

## همگرایی و واگرایی گفتمان‌های روحانیت مشروطه‌خواه و روشنفکری از مشروطه تا انقلاب اسلامی

سیدمرتضی هزاوه‌ای<sup>۱</sup>

علی زیرکی حیدری<sup>۲</sup>

### چکیده

در جریان انقلاب مشروطه حداقل دو گفتمان فکری عمده یعنی «گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه» و «گفتمان روشنفکری ایران» قابل شناسایی است که با ائتلاف موقت این دو گفتمان در مرحله اول بر استبداد پیروز می‌شوند. تعامل اولیه این دو در جریان انقلاب گونه‌ای خاص از مشروطه‌ی ایرانی را به تصویر می‌کشید که در جریان تحولات بعدی، این تعامل تبدیل به تقابل فکری این دو جریان فکری شد که در نهایت منجر به ناکامی در دست‌یابی به هدف‌های پیش‌بینی شده‌ی اولیه بود. از این رو پرسش اصلی پژوهش پیش رو این است که چرا پس از پیروزی انقلاب مشروطه تعامل میان «گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه» و «گفتمان روشنفکری ایران» به تقابل بدل گشت؟ پاسخ پرسش‌های مذکور با کاربست «نظریه گفتمان» روشن خواهد شد. به نظر می‌رسد «گفتمان روشنفکری» در جریان انقلاب مشروطه با ارائه‌ی چهره‌ای نادرست از مشروطه‌ی غربی، سبب آشنایی نادرست علما با آن شد. این مسأله موجب همراهی «گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه» با «گفتمان روشنفکری» شده، در نتیجه از انفعال تاریخی‌اش به درآمد و به طور جدی درگیر مسأله حکومت در دوره‌ی غیبت در جامعه‌ی شیعی گشت و اقدام به تأسیس نوعی الگوی مشروطه اسلامی کرد. اما ابتدا گفتمان روحانیون در تحقق الگوی اسلامی مزبور شکست خورد. ولیکن گفتمان روحانیت با جذب دال‌های شناور جامعه، در جریان تحولات بعدی تا انقلاب اسلامی به‌طور پیشروانه‌ای یک گام به جلوتر نهاد و سنگ بنای ایجاد حکومت اسلامی را به‌منظور پاسداری از ارزش‌های اسلامی تحت زعامت مستقیم خود بر عهده گرفت.

**کلیدواژه‌ها:** روحانیت مشروطه‌خواه، روشنفکری، گفتمان، مشروطه، انقلاب اسلامی

۱- استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی‌سینا(نویسنده مسئول) Email: sm.hazavei@yahoo.com

۲- کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران Email: ziraki.ali@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۱۲

## مقدمه

شکل‌گیری انقلاب مشروطه در ایران از علل و عوامل متعدد و با مشارکت اقشار مختلف اجتماعی با سویه‌های فکری گوناگون و اهداف مختلفی نشأت گرفته است. علمای دین از جمله مهم‌ترین اقشار و گروه‌های اجتماعی بودند که در مواجهه با مشروطیت، از خود واکنش‌های متفاوتی را نشان دادند (آجدانی، ۱۳۸۵: ۷). از این رو، در جریان جنبش مشروطه، روحانیت شیعی برای نخستین بار، بحث نظام حکومتی را در دوره‌ی غیبت وارد فقه سیاسی خود نمود و باز برای نخستین بار از چارچوب مطلق انگاری فقهت، کلام و فلسفه خارج شد و با چهره‌ای نو، مبانی سیاست و حکومت در دوره‌ی غیبت را در برابر روشنفکرانی که به دنبال برپایی دولت مشروطه، تفکیک قوا، آزادی و حکومت قانون بودند، سیمای سیاسی و کارکرد های حکومتی را از خود بروز داد (بیگدلی، ۱۳۸۵: ۱۹).

نکته‌ی اساسی درباره هرگونه بررسی در مورد انقلاب مشروطه، نگرش ضروری به چهارچوب‌ها و بسترهای مشخص آن از جمله مدرنیسم و شیوه‌ی رویارویی ایرانیان با آن به مثابه زمینه‌ساز انقلاب مشروطه است. یک سری تحولات در ایران قرن نوزدهم که متأثر از روابط رو به گسترش ایران و غرب بود، در اوایل قرن بیستم شتاب بیشتری به خود گرفت که اوج این فرایند تحولات را در جریان انقلاب مشروطه می‌توان ملاحظه کرد. انقلاب مشروطه نقطه چرخشی بود که در پی آن «نظم کهن حاکم» مورد تهدید واقع شده، مقدمات «نظمی نوین» فراهم آمد (نوذری، ۱۳۷۷: ۲۸۴-۲۸۵). بی‌تردید حامیان فکری «نظم نوین»، روشنفکران، قشر نوظهور جامعه‌ی ایران بودند. در واقع روشنفکران جامعه‌ی ایران در عصر مشروطه‌خواهی که به شدت تحت تأثیر فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی جدید غرب قرار داشتند، در پی شرایط به‌وجود آمده در ایران عصر قاجار در راستای پاسخ‌گویی به نیازهای جدید جامعه با توجه به مقتضیات زمان، نظام سیاسی مشروطه پارلمانی را پیشنهاد کردند (آجدانی، ۱۳۸۷: ۳۹). روشنفکران به پی‌ریزی یک حکومت شاهنشاهی مشروطه‌خواه، به سبک اروپایی و بر مبنای قوانین غیردینی، دل بسته بودند، اما به تنهایی و بدون همراهی علما نمی‌توانستند راه به جایی برند. از آنجایی که آنان به خوبی به این مسأله آگاه بودند به فکر جذب «گروه نیمه‌آگاه علما» (روحانیت مترقی) افتادند تا با استفاده از نفوذ اجتماعی آنان سریع‌تر به اهداف خود برسند (فارسون و مشایخی، ۱۳۸۷: ۱۵۲). برخی از این روشنفکران، تلاش برای جلب روحانیت مترقی به ائتلاف با روشنفکران تجددطلب را به شیوه‌های مختلفی پیش می‌بردند. به‌طوری که یکی از آنان، یک جا در شماره‌ی ۸ روزنامه‌ی قانون هم "علمای دین" و هم "عقلای ملک" را رهبران فکری مردم می‌شناساند و می‌خواهد که آنان در حمایت از حقوق ملت پیشرو باشند. درواقع با نسبت دادن آرای خود به علمای مترقی تلاش می‌کند تا آنان را از نظر فکری و سیاسی تجهیز کند؛ هم‌چنان که به مردم نشان دهد رهبران دینی شان موافق اصلاحات اند و نیز علمای مترقی را به ترویج آرای نسبت داده شده به آنان برانگیزد (قاضی‌مرادی، ۱۳۸۹: ۱۳۸). تلاش روشنفکران در ائتلاف با علما، نوعی آشنایی از مشروطیت در میان علما پدید آورد که «مسأله مشروطه‌گری» تناقضی با تشیع ندارد. از این رو چون باور علما این گونه شکل گرفت که مشروطه با اسلام آشتی‌پذیر است، آنان در

سخنرانی‌ها و نوشته‌های خود به پشتیبانی از رژیم مشروطه پرداختند و خواستند به حکومت استبدادی آن زمان که از نظر آن‌ها ضد اسلامی به شمار می‌رفت، پایان بخشند (حائری، ۱۳۸۷: ۲). در واقع این مسأله به جدایی گفتمانی بین علما و روشنفکران اشاره دارد. به بیانی دیگر در جریان انقلاب مشروطه حداقل دو گفتمان فکری عمده یعنی «گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه» و «گفتمان روشنفکری ایران» قابل شناسایی است که با ائتلاف موقت این دو گفتمان در مرحله اول بر استبداد پیروز می‌شوند، اما پس از پیروزی تقابل فکری دو گفتمان آشکار می‌شود.

پرسش اصلی پژوهش پیش رو این است که چرا پس از پیروزی انقلاب مشروطه تعامل میان «گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه» و «گفتمان روشنفکری ایران» به تقابل بدل گشت؟ پرسش‌های فرعی دیگری نیز در این زمینه مطرح می‌شود از جمله این که نقش هر یک از گفتمان‌های فکری جامعه ایران از جمله «گفتمان روشنفکری» و «گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه» در ایجاد و پیروزی انقلاب مشروطه چه بود؟ علل تعامل دو گفتمان در جریان انقلاب چه بود؟ چه عواملی سبب تبدیل این تعامل به تقابل شد؟ و در نهایت سرانجام این تقابل گفتمانی و واکنش «گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه» در جامعه ایران چه شد؟ پاسخ پرسش‌های مذکور با کاربست «نظریه گفتمان» روشن خواهد شد. اما مدعای نوشتار حاضر، این است که «گفتمان روشنفکری» در جریان انقلاب مشروطه با ارائه‌ی چهره‌ای نادرست از مشروطه‌ی غربی، سبب آشنایی نادرست علما با آن شد. این مسأله موجب همراهی «گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه» با «گفتمان روشنفکری» شده، در نتیجه از انفعال تاریخی‌اش به درآمد و به‌طور جدی درگیر مسأله حکومت در دوره‌ی غیبت در جامعه‌ی شیعی گشت و اقدام به تأسیس نوعی الگوی مشروطه اسلامی کرد. اما ابتدا گفتمان روحانیون در تحقق الگوی اسلامی مزبور شکست خورد. ولیکن گفتمان روحانیت با جذب دال‌های شناور جامعه، در جریان تحولات بعدی تا انقلاب اسلامی به‌طور پیشروانه‌ای یک گام به جلوتر نهاد و سنگ بنای ایجاد حکومت اسلامی را به‌منظور پاسداری از ارزش‌های اسلامی تحت زعامت مستقیم خود بر عهده گرفت.

این نوشتار در چهار بخش ارائه می‌شود: در بخش اول با ارائه چهارچوب نظری بحث، «نظریه گفتمان» به عنوان روش پژوهش حاضر به‌طور مختصر بررسی خواهد شد. بخش دوم، به نحوه‌ی تعامل «گفتمان روشنفکری» با «گفتمان روحانیت» برای ایجاد تغییرات جدید می‌پردازد. بخش سوم به تلاش‌های فکری «گفتمان روحانیت» در حمایت و تأسیس مشروطه اسلامی خواهد پرداخت. در بخش چهارم واکنش فکری «گفتمان روحانیت» در تقابل با تهدید جایگاه سنتی این گفتمان، توسط گفتمان رقیب در جامعه با ارائه‌ی نظریه‌ای بدیل تا انقلاب اسلامی تبیین می‌شود. در پایان نیز به نتیجه‌گیری چگونگی سیر تطور فقه سیاسی شیعه از مشروطه تا انقلاب اسلامی اشاره خواهیم کرد.

## ۱. چهارچوب نظری؛ نظریه گفتمان

نظریه گفتمان، در زبان شناسی متولد شد و تا امروز مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته است. در سال ۱۹۵۲ یک زبان شناس ساختگرایی آمریکایی، بررسی واحدهای بزرگتر از «جمله» را مورد توجه زبان-شناسی قرار داد و آن را تحلیل گفتمان<sup>۱</sup> نامید (حقیقت و حسینی زاده، ۱۳۹۰: ۱۰۴؛ سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۵۴). با گسترش نقش‌گرایی در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی، برخی زبان‌شناسان، مفهوم بافت (شرایط زمانی و مکانی) را نیز وارد تحلیل گفتمانی کرده و گفتمان را به‌مثابه زبان در زمان کاربرد در نظر گرفتند. در مراحل بعدی، برخی در قالب زبان‌شناسی انتقادی قدرت و ایدئولوژی را هم وارد جریان غالب تحلیل گفتمان کردند که به تحلیل گفتمان انتقادی معروف گشت.

نوع دیگری از نگرش به گفتمان در حوزه‌ی فلسفه سیاسی توسط فوکو پایه‌گذاری شد که متفاوت از نگرش‌های رایج گفتمان در زبان شناسی بود. بر مبنای نگرش جدید، گفتمان کل حوزه اجتماع را در بر می‌گیرد و نظام‌های حقیقت را بر سوژه‌ها یا فاعلان اجتماعی تحمیل می‌کند. موضوع اصلی در نظریه فوکو «حکم یا گزاره» است. از نظر فوکو گفتمان از تعداد محدودی گزاره شکل می‌گیرد که برای ظهور آن‌ها می‌توان شرایط خاصی تعریف کرد (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۵۴-۱۵۵؛ دریفوس و رابینو، ۱۳۸۹: ۱۲۰؛ حسینی زاده، ۱۳۸۳: ۱۸۶). از این رو فوکو گفتمان را به این صورت توصیف می‌کند: «مجموعه‌ای از حکم‌ها را تا زمانی که متعلق به صورت‌بندی گفتمان مشترکی باشد، گفتمان می‌نامیم» (Foacault، ۱۹۷۲: ۱۱۷). بر این اساس، گفتمان کلیت ساختاردهی شده‌ای است که از عمل مفصل‌بندی گفتمانی حاصل می‌شود.

ارنستو لاکلاو<sup>۲</sup> و موف<sup>۳</sup> با استفاده از نظریه فوکو، گفتمان را به همه‌ی امور اجتماعی و سیاسی تعمیم داده و تلاش می‌کنند با بهره‌گیری از این نظریه جامعه‌ی معاصر را تحلیل کنند. از این منظر، امور اجتماعی و سیاسی تنها در درون ساختارهای گفتمانی قابل فهم‌اند و گفتمان‌ها فهم ما را از جهان شکل می‌دهند. در واقع گفتمان‌ها منظومه‌های معانی هستند که در آن‌ها نشانه‌ها با توجه به تمایزی که با هم دیگر دارند، هویت و معنا می‌یابند. «فعالیت‌ها و پدیده‌ها وقتی قابل فهم می‌شوند که در کنار مجموعه‌ای از عوامل دیگر در قالب گفتمانی خاص قرار گیرند. هیچ چیزی به خودی خود دارای هویت نیست بلکه هویتش را از گفتمانی که در آن قرار گرفته کسب می‌کند».

برای نظریه گفتمان ویژگی‌ها و مفاهیمی محوری در نظر می‌گیرند که در این جا به برخی ویژگی‌هایی که در پژوهش حاضر کاربرد داشته و در ایضاح مباحث مفید خواهند بود به‌اختصار توضیح داده خواهد شد: مفصل‌بندی<sup>۴</sup>: از نظر لاکلاو و موف، تعریف مفصل‌بندی و گفتمان با هم مرتبطند: «ما هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه‌ی عمل مفصل‌بندی

---

1. Discourse Analysis  
2. Laclau, E.  
3. Mouffe, C.  
4. Articulation

تعدیل و تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامیم. کلیت ساختمان حاصل از عمل مفصل‌بندی را گفتمان می‌نامیم» (Laclau & Mouffe, 1985: 105). به نقل از حقیقت و حسینی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۰۵-۱۰۸) به بیان دیگر هویت هر چیز در شبکه‌های دیگری که باهم مفصل‌بندی شده‌اند، کسب می‌گردد. عناصر متفاوتی که شاید به صورت جدا از هم مفهومی نداشته باشند، اما وقتی در کنار هم و در قالب یک گفتمان گرد می‌آیند هویت جدیدی پیدا می‌کنند.

دال مرکزی<sup>۱</sup>: مفاهیمی که در یک گفتمان مفصل‌بندی می‌شوند، پیرامون یک مفهوم مرکزی شکل می‌یابند. دال مرکزی به حالتی که در آن معنای نشانه به حالت انجماد درآمده، اشاره دارد. اما دال شناور به حالتی اشاره دارد که نشانه در میدان مبارزه‌ی گفتمان‌های متفاوت برای تثبیت معنا شناور و معلق است. قابلیت دسترسی<sup>۲</sup>: وجود دال‌های شناور فراوانی که معنای مشخصی ندارند به ابهام و سردرگمی می‌انجامد. در این وضعیت گفتمان‌هایی که بتوانند با جذب این دال‌ها به ابهام معنایی موجود پایان دهند، امکان هژمونیک شدن آن گفتمان‌ها وجود دارد. از طریق مفهوم «قابلیت دسترسی» می‌توان گفت که چگونه در طول بحران‌ها، برخی گفتمان‌ها نسبت به سایرین با استقبال بیشتری روبرو می‌شوند. اگر بحران اجتماعی به گونه‌ای که سراسر نظم گفتمانی را متزلزل کند، شدید باشد، مفهوم «قابلیت دسترسی» کمک می‌کند تا پیروزی یک گفتمان خاص تضمین شود. صرف این واقعیت که یک گفتمان خود را به عنوان نوع آرمانی و نماینده‌ی کمال نشان دهد کافی است تا پذیرش آن را تضمین نماید. گفتمان جدید را بخش‌های متعدد جامعه به این دلیل می‌پذیرند که این گفتمان را جایگزین مناسبی برای بحران و بی‌نظمی عمومی تلقی می‌کنند. «پذیرش یک گفتمان شرط دیگری نیز دارد و آن «قابلیت اعتبار» است»، به این معنا که «اصول پیشنهادی گفتمان نباید با اصول اساسی آن گروه اجتماعی ناسازگار باشد» (حقیقت و حسینی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۰۵-۱۱۱).

ضدیت<sup>۳</sup>: ایجاد و تجربه‌ی ضدیت‌های اجتماعی، امری محوری برای نظریه‌ی گفتمان در چند جنبه می‌باشد. نخست، ایجاد رابطه‌ای خصمانه که غالباً منجر به تولید «دشمن» یا «دیگری»<sup>۴</sup> می‌شود، برای تأسیس مرزهای سیاسی امری حیاتی به نظر می‌رسد. دوم، شکل‌گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی امری مهم برای تثبیت بخشی از هویت مفصل‌بندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی است. سوم، تجربه‌ی ضدیت نمونه‌ای است که ساختگی بودن هویت را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، آن چه به یک گفتمان هویت می‌بخشد و باعث شکل‌گیری نظام معنایی آن می‌شود، «دیگر» آن گفتمان است. در نتیجه، برای بررسی نظام معنایی یک گفتمان و کردارهای سیاسی - اجتماعی آن، شناسایی نظام معنایی و کردارهای گفتمان رقیب ضروری است (حقیقت و حسینی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۱۷؛ مارش و استوکر، ۱۳۹۰:

1. Nodal Point
2. Availability
3. Antagonism
4. Other

۲۰۵-۲۰۶؛ حقیقت، ۱۳۸۷: ۵۶۰). بدین ترتیب هر گفتمان به طور مستقیم یا غیرمستقیم از طریق رابطه‌ی آن با گفتمانی دیگر و مخاطب قرار دادن آن به مورد اجرا در می‌آید. به بیانی دیگر، «گفتمان در منظومه تعاملات گفتمانی و در رابطه پیچیده با شرایط اجتماعی و سیاسی قابل تحلیل است» (مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۵۸؛ تاجیک، ۱۳۸۳: ۱۷-۱۸).

بر این اساس، «هر جامعه‌ای و دورانی، گفتمان یا گفتمان‌های خاص خود را دارد زیرا در درون روابطی از قدرت و سیاست زندگی می‌کند» (فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۱۹). همان‌طور که گفته شد، جامعه ایران نیز در عصر مشروطه، دارای حداقل دو گفتمان عمده بوده است: گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه و گفتمان روشنفکری. هرچند این دو گفتمان دارای اشتراک دیدگاه در لزوم مبارزه با استبداد بودند، اما هر یک از این گفتمان‌ها با ریشه‌های فکری خاصی به این نتیجه رسیده بودند و هدف هر کدام از نابودی استبداد، متفاوت از هدف دیگری بود. هدف گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه «تحقق نظارت بیرونی» و ارائه بدیلی «به جای آن قوه‌ی عاصمه عصمت» (نائینی، ۱۳۸۲: ۴۷)، بر مبنای اندیشه سیاسی شیعه و دادن نوعی مشروعیت به حکومت غیر معصوم در دوره غیبت است، ولی هدف گفتمان روشنفکری ایجاد حکومتی است که در آن «اساس حکومت اراده‌ی اجتماع است که بصورت انتخاب حکومت‌کنندگان متجلی می‌شود» (اصیل، ۲۵۳۶: ۵۸). در نتیجه تعامل این دو گفتمان به‌ویژه، توسط گفتمان اخیر با آگاهی از نفوذ اجتماعی روحانیت و استفاده ابزاری از این نفوذ، به مثابه راهبردی موقت اتخاذ شد.

بنابر آن چه گفته شد، دال مرکزی گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه، اصل اسلام، آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی و دال مرکزی گفتمان روشنفکری، حکومت قانون غیردینی (به عبارتی سکولاریسم) است. در گفتمان اول، گزاره‌هایی مانند مشروعیت، اجرای احکام اسلامی، لزوم مبارزه با ظلم، شورایی بودن حکومت اسلامی، حفظ بیضه‌ی اسلام و مانند آن و در گفتمان دوم نیز، گزاره‌های آزادی، دموکراسی، اصلاحات، تجدد و امثال آن حول دال مرکزی مفصل‌بندی شده‌اند. این هر دو گفتمان به‌عنوان رقیب و دیگری یکدیگر از ابتدای پیروزی مشروطه ظاهر شدند که با وجود دال‌های شناور فراوانی که در جامعه وجود داشت، گفتمان روحانیت توانست بخش عظیمی از آن‌ها را جذب کرده، معناسازی کند و در نهایت به برتری نائل آید. در بخش‌های بعدی این سیر تعامل و تقابل گفتمانی بیان خواهد شد.

## ۲. تعامل و تقابل گفتمان روشنفکری با گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه

یکی از علل ورود علما به عرصه‌ی مبارزه با استبداد، ستم دولت بر مردم، اعم از بازاریان، علما و سایر اقشار جامعه و نادیده گرفتن نفوذ و قدرت اجتماعی سنتی علما توسط دولت بود که به نظر الگار، سبب تقویت اتحاد علما و بازاریان در جریان مبارزات مشروطه خواهی شد (Algar, 1969: 247). همان‌طور که گفته شد، روشنفکران نیز در جریان آشنایی با تحولات جدید در اروپا درصدد ایجاد اصلاحات سیاسی برآمدند، اما از آن جایی که فاقد پشتوانه اجتماعی لازم بودند، با ورود روحانیون به عرصه‌ی مبارزه با دولت مستبد به فکر ایجاد ائتلاف موقت با روحانیت افتادند. مشروطه یا حکومت مردم به مثابه یکی از بنیادهای

اصلی تمدن غربی بود که روشنفکران آن را اخذ کرده، و به نشر آن اقدام کردند. روحانیت مترقی از طریق روشنفکران با مشروطه آشنا شده، به آن گرایش یافت و با تفسیر اصولی و شرعی به پشتیبانی آن آمد. زیرا گفتمان روحانیت به دلیل نقطه اشتراک با گفتمان روشنفکری در مبارزه با استبداد درصدد یافتن الگوی حکومتی مشروع و متناسب با نیازهای زمان با توجه به عدم دست‌یابی به حکومت آرمانی در دوره‌ی غیبت بود(صوفی‌نیارکی، ۱۳۸۳: ۴۵). در این اثنا، برخی روشنفکران که با مشروطیت آشنایی نسبی داشتند برای جلب نظر روحانیون، به ارائه تصویری از مشروطه غربی مبادرت کردند که گویا با اسلام آشتی‌پذیر است(حائری، ۱۳۸۷: ۴۲؛ زاهدی و حیدرپور، ۱۳۸۷: ۱۴۵-۱۴۶). به‌طوری که آنان اساس مشروطه‌گری را به «امرهم شوری بینهم» و اساس آزادی بیان و قلم را به امر به معروف و نهی از منکر تقلیل داده، اصل دموکراسی را از اسلام دانستند و به موازات ارزش‌های اسلامی تعبیر کردند (آجودانی، ۱۳۸۲: ۸-۹، ۳۵۴). تا جایی که آدمیت از زبان مجتهد مشروطه‌خواه آیت‌الله سیدمحمد طباطبایی چنین نقل می‌کند: «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم. ولی آن چه شنیده بودیم، و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده بودند به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم»(آدمیت، ۲۵۳۵: ۲۲۶). این گونه شد که با ائتلاف دو گفتمان روشنفکران و روحانیت مترقی اقلیتی با نفوذ اجتماعی بالا بر ضد استبداد قاجاری شکل گرفت. به‌طوری که ملک‌الشعراى بهار تحلیل مناسبی از جامعه‌ی آن روز ایران ارائه می‌دهد و می‌نویسد: «اکثریت مردم ایران ارتجاعی و اقلیت مردم انقلابی و متجدد بود و چون بعضی از علمای بزرگ با مشروطه و انقلاب موافقت کردند ... در ۱۳۲۴ اقلیت بر اکثریت مسلط گردید و تجدد بر ارتجاع فایق آمد و قانون اساسی امضا شد»(بهار، ۱۳۸۸: ۲).

به‌عنوان مثال، یکی از این روشنفکران غرب‌گرا، که چهره‌های آشتی‌پذیر از مشروطه‌گری غربی با اصول اسلامی ارائه می‌کرد میرزاملکم‌خان بود. «اصول عقاید ملکم بر این پایه بنا شده بود که اشاعه‌ی مدنیت غربی در سراسر جهان نه تنها امری محتوم تاریخ بلکه این تحول از شرایط تکامل هیئت اجتماع و موجد خوشبختی و سعادت آدمی است»(آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۱۳). ولی ملکم از سویی دیگر، به کرات مذهب را مورد ستایش قرار می‌داد و روحانیون را دارای اهمیت و جایگاهی ویژه در امور کشور توصیف می‌کرد و آشکارا بیان می‌کرد که نظام نو با اسلام منافاتی ندارد و قانون اسلام کامل‌ترین قانون جهان است. او در این زمینه تا حدی پیش رفت که گفت: «بنیان‌های قوانین نو تا آن اندازه با اسلام همانند است که انسان ممکن است تصور کند که از اسلام سرچشمه گرفته است»(حائری، ۱۳۸۷: ۴۲؛ نوذری، ۱۳۷۷: ۲۸۷-۲۸۸؛ زاهدی و حیدرپور، ۱۳۸۷: ۱۴۵-۱۴۶). وی در کار جلب نظر برخی علما تا حدی موفق هم شد، به طوری که برخی نویسندگان متذکر می‌شوند که سیدصادق طباطبایی و پسرش آیت‌الله سیدمحمد طباطبایی از علمای مشروطه‌خواه‌تهران، تحت تأثیر ملکم بوده و با آراء او آشنایی داشته‌اند(کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۵۲؛ الگار، ۱۳۵۶: ۲۶۸). لذا، شاید بتوان گفت وی درک بهتری از تعامل نهاد دین و سیاست در جامعه ایران داشته است، اما در حقیقت، ملکم با این کارها سرپوشی بر روی نوجویی‌های غیرمذهبی خود

می‌گذاشت و در واقع رویکردی ابزاری به دین داشت (خستو، ۱۳۸۶: ۹۰). به طوری که توجه ویژه‌ی وی به جنبه‌های ضددینی و عرفی اصلاحات متمایل بود. حامد الگار در این مورد می‌نویسد: «او علناً به نفوذ علما حمله نمی‌کرد او می‌خواست از نفوذ آن‌ها [روحانیون] در راه انجام هدف‌هایش استفاده کند» (الگار، ۱۳۵۶: ۲۶۵).

به طور خلاصه می‌توان گفت که گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه، با حمایت از عقلانیت، عدالت، آزادی، برابری، شورا و حکومت پارلمانی، درصدد جذب دال‌های جدید برای بسط و حفظ موضع گفتمان خویش در جامعه معاصر آمد (نظری، ۱۳۸۸: ۱-۳). بدین‌سان، روحانیت از مشروطه پشتیبانی کردند، زیرا به نظر آنان حکومت مشروطه در دوره‌ی غیبت از بهترین نوع حکومت‌ها بود. این در حالی بود که که آنان آگاهی درستی از مبانی نظری و شیوه‌ی کار یک نظام مشروطه به سبک دموکراسی غربی نداشتند. از این رو کوشیدند یک رنگ اسلامی به نظام مشروطیت ایران ببخشند. به‌عنوان مثال اصول اول (مذهب رسمی شیعه)، دوم (هیئت علمای نظار) و بیست و هفتم (انشای قانون توسط مراجع ذی‌صلاح به شرط عدم مخالفت با موازین شرعی) متمم قانون اساسی، به همین منظور و برای تأمین نظر علمای انقلابی در حفظ «شریعت» و اجرای آن به تصویب رسید. در مقابل روشنفکران لیبرال و غرب‌گرا، آگاهانه کوشیدند، که قدرت علما در زمینه قانون‌گذاری و دادگستری را عملاً نابود کنند (حائری، ۱۳۸۷: ۵-۶).

تقابل فکری این دو گفتمان از همان سال‌های آغازین تصویب قانون اساسی شروع شد تا این که کم‌کم علما از مشروطه کناره‌گیری کردند. روحانیون، به منظور پاسداری از «شریعت» و رواج آن پای به عرصه نهاده بودند، در حالی که روشنفکران «از کشور و توده و میهن‌دوستی» سخن می‌راندند. به نظر برخی، ناسازگاری این دو ایده و هدف، روشنفکران و علما را از هم جدا کرد و از نتایج آن این بود که روشنفکران لیبرال، «دیگر یاد «شریعت» و رواج آن نکنند» و برای انجام این امور، دیگر نیازی به یاری علما ندارند (کسروی، ۱۳۷۸: ۲۴۸). این شقاق تا جایی پیش رفت که برخلاف صدر مشروطه که «پیوند مذهب و سیاست روح حاکم بر مذاکرات مجلس شورای ملی» بود، به مسأله‌ای بغرنج و لاینحل تبدیل شد. به گونه‌ای که یکی از روشنفکران چنین می‌نویسد: «ما چیزی را که با صد دلیل دریافته‌ایم، نادیده نتوانیم گرفت. در این کشور، یا زندگانی دموکراسی یا کیش شیعی، یا سررشته‌داری توده یا حکومت ملایان، یا آن یا این؛ هر دو در یک جا نتواند بود. ایرانیان یا باید شیعه باشند و به آموزاک‌های شیعی‌گری راه روند و مشروطه را رها کنند یا هوادار مشروطه بوده، به کیش شیعی (و هم‌چنین به دیگر کیش‌ها) چاره اندیشند» (کسروی، ۱۳۲۳: ۱۱). سرانجام به گفته کدی، اختلافات داخلی، اتحاد روحانیون و روشنفکران که قدرت خود را در تغییر خط‌مشی حکومت به نمایش گذاشته بودند، از بین برد و کم‌کم دستاوردهای مثبت آن نیز به محاق رفت (کدی، ۱۳۹۰: ۱۴۱).

به نظر عنایت، انقلاب مشروطه نهضتی بی‌سابقه در تاریخ ایران بود و گروه‌های وسیعی از همه‌ی اقشار اجتماعی را در بر گرفت. از این رو، بحث و گفتگوی حادی میان ایدئولوژی‌های مختلف اعم از قدیم و جدید ایجاد شد. محتوای بسیاری از اندیشه‌های جدید، مبنای اجماع دینی - سیاسی و نیز هارمونی



فرهنگی نظام سنتی را به معارضة خوانده، لذا شکافی در میان نخبگان پدید آورد. از آن جایی که در ایران، هیچ‌گونه سابقه‌ی بحث و مباحثه‌ای از این دست وجود نداشت، لاجرم هرگونه بحث و فحوصی در مورد مسائل جدید مطروحه به بحث و مناقشه در مزایا و محاسن نوسازی یا تجدید کشیده شد. تازگی و بی سابقگی مناقشه و بغرنج بودن مسائل مطروحه باعث شد که به ندرت بین طرفین مباحثات، تفاهم متقابل برقرار گردد(عنایت، ۱۳۸۹: ۲۸۷-۲۸۸). نتیجه‌ی این منازعات چیزی جز آشوب، ناامنی، گرسنگی و بیماری برای کشور نبود.

از مواردی که موجب انحراف از آرمان مشروطه و عدم اجرای صحیح اصول قانون اساسی به ویژه اصل دوم متمم شد، غیبت «علمای طراز» بود. مجلس اول در تیر ۱۲۸۷ به توپ بسته شد، مجلس دوم که تنها دوره‌ای بود که در آن اقدام به اجرای اصل دوم متمم شد، در پی اولتیماتوم روس‌ها در دی ماه ۱۲۸۹ منحل شد. مجلس سوم پس از سه سال فترت در آذر ۱۲۹۳ افتتاح شد که به علت شروع جنگ جهانی اول بیش از یک سال دوام نیاورد. در ادوار بعدی نیز این اصل به فراموشی سپرده شد و هیچ‌گاه فرصت پی‌گیری نیافت. از همین رو، طبیعی بود که دیگر اصول مربوط به دین نیز در منحنی زوال افتد و «از اصل اول متمم و مذهب رسمی نیز جز پوستینی تهی چیزی بر جای نماند» به موازات این تحولات، وجوه دموکراتیک قانون اساسی مشروطه نیز دچار فترتی پر معنا شد. به طوری که گویی «دو وجه مذهب و دموکراسی، دوقلوهای قانون اساسی مشروطه بودند که شاهرگ آن دو از پیشانی به هم بسته بود و با جدایی و مرگ یکی، آن دیگری نیز لاجرم فرو مرد» به این ترتیب، برخی از نویسندگان چنین نتیجه می‌گیرند که «جدایی مذهب و دموکراسی در ایران معاصر، سرنوشتی جز استبداد سکولار یا دینی ندارد گرچه جمع این دو نیز دشوار می‌نماید» این نتیجه را می‌توان از مشاهده‌ی سرنوشت ادوار مختلف مجلس به دست آورد.

این در حالی بود که جنبش مشروطه ابتدا با آرمان «هم زیستی شرع و قانون» و با فرض عدم تقابل مذهب و مشروطه‌گری آغاز شده بود. به سبب وجود این آرمان بود که بخش بزرگی از نیروهای مذهبی به حمایت از مشروطه برخاستند و بسیاری از روشنفکران نیز لاجرم به پذیرش رهبری مراجع دینی تن دادند، به طوری که هر دو گروه، مشروطه‌ی ایرانی را با ترکیبی از مذهب و تجدد، به‌عنوان راه حل پذیرفتند. اما همان‌طور که اشاره شد، هدف نیروهای مذهبی از این مشروطه نفی استبداد و کنترل جنبه‌های غیر مذهبی دولت جدید بود. در حالی که، روشنفکران ضمن اذعان به قدرت و ضرورت تاریخی حضور مذهب در سیاست ایران، انتظار داشتند که حضور روحانیون شیعی از یک سوی موجب نفی استبداد و از سوی دیگر موجب تمهید مقدمات نوگرایی در مذهب، باشد. لکن آن گونه که ذکر آن رفت، این تقابل‌ها پس از یک دوره حضور فعال فکری و فیزیکی روحانیت در انقلاب مشروطه سرانجام «موجب شد تا روحانیت خسته از درگیری و دل سرد از سیاست‌مداران از صحنه‌ی سیاست کناره گیرد»(فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۶۴، ۳۸۳-۳۸۴، ۴۰۱). کسانی مانند آیت‌الله طباطبایی که از رهبران اصلی جنبش بودند، خانه‌نشینی برگزیدند و دل سرد از مشروطه شاهد ویرانی مملکت پس از انقلاب شدند، بدون آن که برقراری عدالت و اجرای

شریعت را ببینند(رهبری، ۱۳۸۷: ۱۱۰). با توجه به این نتایج بود که طباطبایی در نهایت گفت: «ما از حکومت مشروطه محسنات شنیده بودیم. اگر نتیجه این است که مشاهده می‌شود، هیچ فایده نخواهیم دید. وظیفه سیاست است که از بی نظمی‌ها جلوگیری شود»(هدایت، ۱۳۷۵: ۵۷).

در ادامه به‌طور جداگانه، به پیامدهای دوگانه‌ی تعامل/ تقابل دو گفتمان مزبور، از سوی گفتمان روحانیت اشاره خواهد شد. در بخش بعدی به آثار و نتایج تعامل روحانیون با روشنفکران که منجر به تلاش برای انطباق مشروطیت با آموزه‌های اسلام شیعی و در نهایت تأسیس گونه‌ی خاصی از حکومت، تحت عنوان مشروطه‌ی اسلامی شد، پرداخته خواهد شد. در بخش پایانی، پیامدهای فکری تقابل روشنفکران و روحانیون بررسی می‌شود که ابتدا منجر به کناره‌گیری و نوعی انزوای سیاسی روحانیت بدل شد تا این که سرانجام گفتمان روحانیت دستخوش دگرگونی گفتمانی گشته، گونه‌ی جدیدی از نظریه‌ی سیاسی به ارمغان آورد.

### ۳. تلاش فکری گفتمان روحانیت برای تأسیس مشروطه اسلامی

علمای مشروطه خواه، تلاش کردند، به گونه‌ای در باب مشروطه نظریه‌پردازی کنند که با توجه به آموزه‌های سنتی و مفاهیم جدید مشروطیت، به قرائتی موافق از آن دو، دست یابند و در نهایت نشان دهند که مشروطیت و لوازم آن در مجموع با شرع موافق است، یا حداقل این که با آن مغایرتی ندارد(قادری، ۱۳۸۵: ۲۳۴). در این راستا، یکی از مسائلی که در ارائه‌ی مشروطه اسلامی به گفتمان روحانیت، کمک شایان توجهی کرد، همانا ابتدای فقه شیعی بر مکتب فقهی عقلی - اصولی بود. ماهیت اصول این مکتب فقهی در انطباق‌پذیری فقه شیعه با مقوله مشروطیت به مثابه مسأله‌ای مستحدثه و توانایی پاسخ‌گویی به این مسأله تأثیر به‌سزایی داشته است. مکتب فقهی اصولی با پذیرش حجیت عقل و حق اجتهاد، ذهن شیعی را پذیرای تحولات اجتماعی می‌کند. اصولی مانند حجیت ظن و جواز اعمالی که به صراحت حکم به حرمت آن‌ها داده نشده است، سبب تلقی منعطفی از کاربرد فقه در مسائل روزآمد اجتماعی و سیاسی می‌گردد. همین تفکر اصولی - عقلی، علمای شیعه را به برداشت جدیدی از حکومت سوق داد(عنایت، ۱۳۸۹: ۲۹۰؛ جمال‌زاده، ۱۳۷۷ الف: ۵۰-۵۲؛ فوزی، ۱۳۸۲: ۱۹۱). به‌عنوان مثال، مفاهیم فقهی که برای تئوریزه کردن مسأله قانون‌گذاری به مثابه عمل آگاهانه‌ی ذهن انسان برای تنظیم روابط اجتماعی به کار می‌رود عبارتند از: ۱. مقدمه واجب؛ به این معنا که تألیف قانون اساسی به عنوان مقدمه رفاه، امنیت یا پیشرفت مسلمانان که احکامی واجب هستند، وجوب می‌یابد. ۲. احکام ثانویه‌ی ظاهریه؛ این احکام نمایانگر جزییات عرضی و عینی مربوط به کاربرد آن عقاید در امور دنیوی است. ۳. مسائل عرفی در برابر مسائل شرعی؛ از آنجایی که عرف در اصل در حوزه‌ی مبانی نظری فقه اجازه ورود به صورت ارزش و عاملی کمکی را یافته بود، بسیاری از مفاهیم و دستورهای فقه از همان حوزه اخذ شده و در احتجاجات به کار می‌رفت. به‌عنوان نمونه، « ضرورت، امور ممنوع را مباح می‌گرداند ». ۴. مقبوله عمرین‌حفظه؛ این حدیث، معمولاً برای توجیه صلاحیت مجتهدان در رتق و فتق امور مسلمین در غیبت ائمه و نیابت کلی

آنان از ائمه، یاد می‌شود. در دوره‌ی مشروطه، نائینی از این حدیث به‌عنوان ترجیحی که شیعه برای اکثریت قائل بوده، به کار برده است (عنایت، ۱۳۸۹: ۲۹۲-۲۹۷).

روحانیت مشروطه‌خواه، برای اثبات لزوم امر قانون‌گذاری، به اقامه‌ی برخی دلایل می‌پردازد: نخست، وجود ما لا نص فیه (امور غیر منصوصی که اصطلاحاً حوزه‌ی مباحات نامیده می‌شود)، دوم، هدف از قانون‌گذاری، «تعیین شکل اجرایی قوانین شرعی و قانون‌گذاری در امور عرفیه» است، سوم، تعیین موضوعات (از آن جایی که شأن فقیه، تعیین موضوعات نیست، بنابراین، قانون‌گذار به‌عنوان خبره، تعیین موضوعات می‌کند)، چهارم، تعیین مناط تقدم اکثریت (به شرط خبرویت و آشنایی با سیاست در موارد اختلاف، اکثریت تقدم دارد)، پنجم، عدم تشریح (قانون‌گذاری در امور مباح، تشریح و حرام نیست) (برائعلی‌پور، ۱۳۸۹: ۱۴۳-۱۴۸). هم‌چنین نظریه‌پردازان مشروطه اسلامی، با توجه به لزوم نظارت فقها بر قوانین مصوب مجلس شورا، ضمن تقسیم‌نخبگان سیاسی جامعه به دو گروه «مجتهدان دینی» و «مبعوثان ملت»، شرایطی را برای «مبعوثان ملت» در نظر می‌گیرند: نخست، «علمیت کامله در باب سیاست و فی‌الحقیقه مجتهد بودن در فن سیاست»، دوم، «بی‌غرضی و بی‌طمعی والا .... موجب تبدیل استبداد شخصی به استبداد جمعی و اسوء از اول خواهد بود، بلکه مهذب‌بودن از بخل و جبن و حرص ...»، و سوم، «غیرت کامله و خیرخواهی نسبت به دین و دولت و وطن اسلامی و نوع مسلمین» (نائینی، بی‌تا: ۸۸-۸۹). حتی برخی از این فقها برای شرط کمال و تکمیل مجلس، معتقدند، بایستی حداقل، ریاست آن را «فقیه جامع‌الشرایط» عهده دار شود و پس از آن افراد مومن و متعهد به مجلس راه یابند (آیت‌اللهی، ۱۳۶۳: ۱۴۰).

همان‌طور که می‌دانیم، مهم‌ترین اثر منسجم و پر ارج گفتمان روحانیت مشروطه خواه در دوران مشروطیت، برای تئوریزه کردن مشروطه در قالب آموزه‌های اسلامی یا تأسیس مشروطه‌ی اسلامی، همانا کتاب «تنبيه الامه و تنزيه المله» اثر میرزا محمدحسین نائینی بود که به تقریظ و تأیید دو مرجع تقلید حامی مشروطه، یعنی آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی رسید. «نائینی در نظریه‌ی سیاسی خود مفاهیم شیعی را با دموکراسی در محدوده‌ی شورا، امور حسبیه، قوانین منصوص و غیرمنصوص و مباحث کلیدی دیگر»، تلفیق می‌کند و عکس آن را غیر قابل پذیرش می‌داند؛ به بیان دیگر «او معتقد است که نظریه‌ی سیاسی شیعه در هیچ زمان و مکان و تحت هیچ شرایطی با استبداد قابل جمع نیست و روح کتاب تنبيه الامه بر پایه‌ی این محور می‌چرخد» (نجفی، ۱۳۷۶: ۱۷۸).

نائینی حتی مدعی است که اصول مشروطه در اسلام وجود داشته و برای توجیه ادعای خود به آیات و روایات زیادی متوسل می‌شود. او در ابتدای کتاب خود می‌نویسد، اروپاییان اصول مشروطه را از اسلام اخذ کرده و به حق به آن معترفند. آنان با ممارست و به کارگیری این اصول، به پیروزی و خوشبختی رسیدند، اما مسلمانان بالعکس «سیر قهقرایی» پیمودند و به «ذلّ رقیبت و اسارت طواغیت امت و معرضین از کتاب و سنت» گرفتار آمدند.

آخوند خراسانی نیز در تقریظ به «تنبیه‌الامه»، اصول مشروطه را مأخوذ از اسلام می‌داند. نائینی در نهایت علاوه بر این که معتقد است، همه اصول مشروطه از اسلام اخذ شده است، بر هم خوانی آن با «مقتضیات مذهب ما - طائفه‌ی امامیه»، تأکید ویژه‌ای دارد (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۳، ۳۵ - ۳۶، ۹۰؛ جمالزاده، ۱۳۷۷ ب: ۱۷۹-۱۸۰؛ جمالزاده، ۱۳۸۴: ۵۴-۵۵). به جز نائینی علمایی مانند سید نصر الله تقوی، عماد العلماء خلخالی، آقا نجفی اصفهانی، شیخ اسماعیل غروی محلاتی و ملا عبدالرسول کاشانی در آثار خود به مأخوذ بودن مشروطه از اسلام اذعان داشته‌اند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۲۶۹، ۳۰۷، ۴۲۴، ۵۲۰-۵۲۱، ۵۶۳-۵۶۴).

نائینی سلطنت را به دو قسم «تملیکیه» و «ولایتیه» تقسیم می‌کند. در تعریف نوع اول می‌گوید: «آن که، مانند آحاد مالکین نسبت به اموال شخصی‌های خود با مملکت و اهلس معامله فرماید، مملکت را بما فیها مال خود انگارد و اهلس را مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام، برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد» و در ادامه می‌نویسد «و این قسم از سلطنت را چون دل بخواهانه و از باب تصرف آحاد مالکین در املاک شخصی‌های خود و بر طبق اراده و میل شخصی سلطان است، لهذا تملکیه و استبدادیه گویند و هم استبدادیه و اعتساقیه و تسلطیه و تحکمیّه هم خوانند ... و صاحب این چنین سلطنت را حاکم مطلق و حاکم به امر و مالک رقاب و ظالم قهار ... نامند». اما در بیان نوع دوم از سلطنت می‌نویسد: «مقام مالکیت و قاهریت و فاعلیت ما یشاء و حاکمیت مایرید اصلاً در بین نباشد. اساس سلطنت فقط بر همان وظائف و مصالح نوعیه ... مقید و مشروط باشد». در سلطنت ولایتیه به نظر نائینی، قوه عصمت حافظ سلطنت از نواقص و معایب سلطنت تملیکیه است، اما چون در دوره‌ی غیبت تحقق سلطنت ولایتیه مقدور نمی‌باشد، «نظارت بیرونی، جایگزین قوه‌ی عاصمه‌ی عصمت» در سلطنت‌های موجود می‌شود. تحقق این نظارت نیز موقوف به دو امر تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی می‌باشد. در باب مشروعیت مجلس شورای ملی، نائینی که تحت تأثیر کتاب *طبایع الاستبداد* کواکبی قرار دارد، اشاره می‌کند که «مشروعیت نظارت هیئت منتخبه‌ی مبعوثان بنا بر اصول اهل سنت و جماعت که اختیارات اهل حل و عقد امت را در این امور متبّع دانسته‌اند، به نفس انتخاب ملت متحقق و متوقف بر امر دیگری نخواهد بود» این در حالی است که مشروعیت مجلس بر مبنای اصول مذهب شیعی را این گونه تبیین می‌کند «و اما بنا بر اصول ما - طایفه‌ی امامیه - که این گونه امور نوعیه و سیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت ... می‌دانیم...». از این رو، مشروعیت هیئت منتخبه منوط به نظارت عده‌ای از مجتهدین عدول و یا مأذونین از جانب مجتهد و تنفیذ مصوبات آن توسط آنان است (نائینی، ۱۳۸۲: ۴۰-۴۹).

البته این مسأله به معنای مشروعیت کامل دولت و مجلس مشروطه در اندیشه نائینی نبود؛ زیرا وی از اصل اغتصابی بودن حکومت در آموزه‌های شیعی عبور نکرد. به این معنا که وی استبداد را به کنیز سیاهی تشبیه کرد که دستش خون‌آلود است. در مقابل در حکومت مشروطه خون‌آلودی دست کنیز سیاه‌روی که همان ظلم و تعدی به مردم بود، شسته می‌شود (فیرحی، ۱۳۸۶: ۲۱۵). به این ترتیب به دلیل امکان زیست

بهبتر انسان مسلمان شیعی در نظام جدید، نائینی تلاشی در جهت بسط این الگو در برابر الگوی استبدادی حکومت انجام داد. هر چند نائینی نتوانست پای خود را به طور کامل از اصل اغتصابی بودن حکومت در نزد گفتمان روحانیت بگسلد، اما با تمسک به اصولی چون «وَجُوبُ امْرِ بِمَعْرُوفٍ، نِيَابَتُ فَهْمًا فِي عَصْرِ غَيْبَتٍ» و «لزوم تحديد غاصب» نتیجه‌ی «لزوم تحديد سلطنت جائره و تحويل آن به مشروطه» را از آن استنتاج کرد. مبنای اصل مشروطه‌گی را نیز از اصولی چون «شورویه بودن سلطنت» و «حفظ مملکت اسلامی» برداشت کرد (نائینی، ۱۳۸۲: ۷۵-۸۱). این مسأله گامی رو به پیش در فقه سیاسی شیعه در لزوم توجه به حکومت در دوره‌ی غیبت بود. آن چنان که خواهیم دید از این پس در جریان تطور فقه سیاسی، چرخشی گفتمانی در پیدایش نظریات جدید حکومتی فقه شیعی رخ می‌دهد که پای را از اصل اغتصابی بودن هر نوع حکومت در دوره‌ی غیبت فرا تر نهاده، اقدام به تأسیس نظری حکومتی کاملاً مشروع و مأذون از امام معصوم می‌کند که متأثر از تحولات فکری، اجتماعی و سیاسی معاصر است.

#### ۴. واکنش فکری گفتمان روحانیت به تهدید جایگاه سنتی این گفتمان در جامعه

با انحراف و شکست نهضت مشروطیت، رضا شاه سلسله‌ی استبدادی پهلوی را با سیاست‌های ضد روحانیت بنیان نهاد. به رغم تمایل دولت پهلوی در تفکیک امور دینی از امور سیاسی و تلاش اقلیتی از نمایندگان بر «جریان دین در تمام شئون مملکت»، رابطه‌ی دین و سیاست در ایران معاصر تعریف روشنی نیافت و هم چنان در پرده‌ی ابهام ماند. از یک سو، جامعه و دولت مدرن در ایران نمی‌توانست از مزایای حضور دین در حوزه‌ی عمومی چشم‌پوشی کند و از دگر سو، تعریف جایگاه سیاسی دین نیز مشکل می‌نمود. مشکلات عدم حضور هیأت‌نظار در مجلس، در کنار تلاش روشنفکران و سیاست‌گذاران دولت پهلوی، در تهی‌سازی اصل دوم متمم، که از مجلس پنجم شدت یافته بود، نتایجی مهم در برداشت: نخست، با خالی شدن مجلس از علمای مقتدری مانند آیت‌الله مدرس راه استبداد سلطانی، قوی تر از گذشته، هموار گردید و مجلس را از خاصیت و تحرک انداخت. «ثانیاً، بازگشت استبداد، رابطه‌ی دین و دموکراسی یا شریعت و مشروطیت را که نیرو محرکه‌ی دولت مشروطه بود، از هم گسست و شرایطی را هموار کرد که «مباحثه‌ی» دین و دولت در داخل مجلس، به «مناقشه‌ی» دین و دولت در بیرون مجلس بدل و مجاری دموکراتیک اصلاح سیاسی به طور کلی مسدود شود. ثالثاً، این مناقشات در دوگانه‌ی مرجعیت و سلطنت تمرکز یافت، که نتیجه‌ی آن این شد که گفتمان‌های سیاسی موجود در جریان تحولات بعدی، لاجرم به سوی حذف سلطنت در سایه‌ی تقویت نقش سیاسی مرجعیت/ ولایت دینی حرکت کنند.

به این ترتیب، در دوره‌ی پهلوی اول، روحانیت شیعه به دو دسته‌ی مهم تقسیم می‌شود: نخست، جریان غالب تشیع سنتی که به پیروی از آیت‌الله حائری، استراتژی سکوت، انزوا، تقیه و مهم‌تر از همه، اندیشه‌ی حفظ و بازسازی حوزه‌های علمیه را داشتند و دوم، جریان فعال مذهبی- سیاسی این دوره که به تدریج، با عنوان «قرآن‌گرایی» مشهور شدند و تأثیر قاطعی بر تحولات سیاسی- مذهبی دهه‌های بعد

گذاشتند (فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۹۳، ۳۹۴-۳۹۵، ۴۶۵). از هنگام روی کار آمدن رضا شاه تا شهریور ۱۳۲۰ هیچ گاه بستر مناسبی برای اظهار نظر و فعالیت فکری روحانیت شیعی در زمینه‌ی سیاسی فراهم نبود. تحولات مهم در گفتمان روحانیت شیعه بین سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷، منجر به بازشناسی نقش مرجعیت و روحانیت و بازسازی مفاهیم درون دینی مانند، تقیه، انتظار فرج، شهادت و بازنگری در برداشت رایج از رابطه‌ی دین و سیاست گردید، که بستر لازم برای تحول، در درون گفتمان سیاسی روحانیت در عصر مشروطه به گفتمانی جدید به صورت «مبارزه عملی برای تحقق حکوت اسلامی» فراهم شد (کمالی اردکانی، ۱۳۸۶: ۱۳۹، ۱۳۷). اما با این حال، طرح مجدد بازسازی فکر دینی با اهدافی چون تعمیم دین برای ایفای نقش برتر سیاسی و اجتماعی در حوزه‌ی عمومی، به ویژه در سال‌های پس از ۱۳۲۰ نمودی کاملاً دفاعی داشته است و تلاش می‌شود که از وجود دین به وسیله‌ی تجهیز درونی دفاع کرده و در نهایت نیز به موضعی تهاجمی دست یابد (درخشه، ۱۳۸۵: ۱۱۸). به عبارتی دیگر، پس از شکست نوسازی آمرانه‌ی رضا شاه و از بین رفتن بستر سکولار و غرب‌گرایی آن، گونه‌ای از اسلام‌گرایی مجدد در حال شکل‌گیری و ظهور بود و قصد آن داشت که دوباره حوزه‌ی عمومی را فراگیرد. اما این اسلام‌گرایی، بر فقه سیاسی نوینی استقرار می‌یافت که از ویرانه‌ی فقه مشروطه سر برآورده و تجربه‌های تلخ و شیرین دوره مشروطه به یاد داشت (فیرحی، ۱۳۹۱: ۴۳۸-۴۳۹).

مهم‌ترین موضع‌گیری فکری که از طرف گفتمان روحانیت در قبال توسعه اندیشه‌های ضددینی در این دوره انجام گرفت، کتاب *کشف الاسرار* امام خمینی (ره) بود. این کتاب در پاسخ به جزوه کوتاهی است که توسط علی‌اکبر حکمی زاده از دوستان کسروی به پیوست مجله‌ی پرچم کسروی و با نام «*اسرار هزار ساله*» منتشر شد. حکمی‌زاده در این جزوه با طرح سیزده سؤال، به انتقاد از تشیع پرداخته بود. تلاش اصلی امام خمینی (ره) در این کتاب دفاع از تمامیت و کلیت آموزه‌ی دینی در پاسخ به نقدهای جزوه‌ی مزبور بود. امام شرایط حاکم بر ایران را نتیجه‌ی افسار گسیختگی و تخلف از دین قلمداد می‌کند (درخشه، ۱۳۸۵: ۱۲۲). اهمیت این اثر در این است که اولاً امام خمینی (ره) در نخستین اثر خود به صراحت از وضع موجود انتقاد می‌کند که این مقدمه‌ای بر سیر تکوینی نظریه سیاسی وی به دلیل نارضایتی از وضع موجود است که به لحاظ منطقی لزوماً کوشش برای طرح نظام سیاسی جایگزین را پیش می‌کشد. ثانیاً در این کتاب نیز، هر چند در حاشیه ولی به رگه‌هایی از نظریه ولایت فقیه و حق مشروع فقها در برپایی حکومت اشاره می‌کند.

امام خمینی (ره) در این کتاب کنار گذاشته شدن دین و در عین حال تقلید از قوانین و نظام‌های غربی را از علل در ماندگی کشور بیان می‌کند و آن را مخالف عقل می‌داند: «این‌ها نیست جز این که با قانون خدایی طرف هستیید و می‌خواهید از قانون‌های اروپایی پیروی کنید و این از بدبختی‌های بزرگ ما است و مخالف با حکم عقل است». امام خمینی (ره) در ادامه به غصبی بودن و جور سلطنت‌های غیرخدایی اشاره می‌کند، لکن آن را به دلیل ضرورت وجود حکومت، حتی حکومت‌های ظالم به طور موقت تا تأسیس «نظام

بهتر» به رسمیت می‌شناسد و از جانب گفتمان روحانیت می‌نویسد: «همین بیهوده را هم تا نظام بهتری نشود تأسیس کرد محترم می‌شمارند و لغو نمی‌کنند» (امام خمینی، بی‌تا: ۱۸۶).

البته اکثریت گفتمان روحانیت از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۳۲۰ که آیت الله بروجردی رهبری حوزه علمیه قم را برعهده داشت، به اقتفای آیت الله حائری، استراتژی سکوت و عدم مداخله در سیاست را در پیش گرفته بود. آیت‌الله بروجردی که به تجربه ناامیدکننده‌ی مشروطیت و نیز شرایط سخت حکومت رضا شاه و فشار گسترده‌ای به روحانیت شیعه وارد شد، نوعی سیاست‌گریزی پیشه کرد. با این حال، تمرکز مجدد مرجعیت شیعه در شخص واحد در این دوره به دلیل توان علمی و فقهی آیت‌الله بروجردی برای نیروهای مذهبی این امکان به وجود آمد که دوباره بازسازی شده، در پرتو آن، انسجام و وحدت روحانیت شیعه فراهم آید. این انسجام و هماهنگی، بدون شک، موجبات لازم، برای نیروسازی و آمادگی نیروهای مذهبی را شکل داد (درخشه، ۱۳۸۵: ۱۲۵).

اما پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی، رژیم شاه احساس می‌کرد که با خلأ رهبری مطلق روحانیت و نیروهای مذهبی می‌تواند سیاست‌های ضد مذهبی خود را به مورد اجرا گذارد. در حالی که بخشی از روحانیون به رهبری امام خمینی (ره) با استفاده از آمادگی نیروهای مذهبی که در دوران زعامت آیت الله بروجردی به وجود آمده بود، به گونه‌ای فعال و آگاهانه شروع به مخالفت با سیاست‌های ضد مذهبی رژیم شاه مانند اصلاحات ارضی، کاپیتولاسیون و مانند آن نمودند. بخش مهمی از ادبیات دینی، به ویژه آن‌هایی که از دهه‌های چهل و پنجاه شمسی به وجود آمد، بیانی کاملاً نو و یا دست کم متفاوت از گذشته داشت و دربرگیرنده‌ی مقولات سیاسی، اقتصادی رابطه‌ی دین دانش و تجدید حیات فلسفی - عقلی و سرانجام، ارائه اسلام با لحنی جدید و پذیرفتنی برای طیف وسیعی از جوانان تحصیل کرده در جو غیر مذهبی آن زمان بود که خود موجب طرح دین به مثابه یک عامل قابل مشاهده در زندگی عمومی شد (درخشه، ۱۳۸۵: ۱۲۱).

همان‌گونه که گفته شد در پی تلاش کارگزاران رژیم پهلوی در تهی کردن اصل دوم متمم و بسته شدن فضای باز فکری و سیاسی به ویژه روحانیون در دوره‌ی پهلوی اول، این مسأله در مرحله گام به گام پس از کوتای مرداد ۱۳۳۲ در دوره‌ی پهلوی دوم نیز تکرار شد. از این رو، فعالان مذهبی - سیاسی و به-طور کلی، عموم فعالان سیاسی مخالف دولت پهلوی، ناگزیر شدند استراتژی مبارزه‌ی سیاسی را از کانون مجلس به نهاد مرجعیت دینی انتقال داده و از رقابت انتخاباتی برای دستیابی به کرسی‌های مجلس، به سمت تقویت مرجعیت دینی تغییر مسیر دهند. به این ترتیب در چنین شرایطی، تغییر موازنه‌ی قدرت و آرایش نیروها از رقابت پارلمانی، به دوگانه‌ی دین / سیاست امری عادی به نظر می‌رسد که پیامد آن تغییر جهت رقابت از قاعده به رأس هرم سیاسی - مذهبی است. طبیعی است که در چنین وضعیتی، امکان لازم برای سیاسی شدن مجدد نهاد مرجعیت پس از مشروطه را فراهم گردد و در نهایت انتظار عمومی نهاد مرجعیت را رویاروی نهاد سلطنت و مراجع را در مقابل شاه قرار دهد. این وضعیت با توجه به مجموعه شرایط، تحولات کشور را به سمت رهبری دینی و انقلاب اسلامی سوق می‌دهد (فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۹۴).

این موارد، حتی با جذب دال‌های شناوری مانند آزادی، عدالت، برابری سیاسی و امثال آن که به‌رغم تعلق به گفتمان روشنفکران، اکنون به‌صورت خالی از معنا و بی‌محتوا در ادبیات گفتمانی جامعه سرگردان بود، توانست آن‌ها را در قالب گفتمان روحانیت شیعی معناسازی کند و از طریق مفهوم «قابلیت دسترسی» و ارائه جایگزینی مناسب برای بحران معنایی و فکری، و رعایت اصل سازگاری با اصول اساسی جامعه، پذیرش عمومی در جامعه کسب کرده و در برابر گفتمان رقیب به هژمونی دست یابد. به این ترتیب، با این سیر تحول گفتمانی است که امام خمینی که ابتدا در آغاز دهه چهل از موضعی تدافعی در قبال برخی سیاست‌های ضد مذهبی رژیم پهلوی به مخالفت برمی‌خیزد، در ادامه جریان مبارزه عملی، در عرصه‌ی نظری و فقهی نیز آخرین گام را در تدوین نظریه‌ی حکومتی شیعه برمی‌دارد و به انسجام تئوریک نظریه ولایت فقیه به‌عنوان حکومتی مشروع می‌کند که مصداق غصیبت حومت معصوم نبوده، بلکه مأذون از جانب معصوم نیز هست. چرا که از نظر ایشان «ولایت فقیه اندیشه سیاسی بنیادی تشیع در عصر غیبت بوده است» (عمیدزنجانی، ۱۳۸۳: ۳۳۹).

### نتیجه‌گیری

انقلاب مشروطه با ائتلاف و همگرایی دو گفتمان روشنفکری و روحانیت مترقی بر ضد استبداد شکل گرفت. در این تجربه گفتمان روحانیت مترقی با حمایت از عقلانیت، عدالت، آزادی، برابری، شورا و حکومت پارلمانی با جذب دال‌های جدید به منظور حفظ و بسط گفتمان خویش تلاش کرد و مشروطه را به‌عنوان بهترین الگوی حکومت در عصر غیبت و در راستای پارادایم امامت و نیابت عام مرجعیت برگزید و با پیگیری و گنجاندن اصول اول، دوم و بیست و هفتم در متمم قانون اساسی که بر مذهب رسمی شیعه، هیأت نظار و انشای قانون توسط مراجع ذی‌صلاح به شرط عدم مخالفت با شرع تأکید دارند، به مشروطیت صبغه و رنگ اسلامی بخشید. اما پس از پیروزی مشروطیت، گفتمان روشنفکری با درک متفاوتی از گفتمان روحانیت مترقی به ادامه‌ی مسیر می‌پردازد. در حالی که گفتمان روحانیت از پاسداری از شریعت و رواج آن در سایه مشروطیت اسلامی سخن می‌گوید، گفتمان روشنفکری از توده و میهن و تجدد غربی سخن به میان می‌آورد. و این اختلاف در میان دو گفتمان مذکور تا سرحد شقاق و دودستگی میان اصحاب هر یک از این دو گفتمان بیش رفت و حتی دستاوردهای مثبت و اجتماعی هر دو گفتمان نیز از دست رفت. در واقع این گفتمان روشنفکری است که پس از پیروزی مشروطیت انتظار دارد روحانیت مترقی خصلت ضداستعماری و استبدادی خود را حفظ کند و در عین حال مقدمات نوگرایی دینی در ایران و در نتیجه تجدد در ایران را فراهم آورد. در این مقطع که مقارن با ظهور رضاخان در ایران نیز هست گفتمان روحانیت به دو بخش منزوی و فعال سیاسی - اجتماعی تقسیم می‌شود. این بخش دوم در ادامه مسیر و حرکت خود با احساس تهدید نسبت به جایگاه و رسالت تاریخی خود به بازشناسی نقش مرجعیت و روحانیت و مفاهیم درون دینی و نیز بازنگری در برداشت رایج از رابطه دین و سیاست می‌پردازد. اوج این گرایش در روحانیت در دوره محمدرضا پهلوی، ظهور امام خمینی(ره) در عرصه‌ی سیاسی ایران و در



دهه‌ی ۴۰ به بعد فضای فکری، فرهنگی، اجتماعی و ساحت سیاسی ایران را نیز تحت تاثیر قرار می‌دهد به گونه‌ای که روحانیت با بازسازی نقش خود و ورود به عرصه‌ی سیاسی ایران به هم‌افزایی خود با مردم و گروه‌های مخالف رژیم پهلوی می‌پردازد و به دنبال نظام سیاسی جایگزین، جامعه‌ی ایران را به رویایی با نهاد سلطنت فرامی‌خواند و این بار دال‌های شناور گفتمان روشنفکری مشروطه را در قالب گفتمان روحانیت شیعی و با بازتولید معانی جدید به کار می‌گیرد. از همه مهم‌تر نظریه ولایت فقیه به عنوان اندیشه بنیادین سیاسی تشیع در عصر غیبت، مبنای نظم اجتماعی در ایران قرار می‌گیرد (جمهوری اسلامی). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که رابطه میان دو گفتمان روشنفکری و گفتمان روحانیت مشروطه (از مشروطه تا انقلاب اسلامی) نوعی رابطه واگرایانه و هم‌گرایانه بوده و در روند تحولات جامعه شاهد تغییر گفتمانی گفتمان روحانیت مشروطه‌خواه به سمت به دست‌گیری حکومت و تأسیس نظری و عملی حکومت مشروع در دوره‌ی غیبت هستیم.

## منابع

- اصیل، حجت‌الله (۲۵۳۶)، سیری در اندیشه‌ی سیاسی کسروی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- الگار، حامد (۱۳۵۶)، دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره‌ی قاجار، ترجمه‌ی ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توس.
- امام خمینی (بی‌تا)، کشف الاسرار، قم: انتشارات آزادی.
- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۵)، علما و انقلاب مشروطیت ایران، چاپ دوم، تهران: نشر اختران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، روشنفکران ایران در عصر مشروطیت، چاپ دوم، تهران: نشر اختران.
- آجودانی، ماشاء‌الله (۱۳۸۲)، مشروطه‌ی ایرانی، تهران: نشر اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰)، فکر آزادی و مقدمه‌ی نهضت مشروطیت، تهران: انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ (۲۵۳۵)، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران: انتشارات پیام.
- آیت‌اللهی، سیدمحمدتقی (۱۳۶۳)، ولایت فقیه، زیربنای فکری مشروطه مشروعه: سیری در افکار و مبارزات - سید عبدالحسین لاری، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- براتعلی‌پور، مهدی (۱۳۸۹)، پیشگامان فضیلت و آزادی در نگرش‌های سیاسی - دینی ایران معاصر: از نهضت مشروطه تا انقلاب اسلامی، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- بهار، محمدتقی (۱۳۸۸)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران: انقراض قاجاریه، ج ۲، چاپ هشتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بیگدلی، علی (۱۳۸۵)، "تعامل یا تقابل سه‌گانه: بررسی تعامل نهادهای قدرت در جنبش مشروطه"، ماهنامه زمانه، مرداد، شماره ۴۷.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳)، گفتمان، یادگفتمان و سیاست، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- جمالزاده، ناصر (۱۳۷۷ الف)، "تنوع گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت - قسمت اول"، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، تابستان و پاییز، شماره ۶ و ۷.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷ ب)، "تنوع گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت - قسمت دوم"، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، زمستان، شماره ۸.
- جمالزاده، ناصر (۱۳۸۴)، "علمای شیعه در عصر مشروطه و انگاره سلطه غرب"، دوفصلنامه دانش سیاسی، بهار و تابستان، شماره ۱.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۷)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ویرایش دوم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۳)، "نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی"، مجله علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، زمستان، شماره ۲۸.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷)، روش‌شناسی علوم سیاسی، چاپ دوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- حقیقت، صادق و سیدمحمد حسینی‌زاده (۱۳۹۰)، "گفتمان، رهیافت و روش در علوم سیاسی، به اهتمام عباس منوچهری، چاپ سوم، تهران: سمت.

- خستو، رحیم (۱۳۸۶)، "نسل اول روشنفکران ایرانی و مدرنیته سیاسی"، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج، سال چهارم، تابستان، شماره ۶.
- درخشه، جلال (۱۳۸۵)، "بازسازی اندیشه‌ی دینی و تأثیر آن بر گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر (با تأکید بر دیدگاه شهید مطهری (ره))"، دوفصلنامه دانش سیاسی، بهار و تابستان، شماره ۳.
- دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۸۹)، میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک با مؤخره‌ای به قلم میشل فوکو، ترجمه حسین بشیریه، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۷)، "روحانیت، انقلاب مشروطه و ستیز میان سنت و تجدد"، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال چهارم، بهار و تابستان، شماره ۱۰.
- زاهدی، محمد جواد و محمد حیدرپور (۱۳۸۷)، "جامعه‌شناسی انزوای روشنفکران (نقد کنش‌های روشنفکران عصر مشروطیت تا پایان سلطنت پهلوی اول)"، مجله علمی - پژوهشی جامعه‌شناسی ایران، دوره‌ی نهم، بهار و تابستان، شماره ۱ و ۲.
- زرگری نژاد، غلامحسین (به کوشش) (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت، تهران: انتشارات کویر.
- سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۳)، "تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش"، مجله علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، زمستان، شماره ۲۸.
- صوفی نیارکی، تقی (۱۳۸۳)، "نگاهی منتقدانه به زندگی، تاریخ‌نگاری و اندیشه سیاسی فریدون آدمیت"، فصلنامه آموزه، تابستان، شماره ۴.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳) فقه سیاسی: تحول مبانی اندیشه سیاسی در فقه شیعه، ج ۸، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- عنایت، حمید (۱۳۸۹) اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- فارسون، سمیح و مهرداد مشایخی (۱۳۸۷)، فرهنگ سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، ترجمه معصومه خالقی، چاپ دوم، تهران: انتشارات باز.
- فوزی، یحیی (۱۳۸۲)، "بررسی مبانی نظری و توانایی‌های گفتمان اصلاح‌طلبانه اسلام‌گرایان شیعی"، مجله‌ی دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، پاییز، شماره‌ی ۶۱.
- فیرحی، داود (۱۳۸۶)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره‌ی میانه)، چاپ دهم، تهران: نشر نی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۵)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، چاپ هفتم، تهران: انتشارات سمت.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۸۹)، ملکم خان نظریه‌پرداز نوسازی سیاسی در عصر مشروطه، چاپ دوم، تهران: کتاب‌آمه.
- کدی، نیکی‌آر (۱۳۹۰)، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ ششم، تهران: نشر علم.
- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۷۶)، تاریخ بیداری ایرانیان، چاپ پنجم، تهران: نشر پیکان.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳)، دولت به ما پاسخ دهد، تهران: نشر پیمان.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، *تاریخ مشروطه‌ی ایران*، چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کمالی اردکانی، علی‌اکبر (۱۳۸۶)، "انقلاب اسلامی و تعالی گفتمان سیاسی شیعه"، *دوفصلنامه دانش سیاسی، بهار و تابستان*، شماره ۵
- مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۹۰)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، چاپ ششم، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مک دانل، دایان (۱۳۸۰)، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان.
- نائینی، محمدحسین (بی تا) *تنبیه الأمه و تنزیه المله*، مقدمه و توضیح سید محمود طالقانی، بی جا، بی نا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، *تنبیه الأمه و تنزیه المله*، به تصحیح سید جواد ورعی، قم: بوستان کتاب.
- نجفی، موسی (۱۳۷۶) *بنیاد فلسفه‌ی سیاسی در ایران*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نظری، علی اشرف (۱۳۸۸)، "گفتمان هویتی احیایگری اسلامی: تأملی در زمینه‌ها و اندیشه‌ها"، *دوفصلنامه تخصصی «پژوهش سیاست نظری»*، تابستان و پاییز، دوره جدید، شماره ۶
- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۷)، "علماء، مشروطیت و نوگرایی (نگاهی به کتاب اسلام و مدرنیسم: انقلاب مشروطیت ایران ۱۹۰۶، نوشته‌ی ونسا ای. مارتین)"، *مجله تاریخ معاصر ایران*، سال دوم، پاییز، شماره ۷
- هدایت، مهدی‌قلی (۱۳۷۵)، *خاطرات و خطرات*، تهران: انتشارات زوار.
- Algar, H ( 1969 ) *Religion and State in Iran 1785-1906 ( the Role of the Ulama in the Qajar Period )*, Los Angeles: University of California Press.
- Foucault, M ( 1972 ) *The Archaeology of knowledge*, Translated by A.M Sheridn Smith, New York: Harper Colophon.