فصلنامه‌ی مطالعات توسعه‌ی اجتماعی- فرهنگی، دوره‌ی ششم، شماره‌ی ۱، تابستان ۹۶، صفحات ٥٤-۳۵

عصر مشروطه و زمینه‌های سیاسی و اجتماعی تقابل اندیشه‌ی شریعتمداران مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه

احمد رضایی[۱]، سیّد مهدی محسنی[۲]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۱۴

چکیده

پژوهش حاضر به دوران مشروطه و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی‌ای می‌پردازد که موجب شده ایده‌ی مشروطه‌خواهی و ایجاد حکومت قانون، مورد پذیرش علما و مجتهدان شیعی به‌عنوان روشنفکران سنّتی جامعه قرار گیرد و زمینه‌ای را ایجاد کند که مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان در تقابل با یکدیگر قرار گیرند. پرسش اصلی این مقاله آن است که چگونه مبانی مدرن و غربی مشروطه‌خواهی مورد پذیرش بخشی از شریعتمداران قرار گرفت و علل و دلایل تقابل آن‌ها و شریعتمداران مشروعه‌خواه چه بوده است؟ اصلی‌ترین فرضیّه‌ی پژوهش نیز آن است که اگرچه تکیه‌ی هر دو گروه بر متون و روایات مشابهی بوده، مشروعه‌خواهان به مبانی و تفاسیری تکیه داشتند که وجود شاه - هرچند فاسد و مستبد- را برای حفظ امنیّت جامعه ضروری می‌دید. در مقابل، مشروطه‌خواهان با خوانشی متفاوت نه تنها خواهان تحدید اختیارات ساختار استبداد و ارتجاع، بلکه خواستار تغییراتی ژرف در جامعه بوده‌اند. روش علّی-تاریخیِ به‌کار گرفته‌شده و بررسی متون تاریخی دو طیف شریعتمداران نشان می‌دهد که مشروعه‌خواهان با تمسّک به این باور و اعتقادات مذهبی، نه تنها از وجود شاهان فاسد و بی‌کفایت حمایت می‌کنند، بلکه با ورود علوم جدید، نظام پارلمانی و ... مخالفت می‌ورزند. در مقابل، شریعتمداران مشروطه‌خواه با خوانشی دیگر از مفاهیم مذهبی نه تنها گریبان ساختار استبدادی را می‌فشارند، بلکه خواستار ورود و گسترش علوم جدید، برقراری مجلس مشروطه و حتّی بسط و گسترش مفاهیمی چون آزادی و تساوی حقوق می‌شوند.

واژه‌های کلیدی: عصر مشروطه، مشروطه‌خواهی، شریعتمداران مشروعه‌خواه، شریعتمداران مشروطه‌خواه، تفسیر و تفهم عصری.

[۱] دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه مازندران rezaiia@yahoo.com

[۲] کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه مازندران (نویسنده‌ی مسؤول) smms747@gmail.com

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

مقدّمه

تاریخ ایران‌زمین شاهد بزنگاه‌های تاریخی‌ای بوده که می‌توانست طلیعه‌ای نو در ایجاد تغییرات و تحوّلات ژرف و شگرف باشد. امّا در نهایت در بسیاری از این بزنگاه‌های تاریخی، این فرصت‌ها به نتیجه‌ی لازم ختم نشد و آن‌چه که باید حاصل می‌آمد، به‌دست نیامد؛ زیرا همواره موانع و کارشکنی‌های فراوانی در مسیر حرکت این تغییرات و تحوّلات ایجاد می‌شد که یکی از مهم‌ترین علل عدم نیل به اهداف بوده است.

دوره‌ی مشروطه نیز یکی از مهم‌ترین برهه‌ها و بزنگاه‌های تاریخی است که در آن ایده‌ها و افکار ترقّی‌خواهانه‌ای شکل گرفت و گسترش یافت که از بایسته‌ها و ستون‌های مستحکم ترقّی و توسعه بوده‌اند، امّا در نهایت قطار مشروطه‌خواهان از ریل خارج شد. آن‌چه در این دوران بسیار مهم و پررنگ جلوه می‌کند، نقش مذهبیّون و شریعتمداران در دو جبهه‌ی مشروطه‌خواهی و مشروعه‌خواهی است. در واقع از دیدگاه جامعه‌شناختی، مشروطه دوران تقابل دو دیدگاه و اندیشه‌ی سیاسی شیعی است که تأثیرات خود را از عرصه‌ی سیاست و حکومت به عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بسط می‌دهد و جبهه‌ی تعارض و تقابل را می‌گستراند. در این میان، اندیشه‌ی مشروطه‌خواهان شریعتمدار اهمّیّت بیش‌تری دارد؛ زیرا اگرچه مشروعه‌خواهان این عصر هم‌چنان به افکار و اندیشه‌ی اسلاف خود تکیه می‌کنند و با استفاده از استعاره‌های برخاسته از فقه سنّتی، خواهان استمرار جریان گذشته و حال هستند و تا آن جا که می‌توانند در برابر تغییرات و اصلاحات می‌ایستند و از درِ عناد و خصومت وارد می‌شوند، در مقابل، مشروطه‌خواهان شریعتمدار با عرضه‌ای نو از مفهوم سنّت می‌کوشند مقتضیّات عصر مدرن را دریابند و به جای ایستادگی در برابر طوفان «تجدّد»، قدرت و توان خویش را در مقابل تندبادِ «استبداد» و «ارتجاع» به‌کار گیرند.

اگر در دوران امیرکبیر، شاهزادگان و اشراف و درباریان در برابر اصلاحات، «به‌واسطه‌ی ملّاها هنگامه می‌چیدند، غوغا می‌نمودند و عرایض می‌نوشتند، تا آن جا که شاه نیز به تنگ می‌آمد و منصرف می‌شد» (طالبوف، ۱۳۴۷: ۹)، در این دوران در مقابل این دسته از روحانیون قشری و ملّایان مرتجع و درباریان و اشراف و سلطنت‌طلبان که استبداد و ارتجاع را موافق امور و خواسته‌های خود می‌دیدند و در برابر هر اصلاح و تحوّلی، فریاد «وا اسلاما» سر می‌دادند و بر سر و سینه می‌زدند، علاوه بر ترقّی‌خواهان و روشنفکران ارگانیک[۱]، دسته‌ی دیگری از ملّایان و روحانیون و عالمان دینی قرار داشته‌اند که نه تنها با این نوع اصلاحات و تحوّلات دشمنی نمی‌ورزیدند، بلکه برخی از آن‌ها به این تحوّلات، بسیار دل بسته و بدان چشم امید داشته‌اند؛

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

چنان‌که بر این باور بوده‌اند که بسیاری از مظاهر و نمودهای ترقّی و پیشرفتِ غرب، ناشی از استفاده‌ی آن‌ها از آموزه‌های شریعت اسلام است؛ بدین معنا که اگرچه این آموزه‌ها قرن‌ها مورد بی‌مهری و غفلت مسلمانان قرار گرفته بودند، امّا اروپاییان با هوشیاری از آن‌ها بهره‌ها جستند و برای نیل به پیشرفت و ترقّی بدان‌ها دست یازیدند.

در این دوره، اندیشه و تفکّر دینی دچار تحوّلات ژرفی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که وقتی سلطنت‌طلبانی چون مهدی قلی‌خان هدایت (۱۳۶۸: ۱۴۷) و امیربهادر (نک. کرمانی، ۱۳۷۶: ۵۶۷/۳) از درِ حیله و سیاست‌گری وارد می‌شوند و دم از مشروعه‌خواهی می‌زنند، مرجع بزرگ آن دوره، آخوندِ خراسانی، نه تنها در جواب تندی «دسیسه‌ی عمرو عاصی» آن‌ها را نقش بر آب می‌کند و دگر بار بر لفظ مشروطه تأکید می‌ورزد (کدیور، ۱۳۸۷الف: ۲۱۴)، بلکه به همراه دو مرجع دیگر زمان خود، محمّدعلی شاه را «جبّار سفّاک» خوانده، علیه او حکم جهاد صادر می‌کند (همان: ۲۱۰) و در دوران پرآشوب استبداد صغیر در جهت حمایت از مشروطه و مشروطه‌خواهان به‌پا می‌خیزد (نک. نوایی، ۱۳۵۳: ۲۹۴).

افق نظری پژوهش

وبر معتقد است «هر نسل تازه‌ای یک بار دیگر به شیوه‌ای بنیادین به تفسیر مجدّد بشارت‌ها و وعده‌های آن می‌پردازد. در این تفسیرهای مجدّد و مکرّر، وحی پیامبرانه با نیازهای دینی هماهنگ می‌شود. سایر حوزه‌ها و منافع نیز اگرچه تأثیری ثانویّه دارند، امّا این تأثیر اغلب بسیار آشکار و گاه تعیین‌کننده است» (وبر، ۱۳۸۹: ۳۰۶). به عقیده‌ی وبر، این تفاسیر مجدّد و مکرّر خود عامل بروز واکنش‌هایی اجتماعی مطابق با نیازهای زمانه هستند، امّا بسیاری از تغییرات اجتماعی حاصل کنش‌های اجتماعی و از پیامدهای ناخواسته‌ی این کنش‌ها محسوب می‌شوند. در واقع، بسیاری از کنش‌های اجتماعی در پی ضرورت‌ها و مقتضیّات زمانه شکل می‌گیرند و اهداف و مقاصد دیگری را دنبال می‌کنند، امّا در نهایت مولّد حوادث، تغییرات و خواست‌هایی خارج از اراده و خواست اوّلیّه می‌شوند. همان‌گونه که وقوع سرمایه‌داری یا تقدّس‌زدایی از بسیاری از نمادهای مذهبی و رواج تدریجی سکولاریسم، نه تنها پیامد خودخواسته‌ی مصلحان مذهب پروتستان نبود، بلکه با اندیشه و اراده‌ی آن‌ها فرسنگ‌ها فاصله داشت؛ هرچند رهایی از سنّت‌گرایی اقتصادی، بی‌تردید عاملی بود که قداست سنّت مذهبی را مانند قداست همه‌ی مراجع سنّتی، بسیار تضعیف کرد. هدف نهضت اصلاح دینی حذف کلیسا از زندگی روزمرّه نبود، بلکه قرار دادن شکل جدیدی از سلطه به

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

جای شکل قبلی بود تا حاکمیّت سنّتی کلیسا را که متزلزل شده بود و نمی‌توانست همه‌ی قلمرو زندگی را تحت اداره‌ی خود درآورد، اصلاح کند.

در دوره‌ی مشروطه نیز برخی از شریعتمداران که دریافته بودند ذیل اراده و خواست حکومت استبداد و شاهانی بی‌کفایت و سست‌اراده و با وجود روحانیون و علمایی مرتجع و نیز با اکتفا به میراث فکری گذشته و غایی دانستن ارزش‌ها و آموزه‌های شریعت و سنّت، نمی‌توان ملّت را از منجلاب انحطاط و عقب‌ماندگی رهایی بخشیده، دامن شریعت و مذهب را از آلودگی پالود و به ترقّی و توسعه‌ی «مملکت شیعه» چشم امید داشت، بر آن شدند تا به همراه «روشنفکران ارگانیک» در جهت ایجاد و گسترش مبانی و ساختارهای حکومت قانون و مشروطه‌خواهی گامی جدّی بردارند. امّا بسیاری از این کنش‌های اجتماعی که از باور یا اندیشه‌ای خاص برمی‌خیزند، نیازمند نگرشی نو به مفاهیم و آموزه‌های سنّتی و تفسیری جدید از آن‌ها هستند. بدین ترتیب در جریان مشروطه گاهی تفاسیر و تأویل‌های نوینی شکل می‌گیرد که به‌شدّت در تعارض و تقابل با اندیشه و نظر سالفه و طرفداران آن است. عمده‌ی این نظریّه‌ها و حتّی می‌توان گفت همه‌ی این اندیشه‌های نو علاوه بر آن که در تفاسیر و تأویل‌های دینی ریشه دارند، در پی آن هستند که با این تفاسیر، دامان دین را از اتّهام کهنه و منسوخ بودن بپالایند و همراه با زمینه و زمانه، خوانشی متناسب و کارآمد از شریعت ارائه دهند.

همان‌گونه که اشاره شد بارقه‌ی کنش‌های دینی غیرسنّتی، نیازهای دینی است و اگر بتوان پا را اندکی فراتر نهاد، می‌توان گفت نیازهای پیروان دین و شریعتمداران. وبر در تبیین خود به نظام کاستی در دین برهمایی اشاره می‌کند که محدودیّت‌ها و موانع بسیاری را بر سر راه پیروان خود از کاست‌های مختلف ایجاد کرده بود. با این حال او معتقد است در آیین برهمنان نیز نباید تأثیر نظام کاستی را بیش از حد مستقیم در نظر گرفت؛ برای مثال، ممکن است تصوّر شود تعارضات آیینی کاست‌ها موجب شد که پیدایش مؤسّسات بزرگ مبتنی بر تقسیم کار در یک کارگاه ناممکن شود و ممکن است تصوّر کرد که این مسأله نقشی تعیین‌کننده داشته است. امّا چنین نیست؛ زیرا حتّی قوانین کاستی نیز نشان داده که در مواجهه با الزاماتِ ناشی از تمرکز کار در کارگاه‌ها انعطاف‌پذیر است؛ چنان‌که در مورد تمرکز کار و خدمات در خانواده‌های اعیان نیز انعطاف‌پذیر بوده و خدمتکارانی که مورد نیاز کاست‌های بالاتر بوده‌اند، از نظر آیینی پاک تلقّی می‌شدند (همان: ۴۷۷).

امّا همان‌طور که ذکر شد وقوع همه‌ی اصلاحات و تغییرات اجتماعی را نباید حاصل اوّلیّه و خواست و اراده‌ی اصلی اصلاح‌گران و کنش‌گران دینی دانست؛ همان‌گونه که در اخلاق پروتستانی

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

آن‌چه را که به آیین پروتستان نسبت می‌دهند، نباید به‌عنوان شور زندگی یا گرایش‌های مربوط به عصر روشنگری تلقّی کرد؛ زیرا کسانی چون لوتر و کالون هرگز به آن‌چه که پیشرفت نامیده می‌شود، توجّهی نداشتند (وبر، ۱۳۸۸: ۵۱). امّا در هر حال آموزه‌های آن‌ها واجد گزاره‌هایی بود که می‌توانست به سرمایه‌داری به‌عنوان یک فرایند تدریجی، سرعت بخشد. چنان‌که وبر در ادامه نشان می‌دهد، آن‌چه در شکل‌گیری سرمایه‌داری نقش ایفا کرد «نه به جریان افتادن سرمایه‌ی جدید، بلکه شکل‌گیری روحی جدید بود که در آن سرسپردگی به "پول‌سازی" به‌عنوان یک "تکلیف" مطرح بود» (همان: ۶۸-۷۰). این امر برگرفته از آموزه‌های لوتری و کالونیستی بود و سرمایه‌داری بیش از همه به این نوع نگرش به مذهب و تفسیر از آن، نیاز داشت.

باری می‌توان گفت در هر مذهب و آیینی محدودیّت‌ها و موانع عقیدتی و ایدئولوژیکی وجود دارد که ممکن است به‌طور مستقیم به ذات یا ذوات دین یا مذهب مربوط نباشد و بیش‌تر در اندیشه‌های برگرفته از آن دین و آیین و تفاسیر وابسته به آن، ریشه داشته باشد. در هر صورت به تعبیر وبری، نظام عقیدتی و ایدئولوژیکی ادیان و مذاهب همچون دژ مستحکمی نیستند که هیچ نفوذی به آن ممکن نباشد و نتوان روحی تازه در آن دمید و نگرشی جدید در آن ایجاد کرد و تفسیر و تأویلی نو از آن ارائه داد؛ به‌عبارتی، وبر به این نتیجه رسیده بود که هر مذهب و آیینی در مقابل موانع و محدودیّت‌هایی که می‌تواند در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی موجب اختلال و بحران در آن شود، تا جایی از خود انعطاف نشان می‌دهد. به اعتقاد او «چنین مشکلاتی را هر دین بزرگی به شیوه‌ی خود بر سر راه اقتصاد قرار داده است یا این که به‌نظر می‌رسد که قرار داده است». از نظر وبر، «مانع اصلی در روح نظام حاکم بر کلّ نظام نهفته است» (وبر، ۱۳۸۹: ۴۷۸). بدین ترتیب می‌توان به این نکته رسید که وبر در نظریّه‌ی خود قائل به وجود نوعی عقلانیّت در رویکرد و نگرش دینی بود که بدان امکان می‌داد در برابر وقایع تاریخی استراتژی‌هایی واقع‌گرایانه اتّخاذ کند و پیروان خود را نیز به اتّخاذ رفتارها، باورها، نگرش‌ها و رویکردهایی مطابق با واقعیّت و مقتضیّات زمانه‌ای و زمینه‌ای تحریک و تهییج نماید.

البتّه وبر با هرگونه تلقّی و بینشی که سرمایه‌داری را صرفاً نتیجه و بخشی از عقل‌گرایی به‌عنوان یک کل و از موضع آن می‌دانست، مخالف بود؛ زیرا به باور او تاریخ عقل‌گرایی نشان می‌دهد که تحوّل در یک بعد زندگی، به هیچ وجه به‌موازات تحوّلات در بخش‌های دیگر زندگی نیست. عقل‌گرایی مفهومی تاریخی است که دنیایی از چیزهای گوناگون را دربرمی‌گیرد. بدین گونه یک دین، مذهب یا شریعت می‌تواند در درون آموزه‌های خود پرورنده‌ی عقاید، افکار و تفاسیری

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

به‌شدّت عقلانی، روزآمد و کارآمد و متناسب با بافت زمینه و زمانه باشد. امّا نکته‌ی مهم‌تر در نظریّه‌ی وبر آن است که «کنش عقلانی می‌تواند در تعقیب ارزش‌هایی انجام شود که هیچ سود قابل سنجشی برای کنش‌گر به دنبال ندارد» (بنتون و کرایب، ۱۳۸۹: ۱۷۳).

در دوره‌ی مشروطه گفتمانی شکل گرفته بود که نه آشکارا امّا به‌طور ضمنی و تلویحی، مشروعیّت بسیاری از آموزه‌ها و عقاید سنّتی و مذهبی را زیر سؤال برده و به‌طور غیرمستقیم در تقابل و تعارض با آن‌ها قرار گرفته بود. از طرفی، ساختار سیاسی فاسد و ناکارآمد و سیستم مذهبی متحجّر و بسیار کهنه‌پرست و سنّت‌گرا نیز عملاً به سویه‌هایی تبدیل شده بودند تا بخشی از شریعتمداران را در این نظر و اندیشه فرو برند که برای انطباق با شرایط و مقتضیّات عصر و تقابل با استبداد دینی و سیاسی و از همه مهم‌تر حفظ بخشی گران‌بها از سنّت دینی و مذهبی باید تفسیری نو ارائه داد و شیوه‌ای تازه اتّخاذ کرد؛ شیوه‌ای که در آن مشروطه‌خواهی و ایجاد حکومت قانون، گزاره‌هایی مهم و پررنگ بودند که امیدها و توجّهات بسیاری از طرف روشنفکران سنّتی و ارگانیک، به آن معطوف بود؛ کسانی که وبر در نظریّه‌ی خود قائل بدان بوده که بسته به رده‌ی اجتماعی و طبقه‌ی اقتصادی خود نگرش، بینش و تفسیری متفاوت نسبت به مفاهیم و اندیشه‌های دینی دارند؛ روشنفکرانی که یا وابسته به رده‌ی اجتماعی و طبقاتی ممتاز هستند و یا از طبقه‌ی متوسّط سرچشمه می‌گیرند و به همین ترتیب سهم آن‌ها در اندیشه‌ی دینی متفاوت است. روشنفکران عموماً در تحوّل و تکمیل مفاهیم دینی اهمّیّت بسیاری داشته‌اند؛ «خصوصاً کسانی که از ساختار طبقاتی عمده‌ی سنّتی بیرون قرار گرفته‌اند. چنین اندیشمندانی گرایش به ساخت مفاهیم دینی بسیار اخلاقی و ریشه‌ای دارند» (همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۴۰).

مرور آفاق تاریخی

شکل‌گیری اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی و ایجاد حکومت قانون

فلک کردنِ تجّار قند و تحصّن علمای تهران در حرم شاه عبدالعظیم، در آغاز حرکتی مذهبی در جهت تعدیل خواست و اراده‌ی بی‌حدّوحصر شاه بود که پیامدهای ناخواسته‌ای در پی داشت که هرگز نه در ذهن و ضمیر مجتهدی چون شیخ نوری اثری از آن وجود داشت و نه حتّی به احتمال زیاد مورد خواست و اراده‌ی اوّلیّه‌ی مجتهدانی چون طباطبایی و بهبهانی بود. به هر ترتیب، تحصّن در حرم شاه عبدالعظیم و مذاکرتی که بین آن‌ها و شاه و دربار شکل گرفت (نک. کرمانی، ۱۳۷۶: ۳۴۰/۲-۳۵۹؛ ملک‌زاده، ۱۳۵۸: ۲۷۱/۱-۳۱۰؛ براون، بی‌تا: ۱۰۵-۱۱۰؛ آدمیت، ۱۳۶۴:

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

۱۵۴–۱۵۸؛ کسروی، ۱۳۶۳: ۲۸۵–۲۹۱) و به دنبال آن، تحریکات و تهییجاتِ صورت‌پذیرفته توسّط برخی از روشنفکران و آزادی‌خواهان، زمینه‌ساز بروز افکار و اندیشه‌هایی شد که دامنه‌ی تحصّن را تا حدّ شکل‌گیری جنبش و حتّی انقلابی فراگیر و فراخ‌دامنه گستراند. اگرچه در این میان، نقش روشنفکران ارگانیکی چون طالبوف، ملکم‌خان، آخوندزاده، میرزا آقاخان، مستشارالدوله و نیز شخصیّت مهمّی چون سیّد جمال‌الدین اسدآبادی در برساختن نیاز به مشروطیّت و مبانی و اصول حکومت قانون بسیار مهم و بااهمّیّت است، امّا افکار و اندیشه‌های روشنفکران سنّتی عصر که با ورود خود جنبه‌ای مذهبی به مشروطه‌خواهی دادند، اهمّیّت بسیاری به آن‌ها می‌بخشد.

تا قبل از عصر مشروطه، به‌رغم آن که قدرت روحانیون و علمای شیعی از مدّت‌ها پیش احیا شده بود (آوری، ۱۳۷۳: ۶۹؛ الگار، ۱۳۵۶: ۶۶؛ زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۶۳) و با وجود آن که عرصه‌ی نظری اندیشه‌ی سیاسی شیعی به این سمت سیر کرده بود که مجتهدان و فقها به‌عنوان نایبان برحق امام غایب (ع)، در بسیاری از امور – حتّی برخی امور سیاسی– حقّ دخالت و حتّی از طرف امام «ولایت» دارند (نک. کشاورز، ۱۳۷۹: ۸۶–۱۰۹؛ تنکابنی، ۱۳۶۴: ۹۹ و۱۰۰؛ فیرحی، ۱۳۸۸: ۳۱۵–۳۱۸؛ آجودانی، ۱۳۸۵: ۱۵۷–۱۵۹) و علی‌رغم گسترش روزافزون انحطاط و استبداد شاهان قاجار و به تبع آن گسترش دامنه‌ی انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه، واکنش‌های اعتراضی چندانی از طرف علما و مجتهدان شیعی دیده نشد. این امر بیش از همه ناشی از جریانی بود که از سده‌ها پیش شکل گرفته بود؛ در واقع از مدّت‌ها قبل «با ضربه‌ای که غزالی بر فلسفه به‌عنوان مهم‌ترین فعّالیّت خردگرای دوره‌ی اسلامی وارد آورد، تصوّف بر فلسفه که دیگر اعتبار خود را از دست داده بود، چیرگی یافت و تصوّف حقیقت تشیّع گشت» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۶۲)؛ کسانی که واقعیّت امور را نه با ابزار عقل و خرد که با ابزار وحی درمی‌یافتند.

بعد از آن عصر و در دوره‌ی پُر زد و خورد فکری بین اصولیان و اخباریان، به‌تدریج اخباری‌گری جایگزین عقل و قاعده و اصول عقلی شد. در واقع اخباری‌گری که واکنشی به رویکرد تندروانه‌ی اهل اصول بود، خود به پدیده‌ی تندروانه‌ی دیگری بدل شد و بدین گونه در دوره‌ی اسلامی متأخّر، رابطه‌ی میان شرع و عقل دستخوش دگرگونی ژرفی شد که یکی از وجوه پراهمّیّت آن، برهم‌خوردن تعادل عقل و شرع، چیره شدن شریعت بر بحث عقلی و تدوین دریافت نوینی از مباحث عقلی مطابق با شیوه‌ی بحث غیرعقلانی بود. با استیلای اندیشه‌ی اخباری‌گری گویی همه‌ی مسائل جامعه‌ی اسلامی به‌تفصیل مورد بررسی و توضیح و تشریح قرار گرفت؛ عرصه بر تفسیر و تأویل متون دینی و احادیث و روایات تنگ شد و کار برخی از عالمان و

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

مجتهدان به امور روزمرّه و تفاسیری قشری و سطحی منحصر گردید؛ چنان‌که در عصر قاجار می‌توان پیامدهای قدرتمند این نوع نگرش را به مقوله‌ی امور شریعتمداران و رویکردهای آن‌ها نسبت به امور اجتماعی و سیاسی مشاهده کرد.

عقل‌ستیزی و جدال با خردورزی در اندیشه‌ی دینی برخی از روحانیون در زمان خود بی‌مانند بود. آن‌ها نه تنها با شیوه‌های جدید آموزش که به اعتقاد آنان نشان بدعت و صورتی از تمدّن غربی بود، مخالفت می‌ورزیدند و آن را تکفیر می‌کردند (نک. کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۷۴/۱)، بلکه گروهی بزرگ از آن‌ها برای برخی از علما و روحانیون فلسفی‌مشرب محدودیّت ایجاد می کردند و آنان را تحت فشار قرار می‌دادند؛ چنان که بیش‌تر آنان در زمان خود افرادی منزوی بودند؛ «چرا که به عوام این گونه تلقین شده بود که آنان مردمانی بی‌دین و مخالف شرع مبین‌اند و بدین سبب عمدتاً مورد تنفّر و بی‌اعتنایی عموم نیز بوده‌اند» (ملک‌زاده، ۱۳۵۸: ۶۸/۱). این نگاه و اندیشه تا جایی پیش رفته بود که وجود کتب فلسفه و منطق را در خانه‌ها، نشانه‌ی انحطاط و شرک صاحب خانه می‌دانستند و ورود به این خانه‌ها و معاشرت و هم‌نشینی با چنین افرادی را نهی می‌کردند و حرام به‌شمار می‌آوردند (نجفی قوچانی، ۱۳۷۵: ۵۸).

به‌تدریج اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی فقها و مجتهدان شیعی تا حدّ زیادی ملهم از رویکرد و رویّه‌ای محافظه‌کارانه و مبتنی بر مفهومی چون «تقیه» شده بود و حتّی کثرت نابسامانی‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی سبب نمی‌شد که آن‌ها بر خود فرض بدانند که برای اصلاح این امور گامی بردارند و یا نسبت به این نابسامانی‌ها واکنشی درخور نشان دهند. در این دوره هیچ گاه آشکارا به حقّانیّت دولت قاجار اعتراضی نشد. سلطان فاسد برای آن‌ها هم‌چنان به‌مثابه «دفع افسد به فاسد» بود و همین امر بسیاری از آنان را وامی‌داشت که در برابر ظلم و استبداد سلطان و حاکمان و دست‌نشاندگان او سکوت کنند و در امور سیاسی نیز چندان دخالت نورزند و حتّی روحانی و عالمی چون شیخ فضل‌الله نوری، شاهی همچون محمّدعلی شاه را «سلطان اسلام‌پناه» بنامد (نک. زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۸۵). بسیاری از اینان اگر برمی‌خروشیدند و نجوایی اعتراض‌گون می‌کردند، در امور نه چندان مهم بوده است؛ چنان‌که برخی از آن‌ها در جریان سفر شاه به فرنگ، بر منبر رفتند و معترض عزیمت شاه به بلاد فرنگ شدند؛ البتّه نه از باب فسق و فجور درباریان در آن جا و نه از باب خرج‌تراشی‌های شاه و درباریان در فرنگ به حساب مردم تیره‌روز، «بلکه به آن دلیل که شاه پس از بازگشت از سفر، چراغ برقی را برای روضه‌ی رضوان حضرت رضا (ع)

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

پیشکش کرده بود! چراغ برقی که تمامش از فرنگ و نجس بود و با این همه در روضه‌ی منوّره‌ی رضویّه نصب شده بود!» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۲: ۵۲۰).

ناصرالدین شاه و مظفّرالدین شاه بیش از آن که متوجّه اوضاع سیاسی و اقتصادی مملکت باشند، بیش‌تر به حرمسرا و هوا و هوس‌های شاهانه‌ی خود توجّه و اهتمام داشتند (نک. ملک‌زاده، ۱۳۵۸: ۱۰۹/۱ و ۱۱۲؛ رائین، ۱۳۵۵: ۱۳–۱۶؛ دولت‌آبادی، ۱۳۶۲، ۴۶/۱ و ۱۴۶ و ۱۴۷؛ مستوفی، ۱۳۸۴: ۸/۱–۱۱ و ۱۰۷؛ معیرالممالک، ۱۳۶۱: ۱۲–۴۶؛ محبوبی اردکانی، ۱۳۷۴: ۵۳۵). هر دو شاه به‌رغم آن که با مسافرت به فرنگ و مشاهده‌ی پیشرفت و تمدّن غرب، گاه به فکر تغییرات و اصلاحاتی می‌افتادند، امّا به دلیل خوی استبدادی و خصلت هوا و هوس‌پرستانه، خود مانع بزرگی بر سر راه اصلاحات بودند؛ چنان‌که شاهی چون «ناصرالدین شاه در سفرهایش نیز بیش‌تر در پی تلذّذ بود و نه تلمّذ. او که بیش‌تر در پی خوشگذرانی بود از تجدّد آن گوشه‌هایی را می‌پسندید که به نفع مالی و سیاسی شخص پادشاه باشد و سویه‌های خطرناک آن (چون دموکراسی و قانون) را برمی‌انداخت و یا خنثی می‌نمود» (میلانی، ۱۳۸۲: ۱۳۰). دقیقاً در عصری که اوضاع اقتصادی، تجاری، بازرگانی و به‌ویژه اوضاع تولیدی بسیار وخیم بود (نک. طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۲۳؛ هاتفی، ۱۳۵۸: ۱۵۶؛ فوران، ۱۳۹۰: ۲۴۰؛ سیف، ۱۳۸۰: ۱۹۰؛ دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۴۸)، شاهان قاجار سفر به فرنگ را از دست نمی‌دادند و در هر حالتی گشت‌وگذار در اروپا به همراه نزدیکان و بسیاری از درباریان را بر رتق و فتق امور مملکتی ترجیح می‌دادند. در چنین اوضاعی که کشتی اقتصاد سخت به گِل نشسته بود، تنها منبع مالی‌ای که می‌توانست از عهده‌ی هزینه‌های گزاف این مسافرت‌ها برآید، واگذاری امتیازات کوچک و بزرگ به بیگانگان بود؛ واگذاری‌هایی که عمدتاً بدون توجّه به اوضاع و احوال اقتصادی و مالی کشور صورت می‌گرفت و بدنه‌ی استقلال مملکت را که به کاسه‌ای بندزده شبیه بود، بیش‌تر در معرض آسیب قرار می‌داد (نک. تیموری، ۱۳۳۲).

بدین ترتیب نارضایتی بخش‌های مهمّی از شهرنشینان، بازرگانان، صنعتگران و روحانیون نسبت به سلطه‌ی بیگانه بر اقتصاد، سیاست و فرهنگ، با انتقاد شدید علما و مجتهدین از قاجاریّه مبنی بر عدم دفاع آن‌ها از اسلام در برابر کافران و بی‌دینان، همراه شد. «روشنفکران نیز حکومت خودسرانه‌ی شاهان قاجار را مورد انتقاد قرار می‌دادند و معتقد بودند حکومت قانون و در نهایت قانون اساسی و مشروطیّت باید جلوی حکومت مطلقه را بگیرد و آن را مهار کند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۷۶) و موجب ترقّی و پیشرفت گردد؛ اندیشه‌ای که روشنفکران سنّتی را نیز با خود همراه کرد؛ چنان‌که مجتهد صاحب‌نظر تهران، سیّد محمّد طباطبایی، چنین اظهار می‌دارد: «ما مشروطیّت

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

را که خودمان ندیده بودیم، ولی آن‌چه شنیده بودیم و آن‌هایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند، مشروطیّت موجب امنیّت و آبادی مملکت است. ما هم شوقی و عشقی حاصل نموده تا ترتیب مشروطیّت را در این مملکت برقرار نمودیم» (آدمیت، ۱۳۶۴: ۲۲۶).

باری، مقدّمات جنبش مشروطه با جریان فلک کردنِ تجّار قند، تحصّن در حرم و مسائل بعد از آن آغاز شد و تا زمانی که محدود به تأسیس نهادی فرمایشی و صوری مانند «عدالت‌خانه» بود (نک. ملک‌زاده، ۱۳۵۸: ۲۶۳/۲–۳۱۰؛ براون، بی‌تا: ۱۰۴–۱۲۳)، چندان مورد اختلاف شریعتمداران، روشنفکران و درباریان نبود. امّا زمانی که خواسته‌های آزادی‌خواهان و شریعتمداران مشروطه‌طلب وارد مرحله‌ی جدیدی شد و نیّات و اغراض درونی آن‌ها آشکار گردید، زمینه‌های تخالف و تعارض کاملاً شکل گرفت.

در این میان، شریعتمداران سنّت‌گرا به میراث گذشته تکیه می‌کردند و هر آن‌چه را که می‌توانست ستون‌های این بنا را بلرزاند و یا سیطره‌ی آن را بر وادی اندیشه و نظر تعدیل کند، برنمی‌تافتند. بسیاری از آن‌ها چون شیخ فضل‌الله نوری دریافته بودند که مفاهیمی چون «تساوی حقوق»، «آزادی» و «قانون» می‌تواند زمینه را برای محدودیّت دایره‌ی شرع و احکام شریعت مهیّا سازد. از نظر آن‌ها بسیاری از فسق و فجورهای شاه و درباریان قابل تحمّل‌تر بود نسبت به آن که از این پس نهاد یا نهادهایی ایجاد شود که قادر باشد علاوه بر اختیارات و اراده‌ی شاهی، خواست و اراده‌ی شریعت و مفسّران و حاملان آن را محدود کند. بدین سبب شیخ حامیان مشروطه را یا «مردمانی فاسدالعقیده و فاسدالعمل»، یا «عدّه‌ای ظاهرالصلاح» که از روی ساده‌لوحی فریب خورده‌اند و یا از «سنخ خوارج نهروان» می‌دانست (تذکره الغافل؛ به نقل از زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۶۶). اگرچه نگرش برخی از تاریخ‌نگاران نسبت به شیخ نوری مثبت نیست و مخالفت‌های او با مشروطه را عمدتاً ناشی از غرض‌ورزی‌های شخصی و منافع مادی می‌دانند[۲]، امّا به‌نظر می‌رسد ریشه‌ی عقاید، افکار و رویکردهای شیخ را باید در این عقیده جُست که «بنا بر اعتقاد اسلامی نظم معاش باید به گونه‌ای ترتیب داده شود که امر معاد را مختل نکند و بدین جهت چنین قانونی منحصر خواهد بود به قانون الهی؛ زیرا که تنها اوست که جامع جهتین است» (کدیور، ۱۳۸۷ب: ۷۸).

تقریباً همه‌ی علما و روحانیون شیعی در زمان مشروطه همچون صاحب رساله‌ی «تذکره الغافل» بر این باور بودند که «طایفه‌ی امامیّه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیّه را داراست... و لکن هزار حیف که افراد ملّت را ابداً رغبت تحصیل علم به آن نبوده و نیست». هم‌چنین تقریباً همه‌ی

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

آن‌ها اعتقاد داشتند که این «قوانین الهی محدود و مخصوص عبادات نیست، بلکه جمیع مواد سیاسیّه را به وجه اکمل و اوفی داراست». امّا آن‌چه بین شریعتمداران مشروطه‌طلب و مشروعه‌خواه تباین و تفاوت می‌افکند، آن بود که مشروعه‌خواهان برخلاف مشروطه‌طلبان قائل بدان بودند که «از آن جا که قانون الهی جامع جهتین است و نظم‌دهنده‌ی دنیا و آخرت، و لذا هیچ احتیاجی به جعل قانون نیست» (همان: ۱۷۷) و به تعبیر صاحب رساله‌ی «کشف المراد»، «قوانین شرع در مهمّات و عبادات و معاملات و سیاسات کافی و وافی است و نقصان ندارد و گرفتن مالیات و گمرک و یا پول تنظیف و چراغ و یا تغییر حدود شرعیّه مثل حبس سارق به جای قطع دست او و ... خلاف شرع است و اگر در دول دیگر درست است، مبنی بر آن است که خود مسیحی یا بت‌پرست می‌باشند و هیچ‌یک از آن‌ها کتاب آسمانی که مشتمل بر تفصیل احکام، حدود و سیاسات و مواریث و معاملات باشد، ندارند» (کشف المراد؛ به نقل از زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۳۲-۱۳۴).

طی قرون متمادی جامعه‌ی مسلمانان نسبت به اقلیّت‌های دینی، برتری حقوقی و شرعی بسیاری داشت؛ برتری‌ای که برگرفته از آموزه‌های شریعت و برای بسیاری از اهل شریعت سبب تفاخر و مباهات بود. امّا در دوره‌ی مشروطه شعارهایی داده می‌شد و از آرمان‌هایی سخن می‌رفت که در آن‌ها تساوی حقوق بین مسلمانان و پیروان سایر ادیان از اهمّ موارد بود. با همین اراده و باور بود که قاتلین مسلمان «فریدون پارسیِ» زرتشتی سخت مجازات می‌شوند (نک. ملک‌زاده، ۱۳۵۸: ۵۵۵/۱؛ مجدالاسلام کرمانی، بی‌تا: ۱۶۵). این رویداد اعتقاد شیخ فضل‌الله را راسخ می‌کند که مساوات و حرّیت، «موذی خراب‌نماینده‌ی رکن قویم الهی» است؛ زیرا به اعتقاد او «قوام اسلام به عبودیّت است و نه به آزادی و بنای احکام آن به تفریق و جمع است و نه به مساوات» و چگونه ممکن است مسلمان «شرفی را که اسلام نسبت به کافر و ذمّی برای او مقرّر نموده و امتیاز داده، به دست خود سلب امتیاز نماید و خود را با کافر و ذمّی برابر بداند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۶۰-۱۶۷).

بدین ترتیب مشروعه‌خواهان تمام‌قد در برابر وضع قانون در نهادی تازه‌تأسیس چون مجلس شورای ملّی می‌ایستند و با آن مخالفت و عناد می‌ورزند و حتّی وقتی «سلطان اسلام‌پناه»، «لشکریان کفر» را به‌کار می‌گیرد تا مجلس و نمایندگان مسلمان آن را به توپ ببندد، از او استقبال می‌کنند و او را حافظ «دین و شریعت» می‌نامند و از این که مجلس و مجلسیان را مورد تعرّض قرار داده، از وی قدردان هستند؛ زیرا در نظر آن‌ها اسلام «به اندازه‌ی سر مویی از احتیاجات این ملّت را تا روز قیامت فروگذار نکرده است. ابداً احتیاجی به اختراع قانون نیست و اگر احتیاجی احساس شود، از عدم احاطه به احکام الهیّه و جزئیّات و متفرّعات آن است». بنابراین «قوانین عدلیّه و تشکیلات آن

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

سرتاپا بر ضدّ مذهب اسلام و مخالف شریعت خیرالانام است» (دلائل و براهین الفرقان؛ به نقل از زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۲۴۱-۲۴۲). بدین ترتیب، مشروطه و مشروطه‌خواهی در نظر و اندیشه‌ی بسیاری از آن‌ها چنان رنگ کفر و الحاد به خود می‌گیرد و آن‌ها را تا بدان جا پیش می‌برد که حتّی در تبریز اعلام می‌کنند «کسانی که از مشروطه‌طلبان و بابی‌ها و کفّار بیزارند و می‌خواهند جان و مالشان در امان باشد، باید یک بیرق سفید بالای در خانه‌ی خود نصب کنند» (پزشکزاد، ۱۳۸۵: ۱۴۳).

امّا در مقابل، برخی از شریعتمداران نگاه و رویکردی متفاوت به این امور داشتند. کسی چون شیخ هادی نجم‌آبادی که برخلاف بسیاری از اهل شریعت به‌خوبی از انحطاط و تباهی کشور و ملّت باخبر بوده، در «تحریرالعقلاء» حال ایرانیان را بدتر از یهود می‌داند و معتقد است: «در نزد دولت‌ها و ملّت‌ها کمال ذلّت را داریم و هیچ اعتباری برای ما باقی نمانده و کاری نمی‌کنیم جز سرکشی از فرمان خدا و تجاوز و روی‌گردانی از آیه‌های خداوند و تفسیر سخنان الهی به رأی و وهم خود و پایمال نمودن اصل و حقیقت آن» (نجم‌آبادی، ۱۳۸۰: ۱۷۶). آن‌چه در رساله‌ی کوتاه امّا پرمایه‌ی او به‌چشم می‌آید نه تأکید بی‌شمار بر روایات، بلکه تأکید و اصرار بر تعقّل و خردورزی است. اندیشه و نظر شیخ هادی از این منظر نیز حائز اهمّیّت است که او از معدود افراد زمان خود بوده که رعایت عدالت و انصاف در حقّ رعیّت را نه یک «فضیلت فردی» که در عهده و اختیار شاه باشد، بلکه «حکم عقلی» می‌داند (همان: ۱۸۴). این نظر دقیقاً در مقابل دیدگاه و نظری قرار دارد که طی سده‌های طولانی بر اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی ایران سیطره داشته است؛ بر اساس این دیدگاه، مقام سلطنت مقامی «الهی و قدسی» است و به موجب همین امر، سلطان - هرچند جائر و تبهکار- برگزیده‌ی خداست و مردم نیز رعیّت و متعلّق به رأی و اختیار اویند و عدل و انصاف نسبت به آنان نه امری واجب و ضروری، بلکه از باب استحباب و مبتنی بر اراده و خواست مقام پادشاهی است.

شیخ میرزا محمّدحسین نائینی نیز در رساله‌ی خود راه علاج را در برافکندن بنیاد استبداد جستجو می‌کند و برخلاف مشروعه‌طلبان بر این باور است که باید «قانونی جامع» وجود داشته باشد که در آن وظایف «تمام طبقات» در مملکت جاری بوده و بین «قوی و ضعیف» فرق نباشد و «اغنیا و اقویا» نیز نتوانند به «ضعفا» زورگویی کنند. او گام خود را پیش‌تر می‌نهد و خواستار تشکیل مجلسی می‌شود که در آن وکلای مردم بتوانند در امور «نظامی» و «مالی» و همه‌ی «امور ملّی» نظارت کنند و بدین روش، اسباب چپاول «شاه و شاه‌پرستان» را برچینند (نک. همان: ۱۷۴).

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

میرزای نائینی در برابر جنجال و هیاهوی به تعبیر او «ظالم‌پرستان»، حرّیت و آزادی را نه خروج از «ربقه‌ی عبودیّت الهی» و رفع التزام به احکام شریعت و کتابی که بدان تدیّن دارند، بلکه «تخلّص از رقیّت و اسارت» استبداد تعریف می‌کند و معتقد است «این اساس سعادت و سبقتی است که از کتاب و سنّت» اسلامی برگرفته شده است و مسیحیان و سایر طوائف «برای حفظ حرّیتشان به جنگیدن به غاصبین دچار و به اشد از مصائب ما گرفتار بودند و به اضعاف ما بذل نفوس و اموال نمودند تا به این سرمایه‌ی حیات ملّی نائل شدند» (همان: ۹۷–۹۸). او ضمن آن که «مساوات» را دومین اساس «سعادت امّت» برمی‌شمرد، معتقد است مساوات در شریعت مطهّره عبارت است از این که هر حکمی که بر هر موضوع و عنوانی به‌طور قانونیّت و بر وجه کلّیت مرتّب شده باشد، در مرحله‌ی اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود (همان: ۱۰۲). بدین ترتیب به نظر وی، قیام ضرورت دین اسلام بر عدم تخطّی از مساوات، از بدیهیّات است.

مرجع بزرگی چون «آخوند خراسانی» نیز اگرچه برخلاف میرزای نائینی حکومت‌های مجاز و مشروع را مشروعه و اسلامی نمی‌داند و نیز برخلاف او برای فقهیان حقّ ویژه‌ای در مشروعیّت نظام حکومتی برنمی‌شمرد، امّا بر مشروعیّتِ «حکومت عادله» صحّه می‌گذارد و به آن در مقابل «حکومت مطلقه» و استبدادی که به اعتقاد او عین ظلم است، برتری قابل توجّهی می‌بخشد (کدیور، ۱۳۸۷الف: ۱۴–۱۵). آخوند خراسانی در جواب نامه‌ی محمّدعلی شاه، به‌سختی او را مورد عتاب قرار می‌دهد و بی‌کفایتی‌های قاجاریّه و از دست رفتن سرزمین‌های بسیاری از ایران را یادآور می‌شود. ضمن آن که مشروطه را عامل تأسیس اساس شریعت مطهّره و اعاده‌ی حقوق مغضوبه‌ی مسلمین برمی‌شمرد و تأکید می‌کند که حکومت مسلمین در زمان «غیبت»، با «جمهور مسلمین» است (کرمانی، ۱۳۷۶: ۲۲۹/۴–۲۳۱).

هم‌چنین او به همراه شیخ عبدالله مازندرانی در مکتوبی خطاب به مشروطه‌خواهان بیان می‌کند که «مشروطیّت هر مملکت عبارت است از محدود و مشروط بودن ادارات سلطنتی و دوایر دولتی به عدم تخطّی از قوانین و حدود موضوعه بر طبق مذاهب رسمی آن مملکت و طرف مقابل آن استبدادیّت دولت است که عبارت است از رهایی و خودسری و آزادی سلطنتی و دوایر دولتی و ...». به اعتقاد آن‌ها مشروطیّت و آزادی ایران در «عدم تجاوز دولت و ملّت از قوانین منطبقه بر احکام الهیّه و حفظ نوامیس شرعیّه و ملّیه و منع از منکرات اسلامیّه و اشاعه‌ی عدالت و محو مبانی ظلم و سدّ ارتکابات خودسرانه و صیانت بیضه‌ی اسلام و حوضه‌ی مسلمین و صرف

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

مأخوذه‌ی مالیّه از ملّت در مصالح نوعیّه‌ی راجعه بر نظم و حفظ و سدّ ثغور مملکت خواهد بود» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۴۸۵-۴۸۶).

بدین ترتیب دوران مشروطه علاوه بر تقابل آزادی‌خواهان مشروطه‌طلب با سلطنت‌طلبان، دوره‌ی تقابل دو گفتمان در درون شریعتمداران بود؛ گروهی از شریعتمداران در پی مشروطه‌طلبی و حکومت قانون بودند تا با آن دست استبداد را کوتاه کرده، در جهت حفظ منافع و سرزمین‌های اسلامی اقداماتی درخور انجام دهند و زمینه را برای توسعه و ترقّی مهیّا کنند. گروهی دیگر نیز معتقد بودند شریعت به‌تنهایی همه‌ی آن‌چه را که لازم است، داراست و به هیچ گونه جعل و بدعتی نیاز ندارد. البتّه بسیاری از شریعتمداران مشروطه‌خواه همچون مشروعه‌خواهان، معتقد به کافی و وافی بودنِ احکام شریعت بوده و حتّی برخی باور داشتند اصول مشروطه‌ی غرب نیز برگرفته از اصول اسلام و شریعت است [۳]. امّا وجه تباین و تفاوت این دو گروه در این اصل اساسی بود که مشروطه‌خواهان برخلاف مشروعه‌طلبان دریافته بودند که این وجوه و ابعاد معرفتی از احکام و آموزه‌های شریعت نه تنها در برابر هجوم همه‌جانبه‌ی آموزه‌های مدرن و متجدّدانه به‌تنهایی توانایی ایستادگی و مقاومت ندارند، بلکه خود به‌مثابه سلاحی برّنده در دست دستگاه استبداد و ارتجاع هستند تا بتواند هر آن‌چه را خواست، بدرّد و هر آن‌چه را خواست، بدوزد. تا آن جا که آخوند در نامه‌ای مشروطیّت دولت را «موجب تحدید استیلا و قصد متصدّیان امورات از ارتکابات دل‌بخواهانه‌ی غیرمشروعه به قدر امکان برمی‌شمرد و وجوب اهتمام در تحدید تصرّف مذکور را از اظهر ضروریّات دین اسلام برمی‌شمرد و منکر اصول آن را در اعداد منکر سایر ضروریّات دینیّه محسوب می‌نماید» (کرمانی، ۱۳۷۶: ۲۸۷/۴-۲۹۱).

در واقع، مقتضیّات عصری در نظر شریعتمداران مشروطه‌خواه چنان مهم و پررنگ جلوه کرد که برخلاف هم‌لباسان خود، روش و مسلک جدیدی را در برابر ورود و گسترش علوم نوین در پیش گرفتند؛ چنان‌که مجتهد بزرگ تهران، سیّد محمّد طباطبایی، خود اقدام به تأسیس مدرسه‌ای به نام «اسلام» می‌کند که در آن، علم به سبک مدارس جدید آموزش داده می‌شود. مرجع بزرگی چون آخوند خراسانی نیز در جواب نامه‌ی «هیأت متدیّنان همدان» یادآور می‌گردد که «مقتضیّات این قرن مغایر با مقتضیّات قرون سالفه است. هر دولت و ملّتی که در امور عرفیّه و موضوعات خارجیّه ... توجّه به وضع حالیّه نکند و علوم و صنایع را رواج ندهد، به حالت استقلال و حفظ جلالت انفراد مستقر نخواهد بود». بدین ترتیب او تأسیس این امور را نه تنها حفظ «بیضه‌ی اسلام»، بلکه این اعمال را یک نحو «جهاد دفاعی» می‌نامد که بر عامّه‌ی مسلمین واجب و لازم است. وی

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

مشروطه را نیز اقامه‌ی «دارالشورای ملّی» و اجرای «قانون مساوات قرآنی» توصیف می‌کند که عامّه‌ی مسلمین بر آن مکلّفند و متمرّدان یا «جاهل و احمق» و یا «معاند دین حنیف اسلام» هستند (کدیور، ۱۳۸۷الف: ۲۱۳–۲۱۵).

نتیجه‌گیری

برخلاف مشروعه‌طلبان، مشروطه‌خواهان شریعتمدار با این فرض که مقتضیّات مشروطه‌خواهی با مقتضیّات شریعت‌خواهی در تضاد و تخالف نیست، به استقرار مشروطه و حکومت قانون تن می‌دهند؛ دقیقاً در تقابل با کسانی چون شیخ نوری که به مشروطه و مشروطه‌خواهان خوش‌بین نبوده و هرگز حاضر نیستند هزینه‌های ایجاد «حکومت قانون» را بپذیرند. شیخ نوری احتمالاً به‌درستی دریافته بود که بدیهی‌ترین و ابتدایی‌ترین پیامد مشروطه‌خواهی، کاهش بسیاری از امتیازات اختصاصی قشر روحانیت و علماست؛ امتیازات و اختصاصاتی که در سنّت شرعی ریشه داشت و نوعی «قدسانیّت» و اعطای برخی از امور اختصاصی را برای آن‌ها به همراه آورده بود.

با تحلیل آثار، رساله‌ها و نامه‌هایی که در آن زمان به نفع یا بر ضدّ مشروطه نوشته می‌شد، می‌توان دریافت که تقریباً همه‌ی شریعتمداران مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه به‌درستی متوجّه وجوه و ابعاد مشروطه‌خواهی نبودند و نسبت به ریشه‌ها و زمینه‌های آن، شناخت و معرفتی کافی نداشتند. در نتیجه، برخی از آن‌ها دچار نوعی مغالطه و همان‌پنداری بودند و برخی نیز بر این باور بودند که این «شجره‌ی خبیثه» موجب و موجد همه‌ی خبایث و شرور خواهد بود. البتّه باید اذعان کرد که برخی از مشروطه‌خواهان به‌درستی متوجّه مقتضیّات زمانه شده بودند و شریعت نیز در نظر آنان آن قدر انعطاف داشت که بتواند در برابر تفاسیر و تأویل‌های عصری دچار سویه‌های جزمی‌گرایانه نشود. اندیشه‌ی آن‌ها متوجّه اوضاع اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه بود و انحطاط و عقب‌ماندگی را نه به‌عنوان امری ذهنی، بلکه به‌عنوان امری واقعی و ملموس دریافته بودند. به‌نظر می‌رسد اندیشه‌ی خردگرا و عقلانی آن‌ها، این امر را بدیهی دریافته بود که در جهنّم خودساخته‌ی «دنیا» نمی‌توان راهی به بهشتِ «آخرت» گشود. جامعه‌ی استبدادزده و غرقه در فلاکت و نگون‌بختی و انحطاط، نیازمند رویکرد و رویّه‌ی دیگری بود؛ رویکرد و رویّه‌ای که قاعدتاً در جامعه‌ی به‌شدّت دینی و حتّی دین‌زده نمی‌توانست خارج از مبانی و مفاهیم دینی باشد. این امر را بیش از همه، روشنفکران ارگانیک آن عصر دریافته بودند و حتّی اگر قلباً هم

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

نمی‌خواستند، عملاً نمی‌توانستند بدون یاری و هم‌فکری روشنفکران سنّتی تغییر و تحوّلی در جامعه ایجاد کنند.

شریعتمداران مشروطه‌خواه نیز عقب‌ماندگی و استبداد را علّت و معلول هم می‌دیدند و حکومت قانون به‌مثابه نوشدارویی شفابخش برای این درد دیرینه بود. مهم‌تر آن که در نظر آن‌ها احکام و آموزه‌های شریعت نیز با بسیاری از آموزه‌های جدید در تخالف و تضاد نبود و بسیاری از آنان تفسیرها و تأویلاتی نو ارائه می‌دادند که این احکام و آموزه‌ها مؤیّد آن شده بود. در واقع، در این عصر در تقابل با شریعتمدارانی که در برابر آموزه‌های شریعت، به امور سطحی و قشری قائل بودند و با هرگونه نوآوری و بدعتی عناد و دشمنی می‌ورزیدند، شریعتمدارانی قرار داشتند که توسعه و پیشرفت برای آن‌ها از اهمّ امور مملکت شیعه بود. آن‌ها تا حدودی از اوضاع و احوال دیگر نقاط جهان آگاهی داشتند و کم و بیش اخباری به آن‌ها می‌رسید. قیاس دول اسلامی با دول اروپایی و کشورهایی چون ژاپن، روسیه و آمریکا، آن‌ها را بیش از پیش متوجّه سیر انحطاط و عقب‌ماندگی می‌کرد. عملکرد شاهان قاجار در امور مملکت‌داری نیز مزید بر علّت بود تا داغ دل این گروه از شریعتمداران تازه شود و بر عمق زخم آن‌ها افزوده گردد؛ سلطنت شاهانی زن‌باره و عشرت‌طلب که فروش منافع ملّی و القاب و چپاول ملّت، آماده‌ترین منبع خرج‌های گزاف آن‌ها و درباریان بود؛ مسأله‌ای که برای شریعتمداران مشروطه‌خواه و برخی از علمای شیعی چیزی جز به خطر انداختن «بیضه‌ی اسلام» و بر فرشِ حضیض نشاندنِ «مملکت شیعی» نبود.

بدین ترتیب مشروطه نقطه‌ی آغازین تغییراتی قرار گرفت که از ایجاد حکومت قانون آغاز شد و به‌تدریج بر دامنه‌ی خود افزود و حتّی مواردی چون حقوق اقلیّت‌ها، آزادی سیاسی و برخی آزادی‌های فکری و ایجاد نهادهای جدید را دربرگرفت. نگرش‌ها تا آن جا تغییر و تحوّل می‌یابد که از روحانیون مجلس کسی چون شیخ محمّدتقی وکیل الرعایا به همراه سیّد حسن تقی‌زاده و دیگران، نه تنها از حقّ تجمّع و تشکیل انجمن زنان و نسوان دفاع می‌کند، بلکه بعدها حتّی قائل به حقّ انتخاب آن‌ها برای مجلس می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۶۵-۳۶۷).

باری، هر آیین و مذهبی در درون خود حامل محدودیّت‌ها و محظوراتی است که در بسیاری از مواقع، دست شریعتمداران را در مواجهه با امور و رخدادهای زمینه و زمانه می‌بندد و امکان ارائه‌ی کنش یا واکنشی متناسب و کارآمد را در برابر این امور از آن‌ها سلب می‌کند. امّا این محدودیّت‌ها و محظورات صرفاً تا نقطه و زمانی محدود می‌تواند ادامه یابد؛ زیرا از درون هر آیین و مذهبی کسانی برمی‌خیزند که به قصد اصلاح و بهبود امور، تفاسیر و تفهّم‌هایی دگرگون از

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

آموزه‌ها و احکام آیین و شریعت ارائه می‌دهند که در بسیاری از موارد کارگشاست؛ هرچند در اکثر موارد نیز با مخالفت و دشمنی گروه دیگری از اهل شریعت مواجه می‌شود. البتّه این تفاسیر و تأویل‌ها در بیش‌ترِ موارد، محدود و مقیّد به خواست و اراده‌ی اوّلیّه‌ی مصلحان و دگراندیشان مذهبی نیست و با گذشت زمان و تغییر زمانه، مولّد تغییرات و تحوّلات دیگری می‌شود. این امر خود بیش از همه لرزه بر اندام و افکار شریعتمداران محافظه‌کار و سنّتی می‌افکند و آن‌ها را از پیامدهای ارائه و قبول آرا و اندیشه‌های نو می‌هراساند و وامی‌دارد که با هر سلاحی از آموزه‌های سنّتی شریعت دفاع کنند. در بیش‌تر این مواقع نیز هیچ سلاح برّنده‌ای به اندازه‌ی خودِ شریعت به‌کار نمی‌آید.

یادداشت:

[۱] اصطلاحی که گرامشی در تقسیم‌بندی روشنفکران به‌کار می‌برد.

[۲] مؤلّف کتابِ «تاریخ بیداری ایرانیان» می‌نویسد: «بنده نگارنده در جبین شیخ فضل‌الله نور رستگاری نمی‌بینم؛ چه این آقای دنیادوست و دنیاپرست قصدی جز عیش و عشرت و ساختن پارک و رنگین کردن سفره‌ی خویش ندارد. با این که املاک بسیاری دارد، موقوفه‌ی زیادی را جلو گرفته است باز حریص در کار دنیا و با اندک رشوه برمی‌گردد. هر کس را مانع پیشرفت خیالات خویش داند، حکم به کفرش می‌کند بلکه اگر بتواند حکم قتل یک اهل شهری را به بهای صد تومان می‌دهد» (کرمانی، ۱۳۷۶: ۵۶۶/۳؛ نیز نک. کسروی، ۱۳۶۳: ۲۸۷/۱).

[۳] چنان‌که عمادالعلماء بر این اعتقاد است که «اگر این وحشی‌صفتان دنیا متمدّن شده‌اند و جانوران لخت صحرایی آمریکا لباس اعتبار و افتخار در بر نموده و دستار ثروت پوشیده و صاحب صنعت شده‌اند و ... چیزی جز تنزّل و انکسار در سلطنت مطلقه و ترقّیات در سلطنت مشروعه نیست» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۳۲۳) و قوانین شرعیّه، عرفیّه، سیاسیّه و مدنیّه‌ی قرآن و اخبار ائمه همه‌ی آن را داراست (همان: ۳۲۵ و ۳۲۶). نویسنده‌ی رساله‌ی «حاجی مقیم و مسافر» نیز علّت پیشرفت دول یوروپ (اروپا) را بذل توجّه آن‌ها به قوانین مشروطه و احکام اسلامی از بعدِ پیروزی صلاح‌الدّین ایوبی می‌داند! (همان: ۴۶۲)

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

منابع

۱. آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷) **ایران بین دو انقلاب**، ترجمه‌ی احمد گل‌محمّدی و محمّدابراهیم فتاحی، تهران: نی.

۲. آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۵) **مشروطه‌ی ایرانی**، تهران: اختران.

۳. آدمیت، فریدون (۱۳۶۴) **ایدئولوژی نهضت مشروطه**، سوئد: کانون کتاب ایران.

۴. آوری، پیتر (۱۳۷۳) **تاریخ معاصر ایران: از تأسیس تا انقراض قاجاریه**، ترجمه‌ی محمّد رفیعی مهرآبادی، تهران: عطایی.

۵. اعتمادالسلطنه، محمّدحسن‌خان (۱۳۶۲) **چهل سال تاریخ ایران در دوره‌ی پادشاهی ناصرالدین شاه**، به کوشش ایرج افشار، جلد ۲، تهران: اساطیر.

۶. الگار، حامد (۱۳۵۶) **دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره‌ی قاجار**، ترجمه‌ی ابوالقاسم سری، تهران: توس.

۷. براون، ادوارد (بی‌تا) **انقلاب ایران**، ترجمه‌ی احمد پژوه، تهران: کانون معرفت تهران.

۸. بنتون، تد و کرایب، یان (۱۳۸۹) **فلسفه‌ی علوم اجتماعی (بنیادهای فلسفی علوم اجتماعی)**، ترجمه‌ی شهناز مسمی‌پرست و محمود متّحد، تهران: آگاه.

۹. پزشکزاد، ایرج (۱۳۸۵) **مروری بر انقلاب مشروطیّت ایران**، فرانکفورت: البرز.

۱۰. تنکابنی، میرزا محمّد (۱۳۶۴) **قصص العلماء**، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.

۱۱. تیموری، ابراهیم (۱۳۳۲) **عصر بی‌خبری یا تاریخ واگذاری امتیازات در عصر قاجار**، تهران: اقبال.

۱۲. دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۲) **حیات یحیی**، ۳ جلد، تهران: فردوسی.

۱۳. رائین، اسماعیل (۱۳۵۵) **انجمن‌های سرّی در عصر مشروطیت**، تهران: جاویدان.

۱۴. زرگری‌نژاد، عبدالحسین (۱۳۷۷) **رسائل مشروطیّت (۱۸ رساله و لایحه در مورد مشروطیّت)**، تهران: کویر.

۱۵. سیف، احمد (۱۳۸۰) **استبداد، مسأله‌ی مالکیّت و انباشت سرمایه در ایران**، تهران: رسانش.

۱۶. طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۴۷) **مسالک المحسنین**، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

۱۷. طباطبایی، سیّد جواد (۱۳۸۹) **زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران (گفتاری در مبانی نظری انحطاط در ایران)**، تهران: کویر.

۱۸. ــــــــــــــــ (۱۳۸۶) **نظریّه‌ی حکومت قانون در ایران**، تبریز: ستوده.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

۱۹. فوران، جان (۱۳۹۰) **مقاومت شکننده: تاریخ تحوّلات اجتماعی ایران**، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: مؤسّسه‌ی خدمات فرهنگی رسا.

۲۰. فیرحی، داود (۱۳۹۱) **فقه و سیاست در ایران معاصر (فقه سیاسی و فقه مشروطه)**، جلد ۱، تهران: نی.

۲۱. ـــــــــــ (۱۳۸۸) **قدرت دانش و مشروعیّت در اسلام**، تهران: نی.

۲۲. کدیور، محسن (۱۳۸۷الف) **سیاست‌نامه‌ی خراسانی: قطعات سیاسی در آثار آخوند محمّدکاظم خراسانی**، تهران: کویر.

۲۳. ـــــــــــ (۱۳۸۷ب) **نظریّه‌های دولت در فقه شیعی**، تهران: نی.

۲۴. کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۷۶) **تاریخ بیداری ایرانیان**، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: پیکان.

۲۵. کسروی، احمد (۱۳۶۳) **تاریخ مشروطه‌ی ایران**، ۲ جلد، تهران: امیرکبیر.

۲۶. کشاورزی، بهزاد (۱۳۷۹) **تشیّع و قدرت در ایران**، پاریس: خاوران.

۲۷. مجدالاسلام کرمانی، احمد (بی‌تا) **تاریخ انحطاط مجلس: فصلی از تاریخ انقلاب مشروطیّت ایران**، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.

۲۸. محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۷۴) «تعلیقات»، **چهل سال تاریخ ایران در دوره‌ی پادشاهی ناصرالدین شاه**، محمّدحسن خان اعتمادالسلطنه، به کوشش ایرج افشار، جلد ۱، تهران: اساطیر.

۲۹. مستوفی، عبدالله (۱۳۸۴) **شرح زندگانی من (تاریخ اجتماعی و اداری دوره‌ی قاجار)**، تهران: زوار.

۳۰. معیرالممالک، دوستعلی (۱۳۶۱) **یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه**، تهران: نشر تاریخ ایران.

۳۱. ملک‌زاده، مهدی (۱۳۵۸) **تاریخ انقلاب مشروطه**، ۵ جلد، تهران: علمی.

۳۲. میلانی، عبّاس (۱۳۸۲) **تجدّد و تجدّدستیزی در ایران: مجموعه‌مقالات**، تهران: اختران.

۳۳. نائینی، محمّدحسین (۱۳۸۸) **تنبیه الامه و تنزیه المله**، تصحیح و تحقیق سیّد جواد ورعی، قم: مؤسّسه‌ی بوستان کتاب.

۳۴. نجفی، قوچانی (۱۳۷۵) **سیاحت شرق**، قم: حدیث.

۳۵. نجم‌آبادی، هادی (۱۳۸۰) **تحریرالعقلاء**، به کوشش سیف‌الدین نجم‌آبادی، هامبورگ: کتاب‌سرای هامبورگ.

۳۶. نوایی، عبدالحسین (۱۳۵۳) **دولت‌های ایران: از آغاز مشروطیّت تا اولتیماتوم**، تهران: بابک.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

۳۷. وبر، ماکس (۱۳۸۹) **دین، قدرت، جامعه**، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: هرمس.

۳۸. ـــــــــ (۱۳۸۸) **اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری**، ترجمه‌ی عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.

۳۹. هاتفی، رحمان (۱۳۵۸) **انقلاب ناتمام، زمینه‌های سیاسی و اقتصادی مشروطه‌ی ایران**، تهران: جاویدان.

۴۰. هدایت، مهدی قلی‌خان (۱۳۶۸) **خاطرات و خطرات**، تهران: زوار.

۴۱. همیلتون، ملکم (۱۳۸۹) **جامعه‌شناسی دین**، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: نی.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]