

ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تمایز دین از دنیا

حسن رضایی هفتتادر*

محمد قاسمی شوب**

صفر نصیریان***

DOI: 10.22096/rc.2023.561202.1067

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۱]

چکیده

تبیین رابطه میان دین و دنیا، از مباحث چالش برانگیز جهان معاصر است که متفکران مسلمان را در دو سوی نفی و اثبات در برابر هم قرار داده است. از این رو، امروزه توجه به دیدگاه‌های نواندیشان مسلمانی که به تمایز دین از دنیا (سکولاریسم) و نفی احکام اجتماعی اسلام می‌پردازند و نقد آن‌ها اهمیت شایانی دارد. سید احمدخان هندی یکی از کسانی است که با پیشگامی نسبت به دیگر نواندیشان مسلمان، تمایز دین از دنیا را پذیرفته است. وی در این زمینه، دیدگاه‌هایی دارد که تحت عناوینی همچون محدودیت دین به امور عبادی و روحانی، تعلیم و تربیت سکولار به جای دینی، تغییرپذیری احکام و قوانین اجتماعی، جدایی دین از سیاست و حکومت و عدم دخالت دین در اقتصاد و معیشت قابل طرح است. دیدگاه‌های سید احمدخان، از جهات وابستگی به روش عقل‌گرایی افراطی، نادیده‌انگاشتن اصول و شاخصه‌های فرهنگی و تربیتی اسلام، فرازمانی‌بودن و تغییرناپذیری چارچوب‌های کلی احکام اجتماعی-سیاسی اسلام، اختصاص حاکمیت مطلق به خدا و دخالت‌دادن وحی در اعمال این حاکمیت، توجه به آیات و روایات فراوانی که به اقتصاد و معیشت دعوت کرده و قواعد آن را بیان می‌کنند، مخدوش است.

واژگان کلیدی: دین و دنیا؛ سکولاریسم؛ سید احمدخان؛ روشنفکری دینی؛ متفکران شبه‌قاره.

* دانشیار، گروه علوم و قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: hrezaii@ut.ac.ir

** دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث و پژوهشگر دانشگاه جامع امام حسین (ع)، تهران، ایران.

Email: mohammadkonkoor@gmail.com

*** استادیار، گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید رجایی ارومیه، ارومیه، ایران. Email: s.nasirian@ut.ac.ir



۱. مقدمه

از رنسانس به بعد، دگرگونی‌های زیادی در ارزش‌ها و باورهای فرهنگی و ساختارهای سیاسی و اقتصادی اروپا به وقوع پیوست. انقلاب فکری، علمی و فرهنگی، جنبش اصلاح‌طلبی دینی و انقلاب کوپرنیکی و نیوتونی به ظهور جهان‌بینی جدیدی تحت عنوان سکولاریسم با محوریت انسان، عقل و علم انجامید و رابطه انسان با دنیا، طبیعت، جامعه و دولت را دگرگون ساخت. همچنین، انقلاب صنعتی و دیگر انقلاب‌های غرب مانند انقلاب فرانسه با هویت سیاسی، دستاوردهای زیادی برای انسان در ابعاد مختلف اقتصادی، سیاسی و اجتماعی همچون انتخاب دولت، تفکیک قوا، مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌ها، آزادی فردی، تساهل و تسامح، آزادی بیان و قلم، به ارمغان آورد. این تحولات، نقش مهمی در شکل‌گیری سکولاریسم و تشدید آن در غرب ایفا کرد.^۱

پدیده سکولاریسم، فقط در اروپا باقی نماند و به دیگر نقاط دنیا گسترش یافت و در برخی جاها سریع‌تر و برخی نقاط کندتر پذیرفته شد. دستاوردهای سکولاریسم توانسته است در میان برخی اندیشمندان جهان اسلام نیز تأثیر گذارد. تقریباً از نیمه‌های دوم قرن نوزدهم به بعد بود که در سرزمین‌های اسلامی، جدال بر سر جدایی دین از سیاست بین علمای دینی و برخی روشنفکران شدت گرفت و این مجادله هنوز ادامه دارد.^۲

باید افزود که دامنه این مجادلات، با توجه به ضعف قدرت سیاسی در کشورهای اسلامی و حرکت‌های استعماری غرب در آن‌ها، به دیگر مسائل اجتماعی نیز کشیده شد. در این میان، انگلیسی‌ها که سودای حکومت بر مسلمانان را داشتند،^۳ به منظور بهره‌کشی آسان از امکانات مادی آنان، با اتکا به مبلغان دینی مسیحی و خاورشناسان، ایده تمایز قائل شدن میان اعمال دینی و دنیوی پیامبر اسلام را ترویج کردند. آن‌ها چنین طبقه‌بندی و تمایزی را با بر عهده‌گرفتن تمام امور «عرفی و دنیوی» ترغیب می‌کردند و در عوض، مسلمانان را آزاد گذاشتند تا خودشان امور دینی (عبادی) خود را پیش ببرند.^۴

۱. امیر ساجدی، «جایگاه و کارویژه‌های سکولاریسم در غرب و جهان اسلام»، علوم سیاسی ۱۱، شماره ۳۱ (تابستان ۱۳۹۴): ۷۱-۷۰.

۲. ساجدی، «جایگاه و کارویژه‌های سکولاریسم»، ۵۳.

۳. محمد بهی، اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب، ترجمه سید حسین سیدی (مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷)، ۷۳-۱۴۱.

4. Daniel Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 73-74.

ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تمایز دین از دنیا / رضایی هفتاد و ... ۹۵

آن‌ها از این طریق کوشیدند تا به تدریج، اندیشه‌وران مسلمان به‌ویژه دانشمندان شبه‌قاره را به سوی این تفکر سوق دهند که دین، ارتباطی با دنیا ندارد و تجددگرایی و پیشرفت، تنها در سایه سکولاریسم محقق می‌شود.

بر اساس بررسی‌های به‌عمل‌آمده، سید احمدخان هندی نخستین متفکر دنیای اسلام در دو سده گذشته است که به سکولاریسم دینی اعتقاد پیدا کرده است. وی از همان آغاز جوانی، علی‌رغم مخالفت خانواده، به فعالیت در کمپانی هند شرقی (وابسته به انگلستان) مشغول شد و در سال‌های بعد نیز همکاری با انگلیسی‌ها را ادامه داد. اوج این همکاری را در قیام ۱۸۵۷م. مردم هند علیه استعمارگران انگلیسی می‌توان دید که در آن سید احمد نه‌تنها در صفوف قیام‌کنندگان حضور داشت، بلکه به یاری انگلیسی‌ها برخاست و افراد زیادی از آن‌ها را از آزار و مرگ نجات داد.^۵

افزون بر این، وی همواره در آثار و سخنرانی‌های خود نیز به‌شدت از انگلستان تعریف و تمجید می‌کرد و هم‌وطنان خود به‌ویژه مسلمانان را به همکاری با آنان فرامی‌خواند و می‌گفت:

«اگر خداوند اطاعت و دست‌نشانگی ما را در قبال نژاد دیگر مقدر کرده باشد، نژادی که آزادی دینی را از ما دریغ نمی‌دارد و بر ما عادلانه حکم می‌راند و صلح و صفا برقرار می‌دارد، مال و جان ما را حفظ می‌کند، چنان‌که انگلیسی‌ها در هند بر همین نهج رفتار می‌کنند، بر ماست که خیرخواه آنها باشیم و دست دوستی آن‌ها را بفشاریم».^۶

اما حادثه‌ای که در تثبیت نگرش‌های سیاسی و اجتماعی سید احمد تأثیر مهمی بر جای نهاد، مسافرتش به انگلستان بود که در سال ۱۸۶۹م. انجام گرفت. وی در این سفر که حدوداً ۲ سال به طول انجامید، با سیاست‌مداران، دولت‌مردان و شخصیت‌های علمی انگلیس گفت‌وگو و از دانشگاه‌ها و مراکز مختلف علمی و فرهنگی آنان دیدار کرد و شیفته پیشرفت علمی و اقتصادی غرب شد.^۷

سخت‌ترین انتقادهای به دیدگاه‌های سید احمدخان را می‌توان در آثار و سخنان سید جمال‌الدین اسدآبادی از معاصران وی دید. هر دو با عقایدی که عوام مسلمانان قرن‌ها درستی آنها را مسلم

۵. میان محمدشریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه جمعی از مترجمان، زیر نظر نصرالله پورجوادی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰)، ۵۷.

۶. محمدشریف، تاریخ فلسفه، ۵۷.

۷. سر سید احمدخان، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی (تهران: آفتاب، ۱۳۳۲)، پیش‌گفتار؛ پیتر هاردی، مسلمانان هند بریتانیا، ترجمه حسن لاهوتی (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹)، ۱۳۸.

می‌گرفتند، ولی به نظر آن دو، مانع پیشرفت مسلمانان بود، مبارزه می‌کردند و نیز هر دو آموزش علوم امروزی را برای مسلمانان لازم می‌دانستند؛ اما نظر سید جمال با نظر سید احمد درباره انگلستان و اشغال سرزمین‌های اسلامی، متفاوت بود. سید جمال از انگلستان نفرت داشت و به همین سبب تا آنجا که می‌توانست در رسوایی آن دولت می‌کوشید، درحالی‌که سید احمد مبارزه سیاسی را بی‌تأثیر می‌دانست و برای حل مشکل مسلمانان حتی همکاری با استعمارگران را نیز تبلیغ می‌کرد و این موضوع باعث تقابل این دو می‌شد. درحالی‌که هر دوی آن‌ها مخالف خرافات بودند.^۸

دیدگاه‌های سید احمدخان در تمایز دین از دنیا را می‌توان از لابه‌لای برخی کتب و مقالات که به زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی نگارش یافته است، جست‌وجو کرد. برخی از آن‌ها عبارتند از:

- کتاب بازاندیشی سنت در تفکر اسلامی دوره جدید، نوشته ذیل دلیو براون (به زبان انگلیسی): نویسنده این کتاب، فردی آمریکایی است که به منظور نگارش آن، به کشورهای مصر و پاکستان مسافرت کرده است. وی در این اثر مرجعیت و اعتبار سنت را در دوره جدید، از نگاه منکران و طرفداران آن در شبه‌قاره هند و مصر، مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. بخشی از این کتاب، به اندیشه‌های تجددطلبانه سید احمدخان اختصاص دارد.

- مقاله «جایگاه و کارویژه‌های سکولاریسم در غرب و جهان اسلام»: نویسنده این مقاله، آقای امیر ساجدی است که در آن، به مبانی سکولاریسم و ریشه‌های آن و ضمناً به بررسی دیدگاه برخی اندیشمندان مسلمان، از حیث قبول و یا رد این مکتب، پرداخته است.

- مقاله «تأثیر مبانی فکری سید احمدخان هندی بر اندیشه‌های تفسیری وی»: نویسندگان این مقاله، خانم فتحیه فتاحی‌زاده و آقای حسین افسردیر هستند که در آن به تبیین برخی مبانی تفسیری سید احمد می‌پردازند و ضمناً به برخی تأویلات قرآنی وی که در آن‌ها، جنبه‌های فراطبیعی برخی پدیده‌ها و نیز جنبه‌های اجتماعی دین نفی شده است، اشاره می‌کنند.

آثار برشمرده، به صورت مستقل به بیان اندیشه‌های سید احمدخان در تمایز دین از دنیا پرداخته‌اند. ضمن اینکه جنبه انتقادی این آثار کم است. همچنین نقدهای موجود، بیشتر از نگاه درون‌دینی است، نه برون‌دینی. بنابراین بررسی دیدگاه‌های سید احمدخان در موضوع مورد بحث، به‌ویژه از منظر انتقادی، پژوهشی نو محسوب می‌شود.

۸. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب (تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹)، ۹۴.

ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تمایز دین از دنیا / رضایی هفتاد و ... ۹۷

با توجه به اینکه دیدگاه‌های سید احمدخان درباره تمایز دین از دنیا یا همان سکولاریزه کردن دین، از یک سو، چالش‌هایی را در مجامع علمی اسلامی، به‌ویژه جامعه علمی ایران، بر جای گذاشته است و از سوی دیگر، با مبانی دینی سازگاری ندارد، مقاله حاضر درصدد است ضمن تبیین دیدگاه‌های وی که در نفی ساحت‌های اجتماعی قرآن و سنت وارد شده است، به نقد آن‌ها از دو منظر درون‌دینی و برون‌دینی نیز بپردازد و در این جهت با روش توصیفی-تحلیلی به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

۱- سید احمدخان، از اندیشه‌وران معاصر شبه‌قاره هند، چه آرای درباره تمایز دین از دنیا، از جنبه برون‌دینی دارد؟

۲- این آرا چه تأثیری بر دیدگاه‌های قرآنی و روایی وی گذاشته است؟

۳- چه نقدهایی بر آرای او درباره تمایز دین از دنیا، از دو منظر درون‌دینی و برون‌دینی، وارد است؟

۲. مفهوم‌شناسی

در این بخش، سه مفهوم کلیدی دنیا، دین و سکولاریسم بررسی می‌شود:

۲-۱. دنیا

واژه «دنیا» از نظر لغوی، صفت تفضیلی است و برای آن، دو معنا گفته شده است: یکی پست‌تر، بنا بر آنکه از «دنائت» گرفته شده باشد و دیگری نزدیک‌تر و جلوتر، بنا بر آنکه از «دَوَّ» گرفته شده باشد. دنیا به این نام نامیده شده، زیرا از نظر زمانی، جلوتر از آخرت است.^۹

این واژه در اصطلاح قرآنی، کاربردهای متفاوتی دارد. در برخی آیات، منظور از آن مکان و محل زندگی است؛ مانند: «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً»؛^{۱۰} طبق این معنا، دنیا مکان و محل زندگی ابتدایی انسان است که پس از آن به محل دائمی خود که آخرت است، منتقل خواهد شد. در برخی دیگر از آیات، مقصود از دنیا، بهره‌مندی از نعمت‌های آن است؛ مانند «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ»؛^{۱۱} «شما متاع دنیا را می‌خواهید و خداوند آخرت را (برای شما) می‌خواهد».

همین مسئله موجب شده است که این واژه از نظر علمی نیز، کاربرد دو وجهی داشته باشد. البته، دنیا به مفهوم اول، در بحث اعتقاد به آخرت مطرح می‌شود و مفهوم دوم، فارغ از اعتقاد به آخرت، در بحث تعارض دین و دنیا و محدوده دخالت دین در دنیا مورد توجه قرار می‌گیرد که مورد بحث این مقاله است.

۹. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، جلد ۸ (قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹)، ۷۵.

۱۰. بقره، ۲۰۱.

۱۱. انفال، ۶۷.

۲-۲. دین

اگرچه در لغت برای واژه «دین» معانی گوناگونی همچون اطاعت و انقیاد، عادت، سیره (آیین)، جزاء، حساب، قضاء و تدبیر بیان شده است،^{۱۲} ولی قدر جامع همه این معانی، اطاعت‌پذیری و انقیاد است،^{۱۳} زیرا برخی از این مفاهیم، اشاره به انقیاد تشریحی دارند و برخی دیگر بر انقیاد تکوینی که هر دو با فرمان الهی توأم است.

با بررسی مهم‌ترین آیاتی که این واژه در آن‌ها به کار رفته، به سه نکته اساسی پی می‌بریم:

۱- از دیدگاه قرآن، مؤمن و کافر، حتی کسانی که صانع را منکرند، بدون دین نیستند، زیرا زندگی انسان بدون داشتن راه و رسمی خواه از ناحیه نبوت و وحی باشد یا از راه وضع و قرارداد بشری، صورت نمی‌گیرد.^{۱۴} از این رو، در قرآن خداوند به پیامبر تأکید می‌کند که با کافران این گونه سخن بگوید: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ... لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ».^{۱۵}

این آیه به رغم متهم‌ساختن کافران به انتخاب دین نادرست، برای آن‌ها دین قائل می‌شود؛ بنابراین، در این کره خاکی، به واقع هم دین حق وجود دارد و هم دین باطل.

۲- همچنین از اطلاق واژه «دین» در آیه مذکور به دست می‌آید که دین باید مقوله‌ای سه‌ساحتی و متشکل از اعتقاد، اخلاق و قانون باشد و دین‌دار مکلف است در مورد متعلق هر سه ساحت، انقیاد و اطاعت داشته باشد. بنابراین، مثلاً پیروان دین حق مکلف‌اند به خدا باور داشته، بر اساس اخلاق و مقررات و حیانی عمل کنند.

بدین ترتیب، باید گفت که دین حق، دینی است که عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل، دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده باشد.^{۱۶}

۳- قرآن، دین حق و منتسب به خدا را این گونه تعریف می‌کند: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»؛^{۱۷} «دین (راه و رسم زندگی)، پیش خدا تسلیم‌شدن در برابر اوست».

۱۲. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن (بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲)، ۳۲۳؛ محمد بن مکرّم ابن منظور، لسان العرب، جلد ۳ (بیروت: دارالطباعه، ۱۴۱۴)، ۱۶۸-۱۶۹؛ محمد بن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحیط، جلد ۱ (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۶)، ۱۱۹۸.

۱۳. أحمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، جلد ۲ (قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴)، ۳۱۹-۳۲۰.

۱۴. محمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام (قم: هجرت، ۱۳۶۰)، ۵-۶.

۱۵. کافرون، ۱-۶.

۱۶. عبدالله جوادی‌آملی، شریعت در آینه معرفت (قم: اسراء، ۱۳۷۸)، ۱۱۲.

۱۷. آل عمران، ۱۹.

ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تمایز دین از دنیا / رضایی هفتاد و ... ۹۹

به اعتقاد برخی اندیشه‌وران، در عرف قرآن مجید، دستورات و مقرراتی که راه و رسم زندگی را معین می‌کنند، دین خوانده می‌شوند.^{۱۸} ولی بر اساس اطلاق واژه «اسلام» در آیه مورد بحث، دین مطلق تسلیم‌شدن در برابر خداوند است که می‌تواند در سه ساحت اعتقاد، اخلاق و قوانین زندگی معنا دار باشد. بنابراین معنای دین، فراتر از ساحت اخیر است و ساحت اخیر تنها یکی از ساحت‌های مدنظر قرآن است.

برخی دیگر از اندیشه‌وران، دین را بیشتر از این نیز تحدید می‌کنند. آن‌ها جنبه آیینی دین را صرفاً در بخش عبادات می‌پذیرند و دخالت دین در امور دنیوی را بی‌معنا دانسته و رد می‌کنند. سید احمدخان از جمله همین افراد است. از دیدگاه وی، دین عبارت از مسائلی است که از ارتباط با خدا سخن می‌گوید.^{۱۹}

این در حالی است که اطلاق آیه پیشین، همه اوامر و دستورات خداوند را به مثابه دین معرفی می‌کند، هرچند این اوامر و دستورات مربوط به امور دنیوی باشند. بنابراین نباید دین را محدود به ارتباط با خدا بدانیم. از این رو، دین می‌تواند در تحدید یا توسعه میزان بهره‌مندی از دنیا، به هدف استکمال نفوس انسانی و تربیت صحیح آن‌ها که مستلزم چشم‌پوشی از برخی تمتعات دنیوی و نیز برقراری زندگی سالم و عادلانه بین همه انسان‌هاست، دخالت داشته باشد.

از مجموع نکات سه‌گانه پیش‌گفته، می‌توان دین را مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی که منظور از آن‌ها، اداره امور انسانی و پرورش انسان‌ها باشد، دانست.^{۲۰}

۲-۳. سکولاریسم

از نظر لغوی «سکولاریسم»^{۲۱} از ریشه لاتینی *Seculum* به معنای هر آن چیزی است که به این جهان تعلق دارد و از خداوند و الوهیت دور است؛ از این رو به معنای دنیوی، عرفی، دین‌گریز و غیرروحانی نیز به کار رفته است.^{۲۲}

این واژه در اصطلاح امروزی و رایج، به معنای عدم تأثیر نهادهای مذهبی بر آموزش، فرهنگ عمومی و دیگر مسائل مدنی و امور عمومی جامعه است.^{۲۳}

۱۸. طباطبایی، قرآن در اسلام، ۵-۶.

19. Brown, *Rethinking tradition*, 64.

۲۰. جوادی‌آملی، شریعت در آینه معرفت، ۱۱۲.

21. Secularism

22. Miranda Steel, *Oxford Wordpower Dictionary* (oxford: oxford university press, 2000), 1062; *Cambridge International Dictionary of English* (Cambridge: Cambridge University press, 1995), 1281.

23. *New Webster's Dictionary of the English Language* (USA: The Delair Publishing Company, 1981), 86.

بدین ترتیب، تعاریف پیش‌گفته درباره سکولاریسم، بر این پیش‌فرض استوارند که اساساً دین مقوله‌ای محدود به ارتباط با خدا و عبادت او و بی‌ارتباط با مسائل دنیوی است. بنابراین، هر آنچه از گزاره‌های دینی ناظر به دنیا موجود است، صرفاً گزاره‌هایی جعلی و فاقد ارزش حقیقی‌اند. بر این اساس سکولاریسم در امور خارج از عبادت خداوند، تنها از اصول دنیوی، غیرروحانی و غیرمذهبی کمک می‌گیرد و با دخالت دین در امور مذکور مخالفت می‌کند.^{۲۴}

۳. رابطه دین و دنیا در اسلام و سکولاریسم

رابطه‌ای که اسلام میان دین و دنیا برقرار کرده، متفاوت از آن چیزی است که سکولاریسم به آن معتقد است؛ از این رو لازم است این رابطه از هر دو نگاه موضوع بررسی قرار گیرد و تفاوت‌های بین آن دو تبیین شود.

بر اساس مکتب اسلام، خداوند این جهان را سرایی موقت با هدف عمل در آن و اندوختن توشه برای سرای ابدی آخرت، آفریده است. البته همین دنیا، ظاهر فریبنده‌ای دارد و از این نظر لازم است مواجهه با آن به شکل محتاطانه‌ای صورت گیرد؛ چنان که در قرآن می‌خوانیم: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَتَّبِعُوهُمْ أَیُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»؛^{۲۵} «ما آنچه را که بر روی زمین است، مایه زینت آن قرار دادیم تا مردم را امتحان کنیم که کدام یک عملشان نیکوتر خواهد بود».

بر این اساس، دنیا انگیزه خیر و شر را با هم فراهم می‌کند و به تعبیر دیگر، کاربردی دوجبهی دارد. بنابراین، معیار نیکی و بدی دنیا، نحوه بهره‌برداری انسان از دنیا است. چنانکه در قرآن می‌خوانیم: «مَنْ كَانَ يَرْيُدْ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَرَدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَ مَنْ كَانَ يَرْيُدْ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ»؛^{۲۶} «کسی که زراعت آخرت را بخواهد به او برکت داده و بر محصولش می‌افزاییم، و آنکه فقط کشت دنیا را می‌طلبد، کمی از آن به او می‌دهیم و در آخرت هیچ بهره و نصیبی نخواهد داشت».

به همین منوال، در روایات نیز دنیا دو قسم معرفی شده است. امام سجاد، امام چهارم شیعیان چنین تعبیری دارد: «الدُّنْيَا دُنْيَاوَانِ دُنْيَا بَلَغٌ وَ دُنْيَا مَلْعُونَةٌ؛ دنیا دو گونه است: دنیایی که آدمی را به کامرانی جاوید می‌رساند و دنیایی که ملعون و از نظر خدا مطرود است».^{۲۷}

۲۴. محمدتقی جعفری، فلسفه دین (تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار استاد محمدتقی جعفری، ۱۳۹۲)، ۵۱ و ۱۷۸.

۲۵. کهف، ۷.

۲۶. شوری، ۲۰.

۲۷. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، جلد ۲ (تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷)، ۱۳۱.

ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تمایز دین از دنیا / رضایی هفتادرو ... ۱۰۱

برای تبیین درست رابطه دین و دنیا، باید بدانیم عرصه‌های مختلفی که انسان با آن‌ها مواجه می‌شود، کدامند و با توجه به دو معنایی که از دنیا گفته شد، بفهمیم هر یک از این عرصه‌ها، فی‌نفسه و به شکل ذاتی با کدامیک از دو مقوله دین و دنیا ارتباط دارد و به صورت عارضی، چگونه در این عرصه‌ها، دین و دنیا به همدیگر پیوند می‌خورند.

سه محور کلی که می‌توان از آنها چونان عرصه‌های مواجه انسان در دنیا یاد کرد، عبارتند از: امور طبیعی، امور اجتماعی و امور مربوط به ارتباط با خدا. وجه اشتراک میان سه محور آن است که بستر تحقق همه آن‌ها دار دنیاست و انسان با هر سه، در دنیا مواجهه دارد. اما وجه افتراق‌هایی نیز میان محورهای سه‌گانه وجود دارد. وجه افتراق بین نوع اول و نوع سوم آن است که اولی برخلاف سومی فی‌نفسه امری دنیوی است؛ یعنی ذاتاً با مسائل طبیعت و تمتعات دنیوی سروکار دارد، درحالی‌که آن یکی کاملاً با امور معنوی رابطه دارد. نقش دین در نوع اول، به نحوه بهره‌مندی از تمتعات مادی و رعایت خطوط قرمز آن است. اما مسائل مرتبط با خدا که ذاتاً از سنخ امور معنوی و روحانی هستند، از قبیل آنها به صورت مستقیم، سودی به انسان نمی‌رسد؛ اگرچه برخی آثار دنیوی را هم به دنبال داشته باشند.

محور دوم، وجه افتراقی نیز با هر دو محور دیگر دارد و آن این است که ذاتاً دووجهی است؛ یعنی دنیوی یا معنوی بودن آن، بستگی به جهتش دارد. بنابراین، مسائل اجتماعی، از این جهت که در رشد شخصیتی و معنوی انسان تأثیر دارند؛ برای مثال در جایی که سودی به دیگران عاید کنند یا ضرری از دیگران دفع کنند، از سنخ امور معنوی‌اند و از این جهت که سودی به خودشان برسانند، از نوع دنیوی‌اند. تقریباً در همه معاملات اسلامی، این دو جهت لحاظ می‌شود، زیرا در آن‌ها هم سود دنیوی لحاظ می‌شود و هم سود معنوی؛ سود دنیوی را دو طرف می‌برند و سود معنوی به شرط رعایت حدود معامله و عدم اضرار به یکدیگر، حاصل می‌شود.

نکته شایان توجه در قسم دوم آن است که حکم آن، مورد توافق عقل و دین است، زیرا هر دو حکم می‌کنند که باید جلوی ضرر افراد به یکدیگر گرفته شود؛ چون ضرر زدن به دیگران، از جهت آسیب به شخصیت فرد واردکننده ضرر و نیز بی‌توجهی به شخصیت اجتماعی دیگران، امری کاملاً غیردنیوی است.

حال اگر بخواهیم به صورت عینی و درون‌دینی، نه انتزاعی و نگاه از بیرون، به مسائل دین نگاه کنیم، در فقه اسلامی برای همه موارد مذکور برنامه وجود دارد؛ یعنی فقه از پرداختن به علوم طبیعی و رشد فناوری و تولید که به قصد بهره‌مندی از تمتعات مادی و رفاهی صورت می‌گیرد تا مسائل

اجتماعی و ارتباط با خدا، همه این مسائل را تحت پنج عنوان تکلیف: واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح موضوع بحث و بررسی قرار می‌دهد. بدین ترتیب، در اندیشه اسلامی، رابطه بین دین و دنیا، تقریباً از نوع عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی در همه عرصه‌هایی که بهره‌مندی از دنیا صدق می‌کند، دین حضور دارد؛ اگرچه عکس این مطلب درست نیست و در مواردی دین، فراتر از عرصه‌های تمتع دنیوی است؛ مانند جهت دوم مسائل اجتماعی و مسائل عبادی که به ارتباط با خدا برمی‌گردند.

اما از حیث عارضی، ارتباط میان سه مقوله و دین، کمی متفاوت است. از این حیث، حتی امور دنیوی محض، ممکن است جنبه الهی و دینی پیدا کنند و آن در صورتی است که همه آن‌ها به نیت تقرب به خداوند انجام شوند؛ چنان‌که در نقطه مقابل، گاهی ممکن است همه مسائل ذاتاً معنوی به دلیل نیت نادرست، امری کاملاً دنیوی محسوب شوند.

در نقطه مقابل مکتب اسلام که ارتباط بین تمام عرصه‌های زندگی با دین در آن لحاظ شده است، سکولاریسم برخوردار همه‌جانبه با آن بخش از احکام شریعت را در دستور کار خود دارد که به نحوی با اقتصاد، حکومت، آموزش، بهداشت، اخلاق، حقوق، مدیریت و برنامه‌ریزی و به‌طور کلی نقش اجتماعی دین مرتبط تلقی می‌شود.^{۲۸}

بر اساس تفکر سکولاریسم، عرصه‌های سه‌گانه‌ای که بیان شد، هرکدام وابسته به یکی از دو امر دین یا دنیا تلقی می‌شود. در این تفکر، امور محض دنیوی بدون لحاظ جنبه عارضی آن، منفک از دین به حساب می‌آید؛ چنان‌که در امور اجتماعی، دو جهت بحث مغفول واقع شده و در مورد آنها، به دنیوی بودن حکم می‌شود. بنابراین، تنها عرصه‌ای که دین می‌تواند در آن وارد شود، امور عبادی است. بدین ترتیب در این مکتب، رابطه بین دین و دنیا از نوع تباین است.

بنابراین پدیده سکولاریسم توانست به‌تدریج انسان را موجودی خودمحور سازد که بدون استفاده از دین و وحی، سرنوشت خود را تعیین می‌کند.^{۲۹}

۴. ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان در تمایز دین از دنیا

با توجه به اینکه دیدگاه‌های سید احمدخان در تبیین رابطه بین دین و دنیا، با اندیشه‌های سکولاریستی تطابق دارد، آن‌ها را می‌توان در قالب تمایز دین از دنیا مطرح کرد که تحدید دین به عرصه‌های عبادی و روحانی، تعلیم و تربیت سکولار، جدایی دین از سیاست و اجتماع، عدم

۲۸. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴)، ۱۳۲.

۲۹. ساجدی، «جایگاه و کارویژه‌های سکولاریسم»، ۷۱-۷۰.

ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تمایز دین از دنیا / رضایی هفتاد و ... ۱۰۳

دخالت دین در معیشت و تغییرپذیری احکام به اقتضای دنیای معاصر، از مؤلفه‌های آن هستند. در ادامه به تفصیل، هر یک این دیدگاه‌ها بررسی می‌شوند.

۴-۱. دین محدود به ارتباط با خدا

سید احمدخان هندی سنت پرستی را به مثابه یکی از عوامل عقب‌ماندگی و باعث رواج جهل در میان مسلمانان می‌دانست.^{۳۰} وی معتقد بود بخش قابل توجهی از سنت را باید از شمول قلمرو دین خارج کرد و تنها سنتی را که از ارتباط انسان با خدا سخن می‌گوید یا به تعبیر دیگر، توجه مؤمنان را به سوی حیات اخروی سوق می‌دهد، جزو دین دانست، زیرا امور دنیوی را که به اقتضای هر عصری، تغییر می‌کنند، نمی‌توان با احکام سنت سامان داد، بلکه در این امور باید به حکم عقل رجوع کرد.^{۳۱}

سید احمد در بحث‌های قرآنی نیز از طریق تأویل آیات اجتماعی دین یا ترک تفسیر آن‌ها، عملاً قلمرو قرآن را به ارتباط با خدا تقلیل داده است. به تعبیر سید جمال‌الدین، وی آیاتی که سبب تئویر عقول، یا متعلق به سیاست الهی و یا متکفل بیان اخلاق فاضله است، بلا تفسیر رها کرده است.^{۳۲}

مشابهت‌هایی بین دیدگاه‌های سید احمد و روش فکری راسیونالیسم^{۳۳} (اصالت عقل) وجود دارد که عقل را مرجع تام و کامل در همه امور بشری معرفی می‌کرد. عقل‌گرایان دوره روشنگری معتقد بودند چیزی وجود ندارد که با عقل و تجربه بشر قابل کشف نباشد.^{۳۴}

این مسئله به انتظار بشر از دین و سکولاریزه کردن و حذف آن از عرصه‌های اجتماعی، دامن زد و آن را به ارتباط با خدا تقلیل داد.

نگاه راهبردی به آیات قرآن، ما را به این نکته می‌رساند که هستی همه موجودات عالم از خداست و انسان نیز ضمن برخورداری از دو بعد جسمانی و روحانی و موهبت عقل، آفریده خداست.^{۳۵} بنابراین، همین انسان تکویناً ضعیف و اراده‌اش منوط به اراده خداوند است؛ چنان‌که خداوند در این باره می‌فرماید: «وَالْخَلْقِ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا»^{۳۶} و نیز می‌فرماید: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ».^{۳۷}

۳۰. مقصود فراستخواه، سرآغاز نواندیشی معاصر (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸)، ۲۶۳.

31. Brown, *Rethinking tradition*, 63-64.

۳۲. سید جمال‌الدین اسدآبادی، مجموعه رسائل و مقالات، به کوشش سید هادی خسروشاهی (قم: مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۷۹)، ۱۹۲.

33. Rationalism

۳۴. اسدالله کردفروزجایی، «تحلیل و بررسی مولفه‌های اومانیزم در جریان تهاجم فرهنگی»، آیین حکمت ۳، شماره ۱۲ (تابستان ۱۳۹۱): ۱۳۱-۱۵۴.

۳۵. حجر، ۲۸-۲۹؛ ص، ۷۱-۷۲؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد (تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳)، ۲۹-۳۰ و ۳۶.

۳۶. نساء، ۲۸.

۳۷. انسان، ۳۰؛ تکویر، ۲۹.

بنابراین انسان بدون مشیت و اذن الهی، قادر به تشخیص بسیاری از نیازهای خود نخواهد بود؛ از این رو خداوند فرمود: «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ* إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ* لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ».^{۳۸} بدین ترتیب وقتی خداوند بهتر از خود انسان می‌داند که سعادت او در چیست، انتظار بشر از دین، کلمه‌ای بی‌معناست و بر اساس آن نمی‌توان توجه به ابعاد اجتماعی انسان را از دین جدا کرد.

بر این اساس، قافله انسانیت، جزئی از اجزای جهان منسجم است که به اندازه خود در آن اثر می‌گذارد و از آن اثر می‌پذیرد. بنابراین، همان‌طور که جهان هستی غیر انسان، تحت تدبیر و هدایت خداوند است، انسان نیز با توجه به پیچیدگی خاص خود لازم است از ناحیه کسی راهبری شود که او را به‌خوبی بشناسد و از رابطه او با سایر اجزای جهان (اعم از دنیا و آخرت) با خبر باشد.^{۳۹}

بر این مبنا، اینکه گفته می‌شود عقل و تجربه بشر می‌تواند همواره نظر درستی درباره ارتباط انسان با سایر اجزای هستی ارائه کند، ادعایی بدون دلیل است. ضمن اینکه تغییرات پیوسته اندیشه‌های بشری و ابطال‌پذیری آن‌ها در طول اعصار و حتی وجود اندیشه‌های مخالف در یک عصر واحد نیز، گواهی دیگر بر عدم درستی این ادعاست.

شأن عقل، حکم‌کردن درباره کلیات است و در تحصیل مستقیم جزئیات کارایی ندارد.^{۴۰} بنابراین، جایگاه و نقش عقل در احکام سنت، صرفاً دو چیز است: مراقبت بر عدم مخالفت سنت با اصول کلی عقلی و به‌کارگیری روش‌های استنباط احکام از طریق منبع قرآن و سنت؛ بنابراین مصالح و ملاک‌های احکام، به عقل قاصر و محدود بشری درنیاید.^{۴۱}

بین معناداری مسئله انتظار بشر از دین در مسیحیت و اسلام فرق است.^{۴۲} بنابراین، موجه نیست که سید احمدخان از منظر فلسفه جدید غربی، درباره قلمرو قرآن و سنت به قضاوت بنشیند. بی‌تردید، روش‌های رایج و غلط دین‌مداری در دوره قرون وسطی توسط ارباب کلیسا، نقش مهمی در طرح مسئله انتظار بشر از دین داشته است. ولی سید احمدخان به این مسئله دقت نداشته و خواسته یا ناخواسته به این مسئله پاسخ مثبت داده است.

۳۸. تکویر، ۲۶-۲۸.

۳۹. جوادی‌آملی، شریعت در آینه معرفت، ۱۱۱-۱۱۲.

۴۰. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۱۳ (تهران: صدرا، ۱۳۷۴)، ۳۵۸؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، جلد ۱ (تهران: چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۳)، ۱۸۸-۱۸۹.

۴۱. جوادی‌آملی، شریعت در آینه معرفت، ۲۱۴.

۴۲. هادی صادقی، «آب را از سرچشمه میندید»، نقد و نظر ۲، شماره ۶ (بهار ۱۳۷۵): ۱۸۲-۱۷۹.

۲-۴. تعلیم و تربیت سکولار به جای دینی

سید احمد فکر می‌کرد مسلمانان به منظور نیل به تمدن غربی، باید در افکار دینی و اندیشه‌های مذهبی خود تجدیدنظر کنند.^{۴۳} وی علت افزایش ثروت و دارایی مردم انگلستان که روز به روز به آنها قدرت می‌بخشید، تعلیم و تربیت درست و علت عقب‌ماندگی مردم هند را عدم آگاهی و نداشتن تربیت صحیح می‌دانست.^{۴۴}

سید احمد به زعم خودش و به منظور آگاهی‌بخشی و تربیت صحیح مردم هند، به تأسیس مدارس در شهرهای مختلف اسلامی هند همت گماشت که هدف آن‌ها ترویج افکار نو و نیز پرورش فکری مردم در زمینه‌های اجتماعی و ملی بود.^{۴۵} به همین منظور، وی تعدادی از متون انگلیسی را که نشان‌هایی از هنجارهای گفتمان انگلیس بود، به زبان اردو ترجمه کرد.^{۴۶}

تلازمی که سید احمدخان بین اندیشه‌های مذهبی و عدم پیشرفت‌های مادی برقرار کرده، در یک منظر درست و در نگاهی دیگر نادرست است.

اگر منظور از اندیشه‌های مذهبی، خرافات وارد شده در دین باشد که مانع پیشرفت‌های مادی است، این سخنی حق است، زیرا فرهنگ و تربیت باید به گونه‌ای رقم بخورد که ضمن توجه به مسائل دینی، به مسائل دنیوی و پیشرفت مادی افراد جامعه نیز توجه نماید. منتها، باید دانست که این نوع فرهنگ، هیچ ارتباطی با دین ندارد و توسط جاهلان، از بیرون دین به دین وارد شده است.

اتفاقاً، خود دین، نه تنها مخالف پیشرفت‌های مادی نیست، بلکه مؤید آن نیز است. در قرآن می‌خوانیم: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يَرَى»؛^{۴۷} «برای انسان دستاوردی مگر به اندازه تلاشش نیست و نتیجه هر تلاشی نمایان خواهد شد». این سخن، قاعده و قانونی عام است که درباره هر انسانی صدق می‌کند. بنابراین، تلاش هر تلاش‌گری برای ارتقای مسائل دنیوی، چیزی نیست که به فرد یا گروهی خاص اختصاص داشته باشد، بلکه هر کسی به میزان تلاش

۴۳. آذر عزیزی‌طهنه، «نقد و بررسی روش تفسیری سید احمدخان هندی» (پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه رازی، ۱۳۸۸)، ۱۶-۱۴.

۴۴. احمد امین، پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکوری (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، ۱۱۱-۱۱۴.

۴۵. جمیل یوسف، شخصیت و خدمات سر سید احمدخان، ترجمه خانه فرهنگ (کراچی: آکادمی ادبیات پاکستان، ۱۹۹۹)، ۵۹.

۴۶. امین، پیشگامان مسلمان تجددگرایی، ۱۱۴-۱۱۶.

۴۷. نجم، ۳۹-۴۰.

خود از دستاوردهای مادی بهره خواهد برد.^{۴۸} همچنین پیامبر اسلام درباره کسب روزی حلال می‌فرماید: «الْكَادُّ عَلَى عِيَالِهِ مِنْ حَلَالٍ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»؛^{۴۹} کسی که برای اداره زندگی خانواده‌اش تلاش می‌کند، مانند کسی است که در راه خدا جهاد می‌کند.

بدین ترتیب، با این فرض که خرافاتی در دین وارد شده که مانع پیشرفت‌های مادی است، نمی‌توان حکم کرد که تربیت دینی باید به طور مطلق کنار گذاشته شود، بلکه رسالت دینداران در این زمینه آن است که به تصفیه دین از خرافات بپردازند.

اما اگر منظور از اندیشه‌های مذهبی، اندیشه‌هایی درباره ساحت‌های اجتماعی دین باشد و آن‌ها را مانعی برای پیشرفت‌های مادی تلقی کنیم، این یک ادعای بدون دلیل است؛ زیرا دست‌کم باید اثبات گردد که کدام مسئله از مسائل اجتماعی دین، مانعی برای پیشرفت‌های مادی است.

درباره این ادعا که سید احمدخان می‌گوید دلیل پیشرفت‌های مادی غربیان، تربیت صحیح آنان است، باید از وی پرسید منظورش کدام تربیت غربی است؛ تربیتی که صرفاً شاخصه‌های مثبت را دربردارد یا تربیتی که از همه شاخصه‌های مثبت و منفی شکل گرفته است. اگر مقصود او، فرهنگ نوع اول باشد که دین با آن مخالفتی ندارد و اگر مرادش، نوع دوم باشد، شاخصه‌های نامطلوبی مانند استعمار، استثمار و ایجاد تفرقه را دربرخواهد داشت که غرب به پشتوانه آن به چپاول ثروت‌های جوامع مستضعف پرداخته است و همین مسئله، یکی از علل پیشرفت‌های مادی غرب بوده است که تربیت دینی هرگز آن را برنمی‌تابد.

بر همین اساس، قرآن افراد جامعه اسلامی را از برخی شاخصه‌های نامطلوب تربیتی - اجتماعی پرهیز داده است. برای مثال، سوره حجرات به منزله یکی از سوره‌های کوتاه قرآن، از رذائلی همچون تقدم بر رهبر اسلامی در امور مختلف اجتماعی، غیرمؤدبانه خطاب کردن او و معاشرت اخلاقی نامطلوب با سایر افراد جامعه در قالب تجسس، غیبت، تهمت و تمسخر، پرهیز داده و به شاخصه‌های فرهنگی و تربیتی مطلوبی همچون ایجاد صلح و آشتی بین گروه‌هایی که درگیر جنگ با یکدیگرند و در صورت عدم تمکین، مقابله با گروه طغیان‌گر و آشوب‌گری که برهم‌زننده نظم و انتظام جامعه است، دستور داده است.^{۵۰}

۴۸. این قانون درباره تلاش معنوی انسان نیز صدق می‌کند؛ بنابراین هر انسانی به میزان درستکاری یا عدم درستکاری خود جزا داده خواهد شد.

۴۹. محمد بن علی صدوق، من لا یحضره الفقیه، جلد ۳ (قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳)، ۱۶۹.

۵۰. حجرات، ۹-۱۸.

ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تمایز دین از دنیا / رضایی هفتاد و ... ۱۰۷

علامه سید محمدحسین طباطبایی، ایجاد نظام حکومتی سالم و صالح را یکی از اهداف عمده معارف و دستوره‌های مطرح در این سوره دانسته است که از طریق مناسبات انسانی به دست می‌آید.^{۵۱}

برخی آیات قرآن نیز به شاخصه‌های فرهنگی-تربیتی دیگری همچون «عدالت»، «اتحاد»، «تعاون»، و «احسان و انفاق» اشاره کرده‌اند.^{۵۲}

۳-۴. تغییرپذیری احکام و قوانین اجتماعی - سیاسی

از دیدگاه سید احمدخان، عقیده سرسخت مسلمانان در مورد تغییر نکردن احکام و قوانین اجتماعی، از مهم‌ترین موانع پیشرفت و دورافتادن از مسیر علم جدید است. بنابراین، مسلمانان برای اینکه به پیشرفت دست یابند باید عقاید سرسخت خود در مورد تغییرناپذیری احکام و قوانین اسلامی را کنار بگذارند. وی فکر می‌کرد انطباق قوانین با شرایط و مقتضیات زمانی، از عمده‌ترین دلایل پیشرفت غربیان در امور مادی است. بنابراین، آن‌ها هر زمان که منافع و نیازهای همگانی‌شان تغییر یابد، قوانین را نیز تغییر دادند.^{۵۳}

بر این اساس سید احمدخان معتقد است که قلمرو سنت نسبت به حوزه احکام و قوانین اجتماعی-سیاسی شمول ندارد.

از دیدگاه وی سنت چهار قسم است: ۱. سنتی که از ارتباط با خدا سخن می‌گوید؛ ۲. سنتی که ماحصل موقعیت‌های خاص پیامبر اسلام و آداب و رسوم آن دوره است؛ ۳. عادات و اولویت‌های شخصی؛ ۴. سنت مربوط به امور سیاسی.

وی معتقد است از میان چهار قسم سنت، تنها سنت مربوط به دین و مذهب، وحی شمرده شده و تبعیت از آن برای مؤمنان واجب است و بقیه موارد با تغییر موقعیت‌ها، در بهترین حالت، اختیاری بوده یا ترک آنها هیچ‌گونه کیفی در پی نخواهد داشت.^{۵۴}

اصل تغییرپذیری احکام در اعصار مختلف، از دیرباز مرکز توجه اندیشه‌وران فقیه بوده و در عصر جدید، بیشتر از گذشته نیز مورد توجه واقع شده است، ولی باید توجه کرد که تغییرپذیری یا به تعبیر دیگر پویایی فقه، نه به معنای تغییر چارچوب‌های قطعی احکام، بلکه به معنای تغییر

۵۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۸ (بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰)، ۳۰۵.

۵۲. بقره، ۴؛ مائده، ۲ و ۵؛ نحل، ۹۰.

۵۳. عنایت، سیری در اندیشه سیاسی، ۷۰.

حکمی جزئی از احکام، به اعتبار تبدل موضوع آن حکم است.^{۵۵} بنابراین، هر جا موضوع یک حکم شرعی تغییر پیدا کند، حکم آن نیز از حکم اولیه به ثانویه تغییر پیدا می‌کند.^{۵۶}

بر همین اساس، امام خمینی در فرازهایی از صحیفه انقلاب با تأکید بر فقه سنتی که برخاسته از مکتب رسالت و امامت و ضامن رشد و عظمت مسلمانان است، بر لزوم توجه به تحقیق و تدقیق بیشتر در حوزه مباحث جدید و ابتدای آن‌ها بر احکام ثانویه به اقتضای احتیاج عصر جدید توصیه می‌کند.^{۵۷}

برخلاف دیدگاه سید احمدخان که می‌پنداشت عقیده سرسخت مسلمانان در تغییرناپذیری احکام، عامل عقب‌ماندگی آنان است، اقبال لاهوری (۱۸۳۸)، شاعر و فیلسوف شبه‌قاره هند، عوامل دیگری همچون دوری از قرآن، نداشتن درک صحیح از توحید و آموزه‌های دینی، نبود آگاهی در میان مسلمانان و اتکای افراطی به عقل را باعث عقب‌ماندگی آنان می‌دانست. وی معتقد بود عقل به تنهایی قادر نیست که بشر را نجات دهد و این عیب فرهنگ اروپایی است که می‌خواهد با عقل، به تنهایی بدون این‌که با روح، وجدان و ایمان پیوندی داشته باشد، کشتی بشریت را از مهلکه نجات دهد.^{۵۸}

بر این مبنا، او دین اسلام را پویا می‌دانست که در همه زمان‌ها و مکان‌ها و همچنین با داشتن فلسفه اجتهاد، پاسخ‌گوی مقتضیات زمان و نیاز بشری است و قابلیت آن را دارد تا تمدنی در حال رشد را بنا نماید.^{۵۹}

اگر در هر زمانی، بخشی از احکام و قوانین دینی به بهانه پیشرفت‌های مادی تعطیل شوند، سرانجام چیزی از احکام دین باقی نخواهد ماند، زیرا به رغم آنکه اسلام از به‌کارگیری علم و عقل استقبال می‌کند، بیشتر احکام آن به حوزه‌های اجتماعی مربوط است و ناگزیر برای پیاده‌ساختن آنها به حکومت دینی نیاز است.^{۶۰} بنابراین، نباید به بهانه پیشرفت‌های مادی، اهدافی را که سکولاریسم به دنبال آن است در جوامع اسلامی پیاده ساخت.

۵۵. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۵۸-۵۷؛ مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، جلد ۲ (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳)، ۱۱.

۵۶. علیرضا فیض، مبادی فقه و اصول؛ مشتمل بر بخشی از مسائل آن دو علم (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۵)، ۱۰۸.
۵۷. سید روح‌الله خمینی، صحیفه امام، جلد ۲۱ (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰)، ۳۹۹ و ۴۲۵.

۵۸. بهروز رشیدی، فرهنگ و تمدن اسلامی (تهران: انتشارات تیسرا، ۱۳۹۱)، ۱۸۰-۱۷۷.

۵۹. رشیدی، فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۷۷-۱۸۰.

۶۰. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید (قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۷۹)، ۱۱۰.

ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تمایز دین از دنیا / رضایی هفتاد و ... ۱۰۹

پیشرفت غریبان در امور مادی، نه یک عامل، بلکه عوامل متعددی دارد. تلاش علمی و صنعتی برای ارتقای کیفیت مطلوب زندگی، از مهم‌ترین این عوامل است. بنابراین، گره‌زدن پیشرفت غریبان به مسائل دینی، غیرموجه است.

بنابر آنچه گذشت، سید احمدخان سه حوزه از حوزه‌های مربوط به سنت را تغییرپذیر می‌داند: حوزه اول، قوانین عرفی زمان پیامبر است. اما نکته آن است که با آنکه پیامبر اسلام در تأسیس این نوع قوانین دخالت مستقیم نداشته، آن‌ها را تأیید یا تقریر کرده است. بنابراین، آن‌ها را باید جزو دین و غیر قابل تغییر به حساب آورد.

حوزه دوم امور شخصی پیامبر است. این نوع امور حتی اگر عبادی یا اجتماعی از نوع منفعت شخصی باشند، باید دید که پیامبر با چه عنوانی آن‌ها را انجام داده است. در صورت شک، اگر احراز کردیم که این امور را به مثابه امری شخصی انجام داده، آن امور برای دیگران واجب یا مستحب نخواهد بود و اگر این احراز نباشد، اصل بر آن است که این امور قابل الگوبرداری برای دیگران نیز باشند؛ چنانکه در قرآن می‌خوانیم: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»^{۶۱} «البتة برای شما در (اوصاف و افعال نیکوی) رسول خدا، الگویی نیکوست».

حوزه سوم، احکام اجتماعی - سیاسی است. در تبیین تغییرپذیری یا ثبات احکام اجتماعی - سیاسی، باید بین دو مقوله تمایز قائل شد: یکی انطباق دادن احکام شرعی با شرایط و مقتضیات جدید و دومی تغییر دادن آن‌ها به بهانه پیشرفت‌های مادی.

در موضوع اول، شخص فقیه به اقتضای زمان و با استفاده از احکام کلی که در زمان‌های مختلف، فقط مصادیق آن‌ها عوض می‌شود و نیز احکام ثانویه که به اقتضای اولویت مصالح آن‌ها، حاکم بر احکام اولیه هستند، می‌تواند تغییراتی را در برخی احکام بپذیرد؛ برای مثال در حکم «لَا ضَرَّ وَ لَا ضَرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»^{۶۲}، فقیه با حاکم قرارداد این حکم، می‌تواند احکام دیگر را مشمول تغییر قرار دهد. البته مجوز این عمل از ناحیه خود شرع است.

اما در موضوع دوم، به دلیل اینکه مجوز شرعی در کار نیست، نمی‌توان به صرف تغییرات زمان و پیشرفت‌های مادی، به تعطیلی احکام شرعی حکم کرد.

۶۱. احزاب، ۲۱.

۶۲. کلینی، الکافی، ۵: ۲۸۰ و ۲۹۳-۲۹۴.

۴-۴. جدایی دین از سیاست و حکومت

سید احمدخان معتقد بود اگر حل امور سیاسی و حکومتی به هدایت جامع پیامبران احتیاج داشت، در هر عصری به پیامبر جدیدی نیاز داشتیم که اوضاع جدید را در آن لحاظ کند. بر این اساس، وی افزون بر آنکه ضرورت سنت در مسائل اجتماعی را نفی کرده است،^{۶۳} به نفی معارف سیاسی قرآن در دو قالب ترک تفسیر و تأویل می‌پردازد.

بر این اساس، او خلافت در قرآن را به معنای شکوفایی استعدادهای فطری انسان و تکامل معنوی و عرفانی محدود می‌کند^{۶۴} و به ابعاد اجتماعی و سیاسی آن، هیچ اشاره‌ای ندارد. معنایی که وی از خلافت دارد، محدود به ارتباط با خداست و با سکولاریسم اجتماعی و سیاسی، یعنی جدایی دین از اجتماع و سیاست تطابق دارد.

همچنین او در ذیل آیه ((وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ))،^{۶۵} که مفسران گوینده آن را خدا یا پیامبر یا برخی مؤمنان می‌دانند،^{۶۶} بیان می‌کند که این آیات، حاکی از گفت‌وگوی کافران با منافقان است، نه گفت‌وگوی مؤمنان با آن‌ها.^{۶۷}

سید احمدخان تصور می‌کند وجود احکام سیاسی - حکومتی در دین به مثابه امری واجب، سبب می‌شود تا در هر عصری، پیامبری جدید مبعوث شود. اما برخلاف ادعای وی، آموزه‌های اسلامی چنین می‌آموزند که مسائل جدید در هر عصری را می‌توان بر اساس برخی قواعد کلی که در قرآن و سنت وجود دارد، حل و فصل نمود و به هنگام رودررویی با مسائل چالش‌برانگیز، حتی از احکام ثانویه بهره گرفت.

برخلاف نظر سید احمدخان، معنای درست جعل خلافت از سوی خداوند، جانشینی او در اجرای احکام دین در زمین است. دقیقاً از همین رو، خداوند در جواب ملائکه که گمان می‌کردند خلقت آدم (ع) صرفاً برای تسبیح و تقدیس خداوند است و سید احمدخان هم فلسفه خلقت انسان و دین‌داری او را محدود به همین معنا کرده است، می‌فرماید که «من از خلقت آدم (ع) چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید».^{۶۸}

63. Brown, *Rethinking tradition*, 63-64.

۶۴. احمدخان، تفسیر القرآن، ۶۰-۶۶.

۶۵. بقره، ۱۱.

۶۶. محمدبن عمر فخررازی، مفاتیح الغیب، جلد ۲ (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰)، ۳۰۶؛ ملافتح‌الله کاشانی، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، جلد ۱ (تهران: کتاب فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶)، ۸۲؛ محمد سبزواری نجفی، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، جلد ۱ (بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶)، ۳۹.

۶۷. احمدخان، تفسیر القرآن، ۵۲-۵۳.

۶۸. بقره، ۳۲.

ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تمایز دین از دنیا / رضایی هفتاد و ... ۱۱۱

نفی گفت‌وگوی منافقان با مؤمنان در آیات مربوطه از سوی سید احمدخان، بدان معناست که خداوند در این آیات، به تحرکات منافقان در جامعه اسلامی حساسیتی ندارد و در این راستا، به جامعه اسلامی هشدار نمی‌دهد.

آیاتی از قرآن نیز به صورت آشکارتری از حق حاکمیت پیامبران در امور سیاسی سخن گفته‌اند. خداوند می‌فرماید:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُنزِلَ مَعَهُمُ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...»^{۶۹} «مردم امتی یکپارچه بودند (تا اینکه با یکدیگر اختلاف کردند)؛ پس خداوند پیامبران را در قامت بشارت‌دهنده و اندازکننده، همراه با کتابی که به حق سخن می‌گوید فرستاد تا بین مردم در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند، حکم کنند».

قطعاً حوزه بحث آیه، مسائل سیاسی و حکومتی است؛ زیرا اولاً، آیه از «أُمَّةً وَاحِدَةً» سخن گفته که شکل‌گیری امت واحد، مستلزم وجود جریان سیاسی و حکومتی بین آن‌هاست و ثانیاً، از اختلاف سخن گفته که حاکی از وجود مسائل اختلافی در میان آن‌هاست که با عقول انسانی حل نمی‌شود. ثالثاً، از اجرای حکم و قانون خداوند سخن گفته که پیامبران در جایگاه حاکمان الهی آن را اجرا می‌کنند.

در طرف عکس تفکر سید احمدخان، سید جمال‌الدین تصویر درستی از احکام سیاسی و حکومتی اسلام ارائه داده است. به باور وی، حاکمیت مطلق از آن خداست و منشأ حکومت و حاکمیت سیاسی و حتی مشروعیت حکومت در اسلام، از آن خداوند است. او معتقد بود که حاکم هرگاه از عدالت خارج گردد، یقیناً حکومتش متلاشی خواهد شد، زیرا حفظ حقوق اجتماع و تحکیم کشور مبتنی بر عدالت است. بدین جهت وی به شدت ضد ظلم و استبداد داخلی و خارجی بود و تمام نیروی خود را صرف مبارزه با ظلم کرد. البته او در کنار اعتقادات دینی، بر دموکراسی، وفاق و همبستگی ملی، سیاسی و اجتماعی، قانون، نظم، ثبات، قدرت و اقتدار نیز تأکید می‌کرد.^{۷۰}

۴-۵. دخالت نکردن دین در اقتصاد و معیشت

سید احمدخان، با پاره‌ای از فتاوی خود سعی در حل بعضی معضلات اقتصادی با نفی احکام دینی دارد. برای مثال، سید احمدخان برای قربانی کردن در حج، با توجه به اینکه در زمان او گوشت حیوانات قربانی شده بی‌مصرف می‌مانده، ضرورتی قائل نیست.^{۷۱}

۶۹. بقره، ۲۱۳.

۷۰. غلامرضا ضابطی‌پور، اندیشه سیاسی سیدجمال‌الدین اسدآبادی (تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۷)، ۶۷-۲۱.

۷۱. عزیزی‌طه‌نه، «نقد و بررسی روش تفسیری»، ۱۴-۱۶.

وی همچنین در تفسیر آیات ربا که با شدت و حدت از حرمت آن و مجازات رباخواران سخن گفته، مقصود از آن را رباگرفتن سرمایه‌داران از فقرا دانسته است؛ بنابراین از نظر وی رباخواری میان ثروتمندان اشکالی ندارد.^{۷۲} بر این اساس، او سود سپرده بانک‌ها را برای مقاصد تجاری و پیشرفت اقتصادی، بدون اشکال می‌داند.^{۷۳}

به نظر می‌رسد اینکه وی به شکل غیرهمسو با آیات و روایات مربوط به دخالت دین در اقتصاد و معیشت که بیان آن گذشت، به نفی احکام اقتصادی قرآن مانند حرمت ربا و عدم وجوب قربانی در حج می‌پردازد، ناشی از مبنا قراردادن مفاد برخی روایات جعلی و مشهور درباره معیشت و اقتصاد است. طبق روایت «درخت خرما»، پیامبر اسلام توصیه‌های اشتباهی در مورد کشاورزی به نخل‌کاران بینوا کرده بود. در آن سال، کشاورزان خرمایی برداشت نکردند و آن حضرت با مشکل روبه‌رو شد و به صحابه خود گفت که جز در مسائل مربوط به وحی، او تنها یک انسان است و در معرض خطا و اشتباه قرار دارد.^{۷۴}

درباره این روایت و ساختگی بودن آن باید گفت چگونه ممکن است پیامبر که خود یک عرب است و کسب و کار عرب غالباً بر مدار نخل یا شتر می‌چرخیده است، از این مسئله غافل بوده باشد. آیا می‌توان پذیرفت پیامبر اسلام که به امور کشاورزی به نحو عالی تسلط داشته، از نحوه باروری درخت خرما اطلاعی نداشته باشد؟ چطور می‌توان پذیرفت پیامبری که مظهر تقوا و معدن رحمت است، از روی ناآگاهی و به صورت غیرمسئولانه، سخنی گفته باشد که مایه زیان اساسی به کشاورزان مدینه شود؟

همچنین اینکه گوشت‌های قربانی در ایام حج، بدون استفاده رها می‌شوند، اولاً، مربوط به سوءمدیریت در توزیع آن‌هاست، نه عدم کارایی حکم شرعی؛ ثانیاً، این امر مستلزم رفع کلی حکم وجوب قربانی نیست، زیرا وی می‌توانست با اکتفا به قدر متیقن از ضرورت، صرفاً به تعویق زمان قربانی به بعد بازگشت حاجی به وطنش حکم کند.

برخلاف دیدگاه سید احمدخان در رفع حرمت ربا، مفسران درباره علت تحریم ربا ادله‌ای آورده‌اند که ضرورت حرمت آن را موجه می‌سازد. با توجه به اینکه تحریم ربا در برخی از آیات قرآن، به دنبال بحث لزوم انفاق آمده است، معلوم می‌شود که این دو کاملاً ضد همدیگرند.^{۷۵}

۷۲. احمدخان، تفسیر القرآن، ۳۳۴-۳۳۶.

۷۳. عزیزی طه‌نیه، «نقد و بررسی روش تفسیری»، ۱۴-۱۶.

۷۴. مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، جلد ۷ (بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۹)، ۹۵.

۷۵. طباطبائی، المیزان، ۲: ۴۰۹؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۲ (تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱)، ۶۴.

ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تمایز دین از دنیا / رضایی هفتاد و ... ۱۱۳

بنابراین، انفاق از آن جهت که به حمایت نیازمندان می‌انجامد، مایه خیر و برکت برای جامعه اسلامی است و رباخواری مایه افزایش فقر در جامعه و تراکم ثروت در دست عده‌ای محدود و محرومیت اکثر افراد اجتماع است.^{۷۶}

افزون بر تأثیر اجتماعی معکوس انفاق و ربا، از بعد روانی نیز این تأثیر معکوس مشاهده می‌شود. بنابراین، همان‌طور که انفاق سبب پاکی دل، طهارت و آرامش نفوس است، رباخواری سبب پیدایش رذایل اخلاقی همچون بخل، کینه و نفرت و ناپاکی است.^{۷۷}

افزون بر اینکه آثار پیش‌گفته، به صورت عارضی مقتضی تحریم ربا است، ماهیت ربا نیز مقتضی تحریم آن است، زیرا در ربا چیزی از دیگران به نحو اضافی گرفته می‌شود که در برابر آن هیچ منفعتی وجود ندارد.^{۷۸} بنابراین، به صورت نوعی، طرف گیرنده ربا متضرر است و طرف سرمایه‌دار سود می‌برد و در اینجا فرقی میان گیرنده فقیر و ثروتمند نیست و گیرنده ثروتمند نیز در نهایت به ورشکستگی می‌رسد.

۵. نتیجه

رابطه‌ای که اسلام بین دین و دنیا برقرار کرده است، متفاوت از چیزی است که سکولاریسم به آن معتقد است. دیدگاه‌های سید احمدخان در تبیین رابطه بین دین و دنیا، در قالب سکولاریسم می‌گنجد. طبق بررسی انجام‌شده، این دیدگاه‌ها و نقد آنها به این نحو است:

الف) دین محدود به ارتباط با خدا و مسائل عبادی است و مسائل دیگری که تحت عنوان سنت و یا دیدگاه‌های مفسران مطرح هستند، نمی‌توان جزو دین قلمداد کرد. این دیدگاه، از حیث روشفکری، متأثر از عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی افراطی است و هدف آن، سکولاریزه کردن دین از جنبه‌های مختلف اجتماعی است.

ب) تعلیم و تربیت صحیح در جامعه اسلامی، نه با تکیه بر آموزه‌های دینی قرآن و سنت، بلکه با ابتدا بر علوم تجربی و فلسفه جدید غربی امکان‌پذیر است. برخلاف این دیدگاه، تعلیم و تربیت اسلامی، مبتنی بر اصول و شاخصه‌هایی مثبت مانند عدالت، تعاون، احسان و انفاق است و در مقابل، مکاتب غربی مشحون از اصول و شاخصه‌های منفی، مانند خشونت، استعمار و استثمار است.

۷۶. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲: ۶۴.

۷۷. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲: ۶۴.

۷۸. محمدبن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، جلد ۲ (بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا)، ۳۶۰.

ج) همه احکام اجتماعی اسلام، اعم از آنچه به صورت عرفی از زمان صدر اسلام مانده، یا مرتبط با شخص پیامبر اسلام است یا تحت عنوان مسائل حکومتی مطرح است، قابل تغییر است و در چنین مواردی، تبعیت از احکام سنت واجب نیست. بر عکس این دیدگاه، اسلام دینی پویاست که در همه زمان‌ها و مکان‌ها و با داشتن فلسفه اجتهاد و با داشتن احکام فرازمانی، پاسخ‌گوی مقتضیات زمان و نیاز بشری است. ضمن اینکه برخی احکام اجتماعی دین، تحت عنوان احکام ثانویه وجود دارند که به چالش‌های معاصر جامعه اسلامی پاسخ می‌دهند.

د) دین از سیاست و حکومت جداست. از این رو، مسائلی که در سنت، در ارتباط با سیاست وجود دارد، مبتنی بر اجتهاد پیامبر اسلام و محدود به همان زمان است. همچنین مسائلی که در قرآن تحت عنوان مسائل سیاسی مطرح است، ربطی به مسائل سیاسی ندارد و قابل تأویل است. برخلاف این نظر، حاکمیت مطلق از آن خداست و او این حاکمیت را در جهت اجرای احکام دین، به برگزیدگان خود واگذار می‌کند؛ چنانکه آیاتی از قرآن، به صورت آشکار از حق حاکمیت پیامبران در امور سیاسی با اتکای به احکام و حیانی سخن گفته‌اند. بنابراین این احکام، به زمانی خاص اختصاص ندارد.

ه) دین در اقتصاد و معیشت دخالتی ندارد. بر این اساس، آیاتی از قرآن که به نظر می‌رسد درباره برخی امور اقتصادی‌اند، مانند آیاتی که از ربا برحذر می‌دارند، قابل توجیه و تأویل‌اند. طرح چنین دیدگاهی، بدون توجه به آیات و روایات فراوانی که به اقتصاد و معیشت دعوت و قواعد آن را بیان می‌کنند، بیان شده است و در این زمینه، برخی روایات جعلی که در ممانعت از دخالت پیامبر (ص) نسبت به امور اقتصادی و معیشتی جعل شده‌اند، مانند روایت «درخت خرما»، بی‌تأثیر نبوده است.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

قرآن کریم.

ابن فارس، أحمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دارالطباعه، ۱۴۱۴.

احمدخان، سید. تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان. ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی. تهران: نشر آفتاب، ۱۳۳۲.

اسدآبادی، سید جمال‌الدین. مجموعه رسائل و مقالات. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۷۹.

الیاده، میرچا. فرهنگ و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

امین، احمد. پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید. ترجمه حسن یوسفی اشکوری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

بهی، محمد. اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب. ترجمه سید حسین سیدی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.

جعفری، محمدتقی. فلسفه دین. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار استاد محمد تقی جعفری، ۱۳۹۲.

جوادی‌آملی، عبدالله. شریعت در آینه معرفت. قم: اسراء، ۱۳۷۸.

خسروپناه، عبدالحسین. کلام جدید. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۷۹.

خمینی، سید روح‌الله. صحیفه امام. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲.

رشیدی، بهروز. فرهنگ و تمدن اسلامی. تهران: انتشارات تیسرا، ۱۳۹۱.

ساجدی، امیر. «جایگاه و کارویژه‌های سکولاریسم در غرب و جهان اسلام»، علوم سیاسی ۱۱، شماره ۳۱ (تابستان ۱۳۹۴): ۴۹-۹۲.

سزواری نجفی، محمد. الجدید فی تفسیر القرآن المجید. بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶.

صادقی، هادی. «آب را از سرچشمه مبنید»، نقد و نظر ۲، شماره ۶ (بهار ۱۳۷۵): ۱۶۸-۱۸۵.

صدوق، محمد بن علی. من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳.

ضابطپور، غلامرضا. اندیشه سیاسی سیدجمال‌الدین اسدآبادی. تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۷.

طباطبایی، محمدحسین. قرآن در اسلام. قم: هجرت، ۱۳۶۰.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.

طوسی، محمدبن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.

۱۱۶ دین و دنیای معاصر / سال ۹ / شماره ۱ / پیاپی ۱۶ / صص ۹۳-۱۱۶

عزیزی طه‌نه، آذر. «نقد و بررسی روش تفسیری سید احمدخان هندی» پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه رازی، ۱۳۸۸.

عنایت، حمید. سیری در اندیشه سیاسی عرب. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹.

فخررازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.

فراستخواه، مقصود. سرآغاز نواندیشی معاصر. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸.

فراهیدی، خلیل بن أحمد. کتاب العین. قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. القاموس المحیط. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۶.

فیض، علیرضا. مبایذی فقه و اصول؛ مشتمل بر بخشی از مسائل آن دو علم. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۵.

کاشانی، ملا فتح‌الله. تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین. تهران: کتاب فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶.

کردفیروزجایی، اسدالله. «تحلیل و بررسی مؤلفه‌های اومانیزم در جریان تهاجم فرهنگی»، آیین حکمت ۳، شماره ۱۲ (تابستان ۱۳۹۱): ۱۳۱-۱۵۴.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.

لاهیجی، عبدالرزاق. گوهر مراد. تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.

محمدشریف، میان. تاریخ فلسفه در اسلام. ترجمه جمعی از مترجمان، زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.

مسلم بن حجاج نیشابوری. صحیح مسلم. بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۹.

مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. تهران: چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۳.

مطهری، مرتضی. اسلام و مقتضیات زمان. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران: صدرا، ۱۳۷۴.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.

هاردی، پیتر. مسلمانان هند بریتانیا. ترجمه حسن لاهوتی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹.

یوسف، جمیل. شخصیت و خدمات سر سید احمدخان. ترجمه خانه فرهنگ. کراچی: آکادمی ادبیات پاکستان، ۱۹۹۹.

ب- منابع لاتین:

Brown, Daniel. *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Cambridge International Dictionary of English. Cambridge: Cambridge University press, 1995.

New Webster's Dictionary of the English Language. USA: The Delair Publishing Company, 1981.

Steel, Miranda. *Oxford Wordpower Dictionary*. Oxford: oxford university press, 2000.