

دیدگاه علمای شیعه ایران پیرامون مظاهر تمدن غرب (مطالعه تطبیقی آراء و نظرات شیخ فضل الله نوری و آیت الله نائینی)

محمود نقدی پور^۱، فیض الله بوشاسب گوشه^۲، سهیلا ترابی فارسانی^۳

چکیده

پیشرفت غرب، ضعف تدریجی جوامع اسلامی و حرکت استعماری و فرهنگی غرب به درون این جوامع، دگرگونی‌هایی را سبب شد. در این میان روحانیون به عنوان رهبران دینی و ستی مردم، نسبت به ورود مظاهر تمدن غرب در اشکال ناسیونالیسم، سکولاریسم، لیبرالیسم و غیره که از طریق دولت‌های استعماری و روشنفکران غرب‌گرای داخلی انجام می‌شد، واکنش جدی نشان دادند. موضوع اصلی پژوهش حاضر بررسی این امر است که واکنش علمای شیعه نسبت به مظاهر تمدن غرب چگونه بود؟ فرضیه پژوهش که بر رویکرد تطبیقی مبتنی است، نشان می‌دهد که دیدگاه روحانیت نسبت به این پدیده در طیف وسیعی از رد کامل مظاهر تمدن غرب تا پذیرش بدون قید و شرط آن در نوسان بود. شیخ فضل الله نوری و آیت الله نائینی از زمره رهبران مشروطه به شمار می‌رفتند که به پذیرش مظاهر تمدن غرب به دیده تردید نگاه کردند و با وجود تاییدی که نائینی از آن داشت، تلاش کرد تا به مانند نوری آنها را در چارچوب دینی تفسیر و جواز آن را صادر کند. نتیجه بیانگر این امر است که تفاوت دیدگاه‌های نوری و نائینی در برخی موضوعات نظیر ناسیونالیسم تا حدودی مشهود است و در برخی موضوع‌گیری‌ها مشابه عمل کردند.

واژگان کلیدی: نوری، نائینی، اسلام، تمدن غرب، ناسیونالیسم، سکولاریسم، آزادی.

فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی • سال هفتم • شماره بیست‌وهفتم • تابستان ۹۷ • صص ۳۸۳-۳۶۳

تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۵/۲۷ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۶/۱۳

۱. گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.
(mahmoodnaghipoor92@gmail.com)
۲. استادیار گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (نویسنده مسئول)
(f.boushasb@yahoo.com)
۳. دانشیار گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.
(tfarsani@yahoo.com)

مقدمه

همزمان با ظهور و نشر افکار جدید سیاسی و تکاپوهای فکری تجددطلبان و روشنفکران عصر قاجار، که اندیشه غالب در آن مخالفت با ساختار سنتی جامعه ایران بود، واکنش‌های مختلفی در میان علمای دین ایجاد شد. در نزد روشنفکران غرب‌گرا مثلث مشروطیت، سکولاریسم و ناسیونالیسم، ابزارهایی لازم جهت ساختن جامعه‌ای نوین و توسعه یافته به‌شمار می‌رفت (آبراهامیان، ۱۳۸۰: ۸۰) که در مقابل شاه، علما و روحانیون و استعمارگران قرار می‌گرفت. واکنش علماء در این خصوص طیف وسیعی را شامل می‌شد که در یک سوی آن روحانیونی بودند که به کلی از سنخ روحانیت بریدند و به ضدیت با آن پرداختند. در سوی دیگر، روحانیونی که به سنت بیش از پیش وفاداری پیدا کردند. در میانه طیف نیز روحانیونی بودند که اگرچه در برداشت مفاهیم دینی یکسان عمل نکردند، لکن در برخورد با مظاهر تمدن غربی شیوه اعتدال‌پیشه کرده و بیش از آنکه سودای غرب داشته باشند، دغدغه دین داشتند. شیخ فضل‌الله نوری و آیت‌الله محمد حسین نائینی دو نمونه از این جریان بودند که در چارچوب شریعت به نظریه‌پردازی در باب مظاهر غربی پرداختند و تلاش کردند تا جایگاه شایسته علماء را در حرکت مشروطه روشن سازند. بنابراین، مساله پژوهش بررسی تطبیقی دیدگاه‌های نوری و نائینی در قبال مظاهر غربی از قبیل سکولاریسم، ناسیونالیسم، زن، قانون، مشروطه و غیره است. اینکه آن دو در برخورد با مظاهر غربی چه واکنشی نشان دادند و بر چه بنیانی قرار داشتند؟ سوالی است که پژوهش تلاش دارد به پاسخ آن پردازد.

چنان که اشاره شد، روش پژوهش مطالعه تطبیقی است که در آن تلاش می‌شود تا در قالب مقایسه دو یا چند پدیده، برای نمونه دو اندیشه، در دامنه مشخص، تعیین محورهای بررسی در میان ابعاد مختلف آن پدیده برای کشف نقاط اشتراک و اختلاف آنها صورت گیرد. مطابق روش پژوهش، اندیشه شیخ فضل‌الله نوری و آیت‌الله نائینی به عنوان پدیده در نظر گرفته می‌شود و دامنه و محورهای بررسی مظاهر غربی از قبیل ناسیونالیسم و

ملی‌گرایی، سکولاریسم و بحث جدایی دین از سیاست، دمکراسی، مشروطیت، قانون‌گذاری، حقوق شهروندی و مسائل مربوط به زنان و غیره می‌باشند که مستلزم بررسی تطبیقی واکنش علمای مذکور است. یافته‌های تحقیق نیز در یک جدول تطبیقی نشان داده خواهد شد.

پیشینه پژوهش: فراستخواه (۱۳۷۴) در «سرآغاز نواندیشی معاصر» معتقد است بررسی تطبیقی اندیشه نوری و نائینی نشان از دو تفکر و دو نگاه جداگانه دارد. نامدار (۱۳۷۷) «نظریه دولت شریعت‌نگاهی به اندیشه سیاسی شیخ فضل‌الله نوری»، به بررسی جنبه‌هایی از آراء سیاسی - دینی این دو پرداخته است. در خصوص تاثیر مظاهر غرب می‌توان از آثار عبدالهادی حائری ذیل عناوین «نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران: با دو رویه تمدن بورژوازی غرب» (۱۳۶۴) و رساله دکترای وی ذیل عنوان «تشیع و مشروطیت و نقش ایرانیان مقیم عراق» (چاپ ۱۳۸۱) نام برد که شرح مبسوطی است از اندیشه سیاسی و زندگی علمی نائینی. «شرح زندگی مرحوم آیت‌الله نائینی» نوشته مهدی نائینی، «مروری بر اندیشه سیاسی آیت‌الله نائینی» نوشته عبدالوهاب فراتی، «اندیشه سیاسی میرزای نائینی» نوشته سید محمد ثقفی، «مروری بر علل مخالفت شیخ فضل‌الله نوری با حکومت مشروطه» نوشته حسن حاجابی، و مقاله خسروپناه با عنوان «اندیشه سیاسی شیخ فضل‌الله نوری و میرزای نائینی» که به نوعی مطالعه تطبیقی در خصوص موضوعاتی نظیر چیستی حکومت و... به همراه عناوین جدید حقوقی پرداخته است. «مقایسه اندیشه سیاسی میرزای نائینی و شیخ فضل‌الله نوری»، نوشته بصیری و ثنائیان‌زاده (۱۳۹۱)، که تلاش کرده به این سوال پاسخ دهد که «اختلاف نظر پیرامون مشروطیت از سوی دو فقیه مذکور چگونه توجیه می‌شود؟» (بصیری و ثنائیان‌زاده، ۱۳۹۱: ۱). از همین دست مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای می‌توان به «مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه» نوشته حسین آبادیان، «علما و انقلاب مشروطیت در ایران» نوشته لطف‌الله آجودانی، «شیخ نوری و مشروطیت در ایران» نوشته عبدالهادی حائری، «حقیقت پنهان به خطای خاموش، شیخ نوری و میرزای نائینی» نوشته عبدالحسین خسروپناه، «نقش روحانیت در پیشبرد جنبش مشروطیت» نوشته حامد الگار اشاره کرد. پژوهش حاضر تلاش دارد تا به جنبه دیگری از اندیشه ایشان درباره مظاهر تمدن غرب از قبیل ناسیونالیسم، سکولاریسم، آزادی و غیره بپردازد.

مبانی نظری نگاه روشنفکری دینی به مقوله تجدد در دوره مشروطه

از زمانی که غرب توانست در سایه رنسانس برتری خود را به تدریج بر سرزمین‌های اسلامی گسترش دهد، جوامع اسلامی با وجود اصلاحات نتوانست خود را از عقب‌ماندگی که بدان دچار شده بود، خلاصی بخشد. در این میان، پاسخی که به وضعیت بحرانی از سوی رهبران جوامع اسلامی داده شد، متنوع بود. گروهی با ندای اصلاحات تلاش کردند تا مانع تسلط سیاسی، نظامی، اقتصادی و... غرب شوند و حیثیت و اعتبار گذشته خود را احیا کنند. این گروه ذیل اصلاح‌طلبان اسلامی نام بردار شدند که نمونه بارز آنها سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده بود. گروهی دیگر، با توجه به این مسأله که بازگشت به شکوه و عزمت لازمه‌اش بازگشت به گذشته و سنت است، طریق محافظه‌کاری را پیش کشیدند. نمونه بارز این گروه سلفی‌ها بودند که در تمامی جوامع اسلامی پراکنده بودند و مختص شبه جزیره عربستان نبودند. در این تعریف، سلفی از وهابیت متمایز است. گروهی دیگر در نتیجه مراد با غرب از طرق مختلف با این فرهنگ آشنا شده بودند و از فرط اشتیاق ندای تبعیت کامل و جامع و رهایی از سنت را سر داده و خواهان تبعیت از غرب در تمامی ابعاد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، دینی و فرهنگی بودند. این گروه در ایران کسانی چون آخوندزاده، ملکم خان و بعدها تقی‌زاده، زنجانی و غیره بودند. گروهی دیگر نه با شور این گروه دمساز بود و نه محافظه‌کاری و سنت‌گرایی را پیشه خود ساخت، بلکه به نوعی گزینشی تلاش کرد در برخورد با مدرنیته عمل کند. این گروه تلاش داشت تا از مظاهر غرب و مدرنیته تفسیری مطابق با مقتضیات جامعه ایران ارائه دهد. نائینی و خرقانی از مهمترین آن‌ها به شمار می‌رفت. شیخ فضل‌الله نوری نیز با طرح مشروطه مشروعه ذیل همین گروه با اندکی گرایش‌های محافظه‌کارانه قرار داشت. بنابراین، روحانیت در ایران که به منزله رهبران دینی نقشی تعیین‌کننده در تعیین سرنوشت مدرنیته در ایران داشتند، از اصلاحات تا سنت‌گرایی و گزینشی عمل کردن و تندروی در اخذ مدرنیته در نوسان بود.

مسأله ناسیونالیسم و اندیشه دولت - ملت در نگاه نوری و نائینی

ناسیونالیسم غالباً به منزله ایدئولوژی، به عنوان شکلی از رفتار نگرسته می‌شود که از خودآگاهی ملی، هویت قومی یا زبانی در چارچوب فعالیت‌ها و بیان سیاسی استفاده می‌کند (وینسنت، ۱۳۷۸: ۳۳۳؛ کاتم، ۱۳۷۸: ۳۲). از نظر تاریخی، ناسیونالیسم را برخی

حاصل رفرمیسم و برخی از ماجرای وست فالیا در ۱۶۴۸م، و اغلب محققان آن را برآمده از انقلاب فرانسه (۱۷۸۹م) دانسته‌اند (کاتم، ۱۳۷۸: ۳۲). ملی‌گرایی به شکل مدرن در ایران نیز حاصل نزدیکی غرب با ایران بود. حضور باستان‌شناسان اروپایی و ورود تفکر دولت-ملت در این نیز باره نقش مهمی ایفا کرد. از لحاظ شکل و محتوا، ناسیونالیسم در ایران دو نوع کلی را شامل می‌شود: نوع اول باستان‌گرایی متکی بر نژاد آریایی (با تأکید بر قومیت پارسی) و تاریخ ایران باستان بود (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۹۰). نمونه‌هایی از اعضای حزب دمکرات نظیر تقی‌زاده، صاحب مجله کاوه، ملک الشعراء بهار، فرخی یزدی، میرزاده عشقی و دولت پهلوی قابل ذکر است. نوع دوم، که آن را می‌توان ایرانی‌گرایی به معنای تعریف ایران در یک چهارچوب فرهنگی متشکل از اقوام مختلف نامید. نوع اخیر بیشتر فرهنگی و استقلال‌طلب و ضداستعماری بود (بیگدلو، ۱۳۸۰). این نوع ناسیونالیسم، تاریخ ایران را به دو دوره قبل و بعد از اسلام تقسیم نمی‌کرد بلکه آن را یک کل به هم پیوسته در نظر می‌گرفت و بیش از آن که تاریخی باشد فرهنگی بود. بارزترین شخصیت این نوع ملی‌گرایی، دکتر محمد مصدق بود. در دهه ۱۳۴۰، این نوع ملی‌گرایی در گروه‌های ملی-مذهبی، به ویژه نهضت آزادی خود را نشان داد. برای نمونه، نهضت آزادی در هنگام پیوستن به جبهه ملی اعلام داشت که: ما مسلمان، ایرانی، مشروطه‌خواه و مصدقی هستیم. مسلمانیم زیرا نمی‌خواهیم اصول عقایدمان را از سیاست خود جدا کنیم؛ ایرانی هستیم زیرا به میراث ملی خود احترام می‌گذاریم؛ مشروطه‌خواه هستیم زیرا آزادی اندیشه، بیان و اجتماعات را خواستاریم؛ مصدقی هستیم زیرا استقلال ملی می‌خواهیم (آبراهامیان، ۱۳۸۰: ۵۶۶).

واکنش به ناسیونالیسم در نزد شیخ نوری و میرزای نائینی با نوعی تردید نسبت به باستان‌گرایی همراه بود. شیخ فضل‌الله یکی از مهمترین منتقدین ناسیونالیسم به معنای باستان‌گرایی بود و آن را عاملی در جهت ضربه زدن به اسلام می‌دانست. نوری در رساله تذکره الغافل و ارشاد الجاهل خویش می‌نویسد: «ای عزیز! اگر مقصود حفظ شرع بود نمی‌گفتند مشروطه محبوب ماست. نخواهیم راضی شد که کلمه مشروطه نزد او نوشته شود. اگر در این کار قوت اسلام بود پس چرا اشخاص معروف به تقوا و زهد و ایمان و شعائر اسلام خوار و مرهون شده ولی فرقه ضاله و ملاحده و آثار کفر قوی و ظاهر شد. پس چرا این همه در جرایدشان تکریمات از فرقه زردشتی و سلاطین کیان می‌کردند و آنها را که اخبث طوایفند، نجیبه می‌خوانند» (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۱۵۴-۵۵).

نائینی مانند شیخ فضل‌الله به نفی قطعی ناسیونالیسم و تشکیل دولت - ملت نمی‌پردازد که آن نیز شاید در نتیجه آگاهی وی از اندیشه سیاسی غرب دال بر دولت - ملت باشد. چنان که اشاره می‌کند: «بالضروره معلوم است که حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی هم چنانکه راجع به امتیازات دینیه باشد یا وطنیه، منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان، و الا جهات امتیازیه و ناموس اعظم دین و مذهب و شرف استقلال وطن و قومیتشان به کلی نیست و نابود خواهد بود، هر چند به اعلی مدارج ثروت و مکت و آبادانی و ترقی مملکت نائل شوند» (نائینی، ۱۳۵۸: ۷).

از نظر نائینی، «توقف نظام عالم به اصل سلطنت و توقف حفظ شرف و قومیت هر قومی به امارت نوع خودشان، منتهی به دو اصل است: اول: حفظ نظامات داخلیه مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی حقی به حق خود و منع از تعدی و تجاوز آحاد ملت بعضهم علی بعض الی غیر ذلک از وظایف نوعیه راجعه به مصالح داخلیه مملکت و ملت. دوم: تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک و این معنی را در لسان متشرعین، «حفظ بیضه اسلام» و سایر ملل «حفظ وطنش» خوانند». نائینی برخلاف نوری با نمونه‌های پیش از اسلام با احتیاط برخورد می‌کند و به نفی کامل آن نمی‌پردازد (نائینی، ۱۳۵۸: ۷). بررسی نظرات نوری و نائینی پیرامون مسأله ناسیونالیسم نشان می‌دهد که نوری با یقین و مبتنی بر دیدگاهی دینی به نفی آن پرداخت و مامشات در پذیرش و مسامحه با آن را روا ندانست. اما نائینی هر چند بر لزوم تشکیل دولت از همان قوم را تاکید دارد لکن سعی کرده تا صورت منفی و ضد دینی این اندیشه را نادیده بگیرد. از آنجایی که نوری در ایران ساکن بود و نائینی در عراق، و اندیشه‌های ناسیونالیسم عربی نیز در سرزمین‌های عربی شکوفا شده بود و واکنش اعتدالی نائینی نسبت به این موضوع بدون ارتباط با آن نمی‌تواند باشد.

سکولاریسم و اندیشه جدایی دین از سیاست در اندیشه نوری و نائینی

دومین مشخصه مظاهر غربی، و شاید تاثیرگذارترین آن سکولاریسم بود. از نظر تاریخی، جنبش رنسانس در اروپا آغازی بر اندیشه سکولاریسم یا جدایی دین از سیاست بود و این اندیشه در ایران نیز از رهگذر آشنایی با غرب و اعزام محصلین مطرح شد. آنچه در خصوص اندیشه سکولاریسم مورد توجه است، رابطه نزدیک آن با ناسیونالیسم است؛ به گونه‌ای که منادیان ناسیونالیسم، سکولار نیز بودند (بلک، ۱۳۸۵: ۵۰۰؛ فاضلی و سلیمانی،

۱۳۹۱: ۲۹). طبقه جدید روشنفکری که به اصول لیبرالیسم معتقد و به طرح ناسیونالیسم پرداختند، به جای مطالعه عمیق نابسامانی‌های اجتماعی ایران و علل عقب‌ماندگی، حاکمیت استبداد و فقدان قانون را، راه نجات ایران دیدند و به تقلید از روشنفکران غربی، لیبرالیسم، سکولاریسم و جدایی دین از سیاست و ناسیونالیسم را مطرح ساختند. بنابراین، ویژگی اساسی روشنفکران این دوره مخالفت با دین، مذهب ستیزی، مخالفت با روحانیت و با هرگونه مظاهر دینی و مذهبی بود (آبراهامیان، ۱۳۸۰: ۶۷-۶۳). چنانکه سید حسن تقی‌زاده می‌نویسد: «وظیفه اول همه وطن‌پرستان ایران، قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن... بدون استثناء (تقی‌زاده، ۱۳۳۹: ۴۲۷)». آخوندزاده نیز اعتقادات دینی را «عقاید باطله» خواند و معتقد بود که اعتقادات دینی مانع «سعادت ملک و ملت است». لذا به صراحت بر این باور بود که: «سیزده قرن با دین و مذهب و با اعتقاد و ایمان زندگی کرده‌ایم... یک چند نیز برای امتحان، بی‌دین و لامذهب و بی‌مذهب و بی‌اعتقاد و ایمان، با معرفت و فیلسوفیت تعیش بکنیم...» (آجدانی، ۱۳۸۶: ۱۱۸).

اما واکنش جامعه روحانیت که سنگربان شریعت و سنت و هویت دینی جامعه ایرانی بودند، مخالفت صریح با سکولاریسم بود. در رأس این جریان نوری قرار داشت و طرح «مجلس شورای ملی اسلامی» (نوری، ۱۳۶۲: ۲۸) در همین راستا بود. نوری در جهت مقابله با جریان سکولاریسم عنوان «مشروطه مشروعه» را پیشنهاد داد که با مخالفت مشروطه‌خواهان سکولار مواجه شد و گفتند: «ما مشروعه نمی‌خواهیم» (نوری، ۱۳۶۲: ۲۸). بنا به نظر نوری، مخالفین اصلی این اندیشه «جماعت لاقید لالابالی لامذهب از کسانی که سابقاً معروف به «بابی» بودن بوده‌اند» (نوری، ۱۳۶۲: ۲۸).

نوری برای تایید نظر خود مبنی بر پیوند دین و دولت و دین و سیاست، رابطه فلسفه خلقت انسان در حیات اجتماعی را مطرح کرد. از نظر او، انسان موجودی است با دو خصلت حیاتی که حول محور دو مدار مشخص در عالم خلقت می‌چرخد. مداری که به نظم معاش او مربوط است و بر خصلت مادی انسان تکیه دارد و مداری که به نظم معادی انسان مربوط است و بر خصلت معنوی انسان تکیه دارد (نامدار، ۱۳۷۷: ۵). «ماها بر حسب اعتقاد اسلامی، نظام معاش خود را باید قسمی بخواهیم که امر معاد ما را مختل نکند؛ و لابد چنین قانونی منحصر خواهد بود به قانون الهی، زیرا اوست که جامعه‌ی جهتین است؛ یعنی نظم دهنده‌ی دنیا و آخرت است. معلوم است که این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست؛ بلکه جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و وافیه داراست حتی ارش الخدش» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱/۷۸).

نوری به صورت واضح این رابطه دو سویه را در بحث نبوت و سلطنت بیان می‌کند. نبوت و سلطنت در انبیای سلف مختلف بود: «گاهی مجتمع و گاهی متفرق. اما در وجود مبارک نبی اکرم (ص) مادام‌العمر و همچنین در خلفای آن بزرگوار حقاً ام غیره نیز چنین بود. تا چندین ماه بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو امر، یعنی حمل احکام دینیه و اعمال قدرت و شوکت و دعاء امنیت، در دو محل واقع شد و فی الحقیقه این دو، هر یک مکمل و متمم دیگری هستند، یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است: نیابت در امر نبوتی و سلطنت. و بدون این دو، احکام اسلامی معطل خواهد بود. فی الحقیقه سلطنت، قوه اجرائیه احکام اسلامی است» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۱-۱۱۰؛ فراستخواه، ۱۳۷۴: ۴۰۹).

به مانند نوری، نائینی نیز از پیوند دین و سیاست به نفع دین سخن می‌گوید. او ضرورت قیام به حکومت از طرف مردم را مطرح می‌کند: «استقامت نظام عالم و تعیش نوع بشر، متوقف به سلطنت و سیاست است» (نائینی، ۱۳۵۸: ۶). سپس به ضرورت آن از سوی اسلام می‌پردازد: «در شریعت مطهره، حفظ بیضه اسلام از اهمّ جمیع تکالیف و سلطنت اسلامیّه از وظائف و شئون امامت مقررّ کرده‌اند (نائینی، ۱۳۵۸: ۷) و احکامی که در شریعت مطهره برای اقامه این دو وظیفه مقررّ است، «احکام سیاسیّه و تمدنیّه» و جزء دوم از حکمت عملیه‌اش دانند» (نائینی، ۱۳۵۸: ۸). او همانند نوری به رابطه دین و سیاست در چارچوب «ثبوت نیابت فقها و نواب عامّ عصر غیبت در اقامه وظائف مذکوره (نائینی، ۱۳۵۸: ۴۶) باور دارد. با وجود این معتقد است که «حکومتی که تشکیل می‌شود از نیابت واقعی برخوردار نیست و نیابتی غصبی است» (نائینی، ۱۳۵۸: ۴۷) ولی با وجود غصبی بودن «نسبت به حالت حالیه ایران، ضروری مذهب» می‌داند (نائینی، ۱۳۵۸: ۴۸).

مشروطه - مشروعه یا مشروطه در اندیشه نوری و نائینی

واژه دموکراسی از اصطلاح یونانی «دمکراتیا» ریشه گرفته است، که از دو قسمت «دموس» به معنای مردم و «کراتوس» به معنای حکومت تشکیل شده است و به معنای نظامی سیاسی است که در آن مردم حکومت می‌کنند (گیدنز، ۱۳۸۹: ۳۴۲). تفاوت در

-
1. Demokratia
 2. Demos
 3. Kratos

برداشت‌های پیرامون دموکراسی از جمله اینکه دموکراسی به معنای نوعی قدرت مردمی است یا وسیله‌ای است برای کمک به تصمیم‌گیری، سبب شده تا سه الگو از دموکراسی مطرح شود: دموکراسی مستقیم^۱ یا دموکراسی مشارکتی^۲. دموکراسی لیبرال یا لیبرال دموکراسی^۳ یا دموکراسی نماینده‌ای^۴ و نوع سوم دموکراسی مبتنی بر الگوی تک حزبی (هلد، ۱۳۸۴: ۲۴۷).

در میان سه الگوی مورد نظر جامعه‌شناسان سیاسی، در ایران اواخر دوره قاجار، اندیشه لیبرال دموکراسی یا دموکراسی نمایندگی، یا آنچه با عنوان مشروطه مطرح بود، مورد توجه روشنفکران غرب‌گرا بود و برخی روحانیون نیز از این طریق با آن آشنا شدند و به آن گرایش یافتند و با تفسیر اصولی و شرعی به پشتیبانی آن آمدند. مجتهد آزادیخواه، سید محمد طباطبایی چنین بیان می‌کند: «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم، ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده‌اند، به ما گفتند: مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است؛ ما هم شوق و عشقی حاصل نموده تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم» (آدمیت، ۱۹۸۵: ۱/۲۲۶ به نقل از مذاکرات، ۱۴ شوال ۱۳۲۵ه.ق).

شیخ فضل‌الله و آیت‌الله نائینی در کنار تایید مشروطیت (نوری، ۱۳۶۲: ۲۷، ۴۴؛ نائینی، ۱۳۵۸: ۷) مطابق برداشتی که از آن داشتند، در خصوص ماهیت و پذیرش آن متفاوت و در عین حال موضع نسبتاً مشابهی اتخاذ کردند. نوری آن را منوط به مشروطه مشروعه دانست و نائینی آن را منوط به حفظ بیضه اسلام و مسلمین؛ با این وجود، او در مقابل جریان مشروطیت، قانون‌گذاری زمینی و هر آنچه که به نظر او مخالفت صریح با دین داشت، موضع گرفت. زیرا مشروطه‌خواهان «طعن در احکام اسلام» (زدند) و گفتند: «باید در شریعت تصرفات کرد» (نوری، ۱۳۶۲: ۲۸، ۴۵-۴۴). در حالی که نوری با وضع قوانین جدید که به منزله مقابله با قوانین شرع بود، مخالفت کرد. چنین خاطر نشان کرده که: «گفته‌اند قانون اساسی می‌نویسیم؛ در حالی که نوشتن قانونی در برابر قانون اسلام بدعت است. قانون ما اسلام است و آن امری ولایتی است و نه به اکثریت آراء و وکالت آزاد

-
1. Direct Democracy
 2. Participatory
 3. Liberal Democracy
 4. Representative Democracy

بشری. این مسئله در غیبت به فقها و مجتهدان مربوط می‌شود و نه به کسان دیگر (فراستخواه، ۱۳۷۴: ۴۰۰).

نوری قانون‌گذاری به معنای وضع قوانین با وجود قانون شرع را مردود دانست: «اعتبار به اکثریت آراء به مذهب امامیه غلط است و قانون‌نویسی چه معنی دارد. قانون ما مسلمانان همان اسلام است. تا آنکه آن دستور ملعون که مسمی به قانون اساسی است نوشته شد و خواهش تطبیق آن را با قواعد اسلامی نمودند» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱/۱۰۴؛ فراستخواه، ۱۳۷۴: ۴۰۱؛ کدیور، ۱۳۸۷: ۷۶). اما نوری مانند سایر روحانیون، همچون نائینی وضع قوانین را منحصر به برخی امور می‌داند: «حاجت ما مردم ایران بوضع قانون منحصر است در کارهای سلطنتی که بر حسب اتفاقات عالم از رشته شریعتی موضوع شده و در اصطلاح فقها دولت جائزه و در عرف سیاسین دولت مستبده گردیده است» (نوری، ۱۳۶۲: ۳۲).

با اینکه نائینی مخالفت صریح با مشروطه ندارد ولی تاکید دارد که قانونگذاری باید در چارچوب فقه شیعه باشد. از نظر نائینی، تحقق سلطنت اسلامی با مشورت عقلای امت همان شورای عمومی ملی است که به نصّ «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» قابل تحقق است. مرجع ضمیر، نوع امت و قاطبه مردم نه اشخاص خاصه و دلالت کلمه مبارکه «فِي الْأَمْرِ» کلیه امور سیاسیّه است (نائینی، ۱۳۵۸: ۵۵-۵۱). صیانت این اساس شورویّتی از طریق نظارت بیرونی که جایگزین عصمت و عدالت است، خواهد بود. این نظارت از طریق نمایندگان ملت بر قوه اجرائیه مملکت صورت می‌گیرد (نائینی، ۱۳۵۸: ۵۷-۵۶). پس از آن که سلطنت ولایتیه یا اسلامیّه تشکیل شد، نوبت به تدوین قانون اساسی می‌رسد (نائینی، ۱۳۵۸: ۵۹-۵۸) که آن نیز در قسم متغیّرات شرع است که تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است که جواز آن نیز در انطباق قوانین مجلس با احکام ثابت و... است (نائینی، ۱۳۵۸: ۱۰۲-۹۸).

دیدگاه نوری و نائینی نسبت به جایگاه زن در جامعه

پیشرفت ناگهانی جایگاه زن در عالم سیاست این عصر، یکی از مهمترین دستاوردهای اروپای مدرن است. جنبش‌های پیرامون حقوق زنان در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم شکل گرفت. بنیان‌گذار واقعی مکتب جدید طرفدار زن «کندورسه» بود که تمام عقاید و نظرات این مکتب، نه تنها از نظر سیاسی بلکه از لحاظ اجتماعی نیز در خطابه‌های او در دو مجمع اولیه انقلاب کبیر فرانسه شرح و بسط داده شده است (موسکا، ۱۳۷۷:

(۴۷۷). جنبش زنان دارای سه جنبه اساسی بود: نخست، مباحثی پیرامون حقوق مدنی او به عنوان یک شخص بود. این که زن از وضع ابدی انسان نابالغ که جوامع مختلف با شدتی کم و بیش در ادوار گوناگون تاریخی بر او تحمیل می‌کردند، آزاد شود. این جنبه از مهمترین مواردی بود که در ایران اواخر دوره قاجاریه مطرح شد. جنبه دوم، رها ساختن زن از نظر فکری. جنبه سوم، شرکت زن در مسائل سیاسی و اجتماعی (موسکا، ۱۳۷۷: ۴۷۶).

نقش زن در جامعه ایرانی اواخر قاجار تحت الشعاع اندیشه نوین غربی قرار گرفت. از نخستین انجمن‌های زنان، انجمن همت خواتین بود که در وقایع نزدیک به انقلاب مشروطیت در ایران در راستای حمایت از تولیدات داخلی و تحریم کالاهای خارجی شکل گرفت (نشریه الکترونیکی زنان، شماره ۲، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر). با وجود نقش مثبتی که زن در جامعه سنتی آن روز می‌توانست داشته باشد، افراط روشنفکران غرب‌گرا سبب واکنش علما نسبت به تغییر و تحولات اخیر شد. زیرا روشنفکران بر بخش‌های خاصی از جایگاه زنان از جمله حجاب تاکید داشتند و به نظر آنان «نقاب بر رخ زن، سد باب معرفت است» (ایرج میرزا، قصاید: شماره ۱۰). جدای از حجاب، آموزش زنان نیز با مخالفت‌هایی در جامعه ایران در این دوره مواجه شد.

شیخ فضل‌الله نوری، به عنوان یکی از مخالفین اصلی مظاهر تمدن غرب در جامعه ایرانی، وجود مشروطه و قوانین جدید را که سبب «افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزگان» (نوری، ۱۳۶۲: ۲۸) شد، برنتابید و مخالفت صریح خود را با ضدیت آن با دین عنوان کرد. از نظر او، آزادی‌خواهی مطلق که در نتیجه مشروطه و تبعیت از غرب حاصل شده، سبب رواج «فنون فحشاء و فسوق» تا آن اندازه شده که «زنها لباس مردانه می‌پوشند و به کوچه و بازارها افتاده‌اند و...» (نوری، ۱۳۶۲: ۵۸). برخلاف نوری که نگاهی منفی نسبت به حضور زنان دارد، نائینی دیدگاه خاصی ارائه نداده است. از آنجایی که دغدغه نائینی بیشتر پیرامون مباحث نظری مشروطه بوده است، به نظر می‌رسد مباحثی نظیر حجاب یا آزادی زنان در نگاه وی مسأله ثانویه امر مشروطه است.

جایگاه حقوق شهروندی در نظر نوری و نائینی

تا پیش از تحولات عصر مدرن، جوامع سنتی نظیر ایران بیشتر بر تکلیف و وظایف مردم تاکید داشتند و مترصد حقوق مردم نمی‌شدند. بنابراین، دولت‌های دارای حاکمیت، دولتی نبودند که شهروندان آن از حقوق مشارکت سیاسی برخوردار شوند. در اوایل قرن بیستم

جامعه‌شناسان سیاسی سه نوع حق را در ارتباط با رشد شهروندی مطرح کردند (گیدنز، ۱۳۸۹: ۴۲-۳۴۱): نخست، حقوق مدنی که به حقوق فرد در قانون اطلاق می‌شود و شامل آزادی افراد برای زندگی در هر جایی که انتخاب می‌کنند، آزادی بیان و مذهب، حق مالکیت و حق دادرسی یکسان در برابر قانون است. دوم، حقوق سیاسی که مهمترین نمود آن حق شرکت در انتخابات و انتخاب شدن است. سوم، حقوق اجتماعی که به حق طبیعی هر فرد برای بهره‌مند شدن از یک حداقل استاندارد رفاه اقتصادی و امنیت مربوط می‌شود (گیدنز، ۱۳۸۹: ۴۲-۳۴۱).

از حقوق شهروندی در ایران پیش از ورود مفاهیم جدید نمی‌توان صحبت نمود. زیرا زمینه و شرایط با آنچه که در نتیجه مراودات با غرب صنعتی پیش آمد، متفاوت بود. در ایران پیش از مطرح شدن مفاهیم نوین سیاسی، رسیدگی به امور مردم در چارچوب شریعت و عرف جوامع بود. حقوق شهروندی در اواخر دوره قاجاریه و پس از آن از مهمترین دستاوردهای اندیشه‌های نوین راه‌یافته به ایران بود که مورد توجه روشنفکران قرار گرفت و بیشتر توجه این حقوق به سمت غیرمسلمانان یعنی اهل کتاب، بویژه زرتشتی‌ها بود.

مطرح شدن حقوق شهروندی و جهت‌دار شدن آن به نفع زرتشتیان «زنده باد ملت زرتشت» (نوری، ۱۳۶۲: ۳۶)، واکنش نوری و برخی دیگر از روحانیون را به همراه داشت. نوری خطاب به طرفداران مشروطه و کسانی که خواستار مساوات بین آحاد مردم ایران و معتقد بودند: «تمام ملل روی زمین باید در حقوق مساوی بوده و ذمی و مسلم خونشان متکافو باشد و با همدیگر درآمیزند و به یکدیگر زن بدهند و زن بگیرند (زنده باد مساوات)» (نوری، ۱۳۶۲: ۲۸)، می‌نویسد: «اگر مقصودشان اجراء قانون الهی بود و فایده مشروطیت حفظ احکام اسلامیّه بود چرا خواستند اساس او را بر مساوات و حریت قرار دهند. پس به حکم اسلام باید ملاحظه نمود که در قانون الهی هر که را با هر کس مساوی داشته ما هم مساوی‌شان بدانیم و هر صنفی را مخالف با هر صنفی فرموده ما هم به‌اختلاف با آنها رفتار کنیم» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱/ ۸۱، ۱۰۷).

برخلاف نوری که در خصوص مساوات مورد نظر مشروطه‌طلبان ذیل این تعریف «عنوان مساوات و برابری در حدود و حقوق میانه مسلمانان و سایر فرق اهل ذمه و غیره» (نوری، ۱۳۶۲: ۳۶) مخالفت کرد، نائینی اندکی اغماض نمود ولی از دیدگاه قاطبه روحانیت شیعه فراتر نرفت. او در کتابش از مساوات آحاد ملت با شخص والی در جمیع حقوق و احکام سخن راند که شامل «مساوات در حقوق، مساوات در احکام، مساوات در

مجازات» بود (نائینی، ۱۳۵۸: ۳۵-۲۹). نائینی در مورد غیرمسلمانان، داخل شدن ایشان را در امر انتخابات لازم دانسته و اضافه می‌کند: «اگر از صنف خود کسی را انتخاب کنند حفظ ناموس دین از او مترقب نباشد، لکن خیرخواهی نسبت به وطن و نوع از آنان هم مترقب و اتصافشان به اوصاف مذکوره در صلاحیت برای عضویت کافی است». خلاصه آنکه از نظر او عقد مجلس شورای ملی برای نظارت متصدیان و اقامه وظائف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت و احقاق حقوق ملت است، نه از برای حکومت شرعیه و فتوی و نماز جماعت، و شرایط معتبره در این باب اجنبی و غیرمرتبط به این امر است (نائینی، ۱۳۵۸: ۸۹-۸۸).

آزادی (لیبرالیسم)، احزاب و مطبوعات از منظر نوری و نائینی

قانون اساسی مشروطه، نخستین قانون اساسی ایران به شمار می‌آید. به واسطه شتاب در تدوین و عدم سابقه تدوین این دست قوانین در ایران، مشروطه خواهان به الگوبرداری از قانون اساسی کشورهای اروپایی به خصوص، فرانسه و بلژیک سوق داده شدند (نوری، ۱۳۶۲: ۶۶؛ مدنی، ۱۳۸۳: ۱/۱۱۸). درخصوص مباحثی مانند آزادی، احزاب و مطبوعات غرب‌گرایان ایرانی، تعریفی رمانتیک داشتند که با توجه به جامعه سنتی ایران عملی نبود. آزادی در این مفهوم در نزد روشنفکران ایرانی در تناظر با قانون تعریف می‌شد (لطفی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۸۶-۶۱). در حقیقت، قانون شرط لازم برای تحقق آزادی جانی، مالی و... تصور می‌شد. این تفسیر از آزادی بیش از هر چیز قرابت بسیاری با مفهوم آزادی مثبت دارد. در مفهوم آزادی مثبت، آزادی شهروندان برای دستیابی به حقوقی معین در نظر گرفته می‌شود که این «آزادی برای» حقوقی خاص در پرتو پیش شرط‌هایی ممکن می‌شود (لطفی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۸۶-۶۱). بنابراین، حق، قانون و آزادی سه مؤلفه یک زنجیر به شمار می‌رفتند که در آراء روشنفکران قاجار پیوسته حضور داشت (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۱۴۵-۱۴۶). درخصوص مطبوعات نیز یکی از دغدغه‌های اساسی روشنفکران اواخر دوره قاجار و صدر مشروطه مسأله مذکور بود که در مواردی نیز واکنش له یا علیه روحانیت را در پی داشت.

برخلاف روشنفکران غرب‌گرا و طرفداران مشروطه، مفاهیم غربی آزادی (حریت)، حزب‌گرایی و مطبوعات با اقبال شیخ فضل‌الله و متحصنین در زاویه حضرت عبدالعظیم روبرو نشد و حتی نائینی نیز به تحدید تعریف مشروطه‌خواهان در خصوص این موارد دست زد. نوری آزادی و آزادی‌خواهان را مترادف با لامذهبان و بی‌دینان می‌داند و معتقد

است که هر آنچه از ناامنی در ببحوجه مشروطه واقع شد، از این طایفه و از این نحوه تفکر است (نوری، ۱۳۶۲: ۲۹، ۵۸). نوری با این توصیف در خصوص آزادی و حریت مورد نظر مشروطه خواهان، که «هر کس هر چه خواهد بگوید و هر چه خواهد بنویسد» (نوری، ۱۳۶۲: ۳۵) مخالفت کرد و می نویسد: «نعوذ بالله از سؤخاتمه این کلمه ملعونه که آتش فتنه آن چون بالا گیرد عالمی را فرا گیرد» (نوری، ۱۳۶۲: ۳۵). بنابراین نظر نهایی شیخ فضل الله پیرامون آزادی رد آن و تمسک به دین است (نوری، ۱۳۶۲: ۶۳-۶۲).

لذا نظر شیخ فضل الله نوری در خصوص مطبوعات و محدود شدن آن همانند سایر مظاهر غرب است. نوری این فقره از قانون اساسی را که «مطبوعات مطلقاً آزاد است» با این برداشت که «هر چه را هر کس چاپ کرد، احدی را حقّ چون و چرا نیست» مخالف شریعت می داند (نوری، ۱۳۶۲: ۳۲). به نظر نوری، «آزادی قلم و زبان از جهات کثیره منافی با قانون الهی است» زیرا باعث می شود تا «فرق ملاحظه و زنادقه نشر کلمات کفریه خود را در مناظر و لوايح بدهند و سبّ مؤمنین و تهمت به آنها بزنند و القاء شبهات در قلوب صافیه عوام بیچاره بنمایند» و اضافه می کند که: «بنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱/ ۸۲، ۸۸، ۱۰۹). او همچنین در نامه ای که به فرزندش در نجف می نویسد، متذکر می شود که: «یک کلمه در نظامنامه آزادی قلم ذکر شد این همه مفسد روزنامه ها و ای اگر آزادی در عقاید بود چنانکه اصرار دارند آتش بجان شمع فتد کاین بنا نهاد این کلمات را» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۴۶).

آزادی (حریت) و مساوات دو اصلی بودند که در اندیشه نائینی نیز مورد توجه قرار داشت. نظر نائینی پیرامون آزادی در تمایز دو نوع سلطنت مطرح است. اساس سلطنت تملکیه را «اغتصاب رقاب ملت در تحت تحکّمات خودسرانه»، و اساس ولایتیه بودن آن، اگر چه متصدی مغتصب باشد هم، بر آزادی از این اسارت و رقیت مبتنی می داند. از همین رو کسانی که تمایل به نظام سلطنت تملکیه دارند، هنگامی که فراخوان «لا حکم الا لله» سر دهند، برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب نیست بلکه فراخوانی است به استبداد و استعباد (نائینی، ۱۳۵۸: ۶۷-۶۲). نائینی مترصد موضوعاتی نظیر احزاب و مطبوعات نمی شود بلکه بیشتر به بررسی دو موضوع قوای حافظ استبداد و چگونگی رفع آن می پردازد. آنچه که به نظر نائینی مهم می نماید، آزار و اذیت آزادیخواهان و جهالت مردم از دلایل حفظ استبداد است ولی وی مشخص نمی کند که مرادش از آزادیخواهان، مشروطه خواهان بوده یا غیر (نائینی، ۱۳۵۸: ۱۹-۱۱۷).

به چالش کشیدن آموزش نوین از نظر نوری و نائینی

وارد شدن غرب به رنسانس، مهمترین تاثیر خود را در آموزش نشان داد. خارج شدن علوم از طبقه خاص و عمومی شدن دانش منجر به انقلاب صنعتی شد. چالش بین نظام سنتی و نظام نوین آموزشی در ایران با حضور مدارس نوین آغاز شد. سیر تکوین جنبش نوین آموزشی در بخش دولتی سه مرحله را پیمود: الف- دوره اول اصلاحات دولتی (سه دهه نخست قرن ۱۹) که عمدتاً دوره عباس میرزا و قائم مقام‌ها بود (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۹۹-۹۶). ب- دوره دوم، تحول نظام آموزشی در دوره امیرکبیر (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۹۹). ج- دوره سوم که در نیمه دوم قرن نوزدهم آغاز شد و کسانی چون آخوندزاده، موسی همدانی، میرزا جعفرخان مشیرالدوله، میرزا حسین خان مشیرالدوله و میرزا ملکم‌خان در این خصوص نقش مؤثری داشتند (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۱۰۰).

در بخش غیردولتی نیز، مدارس رشدیه و انجمن معارف و شورای عالی معارف از مهمترین آن بودند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۹۲-۱۸۰؛ فراستخواه، ۱۳۸۸: ۱۱۴). در تهران، گروه دیگری «انجمن مکاتب ملیه ایران» را که به «انجمن معارف» مشهور شد، تشکیل داده و با گردآوری کتاب‌های خود، نخستین کتابخانه ملی کشور را تاسیس کردند (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۱۱۵). مخالفان مدارس جدید، اعم از دولتی و غیردولتی، برخی روحانیان و مکتب‌داران بودند که در نتیجه تاسیس نهادهای آموزشی جدید بیکار شده بودند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۱/ ۳۳۸-). در کنار مخالفت برخی عناصر درباری نظیر امین‌السلطان و نیرالملک با مدارس جدید، تحجر موجود در فرهنگ سنتی جامعه نیز مانع عمده رشد جنبش آموزش جدید بود. مخالفت روحانیت با مدارس نوین امری غالب و فراگیر نبود، بلکه برخی دیگر از روحانیون از حامیان توسعه و گسترش آموزش نوین به شمار می‌آمدند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۱/ ۳۳۸-؛ زنجانی، ۱۳۸۰: شش).

برخلاف روحانیونی نظیر زنجانی، نظر شیخ فضل‌الله و آیت‌الله نائینی در خصوص مدارس جدید و آموزش‌های نوین، مخالفت صریح و آشکار است؛ آن‌هم به دلیل مواد درسی و مقابله با سنت‌های رایج اجتماعی است. به نظر شیخ فضل‌الله، تشکیل مدارس جدید و آموزش زنان و فرستادن کودکان به مراکز آموزشی نوین ناشی از رخنه‌های کسانیه است که با اسلام مخالفت دارند (نوری، ۱۳۶۲: ۲۸). نائینی نیز با نوری هم‌داستان است. در جواب استفتائی که در خصوص مدارس جدید و مواد درسی آنها به تاریخ بهمن ماه

۱۳۰۱ هـ ش تقریر شده، رد کامل آموزش نوین و مواد درسی آنها از نظر ایشان قابل تأمل بود [۱]. از نظر نائینی، مواد درسی که در چنین مدارسی تدریس می‌شود، تنها به علوم جدید محدود نمی‌ماند و در کنار آن ترویج مسیحیت و سست کردن پایه‌های دینی کودکان را نیز هدف قرار می‌دهد.

استعمار و فراماسونری و نقش نوری و نائینی در مقابله با آن

پدیده استعمار دست‌اندازی جوامع غربی و پیشرفته بر جوامع عقب‌افتاده از لحاظ فنی، اقتصادی و فرهنگی بود (آشوری، ۱۳۸۵: ۲۶) و با شرق‌شناسی همراه شد (عنایت، ۱۳۵۲: ۴۶). هنگامی که ملل آسیایی در قرن بیستم بیدار شدند و برای استقلال خود به پیکار با غرب برخاستند، شرق‌شناسی را مانند همه چیزهای دیگری که یادآور استعمار است نیرنگی برای هموار کردن راه اسارت شرق دیدند و شرق‌شناسان را گماشتگان پنهان دستگاه‌های استعماری خواندند (عنایت، ۱۳۵۲: ۴۷).

از نظر تاریخی، نفوذ غرب در ایران را برخی تا دوران صفوی و برخی دیگر تا عصر قاجار عقب می‌برند. دوره مشروطه، که اندیشه‌های نوین غربی در جامعه سنتی ایران مطرح شد، واکنش روحانیونی نظیر نوری و نائینی را در برداشت. نوری معتقد بود که رسوخ فرهنگ غرب، سنت شیعی را دگرگون کرده و سبب شده است تا برای نمونه حتی محافل ترحیم و ختم قرآن نیز دستخوش تبعیت از غرب شود: «و دیگر افتتاح رسوم و سیر معموله بلاد کفر در قبه الاسلام، تاریخ هجری هیچ خبر نمی‌دهد که در ممالک اسلامیّه مجلس ترحیم و ختم قرآن را به دستور فرنگستان تشکیل داده باشند» (نوری، ۱۳۶۲: ۲۹). بنابراین، از نظر نوری، آداب و رسوم غربی که در جزئی‌ترین امور دینی وارد شده، راهی جز ضربه زدن به «اسلام و اسلامیان» را دنبال نمی‌کند. نائینی نیز اگرچه در کتاب تنبیه الامه تلاش کرد تا جواز مشروطه را براساس فهم دینی تأیید کند، اما چنان که در استفتائ مدارس جدید آمد، آن را نقشه و طرح مستبشران مسیحی برای ضربه زدن به اسلام دانست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تقابل غرب و شرق، سنت و مدرنیته، روحانیت و روشنفکران ضد‌دین در بحبوحه انقلاب مشروطه و پس از آن سبب شد تا آنچه که ذیل مظاهر غرب در جامعه ایرانی شناخته می‌شود، محل کشمکش و منازعه روحانیت و روشنفکران غرب‌گرا باشد. گروهی آن را

دستاوردی ناب از جهان غرب و عرضه آن به شرق می‌دانستند و خواستار اموری نظیر دمکراسی، زنان، حقوق شهروندی، آموزش، مطبوعات بودند. در مقابل، گروه دیگری قرار داشت که در راس آن شخصیتی چون شیخ فضل الله نوری بود. بنابراین، روحانیت که دغدغه دین داشت، نسبت به مظاهر غربی موضعی انفعالی اتخاذ نمود. اختلاف نوری و نائینی به عنوان نمایندگان این دو جریان در بین علما را می‌توان در نگاه شیخ چنین خلاصه کرد: «ای خداپرستان، این شورای ملی و حریت و آزادی و مساوات و برابری و اساس قانون مشروطه حالیه لباسی است بقامت فرنگستان دوخته که اکثر و اغلب طبیعی مذهب و خارج از قانون الهی و کتاب آسمانی هستند». این برداشت در نزد نائینی نیز با اندکی ملایمت همراه بود و جنبه نظری آن مشهودتر است. او نسبت به موضوع ناسیونالیسم موضعی میانه اتخاذ کرد و با سکولاریسم مخالفت کرد، مشروطه را در چارچوب حفظ دین تایید و از مساوات و آزادی نیز با برداشت دینی و در چارچوب شریعت طرفداری کرد. در کنار این، او مخالف آموزش نوین و حضور بیگانگان در قالب استعمار و حرکت‌های تشیری بود.

در پاسخ به پرسش اصلی پژوهش که بررسی واکنش علما نسب به مظاهر تمدن غرب است، یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که نوری و نائینی در مسائلی نظیر ناسیونالیسم و ملی‌گرایی اندکی متفاوت اندیشه‌ورزی کردند. نائینی تا اندازه‌ای ملی‌گرایی را به رسمیت شناخت و به اندیشه دولت-ملت یعنی هر ملت شایسته وجود یک دولت مختص به خود است قائل شد. در مقابل، نوری با نمونه‌های ملی‌گرایی در قالب باستان‌گرایی و باستان‌ستایی که ضدیت کامل با اسلام داشت، مخالف بود. در خصوص سکولاریسم و جدایی دین از سیاست نیز هر دو نظر مشابه داشته و آن را رد کردند. دمکراسی و مشروطه را نیز در یک چارچوب شریعت تفسیر نمودند؛ با این تفاوت که نوری مشروطه - مشروعه را بیان نمود و نائینی تلاش کرد تا در یک چارچوب دینی مشروطه را معنا کند. در مورد زنان و جایگاه آنها دیدگاه سنتی غالب بود و حضور زن در جامعه مطابق با برداشت غربی مورد تایید نبود. حقوق شهروندی که از دستاوردهای اندیشه دمکراسی خواهی به شمار می‌رفت، از سوی نوری در مخالفت با دین قلمداد شد و به نظر او چنین حقی کمک بر معاندین دین خواهد بود. نائینی با دیدگاهی متفاوت، مسأله حقوق آحاد ملت را مطرح ساخت. او اگرچه همان دیدگاه سنتی مبتنی بر فقه را در خصوص تساوی حقوقی در برابر حاکم در نظر داشت، لکن طرح آن در صدر مشروطه نشان از وجود اندیشه حقوق شهروندی در دیدگاه

وی داشت. آزادی، احزاب و مطبوعات سه مقوله اساسی مدرنیته در نظر نوری بسیار به نفع بی‌دینان تمام شده است و برای همین با آزادی به مثابه غربی آن مخالف بود. اما از آنجا که محور اندیشه نائینی درخصوص مشروطه و پذیرش آن مساوات و برابری آحاد ملت بود، او به تأیید آزادی پرداخت. اما مشخص است که آزادی مدنظر وی چارچوب شرعی دارد. آموزش نوین که در ایران به تدریج به محدود کردن مکتب‌خانه‌ها انجامید و از آنجا که این نوع آموزش بیشتر از سوی گروه‌های تبشیری فعال در ایران اداره می‌شد، مخالفت نوری و نائینی را به همراه داشت. نائینی حتی بسیار شدیدتر از نوری آن را محکوم نمود. سرانجام واکنش نوری و نائینی نسبت به مسأله استعمار، هشدار به جامعه ایرانی بود. به نظر آنان، لازمه استقلال تمسک به فرهنگ خود است. بنابراین، یافته‌های پژوهش در این مسأله خلاصه می‌شود که مظاهر غربی در حوزه فرهنگی و اندیشه سیاسی و اجتماعی با فرهنگ سنتی ایران در بسیاری موارد همخوانی ندارد و در صورت نیاز باید تفسیری متناسب با جامعه ایرانی-اسلامی از آن بشود.

جدول ۱: دیدگاه شیخ فضل الله نوری و آیت الله محمد حسین نائینی نسبت مظاهر تمدن غرب

مظاهر تمدن غرب	شیخ فضل الله نوری	آیت الله محمد حسین نائینی
ناسیونالیسم و اندیشه دولت-ملت	مخالف باستان‌گرایی و مخالف تمسک به فرهنگ پیش از اسلام بود.	توقف حفظ شرف و قومیت هر قومی به امارت نوع خودشان.
سکولاریسم و اندیشه جدایی دین از سیاست	مخالف سکولاریسم طراح مجلس شورای ملی - اسلامی	مخالف سکولاریسم تبيين ثبوت نيابت فقها و نواب عام عصر غيبت در اقامه وظايف مذكوره
دمکراسی، مشروطیت، منابع قانون گذاری و قوانین قضایی جدید	تأييد مشروطيت با لحاظ کردن شرایط مشروطه مشروعه بدعت نگارش قانونی در برابر قانون اسلام	تأييد مشروطه با حفظ بیضه اسلام و درچارچوب فقه شیعه قانون اساسی در حوزه تغییرات جایز است.
زن و مسائل وابسته به آن	مخالف دیدگاه مدرن نسبت به تحصیل زنان و آزادی آنان در جامعه بود	نظر خاصی ندارد
حقوق شهروندی	مخالف مساوات و برابری و از دیدگاه سنتی دینی حمایت می‌کند.	مساوات آحاد ملت با شخص والی در جمیع حقوق و احکام
آزادی، احزاب و مطبوعات	مخالف آزادی (حریت)، احزاب و اینکه مطبوعات مطلقاً آزاد باشد.	آزادی در کنار مساوات دو اصل اساسی تنبیه الامه و تنزیه المله است.
آموزش نوین	مخالف آموزش‌های نوین و مدارس جدید	مخالف مدارس جدید و مواد درسی آنان
استعمار و فراماسونری	از نظر نوری، نفوذ غرب سنت شیعی را دگرگون کرده است	استعمار و تبشیر درصدد ضربه زدن به اسلام هستند.

پی‌نوشت

۱. جواب استفتاء آیت‌الله نائینی در مورد مدارس جدید و مواد درسی آنها در بهمن ماه ۱۳۰۱ بدین شرح است: «قرنهاست صلیبیان برای محو کلمه طیبه اسلام و قرآن مجید نیرنگ‌ها به کار برده و اموال خطیره به اسم نوع خواهی برای این یگانه مقصدشان صرف کردند و به هیچ وسیله به مقصود خود نائل نشدند جز از همین طریق تشکیل مکاتب و مدارس که به ادراج مبانی طبیعی مذهبان در اصول تعلیمات، تخم بی‌دینی و لامذهبی را در ضمائر ساده ابنای مسلمین کاشته، به طوری که آرزو داشتند به مقصود خود رسیدند و چنانچه پس از تبیین مقصوده باز هم مسلمانان پاک عقیده در غفلت بمانند و به لیت و لعل خود را دلخوش نمایند، به تبدل دو سه طبقه جز دهری مذهب و داروینی مشرب در تمام صفحه ایران دیده نخواهد شد و از مجوسیت قبل از اسلام به مراتب اسودت‌تر خواهد بود و بر حسب اخبار صحیحه صریحه، تبعات این ضلالت ابدیه در صحیفه اعمال این عصر ثبت و مندرج خواهد بود و علی‌هذا بردن اطفال بی‌گناه، که مواهب و ودایع الهیه‌اند، به چنین کارخانه‌های بی‌دینی و اعانت و ترویج آنها بآی وجه کان و صرف یک درهم مال بر آنها، از اعظم کبائر و محرمات و تیشه به ریشه اسلام است، اعاذ الله المسلمین عن ذلک. حرر فی جمادی الثانیه ۱۳۴۱ هـ، الأحقر محمد حسین الغروی النائینی» (منظور الأجداد، ۱۳۷۹: ۶۱-۵۹).

منابع

آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۰)، **ایران بین دو انقلاب: درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران معاصر**، ترجمه احمد گل محمدی؛ محمدابراهیم فتاحی و لیلایی، چاپ ششم، تهران: نی.

آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۶)، **روشنفکران ایران در عصر مشروطیت**، تهران: اختران. آدمیت، فریدون (۱۹۸۵)، **ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران**، چاپ دوم، جلد نخست، سوئد: کانون کتاب ایران.

آشوری، داریوش (۱۳۸۵)، **دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی)**، چاپ سیزدهم، تهران: مروارید.

ایرج میرزا (بی‌تا)، **دیوان اشعار، قصاید**، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری لوح فشرده. بصیری، محمدعلی و خدیجه ثنائیان‌زاده (۱۳۹۱)، «مقایسه اندیشه سیاسی میزرا نائینی و شیخ فضل‌الله نوری»، **دانش سیاسی و بین‌الملل**، سال اول، شماره ۴: ۱-۱۶.

بلک، آنتونی (۱۳۸۵)، **تاریخ اندیشه سیاسی اسلام** (از عصر پیامبر تا امروز)، ترجمه محمد حسین وقار، تهران: اطلاعات.

بیگدلو، رضا (۱۳۸۰)، **باستان‌گرایی در تاریخ معاصر ایران**، تهران: مرکز. ترکمان، محمد (۱۳۶۲)، **رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری**، تهران: رسا.

حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴)، **نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب**، تهران: امیرکبیر.

حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱)، **تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق**، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۳)، «اندیشه سیاسی شیخ فضل‌الله نوری و میرزای نائینی»، **آموزه**، شماره ۵: ۲۸۲-۲۷۵.

دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۲)، **حیات یحیی**، چاپ چهارم، تهران: فردوسی. زنجانی، شیخ‌ابراهیم (۱۳۸۰)، **خاطرات شیخ‌ابراهیم زنجانی** (سرگذشت زندگانی من)، به اهتمام غلامحسین میرزاصالح، چاپ دوم، تهران: کویر.

عنایت، حمید (۱۳۵۲)، **شش گفتار درباره دین و جامعه**، چاپ دوم، تهران: کتاب موج. فاضلی، نعمت‌الله و هادی سلیمانی قره‌گل (۱۳۹۱)، «نقش روشنفکران اواخر دوره قاجار در شکل‌گیری نخستین دولت مدرن در ایران»، **جامعه‌شناسی تاریخی**، سال چهارم، شماره ۲: ۱-۴۷.

فراستخواه، مقصود (۱۳۷۴)، **سرآغاز نواندیشی معاصر** (دینی و غیردینی): تاریخچه پیدایش و برآمدن اندیشه نوین دینی و غیردینی در ایران و دیگر کشورهای مسلمان‌نشین (از سده نوزدهم تا اوایل سده بیستم)، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

فراستخواه، مقصود (۱۳۸۸)، **سرگذشت و سوانح دانشگاه در ایران، بررسی تاریخی**

آموزش عالی و تحولات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مؤثر بر آن،
تهران: رسا.

کاتم، ریچارد (۱۳۷۸)، **ناسیونالیسم در ایران**، ترجمه احمد تدّین با مقدمه حاتم قادری، چاپ دوم، تهران: کویر.

گلجان، مهدی و مجید آزادچوری (۱۳۸۹)، **چالش و پویش: سیر تاریخی ده قرن اندیشه سیاسی علمای شیعی** (اخباری-اصولی)، تهران: بنیاد اندیشه اسلامی.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۹)، **جامعه‌شناسی**، ترجمه منوچهر صبوری، چاپ بیست‌وپنجم، تهران: نی. لطفی‌نژاد، روح‌الله (۱۳۸۶)، «مشروطیت و لیبرالیسم؛ قانون به مثابه آزادی»، **ره‌آورد سیاسی**، شماره ۱۵: ۸۵-۶۱.

مدنی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۳)، **تاریخ سیاسی معاصر ایران** (ج ۱)، چاپ یازدهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

منظورالاجداد، محمدحسین (۱۳۷۹)، **مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست: اسناد و گزارش‌هایی از آیات عظام نائینی**، اصفهانی، قمی، حائری و بروجردی (۱۲۹۲) تا ۱۳۳۹ شمسی)، تهران: شیرازه.

موسکا، گاتانا و گاستون بوتو (۱۳۷۷)، **تاریخ عقاید مکتب‌های سیاسی: از عهد باستان تا امروز**، ترجمه حسین شهیدزاده، چاپ سوم، تهران: مروارید.

نائینی، شیخ محمدحسین (۱۳۵۸)، **تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله یا حکومت از نظر اسلام**، به‌ضمیمه مقدمه و پاصفحه و توضیحات به‌قلم سیدمحمود طالقانی، چاپ پنجم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

نائینی، محمدحسین (۱۳۸۲)، **تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله**، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، قم: بوستان کتاب.

ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان (۱۳۸۱)، **رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله**، گردآوری: حجت‌الله اصیل، تهران: نی.

نامدار، مظفر (۱۳۷۷)، «نظریه دولت شریعت‌نگاهی به اندیشه‌ی سیاسی شیخ فضل‌الله نوری»، **فرهنگ**، شماره ۲۸-۲۷: ۴۳-۱.

نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۶۲)، **لوايح آقا شيخ فضل الله نوري**، به کوشش هما رضوانی، تهران: تاریخ ایران.

وینسنت، اندرو (۱۳۷۱)، **نظریه‌های دولت**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی. هلد، دیوید (۱۳۸۴)، **مدلهای دموکراسی**، ترجمه عباس مخبر، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.