۰۸م) در کتاب المرأة الجديدة این نکته را دریافته و نوشته است: دگرگونی نزد اروپاییان و قانون پیشرفت آنان است. اگر کسی بر تاریخ یک قرنی آنان نظری افکند، خواهد یافت که همه چیز را دگرگون ساختند: حکومت، زبان، علوم، فنون، قوانین، پوشش، آداب و رسوم. و تمام آن چه در این زمینه‌ها بدان دست یافتدند، اینک در معرض نقد پژوهشگران آنان قرار گرفته و باز در حال دگرگونی و جایه جایی باشد. (الأعمال الكاملة، ص ۲۲۰)

فراگیری مطالب جدید را دارد.

از سوی دیگر، دگرگونی‌های پُرشتاب در جامعه‌های جدید، به گونه‌ای شکفت‌آور با وسائل ارتباط جمعی گستردۀ‌ای که در اختیار دارند و تمام جهان را پوشش می‌دهند، سبب تشخّص و بررسی‌گشتنی این جوامع شده است، چنان‌که این دگرگونی‌ها نه تنها امروز را با گذشته متفاوت می‌سازد، بلکه قابلیت تحول و دگرگونی را ریشه‌دار کرده است و این عقیده را استوار می‌سازد که آینده نیز قطعاً با امروز متفاوت خواهد بود. از همین جاست که فراگرفتن دانش‌های جدید، برای تمام گروه‌های اجتماعی و در تمام سنین با هر وسیله ممکن، امری لازم می‌شود؛ چرا که تجدد و نوشن، تمام عرصه‌های زندگی را فرا می‌گیرد، چنان‌که بیانیه‌های جهانی در زمینه‌های صنعت، مدیریت، مراکز علمی، کتابخانه‌ها، بانک‌ها و شرکت‌ها این را نشان می‌دهد، و آدمی چاره‌ای نمی‌پند جز این که برای رفع کوچک‌ترین نیازهایش آن‌ها را فراگیرد، چه رسید که بخواهد در حرفه‌اش موفق گردد.

طبعی است که نوگرایی با این مفهوم، دستاوردهایی دارد که شمارش آن‌ها دشوار است؛ ولی ما به مقداری که در مبحث رابطه اسلام و مدرنیته سودمند است، بدان می‌پردازیم. نخستین نتیجه روشن و بدینه‌اش در این زمینه، تأثیرگذاری منفی نوگرایی در نظام‌ها و ساختارهای سنتی است. از این رو، نظام‌های سنتی، بویژه در دوران عقب‌ماندگی، مرتبه‌شان سقوط می‌کند و بدین جهت، در دورانی که پایه و اساس، دگرگونی و تحول است، جاذبه و ارزش خود را از دست می‌دهند.

روشن‌ترین دلیل این پدیده، راهی است که نظام تعلیم و تعلم سنتی -که بر حفظ و اطمینان مبتنی بود - طی کرده است و نیز انقلابی که در روابط فرزندان با پدران و جوانان با پزرگ‌ترها پدیدار گشته است:

[در گذشته] جوان همه چیز: معلومات نظری، راه‌های زندگی، حرفه و شغل‌های گوناگون را از پدر و نسل پیش از خود می‌آموخت؛ ولی امروزه،

آموخته‌های گذشته سودمند نیست و جوانی نیست که معلومات امروزی را که نیاکانش نمی‌دانستند، نشناسد، چنان‌که زمانه دگرگون شده و درگیری نسل‌ها، رنگ تازه‌ای به خود گرفته و روابط خانوادگی و اجتماعی را پیچیده ساخته است. از سوی دیگر، حاکمیت ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، تفسیری تاریخی دارد که سلب و نفی در آن غالب است و چنان‌می‌نماید که این از نهاد و سرشت اشیا سرچشمه می‌گیرد، با این‌که این مسئله در دوره شتاب تاریخی تفاوت ماهوی پیدا می‌کند؛ زیرا وجود اجتماعی از شفافیت بیشتری برخوردار می‌گردد و برددها از صفحات تاریخ برکنار می‌روند و تفسیرهای سنتی که دین نیز از آن‌هاست، کارکرد خود را از دست می‌دهند. [در این شرایط] هر چیزی زایل‌شونده و گذرا جلوه می‌کند و منطق ثابتی که بتوان بدان اطمینان کرد، بر آن حکمفرما نیست و بحث از ثبات و یقین، رواج می‌یابد و درمان‌های جایگزین [چون مواد مخدر، سکس و ...] سراب‌گونه، حالت‌هایی از پوجی و وحشت را بر جای می‌گذارند. و در این شرایط که انسانیت تحلیل می‌رود و دانشمندان زیست‌شناسی بدھی انسان به طبیعت را فراتر از وامداری اش از فرهنگ می‌دانند، به تعریفی نوین از هویت، نیاز مبرم است.

روشن است که سطح‌بندی میزان درک و ظرفیت‌ها در جوامع جدید، دشوار است. آن‌چه این جوامع را به صورت آشکار بر جسته می‌کند، وجود گونه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی از سینین مختلف است که غالباً با یکدیگر زندگی مسالمت‌آمیز دارند؛ لیکن از همین گونه‌گونی مشکلاتی ناشیت می‌گیرد که راه حل‌هایی را می‌طلبند. این همان مشکل کثرت‌گرایی است، آن‌جاکه فراگیر می‌شود و به فعلیت می‌رسد و به عنوان یک رکن ارزشمند، نه جدایی افکن، بدان اعتراف می‌گردد.

چنین جوامعی را می‌توان چنین توصیف کرد که همیشه به دو گونه همگرایی فرهنگی فراخوانده می‌شوند: یکی همگرایی مکانی - که ارتباط و علاقه میان جوامع جدید و فرهنگشان را از یک سو و جوامع سنت‌گرا و فرهنگشان را از سوی

دیگر، تحکیم و تثبیت می‌کند - و دیگری همگرایی زمانی - که به برخورد روابط اجتماعی و گونه‌های فرهنگی شکل یافته است، در زمان‌های مختلف در درون جوامع جدید، اهتمام می‌ورزد -.

اگر زمینه مناسب برای پاگرفتن بدیلهای فراوان در برابر مشکلات ناشی از نوگرایی و بُریدن از پایگاه تاریخی نباشد، کترت‌گرایی، عنصری ارزشمند نیست. با سامان‌گرفتن بدیلهای فراوان، «جامعه باز» شکل می‌گیرد که مردم در آن احساس نمی‌کنند در آفاق به رویشان بسته است و از تحسین و گذشت سختی‌های معاصر ناتوان اند؛ گرچه این بدیل به شکل‌گیری نوعی کهنه از وجود اجتماعی منجر شود. و اینک نوگرایی در غرب، گونه‌ای نوگرایی ضد خود را ابراز می‌دارد، یعنی گونه‌ای از اعتراض غیر انقلاب‌گونه علیه تمدن صنعتی را؛ زیرا تباہی، خشونت و خودخواهی‌های مفرط، بلکه بردگی‌هایی را در پی دارد و به عبارت عامتر، زیان‌های بسیاری به همراه دارد که هم‌زمان، شامل فرهنگ و طبیعت می‌شود.

این، بارزترین نشانه نوگرایی در غرب است و از این دانسته می‌شود که نوگرایی، یک مفهوم اجرایی - اجتماعی یا سیاسی یا تاریخی نیست؛ بلکه به اختصار می‌توان گفت: گونه‌ای از تمدن است که با گونه‌های سنتی و گذشته، تفاوت اساسی دارد، و آن گاه که انسان اراده می‌کند آن را به کف آورد، می‌تواند لوازم ثابت (نه قوانین) و منطق درونی (نه نظریه‌ای) و دستاوردهای مادی و ایدئولوژیک آن را بشناسد و در اینجا باید در برابر یکی از لوازم اساسی اش در اندیشه، اقتصاد و سیاست، یعنی عقلانیت ایستاد؛ زیرا نوگرایی بدون عقلانیت، در همه این میدان‌ها قابل تصور نیست و همین عقلانیت به پیشرفت‌های علمی و صنعتی انجامید و نقطه مرکزی و فلسفی تمام حرکت‌های ادبی و فکری از عصر روش‌نگری است و بدون آن نمی‌توان تشکیلات سیاسی و اداری و حتی بوروکراسی را که دولت‌های جدید بر پایه آن پاگرفته و جایگزین نظام فئودالی شده است، فهمید.

وروشن است که عقلانیت به عنوان یک ملکه انسانی به نژادی خاص اختصاص ندارد و اگر در غرب به خاطر شرایط ویژه رواج یافت، اگر شرایط فراهم آید، می‌تواند در سایر سرزمین‌ها نیز رواج یابد. این مطلب، این نتیجه را به دست می‌دهد که انرژی تحول و تغییر در همه جوامع نهفته است و به طور خاص، جوامع سنتی اسلامی را از آن استثنای نمی‌کنیم.

#### سه. ارتباط اسلام با نوگرایی

نوگرایی در کشورهای عربی در پرتو تحولات درونی، مانند آن‌چه در غرب اتفاق افتاد، وارد اندیشه، جامعه و نهادها نشد. حرکت وهابیگری -که نخستین حرکت اصلاحی جدید (قرن ۱۸ م) به شمار می‌رود و چیزی جز ادامه حرکت ابن‌تیمیه (م ۷۲۸ ق / ۱۲۲۸ م) و شاگردش این قیم جوزی (م ۷۵۱ / ۱۳۵۰ م) نیست - خاستگاه و اهدافش با دغدغهٔ فلاسفهٔ روشنگر معاصر فاصلهٔ بسیار دارد؛ بلکه این دو جریان در دو طرف تقیض قرار دارند. حرکت وهابیت، نوعی حرکت سلفی است که نمونهٔ برترش بازگشت به گذشتهٔ طلبانی است که در دورهٔ پیامبر ﷺ و خلفای راشدین تجسم یافت، در حالی که پیشازان روشنگری به سمت پیشرفت نامحدود در حرکت‌اند و نمونهٔ عالی نزد آنان، آینده است نه گذشته.

میادی این پیشرفت را نه در انجیل می‌توان یافت -که طرفداران کلیسا بدان دعوت می‌کنند - و نه در دموکراسی یونان و تشکیلات امپراتوری روم در دوران شکوفایی خود. عرب‌ها نوگرایی را در ضمن یک درگیری شناختند. آن زمان که ناپلئون بناپارت به مصر هجوم آورد و سیس نیروهای اسپریالیستی اروپایی، کشورهای عربی را یکی پس از دیگری اشغال کردند، عرب‌ها احساس کردند این اشغال، نمونه‌ای جدید است و با جنگ‌های پی در پی گذشته که این سرزمین‌ها به یاد دارند، شبیه نیست؛ زیرا با خود، فرهنگ جدید و روش‌های جنگی، اقتصادی و تشکیلات و اصول فرهنگی‌ای به همراه آورد که سابقه نداشت. همه

این‌ها آنان را مطمئن ساخت و قانع نموده براي حفظ هويت خويش مي‌باید عکس‌العملی نشان دهند.

اما نقش اسلام در این ميان چيست؟ در حقیقت، اسلام نقشی دوگانه دارد: از یک سو مانع اثر پذیری از نوگرایی است و از سوی دیگر، نقش تشویقی برای جلوگیری از تجاوزات غرب‌جنگ طلب دارد.

به عبارت دیگر، اسلام عامل مقاومت در برابر نوگرایی است؛ زیرا هر دگرگونی‌ای که بر جامعه عارض می‌شود، گویا اسلام رانفی می‌کند؛ چراکه دین در همه عرصه‌های زندگی و تمام نهادها در جهانی که قداست بر آن غلبه دارد، حضور دارد و از این رو، طبیعی است که با هر عملیاتی که قصد متنزوه ساختن آن را دارد، رو در رو گردد. بدین جهت، بر ماست که به ایزارها و راههایی که اسلام و به تعبیر دقیق تر نمایندگان و سخنگویان رسمی اش در برابر آن‌جهه خطر نابودکننده روح دینی تلقی می‌کردند، بنگریم.

از آن رو که دین در تمام زوایای جامعه نفوذ داشت، هر تلاشی برای نجات چنین جامعه‌ای سرکشی تلقی می‌شد، مگر دین را با این هدف همراه سازد، یا از طریق تأویل آن، به گونه‌ای که با مقتضیات نزاع سیاسی-اجتماعی جدید بسازد و یا لاقل آن را به بی‌طرفی بکشاند. این حقیقت، صورت‌های گوناگونی یافت که باید تحلیل شده، روشن گردد.

مشکلی که یژوهشگر در این میدان با آن مواجه است، دستیابی به تمام دیدگاه‌ها در زمینه ارتباط اسلام و نوگرایی است، نه از آن رو که فشار اجتماعی مانع از بازگویی دیدگاه‌های مخالف با تفسیرهای رسمی یا مخالف تفسیرهای آشناست؛ بلکه از آن رو که دستاوردهای فکری مرتبط با این مسئله، در کشورهای عربی فراوان است و نمی‌توان مدعی فراگیری، احصا و تحلیل آن شد. از این رو، بر ماست که دیدگاه‌هایی را که در ساحت فکر عربی بیشترین طرفدار را دارد، برگزینیم و کمیت را معياری مناسب برای سنجش راه حل‌های ارائه شده

ندانیم، بویژه آن جا که بخشی وسیع از ادبیات اسلامی، تکرار و اعادة دیدگاه‌های سنتی است و کمترین نوآوری ای را به همراه ندارد.

از آن رو که قصد ما در شناخت مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران نوگرای عرب، تلاش برای فهم راه حل‌هایی است که مسلمانان در پرتو آن، ارزش‌های دینی و نصوصش را در کنار نوگرایی تأویل می‌کنند، ناچار بحث را به دو بخش اساسی تقسیم می‌کنیم که بخش نخست به جنبه‌های نظری یا منهجی و روشی، یعنی به اندیشه دینی و میزان دگرگونی ادبیات دینی در حوزه‌های عقیده، تفسیر، حدیث، فقه و اصول فقه تعلق دارد و بخش دوم، به جنبه‌های تطبیقی، یعنی مستله‌هایی که از آن رو که بی سابقه بوده، ذهن متفکران را به خود مشغول داشته است، مانند مستله آزادی زنان و حکومت از منظر اسلام.

در پرتو این دو بخش می‌توان چگونگی ارتباط اسلام و نوگرایی را دریافت و این که آیا امکان جمع میان آن‌ها وجود دارد یا نهادی همیشگی بر پاست و یا یک طرف غلبه می‌یابد و یا دوگانگی تحقق می‌یابد؟ چنان که در پرتو این تحلیل، مشکلاتی که نوگرایی بر ضمیر اسلامی وارد ساخته، درک می‌شود و این درک و آگاهی، شرط ضروری و گام نخست در راه بازیبینی بسیاری از مسلمات برای رویارویی با تحديداًت و تهاجم‌هاست.

تلاش خواهیم کرد این مباحث را تا حد امکان به صوره مجرّد و ذهنی دنبال کنیم، البته نمی‌گوییم صد درصد مجرّد و ذهنی؛ زیرا فقط مراقبت بر رعایت فاصله‌ای اندک میان پژوهشگر و مستله، تضمین کننده دستیابی به شناخت مورد انتظار است.

با این جهت‌گیری برای پایندی به روح پژوهش علمی، از دسته‌جات دارای هدف خاص فاصله می‌گیریم، گرچه تلاش آنان را کوچک نمی‌شماریم؛ چرا که پژوهش علمی از یک سو مستلزم صراحت و حریت در ارائه دیدگاه‌های است - گرچه نتایج بحث، در دآور باشد و به حریت و اضطراب فراخواند و یا مخالف

پاره‌ای حقایق متعارف باشد - و از سوی دیگر، منهج علمی اقتضای پیشه کردن روش نقدی دارد که در افکار آماده و مهیا - که به ظاهر بدیهی می‌رسند - تجدیدنظر شود، و بدیهی بودن آن از آن روست که مردم با آن انس گرفته‌اند و نسبت به دیدگاه‌های مخالف یا معارض در جهل به سر می‌برند و نیز از شرایط شکل‌گیری و انتشار دیدگاه‌های خود بی‌خبرند، آنچنان که برای آن‌ها در زمرة مقدسات درآمده است.

## **بخش يكم: اندیشه دینی**



نخست می خواهم روش سازم که بررسی علمی ویژگی های اندیشه اسلامی از زمانی که «عصر نهضت عربی جدید» نام گرفت، نمی تواند ارکان معرفت شناسی این اندیشه و ابعاد جامعه شناختی آن را به مفهوم گستردگی و اگذار دهد؛<sup>۱</sup> لیکن پرداختن به مسئله از این زاویه در این مجال کم، ایجاز مخلّ نیست. از این رو، در این بخش از بحث، تنها به سطح دوم از اسلام که در دانش کلام، تفسیر قرآن، حدیث پیامبر ﷺ، فقه و اصول فقه متبلور است، اکتفا می شود و همچنان هدف ما کشف تحوّلاتی است که دامنگیر اندیشه اسلامی شده تا جایگاه تطور و چنگ زدن به گذشته آشکار گردد. بدین جهت، راه حل هایی که اندیشمندان عرب برای مشکل نوگرانی از منظر اسلامی ارائه می کنند، به خاستگاه فکری آنان مربوط است و از سوی دیگر، بر نگاه آنان به جهان، و برداشت آنان از خدا و انسان، تأثیرگذار است.

---

۱. در این زمینه ر.ک: *نقد العقل العربي*، محمد عابد الجابري، ج ۱، فصل: «تكوين العقل العربي» و ج ۲، فصل: «بنية العقل العربي».

## فصل اول: دانش کلام

نخستین پدیده‌ای که در این زمینه جلب توجه می‌کند، کمبود آثار کلامی است. علم کلام که آن را علم توحید می‌گویند – چون مهم‌ترین بحث آن توحید است – و «علم اصول دین» نامیده می‌شود، از آغاز پیدایش خود، تلاش می‌کرد ایمان را با تکیه بر عقل روشن سازد و ارتباط آن با فلسفه، تنگاتنگ بود. جاخط در کتاب *البيان والتبیین* می‌نویسد:

متکلمان، این واژگان را برای این معانی برگزیدند. آنان این اسماء را از زبان عرب برگرفتند و از آن‌جا که در زبان عرب واژه‌ای برای این معانی وجود نداشت، خود برایش اصطلاح جعل کردند و اسوه و مقتدای دیگران گشته‌ند. بدین جهت گفته شد: جوهر و عَرض، آئیس و لَیس، و میان بطلان و تلاشی فرق نهادند و مصطلحات هذیت، هویت (ماهیت) و مانند آن را ساختند.<sup>۱</sup>

و نیز همو در کتاب *المیوان* می‌نویسد:

متکلم نمی‌تواند همه عرصه‌های علم کلام را در اختیار داشته باشد و در این صنعت، زیده شود و بتواند پیشوایی کند، مگر آن که بهمان میزان که

۱. *البيان والتبیین*، ج ۱، ص ۱۳۹.

از کلام دینی آگاه است، از کلام فلسفی نیز بپروردگار باشد، و دانشمند نزد ما کسی است که میان این دو جمع کند و واقع نگر، کسی است که بتواند میان تحقق توحید و واگذاری کارها به طبیعت و سرشت موجود، سازگاری برقرار کند و هر آن کس که گمان برد توحید واقعی میسور نیست، مگر با ابطال حقانیت طبایع، پس ناتوانی را در علم کلام بر توحید تحمیل کرده است. نیز آن که گمان برد پذیرفتن حقانیت طبایع در کثار توحید ممکن نیست، ناتوانی را در کلام بر طبایع تحمیل کرده است.

ملحدان، زمانی از تو نالمید گردند که تأکید فراوان تو بر توحید، باعث خستگی در حقوق طبایع نگردد؛ چراکه اگر کارکرد طبایع را انکار کنی، حقیقت آن را انکار کرده‌ای و اگر حقیقت طبایع را - که دلیل بر وجود خداوند به شمار می‌رود - از میان برداری، مدلول را ابطال کرده‌ای. البته جمع میان آن‌ها دشواری دارد.<sup>۱</sup>

بر پایه سخنان پیش‌گفته، کتب علم کلام، عهده‌دار دوگونه از مباحث‌اند:  
 [۱]. جلیل کلام (مطلوب بر جسته دانش کلام) که عبارت‌اند از آنچه به خداوند و صفات و افعال خدا در ارتباط با افعال انسان، نبوت و وحی، قیامت و آخرت، ایمان و عمل، و امامت مربوط است.

[۲]. دقیق کلام (مباحث جزئی کلام) که در اصطلاح به آن «لطیف کلام» یا «لطائف کلام» هم گویند، که به گفتگوها و مباحث فلسفی، چون جوهر و عَرض، ذَرَه و خَلَأ، سکون و حرکت، زمان و مکان، روح و... اختصاص دارد.<sup>۲</sup> بر این اساس، علم کلام باید با دگرگونی در فلسفه، تجدیدگردد و نمی‌توان بر اندیشه‌های فلسفه یونانی، بدون توجه به اقلایی که دکارت، اسپینوزا، کانت، هگل، مارکس، فروید و دیگر فلسفه‌مغرب زمین در مفاهیم و روش‌های معرفت‌شناسی ایجاد کردد. تأکید کرد.

۱. الحیوان، ج. ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵.

۲. برای مثال، دو سوم کتاب المواقف ایجی درباره دقیق کلام است.

و اگر کلام بخواهد وظایف سه گانه خود را ایفا کند، می باید به این انقلاب معرفتی و روش شناختی توجه کند. این وظایف عبارت اند از:

- استدلال بر عقاید اسلامی بر پایه نقل و عقل؛
- برداشتن شک‌هایی که بر ذهن مؤمنان وارد می شود؛
- پاسخگویی به شباهات مخالفان، خواه از سوی مسلمانان یا صاحبان ادیان و مذاهب دیگر باشد.

فیلسوف و شاعر هندی [پاکستانی] محمد اقبال (م ۱۹۳۸) به ضرورت بازسازی جدید علم کلام و ایجاد سازگاری میان کلام و فلسفه جدید، آگاه بود و در مقدمه کتاب تجدید الفکر الديني في الإسلام نوشته است:

در این درس‌ها بر ساختن فلسفه دینی و اسلامی بر بنایی نو تلاش کردم. آن‌چه را که از فلسفه اسلامی رسیده، در کنار تحولاتی که بر معرفت انسانی در ابعاد گوناگونش گذشته، در نظر گرفتم. نباید این نکته از ذهن ما دور بماند که تفکر فلسفی را اندازه‌ای نیست که در آنجا توقف کند؛ بلکه هر چه معرفت پیشرفت کند و راه‌های نوینی در برابر اندیشه بگشاید. ممکن است به آرای دیگری جز آن‌چه در این درس‌ها به اثبات رساندم، بررسد که ممکن است درست‌تر از این‌ها باشد. از این رو، وظيفة ما ایجاب می‌کند که با هوشیاری و توجه، پیشرفت اندیشه انسانی را در نظر گیریم و با موضع تقد و پالایش در برابر ش قرار گیریم.<sup>۱</sup>

اما مسئله نزد متفکران نوگرای عرب چگونه بود؟

فضیلت بیش‌گامی در اهتمام به این موضوع به شیخ محمد عبده (م ۱۹۰۵) بر می‌گردد، آن هنگام که تصمیم گرفت رساله سید جمال الدین افغانی [سدآبادی] (م ۱۸۹۷) را در پاسخ ماذیگرایان به عربی برگرداند.<sup>۲</sup> این رساله

۱. تجدید الفکر الديني في الإسلام، محمد اقبال، ص ۲۰۳.

۲. شیخ محمد عبده این رساله را با کمک پسر خواهر جمال الدین افغانی، هنگامی که به

کم حجم - که بیش از هفتاد صفحه نیست - توجه و اهتمام متفکران مسلمان را از اواخر قرن گذشته و از هنگام انتشار اندیشه‌های الحادی وارداتی مغرب زمین در نقد ایمان سنتی نشان می‌دهد.

هدف این رساله، اثبات ارزش دین و ضرورتش برای انسان و نقش دین در پیشرفت انسان و تأثیر الحاد در احاطاط انسانی بود.<sup>۱</sup> این مطلب از طریق سه عقیده و باور بیان شده بود:

۱. انسان، برترین آفریده‌هاست و این عقیده، نیرومندترین عامل برای حرکت‌های فکری و موفق‌ترین انگیزه برای به کار گرفتن نیروی عقل است و قوی‌ترین وسیله تهذیب جان و یاکسازی آن از رذیلت‌های اخلاقی.<sup>۲</sup>

۲. باور هر دینداری به این که امت او برترین امت‌هاست. این عقیده، نیرومندترین انگیزه برای سبقت جویی به سوی مدنیت و نافذترین عامل برای کسب علم و توسعه فنون و نوآوری در صنایع است و این باور، رستارین عامل برای سوق دادن امت به جایگاه علو و شرف و در نهایت به سوی [خدای] پیروز قاهر عادل است.<sup>۳</sup>

۳. باور به این که انسان از آن رو به این عالم یا گذاشت تا برای عروج به عالم بُرین توشه برگیرد و به خانه‌ای گسترده‌تر پاگذارد.

این عقیده، پایدارترین مرشد و بهترین راهنمای انسان به سوی مدنیتی ثابت، بر پایه معارف حقیقی و اخلاق فاضل است. [چنان‌که] این باور، قوی‌ترین رکن شکل‌گیری هیئت اجتماعی است که ستون‌هایش آشنایی هر انسان با حقوق



سوریه تبعید بود (۱۸۸۳م) به فارسی برگرداند و محمود ابو ریه آن را در قاهره به چاپ رساند و ما بدین چاپ ارجاع می‌دهیم.

۱. ذعـاء الـاصـلاح فـي الـعـصـرـ الـحـدـيـثـ، أـحمدـ أـمـينـ، صـ ۷۸ـ.

۲. الرـذـ عـلـى الـدـهـرـيـنـ، صـ ۵۳ـ.

۳. هـمـاـنـ، صـ ۵۴ـ.

## فصل اول: دانش کلام

خود و دیگران و ایستادگی بر صراط عادلانه و مستقیم است.<sup>۱</sup> از این رساله ارتباط این عقاید با اهداف سودگرایانه‌ای که افغانی و عبده را تحریک می‌کرد و نیز ارتباطش با اوضاع سیاسی - اجتماعی حاکم بر جهان اسلام، آشکار می‌گردد؛ جراکه این رساله، دعوتی شفاف و قانع‌کننده به فراگیری اسباب تمدن و مدنیت غربی است، بدون همراهی فلسفه مادی که تمدن غربی بر آن بنا شده یا با آن همراه است و همین، راز تأکید [آنان] بر به کار گرفتن عقل، دانش‌اندوزی، توسعه در فنون، ابتکار در صنعت و ... را تفسیر می‌کند.

از این رو، محتوای این رساله، مرحله جنینی عقاید اسلامی برای رویارویی با فلسفه‌های فریبنده‌ای بود که نبردی را با عقل فرهیختگان نوگرای عرب آغاز کرده بود.

پس از این، عبده، رساله التوحید را تألیف کرد که درس‌های وی بر دانشجویانش بود و روش خود را در آن رساله چنین معروفی می‌کند: در عقاید، روش گذشتگان را برگزیده و در سیر علمی خود با آرای پیشینیان مخالفت نکرده، چنان که از اختلافات مذهبی دوری جسته است.<sup>۲</sup>

اگر دوری از اختلافات مذهبی به معنای ملتزم نبودن به یکی از آن‌ها و تعصب به خرج ندادن است و نیز بر استقلال رأی و جسارت در برخورد با جریان‌های سنتی حاکم در عصر مؤلف دلالت دارد، به گونه‌ای که این روش سبب شده برخی دیدگاه‌های معتزله را نیز پذیرد.<sup>۳</sup> سپس جمع میان روش گذشتگان و عدم مخالفت با آرای آنان، نیازمند ارزیابی و تحلیل است.

۱. الرد على الذهريين، ص ۵۶-۵۵.

۲. رساله التوحید، ص ۳. قابل توجه است که رشید رضا به خود اجازه داد موارد فراوانی از این کتاب را بازنویسی کند، و این امر از مقایسه چاپ نخست با چاپ‌های بعدی آشکار می‌گردد.

۳. در این زمینه، ر.ک: فصل مهمی که پدر ر.کشیار نوشته است: R.Caspar, Le renouveau du mo tcazilisme, MIDEO, 4 (1957). pp. 141-202.

عبده، رساله‌اش را پس از بیان شرایط تألیف کتاب، با مقدماتی آغاز می‌کند که در آن از موضع یک سنتی اشعری مسلک به پیدایش و تطور علم کلام اشاره می‌کند<sup>۱</sup> و در لابه‌لای آن از معزله و پیروان واصل [بن عطا (م ۱۲۱) ق] عیبجویی می‌کند که گمان برده‌اند تقوای آن است که عقاید و باورها با دستاوردهای علمی به اثبات رسد، بدون جدایی و تفرق میان آن چه به اولیات عقلی بر می‌گردد و آن چه سوابی نزد وهم است. اینان، مطالعی را که با هیچ یک از اصول فکری سازگاری ندارد، در معارف دینی وارد ساختند و در این زمینه، غور کردند.<sup>۲</sup> وی راه اشعری را - که طریقی میانه را برگزیده - تأیید می‌کند<sup>۳</sup> و همیشه از پیروان اشعری چون: باقلانی، امام الحرمین، اسفراینی، غزالی و رازی با فضیلت یاد می‌کند. او پس از این مقدمات می‌گوید:

مقصود از این دانش، اهتمام به تکلیف است که مورد اجماع واقع شده؛ یعنی شناخت خداوند متعال با صفاتی که برایش ثابت است و تنزیه او از صفاتی که برایش محال است و نیز تصدیق پیامبران به صورت یقینی که جان آدمی با تکیه بر دلیل و نه از روی تقلید، بدان اعتماد ورزد. چنان که قرآن ما را هدایت کرده است؛ همان‌گونه که قرآن، ما را به اندیشیدن و به کار گرفتن عقل در پدیده‌های هستی و دقایق آن فرمان داد و ما را از تقلید، بر حذر داشت.<sup>۴</sup>

آن گاه از طریق تقسیم معلوم به سه قسم: ممکن، واجب و محال به اثبات وجود خداوند می‌پردازد و پس از آن که حکم محال و ممکن را روشن می‌سازد، نتیجه می‌گیرد که وجود ممکن، بالضروره، مستلزم واجب الوجود است؛ لازم است که علت، فراتر از ممکنات باشد و آن چه ممکن نیست، واجب

۱. رساله التوحید، ص ۲۲-۴.

۲. همان، ص ۱۹.

۳. همان، ص ۱۷.

۴. همان، ص ۲۳.

## فصل اول: دانش کلام

الوجود است؛ زیرا غیر از ممکن، یا واجب است و یا محال و امر محال که یافت نشود، پس تنها واجب، علت و سبب است. از این طریق، روشن شد که ممکنات موجود، آورنده واجب الوجود می‌خواهد.<sup>۱</sup>

پس از این، احکام واجب: قیدم، دوام، عدم ترکیب، حیات، علم، اراده، قدرت، اختیار و یگانگی را بیان می‌دارد.<sup>۲</sup> وی این‌ها را صفات ذاتی می‌شمرد که بر هان و اندیشه بدان راهنمایی کرده و شرایع، برای تأیید و دعوت بدان آمده‌اند. او درباره صفت علم می‌نویسد:

جهانِ صُنْعَ كَه عَقْلُهَا اَز فَهْمِ اَسْرَارِ وَ دَسْتِيَابِيِّ بَرِ حَكْمَتِهَايِّ دَقِيقَشَ  
نَاتَوْانَ اَنَّدَ، آيَا دَلَالَتَ نَدَارَدَ كَه مَصْدَرَ وَ مِبْدَأْشَ عَالَمَ بَه هَرَّ چِيزَ اَسْتَ؛ آنَ كَه  
هَرَّ چِيزَيِّ رَآفَرَيدَ وَ رَاهَنَمَايِّ اَشَ كَرَدَ؟ آيَا اَتَفَاقَ وَ تَصَادَفَ مَيِّ تَوَانَدَ  
سَرَچَشَمَهَ اَيِّنَ نَظَامَ هَسْتَيِّ باَشَدَ؟ وَ نَيْزَ سَرَچَشَمَهَ قَوَاعِدَيِّ باَشَدَ كَه هَسْتَيِّ  
از خُرُّدَ وَ كَلَانَشَ بَرَ آنَ مَبْتَنَى اَسْتَ؟ هَرَگَزَ؛ بَلَكَه آفَرِينَدَهَ اَيِّنَ هَمَهَ،  
مَوْجُودَيِّ اَسْتَ كَه ذَرَهَايِّ درَ آسَمَانَ وَ زَمَيْنَ اَز پَرَتو عَلَمَشَ غَایِبَ نَيْستَ وَ  
شَنَوَایِّ دَانَاسَتَ.<sup>۳</sup>

او به اجمالی بر صفات سمعی ای که اعتقاد بدانها واجب است؛ یعنی: کلام، سمع و بصر، مرور کرده<sup>۴</sup> و سپس به اختصار درباره صفات، سخن می‌گوید.<sup>۵</sup> خلاصه دیدگاه او در این زمینه چنین است که روانیست عقل بشر در آن‌جهه وی را بدان راهی نیست، غور کند؛ مانند زاید بودن صفات بر ذات و این که کلام، غیر از علم است و نیز این که سمع و بصر، غیر از علم به شنیدنی‌ها و دیدنی‌هاست و مباحثی مانند آن که دیدگاه‌ها در آن متفاوت بوده و مذاهب مختلف، درباره‌اش

۱. رسالت الرُّوحِ، ص ۳۰.

۲. همان، ص ۴۲-۴۱.

۳. همان، ص ۲۸.

۴. همان، ص ۴۴-۴۸.

۵. همان، ص ۴۸-۵۲.

شكل گرفته است. او این مطلب را چنین توضیح می‌دهد:

اندیشیدن در ذات خدا، از یک سو جست و جود در دستیابی به کُنه اوست که عقل بشر از آن ناتوان است؛ زیرا میان وجود و اجنب و ممکن، نسبتی نیست و ترکیب در ذات خداوند نیز محال است و از سوی دیگر، فرون طلبی نسبت به چیزی است که قدرت بشر بدان نمی‌رسد. بدین جهت، این کار، بیهوده و خطر آفرین است. بیهوده است، چون تلاشی است برای آن‌چه به دست نیاید، و خطر آفرین است؛ زیرا باعث انحراف در عقیده می‌شود؛ چون این کار، به معنای محدود ساختن چیزی است که حد ندارد و محصور ساختن چیزی است که حصر بردار نیست. از این رو، شایسته است اندیشه را به سوی جهان مصنوع منصرف داشت و از آن به شناخت صانع و صفات کمالی او راه جست، ولی در شأن ما نیست که در مورد چگونگی اتصاف او به صفات، بحث کنیم.<sup>۱</sup>

وی در فصلی که به «افعال خداوند» اختصاص داده است، میان آنان که رعایت مصلحت در افعال خداوند را او واجب می‌شمرند و آنان که تعلیل را از افعالش نفی می‌کنند، راهی میانه برگزیده است.<sup>۲</sup> بدین صورت که [می‌گوید:] افعال خداوند، مقصود اویند و محال است که خالی از حکمت باشند.

و در زمینه کارهای بندگان از بداهت عقلی کمک می‌گیرد<sup>۳</sup> تاروشن سازد که عقل و حواس سالم، گواهی می‌دهند که آدمی کارهای اختیاری اش را درک می‌کند، تاییجش را با عقل خود می‌سنجد و با اراده اندازه گیری می‌کند و آن گاه با نیرویی آن را به انجام می‌رساند. با این همه، در پس تدبیر او قدرتی است که توانش بدان نمی‌رسد. از این رو، کارهای اختیاری انسان، چه عقلانی و چه جسمانی، با نیرویی که خداوند به وی بخشیده، انجام می‌گیرد.

۱. رساله التوحید، ص ۵۱-۵۲.

۲. همان، ص ۵۲-۵۸.

۳. همان، ص ۵۹-۶۵.

## فصل اول: دانش کلام

اما بحث بیشتر در این زمینه که جگونه میان علم و اراده خداوند و اختیار انسان، سازگاری وجود دارد، از اسرار الهی است که از فرو رفتن در آن، منع شده‌ایم. عبده، فصل نسبتاً بلندی را به حُسن و قبیح افعال اختصاص می‌دهد.<sup>۱</sup> وی در این فصل می‌گوید: کارهای اختیاری انسان یا حُسن و قبیح ذاتی دارد و یا حُسن و قبیح بر پایه آثار خصوصی و عمومی، و حُسن و عقل آدمی بدون تکیه کردن بر شرع می‌تواند این حسن و قبیح را تشخیص دهد، و تنها درک حسن و قبیح اعمال عبادی (مانند: تعداد رکعت‌های نماز و یا پاره‌ای از مناسک حج) استثنای شده‌اند.

وی از نیاز عقل انسانی به یاور و معین در برخی کارها که به وی در تسبیح فلسفه احکام و روشن ساختن دلیل انگیزه اعتقاد به صفات الهی و شناساندن اوضاع آخرت یاری رساند،<sup>۲</sup> به مبحث نبوت می‌رسد<sup>۳</sup> و می‌گوید: این معین و یاور، پیامبر است که با یقین و قناعت که ستون آرامش است به سوی پسر می‌آید و آنچه را تواب و عقاب دارد، تبیین می‌کند. از این روست که عقیده به فرستادن پیامبر، رکنی از ارکان ایمان است.

و از لوازم این اعتقاد، اعتقاد به برتری فطرت و درستی عقل آنان است و صداقت در گفتار و امانتداری در رساندن آنچه بر آنان فرود آمده و عصمت آنان است از آنچه سیره بشر را مشوه می‌کند؛ چنان که از لوازم این عقیده، ایمان به حقانیت کتاب آنان و ایمان به تأیید شدن آنان به عنایت الهی است، به گونه‌ای که درک آن در توان و قدرت بشر نیست و این امر برین که در فهم بشر نگنجد، معجزه آن‌هاست که بر صدق دعوتشان دلالت دارد.

از نظر عبده، معجزه، نزد عقل امری محال نیست؛ زیرا دلیلی بر استحاله

۱. رسالت التوحید، ص ۶۶-۷۹.

۲. همان، ص ۷۹.

۳. همان، ص ۱۰۷-۸۰.

مخالفت با سیر طبیعی شناخته شده در عالم اقامه نشده است.<sup>۱</sup> البته معجزه باید همراه با تحدی از سوی مدعی پیامبری باشد. اساس نیاز انسان به پیامبری، به اختلاف انسان‌ها در مراتب استعداد بر می‌گردد. از این رو، به پیامبرانی نیاز دارند که اوضاع آخرت را برای آنان تشريع کنند و دستورهایی که راه آنان را در تربیت نفس و سرکوب شهوت‌نشان دهد، به آنان برسانند. اینان، نقش مرشدان هدایتگر را ایفا می‌کنند. خلاصه آن که وی، وظيفة انبیا را وظیفه‌ای اخلاقی می‌داند.<sup>۲</sup>

وی مبحث وحی را در ضمن مباحث نبوت به بحث گذارده است<sup>۳</sup> و می‌نویسد که برخی از نفوس بشری، فطرتاً از باکی ذات برخوردارند که بر پایه فیض الهی، آمادگی اتصال به عالم بالا را دارند. اینان، انسانیت را به اوج رسانده‌اند و اوامر الهی را که دیگران با عصای دلیل و برهان [نیز] نمی‌توانند آن را تعقّل و یا احساس نمایند، به عیان مشاهده می‌کنند.

آن‌گاه به [بحث از] فرشتگان می‌رسد و معتقد است که ظهور فرشتگان برای پیامبران، امری محال نیست و دانش قدیم و جدید، ما را بدان راهنمایی می‌کند. عبده، این فصل را با اقامه دلیل بر رسالت پیامبر اسلام و راستگویی او به پیام می‌برد و بر این باور است که صداقت پیامبر ﷺ برای آنان که شاهد بودند و احوال و نشانه‌هایش را می‌دیدند، روشن بود و برای افراد غایب از زمان بعثت، به دلیل تواتر به اثبات می‌رسد و تواتر، یعنی گزارش حادثه‌ای از سوی چند نفر که تبانی آنان بر کذب محال است.

۱. در این زمینه، ر.ک: مناظرة فرح آنطوان و محمد عبده در زمینة نظام اسیاب و مسبیات و ضرورت و تلازم در نظام هستی؛ چراکه فرح آنطوان معتقد است یذریش این مستله، به باطل ساختن عقیده به معجزات می‌انجامد. (المؤلفات الفلسفية، ص ۱۰۶-۱۰۷)

۲. رسالة التوحيد، ص ۱۱۸-۱۲۹.

۳. همان، ص ۱۰۸-۱۱۷.

عبده، فصلی را به رسالت حضرت محمد<sup>صلی الله علیہ و آله و سلم</sup> اختصاص داده<sup>۱</sup> و مطالب کتب سیره را تلخیص نموده است؛ ولی آن را در قالب خطابه و ستایشگرانه ارائه می‌کند. در فصل مربوط به قرآن نیز خلاصه مطالب کتب درباره اعجاز قرآن را در زمینه اخبار غیبی، فصاحت و بلاغت، حکم و مواعظ آورده است.<sup>۲</sup>

با فصل مربوط به قرآن، مباحث کلامی این رساله به پایان می‌رسد. وی در فصول دیگر کتاب، تنها به دو مستله کلامی، یعنی روایت خداوند در آخرت<sup>۳</sup> و کرامات<sup>۴</sup> پرداخته است. دیگر مباحث کتاب، درباره دین اسلام و ویژگی‌هایش نسبت به ادیان دیگر است و این، همان مباحثی است که در ادبیات ستایشگرانه رواج می‌یابد که اسلام، تقلید را مردود شمرده، عقل را بسیار کرده است، به استقلال اراده و فکر، باور دارد و رشد را برای نوع انسان، پایه‌گذاری کرده است<sup>۵</sup> و ...

این بند، بازگو کننده این بخش از مطالب رساله است:

بر پایه آنچه تقریر کردیم، اصلی از اصول فضایل وجود ندارد که اسلام بدان نپرداخت و فضیلتی نیست، جز آن که آن را زنده کرد و تمام ارکان و قواعد نظام [زنگی] را تثییت نمود. به هنگام رسیدن به رشد، برای انسان آزادی فکر و استقلال عقل در اندیشه را جمیع کرد و نیز آنچه را که سجایی اخلاقی بدان اصلاح می‌شود و تصمیم‌ها به کوشش و عمل منجر می‌گرددند، تصمیم نمود.<sup>۶</sup>

این تحلیل و گزارش را برای محتواهش نیاوردیم، بلکه بدان سبب بدان

۱. رساله التوحید، ص ۱۲۰-۱۴۳.

۲. همان، ص ۱۴۴-۱۵۱.

۳. همان، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۴. همان، ص ۲۰۴-۲۰۶.

۵. سودمند است در این زمینه، کتاب الإعلام بمناقب الإسلام، نوشته ابوالحسن الصامری نیز مورد مطالعه و سنجش قرار گیرد.

۶. رساله التوحید، ص ۱۸۰-۱۸۱.

برداختیم که به ما کمک می‌کند تا ویژگی آثار کلامی مانند رساله التوحید در آن عصر را به دست آوریم که عبارت‌انداز:

۱- رساله‌ای آموزشی است و به زبان ساده و با پرهیز از به کار بردن اصطلاحات پیچیده فنی نگارش یافته است. مقایسه سریع میان این رساله و کتاب المواقف ایجی (م ۷۵۶) و شرح المواقف جرجانی (م ۸۱۶) نشان می‌دهد که این دو کتاب اخیر، حقیقت کلام سنتی را نشان می‌دهند و سطحی بودن رساله التوحید را در برابر عمق و دقّت و فراگیری ای که آن دو تن در کتاب‌های خود به ودیعت نهادند، آشکار می‌سازد. ساده‌گویی سبب می‌شود کتاب در دسترس هر خواننده‌ای قرار گیرد؛ لیکن از سوی دیگر، نشان دهنده فقر اندیشه و ترویج فرهنگ ساده‌انگاری است که خواننده گمان می‌برد مشکلات را به دست آورده، با آن که بر روی آن پرده‌ای افکنده که او را از درک حقیقت، باز می‌دارد و چنین سطحی نگری ای نوعی گریز از التزام به دستاوردهای بحث علمی است که به کار گرفتن مفاهیم و اصطلاحات دقیق فتی آن را محقق می‌سازد.

ممکن است سبب این امر، شرایط تألیف رساله و رعایت سطح شنوندگان باشد، گرچه خود بدان مطالعی سودمند افزود؛ ولی این علت به نظر ماقابن نیست.

شاید علت اصلی آن باشد که عده، بیش از آن که مرد اندیشه و فکر باشد، مرد عمل بود. از این رو، [به کار گرفتن] اصطلاحات<sup>۱</sup> اجتماعی و اخلاقی بر [آثار] او غالب بود و فرصت اندیشه‌های عمیق را از او سلب می‌کرد.

۲- آن‌چه را بدان نبرداخت و مسکوت گذارد، اهمیتی کم‌تر از آن‌چه آورد، ندارد، بلکه بیش‌تر دغدغه‌های نویسنده را نشان می‌دهد. اگر مقایسه‌ای میان الإبانة<sup>۲</sup> ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) و کتاب عده داشته باشیم، می‌بینیم عده به بسیاری از مسائلی که دغدغه متکلمان بود (مانند: حکم مرتكب گناهان کبیره،

۱. در باره این مفهوم، ر.ک: نوشتة على مراد در دائرة المعارف الإسلامية (به زبان فرانسه).

۲. الإبانة عن أصول الديانة، ص ۱۷-۲۹.

شفاعت، عذاب قبر، حدیث معراج، خروج دجال و خواب دیدن و مانند آن)، نبودا خست. به نظر می‌رسد او از پرداختن بدین‌ها صرف نظر کرد؛ زیرا مسائلی اختلافی بود و او برای حفظ وحدت کلمه مسلمانان بر پایه حداقل باورها و آن‌جه در آن زمان کافی بود، تلاش می‌کرد. لیکن سکوت او در باره مسائل دیگر، بویژه مباحث مربوط به امامت و برتری خلفا، به جهت کنار گذاردن درگیر شدن با مشکلات گذشته و فرو رفتن در آن‌ها بود. از این رو، در مسئله امامت، جز یک جمله بیان نکرد که مخالفتش را با رأی متکلمان<sup>۱</sup> – که امامت را اصلی از اصول اعتقادات اسلامی می‌شمردند<sup>۲</sup> – نشان می‌دهد.

۳- آرایی که عبده در این کتاب عرضه داشت، محدود به افق ذهنی او و نوع فرهنگش محدود است و منطق او در استدلال بر وجود خداوند با به کارگیری مفاهیم واجب، ممکن و محال، و اژگانی چون: صانع، جوهر، بداهت عقلی، اولیات عقل، فیض الهی و .... تداوم تأثیر فلسفه یونان قدیم است با هر دو جریان بزرگ داخلی اش، یعنی جریان افلاطونی و ارسطویی از یک سو، و جریان هیزمی - عرفانی از سوی دیگر، که سبب هموارسازی راهی شد که مسلمانان، بدان، خطاب قرآنی را فهمیدند و در اعتقادات خویش بدان تمثیل جستند. بدین طریق، عبده از «شکاف اساسی» آی که دانش‌ها و فلسفه‌های جدید در

۱. غزالی در کتاب *الاعتقاد في الاختقاد* (ص ۲۱۳) نوشته است: «مسئله امامت، امر مهتی نیست، گذشته از آن که برانگیزندۀ تعصب‌هاست. از این رو، آن که از آن صرف نظر کند، سالم‌تر است از کسی که در آن غور نماید و این در صورتی است که به حقیقت دست یابد، چه رسد به این که به خطأ رود؛ لیکن چون رسم بر آن است که مباحث اعتقادی بدان ختم شود، ما هم روشی متعارف را پیشه ساختیم».

۲. دیدگاه‌ها در باب خلافت و خلفا مانند دیگر مسائل اعتقادی است و گویی مسئله خلافت یکی از مبانی اعتقادات اسلامی است. (رسالة التوحيد، ص ۱۴-۱۵)

۳. این عبارت از داریوش شایگان است در کتاب *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? La brèche fondamentale*.

عقل و نهاد غریبان ایجاد کرد و نگاه انسان را به هستی دگرگون ساخت و نظام معرفتی اش را یکسر کنار زد و فلسفه دینی و علم لاهوت مسیحی را بر همزیستی با واقعیت‌های فرهنگی جدید و کنار گذاردن از بسیاری از روش‌های تفسیری و استدلایی که از زمان اگوستین تا مسیح اکوئیناس حاکم بود، واداشت، چنان‌که از مسلماتی شمرده شد که تردید در آن راه نداشت، در امنیت قرار گرفت.

۴- بر رساله التوحید، صبغة تمجيد و از خود راضی بودن، غالباً است و این، پدیده‌ای ثابت در تمام نوشه‌های کلامی است؛ لیکن این امر در گذشته مجوّز داشت؛ زیرا در سایه تمدن و فرهنگ برتر و مهاجم قرار داشت و نشان دهنده قدرت برتری در برابر فرهنگ‌های رقیب فرهنگ اسلامی به شمار می‌رفت؛ اما امروزه به کار گرفتن چنین ادبیاتی توسط عبده، مرادف است با جسمود ذهنی و نشان دهنده موضع دفاعی صرف است که می‌کوشد پایگاه‌های خود را که می‌هراسد دشمن در آن رخنه کند، محکم سازد؛ لیکن مُثُل او مُثُل شترمرغ است که هنگام احساس خطر، سر خود را در خاک فرمی بَرَد و تحولات موجود، بلکه انقلابی را که در وسائل تهاجم ایجاد شده - و چنین پایگاه‌های سنتی‌ای نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند - درک نمی‌کند.

۵- این موضع دفاعی و ستایشگرانه، پذیرفتن برخی اصول نوگرانی را - که مهم‌ترین آن عقلانیت بود - نمی‌کند. از این رو می‌بینیم که عبده در موارد متعددی از این رساله تصريح می‌کند که پیشنازی در زمان، نشانه معرفت نیست و دیدگاه متشبتان بر گذشته را نفی می‌کند و در مقابل آن تأکید می‌ورزد که اسلام، عنان عقل را رها کرده و هیچ‌گونه تعارضی میان دستاوردهای دین و علم و عقل نیست.<sup>۱</sup>

همین مطلب است که پس از عبده نیز بر قلم متفکران مسلمان تکرار می‌شود. البته نباید فریب این تأکیدها را خورد و عبده را از متفکران عقل گرا شمرد؛ چراکه عقل نزد عبده، مرزهایی دارد که از آن فراتر نمی‌رود؛ زیرا او از سرسخت‌ترین

۱. برای مثال، ر. ک: رساله التوحید، ص ۱۹، ۲۳، ۱۲۹، ۱۵۸ و ...

## فصل اول: دانش کلام

پیروان دین است و وظیفه‌اش به کارگیری ادله است بر آن چه وحی آورده، و مانند فیلسوفان نیست که دیدگاه‌ها را از اندیشه محض بستاند و برای کشف مجهول، پشت سرِ عقل باشد. میان این دو موضع، فاصله بسیار است. به راستی که عبد، عقلانیت را تا آخرین نتایجش ادامه نمی‌دهد؛ بلکه او در شرایطی زندگی می‌کند که بالضروره می‌باید با آن همراهی کند، ولی به سرعت آن‌چه با دست راست بخشیده، با دست چپ باز می‌ستاند.

در پرتو این تحلیل، روشن می‌شود که تلاش سازگارگرایانه عبده در رساله التوحید، چیزی جز عرضه محتواهی قدیم در قالبی نوین دارد. او در علم کلام، نوگرایی نداشت، چنان که تجدید بنای کلام را بر پایه دستاوردهای معرفتی جدید به فرجام نرساند. وی چگونه می‌توانست چنین کند با آن که خود در گرو نظام معرفتی سنتی‌ای بود که به وی اجازه نمی‌داد از فرهنگ نوگرایی غرب به صورت واضح و مستقیم، بهره برد؟

اما آنان که آگاهی‌شان از این فرهنگ عمیق بود، به ضرورت نوگرایی در کلام واقف بودند. برای مثال، قاسم امین (م ۱۹۰۸) می‌گوید:

آن‌چه مایه خوشحالی است، این که گروهی از اندیشمندان معاصر در مصر و دیگر کشورهای اسلامی در شرق و غرب، همان عقیده ما را دارند و همان سخن ما را بر زبان می‌آورند و معتبراند علومی که امسروزه در الأزهر و سایر مراکز اسلامی خوانده می‌شود، اگر بر پایه حقایق علمی بنا نشود که عقل‌ها را برای پذیرش و بهره‌وری آماده سازد، مفید نیست.

وی بویژه از علم توحید یاد می‌کند و معتقد است که علم توحید، خاتمه علوم و خلاصه تمام آن‌هاست. از این‌رو، اگر معارف عمومی و اصول علمی پیش از آن حاصل نیاید، نمی‌توان از آن بهره جُست؛ زیرا این علم به روان‌شناسی، تشریح، تاریخ، ریاضی، علوم طبیعی و سایر دانش‌هایی که اسباب ترقی و رشد عقل و فکرند، نیازمند است. سپس چنین ادامه می‌دهد:

مگر دانش یک حقیقت نیست، شبیه درختی که دارای شاخ و برگ‌هایی

است که همه به یک تنه متصل اند و از یک ریشه تنیده می‌کنند و در خدمت یک زندگی اند و یک میوه می‌دهند، و آن، شناخت حقیقت‌ها در جهان هستی است؟... نیازی نیست آن‌چه را بر همگان معلوم است، شرح داد و آن، انحطاط دین در تمام مظاهر خویش است، حتی در عبادات. تنها خواستیم بیان کنیم که انحطاط دین، تابع انحطاط عقل‌هاست...<sup>۱</sup>

این تصویر، نشان‌دهنده پذیرش جنبش علمی حاکم بر مغرب زمین و دستاوردهایش چون ایمان به پیشرفت نامتناهی، یاد می‌شود، توسط نویسنده است، چنان‌که نشان‌دهنده شکوه‌ی از وضعیتی است که معرفت در مصر و دیگر کشورهای اسلامی به طور عام دارد؛ لیکن متفکران عرب که احساس قاسم امین را داشتند، خود را آماده وارد شدن در دانش کلام بر پایه اصول نو نمی‌دیدند و تنها یهود دعوت می‌کردند. آنان که از فرهنگ نوگرایی غرب بهرمند بودند، غالباً در عرصه علوم کلاسیک، به طور عام، و علوم دینی، به طور خاص، آگاهی‌های محدود داشتند و شاید به همین جهت نتوانستند وظيفة فرهنگی خود را ایفا نمایند؛ زیرا تنها مصرف کننده بودند و در تولید، سهمی نداشتند از سوی دیگر، آموخته‌های فرهنگی آنان، متأثر از دستاوردهای جوامع غربی و مسیحی بود و برای آنان دشوار بود آن را به همان صورت به محیط‌های اسلامی منتقل سازند که در دیانت، عقل و پیشرفت با آنان متفاوت‌اند؛ یعنی بردن به محیطی که از جهت علمی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، آماده پذیرش آن نبودند.<sup>۲</sup>

از این رو، شگفت نیست که در فضای فرهنگی عربی جدید، به نوشته‌ای در دانش کلام که شایسته این نام باشد، برخوریم؛ نوشته‌ای که تکرار نوشته‌های

۱. تحریر المرأة، قاسم أمین، ص ۷۶-۷۷؛ در ضمن کتاب الأمسال الكاملة.

۲. روشن است که ما دشواری کار را به نبود آزادی بیان یا فشارهای اجتماعی تفسیر نمی‌کنیم؛ زیرا این‌ها به نظر ما نتیجه‌اند نه علت و حتی خود سانسوری‌ها به نظر ما بیشتر نشانه عدم بلوغ اندیشه عربی [در رسیدن] به مرحله تولید معرفت است تا این‌که نشانه ترس و خوف باشد.

کلاسیک و نیز پذیرش مستقیم مقولات غربی نیاشد.<sup>۱</sup> مبالغه آمیز نیست اگر بگوییم که در این عرصه با خلأی ترسناک مواجه‌ایم که به سختی می‌توان تبایحش را در دراز مدت ارزیابی کرد.<sup>۲</sup>

انسان امروزی می‌خواهد دین و عقایدش را به گونه‌ای بفهمد که با فرهنگ علمی، تاریخی، روانی و اجتماعی اش سازگار باشد و لااقل با آن منافق نباشد، و اگر چنین آگاهی‌ای برایش فراهم نگردد، به از دست دادن شخصیت و انکار هویتش می‌انجامد و به سبب نازیابی فکری که از آن نشئت می‌گیرد، دچار دوگانگی شخصیت شود؛ چراکه در دو دنیای غیر قابل جمع زندگی می‌کند؛ یکی بی‌قاعدۀ و دیگری، عقلانی و قاعده‌مند. یکی برای واقعیت و عمل است، و دیگری برای آرزوها یا به تعبیر دیگر، گریز از دنیای حاضر.

آن گاه که تفکر دینی ریشه‌دار و نویی در میان نیاشد که بتواند میان اصول و

۱. در این زمینه، ر.ک: نوشتۀ‌های حسین الجسر (م ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۳ م)؛
- الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية و حقيقة الشريعة الحميدية، بیروت، ۱۳۰۶ ق / ۱۸۸۷ م.
- الحصون الحميدية لمحاجة المقايد الإسلامية، القاهرة، مكتبة صبيح.
- و نیز نوشتۀ محمد جمال الدین القاسمی (م ۱۳۳۲ ق / ۱۹۲۴ م)؛ دلائل التوحید، ج ۲، القاهرة، ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۸ م.

- و اثر عثمان امین: الجوانية أصول العقيدة و فلسفة ثوره، القاهرة، ۱۹۶۴ م.
- و کتاب محمد عزیز العبابی: الشخصية الإسلامية، القاهرة، ۱۹۶۹ م.
- فهمی جدعان، این نوشتۀ‌ها را در کتاب خود، اسس اللئام عند منكري الإسلام فى العالم العربي الحديث، (بیروت، ۱۹۷۹، ص ۲۰۹-۲۲۶ و ص ۲۳۹-۲۵۱) تحلیل کرده و چنین نتیجه گرفته است: اندیشه اعتقادی - اسلامی جدید با همه ضعف‌های فلسفی و علمی اش در نیمة این قرن، خود را از قید و بندهایی که آن را فراگرفته بود و مانع از تنش فقال و پویایش در زندگی روانی، اجتماعی و اخلاقی مؤمنان بود، رهاساخت و از حالت انتزاعی و سکوت و ناتوانی به گونه‌ای از تنوع، حرکت و غنا رسید که به آسانی نمی‌توان از آن جدایش ساخت (ص ۲۵۱). به گمان ما این اظهار نظری است با خوشبینی بیش از حد.
۲. در این زمینه، ر.ک: گزارش بر جسته حمادی بن جاء بافقه در کتابجهاش با عنوان: تحولات العلم العبریانی و مولد العصر الحديث (تونس: منشورات بیت الحکمة، ۱۹۸۶ م).

ارزش‌های اسلامی و انقلاب معرفتی که علوم طبیعی و انسانی در عصر ما ایجاد کرده، جمع کند، آیا طبیعی نخواهد بود که ایدئولوژی‌ها میداندار شوند، بلکه دین به ایدئولوژی تبدیل گردد و تنها به ابزاری برای نزاع‌های سیاسی و اجتماعی تبدیل شود و قدرت روحی و تفسیری بر جسته خود را از دست دهد؟

این، دقیقاً چیزی است که در حوزه اندیشه اسلامی عربی جدید، تحقیق یافت و تنها اختلاف در نوع این تحول و درجه آن است، صرف نظر از اقرار یا انکار طیف‌های مورد نظر و این که ایدئولوژی آنان، سنت‌گرا یا پیشرفته است و چهانی یا قومی است.

حسن حنفی در سخنرانی‌ای که در سال ۱۹۷۰ م، در لووان با عنوان «تحول علم کلام به انسان‌شناسی» ایجاد کرد، گفت:

تحول دانش کلام به انسان‌شناسی، در نهایت، آغاز تحول دین به ایدئولوژی است و ما به ایدئولوژی نیازمندیم.<sup>۱</sup>

حنفی این رأی را در کتاب *تراث و التجدد* به روشنی بیان کرده و تطبیق داده است. وی در آن‌جا بر علم کلام سنتی هجوم پرده است؛ زیرا همیشه خداوند را یک طرف مشکلات قرار می‌دهد،<sup>۲</sup> با این که صورتی که انسان از خداوند ارائه می‌دهد، صورتی بشری است و صفات الهی، در اصل ارزش‌های انسانی است که رنگ اطلاق بدان داده شده و بر خداوند، منعکس شده است.<sup>۳</sup>

۱. وی این بحث را در صفحات ۲۲۳ - ۲۶۴ از مجموعه مقالات و سخنرانی‌های کنفرانس نهضت عربی که توسط انور عبدالسلک، عبدالمعزیز بلال و حسن حنفی با عنوان *Renaissance du monde arabe*, Duculot-SNED, 1972. ساخته است و مطلب نقل شده در متن، در صفحه ۱۲۹ اثر آمده است. قابل توجه این که حنفی، دیدگاهی مشابه این را در سال ۱۹۶۵ م، به هنگام نشر پایان نامه‌اش در قاهره با *Les méthodes d'exégèse, essai sur les fondements de la compréhension* مطرح ساخت.

۲. *التراث والتجدد*, ص ۱۷۸. نیز، ر.ک: ص ۱۲۹ - ۱۳۲.

۳. همان، ص ۲۴۰.

به نظر حنفی، وظیفة دانش کلام، همیشه دفاع از تمدن و هجوم بر افکار وارداتی است و امروزه، این هجوم از مرز اندیشه گذشته و به سرزمین، مردم و ثروت‌ها رسیده است. پس می‌توان دانش کلام را با ایجاد دگرگونی در مواد آن برای دفاع از تمدن و ریشه‌دار ساختن آن و یورش بردن بر تمدن‌های جنگ طلب، نگه داشت و این خود، مقدمه دفاع از سرزمین، مردم و ثروت‌ها خواهد بود؛<sup>۱</sup> و اگر چنین است، شکفت نیست که انسان به وحی تن دهد و برای پاسخگویی به ندای واقعیت و بازگو کردن اشتیاق مردمان شکنجه شده و در بند و قربانی، جانفشانی کند<sup>۲</sup> و اسلام، تنها عاملی باشد که او را از همه خشونت‌ها و بردگی‌ها آزاد می‌سازد و می‌تواند صلح داخلی را فراهم سازد.<sup>۳</sup>

این تبدیل شدن دین به ایدئولوژی، سبب شد که صادق جلال العظم، آن گاه که به تفکر ترکیبی میان باورهای موروشی دینی و آرای علمی دستاورده انسان، نظر افکند، آن را خطابهای محض یا مجوّزی برای اوضاع تأسفبار و سخیف بداند و از «تنگنا قرار گرفتن اندیشه دینی» سخن بگوید.<sup>۴</sup>

۱. التراث والتجدد، ص ۱۷۸.

۲. همان، ص ۴۸. نیز، درباره وحی، ر.ک: ص ۶۹-۶۸.

۳. همان، ص ۱۲۴.

۴. نقد الفکر الديني، ص ۳۱-۵۷. نیز، ر.ک: ردیه‌های محمد عزّت نصراوی، جابر حمزه فراج و شیخ محمد آل یس بر این اثر.

## فصل دوم: تفسیر قرآن



اگر آثار کلامی متفکران عرب نوگرا و معاصر را اندک یافتیم، در برابر، توجه به تفسیر، فراوان است. هیچ نظریه اسلامی‌ای خالی از تفسیر آیه یا آیاتی از قرآن نیست<sup>۱</sup> و البته این به محور بودن قرآن و اهمیت آن در عرصه‌های عقیده، اخلاق و رفتار برمی‌گردد. همین امر سبب شده که تفسیر قرآن برخلاف شرایطی که عالمان دین برای مفسر گفته‌اند، در برابر همگان گشوده باشد. مهم‌ترین شرایط تفسیر، آگاهی از زبان عربی برای درک ویژگی بیان قرآن، و نیز شناخت اسباب نزول برای تشخیص ناسخ و منسخ و آگاهی از حدیث است؛ زیرا حدیث، سارح عمومات قرآنی و تاریخ امت‌های پیشین است و ارتباطی تنگاتنگ با قصص قرآنی دارد. این آگاهی‌های دائره المعارفی که مفسر بدان نیازمند بود، غالباً سبب می‌شد که مفسران در سنین بالا به تفسیر روکنند و پیش از اتمام تفسیر، مرگ به سراغشان آید و لذانات تمام ماند یا شاگردانشان به تکمیل آن پردازند.<sup>۲</sup>

۱. برای مثال، ر.ک: مباحث تفسیری در مجلات تونس، همچون: البتونة، الهدایة و جوهر الإسلام.

۲. در زمینه مباحث کلاسیک علوم قرآنی، ر.ک: الإنفان في علوم القرآن سیوطی و نیز اعجاز ←

تفسیر، چنان که طبیعی است، متأثر از شخصیت مفسر، گرایش‌های فکری و گسترده‌گی ذهن و شرایط تاریخی او بود و این رو، روش‌های تفسیری، به وجود آمد: تفسیر به رأی و مأثور، تفسیر شیعی و سنتی، تفسیر معتزلی و صوفی، تفسیر فقهی که تنها به «آیات الأحكام»<sup>۱</sup> می‌پرداخت و ....

به طور خلاصه می‌توان بیان داشت که مفسران، آرا و دیدگاه‌های مذهبی خود را بر قرآن وارد می‌ساختند و در همان زمان، در جان و عقل آنان، نگاهی ویژه به هستی و منزلت انسان در هستی، از قرآن تغذیه می‌کرد، به گونه‌ای که ارتباطی دو طرفه میان نص و مفسر برقرار می‌شد؛ بلکه میان نص و قرائت‌کنندگان قرآن، یعنی تمام مسلمانان، بر حسب استعداد هر کس در فهم قرآن و بر حسب آن‌جهه از قرآن انتظار داشت.

این وضع که تفسیر طبق قرن‌ها بدان شناخته می‌شد، تا عصر جدید ادامه یافت؛ لیکن دگرگونی در دستاوردهای تاریخی به صورت ریشه‌ای تأثیر چندانی در جریان‌های تفسیری نداشت و این، مطلبی است که می‌خواهیم بر بایه نمونه‌هایی توضیح دهیم. در اینجا به دو گونه تألیف می‌پردازیم: کتاب تفسیر، و پژوهش‌هایی که به روش‌های تفسیر و مسائل پیرامونی آن پرداخته است.

تفسیر المثار، در بین تلاش‌هایی که اندیشه عربی جدید راه حل‌های برگرفته از قرآن در جهت مشکلات عصر، شاهدش بوده، جایگاه ویژه‌ای دارد. معروف است که این تفسیر، درس‌هایی بود که عبده در الأزهر در فاصله سال‌های ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۵ م، ارائه کرد و در ضمن آن، سوره‌های فاتحه، بقره، آل عمران و نساء (تا آیه ۱۲۵) را تفسیر نمود.<sup>۲</sup>

→  
القرآن باقلانی که در حاشیه این کتاب، منتشر شده است، بویژه تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم.

۱. در این زمینه، ر.ک: التفسیر والفتورون، نوشته محمد حسین الذهبي.

۲. المثار، ج ۵، ص ۴۲۱. این اثر بارها در قاهره و در دوازده جلد به چاپ رسیده و البته →

رشید رضا، شاگرد وی، تقریر درس‌های استاد را پیوسته در مجله المدار منتشر می‌ساخت و سخن عبده را با تعبیر «قال الأستاذ الإمام» و نکته‌های خودش را با تعبیر «أقول» می‌آورد. او خود، ادامه تفسیر را تا آیه ۱۰۷ از سوره یوسف نوشت.

روش به کار گرفته شده در این تفسیر، با آن‌چه نزد مفسرانی چون طبری، زمخشri و رازی رایج بود، تفاوت اساسی و ریشه‌ای نداشت. یک به یک آیات و گاه چند آیه، مورد شرح قرار می‌گرفت، الفاظ مشکل و ترکیب‌های دشوار تبیین می‌شد، مطالب موجز یا اشارات قرآنی، به تفصیل، باز گفته می‌شد و محتوای عقیدتی یا اخلاقی و یا رفتاری آیه تبیین می‌گشت.

بیان مدلول قرآنی، هدف اصلی مفترض به شمار می‌رود؛ زیرا غایتی که به خاطر آن خداوند، قرآن را بر پیامبر ﷺ فرستاد، جز هدایت بشر چیزی نیست. از این رو، لازم است خواسته‌های خداوند از بندگان و راهی را که می‌باید در آن حرکت کنند، تفسیر کرد؛ همان راهی که به آقایی و مدنیت می‌رساند و مسلمانان چون از آن راه کناره گرفتند، عقب ماندند.

در اینجا نیازی نمی‌بینم دیدگاه‌های تفسیر المدار را بازگو کنم؛ زیرا اولاً این کار به تفصیل انجام شده است،<sup>۱</sup> گذشته از آن که ادبیات ستایشگرانه سلفیان جدید در آن موج می‌زند. از این رو، کافی است نکته‌هایی را یادآوری کرد که مارا



شماره صفحات آن تغییر نکرده است.

۱. در این زمینه، ر.ک: پایان نامه پدر جومیر:

J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, paris, 1956.

وی در این اثر، مهم‌ترین محورهای مورد توجه این تفسیر، مانند: عقل و وحی، حجت نقلی، تاریخ، فلسفه و علم کلام، و علوم را باز گفته است. همچنین به مباحث روان‌شناسی، توجيهات اخلاقی و فقهی، راههای مقاومت، شیوه‌های تابستانه دینداری، قوانین پیروزی و جهاد، تسامح و برخورد با یهود و مسیحیت و نیز دعوت و ترجمة قرآن، اهتمام ورزیده است.

در درک ویژگی‌های تفسیر در ارتباط با نوگرایی کمک می‌کند:

۱. آن‌چه درباره دساله التوحید گفتیم، به طور کامل بر تفسیر المدار منطبق است. در این تفسیر، تکیه بر حدس و گمان، بیش از التزام و پابیندی به دقت‌های علمی و فکری برای رسیدن به نتایج منطقی است. این تفسیر، وارد نزاع‌های گذشته نشده است و نظام معرفتی سنتی نیز در آن آشکارا دیده می‌شود. همچنین ادبیات تمجیدی و ستایشگرانه در آن موج می‌زند، بدون آن که استفاده از بعضی اصول نوگرایی و توجه به علومی که در غرب حاکم بوده نفی شود.
۲. از آن رو که تفسیر، ویژگی‌های خود را دارد و با یک اثر کلامی متفاوت است، می‌باید المدار را به عنوان تفسیر، مورد ارزیابی و تحلیل قرار داد. می‌بینیم که در المدار، ارتباطی با حرکت «تفسیر کتابی» [یعنی تفسیر کتاب مقدس نزد مسیحیان]—که غرب از اوآخر قرن هفدهم میلادی با آن آشناشد— وجود ندارد و ویژگی اصلی آن، مستقل کردن تفسیر از علم لاهوت و تکیه بر روش تقدی برای فهم متون مقدس بود؛ همان روشی که نولدکه (م ۱۹۳۰) آن را بر متون قرآنی تطبیق داد.<sup>۱</sup> از این رو، تفسیر المدار از تفسیر تقدی فاصله دارد و در آن، کمترین بازنگری‌ای نسبت به مسلمات مربوط به ترتیب رسمی و تعبدی سوره‌ها و آیات و نیز موارد سؤال و اشکال در تعبیرهای قرآنی به چشم نمی‌خورد و مفهوم سنتی وحی را مبنی قرار می‌دهد که پیامبر، تنها مبلغ رسالت الهی است و شخصیت او و شرایط تاریخی در آن اثر نگذارد است، چنان که در مرحله انتقال از کلام الهی مجرّد به کلام بشری محدود، هیچ‌گونه مشکلی رُخ نداده است. به تعبیر دیگر، تفسیر المدار، در درجه نخست، تفسیری ایمانی است.

۱. کتاب او تاریخ القرآن (Geschichte des qorans) در سال ۱۸۶۰ م، برای نخستین بار به آلمانی منتشر شد. شاگردی شپالی (Schwally) پس از تحقیق و توشت تعلیقه بر آن، در فاصله سال‌های ۱۹۰۹–۱۹۱۹ م، آن را در دو جلد، منتشر ساخت و بر جشتراسر (Bergstrasser) و پریتل (Pretzl)، جلد سوم آن را در سال ۱۹۲۵–۱۹۲۶ م، منتشر ساختند. همچنین این اثر در مصر به عربی منتشر شده، ولی تاکنون به چاپ نرسیده است.

۳. با این که تفسیر المدارستی است؛ آنرا تفسیرهای پیش از خود، درجهاتی متفاوت است: بر تحلیل‌های لغوی تکیه نمی‌کند، به یک مذهب فقهی پایبند نیست، تلاش می‌کند پاسخگوی مشکلات مسلمانان در آن عصر باشد، و نیز می‌خواهد اعتماد به نفس برگرفته از قرآن را به مسلمانان بازگرداند. این مسائل سبب شده که روش تفسیر نویسی‌های متداول در این اثر برهم خورد؛ بلکه تکیه‌گاه اصلی ائمۀ مسائل اجتماعی حاد بود.<sup>۱</sup> بر این اساس، قرآن، کتاب نشر افکار اصلاح طلبانه شد تا غذای روحی.

۴. اگر بر تأثیر تفسیر المدار در دگرگونی ذهنیت‌ها و گنده شدن از بسیاری از جلوه‌های سنت نظر شود، می‌توان گفت اهداف سودمندانه‌ای که به صراحة و آشکارا مطرح دنبال شده، به صورت جزئی ثمر داده است. البته نمی‌توان از آثار سلبی آن نیز چشم پوشید؛ بویژه تعمیق عزلت و انزواج فکری برای آنان که مطالب آن را حقایق مسلم و غیر قابل مناقشه‌ای می‌انگاشتند و بالطبع، احیا و پایه‌گذاری مسلمات و مقدساتی که هنوز هم جریان سُلْفی بدان تمسک می‌جوید، با این که آن‌گاه که در محک تقد و آزمایش نهاده شود، پایه‌هایی سست دارد. نمونه‌هایی از این دست را در بخش دوم کتاب، خواهیم آورد.

همچنان که تفسیر المدار تأثیر گسترده‌ای بر گروه‌های روشن فکر و تشنۀ اصلاحاتی داشت که به گذشته نیز جنگ زدند، تفسیر الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم<sup>۲</sup> نوشته طنطاوی جوهری (م ۱۹۴۰) نخستین حلقة یا حلقة رئیس از تفاسیری است که تلاش می‌کنند به اثبات رسانند که تمام علوم عصری در قرآن موجود است و قرآن به صراحة تأکید داشته و یا به اشاره بدان پرداخته است و مردم به درستی آن را درک نمی‌کنند، مگر در پرتو اکتشافات جدید در

۱. از این رو، محمد احمد خلف الله، آن را «تفسیر اجتماعی قرآن» نامیده است. (ر. ک: مقالة «إشكالية التراث و العلوم الاجتماعية» در ضمن کتاب إشكالية الملة، الاجتماعية في الوطن العربي، ص ۳۴۹)

۲. این تفسیر در ۲۶ جلد منتشر شده است.

حوزه‌های علوم طبیعی، پزشکی، نجومی، روانی و ...، و این، از یک سو بر اعجاز قرآن دلالت دارد و از سوی دیگر، عدم تعارض علم و دین را نشان می‌دهد. در واقع، این تفسیر، شبیه غار علی باباست که در آن، همه چیز وجود دارد: ایمان به عالم ارواح، شرح قوانین طبیعی، ستایش اختراعات فراوانی که شرقیان را می‌بینند ساخته و آنان آن را می‌بینند یا در باره‌اش می‌شنوند، ولی حقیقت آن را نمی‌فهمند. نیز در این تفسیر، مباحث تاریخی، اجتماعی، اخلاقی و حتی لغوی و نقل قول‌هایی از کتب میراث عربی-اسلامی، کتاب مقدس و نشریات شرقی و غربی وجود دارد.

اگر بر المدار ایراد گرفتیم که اهداف اصلاح طلبی بر آن غلبه یافته و قرآن، وسیله دعوت به اصلاح طلبی شده، این ایراد روشمند، چند برابر بر تفسیر الجواهر وارد است. طنطاوی جوهري، خود بر این نقد واقف بود و در عین حال، اصرار داشت که روش او درست است؛ زیرا فراگیری تمام دانش‌ها و صنایع، واجب کفایی است و واجب کفایی از واجب عینی برتر است؛ زیرا سودش عام‌تر است. بدین جهت، او با خود عهد بست مسلمانان را بیدار کند تا به مقاصد قرآنی پایبند شوند.

در اینجا به ذکر یک نمونه اکتفا می‌کنیم. وی آیات ۲۷ تا ۲۲ سوره مائدہ را در راستای یک هدف دانسته و ۲۵ صفحه بر آن شرح نوشته است<sup>۱</sup> و این عنوانی در آن به چشم می‌خورند: تفسیر لفظی این مقصد؛ تفسیر حقیقی به اندازه توان؛ فریادی [خطاب] به امت اسلام؛ فریادی [خطاب] به علمای اسلام؛ گنجهای آهنین در قرآن [=معدن، نفت، برق که در فضا، آب و زمین وجود دارد؛ گشودن گنجینه‌های قرآنی و روزنه‌هایی بر حکمت‌های شگفت‌انگیز در پرندگان؛ سخنی درباره پرندگان؛ نکته‌هایی از پرندگان گوشتخوار؛ خفاش؛ حکمت خداوند در [آفرینش] جعد؛ کlag؛ شگفتی‌های [پرندگان] آبی، هوایی، زمینی؛ گنجشک؛ اسب پیامبر و عقرب؛ عقرب؛ تولید میث در عقرب؛ کرم ابریشم و تولید مثل آن؛

۱. الجواهر، ج. ۲، ص. ۱۵۵-۱۷۹.

سرشت انسانی با سرشت حیوانی در این که تولید مثل، مقدمه مرگ است و زندگی فردی، زندگی جمع است، تفاوتی ندارد؛ داستان یمامه (کبوتر صحرایی)؛ ایرادی بر نویسنده و پاسخ آن؛ پایان سخن و زیبایی اش درباره کشتنی، ماهی، بالان و وسیله‌های حمل و نقل هوایی.

در لایه‌لای تفسیر این آیات، این قبیل سخنان آمده است:

انسان، هواپیما را برای جنگ اختراع کرد؛ ولی خداوند می‌داند که هواپیما از بزرگ‌ترین نعمت‌های او در زمان صلح خواهد بود. در آینده‌ای نزدیک، فضا محل سیر و سفر خواهد شد و زمین برای کشاورزی باقی خواهد ماند. در آینده‌ای نزدیک، حمل و نقل در فضای وسیله‌های هوایی خواهد بود و انسان، قطار، ماشین و وسیله حمل و نقل بر قری را کوچک خواهد شمرد. کشته‌های هوایی جانشین همه این‌ها خواهد شد و انسان با پرنده‌گان، در آسمان، شریک خواهد شد و از نعمت‌هایی بهره خواهد برد که بر اندیشه پیشینیان خطور نکرده بود. آیا می‌دانی همه این‌ها برای چیست؟ به سبب این سخن خداوند است که «فَبَعْثَ اللَّهُ غَرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ»<sup>۱</sup> خداوند، کلاعی را فرستاد تا در زمین جست و جو کند.<sup>۲</sup>

براساس این گفته طنطاوی، بر او چنین اعتراض شد:

تو در هر فراز و فرودی و در هر مناسبتی و در هر شرایطی، به قرآن و دین اسلام چیزهایی را نسبت می‌دهی که از آن نیست. هیچ هواپیما و بالان، تلگراف، برق، صنعت و دانشی را فروگذار نکردی، جز آن که آن را به قرآن چسباندی. اسلام به نظر تو کشتنی نوح است که در آن از هر نوعی جفتی قرار دارد. این زیاده روی است. تو پیشرفت مسلمانان را می‌خواهی و هر چیزی را به دین نسبت می‌دهی ...<sup>۳</sup>

۱. سوره مائدہ، آیه ۳۱.

۲. الجواهر، ج ۳، ص ۱۷۶.

۳. همان، ص ۱۷۸.

## فصل دوم: تفسیر قرآن

در ضمن پاسخ او به این ابراد، این مطلب آمده است:

سپس می‌گوییم: آیا تو مانند من اعتقاد نداری که دانش سفرهای هوایی و دانش‌های دیگر، از قبیل برق و الکتریسیته، امروزه برای مردم لازم است؟ خواهد گفت: بلی. می‌گوییم: ... و شخصیت‌های اسلامی همه اتفاق نظر دارند که این دانش‌ها و مانند آن‌ها واجب کفایی است و من و تو و تمام امت، نسبت به هر صنعت و دانشی که اروپا بیان از آن بهره‌مند شدند و سودمند است، ولی ما آن را نمی‌دانیم، مستولیم. این چیزی است که نشو و گسترش آن در سراسر گیتی، لازم است.

سپس می‌افزاید:

من نمی‌گوییم اروپا بیان این‌ها را از قرآن گرفتند؛ بلکه با عقل خویش آن را به دست آورده‌اند. خداوند، کلام غیر آن را [برای آنان] فرستاد، چنان که برای ما فرستاد و به آن‌ها نشان داد، چنان که به ما نشان داد؛ لیکن آنان آن را دیدند و ما ندیدیم؛ و بر امت اسلامی تنگ است که از عقل و دین خویش، بی خبر باشند. من به قرآن چیزی را نجسباندم، نه علمی و نه صنعتی را. همانا من، بیرونی کننده‌ام نه بدعتگذار....<sup>۱</sup>

تفسیر الجواهر این چنین از معلومات فراوان در زمینه دانش‌ها و صنعت‌های جدید پُر شده است و مجوز از برای این روش در تفسیر، همان بود که گفته شد؛ البته اگر درست باشد که نام آن را روشن گذاشت و کتاب او را تفسیر نامید، گرجه طنطاوی بر این باور است که بی‌امیر عَلِیٰ، در خواب به وی تفسیر آموخت و او در آینده، مانند صحابیان درباره آیات اندک، معانی بسیار خواهد گفت.<sup>۲</sup>

شایسته نبود درباره این تفسیر، این اندازه درنگ و تأمل روایات، جز آن که در اندیشه عربی اسلامی جدید، پدیده‌ای شایع شده و به خطأ «تفسیر علمی» نام

۱. الجواهر، ج ۳، ص ۱۷۹.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۷.

گرفته است و گروهی جیره خوار و شعبده باز بدان روآوردند؛ با آن که توسط عالمان سنتی و روشن فکران، مخالفت‌های صریحی با آنان صورت گرفت.<sup>۷</sup> برای مثال، عایشه عبدالرحمان در مقدمه کتاب القرآن و التفسیر المصری می‌نویسد:

از اینجا به این ورطه خطرناک می‌افتیم که در عقل و وجودان مسلمانان چنین رسخ دهند که اگر قرآن، پیشکی، تشریع، ریاضی، نجوم، کشاورزی، بیولوژی و الکترون و اتم را به ما نیاموزد، شایسته این زمان نیست و سزاوار نیست منطق عصری و عقل علمی ما آن را بیدرد.

۱. از مشهورترین کسانی که به این گونه تفسیر پرداخته‌اند، در تونس، بشیر ترکی است و در مصر عبارت‌انداز:

- مصطفیٰ محمود، القرآن محاولة لفهم عصری، بیروت، ۱۹۷۰م. (درباره مصطفیٰ محمود، ر. ک: القرآن و التفسیر المصری، بنت الشاطئی، القاهره، ۱۹۷۰م و القرآن و مصطفیٰ محمود و النہم العصری، محمود محمد طه، ام درمان، ۱۹۷۱م).  
عبدالرازق نوقل، الإعجاز العددی للقرآن الكريم، القاهرة، ۱۹۷۵-۱۹۷۶م، ۳ج؛ و نیز: معجز الأرقام و الترمیم فی القرآن الكريم، القاهرة، ۱۹۸۰م.  
- محمد رشاد خلیفه، دلالات جديدة في إعجاز القرآن، القاهرة، بی تا (درباره وی، ر. ک: تسعه عشر ملکا، بیان آن فریه الإعجاز العددی للقرآن خدعة بهایة، حسین تاجی محمد معصی الدین، القاهرة، ۱۹۸۵م، دوم).

همچنین به اینان افزوده می‌شود:

M. Bucaille, *La Bible, le Coran et la Science*, Paris, 1976.

- درباره تفسیر علمی، ر. ک: اتجاهات التفسیر فی المصر الحديث، عبدالمجید عبدالسلام المحتسب، بیروت، ۱۲۹۲ق / ۱۹۷۲م، فصل سوم، ص ۲۴۵-۲۲۲.  
۲. از همین رو، قدرت‌های وهابی از توزیع تفسیر طنطاوی جوهری در شبه جزیره، مانعت کردند. برای دستیابی به نظر امین الخولی، ر. ک: التفسیر، معالم حیاته، منهجه الیوم، القاهرة، ۱۹۴۴م.  
و نیز، ر. ک:

J. Jomier et R. caspar, *L'exégèse scientifique d'après le cheikh Amin al-khūlī*, in MIDEO, IV(1957), pp. 269-280.

## فصل دوم: تفسیر قرآن

این چنین با نام عصری گری آنان را و امی داریم که فهم قرآن را آن گونه که صحابیان در عصر پیش و در مکتب پیامبر ﷺ می‌آموختند، کنار گذارند تا در پرتو تفسیر عصری - که از بدعت‌های این زمان است - آن را بهمند و به نام علم و دانش، آنان را با تأویلات نو امیدوار می‌کنیم تا واژه‌ای ساده از اتم، الکترون، فن‌آوری سدها، زیست‌شناسی عنکبوت، دینامیک، پولاد، زمین‌شناسی ماده و ... را بلغور کنند.

در لابه‌لای کلمات بلند و پُرآوازه و فریبندی‌ای که تفسیر عصری از عجایب و غرایب ارائه می‌دهد و چشم‌ها را میهوش می‌سازد، تیزی‌بینی‌ای که بتواند حق و باطل را تمییز دهد و علم را از دَغَل، و ایمان را از سخنان فریبند و بدعت‌ها جدا سازد، وجود نخواهد داشت و این قدرت را از دست می‌دهد که میان منطق علمی و ادعاهای و بوق‌های تبلیغاتی فرق بگذارد.<sup>۱</sup>

همین نویسنده در جای دیگری می‌نویسد:

به نظر می‌رسد دیگر مجالی برای تخدیر در این عصر بی‌ارزشی و ستیز مستمر نباشد. حال که مفسران عصری گرا وجود دارند که علوم عربی و قرآنی را نمی‌شناسند و با تخدیر به میدان آمده‌اند و با تفسیرهای عصری خود، گوش مسلمانان را با سخنان زیبا به خود جذب می‌کنند که قرآن پیش از این، نظریات ریاضی، نجومی، زیست‌شناسی، زمین‌شناسی، و تسخیر فضای و ماه را بیان کرده است، دیگر برای ما مستله‌ای نیست که روسيه بخواهد آن را به دست آورد و یا آپولو به کره ماه بفرستد و سیوز در سفری جسورانه و ظفرمندانه، آن را روشن سازد، در حالی که ما دانش‌هایی داریم که از چنگ زدن به دانش آن‌ها و تلاش برای به دست آوردن آن‌ها، ما را بی‌نیاز می‌سازد. ما مفسران عصری‌ای داریم که همه علوم دنیاگی را در اختیار ما می‌نهند و علاوه بر آن، علم غیب و جهان

۱. القرآن و التفسير المعاصر، ص. ۸.

آخرت را نیز بدان اضافه می‌کنند.<sup>۱</sup>

اینک مسئله فراتر از آن است که متخصصان تفسیر علمی، ارزش تخصص در علوم تجربی، علوم انسانی و نیز علم تفسیر را به هدر داده‌اند؛ چراکه بدان پایه می‌رسد که تمدن، دارای دستاوردهای سلیمانی و خطرناک می‌شود، گذشته از آن که سازگاری نابجا میان قرآن و علوم جدید، نسبیت را بر نص مقدس حاکم خواهد ساخت؛ زیرا اکتشافات علمی در حال تطور و تجدید نظری پرشتاب‌اند. از این رو، تفسیر علمی، بذر نابودی خود را به همراه دارد و با قصد نفع رساندن به دین، بدان ضرر می‌رساند؛ زیرا در واقع، عقلگرایی غیرعلمی را پایه گذاری می‌کند و این نکته که قرآن، دربردارنده دانش‌های جدید است، خود سبب نقض و نابودی خویش است؛ چراکه چنین دستاوردهای ندارد. بدین جهت، این روش تفسیری دانش‌هاست و از ندادانی، خیال و اگرایی پشتیبانی می‌کند.

نمونه سوم، تفسیر فی ظلال القرآن<sup>۲</sup> سید قطب است که وی آن را در فاصله سال‌های ۱۹۵۲ تا ۱۹۶۵ م، نوشت. اگر بدانیم که نویسنده از سال ۱۹۵۴ تا پایان سال ۱۹۶۴ م، به سبب آراء و دیدگاه‌هایش در زندان بود، سپس چند ماهی آزاد شد و دوباره به زندان بازگشت و به سبب مطالب کتاب معالم فی الطريق محکمه شد – که این کتاب، گزیده‌هایی از تفسیر اوست –<sup>۳</sup> و در اوت ۱۹۶۶ اعدام شد، به

۱. القرآن و التفسير المعرفي، ص ۴۰. روشن است که این دیدگاه، تفیض دیدگاه‌هند شلبی در کتاب التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق (تونس، ۱۹۸۵م) است، آن‌جاکه در پایان بحث (ص ۱۶۳) می‌نویسد: «آن‌چه را علم از طریق پژوهش و بررسی بدان رسید، قرآن از طریق وحی از آن پرده برداشت». بدین‌سان، آرزوی دکتر محمد کامل حسین در به خاکسپاری این بدعت احمقانه و بی‌پایه، برآورده نشد. (ر. ک: الذکر الحکیم، القاهره، بی‌تا، ص ۱۸۲ - ۱۹۰)

۲. این کتاب، بارها در قاهره و بیروت به چاپ رسیده که چاپ هشتم آن، توسط دارالشروع در بیروت در شش مجلد و ۴۰۱۶ صفحه منتشر شده است.

۳. این کتاب، نخستین بار در سال ۱۹۶۴ م، به چاپ رسید و سپس بارها منتشر شد. این اثر، مشتمل است بر مقدمات تفسیر سوره‌های انعام، انفال، نوح، آل عمران و توبه، و تفسیر

## فصل دوم: تفسیر قرآن

اهمیت شرایطی که این کتاب در آن تأثیف شد، بی خواهیم بُرد؛ چنان که منسوب بودن سید قطب به حرکت اخوان المسلمين<sup>۱</sup> و تأثیر دیدگاه‌های او بر حرکت‌های اسلامی معاصر، بویژه جماعت‌الملئین -که به «التکفیر والهجرة [نبرد و هجرت]» معروف‌اند- و [نیز تأثیر او بر] رهبر این گروه، یعنی شکری مصطفی و نیز جمعیت‌الجهاد -که عبدالسلام فرج، نویسنده کتاب الفربضة الغائبة و خالد اسلامبولی، قاتل سادات، بدان گروه گرایش دارند.<sup>۲</sup> اهتمام و توجه به این تفسیر را افزون می‌کند.

نخست به سخن کسی که تفسیر فی ظلال را به دقت مورد پژوهش قرار داده،  
گوش فرامی‌دهیم:

فی ظلال، خود برای ما اهمیت دارد، نه به عنوان تفسیر. گروهی آن را  
مجموعه پند و اندرز می‌دانند<sup>۳</sup> و گروهی دیگر، آن را تفسیری  
ستایشگرایانه؛<sup>۴</sup> ولی فی ظلال بیش از این‌هاست و دارای تبوغ و

پاره‌ای از سوره‌ها: انفال، آیه ۵۵-۶۵، بقره، آیه ۱۰۴-۱۶۰، آل عمران، آیه ۶۵-۸۷۹  
نساء، آیه ۱۰۴-۱۵۱، مائدہ، آیه ۵۱-۶۶ و ۸۵.  
۱. منابع درباره اخوان‌الملئین بسیار است. از جمله، ر.ک:

Richard p. Mitchell, *The society of the Muslim Brothers*, oxford, 1969.  
این کتاب با عنوان: الاخوان المسلمين، در انتاکادمیه، در قاهره به سال ۱۹۷۷ م، به عربی  
ترجمه شده است.

درباره سید قطب، ر.ک. والد التکریل‌الاسلامی المعاصر الشهید سید قطب، حیاته و مدرسته و آثاره،  
یوسف النظم، دمشق-بیروت، ۱۹۸۰ م.  
۲. در این پاره، ر.ک:

Gilles Kepel, *Le prophète et pharaon, les mouvements islamistes dans L, Egypte contemporaine*, paris, 1984.

3 - J.J.G. Jansen, *The interpretation of the Koran in modern Egypt*, leiden, 1980, P.79, n.15.

4 - Ed. Rabbath, *Mahomet Prophète arabe et Fondateur d'état*,

استعدادی کاملاً روشن است. فی ظلال، تأثیری مستقیم و حساسی از قرآن پذیرفته است، از آن رو که این کتاب، گزارشی از اصالت آمت است، آن هم نه با هدف ترجمه به شگفتی‌های گذشته و سپری شده؛ بلکه با انگیزه ترسیم راه عملی برای آرمان شهر فردای آمنت [اسلامی]. فی ظلال، کتاب آموزش دولت اسلامی، و نیز انقلاب اسلامی برای شکل‌گیری این دولت است.<sup>۱</sup>

این سخن که فی ظلال، خود اهمیت دارد، نه به عنوان تفسیر، چه معنایی دارد؟ مروری سریع بر این کتاب، چه رسیده برسی‌های عمیق و با تائی، خواننده را به درستی این نکته قانع می‌سازد. فی ظلال را می‌توان تأملاتی دانست که از قرآن آغاز شده است؛ البته تأملی هدفدار که مقصود از آن، برپایی دولت و جامعه اسلامی است. کافی است که یک نمونه از صدھا نمونه به سبک سید قطب و فرانس او از قرآن را بیاوریم.

وی به مناسبی آیه چهارم از سوره صفحه می‌نویسد:

به راستی که قرآن، انتی می‌سازد تا به امانتداری دینش در زمین و [به کار گرفتن] روش آن در زندگی و نظام آن در میان مردم به پا خیزد. چاره‌ای نیست جز آن که نخست، جان‌های آمت را به عنوان فرد سازد و سپس از افراد، جماعت تشکیل دهد و آن را به حرکت وا دارد، همه این‌ها در یک زمان است... از این رو، مسلمان، فرد را جز در جمع نمی‌سازد و تصور نمی‌گردد که اسلام برپا شود، مگر در محیط اجتماعی سازمان یافته که دارای روابط سازمانی و هدف گروهی است که با تک تک، گیره خورده است و آن هدف، برپایی روش الهی در درون و در عمل و گستره زمین



Beyrouth, 1981, P.452.

1 - O. Carré, *Mystique et Politique, lecture révolutionnaire du coran*  
Par sayyid Qutb, frère Musulman radical, Paris. 1984, P. 24.

است، و این حاصل نگردد، مگر در جامعه‌ای که در این محدوده زندگی می‌کند، تحرک دارد و رفتار می‌کند ... .

اسلام، شهوت خونریزی ندارد و آن را از روی علاقه دنبال نمی‌کند؛ ولی آن را واجب ساخته است، چون واقعیت‌ها آن را تحمیل می‌کند، از آن رو که هدفی که در بی آن است، بزرگ است. پس اسلام با روش الهی و در آخرین شکل استقرار یافته‌اش بابشر مواجه می‌گردد.

این روش - اگر آدمی به فطرت سالم خویش پاسخ گوید - جان‌ها را وامی دارد تا برای رشد و رسیدن به سطح عالی تلاش کنند. و در این میان، نیروهای فراوانی در زمین وجود دارند که نمی‌خواهند این روش، استقرار یابد؛ زیرا آن‌ها را از بسیاری از امتیازها باز می‌دارد؛ امتیازهایی که بر ارزش‌های پوشالی و نادرست تکیه کرده‌اند و روش الهی با آن سنتیز دارد و اگر در میان پسر استقرار یابد، دودمان او را برمی‌چپند. این نیروها از ضف و سستی جان‌ها در ایستادگی بر سطح عالی ایمان و تکالیف ایمانی بهره می‌جوینند، چنان‌که از نادانی عقول و خرافات بر جای مانده کمک می‌گیرند تا با روش الهی رویارو شوند و در راهش باشند. پلیدی، سرکش و باطل، فربینده و شیطان، پست است. از همین جاست که بر حاملان ایمان و پاسداران روش الهی فرض است که نیرومند باشند تا بر مزدوران پلیدی و یاوران شیطان، پیروز گردند؛ نیرومند در اخلاق و نیرومند در سنتیز باشندان.

همچنین بر آنان فرض است که هنگامی که قتال، تنها راه تضمین کننده آزادی دعوت به این روش جدید و نیز تضمین کننده آزادی عقیده و عمل بر طبق این نظام است، نبرد کنند. آنان در راه خدا نبرد می‌کنند، نه در مسیر شخصیت خویش، و با تحصیب‌ها از هر رنگ و جلوه [ای می‌جنگند]. بلکه تحصیب نژادی، سرزمین، عشیره و خانواده، تنها باید در راه خدا باشد تا سخن خدا سخن برتر باشد. رسول خدا فرمود: «هر که نبرد کند تا سخن

خدا تنها سخن برتر باشد، این نبرد در راه خداست.».

و سخن خدا، بیان اراده اوست و اراده خداوند که برای ما انسان‌ها آشکار شده، چیزی است که با ناموس هستی سازگاری دارد؛ همان هستی‌ای که پروردگار را تسبیح می‌کند، و روش الهی در آخرین شکلی که اسلام آن را آورده، با این ناموس هماهنگ است و هستی و انسان را چنان می‌کند که به

شریعت خداوند حکومت کنند، نه با شریعتی که دیگران ساخته‌اند.

چاره‌ای نیست که در برابر این روش، افراد و دولت‌های مقاومت کنند، و تردیدی نیست که اسلام در برابر این رویارویی و مقاومت، می‌ایستد و بی‌تردد، جهاد را بر مسلمانان واجب می‌کند تا این روش پیروز گردد و سخن خداوند در زمین تحقق یابد. از همین روست که خداوند، آنانی را که در راه او در یک صفت مانند بنیانی استوار، نبرد می‌کنند، دوست دارد. این نمونه طولانی را آوردم؛ زیرا نشان می‌دهد که سید قطب، چه قدر از روش مفسران فاصله دارد. آنان از اسباب نزول، اعراب، معانی الفاظ و سیاق آیات و احکام شرعی ضمن آن بحث می‌کنند.

مهمنه ترین ویژگی‌های فی ظلال را جنین می‌توان ترسیم کرد:

- شاید بتوان گفت مهم‌ترین ویژگی فی ظلال آن است که مؤلف، تلاش می‌کند فاصله‌های زمانی و معرفتی ای که انسان را از قرآن جدا می‌کند، از میان بردارد. او تلاش می‌کند به صورت مستقیم، از این نص مقدس الهمام گیرد، گویا آن به صورت شخصی او را مورد خطاب قرار داده است. گویا هنوز این کتاب خوانده نشده، تفسیر نشده و نسل‌های مسلمان به تأویل و تدبیر در آن نپرداخته‌اند.

- این گونه قرائت ایمانی که تلاش می‌کند به روح نص قرآنی پاییند باشد، در حقیقت، متأثر از شرایط تاریخی و فرهنگی، عمومی و خصوصی خواننده است. برای مثال، تأثیرگذاری ابوالاعلی مودودی در به کارگیری سید قطب از مفهوم حاکمیت، کاملاً روش است.<sup>۱</sup>

۱. در این باره، ر. ک: کتاب مودودی: المصطلحات الأربعة في القرآن، کویت، ۱۹۷۷ م.

## فصل دوم: تفسیر قرآن

به طور حتم، تئوریسین اخوان‌الملیمین اگر در گروه به تصویب نرسیده بود و در دوران جمال عبدالناصر قرار نمی‌گرفت، نمی‌توانست به روشی انقلابی به رویارویی با جاهلیت جدید فراخواند، آن زمان که تمام دستگاه دولتشی مصر تلاش داشت بر همه عرصه‌های زندگی و نیز عرصه‌های دینی حاکمیت یابد و مخالفان خود را از میان می‌برد.

- روش حمامی‌ای که نویسنده‌ی ظلال پیشه ساخته، بینش از یک روش انفعالی و خطابی نیست که در ادبیات جدید مسلمانان، معهود است؛ ولی روش آرمانی محض است و حتی در روش نیز انقلابی است؛ یعنی به واقعیت‌ها توجه ندارد، برای عوامل تأثیرگذار و مسلط، ارزشی قائل نیست و به خود زحمت نمی‌دهد که تحلیلی عمیق از اسباب و علل داخلی ناگواری‌های دامنگیر اسلام و مسلمانان ارائه دهد، چنان‌که نمی‌خواهد از حقیقت ارتباط دولت با جامعه مدنی آگاهی یابد.<sup>۱</sup>

- از دست دادن حسّ نقدی و تاریخی، نویسنده‌اش را تنها به تصوّف سیاسی<sup>۲</sup> نکشاند، بلکه سبب شد نگاهی مانوی‌گونه داشته باشد که امور را یا خیر مطلق ببیند و یا شرّ مطلق، اگر چنین دسته‌بندی‌ای از لوازم عمل نبرد است، این علاوه

۱. در این باره به این سخن وی بنگردید: «هنگامی که مؤمنان به این عقیده، سه نفر شدند، این عقیده به آنان می‌گوید: اینک‌شما یک جامعه هستید؛ جامعه‌ای اسلامی و مستقل و جدا از جامعه جاهلی، و در این هنگام است که جامعه اسلامی فعلیت یافته است. سه نفر به ده نفر می‌رسند و ده نفر، صد نفر می‌شوند، و صد به هزار، و هزار به دوازده هزار می‌رسد و بدین‌سان، جامعه اسلامی هویت یافته و جلوه‌گر می‌شود. در این مسیر، نبردی میان جامعه تازه تولد یافته که با عقیده و بینش و ارزش‌ها و هویت خود از جامعه جاهلی جدا شده، لیکن اعضایش را از آن گرفته، در می‌گیرد و جنبش از نقطه رهایی به نقطه هستی مستقل می‌رسد که هر یک از افراد جامعه، وجود مستقل دارد». (معالم فی الطريق، ص ۱۵۷)

۲. عبارت از O. Carre در کتاب: *Mystique et politique*. العالم فی الطريق، ص ۲۱۲.

بر آن که مبلغان را به قاضیان و داوران تبدیل می‌کند.<sup>۱</sup> آن‌ها را با تمام گونه‌گونی و تناظرها ایشان از واقعیت‌ها دور می‌سازد و بالطبع، تأثیرگذاری در واقعیت را ممتنع می‌کند و این - چنان‌که برخی به درست تعبیر کرده‌اند - خلل و شکافی است در درون تفکر سُلفی و گذشته‌گرایی.<sup>۲</sup>

- و شاید خطرناک‌ترین مسئله این روش، احتکار اسلام است که شخص گمان می‌برد او تنها کسی است که اسلام را فهمیده و تنها او مجاز است از اسلام سخن بگوید. این حالت برای صاحبین نوعی شیفتگی کُشنده<sup>۳</sup> به دنبال دارد و نزد او، ثابت و متغیر دین، خلط می‌شوند و فهم نصوص را آن سان که خود معتقد است، روا می‌داند و دیگران را از این که فهمی دیگر از دین داشته باشند، باز می‌دارد، با این استدلال که دین، یکی است، و حال آن که این، خلطی است میان دین و فهم از دین.<sup>۴</sup>

- و آخرین ویژگی این که این بسته‌اندیشی - که همراه است با تشویق مستقیم بر نافرمانی مدنی زیر پوشش جهاد و با اندیشه‌ای ناموزون و عصیان‌جو که خود را در ورای تخیلات و سحر کلام، بنهان می‌سازد - سید قطب را از عقلانیت عبده و رشید رضا دور ساخته است، چنان‌که دم دینی او را از تلاش‌های طنطاوی جوهری و هم قطراً نش در توفیق جمع میان قرآن و علم، باز داشته است.

ما در برابر سه نمونه از تفسیر دینی المثار، الجواهر و فی ظلال، درنگ کردیم؛ زیرا این‌ها نشان‌دهنده بارزترین جریان‌های فکری تأثیرگذارند که هنوز نیز با نسبت‌های متفاوت در وجود دینی جدید اثر می‌گذارند، همچنان که وجودان

۱. این مطلبی است که رهبر اخوان‌الملئین، حسن هضیبی، در کتابی که بدون نام در نقد سید قطب نوشته، آن را منکر شده است. (دعا ... لاقضا، القاهره، ۱۹۷۹م)

۲. المراكمة الإسلامية في الدوامة، حوار حول فكر سيد قطب، صلاح الدين الجورشي، ص ۷۵.

۳. سید مهدی فضل الله می‌گوید: «این ادعای پدیده‌ای آشنا در نوشته‌های سید قطب است و گاه خواتنه در فصل‌های یک کتاب، آن را چند بار می‌بیند. (مع سید قطب في فكره السياسي والديني، ص ۲۱۰)

۴. المراكمة الإسلامية في الدوامة، حوار حول فكر سيد قطب، ص ۱۰۶-۱۰۷.

## فصل دوم: تفسیر قرآن

دینی از شرایط تاریخی که منطقه عربی شاهد آن بوده نباید متأثر است، یعنی از نوگرایی در شکل ناموزون غربی و غیر فراگیرش؛ گرچه این تأثیر پذیری، عکس العمل انفعالی و نیز دفاع ستایشگرانه‌ای به همراه داشت که نشان دهنده شیفتگی در برابر تمدن غربی در فرهنگ، اصول و دستاوردهای مادی، و یا طرد آن است.

البته در این دوران، گروهی دیگر از مفسران حضور داشتند که می‌توان گفت همان روش تفسیری سنتی را ادامه دادند و تقریباً خود را از مشکلات نوگرایی، برکنار نگه داشته، با عقل و وجود خوبی در دوره‌های گذشته اسلامی به سر می‌بردند و در نزاع‌ها، پرسش‌ها و مباحث مهم آن دوران، ذوب شدند که از میان آن‌ها از جمال الدین قاسمی (م ۱۹۱۴) و محمد طاهر بن عاشور (م ۱۹۷۳) می‌توان یاد کرد.<sup>۱</sup>

هر کس تفسیر التحریر و التغیر<sup>۲</sup> ابن عاشور را بخواند، خود را در برابر دائرة المعارفی ارزشمند می‌یابد که تویستنده‌اش تمام آن‌چه را در کتب تفسیر قرآن و نیز کتب علوم اسلامی کلاسیک وجود داشته و امروزه دستیابی بدان دشوار است، در این تفسیر آورده است، و مبالغه نکرده‌ایم اگر بگوییم این تفسیر، ما را از آن کتاب‌ها بی‌نیاز می‌کند؛ زیرا مهم‌ترین مطالب آن‌ها را با دقت و وضوح، در خود جای داده است.

البته خواننده در این تفسیر، جوابی برای مشکلات و دغدغه‌های معاصر نمی‌یابد. البته منظور، مشکلات اجتماعی امروزی نیست، بلکه دغدغه‌ها و مشکلات معرفتی‌ای است که فلسفه و علوم انسانی جدید و اندیشه معاصر ایجاد می‌کنند.

۱. در باره تفسیر محسن التأویل، ر. ک: اتجاهات التفسیر...، عبدالجعید عبدالسلام المحتسب، ص ۵۴-۴۱.

۲. این کتاب در سال‌های ۱۹۶۹-۱۹۷۹ م، در تونس در هفده جلد و سیس در سال ۱۹۸۴ م، درسی جلد به چاپ رسیده است.

این تفسیر، در نهایت، نمونه‌ای است از پدیده‌ای آشکار و روشن در آندیشه عربی جدید، و البته این پدیده، همان عقلانیت سنتی است که وارثی امین برای آندیشه‌های گذشته و دور از مشکلات حقیقی معاصر است، در برابر عقلانیتی که با این مشکلات با درجه‌ها و روش‌های گوناگون در آمیخت.

این‌ها مهم‌ترین ویژگی‌های تفسیر بود که از لایه‌لای نمونه‌هایی آشکار گشت.<sup>۱</sup> البته تفسیر قرآن، به آن‌جهه اصطلاحاً کتاب تفسیر نامیده می‌شود، منحصر نیست؛ بلکه در بسیاری از کتب، از آن‌روکه قرآن، مرجع نخستین است، مورد تفسیر و تأویل قرار گرفته است و به عنوان شاهد و مجوّز برای گرایش‌های عقیدتی، مذهبی، اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی و سیاسی منظور شده است. البته در چنین مواردی بیش‌تر یک آیه یا چند آیه‌ی بُریده از سیاق، مورد تفسیر قرار می‌گیرند، که البته مقصود اصلی نیز تفسیر نبوده است. از این‌رو، تحلیل این‌ها از مقصود ما بیرون است؛ لیکن در کنار این تفاسیر محدود، پژوهش‌های فراوانی وجود دارد که به یک وجهه از تفسیر می‌بردازد یا به مسئله‌ای که نص قرآنی آن را برانگیخته توجه می‌کند و یا جنبه‌های منهجه تفسیر را به بحث می‌گذارد. این پژوهش‌ها از پیشنهاد اصلاحات در روش‌های تفسیری گذشته توسط مالک بن نبی<sup>۲</sup> - که برابر است با نوعی تفسیر در پرتو تجربه تاریخی جهان اسلام - را شامل می‌شود تا تلاش‌های عمیق و جسورانه محمد ارکون در استفاده از علوم انسانی جدید برای قرائت نصوص دینی<sup>۳</sup> تا تأملات دکتر محمد کامل حسین که به جنبه‌های خُلقی و روانی توجه داشت،<sup>۴</sup> تا تفسیر بیانی بنت الشاطی.

۱. برای مقایسه با جنبش تفسیر در شبه قازه هند، ر.ک:

J.M.s. Baljon, *Modern Muslim koran Interpretations* (1880 - 1960),  
leiden, 1961.

۲. الظاهرۃ القرآنية، ص ۵۳ و ۶۰.

۳. در این باره، ر.ک:

*Lectures du coran*, Paris, 1982.

۴. همان.

## فصل دوم: تفسیر قرآن

از این میان، به یک نمونه اکتفا می‌کنیم که هم خود ارزشمند است، و هم به هنگام پیدایش، بازتاب‌های فراوانی به دنبال داشت، یعنی پژوهش دکتر محمد احمد خلف الله با عنوان *الفن التصصی فی القرآن الکریم*.<sup>۱</sup>

خلاصه نظریه خلف الله این است:

آنچه در قصدهای قرآنی از مسائل تاریخی به چشم می‌خورد، جز صورت‌های ذهنی از آنچه معاصران پیامبر از تاریخ می‌دانستند، نیست و آنچه معاصران پیامبر می‌دانستند، الزاماً همان واقعیت‌ها و حقایق گذشته نیست. چنان‌که لازم نیست قرآن براین مسائل صحنه بگذارد یا آن‌ها را به واقعیت و حقیقت برگرداند؛ زیرا قرآن، بیان معجزه‌گونش را بر پایه معتقدات عرب، محیط و مخاطبان تنظیم می‌کرد.<sup>۲</sup>

بر این اساس، تیجه گرفت روایت‌هایی که درباره قصص قرآنی وارد شده، به عنوان موعظه، حکمت و ضرب المثل است و لذا عقل بشر حق دارد آن را کنار گذارد یا از آن بی‌خبر باشد و یا آن را انکار کند.<sup>۳</sup>

چنان‌که از تحلیل قصدها، چنین تیجه گرفته است:

مقاصدی که قرآن بدانها توجه دارد، املای شیوه و روش است و بدان جهت، قرآن، حوادث را مسلسل وار می‌آورد و میان آن‌ها روابط عاطفی و وجودانی ایجاد می‌کند.<sup>۴</sup>

از ایرادهایی که سنت‌گراها بر وی گرفتند، پذیرفتن قصدهای اسطوره‌ای و

۱. این کتاب، نخستین بار در سال ۱۹۵۲ م به چاپ رسید و مابه چاپ چهارم (قاهره، ۱۹۷۲ م، ارجاع می‌دهیم). دو کتاب دیگر خلف الله، یعنی *القرآن و الدولة* (بیروت، ۱۹۸۱ م) و *معانیم فرآنیة* (کربلا، ۱۹۸۴ م) به مباحث قبل ارتباط دارد و تفسیر، مقصود اصلی در آن نیست.

۲. *الفن التصصی فی القرآن الکریم*، ص ۲۵۵.

۳. همان، ص ۴۵.

۴. همان، ص ۱۲۷.

رمزی در قرآن است<sup>۱</sup> و این که مصدر قصه‌های قرآن، محیط نزول است<sup>۲</sup> و به تعبیر دقیق‌تر، شخصیت پیامبر ﷺ نقش بسزایی در ساختن این قصه‌ها داشت.<sup>۳</sup> از این‌رو، قرآن به هنگام سخن گفتن از افراد، مواضع و دیدگاه‌هایی را بر می‌گردند که با شرایط پیامبر عربی سازگار باشد تا جان وی را اطمینان بخشد و غم و اندوه را از او دور سازد، چنان‌که از سخنان و احوال آنان، آن چیزی را بر می‌گزید که عقاید اسلامی را شرح دهد و مبادی اش را تأیید نماید. از این‌رو، شخصیت پیامبر ﷺ، اصلٰ نخستین و عامل اساسی در انتخاب و گزینش بوده است. از همین‌جاست که صورت و شکل در بسیاری از اجزای داستان‌ها یکی است و این مطلب، چنین به ذهن می‌اندازد که شخصیت پیامبر عربی بیش از همهٔ انبیا و پیامران در قصه‌های قرآنی آشکار شده است.<sup>۴</sup>

از چیزهایی که ارتباط میان این قصه‌ها و شخصیت پیامبر ﷺ را تبیین می‌کند، این است که پیامبر ﷺ، خود، این قصه‌ها را القا می‌کرد و بدون تردید، پیامبر ﷺ با صدای خود، معانی‌ای را که نصّ تصویر می‌کرد و احساسات و عواطفی که لفظ با خود همراه داشت، بیان می‌کرد.<sup>۵</sup>

ملاحظه می‌شود که دکتر خلف الله، مطلبی جدید یا نظریه‌ای که مجوز حمله‌ای چنانی باشد، نیاورد. وی گرچه بر روش ادبی لانسون (Lanson) که در شرح حال محمد مندور بدان اشاره کرده، اعتماد کرد؛ لیکن اصول و مبادی‌ای را که عبده در تفسیر آورد و رنگ تاریخی قصه‌ها را نفی کرد،<sup>۶</sup> تطبیق نمود و نیز بر سنجه‌های ادبی استادش امین الخلی اعتماد ورزید. درست است که وی بر

۱. *الفن القصصي في القرآن الكريم*، ص ۱۷۱-۱۸۲.

۲. همان، ص ۲۲۶-۲۶۰.

۳. همان، ص ۳۲۳-۳۳۷.

۴. همان، ص ۲۸۹.

۵. همان، ص ۳۳۷.

۶. در این باره، ر. ک: *تفسیر السنار*، ج ۱، ص ۳۹۹. نویسنده در صفحه ۱۷۳ بدین مطلب، گواهی داده است.

رأى این افراد اعتماد کرد؛ لیکن ترس از این بود که این اشارات گذرا را به نتایج منطقی اش رسانند، نظریه اسلامی سنتی را در باب وحی خدشیده دار می‌سازد؛ یعنی نظریه‌ای که پیامبر را تنها ظرفی می‌دانست که مأمور است آن را تبلیغ کند.<sup>۱</sup> جنان که ترس از این بود که تأکید بر تأثیرگذاری عوامل محیطی در قصدهای قرآنی سبب می‌شد نصّ مقدس در پرتو این نظریه از صبغة الهی مجرّد و فراتاریخی اش جدا شود، با آن که مسلمانان و بویژه اصولیان، از قدیم بر اسباب نزول و پدیده نسخ در قرآن باور داشتند.<sup>۲</sup>

۱. مراد ما دیدگاه سنتی حاکم در دوران جدید است؛ لیکن پیشینیان، حتی در حوزه دیدگاه‌های سنتی به بیشتر از یک تفسیر برای پدیده وحی باور داشتند. سیوطی می‌گوید: «در حقیقت آنچه بر پیامبر نازل شده، سه قول وجود دارد؛ یکی آن که مُنْزَل لفظ و معناست و جبرئیل، قرآن را ز لوح محفوظ حفظ کرده و فروز آورده است. دوم آن که جبرئیل، تنها معانی را فروز آورد و رسول خدا<sup>علیه السلام</sup> آن را دانست و با زبان عربی بیان داشت. گوینده این نظریه به ظاهر آیه ۱۹۳-۱۹۴ سوره شعرا تمسّک جسته است: «نَزَّلَ بِالرُّوحِ الْأَمِينِ عَلَىٰ قَلْبِكَ، رُوحُ الْأَمِينِ آنَّ رَايْرَ دَلْتَ نَازِلَ كَرْدَ». و رأی سوم این که معانی بر جبرئیل القا شد و وی، آن را به زبان عربی بیان کرد و اهل آسمان نیز آن را با زبان عربی می‌خوانند. سپس جبرئیل آن را این چنین بر پیامبر نازل کرد»، (الإنتقام في علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۲۶)

زرکشی نیز در البرهان في علوم القرآن (ج ۱، ص ۲۹۱)، این سه قول را با همین عبارت‌ها از سمرقندی [محمد بن احمد (م ۵۴۰ق-۱۱۴۵م) یا محمد بن یوسف (م ۵۵۶ق-۱۱۶۱م)] نقل کرد و نشان می‌دهد که لااقل از قرن ششم این آراء متداوی بوده است.

۲. سزاوار است اشاره شود که حسن حنفی در طرح خود...<sup>۳</sup> Les, méthodes déxges'e مسئله را از اسباب نزول آغاز کرد تا نشان دهد که قرآن، وحی از جانب خداوند نیست؛ بلکه وحی از جانب انسان است و قرآن، تجربه بشری پیامبر<sup>علیه السلام</sup> را بازمی‌گوید که به هنگام پژوهش در باره حقیقت الهی این تجربه می‌توان به تجربه عمومی بشر به صورت عام دست یافته و این، چیزی است که تأویل آن را بر حسب نیازهای امروزی ائمه اسلامی فراهم می‌سازد.

همجنین، ر. ک: نقد و بررسی M.Allard درباره این نظریه در مجله: Travaux et: Un essai d'anthropologie Jours musulmane

←

و این چنین، معلوم می‌گردد که، تلاش‌های کمی تفسیر قرآن و تنوع جریان‌های تفسیری، به یک تجدید و دگرگونی ریشه‌ای در فن تفسیر منجر نشد؛ بلکه مقتضیات اصلاحات و پاسخگویی به تحديات توگرایی بر دغدغه‌ای معرفتی و روحی غلبه داشت.

این تحديات به شکل بارز و برجسته، در رواج علم‌گرایی و علمانیت در فرهنگ و نهادها و نیز درگیری دولت با عرصه‌های گوناگون زندگی یکسان تجلی یافت.

اگر تفاسیر قرآنی جدید، اندکی به خواسته‌های خوانندگان عرب پرداخت تا هویت آنان را تثبیت کند و اعتماد به نفس را در آنان تقویت نماید؛ اما در رسیدن به غایت و هدف خود، توفیق نیافت؛ و شاید از مهم‌ترین عوامل این ناکامی، ناسازگاری وسیله با هدف و ربط دادن تفسیر به علم کلام بود.

ما در حقیقت، تفسیر نوین نخواهیم داشت، مگر آن روز که فن تفسیر، تابع روش‌های علمی نقد علمی و تاریخی غیر توجیه گر شود. سپس متکلم این تابع را بدون تردید پذیرد و در ضمن مقولاتی متناسب با عقلانیت جدید به کارگیرد و بر پایبندی بر مقصد قرآنی حرص نباشد، آن‌گونه که پیوستگی داخلی نص مقدس اقتضا می‌کند، به دور از تشییت به حرف‌گرایی. و در نهایت، وجودان و ضمیر مسلمان، معیار درستی و دلیل آن است، چنان که اقبال گفته است:

زِ رازی معنی قرآن چه پرسی؟      ضمیر ما به آیاتش دلیل است.<sup>۱</sup>

→ آقای ر. کشپار (R.caspar) در پژوهش خود، آن را تلاش لغزانده (essai avorté) دانسته است:

Vers Une nouvelle interpretation du coran en pays musulman, in studia Missionalia, V.XX, 1971, PP .122 \_125.

۱. کلیات اقبال، ص ۱۹۹.

## فصل سوم: حدیث پیامبر ﷺ

حدیث پیامبر ﷺ نزد متفکران نوگرای عرب، به اندازه تفسیر قرآن، مورد اهتمام قرار نگرفت و البته این امر شکفتی نیست؛ زیرا در عصر جدید نمی‌توان مانند گذشتگان به حفظ حدیث و روایت اسناد آن برداخت؛ چرا که ابزارهای آگاهی نسبت به حدیث، به اندازه‌ای فراهم آمده که برای نسل‌های گذشته فراهم نبود. مجموعه‌های حدیثی چون صحاح، مسانید و سنن منتشر شده است و شروح آن‌ها، کتب مربوط به بررسی رجال آن‌ها، و نقد و بررسی و بیان طبقات آن‌ها نیز منتشر شده است، چنان‌که فهارس تحلیلی برای مهم‌ترین کتاب‌های حدیث، تدوین شده است.<sup>۱</sup>

اما از سوی دیگر، به دو امر بهم پیوسته درباره حدیث، اهتمام شد:  
- یکی حکم حدیث و سنت و اعتماد بر آن به عنوان مصدری از مصادر تشريع؛  
- و دیگری درستی احادیثی که به دست ما رسیده است و میزان اعتماد بر آن‌ها.

واز آن روکه در فصل مربوط به اصول فقه، مطالبی در این دو زمینه ارائه

۱. برای نمونه، ر.ک: *المعجم السنفوس لأنقاظ الحديث النبوى*، لیدن، ۱۹۲۶م، ۷ج و در ۱۹۸۷م، در تونس و استانبول تجدید چاپ شده است.

می‌گردد، در اینجا به زاویه‌ای دیگر، یعنی تأثیر حسن تاریخی در عقلانیت عربی، به عنوان یکی از مظاہر نوگرایی، اکتفا می‌شود. محمد عبده در این زمینه پیشتر بود و نیز بر این مطلب تأکید ورزید که پیدایش جعل و تأویل حدیث، به پس از کشته شدن عثمان و روی کار آمدن امویان بر می‌گردد.<sup>۱</sup> وی به ره‌آوردن خبر واحد، آن گاه که با عقل مخالف باشد، دعوت می‌کند، گرچه از صحت بالابی نزد محدثان برخوردار باشد. به عنوان نمونه، او «حدیث سحر» را که بخاری، مسلم، ابن حنبل و نسایی روایت کرده‌اند، به صورت قطعی طرد کرده و از ایراد گرفتن بر سنت‌گراها که آن را می‌پذیرفتند، این قاعده را استنتاج کرده است:

به هر حال، برای ما مجاز، بلکه واجب است که حدیث را رها کرده و در اعتقادات به کار نگیریم و تنها به نص قرآن و دلیل عقلی تمسک جوییم.<sup>۲</sup> لیکن عبده، تنها به ذکر این قاعدة عمومی و برخی اشارات دیگر و یا انقد پاره‌ای احادیث، چون «حدیث غرائیق» یا «حدیث زینب بنت جحش»، اکتفا کرد و عقیقانه در این مسائل نیندیشید.

شاگردی رشید رضا بر او چنین خُرد گرفته است:  
عبده در دانش حدیث و حفظ آن و شناخت جرح و تعدیل، اطلاعات گسترده‌ای نداشت.<sup>۳</sup>

اگر چه رشید رضا مانند عبده، به حدیث کم اعتمتاً نبود، بلکه استاد محدثان اهل سنت در عصر حاضر بود، به گونه‌ای که احادیث مندرج در کتب مشهور را می‌شناخت و روایاتی را که دست جعل بدانها رسیده بود، می‌دانست، به اندازه‌ای که کسی همتایش نبود؛<sup>۴</sup> لیکن تلاش‌هایش در ایجاد تحول در گونه‌های پژوهش‌های حدیثی به اندازه‌ای نیست که قابل ذکر باشد؛ زیرا تمام تلاش‌های او

۱. رسالة التوحيد، ص ۱۱.

۲. تفسیر جزء عجم، ص ۱۸۳.

۳. تاريخ الأئمة والأسناد الإمام، ج ۱، ص ۱۰۳۳.

۴. أخوات علي السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث، ص ۳۵.

به نقد احادیثی معطوف شد که به موضوع اصلاحات برمی‌گشت و بدان مشغول بود و نقد او نیز بیش از آن نبود که یک رأی را بر دیگری ترجیح دهد و یا گروهی از محدثان را در برابر گروهی دیگر یاری رساند، آن‌هم بدون اجتهادهای شخصی که فراتر از شیوه‌های متعارف بررسی حدیث باشد.

با این‌همه، نقد او نسبت به برخی از شخصیت‌های حدیثی، عکس‌العمل‌هایی را از سوی استادان الأزهر در بی داشت که او را وارد اشتتا روش خود را توضیح دهد که این، از یک جنبه، تجدیدنظر ریشه‌ای در روش‌های سنتی متعارف در نقد حدیث بود. برخی بر او خرد گرفتند که چرا از کعب الأحبار و وهب بن منبه، انتقاد کرده و بر روایت آنان و بویژه اسرائیلیاتی که کتب تفسیر و حدیث را پُر کرده است، اعتنا نمی‌کند، و نیز آنان را از کسانی پرشمرده که بر مسلمانان نیرنگ می‌زندند و با آنان حیله می‌کنند و در کتاب‌های دینی آنان، مطالبی را وارد می‌سازند که موجب طعن در دینشان گردد.

ابن‌ها سبب شد که دیدگاه خود را در ضمن جوابهای طولانی بیان کند<sup>۱</sup> که بخشی از آن چنین است:

اگر پذیریم که هر کسی را که پیشینان توثیق کرده‌اند، تقه است، گرچه برای ما دلیلی بر خلافش آشکار گردد، باید خود را نقد کنیم که دلیل را کنار می‌نهیم و مقلد وار با روش قرآن مجید مخالفت می‌روزیم.  
وی سپس روش ساخت که جرح و تعدیل، تنها به سند اختصاص داشت و افزود:

اما پالایش متن حدیث و موافقت یا مخالفتش با حقیقت و واقع و با اصول و فروع قطعی دینی یا راجع یا غیر آن در حرفة رجال حدیث نمی‌گنجید و اندک کسانی از آنان به این مسئله پرداخته‌اند و آنان که چون امام احمد و بخاری متعارض آن شده‌اند، حق آن را ادا نکرده‌اند، مانند آن‌چه این حجر در تعارض میان روایات صحیح با واقعیت‌ها و امور دیگر آورده است و

البته برخی از این موارد و موافقت یا مخالفتشان با واقع، برای آنان قابل درک نبود.

و برای این مطلب به حدیث ایوذر درباره غروب خورشید مُتَّل می‌زند که بخاری و مسلم آن را نقل کرده‌اند و مضمونش این است که خورشید پس از غروب تا آن جا می‌رود که زیر عرش سجده کند و در ادامه می‌گوید:

ما پس از علم قطعی که با حس به اثبات رسید، در این مسئله و مانند آن، چاره‌ای جز یکی از دو امر نداریم: سند حدیث را نپذیریم، گرچه محدثان آن را صحیح دانسته‌اند، زیرا روایتی که با امور قطعی مخالفت کند، نزد محدثان نشانه جعل است... و یا باید به تأویل حدیث پرداخت که نقل به معنا شده است؛ زیرا برخی از روایان آن مقصود از آن را نفهمیده‌اند، پس چنین تعییر کرده‌اند.

همچنین نسبت به روایت‌های کعب و وهب از کتب یهودیان مُتَّل می‌زند که محدثان چون با کتب یهودیان آشنا نبودند، نمی‌توانستند درست را از نادرست بشناسند، چنان که نزد آنان دلیلی هم بر دروغگویی چنین روایانی قائم نشده بود. سپس می‌پرسد:

حال اگر در زمانی پس از آنان، مطلبی آشکار شد که برای آنان آشکار نبود (مانند دروغگویی یک راوی یا چند راوی)، آیا با حس خود مبارزه کند و خود را تکذیب نماید و از روی دروغ و نفاق، آنان را تصدیق نماید، یا حقیقت را از مسلمانان کشان کند تا مخالف گفته پیشینیان نباشد با این که برای او مسئله‌ای آشکار شده که برای گذشتگان آشکار نشده بود؟

خلاصه دیدگاه وی در این زمینه این است که [سند] عمده برای دین‌شناسی، قرآن و سنت متواتر پیامبر ﷺ است که عبارت است از سنت عملی در به جا آوردن نماز و مناسک و نیز برخی احادیث قولی که همه گذشتگان بدان اخذا کردند. اما جز این‌ها، اخبار واحد - که قطعی الدلاله نیست - محل اجتهد است. با این مطالب، رسید رضا از نخستین متفکرانی به شمار می‌رود که اشکال

روش محدثان پیشین را گوشزد کرد؛ زیرا آنان تنها به تقدیم سند پرداختند و تقدیم من را رهای نکردند. نیز از نخستین کسانی است که معیارهایی برای سنجش متن مقرر می‌دارد، مانند عدم مخالفت با واقع و آنچه علم آن را تبیيت می‌کند، در کنار عدم معارضه با قرآن. همچنین از کسانی است که به خوده اجازه دادند برخی صحایران و تابعیان را به صراحت، تکذیب کنند و نپذیرفتن احادیث صحیح و مخالفت با آن‌ها را بدععت و گمراهی نشمردند.

احمد امین (م ۱۹۵۴ م) نیز آن‌جایی که حرکت علمی عصر عتباسیان را در کتاب ضحی الاسلام گزارش می‌کرد،<sup>۱</sup> به همین روش حرکت کرد. وی پس از آن که تلاش محدثان را در تصنیف حدیث و مصلحتات و نیز نگارش غریب الحديث و مختلف الحديث و نوشتمن کتاب‌هایی ویژه ثقافت، ضعفا و مدلسان بازگو کرده، می‌گوید:

تقد، دو گونه است: گونه‌ای از آن به رجال حدیث و میزان وثاقت و عدم وثاقت آنان برمی‌گردد، و گونه‌ای دیگر، به خود حدیث مربوط می‌شود که آیا معنای حدیث، قابل پذیرش است یا خیر؟ آیا شرایط اجتماعی ای که حدیث در آن بیان شده، بر صحّت حدیث دلالت دارد یا نه؟ آیا احتمال جمل به جهت انگیزه‌های سیاسی، مذهبی و شخصی وجود دارد؟ آیا حدیث با قواعد اسلام، سازگار است یا نه؟ ...

در حقیقت، محدثان توجه کامل به تقدیم خارجی داشتند و به تقدیم داخلی توجهی مبذول نداشتند. آنان در تقدیم حدیث از جنبه جرح و تعدیل راویان، اهتمام فراوان به خرج دادند و راویان حدیث را مورد تقدیم قرار داده، وثاقت و عدم وثاقت آنان را تبیین کردند، چنان‌که میزان وثاقت آنان را نیز تشریح نمودند. و نسبت به ملاقات راوی با مروی عنہ، پژوهش‌هایی به انجام رسانند و از این جهت، حدیث را به صحیح، حسن، ضعیف، مُرَسَّل، منقطع، شاذ، غریب و ... تقسیم نمودند.

۱. صحیح الاسلام، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۳۷.

لیکن در نقد داخلی تلاشی به انجام نرساندند و متن حدیث را از آن رو که با واقعیت تطبیق دارد یا نه، مورد بررسی قرار ندادند... چنان که از اسایب و علل سیاسی جعل حدیث، سخنی نگفتهند. ندیده ام محدثان از احادیث شیکوه کنند که در تأیید دولت اموی، عباسی و یا علوی است. همچنین محیط اجتماعی زمان پیامبر ﷺ، خلفای راشدین و اُتویان و عباسیان و اختلافات آن زمان را مورد مطالعه قرار ندادند تا به دست آورند که آیا حدیث با محیطی که در آن صادر شده، سازگاری دارد یا نه. همچنین از محیط شخصی راوی و عواملی که می‌توانست او را بر جعل حدیث وارد و مسائل دیگر، بحث نکرند.

اگر این شیوه را پیشه ساخته، در آن غور می‌کردند، جملی بودن بسیاری از احادیث، از قبیل: احادیث فضایل که در مدح اشخاص، قبایل، امت‌ها و اماکن روایت شده، برای آنان روش می‌شد و [در می‌یافتد] که راویان منسوب به اماکن و قبایل به جعل آن رو کردند.<sup>۱</sup>

احمد امین، این چنین بر جنبه‌هایی تأکید ورزید که محدثان در آن قصور داشتند و با این اهتمام، نشان داد که مقتضیات روش تاریخی را در نقد نصوص به خوبی فراگرفته است و از موانع روانی ای که جلوی تحکیم این روش را بر نصوصی که ضمیر مسلمانان، آن را مقدس می‌شمارد، عبور کرد؛ اگر چه او خود به تطبیق مطلبی که بیان کرد، جز در موارد محدود نپرداخت، لیکن نسل‌هایی از خوانندگان عرب در پرتو اشارت‌های او به ضرورت پرداختن به این کار پسی بر دند؛ آن‌چه را که پیشینیان فرو گذاشتند و غالباً از تفکر در آن، ناتوان بودند.

از کسانی که به صورت دقیق بر این تطبیق روکرد، محمود ابوزیه (م ۱۹۷۹) است، در کتاب *اضواه علی السنة المحدثية أو دفاع عن الحديث*. نویسنده این اثر به خوبی آگاه بود که مطالب خطیر کتاب پُر حجمش (۴۲۱ ص در چاپ سوم) پیش

۱. ضمی الاسلام، ج ۲، ص ۱۲۰ - ۱۳۲.

از آن در کتابی مطرح نشده بود.<sup>۱</sup> نویسنده برای این منظور، آمادگی کامل داشت و از فرهنگ گسترده دینی برخوردار بود<sup>۲</sup> و موارد بسیاری را در کتاب خود جمع آورد و به پالایش و سنجش آن‌ها برداخت. او تنها محققی عالم نبود، بلکه می‌خواست بر پایه «روش علمی جدید» حرکت کند و دیدگاه عالمان دین را که با وی به معارضه برخاسته بودند، ناشی از جهل آنان به این روش می‌دانست. وی در این باره می‌گوید:

به راستی، تمام کسانی که بر کتاب ما شوریدند، به غایت آن پی نبردند و مقصود آن را در نیافرند و شاید بدان سبب بود که از سطح دانش آنان فراتر و موضوعی جدید بود؛ چرا که پژوهش این کتاب بر روش‌های علمی جدید بناسده که آنان، آن را نمی‌دانند. پس هنگامی که بر آنان عرضه شد، وحشت کرده، آن را انکار نمودند و از آن ترسیده، به روایی با آن پرداختند.<sup>۳</sup>

خلاصه کردن این کتاب به صورت فشرده و فراگیر، دشوار است و ما تنها به مهم‌ترین موضوعات مورد بحث و دستاوردهای کتاب، اشاره می‌کنیم:<sup>۴</sup>

– نویسنده در زمینه روایت‌های مربوط به کتابت و روایت حدیث، تتبیع کرده و نتیجه گرفته است که پیامبر ﷺ برای نوشتن حدیث، کاتبانی مقرّر نکرد، آن گونه که نسبت به قرآن چنین کرد؛ بلکه از کتابت حدیث، منع کرد و صحابیان نیز از وی

۱. افواه علی السنة المحمدية، ص ۱۵. همچنین در صفحه ۲۶ می‌گوید: کسی پیش از این، بدان نیز داخته است. این در نوع خود، نخستین کتاب است و این پژوهش، نکات بکر و تازه بسیار دارد.

۲. فهرست آثارش حدود ۲۳۰ عنوان را، بجز مقالات، نشان می‌دهد. (ر.ک: همان، ص ۴۱۳-۴۱۷).

۳. افواه علی السنة المحمدية، ص ۳۰.

۴. در گزارش این کتاب، به صفحاتی معین ارجاع نمی‌دهیم؛ زیرا نویسنده روشی را پیشه کرده که تداخل موضوعات و مطالب استطرادی در آن بسیار است و می‌توان از فهرست تفصیلی آخر کتاب (ص ۴۱۹-۴۲۲) استفاده کرد.

تبیعت کر دند؛ بلکه از روایت حدیث نیز اجتناب کرده، در پذیرش آن سختگیری می‌نمودند.

- به پدیده دروغ بستن بر پیامبر ﷺ اهتمام ورزیده و روشن ساخته است که این کار در زمان حیات پیامبر ﷺ آغاز شد و پس از رحلت ایشان نیز رواج یافت و انگیزه‌های دروغگویی بسیار بود؛ مانند: جعل با نیت خیر، حیله و نیرنگ در دین و یاری بدعت‌ها و آرای خود ساخته.

- در اینجا به مسئله عدالت صحابیان پرداخته و تأکید ورزیده که این مسئله بر تمام آنان تطبیق نمی‌کند؛ بلکه صحابیان در راستگویی در حدیث، متفاوت‌اند؛ چراکه برخی از آنان، برخی دیگر را نقد کرده‌اند و برخی از آنان، کسانی‌اند که در فتنه فروافتادند و قرآن، آنان را منافق می‌شمرد، و صحابی‌ای که بیشتر مورد نقد وی قرار گرفته، ابوهریره شیخ المضیره است. او کسی است که احادیث بسیاری نقل کرد (در صحیح البخاری ۴۴۶ حدیث و در مسند بقی بن مخلد ۵۳۷۴ حدیث از او روایت شده است) با این که بیش از یک سال و نه ماه با پیامبر ﷺ بود.

- وی همچنین با تکیه بر چند مثال و شاهد، تنازعی را به اثبات رسانده که بر نقل معنا مترتب است. یکی از نتایج آن است که راوی، گاه ضد مقصود پیامبر ﷺ را بیان می‌کند و گاه، مطلبی را حذف می‌کند که معنای حدیث، جز بدان فهم نمی‌شود، جنان که گاه از نقل سبب و علت، غفلت می‌ورزد، و گاه نیز بر اثر تقدیم و تأخیر، اشتباهی در حدیث راه می‌یابد که نظم آن را بر هم می‌زنند. بر همین پایه، بیشواستان نحو، حدیث را جزء شواهد صرفی و نحوی قرار ندادند؛ زیرا یقین داشتند نصّ صحیح حدیث، از میان رفته و آن‌جهه از پیامبر ﷺ نقل می‌شود، حقیقت لفظ ایشان نیست و کسی نمی‌تواند به طور قطع و یقین بی‌بُرد که آن‌جهه پیامبر ﷺ بدان نطق کرده، چیست.<sup>۱</sup>

- ابوزیّه معتقد است که تدوین حدیث در قرن دوم و به فرمان برخی حکمرانان انجام شد. البته این تدوین، جزئی بود و در دوره‌های مختلف، تکامل یافت تا در

۱. اخواه علی السنة المحمدية، ص ۲۵.

اواسط قرن سوم و اوایل قرن چهارم به حدّ واقعی خود رسید. تأخیر در کتابت حدیث، زیان‌های بسیار داشت که از آن جمله است: خلط احادیث صحیح با احادیث جعلی، و دشواری تشخیص این دو دسته در زمان‌های مختلف.<sup>۱</sup>

از مباحث جدید این کتاب، تبیین اسباب سیاسی، اجتماعی، مذهبی و روانی جعل حدیث است و نیز تشریح چگونگی راه یافتن اسرائیلیات و مسیحیات و اسطوره‌ها و خرافات توسط کعب الاخبار، وهب بن منبه، عبد‌الله بن سلام، عبدالله بن سباء و ابن جریح و دیگران. احادیث فراوانی نیز در فضیلت شام و بیت المقدس و تأیید خاندان‌های حاکم و بیشوایان مذاهب فقهی جعل شد.

آن‌چه را نویسنده درباره علوم حدیث، مصطلح الحديث و بیان ویژگی‌های مجتمع حدیثی مورد اعتماد اهل سنت نوشته، در حقیقت، اسباب خلل و تقصیر در آن‌ها را روش می‌کند و بررسی بیشتر، مستلزم داشتن نور علم و منطق عقلانی است.

نتیجه‌ای که خواننده کتاب *آنچه‌ای که خواهد داشت* علی السنة المحمدیه از آن به دست می‌آورد، این است که بر پایه شرایطی که بر نقل و تدوین حدیث گذشته و با همه تلاشی که محدثان در جرح و تعدیل اسناد به کار گرفته‌اند، راه حتمی وجود ندارد. از این رو، یافتن به احادیثی که از پیامبر ﷺ بدست ما رسیده، وجود ندارد. از این رو، نمی‌توان در حوزه‌های تعبدی صرف بر آن‌ها اعتماد کرد. این نتیجه‌ای درست است؛ ولی با غرض مؤلف که در پایان مقدمه چاپ اول نوشته، سازگاری ندارد، آن‌جا که گفته است:

تلاش کردم تقدیم از چهره حقیقت در حدیث پیامبر ﷺ - که آن را دو مین اصل از ادله شرعی پس از سنت عملی قرار داده‌اند - بردازم؛ همان حدیثی که از آن در تأیید فرقه‌های اسلامی استفاده بردنده و آن را دلیل بر خرافات و اوهام قرار داده، گمان کردن امری دینی است، و نیز از آن‌چه بر مردم بنهان بود، پرده افکشم و صورتی راستین از تاریخ حدیث، عرضه دارم. با

۱. آنچه‌ای که خواهد داشت، ص ۲۷۱

این همه، امیدوارم در راه نخستین غرض خود که به خاطرش عمر خود را  
صرف نموده، رجیع‌ها تحمل کردم (یعنی دفاع از سنت قولی پیامبر ﷺ و  
پالایش آن از نادرستی‌ها) موفق شده باشم. امیدوارم کلام پیامبر ﷺ از  
آن‌چه دروغگویان در آن وارد ساختند یا منافقان و دشمنان دین به آن  
دست برندند، سالم مانده باشد، و امیدوارم شخصیت پرجسته پیامبر ﷺ و  
متات و الا و جلال سنت او پاک مانده باشد. مگر این که اتفاقی چیزی  
بدان برسد.<sup>۱</sup>

آیا میل نویسنده به تنزیه پیامبر ﷺ از آن‌چه بد و نسبت داده شده، وی را  
بدان‌جا کشانید که حدیث راعمل‌کنار گذارد یا به کار گرفتن روش علمی جدید  
چند نقد نصوص که به صراحت بدان اعتراف می‌کند، وی را بدین نتیجه رساند،  
لیکن آن را به نام تنزیه پیامبر ﷺ مطرح ساخته است؟ اگر غرض از این پرسش،  
اثبات حُسن نیت یا سوء نیت نویسنده باشد، بی معناست؛ ولی اگر مقصود ما  
وحشت و اضطرابی که نوگرایی در مؤمنان ایجاد می‌کند و دستاوردهایی از قبیل  
تخریب دین، تشکیک در ارکان و مقومات دین یا پالایش آن از آن‌چه در طول  
تاریخ بدان بسته شده، باشد، سودمند است.

به هر حال، موضع سلبی نسبت به حدیث که عبده، رشید رضا،<sup>۲</sup> احمد امین و  
ابو زیله پیشه ساختند، گروهی دیگر از متفکران عرب را راضی نمی‌کند. آنان از  
درستی احادیثی که در کتاب صحاح آمده، دفاع می‌کنند و روش پیشینیان را در  
پالایش حدیث می‌پذیرند<sup>۳</sup> و موضع تقدی ویرانگر و مفرضانه را به مستشرقان و

۱. اضواه على السنة المحمدية، ص ۲۷.

۲. رشید رضا معتقد است که احادیث قولی متواتر به عدد ده نمی‌رسند. (رسالة التوحيد، ص ۲۰۲، پاورقی ۲)

۳. به عنوان نمونه، ر.ک:

- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة الشرفة ، محمد بن جعفر الكتاني؛  
- فوائد التحديد من فنون مصطلح الحديث ، جمال الدين القاسمي؛

پیروانشان نسبت می‌دهند.  
 جالب توجه است که در میان این گروه، تنها استادان سنت‌گرا قرار ندارند؛  
 بلکه برخی کسانی که از فرهنگ نیز بهره‌ای دارند، در این گروه جای گرفته‌اند.  
 گویا اینان از نتایجی که ضربه زدن به یکی از مقومات اساسی فرهنگ اسلامی  
 به دنبال دارد، می‌هراسند. مثلاً مالک بن نبی (م ۱۹۷۳) اعتراف می‌کند:  
 فاصله زمانی میان وفات رسول خدا و دوره تدوین حدیث، قابل توجه  
 است؛ زیرا در این دوره، خلط‌ها و دستکاری‌هایی در احادیث صحیح  
 انجام گرفت.

لیکن این سخن را به سرعت اصلاح کرده، می‌گوید:  
 و از همان زمان، روش‌های مقیولی برای تشخیص احادیث درست از  
 نادرست، شکل‌گرفت و همان روش نقد تاریخی -که شامل بررسی اتصال  
 روایت و جایگاه روایان بود- به کار گرفته شد.<sup>۱</sup>

یکی دیگر از نمونه‌های محافظه‌کار، کتاب علوم‌الحدیث و مصطلحه نوشته  
 دکتر صبحی صالح (م ۱۹۸۶) است.<sup>۲</sup> وی از این رأی که تدوین حدیث در زمان  
 حیات پیامبر ﷺ آغاز شد، دفاع می‌کند و پس از آن که روایات مربوط به



- السهل الحديث في علوم الحديث ، محمد عبد العظيم الزرقاني؛
  - الماعت الحديث (شرح اختصار علوم الحديث ابن كثير)، احمد محمد شاكر؛
  - السنة و مكانتها في التشريع الإسلامي ، مصطفى السباعي؛
  - السنة قبل التدوين ، محمد عجاج الخطيب.
- و (برای آشنایی با سایر دیدگاه‌ها درباره حدیث نبوی در عصر حاضر، ر.ک.:
- Revue des Etudes Islamiques, 1954, Abstracta, PP. 117 - 123.
  - G.H.A. Juynboll, The Authenticity of The Tradition literature, leiden, 1969.

۱. الظاهرة القرآنية، ص ۱۱۵.

۲. این کتاب، نخستین بار در سال ۱۳۷۸ق/ ۱۹۵۹م، منتشر شد. چاپ سیزدهم آن در  
 بیروت به سال ۱۹۸۱م، به انجام رسیده که بدان ارجاع می‌دهیم و دارای ۴۲۸ صفحه است.

صحیفه‌های صحابیان و تابعیان را عرضه کرده، می‌نویسد:

این نتیجه علمی و روشنی است که اطیبان می‌دهد حدیث در دوره  
نخستین تدوین شد و این خطای رایج را که حدیث در اوایل قرن دوم  
نگارش یافت، تصحیح می‌کند.<sup>۱</sup>

سپس می‌افزاید:

ما ملزم نیستیم که تا دوره عمر بن عبدالعزیز به انتظار بنشینیم و در آن زمان  
برای نخستین بار - چنان که شایع است - چیزی را به نام تدوین حدیث یا  
تلاش برای تدوین آن بشنویم، چنان که لازم نیست منتظر عصر حاضر  
باشیم و به تدوین حدیث در عصر نخستین اعتراف کنیم... زیرا کتاب‌ها،  
اخبار و اسناد تاریخی جای شک نمی‌گذارند که حدیث در عصر  
پیامبر ﷺ نوشته می‌شد، نه در ابتدای قرن دوم... و این حقیقت، به درستی  
تمام وقایع، اقوال، سیره و تصریفاتی که احادیث صحیح و حسن در همه  
كتب حدیث اهل سنت آمده، نه برخی از آن، گواهی می‌دهد.<sup>۲</sup>

لیکن چیزی نمی‌گذرد که پس از چند صفحه، هنگامی که روایات مربوط به  
تدوین در دوره عمر بن عبدالعزیز<sup>۳</sup> را می‌پذیرد، خود را نقض می‌کند و پاسخ مثبت  
محمد بن مسلم بن شهاب زهری به فرمان خلیفه را چنین پی می‌گیرد:  
ابن شهاب زهری حق دارد که به کار خود افتخار کند و بگوید: کسی این  
دانش را پیش از من تدوین نکرد.<sup>۴</sup>

صحبی صالح، سپس به مسئله سفر برای آموختن می‌پردازد و می‌گوید که این  
کار، سبب یکی ساختن نصوص شد، پس از آن که امری منطقه‌ای بود، و در  
لابلای آن به ارتزاق و تجارت حدیث، اشاره می‌کند و الیته ترجیح می‌دهد که

۱. علوم الحديث و مصطلحه، ص ۳۲.

۲. همان، ص ۳۳.

۳. همان، ص ۴۴-۴۵.

۴. همان، ص ۴۶.

بگوید مقصود، کذب و جعل نیست و چنین می‌نویسد:  
حدیث فروشان و تجارت کنندگان با حدیث، برخلاف تشنگی ظاهری،  
همیشه از کذابان و اوضاع حديث نبودند؛ بلکه بسیاری از آنان، نقہ و اهل  
ضبط بودند.<sup>۱</sup>

و محدثانی را که تقل به معنا را انکار می‌کردند، می‌ستاید:  
احترام ما برای حافظان حدیث، آن گاه بیشتر می‌شود که بدانیم عالمان،  
بویژه در آغاز کار، در روایت به لفظ، سختگیری می‌کردن و تساهل در  
این راه راحتی در «واو» و «فاء» رواننمی‌دانستند و معتقد بودند که اداکنده  
حدیث، باید چنان که از استاد خود دریافت کرده، بدون هیچ‌گونه تغییر و  
زياد یا کم کردن، حدیث را بازگوید.<sup>۲</sup>

برای ما فصل‌هایی که به نقش حدیث، القاب محدثان، انواع تحفل حدیث،  
تصنیف در علوم حدیث، معزّق مجامع حدیثی و مراتب راویان و مصطلحات  
پرداخته، چندان اهمیتی ندارد. وی اطلاعاتی را در این زمینه‌ها گیرد آورده و  
تبویب کرده و هیچ‌گونه نگاه تقاضانه‌ای ندارد؛ لیکن مفید است در کنار برخی  
مطالبی که در لابه‌لای بحث اثبات می‌کند و منعکس کننده روش اوست، اندکی  
توقف کنیم. برای مثال، در آغاز فصلی که به «حدیث، میان شکل و محتوا»  
اختصاص داده، می‌نویسد:

مضمون، چیزی است که ناقدان ماهر و خبره به دنبال آن بودند؛ و اما شکل  
نزد آنان ارزشی ندارد، مگر به میزانی که مضامون و محتوا را تحقق  
بخشد.<sup>۳</sup>

و باز می‌گوید:

همه این‌ها به یک نتیجه می‌رسند که در آن، تردیدی نیست و آن این است

۱. علوم‌الحدیث و مصطلحه، ص ۶۵.

۲. همان، ص ۸۰.

۳. همان، ص ۲۷۵.

که اگر چاره‌ای نداشت، جز انتخاب سند یا متن به عنوان چیزی که مباحثت محدثان بر محور آن می‌چرخد، بدون شک [خواهم گفت] متن و سند، جز وسیله‌ای برای اقوال و متون نیست.<sup>۱</sup>

واز آن جا که نمی‌تواند رویگردانی عالمان لفت و نحو را از استشهاد به حدیث انکار کند – چنان که ابو ریبه گفت و پیشینیان، این بیده را نتیج نقل به معنا در حدیث و اشتباهاتی که بر حدیث وارد شد، می‌دانستند – تنها به ابراز شگفتی و تعجب اکتفا کرده، می‌گوید:

ما از نحویان نخستین در عجیبیم که چگونه خود را راضی کردند که از حدیث پیامبر ﷺ کناره گیرند با این که آن‌ها به دنبال استدلال و شاهد برای تبییب و تفصیل‌های خود هستند. نیز می‌دانستند شرایطی که محدثان برای نقل شفاهی و اسناد مقرر کردند، درستی اخبار و استواری آن‌ها را تضمین می‌کند.<sup>۲</sup>

و طبیعی است که پس از این همه، تعریف او از صحابیان، تابعیان و تابعان تابعیان که بیشترین روایتها از آنان صادر شده، حالی از هرگونه شک در روایت آن‌ها باشد و روایت‌هایی را که به صداقت و عدالت آنان لطمه می‌زنند، کنار گذارد، بلکه کریمانه از کنار کسانی که اسرائیلیات را در حدیث وارد کردند، بگذرد و راه را بر هرگونه پژوهش جدید درباره میراث پیشینیان بیندد:

ما خداوند را شکر می‌گوییم که دینش را از تباہی تبعکاران حفظ کرد و سخن پیامبرش را با ارزانی داشتن عالمانی امن و مخلص به امت – که پاک را از خبیث جدا کردن و راه‌های شناخت اسباب وضع را به ما شناساندند و وضاعان را مورد قدر و جرح قرار داده، از عیب آنان پرده برداشتند و کتاب‌هایی در زمینه «موضوعات» تألیف کردند و احادیث وضعی را یک‌جا آورده و آن را حفظ می‌کنند تا اشتباهی رُخ ندهد – از دستبرد

۱. علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۲۸۶-۲۸۷.

۲. همان، ص ۳۲۷.

دروغگویان مصون داشت.<sup>۱</sup>

نتیجه‌ای که با این نمونه‌ها می‌توان از مواضع متفکران نوگرا در برابر درستی حدیث نبوی به دست آورد، این است که با وجود اختلاف دیدگاه‌ها، همه آنان بر وجود مشکلات در حوزه حدیث، به صراحت یا ضمنی اقرار می‌کنند و شاید دور از حقیقت نباشد اگر بگوییم این مشکلات، از ناحیه ارتباط حدیث با عقاید، فقه و اصول فقه بر می‌خizد؛ چراکه هر گروهی برای حدیث، وظیفه‌ای خاص بیان می‌دارند.

ما هنوز در انتظار پژوهش‌های مبتنی بر قواعد علمی قاطع هستیم که از این جا بیاغازد که تدوینِ حدیث، ضبط دقیق و درست سخنان پیامبر ﷺ، و اقوال و تقریرهای او نبود و نمی‌توانست باشد. البته این حرکتی ضروری بود و تعداد کمی از اقوال و افعال را در خود دارد.

---

۱. علوم الحديث و مصطلحه، ص ۲۷۱

## فصل چهارم: فقه

بی تردید، فقه در فرهنگ سنتی اسلامی جایگاه مرکزی یگانه‌ای دارد. اهتمام مسلمانان به تمام علوم دینی به اندازه اهتمام به فقه به تنها بی نمی‌رسد؛ بلکه شاید تمدنی یافته نشود که به اندازه تمدن اسلامی بر بعد تشریعی تکیه کرده باشد. تمام رفتار مسلمان بالغ و حرکت و سکون وی، تابع احکام حلال و حرام، مکروه و مستحب و مباح است. و فقیهان، عهده‌دار تبیین از این احکام‌اند؛ ولی آنان همیشه تأکید می‌ورزند که این‌ها احکامی شرعی و الهی‌اند، نه قوانین وضعی بشری، چراکه از متون دینی استنباط شده‌اند و قانونگذاری جز خداوند نیست. از هنگام شکل‌گیری مذاهب فقهی، مالکی، حنبلی، شافعی و حنفی در اهل سنت، و جعفری در شیعه، بر قضات فرض کردند که طبق مذهب خود حکم کنند و بدanan اجازه داده نشد که خود، اجتهاد کنند؛ یعنی حق ندارند بر اساس برداشت شخصی و برنامه‌ریزی خود، راه حل‌هایی از مذاهب مختلف برگزینند. آنان که در بی عدم التزام به یک مذهب فقهی بودند، فریادشان به جایی نرسید و فراخوانی مادردی (م ۴۵۰ق) در الأحكام السلطانية و ابن رشد (م ۵۹۵ق) در بدایة المجلهد، در پرتو جریان‌های حاکم به جایی نرسید و کسی از آنان تبعیت نکرد. از این‌رو، شگفت نیست که هجوم اصلاح طلبان نوگرا بر سنت، بیش‌تر متوجه

#### فصل چهارم: فقه

فقه پاشد و نیز بازگشت به روش سلف صالح، اقتضا کند از ساختار فقهی متحجّر آن دست شُست؛ زیرا امری الزام آور نیست، گذشته از آن که مانع از استنباط مستقیم از قرآن و سنت عملی است. البته موضع سلفی گرایان نوگرا، تنها خاستگاه نظری ندارد، بلکه شرایط جدیدی که جهان اسلام در آن به سر می بردو نشان می دهد میان فقه و واقعیت‌ها شکافی عمیق وجود دارد نیز بر این امر تأکید کرد؛ بویزه از هنگامی که خلافت عثمانی به تنظیمات جدید رو آورد و از قوانین غربی بهره جُست که همه این‌ها نتیجه شرایط جهانی بود، نه دگرگونی در فقه سیاسی اسلامی.<sup>۱</sup>

باید گوشزد کرد که فقه، همیشه مشتمل بر دو عرصه بوده است: یکی عرصه عبادات و احکام مربوط به طهارت، نماز، زکات، روزه و حج؛ و دیگری میدان معاملات که شامل احکام ازدواج، ارث (یعنی احوال شخصیه) و احکام جرایم و جنایات و نیز معاملات اقتصادی، تجاری و کشاورزی و نیز رفتار اجتماعی می شود.

مسائل سیاسی در حوزه دانش کلام و ضمن مبحث امامت مطرح می شود، با این که احکام آن به قوانین اساسی پیش تر ارتباط دارد تا مباحث اعتقادی. اینک دغدغه‌های متفکران نوگرای عرب را در دو بخش عبادات و معاملات، عرضه می داریم، پیش از آن که با آرای آنان در باب اصول فقه در فصل آینده آشنا شویم.

از نخستین کسانی که با جسارت به احکام فقهی مربوط به عبادات پرداخت، دکتر محمد توفیق صدقی (م ۱۹۲۰) بود. وی در مقاله‌ای با عنوان «الاسلام، هو

---

۱. از نمونه‌های آن، پیمان نامه امنیت (عهد الأمان) در تونس به سال ۱۸۵۷ م. است. برای ملاحظة متن این پیمان نامه، ر.ک: *المجلة الثانية، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية*. تونس، ش. ۱، ۱۹۷۴ م، ص ۳۰۹-۳۴۴؛ *مجلة الأحكام المدنية*، که خلافت عثمانی در سال ۱۸۶۹ م، آن را منتشر ساخت.

القرآن وحده؛<sup>۱</sup> اسلام، تنها قرآن است» که در مجله‌المنار در سال ۱۹۰۶ م، منتشر شد، به این موضوع پرداخت. هدف اصلی او اصول فقه بود؛ ولی در لابه‌لای مباحثت، مطالبی درباره نماز و زکات بیان داشت که با رأی فقهای همه مذاهب، مغایرت داشت.

وی بر اساس قاعده‌ای که تبیین کرد – که اگر در قرآن از سنت قولی و عملی پیامبر ﷺ یاد نشود، بر مسلمانان در تمام زمان‌ها و مکان‌ها واجب نیست – معتقد است قرآن بر مسلمان واجب کرده که در هر وقت از اوقات نماز، بیش از یک رکعت نماز بخواند، ولی عدد خاصی را معین نکرده و آن را به عهده مسلمانان گذارده است. به تعبیر دیگر، بر انسان واجب است که حداقل دو رکعت نماز بخواند و تا وقتی که از اعتدال و میانه‌روی خارج نگردد، می‌تواند بیشتر بخواند و حق ندارد و جایز نیست کمتر از دو رکعت بخواند، مگر قرآن آن را تجویز کند [مانند نماز خوف].<sup>۲</sup>

او درباره مقدار زکات می‌گوید که قیمت نصاب طلا، نقره و چارپایان، اگر در صدر اسلام یکی نبود، حتماً نزدیک بهم بود، وگرنه سبب می‌شد که ظلم آشکار بر بعضی از مردم باشد، گذشته از آن که قیمت آن‌ها اندک است و نمی‌تواند بر تمام شرایط تاریخی منطبق گردد. بر این اساس، چنین نتیجه گرفته است:

آن‌چه اسلام برای عرب آن زمان تشريع کرده، برای تمام امت‌ها در همه زمان‌های گوناگون، قابل اجرا نیست. از همین رو، این مطلب در قرآن ذکر نشده است؛ چرا که این، تنها کتابی است که پیامبر ﷺ یاران خود را مأمور ساخت تا آن را به تمام جهانیان برسانند. از این رو، امثال چنین تفصیل‌هایی در قرآن نیامده تا هر جامعه‌ای متناسب با احوال خویش درباره‌اش تصمیم بگیرد. از این رو، بر اولیای امور است که پس از

۱. مجله‌المنار، مجلد نهم، ۱۹۰۶ م، ص ۵۱۵-۵۲۴. درباره مؤلف، ر. ک: الأعلام، الزركلى، ج ۶، ص ۶۵.

۲. مجله‌المنار، مجلد نهم، «الإسلام، هو القرآن وحده»، ص ۵۱۸.

## فصل چهارم: فقه

مشورت و مراجعه به متن قرآن، نظامی را در این مسئله و مسائل دیگر مقرر کنند تا امت بر پایه اش حرکت کنند و درست نیست بر آن چه برای عرب آن زمان وضع شده، جمود به خرج دهیم که ما را از عقل و صواب، دور می سازد.

اگر آن که نزد او ده جنبه (واحد پول مصر) یا پنج شتر است، در جامعه‌ای ثروتمند شمرده شود، چنین نیست که در جوامع دیگر هم ثروتمند به حساب آید. از سوی دیگر، اگر یک چهارم عُشر بتواند به زندگی فقرا، مستمندان، در راه ماندگان، بدھکاران و کارگزاران زکات در یک کشور سامان بخشد و در تألیف قلوب، کمک در راه خدا و آزاد سازی بردگان کارساز باشد، چنین نیست که در زمانی دیگر و در کشوری دیگر نیز چنین باشد، و از این جا حکمت الهی در عدم تعیین مقدار زکات، روشن می‌شود. تنها چیزی که در قرآن آمده، وا داشتن بر اعطای زکات است و این که از صاحب ثروت گرفته شود.<sup>۱</sup>

این دیدگاه قابل توجه است، زیرا در آغاز این قرن و از سوی یک انسان مؤمن ابراز شد، نه فردی کافر؛ ولی روشن است که او بسیار جلوتر از زمان بود و اصلاح طلبان مسلمان، با وی همراهی نکردند و حتی آنان که به تجدید نظر در میراث فقهی دعوت می‌کنند، آن را به فقه معاملات اختصاص می‌دهند و بر این باورند که در فقه عبادات، جایی برای تجدید یا اجتهداد نیست.

بلی، شعایر مذهبی، در هر دینی جایگاهی ویژه دارد و لذا همیشه این احساس حاکم بوده است که دست زدن به شعایر اسلامی که قرن‌ها ماندگار است، جز تخریب اسلام نیست و جز از دشمنان اسلام سر نمی‌زند؛ لیکن شگفت‌آور است که متفکران مسلمان، سکوت در برابر مسئله دوری جستن از شعایر را بر رویارویی با مشکل و ارائه راه حل‌های متناسب با مقتضیات زمان، ترجیح می‌دهند؛ لیکن این مسئله‌ای حساس است. در تونس پس از دوران استقلال،

۱. مجله السمار، مجلد نهم، «الإسلام هو القرآن وحده»، ص ۵۲۱-۵۲۲.

برخی مطرح ساختند که روزه ماه رمضان را، از آن رو که جلوی تولید را در زمان جهاد اکبر بر ضد عقب‌ماندگی اقتصادی می‌گیرد، می‌توان افطار کرد؛ ولی جلوی این هجوم گرفته شد.<sup>۱</sup>

همچنین یک ناشر تونسی، چند سال قبل، مقدمه انسان‌شناسانه محمد ارکون را بر کتابی درباره حج، عوض کرد و معتقد بود برای خواننده عرب، مفید نیست.<sup>۲</sup>

دیدگاه هشام جمیعی در سال ۱۹۶۶ م، بر صفحه تلویزیون تونس و سپس نشر آن در مجله الإذاعة،<sup>۳</sup> دیدگاهی نادر بود و نویسنده آن را در نوشته‌هایش نیاورد، گرچه آن را انکار هم نکرد. وی در آن زمان گفته بود:

کسانی هستند که می‌گویند نصوص، اجازة تأویل و اجتہاد در امور ریشه‌داری چون شعایر را نمی‌دهد. از این رو، ما معتقدیم باید مفهوم اجتہاد، ارزیابی شود و درست، فهم گردد؛ زیرا پژوهش‌های تاریخی معاصر برای ما ثابت کرده که شعایر دینی پس از فوت پیامبر ﷺ در قرن‌های اول و دوم هجری شکل گرفت. شعایر را می‌توان به صورت ریشه‌ای مختصر کرد و این بی‌تردید، سبب قدرت روحی می‌شود.<sup>۴</sup>

۱. فضل شلق به تازگی آیه ۱۸۴ از سوره بقره «وعلی الذين يطیقونه فدية طعام مساکین؛ ويرکسانی که گرفتن [روزه] طاقت‌فرساست، کفاره‌ای است که خوارک دادن به بینوایی است» را چنین تأویل کرده است: «این آیه، کاملاً اثبات می‌کند که کسانی که توان روزه گرفتن دارند، ولی بر یاده طاقت خود عمل نمی‌کنند، می‌باید فدیه بپردازند یا یک یا چند روز به جایش روزه بدارند». وی بر خلاف فقهیان و مفسران که «يطیقونه» را «لايطیقون» معنا می‌کنند، آن را به صورت فعل مشتمل متعاکرده است. (مجلة الاجتہاد، ش ۲، زمستان ۱۹۸۹ م، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ «من العقل الفقهي في الإسلام»)

۲. ر.ک: کتاب الحج، دارالجنوب للنشر، تونس، ۱۹۷۷ م (نسخه عربی و فرانسوی).

۳. مجلة الإذاعة، سال هفتم، ش ۱۶۷، ۱۹۶۶/۲/۲۱، م ۱۹۶۶، ص ۲۴-۲۵.

۴. روشن است که اشاره به سلطنة روحی در اینجا از باب شگفتی به تابعی است که «دومین مجمع واتیکان در مسیحیت کاتولیک» بدان دست یافت که کار این مجمع در سال ۱۹۶۵ م، بایان گرفت. (ر.ک: الواقع المعمية، بيروت، ۱۹۶۹ م، ۲ جزء)

#### فصل چهارم: فقه

به دلیل ترس از بازنگری در آن چه بر مذاهب فقهی در امور عبادات استقرار یافته، احکام مربوط به غسل - که متأثر از محیط بادیهنشینی و صحرانشینی است که آب به دشواری در خانه‌ها یافت می‌شد - احکام نماز - که با شرایط کار در ادارات، مراکز علمی، کارخانه‌جات و بازار، سازگاری ندارد - احکام زکات - که از منابع ثروت در دنیاً جدید (مانند بورس، ساختمان سازی و...) صرف نظر کرده - و نیز مالیات‌های مستقیم و غیر مستقیم - که هر مسلمانی می‌پردازد - و احکام حج - که مربوط به سفر پیاده یا با چاربا یود و امروزه با هواپیماست و میلیون‌ها نفر اجتماع می‌کنند - باقی مانده است.

نهایت جیزی که در این عرصه‌ها به چشم می‌خورد، فتاوایی است که برخی از احکام را به جهت شرایطی خصوصی یا عمومی تعديل می‌کنند، مانند تعیین وقت روزه برای کسانی که در قطب شمال و جنوب زندگی می‌کنند و روزها یا بسیار بلنداست و یا بسیار کوتاه، یا استفاده از گوشت‌های قربانی درینما. البته این فتاوا، از یک سو الزام‌آور نیست و از سوی دیگر، احکام ستی را حفظ می‌کند.<sup>۱</sup>

به سخن دیگر، فقه عبادات، قداستی یافته که مانع تجدید نظر در آن است با این که بر بسیاری از احکام غیر قرآنی مشتمل است که از شرایط تاریخی تأثیر پذیرفته است؛ بلکه مشتمل بر فروعات و تفاصیلی است که هیچ سودی ندارد<sup>۲</sup> و عمل بدانها نوعی دینداری است که جنبه‌های اجتماعی بر جنبه‌های روحی غلبه دارد و تمسّک بدان به ضمیر و قصد و نیت و شخصیت آدمی بر می‌گردد.

در زمینهٔ فقه احوال شخصیه در بخش دوم کتاب، به هنگام بحث از مسئله زن، سخن خواهیم گفت و در اینجا به همین حد اکتفا می‌کنیم که بهره فقهیان در این زمینه، محدود است و آن‌ها به تصنیف و تبییب اکتفا کرده‌اند؛ زیرا آیات

۱. در اینجا به مسئلهٔ إفتاده در عصر جدید نمی‌پردازیم که چه کسی صلاحیت صدور فتوا را دارد و بر چه پایه‌ای باید فتوا دهد و عرصه‌هایی که در آن فتوا می‌دهد، کدام است و... که این، مبحثی گسترده و نیازمند پژوهش‌های عمیق است.

۲. به عنوان نمونه، به میزان توجه فقهیان گذشته به مسئلهٔ مسح بر روی کفش بنگیرید.

فراوانی در این باره وارد شده و مسلمانان، آن را به صورت اطلاق، الزام آور می دانند. در اینجا علاقه‌ای نزدیک نه میان فقه و قرآن، بلکه میان فقه و تأویل متون قرآنی شکل می‌گیرد.

در اینجا مثالی می‌آوریم. خداوند در آیه اول از سوره فاطر فرموده است:  
الحمد لله رب السموات والأرض جاعل الملائكة رسلاً أولى أجنحة مشق و  
ثلاث و رباع.

ستایش، مخصوص خداوند است آفریننده آسمان‌ها و زمین که فرشتگان را رسولانی قرار داد، دارای بال‌های دوگانه و سه‌گانه و چهارگانه.

تفسران پیشین بر این باورند که مقصود از دو، سه و چهار، تعدد بال فرشتگان و متفاوت بودن آن است؛ یعنی به میزان رتبه‌ای که دارند، فرود می‌آیند، می‌شناسند یا به سوی آن چه خداوند آنان را بر آن موکل ساخته، می‌شتابند.<sup>۱</sup> یعنی این عددها برای حصر نیست و این عددها آغاز است و لذا بال‌ها می‌توانند پنج، شش، هفت و بیشتر باشند. مشابه همین تعبیر در آیه سوم از سوره نساء آمده است:

و إن خفتم ألا تسطروا في اليتامي فانكحوا ما طاب لكم من النساء مشق و ثلاث و رباع ...

و اگر می‌ترسید که درباره دختران یتیم، عدالت را رعایت نکنید، با زنان پاک ازدواج نمایید؛ دو یا سه یا چهار همسر ...

تفسران می‌گویند گرفتن بیشتر از چهار زن، جایز نیست و تمام آنان تلازم فعل شرط و جوابش را بی ارزش دانسته و ازدواج با دوزن یا بیشتر را مشروط به خوف عدم قسط نکرده‌اند. یعنی آن را به شرایط تاریخی معین مختص نکرده‌اند؛ بلکه برای مرد، ازدواج با بیش از یک زن را در هر شرایطی جایز شمرده‌اند و فقط

۱. نسیر البضاوی، ص ۴۳۵، و آن را مقایسه کنید با مفاتیح النب فخر رازی (ج ۲۶، ص ۳) آن جا که می‌گوید: «کمترین مقدار آن است که دو بال داشته باشد و پس از آن اضافی است ... و این مطلبی است که مفسران بر آن اتفاق نظر دارند».

در مفهوم عدالت سخن گفته‌اند، آن‌هم به گونه‌ای که عدالت را از معنای خود تهی ساخته‌اند.

بجز تعدد زوجات، سه مسئله دیگر نیز ذهن متفکران نوگرای عرب را به خود مشغول کرده است:

- ۱- آزادی زن، بویژه باکره، در انتخاب شوهر، بدون اذن و رضایت ولی.
- ۲- کیفیت طلاق و این که آیا برای زن نیز حقوقی مانند مرد در مطالبه طلاق وجود دارد؟ و این که چه کسی عهده‌دار فسخ نکاح می‌شود، قاضی یا مرد؟
- ۳- سهم زن از ارث و این که آیا می‌توان احکام گذشته را -که بهره زن نصف است - حفظ نمود با این که زن امروزی، سطح آموزشی برابر با مرد دارد و درآمدی به اندازه او که در خانواده مصرف می‌کند و نمی‌توان او را با زن جاهلی خانه‌نشین که سریار شوهر بود، از جهت اقتصادی مقایسه کرد؟ اختلاف دیدگاه متفکران در این قضایا، تنها به اختلافات اساسی بر نمی‌گردد؛ بلکه به دو عامل اساسی دیگر هم مربوط می‌شود:

عامل اول، تفاوت سطح آگاهی و پیشرفت در کشورهای اسلامی در همه زمینه‌ها، بویژه زمینه‌های اجتماعی و سیاسی است، به گونه‌ای که برخی مسائل در کشوری طرح می‌شود و در کشور دیگر، ممنوع است. لذا روشن است کشورهایی که بیشتر جنبه صنعتی دارند، به کار زن بیشتر نیاز دارند تا کشورهایی که اقتصاد کشاورزی یا تجاری سنتی دارند و آن‌جا که می‌توانند، به جای زنان از کارگرها وارداتی استفاده می‌کنند. از این‌رو، وضع مثبت یا منفی زنان، متأثر از شرایط عمومی این کشورهای است.

عامل دوم -که به عامل اول ارتباط عمیق دارد- وجود قوانینی است که محاکم را ملزم کند یا عدم وجود چنین قوانینی است؛ چراکه برخی از کشورهای عربی دارای محاکم شرعی‌اند که از وضع قوانین در احوال شخصیه منع می‌کند و قضاط بر حسب آرای یک یا چند مذهب رسمی داوری می‌کنند. در این شرایط، آرای فقیهان، احکام شرعی الهی است، نه احکام وضعی بشری.

اگر در بسیاری از کشورهای عربی مشکل در حوزه قانونگذاری در احوال شخصیه مشهود است، این مشکل در حوزه قوانین مربوط به جرم و جنایت، بیشتر است؛ زیرا در فقه سنتی، تنها به وضع قوانین اکتفا نشده؛ بلکه تازمانی که از جرم‌هایی نباشد که حد دارد، کیفر را به عهده حاکم و قاضی نهاده است.

برای مثال، ماوردی در تعریف تعزیر می‌گوید:

تعزیر، یک نوع کیفر برگناهانی است که حد در آن‌ها تشریع نشده است و بر اساس اختلاف جرم و فاعل، متفاوت است. تعزیر از یک جهت با حد موافق است که برای اصلاح و تأدیب است، و با آن در سه زمینه متفاوت است: تفاوت اول این که تأدیب کسانی که موقعيت اجتماعی دارند، آسان‌تر از تأدیب افراد سفیه و پست است؛ زیرا پیامبر ﷺ فرمود: «از لغزش‌های افراد موقیت‌دار، در گذرید». بدین جهت، تعزیر بر حسب درجات مردم، متفاوت است. مردم، گرچه در حدود برابرند؛ اما تعزیر انسان‌های برجسته با رویگردانی از آن‌هاست، یک رتبه پایین‌تر با درشتی کردن، و پایین‌تر از آن با تحقیر کلامی - که البته به مرحله قدف و دشنام نرسد - و برای پایین‌تر، زندان - که این‌هم بر اساس گناه و درجه آنان متفاوت است - و برای پایین‌تر تبعید، و برای پایین‌تر تازیانه - که این‌هم بر اساس گناه و درجه آنان متفاوت است -.

تفاوت دوم آن است که در حد، گذشت و شفاعت، پذیرفته نیست و در تعزیر، جایز است.

تفاوت سوم آن که آن‌چه را حد از بین برد، ضمان ندارد؛ ولی آن‌چه را تعزیر از میان می‌برد، مستلزم ضمان است.<sup>۱</sup>

به وضوح دیده می‌شود که دیدگاه فقیهان درباره جرایم غیر حدّی، نشان‌دهنده ارزش‌های حاکم و طبقاتی است که با مساوات اسلامی ناسازگار است، گذشته از آن که مفاخر با حقوق انسانی است که جرم‌ها و

۱. الأحكام السلطانية، ص ۲۳۶-۲۳۸.

کیفر آن باید صرف نظر از منزلت اجتماعی مرتكب جرم، مورد بررسی قرار گیرد.<sup>۱</sup>

اگر مستله چنین است و جرم‌های مختلف در حوزه‌های مختلف اجتماعی، تابع نظر قاضی است و در شریعت مضبوط نیست، دیگر چه معنا دارد که گروهی از متفکران عرب می‌گویند باید شریعت را اجرا کرد؟ منظور آنان، قهراً دو چیز است:

یک. اجرای حدود که به تعبیر فقیهان، کیفرهایی است که به عنوان «حق الله»، واجب شده<sup>۲</sup> و هفت عدد است.

الف) کیفری که برای ترک واجب اجرا می‌شود و ترک نمازو و نبرداختن زکات در این قلمرو است و در هر دو مورد، تارک آن‌ها مرتد قلمداد می‌شود و اگر توبه نکند، کشته می‌شود. البته در ترک روز، به اجماع فقیهان، حکم آن ارتاداد نیست؛ ولی از خوراک و آشامیدنی در مدت ماه رمضان منع می‌شود و تعزیر می‌گردد، و در ترک حج، نه تغییر است و نه قتل.

مستله ارتاداد، از دوران خلیفه اول، مسلمانان را به خود مشغول داشت، آن‌گاه که برخی قبایل از پرداخت زکات خودداری کردند و صحابیان در کشتن آنان در ابتدای کار به تردید افتادند؛ زیرا آنان منکر اسلام نشده‌اند و پس از ایمان آوردن، کافر نشده‌اند؛<sup>۳</sup> لیکن اصرار ابویکر بر کشتن آنان، بایی را گشود که قتل مخالفان تأویل رسمی اسلام، مشروع است. از این رو، حکم ارتاداد به کسانی که دین دیگری را اختیار کنند، اختصاص نیافت؛ بلکه به معارضانی که در عصر عباسی به

۱. قاسم امین بدین نکته توجه کرده و در کتاب المرأة الجديدة (ص ۲۰۶) نوشته است: «شگفت آورتر آن که حاکمان مسلمان و فقیهان قوانینی که کیفر جرم‌ها را مشخص کنند، وضع نکرده‌اند بلکه تعزیر را به حاکم واکذار کرده‌اند که هرگونه می‌خواهد عمل کند. با آن که روشن ساختن جرم و کیفر آن، از اصول اولیه عدالت است».

۲. الترمذیات ، الجرجانی ، ص ۴۵.

۳. الأحكام السلطانية ، ص ۵۷-۵۸.

آنان تهمت زندقه زدند، بلکه به مخالفت با ایدئولوژی رسمی سُنّی نیز تسریّی یافت. ابن جوزی به هنگام گزارش حوادث سال ۴۰۸ق، می‌نویسد:

و در این سال، القادر، خلیفه عباسی در سال‌های ۳۸۱-۴۲۲،

بدعثتگذاران را توبه داد... و محمود [غزنوی] که دست راست دولت و

امین ملت بود، فرمان امیر المؤمنین را به اجرا گذارد و در منطقه تحت

حکومت خود، یعنی خراسان، به روش خلیفه در قتل معتزله، راضیان،

اسماعیلیه، قرامطه، جهمیه و مشتبه رفتار کرد. آنان را به دار آویخت، به

زندان انداخت و تبعید کرد و دستور داد بر منبرها آنان را لعن کنند و

بدعثتگذاران را از سرزمین خود بیرون راند، و این، سنتی در اسلام شد.<sup>۱</sup>

متفرقان نوگرای عرب در برایر این مسئله دیدگاه‌های متفاوت و متباینی

دارند که می‌توان آن‌ها را در سه دیدگاه حصر کرد:

- دیدگاه اول در ادامه دیدگاه فقیهان پیشین است که به اجرای حد بر مرتد فرا

می‌خواند و چنین توجیه می‌شود که دین نباید سبک شمرده شود و انسان هرگاه

خواست، در آن وارد شود و هرگاه خواست، بیرون رود (گویا آن که در محیط

اسلامی به دنیا آمده، اسلام را پذیرفته است). و نیز اقامه حد، سبب می‌شود

مردمان ضعیف النفس احساس نکنند کسانی دین را تجربه کرده، ولی

نیسنده‌اند. همچنین [اقامة حد] برای آن است که وارد شدن به مسلمانی راهی

برای جاسوسی نباشد. از نمایندگان این گروه، عبدالقدار عوده،<sup>۲</sup> محمد غزالی،<sup>۳</sup>

احمد شوقی، فنجری<sup>۴</sup> و عبدالوهاب عبدالعزیز شبیانی<sup>۵</sup> را می‌توان نام برد.

۱. المستظم، ابن الجوزی، ج ۷، ص ۲۸۷.

۲. الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبدالقدار عودة.

۳. الإسلام والاستبداد السياسي ، محمد الفزالي.

۴. الحرية السياسية في الإسلام، أحمد شوقى الفنجرى.

۵. حقوق الإنسان و حریات الأنسانية في النظام الإسلامي و النظم المعاصرة، عبدالوهاب عبدالعزیز الشیبانی.

خلاصه رأی آنان مطلبی است که این عاشور گفته است:

اگر کسی پس از آن که جزء ملت مسلمان است، از اسلام برگشت و مرتد شد، عهدی را که به هنگام ورود به اسلام بسته، تغییر کرده است و باید سه روز توبه داده شود. اگر توبه نکرد، برای تطهیر جامعه از ریشه‌های بیماری مهلك، باید کشته شود. حکمت این مسئله آن است که وی با اختیار به مسلک مسلمانی در آمده و جزئی از کل شده است. پس ورودش به دین، پیمانی است که باید بدان وفا کند، و اگر آن را تغییر کند، نمونه‌ای پلید است که بر این لازم است تا خود را از آن تطهیر کنند تا جامعه را تباہ نسازد؛ نیز بدان جهت که کسانی که به اسلام می‌گرایند، اسلام آوردن را امری سبک تلقی نکنند که برای تجربه کردن وارد شوند و اگر با خواسته‌هایشان سازگار بود، مسلمان بمانند، وگرنه از آن خارج شوند؛ و نیز بدان جهت که سیاست خردان گمان مبرند که وی دین را تجربه کرد و آن را مقبول نیافت؛ و نیز بدان جهت که اسلام آوردن از وسیله‌های جاسوسی برآمده باشد.<sup>۱</sup>

آن‌چه در این زمینه درخور توجه است این که جنبه‌های اجتماعی بر دیگر جنبه‌ها غلبه دارد و بدین جهت، مهم نیست اعتقاد از روی اقناع باشد، آن اندازه که حفظ کیان اجتماعی از فروپاشی و انحلال، مهم است.

– دیدگاه دوم بر تفاوت گذاردن میان ارتداد فردی و اجتماعی شکل گرفته است و افرادی چون محمد توفیق صدقی،<sup>۲</sup> عبدالعزیز جاویش،<sup>۳</sup> محمود شلتوت،<sup>۴</sup> عبدالکریم عثمان،<sup>۵</sup> صبحی محمصانی،<sup>۶</sup> عبدالمتعال صعیدی<sup>۷</sup> و

۱. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، معتمد الطاهر ابن عاشور، ص ۱۷۱ - ۱۷۲.

۲. مجلة السنار، مجلد نهم، «الإسلام، هو القرآن وحده»، ص ۵۲۲.

۳. الإسلام ، دين النظرة و المعرفة ، عبد العزيز جاویش، ص ۱۵۴ - ۱۶۴.

۴. الإسلام عقيدة و شريعة ، محمود شلتوت.

۵. النظام السياسي في الإسلام ، عبد الكرييم عثمان.

فتحی عثمان<sup>۸</sup> بدان دعوت می‌کنند. اینان معتقدند که انسان در معتقدات خویش آزاد است، بر پایه آیه «لَا إِكْرَاهُ فِي الدِّينِ»<sup>۹</sup> در دین اکراهی نیست» و آیه «فَنَ شَاءَ فَلِيَؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكْفُرْ»<sup>۱۰</sup> هر کس می‌خواهد، ایمان بیاورد و هر کس می‌خواهد، کافر گردد».

نیز قرآن بر لزوم قتل مرتد، نصی ندارد و حدیث «هر که دینش را تغییر داد، او را بکشید» که فقیهان بدان اعتماد می‌کنند، خبر واحد است نه متواتر، و نمی‌توان بر پایه آن حدّی را تأسیس نمود. از این رو، میان مرتد به این معنا و مرتدهایی که با مسلمانان می‌جنگند و از دولت تمرد می‌کنند، فرق می‌گذارند؛ زیرا اینان به دشمنان سیاسی نزدیک‌ترند و قوانین جنگ بر آنان اجرا می‌شود.  
خلاصه این که این‌ها با همه اختلافات جزئی ای که در میانشان وجود دارد، با فقیهان همراه نیستند که برای ارتداد، حد باید اجرا شود. دیدگاه آنان با تساهله همراه است که به صورت ضمی دلالت دارد از ارزش‌های نوگرایی اثر پذیرفته‌اند و به ضرورت بازخوانی متون تأسیسی به صورت قرائتی نقدی و تاریخی واقف‌اند.

- دسته سوم، اقامه حد بر مرتد را روا نمی‌دانند. آن‌چه جای درنگ و تأمل است، این که اینان تلاش می‌کنند بحث در مسئله ایمان و کفر را مورد بازنگری قرار دهند و نیز دعوت می‌کنند که مسلمانان، اصولی را که نوگرایی و تحولات جهانی در زمینه حقوق انسان و آزادی رأی و عقیده ایجاد کرده، به نیکی بنگرنند.<sup>۱۱</sup>

۶. أحكام حقوق الإنسان ، صبحى المحمصانى، ص ۱۲۴-۱۲۵.

۷. الحرية الدينية في الإسلام ، عبد المتعال الصعيدي.

۸. الفكر الإسلامي و التطور وأصول الفكر السياسي الإسلامي ، فتحی عثمان.

۹. سورة بقرة، آیه ۲۵۶.

۱۰. سورة کهف، آیه ۲۹.

۱۱. در این زمینه به مجموعه آثار سومین نشست مشترک اسلام و مسیحیت در مورد حقوق

## فصل چهارم: فقه

ایمان بر پایه این دیدگاه، امری اختیاری و شخصی و آزادانه است و اختلاف در عقیده و تعددگرایی دینی، طبق مشیت الهی از سرشت جوامع بشری است. از این رو، باید از تأویل سنتی نصوص فراتر رفت و به روح قرآن و مقاصد آن نگریست، چنان که از این مسئله نیز باید گذشت که دولت اسلامی را دشمنانی احاطه کرده و با جاسوسان، مورد تهدید است.<sup>۱</sup>

ب) حدودی که بر اثر ارتکاب بارهای محترمات اجرا می شود، از قبیل حد میگساری، دزدی، زنا، قذف و محاربه.

اینک به اعمال، دیدگاه متفکران توگرای عرب را در اجرای این حدود، عرضه می داریم. البته نیاز به توقف بر دیدگاه کسانی که اجرای این حد را طبق رأی فقیهان پیشین مطالبه می کنند، نداریم؛ زیرا برای دستیابی بدان، کافی است به هر کتابی از کتب فقه مراجعه کرد و احکام خاص آن را شناخت؛ بلکه به دیدگاه هایی که جنبه های توگرایانه دارد و از راه های سنتی فاصله دارد، توجه می دهیم.

۱- حد میگساری. در این باره، از یک جهت این نکته مورد توجه است که این

بشر که مرکز الدراسات والبعوث الاقتصادية والاجتماعية در سال ۱۹۸۷م، در تونس برگزار کرده، مراجعت کنید و نیز: مجله إسلاميات مسیحیات، ش ۹، ۱۹۸۳م.

۱. شخصیت های بر جسته ای که بدین دیدگاه دعوت می کنند، عبارت اند از:

-جمال البنا در کتاب حرية الاختقاد في الإسلام، القاهرة، ۱۹۸۱م، دوم.

-محمد الطالبی در کتاب:

Religions Liberty: An Muslim PersPective, in Islamochristiana, 11  
(1985), PP.99 - 113.

و نیز، ر. ک:

Sami, A. Aldeeb Abu Sahlieh, liberté religieuse et Apostasie dans l'Islam, in Praxis juridique et religion, 3(1986), PP. 43 - 76.

همچنین: احمدیة البیفر، در مقاله «من الردة إلى الإيمان إلى وعي التناقض»: مجله دراسات إسلامية مسیحیة، ش ۱۲، ۱۹۸۷م، ص ۱ - ۱۰.

حکم به نص قرآن مستند نیست و از جهت دیگر، میان عمل پیامبر ﷺ و وحی، اختلاف وجود دارد. حسین احمد امین در این زمینه می‌گوید:

شراب و ریبا در قرآن برایرند. حکم هر دو حرمت است؛ ولی نص قرآنی برای هیچ یک از این دو، کیفر دنیوی بیان نکرده است. «إِنَّمَا الْحُنْفَرُ وَالْأَنْبَيْرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَرْزَلُمُ وَجْنُسٌ مِّنْ عَمَلِ الْشَّيْطَنِ فَاجْتَبَيْهُ»<sup>۱</sup> همانا شراب و قار و بت‌ها و آزلام، پلید و از عمل شیطان‌اند از آن‌ها دوری کنید. «وَأَخْلُّ اللَّهُ أَلْيَمَ وَخَرَّمَ أَلْرَبَزَا»<sup>۲</sup> خدا بیع راحله و ریبا را حرام کرده است.

قرآن، تنها ارزشگذاری مؤمن را در نظر دارد و چیزهایی را که رضایت خدرا جلب می‌کند یا سبب خشم خداوند است، به وی یادآوری می‌کند و وی را آگاه می‌سازد که در آینده چه چیزهایی را از نعمت‌های پیش‌شده یا عذاب دوزخی خواهد چشید... لیکن آن‌چه در سال‌های آخر عمر پیامبر ﷺ و پس از وفات ایشان پیش آمد... این بود که پیامبر ﷺ و سپس خلفا و حکمرانان و قاضیان برای جلوگیری از کارهای که قرآن فقط از آن نهی کرده، عقوبات‌های دنیاگی را واجب کردند. در این زمان بود که حد تازیانه بر میگسار فرض شد یا این که درباره معامله ربوی به بطلان عقد، اکتفا شد.

سپس بیان می‌کند که پیامبر ﷺ مردی را که میگساری کرده بود، با کفش خوبیش کتک زد، ولی ابوبکر دستور داد تا میگسار را چهل تازیانه بزنند و در زمان عمر بن خطاب، کیفر تشدید شد و هشتاد تازیانه شد، به اندازه حد قذف محضنه، و از این رو می‌پرسد:

حال به کدام یک از کیفرها ملتزم شویم، حال آن که قرآن بر هیچ یک نص ندارد؟ و چرا مسلمانان حدی را انتخاب کردند که عمر واجب ساخت، نه آن‌چه را پیامبر ﷺ برگزید یا ابوبکر اجرا کرد؟ و آیا مسلمانان این زمان

۱. سوره مائدہ، آیه ۹۰.

۲. سوره بقره، آیه ۲۷۵.

#### فصل چهارم: فقه

می توانند بدون آن که مرتکب گناهی شده باشند، کیفر دیگری غیر از این سه برگزینند؟<sup>۱</sup>

این برسش نشان می دهد این امکان، تنها از منظر خالص دینی مطرح است.  
۲ - حد دزدی، برخلاف حد میگساری که کیفری بشری است - گرجه فقیهان آن را شریعت الهی نامیده اند - بر حد سرقت در آیه‌ای از قرآن تصریح شده است:  
و السارق و السارقة فاقطعاً أیديهما جزاء بما كسباً نكلاً من الله.<sup>۲</sup>  
دست مرد دزد وزن دزد را به کیفر عملی که انجام داده اند، به عنوان یک مجازات الهی، قطع کنید.

فقیهان در نصاب و اندازه دزدی اختلاف نظر دارند، گرجه فقهای ظاهری در مقدار، یا کم و زیاد، حد را لازم می شمرند.<sup>۳</sup> با آن که اتفاق نظر در اجرای حد سرقت که قرآن بر آن تصریح کرده، وجود دارد؛ اما شرایطی که برای آن بر شمرده اند، نه تنها آن را محدود ساخته؛ بلکه در حقیقت، به عنوان اقتدا به روش عمرین خطاب در سال قحطی آن را به تعطیلی کشانده اند، مگر در مواردی نادر و اندک.<sup>۴</sup>

استناد بر ظاهر نص، سبب این دوگانگی در نظریه و اجرا و نیز سبب بحث از حیله‌های فقهی برای عدم تطابق میان آن‌ها شده است. روشن است در عصر جدید، اگر همان روش در تأویل، مورد استناد قرار گیرد، به همان نتایج و راه حل‌های شبیه آن می‌رسد.  
برای مثال، عبدالعزیز فهمی معتقد است:

۱. حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، ص ۲۳-۲۴.

۲. سورة مائدة، آية ۳۸.

۳. درباره اختلاف نصاب حد سرقت، ر. ک؛ بداية المجهد، ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۸.

۴. برخی از این شرایط را در کتاب حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية (ص ۵۴-۵۷) بینید و آن را با دیدگاه‌های این قیم جزوی در اعلام الموقنین (ج ۳، ص ۳۰۴) فصل «حیل باطله لاسقط حد السرقة» مقایسه نمایید.

مقصود از عبارت «فاقتعوا أيديهما، دست آن دورا قطع کنید» به معنای فراهم ساختن کار شرافتمدانه است که مجبور به سرقت نشوند، و برخی دیگر معتقدند اجرای این حکم، متوقف است بر فراهم بودن همه ارکان جامعه اسلامی که در نهایت به رفاه می‌انجامد و نیازی به سرقت نیست.<sup>۱</sup> با این توجهات، دیگر مشکلی نمی‌ماند تأثیرات های عدیده برایش آورده شود و از اقامه این حد که با اصول نوگرایی مغایرت دارد، تحاشی رود.

در مقابل آن، فریادهای دیگری برخاست که باید از این حد گذشت. این عدول، بیشتر در قوانین وضعی در کشورهای عربی در شرق و غرب بود. مخالفت با حد سرقت، گاه به جهت منافات با حقوق انسان صورت می‌گیرد، که البته در این جهت، مخالفان با موضوع اسلامی و غیر اسلامی مشترک‌اند.

و گاه مخالفت چنین توجیه می‌شود که باید مقاصد شریعت و تعویل شرایط تاریخی را منظور داشت؛ چراکه صورت غالب، ملکیت در میان عرب‌ها در زمان پیامبر ﷺ ملکیت منقول بود، نه سرمایه‌های ثابت. از این رو، دزدیدن توشه یک بادیه نشین در صحراء، مانند کشتن وی بود. همچنین عرب‌ها دزدی را تا زمانی که به قبیله سارق یا همسایه‌های آنان و یا مسیه‌مانشان مربوط نمی‌شد، زشت نمی‌شمردند. بدین جهت، برای درمان این پدیده رایج و مرتبط با نظام پیشین -که دیگر با نظام دولت اسلامی نوبای سازگاری نداشت - جز وضع کیفرهای قطعی و بازدارنده، چاره‌ای نبود. اما با دگرگونی در نظام‌های اجتماعی و اقتصادی و دگرگونی در شکل‌های ملکیت پس از فتوحات و استقرار دولت مرکزی، دیگر سرقت از جرم‌های اصلی و رایج در جامعه جدید نبود و همین سبب شدت تا فقهیان در گذشته به سمت حیله‌هایی روند که از اجرای آن جلوگیری کنند. و آن‌چه امروزه غارت اموال عمومی به حساب می‌آید، جرمی است که ارکان جامعه را

۱ . حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ، ص ۵۰. محمد توفيق صدقى، در مقالة «الإسلام ، هو القرآن و حده»، (ص ۵۲۴)، معتقد است که در مرتبة اول سرقت، دست دزد قطع نمی‌شود، بلکه وی را توبه می‌دهند. پس اگر توبه کرد و اصلاح شد [هیچ]، و گرنه دست وی قطع می‌گردد.

تخریب می‌کند و استحقاق کیفرهای بازدارنده را دارد، نه دزدی به معنای سنتی مبتذل که آن را جز قربانیان سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی فاسد مرتكب نمی‌شوند.<sup>۱</sup>

۳- حد زنا. آن مقدار که حد ارتداد، میگساری و دزدی در اندیشه عربی جدید مستله ایجاد کرد، حد زنا مستله‌ساز نشد، زیرا شرط‌های مربوط به زنا که شهادت چهار عادل مبنی بر دیدن رفتار جنسی حرام است، مانند «رفتن میل در سرمدان»، در حقیقت، به معنای تعطیلی چنین حدّی است. بر همین پایه، ادبیات ستایشگرانه هنوز آن را پیشرفت‌ترین راه حل نسبت به راه حل‌های قوانین بشری برای درمان پدیدۀ زنا می‌دانند؛ لیکن بر پایه دیدگاه تمام خوارج، حد زنا در قرآن تازیانه است، نه سنگسار، بر پایه آیة ۲۴ از سوره نور: «الزانية و الزافی فاجلدوا واکل واحد منها مأة جلدۀ، زن زناکار و مرد زناکار، هر يك راصد تازیانه بزنید».

و نیز به آیة ۲۵ از سوره نساء استدلال کردند که: «فَإِذَا أَخْصَنَ قَوْنَاتِنَّ يَقْنَحُونَ فَعَلَيْهِنَّ يَضْفَرُ مَا عَلَى الْأَحْصَنَتِ مِنَ الْفَحْدَابِ؛ اگر کنیزان محضنه مرتكب فحشا شدند، بر آنان نیمی از کیفر زنان محضنه است»؛ یعنی اگر کنیز محضنه مرتكب زنا شد، باید نیمی از کیفر زنان آزاده محضنه، کیفر بشود؛ یعنی پسنجاه تازیانه بر وی می‌زندند. اگر کیفر زناکاران سنگسار بود، می‌باید حد کنیزان نیمی از سنگسار باشد و حد سنگسار نصف نشود. روشن است آنان که چنین تأویلی را می‌پذیرند، اخبار وارد شده در کتب حدیث که پیامبر ﷺ زانی را راجم کرد، کثار می‌گذارند و آن را در همه زمان‌ها برای همه مسلمانان لازم الاجرا نمی‌بینند؛ بلکه معتقدند این مستله به اجتهاد بر پایه شرایطی که جامعه در آن زندگی می‌کند، بر می‌گردد.<sup>۲</sup>

۴- حد قذف. نسبت دادن زنا به زنان محضنه، موجب حد است و قرآن در آیات چهارم تا نهم از سوره نور، به تفصیل درباره آن سخن گفته است. متغّران

۱. برای نمونه ر.ک: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ۴۹-۶۱.

۲. برای نمونه، ر.ک مجله‌المنار، مجلد نهم: «الإسلام، هو القرآن وحدة»، ص ۵۲۲-۵۲۶.

نوگرای عرب، بدین مسئله چندان اهتمامی نداشتند، شاید بدان جهت که شروط آن، خود بازدارنده است، به اندازه‌ای که به تبایع دشوار و غیر قابل جبران منتهی نمی‌گردد. بدین جهت، اجرای آن، حالت استثنایی و ندرت پیدا می‌کند که شایسته پرداختن نیست.

۵- حد محاربه. رواج پدیده محارب و راهزنان، ارتباط کاملی با شرایط جامعه‌های سنتی داشت که از یک سو، درآمد در آن جوامع به حد گذران زندگی بود و از سوی دیگر، به دشواری ارتباطات و رفت و آمدها در مناطق صحرایی و غیر صحرایی و غیر قابل سکونت، باز می‌گشت.

از این رو، بعید نیست به جهت دگرگونی اساسی در شرایط زندگی دیگر حد محاربه جای اجراندارد و بدین جهت، متفکران نوگرا بدان اهتمام نمی‌کنند.

۶- حد جنایت بر جان‌ها. پایه و اساسی که اجرای این حد بر آن استوار است، قصاص است. اگرچه قرآن کریم اصل مقابله به مثل و نه کم‌تر را پذیرفته، لیکن در تمام آیات مربوط بدان بر عفو و گذشت و داشته است.<sup>۱</sup> لیکن فقهان پیشین با نگاه قانونگذاری بدان نگریسته و احکام تفصیلی قصاص را بیان کردند، و در وجودان به عنوان احکام شرعی و الهی نقش بسته است.

به هر حال، گسترش شرایط زندگی نوین، حکومت‌ها را وا داشته که در کشورهای مختلف عربی قوانینی وضع کنند که سابقه‌ای در کتب فقه نداشته است؛ مانند قوانین مربوط به حوادث کار یا تصادفات رانندگی.

به نظر می‌رسد اختلاف میان طرفداران حکم قصاص و طرفداران تجدّد، فقط در کیفر اعدام باشد، که برخی آن را شرعی، عادلانه و بازدارنده می‌انگارند و برخی دیگر، منافی با حقوق انسان.<sup>۲</sup>

۱. در این زمینه، ر.ک: الإسلام والمعنى، اثر مؤلف که در کتاب أعمال الملائكة الإسلامية المسيحى الأول (ص ۱۸۷-۲۰۵) منتشر شده است.

۲. به عنوان مثال، می‌توان از موضع سازمان «الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان» یاد کرد که خواستار تغییر این حکم است.

#### فصل چهارم: فقه

آن‌چه از مباحث مربوط به حدود استنتاج می‌شود، این است که از یک سو در احکام آن اتفاق نظر وجود ندارد و از سوی دیگر، همه این حدود، قرآنی نیستند. و نیز آن‌جا که قرآن به صراحت بر برخی از آن‌ها تصریح کرده، دگرگونی در شرایط، تأویلی را فرض کرده که با روح و مقصد قرآن سازگاری بیشتر دارد. از این‌رو، شرایط زیستی مسلمانان، قرائتی دیگر از این نصوص تأسیسی را الزام می‌کند که مشروعیتش کمتر از قرائت‌ستی نیست.

و چنین استنتاج می‌شود که در شریعت اسلامی، حدود از فراگیری عرصه‌های زندگی اجتماعی و اقتصادی، بویژه در جوامع جدید فاصله بسیار دارد؛ بلکه احکامی اختصاصی است برای شرایط حاشیه‌ای، که پاسفشاری بر آن‌ها، نه تنها سبب به حاشیه رفتن دین و بیرون رفتن بسیاری از عرصه‌های زندگی از گستره دین می‌شود، بلکه سبب نفرت از اسلام می‌گردد، اگر چنین کیفرهایی در ذهن‌ها جزو اسلام قلمداد گردد و اجرای ابزاری آن [بدون توجه به روح و مقاصد] معیار دینداری و مسلمانی قرار گیرد.

دو. طرفداران اجرای شریعت، تنها بر اجرای حدود اکتفا نمی‌کنند، بلکه بر یک حرکت فقهی جدید فراموشاند که تلاش می‌کند احکامی با استعداد از شریعت وضع کند؛ در حالی که تنها بر برخی از مظاهر فولکور (مانند بوشش کامل زن)، چنگ نمی‌زنند و نیز از گستره مشکلات و ضرورت حل آن آگاهی دارند. یکی از شخصیت‌های برجسته این تفکر، درباره قطع دست بیچارگان متهم به سرقت در جامعه‌ای که با قحطی رو به روست و روزانه دهها کودک از گرسنگی جان می‌دهند و در سایه یک نظام سیاسی -که از فاسدترین نظام‌های کشورهای عربی در عصر حاضر است - به سر می‌پرند، می‌گوید:

برخی گمان می‌کنند احکام شرعی که باید امروز به اجرا درآیند، با تسام فروع و تفاصلی که در کتب ثبت است، و تنها باید آن‌ها را از کتب گرفت و احکام جاری تلقی شود. لیکن امر به این آسانی نیست؛ زیرا جامعه اسلامی از اجرای کامل شریعت، سال‌ها فاصله دارد و حوادثی بسیار در

طول این سال‌ها اتفاق افتاد؛ بویژه در عصر اخیر که زندگی ما به سوی تمدن و فن‌آوری دگرگون شد و عرصه‌هایی از زندگی غرب بر ما وارد گشت که جزئی از زندگی سنتی ما نبود که فقیهان با آن مأتوس بوده، برایش احکام مناسب استنباط می‌کردند.

در زندگی امروزه ما مرزهای گسترده‌ای است که فقیهان مسلمان باید بدان توجه کرده و با اجتهدات‌های نو برایش احکام جدید استنباط کنند یا احکامی را که فقیهان پیشین برای زندگی گذشته به دست آورده‌اند، به گونه‌ای در آورند که با زمان و مکان دگرگون شده، سازگار باشد.<sup>۱</sup>

امروزه، احکام شرعی مهیا و سازگار با مشکلات ناشی از توگرایی در دست نیست. مثلًا برای انواع گوناگون شرکت‌ها (تعاونی، با مسئولیت محدود و ...) احکام ویژه و روشنی نزد فقیهان نیست. همچنین است نسبت به وظایف عمومی در دولت‌های بوروکراسی جدید، انتخاب تعایندگان مجلس، کار در کارخانه‌جات صنعتی، انواع حمل و نقل (با ماشین، هوایپما، قطار و کشتی) و حوادث و مسئولیت‌های مربوط به آن، و نیز احکام مربوط به تغییرات بیولوژی و کودکان آزمایشگاهی، عقیم‌سازی و ... و این ابهام، سه نتیجه به دست می‌دهد که با همه احتیتش، از پاسیدگی و سرگردانی اندیشه عربی اسلامی در عرصه قانونگذاری خبر می‌دهد.

۱- حکومت‌ها زیر فشار خارجی و سیاست دگرگونی‌های بر شتاب در اوضاع اقتصادی و اجتماعی داخلی و جهانی، مجبور به وضع قوانینی در زمینه‌های مربوط به معاملات و جنایات شدند و غالباً چنین وانمود می‌کردند که شریعت، مصدر اصلی یا یکی از مصادر قانونگذاری است؛ ولی این، تنها در ظاهر بود، چرا که این قوانین، در حقیقت از مجلات قانونی غربی اخذ می‌شد و در بسیاری از اوقات بدون تغییر یا با تغییرات اندک، جز در حوزه احوال شخصیه ترجمه می‌شد.

۱. مشکلات تطبيق الشريعة الإسلامية، حسن الترابي، ص ۱۲.

#### فصل چهارم: فقه

۲- برخی از جریان‌های اسلامگرا، تشریع بر پایه اصول اسلامی را به هنگام شکل‌گیری دولت و جامعه اسلامی واگذار می‌کنند؛ زیرا طبق دیدگاه پیروان این نظریه، چنین تشریعی نیازمند زمینه مناسب اعتقادی است و طرح زودرس آن، مطرح کردنش در جامعه‌ای است که ویژگی جاهلی دارد. سید قطب در این باره می‌گوید:

تلاش در جهت وضع احکام شرع برای مشکلات این جامعه، امری جدی نیست و از روح حقیقی اسلام سرچشمه نمی‌گیرد و مطابق روش اسلام واقعی نیست؛ چراکه فقه اسلامی نمی‌تواند رشد کند و تطور یابد و با مشکلات زندگی مواجه گردد، مگر در جامعه‌ای حقیقتاً اسلامی.  
و نیز خطاب به فقیهان می‌گوید:

آنان (با) همه اعتراضی که برایشان قائلم و به شور خالصانه آنان و تمایلات قابل تقدیر و تلاش‌های مورد سپاسی که به خرج می‌دهند، توجه دارم)  
بذر در هوا می‌کارند؛ و گرنه، کجاست جامعه اسلامی که احکامی را استنباط می‌کنند تا با مشکلاتش رو به رو گردند؟<sup>۱</sup>

به سخن دیگر، تشریع از این نگاه در رتبه دوم پس از سیاست و حکومت قرار دارد، بدین معنا که قانون از آن رو مورد توجه است که رابط میان دین و دولت باشد، چنان که در عهد پیامبر ﷺ و خلفای راشدین اتفاق افتاد.<sup>۲</sup>

۳- سومین نتیجه، تلاش برای اسلامی کردن قوانینی است که سرچشمه غربی دارند. این تلاش، شکلی غیر منطقی به خود گرفت و تعمیم بر آن غالب شد، به گونه‌ای که در آن یک شیء و تقیض آن جای می‌گرفت. و مرجع بودن اسلام، در نهایت به گونه امری صوری و شکلی درآمد و تنها توجیه گر انتخابی پیشین بود که اسلام در آن نقشی نداشت یا از قبیل مبادی عمومی و ارزش‌های برتری بود که

۱. الإسلام و مشكلات الحضارة، ص ۱۸۷.

۲. در این زمینه، ر. ک: نقد حسن ترابی سر سید قطب در کتاب: مشكلات تعظیق الشريعة الإسلامية، ص ۶-۸.

همه ادیان در آن مشترک‌اند.<sup>۱</sup>

چنان‌که همین تلاش، گاهی شکل معروف حیله‌های فقهی را پیشه کرد و قوانین سرمایه‌داری خالص را به عنوان عملی که احکام و مبادی شریعت اسلامی در آن مراعات شده، پیشنهاد کرد. برای مثال، در نخستین ماده از اساس‌نامه بانک توسعه اسلامی قید شده که احکام اسلامی را رعایت می‌کند و در ماده چهار آن آمده است که واحد پولی مورد قبول، دینار اسلامی است که برابر است با یک واحد ارزی صندوق بین‌المللی پول.

به عبارت دیگر، از این دینار، جز اسم، چیزی نمانده است؛ زیرا جایگزین پول دوازده کشور است، که به ارز بین‌المللی تبدیل می‌شود. فرض آن است که این بانک، قرض‌های همراه با سود و اگزار نکند، زیرا این سود در تعریف اکثر فقهیان، همان ریای تحریم شده از سوی قرآن است؛ لیکن از آن رو که پیش از هر چیز، بانک است، حتی پیش از آن که اسلامی باشد، از این رو، هنگامی که به یک شرکت مسلمان قرض می‌دهد تا کالایی را از کشور بیگانه خریداری نماید، خود را فروشندۀ کالا براساس قیمت مورد اتفاق با آن شرکت می‌داند و براساس تفاوت قیمت خرید و قیمت فروش (معاملة تخیلی)، سود سالانه‌ای که مشخص و غیر قابل تغییر است، منظور می‌دارد، و جدا از آن که قرض دهنده به فروشندۀ تبدیل می‌شود؛ چراکه فروشندۀ حقیقی شرکت خارجی است و قرض‌گیرنده استفاده کننده از کالا و بانک، هیچ خسارتی را متحمل نمی‌گردد و سرمایه خود را به همراه سود، به صورت کامل و با ضمانت دولتی باز می‌ستاند و این همه، گذشته از سود

۱. در این زمینه، ر.ک:

- انتراکیه الإسلام، مصطفی السباعی، القاهرة، سوم.

- الإسلام وقضاياها المعاصرة، أحمد موسى سالم، القاهرة، ۱۹۷۰م.

- ردی فی النظام الاقتصادي في الإسلام، صالح كركر، تونس، ۱۹۸۶م.

و بویژه، ر.ک: کتاب م. ردنсон (M. Rodinson) :

*Islam et Capitalisme*, paris, 1966;

*Marxisme et monde musulman*, paris, 1972.

سالانه است.<sup>۱</sup>

با این حیله‌ها بلکه خزعبلات، که تنها برای کسی که می‌خواهد با واقعیت‌ها مواجه نگردد، سودمند است، قوانین مطابق شریعت به زعم آنان که می‌خواهند بر روش فقهی سنتی چنگ زنند، وضع گردیده است؛ خواه این امر با حسن نیت باشد یا برای به انجام رساندن مقاصد خود، بدون برخورد با مشکل و با توجیه دینی.<sup>۲</sup> اما این روش نمی‌تواند وجود این های سالم و دور از نفاق را خشنود سازد. از این رو، ندای آزادی جوامع اسلامی در پرتو قوانین وضعی که مناسب با شرایط و دگرگونی‌های تاریخی باشد، بلند است.

برداشت‌ها از این مسئله متفاوت است، لیکن هر کس به دقت بینگرد، آن را فریادهای ترقی خواهانه می‌یابد. این‌ها نداهای پیشرفت‌های است از آن هنگام که علی عبد الرزاق تصریح کرد:

اسلام، نظامی معین برای حکومت ندارد و بر مسلمانان، روش خاصی از حکومت را واجب نساخت که باید برپایه اش رفتار کنند؛ بلکه به ما آزادی مطلق داد که دولت را مناسب با شرایط فکری - اجتماعی و اقتصادی با

۱. در توضیح این مثال از اساسنامه بانک که در سال ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م، در جدّه منتشر شده و نیز توافق نامه‌ای که بانک با برخی شرکت‌ها به امضارسانده بود، استفاده گردید. و این همه را دوست ماع.ع. ش در اختیار مانهاده که بدین وسیله، از ایشان سپاسگزاریم. دکتر جمال الدین عطیه در این باره می‌گوید: «دیدگاه منفی که هر داد و ستدی را با پوششی از فقه سنتی علاج می‌کند، ماهیت معامله را تغییر نمی‌دهد، آن اندازه که اسم را تغییر داده یا با یکی از ابواب و فصول فقهی سازگار باشد». (*البنوك الإسلامية*، سلسلة كتاب الامة، ش ۱۲، قطر، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م، ص ۱۱۶)

و محمد شوقی شاهین می‌گوید: «تمام تلاش‌ها برای تغییر نظام‌ها و قراردادهای بانکی اسلامی... به برپایی نظام اقتصاد اسلامی متنه شود؛ زیرا دگرگونی صوری در ابزار بانک، ماهیت آن را تغییر نمی‌دهد، گرچه نام آن را بانک اسلامی بگذارد». (همان، ص ۱۹۲)

۲. در این زمینه، ر. ک: *الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية*، شفیق شحاته، و مقایسه شود با: *الأوضاع التشريعية في الدول العربية*، صبحی المحمصانی.

رعایت تحولات اجتماعی و مقتضیات زمان تنظیم کنیم.<sup>۱</sup>

همچنین هشام جعیط با صراحة اعلام داشت:

قانونگذاری در حوزه مسائل اجتماعی از دین جداست.<sup>۲</sup>

و محمد شرفی اصرار دارد:

می باید رنگ قداست را از فقه برداشت، زیرا کلیت آن محصول عالمان

دین است و به ضرورت‌های زمانه پاسخ نمی دهد.<sup>۳</sup>

البته این موضع از عرصه فقه فراتر رفته و اصول فقه را فرا می‌گیرد که آن را در

فصل بعد خواهیم دید.

۱. الإسلام وأصول الحكم ، دراسة و تأثیر ، محمد عمارة ، ص ۹۲

2 . H. Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, 1974, p 142.

3 . M. Charfi, *Islam et droits droits de l'homme*, In *Islamochristiana*, (1983), P. 23.

در این زمینه، ر.ک: فصل نامه الاجتہاد چاپ بیروت، ش ۲، زمستان ۱۹۸۹م، در سرمهای این فصل نامه، چنین آمده است: «شعار تطبیق شریعت به نتایجی می‌انجامد که با اهداف طرفدارانش تناقض دارد؛ زیرا آنان حتی به صورت می‌خواهند آن را به صورت قانون درآورند و این سبب می‌شود از مزلت شریعت و وظيفة اجتماعی اش آن گاه که در جایگاه قانون در آید، کاسته شود؛ چراکه قانون به دولت اختیاراتی گسترده می‌دهد که با تجربة تاریخی امت اسلامی که بر پایه امت استوار است، ناسازگار است. این روش سبب می‌شود نظامی ارزشی متناسب با دولت‌های نزادی یا ویزگی‌های منطقه‌ای شکل گیرد». (ص ۱۲)

## فصل پنجم: اصول فقه

چنان که معروف است، دانش اصول فقه پس از پیدایش احکامی به نام دین، جهت تنظیم روابط اجتماعی در سرزمین‌های اسلامی، به دنبال دوره فتوحات و بروز مشکلاتی که قرآن در آن نصیح صریح نداشت، شکل گرفت.

حاکمان و قاضیان و دانشمندان، احکام را بر حسب رأی و اجتهاد خود و نیز عرف جاری در منطقه بروز مشکل، استنباط می‌کردند.<sup>۱</sup> طبیعی است که این روش عملگرایانه، باعث بروز اختلاف فراوان میان فقیهان شهرها شود و مسلمانان به اصولی ثابت و مورد اتفاق که استنباط احکام بر آن‌ها قائم شود، احساس نیاز کنند.

دانش اصول فقه، پاسخی بدین نیاز بود و فلسفه تشریع در اسلام را پایه گذاری

۱. در این زمینه، ر. ک: به دو کتاب شاخت، (J. schacht)

The origins of Introduction to; Muhammadan Jurisprudence, و

Oxford,1959.

oxford,1959

Islamic, Oxford, 1964.

کتاب اخیر با این عنوان به فرانسه ترجمه شده است:

*Introduction au droit musulman*, paris, 1983.

کرد، نه قواعدی مفصل که به عنوان ابزار به کار گرفته شوند.  
فضیلت پیدایش یک جریان حاکم در روش استنباط و گردآوری عناصر آن در منظومه‌ای متکامل، به شافعی (م ۲۰۴ ق) برمی‌گردد، با تدوین رساله مشهورش. و مهم‌ترین اصلی که در آن پایه گذارد، این بود:  
هر آنچه برای مسلمان پیش آید، در آن حکمی الزامی وجود دارد یا دلیلی بر روش حق، درباره‌اش موجود است.<sup>۱</sup>

این مطلب وقتی مسلم شد که وجدان مسلمانان بدون مناقشه آن را پذیرفت و با آن به عنوان قاعده‌ای بشری که در آن صواب و خطراه دارد، معامله نشد. ضرورت پیروی فعالیت‌های بشر از حلال و حرام و مباح، امری بود که شرایط آن زمان اقتضا می‌کرد؛ زیرا انسان آن روز در جهانی مقدس زندگی می‌کرد که بر او لازم بود رفتارش را با مجوز دینی بی‌ریزی کند و تصور نمی‌کرد که می‌تواند بدون استناد به دین به رفتار خود مشروعیت بخشد. البته شگفت نیست که مسلمانان، اصول شافعی را تا زمانی که در آن فرهنگ زندگی می‌کنند، حفظ نمایند؛ ولی هرگاه این شرایط تغییر کرد و نگاه انسان مسلمان به جهان در پرتو شرایط نوین دگرگون شد، منظومه اصول سنتی اش نیز مورد تجدیدنظر قرار گیرد.  
جهت یادآوری اشاره می‌کنیم که اصول فقه نزد عامة اصولیان سنتی، چهار دسته است: قرآن، سنت، اجماع و قیاس که مرادف آن، اجتهاد است و گاه بدین اصول، استحسان یا مصالح مُرسل یا استصحاب بر حسب مدارس فقهی اضافه می‌گردد.

می‌توان گفت متفکران نوگرای عرب که در باب منظومه اصول اظهار نظر کرده‌اند، به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شوند:  
—گروهی قاعدة مسلمی را که شافعی بیان کرد و نشان می‌دهد احکام شریعت، همه میدان‌های زندگی را شامل می‌شود، انکار نمی‌کردد؛ ولی چون جمود احکام فقهی موروثی را دیدند و پیشامدهای فراوانی را نیز که احکام تو می‌طلبد

۱. رساله، ص ۴۴۴.

دربافتند، به بازخوانی نصوص تأییسی و نقد روش سنتی در استنباط احکام پرداختند.

- گروه دوم، منکر این قاعده‌اند و در نتیجه، برای مسلمان، قائل به آزادی مطلق در پایه گذاری قوانین متناسب با اوضاع تاریخی هستند، بدون آن که نیاز باشد بر دین اعتماد ورزند.

اینک نمونه‌هایی از دیدگاه این دو گروه و استدلال آنان را گزارش می‌کنیم و با دیدگاه گروه اول، درباره هر اصلی بحث را آغاز می‌کنیم:

۱. قرآن: در فصل مربوط به تفسیر، به محور بودن نص قرآن و اهمیت آن نسبت به باورها و رفتار مسلمان اشاره کردیم.

این اهمیت، در حوزه تشریع چند برایر است، زیرا تأویل قرآن بر پایه یک جریان فکری و یا جریانی دیگر، ماهیت احکام به دست آمده از قرآن را معین می‌سازد. باور غالب، نزد عموم مسلمانان این است که نص مقدس، جز یک معنا را بر نمی‌تابد و بر مؤمن است تا جهت دستیابی به این معنا به معارف ضروری مسلح گردد. و اختلاف در تأویل، قصوری از سوی صاحبان اختلاف به شمار می‌رود. البته تفسیر رسمی (یعنی تفسیر پذیرفته شده نزد مردان سیاست و اکثر عالمان) تنها تأویلی است که با معنای اصلی مطابقت دارد.<sup>۱</sup>

این امر در پرتو نظام حکومتی و جامعه‌ای بود که همراهی گروهی (با همه نزاع‌های درجه دوم میان مصالح دو گروه)، میان مردان سیاست و مردان دین، و به طور خاص فقیهان، به مرحله عالی رسید و نقش این دو گروه تکامل یابد. آن‌جهه را دوران جدید نسبت به سنتی و ضعف این همراهی و همگرایی و یا از میان رفتن آن مشاهده می‌کند، سبب ظهور تأویلات قرآنی شد که دستاوردهایش از تأویل رایج، فاصله بسیار داشت و معتقد بود احکام وارد شده در قرآن در همه شرایط، الزام‌آور نیست؛ بلکه این‌ها احکامی است که برای حل مشکلات زمان نبوت

۱. در این زمینه، ر. ک: *المنهج المقارن في فوائد الإنتاج الديني*، چاپ شده در مجموعه آثار کنگره « القراءة والكتابة» ص ۴۴۲ - ۴۵۶.

فرو آمده و بر مسلمان است که حکمت آن را بشناسد، نه آن که بر شکل و صورت آن تمسک جوید، بویژه آن که قرآن خود بر نسخ احکام با احکامی دیگر به جهت رعایت مسئله تدریجی بودن و تطور، تأکید ورزید.

طاهر حداد، در مقدمه کتاب «مراتفی الشریعة والمجتمع»، ضمن درآمدی که به تشریح سیاست تشریعی اسلام اختصاص داده، می‌نویسد:

قرآن، احکام خود را به روش نگارش اصول و کتب، تبیوب نکرده است و از این رو، شریعتش نتیجه تطور در زندگی است، نه آن که فضولی باشد از پیش تعیین شده که باید بر زندگی تحمل گردد. و این، از مهم‌ترین عوامل انتشار آن در زمانی کوتاه بود.

زندگی عمری طولانی دارد و اندازه عمرش به اندازه تطواری است که از جوهر معنا و مهم‌ترین خصیصه‌هایش حکایت دارد. در فاصله بیست سال زندگی پیامبر ﷺ و به هنگام تأسیس اسلام، نصوصی با نصوص دیگر و احکامی با احکام دیگر بر پایه همان سنت از لی نسخ گردید. چگونه ممکن است اسلام جاودانه را در برابر نسل‌ها و قرون پس دری، قرار دهیم و هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی پیدا نکنیم؟

به سختی دقیق‌تر و روشن‌تر می‌خواهم بگویم: لازم است فرقی آشکار میان آن‌چه اسلام آورده و به خاطرش فرو آمده که جوهر و حقیقت آن است و با جاودانگی اش جاودانه است (مانند: عقیده توحید و مکارم اخلاقی و اقامه عدل و مساوات میان مردم و آن‌چه از این قبیل است) و میان آن‌چه اسلام از شرایط عارضی و خلقيات راسخ جاهلی که مقصد اسلام نیست، مشاهده کرده، فرق گذاشت. پس هر آن‌چه اسلام برای این شرایط، احکامی مقرر داشته یا آن را تدبیل کرده، تا زمانی که شرایط باقی باشد، باقی است و هرگاه شرایط از میان برود، احکامش نیز از میان خواهد رفت و از میان رفتن شرایط و احکام زیانی به اسلام نمی‌ساند، مانند مسائل برد و کنیز، چند همسری و مانند آن، که نمی‌توان آن‌ها را

جزئی از اسلام، قلمداد کرد.<sup>۱</sup>

اینک ما در برابر قراتی انقلابی در برابر نص قرآنی، بویژه آیات الأحكام قرار داریم و این قراتیت، تمام نص را منظور می‌دارد نه کمتر از یک دهم آن را، چنان که فقیهان انجام می‌دهند.<sup>۲</sup> این رأی بیشتر از آرای دیگر حداد، باعث مورد هجوم قرار گرفتن وی شد و سبب این حمله با آن که لحن نرم و معتلی داشت، حمله خشن او بر تأویل و جمودگرایی لفظی بود. اگر نبود که این رأی زودرس بود، بازتابی آن چنان نداشت.<sup>۳</sup>

احمد امین نیز همان دیدگاه‌ها را داشت: ولی به اندازه حداد، مورد هجوم و تهمت قرار نگرفت. امین در کتاب یوم الإسلام می‌نویسد:

در بیست و سه سال [ی که وحی فرود می‌آمد،] شرایطی که موجب برخی از احکام بود، دگرگون شد و بر اثر دگرگونی شرایط، احکام نیز دگرگون شد. چه بسا مسئله‌ای به «امر» نیاز داشت و با دگرگونی شرایط، نیازمند «نهی» می‌شد، مانند آن‌چه رسول خدا<sup>علیه السلام</sup> فرمود: «شما را از زیارت قبور بازداشت. اینک به زیارت قبور بروید».

چه بسا همین سبب شد که برخی از آیات، مشتمل بر حکمی باشد که با حکم آیه دیگر مخالف است و مفسران و داشته شوند که برخی از آیات را منسوخ و برخی دیگر را ناسخ بدانند. اگر این امر در فاصله بیست و سه سال زندگی پیامبر<sup>علیه السلام</sup> اتفاق بیفتد، پس چه خواهی کرد اگر سال‌ها گوناگون شود و بیش از هزار سال بگذرد و شرایط با فتوحات گسترده تغییر یابد و محیط‌ها از گرم به سرد، و از صحرانشینی ساده به شهرنشینی

۱. إعراتافي الشريعة والسبعين، ص ۲۲-۲۳.

۲. آیات الأحكام در بیشترین شمارش، از پانصد آیه در برابر حدود شش هزار آیه قرآن تجاوز نمی‌کند.

۳. ر.ک: الجداد على امرأة الحداد، محمد صالح بن مراد، تونس، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ سیف الحق على بن لاپری الحق، عمر بن ابراهیم البری المدنی، تونس، ۱۳۴۱ق.

پیچیده دگرگون شود و داد و ستد هایی که ناشناخته بود، پیدا شود؟ اگر مسلمانان در گذشته با تمدن هایی چون فارس، روم، هند و مصر رو به رو بودند، امروز با تمدن غرب و باورها و ترکیب هایش رو به رو هستند. آیا یک متفسّر و پژوهشگر گمان نخواهد برداشت پیامبر ﷺ زنده بود و با این شرایط رو به رو می گردید. آیات نسخ فراوانی بر او ناز، می شد؟ خداوند کریم و مهربان، اقت اسلامی را بدون شریعتی منعطف که با زندگی نوین با اجتهداد مطلق رو به رو گردد، رهانساخت.<sup>۱</sup>

قرآن بر پایه این دیدگاه، قدرتی مرکزی و اصلی خواهد بود؛ اما در سطح مقاصد، نه تفاصیل احکام، و این دیدگاه می پذیرد که عمل کردن به این احکام، معطل ماند؛ زیرا این تعطیلی با سیاست تشریعی اسلام، سازگارتر است تا اجرای آن بدون رعایت شرایط گوناگون تاریخی. لیکن این مسئله با ضمیر و وجдан مسلمانان سازگاری ندارد که تشریع کننده، فقط خداوند است و انسان مجبور است آن چه را لو تشریع کرده، به اجراء در آورد، زیرا او به مصلحت دنیا و آفرینش آگاهتر است.

حاکمان سیاسی، دیدگاه فقهاء و اصولیان را همیشه تأیید می کنند؛ زیرا به مصالح زودگذر آنان خدمت می کند و به استبداد آنان مشروعیت دینی می بخشند. اما قانونگذاری های وضعی در نظام های دموکراتی، آنان را ملزم کرده تا از سلطه نامحدود خود بکاهند. محکمۀ محمود محمد طه به خاطر دیدگاه هایی بود که بویزه در کتاب الرسالۃ الثانیة من الإسلام ارائه کرد و اعدام او در ۱۹۸۵/۱/۱۸ به تهمت ارتداد، از روشن ترین دلایل بر استمرار این پدیده در روزگار ماست. وی گفته است:

قرن هفتم [میلادی]، قرن «آیات فروع» بود و قرن بیستم میلادی، قرن «آیات اصول» است و همین، حکمت نسخ است؛ زیرا نسخ، الغای کامل نیست؛ بلکه به تأخیر انداختن آن تا وقت مناسب است و ما در

۱. يوم الإسلام، ص ۴۴-۴۵.

دگرگونی‌های زمانه بر حکمت نصوص می‌نگریم و اگر آیه فروع (الحاکم) در قرن هفتم میلادی، ناسخ آیه اصل بود و آن را کنار گذارد، ولی امروزه در قرن بیستم، کارآمد نیست، اینکه باید نسخ شود و آیه اصل که در آن دوران منسخ بود، زنده گردد و او حکم برآند و تشریع جدید بر پایه آن استوار شود. این است معنای تطور تشریع، یعنی انتقال از نصی که زمان خدمتش سرآمد، به نصی که ذخیره بوده تا روزگارش فرا رسد. از این رو، تطور، حرکت در فضای خالی نیست، چنان که سخنی سنجیده نیست؛ بلکه انتقال از یک نص به نص دیگر است.<sup>۱</sup>

آیات فروع از نگاه محمود طه، آیات مدنی است که سطح مخاطبان در زمان پیامبر ﷺ را منظور داشته است؛ جهاد و برداشت و عدم مساوات میان زنان و مردان را تأیید کرده و تعدد زوجات، طلاق، حجاب و جدایی زنان از مردان را در جامعه امضا کرده است. همه این‌ها اصول اسلام نیست. آیات اصول، آیاتی مکنی است که مخاطب آن، عموم مردم‌اند، نه تنها ایمان آورندگان، و لازمه این آیات، تحقق یافتن مساوات اقتصادی با سوسياليسم، و مساوات سیاسی با دموکراسی، و مساوات اجتماعی با از میان برداشتن امتیازها و طبقات اجتماعی است. او در پایان کتاب خویش (ص ۱۶۱ - ۱۶۶) خلاصه‌ای از آرایی که در ابواب ششگانه کتاب، بویژه دو باب آخر عرضه داشته، تلخیص کرده است که ما چند فقره از آن را بر می‌گزینیم:

خلاصه سخن در زمینه رسالت نخست و رسالت دوم این است که دین، دارای شکل هرمی است که رأس هرم، نزد خداوند است، آن‌جا که مکانی نیست و قاعدة آن نزد مردم است... این قاعدة با توجه به واقیت مردم، نیازها و توان مادی آنان از آن رأس، تنزل یافته و همان شریعت است. رأس هرم، فراتر از دستیابی در ابدیت و پس از ابدیت است. مردم در فهم دین دگرگون می‌شوند و هرگاه مردم در فهم دین دگرگون شوند، شریعت

۱. الوسالۃ الثانية من الإسلام، ص ۱۰.

نیز به تبع نیاز و توان آدمی دگرگون می‌شود.  
اگر بشر در طول چهارده قرن، مسافتی طولانی را به سمت رشد طی کرده  
و به استقبال بزرگی می‌رود و به فضل الهی دوران کودکی را پشت سر  
می‌گذارد و این رشد از نظر مادی و فکری، سوسیالیسم و دموکراسی را  
می‌پذیرد، می‌باید به اسلام بشارت داد و این معنايش حرکت از قاعدة  
ضخیم شریعت رسالت نخست به سمت قاعده‌ای با ضخامت کمتر است ...  
این مطلب، معنايش تطور تشریع است و این یعنی حرکت از نص فرعی  
- که بیشترین پیشرفت را الهام می‌گیرد - به سوی نص اصلی است و این  
حرکت از یک نص به نص دیگر است.

... تطور همانا در تشریع معاملات اتفاق می‌افتد، از قبیل: حقوق اساسی  
افراد، نظام‌های اقتصادی و سیاسی و سایر آن‌چه به تحولات جامعه  
مربوط است و آن‌چه از این نظام‌ها در آن دگرگونی رُخ می‌دهد که باید در  
سرزندگی، رشد و تطور با جامعه همراه باشد. ...

محمود طه، این چنین با طرفداران تطور شریعت هم آوا می‌شود، با وجود  
اختلافات ریشه‌ای ای که میان مشی او و آنان وجود دارد. دیدگاه تمام آنان این  
مطلوب را ثابت می‌کند که تکیه بر قرآن به عنوان اصلی از اصول فقهه به همان روش  
تفسیری گذشته، نمی‌تواند کارآمد باشد؛ زیرا به نتایج نظری و عملی متباین  
می‌رسد، و بر درک شرایط تاریخی کنونی و فاصله‌ای که وجودان دینی تاریخی از  
وجودان دینی شکل گرفته درگذشته، دلالت دارد، چنان که بر آگاهی از قوانین  
حاکم بر جوامع بشری دلالت دارد که برای پیشینیان حاصل نبود. همچنین بر  
درک عیت بودن کناره‌گیری از واقعیت‌ها و آسانگیری مشکلات ناشی از آن یا  
نادیده انگاشتن آن‌ها دلالت داشت؛ چراکه این امر، جز تعمیق شکاف میان دین و  
زندگی و بریدگی آن دواز یکدیگر، اثری ندارد.

سزاوار است در اینجا بر دو مطلب اساسی تأکید شود:  
یک. فراخواندن به عدم التزام به احکام قرآنی به صورت شکلی و قالبی

توسط سخنگویان رسمی اسلام، هرگز مطرح نشد؛ بلکه توسط اندیشمندان مخالف این نهادهای دینی در تفسیر نصوص قرآنی ارائه شد. این متفکران، گرچه تا اندازه‌ای در حاشیه بودند؛ ولی این بدان معنا نیست که اینان از شرایط فرهنگی و روانی محیط خود بدور بودند؛ بلکه می‌توان گفت آن‌ها بهترین کسانی بودند که نشانه‌ها و علایم موجود در جوامع خویش را در باب آمادگی برای پذیرش دستاوردهای نوگرایی و در ضمن آن، مطالبه قوانینی پیشرفت و برگرفته از ارزش‌های قرآنی در جهت تحقق آزادی و عدالت در سطح سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، و نیز مسئولیت و کرامت در سطح فردی را دریافتند.

نزاع جنبش‌های سیاسی و صنفی در این زمینه و پذیرش قوانین وضعی و عمل کردن بر طبق آن، بهترین شاهد است که این متفکران، با شمار اندک خود، از اسلام بپاوازنده در این زمان سخن می‌گویند.

دو. عدم التزام به شکل تشریعات قرآنی، ضرورتاً عدم التزام به نصوص مرتبه پس از آن را از نظر حجیبت اصولی دری دارد، بویژه نسبت به آن‌چه به پیامبر ﷺ منسوب است یا به عنوان اجماع از آن یاد می‌شود، خواه اجماع صحابیان باشد یا اجماع سلف صالح و یا علمای اسلامی و یا ائمه اسلام. از این رو، نقدی را متوجه دو اصل سنت و اجماع نمی‌کنیم، مگر با توجه به مسئله احکام قرآنی؛ در حالی که نقد تفسیر سنتی نصوص، به معنای غالب ساختن اجتهاد به عنوان اصلی از اصول فقه است، چنان‌که در آینده خواهیم دید.

۲. سنت. نقد و ارزیابی درستی حدیث نبوی و مسئله جعل و وضع و نیز قصور روش جرح و تعدیل در پیرایش احادیث، اثری روشن در حکم سنت نزد نوگرایان و تکیه بر آن به عنوان اصل دوم از اصول فقه و تشریع داشته است. اگر درگذشته برای فقیهان میسر بود در احکام خود بر احادیثی استناد کنند که بسیاری از اوقات، متعارض بود و نقش توجیه گر برای دیدگاه‌هایی داشت که خاستگاه سیاسی یا اخلاقی و ... دارد؛ اما نوعی پشتیبانی برای اهل حدیث دربرابر اهل رأی بود و گونه‌ای رجحان نصوص بر اندیشه بود. از این رو، طبیعی بود که در

دوران جدید، دیدگاه فراموش شده‌ای که معتقد بود: «آنچه درباره اش قرآن فروند نیامده، بر هیچ کس در آن فرضی نیست»،<sup>۱</sup> رو آید و بدین جهت، برخی از اندیشمندان نوگران تأکید می‌ورزند که قرآن، روشی است و به گونه‌ای تفصیل دارد که برای تمام نیازهای بشر واقعی است و نیازی به غیر آن نیست.<sup>۲</sup>

این در حقیقت، کنار نهادن این دیدگاه اصولی است که: کتاب و سنت متواتر در یک سطح قرار دارند؛<sup>۳</sup> زیرا در این دیدگاه، سنت در جایگاه کلام الهی قرار گرفته و قدسیت بر آن برتو افکنده است، با این که در توان پیامبر ﷺ نیست که بر تمام زوایای زندگی بشر در تمام زمان‌ها و مکان‌ها احاطه پیدا کند تا دستورهایش دائمی باشد.

در حقیقت، اختلاف نو اندیشان و سنت‌گرایان در حوزه امور تعبدی، جز در مواردی اندک نیست، چنان که در فصل پیشین یادآوری شد؛ بلکه محور آن امور دنیایی صرف است. جریان غالب در اندیشه‌های عربی جدید آن است که مسلمانان، خود به دنیای خویش آگاه‌ترند. پس آنچه از پیامبر ﷺ در این زمینه‌ها رسیده است، گرچه درست باشد، دستوری ارشادی است و صرف دستور پیامبر ﷺ بودن مقتضی وجود نیست.<sup>۴</sup>

بدين جهت، می‌بینیم که بسیاری از متفکران، حادثه باروری نخل‌ها را یادآوری می‌کنند که پیامبر ﷺ به گونه‌ای دستور داد و تجربه، خلاف آن را آشکار ساخت. سپس فرمود:

من نه کشاورزم و نه صاحب درخت خرما. همانا من بشری هستم. آنچه را برای شما از خداوند بازگو کنم، حق است و آنچه از پیش خود گفتم،

۱. الام، ج ۷، ص ۲۷۴.

۲. مجلة السنار، مجلد نهم، ص ۹۰۷: مقالة «رد لزید».

۳. المستقنى من علم الأصول، ج ۲، ص ۳۹۲.

۴. أخواه على السنة المحدبة، ص ۴۲-۴۵.

من هم بشری هستم که گاه خطأ می‌کنم.<sup>۱</sup>

از این مورد و نمونه‌های مشابه آن نتیجه می‌گیرند که احکام ست، الزام آور نیست. آن‌چه بر این پژوهش‌ها غالب دارد، نگاه پالایشی و انتقادی است و صاحبان این پژوهش‌ها تأکید می‌ورزند که ضرورتاً می‌باید از آن‌چه در کتب حدیث آمده، درگذشت و از مطالب مخالف یا معارض این نظریه روی می‌گردانند.

به‌هرحال، خواه متفکران نوگرا باور کنند آن‌چه از پیامبر ﷺ بر جای مانده، مجموعه‌ای کامل و روشن است که می‌توان احکام فقهی از آن استنباط کرد<sup>۲</sup> و یا آن را تها ارشاداتی اختیاری بدانند، کم اعتنایی آنان به ست، دلالت دارد که این اصل، جایگاهی بسان آن‌چه نزد نسل‌های گذشته و نزدیک به عصر پیامبر ﷺ داشت، ندارد و بینش حاکم آن است که به سختی و دشواری می‌توان به وسیله حدیث با مشکلات جوامع جدید روبرو شد.

۳. اجماع. برخلاف آن که این اصل در بحث‌های نظری اصولی کلاسیک رتبه سوم را حائز است؛ لیکن اساس تمام اصول به شمار می‌رود. اجماع، وبویزه اجماع صحابه بر عدم تحریف قرآن، موجب اعتماد مسلمانان بر قرآن است، چنان که اجماع بر سیره عملی متواتر، ضامن درستی آن است.

از سوی دیگر، اصولیان برای حجت اجماع به آیاتی از قرآن و به حدیث «لاتجتماع أمتى على الخطأ»<sup>۳</sup> آمیت من بر خطأ اجتماع نمی‌کنند استدلال می‌کنند و دچار دور و تسلسل می‌گردند و از فساد این دلیل، خود را رهانی سازند مگر با استناد بر عادتی که اقتضا دارد مردود شمردن اثبات اصلی قطعی - که بر ادله قطعی دیگر حکومت دارد - به واسطه روایتی که صحتش معلوم نیست؛<sup>۴</sup> یعنی سلطه و

۱. ر.ک: اجتہاد الرسول، عبدالجلیل عیسیٰ ابو نصر، ص ۴۱-۴۲.

۲. ر.ک: اصول التشیع الاسلامی، علی حسب الله.

۳. المصنف من علم الامور، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵.

۴. همان، ص ۱۷۷.

حاکمیت روایت‌های منقول از سلف، مرجع اساسی در این عرصه است، چنان‌که در سایر حوزه‌های اندیشه دینی سنتی چنین است.<sup>۱</sup>

از زاویه دیگر، اجماع یک اصل نظری است، پیش از آن که یک حقیقت تاریخی بر جای مانده از دوره خلفای راشدین باشد و در تعریف آن، اختلاف بسیار است. شیوه آن را طرد می‌کند، زیرا از دیدگاه او دین را می‌باید از امام یا نایب او به دست آورد.

چنان‌که خوارج نیز آن را مردود می‌شمرند و بر این باورند که جز قرآن، چیزی دیگر دلیل احکام شرعی نیست. همین رأی را گروهی از معتزله (چون نظام و پیروان او) دارند.<sup>۲</sup>

این حزم و ظاهریه، تنها اجماع صحابه را معتبر می‌دانند و مالک، اجماع اهل مدینه را، گاه اتفاق نظر مجتهدان یک عصر، ملاک پذیرش قرار می‌گیرد، چنان‌که گاه اتفاق تمام اتفاق اسلامی.

برخی دیگر معتقدند اجماع در صورتی حجت است که دوره تحقق آن اتفاق به سرآمدۀ باشد؛ لیکن در این میان، تنها چیزی که حاکمیت گذشته را تأیید می‌کند - خواه به عنوان یک جزیان تاریخی و یا یک امر نظری - اعتراف بدین امر است که اجماع هر زمان، برای پس از آنان حجت است.<sup>۳</sup> به گونه‌ای که مخالفت با اجماع صحابه و پیشینیان روانیست، نه در برداشت آنان از نصوص، و نه در عمل و رفتارشان؛ بلکه گروهی چنین عقیده دارند که اتفاق دوره دوم، پس از تحقق

۱. در این باره، ر.ک:

G. Hourani, *The basis of authority of consensus, in sunnite Islam*, in S.I., XXI(1964). pp. 13 – 60.

معجنین، ر.ک: مدخل اجماع در دائرة المعارف الإسلامية (به زبان فرانسه)، ج ۲، ص ۴۸ – ۱۰۵۲.

۲. کتاب أصول الدين، ص ۱۹ – ۲۰.

۳. كتاب المعتمد في أصول الفقه، ج ۲، ص ۴۹۷.

اختلاف در عصر اول، ممتنع است؛<sup>۱</sup> زیرا سبب نقض اجماع می‌گردد.  
این احترام به حاکمیت گذشته، چنان‌که در سومین اصل از اصول فقه متجلی است، نزد نوگرایانی که روش گذشته را دنبال می‌کنند نیز یافت می‌شود؛ آنان‌که از اجماع دفاع می‌کنند.<sup>۲</sup>

اما بسیاری از متفکران که روحیه تقدیم تاریخی دارند، حجتیت اجماع را منکرند و روشن ساخته‌اند که هیچ‌گاه اتفاق نظری میان صحابه یا مجتهدان و یا عموم مسلمانان حاصل نشده است. می‌توان گفت تحول در پژوهش‌های تاریخی در این زمان و نشر کتب تاریخی گذشته و نیز نشر آثار مربوط به جریان‌های مختلف فقهی در سطحی گسترده، از عوامل توجه بدین حقیقت بوده است. از این رو، اثبات آن‌چه شواهد فراوان برخلاف قائم شده، دشوار گشته است.

گذشته از آن که سبب اصلی رویگردانی از تمسک به اجماع، توجه به ساختن حال و آینده است، بدون محدود شدن به راه حل‌های گذشته، پس از آن که شرایط به گونه‌ای آشکار و ملموس و دگرگون شده است.

و این مطلب نیاز به توضیح ندارد که انکار اجماع به انکار است، به عنوان دومین اصل در اصول فقه می‌انجامد؛ چراکه از یک طرف، اجتماعی میان مسلمانان بر لزوم تمسک برست نیست و از سوی دیگر، احتجاج برست بر ما حجت نیست؛ زیرا صحابه پیامبر ﷺ اصطلاحات فقهی امروزه را نمی‌دانستند و از این رو، میان آن‌چه ماست نمی‌نامیم یا واجب، مندوب و یا مستحب، فرقی نمی‌گذاشتند، گذشته از آن که در قرآن نیامده که مؤمنان خطأ نمی‌کنند یا این که راه آنان یکی است و بر طریق باطل نمی‌روند.

آن‌چه بر ما معلوم است، این است که مؤمنان امکان دارد خطأ کنند و امکان دارد بر طریق باطل، سیر کنند. هر که در باطل با آنان مخالفت ورزد، خداوند او را

۱. در این زمینه، ر.ک: علم اصول الفتا، عبدالوهاب خلاف.

۲. فواید الرحموت بشرح مسلم البیوت، چاپ شده در حاشیة المستصنف من علم الأصول، ج ۲، ص.

.۲۶۶

پاداش دهد، و هر که در راه نیک از آنان پیرو نکند، خداوند او را کیفر دهد.<sup>۱</sup> ملاحظه می‌شود که متفکرانی که گرایش‌های سلفی دارند، میان استبدادی که در تاریخ اسلام اتفاق افتاد و دولت از ارزش‌های اسلامی فاصله گرفت و تحول در اندیشه اجماع و کشاندن آن به حوزه‌های انتزاعی و ذهنی (مانند امکان تحقق اجماع و عدم امکان آن)، ارتباط برقرار می‌کنند<sup>۲</sup>. و تصریح می‌کنند که انحراف حکومت از اعتقادات و شریعت اسلامی به سبب اهمال فقهان و اصولیان در چگونگی تبلور و تحقق اجماع است.<sup>۳</sup> بر این پایه، به بازگشت به سورا-که مسلمانان در سقیفه پس از رحلت پیامبر ﷺ آن را تجربه کردند- و نیز دمیدن روحیه اسلامی مبتنی بر مشورت، دعوت می‌کنند. این از یک سو گرایش به دوره طلایی گذشته است، چنان که به کار گرفتن ارزش‌های نوگرایی را نیز به همراه دارد؛ چرا که دولت‌های اسلامی را فرامی‌خواند که سازمان‌های دموکراسی جدید را راهی برای تحقق سورای اسلامی و معنای اجماع اسلامی قرار دهد.<sup>۴</sup>

در همه این حالت‌ها، اجماع به عنوان یک اصل برجسته دینی به شمار نمی‌رود آن گونه که غزالی آن را بزرگ می‌داشت و عمل بدان را واجب می‌دانست و تنها در بهترین صورت، یک اصل ریشه‌دار دینی طبق تعبیر علال الفاسی منظور می‌شد. و عمل بر پایه اجماع، تنها امری مشروع بود، نه واجب، آن گونه که پیشینیان تقریر می‌کردند.

۴. قیاس. این اصل، چندان ما را به خود مشغول نمی‌سازد؛ زیرا مشکلاتی را که سه اصل نخست در پی داشت، به دنبال ندارد. نیز به سختی می‌توان امکان

۱. مجله السنار، مجلد نهم، «الإسلام، هو القرآن وحدة»، ص ۵۰، ۹۱۴، ۹۱۸.

۲. مقاصد الشريعة الإسلامية و مکارها، ص ۱۱۸.

۳. تجدید أصول الفقه الإسلامي ، ص ۱۵.

۴. مقاصد الشريعة الإسلامية و مکارها، ص ۱۱۸. همچنین در باره اجماع، ر.ک:

K. Faruki, *Ijmá and the gat eof igtihád*, Karachi, C. Manssour, L' autorité dans Lapensée musulmane, le, 1954, concept d'Ijmá. (consensus) et la problématique de l'autorité, paris, 1975.

استنباط احکام فقهی را بدون استفاده از قیاس تصور کرد و این مطلب، نسبت به همه متفکرانی که تمام عرصه‌های زندگی بشر را در قلمرو شریعت اسلامی قرار می‌دهند، روشن است.

گذشته از آن، قیاس، تلاشی است ذهنی که عقل در پاسخ به نیازمندی‌های واقعی، بدان رو می‌کند و نوگرایان را نیز جز ستایش، مجالی نیست؛ چراکه این راهی است برای استدلال بر حکم، آن‌هنگام که دلیلی در قرآن و سنت و اجماع در دست نیست، با آن که در گذشته از سوی نظام و این حزم، تقدّهای تندی بر قیاس انجام گرفته است.<sup>۱</sup>

شاید رونق مذهب حنفی - که مذهب رسمی خلافت عثمانی در کشورهای عربی بود، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، اقتدار آن را پذیرفته بودند و این مذهب، بیش از دیگر مذاهب، قیاس را تجویز می‌کرد - از اسباب و عللی باشد که پذیرش آن را توسط متفکران نوگرای عرب، توجیه می‌کند.

تقدّهای وارد بر قیاس رامی توان محدودیت‌هایی دانست که اصولیان پیشین نسبت به قیاس اعمال کرده، دایره‌اش را محدود ساختند.

اینک وضعيت قیاس چنین است که فرعی بر اصلی قیاس می‌شود و همان فرع، اصلی می‌شود که بر آن، فرع دیگری قیاس می‌شود و همین طور ادامه می‌یابد، به گونه‌ای که اندیشه مُدام متوجه جست‌وجو از علت تحریم یا تحلیل است این قیاس، بهسان قیاس منطقی بر گرفته از دو مقدمه یا بیشتر نیست که حد وسطی برای دستیابی به نتیجه میان آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند. بدین جهت، حسن ترابی، بدون تردید این سخن را بر زبان می‌راند:

آن گاه که برای گذر از نص و توسعه در مدلول آن به قیاس پناه می‌بریم، سزاوار نیست قیاسی با معیارهای سنتی منظور گردد؛ چراکه قیاس سنتی به دلیل محدودیت‌های نشست گرفته از منطق صوری، برآورنده نیازهای مانیست.

۱. ر.ک: واژه قیاس در دالرة المعارف اسلامیة (به زبان فرانسه)، ج ۵، ص ۲۲۶ - ۲۴۰.

نیز می‌گوید:

این گونه از قیاس که امروزه پابرجاست، قیاس یک رخداد معین بر رخداد معین دیگر و سابقه دار است که حکم آن با نص شرعی به اثبات رسیده است و با این قیاس، حکم به رخداد جدید نیز کشیده می‌شود. این قیاس محدود، می‌تواند تکمیل کننده اصول تفسیری در روشن ساختن احکام ازدواج و آداب و شعائر باشد. اما در حوزه‌های گسترده‌تر دیگر، جز قیاس فطری و رها از این شرایط پیچیده، سودمند نیست....

البته شاید گسترش قیاس در جزئیات برای به کار گرفتن تعدادی از نصوص و استنباط مقصودی معین از مقاصد دین یا مصلحتی خاص از مصالح دینی سودمند باشد. آن‌گاه، این مقصود را در رخدادها و شرایط جدید به کار می‌گیریم.<sup>۱</sup>

این چنین بود که دعوت به تجدید قیاس همراه با فهم مقاصدی از شریعت، شکل گرفت که در عمل، سبب گذراز جنگ زدن به شکل نصوص می‌گردد و این، توجیه کننده نوشته‌های فراوان و بحث‌های بسیار در زمینه مقاصد شریعت است.<sup>۲</sup> و همین، سبب جایگاهی است که کتاب المواقف شاطبی در اندیشه جدید عربی یافته است.

۵. اجتهاد. طرح مستقل اصل اجتهاد به جهت جایگاه ویژه‌ای است که در تفکر اسلامی جدید یافته است، با آن که اصولیان پیشین، آن را مراد قیاس می‌دانستند. شافعی در رسالته می‌نویسد:

بر مسلمان است که اگر در رخدادی حکمی یافت، پیروی نماید، و اگر حکمی نیافت، با اجتهاد، آن را جست‌وجو کند و اجتهاد، همان قیاس است.<sup>۳</sup>

۱. تجدید اصول الفقه الاسلامی، ص ۲۲-۲۴.

۲. این عشور، کتاب مقاصد الشریعة الإسلامية و علال الفاسی، کتاب مقاصد الشریعة الإسلامية و مکارمه‌ها در زمینه مقاصد، تألیف کردند.

۳. رسالت، ص ۴۷۷.

تعریف اصطلاحی، غالباً فراتر از تعریف غزالی در المستحبی نیست، آن‌جاکه کفته است:

[اجتهاد یعنی] مجتهد، تلاش خود را در جست‌وجوی احکام شریعت به کار گیرد. و اجتهاد کامل، آن است که در جست‌وجو چنان بکوشید که خود را از جست‌وجوی بیشتر، ناتوان بیند.<sup>۱</sup>

مفهوم سنتی اجتهاد، تا دوره معاصر امتداد یافته است. مثلًا عبدالوهاب خلاف،<sup>۲</sup> اجتهاد راهمنان انواع قیاس می‌داند. در مجموع، با آن که مکتب سلفی به کنار گذاردن تقلید و به کار گرفتن عقل و گشودن باب اجتهاد، فرا می‌خواهد، می‌توان در بند همان اجتهاد سنتی دانست؛ زیرا اجتهاد نزد آنان، مانند پیشینان، آن جاست که نصی نباشد. اما پیشتنازان این فکر از جمال الدین افغانی تا علال الفاسی، ندانسته‌اند که به کار گرفتن این مفهوم، با همه جسارتی که برخی از سلفی‌ها در تأویل نصوص یا تعطیلی برخی از احکام دارد، گرچه صریح قرآن باشد، جز نتایجی که مورد تقد آنان است، نفواد داشت.

و تنها راه آنان در بزرگ‌نمایی دعوت به اجتهاد، مقدم داشتن عقل بر نقل در صورت تعارض آن‌ها متبلور است، یا به جهت اعتراض به ناتوانی از درک نص و یا تأویل نص به گونه‌ای که با ادراک عقل، سازگار باشد؛<sup>۳</sup> لیکن مشکل در نصوص

۱. المستحبی من علم الأصول، ج ۲، ص ۲۵۰.

۲. مصادر الشیعی فی ما لا نعم فی.

۳. توجه شود که بسیاری از آنان که بر مقدم داشتن عقل بر نقل دعوت می‌کنند، خود را ملزم می‌بینند که بر پیشنهاد تاریخی و نصوصی که سلوک آنان را تجویز می‌کند، استناد می‌کنند و بسیاری از اوقات، مستند آنان، قولی است که این تیمیه آن را گزارش می‌کند: «هرگاه میان ادله لفظی با ادله عقلی یا لفظ با عقل و یا نقل با عقل و یا ظواهر نقلی با عقل قطعی (و با تعبیرهای دیگر) تعارض در گرفت، یا میان آن‌ها جمیع می‌شود که چنین امری محال است؛ زیرا عقل، پایه و اساس نقل است و یا هر دو منظور نگردد و یا نقل مقدم گردد که آن نیز محال است زیرا عقل پایه و اساس نقل است و اگر نقل را مقدم داریم در عقلی که پایه نقل

تصریحی است که هیچ یک از این دو حالت بر آن‌ها تطبیق نمی‌کنند و این در اندیشه نوین، قابل احتراز نیست. اگر این مشکل نسبت به احکام تعبدی با احکام مربوط به احوال شخصیه و با پرسخی معاملات چون ربا، پایرحا باشد، اما جریان غالب نزد نوگرایان، تلاش برای توسعه اجتهاد، بویژه در امور دنیوی محض است تا فاصله میان دین و زندگی اندک شود و روح تلاش و مسئولیت پذیری جایگزین ترس دائمی از افتادن در محظوظ باشد.<sup>۱</sup>

ترتیبی که عبدالعزیز جاویش به هنگام عرضه اصول اسلام برای اجتهاد منظور داشته، جز تأییدی بر این گرایش نیست؟<sup>۲</sup> مانند استشهاد فراوان به این حدیث که: «آن که اجتهاد کند و به واقع دست یابد، دو پاداش دارد و آن که اجتهاد کند و به خطارود، یک پاداش برای اوست. [به هر حال] اختلاف نظر در مورد تعریف مجتهد و شرایط لازم در مجتهدان و نیز اجتهاد فردی یا گروهی، همچنان باقی است و به صورت طبیعی، سنت‌گرایان بر خبرویت در علوم دینی تأکید می‌ورزند، چنان که نوگرایان بر توجه به فرهنگ نوین در دو بعد علمی و انسانی با می‌فسرند.

۶. اصول تکمیلی. گوناگونی رخدادها با توجه به پدیدار شدن حوادث بسیار در زندگی اجتماعی و اقتصادی، فقهیان را ناچار ساخت که بر اصولی دیگر جز اصول پذیرفته شده اساسی در هر مذهب، تکیه کنند. آن‌چه در این میان و در حوزه اندیشه‌های عربی و اسلامی نوین سزاوار توجه است، جایگاه این اصول

است، خدشه وارد شده است و این به معنای خدشه در نقل می‌باشد زیرا خدشه در اساس و پایه یک چیز، خدشه در آن نیز می‌باشد. از این رو قدم داشتن نقل به معنای خدshedar ساختن نقل و عقل هر دو می‌باشد. پس باید عقل را مقدم دانست و نقل یا به تأویل رود و یا کثار نهاده شود. موافقة صحیح المتفق لتصريح المتفق، ج ۱، ص ۱.

۱. فضیل الاجتهاد فی اللئکر الاسلامی (مجموعه مقالات کنگره دانشکده ادبیات و علوم انسانی در تونس) مقاله «حدود الاجتهاد عند الأصوليين و الفقهاء»، ص ۳۵-۴۹.

۲. الإسلام ، دين النظرية والمعزبة ، ص ۷۰-۷۹.

## فصل پنجم: اصول فقه

اضافی است، بویژه که از خاستگاه فرقه‌ای گذشته‌اش فراتر رفته؛ بلکه می‌توان گفت برپایه نیازمندی‌های زمانه، منطق درونی این اصول به فراموشی سپرده شده است. این اصول عبارت‌اند از:

- استحسان، که حنفیه بدان معتقدند و شافعی آن را کنار نهاده؛ چراکه آن را عمل به رأی بدون استناد به دلیل شرعی دانسته است.

استحسان، عبارت است از ترجیح دادن قیاس خفى بر قیاس جلىّ یا گزینش دلیلی بر دلیلی دیگر به جهت مرجعی که شرعاً بدان اعتنا می‌شود.

- مصالح مرسل. این اصلی است که نخست مالکیه بدان روکرد و سپس مورد پذیرش دیگر مذاهب قرار گرفت و غزالی آن را «استصلاح» نامید.

مقصود از مصالح مرسل آن است که در حادثه‌ای که نصی ندارد و اجماعی بر آن قائم نیست، بر پایه مصلحت مطلق حکمی ساخته شود. یعنی در شریعت چیزی درباره رها کردن یا اخذ آن وارد نشده است.

- استصحاب. این اصل را مالکی‌ها و ظاهریه پذیرفته‌اند و منظور از

استصحاب آن است که: حکمی که در گذشته با دلیلی برای یک واقعه به اثبات رسید، استمرار یابد تا دلیلی دیگر بر زوال این همراهی یافتد.

- عرف و عادت مردم. [دلیل است] تا زمانی که مخالف دلیل شرعی نباشد و موجب حلال کردن حرامی و یا باطل ساختن واجبی نگردد.

- سد ذرایع. یعنی جلوگیری از مباح اگر احساس شود به زیان یا تباہی منجر می‌گردد.

- مراعات خلاف میان دو دلیل. این اصل را تنها مالکی‌ها پذیرفته‌اند و آن را یکی از شاخه‌های استحسان قلمداد کرده‌اند، مانند آن که زنی بدون اجازه و لئے ازدواج نماید که این ازدواج، باطل است، ولی او مهریه و اirth بزد و نسب، نسبت به فرزند، مانند ازدواج صحیح، ثابت است.

قابل توجه است که اصولی دیگر نیز بود که به مرور زمان از میان رفت و نوگرایان آن را معتبر نمی‌دانند؛ مانند عمل اهل مدینه نزد مذهب مالکی و نیز

مذهب صحابی، شریعت‌های پیشین؛ یعنی شرایع امت‌های پیشین که در قرآن و سنت، دلیلی بر وجوب عمل کردن بدان حکم یا نسخ آن نرسیده است.  
در مقابل، نوگرایان، اصولی دیگر را اضافه کرده‌اند که برخی را برابر می‌شمریم:  
- منظور داشتن مصالح عمومی و مقدم دانستن آن بر تمام ادله شرعی، بویژه بر  
نصّ و اجماع<sup>۱</sup>؛

- قصد در کارها و اقامه تکالیفی که زحمتی ندارد<sup>۲</sup>؛  
- لا ضرر ولا ضرار. از این رو، مسلمان حق ندارد کاری انجام دهد که بر جسم یا آبرو یا مال خود زیان رساند، چنان‌که جایز نیست به دیگری زیان رساند؛

- ظن غالب را به یقین جزئی ملحق ساختن. از این رو، اگر گمان غالب حاصل شود که کاری به حرام یا مکروه می‌انجامد، همان حکم را خواهد یافت؛  
- مقدم داشتن عقل بر ظاهر شریعت به هنگام تعارض؛  
- عدم وجوب امثال آن‌چه پیامبر ﷺ در امور دنیاگی بر پایه رأی خود بیان داشت؛

- مساوات میان مسلمانان در احکام، و نیز مساوات میان مسلمان و اهل ذمّه و اهل معاهده؛

- نباید کیفر کسی بر دوش دیگری گذارد شود. از این رو، نمی‌باید دیه مقتول از خانواده قاتل ستانده شود.

روشن است که در این‌جا در برابر اصول و قواعدی قرار داریم که به فلسفه تشریع بیش‌تر ارتباط دارد تا به اصول فقه به معنای متعارف آن. نیز آن‌ها را اصول اسلامی به شمار آوردن - با آن‌که از هر دین یا فلسفه وضعی می‌تواند سر زند - به دلیل نیازی است که گروهی از متفکران احساس کرده‌اند که می‌باید مشروعيت

۱. به عنوان نمونه، ر.ک: توجیه علال الفاسی نسبت به ممنوعیت چند همسری در کتاب:

النقد الثاني (ص ۲۹۲) و نیز کتاب: الإسلام و السلطة الدينية، محمد عماره، ص ۱۸۰، ۱۷۷ و ۸۲.

۲. در زمینه این اصل و اصول بعد، ر.ک: الإسلام، دین النظرة والجزء، ص ۷۱ - ۷۷.

دینی را برای دیدگاههای مذهبی و اخلاقی که نوگرایی آن را می‌طلبند، بیانند و خود را، آگاهانه یا ناآگاهانه، از منظومه اصولی ستی دور سازند.  
اما متفکرانی که در پی چنین مجوز دینی برای قوانین وضعی نیستند، دیدگاهشان معارض با اسلام نیست؛ بلکه از اسلام و سایر ادیان هم کناره‌گیری نمی‌کند. آنان از آزادی مسلمانان در تشریع قوانین سازگار با شرایط تاریخی بر مبنای اسلام، دفاع می‌کنند؛ لیکن با گروه نخست، اختلاف اساسی و ریشه‌ای دارند که می‌باید تشریع قوانین با استعداد از روح شریعت و قواعد عمومی و کلی قرآنی صورت پذیرد، نه با پاییندی ظاهری بر نص و بدون در نظر گرفتن شرایط محیطی و فرهنگی.

اینک نمونه‌هایی از دیدگاههای این گروه و استدلالشان را عرضه می‌داریم تا به صورت خاص روشن گردد مشترکات آن‌ها چیست و درجه مسائلی از دیگران جدا هستند.

طه حسین در کتاب *الفتنۃ الکبیری* می‌نویسد:

اسلام، دینی بود که در گذشته و حال، مردم را به مصالح دنیاگی و آخرتی فرامی‌خواند با تبیین احکام و حدودی که از یک سو به توحید ارتباط دارد و از سوی دیگر، به تصدیق پیامبر و در مرحله سوم، به روش نیکو در رفتار؛ ولی با این همه، آزادی را از آنان سلب نکرد و یکسر، کار آنان را به عهده نگرفت؛ بلکه آنان را در دایرة حدودی که ترسیم کرد، آزاد گذاشت و همه باید ها و نباید ها را برایشان شماره نکرد. برایشان خشد هایی به ودیمه نهاد که نیک ببینند و دل هایی که تذکار گیرند، و به آنان اجازه داد تا خیر و درستی و مصلحت عمومی و مصلحت خصوصی را تا آن جا که راهی به سویش دارند، بجوینند.<sup>۱</sup>

وی با این تحلیل، احکام قرآنی را به احکامی اخلاقی باز می‌گرداند، چنان که در جای دیگر از همین کتاب چنین بر آن تأکید می‌ورزد:

۱. *الفتنۃ الکبیری*، ص ۲۲-۲۳.

اسلام، دینی است که به نیکی فرمان می‌دهد و از زشتی باز می‌دارد، به خیر  
فرا می‌خواند و از شر، بر حذر می‌دارد و می‌خواهد امور انسان‌ها بر پایه  
عدل شکل گیرد و از ستم بدور باشد. پس از این، آنان را با امور خود  
و امنی گذارد که، تا وقتی که حدود را رعایت می‌کنند، آن‌گونه که  
می‌خواهند، برنامه‌ریزی کنند.<sup>۱</sup>

اگر چه طه حسین، واژه‌های عامی چون: خسیر و شر و مصلحت را - که  
مشکلاتی را بر می‌انگیزاند - به کار می‌گیرد، لیکن مقصود اصلی اش یعنی آزادی  
مسلمان در تشریع قوانین مناسب را بنهان نمی‌دارد.  
خالد محمد خالد، در اینجا توقف نمی‌کند؛ بلکه فراتر رفته، ویژگی‌های

عمومی تشریع را چهار جیز می‌داند:

۱. بر پایه محیط است؛
۲. انسانی است؛
۳. بالنده و متپور است؛
۴. عقلانی است.<sup>۲</sup>

معنای این سخن نزد او چنین است که تشریع و قانونگذاری امری انسانی  
است.<sup>۳</sup> از این رو، معتقد است اسلام، هر قانونگذاری را که وظیفه خود را در  
تنظيم روابط مردم و تضمین مصلحت آنان، ایفا کند، با این که از دایرة رسالت  
دینی اش بیرون است، مبارک می‌شمرد و می‌گوید:

اسلام به قانونگذاری اهتمام نمی‌ورزد، مگر به آن جهت که مردم را بر  
تضمین مصالح و تنظیم زندگی باری رساند. پس اگر قانونی یافت شد که  
این بار را بر دوش می‌کشد و این نقش را ایفا می‌کند، اسلام آن را گرامی

۱. الفتة الكبیری، ص ۲۷.

۲. الدیستراهیة أبداً، ص ۱۵۶.

۳. همان، ص ۱۶۱.

داشته، مبارک می‌شمرد، به دلیل آن که قواعدی را که زندگی عرب جاهلی بر پایه آن بنا شده بود، محترم شمرد.<sup>۱</sup>

دکتر ابراهیم مذکور، همین مطلب را با تعبیری دیگر در کتاب muslimون بر زبان آورده است. خلاصه سخن وی این است که: این مطلب خطاست که آدمی گمان نیز پیامبر، تمام شریعت اسلامی را در دوران زندگانی خویش اسلام کرد. ایشان جز پاره‌ای خطوط [اساسی] را ترسیم نکرد و آن را بر عهده آیندگان گذاشت تا با توجه به شرایط اجتماعی پدیدار شده، بدان قیام کنند. این قانونگذاری به عوامل بیرونی و درونی مختلف وابسته است که همیشه در حال دگرگونی است و این امر، مانند قوانین بر پایه شرایط و دگرگونی‌های اجتماعی قابل تغییر است.

دکتر مذکور بدانجا می‌رسد که جدایی دین و دولت در جهان اسلام، واقعیتی است که کسی را یارای انکار آن نیست و این، دستاورد دگرگونی‌های بسیاری است که با روح اسلام، ناسازگار نیست.<sup>۲</sup>

به تازگی محمد التوبی نیز بدین سمت رفته است. وی در این باره می‌گوید: آنچه در قرآن و سنت (نه دیدگاه فقیهان) آمده که به مسائل اعتقادی و عبادی مربوط نیست، بلکه به امور دنیاگی و دادوستدها و تنظیم روابط برمی‌گردد، همه آن‌ها بدون استثنای، امروزه در تمام شرایط بر ما لازم نیست. آنچه در زمان پیامبر در حوزه واجبات و معزّمات قرار داشت، امروزه، ضرورتاً چنین نیست؛ بلکه ماحق داریم اگر آن را به میاخ، یعنی تغییر مطلق برنگردانیم، به مستحب و مکروه بازگردانیم. امروزه این حق برای ما ثابت است، اگر پیذیریم که می‌باید دگرگونی‌های زمانه را به اجرا

۱. الديلمي امامه أبداً، ص ۱۸۱.

2. I.Madkour, in les Musulmans, paris, 1971, pp. 64 - 66.

گذارد، تا آن هنگام که به اهداف بلند اخلاق قرآن پایبندیم.<sup>۱</sup>

واز آن جاکه آدمی به امور دنیایی خود آگاه است، نویسنده عقیده دارد که شرایط رهابی از تناقض‌ها، دوربینی و نفاق برای آگاهی‌های اسلامی جدید فراهم است. و پذیرفتن علمانیت در امور دنیایی، دور ساختن دین از زندگی اجتماعی نیست، بلکه تعیین مرزهایی است که سزاوار است دین در آن حاکم باشد.<sup>۲</sup> با این دیدگاه، پرسش از میزان سازگاری نوگرایی با دین، به پرسش از درستی نوگرایی و دستاوردها و سودمندی‌اش بستگی دارد.

فصل مشترک دعوت کنندگان به تشریع وضعی را چنین می‌توان تلخیص کرد که دین به روابط اجتماعی می‌پردازد، ولی چنان نیست که با یک سری ویژگی‌ها و اوصاف برای جامعه قرن هفتم میلادی و قرن بیستم یا جامعه‌های مبتنی بر کشاورزی، تجارت و ارباب و رعیتی سنتی و جوامع جدید صنعتی یا در حال صنعتی شدن سودمند باشد.

\* \* \*

خلاصه‌ای که از عرضه دیدگاه متفکران نوگرای عرب در باب اصول فقه، فقه، دانش کلام، تفسیر و حدیث می‌توان به دست آورد، این است که منظومة علوم دینی سنتی، منظومه‌ای کامل و بهم پیوسته است که تابع یک منطق درونی قاطع است و محمد عابد الجابری آن را «منطق بیانی» می‌نامد<sup>۳</sup> که بر محور تفسیر نصوص می‌چرخد و گذشته را مقدس می‌شمارد، در حالی که بازبینی در مطالب مسلم مربوط به عقاید، تفسیر، جایگاه سنت، سیستم فقهی و اصولی، به از هم پاشیدگی این منظومه و انفجار فرهنگ بسته می‌انجامد، که البته سنتی دیگر که کمترین انسجام را داشته باشد، جایگزین آن نشده است.

۱. نحو ثورة في الفكر الدينى، ص ۱۴۷-۱۴۸.

۲. همان، ص ۹۷.

۳. نقد المقل العربي، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۷.

#### فصل پنجم: اصول فقه

از این رو، اندیشه جدید عربی به دنبال یافتن راه حل‌های سازگار با مشکلات معرفت‌شناسی پدید آمده از نوگرایی است، که اسلام را امروزه چند اسلام قرار داده و هر یک به دنبال یاور و تثبیت خود است، در شرایطی که عملاً به تکثیرگرایی منجر شده، گرچه همیشه بدان اعتراف ندارد یا نمی‌پذیرد که این، عامل قوت است نه عامل سستی.

و این، مطلبی است که می‌توان از لابه‌لای برخورد متفکران نسبت به مشکلات عینی جوامع عربی جدید، بر آن تأکید ورزید.

## بخش دوم: اسلامی کردن مدرنیته یا نووسازی اسلام؟



به عمد، عنوان بخش را در غالب دو پرسشن مطرح کرد؛ زیرا این دو پرسشن، دو رکن اصلی است که بر محور آن‌ها راه حل‌های متفکران نوگرای عرب می‌چرخد، آن زمان که مشکلات پدید آمده از شرایط تاریخی‌ای که در آن به سر می‌برند و ستیزهای نوگرایی در ساحت‌های اندیشه و عمل را مطرح می‌سازند.

اسلامی کردن مدرنیته، گاه به معنای پوشاندن جامه اسلامی بر قامت پدیده‌هایی است که در محیط اسلامی بارور شده و نتیجه طبیعی اندیشه و جامعه اسلامی نیست. می‌توان گفت که این اقدام، یک توجیه‌سازی آگاهانه یا ناخودآگاه است که صورت‌های گوناگونی به خود گرفته است؛ مانند، کاوش در میراث و تاریخ در جهت یافتن اقداماتی مشابه برای نفی خصوصیت غربی از ارزش‌ها و علوم و اختراعات غرب در راستای ایجاد سازگاری میان آن‌ها و قواعد اسلامی. و گاه برای گزینش بهتر و کنار نهادن امور فاسد از تمدن غربی و یا پذیرش دستاوردهای ماذی نه مبانی فلسفی – که این دیدگاه‌ها بر آن مبنی است – تلاش می‌شود.

ائنانوکردن اسلام، امری است که طرفداران و دشمنان سرخست دارد. آنان که میان دین و فهم دین تفاوت می‌گذارند، بدان فرامی‌خوانند و آنان که در اسلام جز بُعد الہی و مجرّد رانی بینند، آن رانفی می‌کنند.

آن‌چه در درجه نخست برای ما مهم است و در حقیقت، چهره دیگر همان مستله به شمار می‌رود، تقویت یک دیدگاه بر دیگری نیست، بلکه از یک سو،

## بخش دوم: اسلامی کردن مدرنیته یا نوسازی اسلام؟

شناخت اسباب و علل ظاهری و پنهان قبول یاره آن است و از سوی دیگر، شناخت مفاهیمی که این دو گروه از اسلام ارائه می‌کنند؛ زیرا این، معیار شناخت دایره ثبات و تحول در برداشت از دین و فهم رسالت و مقتضیات دین است.

## فصل ششم: مسئله حکومت

اندیشه سیاسی اسلام در گذشته با نزاع بر سر حکومت پس از کشته شدن خلیفه سوم، عثمان بن عفان، ارتباط دارد. نوشتہ‌ها در این زمینه از هنگام شکل‌گیری تدوین، نزد اهل سنت چنان بود که نظام سیاسی را از طریق خلفای راشدین به پیامبر ﷺ متصل کرده، آن را موجه می‌دانستند و سپس به خلفای بنی امية و پس از آن به بنی عباس می‌رسید؛ در حالی که شیعیان، آن را به وحی متصل می‌کنند و امامت امام علی علیه السلام و فرزندانش را می‌پذیرند. و سخن خوارج هم سورش‌هایی است که بر ضد امویان و عباسیان به راه انداختند.

حوزه‌ای که مسئله حکومت در آن به بحث گذارده می‌شد، مسئله امامت بود که در ضمن مباحث کلامی قرار داشت؛ اما دستگاه‌های دولتی و متعلقات آن، از اختصاصات فقهان و دیوان‌نویسان بود و فضل سبقت به کتاب الأحكام السلطانية ماوردي بر می‌گردد. وی با گردآوری مباحث پراکنده در کلام و فقه، فقه سیاسی را بنیان نهاد و به مباحث خلافت، وزارت، امارت، وظایف قضایی (از قبیل: داوری امور حسیبه، مظالم...) و دیگر ولایت‌های دینی-سیاسی (از قبیل: جهاد، خراج، زمین‌داری و ...) پرداخت. پس از آن، اندیشه سیاسی توسط ابن خلدون تحولی اساسی یافت و بخشی از آبادانی بشر [علم المران] شد، با

قوانين و سنت‌های ویژه.

می‌توان گفت در گذشته اندیشه سیاسی نظری که از فلسفه حکومت بحث کند، تزد مسلمانان مطرح نبود (جز فلاسفه و ابن خلدون)، آن‌گونه که به واقعیت‌های تاریخی می‌پرداختند و البته توجهی به نمونه بر جسته و عینی در خلافت خلفای راشدین نداشتند. به سخن دیگر، توجه آنان به تحقق حکومت از منظر دین بود و به ماهیت و ابزارهای آن و آن‌چه در محیط و عصر آنان می‌گذشت، کاری نداشتند و به طریق اولی، از وسائل تطور حکومت و بیرون رفتن از غلبه و سرکشی بحث نمی‌کردند.<sup>۱</sup>

روشن است که دیدگاه‌ها درباره مسائلی که ذهن متفکران عرب را در عصر جدید به خود مشغول داشته، می‌باید، بر پایه خصایص اندیشه دینی که نشانه‌هایش در بخش نخست بیان شد، مشخص گردد، به گونه‌ای که بتوان هر دیدگاه را به جریانی از جریان‌هایی که در حوزه قرائت‌های جدید از نصوص شکل گرفته و یا به جریانی که به بازنگری در منظومة فقهی و اصولی سنتی مربوط است، ارجاع داد.

از این رو، تلاش می‌کنیم ارتباط میان نظریه و تطبیق را با تکیه بر دو نمونه از دغدغه‌های متفکران روش‌سازیم: یکی مسئله حکومت و دیگری مسئله زن. و امیدواریم در پرتو آن بتوانیم تصویری روش‌ن از ارتباط اسلام با نوگرانی را ارائه داد که از دستاوردهاییش بتوان به سایر مسائل پرداخت.

در ضمن این بررسی به عنوان نمونه (ونه استقصای کامل) و نیز بدون رعایت ترتیب به این مسائل خواهیم پرداخت: عدالت، مساوات، آزادی، اصلاحات، خشونت، حقوق انسان، اخلاق، تربیت، نژادپرستی، ملی‌گرایی، زبان، ارتباط با گذشته، اقلیت‌های دینی، نژادی و زبانی، مشکلات اقتصادی، تولید، توزیع، مشکلات پژوهش علمی در عرصه علوم انسانی و فن‌آوری و نظامی، محیط زیست، هنر، بانک اطلاعات، وسائل تبلیغی صوتی، تصویری و مکتوب،

۱. ر. ک: مفهوم الدولة، عبدالله العروي، بيروت، دار البيضاء، ۱۹۸۳، م.

شهرداری‌ها، گروه‌ها، احزاب، پژوهشگاه‌ها، دانشگاه‌ها و ... این‌ها و مانند آن از دغدغه‌هایی است که به سختی می‌توان در تاریخ اسلامی سندی برایش یافت که بتوان به صورت کاربردی آن را به کار گرفت. این‌ها یا ارزش‌ها و سازمان‌هایی است که با اسلام در شکل گسترد و سنتی‌اش ناسازگاری دارد، و یا رفتارها و پدیده‌هایی است که مسلمان نمی‌تواند از آن غفلت ورزد. و مسلمان به عنوان مسلمان، مصراً آن فراخوانده می‌شود که موضع خود را در برابر آن روشن سازد و بر پایه وجود آن دینی‌اش آن را بسنجد.

مسئله در دوران جدید با آن چه در گذشته بود، تفاوت فاحش یافته است؛ زیرا داعیه‌داران اصلاحات دینی و تغییرات اجتماعی چنین احساس کرده‌اند که برداختن به مسئله حکومت، از قوی‌ترین علل برای دستیابی به خواسته‌هایی است که ترسیم کرده‌اند. از این‌رو، نوشته‌های سیاسی فراوان شد و پژوهش با همه اختلاف مشرب‌ها در حوزه نظام سیاسی جایگاه اصلی را در میان دغدغه‌های متفکران پیدا کرد.

به راستی که تحلیل تولیدات فراوان در این عرصه به صورت کامل، دشوار است و برای ما کافی است که جریان‌های بزرگی که متفکران دنبال کرده‌اند، از لابلای نمونه‌هایی از برجسته‌ترین نماینده‌گانش را به بحث بگذاریم و این، سبب می‌شود که ما آنان را بر پایه این جریان‌ها دسته‌بندی کنیم. از این‌رو، نخست اندیشه پیشتازان عصر نهضت را مرور می‌کنیم، سپس به ویژگی جریان سلفی می‌پردازیم و در پایان، نگاهی بر جریان نوگراخواهیم داشت.

### الف. پیشتازان عصر نهضت

رفاقع طهطاوی (م ۱۸۷۲) نخستین کسی است که در دوران جدید در باب سیاست، کتاب نوشت. وی با اطلاع از کتاب روح القواین مونتسکیو و قراردادهای اجتماعی روسو،<sup>۱</sup> به میزان اختلاف میان اندیشه سیاسی غربی و نظریه حکومت

۱. طهطاوی آن را «قرارداد انس و اجتماع انسانی» می‌نامد. (ر.ک: تخلص الإبريز فی -

### فصل ششم: مسئله حکومت

در اندیشه اسلامی دست یافت و ضرورتاً اصطلاح «بولتیک» را برای دلالت بر اصول داخلی و خارجی از جهت اداره و تدبیر و عزل و نصب‌ها به کار گرفت. گویا وی چنین دید که اصطلاح سیاست، که بعدها ترجمه جدید همان پولتیک می‌شد، برای مقصودش رسانیست؛ زیرا برعفتار و تصریفات دلالت دارد، آن‌گونه که در سیاست منزل یا سیاست نبوی به چشم می‌خورد. گویا کتاب او تخلیص‌الابریز [که نخست در سال ۱۸۲۴ و برای بار دوم در ۱۸۴۹م، به چاپ رسید] نخستین اثری است که خوانندگان عرب را با نمونه‌ای از حکومت برخلاف آن‌چه با آن مأнос بودند، آشنا می‌ساخت.

او این کتاب را با توجه به ترجمة قانون اساسی فرانسه مصوب ۱۸۱۴م، و توصیف‌وی از حوادث انقلاب فرانسه در ۱۸۳۰م، که در آن حضور داشت و نیز معروفی جریان‌های سیاسی حاکم در فرانسه در دوران اقامتش در آنجا، تحریر کرد.

دولت به نظر طهطاوی بر دو رکن استوار است: یکی نیروی حاکم - که تضمین‌کننده ثبات و روابط اجتماعی است - و دیگری نیروی محکوم - که همان نیروی اهلی است که از آزادی کامل برخوردار است و از منافع عمومی که انسان در زندگی، هستی و کسب سعادت دنیا و آخرت بدان نیاز دارد، برخوردار است. روابط میان نیروی حاکم و مجموعه انسان‌های محکوم، جز در چارچوب قانونی که روابط آن دوراً روشن می‌سازد، سامان نمی‌گیرد. وی به خوبی دریافت که فکر قانون اساسی که این روابط را تنظیم می‌کند، نتیجه تلاش‌های انسانی است که بر پایه اندیشه سیاسی (نه بر پایه مصادر تشریع در اسلام) استوار است.

وی در این باره می‌گوید:

خود آنان چنین حکم کردنده که عدل و انصاف، از عوامل آبادانی کشورها و آسایش بندگان است... و حاکمان و شهروندان، بدان سر سپر دند تا

→  
تلخیص باریز، ص (۳۳۴)

کشورهایشان آباد شد و دانش آنان، فزونی یافت و ثروت آن‌ها افزایش پیدا کرد، آرامش خاطر یافتند و شنیده نمی‌شود که کسی از ستم، شیکوه کند.<sup>۱</sup>

و با آن که وی تصریح می‌کند غالب محتوای قانون اساسی از کتاب خداو ست پیامبر نیست، اما معتقد است چنگ زدن به نظام سیاسی و قانونی دولت، امری مشروع است؛ زیرا با اسلام ناسازگاری ندارد، بلکه ارزش‌های مورد تأیید اسلام را محقق می‌سازد.

طهطاوی از این اصل که امت، مصدر و بنای قدرت‌های محدود در قانون اساسی است و دولت‌های جدید نیز بر پایه آن شکل گرفت، شگفت‌زده شد و نیز از این مطلب که امت، آن گاه که حاکم در میانق عمومی اخلاق و رزد، می‌تواند بر او بشورد، که این امر با اصل تفویض الهی و اگذاری قدرت از سوی خداوند - که حکومت‌ها در تاریخ اسلام بر آن پا گرفتند - ناسازگاری دارد.<sup>۲</sup> جناب که وی متأثر از آرای مونتسکیو بر تفکیک قوای سه گانه مجریه، مقنه و قضائیه تأکید ورزید.

سخن او درباره قوه مقنه، برای خواننده عرب خالی از لطافت نیست؛ چراکه وی، مواد قانون اساسی فرانسه را در مورد مجلس نمایندگان و تعداد حوزه‌های انتخابیه، شرایط نامزدها، برگزاری انتخابات، تبلیغات، مدت عضویت، علنی بودن جلسات و شرایط جلسات غیر علنی، کمیسیون‌های پارلمانی، چگونگی

۱. تخلص الإبريزی فی تخلص باریز، ص ۲۲۹.

۲. مادردی می‌گوید: «به راستی که خداوندی که قدرتش برتر است، زعیمی برای امت برگزید که جانشین نبوت باشد و بدوب امت، احاطه یافت و سیاست را به وی واگذارد». (*الأحكام السلطانية*، ص ۳)

طهطاوی می‌نویسد: «غیریان، حکومت‌های اسلامی را از حکومت‌های خودکامه می‌شمرند»؛ ولی او می‌گوید: «حکومت‌های اسلامی، محدودیت‌هایی بیشتر از حکومت‌های غربی دارند». ظاهراً منظور طهطاوی، نمونه عالی حکومت اسلامی است، نه آن‌چه در تاریخ اتفاق افتاده است.

## فصل ششم: مسئله حکومت

تعیین مالیات، مصونیت پارلمانی، پاسخگویی وزرا در برابر مجلس و ... ترجمه کرده است.

و تمام این‌ها مفاهیم و مقرراتی است که از اندیشه رایج در کشورهای عربی بدور بود، بویژه که محتویات قوه مقننه برای دولت، الزامی بود، نه صرف توصیه و سفارش. همین طور است سخن او درباره حقوق اجتماعی که برای شهروندان تضمین شده است و نتیجه تعهد میان آن‌هاست، نه آن که دولت آن را بخشدید باشد؛ از قبیل: مساوات قانونی در وظایف و حقوق، آزادی‌های شخصی، مانند آزادی عقیده، آزادی رأی، آزادی مالکیت، آزادی انتخاب محل اقامت و ....<sup>۱</sup>

اگر منابع فرهنگ سیاسی طهطاوی در درجه نخست اروپایی و نظری است، ولی وزیر خیر الدین تونسی (م ۱۸۸۹)، دیدگاه‌های خود را در اصلاح ساختار حکومت از تجربه‌اش در آشنایی با مسائل دولت از یک سو، و نیز آگاهی‌های خود از نظام‌های غربی در سفرهایش به دست آورد. وی در مقدمه کتابش *أقوم الممالك في معرفة أحوال الممالك*،<sup>۲</sup> برنامه اصلاحی‌اش را باز می‌گوید و بر این امر تأکید می‌ورزد که می‌باید برنامه‌های غرب را که مبتنی بر عدالت سیاسی، آسان‌سازی راه‌های کسب تروت و استغراج گنجینه‌های زمین با دانش کشاورزی و تجارت است، اقتباس کرد و معیار همه این‌ها امنیت و عدالت است که در کشورهای غربی، امری طبیعی و نهادینه شده است.<sup>۳</sup>

لیکن وی معتقد است این اقتباس، همان بازگشت به ارزش‌های فراموش شده اسلامی است و بر همین پایه، سنت‌های راکه به جهت ستم حکومت‌های خودکامه گریبانگیر کشورهای اسلامی شده، تفسیر کرده است.

۱. ر.ک: *تلخیص الإبریزی في تلخیص باریز*، ص ۲۲۷ – ۲۴۲ (فصل سوم از گفتار سوم: «في تدبير الدولة الفرنساوية»).

۲. این کتاب، نخستین بار در سال ۱۸۶۷ م، در تونس به چاپ رسید و ما در مباحث آینده، بر مقدمه تحقیق شده آن که منصف شنوفی آن را تحقیق کرده و در سال ۱۹۷۲ م، در تونس به چاپ رسیده، ارجاع می‌دهیم.

۳. مقدمه *أقوم الممالك في معرفة أحوال الممالك*، ص ۹۸.

از این رو، به محدود ساختن قدرت حاکمان فرامی خواند، چرا که انتظار از پادشاهان، تنها رسیدگی به رُخدادهای شخصی نیست، چنان که در برخی کشورهای اسلامی مشاهده می شود، و نیز برداختن مستقیم به امور جزئی حکومت نیست که دیگر کارگزاران هم می توانند بدان پیردازند؛ بلکه انتظار از آنان، رسیدگی به سیاست های کلان است.<sup>۱</sup> و نیز به ضرورت مشورت با خبرگان و نخبگان فرا خواند، به گونه ای که با نظارت بر حکومت، سبب رفتار درست حکومت باشند.<sup>۲</sup> با این تحلیل، مفهوم وزارت، کاملاً دگرگون می شود. وی در این زمینه می گوید:

مسئولیت وزیران آن است که در نظارت مستقیم مجلس نمایندگان باشند،  
چنان که در کشورهای جمهوری جز فرانسه رواج دارد؛ زیرا در فرانسه،  
وزیران در برابر پادشاه پاسخگو هستند و پادشاه در برابر مجلس  
پاسخگوست.<sup>۳</sup>

خیرالدین، همچون طهطاوی بدین نکته توجه کرد که حقوق اجتماعی پشتواه دولت مدرن است. وی از آزادی شخصی که به معنای آزادی تصرفات انسان در زندگی خود و کسب درآمدها با وجود امنیت بر جان، آبرو و مال است، سخن می گوید و نیز از آزادی سیاسی به معنای داخل شدن شهر و ندان در سیاست های کشوری و بحث و نظر در باب مصالح مملکت، و نیز از آزادی عقیده و بیان سخن می گوید.<sup>۴</sup>

وی اعتقاد دارد که رهایی امت اسلامی به شروع دگرگونی در نظام حکومتی و انتقال تدریجی به سوی نمونه های غربی وابسته است و این، تنها راه توسعه امنیت، عدالت و روحیه رقابت است تا کشورهای اسلامی در پرتو دانش ها و فناوری های پیشرفته به خود کفایی برسند.

۱. مقدمة أقوم المالك في معرفة أحوال المالك، ص ۲۰۵.

۲. همان، ص ۱۰۲.

۳. همان، ص ۲۲۰.

۴. خیرالدین تونسی آن را «آزادی چاپ» نامیده است. (همان، ص ۲۰۶-۲۱۱).

تأکیدهای فراوان وی را به همراه شواهد بسیار بر این که این حقیقت با شریعت اسلامی ناسازگار نیست، بلکه از مقتضیات اساسی آن به شمار می‌رود، می‌توان توجیهی برای اقتباس نظام جدید غربی به حساب آورد تا نظامهایی که وی بدان فرامی‌خواند، با عقلانیت حاکم برخورد نکند و نیز شرایط پذیرش آن نزد حاکمان و عالمان فراهم آید و این همه، صرف نظر از میزان باور شخصی اوست به هماهنگی میان نظریه سیاسی اسلام و نظریه سیاسی غرب.

ابن ابی ضیاف (م ۱۸۷۴) در کتاب *الإتحاف*<sup>۱</sup> بر روش طهطاوی و خیرالدین حرکت کرد. وی قسمت نخست مقدمه کتابش را به حکومت و انواع آن اختصاص داد و آن را به سه گونه تقسیم کرد:<sup>۲</sup> حکومت مطلقه، حکومت جمهوری و حکومت مشروطه.

گرچه مخالفت وی با دسته اول از این سه قسم انتظار می‌رفت، لیکن باید توجه داشت که وی درباره حکومت مطلقه - که نمونه‌اش در اهل سنت یافت می‌شود - معتقد به سورش بر ضد حاکم ستمگر نیست؛ زیرا سبب ترس و وحشت، ریخته شدن خون‌ها و فساد در زمین است و این، دشوارتر است از تحمل ستم ستمگر.<sup>۳</sup> با این که این امر با شریعت مغایرت دارد و سبب ستمگری عدوان، از میان رفتن آبادانی‌ها و نیز آن‌جهه اینک در کشورهای اسلامی از سنتی و تباہی شهرها مشهود است، می‌گردد. وی بر این باور است که امر به معروف و نهی از منکر و پند دادن عالман، برای دگرگونی روش حاکمان کفايت می‌کند.

حکومت جمهوری به نظر او آن است که مردم، شخصی را برگزینند تا برای مدتی معین به عهده‌داری سیاست و رسیدگی به مصالح پردازد و وقتی زمانش سر آمد، دیگری را به جای او برگزینند و گاه ممکن است از روش حاکمی خشنود

۱. إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس و عهد الأمان، در تونس در سال ۱۹۶۲-۱۹۶۶ در هشت جزء به چاپ رسیده است. وی در باره طهطاوی و خیرالدین در جلد اول (ص ۴۵-۴۶).

سخن گفته است.

۲. همان، ج ۱، ص ۶-۷۷.

۳. همان، ص ۱۲.

باشند و برای مذکوری بیشتر او را در حکومت ابقاء کنند. مردم برای برگزیده خود، شنون پادشاهی و نشانهای آن را منظور نمی‌دارند؛ بلکه او مانند یکی از آنان است که مصوبات صاحب‌نظران و اهل مشورت را به اجرا می‌گذارد. نیز در این باب، قوانینی دارند که آن را مانند شریعت‌های آسمانی محترم شمرده، حدود آن را رعایت می‌کنند.

همجنین اعتراف می‌کند که این نوع از حکومت، برای عموم مردم و نخبگان، سود دنیاگیری دارد؛ چراکه امور با مشورت سامان یافته است؛ ولی معتقد است قواعد آیین اسلامی این دسته از حکومت را برئی تابد، چراکه منصب امامت بر امت، واجب شرعی است.<sup>۱</sup>

او شاید این دیدگاه را به سبب بازتاب‌های ابراز داشت و جرئت نکرد به صراحة، حکومت جمهوری را نیکو شمرد و دلیلش در مورد مخالفت با حکومت جمهوری، سُست و شعارگونه بود؛ چراکه خود وی در جای دیگری به تبعیت از ابن خلدون، روش ساخته که امامت پس از دوره خلفای راشدین به پایان رسید.

اینک برای این ابی ضیاف، جز تأیید حکومت مشروطه و مقید به قانون، باقی نمی‌ماند. وی نظام پارلمانی در اروپا را معزّفی کرده و به شکل‌گیری مجلس شورا فرامی‌خواهد. این مجلس، نماینده عموم مردم‌اند و توسط آنان انتخاب می‌شوند تا از حقوق انسانی آنان، حمایت کرده، دفاع نمایند. برای همین نمایندگی و وکالت است که می‌توانند از وزرا سؤال کنند که این در واقع، پرسشن از حاکم است. از این رو، این مجلس در شریعت اسلامی اعتبار دارد؛ زیرا وسیله وحدت کلمه ویرهیز از تفرقه، و باعث دوستی میان حاکم و شهروندان، و مصونیت جان و مال مردم است و بدان وسیله، همان خیر و برکت‌های صدر اسلام تحصیل می‌گردد.

وی در این باره به رأی ابن خلدون استناد می‌کند که کشورها روش راست را

۱. إتحاف أهل الزمان بالأخبار ملوك تونس و عهد الأمان، ص ۲۸.

نخواهند پیمود، مگر زمانی که دولت، هم سؤال کند و هم مورد پرسش قرار گیرد.<sup>۱</sup>

دغدغه‌ای که پیشتازان عصر نهضت را به خود مشغول داشت، ایستادگی و رویارویی با استبداد بود که وزیرگی حکومت‌ها در تمام کشورهای به شمار می‌رفت. و این همان است که عبدالرحمن کواکبی (م ۱۹۰۲) را بر آن داشت تا کتابی کامل به نام طبائع الاستبداد<sup>۲</sup> را به بیان فساد و تباہی ناشی از استبداد، اختصاص دهد. بر پایه همین مدل غربی، حکومت، آنان را شگفتزده کرده، بدان فرا می‌خوانند و آن را تنها راه استوار برای بیرون رفتن انت اسلامی از عقب‌ماندگی و سستی‌ای که در آن قرار گرفته‌اند، می‌دانستند. البته اینان، یکسر اصرار می‌ورزیدند که چنین حکومتی مقایر اسلام نیست، بلکه مقتضای آن است. اینان، بدین وسیله راه اندیشه در نظام حکومتی را گشودند که بر مسلمانان است بدان اهتمام ورزند، تابه روح اسلام و مقتضای نوگرایی، همزمان، پاییند باشند و البته تحقق چنین معادله‌ای دشواری‌هایی دارد، چنان که نشانه‌های این دشواری و صعوبت در آثار متفکران منسوب به جریان دینی و نیز متفکران منسوب به جریان نوادریش، یکسان مشهود است.

ما تأکید می‌ورزیم که قرار دادن متفکران در این دو جریان اصلی، به معنای انکار نوگرایی در یک فرض، و انکار اسلام در فرض دیگر نیست، گرچه ادبیات این عرصه‌ها از چنین تهمت‌هایی باک نیست. اگر میان این دو گروه، مژهای باشد، همانا در روش، میزان درگیر شدن با میراث و واقعیت‌ها و نیز تحریک آن هاست.

### ب. جریان دینی سلفی

شیخ محمد عبده به اصلاحات اخلاقی، اجتماعی و آموزشی بیش از اصلاحات

۱. إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس و عهد الأمان، ص ۶۷-۶۸.

۲. ر.ک: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عماره، بيروت، ۱۹۷۵م.

سیاسی به معنای رایج اهتمام می‌ورزید؛ لیکن نسبت به برخی از مسائل دینی - سیاسی به صورت گذرا اظهار نظر کرد و دیدگاه‌هایی را عرضه داشت که به جسارت در رویارویی با اندیشه حاکم در زمان خود، شهرت یافت.

بر جسته ترین دیدگاه وی آن است که حکومت را در اسلام، امری مدنی می‌داند، برخلاف آنچه شایع بود که امام و خلیفه، سایه خدا در زمین است و با تفویض الهی حکومت می‌کند. وی در این باره می‌گوید:

امت یا نمایندگان امت، خلیفه را منصوب می‌کنند، چنان که امت در سیطره بر حاکم، صاحب حق است و هر گاه مصلحت دید، وی را عزل می‌کند، از این رو خلیفه از تمام زوایا، حاکم مدنی است.  
وی میان حکومت مدنی و حکومت شوراگاهی - که در جهان مسیحیت رواج داشت - مقابله افکنده و می‌گوید:

سزاوار نیست انسان درست اندیش، خلیفه نزد مسلمانان را با شوراگاهیک، یعنی سلطان الهی نزد غربیان، یکی انگارد؛ زیرا سلطان الهی نزد مسیحیان، کسی است که به تهایی شریعت را از خداوند دریافت می‌کند و حق قانونگذاری و گزینش دارد و بر مردم، حق اطاعت دارد، نه به جهت بیعت و یا پشتیبانی و عدالت، بلکه به مقتضای ایمان.

از این رو، شگفت نیست که با قاطعیت اعلام دارد آنچه گروهی آن را سلطه دینی می‌نامند، به هیچ وجه از اسلام نیست و نیز در اسلام، سلطه دینی جز موعظة حسن و دعوت به خیر و پرهیز دادن از بدی، چیزی وجود ندارد.

این سلطه را خداوند به پایین ترین فرد مسلمانان بخشید تا در برابر بالاترین فرد بایستد، و به بالاترین فرد بخشید تا در برابر پایین تر فرد، از آن استفاده کند. از این مطلب، اصلی مهم به دست می‌آید و آن این که شریعت اسلامی، روشی ویژه برای نصیحت حاکمان و راهی ویژه برای مشورت منظور نکرده است، چنان که از روشی برای دستیابی بدان منع نکرد. از این رو، شورا واجب شرعاً است و چگونگی اجرای آن در طریقی معین محصور نیست. پس انتخاب راه ویژه بر اباحه و جواز باقی است؛ چراکه قاعده در آنچه که نصی در نفع و اثبات نداد،

همین است.

معنای این سخن، این است که شکل حکومت‌ها که در تاریخ اسلام تحقق یافته، الزام آور نیست، چنان‌که در اقتباس از غرب نیز مشکلی وجود ندارد؛ چرا که غرب، جز آن‌جهه را اسلام پیش از این آورده بود، عینیت نبخشید.

برای ما مطلوب است که در چگونگی شورا و نصیحت اولیای امور، با امّت‌های دیگر همراه شویم که این دستور واجب را از دین ما گرفتند و برایش نظامی مخصوص به وجود آورند؛ البته تا زمانی که این همراهی سودی داشته باشد و برای امّت و دین، فایده‌ای را حاصل کند؛ و گرنه، شیوه‌هایی را برگزینیم که با مصالح ما بسازد و ارکان و قواعد عدالت را در میان ما ثابت نماید؛ بلکه بر ما واجب است اگر شیوه‌ای از شیوه‌ها را در تحقق عدالت یافتیم، آن را به کار گیریم و سراغ شیوه‌های دیگر نرویم.<sup>۱</sup>

محمد عبده، در جزئیات مربوط به نظام مشورتی وارد نشد؛ لیکن بسیار حرجیص بود که قواعدی برای تعیین اولو‌الامر در این زمان را بی‌ریزد و به نظر وی، کسانی که اولو‌الامر را تعیین می‌کنند، عبارت‌انداز: عالمان بزرگ، فرماندهان ارتش، قاضیان، تاجران بزرگ، کشاورزان، صاحبان کارهای عمومی، مدیران جمعیت‌ها و شرکت‌ها، رؤسای احزاب، نویسندهان، پژوهشکاران و حقوقدانان برجسته، اینان وظیفه دارند قوانین عمومی را وضع کرده و بر حکومت مرکزی در اجرای قوانین ناظارت کنند. وی در این زمینه می‌گوید:

این انتخاب، شرعی و قانونی نیست، مگر آن که مردم، آزادی کامل داشته و بدون فشارهای حکومت یا سازمان‌ها و گروه‌ها، و بدون تطییع و تهدید، بدان پیردازند و برای تحقق کامل این امر، امّت می‌باید حقوق خود را در این انتخابات و هدف از آن، بشناسند. و اگر انتخابات بدون خواست مردم و با نفوذ حکومت یا دیگر مراکز قدرت انجام گیرد، شرعاً باطل

۱. شواهد مربوط به عبده از کتاب وی: *الاسلام و النصرانية مع العلم و المدينة* که در مقدمه محمد عماره بر کتاب علی عبدالرازق، *الاسلام وأصول الحكم* (ص ۳۲-۳۳) آمده، نقل می‌شود.

خواهد بود و انتخاب شوندگان، سلطه و قدرتی نخواهد یافت و در نتیجه، اطاعت از آنان به حکم آیه قرآن واجب نشود؛ بلکه در این صورت، از قبیل سلطه از باب غلبه و زور خواهد بود. کسی که از روی اکراه، فردی را برای نمایندگی در قوه مقننه برگزیند، مانند کسی است که به اکراه ازدواج کند یا دادو ستد نماید که نه ازدواج، شرعاً محقق گردد، نه داد و ستد.<sup>۱</sup>

محمد عبده، مفاهیم فقهی ستی (از قبیل: واجب، مستحب، اباحه، جواز، باطل و....) را به کار می‌گیرد؛ ولی این باعث نشد که محتوایی که از آن دفاع می‌کند، مفهوم نووجدی نباشد که کسی که از چنین فرهنگ دینی‌ای برخوردار نیست یا در خاستگاه اندیشه با او اختلاف نظر دارد، آن را نمی‌برد. لیکن شاگردان وی و آسان که از اندیشه‌های وی تأثیر پذیرفتند، کمتر توانستند میان این دو مطلب در این سطح، سازگاری ایجاد کنند.

از این رو، می‌بینیم که محمد رسید رضا - که همان روش فقهی را برگزیده است - به سمت راه حل‌های ستی می‌رود و ابهام و تاریکی بر اندیشه‌اش حاکم است و بر دیدگاه‌هایش، کلفت و سختی حاکم است که عبور از دیدگاه گذشتگان را منعکس می‌کند و آرای استادش راتا آن جا می‌پذیرد که باگرایش محافظه کارانه‌اش سازگاری داشته باشد. کتاب الخلافة أو الإمامة العظمى وی، بهترین گواه بر این امر است. مباحث این کتاب را نخست در مجله العثار به عنوان اعتراض بر روش حاکمان ترک پس از جنگ جهانی اول منتشر ساخت که می‌خواستند خلافت را به یک قدرت معنوی صرف، تغییر دهند.

با آن که وی تأکید داشت دین اسلام، چگونگی حکومت اسلامی را روشن نساخته و جزئیات احکام را برای مردم آشکار نکرده و تنها پایه‌ها و مبانی از (قبیل وجوب مشورت، حجتیت اجماع - که همان مجلس نمایندگان نزد اروپائیان است - و به کارگرفتن عدالت و برابری و جلوگیری از زیان و ضرر) را

۱. القرآن و الدولة، ص ۶۵-۶۶.

وضع کرد؛<sup>۱</sup> اما امیدوار بود که مدنیت اسلامی با تجدید حکومت خلافت بر طبق قواعد تثبیت شده در کتب کلام و فقه، زنده گردد.<sup>۲</sup>

از این رو، شگفت نیست که او نتوانست از نظریاتی که متکلمان و فقیهان پیشین، درباره خلافت، در شرایط تاریخی خود بنا کرده بودند، خارج شود و کتابش از شواهد آثار گذشتگان پُر باشد که بدان بر ضرورت بازگرداندن نظامی که آنان وضع کردند، یا به تعبیر دیگر، بر نظامی که آنان تجویز کرده و بر آن مشروعیت بخشیدند، استدلال کند و خود را در تمام آن چه مربوط به امامت است و شرایط معتبر در خلیفه و نیز انتخاب کنندگان و اهل حل و عقل و نیز تولیت، و جانشینی و [ولايت] عهدی و ... در فضای گذشته بَرَد.

رشید رضا، این چنین، دیدگاه متفسرانی را که نمونه اعلای حکومت را خلافت می‌دانند، بر جسته می‌سازد و واقعیت‌ها را با ارزش‌های جدید وارداتی از غرب و گوناگونی شرایط را جز به مقدار اندک، مؤثر نمی‌داند.<sup>۳</sup> شاید بهترین نمونه در این باره، واجب دانستن شورا در نظام اسلامی بر حاکم باشد که در گذشته، تنها در صورت خالی بودن منصب خلافت به کار گرفته می‌شد و در این هنگام، بر اهل حل و عقد، مشورت لازم برای انتخاب خلیفه بود و این کار به عموم مردم، ربطی نداشت.

فقیهان گذشته تصویح نکرده‌اند که بر خلیفه، مشورت با طبقات مردم لازم است؛ زیرا در نظر آنان، حاکم حق تصرف مطلق داشت و استبداد وی جز در

۱. الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب، ص ۲۰۲.

۲. الخلافة أو الإمامة الفاطمية، ص ۶.

۳. یکی از مثال‌ها مطلبی است که در مقاله‌ای در سال ۱۹۰۷ آمده است: «ای مسلمان امکون این حکم شورا، اصلی از اصول دینی ماست که از قرآن و سنت و سیره خلفای راشدین گرفتهایم؛ چراکه اگر آگاهی از وضعیت غربیان نبود، تو و امثال تو هیچ‌گاه فکر نمی‌کردید که این دستوری اسلامی است و نیز می‌باید علمای دین پیش از همه بدین اصل فراخوانند.» (المنار، مجلد، ۱۰، ج ۴، ص ۲۸۳، مقاله: «الاوروبیین و مضارهم - الاستبداد»، به نقل از: مختارات سیاسیه من مجلة المنار، ص ۲۳ و ۹۷)

چار چوب التزام به احکام شرعی محدود نمی‌گشت. لیکن رشید رضا و همتایانش گرچه مشورت با اهل حل و عقد را بر خلیفه واجب شمرده‌اند؛ لیکن ندانستند که میان شورایی که حاکم را ملزم نکند و تنها امری صوری باشد و حاکم بتواند با آرای اهل مشورت مخالفت ورزد، و مشورتی که در اختیار قوه مقننه است و قوه مجریه را ملزم می‌کند مصوبات آن را به اجرا گذارد و دیدگاه‌های آن را منظور دارد، آن چنان که در نظام‌های دموکراتی غربی مشهود است، فرقی آشکار است.

چنان که از سویی دیگر، به تحوّلاتی که در وظایف و تکالیف دولت به وجود آمده است و به اهمیت وظایف اجتماعی و اقتصادی و وظایف سنتی گذشته در حفظ امنیت و نظام حکومتی، توجه نکردند. به سخن دیگر، نمونه عالی از حکومت که بدان یکسر چنگ می‌زدند، نوگرایان را جذب نکرد؛ آنان که به وفاه مادی و پیشرفت‌های علمی چشم داشتند و از دستگاه حکومت، تحقق چنین اموری را انتظار داشتند، نه صرف استقرار حکومت به هر قیمتی که باشد، بویژه آن‌جاکه با ارزش‌های عدالت، برابری آزادی با مفهوم جدیدش روی کار آید.

حسن البا (۱۹۴۹ م)، رهبر این جریان بود که از افکار سلفی رشید رضا متاثر بود. وی «جمعیت اخوان المسلمين» را در سال ۱۹۲۸ م، پایه‌گذاری کرد، که برجسته‌ترین جنبشی بود که عملی کردن اسلام را در جامعه اسلامی به عنوان عکس‌العملی در برابر نوگرایی و غرب‌گرایی - که کشورهای اسلامی بدان خواه گرفتند و از استعمار غرب و نخبگان درس‌خوانده در اروپا، نشست می‌یافتد - نصب‌العین خود قرار داد. البته این بدان معنا نیست که برداشت اخوان المسلمين از نظام سیاسی اسلام - که بدان فرا می‌خوانند - به صورت دقیق و نهایی ترسیم شده بود؛ بلکه در حدود مبادی عامه و قواعد کلی بیش نبود.

و افزوده‌های اخوان المسلمين پس از چنگ جهانی دوم در این اصول عامه پیشرفتی ایجاد نکرد؛ بلکه در سطح شعارهای همیج باقی ماند.

و به حق آن را توصیف کرده‌اند که این جنبش، نوعی بنیادگرایی عملی را دنبال می‌کند که بیش از آن که به تجدید نظر در مفاهیم نظری و برداشت‌های

## فصل ششم: مسئله حکومت

جزئی بیردازد، بر تطبیق اصول یا میفشارد.

بنا مشاهده کرد که مسلمانان در عمل، دین را از سیاست جدا کردند و این جذابی، ریشه فساد و شروع سستی بود و برای بیرون رفتن از آن، چاره‌ای جز برقراری حکومت اسلامی نیست که بر این قواعد مبتنی باشد: پاسخگو بودن حاکم و حرمت روحی و اجتماعی امت در چارچوب برادری، احترام به خواست مردم و پاییندی به رأی آنان.<sup>۱</sup>

حفظ و مراقبت از این اصول و قواعد، از وظایف نمایندگان امت است. وی راه‌های تضمین کننده برای شکل‌گیری این گروه را بازنگشته و تنها معتقد است که بدون تکیه بر احزاب، می‌توان به تحقق چنین نظامی دست یافت، بدین صورت که برگزیدگان مردم، توانمند صالح و استوار در برایر فشارهای خارجی، پاییند به معیارها و اصول پاک و ارزنده باشند که اخلال کننده در آن، قابل کیفر است.<sup>۲</sup> بجز این مطالب در نوشته‌های حسن البنا، تصویری روشن از نظام حکومتی مبتنی بر دین در همه عرصه‌ها نمی‌پاییم.

عبدالقادر عوده (م) نظریه برداز سیاسی جمعیت اخوان المسلمين در کتاب *الإسلام وأوضاعنا السياسية*، سخن را با این پرسش محوری آغاز کرده است: حکومت از آن کیست؟ جواب برای او بدیهی بود که حکومت و قانون، از آن خداست<sup>۳</sup> و حکومت کردن بر پایه آن جه خداوند فرو فرستاده، پشتوانه اسلام و

۱. «نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، فهمي جدعان (چاپ شده در کتاب نظرية التراث ، ص ۷۱).

۲. ر.ک: مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الاسلامي، چاپ شده در مجموعه رسائل الإمام الشهيد ، ص ۳۱۷\_۳۲۲.

۳. این رأی را بنجید با دیدگاه پاپ پنجم نسبت به جنبش اخدود (Le sillon) که کاتولیک‌های چپ‌گرا بهم می‌پیوست. وی در نامه‌ای که در تاریخ ۱۹۱۰/۸/۲۵ برای اسقف‌های فرانسوی ارسال داشت، بر بدعت بودن این جنبش تأکید کرد؛ زیرا سلطنه عمومی را به مردم می‌دهد. با این که کاتولیک‌ها بر این باورند که قدرت واقعی (le droit) باز خداوند است.

Ali Magdoudi, Le totem De l'Elysée, in le monde du 29-4-1988, p.2.

اصل مشترک است؛ چرا که اسلام، تنها عقیده نیست، بلکه عقیده و نظام است و تنها دین نیست؛ بلکه دین و دولت است<sup>۱</sup> و دولت ایده‌آل در اسلام، دولتی است که دنیا را بر پایه دین اداره کند.<sup>۲</sup>

و این، همان دولت خلافت است، چنان‌که ماوردي، ابن خلدون و ايچي آن را تقرير کرده‌اند و با تبیین فقهان پیشین، جز در موارد اندک، تفاوتی ندارد؛ بلکه این، همان دولتی است که در عهد پیامبر ﷺ ارکانش کامل شد، گرچه نهادهای داخلی اش از قبیل: چگونگی انتخاب قضات و کارگزاران، بودجه، مراکز بازرگانی و... به کمال نرسید و قواعد مشورت، مضبوط نشد.<sup>۳</sup>

در نظر وی، حکومت اسلامی، حکومتی است یگانه که در میان حکومت‌های شناخته شده، همتا ندارد؛ زیرا از اولاً قرآن، قانون اساسی آن است، ولی با این همه، حکومت توکراسی نیست، چرا که قدرت خود را از مردم می‌گیرد، نه از خداوند. ثانیاً، حکومتی است شورایی که پایین‌دست به شریعت است و در عین حال، حکومت دموکراسی نیست؛ زیرا شورا در حکومت اسلامی، در شکل، ماهیت و هدف با مجلس نمایندگان در دیگر حکومت‌ها متفاوت است و معیارهایی چون عدالت، برابری و دیگر ارزش‌های انسانی در اختیار بشر قرار نمی‌گیرد که حدود آن را ترسیم نماید.

ثالثاً این حکومت، حکومت امامت و خلافت است و با نظام‌های جمهوری که برای مدتی رئیس انتخاب می‌کنند، تفاوت دارد، چنان‌که با نظام‌های سلطنتی موروثی و نیز حکومت‌های مبتنی بر زور و غلبه متفاوت است.<sup>۴</sup> بررسی نظریه عبدالقدار عوده، مارابه نتیجه‌ای مهم می‌رساند که وی، حکومت اسلامی آرمانی و ستّتی را پذیرفته است. آرمانی از آن روکه جز در دوره خلفای راشدین اتفاق نیفتاد، آن‌گونه که وی و گروهی از مسلمانان معتقدند، نه

۱. الإسلام وأوضاعها السياسية ، ص ۶۱.

۲. همان، ص ۶۸.

۳. همان، ص ۹۷.

۴. همان، ص ۷۲.

### فصل ششم: مسئله حکومت

آن گونه که پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد، و سنتی، از آن جهت که تلاش می‌کند نمونه‌ای از حکومت را که متکلمان و فقهان یمیشین در جامعه‌ای که قداست بر آن غالب بود، در جامعه‌ای که دارای آن ویژگی‌هایی است، به اجرا درآورد.

عده به خود زحمت نداد که نیروهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی داخلی و خارجی را که در آن کار می‌کند، تحلیل و ارزیابی نماید و تنها بازنگری اساسی که در مفهوم حکومت به کار گرفت، آن بود که شورا، وظیفه‌ای الزامی از وظایف حکومت است و از آن رو که شورا نزد او در جاری‌جوب شریعت اسلامی است، آن جایی کاربرد خواهد داشت که نص در آن نباشد و از حدود و مرزهای اسلامی بیرون نرود. از این رو، شورا امری مطلق نیست؛ لیکن توجه به لزوم نیرویی جهت نظارت و ارزیابی از عکس العمل نسبت به یکی از دستاوردهای نوگرایی خبر می‌دهد که رنگ اسلامی به خود گرفته است.

آن چه درباره حکومت اسلامی از عبدالقادر رسیده، به صورت‌های دیگر در نوشته‌های نویسنده‌گان اخوانی، از قبیل: طه عبدالباقي سرور، عبدالکریم خطیب، محمد یوسف موسی، محمد البھی، محمد مبارک و یوسف قرضاوی آمده است.<sup>۱</sup>

همه اینان از برداشت‌های کهنه آغاز می‌کنند و آن را لباس نو می‌پوشانند و خواسته‌های کنونی خویش را بر آن می‌افکنند، هم در زمینه گسترش اسلام در جامعه، و هم در محدود ساختن قدرت حاکم؛ ولی همه اینان در بررسی و ارزیابی

۱. آثار اینان به ترتیب اسامی چنین است:

- دولت القرآن ، طه عبدالباقي سرور، القاهرة، ۱۹۶۱.
- الخلافة والإمامية ، عبدالکریم الخطیب، القاهرة، ۱۹۶۳.
- نظام الحكم في الإسلام ، محمد یوسف موسی ، دارالعرفة ، ۱۹۶۴.
- الفكر الإسلامي و المجتمع المعاصر - مشكلات الحكم والتوجيه ، محمد البھی ، القاهرة ، ۱۹۶۵.
- نظام الإسلام - الحكم والدولة ، محمد المبارک ، دارالفکر ، ۱۹۸۱.
- الحل الإسلامي ، فريضة و ضرورة ، یوسف القرضاوی ، بيروت ، ۱۹۶۴.

ابزاری که دولت جدید بر آن استوار است و ارتباط آن با نهادهای اجتماعی و سازمان‌های اقتصادی داخلی و خارجی کوتاهی ورزیدند.

از این‌رو، دیدگاه‌های سیاسی آنان از یک سوکم محظا بود و از سوی دیگر، گستردۀ وکلی، به گونه‌ای که می‌توان در آن یک مطلب و مخالفش را به نام اسلام گنجاند. این امر، اگر نشان‌دهنده روحیه دفاعی باشد، تنها بر توجه به ریشه‌دار ساختن خویشتن دلالت دارد، در شرایطی که شاهد تحولات عمیق و پرشتاب بود و در آن شرایط، نشانه‌های خطرهای بیرونی روشن گشت، بویژه با شکل‌گیری دولت صهیونیستی در فلسطین.

این توجه و اهتمام، در نوشته‌های سید قطب<sup>۱</sup> و تقی الدین نبهانی (پایه‌گذار حزب التحریر الاسلامی [حزب آزادیبخش اسلامی]<sup>۲</sup> صورت بحران بنیادگرایی دینی به خود گرفت که سبب شد طرفداران آن‌ها به رویارویی با نظام‌های سیاسی، بلکه رویارویی با جامعه مدنی پیشرفت کشیده شوند.

رنگ کل نگرانه غالب بر آن، سبب فریب برخی گروه‌های اجتماعی و کنارگذاردن از صحنه و کاهش نفوذ آن شد.

شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که جریان مذهبی سلّفی با حالت آزادی‌بخشی و باز نسبت به شرایط زمانه شروع شد و به تحجر و بست ذهنی در دوران اخوان‌المسلمین و حزب التحریر الاسلامی انجامید.

به رسمیت نشناختن نظام‌های پارلمانی و دموکراسی غربی را که نزد پیش‌تازان عصر نهضت با اعجاب مواجه بود، می‌توان به ناکامی تجربه سیاسی این نظام‌ها در کشورهای عربی تفسیر کرد، چنان‌که می‌توان گفت هراس از این که جدا انگاری دین از دولت، به شخصی شدن دین و از دست دادن بعد اجتماعی اش بینجامد، عاملی دیگر برای این انکار بود.

۱. در زمینه دیدگاه‌های نبهانی در مورد دولت اسلامی، از لابه‌لای سه کتابش: الدولة الإسلامية، نظام الحكم في الإسلام و نظام الإسلام، ر.ک: تغليبات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر از فهمی جدعان، ص ۸۲-۸۸.

۲. ر.ک: آنچه درباره تفسیر في طلال القرآن گفتیم.

این چنین است که اندیشه‌ورزی در نظام حکومت، مارا به مباحثت عقیدتی و اصولی صرف بازمی‌گرداند. و بر پایه نوع تصور از مفهوم دین، اهداف آن و چگونگی عمل به تعالیم دینی است که جنبش‌های اسلامی، حرکتی پیدارگرانه و مبارک تلقی می‌شوند یا این که نشانه عقبگرد و بازگشت به گذشته که آیینده‌ای روشن ندارد، خواهد بود.

### ج. جریان نوگرا

نمایندگان حرکت‌های دینی، به تنهایی عرصه اندیشه سیاسی را اشغال نمی‌کنند، چنان که بنیادگرایان، راه حل‌های مناسب برای مشکل نظام سیاسی در جوامع عربی و اسلامی جدید را به احتکار خود دریناورند. منسوپان به جریان نوگرایی که وارث اندیشه پیشتازان نهضت و تکامل‌دهندگان آن در همان مسیر، یعنی با استفاده از دستاوردهای غرب در زمینه نهادها و قوانین بودند، یکسر به تقدورهای ادعاهای نمایندگان جریان سلفی که بر عدم جدایی دین از دولت اصرار می‌ورزیدند، مشغول بودند و تعدادی از آنان، به آرای شیخ محمد عبدی استناد جستند و تابع طبیعی آن را بر ملا ساختند. علی عبدالرازق (م ۱۹۶۶ م)، کتاب «الاسلام وأصول الحكم» را در سال ۱۹۲۵ م، در بی برجیدن نظام خلافت عثمانی توسط مصطفی کمال آتاتورک به چاپ رساند، آن‌گاه که شایع شد انگلستان در حال برنامه‌ریزی برای نصب فؤاد پادشاه مصر، برای خلافت مسمانان است.

وی در این کتاب، چنین ثابت کرد که اسلام، نظامی معین برای حکومت ندارد و خلافت، جزء ضروری دین اسلام نیست؛ نه قرآن و حدیث بر آن دلالت دارد و نه اجتماعی بر آن منعقد شده است، چنان که وجود تاریخی اش در برهه‌ای از تاریخ، به معنای ضرورت استمرار آن نیست.

وی از کسانی که معتقدند برای تطبیق شریعت، خلافت لازم است، چنین انتقاد می‌کند:

آن‌چه را که عقل تأیید می‌کند و تاریخ گذشته و حال بدان گواهی می‌دهد.

این است که شعائر الهی و مظاہر دین او بر چنین نوعی از حکومت که فقهان آن را خلافت می‌نامند، وابسته نیست، چنان که بر این افرادی که آن‌ها را خلیفه می‌نامند، وابسته نیست. حقیقت آن است که مصلحت دنیای مسلمانان، بر این امر وابسته نیست. از این رو، ما در امور دنیا و دین، نیازی به چنین خلافتی نداریم. می‌توان پیش از این گفت که خلافت، همیشه نکبتی برای اسلام و مسلمانان، و سرچشمۀ تباہی و فساد بوده است.<sup>۱</sup>

وی بخشن زیادی از کتابش را به تبیین ماهیّت حکومت پیامبر ﷺ اختصاص داده و چنین استنتاج کرده است:

آن‌چه را در سیره پیامبر ﷺ می‌بینی که رفتاری حکومتی و نشانه حکومت و دولت می‌نماید، اگر در آن نیک پنگری، چنین نیست؛ بلکه جز وسیله‌ای از وسایل نیست که پیامبر برای تثییت دین و تأیید دعوت خود، بدان توسل می‌جست... ولایت پیامبر ﷺ بر مؤمنان، ولایت رسالت است و هیچ ارتباطی با حکومت نداشته است.<sup>۲</sup>

خلاصه دیدگاه او که در تمام کتاب با ادله عقلی و نقلی از آن دفاع کرده و در پایان کتاب آورده، این است:

حقیقت آن است که دین اسلام، از خلافتی که در میان مسلمانان متعارف است، بیزار است، چنان که از هر آن‌چه در اطراف خلافت از عرّت، نیرومندی، ترس و میل پدید آمده نیز بیزار است. خلافت در برنامه‌های دینی هیچ جایگاهی ندارد، چنان که در مسئله قضاؤت و سایر امور حکومتی نیز نقشی ندارد؛ بلکه همه این‌ها، برنامه‌های سیاسی صرف است که دین را بدانها سر و کاری نیست. نه از آن منع کرده و نه بدان فرمان داده است؛ بلکه عرصه سیاست را به انسان واگذار کرده که به دستورهای

۱. الإسلام وأصول الحكم، ص ۱۳۶.

۲. همان، ص ۱۶۶-۱۶۷.

## فصل ششم: مسئله حکومت

عقل و تجربه امتهای و قواعد سیاسی رجوع کند؛ همچنان‌که اداره سپاه اسلام، آبادانی شهرها، مراقبت از مرزها و نظام بازرگانی به دین ارتباطی ندارد و در این زمینه باید به عقل و تجربه، دانش نظامی، مهندسی و خبرگان آن رشته‌ها مراجعه کرد.

هیچ چیز در دین، مسلمانان را از رقابت با سایر ملت‌ها در زمینه جامعه‌شناسی و سیاست، باز نمی‌دارد، چنان‌که هیچ چیز آنان را از تخریب این نظام فرسوده که بدان تن داده و در برآوردن خضوع دارند، بازنمی‌دارد تا پایه‌های مملکت و حکومت خود را بر اساس جدیدترین دستاوردهای عقل بشر و استوارترین تجربه امته‌ها در ایزار دستیابی به چنین حکومتی بنانند.<sup>۱</sup>

روشن است که نظریه عبدالرازق با بازتاب تند در فضاهای دینی سنتی روپردازی شود و به خاطر این نوشته، رتبه علمی اش را از دست داد؛ لیکن توفانی که برانگیخت، هیچ گاه آرام نشد؛ زیرا نشانه دگرگونی قاطعی است - که البته رو به افزایش است - و حوزه‌ای از متغیران نوگرای عرب که بندی‌های گذشته آنان را عاجز و ناتوان ساخت، بدان گواهی می‌دهند؛ آنان که جسارت داشتند قرائتی از تاریخ اسلام و واقعیت‌های جهان اسلام ارائه کنند که با دیدگاه مردان دین و فارغ‌التحصیلان مراکز سنتی دینی و آنان که در پی راه حل‌های مورد قبول پیشینیان اند، ناسازگار است.

آن‌جهه قابل توجه است، پشتیبانی عبدالحمید بن بادیس (م ۱۹۴۰) از نظریه عبدالرازق است با این‌که او به رشید رضا اعتقاد دارد و رشید رضا، کسی است که کتاب عبدالرازق را آخرین تلاش دشمنان اسلام برای تضعیف دین و تجزیه از درون قلمداد کرد. از سوی دیگر، این بادیس، مصطفی کمال رانیز می‌ستود و پس

---

۱. الإسلام وأصول الحكم، ص ۱۸۲، ر.ک: نقد محمد طاهر بن عاشور بر على عبدالرازق با عنوان: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة، ۱۳۴۴ق؛ و نقد محمد بخيت المطيني با عنوان:حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة، ۱۳۴۴ق.

از وفاتش در سال ۱۹۳۸م، در باره‌اش چنین نوشت:

بزرگ‌ترین مردی که تاریخ جدید او را می‌شناسد و نایفه‌ای از نایفه‌های  
شرق و کسی که مسیر تاریخ را عوض کرد و برای شرق اسلام، پایه‌هایی  
نو بنا کرد.<sup>۱</sup>

وی درباره تقطیرات نهاد خلافت می‌گوید:

در صدر اسلام و زمانی پس از آن، ممکن بود این منصب را شخص  
واحدی عهده‌دار گردد؛ لیکن پس از آن، ضرورت‌ها به تعدد این امر در  
شرق و غرب انجامید و سپس از معنای اصلی خود، دور شد و تنها سهل  
ظاهری و مقدّسی از آن باقی ماند که ربطی به اسلام ندارد. روزی که  
ترک‌ها نظام خلافت را برچیدند، در حقیقت، خلافت به معنای اسلامی را  
بر نجیبدند؛ بلکه یک نظام حکومتی مختص به خود را برآورد اختند و یک  
ساية نمادین را که مسلمانان بدون فایده بدان مجذوب بودند، برآورد اختند.

آن‌گاه با قاطعیت می‌گوید:

ساية خلافت دیگر محقق نگردد و مسلمانان به زودی - اگر خدا بخواهد -  
بدین نظر خواهند رسید.<sup>۲</sup>

وی در همه نوشته‌هایش نظام سیاسی اسلام را به قدرت مردم و قانون پیوند  
می‌دهد و تأکید می‌ورزد که پیشرفت و عقب‌ماندگی، در گروچنگ زدن به عوامل  
دنیابی یا رها کردن آن‌هاست.

منظور وی کنار نهادن دین از گردونه نیست؛ زیرا دین، نیروی بزرگی است که  
نباید سبک شمرده شود و حکومتی که به دین مسلمانش را تجاهل ورزد، در  
سیاست و تدبیر خود نادرست عمل خواهد کرد و برخود و امت، زیان و سختی  
متوجه خواهد ساخت. مراد، آن نیست که در تمام زمینه‌ها میان سیاست و دین  
خلط شود و یا این که عالمان دین، وارد سیاست گردد؛ بلکه مراد آن است که دین

.۱. ثار ابن بادیس، ج ۴، ص ۲۱۳-۲۱۷.

.۲. همان، ج ۳، ص ۴۱۰-۴۱۲.

### فصل ششم: مسئله حکومت

را به عنوان عامل استوار و راهی روشن برای رفتار خود و نظامی محکم که بر پایه اش زندگی کنیم، منظور داریم.<sup>۱</sup>

همچنین شخصیت‌های دیگری نیز از نظریه عبدالرازق پشتیبانی کرده‌اند؛ همچون خالد محمد خالد که دانشمندی برخاسته از الأزهر است و پس از ۲۵ سال از نشر کتاب الإسلام و أصول الحكم، کتابی با عنوان من هنا ببدأ [از اینجا آغاز می‌کنیم] نوشت که توافقی تدبیر پاکرد. وی در این کتاب بر کسانی که آن‌ها را «کاهن» نامیده، به سختی حمله کرد؛ کسانی که به نام دین، نادانی و خرافه، فقر، عقب‌ماندگی و اختلاف طبقاتی را ترویج می‌کنند و به نام دین، با عدالت اجتماعی و برابری، دشمنی می‌ورزند. وی بر تمايز میان دین و کهانت، اصرار ورزید و تفاوت‌های آن دوران را در چهار مسئله منحصر کرد:

– طبیعت و نهاد دین، انسانی است؛ ولی سرشت کهانت، انانیت و خودخواهی است.

– دین، خاستگاه دموکراسی دارد و تفاوت‌های خود ساخته بشر را برنمی‌تابد، ولی کهانت به دموکراسی کمترین ایمان ندارد.

– دین به عقل باور دارد؛ ولی کهانت عقل را باور ندارد.

– دین به زندگی ایمان دارد و با زندگی و دانش، تعامل دارد و از قانون تکامل پیروی می‌نماید، با آن که کهانت، جمود دارد و نه خود حرکت می‌کند و نه به دیگری اجازه تکامل و حرکت می‌دهد. پس جامعه امروز، همان جامعه هزاران سال پیش است که می‌باید چنین باشد و چنین خواهد بود.<sup>۲</sup>

و بر این تأکید کرد که در برابر حکومت‌ها و جوامعی که دین را محترم می‌شمارند و بر آن اصرار می‌ورزند، یک راه پیش نیست، که با هر وسیله ممکن، این کهانت پلید را کنار گذارند و دین را از پیرایه‌ها پاکسازی کنند تا علاقه و محبت

۱. آثار ابن‌بادیس، ص ۲۷۷-۲۷۸.

۲. من هنا ببدأ، ص ۷۵-۸۰.

مردم نسبت به آن بایدار شود.<sup>۱</sup>

وی در حکومت‌های دینی، به تجربه شکست‌خورده‌ای باور دارد که بازگشت به آن، فرو رفتن در استبداد کُشنده‌ای است که انسانیت با رنج و سختی، خود را از آن رهانید و بی پرواپی نسبت به دین است. به گونه‌ای که سلامت آن را به خطر می‌اندازد، و خلط دین و سیاست، از دست دادن دین و دولت است.<sup>۲</sup>

وی اقرار می‌دارد که پیامبر ﷺ مذاکره کرد و قرارداد منعقد ساخت، سپاه را فرماندهی کرد و بسیاری از امور مربوط به حکومت را عهده‌دار شد؛ ولی این، بدان معنا نیست که گونه‌ای خاص از حکومت است که دین، آن را از ارکان و واجبات خود می‌شمرد، که اگر بر پا نشود، رکن دین فرو افتاده و واجب دینی برهم ریخته است؛ بلکه هر حکومتی که هدف از حکومت (یعنی منفعت اجتماعی امت) را تأمین کند، دین آن راگرامی داشته و بدان متعارف است.

همچنین معتقد است موقیت ابی‌بکر، عمر و عمر بن عبد‌العزیز، به لیاقت شخصی و توانمندی آنان بر می‌گردد و دلیلی بر نادرستی حکومت دینی نیست؛ بلکه در صدر اسلام، شرایط برای موقیت تجربه حکومت دینی مهیا بود. با این‌همه، از زمان عثمان، این شرایط برهم ریخت و به رقابت خوین در حکومت و گونه‌ای از حکومت که هیچ ارتباطی با دین ندارد، انجامید؛ گرچه طرفدارانش آن را حکومت دینی، بلکه حکومت خدا و رسول می‌انگاشتند.

وی پس از آن که بیان کرد دین، حقایقی جاودانه است که دست‌مایه دگرگونی نشود، ولی دولت، عبارت از نهاد و سازمان‌هایی است که دست‌خوش دگرگونی و پیشرفت مدام و جایه‌جایی همیشگی است و در معرض نقد و آسیب پذیری و نیز سقوط و پیروزی واستعمار قرار می‌گیرد. پس نمی‌توان دین را در معرض این خطرها یا برخی از آن قرار داد، به نقد استدلال آنان پرداخت که بر برپایی

۱. من هنابدآ، ص ۴۵.

۲. درباره حکومت دینی، ر. ک: فصل «قومیة الحكم» در کتاب: من هنابدآ، ص ۱۴۹ -

۱۸۴، و تمام شواهد را از آن می‌آوریم. این دیدگاه را با نقد محمد غزالی بر وی مقایسه

کنید: من هنابدآ، ص ۱۳ - ۸۳.

### فصل ششم: مسئله حکومت

حکومت دینی فرامی خواستند، از آن رو که ضامن از بین بردن رذیلت‌ها و به پاداشتن حدود است.

موضع وی در برابر استدلال نخست، این است: نفوذ دین و تأثیرش در ستیز با رذیلت‌ها، آن‌گاه پایدارتر و استوارتر است که این راه را با تسامح و مدارا و استدلال‌های روشن و منطق نیرومند بیماماید، نه آن که آن را با تازیانه حکومت دینی دنبال کند.

او نسبت به استدلال دوم معتقد است که این حدود، کارایی ندارد و زمینه اجرای آن‌ها فراهم نیست و نقد خود را بر این دعوا، چنین پایان می‌دهد:

دست‌های بسته در برابر کاخ‌های حاکمان، و دست‌های بریده‌ای که برای لقمه نانی دراز شده بود تا فریاد شکم‌های گرسنه را خاموش سازد، هیچ‌گاه مارا به شگفتی و اندازد، در حالی که حاکمانی که گمان می‌برند بر پایه احکام خداوند حکم می‌رانند، در زر و زیور و خوشی‌ها غوطه‌ورند و خود سزاوارند که حدود بر آنان به اجرا در آید.

وی سپس، سرشت حکومت دینی را چنین بر می‌شعرد:

- ابهام گسترده در دستاورده قدرت و حدود آن و استواری اش بر پیروی کورکوانه :

- ستیز با هوش انسانی، از آن رو که تنها نیروی توانمند برای ایجاد مشکل در برایر حکومت است:

- سوء استفاده از ناتوانی انسان‌ها و شتاب به سوی کینه و دشمنی. از این رو، پیشتازان اندیشه و آزادی و خیر و اصلاح را دشمنان خداو پیامبر معرفی کرده که تلاش می‌کنند دین را با تخریب حکومت و قدرتی که س قبل دین است، از جامعه دور سازند.

- غرور مقدس و عدم پذیرش خیرخواهی و دلسوزی، تا چه رسد به نقد و رویارویی، با این استدلال که معارضه و نقد، سبب شکاف در میان امت و از هم پاشیدن اتحاد مردم می‌شود.

- یگانه‌خواهی مطلق که آنان را وامی دارد با هر رأی - گرچه حکیمانه باشد -  
بستیزد و با احزاب و گروه‌ها - گرچه سودمند و صادق است - بجنگد.
- جمود و بسته ذهنی ریشه‌دار که عکس العملش را در برابر زندگی سلبی و  
انفعالی است.

- قساوت وحشتناک که گردن می‌زند، خون می‌ریزد و از فیض مستی فریاد  
برمی‌آورد که: درینجا از بوی بهشت!

او بر پایه این ویژگی‌های همراه با حکومت دینی، تأکید می‌ورزد که این حکومت، هر اندازه سالم و صالح باشد، در نهایت، به جهتی غیر قابل تحمل و حکومتی تندخو منتهی شود؛ برخلاف حکومت قومی و ملی که اگر راه ستم پیشه سازد، چندان دوام نمی‌آورد؛ زیرا در پشت سر آن، آرای عمومی و آزاد است که می‌تواند آن را پس از مذکور وازگوん سازد. و نیز درینجا آن، قدرت قانونگذاری و قضایی است که می‌تواند برای دولت، مشکل آفرین باشد. و نیز معارضه و رویارویی با چنین حکومت‌هایی، وظیفة ملی و سیاسی است که قانون، آن را محترم می‌شمارد.

این چنین برخورد شدیدی با حکومت دینی که خالد محمد خالد در کتاب من هنابندا و نیز در کتابی که در سال ۱۹۵۳ با نام الديعراطية آبدآ منتشر ساخت، در حقیقت، خوشبینی نسبت به آینده جنبش‌های ملی مصری و آزادیبخش بود و اگر نویسنده در کتاب الدوّلة فی الاسلام منتشر شده، در سال ۱۹۸۱ م، از بسیاری از دیدگاه‌های سی سال قبل خود بازگشته، بدان جهت است که امیدواری اش نسبت به تشکیل دولت، به شکست گرایید. از این رو، جای شگفتی نیست که حوزه اندیشه از دهه هفتاد میلادی، به عنوان آخرین پایگاه در تلاش مردم عرب برای بیرون رفتن از عقب‌ماندگی و پیروی و رویارویی با نبرد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بیگانگان، شاهد حمایت از نظام حکومتی باشد. و از آن رو که در این مرحله دین به یک ایدئولوژی مبارزه با همه لوازم و پیامدهایش از قبیل سبک شمردن مشکلات تبدیل می‌شود؛ لیکن متفکرانی هم وجود دارند که در کنار

## فصل ششم: مسئله حکومت

جزیان‌های فکری سیاسی که در برنامه‌ها و سلوك خود، هیچ‌گونه پابندی به دین ندارند، این گرایش را نمی‌پسندند.<sup>۱</sup>

برای مثال، محمد احمد خلف الله اصرار می‌ورزد که از آن رو که شعار: «حاکمیت از آن خداست»، مصدرش آیاتی از این قبیل است: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أُنزَلَ اللَّهَ [هُوَ آنَّ كُسْ بِرَ آنَّ چَهَ خَدَاوَنْدَ فَرَوْ فَرَسْتَادَهُ، حَكْمَ نَكَنْدَ]»، حاوی مغالطه‌ای بزرگ است و نمی‌تواند مقصود از آن، قادری باشد که جامعه را اداره می‌کند؛ چرا که حکم در قرآن به معنای فصل خصوصت میان مردم آمده، نه به معنای حکومت بر مردم؛ و گرنه می‌باید تعبیر چنین باشد: «فَأَحْكَمُهُمْ بِمَا أُنزَلَ اللَّهُ [بِرَ آنَّ حَكْمَتَ نَمَا بِرَ چَهَ خَدَاوَنْدَ فَرَوْ فَرَسْتَادَهُ اسْتَ]».

همچنین وی تعبیری امروزی از واژه اولو‌الامر دارد که قرآن، پیروی از آنان را پس از اطاعت خدا و رسول، واجب کرد. اولو‌الامر به نظر وی، کسانی‌اند که زندگی را تجربه کرده‌اند و با مسائل فنی و صنعتی و حرفه‌ای تماس نزدیک دارند و از این رو، خبرویتی یافته‌اند که مورد اطمینان مردم‌اند و می‌توانند زمام امور مردم را در دست گیرند.

وی برنامه عملی‌ای که پیشنهاد می‌کند، این چنین است:

۱. تعداد نمایندگان مجلس قانونگذاری دو برابر حوزه‌های انتخاباتی است.
۲. مردم در هر حوزه، نماینده‌ای بر می‌گزینند که نماینده آنان در مجلس به شمار می‌رود و وظیفه‌اش آن است که خواست مردم را در اصلاحات، مشکلات زندگی در تولید و کار، به مجلس منتقل نمایند.
۳. سازمان‌ها و نهادهای فتی و حرفه‌ای نمایندگانی را برای مجلس مردمی به عنوان متولیان امور بر می‌گزینند. اینان در مسائلی که نمایندگان مردم طرح

۱. در این زمینه، ر.ک:

A. Abdelmalek, *la pensée politique arabe contemporaine*, paris, 1970.

۲. مفاتیح قرآنی، ص ۲۹-۴۴.

می‌کنند، می‌اندیشند و راه حل‌ها را بررسی می‌نمایند و به مصوبات لازم الاجرا می‌رسانند.

مصطفی‌ها باید با موافقت تمام اعضا، اعم از نمایندگان مردم و سازمان‌های فنی و حرفه‌ای باشد.

آن‌گاه، هدف از این روش را چنین شرح می‌دهد:

با این روش، میان نظام‌های نوین و کهن، سورایی جمع کردہ‌ایم. از روش کهن، شکل‌گیری اولو‌الامر [متولیان خبرة امور] یا اهل حلّ و عقد و یا اصحاب مشورت را گرفته‌ایم. و از روش نوین، مقام‌های قانونگذاری را در شکل‌گیری مجالس مردمی یا هیئت‌های قانونگذاری گرفته‌ایم.<sup>۱</sup>

آن‌جهه از عرضه این نمونه‌ها از دیدگاه متفکران در مسئله حکومت به دست می‌آوریم، این است که تفاوت از محدود ساختن حاکم به قوانین تا فراخواندن به نظام گسترده فraigیر از یک سو، در مقابل پذیرش نظام حکومتی غربی، نشان‌دهنده اختلاف در دو سطح اساسی است:

- سطح اول، به میزان اهتمام به محتوای اقتصادی و اجتماعی دولت برمی‌گردد. بدین معنا که این اهتمام در تفکر نوین، محوری و اساسی است و در تفکر سنتی، حاشیه‌ای و درجه دوم.

- سطح دوم به میزان حساسیت نسبت به پدیده غرب‌گرایی در جوامع عربی باز می‌گردد. جریان سنتی به ویزگی جامعه اسلامی پایبند است و از این رو، به روش‌های گذشته چنگ می‌زند؛ اما جریان نوگرا، بازگشت به راه حل‌های گذشته را غیر ممکن دانسته و از سوی دیگر، دوری از غرب‌گرایی را تضمین نمی‌کند از این رو معتقد است باید با دشمن با سلاح خودش روبرو شد.

بر این اساس، دیدگاه‌ها در پدیده حکومت به صورت جدی از شرایط تاریخی تأثیر گرفته است، چنان‌که روش حکومت، تأثیر فراوانی در رشد جامعه دارد.

۱. القرآن و الدولة، ص ۶۶-۶۷.

### فصل ششم: مسئله حکومت

نباید از یاد برد که ساختارهای اقتصادی نیز نقشی بسزا در شکل‌گیری نظام سیاسی سازگار با آن دارد و همین باعث می‌شود که خواسته‌های دوگروه را تعديل نماید؛ زیرا در پایان کار فراتر از این نخواهد شد که از هم پاشیدگی ساختار جامعه سنتی بجوید، بدون آن که ساختاری نوین، مشابه با ساختار جوامع صنعتی و پسا صنعتی در آن جایگزین شود.

## فصل هفتم: مسئله زن



از اندیشه‌های رایج نسبت به موقعیت کمتر زنان در جوامع اسلامی به طور عموم و جامعه‌های عربی به طور خاص، این است که این امر به تعالیم و احکام اسلام بر می‌گردد؛ زیرا مشارکت زن را در زندگی اجتماعی معطل گذارده و اورا زیر سلطه مرد درآورده است، خواه پدر یا شوهر، و خانه‌نشینی‌اش را تثبیت نموده است تا ابزاری برای لذت‌جویی، خدمتگزاری و زادوولد باشد. ولی آنان که قربانی این اندیشه‌های رایج‌اند، فراموش می‌کنند یا نمی‌دانند که اولاً جوامع اسلامی با دیگر جوامع سنتی در همه فرهنگ‌هایی که بشر می‌شناسد، تفاوتی ندارد، حتی از جامعه‌های مادر سالارکه سلطه از آن برادر بود، نه پدر و همسر. در آن جانیز وضعیت زن تفاوت جوهري با جوامع پدر سالار نداشت.<sup>۱</sup>

۱. برای نمونه، ر. ک: به نوشته فیلیپ سولرز (Philippe sollers) با عنوان:  
L'Islam secret . Bains, chuchotements, danses du ventre: Le monde des harems ou la répression intéressée des Femmes.

این مقاله در نشریه لوموند فرانسه در تاریخ ۱۹۸۹/۱۲/۸، ص ۲۵، به چاپ رسیده است.  
این مقاله معرفی دو کتابی است که از انگلیسی به فرانسه ترجمه شده است:  
*Alev lytle Wendy Buonaventura* و *Croutier, Harems, le monde derrière le voile, les mille et une d'anses d'orint.*

چه این که اینان فراموش می‌کنند یا نمی‌دانند که زمینه‌های دینی این موقعیت میان اسلام، مسیحیت، یهود و دیگر ادیان، مشترک است و تفاوت‌های اندک میان آنان، در نگاه اساسی شان به زن تأثیر ندارد.<sup>۱</sup>

و چنان که فراموش می‌کنند یا نمی‌دانند که فقه، واقعیت‌های موجود نیست و میان فقه و واقعیت، گاه فاصله چنان اندک است که به نظر نمی‌آید و گاه نیز چنان زیاد است که ارتباط آن‌ها از میان می‌رود و با یکدیگر تعارض کامل دارند یا هر یک راه جدا از دیگری می‌رود؛ بویژه که واقعیت، همیشه پیچیده‌تر از قانون و نظریه است.

سزاوار است که این حقیقت‌های ساده را که عادتاً پنهان می‌ماند، آن‌جا که به آثار فکری مربوط به زن عرب بر می‌خوریم، در نظر گیریم تا ارزش‌داوری ما منصفانه باشد و در بررسی نظریه‌ها و نیز نظریه‌های مخالف، حقیقت پنهان در پشت استدلال‌ها و برآهین عقلی و نقلی را به دست آوریم.

بدیهی است که برای ما مقدور نیست همه نوشه‌های در این زمینه و حتی مهم‌ترین آن را عرضه بداریم. کتاب‌ها و نوشته‌هایی که از نیمة قرن نوزدهم به مسئله زن پرداخته، به شمار نمی‌آید<sup>۲</sup> و غالباً محتوای آن‌ها برای خواننده عرب

۱. در این زمینه، ر.ک:

Ide magli, Le matriarcat comme refret mythique de la culture

در کتاب:

Ida Magli et Ginevra conti. odorisio, Matriarcat et/ou pouvoir des Femmes, paris, 1983.

و نیز:

cl. Levi-srauss, les structures élémentaires de la E. Evans-pritchard, La Femme dans les, parenté , paris, 1949 sociétés primitives, paris 1971.

این، برخلاف دیدگاهی است که نوال سعداوی در کتاب *الأنثى*، هی الأصل، متأثر از برخی گرایش‌های فیمینیستی اختیار کرده است.

۲. بجز کتاب‌هایی که در فصل‌های پیشین بدان ارجاع دادیم یا در این فصل بدان ارجاع →

زبان، آشناییست؛ زیرا در این نوشهای تکرار فراوان است. از این رو، شایسته دیدیم برگزارش مهم‌ترین جریان‌هایی که ادبیات این مسئله بدانها ارتباط دارد، اکتفا کنیم و زمینه ارتباط نوآندیشی را با دیدگاه اسلام درباره زن بکاویم. و این، سبب می‌شود به جریان‌هایی که خاستگاه و مبانی اش قرائتی خاص از متون دینی نیست، نپردازیم، مگر آن که به صورت سلب و یا ایجاب در این تأویلات اثرگذار باشد.

اگر نوشهای اندیشمدنان و فرهنگیان سنت‌گرا را ادامه آن‌چه در میراث آمده، بویژه میراث فقهی و تفسیری در این زمینه‌ها بدانیم،<sup>۱</sup> در این مسئله چندان به کار نمی‌آید؛ چراکه آن‌ها ارزش‌ها و سنت‌های برتر و مرتبط با شرایط تاریخی را بیان می‌دارند که زمان بر آن‌ها گذشته است. و نتیجه تأثیر و تأثیر با واقعیت‌های جوامع عربی، میل به تطور نیست؛ لیکن یادآوری مسلماناتی که در این کتب آمده و مورد توجه متفکران نوگرا با نگاه‌های متفاوت بوده، مفید است؛ خواه این مسلمانات در این کتب به صراحت بازگو شده باشد یا به اشاره:

۱. حکمت الهی در تدبیر هستی بر این قرار گرفته که نظام اجتماعی به شکل



خواهیم داد. بویژه ر.ک:

Mireille paris, femmes et sociétés dans Le monde arabo-musulman .  
Etat bibliographique, Travaux et documents de l'I.R.E.M.A.M.n° 9.  
Aix-en provence, 1989.

و نیز:

Djamchid Bchnam et Soukina Bouraoui, Familles Musulmanes et modernité, paris, 1985.

۱. برای نمودن، ر.ک:

- حلولات الجامعة التونسية، ش، ۵، ۱۹۶۸م، ص ۴۹-۱۱۲، رسالة أحمد ابن أبي الغیاف في المرأة؛
- باکورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام ، حمزه فتح الله، القاهرة، ۱۳۰۸ق / ۱۸۹۰م؛
- الاکثرات في حقوق الاناث ، محمد بن مصطفى ابن الخوجة، الجزائر، ۱۳۱۲ق / ۱۸۹۵م و الباب في احکام الزينة واللباس والاحتیاج ، ۱۹۰۷م.

## فصل هفتم: مسئله زن

هرمی باشد که در رأس آن، مرد، و در قاعدة آن، زن قرار دارد و پس از زن، برگان، کنیزان و آن گاه، کودکان و دیوانگان.

چنان که رتبه‌بندی میان مردان بر اساس مستولیت‌های اجتماعی و نیز تقواو عدالت<sup>۱</sup> برقرار است و حاکمان در بالاترین نقطه و پس از آن‌ها اهل حل و عقد و سپس سایر مسلمانان جای دارند، بدون آن که بر خاطر کسی برسد که این رتبه‌بندی طبیعی را بشکند؛ چراکه به بر هم خوردن توازن اجتماعی ضروری می‌انجامد. همچنین فروتر بودن مرتبه زنان از مردان هم پدیده‌ای طبیعی است که کسی از آن، احساس ظلم و غبن نمی‌کند.

۲. فروتر بودن حقوق زنان از مردان، نتیجه منطقی فروتری تکالیف زن از مرد است و از آن روکه وظيفة اصلی فقه، تبیین احکام شرعی مربوط به مکلفان است، فقهیان به شدت و پا وسوس در بی آن بوده‌اند که بر پایه این تفاوت‌ها، موازنی دقيق میان حقوق زن و تکالیف وی برقرار سازند.

۳. اندیشه‌های فقهی در درجه نخست بر جوامع اسلامی سازمان یافته و شهرهای بزرگ که غالباً ساکنان آن مسلمان بودند و حاکمی مسلمان بر آنان حکومت می‌کرد، منطبق است و زندگی بادیه‌نشینان و روستائیان، جز به میزان اندک، مورد توجه فقهیان نبود و تنظیم امور آنان با رؤسای قبایل بود که بر اساس مقتضیات عرفی عمل می‌کردند و به احکام فقهیان، جز در موارد اندک، پاییند نبودند.<sup>۲</sup> از این رو، جای تعجب نیست که در میان اندیشمندان کسی را نمی‌بینیم که لزوم حجاب را بر زنان بادیه‌نشین یا محبوب‌کردن آنان را در خانه لازم شمارد، آن‌گونه که درباره زنان شهر نشین می‌اندیشند.

۱. مراد از عدالت، مرأة و جوان مردی است که تشانه شایستگی برای پذیرش وظایف مختلف است.

۲. در مثال ماوردي که نظریه پرداز دولت اسلامی است، هنگامی که از ولايت رهبران عشاری و قبایل سخن می‌راند، آن را با ولايت اشراف مقایسه کرده و با تعبیر: «این چنین است سخن درباره...» از آن سخن می‌راند (احکام السلطانية، ص ۹۹). ابوعلی نیز به همین روش سخن گفته است. (همان، ص ۷۸)

این‌ها مهم‌ترین ویژگی اندیشه‌های سنتی بود که برپایه دین شکل گرفت و دشوار نیست که تأثیر عوامل تاریخی محض را ورای تفسیرهای طبیعی در آن بیاییم. حقیقت آن است که ارزش‌های حاکم چنین می‌نماید که بدیهی است و از طبیعت کارها نشئت گرفته است و عوامل انسانی و فرهنگی به هر میزان که در هم آمیختگی اجتماعی شکل گیرد و بر تراز معین پیش رود، در آن پنهان خواهد بود.

در گذشته، جامعه‌های اسلامی بر مدار تجارت، صنایع دستی، کشاورزی و دامداری می‌چرخید و بر اقتصاد به اندازه نیاز می‌تنی بود. از این رو، برای کاستن از قیمت‌های نیازی به مشارکت زنان در تولید نبود، چنان‌که در جوامع صنعتی، این نیاز وجود دارد. از این رو، بعید نیست که این شرایط بر جایگاه قانونی زنان اثر گذارد و باشد و زنان و مردان باهم آن را به وجود آورده و بدان مشروعیت بخشیده باشند که البته جز مشروعیت دینی چیزی دیگر نمی‌توانست باشد.

از این جاست که اندیشمندان برخوردار از فرهنگ سنتی در گذشته و امروز، دشواری‌هایی در فهم دعوت به آزادی زنان می‌بینند. زن از نگاه آنان، ستمدیده نیست و نهایت چیزی که آنان بدان می‌اندیشند، رفتار نامناسب با زنان است که البته خود زنان، غالباً بدان راضی‌اند و به برتری مردان اعتراض می‌کنند. پس چگونه از آنان خواسته شود که با دشواری‌های حیات عمومی درافتند و ارزش‌هایی چون طاعت و پیروی، موذت و دوستی را که گذشتگان بر آن سیر کرده‌اند، نادیده انگارند، بدون آن که با نظام طبیعی‌ای که خداوند برای بندگان خواسته، سازگاری داشته باشد؟ بر همین پایه است که سخن از آزادی زن عرب مسلمان را نیرنگ استعمار و حیلهٔ صلیبی‌ها می‌دانند که غرب‌زده‌ها نیز فریقته آن شده‌اند و بیامدهایش را در سُست کردن بنیاد نظام خانواده اسلامی و گسترش فساد در زمین و رهایی از ارزش‌های اسلامی درنیافتدند. بدین جهت، فحشا جای عفت، و بی مبالغی جای حیا، و آزم و سرکشی جای طاعت و پیروی را می‌گیرد.

لیکن پیشازان عصر اصلاحات و مصلحانی که به مسئله زن پرداختند،

## فصل هفتم: مسئله زن

همچون رفاه طهطاوی و محمد عبده، از این باور به صورتی معنادار کناره گرفتند. طهطاوی در دو کتاب مناجح الأنبلاب المصرية فی مباحث الآداب المصرية (منتشر شده در سال ۱۸۶۹م) و المرشد الأمین فی تربیة البنات والبنین (منتشر شده در سال ۱۸۷۳م) به این مسئله پرداخت و عبده نیز در برخی مقالاتش در نشریه الوقائع المصرية و جاهايي از تفسيرش به اين موضوع توجه کرد.<sup>۱</sup>

با اين که روش اين دو با هم متفاوت است؛ اما هر دو با ميراث اسلامي و فرهنگ غربي آشنايند و همین، فقدان عنصر بداهت رادر انديشه هاي آنان نسبت به مسلماتي که معاصر انسان بدري هي می انگاشتند، برای ما روش می سازد.

مرجعيت فقهی نزد آن دو، يگانه مرجع نیست؛ بلکه مرجعیتی تو بربایه اصول لیبرالی با آن به معارضه برخاسته است و همین سبب شد تا جنبه های دینی مسئله با جنبه های مصلحت گرایانه دنیا يی در هم تئند، بلکه بعد مادرانی و غایبی را به گونه ای درآورد که با بعد دنیا يی محض در هم پیچید. و اين مطلب، آن دو را به توجيهاتي کاملاً تو نسبت به عصر و محیط خود نيازمند ساخت که همین امر، نقطه جدایی از انديشه های حاکم نسبت به زن به شمار می رود.

اگر در آثار طهطاوی و عبده، آراء و انديشه هایي می یابيم که بعدها در ادبیات مربوط به زن رایج می شوند (مانند: بی حجابي و حجاب، تعدد زوجات، طلاق، مساوات زن و مرد و...)، همه در راستاي تربیت زن بود. اصرار و پافشاری آنان بر آموزش زنان و اقامه ادله نقلی و عقلی، امری نبود که احساسات یاخواست شخصی آن را تحمیل کند؛ بلکه برخاسته از نیازمندی های شرایط جدید ارتباط با غرب بود. زیرا آموزش دختران می توانست سازمان اجتماعی سنتی را بر هم زند و ارزش های موروتی را دگرگون سازد تا مسلمانان بتوانند در تمدن مادي غرب با آن همراه شوند.

شاید طهطاوی و عبده نمی توانستند پیامدهای دور آموزش زنان را درک

۱. در این زمینه، ر.ک: مجلة حلوليات الجامعة التونسية، ش. ۲، ۱۹۶۶م، ص ۵-۲۷: «قضية المرأة في تفسير المنار»، منجني الشمل.

کنند - آن گونه که توصیف خواهیم کرد - بلکه اطمینان داریم آن دو نمی توائستند این نتایج را اندازه‌گیری کرده، بستجند؛ ولی ناتوانی آن دو در ارزیابی و اندازه‌گیری نتایج مسئله شدن این پدیده و همراهی اش را با شرایط فرهنگی و تاریخی غیر سنتی نمی‌کند. از این رو، این امر، استثنایی از آن قاعدة غالباً نیست که واقعیت‌ها از نیت کارگزاران فراتر می‌رود؛ چرا که همه فراورده‌های بشری از منطق خاص خود بیرونی می‌کنند که در بسیاری از موارد باقیت فاعل و مُتعج، متفاوت است.

اینک که به نتایج و پیامدها نظر می‌کنیم، در می‌باییم که توجه این پیشتازان به این بود که دگرگونی‌هایی اندک در ظواهر و راه حل‌های عمیق و ریشه‌دار در حقیقت مسئله ارائه کنند. اماً اندیشمندان پس از آن‌ها تانیمة قرن کنونی جسارتری پیش‌تر و فراگیرتر در دفاع از آزادی زن عرب داشتند. دو شخصیت بر جسته‌ای که نامشان در این زمینه به ذهن‌های تبادر می‌شود یکی قاسم امین (م ۱۹۰۸) است در کتاب *تحریر المرأة والمرأة الجديدة* و دیگری طاهر حداد (م ۱۹۲۵) در کتاب *إمرأة في الشريعة والمجتمع* است؛ ولی این دو که نامشان با مسئله زن گره خورده، تنها نبودند، بلکه ده‌ها اندیشمند در این مسئله سهم داشتند، مانند: عبدالقادر مغربی<sup>۱</sup> (م ۱۹۵۶)، احمد لطفی السید<sup>۲</sup> (م ۱۹۶۳)، علال الفاسی<sup>۳</sup> (م ۱۹۷۴) و خالد محمد خالد.

علاوه بر آن پدیده‌ای که می‌باید در این زمینه ثبت کرد، ظهور زنانی است که با نوشتن و تألیف به موضوع آزادی زنان همت گماردند، کسانی چون: ملک حنفی ناصف<sup>۴</sup>، پژوهشگر روستایی (م ۱۹۱۸) و نظیره زین الدین<sup>۵</sup> و یا کسانی که با

۱. بیویزه مقاله‌هایی در سال‌های ۱۹۰۶ و ۱۹۱۱ م منتشر ساخت. درباره‌وى، ر.ك:

محاضرات عن الشيخ عبدالقادر المغربي، د. محمد اسعد طلس.

۲. بیویزه ر.ك: المستحبات، ج ۱، ۱۹۳۷، ۱۹۴۷، ۲، وج.

۳. ر.ك: النقد الناقد، ۱۹۶۶، بیویزه فصل‌های ۴ تا ۱۰.

۴. ر.ك: آثار بالغة البادية، جمع و ترتیب: مجدد الدين حنفی ناصف، ۱۹۶۲.

۵. در دو کتاب: السفور والمحجب، ۱۹۲۸، و الفتنة والشيخ، ۱۹۲۸.

## فصل هفتم: مسئله زن

فعالیت‌های اجتماعی-سیاسی بدین امر پرداختند، مانند: هدی شعراوی<sup>۱</sup> (م ۱۹۴۷) در مصر و بشیره بنت مراد<sup>۲</sup> در تونس.

نیازی نمی‌بینیم که به عرضه اندیشه این متفسکران و تحلیل تفصیلی آن پیردازیم؛ زیرا آثار آنان، منتشر شده و در دسترس است و دیدگاه‌های آنان شناخته شده است. گذشته از آن که تلاش خواهیم کرد این اندیشه‌ها و آراراته ارزش‌های محوری برگردانیم که بر پایه آن شکل گرفتند و در نهایت، همین ارزش‌هاست که در بررسی مدرنیسم، مورد توجه و تحلیل قرار می‌گیرد. جست‌وجو و استقرارا، ما را بدان جارساند که سه ارزش اساسی بدین شرح مطرح بود:

یک. نخستین ارزش محوری توسعه است، بویژه توسعه مادی و اقتصادی. ویزگی این ارزش آن است که ضمنی است نه صریح، با آن که عهده‌دار تفسیر بیشترین آراء و دیدگاه‌ها در زمینه بی‌حجایی زن، وارد شدن به حیات اجتماعی و اختلاط با مردان است، و نیز آموزش زنان به اندازه‌ای فراتر از آن‌چه مصلحان پیشناز دنبال می‌گردد.

تهاجم استعمار از یک سو، و دستیابی جهان عرب به مکانی شایسته در میان ملل از سوی دیگر، بر حامیان آزادی زن لازم کرد که زن را به تولید فراخواند تا عضو بیکار در جامعه نباشد، در حالی که جامعه در نبردی تعیین کننده به سر می‌برد که می‌باید تمام نیروهای خود را مهیا سازد و از نیمی از جمعیت که در خانه‌ها نشسته‌اند، بهره بزد.

قاسم امین در این زمینه، درباره زن مصری عصر خود می‌گوید:  
اگر دست زن را بگیرند و او را به جامعه زندگان بکشانند و او را در سازندگی مشارکت دهند و از قوای جسمی و عقلی او استفاده گردد، زن هم موجودی زنده و فعال خواهد بود که به اندازه استفاده‌اش بهره خواهد

۱. در باره‌اش ر.ک: الاعلام، ج ۸، ص ۷۸-۷۹.

۲. در باره‌اش ر.ک: جذور الحركة النسائية بتونس، ص ۱۷-۳۰.

داشت، نه مانند امروز که سر بار دیگران ارزاق  
می‌کند. و این امر، برای وطن او هم مفید است؛ زیرا بر ثروت‌های مادی و  
فکری وطن هم افزوده می‌گردد.

ما امروزه مانند مردی هستیم که سرمایه‌ای فراوان را در صندوقی نهاده و  
بدین اکتفا می‌کند که هر روز، صندوق را بگشاید و از دیدن طلا، لذت برد؛  
ولی اگر آگاهی داشت، آن را به کار می‌انداخت و از آن سود می‌برد و در  
سال‌هایی اندک، چندین برابر می‌ساخت.<sup>۱</sup>

وی در بابی که به مسئله حجاب اختصاص داده و نشان دهنده احساس دقیق  
او از هجوم سنگینی است که باید با آن به مبارزه بپردازد، می‌گوید:

سخن ما این است که آیا می‌باید زندگی کنیم و زنده باشیم یا به زندگی  
خاتمه دهیم، بمیریم و تابود گردیم؟ آیا بر ماست که جایگاه خود را گرامی  
بداریم و بر آن چه پدرانمان را یافتیم، خشنود باشیم با این که مردم اطراف  
ما با شتاب به سوی سعادت، رفاه و معاهده‌های نظامی در حرکت‌اند و با  
شتاب از کثار ما عبور می‌کنند و ما به آن‌ها نظر می‌کنیم، در حالی که  
جایگاه خود را نمی‌دانیم و یا این که می‌دانیم، اما حیران و سرگردانیم؟ و یا  
بر ما لازم است که بنگریم چگونه دیگران پیشرفت کردند و ما عقب  
افتادیم، چگونه نیرومند شدند و مانأت‌وان گشته‌یم، چگونه به سعادت دست  
یافتند و ما زیان دیدیم؟ آن‌گاه، چشمان خود را به سوی آینین خویش و  
آن‌چه گذشگان صالح بر آن بودند، ییغکنیم و بدانان اقتدار کنیم در این که  
سخنان را بشنویم و بهترین را برگزینیم و کارها را نظاره کنیم و بهترین را  
اخذ نماییم و در راه خوشبختی، پیشرفت و نیرومندی با دیگران حرکت  
کنیم؟ این، مسئله مهمی است که ما بدان نظر افکنديم.

وی سپس درباره رابطه مسئله حجاب و پیشرفت امت می‌گوید:  
حجاب، آن‌گونه که بدان انس گرفتیم، مانع بزرگی است میان زن و

پیشرفت و در نتیجه میان آمد و پیشرفت.<sup>۱</sup>

و بعید نمی‌شمریم که طاهر حداد، توجه اصلی‌اش را به این ارزش معطوف داشته است. وی کسی بود که با محمد علی‌الحامی برای راهاندازی تعاونی‌های ملی و شکل‌گیری نخستین حرکت کارگری در تونس مشارکت کرد. وی، فقر را ریشه اصلی بیماری‌های اجتماعی می‌دانست که به خانواده و جامعه آسیب می‌رساند. او می‌گوید:

تنها چیزی که ما کم داریم و لازم است همه کارها متوقف گردد تا آن به سامان برسد، تلاش‌های اقتصادی هماهنگ و متحده است تا بر پایهای ثابت زندگی خود را بنا کنیم، چنان که ملت‌های دیگر بدان عمل کردند و امروز، بر روی زمین با زندگی خوب و موفق در کشورهای خود زندگی می‌کنند، چنان که در به دست آوردن نیرو و قدرت برای از بین بردن خمودی‌ها و سستی‌ها موفق‌اند.

لیکن ما کجا و این تلاش‌های سودمند کجا، که فقر را از میان بردارد، عوامل سستی را از زندگی ما برچیند و ما را در زندگی سربلند گرداند؛ چرا که هنوز اندیشه‌های ما به این چهره از زندگی نپرداخته و در مرحله پژوهش و درس وارد نشده، چه رسد به مرحله ابراز در عمل.<sup>۲</sup>

وی، سخن خود را با عبارتی دیگر چنین توضیح می‌دهد:

سزاوار است این چنین در تاریکی‌ها نمانیم و چنین نشود، مگر گذشته طولانی خود را ارزیابی کرده، موقعیت کنونی خود را به عنوان امتنی که می‌خواهد زنده و پیروز گردد، درک کنیم. و امتنی که نیمی از آن بیکار و ناتوان است، رستگار نمی‌گردد و نمی‌توان از این وضعیت خارج شد، مگر با آموزش زنان با برنامه‌ریزی‌های آموزشی مناسب، با نقش عمرانی و

۱. تحریر المرأة، ص ۵۴.

۲. إمأة في الشريعة والمجتمع، ص ۱۷۶.

اجتماعی زنان در میان امت.<sup>۱</sup>

وی کتابش را با فریادی تأثیرگذار به پایان می‌برد و دلالت دارد آن‌چه که وی را واداشت تا به یاری زنان بستاید، توسعه است و به شرایطی برمی‌گشت که نوشته‌اش در آن تدوین شده بود؛ یعنی شرایط جنبش عمومی و رهایی از فقر و استعمار. وی گفته است:

پیش از آن که سخن را به پایان ببرم، احساس می‌کنم نیروی غربی مرا وامی دارد که با روح پُر التهاب خود و همه آرزوهایم در نهضت زنان و توده‌های تونسی و مشرق زمین به طوری عام زنده بمانم. گرچه این نهضت را از جنبه‌های توری بعید می‌شمارم، لیکن آن را در اتحاد رفع‌ها، احساس و اندیشه نزدیک می‌دانم که در مسیر دانش و تربیت و جانشانی در راه نهضت زنان و توده‌های است. و همین است رمز رهایی ما از رنج مردن و دمیدن سپیده آزادی حقیقی.<sup>۲</sup>

نمونه‌هایی که به عنوان مثال آورده شد و تنها نمونه‌های نیست، جای شک باقی نمی‌گذارد که تحول ریشه‌ای و اساسی در ارزش‌های حاکم بر جوامع ستی، چون: ارزش قناعت، راضی به قسمت بودن، صبر بر ناگواری‌ها، خضوع در برابر قوانین عرفی و عادات‌های موروثی به سمت ارزش‌های جدیدی که سرمایه‌داری و طبقه بورژواز ارائه کرد، در حال انجام است. بدین جهت، فهم قوانین طبیعت، راهی به سوی سلطه به جهت مصالح طبیعت برای مصلحت انسان درآمد و ثروت‌های مادی فردی و اجتماعی، نشانه پیروزی و سریلندی شد و اقتدار میراث شفاهی و مکتوب گذشته به سستی گرایید تا جای خود را به آزمایش و سود، واگذارد.

بنگرید که چگونه قاسم امین، میان گذشته و حال مقایسه می‌کند و در این میان، ویژگی‌های تمدن نوین را این چنین وصف می‌کند:

۱. إبرأات في الشريعة والمجتمع، ص ۱۷۶.

۲. همان، ص ۲۱۹.

همه مردان و زنان امت بر یکدیگر پیشی می‌گیرند. برخی از آنان به سمت دانش در تلاش اند و برخی به سمت ثروت، مسابقه می‌دهند و گروهی از آنان، در فراگیری صنعت، کشاورزی و تجارت، تلاش می‌کنند. میدان کارزار اندیشه‌ها گسترش یافته است. زن هم انسانی است چونان مرد. سرشت انسانی، او را از عقل و خرد، برخوردار کرده است. از این رو، حق اوست که امروزه به سمت چیزهایی رود که او را به رتبه مردان نزدیک می‌سازد، گرچه نتواند با او برابری کند. بر پایه این تکاپو، نیازمندی‌ها فراوان شد و هر کس در تلاش سستی ورزد در تصمیم، کوتاهی نماید و در جهل و تبلی خود بماند، به مرگ و نیستی تهدید می‌شود و با خطر نایودی مواجه می‌گردد. با این حرکت، در بجهای نواز جهان به روی مردم گشوده شد. مردمان یک کشور با ازدحام در راه‌های کسب گام بر می‌دارند و با وسیله‌های گوناگون و راهکارهای عقلی با یکدیگر رقابت می‌کنند، چنان که تمام آنان با بیگانه و اجنبی رقابت می‌کنند، بیگانه‌ای که به آسانی به جهت آسانی ارتباط‌ها و فراهم آمدن اسباب اشتیت، با آنان در ارتباط است.<sup>۱</sup>

این ارزش‌هایی که اسم جامعش را توسعه نهادیم، سبب شد که مرکز اصلی توجه به زن از شئون دینی و فقهی به سوی پیشرفت‌های اقتصادی متحول گردد و اندیشمندان به ناچار به نقض ادله کسانی پرداختند که آموزش زنان را تنها در مسائل دینی و تدبیر منزل خلاصه می‌کردند. نیز به نقض ادله کسانی پرداختند که زن را از نگاه غریبه دور می‌داشت و اجازه اختلاط با مردان را به وی نمی‌داد. بعد جدید و مثبت در اندیشه این متفکران، اهتمام آنان به قانع کردن معاصران خود بود که حضور اجتماعی زن و مشارکت وی در حیات جمعی سودمند است، بیامدهای بیرون رفتن از منزل هر چه باشد؛ زیرا بهایی را که مسلمان می‌پرداخت و نتایجی که به دست می‌آورد، بسیار کمتر از تباہی امت بود، اگر بر وضعیت

۱. المرأة الجديدة ، ص ۱۵۵-۱۵۶.

گذشته باقی بماند و آن را پذیرد.

دو. دومین ارزش محوری که می‌توان در پرتو آن فرو غلتیدن بسیاری از طرفداران آزادی زن را در احوال شخصیه تفسیر کرد، مسئله «مساوی» بود و در پرتو آن، یورش بر تعدد زوجات، اجرای طلاق بدست مردان بدون رفتن به دادگاه، تفاوت دختران و پسران در ارث و مانند آن را که از مظاهر عدم مساوات در حقوق مدنی است، می‌توان فهمید.

بلی، این ارزش از جهت گسترش در اذهان عمومی و ارتباط با نقی برده‌داری و نظام اقطاعی، جدید است و از مقتضیات تمدن صنعتی نوبه شمار می‌رود؛ لیکن ریشه‌داری اش را در تاریخ بشر و تاریخ اسلام، نمی‌توان نفی کرد. از این رو، اندیشمندان عرب برای دستیابی به ادله‌ای از میراث گذشته، با دشواری مواجه نشدند؛ ادله‌ای که نشان می‌دهد مسلمانان در زندگی امروز و گذشته از ارزش‌های عالی دینی منحرف شدند؛ چراکه مسلمانان، مانند دانه‌های شانه برابرند و کمترین آنان نیز برای حقوق خود تلاش می‌کنند. البته این اندیشمندان، تلاش کردند این اصل را به تابع منطقی برسانند و شکافی را که میان نظریه و واقعیت ایجاد شده، از میان بردارند.

از همین رو، فریاد برآوردن که باید به زنان فرصت داد که خودش ریک زندگی خویش را بدون هرگونه سفارش و توصیه‌ای انتخاب کنند، چنان که مردان در انتخاب همسر حق دارند.<sup>۱</sup> چنان گفتند: باید برای چند همسری، حد و مرزهای وضع گردد که از آن جلوگیری کند.<sup>۲</sup>

همجنین معتقد شدند باید طلاق به گونه تنظیم شود که حقوق زن هم حفظ

۱. به راستی که زنان، مانند مردان، گاه درست انتخاب می‌کنند و گاه نادرست، و پدران و توصیه کنندگان نیز گاه انتخاب درست دارند و گاه نادرست. (إمرأة في الشريعة والمجتمع، ص ۵۴)

۲. چنان که مرد احساس می‌کند و می‌خواهد همسرش فقط از آن او باشد، زن هم همین احساس و خواسته را دارد که شوهرش تنها از آن او باشد. (همان، ص ۶۲)

شود، چنان که حقوق مرد، حفظ می‌شود.<sup>۱</sup>

و نیز مساوات در ارث را دنبال کردند. آ به سخن دیگر، اینان معتقدند باید زن از حقوقی بهره برد که مرد بهره می‌برد و به کارهای بپردازد که مرد می‌پردازد؛ زیرا معاف دانستن زن از نخستین تکلیفش یعنی آمادگی برای به دست آوردن نیازمندی‌های زندگی، سبب تباہ شدن حقوق وی می‌شود.<sup>۲</sup>

آن‌چه در این زمینه قابل توجه است، میزان اهتمام به بعد اخلاقی برابری زنان و مردان [در سخن طرفداران آزادی زن] است. گویا متدابان آزادی زن احساس کرده‌اند که تغییری که در صدد ایجاد آن‌اند، به یک سازمان اقتصادی متین برنمی‌گردد و زمینه اتحاد و سوء برداشت دارد؛ ولی این حقیقت، آنان را از ابلاغ نظر خود در حوزه‌های اخلاقی باز نداشت. از این نمونه است آن‌چه قاسم امین، در مورد فتنه‌انگیزی‌ای که مخالفان مساوات بدان تمسک می‌جویند، گفته است:

و اما ترس از فتنه که در هر سطحی از نوشته‌های مربوط به این مسئله به چشم می‌بینم، مربوط به قلب مردانی است که از این هراس دارند، و بر زنان نیست که آن را اندازه‌گیری کنند و یا بشناسند و هر مردی که از فتنه

۱. اصل آن است که با کار مرد، حقوق زن بدون سبب و دلیلی ضایع نگردد. اگر به قواعد اسلامی بازگردیم، درمی‌باییم که چنین امری روانیست. اگر می‌توان مردی را که مالی از دیگری تلف کرده، به جبران کردن وا داشت، گرچه مقدارش اندک باشد، آیا معقول نیست که مردی، زندگی و قلب زنی را با کار خود تلف کرده، به جبران وا داشت؟ و اگر در اسلام، قیاس، دلیل شرعاً است، آیا معقول نیست که مهم‌تر را بر موارد اندک قیاس کرد؟ لیکن، عادت کرده‌ایم که گمان نمی‌کنیم در ازدواج و طلاق زیانی بر زن وارد می‌شود. گویا او جسمی بدون روح است. (همان، ص ۸۲)

۲. اسلام، فروتر بودن میراث زن از مرد را به عنوان یک اصل غیر قابل تغییر مقرر نکرده که نتوان از آن گذشت؛ بلکه در مسائل کلی، زن را برابر مرد دانسته است... به عقیده من، هرگاه اسباب و عوامل عدم مساوات برچیده شود و اسباب برابری فراهم آید، اسلام در جوهر و حقیقت خود از اجرای کامل مساوات در همه چهره‌هایش منع نمی‌کند. (برآنایی الشريعة و المجتمع، ص ۳۸)

۳. تحریر المرأة، ص ۲۳.

می‌هراشد، چشم خود را فرو بندد، چنان که هر زنی که چنین است، باید چشم خود را فرو بندد و دستورهایی که در آیه کریم قرآن آمده، هر دو گروه را بهطور مساوی به فرو هشتن چشم و امی دارد. و این، دلالت دارد که زن، سزاوارتر از مرد نیست که صورت خود را پوشاند.

شگفتا! چرا مردان مأمور نشووند روپند بزنند و چهره خود را از زنان پوشانند، آن‌گاه که از فتنه بر زنان می‌ترسند؟ آیا اراده مردان، ضعیف‌تر از اراده زنان است و مرد در خودنگهداری و مخالفت با هوای نفس از زن ضعیف‌تر است. و زن در این عرصه‌ها توانمندتر از مرد است که به مردان اجازه داده شد تا چهره خود را با هر اندازه زیبایی‌ای که دارند، در برابر نگاه زنان باز گذارند، ولی زنان، هر چند زشت و بد چهره باشند، از گشودن چهره در برابر مردان به صورت مطلق منع شدند که مبادا افسار هوای نفس مرد، از اختیار خودش بپرون روود و در فتنه افتتد؟ اگر کسی این گمان را بپذیرد، این اعتراضی است به این که زن، توانمندی‌اش بیش از مرد است. پس چرا باید در همه زمینه‌ها زیر سلطه مرد باشد؟ و اگر این گمان

<sup>۱</sup> درست نیست، پس این زورگویی چرا؟

و بر همین نکته در کتاب المرأة الجديدة تأکید ورزیده و می‌گوید:

اگر تعامل و ارتباط زنان و مردان، زمینه‌ساز فساد است، پس چرا آزادی زن منع می‌شود، ولی آزادی مرد محترم شمرده می‌شود؟ آیا نگاه عادلانه برای مرد و زن متفاوت است؟ و آیا دو گونه حق متصور است: حقی برای مردان، و حقی دیگر برای زنان؟ آیا هر صاحب اختیاری به اختیارش و نهاده نشده که تا زمان از حدود شرع و قانون فراتر نرفته است، هر گونه می‌خواهد رفتار کند؟<sup>۲</sup>

چنان که ملاحظه می‌شود، در این زمان، مخالفان نیز در مقام دفاع برآمدند:

۱. تحریر المرأة، ص ۵۰.

۲. المرأة الجديدة، ص ۱۴۷.

## فصل هفتم: مسئله زن

زیرا پس از آن که به نام دین و ارزش‌های حاکم سخن گفتند، مورد اتهام واقع شدند. ردیه‌های فراوان بر طرفداران آزادی زن، نشان می‌دهد مخالفان احساس کرده‌اند خطری موقعیت اجتماعی آنان را تهدید می‌کند و مسلماتی را که به ارت بُردند و با آن زندگی کردند، متزلزل می‌شود.<sup>۱</sup>

سه. سومین ارزش محوری رامی‌توان «حفظ هویت» نامید. حقیقت آن است که برخی سخنان نادر و شاذ و شتابزده، تغیر و دگرگونی به گونه غربی را فریاد می‌کرد و به کنار نهادن همه قید و بندها فرا می‌خواند. برای مثال، محمود عزمی در سال ۱۹۲۲م، سلسله مقالاتی نوشت و به یکسان‌سازی قوانین دعوت کرد، با این توجیه که مصری‌ها از حقوق و تکالیف واحد در ازدواج و طلاق برخوردار شوند و خانواده مسلمان به روی غیر مسلمان گشوده شود و زن مسلمان بتواند بدون هیچ مانع و اعتراضی با غیر مسلمان ازدواج کند.<sup>۲</sup> لیکن اکثر اندیشمندان، از یک سو به تدریج و حرکت مرحله‌ای برای بهبود حقوق زنان باور داشتند و از سوی دیگر، بر سلامت خانواده مسلمان، غیرت داشتند و آن را سپری محاکم برای حفظ جامعه و جلوگیری از هم گسیختگی آن در برابر آمال و آرزوهای استعماری می‌دانستند.

در پرتو این ارزش می‌توان عدم دعوت به آزادی جنسی [از سوی طرفداران

۱. ر.ک: ردیه محمد صالح بن مراد و عمر بری المدنی بر طاهر حداد و ردیه‌های فراوان بر قاسم امین، مانند:

الرغف المتن في الرد على حضرة قاسم أمين ، عبدالمجيد خيري، القاهرة، ۱۸۹۹م؛  
الجلس الأئيس في التحذير عما في تحريض المرأة من النليس ، محمد أحمد حسنين البولاقى، القاهرة، ۱۸۹۹م؛

قولي في المرأة ، مصطفى صبرى، القاهرة، ۱۳۴۴ق؛  
تربيه المرأة و العجب و القول الأخير في المرأة والعجب ، طلعت ياشا حرب؛  
المرأة المسلمة ، محمد فريد وجدى، القاهرة، ۱۳۲۰ق/ ۱۹۱۳م، و نizer ردیه مصطفى غلاينى  
با عنوان: نظرات في كتاب السنور و الحجاب المناسب إلى الآئمة نظرية زين الدين، بيروت، ۱۳۴۶ق/ ۱۹۲۸م.

۲. أنس التقدم ، فهمي جدعان، ص. ۳۴۰.

آزادی زن] را تفسیر کرد؛ بلکه تأکید آنان را بر استوار ساختن روابط زناشویی برابر که کرامت مرد و زن و جامعه و خانواده را حفظ می‌کند، فهمید.

بلکه ظاهر حدّاد بر ازدواج مسلمانان با زنان اجنبی حمله می‌کند و علمای دین را فرامی‌خواند که از انجام پذیرفتن چنین ازدواج‌هایی جلوگیری کنند. اگر علمای مجتهد داشتیم، می‌پیدند که حکمت و فلسفه ازدواج با زنان کتابی از میان رفته است؛ زیرا امروزه، قدرت و سلطه از دست مایرون است. دیگر، دلیلی برای جواز این مسئله نیست که هستی ما را بر باد می‌دهد.<sup>۱</sup>

همچنین او با کترول جمعیت و استفاده از وسایل کترول به مخالفت بر می‌خیزد؛ چرا که هدف عمران و آبادانی را از بین می‌برد؛ چیزی که بر تمامی مسلمانان، واجب مؤکّد است.<sup>۲</sup>

طرفداران آزادی زنان، اندیشه‌های خود را از نگاه غرب ترویج نمی‌کردن، بلکه غرب آنان را وا داشت که در منظومة دینی موروث، با انگیزه تجدید درون دینی و پایبندی به جوهر دین نگاهی دوباره بکنند. از این رو با نمایندگان اسلام رسمی که به ظواهر نصوص پایبندند، به معارضه برخاستند و عناصر زندگی، زمان و مصلحت را در برداشت‌های خود داخل کرده، تقلید از گذشته و حاکم ساختن آن را بر امروز و آینده محدود شمرden. خواننده این مطلب را در نوشته‌های طاهر حدّاد لمس می‌کند. وی می‌گوید:

اسلام در آیات قرآنی به صراحة بر تفاوت مرد و زن تأکید کرده است.

ولی این مانع از آن نیست که مساوات اجتماعی میان زن و مرد را به هنگامی که اسباب آن بر حسب تطورات زمان فراهم گشت، پذیرد؛ چرا

۱. ر.ک: إبرأة في الشريعة والمجتمع، ص ۴۷-۵۱ (فصل: الإسلام يحارب الزنا).

۲. همان، ص ۶۰-۶۱. با در نظر گرفتن این نکته که طاهر حدّاد در محدوده جامعه تونس می‌اندیشید که بیش ترین زنان اهل کتاب، خارجی بودند، بر خلاف برخی دیگر از کشورهای مشرق عربی. در همین کتاب به فصلی که بدین مسئله اختصاص داده (ص ۱۷۷-۱۷۹) رجوع شود.

۳. همان، ص ۵۹.

که اسلام در جوهر خود به عدالت کامل و حق برتر فرامی‌خواند و این، دینی است که به تدریج در تشریع احکام خود ملتزم بود.<sup>۱</sup>

ونیز می‌گوید:

چنان که اسلام به رفع بردگی کامل اجازه داد، چرا که در روح خود به آزادی علاقه‌مند بود، همچنین هرگاه شرایط آن بر حسب تطور زمان فراهم آید، اجازه می‌دهد مساوات کامل میان زن و مرد در زندگی و قوانین به اجرا درآید؛ چرا که اسلام، در عمق خود، مساوات را دوست می‌دارد.<sup>۲</sup>

وی بخش پایانی کتابش را با این سخن به پایان می‌بزد:

به راستی که عموم فقهان اسلامی، مگر افرادی انگشت‌شمار، گفته فقهان پیشین را، ولو با فاصله صدها سال می‌پذیرند و بر طبق فتوای آنان عمل می‌کنند، گرچه جامعه‌ها به جهت اختلاف عصرها تباین کامل پیدا کرده باشند و نیز آنان در استنباط احکام به فهم الفاظ نصوص و معانی آن تأکید می‌ورزند، بیش از آن که به شناخت راه‌های انتبطاق این نصوص بر نیازمندی‌های عصر و مصلحت جامعه امروزی توجه کنند. و این نیست، مگر به جهت فاصله آنان از بررسی احوال اجتماعی که مسلمانان در آن به سر می‌بزنند، تا در سایه این بررسی بتوانند احکام متناسب با مصالح زندگی امروز را دریابند. و این ناگاهی، آنان را باز می‌دارد که نیازمندی مسلمانان را به ذکر گونی احکام با توجه به ذکر گونی‌های زندگی درک کنند و به سمت فهم روح شریعت و خاستگاه آن که پُر از گنجینه‌های زندگی و بزرگی است، روانه شوند.<sup>۳</sup>

این‌ها مهم‌ترین دل مشغولی‌های متوفّک‌ان عرب در حوزه مسائل زنان تانیمه قرن کنونی و بلکه تازمان استقلال سیاسی کشورهای عربی بود. در مرحله پس از

۱. إبرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص ۴۰.

۲. همان، ص ۴۴.

۳. إبرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص ۱۱۵-۱۱۶.

استقلال و شکل‌گیری دولت‌های ملّی، تفاوتی آشکار نسبت به مسائل زنان در کشورها به چشم می‌خورد، هم در قوانین مربوط به احوال شخصیه و هم در موقعیت اجتماعی. این تفاوت، نشانه تفاوت‌های گسترده‌تری است که به نوگرایی جوامع و دگرگونی دیدگاه‌های اسلامی موازی با این نوگرایی، برمی‌گردد.

می‌باید اعتراف کرد که دستیابی بر ویژگی‌های مرحله کنونی دشوار است؛ چراکه در هر تحلیل موضوعی می‌باید بر کمترین حد از بعد تاریخی دست یافت، و این حاصل نیست، چنان‌که احاطه بر تمام نوشه‌ها در این زمینه دشوار است. اما با این همه نمی‌توان از بازگو کردن مهم‌ترین برجستگی‌های ادبیات این مسئله صرف نظر کرد. ما در این دوره، سه جریان بدین صورت می‌بینیم.

۱. جریان نخست که شایسته شرح مبسوط نیست، همان جریان سنتی و محافظه‌گر است که در سخشن چیزی جز نقل دیدگاه‌های فقهی ثبت شده در کتب میراثی به چشم نمی‌خورد. البته تفاوت نمایندگان این جریان با همتایانشان در دوره‌های پیشین، برخورداری از پشتیبانی مادی و ادبی نیرومند از سوی کشور امارات متعدد عربی و مملکت‌های نفت‌خیز عربی است. این‌ها مجوزی برای مشروعیت ساختارهای قبلی و عشاپیری خود، جز با توصل به مجوزهای سنتی و دینی ندارند. لذا می‌بینیم اینان بر نگاه‌های تحقیرگونه به زن، اقبال بیش از اندازه دارند و رنگ تاریخی بودن را از آن می‌زدایند. نیز اصرار دارند که جایگاه فروتر زن (کمبود عقل و دین زنان دارند) برگرفته از اراده خداوندی است که در شریعت تجسم یافته است.

اگر میان آن‌چه محافظه‌کاران در عرصه‌های گسترده‌با برخورداری از وسائل پیشرفته منتشر می‌سازند و اندیشه سنتی تفاوتی باشد، تنها در شکل و صورت است نه در محتوا. بویژه تأکید هر دو گروه بر این که اسلام، تمامی حقوق زن را تضمین کرده و زن، مورد ستم نیست، چنان‌که دشمنان اسلام و غربی‌زده‌های متآثر از آنان می‌گویند. نیز هر دو گروه بر نقد بیماری اخلاقی‌ای که بر اثر آزادی زن گریبان‌گیر جوامع غربی شده، تأکید می‌ورزند، چنان‌که هر دو گروه به آراء دیدگاه

غريبان بر ضد غرب استشهاد می‌کنند، که البته اغلب اين‌ها از خاستگاهش متنزع شده و نشان‌دهنده جريان‌های فعال در مغرب زمين نیست.

۲. جريان دوم با ويزوگي سازگاري با دستاوردهای جديد که جهان در دهه‌های اخیر شاهد آن بود، شناخته می‌شود و مهم‌ترین آن، که برای نخستين بار در تاريخ زنان اتفاق می‌افتد، حاكمیت زن بر جسم خود بود که می‌توانست باردار شود یا سقط کندي از بارداری جلوگيري نماید و اين، در پرتو پيشرفت‌های علمي در عرصه‌های باروری و نيز رواج وسائل جلوگيري دائم از حاملگي، بدون هبيچ گونه ضرر برای سلامت زنان بود. و اين، مسئله‌اي بود که برخى آن را با وجود همه اختراعات گسترده و انقلاب صنعتی که عرصه‌های زندگی را دگرگون ساخت و يا در حال دگرگونی است، بزرگ‌ترین انقلاب قرن بیست به شمار آوردند.

با اين که زن عرب، استفاده‌های اندکی از اين تواناني تاکنون داشته، اما بازتاب روانی آن برای تمام زنان قابل شعارش نیست؛ زيرا اين حقیقت می‌تواند بر مهم‌ترین عنصر سلب آزادی، که او را به هنگام کوتاهی زن در وظایف طبیعی قربانی می‌کند، غالب آيد.

ليکن باید درک کرده که آزادی جنسی زن، پس از آزادی اجتماعی وی بود، نه بالعكس، چنان که يکی از زنان پژوهشگر تعبير کرده است<sup>۱</sup> که نشانگر آن است که اصول و ارزش‌هایی که طرفداران آزادی زن در عصر نهضت بدان فرا خواندند، هنوز صلاحیت تأثير گذاري را دارد و هنوز در صحنه واقعیت به گونه‌ای تحقق نیافته که قابل بازگشت نباشد.

۱. اين نتیجه‌اي است که منیره الشلى در پژوهش خود بدان دست یافته است:

*Est-il, Vrai que la Femme se libérera en libérant sa sexualité?*

او اين پژوهش را ضمن مجموعه مقالات نشستي که «مرکز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية» در سال ۱۹۸۴م، در تونس درباره ناسازگاري روانی و جنسی برگزار گردید، منتشر ساخته است (ص ۷۷-۱۰۴، ۱۹۸۶م).

همچنین از پرجسته‌ترین دستاوردهایی که به تفactual و سازگاری منجر شد، رواج دو مفهومی بود که بازتابی مستقیم بر مسئله زنان داشت: یکی مفهوم حقوق انسان و دیگری حقوق فرد. جدا کردن این دو مفهوم، به معنای بُریدن آن دواز هم نیست، بلکه آن دو مفهوم بایکدیگر پیوند مستحکمی دارند؛ لیکن مفهوم نخست بر برابری در حقوق تأکید دارد و در برابر هرگونه تمایزی میان انسان‌ها بر پایه جنسیت، دین و رنگ، مقاومت می‌کند؛ اماً مفهوم دوم، اعتبارات فردی را بر اعتبارات اجتماعی مقدم می‌دارد و این، سبب می‌شود زن به عنوان «زن» منظور باشد نه در مقایسه با مرد و در ضمن، اعتراف می‌کند که زن مسلمان می‌تواند با غیر مسلمان از روی اختیار ازدواج کند، آن‌گونه که عهدنامه بین‌المللی نسبت به پیروان تمام ملیّت‌ها و ادیان و مکتب‌ها مقرّر داشته است.

ورواد این دو مفهوم در سطح جهانی و نیز جهان عرب به صورت خاص، پدیده‌هایی را تفسیر می‌کند که بر ذهن مسلمانان خطور نمی‌کرد روزی مورد پرسش واقع شوند؛ مانند مهریه در صحّت نکاح. یک وکیل تونسی در این زمینه می‌گوید:

مهر در جوامع قدیم، بهایی بود که مرد برای خرید زن می‌پرداخت و این تفسیر با نگاه حاکم در گذشته که ازدواج را به ملکیت تشییه می‌کرد، سازگار است. گروهی دیگر از قصیهان قانونگذار، بر این رأی تأکید دارند که مهریه، ضمانتی است برای زن به هنگام طلاق و آسیب‌پذیری. گروه سومی بر این عقیده‌اند که مهر به عنوان بهایی است برای فریبایی زن، و این عاشر بر این مطلب تأکید کرده است.

تحلیل سوم از مسئله مهریه زن را به عنوان ایزار تمعّج و لذت‌جویی جنسی مرد می‌انگارد با این که حیات زناشویی و بویژه لذایذ جنسی بهره‌ای مشترک است. از این رو، زنی که وظایف همسری را انجام می‌دهد، منتظر پاداش نیست، بلکه بر پایه احساسی مقدس و عمیق که او را با شوهر پیوند داده، بدان اقدام می‌کند. برپایه این اندیشه که علاقه جنسی بهره‌ای مشترک میان زن و شوهر است، باید مهریه را الگا نمود. بدین جهت، نه شوهر و نه زن، مزدی نمی‌پردازند [چنان که در

هندوستان مرسوم است].<sup>۱</sup>

به تعبیر محمد عزیز الحبایی، مرحله کنونی، مرحله گذار است؛<sup>۲</sup> گذر از موجودی که شخصیت ذاتی ای بیرون از مجموعه نداشت و در برابر قوانین مجموعه و نیروهای بیرون از آن تسليم بود که بر رفتار، منش و عواطف و احساسات حکومت می‌کردند، به شخصیتی که با هویت فردی خود محترم است، او بر جسم خود حاکمیت دارد و آزادی اش محدود نیست، مگر آن‌جا که با آزادی دیگران و مصالح عمومی ناسازگار باشد.

به سخن دیگر، این مرحله، مرحله اعراض و دوری از جانشینی دین برای انسان که در بسیاری از عرصه‌ها بر وی حتمیت یافته بود و بر مستولیت انسان در برابر وجودان خویش و در برابر خداوند تأکید داشت؛ یعنی بازگشت به روح شریعت در اسلام به عنوان ارزش‌های جاوده و اخلاقی که روش و منش انسان را به گونه‌ای حضوری و با میل و رغبت تبیین می‌کند که در آن، هیچ‌گونه اثری از اکراه نیست؛ اکراهی که ملازم قانون شمرده می‌شد، بویژه آن‌جا که به سلطه الهی خود را مستند کرد.<sup>۳</sup>

۳. جریان برجسته سوم را می‌توان به عنوان اسلام فعال و حرکت‌زا (Activiste) نامگذاری کرد. این جریان، شکل گرفته از مجموعه‌های ناماؤس است که رویکردن بر اساس محیط و منطقه‌ها، بلکه در یک منطقه نیز متفاوت است. این جریان، غالباً جوانانی به همراه دارد که از فرهنگ اسلامی معتدل بی‌پروا ند، چنان‌که از علوم انسانی جدید نیز کم اطلاع‌اند. در میان اینان، عمدتاً نوشه‌های اخوان‌المسلمین منتشر شده است با ادبیاتی که بیش از آن که بر آزادی فکر و سلامتی اندیشه تأکید داشته باشد، بر آمادگی برای دستیابی به حکومت تأکید دارد. این پدیده که در اطرافش رقابتی گسترده دور می‌زند، می‌باید به دور

۱. ولماذا لا تتفق الزوجة على زوجها؟ نشرية الثروق، تونس: ۱۹۸۹/۴/۱۴، ص. ۲۰.

2. M. A. Alabbabi, De l'étre à la personne, paris,1954.

۳. ر.ک: الاجتهد، ش. ۲.

از هواها مورد مطالعه قرار گیرد؛ چرا که در مسیر خود نسبت به مسئله زن با دوگانگی رو به رو شد. از یک سو، مقتضیات نوگرایی و از سوی دیگر، محدودیت‌های سنتی و نیز تلاش برای سازگاری میان این دو که به ظاهر متناقض می‌نماید. این مطالعه می‌باید صرف نظر از میزان توفیق در جمع این دو و نیز موقوفیت راه حل‌ها و میزان پاییندی به اسلام، به عنوان ارزش‌های دینی یا پدیده تاریخی انجام گیرد.

در سال ۱۹۸۷ م کتابی در تونس منتشر شد با عنوان *الإسلاميون والمرأة*: مشروع الاصطفاد.<sup>۱</sup> نویسنده این کتاب بر دیدگاه اسلام‌گرایان تونسی اعتماد کرده که در مجله المعرفة و سایر نشریات، منتشر می‌شد. این کتاب، بازتاب‌های خشنی در میان طرفداران این جریان سوم به همراه داشت.

برای شکل‌گیری تصویری مثبت که خواننده را از تاریکی راهی که زنان در برتو آیین اسلام در انتظار آن‌اند، بیرون سازد، باید آن را با نوشتۀ رهبر مهم‌ترین جماعت اسلامی [رائشد الفتوحی] با عنوان *المرأة بين القرآن و الواقع المسلمين* مقایسه کرد.

در این کتاب می‌بینیم که وی برآندیشه رایج و حاکم در میان مسلمانان حمله می‌برد که تبلور عصر انحطاط است، و با واقعیت ارتباطی ندارد، جز از لایه‌ای نصوص که فهم آن تنها در برتو مقولات و مفاهیمی می‌سوز است که در دوره‌هایی متبلور بود که با عصر ما تفاوت بسیار دارد و در شرایطی رایج گشت که با شرایط ما مباینست دارد.<sup>۲</sup> این سخن، همان دیدگاه ظاهر حدّاد است در برابر استادان دانشگاه زیتونه و تمام فقهیان جمودگرای عصر او.

همچنین در این کتاب، نگاه اخلاقی اسلام‌گرایان را در مسئله زن که آن را تنها بر هنگی و تبرّج و کار بیرون منزل می‌دانند به نقد کشیده و گفته است:  
بازتاب این تفکر نزد زنان، آن است که بازگشت به اسلام، یعنی بازگشت به

۱. نویسنده آن، شکری لطیف است و برای بار دوم در سال ۱۹۸۸ م، منتشر شد.

۲. *المرأة بين القرآن و الواقع المسلمين*، ص ۵.

## فصل هفتم: مسئله زن

عصر انحطاط و محرومیت از حقوق و از دست دادن شخصیت، اما نگاه جامعه‌شناسانه و فلسفی به قضیه زن، بدان معناست که مسئله غربگرایی، ستم و برداشتن انسانی است که انحطاط منسوب به دین، حقوقش را سلب کرده و او را به شیء و متاع تبدیل کرده است.<sup>۱</sup>

اگر چنین است که راشد غنوشی می‌گوید، این همان ارزش‌ها و اصول نوگرایی است که طرفداران آزادی زن می‌گویند، نه طرفداران قربانی کردن زن. شاید مشکل را در این سه سطح بتوان بیان کرد:

الف. تردید و سرگردانی نسبت به موضع‌گیری در برابر برجسته ارزش‌ها و اصول نوگرایی مانند مساوات. گاه آن را به آزادی تشییه کرده که ارزشی فریبند و تهاجم غرب، آن را تحمیل کرده،<sup>۲</sup> و گاه تأکید می‌کند که ارتباط زن و مرد در اسلام، بر پایه مساوات است.<sup>۳</sup> البته نویسنده بر این سخن خود، چنین تبصره زده است که ارتباط و شباهت بیولوژی و روانی نیست، که البته امری بدیهی است و هیچ عاقلی آن را انکار نمی‌کند.

ب. در نتایج به دست آمده از عدم تشابه بیولوژی؛ زیرا همان نتایج سنتی غلط گذشته را از آن گرفته است. از این اختلاف، تفاوت در وظایف اجتماعی و حداقل در تقسیم کار به دست می‌آید. نیز اولویت اساسی برای همسری و مادری زن و این که شوهر می‌تواند او را از بیرون رفتن باز دارد و هرگاه لازم دید، جلوی کارکردن وی را بگیرد<sup>۴</sup> که نتیجه‌اش بازگشت زن به عصر انحطاط است که زن نمی‌تواند در تعیین مسیر خود، تصمیم بگیرد.

ج. سطح سوم، تأکید بر تفکر قبایلی و عشیره‌ای در درون امت و جامعه اسلامی است، آن‌جاکه از یک‌سو بر ازدواج میان فامیل تأکید مسی ورزد<sup>۵</sup> و از

۱. المرأة بين القرآن و الواقع المسلمين، ص ۷.

۲. همان، ص ۶.

۳. همان، ص ۵۳.

۴. همان، ص ۵۳-۵۴.

۵. همان، ص ۵۵.

سوی دیگر، پر مقدم داشتن زمینه‌ها و دستاوردهای سیاسی کردن جنبش بر دیگر زمینه‌ها تأکید دارد. از این رو، پرداختن زن به وظایف همسری و مادری، او را از وظیفة مهم امر به معروف و نهی از منکر باز نمی‌دارد؛ چراکه این یکی از واجبات وی به شمار می‌رود<sup>۱</sup> و جنبش اسلامی، عهده دار تنظیم برنامه آن خواهد بود.<sup>۲</sup> این نتیجه حزبی و سودگرایانه که طرد دیگران و شعارهای انبوه بر آن غالب است و پس از تخریب وضعیت کنونی، نیازمند دستور مثبت اجتماعی است، بر تمام کتاب، سایه افکنده است.

از این رو، بعید نیست که در تفسیر آیات ۳۴ تا ۳۷ و ۴۱ سوره آل عمران، چنین با حرارت شعار دهد:

ای مریم زمانه، خواهرم! فریاد حقیقت خواهی، کرامت، جهاد و انقلاب،  
از آسمان تو را می‌خواند که: در برابر پروردگار به نیایش برخیز و با  
اخلاص، به او را آور از او نیرو و توان بخواه تا زنجیرهای قرن‌ها را درهم  
شکنی و از زنجیرهای استبداد سرمایه‌داری، ایدئولوژی‌های مرتजع و  
استعماری که تنها جسم تو را با آرایش و زرق و برق برای بهره‌کشی‌های  
جنسی می‌خواهد، آن گونه که طاغوتیان و سرمایه‌داران می‌طلبند، خود  
را پُرها نی. ای مریم، خواهرم! مبادا در دامشان بیفتی، به قافله ایمان و  
انقلاب بپیوند.<sup>۳</sup>

خلاصه سخن این که مسئله زن به دور از مسائلی که اندیشه متغیران نوگرای عرب را به خود مشغول کرده نیست؛ مسائلی که یک چهره‌اش دینی و فکری است و چهره دیگرش سیاسی، اجتماعی و اقتصادی.

اندیشه اسلامی نیز از دو جهت با مسئله زن مرتبط است: از جهت ارزش‌ها و اصول به ظاهر نوگرایی که در مغرب زمین شکل گرفت، و نیز تقیض و مخالف آن که همان ارزش‌های موروثی و گذشته است که بر جوامع عربی در آغاز عصر

۱. المرأة بين القرآن و واقع المسلمين، ص ۳۵.

۲. همان، ص ۵۵.

۳. همان، ص ۸۴.

نهضت، حاکم بود و از آن پس نیز تاکنون، به صورت بینابین حکمفر ماست. آنچه از طرد و نفی نسبت به اصول نوگرایی دیدیم، بیشترش در برایر غرب استعمارگر است که به صورت ناقص یا خطأ معزّفی شده و عیب‌هایش بر جسته شده و قوت‌هایش نادیده اندگاشته شد. لیکن این خُردگیری و طرد، بدان معنا نیست که اصول نوگرایی در جوامع عربی در حال تثبیت و تعمیق نیست، گرچه فراز و فرودهایی دارد؛ بلکه تفکر اسلامی فعال، خود متأثر از غرب است، نه تنها در اصول نوگرایی، بلکه در روش‌هایی که نشانه جامعه غربی در فاصله جنگ‌های اول و دوم بود و به سوی تحولات عمیق حرکت می‌کرد و با مشکلات اقتصادی فراوانی دست به گریبان بود.

این فصل را بانصی از گروهی که خود را وارث اسلام اصیل و پاییند بدان می‌دانند، به پایان می‌بریم تا نشان دهیم چه قدر از مفاهیم و اصول نوگرایی بهره برده‌اند. راشد غنوشی می‌گوید:

بر خلاف آن‌چه که بر حسب ظاهر، تشابهی میان خلقت حوا از دنده آدم و بین خلقت او از جنس آدم دیده می‌شود؛ اما تفاوت این دو دیدگاه در حوزه اندیشه و عمل بسیار است. اصرار و تأکید بدون دلیل بر نظریه اول، جز تثبیت تابع بودن زن نسبت به مرد در عرصه‌های اجتماعی و ذوب شدن شخصیت او در شخصیت مرد و در نهایت، تفاضل جنسی ناسازگار با مقاصد شریعت، چیزی نیست. اتا دیدگاه دوم، گذشته از شواهد لغوی و سازگاری اش با نصوص قرآنی در این زینه، بر یک مفهوم اسلامی و انسانی تأکید می‌ورزد که جنبش‌های زن‌گرایانه معاصر، مدت‌ها برای تحقیق مبارزه می‌کنند؛ یعنی استقلال شخصیت زن و پذیرش مسئولیت هستی و راه خویش. مبارزه با نخستین قربانی انسان به دست انسان، بر اساس تفاوت‌های جنسی نخستین گام، برای مبارزه و از میان برداشتن امتیاز‌های قومی طبقاتی است، تا در سایه‌اش تمام اسباب و عوامل برتری جویانه نژادپرستی برچیده شود و جامعه انسانی مبتنی بر مساوات و اخوّت، بدون کمترین امتیاز، جز بر پایه عمل صالح، شکل‌گیرد که

خداوند فرمود: «به راستی که گرامی ترین شما نزد خداوند، پس از ساترین شماست». <sup>۱</sup> و این، مقصده اساسی برای دین حنفی و برای مبارزة توده‌ها و طبقات قربانی شده در طول هزاران سال است. <sup>۲</sup>

این سخن، اگر معنایی داشته باشد، نشان‌دهنده تشویش درونی است که از ناهنجاری مفاهیم و شکاف میان واقعیت و اندیشه در ذهن جوانان مسلمان پرده بر می‌دارد. از یک سو، چنگ زدن به دین، هویت و اصالت دینی و پیوستن به جمیعت‌های ویژه برای تحقق این اصالت فرامی‌خواهد و از دیگر سو، به مبارزه با امتیازهای جنسی دعوت می‌کند تا به سوی جامعه خالی از امتیازهای گوناگون و مبتنی بر مساوات و اخوت بدون کمترین رتبه‌بندی حرکت کند. این سخن، معنایش کنار نهادن دعوت پیشین است، مگر آن که چهار ینجم انسان‌ها را از جامعه بشر خارج سازیم، چرا که غیر مسلمان‌اند و آن‌گاه، هویت را بر مقیاس‌های تونسی، الجزایری، عربی، هندی، ترک و اندونزیایی، تفکیک کنیم – و باز، مشکل هویت نسبت به مسلمانان امریکایی، اسکاندیناوی و انگلیسی باقی می‌ماند – و گرنه افق‌هایی که از آن درباره جامعه انسانی برین سخن گفت، با واقعیت‌های زندگی ارتباط نخواهد داشت؛ بلکه افق‌هایی آرمانی است که همه مردمان روی زمین مسلمان باشند.

در پایان باید گفت این متن به عنوان نمونه‌ای از ادبیات جنبش‌های اسلامی، وقتی با نصوص دیگر سنجیده می‌شود، بُریدگی از اصول و ارزش‌های گذشته را نشان می‌دهد؛ ولی جسارت ندارد که پیامدهای نوگرایی را بپذیرد که مهم‌ترین آن، دوری جُستن از دسته‌بندی انسانی بر پایه جنسیت و عقیده و شکل‌گیری گونه‌ای دیگر از دینداری است که بر پایه مسئولیت‌های فردی و ظرفیت‌های فکری و باورهای آزاد شکل می‌گیرد، نه با فشارهای اجتماعی در هر شکل و قالب، بویژه اگر دولت و حکومت، عهده دار آن شود.

۱. سوره حجرات، آیه ۱۳.

۲. المرأة بين القرآن و واقع المسلمين، ص ۶۴-۶۵.

## پایان سخن

---

نتایجی که می‌توان از بررسی رابطه اسلام با نوگرایی به عنوان یکی از مشغله‌های ذهنی متفکران عرب نوگرا به دست آورد، مدعی نیست که بتواند پاسخگوی همه پرسش‌های مربوط به موضوع باشد، چنان‌که مدعی نیست کلید سحرآمیز برای حل مشکلات فراوانی باشد که این مسئله بر وجودان دینی فرض می‌کند، در حالی که وجودان دینی با تهاجم معرفتی و تاریخی وارد شده از غرب یا جوشیده از تحولات جوامع عربی رو به رو است. از این‌رو، سزاوار است نکته‌هایی که ذکر می‌شود، به عنوان روزنه‌هایی برای کشف جوانب مختلف مسئله و نیز یاری کننده برای فهم بهتر مسئله تلقی شود.

نتیجه نخستین که می‌باید بر آن تأکید ورزید، این است که امروزه، دستاوردهای فکری، عربی و اسلامی نوینی در برابر دستاوردهای سنتی و مورثی وجود دارد. و این، بدان معناست که نسل پیشناز نمی‌توانست جز به اندیشه‌های گذشته استناد ورزد؛ لیکن نزدیک به یک قرن و نیم که از تفکر و پژوهش و فراز و فرود می‌گذرد، اندوخته‌های فراوانی گرد آمده که برای هر نوآوری و عبور از سنت، مفید است و البته این کافی نیست، زیرا باید همه اسباب

و عوامل در تمام زمینه‌ها حاصل آید؛ لیکن به عنوان سرمایه آرمانی<sup>۱</sup> و ارزشمند به هنگام لزوم، قابل بهره‌داری است و می‌تواند نقطه‌ای برای شروع و پایه‌ای برای ساختن بر روی آن باشد تا شکاف میان دین و واقعیت بهم آید و از جنگ‌های دهشتناک گذشته رهایی یابد.

اگر متفکران نخستین نمی‌توانستند جزء به فرهنگ سنتی و سلیمانی گذشته استناد کنند، زیرا موضع آنان در برابر غرب نشان از شکفت‌زدگی در برابر غرب و اثر پذیری از روش‌های آن دارد، پس از آن که غرب، خود را از سنت‌ها رهانید و گاه نیز به صورت افتخاری از کنار آن می‌گذشت<sup>۲</sup>؛ لیکن شناخت متفکران عرب از غرب نوین در حال تعمیق و پهلوانی در تمام زمینه‌های است، به گونه‌ای که تفاعل با غرب به سمت شناخت قوت‌ها و ضعف‌های آن در حرکت است. همچنین است شناخت ویژگی‌ها و دستاوردهای جهان‌شناختی‌اش، چنان که موانع زبانی و روانی که در دوره استعمار، مانع از تعامل با غرب بر پایه مصلحت و بدون کُتل نه به عنوان تأسی مغلوب با غالب، کمتر شده است.

با این‌همه، موضع متفکران خالی از تردید و تناقض به هنگام برخورد با مشکلات نوگرانی از منظر اسلامی نبوده است. برخی از موضع جسورانه تلقی می‌شد و برخی تلاش می‌کرد راه‌های ترکیبی ارائه دهد و برخی به سمت اعتدالی می‌رود که با مسلمات سنتی برخورد نداشته باشد. البته گروهی نیز نوگرانی را به طور کامل طرد می‌کنند و به دامن گذشته و آرمان‌گرانی پناه می‌برد. ولی آیا همین طرد و کنار نهادن خود نیرومند ساختن، ناتوانان در برابر حیرت و سرگردانی عمیق در برابر دگرگوئی‌های درد آوری که نوگرانی تحمل کرده است، نیست که احیاناً از آن به محافظه کاری تعبیر می‌شود؟<sup>۳</sup>

۱. این مفهوم P.Bourdieu, le sens rique paris,1980.(Capital symbolique) را از Prat اقتباس کرده‌ایم.

۲. المتفقون العرب و الغرب ، هشام شرابی .

3. G.Kepel,le propbête et Pharaon,p.89.

و آیا این تنوع و اختلاف و تباین نشانه زنده بودن اندیشه نوین اسلامی نیست؟  
و آیا گذر از مرحله جمود و بسته بودن نیست؟

وجود جریان‌های فکری گوناگون،<sup>۱</sup> نشانه آن است که نوگرایی در برابر وجود اسلامی راه‌هایی پیجیده و ناهموار را می‌پیماید که یکی از آن‌ها فروافکنند اصول نوگرایی بر میراث گذشته است و موظف کردن آن به عبور از راهگشاپی که مقتضیات عصر است.

جوامع عربی در دوران تحول شتابان به سر می‌برند و در صدد انتقال تدریجی، اتا پایدار و عمیق به سوی جوامع لائیک‌اند؛ بویژه در جوامعی که در تنظیم تمام کارها به دین تکیه می‌کرد تا دیگر دین، وظایف گذشته خود را ایفا نکند و مشروعیت نهادها از دین برخیزد. البته این به معنای کارکردهای دین نیست.<sup>۲</sup> و این، چیزی است که با ایدئولوژی‌های متعدد و شیوه‌های جدید دینداری سازگار است و ارتباطی با ادعای حقیقت مطلق که بر پیروان دین تحمیل می‌شد، ندارد. از آنان پذیرش ظاهری و پیروی از فرامین رجال دین مقبول بود، بدون آن که در درجه نخست، بر مستولیت شخصی و انتخاب آزاد که ضمیر آدمی را راضی کند، توجه شود.

در پایان، یادآور می‌شویم که نوگرایی این مشکلات را نسبت به تمام ادیان و همه سنت‌های قومی ایجاد می‌کند. از نتایج شکفت و انحرافی این مبحث، آن است که گمان بپریم سنت‌های دینی و قومی، رویارویی با نوگرایی و ایستادگی در برابر آن را از هم وام می‌گیرند و در نتیجه، به عنوان سنت‌های متكامل و خود

۱. ر.ک: گرایش‌ها و جریان‌هایی که عبدالله عروی در کتابش استخراج کرده است.

A.laroui, l'idéologie arabe contemporaine,paris,1967.

۲. ر.ک:

la sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes, in  
Islam-christiana, n° 8 (1982) pp.57-67.

ایستا، یا به های آن را در هم می ریزند.<sup>۱</sup> و در مورد مسئله مربوط به ما، آن گونه که قانون زندگی از ما می طلبید، باید با فشارهای در دنای تاریخی که از آن می گذریم، سازگاری کنیم، چنان که نباید منتظر پس از نوگرایی<sup>۲</sup> باشیم تا شاید راه گریزی به روی ما بگشايد؛ چراکه پس از نوگرایی چیزی جز افزایش نوگرایی<sup>۳</sup> نیست. زیرا از ویزگی های سنت نوگرایی - اگر کاربرد سنت درست باشد - بریدن و نفی فرد است و این، امری مستمر است.

نوگرایی، کنده شدن های گذراست، گرچه به صورت بُریدگی های پس دری، ظهور می کند؛ زیرا نوگرایی، بزو هش در عرصه های جدید و کشف مجهولات و دریی ابتکار و نوآوری پیوسته است. و این، چنان که دستاوردهای مادی دارد، اصول و ارزش ها و روش های تفکر و نهادهای اجتماعی رانیز به جای می گذارد و اگر این پدیده در سطح دینی در جوامع غربی جدید اثر می گذارد، با توجه به سرعت ارتباطات و از میان رفتن فاصله های زمانی و مکانی، حتماً چیزی مانع حرکت اندیشه در این عرصه ها نخواهد شد و اسلام هم نمی تواند از جریان های فکری و فلسفی نوین برکنار بماند. چنان که مشغله های عملی که اندیشه عربی اسلامی جدید بدان متمایز می گردد، می باید با سطح اندیشه و نظر بسیامیزد و به رفتاری های ترکیبی زنده و نو شونده میان ارزش های دینی و نیازمندی های عصر بینجامد.

۱. در این باره، ر.ک: مقدمه مترجمان (ص ۱/۷) کتاب:

J. Haabermas, *le discours philosophique de la modernité*, paris, 1988.

۲. نخستین کسی که این عبارت فرانسوی (past-modernite) (past-modernity) را به کار برد. J. Fr. lyotard: *la condition postmoderne*, paris, 1979.

۳. Ultra-modernité ر.ک: سخنرانی نویسنده مکزیکی اکتاویو پاز (Octavio paz) در کالج دی فرانس (collége de France) درباره «شعر و مدرنیته» در تاریخ ۱۹۸۸/۶/۱۴ و در نشریه لوموند پاریس گزیده هایی از آن به تاریخ ۱۹۸۸/۶/۱۶ منتشر شد.

## فهرست تفصیلی مطالب



۵	فهرست اجمالی
۷	پیش‌گفتار مترجم
۷	۱. طرح مسئله
۹	۲. درباره کتاب
۱۲	۳. کتاب در بوته نقد
۱۲	الف. ایرادهای کلی و ساختاری
۱۲	ب. ایرادهای جزئی
۱۵	۴. یا نویسنده
۱۶	۵. درباره ترجمه
۱۷	مقدمه نویسنده بر ترجمه فارسی
۲۳	مقدمه
۲۲	یک. اسلام چیست؟
۲۲	دو. نوگرایی
۲۷	سه. ارتباط اسلام با نوگرایی

٤١ .....	بخش یکم: اندیشه دینی .....
٤٣ .....	فصل اول: دانش کلام .....
٦٢ .....	فصل دوم: تفسیر قرآن .....
٨٥ .....	فصل سوم: حدیث پیامبر ﷺ .....
١٠٠ .....	فصل چهارم: فقه .....
١٢٥ .....	فصل پنجم: اصول فقه .....
١٥١ .....	بخش دوم: اسلامی کردن مدرنیته یا نوسازی اسلام؟ .....
١٥٤ .....	فصل ششم: مسئله حکومت .....
١٥٦ .....	الف. پیشتازان عصر نهضت .....
١٦٣ .....	ب. جریان دینی سلفی .....
١٧٣ .....	ج. جریان نوگرا .....
١٨٤ .....	فصل هفتم: مسئله زن .....
٢١١ .....	پایان سخن .....
٢١٥ .....	فهرست تفصیلی مطالب .....
٢١٧ .....	کتابنامه .....
٢١٧ .....	الف. منابع و مأخذ عربی .....
٢٢٧ .....	ب. منابع و مأخذ لاتین .....
٢٣٣ .....	نمایه .....

## كتاباته

- الف. منابع و مأخذ عربى
١. آثار ابن باديس، عبد الحميد بن باديس، ٤ ج، الجزائر، ١٣٨٨ق / ١٩٦٨م، أول.
  ٢. آثار ملك حنفى ناصف (باحثة البادية)، جمع و توبیب: مجد الدين حنفى ناصف، بيروت، ١٣٤٨ق / ١٩٢٩م.
  ٣. اتجاهات التفسير في العصر الحديث، عبدالمجيد عبدالسلام السحتسب، بيروت، ١٣٩٣ق / ١٩٧٣م.
  ٤. إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس و عهد الأمان، أحمد ابن أبي الضياف، ٨ ج، تونس، ١٩٦٣ - ١٩٦٦م.
  ٥. اجتهاد الرسول، عبدالجليل عيسى أبو النصر، القاهرة، ١٣٦٩ق / ١٩٥٠م.
  ٦. اشتراكية الإسلام، مصطفى السباعي، القاهرة، سوم.
  ٧. إشكالية التراث والعلوم الاجتماعية، في: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، محمد أحمد خلف الله، بيروت ١٩٨٤م.
  ٨. الإبانة عن أصول الديانة، أبوالحسن الأشعري، دمشق - بيروت، ١٤٠١ق / ١٩٨١م.
  ٩. الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية، شفيق شحاته، بيروت، ١٩٦٠م.

١٠. الابتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، القاهرة، ١٢٨٧ ق / ١٩٦٧ (بيروت، ١٩٧٣ م).
١١. الاجتهاد (مجله)، بيروت، ش ٢، زمستان ١٩٨٩ م: «من العقل الفقهي في الإسلام»، فضل شلق.
١٢. الأحكام السلطانية، القاضي أبييعلى، القاهرة، ١٣٥٦ ق / ١٩٣٨ م.
١٣. الأحكام السلطانية، أبوالحسن الماوردي، القاهرة، ١٣٨٦ ق / ١٩٦٦ م، دوم.
١٤. الأحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ٨ ج ٢١ مجلد، القاهرة.
١٥. الأحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، ٤ ج، بيروت.
١٦. الإخوان المسلمين، دراسة أكاديمية، رичارد ميشل، القاهرة، ١٩٧٧ م.
١٧. الإذاعة (مجله)، تونس، سال هفت، ش ١٦٧ : «الطقوس والعبادات ودورها في الحياة المعاصرة، حديث حول»، هشام جعيط.
١٨. الإسلام، دين الفطرة والحرية، عبدالعزيز جاويش، القاهرة.
١٩. الإسلام، عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، القاهرة.
٢٠. الإسلام والاستبداد السياسي، محمد الفزالي، بيروت، ١٩٦١ م، دوم.
٢١. الإسلام والسلطة الدينية، محمد عمارة، بيروت، ١٩٨٠ م، دوم.
٢٢. الإسلام والعنف في: الملتقى الإسلامي المسيحي الأول، عبدالمجيد الشرفي، تونس، ١٩٧٦ م.
٢٣. الإسلام وأصول الحكم، على عبدالرازق، بيروت، ١٩٧٢ م (أول، ١٩٢٥ م).
٢٤. الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبدالقادر عودة، القاهرة، ١٣٧٠ ق / ١٩٥١ م.
٢٥. الإسلام وتحديات العصر، حسن صعب، بيروت، ١٩٧١ م، دوم.
٢٦. الإسلام وقضاياها المعاصرة، أحمد موسى سالم، القاهرة، ١٩٧٠ م.
٢٧. الإسلام ومشكلات الحضارة، سيد قطب، بيروت، ١٩٦٢ م.
٢٨. الإسلاميون والمرأة: مشروع الاضطهاد، شكري لطيف، تونس، ١٩٨٨ م، دوم.
٢٩. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، على أوبليل، بيروت، ١٩٨٥ م.
٣٠. الإعجاز العددى للقرآن الكريم، عبدالرازق نوقل، ٣ ج، القاهرة، ١٩٧٥ - ١٩٧٦ م.

٣١. الأعلام، خير الدين الزركلى، ٨ ج، بيروت، ١٩٨٠ م، پنجم.
٣٢. الإعلام بمناقب الإسلام، أبوالحسن العامرى، القاهرة، ١٢٨٧ ق / ١٩٦٧ م.
٣٣. الأعمال الكاملة، رفاعة رافع الطهطاوى، بيروت، ١٩٧٣ م.
٣٤. الأعمال الكاملة، عبد الرحمن الكواكبي، بيروت، ١٩٧٥ م.
٣٥. الأعمال الكاملة، قاسم أمين، بيروت، ١٩٧٦ م.
٣٦. الاقتصاد فى الاعتقاد، أبوحامد الفزالي، بيروت، ١٣٨٨ ق / ١٩٦٩ م.
٣٧. الاكترات فى حقوق الإناث، محمد بن مصطفى ابن الخوجة، الجزائر، ١٨٩٥ م.
٣٨. الأم، الشافعى، ٧ ج، بيروت، ١٣٩٣ ق / ١٩٧٣ م.
٣٩. الأوضاع التشريعية في الدول العربية، صبحى المحمصانى، بيروت، ١٩٦٥ م.
٤٠. أمرأنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، تونس، ١٩٧٢ م (أول، ١٩٣٠ م).
٤١. أحكام حقوق الإنسان، صبحى المحمصانى، بيروت، ١٩٧٩ م.
٤٢. أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، فهمي جدعان، بيروت، ١٩٧٩ م.
٤٣. أصول التشريع الإسلامي، على حسب الله، القاهرة، ١٩٧٦ م.
٤٤. أصول الفكر السياسي الإسلامي، فتحى عثمان، بيروت، ١٩٨٤ م، دوم.
٤٥. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد طاهر بن عاشور، تونس، ١٩٧٦ م.
٤٦. أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث، محمود أبو رية، القاهرة، سوم.
٤٧. أعلام المؤقنين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، ٤ ج، بيروت، ١٩٧٣ م.
٤٨. أقام المسالك في معرفة أحوال السماك، خير الدين التونسي، تونس، ١٩٧٢ م (أول، ١٨٦٧ م).
٤٩. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاضى البيضاوى، القاهرة، ١٣٤٤ ق.
٥٠. الباعث الع حيث (شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير)، أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٣٧٠ ق / ١٩٥١ م، دوم.
٥١. باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام، حمزة فتح الله، القاهرة، ١٣٠٨ ق / ١٨٩٠ م.

- .٥٢. بداية المجتهد ونهاية المقتضى، ابن رشد، ٢ ج، القاهرة.
- .٥٣. البرهان البقيني للردة على كتاب نقد الفكر الديني، جابر حمزة فراج، بيروت، ١٩٧٠.
- .٥٤. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ٤ ج، بيروت، ١٤٠٨ ق / ١٩٨٨ م.
- .٥٥. البيان والتبيين، الجاحظ، ٢ ج، القاهرة، ١٢٦٧ ق / ١٩٤٨ م.
- .٥٦. بیام مشرق، محمد اقبال، کراچی، ١٩٥١ م.
- .٥٧. تاريخ الأستاذ الإمام، محمد رشيد رضا، ج ١، القاهرة، ١٩٣١ م.
- .٥٨. تحديد أصول الفقه الإسلامي، حسن الترابي، تونس، ١٤٠١ ق / ١٩٨١ م، دوم.
- .٥٩. التحرير والتنوير، محمد طاهر بن عاشور، ٣٠ ج، تونس، ١٩٨٤ م.
- .٦٠. تحولات العلم الفيزيائي ومولد العصر الحديث، حمادى بن جاه بالله، تونس، ١٩٨٦.
- .٦١. تخلص الإبريزى في تلخيص باريز، رفاعة رافع الطهطاوى، القاهرة، ١٩٧٤ م.
- .٦٢. التراث والتجدد، حسن حنفى، تونس (افت از ط قاهره)، ١٩٨٠ م.
- .٦٣. ترجم أغلىية مستخرجة من مدارك القاضى عياض، محمد الطالبى، تونس، ١٩٦٨ م.
- .٦٤. تربية المرأة والمحجب، طلعت پاشا حرب، القاهرة.
- .٦٥. تسعه عشر ملکا. بيان أن فرية الإعجاز العددى للقرآن خدعة بهائية، حسين تاجى محمد محى الدين، القاهرة، ١٩٨٥ م، دوم.
- .٦٦. التعريفات، الجرجانى، تونس، ١٩٧١ م.
- .٦٧. التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، هند شلبى، تونس، ١٩٨٥ م.
- .٦٨. التفسير، معالم حياته، منهجه اليوم، أمين خولي، القاهرة، ١٩٤٤ م.
- .٦٩. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ٣ ج، القاهرة، ١٢٨١ ق / ١٩٦١ م.
- .٧٠. جذور الحركة النسائية بتونس، ليلى العبيدى، تونس، ١٩٨٧ م.
- .٧١. جريدة الشروق، ١٤ / ٤ / ١٩٨٩ م؛ «ولماذا لا تتفق الزوجة على زوجها؟»، حفيظة البصلى.
- .٧٢. مجلس الأئم فى التحذير عما فى تحرير المرأة من التبليس، محمد أحمد حسنين

- بولاق، القاهرة، ١٨٩٩ م.
٧٣. الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، عثمان أمين، القاهرة، ١٩٦٤ م.
٧٤. الجواهر، طنطاوى جوهري، ٢٦ ج، القاهرة، ١٢٥٠ ق، دوم.
٧٥. الحداد على امرأة الحداد، محمد الصالح بن مراد، تونس، ١٣٥٠ ق / ١٩٣١ م.
٧٦. حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء في: قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي، عبدالمحجج الشرفي، تونس، ١٩٨٧ م.
٧٧. الحركة الإسلامية في الدوامة. حوار حول فكر سيد قطب، صلاح الدين الجورشى، تونس، ١٩٨٥ م.
٧٨. حرية الاعتقاد في الإسلام، جمال البنا، القاهرة، ١٩٨١ م، دوم.
٧٩. الحرية الدينية في الإسلام، عبدالمتعال الصعیدي، القاهرة، دوم.
٨٠. الحرية السياسية في الإسلام، أحمد شوقى الفجرى، الكويت، ١٩٨٢ م، دوم.
٨١. الحصون الحميدة لمحافظة العقائد الإسلامية، حسين الجسر، القاهرة.
٨٢. حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، عبدالوهاب عبدالعزيز شيباني، عمان، ١٩٨٠ م.
٨٣. حقيقة الإسلام وأصول الحكم، محمد بخيت المطيعى، القاهرة، ١٣٤٤ ق.
٨٤. الحل الإسلامي فرضية وضرورة، يوسف القرضاوى، بيروت، ١٩٦٤ م.
٨٥. حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، بيروت، ١٩٨٥ م.
٨٦. حلوليات الجامعة التونسية، ش. ٣، ١٩٦٦ م؛ «قضية المرأة في تفسير المنار»، منجي الشلبي / ش. ٥، ١٩٦٨ م؛ «رسالة في المرأة»، أحمد ابن أبي الضياف.
٨٧. الحيوان، الجاحظ، ٧ ج، بيروت، ١٣٨٨ ق / ١٩٦٩ م، سوم.
٨٨. الخلافة أو الإمامة العظمى، محمد رشيد رضا، القاهرة، ١٣٤١ ق.
٨٩. الخلافة والإمامية، عبدالكريم خطيب، القاهرة، ١٩٦٣ م.
٩٠. دعاء ... لا قضاة، حسن الهضيبي، القاهرة، ١٩٧٩ م.
٩١. دلائل التوحيد، محمد جمال الدين القاسمي، القاهرة، ١٣٢٢ ق / ١٩١٤ م، دوم.
٩٢. دلالات جديدة في إعجاز القرآن، محمد رشاد خليفة، القاهرة.

٩٣. الدولة الإسلامية، تقي الدين النبهاني.
٩٤. دولة القرآن، طه عبدالباقي سرور، القاهرة، ١٩٦١ م.
٩٥. الديمقراطيه أبدا، خالد محمد خالد، بيروت، ١٩٧٤ م، چهارم (اول، ١٩٥٣ م).
٩٦. الذكر الحكيم، محمد كامل حسين، القاهرة.
٩٧. رائد الفكر الإسلامي المعاصر الشهيد سيد قطب، حياته ومدرسته وآثاره، يوسف العظم، دمشق - بيروت، ١٩٨٠ م.
٩٨. الرد على الذهريين، جمال الدين الأفغاني [اسد آبادى]، القاهرة.
٩٩. الرد على صادق العظم، محمد عزت نصر الله، بيروت، ١٩٧٠ م.
١٠٠. رسائل الإمام الشهيد، حسن البنا، المؤسسة الإسلامية، ١٩٨١ م، دوم.
١٠١. رسائل إلى الإمام الشافعى، سيد عويس، القاهرة، ١٩٧٨ م.
١٠٢. الرسالة، ابن أبي زيد القميروانى، تونس.
١٠٣. الرسالة، الشافعى، القاهرة، ١٣٩٩ ق / ١٩٧٩ م، دوم.
١٠٤. رسالة التوحيد، القاهرة، ١٣٧٦ ق، هفدهم.
١٠٥. الرسالة الثانية من الإسلام، محمود محمد طه (اول، ١٩٦٧ م).
١٠٦. الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية، حسين الجسر، بيروت، ١٣٠٦ ق / ١٨٨٧ م.
١٠٧. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، عبدالحى الكhani، بيروت، ١٩٣٢ م.
١٠٨. الرفع المبين في الرد على حضرة قاسم أمين، عبدالمجيد خيري، القاهرة، ١٨٩٩ م.
١٠٩. روى في النظام الاقتصادي في الإسلام، صالح كركر، تونس، ١٩٨٤ م.
١١٠. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، القاهرة، ١٩٤٨ م.
١١١. السفور والمحجب، نظيره زين الدين، بيروت، ١٣٤٦ ق / ١٩٢٨ م.
١١٢. سلسلة كتاب الأمة، ش ١٣، قطر، ١٤٠٧ ق / ١٩٨٦ م: «البنوك الإسلامية»، جمال الدين عطية.
١١٣. السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، القاهرة، ١٩٦٣ م.

١١٤. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، القاهرة، ١٣٨٠ق.
١١٥. سيف الحق على من لا يرى الحق، عمر بن ابراهيم البرزى المدنى، تونس، ١٣٤١ق.
١١٦. الشخصية الإسلامية، محمد عزيز العبابى، القاهرة، ١٩٦٩م.
١١٧. ضحى الإسلام، أحمد أمين، ٣ج، القاهرة، ١٩٥٦م، پنجم (أول، ١٩٣٥م).
١١٨. الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، بيروت.
١١٩. علم الاجتماع الديني، زيدان عبدالباقي، القاهرة، [١٩٨٢م].
١٢٠. علم أصول الفقه، عبدالوهاب خلاف، القاهرة، ١٣٧٦ق / ١٩٥٦م.
١٢١. علوم الحديث ومصطلحه، صبحى الصالح، بيروت، ١٩٨١م، سيزدهم (أول، ١٩٥٩م).
١٢٢. الفتاة والشيخ، نظيره زين الدين، بيروت، ١٣٤٨ق / ١٩٢٩م.
١٢٣. الفتنة الكبرى، طه حسين، القاهرة، ١٩٦٦م، ششم (أول، ١٩٤٧م).
١٢٤. الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرآن الرابع العاشر، عبدالمجيد الشرفي، تونس، ١٩٨٦م.
١٢٥. الفكر الإسلامي والتطور، فتحى عثمان، الكويت، ١٩٦٩م، دوم.
١٢٦. الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، مشكلات الحكم والتوجيه، محمد البهى، القاهرة، ١٩٦٥م.
١٢٧. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن حسن حجوى، ٤ج، الرباط - فاس - تونس، ١٣٤٥ - ١٣٤٩ - ١٣٢٦ق / ١٩٣١ - ١٩٢٦م.
١٢٨. الفكر العربي، محمد أركون، بيروت - الجزائر، ١٩٨٢م.
١٢٩. الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله، القاهرة، ١٩٧٢م، جهار.
١٣٠. فوائق الرحمة بشرح «مسلم الثبوت» لابن عبد الشكور على هامش «المستضفي» للغزالى، عبد العلى محمد بن نظام الدين الأنصارى.
١٣١. في ظلال القرآن، سيد قطب، ٦ج، بيروت، ١٩٧٨م، هشتم.
١٣٢. القرآن، محاولة لفهم عصرى، مصطفى محمود، بيروت، ١٩٧٠م.
١٣٣. القرآن والتفسير المعاصر، عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطى)، القاهرة، ١٩٧٠م.

١٣٤. القرآن والدولة، محمد أحمد خلف الله، بيروت، ١٩٨١ م، دوم.
١٣٥. القرآن وتحرير العقل البشري، في: القرآن، نظرة عصرية جديدة، محمد أحمد خلف الله، بيروت، ١٩٧٢ م.
١٣٦. القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري، محمود محمد طه، أم درمان، ١٩٧١ م.
١٣٧. قضية المرأة في فكر النهضة، فرج بن رمضان، صفاقس، ١٩٨٨ م.
١٣٨. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، دمشق، ١٣٥٣ق / ١٩٢٥م.
١٣٩. القول الأخير في المرأة والمحجب، طلعت ياشا حرب، القاهرة.
١٤٠. قولى في المرأة، مصطفى صبرى، القاهرة، ١٣٤٤ق.
١٤١. كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، بيروت، ١٩٧٠ م.
١٤٢. كتاب المعتمد في أصول الدين، القاضى أبو بعل، بيروت، ١٩٧٤ م.
١٤٣. كتاب أصول الدين، عبد القاهر البغدادى، إسطنبول، ١٣٤٦ق / ١٩٢٨م.
١٤٤. الباب في أحكام الريبة واللباس والاحتجاب، محمد بن مصطفى ابن الخوجة، الجزائر، ١٩٠٧م.
١٤٥. ما المحدثة؟، لوفيفر، ترجمة: كاظم جهاد، بيروت، ١٩٨٣ م.
١٤٦. المتفقون العرب والمغارب، هشام شرابي، بيروت، ١٩٧٨ م، دوم (أول، ١٩٧١م).
١٤٧. مجلة دراسات إسلامية مسيحية، ش، ١٣، ١٣، ١٩٨٧ م: «من الردة إلى الإيمان إلى وعي التناقض»، أحميدة نيفر.
١٤٨. محاضن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، القاهرة، ١٣٥٧ق / ١٩٦٠م.
١٤٩. محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، محمد أسعد طلس، القاهرة، ١٩٥٨م.
١٥٠. محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد يوسف موسى، ٣ج، القاهرة، ١٩٥٤ - ١٩٥٦م.
١٥١. مختارات سياسية من مجلة المنار، وجيه كوثراني، بيروت، ١٩٨٠ م.
١٥٢. المرأة المسلمة، محمد فريد وجدى، القاهرة، ١٣٣٠ق / ١٩١٢م.
١٥٣. المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، راشد الفتوشى، تونس، [١٩٨٨م].

١٥٤. المرأة والجنس، نوال السعداوي، ج ٢: الأنثى هي الأصل، بيروت، ١٩٧٤ م.
١٥٥. المستصنف من علم الأصول، أبو حامد الغزالى، ٢، ج، بيروت (نسخة عكسى از ط بولاق، ١٣٢٥ ق).
١٥٦. مشكلات تطبيق الشريعة الإسلامية، حسن الترابي، تونس، ١٩٨٦ م.
١٥٧. مصادر التشريع في مال النص فيه، عبد الوهاب خلaf، القاهرة، ١٩٥٥ م.
١٥٨. المصطلحات الأربع، أبو الأعلى المودودى، الكويت، ١٩٧٧ م.
١٥٩. معالم في الطريق، سيد قطب، القاهرة، ١٩٦٤ م.
١٦٠. المعتمد في أصول الفقه، أبوالحسين البصري، ٢، ج، دمشق، ١٣٨٤ ق / ١٩٦٤ - ١٩٦٥ م.
١٦١. معجزة الأرقام والتراقيم في القرآن الكريم، عبدالرازق نوفل، القاهرة، ١٩٨٠ م.
١٦٢. المعجم المفهرس لأنفاظ الحديث البشى، أى. ونسك، ٧، ج، ليدن، ١٩٣٦ م / استانبول - تونس، ١٩٨٧ م.
١٦٣. المعجم المفهرس لأنفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة (چاپ های متعدد).
١٦٤. مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، مهدى فضل الله، بيروت، ١٩٧٨ م.
١٦٥. المعنى في أبواب التوحيد والعدل، قاضى عبد الجبار، ١٤، ج (تاكون)، القاهرة.
١٦٦. مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازى، ٢٦، ج، تهران.
١٦٧. مقاهيم قرآنية، محمد أحمد خلف الله، الكويت، ١٩٨٤ م، دوم.
١٦٨. مفهوم الدولة، عبدالله العروى، بيروت - دار البيضاء، ١٩٨٣ م، دوم.
١٦٩. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد طاهر بن عاشور، تونس، ١٣٦٦ ق.
١٧٠. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسى، الرباط، ١٩٧٩ م.
١٧١. الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث: حقوق الإنسان، محمد بخيت المطيعى، تونس، ١٩٨٥ م.
١٧٢. المنار، محمد عبده - محمد رشيد رضا، ١٢، ج، القاهرة.
١٧٣. المنار (مجلة)، سال نهم، ١٩٠٦ م : «الإسلام هو القرآن وحده»، محمد توفيق

صدقى.

١٧٤. المنتجات، أحمد لطفي السيد، ج ١، القاهرة، ١٩٣٧ م؛ ج ٢، القاهرة، ١٩٤٥ م.
١٧٥. المنظيم، ابن الجوزى، حيدر آباد.
١٧٦. المنهج المقارن في فرقة الإنتاج الدييني في: القراءة والكتابة، عبدالمجيد الشرفى، تونس، ١٩٨٩ م.
١٧٧. المنهل الحديث في علوم الحديث، محمد عبد العظيم الزرقانى، القاهرة، ١٣٦٦ ق / ١٩٤٧ م.
١٧٨. من هنا ببدأ، خالد محمد خالد، القاهرة، ١٩٥٨ م، نهم (أول، ١٩٥١ م).
١٧٩. من هنا نعلم، محمد الفرازى، القاهرة، ١٩٥١ م.
١٨٠. موافقة صحيح المتنقول لصريح المعمول، ابن تيمية، القاهرة، ١٩٥١ م.
١٨١. المواقف، ضد الدين الإيجي، ٨ ج، القاهرة، ١٣٢٥ ق / ١٩٠٧ م.
١٨٢. المؤلفات الفلسفية، فرح أنطوان، بيروت، ١٩٨١ م.
١٨٣. نحو ثورة في الفكر الدييني، محمد التويهى، بيروت، ١٩٨٣ م.
١٨٤. نظام الإسلام، تقى الدين النبهانى.
١٨٥. نظام الإسلام، الحكم والدولة، محمد مبارك، دار الفكر، ١٩٨١ م، چهارم.
١٨٦. نظام الحكم في الإسلام، تقى الدين النبهانى.
١٨٧. نظام الحكم في الإسلام، محمد يوسف موسى، دار المعرفة، ١٩٦٤ م، دوم.
١٨٨. النظام السياسي في الإسلام، عبد الكريم عثمان، بيروت، ١٩٦٨ م.
١٨٩. نظرات في كتاب السفور والحجاب المنسب إلى الآنسة نظيرة زين الدين، مصطفى الغلاينى، بيروت، ١٣٤٦ ق / ١٩٢٨ م.
١٩٠. نظرية التراث، فهمى جدعان، عمان، ١٩٨٥ م.
١٩١. النقد الذاتى، علال الفاسى، دار الكشاف، ١٩٦٦ م (أول، ١٩٥١ م).
١٩٢. نقد العقل العربى، محمد عابد الجابرى، ج ١: تكوين العقل العربى، بيروت، ١٩٨٤ م؛ ج ٢: بنية العقل العربى، الدار البيضاء، ١٩٨٦ م.
١٩٣. نقد الفكر الديينى، صادق جلال العظم، بيروت، ١٩٧٢ م، سوم.

١٩٤. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، محمد طاهر بن عاشور، القاهرة، ١٣٤٤ق.
١٩٥. الوثائق المجمعية للمجمع المسكوني الفاتيكانى الثاني، حسن الهضبى، ٣ ج، بيروت، ١٩٦٩م.
١٩٦. الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب، محمد رشيد رضا، دمشق.
١٩٧. هوماش على كتاب نقد الفكر الديني، محمد حسن آل ياسين، بيروت، ١٩٧٥م، چهارم (أول، ١٩٧١م).
١٩٨. يوم الإسلام، أحمد أمين، القاهرة، ١٩٥٨م.

ب. متابع و مأخذ لاتين

1. A. ABDELMALEK,
  - *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, 1970.
  - A. A. BELAL, H. HANAFI, *Renaissance du monde arabe*, Duculot - SNED, 1972.
2. Sami A. Aldeeb ABU SAHLIEH,

Liberté religieuse et apostasie dans l'Islam, in *Praxis juridique et religion*, 3 (1986).
3. M. ALLARD,

Un essai d'anthropologie musulmane, in *Travaux et Jours*, No 32 (1969).
4. M. ARKOUN,

*Lectures du Coran*, Paris, 1982.
5. G. BALANDIER,

- Anthropo-logiques*, paris, 1974.
6. J.M.S BALJON,  
*Modern Muslim Koran Interpretations (1880 - 1960)*, Leiden,  
1961.
7. Djamchid BEHNAM et Soukina BOURAOUI,  
*Familles musulmanes et modernité*, Paris, 1985.
8. A. - A. BELAL: Voir A. ABDELMALEK.
9. G. BERGSTRÄSSER: Voir Th. NÖLDEKE.
10. S. BOURAOUI: VOir Dj. BEHNAM.
11. P. BOURDIEU,  
*Le sens plastique*, paris, 1980.
12. M. BUCAILLE,  
*La Bible, le Coran et la Science*, Paris, 1976.
13. Wendy BUONAVENTURA,  
*Les mille et une danses d'Orient*, Paris, 1989.
14. O.CARRÈ,  
*Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran Par Sayyid Qutb, Frère Musulman radical*, Paris, 1984.
15. R. CASPAR,  
- L'exégèse scientifique... : Voir J. JOMIER.  
- Le renouveau Mo'tazilisme, in M.I.D.E.O, No 4 (1957).  
- Vers une nouvelle interprétation du coran en pays musulman, in *Studia Missionalia*, Vol XX (1971).
16. A. CHARFI,  
La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes

- modernes, in *Islamochristiana*, No 8 (1982).
17. M. CHARFI,  
*Islam et droits de l'Homme*, in *Islamochristiana*, No 9 (1983).
18. Mounira CHELLI,  
Est-il vrai que la femme se libérera en libérant sa sexualité, in  
*Psychologie différentielle des sexes*, Tunis, 1986.
19. Alev Lytle CROUTIER,  
*Harems, le minde derrière le voile*, Paris, 1989.
20. H. DJAIT,  
*La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Paris, 1974.
21. J. - M. DOMENACH,  
*Approches de la modernité*, Paris, 1986.
22. Encyclopédie de l'Islam (E. I.) 2e éd. Leiden, 5 vol.  
Parus.
23. Encyclopoedia Universalis, Paris, 1985.
24. E.Evans - PRITCHARD,  
*La femme dans les sociétés primitives*, Paris, 1971.
25. K. FARUKI,  
*Ijmá' and the gate of ijtihád*, karachi, 1954.
26. J. HABERMAS,  
*Le discours philosophique de la modernité*, Paris 1988.
27. Philip E. HAMMOUD, ed.  
*The acred in a secular age*, Univ. of California Press, 1985.
28. H.HANAFI  
- *Les méthodes d'exégèse. Essai sur les fonde - ments de la*

- compréhension*, Le Caire, 1965.  
- voir A. ABDELMALEK
29. P. HAZARD,  
*La crise de la conscience européenne (1680 - 1715)*, Paris, 1961.
30. G. HOURANI,  
The basis of authority of consensus in sunnite Islam, in *Studia Islamica* (S.I.), XXI (1964).
31. J. J. G. JANSEN,  
*The interpretation of the koran in modern Egypt*, Leiden, (1980).
32. J. JOMIER,  
- *Le commentaire coranique du Manár*, Paris, 1954.  
- et R. CASPAR, L'exégèse scientifique d'après le cheikh Amin al-khÚli, in M. I. D. E. O. , 4 (1957).
33. G. KEPEL,  
*Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islami - ques dans l'Egypte contemporaine*, Paris, 1984 .
34. H.KÜNG,  
*Le christianisme et les religions du monde*, Paris, 1986.
35. M. A. LAHBABI,  
*De l'être à la personne*, Paris, 1954.
36. A. LAROUI,  
*L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, 1967.
37. H. LEFEBVRE,  
introduction à la Modernité, Paris, 1962.

38. Cl. LEVI - STRAUSS,  
*Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
39. J. Fr. LYOTARD,  
*La condition postmoderne*, Paris, 1979.
40. I. MADKOUR et autres,  
*Les Musulmans*, Paris, 1971 .
41. Ali MAGDOUDI,  
Le totem de l'Elysée, in *Le Monde* du 29-4-1988.
42. Ida MAGLI,  
Le matriarcat comme reflet mythique de la culture, in Ida MAGLI et Ginevra Conti ODORISIO, *Matriarcat et / ou pouvoir des femmes*, Paris, 1983.
43. C. MANSOUR,  
*L'autorité dans la pensée musulmane*, Paris, 1975.
44. A. MERAD,  
*L'Islam contemporain*, coll. *que sais-je?* No 2195, Paris, 1984.
45. R. P. MITCHELL,  
*The society of the Muslim Brothers*, Oxford, 1969.
46. Th. NÖLDEKE, F. Schwally, G. Bergsträsser,  
O. Pretzl, *Geschichte des Qorans*, T. 1 et 2, Leipzig, 1919; t. 3,  
Leipzig, 1938.
47. Mireille PARIS,  
Femmes et sociétés dans le monde atabo-musulman Etat  
bibliographique. *Travaux et documents de l'I.R.E.M.A.M.*, No  
9, Aix - en - Provence, 1989.

48. Octavio PAZ,  
Poésie et modernité, in *Le Minde* du 16-6-1988.
49. O. PRETZL: Voir th. NÖLDEKE.
50. Ed. RABBATH,  
Mahomet, prophète atabe et fondateur d' Etat,  
Beyrouth, 1981 .
51. M. RODINSON,  
- Islam et capitalisme. Paris, 1966.  
- Marxisne et monde musulman, Paris, 1972.
52. J. SCHACHT,  
- *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.  
Trad fr: Introduction au droit musulman, Paris, 1983.  
- *The origins of muhammadan jurisprudence*, Oxford, 1959 .
53. D. SHAYEGAN,  
*Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Paris, 1982 .
54. F. SCHWALLY: Voir Th. NÖLDEKE.
55. ph. SOLLERS,  
L'Islam secret, in *Le Monde* du 8-12-1989.
56. M. TALBI,  
Religions Liberty: A muslim perspective, in *Islamochistiana*,  
No 11 (1985).
57. R. C. ZOEHNER,  
*Inde, Israël, Islam: religions mystiques et révélations prophétiques*, Paris, 1965 .

## نهاية

- آيات مدنی ۱۳۱
- أثار ابن باديس (كتاب) ۱۷۶، ۱۷۷  
أثار باحثة البادية (كتاب) ۱۹۰
- آخرت ۵۳
- اداب و رسوم ۲۳
- آدم(ع) ۲۰۹
- ازاد، ابوالكلام ۲۵، ۱۲
- ازادی ۱۵۵، ۷۵، ۱۰۷، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۹، ۱۷۹
- احداث عن أصول الديانة (كتاب) ۵۴، ۲۴
- ابن ابي ضياف ۱۶۲، ۱۶۱
- ابن تيميه ۳۷
- ابن جریح ۹۳
- ابن جوزی ۱۱۰
- ابن حزم ۱۳۹، ۱۳۶
- ابن حنبل ۸۶
- ابن خلدون ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷
- ابن رشد ۱۰۰، ۲۸
- ابن شنبوذ ۲۸
- ابن قیم جوزی ۱۱۵، ۳۷
- ابن کثیر ۹۵
- ابویکر ۱۴، ۱۱۴، ۱۰۹، ۱۷۸
- ابوزیده، محمود ۹۸، ۹۴، ۹۲، ۹۰، ۴۵، ۱۰
- ابوهیره شیخ المضیره ۹۲
- ابویعلی ۱۸۷
- الاتساحات التشريعية في قوانین البلاد العربية (كتاب) ۱۲۳
- آیات اصول ۱۳۰
- آیات الأحكام ۱۲۹، ۶۳
- آیات وروع (احکام) ۱۳۰
- آل عمران (سورة) ۲۰۸، ۷۳، ۷۲، ۵۳
- المانی (زیان) ۶۵
- أنطوان، فرح ۵۲
- الآیات مدنی ۱

- |                                     |                             |   |
|-------------------------------------|-----------------------------|---|
| اخوان المسلمين                      | ٢٠٥، ١٧٢، ١٦٨، ٧٧، ٧٣       | اتجاهات التفسير في العصر الحديث (كتاب)            |
| ادبيات اسلامي                       | ٣٩                          | ٧٩، ٧٠  |
| الإذاعة (مجله)                      | ١٠٤                         | إنتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس و              |
| ارت                                 | ١٩٧، ١٩٦، ١٤٣، ١٠٧، ١٠١، ٣٠ | عهد الأمان (كتاب) ١٦٣ - ١٦١                       |
| ارز بين الملل                       | ١٢٢                         | الإنقاذ في علوم القرآن (كتاب) ٨٣، ٦٢              |
| اركون، محمد                         | ١٠٤، ٨٠                     | اجتهاد ١١، ١٠٣، ١١٧، ١٠٤، ١٢٥، ١٢٦                |
| اروپا                               | ١٦٢، ٣٣، ٧                  | ١٤٢ - ١٤٠، ١٣٣                                    |
| ازدواج                              | ١٩٧، ٣١، ١٠١، ١٤٠، ١٤٣، ١٦٦ | اجتهاد الرسول (كتاب) ١٣٥                          |
|                                     | ٢٠٤                         | الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء (مقاله) ١٤٢       |
| الأزهر                              | ١٧٧، ٨٧، ٥٣، ٥٧             | الاجتهاد (مجله) ٢٠٥، ١٢٤، ١٠٤                     |
| اسپينوزا                            | ٤٤                          | اجماع ١١، ٢٨، ٢٦، ١٢٦، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٩، ١٦٦         |
| استانبول                            | ٨٥                          | - اسلامي ١٣٨، - اهل مدنه ١٣٦                      |
| استحسان                             | ١٤٣                         | صحابه ١٣٦   |
| استصحاب                             | ١٤٣                         | احتکار ٧٨   |
| استعمار                             | ١٩٤                         | أحكام اسلام ١٨٤                                   |
| استعمارگران                         | ٣٣                          | الاحکام السلطانيه (كتاب) ١٠٩، ١٠٨، ١٠٠            |
| استقلال سياسي                       | ٢٠١                         | ١٨٧، ١٥٨، ١٥٤                                     |
| اسدآبادی، سید حمال الدين            | ٤٥، ٤٧                      | الاحکام العدلية (مجله) ١٠١                        |
| اسرائيليات                          | ٩٨، ٩٣، ٨٧                  | احکام فقهی ١٣٥                                    |
| اسراء (سورة)                        | ١٣                          | احکام قرآنی ١٤٥                                   |
| اسفراینی                            | ٤٨                          | احکام کفری ١٠                                     |
| اسقف‌های فرانسوی                    | ١٦٩                         | احمدامیین، حسین ٩٤، ٩٠، ٨٩، ٤٦، ١٠، ١٢٩، ١١٥، ١١٤ |
| اسکاندیناوی                         | ٢١٠                         | احمد لطفی السید ١٩٠                               |
| الإسلام بين الرسالة والتاريخ (كتاب) | ١٦                          | احمد محمد شاکر ٩٥                                 |
| الاسلام (در اکثر صفحات)             |                             | احمد موسى سالم ١٢٢                                |
| الاسلام، دین الفطرة و الحرزیة       | ١١١، ١٤٢                    | احميدة البیقر ١١٣                                 |
|                                     | ١٤٤                         | اختلاف طبقاتی ١٧٧                                 |
| اسلام زنده                          | ٣٢                          | الاخوان المسلمين، دراسة آكاديمية (كتاب) ٧٣        |
| الاسلام عقيدة و شريعة (كتاب)        | ١١١                         |   |
| الاسلام و الاستبداد السياسي (كتاب)  | ١١٠                         |   |
| الاسلام و الحداثة (كتاب)            | ١٦، ١٢٩                     |   |

- الإعجاز العددى للقرآن الكريم (كتاب) ٧٠  
 إعجاز القرآن ٦٢  
 الإعلام بمناقب الإسلام (كتاب) ٥٤  
 الأعلام (كتاب) ١٩١، ١٠٢  
 الأعمال الكاملة (كتاب) ١٦٣، ٥٨، ٣٣  
 افغانى، سيدجمال الدين ← اسدآبادى،  
 سيدجمال الدين  
 اقبال، محمد ٤٥، ٢٥، ١٢  
 اقتصاد ١٨٨، ٣٦، ٣٦، ~ اسلامى ١٢٣  
 الاقتصاد فى الاعتقاد (كتاب) ٥٥، ٢٤  
 اقلية هاى دينى ١٥٥، ~ زبانى ١٥٥  
 نزادي ١٥٥  
 الاكتراث فى حقوق الأناث ١٨٦  
 اكوبئناس، توماس ٥٦  
 اگوستين ٥٦  
 امارات متحدة عربى ٢٠٢  
 امام الحرمين ٢٨  
 امامت ١٦٢، ١٥٤، ١٥١  
 اميراتورى روم ٣٧  
 امت ١٩٢، ١٧٩  
 امت اسلامى ١٦٠، ١٣٦، ١٢٤، ٢٩  
 امت ١٦٣، ~ واحد ٢٥  
 امجد، محمد ٩  
 إمرأتنا فى الشريعة والمجتمع (كتاب) ١١،  
 ١٢٨، ١٢٩، ١٩٣، ١٩٠، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٧  
 امر به معروف ٢٠٨، ١٦١  
 امريکای شمالي ٧  
 امريکایي ٢١٠  
 الأم (كتاب) ١٣٤  
 امنيت ١٦٠
- الإسلام و السلطة الدينية (كتاب) ١٤٤  
 الإسلام والعنف (كتاب) ١١٨، ١٥  
 الإسلام ونصرانية مع العلم والمدنية  
 (كتاب) ١٦٥  
 الإسلام وأصول الحكم (كتاب) ١٦٥، ١٢٤  
 ١٧٧، ١٧٥-١٧٣  
 الإسلام وأوضاعنا السياسية (كتاب) ١١٠،  
 ١٧٠  
 اسلام وتجدد (كتاب) ٨  
 الإسلام وقضاياها المعاصرة (كتاب) ١٢٢  
 اسلام و مدرنيته ١٦  
 الإسلام و مشكلات الحضارة (كتاب) ١٢١  
 الإسلام هو القرآن وحده (مقاله) ١٠٢، ١٠١،  
 ١٣٨، ١١٧، ١١٦، ١١١  
 إسلاميات مسيحيات (مجله) ١١٣  
 الإسلاميون والمرأة: مشروع الانطهاد  
 (كتاب) ٢٠٦  
 اسماعيليه (فرقة) ١١٠  
 اشتراكية الاسلام (كتاب) ١٢٢  
 اشعرى، ابوالحسن ٥٤، ٤٨، ٢٤  
 إشكالية التراث والعلوم الاجتماعية (مقاله)  
 ٦٦  
 إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي  
 (كتاب) ٦٦  
 اصلاحات ١٥٥  
 اصلاحات بروتستانى ٣٣  
 الاصلاحية العربية و الدولة الوطنية (كتاب)  
 ٢٦  
 اصول تكميلي ١٤٢  
 اصول فقه (داتش) ٤٢، ٣٩، ٢٤، ١٢، ١١، ٩  
 ١٤٨، ١٣٧، ١٣٣، ١٢٥، ١٢٤، ١٠٢، ٩٩، ٨٥

- |  |   |
|--|---|
| <p>أصول التشريع الاسلامي ١٣٥<br/>أصول الدين (كتاب) ٢٤<br/>أصول الفكر السياسي الإسلامي (كتاب) ١١٢<br/>أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (كتاب) ١١١<br/>أصحاب على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث (كتاب) ١٠٦، ١٠٨، ٩٠، ٩٤-٩٣<br/>أعلام الموقعين (كتاب) ١١٥<br/>أعمال الملائكة المسلمين المسيحي الأول (كتاب) ١١٨<br/>أقوم السالك في معرفة أحوال المالك (كتاب) ١٦٠، ١٥٩<br/>أم درمان (نشر) ٧٠</p> <p><b>ب</b></p> <p>بادينشين ١٨٧، ١١٦<br/>بازناب انديشه (نشريه) ٨<br/>بائع العثيث ٩٥<br/>باقلاني ٦٢، ٤٨<br/>باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام (كتاب) ١٨٦<br/>بانك ١٢٣، ١٢٢، ١، ~ إسلامي، ~ إسلامي، ١٢٣<br/>اطلاقات ١٥٥<br/>بحاري ٨٨، ٨٦<br/>بداية المجنهد (كتاب) ١١٥، ١٠٠<br/>بدعت ٩٢<br/>برجنتراسر ٦٥<br/>بردگان ١٠٣<br/>البرهان في علوم القرآن (كتاب) ٨٣<br/>بزرگان صوفيه ٣١</p> | <p>اعنيت (بيان نامه) ١٠١<br/>أموياد (دولت) ١٥٤، ٩٠، ٨٦<br/>أمين الخولي ٨٢، ٧٠<br/>انتخابات آزاد، ١٨، ~ عمومي ١٨<br/>الأتنى، هي الأصل (كتاب) ١٨٥<br/>إنجل ٣٧<br/>اندونزى ٢٥<br/>اندونزيايى ٢١٠<br/>اشتارى، محمد عيسى ٢٥<br/>انعام (سورة) ٧٢<br/>انفال (سورة) ٧٣، ٧٢<br/>انقلاب إسلامي ٧٤، ~ علمي، ٢٨، ~ فرنسه ١٥٧<br/>انگليس ٢١٠<br/>انگليس (زيان) ١٨٤، ٣١<br/>أنور عبد العنك ٦٠<br/>الأوضاع التشريعية في الدول العربية (كتاب) ١٢٣<br/>اولو الامر ١٨١<br/>اوبليل، على ٢٦<br/>أهل حل وعقد ١٨٧، ١٨٢، ١٦٨، ١٨٧، ~ دمه ١٤٤<br/>ـ كتاب، ٢٠٠، ~ معاهده ١٤٤<br/>ابيات متحدة أمريكا، ١٩، ٢٠، ٣١<br/>ابطاليا ٣٣<br/>ايچى ١٧٠، ٥٤، ٤٤<br/>ایدئنلورزى ١٩، ٤٠، ٦١، ١١٠، ٦١، ١٨٠<br/>ايران ١٢<br/>أحكام حقوق الإنسان (كتاب) ١١٢<br/>أنس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم ١١٢<br/>العربي الحديث (كتاب) ١٩٩، ٥٩</p> |
|--|---|

- |  |  |
|--|--|
| تاريخ ٦٤<br>تاريخ اسلام ١٩٦, ١٢<br>تاريخ الأستاذ الإمام (كتاب) ٨٦<br>تاريخ القرآن (كتاب) ٦٥<br>تاريخ نگاران ٢٩<br>تأليف قلوب ١٠٣<br>تجارت ١٥٩, ١٩٥, ١٨٨, سـ جهانی ٣٣<br>تجدید الفكر الديني في الإسلام (كتاب) ٤٥<br>تجدید أصول الفقه الإسلامي (كتاب) ١٣٨,<br><span style="float: right;">١٤٠</span><br>تحديث الفكر الإسلامي (كتاب) ١٦, ٩<br>تعريب المرأة و المرأة الجديدة (كتاب) ١١,<br><span style="float: right;">١٠٩, ٥٨, ٣٣</span><br><span style="float: right;">١٩٧, ١٩٥, ١٩٣, ١٩٢, ١٩٠</span><br><span style="float: right;">١٩٨</span><br>التحرير والتور (تفسير) ٧٩<br>تعريف قرآن ١٣٥<br>تحولات اجتماعي ٣٣<br>تحولات العلم الفيزيائي و مولد العصر<br>الحديث (كتاب) ٥٩<br>تحولات صنعتي ٧<br>تحولات علمي ٧<br>تخليص الإبريز في تلخيص ساريز (كتاب)<br><span style="float: right;">١٥٦, ١٥٨, ١٥٩</span><br>ترابی، حسن ١٣٩, ١٢١, ١٢٠<br>التراتب الادارية (كتاب) ٢٧<br>التراث و التجديد (كتاب) ٦١, ٦٠<br>ترجم أغليبة مستخرجة من مدارك القاضي<br>عياض (كتاب) ٢٨<br>تربية المرأة و الحجاب و القول الأخير في<br>المرأة و الحجاب (كتاب) ١٩٩<br><span style="float: right;">٢١٠</span> | بشير تركى ٧٠<br>بشيره بنت مراد ١٩١<br>بقره (سورة) ٦٣, ١٣, ١١٢, ٧٣, ١١٤<br>بنت الشاطى ٨٠, ٧٠<br>بنى عباس ١٥٤<br><span style="float: right;">٢٤</span><br>بوديس (دين) ٢٤<br>بورزواز (طبقه) ١٩٤<br>بوروکراسى ١٢٠, ٣٦<br><span style="float: right;">بهشت</span><br><span style="float: right;">بهلول بن راشد ٢٨</span><br><span style="float: right;">اللهي، محمد ١٧١</span><br><span style="float: right;">بيان و النبین (كتاب) ٤٣</span><br><span style="float: right;">بيت المقدس ٩٣</span><br><span style="float: right;">سرورت ٨١, ٧٣, ٧٢, ٧٠, ٥٩, ٣٣, ١٤, ١٣</span><br><span style="float: right;">١٩٩, ١٧١, ١٦٣, ١٥٥, ١٠٤, ٩٥</span><br><span style="float: right;">بیکاری ٣١</span> |
|  | <b>پ</b><br><span style="float: right;">پاریس ٢١٤</span><br><span style="float: right;">پاز، اکتاویو ٢١٤</span><br><span style="float: right;">پاشا حرب، طلمع ١٩٩</span><br><span style="float: right;">پاکستان ١٢</span><br><span style="float: right;">پدر جومبیر ٦٤</span><br><span style="float: right;">پدرسالار ١٨٤</span><br><span style="float: right;">پریزیل ٦٥</span><br><span style="float: right;">پژوهش‌های علمی دین (مجله) ٣١</span><br><span style="float: right;">پولنیک ١٥٧</span><br><span style="float: right;">پیامبر (ص) ← محمد(ص)، پیامبر اسلام</span>  |
|  | <b>ت</b><br><span style="float: right;">تابعیان ٩٨, ٩٦</span>  |

ترکیبہ	٢٥
ترویریسم	٢٠
تسعة عشر ملکاً، بیان أن فریة الإعجاز العددی للقرآن خدمة بهائیة (كتاب)	
تعدد زوجات	١٠، ١٣١، ١٨٩، ١٩٦
التعريفات (كتاب)	١٠٩
تعزیر	١٠٩، ١١٨
تعض نزادی	٧٥
تفسیر البيضاوی (كتاب)	١٠٦
تفسیرالجواهر فی تفسیر القرآن الكريم (كتاب)	٦٦
التفسیر العلمي للقرآن الكريم بين النظريات و التطبيق (كتاب)	٧٢
تفسير المنار (كتاب)	٨٢، ٧٨، ٦٦ - ٦٣
تفسير جزء عم (كتاب)	٨٦
تفسير شیعی و سنتی - علمی -	٦٩
قرآن، ٤٢، ٨٠ - کتابی، ٦٥ - معترضی و صوفی	٦٣
تفسير فی ظلال القرآن (كتاب)	١٧٢، ٧٣، ٧٢
التفسیر معالم حیاته منهجه الیوم (كتاب)	٧٠
التفسیر والمفسرون (كتاب)	٦٣
تفکر سلفی	١٥٦، ٧٨
تقوا	١٨٧، ٤٨
تمدن صنعتی	٣٦
تمدن صنعتی نو	١٩٦
توبه (سورة)	٧٢
التوحید (كتاب)	٢٤
توسعہ، ١٢، - اقتصادی، ١٩١، - مادی	١٩١
توسل به اولیاء الله	٣١
توفیق صدقی، محمد	١١١، ١٠
تونس	٨٥، ٧٩، ٧٠، ٥٢، ٥٩، ٢٨، ٢١، ١٥، ٩
جمال الدين قاسمی	٧٩
جمال عبدالناصر	٧٧
الجليس الأئیس فی التعذیر عما فی تحریر المرأة من التلبیس (كتاب)	١٩٩
جلیل الكلام	٤٤
جماعة المسلمين	٧٣
جمال النساء	١١٣
جمال الدين فاسی	٧٩
جمدان	٢٠٢
جعیط، هشام	١٠٤
جده	٦٧
الجلیس الأئیس فی التعذیر عما فی تحریر المرأة من التلبیس (كتاب)	١٩٩
جريان دینی سلفی	١٧٢، ١٦٣، ٩٦
جريان دینی	١٠٩، ٥٤
جذور الحركة النسائية بتونس (كتاب)	١٩١
جاوش، عبدالعزیز	١٤٢، ١١١
جبرنیل	٨٣
جده	١٢٣
جامعة اسلامی	١٥٢
جامیعه شناسی، ١٧٥، - ادبیان، ٣١، دینی	٣٢
جامیعه غربی، ٢٠٩، - مدنی، ٧٧ - سنتی	٣٣
جامعة عربی، ١٨٤، - نوگرا	٣٣
جامعة اسلامی، ١٦٨، ١١٦، ١١٩، ١١١، ١٦٨، ١٢١، ١١٩، ١١٩، ١١٢	١٦٨، ١٢٠، ١٩١، ١٥٩
جاحظ	٤٣
الجابری، محمد عادل	١٢٨
جابر حمزة فراج	٦١
ج	
تونسی، خیرالدین، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦١، ٢٠٣، ٢٠٠، ١٩١، ١٥٩	
١٤٢، ١٤٣، ١١٣، ١١٤، ١١٤، ١٢٢، ١٢٩، ١٢٩، ١٢٣، ١٠٤، ١٠٣، ١٠١	

- |   |   |
|---|---|
| حجرات (سورة) ٢١٠<br>حجر (سورة) ١٢<br>الحج (كتاب) ١٠٤<br>الحجوى، محمد بن الحسن ٢٤<br>حذاد، ظاهر ١١<br>العجاد على امرأة الخداد (كتاب) ١٢٩<br>حذار تقاد ١٠٧، ١١٧ ~ جنایت برجانها ١١٨<br>سرقة ١١٥، ١١٦ ~ قذف ١١٧ ~ قذف مخصة ١١٤<br>حدود الاجتهاد عند الأصوليين و الفقهاء (كتاب) ١٥<br>حدیث (دانش) ١٤٨، ٣٩، ١٢<br>حدیث زینب بنت جحش ٨٦ ~ غرانيق ٥٥<br>حدیث نبوی (دانش) ٩<br>حرام ١٤٤، ١٠٠<br>حرکت سلفی ٣٧<br>الحركة الإسلامية في الدوامة، حوار حول فكر سيد قطب (كتاب) ٧٨<br>حرية الاعتقاد في الإسلام (كتاب) ١١٣<br>الحرية الدينية في الإسلام ١١٢<br>الحرية السياسية في الإسلام (كتاب) ١١٠<br>حزب التحرير الإسلامي = حزب آزادیخواه اسلامی ١٧٢<br>حمزه فتح الله ١٨٦<br>حسن البنا ١٦٩، ١٦٨، ١١<br>حسين الجسر ٥٩<br>حسين الذهبي، محمد ٦٣<br>حسين تاجي محمد معين الدين ٧٠ | جمعیت الجهاد ٧٣<br>جنبش احدود ١٦٩<br>جنبش‌های اسلامی ٢١٠، ٢٠٨<br>جنگ‌های صلیبی ٣٣<br>جنبه (واحد پول مصر) ١٠٣<br>جسامیع اسلامی ١٨٧، ١٨٤، ١٧٣ ~<br>سنت گرا ٣٥ ~ سنتی ١٨٤ ~ سنتی اسلامی ٣٧ ~ صنعتی ١٨٣، ١٨٨، ١٨٣، ~ عربی ٢١٣، ٢٠٩، ٢٠٨، ١٨٢، ١٧٣ ~ لایک ٢١٣<br>الجوانية أصول العقيدة و فلسفة ثورة (كتاب) ٥٩<br>جواهر الكلام (كتاب) ١٤<br>الجوادر (تفسير) ١٠، ٦٧، ٦٩ـ٧٨<br>الجورشی، صلاح الدين ٧٨<br>جوهر الإسلام (مجله) ٦٢<br>جهاد ١٥٤، ٧٦<br>جهاد اکبر ١٠٤<br>جهاد، کاظم ٣٣<br>جهان بینی ٢٧<br>جهان عرب ٢٠٤ |
|   | <b>ج</b><br>جند ملیٹی (شرکت) ١٩   |
|   | <b>ح</b><br>الحامی، محمد على ١٩٣<br>الحبابی، محمد عزیز ٢٠٥، ٥٩<br>حج ١٠٩، ٢٤، ١٠١، ١٠٥<br>حجاب ١٩٢، ١٣١<br>حجت نقلی ٦٤  |

خ	المحضون الحمبية لمحافظة العقائد
حالة اسلامي ٧٣	الإسلامية ٥٩
خالد محمد خالد ١٤٦، ١٧٧، ١٨٠، ١٩٠	حفظ هويت ١٩٩
ختنان (ختنه كردن) ٣٠	حق أزادي ٣٠
ختنة زنان ٣١	حقوق الإنسان و حرياته الأساسية في النظام
خروج ١٥٤	الإسلامي والنظم المعاصرة (كتاب) ١١٠
خراسان ١١٠	حقوق مدنی ١٩٦
خروج دجال ٥٥	حقيقة الإسلام وأصول الحكم (كتاب) ١٧٥
خطيب، عبدالكريم ١٧١	حكومة ١١، ١٥٥، ١٥٤، ٣٣، ٣٩
الخطيب، محمد عجاج ٩٥	حكومة إسلامي ١٥٨، ١٧٠، ١٦٦، ـ
خفافش ٦٧	نوركراسي ١٦٤، ـ، حموري ١٦٢، ١٦١
خلافات ٥٥	دموكراسي ١٧٠، ـ، دين ١٧٩، ١٨٠، مدنی
خلافات عثماني ١٧٣	ـ، ـ، مشروعه ١٦٢، ١٦١
خلاف، عبد الوهاب ١٤١	ـ، ـ، إسلامي ١٥٨، ـ، خودکامه ١٥٩
الخلافة أو الإمامة العظمى (كتاب) ١٦٧، ١٦٦	دين ١٧٨
الخلافة والإمامية (كتاب) ١٧١	حلاج ٢٨
خلفاء بنى امية ١٥٤	حلال ١٠٠
خلفاء راشدين ٣٧، ٩٠، ١٢١، ١٣٦، ١٥٤، ١٣٦	الحل الإسلامي (كتاب) ١٧١
خوارج ١١٧، ١٥٤، ١٣٦	حمدادي بن جاه بالله ٥٩
حودبازاری ١٢	حبيلي (مذهب) ١٠٠
خير الدين ابو ضياف ١١	حنفى، حسن ١٣، ٦٥، ٨٣
خيرى، عبد المجيد ١٩٩	حنفى (مذهب) ١٣٩، ١٠٠
<b>د</b>	حنفى ناصف، مجدد الدين ١٩٠
دائرة المعارف الإسلامية (كتاب) ٣١، ٣٠	حنفى ناصف، ملك ١٩٠، ١١
دامداري ١٨٨	حنفى (مذهب) ١٤٣
دانشکده ادبیات و علوم انسانی ١٤٢	حوادث ٢٠٩
دراسات إسلامية مسيحية (مجله) ١١٣	حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية (كتاب) ١١٧ - ١١٥
ذري ١١٣، ١٠	حوليات الجامعة التونسية (كتاب) ١٨٩، ١٨٦
	حياته و مدرسته و آثاره (كتاب) ٧٣
	الحيوان (كتاب) ٤٤، ٤٣

- |   |  |
|---|--|
| الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية | ٧٨                                       |
| دكارت   | ٤٤                                       |
| الرسالة المسجدية في المعانى المزدوجة (كتاب)                         | ٥٩                                       |
| دلائل التوحيد (كتاب)  | ٥٩                                       |
| الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب المشرفة (كتاب)                    | ٦٠                                       |
| دلالات جديدة في إعجاز القرآن (كتاب)                                 | ٧٠                                       |
| دمشق  | ٧٣                                       |
| رسالة أحمد بن أبي الصياف في المرأة (كتاب)                           | ١٧٧                                      |
| دولت اسلامی   | ١٨٧، ١٧٢، ١٣٨                            |
| الدولة الإسلامية (كتاب)   | ١٧٢                                      |
| رسول خدا(ص) ← محمد(ص)، بسامير اسلام                                 | ١٧١                                      |
| الدولة في الإسلام (كتاب)  | ١٨٠                                      |
| رشيد رضا، محمد  | ١١، ١٣، ٤٧، ٦٤، ٧٨، ١٧٥، ١٦٦، ٩٤، ٨٨، ٨٦ |
| الديمقراطية أبداً (كتاب)  | ١٨٠، ١٤٧، ١٤٦                            |
| ديمة مقتول  | ١٤٤                                      |
| ر.كتهار   | ٨٤، ٣٧                                   |
| روح الأمين  | ٨٣                                       |
| روح القوانين (كتاب)   | ١٥٦                                      |
| روزه، زان زاک   | ١٥٦                                      |
| روزه، ١٣٠، ٣٣، ٢٧   | ١٠٩، ١٠٥، ١٠١، ٢٤                        |
| رافضيان   | ١١٠                                      |
| ربا   | ١١٤                                      |
| رددسون.م  | ١٢٢                                      |
| رسائل إلى الإمام الشافعى (كتاب)                                     | ٣١                                       |
| رسائل الإمام الشهيد (كتاب)  | ١٦٩                                      |
| الرسالة ابن أبي زيد القبرواني (كتاب)                                | ٢٤                                       |
| رسالة التوحيد (كتاب)  | ٤٧، ١٠، ٥٧، ٥٤                           |
| الرسالة الثانية من الإسلام (كتاب)                                   | ١٣١، ١٣٠                                 |
| زبان  | ٣٣                                       |
| الزرقانى، محمد عبد العظيم   | ٩٥                                       |
| زرتشى   | ٨٣                                       |
| الزرکلى   | ١٠٢                                      |
| زعماء الاصلاح في العصر الحديث (كتاب)                                | ٤٦                                       |

ذ

الذكر الحكيم (كتاب)

٧٢

و رائد الفكر الإسلامي المعاصر الشهيد

سیدقطب (كتاب)

٧٣

رازى

٦٤، ٤٨

رافضيان

١١٠

ردة على الدهريين (كتاب)

٤٦

رسائل إلى الإمام الشافعى (كتاب)

٣١

رسائل الإمام الشهيد (كتاب)

١٦٩

الرسالة ابن أبي زيد القبرواني (كتاب)

٢٤

رسالة التوحيد (كتاب)

٤٧، ١٠، ٥٧، ٥٤

٩٤، ٨٦

الرسالة الثانية من الإسلام (كتاب)

١٣١، ١٣٠

ز

١٢١

السنة و مكانتها في التشريع الإسلامي	١٠٩، ١٠٣-١٠٥، ١٠١، ٢٤، ١١٣	زكات
(كتاب)	٩٥	زمخشري
شئي اشعري	٤٨	زناد
سودان	٣١	زندقه
سوريه	٤٥	زيارة أهل قبور
سوسيالیسم	١٣٢، ١٣١	زيتونه (داشگاه)
سولوز، فيليب	١٨٤	الزيتونة الهدایة (مجله)
سهروردی	٢٨	زيدان، عبدالباقي
سياسة	٣٦، ٣٣	زين الدين، نظيره
سيد احمد خان	٢٥	السن
سيد عويس	٣١	ساختراء اجتماعی
سيد قطب	١٠، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ١٢١	ـ اقتصادي
	١٧٢	ـ فرهنگی
سيد مرتضى	١٤	سادات، انور
سيد مهدى فضل الله	٧٨	سازمان تجارت جهانی
سيطرة كليسا	٣٣	السباعي، مصطفى
سيف الحق على من لا يرى الحق	١٢٩	سخنون
سيوز	٧١	سد ذرايع
سيوطى	٨٣، ٦٢	سعید نورسی، بدیع الزمان
		السفر و العجائب (كتاب)
ش		سقط جنین
شارون (نخست وزیر اسرائیل)	٢٠	سفینه (شورا)
شاخت، جوزف	١٢٥	سلطة فرهنگی
شاطبی	١٤٠	سلفی گرایان
شافعی (منذهب)	١٤٣، ١٢٦، ١٠٠، ٣٠	سلفی گری (جزیان)
شافعی (لویستنده)	١٤٠	سفر قدی
شام	٩٣	ست
شاهین، محمدشوقي	١٢٣	ست پیامبر
شایگان، داريوش	٥٥	ست گرایان
شالي	٦٥	سن
الشخصانية الإسلامية (كتاب)	٥٩	السنة قبل التدوين (كتاب)

- |   |   |
|---|---|
| <p>صدقی، محمد توفیق ۱۱۶، ۱۰۱<br/>ص (سوره) ۱۳</p> <p>صبیدی، عبدال تعال ۱۱۲، ۱۱۱<br/>صفاقس (شهر) ۱۵</p> <p>صف (سوره) ۷۴</p> <p>صلبین‌ها ۱۸۸</p> <p>صنایع دستی ۱۸۸</p> <p>صندوق بین‌المللی بول ۱۲۲، ۱۹</p> <p>صنعت ۱۹۵، ۳۴، ~ چاپ ۳۳</p> <p>صرفیان ۲۹</p> <p>ضھیل الاسلام (کتاب) ۹۰، ۸۹</p> <p><b>ض</b></p> <p>ضمان ۱۰۸</p> <p><b>ط</b></p> <p>الطالبی، محمد ۱۱۳، ۲۸</p> <p>طاهر حداد ۱۲۸، ۱۰، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۰</p> <p>طابع الاستبداد (کتاب) ۱۶۳</p> <p>طباطبائی، سید محمد حسین (علامہ) ۱۲</p> <p>طبری ۶۴</p> <p>طلاق ۱۰، ۱۰۷، ۱۳۱، ۱۸۹، ۱۳۱، ۱۸۹، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۸۹، ۱۰۷</p> <p>طنطاوی جوهری ۱۰، ۶۶-۶۹، ۷۸</p> <p>طهارت ۱۰۱</p> <p>طه حسین ۱۴۶، ۱۴۵</p> <p>طه (سوره) ۱۳</p> <p>طهطاوی، رفاعه ۱۱-۱۵۶، ۱۶۱، ۱۸۹</p> <p>الظاهرۃ القرآنیة (کتاب) ۹۵، ۸۰</p> | <p>شراب ۱۱۴</p> <p>شرابی، هشام ۲۱۲</p> <p>شرح المواقف (کتاب) ۵۴</p> <p>شرفی، عبدالجید ۲۱، ۱۵۹</p> <p>شرفی، محمد ۱۲۴</p> <p>الشرق (نشریه) ۲۰۵</p> <p>شریعت اسلامی ۱۷۱، ۱۶۴، ۱۴۷، ۱۳۹</p> <p>شعراء، هدی ۱۹۱، ۱۱</p> <p>شعر و مدرنیته (سخنرانی) ۲۱۴</p> <p>شفاعت ۱۰۸، ۵۵</p> <p>شفیق شحاته ۱۲۳</p> <p>شکری لطیف ۲۰۶</p> <p>شکری مصطفی ۷۳</p> <p>شلتوت، محمود ۱۱۱</p> <p>الشلی، منیره ۲۰۳</p> <p>شمس الدین، محمد مهدی ۱۲</p> <p>شورا ۱۶۷</p> <p>شورای اسلامی ۱۳۸</p> <p>شیخ محمد آل یس ۶۱</p> <p>شیعه ۱۴</p> <p><b>ص</b></p> <p>صادق جلال العظم ۶۱</p> <p>صالح کرکر ۱۲۲</p> <p>صحی صالح ۹۶، ۹۵، ۱۰</p> <p>صحابیان ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۹۷۱، ۱۰۹، ۹۸، ۹۶، ۹۲، ۹۱</p> <p>صحابی (مذهب) ۱۴۴</p> <p>صحیح البخاری (کتاب) ۱۲، ۱۳</p> <p>صحیح مسلم (کتاب) ۱۴</p> <p>صدر، سید محمد باقر ۱۲</p> |
|---|---|

ظ	
ظاهرية، ١٤٣، ١٣٦	عثمان بن عفان (خليفة سوم) ١٧٨، ١٥٤، ٨٦
طواهر حضارية في تونس القرن العشرين (كتاب) ١٦	عثمانى (خلافت) ١٣٩، ١٠١
ع	عدالات ١٠٧، ١٠٩، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٥، ٢٠١، ١٨٧، ١٦٦
عادت ١٤٣	عدالت اجتماعي ١٧٧
عاشروا ٣١	عدل ١٢٨
عالم ارواح ٦٧	عداب قبر ٥٥
العامري، ابوالحسن ٥٤	عراق ١٢
عايشه عبد الرحمن ٧٠	عربى (زيان) ٢١٠، ٨٣، ٦٥، ٦٢
عياسيان ١٥٤، ١٠٩، ٩٠، ٨٩	عرفان ١٢
عبدالباقي سرور، طه ١٧١	عرف ١٤٣
عبدالباقي، محمد فؤاد ٢٦	عروى، عبدالله ٢١٣
عبدالجليل عيسى ابننصر ١٣٥	عصر نهضت عربى جديد ٤٢
عبدالحميد بن باديس ١٧٥، ١٢٥	عصري سازى انديشة ديني (كتاب) ٩
عبدالرازق، على ١٧٥، ١٦٥، ١٢٣، ١٢٢	عطية، جمال الدين ١٢٣
عبدالسلام فرج ٧٣	عقب ماندى ٣٤
عبدالمزير بلال ٦٠	غروب ٦٧
عبدالمزير شيباني، عبدالوهاب ١١٠	عقل ٦٤
عبدالمزير فهمي ١١٥	عقلانيت ٣٦
عبدالقاھر البغدادي ٢٤	عقلال الفاسي ١١، ١٤٠، ١٣٨، ١٤١، ١٤٤، ١٩٠
عبدالكريم، عثمان ١١١	علم اصول دین ٤٣
عبدالله العروى ١٥٥	علم الاجتماع الدينى (كتاب) ٣٢
عبدالله بن سبأ ٩٣	علم اصول الفقه (كتاب) ١٣٧
عبدالله بن سلام ٧٣	علم تفسير ١٢، ٩، ١٢، ٩، ١٤٨، ٧٢، ٦٣، ٣٩، ـ
عبدالمحجید عبد السلام ٧٠	تجوید، ٤٣، ـ كلام ٤٨، ٤٥، ٤٤، ٤٢، ١٢، ٩، ٤٩، ١٤٨، ٦٤، ٦١، ٥٠، ٤٩
عبدالوهاب خلاف ١٣٧	علوم ٣٣
عبد، شيخ محمد ٥١، ٤٨، ٤٧، ٤٥، ١١، ١٠	علوم الحديث و مصطلحه (كتاب) ٩٥، ١٠، ـ
عثمان امين ٥٩	علوم انسانی ١٥٥، ٧٢، ـ تجربى ٧٢

- فرهنگ سنتی، ۱۸۸، ۲۱۲، ~ سیاسی، ۱۰۹  
~ غربی ۱۸۹
- الفرضية الغائية (كتاب) ۷۳
- فضل الله، سید محمد حسین ۱۲  
فضل شلق ۱۰۴  
فقر ۲۱
- فقه (داتش) ۱۲۹، ۱۰۶، ۱۰۱، ۱۰۰، ۴۲، ۳۹  
الفقه على المذاهب الأربعة (كتاب) ۱۴
- فقیهان، ۲۹  
الفکر الإسلامي فی الرد علی النصارى إلی  
النهاية القرن الرابع / العاشر (كتاب) ۳۰، ۱۶
- الفکر الإسلامي و التطور (كتاب) ۱۱۲  
الفکر الإسلامي و المجتمع المعاصر (كتاب)  
۱۷۱
- الفکر السامي فی تاريخ الفقه الاسلامي  
(كتاب) ۲۴
- فلسطین ۱۷۲  
فلسطینیان ۲۰  
فلسفه ۶۴، ۱۲
- فلسفة ابن رشد ۳۳
- فن القصصي فی القرآن الكريم (كتاب) ۸۱  
۸۲
- فنجری، احمد شوقي ۱۱۰  
فنون ۳۳
- فوایح الرحمن بشرح مسلم الشبوت  
(كتاب) ۱۷
- فولادوند ۱۶  
فهمی جدعان ۵۹، ۱۶۹، ۱۹۹، ۱۷۲
- فی طلال القرآن (كتاب) ۱۰، ۷۴، ۷۶، ۷۸-۷۹  
فیمنیستی ۱۸۵
- فزاد (پادشاه مصر) ۱۷۳
- علوم حدیث (فصل نامه) ۱۳  
علوی (دولت) ۹۰
- على حسب الله ۱۳۵
- عماره، محمد ۱۶۵، ۱۶۳، ۱۴۴، ۲۴
- عمرین ابراهیم البری المدنی ۱۴۹، ۱۲۹
- عمرین خطاب ۱۷۸، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۴
- عمرین عبدالعزیز ۱۷۸، ۹۶
- عوده، عبدالقدار ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۷۰
- عهدنامه بین المللی ۲۰۴
- عبد فطر، ~ قربان ۳۱
- غ**
- غزالی، محمد ۴۸، ۲۴، ۱۴۱، ۱۳۸، ۱۱۰
- غ**
- غزنوی، محمود ۱۱۰
- غلاییشی، مصطفی ۱۹۹
- غموشی، راشد ۲۰۸-۲۰۶
- ف**
- فاتحه (سوره) ۶۳
- فارس (تسلین) ۲۷، ۱۳۰
- فارسی (زبان) ۱۶، ۱۷، ۴۵
- الفناة و الشیوخ (كتاب) ۱۹۰
- فتحی عثمان ۱۱۲
- الفتنۃ الکبیری (كتاب) ۱۴۵، ۱۴۶
- فتوا ۱۰۵
- فخر رازی ۱۰۶
- قدیه ۱۰۴
- فرانسه (زبان) ۳۰، ۳۱، ۱۳۹، ۱۳۶، ۱۲۵، ۵۴، ۳۱
- ف**
- فروید، زیگموند ۴۲

- | ق   |   |
|---|---|
| قوانين پوشای ۳۳                             |   |
| قوانين طبیعی ۶۷                             | القادر (خلفیه عباس) ۱۱۰                               |
| قولی فی المرأة (كتاب) ۱۹۹                   | قاسم امین ۱۱، ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۱۰۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴ |
| قوه قضائيه ۱۵۸، ~ مجرمه ۱۵۸، ۱۶۸، ~         | القاسمي، محمد جمال الدين ۹۴، ۵۹                       |
| مقتهه ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۶۶                    | قاضي ابويعلي ۲۴                                       |
| قياس ۱۱، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ~ جلسه ۱۴۳     | قاضي عبدالجبار ۲۴                                     |
| قيامت ۲۴                                    | قانون اساسی ۱۵۷، ~ فرانسه ۱۵۷                         |
| <b>ك</b>                                    | القانونية (مجله) ۱۰۱                                  |
| کاتولیک ۱۶۹، ۱۰۴                            | قاھرہ ۴۵، ۳۲، ۵۰، ۵۹، ۵۹، ۷۳، ۷۲، ۷۰، ۷۸، ۷۰          |
| کالیفرنیا (دانشگاه) ۳۱                      | قدر (سوره) ۱۳   |
| کامل حسین، محمد ۸۰، ۷۲                      | قذف ۱۱۳، ۱۰   |
| کانت ۴۴                                     | قرآن (در اکثر صفحات)                                  |
| کاهن ۱۷۷                                    | القرآن محاولة لفهم عصری (كتاب) ۷۰                     |
| كتاب المعتمد في أصول الفقه (كتاب) ۱۳۶       | القرآن و التفسير العصرى (كتاب) ۷۲-۷۰                  |
| كتاب أصول الدين (كتاب) ۱۳۶                  | القرآن و الدولة (كتاب) ۱۸۲، ۱۶۶، ۸۱                   |
| الكتانی، عبدالحی ۲۷                         | القرآن و مصطفی محمود و الفهم المصري (كتاب) ۷۰         |
| الكتانی، محمد بن جعفر ۹۴                    | قراردادهای اجتماعی (كتاب) ۱۵۶                         |
| كتب سیره ۵۳                                 | قرضاوی، يوسف ۱۷۱                                      |
| کرم ابریشم ۶۷                               | قصاص ۱۰   |
| کشاورزی ۱۵۹، ۱۸۸، ۱۹۵                       | قصص قرائی ۸۱، ۵۶، ۲                                   |
| کشت ۱۲۰، ۵۸                                 | قضاء و قدر ۲۴   |
| کشف امریکا ۳۳                               | قضية الاجتئاد في الفكر الإسلامي (كتاب) ۱۴۲            |
| کشورهای اسلامی ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ~ عربی ۲۵، ۲۷ | قطار ۱۲۰، ۵۸  |
| مشرق عربی ۲۰۰                               | قطب جنوب ۱۰۵، ~ شمال ۱۰۵                              |
| کعب الاخبار ۹۳، ۸۷                          | قطر ۱۲۳   |
| کعب (روايت) ۸۸                              | قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث (كتاب) ۹۴          |
| کلاغ ۶۹-۶۷                                  |   |
| کلام الهی ۲۴                                |   |

- |   |  |
|---|--|
| <p>ماه رمضان ١٠٩، ١٠٤، ٣١<br/>ماهی ٦٨<br/>مباح ١٠٠<br/>متکلمان ٢٩<br/>المتفقون العرب والغرب (كتاب) ٢١٢<br/>مجلس شورا ١٦٢<br/>محاربه ١١٣، ١٠<br/>محاسن التأویل (كتاب) ٧٩<br/>محاضرات عن الشیعی عبدالقدار المغربی (كتاب) ١٩٠<br/>محاضرات فی تاریخ الفقه الاسلامی (كتاب) ٢٤<br/>المحتسب، عبدالجید عبدالسلام ٧٩<br/>محمدثان ٢٩<br/>محمد ابوالفضل، ابراهیم ٦٢<br/>محمد احمد حسین الولاقی ١٩٩<br/>محمد احمد خلف الله، ١٠، ٦٦، ٨١، ٨٢، ٨١<br/>محمد اسعد طلس ١٩٠<br/>محمد الطاهر ابن عاشور ٧٩، ١١١، ١٤٠، ١١١<br/>محمد بن خیث المطیعی ١٧٥<br/>محمد بنین احمد ٨٣<br/>محمدبن مسلم بن شہاب زہری ٩٦<br/>محمدبن مصطفیٰ ابن الخوجة ١٨٦<br/>محمدبن یوسف ٨٣<br/>محمد خالد، خالد ١١<br/>محمد رشاد خلیفہ ٧٠<br/>محمد صالح بن مراد ١٢٩، ١٩٩<br/>محمد(ص)، بیامیر اسلام ٣١، ٢٣، ١٤، ١٣<br/>٨٨، ٨٥، ٨٣، ٨٢، ٧٥، ٧١، ٦٩، ٦٤، ٤٢، ٣٧<br/>، ١١٤، ١٠٤، ١٠٢، ٩٩، ٩٨، ٩٦، ٩٤، ٩٢، ٩١</p> | <p>کلیات اقبال (كتاب) ٨٤<br/>کلبیا ٣٧<br/>کواکبی، عبدالرحمان ١٦٣، ١١<br/>کربیت ٨١، ٧٦<br/>کهف (سورة) ١١٢<br/><br/><b>گ</b><br/>گناهان کبیره ٥٤<br/>گنجشک ٦٧<br/>گوشت‌های قربانی ١٠٥<br/><br/><b>ل</b><br/>لانسون ٨٢<br/>لاهور ٢٥<br/>اللباب فی أحكام الریست و اللباس و الاحتجاب (كتاب) ١٨٦<br/>لینبات (كتاب) ١٦<br/>لیبان ١٢<br/>لطیف، السیند احمد ١١<br/>لطیف الكلام ٤٤<br/>لوموند (نشریه) ٢١٤، ١٨٤<br/>لووان ٦٠<br/><br/><b>م</b><br/>مانده (سورة) ١١٥، ١١٤، ٥٨، ٥٧<br/>الماتریدی ٢٢<br/>مادر سالار ١٨٤<br/>مارکس ٤٤<br/>مالک بن نبی ٩٥، ٨٠<br/>مالک (مذهب) ١٤٣، ١٠٠، ٣٠<br/>مارردی ١٨٧، ١٧٠، ١٥٨، ١٥٤، ١٠٨، ١١٠</p> |
|---|--|

- |  |   |
|--|---|
| مسيحيت (دين) ، ١١٢، ١٠٤، ٥٤، ٢٦، ٢٤ - ١٣٢، ١٣٣، ١٢١، ١١٧، ١١٦<br>١٨٥، ١٦٤<br>مشكلات الحكم والتجهيز (كتاب) ١٧١<br>مشكلات تطبيق الشريعة الإسلامية (كتاب)<br>١٢١، ١٢٠<br>مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي<br>(ك) ١٦٩<br>مصادر التشريع في ما لا نص فيه (كتاب)<br>١٤١<br>صالح مرسل ١٤٣<br>مصر ١٩١، ١٣٠، ٧٧، ٥٥، ٣٧، ٣١<br>مصطفى صبرى ١٩٩<br>مصطفى كمال ١٧٥<br>مصطفى محمود ٧٠<br>المصطلحات الأربعية في القرآن (كتاب) ٧٦<br>مصنوبت بارلمانى ١٥٩<br>مظفر، محمد رضا ١٢<br>معاد ٢٢<br>معالم في الطريق (كتاب) ٧٧، ٧٢<br>معامله ربوي ١١٤<br>معززه ١٣٦، ١١٠، ٤٨، ٤٧، ٨<br>المعتمد في أصول الدين (كتاب) ٢٤<br>معجز الأرقام والتقويم في القرآن الكريم<br>(كتاب) ٧٠<br>معجزه ٨١، ٥٢، ٥١<br>المعجم المفهرس للفاظ الحديث النبوى<br>(كتاب) ٨٥<br>المعجم المفهرس للفاظ القرآن الكريم<br>(كتاب) ٢٦<br>المعرفة (مجله) ٢٠٦<br>مع سيد قطب في فكره السياسي والديينى | ١٣٣، ١٣٢، ١٢١، ١١٧، ١١٦<br>١٧٤، ١٤٧، ١٣٥<br>محمد عابد الجابرى ٤٢<br>محمد عزت نصر الله ٦١<br>محمد مبارك ١٧١<br>محمد يوسف موسى ١٧١، ٢٤<br>محمصانى، صبحى ١٢٣، ١١٢، ١١١<br>محمود محمد طه ١٣٠، ٧٠<br>مختارات سياسية من مجلة المناwar (كتاب)<br>١٦٧<br>مدرنيته = تجدد انسوغرائي (در اکثر<br>صفحات)<br>مذكور، ابراهيم ١٤٧<br>مدیریت ٣٤<br>مدینة فاضلہ اسلامی ٨<br>المرأة المسلمة (كتاب) ١٩٩<br>المرأة بين القرآن وواقع المسلمين (كتاب)<br>٢١٠، ٢٠٨-٢٠٦<br>مرتد ١١٢-١٠٩، ١٣<br>المرشد الأمين في تربية البنات والبنين<br>(كتاب) ١٨٩، ١١<br>مركز ملئ بزوشهای علمی فرانسه ٣١<br>مسانید ٨٥<br>ساعات ١٢٨، ١٢٨، ١٥٥، ١٩٦، ٢٠٧، ١٩٧، -<br>اجتماعي ٢٠٠<br>مستحب ١٦٦، ١٠٠<br>المستنصرى من علم الأصول (كتاب) ١٣٤،<br>١٤١، ١٣٧، ١٣٥<br>المسلم في التاريخ (كتاب) ١٦<br>المسلمين (كتاب) ١٤٧<br>متنبى بن مخلد (كتاب) ٩٢ |
|--|---|

- منج الشملي ١٨٩  
مندور، محمد ٨٢  
منصف شنوفى ١٥٩  
منطق بياني ١٤٨  
المنهج السفارى فى قرائة الاستاج الدينى ١٢٧، ١٦  
(كتاب) ١٢٧  
المتهل الحديث فى علوم الحديث (كتاب) ٩٥  
من هنا نبدأ (كتاب) ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٧٨  
الموافقات (كتاب) ١٤٠  
موافقة صحيح المتقول لصريح المعمول (كتاب) ١٤٢  
الموافقات (كتاب) ٥٤، ٤٤  
مودودى، أبوالعلى ٧٦، ٢٥، ١٢  
مونتسكيو ١٥٦  
مهرizi، مهدي ١٦، ١٣  
مهربيه ١٤، ١٤٣  
ميكسارى ١١٤، ١٤، ١٠  
المؤلفات الفلسفية (كتاب) ٥٢
- ن**  
نايلون بنايرت ٣٧  
نازابى ٣١  
ناقد (نشر) ٩  
نيوت ١٥٨، ١٢٧، ٥١، ٤٤، ٢٤  
نبهانى، تهى الدين ١٧٢  
نحل (سورة) ١٣  
نحله = بيشكشى ١٥  
نحو ثورة فى الفكر الدينى (كتاب) ١٤٨  
نحويان ٩٨  
نخبگان ١٦٢
- (كتاب) ٧٨  
معلومات نظرى ٣٤  
مغرب (كتشور) ١٥  
مغاربى، عبد القادر ١١، ١٩٠  
المفنن فى أبواب التوحيد و العدل (كتاب) ٢٤  
مقتبى، محمد جواد ١٢  
مفاسد الغيب (كتاب) ١٥٦  
مفاهيم قرائية (كتاب) ١٨١، ٨١  
مفتيان ٢٩  
مفسران ٢٩  
مفهوم الدولة (كتاب) ١٥٥  
مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارها (كتاب) ١٤٠، ١٣٨  
مقام الصليبان (كتاب) ١٦  
مكتب سلفى ١٤١  
مكرود، ١٠٠ ١٤٤، ١٠٠  
ممتاز على ٢٥  
مكان الوجود ٥٥، ٥٠  
ملكت هاى نفت خير عربى ٢٠٢  
منا ١٠٥  
المنار فى تفسير القرآن (كتاب) ٦٧، ١٠  
المسار (مجله) ٦٤، ٦٧، ١١١، ١٠٣، ١٠٢، ٨٧  
١٦٦، ١٣٨، ١٣٤، ١١٧  
مناسك حج ٥١  
من الردة الى الایمان إلى وعى التناقض ١١٣  
(مقاله)  
مناهج الألباب المصرية فى مباحث الأدب  
العصرية (كتاب) ١١، ١٨٩  
المنتخبات (كتاب) ١٩٠  
المستنظم (كتاب) ١١٠

- |  |   |
|--|---|
| <p>نوح (سوره) ٧٢<br/>نور (سوره) ١١٧<br/>نوبل، عبدالرازق ٧٠<br/>نولدکه ٦٥<br/>التوبیهی، محمد ١٣٧<br/>نهضت عربی ٦٠<br/>نهی از منکر ٢٠٨، ١٦١<br/>نبروهای امپریالیستی اروپائی ٣٧</p> <p><b>و</b></p> <p>واتیکان ١٠٤<br/>واجب ١٦٦<br/>واجبات ٢٠٨<br/>واجب الوجود ٥٥، ٥٠، ٤٩<br/>واجب شرعی ١٦٤، ١٦٢، ~ کفایی ٦٩<br/>واصل بن عطا ٢٨<br/>واعظان ٢٩<br/>الوثائق المجمعية (كتاب) ١٠٤<br/>وجدي، محمد فريد ١٩٩<br/>الوحدة الإسلامية و الاخوة الدينية و توحيد المذاهب (كتاب) ١٦٧<br/>وحسى ١٢٩، ١١٤، ٨٣، ٦٤، ٤٤<br/>وسائل الشيعة (كتاب) ١٤، ١٣<br/>وصیت ٣٠<br/>وظایف قضایی ١٥٤<br/>الواقع المصرية (نشریه) ١٨٩<br/>وقف ٣٠<br/>ولایت‌های دینی- سیاسی ١٥٤<br/>وهابگری (حرکت) ٢٧<br/>وهب بن منبه ٩٣، ٨٧<br/>وهب (روایت) ٨٨</p> | <p>ندوی، ابوالحسن ٢٥<br/>نزاع سیاسی- اجتماعی ٣٨<br/>نسایی ٨٦<br/>نساء (سوره) ٧٣، ٦٣، ٣٠<br/>نصر حامد ابویزید ٨<br/>نظام ١٣٩<br/>نظام اسلامی، ~ اقطاعی ١٩٦<br/>نظام الإسلام (كتاب) ١٧٢، ١٧١<br/>نظام الحكم في الإسلام (كتاب) ١٧٢، ١٧١<br/>النظام السياسي في الإسلام (كتاب) ١١١<br/>نظام پارلمانی ١٦٢<br/>نظام حقوق زن در اسلام (كتاب) ١٥<br/>نظام فنودالی ٣٦<br/>نظام‌های جمهوری ١٧٠، ~ سلطنتی ١٧٠<br/>نظارات فی کتاب السفور و الحجاب<br/>المسنوب إلى الأئمة نظیرة زین الدین<br/>(كتاب) ١٩٩<br/>نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي<br/>المعاصر (مقاله) ١٧٢، ١٩٤<br/>نظرية الترات (كتاب) ١٦٩<br/>نظرية عبدالرازق ١٧٧<br/>نفر بردۀداری ١٩٦<br/>التقد الذاتي (كتاب) ١٩٠، ١٤٤<br/>نقد العقل العربي (كتاب) ١٤٨، ٤٢<br/>نقد الفکر الدینی (كتاب) ٦١<br/>نقد علمی لكتاب الإسلام و أصول الحكم<br/>(كتاب) ١٧٥<br/>نكاح ٢٠٤، ١٠٧<br/>نماز ١٣، ١٣، ٢٤، ٢٤، ٨٨، ٥١، ١٠٢، ١٠١<br/>ـ حروف ١٠٢<br/>موال سعداوي ١٨٥</p> |
|--|---|

<p><b>هندی</b> ٢١٠  <b>هواپیما</b> ١٢٠</p> <p><b>ی</b></p> <p>یمامه = کبوتر صحرائی (داستان) ٦٨</p> <p>یوسف العظم ٧٣</p> <p>یوسف (سوره) ٦٤</p> <p>یوم الاسلام (کتاب) ١٣٠، ١٢٩</p> <p>یونان ٣٧، ٣٣</p> <p>يهود (دین) ١٨٥، ٢٤</p>	<p><b>هزمسی - عرفانی (جریان)</b> ٥٥</p> <p><b>هشام جمیعیط</b> ١٢٤</p> <p><b>هضبیس، حسن</b> ٧٨</p> <p><b>هگل</b> ٤٤</p> <p><b>همگرایی زمانی</b> ٣٦، ~ فرهنگ ٣٥</p> <p><b>هند</b> ١٢، ٨٠، ١٣٠</p> <p><b>هند شلیی</b> ٧٧</p> <p><b>هندوئیسم (دین)</b> ٢٤</p> <p><b>هندوستان</b> ٢٠٥، ٢٥</p>
--	--