

The Theory of Modernization in Islamic Thought and Collective Revival; A Study from the Perspective of Philosophy of Religion and Jurisprudence

Mohammadkhaled Nabinia¹ 

1. Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ilam University, Ilam, Iran. Email: m.nabinia@ilam.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
11 February 2026
Received in revised form
25 February 2026
Accepted
12 April 2026
Available online
22 June 2026

Keywords:
modernization,
revival,
tajdīd,
philosophy of religion,
fiqh

ABSTRACT

The theory of modernization in Islam rests on the proposition that religion must remain capable of responding to individual and social questions in every age. Existing scholarship has largely approached Islamic renewal historically through movements of *tajdīd*, while paying less attention to a comprehensive theoretical reconsideration of religion in relation to new forms of life. This article asks which rational and epistemic foundations can support modernization from within the Islamic tradition and how the concept of *ihyāʾ*, or revival, can provide a legitimate and continuous framework. The study adopts an interdisciplinary approach combining philosophy of religion and Islamic jurisprudence, and examines necessity, legitimacy, possibility, scope, institutional form, and continuity through conceptual analysis, historical evidence, and philosophical argument. It finds that revival is both practically possible and rationally and religiously legitimate. It does not alter foundational principles, but renews religious understanding in individual, social, and institutional fields. Collective revival, conceived as a civil, interdisciplinary, and open-minded process grounded in tolerance and persuasion, can provide a sustainable model for the reconstruction of Islamic civilization.

Cite this article: Nabinia, M. (2026). The theory of modernization in Islamic thought and collective revival; A study from the perspective of philosophy of religion and jurisprudence. *Studies of Islamic Jurisprudence and Basis of Law*, 20(1), 207-237. <https://doi.org/10.22034/fvh.2026.22995.2250>



© Author(s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: <https://doi.org/10.22034/fvh.2026.22995.2250>

Introduction

Social transformation is inseparable from changes in time, place, knowledge, and human institutions. Religious understanding, because it shapes both personal conduct and collective life, also encounters new questions and new conditions. Islamic intellectual history has generally expressed the response to such change through the concepts of *iḥyā'*, revival, and *tajdīd*, renewal. Yet the theoretical foundations of these concepts have received less attention than the historical movements associated with them. A durable account of modernization must therefore explain why renewal is needed, whether it is religiously legitimate, what it may change, who may undertake it, and how it can continue without dissolving the identity of the tradition.

Methodology

The study is theoretical and analytical. It combines conceptual analysis of *iḥyā'* and *tajdīd* with historical evidence from Islamic intellectual and legal development and with philosophical arguments concerning continuity, rationality, and religious authority. Jurisprudence supplies an internal account of how norms are interpreted and applied, while philosophy of religion provides an external analytical perspective on the meaning and justification of religious change. The two perspectives are used together to construct a coherent framework rather than to catalogue particular reform movements.

Literature Review

Academic literature on Islamic modernization has concentrated on historical reformers, political movements, and the social consequences of *tajdīd*. This work is valuable but often treats renewal as an event or movement rather than as a recurring theoretical problem. Independent studies of the rational legitimacy, scope, institutionalization, and continuity of revival are comparatively scarce. The neglect of these questions contributes to suspicion among believers and to reform projects that are either coercive and hasty or so cautious that they fail to address contemporary realities.

Findings

The study distinguishes revival from alteration of religion. Revival concerns the recovery, clarification, and renewed application of religious meaning, not the replacement of foundational beliefs and values. Its necessity arises from changing circumstances, accumulated distortions, institutional stagnation, and new fields of human action. Its possibility is demonstrated by the history of *ijtihād* and by the capacity of legal theory to relate stable principles to variable circumstances. Its legitimacy rests on reason, the scriptural commitment to reflection and reform, and the preservation-oriented purposes of the *Shari'a*. Its proper scope includes personal understanding, social practices, educational and legal institutions, and the public articulation of religion.

Discussion

The preferred model is collective revival. Modern complexity makes the solitary reformer an inadequate institutional model. Renewal should instead involve jurists, philosophers, social scientists, specialists, and affected communities in a civil and interdisciplinary process. Freedom of inquiry must be paired with methodological discipline, and disagreement should be managed through tolerance and persuasion rather than denunciation or force. Such a process allows movement from individual awareness to social and eventually transnational awareness while preserving the distinction between immutable principles and revisable human understandings.

Conclusion

Islamic modernization is defensible when framed as *iḥyā'* rather than as the unrestricted reconstruction of religion. Revival is necessary, possible, and legitimate, provided that it preserves foundational principles and subjects inherited interpretations and institutions to disciplined reconsideration. A collective, civil, interdisciplinary, and continuous model of revival offers the most promising basis for sustainable intellectual and civilizational renewal. Its success depends on institutional structures that protect inquiry, include diverse expertise, and replace coercive reform with reasoned persuasion.

Declarations

Author Contributions: All parts of the article were prepared and written by Mohammadkhaled Nabinia.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgements: No acknowledgement was declared.

Ethical Considerations: The author observed the ethical principles governing the conduct and publication of scientific research.

Funding: This research received no specific grant from public, commercial, or not-for-profit funding bodies.

Conflict of Interest: The author declared no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted Technologies: The author declared that no artificial intelligence was used in the writing process.



نظریهٔ نوسازی در اندیشهٔ اسلامی و احیای جمعی؛ مطالعه‌ای از منظر فلسفه دین و فقه

محمد خالد نبی‌نیا^۱

۱. استادیار، گروه فقه و مباحث حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. رایانامه: m.nabinia@ilam.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱ کلیدواژه‌ها: نوسازی، احیا، تجدید، فلسفه، فقه	نظریهٔ نوسازی در اسلام بر این اصل استوار است که دین باید در هر عصر پاسخ‌گوی مسائل فردی و اجتماعی باشد؛ امری که در پرتو چالش‌های کنونی جهان اسلام، ضرورتی انکارناپذیر است. باین‌حال، مطالعات موجود عمدتاً با رویکرد تاریخی به جریان‌های «تجدید» پرداخته و کمتر به بازاندیشی جامع نسبت دین با عرصه‌های نوین زندگی توجه داشته‌اند. پرسش مهمی که کمتر مورد توجه قرار گرفته، این است که نوسازی در اسلام بر چه مبانی عقلانی و معرفتی استوار است و چگونه می‌توان با تکیه بر مفهوم «احیا»، چارچوبی مشروع و مستمر برای نوسازی درونی سنت اسلامی ارائه داد؟ پژوهش حاضر، با رویکرد میان‌رشته‌ای در فلسفه دین و فقه اسلامی و تمرکز بر ضرورت، مشروعیت، امکان، قلمرو و صورت‌های نهادی نوسازی، می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد. روش تحقیق، نظری-تحلیلی با رویکرد مفهومی و داده‌های کتابخانه‌ای است که در آن، تحلیل اصطلاحات در کنار شواهد تاریخی و استدلال‌های فلسفی برای تبیین موضوع به کار می‌رود. هدف پژوهش، تبیین مبانی عقلانی-دینی نوسازی در اسلام و دفاع نظری از امکان و ضرورت آن با تأکید بر مفهوم «احیا» است. یافته‌ها نشان می‌دهد که «احیا» ضمن امکان عملی، مشروعیت عقلانی و دینی داشته و بدون تغییر در اصول، ناظر بر بازاندیشی فهم دینی در عرصه‌های فردی، اجتماعی و نهادی است. بر این اساس، رویکرد «احیای جمعی» به‌مثابه فرایندی مدنی، میان‌رشته‌ای و آزاداندیشانه، ظرفیت ایجاد الگویی پایدار برای نوسازی تمدن اسلامی را دارد و به‌عنوان جایگزینی کارآمد در بازسازی آن پیشنهاد می‌شود.

استناد: نبی‌نیا، محمد خالد. (۱۴۰۵). تئوری نوسازی در اندیشهٔ اسلامی و احیای جمعی؛ مطالعه‌ای از منظر فلسفه دین و فقه. مطالعات فقه اسلامی و مباحث حقوق، ۲۰(۱)، ۲۰۷-۲۳۷. <https://doi.org/10.22034/fvh.2026.22995.2250>



مقدمه

تحولات اجتماعی، متناسب با شرایط زمانی، مکانی و جغرافیایی، امری طبیعی و گریزناپذیر به شمار می‌رود. این دگرگونی‌ها می‌توانند در ابعاد مختلف و با علل و پیامدهای متنوع ظاهر شوند. فهم و برداشت دینی نیز که نقشی بنیادین در شکل‌دهی به حیات اجتماعی ایفا می‌کند، از آغاز شکل‌گیری ادیان تا امروز، تحت تأثیر همین عوامل دستخوش تغییر بوده است. با این تفاوت که در حوزه دین، حتی کوچک‌ترین تغییرات اهمیت ویژه‌ای دارند؛ چراکه مستقیماً بر حیات فردی و جمعی اثرگذارند. همین ویژگی، زمینه‌ساز طرح ایده نوسازی در برهه‌های خاص تاریخی شده است.

در سنت اسلامی، فرایند نوسازی عمدتاً در قالب دو مفهوم کلیدی «احیا» و «تجدید» مطرح شده است. این دو واژه در اندیشه اسلامی بیانگر کوشش‌های آگاهانه‌ای هستند که هدف آن‌ها بازنده‌سازی و تقویت پیوند میان دین و زندگی، در ابعاد مادی و معنوی، به‌عنوان بخشی از ساختار جامعه است (Voll, 2003, Vol. 2, pp. 675-676). مرور تاریخ اسلام نشان می‌دهد که چنین تلاش‌هایی عموماً در جهت رفع آسیب‌های پدیدآمده در عرصه‌های اعتقادی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و فرهنگی صورت گرفته است؛ آسیب‌هایی که نتیجه فاصله‌گرفتن جامعه از فهم اصیل دینی بر پایه قرآن و سنت بوده و کوشش برای بازگرداندن آن به حالت نخستین یا احیای دوباره را ایجاب کرده است (Görgün, 2011, Vol. 40, pp. 234-239).

در اسلام، ایده نوسازی به‌عنوان یک نظام فراگیر بر این مبنا استوار است که باید پاسخ‌های مناسبی برای هرگونه پرسش ممکن درباره انسان ارائه شود؛ پرسش‌هایی که هم به مسائل دینی در سطوح فردی و اجتماعی مرتبط‌اند و هم با شرایط زمانه سازگار باشند (Kamali, 2003, Vol. 2, pp. 577-579). مطالعات دانشگاهی در زمینه نوسازی در اسلام عمدتاً رویکردی تاریخی اتخاذ کرده و بیشتر بر جنبش‌ها و جریان‌هایی تمرکز کرده‌اند که تحت عنوان «تجدید» شناخته می‌شوند (به‌عنوان نمونه، ر.ک. Esposito, 2001). ویژگی کنش‌گرایانه این جنبش‌ها سبب شده است که آن‌ها عمدتاً به‌عنوان پدیده‌های تاریخی مورد بررسی قرار گیرند و توجه ویژه‌ای به پیامدهای سیاسی، اجتماعی و جامعه‌شناختی آن‌ها معطوف شود.

با این حال، به نظر می‌رسد ابعاد عقلانی و نظری ایده نوسازی در اسلام تاکنون به‌طور کافی مورد بررسی قرار نگرفته و مطالعات دانشگاهی مستقل که به جنبه‌های نظری این موضوع بپردازند، به‌طور چشمگیری کمبود دارند. این وضعیت نشان‌دهنده وجود خلأیی در زمینه پایه‌گذاری عقلانی مفاهیم «احیا» و «تجدید» در چهارچوب ایده نوسازی در اندیشه اسلامی است.

بُعد نظری نوسازی، همانند بُعد عملی، در موفقیت فعالیت‌های مرتبط با تحول اجتماعی اهمیت فراوان دارد. یکی از علل اصلی کمبود حمایت اجتماعی و مواجهه با مقاومت‌های مکرر نسبت به فعالیت‌های نوسازی، فقدان آگاهی کافی نسبت به جنبه‌های نظری آن است. بنابراین، ضروری است که مؤمنان ابتدا نسبت به فرایند نوسازی شناخت پیدا کنند و نسبت به آن قانع شوند. این آگاهی و فهم باید شامل ماهیت نوسازی، ضرورت، مشروعیت، قلمرو، نهادینه‌سازی و استمرار آن باشد. بررسی مستقل و علمی این ابعاد، زمینه کاهش

پیش‌دآوری‌ها و نگرانی‌های احتمالی مؤمنان را فراهم کرده و مسیر تحقق موفقیت پایدار فعالیت‌های نوسازی را هموار می‌سازد.

گرچه مفاهیم احیا و تجدید به‌طور کلی به بازسازی حیات دینی در سطوح مختلف معرفت اسلامی مربوط می‌شوند، اما تجربه تاریخی اندیشه اسلامی نشان می‌دهد که برجسته‌ترین میدان تحقق عینی و اجتماعی آن‌ها، حوزه فقه و اجتهاد بوده است؛ زیرا فقه مهم‌ترین عرصه پیوند دین با حیات عملی جامعه است؛ از سویی می‌توان آن‌ها را در سطحی گسترده‌تر به‌عنوان فعالیت‌هایی مرتبط با «فلسفه دین» نیز تلقی کرد. برای بنیان‌گذاری عقلانی ایده نوسازی در اسلام، ضروری است که این موضوع به‌صورت جامع و همه‌جانبه مورد بررسی قرار گیرد؛ هم از درون و هم از بیرون. در این راستا، فقه به‌عنوان شاخه‌ای از علوم اسلامی، دیدگاهی درونی و مبتنی بر اصول و قواعد دینی ارائه می‌دهد، درحالی‌که فلسفه دین، به‌عنوان شاخه‌ای از فلسفه، افقی بیرونی و تحلیلی برای فهم و تبیین مفاهیم دینی فراهم می‌آورد.

هر دو حوزه، یعنی فقه و فلسفه دین، به‌طور گسترده از توانایی‌های عقلانی در استدلال، تبیین و تفسیر برای عقلانی‌سازی مفاهیم و گزاره‌های دینی بهره می‌گیرند (Pailin, 1989, pp. 9–33; Hick, 1990, pp. 1–5; Bedir, 2004, pp. 227–245; Makdisi, 1985, pp. 97–112). این نکته، یکی از مهم‌ترین نقاط تلاقی و اشتراک میان این دو رشته علمی را نشان می‌دهد. بر این اساس، از طریق همکاری و تعامل میان فلسفه دین و فقه می‌توان ایده نوسازی در اسلام را به‌شکلی جامع، منسجم و عقلانی پایه‌ریزی کرد.

نوسازی در اسلام با طیف گسترده‌ای از مسائل مرتبط است. این پژوهش بر تحلیل مشکلات مشخصی که جنبش‌های تجدید به آن‌ها پرداخته‌اند تمرکز ندارد، بلکه انتقادی است به رویکردهای شتاب‌زده، تند و تحکم‌آمیز در فعالیت‌های احیا. این مطالعه به‌عنوان یک پژوهش میان‌رشته‌ای طراحی شده و از روش‌های تحلیل مفهومی، بررسی تاریخی، استدلال فلسفی و نقد بهره می‌برد. هدف اصلی پژوهش، ارائه چارچوبی جامع، عینی و منسجم برای بنیاد عقلانی ایده نوسازی در اسلام است، به‌ویژه از منظر مفهوم «احیا».

بر این مبنا، ابتدا مفاهیم «احیا» و «تجدید» مورد تحلیل قرار می‌گیرند و دلیل ترجیح مفهوم احیا در این پژوهش توضیح داده می‌شود. بررسی ضرورت احیا در دین از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا بستر مناسبی برای بحث درباره امکان، مشروعیت، محدوده، نهادینه‌سازی و استمرار احیا فراهم می‌آورد. بر این اساس، پژوهش حاضر بر این مسائل در زمینه بنیادگذاری ایده نوسازی تمرکز دارد و «احیای جمعی» را به‌عنوان چشم‌اندازی نوین برای نوسازی پیشنهاد می‌کند. این نوع از نگرش، با نگاهی عقلانی و فروتنانه، سعی دارد مسیر گذار از آگاهی فردی به آگاهی اجتماعی و سپس به آگاهی جهانی را از طریق «مدارا و اقناع» هموار سازد.

لازم به ذکر است هرچند مفهوم «احیا» در این پژوهش در قالب تحلیلی-نظری بررسی می‌شود، اما این مفهوم ریشه‌ای عمیق در تاریخ تحولات فقه اسلامی دارد و بدون توجه به بسترهای تاریخی آن قابل فهم نیست. در واقع، احیا نه صرفاً یک ایده انتزاعی، بلکه الگویی تاریخی در سیر تطور فقه است که در مقاطع مختلف، از بازسازی اجتهاد پس از دوره‌های رکود تا مواجهه فقه با تحولات اجتماعی و معرفتی، خود را نشان

داده است. از این منظر، بررسی احیا به منزله مطالعه یکی از سازوکارهای درونی تاریخ فقه برای تداوم، بازسازی و پاسخ‌گویی به شرایط نوپدید تلقی می‌شود و می‌تواند به فهم پویایی تاریخی فقه اسلامی یاری رساند. با توجه به آنچه که تبیین شد، سؤال اصلی این پژوهش بدین شرح است: نوسازی در اندیشه اسلامی بر چه مبانی عقلانی و معرفتی قابل بنیادگذاری است و چگونه می‌توان با تکیه بر مفهوم «احیا»، الگویی مشروع، ممکن، مستمر و غیرایدئولوژیک برای نوسازی فردی، اجتماعی و نهادی در درون سنت اسلامی ارائه کرد؟ در راستای پاسخ‌گویی به این پرسش، پژوهش بر فرضیه‌های زیر استوار است:

- (۱) نوسازی در اسلام، نه از طریق تغییر در اصول بنیادین دین، بلکه از رهگذر بازاندیشی عقلانی در فهم، تفسیر و کاربرست آموزه‌های دینی در قالب «احیا» امکان‌پذیر است.
- (۲) مفهوم «احیا» از حیث عقلانی، فقهی و دینی، مشروعیت لازم برای بنیادگذاری نوسازی را داراست و دامنه آن از تجدید صرف، گسترده‌تر و فراگیرتر است.
- (۳) نوسازی مبتنی بر احیا، در صورتی که به صورت جمعی، میان‌رشته‌ای و مستقل از اقتدار سیاسی سامان یابد، ظرفیت تداوم، نهادینه‌سازی غیرتحمیلی و بازسازی تمدنی را خواهد داشت.
- (۴) فقدان بنیان نظری و عقلانی در فعالیت‌های نوسازی، زمینه‌ساز رادیکالیسم، ایدئولوژیک‌شدن و ناکامی پروژه‌های احیایی در جهان اسلام شده است.

مقاله به‌منظور پاسخ‌گویی به سؤال پژوهش و آزمون فرضیه‌ها، در چند بخش سامان یافته است. ابتدا با تحلیل مفهومی «احیا» و «تجدید»، تمایزهای نظری آن‌ها و دلیل ترجیح مفهوم احیا در چهارچوب نوسازی اسلامی بررسی می‌شود. سپس، ضرورت، امکان و مشروعیت احیا با اتکا به شواهد قرآنی، روایی، تاریخی و عقلانی تبیین می‌گردد. در ادامه، دامنه، محدودیت‌ها، فاعلان احیا و نسبت آن با اجتهاد، تقلید و نهاد دین تحلیل می‌شود. در بخش‌های بعدی، مسئله نهادینه‌شدن و تداوم احیا، نسبت آن با قدرت سیاسی و پیامدهای ایدئولوژیک‌شدن بررسی شده و در نهایت، «احیای جمعی» به‌عنوان الگویی عقلانی، مدنی و میان‌رشته‌ای برای نوسازی پایدار و بازسازی تمدن اسلامی پیشنهاد می‌شود.

تحلیل مفهومی

«احیا» در لغت به‌معنای «زندگی‌بخشیدن، زنده‌کردن و نوکردن» تعریف شده است (جوهری، ۲۰۰۹، ص. ۳۰۰). در قرآن، این واژه عمدتاً برای بیان «رستاخیز و بازگشت به زندگی پس از مرگ» به کار رفته است. زندگی‌بخشی می‌تواند به‌صورت «بازگرداندن موجود زنده پس از مرگ» (بقره: ۲۸؛ طه: ۳) یا به‌شکل «زنده‌سازی زمین خشک و مرده از طریق رویش گیاه پس از باران» (بقره: ۲۶۴؛ اسراء: ۶۶) تعبیر شود.

در احادیث، واژه «احیا» علاوه بر معانی قرآنی خود، به مفهوم «بازگرداندن یا اجرای دوباره حکمی که فراموش شده یا از دست رفته است» نیز به کار رفته است (مالک بن انس، ۱۹۸۵، صص. ۷۴۳-۷۴۴). این پدیده، در بسیاری از جنبه‌ها مشابه با مفهوم تجدید است. واژه تجدید اشاره به «فعالیتی آگاهانه، جدی و نظام‌مند برای نوسازی و بازسازی چیزی با رعایت شکل اصیل آن» دارد (Voll, 2003, Vol. 2, pp. 675-676) و

فردی که چنین فعالیتی را آغاز می‌کند، «مجدد» نامیده می‌شود. هرچند احیا در برخی منابع به معنای مشابه تجدید به کار رفته است، اما استفاده از آن در این معنا چندان رایج نیست (Görgün, 2011, Vol. 40, p. 237). غالباً ترجیح یافتن واژه تجدید بر احیا، به حدیثی نسبت داده می‌شود که در آن عبارت «مَنْ يُجَدِّدْ» به پیامبر منسوب است (سجستانی، ۲۰۰۹، ج. ۶، ص. ۳۴۹).

در این حدیث آمده است که مجدد (ها) در آغاز هر قرن، دین را تجدید خواهند کرد و واژه «دین» به صورت مطلق و بدون هیچ قیدی بیان شده است. با این حال، علمای مسلمان این عبارت را نه به معنای ذات دین، بلکه به مفهوم «امور و مسائل دینی» (أمر دینها) تفسیر کرده‌اند (بیهقی، ۲۰۱۷، ج. ۱، ص. ۳۷). بر این اساس، موضوع نوسازی، تغییر یا بازسازی ذات دین نیست، بلکه بر «فهم، تبیین، تفسیر و اجرای احکام و آموزه‌های دینی» تمرکز دارد.

«اصلاح» (Reform) در سنت فکری غرب، به معنای بازتعریف دین از طریق ایجاد تغییراتی در ساختار آن، شامل حذف یا اضافه کردن برخی عناصر است (Saari & Saari, 2002, pp. 116–123; Linder, 2008, p. 30; Weber, 1897, pp. 276–277). هرچند این مفهوم در برخی منابع برای اشاره به فعالیت‌های احیا و تجدید نیز به کار رفته است، اما از نظر محتوا و هدف، تفاوت‌های بنیادینی با این دو مفهوم دارد و نمی‌توان آن‌ها را با یکدیگر همپوشانی داد.

احیا و تجدید به معنای «بازسازی قدرتمند پیوندی است که میان فرد و جامعه با دین تضعیف شده است»؛ این بازسازی مستقیماً متوجه خود دین نیست، بلکه بر ارتباط میان دین و زندگی اجتماعی و فردی تمرکز دارد. علاوه بر این، با توجه به غالب شدن روحیه تقلیدگرایانه و از دست رفتن محتوای سنت‌های دینی در طول زمان، فعالیت‌های احیا و تجدید به منظور احیای پویایی در فهم دینی و تثبیت ارزش‌های اسلامی در هر دوره انجام می‌شوند (Görgün, 2011, Vol. 40, p. 238). مرور تاریخ اسلام نشان می‌دهد که این مفاهیم معمولاً به عنوان «ابزاری برای نقد سنت» و «اعتراضی نسبت به تقلیدگرایی» مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

دانشمندان معمولاً «تجدید» را به فعالیت‌هایی تعریف می‌کنند که با هدف پیش‌بینی و مقابله با نوعی انحطاط ضمنی در فهم دینی یا جامعه مسلمانان انجام می‌شوند (Görgün, 2011, Vol. 40, p. 238). با این حال، لازم نیست انحطاط حتماً پیش شرط انجام تجدید باشد. در واقع، «باززنده‌سازی موضوعی فراموش شده نیز می‌تواند شکلی از تجدید محسوب شود». شایان ذکر است که میان انحطاط و فراموشی تفاوت وجود دارد؛ انحطاط به معنای دور شدن از یک اصل یا حقیقت در محتوا یا شکل است، در حالی که فراموشی به معنای «از دست رفتن» آن است و لزوماً انحطاط محسوب نمی‌شود. براساس احادیث، احیا علاوه بر این، شامل «آشکارسازی حقایق فراموش شده یا نادیده گرفته شده» نیز می‌شود. افزون بر این، «گذار از وضعیتی مناسب به وضعیتی بهتر» نیز می‌تواند نوعی احیا به شمار آید. بنابراین، از آنجاکه احیا شامل زنده‌سازی حقایق فراموش شده، بهبود وضعیت موجود و مقابله با انحطاط است؛ دامنه آن گسترده‌تر و جامع‌تر از مفهوم تجدید می‌باشد.

با وجود اینکه احیاء در جهان اسلام با تأثیر احیاء علوم الدین، اثر مهم امام غزالی (متوفی ۱۱۱۱م)، مورد توجه ویژه قرار گرفت (Garden, 2014)، در دوره‌های پس از آن، مفهوم تجدید بیشترین تمرکز را به خود جلب

کرد. بدون شک، نقش حدیث مرتبط با تجدید در این روند قابل چشم‌پوشی نیست؛ این حدیث، ویژگی «رهبری» را به فردی نسبت می‌دهد که «مجدد» شناخته می‌شود؛ بنابراین، جنبش‌های تجدید که براساس این حدیث شکل گرفته‌اند، به مجدد مرجعیت دینی اعطا کرده و موقعیتی برجسته در رهبری دینی برای او ایجاد کردند.

علاوه بر این، ریشه واژه «تجدید» در زبان عربی از حروف سخت (ج-د-د) تشکیل شده و تلفظی قوی دارد که نمایانگر «رویکردی قاطع و اقتدارگرایانه» است و بر عمل و کنش تأکید می‌کند. این رویکرد قاطع و فعال، در رفتار و گفتار مجدد و همچنین در دوران مدرن بازتاب یافته و پذیرش جنبش‌های تجدید را در میان توده‌ها تسهیل کرده است.

در نقطه مقابل، واژه «احیاء» از حروف نرم (ح-ی-ی) ساخته شده و با تلفظی ملایم، نمایانگر فعالیتی با «نگرش عقلانی و متواضعانه» است. با توجه به زمان و شرایط ظهور جنبش‌های تجدید، ممکن است تصور شود که نگرش ملایم احیاء توان پاسخ‌گویی به انتظارات را ندارد. با این حال، این پژوهش بر «بُعد عقلانی و متواضعانه ایده‌نوسازی» تمرکز دارد و بر این باور است که مفهوم «احیاء بهترین ابزار پاسخ‌گویی به نیازهای نوسازی» است. از این رو، موضوع تحقیق بر پایه مفهوم احیاء شکل گرفته است. در این چهارچوب، واژه «تجدید» صرفاً برای اشاره به جنبش‌های کنش‌گرایانه به کار می‌رود، درحالی‌که واژه «احیاء» شامل تمامی فعالیت‌ها، از جمله تجدید، است که با هدف «فهم، تبیین و تفسیر دین» انجام می‌شوند (Yıldırım & Güleğül, 2022, Vol. 5, pp. 13-26).

در پایان این قسمت لازم است گفته شود بدیهی است مفهوم «اصلاح» در سنت اسلامی جایگاهی بنیادین دارد و در مقام مقابله با فساد و انحراف دینی نقش‌آفرین بوده است. با این حال، «تجدید» و «احیاء» مفاهیمی هم‌سنخ و مکمل آن هستند که علاوه بر اصلاح انحرافات، افق وسیع‌تری مانند بازاندیشی عقلانی، روزآمدسازی فهم دینی و زنده‌سازی حیات فکری و معنوی دین را پوشش می‌دهند. از این رو، در این مقاله به‌جای تمرکز صرف بر اصلاح، از مفهوم «احیاء» بهره گرفته شده که ظرفیت نظری گسترده‌تری برای بحث نوسازی در اسلام فراهم می‌سازد.

ضرورت احیاء

پس از وفات پیامبر اسلام (ص)، با گسترش سریع اسلام در قلمروهای وسیع تحت خلافت خلفای راشدین، فرهنگ‌ها، جوامع و محافل علمی متنوع با یکدیگر برخورد کرده و در هم آمیختند. این تلاقی مسلمانان با ملت‌هایی که دارای ادیان، زبان‌ها و فرهنگ‌های متفاوت بودند و همچنین پذیرش گروه‌های جدیدی از مردم به اسلام و تلاش آن‌ها برای یادگیری قرآن، تغییراتی در تلفظ و معانی زبان عربی به وجود آورد (ابن ندیم، ۱۹۹۷، صص. ۶۱-۶۳). این شرایط، تهدیدی جدی برای حفظ قرآن، هم از منظر لفظی و هم معنایی، محسوب می‌شد. در پاسخ به این چالش، دانشمندان مسلمان در ابتدا تمرکز خود را بر مسائل زبانی معطوف کردند و به موضوعاتی مانند قرائات، اعراب (دستور زبان)، صرف و نحو و نیز تفسیر قرآن که به زبان عربی نازل شده بود، پرداختند.

علاوه بر بررسی معانی لغوی واژگان عربی، دانشمندان مسلمان کوشش کردند تا معانی اصطلاحات فنی و تخصصی را نیز در پرتو قرآن و سنت روشن سازند (ابن خلدون، ۲۰۰۵، ج. ۲، ص. ۳۶۴؛ ج. ۳، ص. ۴). هدف

اصلی آنان، صیانت از منابع بنیادین اسلام، هم از نظر لفظی و هم از نظر معنایی بود. به این ترتیب، مسلمانان ابتدا قادر می‌شدند متون دینی را فهم کنند، سپس تفسیر و تأویل نمایند و در نهایت پیام دین را تبلیغ کنند. با توجه به ضرورت‌های آن عصر، این پژوهش‌های زبانی و نحوی را می‌توان نوعی فعالیت احیایی در نظر گرفت.

از این منظر، نخستین چالش در فهم متون دینی پس از بنیان‌گذاران دین، مسئله زبان بود. این چالش تأثیر مستقیمی بر درک و تفسیر متون دینی داشت؛ زیرا هر مفهوم زبانی دارای لایه‌های معنایی متعدد است و کشف این لایه‌ها فرایندی مستمر و پیوسته است و امری یک‌باره و پایان‌یافته محسوب نمی‌شود. کوشش‌های دانشمندان و فیلسوفان اسلامی برای فهم و تفسیر منابع اصلی دین، از آغازین روزهای اسلام تا به امروز، می‌تواند ادامه و گسترش همین فرایند تلقی شود.

مسئله فهم دین در جهان اسلام با شکل‌گیری و توسعه علوم دینی وارد مرحله‌ای چندبعدی شد. تلاش علما برای حل مشکلاتی که عمدتاً در حوزه‌های اعتقادی و عملی ظهور یافته بود، ضرورت نظام‌مندسازی فهم دین را آشکار ساخت. در این راستا، نهادهای سازای علوم دینی خود به‌مثابه یک فعالیت احیایی قلمداد می‌شود. باین‌حال، در فرایند اجرای عملی این نظام‌های نهاده شده، گاهی یکپارچگی رعایت نمی‌شد و برخی از افرادی که دارای صلاحیت علمی لازم نبودند، این رویکردها را به جامعه منتقل می‌کردند. در واکنش به چنین مشکلاتی، علما اقدام به ارائه راهکارهایی همچون «مبارزه با بدعت‌ها و خرافات» نمودند. در این میان، امام غزالی (متوفی ۱۱۱۱م) به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌ها، در مقدمه کتاب احیاء علوم الدین معتقد است که تحت تأثیر افراد مدعی علم، اخلاص در دین رنگ باخته، معنویت دچار فساد شده و این فساد به عموم مردم سرایت کرده است (غزالی، بی‌تا، ج. ۱، صص. ۱-۲؛ Esposito, 2004b, Vol. 1, pp. 168-169). این اثر، به‌طور گسترده، نمونه شناخته‌شده احیاء کلاسیک به شمار می‌آید.

اندیشه احیاء غزالی فرایندی است که با تألیف کتاب معیار العلوم آغاز و با اثر شاخص او احیاء علوم الدین به کمال رسید. اثر احیاء نه تنها به نقد شرایط موجود می‌پردازد، بلکه روش‌شناسی و راهکار عملی نیز ارائه می‌دهد و از این‌رو، هم جامعه علمی و هم عموم مردم را مخاطب خود قرار می‌دهد (Garden, 2014, p. 152).

در زمان غزالی، علوم دینی به سطحی از بلوغ نسبی دست یافته و زبان ویژه‌ای برای بیان مفاهیم پیچیده خود پدید آورده بود که برای عموم مردم چندان قابل فهم نبود. از آنجا که فهم و عمل به دین وظیفه هر مسلمان است، غزالی در احیاء علوم الدین رویکردی اخلاقی-عرفانی و قابل درک برای همه اقشار جامعه اتخاذ کرد. به این ترتیب، با وجود جایگاه علمی برجسته خود، وی در این اثر روش متواضعانه و فراگیر را برگزید که ارزش و تأثیر آن را بیش از پیش افزایش داد. از این منظر، احیاء یکی از اصیل‌ترین آثار جهان اسلام در حوزه اندیشه‌نوسازی و باززنده‌سازی دینی محسوب می‌شود.

پس از دوران غزالی، فعالیت‌های احیایی در گستره جغرافیای اسلامی ادامه یافت و شخصیت‌های برجسته‌ای در این مسیر ظهور کردند. از میان آنان می‌توان به احمد بن تیمیه (متوفی ۱۳۲۷م) اشاره کرد که الهام‌بخش و مرجع بسیاری از جنبش‌های تجدید پس از خود بود، شیخ احمد سرهندی (متوفی ۱۶۲۴م) که در هند به‌عنوان «مجدد هزاره دوم» شناخته شد، و شاه ولی الله دهلوی (متوفی ۱۷۶۲م) که بنیان بسیاری از

جنبش‌های مهم اسلامی در آسیای جنوبی را پی‌ریزی کرد، نام برد. این شخصیت‌ها را می‌توان در چهارچوب احیاء کلاسیک مورد تحلیل و بررسی قرار داد (Voll, 2003, Vol. 2, pp. 675-676).

احیاء در دوره مدرن

در دوره مدرن، چهره‌های برجسته‌ای در مسیر احیاء و نوسازی اندیشه اسلامی ظهور کردند که از جمله آنان می‌توان به رفاعة رافع طهطاوی (متوفی ۱۸۷۳)، جمال‌الدین افغانی (متوفی ۱۸۹۷)، محمد عبده (متوفی ۱۸۹۹)، سید احمد خان (متوفی ۱۸۹۸)، رشید رضا (متوفی ۱۹۳۵)، محمد اقبال (متوفی ۱۹۳۸) و حسن البنا (متوفی ۱۹۴۹) اشاره کرد. ویژگی‌های اصلی فعالیت‌های آنان نشان می‌دهد که فقه اسلامی هسته مرکزی گفتمان‌های این دوره بوده و در عین حال، ضرورت تجدید را بیان کرده و به تدریج نوسازی را به حوزه‌های کلام و فلسفه گسترش داده است (هاشمی، ۲۰۰۳، ج. ۲، صص. ۵۷۴-۵۷۷). آغاز جنبش‌های تجدید مدرن عمدتاً با موضع‌گیری در برابر امپریالیسم همراه بود و بر این باور استوار بود که جهان اسلام، در شرایط آشفته‌گی و فشار غرب، باید ساختار حقوقی و اداری خود را در برابر نظم حقوقی غرب بازسازی و نوسازی کند.

علاوه بر این، بسیاری از مجددان با هدف بسیج توده‌ها از طریق خطابه و تبلیغ فعالیت می‌کردند و گاه خود را در نقش «مهدی» یا منجی می‌نشانند (ر.ک. Esposito, 2010). تمرکز این افراد عمدتاً بر مقابله با فساد در دین، اخلاق، اندیشه، علم و سیاست بود که در قالب نقد سنت ارائه می‌شد. با این حال، برخی از تلاش‌های احیایی، مانند آثار عبدالرحمن کواکبی (متوفی ۱۹۰۲)، غالباً رنگ‌وبوی قومی داشت (Kamali, 2018, p. 8). راهکارهای پیشنهادی جنبش‌های تجدید در این دوره ابتدا در قالب شورش‌های اجتماعی و اتحاد علیه نفوذ خارجی ظهور یافت و سپس به سوی نوعی ایدئالیسم رمانتیک گرایش پیدا کرد. در این میان، محمد اقبال جایگاهی ویژه داشت؛ او در کنفرانس هایش اندیشه تجدید را در چارچوبی علمی و عقلانی مطرح نمود (اقبال، ۲۰۱۲، صص. ۱۱۶-۱۴۲) و برخلاف بسیاری دیگر، هدف قومی، ایدئولوژیک یا سیاسی نداشت. هرچند اقبال نیز در مسیر نوسازی به سمت ایدئالیسم متمایل شد، اما همانند غزالی، رویکردی متواضعانه و فراگیر اتخاذ کرد.

احیاء در دوره معاصر

در دوره معاصر، افرادی چون سید قطب (متوفی ۱۹۶۶)، فضل‌الرحمان (متوفی ۱۹۸۸) و یوسف قرضاوی (متوفی ۲۰۲۲) برجسته‌اند. این شخصیت‌ها عمدتاً متفکران و دانشگاهیان صاحب تخصص در حوزه‌های علمی مختلف بودند. در سطح گفتمان، آن‌ها رویکردی آرام و علمی را برگزیدند و تلاش کردند برای مشکلات موجود، راه‌حل‌های نظری و تحلیلی ارائه دهند (Graf, 2013, pp. 22-236; Moosa, 2003, p. 15). با این حال، در برخی موارد، این نگرش‌های فکری به جنبش‌های عمل‌گرایانه و فعال در زمینه نوسازی نیز تبدیل شد. نمونه بارز آن، سید قطب است که با وجود جایگاه روشنفکری، به دلیل مواضع انتقادی علیه قدرت سیاسی زمانه و محبوبیتی که پس از بازداشتش کسب کرد، الهام‌بخش برخی جنبش‌های رادیکال و عملی شد.

گونه‌های احیاء: عام و خاص

از یک منظر، فعالیت‌های احیاء در تاریخ اسلام را می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد: احیاء عام و احیاء خاص. احیاء عام به فرایندی طبیعی و خودجوش اطلاق می‌شود که بیشتر ناشی از جریان‌های علمی و فکری جوامع اسلامی است تا تلاش آگاهانه. در این معنا، تمامی پژوهش‌ها و مطالعات عقلانی و علمی از آغاز اسلام تا دوران معاصر، و حتی تا روز قیامت، در چهارچوب احیاء عام قرار می‌گیرند.

احیاء خاص، برعکس، شامل تلاشی آگاهانه و هدفمند برای نوسازی است. این نوع احیاء غالباً براساس ادعای انحراف از مسیر قرآن و سنت شکل می‌گیرد و با نقد سنت و اعتراض به تقلید همراه است. به عبارت دیگر، درحالی‌که احیای عام با یک جریان خطی و هم‌سو با قرآن و سنت حرکت می‌کند، احیای خاص تحت‌تأثیر انگیزه‌های سیاسی، علمی، فلسفی، جامعه‌شناختی و ایدئولوژیک شکل‌های متنوعی به خود می‌گیرد. با وجود تفاوت در نگرش‌ها نسبت به مجددان، ضرورت نوسازی در اسلام به‌مثابه احیاء در معنای خاص امری انکارناپذیر است.

امکان احیاء

یکی از مسائل محوری در بحث نوسازی اندیشه اسلامی، بررسی امکان احیاء است. آموزه‌های اسلامی نشان می‌دهند که توحید و شریعت الهی در طول تاریخ، از حضرت آدم تا پیامبر اکرم (ص)، گاهی به فراموشی سپرده می‌شد و خداوند در این دوره‌ها، دین حقیقی را از طریق پیامبران زنده می‌کرد. از این منظر، خود اسلام می‌تواند نوعی احیاء الهی به شمار آید. تردیدی وجود ندارد که در میان پیروان اهل سنت با رحلت پیامبر اکرم (ص) و نیز در میان پیروان امامیه بعد از اتمام امامت ائمه اطهار (ع)، مسئولیت فعالیت‌های احیاء بر عهده فقهای امت اسلامی گذاشته شد؛ به عبارت دیگر، اگر در گذشته پیامبران و امامان مأمور به احیای دین بودند، پس از آن، این وظیفه به فقهای اسلام منتقل شده است. این امر خود دلیل مهمی بر امکان‌پذیری احیاء در دین محسوب می‌شود. نمونه روشن در جهان اسلام، غزالی است که در مقدمه احیاء علوم الدین، فساد و ناکارآمدی برخی عالمان دینی در پاسخ به نیاز جامعه برای معرفت صحیح را علت نگارش این اثر برشمرده است (غزالی، بی‌تا، ج. ۱، صص. ۱-۲). به‌طور مشابه، در مسیحیت، مارتین لوتر با انتشار رساله ۹۵ ماده‌ای خود، اعتراض خود را نسبت به انحرافات کلیسای کاتولیک، از جمله فروش آمرزش‌نامه و اختیارات پاپ در پذیرش توبه، ابراز کرد (ر.ک. Nichols, 2016; Pailin, 1989). این نمونه‌ها نشان می‌دهد که احیاء به‌دلیل فساد و انحراف در فهم و عمل دینی، هم امکان‌پذیر و هم ضروری است.

مشروعیت احیاء؛ تحلیل عوامل درونی و بیرونی

مشروعیت احیای دین در اسلام را می‌توان از دو منظر درونی (دینی) و بیرونی (تاریخی-اجتماعی) بررسی کرد. این تقسیم‌بندی نه‌تنها نظم منطقی متن را تضمین می‌کند، بلکه نشان می‌دهد که مشروعیت احیاء هم از منابع شرعی و هم از شرایط عینی جامعه اسلامی ناشی می‌شود.

عوامل درونی (مشروعیت دینی)

۱. قرآن کریم

قرآن به عنوان منبع اصلی شریعت و مشروعیت احیاء تلقی می شود. آیات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر، از جمله «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴) و «وَلْتَكُنْ فِي قَوْمِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (لقمان: ۱۷)، اهمیت ویژه‌ای در مشروعیت بخشی به فعالیت های احیاء دارند. این آیات، معیارهایی را برای بازسازی و تقویت زندگی دینی ارائه می دهند و نشان می دهند که احیاء، تحقق عملی دعوت به خیر و جلوگیری از شر است (ماتریدی، ۲۰۰۵، ج. ۲، ص. ۴۵۵).

۲. سنت نبوی و احادیث اهل سنت

سنت پیامبر اکرم (ص) به عنوان منبع اصلی دینی و عملی مشروعیت احیاء نقش دارد. حدیث معروف: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ الْمُنْكَرَ فَلْيُغَيِّرْهُ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فليُصَلِّهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فليُكَلِّمْهُ» (قوام السنته، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۲۳) نشان می دهد که اصلاح جامعه و بازسازی دین، وظیفه عمومی مسلمانان است و احیای اصول دینی جزئی از این تکلیف به شمار می آید. همچنین حدیث «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا» (اللسجستانی، ۲۰۰۹، ج. ۶، ص. ۳۴۹) بیانگر استمرار نیاز جامعه اسلامی به مجدداً دین در طول تاریخ است.

۳. فقه امامیه و آثار دانشمندان اسلامی

در فقه شیعه، احیای فقه پس از دوره رکود فقهی ضروری شمرده شد. آثار شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، صص. ۱۲-۳۵) و بحرانی (بحرانی، ۱۳۹۰، ج. ۲، صص. ۱۸۷-۱۹۰) نمونه‌ای از تلاش های علمی برای بازسازی فقه شیعه هستند. سایر دانشمندان اسلامی همچون ماوردی، غزالی و ابن تیمیه نیز مشروعیت احیاء را به عنوان تکلیف شرعی تأیید کرده اند (ماوردی، بی تا، ص. ۳۴۹؛ غزالی، بی تا، ج. ۲، صص. ۳۰۷-۳۱۷؛ ابن تیمیه، ۲۰۰۴، ج. ۱۵، صص. ۱۶۶-۱۶۷). این احادیث و آثار، هم نشانگر مشروعیت دینی و هم مستندات عملی برای فعالیت های احیاء هستند.

لازم به ذکر است که احیاء با امر به معروف و نهی از منکر همبستگی دارد، اما تساوی کامل ندارد؛ احیاء به معنای بازسازی، اصلاح و تعمیق اصول دینی در شرایط رکود یا فراموشی است و امر به معروف و نهی از منکر، اصول کلی و مکلفیت های عمومی هستند.

عوامل بیرونی (زمینه های تاریخی و اجتماعی)

عوامل بیرونی مشروعیت احیاء، ناشی از شرایط واقعی جامعه اسلامی و تحولات تاریخی هستند که ضرورت اصلاح و بازسازی دین را برجسته می کنند:

۱. شرایط سیاسی و اجتماعی

تأثیر تحولات سیاسی و اجتماعی بر ضرورت احیای دین از دوران اولیه اسلام تا دوره مدرن مشهود است. اشغالگری ها، فعالیت های استعماری و بحران های داخلی باعث شد که ضرورت بازسازی اصول دینی و نو سازی

جامعه اسلامی به‌طور جدی احساس شود (Esposito, 2003, pp. 265–266; Hashmi, 2003, Vol. 2, pp. 574–577).

۲. تحولات علمی و فرهنگی غرب

انقلاب فرانسه، انقلاب صنعتی و پیشرفت‌های علمی و فرهنگی غرب، جهان اسلام را به بازنگری در روش‌های سنتی هدایت کرد. اجتهاد مستمر و باز بودن باب اجتهاد، زمینه مشروعیت‌بخشی به احیاء را فراهم ساخت (Hallaq, 1984, pp. 3–41; Wood, 2016, p. 105).

۳. جنبش‌های احیاء و نوسازی در دوره مدرن

در دوره مدرن، مقالات و پروژه‌های متعددی درباره ضرورت احیاء منتشر شد و بر اصلاح تقلید و باز بودن باب اجتهاد تأکید گردید (Ridā, 1901, pp. 681–687; Peters, 1980, pp. 131–145). این پروژه‌ها بر روش‌های نوین و هماهنگی جامعه اسلامی با تحولات عصر جدید متمرکز بودند و نشان دادند که عوامل بیرونی، محرک اصلی فعالیت‌های احیاء هستند.

مشروعیت احیاء هم از عوامل درون‌دینی ناشی می‌شود (قرآن، سنت، فقه امامیه و آثار دانشمندان اسلامی) و هم از عوامل بیرونی تاریخی و اجتماعی (تحولات سیاسی، فرهنگی و علمی) پشتیبانی می‌شود. این تقسیم‌بندی روشن، هم نظم منطقی متن را تضمین کرده و هم پاسخ‌گوی ارتباط احیاء با امر به معروف و نهی از منکر و ضرورت آن در طول تاریخ اسلام است.

در تبیین آنچه که ذکر گردید باید گفت عوامل خارجی نقش مهمی در تحریک و تشویق فعالیت‌های احیاء ایفا می‌کنند. تفاوت‌های سیاسی، جغرافیایی و فرهنگی، همراه با ادراک تهدید ناشی از تحولات و تغییرات پیرامون جهان، بر درک، تبیین، تفسیر و اجرای دین تأثیر می‌گذارند. به‌ویژه، فعالیت‌های استعماری و تلاش‌های اشغالگری علیه جهان اسلام، همراه با پیامدهای انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی، باعث شد که عقب‌ماندگی مسلمانان به‌صورت محسوس‌تری احساس شود (Esposito, 2003, pp. 265–266; هاشمی، ۲۰۰۳، ج. ۲، ص. ۵۷۴). در پاسخ به این عقب‌ماندگی و برای همگامی با تحولات عصر جدید، تلاش‌های متعددی در قالب فعالیت‌های احیاء و نوسازی در گستره جغرافیای اسلامی انجام شد (Voll, 1999, pp. 164–165; Esposito, 2004a, Vol. 1, pp. 509–547).

این ایده که روش‌ها و رویه‌های سنتی که تا آن زمان جامعه اسلامی را شکل می‌دادند، دیگر قادر به دستیابی به اهداف مورد نظر و تولید نتایج مطلوب نبودند، موجب تقویت ادعای ضرورت احیاء در برخی محافل شد. واقعیت این است که اجتهاد در هر دوره به‌طور مستمر اعمال می‌شد و بر این اساس، نظر غالب مبنی بر «بسته‌بودن در اجتهاد» نقض می‌گردید (Hallaq, 1984, pp. 3–41; Wood, 2016, p. 105). این روند، به‌ویژه در دوره پس از غزالی، زمینه‌ای قوی برای مشروعیت‌بخشی به احیاء فراهم کرد. در نتیجه، جستجوی راهکارهای نوین با هدف هماهنگی جهان اسلام با تحولات عصر حاضر، برجسته شد و در این چهارچوب، جنبش‌های تجدید شکل گرفتند.

در دوره مدرن، با گسترش گفتمان‌ها پیرامون ضرورت تغییر در جهان اسلام، به‌ویژه تحت تأثیر تحولات غرب، مقالات متعددی درباره ضرورت احیاء منتشر شد و پروژه‌های مرتبط با احیاء توسعه یافتند (Ridā, 1901, pp. 681-687; Iqbal, 2012). این پروژه‌ها به بررسی مسائلی همچون واکنش نسبت به تقلید در جهان اسلام، تأکید بر بازبودن باب اجتهاد (Peters, 1980, pp. 131-145)، جستجوی روش‌های نوین و تلاش برای تحول جامعه اسلامی به‌منظور همگامی با عصر جدید پرداختند. تمامی این عوامل به‌عنوان دلایل خارجی مشروعیت‌بخش فعالیت‌های احیاء محسوب می‌شوند.

دامنه و محدودیت‌های احیاء

شریعت اسلامی براساس احکام مرتبط با سه حوزه اصلی ایمان، عمل و اخلاق سامان یافته است. حوزه احکام عملی از آن جهت اهمیت دارد که تأثیر مستقیمی بر نظم‌بخشی به زندگی دینی مسلمانان دارد. در تعیین محدوده‌های احیاء در این حوزه، تمایز میان احکام تعبدی (مبتنی بر یقین) و اجتهادی (قابل اجتهاد و باز به نظر) اهمیت ویژه‌ای دارد. در اموری که وجودشان با قطعیت تثبیت شده و جزو اصول دین به شمار می‌آیند یا مرزهای آن‌ها به‌طور کامل توسط نصوص (قرآن و سنت) و اجماع مشخص شده است، هیچ فقیهی مجاز به ارائه احکام جدید نیست (ابن عبدالسلام، ۱۹۹۱، ج. ۱، ص. ۲۰؛ ابن رشد، ۲۰۰۴، ج. ۲، ص. ۱۲۵). این حوزه که تعبدی نامیده می‌شود، به نوعی با مفهوم احیاء مرتبط است.

احیاء به‌ویژه در مسائل اجتهادی کاربرد دارد، جایی که امکان بازنگری و نوآوری در فهم دین وجود دارد. از این منظر، احیاء عمدتاً محدود به مسائل اجتهادی در حوزه عملی است. بااین‌حال، در هر دو حوزه تعبدی و اجتهادی، احیاء می‌تواند به‌معنای زنده کردن آموزه‌های فراموش شده یا تقویت پیوند جامعه با دین نیز تلقی شود. به‌طور کلی، تمامی جنبش‌های تجدید سنت را بر پایه دو محور نقد می‌کنند: نخست تقلید و دوم اجتهاد. تقلید در دوره پس از غزالی به‌دلیل ضرورت مشروعیت، جایگاه ویژه‌ای یافت. ابن سازوکار به‌عنوان ابزاری میان فقها و مردم عادی عمل کرد و زمینه‌ای برای هم‌سویی و تثبیت قانونی در جامعه اسلامی در دوره‌های پسین فراهم ساخت (ابن تیمیه، ۲۰۰۴، ج. ۲، صص. ۲۲۵-۲۲۶؛ Gleave, 2003, Vol. 2, pp. 679-680). این هم‌سویی، یکی از نقاط اصلی در نقد سنت توسط همه جنبش‌های تجدید به شمار می‌رفت.

ابن قیم جوزیه (وفات ۱۳۵۰ ق) این هم‌سویی را مورد پرسش قرار داد و به‌ویژه ادعای بسته‌بودن در اجتهاد و مشروعیت تقلید را به‌شدت نقد کرد (ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۱، ج. ۲، صص. ۱۲۹-۱۳۲، ۱۹۶-۱۹۷). با ورود به دوره مدرن، تقلید دیگر به‌عنوان یک سازوکار مشروع تلقی نشد و معنای منفی و محدود به خود گرفت (Fareed, 2003, Vol. 1, pp. 344-345).

درحالی‌که اجتهاد یک مفهوم علمی برای استدلال فقهی محسوب می‌شد، در جنبش‌های تجدید با مفهوم تقلید ترکیب شد و به‌عنوان ابزاری برای نوآوری به کار گرفته شد. در دوره مدرن، برجسته‌ترین نقش در جنبش‌های تجدید به اجتهاد نسبت داده شد، اما خود اجتهاد به‌طور مؤثر در سطح فکری به کار گرفته نشد. مباحث مربوط به اجتهاد به حوزه عمل‌گرایانه منتقل شد تا اعتراض به ادعای بسته‌بودن در اجتهاد امکان‌پذیر گردد.

فعالیت‌های احیاء عمدتاً در همین زمینه عمل کردند، زیرا گفتمان اجتهاد مشروعیت تجدید را فراهم می‌ساخت و نشان داده شد که این گفتمان در بسیج توده‌ها و دستیابی به نتایج سیاسی مؤثر عمل کرده است (Gleave, 2003, Vol. 2, pp. 679–680؛ احمد، ۲۰۰۳، ج. ۲، صص. ۵۸۰-۵۸۲).

یکی دیگر از مسائل کلیدی در بحث دامنه احیاء تأکید بر اصول بنیادین و غیرقابل تغییر هر دین است. این اصول، به هیچ وجه نمی‌توانند در محدوده فعالیت‌های احیاء قرار گیرند، زیرا وارد کردن آن‌ها در قلمرو احیاء می‌تواند به خودانگاری دین منجر شود. از آنجاکه بقای یک نظام دینی ضروری است، هیچ دینی نمی‌تواند هدف خودویرانگری را دنبال کند؛ بنابراین، فعالیت احیاء به معنای حذف دین یا ایجاد دین جدید نیست، بلکه تلاشی برای تقویت و زنده‌سازی فهم، تبیین و عمل دینی موجود است.

با وجود امکان تعیین حدود کلی دامنه احیاء، یکی از دشوارترین مسائل مربوط به آن، تعیین اشخاصی است که مجاز به انجام فعالیت‌های احیاء هستند. اعمال معیارهای سخت‌گیرانه ممکن است این فعالیت‌ها را محدود به طبقه خاصی کند، درحالی‌که انعطاف‌پذیری بیش از حد، فعالیت‌های احیاء را در معرض مداخلات ناخودآگاه و اتفاقی قرار می‌دهد. یافتن یک میانه منطقی و قابل قبول دشوار است، اما همچنان امکان‌پذیر و ضروری است تا فعالیت احیاء در مسیر عقلانی و مشروع خود باقی بماند.

یکی از مسائل کلیدی در تعیین کسانی که می‌توانند فعالیت‌های احیاء در حوزه دینی را انجام دهند، داشتن دانش و توانایی کافی است. با پایان نبوت پیامبر اسلام که آخرین پیامبری است که برای احیای توحید مبعوث شد، مسئولیت هدایت و تنظیم زندگی دینی بر عهده علما نهاده شد. همان‌طور که پیامبر اکرم (ص) در حدیث خود فرموده است: «العلماء ورثة الأنبياء؛ علمای دین وارثان پیامبران‌اند» (کلینی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱، ص. ۳۴)، وظیفه احیای دین و تنظیم امور دینی به دانشمندان دینی واگذار شده است. واضح است که مقصود از «علما» در این حدیث، کسانی هستند که دانش دینی و توانایی استنباط احکام را دارند (ابن‌قیم جوزیه، ۱۹۹۱، ج. ۱، ص. ۶). این بدان معناست که پس از پیامبر، حق اظهارنظر در مسائل دینی اساساً در اختیار علما قرار دارد (زبیدی، ۱۹۹۴، ج. ۱، ص. ۲۶).

علاوه بر اختیاراتی که علما در توسعه علوم دینی دارند، آن‌ها باید توانایی بررسی و ارزیابی همه انواع داده‌ها و اطلاعات را که ممکن است از حوزه‌های مختلف به دست آید، در چهارچوب اصول بنیادین دین داشته باشند. به عبارت دیگر، علما به عنوان تصمیم‌گیرندگان اصلی در فرایند تحلیل، تفسیر و بهره‌برداری از داده‌ها در چهارچوب فعالیت‌های احیاء عمل می‌کنند. همچنین، این اختیار به آن‌ها امکان می‌دهد تا وظایف دینی مانند امر به معروف و نهی از منکر را انجام دهند، زیرا علما کسانی هستند که بیشترین تقوا را دارند (فاطر، ۳۵) و در دانش برتری دارند (آل عمران، ۷). بنابراین، اگرچه دوره تجدید دین به پایان رسیده است، فعالیت‌های «احیاء» در تنظیم و ارتقای زندگی دینی امت، توسط افراد صالح و دانشمند تا قیامت ادامه خواهد یافت.

از آنجایی که فعالیت‌های احیاء باید اساساً توسط علما انجام شود، می‌توان درباره شرایط و صلاحیت‌های این علما سخن گفت. با توجه به حوزه عملی که بیشترین نیاز به احیاء در آن وجود دارد، اولویت باید به صلاحیت اجتهادی تعلق گیرد. شرایط صلاحیت اجتهاد را می‌توان به معیارهای عینی و معیارهای ذهنی تقسیم کرد.

معیارهای عینی شامل دانش گسترده از قرآن، سنت، اجماع، قیاس، استحسان و غیره است. معیارهای ذهنی شامل عدالت، انصاف، هوش بالا، اخلاق و غیره می‌شود (غزالی، ۱۹۹۳، ج. ۱، صص. ۳۴۲-۳۴۷؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۹۹۱، ج. ۱، صص. ۳۵-۳۹).

در خصوص علما و صلاحیت‌های آنان برای انجام فعالیت‌های احیاء، ضرورت تخصص علمی و ویژگی‌های اخلاقی برای این نقش امری بدیهی است. باین‌حال، ظهور حوزه‌های علمی جدید در دوره مدرن و پیشرفت‌های چشمگیر در علوم مختلف باعث شد این ایده مطرح شود که فعالیت‌های احیاء نباید صرفاً محدود به علما باشد و می‌تواند در قالب تلاش‌های علمی و عقلانی افراد تحصیل کرده و آگاه نیز انجام گیرد (اقبال، ۲۰۱۲، صص. ۱۱۶-۱۴۲). این نگرش نشان می‌دهد که احیاء می‌تواند جنبه‌ای فراگیر و میان‌رشته‌ای داشته باشد، به‌طوری که علاوه بر متخصصان دینی، پژوهشگران و متفکران حوزه‌های مختلف علمی نیز در آن نقش ایفا کنند، بدون آنکه مشروعیت دینی و اخلاقی فعالیت خدشه‌دار شود.

براساس حدیث تجدید، فهم کلاسیک این است که مجددان عمدتاً افرادی هستند که در دین تخصص و دانش کافی دارند. باین‌حال، تفاسیر مدرن از حدیث تجدید، امکان تجدید جمعی را فراهم می‌کنند (Kamali, 2018, p. 8)، رویکردی که در آن نه‌تنها دانشمندان دینی، بلکه متخصصان در رشته‌های مختلف علمی و حتی مدیران نیز می‌توانند در فرایند احیاء نقش داشته باشند. این نگرش جمعی و میان‌رشته‌ای، دامنه فعالیت‌های احیاء را گسترش داده و زمینه را برای ایجاد نوسازی عقلانی و عملی در جامعه اسلامی فراهم می‌سازد؛ از سویی نشان می‌دهد که خروجی فعالیت‌های احیاء، الزاماً به دودستگی یا تفرقه نمی‌انجامد. بنابراین، احیاء با این نگرش، هم از منظر فقهی و هم از منظر اجتماعی قابل توجیه است.

در فرایند تاریخی، با آغاز تغییرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، نیاز به فعالیت‌های احیاء در دین بیش از پیش احساس می‌شود. توضیح آنکه؛ احیاء نه‌تنها محدود به امور فردی یا اجتماعی نمی‌ماند، بلکه با اصلاح رویه‌ها و رفتارهای دینی، به‌شکل عملی در تقویت و تثبیت دین اثرگذار است. به عبارت دیگر، احیاء در فقه یک سازوکار مشروع برای بازتولید دین و زندگی دینی است و تسری آن به دین، از مسیر رعایت شریعت و اصلاح مجاری دینی و اجتماعی قابل استنتاج است. در چنین دوره‌هایی، تمایل به یافتن راه‌حل‌های سریع افزایش می‌یابد، اما راه‌حل‌های فوری و شتاب‌زده دارای خطراتی هستند و ممکن است به اشتباه، پیش‌داوری و واکنش‌های اجتماعی منجر شوند؛ بنابراین، مدیریت مناسب این شرایط برای تحقق هدف احیاء ضروری است. دو نکته مهم در این زمینه قابل توجه است: نخست آنکه تلاش‌های ضعیف یا ناکارآمد احیاء می‌تواند منجر به انحراف شود و به‌جای تقویت پیوند میان فرد، جامعه و دین، باعث ایجاد شکاف گردد. دوم، فعالیت‌های احیاء که با رفتار تحمیلی همراه باشند، ممکن است واکنش‌های منفی و پیش‌داوری اجتماعی ایجاد کنند. هر دو وضعیت در دوره‌های بحران تشدید می‌شوند و احتمال دارد به درگیری‌های سیاسی و ایدئولوژیک یا شکل‌گیری جنبش‌های عملی بدون پایه نظری منجر شوند (هاشمی، ۲۰۰۳، ج. ۲، صص. ۵۷۴-۵۷۷؛ احمد، ۲۰۰۳، ج. ۲، صص. ۵۸۰-۵۸۲).

در چنین شرایطی، احیاء ممکن است به نگرشی مبتنی بر ابتکار فردی و رادیکالیسم بدون مبنای عقلانی تبدیل شود (Gleave, 2003, Vol. 2, pp. 679–680). از این رو، برای اثرگذاری واقعی احیاء، ایجاد تحول در ذهنیت علمی و فکری ضروری است و حرکت صرفاً عملی یا عملیاتی بدون پایه نظری، نمی‌تواند اهداف احیاء را محقق سازد.

نهادینه‌شدن احیاء

یکی از مسائل مهم مرتبط با احیاء این است که آیا می‌توان از احیای نهادی صحبت کرد یا خیر. برای تحلیل این موضوع، می‌توان نهادینه‌شدن را در چهارچوب دو نوع احیاء بررسی کرد: احیاء عام و احیاء محدود که پیش‌تر تحت عنوان «نیاز به احیاء» طبقه‌بندی شده‌اند.

در زمینه فعالیت‌های احیاء عام، فرایندهای شکل‌گیری و توسعه علوم اسلامی، به‌ویژه کلام، فقه و حدیث، ساختارهای نسبتاً سامان‌یافته‌ای را نشان می‌دهند. با این حال، این فرایندها را نمی‌توان فعالیت‌هایی دانست که مستقیماً با هدف تجدید انجام شده باشند. این‌ها در واقع نمایانگر فرایندهای طبیعی نظام‌مند شدن هر شاخه علمی در مسیر توسعه خود هستند. نهادینه‌شدن حاصل از این فرایندها، یک نتیجه مطلوب از پیشرفت علمی است و باید حمایت شود.

بحث واقعی درباره نهادینه‌شدن احیاء به فعالیت‌های محدود احیاء مربوط می‌شود؛ یعنی فعالیت‌هایی که صراحتاً با هدف تجدید انجام می‌شوند. منبع اصلی مشکل، تبدیل این فعالیت‌ها به یک ایدئولوژی تحت کنترل قدرت سیاسی است. با این حال، همه فعالیت‌های محدود احیاء لزوماً ایدئولوژیک و برای نهادینه‌شدن طراحی نشده‌اند. نمونه برجسته این رویکرد، اثر امام غزالی با عنوان احیاء علوم الدین است. همان‌طور که از عنوان مشخص است، غزالی صراحتاً تلاش خود را احیاء تعریف کرده است (غزالی، بی‌تا، ج. ۱، صص. ۲۰۱). هدف او تقویت پیوند ضعیف‌شده میان دین و جامعه بود و قصد نداشت آن را نهادی کند.

بر این اساس، منطقی‌تر است چنین فعالیت‌های علمی را به‌عنوان تلاش‌های احیای فردی و مدنی در نظر گرفت که به‌سوی عموم جامعه هدایت شده‌اند. در دوره مدرن و پس از آن نیز، فعالیت‌های فردی مشابه در حوزه فکری و دینی ادامه یافته است.

در دوره مدرن، پروژه‌های تجدید تحت تأثیر عواملی مانند امپریالیسم، سکولاریسم و ساختارهای نهادی قوی غرب، به بعد ایدئولوژیک تبدیل شده‌اند. شخصیت‌هایی مانند جمال‌الدین افغانی، محمد عبده، رشید رضا، محمد اقبال، حسن البنا و ابوالاعلی مودودی بر این باور بودند که دستیابی به وحدت میان مسلمانان و رفع وضعیت تکه‌تکه جهان اسلام تنها از طریق نهادینه‌شدن امکان‌پذیر است، همان‌طور که در پروژه‌های تجدید آن‌ها پیشنهاد شده بود (Esposito, 2004a, Vol. 1, pp. 164–165; Voll, 2003, Vol. 2, pp. 675–676).

با این حال، این پروژه‌ها به‌عنوان سیاست‌های رسمی یا عمومی به رسمیت شناخته نشدند. اگرچه خطابه نوآورانه شخصیت‌هایی مانند حسن البنا و مودودی در تحقق ایده دولت مستقل بازتاب سیاسی داشت، پس

از تشکیل دولت‌های مستقل، حکومت‌ها به سمت ایدئولوژی‌های سکولار و غرب‌محور گرایش پیدا کردند (Hobink, 1999, pp. 29-62).

بنابراین، روشن است که مفاهیمی مانند وحدت و تجدید ساختاری که در پروژه‌های مدرن تأکید شده بود، عمدتاً به‌عنوان ابزارهای انگیزشی در مبارزات استقلال مسلمانان مورد استفاده قرار گرفتند. در این دوره، تلاش برای دستیابی به راه‌حل‌های فوری و سریع، جستجوی راه‌حل‌های پراگماتیک و گاهی التقاطی، گفتمان‌های پوپولیستی و گاهی جدایی طلبانه، همراه با تلاش برای تبدیل شدن به یک جنبش مردمی و استفاده از زبان بلاغی باعث شد که این پروژه‌ها بیشتر حالت واکنشی داشته باشند و از تحقق نهادهای سازشی که نیازمند زمان طولانی است، باز بمانند.

این وضعیت نشان می‌دهد که جنبش‌های تجدید و فعالیت‌های احیاء هنگامی که توسط قدرت‌های سیاسی هدایت شوند، با خطر ایدئولوژیک شدن مواجه‌اند و احتمال موفقیت آن‌ها کاهش می‌یابد.

علاوه بر این، ساختار پویا و باز اسلام که امکان تفاسیر مختلف را فراهم می‌کند، یکی از موانع اصلی نهادهای سازشی هر فعالیت احیاء با انگیزه‌های ایدئولوژیک به شمار می‌آید. اسلام نسبت به تفاسیر متنوع باز است و ظرفیت ارائه راه‌حل‌هایی برای رفع نیازها را دارد، درحالی‌که ماهیت خود را حفظ می‌کند.

در مقابل، نهادهای سازشی الزامات رسمی ایجاد می‌کند که می‌تواند به رسمی‌سازی اقتدارگرایی یا به فهم یکنواخت و نخبه‌گرایی منجر شود، همان‌طور که در جنبش اصلاحی ایران (کمالی، ۲۰۰۳، ج. ۲، صص. ۵۷۷-۵۷۹) یا حرکت وهابی مشاهده شده است (Voll, 2003, Vol. 2, pp. 673-675). به‌طور مشابه، در اوایل تاریخ اسلام خلیفه مأمون (حکومت ۸۱۳-۸۳۳) برخی دیدگاه‌های اعتقادی معتزلی را به‌عنوان دکتترین رسمی دولت اعلام کرد که نمونه‌ای از رسمی‌سازی اقتدارگرایی در تاریخ اسلام محسوب می‌شود.

دیدگاه مخلوق بودن قرآن به‌ویژه در جریان محنه (تفتیش عقاید مسلمانان) در سال‌های ۸۳۳ تا ۸۴۸ میلادی، از سوی برخی خلفای عباسی بر عالمان تحمیل شد. باین‌حال، در آموزه اسلامی، جز در اموری که به‌روشنی از منابع قطعی مانند قرآن، سنت و اجماع ثابت شده‌اند، بسیاری از مسائل دینی باز و قابل مناقشه‌اند و الزام‌آور مطلق نیستند. مسئله اینکه آیا خدا قرآن را آفریده است یا نه، یک بحث کلامی بود و فاقد الزام قطعی بود.

با این وجود، دیدگاه معتزله به یک ایدئولوژی سیاسی تبدیل شد و به‌عنوان ابزاری برای سرکوب عالمان به کار رفت. این امر نشان می‌دهد که اجازه اسلام برای تفاسیر، روش‌ها و شیوه‌های مختلف به‌معنای آن نیست که فعالیت‌های «احیاء» می‌توانند از طریق یک ساختار نهادی سرکوبگر و الزام‌آور انجام شوند. چنین رویکردی با پویایی درونی اسلام در تضاد است.

در نتیجه، می‌توان استنباط کرد که انجام فعالیت‌های احیاء به‌صورت فردی یا نهادی اساساً مشکل‌آفرین نیست. مسئله اصلی از رابطه میان احیاء و سیاست یا قدرت ناشی می‌شود. خطر این است که فعالیت‌های احیاء به‌وسیله اقتدار سیاسی به تحمیل تبدیل شوند؛ این موضوع تهدیدی برای نهادهای سازشی احیاء محسوب می‌شود. قدرت‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی معمولاً تلاش می‌کنند اهداف خود را از طریق اقتدار دولت، که در رأس

سازوکارهای ساختاری قرار دارد. پیش ببرند. بنابراین، فعالیت‌های احیاء ممکن است تحت سلطه سیاسی قرار گیرند یا به شکل انحصارگرایانه درآیند.

تداوم احیاء

اگرچه پویایی درونی ساختار اسلام اجازه شکل‌گیری نهادهای ایدئولوژیک را نمی‌دهد، اما این پویایی از نظر تضمین تداوم احیاء بسیار ارزشمند است. چنین پویایی از یک ساختار دینی و اجتماعی پویا حمایت می‌کند که همواره آمادگی تغییر و توسعه در همه زمینه‌ها را دارد.

باین حال، باید توجه داشت که هر فعالیت احیاء الزاماً به معنای نوسازی نیست. گرچه احیاء غالباً با معنای نوآوری همراه است، اما گاهی می‌تواند نقش محافظتی و گاهی نقش حامل دانش و سنت را ایفا کند. جوامع در طول تاریخ همواره به صورت خطی رشد نکرده‌اند و انتظار اینکه در هر دوره، افرادی با کیفیت و توانایی برتر تولید شوند، واقع‌بینانه نیست.

جامعه ممکن است در برخی دوره‌ها وارد دوران ایستایی یا عادت‌واره شود. در چنین دوره‌هایی، ویژگی‌های محافظتی و حامل احیاء ممکن است به صورت تقلید ظاهر شوند. هرچند تقلید خود به توسعه دانش موجود کمک نمی‌کند، اما می‌تواند دانش موجود را درونی‌سازی کرده و سنت‌ها را حفظ کند. از این منظر، تقلید حتی می‌تواند به عنوان ابزاری در خدمت احیاء محسوب شود؛ زیرا احیاء در نهایت تلاشی است برای تجدید از دل انباشته‌های پیشین.

گرچه تقلید می‌تواند به عنوان راه‌حل میانی برای تداوم احیاء عمل کند، اما اجتهاد مهم‌ترین سازوکار تضمین‌کننده تداوم احیاء به شمار می‌رود. اجتهاد یکی از اصول بنیادین تنظیم زندگی دینی مسلمانان پس از پیامبر اسلام تا روز قیامت است (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۱، ج. ۲، صص. ۱۹۶-۱۹۷). البته باید توجه داشت که مفهوم و قلمرو اجتهاد در فقه اسلامی، به‌ویژه میان فقه امامیه و فقه اهل سنت، از حیث مبانی، استمرار تاریخی و نسبت آن با تقلید، تفاوت‌هایی دارد؛ باین حال، آنچه در اینجا محل نظر است، اصل کارکرد اجتهاد به مثابه سازوکار پویایی و احیاء فقه دینی در هر دو سنت فقهی است. بدین ترتیب، اجتهاد هرگز به طور کامل ترک نشده است.

باین حال، در فرایند تاریخی، دو بُعد مرتبط با اجتهاد در جنبش‌های تجدید به صورت ویژه برجسته شده‌اند: ۱. ادعای محدودیت روش‌های سنتی: تصور می‌شد که روش‌های سنتی قادر به تولید اجتهاد متناسب با شرایط متغیر نیستند و باب اجتهاد بسته است.

۲. اهمیت اجتهاد برای موفقیت جنبش‌های تجدید: باور بر این بود که موفقیت این جنبش‌ها تنها از طریق اجتهاد امکان‌پذیر است.

در نظر گرفتن هر دو بُعد نشان می‌دهد که هم مسئله و هم راه‌حل در فقه جست‌وجو می‌شوند و اجتهاد نه تنها ابزاری علمی، بلکه یک سازوکار عملی برای تحقق احیاء و تجدید در جوامع اسلامی است.

توانایی اسلام برای سازگاری با زمان و شرایط متغیر، که لازمه پویایی درونی آن است، مستقیماً به فقه مرتبط می‌شود. فقهای مسلمان این توانایی را به صورت روشن بیان کرده‌اند: «بی‌گمان احکام با تغییر زمان‌ها

تغییر می‌کنند». افزون بر این، اگر نظامی مانند فقه بتواند به تمامی ابعاد زندگی جامعه نفوذ کند، این نشان‌دهنده ظرفیت آن برای ارائه راه‌حل است؛ زیرا هیچ نظامی که نتواند راه‌حل ارائه دهد، توان ادامه حیات در درازمدت نخواهد داشت.

واقعیت این است که فقه یک کل منسجم است (Anderson, 1959, p. 17) و مرجعیت اصلی در حل مشکلات مسلمانان را تشکیل می‌دهد (Haabacnhy, 1959, p. 15). این ویژگی می‌تواند توجیه‌کننده انتقاداتی باشد که در دوره‌های بحران دوران مدرن متوجه فقه شده است. باین حال، همین مرجعیت گسترده نشان می‌دهد که حوزه مسئولیت فقها بسیار وسیع است. ضرورت آنکه فقها مرجع حل مشکلات باشند و بار مسئولیتی که بر دوش دارند، ممکن است سبب شده باشد که نتوانند به سرعت با تحولات اجتماعی همراه شوند؛ زیرا انباشته‌های فقهی ابعاد عظیمی یافته است. این انباشت، آموزش فقهایی با توان حل مسائل جدید را دشوار ساخته است و دشواری مذکور در عصر جدید بیش از پیش احساس شد.

از این منظر، انتقادات به فقه باید نه از خود فقه، بلکه از صلاحیت فقها، ارتباط آن‌ها با سیاست و دگرگونی‌های نهادهای حقوقی در گذر زمان جست‌وجو شوند. عنصر انسانی در فقه نقشی محوری دارد؛ فقها ممکن است در فرایند اجتهاد و استدلال دچار خطا شوند. باین حال، در اسلام پیش‌بینی شده است که اجتهاد مورد حمایت است و حتی در صورت اشتباه، تلاش‌های اجتهادی، فهمی و تفسیری دینی از سوی فقه پشتیبانی می‌شوند. همه این تلاش‌ها به تداوم احیاء دین کمک می‌کنند و آن را تضمین می‌نمایند.

رویکردی نو به نوسازی: احیاء جمعی

پیش از هرچیز لازم است گفته شود که مقصود از احیاء جمعی، انتقال مرجعیت دینی به جمع یا جایگزینی اجتهاد فردی با تصمیم‌گیری شورایی نیست، بلکه مقصود، گشودن فرایند احیاء به مشارکت معرفتی سامان‌مند بازیگران مختلف اجتماعی، در عین حفظ جایگاه اجتهاد معتبر به عنوان مرجع نهایی است.

غزالی اندیشه احیاء را با رویکردی متواضعانه و عقلانی مطرح کرد، اما جانشینان او نتوانستند این رویکرد را کامل حفظ کنند. با بررسی دیگر فعالیت‌های احیاء، دو گرایش بارز در جنبش‌های تجدید آشکار می‌شود:

۱. نقد یا انکار کامل سنت؛

۲. پناه‌بردن به گذشته و مباحثات به دستاوردهای پیشین.

ویژگی مشترک هر دو گرایش این است که غالباً به رویکردهای اقتدارگرایانه، آمرانه و حاشیه‌ساز بدل می‌شوند. خوشبختانه، امروزه این گرایش‌های انکاری یا تدافعی به تدریج تأثیر خود را از دست می‌دهند.

امروز جهان اسلام از قدرت و دانش کافی برای حل مشکلات خود برخوردار است و نیروی انسانی، ابزارها و ظرفیت‌های لازم را در اختیار دارد. مسئله اصلی این است که کدام رویکرد به نوسازی باید انتخاب شود تا دستیابی به راه‌حل‌های مؤثر امکان‌پذیر گردد.

به نظر می‌رسد که رویکرد احیاء جمعی، الهام‌گرفته از روش غزالی، می‌تواند به عنوان یک راه‌حل جایگزین نوین مطرح شود. این رویکرد بر افزایش آگاهی و توجه نسبت به مشارکت همه مسلمانان در فعالیت‌های احیاء

تأکید دارد و اصل «جامعه‌باز» را می‌پذیرد. در این روش، همکاری میان‌رشته‌ای تشویق می‌شود تا عقل جمعی به‌طور مؤثر به کار گرفته شود و انباشته‌های موجود با دیدگاهی کل‌نگر سازمان‌دهی شوند تا مسیر بازسازی تمدن اسلامی هموار گردد. اجرای این فعالیت‌ها به‌صورت محتاطانه و متوازن، به‌دور از شتاب‌زدگی، تضمین می‌کند که احیاء همگام با زمان و شرایط متغیر، کارآمدی و پایداری خود را حفظ کند. بدین ترتیب، رویکرد احیای جمعی نه‌تنها پیوند دین با جامعه را تقویت می‌کند، بلکه مبنایی عقلانی و علمی برای احیاء تمدن اسلامی فراهم می‌آورد.

اگرچه در ادبیات مربوط به حدیث «تجدید» این تصور وجود دارد که فعالیت‌های احیاء عمدتاً از طریق تلاش‌های فردی انجام می‌شوند (Kamali, 2018, p. 152)، اما واگذاری این مسئولیت به یک فرد منطقی نیست. شانس موفقیت زمانی بیشتر می‌شود که همهٔ مسلمانان در فعالیت‌های احیاء مشارکت داشته باشند. با بازشدن این فعالیت‌ها به روی همه، هر فرد می‌تواند به سهم خود در این فرایند نقش ایفا کند و بستری برای گردآمدن حول یک آرمان فراهم شود. جامعه خاموش (Rahman, 2003, p. 44) که فضل‌الرحمن در نقد خود به آن اشاره کرده است، امروز می‌تواند به چشم‌اندازی از دین و مسلمانان پویا تبدیل شود و تمدنی نو بر پایهٔ علم و حکمت بسازد که در آن همهٔ مسلمانان مشارکت داشته باشند. برای تحقق چنین تمدنی، رویکردی به احیاء باید پذیرفته شود که تلاش فکری کل جهان اسلام را در نظر گیرد و بدین ترتیب آگاهی نسبت به «احیای جمعی» در جامعهٔ اسلامی شکل گیرد.

ایجاد تمدنی بدون علم، قانون، اخلاق، دین، هنر و دیگر مؤلفه‌های بنیادین امکان‌پذیر نیست. افزون بر این، هیچ تمدنی صرفاً با انگیزه‌های احساسی و بدون سطحی از تلاش، تجربه و انباشت دانش به وجود نیامده است. یکی از دلایلی که موجب شد جنبش‌های تجدید در دورهٔ مدرن تداوم و موفقیت کامل نیابند، تلاش برای ایجاد تمدنی نو بدون پشتوانه کافی علمی و فرهنگی بود. هرچند در گفتمان‌ها، بیانیه‌ها و دیدگاه‌های متعددی دربارهٔ چگونگی و چرایی نوسازی مطرح شد، در عمل نتیجهٔ مطلوب حاصل نگردید که با توجه به شرایط تاریخی آن دوره طبیعی به نظر می‌رسد. بالاین‌حال، از قرن گذشته مرحله‌ای آغاز شد که می‌توان آن را «دوران طفولیت» نامید؛ دوره‌ای که مطالعات و تلاش‌ها بیشتر بر حل مسائل فردی و عملی تمرکز یافت تا نقد روش‌ها و سنت‌ها. این وضعیت نوبدبخش‌پذیرش و موفقیت رویکرد «احیاء جمعی» است که نمایانگر فرایند طبیعی توسعه است. هنگامی که تجربه و انباشت دانش مسلمانان امروز با آگاهی جمعی ترکیب شود، احیای تمدن اسلامی می‌تواند بر پایه‌ای واقع‌بینانه و مستحکم پیش رود.

رویکرد احیای جمعی نیازمند فعالیت‌های میان‌رشته‌ای و مشارکت دانشمندان و متخصصان در حوزه‌های مختلف علمی است. مزیت این رویکرد در آن است که به همهٔ حوزه‌های علمی اجازه می‌دهد تا با صلاحیت و تخصص خود در فرایند احیاء نقش ایفا کنند، نه آنکه این فعالیت‌ها محدود به افراد خاص یا دوره‌های مشخصی باشد. در چنین فضایی، هر حوزهٔ علمی می‌تواند یک مفهوم، کاربرد یا روش دینی را از منظر خود تحلیل و ارزیابی کند. گسترش فعالیت‌های احیاء از تلاش‌های فردی به تلاش‌های جمعی، پایه‌ای برای نوسازی متوازن و معقول فراهم می‌آورد. احیایی که در فرایندی گسترده و توزیع‌شده انجام می‌شود، مختص افراد محدود نیست

و هر فرد علاقه‌مند می‌تواند در آن بیندیشد و مشارکت داشته باشد. به این ترتیب، نوسازی آهسته اما مستمر تحقق می‌یابد و حتی تلاش‌هایی که صرفاً برای فهم و توضیح یا ارضای رشد فکری فرد صورت می‌گیرد، می‌تواند به‌عنوان فعالیتی احیائی تلقی شود، هرچند در سطحی محدود. چنین فعالیت‌هایی نباید نادیده گرفته شوند؛ زیرا موجب استفاده مؤثر از عقل جمعی و تقویت ظرفیت‌های فکری جامعه اسلامی می‌شوند.

به‌عنوان نتیجه‌ای از رویکرد احیای جمعی، تمامی انباشت‌های موجود می‌توانند به‌طور سازمان‌یافته برای ساخت تمدنی نو و تقویت فعالیت‌های احیاء مورد استفاده قرار گیرند. نخست، این انباشت‌ها قابلیت تبدیل شدن به مجموعه‌ای نظام‌مند از داده‌ها را دارند که می‌تواند به‌عنوان پایگاه داده‌ای مشترک برای بهره‌برداری همه افراد و نهادها عمل کند. دوم، نشست‌ها و پروژه‌های ویژه‌ای می‌توانند در چهارچوب نهادهای رسمی ملی، مانند ریاست امور دینی جمهوری ترکیه، و همچنین سازمان‌های بین‌المللی، مانند سازمان همکاری اسلامی، برگزار شوند تا مسائل دینی در پرتو تحولات علمی و فرهنگی روز مورد بحث و بررسی قرار گیرد. چنین نشست‌ها و پروژه‌هایی، با ارائه تصمیمات توصیه‌ای غیرالزام‌آور، می‌توانند فرایندهای احیاء را به‌شیوه‌ای صحیح، قابل اعتماد و نظام‌مند هدایت کنند و نقش فیلتر و راهنمایی مؤثر را ایفا نمایند.

نکته مهم دیگری که در رویکرد احیای جمعی باید مورد توجه قرار گیرد، پیروی از مسیری سنجیده، متوازن و به‌دور از شتاب‌زدگی در فعالیت‌های احیاء است. تجربه تاریخی نشان می‌دهد که جستجوی راه‌حل‌های سریع ممکن است در کوتاه‌مدت مؤثر به نظر برسد، اما در بلندمدت می‌تواند پیامدهای ویرانگر داشته باشد. فعالیت‌های احیائی که از بستر فکری فاصله گرفته و صرفاً به عمل‌گرایی بدل شوند، ممکن است دچار اختلال شده یا به حاشیه رانده شوند (هاشمی، ۲۰۰۳، ج ۲، صص ۵۷۴-۵۷۷). همچنین، تلاش‌های شتاب‌زده می‌توانند موجب ایجاد شکاف در جامعه شوند و بالقوه به جنبش‌های حاشیه‌ای و پراکنده منجر گردند، با وجود آنکه اسلام بر حفظ وحدت تأکید دارد.

بنابراین، موفقیت رویکرد احیای جمعی تنها زمانی محقق می‌شود که تلاش‌های علمی و فکری با شیوه‌ای آرام، عقلانی و آگاهانه انجام گیرد. در این رویکرد، هیچ نگرش مداخله‌گرایانه یا تحمیلی وجود ندارد و تمامی اقدامات بر پایه تدبیر، مشورت و مشارکت جمعی طراحی می‌شوند.

چالش‌ها و فرصت‌ها

رویکرد احیاء جمعی چارچوبی برای نگرش‌ها و اصول لازم جهت موفقیت فعالیت‌های احیاء فراهم می‌آورد، چه این فعالیت‌ها فردی باشند و چه اجتماعی، نهادی یا مدنی. پس از تعریف این چهارچوب، پرداختن به چالش‌ها و فرصت‌های احتمالی اهمیت ویژه‌ای دارد. از نظر چالش‌ها، محدودیت‌های مرتبط با آزادی اندیشه و برابری فرصت‌ها برجسته هستند. در مقابل، فرصت‌ها شامل افزایش آگاهی اجتماعی، تقویت تعاملات میان افراد و تشویق به مطالعات میان‌رشته‌ای می‌شوند.

شرط اساسی برای موفقیت این رویکرد، تضمین محیطی برای اندیشه آزاد و فراهم آوردن فرصت‌های برابر برای ابراز نظر همه افراد است. در غیر این صورت، همان‌گونه که در نمونه محنه مشاهده شد، احتمال تحمیل

دیدگاه‌ها، سرکوب نظرات مخالف و جانبداری وجود دارد. این عوامل می‌توانند به تعارض، تقسیم جامعه و حاشیه‌راندن شدن گروه‌هایی از افراد منجر شوند و شانس موفقیت رویکرد احیای جمعی را کاهش دهند. از سوی دیگر، آزادی و برابری فرصت ممکن است موجب ظهور دیدگاه‌های متنوع و گاه متضاد شود که می‌تواند در جامعه احساس سردرگمی ایجاد کرده یا از ارزش انباشت فکری بکاهد. باین‌حال، در چهارچوب احیای جمعی، این تنوع دیدگاه‌ها نه تهدید، بلکه یک فرصت است که باید مدیریت شود. علما، به‌عنوان وارثان پیامبر، نقش محوری در ایجاد تعادل میان آشفتگی ناشی از اختلاف دیدگاه‌ها و نیاز به ثبات ایفا می‌کنند. آن‌ها اختیار اصلی در بررسی، طبقه‌بندی، تحلیل و ارزیابی دانش انباشته در چهارچوب فعالیت‌های احیاء را دارند. تجربه تاریخی نیز این ضرورت را تأیید می‌کند. در قرون دوم تا چهارم هجری، که عصر طلایی علوم اسلامی به‌ویژه فقه محسوب می‌شود، تنش میان آزادی اجتهاد و جستجوی ثبات منجر به شکل‌گیری مکاتب فقهی شد (خلف، بی‌تا، صص. ۲۴۳-۲۴۴). این مکاتب فضاهای امنی برای مسلمانان فراهم کردند که هم امکان اعمال و دیدگاه‌های متفاوت را می‌داد و هم راه‌حل‌های درونی سازگار و قابل اعتماد ارائه می‌کرد. رویکرد احیای جمعی می‌تواند با توسعه چنین مکاتب و ایجاد فضاهای امن، زمینه مشارکت گسترده، خلاقیت فکری و حفظ ثبات اجتماعی را همزمان فراهم آورد.

افزون بر این، رویکرد احیای جمعی می‌تواند آگاهی اجتماعی را افزایش دهد. مطابق این رویکرد، فعالیت‌های احیاء به مشارکت همه اقشار جامعه گشوده و بر اصل بی‌طرفی استوار است. اصول شفافیت و بی‌طرفی این برداشت را تقویت می‌کنند که هیچ دستکاری ایدئولوژیک وجود ندارد و بدین‌سان پذیرش، حمایت و اجرای فعالیت‌های احیاء برای جامعه آسان‌تر می‌شود.

رویکرد احیاء جمعی علاوه بر چهارچوب فکری، می‌تواند تعامل اجتماعی میان مسلمانان را نیز تقویت کند. از طریق ایجاد پرتال‌های داده‌باز و محیط‌های مشترک برای فعالیت‌های احیاء، دیدگاه‌های گوناگون می‌توانند در یک بستر همزیستی یافته و با یکدیگر تبادل نظر کنند. این تعامل، ضمن کاهش تعصبات، می‌تواند به ادغام اجتماعی میان مسلمانان و حتی میان مسلمانان و جوامع دیگر کمک نماید.

رویکرد احیاء جمعی فرصت‌های گسترده‌ای برای تعامل و همکاری میان رشته‌های مختلف علمی فراهم می‌آورد. این همکاری میان‌رشته‌ای می‌تواند زمینه‌ساز ارائه راه‌حل‌های تازه در حوزه‌های دینی، اخلاقی، سیاسی، حقوقی، اقتصادی، جامعه‌شناختی و دیگر زمینه‌ها شود. ماهیت چندبعدی این راه‌حل‌ها امکان نوسازی چندبعدی را فراهم می‌کند؛ چراکه احیاء نمی‌تواند شکلی یکنواخت داشته باشد و همواره باید با تغییر زمان‌ها، مکان‌ها، شرایط و رویدادها سازگار شود. مشارکت رشته‌های گوناگون ظرفیت تولید راه‌حل‌های مؤثر را افزایش می‌دهد و انگیزه‌ای برای مطالعات علمی میان‌رشته‌ای ایجاد می‌کند. بدین ترتیب، دیدگاه‌های متنوع می‌توانند در فرایند احیاء مشارکت داشته باشند و نگرش کل‌نگر نسبت به مسائل جامعه فراهم آید.

نتیجه‌گیری

تحولات و دگرگونی‌های عصر کنونی ضرورت احیاء در جهان اسلام را به‌روشنی آشکار می‌سازند. تمامی مسائلی که بر زندگی فردی و اجتماعی تأثیر دارند، نیازمند ارزیابی و بازاندیشی از منظر رابطه آن‌ها با دین هستند. بنابراین، وقتی مشکلات جهان اسلام مشاهده می‌شوند، اهمیت فعالیت‌های احیاء روشن می‌گردد. مسلمانان همواره نیاز داشته‌اند به این مشکلات بپردازند و برای آن‌ها راه‌حل‌هایی بیابند. این نیاز، مسیر را برای فعالیت‌های احیاء در پاسخ به شرایط جدید هموار می‌سازد و نشان می‌دهد که احیاء امری ممکن و عملی است. پرسش مهم این است که آیا احیاء در منابع اصلی اسلام نیز مشروعیت دارد یا خیر. در این زمینه، فرمان قرآن به امر به معروف و نهی از منکر و سخن پیامبر اسلام (ص) درباره آمدن مجددین در هر دوره و تصریح او به پاداش هرکس که سنت را زنده کند، نشان می‌دهد که احیاء علاوه بر مشروعیت عقلانی، مشروعیت دینی نیز دارد.

با کسب مشروعیت عقلانی و دینی، ضرورت دارد دامنه و محدودیت‌های فعالیت‌های احیاء مورد ارزیابی قرار گیرد. نخست، تعیین حوزه‌هایی که فعالیت‌های احیاء در آن‌ها امکان‌پذیر است، اهمیت فراوان دارد. دوم، پرسش از اینکه چه کسانی باید این فعالیت‌ها را انجام دهند، مسئله‌ای اساسی است. نوسازی به‌معنای تغییر اصول بنیادین دین نیست، اما فهم این اصول و مسائل اجتهادی مرتبط با زندگی اجتماعی قابل بررسی و بازاندیشی هستند. در کنار مشارکت دانشمندان علوم مختلف، نقش فعال عالمان دینی متخصص و شایسته در فرایند احیاء تضمین می‌کند که این فعالیت‌ها بر بنیانی مطمئن انجام شوند.

در تاریخ اسلام، علاوه بر تلاش‌های فردی و محدود، فعالیت‌های احیاء به‌صورت پروژه‌های مشخص نیز وجود داشته است. این امر پرسشی ایجاد می‌کند: آیا احیاء می‌تواند به‌عنوان فعالیتی رسمی و عمومی اجرا شود؟ در واقع، فردی یا نهادی بودن فعالیت‌های احیاء اساساً مشکلی ندارد. مسئله اصلی دخالت سیاست یا قدرت در فعالیت‌های محدود احیاء است. از منظر گسترده‌تر، تلاش‌های فهم، تبیین و تفسیر دین از آغاز تا امروز، در همه عرصه‌ها، می‌تواند به‌عنوان فعالیتی عمومی، مدنی و فکری در نظر گرفته شود. افزون بر این، این تلاش‌ها می‌توانند فعالیتی جمعی در قالب احیاء تلقی شوند؛ به عبارت دیگر، هر کوشش برای فهم و تبیین دین می‌تواند به فعالیتی مداوم و تمام‌وقت در راستای احیاء تبدیل شود. بنابراین، رویکرد احیاء جمعی باید پیوند میان مسلمانان و اسلام و همچنین میان اسلام و همه انسان‌ها را برقرار یا تقویت کند.

موفقیت رویکرد احیاء جمعی به‌طور مستقیم با آزادی اندیشه و برابری فرصت‌ها مرتبط است. در محیطی که آزادی اندیشه و برابری فرصت‌ها تضمین شده باشد، بستری مشترک فراهم می‌شود که در آن هر فرد می‌تواند در حوزه احیاء پژوهش کند و آزادانه از اندیشه‌هایش دفاع نماید. دستاوردهای این بستر می‌تواند به مجموعه داده تبدیل شده و در دسترس همگان قرار گیرند؛ زیرا رویکرد احیاء جمعی بر اصول گشودگی و بی‌طرفی استوار است. پیشرفت جمعی در احیاء با پشتیبانی از پژوهش‌های میان‌رشته‌ای به دست می‌آید. پژوهش‌هایی که با مشارکت دیدگاه‌ها و رشته‌های مختلف شکل می‌گیرند، محتوای غنی تولید می‌کنند و این انباشت دانشی حافظه‌ای برای نسل‌های آینده خواهد بود. از این‌رو، احیاء می‌تواند از سطح افراد به سطح جامعه و سپس به سطح همه انسان‌ها گسترش یابد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن اثیر، ضیاء الدین. (۱۴۲۰ ق). المثل السائر فی أدب الكاتب و الشاعر (به کوشش م. م. عبدالحمید). بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن تیمیّه، احمد. (۲۰۰۴). مجموع الفتاوی (به کوشش ا. ر. القاسمی). مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۲۰۰۵). مقدمه (به کوشش ا. س. الشددادی). بی‌جا: دار البيضاء.
- ابن رشد، محمد بن احمد. (۲۰۰۴). بداية المجتهد و نهاية المقتصد. قاهره: دار الحديث.
- ابن عبدالسلام، عزالدین. (۱۹۹۱). قواعد الأحكام فی مصالح الأئام. قاهره: مكتبة کلیات الأزهر.
- ابن قیم الجوزیه، شمس الدین. (۱۹۹۱). إعلام الموقعین عن رب العالمین (به کوشش م. ا. س. ابراهیم). بیروت: دار الكتب العلمية.
- ابن التمیم، محمد بن اسحاق. (۱۹۹۷). کتاب الفهرست (به کوشش ا. رمضان). بیروت: دار المعرفة.
- احمد، اکرم. (۲۰۰۳). اصلاح: جنوب آسیا. در: ریچارد سی. مارتین (ویراستار)، دایرة المعارف اسلام و جهان مسلمان (ج. ۲، صص ۵۸۰-۵۸۲). آمریکا: مک‌میلان.
- افغانی، جمال الدین. (۱۸۹۸). فلسفه التریبۃ الحقة. المنار، ۱(۴۳)، ۷۱۶-۷۲۱.
- بحرانی، محمد حسین. (۱۳۹۰). المحاسن و المساوی فی تاریخ الفقهاء و المجتهدین. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۹۹۳). الصحيح (به کوشش محمد ضیاء الدین البغاء). دمشق و بیروت: دار ابن کثیر.
- بذیر، مصطفی. (۲۰۰۴). عقل و وحی: ابو زید الدبوسی و استدلالات عقلانی. مطالعات اسلامی، ۴۳(۲)، ۲۲۷-۲۴۵.
- بیهقی، احمد بن حسین. (۲۰۱۷). المدخل إلى علم السنن. قاهره: دار البیسر؛ بیروت: دار المنهاج.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۹۹۶). سنن ترمذی (به کوشش ب. ا. معروف). بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- الجهوری، اسماعیل بن حماد. (۲۰۰۹). کتاب الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة (به کوشش م. م. تمیر). قاهره: دار الحديث.
- حجاج، مسلم بن حجاج. (۱۹۵۵). الجامع الصحيح (به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی). قاهره: مطبعة عیسی البابی الحلبي.
- حبتانی، شاکر. (۱۹۵۹). مقدمه. در: جان ن. د. اندرسون (ویراستار)، حقوق اسلامی در جهان مدرن. نیویورک: انتشارات دانشگاه نیویورک.
- خلف، عبدالوهاب. (بی‌تا). اصول فقه و خلاصه تاریخ تشریع اسلامی. قاهره: چاپخانه مدنی.
- دهلوی، شاه ولی الله. (۱۹۶۷). التفهیمات الإلهیة (به کوشش غلام محمد القاسمی). حیدرآباد: المطبعة الجدار.
- زبیدی، محمد بن مکرم. (۱۹۹۴). إتحاف السادة المتقین بشرح احیاء علوم الدین. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- سجستانی، ابوداود. (۲۰۰۹). سنن ابوداود (به کوشش س. الأرئووط و م. ک. کربلی). بی‌جا: دار الرسالة العالمية.
- شوکانی، محمد بن علی. (۱۹۷۶). القول المفید فی أدلة الاجتهاد و التقليد. کویت: دار القلم.
- شیبانی، محمد بن حسن. (۲۰۱۲). الأصل (به کوشش م. بوبنوکالین). بیروت: دار ابن حزم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق). تهذیب الاحکام. قم: مؤسسه علمی و فرهنگی دارالکتب الاسلامیه.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۹۶۷). تاریخ الرسل و الملوك (به کوشش م. ا. ف. ابراهیم). قاهره: دار المعارف.
- عبده، محمد. (۱۸۹۹). بیسمارک و دین. المنار، ۱(۵۱)، ۸۴۶-۸۴۷.
- علی حیدر افندی. (۱۳۳۰ ق). درر الحکام شرح مجله الاحکام. استانبول: چاپخانه طاوس.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۹۹۳). المستصفی من علم الأصول (به کوشش محمد احمد الشافعی). بیروت: دار الكتب العلمية.

غزالی، ابو حامد محمد. (بی‌تا). احیاء علوم الدین. بیروت: دار المعرفة.

قره‌داغی، علی محیی الدین. (۲۰۰۶). بیداری اسلامی میان رد و افراط. لندن و واشنگتن: مؤسسه بین‌المللی تفکر اسلامی.

قزوینی، محمد بن یزید (ابن ماجه). (بی‌تا). سنن ابن ماجه (به کوشش م. ف. عبدالباقی). بی‌جا: دار احیاء الکتب العربیه.

قوام‌السنه، اسماعیل بن محمد. (بی‌تا). الترغیب و الترهیب. مصر: دار الحديث.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۸ ق). الکافی (تحقیق سید محمدباقر شریف القرشی). تهران: دار احیاء التراث العربی.

الماتوردی، محمد بن محمد. (۲۰۰۵). تأویلات اهل السنه (به کوشش م. باسلوم). بیروت: دار الکتب العلمیه.

مالک بن انس. (۱۹۸۵). الموطأ. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ماوردی، ابوالحسن. (بی‌تا). الأحکام السلطانیة. قاهره: دار الحديث.

هاشمی، شهاب‌الدین. (۲۰۰۳). اصلاح: خاورمیانه عربی و شمال آفریقا. در: ریچارد سی. مارتین (ویراستار)، دایرةالمعارف اسلام و جهان مسلمان (ج. ۲، صص ۵۷۴-۵۷۷). آمریکا: مک‌میلان.

References

The Holy Qur'an.

- Ibn al-Athīr, Ḍiyā' al-Dīn. (1420 AH [1999/2000 CE]). *Al-Mathal al-sā'ir fī adab al-kātib wa-al-shā'ir* (M. M. 'Abd al-Ḥamīd, Ed.). Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah. (in Arabic)
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad. (2004 CE). *Majmū' al-fatāwā* (A. R. al-Qāsimī, Ed.). Medina: Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf. (in Arabic)
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān. (2005 CE). *Muqaddimah* (A. S. al-Shaddādī, Ed.). Casablanca: n.p. (in Arabic)
- Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad. (2004 CE). *Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*. Cairo: Dār al-Ḥadīth. (in Arabic)
- Ibn 'Abd al-Salām, 'Izz al-Dīn. (1991 CE). *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*. Cairo: Maktabat Kulliyāt al-Azhar. (in Arabic)
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Dīn. (1991 CE). *I'lām al-murwaqqi' in 'an Rabb al-'ālamīn* (M. A. S. Ibrāhīm, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq. (1997 CE). *Kitāb al-Fihrist* (I. Ramaḍān, Ed.). Beirut: Dār al-Ma'rifah. (in Arabic)
- Aḥmad, Akram. (2003 CE). Iṣlāḥ: Junūb-i Āsiyā [Reform: South Asia]. In R. C. Martin (Ed.), *Dā'irat al-ma'ārif-i Islām va jahān-i Musalmān* (Vol. 2, pp. 580–582). USA: Macmillan. (in Persian)
- Afghānī, Jamāl al-Dīn. (1898 CE). Falsafat al-tarbiyah al-ḥaqqah. *Al-Manār*, 1(43), 716–721. (in Arabic)
- Baḥrānī, Muḥammad Ḥusayn. (1390 SH [2011/2012 CE]). *Al-Maḥāsīn wa-al-masāwī' fī tārikh al-fuqahā' wa-al-mujtahidīn*. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihārān. (in Arabic)
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (1993 CE). *Al-Ṣaḥīḥ* (M. D. al-Bughā, Ed.). Damascus & Beirut: Dār Ibn Kathīr. (in Arabic)
- Budayr, Muṣṭafā [Bedir, Murteza]. (2004 CE). 'Aql va vaḥy: Abū Zayd al-Dabbūsī va istidlālāt-i 'aqlānī [Reason and revelation: Abu Zayd al-Dabbusi and rational arguments]. *Muṭāla'āt-i Islāmī*, 43(2), 227–245. (in Persian)
- Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (2017 CE). *Al-Madkhal ilā 'ilm al-sunan*. Cairo: Dār al-Yusr; Beirut: Dār al-Minhāj. (in Arabic)

- Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. (1996 CE). *Sunan al-Tirmidhī* (B. ʿA. Maʿrūf, Ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (in Arabic)
- Al-Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. (2009 CE). *Kitāb al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-ʿArabiyyah* (M. M. Tamīr, Ed.). Cairo: Dār al-Ḥadīth. (in Arabic)
- Ḥajjāj, Muslim ibn al-Ḥajjāj. (1955 CE). *Al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ* (M. F. ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Cairo: Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī. (in Arabic)
- Habbānī, Shākīr [Habachy, Saba]. (1959 CE). Muqaddimah [Introduction]. In J. N. D. Anderson (Ed.), *Huquq-i Islāmī dar jahān-i mudirān* [Islamic law in the modern world]. New York: Intishārāt-i Dānishgāh-i Niyūyūrk. (in Persian)
- Khallāf, ʿAbd al-Wahhāb. (n.d.). *Uṣūl al-fiqh wa khulāṣah-i tārikh-i tashrīʿ-i Islāmī* [Principles of jurisprudence and a summary of the history of Islamic legislation]. Cairo: Chāpkhānah-i Madanī. (in Persian)
- Dihlawī, Shāh Walī Allāh. (1967 CE). *Al-Taḥfīmāt al-ilāhiyyah* (Gh. M. al-Qāsimī, Ed.). Hyderabad: Al-Maṭbaʿah al-Jidār. (in Arabic)
- Zubaydī, Muḥammad ibn Mukarram [Murtaḍā al-Zabīdī]. (1994 CE). *Ithāf al-sādah al-muttaqīn bi-sharḥ Iḥyāʾ ulūm al-dīn*. Beirut: Muʿassasat al-Tārikh al-ʿArabī. (in Arabic)
- Sijistānī, Abū Dāwūd. (2009 CE). *Sunan Abī Dāwūd* (Sh. al-Arnāʾūt & M. K. Qarah-Balī, Eds.). n.p.: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah. (in Arabic)
- Shawkānī, Muḥammad ibn ʿAlī. (1976 CE). *Al-Qawl al-mufīd fī adillat al-ijtihād wa-al-taqlīd*. Kuwait: Dār al-Qalam. (in Arabic)
- Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (2012 CE). *Al-Aṣl* (M. Boynukalın, Ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm. (in Arabic)
- Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1414 AH [1993/1994 CE]). *Tahdhīb al-aḥkām*. Qom: Muʿassasah-i ʿIlmī va Farhangī-yi Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Arabic)
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1967 CE). *Tārikh al-rusul wa-al-mulūk* (M. A. F. Ibrāhīm, Ed.). Cairo: Dār al-Maʿārif. (in Arabic)
- ʿAbduh, Muḥammad. (1899 CE). Bismārk wa-al-dīn [Bismarck and religion]. *Al-Manār*, 1(51), 846–847. (in Arabic)
- ʿAlī Ḥaydar Afandī. (1330 AH [1911/1912 CE]). *Durar al-ḥukkām: Sharḥ Majallat al-aḥkām*. Istanbul: Chāpkhānah-i Ṭāwūs. (in Arabic)
- Ghazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad. (1993 CE). *Al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* (M. A. ʿAbd al-Shāfi, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic)
- Ghazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad. (n.d.). *Iḥyāʾ ulūm al-dīn*. Beirut: Dār al-Maʿrifah. (in Arabic)
- Qarah-Dāghī, ʿAlī Muḥyī al-Dīn. (2006 CE). *Bīdārī-yi Islāmī miyān-i radd va ifrāt* [Islamic awakening between rejection and extremism]. London & Washington: Muʿassasah-i Bayn al-Milālī-yi Tafakkur-i Islāmī. (in Persian)
- Qazwīnī, Muḥammad ibn Yazīd (Ibn Mājah). (n.d.). *Sunan Ibn Mājah* (M. F. ʿAbd al-Bāqī, Ed.). n.p.: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah. (in Arabic)
- Qiwām al-Sunnah, Ismāʿīl ibn Muḥammad. (n.d.). *Al-Tarḥīb wa-al-tarḥīb*. Egypt: Dār al-Ḥadīth. (in Arabic)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (1408 AH [1987/1988 CE]). *Al-Kāfi* (Sayyid M. B. Sharīf al-Qurashī, Ed.). Tehran: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (in Arabic)
- Al-Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. (2005 CE). *Taʾwīlāt Ahl al-Sunnah* (M. Bāsālūm, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic)

- Mālik ibn Anas. (1985 CE). *Al-Muwaṭṭaʿ*. Beirut: Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (in Arabic)
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. (n.d.). *Al-Aḥkāṁ al-sulṭāniyyah*. Cairo: Dār al-Ḥadīth. (in Arabic)
- Hāshimī, Shihāb al-Dīn. (2003 CE). Iṣlāḥ: Khāvar-i Mīyānah-ʾi ʿArabī va Shamāl-i Afriqā [Reform: Arab Middle East and North Africa]. In R. C. Martin (Ed.), *Dāʾirat al-maʾārif-i Islām va jahān-i Musalmān* (Vol. 2, pp. 574–577). USA: Macmillan. (in Persian)
- Anderson, J. N. D. (Ed.). (1959). *Islamic law in the modern world*. New York: New York University Press.
- Esposito, J. L. (2003). Revival and reform. In J. L. Esposito (Ed.), *The Oxford encyclopedia of Islam* (pp. 265–266). New York: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (2004a). Fundamentalism. In J. L. Esposito (Ed.), *The Oxford history of Islam: Past and present* (Vol. 1, pp. 164–165). New York: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (2004b). Al-Ghazali, Abu Hamid. In J. L. Esposito (Ed.), *The Oxford history of Islam: Past and present* (Vol. 1, pp. 168–169). New York: Oxford University Press.
- Esposito, J. L., & Voll, J. O. (2001). *Makers of contemporary Islam*. New York: Oxford University Press.
- Fareed, M. G. (2003). Ijtihad. In R. C. Martin (Ed.), *Encyclopedia of Islam & the Muslim world* (Vol. 1, pp. 344–345). USA: Macmillan Reference.
- Garden, K. (2014). *The first Islamic revivalist*. New York: Oxford University Press.
- Gleave, R. (2003). Taqlid. In R. C. Martin (Ed.), *Encyclopedia of Islam & the Muslim world* (Vol. 1, pp. 679–680). USA: Macmillan Reference.
- Gorgon, T. (2011). Tajdid. In *TDV Islamic encyclopedia* (Vol. 40, pp. 234–239). Istanbul: TDV Publishing.
- Graf, B. (2013). Yusuf al-Qaradawi. In J. L. Esposito & A. D. Shahin (Eds.), *Oxford guide to Islam and politics* (pp. 222–236). New York: Oxford University Press.
- Haabachny, S. (1959). Introduction. In J. N. D. Anderson (Ed.), *Islamic law in the modern world* (pp. ix–xx). New York: New York University Press.
- Hallaq, W. B. (1984). Was the gate of Ijtihad closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), 3–41.
- Hick, J. H. (1990). *Philosophy of religion* (4th ed.). New Jersey: Prentice Hall.
- Hobink, M. (1999). Thinking about reform in Islam: Towards a history of Islamic thoughts on modernization and secularization. *Arabica*, 46(1), 29–62.
- Iqbal, M. (2012). *Reconstructing religious thought in Islam* (with a new introduction by Javed Majid). Stanford: Stanford University Press.
- Kamali, M. H. (2018). *Tajdid, reform, and civilizational renewal in Islam*. London & Washington: International Institute of Advanced Islamic Studies.
- Linder, R. D. (2008). *The age of reform: A guide to the historical events, 1500–1900*. London: Greenwood Press.
- Makdisi, J. (1985). Formal rationality in Islamic law and public law. *Cleveland State Law Review*, 34(1), 97–112.
- Moosa, E. (2003). Introduction. In F. Rahman, *Revival and reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- Nichols, S. J. (2016). *Beyond the 95 theses*. New Jersey: P&R Publishing Company.

- Peters, R. (1980). Ijtihad and Taqlid in 18th- and 19th-century Islam. *Die Welt des Islams*, 20(3–4), 131–145.
- Rahman, F. (2003). *Revival and reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- Saari, P., & Saari, A. (Eds.). (2002). *Renaissance and reform: Primary sources*. USA: Thomson Learning.
- Voll, J. O. (2003). Tajdid. In R. C. Martin (Ed.), *Encyclopaedia of Islam and the Muslim world* (Vol. 2, pp. 675–676).
- Weber, A. (1897). *History of philosophy* (F. Thilly, Trans.). New York: Charles Scribner's Sons.
- Wood, L. (2016). *Legal revival of Islam: Reception of European law and developments in Islamic legal thought in Egypt, 1875–1952*. New York: Oxford University Press.
- Yildirim, H., & Göleğül, E. (2022). The issue of founding revival in the Islamic thought tradition. In H. Yildirim, R. Çelik, Z. Sağır, & M. Doğan (Eds.), *Revival* (Vol. 2, pp. 13–26). Istanbul: Kitap Dünyası.
- Yıldırım, H., & Güleğül, E. (2025). Grounding the idea of renewal in Islamic thought, and collective İhyā': A study from the perspectives of the philosophy of religion and Fiqh. *Humanities and Social Sciences Communications*, 12(1).