

## مقایسه وجوه تشابه و اختلاف نواندیشی دینی در ایران و مصر (با تکیه بر آراء شیخ هادی نجم‌آبادی و شیخ محمد عبده)

ابراهیم قاسم‌پور، گروه علوم سیاسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران.  
علی اکبر امینی، گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده  
مسئول).\*

مرتضی منشادی، گروه علوم سیاسی دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

### چکیده

ایران و مصر دو آوردگاه مهم «نواندیشی» در جهان اسلام به شمار می‌روند که مصلحان سیاسی و متفکران اجتماعی و دینی آنها کوشیده‌اند به علل عقب‌ماندگی و انحطاط جوامع اسلامی پی برده و با آنها به مبارزه بپردازند. سوابق فرهنگی، تاریخی و دینی به علاوه‌ی عواملی نظیر موقعیت ژئوپلیتیک و جایگاه ویژه‌ی دو کشور در جهان اسلام، مشابهت‌های فراوانی را در مسیر تحولات اجتماعی و سیاسی این دو جامعه در دوران معاصر رقم زده است. پژوهش حاضر با استفاده از چارچوب نظری تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف و لاکلا و موفه، در پی پاسخ به این پرسش است که نواندیشی دینی در ایران و مصر با توجه به اندیشه‌ی شیخ هادی نجم‌آبادی در ایران و شیخ محمد عبده در مصر یا چه فرصت‌ها و دستاوردها و نیز چالش‌ها و موانعی روبه‌رو بوده است؟ یافته‌های حاصل از بررسی اندیشه‌ی این نواندیشان دینی با تأکید بر گردآوری اطلاعات بر اساس شیوه‌ی کتابخانه‌ای و اسنادی، بیان‌گر آن است که تجربه‌ی نواندیشی دینی در کشورهای مذکور در مسائلی چون عقل‌گرایی، مبارزه با خرافات، جهل و سرخوردگی از غرب، مبارزه با استبداد و استعمار و تلاش برای پیوند امت اسلامی وضعیتی مشابه دارند و در مسائلی چون سکولاریسم، قومیت و ناسیونالیسم دارای موقعیت متفاوتی هستند.

**واژه‌های کلیدی:** نواندیشی دینی، سکولاریسم، تجدد، خرافه‌گرایی، ناسیونالیسم.

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۴/۳۰

\*E-mail: ebrahim\_qasempoor@yahoo.com

**مقدمه**

اندیشمندان مختلف درباره‌ی وضعیت جامعه‌ی خود تأملات متعددی دارند که بخشی از آنها ناظر به آسیب‌شناسی موقعیت فعلی و ارزیابی وضعیت آینده بر اساس ارائه الگو و مدل مطلوب برای آن است. با آنکه روندهای اجتماعی امری صرفاً اندیشه‌ورزانه نبوده و پویایی‌های خاص خود را دارد، اما نقش اندیشمندان در صورت‌بندی و بازنمایی وضعیت مذکور نقشی است غیر قابل انکار که می‌تواند ابعاد مهمی از وضعیت جاری اجتماعی را بازتاب دهد. ایران نیز از این قاعده مستثنی نبوده و بخش مهمی از تأملات دوران معاصر متفکران این مرز و بوم بر همین اساس تکوین یافته است. البته ایران در این مسیر مسیر تنها و منفرد نبوده و کشورهای مختلفی در شرق و به ویژه دنیای اسلام وضعیتی کامیاب مشابه ایران داشته‌اند؛ هرچند که به نظر می‌رسد همچنان در مطالعه‌ی دغدغه‌های مشابه بین خود و آنها، وضعیت آن‌گونه که باید و شاید رضایت‌بخش نبوده است. این در حالی است که نمی‌توان وضعیت بازاندیشانه‌ی اندیشمندان ایرانی در موقعیت خویش را فارغ از شرایط و زمینه‌ی کلی‌تر جهان اسلام در دوران اخیر در نظر گرفت. در این میان مجموعه‌ای از عوامل داخلی و نیز استعمار در شکل‌گیری این روند موثر بوده است که باید در جای خود به سهم هر یک از آنها توجه نمود. به طور خاص بررسی و مقایسه‌ی موقعیت دو کشور ایران و مصر در جهان اسلام از اهمیت خاصی برخوردار است؛ دو کشوری که به‌رغم تفاوت‌های داخلی و نیز رابطه‌ی متفاوت با عامل موثر خارجی مخصوصاً استعمار، از شرایط مشابه متعددی نیز برخوردارند که بررسی تجربیات آنها می‌تواند روشنگرانه باشد. در مصر به طور مشخص در اوایل قرن نوزدهم، محمدعلی پاشا پس از خروج فرانسویان قدرت را در دست گرفته و در مقام حاکمی نیمه‌مستقل به نوسازی در حوزه‌های نظامی، دیوانی و اقتصادی (با گرایش به اقتدار و سلطه‌ی دولت بر همه‌ی امور) اقدام کرد. همزمان در ایران نیز عباس‌میرزا ولیعهد قاجار به نوسازی در ابعاد مختلف همت گماشت. وی با دغدغه‌ی آگاهی از احوال اروپاییان، همانند محمدعلی پاشا دستور ترجمه‌ی آثار علمی را صادر نمود اما عدم برخورداری از اختیارات کامل و همچنین مرگ زود هنگام سبب شد تا روند نوسازی در ایران چندان موفق نباشد. اگرچه روند نوسازی در ایران بعدها از سوی مصلحان بزرگی همچون قائم مقام فراهانی و امیرکبیر پیگیری شد، اما دو عامل مهم استبداد و نیز فساد شاه و درباریان به اضافه‌ی سلطه هر چه بیشتر استعمارگران سبب سرکوب اصلاحات و حذف اصلاح‌گران شد. در مصر نیز با وجود تکاپوی برای شناخت و آشنایی با فرهنگ و مدنیت غرب و ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی اروپا، سایه‌ی سیاست توسعه‌طلبانه‌ی استعمار انگلیس و فرانسه در کنار

خودکامگی خدیو مصر مانع بزرگی بر سر راه تحقق اهداف اصلاحی بود. ناکامی‌های مذکور، روند تأمل درباره‌ی وضعیت این جوامع را متوقف نکرد و اندیشمندان مختلفی به ویژه برخاسته از حوزه‌ی دینی درصدد برآمدند تا با بهره‌گیری از مبانی عقلی و اجتهادی، درصدد پاسخ به نیازهای زمانه برآیند و سیادت و شوکت جوامع اسلامی را دوباره احیاء نمایند.

بر اساس آنچه بیان شد، هدف نوشتار حاضر مقایسه‌ی فرصت‌ها، موانع و چالش‌های نواندیشی دینی در سده‌ی سیزدهم هجری با تکیه بر آراء شیخ هادی نجم‌آبادی در ایران و شیخ محمد عبده در مصر است تا بدین طریق شناختی صحیح از علل کامیابی‌ها و ناکامی‌ها و نیز فراز و فرودهای جریان مذکور فراهم گردد. از این‌رو سوالی که مقاله پیرامون آن سامان یافته است که نواندیشی دینی در ایران و مصر با توجه به اندیشه‌ی شیخ هادی نجم‌آبادی و شیخ محمد عبده با چه فرصت‌ها و دستاوردها و نیز چالش‌ها و موانعی روبه‌رو بوده است؟ در این خصوص از باب پاسخی محتمل بدین سوال برآنیم که با توجه به اندیشه‌ی نجم‌آبادی در ایران و عبده در مصر، به نظر می‌رسد تجربه‌ی نواندیشی دینی ایران و مصر در مسائلی چون عقل‌گرایی، مبارزه با خرافات، جهل و سرخوردگی از غرب، مبارزه با استبداد و استعمار، و همچنین تلاش برای پیوند امت اسلامی، وضعیتی مشابه دارند و در مسائلی چون سکولاریسم، قومیت و ناسیونالیسم دارای موقعیتی متفاوت هستند. سوابق پژوهش در مورد مورد موضوع مورد نظر نسبتاً گسترده و قابل توجه است. تک‌نگاری‌ها و آثار متعددی به صورت تخصصی درباره نواندیشان دینی در ایران و مصر تالیف شده‌اند و می‌توان گفت که ادبیات پژوهش در این حوزه بسیار غنی می‌باشد. برای نمونه؛ کتاب‌هایی همچون «سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم»، «اندیشه سیاسی در اسلام معاصر»، «اسلام و سوسیالیسم در مصر، مصر، سه گفتار دیگر» به قلم حمید عنایت نگاشته شده‌اند که در آنها مباحث سودمند و راهگشایی در مورد آثار و اندیشه‌های نواندیشان مصری موثر در بیداری سیاسی مصریان به رشته تحریر در آمده. و همچنین در این کتب به مباحث تطبیقی و مقایسه نواندیشی و نواندیشان در ایران و مصر پرداخته و در مورد سرچشمه‌های بیداری در ایران و مصر مباحث سودمندی می‌توان یافت. در کتاب دیگری تحت عنوان «نقدگفتمان دینی» به تالیف «نصر حامد ابوزید» و ترجمه یوسفی اشکوری و علی جواهرکلام که در مورد میراث گفتمان دینی سیاسی که میراث محمد عبده است، مطالبی دقیق و مستدل اشاره می‌کند و می‌توان با بینشی نقادانه از آن سود جست. در کتابی تحت عنوان «تاریخ بیداری ایرانیان»، به قلم «ناظم الاسلام کرمانی» نیز به مستندات ارزشمند و مفیدی درحوزه بیداری سیاسی در ایران اشاره می‌شود که مورد رجوع و وثوق بسیاری از پژوهشگران علوم اجتماعی می‌باشد و پژوهنده در تالیف و

تحریر پژوهش حاضر از آن سود خواهد برد. همچنین در کتاب دیگری تحت عنوان «نظریه حکومت قانون در ایران»، جواد طباطبایی به حوزه نواندیشی سیاسی در ایران می‌پردازد. مقصود فراستخواه نیز در کتابی تحت عنوان «سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیر دینی» به آغاز پیدایی و برآمدن اندیشه نوین دینی و غیر دینی در ایران و سایر کشورهای مسلمان نشین از جمله مصر، از سده نوزدهم تا اوایل سده بیست میلادی می‌پردازد. در کتاب دیگری که تحت عنوان «تاریخ نهضت‌های دینی - سیاسی معاصر» به قلم علی اصغر حلبی به رشته تحریر در آمده، نگارنده در جای جای کتاب از کوشش مسلمانان بیدارگشته از خواب غفلت چندصد ساله برای کسب آزادی، استقلال، دست برداشتن از خرافات، پیکار با استبداد و خودکامگی در کشورهای مختلف اسلامی از ایران، ترکیه، مصر، سوریه، لبنان، هند، پاکستان و حتی عربستان سخن می‌گوید.

علاوه بر آثار فوق، در بسیاری از پژوهش‌های تاریخی که مقطع مورد نظر را پوشش داده‌اند می‌توان مطالب مهمی در باره نواندیشی دینی در ایران و مصر و به طور اخص نو اندیشانی همچون شیخ هادی نجم آبادی و محمد عبده یافت. به عنوان مثال مقاله «مدرنیسم بومی؛ کندوکاوی در اندیشه‌های شیخ هادی نجم آبادی» به قلم صادق زیباکلام و محمد بیدگلی که در آن نویسندگان با تکیه بر آراء شیخ هادی نجم آبادی به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی هستند که آیا اندیشه‌های شیخ، به تقویت یا تضعیف نهادها و ساختارهای مدرن انجامیده است یا خیر و گفتمان مشروطه خواهی شیخ هادی با چه شیوه‌هایی در پی ایجاد هماهنگی و حل تعارض‌های میان دین با اندیشه‌های نوگرایانه و دموکراتیک غربی بوده است؟ اما در مجموع می‌توان گفت آثار با وجود تنوعشان - صرف نظر از جهت گیری‌های فکری خاصی که در پاره‌ای از آنها وجود دارد - به طور اخص به مقایسه وجوه تشابه و تمایز نو اندیشی دینی در ایران و مصر از طریق تکیه بر آراء شیخ هادی نجم آبادی و شیخ محمد عبده پرداخته‌اند و گفتمان‌های این دو نواندیش دینی را در مقام مقایسه قرار نداده‌اند. بنابراین می‌توان گفت پژوهش حاضر از این جهت با سایر پژوهش‌های انجام گرفته در این حوزه متفاوت و بدیع می‌باشد.

### چارچوب نظری و مدل تحلیلی

برای توصیف و تحلیل دغدغه‌ی نوشتار حاضر، از نظریه تحلیل گفتمان استفاده می‌شود. تحلیل گفتمان که در فارسی از آن به سخن‌کاوی، تحلیل کلام و تحلیل گفتار نیز یاد می‌شود، گرایشی میان‌رشته‌ای است که از اواسط دهه ۱۹۶۰ تا اواسط دهه ۱۹۷۰ در پی تغییرات گسترده علمی - معرفتی

در رشته‌هایی همانند انسان‌شناسی، قوم‌نگاری، جامعه‌شناسی خرد، زبان‌شناسی و سایر رشته‌های علوم اجتماعی، سیاسی و انسانی متمایل به مطالعات نظام‌مند ساختار، کارکرد و فرآیند تولید گفتار و نوشتار ظهور کرده است. اصطلاح تحلیل گفتمان نخستین بار در سال ۱۹۵۲ در مقاله‌ای از زبان‌شناس معروف انگلیسی «زلیک هریس» (۱) به کار رفت. وی در این مقاله دیدی صورت‌گرایانه از جمله ارائه می‌دهد و تحلیل گفتمان را نگاهی صرفاً صورت‌گرایانه و ساختارگرایانه به جمله و متن برشمرد. پس از هریس، بسیاری از زبان‌شناسان، تحلیل گفتمان را نقطه‌ی مقابل تحلیل متن تلقی نمودند (آقاجانی، ۱۳۹۰، ۸۰). به اعتقاد این دسته از محققان، تحلیل گفتمان شامل تحلیل ساختار زبان گفتاری مانند گفتگو، مصاحبه‌ها و سخنرانی‌ها و تحلیل متن شامل تحلیل ساختاری زبان نوشتاری مانند مقاله‌ها، داستان‌ها، گزارش‌ها و غیره است. البته برخی زبان‌شناسان این مفهوم را در معنای متفاوتی به کار می‌برند. دسته‌ی اخیر بر این باورند که تحلیل گفتمان بیشتر به کارکرد یا ساختار جمله و کشف توصیف روابط آن می‌پردازد. به عبارت دیگر تحلیل گفتمان نزد این عده عبارت است از شناخت رابطه‌ی جملات با یکدیگر یکدیگر و نگرستن به کل آن چیزی که نتیجه‌ی این روابط است. مطابق این تعریف، تحلیل گفتمان برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان‌شناسانه، صرفاً با عناصر لغوی تشکیل دهنده‌ی جمله به عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا، یعنی زمینه متن (۲) سرو کار ندارد، بلکه فراتر از آن با عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی اعم از فرهنگی، اجتماعی و غیره نیز سر و کار دارد (همان). تحلیل گفتمان در زبان‌شناسی متوقف نماند و به مرور با تلاش متفکرانی چون «میشل فوکو» (۳)، «ژاک دریدا» (۴)، «میشل پشو» (۵) و دیگر متفکران غربی وارد مطالعه‌ی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شده و در عین حال شکلی انتقادی به خود گرفت که نمود آن در آراء «نورمن فرکلاف» (۶) بارز است.

در مقاله‌ی حاضر قصد بر این است که با استفاده از تلفیق دو نظریه‌ی تحلیل گفتمان انتقادی «نورمن فرکلاف» (استفاده از سه لایه‌ی توصیف، تفسیر و تبیین) و دیدگاه «لاکلا» (۷) و «موفه» (۸) به تجزیه و تحلیل وجوه تشابه و تمایز میان گفتمان‌های نواندیشی در قالب آراء شیخ هادی نجم‌آبادی و همچنین محمد عبده بپردازیم. مزیت تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف آن است که به ابعاد پنهان گفتمان نظیر ایدئولوژی و سلطه توجه دارد. در نزد فرکلاف، گفتمان نه تنها سازنده (۹) بلکه همچنین خود بر ساخته‌ی (۱۰) پدیده‌های مختلف دیگر است. گفتمان در این معنا نوعی از عمل اجتماعی (۱۱) است که با مقولات مختلف اجتماعی اعم از روابط و مناسبات مختلف به ویژه قدرت در نسبت و رابطه‌ای تنگاتنگ قرار دارد (Jorgensen and Philips, ۲۰۰۲: ۶۵). بر این مبنا زبان به عنوان نمودی از کنش اجتماعی عمل نموده و پیوندی دیالکتیکی بین گفتمان و کنش اجتماعی برقرار می‌سازد

(Fairclough, ۲۰۰۶: ۶۳-۶۴). فرکلاف متن و فرایندهای ناظر به ایجاد و تولید (production) متن، توزیع (distribution) و نیز به کار بردن و به اصطلاح مصرف (consumption) متن را در در زمینه‌ی گسترده‌تری که همانا حوزه عمل و کنش اجتماعی است، طرح می‌نماید (Ibid, ۷۳). نکته مهم در تحلیل فرکلاف آن است که چون زمینه‌ی اجتماعی حاوی عناصر توأمانی از گفتمان و غیر آن است، لذا افزون بر تحلیل ناظر به متن تولیدی، نیاز به نظریه اجتماعی هم هست تا بتواند ارتباط و پیوند بین زبان و زمینه‌ی اجتماعی را توضیح دهد. بر این اساس تحلیل در سه سطح یا لایه مطرح می‌شود: -توصیف: در این سطح برای تحلیل، واژگان، دستور و ساخت‌های متنی مد نظر قرار گرفته است. به عبارت دیگر روابط معنایی بین واژگان، ارزش‌های رابطه‌ای بین جملات دستوری و قراردادهای تعاملی ساخت مورد توجه است. در این سطح می‌بایست به تمایز بین ایدئولوژی و دانش توجه ویژه‌ی میزود داشت (سلطانی، ۱۳۹۷، ۶۴).

-تفسیر: تفسیر ترکیبی از محتویات خود متن و ذهنیت مفسر است و منظور از ذهنیت مفسر دانش زمینه‌ای است که مفسر در تفسیر متن به کار می‌بندد. به سخن دیگر ویژگی‌های ظاهری متن (توصیف) به منزله سرنخ‌هایی هستند که عناصر دانش زمینه‌ای ذهن مفسر را فعال می‌کند (همان، ۶۶). -تبیین: در این سطح توصیف گفتمان به عنوان بخشی از یک فرآیند اجتماعی است. تبیین، گفتمان را به عنوان یک کنش اجتماعی توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان را تعیین می‌کند. این روند همچنین نشان‌دهنده‌ی آن است که گفتمان‌ها چه تأثیراتی می‌توانند بر ساختارها بگذارند (همان، ۶۸). بر اساس سه لایه‌ی فوق‌الذکر، مقاله حاضر نیز در سه سطح مذکور مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد که می‌توان آن را در قالب مدل زیر نشان داد:

نمودار شماره ۱-مدل تحلیلی پژوهش



همچنین برای مقایسه دقیق‌تر (وجوه تشابه و تمایز) این گفتمان‌ها با یکدیگر از مفاهیم کلیدی نظریه‌ی تحلیل گفتمان لاکلا و موفه استفاده می‌شود. در این نظریه، گفتمان‌های مسلط دارای یک «دال مرکزی» بوده و «دال‌ها» و «نشانه‌ها» در شاکله‌ای به نام «مفصل بندی»، واجد ساختار و هویت شده‌اند. لاکلا و موفه مفصل بندی را به هر کرداری اطلاق می‌کنند که میان عناصر مختلف رابطه‌ای ایجاد می‌کند که طی آن هویت آنها در نتیجه کردار مفصل بندی تغییر می‌کند. کلیتی را که در نتیجه کردار مفصل بندی حاصل می‌شود گفتمان می‌نامند. (لاکلا، موفه، ۱۳۹۲، ۱۷۱)

یکی از مزیت‌های مهم نظریه لاکلا و موفه این می‌باشد که آنها تحلیل گفتمان انتقادی را از حوزه زبان‌شناسی به علم سیاست و اجتماع کشیده و از آن به مثابه ابزاری نیرومند برای تحلیل‌های اجتماعی خود استفاده کرده‌اند. در واقع این دو نظریه پرداز با استفاده از نظریه میشل فوکو، نظریه گفتمانی را به همه امور اجتماعی و سیاسی گسترش می‌دهند و می‌کوشند با استفاده از این نظریه جامعه معاصر را تحلیل کنند. در این دیدگاه امور اجتماعی و سیاسی و به طور کلی جهان واقعیت تنها در درون ساخت‌های گفتمانی قابل فهمند و گفتمان‌ها به فهم ما از جهان شکل می‌دهند. (سلطانی، ۱۳۹۷، ۷۵)

بنابراین برای مقایسه بهتر و دقیق‌تر گفتمان‌های نو اندیشی دینی در ایران و مصر بر طبق این نظریه طبق نمودار ذیل، ابتدا بین هر کدام از «عناصر» در نظریات شیخ هادی نجم آبادی و شیخ محمد عبده ارتباط برقرار می‌کنیم و بدین طریق عمل «مفصل بندی» را انجام می‌دهیم. بر این اساس، هر یک از این گفتمان‌ها حول یک «دال اصلی» شکل می‌گیرند که لاکلا و موفه آن‌ها را «دال مرکزی» می‌نامند. سپس «دال‌های شناور» هر یک از گفتمان‌های آنها طبق آنچه از متون، گفته‌ها و یا عملکرد ایشان برمی‌آید، بررسی می‌شود و از این طریق وجوه تمایز و تشابه بین این گفتمان‌ها نشان داده می‌شود.

## نمودار شماره ۲- مفصل بندی گفتمان شیخ محمد عبده



## نمودار شماره ۳- مفصل بندی گفتمان شیخ هادی نجم‌آبادی



منبع: نگارنده

## زمینه‌های نواندیشی دینی (۱۲) در ایران و مصر

بروز جریان نواندیشی و نهضت‌های اصلاح‌طلبانه در جهان اسلام از جمله ایران و مصر، همانند سایر جنبش‌های فرهنگی-اجتماعی معلول دخالت (مستقیم و یا غیر مستقیم) عوامل متعددی بوده است. بدون تردید «سلسله‌جنبان نهضت‌های اصلاح‌طلبی در عالم اسلام، مواجهه‌ی وسیع با فرهنگ غرب بوده است» (خرمشاهی، ۱۳۶۴، ۱۵). در عین حال البته عوامل ویژه‌ای نیز در هر منطقه از جهان



اسلام باعث ظهور شاخه‌های مختلف این جنبش شده‌اند. مهم‌ترین عوامل موثر در پیدایش این جریان را می‌توان به عوامل سیاسی، اجتماعی و فکری و فرهنگی تفکیک نمود:

### الف- عوامل سیاسی-اجتماعی

یکی از مهمترین علل ظهور حرکت‌های اصلاح طلبانه معاصر در دنیای اسلام نفوذ سیاسی، نظامی و فنی غرب و دست اندازی‌های استعماری آن به کشورهای اسلامی بوده است (شرابی، ۱۳۶۸، ۳۲). در قرن نوزدهم نخستین مواجهه‌ی مسلمانان با غرب از طریق توسعه‌طلبی مستقیم آن آغاز گردید که به ویژه در مراحل آغازین خود بیش از هر چیز در چهره‌ای تدافعی نسبت به استعمار ظاهر شد (عنایت، ۱۳۵۲، ۱۴-۱۵). ایران و مصر نیز هر یک به نحوی با استعمار و تبعات آن درگیر بودند. توسعه‌طلبی‌های دول فرانسه و سپس روس و انگلیس در ایران و فرانسه و انگلیس در مصر، در کنار سایر عوامل سیاسی اجتماعی همچون استبداد داخلی، فساد درباریان، شاه، وضعیت بد اقتصادی و معیشتی مردم، سرکوب اصلاحات و کشتن نواندیشان، خرافه‌گرایی و جهل عمومی دست به دست هم داد تا توسعه‌نیافتگی و عقب‌ماندگی را برای این دو کشور رقم بزند. در چنین فضایی روشنفکران و اندیشمندان مختلف درصدد آسیب‌شناسی وضع موجود و ارائه راهکار برآمدند.

### ب- تغییر ساختارهای درون جوامع

روند رو به گسترش نوسازی و نوگرایی در کشورهای اسلامی، از جمله متأثر از تجربه‌ی تماس با پیشرفت‌های غرب، رفته رفته موجب تغییر ساختارهای درونی جوامع اسلامی شده و مسائلی همچون آغاز روند تدریجی انتقال قدرت سیاسی اشراف و سران فئودال شهرنشین شده به طبقات متوسط شهرنشین، گرایش نظام‌های حاکم در جهت ایجاد نهادهای قانونی جدید و تنظیم قانون اساسی، فراهم شدن مجال فعالیت‌های سیاسی و ... را در پی داشت (عنایت، ۱۳۶۳، ۱۰). برخی از این تغییرات نیز البته ناشی از برنامه‌های اصلاحی برخی از حکومت‌ها (مثل حکومت عثمانی در زمان سلطان عبدالحمید اول) بود (الگار و همکاران، ۱۳۶۳، ۳۲). این تطورات در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی، سبب بروز دگرگونی‌هایی در ساختارهای درونی جوامع اسلامی و نیز نظام فکری و ارزشی آنها شده و مطالباتی را پدید می‌آورد که اندیشه‌ی اصلاح‌طلبی پاسخی بود در جهت رفع حداقل بخشی از نیازهای حادث شده‌ی نوین (شرابی، ۱۳۶۸، ۸).

### ج- رواج صنعت نشر و چاپ

رواج انتشارات به سبک جدید، یکی از نهادهای نوین جوامع اسلامی بود که خود به منزله‌ی عاملی مستقل در نشر آراء و عقاید در جامعه و گسترش سواد و آگاهی عمومی تأثیری بسزا داشت. برای مثال ناپلئون در لشکرکشی به مصر، عده‌ای باستان‌شناس، شرق‌شناس و اسلام‌شناس نیز با خود برده بود ضمن آنکه به همراه اینها چاپخانه‌ای نیز از واتیکان به آنجا منتقل کرد که در بولاق نصب شد. نشر کتاب با صنعت مذکور، سبب اشاعه‌ی فرهنگ سواد و مطالعه در بین اقشار مختلف شده و تعلیم و آموزش را از انحصار عده‌ای خاص خارج نمود. این امر در بیداری افکار مردمان شرق و جوامع اسلامی نقشی بسزا ایفا نمود (حائری، ۱۳۹۴، ۵۹).

### د- آشنایی با فرهنگ و تمدن غرب

تماس روزافزون جوامع اسلامی با تمدن غرب موجب گردید، مسلمانان به تدریج با دستاوردهای علمی و عملی غربیان آشنا شوند. مهم‌ترین راه‌های کسب این آشنایی-به غیر از حضور استعمارگران در میان مسلمانان- عبارت بود از: اعزام هیئت‌های دانشجویی به اروپا برای کسب علوم و فنون جدید، تأسیس مدارس غربی (مذهبی و غیر مذهبی) و موسسات تأسیس شده به سبک اروپایی در کشورهای اسلامی، ترجمه‌ی آثار متفکران غربی، تمایل تحصیل‌کردگان و روشنفکران به آموختن علوم و فنون جدید (الگار، ۱۳۶۳، ۴۰). مسلمانان در اثر آشنایی با دستاوردهای فرهنگی و تمدن غرب، افزون بر آن که نارسایی‌های حاکم بر جوامع خویش را بهتر شناختند، به اخذ اندیشه‌ها و ارزش‌هایی پرداختند که آنها را متناسب و یا دست‌کم فاقد ناسازگاری با سایر اصول فکری و ارزشی خود یافتند. برای مثال مسلمانان اصلاح‌طلب نسبت به اندیشه‌های اصلاحی پروتستانتیسم و ناسیونالیسم تمایل پیدا کردند هرچند که با گذشت زمان و آشنایی بیشتر مسلمانان درباره‌ی فرهنگ غرب، به تدریج معلوم شد که تمدن غرب به لحاظ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مبتنی بر مفاهیم و نهادهایی است که به گونه‌ای بنیادی با سنت اسلامی بیگانه است. فهم این نکته سبب بروز تضادهایی در نزد نواندیشان مسلمان گردید (خرمشاهی، ۱۳۶۴، ۱۰). از آن به بعد عمده‌ی تلاش نواندیشان اسلامی معطوف به حل این تضاد و یافتن راهی برای رفع تعارض بین اسلام و تجددخواهی (۱۳) گردید و به طور مشخص معطوف بدان شد که درصدد ارائه چهره‌ای از اسلام برآید که بتواند آن را با نیازهای زمانه همگام سازد.

### ه- یافتن علل عقب‌ماندگی جوامع شرقی

در واقع مشاهده‌ی پیشرفت سریع و همه‌جانبه و فنی غرب، مسلمانان را که غالباً نیز ذیل استعمار مستقیم کشورهای غربی به سر می‌بردند، متوجه عقب‌ماندگی علمی و فنی خود ساخت و زمینه‌ساز بروز گرایش به ایجاد اصلاحات سیاسی و اجتماعی با هدف بهبود وضعیت مسلمانان گردید. اموری همچون توجه به ناسیونالیسم، آزادی‌خواهی و تمایل به شیوه‌های حکومتی غربی و توجه به تشکیل مجالس قانون‌گذاری و تأسیس احزاب و نیز اشاعه‌ی چاپ کتاب و نشر مطبوعات و توجه به آموزش و پرورش نوین همراه با تأکید بر نقش اجتماعی زنان از جمله اصلاحات مورد نظر این افراد بود.

### وجوه اشتراک و افتراق گفتمان‌های نواندیشان دینی در ایران و مصر

#### ۱- وجوه اشتراک

با مطالعه گفتمان‌های نواندیشی در ایران و مصر با تأکید بر نمایندگان مورد بررسی آنها یعنی شیخ هادی نجم‌آبادی و شیخ محمد عبده، می‌توان به برخی وجوه اشتراک درباره‌ی آنها پی برد که در ذیل به برخی از مهم‌ترین آنها به مثابه‌ی دال‌های مرکزی و نیز شناور گفتمان مذکور می‌پردازیم:

#### الف- عقل‌گرایی

عقل‌گرایی را می‌توان به مثابه‌ی دال مرکزی نواندیشی دینی در همه کشورها و از جمله ایران و مصر تلقی نمود. به همین سبب نیز نجم‌آبادی به جد توصیه می‌کند که ملل مسلمان از تقلید کورکورانه در دین برحذر باشند. وی ضمن اذعان به اینکه اکثر افراد دینی تقلیدی را پذیرفته‌اند، معتقد است یک مجتهد نباید صرفاً به خاطر تعلق خاطر به یک دین، برای اثبات حقانیت و توجیه آن به دلیل و استدلال متوسل شود، بلکه وی برای انتخاب دین درست باید به دنبال دلیل باشد و هر چه آن دلیل اقتضاء کند، تنها آن را حق بداند (نجم‌آبادی، ۱۳۷۸، ۴۰). وی تأکید دارد که خود وی نیز عقایدش را از طریق تحقیق و با یقین حاصل نموده است (همان، ۴۳). یکی از ویژگی‌های بارز نجم‌آبادی در این مسئله، توجه وی به آموزش عمومی و همگانی از جمله در مساعده و همکاری با مسئولان دلسوز زمانه بوده است (ر.ک. دولت‌آبادی، ۱۳۶۱: ۱۸۵ و ۲۰۷). در واقع از نظر نجم‌آبادی، تضادی بین احکام دینی با اصول عقلی در اسلام وجود ندارد چرا که وی اسلام را دینانی مبتنی بر عقل سلیم برمی‌شمارد که همین عقل تنها شاخصه و میزان برای تشخیص مسیر الهی از گمراهی است (زیباکلام و بیدگلی، ۱۳۹۷، ۹۶۸).

بنیاد فکری شیخ محمد عبده نیز مبتنی بر عقل‌گرایی است که اقامت وی در پاریس (و انجام فعالیت‌هایی همچون همکاری با روزنامه عروه‌الوثقی سیدجمال) و بیروت و نیز نشست و برخاست و ملاقات با اندیشمندان مختلف نقش بسزایی در آن داشته است. از نظر عبده یکی از ثمرات عقل‌گرایی، اکتشافات علمی جدید است. به تصریح وی، علم و عقل در اسلام بر خلاف روندی که در یهودیت و مسیحیت مشاهده می‌شود، اساساً تعارضی با دین ندارند (عبده، ۱۹۷۲، ج ۴، ۱۲۸-۱۲۷). خود وی در تعلیمات و تدریس خود، به عقل‌گرایی توجه ویژه‌ای نشان می‌داد برای نمونه وی در مقام مدرس تاریخ به جای تاریخ‌های معمول روایی، مقدمه ابن‌خلدون را برگزید و حتی گفته می‌شود خود نیز کتابی درباره «علم‌الاجتماع و العمران» تهیه نموده بود که البته مفقود شد (حسینی طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۷-۴۸)؛ مواردی از این دست نشان از تعلق خاطر وی به مباحث تحلیلی می‌تواند قلمداد شود. عبده که پس از سیدجمال پرچمدار بیداری در جهان عرب و مصر شده بود، تلاش داشت تفسیری صحیح و متناسب با نیاز روز از آموزه‌های اسلام ارائه نماید. در این راستا وی کوشش می‌نمود از طریق تعلیم و نیز تهذیب مسلمانان و آگاه کردن ایشان نسبت به موهومات و بدعت‌های افزوده شده به دین که از دلایل مهم اختلاف و افول آنها بوده است، زمینه‌ی وحدت مسلمانان و توانایی آنها در مواجهه با مسائل عصر جدید را فراهم آورد. از این رو وی به تعلیم و تربیت به ویژه اصلاح مراکزی چون دانشگاه الازهر تأکید زیادی داشت (ر.ک. اولیایی، ۱۳۸۶: ۱-۲۶)؛ اهتمام وی در این خصوص تا بدانجا بود که حتی در زمان تبعیدش در لبنان و به‌رغم اینکه از فعالیت‌های سیاسی کنار کشیده بود، اما اقدام به نگارش و ارائه لوایحی در اجابت دعوت سلطان عبدالحمید پادشاه عثمانی به منظور اصلاح برنامه‌های مدارس اسلامی نمود (حسینی طباطبایی، ۱۳۶۲: ۸۰-۸۱).

### ب- بازگشت به اسلام راستین

با بررسی اندیشه‌ی شیخ هادی و شیخ عبده می‌توان دریافت که «غفلت از اسلام اصیل» یکی از مهم‌ترین عوامل انحطاط مسلمانان به شمار می‌رود و لذا با «بازگشت به اسلام راستین» می‌توان جوامع اسلامی را از ضعف و انحطاط خارج کرد. در نظر نجم‌آبادی سبب اصلی تفوق کفار بر اهالی اسلام، تنها به سبب محافظت و اهتمام ایشان به عدالت است از این رو مسلمانان نیز در صورتی که از قوانین و تعلیم اصیل اسلامی تبعیت نمایند، شاهد علو اسلام و حتی تمایل غیرمسلمانان به مذهب خود خواهند بود؛ این در حالی است که اکنون فقط تقلیدی از آموزه‌های اسلامی بر جای مانده است (زیباکلام و بیدگلی، ۱۳۹۷، ۹۶۸). عبده نیز بر این باور بود که در عصر حاضر جهان اسلام دچار آفت خرافات شده و

و از تعالیم اصلی فاصله گرفته است. در نتیجه تنها به بخشی از دستورات اسلام، آن هم عمدتاً امور عبادی توجه شده و بخش عظیمی از احکام اسلام بخصوص احکام اجتماعی آن نادیده گرفته می‌شود. عبده از یک سو نگران مخدوش شدن اندیشه‌ی دینی مسلمانان بود به ویژه که ایشان به دلیل رکود چند ساله‌شان نتوانستند با دنیای جدید به شکل مناسبی مواجه شوند به طوری که گاهی حتی به نام «انطباق اسلام با علوم روز» دچار افراط شده و به تفسیر بر اساس ذوق و سلیقه‌ی شخصی روی آورده‌اند. همچنین وی از سوی دیگر، نگران جمود فکری و قشری‌مآبی علمای اسلام بود که مانع پیشرفت و تکامل جامعه می‌شدند و هر پدیده‌ی جدید را مخالف اسلام می‌دانستند. او چاره‌ی کار را در دوری جستن از افراط و تفریط می‌دانست و معتقد بود باید باب اجتهاد باز شود و عقل چراغ راهنمای جامعه اسلامی قرار گیرد. عبده با طرح مباحثی همچون فقه مقارن از مذاهب چهارگانه، دخالت دادن مبانی فلسفی حقوق در اجتهاد، ایجاد نظام حقوقی جدید در فقه، جدا کردن مباحث عبادت و معاملات، بازنگری اجماع و تطبیق شورا با دموکراسی غربی، قدم‌هایی برای حل بحران اندیشه‌ی دینی و تطبیق اسلام با مقتضیات زمان و احیای دین برداشت (بهی، ۱۳۷۷، ۱۹۵).

### ج- نفی و مبارزه با استبداد

یکی دیگر از وجوه مشترک نواندیشی در ایران و مصر «نفی و مبارزه استبداد» است. شیخ هادی و شیخ عبده، یکی از مهم‌ترین عوامل انحطاط مسلمانان را وجود حکام مستبد دانسته و به شدت با این مسئله به مبارزه پرداختند. گرچه این نواندیشان دینی در مورد «شیوه‌ی مبارزه» اختلاف‌نظرهایی داشتند، اما در اصل مسئله‌ی مبارزه با استبداد اتفاق نظر داشتند. نجم‌آبادی به ویژه منتقد آن دسته از روحانیون سنت‌گرایی بود که در قبال ظلم و ستم‌هایی که حکومت در حق مردم می‌کند، بی‌تفاوت بوده و چه بسا با آن همکاری می‌نمودند. وی در انتقاد از مشی ناصرالدین شاه می‌گفت: «اثر این کارها این ذلت‌ها است که از غضب الهی است؛ در پیش اهل ملل اسم ملت تو به خواری و وهن برده می‌شود و در نزد دول، دولتت نمی‌شمرند. هر دولت آن چه بگویند و تحکیم نمایند مطیع هستی. اگر تو فرمایش حاجتی داشته باشی نزد ایشان ملاحظه صلاح خود را می‌نمایند. اگر دیدند قبول می‌نمایند و الا فلا تو رعیت و تابع محمد بن عبدالله خاتم انبیا هستی که تمام دول و ملل را در هم شکستی و همه از او و نواب او تملق می‌نمودند و خراج و هدایا دادندی. از بی‌عقلی خوشدلی که پنج نفر در جلو و یا در عقب، تو را تعظیم و تکریم می‌کنند» (نجم‌آبادی، ۱۳۷۸، ۱۱۹). وی به شاه توصیه می‌کند که «تا می‌توانی خاک و خاشاک شرک و ظلم و فساد و هوی‌پرستی را برطرف کن. شاید به آب زلال صاف شوی و

حرارت قلب و عطش را فرونشانی. و آلا از این اسلام صوری و سلطنت بی‌عدالت و سیاست منتفع نخواهی شد و هلاک خواهی شد (۱۴)» (همان، ۱۲۰). نجم‌آبادی در مورد سیاست حکومت زمانه‌اش بیشتر طریق نصیحت و خیرخواهی مصلحانه را در پیش گرفته بود هرچند در موارد لازم نارضایتی‌های عمیق خویش را نیز بروز می‌داد حتی با آنکه در قضیه ترور ناصرالدین‌شاه نقشی نداشت، اما پس از این واقعه برای ضارب وی یعنی میرزا رضای کرمانی مراسم چهلم برگزار نمود و این در شرایطی بود که حتی به زبان آوردن نام میرزا رضا گناهی نابخشودنی به حساب می‌آمد (ناظم الاسلام کرمانی، ۱۳۸۷، ۹۷).

شیخ محمد عبده هم با استبداد زمانه مخالف بود و روش فرمانروایان خودپرست در جذب علمای قشری و خرافه‌پرست را عامل مهم انحطاط مسلمانان برمی‌شمرد. به تعبیر وی پادشاهان نالایق برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود، از احساسات مذهبی مردم سوءاستفاده می‌کردند و خود را به عنوان جانشین پیامبر معرفی می‌نمودند و از تقدس دین برای بقای تاج و تخت خویش بهره می‌جستند. این ترفند به لحاظ استفاده از دین، حمایت علما را می‌طلبید. هرچند که البته علمایی هرگز زیر بار این خفت نرفتند، ولی بسیاری از علما اسیر این نیرنگ گشتند و برخی از آنها که از تقوا و تهذیب نفس کافی برخوردار نبودند، حاضر می‌شدند در برابر گرفتن درهم و دینار، احادیثی به نفع حاکمان به پیامبر نسبت دهند. برخی دیگر به بهانه‌ی جلوگیری از خون‌ریزی در مقابل پادشاهان مستبد سکوت می‌کردند که سکوت آنها خود نوعی حمایت محسوب می‌شد. در نهایت با گذشت زمان، این روند تبدیل به سنت در میان علمای اهل تسنن شد و تقریباً اجماع بر این قرار گرفت که قیام علیه خلیفه مسلمانان حرام و اطاعت از او واجب است به گونه‌ای که این سنت تاکنون نیز ادامه داشته است. البته ظاهراً خود عبده نیز چاره‌ای در این مسیر جز نصیحت نمی‌بیند و لذا می‌گوید: «من از آنها می‌بودم که مردم مصر را بر حقشان آگاه ساختم... آنها را به این باور فراخواندم که حاکم هر چند اطاعت از او لازم است، بشر است و خاطی و شهوات بر او غالب و تنها چیزی که مانع و رادع طغیان شهوات او می‌شود، نصیحت امت بر اوست.» (بهی، ۱۳۷۷، ۹۴). وی از طریق پایبندی به قانون و آزادی سعی داشت به جنگ استبداد زمانه برود. بر همین اساس او از حاکمیت قانون سخن می‌گوید و آن را سر حیات و زیربنای سعادت ملت‌ها می‌نامد. او حاکمان قانون‌گریز را ملامت می‌کند که «از دیگرانی که در انسانیت در شما شریکند عبرت بگیرید. آنان با مراعات قانون به اوج قدرت و عزت رسیدند و اگر عاقل پیشه‌اید با آنان همراهی کنید» (عبده، ۱۹۷۱، ج ۱، ۲۸۵). در کل وی به آزادی در شئون مختلف آن اهتمامی خاص داشته است.

#### د- مبارزه با استعمار و نفوذ بیگانگان

ایران و مصر در قرن نوزدهم میلادی در پی وجود حکام نالایق و مستبد با مسئله استعمار و نفوذ بیگانگان نیز دست و پنجه نرم می‌کردند، بنابراین گروهی از روشنفکران و نواندیشان دینی به دنبال مبارزه و بیرون راندن بیگانگان از جوامع اسلامی بودند. نجم‌آبادی نیز در زمره‌ی روحانیون آزاداندیش، نوگرا و مخالف استعمار در دوره قاجار بود و یکی از زمینه‌سازان فکری جنبش مشروطه ایران قلمداد می‌شود. وی گرچه تأثیر مستقیمی در برپایی نهضت مشروطه همچون دو رهبر اصلی آن یعنی سیدعبدالله بهبهانی و سیدمحمد طباطبایی نداشت، اما نمی‌توان تأثیر فکری این روحانی نواندیش را در به تکاپو واداشتن مردم ایران برای آزادی‌خواهی نادیده گرفت (زیباکلام و بیدگلی، ۱۳۹۷، ۹۶۵). وی بر آن بود که برای زدودن استعمار و نابودی استبداد از میهن باید ابتدا از طریق تعلیم و تربیت، سطح آگاهی مردم را بالا برد. وی از این نظر با کسی همچون سیدجمال اختلاف فکری داشت و لذا پیشنهادش به سیدجمال آن بود که چون اکثر مردم ایران بی‌سواد هستند و در خواب غفلت به سر می‌برند و سخنان شما بسیار عالی است مردم کشور از فهم آن ناتوان هستند و چماق تکفیر که بزرگترین حربه‌ی ناجوانمردانه است بر سر ما می‌کوبند و در کوی و برزن فریاد برآرند، ای‌ها الناس بگیرید که این هم بابی است (۱۵)، بنابراین خوب است که آرام آرام درسی به نام تفسیر قرآن مجید آغار کنید کم کم محاسن آزادی و معایب استبداد را در تفسیر کلمات و آیات بیان نمایید تا گروهی از طلاب به حقایق آشنا شوند. دانش‌پژوهان را پرورش دهید تا به مرور ایام مقدمات تحول اساسی را در کشور عقب افتاده ایران فراهم نمایند. البته سید پند شیخ هادی را نپذیرفت و معتقد بود که ایران نیاز به انقلاب و خونریزی دارد. اگر انقلابی ایجاد نشود و سلطنت قاجاریه منقرض نشود به زودی نام ایران و ایرانی از بین خواهد رفت (مدرسی چهاردهی، ۱۳۵۳، ۶۶). عیده نیز هم در اصل لزوم مبارزه با استعمار و هم در شیوه‌ی مربوط بدان یعنی تکیه بر عنصر تعلیم و تربیت به عنوان راهکار اصلی آگاهی‌بخشی با شیوه‌ی نجم‌آبادی همدلی داشت. می‌توان مشی این دو را برخورد و مواجهه‌ی نرم‌افزاری با استعمار برشمرد که در نقطه‌ی مقابل شیوه‌ی امثال سیدجمال قرار می‌گیرد که به نسخه‌ی برخورد سخت‌افزارانه یعنی تغییر از طریق انقلاب و تحول بیرونی و سیاسی باور داشتند.

#### ه- نفی و مبارزه با جهل و خرافه‌گرایی

در قرن نوزدهم میلادی همزمان با عواملی همچون استبداد، استعمار و نفوذ بیگانگان، جهل و خرافه‌گرایی (۱۶) همچون شبحی بر جوامع اسلامی سایه افکنده بود و چالش‌ها و موانع بسیاری را ایجاد

ایجاد کرده بود. نجم‌آبادی از پیشگامان مبارزه با جهل و خرافه‌گرایی در ایران است که همواره نسبت به لزوم اجتناب از خرافات، تقلید کورکورانه و اندیشه‌های بد هشدار می‌داد و آنها را جزو عادت‌ها و رسم‌های ناشایست و از جمله بیماری‌های افراد به شمار می‌آورد (حائری، ۱۳۶۴، ۹۱). دغدغه‌ی وی در این خصوص تا بدانجاست که معاصران شیخ، زبان او را در بیان حقایق دینی، «آزاد» و در تخطئه‌ی علنی و آشکار از روحانی‌نمایان، «بی‌احتراز» دانسته‌اند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱: ۵۹). همزمان شیخ عبده در مصر نیز به مبارزه با این آفت که گریبان‌گیر کشورهای مسلمان شده بود، توجهی عمیق داشت. وی منشا فکری و انتشار خرافات در جماع اسلامی را به دو دلیل می‌دانست. ۱- باورهای جایگزین باورهای اسلامی ۲- قدرت و نظام سیاسی که چنین باورهایی را حکایت می‌کنند؛ به گونه‌ای که به مرور زمان همین جمود، به عنوان بخش و عنصری از عقلانیت اسلامی تعریف می‌شد و رنگ تقدس به خود می‌گرفت و موجب تقلید می‌شد و بدین وسیله، کاربرد عقل به حداقل خود می‌رسید. بنابراین عبده برای مبارزه و زدودن خرافات از جوامع اسلامی بر اجتهاد تاکید می‌ورزد تا بدین طریق چاره‌ای برای مسائل اجتماعی مسلمانان بیابد.

### ی- اعتقاد به پیوند امت اسلامی

شیخ هادی نجم‌آبادی خواهان ایجاد وحدت میان مسلمانان جهت مقاومت یکپارچه، استوار و پیروزمند در برابر جبهه استعمار جهانی بود. شیخ خود یکی از اعضاء فعال انجمن اتحاد اسلامی تهران بود و همزمان جزو اعضای انجمن اتحاد اسلام سید جمال در استانبول نیز بود. البته هدف انجمن اتحاد سید جمال یک طرح سیاسی برای خنثی کردن نقشه‌های استعمارگرانه غرب بود اما از آنجایی که شیخ هادی گوهر و جوهر تمام ادیان الهی را توحید، خداپرستی، انسان‌دوستی و خدمت به مردم می‌دانست، از این رو به وحدت تمام ادیان الهی اعتقاد داشت. محمد عبده در مصر نیز همچون شیخ هادی نجم‌آبادی، در پی وحدت دنیای اسلام بود و لذا با تعصب‌های فرقه‌ای، میانه‌ای نداشت و سعی می‌نمود این امر را با مبارزه‌ی فرهنگی و سیاسی با استبداد و نیز استعمار به پیش برد (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۷۴، ۱۴۸) زمانی که محمد عبده دوران تبعید را، در بیروت سپری کرد، در راستای دستیابی به آرمان و اهداف خود که همان پیوند امت اسلامی بود، کانونی به نام «جمعیت المتقربین بین ادیان و المذاهب» ایجاد کرد که عده زیادی از علما و ادبا در این کانون شرکت می‌کردند و مسیحیان نیز به این مجالس می‌آمدند. عبده در این کانون، درباره وحدت ادیان الهی سخن می‌گفت و عقیده داشت که پیروان سه دین الهی، اسلام و مسیحیت و یهود، باید با هم برادر باشند. این مجالس تاثیر خود را گذاشت. بدین



صورت که اسحاق تیلور، کشیش کلیسای انگلیس، به این جمعیت پیوست و در لندن مقالاتی درباره اسلام و تجلیل از آن نگاشت. (احمدی، ۱۳۸۳، ۱۳۴)

## ۱- وجوه افتراق

در کنار عواملی که به عنوان وجوه اشتراک نواندیشی دینی در ایران و مصر ذکر شد، عوامل چندی نیز وجود دارد که روند نواندیشی دینی در این دو کشور را از هم متمایز می‌کند که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

### الف- قومیت‌گرایی و ناسیونالیسم

به طور مشخص کسی همچون شیخ هادی را نمی‌توان یک ناسیونالیست نامید. اندیشه‌ی وی درباره‌ی اتحاد جهان اسلام و نیز فعالیت‌های وی از جمله عضویتش در انجمن پان‌اسلامی سیدجمال نشان از آن دارد که وی منویاتی فراتر از ناسیونالیسم در سر داشته است. بنابراین طبق آنچه که از اندیشه‌های شیخ هادی بر می‌آید وی را می‌توان یک «پان‌اسلامیسم» تمام عیار دانست که در تمام دوران زندگی‌اش، مکرراً چه در اندیشه و چه در عمل در پی وحدت امت اسلامی می‌باشد که این امر به خودی خود اندیشه‌ی وی را نقطه‌ی مقابل قومیت‌گرایی که مانع از ایجاد وحدت مسلمانان می‌شود، قرار می‌دهد. برعکس شیخ هادی، گرایش ناسیونالیستی در نزد عبده برجسته‌تر است. همانطور که پیش‌تر بدان اشاره شد عبده در پی وحدت امت اسلامی بود اما بعدها صریحاً از اعتقاد به آرمان‌های وحدت اسلامی (پان‌اسلامیسم) سرباز زده است (۱۷). در واقع وی در سخنانش به تمجید از تمدن مصر باستان باستان پرداخته و بر آن است کسانی که تاریخ و سرزمین مشترک داشته باشند، به‌رغم اختلافات مسلکی مسلکی و مذهبی، از پیوند دوستی‌پایداری برخوردار می‌شوند و لذا غیر مسلمانان مصری نیز به همان اندازه‌ی مسلمانان این کشور به ملیت مصری دلبستگی دارند (عنایت، ۱۳۶۳، ۱۵۲) وی در راستای تلاش برای اهداف ناسیونالیستی خود و اتحاد مردم مصر، این نکته را بیان می‌کند که علی‌رغم اختلاف اختلاف ادیان، زبان‌ها و شهرها، همه مردم در عقل و نژاد با هم برابرند. و این مطلب بیان می‌دارد که چگونه مردم مصر قادر خواهند بود تا با یکدیگر زیست کنند، متحد شوند و در هماهنگی و صلح زندگی کنند. از نظر وی اگر آدمیان را چنین در نظر آوریم، خواهیم دید که همه انسان‌ها به منزله یک خانواده هستند و بر روی یک سرزمین زندگی می‌کنند و با یک نوع اخلاق، روابط و عادات به هم پیوند پیوند یافته‌اند و این وضع و روحیه چنان اکثریت مردم را تحت تاثیر قرار داده که می‌خواهند به عالم انسانی، بی‌آنکه با تعصب، خود را به نژادی، دینی یا مردمی وابسته کنند، خدمت نمایند. اگر عالم انسانی

امور خود را با پیروی از طبیعت خود اداره کند، و خیری را که در وجود فطری است به یاد داشته باشد، مالک فضایی از این دست خواهد گشت که در اذهان مردم این آگاهی را قوت خواهد بخشید که همه در اصل برابرند و این آگاهی در وجود آنها روح توافق، همدردی و صلح را تلقین خواهد کرد. (حلبی، ۱۳۸۲، ۷۴-۷۵)

### ب- سکولاریسم

یکی از تفاوت‌ها و تضادهای آشکار و مهم در مورد روند نواندیشی در ایران و مصر در مسئله‌ی اعتقاد نواندیشان این دو کشور در اعتقاد به سکولاریسم (۱۸) به چشم می‌خورد. نجم‌آبادی در مواجهه با حکومت، اگرچه اغلب آن را به طور مستقیم مورد خطاب قرار نمی‌دهد، ولی نگاه نقادانه‌ای بدان دارد. وی سلطنت را دو گونه می‌داند: الهی و غیر الهی که در بحث از سلطنت‌های غیر الهی بحث کوتاهی هم درباره‌ی حکومت جمهوری مطرح نوده و معتقد است هر چند جمهوری موجب آسایش مردم می‌شود و به بخشی از وظایف پیامبران که همانا ایجاد دوستی، اتحاد و انسجام، ایثار و همکاری در بین مردم است جامه‌ی عمل می‌پوشاند اما همانند پیامبران مردم را به ساحت قدس الهی وارد نمی‌کند (نجم‌آبادی، ۱۳۷۸، ۱۷۸). در مقابل آن می‌گوید: «سلطنتی که در آن عدالت و سیاست حقه بوده و به امر الهی و حکم عقل رفتار در آن باشد، از سلطنت الهیه است» (همان، ۱۲۶).

بنابراین تفکر نجم‌آبادی با سکولاریسم میانه‌ای ندارد و نمی‌تواند با آن سازگار باشد با این حال وی وی حکومت و به تعبیر وی سلطنت الهی را نیز با معیارهای عقلانی مورد بحث و ارزیابی قرار می‌دهد چنانچه به صراحت علت انحطاط جوامع اسلامی و از آن جمله ایران را بیش از هر چیز، عامل داخلی و برآمده از انحطاط در اخلاق و سیاست ایشان برمی‌شمارد و معتقد است تنها با بازگشت به اسلام راستین، راستین، می‌توان علل این انحطاط را از بین برد. به تعبیر سیدجواد طباطبایی، می‌توان دیدگاه دیانت نجم‌آبادی را دیانتی «مدنی» نام نهاد بدین معنا که «دیانت او اندیشه‌ای فراگیر و ناظر بر همه شئون حیات انسانی است» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۵). نجم‌آبادی به ویژه بر عدل تأکید ورزیده و هم دیانت و هم سیاست را به محک آن می‌سنجد تا جایی که تصریح دارد دیانتی را که نتواند راه اجرای عدل را میسر و هموار سازد، نمی‌توان دیانت راستین برشمرد. اما برخلاف نجم‌آبادی، عبده جدایی دین از سیاست را پذیرفته و بر آن است که در اسلام قدرت دینی مطرح نشده و اساساً اسلام آمده تا چنین سلطه‌ای را برچیند. وی از این نظر منتقد حکومت‌های تئوکرات محسوب می‌شود (عبده، ۱۹۷۲، ج ۳، ۲۸۵). در نتیجه وی به خاستگاه مردمی و اجتماعی قدرت باور دارد نه خاستگاه الهی آن. در نگاهی به

تاریخ اسلام نیز وی فتوحات و گسترش قلمرو اسلامی و یا درگیری‌ها و منازعات داخلی جامعه‌ی اسلامی اسلامی را صرفاً امری سیاسی و از لوازم قدرت می‌بیند و نه برای گسترش اسلام (همان، ۳۵۱ و ۴۶۵). رویه‌ی عملی عبده نیز با آراء وی همخوانی داشت لذا در آئین‌نامه حزب وطنی که محمد عبده به هنگام قیام عراقی پاشا عضو آن بود و با مشورت عبده به عنوان شیخ روشنفکر الازهر و از فعالان سیاسی آن دوره به تصویب رسیده بود، تصریح شد که حزب وطنی، حزبی سیاسی است و نه دینی که متشکل از پیروان ادیان مختلفی است که به یک زبان سخن می‌گویند و خود را اهل مصر می‌دانند (همان، ج ۱، ۱۰۸). عبده معتقد است پادشاهی حقی نیست که خداوند به کسی اعطا کرده باشد، بلکه حقانیت این امر برخاسته از اراده‌ی مردم است و از این رو فردی هم که به پادشاهی رسیده، پادشاهی او به رعایت شریعت و دین مشروط است؛ در غیر این صورت، مردم مجازند علیه حاکم قیام کنند (همان، ج ۳، ۲۸۷). می‌توان گفت در دیدگاه عبده، حکومت فی‌نفسه نهادی دینی نیست، اما کارکردی دینی دارد و باید از ارزش‌ها و اصول اسلامی پاسداری کند. البته ابهاماتی در اندیشه‌ی عبده وجود دارد از جمله اینکه وی روشن نکرده در جوامعی که پیروان ادیان مختلف زندگی می‌کنند چگونه کارکرد دینی حکومت می‌تواند محقق شود. همچنین با آنکه وی از طرفی از نظام‌های جدید تمجید می‌کند، اما از سوی دیگر بخشی از روشنفکران را مذمت می‌کند که کورکورانه به پیروی از غرب پرداخته‌اند. همچنین تمایل وی به دموکراسی با گرایش به حکومت یک تن نیز تعارض دارد به ویژه که وی از این نظر با ملی‌گرایان مصر نیز اختلاف‌نظرهایی از جمله در خصوص بهترین نظام سیاسی برای مصر داشت. عبده از طرفی بهترین حکومت را در زمان معاصر، سلطنت مشروطه می‌دانست ولی از طرف دیگر هنوز مردم را برای چنین نظامی آماده نمی‌دید و معتقد بود رهبر باید ملت را برای رسیدن به چنان مراحل تربیت کند؛ بنابراین اگر حکومت مشروطه مانع پیشرفت ملت در این راه شود باید آن را نادرست یا دست کم زودرس دانست و اگر حکومت استبدادی یا حتی حکومت بیگانه به احراز این مقصود یاری کند باید آن را تحمل کرد (حورانی، ۱۳۹۳، ۱۵۸). دیدگاه وی درباره اعتقاد به لزوم توسل به نظامی برای انتقال از این زمانه‌ی گذار، مشابهت‌هایی با اندیشه‌ی علی شریعتی در ایران دارد که او نیز نظام امت و امامت خود را بر شالوده‌ی چنین مفروضی بنا نموده بود.

### نتیجه

اندیشمندان و متفکران جوامع اسلامی در دوران معاصر کمابیش در معرض سوالات و دغدغه‌های مشابهی قرار داشتند با این حال پاسخ و نسخه‌ی رهایی‌بخش آنها لزوماً یکسان نبوده است. تحلیل

انتقادی گفتمان با تکیه بر آراء نورمن فرکلاف و نیز مفصل‌بندی گفتمانی برآمده از نظرات لاکلا و موفه موفه تا حدودی می‌تواند نسبت به نوع صورت‌بندی ایشان از مشکل جوامع اسلامی معاصر و راه حل ارائه‌شده‌ی ایشان کمک کند. آنچه گفتمان‌ها را از هم متمایز می‌سازد، نحوه‌ی چینش دال‌های شناور در کنار یکدیگر است به نحوی که بتواند نمایی از اصل و فرع امور به دست بدهد. بدیهی است گفتمان‌های انسانی، سیستم‌هایی متصلب و فاقد ارتباط و پیوند با هم نیستند و لذا برخلاف نظریه سیستم‌ها، نظام معنایی شکل‌گرفته در قالب گفتمان‌ها اغلب مرزهایی متداخل با یکدیگر دارند. از این رو وجود شباهت در گفتمان‌های نواندیشانه‌ی ایران و مصر نیز جای چندان شگفتی ندارد کما اینکه به برخی از دال‌های مرتبط با آن همانند عقل‌گرایی، تأکید بر آگاهی‌بخشی از طریق تعلیم و آموزش، مبارزه با خرافات و نیز استبداد و استعمار اشاراتی شد. اما گفتمان‌ها به ویژه از منظر نظام زبانی به کار رفته در آنها، همان گونه که مورد تأکید فرکلاف نیز هست، رابطه‌ای دیالکتیکی با زمینه و بستر اجتماعی دارند و از این رو تفاوت بین این دو گفتمان در ایران و مصر با تأکید بر آراء نجم‌آبادی و عبده به عنوان نمایندگان مهم این دو جریان را نیز باید در همین تعامل وجوه گفتمانی و غیرگفتمانی مورد بررسی قرار داد. اگر آن گونه که نظریه گفتمان مورد تأکید قرار می‌دهد، بر قدرت به مثابه‌ی عامل اصلی و قانونی تعیین‌کننده در مفصل‌بندی گفتمانی تأکید نمائیم، این تفاوت شاید بتواند معنادارتر شود. نجم‌آبادی در سنت فکری برآمده از پارادایم سلطنت قرار دارد و طبق آموزه‌های شیعی البته تعاملاتی را با حکومت وقت برقرار می‌سازد و با آنکه دعوی حکومت اسلامی و الهی در او دیده نمی‌شود، اما با عدم دخالت دین در سیاست و به اصطلاح دال سکولاریسم هم میانه‌ای ندارد. اما عبده در متن زیست‌جهان اهل تسنن در دوران معاصر با شرایطی مواجه است که پشتوانه‌ی مهم معنابخش سیاسی آن یعنی نهاد خلافت با چالش‌های جدی مواجه شده است. به نظر می‌رسد ظرفیت‌های معنابخش این نهاد برای عبده عبده و بسیاری دیگر از نواندیشان جهان اسلام در حال تهی شدن است از همین روست که عبده و بسیاری دیگر از متفکران همچون محمد رشید رضا و علی عبدالرازق، مبنایی دینی و شرعی برای نهاد خلافت را یا قبول ندارند و یا آن را تنها به دوره‌ای خاص منوط و موقوف می‌سازند و تصریح دارند بر اینکه آنچه در تاریخ اسلامی و در قالب انواع تضادها و نبردها رخ داده، نبرد برای هژمونی و سلطه بوده است. در این شرایط طبیعی است که یافتن بدیل برای ایشان از اهمیتی دوچندان برخوردار است. این در حالی است که سنت فکری نجم‌آبادی ظاهراً هنوز ظرفیت‌ها و توان‌هایی در دال‌های سلطنت برای تداوم آن می‌بیند به گونه‌ای که شاید با آمدن اندیشه‌ی مشروطیت هم چندان به ارکان آن خللی وارد نمی‌شود و همچنان می‌توان حیات سیاسی ایرانی و شیعی را با آن تداوم بخشید.

بنابراین شاید بتوان گفت مقایسه‌ی دو جریان مذکور را می‌توان در دو بعد متنی و فرامتنی به انجام رسانید. در عرصه‌ی فرامتنی، معمولاً به مواجهه‌ی زودتر و پیشگام جوامع عربی همچون مصر نسبت به دستاوردهای تمدنی و میراث فرهنگی مدرنیته اشاره می‌شود و حتی از این حوزه به همراه حوزه‌هایی همچون عثمانی به عنوان دروازه‌ی ورود آرای جدید به ایران نیز یاد می‌شود. در کنار این وجه فرامتنی، چنانچه اشاره شد، باید مواجهه متن و دال‌های شناور شده‌ی سنت ایرانی و مصری با مدرنیته را نیز یادآور شد. بدین معنا که افزون بر تقدم و یا تأخر زمانی در نسبت‌یابی با دوران مدرن، مسئله مهم و حائز اهمیت در این دو حوزه‌ی فکری آن است که واسازی و از هم گسستن گفتمان سنتی که تا قبل از دوران جدید بر این دو بخش تفوق داشت، اینک در پرتو آموزه‌های نوین نیازمند مفصل‌بندی نوینی بود تا سامانی جدید را حاکم سازد و این بسته به نوع دریافت ایشان از شرایط جدید و نیز تلقی در خصوص گذشته و دارایی فکری معاصرشان متفاوت بوده است.



## یادداشت‌ها

- ۱- Zellig Hariss
- ۲- co-text
- ۳-Michel Foucault
- ۴- Jacques Derrida
- ۵-Michel Pécheux
- ۶-Norman Fairclough
- ۷-Laclau
- ۸-Mouffe
- ۹-constitutive
- ۱۰- constituted
- ۱۱-social practice

۱۲- نواندیشی، بی‌اعتمادی به سنت‌های کهن و گذشته است (فراستخواه، ۱۳۷۴: ۱۸). در این مسیر، گاه روشی را که برای بحث وجود دارد، تغییر می‌دهیم و از روش دیگری برای اثبات و استدلال بر یک مطلب بهره می‌گیریم و گاه قالب و شکلی را که برای عرضه‌ی یک مطلب وجود دارد، تغییر می‌دهیم. در همه‌ی این حالات، آنچه که پیدا می‌شود، امری نو و تازه خواهد بود. البته گاه مجموعه‌ای از این عوامل باهم تحقق پیدا می‌کنند. می‌توان گفت: نواندیشی دینی جریانی است که با ایمان عمیق به تفکر دینی و التزام بنیادی به اصول تفکر دینی، سعی می‌کند چارچوب‌های پذیرفته شده اندیشه‌ی سنتی را مورد نقد قرار دهد (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۷: ۱۵۹). خاستگاه اصلی نواندیشی دینی نقد خوانش سنتی از دین است. به عنوان نمونه نواندیشی دینی یکی از عوامل انحطاط مسلمانان را در اصل "شوکت" یعنی سیاست غلبه یا به عبارت دیگر پذیرش قدرت از راه کودتا و زور می‌داند (ابوزید، ۱۳۹۴: ۶۲). امری که با توجیهاات دینی همراه شده و این خود البته عین دور شدن از احکام اسلامی بوده است. کما اینکه حتی محمد رشید رضا، خلافت آرمانی را تنها به دوره‌ی خلفای راشدین و برخی خلفای خاص همچون عمر بن عبدالعزیز اطلاق نموده و بقیه حاکمان اسلامی را ذیل خلافت بالفعل قرار می‌دهد که التزام بدانها نیز از روی ضرورت بوده است (عنایت، ۱۳۶۲: ۱۳۲).

۱۳- در فرهنگ معین تجدد "گرایش به نو شدن و نوخواهی" معنی شده است. تجدد از نظر فلسفی ریشه در اندیشه روشنگری و تقریر خاصی از عقلانیت و خرد خودبینانه دارد. تجدد طرز جدیدی از تفکر و نگرشی تازه به جهان است که امری درون‌زا بوده و از دینامیسم درونی جوامع و با آگاهی از پیشرفت علوم و ماهیت فرهنگ‌های دیگر حاصل می‌شود (بهنام: ۲: ۱۳۹۴).

۱۴- نمونه‌هایی از مبارزه نجم‌آبادی علیه استبداد را می‌توان در جنبش تحریم تنباکو و همچنین مبارزه با حکومت ناصرالدین‌شاه به خوبی مشاهده کرد. هر چند دخالت وی در جنبش تحریم تنباکو غیرمستقیم بود اما وی بر خلاف روحانیون دیگر حرمت استعمال دخانیات را دائمی دانسته و مخصوص زمانی خاصی نمی‌دانست. بنابراین وی هرچند در مجالس شور و مشورت روحانیون در باب تحریم تنباکو شرکت نمی‌کرد اما پیام می‌فرستاد که حاضر است در صورت خروج روحانیون از تهران به عنوان اعتراض آنان را همراهی کند: «مرحوم شیخ هادی نجم‌آبادی هم در مجالس مذاکره حاضر نشد، لکن پیغام داد من استعمال دخانیات را مطلقاً حرام می‌دانم، مخصوصاً به وقتی دون وقتی نیست و اگر بنای آقایان بر حرکت از تهران و مهاجرت به عتبات شد، اول کسی که ردا بر دوش می‌کند و با پای پیاده مهاجرت می‌کند، من می‌باشم. بنده نگارنده در مجلس محروم حاج شیخ هادی بودم، که این مذاکره را فرمود» (ناظم الاسلام کرمانی، ۱۳۸۷، ۲۲).

۱۵- از جمله مسائل مهم درباره نجم‌آبادی طرح برخی ابهامات راجع به اعتقادات دینی ایشان است و کسانی در گذشته و اکنون مدعی باور وی به بابیت و طرفداری از آن در کتاب تحریرالعقلا بودند. آنچه زمینه‌ی این توهم را فراهم نمود، از یک سو آزاداندیشی و تعامل منطقی شیخ با تمام گروه‌های مذهبی و طرفداران عقاید دینی مختلف و از سوی دیگر شیوه‌ی بررسی علمی و روش‌شناسی وی در کتاب تحریرالعقلا است. در آن سال‌ها به دلیل بالا بودن تب گرایش به بابیه و با توجه به اوضاع و احوال نابسامان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که مردم منتظر ظهور منجی موعود بودند و سیدعلی محمد باب با ادعای امام منتظر و مهدی موعود بسیاری از مردم منتظر زودباور و ساده‌اندیش را فریفته و به سوی خود جلب کرده بود، نجم‌آبادی از معدود روحانیون و مجتهدانی بود که به جای استفاده از ابزار تکفیر و سرکوب با سلاح منطق و استدلال عقلی و شرعی به مقابله با این گونه اندیشه‌های بدعت‌آمیز رفت و همین عاملی شد تا عده‌ای او را به بابی‌گری متهم کنند. وی در این باره می‌نویسد: «حال ما ایرانیان بدتر از یهود شده است، در نزد دول و اهل ملل کمال ذلت را داریم، هیچ اعتباری باقی نمانده و نیست مگر از عصبیات و اعتدای ما و اعتراض از آیت‌الله و تفسیر نمودن کلمات الهیه را به رأی و وهم خود و پایمال نمودن اصل حقیقت آن را و اگر کسی حرف حقی بزند و بخواهد از خواب غفلت بیدار شود و متنبهت سازد چون مخالف خوی و همت باشد، تکفیرش می‌کنی و درصدد ایذاء و قتلش برمی‌آیی، حکم به نفی بلدش می‌نمایی» (نجم‌آبادی، ۱۳۷۸، ۱۱۹).

۱۶- از خرافات تعاریف گوناگونی ارائه گردیده است که برخی از آنها عبارتند از: خرافات عبارت است از عقاید باطل و بی‌اساس که به کلی خلاف منطق و واقعیات است (نوری، ۱۳۴۶، ۴۸۰)؛ خرافات عبارت است از هر نوع عقیده یا عمل دینی نامعقول (پاکدامن، ۱۳۷۸، ۳۶)؛ وحشت غیرمنطقی یا ترس از یک چیز ناشناخته، مرموز و خیالی، یک عقیده، تردید یا عادت و امثال آن که پایه‌ی آن ترس یا جهل است (همان)؛ خرافه‌پرستی عبارت است از پیروی از عقاید باطل و بی‌اساس که با درجه فرهنگ و دانش جامعه‌ای که شخص خرافی منسوب بدان است هیچگونه تناسبی نداشته باشد (همان، ۴۰ به نقل از جاهد، ۱۳۶۳). در مجموع می‌توان

گفت: خرافه مجموعه‌ای از باورهای باطل و بی‌اساس و رفتارهای غلط مبتنی بر جهل و بر خلاف منطقی است که تعیین مصادیق آن در ادوار مختلف تاریخ و در جوامع گوناگون وابسته به عرف هر جامعه‌ای بوده است.

۱۷- این امر نشان دهنده تناقض گویی در سخنان عبده نیست. بلکه نشان دهنده سیر تکاملی اندیشه وی در برهه‌های مختلف می‌باشد. طبق بررسی‌های صورت گرفته عبده اندیشه‌های اصلاحی خود را در چهار دوره پشت سر گذاشته است. دوره اول: به دلیلی بی‌زاری از نحوه تدریس و بی محتوا بودن کتب درسی و حاکمیت جمود فکری و تعصب بر اذهان اساتید جامع احمدی طنطا و دانشگاه الازهر مصر، از نوعی روحیات درونگرایانه و عزلت نشینی برخوردار شده و از هر گونه فعالیت‌های اجتماعی فاصله گرفته است. در این دوره بود که وی از کج فهمی‌های مسلمین نسبت به دین آگاه گشته و زمینه‌های ورود او به متن جامعه و فعالیت‌های اجتماعی‌اش فراهم گردید. دوره دوم: در این دوره وی با سید جمال آشنا گردید و دست به مبارزه با انحرافات دینی، استبداد داخلی و استعمار خارجی زد. در این برهه زمانی عبده طرح اتحاد جهان اسلام را مطرح کرد. پس از شکست در جنبش عراقی پاشا و تبعید، در کنار سید جمال در هفته نامه عروه الوثقی نوعی مبارزه غیر مستقیم سیاسی با استعمار انگلیس و استبداد داخلی کشورهای اسلامی را آغاز کرد. دوره سوم: آشنایی او با اندیشه‌های غربی و متفکرین اسلامی می‌باشد و این دوران همان دوران سه ساله تبعید او محسوب می‌شود. به طوری که در پاریس و بیروت مطالعات خود را ادامه داد و با برخی از اندیشمندان غربی ملاقات‌هایی داشت. بنابراین در این دوره زمینه عقل گرایی وی فراهم می‌شود و اندیشه‌های او با قبل از دوران تبعید به کلی تفاوت پیدا می‌کند. در دوره چهارم زندگی خویش نیز به طور کامل از سید جمال جدا شده و اتحاد دنیای اسلام و تشکیل امت واحده را یک امر خیالی و پوچ می‌انگارد و به میهن پرستی گرایش پیدا می‌کند. در این دوره وی به طور کامل دست از مبارزه برداشته و به تعلیم و تربیت و آگاه سازی مردم مصر روی می‌آورد.

۱۸- سکولاریسم در فارسی معادل‌های متفاوتی داشته است همچون اصالت به امور دنیوی که جدا شدن دین از دنیا، دنیوی‌گری، علمانیت از آن جمله است؛ همچنین در ترجمه‌ی سکولار نیز معادل‌های ناسوتی، بشری، زمینی، دین دنیایی، دین جهانی، عرفی، بی‌دینی و ... آمده است. سکولاریزاسیون نیز با تعابیری مثل عرفی شدن، دین‌زدایی، دنیوی کردن و ... توصیف شده است (شمسینی غیاثوند، ۱۳۸۷، ۱۵۸). فرهنگ لغت آکسفورد در تعریف سکولاریسم می‌نویسد: سکولاریسم صفت امری است که دنیوی و این جهانی و منقطع از کلیسا و دین می‌باشد. بر این اساس سکولاریسم به معنی اعتقاد به آن است که اخلاق باید منحصراً مبتنی بر ملاحظات رفاهی و بهزیستی انسان در زندگی این جهانی او باشد و ملاحظات ناشی از اعتقاد به خدا و عالم دیگر را کنار نهد. در اصطلاح سیاسی، سکولاریسم را جدا بودن جامعه‌ی مدنی از جامعه‌ی دینی برشمرده‌اند که به موجب آن دولت هیچ‌گونه قدرت دینی اعمال نمی‌کند و نهادهای دینی نیز به اعمال اقتدار سیاسی نمی‌پردازند؛ به عبارت دیگر سکولاریسم به معنی بی‌طرفی دولت در میان ادیان و مذاهب گوناگون است (همان).



## منابع

- الگار، حامد و همکاران (۱۳۶۳) *نهضت بیداری در جهان اسلام*، ترجمه سیدمحمد مهدی جعفری، تهران، انتشار.
- اولیایی، الهام (۱۳۸۶) *محمد عبده و اندیشه تلفیق*، تهران ویژه نامه منادیان وحدت.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۴) *متن، قدرت، حقیقت*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نشر نیلوفر.
- آقاجانی، سعادت (۱۳۹۰) *مقدمه‌ای بر تحلیل گفتمان*، کتاب ماه علوم اجتماعی، دوره جدید، شماره ۳۷، فروردین ماه، ۷۸-۸۶.
- بهنام، جمشید (۱۳۹۴) *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران، نشر فرزانه روز.
- بهی، محمد (۱۳۷۷) *اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب*، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد، آستان قدس رضوی، شرکت به نشر.
- پاکدامن، محمد حسین (۱۳۷۸) *جامعه در قبال خرافات*، گناباد، نشر مردنیز.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴) *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران، نشر امیرکبیر.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۹۴) *ایران و جهان اسلام: پژوهش‌های تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها*، مشهد، به نشر.
- حلی، علی اصغر (۱۳۸۲) *تاریخ نهضت‌های دینی-سیاسی معاصر*، تهران، انتشارات زوار.
- حسینی طباطبایی، مصطفی (۱۳۶۲) *شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر*، بی‌جا، انتشارات قلم.
- حورانی، آلبرت (۱۳۹۳) *اندیشه عرب در عصر لیبرالیسم*، ترجمه علی شمس، تهران، نامک.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۴) *تفسیر و تفاسیر*، تهران، انتشارات کیهان.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۱) *حیات یحیی*، جلد اول، تهران، انتشارات عطار.
- زیباکلام، صادق، بیدگلی، محمد (۱۳۹۷) *مدرنیسم بومی؛ کندوکاوی در اندیشه‌های شیخ هادی نجم‌آبادی*، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۸، شماره ۴، زمستان، ۹۶۱-۹۷۷.
- سلطانی، سید علیرضا (۱۳۹۷) *قدرت گفتمان و زبان؛ ساز و کارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*، تهران، نشر نی.
- شرابی، هشام (۱۳۶۸) *روشنفکران عرب و غرب*، ترجمه: عبدالرحمان عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- شمسینی غیاثوند، حسن (۱۳۸۷) *درآمدی بر معنای سکولاریسم*، مجله مطالعات سیاسی، شماره ۱، پاییز، ۱۵۵-۱۸۳.
- صالحی، سید عباس و همکاران (۱۳۸۷) *سید جمال، جمال حوزه‌ها*، قم موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.

- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶) تأملی درباره ایران، جلد دوم «نظریه حکومت قانون در ایران؛ بخش دوم مبانی نظریه مشروطه‌خواهی، تبریز، نشر ستوده.
- عبده، محمد (۱۹۷۲ م) *الاعمال الکامله*، تحقیق محمد عماره، بیروت، الموسسه العربیه للدراسات و النشر.
- عنایت، حمید (۱۳۵۲) شش گفتار درباره دین و جامعه. تهران. نشر موج.
- ..... (۱۳۶۲) *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ..... (۱۳۶۳) *سیری در اندیشه سیاسی عرب؛ از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، تهران. نشر امیرکبیر؛
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۴) *سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیر دینی*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- لاکلا، ارنستو و موفه، شنتال (۱۳۹۲) *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی؛ به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال*، ترجمه: محمد رضایی، تهران، نشر ثالث.
- مدرسی چهاردهی، سیدهادی (۱۳۵۳) *سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او*. تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ناظم‌الاسلام کرمامی، محمد بن علی (۱۳۷۸) *تاریخ بیداری ایرانیان*. تهران، انتشارات امیرکبیر.
- نوری، یحیی (۱۳۴۶) *اسلام و عقاید و آراء بشری یا جاهلیت و اسلام*. تهران. فراهانی.
- نجم‌آبادی، شیخ هادی (۱۳۷۸) *تحریرالعقلا*، به کوشش مرتضی نجم‌آبادی. تهران، چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۸۷) *نوگرایی دینی (گفتگو با مجتهد شبستری و دیگران)*، تهران، نشر قصیده.

Fairclough, Norman (۲۰۰۶) *Discourse and social change*, Cambridge, polity press;

Jorgensen, Marianne and Philips, Louise J. (۲۰۰۲) *Discourse analysis as theory and method*, London, sage publications Ltd;

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی