

ارزیابی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تقلیل ساحت‌های اعتقادی دین

حسن رضایی هفتادار^۱
صفر نصیریان^۲
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۲

چکیده

با ظهور اومانیسم و توسعه آن در غرب، جوامع انسانی هر روز بیش از پیش، از ارزش‌های اعتقادی فاصله گرفتند و این امر به تقلیل ساحت‌های دین منجر شد. در این میان سید احمدخان هندی، به تقلید از غرب، برای اولین بار در دنیای اسلام، از تقلیل ساحت‌های اعتقادی دین سخن گفت. وی بر اساس مشرب معتزلی خود، تنها کلیات اصول اعتقادی توحید، نبوت و معاد را می‌پذیرد و نسبت به جزئیات این مسائل که در قرآن و سنت آمده، اعتقادی ندارد. با توجه به این که دیدگاه‌های سید احمدخان، چالش‌هایی را در مجامع علمی اسلامی، به ویژه جامعه علمی ایران، بر جای گذاشته است، مقاله حاضر در صدد است تا با روش توصیفی-تحلیلی و به روشی برون دینی و درون دینی، به بررسی و نقد آن‌ها بپردازد. طبق بررسی انجام شده، دیدگاه‌های وی، در پنج محور قابل بررسی و نقد است: تمثیلی بودن داستان حضرت آدم (ع) و عناصر آن، مثل فرشتگان و شیطان؛ احتمال خطای پیامبران در امور عادی و دیدگاه‌های شخصی‌شان به ویژه در ارتباط با مسائل اجتماعی؛ مبتنی بودن وحی پیامبران بر ادراک عقلی و تجربی؛ عادی بودن معجزه پیامبران؛ ادراک ناپذیری بهشت و جهنم.

کلیدواژه‌ها: ساحت، دین، اعتقاد، تقلیل‌گرایی، عقل، تجربه، سید احمدخان.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول): hrezaii@ut.ac.ir

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

مقدمه و بیان مسئله

با ظهور اومانیسم و توسعه آن در غرب، جوامع انسانی هر روز بیش از پیش، از ارزش‌های اعتقادی دین فاصله و به سمت ارزش‌های مادی نزدیک شدند.

بر این اساس، غربیان که پیشرفت‌های مادی خود را مرهون افکار اومانیستی و سکولاریستی می‌دانستند، به تدریج اندیشه‌وران مسلمان به ویژه دانشمندان شبه‌قاره را به سمت این تفکر سوق دادند که دین از نظر ساحت‌ها محدود است و تجددگرایی و پیشرفت، تنها در سایه تقلیل ساحت‌های دین محقق می‌شود. بر اساس بررسی‌های به عمل آمده، سید احمدخان هندی، اولین متفکر دنیای اسلام در دو سده گذشته است که در تقلیل ساحت‌های اعتقادی دین، سخن گفته است.

وی فکر می‌کرد در عصر جدید، به منظور موافقت با علوم تجربی و فلسفی جدید غربی، باید در افکار دینی و اندیشه مذهبی تجدیدنظر شود (عزیزی طه‌نه، ۱۳۸۸، ص ۱۴-۱۶؛ فراستخواه، ۱۳۸۸، ص ۲۶۳). بر این اساس، وی با آن که کلیت مسائل اعتقادی دین را در سه حوزه توحید، نبوت و معاد می‌پذیرد، ولی جزئیات مربوط به این مسائل را قبول ندارد. بر این اساس، وی نسبت به عصمت انبیا، خارق‌العاده بودن معجزات آنان، غیبی بودن مسئله وحی و ادراک‌پذیری کیفیت بهشت و جهنم طبق آن‌چه که قرآن و سنت بیان کرده‌اند، بی‌اعتقاد است و تفسیر مادی و تجربی از آن‌ها ارائه می‌دهد.

دیدگاه‌های سید احمدخان، واکنش‌هایی را از سوی اندیشه‌وران مسلمان به همراه داشت. سید جمال، در اوج مبارزات فکری خود، با اندیشه‌های نادرست سید احمدخان مواجه شد که در مواجهه با غرب و فرهنگ آن، بیان می‌داشت. از دیدگاه سید جمال، وی به منظور تقریب مسلمانان و انگلیسی‌ها، مذهبی التقاطی از اسلام پدید آورده بود که در اساس با مسیحیت تفاوتی نداشت (فخری، ۱۳۷۲، ص ۳۷۳). نقد سید جمال بر افکار سر سید احمدخان، تنها به برداشت‌های قرآنی و حدیثی وی ختم نمی‌شد؛ بلکه وی به صورت بنیادی‌تر و با روش برون‌دینی نیز، به ردّ فلسفی دیدگاه‌های او می‌پرداخت. (نصیری، ۱۳۸۰، ص ۶۶-۷۵)

سنت‌گرایان هم با او مخالفت کردند. عقاید سید احمدخان در آن زمان، با شیوه تفکر عمومی و اکثریت جامعه مسلمانان هند، به ویژه با دیدگاه علمای سنت‌گرا سازگار نبود (صاحبی، ۱۳۸۱، ص ۷۴۲-۷۴۳).

اهداف و پرسش‌ها

با توجه به این که سید احمدخان در تقلیل ساحت‌های اعتقادی دین بیان کرده که با دیدگاه‌های سنتی سازگاری چندانی ندارد و به تبع، چالش‌هایی را نیز در مجامع علمی اسلامی، به ویژه جامعه علمی ایران، بر جای گذاشته است، مقاله حاضر در صدد است، دیدگاه‌های وی در این خصوص را مورد بررسی و نقد قرار دهد. بر این اساس، تحقیق پیش رو به دو پرسش نیز پاسخ خواهد داد:

۱. سید احمدخان، از اندیشه‌وران معاصر شبه‌قاره، چه دیدگاه‌هایی را در تقلیل ساحت‌های اعتقادی دین ارائه کرده است؟

۲. از منظر درون‌دینی و برون‌دینی، چه نقدهایی بر دیدگاه‌های وی در تقلیل ساحت‌های اعتقادی دین وارد است؟

پیشینه پژوهش

دیدگاه‌های سید احمدخان در تقلیل ساحت‌های اعتقادی دین را می‌توان از لابه‌لای برخی کتب و مقالات که غالباً در تبیین و نقد دیدگاه‌های قرآنیان، به زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی نگارش یافته است، جستجو کرد. برخی از این کتب عبارتند از:

- جریان‌شناسی قرآن بسندگی؛ پژوهشی در پیشینه، تحولات و دیدگاه‌های قرآنیون، نوشته محمد ابراهیم روشن‌ضمیر: این کتاب همان‌طور که از اسمش پیداست، به سیر تطور فکری قرآنیان و دیدگاه‌های آن‌ها، از همان ابتدای پیدایش آن در دنیای اسلام تا به زمان معاصر که شاهد نهضتی فراگیر از این تفکر در دنیای اسلام، به ویژه در شبه قاره هند هستیم، توجه کرده است.

- شبهات القرآنیین حول السنة النبویة، نوشته محمودبن محمد مزروعة: مؤلف در این کتاب به بیان مفهوم و جایگاه سنت در دین مبین اسلام، سیر تطور عقاید قرآن‌بسنده‌گی در تاریخ اسلام و سرانجام به معرفی و بیان برخی آرای قرآنیان متأخر از جمله سید احمدخان پرداخته است.

- القرآنیین و شبهاتهم حول السنة، نوشته خادم‌حسین الهی‌بخش: این کتاب به بیان سیر تطور قرآن‌بسنده‌گی در دنیای اسلام، معرفی قرآنیان شبه قاره هند و بررسی دیدگاه‌های آنان، همراه با نقد کلی آن‌ها، پرداخته است. نویسنده در بیان دیدگاه‌های سید احمدخان، چندان اهمیتی به خرج نداده است.

- بازاندیشی سنت در تفکر اسلامی دوره جدید نوشته دنیل دبلیو 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 شبه قاره هند و مصر، مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. بخشی از این کتاب، به اندیشه‌های تجددطلبانه سید احمدخان اختصاص دارد.

هم‌چنین مقالاتی در این باره نگارش یافته که برخی از آن‌ها عبارتند از:

- شخصیت‌شناسی و منبع‌شناسی قرآنیون، نوشته زهره اخوان‌مقدم و سید مجید نبوی: در این مقاله، تعدادی از قرآنیان شیعه و اهل سنت، از جمله سید احمدخان هندی، به همراه فعالیت‌ها و آثارشان معرفی شده‌اند.

- نقد و بررسی دیدگاه‌های قرآنی و حدیثی قرآنیون اهل سنت: این مقاله، به معرفی مشهورترین فرقه‌های قرآنیان اهل سنت، گرایش‌های فکری و عقیدتی، و نقد مهم‌ترین اندیشه‌های آنان می‌پردازد. هم‌چنین، در بیان دیدگاه‌های سید احمدخان، به بیان این نکات پرداخته است: وی قرآن را با روش عقلی تفسیر می‌نمود و معتقد بود که قوه نبوت، در همه انسان‌ها است.

- بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی درباره وحی، نوشته دکتر حسین خاک‌پور: این مقاله، به تبیین دیدگاه‌های تجربه‌گرایانه سید احمدخان نسبت به ماهیت وحی، با نگاهی آسیب‌شناسانه پرداخته است.

بیش‌تر آثار برشمرده، به صورت مستقل به بیان اندیشه‌های تقلیل‌گرایانه سید احمدخان نسبت به ساحت‌های اعتقادی دین، نپرداخته‌اند، بلکه ضمن بیان اندیشه‌های سایر قرآنیان، به اندیشه‌های وی نیز توجه کرده‌اند. هم‌چنین، در این آثار، غالباً به نقد کلی دیدگاه‌های سید احمدخان اکتفا شده است و نقدهای موردی، بسیار کم است. هم‌چنین نقدهای موجود، بیش‌تر از نگاه درون‌دینی بوده، نه برون‌دینی. بنابراین، بررسی دیدگاه‌های سید احمدخان در موضوع مورد بحث، به ویژه از منظر انتقادی، پژوهشی نو محسوب می‌شود.

مبانی نظری

دو نوع مبنای فکری برای تبیین ساحت‌های اعتقادی دین و تعیین قلمرو آن‌ها وجود دارد:

۱. نظریه اسلامی و مختار که معتقد است هر یک از سه مقوله دین، عقل و علم در تعیین قلمرو

ساحت‌های اعتقادی نقش دارند و اساساً عقل و علم از دین جدا نیستند.

۲. در نقطه مقابل این نظریه، نظریه اومانیسیم قرار دارد که سید احمدخان هم از طرفداران آن

است. نظریه اخیر، معتقد به نقش انحصاری عقل و علم در تعیین قلمرو مسائل اعتقادی است

و طبعاً به دلیل محدودیت هر یک از آن‌ها، قلمرو مسائل اعتقادی هم محدود است.

بر اساس مبنای اخیر، وی معتقد بود که مسلمانان باید در عقاید پیشین خود تجدید نظر کنند و به عقاید جدید برخاسته از علوم تجربی و فلسفی غرب روی آورند. (فرستخواه، ۱۳۸۸، ص ۲۶۳) سید احمد-خان، دینی بودن یک گزاره را مشروط به آن می‌داند که آن گزاره دور از دسترس استدلال عقلی باشد و به تعبیر دیگر عقل درباره آن حکمی نداشته باشد. (Brown, 1996, pp.34-35) بنابراین در مواردی که عقل حکمی داشته و وحی الهی در آن زمینه حکم دیگری داشته باشد، بر اساس حکم عقل، ظاهر وحی تأویل و کنار گذاشته می‌شود و همواره عقل بشری به عنوان معیاری اصیل، در تقابل با وحی، مقدم بر آن می‌شود. هم‌چنین از نظر وی، حقانیت راستین اسلام در موافقت آن با طبیعت و قوانین آن نهفته است و هر چیزی که با این اصل در تناقض باشد، به طور قطع نمی‌توان آن را اسلامی دانست (عزیزی طه‌نه، ۱۳۸۸، ص ۱۴-۲۲). وی این مبنا را در تبیین قرآن و سنت، به کار می‌گیرد. بر این اساس، وی هر جا بین آن دو و علوم طبیعی، تعارض ابتدایی می‌بیند، فوراً به تأویل آن‌ها می‌پردازد و هر آیه‌ای از قرآن را که به امور غیبی اشاره دارد، از ظاهر خود درآورده و تفسیر مادی از آن ارائه می‌دهد (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۳). وی هم‌چنین، وجود عینی فرشتگان و شیطان و نیز معجزات پیامبران را تنها به این دلیل انکار می‌کند که در علم ثابت نشده است. تبیین تجربی از وحی نیز از جمله دیدگاه‌های تفسیری اوست. (احمدخان، ۱۳۳۲، ص ۶۶، ۷۸، ۷۹ و ۱۳۱) ارائه چنین دیدگاه‌هایی از سوی سید احمدخان، به دلیل تأثیرپذیری او از مکتب اومانیسیم و روش-های فکری آن است. اومانیسیم دو خرده مکتب در عرصه معرفت‌شناسی تولید کرد که در نقطه مقابل معرفت و حیانی و دینی قرار می‌گیرند. این دو، عبارتند از: راسیونالیسم و ساینتیسم.

از دیدگاه راسیونالیسم (اصالت عقل)، عقل مرجع تام و کامل در همه امور بشری است. به عبارت دیگر، از دیدگاه آنان خودکفایی و استقلال عقل انسانی تنها راه شناخت و رسیدن به سعادت واقعی است. از این رو، معتقدند که چیزی وجود ندارد که با عقل بشر قابل کشف نباشد. بر این اساس، اصالت عقل یا به تعبیر دیگر عقل‌بستگی، در برابر دستورهایی که از طریق دین و وحی دریافت می‌شد، ایستاد (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۸). حتی کار به جایی رسید که بسیاری از عقلگرایان عصر روشنگری،^۱ دین و دینداری را یکی از بارزترین خرافاتی برشمردند که آدمی را از پیشرفت و ترقی بازداشته است (یوسفیان، ۱۳۷۵، ص ۷۱). آن‌ها اظهار داشتند که جماعتی از انسان‌ها، دین را برای یک سری نیازهای خود شکل داده‌اند. (پلامناتز، ۱۳۹۰، ص ۹۸-۱۰۹)

اما مقصود عقل‌گرایان جدید از عقل، همان عقلی است که در سایه علوم تجربی به دست می‌آمد. ساینسیسم یا علم‌گرایی تجربی به عنوان یک مکتب معرفت‌شناختی، روح حاکم بر فرهنگ و تمدن دنیای مدرن از عصر روشنگری به بعد است که حس و علوم تجربی را تنها معیار معرفتی و صحت و سقم مسائل می‌داند (آربلاستر، ۱۳۶۷، ص ۱۹۶-۲۰۷). بدین ترتیب، اومانیسم به جانشینی علم و تجربه به جای وحی و دین منتهی شد (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵) و علم‌گرایان یا همان پوزیتیویست‌ها، امور محسوس را تنها امور حقیقی و امور نامحسوس و متافیزیکی را اموری غیرواقعی تلقی نمودند. (کاپلستن، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۲۹؛ فولیکه، ۱۳۴۷، ص ۱۵۰؛ جهانگیری، ۱۳۶۹، ص ۱۶۱-۱۶۳)

نگاه راهبردی به آیات قرآن، ما را به این نکته می‌رساند که هستی همه موجودات عالم از خدا است و انسان ضمن برخورداری از دو بعد جسمانی و روحانی، آفریده خداست (حجر/ ۲۸-۲۹؛ ص ۷۱-۷۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۹-۳۰ و ۳۶). بنابراین، به رغم برخورداری از موهبت عقل، تکویناً اراده‌اش منوط به اراده خداوند است؛ چنان‌که خداوند در این باره می‌فرماید: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ)؛ (انسان/ ۳۰؛ تکویر/ ۲۹؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۹-۳۰ و ۳۶).

از سوی دیگر، خداوند انسان را از نظر خلقت، ضعیف معرفی کرده و می‌فرماید: (وَحُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)؛ (نساء/ ۲۸؛ معارج/ ۱۹). بنابراین، اگر بپذیریم که عقل و تجربه نیز می‌تواند بخشی از گزاره‌های

۱. عصر روشنگری از زمانی آغاز می‌شود که علوم تجربی به رشد می‌رسند.

دینی را تشخیص دهد، در شناخت همه راه‌های معرفت، محدودیت دارد و توانایی درک همه معارف را ندارد.

(لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۶ و ۳۵۴)

بر اساس دو نکته پیش گفته، اولاً موارد تشخیصی عقل و علم، خود داخل در مقوله دین بوده و جزوی از ساختار آن به شمار می‌رود؛ زیرا هرگز خواسته عقل از خواسته خداوند بیرون نیست. ثانیاً، نه تنها هیچ نوع تعارضی به صورت حقیقی بین دین، عقل و علم پیدا نخواهد شد، بلکه دین در جهت برطرف کردن ضعف عقل و علم به کمک آن‌ها نیز می‌آید. این کمک از دو جهت است:

۱. ارشاد به حکم عقل و علم؛

۲. بیان جزئیات مسائل اعتقادی که از دسترس عقل و علم خارج است.

روش تحقیق

روش این پژوهش کیفی و از نوع توصیفی-تحلیلی است که از کتب و مقالات معتبر بهره می‌گیرد. در این پژوهش، ابتدا دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانه سید احمدخان نسبت به ساحت‌های اعتقادی دین تبیین و بعضاً با دیدگاه‌های اندیشمندان غربی مقایسه شده است. در مرحله بعد، هر یک از این دیدگاه‌ها با بهره‌گیری از عقل، قرآن، روایات و دیدگاه برخی اندیشمندان اسلامی نقد شده است. به نظر می‌رسد که دیدگاه‌های وی در تقلیل ساحت‌های اعتقادی دین، قبل از آن که جنبه درون‌دینی داشته باشد، از نگاه برون‌دینی ارائه شده باشد. از این رو، در این تحقیق، نقد آن‌ها نیز بیشتر از جنبه برون‌دینی مد نظر قرار گرفته است.

یافته‌های تحقیق

دیدگاه سید احمدخان در تقلیل ساحت‌های اعتقادی دین

سید احمدخان، بر اساس مشرب معتزلی خود، تنها کلیات اصول اعتقادی توحید، نبوت و معاد را می‌پذیرد و نسبت به جزئیات این مسائل که در قرآن و سنت آمده، اعتقادی ندارد. از این رو، وی با تأویل داستان آدم (ع) و عناصر آن، مثل فرشتگان، شیطان و نیز هر امر غیبی دیگر مثل وحی، معجزه و نعمت‌های بهشت و عذاب‌های جهنم، وجود عینی آن‌ها را انکار کرده و آن‌ها را به علل مادی پیوند می‌زند. (عزیزی

طه‌نه، ۱۳۸۸، ص ۱۴-۲۲؛ مزروعه، ۱۴۲۱، ص ۲۸-۲۹)

با توجه به این که این نوع تأویلات از دین، با نص صریح قرآن، سنت و اجماع مسلمانان در تنافی است (مزروعة، ۱۴۲۱، ص ۲۹)، نمی توان گفت که انکار مسائل غیبی توسط سید احمدخان، تنها علت و انگیزه درون دینی داشته است؛ بلکه همان طور که بیان خود او هم اشعار دارد، علت و انگیزه این کار، بیشتر برون دینی است. بنابراین، همان طور که گفته شد، تعلق خاطر وی به مکتب اومانیسیم و روش های معرفت-شناختی ناشی از آن موجب شده تا وی در فهم پدیده های عالم و جزئیات امور اعتقادی، طبیعت گرا باشد.

در آیات قرآن، به صورت آشکاری، اعتقاد به روز قیامت، فرشتگان، کتاب آسمانی و پیامبران، در ردیف اعتقاد به خدا، قرار داده و انکار آن ها را مساوی با ضلالت دانسته است، خداوند می فرماید: (وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ...؛ (بقره/۱۷۷) «و اما نیکوکار کسی است که به خدا، روز قیامت، فرشتگان، کتاب آسمانی و پیغمبران ایمان داشته باشد».

هم چنین می فرماید: (...وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا)؛ (نساء/۱۳۶) «و هر که به خدا و فرشتگان و کتاب های آسمانی و پیامبران او و روز قیامت کافر شود، یقیناً به گمراهی دور و درازی دچار شده است».

آن طور که از این دو آیه برمی آید، اعتقاد به عناصر برشمرده؛ مانند اعتقاد به خدا، امری ضروری است و قرار داشتن اعتقاد به آن ها در ردیف اعتقاد به خدا، بیان گر آن است که این ها از امور عادی و طبیعی نیستند؛ زیرا مردم به طور عادی به امور طبیعی اعتقاد دارند، بنابراین، ضرورتی نبود ایمان به آن ها در کنار ایمان به توحید، مورد تأکید قرآن قرار گیرند.

اصل قرار دادن امور طبیعی برای تفسیر عالم از سوی سید احمدخان، برخلاف تصور موحدانه از عالم است؛ زیرا امور طبیعی، خود آفریده خداوندی هستند که مادی و طبیعی نیست. بنابراین، تفسیر عالم از خدا شروع می شود و سخن او درباره دخالت امور غیر طبیعی و غیبی در پدیده های عالم و تأثیر آن ها بر امور مادی، اصل اساسی در تفسیر عالم در نظر گرفته می شود؛ از این رو، کسی که خدا را پذیرفت، دیگر پذیرش سایر امور غیبی برای او ساده تر است.

تمثیلی بودن داستان خلقت آدم(ع)

سید احمدخان در تفسیر آیات مربوط به جریان خلقت آدم(ع) توسط خداوند (بقره/۳۰-۳۸)،

آشکارا وجود خارجی عناصر این جریان، مانند آدم(ع)، فرشتگان و شیطان را انکار کرده، آیات مربوطه را صرفاً تمثیلی از یک سری حقایق دیگر می‌داند. (احمدخان، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۵۵-۶۲).

بر این اساس، وی مقصود از خلقت آدم(ع) در این آیات را خلقت همه انسان‌ها و مقصود از فرشته و شیطان را قوای فطری و درونی او در دو جنبه ملکوتی و بهیمی و یا به تعبیر دیگر خیر و شر می‌داند (همان). سید احمدخان در ادامه نیز، آیات مربوط به سکونت آدم(ع) در بهشت و خوردن شجره ممنوعه را به ترتیب، به فطرت عقل، آن موقع که به درک تکلیف نرسیده و فطرت عقل موقعی که به فهم آن رسیده، تأویل کرده است. وی هم‌چنین سجده فرشتگان و عدم سجده شیطان بر آدم(ع) را به کرنش قوای ملکوتی و عدم کرنش قوای بهیمیه تأویل کرده است (همان، ص ۶۹-۷۱). وی معتقد است مشاجره و سخن گفتن خدا با فرشتگان و آدم و شیطان، مستلزم قائل شدن به جسمانیت در حق خداست. (همان، ص ۶۱-۶۵)

به نظر می‌رسد که این نوع پیش فرض درباره عناصر جریان خلقت آدم، به منظور تطابق آیات قرآن با نظریه تکامل صورت گرفته که در عصر سید احمدخان مطرح بوده است. بر اساس این نظریه، انسان به صورت تدریجی و از انواع پیشین به وجود آمده است، بدون آن که خداوند در خلقت آن دخالتی داشته باشد. سید احمدخان نیز متأثر از این نظریه، گمان کرده که انسان به صورت دفعات و به شکل خودش خلق نشده، بلکه به صورت اتفاقی و تدریجی از تکامل انواع ضعیف‌تر حیوان و خاک به وجود آمده است.

احتمال این که نظریه تکامل، در حد یک فرضیه باقی بوده باشد، وجود دارد؛ زیرا درباره زمان گذشته سخن می‌گوید و پی بردن به حوادث زمان گذشته، تنها از طریق گزاره‌های تاریخی و یا آثار باقی مانده از گذشته، قابل اثبات است و مستقیماً به تجربه انسان در نمی‌آید. بنابراین، نظریه تکامل از آن جهت که قابل تجربه نیست، بر مبنای خود تجربه‌گرایان، قابل اثبات نیست.

اگر کسی آشنا به مسائل بلاغی باشد، می‌داند که استعمال مجازی، لازم است با قرینه همراه باشد و استعمال بدون قرینه لفظی، حاکی از قصد حقیقت از آن لفظ است. حال با توجه به این که درباره آدم(ع)، فرشتگان و شیطان، در آیات فراوانی بحث شده (بقره/۹۷-۹۸، ۱۷۷، ۲۸۵؛ نساء/۱۳۶؛ فرقان/۲۱؛ زخرف/۱۹؛ صافات/۱۵۰-۱۵۴؛ نجم/۲۷) و نیز در سنت، موارد فراوانی از این‌ها یاد شده و تقریباً می‌توان گفت، هر جایی که پیامبر(ص) سخنی گفته، به منظور تأکید بر وحیانی بودن آن، به صورت ضمنی به نزول فرشته وحی نیز اشاره می‌کرد و در هیچ یک از این موارد، قرینه‌ای دال بر اراده معنای مجازی وجود ندارد،

بنابراین، مقصود از این‌ها، خود حقایق بیرونی آن‌هاست، نه جلوه‌های نمادین آن‌ها.

برخلاف دیدگاه سید احمدخان، سخن گفتن خدا با آدم (ع)، فرشتگان و شیطان، به هیچ وجه مستلزم جسمانیت برای خدا نیست؛ زیرا سخن گفتن خدا، نه سخن گفتن ظاهری، بلکه ایجاد صوت در تکوین است. خدا در اصل خلقت عالم مادی و نیز تدبیر آن‌ها نیز کار تکوینی انجام می‌دهد. بنابراین، همه پدیده‌های جسمانی عالم با خداوند مرتبط اند و این مستلزم جسمانیت خدا نیست.

سید احمدخان در نفی سخن گفتن خدا با آدم، فرشتگان و شیطان بر یکی از اصول نادرست معتزلیان که به بهانه تنزیه خداوند از تشبیه، حکم به تعطیل صفات خداوند می‌کنند، تکیه کرده است. در حالی که نه عقیده تشبیه اشاعره درست است و نه عقیده تعطیل معتزله و نظر درست در این باره، آن است که خداوند از جهات مختلف؛ مثل سخن گفتن، شبیه هیچ یک از مخلوقاتش نیست و از همین جهات، هیچ‌گاه بدون اراده و تدبیر نیست. بنابراین، خداوند نقش اصلی را در تدبیر، هدایت و آزمون انسان دارد و گاهی این نقش را از طریق واسطه‌های گوناگون؛ مثل فرشتگان و شیاطین انجام می‌دهد.

این که سید احمدخان سکونت آدم (ع) در بهشت را به معنای فطرت عقل، زمانی که به درک تکلیف نرسیده، خوردن شجره ممنوعه را به معنای فطرت عقل، موقعی که به فهم آن رسیده، هم چنین سجده فرشتگان بر آدم (ع) را به معنای کرنش قوای ملکوتی انسان و عدم سجده شیطان بر او را به معنای عدم کرنش قوای بهیمیه او تأویل کرده، بسیار تکلف‌آمیز است؛ خصوصاً این که وی سکونت در بهشت را که بر اساس آیات فراوانی از قرآن، ارزشمند است، بی‌ارزش و خوردن از شجره ممنوعه را که از طرف خدا از آن منع شده بود و از این نظر ضد ارزش بود، ارزشمند تلقی کرده که این کار وی، بدعتی آشکار است.

سید احمدخان که به دلیل قطعی نبودن دلالت ظواهر قرآن، نسبت به آن‌ها اعتنایی ندارد، عجیب است که وی چگونه با وجود قطعی نبودن نظریه تکامل، آن را مبنای انکار داستان خلقت آدم (ع) قرار می‌دهد. بنابراین، دست کم او بایستی در تفسیر این داستان، آرا و نظرات مفسران را به عنوان یک احتمال می‌پذیرفت، نه آن که صرفاً به رأی و نظر در این رابطه بسنده می‌کرد.

احتمال خطای پیامبران در امور عادی

بر اساس دیدگاه‌های نواندیشانه، پیامبران در زندگی عادی و دیدگاه‌های شخصی خود به ویژه در

ارتباط با مسائل اجتماعی، احتمالاً مصون از اشتباه نبوده‌اند؛ اگرچه در امور مربوط به پیامبری، درباره مسائل مختلف، از جانب خداوند هدایت می‌شدند. سید احمدخان به عنوان یکی از این نواندیشان، عادات و اولویت‌های شخصی پیامبر (ص) و نیز مسائل سیاسی و حاکمیتی را از تحت سنتی که مصون از اشتباه بوده و واجب‌الاتباع باشد، خارج می‌کند و حوزه پیامبری را مختص به مسائلی می‌داند که از ارتباط با خدا سخن می‌گویند. (Reynolds, 2002, pp.64-65)

معلوم است که رد مرجعیت سنت نبوی به ویژه در امور اجتماعی و تقلیل آن به مسائلی که از ارتباط با خدا سخن می‌گویند، به عنوان یک مبنای عرفی گرایانه، به تضعیف معصومیت پیامبر (ص) از منظر اعتقادی احتیاج دارد، ولی سخن در این است که دلیل قطعی بر عدم عصمت وجود ندارد؛ از این رو، طرفداران عدم عصمت، به جای ارائه دلیل، به شبهه احتمال خطای پیامبران دامن زده‌اند.

به نظر می‌رسد که سید احمدخان به دلیل سستی این شبهه، از تصریح به آن خودداری کرده و به بیان اصل تفکیک بین امور دنیوی و اخروی که مبتنی بر همان شبهه است، اکتفا کرده است؛ البته وی به این مطلب تصریح دارد که پیامبران قبل از مقام نبوت، معصوم نبوده و براساس تجربه درون و با اتکا به عقل، از گمراهی به هدایت رسیده‌اند (احمدخان، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۲۵ و ۲۶). از این رو، وی حضرت ابراهیم (ع) را به بت‌پرستی قبل از رسیدن به مقام نبوت متهم می‌کند. به نظر او، حضرت ابراهیم (ع)، با رشد عقل فطری و بلوغ عقلی، پی به نادرست بودن عقاید امت بت‌پرست خود برده است؛ به این نحو که با یک سلسله تأملاتی در ستارگان و ماه و خورشید و تصور ابتدایی او از این که آن‌ها خدایند، بالاخره با هدایت فطری، به وجود خدای حقیقی می‌رسد و یا درباره پیامبر (ص) به این نتیجه می‌رسد که در میان بت‌پرستان رشد کرده و ناگهان با نور فطرت درونی به روشنای توحید رسیده است (همان).

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد این دیدگاه سید احمدخان، جایگاه رفیع و منزلت عظیم پیامبران نزد خداوند در معرض شبهه قرار می‌دهد، در حالی است که قرآن، در آیات فراوانی، از پاکی و عصمت آنان به طور مطلق (قبل از نبوت و بعد از آن و نیز در امور عادی و غیرعادی) سخن گفته است (بقره/۱۲۴؛ حشر/۷؛ نساء/۶۵، ۸۰؛ احزاب/۲۱، ۳۳؛ صافات/۷۴-۱۳۱؛ نجم/۳، ۴).

عصمت پیامبران در مقام رسالت با همه ابعاد آن، از نظر عقل کاملاً واضح است؛ اگرچه سید احمدخان، احتمال خطا در امور اجتماعی را برجسته کرده است. این در حالی است که وی پیامدهای

نادرست آن را در نظر نمی‌گیرد. عدم عصمت پیامبران حتی قبل از نبوت، موجب تنفیر مردم از پیامبران می‌گردد؛ چه برسد به این که بعد از مقام نبوت، به عدم عصمت آنان قائل شویم.

نگاهی به سوره صافات که در آن اوصاف بزرگی برای پیامبران حتی قبل از دریافت مقام نبوت برشمرده شده، معلوم می‌شود که آنان قبل از رسیدن به مقام نبوت نیز بایستی از عصمت برخوردار باشند. بنابراین، این تصور درباره انبیا که آن‌ها قبل از نبوت خود گمراه بوده‌اند و بعداً هدایت یافته‌اند، اشتباه است. علاوه بر این، قرآن از انبیایی نام می‌برد که از کودکی و حتی از دوران گهواره‌نشینی به این مقام رسیده‌اند؛ در حالی که چنین افرادی به طور متعارف، فاقد عقل رشد یافته‌ای هستند.

برخلاف نظر سید احمدخان، هدایت انبیا از دوران کودکی و قبل از نبوتشان نیز وجود داشته است. خداوند درباره پیامبر (ص) می‌فرماید: (أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ)؛ (ضحی/۶-۸) «آیا تو را یتیم نیافت، پس پناه داد؟ و تو را ناآشنا نیافت، پس به هدایت کرد؟ و تو را تهی دست نیافت، پس بی نیاز ساخت؟»

برخی از روایات نیز، از ارتباط بین پیامبر (ص) و فرشتگان الهی و آموزش مکارم اخلاق توسط آنان سخن گفته‌اند (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱۹۲).

تجربی بودن وحی پیامبران

سید احمدخان وحی را با درک خودش می‌فهمد. از نظر او، هیچ اختلاف کیفی میان وحی و عقل وجود ندارد و وحی همان فعلیت عقل الوهی در نفس پیامبر و یا به تعبیر دیگر، بازتاب ژرفای درون پیامبر است؛ بنابراین، وحی چیزی نیست که از بیرون به پیامبر برسد (احمدخان، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۳۱-۳۳).

بر این اساس، وی از تجربه نبوی سخن گفته که در آن انبیا صرفاً نقش انسانی خود را در کشف حقایق از طریق قوای فطری درونی ایفا می‌کنند، نه آن که حقایقی عینی بر آن‌ها وحی شده باشد. بر این اساس، جبرئیل (ع)، جلوه مجازی و کنایی از قوه یا ملکه پیامبری است که بدون استثنا در همه انسان‌ها بالقوه وجود دارد و از این جهت فرقی بین پیامبران و سایر انسان‌ها نیست (خرمشاهی، ۱۳۶۴، ص ۶۰).

گفتنی است قبل از سید احمدخان، متکلمانی از مسیحیت، مثل شلایر ماخر، به تبیین مسئله وحی بر اساس عقل و تجربه پرداختند و آن را به ادراک شهودی از امر نامتناهی تفسیر کردند که توأم با احساسی

درونی است (Reynolds, 2002, pp.51-70).

تجربی بودن وحی، بدان معناست که وحی از سنخ دانش و معرفت و گزاره نیست؛ بر این اساس، خداوند گزاره‌ای وحی نمی‌کند، بلکه خودش را وحی می‌کند (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۵-۳۵۷). بر این اساس، جان هیک، فیلسوف و نظریه‌پرداز تکثرگرای دینی معتقد است، تمام آگاهی‌های دینی، بازتابی از حضور فراگیر و مسلط الهی است (هیک، ۱۳۷۸، ص ۱۷۲). بنابراین، وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست؛ بلکه به این معناست که خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ، وارد قلمرو تجربه بشری می‌گردد. از این رو، گزاره‌های دینی، نه متن وحی شده؛ بلکه در بیان اهمیت حوادث و حیانی شکل گرفته‌اند (هیک، ۱۳۷۶، ص ۱۴۹).

بدین ترتیب، آن دسته از گزاره‌های دینی که از دیدگاه دانشمندان سنتی اعم از مسلمان و مسیحی وحی تلقی می‌گردد، از دیدگاه سید احمدخان و متکلمان نواندیش غربی، صرفاً گزارش و تفسیری از وحی خواهند بود که پیامبران، تحت تأثیر مواجهه و مکاشفه معنوی به دست می‌آورند. طبعاً وحی به این معنا، مستلزم آزاد بودن دسترسی به محتوای دین از سوی انسان است. بنابراین، اعتقاد به تجربه نبوی، مساوی است با این که بگوییم الفاظ قرآن از خود پیامبر (ص) باشد و چنین معنایی از وحی، امکان هر نوع تأویل باطنی و گریز از معنای ظاهری قرآن را برای هر کسی فراهم می‌کند و به تکثرگرایی در فهم قرآن دامن می‌زند.

تصریح قرآن بر رؤیت فرشته به هنگام دریافت وحی، با دیدگاه تجربه‌گرایانه سید احمدخان از وحی تطابق ندارد. قرآن با تأکید بر صداقت پیامبر (ص) در این رؤیت، می‌فرماید: (مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) (نجم/۱۱) و در جای دیگر، (مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى) (نجم/۱۷). این آیات بدین معناست که پیامبر فرشته وحی را با چشم سر و چشم قلب رؤیت کرده است (سبحانی، بی‌تا، ص ۱۳۰).

اگر وحی، ماهیت تجربی داشته و ناشی از احساس درونی باشد، بهترین کسانی که می‌توانند تجربی و احساسی بودن آن را تأیید کنند، خود پیامبرانند، در حالی که پیامبران به عنوان صاحب تجربه، همواره وحی خود را متأثر از فرشته وحی می‌دانند، نه احساس درونی.

وقتی سید احمدخان می‌پندارد، وحی همان تجربه نبوی است، وی انسان‌محوری (اُمانیسم) را جایگزین خدا‌محوری در دریافت حقایق می‌کند و این منجر به قبول پلورالیسم دینی و تکثرگرایی خواهد شد

(خاکپور، ۱۳۹۲، ص ۷۳-۹۴) و انسان محوری در دریافت حقایق، به معنای احتمال خطا در آن است.

عادی بودن معجزات پیامبران

سید احمدخان منکر معجزه پیامبران به عنوان اموری خارق العاده است و گمان می‌کند که هر معجزه‌ای علتی مادی دارد و اساساً عمل خلاف رخداد طبیعی، خلف وعده خداست. از این رو، مراد از معجزات انبیا در قرآن، همان قوانین حاکم بر جهان طبیعت است که علم، به مرور زمان پاره‌ای از این قوانین را کشف کرده است. بنابراین، خداوند در ارتباط با معجزات انبیا، طبق وعده خود به صورت عادی عمل می‌کند (عزیزی طه‌ننه، ۱۳۸۸، ص ۲۱)؛ به عنوان مثال، شکافته شدن دریا در داستان حضرت موسی (ع)، چیزی جز پدیده جزر و مد نیست (احمدخان، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۶۰).

از نظر عقلی، پذیرش ادعای نبوت، به دلیل بزرگی این ادعا، نیاز به شواهد قوی‌تری دارد. با این وصف اگرچه برای شناخت پیامبران راه‌های دیگری مثل برخورداری از ویژگی‌های مثبت اخلاقی و بشارت پیامبران گذشته وجود دارد، ولی بدون ارائه معجزه‌ای که انجام آن از عهده دیگران خارج باشد، بر مردم و به ویژه کسانی که قبلاً متدین به ادیان توحیدی نبوده‌اند، اتمام حجت نمی‌شود؛ زیرا ممکن است کسی با تزویر و به دروغ نشانه‌های پیامبری را از خود بروز دهد؛ چنان که افراد زیادی از گذشته تا حال چنین ادعاهایی کرده‌اند و گروهی نیز گرد آنان جمع شده‌اند. بنابراین، برای این که حقانیت و راستگویی کسی که ادعای نبوت می‌کند روشن گردد، لازم است که بر پیامبری خود، شاهی قوی بیاورد تا مردم به گفته او اطمینان کنند و ادعای او را بپذیرند و از این راه، پیامبران واقعی از مدعیان دروغین شناخته شوند. خداوند این شاهد را به پیامبران و فرستادگان خود عنایت می‌کند.

معجزه، علتی فراطبیعی و فائق بر آن است که از سوی خداوند اعمال می‌شود تا علل عادی و طبیعی را کنار بزند و مانع تأثیر آن‌ها گردد. با این حال، در مکتب فکری معتزله که سید احمدخان یکی از پیروان آن است، با بها دادن به اراده انسان به عنوان یک اصل اساسی، جایی برای اراده الهی باقی نمی‌گذارد تا به هنگام ضرورت از طریق اعمال آن، دست به اعجاز زده و حقانیت پیامبران را روشن سازد.

تأویل آیات مربوط به معجزات انبیا از سوی سید احمدخان، خلاف ظاهر آیات و قرائن موجود و بسیار تکلف‌آمیز است. به طور مثال، آیات مربوط به شکافته شدن آب توسط عصای حضرت موسی (ع)، با

قرائنی هم چون حدوث دفعه‌ای، ایجاد دیواری بلند از آب و تعاقب خروج بنی اسرائیل و ورود فرعونیان به آب همراه است که طبیعی بودن این جریان را رد می‌کند.

ادراک ناپذیری بهشت و جهنم

سید احمدخان درباره آخرت نیز دیدگاه خاصی دارد. وی با آن که اصل وجود بهشت و جهنم را می‌پذیرد، ولی آن دو را به واقعیت‌های درک‌نشدنی تفسیر می‌کند و معتقد است که خداوند از باب تشبیه، بهشت را به کیفیت برخی ملایمات و لذا بذ طبیعی نفسانی و مصائب دوزخ را نیز به سوختن در آتش، نوشیدن حمیم و مانند آن تمثیل کرده است (احمدخان، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۷۰-۷۲).

بر این اساس، وی کیفیت لذا بذ و عذاب‌های بهشت و جهنم را از نوع حسی و طبیعی نمی‌داند و بر این باور است که توصیفات قرآن درباره آن‌ها، صرفاً تمثیل‌هایی متناسب با ادراک و فهم انسان هستند (حسینی، ۱۳۹۴، ص ۴۷).

به نظر می‌رسد که علت اصلی ارائه این دیدگاه از سوی سید احمدخان، اعتقاد او به تمایز مطلق بین دنیا و آخرت است. بر این اساس، ویژگی‌های امور دنیوی و امور اخروی کاملاً متمایز از هم هستند و از آن جا که ما به امور اخروی دسترسی نداریم، نمی‌توانیم درباره کیفیت آن‌ها اظهار نظر کنیم. بنابراین، چنان که امور دنیوی شبیه امور اخروی و غیبی نیستند و صرفاً بر مدار حس و تجربه می‌چرخند، امور اخروی هم خارج از امور حسی و تجربی و غیرقابل ادراکند.

این که حقیقت بهشت و جهنم درک‌نشدنی است، دو معنا می‌تواند داشته باشد. یکی این که حقیقت آن دو، به طور ذاتی درک نمی‌شود و دیگری این که به صورت عرضی. به نظر می‌رسد عدم تفکیک بین این دو معنا موجب شده که سید احمدخان تصور کند، نعمت‌ها و عذاب‌های بهشت و جهنم، مشابه انواع دنیوی نباشد؛ زیرا همان‌طور که صفات خداوند قابل درک نیست و نمی‌توان آن‌ها را به صفات مخلوقات شبیه کرد، صفات بهشت و جهنم هم قابل درک نیستند و نمی‌توان آن‌ها را با انواع دنیوی مقایسه کرد. اما نظر درست آن است که درک نشدن حقیقت صفات خداوند، به دلیل محال ذاتی بودن آن است، در حالی که درک نشدن حقیقت صفات بهشت و جهنم، از نوع عرضی است. بنابراین، با آن که انسان قبل از مرگ، امکان رؤیت این حقایق را ندارد، ولی در آخرت این امکان را دارد؛ چنان که امکان رویت، در همین دنیا نیز برای مقربان درگاه

الهی از طریق شهود فراهم است.

انسان بالطبع ساحت‌های مختلفی دارد و به اقتضای حکمت و عدالت خداوند، هر یک از این ساحت‌ها، کمال متناسب خود را اقتضا دارند. بنابراین، با توجه به این که طبیعت انسان آمیزه‌ای از ساحت‌های حیات، شهوت، عقل و ایمان است، نمی‌توان گفت که این ساحت‌ها در دنیا، اقتضای اشباع داشته باشند، ولی در آخرت، نیاز به اشباع نداشته باشند. بنابراین، نمی‌توان گفت که برخی از این ساحت‌ها (مثل شهوت)، در دنیا اقتضای اشباع داشته باشند، ولی در آخرت نه و برخی دیگر (مثل ایمان) در آخرت اقتضای اشباع داشته باشند، ولی در دنیا نه.

بر این اساس، با آن که آخرت دار امتحان نیست، ولی به اقتضای شهوتی که انسان دارد، نیازی نیز متناسب با آن باید وجود داشته باشد. از این رو، نعمت‌های بهشت لازم است با حس شهوت انسان متناسب باشند. همین طور عذاب‌های جهنم هم باید متناسب با عذاب‌های دنیا باشند؛ زیرا شهوت‌رانی بیش از حد برخی افراد موجب می‌شود تا ساحت شهوتشان از حالت تعادل و اشباع خارج شود و بر این اساس، نیاز به اصلاح داشته باشد و اصلاح آن، تنها از طریق عذاب حسی و طبیعی میسر می‌شود. به همین نحو، ایمان به مطلق آن چه که از طریق وحی نازل شده، در همین دنیا، بر همگان واجب است و نمی‌توان در چنین مواقعی، با عقل بشری ناقص، دست به انتخاب و گزینش گزاره‌های وحیانی زد و به این بهانه که آن‌ها به تجربه در نیامده‌اند، رد و یا تأویلشان کرد.

با آن که سید احمدخان صرفاً به نفی کیفیت حسی و طبیعی نعمت‌ها و عذاب‌های بهشت و جهنم پرداخته و در این زمینه مطلب اثباتی‌ای که بیان‌گر ماهیت آن باشد، ارائه نداده است، ولی با توجه به مشرب عرفانی وی و استنادش در تأویل برخی آیات به آرای ابن عربی (احمدخان، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۵۹-۶۲)، بعید نیست که منظورش از نفی جنبه حسی و طبیعی آن دو، اثبات جنبه روحی-روانی آن‌ها بوده باشد. بنابراین، وی در این زمینه، با بسیاری از عرفای غیر شریعت‌گرا که با بهانه محور قرار دادن شهود قلبی، ظواهر شریعت را کنار می‌زنند، هم‌نواست؛ آن‌ها ظواهر احکام شرعی را قبول ندارند و وی نعمت‌های حسی و ظاهری بهشت و جهنم را انکار می‌کنند.

برخلاف نظر سید احمدخان، قرآن بر تشابه نعمت‌های بهشتی با نعمت‌های دنیوی تصریح دارد. خداوند می‌فرماید: (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا

مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا...»؛ (بقره/۲۵) «و مژده ده کسانی را که ایمان آوردند و نیکوکاری پیشه کردند که جایگاه آنان باغ‌هایی است که نه‌رها در آن جاری است، و چون از میوه‌های گوناگون آن بهره‌مند شوند، گویند: "این مانند همان میوه‌هایی است که پیش از این در دنیا ما را نصیب بود" و از نعمت‌هایی مانند یکدیگر بر آنان آورند، و آن‌ها را در آن جایگاه‌های خوش، جفت‌هایی پاک و پاکیزه است و در آن بهشت، جاوید خواهند زیست».

تفاوتی که این دیدگاه سید احمدخان با دیدگاه‌های قبلی او دارد، آن است که وی نعمت‌ها و عذاب‌های آخرت را با امور طبیعی مقایسه نمی‌کند، در حالی که در دیدگاه‌های پیشین، بین مفاهیم غیبی و پدیده‌های طبیعی تناظر ایجاد می‌کرد. البته نقطه مشترک همه دیدگاه‌های او، این نکته است که وی عینی امور غیبی را از این جهت که قابل رویت و حس نبوده و به تجربه نیامده‌اند، انکار می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سید احمدخان با تکیه بر مبانی معرفت‌شناختی مقتبس از غرب، دیدگاه‌هایی را در تقلیل ساحت‌های اعتقادی دین مطرح کرده است. دیدگاه‌های او در تقلیل ساحت‌های اعتقادی دین، متکی بر دو روش معرفت‌شناختی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی است که در مکتب اومانیسم به ظهور و بروز رسیده‌اند. طبق بررسی انجام شده، این دیدگاه‌ها و نقد آن‌ها به این نحو است: الف) داستان حضرت آدم(ع) و عناصر موجود در آن که در قرآن مطرح شده، صرفاً تمثیلی است، نه واقعی. از این رو، این عناصر را باید به قوای فطری انسان تأویل کرد. این دیدگاه تحت‌تأثیر نظریه تکامل مطرح شده که بر اساس آن، انسان به صورت دفعات و به شکل خودش خلق نشده است؛ بلکه به صورت اتفاقی و تدریجی از تکامل انواع ضعیف‌تر حیوان و خاک به وجود آمده است. نظریه تکامل، بر ادله قطعی استوار نیست، از این رو، در حد یک فرضیه باقی است. ب) پیامبران در امور عادی و دیدگاه‌های شخصی خود به ویژه در ارتباط با مسائل اجتماعی، احتمالاً مصون از اشتباه نبوده‌اند؛ چنان‌که پیامبران قبل از مقام نبوت، خود با تجربه درون و با اتکا به عقل، از گمراهی به هدایت رسیده‌اند. این دیدگاه در حالی مطرح شده که قرآن در آیات فراوانی، از پاکی و عصمت آنان به طور مطلق (قبل از نبوت و بعد از آن و نیز در امور عادی و غیرعادی) سخن گفته است. از نظر عقل نیز اعتقاد به عدم عصمت پیامبران از هر نوعی که باشد، موجب تنفیر مردم از آنان می‌شود. از این رو، معقول نیست. ج) وحی

پیامبران، از نوع تجربی و عادی است، بدون آن که فرشته‌ای به عنوان واسطه وحی در میان باشد و از این منظر هیچ اختلاف کیفی میان وحی و عقل وجود ندارد. این دیدگاه، متأثر از آرای انسان‌مدارانه اندیشمندان غربی درباره وحی است و با آیات قرآن و روایات سازگاری ندارد و مقصود نهایی آن، اثبات تکثرگرایی دینی است. (د) معجزه پیامبران، اموری خارق‌العاده نیست و هر معجزه‌ای علتی مادی دارد. برخلاف این دیدگاه، معجزه علتی فراطبیعی و فائق بر آن است که از سوی خداوند اعمال می‌شود تا مانع تأثیر علل طبیعی گردد. ه) بهشت و جهنم واقعیت‌هایی ادراک‌ناپذیرند. از این رو، کیفیت لذاید و عذاب‌های بهشت و جهنم از نوع حسی و طبیعی نیستند. علت اصلی ارائه این دیدگاه از سوی سید احمدخان، اعتقاد او به تمایز مطلق بین دنیا و آخرت است، به طوری که ویژگی‌های هیچ کدام شبیه آن دیگری نیست. این دیدگاه، علاوه بر آن که با صریح آیات و روایات در تعارض است، با حکمت خداوند از خلقت ساحت‌های گوناگون در نهاد انسان ناسازگار است. انسان که آمیزه‌ای از ساحت‌های حیات، شهوت، عقل و ایمان است، نمی‌توان گفت که برخی از این ساحت‌ها (مثل شهوت)، در دنیا اقتضای اشباع داشته باشند، ولی در آخرت نه، و برخی دیگر (مثل ایمان) در آخرت اقتضای اشباع داشته باشند، ولی در دنیا نه.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. احمدخان، سر سید، (۱۳۳۲)، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، آفتاب.

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

۳. آربلاستر، آنتونی، (۱۳۶۷)، لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.

۴. پلامناتز، جان، (۱۳۹۰)، ایده‌ولوژی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۵. جهانگیری، محسن، (۱۳۶۹)، احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۶. حسینی، سید کبیر، (۱۳۹۴)، «آرا و مبانی تفسیری آیت‌الله محمدعاصف محسنی و سید احمدخان هندی»، اندیشه‌های قرآنی، شماره ۴، پاییز و زمستان، ص ۲۹-۵۵.

۷. خاکپور، حسین، (۱۳۹۲)، «بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی درباره وحی» مطالعات شبه قاره، شماره ۱۷، پاییز و زمستان، ص ۷۳-۹۴.

۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۶۴)، تفسیر و تفاسیر جدید. طهران، نشر کیهان.

۹. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، گستره شریعت، تهران، نشر معارف.

۱۰. سبحانی، جعفر، (بی‌تا)، العقيدة الاسلامیة علی ضوء مدرسة أهل البيت علیهم‌السلام، ترجمة جعفر الهادی، بیروت، الوكالة العالمیة للتوزیع.

۱۱. سید رضی، محمدبن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج‌البلاغه، قم، موسسه دارالهجرة.

۱۲. صاحبی، محمدجواد، (۱۳۸۱)، سرچشمه‌های نواندیشی دینی، درآمدی بر تاریخ کلام جدید، قم، احیاءگران.

۱۳. عزیزی‌طه‌نه، آذر، (۱۳۸۸)، پایان نامه: نقد و بررسی روش تفسیری سید احمدخان هندی، کرمانشاه، دانشگاه رازی.

۱۴. فخری، ماجد، (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۵. فراستخواه، مقصود، (۱۳۸۸)، سرآغاز نواندیشی معاصر، تهران، شرکت سهامی انتشار.

۱۶. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۹) درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، قم، معارف.

۱۷. فولیکه، پل، (۱۳۴۷)، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.

۱۸. کاپلستن، فردریک، (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۹. کردفیروزجایی، اسدالله، (۱۳۹۱)، «تحلیل و بررسی مولفه‌های اومانیسم در جریان تهاجم فرهنگی»، آیین حکمت، شماره ۱۲، تابستان، ص ۱۳۱-۱۵۴.

۲۰. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، نشر سایه.

۲۱. مزروعی، محمودبن محمد، (۱۴۲۱ق)، شبهات القرآنیین حول السنة النبویة، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

۲۲. نصیری، منصور، (۱۳۸۰)، «زمینه‌های تاریخی و سیر اندیشه اصلاح‌گرایی دینی سید جمال‌الدین اسدآبادی»، معرفت، ش ۵۱، اسفند، ص ۶۶-۷۵.

۲۳. هیک، جان، (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، بین‌المللی الهدی.

۲۴. هیک، جان، (۱۳۷۸)، مباحث پلورالیسم دینی، عبدالرحیم گواهی، انتشارات تبیان، تهران.

۲۵. یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، (۱۳۷۵)، عقل و وحی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

26. Brown, Daniel, (1996), *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

27. Reynolds, Thomas E, (2002), «Religion Within the Limits of History: Schleiermacher and Religion», *Elsevier*, January, Vol. 32, pp. 51-70.