

انقلاب مشروطه، تجدد و زایش نوگرایی دینی در ایران

دکتر مهدی رهبری *

چکیده

از آنجاکه بنیان‌های فلسفی تجدد، از نظر ماهوی هیچ‌گونه سازگاری با گفتمان سنت و فلسفه شرقی ندارد، ورود آن همراه با دیگر مظاهر تجدد به سایر جوامع - به‌ویژه در کشورهای اسلامی - به تضادهای اساسی منجر شده است. این امر در آغاز با استعمار همراه بود. توسعه‌نیافتگی جوامع شرقی نیز به تداوم سلطه‌پذیری و عقب‌ماندگی‌شان انجامید و مقاومت‌هایی از سوی نخبگان و مردم این جوامع، به منظور مقابله با این پدیده‌ها صورت گرفت که در نهایت به ایجاد تحولات اساسی و شکل‌گیری نیروهای اجتماعی جدید منجر شد. در ایران به‌ویژه پس از انقلاب مشروطه ۱۲۸۵ ه. ش، در حالی که مقابله جریان روشنفکری برای حل معضلات، از طریق اخذ تمدن جدید بوده، اما بیشترین رویارویی از سوی متفکران دینی صورت

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه مازندران (mehdirahbari@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۲/۲۷

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره اول، زمستان ۱۳۸۸، صص ۱۰۵-۱۳۴.

گرفت که خود به سه دسته شریعت‌مداران، عدالت‌محوران و جریان نوپای نوگرایی دینی تقسیم می‌شوند. در این مقاله به نحوه شکل‌گیری جریان اخیر یعنی «نوگرایی دینی» و مواجهه آن با تجدد پس از انقلاب مشروطه که سرآغاز پیدایش تضادهای بنیادین و شکاف‌های اجتماعی جدید در ایران است، خواهیم پرداخت که تا به امروز نیز از مسائل اساسی جامعه و نیروهای فکری و سیاسی به شمار می‌روند.

واژه‌های کلیدی: انقلاب مشروطه، نوگرایی، شریعت‌مداری، عدالت‌محوری، نوگرایی دینی

مقدمه

پیش از قرن پانزدهم میلادی، میان غرب با سایر نقاط جهان فاصله چندانی وجود نداشت مگر در موقعیت ژئوپولیتیکی، مذهب و نوع نظام سیاسی. پس از آن، تحولاتی در اروپا رخ داد که چنین فاصله‌ای را تاکنون صد چندان ساخته و به تدریج به سلطه غرب بر کشورهای شرقی منتهی شد. این تحولات که بعدها نام «تجدد»^۱ به خود گرفت، به دنبال سلسله رخدادهایی چون پیدایش سرمایه‌داری جدید، ظهور پروتستانتیسم، شکل‌گیری نظام‌های سیاسی سکولار، انقلاب صنعتی، انقلاب‌های علمی، انقلاب روشنگری و سرانجام انقلاب‌های دموکراتیک در اروپا رخ داد که همگی در فرایندی طبیعی و تدریجی اما پُرچالش، به قدرتمندی غرب و ضعف دیگر نقاط جهان انجامید.^(۱)

مدرنیته از بدو پیدایش، با وجود تأکید بر وجوه مشترک و دارای وحدتی چون خردورزی^۲، سکولاریسم^۳، اومانیزم^۴، تجربه‌گرایی^۵ و قانون‌گرایی^۶ که بنیادهای آن را تشکیل می‌دهد، از درون با ویژگی‌های ژانوسی^۷ (دوگانه) و متناقضی توأمان بوده که در عرصه عمل آنها را برای سالیان متوالی و طولانی مقابل یکدیگر قرار داده است؛ درحالی که چهره نخست تجدد بر محورهای دموکراسی، آزادی، تساهل، نسبی‌گرایی، فردگرایی و کثرت‌گرایی قرار دارد، چهره دوم آن بر پیشرفت، برابری، عدالت، نظم، بوروکراسی، رفاه، قانون، امنیت، جمع‌گرایی، تکنولوژی، وحدت، ناسیونالیسم و دولت محوری تأکید می‌کند.^(۲) نحوه ورود تجدد نیز به سرزمین‌های

- | | |
|---------------|----------------|
| 1. Modernit | 2. Rationalism |
| 3. Secularism | 4. Humanism |
| 5. Positivism | 6. Legalism |
| 7. Janus | |

غیر اروپایی یا شرق، با همان بنیادها و چهرگان دوگانه همراه بوده که به چالش‌های بزرگی در آنها انجامید.

کشورهای شرقی هم‌زمان با پیشرفت و استعمار غربیان مواجه شدند، اما همگی آنها چون ایران پس از شکست‌های نظامی سرنوشت‌ساز، متوجه دگرگونی در عرصه جهانی و فاصله خود با غرب شدند؛^(۳) با این وجود، گرچه استعمار غرب با از دست رفتن سرزمین‌ها، سرمایه‌های ملی، فرصت‌ها و تحمیل حقارت کشورهای غیرغربی همراه بود، اما به تدریج درون همین کشورها، تلاش‌هایی شکل گرفت که در پی برون‌رفت از وضعیت موجود و سلطه غرب، دست به مقاومت زدند. چنین رویارویی در ایران و در دوران جدید به‌ویژه پس از انقلاب مشروطه ۱۲۸۵ ش / ۱۹۰۶ م، با شکل دادن به چند جبهه متفاوت در مقابل یکدیگر خود را به نمایش گذارد. نخستین جبهه تحت عنوان «دموکراسی‌خواهی» بر اساس روایت نخست از مدرنیته، بر اصولی چون پارلمانتاریسم، آزادی بیان و قلم، حقوق شهروندی، سلطنت محدود و مشروط، قانون‌گرایی، عقلانیت تفاهمی، نسبی‌گرایی، نقادان و پرسشگری و گسست از قیود سنتی و تاریخی تأکید می‌ورزید. در کنار این جریان مدرن، جریان جدید دیگری نیز وجود داشت که با نفی سنت و مذهب، تنها نماینده چهره دوم از مدرنیته یعنی «توسعه و برابری» بوده و دموکراسی غربی را همان سلطه بورژوازی قلمداد می‌کرد. در مقابل این دو جریان نوگرا، جبهه سومی تحت عنوان «سنت‌گرایی» وجود داشت که به منظور دفاع از سنت‌ها (و در رأس همه مذهب)، جریان‌های متعددی را از نفی تا نقد و اصلاح مدرنیته در بر می‌گرفت. در نهایت باید از جبهه چهارم و نوپایی سخن گفت که در میان جریان‌های بالا، هم روایت‌های دوگانه‌ای از مدرنیته را پذیرفت و هم یک پا در سنت داشت که می‌توان از آن به جریان «نوگرایی دینی» یاد نمود.

این جریان‌ها که پیش از انقلاب مشروطه با یکدیگر اشتراک مساعی داشته‌اند، پس از آن در مقابل یکدیگر قرار گرفتند. اهدافی که پیش از انقلاب، مشروطه‌طلبان را گرد هم آورده بود، همگی زمینه‌های مشترکی چون گسترش بی‌عدالتی‌ها، ظلم و فساد، سلطه بیگانگان و مواجهه با عقب‌ماندگی داشته‌اند، اما همین اهداف که خواسته‌های مشترکی چون برقراری امنیت، رفاه عمومی، استقلال‌طلبی، دولت

کارآمد، آزادی (نبود ظلم و ظالم نزد اکثریت نه استبداد)، عدالت و قانون را در بر می‌گرفت نیز با روایت دوم از مدرنیته سازگاری بیشتری داشت. با چنین اشتراکی در اهداف، هر فرد و جریانی از ظن خود با مشروطیت همراه شده و آنگاه که نوبت به تعریف و عملی کردن هریک از این مفاهیم رسید، ظن و تردیدها تبدیل به یقین شد و جدایی و ستیز میان انقلابیون را رقم زد.^(۴)

فاصله میان مشروطه‌طلبان آنگاه آغاز شد که به علت ضعف تئوریک روحانیت در رویارویی با دنیای مدرن، آشنایی روشنفکران با اندیشه‌های جدید و وجود عناصر روشنفکر درون حکومت، تدوین قانون اساسی بر عهده روشنفکرانی چون سعدالدوله، مخبرالسلطنه و فرزندان مشیرالدوله نهاده شد، و آنان با استفاده از قوانین اساسی بلژیک و فرانسه، قانون اساسی مشروطه را بنا نهادند؛^(۵) قانون اساسی‌ای که به گفته آدمیت، بر اساس فلسفه مشروطیت جایی برای سیاست دینی و ریاست فائقه روحانیت باقی نمی‌گذارد.^(۶) مواردی چون حاکمیت ملی، تأکید بر اختیارات مجلس در مقام قانون‌گذاری، تدوین قوانین عرفی و عقلی، آزادی مذاهب، برابری، حق رأی عمومی، حقوق مدنی افراد، دستگاه قضایی عرفی و... سبب بروز اختلاف‌هایی اساسی در زمان تدوین قانون اساسی و متمم آن شد. همین اختلاف‌های اولیه، سنگ بنای اختلاف و ستیز میان نیروهای اجتماعی را به شکل اساسی‌تری در دوره‌های بعدی پایه‌ریزی کرد که در نهایت به کودتای شاه علیه مشروطیت، اعدام مشروطه‌خواهان رادیکال، جنگ‌های داخلی، اعدام شیخ فضل‌الله و... منجر شد.^(۷)

با توجه به این وضعیت و رویارویی مستقیم نیروهای سیاسی مقابل یکدیگر، می‌توان عامل اصلی چنین مواجهه‌ای را که در تاریخ ایران بی‌شبهت به جنگ نبوده - چراکه هدف نیروهای سیاسی عمدتاً حذف یکدیگر بوده - به تضاد ماهوی میان سنت و تجدد نسبت داد که تا به امروز نیز جوامع اسلامی از جمله ایران با آن دست به گریبانند.

چهارچوب نظری

در مقابل «گفتمان تجدد»^۱، در عصر جدید باید از شکل‌گیری گفتمان نوینی با عنوان

«گفتمان دینی»^۱ سخن گفت که تنها در چهارچوب و گفتمان کلی تر «تقابل میان سنت و مدرنیته» معنادار است؛ از این رو و با استفاده از الگوی «تحلیل گفتمانی» ویژگی‌های گفتمان دینی و به دنبال آن، نوگرایی دینی را بیان می‌کنیم.

رویکرد گفتمانی متعلق به باریک‌بینی‌های جریان پسامدرن است. از آنجاکه اینان به شدت مفتون دستاوردهای زبان‌شناختی معاصرند، به روش تحلیل متن نیز توجه ویژه‌ای دارند؛ به قسمی که گرگن سوژه روان‌شناختی را بیش از هر چیز، موجودی متنی^۲ و مولود تلاقی اعمال گفتمانی^۳ می‌داند؛^(۸) از این رو، گفتمان طرح کلی و نظمی است که از طریق آن رویدادها بیان می‌شوند. از دیدگاه لاکلاو و موفه، فرضیه بنیادین یک رویکرد گفتمانی این است که امکان اندیشه، عمل و درک کامل به ساختمان شدن حوزه معنی‌داری بستگی دارد که پیش از هر بی‌واسطگی عینی^۴ حضور دارند. نزد آنان گفتمان صرفاً به ترکیبی از «گفتار» و «نوشتار» اطلاق نمی‌شود، بلکه این دو خود اجزای درونی کلیت گفتمانی فرض می‌شوند؛ به بیان دیگر، گفتمان «مجموعه معنی‌داری از علائم و نشانه‌های زبان‌شناختی و فرا زبان‌شناختی تعریف می‌شود» (گفتمان هم دربرگیرنده بُعد مادی و هم مزین به بُعد نظری است). گفتمان در این مفهوم، تأکیدی است بر این «واقعیت» که هر صورت‌بندی اجتماعی دارای معنی است. در این نگرش، هویت‌های اجتماعی و سیاسی محصول گفتمان‌ها فرض شده و به این وسیله در تقاطع بین مرزهای اندیشه - واقعیت و ایدئالیسم - رئالیسم راه عبوری گشوده می‌شود.^(۹)

نزد میشل فوکو، گفتمان‌ها «اعمالی هستند که به طور سیستماتیک موضوعاتی را شکل می‌دهند که خود سخن می‌گویند... گفتمان‌ها درباره موضوعات صحبت نکرده و هویت موضوعات را تعیین نمی‌کنند؛ آنها سازنده موضوعات بوده و در فرایند این سازندگی مداخله خود را پنهان می‌کنند». کردار گفتمانی نیز از نظر وی: «مجموعه‌ای از قواعد بی‌نام و نشان تاریخی است که در زمان و فضایی که دوران معینی را می‌سازد، برای قلمرو اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و یا زبانی مشخص، همواره شرایط کارکرد بیانی را تعیین می‌کند».^(۱۰) از دید او، در یونان کهن، حتی تا

1. Religious Discourse
3. Discursive Practices

2. Textalbeing
4. Factual Immediacy

سده ششم پیش از میلاد، توانمندی و حقیقت یک گفتمان در پیوند با «چه» گفتن نبود و وابسته به آن بود که چه کسی می گوید و چگونه می گوید.^(۱۱) نورمان فرکلاف با اتکا به مبانی بحث‌های فوکو، گفتمان را صرفاً بازتاب رابطه قدرت بیرون از آن نمی‌داند، بلکه برای گفتمان وجهی تأسیسی قائل است. گفتمان عرصه ظهور و بازتولید قدرت و در عین حال نقد و مقاومت در مقابل آن است. به علاوه از دیدگاه وی، گفتمان چنان نیست که به شکل مستقل و از طریق تحلیل ساختارهای یک متن قابل تحقیق باشد. گفتمان در منظومه تعاملات گفتمانی و در رابطه پیچیده با شرایط اجتماعی و سیاسی قابل فهم و تحلیل است.^(۱۲)

در مجموع برخلاف تمرکز رویکرد جامعه‌شناختی بر «من مفعولی» و پیش‌فرض‌های رویکرد روان‌شناختی درباره فرایند شناختی انسان، تمرکز رویکرد گفتمانی بر «من فاعلی» و اظهار بی‌نیازی از مفروضات معمول روان‌شناختی است. مفروضاتی که نظم و نسق تولیدات انسانی را نشئت گرفته از قواعد و قراردادهایی می‌دانند که مستقل از آن تولیدات وجود دارند؛ از این رو می‌توان ویژگی‌های رویکرد گفتمانی را چنین خلاصه کرد:

۱. تمرکز بر من فاعلی؛

۲. تأکید بر تفاوت؛

۳. اتکا بر رابطه دیالکتیکی میان وحدت و کثرت در خود؛

۴. رابطه دیالکتیکی میان ساخت و کارگزار.^(۱۳)

با اتکا به رویکرد گفتمانی برای تحلیل تاریخی، می‌توان به دو گفتمان کلی در تاریخ یعنی گفتمان سنتی و گفتمان مدرنیته قائل بود و نسبت هر یک را با نوگرایی دینی بررسی کرد. در قالب این رویکرد، تقابل میان مدرنیته و سنت را باید تقابل دو گفتمان متفاوت و متضاد خواند که هر یک با دارا بودن مجموعه زبانی متفاوت، تاریخ معاصر را رقم زده‌اند. پیدایش گفتمان تجدد، آغازی بر شکل‌گیری گفتمان‌هایی بوده که به تعبیر فوکویی در مقابل «قدرت»^۱ به «مقاومت»^۲ دست زده‌اند؛^(۱۴) چراکه در تحلیل پسامدرنی، گفتمان مجموعه‌ای از قدرت و مقاومت بوده

و هر جا که قدرت وجود دارد، مقاومت نیز هست. لذا با ورود افکار و مظاهر جدید چون تأسیس دولت‌های مدرن و سکولار، قانون‌گذاری عرفی، نظام آموزش مدنی و جدا شدن کامل آن از نهادهای آموزشی سنتی، گفتمان دینی (سنتی) نیز به منظور مقاومت در مقابل تجدد که به گفتمان و قدرت غالب تبدیل شد، ظهور یافت.

گفتمان دینی با محوریت حقیقت^۱، مطلقیت^۲، یقین^۳، تقدس^۴، تقدیر^۵، آخرت‌گرایی^۶ و پرهیزکاری^۷ (۱۵) از نظر ماهوی در تقابل با گفتمان تجدد است که بر واقعیت^۸، شکاکیت^۹، دنیامحوری^{۱۰}، نتیجه‌گرایی^{۱۱} و سودانگاری^{۱۲} تأکید می‌ورزد؛ از این رو، در دوران جدید در تمامی کشورهای اسلامی و در ایران نیز پس از انقلاب مشروطه شاهد شکل‌گیری گفتمان دینی جدیدی هستیم که باید در مقابل هجوم همراه با استعمار افکار جدید، از دین و اعتقادات دینی جامعه دفاع نموده و به‌ویژه نسبت به مسائل و نیازهای جدید پاسخگو باشد.

از آنجاکه هر گفتمانی خود به «خرده‌گفتمان‌ها»ی متعددی تقسیم می‌شود که با وجود اشتراک کلی و گفتمانی، اختلاف خُرد و یا اساسی با یکدیگر دارند، گفتمان دینی در عصر جدید نیز خُرده‌گفتمان‌های متعددی را در بر می‌گیرد که برخلاف گذشته اختلافشان «درون‌دینی» و بر سر نحوه کشف حقایق دینی نیست، بلکه این بار به گونه‌ای اساسی‌تر و در رویارویی با تجدد، به شکل «برون‌دینی» و حول محورهایی بوده که هیچ اشتراکی میانشان نیست (سنت و تجدد) و هر دو را چون «غیر»^{۱۳}‌هایی می‌توان خواند که هویتشان را از طریق تمایز با دیگری به تعبیر دریدایی کلمه^(۱۶) به دست می‌آورند.

در گفتمان دینی عصر جدید در ایران که پس از انقلاب مشروطه ظهور یافته، می‌توان از خُرده‌گفتمان‌هایی چون «شریعت‌مداری»^{۱۴} به رهبری شیخ فضل‌الله نوری که به دلایل مذهبی و از موضع سنت به ضدیت با مشروطیت و نفی تجدد

- | | |
|----------------|--------------------|
| 1. Truth | 2. Absolutism |
| 3. Undoubtedly | 4. Holiness |
| 5. Destiny | 6. Metaphysics |
| 7. Piety | 8. Realism |
| 9. Skepticism | 10. World-centrism |
| 11. Pragmatism | 12. Utilitarianism |
| 13. Other | 14. Theologism |

پرداختند، و همچنین دسته دیگری تحت عنوان «عدالت‌محوران»^۱ به رهبری آیت‌الله آیت‌الله سید محمد طباطبایی، آیت‌الله بهبهانی، آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی سخن گفت که پیروزی مشروطیت نیز بیشتر مدیون تلاش همین جریان اخیر بوده است؛ گرچه آنان هر دو چهرهٔ مدرنیته (آزادی و پیشرفت) را پذیرفته بودند ولی هرگز حاضر به پذیرش بنیادهای آن (خردباوری [در مفهوم مدرن آن]، سکولاریزم، اصالت تجربه و اومانیزم) نشدند.

در کنار این دو جریان بزرگ که چالش‌های میانشان بیشتر حول محور نسبت دین با مسائل جدید بود، گروه جدیدی با عنوان «نوگرایی دینی»^۲ اندکی پیش و پس از انقلاب مشروطه شکل گرفت. پیدایش آنها به این دلیل بود که از یک سو اسلام را از برداشت‌های جزم‌اندیشانه و ثابتی که نمی‌توانند و یا نمی‌خواهند با مقتضات جدید سازگار شوند، خارج سازند و از سوی دیگر به خاطر آن بود که بتوان با هماهنگ شدن با تحولات جدید، از جوانب مثبت آن برای پیشرفت کشور بهره گرفت.^(۱۷) این جریان در واقع مقابل شریعت‌مداران و روشنفکرانی شکل گرفت که یکی به‌طور کلی منکر مدرنیته بود و دیگری نیز در راستای عرفی سازی، مداخلهٔ علما و دین را مانع ترقی خواهی می‌خواند. در ادامه به نحوهٔ شکل‌گیری نوگرایی دینی در ایران، ویژگی‌ها و نسبت آن با سنت (شریعت) و تجدد می‌پردازیم.

نوگرایی دینی و چالش سنت و تجدد

عقب‌ماندگی، تفرقه، ناآگاهی، فقر و بی‌عدالتی‌ها، استبداد و دست‌نشانندگی کشورهای اسلامی، سبب شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی و فکری بسیاری به منظور برون‌رفت از چنین شرایطی شده است؛ درحالی‌که بیشتر این تلاش‌ها ناکام مانده و با شکست مواجه شدند، برای نخستین بار حرکتی به رهبری سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش شیخ محمد عبده مصری در جهان اسلام آغاز شد که قصد داشتند از طریق رجوع مسلمانان به کتابت (قرآن) و همچنین اخذ دستاوردهای جدید غربی (مدرنیته در هر دو چهرهٔ آن)، از یک سو با جداسازی «اسلام» از وضع مسلمانان به لحاظ عقب‌ماندگی و شکست^(۱۸)، دین را از چهرگان

افراطی، غیرسازگارانه، خرافی و بدفهمی‌ها برهانند و آن را به چهره‌ای مدرن، سازگار، جهانی و انسانی تبدیل کنند و از سوی دیگر مدرنیته را بومی کنند که با ساختار فکری و فرهنگی مسلمانان سازگار شود تا از جوانب مثبت آن برای پیشرفت بهره گیرند. سید جمال که با بیشتر آزاداندیشان و تجددطلبان ایرانی از جمله آخوندزاده، مشیرالدوله، مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف، ملک المتکلمین، سید محمد طباطبایی، نجم‌آبادی، دولت‌آبادی و به‌ویژه ملکم خان ارتباط داشت، به عنوان نخستین اصلاح‌گر و نوگرای دینی، از طریق چاپ روزنامه، برپایی جلسات بحث و مناظره به‌ویژه با اندیشمندان غربی، گفتگو با نخبگان حاکم و سلاطین اسلامی و... بر بیداری مردم ایران و مسلمان دنیا تأثیر شگرفی گذاشت و در ایران همه نام او را می‌دانستند. نامه او به میرزای شیرازی برای تحریم تنباکو و قیام علیه استبداد نیز تأثیرگذار بود.^(۱۹) در آگاه کردن علمای دینی شیعه - که سید جمال آنها را بیشتر از دیگران مستعد مبارزه با استعمار و استبداد می‌دانست - نسبت به پیشرفت‌های غرب، قانون‌خواهی و عقب‌ماندگی مسلمانان، بدون تردید، وی نقش اصلی را در مقایسه با دیگر اصلاح‌گران ایفا کرد. با این وجود می‌توان غیر از بیداری مسلمانان، تأثیر او را بیشتر در شکل‌گیری جریانی دانست که در ایران به‌ویژه پس از انقلاب مشروطه، به علت ناکامی در تحقق آمال انقلاب به وجود آمد. جریان نوگرایی دینی در ایران گرچه از دهه ۱۳۴۰ به بعد به دلیل چالش شدیدتر میان سنت و تجدد بر اثر تحولات جهانی و اجرای سیاست مدرنیزاسیون توسط حکومت، دامنه گسترده‌ای یافت، اما در دوران مشروطه‌خواهی تنها توسط عده‌ای محدود مورد توجه قرار گرفت که خود آغازی برای شکل‌گیری گسترده این جریان در ایران در دوره‌های بعدی بوده است. می‌توان ویژگی‌های زیر را برای این گفتمان نوظهور برشمرد که سبب تمایز آن از سایر جریان‌ها می‌شود:

۱. همان‌گونه که بیان شد، در مقابل عقب‌ماندگی ایران، دو گفتمان کلی نوگرایی و دین‌مداری شکل گرفت که هریک در درون خود خُرده‌گفتمان‌های متعددی داشته‌اند. درحالی‌که جریان نوگرا راه‌حل عقب‌ماندگی را در اخذ تمدن غرب می‌دانست، گفتمان دینی موضعی کاملاً درونی در مقابل تجدد و عقب‌ماندگی اتخاذ کرد و رجوع به اسلام و دینداری را تنها راه چاره می‌دانست. درون گفتمان

دینی نیز در خصوص نحوه برداشت از دین و رویارویی با تجدد که افکار و مظاهر آن (آزادی بیان، قوانین مدنی و اساسی عرفی، جامعه مدنی، نظام آموزشی و...) هر روزه در حال گسترش بود، تضادهای اساسی وجود داشت که در گذشته تنها در چهارچوب‌های مذهبی بوده است؛ درحالی‌که «شریعت‌مداران» تنها راه‌حل جبران عقب‌ماندگی را در شریعت جستجو نموده و مدرنیته را در هر دو چهره آن در راستای سلطه خارجی و در ضدیت با دین می‌خواندند، «عدالت‌مداران» با رجوع به شریعت، چهرگان تجدد را نه بر پایه بنیادهای مدرنیته (خردورزی، سکولاریسم، اومانیسم، تجربه‌گرایی و قانون‌گرایی)، بلکه بنیادهای دینی قابل قبول می‌دانستند؛ از همین رو بود که برخلاف شریعت‌مداران، عدالت‌محوران با مشروطه‌طلبان نوگرا همراه شده و تنها در پی غفلت بعدی از آرمان‌های انقلاب، تندروی برخی از اعضای جبهه نوگرا، اختلاف‌ها و جنگ‌های داخلی، از آنها دوری جستند. این در حالی است که جریان نوگرایی دینی به منظور رهایی از بن‌بست تضاد میان سنت و تجدد، و در نزدیکی بیشتر با عدالت‌مداران، اما برخلاف آنها، نه تنها به دنبال پالایش تجدد و بومی ساختن آن برآمده، بلکه حتی درصدد پالایش اعتقادهای مذهبی جامعه نیز بوده است. در واقع نوگرایان دینی آشتی میان سنت و تجدد را رسالت اصلی خود می‌دانند:

«روشنفکر دینی، افزون بر اشراف و حرکت بر گسستگی‌ها و پیوستگی‌های دوران قدیم و جدید، باید رازدانانه به تفاوت میان دین عامه و دین خاصه نیز هوشیار باشد و در عین حفظ التزام دینی، به قشریت نیفتد و فرع را به جای اصل نشاناند و عرضی را از ذاتی تمیز بنهد و جای دین را در عصر حاضر بداند و بفهمد و در مرز قشر و لب، مسئولانه حرکت کند و نسبت عقل و شرع را مورد کاوش و سنجش جدی قرار دهد».^(۳۰)

۲. درحالی‌که برای شریعت‌مداران و عدالت‌محوران، در تقابل با استعمار و استبداد، هدف از آزادی‌خواهی در دو قرن اخیر، نفی ظلم و برقراری شریعت بوده، برای نوگرایان دینی، خود آزادی هدف بود؛ به عبارت دیگر آنان برخلاف دیگر علما، از مدرنیته و ماهیت آن آگاهی - هرچند نسبی برای برخی از آنان - داشته‌اند که آگاهی

برخی از آنها چون سید جمال‌الدین اسدآبادی دقیق و مستند بوده است. برای نمونه در انقلاب مشروطیت ایران اگر برای برخی علما دفاع از مشروطیت بیشتر تحت تأثیر واقعیت‌ها و تحولات عینی یعنی عملکرد استبداد در سرکوب خواسته‌ها و پیوند میان استبداد با بیگانگان بوده و یا اگر دفاع آنها از مشروطه برای دفع ظلم بود،^(۳۱) برای نوگرایان دینی، دفاع از مشروطه به دلیل اعتقاد آنها، به‌درستی مشروطیت و برتری آن بر نظام استبدادی بوده است.^(۳۲) درحالی‌که بیشتر علما به نفی ظلم و محدودسازی قدرت از طریق شریعت می‌پرداختند، نوگرایان دینی به نفی استبداد و نه ظلم و محدودیت آن از طریق نهادهای مدرن پرداخته‌اند که خود مستلزم آگاهی از انواع نظام‌های سیاسی و فلسفه سیاسی مدرن بوده و حکایت از به‌کارگیری روش استدلالی برای نفی استبداد دارد.

۳. درحالی‌که برخی علما قصد اسلامی کردن و یا اسلامی نشان دادن جنبش‌های آزادی‌خواهی و استعمارستیزی داشته‌اند، از جمله برخی عدالت‌مداران که انقلاب مشروطه ایران را نشانه ظهور امام زمان (عج) دانسته و یا آن را برآمده از دین می‌خواندند،^(۳۳) برای نوگرایان دینی رسالت اصلی، تطبیق میان اسلام و نوگرایی، اسلام و آزادی‌خواهی و یا نشان دادن نبود تعارض میان آنها بوده است.

۴. تفاوت اساسی دیگر آنکه، درحالی‌که روش شریعت‌مداران و عدالت‌محوران برای دفاع از دین و نفی یا نقد تجدد، صرفاً فقهی - کلامی و اجتهادی بوده، این مسئله برای نوگرایان دینی، در کنار روش فقهی - کلامی، استدلالی نیز^(۳۴) بود. آنها گرچه مانند دیگر علما از آیات و احادیث و روایات برای اثبات یا نفی مسائل و پدیده‌ها استفاده می‌کردند اما تنها بدان‌ها محدود نبوده، بلکه از روش عقلی و استدلالی نیز در خصوص حل مسئله بهره می‌گرفتند؛ خردی که اولاً حجیت و اعتبار مدعایش قائم به خود عقل است، نه به چیزی بیرون از آن، و ثانیاً نقاد است و جرئت پرسشگری و نقد را به غایت واجد است.^(۳۵)

۵. ویژگی بسیار مهمی که می‌توان برای جریان روشنفکری قائل بود، نقادی است.^(۳۶) از دید آنان، باید با معیارهای عقلی به نقد سنت، سیاست، دین، فرهنگ و همه عرصه‌های ذهنی و عینی جامعه پرداخت. آنان با قائل بودن به نسبییت حقیقت و تساهل، عرصه نقد را پهنه گسترده‌ای می‌بینند که نمی‌توان برای آن محدودیتی

قائل بود. آنچه نوگرایی دینی را با روشنفکری پیوند می‌دهد اعتقاد آن به نقادی است^(۳۷) اما آنچه آنها را از هم جدا می‌سازد، اعتقاد نوگرایان دینی به نقادی همراه با ملاحظه‌ها و اعتقاد به مطلق بودن حقیقت است. آنها در چهارچوب‌های دینی، به نقد دینداری و نه دین می‌پردازند؛ درحالی‌که روشنفکری با اعتقاد به بنیادهای مدرنیته چون نسبی‌گرایی، عقل‌گرایی، اومانیزم و اصالت تجربه به نقد سنت، دین و دینداری می‌پردازد. نوگرایی دینی هیچگاه با چنین بنیادهایی به نقد دین نپرداخته بلکه با اعتقاد به حقیقت مطلق و اصالت دین و با تفکیک میان گوهر و پوسته شریعت، به نقد دینداری مبادرت می‌ورزد که این مسئله خود مواضع آنها را در قبال تجدد آشکار می‌سازد. نوگرایان دینی برخلاف دیگر علما، با جنبه‌های خرافی اعتقادات دینی جامعه و بسیاری از عناصری که عقلاً با دین و نیازهای جدید سازگاری ندارد، به چالش پرداخته‌اند که عده زیادی از آنها همچون سید جمال و شیخ هادی نجم‌آبادی به کفر و ارتداد و حتی بایبگری متهم شدند.^(۳۸) در ادامه به بررسی اندیشه‌های مهم‌ترین بنیان‌گذاران گفتمان «نوگرایی دینی» خواهیم پرداخت و نسبت آنها را با دین، افکار و تحولات جدید بیان می‌کنیم.

همان‌گونه که اشاره شد، باید سید جمال‌الدین اسدآبادی را بنیان‌گذار گفتمان نوگرایی دینی در جهان اسلام و ایران خواند. نخستین بار در سرزمین‌های اسلامی حرکتی به رهبری او با هدف سازگاری میان اسلام و تجدد و به منظور رهایی از عقب‌ماندگی و سلطه‌پذیری آغاز شد. اسدآبادی قبل از همه سعی داشت در افکار جامعه به عنوان عامل عقب‌ماندگی، به پالایش دست زند:

«عقیده خرافیه حجابی است کثیف، علی‌الدوام حائل می‌شود در میان صاحب آن عقیده و میانه حقیقت و واقع... بلکه سبب خواهد شد که جمیع عمر خود را به اوهام و وحشت و دهشت و خوف و بیم بگذرانند و از حرکت طیور و جنبش بهام در لرزه افتند و از هیوب ریاح و آواز رعد و درخشیدن برقی مضطرب گردد و به واسطه تطییرات و تشئمات از غالب اسباب سعادت خود بازماند و هر حيله باز و مکار و دجالی را گردن نهاد...»^(۳۹)

از نگاه سید جمال، اسلام امروزین پاسخگوی نیازهای جدید نیست بلکه مسلمانان باید دست به نوسازی و اصلاح دینی بزنند و بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند، باید از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشند.^(۳۰)

«... اسلام باید بر موجب حاجات و لوازم هر قرنی تبدیل یابد تا تطابق با آن احتیاجات کند و الا آن را ترس زوال است...»^(۳۱)

او مدرنیته را نیز برای جوامع اسلامی به صورت اصلاح‌شده پیشنهاد می‌کند و اخذ آن را به گونه‌ای غیر تقلیدی و از روی آگاهی لازم می‌داند:

«هر ملتی که اخلاق و رفتار و تمدن ملت‌های دیگر را بدون توجه به خصوصیات قومی خود تقلید کند، طبعاً در میان وحدت آن ملت روزنه کوچکی و راهی برای دخول دشمنان به میان آنان باز می‌شود...»^(۳۲)

از دید اسدآبادی، نخستین کار در این راه گشودن کتاب تاریخ زندگانی و حیات بشری است:

«از اوضاع و احوال ملت‌های گذشته و مراحل مختلف آن آگاه باشیم و از تحولات ادواری آن مطلع شویم چون بدین وسیله می‌توانیم به علل ترقی و پیشرفت ملل غربی پی ببریم.»^(۳۳)

وی توجه به علوم جدید را از راه‌های مهم برون‌رفت از مشکلات می‌داند و با اعتقاد به اینکه راه چاره‌خرابی‌ها و عقب‌ماندگی جوامع شرقی و مسلمانان منحصر به علم است^(۳۴) و اساساً ملت به علم زنده است،^(۳۵) می‌نویسد:

«جمیع این ترقیاتی که در اروپا به ظهور رسیده، همه نتیجه علم است و اطلاع که ملل اروپا به حُسن مواظبت خودشان بدون اینکه متوقع و منتظر یاری از دولت خودشان باشند، آن را به دست آوردند...»^(۳۶) آنها که منع علوم و معارف می‌کنند به زعم خود صیانت دیانت اسلام را می‌نمایند، درحالی‌که آنها فی الحقیقه دشمن دیانت اسلامیه هستند...»^(۳۷)

اسدآبادی میان دین و دنیا تضادی نمی‌بیند بلکه معتقد است پیشرفت نیز می‌تواند

منجر به قوت دین شود:

«هر عالم پرهیزگاری اگر به اصل شریعت رجوع کند خواهد دانست که علوم و معارف معاشیه را به هیچ وجه مضاده و مغایرتی با دین نیست بلکه اگر خوب غور شود، معلوم خواهد شد که این علوم معاشیه سبب قوت دین است چون که قوت دین از متدینین است و قوت متدینین نتیجه غنا و ثروت و جاه و شوکت است و این امور بدون این علوم معاشیه هرگز صورت وقوع نخواهد پذیرفت...»^(۳۸)

در نهایت، او با معرفی استبداد به عنوان منشأ همه خرابی‌ها،^(۳۹) و مانع ترقی، علم‌آموزی و عامل ورود بیگانگان^(۴۰) که در این راه به حکومت استبدادی ایران نیز سخت حمله می‌برد، و برای رهایی از آن و استعمار، بهترین ملجأ و آرمان را اسلام می‌داند^(۴۱) که می‌توان از طریق موازین عقلی و تطبیق با مقتضیات جهان نو، بدان‌ها دست یافت.^(۴۲)

«دین مطلقاً مایه نیک‌بختی‌های انسان است. پس اگر بر اساس‌های محکم و پایه‌های متقن گذاشته شده باشد، البته آن دین به نهج اتم سبب سعادت تامه و رفاهیت کامله خواهد شد و به طریق اولی موجب ترقیات صوریه و معنویه شده، علم مدنیت را در میان پیروان خود خواهد برافروخت بلکه متدینین را به تمامی کمالات عقلیه و نفسیه فائز خواهد گردانید.»^(۴۳)

از دیگر علمای برجسته هم‌عصر اسدآبادی که تلاش بسیاری برای هماهنگی میان اسلام با تحولات جدید به عمل آورد، اما پیش از همه به اصلاح دینی برای دسترسی به ترقی و رفع عقب‌ماندگی توجه نمود، شیخ هادی نجم‌آبادی (۱۹۰۲-۱۸۳۴) است. وی عقل را مهم‌ترین پیامبر بشر برای تشخیص راه راست می‌خواند و به مردم پند می‌داد که از خرافه، تقلید کورکورانه، عادات و رسوم منفی دوری جویند.^(۴۴) یحیی دولت‌آبادی درباره نجم‌آبادی چنین نوشته است: «شیخ هادی نجم‌آبادی از روحانیون معروف و از بیداران عصر حاضر است... زبانش در بیان حقایق احکام شرعی و نشر اخلاق نیکو آزاد و در تخطئه نمودن علنی، از کار روحانی‌نمایان و رفتار طمعکارانه آنها بی‌احتراز است.. و به همین سبب است که

بعضی از رؤسای روحانی یعنی کسانی که شیخ معظم رفتار آنها را تخطئه می‌نماید بر او حسد برده او را به کفر و زندقه نسبت می‌دهند»^(۴۵) شیخ هادی با انتقاد از وضعیت نابسامان جامعه، بر عقب‌ماندگی مسلمانان افسوس می‌خورد و از مردم می‌پرسد:

«حال چه شد که کفار بر اهل اسلام در بلاد ایران تفوق و علو جستند و مردم ایران به تبعیت کفار بلکه سکناى در بلاد ایشان را مایل‌تر هستند؟ نیست مگر به جهت آنکه عدالت در بلاد ایشان بیشتر و خلق در حکومت ایشان آسوده‌تر هستند و اموال و نفوس در تحت حکومت ایشان محفوظ‌تر است...»^(۴۶)

نجم‌آبادی که در نتیجه دیدگاه‌ها و مواضع اصلاح‌طلبی دینی خود سخت مورد حمله قرار می‌گرفت و حتی برخی چون سید صادق طباطبایی او را تکفیر نمودند، به آن گروه از علمای دینی که در برابر منتقدان خود و دگراندیشان به ستیزه‌جویی برمی‌خیزند و در خرافه‌پرستی و گمراهی مردم نقش دارند، انتقاد شدید وارد می‌کند:

«شخص بی‌دین تا به لباس اهل دین و زهد و تقوی درنیاید نمی‌تواند مردم را اغوا نماید و از حق برگرداند، پس شیاطین انسیه همین اشخاص هستند که با خدا راهی ندارند و در لباس سالکین راه حقند و مردم ایشان را هادی و مرشد می‌دانند نه از روی جهل و نادانی و ناشناسی بلکه از روی مسامحه و بی‌مبالاتی، بلکه غالباً می‌فهمند و می‌دانند که این اشخاص هوا پرستند... با وجود این به جهت اغراض نفسانی خود متابعت و انقیاد می‌نمایند و ایشان از اینان بهره می‌برند و اینان از ایشان... اگر این گفتگو را در نزد بعضی از عوام از اهل تدلیس و تلبیس بنمایی فریاد می‌کند که کافر شدی، هر کس به کفش عالم بی‌احترامی نماید به خودش نموده و هر کس به عالم بی‌احترامی نماید بی‌احترامی به منوب او نموده پس بی‌احترامی به خدا و پیغمبر شده»^(۴۷).

نجم‌آبادی به عنوان یک مجتهد دینی در نگاه آسیب‌شناسانه خود، با انتقاد از بی‌توجهی به ضرورت فهم استدلالی از اصل دین و تأکید بر ضرورت اعتقاد و

ایمان به اصول دین بر پایه استقلال رأی و نه تقلید، فقدان حالت عملیه و خلقیه و برخوردار نبودن از زبان استدلال را از اساسی‌ترین ضعف‌های موجود در حوزه معرفت و ایمان دینی علما و روحانیان دانسته که ناتوانی در جلب و جذب مردم به سوی علما و روحانیان از پیامدهای آن ضعف‌ها به شمار می‌آید. از همین دیدگاه است که وی تأسف می‌خورد: «اصل دین را پایه‌اش بر غیر تقلید و ادله وهمیه نگذاشتیم. نه حالت عملیه و خلقیه داریم که مردم را مایل خود نماییم و نه زبان استدلال که به تیغ زبان خلق را به سمت خود کشیم».^(۴۸) بی‌گمان این شیوه از نگرش اصلاحی نجم‌آبادی هرگاه در بستر و شرایط تاریخی خود نگریسته شود، واقع‌بینی او را در درک برخی تغییرات و تحولات به وجود آمده، آگاهی وی به ناکارآمدی آن بخش از تفکر سنتی در جامعه که قادر به درک روح تغییرات و نیازهای جدید زمانه نبود و دلبستگی‌اش را به ضرورت تجدید نظر نقادانه و اصلاحی در این زمینه نشان می‌دهد.^(۴۹)

در ادامه باید از مهم‌ترین نظریه‌پرداز حکومت مشروطه بر پایه آموزه‌های اسلامی یعنی علامه محمدحسن نائینی سخن گفت که در کنار علمای نجف، از بزرگ‌ترین حامیان انقلاب مشروطه در مقابل شریعت‌مداران و محافظه‌کاران به شمار رفته و راه خود را از دیگر علمای دینی نیز، از طریق قائل شدن استدلال‌های کلامی - فقهی و عقلی برای مشروطیت که ناشی از درک صحیح او از ماهیت مشروطه و آگاهی از تحولات دنیای جدید بوده است، جدا می‌سازد. کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة او (آگاهی از ضروریات شریعت و زدودن بدعت و استبداد)، در جواب دو دسته افراد نوشته شد: غربیانی که به گفته نائینی با تلاش توانستند جبران عقب‌ماندگی کرده و امروزه بندگی و اسارت ملت اسلامی را از لوازم اسلامیت پنداشته‌اند و از این رو احکامش را با تمدن و عدالت و یا ضرورت عقل مستقل در منافات می‌دانند؛^(۵۰) و کسانی که به گفته نائینی به عنوان دسته گریانی آدم‌خوار، برای ابقای شجره خبیثه ظلم و استبداد و اغتصاب رقاب و اموال مسلمانان وسیله و دستاویزی بهتر از اسم حفظ دین نیافتند. او با محکوم کردن گروه شریعت‌مداران که از دید وی با فراعنه ایران هم‌دست شده‌اند، معتقد است آنچه آنها کردند یادآور شنائع عهد چنگیز و ضحاک است که باعث شد در جوامع مسیحیان عیب‌جو، چهره

منفی‌ای از دین ارائه شود؛^(۵۱) در نتیجه سکوت را در برابر چنین زندقه، الحاد و لعب به دین جایز نشمرده و به نوشتن کتاب فوق مبادرت ورزید^(۵۲) تا هم چهره‌ای مترقی از اسلام در مقابل غربیان ارائه دهد، و هم با تفسیری نو از اسلام، و هماهنگی آن با تحولات مدرن، راه ترقی کشور و کامیابی مشروطیت را فراهم آورد.

نائینی که از کتاب تأثیرگذار عبدالرحمن کواکبی - طبایع الاستبداد - که او نیز از اندیشه‌گر ایتالیایی ویتوریو آلفیری متأثر بود، تأثیر پذیرفت،^(۵۳) در مقدمه کتابش با عنوان «حقیقت استبداد، مشروطیت، قانون اساسی، مجلس شوری، حریت و مساوات»، به ضروری بودن سلطنت که منظور او همان حکومت است، می‌پردازد. او در فصل نخست کتاب، به هنگام بحث درباره حقیقت سلطنت، از ضرورت محدودیت استیلا سخن گفته است؛ محدودیتی که مورد رضایت همه شرایع و ادیان است زیرا سلطنت از نوع امانت است و رعایت قواعد امانتداری، فرض است.^(۵۴) در فصل دوم و سوم کتاب نیز از ضرورت محدودیت قدرت در عصر غیبت سخن گفته و مشروطیت را یکی از لوازم آن برای جلوگیری از ظلم و ستم حاکمان به شمار می‌آورد. نائینی در فصل چهارم کتاب، به شبهات و اعتراض‌های مخالفان در مورد مشروطیت پاسخ داده است. مفاهیم دوگانه آزادی و برابری، شالوده استدلال نائینی را به طرفداری از مشروطیت تشکیل می‌دهد:

«چون سرمایه سعادت و حیات ملی و محدودیت سلطنت و مسئولیت مقوله آن و حفظ حقوق ملیه همه منتهی به این دو اصل است، لهذا [مخالفان مشروطه] این دو موهبت عظمای الهیه عزاسمه را به چنین صور قبیحه در آورده‌اند...»^(۵۵)

وی در مورد آزادی و اینکه مخالفان، آن را برگرفته از شیوه فرنگیان دانسته‌اند، گفته است که اصولاً پیامبران خواسته‌اند مردمان را از قید فراعنه و بندگی دیگران آزاد سازند. در پی آن نیز توضیح داده که منظور از آزادی، آزادی از دین نیست؛ بلکه آزادی از استبداد است.^(۵۶) نائینی درباره دستور یا قانون و این اعتراض مخالفان «که در کشور اسلام، تدوین قانون چه معنایی دارد» نیز پاسخ داده است که قانون اگر به قصد تشریح نباشد و حالت نظامنامه داشته باشد، بدعت به شمار نمی‌آید و بر اساس

این اصل که «مقدمه واجب، خود واجب است»، محدود ساختن غضب غاصب را متوقف به تنظیم و عمل به قانون دانسته و آن را از نوع «مقدمه واجب، واجب است»، دانسته است.^(۵۷) او در پاسخ به این گفته مخالفان که «سیاست از امور حسبیه است و دخالت در آن بر همه کس واجب نیست»، پذیرفته که سیاست از امور حسبیه است، اما افزوده که «نظر به شورویه بودن اصل سلطنت اسلامی، چنانچه سابقاً مبین شد، عموم ملت از این حیث و هم از جهت مالیاتی که از برای اقامه مصالح لازمه می دهند، حق مراقبت و نظارت دارند و از باب منع از تجاوزات در باب نهی از منکر...» سیاست جزء امور و وظایف عمومی است.^(۵۸)

نائینی پس از پاسخگویی به ایرادهای مخالفان، در فصل پنجم کتاب خود، وظایف نمایندگان را برشمرده و بر اهمیت ضبط و تعدیل خراج و مالیات و چگونگی استفاده از وجوه جمع آوری شده، به مثابه نخستین و اصلی ترین وظیفه نمایندگان تأکید کرده است. مالیه درست، به نظر او، متضمن نظامات اصولی در زمینه هایی چون نیروهای نظامی و انتظامی و مسائلی از این دست است. بحث در مورد قراردادهای وضع قوانین نیز از دیگر وظایف نمایندگان است.^(۵۹)

نائینی در بخش پایانی کتابش هفت عامل را برشمرده که اصل و منشأ استبداد شناخته می شوند: نادانی و جهل مردمان، سوءبرداشت از دین و تبدیل آن به شعبه استبداد دینی، شاه پرستی، تفرقه میان مردم، به کارگیری رعب و وحشت و اسباب خوف مردمان از سوی مستبدان و فراعنه هر عصر، استعباد زبردستان، طبیعی شدن استبدادپذیری و روی آوردن به سیره و اخلاق زورگویانه یا استبداد طبقاتی، و سرانجام کاربرد نیروی مالی و نظامی برای سرکوب ملت و در خاتمه دوم کتاب، نائینی با تأثیرپذیری از افکار اندیشمندان جدید و با روش استدلالی به ارائه راه حل برای دفع استبداد می پردازد.

با وجود تفاوتی که وی میان دو شعبه استبداد سیاسی و استبداد دینی می گذارد، راه حل های او برای هر یک اغلب مشترک است. نائینی ریشه کن کردن استبداد دینی را ناممکن نمی داند و معتقد است چون استبداد سیاسی را نیز نمی توان همواره «لباس مشروعیتش» پوشانید و اتحاد و همکاری علمای دینی استبدادگر با استبداد سیاسی نمی تواند همواره «اعانت بر حفظ دین» محسوب شود، بنابراین و با توجه

به پیدایش رشد تدریجی آگاهی عمومی در میان مردم می‌توان انتظار داشت که سرانجام، هم استبداد دینی و هم استبداد سیاسی و هم اتحاد و همکاری میان آن دو در جامعه پایان یابد.^(۶۰)

از دیگر علمای عصر مشروطه که در دفاع از مشروطیت و منطق تحولات جدید، رساله‌ای را با نام رساله انصافیه نگاشت، ملا عبدالرسول کاشانی بود که می‌توان از وی به عنوان نمونه کامل اندیشمند نوگرای دینی یاد نمود. او که از نظر روشنفکری حتی از نائینی صریح‌تر بود، چنان از اصلاح‌گری دینی سخن می‌گوید که نشان‌دهنده آگاهی او از منطق دوران جدید و درک آگاهانه وی از مشروطیت است. پیشنهادهای و نظراتی که وی در رساله اظهار می‌دارد، همگی برای انتظام امور دنیایی بوده است؛ از این رو مشروطیت برای ملا عبدالرسول گامی هم در این راستاست.

او در مورد آزادی که آن را تفاوت میان انسان و حیوان می‌داند، معتقد است: «انسان باید آزاد باشد، تا آزاد نباشد، انسان نیست. آزادی انسان یعنی اینکه مختار نفس و مال و عیال و منزل و کسب و امور معاشیه خود باشد و همچنین در قلم و طبع و عقاید و تکلمات و حرکت و سکون و غیر ذلک، خود مختار باشد...» پس از تعریف آزادی، ملا عبدالرسول همچون متفکران غربی، میان آزادی و خودسری فرق می‌گذارد که مرز میان آن دو را قانون تعیین می‌کند: «لابد قانونی لازم است برای آزادی که منجر به تعدی و خودسری نشود تا در ضمن آزادی این شخص دیگران هم آزاد باشند و در ضمن آزادی دیگران این شخص هم آزاد باشد.»^(۶۱) این سخن ملا عبدالرسول یادآور گفته جان استوارت میل در مورد آزادی است که حد آزادی از دید وی تا جایی است که مانع آزادی دیگران نشود.

کاشانی پس از ذکر ضرورت آزادی و قانون، به مشروطیت پرداخته و آن را در مقابل دولت مطلقه قرار می‌دهد که «صاحب منصب آن هرچه بکنند کسی حق سؤال و جواب ندارد، در حالی که مشروطه دولتی است که صاحب منصب آن ملزم باشند به اطاعت قانون و نشر عدل سلطنت پادشاه، وزارت وزرا، وکالت وکلا، دارالشوری، مجلس سنا، عدلیه، قاضی محاکمات و سایر مناصب که همه داده می‌شود اما مشروطاً. چون تمام از رعیتند، باید در نهایت عدل از روی قانون رفتار

کنند تا این منصب از آنها گرفته نشود».^(۶۲) در این گفته او حق حاکمیت مردم، انتخابی بودن مناصب سیاسی و حق بازپس‌گیری آنها به رسمیت شناخته می‌شود که همگی ریشه در چهره نخست مدرن‌تیه دارد.

کاشانی سپس به بیان ارکان مشروطیت می‌پردازد: «اول عمل دولت مشروطه از دید او، مسئله انتخاب وکلای «دارالشوری» و «ولایتی» و «بلدی» و غیر ذلک است که توسط آرای اشخاص صورت می‌پذیرد. از ارکان دیگر مشروطه این است که باید دولت مشروطه دارای سه قوه مقننه (با دو مجلس نمایندگان و مجلس سنا که از طرف مردم انتخاب می‌شوند)، مجریه و قضاییه باشد. سوم از اصول مشروطه از دید او، آزادی مجامع (احزاب و گروه‌ها) است. چهارم از اصول مشروطیت، «آزادی ملت» است چون آزادی انتخاب، آزادی در قلم، طبع، صنعت، کسب و سایر لوازم تعیش که هرچه بخواهند بنویسند و هرچه می‌خواهند طبع کنند و... او خرابی ایران را همه ناشی از عدم آزادی می‌داند».^(۶۳)

او که از عملکرد محافظه‌کاران و شریعت‌مداران در اعدام مشروطه‌طلبانی چون صور اسرافیل و میرزا ملک المتکلمین سخت متأثر شده بود، به عنوان پنجمین اصل، در مورد تساهل معتقد است: «شمشیر برای تصحیح عقاید نزد پیامبر (ص) نبود، بلکه یا برای دفع دشمن بود یا برای جلب مردم تحت قانون صحیح».^(۶۴) کاشانی در ادامه ششمین اصل مشروطیت را «تساوی در محاکمات می‌داند میان شاه و گدا، عالم و جاهل، فقیر و غنی». هفتمین اصل از نظر او «دفع ظلم» است که با ذکر آیات و احادیث چنین حقی را برای مردم به رسمیت می‌شناسد.^(۶۵) هشتمین اصل از اصول مشروطیت، «امنیت» نفس و عرض و مال است. دیگر از اصول مشروطه، «تشهیر مفاوضات سیاست» است که منظور اعلان و ثبت و ضبط مجازات و متجاوزین به حقوق اجتماعی برای عبرت‌گیری و کاهش جرم است از هر طبقه و صنفی که باشد. دهمین اصل مشروطیت از نظر او، «شایسته‌سالاری» است. یازدهمین اصل، «اخذ مالیات از مردم بر حسب ثروت آنهاست»؛ دوازدهمین «ثبت دخل و خرج مملکت است»؛ سیزدهمین، تأسیس مکتب‌خانه به شیوه نوین است. او در اینجا به بسیاری از علما انتقاد کرده و عدم ارتباط آنها و جامعه اسلامی با علوم جدید را از عوامل بدفهمی‌ها و عقب‌ماندگی‌ها می‌خواند.^(۶۶)

در بخش دیگری از «رساله انصافیه»، کاشانی به موانع استقرار مشروطیت می‌پردازد که نشان از مطالعه و تفکر عمیق و آگاهی نویسنده از تحولات و اندیشه سیاسی جدید دارد. وی نخستین مانع تحقق مشروطه را «بی‌علمی» کسانی می‌داند که عهده‌دار سیاست هستند. دوم از موانع مشروطه، «تزام مشاغل» است، «یعنی یک نفر چند شغل داشته باشد، مثلاً یک نفر هم مجتهد است، هم قاضی، هم وکیل، هم محرر، هم کارگزار، هم دلال، هم طبیب، هم اهل خبرت، هم مباشر دیوان و غیر ذلک، پانزده شغل می‌گیرد و همه را ناقص می‌گذارد.» سیم از موانع، «عدم تبعیت بعضی اولیای امور است از قانون»؛ چهارم، «تندروی» بعضی مشروطه‌خواهان بی‌خرد و روزنامه‌نویسان بی‌علم است؛ پنجم، «فقر و وابستگی اقتصادی به خارج است»؛ ششم از موانع مشروطیت، «عادت به ظلم» است؛ هفتم «عدم ترس از خدا» است و هشتم از موانع مشروطیت، «یأس و ناامیدی» است.^(۶۷)

سرانجام در جبهه نوگرایی دینی عصر مشروطیت، باید از حاج شیخ اسدالله ممقانی یاد کرد که برخی او را بزرگ‌ترین و مهم‌ترین روحانی اصلاح‌طلب دینی می‌خوانند.^(۶۸) وی که نویسنده رساله مسلک الامام فی سلامه الاسلام است، چهار حوزه «معرفت دینی»، «نهادهای دینی»، «آداب و رسوم دینی» و «عملکرد روحانیت» را به نقد کشیده و با توجه به تحولات مشروطه، ریشه‌های عقب‌ماندگی مسلمانان را معرفتی و ناشی از درک نادرست آنها به‌ویژه برخی علما از تحولات جدید و عدم هماهنگی با آن می‌داند.^(۶۹)

ممقانی مهم‌ترین ویژگی‌های لازم برای به کسب مرجعیت کلیه شئون از سوی علما را چنین برشمرده است: «باید به مقتضیات این عصر» و «همه علوم عصریه و احتیاجات کنونی مردم» عالم باشند «تا بتوانند به رفعش قیام نمایند و دارای کلیه فنون و علوم عصریه باشند تا اینکه از روی استحقاق، مرجع کلیه شئون زندگی مردم بشوند». همچنین درباره انواع علوم و دانش‌های جدید مانند ریاضیات، شیمی، حکمت، مکانیک، تاریخ عمومی ملل، تاریخ سیاسی قدیم و جدید، حقوق عمومی و خصوصی، حقوق اساسی، حقوق بین‌الملل، امور نظامی، علم اقتصاد و علم سیاست با بهره‌گیری از شیوه‌های متداول آموزش و تحصیلات عالی در دانشگاه‌ها و مراکز علمی اروپا آگاه باشند.^(۷۰)

وی با انتقاد از شیوه آموزشی رایج و غالب در میان روحانیان معتقد است ضعف و ناتوانی در آموزش صحیح و کارآمد اسلام، یکی از مهم‌ترین عواملی است که به دور از دسترس قرار گرفتن مفاهیم اسلامی و دشواری فهم آن در میان مردم و در نتیجه سستی ایمان آنها و گرایش گروهی از مردم به‌ویژه جوانان به سوی دیگر مکاتب و عقاید انجامیده است.^(۴۱) ممقانی در بخش دیگری از دیدگاه اصلاحی خود دربارهٔ تشکیلات حوزه‌های علمیه دینی تصریح کرده که بر علما لازم است تا «از روی پروگرام درست، به تأسیس یک دارالفنون معظم اسلامی اقدام فرمایند و منقسم به چندین شعبه نمایند، مثل دارالفنون‌های بزرگ عالم» که در آنها علوم مختلف دینی با شیوه‌های جدید و کلیه علوم و دانش‌های جدید و زبان‌های مختلفی مانند عربی، ترکی، فرانسوی، آلمانی و انگلیسی تدریس و تحصیل شود.^(۴۲) و برای آن «علمای اسلام از حیث موازنهٔ عالم اسلام، منورالافکار باشند». باید «هر سالی پس از تکمیل تحصیلات علمی و دینی خود، جمعیتی به دارالفنون و مدرسه‌های بزرگ اروپا اعزام فرمایند و از ترقیات محیرالعقول دول اروپایی آگاه شده و به چشم دیده و شوکت آنان را مشاهده کرده آن وقت خواهند دانست که حفظ اسلام نه آن جوری بوده که بعضی زعم کرده‌اند».^(۴۳)

مققانی با تأکید بر عصری بودن فهم دین و ضرورت توجه علما به درک تحولات و دگرگونی‌ها و نیز تفاوت نیازهای مردم و جامعه در گذشته، امروز و آینده چنین می‌نویسد: «وضع احتیاجات امروز و فردای ما غیر از دیروز است و به مقتضیات این عصر، مسلمانان ایرانی چیزی که در حالت کنونی از علما منتظر و مترقب هستند غیر از آن است که پیش انتظار داشتند».^(۴۴)

«همین اشخاص که قائل به قول مذکور [ریاست مجتهدان بر امت و جامعهٔ اسلامی در زمان غیبت امام معصوم (ع)] می‌شوند، اگر به علوم و احتیاجات مسلمانان در امروز به مقتضای عصر واقف نباشند، چطور متصور است که شارع تجویز مداخلات آنها را بفرماید و چگونه می‌شود که عالم به فروع مسائل عبادیه مثل طهارت و نماز و روزه باشد، او را شارع، مرجع تعبدی یک جمعیت اسلامی فرماید، یا کسی که اقصی درجه اطلاع علمی وی در عالم منحصر بر این علوم باشد که ببینیم ظواهر الفاظ

من باب ظن خاص حجت است یا ظن مطلق، شارع مقدس دین حنیف اسلام، او را مرجع کلیه امور ملکیه و معاملاتیه و حریبه و عبادیه و سیاسیه بفرماید... بداهت و عقل هر عاقلی حاکم است اشخاصی که در صورت عدم اطلاع بر علوم لازمه، اداره یک قصبه را نمی‌توانند بکنند، کجا برسد که ریاست ملکیه و ملیه و سیاسیه و حریبه یک مملکت اسلامی را اداره فرمایند.»^(۷۵)

نتیجه‌گیری

پیشرفت غرب طی تحولات عظیم ذهنی و عینی، سبب فاصله و تمایزات عمده‌ای میان کشورهای جهان شد که به تدریج به سلطه آن بر کلیه جهان انجامید. استعمار غربیان همراه با ورود افکار و مظاهر جدید، تمامی جهان را دچار تحولات و چالش‌های بزرگ ساختاری کرد؛ به‌ویژه آنکه میان مدرنیته و تفکر رایج و غالب در دیگر نقاط جهان از نظر ماهوی تفاوت‌های بنیادین وجود داشته است. شکل‌گیری گفتمان تجدد در عرصه جهانی که سبب رستاخیز گفتمان «سنت» (در قالب دینی) در عصر جدید به منظور پاسخگویی به پدیده‌ها و نیازهای مدرن شد،^(۷۶) همراه با عقب‌ماندگی شرق نسبت به غرب جدید، به تقابل‌های اساسی در همه ابعاد زندگی در جوامع سنتی به‌ویژه اسلامی انجامید. در پاسخ به چالش‌های به وجود آمده و به منظور رهایی از استعمار، استبداد و عقب‌ماندگی در دوران جدید، تلاش‌ها و جنبش‌های اجتماعی متعددی شروع به بالیدن گرفت که در ایران، نقطه آغاز آن را می‌توان از زمان عباس میرزا و پس از شکست از روسیه و اصلاحات صدراعظم‌های اصلاح‌طلب ولی ناکام به‌ویژه نقطه اوج آن یعنی انقلاب مشروطه دانست.

درحالی‌که به منظور برون‌رفت از وضعیت موجود، تلاش عده‌ای تحت عنوان روشنفکران صرف تطبیق با تحولات و اندیشه‌های جدید شد، این مسئله از سوی گفتمان دینی از طریق بازگشت به خویش‌نژاد مذهب‌ی ممکن بوده است. درون گفتمان دینی نیز گرچه در اعتقاد و التزام به بنیادهای شریعت اشتراک نظر وجود داشته، اما این گفتمان خود به خُرده‌گفتمان‌های بزرگ دیگری تقسیم می‌شد. در مقابل علمایی که تنها راه جبران عقب‌ماندگی و رهایی از استعمار را شریعت می‌خواندند و تجدد

را در ضدیت کامل با دین می‌دانستند، برخی دیگر نیز بوده‌اند که با وجود اعتقاد به شریعت به عنوان راه‌حل مشکلات، تجدد را تنها بر اساس بنیادهای مذهبی قابل قبول می‌خواندند.

از میان گفتمان مدرن و دینی، جریان نوپایی شکل گرفت که پیش از آن هرگز سابقه نداشته و زایش آن محصول چالش میان سنت و تجدد بوده است. جریان اخیر که به نوگرایی دینی شهرت دارد، برخلاف سایر جریان‌ها، با هدف تطبیق عقلانی دین با مقتضیات جدید از یک سو و بومی‌سازی تجدد از سوی دیگر، درصدد سازگاری میان شریعت و تجدد برآمد. این جریان با تمیز میان گوهر و پوسته دین، آن بخش از دین را که جزء اصول اعتقادی و گوهر آن محسوب می‌شود، غیر قابل تغییر خوانده ولی نسبت به آنچه مسائل ثانوی و تاریخی دین را در بر می‌گیرد، نگاهی استدلالی، تفسیری و حتی نقادانه دارد. نوگرایان دینی به منظور پاسخ به مسائل جدید و برون‌رفت از بن‌بست عقب‌ماندگی و ستیز میان سنت و تجدد، احکام دینی را به اولیه و ثانویه و قوانین را نیز به شرعی و عرفی تقسیم نموده، و تدوین احکام ثانویه و قوانین عرفی را تا جایی که با اساس دین در تضاد نباشد، ممکن دانستند.^(۷۷) این در حالی بود که با وجود ارائه تفسیری جدید و منطبق‌گراانه از دین، در رابطه با تجدد نیز با پذیرش هر دو چهره آن، بنیادهای آن را قابل تفسیر و تردید می‌دانستند. نوگرایان دینی با اعتقاد به ضرورت دموکراسی، قانون‌گذاری، جامعه مدنی، توسعه، آموزش جدید و... برای همه جوامع، اما خردگرایی، اومانیسیم، نسبی‌گرایی، اصالت تجربه، دنیامحوری و سکولاریزم را که از بنیادهای مدرنیته محسوب می‌شوند، در چهارچوب آموزه‌های دینی قابل پذیرش نمی‌دانستند.

در این راستا، نوگرایان دینی برخلاف عدالت‌مداران درون گفتمان مذهبی، با استفاده از روش استدلالی و نقادانه در کنار روش‌های فقهی و کلامی، نقدهای اساسی به مدرنیته - که آن را دارای زمینه‌های غربی می‌خواندند - و هم به تفاسیر دینی غالب ابراز داشته‌اند. آنها به منظور جبران عقب‌ماندگی و رفع چالش میان سنت و تجدد، از یک سو، مدرنیته را بر اصول اخلاقی و معنوی مبتنی نموده و نقدهای شدیدی به وجوه شی‌وارگی، مادی، استعماری و سرمایه‌داری آن وارد

نمودند و از سوی دیگر، با استفاده از روش استدلالی، برخی تفاسیر دینی را به منظور تطبیق با تحولات جدید مورد نقد قرار داده‌اند. در نهایت آنکه نوگرایی دینی در مقابل نوگرایانی که تنها راه برون‌رفت از بحران را در کنار نهادن سنت و پذیرش تجدد می‌خواندند، و شریعت‌مدارانی که راه‌حل ممکن را تنها در اجرای شریعت و نفی تجدد دانسته و در مقابل تحولات جدید ایستادگی می‌نمودند و آن را نشانه کفر و الحاد می‌خواندند، خواهان مذهبی مدرن در پاسخگویی به نیازهای جدید و مدرنیته‌های بومی بوده‌اند که در ضدیت با اعتقادات دینی نباشد. جریان نوگرایی دینی که از همان ابتدای شکل‌گیری، به عنوان رویکردی جدید منشأ تأثیرات عمده بوده، در دهه‌های پس از انقلاب مشروطه نیز در ایران و سایر کشورهای اسلامی گسترش زیادی نموده و در حوزه‌های ذهنی و عینی همواره تأثیرات بسیاری از خود بر جای گذارده است. (۷۸) *

پی‌نوشت‌ها

1. Peter Osborne, *Modernity: Transition from Past to the Present*, (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 346-350.
۲. حسین بشیریه، درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)، صص ۲۱-۲۴.
۳. داریوش شایگان، افسون‌زدگی جدید، هویت چهل‌تکه و تفکر سیال، مترجم: فاطمه ولیانی، (تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز)، ۱۳۸۰.
۴. مهدی رهبری، مشروطه ناکام: تأملی بر رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۷)، ص ۲۱۳.
۵. سعید امیرارجمند، «قانون اساسی»، در: انقلاب مشروطه، از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳)، صص ۹۹-۱۱۳.
۶. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، (تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۵)، ص ۴۱۴.
۷. محمدعلی طهرانی (کاتوزیان)، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹).
8. B. Bayer and J. Shotter (eds), *Reconstructing the Psychological, Subject*, (London: Sage, 1998).
9. E. Laclau, and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategiest: Towards a Radical Democratic Politics*, (Verso: London, 1985).
10. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Translated by A. M. Scheridan Smith, (New York: Pantheon Books, 1972), p. 49 & 117.
۱۱. علی‌اصغر قره‌باغی، تبارشناسی پست‌مدرنیسم، (تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۰)، ص ۲۷۳.
12. Norman Fairclough, *Language and Power*, (London and New York: Longman, 1991), pp. 43-47.
13. Ian Craib, *Experiencing Identity*, (London: Sage, 1998), pp. 4-5.
۱۴. هیوبرت دریفوس و پل رابینو، میشل فوکو، فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، مترجم: حسین بشیریه، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)، صص ۳۴۰-۳۴۱.
۱۵. یواخیم واخ، جامعه‌شناسی دین، مترجم: جمشید آزادگان، (تهران: سمت، ۱۳۸۰).

۱۶. ژان فرانسوا لیوتار، وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره دانش، مترجم: حسینعلی نوذری، (تهران: گام نو، ۱۳۸۰)، ص ۲۴.
۱۷. فرزین وحدت، رویارویی فکری ایران با مدرنیت، مترجم: مهدی حقیقت‌خواه، (تهران: ققنوس، ۱۳۸۲)، صص ۱۱۰-۱۱۲.
۱۸. نصر حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، مترجم: حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، (تهران: یادآور، ۱۳۸۱)، ص ۲۸.
۱۹. محمد محیط طباطبایی، نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، (قم: دفتر سازمان تبلیغات، بی‌تا)، ص ۲۵۲.
۲۰. عبدالکریم سروش، رازدانی و روشنفکری و دین‌داری، (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹).
۲۱. لطف‌الله آجودانی، علما و انقلاب مشروطیت ایران، (تهران: اختر، ۱۳۸۳)، صص ۲۱۲-۱۵۹.
۲۲. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴)، صص ۱۳۰-۱۲۶.
۲۳. غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، (تهران: کویر، ۱۳۷۷)، صص ۲۹۲-۲۷۵.
۲۴. سنت عقل‌گرایی در ایران و جهان اسلام، ریشه در تفکر شیعه و فلاسفه اسلامی چون فارابی، ابن سینا، ملاصدرا و... دارد که این بار در رویارویی با تحولات جدید و مدرنیته، در میان نوگرایان دینی سرباز نمود. این شیوه همواره مخالفان زیادی میان مسلمانان داشته که تحت عنوان بدعت و کفر، به‌کارگیری روش‌های عقلی را نفی می‌کردند. با این وجود به این نکته مهم نیز باید توجه کرد که عقلانیت نزد نوگرایان دینی، عقلانیت در چهارچوب دین است و نه خارج از آن، درحالی‌که عقلانیت مدرن، ساختارشکنانه و بیرون از دین بوده و هیچ‌گونه محدودیتی برای عقل قائل نیست.
۲۵. محمدرضا تاجیک، دین، دموکراسی و روشنفکری در ایران امروز، (تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴)، صص ۱۱۷-۱۱۶.
۲۶. باتامور، تامس برتون، نخبگان و جامعه، مترجم: علیرضا طیب، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱)، ص ۷۷.
۲۷. احمد نراقی، «درباره روشنفکری دینی»، راه نو، سال اول، شماره ۹.
28. Keddie, Nikki, Sayyid jamal ad-Din, al-Afghani, A Political Biography, Los Anjele: Univ of California Press, 1972), p. 16-17.
۲۹. سید جمال‌الدین اسدآبادی، نیچریه یا مادیگری، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا)، ص ۵۵.
۳۰. محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، مترجم: احمد آرام، (تهران: رسالت قلم، بی‌تا)، صص ۱۱۳-۱۱۲.
۳۱. مرتضی مدرس چهاردهی، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، (تهران: پرستو، ۱۳۶۰)، ص ۱۵۱.

۳۲. سید جمال‌الدین اسدآبادی، عروة الوثقی، مترجم: زین‌العابدین کاظمی خلخالی، (تهران: حجر، بی‌تا)، صص ۹۰-۹۱.
۳۳. همان، ص ۲۲۹.
۳۴. محمد محیط طباطبایی، نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، (قم: دفتر سازمان تبلیغات، بی‌تا)، ص ۲۵۲.
۳۵. احمد موثقی، علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه سید جمال اسدآبادی، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸)، ص ۱۴۷.
۳۶. محیط طباطبایی، پیشین، ص ۲۵۳.
۳۷. سید جمال‌الدین اسدآبادی، مقالات جمالیه، به کوشش ابوالحسن جمالی، (تهران: طلوع آزادی، ۱۳۵۵)، ص ۹۵.
۳۸. همان، ص ۸۳.
۳۹. همان، ص ۲۵۹.
۴۰. سید جمال‌الدین اسدآبادی، اسلام و علم، مترجم: سید هادی خسروشاهی، (تهران: محمدی علمیه، ۱۳۴۸)، صص ۷۱-۷۳.
۴۱. یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، مترجم: کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیر شانه‌چی، (تهران: مرکز، ۱۳۷۷)، ص ۵۷.
۴۲. حمید عنایت، شش گفتار درباره دین و جامعه، (تهران: موج، بی‌تا)، ص ۱۱.
۴۳. اسدآبادی، نیچریه یا مادیگری، پیشین، ص ۷۴.
۴۴. حائری. عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴)، ص ۹۲.
۴۵. یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی (۴ جلد)، (تهران: عطار و فردوسی، ۱۳۷۱، پیشین، جلد ۱)، صص ۱۲۴-۱۲۳.
۴۶. شیخ هادی نجم‌آبادی، تحریر الغطاء، به کوشش مرتضی نجم‌آبادی، (تهران: بی‌تا)، صص ۱۲۶-۱۲۵.
۴۷. همان، ص ۸۸.
۴۸. همان، صص ۱۲۲-۱۲۱.
۴۹. لطف‌الله آجدانی، علما و انقلاب مشروطیت ایران، (تهران: اختران، ۱۳۸۳)، ص ۱۹۶.
۵۰. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، با مقدمه سید محمود طالقانی، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰)، ص ۳.
۵۱. همان، ص ۵.
۵۲. همان، ص ۶.
۵۳. حائری، پیشین، صص ۲۲۱-۲۲۳.
۵۴. نائینی، پیشین، صص ۶۲-۴۲.
۵۵. همان، ص ۳۷.
۵۶. همان، صص ۶۶-۶۴.

۵۷. همان، صص ۷۳-۸۶.
۵۸. همان، صص ۷۸-۷۹.
۵۹. همان، صص ۹۰-۱۰۴.
۶۰. همان، صص ۱۲۰-۱۴۲.
۶۱. ملا عبدالرسول کاشانی، رساله انصافیه (نگرشی بر اصول و موانع مشروطیت)، (کاشان: مرسل، ۱۳۷۸)، صص ۷۵-۷۶.
۶۲. زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، (تهران: کویر، ۱۳۷۷)، صص ۵۶۳-۵۶۴.
۶۳. کاشانی، پیشین، ص ۹۳.
۶۴. همان.
۶۵. زرگری نژاد، پیشین، ص ۵۹۰.
۶۶. کاشانی، پیشین، ص ۱۰۶.
۶۷. زرگری نژاد، پیشین، صص ۵۸۸-۶۰۱.
۶۸. آجدانی، پیشین، ص ۲۰۳.
۶۹. حاج اسدالله ممقانی، مسلک الامام فی سلامه الاسلام، به کوشش صادق سجادی، (تهران: تاریخ ایران، ۱۳۶۳)، صص ۲۳-۲۵.
۷۰. ممقانی، پیشین، صص ۲۵-۲۷.
۷۱. آجدانی، پیشین، ص ۲۰۸.
۷۲. ممقانی، پیشین، ص ۴۱.
۷۳. همان، پیشین، ص ۵۸.
۷۴. همان، پیشین، ص ۲۸.
۷۵. همان، پیشین، ص ۳۶.
۷۶. گفتمان سنت در فرایندی غیریت‌ساز و در تقابل با تجدد و رویارویی با مسائل و پدیده‌های مدرن دارای چهارچوب‌های معنایی متمایزی در دوران معاصر شد.
۷۷. شریعت‌مداران در این بخش، همه احکام اخروی و دنیوی دین را قابل اجرا دانسته و هرگونه تغییر در آن را بدعت می‌خوانند.
۷۸. در این باره می‌توان به نقش این جریان به‌ویژه دکتر علی شریعتی در بیداری اسلامی و در مقابله با جریان‌های لیبرال، مارکسیستی و ملی‌گرا در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ و در وقوع انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ اشاره کرد.