

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۳

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۹۸۴۷

گفتمان اصلاح‌گرایی یا اعتزال معاصر رویکردی انتقادی به ادعای وجود مکتب نو معتزله

سهیلا پیروزفر*
محمدحسن رستمی**
حسن زرنوشه فراهانی***

چکیده

گفتمان اصلاح‌گرایی مبتنی بر عقلانیت و مبارزه با اندیشه‌های تقلیدمحور حاکم بر جهان عرب توسط سیدجمال‌الدین و محمد عبده باعث شده که برخی، آنها را منتسب و متمایل به اندیشه‌های عقل‌گرای معتزله بدانند و در امتداد اندیشه‌های آنها نیز مکتب نو معتزله یا احیای مجدد اندیشه‌های اعتزالی را ببینند. در این مقاله، ابتدا با رویکردی انتقادی خاستگاه مطرح‌شده برای مکتب نو معتزله بررسی شده است. سپس نظرات مختلف در باره چگونگی ادامه یافتن مکتب نو معتزله پس از عبده تبیین می‌گردد و در نهایت شواهد و قرائنی از زندگانی عبده که فرضیه معتزله‌گرایی او را ایجاد می‌کند بررسی و معلوم می‌شود که هیچ‌کدام از شواهد موجود، نمی‌تواند دلیل متقنی بر معتزله‌گرایی او باشد. لذا معرفی وی به‌عنوان احیاکننده اندیشه‌های اعتزالی در دوران معاصر صحیح نیست.

کلیدواژه‌ها: نو معتزله، اصلاح‌گرایی، احیای معتزله، رویکرد انتقادی، محمد عبده، رساله التوحید.

۱. مقدمه

از نیمه دوم قرن ۱۹ میلادی به تدریج جریانی در جهان اسلام پدید آمد که شاخصه اصلی

spirouzf@um.ac.ir
rostami@um.ac.ir
zarnoshe@gmail.com

* دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)
** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد
*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۹

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۷

آن شعار بازگشت به قرآن و عقل‌گرایی در مواجهه با آموزه‌های دینی بود. از بارزترین شخصیت‌های این جریان، سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی (۱۸۹۸-۱۸۳۸م) بود که بنیانگذار جریان‌های اصلاح‌گرای دینی در سده حاضر به‌شمار آمده است. طبق باور وی، قرآن منبعی مقدس و دربردارنده تمامی حقیقت و همه نیازهای زندگی بشری است و در صورتی که قرآن به درستی فهم شود، می‌توان دریافت که مضامین آن کاملاً با عقل انطباق دارد. با تکیه بر این اصل، او معتقد بود که تفسیر قرآن باید متحول شود و با پیشرفت‌های دانش بشری هماهنگ گردد تا بتواند در زندگی جدید، در کنار تأمین نیازهای معنوی، به انسان مسلمان کمک کند تا زندگی این جهانی خود را نیز پیش برد (پاکتچی، ص ۷۳۳). اندیشه اسدآبادی، به‌زودی توسط شاگردانش در کشورهای عربی توسعه یافت و نزد شیخ محمد عبده (۱۹۰۵-۱۸۴۹م) به صورت یک نظریه تفسیری شکل گرفت (همانجا).

ابوالکلام آزاد (۱۹۵۸-۱۸۸۸م) اندیشمند اصلاح طلب شبه‌قاره، حرکت‌های اصلاحی در سده اخیر را به ۳ دسته تقسیم کرده است: نخست تجددطلبان غرب‌گرا که شاخص آنان سید احمدخان هندی (۱۸۹۸-۱۸۱۷م) است؛ دوم کسانی که به دنبال اصلاحات سیاسی و اجتماعی و دفاع از حریم دین هستند، ولی آرمان آنها احیای تعالیم دینی و سامان بخشیدن به وضع مسلمانان است و نیازی به اصلاح دین نمی‌بینند. شاخص آنان سید جمال‌الدین اسدآبادی است؛ سوم کسانی که به دنبال اصلاح دین هستند و بر این باورند که در دین تحریفاتی صورت گرفته، و تنها بازنگری در آموزه‌های دینی ضامن سعادت مسلمانان است و در رأس آنها باید شیخ محمد عبده را نام برد (aziz, p.66).

از میان این سه رویکرد تنها رویکرد اصلاح دینی عبده توانست به حیات خود ادامه دهد^۱ و اندیشه طیف‌های مختلف اصلاح طلب را تحت تأثیر خود قرار دهد. عبده و پیروانش به دنبال پاسخ به این پرسش اساسی بودند که چگونه می‌توان دین را به درستی و خلوص دریافت؟ تنها راه برای آنان رفتن به سراغ قرآن با کنار نهادن تفسیرهای تقلیدی بود و همین ضرورت آنان را به سوی تفسیر قرآن و بازنگری در روش‌های تفسیری سوق داد. عبده چند محور اصلی را در روش تفسیری خود مبنا قرار داده بود:

۱. فهم حقایق الفاظ و مفردات قرآن از طریق بررسی معنای مستعمل آنها در عصر نزول؛

۲. فهم اسالیب خاص قرآنی و تفاوت آن‌ها با متون عادی؛

۳. علم به احوال بشر؛

وی در باره آیه ۲۱۳ سوره بقره^۲ می‌گوید: «چگونه ممکن است مفسری که نسبت به احوال بشر و دلایل اتحاد و افتراق آنها آگاهی ندارد، بتواند این آیه را تفسیر کند».

۴. علم به ویژگی‌های قرآن در هدایت بخشی کل بشر.

برای این منظور مفسر باید شرایط جامعه عصر نزول را بشناسد تا بتواند روش هدایت‌گری قرآن را دریابد؛

۵. علم به سیره نبوی (رشید رضا، ج ۱، ص ۲۴-۲۱).

ترکیب این ویژگی‌ها، روش عبده را بدان سمت سوق داده است که از سویی مضامین قرآنی در بافت مخاطبان نخستین آن در صدر اسلام فهم شود و از سوی دیگر، وی به عنوان یک متفکر اجتماعی به دنبال آن است که آیات قرآنی به‌عنوان پیامی جاودانی و همگانی، در بافت اجتماعی عصر حاضر فهم گردد. هماهنگ کردن این دو گونه فهم همیشه آن اندازه که به نظر می‌رسد، آسان نیست و از همین‌جاست که زمینه خوانش‌های مختلف از اندیشه و روش تفسیری عبده فراهم آمده است. شاگردان عبده براین اساس که کدام‌یک از ابعاد اندیشه عبده را رشد داده‌اند، به سه گرایش قابل تقسیم‌اند: گرایش سلف‌گرا که شاخص آن محمد رشید رضا (۱۹۳۵-۱۸۶۵م) است؛ گرایش سنت‌پذیر که چهره برجسته آن محمد مصطفی مراغی (۱۹۴۵-۱۸۸۱م) است و گرایش تفسیر ادبی که مطرح‌ترین شخصیت آن امین الخولی (۱۹۶۶-۱۸۹۵م) است (برای مطالعه بیشتر نک. پاکتنچی، ص ۷۳۶ و ۷۳۷).

۲. خاستگاه نومعتزله؛ مصر یا هند

علیرغم وجود برداشت‌ها و خوانش‌های مختلف از اندیشه عبده، آن ویژگی که مسلم و مورد اتفاق همگان است، اعتباربخشیدن بسیار وی به عقل است و همین باعث شده به‌رغم اینکه وی هیچ‌گاه ادعای معتزله‌ای بودن نکرده، از سوی بسیاری از محققان (Martin & Woodward, p.644-646؛ Rahman, p.141-202؛ دیاب، ص ۲۶؛ Caspar, p.141-202)

167-164p؛ القاضی، ص ۴۲) به معتزله گرایي منسوب و به عنوان احیاکننده اندیشه‌های اعتزالی در دوران معاصر معرفی گردد.

با وجود این، این دیدگاه با تردید جدی روبه‌رو است^۳ و مورد تأیید همگان نیست و برخی از محققان در صدد نفی این عنوان از عبده هستند؛ به‌طور مثال، عبدالله محمود شحاته در رساله دکتری خود با عنوان «منهج الامام محمد عبده فی تفسیر القرآن الکریم» که در ۱۹۶۳م نگاشته است، در باره تفسیر عبده می‌نویسد:

هنگامی که محمد عبده به دلیل استفاده از عقل، هم‌عقیده با معتزله می‌شود، این کار را نه به خاطر حمایت از مکتب معتزله انجام می‌دهد، بلکه بیشتر سعی می‌کند اسلام و عقایدش را به ذهن یک دانشمند مدرن که چیزی جز خرد خویش و روش‌های علمی را نمی‌پذیرد، نزدیک کند (شحاته، ص ۲۵۴).

در برابر این دیدگاه که خاستگاه نومعتزله را مصر و احیاگر اندیشه‌های اعتزالی را محمد عبده، معرفی می‌کند، دتلو خالد (۲۰۱۰-۱۹۳۹)، هند را خاستگاه معتزله‌گرایی معاصر می‌داند و می‌نویسد:

معرفی دوباره برخی مفاهیم معتزلی را می‌توانیم در یکی از تجددخواهان قرن هجدهم یعنی شاه ولی‌الله دهلوی (۱۷۶۲-۱۷۰۳م) بیابیم. او با احتیاط زیاد از ذکر نام این مکتب مطرود پرهیز می‌کرد. اما عیب‌الله سندی (۱۹۴۴-۱۸۷۲م) که مفسر و مبلغ عقاید شاه ولی‌الله بود ترسی از این نداشت که به همسانی تعالیم او با آموزه‌های معتزلی اشاره نماید... اصولاً اینکه سندی به این صراحت توانست تمایلات معتزلی امام خود ولی‌الله را فاش سازد به سبب سید احمدخان (۱۸۹۸-۱۸۱۷م) بود. در واقع از زمان او بود که تجددخواهان مسلمان هندی میل شدیدی پیدا کردند که خود را معتزله جدید بنامند و ادعا کنند که اهداف و آمال این فرقه روشنگرای اسلام را دوباره زنده کرده‌اند. از این‌رو، اعتراف آشکار به هواخواهی از مفاهیم معتزلی، بسیار قبل‌تر از مصر در هند انجام گرفته است (خالد، ص ۳۴).

بنابراین، خالد، نومعتزلیان مصر را متأثر از نومعتزلیان هند می‌داند و حلقه وصل این دو گروه را سید جمال‌الدین معرفی کرده و می‌نویسد:

سید جمال‌الدین پیش از آنکه به کار موعظه و سخنرانی در خاورمیانه بپردازد در هند درس می‌خواند. بنابراین به‌سختی می‌توان تصور کرد نومعتزله‌گرایی هند هیچ

انعکاسی در مصر نداشته است. حتی اگر منازعه تند میان افغانی و سید احمدخان را در باره مفهوم طبیعت‌گرایی مدنظر قرار دهیم، حداقل چیزی که باید بگوییم این است که نومعتزله‌گرایی در هند و مصر به موازات هم پیش رفته‌اند. این دوشاخه به سبب انزوایی که امپریالیسم انگلیس بر مسلمانان هند تحمیل کرده بود نتوانسته بودند در مراحل نخستین به یکدیگر معرفی شوند (همان، ص ۳۴ و ۳۵).

در نقد دیدگاه خالد باید گفت که این دیدگاه علاوه بر اینکه از سوی برخی نظیر گل‌دزیهر (1850-1921) با تردید روبه‌رو می‌شود^۴، دارای اشکال بزرگی نیز هست و آن اینکه ادعای خالد مبنی بر تحصیل سید جمال در هند پیش از فعالیت در خاورمیانه صحیح نیست، زیرا سید جمال پس از اقامت ۸ ساله در مصر (۱۸۷۹-۱۸۷۱م) که مهم‌ترین دوره زندگی وی بود و انجام سخنرانی‌ها و فعالیت‌های گسترده‌ای که به اخراج وی از مصر منجر شد، به هند رفت و در دوره سه ساله (۱۸۸۲-۱۸۷۹م) اقامت در هند بود که به مقابله با اندیشه‌های سید احمدخان پرداخت و رساله نیچریه را نگاشت.^۵ به علاوه در هیچ یک از بیانات و آموزه‌های سید جمال سخنی از معتزله و اندیشه‌های آن‌ها به میان نیامده است. بنابراین، فرضیه انتقال اندیشه‌های نومعتزله از هند به مصر توسط سید جمال مردود است. در باره اصل وجود نومعتزله در هند و این ادعا که اصلاح‌طلبان و تجددخواهانی نظیر شاه ولی‌الله دهلوی (۱۷۶۲-۱۷۰۳م)، سید احمدخان (۱۸۹۸-۱۸۱۷م)، شبلی نعمانی (۱۹۱۴-۱۸۵۷م)، سید امیر علی (۱۹۲۸-۱۸۴۹م) و عیدالله سندی (۱۹۴۴-۱۸۷۲م) معتزله‌گرا هستند نیز دلیل قابل قبولی ذکر نشده است. به‌طور مثال این سخن گل‌دزیهر که: «نوگرایان اسلامی - هندی دوست دارند که خود را معتزلیان جدید بخوانند... البته آنان تمام اندیشه‌های معتزله را نپذیرفته‌اند و در مواردی نیز اشکالاتی بر آن وارد کرده‌اند» (همان، ص ۲۹۵). یا ادعاهایی که دتلو خالد در باره نومعتزله بودن این افراد بیان می‌کند (نک. خالد، ص ۳۵). بر دلایل محکم و مستندی استوار نیستند.

علاوه بر این، خط فکری این افراد، بسیار متفاوت با یکدیگر است. به‌طور مثال خود خالد در باره عیدالله سندی معتقد است که وی در اصل یک ملی‌گرا بوده و برای اینکه بر نظر خود در باره حاکمیت فرهنگی هند در کل جامعه مسلمانان تأکید ورزد از معتزله بهره‌برداری کرد، لذا به معنی دقیق کلمه جزو اصحاب معتزله جدید نبود، بلکه مسلک

اعتزال را به منزله الگویی برای اهداف ملی خود مطرح کرد (همان، ص ۳۴). در این صورت باید پرسید آیا برای پذیرش نسبت معتزله گرایی به شاه ولی الله دهلوی می توان به قول چنین کسی اعتماد کرد؟! در باره سید امیرعلی نیز باید گفت که وی از شیعیان اصلاح گرای هندی بود که به مخالفت با سیاست های استعماری دولت انگلیس در هند پرداخت. از این رو انتقادات وی از مذهب جبریه که باعث نسبت معتزله گرایی به وی شده نیز در جهت احیای روح آزادی و آزادگی و تلاش و تکاپوی ملت هند برای رهایی از یوغ استعمار انگلیس قابل تحلیل است.^۶ مطالبی که شبلی نعمانی در باره معتزله بیان کرده نیز، صرفاً گزارشی از عقاید و اندیشه های معتزله است، همان گونه که آراء و اندیشه های دیگر مذاهب کلامی را بررسی کرده است (نک. نعمانی، سراسر اثر). روش سید احمدخان نیز طبق نظر فضل الرحمان چیزی جدای از عقل گرایی معتزله است:

در حالی که عبده سعی می کند روح عقل گرایی معتزله را احیا کند، سید احمدخان فراتر از عقل گرایی معتزله، روند بسیار تندتری از فیلسوفان قرون وسطی مانند ابن سینا و ابن رشد را در پی می گیرد (Rahman, p.644-646).

در نتیجه برای انتساب یک نویسنده به معتزله گرایی، نمی توان صرفاً به این مسئله اکتفا کرد که وی نوشته هایی در باره معتزله دارد یا حتی در مواردی نظر مثبتی در باره مکتب بیان کرده است. بلکه باید بررسی شود که نویسنده با چه هدفی و در ارتباط با چه موضوعی عقاید معتزله را بررسی کرده است. البته این مسئله درست است که نویسندگانی که خواهان عقلانیت و آزادی و مخالف سیاست های استعماری و اندیشه های منافی با استقلال هستند، به نوعی با معتزله پیوند روحی و درونی دارند، اما این موضوعات به حدی در تفکرات اسلامی رایج شده که دیگر نمی توان از آنها برای انتساب افراد به معتزله گرایی یا غیر معتزله گرایی استفاده کرد. اگر بخواهیم از این شاخص ها برای تشخیص معتزله گرایی افراد استفاده کنیم، با این آسیب مواجه خواهیم شد که هر مسلمانی که ندای عقلانیت و آزادی سر دهد را به عنوان نومعتزله تلقی می کنیم. با این همه هستند افرادی که دیدگاه های محمد عبده و مکتب نومعتزله ای را که به وی منسوب می کنند، امتداد یافته می دانند. از این رو در ادامه به بررسی دیدگاه های مختلف در این باره می پردازیم.

۳. بررسی دیدگاه‌ها در باره چگونگی ادامه یافتن مکتب نومعتزله پس از عبده در باره ادامه یافتن دیدگاه‌های محمد عبده و اینکه آیا در امتداد نظرات وی می‌توان یک مکتب فکری مشترک با نام نومعتزله را یافت یا خیر، نظرات متفاوتی وجود دارد که در ذیل به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۳.۱. تأکید بر وجود مکتب نومعتزله

برخی از پژوهشگران قائل به وجود مکتبی با عنوان نومعتزله در عصر حاضر هستند. از جمله این محققان، أبو عمران الشیخ^۷ (متولد ۱۹۲۴م) است که در تحقیق خویش که به زبان فرانسه و با عنوان «مشکلات انسان لیبرال از دیدگاه یک مسلمان: راه‌حل معتزله» در سال ۱۹۷۸م نگاشته است^۸، اندیشه‌های معتزله را عامل مثبت تفکر و رهایی جوامع عربی-اسلامی معرفی می‌کند و می‌گوید: «(مکتب معتزله) مرجعی است برای تفکر نو شده و پرورده‌تر درخور تمدن کنونی، که خاصه از آن جهت پویاست که باب اجتهاد، یعنی بررسی مجدد و تحلیل انتقادی را کاملاً گشوده نگاه می‌دارد» (الشیخ، ص ۴۲۴).

وی همچنین در باره «تجدید حیات مذهب معتزله» می‌نویسد:

در قرن بیستم، پس از دوره طولانی انحطاط... جنبش وسیع تجدید حیاتی، همه جهان عربی-اسلامی را تکان می‌دهد... مصلحان جامعه در برابر چنین موقعیتی در جستجوی همه وسایل لازم برای تجدید حیات ملت‌های خود و امت اسلامی برمی‌آیند. مذهب معتزلی در حوزه اعتقادی یکی از این وسایل است. این مذهب امکان می‌دهد که تفکر عقلانی و کوشش در طریق تحقیق، که از نزدیک به پنج قرن پیش در خواب مانده بود، ارزش خود را باز یابد (همان، ص ۳۹۹).

وی افرادی را نیز به عنوان نومعتزله معرفی می‌کند که عبارت‌اند از: سید امیرعلی، جمال‌الدین الافغانی، محمد عبده، محمد اقبال، محمد عزیز لجبایی، جمال‌الدین القاسمی، احمد امین، محمد عبدالهادی ابوریة، زهدی حسن جار الله، الیبر نادر و محبوب بن میلاد (همان، ص ۴۰۹-۴۰۰). در این بین، تنها نام جدیدی که وجود دارد لجبایی (۱۹۹۳-۱۹۲۲م) است. به گفته أبو عمران، وی مذهب معتزله را ادراک وسیع فعالانه‌ای می‌داند که می‌تواند فلسفه را در ارزش مجدد بخشیدن به روابط انسان‌ها با انسان‌ها و با طبیعت یاری کند. به عقیده لجبایی، باروری معتزله به سبب سازگار کردن وحی و تفکر با

یکدیگر است (همان، ص ۴۰۶). لجبایی نیز، مانند معتزله به قرآن و سنت نبوی اکتفا و یادآوری می کند که اسلام «ارزش ابزاری عقل» و اصل «اجتهاد» را قبول دارد. وی انسان را دارای استقلال، قدرت انتخاب و اختیار می داند و می گوید: «افعال، ناشی از معیارهای عقلانی و محرکات معقول است، بنابراین از روی اختیار است و در نتیجه هر کس کاملاً مسئول است» (همان، ص ۴۰۷).

در اینجا کاملاً مشهود است که به لجبایی تا چه حد نسبت معتزله گرایی داده شده است. آیا در گذشته کسی نبوده که به قرآن، سنت و اجتهاد توجه کرده باشد؟ مگر در عصر حاضر هم افرادی پیدا می شوند که قائل به آزادی عمل و اختیار انسان باشند، اما نظر مثبتی را در باره معتزله نگینند؟

شخص دیگری که بر وجود مکتب نومعتزله تأکید دارد، احمد عرفات القاضی^۹ است که اصطلاح «اعتزالية جدیدة» را به کار می گیرد (۱۹۹۹م، ص ۵۵-۴۲). نومعتزله از منظر وی مکتبی عقلانی است که تفسیر و فهم متون مذهبی را بر مبنای عقلانیتی که فراتر از معنای لغوی و اصطلاحی آن است، انجام می دهد (همان، ص ۴۲). به عقیده وی خواستگاه این مکتب در مصر است و ویژگی بارز آن شهادتی است که در مواجهه با اسلام از خود نشان می دهد. این مکتب با اعتبار بخشیدن به عقل، از تنگ نظری اندیشه اسلامی که از سال ۱۰ق به وجود آمد و خلاقیت را از بین برد و صرفاً نظراتی خشک باقی گذاشت و نهایتاً منجر به بسته شدن باب اجتهاد شد، دوری می کند (همان، ص ۴۲ و ۴۳). وی نومعتزله را یک مکتب فکری انسان محور به تمام معنا می داند که به حقوق بشر احترام می گذارد، به انسان به عنوان جانشین خدا روی زمین می نگرد و تضادی با آزادی و عقلانیت ندارد. اصول نومعتزله از دیدگاه وی عبارت اند از: آزادی عمل انسان، آزادی در استفاده از عقل و تلاش برای رهایی از جهل و استعمار (همانجا).

القاضی، محمد عبده را آغازگر جریان نومعتزله معرفی می کند و می گوید: «او بیانی عقلی، انسان محور و متمدن از اسلام داشت و حق انسان را نسبت به زندگی، آزادی و پیشرفت محترم می شمرد و این چنین بود که نومعتزله را بنا نهاد» (همان، ص ۴۳). وی در ادامه می گوید: «عبده نه تنها از افکار معتزله پیروی کرد و در احیای مجدد مکتب عقلانی

معتزله و گسترش و پیاده‌سازی آن در جامعه مصر کوشید، بلکه خود اندیشمندی بود که توانست روش جدیدی را در تفکر اسلامی ایجاد کند» (همان، ص ۴۶).

وی در کنار عبده از افراد دیگری به‌عنوان نومعتزله یاد می‌کند، از جمله: جمال‌الدین الافغانی، عبدالرحمن الکوکی (۱۹۰۲م)، خیرالدین تونسسی (۱۸۹۰م)، ابن بادیس الجزائری (۱۹۴۰م)، سعد زغلول (۱۹۲۷م) و قاسم امین (۱۹۰۸م) (همان، ص ۴۳ و ۵۳). همچنین به علاقه شدید حاکم مصر محمدعلی پاشا (دوران حکومت: ۱۸۴۸-۱۸۰۵م)، برای انجام اصلاحات و تبدیل مصر به کشوری نوین به تأسی از فرانسه اشاره می‌کند و آن را زمینه‌پدایش اندیشه‌های نومعتزله معرفی می‌کند^۱ (همان، ص ۴۶-۴۵).

القاضی در بیان نظرات خویش بسیار کلی‌گویی کرده، مستند قابل قبولی برای اثبات ظهور نومعتزله در زمان حاضر ارائه نکرده و شاخصی را نیز برای شناخت افراد این جریان معرفی نکرده است. به نظر می‌رسد اصطلاح «اعتزالیة جدیدة» که وی از آن صحبت می‌کند، تلاشی برای شرح وضعیت لیبرال و عقل‌گرای دنیای اسلام است که آغازگر آن جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده هستند.

در مقابل این نگاه مثبت به وجود مکتب نومعتزله، برخی نویسندگان ضمن پذیرش وجود مکتب در زمان حاضر، به نقد شدید آن می‌پردازند. از جمله این نویسندگان یوسف کمال، محمد العبده و طارق عبدالحلیم هستند که انتقادات سختی را بر گرایش‌های اعتزالی در عصر حاضر وارد می‌کنند.

کمال، نومعتزله (معتزله الیوم) را مذهب جدیدی معرفی می‌کند که در ابتدای قرن بیستم که به نظر وی قرن شکست و سقوط اسلام است، توسط مدرنیست‌ها (العصریون) تشکیل شده است (کمال، ص ۷). به عقیده وی، مدرنیست‌ها جز به قواعدی کلی از قرآن و سنت و استفاده از لغت، عقل و سازگار کردن اندیشه با مدرنیته خود را ملتزم نمی‌دانند و در قانون، حکومت و قضاوت، سنت را معتبر نمی‌شمارند، زیرا آن را صادر شده از جایگاه بشری و غیر معصوم پیامبر می‌دانند (همان، ص ۷۳). وی اهداف این جریان را حمله به سنت (دعوة سنیة)، حمله به فقه و فقها (دعوة سلفیة) و در نهایت بسترسازی برای دور کردن تدریجی جامعه از اسلام معرفی می‌کند (همان، ص ۷۷).

به نظر می‌رسد اصطلاح «معتزله» در نظر کمال، واژه‌ای منفی است که مدرنیست‌های متأثر از غرب برای سرپوش گذاشتن بر خواسته‌های غیر اسلامی خود استفاده می‌کنند. البته وی تجدید روح معتزله را در مدرنیست‌ها می‌بیند (همان، ص ۷). اما در باره نقاط اشتراک آن‌ها صحبتی نمی‌کند. تعداد دفعات استفاده از واژه معتزله نیز در کتاب بسیار محدود است که در غالب آنها به همراه لفظ خوارج آمده است (به‌طور مثال نک. همان، ص ۱۰۲، ۷۶، ۷۴، ۷) که بیانگر نزدیک بودن این دو مفهوم در نظر کمال است.

به نظر العبد و عبدالحلیم نیز معتزله‌گرایی در کشورهای اسلامی زمانی آغاز شد که اصول سه‌گانه «حریت، مساوات و عدل» توسط صهیونیست‌ها از درون انقلاب فرانسه رواج یافت تا به واسطه آن بتوانند اخلاق انسانی را نابود کنند و بر ویرانه‌های آن، جامعه یهود را بنا نهند. «حریت» مورد نظر آنان، در واقع رهایی از همه ارزش‌ها، سنت‌ها و آئین‌ها و انجام تمام خواسته‌ها و خواهش‌ها همانند چارپایان است. «مساوات» مدنظر آنان بدین معنی است که نه تنها تفاوتی میان مسلمان، مسیحی و مجوسی نیست، بلکه همه آنها در صفت انسانیت مشترک‌اند و تفاوت بین آنها به سبب عقیده، معنایی ندارد. عدل مطلوب آنان نیز گرفتن سرمایه از مالکان اصلی آنها به بهانه سلامت در توزیع و سپردن آن به گروهی از یهودیانی است که بر اقتصاد جهانی سیطره دارند (العبد و عبدالحلیم، ص ۱۲۶). این اصول سه‌گانه به سبب ارتباطی که (از نیمه دوم قرن نوزدهم) میان شرق و غرب عالم از طرق مختلف از جمله دانشجویان بورسیه‌ای که در اروپا تحصیل کرده بودند و تحت تأثیر آموزه‌های غربی کتاب‌هایی را تألیف کردند، به کشورهای اسلامی ورود پیدا کرد. نمونه این دانشجویان رفاة الطهطاوی و خیرالدین تونسلی بودند (همان، ص ۱۲۷).

۳.۲. احیای روح اعتزال در قالب رشد عقل‌گرایی

برخی از پژوهشگران، گرچه از احیای اندیشه‌های معتزله در عصر حاضر به نیکی یاد می‌کنند، اما قائل به وجود مکتب مشخصی با عنوان نومعتزله نیستند. عادل العوا (۲۰۰۲-۱۹۲۱) فیلسوف سوری در قسمتی از تحقیق خود با عنوان «المعتزلة و الفكر الحر» که در ۱۹۸۷م نگاشته است به بررسی «تأثیرات معتزله بر فرهنگ عربی-اسلامی»

پرداخته و نوشته است: «متفکران زیادی از معتزله تأثیر پذیرفته‌اند که در رأس آنها استاد محمد عبده قرار دارد، اما چیزی تحت عنوان اعتزال جدید وجود ندارد» (العوا، ص ۳۷۲). وی از تأثیرات معتزله بر الافغانی و احمدخان^{۱۱} می‌گوید و در مورد عبده نسبت به ابوعمران توضیحات مفصل‌تری می‌دهد و به روحیات عقلانی عبده اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که عقلانیت نقش مهمی در اندیشه‌های وی ایفا کرده است (همان، ص ۳۷۴-۳۷۲). وی در ادامه می‌گوید:

هیچ‌یک از این تأثیرات را نمی‌توان نشانه‌ای از «اعتزال جدید» دانست، زیرا هرچند تأثیرات معتزله بر فرهنگ نوین عربی-اسلامی پیوسته افزایش می‌یابد و رشد می‌کند، اما در یک چارچوب فکری کلاسیک و خالص اعتزالی نمایان نمی‌شود، بلکه این تأثیرات فقط نمایانگر افزایش عقلانیت با ویژگی‌های خاص است (همان، ص ۳۷۷).

وی می‌افزاید:

مذهب اعتزال محوشده است، اما روح اعتزال باقی است. در جنبش جدید رنگ‌هایی از اعتزال وجود دارد از قبیل: شک و تجربه، اعتقاد به سلطه عقل و آزادی اراده، خلق افعال انسان توسط خودش و مسئولیت وی در قبال اعمالش، آزادی جدل و بحث و مناظره، آگاهی انسان نسبت به هویتش، نوشتن همه اتفاقات به پای «قدر»، و بسیاری از مسائل دیگر؛ همه این‌ها مبانی است که معتزله به آن اعتقاد داشتند و به آن فرامی‌خواندند، و این همان روح اعتزالی است که تعداد بسیاری از اندیشمندان معاصر خواهان بازگشت و تحکیم و استمرار آن هستند (همان، ص ۳۷۸).

این عبارت دقیقاً مانند عبارتی است که احمد امین (ص ۲۰۷) ذکر کرده، اما امین به تفاوت بین اصول معتزله و جنبش جدید نیز اشاره می‌کند و می‌نویسد:

شاید تنها تفاوت بین اصول معتزله و جنبش جدید این است که معتزله اصولش را بر اساس دین قرار داده ولی اصول جنبش جدید بر عقلانیت محض تکیه دارد. به عبارت دیگر معتزله این اصول را دین می‌داند ولی جنبش جدید آن را عقلانیت می‌شمارد. در معتزله این اصول به دین مرتبط بودند اما در جنبش جدید، نه تنها این

اصول به دین مرتبط نبودند، بلکه در بسیاری از موارد منجر به رویگردانی از دین می‌شدند (همانجا).

شاید بتوان علت عدم بیان تفاوت میان اصول معتزله و جنبش جدید توسط عادل العوا را در این دانست که بیان این تفاوت به تضعیف جنبش جدید منجر می‌گردد و نظریه ادامه یافتن روح معتزله را دچار محدودیت‌هایی می‌کند. لذا العوا تنها بیان می‌کند که اندیشمندان مدرن همانند زهدی حسن جار الله^{۱۲} (متولد ۱۹۱۴م) و قدری حافظ طوقان^{۱۳} (۱۹۷۱-۱۹۱۰م) خواهان احیای روح معتزله هستند (همانجا).

در مجموع باید گفت برخلاف أبو عمران و برخی دیگر از محققان، العوا تأثیرات معتزله بر تفکر مدرن عربی-اسلامی را منحصر در افراد معدودی نمی‌بیند. هیلدبرانت، که گفتگویی را با العوا انجام داده است، دیدگاه وی را این‌طور بیان می‌کند:

هر کس که در نویسنده‌ای تمایلاتی به معتزله ببیند، این اختیار را دارد که به وی نسبت معتزله‌گرایی دهد، حال چه نویسنده خود این موضوع را تأیید کرده باشد، یا نه. چنین افراد معتزله‌گرایی نه گروه خاصی را تشکیل می‌دهند و نه لزوماً با معتزلیان متقدم، اشتراکی - جز در یک اصول اولیه - دارند (Hildebrandt, p.64).

۴. نقد انتساب عبده به معتزله

پیشتر اشاره شد، جمهور نویسندگان، عبده را احیاگر اندیشه‌های اعتزالی در سدهٔ اخیر معرفی می‌کنند. به نظر می‌رسد این ادعا بیشتر بر پایهٔ شواهد و قرائنی از زندگانی و آثار عبده که تصور معتزله‌گرایی وی را ایجاد می‌کند، شکل گرفته است. لذا بررسی و تحلیل این شواهد در دستیابی به صحت یا سقم انتساب عبده به اندیشه‌های اعتزالی حائز اهمیت است.

۴.۱. توصیف عبده به رشید رضا در بارهٔ استفاده از تفسیر زمخشری

اولین تصویر از گرایش عبده به معتزله، به ۱۸۸۲م مربوط می‌شود که پس از شکست انقلاب عراقی پاشا^{۱۴} از دولت انگلیس و اشغال مصر توسط انگلیسی‌ها، عبده به جرم حمایت از انقلاب، به سه سال تبعید محکوم می‌شود. او ابتدا به بیروت می‌رود و در آنجا فرصتی برای رشیدرضا (۱۹۳۵-۱۸۶۵م) پیش می‌آید تا با عبده دیدار کند. طبق نقل رضا،

عبده برای دیدن یکی از دوستان خود به نام شیخ عبدالله البرکة که دانش آموخته‌ی الازهر بود، به مدرسه‌ی خاتونیه آمد. اما شیخ در مدرسه نبود و رشیدرضا که از قبل علاقه‌مند به ملاقات عبده بود، فرصت را غنیمت شمرد و به گرمی از وی استقبال کرد. عبده با رشیدرضا وارد بحث شد و از روش‌های تدریس و علمی که در آن مدرسه تدریس می‌شد، سؤال کرد، از جمله اینکه آیا در این مدرسه تفسیر نیز تدریس می‌شود که رضا جواب منفی داد و تنها اشاره کرد که فقط تفسیر روح‌البیان اسماعیل حقی برسوی (۱۷۲۵-۱۶۵۳م) توسط فردی که وی نیز تنها به اسرائیلیات و خرافات صوفیه علاقه نشان می‌دهد، تدریس می‌شود. سپس رشیدرضا از عبده پرسید که بهترین و نافع‌ترین تفسیر کدام است؟ که عبده تفسیر کشاف را معرفی کرد. رضا گفت: تفسیر کشاف حاوی آراء معتزله است. عبده پاسخ داد که این‌ها مسائل معروفی است که به ذهن هر دانشجوی رشته تفسیر که در مکاتب اهل سنت تحصیل کرده نیز خطور می‌کند. امتیاز این تفسیر در این است که دقت بسیاری در تبیین معانی و نکات بلاغی دارد و آنها را در کوتاه‌ترین کلمات و عبارات بیان می‌کند (رضا، ص ۳۹۰).

البته اینکه تا چه میزان عبده در مقابل رضا که فردی ناشناخته برای وی بوده، محتاطانه رفتار کرده است، سؤالی است که نمی‌توان به راحتی پاسخ داد. اما آیا عبده نمی‌توانسته بعدها که ارتباطش با رشیدرضا بسیار نزدیک‌تر شده، با صراحت بیشتری به معتزله اشاره کند؟ رضا در مقدمه‌ای که در باره تفسیر قرآن می‌نویسد، این دیدگاه را تقویت می‌کند که علت اصلی علاقه عبده به تفسیر کشاف، دقت بالای زمخشری در تبیین معانی و بلاغت وی بوده است (عمارة، ج ۴، ص ۸۷). در نتیجه صرف عنایت عبده به تفسیر کشاف نمی‌تواند دلیل معتزله‌گرایی وی باشد. شاید عبده، روشی را معرفی کرده که در آن زمان غیرعادی بوده است، یعنی دیگر در برخورد با میراث اسلامی، کتاب‌هایی را خطرناک نمی‌پندارد و همه کتب را به‌طور برابر دارای ظرفیت لازم برای تبدیل شدن به یک منشأ علمی می‌داند.

۴.۲. مناظره با میرزا محمدباقر در باره قرآن

تصویر دیگر از معتزله‌گرایی عبده به گزارش ویلفرد بلانت^{۱۵}، دوست انگلیسی عبده

مربوط می‌شود. وی در ۲۳ جولای ۱۹۸۴م عبده را که در آن زمان در انگلیس به سر می‌برد به همراه میرزا محمدباقر^{۱۶} برای صرف شام به منزلش دعوت می‌کند. بلانت ماجرای آن شب را این‌طور نقل می‌کند:

به هنگام صرف شام در خانه به همراه عبده و باقر، مباحثه‌ای طولانی در گرفت که آیا از منظر دینی، حرف زدن هنگام صرف غذا جایز است یا خیر که در نهایت حل و فصل شد. همچنین بحث شد که قرآن در اصل یک کتاب (Book) است یا مجموعه‌ای از گفتارهای شفاهی (compilation of oral sentences). عبده با نظر دوم موافق بود و من نیز هم‌نظر با وی. اما باقر سرسخانه آن را کتابی حاکی از معجزه می‌دانست. با توجه به انعطافی که باقر در بسیاری موارد از خود نشان می‌داد این سرسختی برای ما کمی عجیب بود (Blunt, p.274).

الی کدوری این داستان را سندی برای معتزله‌گرایی عبده می‌داند و می‌نویسد: اگر مطابق با نظر بلانت قضاوت کنیم، بحث صورت گرفته بین آن دو شخصیت به مثابه بحث میان اصول‌گرایان با معتزله است که بر سر خلق یا عدم خلق قرآن مباحثه می‌کنند. اگر این داستان را باور کنیم باید عبده را در جایگاه معتزله بدانیم (Kedourie, p.13).

در نقد ادعای کدوری باید گفت که اولاً در گزارش بلانت هیچ اسمی از معتزله بیان نمی‌شود. ثانیاً جایگاه فرضی عبده به‌عنوان معتزله‌گرا را نمی‌توان بر اساس عبارت «قرآن مجموعه‌ای از گفتارهای شفاهی است» دریافت، زیرا با نظر معتزله که بر خلق قرآن تأکید دارد، همخوانی ندارد. همچنین با توجه به گزارش بلانت به نظر می‌رسد که وی گفتگوی میان آن دو نفر را به‌خوبی درک نکرده است، لذا این گزارش نمی‌تواند مبنای تحلیل قرار بگیرد.

۴.۳. سخنرانی در تونس

پس از تعطیلی نشریه «العروة الوثقی»^{۱۷} تحت فشار دولت انگلیس در ۱۸۸۴م، عبده ناگزیر از سید جمال جدا شد و ابتدا به تونس رفت. در آنجا وی به درخواست عالمان محلی در باره علوم اسلامی سخنرانی‌ای ایراد کرد که در بخشی از آن می‌گوید:

افرادی وجود دارند که اگر از آنها سؤالی را پیرامون یکی از مسائل عقیدتی بپرسی، به تو می‌گویند که این مطلب را بیان نکن که باعث کفر یا اعتزال یا چیز شبیه آن می‌شود. این سلاحی است که افرادی که در اعتقادات خود دچار تردید هستند به کار می‌بندند تا از همان چیزی که بدان واژه دارند، یعنی لزش چارچوب اعتقادی‌شان، دفاع کنند. این حالت دفاعی نشان‌دهنده این است که آن شخص در اعتقادات خود دچار تردید شده است. زیرا کسی که نسبت به چیزی یقین دارد، همه مطالب را با آرامش گوش می‌دهد و اگر در طرف مقابل ذره‌ای تردید دید، می‌تواند آن را از خود دورنگه دارد. این روش دفاعی سبب بسته شدن ابواب علم روی مسلمانان شد. زیرا هر بار که نور الهی بر قلب جوینده حقیقت می‌تابید و راه درست رسیدن به حقیقت را نشان می‌داد، وی با کلمات اعتزال و فلسفه مواجه می‌شد که نور حقیقت را در وی تاریک می‌کرد (عمارة، ج ۳، ص ۱۵۹).

وی ادامه می‌دهد:

رایج شدن علم تنها به صورت خواندن متونی از کتب خاص و اینکه تنها معنی متون را آموزش دهند، در اصل باعث می‌شود تا یقین از بین برود، به خصوص زمانی که شخص بترسد که به او فیلسوف، معتزلی یا القاب مشابه آن، اطلاق شود (همان، ص ۱۶۰).

در اینجا اگر بپذیریم که عبده در سخنرانی خود به آمادگی خویش برای پذیرش اصول فلسفه و معتزله اشاره کرده، اما باید بگوییم که هدف وی در این سخنرانی اصلاً تبلیغ برای معتزله نبوده است. بلکه هدف انتقاد از استفاده سلاح گونه از عنوان معتزله برای برجسب زدن و بسته نگه داشتن دهان مخالفان است. در واقع وی در تلاش بود تا حصارهای که توسط محافظه‌کاران برای درک اسلام بنا شده بود را تخریب کند، زیرا این موانع باعث شده بود تا تلاش برای تحول در دین بی‌ثمر باقی بماند.

۴. رسالۃ التوحید

مهم‌ترین دلیلی که برای اثبات معتزله‌گرایی عبده ذکر می‌شود، کتاب رسالۃ التوحید است که به عنوان اصلی‌ترین اثر عبده شناخته می‌شود و بیشتر مطالب آن برگرفته از سخنرانی‌هایی است که وی در ۱۸۸۵م در بیروت ایراد کرده است.^{۱۸} مهم‌ترین ویژگی این

رساله، اهمیت دادن به عقلانیت است. در این رساله، اسلام به صورت دینی عقلانی نشان داده می‌شود و بین وحی الهی و علم، تفاوتی در نظر گرفته نمی‌شود. در بیان سیر تطور ادیان، تکامل تدریجی عقلانیت به گونه‌ای مطرح می‌شود که گویی ادیان قبل از اسلام همگی پیش‌نیاز ضروری آمدن اسلام بوده‌اند (عمارة، ص ۴۶۱-۴۵۹) نویسنده پس از بیان این روند تکاملی به بیان رشد عقلانی انسان در پی ظهور اسلام می‌پردازد (همان، ص ۴۶۵-۴۶۱).

به دلیل تأکید عبده بر عقلانیت، کاسپار وی را منتسب به معتزله‌گرایی می‌کند و می‌نویسد: «عبده در موارد زیادی با معتزله هم‌نظر بوده و به نوعی به آن‌ها تمایل پیدا کرده است. امری که وی را تبدیل به چهره الهام‌بخش معتزله کرده است» (Caspar, p.165). وی برای اثبات ادعاهای خود نسبت به عبده به سراغ تعاریف عبده از اعتقاد و عقلانیت می‌رود (همانجا).

دیدگاه کاسپار قابل قبول نیست، زیرا صرف اهمیت دادن به عقل نمی‌تواند دلیلی برای معتزله‌گرایی عبده باشد. معتزله در این رساله جایگاه خاصی ندارد و در کل کتاب نیز بسیار کم به آن اشاره شده است (به‌طور مثال نک. عمارة، ج ۳، ص ۳۷۷ و ۴۸۵). البته کاسپار نیز به این مطلب اشاره می‌کند که عبده اثری از معتزله‌گرایی را در این کتاب به جای نگذاشته است (ibid, p.161-162). اما به این نکته توجه نکرده که سیاست عبده این گونه بود که نامی از هیچ مکتبی نبرد. عبده تلاش کرده خلاصه‌ای از اصول و عقاید را بدون اشاره به نام و تاریخ مملو از جزئیات مذاهب مختلف بیان کند. وی تلاش می‌کند تا دیدگاه‌هایش را تا حد ممکن به آسانی به خواننده انتقال دهد و همه مکاتب اسلامی را نیز بررسی کند. وی می‌گوید: «راه و روش گذشتگان (سلف) را توضیح دادم، به نحوی که آیندگان (خلف) بر من خرده نگیرند، اما از بیان تفاوت‌های این مکاتب و پرداختن به اختلاف‌های موجود خودداری کردم (عمارة، ج ۳، ص ۳۷۱ و ۳۷۲).

علاوه بر این عبده در همین رساله به انتقاد جدی از نخستین متفکران معتزلی می‌پردازد. وی پس از اشاره به جدایی واصل بن عطا از مجلس درس حسن بصری به دلیل اختلاف در دو مسئله اختیار و حکم مرتکب کبیره، به انتقاد از شاگردان مکتب واصل می‌پردازد و می‌نویسد: «پیروان واصل، خود را سرگرم اندیشه‌های یونانی نمودند و گمان کردند که

تأیید عقاید به‌وسیلهٔ علمی که آن را اثبات کند، نشان‌دهندهٔ تقوا است، در نتیجه بین برهان عقلی و تخیلات ذهنی‌شان تمایز قائل نشدند و با این کار علوم دینی را با مسائل غیرعقلانی آمیختند و ده‌ها تقسیم‌بندی به وجود آوردند. دولت عباسی نیز از آنان حمایت کرد و لذا اندیشهٔ آن‌ها برتری یافت» (همان، ص ۳۷۸ و ۳۷۹).

به‌طور کلی از مجموع سخنان عبده در رسالهٔ التوحید می‌توان سه خصلت فکری او را استنتاج کرد: نخست ایمان او به‌اینکه اسلام به‌طور اصولی راه‌حل همهٔ مشکلات امروزی را به دست می‌دهد. دوم ایمان او به‌اینکه اسلام پشتیبان تعقل است و ایمان را در صورتی درست می‌داند که بر عقل استوار باشد. سوم آنکه به نظر او دلیل جمود فکری مسلمانان یکی افراط مدافعان عقل بود و دیگری واکنش حامیان شرع در برابر آن افراط (عنایت، ص ۱۳۷) که هیچ‌کدام دلیلی برای اثبات معتزله‌گرایی وی نیست.

۴. ۵. مناظره با گابریل هانوتو و فرح أنطوان

یکی از اهداف محمد عبده، رفع شبههٔ عدم سازگاری اسلام با اندیشهٔ نوین مبتنی بر علم بود. او در این راستا از ۱۸۹۹م که به سمت مفتی مصر رسید، دو مناظره با گابریل هانوتو (Gabriel Hanotaux: ۱۹۴۴-۱۸۵۳م) وزیر خارجهٔ فرانسه و فرح أنطوان (۱۹۲۲-۱۸۷۴م) نویسندهٔ لبنانی ساکن مصر انجام داد.^{۱۹} جالب آن است که شیخ در هیچ یک از این دو مباحثه، به درست یا نادرست بودن اسلام تأکید نکرده، بلکه تمام نیروی خود را روی این نهاد که بگوید اسلام با آنچه «مستلزمات اندیشهٔ نوین» پنداشته شده، سازگاری دارد (حورانی، ص ۱۷۶).

عبده در هر دو مناظره برای رد شبهات، به دیدگاه مثبت اسلام در بارهٔ عقل‌گرایی و اختیار انسان تأکید کرده که دو موضوع مشترک با اندیشهٔ معتزله هستند و لذا منصور معدل می‌گوید:

با نگاه به جریان این دو مباحثه می‌توان به دور شدن عبده از مکتب اشعری و نزدیکی روشن‌تر وی به مکتب معتزلی - مکتب کلامی که عبده آگاهانه از آن دوری می‌کرد - پی برد (معدل، ص ۲۳).

برای روشن تر شدن این مطلب به بخشی از مباحثه عبده با هانوتو که معدل از آن تمایل عبده به معتزله را نتیجه گرفته، اشاره می‌کنیم:

هانوتو معتقد بود که باور مسیحیان به تثلیث و حلول خداوند در زندگی انسان، بنیان کلامی ارج نهادن به ارزش انسان و نزدیک دانستن او به خداوند را به وجود آورده است، برعکس، اعتقاد مسلمانان به وحدانیت خداوند...، بنیان اندیشه ناچیز و در مانده شمردن انسان را شکل می‌دهد. هانوتو همچنین معتقد بود که استفاده فعالانه مسیحیان از ثروت‌ها... و خوداتکایی آنان ریشه در اندیشه «اراده آزاد» دارد و رکود مسلمانان ناشی از اعتقاد آن‌ها به آموزه قضا و قدر و پیروی کورکورانه آن‌ها از شرع است... اما عبده نشان داد که مباحث مربوط به قضا و قدر محدود به یک مذهب خاص نیست و مسیحیان نیز در خصوص مسئله «اراده آزاد» انسان دارای عقیده واحد نمی‌باشند... عبده در دفاع از آموزه دینی «وحدانیت خداوند» نیز به عقل متوسل شد و این استدلال را مطرح ساخت که در مقایسه با اندیشه دیگر ملت‌ها در باره خداوند، تعالیم اسلامی بر مبنای بهترین شکل از باورها و اعتقادات که به وسیله تفکر عقلانی به دست آمده‌اند، استوار است. عبده مدعی بود که در اندیشه تثلیث هیچ عقلانیتی دیده نمی‌شود و خود مسیحیان نیز به غیرعقلانی بودن این اندیشه اعتراف دارند (همان، ص ۲۲ و ۲۳).

در اینجا باید پرسید اگر کسی برای دفاع از دین خویش در برابر شبهات خارجی به این دو موضوع اسلامی که خاص معتزله هم نیستند استناد کند، آیا می‌توان به او نسبت معتزله‌گرایی داد؟!

مالکوم کر (۱۹۸۴-۱۹۳۱) می‌گوید:

تأکید بر عقلانیت در اندیشه عبده به معنای پذیرش دیدگاه معتزله از سوی وی نیست. عبده در صورت پذیرش دیدگاه معتزله، به احتمال زیاد با متکلمان اشعری الازهر دچار مشکل می‌شد و این موضوع به جایگاه او به عنوان مفتی مصر لطمه وارد می‌کرد و پروژه اصلاح طلبانه او را به خطر می‌انداخت. او عقل را در سطح و اندازه ای هم‌تراز با وحی به کار می‌گرفت. هردوی آن‌ها را متعلق به یک قلمرو می‌دانست و هیچ تضادی میان آنان نمی‌دید (Kerr, p.107).

علاوه بر موارد پیش گفته، رویکرد عبده در گزینش کتب متقدمین جهت شرح و تعلیق نیز حاکی از عدم معتزله‌گرایی اوست. از میان کتب متقدمین، عبده سه کتاب نهج البلاغه

تألیف سید رضی از فرمایشات منسوب به امام علی (ع)، مقامات^{۲۰} بدیع‌الزمان همدانی (۳۹۸-۳۵۸ق) و البصائر النصیریة فی علم المنطق تألیف زین‌الدین عمر بن سهلان الساوی (متوفی ۵۴۰ق) را شرح کرد که به ترتیب در سال‌های ۱۸۸۵، ۱۸۹۲ و ۱۸۹۸م منتشر شدند. این موضوع علاوه بر اینکه علاقه عبده را به متن‌شناسی ادبی و فلسفه و منطق نشان می‌دهد، گویای این است که کتاب‌هایی که وی به آنها علاقه پیدا کرد، هیچ‌کدام جزو آثار نویسندگان مهم معتزله نیستند. البته شاید بتوان این موضوع را به عدم کشف و انتشار نسخه‌های خطی مهم معتزله در زمان عبده ارتباط داد که کاسپار نیز به آن اشاره می‌کند و می‌نویسد:

کسانی که در آن زمان علاقه به معتزله داشتند و می‌خواستند نسبت به آن اطلاعاتی کسب کنند، باید در میان منابعی جستجو می‌کردند که نویسندگان ضد معتزله بودند، همانند بغدادی، ابن حزم و ابن تیمیه (Caspar, p.159-160).

گرچه این سخن تا حدودی عدم معتزله‌پژوهی عبده را توجیه می‌کند، اما آیا نمی‌توان انتظار داشت که عبده نیز همانند طاهر الجزائری که هم روزگار عبده و در تماس با او بود (حورانی، ص ۲۵۵) در کشف و انتشار نسخه‌های خطی مهم معتزله^{۲۱} تلاش کند یا حداقل در بعضی آثارش به تعریف و تمجید مشخص از معتزله پردازد؟

نتیجه

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. صرف تمایلات یک نویسنده به عقل‌گرایی یا اختیار و آزادی انسان، نمی‌تواند دلیل قابل‌قبولی برای نسبت دادن معتزله‌گرایی به وی باشد، زیرا با توجه به مطالبات ضداستعماری، استقلال‌خواهی و اصلاح‌گرایی در جهان اسلام، این موضوعات در بسیاری از مذاهب و فرق رواج پیدا کرده و خاص معتزله نیست.
۲. آنچه از آن با عنوان نومعتزله یاد می‌شود، در واقع گفتمان اصلاح‌گرایی مبتنی بر عقلانیت است که آغازگر آن سید جمال‌الدین الافغانی و محمد عبده بودند که با ارائه تفسیری عقل‌گرا از اسلام قصد داشتند، سنت اسلامی را متناسب با نیازهای روز جامعه بازخوانی کنند.

۳. شواهد و قرائنی که تصور معتزله‌گرایی عبده را ایجاد می‌کنند، هیچ‌کدام به روشنی بر این مطلب دلالت ندارند و نمی‌توانند دلیل استواری بر گرایش او به معتزله باشند.

یادداشت‌ها

۱. رویکرد تجددگرایی سید احمدخان علی‌رغم اینکه وی تفسیری بر قرآن نگاشت، نتوانست آغازگر جریان تفسیری ادامه‌داری باشد. جریان اصلاح‌طلبی اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی نیز محدود به نیمه نخست سده ۱۴ ق است و به نظر می‌رسد در نیمه اخیر این سده، زمینه‌ای برای اصلاح‌طلبی اجتماعی نبوده و اصلاح‌طلبی دینی بر محافل تحول‌گرا غلبه یافته است (برای مطالعه بیشتر نک: پاکتچی، ص ۷۳۵).

۲. كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

۳. در بخش چهارم مقاله به بررسی صحت یا سقم انتساب معتزله‌گرایی به عبده می‌پردازیم.
۴. شایان ذکر است گلدزیهر (Ignaz Goldziher: 1850-1921) اصل وجود این دو جریان در هند و مصر را می‌پذیرد اما تأثر مصری‌ها از هندی‌ها را منتفی می‌داند. وی البته قائل به تفاوت میان دو جریان هند و مصر است و آن را این‌طور بیان می‌کند: «مذهب جدید در هند نوعی اندیشه اعتزالی است که خود را نماینده جنبش فرهنگی وصف می‌کند و این نتیجه مباحثاتی است که محافل روشنفکران مسلمان به واسطه مواجهه با اروپاییان که بر آنها استیلا یافته بودند با آنها داشتند... و دیدگاه‌های کلامی برای آنها دارای اهمیت ثانوی بود. ولی خواسته‌های جنبش مصر از ملاحظات کلامی اخذ شده بود و از هرگونه تأثیر خارجی مبرا بود (گلدزیهر، ص ۲۹۹ با اندکی تصرف).

۵. این رساله نخستین بار در ۱۸۸۱م با عنوان «حقیقت مذهب نیجری و بیان حال نیجریان» به زبان فارسی منتشر شد. سپس توسط عبده در ۱۸۸۶م با عنوان «رسالة فی ابطال مذهب الدهریین و بیان مفاسدهم و اثبات أن الدین أساس المدنیة و الکفر فساد

العمران» به زبان عربی ترجمه شد که در چاپ‌های بعدی عنوان «الرد علی الدهرین» بر آن نهاده شد.

در باره اینکه چرا این رساله علیرغم اینکه سید احمدخان برخلاف نیچریان اساس دین اسلام و نبوت حضرت محمد(ص) را پذیرفته بود، به نام ردیه‌ای بر آراء سید احمدخان شهرت یافته، باید گفت که موضوع به اختلاف نظرهای سیاسی سید جمال و سید احمد در مواجهه با سیاست استعماری انگلیس برمی‌گردد. چون سید احمدخان به عنوان هوادار سیاست انگلیس در هند شناخته شده بود، سید جمال‌الدین میان اندیشه‌های سیاسی و فرهنگی او فرقی نگذاشته و نیت سید احمدخان را برخلاف ظاهر گفته‌های او، ناتوان کردن اسلام دانسته و در این میان تکیه سید احمد بر فطرت و طبیعت انسان را دلیل دهری‌گری باطنی او شمرده است (برای مطالعه بیشتر نک: عنایت، ص ۹۸-۸۵).

۶. برای مطالعه انتقادات وی از مذهب جبریه نک: امیرعلی، ص ۴۰۴-۳۹۳؛ برای مطالعه در باره مبارزات ضد استعماری وی نک: حکیمی، ص ۸۸-۸۴.

۷. أبو عمران الشیخ (متولد ۱۹۲۴م) اندیشمند الجزائری و «رئیس المجلس الإسلامی الأعلى» در این کشور است. برای آشنایی بیشتر با وی نک: سایت «المجلس الإسلامی الأعلى» به آدرس: www.hci.dz

۸. عنوان اصلی کتاب

«Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (Solution mu'tazilite)»

است که در سال ۱۳۸۲ با عنوان «مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن» توسط اسماعیل سعادت به فارسی ترجمه شده و در تحقیق پیش رو نیز از ترجمه فارسی آن استفاده شده است.

۹. وی در حال حاضر استاد فلسفه اسلامی دانشگاه فیوم مصر است. وی تحقیقات و سخنرانی‌های بسیاری پیرامون تجدید فکر اعتزالی انجام داده است از جمله: رساله دکتری وی در ۱۹۹۴م با عنوان «فلسفة التریبة عند المعتزلة و الاشاعرة» که در ۱۹۹۶م با عنوان «الفکر التریبوی عند المتکلمین المسلمین و دوره فی بناء الفرد والمجتمع» تجدید چاپ شد؛ نیز کتاب «تجدید الخطاب الدینی» در ۲۰۰۸م؛ از میان سخنرانی‌های

- وی نیز باید به دو سخنرانی «الاعتزالية الجديدة في مصر منذ محمد عبده حتى العصر الحاضر» که به زبان انگلیسی در کشور آمریکا ارائه کرده است و نیز «عوامل نشأة الاعتزالية الجديدة في مصر» که در «مؤتمر نحو تجديد الفكر العربي و الإسلامی» که در دانشگاه فیوم انجام داده است، اشاره کرد (برای شناخت بیشتر وی نک: سایت دانشگاه فیوم به آدرس: fayoum.edu.eg)
۱۰. برای مطالعه بیشتر در باره دوران حکومت محمدعلی پاشا و شیوه حاکمیت وی نک: حورانی، ص ۷۸-۹۸.
۱۱. العوا در باره سید احمدخان هم عقیده با گلذیهر وجود «نومعتزله هندی» را می پذیرد (العوا، ص ۳۷۱ و ۳۷۲).
۱۲. وی در باره احیای روح معتزله می نویسد: «از نظر ما اهل سنت، مکتب معتزله چیزهای زیادی دارد که ما نمی توانیم بپذیریم، مثل جزئیات بسیاری از نظراتشان، مغالطات فلسفی و منازعات سوفیست گونه شان... اما یک چیز هست که جز تحسین کاری نمی توانیم در مقابل آن انجام دهیم، چیزی که باید آن را تأیید کنیم و الگو قرار دهیم و آن روح آنهاست ... روح آنها که به نحوی شجاعانه انتقادی و رهایی بخش است و به فلسفه علاقه مند است، طالب اعتدال و تجدد است، عقل را بسیار می ستایند، آزادی را تمجید می کند و اصل توحید را از تشبیه تطهیر می سازد. چقدر ما به این روح نیازمندیم، چقدر ما به تجدید حیات آن نیازمندیم تا وقتی که نیروی تازه و امید نویی در ما پدیدآید که بتوانیم به کمک آن مشکلات کنونی خود را حل نماییم (جارالله، ص ۲۶۶).
۱۳. عادل العوا در ۱۹۶۰م تحقیقی را با عنوان «مقام العقل عند العرب» انجام داد.
۱۴. برای اطلاع از چگونگی انقلاب عراقی پاشا و نقش عبده در آن نک. حورانی، ص ۱۶۴ و ۱۶۵؛ عنایت، ص ۱۲۳-۱۲۰.
۱۵. Wilfrid Scawen Blunt: ۱۸۴۰-۱۹۲۲م؛ برای اطلاع از زندگی وی و ارتباط او با سید جمال الدین و محمد عبده نک: حورانی، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.
۱۶. میرزا محمدباقر بواناتی (۱۳۱۰-۱۲۳۰ش)، ادیب و شاعر ایرانی و آموزگار زبان فارسی در لندن (برای مطالعه بیشتر نک. افشار، مدخل «بواناتی»، *دانشنامه جهان اسلام*). ادوارد براون نیز که زبان فارسی را در نزد وی تعلیم دیده، در باره او می گوید: در

۱۸۸۴م با پیرمردی ایرانی که بسیار دانشمند و با معلومات و نیز بسیار عجیب و غریب و استثنایی بود آشنا شدم... او نیمی از جهان را سیاحت کرده بود و نیم دوجین زبان‌های مختلف را به‌خوبی فراگرفته بود و به ترتیب، مدتی مسلمان شیعه، درویش، مسیحی، ملحد و یهودی بوده است تا بالاخره مذهب مخصوصی ابداع کرد که خودش آن را اسلام و مسیحیت می‌خواند... او از هر نظر شخص فوق‌العاده‌ای بود و با وجود پرحرفی و حشمتناک، غیرمنطقی بودن، ستیزه‌جویی و بیهوده‌گویی محض، غیرممکن بود که نتوان دوستش داشت و یا به او احترام نگذاشت (براون، ص ۳۶).

۱۷. این مجله با مدیریت سید جمال‌الدین اسدآبادی و سردبیری محمد عبده در هجده شماره طی ماه مارس تا اکتبر ۱۸۸۴م در پاریس به چاپ رسید که بیشتر مطالب آن به تحلیل سیاست کشورهای بزرگ جهان در قبال کشورهای اسلامی و به‌ویژه سیاست انگلیس در مصر و سودان اختصاص داشت. همچنین به مسئله ضعف درونی دنیای اسلام می‌پرداخت و مسلمانان را به هوشیاری در این باره و علاج آن ترغیب می‌کرد؛ تمام مقالات این مجله در کتابی با عنوان العروة الوثقی به کوشش سید هادی خسروشاه توسط المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیة و مرکز البحوث الاسلامیة به چاپ رسیده است.

۱۸. در پی توقیف نشریه العروة الوثقی، طبق نقشه سید جمال، عبده راهی تونس و از آنجا ناشناس و مخفیانه روانه مصر شد، بدان امید که در سودان به «المهدی» بپیوندد. ولی این طرح بی‌نتیجه ماند و عبده به بیروت بازگشت و سه سال در آنجا اقامت کرد. در بیروت، دانش کلام را تدریس می‌کرد که آن مطالب بعدها در ۱۸۹۸م در قالب رساله‌ی التوحید به چاپ رسید (نک. حورانی، ص ۱۶۵؛ عنایت، ص ۱۲۳).

۱۹. برای مناظره عبده با فرح أنطوان نک. عمارة، ص ۱۴۲-۱۳۸؛ برای مناظره عبده با هانوتو نک. همان، ص ۲۵۶-۲۱۷.

۲۰. مقامه در لغت به معنای مجلس و در اصطلاح ادبی بر نوشته‌هایی با نثر مسجع و متصنع اطلاق می‌شود که نویسنده ضمن بیان داستان‌هایی که پیرامون کدیه و گدایی است، سعی در به نمایش گذاردن قدرت هنری و ادبی خود دارد. سابقه نگارش این

گونه شبه داستان‌ها که دارای یک قهرمان و راوی خیالی است، به بدیع الزمان همدانی بازمی‌گردد (نک. فشارکی، ص ۳۸).

۲۱. کشف و انتشار نسخه‌های خطی معتزله و در رأس آن‌ها دو کتاب *الانتصار و المعنی* در اوایل قرن بیستم میلادی، باعث شد مذهب معتزله که از قرن‌ها پیش مورد بی‌توجهی قرار گرفته بود، بار دیگر کانون توجه محققان قرار گیرد و در این راستا تحقیقات بی‌شماری در جهت معرفی اندیشه‌های معتزله انجام شود (در این باره نک. زرنوشه فراهانی و پیروزفر، سراسر اثر).

منابع

افشار، ایرج، مدخل «بواناتی»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۴، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

امیرعلی، روح الاسلام، تعریب عمر الدیراوی، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۷.

امین، احمد، ضحی الاسلام، ج ۳، چ ۷، قاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ۱۹۶۴.

براون، ادوارد گرانویل، *یک سال در میان ایرانیان*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، نشر ماه ریز، ۱۳۸۱.

پاکتچی، احمد، مدخل «تفسیر»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۵، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷.

جارالله، زهدی حسن، *المعتزلة*، بیروت، الاهلیة للنشر و التوزیع، ۱۹۷۴.

حکیمی، محمدرضا، *بیدارگران اقالیم قبله*، چ ۵، قم، دلیل ما، ۱۳۸۴.

حورانی، آلبرت، *اندیشه عرب در عصر لیبرالیسم (۱۹۳۹-۱۷۹۸م)*، ترجمه علی شمس، تهران، نشر نامک، ۱۳۹۳.

خالد، دتلو، پرونده "گرایش‌های اعتزالی در قرن بیستم"، ترجمه سید مهدی حسینی و مینوایمانی، *ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۴، ص ۴۳-۳۳، ۱۳۸۷.

دیاب، منی حسن، "الاعتزال عند محمد عبده"، *دراسات عربیة*، شماره ۹، ص ۳۹-۲۴، ۱۹۸۸.

- زرنوشه فراهانی، حسن و سهیلا پیروزفر، "بررسی سیر معتزله پژوهی در قرن بیستم میلادی"، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۶۲، زمستان ۱۳۹۳.
- شحاته، عبدالله محمود، منهج الامام محمد عبده فی تفسیر القرآن الکریم، قاهره، ۱۹۶۳.
- الشیخ، أبو عمران، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- العبده، محمد؛ عبدالحلیم، طارق؛ المعتزلة بین التقدیم و الحدیث، بیرمنگهام، دار الارقم، ۱۹۸۷.
- عمارة، محمد، الاعمال الكاملة للامام الشیخ محمد عبده، ج ۳ و ۴، قاهره، دارالشروق، ۱۹۹۳.
- عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
- العوا، عادل، المعتزلة و الفكر الحر، دمشق: الأهالی، ۱۹۸۷.
- القاضی، احمد عرفات، "مكانة الانسان في فكر الاعتزالية الجديدة"، مجله رواق عربی، شماره ۱۴، ص ۴۲-۵۵، ۱۹۹۹.
- کمال، یوسف، العصریون؛ معتزلة الیوم، المنصورة، دارالوفاء، ۱۹۸۶.
- گل‌دزبهر، ایگناز، گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سید ناصر طباطبایی، ج ۳، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸.
- محمد رشید، رضا، تفسیر المنار، ج ۲، قاهره، دار المنار، ۱۹۴۷.
- _____، تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده، ج ۲، قاهره، دارالفضیلة، ۲۰۰۶.
- محمدی فشارکی، محسن و فاطمه اشراقی، "کتاب‌شناسی مقامات در ایران؛ با تکیه بر مقامات بدیع‌الزمان همدانی، حریری و قاضی حمید الدین"، مجله کتاب ماه ادبیات، شماره ۷۵ (پیاپی ۱۸۹)، ص ۳۸-۴۶، تیرماه ۱۳۹۲.
- معدل، منصور، "پلورالیسم گفتمانی و مدرنیسم اسلامی در مصر"، ترجمه مصطفی مهرآئین، موجود در سایت مؤسسه رخداد تازه به آدرس «www.rokhdadetazeh.org»، منتشرشده در ۱۳۹۳/۶/۹.
- نعمانی، شبلی، تاریخ علم کلام، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶.

Aziz , Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964.

Blunt, Wilfrid, *Scawen, Gordon at Khartoum*, London, 1911.

Caspar, Robert, “Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du motazilisme”, *MIDEO* 4, 1957, S. 141-202.

Hildebrandt, Thomas, *Neo Mutazilismus?*, Leiden: Brill, 2007.

Kedourie, Elie, “Afghani and 'Abduh”: An Essay on *Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London, 1966.

Kerr, Malcolm, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, 1966.

Martin, Richard C / Woodward, Mark R , *Defenders of Reason in Islam, one world*, Oxford, 1997.

Rahman, Fazlur, “Revival and Reform in Islam”, in *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, Bd. 2, S. 632-656.