

نوشته : دکتر حمید عنایت

تجدد فکر دینی نزد اهل سنت

منظور از تجدد فکر دینی در این گفتار جنبشی است که در پایان قرن سیزدهم هجری (۱۹ سیلادی) در برخی از کشورهای سنی مذهب بویژه در میان مسلمانان عرب و هندی روی داد و دامنه آن چنانکه شرحش خواهد آمد تا زمانهای اخیر نیز کشیده شده است . این جنبش با آنکه اصلاً در زمینه تفکر دینی آغاز شد آثار عمیقی در زندگی سیاسی و اجتماعی مسلمانان سنی به جای گذاشت . علت آن دو امر بود: یکی آنکه علماء و رهبران روحانی اهل سنت با تکلیفی که در سراسر تاریخ اسلام برای توجیه اوضاع سیاسی موجود و مخصوصاً نظام حکومتی هر عصر و اثبات هماهنگی آن با احکام شریعت داشتند عملاً در شمار خدمتگذاران رسمی دولتها درآمده بودند و طبعاً وقتی در جمع ایشان آزادیخواهان و نواندیشانی پدید آمدند و از روش دیرین فقیهان و متشرعان در تسلیم به انحرافات اجتماعی و انحطاط حکومت اسلامی سخت انتقاد کردند عامه مردم کم کم بیدار شدند و به فساد اوضاع بیشتر پی بردند و بعلاوه دریگانگی ارباب دین و دولت رخنه افتاد و این همه ، ارکان حکومت و نظام کهن را سست تر کرد . علت دوم آن بود که عده‌ای از رهبران بیداری سیاسی ملتهای عرب و هند در عصر استعماری از میان روحانیان برخاستند (چنانکه در مورد بیشتر کشورهای مسلمان آن عصر همین سخن صادق است) و تجدد خواهی برخی از ایشان در نحوه پیشرفت مبارزات ملت‌هایشان و نیز ماهیت و متاصد آنها مؤثر بود . با این توضیح پیداست که مطالعه اندیشه‌های تجدد خواهان سنی در قرن سیزدهم و چهاردهم برای شناخت علل و ارزشیابی نتایج تحولات کشورهایائی که عرصه تظاهر این اندیشه‌ها بوده است ضروری است .

سید امیرعلی (۱۲۲۹-۱۳۰۷ ه. ش) نیز از حقوق‌دانان و متفکران بلند پایه هند بود و مسلمانان همیشه یاد خدمات او را به جامعه مسلمانان شبه قاره هند گرامی داشته‌اند. ولی از این دو تن که بگذریم بیشتر بنیاد گذاران تجدد سنی از میان خود اهل سنت برخاستند.

تجدد خواهی سنی اصول ثابت و مسلمی نداشته است که در کتاب یا رساله خاصی فراهم آمده باشد بلکه برای شناخت چگونگی آن باید نوشته‌ها و گفته‌های پیشوایانش را بطور جداگانه بررسی کرد^(۱).

اما با ملاحظهٔ وجوه مشترك استدلال‌های این پیشوایان می‌توان گفت که تجدد خواهی سنی سه هدف کلی داشته است: نخست یگانگی ملت‌های مسلمان در برابر خطر تسلط سیاسی و فرهنگی غرب؛ دوم پیراستن عقیدهٔ مسلمانان از خرافه و تاریک اندیشی و بازگرداندن اسلام به شیوهٔ پاک سلف یعنی پیشوایان صدر اسلام؛ و سوم هماهنگ کردن رهنمودهای دین با موازین عقل و مقتضیات جهان نو.

این سه مقصود چه بسا در عمل بایکدیگر برخورد می‌کرد و مایهٔ بروز تضادهائی در درون جنبش می‌شد ولی همین تضادها گاه مایهٔ نیرومندی نیز بود زیرا سبب می‌شد

۱- برای آگاهی دست‌اول از اندیشه‌های برجسته‌ترین تجدد خواهان سنی به کتابهای

زیر رجوع شود:

الف- مجموعهٔ **العروة الوثقی** للسید جمال‌الدین الافغانی والشیخ محمد عبده (چاپ

عکسی) تهران، بهشت ۱۲۹۰.

ب- محمد رشید رضا، **تاریخ الاستاذ الامام**، قاهره ۱۳۲۴.

ج- طه حسین، **مستقبل الثقافة فی مصر**، مطبعة معارف، قاهره ۱۹۳۸.

د- علی عبدالرازق، **الاسلام و اصول الحکم**، مطبعة مصر، قاهره ۱۹۲۵ و نیز کتاب

احیای فکر دینی در اسلام از محمد اقبال لاهوری و کتاب **الفکر الاسلامی الحدیث و صلته**

بالاستعمار الغربی از محمد البهی که ذکر هر دو بعد بیاید.

که تجدد خواهان با گروههای مؤثر اجتماعی و سیاسی دیگر مربوط شوند و اهمیتشان بزرگتر از آن بنماید که در واقع بود. مثلاً هدف اول تجدد خواهان (یگانگی مسلمانان) آنان را با سیهن پرستان کشورهای اسلامی هماوا می کرد ، هدف دوشان (بازگشت به اسلام سلف که به سبب شاخه بزرگی از تجدد خواهی به سلفیه معروف شد) آنان را با مذاهبی چون وهابیه نزدیک می کرد و هدف سوم (تطبیق دین با دنیای نو) به اندیشه هایشان رنگ فرنگی مآبی و ترقی خواهی میداد^(۱).

تجدد خواهی سنی از لحاظ صورت و تا اندازه ای از لحاظ معنی از جریانات فکری اروپای قرن نوزدهم بویژه اندیشه های برخی از اصلاح طلبان پروتستان مایه گرفت. اگر سخن پروفیسور « گیب » (H. A. R. Gibb) استاد پیشین مطالعات اسلامی در دانشگاه هاروارد را بپذیریم که « گسترش تمدن غرب به شرق اروپا و آسیا در خلال دوره احیاء رومانیتیک روی داد »^(۲) و نیز اگر به یاد آوریم که اصل آزادی اندیشه و تخیل فردی که جوهر و اساس رومانیتسم اروپائی است از برکت تعالیم پروتستانها در دفاع از حق داوری فردی ، رواج و آبرو پیدا کرد آنگاه غریب نیست که اصلاح طلبان سنی از آراء برخی از روشنفکران پروتستان زمان خود اثر پذیرفته باشند .

۱ — این سه جنبه تجدد خواهی را می توان به ترتیب ، « پان اسلامیسیم » و « سلفیه » و تجدد خواهی به معنای اخص نامید . درباره پان اسلامیسیم باید یاد آور شد که این اصطلاح نخستین بار از جانب مخالفان فکر یگانگی مائهای اسلامی جعل شد و به همین جهت پیشروان و مبلغان آن ، از بکار بردن عنوان پان اسلامیسیم پرهیز داشتند ، لیکن امروزه به سبب کثرت و وسعت استعمال از جانب محققان موافق و مخالف پذیرفته شده است . نگاه کنید به :

E. G. Browne. **The Persian Revolution**, Cambridge 1910, p. 1

2 — H. A. R. Gibb, **Modern Trends in Islam**, University of Chicago Press. 1947, p. 10

ولی تجدد فکری دینی در اسلام سنی با تعالیم مذهب پروتستان علاوه بر تفاوت مضمون، فرقه‌های صوری مهمی نیز دارد. از جمله آنکه مذهب پروتستان واکنشی در برابر عوامل درون کلیسای مسیحیت، یعنی فساد کشیشان و نادانی مؤمنان بود و حال آنکه تجدد خواهی سنی بیشتر برای مقاومت در برابر هجوم سیاسی غرب به وجود آمد یعنی واکنش برخی از مسلمانان در برابر عاملی بود که از بیرون از جهان مسلمان جامعه ایشان را تهدید می‌کرد و از همین رو بیشتر، خصوصیت تدافعی داشت و اگر چه در عین حال باجمود و تشریت برخی از رهبران دینی مسلمان پیکار می‌کرد لیکن هدفش در درجه اول حفظ اسلام از خطر غرب بود. و انگهی هر اندازه که پیشروان جنبش پروتستان در راه نمائی مسیحیان به منابع عقلی ایمان کوشیدند و آنان را از پیروی مذاهب تقلیدی بر حذر داشتند رهبران تجدد اسلامی در حل مسائل نو پدید زنگی مسلمانان که بیشتر به امور جزئی و عملی مربوط می‌شد می‌کوشیدند، یا اگر می‌خواستند در زمینه فکری و نظری با نفوذ غرب در بیفتند فقط به توجیه اصول دین و عبرت آموزی از تاریخ اسلام قناعت می‌کردند. بدینگونه بخش بزرگی از اندیشه و نیروی تجدد خواهان به جای رفع علل و اساندهای فکری مسلمان، صرف دفع حمله مخالفان می‌شد.

فضل الرحمن متفکر پاکستانی و مدیر پیشین مؤسسه تحقیقات اسلامی اسلام آباد علت این خصوصیت را چنین بیان می‌کند:

« عواملی که راهگشای مرحله تازه (تاریخ) اسلام شد خصوصیت معنوی یا ذهنی نداشت زیرا نخستین تأثیر غرب بر اسلام به صورت تجاوز نیروهای سیاسی اروپا به شرق و تهدید موجودیت سیاسی جهان اسلامی پدیدار شد. ملت‌های اسلامی در برابر این خطر بیدار شدند و خویشان را ناتوان و پراکنده یافتند. پس مشکل اصلی در برابرشان آن بود که چگونه وضع خود را سر و سامانی دهند تا در برابر سیطره سیاسی غرب مقاومت کنند و چگونه بر نیروی سیاسی خویش

بیفزایند. چنین حالتی معمولاً مایهٔ رشد ذهنی و روحی نیست. البته درکنار سیطرهٔ سیاسی غرب عامل معنوی نیز بصورت فعالیت هیئت‌های مبلغ مسیحی وجود داشت ولی مسلمانان این فعالیتها را جلوه‌ای دیگر از استعمار غرب در کشورهای اسلامی می‌دانستند»^(۱).

پس چون آنچه در آغاز کار، استقلال و بقای عالم اسلامی را به خطر انداخته بود نه نفوذ معنوی و فرهنگی غرب بلکه تظاهر قدرت سیاسی و برتری نظامی و فنی غرب بود واکنش ملت‌های مسلمان نیز در برابر آن مصیبت نمی‌توانست به صورت رستاخیزی معنوی باشد. وانگهی مسلمانان برای آنکه استقلال و دین و فرهنگ خود را از نابودی ایمن دارند به یگانگی نیاز داشتند و به همین سبب نخستین رهبران تجدد دینی از اختلافات مذهبی و فرقه‌ای پرهیز می‌کردند و پیروان خود را به رهائی از تعصبات مذهبی سنی و شیعی و توجه به روح کلی تعالیم اسلام فرا می‌خواندند، مثلاً چنانکه در آغاز مقاله اشاره کردیم تجدد خواهان سنی مخصوصاً مصری کتاب «روح الاسلام» سید اسیرعلی متفکر شیعی هند را نمایندهٔ افکار خود می‌دانستند^(۲) و از تبلیغ مضمون آن دریغ نداشتند. ولی شوق و اصرار تجدد خواهان در حفظ یگانگی مسلمان در برابر غرب گاه بدان پایه می‌رسید که به سازش با فرقه‌های متعصب و خرافی نیز رضا می‌دادند چنانکه سید جمال از جنبش مهدی سودانی تا جایی که در ارکان استعمار انگلستان رخنه می‌انداخت پشتیبانی می‌کرد^(۳) و کاری به ادعای

۱- مقاله فضل الرحمن به عنوان «الفلسفة الإسلامية الحديثة» در مجموعه «الثقافة

الاسلامیة والحياة المعاصر» چاپ قاهره ۱۹۵۵ ص ۷۸.

۲- اصل کتاب «روح الاسلام» زیر عنوان **The Spirit of Islam** در سال ۱۸۹۱

به زبان انگلیسی در لندن چاپ شد و ناصرالدین شاه قاجار نامه‌ای تشویق آمیز به اسیرعلی نوشت که عکس آن در صفحهٔ اول چاپ‌های بقیه کتاب مندرج است.

۳- نگاه کنید به مقاله «امانی انجلیترافی حرکات محمداحمد» در مجموعه العروة الوثقی،

مهدویت او نداشت یا محمد رشید رضا شاگرد شیخ محمد عبده از اینکه عقایدش دستاویز متعصب‌ترین دینداران می‌شد (چنانکه بعدها الهام‌بخش اخوان المسلمین مصر گشت) پروا نداشت.

یکی از ارکان تجدد فکری اهل سنت اعتراف به ضرورت اجتهاد و دوباره گشودن باب آن بود و می‌توان گفت که بیشتر رهبران نواندیش، از ترك و عرب و هندی، در این باره همداستان بودند. این امر شاید راه تفاهم با شیعیان را که اجتهاد را از لوازم تفکر دینی می‌شمارند هموار می‌کرد ولی بیشتر ذوق اجتهاد و نیروی فکری تجدد خواهان سنی به‌جای آنکه در حل مشکلات فلسفی و فکری بسیج شود در شئون عملی بویژه در زمینه نظام حقوقی و قوانین و زندگی اجتماعی به کار افتاد زیرا اولاً همچنانکه گفتیم خصوصیت تدافعی جنبش تجدد خواهی چندان فرصت بحث و تفکر فلسفی و فکری باقی نمی‌گذاشت و ثانیاً تجدد خواهان معتقد بودند که بسیاری از مشکلات درونی عالم اسلام از ناتوانی مکاتب فقهی کهن در مقابله با اوضاع متغیر امروز برمی‌خیزد. و ثالثاً انتقاد غریبان از زندگی مسلمانان بیشتر متوجه نظامها و تأسیسات حقوقی و اجتماعی‌شان بوده است^(۱) و گمان می‌رفت که اگر این نظامها و تأسیسات اصلاح شود دیگر مخالفان اسلام بهانه‌ای برای بدگوئی از آن نخواهند داشت. علاوه بر اینها از فقر سنت فلسفی در میان اهل سنت نیز غافل نباید بود. اجتهاد خواه به معنای کلی «بذل تمام طاقت در طلب ظن به نکته‌ای از احکام شرعی»^(۲) یعنی بکار بردن حداعلای قوه فکری در اظهار نظر راجع به امور غیرقطعی شرع باشد و خواه به معنای توانائی استنباط فروع و یا احکام از اصولی که امام وضع کرده است^(۳)، شک نیست که اعمال قوه اجتهاد نیازمند پایه‌ای بلند از تفکر

۱- فضل الرحمن، مأخذ سابق الذکر ص ۸۱-۸۰.

۲- تهنائی، کشف اصطلاحات الفنون، چاپ کلکته ۱۸۶۲، ص ۱۹۸.

۳- محمودشاهی، ادوار فقه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ جلد اول (چاپ دوم) ص ۵۴۶.

عقلی و ذوق فلسفی و بصیرت نظری است و این همه فقط از برکت محیطی دست می‌دهد که مشوق آزادی بحث و رونق بازار اهل نظر باشد. ولی محیط اسلامی از قرن سوم تا قرن سیزدهم هجری زمینه‌ای مساعد برای روئیدن و شکفتن اندیشه‌های فلسفی نبود.

در آغاز آن دوره، سیاست متوکل خلیفه عباسی که برای خنثی کردن آثار روش سأسون در تشویق بحث نظری با معتزله در افتاد راه پیشرفت اندیشه اسلامی را دشوار و ناهموار کرد و بدتر از آن اعتقاد سنیان به بسته شدن باب اجتهاد با مرگ ابن حنبل در سال ۲۴۱ هجری ایشان را به شیوه تقلید گروانید. محققان غربی مرگ ابن‌الرشد اندلسی نویسنده کتاب «تہافت التہافت» را در سال ۵۹۵ هجری نمودار و اسپین مرحله رونق تفکر فلسفی در اسلام می‌دانند^(۱). اسلام شناس فرانسوی «هانری کورین» در یکی از کتابهای اخیر خود به عنوان «تاریخ فلسفه اسلامی» این نظر را نادرست می‌داند و می‌گوید که فلسفه در میان مسلمانان پس از ابن‌الرشد نیز همچنان پاینده و گرامی بوده است. ولی از کتاب «کورین» که بیشتر به روی سهم شیعه در فلسفه اسلامی تکیه می‌کند و مخصوصاً این گفته او که در شرق (یعنی جهان اسلامی)، بویژه ایران، هرگز کسی قبول نکرد که انتقاد غزالی از فلسفه به سنتی که این سینا بنیاد کرده بود پایان داده باشد پیداست که مقصود او بیشتر دوام جنبشهای فلسفی در میان شیعیان است^(۲).

۱— مثلاً نگاه کنید به کتاب :

Duncan B. Mac Donald, **The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory**, (Reprint) Beirut, 1965, p. 260-261.

2— Henri Corbin, **Histoire de la philosophie islamique**, Paris, 1964, p. 7.

همچنین نگاه کنید به پیشگفتار پروفیسور توشی هیکوایزوتسو بر **غرر الفوائد معرفی به شرح منظومه حکمت**، تهران ۱۳۴۸ ص ۷-۱.

برخی از صاحب نظران سنی این زمان برای احیای اجتهاد و توجیه کوششهای برخی از متفکران همکیش خود در تطبیق دین اسلام با جهان نو مدعی اند که برخلاف تصور رایج، رشته اجتهاد در عالم سنی هرگز گسسته نشده است بلکه از قرن سوم تا سیزدهم هجری برخی از فقهاء سنی بی سرو صدا به اجتهاد و تفقه به صورت گوناگون مشغول بوده اند ولی دلایل این کسان نیز نشان می دهد که اجتهاد مورد نظرشان باز به امعان نظر در جزئیات احکام عملی دین مربوط می شود و به گفته خود ایشان می توان آنرا همانند کار قاضی در «تنزیل حکم مدون بر قضیه نازله» یعنی تطبیق حکم شریعت بر مسائل زندگی جاری و حوادث واقعه دانست^(۱).

با اینهمه، اگر بتوان از میان رهبران تجدد خواه سنی، یک تن را از این ملاحظات مستثنی دانست و اندیشه های او را دارای ارزش فلسفی شمرد آن یک تن محمد اقبال لاهوری است. اقبال مدتی در انگلستان درس فلسفه خواند و در سال ۱۲۸۷ هجری شمسی رساله دکتری خود را به عنوان «سیر حکمت در ایران»^(۲)

۱ - مقاله شیخ فاضل عاشورمفتی و رئیس سابق دانشگاه زیتونه تونس در گزارش المؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامیة انتشارات الازهر، شوال ۱۳۸۳ ص ۵۰ تا ۶۶. باید آور شد که گروهی از صاحب نظران شیعی نیز نظیر همین عیب را بر کار مجتهدان شیعه گرفته اند و اشتغال بیش از حد برخی از ایشان را بمسائل عملی مانعی در راه پیشرفت فقه شیعه دانسته اند مثلاً یکی از نویسندگان این گروه می نویسد: «حق اینست که در برابر هر یک رساله عملیه که از طرف مراجع تقلید و روحانیت نوشته میشود ده رساله علمیه و فکریه و اصولیه و اجتماعیه و اقتصادیه و سیاسیه بر طبق احتیاج و درک و قبول مردم و شأن زمان راجع به اصول و عقاید و افکار ویرام اسلام نیز نوشته شود» (مقاله مهدی بازرگان در کتاب **بحثی درباره مرجعیت و روحانیت نوشته علامه سید محمد حسین طباطبائی و دیگران**، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۱ ص ۱۲۲).

۲ - این رساله که عنوان انگلیسی آن *The Development of Metaphysics in Iran* است به ترجمه دکتر امیر حسین آریان پور در مرداد ماه ۱۳۴۷ از طرف مؤسسه فرهنگی منطقه ای در تهران منتشر شد.

در دانشگاه مونیخ گذراند . ولی معتبرترین نوشته او از دیدگاه ما کتاب « احیای فکر دینی در اسلام »^(۱) است که نخستین بار در سال ۱۳۱۳ هجری (۱۹۳۴ میلادی) در لاهور به چاپ رسید . اقبال در این کتاب ، که ظاهراً عنوانش را به تقلید از کتاب عظیم « احیاء علوم الدین » امام محمد غزالی برگزیده ، کوشیده است تا اصول اسلام را با سوازین عام و فلسفه امروزی - یا بهتر بگوئیم اروپائی - توجیه و تبیین کند و در همه جا برهان مدعای خویش را در نوشته های فیلسوفان و دانشمندان اروپائی بجوید ، چنانکه در اثبات ناتوانی عقل آدمی برای شناخت کامل حقیقت ، از « کسالت » دلیل می آورد^(۲) و برای رد مفهوم ماده و آراء مکتب اصالت ماده (ماتریالیسم) به نظریه نسیت « اینشتاین » استناد می کند و در بیان فضیلت اشراق ، « برگسون » را گواه می گیرد^(۳) و به طور کلی بسیاری از مباحث کتابش پیر از اصطلاحات و مفاهیم خاص فلسفه هگل است^(۴) بعد از اقبال ، بسیاری از نویسندگان و مبلغان اسلامی از این شیوه بحث پیروی کردند و به صرافت افتادند که دلایل حسن و حقانیت اسلام را از « حدیث دیگران » بویژه از نوشته های اروپائیان بیاورند^(۵) .

1—The Reconstruction of Religious Thought in Islam.

چاپی که ماخذ ما در این گفتار است به تاریخ ۱۹۴۴ است . این کتاب نیز به ترجمه آقای احمد آرام در سال ۱۳۴۸ از طرف مؤسسه فرهنگی منطقه ای در تهران منتشر شد .

۲ — همان کتاب ، صفحه ۵ .

۳ — همان کتاب ، ص ۳۵ .

۴ — همان کتاب ، ص ۳ و نیز نگاه کنید به صفحه ۶۳ که در آن ، نویسنده باز در تفسیر

کلمات « لم یلد » در سوره اخلاص از برگسون یاد می کند .

۵ — همان کتاب ، ص ۴۲ و ۶۶ .

۶ — مثلاً نگاه کنید به کتاب عباس محمود العقاد ، ما یقال عن الاسلام ، بیروت

ولی اقبال شاید نخستین متفکری است که این شیوه را آگاهانه به کار بسته و دلیل ضرورت آن را نیز بیان کرده است. او در این باره می‌گوید: «اکنون که مسلمانان پس از پنج قرن اسارت و بی‌خبری بیدار شده‌اند و خواه ناخواه چشم به غرب دوخته‌اند تا از راه و رسم آن تقلید کنند خطر آن هست که زرق و برق و ظاهر خیره‌کننده تمدن غرب مانع از آگاهی مسلمانان برذات و کنه حقیقی این تمدن شود.» وانگهی «در طی همه آن قرنهایی که عقل ما مسلمانان خفته بود، اروپا با جدیت درباره مسائل خطیری که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی به آنها سخت دل‌بسته بودند می‌اندیشید. از زمان قرون وسطی که مکاتب حکمت‌الهی اسلامی به حد کمال رسید پیشرفتهای بیکرانی در زمینه اندیشه و تجربه بشری دست‌داده است، گسترش تسلط آدمی بر طبیعت، ایمان تازه و احساسی نشاط‌آور... به او بخشیده است. دیدگاههای آزاد پیشنهاد شده، مسائل کهن در پرتو تجارب نو بیان شده و مسائل نو پدید آمده است. چنین می‌نماید که عقل آدمی بزرگتر شده و از حدود مقوله‌های اساسی ذهنی یعنی زمان و مکان و علیت فراتر رفته است... در چنین حالی، شگفت‌آور نیست که نسل جوان مسلمانان آسیا و آفریقا خواهان توجیه تازه‌ای از ایمان خود شوند. پس با بیداری عالم اسلامی بر ما فرض است که با روحیه‌ای مستقل بینیم که اروپا چه اندیشیده و نتایجی که بدست آورده تا چه اندازه می‌تواند ما را در تجدید نظر، و در صورت لزوم، احیای فکر دینی در اسلام یاری کند»^(۱).

چنانکه می‌توان انتظار داشت، اقبال با وجود اعتقاد به ضرورت و سودمندی بیان اصول اسلام در قالب مفاهیم علمی و فلسفی غرب، تمدن مادی و سوداگری غرب را نکوهش می‌کرد چنانکه در یکجای کتاب خود اروپا را «بزرگترین مانع پیشرفت اخلاقی بشر» خوانده است^(۲). این احساس مهر و کین توأمان^(۳) در برابر

۱ - همان کتاب، ص ۸-۷.

۲ - همان کتاب، ص ۱۷۹.

غرب اکنون در مشرق زمین پدیده‌ای مانوس و صفت ممتاز بسیاری از روشنفکرانی است که درعین آنکه به دانش و فرهنگ غربی دلبسته‌اند، از لحاظ سیاسی، غرب را به نام دشمن استقلال و آزادی خود محکوم می‌کنند.

نتیجه‌ای که اقبال با این مقدمات فکری از بحث خود می‌گیرد آن است که اسلام برخلاف آنچه از ظاهر حال مسلمانان و یا تهمت‌های دشمنانش پیداست دین معرفت و جنبش و پیکار است. دلائل اقبال را در اثبات این خصوصیات برای اسلام، به شکلی که در فصول پنجم و ششم کتاب «احیای فکر دینی» آمده است، می‌توان چنین خلاصه کرد: او بحث خود را از مسأله خاتمیت آغاز می‌کند و می‌گوید معنی اینکه با ظهور اسلام، نبوت در تاریخ اسلام به سر می‌رسد آن است که بشر نمی‌تواند همیشه در مرحله کودکی و «رهبری شدن از خارج» باقی بماند. الغای رسم کهنات و حکومت موروثی و رجوع دائم به عقل و تجربه همگی وجوه گوناگون همین مفهوم حاکمیت است، زیرا وقتی بشر یقین پیدا کند که دوره نبوت به پایان رسیده است دیگر عقلاً «سخن کسانی را که مدعی پیوستگی با عالم فوق طبیعی هستند نمی‌پذیرد و همین یقین، چشم‌انداز تازه‌ای از معرفت در برابر بشر می‌گشاید». و اما معرفت برای مسلمانان سه منبع دارد: نخست اشراق یا تجربه درونی، دوم تاریخ و سوم طبیعت. به سبب این دو منبع اخیر یعنی تاریخ و طبیعت است که فکر اسلامی از فلسفه یونانی ممتاز می‌شود، زیرا اگر فلسفه یونانی فقط به امور نظری توجه دارد، فکر اسلامی به حقایق عینی اعتماد می‌کند: «قرآن، آیات و نشانه‌های حقیقت نهائی را در خورشید و ماه و دراز شدن سایه و بیابایی آمدن شب و روز و گوناگونی زبانها و رنگها و جان‌شین شدن روزهای خوشبختی و بدبختی به جای یکدیگر در میان مردم - یعنی سراسر طبیعت بدان صورت که به وسیله ادراک حسی بشری متجلی می‌شود - می‌داند و وظیفه مسلمان آن است که درباره این آیات بیندیشد و همچون «کور و کر» سرسری از برابر آنها نگذرد، چه آن کس که علامات و نشانه‌های زندگی این جهانی را

نمی‌بیند ، در برابر حقایق زندگی آن جهانی نیز کور خواهد بود» (قرآن ، بنی اسرائیل ، ۷۲)^(۱) . مسلمانان در آغاز از این فرق اساسی میان روح قرآن و فلسفه یونانی آگاه نبودند و از اینرو با شور و شوق فراوان کوشیدند تا شریعت اسلامی را با آراء حکماء یونان سازش دهند ولی بزودی به دلیل ناسازی میان ایندو ، بیهودگی کارشان آشکار شد . آنگاه عصیان بزرگ فکر اسلامی به ضد فلسفه یونانی روی داد: نظام معتزلی شک را سرآغاز معرفت دانست ، شیخ اشراق منطق یونانی را رد کرد ، ابوبکر رازی بر شکل اول قیاس ارسطویی خرده گرفت (یعنی همان کاری که در زمان ما جان استوارت میل انگلیسی را مبتکرش شناخته‌اند) و ابن تیمیه نشان داد که استقراء تنها شکل قابل اعتماد استدلال است^(۲) و افکار موافق با روح اسلام همینها بود چنانکه اقبال بدین دلیل می‌گوید : « ظهور اسلام ، ظهور عقل استقرائی است^(۳) . »

خصوصیت دیگر اسلام یعنی جنبش و تحرك از همین توجه آن به عینیت امور حاصل می‌شود و در **اجتهاد** ، که اقبال آن را « اصل حرکت در بنای اسلام »^(۴) می‌نامد ، تظاهر می‌یابد . می‌توان پرسید که چرا فکر اسلامی با اینهمه خصائص در تاریخ دچار رکود و نادانی و پنداریافتی شد و مسلمانان در همه زمینه‌ها از اروپائیان عقب افتادند ؟ به عقیده اقبال ، علت این امر ، متروک شدن اصل اجتهاد در میان اهل سنت بوده است . و اما علل متروک شدن اجتهاد ، یکی افراط و تندی در مدافعان سازش عقل و دین بود ، چنانکه نظام معتزلی منکر احادیث شد و ابوبهریره (از صحابه پیامبر) را راوی غیر قابل اعتماد دانست و این روش طبعاً به دست متعصبان بهانه‌ای

۱ - احیای فکری دینی در اسلام ، ص ۱۴۷ ترجمه آرام ، ص ۸-۱۲۷ اصل انگلیسی

۲ - همان کتاب ، ص ۱۲۹ .

۳ - همان کتاب ، ص ۱۲۶ ، ص ۱۴۶ ترجمه فارسی .

۴ - همان کتاب ، ص ۱۴۶ ، ص ۱۶۷ ترجمه فارسی .

داد تا مدعی شوند که عاقبت اجتهاد، هرج و مرج فکری و ییدینی است. دلیل دوم، گرایش مردان آزاده و فرزانه به درویشی و گوشه نشینی و برکناری از فعالیت اجتماعی بود که میدان را به روی تاریک اندیشان چاکر زور و زر باز گذاشت. در اینجا شک نیست که اقبال معلول را به جای علت گرفته است زیرا گوشه نشینی و درویشی فرزنانگان خود معلول فساد اجتماعی و اقتصادی زندگی مسلمانان بود نه علت آن، بدین شرح که وقتی فرمانروایان بولھوس، حقیقت و غایت تعالیم اسلامی را فراموش کردند و ملوک را به جای خلافت نشانند، مسلمانان روشندلی که تغییر اوضاع را درحد توانائی خویش نمی دیدند و از عهده مقابله با نیرو و نیرنگ دستگاه حاکم بر نمی آمدند سلامت را درکناره جستند. علت سوم سداب اجتهاد - به نظر اقبال - نتایج ناشی از سقوط خلافت عباسی به دست مغول و ناتوانی و زبونی مسلمانان بود که رهبران سنی را واداشت تا به نام حفظ یگانگی مسلمانان، از هرگونه نوآوری در فقهی که علماء صدر اسلام بنیاد کرده بودند جلوگیری کنند^(۱).

سدباب اجتهاد به نوبه خود باعث شد که مسلمانان در فهم بسیاری از مسائل دنیوی و اخروی خویش گمراه شوند. به عقیده اقبال، یکی از مهمترین این مسائل، معنای تقدیر است که عوام مسلمان آن را به خطا عبارت از سرنوشت و قضای بیرحمی می دانند که از پیش برای انسان معین شده است و کوشش انسان در آن هیچ تأثیری ندارد و حال آنکه تقدیر به معنای درست و حقیقی خود، « حیطة درونی یک چیز و امکانات قابل تحقیقی است که در ژرفنای طبیعت آن نهفته و به طور متوالی و بدون احساس فشار خارجی از قوه به فعل درمی آید»^(۲) زیرا خداوند هر روز در کاری است^(۳) که یکسره تازه و پیش بینی ناپذیر است. به همین دلیل، کائنات در نظر قرآن،

۱ - همان کتاب، ص ۱۵۱.

۲ - همان کتاب، ص ۵۱، ص ۶۰ ترجمه فارسی.

۳ - «کل یوم و هو فی شأن» (آیه ۳۰ سوره الرحمن).

پیوسته در حال دگرگونی و افزایش است ، یعنی « محصول از پیش کاسل شده‌ای نیست که در اعصار پیش از دست سازنده‌اش جدا شده و اکنون همچون تودهٔ بیجان از ماده درمکان افتاده باشد و زمان در آن کاری نکند»^(۱) . بسیاری از مسلمانان که تقدیر را به معنای نادرست و منفی آن دریافته‌اند به هرچه در زندگی فردی و اجتماعیشان از حق و ناحق پیش آمده است گردن نهاده‌اند و مخصوصاً مقاومت در برابر نارواییها را مخالفت با قضای حق پنداشته‌اند و پیداست که این روش تا چه اندازه دروماندگی و تباهی احوالشان مؤثر بوده است .

اقبال وقتی دامنهٔ بحثش را از مباحث فاسفی به حوزهٔ سیاست و اجتماع می‌کشاند یکباره از مقام فیلسوفی حقیقت جو به پایهٔ مقاله نویسی ظاهر بین و خام - اندیش تنزل می‌کند و خواننده متحیر می‌شود که آیا براستی اقبال از واقعیات سیاسی بیخبر بوده و یا از روی مصلحت بینی تجاهل می‌کرده است . او در هیچ جای کتابش به آثار زیان‌آور استعمار در انحطاط فکری مسلمانان اشاره نمی‌کند و خواننده‌ای که شرح حال او را نداند از مطالب کتابش هرگز نمی‌تواند پی‌برد که نویسندهٔ آن در هندوستان می‌زیسته است . گویا اقبال در شرح علل رکود فکری همکیشان هندی‌اش فراموش کرده بود که مردم شبه قارهٔ هند بیش از دو قرن در اسارت سیاسی و اقتصادی انگلستان کمر خم کرده بودند و در چنان حالی غریب نبود که ذهنشان در حجاب نادانی و خرافه و تعصب پوشیده بماند . نمونهٔ دیگری از شیوهٔ تفکر سطحی اقبال در مسائل سیاسی ، خوش بینی اش به آینده جنبش اصلاح دینی در ترکیهٔ زمان کمال اتاتورک بود . او اقدام ترکان را در برچیدن دستگاه خلافت و جدا کردن دین از سیاست می‌ستود و مسلمانان دیگر را به تقلید از شهادت ترکان فرا می‌خواند ، زیرا چنین می‌پنداشت که مقصود غائی رهبران ترك از آن اصلاحات ، نه حفظ مصالح

ملی، بلکه نجات اسلام است^(۱). البته ناسیونالیسم ترکان در نظر اقبال هیچگونه تعارضی با اسلام نداشت، زیرا او آن را دست کم به طور موقت درست‌ترین آئین سیاسی برای کشورهای مسلمان می‌دانست و عقیده داشت که «در حال حاضر، هر ملت مسلمان باید به کنگه نهاد خویش فرو رود و به طور موقت همه توجه خود را تنها به خویش‌من معطوف دارد، تا آن که همه ملتهای اسلامی چندان نیرومند و پرتوان شوند که خانواده‌ای زنده از کشورهایشان بسازند»^(۲). ولی اقبال معلوم نکرده است که این ناسیونالیسم، از لحاظ اقتصادی و اجتماعی، باید بر چه اصولی استوار باشد. ناسیونالیسم مطلوب او مسلماً در بنیاد گذاری کشور پاکستان بسیار مؤثر بوده است ولی اینکه آیا اسلام را نیز به احیای فکری رهنمون کرده یا نه محل تردید است.

* * *

از اقبال که بگذریم، کوشش پیروان دیگر تجدید سنی را در یک زمینه می‌توان دارای اهمیت فکری شمرد و آن شیوه تازه ایشان در تفسیر قرآن است، زیرا همه آنان پی برده بودند که پیش از رها کردن افکار مسلمان از قید تقلید و خرافات و راه بردن معارف اسلامی در جهت اصلاح حال ایشان باید شیوه پیشینیان را در تفسیر قرآن کنار گذاشت و قرآن را به روشی مطابق با عقل و منطق امروزی دوباره تفسیر کرد تا بدین گونه نه تنها بر مقاومت مرتجعان - که گاه در پناه تفسیر سطحی قرآن، نظام موجود اجتماعی و قوالب کهن فکری را توجیه میکنند - چیره شوند بلکه به دشمنان اسلام و نیز غرب‌زده‌گان ایمان باخته نشان دهند که قرآن از هر عیبی پاک است و پیشرفت‌های علمی زمان به اعتبار هیچیک از احکام آن زیان نمی‌رساند و در حقیقت مؤید آنهاست. انگیزه کوشش تجدیدخواهان در تفسیر قرآن بیشتر این عقیده بود

۱ - همان کتاب، ص.

۲ - همان کتاب، ص ۱۵۹، ص ۱۸۲ ترجمه فارسی.

که قرآن بر همه منابع دیگر فکر اسلامی یعنی حدیث و قیاس و اجماع و اجتهاد حکومت قاطع و اولویت تام دارد بطوریکه هیچ حدیثی از لحاظ اعتبار با آن برابری نتواند کرد تا چه رسد به فتوای فقیهان و آراء عالمان که ساخته اذهان آدمیزاد گوار خطا پذیر است . به سبب همین تأکید به روی اهمیت قرآن برخی از تجددخواهان را « اهل قرآن » خوانده اند .

سرسید احمدخان مصلح معروف هندی (۱۸۹۸-۱۸۱۷) و بنیادگذار دانشگاه علیگره و صاحب تفسیر قرآن و تفسیر انجیل به پیروی از این گفته خلیفه عمر که « قرآن برای ما بس است » قصد داشت که علم کلام تازه‌ای بر پایه قرآن پدید آورد و شبلی نعمانی همکار سرسید و صاحب تفسیری دیگر از قرآن ، برمسئولان شیوه تربیت اسلامی در هند عیب می گرفت که قدر قرآن را چندانکه باید نمی شناختند و درحالیکه آموزگاران مدارس مذهبی در هر یک از رشته های علوم دینی چندین کتاب مفصل می آموختند ، در آموزش قرآن فقط به دو تفسیر بیضاوی و جلالین قناعت می کردند ، یا در حالیکه تدریس منطق و فلسفه پنج سال زمان می گرفت ، یکسال تمام هم به آموزش قرآن اختصاص نمی یافت . امیرعلی متفکر شیعی هند که بیشتر ذکرش گذشت دریغ می خورد که نظریات مجتهدان و پیشوایان (مذاهب سنی) جای تعالیم پیامبر را گرفته است زیرا اینان مانند بسیاری از اولیای کلیسای مسیح ، چاکر شهریاران و ستمگران بوده اند و از این رو چه بسا احکامی بر ساختند و احادیثی کشف کردند و تفسیرهایی بر قرآن نوشتند که هیچ پیوندی با روح اسلام نداشت . بدینگونه بیشتر قواعدی که امروزه بر رفتار و اندیشه مؤمنان فرمانرواست به جای آنکه از قرآن ریشه گرفته باشد از انبوه کتابهای فقهی قرنهای بعدی اقتباس شده است . امیرعلی به طعنه از قول نویسنده ای بیگانه میگوید که همچنانکه یهودیان تلموذ را جانشین اسفار پنجگانه (تورات) کرده اند مسلمانان احادیث و فتاوی را به جای قرآن نشانده اند اصلاح طلبان معاصر هندی ، از جمله عبدالله سندی و ابوالکلام آزاد به همین گونه

اولویت قرآن را تأکید کرده‌اند. به گفته سندی، برخی از نویسندگان مسلمان در نگارش تاریخ اسلام چنین وانمود می‌کنند که آنچه مایه پیروزی و پیشرفت اسلام شد بیشتر شخصیت محمد (ص) بوده است تا تعالیم قرآن و به همین سبب بیشتر مسلمانان به قهرمان پرستی روی آورده‌اند و درباره تأثیر شخصیت قهرمانان در سیر تحولات تاریخی مبالغه کرده‌اند و حال آنکه به نظر سندی حقیقت درست برعکس اینست و فقط تعالیم انقلابی قرآن بود که عظمت اسلام را میسر کرد. ابوالکلام آزاد از رهبران استقلال هند عقیده داشت که محور زندگی امروزی مسلمانان به عوض قرآن و سنت، تعالیم زعمای مذهبی است و زعمای مذهبی به جای آنکه تعالیم خود را با قرآن و سنت مطابق گردانند، آیات قرآنی واحادیث نبوی را، به تکلف، با تعالیم خود منطبق میکنند^(۱).

چنانکه گفتیم تجدد خواهان به سبب همین تأکید بسیار به روی قرآن در تفسیر آن سعی فراوان می‌نمودند ولی شیوه ایشان در تفسیر قرآن با گذشتگان یکسره فرق داشت زیرا همه می‌کوشیدند تا سازگاری مفاهیم و تعالیم قرآنی را با علم و تمدن امروزی ثابت کنند. با آنکه هر یک از ایشان به ذوق و ظن خاص خود قرآن را تفسیر می‌کرد ولی کار همه آنان در تفسیر دوباره قرآن، یک صفت مشترک داشت و آن روی گرداندن از معانی ظاهری الفاظ و انکار معجزه و خرق عادت و تفسیر قرآن به خود قرآن بود^(۲). در این رهگذر، دو امر به یاری تجدد خواهان آمد: یکی روش دیرین برخی از فقیهان که بسیاری از داستانها و گزارشهای مشکوک را در تفاسیر

۱ — مقاله مظهر الدین صدیقی به عنوان Intellectual Bases of Muslim Modernism

در Islamic Studies, Vol. IX, No. 2 (June, ۱۹۷۰)، چاپ اسلام آباد، پاکستان.

2 — J.M.S. Baljon, **Modern Muslim Koran Interpretation**, Brill,

Leiden, 1966, p. 16 et seq.

قرآن بنام اسرائیلیات یعنی افزوده‌های یهودیان بر معارف قرآنی باطل می‌شمرده‌اند و روشن‌فکران مسلمان می‌توانستند با استناد به این روش، معجزات و کرامات را در تفسیر قرآن منکر شوند بی‌آنکه خویشتن را در معرض تهمت ارتداد آورند، دوم رواج شیوه‌های علمی تحقیق انتقادی در متون تاریخی و ادبی که رد گزاره گوئیهای برخی از مفسران گذشته را برای متجددان آسان‌تر کرده است.

انصراف از معانی ظاهری الفاظ قرآن، به مفسران نو اندیش سنی امکان می‌داد که قرآن را به‌زعم خود از معانی خلاف رسم طبیعت یا حکم عقل یادانسته‌های علمی اسروزی که گاه ممکن است از ظاهر الفاظ آن دریافت پاک کنند. مثلاً به نظر یکی از مفسران، معنای این دو آیه که خداوند درباره بنی اسرائیل می‌فرماید:

« اذ اخذنا سياتيكم و رفعنا فوقكم الطور » (هنگامیکه پیمان شما را گرفتیم و طور را بر زبر شما بلند کردیم - سوره بقره، آیه شصتم) و: « اذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة و ظلنوا انه واقع بهم » (هنگامی که کوه را بر زبر ایشان بلند کردیم گوئی که سایبانی است و گمان بردند که آن برایشان فرود آمده است. سوره اعراف، آیه صد و هفتادم) آن نیست که خداوند به راستی کوه را از زمین بر کند و بر فراز سربنی اسرائیل نگهداشت بلکه مقصود تنها تشبیه حال آن قوم به خطای بصری کسی است که هنگام گذار از پای کوه می‌پندارد که قسمت‌های برون آمده بالای کوه گوئی می‌خواهد بر سرش فرود آید^(۱). یا مفسر دیگری در شرح معنای آیه « ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين » (هر آینه آسمان جهان را به چراغها آراستیم و آنها را رانندگان شیطین گردانیدیم، سوره ملک، آیه پنجم) رَجْم را که به معنای سنگسار کردن و راندن است به معنای مجازی آن یعنی پیشگوئی دانسته و مفهوم کلی آیه را اخطار به پیشگویان گرفته است زیرا به عقیده مفسر: « برخی از ستاره شناسان فریبکار مدعی اند

که میتوانند به یاری دانش خود از ستارگان (که واژه مصابیح در آیه بر آنها دلالت دارد) آینده را پیش بینی کنند... و این ستاره شناسان با حدسها و پندار بافیهای خود مردم را می فریبند»^(۱). به همینگونه، برخی دیگر از مفسران واژه جن را در قرآن نه به معنای موجودی افسانه‌ای بلکه به معنای میکرب^(۲)، و برخی دیگر آن را گاه به معنای بیگانگان یا دشمنان پیامبر اسلام^(۳) گرفته‌اند. و سرانجام با توجه به آنچه پیشتر درباره اولویت قرآن گفتیم، تجدد خواهان کوشیده‌اند تا در تفسیر قرآن به جای استناد به حدیث یا گفته‌های ائمه و فقهای سنی از آیه‌های دیگر قرآن یاری گیرند و این همان روشی است که تفسیر قرآن به قرآن نام دارد و مستند آن این است: «ثم ان علینا بیانہ» (آیه نوزدهم از سوره قیمة).

باید گفت که سنیان در اینجا به روشی گرائیده‌اند که شیعیان از آغاز اسلام به آن پای بند بوده‌اند. زیرا روش تفسیر شیعه «به نحوی که از بیانات پیشوایان شان روشن است این است که قرآن با قرآن تفسیر شود. یعنی قرآن شریف در تأسدیه مقصود هیچگونه نیازی به ضم ضمائیم خارجی نداشته و منظور ابتدائی و نهائی هر آیه از خود همان آیه به تنهایی یا به انضمام آیات دیگر به خوبی روشن است»^(۴).

ولی نتیجه‌ای که برخی از سنیان از اینگونه تفسیر قرآن درباره روح کلی تعالیم اسلامی می گرفتند البته با آنچه شیعیان گفته‌اند یکسره فرق داشت. مثلاً پیشروان تجددخواهی اسلامی در هند از این شیوه نتیجه می گرفتند که برخلاف پندار

۱ — تفسیر محمود محمد حمسه وحسن علوان ومحمد احمد برائقی، نگاه کنیده کتاب

بالزون، ص ۲۲.

2 — Gibb, op-cit, p. 72

۳ — نگاه کنید به حاشیه شماره ۲۴۱۵ تفسیر مولانا محمد علی برقرآن، چاپ لاهور،

۱۹۵۱.

۴ — محمد حسین طباطبائی، مکتب تشیع، قم ۱۳۳۹ ه. ق. ص ۶-۵۵.

مشریان ، مقصود اصلی قرآن بیان معجزات انبیاء و امور ماوراءالطبیعه یا تشویق مسلمانان به اعراض از زندگی واقعی نیست بلکه برعکس ، فراهم آوردن موجبات سعادت مادی و معنوی انسان است و به همین سبب ، اسلام درحقیقت خود - به نظر این گروه - جنبشی برای اصلاح نظام اجتماعی است . پیداست که چنین تصویری از اسلام اگر به حد مبالغه بیان شود ناگزیر از اهمیت مقام آخرت و مفهوم ثواب و عقاب اخروی در حساب کلی کردار فردی و اجتماعی می گاهد ، زیرا اگر بنا باشد که اسلام را بیشتر کوششی برای رفع نارواییهای اجتماعی یا سیاسی و اقتصادی بدانیم باید اولاً آنرا محصول یا مناسب با اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی خاصی بینگاریم و این تصور به ابدیت تعالیم آن زیان می رساند و ثانیاً آنچه را در تعالیم اسلامی به قیامت و معاد مربوط می شود دارای معانی مجازی و اهمیت فرعی فرض کنیم و این نیز بایکی از مفاهیم اساسی رسالت اسلامی یعنی وحی مغایر است . ولی چنین به نظر می آید که بیشتر تجدد خواهان از مقدمات استدلالی خود کم و بیش به همین نتایج رسیده اند .

سرسهد احمدخان ، مفهوم ثواب اخروی را تحقیر می کند و اسلام را با مصالح مسلمانان یکی می داند . او می گوید که هرگاه مسلمانان ، نیرومند و بهروز و پیشرفته باشند اسلام هم نیرومند و پیروز خواهد بود و به گواهی تاریخ ، اسلام تنها در آن روزگاران شکوه و بزرگی داشته است که مسلمانان از دانش و نیرو بهره مند بوده اند . پس برای اصلاح حال اسلام باید در اصلاح حال مسلمانان کوشید . ابوالکلام آزاد همین نکته را تأکید می کند و می گوید که معنای آیه « جعلناکم امة وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس » (سوره بقره ، آیه ۱۳۷) آن است که مسلمانان باید در این جهان راه وسط را برگزینند و گواه مردمان باشند و حال آنکه به گمان او برخی از مفسران معنای این آیه را بیهوده دشوار و پیچیده گردانده اند و در این باره مناقشه کرده اند که آیا مسلمانان باید در این جهان گواه مردمان باشند یا در جهان دیگر . به عقیده آزاد ، خدمت اصلاحی بزرگ اسلام مربوط به این جهان بوده ولی مفسران غافل از این

حقیقت ، همهٔ امور را به آخرت حوالت داده‌اند . غلام احمد پرویز ، متفکر معاصر پاکستانی و نویسندهٔ معارف القرآن ، بهشت و دوزخ مسلمانان را در همین جهان می‌داند . به گفتهٔ او هراجماعی که بر پایهٔ تعالیم قرآن استوار باشد مایهٔ شادی و آسودگی افراد می‌شود و مقصود از بهشت ، اینگونه زندگی است . برعکس ، جامعه‌ای که اساس آن ناقض قوانین الهی باشد نتیجه‌ای جز اندوه و پریشان حالی ندارد و دوزخ همین است . البته همهٔ این تجدد خواهان به وجود جهان دیگر و قیامت معترفند ولی آنچه در نظرشان ارجح بیشتر دارد زندگی خوب و دلپذیر در این سرا و سر نوشت جمعی امت اسلامی است که از رستگاری فرد و دسر ای دیگر مهم تر است سرسید احمد میگوید : مسلمانی که فقط در غم رستگاری اخروی خویش باشد به نوعی از خود پرستی گرفتار است و حال آنکه مسلمان راستین باید رستگاری نه تنها خود بلکه سراسر جامعهٔ بشریت را بجوید و این مقصود هنگامی دست می‌دهد که جهان بر بنیاد اصول درست اخلاقی و از روی تعالیم اسلام سامان گیرد^(۱) .

باید یاد آور شد که این افکار در همان یک قرن پیش که کم کم در گوشه و کنار جهان اسلامی پدیدار می‌گشت نه فقط با معتقدات عامهٔ مسلمانان کشورهای سنی تعارض پیدا کرد بلکه مخالفت بسیاری از رهبران تجدد خواهی ، مخصوصاً سید جمال را برانگیخت . سید جمال پیروان سرسید احمد خان را « دهری و طبیعی » خواند و آنان را متهم کرد که به توطئه استعمار انگلستان مأمور فساد عقاید و نفاق انگیزی در میان مسلمانانند^(۲) . نظر تجدد خواهان امروزی کشورهای عرب نیز دربارهٔ سرسید احمد خان و پیروان او همین است^(۳) .

۱ - مظهرالدین صدیقی ، مأخذ سابق الذکر ، ص ۱۶۰ .

۲ - عروة الوثقی ، ص ۷ - ۳۸۲ .

۳ - محمد البهی ، الفکر الاسلامی الحدیث و صلته بالاستعمار الغربی ، قاهره ،

بدون تاریخ ، ص ۱۷ - ۱۱ .

به طور کلی همچنانکه در آغاز گفتار گذشت مهمترین نتیجه تجدد فکر دینی نزد اهل سنت، نیرومندی جنبش آزادیخواهی و مجاهده در راه برقراری حکومت ملی در اواخر قرن سیزدهم هجری (نوزدهم میلادی) در میان سلسله ترک و عرب بود و در واقع تحولات دیگری که در زمینه های گوناگون زندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان سنی روی داد (از جمله رهائی از تسلط بیگانگان و کوشش برای ایجاد دولتهای - متمرکز و نیرومند و آزادی زنان و جزآن) همه از این اثر ناشی شد. با آنکه ایرانیان شیعی نیز در همان زمان با اندیشه مشروطیت آشنا شدند لیکن جنبش مشروطه خواهی ایرانیان از لحاظ آثارش بر تفکر دینی با جنبش آزادیخواهی ترک و عرب فرق کلی داشت. زیرا در حالی که مشروطیت ایران، بر رغم نگرانیهای صادقانه یا ریاکارانه برخی از روحانیون صدر انقلاب مشروطه، در اصول نظریات سیاسی شیعیان و نظرایشان درباره حقانیت امامت و ضرورت افضلیت و معصومیت و نصب الهی تغییری نداد^(۱)، قیام سلسله ترک و عرب بر ضد حکومتهای مستبد و مطالبه حقوق مدنی و سیاسی مساوی برای جمیع اتباع هر مملکت، بدعتی بزرگ در تاریخ افکار سیاسی سنی بود. سنیان بیش از پنج قرن به این اندیشه خو گرفته بودند که تحمل جور فرمانروایان به پاس ایمنی و مصلحت است اسلام بهتر از نا امنی و آشوبی است که از سرکشی در برابر ستمگران برمی خیزد، ولی وقتی بر اثر تجدد خواهی، اجماعی که اساس این اندیشه بود برهم خورد و معلوم شد که فرمانروایان، قرآن را دام تزویری کردند و آنچه پاس می داشتند نه مصلحت اسلام بلکه منافع شخصی بوده است، مردم دیگر حاضر به تحمل زور نشدند و ندای آزادیخواهی و عدالت طلبی بلند کردند.

پایان

۱ - برای آگاهی از نمونه ای از تطبیق نظریه مشروطیت با اصول شیعه نگاه کنید به کتاب: محمدحسین نائینی، **تنبیه الامه و تنزیه الامله**، با توضیحات سید محمود طالقانی، تهران ۱۳۷۴ ه. ق. مخصوصاً ص ۸۶ - ۶۴.