فصل‌نامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی تاریخ اسلام
سال چهارم، شماره پانزدهم، پاییز ۱۳۹۳
صفحات ۵ – ۳۷

کنش‌های فکری گفتمان تشیع در رویارویی با بحران نوگرایی ایران دوره مشروطه[۱]

محمد امیر احمدزاده*

چکیده

تحولات بیرونی مؤثر در ایران، افزون بر کاهش یک‌پارچگی فکری سلطنت مطلقه قاجار، به پیدایی دوره‌ای از مواجهه اندیشه تشیع با مؤلفه‌های تازه و بازاندیشی کنش‌گران مذهبی درباره عرضه راه‌کار برای رفع بحران نوگرایی انجامید. چنین وضعی به‌ویژه در آستانه عصر مشروطه و دهه پس از آن، موجب پویایی اندیشه سیاسی و ارائه راه‌کارهایی در قالب نگارش رساله‌های سیاسی عالمان شیعه شد. مسئله پژوهش این است که آیا دگرگونی فکری این دوره از علما، تحولی «پارادایمی» بود یا در چارچوب تغییر روی‌کرد آنان در اوضاع بحران تفسیرپذیر است؟ این پژوهش با روش تحلیل گفتمان و تطبیق مفاهیم گفتمان دینی عالمان شیعی بر مفاهیم نوپدید در آن عصر جدید، استنتاج می‌کند که عالمان شیعه در آستانه عصر مشروطیت با حفظ اصول پارادایمی خود به تحول گفتمانی پرداختند و پس از مواجهه با بحران برآمده از حضور گفتمان نوگرایی، دو گفتمان مشروطه و مشروعه را طرح کردند. پیروان هر یک از این دو روی‌کرد، بر پایه منابع پربار تشیع و اجتهاد و تفسیر در این‌باره، کوشیدند که در رویارویی با مفاهیم جدید و گفتمان تازه، تفسیرهای دینی رقیبی عرضه کنند که حاصلش پویایی مکتب تشیع و جهش فکری ـ فرهنگی ایرانیان در آن اوضاع و احوال بود و عامل محرّک وقوع انقلاب مشروطه و پیدایی کنش فکری ـ اجتماعی به شمار می‌رفت کنش‌گران دینی با طرح نظریه بازگشت به اسلام اصیل، بر معانی روزآمد و خوانش‌های دینی تازه از مفاهیم گفتمان دنیای بیرونی، به انگیزه حلّ بحران متمرکز شدند.

کلیدواژگان

مشروطه مشروعه، عالمان شیعه، سلطنت مشروطه، اندیشه سیاسی، ایران.

---

۱. تاریخ دریافت ۹۳/۰۵/۰۸؛ تاریخ پذیرش ۹۳/۰۹/۱۰.

* استادیار پژوهشکده تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
M.Ahmadzadeh@ihcs.ac.ir

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

[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

درآمد

اندیشه سیاسی تشیع در تحول اوضاع پرآشوب نیمه دوم قرن سیزدهم قمری، بسیار تأثیر گذارد. کنش‌گران مذهبی دوره قاجار از نیروهای مؤثر اجتماعی ـ سیاسی در رویارویی جامعه ایران با مفاهیم و دانش جدید اروپایی از زمان نهضت تنباکو تا صدور فرمان مشروطیت بودند که با درک تحولات برآمده از اوضاع تازه اجتماعی و فرهنگی و با توجه به ظهور گفتمان تجدّد و افزایش سلطه حکام جور، به سازمان‌دهی و استوارسازی روابط تاریخی دو پایگاه اجتماعیِ مهم؛ یعنی «مسجد» و «بازار» پرداختند و نقش نُوی برای مناسبات سنتی آنها در مسیر تغییرات نوپدید طرح کردند و از دید سیاسی ـ اجتماعی در راه ستیز آشکارتر با استعمار و استبداد گام زدند (کرمانی، ۱۳۶۳، ۱، ۲۲– ۲۳؛ اصفهانی کربلایی، ۱۳۷۷، ۶۲–۶۵). ماجرای رویارویی اندیشه دینی با «تعدّیات نظامی کفره روس»؛ سپس ورود میسیون‌های مذهبی و محصولات فرنگی به ایران، بر دغدغه‌مندی عُلما درباره اقتباسات جدید می‌افزود. برخی از نخبگان سیاسی قاجار در پی فراگیری اصول و فنون جدید نظامی از جهان بیرونی، گسترش روابط سیاسی ـ فرهنگی، زمینه‌سازی برای اقتباس از طریق ترجمه متون و نوشته‌های اروپایی بودند که این خود آرام‌ارام به تغییر در ذهنیت یک‌پارچه گذشته و پیدایی برخی از تقابل‌ها میان دو چهره متناقضِ «استعماری ـ تکنیکی» دنیای جدید درون مرزهای ایران انجامید (شیرازی،۱۳۶۲، ۱۶۸–۱۷۲). به هر روی، تا وقوع جنبش تنباکو، موضوع تهدیدات بیرونی همواره به تأیید گفتمان عمومی جامعه ایران و گروه‌های مرجع آن درباره حاکمان قاجار می‌انجامید، اما از آن پس، هم پرسش‌هایی در گفتمان جدید درباره ساختار سیاسی و عمل‌کرد حکومت قاجار و مشروعیت حاکمان در چارچوب مفاهیم نوپدید همچون قانون، حقوق فردی و اجتماعی، عدالت و برابری پیدا شد و هم عالمان دینی با استناد به پارادایم فقه شیعه درباره مشروعیت نظام پادشاهی مطلق؛ یعنی سلطه فردی سلطان، تشکیک و مفاهیمی را مانند «حُکام جور» و «حرّیت مسلمین» عرضه کردند. دولت‌مردان و شاهان قاجار در این دوره رکن مهمی از گفتمان سنت‌گرا و مدافعان سلطنت ایرانی به شمار می‌رفتند، اما در وضع خوبی به سر نمی‌بردند؛ زیرا «به طور سنتی، پایه‌های مشروعیت سلطنت ایرانی بر مذهب، اندیشه‌های سنتی ایرانی و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

قدرت شمشیر و تدبیر شاهان استوار بود که شاهان قاجار در قرن سیزدهم به تدریج همه این مؤلفه‌های مشروعیت‌زا را از دست داده بودند» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹، ۵۷).

وضع درونی پارادایم دینی پیش از رویارویی‌اش با گفتمان بیرونی

این نوشتار در پی بررسی قواعد و اصول کلان حاکم بر پارادایم شیعه و تحول حاکمیت و مشروعیت آن در تاریخ شیعه است که به روشن شدن پاسخ مسئله پژوهش کمک می‌کند. چگونه علمای شیعه در تاریخ معاصر به طرح راه‌کاری برای حلّ مسائلی همچون ورود گفتمان غربی و بحران داخلی پرداختند و این مسائل تا چه اندازه‌ای در اصول پارادایمی گفتمان تشیع تأثیر گذارد؟ آیا مسائل و بحران‌های بیرونی به تغییر اصول آن انجامید یا هر یک از آنها راه خود را پیش گرفت؟ برای رسیدن به پاسخ این مسائل، بررسی اندیشه سیاسی شیعه در تاریخ به‌ویژه از دوره قاجار به بعد، ناگزیر می‌نماید. باور به اصل غاصب بودن حکومت، در گفتمان شیعه در این دوره آشکار بود، اما پیش آمدن وضع بحرانی برآمده از روند بلند جنگ با روسیه تزاری موجب شد که اندیشه‌ورزان دینی به حمایت از سلطان به انگیزه «حفظ بیضه اسلام»، تمامیت ارضی و مقابله با سلطه بیگانه تن بدهند و با حکومت شاهان قاجار همراهی کنند (نراقی، بی‌تا، ۳۱۹-۳۱۵). از سوی دیگر، افزون بر تهدیدات خارجی، رسوخ تفکر متصوفه و اخباری‌ها در دستگاه حکومت و پیدایی بحران دینی در قالب شکل‌گیری بابیه و شیخیه، موجب شد که علمای شیعه به سوی عرصه تلاش برای طرح راه‌کار در این‌باره، بشتابند. علما در این بزنگاه تاریخی؛ یعنی هنگامهٔ خطر سلطه فرنگستان بر ممالک محروسه اسلام در سطح خارجی و تهدیدات فرقه‌گرایی داخلی، به میدان مقابله درآمدند و این روند تا پیدایی مشروطه به مسلک سیاسی علما و کنش‌گری فرهنگی ـ سیاسی آنان در این زمینه، دوام یافت. این گروه آرام‌آرام در قالب تفسیر و اجتهاد دینی به دنبال تغییر اصول بنیادین روی‌کرد گفتمانی‌اش با توجه به وضع سیاسی موجود افتاد[1]. رشد روی‌کرد نقادانه در منابع رساله‌نویسی دینی و اندرزنامه‌های سیاسی، توسعه

۱. برای آگاهی درباره مباحث نظری پارادایم و گفتمان، ر.ک، تقی آزاد ارمکی، «پارادایم و جامعه‌شناسی»، *علوم اجتماعی*، دوره جدید، ج ۲، ش ۳، بهار ۱۳۷۲، ص ۲۹-۵۳.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

شناخت و آگـاهی نخبگـان اجتمـاعی در تقویـت ایـن نگـاه تـازه بـه اوضـاع و طـرح خواسته‌های عمومی از نظام سیاسی، مؤثر بودند. اگر تأثیر عوامل «ایدئولوژی ـ رهبـری و مردم» در پیش‌برد اهداف و تحقّق خواسته‌های هر جنبش دینی ـ اجتمـاعی پذیرفتـه باشد، زمینه‌ها و اوضاع مطلوب در هر سه ضـلع در ایـران چنـد دهـه پـیش از پیـدایی مشروطیت، جنبش‌ساز بود؛ زیرا طرح روی‌کرد انتقادی اسلام شیعی بر پایه مشـروعیت دینی «سلاطین جور»، توسعه و استواری حوزه نجف و ظهور رهبران دینی تاریخ‌سـازی همچون نائینی، آخوند خراسانی، شیخ فضل الله نوری، مازندرانی و رشد آگاهی عمومی گروه‌های فعّال اجتماعی شهرهای مهم ایران درباره وضع بحرانی داخل و ترقّیات جهان جدید، تغییرات گسترده‌ای در گفتمان عمومی درباره وضع پیشین به دنبال آورد.

ارزیابی نزاع دو گفتمان سیاسی و فرهنگی در آستانه مشروطه

گفتمان شیعه در دهه‌های آخر دوره ناصرالدین شـاه، بـا گفتمـان دیگـری برآمـده از مرزهای ایران متعارض بود. مفاهیم اساسی گفتمان جدید به سرعت میان درباریان، قشر تحصیل‌کرده، علما و کمابیش گروه‌های فعّال اجتماعی منتشر شـد (روشـنی زعفرانلـو، ۱۳۵۴، ۱۹۵-۱۸۶). گفتمان داخلی خواه ناخواه از این گفتمـان خـارجی نوپدیـد تـأثیر پذیرفت و حتی در برخی از اصـول، از آن الگـو گرفـت. ایـن تـأثر سـال‌های پـیش از مشروطیت به اوج رسید. گفتمان دگرگون‌کنندهٔ بیرونـی گفتمـان پیشـین درونـی را بـه اقتباس برخی از مفاهیم تازه واداشت (محیط طباطبایی، بی‌تا، ۱۰-۱۴). برخی از مفاهیم گفتمان جدید پیش از مشروطیت نزد تحصـیل‌کردگان جدیـد ایرانـی رواج یافـت و در انتقال فکر و فرهنگ جدید بسیار تأثیر گذارد. این مفاهیم جدید در پارادایم تفکر شـیعه و گفتمان علمای شیعی نیز مطرح شد و اندیشه‌ورزان دینی را به بازاندیشی در متـون و عرضه تفسیر تازه درباره مفاهیم مشابه آن در قـرآن، حـدیث و سـیره برانگیخـت. آنـان بـرای شناسـایی و ارزیـابی مفـاهیم و معـانی نـو، در پـی کشـف راه‌هـای اصـلاحی و درون‌دینی بودند. گفتمان شیعی را این بار مفاهیم درون‌دینـی اخباریـه، شـیخیه و بابیـه تهدید نمی‌کرد، بلکه قلمرو نزاع گفتمانی از حوزه فرهنگی اسلام فراتر می‌رفـت؛ یعنـی چالشی میان دو حوزه گفتمانی متضاد می‌نمود (الگار، ۱۳۵۹، ۱۶۳- ۱۶۸). اوضاع چنان

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

تغییر کرد که مفاهیمی از زبان و فرهنگ دیگری، مفـاهیم زبـان و فرهنـگ دینـی را بـه چالش فراخواند. این نزاع‌ها از دید ماهیت و از منظـر گفتمـانی، بـا یـک‌دیگر متفـاوت بودند. با بررسی اصول و مبانی گفتمان بیرونی و شناسایی عناصر مطرح در آن می‌تـوان افزون بر تطبیق آنها با مؤلفه‌های گفتمان مذهبی پیش از مشروطیت به کشف نمونه‌های تعارض و تضاد و نمونه‌های حفظ اصول پارادایمی گفتمان شیعه دست یافـت. رواج و توسعه فرآیند تجدّدخواهی که زمینه مهمی برای فراخواندن اندیشه سنتی به این چـالش فراهم کرد، در حوزه گفتمان دینی نیز بازتابید و در برخی از حوزه‌هـا، جزمیـت قواعـد فقهی را آشکار کرد. هم‌چنین چرخش مهمی درون گفتمان دینی رخ داد که با تغییـرات وضع جدید برآمده از ورود گفتمان مُدرن، هم‌آهنگ می‌نمود. این تغییر درونـی پی‌آمـد چیرگی روی‌کرد و تفکر اصولی بر نگرش اخباری بود. اصولیان به لوازم استدلال فردی و اجتهاد بر پایه دانش اصول توجه می‌کردند، اما اخباریان بر اصالت اخبار و حـدیث و تنها روایت کردن متمرکز بودند. وحید بهبهانی در آغـاز سـده سـیزدهم، بـا آگـاهی بـه نابسایی قواعد جزمی فقهی مبتنی بر روی‌کرد اخباری‌گری الاجتهاد و الاصول را نوشت و به مکتب اصولی دوباره جان بخشید؛ مکتبی که دو قرن منـزوی بـود. احیـای مکتـب اصولی و در پی آن، احیای اجتهاد و تقلید عصر جدیدی از حیات سیاسی ـ اجتمـاعی فراروی فقه شیعی آورد و زمینه را برای پیـدایی تفسـیرهای تـازه‌ای دربـاره سیاسـت و ظهور و نقش‌آفرینی مجتهدان در عرصه تحولات سیاسی به‌ویژه در دهه‌های پایانی قرن سیزدهم قمری تا تحقق مشروطیت فراهم کرد (آل‌غفور، ۱۳۸۴، ۲۶۶).

شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱-۱۲۱۴ ق) نیز بـا نـوآوری در اصـول و فقـه شـیعی و تدوین *فـوائـد الاصول*، نگرش وحید بهبهانی را به نشر و توسعه اندیشه اصولی، پی گرفت. این تحرّکات در رهبری و اندیشه تشیع قرن سیزدهم چند دست‌آورد داشت:

۱. ظهور رهبران اندیشه شیعی که راه‌کارهای تـازه‌ای بـرای برون‌رفـت جامعـه از آن وضع کسالت‌بار عرضه کردند، به پیدایی تمرکزی معنـوی و مـالی بـر مجتهـدان شـیعه انجامید که خود بنیادی برای اجرای نقش اجتماعی ـ سیاسی‌اش در اوضاع آینده بود؛

۲. ذهن شیعی در پی تحول خوانش روایات دینی، آرام‌آرام بـرای پـذیرش تحـولات اجتماعی آماده شد و فقه شیعی نیز در موضوعات مستحدثه سیاسی ـ اجتماعی بـیش از

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

گذشته، انعطاف پذیرفت. این رونـد رشـدیابندهٔ تفکـر دینـی در ایـران بـا آغـاز عصـر پادشاهی ناصرالدین قاجار و ظهور شخصیت برجسته‌ای به نام شیخ هـادی نجم‌آبـادی، کامل شد. او با نوشتن *تـحریـر الـعقـلاء* در پی فهم عقلی دیـن و انطبـاق آن بـا نیازهای زمان بود. نجم‌آبادی در ایـن اثـر، بـه آسیب‌شناسـی و بررسـی علـل انحطـاط مسلمانان پرداخت و سرانجام راه‌کارهایی برای رفع مسائل جامعه مسلمانان عرضه کـرد (نجم‌آبادی، ۱۳۷۸، ۶۲،۹۰). شیخ هادی نجم‌آبادی به انگیـزه طـرح مفـاهیم سیاسـی ـ اجتماعی که جوامع مسلمان‌نشین بدانها نیاز داشتند، با روی‌کردی نقادانه به طـرح چنـد مفهوم مانند عقلانیت، استبدادستیزی، نقـادی، روشـن‌گری و تسـامح پرداخـت تـا ایـن جوامع از میراث دینی خود برای رفع بحران‌ها بهره بگیرد.

سید جمال‌الدین اسدآبادی نیز در زمان زندگی‌اش درباره «ترقیات» و «سلطه غرب بر امور مسلمین» دغدغه‌مند بود و زوال و عقب‌مانـدگی جوامـع مسـلمان را در سـفرهای آگاهی‌بخش خود از شبه قاره هند تا مصر، می‌دید و همواره نگـران بـود کـه اندیشـه و باورهای دینی بر اثر ضعف درونی ملل مسلمان و تهدیدهای بیرونی مکاتب مادی‌گرا و اندیشه‌های علمی مبتنی بر آن، بـه مُحـاق بـرود. او بـه نقـد اندیشـه تکـرار و تقلیـد و بی‌خبری یا بی‌اعتنایی به اوضاع و احوال نوپدید پرداخت و بر تحـول فکـری و نقـادی پیوسته اندیشه‌ها و باورهای گذشته، تأکید می‌کرد. سید جمال از سـویی، بـاور و ایمـان دینی را بنیاد سعادت و ترقی انسان در تـاریخ می‌دانسـت و از سـوی دیگـر، خواسـتار توجه و تمرکز جوامع اسلامی بر علوم تجربی و طبیعی و دنیایی بود و سلطنت عقـل و علم را در آن دوره حسّاس تاریخی، به خوبی می‌شناخت. سید جمال بر این بـاور بـود که علم بر توانایی انسان می‌افزاید. او علـم را سـلطان حقیقـی عـالم می‌شـمرد و همـه فتوحات و پیروزی‌های تاریخ جهان را به علم منسوب می‌کـرد (اسـدآبادی، ۱۳۵۸، ۸۹ ـ۹۰). سید جمال با روی‌کرد نقادانه به روند تفکر در جهان اسلام، نظریه «پروتستانیسـم اسلامی» را در قالب الگویی اعتراضی اسلام به وضع موجود و راه برون‌رفـت و درمـان درد تقلید از سنت‌های گذشته و تقلید از غرب طرح و مغایرت اسلام را با علـم جدیـد یک‌سره ردّ کرد (اسدآبادی، ۱۳۴۸، ۷۱). بنابراین، او با طرح گسسـت از اندیشـه دینـی قدیم مسلمانان، به ناگزیری خروج مسلمانان از بحران عقلانیـت و بحـران اخلاقـی بـه

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

انگیزه حفظ هویت دینی، فتوا داد (رحمانیان، ۱۳۸۲، ۱۲۱).

اسدآبادی در جوامع اسلامی و کشورهای اروپایی همواره برای شناخت و عرضه راه‌کار حلّ مشکلات مسلمانان می‌کوشید (نیمه دوم قرن سیزدهم قمری). او بی‌گمان، گفتمان تجدّد اروپایی و مؤلفه‌های تحول را در دنیای جدید می‌شناخت و از این‌رو، پیش‌گامانه به اقتباس آزاد معانی و مفاهیم و الگوهای مثبت آن و نقد ماهیت سلطه‌گر و استعماری غرب پرداخت و در این زمینه بر مسئله اختیار و آزادی و نفی اندیشه و اعتقاد جبری انسان تأکید کرد و انسان را در کنش‌گری و ساختن تاریخ، زیربنای تحولات جوامع انسانی دانست. این باور او درباره انسان، از باورهای انسان‌گرایانه غرب و گفتمان جدید آن سرچشمه می‌گرفت. او بر پایه الگوپذیری از متفکران مختلف اروپا مانند گیزو و شناخت درباره دنیای جدید، بر این تأکید می‌کرد که نیروی محرّک تاریخ، خواسته‌ها (امیال) و جوهر آدمی است (اسدآبادی، ۱۳۵۸، ۱۱۹– ۱۳۳؛ مجتهدی، ۱۳۶۳، ۴۶). باور او را به آزادی و اختیار و مسئولیت انسان و نقادی اندیشه جبری و رابطه اراده انسان با اراده الاهی، می‌توان تفسیر تازه‌ای از آیه قرآنی «انّ اللهَ لایُغیّرُ ما بِقوم حَتّی یُغَیروا بِاَنفُسِهم» دانست. سید جمال هم‌ساز با فضای تفکر جدید و گفتمان انسان‌محور، اروپا به تفسیر میراث دینی می‌پرداخت (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ۱۲۹).

اندیشه‌ورزان شیعی و عالمان دینی ایران در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم میلادی، بر پایه شناخت مسائل جامعه دینی و آگاهی از قوت‌ها و ضعف‌های دنیای جدید بیرونی، به استخراج و طرح مسائل جوامع مسلمان‌نشین و دردشناسی حیات سیاسی ـ اجتماعی آنان از طریق مطالعه تاریخ ملت‌های مسلمان پرداختند و بر از میان رفتن چند معضل این جوامع مانند تقلید از سنت و تقلید از غرب، سلطه عقیده جبری (قضا و قدر) و ضرورت خروج از آن با هدف شناخت توانایی‌های خود، توسعه تعامل با دنیای جدید، پیدایی نگرش نقادانه برای اقتباس الگوهای مثبت و طرد روی‌کرد سلطه‌گرانه غرب، حذف استبداد (خصلت ضد فطرت انسان و فاسدکننده و منحرف‌کننده جوامع و افراد)، بازگشت به اسلام اصیل و توجه به عقلانیت جدید، تأکید و هر تقابلی را میان اسلام و علم جدید، نفی کردند. این تغییر و تحول را پیش‌گامان دینی پیش آوردند که برآیند خوانش تازه آنان درباره میراث بزرگ اسلامی هم‌سو با نیازهای زمان و شناخت مفاهیم

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

[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

و معانی گفتمان جدید غرب بود.

مفاهیم و مؤلفه‌های اصلی گفتمان نوگرای اروپا

گفتمان تجدّد اروپا از عصر رنسانس و روشن‌گری آغاز شد و مفاهیم کلیدی‌اش به تحولات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اروپا انجامید که عقلانیت و علم جدید، از مفاهیم اصلی آن بود. عقلانیت در اندیشه عصر روشن‌گری جایگاه بالایی داشت؛ چنان‌که انسان (موجود دارندهٔ عقل) می‌توانست به شناخت قانون‌های حاکم بر تاریخ دست یابد. چنین اندیشه‌ای به زمینه‌ای برای شناخت اندیشه علمی و محور ترقی فرهنگی و اجتماعی بدل شد (آشوری، ۱۳۷۶، ۹۴– ۱۰۱). از سوی دیگر، علم جدید و عقلانیت، ابزاری برای درک و کشف حقیقت به شمار می‌رفت و انسان می‌توانست به پشتوانهٔ علم و عقلانیت، به حرکت تاریخ شتاب بخشد و سیر تاریخ را ضبط و مهار کند. هدف علم جدید هم کشف قواعد و اصول کلّی حاکم بر زندگی و تاریخ انسان بود و بر اثر چنین تصویری درباره آینده، دست‌یابی به پیش‌رفت اجتماعی. اندیشه‌ورزان این عصر نیز بر عقلانیت و اصول علمی و سودمندی اجتماعی آن تأکید می‌کردند.

ترقی نیز از مفاهیم عصر روشن‌گری و بر پایه عقلانیت و علم جدید استوار بود. تأکید بر اینکه انسان با توانایی‌های عقلی خود می‌تواند روی‌دادها را بازسازی و بازاندیشی کند، محور عقلانیت جدید به شمار می‌رفت. مفهوم عقلانیت در این دوره، منفعل نبود، بلکه مفهومی فعّال و سازنده و بنیاد حیات انسانی شمرده می‌شد (آزاد ارمکی، ۱۳۷۹، ۷۶– ۸۲). این مفهوم بر این نگرش استوار بود که شناخت بشری درباره حقایق به معنای بازتاب بخشی از عینیّات منتقل شده به سازکارهای حسّی بشری است. نمونه دیگری از مفاهیم گفتمان تجدّد غربی برخاسته از عصر روشنگری، اندیشه آزادی بود که متعلقاتی گسترده همچون فردگرایی، سکولاریسم و برابری داشت و اندیشه‌ورزان برهه‌های گوناگون بر توسعه یکی از آنها تأکید می‌کردند (میرسپاسی، ۱۳۸۰، ۳۹؛ فلاح توتکار، ۱۳۸۰، ۱۹۴– ۱۹۹). مفاهیم تازه‌ای همچون عقل‌گرایی، علم‌گرایی، انسان‌گرایی، فردگرایی، آزادی، برابری و قانون‌خواهی آرام‌آرام در گفتمان تجدّد صورت پذیرفت و موج این گفتمان سدهٔ نوزدهم میلادی به سرزمین‌های اسلامی همچون مصر، عثمانی و ایران رسید و بحران‌های فرهنگی و علمی

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

در آن‌جا پدید آورد و نظم و یک‌پارچگی الگوی بومی را از میان برد؛ چنان‌که متفکران در برابر چالش جدید در پی پاسخ‌گویی و طرح جای‌گزین بودند.

گفتمان دینی مشروطه‌خواه در تعامل اندک خود با گفتمان بیرونی، به دنبال شناخت مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مدرنیته و تحول روی‌کرد آن به دنیای جدید نبود و از سوی دیگر، در به دست آوردن این شناخت، به فقر زبانی و تجربه‌های تاریخی دچار بود که این خود به تفسیر برخی از مفاهیم تازه و انتقال آنها به ساختار متن سنّت دینی، انجامید. این عوامل در اقتباس حداقلی از معانی و مفاهیم جدید، در گفتمان دینی تأثیر گذارد. این گروه از تحول‌خواهان در گفت‌وگوی خود با گفتمان وارداتی (از زمان ناصرالدین شاه تا مشروطیت)، مفاهیم مدرنیته را در بستر تاریخی، سیاسی و اجتماعی جامعه‌شان فهمیدند و در تفسیر دینی و بومی خود در این‌باره که از ساختار فرهنگی و اجتماعی جامعه متأثر بود، به توضیح مفاهیم بر پایه درک اضداد آن پرداختند؛ چنان‌که آزادی مدرن را به ضدش؛ یعنی استبداد بازتعریف کردند. چیزی که به مباحثه گفتمانی دینی مشروطه‌خواه با گفتمان بیرونی و دریافت و درک کنش‌گران مذهبی از مفاهیم جدید صورت می‌بخشید، نیازهای اجتماعی عینی انسان دینیِ ایرانی بود.

نبود اجماع فراگیر درباره واژگان، معانی و تغییر و تحول معنایی آنها، از علل سوء فهم و منازعه در اوضاع گفت‌وگوی تاریخی این دو گفتمان با یک‌دیگر به شمار می‌رفت؛ زیرا هر گاه کنش‌گران دینی در این زمینه با گفتمان بیرونی به توافقی نمی‌رسیدند، برخورد و درگیری رخ می‌نمود و هر گاه چارچوب مفهومی واژگان به‌ویژه واژگان و مفاهیم جدید تنقیح و تحدید می‌شد، منازعات گفتمانی تازه کاهش می‌یافت. مهم‌ترین راه‌کار در این زمینه، محور دانستن فرهنگ سیاسی بومی بود.

کنش‌گران دینی که در رویارویی با گفتمان وارداتی هم به فقرِ «زبانی ـ واژگانی» و هم فقرِ «تجربه‌های تاریخی» در طرح گفت‌وگوی دو گفتمان با یک‌دیگر دچار بودند، به چند کار دست زدند:

۱. واژگان بومی را با پیشینه تاریخی‌شان در زبان دینی، به جای مفاهیم نو نشاندند. این کار موجب شد که واژگان تفسیرپذیر و زمینه‌ساز منازعه شوند؛

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

[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

۲. نداشتن تجربه‌های تاریخی موجب شد که با کاستن (تقلیل) و فروکاستن (تحلیل) مفاهیم نو، غربت آنها کم و بـه مفـاهیم خودمـانی، بـدَل و در ادبیـات دینـی از معنـا و مشروعیت برخوردار شوند.

مشروطه‌خواهی عالمان مشروطه‌خواه به معنـای آزادی‌خـواهی و مسـاوات‌خواهی و تجدّدخواهی نبود، بلکه آنان کوشیدند در چارچوب معرفت دینـی و مفـاهیم و ادبیـات مبتنی بر آن، افق تازه‌ای بر پایه نیازهای زمانی بگشـایند و بحـران نـوگرایی را از میـان ببرند. کسروی خود با تأکید بر اینکه ایران برای پذیرش نظام مشروطه آمـاده نبـود، بـه نامه ناصرالملک به سید محمد طباطبـایی اشـاره کـرده؛ نامـه‌ای کـه ناصـرالملک در آن گنجایی و توان ایرانیان را برای جذب مفـاهیم و نهادهـایی همچـون مجلـس مبعوثـان، قانون، مساوات و حرّیت، کم توصیف کرده و کسروی با تأیید ضمنی محتوای این نامه بر این باور بوده است که ایرانیان بیش از هر چیز به گسترش علم نیاز دارند (کسـروی، ۱۳۶۳، ۹۴).

بازتاب مفاهیم و معانی در گفتمان نوگرایی ایران عصر قاجار

روابط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران با دنیـای بیرونـی، از آغـاز سـده سـیزدهم هجری گسترش یافت و گفتمان تجدّد، نخستین بار از کانون‌هـای گونـاگون جنـوب و شمال خود را به دولت‌مردان ایرانی نشان داد. ایرانیـان در جنگ‌هـای دوره نخسـت بـا روس‌ها به سبک سنتی و با سلاح‌های قدیم می‌جنگیدند؛ کاری که کارسـاز نبـود و بـه شکست ایرانیان انجامید و آنـان دریافتنـد کـه می‌بایسـت سـاختار نظـامی را دگرگـون می‌کردند. این شکست‌ها زنـگ خطـری را در گـوش رجـال سیاسـی قاجـار نواخـت؛ چنان‌که از آن پس مسئله عقب‌ماندگی و جست‌وجو در علل آن، به دغدغه ذهنی دربـار نایب السلطنه بدل شد (قـائم مقـامی، ۱۳۲۰، ۱۴–۱۷؛ ژوبـر، ۱۳۴۷، ۲۲۱– ۲۴۸). مـوج نخست تجدّد، دولت‌مردان ایران را در برابر پیش‌رفت‌های غرب به کرنش واداشت و از این پس، حس عقب‌ماندگی از علم و صنعت جدید در آنان پدید آمـد؛ چنان‌کـه بـرای یافتن راه گریزی از آن، چاره‌جویی می‌کردند. تلاش آنان برای یافتن علل عقب‌مانـدگی تاریخی ایرانیان، با درک سطحی همراه بود و به همین سبب، با محوریت حوزه نظـامی در پی اقتباس و آموزش حداقلی بودند.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

موج دوم گفتمان تجدّد در دوره قاجار، با فرستادن دانشجو به خارج بـرای تحصـیل علوم جدید و استخدام مستشاران خارجی به انگیزه اصلاح کارهای اداری، اقتصـادی و نظامی آغاز شد. نخستین گروه دانشجویان، ۱۲۲۶ قمری به انگلستان رفتنـد. گروه‌هـای اندکی از طبقات بالای جامعه و فرزندان حُکام برگزیده شـدند تـا بـدان‌جا برونـد. ایـن فرآیند نوجویی به پیدایی نهادهـای تـازه و گسـترش مخاطبـان آگـاهی و علـم جدیـد انجامید؛ چنان‌که «دار الفنون»؛ یعنی نخستین مدرسه به سبک جدید غـرب بـه کوشـش میرزا تقی‌خان امیرکبیر تأسـیس شـد (۱۲۶۶ ق) و اسـتادان اتریشـی در حـوزه نظـامی، پزشکی و جراحی و داروسازی، زمینه‌ساز ترجمه آثار گوناگون بودنـد (آدمیـت، ۱۳۵۱، ۱۸). کتاب‌های تاریخی، جغرافیایی، طبی و سـفرنامه‌ها بـه انگیـزه آشـنایی ایرانیـان بـا پیش‌رفت‌های جدید، از چند زبان ترجمه شد. این تلاش‌ها برای تأسیس مراکز آموزش جدید، رشد سفرهای خارجی، نشر روزنامه و ترجمه آثار در عصر ناصری، بـر آگـاهی عمومی گروه‌های اجتماعی به‌ویژه قشر باسواد جامعه ایران درباره گفتمان جدید غربـی افزود و گفتمان نوگرایی اروپا، خود را بیشتر به گفتمـان سـنّتی نمایانـد. علـم و تفکـر جدید حتی به درون مکتب‌خانه‌های قدیم راه یافـت کـه آنهـا را عُلمـا اداره می‌کردنـد. بنابراین، مدارسی پا گرفتند؛ زیرا مکتب‌خانه‌ها و نظام آموزش قـدیم در پاسـخ‌گویی بـه مسائل جدید و نیازهای جامعه توانا نبودند. مکتب‌خانه‌ها قرن‌هـا برنامـه‌ریزی درسـی و شیوه آموزش خود را تغییر نداده بودند و بدین سبب، شوق و شور اجتماعی برای رفتن به مدارس جدید فزونی گرفت (کرمانی، ۱۳۶۳، ۲۴۳).

محاکم شرعی سنتی به‌ویژه از دوره صفویه در دست عُلمـا بـود و از اواخـر صـفویه به‌ویژه در دوره نادرشاه، ضعیف و اواخر دوره ناصری، به گونـه‌ای گسـیختگی قضـایی دچار شدند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲، ۱، ۵۰-۵۳؛ کرزن، ۱۳۶۲، ۱، ۵۸۸) و بر پایـه سـاختار موجود در آن عصر، حق مظلومان ادا نمی‌شد. بنابراین، برخی از اصول گفتمـان تجـدّد، اصول فرعی پارادایم فقاهت و ساختار قضایی را تهدید می‌کردند. بـرای نمونـه، شـکل حکومت در عصر غیبت در پارادایم شیعه به سبب ورود مفاهیمی مانند «نظام مشروطه»، «مجلس قانون‌گذاری گروه‌های اجتماعی»، «برابری» و آزادی انسان» از گفتمان تجدد به گفتمان سنتی، آسیب‌پذیر می‌نمود. علما در چنان اوضاعی می‌بایست بـه اصـلاح‌گری و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

به مسائل مطرح، پاسخ می‌گفتند تا چارچوب اصلی پارادایم فقاهت را نگاه دارند. آنـان می‌خواستند این تهدیدات را در درون دین از میان ببرند یا با تولید معانی دینی یا خلـقِ پیشینه مذهبی برای مفاهیم تازه، سنت را حفظ کنند. مقاومت در برابر مفـاهیم جدیـد و نیازهای زمانی بر پایه گفتمان دینی محال بود و بازتفسیر دینی با هدف کاربست سـنت در چارچوب اصلاح اجتماعی و «ترقیات لازمه» صورت پذیرفت. این الگـوی اقتباسـی به برگرفتن مفاهیم جدید و انتقال آنها بـه درون فرهنـگ خـودی و بازتفسـیر معـانی و واژگان منطبق بر گفتمان مسلط مذهبی، انجامید.

بنابراین، گفتمان تجدّد آرام‌آرام از طریق نهادهای جدید و وارد شـدن مفـاهیم تـازه، نـزد ایرانیـان بـرای خـود جـایی بـاز کـرد (کرمـانی، ۱۳۶۳، ۱۶۲) و گفتمـان بـومی را بـه خوانش‌پـذیری تـازه واداشـت. پـارادایم فقـه از شـکل سـنتی خـود بـه سـوی عرضه تفسیرهای جدید فقاهتی پیش رفت و افزون بـر حفـظ پـارادایم اصـلی شـیعه و جلوگیری از فروریختن آن، توانست گفتمان تازه‌ای برای پاسخ‌گویی به مسـائل و رفـع معضلات برآمده از پارادایم جدید، پدید آورَد که با گفتمان گذشته و نگرش درونـی آن متفاوت بود.

ورود و نشر مؤلفه‌های گفتمان جدید به‌ویژه از دوره ناصـری، بـه گسـترش آگـاهی درباره دست‌آوردهای مَدنیت و رشد مفاهیم درباره مناسبات ساختار سیاسـی و حقـوق اجتماعی میان گروه‌های جامعه، انجامید. نگرش بیشتر مردم تا آن زمـان، بـر مؤلفـه‌های تقدیرگرایی و خرافه‌پرستی و دیگر مفاهیمی استوار بـود کـه بازتـابی از نگـرش انسـان سنتی بودند. عوامل و زمینه‌های فراوانی در انتقال سنت‌ها و روی‌کردهـای تـازه حیـات اجتماعی به ایران مؤثر بودند. گاهی روی‌کرد متناقض مردم با محصولات دنیای بیرونـی از بیگانه‌ستیزی آنان متأثر می‌شد، اما اندیشه‌ورزان نوگرا کار انتقال مفاهیم جدیـد را بـر عهده گرفتند. تحولات در قالب گزارش‌های سفرنامه‌ای و متون ترجمه‌ای روزنامه‌ها، به اعضای جامعه بازمی‌تابید.

مفهوم «قانون» از مهم‌ترین مفاهیمی بود که از گفتمان جدید به ادبیات سیاسـی دوره ناصرالدین شاه درآمد؛ یعنی مبنایی برای طرح انتقادهای گوناگون درباره ساختار سیاسی و الگوی امور اداری. تمرکز رجـال عالی‌رتبـه حکومـت همچـون محمدحسـن اعتمـاد

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

السلطنه بر این مفهوم، آرام‌آرام آن را به «حل المسائل» ایران بدل کرد. اعتماد السلطنه با ترجمه *خرنامه* از فرانسوی به فارسی، به نقد اوضاع داخلی ایران پرداخت و مباحث مهمی را درباره قانون و مفاهیم حقوق جدید در قالب کتابش به اعضای جامعه منتقل کرد. پس از آن، طرح مفهوم ملّت ـ دولت در جامعه ایران با نشر ترجمه و انتقال مفهوم آن و نشر روزنامه «وطن» بر دامنه انتقالات جدید از درون گفتمان جدید غرب، افزود. این مفهوم میان توده‌های اجتماعی خودآگاهی ملّی پدید آورد و با شکستن ساختار کهنه جامعه ایلی و دگرگونی ویژگی‌های هویتی پیشین آنان، به بهره‌گیری از منابع انسانی ایرانیان انجامید. در چارچوب این مفهوم بر تأثیر ملت و دولت در آبادانی یا ویرانی سرزمین‌ها تمرکز و تلاش می‌کردند با صورت بخشیدن به هویت جمعی ایرانیان، بنیادهای پیدایی دولتی مُدرن و قوی را استوار کنند. برای توسعه روی‌کردهای جدید بر پایه انتقال مفاهیم و معانی نوپدید، می‌کوشیدند از مفهوم وطن، ملت و ایران در قالب استعاره‌های پُرمعنا در این‌باره بهره ببرند. مانند پیکر مادرانه وطن و درخت تنومند وطن. وطن در گفتمان سیاسی جدید، کاربردی استعاری و مَجازی داشت؛ یعنی وطن همچون خانه‌ای به بزرگی ایران که پادشاه (پدر) ایران (خانواده) بود و وطن همچون خانه و خانواده که این نگرش به پرورش حس وطن‌دوستی انجامید (توکلی طرقی، ۱۳۸۲، ۷۵).

طرح مفهوم ملّت به معنای «ناسیونالیستی»اش آرام‌آرام مفهومی حقوقی از آن ساخت که به طرح وظایف دولت درباره ملت انجامید. این مفاهیم و معانی در جایگاه خواسته‌های مهم‌تر در مسیر روی‌دادهای پیش از تحقق مشروطه مطرح شدند. برای تکوین معنای حقوقی مفهوم ملّت، کوشیدند مفاهیم حقوق شهروندی، فواید عامه، منافع عمومیه، تربیت عامه، رفاه و آسایش عباد الله، حقوق عمومیه افراد وطن، حقوق اداری وطن، طرح شود. ناصرالدین شاه درباره آزادی جان و مال افراد و اعلام عمومی آن فرمان داد (۱۳۰۳ ق) تا همه بندهای هشت‌گانه آن بر پایه قانون استوار شود و مأموران دولتی (محتسبان مالیاتی، نیروهای نظامی) از آن درنگذرند و قانون‌مندی در اجرا و گرفتن مالیات‌ها، معیار کار باشد (کرزن، ۱۳۸۰، ۵۹۹). این انتقال مفاهیم که بیشتر برای ایجاد تحول اجتماعی و ساخت حوزه عمومی صورت می‌گرفت، در فراهم

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

آمدن آگاهی اجتماعی درباره حقوق خود و تأسیس نظام اندیشه‌ای مرکب از مفاهیم دینی و جدید، بسیار تأثیر گذارد. درافتادن گفتمان تازه و انتقال معانی و مفاهیم آن به گفتمان بومی، به‌آسانی صورت نپذیرفت و حتی گاهی با شناختی خودبسا و ژرفای معنایی فراوان، همراه نبود، اما به گسست اندیشه پیشین و رشد خودآگاهی اجتماعی و پیدایی بحران در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و گشایش افق فکری و توسعه جهان‌بینی گروه‌های فعال اجتماعی انجامید.

تکثّر و تحول گفتمانی اندیشه شیعه در آستانه مشروطیت

نمودهای گفتمانی شیعه درباره ماهیت تفکر سنتی و نوع حاکمیت در تاریخ تشیع از زمان غیبت تا آستانه مشروطیت، تغییر نیافته بود؛ یعنی این حق بر پایه اصول پارادایمی شیعه، از آن امام معصوم بود، اما اواخر سده نوزدهم در آستانه مشروطیت، بر اثر بحران‌های معرفتی برآمده از اندیشه‌های نوپدید اروپایی، چنین اندیشه‌ای به‌رغم عمر بلندش، دگرگونی پذیرفت. این تغییر نه در ماهیت ذاتی حق حاکمیت، بلکه در مفهوم حاکمیت فردی و جمعی صورت پذیرفت (نائینی، ۱۳۶۱، ۳۹-۴۳). علما تا پیش از مشروطیت درباره مشروعیت یا نامشروعیت حاکمیت سیاسی فردی سلطان بحث می‌کردند، اما در آستانه مشروطیت با توجه به اوج‌گیری ظلم شاهان و حاکمان قاجاری و ورود افکار و مفاهیم تازه اروپایی همچون حقّ ملّت، انتخابات و آزادی، پرسش‌های جدیدی بر مسائل و مباحث فقاهتی گذشته درباره حاکمیت افزوده شد و چنین مسائلی در آن محیط معرفتی نو، پیش آمدند: آیا حکومت فردی در پارادایم شیعه به حکومت ملّت بدل می‌شود و آیا چنین روش حاکمیتی، با اندیشه حکومت امام غایب ناسازگار نیست؟ پاسخ به این مسائل، شکل حکومت را تعیین می‌کرد. با فرض عرضه پاسخ مثبت به این مسائل یا باید بنیاد نظام پادشاهی از میان می‌رفت یا اینکه سلطان باید ملّت را در حاکمیت خود شریک می‌کرد. این مسائل، پرسش‌ها و دغدغه‌هایی درون‌دینی نبودند، بلکه در آستانه مشروطه از بیرون حوزه میراث دینی و فقهی به پارادایم تفکر شیعه راه یافتند؛ زیرا ظلم و چیرگی غارت‌گرانه حاکمان، شاهان و والیان پیش‌تر از این، بیش از ظلم و غارت‌گری قاجاریان بود، اما این مسائل هرگز در تغییر شکل سنتی

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

قدرت فردی حاکم، توانا نبودنـد؛ چنان‌کـه ظلـم شـاهان را از هـرج و مـرج برآمـده از براندازی شاه، بهتر می‌دانستند و بر پایه همین تفکر اصولی و به حکم عقل، به حکومت پادشاهی ملتزم نشدند، بلکه به حکومت مطلقه پادشاه تن دادند تا نظـم محقـق شـود و هرج و مرج، از میان برود. جایگزینی بهتر از این در تفکر سنتی یافت نمی‌شـود. بـاری، پس از نفوذ تفکر جدید، موضوع ظلم به ملّت روا شمرده نمی‌شود و این خود زمینـه را برای تغییر پارادایم پیشین فراهم می‌کرد.

بنابراین، مسـئله حاکمیـت در قـالبی نـو و تـلاش بـرای تغییـر حاکمیـت فـردی، از بستر دینـی یـا از درون مرزهـای ایـران پیـدا نشـد (امـین الدولـه، ۱۳۷۰، ۱۳۲–۱۳۶)، بلکه خاستگاه طرح این موضـوع، بیرونـی بـود، امـا در بسـتر دینـی و فقهـی پـرورش یافت. این تحول اندیشه علما در سطح گفتمانی؛ یعنـی نـوع حاکمیـت سیاسـی، هرگـز تحولی در ماهیت حقّ حاکمیت به شمار نمی‌رفـت کـه در پـارادایم شـیعی از آنِ امـام معصوم بود. گروهی از علما که در قالـب پای‌فشـاری بـر حاکمیـت مـردم بـا حامیـان حاکمیت فردی پادشاه و سلطان در نزاع بودند، برای حفظ دین و شیعیان بـدین تحـول گفتمانی تن دادند.

گونه جدید باور به حاکمیـت در پـارادایم شـیعه مفـاهیم تـازه‌ای همچـون مجلـس، حرّیت، برابری و قانون‌گذاری به همراه داشت و در عمل به پیدایی نهاد نـوی همچـون مجلس برای اجرای حاکمیت می‌انجامید (عنایت، ۱۳۶۲، ۲۸۷– ۲۸۸). بنابراین، علما در آستانه مشروطه و سال‌های پس از آن، در سه صف مهم جای گرفتند: گروهی در مسـیر حاکمیت جدید گام می‌زدند و آن را با شـرع مطـابق می‌دیدنـد و از شـعارهایش دفـاع می‌کردند؛ گروهی بی‌خبر از غایت و عاقبت حاکمیت جدید، درباره آسـیب‌پذیری دیـن دغدغه‌مند بودند و برای اطمینان بیشتر، پسوند «مشروعه» بر حاکمیت مشروطه افزودند؛ گروه سوم از حاکمیت پادشاهی دفاع می‌کردند که به آن خوی‌گر بودند.

بنابراین، انقلاب مشـروطیت اصـول و مبـانی پـارادایم فقاهـت را تغییـر نـداد و بـه فروریختن پارادایم پیشین و تأسیس پارادایم دیگری نیانجامید، بلکه بر اثر اوضاع جدید و در چارچوب همان پارادایم، گفتمان موجود را متحـول کـرد؛ یعنـی ماهیـت اندیشـه پیشین علما آسیب ندید، بلکه مفاهیم جدید، بخشی را از تفکر سنتی علما درباره گونـهٔ

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

[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

حاکمیت، به چالش کشاند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ۱۰۳– ۱۰۷). پیدایی اوضاع و احوال تازه موجب شد که علما کارایی اندیشه سنّتی را درباره حاکمیت فردی، کم‌تر از کارایی حاکمیت در قالب الگوی جدید بدانند. آنان سال‌های پیش از مشروطه، مسئله اجرای عدالت را از وظایف مغفول پادشاه شمردند تا بدین شیوه، نقص ساختار پیشین قضا و پاس نداشتن عدالت را با جای‌گزینی به نام عدالت‌خانهٔ برآمده از میراث اسلامی، جبران کنند، اما شاه این اصلاح حداقلی را نپذیرفت و آنان با هم‌کاری روشن‌فکران، خواستار اصلاحات بیشتری در این زمینه بودند و بر تحرّکات اجتماعی‌شان افزودند. مشروعیت ساختار سلطنت در اندیشه علما، از دید کارکردی کمبودهای فراوان داشت. نظام جدید پیش‌نهادی آنان، با پذیرش مشروعیت پادشاهی، نهادهای جدید قانون‌گذار منتخَب مردم (ملّت) را با الگوی حکومتی سابق برای اداره امور شریک می‌کرد. بنابراین، انقلاب مشروطه هرگز مشروعیت نظام سیاسی سلطنت را نفی نکرد، بلکه در پی تحدید آن بود.

جای‌گزین درخوری برای حکومت پادشاهی که در سایه آن امنیت بر جامعه حاکم شود، تا اواخر دوره قاجار پدید نیامد. علما به شکل سنّتی حکومت و الگوی پادشاهی ـ حتی ظالم ـ تن دادند و در انتظار حاکمیت فردیِ امام غایب برای رهایی آنان از ظلم نشسته بودند، اما پس از ورود و توسعه مفاهیم جدیدی مانند مجلس، حق مردم، آزادی، قانون (ترکمان، ۱۳۷۳، ۲۵۱) اواخر دوره قاجار، بر اثر تعامل فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی ایران با دنیای جدید که آغازگرانش سران درباری و مسافران خارجی بودند، آگاهی علما و گروه‌های فعال اجتماعی آرام‌آرام فزونی گرفت و جای‌گزین دیگری برای حاکمیت فردی پیش نهادند؛ یعنی حاکمیت قانون و حق انتخاب. میرزا یوسف مستشار الدوله در *یک کلمه* به دنبال گسترش اندیشه حاکمیت قانون میان گروه‌های اجتماعی و نشان دادن پی‌آمد اجرای قانون و حاکمیت مردم؛ یعنی توسعه و ترقی جوامع غربی بود (مستشارالدوله، ۱۳۶۳، ۶۲– ۶۷).

بنابراین، سؤالی بر اثر تعامل فرهنگی نظام سنتی با مفاهیم غربی، مطرح شد که پاسخ به آن قدرت قاجاریان را از میان می‌برد. بر پایه اندیشه سیاسی علمای شیعه، حق حاکمیت از آنِ امام معصوم است، اما آنان در دوره غیبت به حاکمیت فردی پادشاه تن

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

داده بودند. سؤال تازه این بود: با فرض دوام دوره غیبت امام معصوم، برای کاهش استبداد و ظلم حاکمیت فردی پادشاه که مقامی مغصوب دارد، آیا نمی‌توان به حاکمیت مردم تن داد که به‌رغم غاصبانه بودنش، به تحقق نظم و امنیت و عدالت می‌انجامد؟ مؤیدان شیوه جدید می‌کوشیدند در اوضاع اضطراری، برای جلوگیری از اجحاف درباره مردم، میان بد (حاکمیت مردم) و بدتر (حاکمیت فردی پادشاه) که هیچ‌کدام حاکمیت آرمانی معصوم نبود، به حکم عقل، بد را برگزینند تا بر اثر آن، ظلم کم‌تری درباره مردم صورت پذیرَد (نائینی، ۱۳۶۱، ۴۷). حجیّت عقل در چنین وضعی علمای شیعه را به برداشت تازه‌ای درباره حکومت واداشت؛ زیرا آنان به حکم عقل به حکومت پادشاه ملتزم نبودند، بلکه جای‌گزین بهتری از آن در ذهن نداشتند و تنها برای جلوگیری از هرج و مرج حاکمیت شاه را پذیرفته بودند. پس در اوضاع اضطراری، اصل حاکمیت مغصوب بر جای ماند، اما الگوی فردی آن به الگوی جمعی بدل گشت. این شکل تازه حاکمیت سیاسی عصر مشروطه که حاکمیت مردم بر مردم بود، خود سرچشمه منازعه تازه‌ای میان علما به شمار می‌رفت (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱، ۱، ۳۲۶– ۳۲۹). حاکمیت جدید با خود مفاهیم آزادی، قانون‌گذاری و برابری را به همراه آورد و برای تحقق عملی‌اش، ناگزیر می‌بایست نهاد مجلس بر پا می‌شد. از این‌رو، مباحث تازه‌ای در حوزه دین‌شناسی مطرح شد.

پیش آمدن اوضاع جدید موجب شد که علما در کارایی اندیشه سنّتی درباره حاکمیت سیاسی فردی پادشاه شک کنند و خواهان گونه جدیدی از حاکمیت با کارایی بیشتر باشند. به همین سبب، در دوره پیش از مشروطه، نخست بر وظیفه کارکردی حکومت (پادشاه)؛ یعنی عدالت‌ورزی و تأسیس عدالت‌خانه تأکید می‌کردند (کسروی، ۱۳۶۳، ۴۳۰– ۴۳۱). آنان می‌خواستند نقص الگوی سنّتی را با ابزاری سنّتی از درون فرهنگ اسلامی ـ ایرانی؛ یعنی عدالت‌خانه از میان ببرند، اما پی‌گیری رفع این نقص کوچک، به مقابله پیروان الگوی حکومت فردی انجامید و از این‌رو، با گروه‌های فکری و فعّال اجتماعی، ایجاد تغییرات مهم‌تری را پی گرفتند و مشروعیت کلّ نظام پادشاهی را از دید کارکردی، نپذیرفتند. البته این مشروعیت، کامل از میان نرفت، بلکه آنان به دنبال ابزاری درخور برای مهار سلطنت لجام‌گسیخته پادشاهی بودند.

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

[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

روی‌کرد علمای مشروعه‌خواه به نمودهای تمدن نوپدید

درباریان، تحصیل‌کردگان و عالمان بر پایه آگاهی از اوضاع دنیای جدید، بـه مطالعـه تحولات آن و عرضه راه‌کاری برای پیش‌رفت ایران پرداختند. گرایش ناصرالدین شاه به نوشتن قانون و دستور او برای برپایی مجلس تحریـر قـانون پـس از سـفر سـومش بـه فرنگ، تلاش میرزا ملکم برای توافق میرزا حسین‌خان سپهسـالار بـه انگیـزه آگـاهی از اطلاعات جدید درباره ابزارهای فن‌آورانه جدید، پشتیبانی سید محمد طباطبایی از نظـام آموزشی جدید و نقدش درباره علما به سبب ناآشنایی آنان با دانش نو و ندانستن زبـان خارجی و ناآگاهی‌شان از حقوق ملل، ریاضیات و تـاریخ، از نشـانه‌های تأثیرپـذیری از گفتمان جدید بود که برای ترقی جامعه به کار گرفته می‌شد.

این مسائل را در قالب نیازهای جدید، عالمی دینی در سنّت دینی مطرح می‌کـرد کـه بی‌پیشینه بود و حتی مخالفت‌هـای سـختی در این‌بـاره صـورت گرفـت (دولت‌آبـادی، ۱۳۶۱، ۳۲۸)، اما این نیازهـا بـا توجـه بـه الـزام عصـریِ اواخـر قـرن نـوزدهم، بـرای ترقی‌بخشی به جامعه، از درون گفتمان غربی بر گروه‌های مختلـف تحمیـل شـده بـود؛ یعنی چنین نیازهایی پیش از ورود مظاهر تمدن غربی بـه جامعـه دینـی، در نوشـته‌های آنان یافت نمی‌شود. برای نمونه، تلگرافی به شاه قاجار (۱۳۲۰ ق) از گفتمـان جدیـد و مفاهیم آن متـأثر بـود؛ زیـرا برپـایی مجلـس نماینـدگان را بـرای اصـلاح فسـاد اداری می‌خواست (Keddie, ۱۹۶۹, ۲۰-۲۳).

پس از اینکه عین الدوله مانع اجرای فرمـان شـاه دربـاره تأسـیس عدالت‌خانـه شـد، هنگام «مهاجرت کبـرا» و تحصـن در سـفارت انگلسـتان، زمینـه بـرای پیش‌نهـاد ابـزار نیرومندتری به نام نظـام مشـروطه فـراهم شـد. ایـن جـای‌گزین مهـار سـنگین‌تری بـر لجام‌گسیختگی حاکمیـت بـود، امـا از فرهنـگ بـومی و سـنّت‌های اسـلامی ـ ایرانـی برنمی‌آمد و گروه‌های فعّال اجتماعی همچون علما از مبـانی و اصـول آن آگـاه نبودنـد. بنابراین، ناگزیر می‌بایست نظـام مشـروطه و همـه لـوازمش بـه حـوزه فرهنـگ شـیعی درمی‌آمد و در برخورد با فرهنگ دینی و بومی صیقل می‌خورد و بـه شـکلی بـومی بـه مردم عرضه می‌شد (سیاح محلاتی، ۱۳۵۶، ۵۵۸– ۵۶۳). نظام مشروطه و لوازم آن درون پارادایم ثابت شیعه، دو گونه تفسیر پذیرفت که هـر دو بـا مفهـوم نخسـتین و واقعیـت

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

مشروطه در گفتمان تجدّد غربی، متفاوت بودند. پارادایم شیعی پیوسته به اصول پارادایمی خود همچون نصب و غصب حاکمیت در دوره غیبت، اصل نظم و جلوگیری از ظلم و تعدی و حفظ اسلام، پای‌بند ماند و کنش‌گرانش در قالب گفتمانی اصلاحی، پاره‌هایی را از اصول گفتمانی خود، از گفتمان تجدّد اقتباس کردند که در گفتمان فقاهتی شیعه پیشینه‌ای داشت. اصول جدید در دستگاه فکری علما بازتفسیر شد، اما رخصت ورود چنین مفاهیم برآمده از درون گفتمان «غیر»، بر گونه‌ای از تساهل دینی دلالت می‌کرد.

علمای مشروعه‌خواه پس از قبض و بسط‌های گوناگون سرانجام بر سر اصلاح برخی از اصول گفتمانی توافق کردند:

۱. به جواز برپایی نهادهایی حکم دادند که از گفتمان غیربومی غربی برمی‌آمد و با اصول کلّی پارادایم شیعی سازگار بود و نقص‌های نظام سلطنت را جبران می‌کرد (نوری، ۱۳۶۲، ۲۶– ۳۱)؛

۲. به انگیزه کاهش یافتن ستم پادشاه و عاملانش، و فراگیر شدن نظم در امور، نظام سلطنت مشروطه را به جای نظام سلطنت مطلقه پذیرفتند. این پذیرش بدین معنا نبود که نظام مشروطه یک‌سره از اصول نظام و مفاهیم غربی پیروی کند، بلکه می‌بایست نظام مشروطه اسلامی می‌بود (نوری، به نقل از زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ۱۵۰–۱۵۴)؛

۳. برپایی مجلس اسلامی، از اصول نظام سلطنت مشروطه اسلامی بود، اما مجلس شورای ملّی از گفتمان غربی سرچشمه می‌گرفت که هرگز در سنت اسلامی ـ ایرانی پیشینه‌ای نداشت. اسلامی کردن چنین مجلسی به این وابسته بود که علمای اسلام (مسئولان حفظ عقاید مردم)، بر موضوعات و مقررات آن نظارت کنند تا ماده‌ای خلاف شرع مصوَب نشود (ترکمان، ۱۳۷۳، ۱، ۲۴۰–۲۴۳)؛

۴. حوزه اختیارات مجلس از دید مشروعه‌خواهان، تنها «امور عرفی» و تعیین حدود سلطنت و ادارات تابعه آن بود و نمی‌بایست در امور شرعی به وضع قانون یا هر دخالت دیگری در این حوزه می‌پرداخت؛ زیرا بشر در این زمینه از خود هیچ اختیاری ندارد (نوری، به نقل از همان، ۱۳۷۴، ۱۴۹–۱۵۲). آنان معتقد بودند که چون حوزه عمل این مجلس امور عرفی است، مخالفت با آن به دین آسیب نمی‌رساند؛

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

[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

۵. مجلس و مشروطه می‌بایست قانون اساسی می‌داشتند و این قانون می‌بایست اسلامی می‌بود نه برگرفته از الگوی غربی. هم‌چنین مجلس با نظارت پادشاه اسلام، به اجرای احکام شرعی و انتظام و اصلاح کارهای مملکتی موظف بود. بنابراین، آنان برپایی مجلس مشورتی سلطنتی را پیش نهادند؛ چنان‌که پیش از مشروطه در تلگرافی در تلگرافی از شاه، مجلس خواستند و آن را «مجلس مظفریه» نامیدند که بیشتر با سلطنت مرتبط بود نه مردم و ویکیلان آن از طبقات بالا (ترکمان، ۱۳۷۳، ۱۳۰– ۱۳۴).

گفتمان مشروعه‌خواهی به رهبری فکری شیخ فضل‌الله نوری، نظریه‌ای مقوّم برای حفاظت پارادایم شیعه بود که با تأثیرپذیری اندکی از گفتمان تجدّد، پدید آمد. این گفتمان و مُنادیانَش، به نصب الاهی حاکم و مغصوب بودن حکومت عصر غیبت باور داشتند و بر حفظ بیضه اسلام و مذهب شیعه در قالب حکومت فردی، تأکید می‌کردند. این گفتمان، مفاهیمی را که از گفتمان تجدّد با ادبیات دینی تفسیر شده بود؛ یعنی برپایی مجلس، باور به حق قانون‌گذاری در امور عرفی و آزادی و برابری در برابر قانون، نمی‌پذیرفت. شیخ فضل‌الله از منظر دینی به پشتیبانی از مشروعه‌خواهی پرداخت، اما حمایت رجال دربار قاجار به‌ویژه خود محمدعلی شاه از این روی‌کرد، سراسر سیاسی بود و به انگیزه تضعیف دیدگاه مشروطه‌خواهان صورت پذیرفت.

شیخ فضل‌الله هم در مکاتبات و گفت‌وگوهایش پیش از تحقق مشروطیت و هم در نامه‌های پرسش‌محور خود به وُکلای مجلس و هم در نگارش لوایح، درباره شعارها و برخی از ارکان مشروطه و میزان انطباق آنان با شرع مقدس، تردید می‌کرد (نوری، ۱۳۶۲، ۴۴). او طرح مفهوم «آزادی تامّه» و «حرّیت مطلقه» را از بُن نادرست و از منظر اسلام، »کفر» می‌شمرد. هم‌چنین، تردید او درباره وضع قانون با طرح این استنباط و تفسیر که «قانون اهل اسلام را هزار و سیصد و اندی سال قبل نوشته‌اند و تعیین حدود برای شرع غلط است»، چنین کاری را در کشور اسلامی جعل قانون می‌شمرد (مستوفی تفرشی، بی‌تا، ۱، ۲۶). باری، دوام پی‌گیری‌ها برای تدوین قانون اساسی با تلاش‌های شیخ فضل الله نوری و همراهانش برای ثبت خواسته‌ها و دیدگاه‌هایشان در متمم و مصوب پایانی درباره نبود تضاد قانون با شریعت اسلامی، همراه بود، اما اختلاف نظر آشکاری میان دو گروه بر جای ماند که خود سرآغاز تقابل‌های بعدی بود. پیوستگی

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

تردید علمای مشروعه‌خواه درباره مباینت قانون‌گذاری با خاتمیت دین محمدی، بی‌نیازی به جعل قانون در کشور اسلامی و چالش‌های دوسویه مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان موجب شد که محمدعلی شاه در نامه‌ای نزد برخی از علمای مشروعه‌خواه متحصن در حرم عبدالعظیم حسنی متعهد شود در حفظ بیضه اسلام و قانون محمدی کوتاهی نمی‌کند و مصوبات مجلس شورای ملّی نیز تنها به امور دولتی و حکومتی ناظرند و احکام شرع مقدس را در جای خود محترم و مبارک خواهند شمرد[1].

محمدحسین بن‌علی‌اکبر تبریزی از حامیان مشروعه‌خواهی با نوشتن رساله «کشف المراد» بر نظریه مشروعه تأکید کرد و به طرح نقدهایی درباره مشروطه پرداخت که بیشتر دربردارنده «اجرائیات» و مخالفت با وضع قانون در امور جاریه بود. نقد تصویب مالیات در مجلس شورای ملی و ظلم تلقی کردن آن، حرام شرعی شمردن اخذ گمرکات، خلاف شرع دانستن قوه مقننه و مُجریه در مملکت اسلامی، حرام و خلاف شرع شمردن حکم مجلس درباره نرخ‌گذاری بر اجناس و...، خلاف شرع دانستن سرشماری انسان و حیوان، از این دست نقدها درباره مشروطه بود. مشروعه‌خواهان با طرح مخالفت خود با وضع قانون جدید و ساختار و نهادهای جدید مشروطه و بازگشت به تفسیر دینی میراث اسلامی درباره مفاهیم آزادی، برابری (مساوات) به انگیزه نزاع با اقتباس و کاربست مفاهیم گفتمان بیرونی، به کنش‌گری دینی درباره باورهای خود پرداختند؛ چنان‌که در رساله «تذکره الغافل» آمده است: «ای برادر عزیز مگر نمی‌دانی که آزادی قلم و زبان از جهات کثیره منافی با قانون الهی است؟». نویسنده گُم‌نام این رساله در نقد مشروطه می‌نویسد: «اگر بخواهم مفاسد و کفریاتی که منشأ اشاعهٔ آنها، بلکه سبب وقوع آنها، این اساس مشؤوم (مشروطه) شده بنمایم، مثنوی هفتاد من کاغذ شود...». او در نقد مفاهیم جدید مانند آزادی و برابری می‌نویسد: «هریک از این دو اصل موذی خراب، نماینده رکن قویم قانون الاهی است؛ زیرا قوام اسلام به عبودیت است نه به آزادی». محمدحسین تبریزی نیز در رساله «کشف المراد»

۱. متن کامل نامه محمدعلی‌شاه در غلامحسین زرگری‌نژاد، *رسائل مشروطیت*، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۴، ص ۲۵، پانویس، به نقل از محمدترکمان، *شیخ شهید*، ج ۲، ص ۴۹-۵۰، آمده است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

به انتقاد از تأسیس نهادهای جدید مشروطه پرداخته است:

> قرآن که قانون کلیه الاهیه و مشتمل بـر احکـام متعلقـه بـر امـور دنیـوی و اخرویه است ... مع هذا چگونه شایسته و رواست بـه کسـانی کـه خـود را معتقد به قرآن می‌دانند، فریب چند نفر شیطان انسان‌نما را خورده، بـه جـای کعبه مجلس پارلمنت‌نما را قرار داده، عوض قرآن، قانون بخواهند و احکـام نبوی را کهنه خوانده، نظام‌نامه اساسی مطالبه کنند.

او هم‌چنین درباره کار وُکلای مجلس؛ یعنی رأی دادن به وضـع قـانون دربـاره امـور جاریه نوشته است:

> اما مشروطه، مثلاً وقتی که مالیات و گمرک را در قـانون و نظام‌نامـه صـحه گذاشتند و رأی دادند ...، به حکم این است که نماینده جمیع افراد ملـت ... می‌دانند و مخالفت او را مخالف قانون و مستحق مجازات خواهند دانسـت. در این حال، حکم انکار کردن ضروریات شرع پیدا خواهد کرد که مسـتلزم کفر است نه معصیت و فسق (تذکره الغافل، به نقـل از زرگری‌نـژاد، ۱۳۷۴، ۱۷۸،۱۸۱–۱۷۷؛ تبریزی به نقل از همان، ۱۳۷۴، ۱۲۵، ۱۳۶).

بنیاد مخالفت این گروه از علمای دینی با مؤلفه‌های «مُدرن‌سازی»، از نگرش آنان بـه گفتمان مدرن متأثر بود. آنـان ایـن گفتمـان را مـروج «نـوآوری مـادی ـ فن‌شـناختی، متمرکزسازی، عرفی‌سازی، عقلانی‌سـازی دسـتگاه اداری، ایجـاد تعـارض فرهنگـی ـ فکری» می‌دیدند (رینگر، ۱۳۸۱، ۲۸۶– ۲۸۷).

دغدغه مذهبی ـ سیاسی گفتمان علمـای مشـروعه‌خواه و هم‌سـلکان مشـروطه‌طلب آنان، از مسائل گوناگونی همچون مشروعه، مجلس شورای اسـلامی بـه جـای مجلـس شورای ملّی، قانون‌گذاری عرفی به جای قانون الاهی و شرعی و احکام قرآن، مسـاوات قانونی یا حقوقی، تضاد آزادی با بندگی (عبودیت) و ناهم‌خوانی تفکیک قوا با امر قضا، سرچشمه می‌گرفت[1].

۱. بـرای آگـاهی از پاره‌هـای خردتـر نـزاع، ر.ک، بـاقر مـؤمنی، *دیـن و دولـت در عصـر مشـروطیت*، تهران، نشر باران، ۱۳۷۲، ص ۲۱۱–۲۳۷، ۳۱۳– ۳۲۲.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

روی‌کرد علمای مشروطه‌خواه به اصول گفتمان نوگرایی

این گروه در سنجش با مشروعه‌خواهان، در برابر اندیشه‌های وارداتی تسامح بیشتری داشتند. روی‌کرد آنان از دید مبانی و ماهیت، با روی‌کرد علمای مشروعه متفاوت نبود، بلکه در فروعات، بیش از آنان از گفتمان بیرونی تأثیر پذیرفتند. آنان در بازتفسیر مفاهیم غربی همچون مشروعه‌خواهان رفتار کردند، اما بر اثر انعطاف‌پذیری بیشترشان، میان اندیشه‌های خود با آن مفاهیم ناسازگاری نمی‌دیدند. از این‌رو، با مفاهیم تازه ساختند و در تفسیر دینی و تثبیت آنها کوشیدند. علما و مراجع نجف همچون آخوند خراسانی، مازندرانی، نائینی و تهرانی، پیشروان این گفتمان بودند. نائینی در اقتباس مفاهیم جدید کوشید و چنین نمود که آن مفاهیم از تمدن اسلامی استخراج شده‌اند. او می‌گفت اروپاییان بر اثر ممارست در استنباط و استخراج از منابع اسلامی توانستند اصول و مفاهیم جدید را کشف کنند و خودشان بدین معترفتند:

> اصول تمدن و سیاسات اسلامیه را از کتاب و سنّت ... و غیرها را اخذ و در تواریخ سابقه خود به این امر اعتراف کرده‌اند و آن چنان ترقی و نفوذ از سیاسات اسلامیه اخذ کردند ... و مسلمانان به عنوان «معرضین از کتاب و سنت» به قهقرا برگشتند (نائینی، ۱۳۶۱، ۲– ۷).

این گروه درباره وضع بحرانی جامعه بر این باور بودند که «مسلمانان آرام‌آرام بنیادهای تاریخی خود را فراموش کردند و تمکّن نفوس مسلمین را از چنین اسارت و رقیت وحشیانه از لوازم اسلام پنداشتند و احکام آن را با تمدن و عدالت که سرچشمه ترقیات است، منافی و با ضرورت عقلی مخالف شمردند» (همان، ۵۸– ۶۱).

عوامل گرایش علمای مشروطه‌خواه به اقتباس مفاهیم نوپدید

علمای مشروطه‌خواه معتقد بودند که دنیای جدید بیرونی با به کارگیری عقل و قوه استنباطش، خود را از بندگی رها کرده و به اوج ترقی رسیده است. این گروه نوگرای روحانی بر این باور بود که مشکل و معضل اصلی مسلمانان، نابرخورداری‌اش از تعقل و گرفتاری‌اش در بند طاغوت‌هاست. آنان به‌رغم غربیان به تعقل نپرداختند و در متون دینی «تعمق» نکردند و به همین سبب، به انحطاط رسیدند. علمای مشروطه‌خواه

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

می‌کوشیدند ارکان و اصول مشروطیت را برگرفته از اسلام بشمرَند. کسانی همچون ملاعبدالرسول کاشانی، اسماعیل محلاتی، نور الله نجفی اصفهانی، عماد العلماء خلخالی، سید نصرالله تقوی از این دست عالمان بودند که هر یک مشروطه را در نوشته‌های خود از منظری دینی می‌نگریست. آنان بر این باور بودند که مسلمانان اصول آزادی، مشورت و مساوات از صدر تاریخ اسلام پاس داشته می‌شده‌اند، اما پس از چیرگی معاویه به سلطنت استبدادی موروثی گرفتار آمدند و در پاس‌داشت این اصول، به انحطاط دچار شدند. باری، زمانی که اروپاییان از بند اسارت رهایی یافتند، به سوی ترقی روی آوردند و این اصول را از متون مسلمانان اقتباس کردند و پیش‌تر بردند و انحطاط در دنیای مسلمانان فزونی گرفت (محلاتی، به نقل از زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ۵۲۹-۵۳۲؛ نجفی، به نقل از همان، ۴۲۳- ۴۲۵). آنان تأکید می‌کردند که اصول مشروطیت در اسلام و قرآن و سنّت بوده است و غربیان در این زمینه وام‌دار مسلمانانَند. حامیان این دیدگاه، هم‌چنین مسلمانان را بر اثر درنگ نکردن در میراث خود، سرزنش می‌کردند و به اقتباس این اصول و قواعد از غربیان فرامی‌خواندند؛ زیرا معتقد بودند که آنان در این راه بسیار پیش افتاده‌اند.

میزان پای‌بندی علمای مشروطه‌خواه به اصول پارادایم شیعه

گفتمان علمای مشروطه‌خواه درباره گفتمان غربی، متسامح و متساهل بود و در زمینه حل بحران پیش‌آمده در پارادایم فکری شیعه می‌کوشید؛ زیرا این پارادایم در نظام پادشاهی کارکردپذیر بود و می‌بایست خود را با نیازها و اوضاع تحول‌زای زمان سازگار می‌کرد (حائری، ۱۳۶۴، ۲۹۱-۲۹۵؛ بشیریه و جمال‌زاده، ۱۳۷۷، ۱۹۵-۱۹۶). پذیرش اصولی از گفتمان غربی که سرچشمه اسلامی یا عقلی داشتند و به تحقق مصالح مسلمانان کمک می‌کردند، از اصول گفتمان علمای مشروطه‌خواه به شمار می‌رفت. این گروه از علما، در اقتباس مفاهیم از گفتمان غربی، غربال اسلام و عقل را به کمک می‌گرفتند. بنابراین، مفاهیم تازه را بر اساس طراز و میزان سازگاری آنها با اسلام و عقل، بازتفسیر می‌کردند. آنان افزون بر گزینش گفتمان غرب بر پایه طرازهای ارزیابی (اسلام و عقل)، تضادهای محتمَل گفتمان جدید را با دین و جامعه رفع می‌کردند.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

باری، معیار پذیرش علمای مشروعه‌خواه، تنها شـریعت اسـلامی بـود. آنـان در ترسـیم گفتمان خـود بـر لـزوم اسـتفاده از عقـل و اجتهـاد شـیعی بـرای حـلّ مسـائل جامعـه تأکید می‌کردند.

برای نمونه، نائینی با تحریض علما به لزوم استفاده از عقل و اجتهاد شـیعی، دیـدگاه سنتی غاصب شمردن حکومت‌ها را در زمان غیبـت نمی‌پـذیرفت، بلکـه بـر اسـتنباط و اجتهاد علما در این زمینه تأکید می‌کرد و به «حُسن استنباط و اجتهاد غربی‌هـا» (نـائینی، ۱۳۶۱، ۵۹) درباره حاکمیت رَشک می‌برد. او با تأیید تأسیس حکومت بر پایـه وجـوب عقلی، بر رفع ظلم و طَرد حکومت استبدادی و اقتبـاس حکومـت مشـروطه مقیـده بـه حکم ثابت گریزناپذیر عقل، تأکید می‌کرد و از این حکم بـرای اثبـات ضـرورت وضـع قانون در مجلس مشروطه، بهره می‌برد و بدین شـیوه مشـروعه‌خواهان را کـه ایـن کـار مجلس را بدعت می‌دانستند، از منظری عقلی پاسخ می‌گفت و ادعای آنان را که مجلس نهادی در برابر نهاد نبوت است، از دید عقلـی ردّ می‌کـرد. او عوامـل پیـدایی و پایـایی استبداد و راه‌های رفع آن را هفت چیز می‌دانست: ۱. جهالت و بی‌علمـی ملـت دربـاره وظایف سلطنت؛ ۲. استبداد دینی (سکوت در برابر ظلم و استبداد، معاونت استبداد)؛ ۳. نفوذ دادن شاه‌پرستی؛ ۴. القای خلاف فیما بین امت و تفریق کلمه ملّت؛ ۵. قوه ارهـاب و تخویف و تعذیب؛ ۶. ارتکاب رذیله استبداد و استعباد رقاب ضـعفا و زیردسـتان؛ ۷. اغتصاب قوای حافظه ملیه من المالیه و العسکریه (همان، ۱۰۹-۱۱۹؛ رحمانیـان، ۱۳۸۲، ۲۱۳- ۲۱۷).

نصر الله تقوی هر گونه وضع قانون را در حوزه سیاسی، کارِ عقـل می‌شـمرد. عمـاد العلماء خلخالی نیز بر خودبسایی حکم عقل در قانون‌گذاری بـرای امـور عرفـی تأکیـد می‌کرد و بر این باور بود که تأیید یا تکذیب این چیزها، با دین پیوندی ندارد (تقوی، به نقـل از زرگری‌نـژاد، ۱۳۷۴، ۲۶۹؛ خلخـالی، بـه نقـل از همـان، ۱۳۷۴، ۳۲۰-۳۲۳؛ جمال‌زاده، ۱۳۷۷، ۴۸ و ۵۶-۵۰). ضداستبدادی بودن حکومت، از اصول گفتمان علمای مشروطه‌خواه بود. برتری این ویژگی بر دیگر ویژگی‌های حکومت در گفتمان مشروطه، به محدودیت قدرت پادشاه از طریق وضع و اجرای قـانون، می‌انجامیـد. بنـابراین، ایـن گروه از علما، از مشروطه سخن می‌گفتند؛ زیرا نظام مشـروطه را بـا مفـاهیمی همچـون

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

آزادی، برابری، انتخابات و حق رأی، وضع قانون، مجلس و محدودیت سلطان در اجحاف به رعیت، ملازم می‌دیدند و این ویژگی‌ها، امیدبخش و مردم‌پسند بودند. نائینی، مشروطیت را همین محدودیت استبداد می‌دانست؛ چنان‌که چنین درکی از تلاش‌های او برای توضیح مشروطه در برابر استبداد مطلقه، آشکار می‌شود. بنابراین، مفهوم مشروطه گفتمان غربی در قاموس گفتمان مشروطه‌خواهی علمای شیعه، شکل اصلی‌اش را از دست داد و با تبیینی دینی، همراه شد؛ یعنی تبیین ضداستبدادی آن، بر تبیین‌های قانون‌خواهی و آزادی‌خواهی، می‌چربید. نائینی در تبیین دینی استبداد آن را «مراتب شرک به ذات احدیت» (نائینی، ۱۳۶۱، ۱۷– ۲۳) خوانده است. بنابراین، مشروطه‌ای که علمای مشروطه‌خواه به آن ملتزم شدند، همان مشروطه گفتمان غربی یا مطلوب روشن‌فکران ایرانی نبود.

روی‌کرد علمای مشروطه‌خواه نیز بر دو پایه «مجلس» و «قانون اساسی» استوار بود که هر دو از گفتمان غربی سرچشمه می‌گرفتند، اما تغییرات درون‌گفتمانی مبتنی بر اصول مذهب شیعه در آنها پدید آمد. نهاد مجلس از پایه‌های اصلی گفتمان غرب و تجلی حق و اراده مردم بود. علمای مشروطه این پایه را بر زمینه استدلالات عقلی و تفسیر و فهمی درباره درون‌مایه پارادایم شیعه، استوار کردند که این خود، بر اجتهاد سیاسی این گروه دلالت می‌کند. مجلس در این گفتمان، افزون بر اینکه می‌بایست نهادی ناظر بر قوه مجریه می‌بود، هم‌چنین می‌بایست دو مشروعیت هم برای خود به دست می‌آورد تا در جایگاه نهادی نظارتی و قانون‌گذار، بنشیند: مشروعیت دینی و مشروعیت سیاسی (دهخورقانی، به نقل از زرگری‌نژاد؛ ۱۳۷۴، ۶۶۳). مجلس می‌بایست مشروعیت دینی‌اش را با نظارت و از تنفیذ فقها می‌گرفت و مشروعیت سیاسی‌اش را از رای و با نظارت مردم. مجلس می‌بایست در قالبی شرعی جای می‌گرفت و از این‌رو، علمای مشروطه‌خواه اصل دوم متمم قانون اساسی را تدوین و تأیید کردند تا مشروعیت دینی آن را توجیه کنند. هم‌چنین برای تأمین مشروعیت سیاسی مجلس می‌بایست مردم بر آن نظارت می‌کردند تا استبداد گروهی از میان برود. از این‌رو، اصل پنجم را تنظیم کردند تا اصل نهی از منکر در قالب واجبی دینی محقق شود.

اصل آزادی از اصول قانون اساسی و لوازم برپایی نهاد مشروطه پارلمانی بود که

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

خاستگاه غربی داشت، اما هم در دستگاه فکری علمای مشروطه‌خواه بازتفسیر شد و هم بر پایه آیات و احادیث، رنگی اسلامی ـ شیعی گرفت (محلاتی، به نقل از زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ۵۲۰-۵۲۴). آزادی در گفتمان غربی، آزادی در حوزه‌های گوناگون، آزادی از استبداد، آزادی از مذهب، آزادی بیان و عقیده برآمده از تفکر اومانیستی به شمار می‌رفت (عنایت، ۱۳۶۳، ۱۷۴)، اما این مفهوم در قالب تشیع، نه تنها به معنای رهایی از قید و مرز نبود که معنایش به تقیّد بیشتر تغییر یافت. جز معنای ضد استبدادی آزادی، دیگر معانی‌اش در پارادایم شیعی بازتفسیر شد. نائینی کوشید برای مخالفانش توضیح بدهد که رواج الحاد و بی‌دینی، به آزادی مرتبط نیست. او به «برتری سیاست علمی باور داشته و نبود آن در جوامع اسلامی را عامل عقب‌ماندگی و بودن آن در دنیای بیرونی را باعث ترقی برشمرده است و در مواردی به میرزاملکم خان، قرابت فکری پیدا کرده است» (رحمانیان، ۱۳۸۲، ۲۲۱.).

مسئله برابری و مساوات، اصل و مفهوم مهم دیگر مطرح در گفتمان غربی و قانون اساسی بود که از گفتمان غربی برمی‌آمد. گفتمان مشروطه از این دو مفهوم نیز تفسیری درون‌دینی عرضه کرد. سرچشمه برابری در گفتمان غربی، حقوق طبیعی مستخرَج بود؛ یعنی انسان‌ها برابر زاده می‌شوند؛ پس باید حقوق برابر اجتماعی نیز داشته باشند، اما گفتمان مشروطه شیعی، سرچشمه حقوق طبیعی اصل برابری را به سرچشمه‌ای دینی و موهبتی الاهی بدل کرد؛ یعنی به تحدید معنای مطلق اصل برابری پرداخت و تنها معنای محدود آن را پذیرفت. علمای مشروطه به دو گونه از برابری (عرفی و شرعی) باور داشتند. برابری عرفی در این تقسیم‌بندی در حوزه قانون‌های عرفی جای می‌گرفت (بهنام، ۱۳۷۵، ۱۸۰)؛ یعنی قانون‌های ناظر به سیاسات نوعیه و نظم مملکت و جلوگیری از ظلم و ستم و تحدید استبداد، اما قانون‌های شرعی درباره گروه‌های گوناگون، یک‌سان نیست. بنابراین، مفاهیم آزادی و برابری در چارچوب شریعت، بازتفسیر شد؛ چنان‌که ملا عبدالرسول کاشانی در رساله «انصافیه» به تفسیر مساوات در قالب تعبیر برابری در حقوق پرداخت و نائینی با استناد به اصل شورا، بر ضرورت دخالت مردم در فرآیندهای سیاسی تأکید و حتی این مسئله را طرح کرد مردم به دلیل پرداخت مالیات، از حقّ نظارت و مراقبت برخوردارند (کاشانی، ۱۳۲۸ ق،۱۱۰؛ نائینی،

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

۱۳۶۱، ۵۳،۷۸).

وفاداری به دال‌هایی از گفتمان شیعی، در گفتمان علمای مشروطه‌طلب همچون گفتمان علمای مشروعه‌خواه، دوام یافت. باری، مشروطه‌خواهان جلوه اجتهاد سیاسی و اجتماعی درباره مفاهیم برگرفته از گفتمان غربی بودند؛ زیرا به پشتوانهٔ عقل، اصول فقه، قرآن و سنت، به اجتهاد درباره مفاهیم جدید گفتمان غربی در چارچوب نظام مشروطه پرداختند تا تشیع را با اصول عقلی گفتمان غربی سازگار کنند. مسائل و مباحث نوپدید برآمده از بحران معرفتی یاد شده، پارادایمی فراگیر در جامعه ایران پدید آورد، اما به انقلاب پارادایمی نیانجامید، بلکه تحولی گفتمانی در چارچوب حفظ پارادایم اصلی پیدا شد.

نتیجه

نفوذ گفتمان دنیای جدید از مهم‌ترین علل خارجی بود که تحول گفتمانی پارادایم شیعی را در ایران عصر قاجار ناگزیر می‌نمود. از دید مشروطه‌خواهان، سبب تأثیرپذیری گفتمان شیعی از این گفتمان وارداتی، سازگاری ذاتی اندیشه مشروطه‌خواهی با اندیشه شیعی، نزدیکی الگوی سلطنت مشروطه به الگوی سنّتی نظام پادشاهی، وضع ذهنی و فرهنگی حاکم بر علما بود که تغییر را هم‌سو با نیازهای زمان ناگزیر می‌دانستند. آنان به انگیزه جلوگیری از فروپاشی پارادایمیک، خود را با نیازهای زمان سازگار کردند و حساس نبودن این دسته از علما درباره شکل حکومت و نامشروعیت حکومت‌ها در عصر غیبت از منظر شیعه و ناکارایی نظام پادشاهی قاجار اواخر سده سیزدهم و اوایل سده چهاردهم هجری، از علل محتمَل گرایش آنان به تحول گفتمانی برای حفظ پارادایم بود. باری، این گفتمان نوگرا بر اثر تلاش تحصیل‌کردگان جدید که به نشر روزنامه و کتاب در این حوزه می‌پرداختند، راهی به درون گفتمان دینی ایران باز کرد و از طریق کارهای اصلاحی برخی از صدر اعظم‌ها همچون امیرکبیر و سپهسالار در حوزه گسترش مفاهیم و معانی نوپدید در چارچوب پشتیبانی از توسعه ترجمه متون اروپایی، ذهنیت نخبگان دینی ـ فکری را درباره هم‌سویی با ضروریات زمان، تغییر داد. عوامل داخلی این تحول مانند گسترش ستم‌ورزی‌های حکومت قاجار، چیرگی

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

اقتصادی و استعماری روسیه و بریتانیا، سفرهای پرهزینه ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه نیز به پیدایی وضعی بحرانی در ایران انجامید؛ چنان‌که شکل حکومت فردی پادشاهی پذیرفته در پارادایم سنتی علمای شیعی، تهدید شد؛ یعنی حاکمان قاجار بر اثر نامقید بودنشان به اجرای وظایف کارکردی حاکمیت؛ یعنی رفع ستم، ایجاد امنیت و حفظ استقلال، آرام‌آرام به وضعی بحرانی در مقبولیت و مشروعیت خود گرفتار آمدند. گفتمان‌های مشروطه و مشروعه تفسیر ویژه‌ای درباره دین و نظام سیاسی و مفاهیم مرتبط با آن عرضه می‌کردند، اما هر دو، درون گفتمان مذهبی شیعه می‌گنجیدند و الگوها و مفاهیم تازه را با مَحک دین می‌سنجیدند؛ چنان‌که دینی شدن این مخاصمه گفتمانی، به آتش منازعات آن دو دامن می‌زد.

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

[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

کتاب‌نامه

ـ **آدمیت، فریدون(۱۳۵۱). *اندیشه ترقی و حکومت قانون*، تهران، خوارزمی.

ـ آزاد ارمکی، تقی(۱۳۷۹). *اندیشه نوسازی در ایران*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

ـ آزاد ارمکی،تقی(۱۳۷۲). *پارادایم و جامعه شناسی*، مجله علوم اجتماعی، دوره جدید، جلد دوم، شماره ۳.

ـ آشوری، داریوش(۱۳۷۶). *ما و مدرنیت*، تهران، خدمات فرهنگی کیان.

ـ آل غفور، محسن(۱۳۸۴). *جایگاه سیاسی عالم دینی در دو مکتب اصولی و اخباری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

ـ اسدآبادی، سیدجمال الدین الحسینی(۱۳۴۸). *اسلام و علم*، به کوشش و مقدمه محمد حمیدالله حیدرآبادی، ترجمه سیدهادی خسروشاهی،تبریز، سعدی.

ـ اسدآبادی،سیدجمال‌الدین(۱۳۵۸). *مقالات جمالیه*، گردآوری میرزا لطف الله خان اسدآبادی، تهران، انتشارات اسلامی.

ـ اصفهانی کربلایی، حسین بن علی(۱۳۷۷). *تاریخ دخانیه*، تصحیح رسول جعفریان، قم، الهادی.

ـ الگار، حامد(۱۳۵۹). *دین و دولت در عصر قاجاریه*، ترجمه ابوالقاسم سرّی، تهران، توس.

ـ امین الدوله، میرزاعلی خان(۱۳۷۰). *خاطرات سیاسی*، به کوشش حافظ فرمانفرمائیان، تهران، امیرکبیر.

ـ بشیریه، حسین و جمالزاده، ناصر(۱۳۷۷). *اشکال گفتمانی علمای شیعه از صفویه تا مشروطیت*، مجله مدرس علوم انسانی، شماره ۸ .

ـ بهنام، جمشید(۱۳۷۵). *ایرانیان و اندیشه تجدّد*، تهران، فرزان.

ـ تبریزی، محمدحسین بن علی اکبر، *کشف المراد من المشروطه و*

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

[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

الاستبداد، در؛ غلامحسین زرگری نژاد(۱۳۷۴)، *رسائل مشروطیت*، تهران، کویر.
- *تذکره الغافل و ارشاد الجاهل*، در؛ غلامحسین زرگری نژاد(۱۳۷۴)، *رسائل مشروطیت*، تهران، کویر.
- ترکمان، محمد(۱۳۷۳). *برگهایی از تاریخ؛ تاریخ معاصر ایران*، تهران، موسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی،کتاب ششم.
- تقوی، نصرالله، *مقاله سوال و جواب*، در؛ رزگری نژاد، غلامحسین(۱۳۷۴)، *رسائل مشروطیت*، تهران، کویر.
- توکلی طرقی، محمد(۱۳۸۲). *تجدّد بومی و بازاندیشی تاریخ*، تهران، نشر تاریخ ایران.
- جمالزاده، ناصر(۱۳۷۷). *تنوّع گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت*، مجله دین و ارتباطات، شماره۶ و ۷.
- حائری، عبدالهادی(۱۳۶۴). *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران، امیرکبیر.
- حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی(۱۳۸۹). *اسلام سیاسی در ایران*، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
- خلخالی، عمادالعلماء، *بیان معنی سلطنت*، در؛ زرگری نژاد، غلامحسین(۱۳۷۴)، *رسائل مشروطیت*، تهران، کویر.
- سیاح محلاتی، حاج محمدعلی(۱۳۵۶). *خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت*، به کوشش حمید سیاح، تهران، امیرکبیر.
- شیرازی، میرزاصالح(۱۳۶۲). *سفرنامه*، ویرایش همایون شهیدی، تهران، انتشارات سپهر.
- دولت‌آبادی، یحیی(۱۳۶۱). *حیات یحیی*،تهران، انتشارات عطار و فردوسی، جلد اوّل.
- دهخورقانی، شیخ رضا، *رساله توضیح مرام*، در؛ غلامحسین زرگری‌نژاد(۱۳۷۴)، *رسائل مشروطیت*، تهران، کویر.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

ـ رحمانیان، داریوش(۱۳۸۲). *تاریخ علّت شناسی انحطاط و عقب ماندگی ایرانیان و مسلمین*، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز.
ـ روشنی زعفرانلو، قدرت‌الله(۱۳۵۴). *امیرکبیر و دارالفنون*، تهران، کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران.
ـ رینگر، مونیکا(۱۳۸۱). *آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی*، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران، ققنوس.
ـ زرگری نژاد، غلامحسین(۱۳۷۴). *رسائل مشروطیت*، تهران، انتشارات کویر.
ـ ژوبر،پیر آمده(۱۳۴۷). *مسافرت در ارمنستان و ایران*، ترجمه علیقلی اعتماد مقدم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
ـ عنایت، حمید(۱۳۶۲). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، تهران، خوارزمی.
ـ عنایت، حمید(۱۳۶۳). *سیری در اندیشه سیاسی غرب*، تهران، امیرکبیر.
ـ فلاح‌توتکار، حجت(بهار۱۳۸۰). *عدالت از دیدگاه اندیشه‌گران دوران ناصری (۱۲۶٤-۱۳۱۳ هجری قمری)*، *فصلنامه فرهنگ اندیشه*، سال اول، شماره ۱.
ـ قائم مقامی، جهانگیر(۱۳۲۰). *قائم مقام در جهان ادب و سیاست*، تهران، بی نا.
ـ کاشانی، ملاعبدالرسول(۱۳۲۸قمری). *انصافیه*، کاشان، مطبعه ثریا.
ـ کسروی، احمد(۱۳۶۳). *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، امیرکبیر، چاپ چهاردهم.
ـ کرزن، جورج(۱۳۸۰). *ایران و قضیه ایران*،ترجمه وحید مازندرانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، جلد اول.
ـ مجتهدی، کریم(۱۳۶۳). *سیدجمال الدین اسدآبادی و تفکر جدید*، تهران، نشر تاریخ ایران.
ـ محلاتی، شیخ اسماعیل(۱۳۷۴). *اللئالی المربوطه فی وجوب*

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

المشروطه، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران، کویر.
ـ محیط طباطبایی، محمد(بی‌تا). *مجموعه آثار میرزاملکم*، تهران، انتشارات علمی.
ـ مستشارالدوله، میرزا یوسف(۱۳۶۳). *یک کلمه*، به کوشش صادق سجادی، تهران، نشر تاریخ ایران.
ـ مستوفی تفرشی، میرزا نصرالله خان(بی‌تا)، *تاریخ انقلاب ایران*، تهران، کتابخانه ملک، نسخه خطی، شماره ۳۸۱۹، جلد۱.
ـ مومنی، باقر(۱۳۷۲). *دین و دولت در عصر مشروطیت*، تهران، نشر باران.
ـ میرسپاسی، علی(۱۳۸۰). *روشنفکران ایرانی و مدرنیته*، تهران،انتشارات باز، چاپ اول.
ـ ناظم الاسلام کرمانی، محمد(۱۳۶۳). *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران، امیرکبیر.
ـ نائینی، میرزامحمدحسین(۱۳۶۱). *تنبیه الامه و تنزیه المله*، مقدمه سیدمحمود طالقانی،تهران، شرکت سهامی انتشار.
ـ نجفی، نورالله(۱۳۷۴)، *مکالمات مقیم و مسافر*، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران، کویر.
ـ نجم‌آبادی، شیخ هادی(۱۳۷۸). *تحریر العقلاء*، به سعی و اهتمام مرتضی نجم آبادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
ـ نراقی، ملا احمد (بی‌تا). *معراج السعاده*، تهران، سازمان انتشارات جاویدان.
ـ نوری، شیخ فضل الله(۱۳۷۴). *رساله حرمت مشروطه*؛ در غلامحسین زرگری نژاد، *رسائل مشروطیت*، تهران، کویر.
ـ نوری، شیخ فضل الله (۱۳۶۲). *لوایح*، به کوشش هما رضوانی، تهران، نشر تاریخ ایران.
ـ یوسفی اشکوری، حسن(۱۳۷۶). *درای قافله (هفت مقاله در*

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]

معرفی زندگی، آثار و افکار سیدجمال الدین اسدآبادی)، تهران، چاپخش

- Keddie ,Nikki. R (۱۹۶۹). *Iranian Politics ۱۹۰۰-۱۹۰۵، Background to revolution*, Middle Eastern Studies.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-09]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.15.1.9]