

Research Article

Political-Social Achievements of Religious Intellectualism in Iran and Egypt¹

Ebrahim Ghasemipoor¹, Aliakbar Amini², Morteza Manshadi³

¹ PhD. Student, Department of Political Science, Neishabour Branch, Islamic Azad University, Neishabour, Iran. ebrahim_qasemipoor@yahoo.com

² Assistant Professor, Department of Political Science, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author). amini.aliakbar@yahoo.com

³ Associate Professor, Department of Political Science, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. manshadi@um.ac.ir

Abstract

The present study, relying on the ideas of some religious intellectuals such as Seyyed Jamāl as a theorist of religious intellectualism in the Islamic world including Iran and Egypt, 'Allāma Nā'ini as an Iranian reformist intellectual, and Sheykh Mohammad 'Abdah as an Egyptian reformist, aims to answer what were the political-social achievements of religious intellectual movement in Iran and Egypt. The method of study was descriptive analysis and the results showed that religious intellectualism in the 19th century Iran has had some achievements in Iran like propagating rationalism, and creating modern structures such as parliament, law, and court. It also has brought about some outcomes in Egypt, like propagating rationalism, starting reformism, modernism movement and its manifestations such as newspapers and new schools, changing the attitude to women's rights, nationalism, and secularism.

Keywords: Religious Intellectualism, Structuralism, Modern Institutions, Secularism.

1. **Received:** 2020/10/07 ; **Accepted:** 2020/11/29

** Copyright © the authors

*** <http://se.journal.qom-iau.ac.ir/>



دستاوردهای سیاسی - اجتماعی نواندیشی دینی در ایران و مصر^۱

ابراهیم قاسم‌پور^۱، علی‌اکبر امینی^۲، مرتضی منشادی^۳

^۱ دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران. ebrahim_qasempoor@yahoo.com
^۲ استادیار، گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). amini.aliakbar@yahoo.com
^۳ دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. manshadi@um.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با تکیه بر اندیشه نواندیشان دینی همچون سید جمال به عنوان تئوریسین احیاء‌گری دینی در جهان اسلام از جمله ایران و مصر، علامه نائینی نواندیش اصلاح‌گر ایرانی و شیخ محمد عبده نواندیش اصلاح‌گر مصری در پی پاسخ به این پرسش است که جریان نواندیشی دینی چه دستاوردهای سیاسی-اجتماعی در ایران و مصر داشته است؟ روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و نتایج نشان داد که نواندیشی دینی در ایران قرن نوزدهم دستاوردهایی همچون گسترش عقل‌گرایی، ایجاد ساختار سیاسی نوین همچون ایجاد مجلس، قانون و عدالت‌خانه داشته و در مصر نیز دستاوردهایی همچون گسترش عقل‌گرایی، شروع دوره اصلاحات، ورود امواج مدرنیسم و مظاهر آن همچون چاپ روزنامه، مدارس جدید، تغییر نگرش به حقوق زنان، ناسیونالیسم و سکولاریسم به همراه داشته است.

کلیدواژه‌ها: نواندیشی دینی، ساختارگرایی، نهادهای مدرن، سکولاریسم.

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین شاخه‌های جریان اصلاح‌طلبی دینی، «نوگرایی دینی» است که از حدود ۱۵۰ سال پیش در کشورهای اسلامی پدید آمده و علما، متفکران، روشنفکران و اندیشمندان بزرگ و متعددی آن را به جلو برده و موجب غنی‌تر شدن هرچه بیشتر این جریان در جوامع اسلامی شده‌اند. جریان نواندیشی دینی برخلاف بنیادگرایی که راهکارش دفاع از اسلام و کشورهای اسلامی با نفی غرب و بازگشت به وضعیت و اصول اولیه اسلام بود، دفاع از اسلام و مسلمین در برابر نفوذ و تهاجم همه جانبه غرب را سرلوحه خود قرار نداده بود و برعکس با نگرشی منطقی، عقلانی و تا حدودی جامع، دستاوردهای علمی و مادی غرب را به عنوان دستاورد کل بشریت تلقی می‌کرد و خواهان اخذ این دستاوردها بود. نواندیشی دینی بر آن بود که برای مقابله با تهاجم و نفوذ نظامی- سیاسی غرب می‌بایست سلاح و ابزار نظامی داشته باشد و به همین منظور اخذ و اقتباس دستاوردهای مادی و ملموس اروپا و غرب را نفی نمی‌کرد، بلکه در برنامه خود می‌گنجاند تا با غرب، با سلاح خود غرب در بیفتد. در واقع برای اخذ دستاوردهای تمدن جدید غرب، نوگرایی دینی مجبور بود که در نحوه نگرش مسلمانان به برخی مفاهیم اساسی مثل علم، عقل، جامعه و دین و برخی مشتقات آن تغییر و تحول ایجاد کند و به همین دلیل به نظر می‌رسد که لازمه اصلی دستیابی به هدف مبارزه با سلطه غرب و حفظ موجودیت کشورهای اسلامی، «نواندیشی دینی» بوده است. به بیان دیگر، هدف اصلی جریان نواندیشی دینی در قرن نوزدهم میلادی، واکنش در برابر خطر فرهنگی و سیاسی اروپا و رفع سلطه و نفوذ استعمار غربی و بازگرداندن سیادت گذشته اسلام و قدرت سیاسی مسلمانان بود. ولی پیش شرط این هدف، احیاء و بازسازی تفکر دینی از منظر داخلی بود (موثقی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳).

بیشتر محققین جریان تحول اندیشه معاصر مسلمانان، هدف اصلی نوگرایان دینی را مقابله با نفوذ و سلطه غرب ذکر کرده‌اند: «تجددخواهی سنی بیشتر برای مقاومت در برابر هجوم سیاسی غرب بوجود آمد، یعنی واکنش برخی از مسلمانان در برابر عاملی بود که از بیرون جهان مسلمانان، جامعه ایشان را تهدید می‌کرد و از این‌رو بیشتر، خصوصیات تدافعی داشت و اگرچه در عین حال با جمود و قشریت برخی از رهبران دینی مسلمان پیکار می‌کرد، لیکن هدف آن در درجه اول حفظ اسلام از خطر غرب بود» (عنایت، ۱۳۵۲، ص ۱۳).

البته پژوهشگران دیگری هم هستند که معتقدند غیر از سید جمال‌الدین اسدآبادی که یکی از بزرگ‌ترین دغدغه‌هایش مبارزه با استعمار انگلیس و سلطه اروپا بر کشورهای اسلامی بود، سایر

نواندیشان دینی بیشتر از آنکه داعیه‌رهایی از سلطه‌غرب را داشته باشند، دغدغه اعتلاء، رشد و نیز تغییر نگرش مسلمانان و توانمند کردن اسلام و رفع عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی را داشتند. برای مثال سروش مهم‌ترین انگیزه‌پدیدآمدن جنبش دینی و نوگرایی دینی را نه صرفاً مقابله با غرب، بلکه جستن راه و روشی برای تقویت موضع مسلمین و خروج آنها از انحطاط می‌داند. چرا که بدون اصلاح و تقویت خود و بدون رفع عقب‌ماندگی، نمی‌تواند مقابله با غرب ممکن و میسر باشد. به عبارت دیگر، نوگرایان دینی و مصلحین اسلامی با توجه به قدرت و عظمت اسلام و مسلمین در قرون اولیه اسلام خواهان تقویت مسلمانان بودند تا دوباره به پیشرفت، رشد و اعتلاء دست یابند و عقب‌ماندگی خود را علاج کنند و پس از آن با غرب در بیافتند (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۸، ص ۹۸-۹۹).

جریان نواندیشی دینی را می‌توان به سه دوره مشخص تقسیم کرد: دوره احیاء، دوره اصلاح، دوره بازسازی.

در دوره نخست از تلاش احیاءگران، از آنجا که از اسلام، اسم و ظاهری بیش نمانده و محتوای حقیقی آن مرده و به فراموشی سپرده شده بود، در تلاش بودند آن محتوای اصیل را زنده و به کالبد بی‌روح بیگانه بازگردانند (همان، ص ۲۷۲). این جریان فکری علت عقب‌ماندگی و انحطاط مسلمین را فراموش شدن اصول راستین اسلام و نشستن گرد و غبار خرافات و توهمات بر جامه دین می‌دانستند. این گروه به پیشگامی سید جمال‌الدین اسدآبادی، عبدالرحمن کواکبی و شیخ محمد عبده در واقع احیاءگر بوده و خواهان بیدار کردن مسلمانان و متوجه کردن آنها به وضعیت و شرایط جدید بودند. در دوره دوم (اصلاح‌گری) هرچه واقعیات‌ها و نیازها و ضرورت‌های جدید در جوامع اسلامی بیشتر رخ می‌نمود، تعارض این نمودهای زندگی جدید با افکار و اندیشه‌های رایج موجود بیشتر آشکار می‌شد. بنابراین، نوگرایانی همچون محمد عبده از احیاءگری فراتر رفته و به اصلاح فکر دینی روی آوردند. در دوره سوم (بازسازی) نیز نواندیشان مسلمان، اصلاح فکر دینی را که در محدودیت روش سنتی گرفتار بود، ناتوان از تعامل با این مسأله جدید دانستند و برای توانمند کردن اسلام جهت تعامل با مقتضیات جدید، درصدد بازسازی افکار دینی که عمیق‌تر از اصلاح فکر دینی بود، برآمدند که از پیشگامان آن می‌توان اقبال لاهوری را نام برد.

بر همین اساس آنچه در پژوهش حاضر مدنظر است دستاوردهای نواندیشی دینی در دو دوره «احیاءگری» و «اصلاح‌گری» در قرن نوزدهم میلادی در دو کشور ایران و مصر، با تکیه بر افکار

نواندیشانی همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی به عنوان نواندیش احیاء‌گر در کشورهای مسلمان از جمله ایران و مصر، میرزای نائینی به عنوان اصلاح‌گر دینی در ایران و شیخ محمد عبده به عنوان چهره نواندیش اصلاح‌گر در مصر و برجسته‌ترین شاگرد سیدجمال، در چارچوب تحلیلی الگوی سه لایه ساختاری لوی استراوس^۱ می‌باشد.

دلیل انتخاب ایران و مصر به عنوان دو کشور مهم برای بررسی در این تحقیق، اولاً به سبب اهمیت این دو کشور از حیث هم تحولات سیاسی و نهادسازی‌های مدرن است و ثانیاً به جهت آن است که این دو کشور به نوعی در زمره نمایندگان مهم و شاخصی از دو گرایش مهم در جهان اسلام یعنی تشیع و تسنن نیز به شمار می‌روند که همین مشابهت‌ها و نیز تمایزهای میان این دو مذهب مهم را در مواجهه با تحولات و دستاوردهای دنیای جدید به بحث می‌گذارد.

۲. چارچوب نظری پژوهش

ساختارگرایی در واکنش به سوژه متعالی پدیدارشناسی و تاریخی‌گری هگلی و در قالب آثار انسان‌شناس برجسته فرانسوی «کلودلوی استراوس»^۲ پدید آمد و به سرعت موجب مباحث تازه‌ای در گستره شناخت‌شناسی فلسفی شد. بعد از آن این دیدگاه با آثار متفکرانی چون ژاک لاکان^۳ در روانکاوی، میشل فوکو^۴ در فلسفه و رولن بارت^۵ در هنر و ادبیات به عنوان یکی از انواع مسلط گفتار فلسفی جدید مطرح شد (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۳-۱۴). یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری ساختارگرایان، فهم ارتباط بین سوژه و ایزه است. لوی استراوس مهم‌ترین جنبه‌های یک پژوهش ساختارگرایانه را چنین طرح می‌کند:

- ۱) پژوهشگر ساختارگرا، پدیدارها را فراتر از جنبه‌های آگاهانه آنها مطرح می‌کند.
- ۲) نشان می‌دهد که یک عنصر فقط در رابطه‌اش با سایر عناصر، مطرح است.
- ۳) چنین فرض می‌کند که تمامی این روابط سازنده‌ی یک نظام نهایی هستند.

-
1. Louis Strauss
 2. Claude Strauss
 3. Jacques Lacan
 4. Michel Foucault
 5. Rollen Bart

۴) توانایی نشان دادن قانون‌ها را دارد (همان، ص ۳۵).

می‌توان گفت که بنیان فلسفی ساختارگرایی، اصلی است که اعلام می‌دارد جهان از مناسبات شکل گرفته و نه چیزها، یعنی چیز را نمی‌توان بیرون از الگوی ساختاری‌اش شناخت و ماهیت هر چیزی در هر شرایطی، از پژوهش مناسباتش با عناصر ساختاری تعیین می‌شود که در آن جای گرفته است. منطق چنین حکمی به آنجا می‌رسد که بکوشیم تا به «ساختارهای نهایی و دائمی» پی ببریم که چیزی جز بیان نهایی کارکرد ذهن آدمی نخواهد بود (همان، ص ۳۱۶).

ویژگی روش ساختارگرایی در آن است که پژوهشگر، پدیده‌های گوناگون را به‌طور جداگانه و مستقل از یکدیگر مورد مطالعه قرار نمی‌دهد، بلکه همواره می‌کوشد تا هر پدیده را در ارتباط با مجموعه‌ی پدیده‌هایی که آن پدیده جزئی از آنها است، بررسی کند. از این دیدگاه هر پدیده جزئی از یک کل یا ساختار بوده و تنها در درون آن ساختار است که می‌توان این پدیده را به‌طور صحیح و کامل فهمید. ساختارگرایی در واقع، سوژه انسانی^۱ را به گونه‌ای تازه مورد نقادی قرار داد. ساختارگرایی نخست با مطالعه ساختار زبان آغاز شد، اما بعداً توسعه یافت و در راه‌های گوناگون بکار گرفته شد. سپس گروهی از فرمالیست‌ها به ویژه رومن یاکوبسن آن را ارزشمند یافتند و به اشاعه و گسترش آن پرداختند (هارلند، ۱۳۸۶، ص ۲۷۱-۲۷۲).

ساختارگرایی، استقلال فاعل شناسایی را مورد تردید جدی قرار داد و شیوه‌های جدید مطالعه زبان و تحلیل گفتمانی، نقش حساس زبان در شناخت و شکل دادن به ذهنیت را مطرح کرد. تردید درباره اصول جهانشمول^۲ تاکید بر قرائت متن و نامحدود بودن تأویل و نسبت فرهنگی از دیگر ویژگی‌های این مطالعات است. از دیدگاه ژان پیاژه، این شیوه اهمیتی بنیادین برای علوم بشری دارد، زیرا ساده کردن یک دامنه معرفتی به یک ساختار خود سامان دادن، در ما این احساس را به وجود می‌آورد که موتور محرکه داخلی آن نظام معرفتی را در اختیار گرفته‌ایم و ساختار را نظامی از تبدیل‌ها می‌داند که حاوی قوانین بوده و دارای سه ویژگی اساسی است: کلیت، تبدیل‌ها و خود

۱. در توضیح سوژه (subject) می‌توان گفت فرد یا (individual) واژه‌ای است که در قلمرو سیاست و اجتماع بکار می‌رود. ترجمه‌هایی که برای سوژه در نظر گرفته شده، عبارتند از: ذهن، درون ذات و وجود. سوژه همان ذهنیتی است که می‌تواند جهان را ابژه فرض کند.

۲. از نظر ساختارگرایان از جمله استراوس، ساختارگرایی هر نوع نظریه‌ای که تبیین کلی و جهانشمول از پدیده‌ها ارائه می‌دهد، رد کرده و هرگونه تمامیت‌جویی و کلی‌گرایی را نامطلوب می‌داند.

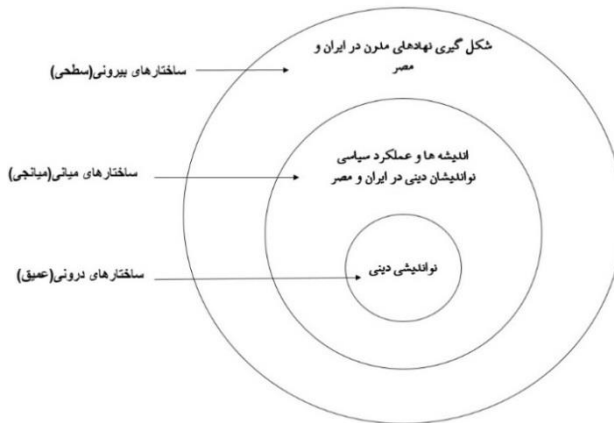
سازماندهی (پیاژه، ۱۳۸۴، ص ۱۱).

از نظر فوکو، ساخت یک بُعدی نیست، بلکه تابعی از امر موجودی است که به درستی متعلق به نشانه‌هاست و بر اساس آن می‌توان تصمیم گرفت که آیا نشانه‌ها معنی می‌دهند یا نه. به موجب چه قاعده‌ای آن نشانه‌ها به دنبال یکدیگر می‌آیند یا کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، نشانه چه چیزی هستند و چه نوع کنشی به موجب قاعده‌بندی آن شفاهی یا نوشتاری صورت می‌گیرد. فوکو می‌گوید هدف ساختارگرایی، تعریف عناصر تکرار شونده، همراه با اشکال تقابل آنها و معیارهای تعیین بالفعل آنهاست که وضع قواعد ترکیب‌بندی، ترادف‌ها و قواعد و تغییر شکل را ممکن می‌سازد (دریفوس، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵).

۲-۱. مدل تحلیلی پژوهش

لوی استراوس ساختارهای ذهنی و اجتماعی را به لایه‌های زمین‌شناسی تشبیه می‌کند که در آنها هر لایه، لایه زیرین و کهن را پوشش می‌دهد. از نظر وی، جهان اجتماعی دست‌کم از سه لایه که بر روی یکدیگر قرار گرفته‌اند، تشکیل شده است. بر همین اساس در پژوهش حاضر با بهره‌گیری از لایه‌های سه‌گانه ساختارگرایانه استراوس به تجزیه و تحلیل دستاوردهای نواندیشی دینی در دوران معاصر در دو کشور ایران و مصر پرداخته می‌شود. لایه اول، شامل ساختارهای عمیق و اساسی است که به تعبیر وی «ریشه در ساختار مشترک ذهن آدم‌ها دارند و همواره مخفی و نامرئی هستند» و بر اساس آن در نوشتار حاضر، به بررسی نواندیشی دینی در ایران و مصر پرداخته می‌شود. ویژگی بارز این لایه نخست، در واقع مشترک بودن آن بین ذهن افراد است، البته به نحوی که شاید بتوان آن را به شکل الگویی فراگیر در نزد ایشان تحلیل نمود. بالطبع این لایه سطحی ناملموس و پنهان از مناسبات انسانی است. لایه دوم یا میانی، در حکم میانجی میان ساختارهای زیرین و رویی عمل می‌کند که در آن اندیشه‌های سیاسی نواندیشان دینی در ایران و مصر مورد بررسی قرار می‌گیرد. لایه دوم، ویژگی آشکارتر و ملموس‌تری در مقام مقایسه با لایه نخست دارد و در نهایت در لایه سوم یا سطحی، به دستاوردهای نواندیشی دینی در دو کشور ایران و مصر پرداخته شده و در نهایت به تجزیه و تحلیل آزمون و فرضیه پژوهش پرداخته می‌شود. این لایه سوم ملموس‌ترین و عینی‌ترین بخشی است که از سویی خود در برخی از ابعاد آن به لایه‌های پیشین نسبت داده می‌شود و در عین حال جنبه بارز و تعیین یافته‌ای از آنها را به نمایش می‌گذارد. ویژگی بارز لایه دوم آن است که بین آن سطوح زیرین و مستتر در مناسبات انسانی با بخش بیرونی و

ظاهری وساطت کرده و الزامات لایه نخست را به لایه سوم منتقل می‌سازد. نکته مهم آن که هرچند در پژوهش حاضر از لایه نخست آغاز کرده و بعد به سطح ظاهری و ملموس می‌رسیم، با این حال هدف و غایت نهایی در مطالعه ساختارگرایانه، همانا رسیدن به زیرساخت‌های پنهان در ورای مناسبات کنونی است. این امر همان نکته‌ای است که استروس و ساختارگرایان از آن با عنوان نیل به ابعاد ناخودآگاه ذهن یاد می‌کنند.



نمودار ۱- مدل تحلیلی پژوهش براساس الگوی لوی استراوس

۳. بحث و بررسی

۳-۱. ظهور نواندیشی دینی در کشورهای اسلامی

در طول قرن نوزدهم، اروپا در اندیشه تسخیر جهان از مرزهایش گذشت و ماجرای غربی شدن انسان آغاز شد. غرب در قرن شانزدهم میلادی به اکتشاف در عالم پرداخت و سپس در دو قرن بعدی به انقلاب کشاورزی، انقلاب صنعتی و انقلاب‌های اجتماعی رسید. اروپای قرن نوزدهم میلادی بانک‌دار جهان شد. کشتی‌هایش به آن سوی دریاها رفتند. مواد اولیه صنعتش را ارزان فراهم آورد و کالاهای خود را گران به مردم جهان فروخت. اروپا غنی شد و طی یک دوره نسبتاً کوتاه به روش‌های جدیدی در امر تولید و راه و رسم زندگی دست یافت و بسیاری از کشورها یا به واسطه برتری نظامی و استعمار دیگر ممالک و یا با سیاست نفوذ مسالمت‌آمیز از طریق عقد قراردادهای تحمیلی مجبور به پذیرش نظام سلطه و در نتیجه تجدد غربی شدند. وقتی غرب با دو امپراطوری بزرگ عثمانی و ایران برخورد کرد، این دو امپراتوری یکی با ساخت ایللیاتی (قاجاریه) و

دیگری بر مبنای خلافت اسلامی و ساخت مذهبی (عثمانی) در یک حوزه بزرگ فرهنگی قرار داشتند. این حوزه فرهنگی شامل سه فضای ترک، عرب و ایرانی بود و بار تمدن‌های قدیم ایران، سامی و هندی را به دوش می‌کشید و از تمدن روم، به ویژه تمدن یونان، تاثیر پذیرفته با پوشش اسلام به سمت و سوی وحدت پیش می‌رفت (بهنام، ۱۳۷۵، ص ۱۱-۱۲). برخی از مورخان، حمله ناپلئون به مصر را نخستین و مهم‌ترین برخورد تمدن غرب با حوزه فرهنگی خاورمیانه می‌دانند. بویژه که ناپلئون اصرار داشت به این لشکرکشی جنبه فرهنگی و علمی بدهد و به همین جهت گروهی از دانشمندان فرانسوی، او را در این سفر همراهی می‌کردند (همان). ناپلئون سه سال فاتحانه در سرزمین‌های مصر فرصت را برای اشاعه الگوهای جامعه فرانسه مغتنم شمرد. ورود او به سرزمین مصر، سرآغاز تحولی نو و دامنه‌دار در این منطقه گردید. مصر در این مقطع تاریخی، استانی نیمه مستقل، وابسته به امپراتوری عثمانی بود که در طی سه سال، اشکال و ظواهر تمدن غربی را آرام آرام در خود پذیرفت. اگرچه زمینه این پذیرش از سال‌ها قبل به علت ضعف امپراتوری در اجزاء آن دیار احساس می‌شود. ناپلئون همراهانی از متخصصان رشته‌های گوناگون را با خود به این سرزمین فتح شده برده بود تا مأموریت فرهنگی خود در استحاله فرهنگی مصر را به سرانجام برسانند (بیگدلی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۲).

به‌طور کلی روند غرب‌پذیری در مصر عبارت بود از:

- ۱) اصلاحات در حوزه صنایع و ادارات وابسته به دولت
- ۲) اصلاحات در حوزه ارتش و اقتباس از تکنولوژی جنگی و تربیت قوای ماهر به منظور تقویت آن

۳) اعزام محصلین به کشورهای اروپایی

۴) فعالیت میسیون‌های مذهبی

۵) مهاجرت اروپاییان به مصر.

برخورد ایران با تمدن غرب نیز، بعد از برخورد ایران با اسلام مهم‌ترین پدیده فرهنگی تاریخ ایران است که اکثر مورخان سرآغاز این برخورد را دوره صفوی می‌دانند و رفت و آمد سیاحان و یا چند جنگ نافرجام در خلیج فارس را نشانه این برخورد می‌شمارند (مددپور، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۸۲). البته این دوره فقط در حد دوره آغازین روابط سیاسی بازرگانی با غرب اهمیت دارد (بهنام، ۱۳۷۵، ص ۱۴). روابطی که در آن دوران پایدار و مرتب نبود، به‌طور کلی چهار موضع‌گیری

در مقابل اندیشه غرب چه در ایران و چه در مصر، وجود داشت. اما در عمل تنها بخشی از آن غالب شد و سایر اندیشه‌ها امکان ظهور و بروز نیافتند. اولین موضع‌گیری این بود که فکر غربی با تمامی مظاهر آن می‌بایست به‌طور «مجموع» مورد قبول قرار بگیرد، یعنی بدون هیچ تصرفی در اصول و مفاهیم آن می‌باید تمامی آن مقبول واقع شود. در این موضع‌گیری می‌بایست تاریخ غرب به‌طور کامل بر این کشور سلطه یافته و در این محیط نیز در پرتو نفوذ اندیشه غرب، به‌طور مجموعی قرار گیرد (جعفریان، ۱۳۶۶، ص ۱۴).

دومین موضع‌گیری، نفی کلیت غرب به‌طور یکپارچه است. در این برخورد نه‌تنها نگرش‌های غربی نسبت به مقوله‌های وجودی و انسانی، بلکه حتی تکنولوژی غرب نیز مورد تردید قرار گرفته است. به نظر می‌رسد این نکته قابل انکار نباشد که عامل عمده پیشرفت‌های علمی جدید، نگرش‌های «دنیاگرایانه» جدیدی است که غرب پس از نفی ماوراءالطبیعه و آخرت به آن دست یافت و در حقیقت بیشترین عامل رشد این پیشرفت‌ها، مطرح کردن «دنیا» به عنوان «بهشت موعود بوده» که باعث می‌شد تا تمامی تلاش‌ها متمرکز در همین جا شود. از این جهت نمی‌توان پیوند بین مبانی فکری و مظاهر تکنیکی آن را از یکدیگر جدا کرد (همان، ص ۱۶). سومین موضع‌گیری در برابر اندیشه غرب نیز یک برخورد التقاطی است. این دیدگاه صرف‌نظر از اینکه کاری به جنبه علمی غرب ندارد و آن را می‌پذیرد، نظر خاصی پیرامون تلفیق آئین غربی با اندیشه‌های سنتی دارد. در این برخورد آمیخته‌ای از تفکر غربی با اندیشه‌های مذهبی پذیرفته می‌شود. چهارمین موضع‌گیری، نفی اندیشه غرب و دیدگاه‌های آن بود. نفی جهان‌بینی و نیز دستورالعمل‌های حقوقی، سیاسی، اخلاقی و غیره، به عنوان تبعات این فکر مطرح می‌شد. این موضع مبتنی بر تفکر دینی است که اندیشه و دیدگاه‌های غربی را مبتنی بر «اصالت انسان» نفی می‌کند. در این نظر تکنولوژی جدای از دیدگاه‌های غرب در مورد هستی، انسان و جامعه و تاریخ است و علوم انسانی و اجتماعی و فلسفه غرب، جدای از صنعت و تکنولوژی غرب می‌باشد. این گروه در عین پذیرش علوم فنی غرب و تفکیک آن از فرهنگ غرب، آنچه به نام تفکر غرب، در برابر مذهب و با تکیه بر «اومانیسیم و اصالت تجربه» و نفی «ماوراءالطبیعه» برپا شده، مردود شمرده شده است (همان، ص ۱۵). هم از نوگرایی و مدرنیته سخن می‌گوید و هم پای نیز در سنت دارد که از آن تحت عنوان «نواندیشی دینی» یاد می‌شود. این جریان‌ها در ایران پیش از انقلاب مشروطه با یکدیگر تشریک مساعی داشته، اما پس از آن در مقابل یکدیگر قرار گرفتند (رهبری، ۱۳۸۸،

ص ۱۰۸). از چهره‌های شاخص این موضع‌گیری در ایران و مصر می‌توان به سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزای نائینی، شیخ هادی نجم‌آبادی، عبدالرحمن کواکبی، محمد عبده و رشید رضا نام برد.

۳-۲. نواندیشان دینی در ایران

به دنبال حرکت‌های ضد استبدادی و آزادی‌خواهانه در ایران عصر قاجار تلاش‌های زیادی از سوی متفکران و نوگرایان دینی در جهت تبیین عدم تباین آزادی و دین اسلام صورت گرفت و سید جمال‌الدین اسدآبادی به عرصه مسائل ایران وارد شد. در واقع سید جمال‌الدین اسدآبادی را می‌توان بنیانگذار گفتمان نوگرایی دینی در جهان اسلام و ایران خواند. علاوه بر وی نیز کسانی همچون شیخ هادی نجم‌آبادی و میرزا حسین نائینی سرآمد نواندیشان دینی در ایران محسوب می‌شدند.

۳-۲-۱. سید جمال‌الدین اسدآبادی

سید جمال‌الدین اسدآبادی را از متفکران و از احیاء‌گران نواندیش اسلامی و از اولین بیدارگران مشرق زمین و مسلمانان در کشورهای اسلامی از جمله ایران و مصر دانسته‌اند. در عصر که بی‌خبری، انحطاط در کل جهان اسلام بیداد می‌کرد و قدرت‌های اروپایی به تدریج بر بلاد اسلامی چنگ می‌انداخت. اولین بیدار و بیدارگری که علیه انحطاط داخلی و سلطه خارجی ایستاد و سعی کرد مسلمانان را از خواب غفلت و تقلیدها و بریدن از دنیا و علوم و... بیدار کند، سید جمال‌الدین اسدآبادی بود. وی اهداف خود را که همانا نهضت اسلامی و اتحاد اسلامی که براساس ترقی و احیای عظمت اسلام و نجات از تسلط اروپا بود، در دو جهت و در دو زمینه دنبال می‌کرد:

۱) بیدار کردن سلاطین مسلمان و سعی در اتحاد آنها و به تبع آن اتحاد جهان اسلام و دیگری احیای دین اسلام از طریق رابطه با مردم و رهبران مذهبی. تلاش داشت هدف اولی را از طریق سفر به دربار سلاطین و حاکمان کشورهای اسلامی و هدف دوم را از طریق سخنرانی و انتشار روزنامه و نوشتن مقالات مختلف برای روزنامه‌ها و فرستادن نامه‌های روشنگرانه برای علما و مراجع تقلید محقق‌سازد (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۷، ص ۳۶۴).

اما آنچه در نهایت مشخص شد این بود که تلاش‌های سیدجمال در تحقق اهدافش درباره سلاطین به هدر رفت و نتوانست کاری از پیش ببرد. ولی در زمینه بیدارگری مسلمانان و علمای

اسلامی به دستاوردهای مهمی دست یافت. از جمله آنکه تحریم تنباکو به اتفاق نظر محققان و نویسندگان به دنبال نامه سید به مرجع تقلید وقت (میرازی شیرازی) اتفاق افتاد و بیداری‌گری‌های او بود که علمای شیعه را به حمایت از مشروطیت ترغیب کرد.^۱ همچنین بیداری مصر و جنبش‌های استقلال‌طلبانه آن و... نتیجه بیدارگری‌های او و شاگردانش بود. خود سید در زمینه اینکه تلاش‌هایش در دربارهای سلاطین هدر رفت و می‌بایست به مردم بیشتر از حکام اهمیت می‌داد، در آخرین نامه‌اش از زندان بابعلی اسلامبول به هم مسلک‌های ایرانی می‌نویسد: «افسوس می‌خورم از اینکه کشته‌های خود را ندرویدم، به آرزویی که داشتم کاملاً نائل نگردیدم ... ای کاش من تمام تخم افکار خود را در مزرعه مستعد افکار ملت کاشته بودم ... هرچه در این کویر غرس نمودم، فاسد گردید، در این مدت هیچ یک از تکالیف خیرخواهانه من به گوش سلاطین مشرق فرو نرفت، همه را شهوت و جهالت، مانع از قبول گشت» (محیط طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۸۱).

نوگرایی سیدجمال بیشتر در زمینه ترویج علم و عقلانیت و فلسفه و مبارزه با خرافات و استبداد بود و وی تأکید داشت که پاره‌ای از مفاهیم اسلامی مانند مفهوم قضا و قدر و سرنوشت و... دچار بدفهمی شده و این نیز به نوبه خود موجب تشدید انحطاط مسلمین گردیده و لذا علمای اسلام باید این مفاهیم را مجدداً تعریف کنند و معانی ناصواب را از اذهان بزدایند. وی عامل رکود علم در میان مسلمانان را مطلق انگاشتن علوم و عقول گذشتگان و مخالفت با نقد و بررسی و چون و چرا در آرای قدما و تقلید صرف از آنها و به بیان دینی بسته شدن باب اجتهاد دانسته است. وی با طرح مفهوم آزادی به ضدیت با استبداد نظر داشت و البته در عصر او آزادی‌هایی که امروز مطرح هستند، به دلیل شرایط فکری - اجتماعی قابل طرح نبود. در واقع به دلیل فقدان شرایط فکری و عملی در کشورهای اسلامی و نیز مقدور نبودن آرمان‌ها و رویاهای سیاسی سید در آن عصر و نیز عمل‌گرا بودنش، وی هیچ‌گونه نظریه سیاسی منسجمی ارائه نداده و نظام سیاسی خاصی را پیشنهاد نکرده است. با این حال مبارزات ضد استبدادی و آزادی‌خواهانه وی گواهی بر مقام والای آزادی در اندیشه سیدجمال می‌باشد. با آنکه آثار سید، خالی از موضوعاتی از قبیل اصول مشروطه و دموکراسی است، «مبارزه‌اش با دولت‌های استبدادی زمان، کمک فراوان ولی غیر مستقیمی به

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به کتاب «تشیع و مشروطیت در ایران» از عبدالهادی حائری، ص ۵۹-۶۰.

گسترش جنبش‌های مشروطه‌خواهی از یک‌سو و به اصول و مبانی آن از سوی دیگر بود» (حائری، ۱۳۶۸، ص ۵۹).

۳-۲-۲. میرزا محمدحسین نائینی

نائینی از نواندیشان برجسته دینی مشروطه‌خواه، به اقتضای شرایط درصدد برآمد تا تغییراتی در اندیشه سیاسی سنتی شیعه بدهد و براساس نیاز و ضرورت زمان، مکانیسم و روشی جدید برای تحقق اهداف و آرمان‌های اجتماعی اسلام نظری در عدالت، آزادی انسان‌ها از بندگی و مبارزه با استبداد و نفوذ بیگانگان و... ارائه نماید (زیباکلام، ۱۳۹۲، ص ۴۹۸). وی همچون بسیاری از متفکران و اندیشمندان هم‌عصر و قبل از خود (سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ هادی نجم‌آبادی)، عامل انحطاط مسلمین را انحراف و غفلت از اصول اسلام راستین ذکر می‌کند و شروع آن را از معاویه و بنی‌امیه به بعد می‌داند. او حکومت را به دو نوع تملیکیه یا استبدادیه و مقیده یا مشروطه تقسیم می‌کند و با رد حکومت استبدادیه که سه حق- خدا، معصوم و ملت- را پایمال می‌کند، براساس قاعده فقهی دفع افسد به فاسد و نیز به این دلیل که محدودیت حکومت از ضروریات دین اسلام است (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۴۵)، حکومت مشروطه را که در آن تنها حق معصوم اعاده نمی‌شود، ترجیح می‌دهد (همان، ص ۴۷). برآورده شدن وظایف و اهداف حکومت را حفظ نظم اجتماعی و تربیت ملت و رسانیدن هر ذی‌حقی به حق خود، حفظ بیضه اسلام و استقلال مملکت اسلامی ذکر می‌کند و با بیان قاعده فقهی «وجوب مقدمه واجب» و از سوی دیگر با اذعان به «دسترس نبودن به آن دامان مبارک» و غیر مقدور بودن نیابت نواب عام (همان، ص ۴۱) و نیابت از عنقا بودن سلطان عادل که صاحب کمالات بوده (همان، ص ۱۳) و ملت را آزادی دهد و وظایف مذکور را اقامه کند. برآورده شدن وظایف و اهداف حکومت را منوط به دو امر می‌داند:

۱) وجود قانون اساسی که حقوق و وظایف حکومت و ملت را مشخص سازد.

۲) وجود مجلس شورا برای محاسبه و مراقبه و نظارت در اقامه وظایف و جلوگیری از تبدیل

حکومت مشروطه به استبدادی (همان، ص ۱۵).

نائینی سپس به شبهات و ایرادات مخالفان مشروطه در چارچوب احکام فقهی پاسخ می‌دهد و الزامات مشروطیت- آزادی، برابری، مجلس و قانون‌گذاری، تفکیک قوا و...- را مشروعیت می‌بخشد. اهمیت آزادی و مشارکت سیاسی مردم در امور و مساوات در اسلام به نظر نائینی به

قدری زیاد است که مثل بیشتر متفکران اسلامی گسترش سریع اسلام در صدر اسلام را محصول این اصول گران‌مایه دین اسلام می‌داند (همان، ص ۴۹).

۳-۳. نواندیشان دینی در مصر

۳-۳-۱. شیخ محمد عبده

محمد عبده نام‌آورترین مرید و شاگرد مکتب سید جمال‌الدین بود، ولی ارج و آوازه او نزد اهل سنت بدان جهت است که نه تنها در احیاء فکر دینی و انطباق آن با مبانی عقلی کوشید، بلکه از تجددخواهی دینی برای اصلاح پاره‌ای از وجوه زندگی اجتماعی مصر بهره جست (عنایت، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴). از آنجایی که عبده در دوره چهارم زندگانی خود از سیدجمال جدا شده و پاره‌ای از عقایدش تغییر یافت، تفاوت‌هایی از اندیشه و عمل بین این دو نواندیش دینی ظاهر شد. در واقع عمده تفاوت سیدجمال و شیخ محمد عبده در این بود که سید، انقلابی معتقد به حرکت، جهش و مبارزه مستمر بود، اما عبده، اصلاح طلب معتقد به اصلاح تدریجی جامعه بود. سید مبارزه با استبداد و استعمار و نابودی آن را سرلوحه کار خود قرار داده بود، اما عبده آموزش و تربیت دینی را بر آموزش و تربیت سیاسی مقدم می‌دانست. عبده بیشتر مرد اندیشه و میانه‌روی است، ولی سید جمال بیشتر مرد پیکار، سخت‌کوشی و مبارزه بود. سید، آزادی سیاسی مسلمانان را تنها راه تحرک فکری آنان می‌دانست و عبده، فکر تربیت اخلاقی و دینی مسلمانان را در سر داشت. همچنین این دو در مسائلی همچون سکولاریسم و ناسیونالیسم با هم اختلاف نظر داشتند.

از نظر عبده، مسلمانان باید با افزایش آگاهی دینی به جنگ استعمار بروند. از دیدگاه او، نخست باید ارتجاع وطنی را از بین برد. از نظر وی، عقل باید ملاک شناخت تمامی احکام دین باشد و ایمان در صورتی درست است که بر عقل استوار باشد. به عقیده وی علت جمود فکری در اسلام، یکی افراط عقل‌گرایان و دیگری واکنش مخالفان عقل‌گرایی و طرفدار تقلید کورکورانه بود (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۳۵-۳۶). بنابراین، در فضای اندیشه‌های دینی اهل سنت، به خصوص در عرصه فقه، کلام و تفسیر، عبده با مسأله و معضل جمود فکری و گرایش به تقلید از آراء پیشینیان مواجه بود. از این‌رو بر ضرورت تفسیر دوباره شریعت اسلامی مطابق با مسائل زمانه پافشاری کرد، همان چیزی که شیعه از آن به عنوان اجتهاد یاد می‌کند. شاید بتوان گفت در عصر حاضر عبده اولین منادی فتح باب اجتهاد بود. عبده، خلفای عباسی را از مهم‌ترین عوامل جمود اندیشه دینی مسلمانان می‌داند که کارهای خلاف شرع خود را به نام اسلام در جامعه ترویج کردند و اسلام را به

تباهی کشاندند. عبده همانند استاد خود سیدجمال عقیده داشت که ما باید با حذف جنبه‌های استعماری و غیر دینی تمدن غرب سایر جنبه‌های مثبت و علمی آن را اخذ کرده و در مسیر ترقی و توسعه‌ای که غربیان طی کرده‌اند، گام برداریم. بنابراین، از نظر وی از تمدن غرب باید طوری که به اسلام خدش‌های وارد ننماید، برای پیشرفت و توسعه جامعه استفاده نمود، زیرا تمدن غرب، منادی علوم و فنون جدید بوده و اسلام هم که دین علم و حکمت است، هیچ تباینی با علوم و فنون جدید ندارد. بنابراین، در این راستا وی خواستار تطبیق اسلام با امورات و موازین عصر جدید بود تا بتواند پاسخگوی مسائل روز مسلمانان باشد، زیرا وی مخالف جمود و تحجر اسلام بود و از ضرورت اجتهاد و تفسیر اصول و احکام اسلامی به منظور هماهنگی با ضروریات عصر جدید دفاع می‌کرد.

۳-۴. دستاورد‌های سیاسی- اجتماعی نواندیشی دینی در ایران

نواندیشان مسلمان در کشورهای اسلامی بویژه در ایران و مصر دستاورد‌های مهمی در حوزه اندیشه و ساختار سیاسی- اجتماعی از خود به جای گذاشتند. این نواندیشان به منظور بنیان نهادن یک روش جدید در تفسیر قرآن، به بازتفسیر قرآن و اعتقادات خود در پرتو معیارهای شناختی و هنجاری روشنگری پرداختند و روش‌های فقه اسلامی را مورد بازنگری قرار دادند. برخی از مفاهیم و اصول کلیدی آن در پرتو دیدگاه‌های جدید بازتفسیر شدند و مجموعه جدیدی از واژگان و اصلاحات به گنجینه مفهومی اسلام اضافه شد. از چهار منبع اصلی فقه اسلامی، قرآن و حدیث بازتفسیر شدند و اجماع و قیاس به‌طور بنیادی تغییر یافتند. در زمانی که خرد انسانی به رقابت با وحی نبوی برخاسته بود، بار دیگر اجتهاد مستقل احیاء گردید. از «مصلحت» به «فایده‌مندی» تعبیر شد، از «شورا» دموکراسی پارلمانی بیرون آمد، و از «اجماع»، افکار عمومی استنباط شد و اسلام با هنجارهای اندیشه اجتماعی قرن نوزدهمی سازگار شد. در ایران قرن نوزدهم میلادی نواندیشان دینی تحولات بزرگی را رقم زده و دستاورد‌هایی همچون عقل‌گرایی، علم‌گرایی، گرایش‌های دموکراتیک، پیوند دین با سیاست، مشارکت سیاسی مردم، تاسیس نهادهای مدرن و حکومت مبتنی بر قانون را بر جای گذاشت. در واقع می‌توان گفت که یکی از تحولات مهمی که در برخی از کشورهای آسیایی و آفریقایی در اواخر قرن نوزدهم میلادی از جمله ایران رخ داد، تحول حکومت از مرحله سنتی و پادشاهی به مرحله مدرن، یعنی پدید آمدن مفهوم «دولت ملی» بوده است. در واقع این تحول ریشه در افکار و اندیشه‌های مدرنیسم غربی داشت. انقلاب مشروطه

در ایران که به عنوان اولین مظهر مدرنیته در این کشور به حساب می‌آید، یکی از بزرگ‌ترین وقایع تاریخ ایران به لحاظ تغییر شکل حکومت و افزایش حضور و نقش مردم در عرصه تصمیمات سیاسی - اجتماعی بوده است. به عبارت دیگر، مشروطیت در ایران تداعی‌کننده مبارزات طرفداران حکومت مشروطه و قانون با حامیان هیئت حاکمه - که به استبدادطلبان معروف بودند - می‌باشد. در فرآیند شکل‌گیری مشروطه در ایران، گروه‌های سیاسی - اجتماعی مختلفی شرکت داشته‌اند. یکی از گروه‌هایی که نقش مهمی در پیروزی انقلاب مشروطه در ایران ایفا کرده است، نواندیشان دینی به رهبری سید جمال‌الدین اسدآبادی بودند. حامد الگار در مورد ایده اتحاد اسلامی سید و تاثیر آن در فعالیت‌هایی که منجر به انقلاب مشروطه در ایران شد، می‌نویسد: «نظریه‌های مشابهی درباره مدافعه سید از پان اسلام‌سیسم اظهار می‌شود. پایه‌گذار این عقیده، سید جمال‌الدین بود و می‌توان افزود چون عبدالحمید رسماً از مبارزه دست برداشت، آن عقیده به عنوان نیروی سیاسی فعال تا سال ۱۹۰۴م در ایران دوام داشت و احتمالاً سال بعد که علما به سفیر عثمانی متوسل شده بودند تا خواسته‌های آنان را به مظفرالدین شاه تسلیم کند، بازتابی از عقیده سید در خواسته‌های آنان بود» (موثقی، ۱۳۸۸، ص ۵۹). اساس دعوت به استقرار حکومت مشروطه از دوران سفر اول سید جمال‌الدین در آغاز سده چهارم هجری از اروپا به ایران آغاز می‌گردد و در سفر دوم که مجال هرگونه فعالیتی را از سید سلب کرده بودند ... و چند ماه را در سال ۱۳۰۶ مجاور آستانه حضرت عبدالعظیم مایوس از سازش با ناصرالدین شاه و امین‌السلطان و تصرف در اندیشه ایشان در بست آستانه به سر می‌برد، بی‌باکانه با کسانی که رازدار می‌پنداشت، این نکته را در میان نهاد (محیط طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۰۳-۱۰۴).

در واقع افشاگری‌های سیدجمال در طول هفت ماه بست‌نشینی در حرم عبدالعظیم، سبب شد که حکومت وقت او را دستگیر و بعد به بصره تبعید کند. سید مدتی در بصره مشغول مداوای جراحات‌های ناشی از دستگیری و تبعید بود و سپس به لندن سفر کرده و در همین اثنا سلطان عبدالحمید کتباً سید را به اسلامبول دعوت کرد، که این دعوت را چنین پاسخ می‌دهد: «من از اعلی حضرت سلطان سپاسگزارم که بار دیگر مرا به اسلامبول دعوت فرموده‌اند، ولی شغل من فعلاً اصلاح امور ایران است که باید از فرصت توقف خود در لندن برای این امر استفاده نمایم» (جمالی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰-۱۲۱).

شواهد و قرائنی از این قبیل باعث شده تا عده‌ای سیدجمال را مشروطه‌خواه معرفی کنند. از

جمله نویسندگانی چون محیط طباطبایی، ناظم الاسلام کرمانی، مخزومی، نیکی کدی، مجید خدوری، او را از رهبران و منادیان اولیه و اصلی جنبش مشروطیت در ایران می‌دانند (موثقی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۳). اما عبدالهادی حائری معتقد است که مهم‌ترین هدف سیدجمال، همانا مبارزه با نفوذ امپریالیسم در کشورهای اسلامی و متحد ساختن مسلمانان جهان علیه آن است و نمی‌توان او را از پیشروان اندیشه مشروطه‌خواهی در ایران و یا دیگر کشورهای اسلامی خواند. ولی طی مبارزه با دولت‌های استبدادی زمان، کمک‌های فراوان، ولی غیرمستقیمی به گسترش جنبش مشروطه‌خواهی و همچنین اصول و مبانی آن کرده است. وی در نهایت پیوند سید جمال را با مشروطیت این چنین خلاصه می‌کند: «اندیشه‌گران غرب‌گرا که هواخواه مشروطیت بودند، به تنهایی نمی‌توانستند پیروان فراوانی پیرامون خویش گرد آورند. در ضمن مبارزات ضد امپریالیستی مردم مانند جنبش تحریم تنباکو، ثابت کرد که رهبران مذهبی مهم‌ترین و موثرترین وسیله بودند که می‌توانستند اندیشه‌های نوخواهان را به مردم کوچه و بازار برسانند. بنابراین، یک پیوستگی و هم‌پیمانی میان روشنفکران و علما در مورد هدف مشترکشان یعنی سقوط رژیم استبدادی قاجار به نظر می‌رسید. در این مورد سیدجمال نقش طراح این پیوستگی و هم‌پیمانی را بازی کرد، زیرا هم به علما دوستی و پیوند داشت و هم با روشنفکران همگامی می‌کرد. بویژه نامه‌های او به علما در مورد لزوم مبارزه با استبداد ناصرالدین‌شاهی مسلماً در اقدامات بعدی علما از جمله مبارزه در راه برقراری مشروطیت در ایران بی‌تاثیر نبود...» (همان، ص ۵۹-۶۰). سید جمال همچنین با ترویج علوم و فنون و فلسفه و به عبارتی با ترویج علم و عقل که در جهان اسلام در عصر او غریب و بیگانه محسوب می‌شدند و اثبات عدم تباین آنها با دین اسلام و نقد سنت فکری مسلمانان که با پیرایه‌های بسیار روی تعالیم و اصول راستین اسلام گرد و غبار بدعت نشانده بود، راه را بر تفکر انتقادی و به تبع آن نوگرایی دینی گشود.

میرزای نائینی نیز از جمله نواندیشان دینی بود که نقش مهمی در حفظ دستاورد‌های مدرنیته و انقلاب مشروطه ایفا کرده است. وی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» که در زمان استبداد صغیر نوشته شده، به تفصیل مشروطیت را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد و حکومت مشروطه پارلمانی را به عنوان بهترین نوع حکومت جهت کاستن ظلم مضاعف و جلوگیری از استبداد معرفی می‌کند. نائینی در زمینه جنبه‌های گوناگون مشروطه، اصول پارلمانی، آزادی، برابری، انتخابات، تفکیک قوا و پیوند آنها با مبانی اسلامی مفصل به بحث پرداخته است. «محور نظری دیدگاه‌های نائینی حول نظام دور می‌زند و اجرای اصول مشروطه را هم برای حفظ نظام موثر می‌داند. استفاده از مباحث

اصولی، مانند احکام اولیه و احکام ثانویه، استفاده از مقبوله عمر بن حنظله و مفهوم مقدمه واجب، از عمده‌ترین و استوارترین مبانی تنوریک نائینی در دفاع از مشروطه است» (حائری، ۱۳۶۸، ص ۲۶۸-۲۶۹). از مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت که مهم‌ترین دغدغه نواندیشان دینی همچون سیدجمال و نائینی «حفظ اصول اولیه اسلامی در عین اجتهاد» بوده است و نظام مشروطیت را بهترین شکل حکومت جهت تحدید ظلم رژیم استبدادی می‌دانستند و لذا از نظر آنها مشروطه نه تنها بدعت و الحاد نیست، بلکه مبتنی بر مصالح نوعیه بوده و «مشروطه بودن حکومت از اظهر ضروریات دین اسلام است» (آبادیان، ۱۳۷۴، ص ۶۴). بنابراین، یکی از مهم‌ترین نتایج و دستاوردهای سیاسی- اجتماعی نواندیشی در ایران را می‌توان انقلاب مشروطه و به تبع آن استقرار نهادهای مدرنی همچون قانون و پارلمان و تأسیس عدالت‌خانه نامید.

۳-۵. دستاوردهای سیاسی- اجتماعی نواندیشی در مصر

با بررسی سیر تحول نواندیشی دینی در کشور مصر و با بررسی آراء نواندیشان دینی این کشور همچون سید جمال‌الدین و شاگردش شیخ محمد عبده می‌توان دستاوردهای اصلی نواندیشان دینی در مصر را گسترش عقل‌گرایی، شروع دوره اصلاحات، ورود امواج مدرنیسم و مظاهر آن همچون چاپ روزنامه، مدارس جدید، تغییر نگرش به حقوق زنان، ناسیونالیسم و سکولاریسم عنوان کرد. تلاش برای سازگار ساختن ارزش‌های مدرن و ایمان اسلامی مهم‌ترین میراث نواندیشی اسلامی است. با بررسی اندیشه نوگرایان دینی در مصر می‌توان یکی از دستاوردهای نواندیشی دینی در این کشور را گسترش عقل‌گرایی دانست و در واقع عبده و سید جمال با ترکیب عقل‌گرایی کلاسیک و آگاهی سیاسی- اجتماعی مدرن توانستند منابع بنیادی معرفت اسلامی، قرآن و سنت و همچنین ساختار الهیات اسلامی را واکاوی نموده و بسیاری از موضوعات عملی، سیاسی و اجتماعی را از چشم‌انداز عقلانی بررسی کنند. تاکید عبده بر ضرورت اجتهاد، براساس تعقل و تعامل اندیشمندان و علمای امروزی با میراث اصیل و زدوده شده از خرافات عصر متأخر، یکی از نکات محوری در تعیین عبده در جریان نوگرایی دینی است. در زمانی که الازهر به‌رغم تلاش‌های زیاد هنوز بر بسته شدن درب اجتهاد پافشاری می‌کرد، عبده بدین وسیله می‌کوشید تا چهره دین اسلام را از ناتوانی، جمود و عقب‌ماندگی پاک کند. عبده سعی می‌کرد با اجتهاد چاره‌ای برای مسائل اجتماعی مسلمانان بیابد و موانع فقهی دستاوردهای تمدن را حل کند. بر همین اساس عبده معتقد بود که باید فقها با توجه به شرایط زمان و مکان، نظر اسلام را در مسائل گوناگون استنباط کنند. اما سخن

عبده در میان اهل سنت نظریه جدیدی بود؛ چون آنها باب اجتهاد را بسته بودند. شاید این نظریه عبده تحت تاثیر سید جمال ابراز شده باشد. عبده بر این اساس، از علما به سبب تقلید از قدما شدیداً انتقاد می‌کند (عبده، ۱۹۷۲م، ج ۳، ص ۲۸۵).

یکی دیگر از دستاورد‌های نواندیشی دینی در مصر، اصلاح روش‌های تربیتی و اصلاح دانشگاه الازهر بود. از آنجایی که نواندیشانی همچون عبده در مصر اطمینان داشتند که ارتقای آموزش و علوم باعث پیشرفت، اقتدار و ثروتمندی ملل غربی شده است، تاکید می‌کردند که «هیچ دلیلی برای پیشرفت، ثروت و قدرت ملل غرب نمی‌بینیم، مگر ارتقای آموزش و علوم در بین آنها؛ پس، اولین وظیفه ما این است که با تمام توان در گسترش این علوم در کشورمان بکوشیم. در همین راستا وی ابتدا در حوزه الازهر درس می‌گفت و در خانه‌اش نیز تدریس خصوصی داشت. اندکی بعد نیز به دارالعلوم رفت و گروهی از طلبه‌های الازهر آنجا فرهنگ و سواد نوین می‌آموختند و قرار بود که قاضی یا معلم مدارس دولتی شوند و کتاب‌هایی از جمله کتاب اخلاق ابن مسکویه و ترجمه عربی کتاب تاریخ تمدن اروپا اثر گیزو^۱ را تعلیم دهند. از جمله نخستین درسی که محمد عبده در دارالعلوم گفت، مقدمه ابن خلدون بود که طهطاوی سال ۱۸۵۷م در قاهره آن را منتشر کرده بود. در واقع انتخاب این کتاب‌ها نشان‌گر شیوه‌ای است که ذهن وی به آن گرایش داشت. اخلاق ابن مسکویه نسخه اسلامی فلسفه اخلاقی یونان بود. گیزو و ابن خلدون نیز با دو شیوه متفاوت به قضیه پیدایش و انحطاط تمدن پرداختند (حورانی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳).

عبده در راستای تاکید بر مهم بودن تعلیم و تربیت در پیشرفت مسلمانان به خصوص مصر، زمانی که در مقام مفتی‌گری مصر رسید، به تاسیس جمعیت خیریه اسلامی کمک کرد که هدفش راه‌اندازی مدرسه‌های خصوصی بود. اصلاحاتی نیز در الازهر به وجود آورد و خدیو را قانع کرد که الازهر یک هیأت مدیره می‌خواهد و دو سال نیز خود بارزترین عضو آن شد و رساله التوحید را از خود بر جای گذاشت (همان، ص ۱۶۶). این کتاب را عبده در الازهر تدریس می‌کرد و اکنون نیز جزء کتب درسی الازهر می‌باشد. این کتاب ارزشمند که یکی از دستاورد‌های نواندیشی در مصر محسوب می‌شود، عبده در آن، مراحل گوناگون تحول فکر اسلامی، ریشه‌های جمود فکری مسلمانان و چاره‌های نظری رفع این جمود را بررسی کرده است. کتاب‌های دیگر وی نیز شرحی بر

البصائر النصریه زین الدین عمر بن سهلان الساوی در منطق است که از کتاب‌های مهم منطق و درسی الازهر محسوب می‌شود (جلیلی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵). مقالاتی که عبده در روزنامه‌ها و مجلات برجای گذاشت نیز دستاورد مهمی در حوزه نواندیشی وی محسوب می‌شود که کاربرد وسیع اصلاح را در ابعاد مختلف فرهنگی، سیاسی و اجتماعی نشان می‌دهد. نمونه این مقالات عبارت است از اصلاح دینی و اجتماعی، اصلاح کتاب‌های علمی و روش آموزش، اصلاح امور داخلی کشور، اصلاح نفوس، اصلاح قضاء، پایه‌های اصلاح، اصلاح خطابه، گفتگویی درباره الازهر (همان).

همانطور که پیش‌تر بیان شد، مقارن حضور سید جمال‌الدین اسدآبادی در مصر (۱۸۷۱-۱۸۷۹م)، اوضاع این کشور از نظر سیاسی و اقتصادی آشفته بود و دخالت‌های روزافزون فرانسه و انگلیس، این سرزمین را بیش از پیش تحت یوغ استعماری کشورهای غربی قرار داد، از این جهت کشور مصر، حائز بهترین شرایط، برای اشاعه افکار و آرمان‌های اصلاحی سیاسی به حساب می‌آمد. سید جمال در طی ۹ سال اقامت خود در مصر و حضور در الازهر، یاران و مریدان و شاگردانی گرد خویش فراهم کرد که غالباً آنان از مشایخ نامدار و استادان ازهری بودند یا شدند و به یاری آنان تحولی در اصلاحات فکری جامعه مصری ایجاد شد و امواج این اصلاحات از محدوده مصر گذشت و بیشتر سرزمین‌های اسلامی عرب‌نژاد یا عرب‌زبان آن روزگار از جمله سودان، سوریه، لبنان و عراق را نیز فراگرفت. به‌طور کلی با بررسی اندیشه عبده می‌توان جنبه‌های مهم و تأثیرگذار تفکرات وی را در مصر این‌گونه برشمرد:

(۱) جنبه قومی و ملی (ناسیونالیسم)،

(۲) جنبه تربیتی و هدایت‌گری عام.

درباره جنبه قومی و ملی می‌توان گفت، عبده به حدود وطن، ضرورت و آگاهی یک شهروند به وطن خود و ارتباط بس نزدیک میان آن دو پرداخته و چنین می‌گوید: «خلاصه آنکه، در وطن چیزهایی وجود دارد که موجب عشق و علاقه و غیرت می‌شوند». سه چیز است که شبیه حد و مرز است:

(۱) مسکنی که در آن غذا، وفا و خانواده وجود دارد،

(۲) جایگاه حقوق و واجباتی که مدار حیات سیاسی است،

(۳) موضع نسبتی که آدم بدان علو و عزت می‌یابد و یا استثمار و ذلیل می‌شود. این امری معنوی

و محض است» (بهی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰).

وی همچنین در جنبه اجتماعی عقاید خود نیز به اموری همچون هدایت همگانی، عیب‌های جامعه و اقتصاد ملی می‌پردازد. در واقع عبده به ضرورت تقویت روحیه همگانی در امت، با ضعیف ساختن روحیه فردگرایانه می‌پردازد. به عقیده وی، راه رسیدن به آن، تربیت حقیقی است و در این باره می‌گوید: «امروزه بیشتر غلبه با افکار و اندیشه‌هاست. ملتی که در اندیشه و معارف پیشرفته‌تر است، از حیث سیاست، استوارتر و بر دیگر ملت‌ها مسلط است» (همان، ص ۱۰۵).

یکی دیگر از دستاورد‌های دینی در مصر که مناقشات زیادی را نیز میان سنت‌گرایان، روشنفکران و نواندیشان مصر در آغاز سده نوزدهم میلادی و دوران بیداری مصریان به همراه داشت، در مورد حقوق اجتماعی زنان در موضوعاتی همچون آموزش، شغل، پوشش، ارث، مهریه، ازدواج زنان و امکان حضور آنان بیرون از خانه بود. در واقع تلاش برای احقاق حقوق اجتماعی زنان در مصر، با پیشگامی شخصیت‌های بزرگی همچون طهطاوی و محمد عبده آغاز شد و در سال‌های بعد نتایج مثبتی برای ارتقای سطح اجتماعی و تحول آموزشی زنان به بار آورد. با بررسی اسناد و مدارک، می‌توان دریافت که در آن زمان هنوز دیدگاه سنتی در مورد زنان در حوزه‌های مختلف رواج داشت و سواد زنان با مخالفت صریح سنت‌گرایان مواجه بود. زنان تقریباً در تمام عرصه‌های زندگی خود دچار تنزل موقعیت و وادار به پذیرش موقعیت فرودست خود در جامعه بودند.

نواندیشان دینی در مصر به لزوم آموزش و تربیت زنان اعتقاد داشتند و توصیه می‌کردند که برای دختران نیز همان امکانات تحصیلی پسران فراهم شود، زیرا به عقیده آنها، در قدرتمندترین ممالک اروپا تربیت زنان بیشتر مورد توجه قرار داشت. شیخ محمد عبده در زمینه آموزش زنان با قوت تمام در برابر کسانی ایستاد که مخالف آموزش زنان بودند و می‌خواستند آنها را جاهل و عقب‌مانده نگاه دارند. به اعتقاد عبده، زن آموزش ندیده و بی‌سواد، فرزندان خود را تربیت نمی‌کند، بلکه آنها را با ندانم کاری‌هایش به مصیبت‌های عدیده‌ای گرفتار می‌سازد و امکاناتی برای رهایی از این ورطه هولناک نیست، جز به اینکه مادر باسواد و آگاه شود و بتواند به خوبی از عهده تربیت پسران و دختران خود به صورت کامل بر بیاید (عیدان، ۱۳۹۲، ص ۱۲). سرانجام در اثر تلاش‌های نواندیشان مصری، قانون اساسی مصر در سال ۱۹۲۳م آموزش و پرورش را اولوی ملی اعلام کرد

و برای نخستین بار دبیرستانی برای دختران بنیاد نهاده شد که این دبیرستان هفتاد و پنج سال پس از ایجاد نخستین مدرسه دبیرستان پسرانه ایجاد گردید (شادلو، ۱۳۷۷، ص ۴۰). بدین گونه حقوق اجتماعی زنان بویژه در حوزه تعلیم و تربیت پذیرفته شد. زنان به تدریج وارد صحنه اجتماعی و سیاسی شدند و اولین مجله زنان مصر الفتاه سال ۱۸۹۲م در اسکندریه به چاپ رسید (نوفل، ۱۹۸۲م، ص ۴). همچنین در سال ۱۹۲۳م اتحادیه طرفداری از آزادی زنان مصر یا اتحادیه فمینیستی مصر توسط هدی شعراوی ایجاد شد. زنان مصری به رهبری هدی شعراوی رهبر جنبش زنان مصر فعالیت گسترده‌ای را در زمینه مبارزات ضد استعماری در انقلاب سال ۱۹۱۹م داشتند. در مجموع می‌توان گفت که نواندیشان دینی مصر در حوزه آموزش، به عنوان رهبران اولیه حرکت اسلامی، از اصلاح‌گرایی و نوگرایی مسلمانان حمایت کردند تا بر آنچه به گمان آنان سستی معنوی و عقلانی در سنت‌گرایی اسلام در برابر پیشرفت فکری غربی تلقی می‌شود، فایق آیند. آنها بسیار مایل بودند گروهی از روشنفکران مسلمان را تربیت کنند تا توان رویارویی با روشنفکران غربی را داشته و در پیشرفت جوامع و کشورهاشان سهیم باشند.

یکی دیگر از دستاوردهای مهم نواندیشی دینی در مصر را می‌توان «سکولاریسم» نامید. از نظر عبده: «در اسلام سلطه دینی وجود ندارد، مگر سلطه در پند و اندرزهای حسنه و دعوت به خیر و نهی از کارهای زشت. این سلطه‌ای است که خداوند به پایین‌ترین و نازل‌ترین قشر مسلمانان داده تا اینکه به وسیله آن بتوانند در مقابل قشر بالاتر از خود بایستند. همان‌طور که به قشر بالاتر از جامعه مسلمین، سلطه اخیر را داده تا اینکه بتوانند قشر پایین‌تر از خود را تحت سلطه در بیاورند» (عمار، ۱۹۸۸م، ص ۴۸). عبده همچنین بیان می‌کند: «یکی از مهم‌ترین دلایل ظهور اسلام در جامعه بشری و معتبرترین اصل از اصولش، حذف سلطه دینی و نابود ساختن آن به شکل ریشه‌ای و بنیادی است. اسلام ریشه چنین سلطه‌ای را آن‌چنان از بین برده که در پیشگاه مردم هیچ اسم و رسمی از آن باقی نماند. اسلام بعد از خدا و رسولش، هیچ احدی را دعوت نکرده که بر روی عقیده و ایمان دیگری تسلط و سیطره پیدا کند و رسول خدا نیز یک مبلغ و مذکر بود، نه یک فرد سلطه‌گر و مسلط بر امور مردم. بنابراین، مردم در حق یکدیگر فقط حق نصیحت، ارشاد و تذکر را دارند و به هیچ فرد قوی یا ضعیف اجازه داده نشده است که در مورد عقاید دیگران تجسس کنند و برای مسلمین واجب نشده که عقاید و اصول عملی خود را از دیگران اقتباس کنند، مگر از کتاب قرآن و سنت رسول اکرم (ص) و برای فهم کتاب خدا و کلام رسول هیچ واسطه‌ای را نپذیرند. بنابراین، در

اسلام سلطه دینی به هیچ وجه وجود ندارد و حتی حاکم اسلامی از هر جهت، حاکم مدنی محسوب می‌گردد، نه حاکم دینی» (همان، ص ۴۹-۵۰). بنابراین، از آنچه که از گفته‌های عبده برمی‌آید نشان می‌دهد که دیدگاه‌های سیاسی او مبتنی بر جدایی دین از سیاست است که اثرات زیادی را در مصر برجای گذاشته است. اگرچه وی هیچ‌گاه از چنین طرز فکری دفاع نکرده است (عنایت، ۱۳۹۷، ص ۱۵۰). اما طبق آنچه از نظریات وی برمی‌آید، نشان می‌دهد که از نظر او در اسلام قدرت دینی مطرح نشده و اساساً اسلام آمده است تا چنین سلطه‌ای را برچیند. تکیه عمده او در این بخش بیشتر متوجه نظریه حکومت‌های تنوکرات می‌شود (عبده، ۱۹۷۲م، ج ۳، ص ۲۸۵). به‌طور کلی می‌توان گفت: مکتب عبده در حدود یک نسل بعد از پیدایش آن در مصر، از یک‌سو به صورت سکولاریسمی تمام عیار و از سوی دیگر به صورت مکتب اصلاح‌گرایی خشک سلفیه درآمد.

۴. نتیجه‌گیری

با بررسی نواندیشی دینی در ایران و مصر بر اساس چارچوب نظری ساختارگرایی- که جهان را براساس مناسبات تحلیل می‌کند و نه چیزها- به درستی می‌توان دریافت، ساختار متفاوت ایران و مصر منجر به این شد که دستاورد‌های نواندیشی دینی در این دو کشور، با وجود میراث مشترک ذهن عالمان دینی آنها (اسلام) در لایه‌های فوقانی، یعنی عملکرد نهادها ایجاد شده و همچنین دستاورد‌های منتج از این اندیشه‌ها متفاوت می‌باشد.

با توجه به ساختارگرایی استروس و لایه‌های تحلیلی وی، به نظر می‌رسد ابتدا ایجاد آگاهی از وضعیت نابسامان جوامع اسلامی و از جمله ایران و مصر به ویژه در مقام مقایسه با تحولات دنیای مدرن، زمینه‌ساز بروز توجه و التفات به مناسبات نوین گردید و در مرحله بعد صورت‌بندی این تحولات در قالب فکری و اندیشه‌پردازانه بود که در سطح لایه دوم به اموری از قبیل طرح مسئله و ارائه راه‌حل‌رهایی از این وضعیت انجامید که نسبت به وضعیت نخست گامی شفاف‌تر و عملی در جهت مهیاء نمودن بنیانی برای تأسیس نهادهای جدید بود و در لایه سوم دستاورد‌های عملی که در دو کشور بر اثر این روند حاصل گردید را می‌توان مورد اشاره قرار داد.

در واقع نواندیشی دینی در ایران توانست تا حدودی با سایر نخبگان جامعه، اعم از بازاریان و روشنفکران غرب‌گرا وارد تعامل شود و با بازتعریف مفاهیم سنتی اسلامی به مدد فقه پویای شیعه مفاهیم و مظاهر مدرنیته را مشروعیت و مقبولیت دینی بدهد و روبنایی مدرن با پشتوانه دینی ایجاد

کند. انطباق مفاهیمی چون دموکراسی پارلمانی با شورا، افکار عمومی با اجماع و مصلحت با فایده‌گرایی و وضع قوانین عرفی مدرن بر پایه شرع اسلام از جمله دستاوردهای بنیادینی بود که به وسیله نواندیشی دینی در ایران حاصل شد و توانست بدون کنار گذاشتن اسلام، جنبه‌هایی از تمدن مدرن غربی را که برای جامعه و سیاست ایران سودمند می‌دانست را به جامعه سنتی و مذهبی ایران وارد کنند. عدم تسلط سکولاریسم بر نهادهای سیاسی و جنبه‌های فرهنگی ایران، ناشی از تلاش‌ها و اقدامات عالمان نواندیش دینی در پیش‌قدم شدن برای هماهنگی مذهب سنتی با مفاهیم و مظاهر مدرنیته بود.

ولی نواندیشی دینی در مصر کمی متفاوت از ایران بود، آن هم به دلیل ساختار متفاوت دینی و سیاسی این کشور. تفاوت‌های ساختاری مصر با ایران اثر خود را در اندیشه‌ها و دغدغه‌های اندیشمندان و دستاوردهای آنها برجا گذاشت. در حالی که نواندیشان ایرانی با باز بودن باب اجتهاد در فقه شیعه با سهولت به انطباق مسائل مبتلا به روز به احکام اسلامی می‌پرداختند و به آنها مشروعیت می‌دادند، در مصر علما و جامعه مذهبی آن در برابر پدیده‌های مدرن مقاومت کرده و باعث می‌شد، مدرنیته خارج از کنترل اسلام‌گرایان و بی‌نیاز از آنها وارد جامعه مصر گردید، به همین علت دستاوردهایی که نواندیشی دینی در ایران کسب کرد، در مصر به دست نیامد و بیشتر آنها جنبه نرم‌افزاری داشت. لذا در نهادسازی همچون ایران موفقیت چندانی نداشتند. اصلاح شیوه‌های تربیتی و آموزشی و تغییر در رویه‌های قضایی و قانونی و نیز متقاعد کردن علمای سنتی الازهر به گشودن باب اجتهاد برای پاسخ به مسائل روز از دستاوردهای کلیدی نواندیشی دینی در مصر بود. البته باید به این نکته اشاره کرد که نزدیکی به اروپا و تسخیر مصر توسط اروپائیان بی‌تأثیر در این امر نبودند. در پایان باید گفت نواندیشی دینی در ایران همواره یک قدم جلوتر از مصر حرکت کرده و دارای قابلیت‌های بیشتری نسبت به مصر بوده و این مسئله را می‌توان ناشی از ساختار و مناسبات پیچیده‌تر و مستقل‌تر ایران نسبت به کشور مصر دانست.

در نهایت آنچه از کاربست ساختارگرایی در این مطالعه تطبیقی بین ایران و مصر می‌توان استنباط نمود، آن است که تحولات در زمینه فکری و آگاهی‌آحاد مردم و نیز متفکران و نواندیشان، برآمده و نشأت گرفته از بسترها و ساختارهای نهادینه شده در متن جامعه است که البته با تغییر در الگوهای فکری و زبان و نیز مفاهیم به کار رفته در گفتار سیاسی و دینی، زمینه‌ساز ارائه اندیشه‌هایی نوین البته معطوف به شرایط این جوامع شده و آگاهی نوینی را پدیدار ساخته است. به این ترتیب

حتی زمانی که از متفکران مهم و تأثیرگذار در کشورهای مذکور سخن به میان می‌آوریم، باید به درهم تنیدگی میان اندیشه ایشان و بافت فکری و اجتماعی موثر بر آنها توجه داشته باشیم. از این نظر هنر و اهمیت اندیشه‌های متفکران و نواندیشان به عنوان اجزائی از ساختار بزرگ‌تر آن است که به صورت‌بندی مناسبی از روندهای جاری پرداخته‌اند.

منابع

۱. آبادیان، حسین (۱۳۷۴). مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروع. تهران: نشر نی.
۲. احمدی، حمید (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی سیاسی جنبش‌های اسلام. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
۳. بهنام، جمشید (۱۳۷۵). ایرانیان و اندیشه تجدد. تهران: نشر فرزانه روز.
۴. بهی، محمد (۱۳۷۷). اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب. ترجمه سید حسین سیدی. تهران: انتشارات نشر.
۵. بیگدلی، علی (۱۳۷۰). برخورد ناسیونالیسم با اسلام در مصر/ روند پذیرش فرهنگی غرب در جامعه مصر. پژوهش‌نامه علوم انسانی، شماره ۷.
۶. پیازه، ژان (۱۳۸۴). ساختارگرایی. ترجمه رضا علی اکبرپور. تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۷. جعفریان، رسول (۱۳۶۶). مروری بر زمینه‌های فکری التقاط جدید در ایران. بی‌جا: سلمان فارسی.
۸. جلیلی، مهدی (۱۳۸۲). جایگاه تعلیم و تربیت در اندیشه و عملکرد شیخ محمد عبده. مصباح، شماره ۴۹.
۹. جمالی، لطف‌الله و همکاران (۱۳۷۹). زندگی و مبارزات سید جمال‌الدین اسدآبادی. به کوشش سید هادی خسروشاهی. تهران: انتشارات کلبه شروق و سماط.
۱۰. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۸). ایران و جهان اسلام. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۱. حورانی، آلبرت (۱۳۹۳). اندیشه عرب در عصر لیبرالیسم. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: نشر امیرکبیر.
۱۲. دریفوس، هوبرت (۱۳۹۱). میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
۱۳. رهبری، مهدی (۱۳۸۸). انقلاب مشروطه، تجددگرایی و زایش نوگرایی در ایران. پژوهشنامه علوم سیاسی، (۱)۵.
۱۴. زیباکلام، صادق (۱۳۹۲). سنت و مدرنیته، ریشه‌یابی علل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار. تهران: انتشارات روزنه.
۱۵. شادلو، شیده (۱۳۷۷). سیمای زنان در جهان مصر. تهران: انتشارات زیتون.
۱۶. عبده، محمد (۱۹۷۲م). الاعمال الکامله تحقیق. محمد عماره. بیروت: الموسسه العربیه للدراسات و النشر، ج ۳.
۱۷. عماره، محمد (۱۹۸۸م). الامام محمد عبده مجدد الدنیا بتجدید الدین. قاهره: دارالشرق.
۱۸. عنایت، حمید (۱۳۵۲). شش گفتار درباره دین و جامعه. تهران: انتشارات موج.
۱۹. عنایت، حمید (۱۳۹۷). سیری در اندیشه سیاسی عرب. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۰. عیدان، عقیل؛ موحد، مهرا (۱۳۹۲). شیخ محمد عبده و مسائل زنان. قابل دسترس در: <http://www.jomhornews.com/fa/article/47423/>
۲۱. محیط طباطبایی، محمد (بی‌تا). نقش سید جمال‌الدین در بیداری مشرق زمین. بی‌جا: بی‌نا.
۲۲. مددپور، محمد (۱۳۸۹). سیر تفکر معاصر. تهران: انتشارات سوره مهر، ج ۲.
۲۳. مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۴۷). سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او. تهران: انتشارات کتاب‌های پرستو.
۲۴. موثقی، سید احمد (۱۳۷۸). علل و ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه‌های سیاسی و آرای اصلاحی سید جمال‌الدین اسدآبادی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲۵. موثقی، سید احمد (۱۳۸۸). سید جمال‌الدین اسدآبادی مصلحی متفکر و سیاست‌مدار. قم: بوستان کتاب.
۲۶. نائینی، محمدحسین (۱۳۸۲). تنبیه الامه و تنزیه المله. قم: بوستان کتاب.
۲۷. نوفل، هند (۲۰۱۵ م). اول من اصدرت صحیفه عن المرء عام ۱۸۹۲. قابل دسترس در:
<https://www.elbalad.news/877563>
۲۸. هارلند، ریچارد (۱۳۸۶). دیباچه‌ای تاریخی بر نظریه ادبی افلاطون تا بارت. ترجمه بهزاد برکت. رشت: انتشارات دانشگاه گیلان.
۲۹. یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۸). نوگرایی دینی: نقد و بررسی جنبش‌های سیاسی معاصر. تهران: نشر قصیده.

References

1. Abadian, H. (1995). **Theoretical foundations of constitutional and legitimate government**. Tehran: Ney Publication. [In Persian]
2. Abdu, M. (1972). **Complete investigations**. M. Amarah. Beirut: Arab Institute for Studies and Publishing, Vol.3. [In Arabic]
3. Ahmadi, H. (2011). **Political sociology of Islamic movements**. Tehran: University of Imam Sadeq Publications. [In Persian]
4. Amara, M. (1988). **Imam Muhammad Abdu Mujaddid al-Dunya with the renewal of religion**. Cairo: Dar al-Sharq. [In Arabic]
5. Behi, M. (1998). **Modern Islamic thought in the face of Western colonialism**. Translated by Syed Hussain Sidi. Tehran: Nashr Publications. [In Persian]
6. Behnam, G. (1996). **Iranians and modern thought**. Tehran: Farzanroz Publication. [In Persian]
7. Bigdeli, A. (1991). Nationalism's treatment of Islam in Egypt / The process of Western cultural acceptance in Egyptian society. *Research Paper*, 7(8). [In Persian]
8. Dreyfus, H. (2012). **Michel Foucaultianism: Constructivism and Hermeneutics**. Translated by Hossein Bashirieh. Tehran: Ney Publication. [In Persian]
9. Eidan A. & Movahed M. (2013). **Sheikh Mohammad Abdu and Women's Issues**. Available at: <http://www.jomhornews.com/fa/article/47423/> [In Persian]
10. Enayat, H. (1973). **Six sayings about religion and society**. Tehran: Moj Publications. [In Persian]
11. Enayat, H. (2018). **A Look at Arab Political Thought**. Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
12. Hairi, A.H. (1989). **Iran and the Muslim world**. Mashhad: Astan ghods razavi publications. [In Persian]
13. Harland, R. (2007). **A Historical Introduction to the Literary Theory of Plato to Bart**. Translated by Behzad Barakat. Rasht: University of Guilan Publications. [In Persian]
14. Horani, A. (2005). **Arab thought in the age of liberalism**. Translated by Ali Jawaher Kalam. Tehran: Amirkabir Publication. [In Persian]
15. Jafarian, R. (1987). **A Review of the Intellectual Fields of New Eclecticism in Iran**. NC.: Salman Farsi. [In Persian]

16. Jalili, M. (2003). Position of education in the thought and practice of sheikh muhammad abduh. Mesbah. *Mesbah*, 49. [In Persian]
17. Jamali, L. & et al. (2000). **The life and struggles of Seyyed Jamaluddin Asadabad.** By the efforts of Seyyed Hadi Khosroshafahi. Tehran: Shrouq and Samat Publishing House. [In Persian]
18. Madadpour, M. (2010). **The course of contemporary thinking.** Tehran: Surah Mehr Publications, Vol.2. [In Persian]
19. Modarresi Chahardehi, M. (1968). **Seyed Jamaluddin and his thoughts.** Tehran: Parasto Books Publications. [In Persian]
20. Mohit Tabatabai, M. (ND.). **The role of Seyyed Jamaluddin in the Oriental Awakening.** Bija: Bina. [In Persian]
21. Movassaghi Seyyed, A. (2009). **Seyed Jamaluddin Asadabadi Moslehi, thinker and politician.** Qom: Book Garden. [In Persian]
22. Movassaghi Seyyed, A. (1999). **Causes and weakness and decline of Muslims in political thought and reformist views of Seyyed Jamaluddin Asadabadi.** Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
23. Naini, MH. (2003). **Tanbih al-Ummah and Tanzih al-Mullah.** Qom: Book Garden. [In Persian]
24. Nofel I. (2015). **The first is the authority of the Sahifa on public affairs in 1892.** Available at: <https://www.elbalad.news/877563> [In Persian]
25. Piaget, G. (2005). **Structuralism.** Translated by Reza AliakbarPoor. Tehran: Islamic consultative assembly and museum library. [In Persian]
26. Rahbari, M. (2009). Constitutional Revolution, Modernism and the Birth of Modernity. *Journal of Political Science*, 5(1). [In Persian]
27. Shadlow, S. (1998). **The image of women in the Egyptian world.** Tehran: Zaytoun Publications. [In Persian]
28. Yousefi Eshkevari, H. (1999). **Religious Modernity: A Critique of Contemporary Political Movements.** Tehran: Ode Publication. [In Persian]
29. Zibakalam, S. (2013). **Tradition and Modernity. Finding the Roots of the Failure of Reforms and Political Modernization in Qajar Iran.** Tehran: Rozaneh Publications. [In Persian]

شبهه ارجاع به این مقاله

DOI: 10.22034/sej.2020.1911576.1267

قاسم‌پور، ابراهیم؛ امینی، علی‌اکبر؛ منشادی، مرتضی (۱۴۰۰). دستاوردهای سیاسی - اجتماعی نواندیشی دینی در ایران و مصر. *سیهر سیاست*، دوره ۸ (۲۹)، ص ۵۹-۸۶.