فصل‌نامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی تاریخ اسلام
سـال سوم، شماره یازدهم، پاییز ۱۳۹۲
صفحات ۱۰۱ – ۱۴۷

جامعه‌شناسی معرفت دینی فقیهان عصر مشروطه[۱]

مطالعه موردی بررسی دیدگاه‌های میرزا حسین غروی‌نائینی

مـهـدی فـردوسی مـشـهـدی*

چکیده

میرزای نائینی پس از ورود اندیشه «پارلمانتیسم» به ایران (۱۳۲۴ ه)، با استناد بـه مـتن مقدس اسلام (قرآن و احادیث پیشوایان دینی) به توجیه آن پرداخت، اما شیخ فضـل‌الله نوری با استناد به متن مقدس، این پدیده نوآمد را نفی و پیروانش را تکفیر کرد. چرایـیِ تفاوت فتوای این دو فقیه مسلمان درباره یک پدیده، بر پایه چارچوبی نظـری در حـوزه جامعه‌شناسی معرفت معطوف به معرفت دینی و جامعه‌شناسـی تـاریخی روزگـار آن دو، پاسخ خواهد یافت. این پژوهش در دو بخش بر پایه نظریه پیتـر برگـر دربـاره «سـاخت اجتماعی واقعیت» و جامعه‌شناسی تـاریخی عصـر مشـروطه، بـه تبیـین جامعه‌شـناختیِ معرفت دینی آن دو فقیه فعّال در روزگار مشروطیت ایران می‌پردازد. بر پایه نظریه برگر، آگاهی (معرفت) آدمی هم در سـطح «معـارف روزمـره» و هـم در سـطح معـارف نـاب (نظریه‌ها)، از عوامل اجتماعی و محیطی برمی‌آیند، اما صاحبان این معارف دوباره آنها را برای نسل بعد از خودشان برونی می‌کنند و در این فرآینـد، داد و سـتدی میـان جهـانی عینی و ذهنی افراد جامعـه برقـرار می‌شـود. بنـابراین، آگاهی‌هـای آدمـی نـه یک‌سـره نسبی‌اند و نه یک‌سره «داده شده» و مطلق، بلکه دیالکتیکی میان ذهن و عـین در کـار است و معرفت دینی نیز از این قاعده مُستثنا نیست. اینکه نائینی توجیه‌گر مطلوب‌هـای اجتماعی عصر خودش به شمار می‌رفت و نوری حافظ قلمرو وضع موجود جامعه خـود و پردازندهٔ ایدئولوژی نظام حاکم بود و سنت موجود بر اثر تضارب ایـن دو گونـهٔ معرفـتِ آموزه‌ای دین با توجه به استناد هر دوی آنان به متن مقدس غنی‌تر شـد، از نتـایج ایـن تحقیقند؛ چنان‌که نسل پس از آنان، نظام پادشاهی را به هیچ‌روی برنتافت.

کلیدواژگان

جامعه‌شناسی شناخت، جامعه‌شناسی تـاریخی، مشـروطیت، معرفـت دینـی، تطـور فقـه، محمدحسین نائینی.

---

۱. تاریخ دریافت ۹۲/۶/۲۴ تاریخ پذیرش ۹۲/۱۱/۱۴.

* دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، گروه دین‌پژوهی، قم، ایران. mahdi.ferdowsi@gmail.com

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

طرح مسئله

این مسئله که معرفت و آگاهی آدمی، تا چه اندازه‌ای خودانگیخته، منطقی و مدلّل (دارای دلیل) یا اجتماعی، برآمده از ساختار و روابط و معلّل (دارای علت) است، از مسائل کانونی جامعه‌شناسی شناخت به شمار می‌رود و از این روی که معرفت افزون بر دانش‌های مستقل و نظام‌مند[1]، ایدئولوژی‌ها و دین‌ها یا مذاهب، فلسفه‌ها و اخلاقیات را در برمی‌گیرد، این مسئله پدید خواهد آمد که معارف دینی تا چه اندازه از ساختار اجتماعی برمی‌آیند و از آن تأثیر می‌پذیرند. چارچوب معنایی معرفت ـ دست‌کم نزد جامعه‌شناسان شناخت ـ همهٔ گونه‌های آگاهی (فلسفی، اخلاقی، دینی، علمی) را در برمی‌گیرد (اصطلاح «معرفت دینی» در بخش مفاهیم این پژوهش ایضاح خواهد شد). بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که با فرض استناد پیدایی معرفت (واقعیت در ذهن شناسنده) به عوامل اجتماعی، معرفت دینی تا چه اندازه از این عوامل تأثیر می‌پذیرد. به گفته فقیهان مسلمان (فعال‌ترین یا پرآوازه‌ترین نمایندگان معرفت دینی / اسلامی)، فتواهای آنان در بردارندهٔ آموزه‌های اسلامی‌اند؛ یعنی اوامر و نواهی شارع مقدس را بازگو می‌کنند و مقلدانشان مکلّفند که بدانها سربسپارند، اما خود آنان نیز به مطابقت بسیاری از این فتواها با گفتار شارع مقدس علم ندارند، بلکه چنین فتواهایی، ظنی‌اند و به گفته فقیهان اصولی، از باب «انسداد باب علم»؛ یعنی امکان‌ناپذیری دست یافتن عالمانه به واقعیت احکام شرعی، التزام به همین ظُنون واجب است.

افزون بر این، فقیهان در شماری از مسائل فقهی دیدگاه یک‌سانی عرضه نکرده‌اند، بلکه حتی گاهی فتواهایشان در وجوب و حرمت موضوع واحدی (مانند برگزاری نماز جمعه در روزگار غیبت معصوم) با یک‌دیگر متفاوت است تا چه رسد به مستحبات و مکروهات. پرسش‌های تحقیق چنینند:

«آیا معرفت دینی (در سطح آموزه‌ایِ آن که توضیحش در بخش مفاهیم خواهد آمد)، در فرآیندی تأثیرناپذیر از عوامل محیط بر فقیه؛ به‌ویژه عوامل اجتماعی حاصل می‌شود یا همچون دیگر معارف بشری از این عوامل تأثیر می‌پذیرد؛ یعنی آیا فتوای

۱. Discipline.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

فقیه را می‌توان معلـولِ بـرهم‌کنش اجتمـاعی او و تأثیرپـذیری‌اش از عوامـل محـیط و جامعه‌اش دانست؟»

«آیا اختلاف فتواها با یک‌دیگر بر تأثیرناپذیریِ فرآیند استنباطیِ فقیـه از ایـن عوامـل گواهی نمی‌دهد؟»

«با فرض اثبات تأثیرپـذیری معرفـت دینـی (در پیـدایی و دگرگـونی‌اش) از عوامـل اجتماعی، استنباط‌های فقیهانه بی‌اعتبار خواهد بود یا داد و ستدی میان عوامل اجتماعی و آموزه‌های مسنَبَط و مُصطاد از متن مقدس در کار است؟»

دست‌یابی به پاسخ چنین پرسش‌هایی، بر پایـه چـارچوبی نظـری در حـوزه اندیشـه اجتماعی یا جامعه‌شناسی (به معنای رسمی‌اش) امکان‌پذیر است، امـا چنـین چـارچوب مفهومی ـ نظـری، بـرای حـل ایـن مسـائل خودبسـا نیسـت، بلکـه هم‌چنـین بایـد بـه جامعه‌شناسی تاریخیِ برهه‌ای از تاریخ معرفت دینـی پرداخـت و چرایـیِ اختلاف‌هـای فتوایی را بر پایه داده‌های تاریخی روزگار فقیهان، تحلیل کرد تا بتوان درستیِ نظریـه را سنجید. مورد پژوهشی این جستار در حوزه جامعه‌شناسی تاریخی، روزگار مشـروطیت در تاریخ معاصر ایران است. دوره مشروطه، هنگامهٔ آشنایی جامعـه ایرانیـان بـا مفـاهیم جدید سیاسی ـ اجتماعی و پیدایی مفاهیم نوآمـد در ادبیـات رسـانه‌ای آن دوران بـوده است و شیخ فضل‌الله نوری و محمدحسین نائینی، از فقیهان بزرگ آن روزگار هر دو در چنین زمانه‌ای می‌زیستند. این دو فقیه، در محضـر و مکتـب و حـوزه علمـای نجـف و سامرا تلمذ و تدرّس کـرده بودنـد و در سـنجش بـا دیگـر فقیهـان هم‌روزگارشـان، از ویژگی‌های علمی فزون‌تـر بـا حلقـه‌ای از پیـروان و شخصـیت تأثیرگـذارتری در ایـن پیروان، برخوردار بودند. با توجه به این دلایل برای گزینش دیدگاه این دو فقیه دربـاره مشروطه در قالب «موضوع» پژوهش و «مصداق» نظریه‌ای که درباره‌اش طرح می‌شـود، صورت آشکارتر مسئله تحقیق چنین است:

«آیا ناهم‌سانیِ فتواهای شـیخ فضـل‌الله نـوری و میـرزا محمدحسـین نـائینی دربـاره حکومت مشروطه (پارلمانی)، معلول و توجیه‌کنندهٔ روی‌دادهای اجتماعی محیطشـان و وابستگی‌های آنان به بخش‌هایی از سازمان اجتماعی‌شـان بـود یـا آن دو از تأثیرپـذیری محیطی برکنار بودند و به علل یا دلایل دیگری فتواهای متضادی در این‌باره عرضه کردند؟»

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

این پرسش هم‌چنین به «چگونگی درک آنان درباره زمان و زمانه خودشان و اوضـاع و احوال مردمانشان» یا «چگونگی تأثیرگذاری این اوضاع در بینش و شناخت و دستگاه استنباطی ـ فقهی‌شان» تحویل‌پذیر است.

این تحقیق در پی تبیین جامعه‌شناختی معرفـت آمـوزه‌ایِ دینـی اسـت؛ یعنـی اینکـه دست‌کم برخی از فتواهای فقهیِ ناظر به حوزه‌های اجتماع و سیاسـت یـا ـ بـا انـدکی آسان‌گیری ـ بخش «معاملات» فقه، در فرآینـدی تأثیرپـذیر از عوامـل محیطـی، تحقـق یافته‌اند. تا کنون کوششی برای تبیینی سازوار و در چارچوب سنت‌های جامعه‌شـناختی درباره چنین ادعایی صورت نپذیرفته است. بـرای نمونـه، گفتـه می‌شـود فتـاوای شـاذّ فقیهانی مانند سید حسین فضـل‌الله بـه‌ویژه در موضـوعات اجتمـاعی، از حضـور او در کشوری با تنوع فرهنگی و سازمان اجتماعی ـ دینی متکثر سرچشمه می‌گیرد، اما چنـین گفتارهایی به دلایلی منطبق با سنت‌های پذیرفته جامعه‌شناختی مستنَد نیستند.

بنابراین، مقصود اصلی این پژوهش بررسی رابطه آگاهی اجتماعی با باورهـای دینـی است، اما با این توجیه که به گزارش منابع تاریخی دوران مشروطه، دیدگاه‌های دو فقیه یاد شده در مسئله‌ای بسیار تأثیرگذار در سرنوشت سیاسی ـ اجتماعی ایرانیان و گسترده (به معنای مبتلابِه بودنش) به نام «پارلمانتیسم» یا «تشـکیل مجلـس ملـی» بـا یـک‌دیگر مختلف یا حتی متناقض بود، «مورد» پژوهشی این جُستار، مقایسه و تبیین معرفت دینی (فقهی) این دو و کاربستِ الگوی نظری پیشنهادی دربـاره دیگـر اختلاف‌هـای فتـوایِ فقیهان به‌ویژه در حوزه «معاملات» به معنای فقهی‌اش توجیه‌پذیر اسـت، امـا بـه دلایـل پیش‌گفته (اجتماعی‌تر بودن و مهم‌تر بودن موضوع فتواها)، آن الگو در این‌باره بـه کـار بسته می‌شود.

چنین تلاشی در سطح دعاوی کلان‌تر در حوزه جامعه‌شناسی معرفـت نیـز صـورت نپذیرفته است. شماری از متفکران، هم‌زمان با پیدایی جامعه‌شناسی و حتی پـیش از آن، به پرسش‌هایی درباره ارتباط معرفت‌های بشری با زمینه‌ها و اوضاع و احـوال اجتمـاعی متفطّن شدند. این پرسش‌ها چنین درون‌مایه‌ای داشـتند کـه «بـر اثـر چـه روی‌دادهـایی اندیشه بشر پیشرفت می‌کند؟» یا «چه ارتباطی میان معرفت جامعه‌ای خاص بـا سـازمان اجتماعی آن جامعه وجود دارد؟» بنـابراین، دربـاره رابطـه اوضـاع اجتمـاعی و عوامـل

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

معنوی، بحث‌ها و گفت‌وگوهای فراوانی درگرفت، اما به گفته برگر و هم‌کارش لوکمان که دیدگاه‌هایشان درباره ساخت اجتماعی واقعیت (معرفت) مبنای نظری این پژوهش است، جامعه‌شناسان در چند دهه گذشته درباره ارتباط و وابستگی جامعه و شناخت به یک‌دیگر، جز به «کلی‌گویی» نپرداخته و از مرز مباحث بسیار کلان در این زمینه فراتر نرفته‌اند.

او و هم‌کارش به انگیزه نشان دادن فرآیندهای تأثیرپذیریِ ذهن (فرد) انسانی از برهم‌کنش‌های «واقعیت» اجتماعی و جزئیات و خرده‌کاری‌های نظری در این حوزه، به نوشتن ساخت اجتماعی واقعیت پرداخته و کوشیده‌اند از کلی‌گویی‌های نسل سلَف خود برکنار بمانند. آنان می‌گویند: «آنچه مورد نیاز است، پیش رفتن از چنین گفته‌ای است به سوی تعیین مشخصات فرآیندهای دیالکتیکی در چارچوبی عقلی که با سنت‌های بزرگ جامعه‌شناختی سازگار باشد» (برگر و لاکمن، ص ۲۵۶). چنین کاری درباره معرفت دینی بسی فوری‌تر و ضروری‌تر می‌نماید؛ زیرا مسائل مطرح در ادبیات کنونی این حوزه خاص، کمابیش به «کلی‌گویی»هایی از همین دست می‌ماند. برای نمونه، کمابیش این گفته یا ادعای استاد مرتضی مطهری پذیرفته شده، اما برای تبیین آن کوششی صورت نگرفته است:

> اگر کسی فتواهای فقها را با یک‌دیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آنها در مسائل زندگی توجه کند، می‌بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتواهایش تأثیر داشته؛ به طوری که فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم، فتوای دهاتی بوی دهاتی می‌دهد و فتوای شهری بوی شهری (مطهری، ج ۲۰، ص ۱۸۱)

این پژوهش با بهره‌گیری از نظریه یاد شده، به دنبال تبیین چگونگیِ تأثیرگذاری برهم‌کنش‌های اجتماعی در معرفت آموزه‌ایِ دین‌شناسان (در این‌جا فقیهان) است و دست‌کم به اندازه تبیین این چگونگی در زمینه مطلقِ معرفت، ضروری و توجیه‌پذیر می‌نماید.

مفاهیم

الف) مشروطه

بر پایه خاطرات سید محمد طباطبایی (۱۲۲۱ ـ ۱۲۹۹)، او نخستین کسی بود که واژه

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

«مشروطیت» را بر منبر به کار برد؛ چنان‌که می‌نویسد از آغاز ورودش بـه تهـران (۱۳۱۲ ق / ۱۲۷۳ ش)، در اندیشـهٔ مشـروطه کـردن ایـران و تأسـیس مجلـس شـورای ملـی بـوده و در سـخنرانی‌هایش از آن، چیزهـا می‌گفتـه اسـت (دولت‌آبـادی، ص ۱۲). بنـابراین، کلمـهٔ «مشـروطه» یـا «مشـروطیت» یـا «حکومـت مشـروطه» کـه معـادل «Constutional Government» به کار می‌رفت و در شمار واژگان فرهنگ سیاسی آن روز لفظی غریب و موهوم می‌نمود (سلیمانی، ص ۱۴۷)؛ دست‌کم از اواخـر سـده سـیزدهم خورشیدی به ادبیات سیاسی ایرانیان درآمده است.

نویسندگان تاریخ نو ایران این واژه را معادل «Constutionalism» یا حکـومتی اسـتوار بر شالوده قانون اساسی و نظام پارلمانی به کار برده‌اند. واژگان مشروطه یـا مشـروطیت در ایران، در معنای آن نظام حکومتی به کار می‌رفت که پس از ۱۳۲۴ پیدا شـد، امـا در کشورهای عربی واژه «دستور» و در هند و پاکستان واژه «آیین» را به جـای آن بـه کـار می‌برند (حائری، ص ۲۵۲). سرچشمه تاریخی پیدا شـدن مفهـوم مشـروطیت در ایـران چنین است:

ناپلئون پادشاه فرانسه در ۱۷۹۸ مصر را تصرف کرد و برای دست‌یابی به هندوسـتان از راه زمینی نقشه کشید. بنابراین، قدرت‌های بزرگ اروپا (فرانسه، انگلیس و روسیه) به ایران متوجه شدند و عباس میرزا، شاهزاده قاجاری و هم‌کـارش میـرزا ابوالقاسـم قـائم مقام (م ۱۲۵۱ ق / ۱۸۳۵ م) دریافتند که پیشرفت‌های علمی و فنـی در جنـگ و دیگـر ویژگی‌های زندگی، به برتری اروپا بر ایران انجامیـده اسـت و چنانچـه ایـران بخواهـد زندگی کند، ناگزیر خواهد بود که به پایه‌گذاری رشته نوسازی دست بزنـد. نوسـازی و نوگرایی بدین معنا بود که امور اداری نو، ارتـش نـو، یـک حکومـت مرکـزی، سـامانه (سیستم) مالیاتی نو، آموزش و پرورش نو و وسایل حمل و نقل نو و ارزش‌های نو بـه ایرانیان معرفـی شـود. پیشـروان نوخـواهی و نوسـازی ایـران کوشـیدند کـه نهادهـا و روش‌های تازه‌ای را از باختر (اروپای غربـی) بـه ایـران وارد کننـد (حـائری، ص ۱۱). بنابراین، نفوذ و تأثیر غرب در نیمه دوم سده نوزدهم به دو شیوه متفاوت روابط سست و شکننده دولت قاجار را با جامعه ایران ضعیف کرد. نفوذ اقتصـادی غـرب، بازارهـای شهری را تهدید و آرام آرام بازرگانان پراکنده محلی را در قالب طبقه متوسط فرامحلـی،

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

یک‌پارچه می‌کرد. نفوذ فکری و ایدئولوژیک از راه نهادهای نوپدید آموزشی، زمینه را برای رواج مفاهیم و اندیشه‌های جدید و گرایش‌ها و پیشه‌های نو فراهم آورد و طبقه‌ای متوسط و حرفه‌ای به نام روشن‌فکر پدید آورد (آبراهامیان، ص ۶۵ ـ ۶۶).

دانشجویانی در سال‌های ۱۲۲۶ و ۱۲۳۱ قمری به انگلستان فرستاده شدند. هم‌چنین نظام جدیدی در ارتش نوپدید ایران با نام «نظام وظیفه» بنیاد گذارده شد و چاپ‌خانه‌ای در تبریز پدید آمد (۱۲۲۷). کسانی همچون میرزا صالح شیرازی و میرزا جعفرخان مشیرالدوله تبریزی از دانش‌گاه‌های انگلستان فارغ التحصیل شدند و با تأسیس چاپ‌خانه و روزنامه در ایران (۱۲۵۲)، این فرآیند نوسازی را پی گرفتند. میرزا صالح در خاطرات خود (۳۵ ـ ۱۲۳۱) انگلیس را «ولایت آزادی» و مجلس عوام آن کشور را «مشورت‌خانه» و نمایندگانش را «وکیل الرعایا» خواند و توضیح داد که مردم [آن کشور] آزادی مطلق دارند که نمایندگان خود را انتخاب کنند و نمایندگان نیز حق دارند عقیده خویش را در پارلمان آزادانه بیان کنند و کسی به آنان در این‌باره اعتراض نخواهد کرد. نمایندگان مجلس عوام نیز فرمان پادشاه یا مجلس اعیان را با فرض اینکه به سود مردم نباشد، معلّق می‌سازند. بنابراین، از جمع پادشاه و دو مجلس، «قوای سه‌گانه‌ای» پدید می‌آید که به اداره کشور می‌پردازد (حائری، ص ۱۲).

بنابراین، در دومین دهه سده نوزدهم میلادی اندیشه رژیم مشروطهٔ ساخته و پرداخته بورژوازی را از انگلستان به ایران آورد و اصول گوناگون این مفهوم جدید را شرح داد؛ یعنی درباره «آزادی بیان»، «آزادی انتخابات»، «حاکمیت پارلمان» و...، به توضیح و بسط مفهومی پرداخت.

بنابراین، مشروطیت در معنای نفی و سلب استبداد و خودکامگی شاهانه به کار می‌رفت و ویژگی‌هایی اثباتی مانند تأسیس مجلس (پارلمان) برای توزیع قدرت نیز داشت. با پیروزی انقلاب مشروطیت ایران (نخستین نهضت سراسری ضد استبدادی در این کشور)، ایرانیان بر پایه مشارکت و همراهی اکثریت قشرها و طبقات گوناگون جامعه ایرانی در عهد سلطنت مظفرالدین شاه قاجار (۱۴ جمادی الاول ۱۳۲۴ / ۱۴ مرداد ۱۲۸۵)، نظام سلطنتی حاکم بر ایران به نظام سیاسی جدیدی مبتنی بر حاکمیت مجلس شورای ملی بدل شد و به کوشش مشروطه‌خواهان و آزادی‌طلبان ایرانی، به صورت

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

«فرمان مشروطیت» در چهاردهم جمادی الثانی ۱۳۲۴ به صحهٔ مظفرالـدین شـاه رسـید (توکلی، ص ۴۵).

هدف این نهضت و آرمان مردم و رهبران این جنبش ضد استبدادی این بود که پـس از سرنگونی نظام استبدادی حاکم، ارادهٔ نمایندگان قشرهای مردم در ادارهٔ کشور دخیـل باشد و حاکمیت ملی، جایگزین تصمیمات و اختیارات مطلـق فـردی شـود، امـا کوتـاه زمانی پس از صدور فرمان مشروطه و اسـتقرار نظـام مشـروطیت، بـا ظهـور برخـی از اندیشه‌ها و روی‌کردها در این نظام جدید که به غربی و غیردینی یا حتی ضد دین بودن متهم بودند، آرام‌آرام نخستین زمینه‌های اختلاف میان علما و پیروان آنان پدید آمد. ایـن اختلافات، در دورهٔ نگارش قانون اساسی گسترش یافت و در هنگامه تدوین و تصویب متمّم قانون اساسی، به اوج رسید (زرگری‌نژاد، ص ۱۹).

ب) جامعه‌شناسی تاریخی

به گفته فیلیپ آبرام، کار جامعه‌شناس تاریخی، نگاه کردن به مکانیسم‌هایی است کـه جوامع از طریق آنها تغییر یا خود را بازسازی می‌کنند (ربانی خوراسگانی، ص ۵۰). بـر پایه دیدگاه اسکاچول[1]، سه رهیافت مهم برای مطالعات تاریخی تطبیقی وجود دارد:

۱. تعمیم الگوی نظری فراگیر به یک یا چند مصداق؛

۲. به کار بردن مفاهیم جامعه‌شناختی برای دست یافتن به تعبیرهای معنادار به جـای اینکه به الگوهای کلی یا فرضیه‌های علّی توجه شود؛

۳. کشف نوعی نظم علّی یا الگوی خاص بر پایه مطالعه دقیق فرآیندهای تاریخی یـا نتایج تاریخی مشخص و سپس کوشش برای ارزیابی فرضیه‌های جـایگزین (آلترنـاتیو) برای توضیح این انگاره‌های مـنظم (سـیدامامی، ص ۱۶۵). بنـابراین، در جامعه‌شناسـی تاریخی، سه رهیافت نظری وجود دارد: ۱. فلسفی؛ ۲. تفهمی ـ تبیینی؛ ۳. ساختی.

این پژوهش بر پایه رهیافت نخست (فلسفی)، به کاربست الگوی برگرفته از اندیشـه اجتماعی برگر و لاکمن، درباره معرفت دینی یکی از علمای عصر مشروطیت می‌پردازد.

۱. Theda Skocpol.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

ج) معرفت دینی

معرفت‌شناسی در جایگاه دانشی از دانش‌ها، زمینه‌ای فلسفی است که درباره توجیه‌پذیری و صدق باورها دغدغه دارد و بر مباحثش بر کانون ماهیت معرفت، روش‌های دست‌یابی به آن، توجیه‌پذیری و شروط درستی‌اش و...، می‌گردد. سرآغاز این دانش، با هیئتی منسجم و دانش‌وار، نخستین تأملات دکارت (۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰ م) فیلسوف فرانسوی بود که با شکی دستوری یا روشی[1] همه یقین‌هایش را معلّق گذارد و بر بنیاد اندیشهٔ خودش، بنیانی از معرفت عقلی پدید آورد. از همین روی، فیلسوفان انگلیسی‌زبان، او را نخستین معرفت‌شناس[2] دانسته‌اند (Nicholas Bunnin, p ٦٤٤).

از زمان دکارت تا لاک در معرفت‌شناسی این پرسش مطرح بود که آیا معرفت دینی بخشی از ساختمان بزرگ معرفت است که معرفت جهان محسوس را نیز در برمی‌گیرد یا معرفت دینی بنای مستقل و جداگانه‌ای دارد؟ آیا یک ساختمان بزرگ معرفت در کار است که بخشی از آن معرفت دینی و بخشی دیگر معرفت به جهان خارج است و این ساختمان برای این دو نوع معرفت، پایه‌ای مشترک دارد یا اینکه ساختمان این دو نوع معرفت از یک‌دیگر جدایند و هر یک پایه یا پایه‌های مستقل از دیگر دارد؟ دکارت پیرو دیدگاه نخست بود و بر اساس تصوّرات واضح و متمایز که در ذهن داشت، وجود خدا را اثبات کرد و از آن هم وجود جهان خارج را اثبات کرد. او کل معرفت را در یک ساختمان جای داد و به پایه‌ای مشترک برای آن، باور داشت. از دید او ساختمان معرفت بنایی بسیار بزرگ دارد که بر روی تصوّرات خاص تردیدناپذیر بنا شده است. معرفت کلامی (دینی) نیز طبقه‌ای میانی و ضروری در این ساختمان است. این تقسیم‌بندی دکارت به اندازه‌ای کلان و کلی‌گویانه است که به تدقیق در رابطه معرفت دینی با ساخت اجتماعی راه نمی‌دهد. بنابراین، باید مقصود معین‌تری داشت و در اصطلاح «معرفت دینی»، معنای خاص‌تری خواند.

بنابراین، اصطلاح «معرفت دینی» از محافل کلامی غرب به گفتمان علمی

---

۱. Methodical Doubt.

۲. Epistemologist.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

اندیشه‌ورزان ایرانی راه یافت و پرسش‌های جامعه‌شناختی فراوانی درباره آن مطرح شد که کانونی‌ترین آنها چنینند: «آیا معرفت دینی چیزی جز متعلّق علوم تجربی است؟» و «آیا گونهٔ معرفت دینی با گونه‌های معرفت‌های مطرح در علوم تجربی متفاوت است؟» تعریف معرفت دینی، ناگزیر به شناخت خود دین مسبوق است؛ زیرا دین در این ترکیب (معرفت دینی) صفت یا قید معرفت است. ورود به بحث‌های درازدامن درباره «چیستی دین» در این تحقیق نه ممکن است نه مطلوب. امروز برای تعریف دین به جای عرضه تعریف‌های هنجاری (تجویزی)، از روش‌های پدیدارشناختی بهره می‌گیرند؛ یعنی به جای داوری کردن، تنها به مشاهده می‌پردازند. همه داوری‌ها در این چارچوب، «تعلیق» می‌شود. به جای بررسی یک دین، به مطالعه همه ادیان می‌پردازند و سرانجام با توجه به مشاهدات خود، آن را تعریف می‌کنند (ایضاح مقصود).

به گفته برخی از دین‌پژوهان معاصر، برای فهم هر دینی باید آن را بدین شیوه فهمید و مطالعه کرد (روی‌کرد اتیک نه امیک[1]). او می‌گوید به جای تعریف دین به «امر متعال»، «آخرت» و...، باید دید که دین در تاریخ خود چه کرده و چگونه شکل گرفته است. از دید او دین هفت ویژگی دارد: ۱. عملی (شعائری)؛ ۲. عاطفی (تجربی)؛ ۳. روایی (اسطوره‌ای؛ یعنی داستانی که می‌کوشد گوشه‌ای از واقعیت جهان را کشف کند)؛ ۴. اخلاقی یا حقوقی / فقهی؛ ۵. اعتقادات / باورها؛ ۶. نهادی و اجتماعی؛ ۷. هنری.

مقصود این مقاله از معرفت دینی، بخش سوم؛ یعنی معرفت فقهی است که از با تأکید بر دو تن از فقها در چارچوب نظریه‌ای جامعه‌شناختی بررسی خواهد شد. معرفت فقهی (در برابر معرفت عرفانی و فلسفی)، همواره بر پایه نصوص دینی استوار بوده و همیشه در این‌باره از فهم و اجتهاد و تفسیر سخن رفته است؛ زیرا دست‌کم اسلام دینی متن‌محور به شمار می‌رود و معرفت دینی (در این‌جا فقهی) بی‌گمان، بر پایه

۱. Emic and Etic preview.

در روی‌کرد از درون (امیک)، رفتار اقوام را بر پایه تعریف خود آنان درباره روی‌دادها و کنش‌های گوناگون بررسی می‌کنند ، اما در روی‌کرد از بیرون (اتیک)، رفتار غیر گفتاری بومیان مبنای تحلیل‌ها خواهد بود (برگرفته از رضا خسروی، «روش‌ها و روی‌کردها و داده‌ها در مردم‌شناسی»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ش ۶، ص ۳۳).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

متن استوار خواهد شد و به همین سبب، از «اصابت» به واقع و «خطا» در رسیدن به واقع سخن می‌رود. خوانش فقها از متن مقدس، بخشی از معرفت دینی آنان و موضوع این پژوهش است که با دیگر پاره‌های آگاهی آنان مرتبط می‌شود.

شناخت در مفهوم گسترده‌اش، در معنای آن آگاهی به کار می‌رود که کردار آدمی را در زندگی روزمره‌اش هدایت می‌کند. زندگی روزمره هم نزد اعضای عام جامعه در فرآیند ذهنی معنادار زندگی‌شان واقعیت قطعی به شمار می‌رود و هم به پیدایی اندیشه‌ها و رفتارهای آنان می‌انجامد. این واقعیت خصالی همچون ۱. بدیهی بودن؛ ۲. نظم‌یافتگی؛ ۳. زمان‌مندی و مکان‌مندی؛ ۴. اشتراک (برگر و لاکمن، ص ۳۶ ـ ۴۳) دارد و نسبت و رابطه معرفت دینی (فقهی) با آن آگاهی‌های برآمده از ساختار اجتماعی، بررسی شدنی است. این اصطلاح در این تحقیق به‌ویژه درباره آرای دین‌شناسانه فقهای عصر مشروطه (نوری و نائینی)، در معنای سوم از تقسیم‌بندی اسمارت؛ یعنی معرفت اخلاقی / حقوقی (فقهی)، به کار خواهد رفت.

چارچوب نظری

مسئله بنیادین این پژوهش، چراییِ تفاوت فتاوای شیخ فضل‌الله نوری با فتاوای میرزا محمدحسین نائینی درباره پدیدهٔ نوآمد «مجلس» و توزیع قدرت به نمایندگان مردم (پارلمانیسم) است. این مسئله را در چارچوبی هرمنوتیک (بر پایه فرآیند استنباطی و اجتهادی آن دو) می‌توان پاسخ گفت، اما چنین پاسخی ناتمام خواهد بود؛ زیرا دوباره می‌توان درباره تفاوت آن دو در استنباط و اجتهادشان پرسید. هم‌چنین می‌توان در این‌باره از تفاوت‌های اقلیمی آن دو سخن گفت (با توجه به اینکه فضل‌الله ـ بیشتر ـ در ایران و نائینی در عراق می‌زیست)، اما این پژوهش به‌رغم اینکه تأثیر اقلیم‌ها را در پیدایی انواع آگاهی انکار نمی‌کند، مدعی چنین بررسی‌ای نیست، بلکه چراییِ تفاوت یاد شده را در چارچوب دیدگاهی جامعه‌شناختی ـ تاریخی پاسخ می‌دهد.

چارچوب تحلیلی برگزیده این پژوهش، برگرفته از اثر اخیر برگر و هم‌کارش لاکمن است. در چنین چارچوبی می‌توان آن تفاوت را تبیین کرد. چارچوب‌های نظری هرمنوتیک در این‌باره، به توجیه دیدگاه‌های فقها می‌پردازند؛ یعنی به دلایل اجتهادی آنان اشاره می‌کنند، اما چارچوب‌های نظری جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی در این‌باره،

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

به تبیین دیدگاه‌های فقها می‌پردازند؛ یعنی آنها را تعلیل می‌کنند و سهم تأثیر عوامل محیطی را در پیدایی آنها توضیح می‌دهند. چارچوب نظری برگزیده نیز از نوع اخیر است. بر پایه سنت اجتهادی رایج نزد فقهای مسلمان، فرآیند اجتهاد سه ضلع دارد: ۱. مجتهد؛ ۲. دلایل؛ ۳. واقعیت.

مجتهد بر پایه دلایل در پی کشف واقعیت حکم شرعی است و از همین روی، از «تصویب» و «تخطئه» سخن می‌رود؛ یعنی شاید مجتهدی به واقعیت حکم شرعی (ما فی نفس الامر) دست یابد که با این فرض به کوشش‌های او به واقع اصابت کرده است و شاید به واقعیت حکم شرعی دست نیابد که حتی با این فرض نیز فتوای او حکم شرعی به شمار می‌رود، اما بر اثر خطا بودن واقعی آن حکم، چنین مجتهدی پاداش کم‌تری از خداوند خواهد گرفت.

باری، چارچوب نظری جامعه‌شناختی برگزیده در تحلیل این فرآیند، به صواب و خطای مجتهد در این زمینه معطوف نیست، بلکه بر پایه «معرفت بودن» فتاوا؛ یعنی اینکه دیدگاه‌های فقهی مجتهدان بخشی از معرفت دینی آنان است، به تعلیل و تبیین آنها و تأثیرپذیری آگاهی دینی آنان از آن عوامل می پردازد. این نظریهٔ مرکّب، بر پایه چند اصل مفروض انسان‌شناختی استوار است که این مجال، جای شرح آنها نیست، اما خود نظریه برای تحلیل پیدایی انواع آگاهی انسان، به تحلیل زمینه اجتماعی او می‌پردازد که چنین تحلیلی را درباره دیدگاه‌های فقهی دو مجتهد یاد شده می‌توان به کار بست و تفاوت نظری آنان را با یک‌دیگر تبیین کرد.

نظریه برگر و لاکمن، نظریه‌ای انضمامی و توصیفی ـ تحلیلی است. انضمامی است به این دلیل که در بسیاری از مفردات و گزاره‌هایش به نظریه‌های جامعه‌شناسان، فیلسوفان، روان‌شناسان، مردم‌شناسان و انسان‌شناسان معاصر یا پیش از آن دو، وام‌دار است؛ چنان‌که خودشان در پی‌نوشت‌های توضیحی کتابشان بارها بدین نکته اشاره کرده‌اند (برگر و لاکمن، ص ۲۶۸ ـ ۲۷۱) و توصیفی ـ تحلیلی است با این توضیح که فرآیند پیدایی و تثبیت و تأثیرگذاری واقعیت را از دید جامعه‌شناختی تبیین می‌کند. این فرآیند چرخه‌ای (دیالکتیک) است و ناگزیر برای ایضاحش باید از نقطه‌ای از آن آغاز کرد. آنان پس از بیان مقدمات از عینی بودن جامعه سخن می‌گویند و در فصل پایانی

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

کتاب به ذهنی بودنش اشاره می‌کنند. این دو بخش اصلی نظریه آنان، دو سوی چرخه‌ای به شمار می‌رود که نظریه‌پردازان آن را «دیالکتیک فرد و جامعه» می‌خوانند. آنان معتقدند که تجزیه و تحلیل نقش شناخت در دیالکتیک فرد و جامعه؛ یعنی هویت فردی و ساختار اجتماعی، چشم‌انداز مکمّل و قاطعی درباره همه عرصه‌های جامعه‌شناسی به دست می‌دهد:

> تحلیل‌های مطلقاً ساختاریِ پدیده‌های اجتماعی برای حوزه‌های وسیع پژوهش جامعه‌شناختی ـ از بررسی گروه‌های کوچک گرفته تا بررسی مجموعه‌های بزرگ نهادی، از قبیل اقتصاد یا سیاست ـ کاملاً کفایت می‌کنند. منظور ما به هیچ روی القای این فکر نیست که «زاویه دید» جامعه‌شناسی شناخت [معرفت] را باید به نحوی در همه این گونه تحلیل‌ها تزریق کرد. در بسیاری موارد این امر برای هدفِ شناختی‌ای که این بررسی‌ها بدان معطوفند ضروری نیست، بلکه می‌خواهیم این فکر را القا کنیم که گنجانیدن یافته‌های چنین تحلیل‌هایی در پیکر نظریه جامعه‌شناختی مستلزم چیزی است بیش از حرمتی که گهگاه باید برای «عامل انسانی» در پشت داده‌های ساختاریِ کشف ناشده قائل بود (همان، ص ۲۵۴).

این نظریه، به‌رغم شیوه‌های رایج در جامعه‌شناسی‌های معاصر، تنها بر «نظام اجتماعی» تأکید نمی‌کند، بلکه «ماهیت انسانی» را نیز مهم می‌شمرَد و هم از گرایش و فروکاهش به جامعه‌شناسی و هم از گرایش و فروکاهش به روان‌شناسی بر کنار می‌ماند. این نظریه بر پایه روش «اثبات‌گرایانه»ای استوار نیست (همان، ص ۲۵۷)، اما شایستگی اثبات‌گرایی را ـ در مفهوم گسترده‌اش ـ از دید تعریف دوباره قانون‌های پژوهش تجربی در علوم اجتماعی دست کم نمی‌گیرد.

۱. پرورش نخستین و پسین (اولیه و ثانویه)

کانونی‌ترین محور نظریه برگر را پرورش‌های اولیه و ثانویه فرد انسانی می‌توان برشمرد. این فرد در جامعه زاده می‌شود و با استعداد جامعه‌پذیری هم‌زاد است. از همین روی، گونه‌ای توالی در زندگی هر فرد وجود دارد که مشارکت در دیالکتیک اجتماعی در فرآیند زندگی‌اش به او القا می‌شود. نقطه آغاز این فرآیند درونی‌کردن

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

است؛ یعنی درک بی‌واسطه یا تعبیر و تفسیر روی‌دادی عینی که بیان‌کننده معنایی باشد (مبیّن جلوه‌ای از فرآیندهای ذهنی دیگران باشد که از این راه برای خود او از دید ذهنی بامعنا شود). این درک با وارد شدن فرد به جهانی آغاز می‌شود که دیگران نیز در آن به سر می‌برند. او هنگامی عضو جامعه‌اش خواهد شد که به این درجه از درونی کردن دست یابد. فرآیند تکامل فردی که این کار به واسطهٔ آن صورت می‌گیرد، «پرورش اجتماعی» نام دارد؛ یعنی کشاندن فرد (به صورت فراگیر و ساختارمند) به درون دنیای جامعه یا بخشی از آن.

اشخاص صاحب‌نفوذی که میان فرد و این جهان قرار می‌گیرند، در جریان میانجی بودنشان جهان را برای او جرح و تعدیل می‌کنند. دنیای اجتماعی فرد از پالایه (صافی / فیلتر) آنان می‌گذرد و به او می‌رسد. کودک نقش‌ها و گرایش‌های ذهنی و اخلاقی آن افراد صاحب نفوذ را می‌پذیرد؛ یعنی آنها را درونی می‌کند و هویت خویش را می‌یابد و از دید ذهنی، هویتی منسجم و موجّه کسب می‌کند.

درونی کردن «خرده‌جهان»های نهادی یا مبتنی بر نهادها، پرورش اجتماعی ثانویه است که بر پایه پیچیدگی تقسیم کار و توزیع اجتماعی دانش، تحقق می‌یابد یا همراه است. می‌توان گفت پرورش اجتماعی ثانویه، کسب دانش خاصی است برای ایفای نقش و نقش‌ها (مستقیم یا نامستقیم) از تقسیم کار سرچشمه می‌گیرند. خرده‌جهان‌هایی که در فرآیند پرورش اجتماعی ثانویه درونی می‌شوند، واقعیت‌هایی جزئی در برابر «جهان پایه» به شمار می‌روند. این جهان پایه در پرورش اجتماعی اولیه فراهم می‌شود. معلمان (آموزگاران رسمی در مدرسه‌ها)، فرادستانِ پروش اجتماعی ثانویه‌اند. همه واقعیتی که کودک آن را می‌شناسد، خانه است و او آن را «امری مسلّم» و «گریزناپذیر» و «طبیعی» می‌داند، اما واقعیت‌های بیرون از خانه از دید او «مصنوعی»اند و از این‌رو، معلمان می‌کوشند که مضمون‌ها را «به طور طبیعی به خانه بیاورند»؛ یعنی آنها را در دنیای خانوادگی کودک مؤثر معرفی کنند. بنابراین، درونی‌سازی دوباره‌ای تحقق می‌یابد (برگر و لاکمن، ص ۱۹۸).

همین سرشت «مصنوعی»تر پرورش اجتماعی ثانوی واقعیت ذهنی درونی‌سازی‌های آن را در برابر تعریف‌های خرده‌گیرانه واقعیت آسیب‌پذیر می‌کند. بنابراین، واقعیت‌های

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

زندگی روزمره واقعی و بدیهی انگاشته خواهند شد تا زمانی که به خرده‌گیری‌های اجتماعی دچار نشوند. برای نمونه، تغییری کمابیش ناچیز در تعریف ذهنی واقعیت موجب می‌شود که شهروندی امریکایی بدون دغدغه بدون کراوات به اداره‌اش برود، اما تغییر بسیار بنیادی‌تری لازم است که موجب شود او عریان به اداره برود. تغییر نخست به واسطه تغییر شغل تحقق می‌یابد (آمدن از روستا به پایتخت)، اما برای تحقق تغییر دوم انقلابی اجتماعی باید رخ دهد.

میزان تأثیرگذاری مربیان صاحب‌نفوذ با تأثیرگذاری کسانی نامهم‌تر، در فرآیند پرورش اجتماعی ثانوی متفاوت است و چنانچه میان این مردمان اختلاف نظری پدید آید، فرد به مسئله «هم‌سازی» درگیر خواهد شد و خواهد کوشید با جرح و تعدیل واقعیت، آن را حل کند. این حل کردن گاهی بدین شیوه صورت می‌پذیرد که برخی از آنان را از مقام نفوذ و اهمیت به زیر می‌کشَد و برای تأیید شدن واقعیت، به کسان دیگری روی می‌آورَد.

مهم‌ترین وسیلهٔ حفظ یا تغییر یا نوسازی واقعیت، گفت‌گوست (همان، ص ۲۰۷) که مکاتبات را نیز در برمی‌گیرد (همان). کلمات ماهیت جهان را تعریف و مشخص می‌کنند و مکالمه به تأیید ضمنی واقعیت ذهنی می‌پردازد. دستگاه مکالمه افزون بر حفظ پیوستهٔ واقعیت، آن را هم‌چنین تغییر می‌دهد و بخش‌هایی را از آن تقویت یا تضعیف می‌کند. برای اینکه واقعیت ذهنی مؤثر بماند، دستگاه مکالمه باید پیوسته و هم‌ساز باشد. گسیختگی‌هایی که در پیوستگی یا هم‌سازی پدید می‌آیند، بنابر ماهیت امر واقعیت ذهنی را تهدید می‌کنند.

۲. نهادسازی

معنای نظم از سامان‌یافتگی دنیای روزمره پدید خواهد آمد. سامان‌یافتگی دنیای روزمره، معنای ذهنی نظم را پدید می‌آورد. این معنا در فرآیندی ذهنی (تجربه ذهنی) پیدا می‌شود و تظاهرات عینیِ این فرآیند به معنای خاستگاه پیدایی آن معانی‌اند. این بحث از این روی فلسفی است که به پرسش درباره ماهیت واقعیت پاسخ می‌گوید و از این روی به جامعه‌شناسی معطوف است که واقعیت را نه در سطح هستی، بلکه در سطح زندگی اجتماعی انسان برمی‌رسد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

دیگران در زندگی روزمره با آدمی شـریکند. او دیگـران را در بـرهم‌کنش چهـره بـه چهره تجربه می‌کند که پایه دیگر برهم‌کنش‌های اجتماعی به شمار مـی‌رود. ایـن کـنش متقابل بر پایه مفهوم یاد شده به واسطهٔ نمادها و نشانه‌ها، احوال دیگـری را بـرای فـرد روشن می‌ند؛ چنان‌که لبخند او را دلیلـی بـر شـادی یـا هم‌دلـی‌اش می‌گیـرد و از اخـم کردنش به خشم او پی می‌برد. البته گاهی این نشانه‌ها واقعی نیستند؛ یعنی به‌ظاهر نشانه خشم و مهربانی‌اند، اما به واقع چنین نیستند. باری، باز هم نزدیک‌ترین راه به آگـاهی از ذهنیت و احوال دیگری، کنش متقابل چهره به چهره است (همان، ص ۴۶ ـ ۵۳). کنش متقابل یا برهم‌کنش اجتماعی به پیدایی دنیای اجتماعی انسان می‌انجامد که سه خصلت اصلی دارد و هر یک از آن خصال، از پس فرآیندی پدید می‌آید:

یکم. جامعه فرآورده‌ای انسانی است (که با برونی شـدن فعالیت‌هـای انسـانی پدیـد می‌آید. برون‌ریزی مستمر فعالیت‌های جسمی و ذهنی انسان در جهان، برونی شدن نـام می‌گیرد) (Berger, P ۱۳)؛

دوم. جامعه واقعیتی عینی است (که با عینی‌سازی به صـورت تغییرناپـذیر و بـدیهی جلوه می‌کند)؛

سوم. انسان فرآورده‌ای اجتماعی است (که دنیای اجتماعی را دوباره در آگاهی خـود جذب می‌کند).

۳. تـوجیـه‌گـری

به گفته برگر هر تحلیلی درباره دنیای اجتماعی بدون در نظر آوردن عوامـل سـه‌گانه یاد شده (برونی‌سازی، عینی‌سازی، درونی‌سـازی)، تحریـف‌آمیز خواهـد بـود (برگـر و لوکمان، ص ۹۱) و افزون بر این، تنها با انتقال دنیای اجتماعی به نسلی جدید؛ یعنی بـا درونی‌کردنی که در فرآیند اجتماعی شدن (جامعه‌پذیری) صورت می‌پذیرد، داد و ستد[1] اصلی اجتماعی در کلیّتش ظـاهر خواهـد شـد و در همـین مرحلـه، دنیـای نهـادی بـه «مشروعیت[2]» نیازمند است؛ یعنی به روش‌هایی نیازمند است که بـه واسـطه آنهـا بتـوان

۱. Dialectic.

۲. Legitimation.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

دنیای نهادی را «تبیین» و توجیه کرد. دلیل این نیازمندی، کم‌تر واقعی نمودن (جلوه کردن) دنیای نهادی نیست؛ زیرا واقعیت دنیای اجتماعی در روند انتقال خود، سنگینی و پرمایگی کسب می‌کند، اما بر اثر تاریخی بودنش، بیشتر به صورت «سنت» به نسل جدید می‌رسد تا در قالب «خاطره»ای درباره تاریخچه زندگی. شناخت نسل جدید از تاریخ نهادی از طریق شنیده‌ها (مسموعات) حاصل می‌شود و معنای اصلی نهادها از راه خافظه برای آنان فراهم نمی‌آید.

بنابراین، آن معنا به شیوه‌های توجیه‌کنندهٔ گوناگون باید برای آنان تفسیر شود و از همین روی، متناسب با گسترش نظم نهادی، سایبانی از توجیه‌گری‌هایی پدید می‌آید که حفاظی از تعبیرات شناختی و هنجاری روی آن را می‌پوشاند و نسل جدید این توجیهات را در همان فرایندی که آنان را با نظم نهادی خو می‌دهد، به‌خوبی فرامی‌گیرد. تحمیل اصلی منطق بر دنیای عینی شدهٔ اجتماعی از طریق زبان صورت می‌گیرد؛ یعنی توجیه‌گری‌ها بر پایه زبان استوار می‌شوند و ابزاری اصلی آنان زبان است. منطقی که با این سازِکار به نظام نهادی منتسب می‌شود، بخشی از اندوخته دانش موجود در جامعه بدل خواهد شد و از همین روی، بدیهی به شمار خواهد رفت.

توجیه‌گری را «عینی‌سازی درجهٔ دوم معانی» می‌توان خواند که معانی تازه‌ای پدید می‌آورَد تا به واسطه آنها معناهای فرآیندهای نهادی گوناگون، یگانه و یک‌دست شوند. تجلیات عینی درجهٔ اول که به صورت نهادی درمی‌آیند، در فرآیند توجیه‌گری از دید ذهنی «پذیرفته» یا «موجّه» خواهد شد. هدف توجیه‌گران، «ایجاد وحدت[1]» است. ایجاد وحدت و موجه‌نمایی[2] ذهنی به دو سطح اشاره می‌کنند:

۱. سراسر نظام نهادی برای کسانی که در فرآیندهای نهادیِ گوناگون شریکند، معنادار و دارای مفهوم هم‌آهنگ باشد؛

۲. سراسر زندگی فرد؛ یعنی گذشت پی در پی انواع مخلف نظام نهادی باید از دید ذهنی معنادار شود.

توجیه‌گری، نظام نهادی را با نسبت دادن اعتبارِ شناختی به معنای عینی شده‌اش

۱. Integration.

۲. Plausibility.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

«تبیین» می‌کند. هم‌چنین مشروعیت نظام نهادی را با نسبت دادن شأن هنجاری به فرمان‌های عملی‌اش، اثبات خواهد کرد. بنابراین، مشروع‌سازی، تنها به حوزه ارزش‌ها مرتبط نیست، بلکه همواره بر شناخت‌ها نیز دلالت می‌کند. برای نمونه، مشروعیت ساختار خویشاوندی تنها از طریق گزاره‌های هنجاری (اخلاقی) درباره ممنوعیت زنا با محارم اثبات نمی‌شود، بلکه نخست باید گونه‌ای شناخت درباره نقش‌هایی پدید آید که هم رفتارهای درست و هم رفتارهای نادرست را در درون ساختار مشخص کند؛ یعنی توجیه‌گری نه تنها به فرد می‌گوید چرا باید چنین کند یا چنین نکند، بلکه به او می‌گوید چرا چیزها چنانند (همان، ص ۱۳۱). توجیه‌گری دست‌کم در چهار سطح صورت می‌پذیرد:

۱-۳. سطح زبانی

هنگامی که ساختاری از جلوه‌های عینی زبانیِ تجربه انسانی به نسل پَسین منتقل می‌شود، «توجیه اولیه» تحقق خواهد یافت. برای نمونه، انتقال واژگان خویشاوندی نزد نسل بعدی به ساختار خویشاوندی مشروعیت خواهد داد؛ یعنی توضیحات توجیه‌گرانهٔ بنیادین برای آن نسل در واژگان رخ می‌نمایند و هر کودکی فرامی‌گیرد که کودک دیگر، کسی از «خویشاوندزادگان» اوست و رفتار آن کودک با این خویشاوندزاده بر پایه همین اطلاع و شناخت، مشروعیت خواهد یافت. این سطح توجیه‌گری را سطحی «ما قبل نظری» می‌توان نامید که البته شالودهٔ شناخت بدیهی همه نظریه‌های بعدی است.

۲-۳. سطح نظریه‌های نخستین

دومین سطح توجیه‌گری، پیش‌گزاره‌هایی نظری در شکلی ابتدایی در بردارد که به نتیجه‌های عملی وابسته‌اند؛ یعنی مستقیم به اعمال مشخص و جزئی مرتبطند. «ضرب المثل»ها، «پندهای اخلاقی» و «گفتارهای حکیمانه» و افسانه‌ها و داستان‌های عامیانه‌ای که در شکل‌های شاعرانه رخ می‌نمایند، در این سطح رایجند. برای نمونه، کودک می‌آموزد که برادران یا پسرعموها یا خویشان دیگر، «گوشت هم را می‌خورند، اما استخوان هم را دور نمی‌ریزند».

۳-۳. سطح نظریه‌های صریح

در این سطح، بخش نهادی خاصی بر پایه مجموعه‌ای از دانش مشخص توجیه

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

می‌شود. توجیهات متخصصان مبانی کمابیش جامعی برای هر یک از بخش‌های رفتار نهادی فراهم می‌آورند. آنان این توجیهات را از طریق روش‌های تشریفاتی و رسمی، به دیگران منتقل می‌کنند. برای نمونه، درباره خویشاوندزادگی، حقوق و تعهدات و شیوه‌های اجرایی آن، نظریه اقتصادی منظمی وجود دارد.

با کمال یافتن نظریه های توجیه‌گرانه تخصصی و به کارگیری آنها، توجیه‌گری از مرز کاربرد عملی فراتر می‌رود و به «نظریه ناب» بدل می‌شود.

٤-٣. سطح قلمرو نمادی

قلمروهای نمادی، مجموعه‌هایی از سنت‌های نظری‌اند که حوزه‌های مختلف معنا را با هم یگانه می‌کنند و نظام نهادی را در «کلیّتی نمادی[1]» در برمی‌گیرند. همه بخش‌های نظام نهادی در این سطح، در چارچوب داوری جامعی ادغام می‌شوند. قلمرو نمادی، قالب همه معناهایی انگاشته می‌شود که عینیت اجتماعی دارند و از دید ذهنی، واقعی‌اند. کل جامعه تاریخی و کل زندگی‌نامه فرد، وقایعی به شمار می‌رود که درون این قلمرو در گذرَند. برای نمونه، رؤیاها را می‌توان با نظریه‌ای روان‌شناختی تبیین کرد و می‌توان آنها را با نظریه تناسخ «تبیین» و «توجیه» کرد و هر یک از این دو نظریه بر بنیاد قلمرو بسیار جامع‌تری استوار است. دانش «خویشاوندزادگی» در مثال پیشین، در این سطح از توجیه‌گری، خود جزئی از مجموعه بسیار وسیع‌تر نظریه‌ای است که کمابیش نظریه‌ای کلی درباره جهان هستی و نظریه‌ای کلی درباره انسان، در دل آن جای دارند. بنابراین، توجیه غاییِ رفتارهای درست، تعیین موقعیت آنها در چارچوب داوری جهان‌شناختی و انسان‌شناختی است؛ یعنی بد بودن زنای با محارم، به گناه و سرپیچی از نظم الاهی جهان و سرشت لاهوتی انسان، تفسیر می‌شود.

حدود این توجیه‌گری غایی، با بسط دامنه بلندپروازی نظری و ابتکار توجیه‌گران (تعریف‌کنندگان مُجاز و معتبر واقعیت) گسترش می‌یابد. البته گنجاندن بخش‌هایی از نظام نهادی در بافت کیهانی، خود انواعی دارد که شاید خود معلول مسائل عملی خاصی برآمده از مشاوره توجیه‌گران با یک‌دیگر یا پیشرفت‌های مستقل در این‌باره یا...،

---

1. Symbolic Totality.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

باشند.

٤. هویت‌یابی

هویت پدیده‌ای است که از دیالکتیک فرد و جامعه سر برمی‌آورد (برگر و لاکمن، ص ۲۳۷). انواع هویت نیز فراورده‌هایی اجتماعی‌اند و از عناصر کمابیش ثابت واقعیت اجتماعیِ عینی شده به شمار می‌روند. هویت‌ها درون قلمرو نمادی خاص و توجیه‌گری‌های نظری آن ساخته می‌شوند. ممکن است تثبیت اجتماعی هویت و نیروی واقعیت‌آفرین هم‌زمان با آن، در پی شماری از شباهت‌ها میان نظریه‌پردازان و منافع مختلف اجتماعی حاصل شود. سوء استفاده‌های عمدی و سنجیده عقیدتی (ایدئولوژیک) گروه‌های دارای نفع، یکی از زمینه‌های تاریخیِ تغییر هویت است.

کاربست نظریه

درباره مشروطیت و روی‌دادهای عصر قاجار پژوهش‌های گسترده‌ای صورت پذیرفته، اما پاره‌ای از مسائل اجتماعی و فکری آن دوران هنوز در پرده ابهام مانده است. افزون بر اشارتی به زندگی‌نامه دو تن از فقهای تأثیرگذار در ماجرای مشروطیت نظام سیاسی ایران، به مهم‌ترین مفاهیم مطرح در آثار آن دو باید پرداخت تا زمینه‌ای برای کاربست الگوی نظری پیش‌گفته درباره جامعه‌شناسی شناخت آن دو از منظری دین‌شناختی فراهم آید:

۱. خاستگاه اجتماعی نائینی

میرزا محمدحسین غروی نائینی، فرزند شیخ‌الاسلام حاج میرزا عبدالرحیم نائینی، از روحانیان شهیر و رهبران فکری شیعه در روزگار مشروطیت در ۱۲۷۷ قمری (۱۸۶۰ میلادی) در نائین، از توابع اصفهان و در خانواده‌ای معروف به دانش و نیک‌نامی دیده به جهان گشود (حائری، ص ۱۵۳). پدرانش نیز در آن دیار از شمار پیش‌گامان دانش، ادب و تقوا بوده‌اند. وی پس از فراگیری مقدمات علوم دینی در زادگاهش، در هفده سالگی، به انگیزه فراگیری علم به اصفهان رفت که در آن روزگار پرآوازه‌ترین حوزه علمی شیعه در ایران بود. وی در ۱۳۰۳ قمری برای گستردن سطح علمی خود، راهی عتبات شد و پس از توقف کوتاهی در نجف اشرف، به حوزه سامرا رفت که در آن

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

زمان با حضور میرزای بزرگ شیرازی حیات علمی تازه‌ای یافته بـود و از حـوزه درس استادان بزرگ آن‌جا همچون سید مجدّد شیرازی، سید اسـماعیل صـدر و سـید محمـد فشارکی اصفهانی بهره برد (نائینی، ب، ص ۳۷۵).

۲. پـرورش نـخستـین و پـسین نـائـیـنی

پدر نائینی حاجی میرزا عبدالرحیم و پدربزرگ او حاجی میرزا محمـد سـعید، یکـی پس از دیگری، «شیخ الاسلام» نائین (زادگاه او) بودند. نـائینی در دوران جـوانی‌اش بـه اصفهان رفت و نزد خانواده حـاجی شـیخ محمـدباقر اصـفهانی (م ۱۳۰۱ ق / ۱۸۸۳ م) زیست. اصفهانی از کسانی بود که حدود اسلامی را در اصفهان اجرا می‌کرد و کسانی را به اتهام «بابی‌گری» می‌کُشت. قدرت و نفوذ شخصی و خانوادگی او موجب می‌شد کـه در برابر دولت مرکزی و عوامل حکومت تا اندازه‌ای استقلال حس کند. نویسنده رؤیای صادقه به شیخ محمدباقر بر اثر درگیری‌اش در شـورش ۱۲۹۵ قمـری (۱۸۷۸ مـیلادی) سخت حمله کرد. شیخ محمدباقر این شورش را بـر ضـد کسـانی بـه راه انـداخت کـه می‌خواستند بهای ارزاق را بالا ببرند، اما از این روی که پنهـانی بـا ظل‌السـلطان حـاکم اصفهان توافق کرده بود، ناگزیر از پشتیبانی مردم سر باز زد. ایـن شـورش کمـابیش بـا ورود نائینی به اصفهان هم‌زمـان بـود. فرزنـد محمـدباقر شـیخ محمـدتقی معـروف بـه آقانجفی (م ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۳ م) نیز از روحانیـان بـانفوذ و ثروت‌منـد و پول‌دوسـت و مستبد بود که به سبب نافرمانی از دولت و کشتار جمعی از مردم، به اتهـام بـابی‌گری او را دو بار به تهران بردند (۱۳۰۷ و ۱۳۲۳ ق).

نائینی که چند سال پس از وقوع قحطی و کم‌یابی در اصفهان بدان‌جا رفته بود، بر اثر پیوند نزدیکش با این خانواده، نزد آنان می‌زیست، اما باور مردم آن روزگار دربـاره ایـن خانواده چنین بود:

> آقانجفی در آن قحطی مقدار زیادی از ارزاق را احتکار کـرده بـوده اسـت... [و] حاجی محمدجعفر، شهردار اصفهان را که از آقانجفی به خـاطر احتکـار غله انتقاد و برای مـردم نـاتوان و گرسـنه ابـراز دل‌سـوزی کـرده بـود، بـه بابی‌گری متهم و در پیشگاه عموم او را تنبیه کد (حائری، ص ۱۵۳ ـ ۱۵۴).

بی‌گمان نائینی نیز مستعد جامعه‌پذیری و درونی کردن واقعیت‌های جامعه‌اش به‌ویژه

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

در دوران پرورش اولیه بود. چنان‌که گفته شد نائینی در سال‌های نخستین عمرش در اصفهان نزد خانواده محمدباقر اصفهانی بود. خود اصفهانی و فرزندش آقانجفی، در برابر دولت (حاکمیت) بودند. سرکشی و نافرمانی یا حتی جنبش و استقلال در برابر نظام سیاسی، نه تنها رواج داشت که ادبیاتی برایش پدید آمده بود و از همین روی، می‌توان گفت نائینی به صورت فراگیر و ساختارمند، به درون دنیای جامعه نخستینش یا بخشی از آن وارد شد و آن را درونی کرد. اندیشه مشروطیت و تقیید قدرت مطلقه دولت در نوشته‌ها و گفته‌های او بر پایه این تحلیل، از درونی کردنِ هنجارها و نهادهای جامعه نخستین او سرچشمه می‌گیرد. اشخاص صاحب‌نفوذ میان او و جهان اجتماعی‌اش، محمدباقر اصفهانی و فرزند آقانجفی (خانواده اصفهانی) بودند که در روند میانجی بودنشان، جهان را برای او جرح و تعدیل کردند. دنیای اجتماعی نائینی از پالایه (صافی / فیلتر) آنان گذشت و به او رسید.

نائینی در پرورش نخستین خود (دَه سال در اصفهان، از ۱۲۷۷ تا ۱۳۰۳ ق)، جهان پایه‌ای داشت که در آن، خوب بودن استقلال از حاکمیت و بد بودن قدرت مطلق شاه؛ یعنی استبداد (خودکامگی) شاهانه در او درونی شد. «دیگران تعمیم‌یافتهٔ» او، کسانی بودند که در این راه به جنبش نیز دست می‌زدند، اما واقعیت دیگر در این دوره از زندگی او، استبداد خود این روحانیان و استقلال‌طلبان بود؛ چنان‌که نقل شد: «آقانجفی از روحانیان بانفوذ، ثروت‌مند، پول‌دوست و مستبد بود». او به‌رغم مخالفتش با شاه مقتدر، خود به کارهای مستبدانه‌ای دست می‌زد. باور عمومی این بود که «او مقدار زیادی از ارزاق را احتکار کرده است. او حاجی محمد جعفر شهردار اصفهان» را بر اثر نقد این کار و «ابراز دل‌سوزی برای مردم ناتوان، به بابی‌گری متهم و در پیشگاه عموم او را تنبیه کرد» (حائری، ص ۱۵۴).

نائینی در ۲۸ سالگی برای پی‌گیری تحصیلاتش به عراق رفت (۱۳۰۳ ق / ۱۸۸۵ م) و پس از توقف کوتاهی در نجف، به سامرا سفر کرد. بزرگ‌ترین مرجع تقلید آن زمان؛ یعنی میرزای شیرازی (م ۱۳۱۲ ق/ ۱۸۹۶ م) در آن‌جا می‌زیست. نائینی به درس میرزا و دیگر مجتهدان آن شهر سید اسماعیل صدر و سید محمد فشارکی اصفهانی می‌رفت. نائینی افزون بر اینکه در جایگاه شاگردی از شاگردان میرزا به او نزدیک بود، در اواخر

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

عمر خود محرّر او بود. بنابراین، گمان می‌رود که از داستان مبارزات مربوط به تنباکو که با فتوای میرزای شیرازی بر ضد امتیاز به پایان رسید، باخبر بوده و بر اثر نزدیکی‌اش با شیرازی، از اندیشه‌های سیاسی به‌ویژه مبارزات سید جمال‌الدین اسدآبادی بر ضد استبداد ناصرالدین شاهی تا اندازه‌ای آشنا بوده باشد؛ زیرا نامه‌هایی در منابع این دوره ثبت شده است که بر پایه آنها، اسدآبادی میرزای شیرازی را به خیزش بر ضد استبداد قاجار و امتیاز تنباکو فراخوانده است.

درباره اینکه نائینی اسدآبادی را دید، دیدگاهی قطعی نمی‌توان عرضه کرد، اما با توجه به اینکه مجله عروة الوثقای اسدآبادی در عراق رواج داشت و از سوی دیگر نائینی با میرزا نزدیک بود، گمان می‌رود که به اندیشه‌های اسدآبادی آگاه بوده باشد. نائینی پس از مرگ شیرازی پژوهش خود را به کمک صدر در سامرا پی گرفت و همراه با او به کربلا رفت (۱۳۱۴ ق / ۱۸۹۶ م) و تا ۱۳۱۶ قمری (۱۸۹۸ میلادی) در آن‌جا ماند؛ سپس به نجف بازگشت و در جرگه دانشجویان ویژهٔ آخوند ملا محمدکاظم خراسانی (م ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م) جای گرفت. آخوند مرجع بزرگ تقلید و از رهبران انقلاب مشروطیت ایران بود. به گفته آقابزرگ تهرانی، نائینی نزدیک‌ترین رایزن خراسانی در زمینه این انقلاب به شمار می‌رفت. آشنایان با زندگی نائینی گفته‌اند که حتی متن تلگراف‌ها و بیانیه‌های عمومی خراسانی، طهرانی و مازندرانی را درباره انقلاب مشروطیت، نائینی انشا می‌کرده است.

افزون بر آشنایی نائینی با اندیشه‌های اسدآبادی، وی در معرض عناصر روشن‌گرانه دیگر محیط خود نیز بود. نائینی نزد رهبران بلندپایه مذهبی، معتمَد بود و به سبب نزدیکی‌اش با آن علما هم در نیک‌نامی آنان هم‌باز بود و هم از انتقاد و ابراز دشمنی دشمنان مشروطه در امان نبود (حائری، ص ۱۵۶). نائینی در آن هنگام با نام مجتهدی فاضل به اندازه‌ای از دانش دست یافت که به حاضر شدن در درس عمومی خراسانی نیاز نداشت. او از همراهان و دوستان ویژهٔ خراسانی بود که تنها در بحث‌های مهم و حساس علمی و مذهبی وی شرکت می‌کرد. از دید آگاهی‌های سیاسی، نائینی انشاکننده اعلامیه‌ها و فتواهای آن سه مجتهد طراز یکم گمارده شده بود. این عوامل، به گفته برادر نائینی، دشمنی رقیبان علمی و دشمنان سیاسی نائینی را درباره او برانگیخت. البته

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

این پی‌آمدها و روی‌دادها به‌زودی در روش نائینی در انقلاب مشروطه تـأثیر نگـذارد و در پشتیبانی آن علما از نائینی بی‌تأثیر بود، بلکه در همین دوران نائینی کتاب مهـم خـود را درباره مشروطیت نوشت و خراسانی و مازندرانی، دیـدگاه‌های او را بـا نامـه‌های در بردارندهٔ تقریظ‌هایشان، تأیید و تصویب کردند (همان، ص ۱۵۷).

پرورش اجتماعی ثانویه او که بر پایه چارچوب نظری یاد شده، کسب دانش خاصـی است برای ایفای نقش و نقش‌ها و از تقسیم کار سرچشمه می‌گیرند، بیشـتر بـه واسـطهٔ معلمان رسمی؛ یعنی «فرادستانِ» پرورش پسین تحقق می‌یابد. آموزگاران رسمیِ نـائینی در عراق بودند. او نخست به سامرا و پس از آن به نجـف رفـت. درونی‌سـازی دوبـاره دنیای اجتماعی نائینی، در این کشور صورت پذیرفت، اما گویی اخـتلاف نظـری میـان مربیان صـاحب‌نفوذ پـرورش اولیـه وی و آموزگـاران رسـمی‌اش وجـود داشـت. ایـن آموزگاران هر اسـتبدادی حتـی اسـتبداد روحانیـان را نمی‌پذیرفتنـد. نـائینی نـاگزیر بـه «هم‌سازی» با یکی از این دو و جرح و تعدیل واقعیت پرداخت. راه حل او نیز چنان‌کـه برگر گفته است، با فروکشیدن گروه نخست از مقام تأثیرگذاری و نفوذشان به سـرانجام رسید و به آموزگاران رسمی‌اش روی آورد. خاستگاه او خانواده «شیخ‌الاسلام»هـا بـود؛ لقبی که روحانیان آن را از دربار می‌گرفتند و اینکه گفته‌انـد: «پـس از تـرک اصـفهان از طبقهٔ اصلی خود جدا شد و خود را در ردهٔ آن روحانیان درآورد که رهبر طبیعـی مـردم شیعه به‌ویژه طبقه متوسط؛ یعنی بازرگانان ملی و صاحبان حرفه‌ها و صنف‌های داخلـی به شمار می‌آمدند» (حائری، ص ۱۵۴)، اشارتی مبهم به فرآیند انتقـال از دوره پـرورش اولیه به پرورش ثانویه نائینی است.

۳. نـوسـازی و حفظ واقـعیـت

گفت‌وگوی نائینی با استادانش بـه‌ویژه آخونـد خراسـانی و مکاتبـات او بـا مـردم و علمای تهران که نائینی آنها را تحریر می‌کرد، واقعیت جدید و جهان تـازه او تعریـف و مشخص می‌کرد. مکالمات او بـا شـاگردانش نیـز بـه تأییـد ضـمنی واقعیـت ذهنـی او می‌انجامید. مکالمه افزون بر حفظ پیوسته واقعیت، آن را تغییر می‌دهد و بخش‌هـایی را از آن تقویت یا تضعیف می‌کند. به‌ویژه اینکه نائینی کتابت را مهم می‌شمرد و سنت‌های مدرسه‌ای و علمی را پاس می‌داشت (حائری، ص ۱۹۶).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

نائینی درباره روزگار گذشته و زمانه خود آگاه بود و در عصری که حوزه‌های علمی شیعه به دانش‌های محدود (فقه و اصول) می‌اندیشیدند، وی از تاریخ در شرح مطالبی علمی، سیاسی و اجتماعی بهره می‌گرفت و شاگردان خویش را به تناسب موضوع بحث، با نکته‌های تاریخی آشنا می‌کرد. پیش از میرزای نائینی، نگاشتن درس استاد در حوزه‌های علمی رایج نبود و استادان بدین کار توجه نمی‌کردند، اما نائینی به ضبط و نگارش درس و یادداشت مطالب علمی، بسیار توجه می‌کرد و بارها از شاگردان خود می‌خواست که مطالب درس را بدون کم و کاست تقریر کنند. از این‌رو، بیش‌تر شاگردان وی، مطالب را با دقت می‌نوشتند و چند روز یک‌بار آن را بر استاد خود عرضه می‌کردند و استاد نیز به‌انگیزه رشد یافتن آنان و برخوردار شدنشان از کمال علمی، آنان را راهنمایی می‌کرد. آقا سید جمال گلپایگانی در این‌باره چنین گفته است:

> من یک طاقچه تقریرات درس آقا را دارم. من حدود سی سال در خدمت مرحوم نائینی بودم و تا آخرین روز درس ایشان آمدم و همه را یادداشت کردم (نائینی، ب، ص ۳۷۸).

٤. جامعه‌پذیری و درونی‌سازی

نائینی در زمانه‌ای می‌زیست که اندیشه‌های نوگرایانه در جامعه او رواج یافته بود؛ یعنی منابع و مآخذ آگاهی فراوانی پیرامون نائینی وجود داشت که او می‌توانست برای تأسیس دیدگاه‌های سیاسی خود از آنها بهره بگیرد؛ زیرا او در کشوری عربی می‌زیست (عراق) و به روزنامه‌ها و مجله‌های عرب‌زبانی همچون الهلال و المنار دسترس داشت. این رسانه‌ها، مباحثی درازدامن درباره مشروطه و اصول و چارچوب آن و دولت‌های مشروط مطرح می‌کردند (واقعیت‌های عینی‌شده). آشنایی نائینی و آگاهی او از این اندیشه‌ها، به‌نیکی در شیوه نویسندگی وی (اصطلاحات سیاسیِ عربی) دیده می‌شود (حائری، ص ۲۲۱).

هم‌چنین اندیشه‌های نوگرایان عرب و ترجمه‌های عربی برخی از کتاب‌های اروپایی درباره تاریخ، جغرافیا، فلسفه، منطق، مردم‌شناسی و سیاست نزد خوانندگان عرب‌زبان بود. برای نمونه، کتاب طهطاوی که در بردارنده مفاهیم نوآمد سیاسی و مباحثی درباره نهادهای سیاسی فرانسه داشت، از این دست آثار به شمار می‌رفت. نویسندگانی همچون

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

احمد فارس الشدیاق، فرانسیس مراش، محمد بیرام و خیرالدین پاشا نیز در جامعه عرب به کمک رسانه‌های مکتوب، همان موضوع‌ها را دنبال می‌کردند. اندکی پیش از این، عبدالرحمان کواکبی کتابی با نام طبایع الاستبداد و مصارع الاستعباد را نوشت (۱۳۲۳ ق / ۱۹۰۵ م) که نخست در قاهره به عربی و دو سال بعد در ایران به فارسی منتشر شد. کواکبی در این کتاب به طرح پرسش‌هایی درباره حکومت قانون، دادگری، شیوه درست حکومت‌داری و... پرداخت.

نائینی معانی «این‌جایی» و «اکنونی» خودش را در قالب زبان می‌ریخت (زبان گفتار و زبان نوشتار). این‌جا و اکنونِ زندگی روزمره نائینی در عراق، درس و بحث و تلمذ از علما و دیدار با آنان بود و زبان این دنیا، او را به پذیرش الگوهای آن جهان وامی‌داشت. سنخ‌بندی‌ها و نمونه‌پردازی‌ها در عبارات روزنامه‌های آن دوران نمایان می‌شد و «اندوخته دانش اجتماعی» را به او منتقل می‌کرد.

بهترین دلیل تأثیرپذیری نائینی از این اندیشه‌ها به‌ویژه کتاب کواکبی، به کار رفتن برخی از واژه‌هایی است که او در تنبیه الامه در برابر «استبداد» آورده است. او استبداد را مرادف «استعباد»، «اعتساف»، «تسلط»، «تحکم» و مستبد را مرادف «حاکم مطلق»، «حاکم به امر»، «مالک رقاب» و «ظالم قهار»، می‌داند و مردمی را که زیر سلطه حکومت استبدادی می‌زیَند، «مستصغرین» و «مستنبتین» می‌خواند و همه این واژگان با معانی و شیوه استدلال کمابیش همانند، در نوشته‌های کواکبی آمده است (همان، ص ۲۲۳).

۵. هویت‌های نائینی

هویت پدیده‌ای است که از دیالکتیک فرد و جامعه سر برمی‌آورد (برگر و لاکمن، ص ۲۳۷). انواع هویت نیز فراورده‌هایی اجتماعی‌اند و از عناصر کمابیش ثابت واقعیت اجتماعیِ عینی شده به شمار می‌روند. هویت‌ها درون قلمرو نمادی خاص و توجیه‌گری‌های نظری آن ساخته می‌شوند. ممکن است تثبیت اجتماعی هویت و نیروی واقعیت‌آفرین هم‌زمان با آن، در پی شماری از شباهت‌ها میان نظریه‌پردازان و منافع مختلف اجتماعی حاصل شود. سوء استفاده‌های عمدی و سنجیده عقیدتی (ایدئولوژیک) گروه‌های دارای نفع، یکی از زمینه‌های تاریخیِ تغییر هویت است. بر پایه نظریه برگزیده این مقاله، هویت پدیده‌ای است که از دیالکتیک فرد و جامعه سر

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

برمی‌آورد (برگر و لاکمن، ص ۲۳۷).

۱-۳. اصولی

نائینی اصولی (کارشناس دانش اصول فقه) بود و مهم‌ترین ویژگی اصولیان ـ در برابر اخباریان ـ بهره‌گیری آنان از روش‌های عقلی در استنباط احکام فقهی است. به گفته اصولیان، رسیدن به حکم شرع یا از طریق رسول ظاهری (قرآن و سنت) یا از طریق رسول باطنی (عقل) صورت می‌پذیرد، بلکه طریق دوم قوی‌تر از طریق اول است؛ زیرا راه دوم قطع می‌آورد و طریق اول ظنی است. ویژگی‌های زیر را در این روش فکری می‌توان یافت: ۱. منبع بودن عقل از دید معرفتی؛ ۲. ناظر بودن عقل به شرع؛ ۳. حجیت ظاهر قرآن؛ ۴. توجه به زمان و مکان؛ ۵. بهره‌گیری از قواعد؛ ۶. گسترش فروع دین در عرصه اجتماع؛ ۷. نوآوری در زمینه تولید مفهوم.

نائینی در چارچوب منطق اصولی و بستر اجتماعی نواندیشی دینی به استخراج احکام شرعی می‌پرداخت. این هویت او (همچون دیگر افراد جامعه) فراورده‌ای اجتماعی بود و از عناصر کمابیش ثابت واقعیت اجتماعیِ عینی شده آن روزگار به شمار می‌رفت که درون قلمرو نمادی خاص اصولیان و توجیه‌گری‌های نظری آنان ساخته شده بود. شماری از شباهت‌ها میان نائینی و دیگر نظریه‌پردازان اصولی و منافع مختلف اجتماعی آنان، به تثبیت اجتماعی هویت او انجامید.

۲-۳. نوگرای دینی

نائینی را کمابیش از نخستین کسانی می‌توان برشمرد که با اندیشه‌های جدید در حوزه‌های اجتماعی ـ سیاسی آشنا شد و نه تنها از آنها نگریخت که به تألیف کتابی ناظر به آنها پرداخت (حسنی‌فر، ص ۹۵). مقصود از این اندیشه‌ها، مفاهیم و آموزه‌های جدیدی است که در قالب اصطلاحات و ترکیب‌های نوپدید یا دست‌کم متفاوت با مفاهیم پیشین، از غرب جغرافیایی به ایران آمد و به‌رغم مسبوق بودن فقها بدین ادبیات، مفاهیم دیگری در آنها خوانده می‌شد یا از آنها قصد می‌شد. مانند «آزادی»، «قانون = عامل محافظت از انسان‌ها در برابر یک‌دیگر و جامعه»، «حکومت مشروط یا محدود = حافظ منافع انسان‌ها و شهروندان»، «قانون اساسی = محافظ انسان در برابر دولت و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

تعیین‌کننده حدود دولت و شهروندان»، «مالکیت = معیار صیانت ذات»، «آزادی اندیشه و تفکر و عقیده = زمینه رشد استعدادها انسان»، «عقلانیت یا عقل‌گرایی = سرچشمه سعادت آدمی»، «ترقی / پیشرفت مادی = هدف انسان در این دنیا» و «فردیت و فردگرایی = مبنای حقوق افراد».

سرچشمه ورود این اندیشه‌های جدید به ایران، هنگامه جنگ‌های ایران و روس و مجلس گفت‌وگوی عباس میرزا، فرمانده سپاه ایران با ژوبر فرانسوی بود؛ چنان‌که از این گفت‌وگو با عنوان «شروع خودآگاهی ایرانیان» یاد کرده‌اند (حسنی‌فر، ص ۹۶؛ حائری، ص ۱۱)؛ زیرا از این زمان به بعد حاکمان به اهمیت رشد فنی و ابزاری برای ایرانیان به‌ویژه دستگاه حکومت، متفطن و ملتفت شدند و افرادی را برای تحصیل علوم جدید به غرب فرستادند.

از این‌رو، افزون بر سطح ابزاری، تحولاتی در سطح فرهنگی کشور رخ داد و به تغییر ساختار سیاسی و پیدایی ویژگی‌ها، اوضاع و ادبیات جدیدی انجامید؛ چنان‌که بحث قانون، قانون اساسی، آزادی، مساوات و برابری، حکومت مشروطه و...، در همین زمان طرح شد که گاهی از آن با نام اندیشه تجدد یا «مدرنیته» نیز یاد می‌کنند. کمابیش سه گروه را در مواجهه با این پدیده نوآمد می‌توان در تاریخ ایران معاصر دید:

۱. موافقان «مدرنیته» یا تجدد؛

۲. مخالفان «مدرنیته» یا تجدد؛

۳. کسانی که به‌انگیزه‌های دینی و میهنی[1] می‌خواستند از اندیشه‌ها و دست‌آوردهای غربی بهره گیرند.

محمدحسین نائینی از نخستین کسانی بود که بر اثر تحولات اجتماعی دوره خودش، با مفاهیم و آموزه‌ها و نهادهای جدید آن روزگار مواجه شد و با نوشتن *تنبیه الامه و تنزیه المله*، در این‌باره دیدگاهی اثباتی مطرح کرد. بنابراین،

۱. واژه «میهنی» عامدانه به جای «ملی» به کار رفته است؛ زیرا استفاده از این واژه در این بخش از پژوهش به آمیختگی مفهومی آن با پاره‌ای از مباحث آینده (دگرگونی‌های مفهومی واژگان کهن همچون ملت و دولت و امت) خواهد انجامید. البته شاید واژه جایگزین از بار معنایی ملی برخوردار نباشد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

برای بررسی آرای او در چارچوب نظری یاد شده، گزیری از شناخت جامعه دوران او نیست (جامعه‌شناسی تاریخی).

بر پایه سنخ‌بندی‌های کنونی درباره دین‌پژوهان یا دین‌شناسان معاصر، نائینی را در جرگه «نوگرایی دینی» نیز می‌توان جای داد. ماجرای این نوگرایی یا «تجدد فکر دینی» از سده سیزدهم خورشیدی (نوزدهم میلادی) بر پایه کوشش‌های جلال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده آغاز شد و مشروطه‌گرایان مذهبی همچون نائینی نیز آن را در ایران پی گرفتند و پایه‌گذاری کردند (برای آگاهی بیشتر در این‌باره، ر.ک: عنایت، ص ۷۷ ـ ۱۸۳).

این نواندیشان معتقد بودند که مسلمانان به واسطه بهره‌گیری (اقتباس) از غرب، توانا می‌شوند و در چنین چارچوبی، بسی استدلال می‌کردند که آموزه‌ها و دست‌آوردهای دنیای جدید چندان تباینی با اندیشه اسلامی ندارد و آنچه غرب در روزگار کنونی، به کمک آن پیشرفت کرده است و اکنون به آن افتخار می‌کند، در متن شریعت اسلام وجود دارد، اما دریغ می‌خوردند که مسلمانان به علل گوناگونی از آن غفلت کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: نائینی، الف). البته از دید آنان، تعامل با غرب به معنای نادیده گرفتن فرهنگ دینی (اسلامی) نبود، بلکه کوششی برای هم‌سازی اسلام و مدرنیسم برای رفع عقب‌ماندگی مسلمانان به شمار می‌رفت. هدف اصلی آنان «پیشرفت»، «ترقی» و رهایی از بند «عقب‌ماندگی» و «استبداد داخلی» بود و از همین روی، در چنین چارچوبی برای نشان دادن همانندی‌های آموزه‌های دینی با آموزه‌های نوآمد غربی مانند «شورا»، «آزادی»، «برابری»، «حکومت مشروط»، «قانون و قانون‌گرایی» تلاش می‌کردند (عنایت).

نواندیشان مسلمان هم‌چنین به‌رغم مستشرقان بر این باور بودند که عقب‌ماندگی مسلمانان از ماهیت اسلام (دین) سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه اسلام دینی مترقی، پیشرو و عقل‌پذیر است و از دید تاریخی دنیای اسلام را از غرب و اسلام را از مسیحیت می‌توان جدا کرد. عامل اصلی انحطاط جوامع اسلامی در نظر آنان، دین و آموزه‌های آن نبود، بلکه بی‌اعتنای مسلمانان به علم، تعقل، تفکر اجتهادی و نوآوری به عقب‌ماندگی می‌انجامید یا انجامیده بود. از این‌رو، نوگرایان به‌رغم گروه سکولار که مدافع کنار نهادن دین شمرده می‌شد، راه برون‌رفت را از آن وضع، بازگشت به اصل دین، احیای

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

خردورزی و تعقل در شریعت، اجتهاد، انطباق دین با مقتضیات زمانه و تحدید قدرت مطلقه حاکمان می‌دانست.

نوگرایان دینی از این منظر مخالف انفکاک دین از سیاست بودند و اصول و مبانی دین را در گذار به توسعه راهگشا می‌دانستند نه مانعی فراروی آن. مصلحان دینی که به دنبال عرضه پاسخی خردپذیر به چرایی انحطاط جوامع مسلمان بودند، بر پایه باورشان به راه نیافتن زوال و فساد به دین اسلام، به نقد تفکر و نگرش مسلمانان به دین (معرفت دینی مسلمانان) و دگرگونی ماهیت راستین دین بر اثر ورود و غلبه بدعت‌ها پرداختند.

این نواندیشان دینی هم‌چنین به اصلاح تدریجی و درونی جوامع اسلامی معتقد بودند و وضع موجود و مستقر را در جهان اسلام نقد می‌کردند و شیوه حکومت‌داری رایج را در آن دوران نمی‌پسندیدند، اما بر این باور بودند که بی‌بسامانی‌ها آرام‌آرام سامان خواهند یافت و از همین روی، تلاش می‌کردند که حاکمان مسلمان و مردمان جامعه خود را به ضرورت چنین اصلاحاتی و به کارگیری ایده‌های تازه خود تشویق کنند. ویژگی‌های زیر را در اندیشه (کارها و کوشش‌های عملی و مکتوبات) این گروه می‌توان دید:

۱. سازگاری اسلام با مدرنیسم؛

۲. ضرورت احیای تفکر دینی؛

۳. سازگاری احکام دین اسلام با آموزه‌ها و مفاهیم جدید برآمده از تفکر غربی؛

۴. امکان‌پذیری دست‌یابی به پیشرفت با بهره‌گیری از اندیشه‌های دینی جدید؛

۵. مخالفت با جریان‌های سکولار داخلی و خارجی و گذشته‌گرای محض؛

۶. توانایی اندیشه‌ورزی دینی برای همه زمان‌ها و همه مکان‌ها با بهره‌گیری از منطق فکری درست؛

۷. نقد وضع موجود جهان اسلام و شیوه حکومت‌داری رایج؛

۸. امکان‌پذیری سامان‌مند شدن اوضاع با اصلاح تدریجی و درونی جوامع اسلامی.

۶. مشروع‌سازی و توجیه‌گری واقعیت

در چارچوب نظری یاد شده، واقعیت دنیای اجتماعی در روند انتقال خود، سنگینی

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

و پرمایگی کسب می‌کند، اما بر اثر تاریخی بودنش، بیشتر به صورت «سنت» به نسل جدید می‌رسد تا در قالب «خاطره»ای درباره تاریخچه زندگی. نائینی در دوران کوتاه محمدعلی شاه درست چند ماه پس از اینکه شاه مجلس را به توپ بست و به کشتار و شکنجه مشروطه‌خواهان پرداخت؛ یعنی در دوران معروف به «استبداد صغیر»، به نوشتن کتاب مهم خود درباره توجیه روی‌دادهای اجتماعی ـ سیاسی روزگار خود پرداخت. این دوران، از مطالبات تازه پُر بود و نهادهای مطلوب جامعه به توجیه‌گری‌های مؤثر نیاز داشت.

شناخت نسل جدید از تاریخ نهادی از طریق شنیده‌ها (مسموعات) حاصل می‌شود و معنای اصلی نهادها از راه حافظه برای آنان فراهم نمی‌آید. بنابراین، آن معنا به شیوه‌های توجیه‌کنندهٔ گوناگون باید برای آنان تفسیر می‌شد و از همین روی، متناسب با گسترش نظم نهادی، سایبانی از توجیه‌گری‌هایی پدید می‌آمد که حفاظی از تعبیرات شناختی و هنجاری روی آن را می‌پوشاند و نسل جدید این توجیهات را در همان فرآیندی که آنان را با نظم نهادی خو می‌داد، به‌خوبی فرامی‌گرفتند.

او در چنین دورانی به توجیه نهادهای مطلوب جامعه در مهم‌ترین کتابش پرداخت؛ یعنی *تنبیه الامه و تنزیه الملله* که تنها کتاب در بردارندهٔ اندیشه‌های سیاسی نائینی است. صاحب‌نظران و آگاهان به تاریخ زندگی وی، باور دارند که او نویسندهٔ اعلامیه‌ها و فتواها و تلگراف‌های آخوند خراسانی و دیگر علمای مشروطه‌خواه ساکن عراق بوده است (حائری، ص ۶) و از این‌رو، همه آن منابع نیز دست‌مایه نیکویی برای کاوش در اندیشه سیاسی و دینی نائینی خواهد بود، اما مطالب و نکات بنیادی همه آن نوشته‌ها به صورت بحثی مرتبط در تنبیه الامه آمده است. بسیاری از کتاب‌ها و کتابچه‌های دربردارندهٔ دیدگاه مخالفان مشروطه پیش از انتشار کتاب نائینی میان مردم پراکنده شده بود و گمان می‌رود که او در نوشتن کتاب خود از آنها بهره برده و کتاب‌های فارسی فراوان آن دوران را درباره نوخواهی و نوسازی، دیده بوده باشد (همان، ص ۷).

تحمیل بنیادی منطقی بر دنیای عینی شدهٔ اجتماعی، از طریق زبان صورت می‌گیرد؛ یعنی توجیه‌گری‌ها بر پایه زبان استوار می‌شوند و ابزار اصلی آنها زبان است. منطقی که

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

با این سازِکار به نظام نهادی منتسب می‌شود، بخشی از اندوخته دانش موجود در جامعه بدل خواهد شد و از همین روی، بدیهی به شمار خواهد رفت. کتاب نائینی در مقام عرضهٔ چنین منطقی بود. این کتاب آکنده از فتواهای شرعی است و فتوا ـ بنابر تعریف ـ معرفت آموزه‌ای دین است. این فتواها در فرآیند برهم‌کنش اجتماعی نائینی فراهم آمد، اما بنابر دیالکتیک یاد شده درباره حوزه ذهن و عین، دوباره به جامعه برگشت و در آن تأثیر گذارد. سطح پیدایی آنها، یک سوی این دیالکتیک و سطح تأثیرگذاری آنها سوی دیگر چنین داد و ستدی است.

توجیه‌گری را «عینی‌سازی درجهٔ دوم معانی» می‌توان خواند که معانی تازه‌ای پدید می‌آورَد تا به واسطه آنها معناهای فرآیندهای نهادی گوناگون، یگانه و یک‌دست شوند. تجلیات عینی درجهٔ اول که به صورت نهادی درمی‌آیند، در فرآیند توجیه‌گری از دید ذهنی «پذیرفته» یا «موجّه» خواهد شد. هدف توجیه‌گران، «ایجاد وحدت[1]» است. ایجاد وحدت و موجه‌نمایی[2] ذهنی، به دو سطح اشاره می‌کنند:

۱. سراسر نظام نهادی برای کسانی که در فرآیندهای نهادیِ گوناگون شریکند، معنادار و دارای مفهومِ هم‌آهنگ باشد؛

۲. سراسر زندگی فرد؛ یعنی گذشت پی در پی انواع مخلف نظام نهادی باید از دید ذهنی معنادار شود.

توجیه‌گری، در چهار سطح «زبانی»، ««نظریه‌های نخستین»، «نظریه‌های ناب و صریح» و «قلمرو نمادی»، نظام نهادی را با نسبت دادن اعتبارِ شناختی به معنای عینی شده‌اش «تبیین» می‌کند که سطح زبانی و سطح نظریه‌های ناب در توجیه‌گری‌های نائینی نمایان است:

۱-۶. سطح زبانیِ توجیه‌گری نائینی

مفاهیم و آموزه‌های جدیدی که از غرب جغرافیایی و فرهنگی به ایران آمد، به بنیاد مدرنیسم یا تجدد و تمدن بدل شد و نزد کسانی همچون نائینی در قالب اصول و مبانی

۱. Integration.

۲. Plausibility.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

مشخصی بومی گردید. آزادی در همه حوزه‌ها (بیان، مطبوعات، اندیشه، مالکیت و...)؛ برابری؛ فردگرایی؛ قانون‌گرایی؛ حکومت مشروط؛ ترقی مبتنی بر فن‌آوری (تکنیک)؛ علم‌گرایی؛ عقل‌محوری؛ تساهل‌گرایی؛ انسان‌محوری؛ رفاه‌گرایی دنیوی؛ موجودگرایی؛ امکان‌پذیری دست‌یابی انسان به شناخت؛ روش‌شناسی تحصلی (پوزیتیویستی)، از این دست مفاهیم بود که دیدگاه‌های نائینی ناظر به آنها بررسی خواهد شد.

بسیاری از این مفاهیم نخست در سطح زبانی در آثار روشن‌فکران و عالمان مشروطه‌خواه به کار رفت و در مخزن دانش اجتماعی مردم آن عصر اندوخته شد. مهم‌ترین مفهوم در این زمینه، «ملت» است که یک معنای متقدم و یک معنای متأخر دارد و کاربردش در رسانه‌های آن روزگار و بعدها در آثار و افواه افراد یاد شده، به مشروعیت معنای جدیدش انجامید.

گویی خود نائینی درباره تأسیس معنای تازه در کلمه «ملت» تأثیرگذار نبوده یا دست‌کم مؤسس آن نبوده، اما به‌رغم نام کتابش (تنبیه الامه و تنزیه المله) که به تصریح خودش مقصود از ملت در آن شریعت و دین است (نائینی، ص ۳۸)، بارها «ملت» را در معنای نوپدیدش ـ در آن روزگار ـ به کار برده است. کاربرد این واژه در معنای جدیدش، همان توجیه‌گری در سطح زبانی است که در آثار دیگر توجیه‌گران مشروطیت نیز دیده می‌شود و توجیهات نظری صریح درباره نهادهای مطلوبی مانند مساوات، به همین توجیه زبانی درباره ملت (به معنای واحد جغرافیایی) مسبوق است. هنگامی که اندیشه مشروطه‌خواهی و قانون‌طلبی پدید آمد، در ترجمه «Nation» لفظ «ملت» را به کار بردند؛ زیرا جامعه ایران آن روز مسلمان بود و روشن‌فکران زبان‌دان ناگزیر بودند علایق اسلامی مردم را در نظر بیاورند و به گفته ملکم خان، «فناتیک اهل مملکت» را پاس دارند. از سوی دیگر، ملت به معنای مجموع پیروان شریعت ـ نه خود شریعت ـ به گونه‌ای با مفهوم «Nation» نزدیک بود. ملت در این ترجمه، در معنای «قوم ایرانی و رعایایی دارای حقوق سیاسی و اجتماعی و شهروندی» به کار می‌رفت که نخست در نوشته‌های روشن‌فکران عهد ناصری پیدا شد (آجودانی، ص ۱۹۰) و با پیشرفت اندیشه مشروطه‌خواهی گسترش یافت و به آثار و نوشته‌های دیگران و حتی اندیشه سیاسی زمانه راه یافت. ملت پیش از این در معنای شریعت و پیروانش به کار

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

می‌رفت؛ چنان‌که کاربردهای قرآنی این واژه[1]، به همین معنا تفسیر می‌شد. برای نمونـه، مقصود از «ملت ابراهیم» شریعت او بود نه قوم و نژاد منسوب به او.

ناسیونالیست‌ها، نخستین کسانی بودند که حتی بـه جـای علمـا و مجتهـدان، شـاه را «رئیس ملت» یا «پدر ملت» خواندند؛ زیرا چنان‌کـه ملـت در معنـای شـریعت بـه کـار می‌رفت، ریاستش از آنِ مجتهدان می‌شد، اما کاربرد این واژه در معنای تازه‌اش (قـوم و نژاد و رعایا در حوزه جغرافیایی خاص)، بی‌گمان بـر شـاه دلالـت می‌کـرد. اخـتلاف و تفاوت ملت (شریعت) با دولت (سلطنت) در جامعه عصر ناصـری و دوران مشـروطه، بخشی از وجدان و شعور اجتماعی مردمی بود کـه بـا مسـائل اجتمـاعی و سیاسـی آن روزگار درگیر بودند؛ چنان‌که در ماجرای جنبش مشروطیت و حتی پس از آن، علمـایی را مانند طباطبایی و بهبهانی، رئیس ملت می‌خواندند و مفهوم ملت در این کاربرد، همان مفهومی بود که از ساختار شریعت در برابر دولت برمی‌آمد. بـرای نمونـه، ناظم‌الاسـلام کرمانی نوشته است: «اعضای انجمن مخفی چنین صلاح دیدند که از طرف رئیس ملت آقای طباطبایی تلگرافی به پادشان ژاپون مخابره شود». این تلگراف با ایـن امضـا پایـان می‌یابد: «رئیس ملت اسلام در ایران، محمد الحسینی الطباطبایی».

هم‌چنین سه مرجع بزرگ تقلید آن روزگار؛ یعنی خراسانی و مازندرانی و طهرانی در اعتراض به جنایات محمدعلی شاه، به واسطه سفیر هلند در بغداد به کنفرانس حاکمیت لاهه نامه‌ای فرستادند و چنین نوشتند: «این ورقه فعلاً ورقه رسمی ملت ایران به شـمار می‌رود... ماها که رؤسای روحانی ملت هستیم ... وکیل به ابلاغ هستیم که...».

ملت یا ملیّت و حقوق ملیت در کاربردهایی از این دست، بر ایران در قالب «واحدی سیاسی با حکومتی ملی» به معنای امروزینَش دلالت نمی‌کرد؛ چنان‌که مسلمانان هر شهر نیز «ملت» خوانده می‌شدند. برای نمونه، در تلگرافـی از علمـای شـیرازی آمـده اسـت: «علمای ملت هر شهر به حکومت شورش کردند» یا «اینک قریـب پنجـاه روز اسـت ... ملت فارس به مرکز سلطنت قاهره، تظلم نمودیم» (آجـودانی، ص ۲۰۱). ملـت در ایـن

۱. قرآن کریم هشت بار کلمه ملت را به کار برده است که هیچ‌یک از آنها بر مفهـوم سیاسـی یـاد شـده دلالت نمی‌کنند، بلکه به معنای شریعت یا پیروان شریعت است: بقره، آیـه ۱۳۵؛ آل‌عمـران، آیـه ۹۵؛ نساء، آیه ۱۲۵؛ انعام، آیه ۱۶۱؛ یوسف، آیه ۳۷ و ۳۸؛ نحل، آیه ۱۲۳؛ حج، آیه ۷۸.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

کاربردها، بر «مردم» (People) دلالت نمی‌کرد، بلکه بیشتر «مسلمان بودن»شان در نظر می‌آمد. میرزا ابراهیم مجتهد شیرازی در نامه‌ای در همین دوران نوشته است:

> در روزگار استبداد چنان رفتار کردند که نزدیک بود اسمی از دین و ملت محمدی (صلی الله علیه و آله) باقی نگذارند. [اما امروز]، نور شریعت و تمدن و ملت‌پرستی و دین‌داری و معدلت و مساوات و اتفاق دولت و ملت و اتحاد کلمه، آفاق را روشن کرد (به نقل از آجودانی، ص ۲۰۱).

آرام‌آرام ملت به معنای اجماع رعایا یا مردم به کار گرفته شد، اما بر پایه ساختار همان مفهوم قدیم و معنای شرعی‌اش استوار بود؛ چنان‌که از ملت هر شهری سخن می‌رفت و مقصود از آن رعایای هر شهر بود. مانند ملت آذربایجان، ملت طهران و... . با گذشت زمان، ملت بیشتر و گاه تنها در معنای رعایای ایران به کار گرفته شد که معنای پیروی از شریعت اسلام نیز در آن خوانده می‌شد، اما از اواخر دوره قاجار ملت در معنای «مردم ایران» به کار رفت و قید شرعی و مذهبی‌اش را از دست داد و در مقام «واضع قانون» به جست‌وجوی حقوق اجتماعی از دست رفته‌اش پرداخت؛ چنان‌که نائینی درباره انگیزه سامان‌دهی کتاب، دیدگاه موافقان شاه را بدعت‌آمیز و منحرف می‌خواند:

> صدور احکام حجج اسلامِ نجف اشرف که رؤسای شیعه جعفری مذهبند بر وجوب تحصیل این مشروع مقدس و تعقّبِ آن به فتوای مشیخه اسلامیه اسلامبول که مرجع اهل سنّتند، برای برائت ساحت مقدسه دین اسلام از چنین احکام جوریهٔ مخالفه با ضرورت عقلِ مستقل، حجتی شد ظاهر و لسان عیب‌جویان را مقطوع ساخت، لکن دسته گرگان آدمی‌خوارِ ایران چون برای ابقایِ شجره خبیثه ظلم و استبداد و اغتصاب رقاب و اموال مسلمین وسیله و دست‌آویزی بهتر از اسم حفظ دین نیافتند، لهذا به سنت ملعونه فرعونیه که «اَخاف أن یبدِّلَ دینکم» گفت، از این اسم بی‌مسمّا و لفظ خالی از معنا، رفع ید نکرده، با فراعنه ایران هم‌دست و کردند آنچه کردند... و چون به مقتضای حدیث صحیح «اذا ظهرت البدع فعلی العالم أن یظهر علمه و الّا فعلیه لعنة الله»، سکوت از چنین زندقه و الحاد و لعب به دین مبین و عدم انتصار شریعت مقدسه در دفع این ضیم و ظلم بیّن، خلاف تکلیف و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

بلکه مساعدت و اعانتی در این ظلم است (نائینی، الف، ص ۳۷ و ۳۸).

کاربرد ملت در معنای تازه‌اش، نمونه‌های فراوانی در کتاب نـائینی دارد. او در جـای آورده است:

> ... گمان کردند طهران ناحیه مقدسه امـام زمـان (ارواحنـا فـداه) اسـت ... و منتخبین ملت ... به یکی از آن دو مرکز برای مداخله در آن خلافت حقه یـا ولایت مطلقه مبعوثند (نائینی، الف، ص ۱۱۰).
> اول و اهـم همـه، عـلاج جهالـت و نـادانی طبقـات ملـت اسـت (همـان، ص ۱۵۹).

بی‌گمان، ملت در ترکیب «منتخبین ملت» یا «طبقات ملت»، در معنای آیین و کیش و دین به کار نرفته است.

۲-۶. سطح نظری توجیه‌گری نائینی

در این سطح، بخش نهادی خاصی بـر پایـه مجموعـه‌ای از دانـش مشـخص توجیـه می‌شود. توجیهات متخصصان، مبانی کمابیش جامعی برای هر یک از بخش‌هـای رفتـار نهادی فراهم می‌آورند. آنان این توجیهات را از طریق روش‌های تشریفاتی و رسمی، به دیگران منتقل می‌کنند. برای نمونه، درباره آزادی مدنی و برابری اجتمـاعی و شـیوه‌های اجرایی آنها، نظریه منظمـی فـراهم می‌آیـد و بـا کمـال یـافتن نظریـه‌های توجیه‌گرانـه تخصصی و به کارگیری آنها، توجیه‌گری از مرز کاربرد عملی فراتر می‌رود و به «نظریـه ناب» بدل می‌شود. گسترده‌ترین کار نائینی را در برهم‌کنش اجتماعی‌اش، عرضه همـین توجیهات نظری درباره رفتارهـای نهـادی جامعـه مشـروطه‌خواه می‌تـوان دانسـت کـه نمونه‌هایی از آنها گزارش می‌شوند:

یکم. آزادی

بـر پایـه مـتمم قـانون اساسـی مصـوب مشـروطه‌خواهان، همـه شـهروندان ایـران از آزادی برخوردار و در برابر قانون برابر بودند و همـین دو مسـئله (آزادی و برابـری) به واکنش شدید شماری از علما در برابر انقـلاب مشـروطیت انجامیـد. از دیـد نـائینی، آزادی «مقصود مشترک تمام ملل»، هدف و وظیفه‌ای بـرای انبیـاء و «بـه نـص آیـات و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

اخبار، رفع اسارت و رها شدن از بندگی استبداد» و از دست فراعنه و ظالمان و «عبودیت پادشاهان و قدرت‌مندان خودسر» و ستم و ظلم دیگران و دولت‌های استبدادی است نه خروج از بندگی خداوند و عدم پیروی از احکام شریعت و کتابی که بدان تدین دارند:

> بالجمله چنانچه اساس قسم اول [از سلطنت؛ یعنی سلطنه مطلقه] بر استعباد و استرقاق رقاب ملت در تحت ارادات خودسرانه و عدم مشارکت ـ فضلا از مساواتشان با سلطان ـ مبتنی و عدم مسئولیت هم متفرع بر آن است، اساس قسم دوم [از سلطنت؛ یعنی سلطنت مقیده] هم بر آزادی از این عبودیت و مشارکت و مساوات آحاد ملت حتی با شخص ولیّ نوعی در جمیع نوعیات مبتنی و مسئولیت هم از فروع آن است و در کلام مجید الاهی ـ عز اسمه ـ و فرمایشات صادره از معصومین ـ صلوات الله علیهم ـ در مواقع عدیده همین مقهوریت در تحت حکومت خودسرانه جائرین را به «عبودیت» که نقطه مقابل این حریت است، تعبیر و پیروان دین اسلام را به تخلیص رقابشان از این ذلت هدایت فرموده‌اند. چنانچه در کیفیت استیلای فرعون بر بنی‌اسرائیل با اینکه هرگز او را مانند قبطیان به الوهیت پرستش ننموده، از این جهت در مصر معذب و محبوس و از رفتن به ارض مقدسه ممنوع بودند، مع هذا در سوره مبارکه شعرا از لسان حضرت کلیم ـ علی نبینا و آله و علیه السلام ـ به فرعون می‌فرماید: «و تلک نعمه تمنها علی أن عبدت بنی‌اسرائیل» و در ایه مبارکه دیگر از لسان قوم فرعون می‌فرماید: «و قومهما لنا عابدون» از آیه مبارکه دیگر هم که از لسان آنان می‌فرماید: «و انا فوقهم قاهرون» ظاهر است عبودیت اسرائیلیان عبارت از همین مقهوریتی است که بدان گرفتار بودند (نائینی، الف، ص ۵۲).

از دید نائینی، پیامبران پیشوای آزادی و با آزادی‌ای که به‌معنای بی‌بندوباری و زیر پا گذاردن حدود دین است، در دو جهت مخالف بودند. «استبداد» مهم‌ترین مانع آزادی است و او این دیدگاه را در چارچوب دین و احکام دین و شریعت اسلام و باتوجه به آیات قرآن و اخبار سابقه و سیره پیامبران مطرح می‌کند.

آزادی قلم و بیان از نظر وی «رها بودن از قید تحکمات طواغیت» و نتیجه آن

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

«بی‌مانعی در موجبات تنبیه ملت» و «باز شدن چشم و گوش امت» و «پی‌بردنشان به مبادی ترقی و شرف استقلال وطن و قومیت‌شناسی» و «اهتمامشان به حفظ دین» و «تحفظ بر ناموس اکبر کیش و آیین» و«اتحادشان در انتزاع حریت موهوبه الهیه» و «استنقاذ حقوق مغصوبه ملیه» و «برخوردشان به تحصیل معارف و تهذیب اخلاق و استکمالات نوعیه» است.

او به تعبیر و تفسیر آزادی از دیدگاه مخالفانش اعتراض می‌کند:

> حریت مظلومه مغصوبه ملت از ذُلّ رقیّت جائرین را که دانستی از اعظم مواهب الاهیه ـ عز اسمه ـ بر این نوع و اغتصابش در اسلام از بدع شجره ملعونه بنی‌العاص و استنقاذش از غاصبین از اهم مقاصد انبیا و اولیا (علیهم السلام) بوده [است]، به موهومش خواندن قناعت نکرده و به صورت بی‌مانعی فسقه و ملحدین در اِجهار به منکران و اشاعه کفریات و تجری مبدعین در اظهار بِدع و زندقه و الحادش جلوه دادند (نائینی، الف، ص ۶۴).

دوم. برابری / مساوات

مساوات از دید نائینی، از ارکان حکومت اسلامی و «اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسات اسلامیه» و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قانون‌هاست؛ زیرا مساوات، به معنای «مساوات آحاد ملت با همدیگر و با شخص والی در جمیع نوعیات» به شمار می‌رود:

> [یعنی] هر حکمی که بر هر موضوع و عنوانی به‌طور قانونیت و بر وجه کلیت مترتب شده باشد، در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجرا شود؛ جهات شخصیه و اضافات خاصه رأساً غیرملحوظ و اختیار وضع و رفع و اغماض و عفو از هرکس مسلوب است و ابواب تخلف و رشوه‌گیری و دل‌بخواهانه حکم‌رانی به کلی مسدود می‌باشد (نائینی، ص ۹ـ۶۸).

برای نمونه، دلیلی از دلایل نائینی بر مساوات حقوق شهروندان با حاکمان چنین است:

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

اما مساوات در قوا و حقوق و سایر نوعیات را که شنیدی اشرف کاینات (ص) محض استحکام این اساس سعادت امت، کتف‌های مبارک را در چنان حال شدت مرض برای استیفای قصاص ادعایی گشود و حضرت شاه ولایت (علیه افضل الصلاه و السلام) ـ هم برای رفع ید نفرمودن از آن و تسویه فیمابین سابقین بدریین با ایرانیانِ تازه‌مسلمان آن همه محنت‌ها کشید تا عاقبت در محراب عبادت شربت شهادت نوشید ـ به صورت مساوات مسلمین با اهل ذمه در ابوابِ توارث و تناکح و قصاص و دیاتش درآوردند و بلکه مساوات اصناف مکلفین مانند بالغ و نابالغ و عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و مؤسر و معسر و قادر و عاجز الی غیر ذلک از آنچه اختلاف آنها منشأ اختلاف تکالیف و احکام و به داستان مشروطیت و استبداد از فلک اطلس، اَبعد است را هم از مقتضیاتش شمردند (نائینی، الف، ص ۶۵).

سوم. مدارا / تساهل

از دید نائینی، یک‌سان نبودن احکام برای افراد نه تنها در اسلام بلکه هر مسلک و آیینی وجود دارد. در اسلام گرفتن «اختلاف اصناف مکلفین نسبت به انحاء تکالیف [که] به اختلاف قدرت و عجز و اختیار و اضطرار و دارایی و تمیز و عاقل بودن و نبودن و امثال ذلک [است که] هر صنفی وظیفه خاصه و حکم مخصوصی [دارد] (نائینی، همان)، اما اصل مدارا و تحمل در قالب قاعده‌ایی ضروری در زمان طرح موضوعات جدید از دیدگاه نائینی استنباط شدنی است.

چهارم. حاکمیت قانون / قانون‌گرایی

نائینی درباره «حاکمیت قانون یا قانون‌گرایی» می‌گوید اهمیت وضع قانون به‌ویژه در حوزه «غیرمنصوص»؛ یعنی جایی است که حکم شرعی در آن زمینه وجود ندارد. او بر ایجاد و بهره‌گیری از نهادهای جدید مانند قانون اساسی و مجلس برای ایجاد فضای قانون‌مندی و حاکمیت قانون تأکید می‌کند. اصل حاکمیت قانون و نهادهای مرتبط با آن مثل قانون اساسی و مجلس، برای تحقق محتوای اسلامی آنها پذیرفته خواهد بود. از دید نائینی احکام دین اسلام تغییرناپذیرند و اگر

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

وضع قانون یـا تغییـری البتـه بـا نظـارت مراجـع دینـی در قـانون بـه وجـود آیـد، در حوزه «غیرمنصوص» راه خواهد یافت. وی وجود قانون اساسـی را لازم می‌شـمرَد، امـا وجود آن را شرعی تعبیر می‌کند و این همان استخراج حکـم شـرعی از منـابع دیـن بـا روش اصولی است:

> مرتّب داشتن دُستوری که به تحدید مذکور و تمیّز مصالح نوعیهٔ لازم الاقامه از آنچه حق مداخله و تعرض نیست، کاملا وافی و کیفیت اقامه آن وظـایف و درجه استیلای سلطان و آزدی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقـات اهـل مملکت را موافق مقتضیات مذهب به طـور رسـمیت متضـمن و خـروج از وظیفه نگهبانی و امانت‌داری به هر یـک از طـرفینِ افـراط و تفـریط چـون خیانت به نوع است، مانند خیانت در سایر امانات رسما موجب انعزال ابدی و سایر عقوبات مترتبهٔ بر خیانت باشـد و چـون دسـتور مـذکور در ابـواب سیاسیه و نظامات نوعیه به منزله رسائل عملیه تقلیدیه در ابـواب عبـادات و معاملات و نحوهما و اساس حفظ محدودیت مبتنی بـر عـدم تخطـی از آن است، لهذا نظام‌نامه و قانون اساسی‌اش خواننـد و در صـحت و مشـروعیت آن، بعد از اشتمال بر تمام جهـات راجعـه بـه تحدیـد مـذکور و استقصـای جمیع مصالح لازمه نوعیه، جز عدم مخالفـت فصـولش بـا قـوانین شـرعیه، شرط دیگری معتبر نخواهد بود (نائینی، الف، ص ۴۶ ـ ۴۷).

پنجم. دولت محدود / مشروط

از نظر نائینی، حکومت اسلامی باید محدود باشد. عامل محدودیت آن بهره‌گیـری از نظرات مردم است و وجوب این مشورت بـر پایـه نـص قـران و سـیره پیغمبـر اثبـات می‌شود. او با استناد به «و شاورهم فی الامر» می‌گوید: ضمیر «هـم» همـه عقـلای قـوم (نوع امت و قاطبه مهاجرین و انصار) را در برمی‌گیرد نـه «اشـخاص خاصـه» و آیـه «و امرهم شوری بینهم» از این خبر می‌دهد که وضع امورات مـردم چنـین اسـت (نـائینی، الف، ص ۸۴). حکومت مشـروطه از ایـن روی کـه حـق امـام را در حکومـت غصـب می‌کند، مشکل دارد، اما با قانون‌گـذاری در مجلـس و نظـارت علمـا، حقـوق الاهـی و مردمی اعاده می‌شود (نائینی، الف، ص ۷۶ ـ ۹۰).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

از وظـایف لازمـه سیاسـیه تجزیـه قـوای مملکـت اسـت کـه هـر یـک از شُـعب وظـایف نوعیـه را در تحـت ضـابطه و قـانون صـحیح علمـی منضبط نموده اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجـاوز مقـرره بـه عهـده کفایت و درایت مجرمین در آن شعبه سپارند و اصل این تجزیه را مـورخین فُرس از جمشید دانسته‌اند، [اما] حضرت سید اوصیا (علیـه افضـل الصـلاة و السلام) هم در طی فرمان تفویض ولایت مصر به مالک اشتر (رضـوان الله علیـه) [آن را] امضـاء فرمـوده، می‌فرمایـد: «و اعلـم ان الرعیـه طبقـات لا یصلح بعضها الا ببعض و لاغنی ببعضها عن بعض» (نائینی، الـف، ص ۱۳۸ و ۱۳۹).

تفکیک قوای سه‌گانـه مقننـه، قضـائیه و مجریـه از یـک‌دیگر، از ارکـان مشـروطیت است. دلیل این تفکیک، جلـوگیری از تمرکـز قـدرت در دسـت شـخص یـا اشـخاص و پخش آن در مجاری متعـدد اسـت کـه غایـت آن ممانعـت از خودسـری و اسـتبداد رأی خواهد بود. بنابراین، نظر نائینی درباره «دولت محدود یا مشـروط» ایـن اسـت کـه وی مشروط و محدود بودن حکومت را می‌پذیرد و این پـذیرش را بـا قبـول نهادهـای جدید مانند قـانون و مجلـس و تفکیـک قـوا در قالـب‌هـای متفـاوت آن بـا تکیـه بـر سیره پیامبر (ص) و آیات قرآن و سیره عقلا همراه می‌کند (همان). البته محتـوای شـرط در دیدگاه نائینی، از احکام اسلام و قانونی برمی‌آید که در مجلـس و بـا نظـارت علمـا وضع می‌شود.

ششم. حاکمیت عقل و علم

از دید او «عقل نوع انسان ناقص است» و سعادت حقیقی را نمی‌تواند فهم کنـد، امـا به‌رغم چنین دیدگاهی، بر تأثیر عقل در شـناخت احکـام شـرع در زمـانی کـه حکمـی شرعی در کار نیست و حتی برتری آن بر برخی از مدلول‌های قرآن و سنت با توجه بـه ظنی بودن آنها، تأکید می‌کند:

قسم دوم از سیاسیات نوعیه در تحت ضابط و میزان معین، غیرمندرج و بـه اختلاف مصالح و مقتضیات، مختلف و از ایـن جهـت در شـریعت مطهـره غیرمنصوص و به مشورت و ترجیح «من له و لایـة النظـر» موکـول اسـت.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

قوانین راجعه به این قسم، ... لا محاله مختلف و در معـرَض نسـخ و تغییـر است (نائینی، الف، ص ۱۳۷).

از دید او عقل نوع بشر قصور دارد؛ یعنی ناقص است و از وصـول بـه سـعادت بـه تنهایی قاصر (ناتوان) است. بنابراین، اصول آن را بایـد از کتـاب و سـنت و فرمان‌هـای «صادره از حضرت شاه ولایت علیه افضل الصلوه و السلام و غیرها و در تواریخ سـابقه با نگاهی مجدد و البته با روش عقلی أخذ کـرد». «علـم» نیـز از نظـر نـائینی از اهمیـت فراوانی برخوردار است و حتی آن را ضرورتی امـروزی و تـاریخی مـی‌دانـد؛ چنان‌کـه پی‌آمدهای منفی جهالت را «امّ الشرور و الامراض» می‌خواند. ایـن علـم، علـم مطلـق و منحصر به فهم انسانی بدون بهره‌گیری از منابع دینی و الاهی نیست، بلکه علم و دانشی معطوف به «منبع سرشار دین» است. بنابراین، به‌رغم اهمیت و ضرورتش، لازم است در چارچوب دین فزونی بگیرد. البته نائینی تحصیل علم را سیاسی تعبیر مـی‌کنـد و رشـد علم را با حذف استبداد همراه می‌داند (نائینی، الف، ص ۳۶ و ۳۷).

هفتم. پیشرفت / ترقی

مقصود نائینی از «ملل متمدنه» (نائینی، الف، ص ۱۰۱)، «ملل اروپـا»یـی اسـت. ایـن «تمدن» به ترقی «تکنولوژیـک» و پیشـرفت در حـوزه‌هـای نظـامی، صـنعتی و سیاسـی می‌انجامد. البته نائینی در سامان‌دهی *تـنـبـیـه الامـه و تـنـزیـه الـمـلـه* در پی رسیدن به پیش‌رفت و جلوگیری از خرابی و ویرانی بیشـتر ایـران اسـت. اصـول نظریهٔ سیاسی نائینی در این کتاب و فرآیند این توجیه‌گری را چنین می‌توان برشمرد:

۱. بنیان حکومت مشروطیت؛ یعنی حریّت و مساوات آحاد ملت بـا سـلطان (همـان، ص ۴۹، ۶۰) از کتاب خدا، سنّت و سیرهٔ پیامبراکرم و سـایر پیشـوایان معصـوم بـه‌ویژه سخنان حضـرت علـی (ع) گرفتـه شـده اسـت و بـه همـین دلیـل چنـین حکـومتی از ضروریات دین اسلام به شمار می‌رود (همان، ص ۸۳ ـ۹۳)؛

۲. غربیان با استفاده از این اصول پیشرفت کردند و مسـلمانان بـا غفلـت از آنهـا بـه قهقرا رفتند (همان، ص ۳۵ ـ ۳۶، ۹۱ ـ ۹۳)؛

۳. ظلم و استبداد مانند زندقه و الحاد مخالف با ضروریات دین اسلام است (همـان،

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

ص ۳۷ ـ ۳۸) و بر همین اساس طرح نظریهٔ مشروطیت، احیای مقتضیات دین حنیف اسلام و تلاش برای برپاداشتن سیاست اسلامی است؛

۴. بر مبنای تشخیص عقل سلیم انسانی و شرع اسلام، حکومت امری ضروری است که برای تحقق دو وظیفهٔ اساسی تشکیل می شود: «حفظ حاکمیت و نظام داخلی کشور و تربیت مردم و رسانیدن هر صاحب حقی به حق خود و جلوگیری از تعدی و تجاوز برخی از افراد جامعه به حقوق افراد دیگر» و «جلوگیری از مداخله و نفوذ بیگانگان و آگاهی از حیله‌های رایج در عرصهٔ سیاست بین‌الملل و تدارک نیروی دفاعی و امکانات رزمی لازم (حفظ بیضهٔ اسلام) (همان، ص ۳۹ ـ ۴۰)؛

۵. بهترین نوع حکومت مشروطه است که در آن اعمال قدرت حاکم به عدم تجاوز از حدود مشروط می‌شود و این نوع حکومت با آنکه غصبی است، بر حکومت استبدادی که ظلم مضاعف و «غصب اندر غصب» است، رجحان دارد؛ زیرا «استیلای جور» تا حد ممکن، محدود و مقید می‌شود. بنابراین، سازِکاری مانند مشروطه که می‌تواند با «ترتیبات عملی » و «گماشتن هیئت نظّار» توان «تصرف» و اعمال قدرتش را محدود و مقید کند، واجب است (همان، ص ۴۳، ۶۹ ـ ۸۱). حکومت استبدادی هم غصب حق الاهی است و هم غصب مقام ولایت و امامت و هم غصب حق افراد و ظلم در حق بندگان خداست، مشروطه تنها غصب مقام امامت است (همان، ص ۷۵ ـ ۷۹)؛

۶. وظایف حکومت در جامعه بر اساس دین اسلام دو نوع است: «امور منصوص که در شرع به صورت روشن و در قالب احکام اولیه یا اصول و مقررات ثابت بیان شده و وظیفهٔ عملی در قبال آنها مشخص است» و «امور غیرمنصوص که بیان‌گر مقررات متغیر یا احکام ثانویه و احکام حکومتی است و وظایف عملی درباره آنها بر اساس ترجیح متولی امور عمومی (نایب عام امام معصوم) یا شخص مأذون از سوی او و باتوجه به مصالح جامعه و مقتضیات زمان تعیین می‌گردد». شور و تبادل نظر درباره این امور، ضروری است و الزام آنها جزء اختیارات حکومت است. از نظر نائینی بخش فراوانی از سیاست‌های نوعیه چنینند (همان، ص ۱۳۳ـ ۱۳۸)؛

۷. تجزیه (تقسیم) قوای حکومتی از وظایف سیاسی و ضروری است؛

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

۸. در ادارهٔ امور حسبیه، تصدی مستقیم شخص فقیه یا مجتهد لازم نیست و وجود شماری از مجتهدان عادل و یا نمایندگان آنها در میان منتخبان مردم و موافقت آن مجتهدان با مصوبات، در کسب صحت و مشروعیت آن کافی است (همان، ص ۴۸ ـ ۴۹، ۱۱۳ ـ ۱۱۴ و...)؛

۹. ایجاد و پایداری حکومت مشروطه به دو امر اساسی وابسته است: تدوین قانون اساسی که متضمن «کلیهٔ حقوق طبقات اهل مملکت، موافق با مقتضیات مذهب» و «فصولش با قوانین شرعیه» موافق است و این قانون در سیاست جامعه و ادارهٔ آن «به منزلهٔ رساله عملیه تقلیدیه در ابواب عبادات و معاملات» خوهد بود (همان، ص ۴۷ ـ ۴۸) و نظارت نمایندگان مجلس شورای ملی بر اجرای وظایف دولت (قوه مجریه) که خود تنها مانع تبدیل «سلطنت ولایتیه»، به «مالکیت مطلقه» است (همان، ص ۴۸).

۱۰. ویژگی‌ها و شروط نمایندگان منتخب مردم چنین است: اجتهاد در سیاست، آگاهی از حقوق بین‌الملل، خُبرگی در اجرای وظایف نمایندگی و آگاهی از مقتضیات عصر، بی‌غرضی و بی‌طمعی و شجاعت و بخشندگی، تعصب و خیرخواهی درباره دین و دولت و سرزمین اسلامی و همه شهروندان مسلمان و خیرخواهی درباره وطن و نوع بشر درباره شهروندان غیرمسلمان (همان، ص ۱۲۴ ـ ۱۲۶).

نتیجه

با توجه به بنیادهای نظریِ یاد شده در بخش «چارچوب نظری» و گفتارهای منقول از مرحوم نائینی در بخش «کاربست نظریه»، سخنان او را از منظر نظری چنین می‌توان صورت‌بندی کرد:

۱. نائینی در سال‌های نخستین عمرش در اصفهان نزد آقانجفی بود و سرکشی آقانجفی را در برابر دولت (حاکمیت) دیده بود (پرورش اولیه)؛

۲. سپس به سامرا و پس از آن به نجف نزد مرحوم آخوند خراسانی رفت و به او بسیار نزدیک شد (پرورش ثانویه)؛

۳. نفی مطلقِ استبداد و محدودیت دولت در اندیشه‌های مربیان دوره دوم زندگی او

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

برجسته بود (هم‌سازی با صاحبان نفوذ دوره دوم زندگی و تأیید واقعیت ذهنی)؛

۴. بسیاری از مفاهیم نوآمد به ایران در چارچوب معنایی کنش‌گران روشن‌فکر کشور در آن روزگار، با آن واقعیت ذهنی هم‌ساز بود (جرح و تعدیل واقعیت)؛

۵. گفت‌وگوهای شفاهی و مکتوب آخوند که میرزا آنها را تنظیم می‌کرد، به تثبیت واقعیت ذهنی او و گسترش جهان وی انجامید؛

۶. واقعیت ذهنی او با اندیشه‌های نوگرایان عراق و ایران یک‌سان بود (هم‌سازی در بازتعریف واقعیت)؛

۷. پس از انهدام مجلس، نائینی کتاب *تنزیه المله* را نوشت (توجیه‌گری واقعیت)؛

۸. مفاهیم نوپدید در جامعه (واقعیت عینی) او که در قالب جراید و نامه‌ها و گفت‌وگوها رخ می‌نمود، جهانی دیگر فراروی او پدید آورد (واقعیت‌آفرینی زبان)؛

۹. فتواهای فقهی (معرفت دینی) او از واقعیت‌های عینی جامعه‌اش تأثیر پذیرفت و «قلمرو نمادی» آن را توجیه می‌کرد (دیالکتیک دنیای ذهنی و دنیای اجتماعی).

هدف اصلی کتاب نائینی، نفی استبداد و اقامهٔ دلیل بر درستی حکومت مشروطه، بر اساس مکتب تشیع و پاسخ به اشکالات و شبهات مخالفان مشروطه بود. نویسنده در سراسر کتابش، با دیدگاهی که اسلام را توجیه‌کنندهٔ استبداد و حاکمیت استبدادی می‌داند، به سختی مخالفت کرد. به عقیدهٔ او منکران و مخالفان آزادی، مساوات، شورا و قانون از قوای استبداد بودند. از این‌رو، افرادی را که در «زیّ روحانیت» بودند و از جهل مردم به سود خویش سوء استفاده می‌کردند، از دید او «شعبهٔ استبداد دینی» در کنار «شعبهٔ استبداد سیاسی» خوانده می‌شدند (نائینی، الف، ص ۵۶ ـ ۵۸، ۹۵، ۱۴۲ ـ ۱۴۵ و...). از دید او استبداد دینی و قوای نفرین شدهٔ آن، از همه جنبه‌های استبداد، برای جامعه خطرناک‌تر و مقابله با آن نیز مشکل‌تر و «در حدود امتناع است» (همان، ص ۱۶۱ ـ ۱۶۲).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

کتاب‌نامه

۱. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۴)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی ولیلایی، چاپ یازدهم، تهران، نشر نی.

۲. آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران، اختران.

۳. برگر، پیتر و دیگران (بریجیت برگر و هانسفرید کلز)، (۱۳۸۷)، *ذهن بی‌خانمان؛ نوسازی و آگاهی*، ترجمه محمد ساوجی، تهران، نشر نی.

۴. ـــــ و توماس لاکمن (۱۳۸۷)، *ساخت اجتماعی واقعیت؛ رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۵. حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱)، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

۶. زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۷)، *رسائل مشروطیت؛ مجده رساله و لایحه درباره مشروطیت*، تهران، کویر.

۷. سید، رضوان (۱۳۸۳)، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*، مجید مرادی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

۸. عنایت، حمید (۱۳۸۵)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، چاپ ششم، تهران، امیر کبیر.

۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

۱۰. نائینی، محمدحسین، الف (۱۳۸۲)، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، تصحیح جواد ورعی، قم، بوستان کتاب.

۱۱. نائینی، مهدی، ب (پاییز ۱۳۸۳)، «گذری بر شخصیت علمی، اخلاقی و سیاسی میرزای نائینی»، *آموزه*، ش ۵.

۱۲. توکلی، احمد (فروردین و اردیبهشت ۱۳۲۸)، «ورقی از تاریخ مشروطه»،

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]

یادگار، ش ۴۸ و ۴۹.
۱۳. حسنی‌فر، عبدالرحمان (پاییز ۱۳۸۹)، «بررسی روی‌کرد محمدحسین نائینی نسبت به مفاهیم و آموزه‌های جدید»، سیاست، ش ۳.
۱۴. دولت‌آبادی، حسام‌الدین (آذر ۱۳۵۰)، «روحانی بزرگوار سیدمحمد طباطبایی سنکلجی، زعیم مشروطیت ایران»، *خاطرات وحید*، ش ۲.
۱۵. ربانی خوراسگانی، علی (بهار ۱۳۷۷)، «بررسی سه رهیافت نظری در جامعه‌شناسی تاریخی»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، ش ۱۲.
۱۶. سلیمانی، جواد (پاییز ۱۳۸۳)، «مبانی و ممیزات نظام مشروطه در رساله سیاسی میرزای نائینی»، *آموزه*، ش ۵.
۱۷. سید امامی، کاووس (پاییز ۱۳۷۴)، «روش‌های تاریخی تطبیقی در آثار تید اسکاچپول و چارتیلی»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق*، ش ۱.
۱۸. Bunnin, Nicholas & E. P. Tsui-James (2003), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell Publishing company.
۱۹. Berger. L. peter, (1969), The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, London, Faber and Faber.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1392.1.11.5.1]