

کنکاشی بر مفهوم نومعتزله هندی و مصری با تکیه بر آرای گلدزیهر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷

محمدحسن بهشتی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۷

مهدی فرمانیان^۲

مصطفی سلطانی^۳

هادی بیگی ملک آباد^۴

چکیده

اگرچه نومعتزله با خوانشی که از اسلام دارد، پیامدهای مهمی را در پی داشته است، اما در چپستی و تبار آن ابهام و التباس وجود دارد. برخی متفکران از نومعتزله متقدم و متاخر سخن گفته‌اند. نومعتزله متقدم را به سردمداری سید جمال و عبده و نومعتزله متاخر را عموماً به افراد چند دهه اخیر مصری اختصاص داده‌اند؛ در حالی که نوعاً از جریان نومعتزله هندی غفلت ورزیده و موطن اصلی جریان اعتزال نورا مصر معرفی می‌کنند. به همین جهت مسئله اصلی، تبیین ابعاد مفهومی و عینی نومعتزله هندی و مصری متقدم و رابطه هر یک با دیگری است. این نوشتار از طریق مراجعه به منابع کتابخانه‌ای با روش تبیینی و تحلیلی به آثار گلدزیهر یعنی اولین نفری که عنوان نومعتزله را بکار برده و به جریان‌شناسی این دو طیف پرداخته مراجعه می‌کند. وی، معاصر دو جریان مصری و هندی بوده، آثار و منابع علمی آنان را مورد مطالعه قرار داده و جلساتاتی را نیز با سید جمال داشته است. نامبرده معتقد است، اگرچه میان این دو جریان، قرابت‌هایی وجود دارد، اما نمی‌توان آن دو را کنار یکدیگر قرار داد. به همین منظور، نسبت به نومعتزلی بودن مصریان دیدگاهی انکاری اتخاذ کرد و بیشتر تمایل دارد تا آنان را جریانی نزدیک به وهابیت توصیف کند؛ اگرچه شواهدی نیز بر خلاف این توصیف ارائه می‌کند. ارزیابی‌ها نشان می‌دهد، فرق‌گذاری میان جریان هندی و مصری امر صحیحی است، اما با توجه به گستردگی عمیق جریان هندی با معتزله قدیم، نامیدن این جریان با عنوان نومعتزله قابل‌خنده است. چنانچه این جریان نومعتزله نامیده شود، با توجه به قرابتی که با اندیشه‌های نومعتزله چند دهه اخیر مانند ابوزید دارند، می‌توان از آنان با عنوان تبار این افراد یاد کرد.

کلیدواژه‌ها: نومعتزله، گلدزیهر، روح الاسلام، سید امیرعلی، محمد عبده.

۱. دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول): hasanbeheshty@yahoo.com

۲. استاد دانشگاه ادیان و مذاهب: m.farmanian@chmail.ir

۳. هیات علمی دانشگاه ادیان و مذاهب: proman.ms@gmail.com

۴. استادیار دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران: h.beygi12@gmail.com

مقدمه

آثار مختلفی در زمینه «نومعتزله» به رشته تحریر درآمده و هر یک از نویسندگان بر اساس برداشت های ذهنی خود از مفهوم و معنای نومعتزله به بررسی و نقد این موضوع و جنبه ها و اشخاص منسوب به این جریان پرداخته اند. از دیگر سو، این واژه، گاه در برخی از آثار علمی به کار رفته اما دلالت بر معتزله قدیم دارد. ولفسن واژه «the newly appearing Mu'tazilites» را به کار برده (Wolfson, 1976: 27) که در عربی به «المعتزلة الجدد عند ظهورهم» ترجمه شد (ولفسن، ۲۰۰۹: ج ۱، ص ۷۵) و احمد آرام نیز آن را با عبارت «معتزله‌ی تازه ظهور کرده» به فارسی برگرداند (ولفسن، ۱۳۶۸: ص ۳۰). همچنین نلینو عبارت «المعتزلة الجدد المتكلمون» را در ضمن مبحث وجه تسمیه معتزله ذکر کرده است (بدوی، ۱۹۴۰: ص ۱۹۱). عبارتی که در دیگر کتب عینا تکرار شد (زهره، ۲۰۰۴: ص ۸۶؛ الشواشی، ۱۹۹۳: ص ۱۰۸؛ محمد السید، ۲۰۰۱: ص ۲۲۵؛ عوادی، ۲۰۱۶: ص ۲۹؛ حماد المعابطه، ۲۰۰۱: ۶۲۰؛ ابراهیم یوسف، ۱۹۹۳: ص ۱۷؛ بدوی، ۱۹۹۷: ص ۳۸). بی شک چنین الفاظی فقط اشتراک لفظی با محل نزاع ما دارد؛ مراد ولفسن طلوع معتزله است و نه نومعتزله‌ای که در اندیشه معاصر مسلمانان به آن پرداخته می‌شود و دامنه زمانی اش تنها به دو قرن قبل (قرن نوزدهم میلادی) باز می‌گردد. ضمن اینکه مراد نلینو از عنوان یاد شده نیز دلالت بر مدرسه واصل بن عطاء می‌کند. به عقیده وی، نو بودن اعتزال مدرسه واصل بن عطاء به جهت شکل‌گیری اش پس از معتزله سیاسی است؛ همچنان که احمد امین مصری، اطلاق عنوان «معتزله» بر مدرسه واصل بن عطاء و عمرو بن عبید را احیای اسم معتزله‌ای می‌داند که قبلاً در صدر اسلام بر گروهی که در منازعات مسلمانان شرکت نکرده و عزلت گزیده بودند، می‌داند. وی تصریح می‌کند عنوان «معتزله» قبل از آنکه بر مدرسه واصل بن عطاء اطلاق شود، در کتب تاریخی از آن بسیار ذکر شده بود (امین، ۱۹۶۹: ص ۲۹۰). نتیجه اینکه ما با دو نومعتزله مواجهیم؛ نومعتزله‌ای که بر مدرسه کلامی واصل بن عطاء اطلاق می‌شود؛ یعنی همان معتزله قدیم و معروف تاریخی؛ و نومعتزله‌ای که در اندیشه معاصر از آن صحبت می‌شود و محل نزاع ما را تشکیل می‌دهد.

در مورد نومعتزله محل نزاع نیز برخی نویسندگان آثاری را به زبان های مختلف به چاپ رسانده‌اند. دوره

۱۳۲ پنج جلدی «مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو» شامل نه مصاحبه و چهل و هفت مقاله، از جمله آنهاست که می‌توان از آن با عنوان مفصل ترین پژوهش به زبان فارسی در حوزه نومعتزله یاد کرد. تنها در جلد اول که بیشتر به مصاحبه‌ها اختصاص یافته، اشاراتی به افراد هندی همچون سید امیر علی شده (عرب صالحی،

۱۳۹۳: ج ۱، ص ۸۷ و ۱۳۰) و این اثر نیز همچون دیگر آثار مشابه، بیان روشنی نسبت به نومعتزله هندی نداشته است. حتی برخی آثار با اینکه مطالبی را ذیل عنوان «نومعتزلیان شبه قاره هند» ارائه کرده اند اما نامی از چهره شاخصی همچون امیرعلی ذکر نکرده (گلی، ۱۳۹۲: ص ۲۷۴-۲۷۵) و در مجموع می توان گفت اثر علمی دقیقی در مورد نومعتزله هندی یافت نمی شود. با این وجود گلدزیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱م) از نخستین نفراتی بود که در این موضوع مطالبی را به رشته تحریر درآورد اما تا کنون مورد کنکاش دقیق قرار نگرفته است. از سوی دیگر معاصرت نامبرده با سید جمال الدین اسدآبادی (۱۸۳۸-۱۸۹۷م)، محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵م) و سید امیر علی (۱۸۴۹-۱۹۲۸م) اهمیتی مضاعف برای محققان خواهد داشت. مقاله حاضر برای تبیین هرچه بهتر جریان اعتزال نو ابتدا واژه «نومعتزله» را در آثار گلدزیهر بررسی می کند و در ادامه به ارائه دیدگاه های وی در این موضوع و ارزیابی آن می پردازد.

اعتزال نو در آثار گلدزیهر

ایگناس گلدزیهر در کتاب «Vorlesungen Uber Den Islam» صراحتاً از عبارت «neue Mu tazila» استفاده کرد (Goldziher, ۱۹۱۰: 313). همچنین در فهرست مطالب آن، واژه «Moderne Mu taziliten» را بکار گرفت (Goldziher, ۱۹۱۰: 337). این کتاب که در زمره آثار شناخته شده و معروف گلدزیهر است، برای اولین بار در سال ۱۹۱۰م به چاپ رسید. بعدها در سال ۱۹۲۰م با عنوان «LE DOGME ET LA LOI DE L'ISLAM» به زبان فرانسوی ترجمه و در پاریس منتشر شد. در این ترجمه نیز از نومعتزله با واژه «né o-tazilisme» یاد شده است (Goldziher, ۱۹۲۰b: 244). سپس از روی نسخه فرانسوی، به زبان عربی و با عنوان «العقيدة والشريعة فی الاسلام» برگردانده و منتشر گردید. مترجمان این اثر از واژه های «الاعتزال الجدید» و «المعتزلة الجدد» در ترجمه خود استفاده کردند (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ الف: ص ۲۹۰). علاوه بر این کتاب، گلدزیهر در دیگر کتاب خود یعنی «Die Richtungen der islamischen Koranauslegung» که در ۱۹۲۰م به چاپ رسید، به جریان نومعتزلی نیز پرداخت و از «indische Neu-Mu tazila» یعنی «نومعتزله هندی» سخن به میان آورد (Goldziher, 1920A: ۳۲۰). کتابی که بعدها با عنوان «مذاهب التفسیر الاسلامی» ترجمه شد و واژه هایی همچون «المعتزلة المحدثین» (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۴۲) و «المذهب الهندی الاعتزالی الجدید» در آن به چشم می خورد (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۴۷). در ترجمه

فارسی اثر یاد شده نیز عبارت «معتزلیان جدید» ذکر شده است (گلدزیهر، ۱۳۸۴: ص ۲۹۵). از این رو جریان نومعتزله و این واژه نزد گلدزیهر، جریان و واژه‌ای شناخته شده و حائز اهمیت بوده که در دو کتاب «العقیده والشریعة فی الاسلام» و «مذاهب التفسیر الاسلامی» به آن پرداخته است.

نامگذاری و زمینه های شکل گیری نومعتزله هندی از نگاه گلدزیهر

گلدزیهر بر این باور است ارتباط نزدیک مسلمانان با تمدن غرب و تحت سیطره بودن میلیون‌ها مسلمان به سبب کشورگشایی و استعمار اروپائیان از یک سو و همچنین مشارکتی که در جنبه‌های مدرن زندگی اجتماعی یافته بودند از سوی دیگر، همگی عواملی شد تا تأثیر عمیقی بر طیف‌های روشنفکر مسلمان و ارتباط آنها با نظریات و فرهنگ دینی موروث بگذارد. نظریات و فرهنگی که احتیاج شدیدی به نزدیک شدن با شرایط جدید داشتند. به همین جهت این روشنفکران به نقد آموزه‌های اسلامی و فرق‌گذاری میان ویژگی‌های اصلی و اساسی اسلام و دیگر مواردی که در تاریخ به آنها افزوده شده بود و به راحتی به خاطر نیازهای تمدنی می‌شد آنها را قربانی کرد، رهنمون شدند. علاوه بر آن این طیف برای مقابله با حجم‌های خارجی که بر علیه اسلام سرازیر بود، نیاز مبرمی به دفاع از اسلام احساس نمودند. نیازی که در رفع اتهام و زدودن انگ مغایرت آموزه‌های دینی با تمدن، شدت بیشتری را به خود اختصاص داده بود. به همین جهت ضرورت داشت تا انعطاف‌پذیری احکام و شرایط اسلامی و صورت‌بندی راحت آنها برای رفع نیازهای بشر، در هر زمان و مکانی را به اثبات رسانند. از منظر گلدزیهر آنان با همه تلاش‌هایی که در جهت دفاع از اسلام داشتند، اما از حاکمیت عقل و غلبه گرایش عقلانی نسبت به آن ابایی نداشتند؛ امری که همیشه با مقتضیات تاریخی موافق نبود. به باور او این گرایش عقلانی هدفشان تطبیق زندگی و اندیشه اسلامی با مطالبات تمدن غربی بود، به‌ویژه توسط مسلمانان روشنفکر هند رواج یافت. سید امیرعلی، سید احمدخان بهادر و سایر شخصیت‌های برجسته جهان اسلام، رهبران این نهضت معنوی بودند که هدفشان احیا و سازماندهی مجدد اسلام بود. وی از اقدام آنان به عنوان نهضتی در حیات معنوی جدید اسلام هندی یاد می‌کند؛ اسلامی عقلانی که روشن‌فکرانش از جریان‌های فکری تمدن مدرن متأثر بودند و تمایل داشتند تا این تلاش‌ها را «اعتزال جدید» بنامند. (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ الف: ص ۲۸۹-۲۹۰). وی می‌گوید: «من المحبب الی المجددین الاسلامیین الهنود أن یسموا انفسهم باسم المعتزلة المحدثین؛ مجددان مسلمان هندی، دوست داشتند خود را معتزلیان جدید بنامند (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۴۲)».

این دیدگاه‌های گلدزیهر از چند جهت قابل ارزیابی است. اگرچه مواجهه تمدنی اسلام و غرب سبب به وجود آمدن جریان‌های مختلفی از جمله- به تعبیر او- «نومعتزله هندی» در دفاع از اسلام شد اما رویکرد عقل‌گرایی افراطی آنان، همچنانکه وی نیز اشاره می‌کند، سبب شد تا این دفاع رنگ انفعال گیرد و نوسازی اندیشه اسلامی در جهت مطالبات تمدن غرب صورت پذیرد و نه آنچه شایسته تجدید است. از این رو واژه «روشنفکر» که از سوی گلدزیهر برای افراد این جریان بکار رفته صحیح به نظر نمی‌رسد، مگر اینکه شاخصه روشنفکر بودن در دوره گلدزیهر صرف نوگرایی باشد که قطعاً هر نوگرایی نمی‌تواند روشنفکر باشد. مسأله بعدی اصل نام‌گذاری این جریان با عنوان «نومعتزله» است. برخی مدعی اند بسیاری از علمای هندی جنبش احمد خان و امیر علی را «اعتزال جدید» می‌نامیدند (Yunus kainat, kamal ozpolat, ural tuken ۲۰۲۲): ص ۱۲۰). اگر چنین ادعایی پذیرفته شود، بیان عنوان «نومعتزله هندی» از سوی گلدزیهر تأسیسی نبوده و بیشتر جنبه گزارشی دارد و چنانچه نقدی نیز بر این نام‌گذاری باشد، متوجه گلدزیهر نیست. نگارنده این‌سطور نه تنها شواهدی به نفع این ادعا نیافت، حتی در مقابل برخی معتقدند ابتدای طرح رسمی عنوان «نومعتزله» توسط گلدزیهر بوده است (عرب صالحی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۱۲۹). اگرچه گلدزیهر نیز این نام‌گذاری را متوجه خود افراد جنبش هندی می‌کند و مدعی است این افراد هندی بودند که دوست داشتند نومعتزله نامیده شوند. با توجه به اینکه گلدزیهر برای تبیین جریان هندی، از امیر علی و کتاب او «روح الاسلام» استفاده و از وی به عنوان فقیهی هندی و از بارزترین رهبران نهضت فرهنگ اسلامی هند، که بیشترین تأثیر را داشته، یاد می‌کند، (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۳۹) در این راستا کتاب روح الاسلام مورد بررسی قرار گرفت. نتیجه اینکه امیرعلی در برخی موضوعات، دیدگاه‌های معتزله را طرح و با آن همراهی می‌کند. او در موضوع تک یا چند همسری، تک همسری را تایید و بیان می‌دارد یک فرد معتزلی نیز بنا به اعتقاد خود، به شدت طرفدار تک همسری است (امیر علی، ۱۳۶۶: ص ۲۱۴-۲۱۵). ستایش از معتزله، بخش دیگری از کلمات وی را تشکیل می‌دهد و اینچنین معتزلیان را می‌ستاید: «جای تردید نیست که آیین میانه رو معتزلی نمایانگر نظرات حضرت علی (ع) و آزادمنش‌ترین اخلاف اولیه او و احتمالاً خود محمد (ص) بود. مقایسه دقیق اصول عقیدتی معتزله نشان می‌دهد که این اصول یا کلمه به کلمه، همان اصولی است که بنی فاطمه اولیه تعلیم می‌دادند... یا تغییر و تعدیل آن دسته از عقایدی است که بر اثر نیازهای یک جامعه مترقی و شاید تا حدی بر اثر مطالعه فلسفه یونان و فلسفه اسکندریه به وجود می‌آمد.» (امیر علی، ۱۳۶۶: ص ۲۷۴) علاوه بر آن امیرعلی معتقد است آیین معتزلی در تکامل فکری بشر مقامی ممتاز دارد و این آیین در

نبوغ، همطراز مکتب خردگرایی نوین است (امیر علی، ۱۳۶۶: ص ۳۸۰-۳۸۱). او به همین مقدار بسنده نمی‌کند و نقطه مقابل معتزله یا همان اشاعره را نکوهش کرده و خرابی های جهان اسلام را ناشی از تفکر اشعری می‌داند. (امیر علی، ۱۳۶۶: ص ۳۹۵) از سوی دیگر وی برای رسیدن به وضعیت مطلوب، از آیین معتزلی یاد کرده و به صراحت اعلام می‌کند: «آیین کاتولیک از قرن چهارم... ثابت کرد که دشمن علم و فلسفه و دانش است. این آیین... مدارس علم کلام عقلی را با بی حرکتی تعطیل کرد. اما آیین کاتولیک پس از طلوع بزرگ «لوتر» و «کالون» دریافت که ترویج علم و پژوهش فلسفه، مومن را کافر نمی‌کند. این بود که پایگاه خود را وسعت بخشید... اسلام به مدت پنج قرن به تکامل آزاد اندیشی بشر کمک کرد اما یک جنبش ارتجاعی از آن پس بنیان نهاده شد و به ناگاه تمامی جریان اندیشه بشر تغییر یافت و مروجان علم و فلسفه را خارج از مرز اسلام خواندند. آیا برای مذهب تسنن غیر ممکن است که از کلیسای رم درس عبرت بگیرد؟... در تعالیم محمد (ص) هیچ چیز که مانع این امر شود وجود ندارد. پروتستان‌تیسیم اسلامی، در یکی از وجوه خود - آیین معتزلی - قبلا راه را برای این کار هموار کرده است. چرا مذهب بزرگ تسنن نباید موانع کهن را به دور اندازد و جانی تازه بگیرد؟» (امیر علی، ۱۳۶۶: ص ۴۰۵) با توجه به مطالب یاد شده، اثر فکر اعتزال در اندیشه امیر علی نمایان است. اگرچه در کلام او صراحتی بر اینکه تمایل داشته باشد نومعتزله خوانده شود یافت نشد اما می‌توان گفت راه را برای برداشت افرادی همچون گلدزیهر هموار کرد تا او را نومعتزله بنامند.

گلدزیهر معتقد است اهداف و ویژگی های فکری معتزله بود که سبب شد مجددان هندی خود را استمرار آنها دانسته، این اندیشه را زندگی دوباره بخشند. با این وجود وی معتقد است آنان بسیاری از آموزه های خود را در نظام فکری مدرسه قدیم (معتزله) وارد کردند. دیدگاه جدید «تطور التشریح الالهی؛ تحول شریعت خداوند» از جمله این موارد بود که تحولی تاریخی را برای شریعت در نظر گرفته بود (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۴۲). در این رابطه وی به کلام امیر علی استشهد می‌کند که در مورد معتزله می‌گفت: «آنان (معتزله) معتقدند با توجه به تعاملات انسانی، قانونی همیشگی یافت نخواهد شد. حتی فرمان های خداوند که رفتار انسانی را تنظیم می‌کند، نتیجه توسعه و رشد است؛ و خداوند امر و نهی هایش را به عنوان قانونی در ضمن این رشد و توسعه مقرر کرده است.» (۱۳۶۶: ص ۳۴۲) «آنان (معتزله) با اندیشه تحولی ای که دارند، به همه قوانینی که روابط جاری میان انسان ها را تنظیم می‌کند، نگاه می‌کنند.» گلدزیهر می‌افزاید شکی نیست که این اندیشه، اصلا در اندیشه های معتزله وجود ندارد اما اصلاح‌گرایان هندی آن را در دیدگاه های اسلامی خود وارد کرده و این را اصلی اساسی قرار دادند تا مجوزی برای

مطالبه‌شان در خصوص موافقت قوانین با نیازهای روز باشد؛ در حالی که قانون‌گذاری ثابت را نیز رد می‌کردند (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۴۳).

پر واضح است مطالب یاد شده بیشتر بیانگر گسستی عمیق میان نومعتزله هندی و معتزله قدیم است. گسستی که انتساب جریان هندی به اعتزال قدیم را با چالشی جدی مواجه می‌سازد. علاوه بر اینکه دغدغه اصلی متکلمان معتزلی مسأله باورهای دینی است اما همچنانکه گلدزیهر متذکر می‌شود، دغدغه اولیه نومعتزله هندی تطبیق شریعت با تمدن غربی است. این اختلاف اساسی سبب می‌گردد تا شباهت‌های این دو به حدی نباشد که بتوان آنها را در یک مسیر قرار داد و بهتر بود به جای انتساب صریح این جنبش به معتزله، تنها از تاثیر معتزله در میان جریان هندی سخن گفته می‌شد.

ویژگی‌های نومعتزله هندی نزد گلدزیهر

گلدزیهر در «مذاهب التفسیر الاسلامی» که در سال ۱۹۲۰ م منتشر شد، به جنبشی اشاره می‌کند که از چند دهه قبل در میان مسلمانان هندی شکل گرفته و در حال گسترش است. جنبشی که نزد او نه تنها از نظر علمی و عملی به امکان وفاق دو ضد، یعنی اسلام و تمدن جدید (تمدن غربی)، می‌پرداخت بلکه پا را از این فراتر نهاده، اصول اساسی اسلام را زیستگاهی ویژه برای پیشرفت‌های عقلی و اجتماعی توصیف می‌کرد. اصولی که نه تنها مانعی برای پیشرفت نبود بلکه به شکل‌گیری و هدایت آن نیز قاطعانه دامن می‌زند. آنان معتقدند اگر اسلام از این دیدگاه فاصله گرفت، به جهت سوء برداشت‌ها و تفسیرهای غلط علمای متاخر است. یعنی اسلام نه تنها با پیشرفت‌های علمی خصومتی ندارد بلکه اگر اینگونه گفته شود، با روحیه بنیانگذار آن در تضاد است. تاکید پیامبر نسبت به عقل‌گرایی، عدم مخالفت اسلام با پیشرفت و بلکه موافقت و تاکید آن بر پیشرفت‌های علمی و در نتیجه عدم مسئولیت اسلام در عقب‌ماندگی مسلمانان از جمله شواهدی بر این مطلب است که گلدزیهر از کتاب روح الاسلام امیرعلی ارائه می‌کند (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۳۷-۳۴۲).

همچنین این گروه، اجماع را که از نگاه اهل سنت سند شرعی محسوب می‌شود حجت ندانسته، آن را پیروی کورکورانه توصیف می‌کنند. آنان بر این اساس احادیثی که اهل سنت در عدم نفوذ ضلالت و گمراهی در اجماع می‌آوردند، مورد طعن قرار داده و چنین تفسیری از اجماع را قابل پذیرش نمی‌دانستند (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۴۵).

از دیگر ویژگی‌هایی که گلدزیهر برای نومعتزله هندی ذکر می‌کند، رفتار این جریان در برابر حدیث است که به آزادترین شکل تصویر می‌شود. نزد او امیرعلی از آگاهترین افراد این جریان نوگرا نسبت به علم الروایه و روح این علم است. به همین جهت برای چندمین بار کلماتش را مورد استناد قرار می‌دهد؛ آنجا که امیرعلی در مساله بردگی معتقد بود محمد (ص) اولین کسی است که اساس آن را از میان برداشت و تفسیر کسانی که از قرآن خلاف این دیدگاه را اتخاذ کرده‌اند، غلط است. گلدزیهر این دیدگاه وی را نه تنها با تمام ادبیات فقهی، بلکه با حجم زیادی از احادیث و بسیاری موارد دیگر از سیره پیامبر (ص) و خلفای اولیه متضاد معرفی می‌کند؛ در حالی که امیرعلی اعتبار تاریخی نصوص یاده شده را، بیش از اعتبار داستان‌های هزار و یک شب نمی‌دانست و استدلال‌های مخالف را رد می‌کرد. علاوه بر امیرعلی، سر سیداحمد خان بهادر نیز معتقد بود اگرچه راویان با وسواس فراوانی به جمع‌آوری احادیث پرداختند اما تنها نکته‌ای که از خواندن کتاب‌های حدیث برای آدمی حاصل می‌شود، ظن و گمان است و نه چیز دیگر. همچنین اگر به اخبار به نوعی نظر افکنیم که گویی اساس همه مسائل دینی است، در این صورت ارزش اسلام - العیاذ باللله - همچون بازی کودکان است (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۴۳-۳۴۴).

گلدزیهر معتقد است این نوگرایان هندی از همان ابتدا مصمم به عدم حجیت آن جنبه‌هایی از منابع تشریحی شدند که می‌توانست به عنوان استدلالی بر ثبات نهادهای اجتماعی و قانونی قرار گیرند. وی این مطلب را اصلی اساسی در اصلاحات اسلامی هندی از آغاز کار خود تا جدیدترین مرحله رشدش معرفی می‌کند. او به اثر فردی به نام چراغ علی، نگاشته شده در سال ۱۸۸۳م، به عنوان متنی قدیمی از این جریان و از اثر فردی به نام خدا بخش، نگاشته شده در سال ۱۹۱۲م، به عنوان متنی جدید، که مثبت ادعای اوست یاد می‌کند. این رویکرد به حدیث در حالی بود که آنان به احادیثی که دیدگاه خودشان را تایید می‌نمود، استناد می‌کردند؛ همچنانکه امیرعلی در کتاب روح الاسلام، به این امر مبادرت ورزید (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۴۴).

با توجه به ویژگی‌های یاد شده، به نظر می‌رسد جریان هندی بیشتر با نومعتزله چند دهه اخیر است. گلدزیهر نفی قانون‌گذاری ثابت را به عنوان اصلی اساسی در تفکرات جریان هندی ذکر می‌کند و قبلا نیز از دیدگاه «تطور ۱۳۸ التشریح الالهی» (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۴۲) سخن گفته بود. در نومعتزله چند دهه اخیر نیز صحبت از «جدایی دین از معرفت دینی» و «تاریخی‌نگری نسبت به معارف دینی» مکرر شنیده می‌شود و با این دیدگاه ثوابت دین را به حداقل رسانده‌اند تا راه برای تغییرات گسترده فراهم گردد. برای نمونه نصر حامد ابوزید در «نقد

الخطاب الدینی» و محمد ارکون در «تاریخیه الفکر العربی الاسلامی» به این امر پرداخته اند. امری که از شواهدی در کلمات جریان هندی نیز برخوردار است. به باور امیر علی فاجعه ای که بر ملل مسلمان وارد شده، به علت تعلیمات استاد (پیامبر) نیست. بلکه توقف فعلی مسلمانان عمدتاً ناشی از عقیده جای گرفته در ذهن آنان است که حق اعمال قضاوت خصوصی را با قانونگذاران اولیه اسلام متوقف دانسته، اجرای آن را در عصر جدید گناه تلقی کرده و پیرو راستین محمد (ص) را کسی دانستند که پیرو یکی از مکاتب اسلامی تاسیس شده باشد. همچنین قضاوت خود را به تفاسیر کسانی واگذار کرد که در قرن نهم میلادی زندگی می‌کردند در حالی که از ضروریات قرن بیستم نمی‌توانستند هیچ گونه درکی داشته باشند. بر این اساس تصور شده همان نتایجی که چند قرن قبل این علما به آن رسیده اند تا به امروز به همان اندازه قابل اعمال است. به باور او زندگی امروز عده زیادی از مسلمانان کمتر به وسیله تعالیم استاد (پیامبر) و بیشتر به وسیله فرضیات و عقاید مجتهدان و پیشوایانی است که هر کدام طبق نظر خود کوشیده اند الهاماتی را که به پیامبر اعطا شده، تفسیر کنند. (امیر علی، ۱۳۶۶: ص ۱۷۴). این کلمات امیر علی، یادآور نفی تقلید، جواز اجتهاد آزاد و جدایی دین از معرفت دینی است. به همین جهت اگر بتوان جریان هندی را نومعتزله نامید، می‌توان از آنان به عنوان تباری برای نومعتزله چند دهه اخیر یاد کرد.

دیدگاه‌های تفسیری جریان مصری و هندی از منظر گلدزیهر

از مسائل حائز اهمیت، نگاهی است که مدرسه عبده و نومعتزله هندی به قرآن و تفسیر آن دارند. ماهیت تفسیر قرآن محمد عبده به واسطه نگاه دوبعدی او (روحی و اجتماعی یا همان معنوی و مادی) به قرآن است که نشان می‌دهد این کتاب مایه سعادت دینی و مدنی در هر عصری است (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۷۱؛ رشید رضا، ۱۹۰۳: ج ۶، ص ۱۹۸). کمترین چیزی که این مدرسه به عنوان فرضی محکم برای تفسیر صحیح قرآن می‌پذیرد، این است که قرآن نمی‌تواند حاوی آموزه‌هایی باشد که با حقایق علم منافات دارد بلکه کتاب خدا شامل نظریات علمی قرن نوزدهم و بیستم نیز هست؛ اگرچه از نگاه افراد سطحی نگر به دور مانده باشد (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۷۶). این تفسیر همیشه در تلاش است تا با اصل «دینی پر از خرافات و عقلی روشنگر، بایکدیگر همزیستی ندارند» مطابقت کند (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۸۱؛ رشید رضا، ۱۹۰۲: ج ۵، ص ۱۴۴). بنابراین غیرممکن است قرآن با عقل سلیم تعارض داشته باشد. همچنین هیچ چیز مدرنی برای عبده و پیروان مکتب فکری اش، بیگانه نیست. به همین جهت تفسیر محمد عبده و مدرسه وی، اغلب دیدگاه‌های مدرن را به قرآن و

بویژه به نظریات داروین تفسیر می‌کند. برای نمونه آنها در تفسیر آیه ۲۴۹ و بعد از آن از سوره بقره: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ...» سخن از نظریه «تنازع بقاء» و «انتخاب طبیعی» می‌کنند (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ب: ص ۳۸۱-۳۸۲) که از نظریات داروین بود. از این رو تفسیر مدرنیستی مکتب عبده از تطبیق قرآن با نظریات علمی مدرن ابایی ندارد (Goldziher, 1920A: 356). این تفسیر مدرن با همان آزادی-ای که در مشکلات علمی اعمال می‌کند، خود را نیز از ایراداتی که به دلایل نظم اجتماعی علیه نهادهایی که اعتبار آنها به احکام قرآن بر می‌گردد، رها می‌کند. از نگاه گلدزیهر مدرسه هند کارهای مقدماتی زیادی در این زمینه انجام داد و مصریان فقط باید از نظر الهیاتی آنچه را که سید احمد بهادر، امیر علی و پیروانشان پیشنهاد می‌کردند، عمیق‌تر کنند (Goldziher, 1920A: 359-360).

تعدد زوجات از مهم‌ترین مسائلی بود که روش مدرن تفسیر قرآن در آن مطرح می‌شد (Goldziher, 1920A: 360). محمد عبده نتیجه می‌گیرد که جواز تعدد زوجات در قرآن به صورتی محدود و مشروط ارائه شده و تحقق آن بسیار سخت است؛ گویا اینچنین از تعدد زوجات نهی گشته است. وی تا آنجا پیش می‌رود که تصریح می‌کند: «بر اساس تجربه ما، هیچ راهی برای تربیت امت همراه با پذیرش تعدد زوجات امکان پذیر نیست. پس بر علما واجب است که این مساله را بررسی کنند. به ویژه علمای حنفی... پس زمانی که بر چیزی مفسده‌ای مترتب شد که قبل از آن این مفسده وجود نداشت، شکی نیست که واجب است حکم تغییر یابد و با زمان حال تطبیق داده شود. یعنی بر اساس این قاعده که می‌گوید: درء المفساد مقدم علی جلب المصالح؛ دفع ضرر مقدم است بر جلب مصلحت» وی در پایان نتیجه می‌گیرد تعدد زوجات زمانی که بیم عدم عدالت باشد، قطعاً حرام است. جنبش روشنگری مصری (امیر علی) نیز به همین نتیجه رسیده بود و رهبران تعدد زوجات در اسلام را مطلقاً غیر مطابق با شرع اعلام کردند (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ب: ص ۳۸۸).

به نظر می‌رسد گلدزیهر در بیان دیدگاه عبده و امیر علی نسبت به تعدد زوجات از جاده صواب خارج نشده؛ چرا که امیر علی معتقد بود چند همسری به همان اندازه که با ترقی عمومی جامعه متمدن و با فرهنگ تضاد دارد، با تعالیم محمد (ص) نیز مغایر است (امیر علی، ۱۳۶۶: ص ۲۱۴). همچنین رشید رضا در این زمینه فتوای ۱۴۰ استادش، عبده، را نقل می‌کند که می‌گفت: با توجه به اینکه شرط تعدد زوجات، تحقق عدالت است و این شرط به طور حتم مفقود است. چنانچه عدالت در یک نفر از میان یک میلیون نفر یافت شود، نمی‌توان بر اساس آن قاعده ایجاد کرد. نتیجه اینکه وقتی فساد غالب شد و عدم عدالت میان مردان مرجح گشت، حاکم یا عالم به

جهت مراعات اغلب می‌تواند مطلقاً از تعدد زوجات جلوگیری کند. (رشید رضا، ۱۹۲۷: ج ۲۸، ص ۳۴).

گلدزیهر و انکار اطلاق نومعتزله بر مکتب فکری سید جمال و عبده

چه بسا اولین باری که محمد عبده به اندیشه اعتزال منسوب گشت، توسط فردی به نام علیش بود. زمانی که عبده شرح عقائد نسفیه تفتازانی را برای برخی از طلاب الازهر تدریس می‌کرد، عبده ای نزد علیش آمده و مدعی شدند عبده در درس خود مذهب معتزلی را بر اشعری ترجیح داده است. علیش این مساله را با تندى از عبده جویا شد، اما وی در جواب گفت: «من تقلید از اشعری را رها کرده‌ام، چگونه از معتزلی تقلید کنم؟! من تقلید از همه را رها کرده و اخذ به دلیل کرده‌ام». (رشید رضا، ۱۹۰۵: ج ۸، ص ۳۹۰-۳۹۱). شاید با همین شواهد و گرایشات عبده بود که عبده ای در صدد برآمدند تا این مدرسه را نومعتزله بخوانند اما آنچه از کلمات گلدزیهر برداشت می‌شود این است که این جریان با این عنوان شناخته نمی‌شده است.

گلدزیهر معتقد بود اگرچه اعتزال جدید در هند ظهور یافت اما توانست بر تفکر دینی، هرچند اندک، در سایر کشورهای اسلامی همچون مصر، تونس، الجزایر و... اثر گذار باشد (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ الف: ص ۲۸۹-۲۹۰). وی پس از نومعتزله هندی، از ظهور قرائتی دیگر در جغرافیای دیگری از عالم اسلامی، یعنی مصر، سخن به میان می‌آورد. قرائتی که می‌خواست به وسیله اصلاح شرایطی که در قید و بند مذهب خشک سنی قرار گرفته بود، توانایی اسلام برای زیستن در میان جریانات عصر جدید را محقق سازد. با این وجود وی در تاثیرپذیری انگیزه‌های این گروه مصری از نومعتزلیان هندی بر این باور است که چه بسا بتوان دلیل قابل اعتمادی بر عدم تاثیرپذیری آنان از جریان هندی یافت؛ چرا که در نشریات ادبی مصری توجهی به ارتباط آنان با جنبش هندی یافت نمی‌شود. ضمن اینکه جنبش مصری متأثر از ائمه اصلی اهل سنت در قرون اولیه اسلام بود و اعتقاد داشت حداقل بتوان از این ائمه به عنوان مرجعی در تحقق حقیقت تکیه کند. همچنین آنان تحت هیچ شرایطی به یکی از هندیان یادشده یا کسانی که با دیدگاه‌های هندیان موافق بودند رجوع نمی‌کردند. علاوه بر آن، تفاوت مهمی در روح و سرشت اصلاح‌طلبی هر یک از دو جناح یاد شده وجود دارد. مذهب نومعتزلی هندی، جنبشی فرهنگی را نمایندگی و بر افکاری اصرار می‌ورزد که نتیجه تماس محافل اسلامی با اروپاییانی است که بر آنها سیطره داشتند؛ در حالی که دیدگاه‌های دینی آنان در درجه دوم اهمیت قرار داشت و نسبت به آن اهمیتی نداشتند. اما جنبش مصری بر عکس، شعاری دینی داشت و مطالبات اصلاح‌گرایانه‌شان برخاسته از اندیشه‌های دینی بود؛ در حالی

که از هیچ اندیشه بیگانه‌ای تاثیر نپذیرفته بودند. آنان اصرار فراوانی داشتند تا انواع منکرات را کنار بگذارند اما این شدت اصرار نه بخاطر خصومت منکرات با تمدن و نه عدم تناسب با عصر حاضر؛ بلکه بخاطر مخالفت منکرات با اسلام بود؛ چرا که معتقد بودند با روح قرآن و سنت معتبر در تضاد است. این گروه بوسیله نقد حدیث به شیوه علم اسلامی، با بدعت‌هایی که مستند به احادیثی گشته بود، خصومت ورزیدند. نقدی که غالباً ابزاری برای مبارزه با شرایط مذهبی حاکم بود و رهبران این جنبش اسلامی از آن به عنوان میراثی از فساد یاد می‌کردند. میراثی که بار زوال اسلام را به دوش می‌کشد. از سوی دیگر مصریان بر حفظ شخصیت مستقل و ویژه مسلمان شرقی اهمیت می‌دادند و تقلید صرف از اصل و اساسی که از رویکرد اروپایی گرفته شده را تحقیر کرده و برادران دینی خود را از عواقب و آسیب‌های آن بر حذر می‌داشتند. بلکه به صراحت و پیوسته بر ویژگی اساسی عربیت اسلام تاکید کرده و می‌خواستند تمام ویژگی‌های شرقی سلیم که با نظریه دینی آنها سازگار بود را حفظ کنند. ضمن اینکه در برابر همه آداب و رسوم مذموم بسیار ایستادگی و مقاومت می‌کردند. به نظر گلدزیهر می‌توان به شکل صحیح‌تری این مذهب را با نام مذهب فرهنگی وهابی شناخت (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۴۷-۳۴۸).

از منظر او سید جمال الدین افغانی (۱۸۳۹-۱۸۹۷م) را می‌توان اولین کسی معرفی کرد که محرک این گرایشات مصری شد. در عین اینکه هم‌زمان، آغازگر جریان موسوم به وحدت اسلامی نیز بود. او مبارزی بسیار فعال علیه نظام دینی غالب و نمایندگان آن بود و مبلغی مجرب برای نهضت نوسازی و تجدید دینی اسلامی محسوب می‌شد (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۴۸-۳۴۹).

گلدزیهر که دیدارهایی با سید جمال در مصر و پاریس داشت، اعتقاد داشت قصد سید جمال برای رهایی اسلام از نفوذ بیگانگان عملاً بیشتر در جهت سیاسی بود و به همین جهت ندای افکار دینی - کلامی او به طور کامل توسط مخاطبان زیادی شنیده نشد. با این حال دیدگاه‌های اصلاح دینی او، که در جمع گروهی از شاگردانش بیان شده بود، از طریق محمد عبده، شاگرد و همکارش، دریافت شد. این استاد و شاگرد سعی در آزاد کردن ملت‌های مسلمان از سروری و سیادت بیگانگان داشتند و می‌خواستند نهضت اسلامی را با بهره‌گیری از قدرت ذاتی‌اش محقق کنند. اسلام از دیدگاه آنان دارای آن توانی بود که بدون پیروی کورکورانه از تمدن اروپایی، ابزار ۱۴۲ معنوی لازم برای بازیابی نیروی خود و رقابت با سایر ادیان دیگر را دارد (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۴۹-۳۵۰).

گلدزیهر، رشید رضا را نیز در کنار محمد عبده قرار می‌دهد و المنار را مجموعه‌ای علمی برای مدرسه محمد

عبده معرفی می‌کند. مدرسه‌ای که از نظر او همانند پیشگامان هندی، قائل به این اصل اساسی بود که اسلام دینی جهانی است و این صلاحیت را دارد که برای تمامی ملت‌ها، زمان‌ها و صورت‌های مختلف تمدنی باشد (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۵۱-۳۵۲). این مستشرق آنان را حزب المنار خوانده و برای تبیین باورهای محمد عبده و مدرسه‌اش، بارها و بارها به المنار ارجاع می‌دهد و همچنانکه مترجم عربی کتاب مذاهب التفسیر الاسلامی اشاره می‌کند (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: پاورقی شماره یک ص ۳۵۳)، ابایی ندارد تا کلمات شاگرد (رشید رضا) را به پای استاد (محمد عبده) بنویسد. این گروه انحطاط مسلمانان را در جمود مذاهب اربعه و علم فقهی که از سوی آنان ارائه می‌شد دانسته که فقط به دنبال سعادت اخروی بود. علم فقهی که در مدارس این مذاهب شکل گرفت و بر آداب و احوال منسوخ شده‌ای اشاره داشت که از دیرباز حفظ شده بودند؛ در حالی که از نگاه آنان هیچ ارتباطی به دین نداشتند. به همین جهت این گروه معتقدند حقیقت اسلام را باید از نسل اول و از قرآن و سنت آموخت؛ اما معارف ائمه اربعه و آنچه فقهای متاخر به آن افزوده‌اند، نه با اسلام واقعی همخوانی دارد و نه مناسب عصر حاضر است. بخش اعظم علم این مذاهب به پابندی به شرایطی می‌پردازد که بر اساس زمان و مکان تغییر می‌کند؛ در حالی که این موارد را نباید در یک نظام دینی گنجانند، همانطور که نباید در یک قالب ثابت برای تمام ادوار آینده آن را تثبیت کرد. امکان وحدت و توان زندگی اجتماعی که پیوسته در حال تغییر است، فقط با مراجعه به قرآن، به گونه‌ای که منطبق با روح حقیقی آن باشد ممکن است؛ همچنانکه می‌توان به سنت صحیح نیز مراجعه کرد. در نتیجه اسلام یک مومیایی بی‌جان نیست، بلکه نهادی زنده، تاریخی و موثر است. از این رو نباید حیات اسلام در نظریات بزرگان گذشته منجمد شود. بر این اساس عصر جدید، نظم جدید می‌طلبد و این مستلزم رهایی از شر نظم و مناسباتی است که توسط نسل‌های گذشته ایجاد شده است (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۵۳-۳۵۴). گلدزیهر به مجله المنار استناد می‌کند که آورده است: «در دین ما به غیر از برخی مسائل ربا، آنچه مخالف مدنیت فعلی که مورد اتفاق کشورهای پیشرفته باشد، وجود ندارد. من آن توانایی را دارم تا میان اسلام حقیقی و تمام چیزهایی که عثمانی‌ها برای پیشرفت دولشان نیاز دارند، وفاق ایجاد کنم تا به آنچه کشورهای فرنگی به آن رسیده‌اند، برسند اما به شرطی که به هیچ یک از مذاهب ملتزم نشوند، مگر به قرآن و سنت صحیح (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۵۲؛ رشید رضا، ۱۹۰۹: ص ۲۳۹)».

جمع‌بندی گلدزیهر از مطالب یاد شده این است که مدرسه مصری جدید در زمینه فقهی، همچون مدرسه هندی که قبل از مصریان به این امر مبادرت ورزیده بود، مطالبات فرهنگی خود را بر اساس مبارزه با این دو عنصر

در مذهب رایج سنی انجام می‌دهند؛ ۱. اصل تقلید؛ که طبق مقتضای آن برای امت اسلامی بیش از تعبد صرف و پذیرش مرزبندی‌هایی که در قرن سوم هجری در مدارس مختلف صورت گرفته، جایز نیست. در این اصل، تحقیقات مستقل بر اساس منابع قدیمی اسلام قربانی شد. این موارد در تمام مسائل حیات دینی که معمولاً مسائل قانون‌گذاری روابط اجتماعی نیز در آن داخل می‌شد، وجود داشت. از نگاه این مدرسه زمانی که اسلام اینگونه صورت‌بندی شد، به گونه‌ای که بر تمام امور اساسی احاطه داشت و دیگر یک مسلمان عادی فقط می‌توانست مقلد باشد و بر او واجب بود تا یکی از مذاهب اربعه اجماعی تبعیت کند (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۵۵). به همین جهت یکی از اندیشه‌هایی که دائماً در مدرسه محمد عبده تکرار می‌شود، این است که اسلام حقیقی دین عقل است و برای این آمده تا دین آینده همه عالم باشد. به همین جهت طبیعی است که این اسلام به اصول خود باز گردد، از تقلید آزاد شود، از خرافات تطهیر گردد و از هر آنچه مذاهب به آن افزوده‌اند دور شود. این مدرسه در تفسیر معتزله الگویی داشت و هرگاه فرصتی می‌یافت، بر تقلید و طبیعت و ذات مذاهب حمله می‌کرد (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۹۰-۳۹۲). ۲. اصلی که از همین دیدگاه حاصل می‌شود؛ به مقتضای آن، درهای اجتهادی که به روی بزرگان ائمه نسل‌های گذشته گشوده بود، قرن‌ها به روی دیگران محکم بسته شد. بر اساس این اصل، درهای اجتهاد آزاد مطلق که مدت زمانی طولانی بسته شده بود، برای بار دوم در زمان مهدی (عج) گشوده خواهد شد. تجددگرایان مصری معتقدند این دو عنصر، یعنی تقلید اجباری و عدم جواز اجتهاد برای نسل‌های جدید، جهان اسلام را در جمود قرار داد؛ در حالی که درهای اجتهاد بسته نشده (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۵۶)، بلکه به روی تمام مسائلی که زندگی پویا می‌طلبد، باز است و در حل و تنظیم آن به الفبای قدیم باز نمی‌گردد؛ بلکه در جهت رعایت مصالح عمومی جهان اسلام صورت می‌پذیرد. گلدزیهر به کلام المنار استشهاد می‌کند که می‌گوید: «شریعت در میان جلد‌های کتب حنفی محصور نیست» (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۵۷؛ رشید رضا، ۱۹۰۳: ج ۶، ص ۵۰۸)، «شریعت اسلامی با دو قاعده اجتهاد و رعایت اصلح، از شریعی است که با تمام زمان‌ها و مکان‌ها موافقت دارد و برای هر ضرورتی، حکمی را که موافق با مصلحت باشد مجاز می‌داند» (هرچند با نص مخالفت ورزد. (وان خالف النص)) این قاعده‌ای شرعی نیز هست و برخلاف کسانی است که ۱۴۴ می‌گویند اسلام شریعتی ضعیف است و با روزگاری غیر از روزگار ما و با مکانی غیر از مکان امت‌های پیشرفته سازگار است. منشأ این دیدگاه، جهل به حقیقت شریعت اسلامی و عدم آگاهی بر اصول و قواعد و کلیات آن است (جولدتسیهر، ۲۰۱۳: ص ۳۵۷؛ رشید رضا، ۱۹۱۰: ج ۱۳، ص ۴۱). «گلدزیهر می‌افزاید، عبارت «وان

خالف النص؛ هر چند با نص مخالفت ورزد» متضمن رخصتی است که اهمیت آن را نباید دست کم گرفت؛ چرا که مراد از نص، همان قرآن و حدیث است. بنابراین مدرسه جدید، ضمن تکیه و استناد مجدد بر گزاره‌های مستخرج از قرآن و حدیث، از بیان این نکته نیز ابایی ندارد که برخی از احکام یاد شده در متون مقدس اولیه که مربوط به امور و آداب دنیوی (معاملات) است، تحت تاثیر شرایط زمانی جامعه عرب در قرن اول و دوم هجری پدید آمده و توسعه یافته‌اند. احکامی که برای شرایط متغیر زندگی تشریح شدند. بنابراین عمل به این احکام به صورتی که هیچ تغییری نباید مردود است و نمی‌توان آنها را در تمام زمان‌ها جاری نمود. از این رو گلدزیهر معتقد است این مدرسه آزادی کامل و بدون محدودیتی برای خود در برابر ائمه مذاهب فقهی قائل است؛ بویژه آنکه فقه قدیم با بکارگیری کذب و حیل در مسائل فقهی با یک نقیصه اخلاقی همراه بود و این امر به ویژه در مدرسه ابوحنیفه، با هدف جعل مجوز شرعی برای رهایی از سختی‌های اوامر و محدودیت‌های شرعی صورت می‌پذیرفت (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۵۸).

از نگاه گلدزیهر، هدفی که حزب المنار گرد آن می‌چرخید، همان تجدید کامل اسلام است که به شئون دنیوی تعلق گرفته. پس باید پایه و اساس جدیدی بنیان نهاد که همان اجتهاد جدید و اجماع جدید است. فقه و مذاهب، که صاحب المنار مهارت و ویژه‌ای در مبارزه با آنها داشت، از منزلت و جایگاه رفیعشان خلع و حاکمیت به کتاب و سنت باز می‌گردد. بر این اساس هر بدعتی نابود می‌شود و هر تجدیدی که با روح سنت گذشته در تعارض باشد و طبیعتاً از نظر عقلی نیز جایز نیست، از میان برداشته می‌شود (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۶۲).

از این منظر، پیروان المنار یعنی کسانی که از دیدگاه محمد عبده تبعیت می‌کنند، به اندیشه‌های خرافی هجوم می‌برند و همه آنها را نقض سنت می‌دانند. حتی رشید رضا در مورد قرائت سوره کهف با لحن آوازی که در تمام شهرهای اسلامی به عنوان مقدمه‌ای برای نماز جمعه خوانده می‌شد، با اینکه فی نفسه هیچ ضرری نداشت، اما آن را بدعتی دانست که هیچ اساسی در سنت قدیم ندارد (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۶۲-۳۶۳) همچنین از نگاه آنان دیگر عاداتی که با یک عبادت در زمان متاخر مقرر شده و ظهور یافته، همین حکم را دارد. در این رابطه صدای وهابیت نیز قاطعانه به گوش می‌رسید و مخالفان مدرسه محمد عبده، این مدرسه را به جانبداری از مکتب وهابیت متهم می‌کردند. از نگاه گلدزیهر این اتهام به طور کامل از راه صواب عدول نکرده بود. محمد عبده مدح نجدیانی را که از نظر او بت‌های بدعت را شکسته بودند با صدایی رسا خواند و از سوی دیگر «محمد علی» را که بر علیه آنان شمشیر کشیده بود، تقبیح کرد؛ در حالی که در جای دیگری از المنار از خاندان خدیویه

به نیکی یاد کرده بود (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۶۳؛ رشید رضا، ۱۹۰۲: ج ۵، ص ۱۵۹). گلدزیهر برای تبیین بیشتر، در اینجا به فردی به نام محمد راضی الکبیر (م ۱۹۰۱ م) اشاره می‌کند. شخصی که جایگاهی در الازهر مصر داشت اما به جهت نفی صریحی که نسبت به آنچه مردم نزد قبور افراد صالح انجام می‌دادند، متهم به وهابی بودن شد و از منصبی که داشت عزل گشت (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۶۳-۳۶۴؛ رشید رضا، ۱۹۰۱: ج ۴، ص ۳۵۱). گلدزیهر باور دارد ممکن است صاحب المنار نیز دچار همین امر شده باشد؛ چون رشید رضا از استادش، محمد عبده، صراحت بیشتری داشت و شدیدترین پیکار خود را در میان همه چیزهایی که بدعت می‌دانست، به سوی این قالب تقدیس متوجه ساخت و پیوسته آن را به عنوان بت پرستی که در اسلام رسوخ کرده مطرح می‌کرد (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۶۴).

گلدزیهر بر این باور است برای کسانی که با تاریخ ادبیات دینی اسلام آشنا هستند، درک این نکته دشوار نخواهد بود که تاثیر کتاب‌های ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه، همان تاثیری که حرکت وهابیت را بارز کرد، در دیدگاه‌هایی که جنگ حزب المنار را علیه وضعیت اعتقادی حاکم و روح کلی دینی مرتبط با آن رهبری می‌کرد، تجلی یافته است. حذف ماهیت التزام به مذاهب چهارگانه تقلیدی و در مقابل رجوع به سنت در میان حزب المنار و آنان همانند بود؛ از این جهت که سنت به تنهایی معیاری معتبر برای سازماندهی زندگی دینی است. در حزب المنار همانند آنان جنگی خشونت آمیز با همه بدعت‌ها وجود داشت؛ به ویژه برای ریشه کن کردن تعظیم اولیاء و عادات خرافی مذموم مرتبط با آن. المنار پیوسته شواهدی را برای این تاثیر ارائه می‌کند. اگرچه این تاثیر انگیزه اول برای معارضه با مذهب محافظه کار غالب نبود ولی نقش فراوانی در بنیان اندیشه دینی این مدرسه داشت. جنگ ابن تیمیه و ابن جوزیه بر علیه مذاهب اربعه و نتایجی که در پی داشت، فایده بزرگی برای مدرسه المنار محسوب می‌شد. این مدرسه می‌خواست نشان دهد ابن تیمیه و کتاب هایش مدرکی بر این است که دیدگاهشان از روی هوی و بداهه نیست بلکه با این حجت‌های دینی در پیوندی اسلامی و با مقصدی شریف می‌ایستد و بلکه حتی پیوندی نیز با سلف از حنابله دارد. با این وجود در میان این مدرسه تفکر دیگری به نام تفکر غزالی وجود داشت که با تفکر ابن تیمیه در تناقض بود. غزالی در کنار ابن تیمیه، بزرگترین کسی بود که مدرسه محمد عبده از ۱۴۶ او استقبال می‌کرد؛ چرا که او نیز سخت‌ترین جنگ‌ها را علیه تقلید و زواندی که از فقه منشعب شده بود رهبری می‌نمود. همچنین به جای انجام صوری عبادات بسیار بر تهذیب اخلاقی و توجه به روح تشریح در تعامل با دین اهمیت می‌داد. از این منظر این مدرسه جدید زمانی که با روح صوری مذهب رایج سنی حتی در اصول پنجگانه

اسلام تعارض می‌کرد، کتاب های غزالی را به عنوان منبع قرار می‌داد (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۶۶-۳۶۸). بنابراین طبق باور گلدزیهر، این نهضت تجدید دینی تحت تاثیر سه عامل قرار گرفت؛ محافظه کاری افراطی ابن تیمیه، درک اخلاقی غزالی از دین و اقتضائاتی که رشد و توسعه رایج در پی داشت. محمد عبده و پیروانش در مدرسه المنار، همگام با نهضت اسلامی هند، اسلام را بر اساس روح حقیقی‌اش، کامل‌ترین مرحله از مراحل رشد دینی می‌بینند. بلکه چه بسا آن را دین مطلق و کاملی می‌دانند که محمد (ص) با این روح اسلام، خاتم نبوت است (جولدتسیهر، ۲۰۱۳ ب: ص ۳۶۹).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اگرچه نواندیشان هندی خود را نومعتزله نامیدند اما گلدزیهر بر اساس اقبال این افراد به اندیشه اعتزال، آنان را نومعتزله نامید و اینچنین از نخستین کسانی بود که واژه نومعتزله را بکار برد. وی زمینه شکل‌گیری نومعتزله هندی را تهاجم تمدن غرب معرفی می‌کرد. تهاجمی که در باور او تأثیر فراوانی بر روشنفکران مسلمان گذاشت و ناگزیر شدند تا از اسلام دفاع نمایند. از جمله این روشنفکران، سید امیرعلی و سید احمد خان بهادر بودند که با تأثیرپذیری از تمدن مدرن، هدفشان را تطبیق زندگی و اندیشه اسلامی با مطالبات تمدن غربی و احیا و سازماندهی مجدد اسلام قرار دادند. آنان توانستند تأثیراتی بر تفکر دینی دیگر کشورهای اسلامی نیز بگذارند و نهضتی را در اسلام هندی پدید آورند. با توجه به اینکه گلدزیهر از اثر فردی به نام چراغ علی که در سال ۱۸۸۳م نگاشته شده و به عنوان متنی قدیمی از این جریان یاد می‌کند، می‌توان شکل‌گیری جریان هندی را در اواسط قرن نوزدهم دانست. در باور گلدزیهر، اهداف و ویژگی‌های فکری معتزله سبب گردید تا مجددان هندی خود را استمرار آنها دانسته و تمایل یابند تا «اعتزال جدید» نامیده شوند و این اندیشه را زندگی دوباره بخشند؛ اگرچه در این مسیر بسیاری از اندیشه‌های خود را وارد معتزله کردند که سابقه نداشت. همچنین این گروه علاوه بر آن که اجماع را پیروی کورکورانه دانستند، نسبت به حدیث رویکردی اتخاذ نمودند که حجیت آن را زیر سؤال می‌برد. نتیجه آنکه نام‌گذاری این جریان با عنوان نومعتزله، به نظر فاقد دقت کافی است.

این جریان برای نزدیک شدن به تمدن جدید، نقد آموزه‌های اسلامی را پی گرفته و میان ویژگی‌های اصلی اسلام و ابعاد تاریخی آن فرق قائل شد. این امر باعث گردید تا به راحتی نسبت به موارد تاریخی دیدگاه سلبی اتخاذ کرده و با نشان دادن انعطاف‌پذیری احکام اسلامی بر اساس شرایط زمانی و مکانی مختلف، اسلام را از اتهام مغایرت با تمدن جدید تبرئه نمایند. بدین منظور نه تنها با حاکمیت عقل بلکه با غلبه آن نیز ابایی نداشتند و اینگونه در صدد اثبات وفاق اسلام با تمدن جدید برآمدند. به همین جهت از نگاه آنان این اسلام نیست که مسئول عقب ماندگی مسلمانان شده بلکه سوء برداشت‌ها و تفاسیر غلط از اسلام سبب آن گشته است.

گلدزیهر از ظهور قرآنی دیگر در مصر نیز سخن می‌گوید که دغدغه زیست اسلام در عصر جدید را در سر

۱۴۸ داشته و عامل انحطاط مسلمانان را برداشت‌های غلط از اسلام می‌دانست. آغازگر این جریان سید جمال بود که

توانست بر محمد عبده تأثیرگذار و سپس این عبده بود که رشید رضا را با خود همراه کرد. گلدزیهر معتقد است

این گروه از نومعتزله هندی تاثیرپذیری نداشته و اگرچه در صدد اصلاح آموزه‌های دینی بودند اما روح اصلاح-طلبی‌شان با جریان هندی متفاوت بود. نومعتزله هندی نتیجه ارتباط و سیطره استعماری اروپاییان بود در حالی که دیدگاه‌های دینی‌شان در درجه دوم اهمیت قرار داشت.

برخلاف جنبش مصری که شعاری دینی داشته و مطالبات اصلاح‌گرایانه‌شان برخاسته از اندیشه‌های دینی بود و از اندیشه‌های بیگانه تاثیر نپذیرفته بودند. در کنار این تفاوت‌ها، شباهت‌هایی هم نسبت به یکدیگر داشتند که گلدزیهر به آنها اشاره می‌کند. مدرسه عبده همانند پیشگامان هندی معتقد بودند اسلام دینی جهانی است و برای تمامی انسان‌ها در هر شرایط و تمدنی است. مدرسه مصری همانند هندیان در زمینه فقهی، اساس مبارزه خود را با دو عنصر تقلید اجباری و عدم جواز اجتهاد برای نسل‌های جدید قرار دادند. به همین جهت جریان هندی اگرچه بر قرآن و حدیث اهتمام داشت ولی با دو قاعده اجتهاد و رعایت اصلح، حتی مخالفت با نص را نیز جایز شمرد؛ اگرچه نومعتزله هندی به راحتی از کنار حدیث عبور می‌کرد و اعتبار آن را زیر سؤال می‌برد.

آنان معتقد بودند برخی احکام مربوط به امور دنیوی در ضمن شرایط قرون اولیه اسلام پدید آمده لذا فاقد ارزش اجرایی به صورت دست نخورده است. مدرسه عبده همگام با نهضت اسلامی هند، روح حقیقی اسلام را کامل‌ترین مرحله رشد دینی می‌دانست که محمد (ص) با این روح، خاتم نبوت بود. با وجود این شباهت‌ها اما گلدزیهر میان این دو جریان تفاوت قائل بود و تمایل داشت تا جریان مصری را با نام وهابیت بشناسد. این مساله وقتی خود را بیشتر نشان می‌دهد که جریان مصری را متأثر از ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه نشان می‌داد. اما می‌توان انتساب این جریان به وهابیت را مخدوش دانست؛ چرا که به گفته گلدزیهر فردی به نام محمد راضی الکبیر با نفی اعمال مردم نزد قبور افراد صالح، متهم به وهابیت شد و ممکن است فردی همچون رشید رضا، که این مستشرق او را در مدرسه عبده قرار داده، به همین سبب متهم به وهابیت شده باشد. ضمن اینکه جریان مصری علاوه بر ابن تیمیه، از غزالی نیز تاثیر پذیرفته؛ در حالی که اندیشه‌هایش در تضاد با اندیشه‌های ابن تیمیه بود. بنابراین می‌توان جریان مصری را تحت تاثیر سه عامل اندیشه‌های ابن تیمیه، غزالی و اقتضانات توسعه عصر جدید معرفی کرد.

فهرست منابع

۱. ابراهيم يوسف، هانم، (۱۹۹۳)، اصل العدل عند المعتزله، بيروت، دارالفكر العربى.
۲. امين، احمد، (۱۹۶۹)، فجر الاسلام، بيروت، دارالكتاب العربى.
۳. بدوى، عبدالرحمن، (۱۹۴۰)، التراث اليونانى فى الحضاره الاسلاميه دراسات لكبار المستشرقين، مصر، مكتبه النهضه المصريه.
۴. بدوى، عبدالرحمن، (۱۹۹۷)، مذاهب الاسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين.
۵. جولدتسيهر، ايجناس، (۲۰۱۳ الف)، العقيدته والشريعه فى الاسلام، مترجم: محمد يوسف موسى، على حسن عبدالقادر، عبدالعزيز عبدالحق، قاهره، المركز القومى للترجمه.
۶. جولدتسيهر، ايجناس، (۲۰۱۳ ب)، مذاهب التفسير الاسلامى، عبدالحليم النجار، قاهره، المركز القومى للترجمه.
۷. حماد المعايطه، عطا الله بخيت، (۲۰۰۱)، العقيدته السلفيه وجهود علماء السلف فى تقريرها والدفاع عنها حتى نهايه العصر الاموى، قاهره، دارالافاق الفكرية.
۸. رشيد رضا، سيد محمد، (۱۹۰۲)، مجله المنار، مصر، ج ۵.
۹. رشيد رضا، سيد محمد، (۱۹۰۳)، مجله المنار، مصر، ج ۶.
۱۰. رشيد رضا، سيد محمد، (۱۹۰۵)، مجله المنار، مصر، ج ۸.
۱۱. رشيد رضا، سيد محمد، (۱۹۰۹)، مجله المنار، مصر، ج ۱۲.
۱۲. رشيد رضا، سيد محمد، (۱۹۱۰)، مجله المنار، مصر، ج ۱۳.
۱۳. رشيد رضا، سيد محمد، (۱۹۲۷)، مجله المنار، مصر، ج ۲۸.
۱۴. زهره، احمد على، (۲۰۰۴)، الكلام والفلسفه عند الخوارج والمعتزله، سوريه، نينوى.
۱۵. الشوايشى، سليمان، (۱۹۹۳)، واصل بن عطا وآراءه الكلاميه، لبيى، الدار العربية للكتاب.
۱۶. عرب صالحى، محمد، (۱۳۹۳)، مجموعه مقالات جريان شناسى و نقد اعتزال نو، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، ج ۱.
۱۷. على، امير، (۱۳۶۶)، روح اسلام، محمد مهدي حيدرپور، مشهد، آستان قدس رضوى.
۱۸. عوادى، عمار، (۲۰۱۶)، فلسفه الكلام، اردن، مكتبه المجتمع العربى للنشر والتوزيع.

۱۹. گلدزیهر، ایگناس، (۱۳۸۴)، گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، سید ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس.
۲۰. گلی، جواد، (۱۳۹۲)، نقد و بررسی چپستی وحی قرآنی در نگاه نومعزله، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۱. محمد السید، محمد صالح، (۲۰۰۱) مدخل الی علم الکلام، قاهره، دار قباء.
۲۲. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، احمد آرام، تهران، الهدی.
۲۳. ولفسن، هری اوسترین، (۲۰۰۹)، فلسفه المتکلمین فی الاسلام، مصطفی لیبب عبدالغنی، ج ۱.
24. Goldziher, Ignaz, (1910), Vorlesungen Uber Den Islam, heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
25. Goldziher, Ignaz, (1920A), Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, brlin, LEIDEN.
26. Goldziher, Ignaz, (1920B), LE DOGME ET LA LOI DE L'ISLAM, traduction, felix arin, paris, LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER.
27. ural, kamal.tuken, Yunus.ozpolat, kainat (۲۰۲۲) 'İslam ve Medeniyet 2. Uluslararası Sempozyumu (İhyâ) Özet Kitapçığı, چکیده مقاله فرصت مرعی، اسماعیل با عنوان «إحياء الاسلام بين احمد خان الهندی وجمال الدين الأفغانی دراسة تحليلية مقارنة».
28. Wolfson, harry austryn, (1976), THE PHILOSOFY OF THE KALAM, london, Harvard university.