



صورت بندی گفتمانی علمای شیعه در انقلاب مشروطه (نگاهی به جبهه بندی گفتمانی علمای شیعه در انقلاب مشروطه)

پدیدآورده (ها) : موسوی جشنی، سید صدرالدین؛ درودی، مسعود؛ اسلانی کتولی، انسیه
کتابداری، آرشیو و نسخه پژوهی :: گنجینه اسناد :: تابستان 1393 - شماره 94 (علمی-پژوهشی/ISC)
از 82 تا 105
آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1057393>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان
تاریخ دانلود : 27/04/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



■ صورت‌بندی گفتمانی علمای شیعه در انقلاب مشروطه

(نگاهی به جبهه‌بندی گفتمانی
علمای شیعه در انقلاب مشروطه)

سیدصدرالدین موسوی جشنی | مسعود درودی | انسیه اسلانی کتولی

■ چکیده

هدف: هدف پژوهش حاضر، بررسی نحوه صورت‌بندی گفتمانی خرده‌گفتمان‌های موجود در گفتمان علمای شیعه و واکاوی چگونگی ظهور این خرده‌گفتمان‌ها و مذاقه تاریخی-گفتمانی در اندیشه‌ورزی این خرده‌گفتمان‌ها در باب مشروطیت است.

روش/رویکرد پژوهش: این مقاله، با استفاده از روش گفتمانی «تضادمحور» میشل پشو^۱ و اتخاذ رویکردی تاریخی-تحلیلی به بررسی صورت‌بندی گفتمانی علمای شیعه در انقلاب مشروطه پرداخته است. یافته‌ها و نتایج پژوهش: انقلاب مشروطه یکی از نقاط عطف تاریخی و بی‌نظیر در تاریخ ایران معاصر محسوب می‌شود. در این برهه، اندیشه‌ها، نظرها، و گفتمان‌های مختلفی از بطن جامعه سر برآوردند. بر این اساس، خرده‌گفتمان‌های موجود در گفتمان عام روحانیت شیعی، به مؤلفه‌ها و عناصر اصلی مدرنیته بی‌توجه بودند و بیشتر با توجه به کنش گفتمان‌های رقیب (اعم از نظری و عملی) و در تضاد با یکدیگر بودند که به تولید متون و مفاهیم در باب مشروطه پرداخته و نسبت خویش را با مشروطیت تعیین کردند. این امر باعث شد که این گفتمان‌ها از درک واقعی مدرنیته عاجز باشند و در نسبت خود با آموزه‌های مشروطیت ناسازواری‌های زیادی داشته باشند. گویانکه همین ناسازواری در ماهیت انقلاب مشروطیت در ایران باعث ابهام و بعدها شکست این جنبش گشت.

کلیدواژه‌ها

انقلاب مشروطیت/گفتمان علمای شیعه/خرده‌گفتمان‌های شریعت‌محور/
عدالت‌محور و نوگرایی-دینی/نظریه گفتمانی تضادمحور/صورت‌بندی گفتمانی.

1. Michel Pecheux

تحقیقات تاریخی

فصلنامه گنجینه/اسناد: سال بیستم و چهارم، دفتر دوم، (تابستان ۱۳۹۳)، ۸۲-۱۰۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۶ ■ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۲

صورت‌بندی گفتمانی علمای شیعه در انقلاب مشروطه (نگاهی به جبهه‌بندی گفتمانی علمای شیعه در انقلاب مشروطه)

سیدصدرالدین موسوی جشنی^۱ | مسعود درودی^۲ | انسیه اسلانی کتولی^۳

مقدمه

نهضت مشروطه در ایران از جمله وقایعی است که دوره‌ای جدید از حیات سیاسی، اجتماعی و دینی مردم و علما را رقم زد. از هر دیدگاهی که به نهضت مشروطه نظر شود، این تحول نقطه عطف تاریخ معاصر ایران به شمار می‌رود. مشروطیت پدیده اجتماعی ساده‌ای نبود، بلکه از جهت سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی میراث قبلی خود را به چالش کشاند. ایران، با مشروطیت وارد گردونه‌ای از تحولات شد که با خود الگوهای تازه‌ای را به ارمغان آورد. مباحث عدیده‌ای در باب حقوق انسان مطرح شد و برای نخستین بار تأملی نظری در میراث به‌جای‌مانده از گذشته صورت گرفت (آبادیان، ۱۳۸۳، ص ۹). از جمله تأثیرات مشروطیت می‌توان به درگیر شدن و مداخله گفتمان سیاسی علمای شیعه ایران و نجف در این جریان اشاره کرد. به‌طور کلی، در قرون اخیر و به تبع آن، نهاد روحانیت در ایران دارای تحرک سیاسی بی‌نظیری بوده؛ به‌صورتی که بعد از دوران صفویه هر تغییر بزرگی که در ایران به وقوع پیوست، روحانیت نقش محوری داشته است (نفیسی، ۱۳۸۶، ص ۲۰). اصل این پویایی همان عامل «اجتهاد» است که امکان همیشگی را برای انطباق با تحولات اجتماعی و سیاسی جدید داراست. از طرف دیگر، افزایش تماس با غرب نیز چالش‌هایی را به‌وجود آورده که گرایش کلی را در معارضه با وجوه سنتی اندیشه و توجه بیشتر علما به سیاست به بار آورده است (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۲۷۷). یکی دیگر از عوامل مهم توجه علما به سیاست، نظام سیاسی، و تغییرات آن پس از دوران صفویه بود که حکومت‌ها برای مشروعیت بخشیدن

۱. عضو هیئت علمی دانشکده مطالعات
جهان دانشگاه تهران و عضو وابسته
پژوهشکده امام خمینی (س)
و انقلاب اسلامی

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی
دانشگاه تهران، (نویسنده مسئول)
masoudarroudi@yahoo.com

۳. کارشناسی ارشد علوم سیاسی - گرایش
اندیشه سیاسی در اسلام -
پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

به خود به شدت احساس نیاز می کردند. به همین لحاظ بود که نهاد روحانیت در دوران قاجار اهمیت بسزایی پیدا می کرد (الگار، ۱۳۶۹، صص ۲۳۴-۲۳۷). در این دوران علما، به عنوان رهبران اجتماعی و حافظ شریعت، به تدریج منزلتی یافتند که نبود قدرت سیاسی کارآمد در سراسر دوران قاجار نیز موضع علمای شیعه را محکم تر می کرد (زیباکلام، ۱۳۷۷، ص ۱۵۵). از نظر مواضع عملی و دیدگاه های نظری تا قبل از دوران جدید و انقلاب مشروطه، نسبت به حکومت، میان علما چندگانگی وجود داشته است (لمبتون، ۱۹۷۹، صص ۹۵-۱۲۸). گروهی از علما، به علت اعتقاد به اصل «تقیه» و گاه برحسب احتیاط شرعی در داوری درباره حکومت، در مقابل آن سکوت پیشه کردند. دسته دوم، علمایی بودند که راه همکاری با حکومت را به منظور توجیه سلطنت و حفظ وضع موجود، به علت مصلحت اندیشی شخصی، پیوند با حکومت و به ویژه مصلحت اندیشی های سیاسی-اجتماعی برگزیدند (رهبری، ۱۳۸۷، ص ۹۶). در برابر آن دو گروه، گروهی از علما و مجتهدان دینی عصر قاجار نیز، از وابستگی به حکومت و همکاری با آن روی برتافته و در صورت لزوم به مخالفت و درگیری با آن برمی خاستند. هرچند مخالفت آنان محدود بود و هدف سرنوشتی نظام سیاسی حاکم بر جامعه را تعقیب نمی کرد، عامل مهمی برای تعدیل و تقلیل استبداد سیاسی و ظلم و ستم کارگزاران حکومت نسبت به مردم بود (آجدانی، ۱۳۸۳، صص ۱۷-۳۷). تا قبل از ورود تجدد به ایران، بیشتر علما تنها در جهت اجرای شریعات، امر به معروف و نهی از منکر، و ذکر وظایف شرعی حکومت عمل می کردند؛ اما با ورود ایران به عصر جدید، گفتمان روحانیت با مسائل بسیار پیچیده ای مواجه شد که می توان از آن به عنوان ستیز و کشاکش میان سنت و تجدد یاد کرد. رویارویی علما با مسائل، بیشتر در درون سنت اتفاق افتاده، درحالی که از این بعد، بیشترین مواجهه علما با مسائل، بیرونی بوده است که موارد غیردینی چون اومانیسم، عقلائیست ابزاری، تجربه گرایی، نسبی گرایی، و سکولاریسم را دربر می گرفت (رهبری، ۱۳۸۷، ص ۹۷). با صدور فرمان مشروطیت توسط مظفرالدین شاه قاجار و سپس اقدام مشروطه طلبان نوگرا برای تنظیم قوانین، تعارضات فوق نمایان شد و سرانجام نیز به جنگ و خونریزی منجر گردید. در این باره، میان گفتمان کلی روحانیت نیز بر سر نحوه تدوین قوانین و با همکاری مشروطه طلبان دیگر اختلافات عمده ای به وجود آمد که در نهایت، به شکل گیری خرده گفتمان های سه گانه ای درون آن انجامید. لذا در پاسخ به این پرسش که موضع گفتمان روحانیت شیعه در قبال تحولات جدید چگونه بوده است؟، می توان این فرضیه را مطرح ساخت که ورود تجدد به ایران و در پی آن، وقوع انقلاب مشروطه، سبب شکل گیری اختلافات اساسی و نیز خرده گفتمان های جدیدی میان گفتمان کلی روحانیت شیعه، یعنی گفتمان «شریعت مداری»، گفتمان «عدالت محوری» و گفتمان «نوگرایی دینی» گردیده و پیدایش



چالش سختی میان سنت و تجدد را سبب گشته است. در مقاله حاضر کوشش شده است با نگاهی تحلیلی - تاریخی و با استفاده از روش گفتمانی «میشل پشو» این صورت بندی مورد مذاقه قرار گیرد.

۱. چارچوب نظری: انقلاب مشروطه و نظریه گفتمانی «تضادمحور»

این مقاله، با روش تحلیل گفتمانی^۱ درصدد بررسی خرده گفتمان های موجود در گفتمان کلی روحانیت شیعه در تحولات انقلاب مشروطه است. در تعریف عملیاتی مفهوم «گفتمان»^۲ باید گفت که: گفتمان مجموعه ای از گزاره هایی است که زبانی را برای صحبت کردن راجع به نوع خاصی از دانش درباره موضوعی تجهیز می کند (فوکو، ۱۹۷۲، ص ۱۱۷). رویکرد گفتمانی مورد نظر در این نوشتار، برپایه نگرش گفتمانی میشل پشو، زبان شناس مارکسیست است. آثار پشو، در زمینه گفتمان، از این نظر مهم هستند که ما را به سوی «سیاست معنی» در گفتمان های متضاد هدایت می کند (پشو، ۱۹۸۲). از آنجاکه در اندیشه مارکسیسم شالوده تمام مباحث بر مفهوم کلیدی «تضاد» استوار است، فهم نظریه گفتمان پشو نیز تنها در این قالب امکان پذیر خواهد بود. او معتقد است که «گفتمان همیشه در حال گفت و گو و در تعارض با مواضع دیگر است» (میلز، ۱۳۸۸، ص ۲۲). او تصریح می نماید که «گفتمان ها به هیچ وجه جنبه مسالمت آمیز ندارند؛ بلکه از دل تضادها، برخوردها، و تقابل با یکدیگر سر بر می آورند و گسترش می یابند. به همین خاطر، هر نوع کاربرد با استفاده از واژه ها و عبارات در نوشتار یا گفتار، دارای بعد سیاسی است» (مک دانیل، ۱۳۸۰، ص ۸۵). از نظر پشو، معنای واژه ها در ذات و ماهیت آنها نهفته نیست، بلکه «به گونه ای تعارض آمیز و در جریان مناسباتی مبتنی بر تضادهای آشتی ناپذیر» (مک دانیل، ۱۳۸۰، ص ۱۱۷) حاصل می شود. بدین ترتیب، از دیدگاه پشو، گفتمان ها در انزوا وجود ندارند و ظهور نمی کنند، بلکه در تضاد و ستیز و کشمکش اند که ظهور می کنند و همواره به تولید معانی تازه مبادرت می ورزند (میلز، ۱۳۸۸، ص ۲۵). حال، براساس این نوع نظریه گفتمانی می توان گفت که خرده گفتمان های موجود در گفتمان روحانیت شیعه در انقلاب مشروطه در تقابل و تعارض با گفتمان های رقیب پدید آمد. به عبارت دیگر، در کنار علل طبیعی و ماهوی چالش میان سنت و مدرنیته در ایران و عوامل تاریخی، نقش عمده از عملکرد متجددان ریشه می گیرد؛ زیرا گفتمان سوسیال - دموکراسی که رهبری مشروطه را پس از انقلاب در قالب «فرقه اجتماعیون عامیون» در مجلس اول و سپس «حزب دموکرات» در مجلس دوم به دست گرفت، چنان تندروی کرد که اساس مشروطیت دستخوش تردید شد. از این لحاظ، شاید بتوان گفت که جریانات پس از مشروطه در ایران نیز به انقلاب

1. discourse analysis

2. Discourse

فرانسه شباهت داشت و شبیه سازی قهرمانان آن دو به یکدیگر -هنگام وقوع مشروطیت- بی مورد نبوده است. گفتمان سوسیال- دموکرات (یا گفتمان متجددین رادیکال)، که صورت اصلی مدرنیته در ایران با هر دو چهره آن یعنی مردم سالاری و توسعه ظاهر شد، بدون هیچ گونه ملاحظه ای و با خشونت کامل در صدد حذف سنت و سنت گراها، به عنوان مانع نو سازی برآمد. در حالی که، مسیر تحولات و پیشرفت غرب در چند صد سال رخ داد، متجددین رادیکال می خواستند چند روزه، علاوه بر حذف سنت، کشور را به پای غرب برسانند؛ به ویژه تندروی مطبوعات این گفتمان، میان گفتمان سلطنت طلبی (گفتمان محافظه کار) و خرده گفتمان شریعت محوری پیوند برقرار کرد. تعبیر بسیاری از آنان از آزادی، ساختار شکنی و توهین بود که نشانه افتخار و اثبات وطن پرستی محسوب می شد. از جمله این روزنامه ها، می توان به مساوات، به مدیریت علی محمد تربیت؛ روح القدس، به مدیر مسئولی شیخ احمد روح القدس تربتی، معروف به عماد العلمای خراسانی و روزنامه صور اسرافیل، به مدیریت دهخدا اشاره کرد. به گفته ملک الشعرای بهار، هر کس در زمره دموکرات ها قرار نمی گرفت، به ارتجاعی و واپس گرا متهم می شد (بهار، ۱۳۷۱، صص ۸-۱۰)، یا به عنوان همدست با حکومت، طرد می شد. حتی رهبر روحانی مشروطه خواه یعنی آیت الله بهبهانی را به بهانه ممانعت او در پیشبرد برخی اصلاحات [ریشه ای] رادیکال و حمایتش از محافظه کاران مجلس، که منجر به حفظ امتیازاتشان می شد، ترور کردند. شیخ فضل الله نوری -به عنوان رهبر اصلی خرده گفتمان شریعت محور- را اعدام کردند (در حالی که حتی مستبدانی چون محمد علی شاه، عین الدوله و ده ها نفر دیگر را امان دادند) و از طریق مطبوعات چنان حمله ای به سنت و سنت گراها کردند که از مسائل اصلی جامعه ایران چون معیشت و امنیت مردم غافل شده، مخالفت و ستیز گفتمان های دیگر و دلسردی توده ها را منجر گردیدند. برای مثال، روزنامه تأثیر گذار روح القدس در شماره سیزدهم خود آرزوی پیداشدن فدایی بزرگ تری نسبت به فدایی نمره ۴۱، یعنی قاتل اتابک را می کند که این بار شخص شاه را به قتل برساند (سلطان العماء خراسانی، ۱۳۶۳، ص ۲). مجدداً سلام کرمانی که از مشروطه خواهان بود، با انتقاد به این افراط گری ها می نویسد: «اگر آن همه فحش که به شاه دادند و نوشتند، به بنده و غیره داده بودند و زورش می رسید، فوراً مجلس را به توپ می بستم و آحاد اعضای آن را از دم شمشیر می گذراندم. باز خیلی باید از این شاه تشکر کرد که بعد از غلبه چندان بر مردم سخت گیری نکرد» (کرمانی، ۱۳۵۶، ص ۸۰).

کار به جایی کشیده شده بود که حتی سید محمد طباطبایی، از رهبران مشروطه، که نسبت به تعداد انجمن ها، احزاب و گروه ها و دخالت آنها در سیاست و تندروی آنها معترض بود، اذعان می دارد: «ما از حکومت شورایی و مشروطه محسنات شنیده بودیم. اگر نتیجه این است



که مشاهده می شود، هیچ فایده نخواهیم دید. وظیفه سیاست است که از بی نظمی ها جلوگیری کند» (هدایت، ۱۳۷۵، ص ۵۷).

این مطالب برای اثبات ادعای این مقاله و نیز بیان شرایطی است که علاوه بر نقش عوامل طبیعی و فلسفی جدال میان سنت و مدرنیته، به جدایی میان گفتمان های مشروطه طلب و خشونت و تضاد بیشتر میانشان انجامیده است. به تدریج، با تدوین قوانین و تقسیم مسئولیت ها، جناح بندی های مختلفی شکل گرفت که موضع هریک را در قبال تجدد و سنت مشخص می سازد. از این تاریخ به بعد، گفتمان کلی روحانیت شیعه، که وظیفه اصلی بسیج توده ها را در انقلاب مشروطیت برعهده داشت، خود در مقابل تحولات جدید به خرده گفتمان های دیگری تقسیم شد که به نوع برداشتشان از مسائل دینی و موضوع های جدید بستگی داشت. در ادامه، راهبردهای برآمده از نظریه گفتمانی «تضاد محور» در انقلاب مشروطه بحث می گردد.

۲. گفتمان شریعت محور و راهبرد ائتلاف با شاه

رویارویی میان خرده گفتمان شریعت محور با مدرنیته نسبت به سایر رویارویی ها سخت تر بود. نماینده برجسته این گفتمان، در سطح مجتهدان تهران، شیخ فضل الله نوری، و در سطح مرجعیت نجف، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی بود که از موضع شیخ فضل الله دفاع می کرد، ولی به طور مستقیم خود را درگیر نمی کرد. این گفتمان - که در قالب گفتمان کلی علمای شیعه قرار داشت - در اندیشه میرزای شیرازی که فتوای تحریم تنباکو را پیش تر صادر کرده بود، ریشه داشت که در ۱۲۹۱ ق. حوزه سامرا را پایه ریزی کرد. طرفداران گفتمان شریعت محور به رهبری شیخ فضل الله نوری در گیرودار جنبش مشروطه بودند. گرچه در ابتدای امر با گفتمان مشروطه خواهی همراه شدند، پس از مدتی به علت آشکار شدن ماهیت مشروطه و ظهور جلوه های مدرنیته در مسئله قانون گذاری، مذاکرات مجلس، مقالات و روزنامه ها؛ به مخالفت با آن پرداختند و در ائتلافی با گفتمان سلطنت طلبی طبقه حاکم با گفتمان مشروطه طلبی مخالفت کردند (رهبری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰). غیر از عملکرد گفتمان های رادیکال مشروطه خواه که در روزنامه ها به دین و علما به طور مستقیم توهین می کردند و آنها را عامل عقب ماندگی ایران معرفی می کردند، تضاد طبیعی میان سنت و مدرنیته، آنها را در مقابل یکدیگر قرار می داد. طرفداران گفتمان شریعت محوری که از روی دفاع از دین، برای نخستین بار و به درستی به تضاد میان سنت و مدرنیته پی برده بودند، برای خلاص شدن از طرفداران گفتمان تجدد رادیکال که آنها را به بی دینی منتسب می کردند، به ائتلاف با شاه و به طور کلی گفتمان سلطنت طلبی پرداختند؛ در حالی که اینان (شریعت مداران) همان انتقادی را به طبقه حاکم داشتند که سایر مشروطه طلبان داشته اند. شیخ فضل الله، که در مهاجرت

دوم علما به قم با آنها همراه شد، به همراهی خود با مشروطه‌طلبان اذعان کرده که نشان از نارضایتی وی از وضعیت موجود کشور از بی‌عدالتی و نابرابری‌ها و فقر مردم داشته است. شیخ، در همان تحصن، خطاب به سایر مشروطه‌طلبان می‌گوید: «زمانی که شما به خانه من آمدید، همراهی خواستید، فوری از جماعت دولتی (با همه احترامی که آنها برای من قائل بودند) چشم پوشیدم و با شما هم‌رأی و همراه شدم. از روز حرکت از تهران تا امروز مبالغه‌گزافی مخارج این حضرات کردم. دیناری از هیچ‌کس نمی‌خواهم و تمنا ندارم. الان اینجا را تهران بگیرید. بفرمایید بینم چه اقداماتی خواهیم نمود؟» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷، ص ۱۷). شیخ فضل‌الله در دفاع از مشروطه‌طلبی خود می‌گوید: «یا ایها الناس من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم. بلکه من مدخلیت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس میدانم... صریحاً می‌گویم همه بشنوید و به غائبین هم برسانید که من آن مجلس شورای ملی را می‌خواهم که عموم مسلمانان آن را می‌خواهند. به این معنی که البته عموم مسلمانان مجلسی می‌خواهند که اساسش بر اسلامیت باشد و برخلاف قرآن و برخلاف شریعت محمدی (ص) و برخلاف مذهب مقدس جعفری قانون نگذارد. من هم چنین مجلسی می‌خواهم» (ترکمان، ۱۳۶۲، صص ۲۴۵-۲۴۶).

شیخ فضل‌الله، که در ابتدا با مشروطه‌خواهان همراه شد، آشکارا نسبت به قدرت ظالمانه شاه و ظلم و تعدی درباریان و خرابی اوضاع مملکت و وابستگی آن به بیگانگان شکوه می‌کرد و اعلام کرد که: «خرابی در مملکت ایران از بی‌قانونی و ناحسابی دولت است و باید از دولت تحصیل مجلس شورای ملی کرد که تکالیف دوایر دولتی را تعیین و تصرفشان را محدود نمایند» (ترکمان، ۱۳۶۲، ص ۲۶). حمید عنایت نیز در مورد شیخ مدعی است که «شیخ هرگز در فضیلت و فواید وجود مهار قانونی بر قدرت شاه و دربار شک نداشته است» (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۲۸۲).

این درحالی است که ائتلاف وی با محمدعلی‌شاه یکی ناشی از این استدلال برخی علما چون محمدحسین بن علی اکبر تبریزی بوده است که «چون مستبدین در زبان و بیان به نفی قوانین شریعت نمی‌پردازند و تنها عیب‌شان آن است که به فرمان شریعت عمل نمی‌کنند، پس فاسق و معصیت‌کارند. حال آنکه مشروطه‌طلبان کافرند؛ زیرا هم در بیان و هم در عمل به مخالفت با قوانین شریعت مبادرت می‌کنند و ضروریات دین را منکرند» (تبریزی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰). در این جمله چند نکته مهم نهفته است، علت حمایت اولیه گفتمان شریعت‌محوری از مشروطیت، عمل نکردن حکام به قوانین اسلامی است. علت مخالفت بعدی آنها با مشروطیت، بی‌حرمتی نسبت به دین توسط مشروطه‌طلبان، و بی‌توجهی آنها به قوانین اسلامی است و در نهایت، علت پیوستن و اتحاد گفتمان شریعت‌محوری به حکومت،



احترام آنها به علما و دین است؛ گرچه به دین عمل نمی کنند. در این جمله کوتاه همه علل و مواضع این گفتمان نهفته است. بنابراین، اگر این موضوع برپایه نگرش گفتمانی تحلیل شود، باید گفت که دین و آموزه های آن در گفتمان شریعت محوری به مثابه دال مرکزی است که دال های شناور دیگری چون حکومت، آزادی، مشروطه، و در حول آن به تثبیت معنایی می رسند.

از سوی دیگر، استدلال این گفتمان در مخالفت بعدی با گفتمان مشروطه طلبی و ائتلاف آنها با گفتمان سلطنت طلبی در این نگرش قدیمی نیز نهفته بود که سلطنت همواره حافظ دیانت است؛ درحالی که دین اسلام در تهدید عوامل بابی، اخباری، یهودی، و مسیحی قرار دارد و ایران تنها کشور شیعی در مقابل جهان اسلام سنی است، لذا باید به سلطنت به علت حفظ وحدت و امنیت برای مسلمانان شیعه مسلک ارج نهاد. به گفته شیخ فضل الله، «سلطنت قوه اجرائیه احکام اسلام است» (نوری، ۱۳۷۷-الف، ص ۱۶۴) و «تعرضات مشروطه طلبان به آن، احمقانه است» (نوری، ۱۳۷۷-ب، ص ۱۸۶)؛ بلکه برعکس، باید هدف مشروطه طلبان نه تضعیف شاه بلکه قدرت دادن به وی برای برقراری نظم، قانون، قوانین اسلامی، و رفاه مردم باشد. وی، چاره کار را، برخلاف متجددان، همچون سایر سنت گرایان، در قدرت دادن به شاه برای دادگری می دانست. امری که نزد همه سنت گراها و حتی عامه مردم مطلوب بود. از دید شیخ فضل الله «بایستی به قدر امکان به قدرت و شوکت سلطان افزود تا از رعب و ترس شوکت و مجازات او اشرار و ... داخله و خارجه تعدی به این مشت... (مردم) نمایند» (آبادیان، ۱۳۷۴، ص ۵۰). بدیهی است در این تفکر، تضعیف سلطنت همچون نظام سیاسی انگلستان و نمادین ساختن قدرت سیاسی پادشاه که از اهداف روشنفکران محسوب می گردید، تضعیف دین تلقی شود.

در گفتمان شریعت محوری، تضعیف حکومت، تضعیف و فروپاشی کشور است؛ و برای هرگونه دادخواهی و دادگری باید به قدرت حکومت افزوده گردد و دادگری نه وظیفه مجلس و احزاب بلکه وظیفه شخص حاکم تلقی می شود. برای گفتمان شریعت محوری انقلاب مشروطه همچون سایر جنبش های سنتی با هدف دادگری، برقراری نظم، سروسامان دادن به اوضاع نابسامان اقتصادی، اداره بهتر کشور، رهایی از وابستگی به بیگانگان و کسب استقلال بوده است، یا به گفته حائری «خواست شیخ و همفکران او اصلاحات با حضور سلطنت بود» (حائری، ۱۳۷۲، ص ۵۳۱). از این رو، مانند همه گفتمان های دیگر جامعه آن روز ایران که به مشکلات کشور و سلطه بیگانگان گلايه داشتند، در انقلاب مشروطه شرکت کردند. اختلاف آنها با مشروطیت از زمانی آغاز شد که از دید گفتمان شریعت محور تنها با اجرای قوانین اسلامی می توان به اهداف مشروطه یعنی دادگری، نظم، امنیت، و پیشرفت

رسید؛ درحالی که گفتمان متجددان رادیکال معتقد بودند که دین پاسخگوی نیازهای فعلی جامعه نیست (رهبری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳). این تفکر سکولاریستی، که دین را از سیاست جدا می کرد، با استفاده از دیگر بنیادهای مدرنیته، یعنی عقلانیت بشری، تجربه گرایی، و اومانیته، سعی در تدوین قوانین عرفی و غیرشرعی برای مدیریت کشور کرد که بر واقعیت - و نه حقیقت - بنا شده بود. هنگام تدوین متمم قانون اساسی و تعیین اصولی چون اصل هشتم (برابری همه مردم در مقابل قانون)، اصل ۷۱ (نحوه رسیدگی به تظلمات) و ماده دوم اصل ۲۷ (جدایی میان محاکم شرعیه و محاکم عدلیه عرفیه) اختلاف میان گفتمانهای شریعت محوری و مشروطه طلبان رادیکال شروع شد.

مبنای مخالفت گفتمان شریعت محوری با مشروطه، برآمده از تضاد طبیعی میان سنت و مدرنیته بود که هر دو دارای بنیادهای متفاوتی است؛ درحالی که مدرنیته با هدف سعادت دنیوی بر خردباوری بشری و محاسبه گری، تجربه گرایی، سکولاریسم و انسان گرایی (همه چیز برای انسان و توسط انسان) تکیه دارد، سنت و شریعت بر امور ثابت و قوانین بدون تغییری تکیه می زند که در جهت سعادت اخروی بشر طرح ریزی شده است و همه چیز سیر تکاملی به سوی خالق و آخرت دارد و اوست که بهروزی بشر را بهتر از وی تشخیص می دهد. گفتمان شریعت محور بر بنیادهای مدرن چون علم، خرد، و اندیشه بشری با دیده تردید می نگریست و آنها را رقیب نهاد دین می دانست. از نظر شیخ فضل الله «منشأ این فتنه ها، فرق جدید و طبیعی مشرب ها بودند که از همسایه ها اکتساب کردند و به صورت بسیار خوشی اظهار داشتند که قهراً هرکس فریفته این عنوان و طالب این مقصد شد...» (ملک زاده، ۱۳۶۳، صص ۲۰۹-۲۲۰). شیخ و دیگر طرفداران گفتمان شریعت محور با نفی سکولاریسم، یعنی عرفی سازی سیاست و مدیریت جامعه، نقش عقلانیت بشری و مادی در تدوین قوانین را ناقص می دانستند و تنها معتقد به یک عقل الهی و یک قانون یعنی قانون شرعی بودند. آنان در مخالفت با اومانیسم، تشخیص مصالح افراد را تنها توسط شرع مقدس ممکن می دانستند که افراد بشر را از آن راهی نیست (انصاری، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰) لذا شیخ بر این عقیده بود که اصل قانون گذاری با اکثریت آراء - ولو در امور مباح - چون بر وجه التزام (ملزم داشتن مردم به عمل بدان) است، بدعت و حرام است. او اصل نوشتن قانون اساسی را بدعت می دانست؛ نه به معنای اینکه قانون اساسی ضد اسلام است، بلکه به دلیل اینکه مسلمانان کتابی بنویسند و بگویند این قانون اسلام است و طبق آن افراد را مجازات کنند (قوانین قضایی عرفی)، خود این کار خلاف اسلام و بدعت است. از نظر او جایی که قرآن وجود دارد و علما به رتق و فتق امور می پردازند، لزومی ندارد که قانون اساسی باشد (حائری، ۱۳۷۲، ص ۳۵۰).

«جعل قانون (قانون گذاری) کار پیغمبری است، لذا هر رسولی که مبعوث شد، از برای



همین کار بود. بعضی از احکام پیغمبر سابق را امضای فرمود و بعضی را تغییر می‌داد. تا آنکه خاتم الانبیاء (ص) مبعوث شد و دین خدا را کاملاً بیان نمود فرمود. او خاتم انبیاء است و قانون الهی که او آورد، دیگر نقص نخواهد داشت، نسبت به تمام ایام و نیز تمام مردم. حاصل آنکه، مسلم را حق جعل قانون نیست» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷، صص ۱۷۶-۱۷۹).

بنابراین، گفتمان شریعت‌محور، که دال شناور مشروطیت را در حول دال مرکزی دین می‌خواستند؛ پس از ظهور علائم مدرنیته در قانون‌گذاری و تأکید گفتمان‌های دیگر بر مؤلفه‌های مدرنیته چون اومانیزم، سکولاریسم، و عقل‌گرایی، طی نامه‌ای مفصل به محمدعلی‌شاه، منافات مشروطه و مجلس شورای ملی را با قواعد اسلام اعلام کردند و خواهان برچیده شدن آن شدند.

۳. گفتمان عدالت‌محور و حمایت از مبانی مشروطیت

در مقابل گفتمان شریعت‌محور، که به‌علل مذهبی و از موضع سنت به ضدیت با مشروطیت و مدرنیته پرداختند، خرده‌گفتمان دیگری از گفتمان کلی روحانیت وجود داشت که پیروزی مشروطه بیشتر مدیون تلاش این گفتمان بود. گرچه طرفداران و حاملان (اندیشمندان) اصلی این گفتمان هر دو چهره مدرنیته (آزادی و پیشرفت) را پذیرفته بودند، هرگز حاضر به پذیرش بنیادهای مدرنیته نشدند. آیت‌الله سیدمحمدطباطبایی، آیت‌الله بهبهانی، آخوندخراسانی، شیخ‌الله‌مازندرانی، و جمعی دیگر از علمای ایران و نجف در زمره شخصیت‌های اصلی این گفتمان بودند که در این مقاله در قالب «گفتمان عدالت‌محور مشروطه‌طلب» تعبیر خواهند شد.

درحالی‌که گفتمان عدالت‌محور بیشترین تأثیر را در پیروزی اولیه انقلاب مشروطه داشت، نجات مشروطیت نیز در غلبه بر استبداد صغیر توسط همین عدالت‌مداران مشروطه‌خواه (گفتمان عدالت‌محور) انجام گرفت (کسروی، ۱۳۷۹، ص ۷۳۰). زمانی‌که انقلاب مشروطه توسط ائتلاف میان گفتمان‌های سلطنت‌طلبی و شریعت‌محور سرکوب شد و بسیاری از مشروطه‌طلبان دستگیر و اعدام شدند، علمای نجف و در رأس آنها آخوندخراسانی - با توجه به روحیه و سابقه استعمارستیزی‌اش که کودتای محمدعلی‌شاه را توسط روس‌ها، نقشه‌ای استعماری می‌دانست - علیه کودتاچیان فتوا صادر کرد: «الیوم... بذل و جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در رکاب امام زمان، ارواح‌افاده، و سر مویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت، صلوات‌الله و سلامه علیه، است» (حائری، ۱۳۶۴، صص ۱۰۸-۱۲۲).

محمدعلی‌شاه از هیچ‌کس به اندازه علمای نجف نمی‌هراسید و این نشان از نفوذ و

قدرت گفتمان «عدالت محور» دارد. حتی ستارخان، که قیام تبریز را شروع کرده بود، قیام خود را متأثر از فتوای علما می دانست (رهبری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵). فتوای علمای نجف در پشتیبانی از مشروطه، یادآور فتوای میرزای شیرازی در خصوص نهضت تنباکو بود. هیچ چیز به اندازه این نوع فتواها نمی توانست به جنبش مشروطه برای احیای خود انگیزه دهد و حکومت استبدادی قاجار و استعمارگران روس و انگلیس، درحالی که از هیچ مسئله ای هراسناک نبودند، بسیار از این امر وحشت داشتند؛ زیرا تحت زعامت علمای طراز اول گفتمان عدالت محور، که به پیروی از آنها توسط علما در سایر شهرها می انجامید، جنبشی توده ای و سراسری کشور را فرامی گرفت.

تلقى گفتمان عدالت محوری از مشروطه خواهی در چارچوب گفتمان سنتی، یعنی فلسفه «دادگری» و نه پادشاه دادگر، که شعار گفتمان شریعت محور بود، می گنجید. نارضایتی آنها همچون سایر مردم از وضعیت نابسامان کشور، یعنی فقر، ناامنی، سلطه بیگانگان، و ظلم و ستم حاکمان سبب شد که آنها در ابتدا خواهان تحولی برای رفع این نابسامانی از طریق تأسیس عدالتخانه باشند که بعدها تحت تأثیر روشنفکران به خواست مجلس شورای ملی تغییر یافت. برای نمونه، آیت الله طباطبایی در نامه ای خطاب به مظفرالدین شاه می نویسد: «اعلی حضرت تا تمام این مفاصد را مجلس عدالت، یعنی انجمنی مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامه مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند...؛ این ظلم ها رفع خواهد شد. خرابی ها آباد خواهد شد؛ خارجه طمع به مملکت نخواهد کرد؛ سیستان و بلوچستان را انگلیس نخواهد برد؛ فلان محل را روس نخواهد برد؛ عثمانی به ایران تعدی نمی تواند بکند. وضع نان و گوشت که قوت غالب مردم است، بسیار بد است. جیره و مواجب سربازها را هم به آنها نمی دهند» (کسروی، ۱۳۷۹، صص ۸۰-۸۶).

- روش سیاسی: طرفداران گفتمان عدالت محور، همچون گفتمان شریعت محور، بهترین روش برای رفع ظلم و بی عدالتی و نابسامانی کشور را اجرای شرع می دانستند. قانون مورد نظر آنها نیز قانون شرع بود. همچنان که آخوند خراسانی، یکی از سه مجتهد مشروطه خواه نجف، قصدش را از شرکت در انقلاب مشروطه چنین بیان می کند: «غرض ما از این همه زحمت ترفیه حالیه رعیت و رفع ظلم از آنان و اعانه ملهوف و اجراء احکام الهیه عزاسمه و حفظ و وقایه بلاد اسلام از تجاوز کفر و امر به معروف و نهی از منکر و غیره ها از قوانین اسلامیه نافع القوم بوده است» (کفایی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۸).

بنابراین، هدف علمای مشروطه خواه در مبارزه با ستم و بی عدالتی حاکم، اجرای قوانین دینی بوده است که آنها را در کنار گفتمان شریعت محور در گفتمان سنتی قرار می دهد.

- راهبرد: آنچه گفتمان شریعت محور را از گفتمان عدالت محور جدا می سازد، پذیرش

۱. البته باید توجه داشت که در هیچ عدلیه ای انجمنی مرکب از تمام صنوف حضور ندارند و منظور مجلس شورا بوده است.



چهره‌های مدرنیته است. طرفداران گفتمان عدالت‌محور، تحت تأثیر ارتباط با روشنفکران ایرانی خارج از کشور چون ملک‌خان و سیدجمال‌الدین اسدآبادی و مطالب روزنامه‌هایی که در خارج چاپ می‌شد، به‌ویژه روزنامه قانون و عروة الوثقی، با نهادهای سیاسی و حقوقی غرب آشنا شده و برقراری آنها را در کشور عامل ترقی می‌دانستند؛ چنان‌که آیت‌الله طالقانی ارتباط علما با روشنفکران را ضروری می‌دانست (فراسخ‌خواه، ۱۳۷۷، ص ۳۷۴). اما نکته مهم آنجاست که آنان گرچه برقراری مجلس، کابینه، و سایر لوازم مشروطیت را پذیرفتند، هرگز به بنیادهای مدرنیته اعتقادی نداشتند. پذیرش صورت مدرن - که آنها را از گفتمان شریعت‌محور دور می‌ساخت - بدون پذیرش روح مدرنیته بوده است که آنها را به گفتمان شریعت‌محور پیوند می‌زد و از نظر آنها آزادی، پیشرفت، برابری، و عدالت باید منافاتی با قوانین شرع نداشته باشند^۱. آنان، که استبداد را مضر به حال دین می‌دانستند، گمان می‌کردند که با برقراری مشروطه و مجلس به‌واقع، به حفظ دین کمک می‌کنند. به عبارت دیگر، مشروطه‌خواهی آنان تجددطلبی نبود، بلکه با استفاده از ابزارهای تجدد برای احیای دین و حفظ آن بوده است. حامد الگار معتقد است که علمایی چون طباطبایی حکومت قانونی و مشروطه را وسیله‌ای برای اجرای شریعت پنداشته‌اند (الگار، ۱۳۶۹، صص ۲۵۳-۲۵۴). کسروی نیز معتقد است: «یک دسته از علما که شادروانان بهبهانی و طباطبایی و همراهان ایشان آخوندخراسانی و حاجی تهرانی و حاجی شیخ‌مازندرانی بودند، چون به کشور دلبستگی داشتند و آن را در دست دربار خودکامه قاجاری رو به نابودی می‌دیدند، برای جلوگیری از آن مشروطه و مجلس شورا را بایست می‌شماردند، و در همان حال، یعنی مشروطه را چنان‌که سپس دیدند و دانستند نمی‌دانستند و آن را بدان‌سان که در اروپا بود، نمی‌طلبیدند» (کسروی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۹).

آیت‌الله طباطبایی نیز با درک معنای واقعی مشروطیت می‌گوید: «از حکومت جز دادگری نمی‌خواهد، هدف او بنیادگذاری مجلسی است که به وسیله آن به دست آید که چه اندازه مردم بیچاره ایران از ستم حکومت‌های محلی رنج می‌کشند. او می‌گوید که دادگری، اجرای قانون اسلام و تأسیس مجلسی که با پادشاه و گدا یکسان رفتار بکنند، می‌خواهد. او مشروطه و جمهوری نمی‌خواهد» (حائری، ۱۳۶۴، ص ۱۰۵).

گرچه طباطبایی مانند بسیاری از دیگر علما هواخواه آموزش جدید است و حتی به برخی علما انتقاد می‌کند که چرا پیوندی با دانش نو ندارند (حائری، ۱۳۶۴، ص ۱۰۶)، برخلاف نظر عبدالهادی حائری باید گفت که این پذیرش مدرنیته بدون بنیادهای آن (عقلانیت بشری، نسبی‌گرایی، سکولاریسم، تجربه‌گرایی، و اومانیزم) است. این اندیشه مردم‌سالاری، پیشرفت، برابری، و عدالت را گرچه همانند متفکران مدرن می‌پذیرد؛ آن را بر بنیادهای دینی استوار می‌سازد. اینکه طباطبایی در مذاکرات ۱۴ شوال ۱۳۲۵ در مجلس اظهار کرد: «ما از

۱. البته به نظر می‌رسد این عدم استنباط مناسب بنیادها یا مؤلفه‌های ذاتی مدرنیته از سوی کنشگران سیاسی در زمینه اجتماعی ایران آن مقطع خود یکی از دلایل بسیار مهم و به‌زعم برخی دلیل اصلی شکست و ناکامی مشروطیت بود. زیرا براساس این پژوهش گفتمان‌های سیاسی در مشروطه به‌طور عام و گفتمان‌های روحانیت شیعی به‌طور خاص، براساس ضدیت با گفتمان و کنش سیاسی رقیب خویش ظهور کرده بودند و دست به کنش سیاسی می‌زدند. این موضوع به‌طور مبسوط در مقاله‌ای دیگر با عنوان «مشکله معرفت‌شناختی شناخت غرب» (فصلنامه پژوهش در تاریخ، شماره ۵، زمستان ۱۳۹۰) مورد مذاقه قرار گرفته است.

حکومت شورایی و سلطنت مشروطه محسنات شنیده بودیم، اگر نتیجه این است که مشاهده می شود، هیچ فایده‌ای نخواهد داشت» (هدایت، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷)؛ یا بیان اینکه دست زدن و هورا کشیدن توسط نمایندگان و تماشاچیان انحصار به فرنگیان دارد و ما نباید از آنها اقتباس کنیم (آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۳۷۳)، همگی دال بر آن است که طباطبایی مشروطیت و مدرنیته را بر بنیادهای دینی می خواسته است. این جمله او نیز که: «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم، ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده‌اند، به ما گفتند که مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است، ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم» (آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۲۲۶)، نشان می دهد که آشنایی آنها با غرب از روی اخبار و گزارش های نقل شده در باب پیشرفت ها و نهادهای غربی بوده است. از این رو، از طرفداران و سردمداران گفتمان عدالت محور می توان به عنوان مدرن گراهای بدون مدرن شدگی یا سنت گرایی تعبیر کرد که گرچه تحت تأثیر روشنفکران و آگاهی از پیشرفت کشورهای غربی و همسایگانی چون عثمانی و به علت بیزاری از نظام استبدادی و بی عدالتی ها، راه نجات را در تأسیس مجلس، تدوین قوانین، برابری همه در مقابل قانون، پیشرفت، دولت کارآمد، و آزادی بیان و قلم یافتند؛ اما هرگز حاضر به قبول بنیادهای فکری مدرنیته نشده و برعکس، همه اصول مدرنیته را با شریعت اسلام قابل انطباق و حتی برگرفته از آن می دانستند.

در مجموع، درحالی که گفتمان شریعت محور حاضر به پذیرش هیچ یک از لوازم مشروطیت و صورت های مدرنیته نبوده اند؛ بلکه همه آنها را بدعت و خلاف شریعت می خواندند؛ گفتمان عدالت محور با صورت های مدرنیته چون مجلس، انتخابات، اکثریت آراء، وضع قوانین، مدارس و علوم جدید، برابری و عدالت مدرن مشکلی نداشت، بلکه علاوه بر استوار ساختن این عناصر بر بنیادهای سنتی و دینی، نه مدرن، با جدایی میان امور شرعی و امور عرفیه، خواهان عدم سازگاری آنها با امور شرعی بوده اند. در هر صورت، درحالی که گفتمان شریعت محور با فتح تهران توسط مشروطه طلبان شهرستانی همراه با گفتمان محافظه کار سلطنت طلبی سرکوب شدند، گفتمان عدالت محور نیز پس از افتتاح مجلس دوم، عملکرد گفتمان های رقیب همچون متجددین رادیکال (چون سوسیال-دموکرات ها) در وضع و تصویب قوانین عرفی و سکولار، درج مقالات شدیدالحن علیه سنت و سنت گراها، در روزنامه ها و شب نامه ها، اعدام شیخ فضل الله که به هیچ وجه مورد پذیرش علما نبود، اقدام انجمن ها و احزاب و گروه های مسلح در تهران در جنگ با یکدیگر، اختلاف میان خرده گفتمان های مشروطه طلبی که نمونه آن ترور آیت الله بهبهانی بود، و به ویژه برآورده نشدن انتظارات جامعه درخصوص برقراری نظم و امنیت و رفاه و برابری و عدالت



و دفع بیگانگان بعد از انقلاب مشروطه، مجبور به کناره گیری از سیاست و مشروطه شدند. در تحلیل گفتمانی در باب گفتمان عدالت محور نیز به طور خلاصه باید گفت دال مرکزی این گفتمان مفهوم «عدالت» می باشد؛ و با ابتنای بر این دال مرکزی است که کنش های طرفداری و سپس ضدیت با مشروطه و مدرنیته نزد حامیان گفتمان عدالت محور معنا دار می گردد. در گفتمان مذکور این دال، عدالت است که به دیگر دال ها معنا می دهد. عدالت مداران خواستار عدالت بودند، به این جهت با مشروطه همراه شدند که استبای کرده بودند نظام حکومتی و در رأس آن شاه «عدالت» را مورد خدشه قرار داده است و به آن بی اعتناست و هم از این رو به مشروطه خواهی پشت کردند که دیدند و فهمیدند که در آن نهضت «عدالت» مغفول واقع شده و جز مرده ریگی از آن باقی نمانده است. لذا در واکاوی گفتمان عدالت محور، دال های شناوری چون آزادی، قانون، مجلس شورای ملی، آزادی بیان و قلم و اندیشه همه ابزاری بودند در تحقق هر چه بهتر دال مرکزی «عدالت» و در نسبت خویش با عدالت بود که به ثبات معنایی می رسیدند.

۴. گفتمان نوگرایی دینی و بازاندیشی دینی

رساله هایی^۱ که در دفاع از مشروطه در قالب گفتمان های مشروطه طلبی از سوی علمای شیعه نوشته شد، به طور عمده، در دوران استبداد صغیر و در تقابل با گفتمان مشروطه خواهی و با هدف توجیه دینی مشروطیت و مفهوم های مرتبط با آن به نگارش در آمده است. این رساله ها، در توجیه مشروطیت، بیشتر به ضعف ها و آسیب های نظام استبدادی و به ویژه ظلم و ستم رایج در ایران، و همچنین فقر و عقب ماندگی جامعه که زمینه نفوذ و سلطه بیگانگان را فراهم کرده اشاره کرده و مشروطیت را تنها چاره مشکلات موجود تلقی می نمایند. در واقع، آنچه مدنظر این رساله هاست کارآمدی ها و توانمندی های مشروطیت در حفظ و تقویت جامعه ایرانی است. تجربه موفق مشروطه در ژاپن و انگلستان، این تصور را به وجود آورده بود که ایران با پذیرش مشروطه به بالاترین درجه عزت و ثروت خواهد رسید. گفتمان مشروطه خواهی، «استبداد» را که در این زمان با مفهوم دینی ظلم یکسان تلقی می شد- عامل اصلی همه بدبختی های ایران تلقی می کرد (زرگری نژاد، ۱۳۷۷، ص ۵۲۷). بنابراین، در فهم گفتمانی از گفتمان «نوگرایی دینی»- به عنوان مهم ترین گفتمان روحانیت شیعه در انقلاب مشروطیت- «دفع استبداد و ظلم» دال مرکزی این گفتمان را تشکیل می دهد؛ به طوری که دال های دیگری چون آزادی، قانون، مجلس شورای ملی، و رأی اکثریت؛ در ارتباط با این دال است که دارای معنا می شود. همچنین، براساس فرضیه پژوهش، این گفتمان، در رابطه تضادگونه با گفتمان های دیگری مانند گفتمان های

۱. از جمله رساله هایی که تشکیل دهنده گفتمان نوگرایی دینی در قالب گفتمان کلی روحانیت شیعی بودند می توان به رساله هایی چون تنبیه الامه و تنزیه المله نوشته علامه نائینی، تحریر العقلا نوشته شیخ هادی نجم آبادی، رساله انصافیه نوشته ملا عبدالرسول کاشانی و رساله مسلک الامام فی سلامه الاسلام نوشته حاج شیخ اسدالله ممقانی اشاره داشت.

شریعت محور و سلطنت طلب و نیز گفتمان متجددین رادیکال به وجود آمد.

گفتمان نوگرایی دینی، برخلاف گفتمان‌های رقیب، سعی داشت از طریق رجوع دادن مسلمین به کتاب (قرآن) و سنت و همچنین اخذ دستاورد جدید غربی، از یک سو، با جداسازی «اسلام» از وضع مسلمانان به لحاظ عقب ماندگی و شکست، دین را از چهره افراطی، غیرسازگارانه، خرافاتی، و بدفهمی‌ها برهاند و آن را به چهره‌ای مدرن، سازگار، جهانی و انسانی تبدیل کند؛ و از سوی دیگر، مدرنیته را بومی سازد که با ساختار فکری و فرهنگی مسلمین سازگار شود تا از جوانب مثبت آن برای پیشرفت بهره‌مند شود (رهبری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰). مهم‌ترین کوشش رساله‌های تولید شده در این گفتمان، توضیح و تبیین مفاهیم و بنیادهای مشروطیت، آن‌هم به گونه‌ای است که با شریعت سازگار باشد و به همین دلیل، به بنیادهای معرفت‌شناختی، ماهیت و پیامدهای سکولار این مفاهیم آگاهانه یا ناآگاهانه توجهی نمی‌شد. درواقع، آنها کنشی را انجام می‌دادند که گفتمان‌های دیگر به آن مبادرت نمی‌کردند. گفتمان نوگرایی دینی سعی داشت جمعی میان دیگر گفتمان‌های رقیب زمانه خویش باشد. درواقع، این گفتمان به دنبال رونوشتی دینی از نظام مشروطه غربی بود (حسینی زاده، ۱۳۸۶، ص ۸۴). این کار، از مشروطه ایرانی شیر بی‌یال و دم و اشکمی می‌ساخت و آن را با تناقض‌های بسیار روبه‌رو می‌کرد؛ ولی با توجه به ذهنیت مذهبی حاکم بر جامعه ایرانی تنها راه موفقیت مشروطه به‌شمار می‌رفت. به‌سخن دیگر، نه مشروطه و نه هیچ گفتمان دیگری بدون سازگاری با مذهب نمی‌توانست در ایران اعتبار لازم را به‌دست آورد و ذهن مذهبی ایرانی را تسخیر کند. به‌همین دلیل، مشروطه‌ای که این گفتمان در پی دفاع از آن بود، مشروطه‌ای است ایرانی و سازگار با شریعت و باورهای مذهبی ایرانی و به‌کلی متفاوت با نوع غربی‌اش. این گفتمان نوظهور دارای اصولی بود که سبب تمایز آن از گروه‌های دیگر می‌شد:

نخست: درحالی که گفتمان شریعت محور تنها راه حل جبران عقب‌ماندگی را در شریعت جست‌وجو می‌کرد و مدرنیته را سلطه خارجی و در ضدیت با دین می‌خواند و نیز گفتمان «عدالت محور» با رجوع به شریعت، چهره تجدد را نه برپایه بنیادهای مدرنیته، بلکه بنیادهای دینی قابل قبول می‌دانست و از همین رو بود که برخلاف شریعت‌مداران، آنها با مشروطه‌طلبان نوگرا همراه شده و تنها در پی غفلت بعدی از آرمان‌های انقلاب، تندروی برخی اعضای جبهه نوگرا که جایی برای روحانیت در سیاست قائل نبودند و اختلافات و جنگ‌های داخلی، از آنها دوری جستند. گفتمان نوگرایی دینی به‌منظور رهایی از بن‌بست تضاد میان سنت و تجدد و در نزدیکی بیشتر با گفتمان عدالت محور- اما برخلاف آنها- نه تنها به دنبال پالایش تجدد و بومی



ساختن آن برآمدند، بلکه حتی در صدد پالایش اعتقادات مذهبی جامعه نیز بودند. دوم: درحالی که برای بسیاری چون میرزا ملکم خان و مستشارالدوله (از پیشگامان گفتمان تجدد رادیکال در ایران)، سازگاری میان اسلام و مدرنیته از روی مصلحت اندیشی و برای پیشبرد نوسازی و ترقی کشور بود تا بتوانند موانع موجود در سر راه تجدد را بدون چالش بردارند (وطن پرست، ۱۳۸۴، ص ۳۵۹)، برای نوگرایان دینی، چنین تلاشی به منظور سازگاری اسلام با تحولات و اندیشه های جدید از روی اعتقاد عقلی شان به این مسئله بوده است و نه از سر ضرورت یا نگاه ابزاری و مصلحت گرایانه به دین.

سوم: درحالی که برای گفتمان عدالت محور، هدف از مشروطه خواهی و تجدد، نفی ظلم و برقراری عدالت در چارچوب شریعت بود (آجدانی، ۱۳۸۳، صص ۱۵۹-۲۱۲)، برای گفتمان نوگرایی دینی، خود مشروطیت هدف بوده است که به وسیله آن می توان به نفی ظلم، برقراری شریعت و عدالت مبادرت ورزید.

چهارم: روش هردو گفتمان عدالت محور و نوگرایی دینی با وجود اشتراک در مواضع عملی، نسبتاً متفاوت بود؛ درحالی که روش عدالت مداران برای دفاع از مشروطیت فقط کلامی- فقهی بود؛ اما برای گفتمان نوگرایی دینی، روش فوق کلامی- فقهی و استدلالی بوده است. آنها، مانند دسته نخست، از احادیث و روایات و آیات برای دفاع از مشروطه استفاده می کردند، ولی تنها بدان محدود نبودند؛ بلکه از روش عقلی و استدلالی نیز در دفاع از مشروطیت، توجیه آن و نفی استبداد بهره می گرفتند. این امر نشان دهنده آن است که اگر برای گفتمان عدالت محوری دفاع از مشروطیت بیشتر تحت تأثیر واقعیت ها و تحولات عینی، یعنی نیروهای استبدادی و گفتمان مشروطه خواهی در سرکوب اعتراضات و پیوند میان استبداد با بیگانگان یا اگر دفاع آنها از مشروطه برای دفع ظلم بود؛ برای گفتمان نوگرایی دینی، دفاع از مشروطه به دلیل اعتقاد آنها به حقیقت مشروطیت و برتری آن بر نظام استبدادی بوده است. گفتمان عدالت محوری به نفی ظلم می پرداختند؛ و نوگرایان دینی به نفی استبداد- و نه ظلم- پرداختند که خود مستلزم آگاهی از انواع نظام های سیاسی و فلسفه سیاسی مدرن بوده و حکایت از به کارگیری روش استدلالی توسط آنها دارد.

پنجم: درحالی که گفتمان عدالت محور قصد اسلامی نمودن یا اسلامی نشان دادن مشروطیت را داشتند- از جمله برخی آن را نشانه ظهور حضرت مهدی (عج) دانسته یا مشروطیت را برآمده از دین می خواندند (ربانی، ۱۳۸۸، ص ۶۹)- برای گفتمان نوگرایی دینی، هدف اسلامی نشان دادن یا اسلامی ساختن مشروطیت نبود، بلکه رسالت اصلی تطبیق میان اسلام و مدرنیته، اسلام و مشروطیت، یا نشان دادن عدم تعارض میان آنها بوده است. آنها قصد داشتند مشروطیت و تجدد را با اسلام سازش دهند و با مبنای دینی قائل شدن برای آنها

با روش کلامی - فقهی و استدلالی، به نوعی با واقعیات جدید همراه شده و از سوی دیگر، به آنهایی که اسلام را قادر به برآوردن انتظارات جدید نمی دانستند، پاسخ دهند.

ششم: سرانجام آنکه، ویژگی بسیار مهمی که می توان برای جریان روشنفکری قائل بود، نقادی است. از دید آنان، باید با معیارهای عقلی به نقد سنت، سیاست، دین، فرهنگ، و همه آنچه که بر عرصه ذهنی و عینی جوامع حاکم است، پرداخت. آنان با قائل بودن به نسبیّت حقیقت و تساهل، عرصه نقد را پهنه گسترده ای می بینند که نمی توان برای آن محدودیتی قائل شد. آنچه نوگرایی دینی را با روشنفکری پیوند می دهد، اعتقاد آن به نقادی است؛ اما آنچه که آنها را از هم جدا می سازد، اعتقاد نوگرایان دینی به نقادی همراه با ملاحظات و اعتقاد به مطلقیت حقیقت است. آنها، در چارچوب های دینی، دینداری و نه دین به نقد می پردازند. گفتمان نوگرایی دینی، برخلاف گفتمان عدالت محور، با جنبه های خرافی اعتقادات دینی مردم و بسیاری از عناصری که عقلاً با دین و نیازهای جدید سازگاری ندارد، به چالش پرداختند و عده زیادی از آنها همچون سیدجمال و شیخ هادی نجم آبادی به کفر و ارتداد و حتی بابی گری متهم شدند (کدی، ۱۹۷۲، صص ۱۶-۱۷).

- شبکه فکری گفتمان نوگرایی دینی: سیدجمال الدین اسدآبادی از پیش قراولان گفتمان نوگرایی دینی در ایران است. مبارزه جهانی، و نه محدود به جغرافیای خاص، اسلامی و نه ملی، رادیکال نه بنیادگرا، استقلال طلب، و استبدادستیز که قصد داشت با رجوع دادن مسلمانان به کتاب (قرآن) و از طریق اخذ وجوه مثبت تمدن غرب، از یک سو، دین را از چهرگان افراطی، غیرسازگارانه، خرافی، جهل و بدفهمی ها برهاند و آن را به چهره ای مدرن، سازگار، جهانی و انسانی تبدیل کند تا بدین وسیله بتوان هم از استبداد و هم استعمار که بر جهل مسلمانان و تفرقه میان آنها دامن می زنند، خلاصی جست و از سوی دیگر، با اخذ آگاهانه مدرنیته به حل مشکلات جوامع اسلامی که در فقر و عقب ماندگی گرفتارند، یاری رساند (اسدآبادی، ۱۳۵۵، ص ۸۴).

سیدجمال، که با بیشتر آزاداندیشان و تجددطلبان، از جمله آخوندزاده، مشیرالدوله، مس تشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف، ملک المتکلمین، سیدمحمد طباطبایی، نجم آبادی، دولت آبادی و به ویژه ملکم خان ارتباط داشت، به عنوان نخستین اصلاح گر و نوگرای دینی، از طریق چاپ روزنامه، برپایی جلسات بحث و مناظره به ویژه با اندیشمندان غربی، گفت و گو با حاکمان به ویژه سلاطین اسلامی بر بیداری مردم مسلمان دنیا تأثیری شگرف گذاشت و در ایران فردی مشهور بود. نامه او به میرزای شیرازی برای تحریم تنباکو و قیام علیه استبداد نیز تأثیرگذار بود (محیط طباطبایی، بی تا، صص ۱۹۸-۲۰۰). سیدجمال، در آگاهی بخشی به علمای شیعه عصر خویش، که او آنها را بیشتر از دیگران مستعد مبارزه با



استعمار و استبداد می دانست، بدون تردید، نقش اصلی را در مقایسه با دیگر اصلاحگران ایفا کرد.

از دیگر علمای برجسته هم عصر اسدآبادی، که تلاش بسیاری برای هماهنگی میان اسلام با تحولات جدید انجام داد و قبل از همه به اصلاح دینی برای دسترسی به ترقی و رفع نابسامانی ها توجه کرد، شیخ هادی نجم آبادی (۱۲۵۰-۱۳۲۰ ق.) است. وی، عقل را مهم ترین پیامبر بشر برای تشخیص راه راست می خواند و به مردم پند می داد که از خرافه، تقلید کورکورانه، و عادات و رسوم منفی دوری جویند (حائری، ۱۳۶۴، ص ۹۲). شیخ هادی، با انتقاد از وضعیت نابسامان جامعه، بر عقب ماندگی مسلمانان افسوس می خورد و از مردم درخواست تفوق کفار بر اهل اسلام پرسش می کند (نجم آبادی، ۱۳۱۲، صص ۱۲۵-۱۲۶). نجم آبادی که در نتیجه دیدگاه ها و مواضع اصلاح طلبی دینی خود سخت مورد حمله قرار گرفت و حتی چون سید صادق طباطبایی او را تکفیر کردند، از آن گروه از علمای دینی که در برابر منتقدان خود و دگراندیشان به جای آنکه اندیشه را با اندیشه پاسخ بگویند، با استفاده از شیوه های خشونت آمیز به ستیزه جویی برمی خیزند، انتقاد می کند (نجم آبادی، ۱۳۱۲، ص ۱۳۰). او بر عملکرد بسیاری از علمای عصر خود که در خرافه پرستی و گمراهی مردم نقش دارند نیز حمله می کند (نجم آبادی، ۱۳۱۲، ص ۸۰).

نجم آبادی، به عنوان یک مجتهد دینی، در نگاه خود به آسیب شناسی اجتماعی، فکری و اخلاقی، با انتقاد از بی توجهی به ضرورت فهم استدلالی از اصل دین و تأکید بر ضرورت اعتقاد و ایمان به اصول دین بر پایه استقلال رأی، و نه تقلید، نبود حالت عملیه و خلقیه و برخوردار نبودن از زبان استدلال را از اساسی ترین ضعف های موجود در حوزه معرفت و ایمان دینی علما و روحانیان دانسته است که ناتوانی در جلب و جذب مردم به سوی علما و روحانیون از پیامدهای آن ضعف ها به شمار می آید (مرسلوند، ۱۳۷۸، ص ۵۴). از همین دیدگاه است که وی تأسف می خورد که: «اصل دین را پایه اش بر غیر تقلید و ادله و همیه نگذاشتیم. نه حالت علمیه و خلقیه داریم که مردم را مایل خود نماییم و نه زبان استدلال که به تیغ زبان خلق را به سمت خود کشیم» (نجم آبادی، ۱۳۱۲، صص ۱۲۱-۱۲۲). بی گمان، این شیوه نگرش اصلاحی نجم آبادی، هرگاه در بستر و شرایط تاریخی خود نگریسته شود، از واقع بینی او در درک برخی تغییرات و تحولات جدید، آگاهی وی از ناکارآمدی آن بخش از تفکر سنتی در جامعه که قادر به درک روح تغییرات و نیازهای جدید زمانه نیست و دلبستگی او به ضرورت تجدیدنظر نقادانه و اصلاحی [با استفاده از روش عقلی - استدلالی] حکایت دارد (آجدانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۶).

اما، علامه محمد حسن نائینی، برجسته ترین شخصیت فکری گفتمان نوگرایی دینی بود.



علامه نائینی از نخستین فقهای شیعه بود که در دوران معاصر از منظر نظر و با تکیه بر استدلال‌های فقهی و اصولی و براساس رهیافتی سلبی (یعنی سلب و طرد استبداد) به تبیین نظریه حکومت در اسلام و در زمان غیبت امام معصوم پرداخت (فیرحی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۷). وی، در فضای گفتمان جدید نوگرایی دینی، پایه‌گذار «نظریه نظام سیاسی مشروطه» شد و با پرداختن به این نظریه و بحث علمی درباره مفاهیم تازه تولید شده در حوزه سیاسی، موافقان و مخالفان خود را با این فضای جدید فکری درگیر کرد و افق جدیدی را گشود. وی، با تألیف رساله مشهور خویش، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، نقطه عطفی در تحول گفتمان سیاسی شیعه ایجاد کرد. وی، همچون روشنگران مدرن و اصلاح‌طلبان دینی غرب، به دفاع از حکومت مدرن - یعنی حکومتی که برآمده از پذیرش مردم باشد و بر مبنای کارآمدی و کارایی به کسب مقبولیت عامه نائل آید - در مقابل حکومت سنتی - یعنی حکومت مشروع استبدادی که پاسخگوی خواسته‌ای نیست - برآمد و از طریق استدلال به حمایت از مشروطه پرداخت؛ امری که در استدلال وی برای نامگذاری کتابش مشهود است: «و چون وضع رساله برای تنبیه امت به ضروریات شریعت و تنزیه ملت از این زندقه و الحاد و بدعت است، لہذا نامش را «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» ... می‌نمایم» (نائینی، ۱۳۸۸، ص ۳۸).

موضوعی که می‌تواند از منظر پژوهش حاضر مهم باشد این است که گفتمان نوگرایی دینی در تضاد با گفتمان‌های رقیب خودش و نیز سلب مفهوم «استبداد» معنا پیدا می‌کند. ساختار کتاب علامه نائینی گواه این امر است. قسمت نخست کتاب به بررسی «تحدید سلطنت در عصر غیبت» می‌پردازد که نشانگر تضاد گفتمانی و سلبی با مفهوم استبداد و سلطنت قاجاریه است. همانطور که در سطور بالا ذکر شد، مفهوم استبداد چنان در منظومه گفتمانی علامه نائینی مورد انکار و نقد قرار گرفته که مفاهیم نو و مدرن در سایه عدم و سلب استبداد است که معنا پیدا می‌کنند. به همین جهت است که اندیشه‌ورزی وی رویکردی سلبی لقب گرفته است (فیرحی، ۱۳۸۳، صص ۲۰۹-۲۳۷؛ درودی، ۱۳۸۸، ۱۲۵-۱۳۹). قسمت دوم کتاب نیز در پاسخ به مغالطات گفتمان‌های دیگر، به ویژه گفتمان شریعت‌محور و شخص شیخ فضل‌الله است که مورد نگرارش درآمده است. در این بخش، علامه نائینی به مغالطات و شبهاتی پاسخ می‌گوید که در صدد به چالش کشاندن دینی بودن مشروطیت هستند. این امر نیز نشان از ظهور گفتمان نوگرایی دینی در بستری از تضاد با گفتمان‌های رقیب خویش و هم‌عصر خویش است.

از دیگر عناصر فکری گفتمان نوگرایی دینی که می‌توان نام برد ملا عبدالرسول کاشانی است که در دفاع از مشروطیت و منطق تحولات جدید، رساله‌ای با عنوان رساله/انصافیہ نوشت. به عقیده برخی، او، از نظر روشنفکری، حتی از علامه نائینی برتر بود؛ زیرا چنان از



اصلاح‌گری دینی سخن می‌گفت که نشان‌دهنده آگاهی او از منطق دوران جدید و درک آگاهانه وی از مشروطیت است (رهبری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵). سرانجام، باید در گفتمان نوگرایی دینی عصر مشروطیت، از حاج شیخ اسدالله ممقانی یاد کرد که برخی او را بزرگ‌ترین و مهم‌ترین روحانی اصلاح‌طلب دینی می‌خوانند (آجدانی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳). وی که نویسنده رساله مسلک‌الامام فی‌سلامه/الاسلام است، چهار حوزه معرفت دینی، نهادهای دینی، آداب و رسوم دینی، و عملکرد دینی روحانیت را نقد می‌کند و باتوجه به تحولات مشروطه، ریشه‌های عقب‌ماندگی مسلمانان را معرفتی و ناشی از درک نادرست آنها به‌ویژه برخی علما از تحولات جدید و ناهماهنگی با آن می‌داند (مقمقانی، ۱۳۶۳، صص ۲۵-۲۷).

در مجموع، گفتمان نوگرایی دینی باهدف تطبیق عقلانی دین با مقتضیات جدید به‌منظور دستیابی به نیکبختی، در ارتباط با مدرنیته نیز دست به نوآوری زده و درصدد هماهنگ‌سازی آن با دین برآمد. گفتمان نوگرایی دینی نگاهی نقادانه به مدرنیته (که آن را دارای زمینه‌های غربی می‌داند) و هم به تفاسیر دینی (به‌جای سخن گفتن از اسلام از تفاسیر اسلامی سخن می‌گویند که بر زمینه‌های شکل‌گیری جغرافیایی، تاریخی، و زبانی مبتنی است، گرچه به اصول ثابت دین نیز معتقدند) دارند، ازاین‌رو، به‌منظور مدرن‌سازی کشور، مدرنیته را بر اصولی اخلاقی، مذهبی، و معنوی مبتنی دانسته و نقدهای شدیدی به وجوه شیء‌وارگی، مادی، استعماری، و سرمایه‌داری مدرنیته وارد می‌کنند. از طرفی، ظهور گفتمان نوگرایی دینی در پرتو گفتمان‌های رقیبی چون شریعت محوری و عدالت‌محوری معنا پیدا می‌کند و اندیشه‌ورزی در باب مقولات و مؤلفه‌های دنیای مدرن و دنیای سنتی در بستری از تضاد و خصومت با گفتمان‌های دیگر از سوی نوگرایان دینی صورت می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

انقلاب مشروطیت در ایران، بر بستری از نارضایتی‌های عمومی ناشی از استعمار خارجی و استبداد داخلی شکل گرفت و همراه با ناسازواری‌ها و تعارضات درونی به دنیا آمد. اما زمانی که با اتحاد میان اقشار مختلف مردمی و نخبگان به پیروزی بزرگی در مقابل سلطه حاکم دست یافت، دستاوردی را رقم زد که در تاریخ معاصر ایران بی‌نظیر بود. قداست زدایی از حکومت و به پرسش گرفتن آن، که نخستین بار در تاریخ ایران در سال ۱۲۸۵ ش. رخ داد، نخستین دستاورد مشروطیت بود. تأسیس نهادهایی چون مجلس، کابینه، شکل‌گیری مطبوعات، احزاب و گروه‌های سیاسی؛ تدوین قوانین اساسی و مدنی، به‌منظور تنظیم روابط میان ملت با دولت و ملت با یکدیگر؛ برقراری نظام انتخابات، که سبب مشارکت سیاسی مردم در تصمیم‌گیری‌ها و سرنوشت کشور می‌شد؛ همراه با ده‌ها تغییر

سیاسی دیگر، از مهم‌ترین دستاوردهای مشروطیت بوده است. اما این پیروزی بزرگ، بر بستری از تعارضات درونی قرار گرفت. مشروطه نتوانست تعارض شرع و عرف و سنت و مدرنیته را پایان بخشیده و سازواره‌ای تئوریک از سنت ایرانی و مدرنیته غربی ارائه کند. این تعارض در موضوع‌هایی چون اختیارات فقیهان، مشروعیت نظام سیاسی، نقش مردم، اختیارات قوه قضائیه و قوه مقننه به‌طور کامل هویدا بود. همچنین، گفتمان‌های موجود در انقلاب مشروطیت و نیز نظریه‌های برآمده از آنها، بیشتر ویژگی سلبی و تضادگونه با یکدیگر داشتند و دغدغه اصلی آنها طرد گفتمان‌های شریعت‌محور و سلطنت‌طلب بوده و توجه چندانی به ویژگی‌های نظام سیاسی جایگزین نداشتند. گفتمان کلی علمای شیعه نیز از این امر مستثنی نبود، بلکه در متن تحولات مشروطیت مهم‌ترین نقش را در جهت‌دهی به افکار عمومی و نیز نخبگان ایفا می‌کرد. موضوع اصلی این مقاله نیز به صورت‌بندی خرده‌گفتمان‌های موجود در گفتمان علمای شیعه اختصاص داشت. اینکه در تحولات مشروطیت این خرده‌گفتمان‌ها در چه جایگاهی نسبت به یکدیگر - به‌طور خاص، و در تحولات موردنظر - به‌طور عام قرار داشتند. در راستای فرضیه پژوهش حاضر، گفتمان‌های مذکور در چارچوب نظریه گفتمانی «تضادمحور میشل پشو» و در مسیری تاریخی - گفتمانی مورد بررسی قرار گرفتند. بررسی‌ها به طور آشکاری اثبات کردند که ظهور این گفتمان‌ها بر بستری از تضادهای معرفتی و نیز تئوریک قرار داشتند. اگرچه گفتمان‌های مورد بررسی در درون گفتمان کلی‌تر علمای شیعه قرار داشته و مدل‌ها و مفاهیم مدرن را با محک دین می‌سنجیدند، اما هریک تفسیری خاص از دین و نظام سیاسی و مفاهیم مربوط به آن ارائه می‌کردند و جهان را به‌گونه‌ای دیگر می‌دیدند. اما در این مقطع، گفتمان مذهبی با قدسیت فراگیر خود چنان ذهن و اندیشه ایرانیان را تسخیر کرده بود که درک نظریه‌ها و مفاهیم مدرن جز در پرتو مذهب میسر نمی‌شد، و پذیرش اجتماعی هر گفتمان و نظریه‌ای نیز به نسبتی که با مذهب برقرار می‌کرد بستگی داشت. دین، معیار حقیقت به شمار می‌آمد و همه چیز در پرتو آن اعتبار کسب می‌کرد. مفاهیم و اندیشه‌های مدرن نیز نخست به گفتمان فراگیر دینی عرضه می‌شدند و رابطه آنها با دیانت بررسی می‌شد، آنگاه مورد ارزیابی قرار می‌گرفتند. به هر حال، در پرتو این مفاهیم، مفهوم‌هایی که در گفتمان‌های مدرن ماهیتی سکولار یافته بودند با برخی مفهوم‌های مذهبی همسان تلقی شده و هویتی دینی کسب کردند. این امر موجب شد که تفاوت‌ها و تعارضات معنایی دو گفتمان مذهبی و مدرن فراموش شده و ابهام و پیچیدگی مفاهیم و ذهنیت ایرانی را در پی داشته باشد. یکی دیگر از عوامل این ابهام در این امر نهفته بود که این گفتمان‌ها بی‌آنکه به خود مؤلفه‌ها و عناصر غرب (مدرنیته) رجوع کنند و از آن طریق به آن شناخت پیدا کنند،



به کنش گفتمان‌های دیگر چون متجددین رادیکال توجه کردند و غرب را از دریچه کنش آنها ارزیابی کردند. این امر، به شدت در باب گفتمان‌های شریعت‌محور و عدالت‌محور مصداق داشت؛ اگرچه تا حدودی در باب گفتمان نوگرایی دینی از منظری عکس آن صادق بود. زیرا این گفتمان‌ها از منظر مدرن به نقد گفتمان شریعت‌محور و تاحدودی عدالت‌محور پرداختند. به هر صورت، گفتمان‌های موجود در گفتمان کلی‌تر علمای شیعه در قالبی تضادگونه و با توجه به کنش‌های یکدیگر به اندیشه‌ورزی در باب مشروطیت پرداختند و به عبارت دیگر، هریک از این گفتمان‌ها از ظن «خود» و «دیگری» همراه یا دشمن مشروطیت گردیدند.

منبع

- آبادیان، حسین (۱۳۷۴). *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه (به انضمام رسائل علمای موافق و مخالف مشروطه)*. تهران: نشر نی.
- آبادیان، حسین (۱۳۸۳). *بحران مشروطیت در ایران (ج ۱)*. تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۳). *علماء و انقلاب مشروطیت ایران*. تهران: اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۵). *ایدئولوژی انقلاب مشروطیت ایران*. تهران: پیام.
- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۳۵۵). *مقالات جمالیه (ابوالحسن جمالی، کوششگر)*. تهران: طلوع آزادی.
- انصاری، مهدی (۱۳۶۹). *شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت (روایری دو اندیشه)*. تهران: امیرکبیر.
- بهار، محمدتقی (۱۳۷۱). *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*. تهران: امیرکبیر.
- تبریزی، محمدحسین بن علی اکبر (۱۳۷۷). «کشف المراد من المشروطه و الاستبداد» در *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره‌ی مشروطیت)* (غلامحسین زرگری نژاد، کوششگر). تهران: کویر.
- ترکمان، محمد، (۱۳۶۲). *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه‌های شیخ فضل‌الله نوری (ج ۲)*. تهران: رسا.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴). *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*. تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۷۲). «روایری اندیشه‌ها در انقلاب مشروطیت»، *همشهری*، کتاب سال (۱).
- حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۶). *اسلام سیاسی در ایران*. قم: دانشگاه مفید قم.
- درودی، مسعود؛ موسوی، سیدصدرالدین (۱۳۸۸). «نظام سیاسی در دیدگاه سیاسی امام خمینی (س) و علامه نائینی» (بررسی مولفه‌های شکلی و محتوایی نظام سیاسی دوران غیبت)، فصلنامه علمی - پژوهشی *متین*، ۱۱ (۴۴).
- (۱۳۹۰). «مشکله معرفت شناختی شناخت غرب»، فصلنامه *پژوهش در تاریخ*، شماره ۵.
- ربانی، محمدصادق (۱۳۸۸). *بررسی کارکردهای اجتماعی انتظار حضرت مهدی (عج)*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).



- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۷). *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره‌ی مشروطیت)*. تهران: کویر.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۷). *سنت و مدرنیسم*. تهران: روزنه.
- سلطان‌العلماء خراسانی، شیخ احمد (۱۳۶۳). *روزنامه روح القدس* (محمد گلبن، کوششگر). تهران: چشمه.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر* (بهاء‌الدین خرمشاهی، مترجم). تهران: انتشارات خوارزمی.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷). *سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۳). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*. تهران: سمت.
- _____ (۱۳۹۱). *فقه و سیاست در ایران معاصر*. تهران: نشر نی.
- کرمانی، مجدالاسلام (۱۳۵۶). *تاریخ انحطاط مجلس (فصلی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران)*. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- کسروی، احمد (۱۳۷۹). *تاریخ مشروطه ایران*. تهران: مجید.
- کفایی، عبدالحسین مجید (۱۳۵۸). *مرگی در نور (زندگی آخوند خراسانی)*. تهران: زوار.
- الگار، حامد (۱۳۶۹). «نیروی مذهبی در قرون هجدهم و نوزدهم» در مجموعه مقالات *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج* (عباس مخبر، مترجم). تهران: طرح نو.
- محیط طباطبایی، محمد (بی تا). *نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق‌زمین*. قم: دفتر سازمان تبلیغات.
- مرسلوند، حسن (۱۳۷۸). *حاج شیخ هادی نجم‌آبادی و مشروطیت*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۶۳). *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*. تهران: علمی.
- ممقانی، حاج اسدالله (۱۳۶۳). *مسلك الامام فی سلامه الاسلام* (صادق سجادی، کوششگر). تهران: تاریخ ایران.
- نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۸۸). *تنبيه الامة و تنزیه المله* (سید جواد ورعی، مصحح). (چ ۲)، قم: بوستان کتاب قم.
- نجم‌آبادی، شیخ‌هادی (۱۳۱۲). *تحریر الغطاء* (مرتضی نجم‌آبادی، کوششگر). تهران: بی‌نا.
- نفیسی، سعید (۱۳۶۸). *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران*. تهران: نوین‌پاد.
- نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۷۷- الف). «حرمت مشروطه»، در *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره‌ی مشروطیت)* (غلامحسین زرگری نژاد، کوششگر). تهران: کویر.
- نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۷۷- ب). «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل»، در *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره‌ی مشروطیت)* (غلامحسین زرگری نژاد، کوششگر). تهران: کویر.
- وطن‌پرست، غلامرضا (۱۳۸۴). «اندیشه سیاسی میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله و مشروطه‌ی ایرانی»، در *مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت*. تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

- هدایت، حاج مهدی قلی (مخبر السلطنه) (۱۳۵۷). *خاطرات و خطرات*. تهران: زوار.
- (۱۳۶۳). *طلوع مشروطیت* (امیر اسماعیلی، کوششگر). تهران: جام.
- Lambton, Ann (1979). Some New trends in Islamic Political Thought in Late 18th and Early 19th Century Persia, *Studia Islamica*, 39, April.
- Keddie, Nikki (1972). *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, A Political Biography, Los Angeles: University of California press.
- Foucault, Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Translator). New York: Pantheon Books.
- Pêcheux, Michel (1982). *Language, Semantics and Ideology*. London: Palgrave Macmillan (First published in French in 1975).

