

روحانیت، انقلاب مشروطه و ستیز میان سنت و تجدد

دکتر مهدی رهبری*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۸۷/۰۳/۰۴

چکیده

ورود ایران به عصر جدید و ایجاد شکاف و انقطاع در سیر طبیعی تاریخ و سنت - که با خشونت‌های همراه با شکست‌های خارجی و استعمار همراه بود - ایران را وارد دورانی کرد که به رویارویی بزرگ میان سنت و مدرنیته انجامید. در حالی که سنت و مدرنیته از نظر بنیادهای فلسفی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با یکدیگر دارای تعارض ماهوی است، چنین تعارضی همه جامعه را در اشکال مختلف ذهنی و عینی در بر گرفت؛ از جمله یکی از عمده‌ترین نهادهایی که در نقطه آغازین و اصلی این تعارض واقع شد، دین و روحانیت بوده است. روحانیت که تا قبل از تجدد تنها از منظر دینی و تفاسیر مذهبی قابل دسته‌بندی بود، پس از آن با مسائل جدیدی مواجه گردید که نه درون‌دینی بلکه برون‌دینی بوده‌اند و اصل دین و اعتقادات سنتی را مورد هدف قرار داده بودند. چنین تعارضی زمانی جدی‌تر شده است که ورود مدرنیته به ایران با غلبه غرب و عقب‌ماندگی ایرانیان و ناتوانی آن‌ها در پاسخ‌گویی به بحران‌های جدید و حل مشکلات توأم بوده است. انقلاب مشروطه که نقطه آغازین ورود ایران به عصر جدید و تعارض جدی و رسمی میان سنت و مدرنیته محسوب می‌گردد، سبب شد که میان نیروهای سیاسی و از جمله روحانیت شکاف بزرگی در رابطه با سنت و تجدد و انقلاب شکل گیرد. در این باره، میان روحانیت تقسیم‌بندی‌های عمده‌ای به وجود آمد که می‌توان آن‌ها را در سه گروه شریعت‌مداران، عدالت‌محوران و نوگرایان دینی تفکیک پذیر دانست. آنچه این مقاله در پی بررسی آن خواهد بود، دیدگاه‌ها و مواضع هر سه جریان مذهبی در چالش میان سنت و تجدد پس از انقلاب مشروطه است که برای نخستین بار در ایران ظهور یافت.

واژگان کلیدی

عقب‌ماندگی، توسعه، تجدد، انقلاب مشروطه، سنت‌گرایی، عدالت‌طلبی، اصلاح‌طلبی دینی

مقدمه

در قرون اخیر تشیع و به تبع آن، نهاد روحانیت در ایران دارای تحرک سیاسی بی‌نظیری بوده به طوری که بعد از دوران صفویه هر تغییر بزرگی که در ایران به وقوع پیوسته، روحانیت نقش محوری داشته است (نفیسی، ۱۳۶۸). اصل این سرزندگی و تحرک همان عامل اجتهاد است که امکان همیشگی را برای انطباق با تحولات اجتماعی و سیاسی جدید داراست. از طرف دیگر، افزایش تماس با غرب نیز چالش‌هایی را به وجود آورده که گرایش کلی را در معارضه با وجوه سنتی اندیشه و توجه بیشتر علماء به سیاست به بار آورده است (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۲۷۷). یکی دیگر از عوامل مهم توجه علماء به سیاست، نظام سیاسی و تغییرات آن پس از دوران صفویه بود که حکومت‌ها برای مشروعیت بخشیدن به خود به شدت احساس نیاز می‌کردند. به همین لحاظ بود که نهاد روحانیت در دوران قاجار اهمیت بسزایی پیدا می‌کند (الگار، ۱۳۶۹، صص ۲۳۴-۲۳۷). در این دوران علماء به‌عنوان رهبران اجتماعی و حافظ شریعت به تدریج منزلتی یافتند که نبود قدرت سیاسی کارآمد در سراسر دوران قاجارها نیز موضع علمای تشیع را محکم‌تر می‌کرد (زیباکلام، ۱۳۷۷، صص ۱۵۵-۲۰۷).

از نظر مواضع عملی و دیدگاه‌های نظری تا قبل از دوران جدید و انقلاب مشروطه، نسبت به حکومت، میان علماء چندگانگی وجود داشته است (Lambton, 1979, pp.95-128). گروهی از علماء به‌علت اعتقاد به اصل «تقیه» و گاه برحسب احتیاط شرعی در داوری درباره حکومت، در مقابل آن سکوت پیشه ساخته بودند. دسته دوم، علمایی بودند که راه همکاری با حکومت را به‌منظور توجیه سلطنت و حفظ وضع موجود، به‌علت مصلحت‌اندیشی شخصی، پیوند با حکومت و به‌ویژه مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی-اجتماعی برگزیدند.

در برابر آن دو گروه از علماء، گروهی از علماء و مجتهدان دینی عصر قاجاریه نیز، از وابستگی به حکومت و همکاری با آن روی برتافته و در صورت لزوم به مخالفت و درگیری با آن برمی‌خاستند. هرچند مخالفت آنان یک مخالفت محدودی بود که هدف سرنگونی نظام سیاسی حاکم بر جامعه را تعقیب نمی‌کرد، عامل مهمی برای

تعدیل و تقلیل استبداد سیاسی و ظلم و ستم کارگزاران حکومت نسبت به مردم بود (آجدانی، ۱۳۸۳، صص ۱۷-۳۷).

درحالی‌که تا قبل از ورود تجدد به ایران، بیشتر علماء تنها در راستای اجرای شریعات، امر به معروف و نهی از منکر و ذکر وظایف شرعی حکومت عمل می‌کردند، اما با ورود ایران به عصر جدید، روحانیت با مسائل بسیار پیچیده‌ای مواجه شد که می‌توان از آن به‌عنوان ستیز میان سنت و تجدد یاد کرد. رویارویی علماء با مسائل، پیشتر در درون سنت اتفاق افتاده، درحالی‌که از این بعد، بیشترین مواجهه علماء با مسائل، بیرونی بوده است که موارد غیردینی‌ای را چون اومانیسم، عقلانیت ابزاری، تجربه‌گرایی، نسبی‌گرایی، سکولاریسم را در بر می‌گرفت. با صدور فرمان مشروطیت توسط مظفرالدین شاه قاجار و سپس اقدام مشروطه‌طلبان نوگرا برای تنظیم قوانین، تعارضات فوق‌سر برآورد که سرانجام، به جنگ و خونریزی منجر گردید.

در این باره، میان روحانیت نیز بر سر نحوه تدوین قوانین و همکاری با مشروطه‌طلبان دیگر اختلافات عمده‌ای به وجود آمد که درنهایت، به شکل‌گیری جبهه سه‌گانه‌ای درون آن انجامید. لذا در پاسخ به این سؤال که موضع روحانیت در قبال تحولات جدید چگونه بوده است، می‌توان این فرضیه را مطرح ساخت که ورود تجدد به ایران و در پی آن، وقوع انقلاب مشروطه، سبب شکل‌گیری اختلافات اساسی و جبهه‌بندی‌های جدید میان جریان‌های مذهبی و روحانیت شیعه، یعنی شریعت‌مداران، عدالت‌محوران و جریان نوپای نوگرایی دینی گردیده و پیدایش چالش سختی میان سنت و تجدد را سبب گشته است. در مقاله حاضر، با رویکردی تاریخی تحلیلی این جبهه‌بندی بررسی می‌شود.

۱. انقلاب مشروطه و نظریه ستیز

آنچه در ایران عصر مشروطه رخ داد، بی‌شبهت به انقلاب فرانسه نبوده است. درحالی‌که در انگلستان به‌علت پیوند میان سنت و مدرنیته چالش میان آن دو کوتاه‌مدت و دارای اثرات کمتری بود،^۱ در فرانسه، چالش میان سنت و تجدد، سرانجام به گیوتین منجر شد که توسط نوگرایان علیه سنت به کار گرفته شد (مور، ۱۳۷۶ و پزشک‌زاد،

۱۳۸۳، صص ۱۱۹-۱۴۹). جریانات پس از مشروطه در ایران نیز به انقلاب فرانسه شباهت داشت و شبیه‌سازی قهرمانان آن دو به یکدیگر در هنگام وقوع مشروطیت، بی‌مورد نبوده است.

در کنار علل طبیعی و ماهوی چالش میان سنت و مدرنیته در ایران و عوامل تاریخی و... نقش عمده در این زمینه به عملکرد متجددان بازمی‌گردد؛ زیرا جریان سوسیال-دموکراسی که رهبری مشروطه را پس از انقلاب در قالب «فرقه اجتماعیون عامیون» در مجلس اول و سپس «حزب دموکرات» در مجلس دوم به دست گرفت، به چنان تندروری دست زد که اساس مشروطیت را دچار تردید کرد. این جریان که صورت اصلی مدرنیته در ایران با هر دو چهره آن، یعنی مردم‌سالاری و توسعه بود، بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌ای و با خشونت کامل درصدد حذف سنت و سنت‌گراها به‌عنوان مانع نوسازی برآمد. درحالی‌که مسیر تحولات و پیشرفت غرب در چند صد سال رخ داد، ایرانیان مدرن می‌خواستند چندروزه علاوه بر حذف سنت، کشور را به پای غرب برسانند؛ به‌ویژه تندروری مطبوعات این جریان، میان محافظه‌کاران و شریعت‌مداران پیوند برقرار کرد. تعبیر بسیاری از آنان از آزادی، ساختارشکنی و توهین بود که نشانه افتخار و اثبات وطن‌پرستی محسوب می‌شد. از جمله این روزنامه‌ها، می‌توان به «مساوات» به مدیریت علی محمد تربیت، «روح‌القدس» به مدیرمسئولی شیخ‌احمد روح‌القدس تربیتی معروف به عمادالعلماء خراسانی و روزنامه «صوراسرافیل» به مدیریت دهخدا اشاره کرد. به گفته ملک‌الشعراى بهار، هرکس در زمره دموکرات‌ها قرار نمی‌گرفت، به ارتجاعی و واپس‌گرا متهم می‌شد (بهار، ۱۳۷۱، صص ۸-۱۰) و یا به‌عنوان همدست با حکومت، طرد می‌شد. حتی رهبر روحانی مشروطه را، آیت‌الله بهبهانی، به بهانه ممانعت او در پیشبرد برخی اصلاحات رادیکال و حمایتش از محافظه‌کاران مجلس که منجر به حفظ امتیازاتشان می‌شد، ترور کردند. شیخ فضل‌الله نوری را در حالی که حتی مستبدان و آدمکشانی چون محمدعلی‌شاه، عین‌الدوله و ده‌ها نفر دیگر را امان دادند، اعدام کردند، و از طریق مطبوعات چنان حمله‌ای به سنت و سنت‌گراها نمودند که از مسائل اصلی جامعه ایران چون معیشت و امنیت غافل شده، مخالفت محافظه‌کاران و شریعت‌مداران و دلسردی توده‌ها را منجر گردیدند؛^۲ برای

مثال، روزنامه تأثیرگذار روح القدس در شماره سیزده خود آرزوی پیدا شدن فدایی بزرگ‌تری نسبت به فدایی نمره ۴۱ یعنی قاتل اتابک را می‌کند که این بار شخص شاه را به قتل برساند (سلطان‌العلماء خراسانی، ۱۳۶۳، ص ۲). تندروی روح القدس و صوراسرافیل مستقیماً شخص شاه، شیخ فضل‌الله نوری و دیگر سنت‌گراها را هدف قرار می‌داد که در نهایت، به اعدام هر دو روزنامه‌نگار در باغ‌شاه انجامید. مجدداً اسلام کرمانی که از مشروطه‌خواهان بود، با انتقاد به این افراط‌گری‌ها می‌نویسد:

«اگر آن‌همه فحش که به شاه دادند و نوشتند، به بنده و غیره داده بودند و زورش می‌رسید، فوراً مجلس را به توپ می‌بستیم و آحاد اعضای آن را از دم شمشیر می‌گذرانیدیم. باز خیلی باید از این شاه تشکر کرد که بعد از غلبه چندان بر مردم سخت‌گیری نکردند» (کرمانی، ۱۳۵۶، ص ۸۰).

کار به جایی رسید که حتی سید محمد طباطبایی، از رهبران مشروطه، که نسبت به تعداد انجمن‌ها، احزاب و گروه‌ها و دخالت آن‌ها در سیاست و تندروی آن‌ها معترض بود، اذعان می‌دارد:

«ما از حکومت شورایی و مشروطه محسنات شنیده بودیم. اگر نتیجه این است که مشاهده می‌شود، هیچ فایده نخواهیم دید. وظیفه سیاست است که از بی‌نظمی‌ها جلوگیری کند» (هدایت، ۱۳۷۵، ص ۵۷).

این مطالب بیانگر شرایطی است که علاوه بر نقش عوامل طبیعی و فلسفی جدال میان سنت و مدرنیته، به جدایی میان مشروطه‌طلبان و خشونت بیشتر میانشان انجامیده است. به تدریج با تدوین قوانین و تقسیم مسئولیت‌ها، جناح‌بندی‌های مختلفی شکل گرفت که موضع هر یک را در قبال تجدد و سنت مشخص می‌سازد. از این تاریخ روحانیت نیز که وظیفه اصلی بسیج توده‌ها را در انقلاب مشروطیت برعهده داشته است، خود در مقابل تحولات جدید، به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند که بسته به نوع برداشتشان از مسائل دینی و جدید داشته است. در ادامه راهبردهای برآمده از نظریه ستیز در انقلاب مشروطه بحث می‌گردد.

۲. شریعت‌مداران و راهبرد ائتلاف مصلحتی با شاه

رویاری میان شریعت‌مداران با مدرنیته نسبت به سایر رویاری‌ها سخت‌تر بوده است. نماینده برجسته این دیدگاه در سطح مجتهدان تهران شیخ فضل‌الله نوری و در سطح مرجعیت نجف سید محمدکاظم طباطبایی یزدی بود که از موضع شیخ فضل‌الله دفاع می‌کرد، ولی مستقیماً خود را درگیر نمی‌کرد. این دیدگاه در اندیشه میرزای شیرازی که فتوای تحریم تنباکو را پیشتر صادر کرده بود، ریشه دارد که سال ۱۲۹۱ق. حوزه سامرا را پایه‌ریزی کرد.

۱-۲. راهبرد شریعت‌مداران: شریعت‌مداران که به رهبری شیخ فضل‌الله نوری در پیرودار جنبش مشروطه بوده‌اند، گرچه در ابتدای امر با مشروطه‌خواهی همراه شدند، پس از مدتی به علت آشکار شدن ماهیت مشروطه و ظهور جلوه‌های مدرنیته در مسئله قانون‌گذاری، مذاکرات مجلس، مقالات روزنامه و... به مخالفت با آن پرداختند و در ائتلافی با محافظه‌کاران طبقه حاکم، با مشروطه‌طلبان مخالفت کردند. غیر از عملکرد رادیکال‌های مشروطه‌خواه که در روزنامه‌ها به دین و علماء مستقیماً توهین می‌کردند و آن‌ها را عامل عقب‌ماندگی ایران معرفی می‌کردند، تضاد طبیعی میان سنت و مدرنیته، آن‌ها را در مقابل یکدیگر قرار می‌داد. شریعت‌مداران که از روی دفاع از دین، برای نخستین بار و به‌درستی به تضاد میان سنت و مدرنیته پی‌برده بودند، برای خلاص شدن از متجدد دینی که آن‌ها را به بی‌دینی منتسب می‌کردند، به ائتلاف با شاه پرداختند، در حالی که اینان همان انتقادی را به طبقه حاکم داشتند که سایر مشروطه‌طلبان داشته‌اند. شیخ فضل‌الله که در مهاجرت دوم علماء به قم، با آن‌ها همراه شد، به همراهی خود با مشروطه‌طلبان اذعان کرده که نشان از نارضایتی وی از وضعیت موجود کشور چون بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌ها و فقر مردم داشته است. شیخ در همان تحسن خطاب به سایر مشروطه‌طلبان می‌گوید:

«زمانی که شما به خانه من آمدید، همراهی خواستید، فوری از جماعت دولتی (با همه احترامی که آن‌ها برای من قائل بودند) چشم پوشیدم و با شما هم‌رأی و همراه شدم. از روز حرکت از تهران تا امروز مبالغه‌گرافی مخارج تمام این حضرات کردم. دیناری از هیچ‌کس نمی‌خواهم و تمنا ندارم. الان

اینجا را تهران بگیرید. بفرمایید ببینم چه اقداماتی خواهیم نمود؟» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷، ص ۱۷).

و یا شیخ در دفاع از مشروطه طلبی خود می گوید:

«ایها الناس من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم. بلکه من مدخلیت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس می دانم...، صریحاً می گویم همه بشنوید و به غائبین هم برسانید که من آن مجلس شورای ملی را می خواهم که عموم مسلمانان آن را می خواهند. به این معنی که البته عموم مسلمانان مجلسی می خواهند که اساسش بر اسلامیت باشد و برخلاف قرآن و برخلاف شریعت محمدی (ص) و برخلاف مذهب مقدس جعفری قانون نگذارد. من هم چنین مجلسی می خواهم» (ترکمان، ۱۳۶۲، صص ۲۴۵-۲۴۶).

۲-۲. فلسفه مخالفت: شیخ فضل الله که در ابتدا با مشروطه خواهان همراه شد، آشکارا نسبت به قدرت ظالمانه شاه و ظلم و تعدی درباریان و خرابی اوضاع مملکت و وابستگی آن به بیگانگان شکوه می کرد و اعلام کرد که «خرابی در مملکت ایران از بی قانونی و ناحسابی دولت است و باید از دولت تحصیل مجلس شورای ملی کرد که تکالیف دوایر دولتی را تعیین و تصرفشان را محدود نمایند» (ترکمان، ۱۳۶۲، ص ۲۶).

حمید عنایت نیز در مورد شیخ مدعی است که «شیخ هرگز در فضیلت و فواید وجود مهار قانونی بر قدرت شاه و دربار شک نداشته است» (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۲۸۲). این درحالی است که ائتلاف وی با محمدعلی شاه یکی ناشی از این استدلال برخی علماء چون محمدحسین بن علی اکبر تبریزی بوده است که «چون مستبدین در زبان و بیان به نفی قوانین شریعت نمی پردازند و تنها عیبشان آن است که به فرمان شریعت عمل نمی کنند، پس فاسق و معصیت کارند. حال آن که مشروطه طلبان کافرند؛ زیرا هم در بیان و هم در عمل به مخالفت با قوانین شریعت مبادرت می کنند و ضروریات دین را منکرند» (تبریزی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰). در این جمله چند نکته مهم نهفته است، علت حمایت اولیه شریعت طلبان از مشروطیت، عمل نکردن حکام به قوانین اسلامی است. علت مخالفت بعدی آن ها با مشروطیت، بی حرمتی نسبت به دین توسط مشروطه طلبان و بی توجهی آن ها به قوانین اسلامی است و درنهایت، علت پیوستن و اتحاد

شریعت‌مداران با حکومت، احترام آن‌ها به علماء و دین است،^۴ گرچه به دین عمل نمی‌کنند. در این جمله کوتاه همه علل و مواضع این گروه نهفته است. از سوی دیگر، استدلال این گروه در مخالفت بعدی با مشروطه‌طلبان و ائتلاف آن‌ها با محافظه‌کاران در این تفکر قدیمی نیز نهفته بود که سلطنت همواره حافظ دینت است؛ درحالی‌که دین اسلام در تهدید عوامل بابی، اخباری، یهودی و مسیحی قرار دارد و ایران تنها کشور شیعی در مقابل جهان اسلام سنی است، لذا باید به سلطنت به‌علت حفظ وحدت و امنیت برای مسلمانان شیعه مسلک ارجح نهاد. به گفته شیخ فضل‌الله، سلطنت قوه اجرائیه احکام اسلام است (نوری، ۱۳۷۷- الف، ص ۱۶۴) و تعرضات مشروطه‌طلبان به آن، احمقانه است (نوری، ۱۳۷۷- ب، ص ۱۸۶) بلکه برعکس، باید هدف مشروطه نه تضعیف شاه بلکه قدرت دادن به وی برای برقراری نظم، قانون، قوانین اسلامی و رفاه مردم باشد. وی چاره کار را برخلاف متجددان، همچون سایر سنت‌گرایان در قدرت دادن به شاه برای دادگری می‌دانست. امری که نزد همه سنت‌گراها و حتی عامه مردم مطلوب بوده است. از دید شیخ فضل‌الله:

«بایستی به قدر امکان به قدرت و شوکت سلطان افزود تا از رعب و ترس شوکت و مجازات او اشرار و... داخله و خارجه تعدی به این مشت... (مردم) نمایند» (آبادیان، ۱۳۷۴، ص ۵۰).

بدیهی است در این تفکر تضعیف سلطنت همچون نظام سیاسی انگلستان و نمادین ساختن قدرت سیاسی پادشاه که از اهداف روشنفکران محسوب می‌گردید، تضعیف دین تلقی شود. در تفکر سنتی، تضعیف حکومت، تضعیف و فروپاشی کشور است بلکه برای هرگونه دادخواهی و دادگری باید به قدرت حکومت افزوده گردد و دادگری نه وظیفه مجلس و احزاب، بلکه وظیفه شخص حاکم تلقی می‌شود.^۵ برای شیخ و سایر شریعت‌طلبان، انقلاب مشروطه همچون سایر جنبش‌های سنتی با هدف دادگری، برقراری نظم، سروسامان دادن به اوضاع نابسامان اقتصادی، اداره بهتر کشور، رهایی از وابستگی به بیگانگان و کسب استقلال بوده است و یا به گفته حائری، خواست شیخ و همفکران او اصلاحات با حضور سلطنت بود (حائری، ۱۳۷۲، ص ۵۳۱). از این رو، آنان که مانند همه اقشار جامعه نسبت به مشکلات کشور و سلطه

بیگانگان گلایه داشتند، در انقلاب مشروطه شرکت کردند. اختلاف آن‌ها با مشروطیت از زمانی آغاز شد که از دید شریعت‌مداران تنها با اجرای قوانین اسلامی می‌توان به اهداف مشروطه، یعنی دادگری، نظم، امنیت و پیشرفت، نایل آمد؛ درحالی‌که متجددان معتقد بودند که دین پاسخگوی نیازهای فعلی جامعه نیست. این تفکر سکولاریستی که دین را از سیاست جدا می‌کرد، با استفاده از دیگر بنیادهای مدرنیته، یعنی عقلانیت بشری، تجربه‌گرایی و اومانیته، سعی در تدوین قوانین عرفی و غیرشرعی برای مدیریت کشور کرد که بر واقعیت- و نه حقیقت- بنا شده باشد. هنگام تدوین متمم قانون اساسی و تعیین اصولی چون اصل هشتم (برابری همه مردم مقابل قانون)، اصل ۷۱ (نحوه رسیدگی به تظلمات) و ماده دوم اصل ۲۷ (جدایی میان محاکم شرعی و محاکم عدلیه عرفیه) اختلاف میان شریعت‌مداران آشکارا با مشروطه‌طلبان متجدد شروع گردید.^۵

۲-۳. بنیاد تعارض: مبنای مخالفت شریعت‌مدارانی چون شیخ فضل‌الله با مشروطه، برآمده از تضاد طبیعی میان سنت و مدرنیته بوده که هر دو دارای بنیادهای متفاوتی است؛ درحالی‌که مدرنیته با هدف سعادت دنیوی بر خردباوری بشری و محاسبه‌گری، تجربه‌گرایی، سکولاریزم و انسان‌گرایی (همه‌چیز برای انسان و توسط انسان) تکیه دارد، سنت و شریعت بر امور ثابت و قوانین بدون تغییری تکیه می‌زند که در راستای سعادت اخروی بشر طرح‌ریزی شده است و همه‌چیز سیر تکاملی به سوی خالق و آخرت دارد و اوست که بهروزی بشر را بهتر از وی تشخیص می‌دهد.

شریعت‌مداران بر بنیادهای مدرن چون علم، خرد و اندیشه بشری با دیده تردید می‌نگریستند و آن‌ها را رقیب نهاد دین می‌دانستند. از نظر شیخ «منشأ این فتنه‌ها، فرق جدید و طبیعی مشرب‌ها بودند که از همسایه‌ها اکتساب کردند و به‌صورت بسیار خوشی اظهار داشتند که قهراً هرکس فریفته این عنوان و طالب این مقصد شد...» (ملک‌زاده، ۱۳۶۳، صص ۲۰۹-۲۲۰).

شیخ و دیگر شریعت‌مداران با نفی سکولاریزم، یعنی عرفی‌سازی سیاست و مدیریت جامعه، نقش عقلانیت بشری و مادی در تدوین قوانین را ناقص می‌دانستند و تنها معتقد به یک عقل یعنی عقل الهی و یک قانون یعنی قانون شرعی بودند. آنان در

مخالفت با اومانیسیم، تشخیص مصالح افراد را تنها توسط شارع مقدس ممکن می‌دانستند که افراد بشر را از آن راهی نیست (انصاری، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰). لذا شیخ بر این عقیده بود که اصل قانون‌گذاری با اکثریت آراء- ولو در امور مباح- چون بر وجه التزام (ملزم داشتن مردم به عمل بدان) است، بدعت و حرام است. او اصل نوشتن قانون اساسی را بدعت می‌دانست؛ نه به معنای اینکه قانون اساسی ضد اسلام است بلکه به دلیل اینکه عده‌ای مسلمان کتابی بنویسند و بگویند این قانون اسلام است و طبق آن افراد را مجازات کنند (قوانین قضایی عرفی)، خود این کار خلاف اسلام و بدعت است. از نظر او جایی که قرآن وجود دارد و علماء به رتق و فتق امور می‌پردازند، لزومی ندارد که قانون اساسی باشد (حائری، ۱۳۷۲، ص ۳۵۰).

«جعل قانون (قانون‌گذاری) کار پیغمبری است، لذا هر رسولی که مبعوث شد، از برای همین کار بود. بعضی از احکام پیغمبر سابق را امضا می‌فرمود و بعضی را تغییر می‌داد. تا آنکه خاتم انبیاء (ص) مبعوث شد و دین خدا را کاملاً بیان فرمود. او خاتم انبیاء است و قانون الهی که او آورد، دیگر نقص نخواهد داشت، نسبت به تمام ایام و نیز تمام مردم. حاصل آنکه، مسلم را حق جعل قانون نیست» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷، صص ۱۷۶-۱۷۹).

شریعت‌مداران که ابتدا مشروطیت را در چارچوب دینی می‌خواستند، پس از ظهور علائم مدرنیته در قانون‌گذاری و نوشته‌هایی با تبلیغ مدرنیته مانند سکولاریزم و عقل‌گرایی و اومانیسیم، طی نامه‌ای مفصل به محمدعلی شاه، منافات مشروطه و مجلس شورای ملی را با قواعد اسلام اعلام کردند و خواهان برجیدن آن شدند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷، ص ۴۱). ذکر نام تعدادی از رهبران شریعت‌مدار در زیر آن نامه، ترسیم‌کننده قدرت و نفوذ دینی این گروه می‌باشد که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره داشت: شیخ فضل‌الله نوری؛ حاجی سیدابوالقاسم امام‌جمعه؛ سید احمد طباطبایی؛ میرزا هادی نوری؛ حاجی علی‌اکبر بروجردی؛ حاج شیخ عبدالنبی؛ حاج سید علی شوشتری؛ آخوند ملامحمد عاملی؛ حاجی ملامحمد رستم‌آبادی؛ حاجی آقایحیی کرمان‌شاهی؛ شیخ محمدصادق شریعت‌العلماء؛ شیخ محمدعلی؛ شیخ حسن سنگلجی؛ شیخ علی‌اکبر

تفرشی؛ شیخ باقر گیلانی؛ شریعت‌مدار کاشانی؛ شیخ جعفر گلپایگانی و شیخ جعفر سلطان‌العلماء.^۶

۳. عدالت‌محوران و حمایت از بنیادهای مشروطیت

در مقابل شریعت‌مدارانی که به دلایل مذهبی، و از موضع سنت به ضدیت با مشروطیت و مدرنیته پرداختند، دسته دیگری از روحانیت وجود داشتند که پیروزی مشروطه بیشتر مدیون تلاش آنان بودند و گرچه هر دو چهره مدرنیته (آزادی و پیشرفت) را پذیرفته بودند، ولی هرگز حاضر به پذیرش بنیادهای مدرنیته نشدند. آیت‌الله سید محمد طباطبایی، آیت‌الله بهبهانی، آخوند خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی و جمعی دیگر از علمای ایران و نجف در زمره این دسته‌اند که از آنان به «عدالت‌خواهان مشروطه‌طلب» تعبیر خواهد شد.

۳-۱. جایگاه سیاسی: در حالی که پیروزی اولیه انقلاب مشروطه توسط این گروه تحقق پذیرفت، نجات مشروطیت نیز در غلبه بر استبداد صغیر توسط همین عدالت‌مداران مشروطه‌خواه انجام گرفت (کسروی، ۱۳۷۹، ص ۷۳۰). زمانی که انقلاب مشروطه توسط ائتلاف میان محافظه‌کاران درباری با شریعت‌مداران سرکوب گردید و بسیاری از مشروطه‌طلبان دستگیر و اعدام گردیدند، علمای نجف و در رأس آنها آخوند خراسانی با توجه به روحیه و سابقه استعمارستیزی وی که کودتای محمدعلی شاه را توسط روس‌ها، یک نقشه استعماری می‌دانست، علیه کودتاچیان فتوا صادر کرد: «الیوم... بذل و جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در رکاب امام زمان، ارواحنا فدا، و سرمویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت، صلوات الله و سلامه علیه، است» (حائری، ۱۳۶۴، صص ۱۰۸-۱۲۲).

محمدعلی شاه از هیچ‌کس به اندازه علمای نجف نمی‌هراسید. حتی ستارخان که قیام تبریز را شروع کرده بود، قیام خود را متأثر از فتوای علماء می‌دانست. فتوای علمای نجف در پشتیبانی از مشروطه یادآور فتوای میرزای شیرازی در خصوص نهضت تنباکو بود. هیچ‌چیز به اندازه چنین فتوای نمی‌توانست به جنبش مشروطه برای

احیای مجدد خود انگیزه دهد و حکومت استبدادی قاجار و استعمارگران روس و انگلیس، درحالی که از هیچ مسئله‌ای هراسناک نبودند، شدیداً از این امر وحشت داشتند؛ زیرا تحت زعامت علمای طراز اول نجف که به پیروی از آنها توسط علماء در سایر شهرها می‌انجامید، جنبشی توده‌ای و سراسری کشور را فرامی‌گرفت.

۲-۳. فلسفه سیاسی: تلقی عدالت‌مداران از مشروطه‌خواهی در چارچوب گفتمان سنتی، یعنی فلسفه «دادگری» و نه پادشاه دادگر که شعار شریعت‌مداران بوده است، می‌گنجد. نارضایتی آنها همچون سایر مردم از وضعیت نابسامان کشور، یعنی فقر، ناامنی، سلطه بیگانگان و ظلم و ستم حاکمان سبب شد که آنان در ابتدا خواهان تحولی برای رفع این نابسامانی‌ها از طریق تأسیس عدالتخانه باشند که بعدها تحت تأثیر روشنفکران به خواست مجلس شورای ملی تغییر یافت؛ برای نمونه، آیت‌الله طباطبایی در نامه‌ای خطاب به مظفرالدین شاه می‌نویسد:

«اعلی حضرتنا تمام این مفسد را مجلس عدالت، یعنی انجمنی مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به دادعامه مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند... این ظلم‌ها رفع خواهد شد. خرابی‌ها آباد خواهد شد؛ خارجه طمع به مملکت نخواهد کرد؛ سیستان و بلوچستان را انگلیس نخواهد برد؛ فلان محل را روس نخواهد برد؛ عثمانی به ایران تعدی نمی‌تواند بکند. وضع نان و گوشت که قوت غالب مردم است، بسیار بد است. جیره و مواجب سربازها را هم به آنها نمی‌دهند» (کسروی، ۱۳۷۹، صص ۸۰-۸۶).

۳-۳. روش سیاسی: عدالت‌مداران همچون شریعت‌مداران بهترین روش برای رفع ظلم و بی‌عدالتی و نابسامانی کشور را اجرای شرع می‌دانستند. قانون مورد نظر آنها نیز قانون شرع بود. همچنان که آیت‌الله آخوند خراسانی، یکی از سه مجتهد مشروطه‌خواه نجف، قصدش را از شرکت در انقلاب مشروطه چنین بیان می‌کند: «غرض ما از این همه زحمت ترقیه حالیه رعیت و رفع ظلم از آنان و اعانه ملهوف و اجراء احکام الهیه عزآسمه و حفظ و وقایه بلاد اسلام از تظاول کفر و امر به معروف و نهی از منکر و غیره‌ها از قوانین اسلامیة نافع‌القوم بوده است» (کفای، ۱۳۵۸، ص ۱۵۸). بنابراین هدف

علمای مشروطه خواه در مبارزه با ستم و بی عدالتی حاکم، اجرای قوانین دینی... بوده است که آن‌ها را در کنار شریعت‌مداران، درون گفتمان سنت قرار می‌دهد.

۳-۴. راهبرد: آنچه شریعت‌مداران را از عدالت‌خواهان جدا می‌سازد، پذیرش چهرگان مدرنیته است. عدالت‌مداران تحت تأثیر ارتباط با روشنفکران ایرانی خارج از کشور چون ملکم و سید جمال‌الدین اسدآبادی مطالعه روزنامه‌هایی که در خارج چاپ می‌شد، به‌ویژه روزنامه قانون و عروة‌الوثقی با نهادهای سیاسی و حقوقی غرب آشنا شده و برقراری آن‌ها را در کشور عامل ترقی می‌دانستند؛ چنان‌که آیت‌الله طباطبایی ارتباط علماء با روشنفکران را ضروری می‌دانست (فراستخواه، ۱۳۷۷، ص ۳۷۴). اما نکته مهم آنجاست که آنان گرچه برقراری مجلس، کابینه و سایر لوازم مشروطیت را پذیرفتند، هرگز به بنیادهای مدرنیته اعتقادی نداشتند. پذیرش صورت مدرن- که آن‌ها را از شریعت‌مداران جدا می‌کرد- بدون پذیرش روح مدرنیته بوده است که آن‌ها را به شریعت‌مداران پیوند می‌زد بلکه از نظر آن‌ها آزادی، پیشرفت، برابری، عدالت و... باید منافاتی با قوانین شرع نداشته باشند. آنان که استبداد را مضر به حال دین می‌دانستند، گمان می‌کردند که با برقراری مشروطه و مجلس به‌واقع، به حفظ دین کمک می‌کنند. به‌عبارت دیگر، مشروطه‌خواهی آنان تجددطلبی نبود بلکه استفاده از ابزارهای تجدد برای احیای دین و حفظ آن بوده است. الگار معتقد است که علمایی چون طباطبایی حکومت قانونی و مشروطه را وسیله‌ای برای اجرای شریعت پنداشته‌اند (الگار، ۱۳۶۹، صص ۲۵۳-۲۵۴) کسروی نیز معتقد است:

«یک دسته از علماء که شادروانان بهبهانی و طباطبایی و همراهان ایشان آخوند خراسانی و حاجی تهرانی و حاجی شیخ مازندرانی بودند، چون به کشور دل‌بستگی داشتند و آن را در دست دربار خودکامه قاجاری رو به نابودی می‌دیدند، برای جلوگیری از آن مشروطه و مجلس شورا را بایست می‌شماردند، و در همان حال، یعنی مشروطه را چنان که سپس دیدند و دانستند نمی‌دانستند و آن را بدان سان که در اروپا بود، نمی‌طلبیدند» (کسروی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۹).

آیت‌الله طباطبایی نیز با درک معنای واقعی مشروطیت می‌گوید: «از حکومت جز دادگری نمی‌خواهد، هدف او بنیادگذاری مجلسی است که به وسیله آن به دست آید که چه اندازه مردم بیچاره ایران از ستم حکومت‌های محلی رنج می‌کشند. او می‌گوید که دادگری، اجرای قانون اسلام و تأسیس مجلسی که با پادشاه و گدا یکسان رفتار بکنند، می‌خواهد. او مشروطه و جمهوری نمی‌خواهد» (حائری، ۱۳۶۴، ص ۱۰۵). گرچه طباطبایی مانند بسیاری از دیگر علماء هواخواه آموزش جدید است و حتی به برخی علماء انتقاد می‌کند که چرا پیوندی با دانش نو ندارند (حائری، ۱۳۶۴، ص ۱۰۶)، برخلاف نظر عبدالهادی حائری باید گفت که این پذیرش مدرنیته بدون بنیادهای آن (عقلانیت بشری، نسبی‌گرایی، سکولاریزم، تجربه‌گرایی و اومانیزم) است. این اندیشه مردم‌سالاری، پیشرفت، برابری و عدالت را گرچه همانند متفکران مدرن می‌پذیرد، آن را بر بنیادهای دینی استوار می‌سازد. اینکه طباطبایی در مذاکرات روز ۱۴ شوال سال ۱۳۲۵ ق. در مجلس اظهار می‌دارد: «ما از حکومت شورایی و سلطنت مشروطه محسنات شنیده بودیم، اگر نتیجه این است که مشاهده می‌شود، هیچ فایده‌ای نخواهد داشت» (هدایت، ۱۳۶۳، ص ۲۰۰) و یا مخالفت او با اداره موقوفات توسط دولت (از ویژگی‌های سکولاریزم) (حائری، ۱۳۶۴، ص ۱۰۷) و یا بیان اینکه دست زدن و هورا کشیدن توسط نمایندگان و تماشاچیان انحصار به فرنگیان دارد و ما نباید از آنها اقتباس کنیم (آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۳۷۳)، همگی دال بر آن است که طباطبایی مشروطیت و مدرنیته را بر بنیادهای دینی می‌خواسته است. این جمله او نیز که «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم، ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده‌اند، به ما گفتند که مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است، ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم» (آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۲۲۶)، نشان می‌دهد که آشنایی آن‌ها با غرب از روی اخبار و گزارشات نقل‌شده در باب پیشرفت‌ها و نهادهای غربی بوده است.

از این رو، از عدالت‌مداران می‌توان به‌عنوان مدرن‌گراهای بدون مدرن‌شدگی و یا سنت‌گرایانی تعبیر کرد که گرچه تحت تأثیر روشنفکران و آگاهی از پیشرفت کشورهای غربی و همسایگانی چون عثمانی و به علت بیزاری از نظام استبدادی و

بی‌عدالتی‌ها، راه نجات را در تأسیس مجلس، تدوین، قوانین،^۷ برابری همه در مقابل قانون، پیشرفت، دولت کارآمد، آزادی بیان و قلم و... یافتند، اما هرگز حاضر به قبول بنیادهای فکری مدرنیته نشده بلکه برعکس، همه اصول مدرنیته را با شریعت اسلام قابل انطباق و حتی برگرفته از آن می‌دانستند.

از دیگر علمایی که به دفاع از مشروطیت پرداخت تا به گفته خودش مشروطه‌خواهان را به وظیفه مشروطیت آشنا کند و بعضی از ایشان را از حرکات شیع بازدارد، میرزا یوسف شمس‌الافاضل خراسانی، معروف به ترشیزی، است که در رساله «کلمه جامع شمس کاشمیری» با تفکیک میان امور معادیه از امور معاشیه، مجلس را تنها در امور معاشیه مختار دانسته که قوانین آن نباید با ضروریات مذهب رسمی مملکت مشروطه مخالف باشد. او در این رابطه خواهان انتخاب چند تن از فقها به نمایندگی مجلس برای جلوگیری از ناهماهنگی میان قانون اساسی و دیگر قوانین مصوب مجلس با قانون شرع است (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷، صص ۶۰۴-۶۰۶). در همین رابطه اشخاصی چون شیخ رضا دهخوارقانی، حاج سید نصرالله تقوی اخوان، عمادالعلماء خلخالی، شیخ عبدالله مازندرانی و شیخ محمدکاظم خراسانی از جمله افرادی هستند که این ایده را پرورش دادند.

در مجموع، درحالی‌که شریعت‌مداران حاضر به پذیرش هیچ‌یک از لوازم مشروطیت و چهرگان مدرنیته نبوده‌اند بلکه همه آن‌ها را بدعت و خلاف شریعت می‌خواندند، عدالت‌محوران مشروطه‌خواه، با چهرگان مدرنیته چون مجلس، انتخابات، اکثریت آراء، وضع قوانین، مدارس و علوم جدید، برابری و عدالت مدرن و... مشکلی نداشته، بلکه علاوه بر استوار ساختن این عناصر بر بنیادهای سنتی و دینی، نه مدرن، با جدایی میان امور شرعیه و امور عرفیه، خواهان عدم سازگاری آنان با امور شرعی بوده‌اند. درهرصورت، درحالی‌که شریعت‌مداران با فتح تهران توسط مشروطه‌طلبان شهرستانی همراه با محافظه‌کاران درباری سرکوب شدند، عدالت‌مداران مشروطه‌خواه نیز پس از افتتاح مجلس دوم، عملکرد سوسیال-دموکرات‌ها در وضع و تصویب قوانین عرفی و سکولار، درج مقالات شدیدالحن علیه سنت و سنت‌گراها، در روزنامه‌ها و شب‌نامه‌ها، اعدام شیخ فضل‌الله که به هیچ‌وجه مورد پذیرش علماء نبود،

اقدام انجمن‌ها، احزاب و گروه‌های مسلح در تهران در جنگ با یکدیگر، اختلاف میان مشروطه‌طلبان که نمونه آن ترور آیت‌الله بهبهانی بود، و به‌ویژه برآورده نشدن انتظارات جامعه درخصوص برقراری نظم و امنیت، رفاه، برابری و عدالت و دفع بیگانگان^۱ بعد از انقلاب مشروطه و... مجبور به کناره‌گیری از سیاست و مشروطه شدند. کسانی چون آیت‌الله طباطبایی خانه‌نشینی را برگزیدند و علمای نجف نیز دلسرد از مشروطه، ناظر ویرانی مملکت پس از انقلاب ۱۲۸۵ شدند، بدون آنکه شاهد برقراری عدالت و اجرای شریعت باشند.

۴. نوگرایان دینی و بااندیشی مذهبی

عقب‌ماندگی، تفرقه، ناآگاهی، فقر و بی‌عدالتی‌ها، استبداد و دست‌نشانده‌گی کشورهای اسلامی، سبب شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی و فکری بسیاری به منظور برون‌رفت از آن‌ها گردید. درحالی‌که بیشتر این تلاش‌ها ناکام ماند و با شکست مواجه گردید، برای نخستین‌بار حرکتی به رهبری سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش شیخ محمد عبده در جهان اسلام آغاز گردید که قصد داشتند از طریق رجوع دادن مسلمین به کتاب (قرآن) و همچنین اخذ دستاوردهای جدید غربی، از یک سو، با جداسازی «اسلام» از وضع مسلمانان به لحاظ عقب‌ماندگی و شکست، دین را از چهرگان افراطی، غیرسازگارانه، خرافی و بدفهمی‌ها برهانند و آن را تبدیل به چهره‌ای مدرن، سازگار، جهانی و انسانی نمایند و از سوی دیگر، مدرنیته را بومی سازند که با ساختار فکری و فرهنگی مسلمین سازگار گردد تا از جوانب مثبت آن برای پیشرفت بهره‌مند گردید. این رویکرد که در پیش از مشروطیت ریشه دارد، در ایران با نام اسدآبادی شناسانده می‌شود که به دلیل نقش محوری وی در تحولات بعدی، در اینجا نخست به اندیشه و تأثیرات اندیشه او و نجم‌آبادی به عنوان دو کانون فعال فکری پیش از مشروطه و سپس رویکرد علمای دوره مشروطه اشاره می‌کنیم:

۴-۱. اصول نوگرایان دینی: برای این گفتمان نوظهور می‌توان اصول رفتاری زیر را

برشمرد که سبب تمایز آن از سایر گروه‌ها می‌گردد:

اول. درحالی که «شریعت‌مداران» تنها راه حل جبران عقب‌ماندگی را در شریعت جستجو نموده و مدرنیته را سلطه خارجی و در ضدیت با دین می‌خواندند و «عدالت‌مداران» نیز با رجوع به شریعت، چهرگان تجدد را نه بر پایه بنیادهای مدرنیته بلکه بنیادهای دینی قابل قبول می‌دانستند و از همین رو بود که بر خلاف شریعت‌مداران، آن‌ها با مشروطه طلبان نوگرا همراه شده و تنها در پی غفلت بعدی از آرمان‌های انقلاب، تندروی برخی از اعضای جبهه نوگرا که جایی برای روحانیت در سیاست قائل نبودند^۹ و اختلافات و جنگ‌های داخلی، از آن‌ها دوری جستند، جریان نوگرایی دینی به‌منظور رهایی از بن‌بست تضاد میان سنت و تجدد، و در نزدیکی بیشتر با عدالت‌مداران، اما برخلاف آن‌ها، نه تنها به دنبال پالایش تجدد و بومی ساختن آن برآمدند بلکه حتی در صدد پالایش اعتقادات مذهبی جامعه نیز بوده‌اند.

دوم. درحالی که برای بسیاری چون ملک‌خان و مستشارالدوله، سازگاری میان اسلام و مدرنیته از روی مصلحت‌اندیشی و برای پیشبرد نوسازی و ترقی کشور بوده است تا بتوانند موانع موجود در سر راه تجدد را بدون چالش بردارند (وطن‌پرست، ۱۳۸۴، ص ۳۵۹)، برای نوگرایان دینی، چنین تلاشی به‌منظور سازگاری اسلام با تحولات و اندیشه‌های جدید از روی اعتقاد عقلی‌اشان به این مسئله بوده است و نه از سر ضرورت.

سوم. درحالی که برای عدالت‌مدارانی چون آیت‌الله طباطبایی و علمای نجف، هدف از مشروطه‌خواهی و تجدد نفی ظلم و برقراری عدالت در چارچوب شریعت بود (آجدانی، ۱۳۸۳، صص ۲۱۲-۱۵۹)، برای نوگرایان دینی، خود مشروطیت هدف بوده است که به‌وسیله آن می‌توان به نفی ظلم، برقراری شریعت و عدالت مبادرت ورزید.

چهارم. روش هر دو گروه عدالت‌مدار و نوگرایی دینی با وجود اشتراک در مواضع عملی، نسبتاً متفاوت بود؛ درحالی که روش عدالت‌مداران برای دفاع از مشروطیت صرفاً کلامی - فقهی بود، اما برای نوگرایان دینی، روش فوق کلامی - فقهی و استدلالی بوده است. آن‌ها گرچه مانند دسته نخست از احادیث، روایات و آیات برای دفاع از مشروطه استفاده می‌کردند، تنها بدان‌ها محدود نبودند بلکه از روش عقلی و استدلالی نیز در دفاع از مشروطیت، توجیه آن و نفی استبداد بهره می‌گرفتند. این امر نشان‌دهنده

آن است که اگر برای عدالت‌مداران دفاع از مشروطیت بیشتر تحت تأثیر واقعیت‌ها و تحولات عینی، یعنی عملکرد نیروهای استبدادی و مشروع‌خواهان در سرکوب اعتراضات و پیوند میان استبداد با بیگانگان بوده است و یا اگر دفاع آن‌ها از مشروطه برای دفع ظلم بود، برای نوگرایان دینی، دفاع از مشروطه به دلیل اعتقاد آن‌ها به حقیقت مشروطیت و برتری آن بر نظام استبدادی بوده است. عدالت‌محوران درحالی‌که به نفی ظلم می‌پرداختند، نوگرایان دینی به نفی استبداد و نه ظلم پرداختند که خود مستلزم آگاهی از انواع نظام‌های سیاسی و فلسفه سیاسی مدرن بوده و حکایت از به کارگیری روش استدلالی توسط آن‌ها دارد.

پنجم. در حالی که عدالت‌مداران قصد اسلامی نمودن و یا اسلامی نشان دادن مشروطیت را داشته‌اند، از جمله برخی آن را نشانه ظهور حضرت مهدی (عج) دانسته و یا مشروطیت را برآمده از دین می‌خواندند، برای نوگرایان دینی هدف اسلامی نشان دادن یا اسلامی ساختن مشروطیت نبوده بلکه رسالت اصلی تطبیق میان اسلام و مدرنیته، اسلام و مشروطیت و یا نشان دادن عدم تعارض میان آن‌ها بوده است. آن‌ها قصد داشتند مشروطیت و تجدد را با اسلام سازش دهند و با مبنای دینی قائل شدن برای آن‌ها با روش کلامی-فقهی و استدلالی، به نوعی با واقعیات جدید همراه شده و از سوی دیگر، به آن‌هایی که اسلام را قادر به بر آوردن انتظارات جدید نمی‌دانستند، پاسخ داده باشند.

ششم. سرانجام آنکه ویژگی بسیار مهمی که می‌توان برای جریان روشنفکری قائل بود، نقادی است. از دید آنان، باید با معیارهای عقلی به نقد سنت، سیاست، دین، فرهنگ و همه آنچه را که بر عرصه ذهنی و عینی جوامع حاکم است، پرداخت. آنان با قائل بودن به نسبیّت حقیقت و تساهل، عرصه نقد را پهنه گسترده‌ای می‌بینند که نمی‌توان برای آن محدودیتی قائل شد. آنچه نوگرایی دینی را با روشنفکری پیوند می‌دهد، اعتقاد آن به نقادی است، اما آنچه که آن‌ها را از هم جدا می‌سازد، اعتقاد نوگرایان دینی به نقادی همراه با ملاحظات و اعتقاد به مطلقیت حقیقت است. آن‌ها در چارچوب‌های دینی، دینداری و نه دین نقد می‌پردازند. نوگرایی دینی برخلاف عدالت‌مداران، با جنبه‌های خرافی اعتقادات دینی مردم و بسیاری از عناصری که عقلاً با

دین و نیازهای جدید سازگاری ندارد، به چالش پرداختند که عده زیادی از آنها همچون سید جمال و شیخ هادی نجم‌آبادی به کفر و ارتداد و حتی بایبگری متهم شدند. (Keddie, 1972, pp.16-17).

۴-۲. شبکه فکری رهبران: اولین نوگرای دینی که می‌توان از او یاد کرد، سید جمال‌الدین اسدآبادی است. مبارزی جهانی، و نه محدود به جغرافیای خاص، اسلامی و نه ملی، رادیکال نه بنیادگرا، استقلال‌طلب و استبدادستیز که قصد داشت با رجوع دادن مسلمانان به کتاب (قرآن) و از طریق اخذ وجوه مثبت تمدن غرب، از یک سو، دین را از چهرگان افراطی، غیرسازگارانه، خرافی، جهل و بدفهمی‌ها برهاند و آن را تبدیل به چهره‌ای مدرن، سازگار، جهانی و انسانی کند تا بدین وسیله، بتوان هم از استبداد و هم استعمار که بر جهل مسلمانان و تفرقه میان آنها دامن می‌زنند، خلاصی جست و از سوی دیگر، با اخذ آگاهانه مدرنیته به حل مشکلات جوامع اسلامی که در فقر و عقب‌ماندگی گرفتارند، یاری رساند (اسدآبادی، ۱۳۵۵، ص ۸۴).

سید جمال که با بیشتر آزاداندیشان و تجددطلبان، از جمله آخوندزاده، مشیرالدوله، مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف، ملک‌المتکلمین، سید محمد طباطبایی، نجم‌آبادی، دولت‌آبادی و به‌ویژه ملک‌خان ارتباط داشت، به‌عنوان نخستین اصلاح‌گر و نوگرای دینی، از طریق چاپ روزنامه، برپایی جلسات بحث و مناظره به‌ویژه با اندیشمندان غربی، گفتگو با حاکمان به‌ویژه سلاطین اسلامی و... بر بیداری مردم مسلمان دنیا تأثیری شگرف گذاشت و در ایران همه نام او را می‌دانستند. نامه او به میرزای شیرازی برای تحریم تنباکو و قیام علیه استبداد نیز تأثیرگذار بود (محیط طباطبایی، بی‌تا، صص ۱۹۸-۲۰۰). سید جمال در آگاهی‌بخشی به علمای شیعه عصر خویش، که او آنها را بیشتر از دیگران مستعد مبارزه با استعمار و استبداد می‌دانست، بدون تردید، نقش اصلی را در مقایسه با دیگر اصلاح‌گران ایفا کرد.

از دیگر علمای برجسته هم‌عصر اسدآبادی که تلاش بسیاری برای هماهنگی میان اسلام با تحولات جدید انجام داد، اما قبل از همه به اصلاح دینی برای دسترسی به ترقی و رفع نابسامانی‌ها توجه کرد، شیخ هادی نجم‌آبادی (۱۸۳۴-۱۹۰۲م). است. وی عقل را مهم‌ترین پیامبر بشر برای تشخیص راه راست می‌خواند و به مردم پند می‌داد که

از خرافه، تقلید کورکورانه، عادات و رسوم منفی دوری جویند (حائری، ۱۳۶۴، ص ۹۲). شیخ هادی با انتقاد از وضعیت نابسامان جامعه، بر عقب‌ماندگی مسلمانان افسوس می‌خورد و از مردم درخصوص تفوق کفار بر اهل اسلام پرسش می‌کند (نجم‌آبادی، ۱۳۱۲، صص ۱۲۵-۱۲۶).

نجم‌آبادی که در نتیجه دیدگاه‌ها و مواضع اصلاح‌طلبی دینی خود سخت مورد حمله قرار گرفت و حتی برخی چون سید صادق طباطبایی او را تکفیر کردند، از آن گروه از علمای دینی که در برابر منتقدان خود و دگراندیشان به‌جای آنکه اندیشه را با اندیشه پاسخ بگویند، با استفاده از شیوه‌های خشونت‌آمیز به ستیزه‌جویی برمی‌خیزند، انتقاد می‌کند (نجم‌آبادی، ۱۳۱۲، ص ۱۳۰). او بر عملکرد بسیاری از علمای عصر خود که در خرافه‌پرستی و گمراهی مردم نقش دارند نیز حمله می‌کند (نجم‌آبادی، ۱۳۱۲، ص ۸۰).

نجم‌آبادی به عنوان یک مجتهد دینی در نگاه خود به آسیب‌شناسی اجتماعی، فکری و اخلاقی، با انتقاد از بی‌توجهی به ضرورت فهم استدلالی از اصل دین و تأکید بر ضرورت اعتقاد و ایمان به اصول دین بر پایه استقلال رأی، و نه تقلید، نبود حالت عملیه و خلقیه و برخوردار نبودن از زبان استدلال را از اساسی‌ترین ضعف‌های موجود در حوزه معرفت و ایمان دینی علماء و روحانیان دانسته است که ناتوانی در جلب و جذب مردم به سوی علماء و روحانیان از پیامدهای آن ضعف‌ها به شمار می‌آید. از همین دیدگاه است که وی تأسف می‌خورد که: «اصل دین را پایه‌اش بر غیرتقلید و ادله وهمیه نگذاشتیم. نه حالت عملیه و خلقیه داریم که مردم را مایل خود نماییم و نه زبان استدلال که به تیغ زبان خلق را به سمت خود کشیم» (نجم‌آبادی، ۱۳۱۲، صص ۱۲۱-۱۲۲). بی‌گمان این شیوه از نگرش اصلاحی نجم‌آبادی هرگاه در بستر و شرایط تاریخی خود نگریسته شود، از واقع‌بینی او در درک برخی تغییرات و تحولات جدید، آگاهی وی به ناکارآمدی آن بخش از تفکر سنتی در جامعه که قادر به درک روح تغییرات و نیازهای جدید زمانه نیست و دلبستگی او به ضرورت تجدیدنظر نقادانه و اصلاحی [با استفاده از روش عقلی - استدلالی] حکایت دارد (آجدانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۶).

اما علامه محمدحسن نایینی نظریه‌پرداز بزرگ و نوگرای دینی در عصر مشروطیت بود که رساله مهم و مشهورش «تنبيه الامه و تنزيه المله» را در دفاع شرعی از مشروطیت و پاسخ‌گویی به علمای دینی مخالف مشروطیت نوشته است. نایینی که مهم‌ترین نظریه‌پرداز حکومت مشروطه بر پایه آموزه‌های اسلامی است، و در کنار علمای نجف، از بزرگ‌ترین حامیان انقلاب مشروطه در مقابل شریعت‌مداران و محافظه‌کاران است، راه خود را از دیگر علمای دینی، از طریق قائل شدن استدلال‌های عقلی-کلامی و توجیه منطقی برای مشروطیت که ناشی از درک صحیح او از ماهیت مشروطه و آگاهی از تحولات دنیای جدید است، جدا می‌سازد. وی از روی اعتقاد به درستی مشروطه و لزوم استقرار آن در جامعه و نه برای رهایی از ظلم و بی‌عدالتی که خواسته عدالت‌مداران بود، به جنبش مشروطیت پیوست. او همچون روشنگران مدرن و اصلاح‌طلبان دینی غرب، به دفاع از حکومت مدرن-یعنی حکومتی که برآمده از پذیرش مردم باشد و بر مبنای کارآمدی و کارایی به کسب مقبولیت عامه نائل آید- در مقابل حکومت سنتی-یعنی حکومت مشروع استبدادی که پاسخ‌گوی خواسته‌ای نیست- برآمد و از طریق استدلال به حمایت از مشروطه پرداخت. گرچه میان برداشت وی از مردم‌سالاری با لیبرال‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد، اما این تفاوت به همان پذیرش و یا عدم پذیرش بنیادهای مدرنیته بازمی‌گردد که برای نایینی نیز تمام آن بنیادها بر پایه شریعت امکان‌پذیر است، از این روست که از او به‌عنوان نوگرای دینی یاد می‌شود.

از دیگر علمای عصر مشروطه ملا عبدالرسول کاشانی بود که در دفاع از مشروطیت و منطق تحولات جدید، رساله‌ای را با عنوان «رساله انصافیه» نوشت، بود که می‌توان از وی به عنوان نمونه کامل اندیشمند نوگرای دینی که در صدد تطبیق میان اسلام با مدرنیته برآمد، یاد کرد. او که حتی از نایینی از نظر روشنفکری برتر بود، چنان از اصلاح‌گری دینی سخن می‌گوید که نشان‌دهنده آگاهی او از منطق دوران جدید و درک آگاهانه وی از مشروطیت است. گرایش ملا عبدالرسول به ترقی و مدنیت است و تفاوت اسلام و مسیحیت را در توجه اسلام به دنیا و نفی ربانیت می‌بیند.

سرانجام در جبهه نوگرایی دینی عصر مشروطیت، باید از حاج شیخ اسدالله ممقانی یاد کرد که برخی او را بزرگ‌ترین و مهم‌ترین روحانی اصلاح‌طلب دینی می‌خوانند

(آجدانی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳). وی که نویسنده رساله «مسلك الامام فى سلامة الاسلام» است، چهار حوزه «معرفت دینی»، «نهادهای دینی»، «آداب و رسوم دینی» و «عملکرد روحانیت» را نقد می‌کند و با توجه به تحولات مشروطه، ریشه‌های عقب‌ماندگی مسلمانان را معرفتی و ناشی از درک نادرست آن‌ها به‌ویژه برخی علماء از تحولات جدید و ناهماهنگی با آن می‌داند. او اهم ویژگی‌های لازم را برای به دست آوردن مرجعیت کلیه شئون توسط علماء چنین برشمرده است: «باید به مقتضیات این عصر» و «همه علوم عصریه و احتیاجات کنونی مردم» عالم باشند، «تا بتوانند به رفعش قیام نمایند و دارای کلیه فنون و علوم عصریه باشند تا اینکه از روی استحقاق، مرجع کلیه شئون زندگی مردم بشوند». همچنین درباره انواع علوم و دانش‌های جدید در زمینه‌های مختلفی مانند ریاضیات، شیمی، حکمت، مکانیک، تاریخ عمومی ملل، تاریخ سیاسی قدیم و جدید، حقوق عمومی و خصوصی، حقوق اساسی، حقوق بین‌الملل، امور نظامی، علم اقتصاد و علم سیاست با بهره‌گیری از شیوه‌های متداول آموزش و تحصیلات عالی در دانشگاه‌ها و مراکز علمی اروپا آگاه باشند» (ممقانی، ۱۳۶۳، صص ۲۵-۲۷).

ممقانی در تأکید بر عصری بودن فهم، وظایف و عملکرد دینی و ضرورت توجه علماء به درک تحولات و دگرگونی‌ها و نیز تفاوت نیازهای مردم و جامعه در گذشته، امروز و آینده، چنین نوشته است: «وضع احتیاجات امروز و فردای ما غیر از دیروز است، و به مقتضیات این عصر، مسلمین ایرانی چیزی که در حالت کنونی از علماء منتظر و مترقب هستند، غیر از آن است که پیش‌تر انتظار داشتند» (ممقانی، ۱۳۶۳، ص ۲۸).

در مجموع، جریان نوگرایی دینی با هدف تطبیق عقلانی دین با مقتضیات جدید به‌منظور دست‌یابی به نیکبختی، در رابطه با مدرنیته نیز دست به نوآوری زده و درصدد هماهنگ‌سازی آن با دین برآمد. نوگرایی دینی نگاهی نقادانه به مدرنیته (که آن را دارای زمینه‌های غربی می‌دانند) و هم به تفاسیر دینی (به‌جای سخن گفتن از اسلام از تفاسیر اسلامی سخن می‌گویند که بر زمینه‌های شکل‌گیری جغرافیایی، تاریخی و زبانی مبتنی است، گرچه به اصول ثابت دین نیز معتقدند) دارند، از این رو، به‌منظور مدرن‌سازی

کشور، مدرنیته را بر اصولی اخلاقی، مذهبی و معنوی مبتنی دانسته و نقدهای شدیدی به وجوه شی‌وارگی، مادی، استعماری و سرمایه‌داری مدرنیته وارد می‌کنند. بنابراین، نگاه آنان به دین و مدرنیته، نه پراگماتیستی و از سر ضرورت، بلکه از روی ایمان به مذهب و اعتقاد به ضرورت مدرن‌شدگی بوده است؛ مذهبی مدرن که پاسخ‌گوی نیازهای جدید باشد، و مدرنیته‌ای بومی که در ضدیت با اعتقادات دینی جامعه نباشند.

نتیجه‌گیری

انقلاب مشروطه که بر بستری از نارضایتی‌های عمومی ناشی از استعمار خارجی و استثمار داخلی شکل گرفت، از طریق اتحاد میان روحانیت و روشنفکران به پیروزی بزرگی در مقابل سلطه حاکم دست یافت که از نظر دستاوردها در تاریخ ایران بی‌نظیر بوده است. قداست‌زدایی از حکومت و به پرسش گرفتن آن که نخستین بار همراه با قیام توده‌ای در تاریخ ایران در سال ۱۲۸۵ رخ داد، اولین دستاورد مشروطیت بود. تأسیس نهادهایی چون مجلس، کابینه، شکل‌گیری مطبوعات، احزاب و گروه‌های سیاسی، تدوین قوانین اساسی و مدنی به‌منظور تنظیم روابط میان ملت با دولت و ملت با یکدیگر، برقراری نظام انتخابات که سبب مشارکت سیاسی مردم در تصمیم‌گیری‌ها و سرنوشت کشور می‌شد، همراه با ده‌ها تغییر سیاسی دیگر، از مهم‌ترین دستاوردهای مشروطیت بوده است. در ابعاد اقتصادی نیز تلاش یکدست - ولی ناکام - جامعه و نیروهای اجتماعی برای صنعتی شدن و اصلاحات اساسی در ساختار روابط تولیدی و طبقاتی، به‌ویژه توجه به اقشار پایین جامعه برخلاف گذشته، و تأکید بر نقش دولت در توسعه‌یافتگی از دستاوردهای مشروطه بود. در بعد فرهنگی، گرچه مشروطیت به ستیز میان سنت و مدرنیته انجامید و هزینه زیادی را از این جهت بر جامعه ایران متحمل کرد، اما با وجود طبیعی دانستن اصل این تضاد که به‌خودی‌خود صورت می‌پذیرفت - گرچه با مدیریت و درک صحیح می‌توانست از شدت این چالش‌ها کاسته شود و مدت زمان آن نیز کمتر گردد - آثار مثبت شدیدی بود که بر تفکر سنتی جامعه ایران برای خروج از رکود و رخوت تاریخی از یکسو، و تفکر مدرن از سوی دیگر، برای خروج از مدار غربی آن برای هماهنگی با سنت‌ها و بومی ساختن مدرنیته وارد کرد. به‌عبارت

دیگر، جنبش مشروطه از همان ابتدا سرآغاز طرح سؤالات فکری زیادی بود که در صورت هدایت درست می‌توانست به تحولات مثبتی منتهی گردد. در هر حال، گرچه جنبش مشروطه‌خواهی در ایران و به‌ویژه انقلاب مشروطه دستاوردهایی داشته است که قابل مقایسه با وضعیت قبل از آن نیست، این جنبش با ناکامی خویش، به تضادهای اساسی در جامعه ایران، در رابطه با نحوهٔ رویارویی با مدرنیته و جبران عقب‌ماندگی منجر شد که عمدتاً ناشی از درک متفاوت مشروطه‌خواهان از آرمان‌های انقلاب و تجدد بوده است؛ درکی که تا به امروز به یکی از چالش‌های اساسی پیش روی توسعه‌یافتگی کشور تبدیل شده است. در حالی که انقلاب مشروطیت در رابطه با مدرنیته می‌توانست به هر دو چهرهٔ مردم‌سالاری و توسعه منجر شود، پس از مدتی (در سال ۱۳۰۴) بنا بر علل متعدد، جای خود را به گفتمان توسعه داد که با سرکوب شدید چهرهٔ نخست مدرنیته (مردم‌سالاری)، چهرهٔ دوم (توسعه) آن را با خشونت عاری از درک ماهیت مدرنیته و سنت به پیش برد که ناکامی آن دلیلی بر شکست آن است.

روحانیت نیز که تا آن تاریخ تنها در رابطه با مذهب به گروه‌های مختلف تقسیم می‌شدند و اختلاف آن‌ها بر سر حقایق و تفاسیر دینی بوده است، برای نخستین بار و یکباره پس از مشروطیت به علت غلبه استعمار و گفتمان روشنفکری با مسائل بسیار پیچیده و جدیدی مواجه گردیدند که برون‌دینی بوده و خود سنت و گفتمان دینی را هدف قرار داده بودند. از این رو، در مواجهه با مسائل جدید و پاسخ به شبهات، روحانیت به دسته‌های مختلفی تقسیم گردیدند که تا زمان‌های بعدی نیز ادامه یافت. به عبارت دیگر، دسته‌بندی علماء قبل از مشروطیت درون‌دینی و پس از آن برون‌دینی بوده که بسیار اساسی‌تر است. امری که در سال‌های بعدی، با گسترش ایدئولوژی‌های لیبرالی (سکولاریسم) و کمونیستی (ماتریالیسم) در سطح جهانی، همراه با فقر و نابرابری‌های بیشتر میان ملت‌ها، به تضادهای عمیق‌تری در جامعه ایران انجامیده و واکنش بیشتر و بنیادی‌تری را توسط روحانیت در پی داشته است. در هر حال، انقلاب مشروطه سرآغاز رویارویی‌های بزرگ میان سنت و مدرنیته در ایران بوده است که به علت، وجود تضادهای ماهوی و تاریخی میان بنیادهای هر یک و نقش عوامل انسانی

داخلی و خارجی، به جدالی سخت میان آن‌ها منجر گشته است. امری که می‌توانست در صورت گفتگو، تفاهم و عقلانیت بین‌الذهانی، مدیریت کارآمد و آگاه و کلان‌نگری، به توسعه کشور منجر گردد.

یادداشت‌ها

۱. در انگلستان، سنت‌گراها خود را با مدرنیته و تغییرات جدید همراه ساختند و حتی رهبری آن را در قالب حزب محافظه‌کار برعهده گرفتند. مدرن‌ها نیز با احترام به سنت‌گراها، تمامی امتیازات اشرافی و قدیمی آنان را محترم شمردند که از جمله تأسیس مجلس سنا، حفظ ساختار پادشاهی مشروطه، احترام به قوانین قضایی سنتی و... است.
۲. در جنبش ملی شدن صنعت نفت نیز روشنفکران نتوانستند ائتلاف خود را با رهبری علماء، یعنی آیت‌الله کاشانی، حفظ کنند. شکست مصدق نشان داد که علت اصلی آن، کنار رفتن آیت‌الله کاشانی از حمایت از او بود که می‌توانست حمایت توده‌ها را به همراه آورد.
۳. برابری نزد سوسیال-دموکرات‌ها به‌عنوان نیروی رادیکال، برابری در مقابل قانون و حذف امتیازات و سلسه‌مراتبی بود. این اندیشه مدرن برای علماء نیز ارج و قربی برابر با سایر مردم قائل بوده است.
۴. از دیدگاه کاتوزیان معنا، علل و پیامدهای انقلاب‌ها در ایران متفاوت با اروپا بود. انقلاب‌های ایران قیام طبقات اجتماعی محروم در برابر طبقات اجتماعی ممتازی که مهار دولت را در دست داشتند، آن‌هم برای دگرگون ساختن قانون و چارچوب اجتماعی موجود نبود بلکه قیام بر ضد فرمانروایانی بود که غیر از میل و اراده خودشان پایبند هیچ قانونی نبودند و جامعه آن‌ها را بیدادگر می‌دانست (کاتوزیان، ۱۳۸۴، ص ۵۳).
۵. دیدگاه‌های شریعتمداران و شیخ فضل‌الله ابتدا در نوشته‌هایی تحت عنوان «لوايح» چاپ می‌شد ولی پس از به توپ بستن مجلس، شیخ فضل‌الله به تدوین دو رساله یعنی رساله «حرمت مشروطه» و «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» مبادرت ورزید که منابع اصلی مخالفت شریعتمداران با مشروطیت به حساب می‌آید. همچنین شریعتمدارانی چون شیخ ابوالحسن النجفی المرندي، نویسنده رساله «دلایل براهین الفرقان» و محمدحسین بن علی اکبر تبریزی، مولف رساله «کشف المراد»، نیز با نوشتن رسالاتی به نفی مشروطیت و مباحث آن با اسلام پرداختند.

۶. شریعت‌مداران که تعدادشان به ۷۸ نفر می‌رسید، در مخالفت با قانون اساسی مشروطه و اقدامات مشروطه‌طلبان در شاه عبدالعظیم بست نشستند. یکی از آن‌ها سید احمد طباطبایی برادر سید محمد طباطبایی، از رهبران مشروطه، بود که به‌دلیل کمک مجلس به نشر قوانین طبیعت‌گرایانه غیراسلامی که آن را بهایی‌گری می‌خواند، از مشروطه‌طلبان جدا شد (کمالی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۴).
۷. اگر از دید شریعت‌مداران قانون فقط باید اسلامی باشد، از دید عدالت‌طلبان، قانون می‌تواند برای امور عرفیه نیز باشد، اما نباید با دین در تضاد قرار گیرد.
۸. حتی یک سال پس از انقلاب مشروطه، روسیه و انگلستان طبق قرارداد ۱۹۰۷، ایران را میان خودشان تقسیم کردند.
۹. برای نمونه در نظام‌نامه موقت فرقه دموکرات شرایط قبول عضویت بدین‌گونه قید شده بود: ماده ۴: اعضاء نمی‌بایست شاغل به امورات مذهبی و کسب روحانی باشند، ماده ۵: متکدی و لاشخور و مفت‌خور نباشند. همچنین در متن برنامه آن حزب به انفکاک کامل قوه سیاسی از قوه روحانیه تصریح شده بود.

کتابنامه

- آبادیان، حسین (۱۳۷۴)، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه (به‌انضمام رسائل علمای موافق و مخالف مشروطه)، تهران: نی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۵)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: پیام.
- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۳)، *علماء و انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: اختران.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۵)، *مقالات جمالیه*، به کوشش ابوالحسن جمالی، تهران: طلوع آزادی.
- الگار، حامد (۱۳۶۹)، «نیروی مذهبی در قرون هجدهم و نوزدهم»، در *مجموعه مقالات سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، ترجمه منبر، تهران: طرح نو.
- انصاری، مهدی (۱۳۶۹)، *شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت (رویارویی دو اندیشه)*، تهران: امیرکبیر.
- بهار، محمدتقی (۱۳۷۱)، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران: امیرکبیر.
- پزشک‌زاد، ایرج (۱۳۸۳)، *مروری در تاریخ انقلاب فرانسه*، تهران: قطره.

تاجیک، محمد رضا (۱۳۸۴)، دین، دموکراسی و روشنفکری در ایران امروز، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی

تبریزی، محمدحسین بن علی اکبر (۱۳۷۷)، «کشف المراد من المشروطه والاستبداد»، در غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، تهران: کویر.

ترکمان، محمد (۱۳۶۲)، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه‌های شیخ فضل‌الله نوری، دو جلد، تهران: رسا.

حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: امیرکبیر.

همو (۱۳۷۲)، «رویاری اندیشه‌ها در انقلاب مشروطیت»، همشهری، کتاب سال ۱۳۷۲، سال اول، شماره اول.

زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۷)، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، تهران: کویر.

زیباکلام، صادق (۱۳۷۷)، سنت و مدرنیسم، تهران: روزنه.

سلطان‌العلماء خراسانی، شیخ احمد (۱۳۶۳)، روزنامه روح‌القدس، به‌کوشش محمد گلبن، تهران: چشمه.

فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷)، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی، تهران: انتشار.

کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۸۴)، تضاد دولت و ملت، نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نی.

کسروی، احمد (۱۳۷۹)، تاریخ مشروطه ایران، تهران: مجید.

کرمانی، مجدالاسلام (۱۳۵۶)، تاریخ انحطاط مجلس، فصلی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

کفایی، عبدالحسین مجید (۱۳۵۸)، مرگی در نور: زندگانی آخوند خراسانی، تهران: زوار.

کمالی، مسعود (۱۳۸۱)، جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر، ترجمه کمال پولادی، تهران: باز.

عنایت، حمید (۱۳۷۲)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.

محیط طباطبایی، محمد (بی تا)، *نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق‌زمین*، قم: دفتر سازمان تبلیغات.

ملک‌زاده، مهدی (۱۳۶۳)، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: علمی.

مور، بارینگتون (۱۳۷۶)، *ریشه‌های اجتماعی و سیاسی دموکراسی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز.

ممقانی، حاج اسدالله (۱۳۶۳)، *مسلك الامام فی سلامه الاسلام*، به‌کوشش صادق سجادی، تهران: تاریخ ایران.

وطن‌دوست، غلامرضا (۱۳۸۴)، «اندیشه سیاسی میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله و مشروطه ایرانی»، در *مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

نفیس، سعید (۱۳۶۸)، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران*، تهران: نوین‌پاد.

نجم‌آبادی، شیخ هادی (۱۳۱۲)، *تحریر العطاء*، به‌کوشش مرتضی نجم‌آبادی، تهران: بی‌نا.

نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۷۷- الف)، «حرمت مشروطه»، در *غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)*، تهران: کویر.

همو (۱۳۷۷- ب)، «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل»، در *غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)*، تهران: کویر.

هدایت، حاج مهدی قلی (مخبرالسلطنه) (۱۳۶۳)، *طلوع مشروطیت*، به‌کوشش امیر اسماعیلی، تهران: جام.

هدایت، حاج مهدی قلی (مخبرالسلطنه) (۱۳۷۵)، *خاطرات و خطرات*، تهران: زوار.

Lambton, Ann (1979), *Some New Trends in Islamic Political Thought in Late 18th and Early 19th Century Persia*, *Studia Islamica*, 39, April

Keddie, Nikki (1972), *Sayyid Jamal ad-Din, al-Afghani, A Political Biography*, Los Anjele: Univ of California press