

دو فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره ششم، تابستان و پاییز ۱۳۸۸: ۱-۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۰۱/۳۱

## گفتمان هویتی احیاءگری اسلامی: تأملی در زمینه‌ها و اندیشه‌ها

علی اشرف نظری\*

### چکیده

گفتمان «احیاءگری اسلامی» مبین نخستین و مؤثرترین کنش فکری در یک سده اخیر است. توسل به سنت‌های دینی و طرح اسلام به‌عنوان ایدئولوژی و به مثابه مدلی از سازماندهی اجتماعی، نقطه محوری تجمع و صف‌آرایی فکری-سیاسی اندیشه‌پردازان آنان می‌باشد. آنها در تلاش بر می‌آیند تا با ایفای نقشی مؤثر، با طرفداری از عقلانیت، عدالت، حریت، مساوات، تحول تدریجی و اصلاح، شورا و حکومت پارلمانی، انطباق سیاست با شریعت اسلامی... گفتمان خویش را وضع و تثبیت نمایند.

گفتمان احیاءگری در عصر مشروطه واجد سه خصیصه اصلی بود که ساختار اصلی مقاله حاضر را شکل می‌دهد: بصیرت و آگاهی عمیق دینی، «تحدید حدود سلطنت» از طریق «استقرار اساس قویم مشروطیت» با هدف حفظ اسلام، و رویارویی با غرب و محوریت دادن به ارزش‌های اسلامی. نظر به این که فهم این سه خصیصه می‌تواند چارچوب کلی اندیشه احیاءگری اسلامی را مکشوف نماید در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم. در ادامه جهت تحلیل موردی اندیشه‌های حاملان گفتمان اصلاح، به بررسی یکی از محوری‌ترین واضعان این گفتمان، «آیت‌الله محمدحسین نائینی» می‌پردازیم.

نویسنده در بخش نتیجه‌گیری، تلاش برای تبیین معرفت‌شناختی پارادایم هویتی اسلام، تبیین گفتمان مترقی اسلام، جست و جوی خستگی‌ناپذیر برای یافتن نشانه‌ها و دال‌های معنایی گفتمان اسلام حقیقی از لابلای متون اسلامی، و قرار دادن اسلام در متن سنت تاریخی پیش‌تاز، مترقی و متمدن را از خصیصه‌های بارز گفتمان احیاءگری اسلامی معرفی می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** احیاءگری اسلامی، هویت، آزادی، مساوات، مشروطیت، ایران.

## مقدمه

گفتمان «احیایگری اسلامی»<sup>۱</sup> که از آن با عناوین دیگری نظیر «نوگرایی اسلامی» و «تجدیدنظرطلبی اسلامی»<sup>۲</sup> نیز یاد می‌شود، جریانی است که به واسطه احساس رکود و ضعف نسبی کشورهای اسلامی به طور کلی و ایران در دوره قاجار، به طور اخص درصدد تبیین هویت اسلامی برآمده و به طرح علایق و خواسته‌های سیاسی در قالب نمادها، اندیشه‌ها و آرمان‌های اسلامی مبادرت می‌ورزد (Hillal Dessouki, 1982: 4).

ضعف تدریجی دولت‌های مسلمان، آنها را به این باور رساند که به واسطه از دست رفتن قدرت و اقتدار پیشین و دوری از تعالیم اسلامی، جهت‌رهایی از این وضعیت می‌بایست اقدامی نمود. آنها در جست‌وجوی گذشته، منبع اصلی قدرت را در «اسلام اصیل» و «حقیقی» یافتند و هدف نهایی از طرح مجدد اسلام، اعاده اقتدار گذشته مسلمانان بر محور تعالیم اسلامی و مقابله با تهاجم بنیان فکن غرب بود. مجید خدوری در این‌باره می‌نویسد:

«واکنش در برابر زوال، قصد توان بخشیدن به جامعه اسلامی به همان اندازه فشارهای بیرونی، از فشارهای درونی بر می‌خاست. واکنش نسبت به فشارهای درونی نخست در نواحی دور از نفوذ غرب پدیدار شد. این واکنش با الهام از «مصلحان قرن» که خواهان نوزایش پاک دینانه اسلامی، از میان بردن افزوده‌های کهن و برقراری دوباره نظام دست‌نخورده‌ای بر پایه وحی و شیوه رفتار پیامبر بودند، شکل جنبش‌های احیای دینی گرفت» (خدوری، ۱۳۷۴: ۹).

حاملان این گفتمان که بیشتر درصدد پاسخگویی و چاره‌جویی به مسئله زوال بودند، برای رهایی از وضعیت پیش‌رو، به باز تفسیر و فرمول‌بندی مجدد قواعد و متون اسلامی در مواجهه با نفوذ اندیشه‌های مدرن بر آمدند. از نظر آنها، شرط سازگاری ایده‌ها و نگرش‌های دینی با تحولات جدید قابلیت انعطاف‌پذیری و انطباق آنها است (McGuire, 2002: 108-109) در واقع، تلاش برای تبیین معرفت‌شناختی پارادایم هویتی اسلامی، سازگار کردن گفتمان مترقی اسلام با تحولات جدید،

- 
1. Islamic Revivalism
  2. Islamic Revisionism

جست‌وجوی خستگی‌ناپذیر برای یافتن نشانه‌ها و دال‌های معنایی گفتمان نوگرایی از لابلای متون اسلامی، و قرار دادن اسلام در متن سنت تاریخی پیشتاز، مترقی و متمدن از خصیصه‌های بارز گفتمان اصلاح‌طلبی است. جملگی این متفکران، زوال و انحطاط سیاسی- اجتماعی مسلمانان را نه در اسلام، بلکه در خود آنها و دوری از حقیقت اسلام می‌دیدند و در تلاش بودند تا با تبیین بسیاری از مفاهیم جدید نظیر فردگرایی، آزادی، برابری، شورا و مردم‌سالاری و امتزاج آن با اسلام بتوانند با ارائه قرائتی جدید از اسلام و بازسازی آن پاسخی مناسب به مسائل پیش رو جامعه اسلامی بدهند. بنابراین می‌توان، این سؤال را سؤال محوری احیاءگران اسلامی دانست: «چرا مسلمانان عقب مانده‌اند، در حالی که دیگران توسعه یافته‌اند؟» و در پاسخ به این سؤال این ایده مطرح می‌شد که «مسلمانان به این علت عقب مانده‌اند که از اسلام حقیقی جدا شده‌اند» (Tibi, 2001: 10). در گفتمان اصلاح، تنها شیوه مواجهه با مدرنیته (له یا علیه آن)، صرفاً در پرتو بهره‌گیری از ابعاد پیشرفت‌گرایانه آن و تبیین زوایای اسلام حقیقی میسر می‌شد. از این رو حاملان این گفتمان، درصدد پی‌ریزی نوعی الگوی هویتی نو بودند که در آن علیرغم پایبندی به شریعت و نصوص دینی، زمینه را برای پذیرش الزامات هویتی جدید در قالب مفاهیمی نظیر آزادی، قانون و برابری بر اساس نگرش اسلامی فراهم می‌آورد.

احیاءگری اسلامی مبین‌نخستین و مؤثرترین کنش فکری در یک سده اخیر است که پناه بردن به سنت دینی و طرح اسلام به‌عنوان ایدئولوژی و به مثابه مدلی از سازماندهی اجتماعی، نقطه تجمع و صف‌آرایی اندیشه‌پردازان آن بود. گفتمان احیاءگری اسلامی در تلاش بود با طرفداری از عقلانیت، عدالت، حریت، مساوات، تحول تدریجی و اصلاح، شورا و حکومت پارلمانی، انطباق یافتن با شریعت اسلامی،... گفتمان خویش را بسط دهند (Lambton, 1970: 268-9). تفاوت میان احیاءگران اسلامی و روشنفکران متجدد در عصر مشروطه این بود که تعداد احیاءگران بیش از متجددین بود، دارای قابلیت بیشتری برای ارتباط با توده‌های عادی مردم بودند و دارای توانایی و ظرفیت بیشتری برای تجهیز و بسیج عمومی مردم بودند. آبراهامیان در این باره می‌نویسد:

«در حالی که روشنفکران رادیکال‌تر عمل کرده و خواستار فراگرفتن ایده‌های مدرن بودند، علمای دینی درصدد انطباق تحولات جدید با شرایط بومی بودند، در

هنگامه بحران‌ها مردم نه به واسطه آشنایی با اندیشه‌های کرامول، روبسپیر، ولتر یا روسو بلکه به خاطر درک مفاهیم سنتی نظیر عدالت‌جویی و مساوات و نمادهای مذهبی برآمده از میراث شیعی حرکت می‌کردند. به طور خلاصه، روشنفکران مدرن مشاورین انقلابیون بودند اما علمای احیاگر و حامیان آنها یعنی بازاریان، تجار، صنعتگران و توده‌های مردم عادی انقلابیون واقعی بودند» (Abrahamian, 1979: 413).

به طور کلی گفتمان احیاگری واجد سه خصیصه اصلی است:

**الف-** آنها با توجه به بصیرت و آگاهی عمیق دینی، منتقد ایستارهای خرافی، جزمیت‌اندیش و متصلب بودند.

**ب-** احیاگران درصدد «تحدید حدود سلطنت» از طریق «استقرار اساس قویم مشروطیت» با هدف حفظ اسلام بودند.

**ج-** رویارویی با غرب: هر چند احیاگران را به ضرورت انجام برخی تغییرات سیاسی-اجتماعی متقاعد نموده اما آنان برخلاف متجددین، خواستار اخذ کلیت مدرنیته نیستند. بلکه از آن جایی که محوریت را به ارزش‌های اسلامی می‌دهند، درصدد باز تفسیر اندیشه‌های اسلامی و تجهیز آن به ابزارهایی هستند که بتواند غنای هویتی خویش را بازیابد.

نظر به این که فهم این سه خصیصه می‌تواند چارچوب کلی اندیشه احیاگری اسلامی را مکشوف نماید در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم. در ادامه جهت تحلیل موردی اندیشه‌های حاملان گفتمان اصلاح، به بررسی یکی از محوری‌ترین شارحان این گفتمان، «آیت‌الله محمدحسین نائینی» می‌پردازیم.

#### **الف- موضع گیری علیه تلقی متحجرانه از اسلام:**

گفتمان احیاگری، بیش از آن که امری برآمده از درون یک جنبش فی حد ذاته اجتماعی باشد، حاصل تلاش برای ارائه فهمی دینی از نحوه مواجهه با مسئله زوال و انحطاط جوامع اسلامی- از جمله ایران- در دوره قاجار و ضرورت **نوسازی مبانی** اصیل اسلامی بود. تفکر احیاگری، بیشتر در قالب‌های سنتی متشرعانه نظیر خطابه بر سر

منابر، تقریر رسائل دینی، تحریر مقالاتی در دفاع از دین بود (شرابی، ۱۳۶۸: ۳۳-۳۲)، و در ادامه توانست با واکنش علیه آنچه تلقی متحجرانه از اسلام خوانده می‌شد، مرزهای هویتی خود را ترسیم نماید. آنان از این طریق درصدد بودند تا زوال را نه به‌عنوان امری مقدر یا تصادفی، بلکه نتیجه تحولاتی قلمداد نمایند که با پایان «عصر طلایی» اولیه و به فراموشی سپردن مبانی اسلام حقیقی، گریبانگیر جامعه اسلامی شده است. هدف اصلی گفتمان احیاگری، واکنش در برابر پیامدهای فرهنگی- هویتی مدرنیته و سلطه و نفوذ استعمار غربی از طریق غنا بخشیدن به مفاهیم اسلامی و بازیابی قدرت سیاسی مسلمانان بود. «از نظر آنان، وظیفه احیای اسلام راستین تقدم منطقی و عملی داشت و مستلزم تغییرات اساسی در رهیافت سنتی به صورت تفسیر و تحلیل عقیدتی بود» (موثقی، ۱۳۸۰: ۱۱۴-۱۱۳).

در واقع، تأثیرات و پیامدهای مدرنیته بر زوایای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه ایران واضعان و حاملان این گفتمان را بر آن داشت در مواجهه با مفاهیم برآمده از وضعیت تمدنی جدید، به باز تعریف سنت‌ها، انگاره‌ها و نهادهای وابسته به زندگی سنتی بپردازند و نسبت خود را با مفاهیمی نظیر عقلانیت، آزادی، برابری، ترقی و قانون روشن نمایند. آنها به‌رغم آن که با مفروض‌ها و کلیت‌های فرهنگی مدرن آشنایی یافته بودند، اما همچنان به بازسازی هویت خود اعتقاد داشتند و تلاش می‌نمودند با بهره‌گیری از عناصر مدرن در جهت تطبیق انگاره‌های اسلامی با تحولات جدید به تجهیز و تقویت مبانی زندگی سنتی یاری رسانند.

خواست اصلی احیاگران، تحقق وضعیت مطلوبی است که در آن اسلام- به‌عنوان محور اصلی هویت- شکوه، قدرت و عظمت پیشین<sup>۱</sup> خود را باز یابد و تحریف‌ها و ناراستی‌های عارض شده بر آن زدوده شود. بهره‌گیری از واژه‌گانی نظیر «عصر طلایی» و «گذشته آرمانی» اسلام که بیشتر در قالب تأکید بر خلوص اخلاقی، فتوحات نظامی و پیشرفت‌های فرهنگی- تکنولوژیک رخ داده در گذشته است، نه به معنای رجعت به گذشته، بلکه زمینه‌سازی برای ایجاد تحول مثبت و در انداختن فرایندهای رو به جلو است. این همان فرایندی که «ادوارد شیلز» از آن به‌عنوان تقدس بخشیدن به تاریخ با

1. pristine and vigor and virtue

هدف ممانعت از خیانت به میراث خودی تعبیر می‌کند. شیلز معتقد است «در کشورهای در حال توسعه که دارای شواهد روشنی مبنی بر تجربه موفقیت‌آمیز در گذشته هستند و اکنون در موضع ضعف و تنزل<sup>۱</sup> به سر می‌برند، تلاش برای پیشرفت در زندگی سیاسی اغلب با تلاش برانگیزاننده‌ای جهت خود احیایی<sup>۲</sup> اخلاقی و مذهبی همراه است» (Boroujerdi, 2003: 14)

بنابراین، مواجهه با هویت مدرن و ایجاد تشکیک در مبانی نظام هویتی موجود، اندیشمندانی چون آخوند خراسانی، ملا عبدالله مازندرانی، سید محمدحسین نائینی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی را واداشت که جهت حفظ اصالت‌های دینی، نحوه تبیین گفتمان هویتی اسلامی را در دستور کار قرار دادند. آنها با «تأمل در خود» (خودفهمی) و «توجه به دیگری» (دگر فهمی) به این امر واقف شدند که تنها راه برون رفت از وضع موجود، تأمل و تأویل در مفاهیم سنتی و ارائه درکی نو از آنهاست.

احیاگران معتقد بودند که می‌توان پس از «تنویر عقول» و «تطهیر نفوس» از طریق احیای اسلام خردگرا و پیرایش خرافات از ساحت دین با تحولات نو رابطه برقرار کرد. آنها دریافته بودند که شیوه‌های سنتی تبلیغ دیگر قادر به حل و فصل مسائل پیش روی آنان نیست و جذابیت خود را از دست داده است. نقطه عزیمت آنان فاصله گرفتن از ایستارهای متحجرانه و پذیرا شدن ایده‌ها و نظریه‌های جدید بر پایه عقلانیت استدلالی-جدلی بود. احیاگران برخلاف دیدگاه سنتی‌ها که جهان را به‌عنوان کلیتی همبسته و مقدس متشکل (منضم) از بشر و طبیعت، واقعیت و اندیشه، آگاهی و وجود می‌دانستند؛ منازعه میان انسان و طبیعت کنترل ناپذیر، حقیقت مذهبی، زندگی بشری و اتمیزه شدن رو به گسترش روابط اجتماعی را مطرح می‌نمودند. آنها امیدوار بودند تا دوباره وحدت و انسجام از دست رفته اسلام را از طریق بازسازی فلسفی حقیقت و روح حاکم بر آن بازیابی کنند (Halpern, 1970: 120-124).

از دیدگاه احیاگران، یک مضمون مسلط در پاسخ اسلام به سلطه و تفوق قدرت‌های اروپایی وجود دارد. این پاسخ این است که اسلام نخستین و اصیل، در جلوه اصلی خود

- 
1. degraded and enfeebled
  2. self-renewal

یک اخلاق پیرو عمل، این-جهانی و اجتماعی - سیاسی بود که به طور کامل با تحول و پیشرفت سازگار بوده است. اما این اسلام اصیل در اثر افزوده‌های عارض شده (در دوره خلفای اموی و عباسی) به فساد گراییده و دچار انسداد شده است. آنها معتقد بودند؛ مردمان مسیحی قوی شدند زیرا کلیسا در داخل دیوارهای [مرزهای] امپراتوری روم به بلوغ رسیده و فضائل و اعتقادات مشترک را در خود آمیخت؛ مردمان مسلمان ضعیف شدند زیرا حقیقت اسلام به وسیله امواج پی در پی تحریف به تباهی گرایید. مسیحیان قوی هستند، زیرا به واقع مسیحی نیستند. مسلمانان ضعیف‌اند، زیرا به واقع مسلمان نیستند (ترنر، ۱۳۷۹: ۲۵۰-۲۴۹).

به طور کلی، احیای پس از آگاهی یافتن از تجارب دیگران، در پی اصالت بخشیدن به میراث هویتی خود بر مبنای بازاندیشی روشن‌بینانه بود؛ نوعی اتکا به گذشته آرمانی اسلام که خالی از تعارض و خدشه به نظر می‌رسید و می‌بایست در نوعی رفت و برگشت تاریخی به احیای زوایا و شئونی آن می‌پرداخت. در واقع آنان با «فرا واقعیت»<sup>۱</sup> بخشیدن به گذشته، ترجمان نوعی نگاه بود که تأکید آن بر ضرورت سخن گفتن از گذشته به زبان حال بود. نگاهی که از موضعی «retrospective»، درصدد نظر به گذشته از چشم انداز اکنون بود. هر چند این ادراک در برخی موارد با غفلت از نگاه عمیق به مبانی اسلام، چنان درگیر احساسات رمانتیک نسبت به گذشته می‌شد که از «بازاندیشی» به معنای تکیه بر سنت و نقادی در آن فاصله می‌گرفت. در این حالت وضعیتی رخ می‌نمود که در قالب جملات و تعابیری فاقد پشتوانه، «مانیفستی» سیاسی-ایدئولوژیک پیش روی آنان قرار می‌گرفت که به طور جِد سطحی، غیر قابل درک و ساده‌لوحانه بود. چنان که نائینی در طرح «این همانی» مفاهیم برآمده از اندیشه‌های مدرن، تا آنجا پیش می‌رود که استخراج مبنای حقوق طبیعی که «حکمای اروپا تدوین نموده و بدان مباحث دارند» را از یکی از خطبه‌های نهج البلاغه امکان پذیر دانسته و وعده بحث پیرامون آن را به «رساله‌ای علی‌حده» موکول می‌کند که به «عون الله» بعد از تقریر «تنبیه الامه» نگاشته خواهد شد (نائینی، ۱۳۳۴: مقدمه).

1. hyper reality

## ب- تحدید حدود سلطنت:

در دیدگاه احیاگران حمایت از مشروطه بیشتر بدان دلیل مقبول بود که درصدد تحدید «خیالات شاه و حواشی او» و تقریر قانونی بر پایه «صوابدید عقلای مملکت» بود که موجب «استیفای حقوق مغضوبه ملت» می‌شد. این تلقی از مشروطیت مبین نوعی چرخش مفهومی- اندیشه‌ای دردستگاه فکری علمای احیاگر بود که از آگاهی و تمایل نسبی آنان به ضرورت انجام برخی تغییرات و اصلاحات سیاسی- اجتماعی و مبارزه با استبداد مطلقه و نفوذ سلطه‌جویانه قدرت‌های خارجی ریشه می‌گرفت. گفتار زیر که سخن «شیخ محمد اسماعیل غروی محلاتی»، یکی از علمای مشروطه‌خواه است، به خوبی این معنا را منعکس می‌کند:

مراد از سلطنت مشروطه در لسان همه عالم غیر از این نباشد که خیالات شاه و حواشی او خودسرانه رها نشود که هر خرابی که خواست در مملکت بکند، بلکه میزان عمل جمیع آنها از روی قانونی منضبط باشد که به صوابدید عقلای مملکت که از طرف ملت برای شور در این مورد انتخاب کرده اند، مقرر شده باشد... و نتیجه آن، جز اطلاق سلطنت را تقیید کردن و ادارات هرج و مرج دولت را تحت میزان مضبوط درآوردن، که عمل به آنها برای مملکت اسلامی مفید باشد نه مضر، چیز دیگری نیست (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۴۷۵).

باور علمای احیاگر بر این بود که مشروطه‌گرایی با اسلام‌خواهی آشتی‌پذیر (قابل جمع) است. بنابراین آنان با بهره‌گیری از نیروی گسترده‌ای که در اختیار داشتند، در تقریرات، نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود کوشیدند تا حکومت مشروطه را در پیوند با متجددین مورد پشتیبانی نظری و عملی قرار دهند و با معرفی این شیوه حکومت به‌عنوان امری برآمده از دین، موجبات پشتیبانی عمومی را از آن فراهم آورند. علمای جلیل‌القدری نظیر «آخوند خراسانی»، «ملا عبدالله مازندرانی» و «حاجی محمدحسین طهرانی» با هدف حفظ اسلام، از میان برداشتن حکومت استبداد و رفع تجاوز نیروهای بیگانه به جنبش مشروطه پیوستند. آنها می‌کوشیدند «با استقرار اساس قویم مشروطیت» و «تحصیل این سرمایه سعادت برای حفظ دین و احیاء وطن و آبادانی مملکت و ترقی و اجرای احکام و قوانین مذهب و سد ابواب حیف و میل در مالیه»



بکوشند و امکان «تعدی و تحمیل چند نفر نفس پرست خود رأی» را از بین ببرند (حائری، ۱۳۶۴: ۱۲۴).

آخوند خراسانی و مازندرانی و طهرانی با تعریف مشروطه بر پایه فعل «اشتراط» که در مقابل استبداد قرار می‌گیرد، قانون و مشروطه را براساس اصل «نهی عن المنکر» توجیه نموده و اظهار داشتند: «این ضرورت دین است که در طول غیبت صاحب‌الزمان، حکومت مسلمین در دست نمایندگان مسلمین باشد» (امانت، ۱۳۸۲: ۵۱-۵۰). آنان در تأویل جدیدی که عرضه داشتند، حمایت و پشتیبانی از مشروطه را که با «اغتصاب» کمتری همراه است، به منزله «جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فدا» دانستند و سر مویی مخالفت و مسامحه را به منزله «خذلان و محاربه» با آن حضرت دانستند. از نگاه آنان حمایت از مشروطه بدان دلیل مطرح می‌شد که مفسد و لطمات آن از «سلطنت مستبده» یا «معموله معروفه» ای که از آن به استبداد تعبیر می‌شد، کمتر بود. آنها با ارائه تفسیری خاص از مفاهیمی نظیر «امر به معروف و نهی از منکر» و «شورا»، دفاع از مشروطیت و «رهایی از اسارت و رقیت حاکم»، را نه تنها با بینش اسلامی سازگار می‌دیدند بلکه انکار آن را از «مراتب شرک به ذات احدیت» قلمداد می‌کردند (میرموسوی، ۱۳۸۲: ۴۹). از دیدگاه احیاءگران؛

تأکید بر حفظ قانون مشروطیت در مملکت ایران بحسب این دوره دو فایده بزرگ مترتب است یکی خلاصی عموم رعیت از ظلم و تعدیات فوق العاده دولت جائره مستبده و رجال خودخواه استبداد که اگر عالم را بچاپند سیر نمی‌شوند و دیگری حفظ بیضه اسلام در آن مملکت و خلاصی از قید رقیه کفار. پس سعی نمودن در استحکام این اساس از جهت اولی داخل است در عنوان نهی از منکر و اقامه معروف، از جهت ثانویه داخل است در عنوان مدافعه با کفار در اعتلای علم اسلام و حفظ مملکت مسلمین از تهاجم اهل کفر (آجودانی، ۱۳۸۳: ۴۵).

احیاءگران این تصور و ادراک را تا واپسین لحظات پیروزی انقلاب مشروطیت بازتاب می‌بخشیدند. آنها در «لایحه‌ای» که پس از استبداد صغیر و فتح تهران تهران نگاشتند، در پاسخ به مجادلات متجددین و مشروعه‌طلبان بیان داشتند؛

«حقیقت مشروطیت و آزادی ایران عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاده از مذهب، و مبنیه بر اجرای احکام الهیه، عزّ اسمه، و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامی، اشاعه عدالت و محو مبانی ظلم و سد ارتکاب خودسرانه و صیانت بیضه اسلام و حوزه مسلمین، و صرف مأخوذه مالیه از ملت در مصالح نوعیه راجعه به نظم و حفظ و سد ثغور مملکت خواهد بود» (انصاری، ۱۳۷۶: ۱۲۶).

### ج- خودآگاهی و حفظ میراث بومی:

با وجود تأثیرپذیری نوگرایان اسلامی از هویت سیاسی جدید، بر خلاف روشنفکران متجدد خواستار استقرار کلیت یکپارچه مدرنیته فارغ از زمینه‌های اجتماعی موجود نبودند. آنان با تقسیم غربِ مدرن به وجوهی مختلف، خواستار برخوردی گزینشی و انطباقی بودند که از طریق آن بتوانند اسلام را به مثابه هویتی استعلایی برای بسیج ایده‌ها، افکار و اندیشه‌ها به کار گیرند. در واقع، احیاگران در میانه دو طیف قشریون و غرب‌گرایان متجدد قرار می‌گرفتند که با تأکید بر نقد آنها، بر ضرورت ایجاد سنتزی میان ابعاد هویت خود/دیگری (با محوریت هویت خودی) تأکید می‌نمودند (See: Keddie, 1983: 3-4). به تعبیر «مانفرد هالپرن»<sup>۱</sup> مفهوم محوری گفتمان فکری احیاگری، «آگاهی»<sup>۲</sup> بود، اما این امر نه به معنای شناخت همه جانبه اندیشه‌ها و عینیت‌های مدرن، بلکه بیشتر با هدف طرح نظریه‌هایی تلفیقی برای حل مشکلات زندگی در عصر جدید بود» (Halpern, 1970: 123).

«لوسین پای» تمایل دارد اصطلاح «نخبگان پیونددهنده یا آلیاژی» را در اشاره به واضعان این گفتمان به کار برد، یعنی نخبگانی که چه در زمینه‌های سنتی و چه مدرن به خوبی انجام وظیفه می‌کنند و با استفاده از بنیان‌های ارزشی سنتی، روند نوسازی را تسهیل می‌نمایند (مطبع، ۱۳۷۸: ۴۳). احیاگران، به‌رغم پذیرش برخی لوازم هویتی

1. Manfred Halpern

2. awareness

جدید، به‌عنوان ناقد آن نیز عمل می‌نمایند و با رد «فرنگی‌مآبی»<sup>۱</sup> و «اروپا‌مداری»<sup>۲</sup> خواستار ایجاد پلی میان گذشته سنتی و حال مدرن هستند. آنها با باز تفسیر متون گذشته برای اکنون (اجتهاد)، درصدد طرح مفاهیم جدیدی از کنش سیاسی در گفتمان فکری خویش هستند. آنها با رد نگاه گذشته‌گرا (سلفی) به اسلام، گذشته اسلام را تنها از چشم‌انداز حال و با هدف الهام‌گیری از آن جهت رفع مسائل پیش‌رو و احیای اصول هویتی آن مورد توجه قرار می‌دهند و مدرنیته را تا جایی می‌پذیرند که نافی اصول بدیهی اسلام نباشد (McGuire, 2002: 54-55; Bennet, 2005: 18-20).

در نتیجه احیاگران برخلاف سلفی‌ها به نفی کلیت یکپارچه هویت مدرن نمی‌پردازند، بلکه در حد امکان به شناخت آن مبادرت می‌ورزند و با تفاوت قائل شدن میان علوم و معارف مدرن و برخی وجوه غیر قابل پذیرش آن (نظیر استعمار، امپریالیسم، ماتریالیسم و سکولاریسم) خواستار اخذ وجوه مثبت مدرنیته هستند. تلاش آنها معطوف به این است که زمینه را برای ترجمه مفاهیم و اندیشه‌های حرکت بخش مدرن در قالب مفاهیم فرهنگی خودی فراهم آورند تا بتوانند با همراهان خود ارتباط کلامی و هم‌پیوندی هویتی مستمر و عمیقی پیدا کنند. «این نوع حرکت منتج به تفسیر مجدد مفاهیم اسلامی گردید تا بتواند آنها را با اصول پیشرو تفکر اروپایی زمان معادل و همراه سازد؛ «عمران» ابن خلدون تدریجاً به «تمدن» گیزو تغییر یافت، مفهوم «مصلحت» فقهای مالکی و ابن تیمیه به بحث «فایده» جان استوارت میل، و «اجماع» در فقه اسلامی به «افکار عمومی» در نظریه‌های دموکراتیک برگردانده شد» (ترنر، ۱۳۷۹: ۲۵۴). «نزیه ایوبی» در کتاب «اسلام سیاسی: مذهب و سیاست در جهان عرب» می‌نویسد:

«جریان احیاگری ریشه در مواجهه روشنفکران مسلمان با توسعه اقتصادی، فرهنگی و سیاسی-استراتژیک غرب سرمایه‌داری مسیحی داشت که براساس آن می‌بایست نحوه مواجهه، انطباق یا به چالش کشیدن غرب را مورد توجه قرار دهند. دو مسئله اساسی پیش روی آنها بود: یکی در رابطه با مفاهیم و

- 
1. westernization
  2. Eurocentrism

ارزش‌های غربی نظیر مدرنیزاسیون و توسعه، و دیگری دغدغه‌هایی در رابطه با مفهوم و نهاد دولت سرزمینی و بوروکراتیک» (Ayubi, 1991: 48).

احیاگران در رویارویی با شرایط منحنی و زوال یافته سیاسی - اجتماعی جامعه خود، از یک سو غرق در احساس حقارت و ناتوانی ناشی از این وضعیت بودند، و از سوی دیگر در حسرت پیشینه شکوهمند و دستاوردهای شگرف گذشتگان خویش در دوره اسلامی بودند. بر این اساس درصدد بودند از موضعی فعال به تکاپویی شورانگیز برای نوسازی و بازسازی هویتی جامعه مبادرت ورزند. تلاش آنها ابعادی دو وجهی می‌یافت که هم درصدد گفتگو و هم سخنی با تحولات جدید بود و هم می‌کوشید با سد کردن نفوذ فراگیر و رو به گسترش غرب مدرن در ابعاد سیاسی - نظامی، مانع از فروپاشی هر چه بیشتر میراث خودی شود. این نوع نگاه به مدرنیته خصلتی ابزار انگارانه داشت که هدف آن نه پذیرش تمدن غرب، بلکه اخذ فنون و سازوکارهای مندرج در آن بود تا مانع از نفوذ نیروهای خارجی شوند (لمبتون، ۱۳۶۶: ۲۳۱). از این رو مدافعان روحانی جنبش مشروطیت نظیر آخوند خراسانی و مازندرانی (رساله مراد از مشروطیت)، اسدآبادی، نائینی (رساله تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله)، سیدجمال‌الدین واعظ‌اصفهانی، حاج ملاعبدالرسول کاشانی (رساله انصافیه)، عمادالعلماء خلخالی (رساله بیان سلطنت مشروطه و فوائدها)، شیخ حسین اهرمی بوشهری (رساله احیاء‌المله)، ثقه‌الاسلام تبریزی (رساله لالان)، اقدامات مجدانه داعیان را «محض حفظ دین مبین و قوت و شوکت و دولت و ترقی ملت و ترفیه حال رعیت و صیانت نفوس و اعراض مسلمین» می‌دانستند (کسروی، ۱۳۷۰: ۶۱۷).

به طور کلی، تلاش احیاگران در عاریت گرفتن از مفاهیم جدید که بیشتر در قالب تنظیم دستگاه سیاست معنا می‌یافت، با هدف حفظ دین و تقویت مبانی شریعت انجام می‌گرفت (ر.ک: آوری، ۱۳۶۳: ۲۲۴). آنها نو شدن نهادهای سیاسی را نه به‌عنوان یک غایت، بلکه چونان اسلوبی در نظر می‌گرفتند که با محوریت بخشیدن به اسلام، امکان پیشرفت آموزشی و اقتصادی و ارتقای قدرت سیاسی را فراهم می‌آورد. به تعبیر «برتران بدیع»، پایان قرن نوزدهم نشان از چرخش در اندیشه تجدد در جهان اسلام دارد. از این پس، «تجددگرایی به معنای عاریت گرفتن از غرب برای واکنش در برابر زوال شرق

نیست، بلکه به معنای گذاشتن تجدد خاص اسلامی در برابر غرب است» (بدیع، ۱۳۸۰: ۸۶). به عنوان مثال، سید جمال‌الدین اسدآبادی کپی‌برداری از غرب و مرجعیت بخشیدن به تجدد غربی را مورد نقد قرار داد. ارجاع به مأخذ اسلام به عنوان تمدن آشکارا به این معنا است که علاوه بر این که بر مرجع غربی تمدن اولویت دارد، بلکه همچنین به عنوان عامل همبستگی اجتماعی، هویت و پیشرفت حامل مجموعه‌ای از قواعد ارزش‌ها و اصول اخلاقی برای شکوفایی امت اسلامی است. بدین‌سان، اسلام هم‌زمان متضمن برائت از غیر (یعنی طرد و جوه منفی مدرنیته) است و به همین نحو اصلی اثباتی یا بنیادین برای ساخت الگویی جدید از تجدد. در ادامه بحث به بررسی یکی از شاخص‌ترین واضعان گفتمان احیای در عصر مشروطه که دارای اندیشه‌ها و اصول فکری به نسبت منجسم‌تری است، خواهیم پرداخت:

#### - آیت‌الله محمدحسین نائینی: در جستجوی نوسازی سیاسی

محمدحسین نائینی یکی از بزرگترین مجتهدین اوایل قرن بیستم است که بیش از آن که تابع تحولات فکری بروز یافته در ایران باشد، متأثر از تحولات سیاسی-اجتماعی عثمانی بود. او با تکیه بر دیدگاهی که از بسط عقلانیت اصولی‌گرای او ناشی می‌شد، از مجرای نوشته‌های نویسندگان متجدد عرب‌زبان به این نکته پی برده بود که در میانه جدال دو دنیای سنتی و مدرن، گریزی از تن‌دادن به برخی الزامات جدید وجود ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۲). هنر اصلی وی در آن بود که تمامی مباحث‌اش را در دفاع از مشروطه و انطباق آن با شریعت از درون مباحث فقهی و اصول اسلامی استخراج کرد (زیباکلام، ۱۳۷۷: ۴۸۹). نائینی ریشه تحولات مدرن را نه در تحولات عظیم فکری، سیاسی و صنعتی پس از رنسانس، بلکه در واقعه عظیمه جنگ‌های صلیبی می‌داند که به واسطه آن اروپایی‌ها توانستند با فهم رمز انحطاط خود که برآمده از بی‌بهره‌گی از تمام شعب حکمت علمیه و علوم تمدنی و احکام سیاسی بود، عاشقانه در مقام طلب تمدن و علم برآیند (نائینی، ۱۳۳۴: ۱).

بنابراین اهمیت دستگاه فکری نائینی نه در ارائه فهمی دقیق از تحولات غرب، بلکه در طرح نوعی روش استدلالی و احتجاج درون دینی است که با تدقیق در سنت فکری

شیعه کوشید تباین ذاتی میان مشروطیت و سیاست دینی را از میان برداشته و با طرح ادله شرعی به کاهش شکاف میان این دو یاری رساند (آدمیت، ۱۳۵۵: ۲۲۹). دفاع نائینی از اصول مشروطه و تأکید بر وجه سیاسی تجدد، از آن جایی با اهمیت به نظر می‌رسد که برای نخستین بار موضع شیعیگری را در برابر مشروطیت به شیوه‌ای اثباتی و بسیار منظم، آن هم از موضع یک مجتهد، بیان نمود و توانست پشتیبانی و حمایت بزرگترین مجتهدان عصر خویش - یعنی آخوند خراسانی و مازندرانی - را نسبت به دیدگاه‌های خود جلب نماید.

هر چند کتاب «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله»<sup>۱</sup> نائینی را بیشتر باید اثری در جهت «اعاده مشروطه» در عصر استبداد صغیر و در میانه و واقعه الغای مشروطیت و بسته شدن مجلس در ۲۳ جمادی الاول ۱۳۲۶ ه.ق و فتح تهران و اعاده مشروطیت در ۲۶ جمادی الاول ۱۳۲۷ ه.ق دانست تا اثری در طرح مبانی فکری مشروطه. او در این اثر توانست از طریق روایتی دست سوم که در کتاب «طبایع الاستبداد و مصارع الاستعباد» عبدالرحمن کواکبی انعکاس یافته بود با مدرنیته در وجه سیاسی آشنا شود. کواکبی نیز استدلال‌های خود را در این اثر از کتاب «*Della Dirannide*» نوشته «ویتوری آلفیری»<sup>۲</sup> برگرفت که این اثر نیز ملخصی از کتاب روح القوانین مونتسکیو بود (Chehabi, 1990: 44).

به طور کلی اهمیت نائینی در این زمینه به واسطه آن است که توانست بر پایه عقل و نص و با تأسیس مبانی نظری مشروطه‌خواهی، در راه سازش و مصالحه میان مفاهیم دو دنیای سنتی و مدرن گام بردارد و بر پایه نوعی ادراک سیاسی از مدرنیته به بحث پیرامون نفی سلطنت، استقرار مشروطیت، مساوات و حریت پردازد. در ادامه به بحث پیرامون هر یک از این محورها خواهیم پرداخت.

۱. تاریخ درج شده در آخر کتاب که زمان تحریر کتاب را نشان می‌دهد، ربیع الاول ۱۳۲۷ ه. ق است.

۲. کتاب طبایع الاستبداد در سال ۱۳۲۵ ه. ق یعنی به هنگام بروز انقلاب مشروطیت توسط عبدالحسین میرزا قاجار ترجمه شد و انتشار یافت.

## الف - وجوب حکومت و نفی استبداد:

نائینی به تأسی از اندیشه ارسطو (که از طریق فارابی با او آشنا شده است)، با فرض سیاست مُدُن، وجود و استمرار نظام اجتماعی را مشروط به وجود نظام سیاسی می‌داند. صرف نظر از شکل حکومت در قالب فردی، گروهی، جمعی یا مبتنی بر اغتصاب، وراثت یا انتخاب، وجود حکومت برای حفظ نظام عالم و تعیش نوع بشر ضروری است. بر این اساس «در شریعت مطهره حفظ بیضه اسلام را اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامی را از وظایف و شئون امامت مقرر فرموده‌اند» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۳۹۴).

اما از آنجایی که ضرورت یافتن حکومت (سلطنت) به واسطه حفظ و نظم مملکت و شبانی گله و تربیت نوع و رعایت رعیت است، مشکل آن جایی بروز می‌کند که سلطان با نادیده گرفتن این مسئله «از برای قضاء شهوات و درک مرادات گرگان آدمی خوار و تسخیر و استعباد رقاب ملت در تحت ارادت خودسرانه» حکمرانی می‌کند و به «اغتصاب رقاب و اموال مسلمین» مبادرت می‌ورزد (نائینی، ۱۳۳۴: ۴ و ۴۳). در این وضعیت، «مالکیت مطلقه سلطان و فاعلیت مایشاء و حاکمیت مائیرید آن که مبتنی بر استعباد و «استرقاق» (بندگی) ملت در تحت ارادت خودسرانه اوست، ریشه تمام ویرانی‌های ایران و شنایع مملکت است. زیرا چنین حکومتی موجب مسخریت و مقهوریت رقابت ملت در تحت ارادت سلطنت و عدم مشارکت فضلا در آن می‌شود» (نائینی: ۱۸-۱۴).

در حکومت استبداد که از آن به «تملیک» و «استعبادیه» نیز تعبیر می‌شود حاکم مطلق و «مالک الرقاب» حد و مرزی بر دست اندازی خود نمی‌بیند و معامله او با ملک و ملت همانند مالکین نسبت به اموال شخصیه است و هر جای لزومی ببیند آن را برای استیفای در مصالح و اغراض شخصیه خود مصروف می‌دارد. استبداد موجب اغتصاب رداء کبریایی و ظلم به ساحت اقدس احدیت، اغتصاب نام ولایت و اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد می‌گردد (نائینی: ۴۷-۴۶). اما این امر مختص حوزه سیاست نیست و در حوزه دیانت نیز استبداد دینی سر بر می‌آورد و در پیوند با استبداد سیاسی قرار می‌گیرد. شعبه استبداد دینی که عهده دار حفظ و استمرار استبداد سیاسی است، متضمن «گردن نهادن به تحکیمات خودسرانه رؤسای مذاهب و ملل» است که رویارویی با آن دشوارتر از رویارویی با استبداد سیاسی است (همان: ۲۴). زیرا این نوع استبداد

برخلاف استبداد سیاسی، نه بر جسم‌ها، بلکه بر قلب‌های مردم سلطه می‌یابد و با نوعی مغالطه کاری ذهنیت آنان را دچار «آگاهی کاذب» می‌نماید. نائینی علمای حافظ استبداد را «راهزنان دین مبین و گمراه کنندگان ضعفا» می‌داند که مصداق این حدیث هستند: «اولئك اضرعلى ضعفا شیعتنا من جیش یزید»<sup>۱</sup> (همان: ۳۸-۳۷).

به اعتقاد نائینی، ریشه اصلی استبداد را باید در نادانی مردم به وظایف سلطنت و حقوق مشترک نوعیه ردیابی نمود. به زعم نائینی، همچنان که علم سرچشمه تمام فیوضات و سعادات است نادانی مایه همه بدی‌ها و سبب بردگی و از دست رفتن آزادی و برابری است. «نادانی و جهالت است که این بهیمة صفت و دیو سیرت انسان صورت را به بذل تمام قوا و دارایی‌اش در استحکام اساس اسارت و رقیّت خودش وادار می‌کند». مردم ناآگاهی که در حکومت استبدادی زندگی می‌کنند اسیران و بندگان و در شمار ایتام و صغاری هستند که به حقوق از دست رفته خویش که به غصب دیگران درآمده آگاه نیستند و صرفاً برای قضای حاجت دیگران می‌کوشند (حائری، ۱۳۶۴: ۶-۲۴۴). نائینی تنها راه قلع شجره خبیثه استبداد و تخلص از رقیّت آن را که موجب خروج از نباتیت و ورطه بهیمیت است، فقط به التفات و تنبّه ملت منحصر می‌داند، امری که موجب گذار انسان‌ها به عالم شرف و مجد انسانیت می‌شود. در رویارویی با جهل بسیط (آگاهی فرد از نادانی خویش) و جهل مرکب (که فرد از نادانی خویش آگاه نیست) باید به آموزش توسل جست و با ملایمت و مدارات و دوری از «لسان بدگویی» مبادی این گونه نادانی را از میان برداشته و این بیماری را ممکن‌العلاج ساخت (نائینی: ۱۲۵-۱۲۰).

### ب- بنای دولت مشروطیت:

نائینی با فرا رفتن از نظم سنتی و بر پایه نوعی آگاهی‌یابی جدید، حکومت مشروطه را در برابر سلطنت استبدادی طرح می‌نماید که با صفات دیگری نظیر «مقیده»، «محدوده»، «مسئوله»، «دستوریه» و «شورویه» نیز قابل شناسایی است. در حکومت

۱. زبان این دسته برای پیروان ناآگاه و ناتوان ما بیشتر از زبان سپاه یزید است.



مشروطه مالکیت و فاعلیت مایشاء و حاکمیت مایرید سلطان جای خود را به سیاست بر پایه وظایف و مصالح نوعیه می‌دهد و سلطه دولت نیز مقید به همان حدود است (آدمیت، ۱۳۵۵: ۲۳۳). بنای دولت مشروطه مبتنی بر دو امر لازم است: یکی شناختن حکومت از مقوله امانت که تأویلی از قرارداد اجتماعی میان حاکم و مردم است و مانند سایر اقسام ولایات و امانت محدود به عدم تعدی در اصل ولایت و امانت است. راهکار عملی تحقق چنین تصویری در تدوین قانون اساسی تجلی می‌یابد که به مثابه اصول منافع عمومی، درجه استیلای سلطان، آزادی ملت و حقوق کلیه طبقات اجتماعی را موافق مقتضیات مذهب تعیین می‌کند (حائری، ۱۳۶۴: ۲۶۰-۲۵۹). دوم، استوار داشتن «هیأت منتخبه مبعوثان ملت» از گروه عقلاء و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که به حقوق مشترک بین الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسیه عصر هم آگاه باشند و متعهد باشند برای جلوگیری از بازگشت سلطنت استبدادی، ولایت به مالکیت بدل نشود (آدمیت، ۱۳۵۵: ۲۳۴). این هیأت «مجلس شورای ملی» را تشکیل می‌دهند.

بنابراین، در منظومه فکری نائینی متأثر از اندیشه‌های سیاسی جدید، استبداد به‌عنوان غیریتی مطرود به حاشیه رانده می‌شود و تلاش برای برقراری دولتی تأسیسی برپایه قرارداد موضوعیت می‌یابد. تحویل استبداد به حکومتی از باب «امانت و ولایت احد مشترکین در حقوق مشترکه نوعیه» که شخص متصدی برخلاف گذشته بدون هیچ مزیتی محدود به حدود قرارداد و قانون است (نائینی، ۱۳۳۴: ۶۹). تلاش برای چنین تحولی که بر پایه قلع شجره خبیثه استبداد و ایجاد ترتیبات عملیه در جهت استقرار مشروطیت است، علاوه بر وجه عقلایی دارای ضرورتی است که ریشه اسلامی دارد. زیرا نائینی هم همانند احیاءگران بر این باور است که تحقق چنین وضعیتی به معنای ارجاع به اسلام اصیلی است که مدت‌ها در میان مسلمانان مغفول مانده و غربی‌ها آن را به‌عنوان اساس اصول تمدن خود برگرفته‌اند. او در این باره می‌نویسد:

«اروپائیان اصول تمدن و سیاسات اسلامیه را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت علیه افضل الصلوه و السلام و غیرها اخذ و در تواریخ سابقه خود منصفانه بدان اعتراف و قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن اصول و

استناد تمام ترقیات فوق‌العاده حاصله و کمتر از نصف قرن اول را به متابعت و پیروی از آن اقرار کردند» (نائینی، همان: ۳-۲).

در واقع، نائینی متأثر از چنین درکی، رساله خود برای تنبیه (آگاهانیدن) امت به ضروریات شریعت و تنزیه ملت از الحاد و بدعت استبداد می‌نگارد. بر این اساس، علاوه بر عقل، نص نیز در تحکیم ادله اثباتی برای استقرار مشروطیت می‌تواند کارگر افتد و اهمال و سکوت در زمینه قلع شجره خبیثه استبداد در هیچ یک از ادیان متحمل نخواهد بود (نائینی: ۶۸). مع هذا، بر پایه تصورات شیعه در عصر غیبت جهت ولایت امام، از آن جایی که در حال حاضر دسترسی به آن «قوه عاصمه عصمت» نیست، بنابراین، باید حکومت مشروطه پارلمانی که با مذهب موافق و محدود کننده حاکمیت مطلق باشد، بنیان گردد. شیوه‌ای از حکومت که همانند «متنجنس بالعرض» صرفاً به واسطه «قدر مقدور» و از باب «دفع افسد به فاسد» لباس مشروعیت می‌پوشد. در تمثیل نائینی، مشروطه به سان «کنیز سیاهی» است که دستش هم آلوده است؛ سیاهی کنیز اشاره به غصبی بودن حکومت متصدیان دارد و آلودگی دست اشاره به غصبیت زاید دارد که به واسطه مشروطیت قابل زایل شدن است. هرچند، نائینی در جایی دیگر مشروطه و شورویه بودن حکومت را امری مأنوس و به کار گرفته در اسلام نخستین قرون اولیه می‌داند که به دست فراموشی سپرده شده است:

«تمام سیاسیین و مطلعین بر اوضاع عالم من‌الاسلامیین و غیرهم، بر این معنی معتقدند که همچنانکه مبدأ طبیعی آنچنان ترقی و نفوذ اسلام در صدر اول - که در کمتر از نصف قرن به چه سرعت و سیر به کجا منتهی شد - همین عاده و شورویه بودن سلطنت اسلامیة و آزادی و مساوات آحاد مسلمین باشخاص خلفا و بطانہ ایشان در حقوق و احکام بود. همین طور مبدأ طبیعی این چنین تنزل مسلمین و توفیق مسیحیه بر آنان هم که معظم ممالکشان را بردند و هیچ نمانده که این اقل قلیل باقی مانده را هم ببرند، همین اسارت و رقیت مسلمین در تحت حکومت استعبادیه موروثه از معاویه، و فوز آنان است به حکومت مسئوله مأخوذه از شرع مسلمین» (نائینی، همان: ۶۰-۵۹).

بنابراین، نائینی در فرایند انطباق تحولات جدید با آموزه‌های اسلامی، در صدد بر می‌آید از حیث تاریخی نیز نوعی فضل تقدم شورویه بودن حکومت برای مسلمانان قائل شود که پیش از ظهور مدرنیته سیاسی، با کمال بدهت و ظهور بر اساس آیاتی نظیر «و شاورهم فی الامر» در زندگی آنان ساری و جاری بوده است. او با نوعی تلقی از شورا که کلیه امور سیاسیه را دربر می‌گیرد، به طریق اولی نظریه مشورت را نه امری نوظهور، بلکه مندرج در متن نصوص شرعی می‌داند که راجع به «اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت و احقاق حقوق» است (نائینی، همان: ۱۲۱).

صرف نظر از صحت یا سقم این استدلال و تفاوت ماهیت مندرج در تجربه شورا و مشروطیت، کار جدی‌تر نائینی در این زمینه فراهم نمودن زمینه برای توجه به نقش و جایگاه عرف و مصلحت عمومی در امر قانونگذاری است. نائینی برای آنکه فضای عمل برای قانونگذاری را به رسمیت بشناسد، به این استدلال متوسل می‌شود که بخش عمده امور سیاسی در حوزه «ما لای نص فیہ» قرار می‌گیرد که تحت ضابطه و میزان معین شریعت نبوده و در حوزه مصالح و مقتضیات زمانی قرار می‌گیرد. این حوزه که به مشورت و ترجیح «من له ولایه النظر» موکول شده است، همان حوزه عرفی است که از آن جایی که در رابطه با آنها منصوصاتی در شریعت نیامده، «به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است» (نائینی، همان: ۹۸؛ میرموسوی، ۱۳۸۴: ۳۸). بر این اساس، انعقاد مجلس شورای ملی نیز از آن جایی موضوعیت می‌یابد که اهداف خود را نه در راستای ایجاد حکومت شرعی و پرداختن به فتوی و نماز جماعت، بلکه برای نظارت متصدیان و اقامه وظایف مربوط به نظم و حفظ مملکت و اداره امور امت و احقاق حقوق ملت است.

### ج. حریت و مساوات:

عناصر محوری اندیشه نائینی در دو مفهوم حریت و مساوات بازتاب یافته است. او در موضع‌گیری‌های خود بیش از همه بر این دو مفهوم تأکید نموده و تلاش دارد تا با معرفی آنها به‌عنوان سرمایه سعادت و حیات ملی جملگی کوشش‌ها و جانبازی‌های عقلا و دانایان و غیرتمندان مملکت را از طبقات گوناگون در تنفیذ این دو مفهوم به کار

گیرد. نائینی با عدول از گفتمان سنت‌گرایانه، به طرح مفاهیمی نظیر حریت و مساوات به‌عنوان حقوق ملیّه و حافظ سلطنت می‌پردازد و دلیل اصلی عقب ماندگی را دوری از اصول آزادی‌جویانه و برابری طلبانه صدر اسلام می‌داند که به‌عنوان «مغز آموزه‌های اسلام» مورد استفاده غربیان قرار گرفته است و موجبات پیشرفت آنها را فراهم آورده است. به زعم او، آزادی به‌عنوان حقی طبیعی و خدادادی به معنای «رها بودن از قید تحکّمات طواغیت» است که نتیجه آن بی‌مانعی در موجبات تنبیه (آگاه شدن) مردم و بازشدن چشم و گوش امت، درک مبادی ترقی و شرف و استقلال وطن، اهتمام در حفظ دین، بازگرداندن حقوق مغضوبه به ملیّه و فراهم شدن زمینه برای تحصیل معارف و تهذیب اخلاق و استکمالات نوعیه است (نائینی، همان: ۱۲۴-۱۲۳).

این نوع دعوت به آزادی و برابری نیز همانند سایر مفاهیم مورد کاربرد توسط نائینی، اعتبار و اصالت خود را رسالت انبیاء و اولیاء علیه‌السلام در این زمینه می‌گیرد که باید اصحاب جریده و اهالی منبر بر طبق همان سیره مقدسه به رفع جهالت و تهذیب اخلاق ملت همت گمارند. در این مسیر، استبداد به‌عنوان بزرگترین مانع تحقق آزادی و برابری، باید کانون اصلی نقد باشد، زیرا درصدد بر می‌آید با توسل به «ارهاب و تخویف و تعذیب» آزادی را برافکند و انسان‌ها را در حالت نباتیت و ورطه بهیمیت اندازد. در نگاه او، اصالت مشروطیت به واسطه تحقق آزادی و مساوات است که با بازگرداندن حریت مغضوبه به امم و تمتع یافتن از آزادی خدادی، موجب خروج از ورطه بهیمیت و رساندن انسان‌ها به عالم شرف و مجد انسانیت می‌گردد. در نتیجه، در حکومت مشروطه «تمام افراد اهل مملکت به اقتضاء مشارکت و مساوات‌شان در قوا و حقوق، به مؤاخذه و سؤال و اعتراض قادر و ایمن و در اظهار اعتراض خود آزاد و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت ارادت شخصیه سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواهند داشت» (همان: ۱۱).

نائینی بر خلاف نظر هیئت استبداد دینی که آزادی و مساوات را با شریعت اسلامی جمع ناپذیر می‌دانستند، از این دو مفهوم به‌عنوان دو رکن بزرگ حقوق ملیّه، فراهم کننده خروج از ظلّ رقیت فراعنه و مشارکت و مساوات عموم اسلامیان در جمیع امور یاد می‌کند و متذکر می‌شود:

«حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جائره عبارت از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیت است نه آن گونه که مخالفان آزادی را رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب می‌دانند. زیرا هر ملتی خواه متدین به دین و ملتزم به شریعتی باشد و خواه اصلاً به صانع عالم باور نداشته باشد در پی تخلص از این رقیت و آزادی از این اسارت است نه خروج از ربنه عبودیت الهیه و طرف این تشاجر و تنازع هم فقط حکومتی است که ملت را به بردگی کشیده، نه صانع و مالک و پروردگار جهان» (همان: ۶۴).

در واقع، طرح مفهوم حریت و مساوات از آن جایی در اندیشه نائینی موضوعیت می‌یابد که می‌تواند زمینه را برای رد «ارادات شهوانیه»، مجری شدن احکام و قوانین به صورت بالسویه و بدون تفاوت، تسهیل عدالت، انسداد ابواب تخلف و استبداد، ممانعت نداشتن از اجتماعات مشروعه، امنیت عموم اهالی بر نفس و عرض و مال و مسکن، عدم تعرض بدون سبب و تجسس نکردن در خفایا و حبس و نفی کردن بی موجب فراهم آورد. در تعبیر نهایی، نائینی در جستجوی آن است که با فراهم نمودن مبانی نظری مشروطیت، همه حقوقی که به غصب در اختیار دولت غاصبه قرار گرفته است، از او منتزع شود و اهل مملکت فرصت مشارکت و مساوات را در قوا و حقوق بیابند.

### نتیجه گیری

به طور کلی، احیاگران اسلامی با طرح ضرورت بازبینی و باز تفسیر مجدد سنت‌های اسلامی و محوریت بخشی به مفاهیمی نظیر شورا، آزادی، قانون و برابری در گفتمان هویتی خود، تلاش نمودند. تا ضمن همسو دانستن ارزش‌های بنیادین اسلام و مفاهیم جدید، زمینه را برای اخذ هر آنچه که موجب پیشرفت و اعتلای جوامع اسلامی می‌شد، فراهم آورند. بنابراین کتاب‌ها و رسائلی در دفاع از موضع اسلام درباره آزادی، «شوراگرایی»، حقوق زنان، و عدم ارتباط میان عقب‌ماندگی مسلمانان و ارزش‌های اسلامی نگاشتند. رویه دیگر تلاش‌های حاملان این گفتمان، روشن کردن پیشرو بودن اسلام در مقایسه با مسیحیت و ضرورت حضور اسلام در زندگی عمومی بود، زیرا به زعم آنها اسلام بر خلاف مسیحیت که در تاریخ جدید اروپا کنار گذاشته شد، همواره

پشتیبان و پیشتاز علم و پیشرفت بوده است. از این رو، احیاگران در اصل به سنت مقید بودند، اما با اطلاع از ضرورت چیرگی بر رخوت فکری و سیاسی سلفی‌گرایی، هدف نخستین آنها حفظ اسلام و ساختارهای نهادی تقویت‌کننده آن بود که آنها را در مواجهه گریزناپذیر با برخی نیروهای مخالف تغییر قرار می‌داد.

در نتیجه، احیاگری اسلامی نه به‌عنوان هدفی فی‌نفسه، بلکه به‌عنوان یک ابزار با روش جهت پاسخگویی به پریشانی‌ها و نگرانی‌های متفکران ایرانی به کار گرفته شد و زمینه‌ای را فراهم آورد تا با نگاهی از درون، به مسئله چگونگی برون رفت از «مشکلۀ عقب‌ماندگی» پاسخی در خور بدهد. آنان با اتخاذ رویکردی فعال و خلاق، که اغلب ماهیتی اصلاحی و غیر انقلابی داشت، در صدد برآمدند تا با آگاهی و دانش به انحطاط فرهنگی و سیاسی و عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی خاتمه بخشند. بر این اساس، آنها تلاش نمودند تا خواسته‌هایشان را در قالب تعابیر اسلامی بیان کنند و با ایجاد جنبش‌های اجتماعی ملازم بانوگرایی و استقرار نهادهای سیاسی مناسب، هژمونی گفتمان احیاگرایانه اسلامی را غنا بخشند. خصلت‌های این گفتمان عبارت بود از اینکه: اولاً؛ چنین رویکردی به اسلام در پرتو تعابیری مسالمت‌آمیز، معقول و محتاطانه بود که در عرصه نظر در تقابل با رادیکال‌ها عمل می‌نمود.

ثانیاً؛ بیش از آن که بیانگر تقابلی بیان اسلام و غرب باشد، بیانگر تفکرات و جنبش‌هایی با اهداف رفع معضلات درونی کشورهای اسلامی و طرح مبانی اسلام اصیل بود. ثالثاً؛ حاملان این گفتمان به دلیل ناتوانی در ارائه درکی تئوریک از چگونگی پیوند یافتن اسلام و مفاهیم جدید (که در آن مرزهای پذیرش و استحاله مشخص نبود)، عدم پاسخگویی به مسأله چگونگی از بین بردن نفوذ غرب، مواجهه با سیاست‌های استیلاجویانه غرب، بحران‌های داخلی، ناتوانی در مبانی احیای اسلام اصیل و راستین، اتخاذ موضعی سلبی - تدافعی و نه ایجابی جهت بازسازی جوامع اسلامی، اوضاع عمومی نامساعد منحن کشورهای اسلامی و در نهایت تعارضات آنها با سنت‌گرایان از یک سو و نوگرایان سکولار از سوی دیگر، دچار ناکامی شدند. به زعم برخی تحلیل‌گران، دلایل به بن بست رسیدن گفتمان احیا به فقدان پشتوانه‌های تئوریک در میان طرفداران این دیدگاه بر می‌گشت.

به طور کلی، هر چند احیاگران با پذیرش برخی مفاهیم جدید توانستند به تأسیس مشروطیت در کشورهای اسلامی مبادرت ورزند، اما در لحظه آغاز به کار این نهادها، تضاد میان نو و کهنه علنی و شکاف میان آنها وسیع شد که امکان پل زدن میان مفاهیم جدید و قدیم را از بین می‌برد. درست است که اصلاح‌طلبان در استقرار نهادهای جدید موفق شدند، اما آنان نقش گروه‌های سلفی را نادیده گرفتند و در نتیجه با مخالفت آنها روبرو شدند. سلفی‌ها و محافظه‌کاران، احیاگران اسلامی را به غریزدگی، خیانت به فرهنگ اسلامی، التقاط‌گرایی متهم می‌نمودند که به عمد قصد نابودی اسلام را دارند. در تحلیل نهایی، احیاگران اسلامی در مقاطع بعدی با بهره‌گیری از تجارب دوره مشروطیت توانستند به نحوی جامع‌تر زمینه‌ها و مؤلفه‌های تجدیدی حیات اسلامی را مورد توجه قرار دهند. آنها با بهره‌گیری از بنیان‌های مترقی و روح‌بخش اسلام زمینه‌های معرفتی شکل‌گیری هویت جدید اسلامی را در رویارویی با تحولات دنیای جدید پی‌ریزی نمودند. انقلاب اسلامی نمونه بارز چنین کوششی است که در آن با محور قرار گرفتن بنیان‌های هویت اسلامی، تلاش عمیق‌تری در جهت غنا بخشیدن به روح مفاهیم اصیل اسلامی و گسترش احیاگری اسلامی به رهبری امام خمینی (ره) شکل گرفت.

## منابع

- آجودانی، لطف‌الله (۱۳۸۳) علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران، اختران.
- آجودانی، ماشاء‌الله (۱۳۸۲) مشروطه ایرانی، تهران، اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۵) فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام.
- آوری، پیتر (۱۳۶۳) تاریخ معاصر ایران: از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، عطایی.
- امانت، عباس (۱۳۸۲) زمینه‌های فکری؛ در: انقلاب مشروطیت، از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا، احسان یارشاطر (زیرنظر)، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر.
- انصاری، مهدی (۱۳۷۶) شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت، تهران، امیرکبیر.
- بدیع، برتران (۱۳۸۰) دو دولت، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، باز.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳) گفتمان، پادگفتمان و سیاست، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ترنر، برایان (۱۳۷۹) ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، مرکز.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴) تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- خدوری، مجید (۱۳۷۴) گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، چاپ سوم، تهران، موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (به کوشش) (۱۳۷۷) رسائل مشروطیت، چاپ دوم، تهران، کویر.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۷) سنت و مدرنیسم، تهران، روزنه.
- شرابی، هشام (۱۳۶۹) روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- شرابی، هشام (۱۳۸۰) پدرسالاری جدید: نظریه‌ای درباره تغییرات تحریف شده در جامعه عرب، ترجمه احمد موثقی، تهران، کویر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۴) مکتب تبریز: تأملی درباره ایران، تبریز، ستوده.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲) «رویارویی‌های ایران و غرب» در: غرب‌شناسی، به اهتمام



محمد توحید فام، تهران، باز.

طباطبایی، سیدجواد(۱۳۷۴) ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو.

کسروی، احمد(۱۳۷۰) تاریخ انقلاب مشروطه ایران، چاپ شانزدهم، تهران، امیرکبیر.

لمبتون، ان.کی.اس(۱۳۶۶) علمای ایران و جنبش اصلاحی مشروطیت، در: کتابنمای

ایران، به کوشش چنگیز پهلوان، تهران، نو.

مطیع، ناهید(۱۳۷۸) مقایسه نقش نخبگان در فرایند نوسازی ایران و ژاپن، تهران،

شرکت سهامی انتشار.

موثقی، احمد(۱۳۸۰) جنبش‌های اسلامی معاصر، چاپ چهارم، تهران، سمت.

میرموسوی، سیدعلی(۱۳۸۴) اسلام، سنت و دولت مدرن تهران، نی.

نائینی، محمدحسین(۱۳۳۴) تنبیه الامه و تنزیه المله، به تصحیح سیدمحمود

طالقانی، تهران، بی‌نا.

Abrahamian, Ervand.«The cause of The Revolution in Iran».

International Journal of middle East Studies. No 10. 1979:  
381-414.

Ayubi, Nazih.N(1991) Political Islam: Religion and Politics in  
the Arab world. London: Routledge.

Bennett, Clinton(2005) Muslim and Modernity: An  
Introduction to the Issues and debates. London: Continuum.

Boroujerdi, Mehrzad(2003) The Ambivalent Modernity of  
Iranian Intellectuals. In: Intellectual Trend in Twentieth  
Century Iran: a critical survey. Edited by Negin Nabavi.  
University Press of Florida.

Chehabi, Houchang(1990) Iranian Politics and Religious  
Modernism: the Liberation Movement of Iran. London:  
I.B.Touris.

Fuller, Graham E. and Ian o. lesson (1995) A sense of Siege:  
the Geopolitics of Islam and the West. West view Press.

Halpern, Manfred(1970) The Politics of Social Change in the  
Middle East and North Africa. Princeton: Princeton up.

Halpern, Manfred(1970) The Politics of Social Change in the  
Middle East and North Africa. Princeton: Princeton up.

- Hillal Dessouki, Ali E.(1982) Islamic Resurgence in the Arab world. New York: Prager.
- Keddie, Nikki.R(1983) An Islamic Response to Imperialism. California: university of California press.
- McGuire, Merdith(2002) Religion and the Social Context. Fifth edition. Australia: Wordsworth.
- Lambton, Ann(1970) The Persian Ulama and the Constitutional Revolution. Paris.
- Tibi, Bassam(2001) Islam between Culture and politics. London: Palgrave.

Archive of SID