



## اندیشه کلامه - سیاست عبده

سید صادق حقیقت<sup>۱</sup>

### چکیده

محمد عبده متفکر و مصلح مصري و شاگرد سید جمال الدین اسد آبادی بود، و با تفکری اصلاح گرایانه سعی در دفاع از اسلام با توجه به مقتضیات زمان داشت. او استبداد داخلی و استعمار خارجی را از جمله مهمترین علل عقب ماندگی مسلمانان می دانست. از دیدگاه وی شرع و عقل با هم هماهنگی دارند و مسأله ثابت و متغیر و پویایی اجتهاد، راه گشای ملت‌های مسلمان می باشد.

عبده بین دین و سیاست رابطه ای عمیق می دید و در صدد اصلاح خلافت عثمانی بود. از دیدگاه او براساس اصل شورا، شکل حکومت به مردم واگذار شده است، و خلیفه نباید در این گونه مسایل دخالت مستقیم داشته باشد. به دلیل وابستگی اندیشه سیاسی عبده به دیدگاه های کلامی اش، این مقاله به اندیشه کلامی و سیاسی وی می پردازد.

### زندگی‌نامه و آثار عبده

شیخ محمد عبده در سال ۱۲۶۶ هـ.ق، در خانواده یک کشاورز مصري متولد شد و در سال ۱۳۲۳ هـ.ق، (۱۹۰۵ م) وفات یافت. او ابتدا در طنطا درس خواند و از روش تعلیماتی آن زمان دل زده شد. رویداد مهم دوره جوانی عبده، ورود او به عنوان دانشجو در دانشگاه الازهر به سال ۱۲۸۳ هـ.ق، بود. وی دو سال اقامت خود را بیهوده یافت و نسبت به تعلیمات آن مرکز علمی انتقاد داشت. عبده به دلیل بحران درونی و سرخوردگی از تعلّم دست به ریاضت نفس و عزلت از دنیا زد، موعظه های دایی عبده (شیخ درویش) و سید جمال الدین اسدآبادی او

را به زندگی فعال اجتماعی بازگرداند. به این طریق او کم کم از سنت گرایي مذهبی فاصله گرفت و به افکار دانشمندانی همچون «هربرت اسپنسر»، «گوستاو لوبون»، «لئون تولستوی» و «گیزو» نزدیک گردید. عبده با خروج از وضع مدرسی الازهر به افکار عمل گرایانه<sup>۲</sup> و انسان مدارانه<sup>۳</sup> روی آورد. او نیک آگاه بود که فلسفه نمی تواند همیشه در قالب نظری و تأملی باقی بماند.

عبده در سال ۱۲۹۴ هـ. ق، به عنوان استاد الازهر شناخته شد. وی از امتحان اولیه الازهر با رتبه دوم ارزیابی و یکی از اساتید مشهور آن دانشگاه گردید.

نتیجه انقلاب مردم مصر در سال ۱۳۰۰، اشغال آن کشور توسط انگلیس بود. پس از شکست عربی، محمد عبده نیز متهم به هم دستی با انقلابیون گردید و به مدت سه سال تبعید شد. او سپس به سید جمال در پاریس پیوست و هفته نامه العروة الوثقی را منتشر نمود. دوران زندگی اجتماعی و سیاسی عبده، همواره با نقش استاد گرانمایه او، سید جمال، همراه بوده است. عبده سپس به انگلستان و بیروت رفت و در سال ۱۳۰۶ مناصب قضایی مصر را پذیرا شد. دو سال بعد این متفکر و مصلح دینی به مقام مفتی اعظم مصر ارتقا یافت. در این دوران است که او مهمترین آثار فرهنگی و کلامی خویش را به رشته تحریر در آورد. وی به عنوان مفتی اعظم، سه فتوای مشهور داد که آشکارا تسامح او را نسبت به ادیان دیگر نشان داد:

۱ - امکان دریافت سود و منافع توسط مسلمانان.

۲ - حلال بودن اکل ذبیحه غیر مسلمانان (مادامی که مسلمانان در خارج زندگی می کنند).

۳ - امکان پوشیدن لباسهای غیر سنتی.

مهمترین آثار او عبارتند از: شرح نهج البلاغه، رساله التوحید (درسهای کلام در بیروت)، الاسلام و النصرانیة مع العلم و المدنیة، تفسیر المنار، حاشیه بر، شرح دوانی بر «العقائد العضدیة»، دروس من القرآن، شرح البصائر النصیریة، شرح مقالات ابی الفضل همدانی و مقتبس السیاسة (شرح خطبه مالک اشتر).

عبده در طول عمر پر برکت خود شاگردان زیادی تربیت کرد. طبق تفسیر برخی متفکرین<sup>۴</sup>، قاسم امین ادامه دهنده مکتب اجتماعی عبده، رشید رضا ادامه دهنده مکتب دینی او، و مصطفی عبدالرزاق ادامه دهنده مکتب فلسفی وی می باشند. قاسم امین هم خود را بر برابری زنان و مردان و بالابردن کیفیت آموزش ایشان قرارداد. رشید رضا مفسر مکتب دینی محمد عبده است و صرفاً اعتدال آزادی خواهانه استاد را اخذ کرد و روز به روز محافظه کارتر شد.

اندیشه کلامی - سیاسی عبده...مهمترین مراحل زندگی عبده بطور خلاصه عبارت

است از:

-تعلیمات اولیه.

- جذب صوفیانه و عزلت از اجتماع.

- آشنایی با سید جمال و استفاده از محضر او.

۲ - Pragmatic

۳ - Humanistic

۴-میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۴، ترجمه، زیر نظر نصرالله پور جوادی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰)صص

- دعوت مسلمانان مصر نسبت به نهضت احیا بعد از تبعید سید جمال.
- سفر به غرب و آشنا شدن با مدرنیسم.
- بازگشت به مصر و گذار از فعالیتهای اجتماعی و سیاسی به اشتغالات آموزشی و قضایی<sup>۵</sup>.

## مقتضیات و سؤلهای زمان او

به وسیله تئوری بحران (ارتباط اندیشه با بحرانهای زمان) می توان به ترسیم افکار محمد عبده دست زد.<sup>۶</sup> عبده در اوایل قرن بیستم دار فانی را وداع گفت. در حقیقت عمر او مطابق با نیمه دوم قرن نوزدهم می باشد (۱۸۵۰-۱۹۰۵). در این دوران علوم تجربی به سرعت در حال رشد بودند، و جهان غرب گامهای بزرگی در راه توسعه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بر می داشت. رشد تکنولوژی و پیشرفت علوم تجربی این امکان را به قدرتهای بزرگ داده بود که حضوری فعال در کشورهای جهان سوم، از جمله مصر، داشته باشند. در کنار پیشرفتهای جهان غرب در علم و تکنولوژی، اندیشه های جدیدی در حوزه علوم اجتماعی ارائه می شد که حتی برای روشنفکران جهان عرب نیز جذاب بود. دوره فعالیت سیاسی و فرهنگی عبده با اوج دوران مدرنیته، معاصر و هم زمان بود. دنیای مدرن نه تنها سؤلهای جدیدی وارد حوزه اندیشه و تفکر جهان سوم (و جهان اسلام) می نمود، بلکه به طریقی، جوابهای این سؤلهای را نیز تحمیل می کرد. از طرف دیگر صعود جهان اول به قله علم و تکنولوژی و اندیشه، مصادف با حسیض و زوال تدریجی علم و اندیشه در جهان اسلام و جهان عرب بود. دولت عثمانی و نظام خلافت روز به روز، رو به انحطاط می رفت و تعارض تشیع و تسنن (در ایران و عثمانی) نیروی زیادی را تلف می کرد. روشنفکران جهان عرب با مطالعه آثار فلاسفه غرب و با سفر به کشورهای خارجی دچار تناقضهای فکری می شدند. آنها در مقایسه وضع خود با دنیای غرب از خود سؤال می کردند که چرا جهان مدرن به اوج علم و دانش رسیده و ما در سرایش سقوط قرار داریم؟ مشکل اساسی در کجاست؟ آیا دین مانع رشد و توسعه است یا عامل رشد و توسعه؟ پذیرفتن علوم جدید و اندیشه های مدرن به معنای ترک آرای دینی نیست؟ عالمان نقش مثبت یا منفی در این زمینه داشته اند؟ بهترین راه برای رسیدن به شاهراه فلاح و کم کردن فاصله با جهان غرب چیست؟ چگونه می توان به روشنفکران خودی ثابت کرد که با حفظ دین داری می توان مظاهری از تمدن غرب را نیز پذیرفت؟ وظیفه ما کارهای سیاسی و هماهنگی دولتهای جهان اسلام است یا پرداختن به امور زیر بنایی و فرهنگی؟

پاسخ به این گونه سؤلهاست که سید جمال و عبده و رشید رضا را بر تارک قله روشنفکری می نشاند و از طرف دیگر موجب جدایی نسبی آنها در یافتن راه حلها می شود. کسانی که هم خود را در پاسخ گویی به این گونه سؤالات نمی دانند از وادی روشنفکران دینی خارج می شوند، همان گونه که هر گونه گرایش خاصی در پاسخ گویی به سؤالات فوق می تواند راه حلی جدید (و خاص) یا پیچیدن نسخه ای گرانبها برای کشورهای جهان

۵- عماره، محمد، الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ۱، بیروت: المؤسسة العربية، ۱۹۸۰ ص ۱۸.

۶- برای مطالعه بیشتر در ارتباط با این تئوری، ر. ک:

اسپرینگز، توماس، فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه، ۱۳۶۵.

اسلام و عرب تلقی گردد. عده در پاسخ گویی به سؤالات فوق وجود مشابهت و مفارقت های زیادی با متفکران هم عصر خود دارد. بطور مثال وجه تشابه حرکت اصلاحی وی با سید جمال را باید در اموری مانند توجیه علمی دین، مقابله با دهریون، نفی استعمار، تأکید بر وحدت مسلمانها، ریشه یابی علل عقب ماندگی ایشان، نفی جبرگرایی و مبارزه با استبداد دینی جستجو نمود. در عین حال، عده شخصیتی فرهنگی تر داشت و اصلاحات گام به گام را بر حرکت های تندروانه و انقلابی ترجیح می داد. شاید بتوان گفت سید جمال نقطه آغازین حرکت خود و مسلمانها را مبارزه با استبداد و استعمار و کواکبی مبدأ حرکت خود را مبارزه با استبداد دینی می دانستند، در حالی که عده بازسازی فرهنگ مردم و واسازی مجدد آن اولویت می داد.

در پاسخ گویی به مشکلات زمانه وجه اشتراکی بین سید جمال، عده کواکبی و رشید رضا می توان ذکر نمود. هر یک از چهار اندیشمند فوق، به نحوی در تکاپوی اصلاح نظام خلافت بودند و مجموعاً در مقابل عرفی گرایی همچون علی عبدالرزاق (۱۸۸۸-۱۹۶۶) قرار می گرفتند. عبدالرزاق با نگارش کتاب الاسلام و اصول الحکم در سال ۱۹۲۵ طرحی نو در الغای خلافت و نظریه جدایی دین از سیاست درانداخت، و سنگ بنای عرفی گرایی و سکولاریسم در جهان عرب را به شکل خاصی بنیان گذاشت؟

اگر زندگی عده را به دو دوران تقسیم کنیم، می توان گفت: در دوران اول او سعی می کرد جوابهای سیاسی به سؤالات فوق دهد، هر چند اندیشه کلامی و فقهی او نیز در حاشیه امر قرار داشت. عده در دوران دوم زندگی خود رویکردی فرهنگی (فقهی و کلامی) برای پاسخ به سؤالهای فوق دارد. او در مجموع سعی کرد نیاز انسان به دین و عدم تعارض آن با علم و عقل را اثبات نماید و در سایه تفکرات دینی، عناصری از دنیای مدرن را با مذهب تلفیق کند.

### اندیشه کلامی عده

اندیشه کلامی عده را می توان در موارد ذیل تلخیص نمود:

#### ۱- انسان شناسی

اندیشه کلامی و فلسفه سیاسی اندیشمندان در ارتباط مستقیم با انسان شناسی آنها می باشد. هابز از طبیعت گرگ صفت انسان و قرارداد اجتماعی به نظریه دولت مطلقه می رسد، در حالی که لاک با اعتقاد به نیک سرشتی انسان و قرار داد اجتماعی، به دولت محدود و مقید معتقد می باشد. میان محمد شریف می گوید:

«محمد عده این خوش بینی را بر پایه بینشی کلی به انسان می گذارد که به بینش سقراط و رواقیان قدیم، و در روزگار جدید به اندیشه های «روسو» بسیار نزدیک است. او معتقد است که انسان عامداً تباهاکار نیست و طبیعتی دارد که متمایل به خیر و عشق به صلح است. او می گوید: چگونه می تواند جز این باشد، در حالی که خدا او را طبیعتی داده است که بر طبیعت جانوران تفوق دارد و نعمت عقل را به وی ارزانی داشته است. پس خدا شر را در ارواح ما فطری تر از خیر نساخته است. او همچون رواقیان جهانی می اندیشد و معتقد است آدمیان علی رغم اختلاف کشورها، ادیان، زبانها و نژادها، در عقل با هم برابرند. همه انسانها به منزله یک خانواده هستند و بر

روي يك زمين زندگي مي كنند و با يك نوع اخلاق، روابط و عادات به هم پيوند يافته اند. فضاييل در همه آدميان مشترك است و مي تواند جامعه انساني را منسجم گرداند.<sup>۷</sup>

## ۲- نياز انسان به دين

عقل مي تواند پاره اي از مصالح و مفسد اعتقادي و اخلاقي بالاخص در حوزه مسائل اجتماعي را تشخيص دهد. عقل منبع معرفتي غنيي است، ولي در عين حال انسان را از وحی بي نياز نمي كند، چرا كه اولاً همه مردم بر اساس قوه عاقله مشي نمي نمايند و ثانياً يافتن كليد مفسد و مصالح احكام در يد قدرت عقل نيست. نياز انسان به پيامبران با توجه به نكات فوق اثبات مي شود. حد لازمي كه انبياء به آن پرداخته اند، مقداري است كه غالب انسانها به آن نياز دارند.

بطور خلاصه مي توان گفت: اولاً، درك و فهم ابناء بشر در يك سطح قرار ندارد، و ثانياً عقل به شكل كامل نمي تواند حسن و قبح اعمال و افعال را درك نمايد. عقل بشر نمي تواند با استغناي از وحی، انسان را به كمال مطلوب برساند.<sup>۸</sup>

در اين راستا عبده دو استدلال ارائه مي كند. ابتدا او به اين نكته اشاره دارد كه بشر از طريق عقل نمي تواند جايگاه لذاث و اعتقاد به مرگ و بقاء روح را در سعادت و شقاوت انسان تبیین نمايد. بنابراین انسان علاوه بر عقل به وحی هم نياز پيدا مي كند تا بتواند به سعادت دنيوي و اخروي برسد.

عبده در بيان دوم براي اين مطلب مي گوید: فرد به جمع نياز دارد. اين نياز يا در محبت به هموعان يا در نظام سلطه متجلي مي شود. انسانها از نظر رسيدن به اهداف خود ممكن است هر يك از اين دو روش را به طرق گوناگون استفاده نمايند. با توجه به اميال مختلف بشر مي توان گفت اجماعي در تعريف عقلاني عدالت وجود ندارد. لذا براي جلوگيري از هر گونه نظام سلطه، و براي رسيدن به تعريفی جامع از عدالت مي بايست به وحی و شرع رجوع نمود.<sup>۹</sup>

بنابراين مي توان گفت اين دين است كه تعريف كاملي از عدالت در راستايي تحديد نظام سلطه و منفعت طلبی و تعريف سعادت و شقاوت دنيوي و اخروي ارائه مي نمايد. قواعد عادلانه، وظائف اخلاقي و تكاليف اجتماعي بدون ايمان ديني ضمانت اجرا ندارد.

لازمه ادعای فوق اين نيست كه دين نسبت به كلييه مسائل و امور اجتماعي داراي جوابي خاص باشد، بلكه ممكن است شارع مقدس برخي از پاسخها را به دليل عقل و سيره عقلا وانهاده باشد.

## ۳- اهداف دين و وظائف انبياء

هدف دين تأمین دو امر است: سعادت دنيوي و اخروي. دين و عقل رو به هدفی واحد دارند و وحی در جاهایی كه عقل را ياراي دست رسي به آن جا نيست، كارآيي دارد.

۷- میان شريف، محمد، همان، ص ۱۱۶

۸- عبده، محمد، رساله التوحيد، بيروت، دار احیاء العلوم، ۱۳۱۵، صص ۸۰-۸۸

۹- همان، صص ۹۴-۱۰۳

اصلاح دین و دنیای مردم مسلمان به هم وابسته است. اگر مردم با اعتقاد و ایمان کامل در جامعه ای سالم زندگی کنند، بسیاری از مشکلات اجتماعی از این طریق حل می شود.

علوم متداول بشری جزو اهدافی نیست که دین بالاصاله به آنها پرداخته باشد.<sup>۱۰</sup> مقصود عبده از «تدریج در کمال» این است که بشر براساس سنت الهی در راه کمال تدریجی است و دین با این معنا و مبنا، کمال تدریجی پیدا می کند.<sup>۱۱</sup> دین علاوه بر تعلیم راه آخرت، نحوه تأثیر اعمال دنیا بر سعادت و شقاوت اخروی، الهیات و کلام و تهذیب اخلاق و تکمیل نفوس و اصلاح امور اجتماعی را نیز راهنمایی می کند. کسب معیشت و بسیاری از امور اجتماعی، در حوزه عقل بشری قرار می گیرد، ولی تخلق به اخلاق برتر و ایمان متعالی، بسیاری از مشکلات اجتماعی را حل می نماید.

بخش عمده ای از «رساله التوحید» به مسأله وحی و نبوت اختصاص یافته است. این کتاب مجموعه درسهای کلامی عبده در بیروت می باشد. رأی او در باب معجزه تفاوتی با قدما ندارد. به عقیده او معجزه امری فوق عقلانی است، نه غیر عقلانی. وظیفه اصلی و عمده رسالت انبیاء، تهذیب اخلاق است. قرآن کتاب علمی نیست، هر چند اشاراتی به مسائل علمی دارد.

اسلام به عنوان کامل ترین ادیان الهی، بیش از هر دینی به خصوصیت دوگانه انسان توجه کرده است. انسان شهروندی در دو موطن مادی و روحانی است. اسلام به پیروان خود اجازه داده از مواهب دنیوی و طبیعی به شرط آن که از اعتدال نگذرد، استفاده کنند.

#### ۴ - کمال دین

مقصود از کمال دین و آیه شریفه «الیوم اکملت لکم دینکم»، بیان حلال و حرام و اکمال در این زمینه است. احکام عبادی به شکل کامل در دین بیان شده، ولی در باب معاملات، تفصیل مطلب به اجتهاد واگذار گشته است. مطلب فوق به معنای نقص دین نیست، بلکه ابزار اجتهاد ما را برای رسیدن به کمال و مقاصد شارع یاری می کند. از طرف دیگر وانهادن احکام معاملات به اجتهاد، باعث هماهنگی دین با مقتضیات زمان و مکان می گردد.<sup>۱۲</sup>

#### ۵ - عقل و دین

از آنچه گفته شد این نتیجه حاصل می شود که دین در اموری صاحب رأی است که عقل از یافتن آن عاجز باشد. دین با تأمل آزاد عقلانی مخالف نیست. عقل کارکردهای مستقل از دین نیز دارد. برخی از امور قبل از آن که دینی باشند، عقلی هستند. انسان در حل امور معیشتی خود از عقل بهره مند است. عقل به شکل مستقل از دین می تواند حسن و قبح موارد ذیل را درک نماید:

۱ - قبح لذایذی که عواقب شوم دارند، مثل شراب و غنا.

۲ - حسن برخی نامالایمات مثل مجاهده با شهوات و دفاع از عیال و ملت.

۱۰- همان، صص ۱۰۹-۱۱۲.

۱۱- عبده، محمد، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، ج ۱۰، ص ۲۹۳.

۱۲- المنار، همان، ج ۶، ص ۷-۱۶۶.

۳ - مسائل مربوط به کسب معیشت. «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» (حدیث نبوی که از طریق اهل سنت روایت شده است) و لزوم انطباق احکام در زمانهای مختلف و توجه به اهداف و غایات دین، مثبت ادعای فوق است.<sup>۱۳</sup> کارکرد عقل در سه حوزه فوق به معنای تعارض عقل و دین نیست، بلکه عقل و اجتهاد و استصلاح، جزو ارکان دینی می باشند. اساساً دین برضد عقل و مسلمات بدیهی نیست و اگر در مواردی چنین توهمی بوجود آید، باید ظاهر شریعت را به وسیله برهان قاطع عقلی تأویل نمود. عقل آدمی محتاج مددکاری است تا او را در شناخت فضایل و عقاید حقه ای که رستگاری او به آنها وابسته است، یاری دهد.

عبده در پاسخ به ارنست رنان که مدعی بود تاریخ اسلام مشحون از مبارزه با عقل گرایی است، می گوید: تمدن اسلامی مدیون احکام جهان شمول و منطبق با عقل دین مبین اسلام می باشد و اگر در برهه هایی از تاریخ شاهد تنگ نظری مسلمانان بوده ایم، نمی توان دین را به ضدیت با عقل متهم کرد. اسلام فی حد ذاته با عقل سازگار است و حساب مسلمین را از اسلام باید جدا کرد.<sup>۱۴</sup>

به اعتقاد محمد عبده نظریه قضا و قدر، نفی بی قید و شرط قانون الهی را نتیجه می دهد و همه مسؤولیتها را ساقط می کند و منتهی به رد شهادت عقل می شود که پایه ایمان است. نظام اشعریان بر مفهوم ضرورت استوار است، و با پیروی از مابعد الطبیعه ایشان، هیچ گونه اخلاقی ممکن نخواهد بود. عبده چون با این تناقض در میان اخلاق و علم الوجود مواجه می گردد، مانند یک عمل گرا، گرایش عقلی را انتخاب می کند. او مانند دکارت برای اثبات و تعریف اختیار انسان به وجدان متوسل می شود. اختیار برای خدا مطلق، و برای آدمیان محدود است. مقصود از قضا، اصل علیت است نه جبر.

نظر عبده در باب خیر و شر نیز با موضع او در مورد اراده و اختیار موافق است. وی می کوشد نوعی توازی بین دیدگاههای اخلاقی و زیباشناختی برقرار سازد. «حسن» دلالت بر زیبایی و نیکی، و «قبح» دلالت بر زشتی و بدی دارد. این وجدان ماست که اصلی به دست می دهد تا به وسیله آن اشیای زیبا و زشت را تمییز دهیم. هر چند ذوق انسانها متفاوت است، ولی به هر حال انسانیت معیاری کلی دارد که به وسیله آن می توان حسن و قبح را تشخیص داد. علاوه بر این بین عالم هستی و اعمال انسانی نیز تطابقی وجود دارد. به نظر عبده تمییز میان خیر و شر با عقل و بدون یاری گرفتن از سنت امکان پذیر است. اخلاق طبیعی نه تنها در عالم نظر ممکن است، بلکه عملاً به وسیله افرادی از نخبگان به کار بسته شده است. عقل به تنهایی جز در موارد استثنائی، برای نیل به سعادت کفایت نمی کند. برای رسیدن به سعادت واقعی بسیاری از مردم نیازمند راهنمایی مطمئن تر، یعنی پیامبر، هستند. انبوه عظیم مردم مکلف به اخلاق مذهبی شده اند، بنابراین وحی در اخلاق داخل شده است. شرع مقدس تنها برای این آمد که آنچه را در عالم واقع وجود دارد به ما نشان دهد، نه این که خیر و شر را آفریده باشد. در عین حال که شرع مقدس اعتقاداتی چند در ما به وجود می آورد، زیبایی آنها را نیز برای عقل قابل حصول می سازد. خدا به چیزهایی فرمان داده که خیر و خوبند.

در بحث تفسیر قرآن عبده هم بر برداشت عقلی تأکید دارد، و هم بر این نکته که قرآن را باید با قرآن فهمید. وی همواره با تفسیر ظاهریه و مجسمه که نصهای دینی را در معنی لفظی آنها تبیین می کنند و به عقل توسل

۱۳- رساله التوحید، همان، صص ۹۱-۴۵.

۱۴- عماره، محمد، همان، ج ۳، صص ۴۲۳-۵.



نمی‌جویند، مخالفت می‌ورزید. به اعتقاد او اگر با نصی برخورد کنیم که معنی ظاهری آن نوعی تجسم در برداشته باشد، برما واجب است که آن را چنان تفسیر کنیم که معنی ظاهری آن را رد نماید. دین پر افسانه و خرافات نمی‌تواند در ذهن منور و عقلانی زیست و رشد کند.<sup>۱۵</sup>

## ۶- علم و دین

از دیدگاه عبده، طبیعت شناسی، فلسفه، علم اخلاق (به شکل اجمالی و نسبی)، حکمت علمی (تدبیر منزل و سیاست مدن در حد خاص) در حوزه علم و عقل قرار دارند و اسلام بشر را به تعقل در این امور فرا خوانده است. از دین این انتظار نمی‌رود که روش خاصی در طبابت ارائه کرده باشد.<sup>۱۶</sup> قرآن کتاب اخلاقی است، هر چند اشاره‌هایی نسبت به مسائل علمی در آن یافت می‌شود.

اگر قرآن به مسائل علمی و تاریخی اشاره دارد، صرفاً برای هدایت انسان و طرد شرک می‌باشد. از اینجاست که می‌توان نتیجه گرفت تداخلی بین مسائل علم و دین بوجود می‌آید. زبان علم، واقع‌نمایی به شکل صریح و زبان دین واقع‌نمایی در علوم طبیعی به شکل مبهم دارد. لذا زبان دین در این گونه مسائل قابل تأویل است.<sup>۱۷</sup>

## ۷- اجتهاد و حل مسأله ثابت و متغییر

در جواب این سؤال و شبهه که احکام دینی محدود، و نیازهای بشر در هر عصری نامحدود است، عبده به اصل اجتهاد پناه می‌برد. به وسیله اجتهاد در جامعه سنی می‌توان دین را با نیازهای زمان و مکان منطبق ساخت و نیازهای ناشی از تغییر در مقتضیات زمان و مکان را اشباع نمود.

اجتهاد نزد عبده، فهم آیات و روایات و سنت و اجماع به کمک دلیل عقل و استفاده از قیاس و کشف مصلحت در حوزه‌ای وسیع می‌باشد. بنابراین، مسائل باب معاملات (امور اجتماعی و سیاسی و حتی قضایی) هم در دایره اجتهاد قرار می‌گیرند.

دین در امور قضایی، سیاسی و مدنی به حداقلی اکتفا نموده، و دیگر احکام مورد نیاز را به تصمیم اهل حل و عقد در هر دروه و زمانی واگذار کرده است.<sup>۱۸</sup> بر اساس اجتهاد اهل سنت در جایی که نص خاصی از کتاب و سنت وجود نداشته باشد، باید بر اساس رأی مجتهد به احکام شرعی رسید. قیاس و استصلاح در راستای فهم مقاصد شریعت است. بطور مثال مصالح مرسله به موردی گفته می‌شود که در شریعت نسبت به آن موارد مشابه حکم مخصوصی وجود نداشته باشد، لکن به نظر آید که فعل یا ترک عملی، مصلحت اسلام و مسلمین را تأمین می‌نماید. از آن جا که بشر در فهم مسائل سیاسی و اجتماعی به بلوغ نسبی رسیده، شارع احکام معدودی در

۱۵- شریف، میان، محمد، همان، ص ۱۰۹-۱۲۰.

۱۶- المنار، همان، ج ۲، ص ۲۰۴.

۱۷- عماره، محمد، همان، ج ۳، ص ۲۸۲.

۱۸- عماره، محمد، همان، ص ۱۸۲-۱۹۷.

حوزه معاملات در منابع دینی قرار داده است. بنابراین بشر این صلاحیت را دارد که امور و احکام مربوط به حوزه سیاست، اجتماع، فرهنگ و اقتصاد را درک نماید.

بشر در مقطع تاریخی اسلام به لحاظ فکری و عقلی به حد بلوغ رسیده و به همین دلیل دین، عنصر عقلانیت را فعال ساخته است.

کار ویژه های اجتهاد از دیدگاه عبده عبارت است از:

- ۱- تطبیق اسلام با مقتضیات زمان و مکان و جمع بین اسلام و تجدد و مدنیت غرب.
- ۲- جمع بین حکومت دینی و حکومت عرفی با تأکید به اصل مصلحت عام.
- ۳- اعطاء صبغه شرعی به مجالس قانونگذاری جدید با تکیه بر اصل اجتهاد، شورا و اجماع.
- ۴- امکان تلفیق بین آراء مذاهب مختلف و حتی حقوق جدید.

### ۸- اندیشه های اجتماعی در دین

اسلام بطور کلی اصول و خط مشی همه مشکلات مسلمانان را بیان کرده است. حتی برخی از مبانی اجتماعی و سیاسی غربی نیز در اسلام وجود دارد. دموکراسی پارلمانی از طریق بازسازی و اجتهاد در مفهوم شورا بر اساس نیازها و اقتضات عصر جدید منطقی به نظر می رسد. همچنین اجماع با پدیده افکار عمومی هماهنگ می باشد.

ملاک اصلی در حوزه معاملات و امور دنیوی، عقل بشر است. اگر پیامبر به خوردن میوه های خاصی امر کرده اند، جنبه و حیاتی ندارد و ناشی از ادراک بشری خود ایشان است: «ما کان من امر دینکم فالی و ما کان من امر دنیاکم فانتم اعلم به». البته اصولی کلی و محدود راجع به این مسائل در حوزه مسائل دینی وجود دارد. ممکن است اشکال شود که دین پیامبر هم دنیوی بوده و هم اخروی، و همان گونه که در جنبه عبادات به شکل کامل تمام جوانب را مطرح کرده، در مسائل سیاسی و اجتماعی نیز کلیه راهبردها وجود دارد، پس چرا شما مسائل اصلی این حوزه را به عقل بشر واگذار می کنید؟

این ادعا در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) و در صدر اسلام صحیح است ولی پس از انقضای عهد آنها چنین دلیلی وجود ندارد.<sup>۱۹</sup> عبده در مقابل اعتراضات شدید «هانوتو» و دیگر منتقدان اروپایی از کیان اسلام دفاع می نموده. به اعتقاد وی چاره ای جز جدا کردن حساب مسلمین از اسلام وجود ندارد. پاسخ عبده نسبت به این اتهام که اسلام با ثبت و نشر عقیده به جبر مانع پیشرفت مسلمین شده، اولاً این است که اعتقاد به جبر به صور مختلف اعتقادی نیست که خاص اسلام و مسلمین باشد. ثانیاً قرآن در عین حال که احاطه مشیت الهی را بر سراسر هستی مورد تأکید قرار داده، در بیش از شصت و چهار آیه، اختیار و مفهوم «کسب» را در اراده آزاد انسان تأکید کرده است.<sup>۲۰</sup> عبده برای تکامل جامعه انسانی سه مرحله تشخیص می دهد.

مرحله اول عصر احساسات است. زمانی که مشغولیات انسانها بندرت از مسائل و مشکلات جسمانی فراتر می رفت.

۱۹- عبده، محمد، رساله التوحید، همان، ص ۹۵.

۲۰- فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ ص ۳۷۱.

مرحله دوم عصر نبوت است که در آن انسانها از پیش با تجربه عصر گذشته آماده گشته اند که اندکی از قوانین طبیعت و اصول تشکیل جامعه را بفهمند. مطابق با این دو مرحله، قدم نخستین در تعلیم جامعه، تجربه است که با پیشرفت حاصل می شود. دومین گام، تعالیم پیامبران می باشد که راهنمایان جامعه می باشند. پیام مسیح برای جامعه بیدادگر آن زمان، تنها عشق و مهربانی بود. محمد (صلی الله علیه و آله) پیامی زنده و روح بخش آورد که مردم را از عصر رخوت و طفره رفتن از حل مسائل روحانی راستین به خود آورد.

مرحله سوم که ما نیز در آن قرار داریم، عصر خطاست. هر اندازه که ما از عصر انبیاء دور شویم، دلها سخت تر می گردد و شهوت و انحرافات جای تعقل را اشغال می کند. متکلمان، تعالیم الهی را به سفسطه و خطا می آمیزند و نصوص مقدس را در راههایی بکار می برند که دین همه نفوذ خود در ارواح مردم را از دست می دهد. سیاست با دین چنان آمیخته می شود که اختلاف و سوء تفاهم فرمانروایان مطلق، به خطا و جنگ منتهی می شود. راه حل بیدار کردن وجدان عمومی به وسیله عقل و اخلاق است. انسان نیک سرشت است و این انتظار از او دور از ذهن نمی باشد. هیچ گونه اخلاقی ممکن نیست، مگر با اتحاد و عشق.

تربیت از خانواده آغاز می گردد. امید است دختران خود را چنان تربیت کنیم که شایسته بر عهده گرفتن مسؤولیتها، به شکل مساوی با مردان، باشند. این یک جنایت نابخشودنی است که زنان را در نادانی و کم مایگی رها کنیم. قاسم امین می گوید: مفتی اعظم بر آن است که اسلام راستین برای زنان برابری کامل و حقوقی مساوی با مردان در نظر گرفته است.

تنها به این سبب که معنی بنیادی شریعت نادیده گرفته شده، انواع سوء استفاده ها به میان آمده تا در جهان اسلام به تعالیم اجتماعی و اخلاقی زنان آسیب برسانند.

تعدد زوجات گرچه در قرآن مجاز دانسته شده، ولی اساساً چیزی جز امتیازی خاص در برخی ضرورتها، تاریخی نیست. این ضرورت در زمان ما وجود ندارد. اسلام ازدواج واحد را نوع کامل و آرمانی ازدواج می داند. این جرمی نابخشودنی است که زنان مسلمان در جهل و پشت پرده رها شوند، و در عین حال از آنها انتظار تربیت کودکان به نحو احسن را داشته باشیم.

اصلاحات قاسم امین، شاگرد عبده، در زمینه حقوق زنان در دو راستا بود. نخستین آنها به کیفیت تربیت و تعلیم زن است، و دومین آنها فراخوانی متکلمان و فقیهان مسلمان نسبت به مقتضیات عصر جدید می باشد. پس از قاسم امین زنان به شغلهایی مانند روزنامه نگاری پرداختند و از حقوق اجتماعی خود دفاع نمودند.

## اندیشه سیاسی عبده

اندیشه سیاسی عبده را به شکل مختصر می توان در چهار عنوان ذیل دنبال نمود:

### ۱ - حکومت دینی و نظام خلافت

اشکالی که هانوتو در زمینه حکومت دینی مطرح کرده بود، تفکیک شؤون دینی و دنیوی و واگذاشتن سهم خدا به خدا و سهم قیصر به قیصر در مسیحیت به عنوان شاهراه پیشرفت اروپائیان بود. پیوند این دو جنبه در اسلام موجب رکورد و جمودی جوامع اسلامی شده است. عبده در پاسخ به این اشکال بر وحدت انداموار جهان بینی

اسلامی تأکید می‌کند. اسلام از آنجا که دین فطرت است کار قیصر را به قیصر وا نمی‌گذارد، چرا که او باید تابع اوامر الهی و پاسخگویی اعمال نیک و بد خود باشد. عبده خواستار اصلاح خلافت عثمانی به این شکل بود که این نظام به مقام مفتی جمیع مسلمانان جهان تبدیل شود، ولی در امور سیاسی و شؤون ملل مسلمان دخالت ننماید. بدین طریق نظام دینی و سیاسی از هم تفکیک می‌شود.

در واقع عبده راه حلی برای جمع بین اسلام و مقتضیات دوران مدرنیته بدست آورده است. او به مردم در سایه نظام خلافت این امکان را می‌دهد که به گونه‌ای به خواسته‌های عرفی و مدنی خود برسند.<sup>۲۱</sup> شکل حکومت بر اساس مقتضیات زمان به آراء عقلایی هر زمان واگذار شده است. انتخاب نظام خلافت پس از نبی اکرم (ص) به شکلی که در امور سیاسی و دینی دخالت کند، مصداقی از اجتهاد بر اساس مصالح آن زمان بوده، و برای زمانهای دیگر حجیت ندارد.

عبده پا را از این حد هم فراتر گذاشته و در ماده پنجم "الحزب الوطني" اشعار می‌دارد که حکومت امری غیر دینی است و این حزب نیز دینی نمی‌باشد چون از کسانی تشکیل یافته که از نظر مذهب آرای مختلفی دارند.<sup>۲۲</sup> از دیدگاه مسلمانان، خلیفه معصوم نیست و بر او وحی نازل نمی‌شود. البته در او اجتهاد شرط است تا بتواند احکام شرعی را از کتاب و سنت استخراج نماید. خلیفه حتی در فهم دین مقامی مثل دیگران دارد. پس اگر در برداشت از کتاب و سنت یا در عمل تخطی نماید، مردم او را عزل می‌کنند.<sup>۲۳</sup>

## ۲ خصلت مدنی اقتدار حکومت

هر چند شارع مقدس صلاحیتهایی برای حاکم و قاضی معین کرده است، ولی اقتدار آنها ناشی از رأی مردم می‌باشد. مردم با بیعت خود به حاکم اسلامی، مشروعیت می‌بخشند و بر او نظارت دارند. نظارت به عنوان یک حق می‌تواند به شکل مستقیم یا غیر مستقیم (شورا و نظام نمایندگی) باشد.

خلافت اسلامی از دیدگاه عبده با تئوکراسی تفاوت دارد. در نظام تئوکراسی، مشروعیت از جانب خداوند تأمین می‌شود و حاکم در مقابل مردم مسئول و پاسخگو نیست.<sup>۲۴</sup> در نظام خلافت می‌توان نهادهای مقدم جامعه مدنی را تقویت کرد و حق نظارت مردم را محترم شمرد.

آزادی رأی، آزادی بیان و آزادی انتخاب از مقدس‌ترین حقوق انسان است که به هیچ وجه قابل نقض نمی‌باشد، نظام قانون، عامل مهم در جلوگیری از استبداد است. ایمان به خدا به خودی خود انسان را از هرگونه خضوع در مقابل رؤسا و قدرتمندان باز می‌دارد.

## ۳ - نظام شورا

۲۱- عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۰-۱۶۰.

۲۲- عماره، محمد، همان، ص ۱۰۷-۱۰۸.

۲۳- عبده، محمد، الاسلام دین العلم و المدنیة، قاهره، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیة، صص ۱۰۳-۱۰۴.

۲۴- همان، صص ۱۰۱-۱۰۵.

عبده معتقد است بر اساس دو آیه شورا در قرآن کریم، امور دنیوی و معیشتی مردم به خودشان واگذار شده است. نمایندگان مردم با تکیه بر اصل اجتهاد می‌توانند دو نوع مجلس (محلی و کشوری) تشکیل دهند. شورا شکل شرعی دارد ولی کیفیت آن منصوص نیست و مردم بر اساس مقتضیات هر عصر می‌توانند شکل آن را تعیین کنند. اهم وظایف شورا قانونگذاری و نظارت بر حسن اجرای وظائف از سوی مسؤولان حکومتی است.<sup>۲۵</sup> نظام دینی به هیچ وجه با استبداد سازگاری ندارد، چون اراده حاکم مستبد عین قانون است. اسلام فقط دین آخرت گرایی نیست که به دنیای مردم اهمیت نداده باشد.

مراد از «امرهم» در آیه شوری (۴۲،۳۸)، و امرهم شوری بینهم، امور دنیوی است نه دینی.<sup>۲۶</sup> قواعد شکلی شورا نمی‌تواند منحصر به زمان و مکان خاصی باشد.

بنی امیه برای اولین بار نظام شورا را تغییر دادند و اساس حکومت خلفا را زیر سؤال بردند. کار ویژه های شورا از نظر عبده عبارتند از: جلوگیری از استبداد، نصیحت حاکمان و نظارت بر کار ایشان، نظام انتخابات اسلامی (اهل حل و عقد)، تطبیق احکام شرع بر زمانها و مکانهای مختلف و بالاخره نهایت همکاری حاکم و مردم.<sup>۲۷</sup> به اعتقاد عبده نظام شورا مکانیزمی در راه تحدید استبداد است.

#### ۴ - قانونگذاری

مرجع اصلی در قانونگذاری، احکام شریعت است. البته دین با مکانیسم اجتهاد و تکیه بر عقل و عرف شرائط گوناگون و متغیر زمان و مکان را مد نظر قرار می‌دهد. مهمترین مسائلی که در قانونگذاری باید مورد توجه قرار گیرد بدین ترتیب است:

۱ - شرط اجتهاد در قانونگذاران به دلیل یافتن احکام و مذاق شرع در مسائلی که در شریعت مسکوت مانده است.  
۲ - تأکید بر عنصر مصلحت و در نظر گرفتن اوضاع بلاد گوناگون، پس چه بسا قوانین هر قومی متفاوت از دیگر اقوام باشد.

۳ - نخبه و انتخابی بودن قانونگذاران.

۴ - رابطه متقابل اصل مصلحت و حقوق جدید.<sup>۲۸</sup>

#### ۵ - تقدم اصلاح بر انقلاب

سید جمال فردی انقلابی بود و انقلاب را بهترین راهرو برای رسیدن به مقاصد خود می‌دانست. عبده برخلاف او فردی اصلاح طلب بود و حرکت‌های گام به گام را ترجیح می‌داد. به اعتقاد او اصلاح به همراه تعلیم و تربیت (مثل دارالعلوم و دیگر مؤسسات) بهترین مقدمه برای آزادی فکری و سیاسی تلقی می‌شود. براین اساس سید جمال افکاری در ارتباط با آزادی ارائه می‌کرد و مردم را به سوی آنها بر می‌انگیخت. عبده، برعکس، خود را در

۲۵- احمد، عبدالعاطی محمد، الفکر السياسي للامام محمد عبده، مصر، الهيئة المصرية، ۱۹۷۸، ص ۱۸۶-۱۹۳.

۲۶- تفسیر المنار، همان، ج ۲، ص ۱۸۶.

۲۷- احمد، عبدالعاطی محمد، همان، ص ۴-۱۹۰.

۲۸- رشید رضا، محمد، تاریخ الاستاذ الامام عبده، مصر، المنار، ۱۹۳۱، ص ۴-۲۰۳.

تدریس مبانی اسلام محدود می نمود. سید جمال از مؤسسات شورایی در مصر دفاع می نمود، ولی عبده از آنها استقبال نمی کرد، جز آن که به صورت قانونی در آید.<sup>۲۹</sup>

## جمع بندی

استاد مطهری در مقایسه روحیات و عملکرد سید جمال و عبده معتقد است:

«عبده با سید جمال در دو جهت اختلاف نظر داشت: یکی این که سید انقلابی فکر می کرد و عبده طرفدار اصلاح تدریجی بود. دیگر این که سید مبارزه با استبداد و استعمار را در رأس برنامه های خود قرار داده بود و معتقد بود باید اول ریشه این ام الفساد را کند و دور انداخت، ولی عبده - لااقل در اواخر عمر و بعد از جدا شدن از سید در پاریس و بازگشت به مصر - معتقد بود که آموزش و پرورش و تربیت دینی جامعه بر تعلیم و هر حرکت سیاسی تقدم دارد.<sup>۳۰</sup>

عبده بر خلاف سید جمال گرایشات صوفیانه نیز داشت و خدمت شیخ درویش بامبادی صوفیه آشنا شد.<sup>۳۱</sup> سید جمال تأثیری جهانی داشت و به همه کشورهای اسلامی در این راستا سفر می کرد. عبده بیشتر در اصلاح احوال فرهنگی، آموزشی و قضائی مصریان بود و موفقیت‌های زیادی در این زمینه بدست آورد.

با توجه به مقتضیات و مشکلات زمان عبده که در ابتدای مقاله به آن اشاره کردیم، باید گفت اندیشه دینی و سیاسی عبده پاسخی به سؤلهای موجود روزگار خود بوده است. از جمله پیش فرضهای عبده در تفسیر اسلام طبق شرائط و مقتضیات روز این است که اولاً نباید در رویارویی با تمدن غرب، دست از اسلام برداشت. دومین پیش فرض او این است که اسلام دینی منطبق با زمانها و مکانهای متفاوت است و به هیچ وجه نمی توان تصور کرد که اسلام با مقتضیات دوران مدرن سازگار نباشد.

براین اساس است که عبده با تعریفی خاص از دین اسلام به رهیافتی نسبتاً جدید در دین می رسد. او ابتدا به عنوان مقدمه و زیر بنای بحث خود با تأکید بر عامل اجتهاد، عرف و دلیل عقل در دین ثابت می کند که موارد منصوص شرعی در حوزه مسائل اجتماعی بسیار اندک است و در حقیقت امور سیاسی و اجتماعی مردم به عقل خودشان بر اساس نظام شورایی و انهاده شده است. سپس او در اندیشه سیاسی خود، نظامی را پی ریزی می کند که نقش مردم در آن بسیار زیاد است و نهادهای جامعه مدنی، قوی می باشند. مردم با رأی خود به حکومت مشروعیت می بخشند و بر اعمال آن نظارت دارند. نظارت برای مردم یک حق است.

نظام خلافت در صورت ابقاء می تواند نظامی دینی و در بعد فتوا کارا باشد؛ ولی حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی مردم به خود ایشان واگذار شده است. بطور کلی می توان گفت تئوری بحران در خصوص اندیشه اجتماعی و سیاسی عبده تا اندازه زیادی جوابگو است. بحران زمان عبده چالشهایی بود که اسلام و مسلمانان در برابر مقتضیات جامعه مدرن با آنها روبه رو بودند.

۲۹- رک. الاعمال الكاملة للامام الشیخ محمد عبده، ج ۱، ص ۳۹-۴۴.

۳۰- مطهری، مرتضی، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، قم، صدرا، ۱۳۷۴، ص ۳۸.

۳۱- احمد، عبدالعاطی محمد، همان، ص ۸۱.

## منابع ديگر

- ۱ - احمد، رفعت سيد، الدين و الدولة و الثورة، بيروت، الدار الشرقية، ۱۹۸۹ .
- ۲ - حوراني، آلبرت، الفكر العربي في عصر النهضة (۱۷۹۸-۱۹۳۹)، بيروت، دارالنهار للنشر، ۱۹۸۶.
- ۳ - خدوري، مجيد، گرايشهاي سياسي در جهان عرب، ترجمه عبد الرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سياسي و بين المللي، ۱۳۶۶.
- ۴ - السمان، علي، رويارويي مسلکها و جنبشهاي سياسي در خاورميانه عربي از سال ۱۹۶۷، ترجمه حميد نوحی، تهران، قلم، ۱۳۵۷.
- ۵ - عبده، محمد اسدآبادي، سيد جمال، العروة الوثقى.
- ۶ - ——— الاسلام و النصرانية مع العلم و المدنية، من مقالات مجلة المنار، مصر.