

# آموزه ها در حوزه تهذیب دینی

## آموزه ها در حوزه تهذيب دينی

شیعه و اهل سنت در طول تاریخ به دنبال تهذيب دين از مجعولات بودند، تا آنجا که به دوره اخير مربوط می‌شود، اصلي‌ترین محورهاي تهذيب‌گرایی همان پنج محور تاریخي است: نفي آموزه‌هاي فرانصي، نفي نصوص مجعول و محرف، نفي تورم علوم اسلامي، نفي تقلید و نفي ماوراگرایی. - در دوره‌های اخير گروه‌هایی برای تهذيب دينی با روشهای خود ظهور کرده‌اند از جمله در اهل سنت: جريان اصلاح طلبی و سلفی، جريان اخوان المسلمین، اندیشه مودودی و وهابیت؛ هر کدام به دنبال تهذيب‌گرایی می‌باشند. در جوامع شیعی نیز دو رویکرد عقل‌گرایانه و نقل‌گرایانه در طول تاریخ برای تهذيب دين وجود داشته است. این مقاله به بررسی شاخصه‌های تهذيب دينی در هرکدام از اندیشه‌های مذکور می‌پردازد

### مقدمه

ادعای تهذيب، با این صورت‌بندی که منتقد نخست صورت موجود دين مورد نظرش را صورتی آمیخته با خرافات و اضافات بداند، دوم اصلي دست‌یافتنی برای دين مورد نظرش قائل باشد، و سوم مدعی باشد که آن بخش افزوده‌ها را از دين موجود زدود تا به صورت ناب دين دست‌یافت. این صورت‌بندی بسیار نزدیک به يك عمل ساده تفريق در ریاضیات است، اما در عمل با پیچیدگی‌های بسیار رو به رو است. اگر به باور منتقد تحریف دين به اندازه‌ای باشد که دين مسخ شده و بنیادهای اصلي آن از خلال صورت موجود دست‌نیافتنی است، و یا بر آن باشد که پیرایه‌ها و افزوده‌ها قابل شناسایی نیستند، راه تهذيب در پیش روی او نیست؛ چنین فردی یا باید همچون آخوندزاده دين را ترك گوید (آخوندزاده، 1351، صص 99-100، 123-124، جم؛ آدمیت، 1340، ص 190، جم)، یا همچون کسروی به دنبال ایجاد دينی جدید باشد (کسروی، 1348، سراسر).

ره جویی به سوی تهذيب، در موقعیتی سودمند است که جریانی بخواهد از ظرفیت تاریخي - هویتی دين موجود و نیز مؤلفه‌های پویای آن بهره‌گیرد، اما خود را از قید مؤلفه‌های ایستا و مشکل‌ساز برهاند. با وجود آن که تهذيب دينی می‌تواند با اهدافی چون اصلاحات اخلاقی، حقوقی، متناسب کردن درك دينی با عقلانیت و مقتضیات عصر صورت‌پذیرد، اما یکی از مهم‌ترین زمینه‌هایی که در طی دو سده اخير انگیزش برای تهذيب ایجاد کرده، جريان‌های اکتیویست و حرکت‌های سیاسی با مبنای دينی است. به طبع، در جريان این تهذيب، هر گروهی به تناسب آگاهی خود و نیازهای عملي خود، تشخیص می‌دهد چه طیفی از آموزه‌های اصیل و چه طیفی پیرایه است؛ از همین رو، نتیجه این تهذيب‌ها کاملاً پر تنوع است و باید توجه داشت که کاربرد تعبیر تهذيب در اینجا ناظر به فرآیند است و ارزش‌دآوری در آن وجود ندارد. جريان‌های اکتیویست اسلامي در دو سده اخير، از نظر گستره پیرایه‌انگاری آموزه‌ها و دامنه تهذيب نیز تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای دارند؛ به عنوان نمونه، دامنه تهذيب در جریانی مانند وهابیه به اندازه‌ای است که در عمل نه مذهبی جدید، بلکه تلقی‌ای کاملاً متفاوت از دين اسلام را پدید آورده است؛ در حالی که نزد نظریه‌پردازان جمهوری اسلامي در ایران، تهذيب

دینی مسئله محوری نبود. برای آنان اصل سنت تاریخی تشیع مورد پذیرش بود؛ امام خمینی (ره) که خود شخصیتی برخاسته از سنت مرجعیت بود، با تأکید بر صیانت از «فقه جواهری» (خمینی، 1372، ج 21، ص 98)، نه تنها آموزه‌های سنتی تشیع در اصول که در فروع را نیز حمایت می‌کرد، حمایتی که موجب شد برخی ناظران بیرونی از نقش علوم سنتی حوزه در حمایت از انقلاب ایران سخن به میان آورند

(Abraham, 1989, all). فراتر از آن، حتی نهادهای اجتماعی-دینی مانند روحانیت و حوزه، مرجعیت و تقلید و نظام وجوهات شرعی با وجود هم‌پوشی‌هایی که با حکومت دینی داشت، حفظ شد و تنها اصطلاحاتی در آنها صورت گرفت.

بدون آن‌که نفي شود، نزد نظریه‌پردازان جمهوری اسلامی به اقتضای شرایط عصر تهذیب در دامنه‌ای محدود برای زدودن برخی از خرافات دنبال می‌شد (نک: سطور بعد)، اما در مجموع مسیر آنان يك جریان تهذیب‌گرا نبود. بر این پایه باید تأکید کرد که تهذیب‌گرایی را می‌توان ویژگی برخی از جریان‌های اکتیویست در دو سده حاضر و نه همه آن‌ها دانست و شاید همین ویژگی بتواند به عنوان معیاری در گونه‌شناسی آنچه غریبان بنیادگرایی می‌خوانند، کارآمد باشد.

اینکه اندیشمندی به دنبال آن باشد تا تصویری متفاوت با آنچه پیشینیان او از دین یافته بودند، از آن ارائه کند و اینکه در رسیدن به چنین تصویری، چه از طریق عقل‌گرایی و چه از طریق بازخوانی نصوص، به نوعی درگیر اقتضائات فکری عصر خود خواهد بود، تهذیب‌گرایی را با پارادکس اصیل بودن و جدید بودن روبه‌رو کرده است (بکر، 2002، ص 231)؛ همین پارادکس است که موجب شده است برخی از اصالت مورد ادعای تهذیب‌گرایان به‌عنوان يك آرمان اسطوره‌ای یاد کنند (مثلاً Sayeed, 1995, all) و برخی اساساً جریان‌های مدعی اصالت و بازگشت به اصول ناب که تحت عنوان بنیادگرایی جای گرفته‌اند را خائن به سنت و دور شده از اصالت دانسته‌اند (Lumbard, 2004, all)

صاحب‌نظران ارزش نگاشتن خلوص و روی آوردن به تهذیب را از ویژگی‌های اندیشه مدرن دانسته و جریان‌هایی مانند فرماسیون و پروتستانتیسم در غرب را محصول طبیعی چنین گرایش‌های شمرده‌اند. بر این پایه دور نیست اگر گفته شود جریان‌های تهذیب‌گرای دو سده اخیر در جهان اسلام، افزون بر ریشه‌های کهن در فرهنگ اسلامی، تا اندازه‌ای از اقتضائات عصر مدرن، مانند تمایل به تغییر، هماهنگ‌سازی آموزه‌ها با نیازهای جدید اجتماعی و البته گرایش به خلوص تأثیر اشتدادی پذیرفته‌اند. هم‌چنین با در نظر داشتن اینکه اقتضای تفکر پساتجددگرایی [1] به رسمیت شناختن تنوع فرهنگی و لایه‌های فرهنگی هر پدیده است و گرایش به خلوص و اصلاً باور به خلوص در آن دیده نمی‌شود، تأثیر چنین طرز فکری در متعادل‌سازی جریان‌های بنیادگرایی اسلامی و کاهش گرایش آنان به تهذیب مورد توجه برخی پژوهشگران قرار گرفته است. (Haghighi, 1996, pp.37-46)

### 1. پیشینه تاریخی

در احادیث متنوعی که در منابع شیعه و اهل سنت وجود دارد، همواره از زبان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) ائمه معصومین (علیهم السلام) و صحابه و تابعین نگرانی‌هایی از وارد شدن آموزه‌هایی که از دین نیست به دین ابراز شده است، یعنی همان آموزه‌هایی که در سنت اسلامی بدعت شمرده می‌شوند (پاکتچی، 1381، صص 562-563). اما افزون بر آن، حتی پیش‌بینی‌هایی نیز برای برخاستن جریان‌های تهذیب‌گرا در احادیث دیده می‌شود که هم تهذیب‌گرایان برای مشروعیت دادن به رفتار خود به آن‌ها تمسک می‌کردند و هم انتظار برای چنین تهذیب‌گرانی را نزد اهل سنت و شیعه به يك فرهنگ سنتی مبدل ساخته است و تاریخ اسلام

مکرراً تحقق این انتظار را به خود دیده است.

از جمله احادیث مشهور نزد اهل سنت، حدیثی از زبان پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) به این مضمون است که «خداوند در رأس هر صد سال، برای این امت کسی را برمی‌انگیزد تا دین امت را تجدید کند» (ابو داوود، 1369، ج 4، ص 109؛ حاکم، 1411، ج 4، صص 567-568)، تجدیدی که عموماً به معنای بازخوانی اصل و پیرایه‌زدایی تلقی شده است (مثلاً ابن اثیر، بی‌تا، ج 12، صص 218-223). در میان شیعه نیز حدیثی رواج داشت مبنی بر اینکه حضرت مهدی(علیه السلام) به هنگام ظهور دین خالص پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) را به گونه‌ای عرضه می‌کند که مخاطبان گمان می‌برند همچون رسول الله(صلی الله علیه وآله وسلم) دین جدیدی آورده است (نک: نعمانی، 1422، ص 200، 238، جم؛ شیخ مفید، 1414، ج 2، ص 384).

در طی سده‌های نخستین و میانه، نگرانی از وارد شدن پیراهه‌ها به دین، یکی از مسائلی بوده که توجه عالمانی از طیف‌های مختلف را به خود جلب کرده است؛ به خلاف آنچه در نوشته‌های سده اخیر حتی از سوی پژوهش‌گران غربی غلبه یافته است، تهذیب‌گرایی و بازگشت به اصل دین راهی نبود که مختص یا غالب برای عالمان نص‌گرا بوده باشد. اینکه اصحاب حدیث رواج بحث‌های کلامی در جهان اسلام را بدعت و پیرایه شمردند و کمر همت بستند تا عقاید مسلمانان را به آموزه‌های نصوص بازگردانند (پاکتچی، 1379، صص 121-122)، فارغ از این‌که تا چه حد مدعایی معقول بود، یا اساساً تا چه حد تحقق خارجی یافت، تنها یک سوی ماجراست. می‌دانیم که دست کم از سده 2ق، گروهی از دانشوران عقل‌گرا در جهان اسلام، از جعل حدیث و از نافی‌هایی که در احادیث اصیل رخ می‌داد، نگران بودند و در این باره دست به تألیف آثاری زدند. این خود نوعی تهذیب‌گرایی متکلمانانه با ادعای بازگشت به آموزه‌های اصیل بود که از آن دست می‌توان به کتابی از ابراهیم نظام (د 231ق) عالم معتزلی (ابن‌قتیبه، 1393، ص 3) و کتاب الايضاح از فضل بن شاذان (د 260ق) عالم امامی اشاره کرد (ابن شاذان، 1347، ص 7ب). وجود مواردی حتی پیش‌تر (کلینی، 1391، ج 1، صص 61-62)، نشان از آن دارد که تهذیب عقل‌گرا اگر بر نص‌گرا تقدم نداشته، هم‌زمان با آن وجود داشته است.

افزون بر این دو نگرانی، یعنی نگرانی نص‌گرایان از افزوده‌های فرانسوی، و نگرانی عقل‌گرایان از نصوص مجعول و محرف، برخی نگرانی‌های فرهنگی نیز در سده‌های بعد بروز کرده و زمینه گونه‌های دیگر از تهذیب‌گرایی را فراهم آورده است.

گسترش برق‌آسای علوم اسلامی در طی سده‌های 4 و 5ق، انبوهی از دانایی مکتوب در جهان اسلام را پدید آورد که عنوان «علوم دین» داشت؛ حال آن‌که محصول تأملات دانشوران بود و انباشتگی آنان، نصوص را در اقلیت مطلق جای می‌داد. این موقعیت برخی عالمان را نگران انحراف دین از ویژگی‌های اصیل آن ساخته بود و بروز این نگرانی در احیاء علوم الدین غزالی (د 505ق) آشکارا دیده می‌شد. او که در آثاری چون المنقذ من الضلال و تهافت الفلاسفه، علوم دینی مرسوم در عصر خود را به شدت به باد انتقاد گرفت، در عمل تنها در بخشی از آرمان‌های خود مانند تقدم سلوك بر تعلم، توفیقی به دست آورد.

هم‌چنین روند تجدید مذاهب اسلامی که در سده 4ق آغاز شد و در سده 6ق صورت قاطعی به خود گرفت، دو پدیده تقلید و مذهب‌گرایی را در جهان اهل سنت نهادینه ساخت و این پدیده‌ای بود که از همان سده‌های نخستین نسبت به آن نگرانی‌هایی وجود داشت. اما با نهادینه شدن مذاهب، به تدریج این نگرانی صورت جدیدی به خود گرفت و آن متروک شدن نصوص دینی و جایگزین شدن آن با اقوال و نظریات عالمان مذاهب چهارگانه بود. از جمله کسانی که احساس کردند این مذهب‌گرایی و تقلید، فاصله گرفتن از اصل اسلام است و برای بازگشتن به اصل باید این پیرایه از دین زدوده شود، ابن عبدالسلام (د 660ق)، قاضی شافعی در شام بود. وی در

مقام نقد بر تقلید عالم از عالم، آن را پیروی و اطاعت از غیر خدا شمرده و بر ضرورت منحصر دانستن اطاعت در خدا تأکید کرده است (ابن عبدالسلام، بی‌تا، ج 2، صص 158-159). نیم قرن بعد، ابن تیمیه (د 728ق) عالم حنبلی شام، نگرانی دیگری را نیز به مذهب‌گرایی علاوه کرد و حیطة جدیدی را برای تهذیب‌گرایی گشود. او که باورهای برخی مذاهب و مشرب‌های خاص مانند امامیه و صوفیه را نشانه رفته بود، گسترش جایگاه ماوراءالطبیعه و عوالم معنوی و ماورایی را تحریفی نسبت به اصل دین به شمار آورد و دین اصیل را بیشتر در زمین و نه عوالم فرا زمینی جست‌وجو می‌کرد. در همین راستا بود که وی باورهای امامیه و صوفیه در خصوص مقامات ائمه (علیه السلام) و اولیا و برخی آموزه‌ها یا رسوم خاص مانند شفاعت و زیارت را به شدت به نقد گرفت. از آنجا که معتزله در آن روزگار دیگر حضوری در محافل نداشتند، نقد ابن تیمیه بر معتزله (مثلاً ابن تیمیه، 1405، ج 1، صص 195-219)، بیش‌تر تکرار انتقاد پیشینیان اصحاب حدیث از عقل‌گرایان در خصوص آموزه‌های فرانصی بود، اما حیطة دیگر تهذیب‌گرایی ابن تیمیه، یعنی مبارزه با تقلید و مذهب‌گرایی ادامه راه ابن عبدالسلام بود و مقتضای عصر وی محسوب می‌شد.

در فضای شیعه تا سده پیشین پیوند مستقیمی بین جریان‌های تهذیب‌گرا با جریان‌های سیاسی وجود نداشته و عموماً دامنه تعلیم آن‌ها به محافل علمی محدود بوده است. چنان‌که اشاره شد، کوشش‌هایی در جهت تهذیب دین از پیرایه‌های بسته شده در اثر جعل یا تحریف از سوی عالمان عقل‌گرا و استدلال‌گرای شیعه با دیدگاه‌های متنوع وجود دارد. از آن جمله می‌توان به کتاب تصحیح اعتقادات الامامیه نوشته شیخ مفید (د 413ق) متکلم و فقیه بغدادی، اشاره کرد که از سوی یک عقل‌گرا در رد بر ابن بابویه، یک محدث نص‌گرا نوشته شده است (شیخ مفید، 1414، سراسر کتاب). هم‌چنین باید به ردیه‌هایی با عناوین تند اشاره کرد که ابن جنید اسکافی (قرن 4ق) فقیه رأی‌گرای امامی، بر محدثان نوشته است. وی در کتابی با عنوان اظهار ما ستره اهل العناد من الروایه عن الائمة فی امر الاجتهاد (نجاشی، 1407، ص 387)، مدعی شده که محدثان برخی از احادیث را پنهان کرده و از دسترس دور داشته‌اند که مضامینی بر ضد مواضع آنان و موافق با رأی‌گرایان داشته است. همو در اثری دیگری با عنوان کشف التمیوه و الالباس علی اغمار الشیعه فی امر القیاس (نجاشی، 1407، ص 387)، محدثان را به فریب‌کاری و ایجاد اشتباه عمدی درباره احادیث قیاس متهم ساخته و در این دو اثر که اکنون در دست نیست، رویکردی تهذیبی پیش گرفته است. اما هیچ یک از این حرکت‌ها به یک جریان تهذیب‌گرا نیانجامیده است.

آنچه در تاریخ امامیه مشخصاً بتوان به‌عنوان یکی جریان تهذیب‌گرا از آن نام برد، محافل با تکیه بر تهذیب بر محور نفی آموزه‌های فرانصی است که با عنوان اصحاب حدیث امامیه یا اخباریه شناخته می‌شود؛ جریانی که مشخصاً از سده 4ق حضوری جدی در محافل امامی دارد و در قرن 12ق با نظریه‌پردازی مولی محمد امین استرابادی (د 1033ق) و کوشش‌های کسانی چون شیخ حر عاملی (د 1104ق) و محمد باقر مجلسی (د 1111ق) خونی تازه به رگ‌های آن وارد شده است. گاه جریان اخباری یا اصحاب حدیث شیعه، با تعبیر «سلفیه» نیز نامیده شده است (شهرستانی، 1375، ج 1، ص 147).

درباره نفی تقلید، با وجود آن‌که اخباریان گاه اصولیان را به تقلید متهم ساخته‌اند، اما باز بودن باب اجتهاد در میان امامیه و یک‌پارچه ماندن مذهب فقهی امامیه، دست کم در حوزه فروع، مجال جدی برای مخالفت با مذهب‌گرایی و تقلید در فضای امامی را پدید نیاورده است. با این حال، گاه عالمان منتقد چون سدیدالدین حمصی (سده 6ق) وجود داشتند که کوشش فقیهان عصر در راستای اجتهاد را ناکافی و در تعبیری مبالغه‌آمیز آنان را مقلد فقیهان بزرگ پیشین

می‌شمردند (حمصی، 1412، ص 18؛ ابن طاووس، 1370، ص 127؛ پاکتچی، 1385، صص 198-300). این موضع‌گیری حمصی را می‌توان در قالب يك جریان فراگیر در آن عصر به عنوان جریان نقد دنبال کرد که کسانی چون قطب راوندی و ابن ادريس را نیز در برمی‌گرفت (ابن ادريس، 1410، ج 1، ص 305، جم؛ مدرسی، 1368، ص 51؛ پاکتچی، 1385، ص 273 ب). نگرانی از تورم علوم دینی و راه جستن به سوی آموزه‌های با پایبندی بیشتر به اقوال اهل بیت (علیه السلام) و دور شدن از چارچوب‌های ساخته شده از علوم در امامیه سده 7ق، نزد رضي الدين ابن طاووس (د 664ق) دیده می‌شود (ابن طاووس، 1370، صص 18-19). در مجموع و برای هر دو گروه شیعه و اهل سنت باید گفت تا آنجا که به دوره اخیر مربوط می‌شود، اصلی‌ترین محورهای تهذیب‌گرایی همان پنج محور تاریخی است: نفی آموزه‌های فرانسوی، نفی نصوص مجعول و محرف، نفی تورم علوم اسلامی، نفی تقلید و نفی ماوراگرایی. هر چند با دستاوردهای عصر جدید، برخی از این محورها مانند نفی آموزه‌های فرانسوی با همان ماهیت ابعاد جدیدی نیز یافته و برخی تهذیب‌گرایان را از اثر گذاری دستاوردهای علوم جدید و اندیشه متجدد در آموزه‌های دینی نگران ساخته است. البته نباید فراموش کرد که محورهای دیگری نیز برای تهذیب‌گرایی وجود دارد که در این درجه از اهمیت نیست و بسط آن مجال دیگری می‌طلبد.

## 2. جریان‌های معاصر اهل سنت

در مطالعه جریان‌های معاصر اهل سنت، باید عنایت داشت که تعبیر سلفی، به عنوان يك اصطلاح کلیدی در این سده، به سبب کاربرد برای گروه‌های فکری متنوع دچار تکثر معنایی شده است و گاه نادیده گرفتن این تکثر معنایی، موجب شده است تا بسیاری از مؤلفه‌های اندیشه و هابی در حوزه تهذیب دینی به طیف وسیعی از افراد و جریان‌هایی نسبت داده شود که به سلفی شهرت یافته‌اند.

### 1-2. تهذیب دینی، اصلاح‌طلبی و سلفیه

مبحث تهذیب دینی که در طی سده اخیر در سرزمین‌های مختلف جهان اسلام مورد اعتنای گروه‌های متنوعی از اهل سنت بوده، ارتباط تنگاتنگی با جریان اصلاح‌طلبی دارد که به دنبال به سازی نهادها و روابط اجتماعی در جوامع اسلامی بوده است. ویژگی ستیز با بدعت و خرافات و رجوع به آموزه‌های اصیل در برخورد با مسائل دینی که به‌طور مشترک در نمونه‌های شاخص از اصلاح‌طلبی متأخر و حرکت‌های اصلاحی عصرهای پیشین دیده می‌شود، موجب شده است تا اغلب کسانی که تاریخ حرکت‌های اصلاح‌طلبانه را جست‌وجو می‌کنند، همین ویژگی را به عنوان برجسته‌ترین نمود اصلاح‌طلبی در نظر داشته، نمودهای مهم دیگری را از نظر دور دارند. گاه به اندازه نام اصلاح‌طلبی در کنار تعبیراتی چون سلفی‌گری و بنیادگرایی قرار می‌گیرد، که جوینده را با سوء تفاهم جدی مواجه می‌سازد. کم نیست مواردی که يك سلفی متعصب چون محمد بن عبدالوهاب به‌عنوان يك اصلاح‌طلب معرفی شده (مثلاً عثمان، 1414، ص 73 ب؛ زرکلی، 1986، ج 6، ص 257)، یا نام اصلاح‌طلبانی متجدد مانند جمال‌الدین اسدآبادی و خیرالدین تونسلی به فهرست سلفیه راه یافته است (مثلاً سامی، 1308، ج 3، ص 2073؛ زرکلی، 1986، ج 6، ص 257؛ نیز 2004، p. 262، Hashmi, 1995, p. 464). این خلطها موجب شده است تا تهذیب دینی نص‌گرا که از ویژگی‌های سلفی‌گری است، به طیف وسیعی از اصلاح‌طلبان عصر حاضر تعمیم داده شود، حال آن‌که تهذیب‌گرایی شناخته شده از جمال‌الدین پیش‌تر عقل‌گراست (Hourani, 1983, pp. 104-125) و خیرالدین پیش‌تر به اصلاحات اجتماعی -سیاسی و نه تهذیب‌گرایی دینی شهرت داشته است.

به گونه قابل انتظار، برخی از تهذیب‌گرایان عصر اخیر به خصوص سلفیه، حرکت‌های تهذیبی در دوره‌های پیشین را مورد توجه قرار داده و حرکت خود را الهام گرفته از آن حرکت‌ها دانسته‌اند (رشید رضا، بی‌تا، ج 7، صص 144-145؛ Laoust, 1933, 181 ff). البته گذشت که برخی شعارهای اصلی تهذیب‌گرایان معاصر مانند بازگشت به کتاب و سنت و مبارزه با بدعت و خرافه، در تاریخ فرهنگ اسلامی امری نوظهور نیست و از صدر اسلام تا عصر حاضر، همواره مدافعانی داشته است. مخالفت با تقلید و فتح باب اجتهاد که زمینه آن نزد شیخ محمد عبده (د 1323ق) آغاز شده بود، برای رشید رضا به عنوان پیرو سلفی او، زدودن انحطاط از جهان اسلام بود، انحطاطی که آن را همچون استادش عبده ناشی از تعطیل اجتهاد می‌دانست (رشید رضا، بی‌تا، ج 1، ص 19، 407، جم: نیز Hashmi, 2004, p. 262). این باور به مقدمه گام نهادن در راستای فتح باب اجتهاد نیز بود که همچون عموم سلفیه آن را ابزاری برای زدودن پیرایه‌های فقها بر دین و رسیدن به دین ناب سلف می‌شمرد (Ahmad, 1967, p.66).

## 2-2. اندیشه اخوان المسلمین

اخوان المسلمین گروهی برآمده در دهه 1350ق / 1930م در مصر، یکی از دو جریان شاخصی است که به عنوان موج اول بنیادگرایی در جهان اسلام شناخته شده است. آموزه اخوان المسلمین تا آنجا که به آرمان‌های اجتماعی و سیاسی آن‌ها مربوط می‌شود، به خوبی توسط حسن البنا (1324-1368ق) -بنیان‌گذار- و پیروان او تبیین شده است، اما عوامل مختلفی موجب شده است تا اندیشه آنان در خصوص شیوه مواجهه با نصوص دینی به خوبی تبیین نشده باشد. از سویی محور اصلی آموزه آنان ایدئولوژی حکومت اسلامی با وحدت مسلمانان بود و وجود چنین مرکزی مسئله تهذیب را در حاشیه جای می‌داد و از سوی دیگر آنان به خوبی می‌دانستند که موضع‌گیری تند در خصوص خوانش مذهب می‌توانست بسیاری از پیروان مذاهب را از دو آنان پراکنده سازد. به هر روی، به‌طور پراکنده می‌توان نشانه‌هایی از موضع‌گیری در باب تهذیب دینی را نزد اخوان المسلمین بازجست.

شاید این شروع مناسبی باشد که گفته شود شخص حسن البنا دارای گرایش صوفیانه بود که بازتاب آن در نوشته‌هایش، به خصوص المناجاة دیده می‌شد (بنا، بی‌تا، صص 564-568) و از همین جا، جدایی آبخور افکار او از وهابیه آشکار است. بنا خود در تصویری کلی که از دعوتش به دست داده، آن را «دعوتی سلفی، طریقتی سنی، حقیقتی صوفیانه و ساختاری سیاسی...» دانسته است (بنا، بی‌تا، صص 273-274). زمانی که تصوف در کنار سلفی‌گری جای می‌گیرد، به نظر می‌رسد بیشتر باید آن‌گونه از سلفی‌گری را به خاطر آورد که در سده پیشین نزد کسانی چون ولی الله دهلوی و آلوسی دیده می‌شد (پاکتچی، همین مجموعه، بخش تاریخ و رابطه دو مفهوم). وی خود یادآور می‌شود که دیدگاه او به دین عاری از تعصب، جزماندیشی و دشمنی با عقل و مدنیت است (بنا، بی‌تا، صص 368-373) و در مواضع مختلف از نوشته‌هایش نظریات دینی و از جمله نظریه دولت اسلامی اخوان المسلمین را متکی بر «فهم جوهر اسلام و ویژگی‌ها و اهداف چند بُعدی آن و تکیه بر ضرورت درکی کامل از اسلام» دانسته است (بنا، 1370، ج 1، ص 210، ج 2، ص 16 ب). دیگر بار این همان توجه به روح نصوص است که نزد آلوسی نیز سابقه دارد و بر این پایه می‌توان حسن البنا را در اندیشه‌اش درباره نصوص، سلفی صوفی مشرب از جنس آن دو دانست.

هم‌چون آلوسی، نزد البنا نیز قرآن نص محوری و ارتباط با آن مستقیم است؛ افزون بر استفاده‌های میان سطرهای قرآن در خطابه‌هایش (زرکلی، 1986، ج 2، ص 184) رساله وی با عنوان الاخوان المسلمون تحت رایه القرآن (بنا، بی‌تا، چ ضمن رسائل، صص 327-351) نشان از این جایگاه محوری دارد. رویاورد بنا به احادیث مانند آنچه در رساله المأثورات دیده می‌شود (بنا،



بی‌تا، ص 573 ب)، کاملاً محدود و گزینش شده بر اساس همراهی با اهداف ایدئولوژیک اوست.

زدودن پیرایه‌های تاریخی از اسلام، تکیه بر همان چیزی که پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) از سوی خداوند آورده است و تصور اسلام بدون حکومت وجهی ندارد (بنا، 1370، ج 1، ص 207، ج 2، ص 19؛ بنا، 1984، صص 115، 283، جم).

وی در مسئله‌ای مانند توسل که سلفیان تندرو نسبت به آن حساسیتی ویژه داشتند، با زیرکی و بیان اینکه «مسئله توسل اختلافی فرعی مربوط به کیفیت دعا است و مسئله اعتقادی نیست»، فاصله خود از این طیف از تهذیب‌گرایی را نشان داده است (ممدوح، 1416، ص 42). او ضمن آن‌که دین را در عقیده واحد می‌داند، اختلاف در فروع و اختلاف مذاهب را می‌پذیرد و آن را امری منفی نمی‌شمارد (بنا، بی‌تا، صص 126-127).

درباره هم‌فکر او سید قطب (1324-1387ق)، اگر چه گفته می‌شود که در سلفی‌گری تندروتر از بنا بوده است (Carre & Shamir, 1995, pp, 181- 194)، اما هم‌چنان ویژگی‌های اصلی مشترکی دیده می‌شود. روی آوردن وی به تفسیر قرآن به قرآن در کتاب معروفش فی ظلال القرآن، بدون آن‌که از تفاسیر سنتی و احادیث بهره‌ای گیرد (قطب، 1386، ج 1، ص 12)، نشان از باور وی به خودبسندگی قرآن و رویکرد گسست‌گرای او به سنت متصل در محافل دینی است؛ این در حالی است که وی به صراحت، تهذیب مورد نظر خود و راه نجات بشر را «بازگشت به خدا» دانسته و آن را تنها از یک طریق -یعنی از راه درک قرآن- ممکن دانسته است (قطب، 1386، ج 1، ص 8)، بدون آن‌که از احادیث و اقوال سلف سخنی آورد. در این گسست‌گرایی سید قطب، یکی بدبینی عمیق نسبت به این سنت متصل نهفته است، بخشی از این بدبینی به محور جعل و تحریف و بدفهمی نصوص بازگشت دارد، و بخش دیگر آن نقدی بر تورم علوم دینی است که روح آن بر نوشته‌های قطب سایه افکنده است.

شاید نقد بر محور تورم علوم دینی، موضعی مشترک میان او با سلفیه تندرو باشد، اما فاصله گرفتن او از اقوال منتسب به سلف در کتب روایی اهل سنت، موجب شده است تا نقدهایی از سوی سلفیان بر او نوشته شود و تفسیر او از سوی سلفیان تندرو مطرود گردد. سلفی‌گری قطب در یک جمله بازگشت توأمان به قرآن و عقل بود که زمینه‌های آن از زمان جمال‌الدین اسدآبادی دیده می‌شود (Hourani, 1983, pp. 104-125).

درباره کلیت اخوان المسلمین گفته شده که تعصب آنان به شریعت موجود چنان بود که کمترین اجتهادی را برنمی‌تافتند و همین امر آنان را در مواجهه با برخی نظریه‌های اجتماعی و اقتصادی ناتوان ساخته بود (حسینی، 1955، ص 176؛ بیومی، 1979، ص 321)؛ به هر روی، این یک بازتاب روشن از فعالیت اخوان المسلمین است که آنان نسبت به رویارویی با مذاهب موجود و فتح باب اجتهاد -آن‌گونه که نزد سلفیان و طیفی از اصلاح‌طلبان متجدد دیده می‌شد - اهتمامی نداشتند.

### 2-3. اندیشه مودودی

جماعت اسلامی هند، یکی از دو گروهی که در کنار اخوان المسلمین به‌عنوان نمایندگان موج اول بنیادگرایی شناخته شدند، در دهه 1360ق/ 1940م در شبه قاره هند پدیدار شد و با وجود گسترش چشم‌گیر دامنه پیروانش، شخصیت محوری در اندیشه‌ورزی آن، بنیان‌گذارش ابوالاعلی مودودی بود.

ایدئولوژی حکومت اسلامی محور اصلی است.

درباره سرچشمه‌های اندیشه مودودی، ضمن آن‌که ارتباط افکار او با طیف وهابی و طیف جمال‌الدین اسدآبادی - عبده باید مورد تأکید قرار گیرد، اما برآمدن در فضای هند و ضرورت تعامل



با جامعه شبه قاره او را ملزم می‌ساخت تا از پیشینه بومی نیز بهره گیرد؛ باید توجه داشت که گونه‌ای از سلفی‌گری صوفی در شبه قاره از زمان احمد سرهندي (د 1034ق) و پس از او شاه ولي الله دهلوي (د 1176ق) ریشه دوانیده بود و این سه قرن پیشینه، اندیشه سلفی‌گری هند را به کلی از سلفیان عربستان متمایز ساخته بود. سرهندي که به تلویح، خود را مجدد هزاره دوم اسلامی می‌دانست، در مبارزه با بدعت‌ها و پیرایه‌ها و نیز سخت‌گیری در تعریف دین‌داری به محمد بن عبدالوهاب بسیار نزدیک بوده است، اما ارتباطش با صوفیه و وجود گرایش رمزی و باطنی در اندیشه دینی وی، مسلک او را از آنچه بعدها محمد بن عبدالوهاب دنبال می‌کرد، کاملاً متمایز می‌ساخت (مجتبایی، 1377، صص 50-59) و این سنت سلفی‌گری نمی‌توانست اندیشه مودودی را متأثر نساخته باشد.

هم‌چون آنچه درباره اخوان المسلمین گفته شد، آموزه مرکزی در تعالیم مودودی احیای خلافت اسلامی و رسیدن به حکومتی برای امت واحده است؛ حال با در نظر گرفتن تنوع مذهبی در شبه قاره و طیف مخاطبی که مودودی به دنبال جذب آن‌ها به عقیده خود بود، می‌توان تصور کرد که مطرح کردن نظریات تند در خصوص تهذیب دینی برای وی تا چه حد دور از آرمان بوده است. در میان آثار متعدد مودودی، آنچه می‌توان صورت معتدلی از تهذیب‌گرایی وهابی در خصوص بدعت‌های مذاهب را در آن یافت، المصطلحات الاربعه است. وی در این کتاب چهار اصطلاح «اله، رب، دین، عبادت» را تبیین کرده و سعی داشته تا به مفهوم اصیلی از توحید دست یابد. وی در این اثر به نقد شفاعت می‌پردازد و یاد آور می‌شود که وجه شرك برای عرب جاهلی همان بود که برای بتان نقشی در امور و حقی برای شفاعت قائل بودند و در همین راستا آنچه را «توزیع الوهیت» نام نهاده، رد کرده است (مودودی، 1374، صص 18-19). اما در این رساله، به خلاف سبک وهابیان، از فرقه خاصی نام برده نمی‌شود و لحن کتاب نه لحن تکفیر، که لحن موعظه و تنبیه است. مودودی هیچ‌گاه از این آموزه‌ها بدانجا راه نبرد که فرقه‌ای چون امامیه را به سبب باورهای چون شفاعت ائمه (علیهم السلام) به شرك نسبت دهد؛ در یکی از آخرین یادداشت‌های نقل شده مربوط به چند ماهی پس از انقلاب اسلامی ایران، وی گردانندگان انقلاب ایران را جماعتی اسلامی دانسته و حمایت از آنان را وظیفه هر مسلمانی شمرده است (کثیری، 1997، ص 663).

با وجود شهرت مودودی به سلفی بودن، در خلال آثار او اگر حساسیتی درباره تهذیب‌گرایی نسبت به بدعت دیده می‌شود، مانند اخوان المسلمین با تکیه بر مستندات قرآنی است و اصولاً اتکایی از او بر حدیث و اقوال منقول از سلف دیده نمی‌شود. به عکس، بارها می‌بینیم که مودودی در مقام يك منتقد عقل‌گرا با نصوص حدیثی مواجه شده، گاه اصل صحت آن‌ها و گاه فهم متعارف از آن‌ها نزد محدثان را زیر سؤال برده است (مثلاً مودودی، 1954، ص 61). برخی موضع‌گیری‌های او درباره احادیث دجال و مهدی موجب شد تا عالمان نص‌گرا بیانیه‌هایی بر ضد او صادر کنند.

مودودی به خلاف احترام ویژه‌ای که سلفیان برای خلفای چهار گانه و صحابه قائل بودند، نسبت به آنها دیدگاه‌های انتقادی داشت و برای رسیدن به يك الگوی کار آمد از حکومت اسلامی، این دست انتقادات و تهذیب‌تلقی‌های رایج نزد سلفیه را می‌دانست. در آثار او به خصوص در الخلافة و الملك، نقدهای مشخصی نسبت عثمان (مودودی، 1389، ص 65)، عائشه، معاویه و اصحاب جمل (مودودی، 1389، صص 77-78) دیده می‌شود و حتی درباره عمر، وی کوشش دارد تا با مطرح کردن برخی کاستی‌های او (مودودی، 1389، ص 62)، جایگاه عرفی يك خلیفه را تصحیح کند. این نقدها را می‌توان گذاری آشکار از خویشایند سلفیان تندرو که برای رسیدن به تصویر واقع‌گرایانه از حکومت اسلامی نزد مودودی دانست که نوعی تهذیب از موضع عقل‌گرا و

نه نص‌گرا است.

تهذیب دین از اندیشه‌های نو ظهور غربی نیز در افکار مودودی دیده می‌شود، هر چند این یک پیشگیری بود و در زمان او هنوز این افکار در محافل دینی درونی نشده بودند؛ از جمله وی در موضعی اشاره دارد که فکر ملیت یک فکر شیطانی است و حاصل ابتلا به افکار برآمده از اروپا است که باید از فرهنگ اسلامی زدوده شود (مودودی، 1407، ص 77).

2-4. وهابیه و گروه‌های نزدیک

حرکت سلفی محمد بن عبدالوهاب (د1206ق/ 1792م) در نجد عربستان که در محیطی حنبلی مذهب نضج یافته و ادامه افکار ابن تیمیه بود، عمل به سیره سلف و مراجعه مستقیم به کتاب و سنت را شعار قرار داد و خواستار پاک سازی تعالیم دینی از افزودن‌های مذاهب گوناگون اسلامی شد. موضوعاتی چون مبارزه با تقلید و مذهب گرایي و درگیری با دو جریان مذهبی امامیه و صوفیه و بدعت خواندن برخی از باورها و سنت‌های آنان از ویژگی‌های حرکت وهابی است. ابن عبدالوهاب با تصویری که از توحید ارائه می‌داد، بسیاری از مسلمانان از مذاهب گوناگون و در پیشاپیش همه، امامیه را در معرض انتساب به شرك و تکفیر قرار می‌داد. وی با الگو گیری از اشاراتی در قرآن و سیره نبوی از پیروانش می‌خواست در مواجهه با آنچه وی شرك و جاهلیت می‌خواند، راه هجرت را در پیش گیرند، هجرتی که می‌توانست جغرافیایی باشد، اما فرد اجلائی آن نزد وی هجرت ذهنی و ترك باور به بدعت‌هایی بود که وی شرك می‌انگاشت (پاکتچی، همین مجموعه، بخش تاریخ و رابطه دو مفهوم).

می‌دانیم که همزمان با شکل‌گیری جریان‌های اخوان المسلمین و جماعت اسلامی در مصر و هند، سلفیان وهابی در طی فعالیت‌های نظامی که تحت عنوان «اخوان من اطاع الله» می‌خواندند، به دنبال گسترش دامنه نفوذ خود در عربستان بودند (-Gouldrup, 1982, pp.161-169)، اما اثر گذاری این جریان فکری در بیرون از عربستان در قالب فعالیت‌های تبلیغی بود. از جمله می‌دانیم که این جریان به زودی در مصر- یعنی زادگاه اخوان المسلمین - هوادارانی یافت که اندیشه‌های تند وهابی چون هجرت و تکفیر را دنبال می‌کردند (-Mendel, 1993, pp.131-146).

برخی از سلفیان دور از عربستان نیز بیشتر نسبت به وهابیه همدلی داشتند و در عین همراه شدن با آنان در تهذیب گرایي، برخی ویژگی‌های مذهبی خود را حفظ کرده بود. از جمله می‌توان به محمود شکری آلوسی (1342-1273ق) نویسنده عراقی نواده آلوسی بزرگ- صاحب نظریه‌ای در سلفی‌گری صوفی - اشاره کرد که در عین پیوندی خاندانی و هم فکری که با پدر بزرگش داشت، به خلاف او مجذوب جریان وهابی شد. وی به تندی در مواجهه با آنچه بدعت می‌انگاشت، شهرت یافت و رابطه دوستانه با سران وهابیه و آل سعود داشت (زرکلی، 1986، ج7، ص172). وی مورخی آشنا با دانش نوین تاریخ بود و آثار متعدد وی در معرفی و تقبیح باورها و رسوم جاهلیت - اگر هم در راستای سلفی‌گری‌اش بود - اما رویکردی مورخانه داشت و از آن میان برای کتاب بلوغ الارب فی احوال العرب (چ مصر، 1342ق)، از کنگره خاور شناسی در استکهلم جایزه دریافت کرد. هم چنین کتاب تجرید السنن را در دفاع از جایگاه ابو حنیفه نوشت (زرکلی، 1986، ج7، ص172) و بدین ترتیب پایبندی خود به مذهب خاندانی‌اش، یعنی مذهب حنفی را نشان داد، در فضایی که وهابیان در ستیز با مذهب گرایي بودند (برای معرفی افراد دیگری مرتبط با این جریان، نک: Shahin, 1995, pp. 463-469).

گفتنی است در دهه‌های اخیر در دورن صفوف سلفیان، گراینده به ابن عبدالوهاب، طیفی تهذیب گرا پدید آمده‌اند که فراتر از اسلاف خود، بسیاری از احادیث را مجعول یا ضعیف انگاشته و صافی کردن میراث حدیثی اهل سنت روی آورده‌اند. در این میان باید از محمد ناصر الدین

البانی یاد کرد که با نوشتن آثاری چون ضعیف السنن الترمذی، در آن به صراحت دسته‌ای از احادیث سنن چهارگانه از صحاح سته اهل سنت را ضعیف شمرده است (البانی، 1411، صص 21-22)؛ اقدامی که موجی از اعتراض و انتقاد بر ضد او را از سوی سلفیان و عالمان مذاهب اهل سنت برانگیخته است.

تا آنجا که به تهذیب گرایي سنتي وهابیه باز می‌گردد، البانی همان مسیر را دنبال کرده و نمونه آن در کتاب وی در خصوص توسل بازتاب یافته است (البانی، 1421، صص 21 ب)، اما دست زدن به نقد بسیاری از احادیث که قرن‌ها به درجه بالایی از اعتبار نگریسته می‌شدند، موج جدیدی از تهذیب‌گرایی با محوریت تهذیب نصوص مجعول است که پیشتر از سوی سلفیان همواره نقد آن متوجه به احادیث مجعول است که پیشتر از سوی سلفیان همواره نقد آن متوجه به احادیث مذاهب دیگر بوده و اکنون پیکان آن به سوی نقد خود بازگشته است.

### 3. تهذیب‌گرایی در محافل شیعه

در بررسی جریان‌های معاصر تهذیب‌گرا در شیعه، باید توجه داشت که هم چون سده‌های پیشین، اخباریه شاخص‌ترین جریان تهذیب‌گرا بودند که آموزه‌های آنان بیشترین قرابت را به سلفیه نزد اهل سنت داشت؛ اما سده 14 ق، فضایی است که جریان‌های تهذیبی با رویکردهای متنوعی هم از حاشیه جریانی اخباری، هم از درون جریان‌های اصولی و هم حتی به عنوان رویکردی در محافل روشنفکری دینی پدید آمده‌اند.

#### 1-3. تهذیب‌گرایی با رویکرد نص‌گرا

در ادامه آنچه به عنوان سنت اخبارگری از عصر صفویه در محافل امامیه پای گرفته بود، گامی فراتر مربوط به میرزا محمد اخباری (د 1232 ق) عالم ایرانی تبار زاده و رشد یافته در هند و مهاجر به عراق است (ابراهیم، 1356، صص 314-315؛ شیروانی، 1315، صص 581). وی با آموزه‌هایی چون بازگشت به احادیث و اخبار و نفی تقلید (اخباری، 1341، سراسر؛ منزوی، 1348، ج 2، صص 933)، خصومت با صوفیه (دانش پژه، 1339، ج 10، صص 1685-1686) و حرام انگاشتن بر امور تازه پیدا چون کشیدن تنباکو و نوشیدن قهوه (حسینی اشکوری، 1364، ج 15، صص 63-64) مسیری همسان با سلفیه رفته است. همچنین تا حدی می‌توان اکتیویسم سیاسی در او یافت که نمود آن از سویی در اخبار مربوط به جنگ‌های ایران و روس که البته نقلش به غرائب و کرامات آمیخته است (ابراهیم، 1356، صص 315؛ نفیسی، 1361، ج 1، صص 251-252) و از سوی دیگر در مبارزاتش با جایگاه اجتماعی فقیهان (تنکابنی، 1364، صص 178-1870؛ معلم، 1351، ج 3، صص 943) دیده می‌شود که تا حدی یاد آور وقایع زندگی ابن تیمیه است.

به هر روی، با کوشش‌های وحید بهبهانی (د 1205 ق) و شیخ جعفر کاشف الغطاء تثبیت شد، اما جریان اخباری در دو سده بعد تا امروز هم چنان بر جای بود و فعالانی داشت. افزون بر تهذیب‌گرایی در تقابل با آنچه بدعت خوانده می‌شد، محور دیگری از تهذیب‌گرایی که نزد اخباریه به طور جدی دیده می‌شود، مقابله با تورم علوم اسلامی - و به خصوص فقه و اصول فقه - است که ناشی از تأثیر آموزه‌های اهل سنت و دارای اصالت در آموزه‌های ائمه معصومین (علیه السلام) دانسته شده است (اخباری، 1342، سراسر).

در طی سده 14 ق، پیروان این مسلک در برخی نقاط ایران مانند آذربایجان و خوزستان فعال بودند و در محافل علمی و اجتماعی نفوذی داشتند. اما گرایش سیاسی در میان آنان دیده نمی‌شد و به خصوص پس از انقلاب اسلامی 1357 ش، کمتر فروغی از محافل آنان بر می‌آید. جریان دیگری که هنوز مورد مطالعه کافی قرار نگرفته، جریان موسوم به مکتب تفکیک یا به تعبیر خود خوانده «مکتب معارف» است و بنیاد آن به میرزا مهدی اصفهانی (1303-1365 ق) در

خراسان باز می‌گردد. آموزه مرکزی این مذهب آن است که معارف اهل بیت (علیه السلام) را باید از علوم عرفی تفکیک کرد، علم واقعی آن است که از طریق احادیث اهل بیت (علیه السلام) به دست آید و آمیختن آن با علوم برخاسته از سرچشمه‌های دیگر و در رأس آنها فلسفه، موجب گمراهی است. در این مکتب دو محور تهذیب‌گرایی به وضوح و با تأکید دیده می‌شود، تهذیب‌گرایی با محور جداسازی آموزه‌های فرانسی از آنچه برآمده از نصوص است و دیگر با محور نفی تورم حاصل از گسترش علوم دینی با اتکا بر میان‌بانی که این مکتب برای آنها صلاحیت مداخله در توسعه معارف اهل بیت (علیه السلام) را نمی‌بیند (اصفهانی، 1387، سراسر). اصفهانی با مطرح کردن برخی مباحث مبنایی در خصوص اعجاز قرآن، حجیت ظواهر قرآن و فرق نهادن میان قرآن و فرقان که بر آمده از احادیث اهل بیت (علیه السلام) است (کلینی، 1391، ج 2، ص 630؛ ابن بابویه، 1361، صص 189-190)، به سطح بنی فهم قرآن پرداخته و زمینه تعیین نسبت قرآن با حدیث را نیز فراهم آورده است (اصفهانی، 1388، سراسر) در میان پیروان این مکتب، مسائلی چون آشنا کردن مخاطبان با محکقات قرآنی و احادیث اهل بیت (علیه السلام)، در زمینه‌های مختلفی که فرد و جامعه بدان نیازمند است، و نیز فراهم آوردن دسترسی‌های مناسب برای نیل به مقصود از طریق نصوص وجهه همت آنان بوده است؛ نمونه‌ای از چنین کوششی را می‌توان در مجموعه الحیة از محمد رضا حکیمی باز جست (حکیمی، 1367، سراسر).

در میان شاگردان میرزا مهدی اصفهانی، شخصیتی ویژه و متفاوت شیخ محمود تولایی مشهور به حلبی است که به نوشتن تقریرات برخی از دروس میرزا اهتمام داشت و به خصوص مباحثی چون حجیت ظواهر قرآن و دیدگاه‌های او در تمییز مناصب پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و اعتبارات هر یک توجیه او را جلب کرده است (مفید، 1387، ص 35). در مقطعی از زندگی خود فعال سیاسی نیز بوده (علیانسب، 1385، ص 15) و عامل شهرت او بنیان‌گذاری انجمن حجتیه مهدویه است که دست کم در بدو فعالیت، اصلی‌ترین هم‌خود را بر مبارزه با بهائیت و ستیز با بهائیت بود (علیانسب، 1385، ص 13 ب)؛ جریانی که یک زائده ناشی از بدعت دورن امامیه تلقی می‌شد که پیرایه‌هایش موجب بریدن از اسلام گشته بود. بی‌تردید نمی‌توان اصفهانی را تنها الهام‌بخش افکار شیخ محمود تولایی دانست؛ از جمله می‌دانیم که وی از اندیشه‌های شیخ احمد شاهرودی که کمر به مبارزه با بهائیت بسته بود، نیز متأثر بود (جعفریان، 1383، صص 370-372).

### 2.3. تهذیب‌گرایی با رویکرد عقل‌گرا

در دهه 1340ش، در محافل مذهبی که بنیان‌گذاران آن ترکیبی از روحانیون و روشنفکران دینی بودند، نوعی تهذیب‌گرایی دیده می‌شود که به نظر می‌آید هدف اصلی آن همان دستیابی به ایدئولوژی سیاسی بود که در میان اصلاح‌طلبان اهل سنت در مصر و هند نیز دیده می‌شد. در تهران سید محمود طالقانی و مهندس مهدی بازرگان در 1340ش به همراه جمعی دیگر نهضت آزادی ایران را تشکیل دادند که سازمانی سیاسی - دینی بود و مسیر اکتیویسم را دنبال می‌کرد (بروجردی، 1377، ص 135) در مشهد نیز محمد تقی شریعتی و جمعی از روشنفکران که کانون نشر حقائق اسلامی را در سال 1323ش تأسیس کرده بودند، در دهه 40ش فعالیت خود را گسترش دادند؛ این کانون به سبب فعالیت‌های تند و منتقدانه با موجی از مخالفت روبه‌رو بودند (بروجردی، 1377، ص 161؛ منصور، 1384، سراسر). این دو جریان که به زودی با هم مرتبط شدند و در دهه 50ش حسینییه ارشاد فضای با همایی آنان بود، افزون بر اشتراکات در ایدئولوژی سیاسی، دارای ویژگی‌های تهذیب‌گرا بودند. در مجموع شاید بتوان گفت که محفل مشهد تندروتر از تهران بود و نام طعنه‌آمیز محفل مشهد، حکایت از آن داشت که گویا حقایقی

از اسلام پوشیده مانده که باید زنگارها از آن زدوده شود و آن حقایق نشر یابد. بی‌اعتمادی به میراث روایی شیعه و ضرورت بازگشت به قرآن برای دستیابی به تعالیم اصیل اسلام، هر دو گروه را به سوی نوعی تهذیب گرایي قرآن محور و نفي مجعولات و تحریفات پیش برد. این گروه در شیوه تفسیر قرآن به قرآن و استفاده از تأملات قرآنی در راستای حل مشکلات اجتماعی، بسیار به شیوه سید قطب در تفسیر نزدیک شده بودند. در نتیجه این فعالیت از سوی محمد طالقانی تفسیر نا تمام پرتوی از قرآن بود که نه تنها در سبک (طالقانی، 1362، ج1، ص20)، که حتی در نام الهام گرفته از فی ظلال القرآن سید قطب بود و نگرانی از تورم علوم اسلامی نیز در آن دیده می‌شد (طالقانی، 1362، ج1، ص11). دیگر تفسیر نوین از محمد تقی شریعتی که با نهادن این نام بر نو بودن تأملات خود تأکید داشت و فعالیت‌های تفسیری بازرگان از جمله پایه پای وحی نیز در همین شمار بود (Pakatchi, 2004, Introd). در همه این تفاسیر مانند فی ظلال، تکیه بر خود بسندگی قرآن، احساس بی‌نیازی از تفاسیر پیشین و سنت تفسیری و بی‌نیازی از احادیث دیده می‌شود. وجهه دیگر در نوشته‌های این دو محفل، نگرانی از تورم علوم دینی در حوزه‌های سنتی و رواج تقلیدی پنهان در عین باور به مفتوح بودن باب اجتهاد در محافل معاصر امامیه است که حاصل آن در مجموعه مقالاتی با عنوان بحثی درباره مرجعیت و روحانیت (نک: مأخذ) بازتاب یافته که به دنبال وفات آیت الله بروجردی نوشته و منتشر شده است، البته نقدها در این کتاب احتیاط آمیز و نسبی است. در این حرکت جدید نام کسانی چون محمد حسین طباطبایی و مرتضی مطهری و محمد حسین بهشتی در کنار طالقانی و بازرگان دیده می‌شود.

شخصیتی ویژه در میان این گروه، علی شریعتی (د1356ش) فرزند محمد تقی شریعتی است که آموخته‌هایش از سنت اسلامی - شیعی را از يك سو با دانش جامعه شناسی و تاریخ ادیان غربی، و از سوی دیگر با برخی مفاهیم اندیشمندان چپ گرا پیوند داد و از خلال آن کوشید تا يك ایدئولوژی حکومت را استخراج کند. مهرزاد بروجردی در تعریف او از تعبیر «لوتر بلند پرواز» استفاده کرده است (بروجردی، 1377، ص166). او به خلاف پدر و همفکرانش، به سوی قرآن نیامد و کوششی در جهت تفسیر به عمل نیاورد؛ وی به حدیث نیز به شدت بدبین بود و محدثانی چون محمد باقر مجلسی و کتابش بحار الانوار را به نقد گرفت (مثلاً شریعتی، بی‌تا، ص200)، ضمن اینکه به مناسب شماری از احادیث را بعضاً از اصول کافی - معتبرترین کتاب حدیثی شیعه - که آنها را براساس چارچوب ایدئولوژیک خود به دور از تشیع علوی و برخاسته ایدئولوژی ملی می‌دید، به نقد گرفت (مثلاً شریعتی، بی‌تا، صص115-139). وی با وجود آن که از ضرورت بازگشت به منابع اصیل دین گاه با تعبیر صریح کتاب و سنت سخن می‌گفت (مثلاً شریعتی، 1356، ص143)، اما با تصویر روشنی درباره چگونه دست یافتن به درک اصیل از قرآن و پالودن احادیث سره از ناسره به دست نمی‌داد. به نظر می‌رسد رویکرد تهذیبی او به دین بیشتر نه تنها بر مبنای درکی عقلانی که حتی گزینشی عقلانی از نصوص - مورد اخیر درباره احادیث - استوار شده بود، او بر این نکته تأکید دارد که تعبد در دین مختص به «محدوده ویژه‌ای از عبادات و پاره‌ای از مسائل غیبی» معتبر است و «در غیر این دو مورد، اجتهاد و مصلحت را بر نص مقدم داشته، تغییر یا تعدیل برخی از مسائل مذهب را در سایر شؤون زندگی براساس مصالح و مقتضیات جایز می‌شمارد» (شریعتی، 1356، ص195).

شریعتی به جای ریز شدن در نصوص، ترجیح داد با نگرش يك جامعه شناس و گاه انسان شناس، و با تکیه بر عقلي آمیخته با شور ایدئولوژیک، چهره اجتماعی اسلام را موضوع مطالعه خود قرار دهد و سپس با تصویر ساده‌ای که از اسلام اصیل از خلال منابع محدود و گزینش شده ارائه می‌داد، به تفریق بزرگ و تهذیبی پر دامنه برسد؛ او بخش مهمی از میراث شیعه را مربوط



به چیزی دانست که خود نام تشیع صفوی بر آن می‌نهاد و قصد داشت با باز شناختن این پیرایه‌ها و رسیدن به تشیع ناب، به قول خود تشیع علوی را باز شناسی کند. وی در این راستا برخی از باورها و رسوم سنتی شیعه، مانند باور به شفاعت، و از همه مهم‌تر جدا کردن شیعه به عنوان یک مذهب متمایز را مصداق بدعت و لازمه زدودن می‌شمرد (شریعتی، بی‌تا، صص 268، 275، جم؛ شریعتی، 1356، صص 16، 169، جم)، اما در ادامه این گونه نقادی‌ها که او را در جبهه سلفیان وهابیه می‌نمود، خود به نقد مشابهی از وهابیه برخاسته، آنان را «وارثان تسنن اموی و اسلام دولتی» دانسته است (شریعتی، بی‌تا، ص 302؛ شریعتی، 1356، ص 194).

از نظر او تشیع علوی عین اسلام، و تشیع صفوی یک مذهب با ایدئولوژی ملی گرایانه ایرانی بود (شریعتی، بی‌تا، صص 92-94). در همین راستا، او تشیع واقعی را مذهب «سنت و نفی بدعت» می‌دانست (شریعتی، بی‌تا، ص 264).

در خصوص درک شریعت و دانش فقه، او ضمن تأکید بر فخر همیشگی امامیه به فتح باب اجتهاد، از صوری بودن اجتهادها ابراز نگرانی می‌کرد و خواستار ترك تقلید و روی آوردن به اجتهاد حقیقی بود (شریعتی، بی‌تا، ص 285 ب؛ شریعتی، 1356، صص 199-201).

این رویکرد شریعتی به تاریخ اسلام و تاریخ تشیع که شیعه همواره یک گروه انقلابی و معترض بوده و همواره در معرض آزار و سرکوب زرمداران و زورمداران قرار داشته (بروجردی، 1377، ص 173)، تا آن که پس از صفویه همین سرکوب گران توفیق یافته‌اند چهره تاریخی شیعه را تغییر دهند و آن را به مذهبی مطیع و سازش کار میدل سازند (شریعتی، بی‌تا، سراسر)، خود نوعی تهذیب‌گری بر محور جعل و تحریف است. موافقان و مخالفان شریعتی بر این نکته اتفاق دارند که نطق‌های آتشین و قلم او تأثیر بسزایی در رشد اکتیویسم دینی در ایران پیش از انقلاب نهاد و قلم او تأثیر بسزایی در رشد اکتیویسم دینی در ایران پیش از انقلاب نهاد و به قولی دهه 1350 ش - برای طیف‌های روشنفکر دینی - دهه شریعتی بود (بروجردی، 1377، ص 167).

گفتنی است در این دهه‌ها، حتی در فضای حوزه نیز جریان‌های تهذیب‌گرا دیده می‌شد؛ به خصوص باید از رویکرد آیت الله محمد حسین بروجردی، رئیس حوزه علمیه قم در تهذیب آموزشی حوزه یاد کرد (مطهری، 1341 ب، ص 241؛ بروجردی، 1377، ص 144 ب) که اثراتی گسترده و ماندگار در تحول نظام آموزشی حوزه داشت. زاویه‌های کاملاً متفاوت از تهذیب‌گرایی حوزه، نوشته‌های انتقادی محمد تقی شوشتری در نقد احادیث و بازشناسی آنچه او «احادیث دخیل» یعنی غیر اصیل می‌نامید (شوشتری، 1401، صص 1-2) و نقدهایی دیده می‌شد که او نسبت به انتساب یا ضبط برخی از کلمات موجود در نهج البلاغه داشت (شوشتری، 1376، ج 1، صص 19-22، جم)؛ با توجه به اعتبار نهج البلاغه در فضای مذهب شیعه و ایراداتی که در همان زمان از سوی منتقدان اهل سنت وارد می‌شد، این رویکرد انتقادی بسیار جسورانه می‌نمود. این انتقادها با توجه به بهایی که باید برای آنها پرداخت می‌شد و با توجه به ساختارمندی آنها در آثار شوشتری، برخاسته از یک انگیزش تهذیب‌گرا بود و نمی‌توانست تنها حاصل یک کنجکاوی عالمانه باشد.

برای شخصیت‌هایی که نظریه پردازان مرکزی جریان‌ی بودند که جمهوری اسلامی را هدایت می‌کرد، و در رأس همه امام خمینی (رحمه الله) رهبر انقلاب اسلامی، مرکزیت افکار ارائه یک ایدئولوژی جامع سیاسی - اجتماعی با تکیه بر سنت‌های دینی و با حفظ پیوستار تاریخی آنها بود. این طبیعی بود که اگر در راستای تدوین این ایدئولوژی لازم بود تصحیحاتی در آموزه سنتی صورت گیرد، نسبت به اهتمام شود، ولی با توجه به دامنه این تصحیحات نمی‌توان این جریان را در مجموع یک جریان تهذیب‌گرا نامید.



از تصحیحات اشاره شده که نزد امام خمینی (رحمه الله) دیده می‌شود، تلقی مشهور از دعوت به سکون تا ظهور امام مهدی و حدیث‌های مانند «السلطان ظل الله» که ابزار تحکیم ایدئولوژی پادشاهی در ایران بود (خمینی، 1372، ج 18، صص 195-196، جم) شایسته یاد کرد است. از میان برجسته‌ترین شاگردان امام خمینی نیز می‌توان ریزبینی‌های درباره تحریفات رخ داده پیرامون موضوع عاشورا (مطهری، 1368 ج، سراسر) و پیشنهادهایی برای پویا کردن اجتهاد (مطهری، 1341- الف ص 36 ب، ص 57 ب) از سوی استاد مطهری را یاد کرد. اما در کنار این نمونه‌های قابل شمارش، نباید تأکید امام خمینی (رحمه الله) بر حفظ بنیادهای سنتی دین و حوزه، از جمله فقه جواهری (خمینی، 1372، ج 21، ص 98) و دفاعیات استاد مطهری از شاخه‌های مختلف علوم اسلامی (مطهری، 1368 الف، سراسر) را نادیده انگاشت. با وجود آن که مطهری در کتاب نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر کوشش داشت تا در مجموع تصویری مثبت از پیامدهای حرکت سید جمال الدین اسد آبادی و اصلاح طلبان مصر و هند ارائه دهد (مطهری، 1368- ب، سراسر) و در مواردی رویکردهایی انتقادی به بافت سنتی علوم اسلامی داشت (مثلاً مطهری، 1341- ب، صص 237-239)، اما در نگاه عمیق‌تر آشکار می‌گردد که جنس اندیشه امام خمینی و استاد مطهری، آموزه‌های سنتی حوزه است که تنها بخش اندیشه سیاسی در آن فعال شده است و فاصله آن از اندیشه جمال الدین و دنباله روان او بسیار است.

#### 4. جستاری برای انگیزش‌های کلان

بی‌تردید هر نوع کوشش برای تهذیب دینی، اعتراض و خشم اکثریتی را بر می‌انگیزد که تاوان آن باید از سوی تهذیب‌گر پرداخته شود؛ تهذیب دینی یا به تعبیر صریح‌تر از صافی گذراندن آنچه به عنوان تعالیم دینی عرضه می‌شود؛ نه تنها می‌تواند زمینه اعتراض و مخالفت را برای متصدیان سنتی دست اندکار آموزش و تعالیم موجود فراهم آورد، بلکه حتی برای مردم عادی که قرن‌ها به باورها یا رسومی خو گرفته‌اند نیز چنین تهذیبی پر مخاطره است و می‌تواند با مقاومت عمومی روبه‌رو باشد. برای آن کس که در عزلت پژوهشگرانه خود نشسته و تهذیب را با انگیزه محض علمی انجام می‌دهد، باز خورد آن در محافل علمی مخالف و نیز در میان مردم می‌توان کم اهمیت باشد، اما برای جریان‌های اجتماعی - سیاسی که به دنبال رسیدن به اهدافی کلان در سطح جامعه هستند، چنین بی‌تفاوتی معنایی ندارد. با توجه به آنچه گفته شد، يك اصل را باید پذیرفت و آن این است که برای جریان‌های اکتیویست، تهذیب‌گرایی زمانی اتفاق می‌افتد که يك ضرورت اجتماعی و نه يك استحسان علمی باشد.

در این راستا، آنچه اهمیت دارد مروری بر محورهای مختلف تهذیب و رسیدن به يك گونه شناسی از جریان‌های اکتیویست اسلامی در سده 14 ق است. به طور کلی، می‌توان يك تقسیم سه‌گانه را برای انگیزش‌های این تهذیب‌گرایی ارائه داد که همگی مربوط به يك رابطه متقابل میان مقتضیات نصوص دینی و مقتضیات جامعه است:

نخستین و شایع‌ترین انگیزش برای تهذیب‌گرایی در جریان‌های اکتیویست سده اخیر، رسیدن به يك ایدئولوژی حکومت است، انگیزشی که نزد طیف گسترده‌ای از جریان‌ها از اخوان المسلمین و جماعت اسلامی گرفته تا جریان‌های روشنفکری شیعه مربوط به ایران پیش از انقلاب دیده می‌شود. بدیهی است این اشتراك در شاکله کلان ایدئولوژی است، اما می‌توان انتظار داشت که در جزئیات تفاوت‌هایی متناسب با بستر مذهبی مورد بحث و جامعه مخاطب وجود داشته باشد؛ برای برخی جریان‌های وهابی، این ایدئولوژی اقتضا داشت که در راستای تهذیب‌گرایی، برخی باورهای شیعه و صوفیه هدف گرفته شود و ماورا گرایی به کناری نهاده شود تا دستمایه‌های دینی ظرفیت یابد، ابزاری برای اداره يك زندگی زمینی در اختیار قرار دهد.

در حالی که در فضایی مانند ایران، آنچه باید هدف اصلی تهذیب قرار می‌گرفت، اندیشه سکون در دوره غیبت و نیز آموزه‌های مورد استفاده برای تحکیم ایدئولوژی پادشاهی بود و با عبور از این موانع دستیابی به یک ایدئولوژی کارآمد حکومتی ممکن می‌شد.

انگیزش دیگر که می‌توان آن را نزد برخی از جریان‌های اکتیویست مشاهده کرد، انگیزش ساده سازی است؛ این انگیزش بیشتر برای جریان‌هایی کارآمد بود که رهیافت‌هایی عوام‌گرا [2] داشتند و مایل بودند مخاطبان خود را با الگویی ساده شده و عاری از پیچیدگی‌های دشوار فهم از آموزه دینی مواجه سازند. شاید بتوان گفت این انگیزش بیشتر منطقه‌ای بود؛ از جمله جریان‌هایی که بیشترین کارکرد ساده سازی دیده می‌شود، جریان وهابی در عربستان و محیط‌های فرهنگی مشابه است که گرایش به سادگی در زیست و تفکر بر آن غلبه دارد، اما در عمل دیده می‌شود زمانی که همین آموزه وهابی به محیطی مانند شبه قاره وارد می‌شود که گرایش به عمق پیچیده اندیشیدن دارد، چهره آن دگرگون می‌شود و کاستی‌هایش با دستمایه‌های صوفیانه بومی بر طرف می‌شود. در مواردی نیز ساده سازی برای صف زدایی و برای خارج کردن آموزه‌های دینی از انحصار صف و طبقه خاصی صورت گرفته است؛ چنین مصادیقی را می‌توان در محیط‌هایی با گرایش به پیچیدگی مانند ایران نیز در جریان‌های روشنفکری پیش از انقلاب مشاهده کرد. مخاطب این گونه از ساده سازی می‌تواند نه عامه مردم که گروه‌هایی مانند دانشگاهیان و فرهنگیان باشد که حاملان سنتی آموزش دینی نبوده‌اند.

با صرف نظر از برخی استثنائات ریز می‌توان گفت ساده سازی با ماهیت عوام‌گرا بیشتر مربوط به جریان‌های تندروی سلفی و ساده سازی با هدف جابه جایی صنفی، بیشتر مربوط به جریان‌های روشنفکری است.

تهذیب‌گرایی با انگیزش عقلانی سازی نیازی است که به طور گسترده در جریان‌های سده اخیر وجود داشته است؛ بسیاری از جریان‌های اصلاح طلب و تجددگرا که به دنبال راهی برای الفت میان دین و عقل، و میان سنت و مدرنیته بوده‌اند، برای گریز از تنگنا به بازخوانی دین براساس تفکر عقلانی روی آورده‌اند. در این مسیر نیز گاه چاره‌ای جز تهذیب عقلانی آموزه‌ها و صافی کردن آموزه‌هایی که غیر عقلانی تلقی می‌شدند، نبوده است. پر واضح است که چنین انگیزشی تنها در میان محافظی یافت می‌شود که اساساً ارزشی ذاتی برای عقل و عقلانیت قائل باشند؛ از همین رو، انگیزش عقلانی سازی را در جریان‌های تهذیب‌گرای عقل‌گرا می‌توان یافت و از جریان‌های نص‌گرا انتظاری برای چنین انگیزشی وجود نخواهد داشت.

در رتبه چهارم باید به تهذیب‌گرایی با انگیزش حقیقت‌جویی یا به تعبیر دیگر انگیزش محض علمی اشاره کرد که البته نزد برخی از جریان‌های ساده‌خیز مصداق دارد، اما بدیهی است چنین انگیزشی برای جریان‌های اکتیویست و اصلاح طلب که جامعه‌ای را مخاطب خود داشتند، هرگز اولویت نداشته است.