

واکاوی آورد علمای عصر مشروطیت در چهارچوب کلام جدید (روش‌شناسی علمای عصر مشروطیت در ایران)

امیر رضائی‌پناه*

امین نواختی‌مقدم**

چکیده

انقلاب مشروطه زمینه‌ساز تحولاتی ژرف در پهنه گوناگون زیست اجتماعی ایرانیان گردید. این انقلاب که خود دارای زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی ویژه و متأثر از برخورد نخبگان و جامعه ایران با فرهنگ و تمدن غربی بود، مبانی انضمامی و اندیشگی جامعه ایرانی را دچار دگرگونی فراوان کرد. از برجسته‌ترین مواردی که در جریان انقلاب مشروطیت نمود می‌یابد، دگرگونی و تحول روش‌شناختی‌ای است که این انقلاب، در میان نخبگان به‌ویژه علمای آن دوران پدید آورده است. بر پایه فرضیه جستار پیش رو، در طی این تحول و شدن، علمای عصر مشروطیت کانون و نقطه مرکزی گفتمان و رویکرد روش‌شناختی خویش را از فقه به سوی علم کلام گرایش دادند. دل‌مشغولی علمای این هنگام، نگه‌داشت و پاسداشت ارکان شرع منور در برابر مخالفان، با بهره‌گیری از روش‌شناسی علم کلام و آنچه «کلام جدید» نامیده می‌شود، بوده است. علم کلام بهترین بستر برای واکاوی رویارویی‌های علمای این عصر است. این پژوهش با بهره‌گیری از رسایل و نوشته‌های عصر مشروطه، نشان می‌دهد که چگونه علمای آن زمان درگیر نبرد کلامی برای پیراستن ساحت دین از افزودنی‌ها و امور ناصواب بوده‌اند و این امر را مایه خیر و ثواب دنیا و آخرت خود و جامعه اسلامی می‌دانسته‌اند.

کلیدواژه‌ها: عصر مشروطیت، فقه، کلام جدید، دگرسازی، علمای مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه.

* کارشناس ارشد علوم سیاسی (نویسنده مسئول) a.rezaeipناه@gmail.com

** استادیار دانشگاه تبریز navakhti@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲

۱. مقدمه

انقلاب مشروطیت رهاورد برخورد ایرانیان به‌ویژه نخبگان آن با تمدن غربی بود. از دهه‌ها و سده‌های پیش از این انقلاب، اندک‌اندک دروازه‌های جامعه ایران به روی غرب گشوده شد. گشایش مرزهای سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، سفرهای ایرانیان به غرب و غربی‌ها به ایران برای دانش‌اندوزی، سیاحت، تجارت و بازرگانی، اکتشاف و مانند آن، پاک‌گرفتن مدارس غربی در ایران، جنگ‌ها، آمدن مستشاران فرنگی، ترجمه کتاب‌ها و رساله‌های غربی و... نخبگان ایرانی را در جایگاهی قرارداد که شکاف میان خود و آنها را به نیکی دریابند. این موضوع اگرچه در گام نخست بر روی روشن‌فکران جامعه، که الزاماً مذهبی نیز نبودند، اثر گذاشت، در گام پسین بر علمای جامعه نیز تأثیر نهاد. جریان مشروطیت چنان نیرومند بود که بسان سیلی همه ارکان جامعه نخبگی آن هنگام ایران را دربرگرفت. این امر در میان علما به اندازه‌ای بود که آنان را به دو دسته مشروطه و مشروعه‌خواه بخش نمود و هر کدام هویت و سامانه نشانگانی خود را دیگرسان از دیگری و در فرآیند خصومت‌سازی با آن مفصل‌بندی می‌کرد.

این نوشتار در پی آن است که آثار این دوران را بر علمای هم‌هنگام نشان دهد. این موضوع به‌ویژه در پهنه روش‌شناختی بررسی می‌شود. از دید این مقاله، عصر مشروطیت از سویی سبب شد تا علما به جای پرداختن صرف به فقه، به سوی کلام گرایش پیدا کنند و از سوی دیگر، در خود علم کلام نیز تحولی بنیادین به‌وجود آید. انقلاب مشروطه و فضایی که این انقلاب از دل آن برآمد، علمای آن عصر را ناگزیر کرد تا به جای صرف پرداختن به فقه و فروع دین، به پاسداری از اساس اسلام و تشیع بپردازند. این علما دوران محوریت فقه را در دوره صفویه گذرانده بودند. عصر صفوی را می‌توان به نوعی عصر تبویب فقه نامید. در این دوران، در سایه سلاطین ذی‌شوکت شیعه، پرداختن به شریعت تشیع امری روا دانسته می‌شد. از عصر مشروطیت، هرچند به گونه‌ای ناآگاهانه، عالم تشیع اندک‌اندک درگیر انگاره و مفهومی به نام کلام جدید شد که مهم‌ترین رسالت آن نه‌تنها پاسداری از کیان و اصول دین، که برساختن سامانه‌ای از معانی و ایستارها بوده است. کلام جدید علمی نظام‌ساز و دانشی مؤسس و بنیادگذار است؛ دانشی که می‌خواهد سامانه‌ای از انگاره‌های اصیل دین را به‌گونه‌ای نظام‌مند مفصل‌بندی کند. در پی این انقلاب و از مدتی پیش از آن، علما در دو جبهه مشروطه و مشروعه‌خواه با رویکردی کلامی به دنبال سامان‌دهی نظام‌هایی با کانون نشانه «قانون» یا «شریعت» بوده‌اند.

این پژوهش خود را با این پرسش روبه‌رو دیده است که «عصر مشروطه ایران، چه اثری بر روش‌شناسی علما نهاده است؟» و در پاسخ به این پرسش، فرضیه خود را طرح کرده که بر پایه آن «عصر مشروطیت در ایران، زمینه‌ساز تحول گفتمانی در میان علمای جهان تشیع گشته، که در حوزه روش‌شناسی می‌توان آن را در چهارچوب برجسته‌شدن گفتمان کلام‌گرا (کلام جدید)، به زیان گفتمان فقه‌محور بازشناسی کرد». این نوشته در پی آن است تا برآیندهای این تحول روش‌شناسی را مورد واکاوی قرار دهد و زاویه‌های برجسته‌ای را از آن به نمایش بگذارد.

۲. تعریف مفاهیم

الف. روش‌شناسی: روش‌شناسی مجموعه ابزارهایی است که برای فراچنگ‌آوری شناخت به‌کاربرده می‌شود. روش‌شناسی به ابزارهای مورد بهره‌برداری هر پهنه علمی در راستای شناخت و به‌دست‌آوردن معرفت می‌پردازد. روش‌شناسی در کنار هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی سه رکن هر ساختار دانشی است. واژه روش‌شناسی از دو بخش روش (method) و شناخت (logy) سامان یافته است. روش‌شناسی شاخه‌ای از دانش است که با اصول کلی یا قواعد تولید دانش سروکار دارد و به منطق و مفروضات فلسفی اشاره می‌کند که زیربنای هرگونه مطالعه وابسته به علوم طبیعی، اجتماعی و انسانی است. روش‌شناسی به این نکته اشاره دارد که چگونه منطق، حقیقت، ارزش‌ها و هر آنچه دانش به‌شمار می‌رود، شیوه پژوهش را منتقل می‌کند. از سوی دیگر، روش‌ها فنون و فرآیندهایی هستند که برای پیش‌بردن پژوهش به‌کار می‌روند و این روش‌شناسی است که آنها را تعیین می‌کند؛ حتی، تمرکز و هدف پژوهش و همچنین پرسش‌های اصلی نیز با روش‌شناسی شکل می‌پذیرند (McGregor et al, 2010: 420).

وبر می‌گوید: «روش‌شناسی نمی‌تواند فراتر از یک اندیشه و تأمل با ابزاری باشد که کارایی خود را در فعالیت‌های عملی به اثبات رسانده و فرد برای ارائه کار سودمند نیازی به آگاهی کاملاً آشکاری از آن ابزار ندارد؛ به همان نسبت که برای درست راه‌رفتن نیازی به دانستن آناتومی بدن نیست» (Henrik and Whimster, 2012: xiv). از دید لاکاتوش، در فلسفه کنونی علم چند گونه روش‌شناسی در جریان است، اما همه آنها از آنچه در سده هفدهم یا حتی هجدهم به‌عنوان «روش‌شناسی» شناخته می‌شد، دیگرسان است. این امید هست که روش‌شناسی مجموعه‌ای از قوانین را به دانشمندان برای حل مسئله ارائه دهد.

روش‌شناسان مدرن و برهان‌شناسان از این امید خود دست کشیده، تنها مجموعه‌ای از قوانین را برای ارزیابی نظریه‌های موجود به‌کار می‌بندند. هر روش‌شناسی‌ای مسائل شناخت‌شناسانه و استدلالی خاص خود را دارد (Lakatos, 1978: 103؛ Lakatos, 1971: 178).

روش‌شناسی به منطق نظری و یا به اصطلاح سومخ (Somekh)، به اصولی اشاره دارد که روش‌های مناسب پژوهش برای یک رشته مطالعاتی را تبیین می‌کند. روش‌شناسی را نمی‌توان از پژوهش به‌دست آورد، اما به جای آن، باید در گونه‌ای از دانش نظری استقرایی پایه‌گذاری شود که معمولاً به‌عنوان «فلسفه» از آن یاد می‌شود (Carr, 2006: 422؛ Polkinghorne, 1983: 4). به‌طور کلی، روش‌شناسی با وجود اینکه به سرشت و فرآیندهایی که در روند دستیابی به یک هدف توجه دارد، روش‌های خاصی را توصیف نمی‌کند. هر کدام از این روش‌ها در صورتی که برای مطالعه روش‌شناسی مناسب باشند، چهارچوبی می‌سازند که می‌توان آن را به فرایندهای تشکیل‌دهنده‌اش بخش کرد و یا پی‌درپی بودن آنها را دگرگون ساخت (Katsicas, 2009: 605).

روش‌شناسی سامانه‌ای از راهکارها برای حل مسئله است که مؤلفه‌های ویژه‌ای مانند مراحل، وظایف، روش‌ها، فنون و ابزار را دربرمی‌گیرد. روش‌شناسی را می‌توان به این صورت تعریف کرد: ۱. تحلیل اصول روش‌ها، قوانین و قیاس‌های به‌کاررفته در یک نظام؛ ۲. مطالعه نظام‌مند روش‌های به‌کاررفته در یک سامانه؛ ۳. بررسی یا توصیف یک روش (Baskerville, 1991: 749). روش‌شناسی از نظر ریشه‌شناسی، به مطالعه روش‌ها اشاره دارد. روش کلامی یک راه برای پیاده‌کردن کلام است، درحالی که روش‌شناسی کلامی بازتاب یا توضیحی برای چرایی پیروی از یک شیوه خاص است (Streufert, 2010: 210). همه روش‌شناسی‌های پژوهش با چهار قاعده یا اصل بنیادین متمایز می‌شوند که عبارت‌اند از: ۱. آنچه دانش تلقی می‌شود و چگونگی آشناسدن افراد با آن (فلسفه) است؛ ۲. آنچه ماهیت، واقعیت، احساس، وجود یا موجودیت انگاشته می‌شود (هستی‌شناسی)؛ ۳. آنچه در توسعه استدلال‌ها، آرا یا دیدگاه‌ها، دقیق و استنباطی پذیرفته می‌گردد (منطق)؛ ۴. چه چیزی به‌عنوان ارزش‌هایی مبنایی به‌شمار می‌رود و چه چیزی آگاهی است (ارزش‌شناسی) (McGregor et al, 2010: 420).

ب. **فقه:** چنان‌که علامه طباطبایی می‌گوید: «علم فقه اسلامی از جهت تنوع بحث و کثرت مسائل، وسیع‌ترین علوم اسلامی است» (محمدحسین طباطبایی، بی‌تا: ۴۴). جرجانی در تعریفی از فقه که مورد تأیید بسیاری از اهل فن است، می‌گوید: «فقه، در واژه به معنای

فهم مقصود گوینده از راه کلام او... و در اصطلاح عبارت است از علم به احکام شرعی عملی که از ادله تفصیلی آن به دست می آید» (جرجانی، ۱۳۰۶: ۷۲). در خوانشی دیگر، فقه عبارت است از «شناخت نفس؛ آنچه برای او است و آنچه بر آن است» (اوجبی، ۱۳۷۵: ۱۹). «فقه در اصطلاح همانا به معنای آگاهی به احکام شرعی فرعی یا فراچنگ آوری وظایف رفتاری و کرداری از برهان‌های تفصیلی می‌باشد» (مشکینی، ۱۳۷۶: ۱۸۰).

امام خمینی (ره) بر آن است که: «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تاگور است» (خمینی، بی تا: ۲۱/ ۲۸۹). شهید مطهری می‌نویسد:

در اصطلاح قرآن و سنت «فقه» علم وسیع و عمیق به معارف و دستورهای اسلامی است و اختصاص به قسمت خاصی ندارد. ولی تدریجاً در اصطلاح علما این کلمه اختصاص یافت به «فقه الاحکام»؛ توضیح اینکه علمای اسلام تعالیم اسلامی را منقسم کرده‌اند به سه قسمت: الف. معارف و اعتقادات: اموری که هدف از آنها شناخت و ایمان و اعتقاد است... ب. اخلاق و امور تربیتی: اموری که هدف از آنها این است که انسان از نظر خصلت‌های روحی چگونه باشد و چگونه نباشد. ج. احکام و مسائل علمی: اموری که هدف از آنها این است که انسان در خارج، عمل خاصی انجام می‌دهد چگونه باشد و به عبارت دیگر قوانین و موضوعات موضوعه (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۰/۳-۷۱).

عابدالجابری هم تمدن اسلامی را تمدنی فقهی می‌داند؛ «اگر بخواهیم تمدن اسلامی را با کاهش به یکی از درون‌مایه‌هایش نام‌گذاری کنیم، می‌توانیم بگوییم که این تمدن، تمدنی فقهی است. به همان‌سان که می‌توان تمدن یونانی را تمدن فلسفه و تمدن اروپای معاصر را تمدن علم و تکنولوژی نامید» (عابدالجابری، ۱۹۹۴: ۹۹).

فقه شیعه در عهد صفوی به کمال رسید و مبنای منحصر قضاوت‌های شرعی قرار گرفت (زرنگ، ۱۳۸۱: ۹۴). این دوره پرتابگاهی برای فقه شیعه، به‌ویژه فقه سیاسی آن بود. فقه سیاسی به‌عنوان بحث‌برانگیزترین بخش فقه به‌ویژه در سده گذشته نیز عبارت است از مجموعه قواعد و اصول فقهی و حقوقی که عهده‌دار تنظیم روابط مسلمین با خودشان و ملل غیرمسلمان عالم بر اساس مبانی قسط و عدل بوده و تحقق فلاح و آزادی و عدالت را منحصراً در سایه توحید عملی می‌داند. لذا، فقه سیاسی عملاً دو بخش عمده پیدا می‌کند: ۱. اصول و قواعد مربوط به سیاست داخلی و تنظیم روابط درون‌امتی جامعه اسلامی؛ ۲. اصول و قواعد مربوط به سیاست خارجی و تنظیم روابط بین‌الملل و جهان اسلام (شکوری، ۱۳۶۱: ۷۱-۷۲). خواجه نصیرالدین طوسی در باب فقه می‌نویسد:

مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود، در اصل یا طبع باشد یا وضع؛ اما آنچه مبدأ آن طبع بود، آن است که تفصیل آن، مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، مختلف و متبدل نشود، و آن اقسام حکمت عملی است که یاد کرده آمد، و اما آنچه مبدأ آن وضع بود، اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند و اگر سبب، اقتضای رأی بزرگی بود، مانند پیغمبر یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند، و آن نیز سه صنف باشد: یکی... عبادات و احکام آن، و دوم... مناکحات و دیگر معاملات، و سوم آنچه راجع به اهل شهرها و اقلیمها بود، مانند حدود و سیاست، و این نوع علم را علم فقه خوانند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۴: ۴۰-۴۱).

حائری یزدی در بخش‌بندی فقه سیاسی معاصر شیعه، از سه مکتب نام می‌برد: مکتب سامرا به نمایندگی میرزای شیرازی، حوزه نجف با آخوند خراسانی و مکتب قم به رهبری امام خمینی (ره) (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۳۵-۱۴۰).

ج) علم کلام و کلام جدید: پیدایش کلام اسلامی، که با نام‌هایی چون علم التوحید، علم الاعلی، علم اصول‌الدین، علم العقاید، علم‌الذات و الصفات و الفقه‌الاکبر نیز نامیده می‌شود، رهاورد تلاشی بود برای پاسداری از اصول عقاید اسلامی در برابر حمله پیروان ادیان دیگر به‌ویژه مسیحیان که با ابزار منطق یونانی خود را مسلح کرده بودند. در آغاز، علم کلام در زیر فرمان معتزلیان بود. رفته‌رفته، در پی یک دوره مناظرات و مشاجرات درباره مسائل چون جبر و تفویض، طبیعت صفات الهی و مانند آنها، سنتی کلامی استقرار پیدا کرد که پس از سده چهاردهم در اختیار اشاعره قرار گرفت. (نصر، ۱۳۵۹: ۲۹۵). دانشمندان مسلمان در چستی کلام دو تصور عمده داشته‌اند: کسانی که چون فارابی بر هویت ابزاری آن تأکید می‌ورزند؛ و گروه دیگری که کلام را همانند فلسفه برخوردار از هویت معرفت‌زایی می‌دانند. آغاز این طرز برداشت از شیخ طوسی است و غزالی آن را گرفته و گسترش داده است و متکلمان سده‌های هفتم تا نهم همگی بر دیدگاه شیخ طوسی رفته‌اند بدون آنکه نامی از شیخ طوسی به‌میان‌آورند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۶: ۴۹).

علما و متکلمان اسلامی تعریف‌های گوناگونی از علم کلام به‌دست‌داده‌اند. فارابی می‌نویسد: «کلام ابزار و دانشی است که انسان به وسیله آن می‌تواند به اثبات آرا و افعال پردازد که واضح ملت به آنها تصریح کرده است و نیز به وسیله آن می‌تواند دیدگاه‌های مخالف آرا و افعال یادشده را باطل نماید» (فارابی، ۱۳۴۸: ۱۲۴). ایچی بر آن است که: «علم کلام دانشی است که شخص با آموختن آن می‌تواند باورداشت‌های دینی را از راه اقامه

برهان و ادله به ثبوت رساننده و شبهات را به کنار بزند» (ایجی، بی تا: ۵-۷). تفتازانی می گوید: «کلام عبارت از علم به قواعد شرعی است که از دلایل یقینی به دست آید» (تفتازانی، بی تا، ۱/۱۶۵). جرجانی بیان می دارد: «کلام علم به قواعد شرعی اعتقادی است که به واسطه برهانها و دلایل فراچنگ می آید» (جرجانی، بی تا: ۸۰). محقق لاهیجی نیز کلام را این گونه معنا می کند: «علم کلام ابزاری نظری است که شخص با آموختن و به دست آوردن آن می تواند عقاید دینی را اثبات نماید» (لاهیجی، ۱۳۳۰: ۵). قاضی ارموی می گوید: «موضوع علم کلام ذات خداوند است» (اوجیبی، ۱۳۸۷: ۱۵). علامه طباطبایی نیز می نگارد: «علم کلام که به اثبات حقانیت اصول معارف اسلامی می پردازد و بحث های آن روی این اساس استوار است که یک یک معارف ثابت اند. دین را مورد بحث قرار داده و از حقانیت آنها دفاع نماید... روش کلامی شیعه طبق تعلیم اهل بیت، بحث دفاعی از اصول معارف اسلامی است با منطق صحیح و حجت عقل و نقل» (محمدحسین طباطبایی، بی تا: ۴۲-۵۲).

استاد مطهری نیز سه هدف عمده را به منزله توقعات اصلی در تعریف علم کلام برمی شمارد: ۱. بیان اصول دین و توضیح آن؛ ۲. استدلال بر عقاید دینی و اثبات آنها به وسیله ادله؛ ۳. دفاع از آنها و پاسخ به شکها و شبهات وارد بر این اصول دین (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۶: ۵۵). از دید او: «کلام مربوط است به تحقیق در اصول عقاید اسلامی و دفاع از آنها اعم از آنکه امر مورد اعتقاد از عقلیات محض باشد مانند مسائل مربوط به توحید و صفات خداوند و یا از نقلیاتی باشد که اعتقاد و عدم اعتقاد به آن در سرنوشت انسان مؤثر باشد، مانند مسئله امامت از نظر شیعه» (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۷). جوادی آملی بر آن است که کلام: «علمی است که درباره خداوند سبحان و اوصاف و افعال الهی بحث می نماید» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۳۴). در این برداشتها، کلام علم به قواعد و مسائلی است که به وسیله آن توانایی بر اثبات اصول دین و دفع شبهات با دلیل و برهان و تطبیق آنها با قواعد عقلیه حاصل می گردد (صفایی، ۱۳۷۴: ۶۰۵). لاهیجی در واگویی سودمندی های کلام به عنوان اشرف معارف بشری (اوجیبی، ۱۳۷۵: ۱۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۹)، بر آن است که:

نخستین سود علم کلام برای جوینده اش، رهانموندن وی از بند تقلید و رساندنش به قله ایمان است. دومین بهره علم کلام، یاری رسانی در به کمال رساندن دیگران می باشد؛ این امر از راه راهنمایی های راه یافتگان برای مردم صورت می پذیرد؛ که به دو شیوه استوارسازی حجت های مردم در زمینه باورداشت های دینی و استدلال آوردن در برابر برهانها و

حجت‌های هم‌وردان به انجام می‌رسد. سودمندی سوم این دانش برای اصول دین می‌باشد، و آن نگره‌داشت باورهای دینی در برابر لرزش‌هایی است که از سوی اهل گمراهی بر آن مرتبت است (لاهیجی، ۱۳۳۰: ۱۰).

از زمان برخورد با دنیای مدرن و جهان غرب، تحول و انقلابی در مفهوم و کارویژه‌های کلام به وجود آمد. این تحول چنان بنیادین و پایه‌ای بوده است که برخی از زایش دانشی به نام علم «کلام جدید» یاد می‌کنند. نخستین بار، شبلی نعمانی (۱۲۷۲-۱۳۳۲ق) در فرهنگ اسلامی، کلام جدید را با نگارش تاریخ کلام جدید مطرح کرد (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۱۶). کلام جدید دانشی مؤسس و نظام‌ساز است. این دانش نه تنها به دنبال پس‌زدن و پاسخ‌گویی به شبهات دینی و پیراستن ساحت دین از نوآوری‌ها و بدعت‌ها، که در پی ساختن نظامی از معانی و انگاره‌هاست. این دانش به سبکی زبان‌شناسانه، گفتمانی و خردورزانه خواهان بالابردن دین اصیل بر پایه خوانشی به‌روز از نصوص دینی است. کلام جدید دانشی خردورزانه و استوار بر اصول است. متکلمان جدید خوانشگران خردگرای متون و مقولات دینی‌اند. دنیای معاصر، دنیای شک است؛ شکی که دین خود را به شک‌گرایان گذشته به نیکی ادا کرده‌است. در این دنیای شک‌ها و نسبیتهای برآمده از کانونی شدن مفهوم انسان، نیاز به دانشی احساس‌گردیده است که به گونه‌ای نظام‌مند پاسدار کیان و حریم دین باشد. کلام جدید نه تنها دانشی نفی‌کننده شبهات، که استواربخش انگاره‌ها و ایستاره‌هایی است که از دید باورمندان به آن، اصیل و راستین است. کلام جدید هرچند همچون کلام سنتی دانشی سلبی است، دارای وجهی ایجابی در ساختن سامانه‌ای از انگاره‌ها و معانی به‌گرد اصول و ایستاره‌های دینی است. کلام جدید خرد را در خدمت شریعت و در راستای اهداف آن درآورده است. کلام جدید نیز همانند کلام سنتی، روی توجه خود را به سوی اصول دین کرده است. همه کاری که کلام قدیم برای فرهنگ دینی می‌کرد، دفاع از آموزه‌های کلامی یک مذهب خاص بود، اما تنها یکی از اهداف کلام جدید دفاع است. در میان اهدافش، بزرگ‌ترین هدف، هدف دفاعی نیست. در کلام جدید، نخستین کاری که یک متکلم می‌کند، این است که مجموعه آموزه‌های کتاب مقدس و مذهبی یک دین و مذهب را به یک نظام تبدیل می‌کند و آن را نظام‌مند می‌کند (تنظیم گزاره‌های دینی و مذهبی)؛ کار دوم، ایضاح مفهومی آن گزاره‌هاست و تعیین می‌کند که مراد از این گزاره‌ها دقیقاً چیست؛ کار سوم این است که مدعیات را تبیین و مستدل می‌کند؛ کار چهارم این است که از این مدعیات در برابر مخالفان دفاع می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۸۵-۱۸۶).

شهید مطهری می نویسد:

باتوجه به اینکه کلام، علمی است که دو وظیفه دارد؛ یکی دفاع و رد شبهات و ایرادات به اصول و فروع اسلام و دیگری بیان اینکه یک سلسله تأییدات برای اصول و فروع اسلام. کلام قدیم متوجه این دو قسمت است و با توجه به اینکه در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و تأییداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفت‌های علمی جدید است و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بلاموضوع است، همچنانکه بسیاری از تأییدات گذشته ارزش خود را ازدست داده‌است، از این رو لازم است کلام جدیدی تأسیس شود (مطهری، ۱۳۶۱: ۴۸).

از دیدگاه وی، کلام جدید دربارهٔ این پهنه‌ها سخن می‌گوید:

الف. فلسفهٔ دین، علل پیدایش آن از نظر روان‌شناسان و جامعه‌شناسان... مسئلهٔ فطرت دین و بحث عمیق انسانی دربارهٔ فطرت و فطریات... دین و مذهب و مهدویت در اسلام؛ ب. وحی و الهام از نظر علوم روانی جدید؛ ج. بررسی مجدد ادلهٔ توحید با توجه به ایرادات و شبهاتی که مادیین جدید بر براهین توحید... کرده‌اند؛ د. بحث امامت و رهبری از جنبهٔ اجتماعی...؛ هـ مسائل خاص حضرت رسول و قرآن و شبهاتی که در این زمینه شده است (مطهری، ۱۳۶۷: ۴۹).

۳. انقلاب مشروطیت و تحول روش‌شناسی علمای عصر مشروطیت

انقلاب مشروطه زمینه‌ساز تحولی هستی‌شناسانه، شناخت‌شناسانه و روش‌شناختی در میان علما گردید؛ تحولی که در پی آن، در همهٔ ارکان اندیشهٔ علما دگرگونی‌های ژرفی پدید آمد. در حوزهٔ روش‌شناختی، علما از پرداختن صرف به فقه و شریعت به سوی علم کلام گرایش یافتند. در گیرودار مشروطه، علمای مشروطه و مشروعه‌خواه، خواسته یا ناخواسته درگیر نبرد کلامی برای پیراستن ساحت مقدس دین از افزوده‌ها و یا کهنه‌پرستی‌ها شدند. آنان نه تنها از شریعت، که از خرد و آموزه‌های بشری برای اثبات راستی خویش و ناراستی سویهٔ برابر خود بهره می‌جستند. کانون مبارزه‌های عصر مشروطه را تلاش برای اثبات حقانیت سویه‌های هم‌اورد نسبت به تجدد و مسائل نوپدید می‌ساخت (رضائی پناه و ایزدی، ۱۳۹۱: ۵۵).

مراحل آغازین مدرنیته همراه با سامان‌یابی علوم جدید در ایران تا شکل‌گیری اندیشهٔ انتقادی در دورهٔ قاجاریه و پیش از پاگیری انقلاب مشروطهٔ روشنفکران ایرانی بیشتر با طرح اندیشهٔ انتقادی، متأثر از تحولات اروپایی سدهٔ هفدهم و هجدهم بوده‌اند و از دولت مدرن

و انسان مدرن پاسداری می‌کردند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۵: ۱۹-۲۰). در این میان، مشروطیت تا پیش از رویارویی مسلمانان با مدرنیته یک نقطه عطف است که آغاز آن در جامعه ما با نهضت مشروطه بود. دینداران در دینداری‌شان کمتر مشکلی می‌یافتند؛ یعنی اعتقادات، اخلاق، فقه و شریعتشان را بهنجار می‌یافتند و در رویارویی با مسائل گوناگون مشکلی احساس نمی‌کردند. با ورود جهان به عصر مدرنیته و تجدد و آشنایی تدریجی مسلمانان با ضوابط و مباحث عصر جدید، نسبت میان دینداری و تجدد از مهم‌ترین مسائل فراروی انسان مسلمان معاصر شد. مشکل از آنجایی آغاز شد که برخی گزاره‌های دینی با دستاوردهای تمدن جدید ناسازگار می‌نمود. مشکل وقتی جدی‌تر شد که آرام‌آرام دستاوردهای تمدن جدید و محصولات مدرنیته به عرف زمانه و به اصطلاح فنی‌تر به سیره عقلانی تبدیل شد و برخی از گزاره‌های دینی در رویارویی با این عرف و سیره قرار گرفتند (محسن کدیور، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۷). علمای شیعه در دوره قاجار پیشرفت چشم‌گیری نسبت به دوران صفویه به‌دست‌آوردند. اگر در صفویه قدرت مذهبی و فقهی علما تحت‌الشعاع قدرت سیاسی، باطنی و قطبی شاهان صفوی قرار می‌گرفت، در دوره قاجار، شاهان با علمایی روبه‌رو بودند که از صفویه تا روی کار آمدن قاجار، بر جایگاه و نفوذ اجتماعی افزودند و خود و حوزه‌هایشان را بیشتر استوار کردند (فراستخواه، ۱۳۷۷: ۳۴۲؛ رضائی پناه و نواختی مقدم، ۱۳۹۱: ۲۲). این نخبگان مذهبی به‌عنوان راهبران، کانون‌های اندیشگی و بسیجگران جامعه ایرانی و عالم تشیع، ناگزیر بودند در برابر تحولات انقلابی عصرشان واکنش‌های بایسته را نشان‌دهند؛ چنانچه خرقانی نیز می‌گوید: «دیگر نمی‌توان با طرح مسئله تعبد دین را نگه داشت. امروز با اکتشافات خارق‌العاده ملزم هستیم تا برهان و دلیل احکام صادره را به نوع بشر بفهمانیم و تعبیر به تعبد در شریعات، کافی در انبات و ترویج آنها نخواهد بود» (خرقانی، ۱۳۳۹: ۲۳).

در عصر مشروطه، در سایه تحول اساسی در ذهنیت و اندیشه سیاسی ایران‌زمین، در میان نخبگان مذهبی جامعه، بایستگی تحول روش‌شناسانه احساس گردید. درست است که واژه کلام جدید مفهومی نوپدید است و در زمان مشروطه نامی از آن نبوده است، اما این دانش به گونه‌ای پوشیده و ناخودآگاه در روش‌شناسی علمای این دوره دیده می‌شود. این علما، چنان‌که گفته شد، افزون بر خویشکاری پاسداری از کیان شریعت، به دنبال ارائه سامانه‌ای از معانی بودند. این علما در دو سویه دیگرسان، در پی مفصل‌بندی سامانه‌ای معانی، ایستارها و نشانه‌ها بودند. عصر مشروطه دوره برخورد جدی اندیشه‌ها بوده است.

علمای این زمانه، در کسوت متکلمان پدیدار گشتند تا در این دریای اندیشه‌ها با به‌دست‌دادن خوانشی ویژه از دین، ذهنیت جامعه اسلامی را به گونه‌ای روش‌مند با خوانشی ویژه از دین آشنا کنند. این علما در پیوستاری یکپارچه، هم‌هنگام، از ابزارهای روایی و خردورزانه بهره می‌گرفتند.

۴. کانون‌های برجسته مباحث کلامی در میان علمای عصر مشروطه

۱،۴ مشروطه یا مشروع

آغازین رویارویی میان دو گروه نخبگان مذهبی عصر مشروطه، در تعریف و بازشناسی نام و نشان و چیستی نظام سیاسی موردپسند آنان روی داد. در این آورد کلامی، علمای مشروطه‌خواه نیز همچون مشروع‌خواهان و سایر فقهای پیشین، سلطنت را از هر نوعی در عصر غیبت، سلطنت جور و ستم می‌دانستند (جمیله کدیور، ۱۳۷۸: ۲۵۸)؛ اما، علمای مشروطه‌خواه بر آن بودند که هرچند در نبود امام عصر (عج) هرگونه حکومت غصبی است، راه راست در عصر نبود ایشان راهی است که دربردارنده عادلانه‌ترین و خردمندانه‌ترین گونه حکومت در میان حکومت‌های غصبی باشد؛ این راه از دید این علما، حکومت مشروطه است (الگار، ۱۳۸۱: ۱۱۲). این برداشت متکلمان مشروطه‌خواه در رؤیای نائینی دیده می‌شود:

در عالم رؤیا خدمت مرحوم آیت‌الله آقای حاجی میرزا حسین تهرانی... مشرف شدم... سؤالاتی عرض شد آن مرحوم از لسان مبارک ولی عصر ارواحنفاذ نقل جواب فرمودند، پس از ختم آنها عرض کردم اهتمامات شما را در خصوص مشروطیت چه فرمودند؟ حاصل عبارت جواب این بود؛ حضرت فرمودند: مشروطه اسمش تازه است مطلب که قدیمی است، مثالی که متضمن به تشبیه باب که شرحش در نظرم نماند ذکر فرمود، بعد به این عبارت گفتند: حضرت فرمودند: مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد به شستن دست وادارش نمایند... سیاهی کنیز اشاره است به غصبت اصل تصدی و آلودگی است اشاره به همان غصب زاید، مشروطیت چون مزیل آن است لهذا به شستن ید غاصبانه تصدی تشبیه‌اش فرموده‌اند (نائینی، ۱۳۸۹: ۶۵-۶۶).

آخوند خراسانی حکومت مشروع (حکومت اسلامی) را منحصر به حاکمیت معصوم می‌شمارد و در وصف حکومت غیرمشروع می‌نگارد:

سلطنت غیرمشروع بر دو قسم است: عادلانه، نظیر مشروطه که مباشر امور عامه عقلا و متدینین باشند و ظلمه جابر است، آن که حاکم مطلق یک نفر مطلق‌العنان خودسر باشد.

البته به صریح حکم عقل و به فصیح منصوصات شرع، غیرمشروعۀ عادلۀ مقدم است بر غیرمشروعۀ جابره (محسن کدیور، ۱۳۸۵: سیزده - چهارده).

در برابر ایستار متکلمان مشروطه‌خواه، نظریۀ سلطنت مشروعه از دو رکن ساخته شده است: ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه و سلطنت سلطان مسلمان ذی شوکت. ممکن است سلطان قدرت خود را به هر وسیله‌ای به دست آورده باشد، ولی مهم آن است که شیعه باشد و به ولایت فقیهان در حوزه بالا احترام بگذارد. در این نظریه، فقیه و سلطان در قدرت مستقل از یکدیگر هستند (حقیقت، ۱۳۸۱: ۲۵۵). در نظام پادشاهی ایران زمین در دورۀ اسلامی تا برآمدن صفویان، شاه در رأس هرم قدرت سیاسی قراردادش و سامان‌بخش نظم و نسق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بود. ایران زمین یا ایران بزرگ کشوری با اقوام گوناگون بود که در آن از دیدگاه تاریخی و سیاسی، برابر اصول اندیشۀ ایرانشهری، شخص شاه «خدای روی زمین»، سبب‌ساز وحدت در عین کثرت آن اقوام بود و بدین سان شاه اگر نه یگانه نهاد اما ناگزیر، استوارترین نهاد این نظام سیاسی به‌شمار می‌آید (جواد طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۱۵). فقها و متکلمان شریعت‌گرای این دوره به واسطه کارکردهای درونی مترتب بر این نهاد، و نیز خطر نفوذ بیگانگان و هم‌آورد ایدئولوژیک همسایه، امپراتوری عثمانی، چیرگی آن را پذیرفته بوده‌اند. مشروعه‌خواهان سنت‌گرایانی بودند که بیشینه هدفشان تعویض حکومت استبدادی با حکومت مطلق بر اساس شریعت در چهارچوب سلطنت قاجار و بدون دست‌زدن به ساختار اجتماعی سنتی موجود بود. ترس آنها بیشتر از ترویج فرهنگ جدید اروپایی است تا الغای حکومت خودکامه (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۶۴). برای شیخ فضل‌الله به‌عنوان ایدئولوگ اصلی گفتمان مشروعه، شاه بهترین جایگزین در زمان غیبت امام بود و به همین دلیل می‌بایست پشتیبانی می‌شد. او تا آنجا پیش‌رفت که بگوید هر فردی که خواهان عدالت است می‌باید از دو جماعتی که حامی مذهب‌اند، یعنی علما و سلاطین حمایت کند (مارتین، ۱۳۷۹: ۱۸۷-۱۸۸؛ آبادیان، ۱۳۹۰: ۴۹). شیخ پس از بیان این مطالب و نمایاندن دیدگاهش، در مورد دیگری و غیریت نظام حکومتی موردپسندش نیز می‌نگارد:

شبهه و ریبهی نماند که قانون مشروطه با دین اسلامی حضرت خیرالانام علیه آلاف التحیه و السلام منافی است و ممکن نیست که مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطگی بیاید مگر به رفع ید از اسلام. پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمانان مشروطه شویم، این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است و احکام اربعه مرتد بر او جاری است هر که باشد از عارف یا عامی از اولی الشوکه یا ضعیف» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۱۱۴؛ زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۵).

۲،۴ قانون گذاری و مجلس شورا

تدوین قانون اساسی فرآیندی بود که از دیدگاه شیخ فضل الله بیش از هر چیز سبب سست شدن مبانی شریعت می شد (مارتین، ۱۳۷۹: ۱۸۲). وی در موارد فراوانی به این موضوع پرداخته است. از دید شیخ: «این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسی را بر وجه اکمل و اوفی داراست؛ حتی ارش الخدش. لذا ما ابداً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۵۶-۵۷). «مگر دولت می تواند شرعاً از قانون الهی اعراض کند و خود را از تحت آن قانون خارج سازد و خود قانونی جعل کند و در مملکت مجری دارد و بدین وسیله قانون الهی متروک شود؟» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۶۲). «اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا اگرچه در امور مباحه بالاصل هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شد، حرام تشریعی و بدعت در دین است» (همان: ۱۰۴؛ زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۱۵۸). وی می نگارد: «چنین می نماید که جعل بدعتی و احداث ضلالتی می خواهند بکنند، و الا وکالت چه معنی دارد؟ موکل کیست و موکل فیه چیست؟ اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینیه لازم نیست، و اگر مقصد امور شرعیه عامه است، این امر راجع به ولایت است نه وکالت، و ولایت در زمان غیبت امام زمان عجل الله فرجه، با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز و اعتبار به اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است و قانون نویسی چه معنی دارد؟ قانون ما همان اسلام است» (همان: ۱۵۴؛ ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۰۴). او می گوید: «دین اسلام اکمل ادیان و اتم شرایع است و این دین، دنیا را به عدل و شورا گرفت. آیا چه افتاده است که امروز باید دستور عدل ما از پاریس برسد و نسخه شورای ما از انگلیس بیاید» (ملک زاده، ۱۳۲۸: ۸۹/۳). شیخ در پی آن بود تا بار اسلامیت را در ساختار نظام مشروطیت برجسته تر کند. وی پس از کوشش های فراوان توانست برخی خواسته های خود و هم اندیشان اش را در نظام قانون گذاری مشروطه، به ویژه متمم قانون اساسی و خاصه اصل دوم آن نمایان سازد. این اصل چنان کار شده و استوار بود که حتی بزرگان مشروطه خواه نیز آن را تأیید کردند (کسروی، ۱۳۷۸: ۴۱۱-۴۱۲؛ برای نمونه های دیگر ← رضائی پناه و ایزدی، ۱۳۹۱: ۵۵؛ ناظم الاسلام کرمانی، ۱۳۶۴: ۲۹-۳۰؛ محسن کدیور، ۱۳۷۸: ۱۴۰-۱۴۱؛ صفائی، ۱۳۸۱: ۲۸۰-۲۸۱).

در برابر متکلمان مشروطه خواه، از دید علمای مشروطه خواه: «مجلس که تأسیس آن برای رفع ظلم و اغاثه مظلوم و اعانت ملهوف و امر به معروف و نهی از منکر و تقویت ملت و دولت و ترفیه حال رعیت و حفظ بیضه اسلام است قطعاً و شرعاً و عرفاً راجح بلکه واجب

است و مخالف و معاند او مخالف شرع انور و مجادل با صاحب شریعت است» (کسروی، ۱۳۷۸: ۳۸۲). محمد طباطبایی نیز می‌نویسد: «تمام مفسد را مجلس عدالت، یعنی انجمن مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند از میان خواهد برد» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۴: ۲۳۹؛ مروارید، ۱۳۷۷: ۱/۱۸۳).
تفقه‌الاسلام تبریزی هم بیان می‌دارد:

مقصود از قانون اختراع شرع تازه‌ای نیست. قانون شریعت محمدیه منسوخ نمی‌شود و جز حجج‌الاسلام و علمای اعلام کسی حق ندارد در آن باب دخالت کند. در این باب قانون نوشته نخواهد شد. احکام شرعیه همان است و تا انقراض عالم مستمر خواهد شد. آنچه ملت می‌خواهد و وکلای ملت در تحت نظارت حجج‌الاسلام تهران می‌خواهند برای آن قانون‌گذارند قانون سیاسی و مملکتی است (کسروی، ۱۳۷۸: ۳۰۹).

۳،۴ حوزه ولایت فقها

یکی از مسائل مهمی که در کلام سیاسی تأثیر جدی دارد، بحث انتظار از دین و حوزه اختیارات و وظایف علماست. مسائل کلام از آن رو که برون‌دینی‌اند، بستر را برای مباحث درون‌دینی همانند فقه آماده می‌سازند. چگونگی و کیفیت انتظار ما از دین، نوع برداشت و فهم ما را از متون تعیین می‌کند (حقیقت، ۱۳۸۳: ۱۶۴). چنان‌که نشان داده شد، اختلافات دو دیدگاه پیش‌گفته، بیشتر به گرد محدوده نظارت مجتهدان می‌چرخید. طرفداران آخوند خراسانی تنها نظارت شرعی را بر لوایح قانونی کافی می‌دانستند، حال آنکه طرف روبه‌رو در پی بود تا حکم پایانی در مورد لوایح قانونی را خود بدهد و به عبارتی از نظارت فراتر می‌رفت و به درگیری مستقیم در امر قانون‌گذاری می‌اندیشید. از طرفی یک وجه اشتراک میان طرفین وجود داشت و آن اینکه جعل قانون در قلمرو عرف بدون‌اشکال می‌نمود. به عبارتی در مورد اصل اظهارنظر در باب دنیا همسانی میان دو رویکرد دیده می‌شود (آبادیان، ۱۳۹۰: ۵۱). نخبگان مذهبی مشروطه‌خواه توضیح می‌دهند سیاست و مرجعیت دین دو روی یک سکه نیستند، بلکه دو طبقه متمایز هستند که با مکانیزم‌های خاصی با هم پیوند دارند و حوزه‌های مشخصی از همدیگر را پوشش می‌دهند (فیرحی، ۱۳۸۴: ۲۱۳). نکته برجسته در نظریه نائینی نیز پایه‌گذاری دولت در منطقه‌الفراغ تشریحی است. به باور وی، اساس سلطنت ولایتیه بر مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت استوار است. نوعیات اموری هستند که بیرون از دایره شریعت قراردارند، ولی غیرشرعی هم نباید باشند. نظریه

حکومت مشروطه نائینی را می توان نظریهٔ تحدید حکومت جور نامید. نائینی نه بحث جنسیت را در وکالت مطرح می کند و نه می گوید که نمایندهٔ مجلس حتماً باید مسلمان باشد، زیرا زعامت امور نوعیه اصلاً اسلامی نیست که نمایندهٔ آن مسلمان باشد. این نظریات را محمدمهدی شمس الدین در لبنان پی گیری کرد که حتی بر آن است که رئیس جمهور می تواند مسیحی هم باشد (طباطبایی فر، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۱۰۴).
در برابر علمای مشروطه خواه، شیخ فضل الله بر آن بود که:

قوانین جاریه در مملکت، نسبت به نوامیس الهیه، از جان و مال و عرض مردم، باید مطابق فتوای مجتهدین عدول هر عصری که مرجع تقلید مردم اند باشد؛ و از این رو باید تمام قوانین، ملفوف و مطوی گردد و نوامیس الهیه در تحت نظریات مجتهدین عدول باشد تا تصرفات غاصبانه که موجب هزارگونه اشکالات مذهبی برای متدینین است مرفوع گردد و منصب دولت و اجزای آن از عدلیه و نظمی و سایر حکام، فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عدول می باشد. چنانچه تکلیف هر مکلفی، انفاذ حکم مجتهد عادل است (رضوانی، ۱۳۶۲: ۶۹).

وی می افزاید: «امور عامه یعنی اموری که مربوط به تمام افراد رعایای مملکت باشد و تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس، مخصوص است به امام (علیه السلام) یا نواب او و ربطی به دیگران ندارد» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۶۷). از دید شیخ: «منصب دولت و اجرای آن از عدلیه و نظمی و سایر حکام، فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عادل است؛ چنانچه تکلیف هر مکلفی، انفاذ حکم مجتهد عادل است (رضوانی، ۱۳۶۲: ۶۹).
سید جعفر کشفی می نویسد:

مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده است و مشتمل بر دو رکن است که یکی علم به اوضاع رسولی است که آن را دین گویند و دیگری اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم که آن را ملک و سلطنت گویند و همین دو رکن است که آنها را سیف و قلم گویند یا سیف و علم نامیده اند و هر دو رکن در امام جمع بوده است (حائری، ۱۳۸۰: ۳۴۸).

۴,۴ مساوات، عدالت و برابری

شیخ فضل الله نوری به طور ضمنی فریاد اصلاح طلبانهٔ مشروطه خواهان را برای برقراری عدالت، نوعی فریبکاری می دانست (مارتین، ۱۳۷۹: ۱۷۸). از دید شیخ در نگاه شریعت، میان افسار و طبقات اجتماعی از جنبه های گوناگون تفاوت هایی وجود دارد. بالغ و غیربالغ،

ممیز و غیر ممیز، عاقل و مجنون، وکیل و بنده و آزاد و پدر و پسر و زن و شوهر و غنی و فقیر و عالم و جاهل و شاک و متیقن و مقلد و مجتهد و... (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۱۶۰)، هر کدام جایگاه و قواعد ویژه خود را دارند و ادعای مساوات و برابری میان این گروه‌ها و لایه‌های اجتماعی نه تنها سخنی ناراست است که زمینه‌ساز نوآوری در دین و فریب جامعه اسلامی می‌شود. وی می‌افزاید: «ای برادر دینی! اسلامی که اینقدر تفاوت گذارد بین موضوعات مختلفه در احکام چگونه می‌شود گفت که مساوات است جز آنکه خیال این باشد که دکانی در مقابل صاحب شرع باز کند و احکام جدیدی تأسیس کند اعاذنا الله تعالی منه» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۱۰۸). به باور شیخ نوری: «لازمه مساوات در حقوق از جمله آن است که فرق ضاله و مضله و طایفه امامیه نهج واحد محترم باشند» (همان: ۵۹). وی در واکاوی قانون اساسی مشروطه چنین می‌نگارد:

یکی از مواد آن ضلالت‌نامه این است که افراد مملکت متساوی الحقوق‌اند و در این طبع آخر به این عبارت نوشته شد اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود... فعلی الاسلام السلام... بدانید مملکت اسلامی مشروطه نخواهد شد زیرا که محال است با اسلام حکم مساوات (همان: ۱۰۷).

در برابر، نائینی می‌گوید:

احکام مخصوص مسلمین یا اهل ذمه بدون تفاوت بین اشخاص هر یک از فریقین اجرا یابد؛ الی غیر ذلک من العناوین المختلفه... این است حقیقت مساوات و معنی تسویه اساس عدالت و روح تمام قوانین سیاسیه عبارت از این مساوات می‌باشد... مساوات جز آنکه احکام مرتبه بر هریک از آن عناوین عامه یا خاصه نسبت به اشخاص موضوعات آنها بالسویه مجری گردد و ارادات شهوانیه بر آنها حاکمیت نداشته باشد، نخواهد بود... حقیقت آن در شریعت مطهره عبارت از آن است که هر حکمی که بر هر موضوع و عنوانی به طور قانونیت و بر وجه کلیت مرتب شده باشد در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود (نائینی، ۱۳۸۹: ۹۹-۱۰۰).

کاشانی نیز می‌نویسد:

مساوات، برابر بودن در حقوق است؛ مثلاً اگر بنده مظلومه یا جنایتی بکنم، حضرت آیت‌الله و وزیر داخله هم همان جنایت یا مظلومه را مرتکب شوند، دیت و مجازاتی که برای من معین شده با حضرت آیت‌الله و وزیر داخله مساوی است، ابدأً فرق ندارد. فرق گذاشتن ظلم و استبداد است و با هیچ قانونی نمی‌سازد؛ خاصه با قانون محمدی (ص) که ابدأً تفاوت نگذاشته» (مدنی کاشانی، ۱۳۷۸: ۱۱۱).

اصفهان‌ی بر آن است که:

مطابق حکم الهی در تمام حدود مجازات مابین تمام افراد خلق حکم تساوی باید باشد و حکم الهی بر وضع و شریف، کوچک و بزرگ یکسان باشد. کسی که شرب خمر یا قتل نفس یا زنا یا لواط یا سرقت نموده - خواه حاکم یا محکوم، امیر یا مأمور باشد - در حکم شریک باشند (نجفی، ۱۳۷۸: ۳۶۴).

۵,۴ حریت و آزادی

نشانه دیگر مورد توجه در آورد زبان‌شناختی متکلمان و فقهای این دوران، آزادی یا حریت است. آخوند خراسانی در این باب می‌نویسد:

چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه حقه اثنی‌عشریه است، پس حقیقتاً مشروطیت و آزادی ایران عبارت است از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبق بر احکام خاصه و عامه مستفاد از مذهب مبتنی بر اجرای احکام الهیه عزاسمه و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامی و اشاعه عدالت و محو مبانی ظلم و سداژ تکاببات خودسرانه و صیانت بیضه اسلام و حوزه مسلمین (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۴: ۹۸/۱).

«هم‌چنان‌که مشروطیت و آزادی سایر دول عالم بر مذاهب رسمیه آن ممالک استوار است، همین‌طور در ایران هم بر اساس مذهب جعفری - علی مشیده‌السلام - کاملاً استوار و مصون از خلل و پایدار خواهد بود» (شریف‌کاشانی، ۱۳۶۲: ۲۵۱-۲۵۲). علامه نائینی هم اصل بنیادین حکومت تملیکیه را بندگی مردم و مبنای مشروطه را حریت و آزادی از رقیب استبداد می‌داند. وی همچون دیگر مشروطه‌خواهان استبداد را مهم‌ترین عامل بدبختی و عقب‌ماندگی ایرانیان می‌دانسته و آن را بسان شرک به خدا قلمداد می‌کند. وی استبداد را به دو شعبه دینی و سیاسی بخش می‌کند و رهایی از استبداد را در ایران به دلیل آمیختگی با دین، بسیار سخت می‌بیند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۵: ۹۱-۹۲).

طباطبایی می‌نویسد: «مشروطه چیزی است که برای پادشاه و وزیران حد و حدودی تعیین می‌کند که نتوانند هر طور خواستند با ملت رفتار نمایند. مشروطه آزادی کامل برای ملت می‌آورد و برای همه کارهای دولتی و ملتی و شرعی، قانون و حدودی معین خواهد کرد» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۱۷۳). اصفهان‌ی بر این نظر است که: «همان حریت و آزادی مقصود است که خداوند در کتاب و سنت فرموده و آنها را آزاد فرموده در مقابل بندگی؛ و به عبارت‌آخری مشروطه می‌گوید باید خلق بنده خدا باشند و به‌جز بنده خدا، بنده دیگری نباشند، عبید و اماء که از تحت عموم به حکم خداوندی خارج است» (نجفی، ۱۳۷۸: ۳۶۵).

در برابر این باور علمای مشروطه‌خواه، شیخ فضل‌الله بر آن است که: «اگر مقصودشان اجرای قانون الهی بود و فایده مشروطیت حفظ احکام اسلامی بود، چرا خواستند اساس او را بر مساوات و حریت قرار دهند که هر یک از این دو اصل موذی خراب‌نماینده رکن قویم قانون الهی است؛ زیرا قوام اسلام به عبودیت است نه آزادی و بنای احکام آن به تفریق و جمع مختلفات است نه به مساوات» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۵۹). «مگر نمی‌دانی که آزادی قلم و زبان از جهات کثیره منافی با قانون الهی است مگر نمی‌دانی فایده آن، آن است که بتوانند فرق ملاحظه و زنادقه نشر کلمات کفریه خود را در منابر و لوايح بدهند و سب مؤمنین و تهمت به آنها بزنند و القای شبهات در قلوب صافیۀ عوام بیچاره بنمایند» (همان: ۶۰). «این آزادی که این مردم تصور کرده‌اند... کفر در کفر است. من شخصاً از روی آیات قرآن بر شما اثبات و مدلل می‌دارم که در اسلام، آزادی کفر است» (همان: ۲۱۰-۲۱۱).

۶،۴ تفکیک قوا

از دید فقه و کلام سیاسی شیعه، عصمت شرط امام و حاکم جامعه اسلامی است. این موضوع منحصر به پیامبر (ص) و ائمه طاهرین (ع) است. حال و در شرایطی که دسترسی به این بزرگان وجود ندارد، نیاز به سازوکارهایی است که امر حکومت را احصا و ایمن نماید و آن را از خودکامگی به دور نگه دارد. فقهای مشروطه‌خواه در سایه تأثیرات مدرنیته و ارتباط با جهان غرب، ریشه این سامانه نظارتی و بازدارنده را افزون بر امور درونی مانند عدالت و ایمان و تقوا، در سازوکاری به نام تفکیک قوا جستجو کردند. این موضوع از سوی دیگر برای افزایش کارآمدی سامان سیاسی پیشنهاد شده است. این علما به پیروی از بونصر فارابی بر آن بودند که «خیر افضل و کمال نهایی نخست به وسیله اجتماع مدنی حاصل می‌آید و نه اجتماعی که کمتر و ناقص‌تر از آن بود» (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۰۷)؛ در این راستا و به حکم خرد، باید سازوکاری به نام تفکیک و توازن قوا پیاده شود تا زمینه‌های استبداد و جلوگیری از تعالی و پیشرفت‌های مادی و معنوی نوع بشر برچیده شده یا به کمیته خود برسد. از دید نائینی:

از وظایف لازمه سیاسی، تجزیه قوای مملکت است که هر یک از شعب، وظایف نوعیه را در تحت ضابط و قانون صحیح علمی منضبط نموده، اقامه آن را با مراقبت کامل در عدم تجاوز از وظیفه مقرر به عهده کفایت و درایت مجربین در آن شعبه بسپارند... و اصل این تجزیه را مورخین فرس از جمشید دانسته‌اند. حضرت سید اوصیا علیه افضل الصلوه و

السلام- هم در طی فرمان تفویض ولایت مصر به مالک اشتر- رضوان الله علیه- امضا فرموده (نائینی، ۱۳۸۹: ۱۰۲-۱۰۳).

طالقانی در بازخوانی رأی نائینی می نویسد: «از وظایف لازمه مجلس تجزیه قوای کشور است و مقصود از تجزیه، تقسیم قواست به طوری که وظایف هر کدام روشن و مبین و صریح باشد و در کار یکدیگر هیچ گونه دخالت نداشته و مسئول انجام وظایف خود باشند» (همان: ۱۰۷). کاشانی نیز می نگارد: «از ارکان مشروطه این است که باید دولت مشروطه دارای دو قوه باشد، بلکه سه قوه؛ اول، مقننه... قوه دویم که باید دولت مشروطه دارا باشد، مجریه است... قوه سیم، قضاییه» (مدنی کاشانی، ۱۳۷۸: ۸۱). در سایه کوشش های فقها، متکلمان و متجددان این عصر اصل بیست و هفتم متمم قانون اساسی مشروطه به تفکیک قوا اختصاص یافت.

در دیگر سو، شیخ فضل الله بر آن بود که: «از جمله مواد تقسیم قوای مملکت به سه شعبه که اول قوه مقننه است و این بدعت و ضلالت محض است، زیرا که در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل، هر که باشد؛ و اسلام ناتمامی ندارد که کسی او را تمام نماید» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۱۶۶؛ ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۱۰). تبریزی نیز بیان می دارد:

حاصل کلام و فذلکه مرام آنکه در دول مشروطه روی زمین، چون احکام الهیه وافی و کافی به وقایع جزئی و سیاسی مدنی در میان خود ندارند، لابدند مجلس پارلمنت مرکب از اعضا و علما ترتیب دهند و صلاح ملک و ملت خود را به اکثریت آرا دست آرند؛ به عبارت مختصر، دو مجلس لازم دارند، یکی مقننه که تشخیص قانون نماید و دیگری قوه مجریه که همان قانون را در میان مملکت مجری دارد اما ما اهل اسلام و ایمان چون احکام شرعیه وافی و کافی داریم، لهذا احتیاج به قوه مقننه نداریم زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می دانیم و مخالف او را تجویز نمی کنیم و قوه مجریه عبارت از سلطان و اعوان ایشان است (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۲۹).

در حکومت برآمده از گفتمان سلطنت مشروعه، ضمانتی برای تدوین قانون اساسی و رفتار بر پایه آن، نهادینه کردن نهادها و سازمانها، پاسداری از حقوق اقلیت، احترام رأی اکثریت، مساوات شهروندان، فرصت های برابر برای مردم، تفکیک قوا، پاگرفتن جامعه مدنی، مشارکت سیاسی و اصل محاسبه پذیری وجود ندارد. مهم تر از همه اینکه در این نوع حکومت، قدرت با سازوکار نظارتی مطمئنی تحدید نشده است (حقیقت، ۱۳۸۱: ۲۸۲-۲۸۳). البته، این موضوع به معنای بی قاعدگی این گونه از حکومت نیست، بلکه بدان

معناست که فرمانروا در این سامانه حکومتی، بایستگی و حتمیتی در این امور ندارد. این گروه از متکلمان به پیروی از محمد غزالی، مشورت حاکم و شورویت حکومت را برای آنها فضیلت می‌دانند، اما آنها را ناگزیر از سامان‌دهی نظامی استوار بر قانون اساسی و قانون عرفی به‌روز نمی‌دانند. شاه تنها باید سویی قوانین الهی را بدارد.

۵. نتیجه‌گیری

کلام به گونه‌ای عام و کلام جدید به شیوه‌ای ویژه گویاترین چهارچوب برای بازنمایی آورد علما و فقهای عصر مشروطه است. کلام جدید افزون بر پذیرش پاسداری و مرزبانی از کیان دین، کارویژه سامان‌دهی و ساختن الگویی از معانی را نیز برای خود متصور است. کلام جدید دانشی سازنده و پویاست؛ دانشی که هم‌پای پیشرفت خرد و فناوری‌های بشری به پیش می‌رود. کلام جدید به گونه‌ای پنهان در دوران مشروطیت و در برخورد جامعه سنتی ایران با دستاوردها و نشانه‌های دنیای مدرن و غربی بالندگی خود را آغاز کرد. علمای عصر مشروطه با پذیرش نقش خود به‌عنوان متکلم اسلامی، در کنار به حاشیه‌رانی هم‌نبردانشان، ایستارها و انگاره‌هایشان را به گونه‌ای مفصل‌بندی کردند که دارای هویتی مستقل و خودبسنده بود. آنان در کنار پاسخ‌گویی به آنچه از دیدشان شبیه و نوآوری در دین بود، به تئوریزه کردن مفاهیم و معانی‌شان پرداختند. آنان در پی ارائه الگویی اضممامی و اجرشدنی بودند.

پژوهش پیش رو، با بهره‌گیری مستقیم از گفتارها، کردار و سخنان این فقها و متکلمان، نشان داد که آنان چگونه در جایگاه متکلمانی مؤسس و پایه‌گذار به نقش‌آفرینی پرداختند. در این جستار، با کانونی‌کردن و برجسته‌سازی انگاره‌هایی چون مشروطه و مشروعه، قانون‌گذاری و مجلس شورا، حجیت اکثریت آرا، آزادی، مساوات، حوزه اختیارات و ولایت فقها و مجتهدان، زنان و اقلیت‌ها، تفکیک قوا و... سامانه مفصل‌بندی این علما نشان داده شد. علمای عصر مشروطه، در پی برساختن نظام و سامانه سیاسی و اندیشگی بودند. آنان به‌عنوان رهبران و بنیان‌های فکری و بسیجگران جامعه ایرانی و عالم تشیع، کلام جدید را ابزاری برای پاسبانی از دین در دست گرفته و برای نگهداشت ارکان دین کوشیدند. این علما از دو گونه ابزار بهره گرفتند: نصوص دینی و خرد بشری. آنان، به‌ویژه علمای مشروطه‌خواه با بهره‌گیری از ابزارهای عقلی، به خوانش دیگر بار شریعت پرداختند.

منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۹۰). *بحران مشروطیت در ایران*، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۵). *علم و مدرنیته ایرانی*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- الگار، حامد (۱۳۸۱). «نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم»، ترجمه دفتر مطالعات راهبردی، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، س ۵، ش ۱.
- اوجبی، علی (۱۳۷۵). *کلام جدید در گذر اندیشه‌ها*، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- اوجبی، علی (۱۳۸۷). *کلام جدید، مبانی و آموزه‌ها*، تهران: اساطیر.
- ایچی، عبدالرحمن (بی تا). *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم‌الکتاب.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲). *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری*، ج ۱، تهران: رسا.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۳). *مکتوبات، اعلامیه‌ها... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل‌الله نوری*، ج ۲، تهران: رسا.
- تفتازانی، سعدالدین (بی تا). *شرح المقاصد فی الکلام*، قاهره: بی نا.
- جرجانی، سیدشریف (بی تا). *شرح المواقف*، بیروت: عالم‌الکتاب.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۰۶). *التعریفات*، تهران: ناصرخسرو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *ولایت فقیه و رهبری در اسلام*، ج ۴، قم: مرکز فرهنگی رجا.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۰). *نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب*، ج ۴، تهران: امیرکبیر.
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵). *حکمت و حکومت*، لندن: شادی.
- حسینی زاده، محمدعلی (۱۳۸۵). *اسلام سیاسی در ایران*، قم: دانشگاه علوم انسانی مفید.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۱). *توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه*، تهران: هستی‌نما.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۳). *مسئله‌شناسی مطالعات سیاسی اسلامی*، قم: بوستان کتاب.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۷۹). *کلام جدید*، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم.
- خمینی، روح‌الله (بی تا). *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رضائی پناه، امیر؛ و رجب ایزدی (۱۳۹۱). «بنیاد و ساختار نظام قانون‌گذاری و نمایندگی در آرا علمای مشروطه‌خواه (با کانونی بودن آرای شیخ محمدحسین نائینی و شیخ اسماعیل محلاتی)»، *فصلنامه جستارهای تاریخی*، س ۳، ش ۱.
- رضائی پناه، امیر؛ و امین نواختی مقدم (۱۳۹۱). «علمای مشروطه‌خواه و مسائل کلامی - سیاسی نوپدید»، *فصلنامه تاریخ فرهنگی*، س ۴، ش ۱.
- رضوانی، هما (۱۳۶۲). *لوايح آقا شیخ فضل‌الله نوری*، تهران: تاریخ ایران.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۷). *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)*، تهران: کویر.
- زرنگ، محمد (۱۳۸۱). *تحول نظام قضایی ایران*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۷۸ واکوی آورد علمای عصر مشروطیت در چهارچوب کلام جدید ...

- شریف‌کاشانی، محمد مهدی (۱۳۶۲). *واقعات اتفاقیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۶۱). *فقه سیاسی*، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صفائی، ابراهیم (۱۳۸۱). *تاریخ مشروطیت به روایت اسناد*، تهران: ایرانیاران.
- صفایی، احمد (۱۳۷۴). *علم کلام*، ج ۶، تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۶). *دییچه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران*، ج ۶، تهران: نگاه معاصر.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). *شیعه، مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرین*، قم: رسالت.
- طباطبایی، فری، محسن (زمستان ۱۳۸۸). «مشروطه شیعی؛ نظریه‌ای برای طرح»، *علوم سیاسی*، س ۱۲، ش ۴۸.
- عابدالجبری، محمد (۱۹۹۴). *تکوین العقل العربی (نقد العقل العربی (۱))*، الطبعة السادسة بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۴۸). *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوجم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۹). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله (ترجمه کتاب آرا اهل المدینه الفاضله)*، ترجمه جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷). *سرآغاز نواندیشی معاصر، دینی و غیردینی*، ج ۳، تهران: انتشار.
- فراهمز قاملکی، احمد (۱۳۸۶). *استاد مطهری و کلام جدید*، ج ۴، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۴). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، ج ۳، تهران: سمت.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۸۹). *دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی*، ترجمه حسن افشار، ج ۵، تهران: نشر مرکز.
- کدیور، جمیله (۱۳۷۸). *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران: نی.
- کدیور، محسن (۱۳۷۸). *حکومت ولایی*، ج ۳، تهران: نی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۵). *سیاست نامه خراسانی*، تهران: کویر.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷). *حق الناس (اسلام و حقوق بشر)*، ج ۴، تهران: کویر.
- کسروی، احمد (۱۳۷۸). *تاریخ مشروطه ایران*، ج ۱۹، تهران: امیرکبیر.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۳۰ ق). *شوارق الالهام*، چاپ سنگی، تهران: بی‌نا.
- مارتین، ونسا ای. (۱۳۷۹). «شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت»، ترجمه نوزاله قیصری، *پژوهشنامه متین*، ش ۹.
- مدنی کاشانی، عبدالرسول (۱۳۷۸). *رساله انصافیه*، کاشان: مرسل.
- مروارید، یونس (۱۳۷۷). *از مشروطه تا جمهوری*، نگاهی به ادوار مجالس قانون‌گذاری در دوران مشروطیت، جلد ۳، تهران: اوحدی.
- مشکینی، علی (۱۳۷۶). *اصطلاحات الاصول*، ج ۴، قم: دفتر نشر الهادی قم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). *حوزه‌های علمیه، اسلام و نیازهای امروز*، تهران: حزب جمهوری اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). *پیرامون جمهوری اسلامی*، ج ۴، تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *آشنایی علوم اسلامی*، سه جلد، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *خدمات متقابل اسلام و ایران*، ویرایش سوم، چ ۳۹، تهران: صدرا.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۲۸). *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، مصحح مرتضی پارسا، تهران: ابن‌سینا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶). *مشتاقی و مهجوری؛ گفتارهایی در باب فرهنگ و سیاست*، چ ۲، تهران: نگاه معاصر.
- موسوی میرسلامی، سید اسدالله (معروف به خرقانی) (۱۳۳۹). *محو الموهوم و صحو المعلوم یا راه تجدید عظمت و قدرت اسلامی*، مقدمه سید محمود طالقانی، تهران: غلامحسین نورمحمدی خمسه‌پور.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۸۹). *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، با پی‌نوشت‌های آیت‌ا... سید محمود طالقانی، چ ۲، تهران: صمدیه.
- ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد (۱۳۶۴). *تاریخ بیداری ایرانیان*، دو جلد، تهران: امیرکبیر.
- نجفی، موسی (۱۳۷۸). *اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی*، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- نصر، حسین (۱۳۵۹). *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، چ ۲، تهران: خوارزمی.
- نصیرالدین طوسی، خواجه محمد (۱۳۶۴). *اخلاق ناصری*، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی.

- Baskerville, R. (1991). "Risk Analysis as a Source of Professional Knowledge", *Computers and Security* 10 (8).
- Carr, Wilfred (2006). "Philosophy, Methodology and Action Research", *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 40, No. 4.
- Henrik Bruun, Hans; and Sam Whimster (2012). *Max Weber: Collected Methodological Writings*, Canada: Routledge.
- Katsicas, Sokratis K. (2009). *Computer and Information Security Handbook*, Morgan Kaufmann Publications Elsevier Inc.
- Lakatos, Imre (1971). "In Memory of Rudolph Carnap", *Boston Studies in the Philosophy of Science* 8, Dordrecht: Reidel.
- Lakatos, Imre (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge University press.
- McGregor, Sue L.T.; and Jennifer A. Murnane (2010). "Paradigm, Methodology and Method: Intellectual Integrity Inconsumer Scholarship", *International Journal of Consumer Studies*, 34.
- Polkinghorne, Donald (1983). *Methodology for the Human Sciences: Systems of Inquiry*, Albany: State University of New York press.
- Streufert, Mary J (2010). *A Feminist Lutheran Substantive Christology: Method and Methodology*, Wiley Periodicals and Dialog, Inc.

